

東海大學

日本語言文化學系碩士班

碩士論文

坂口安吾的認同政治研究

—以安吾戰後隨筆為分析對象—

指導教授：蕭幸君教授

研究生：盧柏丞

中華民國 104 年 6 月

坂口安吾のアイデンティティ政治研究—戦後
エッセーを中心に

坂口安吾的認同政治研究—以安吾戰後隨筆為
分析對象—

The study of indentity politics in
Sakaguchi Ango' s work: focus on the work
of post-war

研 究 生：盧柏丞

指導教授：蕭幸君 助理教授

東海大學日本語言文化學系 碩士論文

中華民國 104 年 6 月

碩士論文題目：

坂口安吾のアイデンティティ政治研究—戦後エッセーを中心に

坂口安吾的認同政治研究—以安吾戦後隨筆為分析對象—

The study of indentity politics in Sakaguchi
Ango's work: focus on the work of posr-war

研究生：盧柏丞

指導教授：蕭 舜 君 (簽章)

審查教授：木 里 敏 (簽章)

林 珠 琴 (簽章)

蕭 舜 君 (簽章)

東海大學日本語言文化學系碩士班碩士論文

中華民國 104 年 6 月

致 謝

寫論文的過程中一直在想像自己在寫致謝時的感想，當時有許多的感謝，許多的話都期待能夠透過這份致謝傳達出去。然而，真的要寫這份致謝的時候反而有一種語塞的感覺。大概是種近鄉情怯的心情。或許詞不達意，但這份感謝的心情還是需要個出口。

蕭老師在我對於摸索論文題目還十分茫然之時便陪著我亂飛，在整個寫論文的過程中，老師教導我從來不是你該怎麼寫，而是你能怎麼想。我試著回想幾個最感謝老師的場景，我想最令我感謝的瞬間大概是我兩手空空的請老師簽下指導教授的時候吧。

所上的同學與學長姐也幫了我許許多多的忙。我從來都不是個願意將話說得完整的人。如果這整篇論文有某處讓人覺得淺顯易懂、條理分明的地方，這些同學與學長姐絕對是幕後的推手，他們努力的告訴我說人話的重要性。在這之中我特別想向咕咕、馬大爺跟米米娜表達謝意，咕咕幫我許多，特別要感謝的部分則是某些繁文縟節的事務處理；而馬大爺十分擅長思緒上的系統整理以及問很難回答的問題(笑)，其問問題切中要害的程度，宛如用劍鞘的葉孤城；米米娜則要感謝他精準的語感以及強大的理解能力，當我辭不達意的時候真的受到許多的幫忙。

還要感謝定居在劍村的大家，你們陪我度過了許多坐在劍村發呆的美好時光，你們提供了一個良好的宣洩管道讓我能發發神經，說說蠢話，支持我有能寫完這篇論文的動力，容我在此致上感謝之意。

另外特別要感謝兩位口試委員珠雪老師與思敏老師，珠雪老師在百忙之中參與了我的中間發表與口試，並且都提出許多不同的意見讓我有機會思考其他的面向，也感謝思敏老師千里迢迢到東海幫我的論文進行口試審查，也感謝思敏老師給予的意見與鼓勵。

最後要感謝的是家人無限的包容，有你們的支持我才有機會完成這篇論文。

紙短情長，小小一張A4無法盡書我的感謝之意，只能再次感謝大家的幫忙。

肆

摘 要

綜觀安吾在戰後書寫的主題時，我們可以發現，有關天皇制論述、國家認同與文化論述的文章占了不小篇幅，而筆者認為安吾是透過書寫和傳達這些主題將國家、政治等的身分認同，塑造成一種穩固、強化主體建構的集體認同，這使得讀者閱讀他的文章時，會開始思考自己與安吾之間身分認同的異同，進而影響讀者重新建構自己的認同概念，這也讓安吾的書寫成為「認同政治」(Identity Politics)。

本研究想以認同政治的觀點去論證安吾以書寫參與政治，並且進一步的說明以書寫參與政治的安吾所要傳達的政治立場與認同觀念為何，並從差異政制、文化認同與文化政治三個部份去討論安吾的認同政治，希望能從安吾的認同政治研究讓安吾的政治觀點研究與作品研究能更加完善。

關鍵字：坂口安吾、認同政治、認同、天皇制、文化研究

要 旨

戦後に書かれた坂口安吾の一連のテキストにおけるアイデンティティに関連する言説をめぐって、これまでも多くの論究によって議論されてきた。にもかかわらず、そのテキストに現れるその一見、不整合性や矛盾に関しては、まだ多くの疑問が残る。本稿は、これらのテキストは、安吾の一種の政治参加だと仮設し、差異の政治、文化的アイデンティティ、そして文化の政治学という三つの側面から、安吾を読み直すことによって、これまで指摘されてきたその不整合性や矛盾の解明を試みる。

【キーワード】 坂口安吾、アイデンティティ政治、アイデンティティ、天皇制、文化研究

坂口安吾的認同政治研究—以安吾戰後隨筆為分析對象—

第一章 緒論

- 1.1 研究動機與目的 P. 1
- 1.2 研究範圍與方法 P. 2
- 1.3 先行研究 P. 7
- 1.4 為什麼需要用認同政治去看安吾 P. 10

第二章 認同政治概述

- 2.1 認同的形成 P. 14
- 2.2 從認同到認同政治 P. 17
- 2.3 安吾文學與認同政治 P. 20

第三章 從安吾文學的天皇制論述看其認同政治

- 3.1 天皇與日本人民之間的認同關係 P. 26
- 3.2 安吾的天皇觀 P. 35
- 3.3 安吾天皇制論述所代表的認同政治 P. 47
- 3.4 小結 P. 55

第四章 安吾文學中文化論述與認同的重新建構

- 4.1 安吾的日本人身分認同 P. 57
- 4.2 安吾文學與日本文化再建構 P. 70
- 4.3 小結 P. 79

第五章 結論

- 5.1 為什麼要閱讀安吾 P. 82
- 5.2 未來展望 P. 87

參考文獻

P. 89

第一章 緒論

1.1 研究動機和目的

二次世界大戰之後，敗戰的日本在百廢待舉之中亟需建立新的政治體制。經歷過二戰的坂口安吾了解當時日本的困境，安吾對於社會的關心在文章中表露無遺。只是筆者在閱讀坂口安吾的文章時，對於安吾闡述的政治觀點常感到有相互矛盾¹之處，以至於無法完整的理解安吾所想表達的政治觀點。因此筆者開始對於安吾的寫作進行假設，希望藉此能夠找到一個說明其政治觀點的方式。

從安吾在戰後書寫的主題來看，我們可以發現，有關闡述其政治觀點與文化論述的文章占了不小篇幅，而從這些文章當中推測其可能的目的時，筆者認為安吾欲透過書寫以及傳達這些主題將國家、政治、文化等的身分認同，塑造成一種穩固、強化主體建構的集體認同，這使得讀者閱讀他的文章時，會開始思考自己與安吾之間身分認同的異同，進而影響讀者重新建構自己的認同概念，這也讓安吾的書寫成為「認同政治」(Identity Politics)。本研究以認同政治做為切入點，進而解釋安吾在文章中如何創造自我認同，並透過發表文章來塑造集體意識。

從上述所提到安吾於戰後所書寫的作品以表達其政治觀點與文化論述的文章居多來看，我們可以想像安吾對當時的日本社會是具有高度的關心所以才著手書寫相關的社會議題，因此本研究將結合安吾作品中的政治觀點與文化論述，重新檢視(1)安吾對於天皇與天皇制度、(2)天皇與日本之間的關係、(3)安吾對國家組成的概念、(4)安吾如何建構自己的日本人認同。在此過程中可以理解到安吾對於日本的國家認同與民族認同。在理解安吾對天皇制論述，國家認同與文化論述的想法後，筆者會帶入認同政治的觀點，藉以論證安吾以書寫參與政治，並且進一步的說明以書寫參與政治的安吾所要傳達的政治立場與認同觀念為何之後，再以差異政治、文化認同與文化政治三個部份去討論安吾對於天皇制度以及天皇與日本之間的關係中所產生的矛盾、安吾對國家組成的概念與安吾如何建構自己的日本人認同所產生的矛盾、以及兩者放在一起時所產生的矛盾的背後，安吾所想要傳達的政治立場與認同觀念，使安吾作品當中被認為是矛盾或是批評為膚淺²的部分可以有新的解釋空間，並藉由安吾的認同政治研究讓安吾的政治觀點研究與作品研究能更加完善。

¹ 例如本文研究範圍所提到的，安吾雖然支持世界單一國家的國家體制，卻對自己身為日本人的自我認同深信不疑，這類矛盾在也可以在其他的研究者所發表的文章當中見到類似的質疑。

² 「それとかかわる形で、川村さんの発言を受けて僕の見解を言いますと、安吾の天皇制批判の一番いいのは『深くない』ところだと思っています。」川村湊/浅子逸男/小林真二/井口時男(2002)〈批評と研究の「あいだ」〉《越境する安吾—坂口安吾論集〈1〉》株式会社ゆまに書房，頁74。

1.2 研究範圍

筆者在研究範圍的設定上，會以坂口安吾在戰後表達政治觀點以及文化論述的文章做為研究範圍。經歷過二戰的安吾了解當時日本的困境，他在 1946 年所發表的〈墮落論〉一文希望使當時的日本民眾意識到只有捨棄過去壓抑並主宰著日本的制度³，日本才能跨越戰爭帶給人民的恐懼，只有重新建立新的政治體制才能避免再次發生戰爭⁴。從安吾發表〈墮落論〉以來，他從天皇制論述、國家認同的探討表明其政治觀點的作品與探討文化論述相關的作品可以說未曾間斷，從其戰後積極書寫這類隨筆作品來看，可以試想安吾對於當時社會抱持著高度關心，而書寫而成的隨筆作品也成為其政治參與的手段。

然而在作品的選擇上，筆者則以隨筆作品為分析的對象，其原因並非是小說之中無法看到相關的議題討論，但小說具有如故事中角色的言行是否為安吾所欲表達，故事本身所需要的鋪陳甚至是將這些議題隱藏於細節當中等等特色，相較於此，隨筆作品則是更直接了當的將安吾所想表達的事物提出，所以筆者認為使用隨筆作品為分析對象的話能更容易進入安吾所想表達的觀點之中。

綜觀安吾戰後的隨筆作品，可以粗略的將其作品中所表達的議題可粗略的分為，天皇制論述、文化論述、國家認同論述與歷史研究，以下則提出幾個安吾的作品為例：天皇制論述的作品有〈墮落論〉、〈天皇小論〉、〈獻言天皇陛下〉和〈安吾巷談03—野坂中尉與中西伍長〉⁵等作品，文化論述的作品則有〈關於地方文化的確立〉⁶、〈歐洲特性、日本特性〉⁷、〈現代是什麼？〉⁸以及〈安吾巷談〉⁹系

³ 筆者在這裡認為安吾在〈墮落論〉中墮落的意思是指面對日本現狀的不適當制度與價值觀，進而去改變現狀「そして人の如くに日本も亦墮ちることが必要であろう。墮ちる道を墮ちきることによって、自分自身を發見し、救わなければならない。政治による救いなどは上皮だけの愚にもつかない物である。」「在此同時，如同墮落的人們一般，日本也必須墮落，唯有正確地墮落在正確的道路上，才能發現自己、才能解救自己，因為要靠政治來解救，是一件非常表面又愚蠢至極的事。」坂口安吾(1998)〈墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 59-60。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 90。

⁴ 以 Matthias Pfeifer (マティアス ファイファー) 的〈制度批判と唯美主義〉為例，Matthias 在文中提出：「確かに、安吾は自分自身がそのエリートの一員であると思ったにちががなく、その姿勢から『墮落論』という宣言文を書こうとしたのだろう。その宣言の目標は一方では、日本の軍国主義の敗北で終わってしまった伝統的天皇制を葬り去り、他方では、新しい制度、新しい理想を設立するというのである。その新しい理想は、個々人が自分自身の内面の必要を掘り起こして、それに従うということである。」「的確，安吾無疑地認為自己是菁英的一份子，安吾也是以此姿態寫下〈墮落論〉作為其宣言的吧。該宣言的目標一方面是埋葬日本軍國主義敗北之後而結束的傳統天皇制，另一方面，則是設立新的制度與理想。而這個新的理想則是要挖掘自我內在所必要的事物，並遵循此事物方能成就新的理想。」Matthias 將安吾所指的墮落定位在改變過去的不當制度以及設立新的制度與理想上，的確〈墮落論〉中的墮落是要回歸並探求人的內在，但從 Matthias 的敘述中可以理解到，探求內在只是過程，去創立新的制度與理想才是目標。Matthias Pfeifer (マティアス ファイファー) (2000) 〈制度批判と唯美主義〉《制度と逸脱》静岡県立大学国際関係学部，頁 22。

⁵ 坂口安吾 (1998) 〈安吾巷談 03 野坂中尉と中西伍長〉《坂口安吾全集 08》筑摩書房，頁 377-390。

⁶ 坂口安吾 (1998) 〈地方文化の確立について〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 23-29。

⁷ 坂口安吾 (1998) 〈ヨーロッパ的性格 ニッポン的性格〉《坂口安吾全集 07》筑摩書房，頁 94-113。

⁸ 坂口安吾 (1998) 〈現代とは？〉《坂口安吾全集 06》筑摩書房，頁 271-273。

⁹ 由於〈安吾巷談〉為一個系列，這裡以其中三篇文章作為代表。

坂口安吾 (1998) 〈安吾巷談 02 天光光女史の場合〉《坂口安吾全集 08》筑摩書房，頁 364-376。

坂口安吾 (1998) 〈安吾巷談 10 世界新記録病〉《坂口安吾全集 08》筑摩書房，頁 501-516。

列，而從〈續墮落論〉、〈戰爭論〉、〈學堂小論〉等作品之中我們可以看出安吾對於國族的概念上所作的描繪，最後〈家康〉¹⁰、〈安吾史譚02—道鏡童子〉¹¹以及〈安吾的新日本地理〉¹²系列之中安吾則是以歷史研究做為其作品呈現的方式。但事實上，安吾在處理一個議題時當然也會與其他的議題有所連結，所以在分類上變得有些曖昧不明，上述的分類方式為筆者認為安吾在該文章中主要書寫的議題作為分類。

然而筆者認為安吾的作品雖然有不同類型的呈現方式，但若要從認同上研究安吾作品時，筆者認為其作品包含了兩個最主要的主題，第一個是國家的認同，第二是文化的認同。國家認同所討論的問題比較偏向政治層面，像是上述的天皇制論述以及日本人自身的認同等相關提到的作品，其內容之目的可以被視為是透過文章凝聚國家認同；文化認同則如上述的文化論述與歷史研究中所提及的作品為主，安吾在此提到的問題都在探討日本文化，或是說怎樣才是日本（人）該有的樣貌，而安吾也不只是著眼於此，從現代所發生的事情以及與外來文化比較上，安吾也從歷史中去找尋脈絡，從歷史之中去解釋現代被稱為文化或是傳統的東西是為了何種目的以及如何被創造出來。這兩個主要的認同議題在安吾的作品中並不總是單獨出現，例如安吾在談論天皇制論述時，其焦點不只是放在政治層面上，他也關注並且探討天皇所具有的文化意義，這也說明了國家認同與文化認同之間密不可分的關係。而安吾也藉由寫作的方式將這兩個主題作為重新建立對日本產生認同的手段，因此我們也可以說安吾是透過書寫的管道進行政治參與，這使得安吾的寫作成為認同政治。

在此簡單的介紹安吾的作品中所帶有的國家認同與文化認同，以國家認同部分為例，從其作品內容中書寫關於天皇或是天皇制的議題占了一部分，而部分作品也試圖將天皇重新定位這兩點來看，對安吾而言天皇的存在是代表著對日本的國家認同的一部分，所以在探討天皇是否是神甚至是天皇是否真的具有正統性時，不論結果為何，都不能改變天皇對日本國民而言帶有凝聚國家認同的意義。例如安吾在探討天皇制對日本長久以來所帶來的影響時，認為應當破除天皇制度，卻也不認為天皇的存在並非是不必要。他在書寫天皇制論述時，不只是從中描繪出理想的日本政治體制，也在建立日本的自我認同。而這些文章被刊載之後，當讀者閱讀之時也會使得讀者重新思考自己認同觀點，進而有所改變；另外由於是刊

坂口安吾（1998）〈安吾巷談 12 巷談師退場〉《坂口安吾全集 08》筑摩書房，頁 527-535。

¹⁰ 坂口安吾（1998）〈家康〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 336-363。

¹¹ 坂口安吾（1999）〈安吾史譚 02 道鏡童子〉《坂口安吾全集 12》筑摩書房，頁 309-324。

¹² 與〈安吾巷談〉相同，〈安吾的新日本地理〉也為一個系列，這裡以其中三篇文章作為代表。

坂口安吾（1998）〈安吾の新日本地理 01 安吾・伊勢神宮にゆく〉《坂口安吾全集 11》筑摩書房，頁 106-121。

坂口安吾（1998）〈安吾の新日本地理 07 飛騨・高山の抹殺——中部の巻——〉《坂口安吾全集 11》筑摩書房，頁 230-259。

坂口安吾（1998）〈安吾の新日本地理 10 高麗神社の祭の笛——武蔵野の巻——〉《坂口安吾全集 11》筑摩書房，頁 303-334。

載於雜誌上的文章，安吾在作品刊登之後也會收到讀者來函，其中也有否定其文章的意見，而安吾亦有因此再寫文章去反駁來函者意見的情況，這使得安吾在思考如何反駁讀者意見時，必須得重新思考自己的認同觀點有何缺失以及如何去說服，如此一來安吾也在重新思考的過程中，將其自我認同變得更加的完整。

檢視安吾的文章時，可以看見許多評論天皇制的文章，例如〈天皇小論〉¹³〈續墮落論〉¹⁴〈戰爭論〉¹⁵〈獻言天皇陛下〉¹⁶等等，從中都能理解安吾對於天皇制的看法。以〈獻言天皇陛下〉為例，安吾如此寫到：「若將天皇視為人的話，與天皇對應的方式就必須更加的樸質。假設天皇與我們一同搭乘擁擠的電車去上班時，被國民不經意的發現，國民則會對天皇說：來來，請坐，這個位置讓給您¹⁷。」無論是在現實或是政治方面的考量上，與天皇一起搭電車上班當然只是一種想像，而安吾把搭電車這個百姓的日常行為與天皇結合，希望淡化民眾對天皇的憧憬，重新以人的身分被民眾所認識進而被敬重、愛戴。

若想了解安吾的認同觀點，除了安吾的天皇制論述之外，筆者認為從安吾對於國家組成的概念以及他如何建構自己的日本人認同的角度也是另外一種切入方向。

另外，安吾在談論國家體制時，雖然認為國家，家庭都是一種框架，例如從安吾對尾崎弔堂¹⁸的世界聯邦論的評論來看，安吾不認為可以破除國家的分際，更精確地說，安吾不認為破除國家的分際之後可以消除對立。對立的形成並非是從國家才開始，人與人之間的對立也不會因為成為世界聯邦而消弭。這樣的想法可以在《續墮落論》中窺見一二。

不過我還是要問問弔堂。弔堂說原始人都是部落與部落對立的，然後進化到藩與藩對立、國家與國家對立，所以對立是一種低等的文化，但真的是如此嗎？我倒覺得弔堂忘了身為人類的一樣最重要的特性。

雖然弔堂說對立情感是低等文化，但即使國家與國家之間的對立消失了，人類彼此之間、人與人之間的對立情形還是永遠都會存在的，反而是因為文化的進步，才促使人們之間對立的情形更為嚴重。

（中略）

忘記這種人類之間的對立原因，忘記這種最基本也是最關鍵的對立原因，只針對對立情感做論述，進而提倡世界聯邦論，甚至論述人類的幸福，不知

¹³ 坂口安吾(1998)〈天皇小論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 86-87。

¹⁴ 坂口安吾(1998)〈續墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 270-278。

¹⁵ 坂口安吾(1998)〈戰爭論〉《坂口安吾全集 07》筑摩書房，頁 74-86。

¹⁶ 坂口安吾(1998)〈天皇陛下にさゝぐる言葉〉《坂口安吾全集 06》筑摩書房，頁 281-288。

¹⁷ 原文為：「天皇が人間ならば、もっと、つゝまじさがなければならぬ。天皇が我々と同じ混雑の電車で出勤する、それをふと国民が気がついて、サアサア、天皇、どうぞおかけ下さい、と席をすゝめる。」坂口安吾(1998)〈天皇陛下にさゝぐる言葉〉《坂口安吾全集 06》筑摩書房，頁 286-287。筆者自譯。

¹⁸ 尾崎行雄(1858-1954)，號弔堂。戰後與賀川豊彦等議員於國會提出世界連邦建設決議案，並開始推行世界連邦運動，於 1948 年設立世界連邦建設同盟，並由尾崎擔任第一任會長。

道究竟是中了什麼邪。

家庭的對立、個人的對立，忘記這種對立的根本原因所在，還能夠論述人類的幸福，簡直是愚蠢至極的行為。不過政治這種東西，原本就是如此¹⁹。

安吾認為尾崎弴堂的世界聯邦論是建立於消彌對立之上，但弴堂卻忽略對立並非是從國家與國家之間才開始，對安吾而言忽略這個要點的世界聯邦論是無法成立或是具體實行的。

安吾認為民族或是家族的概念是被創造出來的框架，世界聯邦論也是如此，就算捨棄了日本人的身分成為世界人，框架也並沒有消失，只是轉換成其他的形式。而對於世界聯邦論的評論，安吾則在〈戰爭論〉中提出自己的想法。

比起單一國家能成為國際間和平的基礎來說，我認為存在於個人之間的最後問題，將會是家庭問題。

家庭，是另一個問題的存在，雖然幾千年來的人類歷史，傳承下來今日的家庭制度，但是這種制度並不見得合理。

（中略）

當然我並不認為這種新秩序能夠很快速的實現，也不認為應該快速實現，但隨著世界單一國家的理想實現化，不妨以確立替代家庭制度的社會秩序為理想，多花費一段較長的時間，漸漸地改善向上，讓它趨近於理想。

我認為最高的理想，就是由國家來養育小孩，因為這才是理想化秩序的基礎所在。唯有實現這種理想化秩序，才能消滅許多罪惡，消滅許多愚昧，消滅許多不幸，消滅許多不合理。消滅人之常情之後，取而代之的將會是博愛、以及秩序的合理性，而正確的理智生活將會取代愚昧的本能，成為人們的生活主軸²⁰。

¹⁹ 原文為：「だが、私は敢て弴堂に問う。弴堂曰く、原始人は部落と部落で対立し、少し進んで藩と藩で対立し、国と国とで対立し、所詮対立は文化の低いせいだというが、果して然りや。弴堂は人間という大事なことを忘れていたのだ。

対立感情は文化の低いせいだというが、国と国との対立がなくなっても、人間同志、一人と一人の対立は永遠になくならぬ。むしろ、文化の進むにつれて、この対立は激しくなるばかりなのである。

（中略）

この人間の対立、この基本的な、最大の深淵を忘れて対立感情を論じ、世界聯邦論を唱え、人間の幸福を論じて、それが何のマジナイになるというのか。家庭の対立、個人の対立、これを忘れて人間の幸福を論ずるなどは馬鹿げきった話であり、然して、政治というものは、元来こういうものなのである。」坂口安吾(1998)〈統墮論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房、頁 276。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮論》新雨出版社、頁 103。

²⁰ 原文為：「國際間に於ては、單一國家が平和の基礎であるに比し、各個人に於ては、家の問題の解決が、最後の問題となるのだらうと、私は考えているのである。

家も、又、垣の一つだ。何千年の人間の歴史が、この家の制度を今日まで伝承してきたからと云って、それだから、家の制度が合理であるとは云えない。

（中略）

もとより私は、そのような新秩序が急速に実現するとは思わず、実現を急がねばならぬとも思っていない。然し、世界單一國家の理想と共に、家に代る社会秩序の確立を理想として、長い時間をかけ、徐々に、向上し、近づいて行きたいと思う。

從這裡來看，安吾雖然支持世界單一國家的想法，卻否定冑堂的世界聯邦論，若從安吾所表達的想法來看，冑堂沒有破除家庭制度的想法，如此，就算成為單一國家之後，對立也不會因此而消彌，安吾的看法是更進一步的破除家庭制度的概念，並把後代交由國家教育，方能達成理想化的秩序。

只是如安吾所說，人與人的對立是會永遠存在的，就算將所有的後代交給國家來教育，在不同的教育者的教導，不同環境、同儕等等因素下，對立的狀況終究會產生，進而也無法達成博愛或是合理的秩序。若僅以〈戰爭論〉的這段敘述而言，筆者在此認為安吾沒有思索過他理想化秩序的實際執行會導致的問題，也能從這裡看出，安吾的政治觀念的描繪上或許是過度理想化的。

雖然安吾對於國家的理想化概念是單一國家的想法，這可以說是安吾對於國家認同上的偏離，但從上述安吾對於天皇的存廢問題來看，又會發現安吾無法完全捨棄身為日本人的自我認同。從文化論述的方面來看，也能發現安吾對於自己是日本人的身分認同堅信不疑，〈日本文化私觀〉之中安吾藉由反駁陶特²¹的文章²²的同時，也闡述了他對日本人的身分認同的觀點。

陶特晚年旅居日本多年，從〈日本文化私觀〉當中的敘述可以看出陶特對日本文化的了解亦是安吾所認可的，雖然如此，安吾卻不認為陶特是日本人，從這裡來看，安吾不認為認同是可以依靠對文化的了解或是居住當地時間的長短來決定，而安吾也在相同文章中提到：「連祖國的傳統都不知道，只知道霓虹燈和爵士樂的人，有什麼資格談論來談論日本文化，簡直是莫名其妙，不過無論如何，至少我沒有必要去『發現』日本²³。」〈日本文化私觀〉之中安吾所提出的是，日本人不需要去了解日本的文化與精神，就算安吾不比陶特了解日本的文化與精

私は思うに、最後の理想としては、子供は国家が育つべきものだ。それが、理想的な秩序の根柢だと思っているのだ。

その秩序によって、多くの罪悪が失われ、多くの蒙昧が失われ、多くの不幸が失われ、多くの不合理が失われる。人情が失われる代わりに、博愛と、秩序の合理性が与えられる。本能の蒙昧に代って、正しい理知が生活の主体となるだろう。」坂口安吾(1998)〈戦争論〉《坂口安吾全集 07》筑摩書房，頁 85-86。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 162-164。

²¹ Bruno Julius Florian Taut (1880-1938) 德國建築師，晚年長住日本。

²² 「不過陶特發現日本、發現日本傳統的美這件事，以及我們日本人雖然迷失了自己的傳統，卻仍身為日本人生存下去這件事情，其中存在著陶特沒有意料到的差距。那就是雖然陶特必須發現日本的傳統美，但是我們日本人根本不需要這樣的工程，因為我們原本就是日本人。或許我們迷失了古文化，但我們沒有迷失掉日本，所以對何謂日本精神這種問題，根本不需要我們日本人自己來論述，因為不可能透過解說日本精神就能孕育出日本來，何況日本精神根本無法被解說明白。」「然しながら、タウトが日本を発見し、その伝統の美を発見したことと、我々が日本の伝統を見失いながら、しかも現に日本人であることとの間には、タウトが全然思いもよらぬ距りがあった。即ち、タウトは日本を発見しなければならなかったが、我々は日本を発見するまでもなく、現に日本人なのだ。我々は古代文化を見失っているかも知れぬが、日本を見失う筈はない。日本精神とは何ぞや、そういうことを我々自身が論じる必要はないのである。説明づけられた精神から日本が生れる筈もなく、又、日本精神というものが説明づけられる筈もない」坂口安吾(1998)〈日本文化私観〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 360。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 44。

²³ 原文為：「祖国の伝統を全然知らず、ネオン・サインとジャズぐらいしか知らない奴が、日本文化を語るとは不思議なことかも知れないが、すくなくとも、僕は日本を「発見」する必要だけはなかったのだ」坂口安吾(1998)〈日本文化私観〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 361。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 45。

神，安吾卻還是能在自我認同上將自己視為是日本人，而陶特不是。某種意義上，安吾認為自己是日本人的自我認同是主觀並且天生的，這種不需要證明的認同雖然還不能確定從何而生，但可以從文章的脈絡中推斷，身為日本人的安吾不需要去了解日本的文化與精神，因為安吾自己就是日本人，而正是因為他身為日本人的身分所以他能創造出日本的文化與精神，而陶特只能去認識與了解日本的精神。

從上述所提到天皇制論述或是探討國家體制抑或是文化論述，從這些隨筆作品內容之中可以看到安吾在書寫這些議題時，並非只是在做議題討論，我們可以進一步的去想像安吾在書寫時所帶有凝聚自己的國家認同之意圖。而安吾所探討的議題，其衍生的認同概念也並非是單單只有自我認同，在此筆者想更進一步的假設安吾是透過書寫與閱讀將一個區域所共同擁有的認同整合為集體認同，在這樣的假設下，可以將書寫視為是一種政治參與，進而將認同變為政治化的認同，成為認同政治。然而，從上述提到的國家與文化兩個部分的例子中來看，又似乎在論點上有相互衝突之處，也因此，本研究欲從安吾戰後隨筆作品進行分析，希望能將這些矛盾之處找到一種解釋方式。

1.3 研究方法

既然要以認同政治的觀點探討安吾的作品，首先要些說明的便是何謂認同政治。關於認同政治的濫觴，在游美惠的〈身分認同與認同政治〉是如此提到：

「當初最早使用認同政治一詞的，是在波士頓起家的黑人女性主義團體Combahee River Collective，他們探究自己的壓迫經驗時就提到：『我們深信：最深遠也最基進的權力運作就是直接出自於我們的身分認同』（Grant & Ladson-Billings, 1997: 136）²⁴。」認同政治包含甚廣，文化認同、文化政治、差異政治都是構成認同政治重要的部分，本研究則假定安吾是透過書寫去表達其政治立場，藉此探討安吾作品中的國家與文化上的認同，但除了安吾作品內容本身之外，筆者認為其發想的動機與以何種形式傳達給讀者了解也不該被忽略，差異政治所著重的在意識到差異之後思考以何種方式將差異整合，藉此達到平衡。文化政治則是強調以藝術創作作為社會參與的方式，在此筆者則想將發想動機與差異政治、傳遞方式與文化政治，將這兩個觀點與安吾的作品的發想與書寫形式結合並探討安吾的作品，藉此說明以認同政治的觀點下是如何檢視安吾的作品也是本研究的重點。

以下筆者將帶入認同政治的概念重新檢視研究範圍之中提到的〈日本文化私

²⁴ 游美惠(2005)〈身分認同與認同政治〉《性別平等教育季刊 第三十一期》，頁 59。

觀〉的部分。根據游美惠於〈身分認同與認同政治〉中所述：「藉著人我之間的同與異的區別，認同才被建構而成（Jenkins, 1996：4），但這同與異之被承認與否，其實也與權力之運作有所關聯：認同的議題包含個人如何認定歸類自己以及他們是否被他人認定為自己希望歸屬的身份類別，而這樣的自我歸類與他人的歸類經常是『政治的』（曾熾芬，2000），所以，不能僅將認同視為是情感導向的，認同和權力位置與政治經濟利益息息相關²⁵。」當我們以此概念去重新檢視安吾的作品，以〈日本文化私觀〉為例，我們可以了解到，安吾意識到自己與陶特之間所共同具有文化背景的同時，也意識到兩人的差異，並由此建立出自己的身分認同，在觀察他者時最顯著且最重要的一件事情莫過於發現自我與他者之間的不同，而藉由觀察自我與他者之間的不同也相對的使自己能加深對於「自己是怎樣的人」的想像。但若只是停留在意識到「差異」的階段無法產生一個可以使人信服的觀點，思考意識到差異之後該如何做出選擇才能凝聚成值得一書的觀點。回到安吾的書寫上，安吾在面對戰後重新檢視西方文化時，從自己觀察到的差異點出發找尋一個可行的方式去處理西方文化對日本所造成的影響以及日本該如何繼續的保有其獨特性等問題，筆者認為這是促使安吾提筆的原因之一。

而差異政治所處理的，便是意識到差異之後的處理方式，查爾斯泰勒於〈承認的政治〉中指出：「鑒於現代社會的多樣性，某些人認同某種主流概念，而另一些人則拒絕這種概念，這種狀態是毋庸置疑的。他們可能是多數；他們可能確實是多數，否則一個民主社會就不會支持他們的觀點。然而，這種觀點不可能是每一個人的觀點，否則在支持這種實質性的世界觀的同時，社會就無法以平等的尊重對待持異議的少數者²⁶。」在此查爾斯泰勒不是把焦點放在社會上每個人的觀點不可能是一樣的這件事情上，他更進一步的去闡述忽略這些少數者的聲音所實際造成的影響。另外，孟樊則在《後現代的認同政治》中提到：「在後現代來看，作為邊緣的他者不只是如東方主義所認為的具有補充中心（a supplement to the centre）的作用而已，它還處在一種抵抗的位置（a place of resistance）²⁷」在此的抵抗筆者認為不只是字面上的抵抗之意，因為若是我們期待的是一個均質的集體時，作為邊緣的他者進行抵抗則會破壞其均質性，所以該集體則是一個以平等對待少數者的集體，也因此它者的抵抗也不只是對於多數者的作所所為產生抗拒，相反的，這種抵抗是對於多數者的一種提示，提示事物所具有的其他可能性，而多數者與少數者之間因觀念上的不同而造成的衝突也必須要處理，方能達成平等的對待異議的社會。這也說明為何本研究欲以差異政治的觀點說明安吾為何會需要書寫關於文化以及政治等議題。

除了寫作動機之外，筆者認為當我們在討論安吾的認同政治的時候，文化認

²⁵ 游美惠(2005)〈身分認同與認同政治〉《性別平等教育季刊 第三十一期》，頁 60。

²⁶ Charles Taylor (1994)〈The Politics of Recognition〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，董之林 陳燕谷譯，葉蔭聰校，頁 31。

²⁷ 孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁 163。

同也不能被忽略，霍爾(Stuart Hall)提出以下的說明去界定文化認同：「Cultural identity, in this second sense, is a matter of 'becoming' as well as of 'being'. It belongs to the future as much as to the past. It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have histories. But, like everything which is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous 'play' of history, culture and power. ²⁸」

以霍爾的理論去理解安吾從歷史當中尋找認同的意義時，我們可以說當安吾從歷史與地理的角度去探究天皇的起源以及正統性的時候²⁹，不是只著重於制度的問題，安吾也將文化的層面納入考量，並且試圖重新去建立日本的民族認同。至此我們也可以看出文化認同與認同政治並非是兩條平行線，而是相互影響所構成的。

文化政治是使用文化問題但實際上過問的是政治，也就是用文化來參與政治。正如安吾透過書寫去傳達天皇制度的觀點、國家認同或是文化觀點一般，我們可以把安吾的書寫視為一種參與政治，也就是說以文章作為媒介傳達出安吾的政治立場。而從孟樊在〈後現代的認同政治〉中說明文化政治與認同政治之間的關係³⁰，可以知道文化與認同以及政治之間的關聯是密不可分的。

而研究安吾的作品時，也可以藉由分析作品來了解文化，進而理解其文化認同的觀點以及其帶有的認同政治。例如為了使為政者能有更大以及更便利的權力而將天皇神格化及其相伴而生的天皇制度雖是安吾致力破除的部分，他卻也不認為身為人的天皇沒有其存在的必要性，若是去思考安吾的想像之中天皇該扮演著怎樣的角色以及這個角色是否有不可取代性時，單就政治的觀點來看，安吾在已經了解天皇制度是因為政治家為了掌握權力而形成，以及天皇的正統性是史學家編造出來的情形下，安吾應該是會支持廢除天皇的，但是安吾卻不認為身為人的天皇應該要被廢除，在這裡的矛盾若是以認同的觀點來看的話，即便天皇沒有了

²⁸ 以下為原文翻譯「文化認同係「成為」(becoming)以及「存在」(being)之事，它屬於未來和過去，它不是那些已經既存的事物，它跨越地方、時間、歷史及文化。來自某地的文化認同雖有其歷史，然而，也向任何有歷史的事物一樣，它也在持續的轉型。它並未永久地固定在某一實質化的過去，而是屬於不斷的歷史，文化與權力的遊戲。」Hall Stuart(1990)〈culture Identity and Diaspora〉in Jonathan Rutherford (ed.) Identity:community, culture, difference, London: Lawrence & Wishart, 頁 225。引用翻譯自孟樊《後現代的認同政治》，頁 19-20。

²⁹ 「中国大陸、とりわけ朝鮮半島と日本列島を往来する民族の移動空間だ。この交通は、日本民族という狭い概念には収まらない。安吾の『天皇制』批判はこの交通空間の発見と結びついている。」「中国大陸，特別是朝鮮半島與日本列島為民族往來的移動空間。在這種交流往來下，是無法以日本民族這種狹隘的概念囊括全部。安吾的『天皇制』批判正是與交通空間的發現做結合。」山城むつみ(2002)〈坂口安吾と『古代日本』〉《越境する安吾—坂口安吾論集〈1〉》株式会社ゆまに書房，筆者自譯，頁 32。

³⁰ 「文化政治涉及支配與被支配的權力關係，基本上決定了社會實踐的意義以及哪一個團體或個人有權去界定其意義；因此文化政治關涉到主體性和認同，蓋文化在我們建構我們自己的意義中扮演了一個核心的角色(ibld., 5)。如此說來，文化政治主要的也就是認同政治，那麼關於認同政治的分析，就必須從文化著手；而文化最淺顯也最為基本的地方即是透過文學（小說、散文和詩）與藝術（如電影、音樂、繪畫、建築等）作品表現出來，甚至可以直截了當的說，文藝作品本身即文化」孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁 33。

神性，其長久以來所形成的形象依然能成為人民團結與一個向心力的認同目標，使人民對於自己身為日本人產生認同³¹。

透過說明差異政治、文化認同與文化政治，本節將認同政治中這三個觀點與安吾的作品進行連結，並藉此表明為何本研究要以認同政治解讀安吾的作品，以及以這種方式解讀安吾時欲探究的層面為何。

1.4 先行研究

在本節筆者將先檢討以認同政治去分析文學作品的研究，以《跨界地方認同政治：李永平小說（1968-1998）與台灣鄉土文學脈絡》³²為例，以在台馬華文學代表作家李永平為切入點，探討跨界地方認同政治的運作與形構。並試圖另闢作家研究的新方向，使得李永平的相關研究能突破馬華文學論述所設下的典範框架，該論文在試圖反轉在台馬華文學非台灣文學的既定印象，藉此去重新界定台灣文學，並去分析李永平被台灣文學視為外來者的作家，他是如何以書寫與地方論述對話。該論文是以認同政治作為出發點，其論文中關注到的地方如何去處理地方內文化差異的議題，也就是說他所探討的是面對文化差異的影響時，要如何處理這樣的差異，在這樣的脈絡底下，也與本研究中所要使用的差異政治的觀念上有相符之處。

此外，筆者也依照研究範圍中的天皇制論述、國家認同與文化論述三項分類進行文獻檢討，然而研究安吾的文獻數量繁多，在搜羅這些文獻上或有未竟之處，在此則是希望專注在與認同的議題相關的文獻進行探討及研究。

(1)與天皇制論述相關：例如山城むつみ(2002)的〈坂口安吾與「古代日本」〉³³，是從〈安吾新日本地理〉系列的文章中以歷史與地理的角度去研究安吾的天皇制論述，該文章著眼於〈安吾新日本地理〉系列，雖然將安吾考究天皇的起源以及討論天皇的正統性做了整理，卻沒有與安吾其他天皇制論述的文章做結合，使得對於安吾的天皇制論述的討論有所限制。

另外，馬蒂亞斯菲佛(Matthias Pfeifer)的〈制度批判與唯美主義〉³⁴是從〈墮落論〉的美學構造分析著手，從美學的角度探究安吾的立場與道德之間的關係，其中對於安吾在〈墮落論〉之中所提到的天皇制度亦有其觀點之論述，其中馬蒂

³¹ 「認同政治本身，就其原始的涵意來看，即由本質主義語自我觀所定義，它要維繫既存團體的界限，並相信（政治）行動的道德基礎，因為它為了團結（solidarity）以及一個向心的（centripetal）認同目標。」孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁154。

³² 詹閔旭(2008)《跨界地方認同政治：李永平小說（1968-1998）與台灣鄉土文學脈絡》。

³³ 山城むつみ(2002)〈坂口安吾と『古代日本』〉《越境する安吾—坂口安吾論集〈1〉》株式会社ゆまに書房。

³⁴ Matthias Pfeifer (マティアス ファイファー) (2000)〈制度批判と唯美主義〉《制度と逸脱》。

亞斯認為安吾希望透過〈墮落論〉提出一個宣言，戰後的日本必須打破舊有的制度，並設立新的制度以及理想才行，而這樣的理想必須從人們的內在之中找尋，雖然研究方向不盡相同，但筆者在作品分析上與其有相同的想法。

(2)與國家認同相關：野上余志郎(1947)的〈否定與憎惡的文學——根據坂口安吾評論集〈墮落論〉——〉³⁵與楊國華(1992)的〈坂口安吾的《墮落論》是向傳統價值體系的挑戰〉³⁶探討的是安吾的天皇制論述以及國家認同的部分，由於文本分析時專注於內容的解讀，而忽略其書寫背景、文化、經濟等狀況，進而使得會有誤解安吾欲傳達的意思的可能性。例如楊國華在探討〈墮落論〉的文章之中提到：「坂口安吾竭力主張“墮落”，是出於他對日本戰後人情世態的清醒認識。戰爭使日本到處變成荒野：房屋熊熊燃燒，逃難的人群哭天喊地、狼狽逃竄，無以計數的人群像被烤焦的燒雞一樣靜靜地躺在地上。戰後，日本到處是貧困、骯髒的黑市。人們腹中饑餓，衣衫襤褸。在這種情況下，人們為了活下去，什麼惡事都幹得出來：吸毒、酗酒、放縱情欲。(中略)日本戰後，社會破敗，人心墮落。坂口安吾面對現實，不加粉飾，真實地反映那個時代的生活，表現人們破碎的心³⁷。」雖然安吾在傳達墮落的概念時確實是反映出當時的生活，也的確是希望人們為了活下去應該要墮落。但筆者認為安吾真正的用意並非是希望人們為了活下去而去吸毒、酗酒、放縱情慾，相反的，安吾想表達的是去承認與面對現狀，唯有承認當時體制的失當才能回歸到真實的人類狀態³⁸。柄谷行人(2002)〈安吾與無政府主義〉³⁹與中畑邦夫(2011)〈「政治思想」與「人類實相」——根據柄谷行人的安吾解釋〉⁴⁰是從國家體制與國家認同為出發點，將前人探討安吾為左派或是右派的論述加以衍生，以啟蒙主義的角度去分析安吾的政治思想。

此外，在討論安吾的作品中包含的戰爭 / 戰後相關的議題時，會不可避免地進入「虛無」或是「絕對的孤獨」等主題，這樣的情形在探討以安吾小說作品為

³⁵ 野上余志郎(1947)〈否定と憎悪の文学—坂口安吾氏の評論集「墮落論」に寄せて—〉《日本文学研究資料叢書》有精堂出版株式会社。

³⁶ 楊國華(1992)〈坂口安吾的《墮落論》是向傳統價值體系的挑戰〉《解放軍外國語學院學報 1992 年第 2 期》。

³⁷ 楊國華(1992)〈坂口安吾的《墮落論》是向傳統價值體系的挑戰〉《解放軍外國語學院學報 1992 年第 2 期》。

³⁸ 「雖然我大聲疾呼希望日本能夠墮落，但真正的用意當然是相反的。現在的日本以及日本思想，實際上已經非常的墮落、沉淪，所以我們必須從充滿封建遺毒陷阱的『健全道義』裡墮落下來，墮落到赤裸裸的真實大地上，唯有讓我們從『健全的道義』墮落下來，才能回歸到真實的人類。」原文為：「私は日本は墮落せよと叫んでいるが、實際の意味はあべこべであり、現在の日本が、そして日本の思考が、現に大いなる墮落に沈淪しているのであって、我々はかかる封建遺性のカラクリにみちた『健全なる道義』から転落し、裸となって真実の大地へ降り立たなければならない。我々は『健全なる道義』から墮落することによって、真実の人間へ復帰しなければならない。」坂口安吾 (1998)〈続墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 274。引用翻譯自蕭雲菁翻譯 (2007)《墮落論》新雨出版社，頁 100。

³⁹ 柄谷行人(2002)〈安吾とアナーキズム〉坂口安吾研究会編《越境する安吾—坂口安吾論集〈1〉》株式会社ゆまに書房。

⁴⁰ 中畑邦夫(2011)〈「政治思想」と「人間の實相」—柄谷行人の安吾解釈に寄せて—〉《麗澤學際ジャーナル 19(1)》麗澤大學

主的研究中愈發明顯，以久保田芳太郎的〈坂口安吾——戰後認同——〉⁴¹為例，久保田芳太郎在該研究中對於安吾作品如《墮落論》、《白癡》、《花妖》、《盛開的櫻花林下》等作品進行分析，文中久保田芳太郎指出：

對安吾而言，經過死與「破壞」的戰爭後而戰敗的戰後狀態是「始料未及於新世界不可思議地再生」，所謂的人類原來具有的「絕對的孤獨」在真正的人性應該不復存在。或是說正是如此，對安吾而言「再生」的希望及可能性，換言之非是外部性的政治革命，而是人類的存在及其內部意識的革命⁴²。

「毀滅與再生」在安吾作品當中具有其重要的意義，從筆者所劃分的國家認同與文化認同上來看也可以看出其作品中欲傳達的「毀滅與再生」或是更精確地說，如〈墮落論〉中所揭示的題旨一般：「藉由毀滅而再生」。不論是安吾的小說或隨筆作品都蘊含此種特性，但筆者認為比起小說，安吾在隨筆之中更明確的傳達出為何需要「毀滅」，而小說則著重於「藉由毀滅而再生」上，也因此，研究安吾小說作品時很容易就將焦點放置在「虛無」或是「絕對的孤獨」上。本研究則希望脫離相關的論點。若我們將安吾所做的「文學上的解釋」定位成一種文化政治，藉由重新敘述屬於自己的故事並重新設定自我文化，甚至可以靠著書寫達到這個目的⁴³。也因此作品的選擇上是以隨筆作品為研究對象，並希望藉由認同政治的觀點進行研究，希望能從安吾的寫作動機、作品呈現的形式等開始進行分析，藉此發現安吾作品當中的可能性。

(3)與文化論述相關：柄谷行人(2006)〈〈日本文化私觀〉論〉⁴⁴則是藉由分析安吾的〈日本文化私觀〉去檢視安吾在現實層面所遭遇的情形與內在自我認同的建構。藤原耕作(2006)〈所謂無賴的場所〉⁴⁵是從安吾的作品中探究其精神故鄉⁴⁶與道德的觀點。即便已有許多從天皇制論述、國家認同與文化論述去研究的文章，卻鮮少有將三者結合的研究或是以認同的觀點去檢視安吾的作品，本研究希望以認同政治的概念去檢視安吾的天皇制論述、國家認同與文化論述，試圖另闢安吾研究

⁴¹ 久保田芳太郎(1985)〈坂口安吾——戰後のアイデンティティ——〉《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店。

⁴² 原文為：「死と『破壊』の戦争を通過した敗戦さらに戦後は安吾にとって、『予想し得ぬ新世界への不思議の再生』となって、人間というものが本来の『絶対の孤独』をかかえ込んで真の人間らしさないし存在となるはずであった。あるいはそこにこそ彼にとって『再生』の希いや可能性、すなわち換言すると外部的な政治革命ならぬ、人間存在とその内部意識の革命があったのだ。」久保田芳太郎(1985)〈坂口安吾——戰後のアイデンティティ——〉《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店 筆者自譯，頁5-6。

⁴³ 「那麼自我的恢復—從精神分析的角度看—則有賴於自我能夠重新講述一個有關自己的完整故事。這樣一個故事不僅可以重新設定自我的(文化)『主體』地位，而且可以引導自我去實現這一故事」伍曉明(1997)〈自己與異己—西方面前的二十世紀中國文化自我意識〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，頁339。

⁴⁴ 柄谷行人(2006)〈「日本文化私觀」論〉《坂口安吾と中上健次》講談社。

⁴⁵ 藤原耕作(2002)〈無賴という場所〉坂口安吾研究会編《越境する安吾—坂口安吾論集〈1〉》株式会社ゆまに書房。

⁴⁶ 這裡的精神故鄉是沿用蕭雲菁翻譯的《墮落論》之中〈文學的精神故鄉〉之翻譯，因為若只將ふるさと譯作故鄉尚不能完整表達〈文学のふるさと〉所代表之意涵。

的新方向，使安吾研究不再只侷限於分析政治理想之可行性或是以生平經歷來解釋安吾的作品。而涵蓋天皇制論述和國家認同與文化論述去探討安吾的思想架構，也能使安吾所想傳達的政治思想更加完整。

此外神田重幸〈坂口安吾の文明批評〉⁴⁷則是以〈明治開化安吾捕物帖〉為中心對於安吾晚年的作品進行分析，探究其文明批評與歷史觀。在此，神田重幸指出：

安吾の歴史解釋如同〈巷談〉具有一個時代の史觀一般，是安吾以一作家對於時代の觀察，安吾也表示『不過是文學性的歴史觀』（〈安吾新日本風土記〉），『從考察人類當作當為去思考歴史這件事，我認為也是一個值得嘗試的方式』（同），如安吾所述，安吾の歴史觀の本質並非是探究歴史の事實性，而是對歴史素材（事實）進行文學性的解釋⁴⁸。

從這段敘述來看，在分析安吾的作品時就不該只注意作品內容本身，因為若只注重於作品本身時，有可能會陷入作者的觀點是否正確的想法之中，而忽略了安吾所要提出的「文學性的解釋」，因此若以研究方法中所提到的觀點來看安吾透過書寫去表達其思想這樣的行為便是文化政治的一部分，其目的藉由重新敘述屬於自己的故事重新設定自我文化。

本研究的重點將會放在探討安吾文章中的國家認同與文化認同，並從中去分析其中所具有的認同政治意義，但由於在安吾文章中天皇制論述是國家認同裡十分重要的部分，安吾關於天皇制論述的作品也十分的多元，此外在探討文化認同時也會不可避免的討論到國家認同，因此筆者在之後的分析上則是以安吾的天皇制論述以及文化論述作為分析的切入點，並在天皇制論述與文化論述中加入安吾的國家認同的觀點加以說明，藉此描繪出安吾整體的認同概念與其所具有的認同政治。因此，在進入安吾的認同政治研究之前，我們必須先從認同的形成開始說明，個體認同如何擴展為集體認同，而集體認同又如何成為民族認同或國家認同，並去敘述認同是如何成為認同政治。

⁴⁷ 神田重幸(1987)〈坂口安吾の文明批評：晩年の作品にふれて〉《坂口安吾研究講座 3》三弥井書店。

⁴⁸ 原文為：「安吾の歴史解釈は、『巷談』が一つの時代史觀として意味をもったと同様に、安吾という一人の作家の眼から捉えられたものであり、自ら『文学的な歴史觀にすぎない』（『安吾新日本風土記』）と語り、『人間が為すであろうこと、行うであろうことの考察から歴史を考えみることも、一つの試みとして有ってもよからうと思うのである』（同）と述べているように、歴史の事實性を究明するものではなく、歴史的素材（事実）に対する文学的解釈が安吾における歴史觀の本質でもあった。」神田重幸(1987)〈坂口安吾の文明批評：晩年の作品にふれて〉《坂口安吾研究講座 3》三弥井書店 筆者自譯，頁 132。

第二章 認同政治概述

2.1 認同的形成

在討論認同政治之前，筆者想先從認同的形成開始說明，並且討論個體認同如何轉變為集體認同，甚至更進一步的成為民族認同與國家認同。既然本研究將安吾的書寫視為是一種建立認同的方式，意即安吾將自己的想法以書寫的形式傳遞給他人。在這當中包含的層面有安吾在作品完成之前所構思的部分，若安吾未將這些想法具體的以書寫⁴⁹傳達給他的話，這些認同的觀點只是個體認同。透過刊載、出版其作品，讓讀者有機會閱讀之後，讀者在閱讀的過程中得以思考自己是否贊同安吾的想法，若否又該如何反對，藉此重新建立自我的認同，也就是說安吾靠著書寫將原本是單向的個體認同轉變為集體認同。而認同政治的形成需要有集體認同做為基礎，在這樣的架構之下，要談論認同政治自然必須先了解認同是如何形成。

認同一詞在今日社會隨處可見，人們利用討論認同去認識自己，界定自己。周英雄的〈身分之認同－從魯迅兩個小說推論〉中提出：「身份認同 (identity) 有異於自我 (ego)。根據自我心理學，自我之成形端賴此一具社會屬性的力量，如何應用各種機制，克服原始的原我 (id) 力量，與社會歷史不一定有必然關係。反之，身分認同屬於社會的程序，個人從早期與母親混然不分的狀態，分離而出，而在自立門戶的過程當中，擺脫母親的慾望，並逐步與象徵的秩序 (symbolic order) 認同⁵⁰。」以心理學的角度定義認同的概念。所以當探討認同這個議題時，所觸及的核心就是「我是誰？」、「我是個怎樣的人？」以及「我想成為什麼樣的人？」。在此同時，探討認同也會迫使自己意識到自己與他者之間的差異，這是因為意識到自己與別人之間有所不同，才會開始思考自己是誰。所以我們可以說認同是從了解到自己與他人的不同之後才開始形成。但是認同的形成不僅止於個人，個人在社會上與其他具有相同或相近特質的他者聚集時，也會因為彼此擁有相似的個人特質而產生對彼此的信賴感，進而產生團體的意識，小至街坊鄰居媽媽們、匿名戒酒會的參與者，網路論壇 PTT 上的軍旅版；大至社會上的性別團體 (例如台灣女性學學會是為了推動女性主義和性別研究與尋求婦女權益之保障所成立)、性向團體 (如 LGBTQ 代表的不只是同性戀團體也涵蓋了雙性戀、跨性別與對自己性別認同有疑惑的人)、宗教信仰 (基督教或是佛教、道教抑或是無神論者) 與社會階級 (勞方或是資方)，這些群體都有自己形成的原因或是訴求，而參與其中的人對該團體的其他人所發生的事情通常是感同身受的，因為團體中

⁴⁹ 傳遞想法達到建構認同並非只能靠書寫達成，在此因為以安吾為例，所以才僅提出書寫作為建構認同的方式。

⁵⁰ 周英雄 (1997) 〈身分之認同－從魯迅兩個小說推論〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，頁 323。

的參與者所遭遇的事情或是對事物的感受上常常是相似的，以上面的群體為例，街坊鄰居的媽媽們的團體是以照顧小孩的家庭主婦為主要人員構成，所以他們圈子當中的某人開啟家裡小孩不肯聽話、考試考不好或是菜價又上漲了等等的話題時，團體的其他人能有非常大的共鳴；而社會階級上比較類似的人在日常生活中所發生的狀況也比較類似，例如被上司責罵，超時加班，無法加薪等等，這使得就算是這些人之前未曾謀面，他們在接觸時也能很快地產生某種親密感。當這些團體面對外在的其他群體時，當團體的成員所具有的團體意識與其他群體有所不同時，團體成員會開始思考與其他群體之間的異同並且從中塑造出屬於該團體的集體認同，這樣的情況在非主流的團體之中更能清楚地發現，例如婦女團體或是同性戀團體，這些群體的部分特質因不符合主流團體的期待，使得團體中的成員強烈意識到與主流團體之間的差異，卻也因此凝聚了團體之間的認同。

團體認同不只會出現在有共同特質的人們之間，在同一區域的住民則因共同擁有相同的生活習慣與風俗，甚至是共同的血統，這些共同性使得同一區域的住民雖然不一定有相似或相同特質，也能依靠著共同性形成文化的共同體。這種文化的共同體之中最顯而易見的例子是民族，吳叡人在〈民主化的弔詭與兩難？——對於臺灣民族主義的再思考〉中提到：「我們可以如此論證，『民族』做為一個「想像的共同體」(imagined community)，它的基礎是一種共同的社會心理狀態(結合的意志)，它是種建構，而非虛構。一個民族存在的真實性(authenticity)與其連續性(continuity)，不在於一個完全認同的共同文化，或集體利益，以及一套單一的歷史論述之中，而是根植於所有成員共同生活的『共同空間』的存在之中⁵¹。」從這段論述之中我們可以看得出來，同一區域的群體因對於自己居住的區域的關心使得群體之間雖然沒有完全相同的共同文化也能讓這些群體成為民族。而吳乃德在〈國家認同和民主鞏固：衝突、共生與解決〉中也提到：「它指出文化、宗教等『自然』因素並不是民族分界唯一的，甚至不是最重要的基礎。民族分界更重要的基礎或許是：一群人所擁有的『共同的歷史回憶』，包括它的光榮和屈辱⁵²。」這段論述中則更進一步地以「共同的歷史回憶」去說明群體之間在同一區域之中如何成為民族。若以這樣的想法去理解中華民族或是日本民族的組成時，我們可以看到，雖然中國與日本這兩個不同的區域上有許多的群體，但因為區域之中有許多共同的歷史與風俗習慣，使得群體之間出現集體意識，並把自己視為是中華民族或是日本民族。

國家的組成因牽涉到政治運作上的問題，所形成的認同也遠比民族認同來的複雜。江宜樺於《自由主義、民族主義與國家認同》之中將國家認同分做三個主

⁵¹ 吳叡人(1997)〈民主化的弔詭與兩難？——對於臺灣民族主義的再思考〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司，頁39。

⁵² 吳乃德(1997)〈國家認同和民主鞏固：衝突、共生與解決〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司，頁21。

要層面分別為「族群認同」⁵³、「文化認同」⁵⁴與「制度認同」⁵⁵。若將民族認同與國家認同做比較的話，從上述關於民族認同的部分可以看見族群認同與文化認同是民族認同不可或缺的部分；建構國家認同除了以族群認同、文化認同的方式之外更多了制度認同，以下以江宜樺的《自由主義、民族主義與國家認同》中的論述去釐清團體構成（包括性別、性向、宗教團體等）與民族、國家構成之間的差異：

在一般結社中（如合唱團、登山社），成員身分的獲得是自願的。一個人必須以期經常性的參與（有人稱之為『實踐』practice），或是主動付出的關懷，才能證明自己身為某會社的一員。

（中略）

但是在國家之中，能夠證成一個人公民身分的『實踐』（包括選舉、服兵役、納稅等等）卻不一定是每個人都樂於從事⁵⁶。

從這段敘述中我們可以理解到團體是要有相同的特質或是興趣並且得是自願加入才會成立，以網路論壇 PTT 軍旅版為例，每個當兵的人或是當過兵的人對於軍旅版之中所討論的話題或許都能感同身受，但也必須是在該名成員願意持續地上 PTT 去參與這些話題，才會使其成為團體的一部分，而這個持續性未必會在他服役結束之後跟著停止，這也使得就算他已經不是軍人的身分，他還是能擁有軍旅版的成員這個身分。反觀國家的部分，就算不行使投票權，國民的資格也不會因此而被解除，而國民在自己的國家認同上也不會因為不去投票而認為自己不是該國國民，因為國民們會從居住地、文化甚至是血統也就是族群認同與文化認同中去建構自己的國家認同。

個體認同的構成是單向的，個體從外在接收各種不同的訊息之後思考自己與外在其他事物的相似或差異之處後獨自發展出來的，而集體認同則是需要一個團體之中他們互相承認彼此有相同的特質或是經歷才有辦法成形，也就是說集體認同不再像是個體認同一般是單向的，而是在一個相互認可的狀況下才會形成；民族認同則是共同分享某地域的不同群體因有共同的歷史記憶或是語言以及生活方式使這些原本不一定有交集也不一定有相同特質的人們能聚集並建構出對於民族的認同，而這個共同地域其實也是民族認同建構之中的一部分，也就是說共

⁵³ 「『族群認同』指的是一個人由於客觀的血緣連帶或主觀認定的族裔身分而對特定族群產生的一體感。」江宜樺（1998）《自由主義、民族主義與國家認同》揚智文化股份有限公司，頁 15。

⁵⁴ 「『文化認同』指的是一群人由於分享了共同的歷史傳統、習俗規範以及無數的集體記憶，從而形成對某一共同體的歸屬感。」江宜樺（1998）《自由主義、民族主義與國家認同》揚智文化股份有限公司，頁 15。

⁵⁵ 「『制度認同』指的是一個人基於對特定的政治、經濟、社會制度有所肯定所產生的政治性認同。」江宜樺（1998）《自由主義、民族主義與國家認同》揚智文化股份有限公司，頁 16。

⁵⁶ 江宜樺（1998）《自由主義、民族主義與國家認同》揚智文化股份有限公司，頁 132。

同地域是伴隨著民族的想像一同被建構出來的，所以在民族認同被建立出來之後，屬於該民族的人民就算遷移到其他地方居住，其民族認同也不會因此改變，他們可以依靠姓氏，母語以及舊有的文化去維持自己的民族認同。國家的疆域與民族的地域是可以比擬的，而當涉及國家的組成之時又會比民族多出了體制與法律等等問題，這使得國家認同除了民族認同所涉及的族群認同與文化認同外，更多了制度認同。從個體到團體又到民族認同與國家認同，各階層的認同會因成員以及牽涉內容而變得更加的複雜，然而在日常生活中人們的認同不論是自我的認同或是國家的認同，卻是異常容易的，因為認同的成立有一部分是建立於想像之上的，也就是說在這個想像的共同體之中，成員們會依靠想像去強化相同或是相似的特質，甚至是忽略在團體中相異的特質以穩固共同體，這也使得在日常生活中我們可以認定自己是或不是中華民族，或是輕易的說出我是中國人 / 台灣人。

2.2 從認同到認同政治

上一節在說明個體的認同如何擴展為集體的認同之後，在這一節當中筆者要說明認同如何轉變到認同政治。在此之前筆者想引用伍曉明在〈自己與異己 西方面前的二十世紀中國文化自我意識〉中所提出的論述來說明集體如何建立其認同：「如果我們可以使用『文化自我意識』這樣的說法，那麼這一意識應是使用代詞『我們』指稱自己的某一文化集體對於自己的文化的意識，或某一文化所看到的自我形象。文化自我意識，像個體自我意識一樣，乃是一文化在某面文化之鏡中認出自己的形象並與之認同的結果⁵⁷。」與自我的認同一樣，集體的認同也會因為與其他的群體接觸而意識到兩者之間的異同，而個體生活於其中不只是建構了集體認同，也因與其他群體接觸意識到兩者之間的異同之後加強了原有的集體認同。而查爾斯泰勒(Charles Taylor)在其著作中也提及「由社會所派生的認同在本質上依賴於社會⁵⁸。」在建構及強化集體認同時，也可能會受到其他群體的排斥或是打壓，而現代社會中，集體為了維持集體意識不受其他的群體影響便會開始提出集體本身的訴求，至此就進入了認同政治的階段。林芳玫於〈認同政治與民主化：差異或統合？〉對於認同政治提出這樣的定義：「當代社會的婦女運動、同性戀運動、族群運動、宗教復振運動所顯示的共同特色為：它們都不以直接的物質利益重分配為訴求，而是追求『選擇的自由』⁵⁹ (freedom of choice)

⁵⁷ 伍曉明 (1997) 〈自己與異己 西方面前的二十世紀中國文化自我意識〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，頁 327。

⁵⁸ Charles Taylor (1994) 〈The Politics of Recognition〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，董之林 陳燕谷譯，葉蔭聰校，頁 12。

⁵⁹ 「選擇的自由牽涉到社會制度的改革或重新設計」林芳玫 (1997) 〈認同政治與民主化：差異或統合？〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司，頁 125。

以及『自我構成的自由』⁶⁰ (freedom of self-constitution)，這也就構成了所謂的認同政治⁶¹。」從此定義來看，認同政治強調的是選擇的自由與自我構成的自由，舉例來說，女性團體在提出工作機會平等時，所要表達的不只是兩性之間的能力沒有差異以及待遇上的不對等，更重要的是傳達出選擇的自由，也就是說女性可以選擇自己想做的職業而非是主流社會期待女性該去做的職業。另外，近年瑞典嘗試消除性別界限，並且從兒童的性別教育開始做起，讓女孩子可以選擇去玩沙坑而男孩子也能玩洋娃娃，雖然這樣的教育方式在瑞典也並非全然的受到贊同，但我們也可以說這是讓兒童在性別認同上能有選擇的自由。

而德國政府有意計畫透過頒布法律的方式，讓語言能夠「性別中立化」，把德文當中的陰性以及陽性的定冠詞調整為中性的定冠詞，使得德文能更符合當代的性別概念，也就是說德國政府重新省思語言上的不平等，進而修法調整使得語文能契合性別平等的概念，而這樣的做法是表達自我建構的自由的一種體現。

既然強調的是自我認同建構上的選擇與自由，我們也可以從這之中意識到，在思考自己是怎樣的人的這件事情上必然是有兩種以上的價值觀在影響，也就是說意識到有差異之後才得做出選擇，更有甚者，當討論到選擇的自由時，我們也才能從這個訴求中看出，是因為其所建構的認同（選擇要成為誰）是不符合主流價值的期待，也因此才需要為了能使自己有做出選擇的權力去抗爭。

另外孟樊則在《後現代的認同政治》中如此定義認同政治：「當認同本身不是與生俱來唾手可得，而在建構的過程中（由想像產生認同並出以敘事的形式），須採取行動以便掌握權力（支配或反支配），為自身覓得一適切的位置，那麼此時認同政治便出現了⁶²。」也就是說，個體或是集體為了其認同持續地採取行動，為了自我身分的確立而努力，就會形成認同政治，以這個定義來看，推動同性婚姻就可以說是認同政治的表現，同性戀在當代社會並未廣泛地讓主流社會所接受，自然地同性婚姻的制度也無法被主流社會接納，而在同性戀團體的努力之下，近年來漸漸地有國家在法律上承認同性婚姻。同性戀團體在爭取同性婚姻合法化時表達婚姻是種自由選擇，而異性戀與同性戀受尊重與保障的程度應是相等的，同性婚姻是提供了另一種選擇，而同性婚姻的合法化是對於性向團體的認同建構上有莫大的助益。

整合林芳玫與孟樊對於認同政治的定義，我們可以從中發現，認同政治表達的是個體或是團體可以自由選擇自己的立場與價值觀，他們願意為此所做的努力或是抗爭。

然而，認同政治的體現並不僅止於修正法律條文，遊行抗爭引起民眾注意，

⁶⁰ 「自我構成的自由則牽涉到重新省思自我認同與集體認同的互動關係」林芳玫（1997）〈認同政治與民主化：差異或統合？〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司，頁 125。

⁶¹ 林芳玫（1997）〈認同政治與民主化：差異或統合？〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司，頁 125。

⁶² 孟樊（2001）《後現代的認同政治》揚智文化，頁 22。

事實上認同政治於文化活動上也是十分的常見，利用小說、散文、詩等等的文學創作，或是音樂、電影等藝術作品上呈現。如孟樊於《後現代的認同政治》引述強納森卡勒而做的評論所指出：

誠如當代著名文學理論家卡勒（Jonathan Culler）所說：文學不僅使認同（身分）成為一個主題，它還在建構讀者的認同中扮演了一個很重要的角色。文學的價值久遠以來與其給予讀者的替代性的經驗相聯繫，使他們知道在在特定的情況下會如何地感受，因而得到以特定方式行動並感受的性向。文學作品藉由從角色的觀點來展現事物，以鼓勵和角色認同。詩和小說都是以要求認同的方式對我們述說的，而認同的作品是可以創造身分的：我們在與我們所讀的那些人物的認同中成為我們自己。（Culler, 1997:114）文學作為一種論述，它不僅傳達出認同的訊息（比如透過人物以及情節的鋪排，甚至利用特定的語言形式），也如卡勒所說在向它的讀者召喚其認同⁶³。

文學作品所能給予讀者的向來都不只有詞藻上的優美或是情節是否吸引人這類的感受，文學作品常可以與讀者自身連結，進而產生認同。以白先勇的長篇小說《孽子》⁶⁴為例，小說中描繪 1970 年代同性戀族群不被家庭、學校、社會與國家所接受，進而被放逐，最後這些年輕的被放逐者流浪到了新公園與其他的被放逐者相偎相依，雖然有一群際遇與認同上相同的群體，但書中的角色們無法捨棄與過往的群體（例如家庭、學校）與自身曾有的聯繫，他們期待著溝通諒解以及社會接納，這些小說的情節也與現實社會中的同性戀者所會遇到的困境十分吻合，而白先勇在《孽子》的呈現上，整部小說的氛圍是如此的陰沉憂鬱，筆者認為也與同性戀行為不被主流社會所認同這件事情上有密切的關係。白先勇藉由書寫《孽子》將當時還不被廣為人知（更別說接受）的同性戀文化呈現給世人，透過小說的方式將這些同性戀者所遭遇的故事以及內心的掙扎搬上檯面，並且藉此做出了一個聲明，這些同性戀者與異性戀者是沒有差別的，他們有朋友、家庭，他們對於朋友、家庭的愛是沒有不同的，所以當他們被放逐時，所受到的痛苦也是相同的。讀者透過閱讀《孽子》這樣的行為後，能使得讀者認識同性戀文化，進而意識到同性戀與自己之間除了不同之處，更有其他相同的地方。可以說白先勇透過書寫同性戀題材的小說來達到與社會溝通和接納的可能，這也使得《孽子》的書寫與讀者的閱讀相互結合，並形成了認同政治。

電影作品方面，《賽德克巴萊》以霧社事件作為故事背景並重新述說霧社事件的始末。霧社事件在國高中的歷史課本上所呈現的重點被放在抗日上，強調日本在進行殖民統治手段上的暴虐，進而去塑造日本為一個不當的外來政權，而「抗

⁶³ 孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁 225-226。

⁶⁴ 白先勇(1992)《孽子》允晨文化。

日」的行為則似乎被解釋是因為有回歸中華民族的懷抱這樣的想法所發起。然而《賽德克巴萊》將霧社事件的角度重新放回原住民身上，電影描繪出日治時期的賽德克族人因日本化政策的緣故，部分的族民產生了認同上的疑問，在日本與賽德克族的身分之間搖擺不定。

《賽德克巴萊》利用重新敘述霧社事件的方式，讓觀眾用另外一種方式去解讀史實，也使得觀眾從電影之中了解到當時原住民族所受的艱難困境不只是來自於殖民者，同族之間的身分認同的失落，與其他族的糾葛才造成這場戰役，電影落幕之後，觀眾也因電影對於原住民文化有了更深的了解，《賽德克巴萊》這部電影利用重新詮釋的方式喚起群眾對於原住民族的關注，也讓《賽德克巴萊》這部電影成為認同政治的一種體現。事實上這些作品的呈現上有一個重要的地方是，必須要有觀看者，在有觀看者觀看之後作品想要傳達的立場與價值觀等認同概念才會被傳達出去。從上述的兩個例子之中我們也能看出，文學作品與藝術作品都是表達認同政治的一種管道，而從《孽子》與《賽德克巴萊》這兩部作品中也可以理解到這種表達認同的方式不只是存在於自我認同的確立上，在這兩個例子中更可以看到的是藉由社會上的其他人對該族群的重新認識以達到接納該族群或是認同他們，因為集體認同是相互認可的前提下，透過文學與藝術作品向其他的族群發聲以達到互相理解與接納是重要的。下一節筆者想將安吾文學之中的認同政治做一個歸納與分類，讓安吾文學中的認同政治的脈絡能更加的清晰。

2.3 安吾文學與認同政治

認同政治涵蓋的部分十分廣泛，但若是分析安吾文學中的認同政治時，筆者欲以差異政治，文化認同與文化政治三個部分去分析。在此筆者將差異政治視為其創作、發想的原因；文化政治是安吾執行的手段；文化認同則是安吾要討論的主題。作品的內容是在研究安吾作品時所必須要處理的部分，但在此同時其創作的的原因以及以何種形式處理作品都不該忽略，主要的原因在於單以作品內容而言，安吾討論的事物非常多元，並且其中部分的言論是在當時被視為驚世駭俗的，而從其創作動機與執行手段的角度在檢視安吾作品時，則可以發現在這些看似無所不談的內容與驚世駭俗的言論之中其實是有其欲表達的中心思想，並非只單純的為了「點醒」社會大眾才如此書寫，也就是說安吾的作品傳達出的思想具有其一致性，而單以檢視作品的方式去觀看時很容易就會忽略或是認為有其矛盾之處。

首先從差異政治的部分開始說明，查爾斯泰勒對於差異政治做了如此的解釋：

「就差異政治而言，要求我們給予承認的是這個個人或羣體獨特的認同，他們與所有其他人相區別的獨特性。這種觀念認為，正是這獨特性被一種佔統治或主流地位的認同所忽視、掩蓋和同化。這樣的同化是抗拒本真性理想的罪魁禍首⁶⁵。」而近代國家在發展其國家認同時，為了凝聚整體性，常以主流團體或是多數的團體當作基準看待，也因此忽視了其他團體，使得非主流的團體必須選擇迎合或是被邊緣化，以台灣為例，1949 年中華民國政府來台之後為了重新建立台灣的中華文化的認同，在語言的使用上規定必須要說中文，台語與客家話是被禁止的，就算到了 90 年代，還是會在國中小學的牆壁上看見請說國語的標示，而在台灣的電影中也能看見當時的人在學校被發現說台語會被掛上牌子以示警惕的橋段。在這種普遍主義政治之下，雖然能避免人民之間有過多的差距，甚至出現次等公民的狀況，卻因為忽略了其他團體與主流團體的差異反而會造成不公平的情況，舉例來說，讓所有人民有投票權能使整體的人民具有選擇的權力，但如果都只有主流團體的對象可以做選擇時，非主流團體的想法與聲音也無法被傳達出去時，這個投票權也失去其意義。因此，差異政治雖然將團體之間的異同強調出來，卻也因顧及到非主流團體的聲音使得整個群體之間能有相互了解的機會，甚至反而加強鞏固原有的相同特質，使得認同變得更加的穩固。孟樊在提出差異政治的論述時，則提出了以下的看法：

很多文化會撤退以至於關起門來對抗那些外來者、入侵者以及他者，乃是其淨化的同一過程的一部分 (Kristeva, 1982)。差異的標誌，讓我們象徵式地支持起所謂的『文化』，卻也為此讓界定為不純的、異常的事物因而被責難及排除。然而反諷的是，正是因為他被禁止，成為禁忌，威脅到文化秩序，使『差異』反而變得有力，具有陌生的吸引力。結果就如貝柯克 (B. babcock) 所言：『社會性的邊緣通常是象徵性的中心』 (Babcock, 1987:32) ⁶⁶

從此論述回到安吾的寫作時，我們可以去推測〈日本文化私觀〉、〈歐洲特性、日本特性〉之中提到的捨棄日本傳統文化或是接受西方文化的想法所要呈現的是將這個想像出來純粹而同一的日本文化這個概念打破，並提出與其將這些被視為外來物的西方文化全部排除，不如去了解這些西方文化，並且留下對日本而言是值得學習的部分。也就是說，從了解西方文化（他者）之中，可以使日本（自我）更加了解自身需缺乏的部分，進而去選擇他者值得學習的部分使自我能更加完滿。這不僅是意識到差異，這也是安吾在意識到差異之後所認為的處理方式（去了解

⁶⁵ Charles Taylor (1994) 〈The Politics of Recognition〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，董之林 陳燕谷譯，葉蔭聰校，頁 15。

⁶⁶ 孟樊 (2001) 《後現代的認同政治》揚智文化，頁 163。

西方文化後學習值得效法之處），並且藉由書寫的方式將自己的觀點表達給讀者。例如安吾在〈日本文化私觀〉中指出：

所謂傳統和國民性，有時候背後其實也隱藏了這一類的欺瞞，因為與自己的真性情背道而馳的是，每個人生下來就必須背負所謂的習慣和傳統，但事實上，昔日日本所體驗過的事物，只是日本的昔日過往經驗，並不代表那一定就是日本的傳統，很有可能某些國外經歷過、日本卻沒經歷過的習慣，其實是最適合日本的習慣，相反地，日本曾經歷過、但外國沒有經歷過的習慣，也很有可能非常適合外國人，所以重點並不在於模仿，而是在於發現⁶⁷。

安吾在此以進步的概念為出發點，去否定一味維護傳統文化的想法，也就是說安吾所提出的是抗拒傳統文化這個普遍價值，重新的找尋本真性（以安吾的說法則是最適合日本的習慣）的想法，藉此去尋找或是說重新建構自己的文化認同。而安吾所提倡的接受外來文化的論述的同時是在與維護傳統文化的聲音抗衡，在安吾提出不同意見之時，他讓讀者了解到除了維護傳統文化之外是有其他選項的，所以不論最後接受外來文化與維護傳統之爭的結果為何，當安吾提出接受外來文化的想法時，他其實提出的是可以自由建構自己文化認同的想法，這使得安吾提出這想法的同時，已經以差異政治的方式去進行認同政治。此外，〈安吾的新日本地理〉系列之中，安吾從歷史的角度去探討古代日本已有朝鮮人移居至此⁶⁸，其目的雖是質疑天皇起源與其正統性，卻也同時點出日本為多元民族國家，正是因為現代社會大多為多元族群、多元文化的社會體系，因此若是只著重在整個集體的普遍性上時，會因此扼殺了非主流文化，也是在否定他者認同的建立，所以在談論安吾的認同政治時，我們必須把差異政治納入討論的範圍。

在討論文化認同時，我們必須先考慮到文化與民族、國家之間的關係常是難以分離的，吳叡人在〈民主化的弔詭與兩難？—對於臺灣民族主義的再思考〉也提到：「同一民族之所以為『同一』民族，最主要的原因不是他們分享了共同語

⁶⁷ 原文為：「伝統とか、国民性とよばれるものにも、時として、このような欺瞞が隠されている。凡そ自分の性情にうらはらな習慣や伝統を、恰も生来の希願のように背負わなければならないのである。だから、昔日本に行われていたことが、昔行われていたために、日本本来のものだということは成立しない。外国に於て行われ、日本には行われていなかった習慣が、実は日本人に最もふさわしいことも有り得るし、日本に於て行われて、外国には行われなかった習慣が、実は外国人にふさわしいことも有り得るのだ。模倣ではなく、発見だ。」坂口安吾(1998)〈日本文化私観〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 358。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 41-42。

⁶⁸ 「ともかく扶余族の發祥地はハッキリしないが満洲から朝鮮へと南下して、高句麗、百濟の二国をおこしたもので、大陸を移動してきた民族であることは確かなようです。

この民族の一部はすでに古くから安住の地をもとめて海を越え、日本の諸方に住みついていたと考えられます。」「總之扶余族の發祥地雖不能肯定是從滿州南下至朝鮮，於高句麗、百濟兩國發展而成，但從扶余族是從大陸移動至日本的民族則幾乎是可以確定的。

此民族的某些族民被認為是在許久之之前為了尋求安住之所，他們越過海洋，於日本定居下來。」坂口安吾(1998)〈安吾的新日本地理高麗神社の祭の笛——武蔵野の巻——〉《坂口安吾全集 11》筑摩書房，頁303-304。筆者自譯。

言、宗教、習慣，而在於他們分享了一套足以使他們產生對彼此行為穩定的相互期待的、公共生活的互動模式。換句話說，Renan「民族」理念的核心，是一套共享的政治文化⁶⁹。」而這個對彼此行為穩定的、相互期待的、公共生活的互動模式就是文化的基礎。也因此文化認同常是構成國家認同或是民族認同時不可或缺的部分。查爾斯泰勒在〈承認的政治〉中指出：「在前現代社會，人們並不談論『認同』和『承認』，這不是因為他們沒有（我們所說的）身份認同，也不是因為他們不依賴別人的承認，而是因為這些東西完全不成問題，根本沒有必要把它變成一個探討的問題⁷⁰。」查爾斯泰勒在此更是強調出文化認同與民族或是國家之間緊密的關係。只是「認為這些東西完全不成問題」的原因，是否是因為前現代社會與其他文化社會沒有密集接觸／侵略性統治的緣故。若從中國近代史來看，中國原本是強勢文化，直到鴉片戰爭之後中國才意識到已被原本歧視的「夷狄」超越，成為「劣等文化」。這也使得當時的中國文人在中國文化該向西方文化靠攏或是維持固有的傳統兩者之間爭執不休，而這些中國文人不論傾向於何種，其目的都可以說是在重新建構中國的文化認同。此外，文化認同的確立或是重建也能利用文化中獨特的事物來達成，蔡翔在〈私人性與社會想像在當代中國大陸〉中指出：「而在成功的廣告中，物並不單純做為物品存在，物還暗喻著某種文化。這樣，人被喚起的不僅是對物的消費慾望，同時還被喚起對某文化的憧憬和期待進入⁷¹。」更廣泛的說事物被借代為文化的一部分，而當我們對這項事物感到驕傲時，能從中獲得自身文化上的認同，近幾年來「台灣之光」這個詞彙在媒體之中被廣泛的使用，每當某人在國際上出現得了獎項或是享有知名度之後，媒體就以「台灣之光」去形容他們，而在把這些人定位為台灣之光的同時，也代表著當某天我們與其他國家的人在偶然的情況下談論到這些人時，我們能很光榮的說：「是的，他是台灣人，而我也！」藉由這樣的方式去建構並且穩固台灣的文化認同。

〈日本文化私觀〉、〈歐洲特性、日本特性〉作品是安吾看見受西方文化影響的日本有感而發所作，在這些文章中雖然顯示安吾不認為傳統文化不該因為是傳統文化所以就值得保存，卻也可以從這些文章中了解到安吾在重新檢視當代社會之後，以書寫的方式重新建構日本文化。而對安吾而言，天皇是日本國民對日本人民建構認同的重要的部分。以下則以〈墮落論〉中的兩個段落來說明：「天皇制本身既使不存在真理、又很不自然，但就發展至今的歷史發現和觀察立場來說，這種制度仍擁有無法被輕易否定的深刻意涵，已經不是表面上的真理和自然法則

⁶⁹ 吳叡人(1997)〈民主化的弔詭與兩難？—對於臺灣民族主義的再思考〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司，頁 39。

⁷⁰ Charles Taylor (1994)〈The Politics of Recognition〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，董之林 陳燕谷譯，葉蔭聰校，頁 12。

⁷¹ 蔡翔(1997)〈私人性與社會想像在當代中國大陸〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，頁 302。

所能割捨的⁷²。」「特攻隊の勇士們只是一個幻影，人類的歷史應該是從人們開始從事黑市交易起開始展開。要遺孀們當一個貞婦也是個幻影，唯有遺孀們心裡再度棲息另一個男子時，人類的歷史才能展開。或許就連天皇都是一個幻影，唯有當天皇也變成一介凡夫時，真正的天皇歷史才能展開⁷³。」安吾在探討天皇制論述對日本長久以來所帶來的影響時，他以許多面向在探究天皇制論述，但從上述的兩段文字來看，對安吾而言天皇是否是神甚至是天皇是否真的具有正統性，都不能改變天皇對日本人民建構認同具有重要意義，因為天皇的存在除了政治層面之外，對日本人民而言更重要的是文化層面，正如安吾所說，天皇制本身不存在真理又不符合自然，卻也不能輕易地捨棄，它意味著在漫長的日本歷史之中，佔有重要位置的天皇已成為日本文化的一部分，這也使得天皇成為日本的自我認同的一部分，將其斷然捨棄的話將使這個自我認同削去一角，也因此我們可以說天皇是日本人的文化認同中不可或缺的一部分。

如上一節所述，認同政治可以在小說、散文、詩等等的文學創作，或是音樂、電影等藝術作品上呈現，而這種方式的呈現代表著以書寫（或是更廣泛的稱之為創作）去進行社會參與，這樣的方式就是文化政治。伍曉明在〈自己與異己〉指出：「那麼自我的恢復——從精神分析的角度看——則有賴於自我能夠重新講述一個有關自己的完整故事。這樣一個故事不僅可以重新設定自我的（文化）『主體』地位，而且可以引導自我去實現這一故事⁷⁴。」文學創作既然是文化的體現上一個重要的部分，不論是小說、散文或是詩，其內容也許是虛構或抽象的，但創作者接收到的文化都會影響其作品的呈現，相反的，文學作品在經過被閱讀後，也能反過來影響文化認同，強納森卡勒指出：「文學不僅使屬性成為一個主題，它還在建構讀者的屬性⁷⁵中起了很大的作用。文學的價值一直與它給予讀者的經驗相聯繫，它使讀者知道在特定的情況下會有什麼感受，由此得到了以特定方式行動並感受的性格。文學作品通過從角色的角度展現事物而鼓勵與角色的認同⁷⁶。」從卡勒的文章中可以看出文學作品對於建構讀者的認同具有很大的影響，也就是說，讀者可以藉由閱讀去建構以及穩固其自身的認同。而創作者則以書寫的方式去傳達出認同的訊息進而影響閱讀者的認同的同時，創作者也達成了文化

⁷² 原文為：「天皇制自体は真理ではなく、又自然でもないが、そこに至る歴史的な発見や洞察に於て軽々しく否定しがたい深刻な意味を含んでおり、ただ表面的な真理や自然法則だけでは割り切れない。」坂口安吾(1998)〈墮落論〉《坂口安吾全集 14》筑摩書房，頁 55。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 83。

⁷³ 原文為：「特攻隊の勇士はただ幻影であるにすぎず、人間の歴史は闇屋となるところから始まるのではないのか。未亡人が使徒たることも幻影にすぎず、新たな面影を宿すところから人間の歴史が始まるのではないのか。そして或は天皇もただ幻影であるにすぎず、ただの人間になるところから真実の天皇の歴史が始まるのかも知れない。」坂口安吾(1998)〈墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 58。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 87。

⁷⁴ 伍曉明(1997)〈自己與異己 西方面前的二十世紀中國文化自我意識〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，頁 339。

⁷⁵ 這裡的屬性原文為 identity，現在在翻譯以及使用上皆以認同為主。

⁷⁶ Jonathan Culler (1997)《當代學術入門：文學理論》牛津大學出版社，李平譯，頁 117。

政治的行為。而孟樊則提出：「以文化力量作為認同訴求的手段，則使文化成為文化政治，這也使後現代的論述集中在文化領域上，去形成其認同政治⁷⁷。」也可以從這段論述之中了解文學作品藉由書寫傳達出創作者的認同訴求給讀者時，文學作品即為文化政治的一種表現手法。若是從這樣的想法去檢視安吾的〈安吾的新日本地理〉系列、〈安吾巷談〉與天皇論述時，我們可以理解到，安吾藉由重新講述自己（日本）的完整故事，再度去建構日本人的身分認同。而江宜樺在《自由主義、民族主義與國家認同》中提到：

綜合起來看，國家認同可以有三種不盡相同的意義：(1) 政治共同體本身的同一性，(2) 一個人認為自己歸屬於那一個政治共同體的辨識活動，(3) 一個人對自己所屬的政治共同體的期待，或甚至對於欲歸屬的政治共同體的選擇。

（中略）

筆者姑且定義為國家認同為『一個人確認自己屬於那個國家，以及這個國家究竟是怎樣一個國家』的心靈性活動⁷⁸。

從江宜樺對於國家認同的論述底下重新檢視安吾的作品時，他的寫作動機讓我們也可以解讀為對於自己所屬的政治共同體（以安吾的例子而言自然是日本）有所期待，並且以書寫的方式去闡述自己本身的期望。

從第二節中我們了解到，認同政治是為了能自由選擇自己所認同的身分，並且為了自我身分的確立所作的努力，而文學作品以及藝術作品也是認同政治的一種表現方式。觀察安吾作品的主題時，我們可以說安吾是利用書寫去建構（或是重新建構）日本的身分認同，並且藉由這些作品的意念傳達給讀者的同時，形成了認同政治。下一章開始筆者將會開始進入安吾的作品內容，並從中分析其作品裡的認同政治，並且先從天皇制論述開始說明天皇以及天皇制度的形成是如何建構日本人的自我認同。並從安吾的作品中分析安吾的天皇觀。再從安吾文學中對天皇的觀點，去分析日本民眾因為天皇所產生的身為日本人的認同，最後再推導出天皇所代表的認同政治為何。

⁷⁷ 孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁224。

⁷⁸ 江宜樺(1998)《自由主義、民族主義與國家認同》揚智文化事業股份有限公司，頁12。

第三章 從安吾文學的天皇制論述看其認同政治

3.1 天皇與日本人民之間的認同關係

在說明安吾作品中可能帶有的認同政治意義後，這一章會開始討論安吾作品中的天皇制度論述，企圖將安吾於作品裡所描繪的天皇觀展示出來，並去分析對安吾而言日本人民與天皇之間的關係。而在處理這個議題之前，本章節想先釐清天皇與日本人的認同關係，去說明近代與現代的學者是如何看待天皇以及天皇制度的形成，藉此做為進入分析安吾天皇制論述的基礎知識。因此，在此一章節中，筆者想先整理近代與現代的學者探討天皇與天皇制度的論述，從中去了解當代學者如何看待日本人民與天皇的關係，天皇與天皇制度是如何被興起與近代天皇制是如何用來建構天皇形象等問題之後，進而去推論日本人民是否將天皇視為建構日本人的自我認同的條件之一。在了解天皇與日本人民之間的認同關係之後，第二節筆者則會將安吾文學中所提到的天皇的部分加以統整，包含其形成原因，天皇的正統性進而去分析安吾的天皇觀。之後再從安吾文學中對天皇的觀點去分析日本民眾對於天皇所產生的身為日本人的認同，最後再推導出天皇所代表的認同政治為何。

在探討當代學者對於天皇與天皇制度的看法時，首先要先提及的是關於「天皇制」的起源與爭議的部分。根據安丸良夫的論述，「天皇制」一詞始於 1920 年代，為日本的共產主義者在提倡廢除君主制時所使用的譯名⁷⁹。而「天皇制」一詞也在戰後的日本被廣為使用，而在此之後也有許多對於此詞彙的正反兩方意見。舉例來說，小谷野敦則在其著作《天皇制批判的常識》（《天皇制批判の常識》）之中指出現在的天皇其地位是法律所規定的情況下，天皇自然是種制度，小谷野敦以此去反駁古澤永一所提出的「天皇制」這個詞彙上的使用失當⁸⁰。在此筆者想回到日本憲法的條文的定義，亦即《日本國憲法》第一條規定：「天皇是日本國的象徵，是日本國民整體的象徵，其地位以日本國民的總意為據。」從條文來看，天皇所代表的是日本這個國家的象徵，也顯示出天皇之形象在戰後日本是定位於此。另一方面，在日本投降之際也在天皇的存廢與國體問題上有所考量，在此筆者引用李谷城《日本：東方太陽島的神話》的內容藉此說明當時情況。

⁷⁹ 「“天皇制”这一说法是在日本共产党领导的政治运动中，大约于 1928 年提出来的。之后经过 1931 年的纲领和 1932 年的纲领，作为集中表现近代日本国家权力的概念而被应用起来。」安丸良夫著 劉金才 徐滔等譯 (2010)《近代天皇觀的形成》北京大學出版社，頁 11。

⁸⁰ 「谷澤永一は、『天皇制』という呼称(ことば)を使うべきでない理由』(PHP 研究所、二〇〇一)で、内閣総理大臣は制度です、しかし天皇は制度ではない、と書いているが、これは間違いである。大日本帝国憲法以前は、天皇は制度ではなかった、だが天皇の地位を法で規定してしまっからは、天皇は制度であり、天皇制になったのである。」「谷澤永一在《不該使用『天皇制』這種稱呼的理由》(PHP 研究所、2001)中寫道，內閣總理大臣是制度，但天皇並非是制度，這樣的說法是不對的。大日本帝國憲法之前沒有天皇的制度，但天皇的地位得依靠法律來規定而言，天皇即成為制度，也就成為天皇制」小谷野敦 (2010)《天皇制批判的常識》洋泉社，筆者自譯，頁 66。

「所謂『無條件投降』，其實是有條件的，而最大的條件是必須保留日本的國體，即『再不改變天皇擁有統治大權的條件下』，才接受聯合國《波茨坦宣言》提出的條件，宣佈日本『無條件投降』。由於要保留日本的『國體』，以美國為首的佔領軍，只好保留天皇作為日本象徵，而對日本實行間接統治，推行各種實質改革⁸¹。」從這段敘述之中，我們看到的是日本方面希望在保留國體的條件下才願意投降；而從另一段探討相同事件的敘述則有另外一種看法；「日本戰敗之後，聯合國軍方總司令道格拉斯麥克阿瑟以天皇對於六個師團尚有利用價值為考量，所以沒有廢止天皇制以及將天皇交給國際戰犯法庭。在德國日本相繼投降之際，美國已經將下一個假想敵視為蘇聯的情況下，於是將日本當作反共防波堤的一部分⁸²。」小谷野敦是以美軍干預作為其論點說明為何戰後天皇能繼續繼任。在此筆者無意去判定何者才是正確的歷史，舉出這兩個例子是要去說明不論是哪種狀況下，天皇對於日本而言都具有相當重要的意義。回到「天皇制」的起源與爭議的部分，筆者在前面的章節之中都使用「天皇與天皇制度」而避免使用「天皇制」的原因正是希望在探討天皇與天皇制度能排除專有名詞使用上的爭論，去討論天皇與其相關的制度，遂選擇使用「天皇與天皇制度」這樣的用法。

一般認為日本開始正式使用「天皇」一詞作為國家統治者的稱謂始於公元593年⁸³，在那之後的日本統治者皆使用「天皇」為名號，至今日約莫已有一千四百多年的歷史，相較於中國的朝代輪替與統治者血統的不直接性相比，日本的君主體制則較為單純。雖是如此，在這漫長的一千四百多年的時間裡，天皇也並非一直都握有絕對的實權，而天皇所擁有的權力也在歷史的不同時期經歷不同的變化，最終成為我們現在所看見的象徵天皇制。

日本現在的疆域自然和古代是有所差距，事實上在「日本」這個國家的稱呼出現之前，日本列島上是散佈許多部落，而部落之間相互兼併征戰的結果，使得各個部族開始結成聯盟，進而形成國家形式的體制。公元二世紀末，出現了由許多部落的小國所構成的邪馬台國，在《三國志·魏志·倭人傳》的記載中也有邪馬台國的相關敘述，邪馬台國是由許多小國所組成的國家，我們可以將其想像為以聯邦的形式所成立的國家，我們可以從《三國志·魏志·倭人傳》的敘述中窺知一二，

有千餘戶，世有王，皆統屬女王國，郡使往來常所駐。（中略）自女王國以北，其戶數道里可略載，其餘旁國遠絕，不可得詳。次有斯馬國，次有巴百

⁸¹ 李谷城(2004)《日本：東方太陽島的神話》香港城市大學，頁33。

⁸² 原文為：「日本の敗戦後、連合軍総司令として着任したダグラス・マッカーサーは、天皇には六個師団分の利用価値があると考えて、天皇制を廃止したり、天皇を国際戦犯法廷に引き出したりはなかった。ドイツ、日本が相次いで降伏した頃、既に米国は、次の仮想敵国がソ連になると考えていたから、日本を反共の防波堤にしようとしたのである」小谷野敦(2010)《天皇制批判の常識》洋泉社 筆者自譯，頁115-116。

⁸³ 這種說法源於聖德太子攝政後始用天皇作為國家使用者稱謂之說。

支國，次有伊邪國，次有都支國，次有彌奴國，次有好古都國，次有不呼國，次有姐奴國，次有對蘇國，次有蘇奴國，次有呼邑國，次有華奴蘇奴國，次有鬼國，次有爲吾國，次有鬼奴國，次有邪馬國，次有躬臣國，次有巴利國，次有支惟國，次有烏奴國，次有奴國，此女王境界所盡。其南有狗奴國，男子爲王，其官有狗古智卑狗，不屬女王⁸⁴。

從這段敘述之中我們可以推斷當時的國家並非是單一國家的形式，而是以聯邦的形式各小國林立，而邪馬台國雖是其中的大國，但當時日本境內也有不屬於邪馬台國底下的小國家。

這樣的體制在進入了公元三世紀的古墳時代之後沒有產生太劇烈的變化，還是以聯邦的形式，諸多小國臣服於某個勢力強大的國家之下，而其國家的統治者則被稱為「大王」，並且於周邊的豪族聯合形成一股強而有力的勢力，其中以大和（現今日本奈良地區）最廣為人知，歷史上稱其為大和王權（ヤマト王權）。令人注意的是，有別於邪馬台國，大和王權在王位的繼承上更接近君主制的模式⁸⁵。從這個觀點來看，血緣對於誰能成為下一任的統治者成為一個重要的考慮因素。

在此提出天皇出現之前的日本列島上曾有國家體制並非是為了追溯邪馬台國或是大和王朝與天皇之間的關係性，而是想提出天皇政權體系前既然存在著複雜的國家，其文化與風俗自然不會完全相同，而這使得在進入天皇政權這個所謂的一統的狀態底下，原有的文化風俗不會因此完全被抹滅，所以在日本各地自然有許多不同的文化。此外當時的天皇朝與現在的日本國土的疆域也並非是完全的吻合，所以在當時的日本列島上也的確是有可能有其他國家。

真正的開始使用日本做為國號的緣由有許多爭議，《舊唐書東夷傳》中有記載：「日本國者倭國之別種也。也以其國在日邊，故以日本爲名，或曰，倭國自惡其名不雅，改爲日本。或云，日本舊小國併倭國之地⁸⁶。」從《舊唐書東夷傳》所述來看，對於日本國名的由來就給了三種不同的答案，也顯示了其來由的不確定性，但無論何者為是，可以確定的部分是在唐朝時已有正式的文書上記載與使用日本作為國號。反觀開始使用天皇作為統治者名號的時間，一般雖以西元 593 年，聖德太子攝政之後開始以天皇作為稱呼日本統治者的名號，但根據網野善彥的研究指出應為公元七世紀的持統天皇時，天皇的稱號才正式的確立⁸⁷。日本的

⁸⁴ 陳壽《文津閣四庫全書》史部「正史類第八八冊 商務印書館，頁 295。

⁸⁵ 「王位继承人的产生虽然仍通过氏族集团协商推荐，但是推荐的范围和标准已经由邪马台国时期的各个部落原则上均有被推荐权，逐渐演变为只有在大王亲族内推荐。」武寅（2012）《历史研究 2012 年 第 3 期》，中国社会科学院，頁 99。

⁸⁶ 劉昫《文津閣四庫全書》史部「正史類第九四冊 商務印書館，頁 287。

⁸⁷ 「之前的主張大都認為天皇制度是在推古朝之後確立的。不過，最近古代史的通說轉而認為：天皇的稱號不再變動、在制度上確定下來，應該是在天武、持統朝時，因為淨御原律令的制度而確立下來。」網野善彥（2013）《重新解讀日本歷史》，聯經出版事業股份有限公司，堯嘉寧譯 頁 164。

國號與天皇的稱號雖是個別被確立的概念，兩者卻在之後結合為密不可分的政治體制而成為日本特有的特色，天皇雖然並非一直握有實權，卻一直被奉為元首，其主要的原因是天皇被視為是太陽神的子孫，其降臨於世就是為了繼任天皇，這樣的說法使得天皇具有權威。從日本近代史來看，天皇掌握權力有多寡之別，而在權威上則沒這麼明顯的分別，而這樣的權威也讓天皇與日本有著密不可分的關係。

如前面所述，天皇所掌握的權力並非一直是相同的，其權力的掌握在時代的變動下有所不同，在此簡單的舉例對天皇權力掌握有所變動的幾個事件。前面提到以天皇作為日本統治者的名號為西元 593 年，雖是如此真正建立起天皇實權的時間點則是要到西元 645 年的大化革新⁸⁸。

大化革新之前，相較於天皇家，蘇我氏等豪族才是掌握實權的勢力，在西元 645 年 6 月之際，中大兄皇子聯合中臣鎌足刺殺當時蘇我氏之中掌握實權的蘇我入鹿，天皇家在那之後取得實權，中大兄皇子擁立其叔父繼位為孝德天皇，而此一政變史稱「乙巳之變」。遂後孝德天皇進行了一連串的政治改革，其中有數項對於天皇的權力掌握有重大的影響，首先要提的是豪族的私有的土地與部民廢除以及設立二官八省一台⁸⁹的中央官制，地方則設置國、評、里，形成中央集權的運作模式，而孝德天皇於西元 646 年所頒布的改新之詔中，不只是劃分地方區域，更將自身所在之處設為首都，使其成為政治中樞，並且設立驛傳制使中央與地方的連結更加快速。這些改革使得天皇能夠透過中央—地方這種階級式的管理，以中央官員鞏固自身權力，並從中央指派官員為國宰一職，管轄地方藉此統治整個國家⁹⁰。

此外，另一個重要的影響為將官職的世襲與特定氏族繼承特定官職等制度的廢除，官職世襲的廢除代表著可以選用更優秀或是更讓統治者信任的人員，更重要的是能避免如蘇我氏般的豪族握有過大的權力以影響天皇統治實權⁹¹。

⁸⁸ 「大化改新的直接目标仍然是打击氏族豪强势力，但它的最终目标却是要建立以中国唐王朝为样板的中央集权制君主国家，实现圣德太子理想中的君臣秩序。这次改革吸取了推古改革的经验教训，不仅仅在上层建筑领域，而且在经济领域也全面模仿唐制，试图建立起能够与新型律令制国家相配套的新型经济基础。改革派仿照中国的年号法，以 645 年为大化元年，颁布了《改新之诏》。」武寅（2012）《历史研究 2012 年第 3 期》，中国社会科学院，頁 104。

⁸⁹ 二官指的是太政官、神祇官，八省為中務省、式部省、治部省、民部省、兵部省、刑部省、大藏省、宮內省，一台則是指彈正台。

⁹⁰ 關於廢除私有土地所造成的影響，藤田嗣雄於《天皇的起源》一書中指出「『私地私民の止揚』であって、公地公民化にかかっているからである。ここに天皇は日本全土における、始源的支配権を止揚し、人民を直接支配の下に置き、『領土権』を設定するに至った。言葉をかえていうと、ここに『日本国家』が成立したと解さなければならない。」藤田嗣雄（1960）《天皇の起源》，成文堂，頁 196。

⁹¹ 廢除世襲官制改為冠位的形式所代表的意義，藤田嗣雄於《天皇的起源》一書中指出「豪族の貴族化に伴い、その『官人化』を強化すべく『冠位』が設けられるに至った。これは天皇のデスポット化の一つの実現であって、これによって、君臣の距離化（Distanzierung）が企図された。聖徳太子は紀によると、推古天皇の二二年春正月戊戌朔の条において、『初めて冠位を諸臣に賜ふ。各差有り』とあり、夏四月にはかの憲法十七条が作られた。『ここに、冠位が、血縁的原理や職業の世襲を前提とする氏族制関係を否定し』、もって。かの官僚制を強化せんとしたと解することができる。」藤田嗣雄（1960）《天皇の起源》，成文堂，頁 189。

最後一個重大的影響則是從孝德天皇之後歷代的天皇皆使用年號。年號的使用不僅只是為了記念重大變故或是歷史的編撰，當年號的使用流傳至地方與民間時，它形成了一種統一的度量時間的方式，在使用者之間能形成共同體，其意義代表的是天皇能以自身的權威去制定一個全國性通用的紀元方式，這也可以說是以統一全國度量的方式使得人民接受統治者的統治。如此以天皇為中心的政治體制在西元 701 年的大寶律令與西元 718 年的養老律令的制定之後變得更加的穩固。在大化革新以後，這些重大的政治改革，使得這個由天皇政權所統治的國家逐漸地成為現代所定義的國家概念的「國家」。

雖然大化革新的改革與律令的推動使日本成為律令制國家，如此中央集權的形式卻沒有讓天皇能持續的掌握實權。進入平安朝時期，藤原氏以貴族與外戚的身分獲得極大的權力，至西元 857 年藤原良房受封成為太政大臣，隔年清和天皇即位，藤原良房以天皇年幼為由進行干政，並於西元 866 年正式取得攝政一職。

其後藤原良房之養子藤原基經繼任攝政，又於 887 年宇多天皇任命之下取得關白，使得藤原氏的勢力到達顛峰，至此天皇勢力被藤原氏所架空，形成攝關政治，以天皇輔佐者的身分干預政治，並以攝政輔佐幼年天皇，成年則以關白的方式干涉朝政。攝關政治對於天皇權力有非常大的影響，天皇家為了反抗攝政關白的體制，採取以退位成為上皇的方式藉此擺脫攝政關白的政治影響力，進而取回政權。西元 1087 年，白河天皇傳位於堀河天皇后，自己成為太上天皇，以延攬武士集結為軍隊以及院詔等方式對抗藤原氏攝政關白的控制，雖然最終是由天皇家重新掌權，卻也因保元之亂時雙方借助武士對抗之故，讓武士階級的地位大幅上升進而使得武士階級的勢力抬頭，尤以平清盛為首的平氏與源義朝為首的源氏勢力最為強盛，平清盛憑藉保元之亂獲得後白河天皇重用，不只在官場上曾擔任至太政大臣之位，還靠著與皇族和貴族締結姻親關係的方式使平氏勢力擴張，面對勢力龐大的平氏，皇族、貴族與武士階級對於平氏日漸不滿，於是出現反抗平氏的抗爭，西元 1180 年源賴朝擁護後白河法皇次子對抗平清盛，便展開數年間與平氏抗爭的行動，但隨著平清盛於 1181 年病逝之後，平氏頓失強而有力的領導者，其勢力也於 1185 年被源賴朝剷除，並於 1192 年出任征夷大將軍，至此開啟了長達 682 年的幕府政治時期。形成武士階級以幕府施行統治，名義上幕府的最高領導者征夷大將軍雖為天皇所授權，但幕府以分封采邑鞏固其勢力，使得其掌握的權力超越天皇，形成了名義上雖為天皇之臣子，實權卻掌握於幕府的情況。

網野善彥在其著作《重新解讀日本歷史》之中出現代學者對於鎌倉幕府的看法分為兩派，一者為鎌倉幕府為獨立國家，另一派則認為鎌倉幕府是王朝底下負責軍事的部門，只是該部門為當權的部門。認為鎌倉幕府為獨立國家的一派指出，東國（幕府）與西國（天皇）在律法以及法令上都是各自制定，若發生紛爭時，也是依據發生的地點來決定依照哪個地方的法律來審判；另一派則提出年號、

國號的問題，指出幕府雖有與王朝使用不同年號的紀錄，卻沒有獨自決定年號⁹²。

這種雙重政權的模式也可以從 1401 年，足利義滿以「日本國准三后源道義」名義向明朝朝貢。建文帝則再回詔稱足利義滿為「日本國王源道義」。1403 年足利義滿又再度遣使者至明朝，在表文中稱自己為「日本國王臣源」，而明成祖則派遣冊封使隨日本使者返日。被明朝冊封為日本國王之後，與朝鮮的外交文書上，也不再使用「日本國大將軍」或是「日本國大相國」等稱謂，而正式的使用「日本國王」。此後，室町幕府的將軍都使用「日本國王」的稱號與其他國家進行外交的例子中看出端倪，室町幕府在日本境內雖然是以天皇為首的態度，但與其他國家外交之時則會以「日本國王」的名義對外交流。網野善彥則在〈以歷史的角度來看天皇制〉中也指出：

剛剛有提到南北朝動亂時期的社會轉換，南北朝合一時在任的足利義滿被明朝皇帝賦予日本國王的地位。義滿當然在那之前已被天皇任命為征夷大將軍，義滿則將大將軍之位讓予其子義持成為日本國王。足利氏因而掌握日本國王與將軍二元性的支配權。因此可以判斷義滿想成為上皇，並將天皇之位傳予其子義嗣。義滿不只有上皇般的待遇，在其死後也欲賦予太上天皇之稱號。不過義滿過世之後，義持辭去將軍的稱號。義持與義滿、義嗣感情不算和睦，所以義滿的計畫才沒有實現。在此之後，天皇雖未掌握政治上的實權，但天皇這個政治形式則一直延續下去。我認為南北朝動亂與義滿這個時期是天皇與天皇制最有可能結束的時期。不過信長與秀吉最後也未將天皇廢止，最終還是持續下來⁹³。

由最終的結果而言室町幕府並未正式的將天皇的位置取而代之，在面對天皇時都還是以臣下的名義自居，這樣的情況變成幕府掌握權力而天皇具有威信，兩者以一種平衡的方式維持了數百年。

幕府勢力強盛，架空中央政府的情形，則要到西元 1869 年戊辰戰爭結束之

⁹² 網野善彥 (2013)《重新解讀日本歷史》，聯經出版事業股份有限公司，堯嘉寧譯 頁 184-185。

⁹³ 原文為：「さきほど南北朝動乱の時期の社会の轉換の話をしました、南北朝を合一したときの足利義滿は、明の皇帝から日本国王の地位を与えられている。義滿はもちろんそれまで天皇から征夷大將軍に任命されていたのですが、それを子供の義持にゆずってから日本国王になってわけです。足利氏として見ると日本国王と將軍との二元的な支配権を掌握したことになる、その上で義滿は自分が上皇になって、息子の義嗣を天皇にしようとした。義滿は上皇待遇をうけているし、死んだとき、太上天皇の称号を与えられようとしているんですね。ところが、義滿がその途中で死んでしまうと、將軍の義持はその称号を辞退してしまう。義持は義滿、義嗣と仲がよくなかったんですね。それで遂に義滿のプランは実現しなかった。それ以後、政治的には実権を持っていないけれども、とにかく天皇がずっとつづいている。南北朝動乱の最中とこの義滿のころが、天皇制、天皇が消える可能性がいちばん大きかったのだと思いますよ。ところが、とにかくもつづいているものだから信長と秀吉も、結局は天皇を廃してしまわないで、やはり引きずってしまう。」網野善彥、川村湊、吉本隆明 (2005)《歴史としての天皇制》，作品社，筆者自譯 頁 155。

後，天皇才重新掌握實權。十九世紀中葉適逢美國企圖使日本開放貿易，當時馬修培里以軍艦進入江戶灣希望與日本協商開放貿易，面對西方近代化的科技與武力，幕府因缺乏良好的對應方式，使得當時的武士階級產生不滿，為了抗衡西方勢力，地方上的武士階級發起倒幕運動，積極接觸西方的學識，進而形成一股改革的力量，他們訴求倒幕維新與尊王攘夷，希望將政權還諸於天皇。尊王思想源於中國春秋時代，傳至日本之後形成尊崇視為王道的天皇，進而去否定以武力支配的霸道，這樣的思想在江戶幕府末年與攘夷論結合，因為倒幕派認為若要改革政治進而使國力強盛的話，只有打破朝廷與幕府的對立。因此以外交問題為藉口，展開激烈的倒幕運動。因此幕府自然被視為以武力支配的霸道，倒幕派的武士階級以此作為反抗幕府藉口。1867年，接受大政奉還提議的德川慶喜將政權交還於天皇之手，倒幕派進而又提出王政復古的大號令，以廢除江戶幕府、攝政關白等作為訴求，如此強硬的主張使得幕府無法接受，進而發起戊辰戰爭，這場內戰最終使得日本脫離幕府體制，政權重新回到天皇手中。

重新獲得政權的明治天皇施行版籍奉還，將各領主手上的領地與臣民回歸到天皇的掌握之中，來徹底消除舊有的幕府體制，藉由徹底剝奪領主統治地方的權力，這也使得為期六百多年的封建制度宣告落幕。此外，明治天皇積極地進行改革與西化，不僅引進西方近代工業技術，也提倡西方的風俗習慣，並且翻譯西方著作。明治政府通過徵兵制度，建立以天皇為首的命令體系以及軍、政分離的獨立統帥權；並在司法省之下設置警保寮、東京警視廳、內務省等，樹立中央集權的統一警察制度。這些改革使得日本走向富國強兵的狀態。歷史上稱這次的改革為明治維新。

日本靠著明治維新而日漸強盛，不論是經濟上或是軍事上都有顯著的強化下，日本藉此逐步廢止與西方列強簽訂的條約，1894年中日甲午戰爭與1904-1905年的日俄戰爭的勝利更是明治維新成功的最佳例證。

明治維新的成功源於全面的西化，也引發近代日本知識階層對於西化的兩極化的反應，以福澤諭吉為例，他提倡西化，並且提出脫亞論⁹⁴，認為日本若要富強必須摒棄中國的儒家思想與其相關的東方文明，因為福澤諭吉認為，東方文明為代表的中國與朝鮮當時充滿陋習，反觀西方文明的科技與生活習慣之強盛，遂呼籲必須與亞洲的東方文明做切割，以西方文明的方式去生活才有辦法使日本在世界之中佔有一席之地。

另一方面，也有如志賀重昂於1888年於《日本人》雜誌中所強調的民族主義⁹⁵般，因為感受到當時極端西化的風氣，而意圖喚起日本人對於自身原有歷史文化的重視，這種重視日本歷史文化的思想也加入與天皇的正統性論點，讓天皇的權威更加擴張，於是，制度上強調西化、富國強兵、近代化，積極學習德意志

⁹⁴ 脫亞論為1885年於《時事新報》刊登的不署名文章。現在普遍認為是福澤諭吉所作。

⁹⁵ 這裡原文使用的是國粹主義。

帝國的國家體制，而思想上則去強化日本的歷史、文化、民族，再加上江戶幕府末年受到西方列強的壓迫等條件之下，直接或間接地促使日本走上軍國主義侵略擴張的道路。

從江戶時代末期之後，尊皇攘夷的思想高漲，強調天皇起源的古老性與其血統之純正性，使天皇的權威日漸擴張；至明治維新之後開啟了以天皇作為日本歷史中心的思潮，以鎌倉幕府與室町幕府之間出現的南北朝時代為例，在編撰歷史教科書時以「吉野朝時代」稱呼不被視為正統的南朝，藉此避免南朝與北朝在稱呼上的對等，導致避免破壞萬世一系的概念。此外，強調天皇家從未被其他家族取代，其統治地位並與記紀中所描述的神話做結合，以君權神授的方式將天皇所具有的權力神化，確立了天皇所有的權力。

進入第二次世界大戰之後，天皇不只是統御全國上下的領袖，更是讓他們萬眾一心的精神象徵，這導致在簽署聯合國《波茨坦宣言》之際，才以保留日本國體，也就是在不改變天皇擁有國家領導人身分為前提下接受《波茨坦宣言》，這也使得戰敗之後至今，日本以及世界上的知識分子不斷的在討論天皇的存廢問題，筆者認為這與戰後的戰爭責任的歸屬有不小的關係。根據 2014 年 9 月 10 日 excite news 報導指出，昭和天皇統治時期的官方傳記顯示，在日本襲擊珍珠港前，昭和天皇批評，與美國開戰屬於「自我毀滅」，並反對與納粹德國結盟，但他無法阻止日本以他的名義發起戰爭⁹⁶。從這篇報導之中可以了解到，該傳記說明了昭和天皇在發動戰爭方面沒有太大的發言權，並且證實目前對於昭和天皇的主流觀點：昭和天皇不願與美國開戰。

當我們從當時的日本文化或作品之中去檢視天皇形象時，天皇是被視為神一般的形象，而日本上下也是為了天皇而戰，所以在切腹自殺或是自殺式攻擊之際也要先喊一聲天皇陛下萬歲。雖然昭和天皇被日本士兵和人民奉為一位活生生的神，而大部分歷史學家將他描繪為一個基本上沒有實權的名義領袖。此外，也有昭和天皇允許自己被視為日本軍國主義的精神象徵，主持政治及軍事領袖所參加，並具有決定性的戰爭會議，還有騎着白馬檢閱軍隊等的形象。再再都塑造出天皇在日本人民心中是神的形象，不論這樣的形象塑造是否出自於昭和天皇本身的意願或是軍閥的策略，神格化天皇的形象在二次大戰前後都對日本具有非常大的影響力，這也使得在戰敗之後昭和天皇必須去發表自己並非是神，而是人的聲明，從這些跡象來看會使得我們可以很輕易的將昭和天皇與二次大戰之間的關係連結起來，並且討論昭和天皇在二次大戰時所扮演的角色以及他該負什麼樣的責任等等，但也有人抱持相反的意見；例如 1989 年 2 月 14 日當時的首相竹下登在國會答辯時宣稱：「上次大戰佈告是在國務大臣的輔弼下發布的。是不是侵略戰爭，應由後世歷史學家來評價。」同年 6 月 9 日，新任首相宇野宗佑在參議院時說：

⁹⁶ Excite ニュース 〈「戦争に批判的だった」昭和天皇 『実録』公開で、海外メディアは大戦前後の記述に注目〉 2014 年 9 月 18 日 18 時 57 分 更新。

(http://www.excite.co.jp/News/society_g/20140910/Newsphere_20547.html)

「中日戰爭是軍國主義者發動的侵略戰爭」等諸如此類的反對意見被提出⁹⁷，對於昭和天皇是否必須負擔戰爭責任以及天皇存廢的爭論，至今還是不斷的提出來討論，無法有一個確切的定論。

現今日本的國體雖然還是以天皇作為國家元首，但並沒有掌握實際的權力，而其所代表的意義則如前面提到的《日本國憲法》第一條規定：「天皇是日本國的象徵，是日本國民整體的象徵，其地位以日本國民的總意為據。」天皇是作為一種象徵，可以說是從天皇的形象使人聯想到或是意識到日本以及日本人民，進而達到統一國民的效果。而在日本憲法中所規定天皇從事的政務則為（1）根據國會提名任命內閣總理大臣；（2）根據內閣提名任命最高法院院長；（3）公布憲法修改，公布法律政令以及條約；（4）召集國會；（5）解散眾議院；（6）公布舉行國會議員大選；（7）認證國務大臣及法律規定的其他官吏任免，全權證書以及大使、公使的國書；（8）認證大赦、特赦、減刑、免刑以及復權；（9）授予榮典；（10）認證批准書以及法律規定的其他外交文書；（11）接見外國的大使、公使；（12）舉行儀式；（13）國事行為委任。上述的內容稱之為國事行為。從內容上來看，天皇的最主要職責是發布消息以及接待外賓這兩大部分，一方面能達到代表日本國的象徵的功能，另一方面也避免陷入以天皇之名所造成的獨裁政治。

從上述關於天皇權力掌握的敘述來看，可以知道天皇實際能握有大權的時期說不上長，但名義上的統治時間卻可以說未曾間斷。而網野善彥指出：「十五世紀之後的天皇在形式上還是有官位的敘任權，而且延續到江戶時代都是如此。因此在江戶時代，天皇還是會發布位記和口宣案，年號也是相同的狀況，雖然實際上是由幕府決定，但形式上還是會表現得像是由天皇決定。因為天皇仍有這樣的權限，所以在極少數的狀況下，天皇應該還是多少握有權力，而不只有權威。如果不是這樣的話，就無法理解為什麼在明治之後會有天皇制的誕生⁹⁸。」認為天皇之所以延續至今，所掌握的權力以及具有的權威都是關鍵，也因此才會在明治時期，天皇得以回歸到實質上的國家領導者地位。這樣的地位延續至戰後，天皇也從具有實質權力的國家領導者轉變為國家形象的領導者，這樣的轉變，現代的日本人又是如何看待，以 NHK 於 2008 年所做的輿論調查⁹⁹的結果指出：「對於天皇的情感自平成之後整體來說以『好感』、『無特殊情感』的比例較高，以類別來說，可以看出主要是以女性以及中年的年齡層具有這種情感傾向。此外『尊敬』在這五年間開始增加，特別是在此之前並未有許多對於天皇的情感為『尊敬』的年輕族群，在這五年間可以看出有所增長，是為改變的徵兆¹⁰⁰。」；而 2009 年

⁹⁷ 李谷城於《日本：東方太陽島的神話》中提到上述的例子與其他數個例子作為昭和天皇應否負起二次大戰的戰爭責任的反面意見，李谷城(2004)《日本：東方太陽島的神話》香港城市大學，頁 35。

⁹⁸ 網野善彥(2013)《重新解讀日本歷史》，聯經出版事業股份有限公司，頁 193 堯嘉寧譯。

⁹⁹ 該輿論調查抽查對象為十六歲以上的日本國民，共計有 5400 人參與此輿論調查。

¹⁰⁰ 原文為：「天皇に対する感情は、平成以降、全体として《好感》《無感情》が高い比重を占め、属性別には、主に女性や中年層でその傾向が強くみられる。また《尊敬》は、この5年間ではじめて増加し、とくに、これまで多くなかった若年層で増加がみられるなど、新しい変化の兆しがある。」河野啓、高橋

NHK 以全國年滿二十歲以上者進行抽樣電話調查¹⁰¹的結果，對於「現在的天皇是否符合日本憲法所提出的，為具有象徵意義的天皇」的這個問題，認為非常符合者為 48%，部分程度符合者為 37%；認為不太符合者有 8%，完全不符合者則有 2%；同樣的調查也問到關於目前天皇制度，認為維持現狀者有 81.9%，廢止天皇制者有 7.5%，而賦予天皇政治權力者有 5.9%¹⁰²。從情感上來看待對於天皇具有好感或是沒有特殊情感的民眾佔了大多數，且從 2003 至 2008 年開始對於天皇的觀感轉變為尊敬的年輕族群開始增加；而從制度面而言，認為維持天皇制現狀的民眾也佔了大多數。

從這些輿論調查來看，人民對於天皇所具備的象徵意義上大多數都是抱持肯定的態度，所以不論是從民眾的觀感上或是政治制度上日本民眾對於天皇為國家形象的領導者的想法整體來說是普遍被接受的。從上面輿論調查中顯示人民對皇室行象是會隨著時間有所改變，這也表示皇室的表現是會使民眾有所改觀，同時這也說明了民眾對於皇室的關注並未在天皇成為虛位元首之後而有所減少，這種關注也並非止於經歷過戰爭的年長者，如第一份輿論調查所顯示，年輕族群也對於皇室是關注且因其之表現而改變觀感的。

本節試圖從日本歷史之中理解天皇掌握權力的興衰，希望將能從中去說明天皇對於日本而言所具有的重要性，然而本研究並非是要以天皇的起源或是天皇制度為研究主題之故，在此關於天皇起源的神話等相關的議題筆者在此不加以著墨，而在安吾的作品中除了討論現有的天皇制度的議題之外，也有為了提醒民眾將天皇神格化的迷思所做的作品，因此在其作品中提到部分與天皇的起源相關的文章，這些則會在下一節進行論述。

3.2 安吾的天皇觀

上一個章節我們簡單探討了天皇在歷史上的權力掌握與其對於日本人民所具有的影響力，希望藉由天皇對於日本的重要性說明安吾在書寫有關於天皇的作品時，想探討的並非只是天皇或是天皇制度是否該存在，而是在思考對於戰後的日本而言怎樣的政治體制才是適合的，也因此安吾才會從許多不同的角度來探討天皇與天皇制度，所以可以說他在書寫與天皇相關的主題時，其主要目的其實是藉由檢討過往的制度去批判當時政治的缺失，並進而說明自己的政治觀點。

幸市、原美和子（2009）〈日本人の意識変化の 35 年の軌跡（2）～第 8 回「日本人の意識・2008」調査から～〉《放送研究と調査》2009 年 5 月号，NHK 放送文化研究所 筆者自譯。

¹⁰¹ 該調查是 2009 年 10 月 30 日至 11 月 1 日之間對日本全國 20 歲以上男女進行電話調查，調查對象有 3313 人，回應此調查者有 2043 人。

¹⁰² 加藤元宣（2010）〈平成の皇室觀～『即位 20 年 皇室に関する意識調査』から～〉《放送研究と調査》2010 年 2 月号，NHK 放送文化研究所。

在這個章節裡筆者欲藉由分析安吾的文章說明其天皇觀。然而安吾的作品數量眾多，所涉及的議題也十分廣泛，所以在此先將筆者認為與天皇制度相關或是能說明其天皇觀點的作品提出，將作品的出版年代與大綱先簡單的介紹過後才進入分析安吾的天皇觀的部分。

1946年2月，《月刊新潟》¹⁰³刊載了〈關於地方文化的確立〉¹⁰⁴一文，指出二次大戰之後文化對於日本的重建是不可或缺的；而同年四月刊登於《新潮》的〈墮落論〉，可以說是安吾最知名的作品之一，文章中提出要生存就要先墮落的想法，也對於當時的日本社會造成不小的衝擊。隨後同年六月安吾在《文學時標》上發佈〈天皇小論〉一文，反駁天皇是拯救人民於戰爭苦難的言論，並且強調天皇被去除神格的重要性，同年的12月的《文學季刊》之中，安吾接續著〈墮落論〉與〈天皇小論〉所提到的想法再加以敘述寫成〈續墮落論〉一文；而在〈續墮落論〉中所提及的尾崎弴堂與其所主張的世界聯邦論則在隔年1947年6月隨著安吾所出版的《墮落論》之中所收錄的〈弴堂小論〉之中有更加詳盡的對於尾崎弴堂的想法上的一些意見以及安吾本身對於世界聯邦的想法。1947年7月於《夕刊北海道時報》¹⁰⁵所刊登的〈邪教問答〉¹⁰⁶則是以當時自稱天皇的璽光尊的事蹟與天皇被敬重的緣由進行比較，進而說明神格化天皇的崇拜與新興宗教的崇拜可以說是相去無異的。〈獻言天皇陛下〉是1948年於《風報》上登載的一篇文章，是針對人民對天皇（尤其是神格化天皇）的崇拜有感而發所寫的一篇隨筆。同年10月的《人間喜劇》之中，安吾的〈戰爭論〉被刊載於此，安吾在這篇隨筆中指出，戰爭帶來的傷害是巨大的，但同時也能加速文化之間的交流，進而達成安吾理想中的世界單一國家的想法。1950年間的〈安吾巷談〉系列刊登於《文藝春秋》，其中的〈野坂中尉與中西伍長〉是對於當時日本的政治，尤其是當時的日本共產黨以及天皇制度的批判，也能從這篇隨筆當中看出安吾對於社會事件、新聞時事的掌握。隔年同樣發行於《文藝春秋》的〈安吾的新日本地理〉系列則是安吾行腳日本各地，將過去發生於該地的歷史以及他自己的見解所書寫的系列，其中〈飛鳥之幻〉與〈飛驒・高山的抹殺〉就是對於天皇相關的歷史進行考究並重新敘述的文章。原本預計1947年於《HOPE》雜誌上刊載的〈獻給特攻隊〉因為經GHQ¹⁰⁷審查後被認為帶有軍國主義的思想而遭禁，該文第一次以紙本形式出版是在2000年《坂口安吾全集》，他將戰爭與特攻隊的關係劃分，藉此表達對於特攻隊的犧牲精神的仰慕，同時安吾也期許青年們能保持為國家犧牲奉獻的精神。

從年代上來看與天皇制度以及國家體制相關的文章集中在戰後至晚年的時

¹⁰³ 原文為月刊にひがた。

¹⁰⁴ 坂口安吾(1998)〈地方文化の確立について〉《坂口安吾全集 04》、筑摩書房，頁23-29。

¹⁰⁵ 夕刊北海道タイムス。

¹⁰⁶ 坂口安吾(1998)〈邪教問答〉《坂口安吾全集 05》、筑摩書房，頁413-414。

¹⁰⁷ 連合国軍最高司令官総司令部 (General Headquarters)。

期，而內容上就算主題不盡相同，但在核心的概念上卻是一致的，而作品之間也有相互連貫之處，以下則會開始以上述的作品為中心開始進行分析。

在進行安吾的文本分析時，筆者先以安吾在書寫這些作品的年代順序開始進行分析，由於是以安吾的作品核心概念上是具有一致性的推測作為前提下，在分析文本時也有可能會以某一篇文章作為分析的主要對象，其餘的作品則作為輔助論點之用。

對安吾來說 1946 年可以說是其作品的分水嶺，這裡指的不只是他的作品被廣為人知的部分，也代表他的作品內容上的改變，在 1946 年之前，安吾所寫的作品大都以小說為主，例如其出道作〈風博士〉¹⁰⁸、〈黑古村〉¹⁰⁹，被稱為傑作¹¹⁰的〈盛開的櫻花林下〉¹¹¹，失敗作¹¹²的〈吹雪物語〉¹¹³等等，小說題材確實在安吾的作品上佔了一席之地，也使得在定位上常會將安吾視為是小說家；在隨筆作品上，安吾首次的隨筆作品為〈小丑傳教師〉，其後還有如〈我是誰〉、〈文學的精神故鄉〉等隨筆作品，而從內容上來看這些作品，無論是小說或是隨筆，都可以說是安吾在表達對於求道的渴望與追求靈魂的高潔。經歷過二次大戰的安吾，也憑著對於戰爭的省思與日本戰時日常生活的觀察，他開始大量的書寫與社會體制有關的作品，從這個時間點開始，安吾隨筆的作品的數量相對地提高許多，而內容上也有別於以往在探尋自我的靈魂或是求道精神的文章，轉為去關心日本社會的現狀，在這些作品之中，書寫與天皇相關的隨筆便是其中一例，藉此去表達他對於社會的關心與改變現狀的企圖。

〈關於地方文化的確立〉這篇隨筆就是戰時觀察社會百態孕育而生的作品，開頭便對於農村的純樸提出質疑，並認為這是源自於缺乏觀察以及思考不周所造成的後果¹¹⁴，並對大化革新的土地改革所造成的貴族與寺廟的興盛，進而導致武家崛起的狀況進行另一種方式的思考，安吾從農民靠著進入貴族與寺院的莊園，

¹⁰⁸ 坂口安吾(1999)〈風博士〉《坂口安吾全集 01》、筑摩書房，頁 65-71。

¹⁰⁹ 坂口安吾(1999)〈黒谷村〉《坂口安吾全集 01》、筑摩書房，頁 80-106。

¹¹⁰ 「ぼくは坂口安吾の全作品からただひとつ作品を撰べといわれ場、この「桜の森の満開の下」を挙げるだろう。まぎれもない傑作である。芸術の鬼か神かが書いた作品としかいうほかのない出来ばえである。」「若要我從坂口安吾全部的作品中挑出一個的話，我會選〈盛開的櫻花林下〉吧。〈盛開的櫻花林下〉是不折不扣的傑作。只有藝術的鬼神才能寫出的作品。」奧野健男(1996)《坂口安吾》文藝春秋，筆者自譯，頁 198。

¹¹¹ 坂口安吾(1998)〈桜の森の満開の下〉《坂口安吾全集 05》、筑摩書房，頁 346-367。

¹¹² 「登場人物にリアリティーはなく、ストーリーは混濁しており、偶然つながりあう人々は、またほとんど理由も意味もなく、ちりぢりばらばらとなって作品世界を解体させてゆく。文体の混乱はそこかしこに見られ、登場人物に仮託されて語られる言葉も、あまり作者が前面に語り手として、息せき切って出すぎている感じは否めない」「登場人物不貼近現實，故事本身也混亂，偶然產生聯繫的眾人，以及沒有真正的理由或意義，支離破碎地將作品世界解體。文體之混亂隨處可見，寄託於登場人物所說的台詞也顯示不出作者身為敘事者，無法否定有太過急切的感覺。」川村湊(1989)〈解説〉坂口安吾《吹雪物語》，筆者自譯，講談社文芸文庫。

¹¹³ 坂口安吾(1989)《吹雪物語》、講談社文芸文庫。

¹¹⁴ 「農村は淳朴だときめてかゝつて疑ふことのなかつたのが奇怪であり、かういふところに日本国民全般に思考力が不足してをり文化の低さがあつたので、我々は先づ身の貧弱な、又偽瞞にみちた数々の常識に正しい考察を加へることが必要だ。」「對農村之純樸深信不疑這件事情十分的奇怪，這是因為日本民眾全體思考力不足與文化素養低落，首先必須要對充斥著我們身邊貧弱又欺瞞的常識加以正確的思考才行。」坂口安吾(1998)〈地方文化の確立について〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 23。筆者自譯。

成為其佃農的方式進行逃稅，提出農民狡詐的心態才使得貴族與寺院的莊園方能興盛，安吾從農民的逃稅行為之中提出了農民的行為才是造成武家崛起的主因，也藉此反對史學家在解釋武家崛起是因貴族利用土地制度的漏洞所致，在安吾的觀點之中反而是受到壓榨的農民才是鑽漏洞的人，農民想盡各種辦法逃避國司制定的重稅，這樣的性格在安吾眼裡根本無法稱得上是所謂的淳樸風氣。另外，安吾也指出農民在性格上也缺乏公共的概念，自己所居住的村落雖然彼此信任，但面對外界時則表現出強烈的不信任，不僅見到不熟的人就先視為小偷，借住一宿也是不可能發生的事，甚至有旅人在村落中過世時，只將其運至村落邊界，也不下葬等，可以說農民只考慮到自己的生活安穩與否而無視其他人的需求，這也與淳樸的概念相去甚遠。對此，安吾做出以下的歸納。

全部皆起因於視野的狹窄、教養低落、文化低落，具有排他性的農村性格導致了令人遺憾的畸形，若是能掌握進步性格與文化的話，農民們就能像過去一般，在未來成為導正日本最強的動力。雖然現在已經不是如此。(中略)但是他們只是發牢騷的碎念著「被騙了」，藉著發牢騷將自己惡質的行為合理化。於是他們在歷史的長流之中拋棄了自己被賦予最具進步的功用，若是農民惡劣的性格繼續殘存於新日本的中樞的話，日本的悲劇就沒有比這更悲慘的了¹¹⁵。

安吾在此指出，農民的缺乏教養、文化以及其利己性格與排他性格使得日本陷入當時的困境。戰時的領導階層以回歸農村精神為口號，這在安吾的想法之中是因為領導階層希望底下的人民能為了國家刻苦勞動，產生盲目的愛國精神才會如此向人民呼籲，進而產生在士兵死前必須大喊天皇陛下萬歲的事蹟。對此安吾的想法是必須以文化來改善；文化並非是政治的附帶品，而是以文化所產生的立場使政治有所省思。〈關於地方文化的確立〉一文之中所提及的兩個地方是引起筆者注意的，第一個是是否支持「國家」這個制度，第二個則是「進步」的概念。從安吾在敘述農民藉由莊園逃稅的部分來看，表面上來看雖然只是單純的從農民的狡詐去否定貴族與寺院的莊園體系所造成武家崛起以及後續所帶來的幕府制度，但也可以如此思考，安吾在此是支持以天皇為正統作為考量所以才會有此言論，如上一個章節所述，日本在大化革新之後才符合現代所定義的國家概念，也就是說當時貴族與寺院勢力龐大使得天皇權力無法掌握整個國家導致天皇權力失衡

¹¹⁵ 原文為：「すべてその因由は視野の狭さ、教養の低さ、文化の低さであり、排他的な農村の性格がもたらした悲しむべき畸形であつて、進歩的な性格と文化を把握したならば、彼等は過去に於てさうであつた如く、未来に於ても日本を導く最も強力な原動力たるべき人なのである。現在すでにさうではないが。(中略)だが、彼らの口からもれる眩きはたゞ「だまされた」といふことだけで、その眩きによつて自己の悪質な行為を合理化しようとしてゐるだけだ。そして彼等は歴史の流れが彼等に与へた最も進歩的な役割を拋棄してゐるのである。農民がかゝる悪質な性格を残したまゝ新日本の中樞を占めるに至つたなら、日本の悲劇これより大なるはない」坂口安吾(1998)〈地方文化の確立について〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 27。筆者自譯。

之際，安吾去指責農民的利己個性與缺乏文化，而不是將其視為是一種朝代輪替（政權轉移）的契機。另一個是關於「進步」的概念¹¹⁶，〈關於地方文化的確立〉對於「文化是什麼」，安吾用以下的文字作為說明：「那若是要問文化是什麼的話，與其去回答文化是什麼，不如讓母胎本身來自自我察覺以及用自我誠實的內省去回答。若是沒有這些的話，就無法培育以及產生真實的文化¹¹⁷。」安吾在此沒有正面回答這問題的同時，卻說明了他認為他所敘述的那些陋習並非是日本人真實的面貌，若是進一步的去推測安吾所想像的進步與文明的話，筆者會認為那是與西方文明相似的，文中雖然並未去推崇西方文化的優劣，但從文中所提到的進步性格與文化以及安吾所閱讀與接收到的西方文明來看，安吾在腦海中所建構出進步的想像與文明是安吾所見所聞的西方文明，而以另一篇作品〈日本文化私觀〉來看，安吾認為：「昔日日本所體驗過的事物，只是日本的昔日過往經驗，並不代表那一定就是日本的傳統，很有可能某些國外經歷過、日本卻沒經歷過的習慣，其實是最適合日本的習慣，相反地，日本曾經歷過、但外國沒有經歷過的習慣，也很有可能非常適合外國人，所以重點並不在於模仿，而是在於發現¹¹⁸。」也可以看出安吾對於西方文明的接受度，也使得他在面對日本戰後的處境時，會認為要將所有他認為的陋習一併排除才能成就新的、進步的日本的時候，卻可能也忽略了當過往人民所凝聚而成的「陋習」也是文化的一部分，而學習其他地方的文化雖然能使得文化更加豐滿，但一味捨棄自身文化的時候是否也陷入文化有優劣的迷思當中。

從作品內容上來看，〈關於地方文化的確立〉雖然並未在天皇或是天皇制度上加以著墨，但其論述之中已經可以看出安吾對於當時日本社會的關心以及希望日本人民能隨著時代而有所進步的期望，而其中關於質疑推廣農村純樸的風氣、對於歷史的反思、政治家以天皇作為操弄人民的手段以及對於文化能改變現狀等等的想法也都能在其後的作品之中找到類似的論述，單就此點來看〈關於地方文化的確立〉可以說是戰後安吾作品所欲傳達的想法的開端，此後的許多作品都是

¹¹⁶ 在此所指的進步主要是依附在追求西洋的知識與科技上。十九世紀中葉日本與西洋接觸之後，日本知識階層對於自我傳統文化該如何應對與改變視為是要務，在這之中又可以粗略的分為全盤西化派與保守派，在這樣的思考架構下，西化被認為是進步，而保守則被視為是傳統。時序進入戰後，因戰敗之故知識階層重新省思對於西洋知識與科技的追求，使得西化派與保守派之間的分歧又轉為劇烈，身為當時的知識階層的安吾似乎也有意在文章中表明其立場，安吾本身不認為自己是全面西化的支持者，然而其在作品中(如下面舉例的〈關於地方文化的確立〉與〈日本文化私觀〉)卻顯示出自己將由西方帶入的「進步」視為是戰後日本應為當為之事，也使得安吾的思考陷入了以西方為中心的論述。雖是如此，安吾在文章中提出「重點並不在於模仿，而是在於發現」其實也是回應了當時的西化派與保守派之間的分歧。

¹¹⁷ 原文為：「然らば文化とは何ぞや、と云へば、私は文化に就て答へるよりも、その母胎たるべきもの、自主の自覚、及び、自我の誠実なる内省を以て答へたい。之なくしては真実の文化は育たず、又、生れない。」坂口安吾(1998)〈地方文化の確立について〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁28。筆者自譯。

¹¹⁸ 原文為：「昔日本に行われていたことが、昔行われていたために、日本本来のものだということは成立たない。外国に於て行われ、日本には行われていなかった習慣が、実は日本人に最もふさわしいことも有り得るし、日本に於て行われて、外国には行われなかった習慣が、実は外国人にふさわしいことも有り得るのだ。模倣ではなく、発見だ。」坂口安吾(1998)〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁358。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁41-42。

由這些想法中進行延伸的，也因此筆者必須將〈關於地方文化的確立〉一文先提出加以說明。

隨後刊載的〈墮落論〉，安吾除了描述戰爭所造成的巨大影響之外，著墨最多的便是關於政治家以天皇作為操弄人民的手段的部分。安吾在進入天皇的部分時就直接了當地表明，天皇制並非是天皇自己所制定的，安吾在〈墮落論〉中提到：「而天皇制存在的政治理由，可說是政治家的靈敏嗅覺所致，因為政治家們非常了解日本人的毛病所在，並從這些毛病當中發現天皇制的存在，所以政治家們並不在乎是否限定天皇一族，如果有替代對象的話，不論是孔子一族還是釋迦摩尼一族、甚至是列寧一族都無所謂，只是他們一直沒有找到替代的對象罷了¹¹⁹。」在此，安吾指出天皇的產生是一種為了箝制、操弄群眾所創造出來的，一種違反人性的制度，如同過往日本所創造出來的某些文化與制度，安吾在此以武士道以及婦女守貞去說明，這些制度與文化被創造出來的目的，其實與天皇被推舉為一個具有崇高地位的唯一君主的目的是相同的，是為了政治家或是說上位者藉由這些制度與文化所衍生出的道德規範束縛其他階層的民眾。這些被視為是道德規範的事物也是安吾認為在建立新的日本時所不需要的，所以才在〈墮落論〉中呼喊要生存就要墮落，安吾想表達的不是那種紙醉金迷、夜夜笙歌的墮落，而是在往進步的道路上前進之前必須先承認自己所在的位置，他認為當時的人們已經到達墮落的位置而不自知，在不知道或是不願意承認自己的起始點的情況下，不論去做怎樣的努力或改變都是無法往進步的道路上前進的。

回到天皇制的部分，與〈墮落論〉有相同論調的作品為〈續墮落論〉，承續〈墮落論〉的看法，天皇制的產生是上位者鞏固地位的方式，所以安吾才會在〈續墮落論〉中指出：「直到現在，代議士諸公們還在高舉天皇制，聲稱這是維護皇室的尊嚴等等，不斷地製造喧擾。雖然天皇制確實是貫徹日本歷史的其中一個制度，但所謂的皇室的尊嚴，不過是被拿來利用的一貫道具而已，根本不存在¹²⁰。」這段敘述如同〈墮落論〉所提及的部分一樣，將天皇具有崇高地位的原因歸咎在上位者想藉此設立道德規範，以天皇的情況而言便是臣服於天皇之下，作為統治其他階層的方式。安吾也以平安朝藤原氏的例子批判當時代議士支持天皇制的想法，認為代議士們是想藉由一樣的方式統治群眾，並進一步的推論以天皇的名義宣告戰爭結束是軍方利用天皇的名義使戰敗變成一種莫可奈何的結果，甚至人民也是整個體制的幫兇，上位者藉由天皇宣布戰爭結束，而人民早就已經沒有意願

¹¹⁹ 原文為：「その存立の政治的理由はいわば政治家達の嗅覚によるもので、彼等は日本人の性癖を洞察し、その性癖の中に天皇制を発見していた。それは天皇家に限るものではない。代り得るものならば、孔子家でも釈迦家でもレーニン家でも構わなかった。ただ代り得なかつただけである。」坂口安吾(1998)〈墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 54。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 81。

¹²⁰ 原文為：「いまだに代議士諸公は天皇制について皇室の尊嚴などと馬鹿げきつたことを言い、大騒ぎをしている。天皇制というものは日本歴史を貫く一つの制度ではあつたけれども、天皇の尊嚴というものは常に利用者の道具にすぎず、真に実在したためしはなかつた。」坂口安吾(1998)〈續墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 272。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 97。

繼續戰爭下去，卻在聽到了天皇下詔之後感動落淚認為是天皇拯救了大家¹²¹，也因此安吾在〈續墮落論〉中提出：「只要天皇制繼續存在，只要歷史上的這個巧妙計謀繼續殘存在日本的觀念裡，並驅動著日本的話，就永遠也無法奢望正確的人性發展會在日本開花結果¹²²」若將焦點放置於此，很容易的就會認定安吾認為天皇不應該擔任日本元首，但在此筆者想從其他的部分提出反面的想法。〈墮落論〉中，安吾在提及天皇制時做了如此的小結：

簡單地說，天皇就和武士道沒兩樣，會因為女人心易變，就規定『貞婦不事二夫』，雖然這種規定是非人性，反人性的，但就洞察真理的觀點來看，這是一個非常符合人性的觀察，天皇制本身即使不存在真理，又很不自然，但就發展至今的歷史發現和觀察立場來說，這種制度仍擁有無法被輕易否定的深刻意涵，已經不是表面上的真理和自然法則所能割捨的¹²³。

這是否是因為作品與作品之間的時間上有所差距所造成的矛盾，筆者認為不是，安吾從閱讀日本歷史、從時事當中了解到，天皇之所以能延續或許有部分他所不能認同的理由，但同時天皇也在漫長的一千多年的歲月當中成為日本人民的一部分，也可以說是日本文化的一部分，筆者認為這是安吾所想表達的「這種制度仍擁有無法被輕易否定的深刻意涵」的部分，此外〈續墮落論〉中，安吾有提及天皇對於戰爭的實際情況毫不知情，完全的被軍部所擺布¹²⁴，但根據目前所知道的歷史而言，天皇不知情一事似乎與目前掌握的史實不符，雖然可以說是時代造成歷史資料的發布與取得上有所差距的問題，但結合〈墮落論〉與〈續墮落論〉的敘述來看，安吾把天皇定位於具有威望卻遭受擺布，也可以看出從未將發起戰爭

¹²¹ 原文為：「我等国民は戦争をやめたくて仕方がなかったのではないか。竹槍をしごいて戦車に立ちむかい、土人形の如くにバタバタ死ぬのが厭でたまらなかったのではないか。戦争の終ることを最も切に欲していた。そのくせ、それが言えないのだ。そして大義名分と云い、又、天皇の命令という。」「我們人民原本就一直希望戰爭趕快結束的，原本就很不願意拿起刀槍面對戰車，然後像個泥土玩偶一樣一個接著一個地死去，最迫切渴求戰爭趕快結束的就是我們人民，但是我們卻說不出口，只能遵守人民的本分，聽從天皇的命令」坂口安吾(1998)〈續墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 274。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 99。

¹²² 原文為：「天皇制が存続し、かかる歴史的カラクリが日本の觀念にからみ残って作用する限り、日本に人間の、人性の正しい開花はのぞむことができないのだ。」坂口安吾(1998)〈續墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 274。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 100。

¹²³ 原文為：「要するに天皇制というものも武士道と同種のもので、女心は変り易いから『貞婦は二夫に見えず』という、禁止自体は非人間的、反人性的であるけれども、洞察の真理に於て人間的であることと同様に、天皇制自体は真理ではなく、又自然でもないが、そこに至る歴史的な発見や洞察に於て軽々しく否定しがたい深刻な意味を含んでおり、ただ表面的な真理や自然法則だけでは割り切れない。」坂口安吾(1998)〈墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 55。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 83。

¹²⁴ 原文為：「この戦争がそうではないか。実際天皇は知らないのだ。命令してはいないのだ。ただ軍人の意志である。満洲の一角で事変の火の手があがったという。華北の一角で火の手が切られたという。甚しい哉、総理大臣までその実相を告げ知らされていない。」「这一次的戰爭不也是如此？事實上天皇根本什麼也不知道，根本什麼命令也沒有下，完全是出自軍人們的意思，一下子說滿州一角發生了事變，一下又說華北一隅發生戰事，甚至連首相都被蒙在鼓裡，無法得知事實的真相」坂口安吾(1998)〈續墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 273。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 98。

或是戰敗等原因歸咎於天皇，安吾所指責的向來都是藉由天皇箝制、操弄群眾的上位者，也因為如此，安吾才會於〈墮落論〉中認為天皇制度是不能被輕易否定；所以筆者認為不論是〈墮落論〉或是〈續墮落論〉，安吾希望廢止的是上位者藉由天皇操弄群眾的制度，而非天皇本身。

除了上位者藉由天皇操弄群眾的部分之外，安吾也重視天皇神格化的問題，〈天皇小論〉即是一例，〈天皇小論〉前半部分所提與後來刊登的〈續墮落論〉之中對於政治家藉由天皇名義控制民眾的部分，在論調上並無太大的差異，然而安吾在〈天皇小論〉中提出了有別於〈墮落論〉或是〈續墮落論〉的想法：將天皇回歸到人的身分。安吾在文中提到：

為了將封建欺瞞從日本理性當中去除，無論如何都需要讓天皇變成只是名義上的天皇，（中略）單純的變成一個人之後，對日本人的生活來說，還是有必要存在天皇制的话，那麼不妨依據必要來制定天皇制。人格化的天皇是否有必要存在，難免會被提出來討論，但是不應該純粹以政治的觀點來討論，而是應該站在科學觀點上，來討論單純成為一個凡人之後的天皇制的必要性，甚至應該站在宗教的深奧觀點上來討論¹²⁵。

為了解決文章前半部提到的藉由天皇操弄民眾，安吾認為中止這樣的情況繼續下去的辦法，便是從去除天皇的神格化開始，只有如此才能避免被政治家利用操控。對安吾而言人格化的天皇是否有存在的必要是個值得討論的問題，但將天皇的定位回歸到單純的人卻是至關緊要的，文章的最後安吾以此作結：「不過我很相信，就今日的日本來說，絕對有必要讓天皇回歸到一個單純的人類¹²⁶。」也代表以當時日本的情勢而言，天皇的身分還是需要被保留，其原因筆者認為也與天皇所具有的文化意義有關。

然而對於天皇的崇拜卻未因戰爭結束之後而衰減，〈邪教問答〉與〈獻言天皇陛下〉則是在指責對天皇非人崇拜的狀態，〈邪教問答〉中，安吾指出若是單以天皇為最古老的家族就敬重他，在其路過時沿街歡迎甚至痛哭失聲，這種以非人的方式崇拜天皇對他而言如同邪教一般，類似的想法於〈獻言天皇陛下〉中也能看到，但〈獻言天皇陛下〉裡安吾則是以運動員和藝人作為譬喻，認為這是一種英雄崇拜，然而運動員獲得注目是因為他在運動場上的表現，而演藝人員也是

¹²⁵ 原文為：「日本の知性の中から封建的偽瞞をとりさるためには天皇をたゞの天皇家になつて貰ふことがどうしても必要で、（中略）尚、日本人の生活に天皇制が必要であつたら、必要に応じた天皇制をつくるがよい。人間天皇は機関として存否を論ぜられるのは当然であるが、單純に政治的にのみ論ぜらるべきではなく、一応科学の前で裸の人間にした上で、更に宗教的な深さに戻つて考察せられることが必要だと思ふ。」坂口安吾(1998)〈天皇小論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 86-87。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 91-92。

¹²⁶ 原文為：「日本と天皇の關係が神の問題に相應するかどうかは今後の問題だが、一応天皇をたゞの人間に戻すことは現在の日本に於て絶對的に必要なことゝ信ずる。」坂口安吾(1998)〈天皇小論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 87。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 92。

靠著自己的演技或是歌聲受到大家的歡迎，而天皇之所以受到民眾沿街歡迎的原因則是因為他的身分，安吾認為這種崇拜是盲目的、帶有宗教性質的。〈獻言天皇陛下〉所要表達的是神格化天皇的餘毒並未遠離日本人民，也因此，安吾才會於文中說出：「以天皇的虛名，去獲得人們真正的尊敬是不可能的，若是天皇陛下在生物學上十分的有成就的話，那是因為其生物學家的身分受人尊敬，與天皇的身分無關¹²⁷。」¹²⁷「若將天皇視為人的話，與天皇對應的方式就必須更加的樸質。假設天皇與我們一同搭乘擁擠的電車去上班時，被國民不經意的發現，國民則會對天皇說：來來，請坐，這個位置讓給您¹²⁸。」〈天皇小論〉、〈邪教問答〉與〈獻言天皇陛下〉都是在向讀者提出過往將天皇視為神的時代已經過去，若繼續存有這樣觀念的話，很有可能又會被政治家所利用，進而被操弄，筆者認為這是安吾在書寫這些文章時的擔憂¹²⁹。

安吾對於歷史向來都有濃厚的興趣，也因此他寫下了不少與歷史相關的作品，如〈家康〉、〈織田信長〉、〈道鏡〉等等作品上來看，可以知道安吾對於歷史是有一定程度的興趣與個人意見的，甚至也可從安吾曾寫下〈歷史偵查方法論〉去表明對於歷史的考據必須更加縝密之中看見一斑，從 1951 年起，安吾以自己的角度與視點對於過去的日本歷史進行新的詮釋，他於《文藝春秋》上連載〈安吾新日本地理〉系列，其中自然也會有與天皇相關的作品，〈安吾新日本地理 飛鳥之幻〉、〈安吾新日本地理 飛驒・高山的抹殺〉便是在探討天皇相關的隨筆，安吾選擇從歷史的角度去說明以神話確立天皇制的正統與繼位正當性是荒謬的。以〈安吾新日本地理 飛驒・高山的抹殺〉為例，安吾在文中指出：「基本上日本神話與天皇記，都將直到佛教傳來為止，不，應該說是直到天智天皇為止視為古代傳說，而不論是日本神話還是天皇記的作者，都是將對自己有利的各地傳說和各地江湖豪傑的歷史事件納入，成為自家一族化的歷史內容（中略）也全都巧妙地被融入神話裡¹³⁰。」古代的學者利用各地傳說與天皇家族以及神話結合，其

¹²⁷ 原文為：「天皇という虚名によって、人間そのものゝ真実の尊敬をうけることはできないもので、天皇陛下が生物学者として真に偉大であるならば、生物学者として偉大なのであり、天皇ということゝは関係がない」坂口安吾(1998)〈天皇陛下にさゝぐる言葉〉《坂口安吾全集 06》筑摩書房，頁 282。筆者自譯。

¹²⁸ 原文為：「天皇が人間ならば、もっと、つゝまじさがなければならぬ。天皇が我々と同じ混雑の電車で出勤する、それをふと国民が気がついて、サアサア、天皇、どうぞおかけ下さい、と席をすゝめる」坂口安吾(1998)〈天皇陛下にさゝぐる言葉〉《坂口安吾全集 06》筑摩書房，頁 286-287。筆者自譯。

¹²⁹ 在〈戰爭論〉中亦有提到「正因為當初軍人利用天皇制這種東西來操弄，才會造成日本發生今日的悲劇，而這種失敗的悲劇，也不過才發生在三年前而已，沒想到日本完全沒有得到教訓，今日又愚蠢地打算重蹈覆轍！或許他們認為若要輕易得到暫時性的安定，這是最方便的手段，只是『輕易』這種想法本身就是一個罪惡，而不懂得取教訓的做法，更是一種罪惡」也表明真正造成危害的是藉由天皇制操弄人民的政治家以及這個制度。

¹³⁰ 原文為：「だいたい日本神話と上代の天皇紀は、仏教の渡来まで、否、天智天皇までは古代説話とでも云うべく、その系譜の作者側に有利のように諸国の伝説や各地の土豪の歴史系譜などをとりいれて自家の一族化したものだ。（中略）そして各国のあらゆる豪族と伝説と郷土史がみんな巧妙にアンバイされて神話（天智までの天皇紀をも含めて）にとりいれられていると見てよろしい。」坂口安吾(1998)〈安吾の新日本地理 飛驒・高山の抹殺——中部の巻——〉《坂口安吾全集 11》筑摩書房，頁 230。引用翻譯自蕭雲菁翻譯（2007）《墮落論》新雨出版社，頁 190。

目的是為了使民眾相信天皇的正統與繼位正當性。而政治家們也藉由侍奉天皇的方式，藉由控制天皇達成操弄人民之目的。此外安吾也對於天皇是國家的象徵抱持著懷疑的態度，安吾認為古代的學者以歷史與族譜將天皇家族塑造成最古老且最具資格成為國家象徵，藉此建立起天皇身為神的身分，使得人民因此而信服¹³¹。從以上的部分來看，可以知道安吾對於天皇的起源，被神格化的原因有其自己的見解，但這就代表著安吾是否否定天皇嗎？筆者在此想引用〈安吾新日本地理 飛鳥之幻〉的部分來做說明：

天皇亦是相同的道理。勉強將萬世一系作為正統也與民眾的自然情感相左。
（中略）但是，這對民眾的自然情感而言不是問題。假設熊澤天皇不僅具備血統，而是完完全全的正統天皇後代的情況下，即便如此，民眾的情感上也無法認同熊澤天皇。以民眾的情感而言，現今的天皇就是天皇，而熊澤覺道只不過是個名古屋的雜貨店老闆¹³²。

這裡與〈墮落論〉中所提及的「這種制度（天皇制）仍擁有無法被輕易否定的深刻意涵」的部分是有聯繫的，人民對於當時所見到的天皇所產生的情感並非只是那一位天皇，而是過往天皇所累積而成的一種文化上或是精神上的情感寄託，這使得民眾認定天皇的正統，也因此安吾假設就算熊澤天皇具有南朝天皇的血統，民眾在情感上卻無法接受熊澤天皇是正統，因為民眾早已接受現任的天皇才具有天皇的資格。

除了上述所提到對於時政的批判與歷史的考據之外，安吾也試圖描繪想像中的烏托邦。在〈續墮落論〉與〈罌堂小論〉兩篇之中安吾對於尾崎罌堂的構想提出批判，他在〈罌堂小論〉對於尾崎罌堂的世界聯邦論有如此的敘述：

根據罌堂的世界浪人論的話，明治維新前的日本還不能稱為日本，當時各藩都存在著對立，思考也因此被限制，當時對於日本以及日本人的意識是缺乏的。藩民之間的對立情感消失，藩浪人若不成為藩民之時日本人這個概念才誕生，雖然現今日本人對其他國家具有對立情感，總之，對立情感是因為文化低落之故，部落的對立，藩的對立，國家的對立，對立本身沒有改變。今

¹³¹ 「しかし、また、日本の政治家は生きている神様をつくりつつあるらしいね。政治家が論理的に正当な思想をもたないと、生きている神様をつくる。論理ぬきで民衆を征服する手段は宗教的方法にまさるものはないからである。」「但是，日本の政治家還是再造神的樣子耶。政治家不具有道理的正當思想而將人塑造為神。缺乏道理將民眾征服的手段不比宗教式的手法更高明。」坂口安吾(1998)〈安吾の新日本地理 飛鳥の幻——吉野・大和の巻——〉《坂口安吾全集 11》筑摩書房，頁183。筆者自譯。

¹³² 原文為：「天皇とても同じことだ。しいて万世一系だの正統だのということは、民衆の自然の感情に相応しているものではないのである。（中略）しかし、そんなことは民衆の自然の感情には問題ではないのだ。かりに熊沢天皇が南朝の血統たるのみならず、徹底的に合理的な正系であるにしても、民衆の感情は熊沢天皇をうけいれはしないね。民衆の感情にとっては今の天皇が天皇のすべてで、熊沢覺道氏は名古屋の雜貨屋にすぎないのである」坂口安吾(1998)〈安吾の新日本地理 飛鳥の幻——吉野・大和の巻——〉《坂口安吾全集 11》筑摩書房，頁182。筆者自譯。

後的日本人雖然必須得成為世界浪人、非國民，而非國民一詞代表的是高度文化。不以日本人或是外國人這種狹隘的想法思考，而是將世界當作一個國家。這也是号堂的世界聯邦論的根本¹³³。

對此，安吾則以對立的形成並非是從國家才開始，人與人之間的對立也不會因為成為世界聯邦而消弭作為其反駁的方式，認為号堂沒有考慮到人性，只是以理論的想法試圖推行世界聯邦的制度，如此一來世界聯邦只是把日本人的框架變成世界人的框架。而安吾藉由評論尾崎号堂的世界聯邦論，提出不論是何種政治制度都有可能被有心人所利用，去除了天皇制換成了世界聯邦之後，也可能是另一種方式的操控¹³⁴。

在安吾的想法之中，尾崎号堂忽略了家庭亦能使人與人之間造成對立，直接就認定國與國才是對立之源，安吾在〈續墮落論〉中提出以下的評論：

但是隨著文化的演進，家庭的形式越來越明確，才促使個體與個體之間的對立情形越來越嚴重、也越來越尖銳。忘記這種人類之間對立的原因，忘記這種最基本也是最關鍵的對立原因，只針對對立情感做論述，進而提倡世界聯邦論，甚至論述人類的幸福，不知道究竟是中了什麼邪，家庭的對立、個人的對立，忘記這種對立的根本原因所在，還能夠論述人類的幸福，簡直是愚蠢至極的行為¹³⁵。

安吾在此除了指出尾崎号堂思考上的缺失之外，其實也提出了改革該有的態度，也就是從家庭開始消除對立。這樣的想法在安吾的作品當中並非是曇花一現，在評論尾崎号堂的〈号堂小論〉之中，安吾也提出了類似的看法：

¹³³ 原文為：「号堂の世界浪人論によれば、明治維新前の日本はまだ日本ではなく、各藩であり、藩民であつて、各藩毎に対立し、思考も拘束されてゐた。日本及び日本人といふ意識は少なかつたのである。この藩民の対立感情が失はれ、藩浪人若くは非藩民となつたとき日本人が誕生したのであつて、現在は日本人であり他国に対する対立感情をもつてゐるが、要するに對立感情は文化の低さに由来し、部落の對立、藩の對立、國家の對立、對立に變りはない。今後の日本人は世界浪人となり、非國民とならなければならぬのだが、非國民とは名譽の言葉で高度の文化を意味してゐる。日本人だの外人だのと狭い量見で考へずに、世界を一つの國と見て考へるべしと言ふのであつた。即ち彼の世界聯邦論の根柢である」坂口安吾(1998)〈号堂小論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁3。筆者自譯。

¹³⁴ 原文為：「政治、そして社會制度は目のあらゐ網であり、人間は永遠に網にかからぬ魚である。天皇制というカラクリを打破して新たな制度をつくつても、それも所詮カラクリの一つの進化にすぎないこともまぬがれがたい運命なのだ。人間は常に網からこぼれ、墮落し、そして制度は人間によって復讐される。」「政治、社會制度，都是一張洞很大的網，而人類就是永遠不會被這種網子抓住的魚。即使能打破天皇制，重新創立一個新制度，也只會是另一個巧妙陰謀的進化而已，因為社人類無可避免的命運，人類總是從網中逃脫，並進而報復制度。」坂口安吾(1998)〈續墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁276-277。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁104。

¹³⁵ 原文為：「文化の進むにつれて家庭の姿は明確となり、個の對立は激化し、尖鋭化する一方なのである。

この人間の對立、この基本的な、最大の深淵を忘れて對立感情を論じ、世界聯邦論を唱え、人間の幸福を論じて、それが何のマジナイになるというのか。家庭の對立、個人の對立、これを忘れて人間の幸福を論ずるなどは馬鹿げきつた話であり」坂口安吾(1998)〈續墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁276。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁103。

在此還有個人對立的情感存在，這種情感豈是來自於文化水準低落，反而是高等文化才顯示出激化對立情感的性質。也就說，在原始社會個人對立情感低落之故，男女關係是比較鬆散的，沒有明確的夫妻或是家庭這樣的概念，嫉妒之類的情緒也不明確存在。隨著文化的演進，家庭的形式變得明確，嫉妒之類的對立競爭意識也逐漸尖銳的顯現出來¹³⁶。

藉此去表明高度的文明所產生出來的婚姻制度會使得人產生嫉妒、對立的心態。最後，安吾在〈戰爭論〉之中，提出了他的理想性的解決方式：「我認為最高的理想，就是由國家來養育小孩，因為這才是理想化秩序的基礎所在。（中略）消滅人之常情之後，取而代之的將會是博愛，以及秩序的合理性，而正確的理智生活將會取代愚昧的本能，成為人們的生活主軸¹³⁷。」從最根本的家庭與婚姻制度著手，只有人與人之間的對立消除之後，尾崎弔堂所期待的沒有對立情感的世界聯邦才得以實現。

在第一章時，筆者曾對此提出質疑，認為安吾在政治觀念的描繪上可以說是過度理想化才導致他提出這樣的言論，但從〈關於地方文化的確立〉、〈墮落論〉到〈戰爭論〉，安吾的作品是具有連貫性的，不會因為探究的主題從天皇換成其他主題而有所改變，因此，筆者在此認為安吾並非是對於時政的了解太過膚淺，而是在現有的政治體制下，提出如何做出修正的想法，才能使得日本邁向新時代，但另一方面，安吾也試圖描繪自己對於國家、世界理想的政治藍圖，他雖然清楚這樣的狀態非一時半刻就可達成，但還是期待某一天整個世界能達成他理想中的樣貌。但如果只將焦點放在他的政治藍圖過於理想化時，也會模糊他所期待「沒有對立」的政治體制，是想表達對於和平的渴求，因此筆者認為對於時政的改革與理想中的政治藍圖應該分開討論。

而在本章第一節中所提到的，天皇所具有的權威的部分，從安吾的文章之中也可以找到類似的想法；安吾提出「這種制度（天皇制）仍擁有無法被輕易否定的深刻意涵」所要表達的是天皇所具有的文化意義以及人民對於天皇的信賴感，這些意涵也與天皇的權威有著密不可分的關聯，這也使得天皇制持續至近代，並且轉變為虛位元首的方式繼續存續下去。

在本章節中，筆者將安吾戰後關於天皇制度的隨筆進行整理分析之中可以發

¹³⁶ 原文為：「ここに個人的対立感情があつて、この感情は文化の低さに由来するところか、むしろ文化の高さと共に激化せられる如き性質を示してゐる。即ち、原始社会に於てはむしろ個人的対立感情は低いもので、男女関係はルーズであり、夫婦とか家庭といふものもハッキリしてをらず、嫉妬なども明確ではない。文化の高まるにつれて、家庭の姿は明確となり、嫉妬だの対立競争意識といふものは次第にむしろ尖鋭の度を示してゐるのである」坂口安吾(1998)〈弔堂小論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁6。筆者自譯。

¹³⁷ 原文為：「私は思うに、最後の理想としては、子供は国家が育つべきものだ。それが、理想的な秩序の根柢だと思っているのだ。

（中略）人情が失われる代りに、博愛と、秩序の合理性が与えられる。本能の蒙昧に代って、正しい理知が生活の主体となるだろう。」坂口安吾(1998)〈戦争論〉《坂口安吾全集 07》筑摩書房，頁86。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁164。

現，安吾書寫與天皇制度相關的作品時，並非只是在探討天皇制是否應該存在，從上述的作品之中可以發現其連貫性，從一開始的天皇制是被政治家作為操弄手法到去除神格化天皇以及天皇起源到理想的政治藍圖，將這些分散於各個隨筆作品的概念集中之後，可以依稀描繪出安吾心中對於新的日本該有的想像，也因此這些作品的主要目的不只是論述天皇以及天皇制度，而是著重在時政的改革上，也就是說安吾以論述天皇制度作為批判與建議時政的突破口。

在了解了安吾對於天皇制度論述的目的之後，在下一個章節裡，筆者想先提及其他研究者是如何看待安吾的天皇與政治觀點，最後再以第二章所提到的認同政治的觀點去探討安吾藉由批評時政與天皇制度之中欲表達的觀點為何。

3.3 安吾的天皇制論述所代表的認同政治

從上一節中，我們了解到安吾從其作品來論述天皇制度，其目的不單只是評論天皇制的存廢與否，更是想藉由論述天皇制度來表達對於時政的關心並描繪自己對於新時代日本的政治藍圖。在這個章節裡筆者則要從上一節所提到的安吾的天皇制論述，去說明安吾的作品中所具有的認同政治為何。在此之前，筆者則想與其他研究者對於安吾的天皇制論述的部分進行比較，從中去說明這些論點缺乏的部分，進而證明為何需要用認同政治去看安吾的作品。

關於安吾作品的分析評論數量非常的多，最早可追溯到 1940 年代至今，每一個時期的論點自然也不盡相同，而安吾的作品持續不斷地被提出來討論，不只是內容的關係，也是想以不同的觀點去挖掘他透過書寫想表達的事物，因此過往的學者們所提出的觀點是重要的。

以野上余志郎的〈否定與憎惡的文學〉¹³⁸為例，這是安吾在世時就發表的評論，可以說是當時的學者對於安吾中後期作品的第一印象，該評論從〈墮落論〉出發，以作家論的方式批評安吾的作品之中的政治思想；而其選擇的作品當中也與本章節選用的作品如〈續墮落論〉、〈穹堂小論〉重疊。筆者想先從這篇開始討論先前的學者對於安吾的作品具有怎樣的觀點。

野上余志郎在文中所強調的是安吾身為文學家的身分對於政治事務的不瞭解，這樣的論點使得安吾成為一個對政治無知且具有偏見者。所以野上余志郎才會提出：「坂口其文學的對象，如前所述，是只存在於他的腦中，僅止於不存在於現實中的抽象的人類與生活，（中略）於是將解決個人與階級對立分開執行的狀況如前所述是不可能的¹³⁹。」然而若用認同政治的角度去看時，政治與文學並

¹³⁸ 野上余志郎(1947)〈否定と憎悪の文学—坂口安吾氏の評論集「墮落論」に寄せて—〉《日本文学研究資料叢書》有精堂出版株式会社。

¹³⁹ 原文為：「坂口君が彼の文学の対象を、前に述べたように、彼の頭の中に存在しているのみで、現

非是天秤兩端，相較於政治，文學作品更能與讀者產生連結，如第二章所提到的《孽子》正是以小說的形式將當時被視為禁忌的同性戀族群放置到眾人面前，讓讀者能夠看到同性戀者當時的生活困境，進而去思考同性戀族群的議題；安吾的作品亦是如此，當讀者從他的作品之中找到了與自己相似/相異的想法之時，都會迫使讀者開始思考自己原有的想法，相似者可以從作品當中找尋到其原本沒想過的觀點，而相異者也能思考原本在自己想像之中的理論是否是可以辯駁安吾的，無論是何者都能使讀者對於政治更加的有想法，這也是差異政治的概念。而野上余志郎以其他的觀點解讀安吾作品時，才會有如此的評價。

其他也有關於安吾戰後作品討論如馬蒂亞斯菲佛（Matthias Pfeifer）的〈制度批判與唯美主義〉¹⁴⁰、神田重幸〈坂口安吾の文明批評〉¹⁴¹等，〈制度批判與唯美主義〉是從〈墮落論〉的美學構造分析著手，從美學的角度探究安吾的立場與道德之間的關係，其中對於安吾在〈墮落論〉之中所提到的天皇制度亦有其觀點之論述；〈坂口安吾の文明批評〉則是以〈明治開化安吾捕物帖〉為中心對於安吾晚年的作品進行分析，探究其文明批評與歷史觀，因為其研究的時期與本論文有重疊，且探討的主題為文明批評與歷史觀，因此筆者也想將這篇文章納入討論。

〈制度批判與唯美主義〉在探討安吾的天皇制論述時，提出制度在無法傳達時，其衍生出之法律、規定則成為壓抑手段，使得一般人民不得不服從¹⁴²，馬蒂亞斯藉此想表達的是安吾雖然認為自己是以一個一般大眾的身分在書寫，但安吾所看到的大眾日常生活與人民的日常生活還是有一段差距。但從上一節的部分來看，安吾的文章亦有提及破除神格化天皇之重要性，而其書寫之動機，我們也可以從〈邪教問答〉之中可以看出：「數百人一夜之間失去家之際，明治神宮的拜殿只花了一個禮拜左右就再建完成；民眾在參拜時明明不需要帶著米或魚前往參拜，但還是從農村趕來畢恭畢敬的獻上特級的米。這些民眾與靈光尊身邊之人所行之事並無差別¹⁴³。」從這裡可以說明，安吾並非沒觀察到一般人民崇拜天皇的部分，並且也在同篇文章的後段對此進行批評，但在此同時，正好可以從這個部

実に存在しない抽象的な人間や生活に限っていることは、(中略) そうして個人的解決を階級対立の解決と切り離して行うことはやはり前述したように不可能なことなのだから」野上余志郎(1947)〈否定と憎悪の文学—坂口安吾氏の評論集「墮落論」に寄せて—〉《日本文学研究資料叢書》有精堂出版株式会社，頁153。筆者自譯。

¹⁴⁰ Matthias Pfeifer (マティアス ファイファー) (2000) 〈制度批判と唯美主義〉《制度と逸脱》静岡県立大学国際関係学部。

¹⁴¹ 神田重幸(1987)〈坂口安吾の文明批評：晩年の作品にふれて〉《坂口安吾研究講座 3》三弥井書店。

¹⁴² 「ある制度の本来の意味がもはや伝わってこない場合、その制度の儀式が法律や規則あるいは基準として一般人が従うことを強制するのである。」「一個制度無法將其原來的意義傳達出去的情況下，其制度之儀式是以法律、規則或是基準作為強制一般人服從的方式。」Matthias Pfeifer (マティアス ファイファー) (2000) 〈制度批判と唯美主義〉《制度と逸脱》静岡県立大学国際関係学部，頁15 筆者自譯。

¹⁴³ 原文為：「何百人の人々が一夜に家を失ったときも、明治神宮の拜殿だけは一週間ぐらいで再建する、国民共は米も魚も拝んだことがないのに、農村から敬々しく献上米が殺到する、これ皆々今日靈光様の身辺に行われていることゝ変りはない。」坂口安吾(1998)〈邪教問答〉《坂口安吾全集 05》筑摩書房，頁413。筆者自譯。

分說明天皇所具有的文化意義，也代表了天皇對日本人而言具有文化認同的意義，回到第二章所提到的，關於文化認同的定義的部分上來看，「『文化認同』指的是一群由於分享了共同的歷史傳統、習俗規範以及無數的集體記憶，從而形成對某一共同體的歸屬感¹⁴⁴。」，這些歷史傳統、習俗規範以及無數的集體記憶才是導致人民願意前往明治神宮獻出他們最頂級的米，而不是法律或是規定所帶來的一種壓抑手段。

〈坂口安吾的文明批評〉中指出安吾的文學評論是具有安吾獨特的時代史觀與歷史觀，而安吾也以此在其作品中進行天皇制的批判。神田重幸在文中指出：

安吾已在〈墮落論〉〈續墮落論〉〈獻言天皇陛下〉(《風報》昭和 23 年 1 月)等作品當中試著進行批判，其評論如下。

完全沒有覺悟到真正的人民本分是什麼，卻也一直在歌頌著天皇的尊嚴，真是個巧妙又狡猾的計謀，我們就是被這種歷史的巧妙計謀給附身，完全失去了人類、人性原本所該有的態度。

(〈續墮落論〉)

對於天皇的人氣，非是一種批評。而是一種宗教式，狂熱式的人氣，這樣的形式與邪教教祖集結信徒的方式性質上是完全相同的。

(〈獻言天皇陛下〉)

諸如此類的天皇觀在〈野坂中尉與中西伍長〉中的天皇制批判持續出現，集中於『日本今日的悲劇，可以說歸咎於天皇制上。』的論點上。〈巷談〉的內容中雖是停留在戰時、戰後的人民與天皇制所代表的意義之時代史觀上，其論點與以天皇制所構成的國家構造這種長久以來的日本式思考互為對立，而巷談意圖擴大該主題時，安吾本身在意的新事物則成為對於日本歷史的在檢討¹⁴⁵。

¹⁴⁴ 江宜樺 (1998)《自由主義、民族主義與國家認同》揚智文化股份有限公司，頁 15。

¹⁴⁵ 原文為：「大義名分というずるい看板をさとらずに、天皇の尊嚴の御利益を謳歌している。何たるカラクリ、又、狡猾さであろうか。我々はこの歴史のカラクリに憑かれ、そして、人間の、人性の、正しい姿を失ったのである。」(續墮落論)

天皇の人気には、評判がない。一種の宗教、狂信的な人気であり、その在り方は邪教の教祖の信徒との結びつきの在り方と全く同じ性質のものなのである。(天皇陛下にささぐる言葉)

このような天皇観は、そのまま『野坂中尉と中西伍長』での天皇制批判に続くものであり、『日本の悲劇は、いわば天皇制のもたらした罪である』という点に集約されるのである。『巷談』では。戦中、戦後の民衆と天皇制という意味での時代史観にとどまるが、天皇制による国家構造という従来の日本の思想との対置という巷談の主要モチーフが批判の拡大を意図したとき、安吾の内で新しい関心事となったことは、日本歴史に対する再検討」神田重幸(1987)〈坂口安吾の文明批評：晩年の作品にふれて〉《坂口安吾研究講座 3》三弥井書店，頁 131-132 筆者自譯。引用中提到〈續墮落論〉的部分引用翻譯自蕭雲菁翻譯 (2007)《墮落論》新雨出版社，頁 99。

從神田重幸的敘述當中，我們可以看到安吾在對天皇制進行批判時並非是依照文章的性質不同而在根本立場上有所動搖，相反的可以從這些作品當中看出其對於天皇制的觀點是具有連貫性，而這樣的連貫性也在不同的文章當中延伸出新的論點。同時，當我們以認同政治的想法思考上述這段敘述時，當安吾在提出了與長久以來日本人都這樣思考相左的論點時，安吾因為觀察到這個長久以來的思考方式是不正確的，或是不適合現在的時代的關係，才促使他在文章中提出一個新的想法去批判這個原有的制度，若由此來看，安吾的寫作動機則成為是了解安吾作品的一個不可或缺的元素。

而山根龍一也在〈坂口安吾〈墮落論〉論〉的結尾指出：「如以上所述，將〈墮落論〉獨立出來以一個構造體的形式解讀時，與之後對於小林秀雄的批判連結，戰後安吾作品顯著的特徵為——小說、批評、隨筆——都具有探詢越境性的特質不是嗎¹⁴⁶。」筆者認為在該研究中，也同樣說明了安吾作品當中所具有的連貫性，因此，安吾作品常帶有令人費解，或是易引起爭議的部分也就需要透過其他的作品的解讀，甚至是脫離文本找尋其連貫性，藉此證明這些書寫並非是見風轉舵，也可以藉此了解這樣的書寫方式是否具有其目的。

此外，中畑邦夫的〈天皇制與獻祭系統〉¹⁴⁷與〈「墮落」與「救贖」的反論〉¹⁴⁸也從安吾隨筆作品之中，進行安吾的天皇制論述的解釋與以反論的方式重新思考〈墮落論〉裡安吾所提出的詭計（カラクリ）。在〈天皇制與獻祭系統〉之中以 René Girard 的代罪羔羊的理論去探討安吾的天皇制論述，藉此說明安吾的隨筆作品當中所要批判的並非是天皇，天皇制度才是安吾要批判的；而〈「墮落」與「救贖」的反論〉則是以「人類的實相」與「詭計」、「天皇制的詭計」、「生與美的反論」、「生與死的反論」五個部分導向該評論的主題：墮落與救贖的反論，從中畑邦夫這兩篇研究來看，他欲以安吾的隨筆作品（主要是以〈墮落論〉為論述對象）之中找尋另一種可能的說法，去解釋安吾隨筆作品之中所欲表達的事物，其結論也與上一個章節的整理有相似之處，但筆者則想更進一步的以認同政治的方式去探討安吾的寫作目的。正如中畑邦夫在〈「墮落」與「救贖」的反論〉之中所提到的：「所謂新的歷史，就是人類『自我實現』的歷史。（中略），也就是說，相對於過去將『構造』的實現或是完成視為是一種人類的任務，新的歷史經常是人們對回歸自己的實相進行探求，人們在此之中追求「自我」實現的歷史¹⁴⁹。」

¹⁴⁶ 原文為：「そして以上のごとく『墮落論』を自立した一個の構造体として読み解く時、後年の小林秀雄評判に連なるような論点と共に、戦後の安吾作品の顕著な特徴である、ジャンル——小説、評判、エッセイ——越境的な特質をもうかがうことができるのではないだろうか。」山根龍一(2009)〈坂口安吾「墮落論」論〉《国語と国文学》東京大学国語文学会，頁 68 筆者自譯。

¹⁴⁷ 中畑邦夫(2011)〈天皇制と供犠のシステム 坂口安吾の天皇制批判について〉《麗沢学際ジャーナル》麗澤大学経済学会。

¹⁴⁸ 中畑邦夫(2011)〈「墮落」と「救い」の逆説—坂口安吾「墮落論」について—〉《麗沢大学紀要》麗澤大学出版委員会。

¹⁴⁹ 原文為：「新たな歴史とは、言わば人間の「自己実現」の歴史である。（中略）つまり「構造」の実現を、あるいは完成を、人間に求めるものであったのに対し、新たな歴史は人間がつねに自分の実相に立ち返ることを求めるとい意味で、人間がその中で「自己」を実現することを求める歴史なのである。」

這也可以說明，安吾的天皇制論述所具有的重新建構事物的意圖，從上面的引用來看，重新書寫歷史自然亦是如此，藉由破除原先存在的（以天皇的部分來說就是天皇制），進而去重新構築自我，這樣的論點並非只有在其天皇制論述中可以見到，青柳達雄於〈〈安吾新日本地理〉考〉之中也提到：

檢視如〈安吾・前往伊勢神宮〉〈飛驒・高山の抹殺〉和〈安吾新日本風土記〉的〈高千穂冬雨〉、以及〈飛驒の顔〉等安吾的古代史論時，安吾以自身的看法作為立論的證據，在現在實證性，學問性的驗證下可能幾乎無法具有足夠的說服力。在試著一一檢視時，多半為誤認事實和不通的解釋，有許多令人難以同意之處。但，即便如此，安吾在例如關於天皇家的歷史所斷定的『所謂萬世一系或是正統並非是與民眾的自然情感相應』，這種想法是沒有“偵探之眼”無法達到的全新的發想與強烈的構想能力而來¹⁵⁰。

雖然安吾所做的歷史研究對現代而言或許漏洞百出，然而青柳達雄肯定安吾對於事物的觀察與重新思考的部分，也因此青柳達雄於文中指出：「將自己定位於『挑戰過去日本歪斜的歷史，進行作為其畢生志業的安吾歷史之序章』（現代日本文學全集 49『坂口安吾年譜』 昭 29），開始全新的構想¹⁵¹。」也就是說安吾所書寫歷史相關的作品如〈安吾新日本地理〉系列創造出安吾版本歷史，其目的可以視為是重新建構自我進而發展出新的歷史解釋，也與第一章時引用神田重幸的〈坂口安吾の文明批評〉所提及的「文學性的歷史觀」、「文學性的解釋」具有類似的想法。而由這個重新構築的自我開始重新出發進而發展出新的方式解釋歷史。這樣的想法也與文化政治的概念不謀而合。

從上述的評論之中可以了解先前的研究或多或少都具有認同政治的觀點在其中，本研究則想將這些觀點整理出來，希望能以有別與其他時代的觀點去解讀安吾作品之中所具有的認同政治的概念。

首先，筆者想先引用江宜樺在《自由主義、民族主義與國家認同》所提到的：「『國家認同』的第二個意義表示『一個人確認自己歸屬於那一個政治共同體，

中畑邦夫(2011)〈「墮落」と「救い」の逆説—坂口安吾「墮落論」について—〉《麗澤大学紀要》麗澤大学出版委員会 筆者自譯，頁 161。

¹⁵⁰ 原文為：『安吾・伊勢神宮にゆく』『飛驒・高山の抹殺』や『安吾新日本風土記』の『高千穂に冬雨ふれり』、また『飛驒の顔』などにおいて展開された安吾の古代史論について見たとき、安吾が自説を立証しべく提示した具体的な論拠で、現在の実証的、学問的操作に耐えられるものは、殆どないかもしれない。一つひとつを検討してみるなら、多くの事実誤認や無理な解釈があつて首肯難いものの方が多いであろう。しかし、そうであったとしても、安吾が例えば天皇家の歴史について『万世一系だの正統だの』ということは民衆の自然の感情に相応しているものではない』というような断言は〈タンテイ眼〉でなければ及び得ない新しい発想と強力な構想力によるものである。」青柳達雄(1985)《安吾新日本地理》考《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店，頁 143。筆者自譯。

¹⁵¹ 原文為：『過去のゆがめられた日本の歴史に挑戦するものであり、ライフワークとしての安吾歴史の序章をなすもの』（現代日本文学全集 49『坂口安吾年譜』 昭 29）と自ら位置づけたような、新たな目論見を秘めてとりかかったものであった。」青柳達雄(1985)《安吾新日本地理》考《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店，頁 138。筆者自譯。

並且指認出這個共同體的特徵』。這是目前我們使用『國家認同』一詞的主要意義¹⁵²。」藉此進入差異政治的部分，從上述的引用之中我們可以瞭解到，確立國家認同的方式可以靠著指認出該政治共同體的特徵而確立，也就是說若是沒有所謂差異的部分自然也無法建立起認同，這也可以說明安吾在其作品之中對於日本當時的社會進行批判時，他對於日本以及西洋之間的特性、政治體制、以及文化的掌握是有一定的程度的，這樣的掌握才讓安吾在〈墮落論〉中提出：「對於天皇制這種東西，我認為它是非常日本式的（或可說是獨創性）的政治作品¹⁵³。」的觀點，在此不論安吾對於天皇制是具有日本獨創性的觀點是否正確，從安吾提出這樣的想法我們就能了解到，安吾意識到日本與其他國家是具有相異之處的。查爾斯泰勒於〈The Politics of Recognition〉指出：「忠實於我自己意味著忠實於我的獨特性，這種獨特性只有我自己才能表現和發現。在表現它的過程中，我也在界定我自己，我正在實現一種真正屬於我自己的潛能¹⁵⁴。」以這段論述與安吾的書寫結合時，則可以說明因為安吾意識到自己（日本）與他人相異之處，而安吾則藉由寫作去表現並界定自我。

關於文化政治的部分，筆者則想將此著重於安吾的書寫上，從奧野健男的《坂口安吾》之中，他指出安吾在戰後的文章所代表的先驅性¹⁵⁵。也因為這樣的先驅性，安吾的文章引起了正反兩面的評價，進而對當時的日本社會產生一定的影響力。發表〈墮落論〉之後，安吾一舉擠身成為當時日本流行作家之列¹⁵⁶，而從安吾的作品本身來看，他也在戰後的文章當中使用了：「日本國民諸君，我要對諸君疾呼日本人以及日本的墮落，因為日本和日本人必須要墮落才行¹⁵⁷。」、「年輕諸君們，這場戰爭完全是一場愚蠢至極的鬧劇，戰爭這種東西應該永遠被唾棄，但是希望你們也永遠不要忘記，棲息在你們胸中的那段『愛國殉國的熱情』絕對

¹⁵² 江宜樺（1998）《自由主義、民族主義與國家認同》揚智文化股份有限公司，頁 11。

¹⁵³ 原文為：「私は天皇制に就ても、極めて日本的な（従って或いは独創的な）政治的作品を見るのである。」坂口安吾（1998）〈墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 54。引用翻譯自蕭雲菁翻譯（2007）《墮落論》新雨出版社，頁 81。

¹⁵⁴ Charles Taylor（1994）〈The Politics of Recognition〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，董之林 陳燕谷譯，葉蔭聰校，頁 8。

¹⁵⁵ 「坂口安吾在戰後的日本人處於虛脫與昏迷之中獨自醒來，明確掌握戰後的現實，在孤獨之中凝視著未來與人們悲慘命運，是最具先驅性的思想家，也是真正的意見領袖」原文為：「坂口安吾は戦後の大多数の日本人の虚脱と昏迷の中で、民衆と共に呼吸しながら、ひとり醒め、戦後の現実を明確に把握し、孤独の中に未来を、むごたらしい人類の運命を見つめてもっとも先駆的な思想家であり、真のオピニオンリーダーであったのだ」奥野健男（1996）《坂口安吾》文春文庫、文藝春秋 筆者自譯，頁 172。

¹⁵⁶ 「在寫下〈墮落論〉〈白癡〉之後，某一天安吾就一躍成為流行作家（中略）不過，在〈白癡〉發表之後，昭和二十年後半，安吾的小說，評論被刊載了十九篇，昭和二十二年有六十篇，二十三年有四十五篇，刊載的雜誌也變為《新潮》《群像》《中央公論》」原文為：「ある朝眼ざめてみると、一躍流行作家となっていたということは、『墮落論』『白癡』を書いた後の安吾にもそのままあてはまる。（中略）ところが『白癡』のあと、二十年後半は、小説、評論などあわせて十九、二十二年はおよそ六十、二十三年四十五となり、掲載誌も『新潮』『群像』『中央公論』などになっていた。」兵藤正之助（1976）《坂口安吾》講談社 筆者自譯，頁 118。

¹⁵⁷ 原文為：「日本国民諸君、私は諸君に、日本人及び日本自体の墮落を叫ぶ。日本及び日本人は墮落しなければならぬと叫ぶ。」坂口安吾（1998）〈続墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 274。引用翻譯自蕭雲菁翻譯（2007）《墮落論》新雨出版社，頁 100。

不是錯誤的，希望你們能自豪地永遠保持下去¹⁵⁸。」上述這兩段也可以看出安吾了解自己的書寫是被看見的，因此安吾也藉由書寫的方式對讀者說明自己的想法，更有甚者，從〈巷談師〉¹⁵⁹一文當中，我們可以知道安吾藉由回應讀者的投書達到與讀者對話的可能性。由本章節所提及的隨筆作品來說，安吾從天皇制度出發所要討論的是當時日本的政治現況，而其目的自然就是為了達到新時代的日本¹⁶⁰，一個如何避免過去的歷史重演以及如何在戰後的世界上有立足之地，也因此筆者認為安吾的中晚期作品是以戰後文學的形式出發，並且透過寫作的方式重新建立屬於日本的認同。透過書寫做為媒介去表達其認同這樣的想法並非是只能套用在安吾的作品當中，在其他的地方也能以此做為解釋，伍曉明的〈自己與異己〉之中，他也以魯迅的作品為例提出：

對於魯迅及其他一些中國新文化運動代表人物來說，被重新認出的中國文化的自我形象竟是一吃人者。在魯迅的劃時代小說《狂人日記》中，四千年中國文化被高度隱喻性地概括成兩個字；「吃人」！這是患迫害妄想症的小說主人公在寫滿『仁義道德』的中國歷史中做出的驚人發現(魯迅1981a:422)。在雜文《燈下漫筆》中，作者魯迅更明確將中國文化描述為一場吃人的宴席。而毀滅宴席的廚房，掃盪吃人的宴席，則是魯迅為當時中國提出的文化改造任務(210)¹⁶¹。

在此筆者認為魯迅與安吾的文章所要提的目的性上是一致的，他們都觀察到過往的社會上的腐敗之處，並藉由書寫的方式提醒社會大眾：若要改變現狀就必須從破除這些地方開始做起。而文學所具有的文化政治意義也可以從蔡翔的〈私人性與社會想像在當代中國大陸〉之中了解到：「經由文學化途徑有效地侵入通俗思想之中，譬如，『國家』常常為『祖國』（並由『母親』作為喻體）代替，在『祖國』（母親）這個語詞中，『國家』被血緣化、親情化、民族化、道德化，成為一個有血有肉的文學形象，由此而奠定了其在通俗思想中的典範地位¹⁶²。」

從這個例子中可以了解到文學對於通俗思想（或是更直接的說是讀者）所具有的影響力。所以當安吾的〈墮落論〉以「要生存就要墮落」這樣的口號公諸於世時，他對於日本社會的影響是立即的，而當我們持續地藉由研究〈墮落論〉賦

¹⁵⁸ 原文為：「青年諸君よ、この戦争は馬鹿げた茶番にすぎず、そして戦争は永遠に呪うべきものであるが、かつて諸氏の胸に宿った「愛国殉国の情熱」が決して間違ったものではないことに最大の自信を持って欲しい。」坂口安吾(2000)〈特攻隊に捧ぐ〉《坂口安吾全集 16》筑摩書房，頁743。引用翻譯自蕭雲青翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁112。

¹⁵⁹ 〈巷談師〉為安吾回應〈安吾巷談〉之中〈野坂中尉與中西伍長〉的讀者投書所寫的文章。坂口安吾(1998)〈巷談師〉《坂口安吾全集 09》筑摩書房，頁493-507。

¹⁶⁰ 從〈墮落論〉、〈續墮落論〉等作品的觀點來看，安吾所想表達的是破除過往不恰當的陋習，因此筆者認為安吾想提倡的是一種新時代的日本該有的樣貌，遂將其稱呼為新時代日本。

¹⁶¹ 伍曉明(1997)〈自己與異己 西方面前的二十世紀中國文化自我意識〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，頁333。

¹⁶² 蔡翔(1997)〈私人性與社會想像在當代中國大陸〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，頁291。

予它新的解釋或是重新解讀之時，〈墮落論〉的想法就會持續地在通俗思想中佔有一席之地，而這也賦予安吾作品具有文化政治的意義。

若將文化認同帶入本章節要討論的部分而言，則為安吾對於天皇制的論述，如上一節所述，安吾是藉由論述天皇制度來表達對於時政的關心並描繪自己對於新時代日本的政治藍圖，所以才會從〈關於地方文化的確立〉之後陸陸續續地寫出探討天皇與天皇制度以及當代日本社會現狀議題的隨筆作品。吳乃德的〈國家認同和民主鞏固：衝突、共生與解決〉之中提出：「如果民族在很大的程度上是人為的社會工程所創造的結果，而非文化因素所自然地生成，這個事實其實就暗示了：國家認同是可以用人為力量加以改變的¹⁶³。」由這樣的觀點去解釋安吾戰後的作品時，安吾在藉由書寫（人為力量）去改變國家認同，如何改變國家認同則端看其書寫的內容為何，以安吾的例子而言我們可以了解到他是以天皇制論述做為改變（或是說重新建構）國家認同的手段。而為何要以天皇制論述作為其國家認同的原因，筆者認為安吾意識到天皇所代表的是日本文化中獨特的事物，這也使得安吾一方面認為天皇制不應該繼續存在，但他卻未曾直接的說明天皇對日本而言是不需要存在的，相反的，從上一節的敘述與整理之中，筆者甚至認為安吾對於天皇的存在是持肯定的態度，所以才會提出「這種制度（天皇制）仍擁有無法被輕易否定的深刻意涵」的想法，但相反的，安吾也從其他的文章中指出對於天皇的崇拜不應該如過往一般，將天皇視為神的宗教式崇拜，這些論述都在對原有的獨特文化進行修正，希望藉此將原本建立於人民心中的認同加以修正，避免重蹈歷史的覆轍，使之成為符合現代的價值觀，這也可以說明為何安吾需要研究過往的歷史，周英雄的〈身分之認同—從魯迅兩個小說推論〉提出：「這類¹⁶⁴的放逐與回歸可以是地理上的去與回，不過也可以是時間上的往與返，而語言或文化上的放逐與回歸更是值得我們深思。事實上，這三種回歸（空間、時間與文化的回歸）往往揉合為一體，提供回歸者一個歸宿，並在重新體認這歸宿的過程中，尋找將來的可能性¹⁶⁵。」這說明了安吾為什麼不只將焦點放在當時社會狀態的天皇制度，安吾在其作品之中探討天皇制的發生原因，以及它如何成為被上位者所利用的工具，甚至是關於天皇的起源都在安吾的作品之中可以看到，其原因則可以用伍曉明的〈自己與異己〉所提出的：「那麼自我的恢復——從精神分析的角度看，——則有賴於自我能夠重新講述一個有關自己的『主體』地位，而且可以引導自我去實現這一故事¹⁶⁶。」去說明從安吾的作品來看〈安吾新日本地理〉、〈真珠〉等作品都可以說是安吾藉由寫作重新講述屬於自己（日本）的故事，也呼應

¹⁶³ 吳乃德(1997)〈國家認同和民主鞏固：衝突、共生與解決〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司，頁21。

¹⁶⁴ 在此指的是前文的民族主義。周英雄(1997)〈身分之認同—從魯迅兩個小說推論〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，頁320。

¹⁶⁵ 周英雄(1997)〈身分之認同—從魯迅兩個小說推論〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，頁320。

¹⁶⁶ 伍曉明(1997)〈自己與異己——西方面前的二十世紀中國文化自我意識〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，頁339。

了文化政治的部分所提到的透過寫作的方式重新建立屬於日本的認同。

綜合差異政治、文化政治與文化認同去說明安吾的作品時，我們可以將差異政治視為其創作、發想的原因，文化政治是安吾執行的手段，文化認同則是安吾要討論的主題。

最後，從本章節所提到評論當中可以知道，許多學者已從不同的論點對於安吾的作品進行討論，這不僅使得安吾的作品在不斷地重新解讀之下能看到更多元的可能性，也因為時代的不同，在閱讀安吾的作品時能找尋到能契合時下社會現狀的部分，進而由此延伸討論安吾的思想，更顯示出其歷久彌新的價值。而這也正如孟樊在《後現代的認同政治》之中所說的：「評論扮演了一個雙重的、互相聯繫的角色。透過汲取初始文本的多重或隱蔽的意義，評論本身構成了一種新的論述，它終於說出在初始文本裡面表達的東西¹⁶⁷。」

3.4 小結

本章一開始從日本歷史之中整理出天皇掌握權力的興衰，藉此點出天皇對於日本所具備的重要性，進而才能說明為何安吾在戰後會如此大量的書寫關於天皇制的論述，從安吾作品的分析之中可以看出，安吾個別作品中的思考是具有其連貫性的，而了解其連貫性，並進而排除先前筆者對於安吾是否會因個別作品的不同，而改變其思考或是價值觀的疑慮之外，也能進一步推測安吾的創作是經過仔細思索後，所呈現的思考架構，而非是乘著時事的順風車隨意更動自己的想法。

在分析安吾的隨筆作品的部分，筆者將安吾的天皇制論述粗略的劃分為(1)廢止藉由天皇制操弄人民的形式制度、(2)呼籲人民對於天皇非人類式的崇拜是該避免的、(3)安吾想像中理想的政治藍圖的三個部分，而其關注的也不只是當時的社會現狀，也從過去的歷史說明為何會出現天皇制、天皇的起源等等，藉由重新解讀過往發生的史實來說明為何要提倡廢止天皇制(因為避免人民再度被操弄)，或是天皇是否具有正統性以及是否真的能獲得人民的信賴而成為天皇，如第二節所引用的〈安吾新日本地理 飛鳥之幻〉的熊澤覺道的例子便是如此。正如時至今日還是有許多的學者想要釐清耶穌誕辰的正確時間，然而某天出現了一個確切的證據能證明耶穌誕辰不是在十二月二十五日，而是其他的日子之時，聖誕節的日期很有可能不會因此而更動，因為過去曾經經歷過的聖誕節的回憶以及其節日精神才是成就聖誕節的原因，真正使人懷念以及值得紀念的是其所帶來的節日精神與回憶，而不是耶穌誕辰的真正確切日期。

在第三節之中，筆者試圖將安吾的天皇制論述套入到認同政治的概念之中，

¹⁶⁷ 孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁219。

希望能從其他學者的研究基礎之中再找尋一個不同的說法，在此，筆者認為可以藉由差異政治、文化政治與文化認同來了解安吾為何會投入大量的心力書寫關於天皇與天皇制度的文章，也就是說將差異政治視為其創作、發想的原因：安吾觀察到日本以及西洋之間的特性、政治體制、以及文化的異同之處，並由此出發希望能改善戰後日本；文化政治是安吾執行的手段：利用文學的創作來達到表達自己的意見並藉此界定自我（日本）的認同；文化認同則是安吾要討論的主題：意即安吾的天皇制論述的部分。這也與孟樊的《後現代的認同政治》所提的認同觀相符：

- (1) 認同是關係性的(relational)——意即認同不是來自個人內在的發現，它是根源於個人與他者之間的關係。按此觀點，要詮釋一個人的認同或身分，就必須指出他與他者之間的差異，而個人係藉此（與他人的）差異系統建構其自身的認同。
- (2) 認同是敘事的(narrative)——意即認同不再我們之內存在，它是以敘事的方式存在。依此看來，說明我們自己是誰，也就是在訴說我們自身的故事。(略)
- (3) 認同是想像的(imaginary)——意即認同多少雖有其他物質性基礎（某些共同特性，如血緣、語言、性別、年齡……）為其依據，但主要還是依賴個體的想像；沒有想像，認同及無法做為被訴求歸屬的對象。(略)¹⁶⁸。

由這三點來看，可以了解差異政治所具有的是認同的關係性，文化政治則為認同的敘事性，而藉由安吾書寫天皇制論述的主題，使得讀者能以此建構出自己的國家認同，也就是說作品在此成為了「物質性基礎」的一部分，藉著閱讀，觀者能想像出共同體之間所具有的，並且將其視為認同。在檢視安吾中晚期的作品時，可以了解到這些對於天皇與天皇制度的探討是為了提出時政所具有的問題以及改革，以認同政治的觀點來看，在探究天皇與天皇制度的過程當中，他不僅為當時戰後的日本重新建立起相應於現代的認同觀，也因為希望戰後的日本脫離過去舊有的陋習而成為新時代日本的激情，使得安吾藉由寫作將自己的想法傳遞給其他人，這些都讓安吾的書寫成為一種認同政治。

在敘述完安吾的天皇制論述之後，在第四章則討論安吾隨筆作品當中的文化論述，正如安吾在〈關於地方文化的確立〉之中所寫：「具有培育新時代日本能力的只有文化而已¹⁶⁹」也說明了安吾對於文化的重視，這使得在討論安吾的認同觀點時無法將文化棄之不論。

¹⁶⁸ 孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁21。

¹⁶⁹ 坂口安吾(1998)〈地方文化の確立について〉《坂口安吾全集 04》、筑摩書房，頁23-29。

第四章 安吾文學中文化論述與認同的重新建構

4.1 安吾文學中的日本文化再建構

在第三章之中，筆者從安吾戰後的隨筆中探討其天皇制論述，目的是希望能藉由從安吾對於天皇與天皇制度的看法之中探究為何安吾會書寫這麼多天皇與天皇制度相關的作品，其中筆者也認為安吾在書寫這類的主題時，他不只是想單純的在探討天皇制度對於當時日本的重要性，也想藉此去參與並討論當時的政治。而除了討論天皇與天皇制度的作品之外，安吾也有許多關於文化方面的作品，例如〈日本文化私觀〉、〈墮落論〉這兩篇是從安吾的所見所聞開始談起，主要是在探討日本的精神（或是說文化）到底該是什麼，而因應這個時代的現代化日本又該如何誕生。

政治（天皇）與文化的探討可以說是安吾在戰後作品之中最主要的主題，雖然在探討的內容上可能有所差異，卻也可以了解到不論是從政治方面或是從文化方面，安吾展現出的是對於日本戰後社會的高度關心，正如第三章結尾引用〈關於地方文化的確立〉的部分一般，安吾將文化視為是培育新時代日本的解答，也說明了安吾的天皇制（政治）論述與文化論述其實是相輔相成，所以要想了解安吾戰後在作品之中呈現的觀點，除了天皇制論述之外，文化的部分也必須加以探討。

在這個章節之中，筆者一樣先從分析安吾的作品來探討其文化論述為何，在此也會將筆者認為能說明其文化論述的想法的作品提出，並以作品的出版年代與大綱先簡單的介紹過後，才會進入分析安吾的文化觀點的部分。

首先要提的是以年代劃分上無法歸類在戰後作品，從這篇在 1936 年刊載於《新潟新聞》上的〈日本精神¹⁷⁰〉一文從歐洲精神是否存在，若有的話又是以何種形式呈現開始討論，藉此回歸到日本文化的部分討論日本精神為何，〈日本精神〉之後，安吾陸續地書寫關於日本文化的作品，而同樣不能被歸類在戰後作品，卻在討論安吾與文化相關作品時不能忽略的是初出於 1942 年 2 月《現代文學》的〈日本文化私觀〉，這篇主要是評論陶特¹⁷¹的文章，以「所謂的『日本式』」、「關於庸俗」、「關於家」以及「關於美」¹⁷²四個部分去說明自己所認為的日本為何，其中的論點也與後來刊登的「墮落論」有相似之處，這個部分則會在作品分析的地方做詳細的說明。1946 年 10 月刊載於《新潮》的〈頹廢文學論〉¹⁷³則是觀察日本當時社會的現狀並對其他的作家進行批判，最後則回到安吾自身，說明自己

¹⁷⁰ 坂口安吾(1999)〈日本精神〉《坂口安吾全集 02》筑摩書房，頁 175-176。

¹⁷¹ Bruno Taut (1880-1938) 德國建築師，晚年長住日本。

¹⁷² 坂口安吾(1998)〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 356-379。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社。

¹⁷³ 坂口安吾(1998)〈デカダン文学論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 207-217。

的文學主張。1947 年的〈新假名使用問題〉¹⁷⁴刊登於《風刺文學》，這篇文章是 1947 年文部省請教當時的作家關於新假名的使用與漢字限制等問題，安吾也受到文部省邀約之故，安吾藉此機會以寫作的形式將自己對於更動新假名與漢字限制的部分提出質疑。同年的《文學界》則登載〈娛樂服務的決心〉¹⁷⁵，是安吾對當時的社會現狀和作家風氣進行評論，可從中一窺安吾對於「文學」的態度為何。1948 年刊登於《新小說》的〈現代是什麼？〉¹⁷⁶是以日本傳統為題，希望能喚醒讀者不要被過往所束縛，同時也不該被外來文化所呈現的新事物所迷惑。

1948 年刊登於《歷史小說》的〈歐洲特性、日本特性〉¹⁷⁷是一篇從西洋與日本首次接觸的狀況，從中去說明安吾認為的日本特性所缺乏的部分，進而指出當時的日本在接受西方文化的同時，也必須要了解日本人的特性與外國人的特性，才能找到最能因應日本人的現代文化。〈歐洲特性、日本特性〉承襲了〈日本文化私觀〉的觀點，也表明了當時的日本是需要改變的。因為安吾將文化視為是培育國家的能力之故，除了上述的幾篇作品之外，自然還有其他作品會提及與文化相關的論述，部分篇幅較短的作品在此就不多做介紹，會直接在文本分析中出現。

〈日本文化私觀〉這篇 1942 年刊載的作品實際是上針對陶特（Bruno Taut）所寫的文章《日本文化私觀—以歐洲人的眼光》¹⁷⁸之中所提出的批判進行反駁。雖是如此，卻也顯現了安吾對於文化的重視，才因此會有這篇作品。陶特所寫的《日本文化私觀》先從西方人到日本之後發現當時的日本人都不穿著傳統服飾，改穿著洋服的情況，並感嘆日本人忘記傳統文化，被西方文化所同化的例子開始論述自己的觀點，安吾對此先提出一個問題：「何謂傳統？何謂國民性？日本人擁有一種必然性的性格，促使自己發明了和服，但是日本人是否同時擁有某種決定性的因素，促使自己非穿和服不可¹⁷⁹？」這裡安吾提出了傳統的維持並非是絕對，在與其他文化的交流之中若有值得效法或是可以讓生活更加便捷的形式的话，學習其他的文化並非一件壞事。這樣的想法也就是安吾在〈續墮落論〉中所主張的便利性。這裡所提到的便利性的部分，筆者引用〈續墮落論〉的部分來加以說明：「不是都說『需求為發明之母』嗎？所以不問刻苦、不問耐勞，只問需求的地方才會有新發明，才會形成文化，也才會有所進步¹⁸⁰。」其代表的意義便是以

¹⁷⁴ 坂口安吾(1998)〈新カナヅカヒの問題〉《坂口安吾全集 05》筑摩書房，頁 532-539。

¹⁷⁵ 坂口安吾(1998)〈娛樂奉仕の心構へ〉《坂口安吾全集 05》筑摩書房，頁 540-546。

¹⁷⁶ 坂口安吾(1998)〈現代とは？〉《坂口安吾全集 06》筑摩書房，頁 271-273。

¹⁷⁷ 坂口安吾(1998)〈ヨーロッパ的性格 ニッポン的性格〉《坂口安吾全集 07》筑摩書房，頁 94-113。

¹⁷⁸ Bruno Taut 該篇作品的日文翻譯版本在 1992 年出版。Bruno Taut(1992)《日本文化私觀 -ヨーロッパ人の眼で見た》講談社學術文庫 森備郎譯。

¹⁷⁹ 原文為：「伝統とは何か？国民性とは何か？日本人には必然の性格があつて、どうしても和服を發明し、それを着なければならぬような決定的な素因があるのだろうか。」坂口安吾(1998)〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 357。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 39。

¹⁸⁰ 原文為：「必要は發明の母と言う。乏しきに耐えず、不便に耐え得ず、必要を求めるところに發明が起り、文化が起り、進歩というものが行われてくるのである。」坂口安吾(1998)〈續墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 272。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 96。

追求便利性作為一種進步¹⁸¹的觀點，也因這樣的想法也與〈日本文化私觀〉末尾之處的「所以即使法隆寺和平等院被燒毀也不會有任何困擾，若真有必要的話，甚至可以將法隆寺拆毀，蓋成停車場，我們民族所擁有的光輝文化和傳統，並不會因此而滅亡、因此而蕩然無存¹⁸²。」是互相有所連結的。

回到文中所提到的例子，以和服的狀況來看，與洋服的上衣褲子來比較，在穿著上確實是有它的便利性，因此在傳入日本之後才會風行於日本，同樣是傳統服飾與洋服之間的選擇，從緬甸的例子來看，緬甸傳統的男性服飾被稱為籠基，是筒裙的形式，至今還是有許多緬甸男子在日常生活中穿著籠基，這並非是西方文化尚未進入之故，可以推測是因為氣候的關係穿著籠基會比穿著褲裝舒適，這也讓安吾所提的「日本人是否同時擁有某種決定性的因素，促使自己非穿和服不可？」的問題出現了答案，從這段敘述可以推測安吾的想法是日本人因為接觸洋服之後，認為這比較便利，所以才成得以流行，而以相同的邏輯去思考緬甸人的情況則在同樣的狀況下因為氣候之故選擇了相反的答案。像這種追求進步的想法，不只在〈日本文化私觀〉、〈續墮落論〉之中可以看到安吾具有這樣的觀點，在〈戰爭論〉之中也可以發現，對於進步的追求安吾並非只是全以便利作為最優先考量，〈戰爭論〉之中安吾提到：「能夠思考如何輕易獲取方便的方法固然是好事，但若不是經過努力和研究所找出來的方法，而是毫無考量又沒有花費努力及功夫所輕易得來的方法，那就是壞事¹⁸³。」從〈戰爭論〉的敘述來看，可以知道單純追求便利，或是說只注重便利而忽略其他事物並非是安吾所追求的。

〈我的小說〉一文裡，安吾則提出：

在日本，大概要謹守男女分際，認為戀愛為罪惡，有這樣的想法才可以被稱為具有道德。這並非是以以前的想法，現今對所謂的自由結婚，特別是自由結婚，也就是戀愛。

為何要對自由如斯鄙視。鄙視自由，以不自由的模型束縛人們是古代道德規範的想法不全是錯誤，但自由本身也無法對古代道德規範進行真正的修正的能力。

幕末時，第一次必須要翻譯荷蘭語的自由一詞之際，當時的蘭學學者不只無法想到對應的詞彙，對於自由是什麼，其意義為何也不甚了解，於是將

¹⁸¹ 在此安吾亦使用了「進步」的概念，藉此說明其所期待看到戰後日本該如何自處與發展，而這裡所提及的「進步」也與第三章註 116 所指出的以西方為中心的論述有所呼應，但在本研究中則是將此視為是安吾對西化派與保守派之間的分歧的回應。

¹⁸² 原文為：「法隆寺も平等院も焼けてしまつて一向に困らぬ。必要ならば、法隆寺をとりこわして停車場をつくるがいい。我が民族の光輝ある文化や伝統は、そのことによって決して亡びはしないのである。」坂口安吾(1998)〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 378。引用翻譯自蕭雲青翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 74。

¹⁸³ 原文為：「安易にして便利な法を發案するのは悪いことではないが、工夫と努力によって簡便安易な法を見出すのではなく、無策の故に、又、努力と工夫がいらぬために、安易簡便を利するのは、悪事である。」坂口安吾(1998)〈戰爭論〉《坂口安吾全集 07》筑摩書房，頁 80。引用翻譯自蕭雲青翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 156。

自由翻譯為「任性妄為」。事實上，當時的思想之中沒有自己想做就做的生活方式之故，對於將自由的了解只能以任性妄為詮釋是當然之事，只是把這當作是那時鬧的笑話則太過輕率，現在的日本人對於自由的理解上，還是在五十步笑百步，將自由視為是任性的狀況為多數。所謂自由是必須得伴隨著責任，這雖是今天不斷重複說明的部分，如此說明雖然聽起來簡單，但是真的在自由中自覺到責任是需要非常深厚的教養才可以達成的¹⁸⁴。

從〈我的小說〉之中，安吾將教養放置在更高階的位置，在看待安吾對於便利的追求上，也可以以此去判斷，意即，在深厚的教養為底蘊之下，才能了解對於便利的追求之中判斷孰可為孰不可為。同樣的想法也可以在〈離散的日本〉中得以發現：「以前劍鬥比試都是以命相搏，所以劍術或戰爭若能不戰而屈人之兵自然是最方便的，這並沒有什麼奇技的意思，而是自身真的有此實力，若戰則勝，只是省下了無謂的傷亡罷了。

然而，在日本，沒有如此實力者以不戰而勝這種不該存在的戰法作為兵法與劍術，成為一般人假裝真實的玩物，於是這也成為通用於國民性格般的教養理念，這也導致了今日的慘敗與破滅¹⁸⁵。」在此，安吾指出國民性格上的缺陷，試圖以逸待勞，也就是有不具實力卻以不戰而勝當作目標，進而成為一種正當的手段。甚至成為國民教養的一部分，安吾更認為就是因為如此才導致日本的失敗，在此安吾想提的便是便利的問題，無法成就之事，妄想自己不具備實力可以使用旁門左道解決問題這件事情，在安吾的看法來說，最終只會造成失敗。

這些追求進步與便利的想法其實與第三章的新時代日本的部分息息相關，筆者認為安吾的文化論述中非常重要的部分。

〈日本文化私觀〉第二部分的「關於庸俗」，是從安吾在京都觀賞藝妓表演

¹⁸⁴ 原文為：「だいたい日本の道徳は、昔から不義はお家の法度などといつて、恋愛は罪悪だといはれてゐた。昔ばかりではない。今でも自由結婚といふ。特に自由結婚といふのだ。つまり恋愛のことだ。

なぜ自由がかくも軽蔑されたか、自由を軽蔑し、不自由な鑄型の中に人間を縛らうとする古いモラルが間違つてゐるばかりでなく、自由自体に古いモラルを真実訂正する実力がなかつたのだらう。

幕末に、オランダ語の自由といふ語が初めて翻訳の必要にせまられた時、当時の蘭学者は訳語に窮したばかりでなく、自由とは何か、その意味からが判らなかつた。そして『わがまま』と訳したといふ。実際当時の思想では、自ら欲し自ら行ふ真実自由なる生活自体がなかつたので、自由とはわがまま以上に理解しなかつたのは当然だ。然しこれを昔の笑ひ話と思ふのは軽卒で、今日日本人の自由といふとき、尚多くの方は五十歩百歩、わがままと履きちがへてゐる場合が多い。自由とは責任がそれに伴はねばならぬ、といふこと、これは今日屢々言はれることであるが、かういふふう一言にして言ふことは易いが、真に自由の中に責任を自覚するには、深い教養を必要とするものである。」坂口安吾(1998)〈私の小説〉《坂口安吾全集 05》筑摩書房，筆者自譯。

¹⁸⁵ 原文為：「昔の劍の試合は真劍勝負だから一命にかゝはる。だから劍術や戦争は戦はずして勝つのが第一便利にはきまつてゐるが、それは曲芸的な意味ではなく、真に自分に実力があつて、戦へば勝つ、それがハッキリしてゐるから、戦はずして勝ちうるので、戦つても勝つ、無駄な損害を省くだけの話なのである。

ところが日本に於ては、実力なき者が戦はずして勝つ、さういふ有りうべからざることを前提として兵法だの劍術が俗物共の真実めかしたオモチャになつたから、そして、それが堂々、国民の性格的な教養信念として通用するに至つたから、あれは、今日の大敗北、破滅を見るにも至つたのである。」坂口安吾(1998)〈散る日本〉《坂口安吾全集 05》筑摩書房，頁 419。筆者自譯。

的經歷開始說明傳統文化所具有的力量，在此安吾對傳統文化的力量是如此描述：

這不是體格的問題，因為即使是力士，也不是每個人都很壯碩。當然也不是單純的技巧問題，而是傳統本身所具有的威嚴問題，(中略)不過即使傳統具有威嚴，也不可能單憑此點就能維持永恆的生命，所以舞妓的和服雖然壓倒了舞廳，力士的禮儀壓倒了國技館，但是只靠這種傳統的威嚴，是無法讓舞妓和力士維持永恆生命的，如果沒有足以維持威嚴存續下去的實質內容，總有一天還是會滅亡的。所以說問題不在於傳統或尊嚴，而是在於實質內容¹⁸⁶。

安吾認為成就這些傳統文化的並非是因為他是自古流傳下來的東西，而是這項傳統的內涵與意義。若從這樣的觀點回去看傳統服飾所引發的被西方文化同化問題時，就可以了解安吾除了便利性的原因之外，也會從文化的實質內容方面加以討論，以〈戰爭論〉之中安吾提及相撲的部分為例：「在相撲運動方面，今年開始改讓他們坐在草蓆上。問題是這些力士們又不是要依照順序等著被斬頭，再說光是外表看起來也很不得體，如果要讓他們改坐在草蓆上的，乾脆連力士專用的刺繡圍裙和髮髻也廢除掉算了，甚至就把相撲運動廢掉算了¹⁸⁷。」雖然安吾認為穿著洋服並不是一件被西方同化的事，但反觀其對於相撲運動所必須維持的「傳統」卻是十分的堅持，若從此去推測安吾的想法的話，這些髮髻或是坐墊等等的細節都是成就這項傳統的「實質內容」，也因此安吾才會在「關於庸俗」的結尾提出：「並不是先有寺廟之後才有僧侶，而是先有僧侶之後才需要寺廟。即使沒有寺廟，良寬還是存在的。若我們需要佛教的話，那我們就需要僧侶，而非需要寺廟。即使京都和奈良的古寺廟都被燒毀，日本的傳統也不會因此而有所動，就連日本的建築也不會受到影響，如果真有需要的話，只要重新建造即可，那怕是簡陋破舊的建築也無妨¹⁸⁸。」以及將法隆寺拆為停車場等言論也是因為安吾重

¹⁸⁶ 原文為：「別に身体のせいではない。力士といえども大男ばかりではないのだ。又、必ずしも、技術のせいでもないだろう。いわば、伝統の貫禄だ。(中略)然しながら、伝統の貫禄だけでは、永遠の生命を維持することはできないのだ。舞妓のキモノがダンスホールを圧倒し、力士の儀礼が国技館を圧倒しても、伝統の貫禄だけで、舞妓や力士が永遠の生命を維持するわけにはゆかない。貫禄を維持するだけの実質がなければ、やがては亡びる外に仕方がない。問題は、伝統や貫禄ではなく、実質だ。」坂口安吾(1998)〈日本文化私観〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 363。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 49。

¹⁸⁷ 原文為：「角力が又、今年から、力士が座布団をやめて、ムシロの上へ坐っている。これから首を斬られる順番を待っているのじゃあるまいし、第一、見た目に汚らしいじゃないか。それぐらいなら、化粧マワシも、ついでに、チョンマゲもやめるがいい。いっそ、角力を、やめるがいゝや。」坂口安吾(1998)〈戦争論〉《坂口安吾全集 07》筑摩書房，頁 82。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 159

¹⁸⁸ 原文為：「寺があつて、後に、坊主があるのではなく、坊主があつて、寺があるのだ。寺がなくとも、良寛は存在する。若し、我々に仏教が必要ならば、それは坊主が必要なので、寺が必要なのではないのである。京都や奈良の古い寺がみんな焼けても、日本の伝統は微動もしない。日本の建築すら、微動もしない。必要ならば、新たに造ればいいのである。バラックで、結構だ。」坂口安吾(1998)〈日本

視「實質內容」而非形式。

同篇的第四部分「關於美」則是探討美感的來源不只是可以從代表文化的歷史古蹟之中發現，具有實用性的事物也會因為「只留下必要的東西，成就了它們自己的獨特造型¹⁸⁹。」從〈日本文化私觀〉的整個文章脈絡來看，這裡的「只留下必要的東西」所要表達的，應該不只是造型簡約的美感，安吾在文章中解釋到：「唯有『必要』，不論是一還是二或者是一百，都必須貫徹唯有因為『必要』而書寫。這種『無論如何都不得不的實質』所追求的獨自型態，才是產生美感的來源所在¹⁹⁰。」在此所討論的美感其實是探討喪失日本傳統文化，被西方文明所同化的論述延伸，只留下必要的東西背後的目的便是在追求更進步的生活方式，也因此安吾才會在文章結尾處說到：「我們民族所擁有的光輝文化和傳統，並不會因此而滅亡、因此而蕩然無存」也就是說安吾認為追求進步而改變不代表原有的傳統就會因此消失，所以安吾才會認為學習其他的文化並非是不好的，學習其他的文化是一種達到進步的手段。

從〈日本文化私觀〉文章開頭之處，安吾先指出自己沒看過桂離宮不知道大雅堂等深受陶特所讚賞的日式傳統建築，也不懂茶道的禮儀等等的言論，但從整篇文章的敘述來看，安吾對於舞妓、力士並非是不瞭解，對於將棋也是十分有研究，甚至有如〈吳清源〉等以將棋為主題的作品，並非是安吾所自述的對於日本文化一無所知¹⁹¹的狀態，而會如此書寫筆者認為這並非是安吾單純的自謙之詞。安吾在此想表達的是，陶特以一個歐洲人的眼光所能看到的，確實是日本文化的獨特之處，但文化的珍貴不只是在於這些外在顯示的建築物或是傳統服飾上，而是創造出這些文化產物時所凝聚而成的意義，也就是前面所提的「實質內容」，對安吾而言這才是文化本身，而非是建築物，在此安吾對於陶特所提出的批判便是，陶特只關注在文化外顯的事物上，而忽略了內涵的部分。另一方面從「或許有人會認為，連祖國的傳統都不知道，只知道霓虹燈和爵士樂的人，有什麼資格來談論日本文化，簡直是莫名其妙，不過無論如何，至少我沒有必要去『發現』日本¹⁹²。」以及「只要我們的生活健康，那怕模仿西方的簡陋建築而獲得方便，

文化私觀》《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 372。引用翻譯自蕭雲菁翻譯（2007）《墮落論》新雨出版社，頁 63-64。

¹⁸⁹ 原文為：「必要のみが要求する独自の形が出来上っているのである。それは、それ自身に似る外には、他の何物にも似ていない形である。」坂口安吾（1998）〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 372。引用翻譯自蕭雲菁翻譯（2007）《墮落論》新雨出版社，頁 72。

¹⁹⁰ 原文為：「ただ『必要』であり、一も二も百も、終始一貫ただ『必要』のみ。そうして、この『やむべからざる実質』がもつめた所の独自の形態が、美を生むのだ。」坂口安吾（1998）〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 377。引用翻譯自蕭雲菁翻譯（2007）《墮落論》新雨出版社，頁 73。

¹⁹¹ 原文為：「僕は日本の古代文化に就て殆んど知識を持っていない。」「我對於日本的古代文化，幾乎一無所知」坂口安吾（1998）〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 356。引用翻譯自蕭雲菁翻譯（2007）《墮落論》新雨出版社，頁 38。

¹⁹² 原文為：「祖国の伝統を全然知らず、ネオン・サインとジャズぐらいしか知らない奴が、日本文化を語るとは不思議なことかも知れないが、すくなくとも、僕は日本を『発見』する必要だけはなかったのだ。」坂口安吾（1998）〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 361。引用翻譯自蕭雲菁翻譯（2007）《墮落論》新雨出版社，頁 45。

我們的文化就會健康，我們的傳統也會健康。(中略)只要存在有真實的生活，就沒有必要羞恥於模仿，只要存在有真實的生活，即使是模仿，仍會有等同獨創的優越感¹⁹³。」的敘述當中也可以了解到，因為安吾身為日本人之故，他可以「創造」日本的文化，而陶特只能「發現」日本文化，同時由於安吾認為文化的演進是必須因應時代的關係，與其固守所謂的傳統文化不知變通，不如從模仿其他的文化當中去找尋更適合自己，並且因應時代的文化與習慣，這也是前面所提到的安吾對於進步的追求的部分。

從〈日本文化私觀〉當中，我們可以看到安吾對於追求進步的期望要從哪些地方著手，我們也可以從文章中了解到是從時間(也就是過去的日本文化與當時的日本文化)以及地區(日本與歐美之間的差異、歐美文化對於日本當時的文化所造成的影響)兩個方面進行探討，因此筆者也以時間與地區的劃分方式來探討安吾其他以日本文化為主題的作品。

首先先從時間方面進行討論，從本節一開始的介紹之中即可了解，安吾對於日本文化的探討並非是從戰後開始，1936年的〈日本精神〉便已經開始對於文化的議題開始提出自己的意見，安吾在此以文學作為例子指出，當書寫小說的過程中意識到自己之時，小說本身很容易被作者自我所限制。因此安吾認為在討論日本精神時若也是先意識到日本精神是什麼的話是危險的，在此安吾指出：「日本精神的情況亦是如此，製作之前先意識到日本精神的話不過是將其限制住。我們就算沒意識到日本精神，最後小說的結尾之中日本人也會不得不顯現出來¹⁹⁴。」也就是說當努力的去「意識」某個文化該有的樣子之時，反而會因為設立的框架使得文化本身變得有所限制。這樣的觀點也呼應了〈關於地方文化的確立〉之中安吾所說的：「那若是要問文化是什麼的話，與其去回答文化是什麼，不如讓母胎本身自我察覺以及用自我誠實的內省回答¹⁹⁵。」

不侷限文化的樣貌的想法可以與安吾作品當中的另一種思考方式結合，也就是對於實質的追求這個部分，如〈現代是什麼？〉中，安吾是如此回應如何看待傳統：「雖說一口否定傳統，但也不是說傳統是必須全盤否定不可的事物，而是得對已失去實質，徒留虛妄空位猶如信仰般存續之事物進行反省與否定。具有實質的事物沒有否定的必要，另外，不是只限於傳統，任何失去實質，徒留虛妄權

¹⁹³ 原文為：「我々の生活が健康である限り、西洋風の安直なバラックを模倣して得々としても、我々の文化は健康だ。我々の伝統も健康だ。(中略)それが真実の生活である限り、猿真似にも、独創と同一の優越があるのである。」坂口安吾(1998)〈日本文化私観〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 379。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 75。

¹⁹⁴ 原文為：「日本精神の場合においても同断であつて、制作に先立つて日本精神を意識することは徒らに限定を与へるにすぎない。我々は日本精神に無意識であつても結局小説の結果においては日本人であることを暴露せざるを得ないのである。」坂口安吾(1999)〈日本精神〉《坂口安吾全集 02》筑摩書房，頁 176。筆者自譯。

¹⁹⁵ 原文為：「然らば文化とは何ぞや、と云へば、私は文化に就て答へるよりも、その母胎たるべきもの、自主の自覚、及び、自我の誠実なる内省を以て答へたい。」坂口安吾(1998)〈地方文化の確立について〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 28。筆者自譯。

威之事物，都有反省與否定之必要¹⁹⁶。」藉由傳統的維持該以何種準則進行為論述下，安吾表明其立場，同時，他也在文章中指出不只是傳統，其他事物也該以追求實質的想法確認該事物是否該繼續存續。

對於文化，安吾同樣抱持著一種開放的態度，不去設限文化該有的樣子，其原因也可以與〈日本文化私觀〉的「昔日日本所體驗過的事物，只是日本的昔日過往經驗，並不代表那一定就是日本的傳統，很有可能某些國外經歷過、日本卻沒經歷過的習慣，其實是最適合日本的習慣，相反地，日本曾經歷過、但外國沒有經歷過的習慣，也很有可能非常適合外國人，所以重點並不在於模仿，而是在於發現¹⁹⁷。」所傳達的觀點結合，因為唯有不限制文化的樣貌才有可能使文化得以演進。

此外，除了不該去設限的理由之外，安吾也在〈五月之詩〉中提到：「要表現這樣的詩詞應該是要具有相當的文學素養的。大東亞戰爭開始之後便慌張失措開始探尋日本的速成主義應是無法具有如此素養的。所謂的文學，是需要經年累月累積的，有足夠的文學素養的話，日本人所寫的文學全都該是日本式的¹⁹⁸。」對安吾而言，文化是向內尋找之物，因此單就外顯的事物去判斷是否具有文化內涵是不可能的，也因此只要有足夠的素養，就算去「發現」外來的文化也可以使其成為日本文化的一部分。

由於文部省的請求，藉此機會所寫成的〈新假名使用問題〉，除了提出安吾對於新假名的使用與漢字限制的意見之外，也向文部省提問，為什麼新假名使用的更正是必須的？安吾認為原因在於圖得便利，省下無謂的勞力。但安吾卻指出，若是要以便利為目的的話，就該徹底的執行才具有其意義。在此他提出：「如此的古典文學，應該是只教那些有需要學的專門科系學生的課程。首先文部省將日本古典文學以及漢語的古典文學全部都翻譯成現代日語開始，非專門科系學生以外的人就沒有學習古語的必要，需要了解古典文學時，不達成隨時輕鬆地以現代日文的版本去閱讀的形式可不行¹⁹⁹。」文部省想達到的便是讓學生能以不需要學

¹⁹⁶ 原文為：「伝統の否定と一口に言うけれども、伝統は全て否定しなければならぬというのではなく、すでに実質を失いながら虚妄の空位を保って信仰的な存在をつづけていることが反省され否定されなければならぬというだけだ。実質あるものは否定の要なく、又、伝統に限らず、全て、実質を失いながら虚妄の権威を保つものは、反省され、否定される必要があるだけだ。」坂口安吾(1998)〈現代とは？〉《坂口安吾全集 06》筑摩書房，頁 271。筆者自譯。

¹⁹⁷ 原文為：「昔日本に行われていたことが、昔行われていたために、日本本来のものだということは成立たない。外国に於て行われ、日本には行われていなかった習慣が、実は日本人に最もふさわしいことも有り得るし、日本に於て行われて、外国には行われなかった習慣が、実は外国人にふさわしいことも有り得るのだ。模倣ではなく、発見だ。」坂口安吾(1998)〈日本文化私観〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 358。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 41-42。

¹⁹⁸ 原文為：「これだけの歌を表現するには相当の文学的教養が必要の筈だ。大東亜戦争が始ると、急にウロウロ日本を探しはじめた人々の速成主義には却々これだけの教養が身につく筈はないのだ。文学といふものは、文学それ自身年期を入れる必要のあるもので、文学の年期がはいつてゐれば、日本人の書く文学はみんな日本的な筈なのだ」坂口安吾(1999)〈五月の詩〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 460。筆者自譯。

¹⁹⁹ 原文為：「こんな古典は、その必要な専門の学生にだけ教へるべきものだ。先づ何よりも文部省は、日本の古典、同時に漢文の古典をみんな現代語に訳す事業を始め、専門の学生以外は古語を習ふ必

習古語達到學習古典文學的功能，卻使學生把古典文學所具有的意義轉變為對古語的解釋，而文學當中所帶來的思想、風俗習慣，甚至是對於文學的感受都無法獲得。也因此安吾才會提問為何必須要改為新式假名，因為對於學問的本質是在理解，相較於名詞解釋，了解文學或是思想或是事物的實質才是重要的。在此我們也可以看到安吾對於文化的態度上也是具有一致性的，如上所述，文化是向內尋找之物，而探尋的過程中外顯事物的改變若不能更貼近文化本身，僅以表面式的去改變文字的書寫，或是以傳統事物的捨棄作為文化本身所代表的意義時，則是本末倒置的行為。

從這些作品當中，我們可以發現安吾從未去讚揚某件事物是日本文化的代表，也沒有大聲疾呼必須要維護日本的文化傳統等等，相反的，安吾所提出的是不去意識文化本身，因為過度的去思考文化該有的樣子便會設立框架，而當框架出現之時，也無法達到安吾所追求的進步，相同的道理呼籲某件事物是日本傳統文化這樣的行為便是安吾所說的意識到文化本身，這樣的結果一樣會導致將文化陷入某個框架之中。

前面曾提過安吾在〈日本文化私觀〉之中所提出的：「重點並不在於模仿，而是在於發現。」的論點，會有此體悟的安吾必然是因為看見西洋文化對於日本所造成的影響有所感嘆才会有此論調，〈歐洲特性、日本特性〉這篇作品便是以歷史為背景討論歐洲與日本之間的不同特性，從安吾所舉的例子當中我們可以瞭解到安吾所認為的日本人的思考模式或是特性為：「應該說是所有日本人都已經忘了審視事物本身的實際內容，總是會以他人的思考模式來看待事物，完全不容許存在獨立個人的自由思考模式、觀察方式、既然不被容許，自然就不會有人想去打破這種不成文的規定²⁰⁰。」相對於日本人，對於歐洲人的思考模式安吾則是如此敘述：「不同於這一種觀察方法，歐洲人對於事物的看法都是站在該事物的觀點上來觀察的，從每一個事物自己所擁有的不同特性來觀察，一絲不漏地直接凝視該事物，使得它擁有很高的資料價值²⁰¹」在〈歐洲特性、日本特性〉一文對於歐洲人的思考方式的評價也是安吾在〈歷史偵查方法論〉之中所讚許的，同時安吾也在該文中指出：「不過這或許不單純只是日本古代史學家的罪過而已，也

要なく、古典が知りたい時には、いつでも寝ころんで現代語で読むことができるやうにしなければならぬ。」坂口安吾(1998)〈新カナヅカヒの問題〉《坂口安吾全集 05》筑摩書房，頁 538。筆者自譯。

²⁰⁰ 原文為：「殆んど、いや全ての者は、物事の本態を見るということを忘れているのであります。いつでも他人の思惑が考えられていまして、独立の個人の自由な考えとか、観察方法とかは許されていないし、許されなければブチ破ってやろうという人物はいなかったのであります。」坂口安吾(1998)〈ヨーロッパの性格 ニッポンの性格〉《坂口安吾全集 07》筑摩書房，頁 96-97 引用翻譯自蕭雲菁翻譯 (2007)《墮落論》新雨出版社，頁 169。

²⁰¹ 原文為：「このような観察の仕方にくらべますと、ヨーロッパ人たちの物事の見方というものは、個々の物事にしかない、それぞれのその物事自体にしかあり得ないところの個性というものを、ありのままに眺めて、それをリアルに書いておりますので、それだけに非常に資料価値が高いのであります。」坂口安吾(1998)〈ヨーロッパの性格 ニッポンの性格〉《坂口安吾全集 07》筑摩書房，頁 97。 引用翻譯自蕭雲菁翻譯 (2007)《墮落論》新雨出版社，頁 169-170。

許是整個日本的一大缺陷²⁰²。」對於歐美文化，安吾想效法的不是一些外在的事物，使安吾讚許的是有別於日本的思考方式，歐洲人所傳達出來的思考方式可以說是一種實事求是的精神，而推崇這樣思考方式的安吾也可以將其理解為是想將〈關於地方文化的確立〉筆下的文化低落且具有排他性的農民或是〈墮落論〉之中所提到的操弄人民的政治家等等，這些過去舊有的低劣的思考方式能藉由實事求是的思考方式而有所改變。

在〈傳統的無產階級者〉中，安吾對於法國在二戰期間為了保護自己國家的傳統文物，做出了以下的評論：「法國為了保存巴黎將祖國的命運都賭上了。這大概是這場大戰的傳說之一，一聽到戰事波及時，馬上將羅浮宮的藝術品藏起來的法國人，雖然知道傳統遺產的傳承的重要性，卻沒意識到孕育出傳統的人正是他們自己²⁰³。」在論述〈日本文化私觀〉時，也曾提過的將法隆寺拆為停車場也不會危及國家所擁有的文化、傳統的論點，安吾在觀看西方文明時也提出了一樣的想法，在此安吾表明了創造文化的是人，而非是那些文物代表著文化。〈傳統的無產階級者〉有一段令人疑惑的部分，安吾提出：「與歐洲相比的話，我們的文化傳統差多了。雖然說有源氏物語、有法隆寺、有世阿彌等等具有重要文化地位的人事物，但國家整體的文化絕對沒比歐洲高²⁰⁴。」在文章之中並沒有特別的去說明為什麼安吾會認定日本的國家整體文化會不比歐洲高，而從這段敘述中有提到的源氏物語、法隆寺等具有傳統文化意義的文物來看，筆者認為安吾所說的國家整體文化指的應該是人的部分，以〈歐洲特性、日本特性〉對於日本人的思考方式的描述為例，因為安吾認為日本人無法審視事物本身的實際內容，總是會以他人的思考模式來看待事物，而非像是歐洲人以該事物的觀點上觀察事物的思考方式。因為這樣的差距，才使安吾寫下日本的國家整體文化會不比歐洲高的句子。

點出當時的日本人缺乏以及應向西方學習的論調，也可以從〈戰後合格者〉一文中得以發現。在文中安吾指出：

我想日本人大概是這許多人種之中最愛好溫和的人種之一了吧。現下在售票口排隊混亂狀況之類的團體生活秩序失控，只是因為戰敗的士兵以及難民趁火打劫的性格被暴露出來，這在一片荒蕪底下龍蛇雜處地生活，會有這

²⁰² 原文為：「しかし日本の古代史家だけの罪ではないかも知れません。日本全体の欠点かも知れません」坂口安吾(1999)〈歴史探偵方法論〉《坂口安吾全集 12》筑摩書房，頁 212。引用翻譯自蕭雲青翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 242。

²⁰³ 原文為：「フランスは巴里の保存のために祖国の運命を賭けたといふ。これは多分この大戦の伝説の一つであらうけれども、戦争近しい声をきくやルーヴル博物館の美術品を真つ先に隠匿した彼等は、伝統の遺産を受継ぐことは知つてゐたが、伝統を生む者が又彼等自身でもあることを知らなかつた。」坂口安吾(1999)〈伝統の無産者〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 464。筆者自譯。

²⁰⁴ 原文為：「ヨーロッパに比べれば我々の文化の伝統はかなり劣つてゐる。源氏物語もある。法隆寺もある。世阿彌もゐた、と云つてみても、国全体の文化は決して高くはなかつた。」坂口安吾(1999)〈伝統の無産者〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 464。筆者自譯。

樣的現象也是莫可奈何。起先是強迫徵兵，最後又戰敗之故，原本大部分的日本人是對於麻煩事抱持著息事寧人的態度，而且對於進步的事物與改善並不熱衷的大保守家。這種保守性格的國民所需要的是在生活中與藝術相交。但自古以來的傳統藝術，多少依據了這種國民性格而成形，成為奧義，且帶有神秘色彩，常具有與現實脫離，急著古典化的傾向。

我們的生活之中引進了西方的音樂、舞蹈、戲劇以及電影，使得我們太過傾向保守的態度得以平衡，與世界具有一樣的水平，至少在藝術生活上，也可以防止國民性格加速古典化與僵化，進而成為神秘主義者的事態²⁰⁵。

在此安吾以藝術對於人民的生活所能達到的影響去說明當時的日本所缺乏的，以及該如何達到進步，同樣的，這裡再次地凸顯出安吾認為由西方帶入的「進步」視為是戰後日本應為當為之事，然而在此本研究則將焦點放在安吾意識到當時過度保守的國民性需要改變，因此提出一個改革方式，也可以說安吾以此回應當時存在於社會上的西化派與保守派兩派之間的分歧。

從這些提及西方文化的作品中我們可以瞭解到，西方文化讓安吾所欣賞的並非是那些藝術品、建築物甚至也未見到安吾在其作品中特別提到歐美的哪一位思想家的觀念，對於當時的日本會很有幫助的論述，安吾所想要強調的是〈日本文化私觀〉之中所提及「重點並不在於模仿，而是在於發現。」的論點，找尋適合自己國家或是民族的生活方式與思考模式比起一味的排斥或是接收西方文化來得重要。在此筆者認為安吾的文化論述上太過著重於思想層面，因為不論是法隆寺或是羅浮宮中的文物都有其不可複製性，重新再製造出來文物所具有的藝術價值將遠低於原本的文物，而從〈日本文化私觀〉之中安吾所提的：「即使京都和奈良的古寺廟都被燒毀，日本的傳統也不會因此而有所動，就連日本的建築也不會受到影響，如果真有需要的話，只要重新建造即可，那怕是簡陋破舊的建築也無妨²⁰⁶。」論述之中可以理解，外在事物對於安吾可以說是不具文化意義的，就算重建後的寺廟只是一片頽垣敗瓦，建築本身已無法代表文化，但能延續文化思

²⁰⁵ 原文為：「だいたい日本人はいろいろの人種の中で最も温和を好む人種の一つではないかと私は思う。現在、切符売場の行列、乗降の混乱など団体生活の秩序が乱れているのは、負けた兵隊や難民のドサクサまぎれの根性が露骨に現れているだけのことで、この焼野原の雑居生活でこうなるのは仕方がない。もととはといえば、なりたくもない兵隊にさせられ、あげくに戦争して負けたせいで、本来、大多数の日本人というものは、むしろ困ったことであるほど事なかれ主義で、進歩的なもの、改善をすら好まないほど大保守家なのである。こういう保守的な国民に必要なのは、芸術を生活の友とすることである。しかし、古来の伝統の芸術は、いずれもその国民性によって、型となり、奥義となり、神秘化され、常に現実から離脱して古典化を急ぎたがる傾向であったのである。

我々の生活の中に西洋の音楽や踊りや劇や映画がはいつてきたことは、我々の保守すぎる傾斜を正して、世界の一様水準においてくれるものでもあり、すくなくとも芸術生活において、国民性として古典化や型化を急ぎ、神秘主義者になりたがるのが、防がれることにもなるのだ。」坂口安吾(1998)〈戦後合格者〉《坂口安吾全集 11》筑摩書房，筆者自譯。

²⁰⁶ 原文為：「京都や奈良の古い寺がみんな焼けても、日本の伝統は微動もしない。日本の建築すら、微動もしない。必要ならば、新らたに造ればいいのである。バラックで、結構だ。」坂口安吾(1998)〈日本文化私観〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 372。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 63-64。

想，人便能繼續傳承該文化，也能創造出新的文物。也因此安吾認為文物的本身可以說雖然重要卻非必要，因為必要的是思想本身。

安吾所注重的是思想本身，但在此同時，他也不願意將自身的文化侷限於某個外在框架之中，不先設想某種具體形象的人事物才是文化以及傳統，相反的安吾追求的是更適合自己或是更符合當代的風俗習慣，也就是說對安吾而言文物所具有的意義是該文物蘊含的歷史智慧與文化內涵，但這些歷史智慧與文化內涵若已經不符合當代或是面對外來文化有更好的選擇時，改變傳統文化並非是一件不對的事，而是進步的一個過程。

登載於《新潮》雜誌的連載〈我的人生觀〉系列也有探討到文化相關的議題，例如系列之二的〈俗惡的發現〉之中安吾提到：

一般大眾對於藝術的喜愛是將其視為自己的生活去喜愛它，而戀愛伴奏必備的爵士樂和布基烏基則是日常生活中常接觸之物。而做出這些音樂的人則是對此瞭若指掌、俗惡的企業。作為日常用品其具備實用性與實質是必要的。不論是蕭邦或是莫札特，當他們的音樂出現時，喔！這是當時的爵士樂、布基烏基，生活中的必需品啊。

而看到法隆寺、金色堂、東照宮被其威儀所震攝，進而產生把香油錢取走的念頭是那個時代最大的俗惡精神的產物。對於人們的陣陣惡臭感到無法忍受。賞玩骨董的閒情逸致也離我十分遙遠。

晴耕雨讀的心境並非簡單可以達成。是乞食的心境。所謂的人類，是與好色性格、物慾、妄執無法分離的，而藝術是現世之物，離去之後則不復存在。

木乃伊只能在現世才看得到，其身軀或許萬年後還得以保存，而我等所能見到的只有現在。現世以及妄執而已。而現世的執妄具現化的產物則是法隆寺、金色堂、東照宮。所謂的高雅精神什麼的，則遍尋不著²⁰⁷。

從〈俗惡的發現〉之中的這段敘述裡，首先可以看到的是對於實質內容才能產生美的部分，安吾以當時流行的爵士樂去說明現代視為是藝術的莫札特與蕭邦的作

²⁰⁷ 原文為：「一般大衆が芸術を愛するときは、自分の生活として愛しているのであり、恋の伴奏、必要のためのジャズでありヴギウギであり、実用品なのだ。つくる方もそれを承知の、俗悪な企業なのである。日常品としての実用性、実質をそなえていることが必要だ。ショパンでも、モーツァルトでも、それが出来たときは、そうだ。当時のジャズであり、ヴギウギであり、日常の必需品であったのだ。」

法隆寺も、金色堂も、東照宮も、威勢を示してアッと云わせて、ついでにオサイセンもまきあげてやろうという料簡でできたもので、その時代に於ける最大なる俗悪精神の産物であった。人間の悪臭フンブンとして鼻持ちならないものであった。骨董イジリの閑雅な精神には縁遠いものであった。

晴耕雨読の心境ぐらいカンタンなものはない。乞食の心境である。人間というものは、助平根性や物慾や、妄執と一しょのもので、芸術は現世のものであり、そこから離れて存在しない。

ミイラは現世だけしか見ていないのだ。その身は万年の後に残ることを考えていたかも知れぬが、見ていたものは現世だけだ。現世と、そして、妄執だけなのだ。そして、現世への妄執が具現したものが、法隆寺であり、金色堂であり、東照宮であった。高雅な精神などは、どこにもない。」坂口安吾(1998)〈我が人生観 (二) 俗悪の発見〉《坂口安吾全集 09》筑摩書房，頁 425-426。筆者自譯。

品在他們的時代的定位上，不也如同安吾所身處的時代的爵士樂的定位嗎。藉此說明所謂的藝術不該是靠著年代所賦予，而實用性與實質也能產生出藝術。也從此處衍生出法隆寺、金色堂、東照宮這些建築物的評價，對安吾而言，這些建築物並非是文化的一部分，而是過去執妄的一部分，這樣的想法也與前面提到的〈日本文化私觀〉中所敘述的外在事物對於安吾可以說是不具文化意義的，建築本身無法代表文化的論述做連結。

而〈我的人生觀〉系列之五的〈國寶燒亡結構論〉中安吾亦有討論到關於這些古建築所代表的文化意義的部分：「對歷史紀念物所代表的意義而言，應是將該紀念物原原本本的做出來的資料傳承下來才是。若這樣的想法正確的話，這樣的東西保存模型已是足夠了²⁰⁸。」在此安吾將不將這些建築物視為是文化的一部分，而值得留存的是這個建築物是怎麼蓋出來的，也就是技術的保存對安吾而言才是重要的。安吾也在這篇文章後面的段落藉由對於黃河治理研究所得到的感想中說明其所認為文化所能給予人們的是什麼：「以五千年的智慧與黃河這個歷史性的怪物苦鬥，終於將其征服，而這個防坡堤設施才是真正文化的紀念碑。認為我等的努力就算會如過去的遺跡一般消失，為了此等建設也不得不貢獻一己之力。所謂的文化，與其向過去追尋，向未來追尋的建設才比較重要²⁰⁹。」這段敘述之中也可以看到安吾所認為的實質性的重要也與〈日本文化私觀〉所提到的「這種無論如何都不得不的實質」所追求的獨自型態，才是產生美感的來源所在」是有所呼應的，與流連於過去的死物相比，一般不被視為是文化，卻得以防止黃河氾濫的防波堤對安吾而言才是具有文化價值的，因為安吾所重視的是這個防波堤所具有的實質性。然而雖然安吾認為這個防坡堤本身便是文化的紀念碑，但由安吾對於法隆寺等建築物的評論來看，我們也可以推測當這個防波堤若只被視為是一個文物時，安吾便會認為失去其文化價值，因為防波堤所具有的實質性已不復存在之故，若單純地將其視為是古蹟來看待時，其價值便與法隆寺無異了。

從上述探討文化論述的作品做為分類的話，筆者想將安吾的文化論述分成三個部分，第一個自然是從當時的社會情況去討論的文化論述，第二個則是從西方文化對日本文化所造成的影響進行論述，例如上述的〈日本文化私觀〉、〈歐洲特性、日本特性〉等作品都有探討到西方文化進入日本文化之後的狀況，最後綜合上述的兩個部分，安吾關於文化論述最終要談論的就是新時代的日本所該具備的文化的樣貌，可以說不論是討論當時的日本或是從西方文化進行論述，其目的都

²⁰⁸ 原文為：「歴史的な記念物という意味に於ても、建築的にいつでも原型のまま復元できるだけの資料を後世に伝えることはできる筈である。こういう種類のものは、それが正確でありさえすれば、模型で保存するだけでタクサンだ。」坂口安吾(1998)〈我が人生観 (五) 国宝焼亡結構論〉《坂口安吾全集 09》筑摩書房，頁 454。筆者自譯。

²⁰⁹ 原文為：「この歴史的な怪物を、ついに五千年の人智の苦闘の後に征服する大施設というものは、これこそ真に文化の記念碑であり、我々の努力は、すべて過去の遺跡の如きものを失っても、かような建設のためにささげられなければならないと考えるものである。文化というものは、過去にもとめるよりも、未来にもとめる建設の方が大切なのである。」坂口安吾(1998)〈我が人生観 (五) 国宝焼亡結構論〉《坂口安吾全集 09》筑摩書房，頁 455。筆者自譯。

是為了去描繪出新時代日本所需要的文化特質，而這個部分也與第三章探究安吾的天皇制論述所獲得的結論相同。

在了解安吾作品中所具有的文化論述之後，下一個章節筆者一樣先整理其他研究者對於安吾的文化論述的不同看法，最後再以第二章所提到的認同政治的觀點去探討安吾的文化論述所帶有的目的性。

4.2 安吾文化論述之中所呈現的日本人身分認同

在上一節中，對於安吾的文化觀可以將其理解為文化是一種向內尋求的事物，是精神性的，外在實質的事物如建築或是和服等，若沒有相應的文化內涵在其中的話，這項文化便不具有其意義。本章節則想延續上一節之中所提到的安吾的文化論述，以認同政治的概念分析這些作品。與第三章相同，筆者在此先與其他的研究者對於安吾的文化論述進行比較，從中去說明這些論點缺乏的部分，進而證明為何需要用認同政治去看安吾的作品。

關於探討安吾的文化論述的研究，大部分都還是以〈日本文化私觀〉為主，相較於其他作品，筆者認為〈日本文化私觀〉在安吾的作品之中具有承先啟後的重要地位，而安吾其他的隨筆作品也相對的篇幅較短，因此比較少有人對此進行專門的討論。

柄谷行人於 1975 年所發表的〈〈日本文化私觀〉論〉便是〈日本文化私觀〉的評論之中具有代表性的一篇，其中柄谷行人在文中指出：「〈日本文化私觀〉並非是在討論『日本文化』。〈日本文化私觀〉所帶有的只是安吾自我省思，但除此之外有可能達成某種自我認識嗎。或是說，除此之外有可能達成認識『日本文化』嗎，從前面提到的文章來看，這應該是對於認同的追求²¹⁰。」在此筆者也同意柄谷行人對於安吾在書寫〈日本文化私觀〉所帶有的追求認同的觀點，但從柄谷行人引用〈日本文化私觀〉的段落來看²¹¹，確實不能說明安吾想像的日本文化到底

²¹⁰ 原文為：『日本文化私觀』は『日本文化』を論じたものではない。そこにあるのは安吾自己省察だけだが、しかしそれ以外どんな自己認識が可能であろうか。あるいは、それ以外に『日本文化』の認識がありうるのか、右のような文章をさしてこそ、アイデンティティの追求とよぶべきなのである」柄谷行人(2006)『日本文化私觀』論《坂口安吾と中上健次》講談社 筆者自譯，頁 41。

²¹¹ 柄谷行人於『日本文化私觀』論中所引用的段落為：「然しながら、タウトが日本を発見し、その伝統の美を発見したことと、我々が日本の伝統を見失いながら、しかも現に日本人であることとの間には、タウトが全然思いもよらぬ距りがあった。即ち、タウトは日本を発見しなければならなかったが、我々は日本を発見するまでもなく、現に日本人なのだ。我々は古代文化を見失っているかも知れぬが、日本を見失う筈はない。日本精神とは何ぞや、そういうことを我々自身が論じる必要はないのである。説明づけられた精神から日本が生れる筈もなく、又、日本精神というものが説明づけられる筈もない。日本人の生活が健康でありさえすれば、日本そのものが健康だ。彎曲した短い足にズボンをはき、洋服をきて、チョコチョコ歩き、ダンスを踊り、畳をすてて、安物の椅子テーブルにふんぞり返って気取っている。それが欧米人の眼から見て滑稽千万であることと、我々自身がその便利に満足していることの間には、全然つながりが無いのである。彼等が我々を憐れみ笑う立場と、我々が生活しつつある立場に

是什麼，但相反的，我們從上一節之中以〈日本精神〉所舉的例子來看，我們可以了解到安吾是刻意不去談論文化的具體呈現事物，或是以某個傳統文物或是風俗去代表文化本身，安吾避免的原因是不希望限制文化的發展性，也就是說安吾其實表達出「文化」就算不是一種發明也是會一種建構的觀點，而安吾在建構（或是說重新建構）文化的方式則不是從維護傳統文化下手，而是從尋找適合日本的事物而將其建構為新的文化，所以安吾才會在〈日本文化私觀〉的最後提出「只要存在有真實的生活，就沒有必要羞恥於模仿，只要存在有真實的生活，即使是模仿，仍會有等同獨創的優越感。」的想法。所以若將認同政治觀點套用至〈日本文化私觀〉時，與其說〈日本文化私觀〉並非在討論日本文化，不如說是以重新建構日本文化作為其追求認同的方式。

相較於〈『日本文化私觀』論〉，山本昌一的〈〈日本文化私觀〉私見〉則是將〈日本文化私觀〉中「生活上的必需品」（生活の必要²¹²）放進來討論，在文中山本昌一認為「安吾所討論的並非是文化論，而是從『生活』中所看到的文化論²¹³。」從這樣的觀點，山本昌一更進一步的分析：「也就是說不取神社寺廟之形，而是肯定無形的『文化』、『傳統』，並非是否定全部日本文化。安吾這所謂的『日本的傳統也不會因此而有所動』所表達的『文化』、『傳統』與『生活上的必需品』會有怎樣的連結的部分，可惜的是在此無法明確地看到，或是說應該想成是沒有該連結的東西。安吾對於陶特所表明的歐洲性的，也就是『歐洲人眼中所見』的文化論只要用精神主義性的文化論回答即可²¹⁴。」在此山本昌一也認為安吾所追

は、根底的に相違がある。我々の生活が正当な要求にもとづく限りは、彼等の憫笑が甚だ浅薄でしかないのである。」「不過陶特發現日本、發現日本的傳統美這件事，以及我們日本人雖然迷失了自己的傳統，卻仍身為日本人生存下去這件事，其中存在著陶特所沒有意料到的差距。那就是雖然陶特必須發現日本的傳統美，但是我們日本人根本不需要這樣的工程，因為我們原本就是日本人。或許我們迷失了古文化，但是我們沒有迷失調日本，所以對於何謂日本精神這種問題，根本不需要我們日本人來論述，因為不可能透過解說日本精神就孕育出日本來，何況日本精神根本就無法被解說明白。只要日本人生活健康，日本就能健康。彎彎的短腿穿上褲子，身上穿著洋服，走姿近似小跑步，也會去跳舞，然後捨棄場場米，改坐在便宜的桌旁椅子上，還自傲地伸腿向後靠，這種姿態看歐美人眼裡，一定會滑稽至極，但是我們日本人卻樂於這種便利的生活，即使兩者之間的觀感不同，也毫無關聯，因為對我們憐憫與嘲笑的歐美人立場，和繼續過著我們自己生活的立場，根本是徹底不同的。只要我們的生活是跟隨正當的需求在走，那麼他們的憐憫和嘲笑也就顯得非常膚淺。」坂口安吾(1998)〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 360-361。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 44-45。

²¹² 這裡所指的「生活の必要」出自於〈日本文化私觀〉的「京都の寺や奈良の仏像が全滅しても困らないが、電車が動かなくては困るのだ。我々に大切なのは「生活の必要」だけで」「假使京都和奈良的佛像全被毀了，也不至於會太困擾，但是若電車不動了，就會非常困擾。對我們而言，最重要的還是『生活上的必需品』」坂口安吾(1998)〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 359。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 43。

²¹³ 原文為：「安吾の論は文化の論ではなく『生活』から見た文化の論なのである。」山本昌一(1984)『日本文化私觀』私見《坂口安吾研究講座 1》三弥井書店 筆者自譯，頁 104

²¹⁴ 原文為：「つまり神社仏閣の形をとらない、無形の『文化』や『伝統』は存在することは肯定するわけであって、全ての日本文化に対しての否定ではないのである。安吾はこの『微動もしない』という『文化』や『伝統』と『生活の必要』とをどう関連づけようとしたかは残念ながらはっきりしない。あるいは関連づけるべきものでないと考えたのかもしれないが、安吾がタウトに示されるヨーロッパ的な、つまり『歐羅巴人の眼で見た』文化論に対して、やや精神主義的文化論で答えようともしているということもできる。」山本昌一(1984)『日本文化私觀』私見《坂口安吾研究講座 1》三弥井書店 筆者自譯，頁 105。

求的文化是精神性而非是物質性的，同時山本昌一無法解釋〈日本文化私觀〉中「文化」、「傳統」與「生活上的必需品」三者之間的連結性。首先筆者想提出的是，文化本身自然是從生活而來，若去將文化分類為生活中的文化與非生活中的文化，那這個非生活中的文化豈不就是安吾口中「生活上的必需品」的反面例子嗎。以認同政治的觀點去思考「文化」、「傳統」與「生活上的必需品」三者之間的連結性時，可以將其解釋為既然「文化」是被創建的，而安吾在重新建構文化時想以「生活上的必需品」作為重新建構文化時的主軸，所以若「傳統」已不能符合「生活上的必需品」之時，安吾則認為這在新時代之中的文化裡是可以捨棄的。以〈續墮落論〉為例，安吾批評所謂的農村文化時，他所針對的是象徵刻苦耐勞的精神，而不符合這樣的精神者則會被稱為是懶惰²¹⁵，在這個例子中我們可以將刻苦耐勞視為一種偉大的情操，若不這樣做則會被貼上懶惰的想法帶入「傳統」，而安吾認為的「只問需求的地方才會有新發明，才會形成文化，也才會有所進步。」的觀點則是「生活上的必需品」，捨棄了無法達到進步的傳統而重新構成的才是安吾所想重新建構的「文化」。

關於安吾對於傳統的看法，石割透在《坂口安吾研究講座(2)》評論安吾作品〈頹廢文學論〉的同名評論中指出：「安吾的隨筆令人玩味之處在於，將日本文化裡根植於傳統之中的價值觀與權威以及既定的觀念，與一般被視為淺顯而世俗的事物在一瞬間將兩者對調，藉此使人注意到形而上的觀念，如鍊子連結般不可思議的聯想²¹⁶。」石割透藉此指出安吾將形式上的、習慣上的、傳統上的事物重新檢視並留下安吾所認為是必要的部分，但同時石割透也提出了自己的憂慮：「但一步走錯的話，便會陷入被認為只是推崇功利接受現實的態度之中吧²¹⁷。」石割透提出的論點大部分都是筆者所認同的，但石割透的〈頹廢文學論〉將重點放在解釋與分析安吾作品之中的想法，而筆者則更想著重於將作品傳達的思想與寫作的目的結合，如此一來或許可以避免石割透所提到的擔憂。

2005年花田俊典在其著作《坂口安吾生成》中發表了〈關於悲願——〈日本文化私觀〉再考〉的評論，是從柄谷行人的〈〈日本文化私觀〉論〉與西川長夫的「兩個〈日本文化私觀〉—布魯諾陶特與坂口安吾」兩篇評論作為切入點，重

²¹⁵ 在此指的部分為：「農村の美德は耐乏、忍苦の精神だという。乏しきに耐える精神などがなんで美德であるものか。必要は発明の母と言う。乏しきに耐えず、不便に耐え得ず、必要を求めるところに発明が起り、文化が起り、進歩というものが行われてくるのである。(中略) 必要は発明の母という。その必要をもとめる精神を、日本ではナマクラの精神などと云い、耐乏を美德と称す。」「都説農村の美德在於刻苦耐勞的精神，但是我不明白刻苦精神為何是美德？不是都說『需求為發明之母』嗎？所以不問刻苦、不問辛勞、只問需求的地方才會有新發明，才會形成文化，也才會有所進步。(中略) 所謂需求為發明之母，但是日本將這種追求需求的精神稱為懶人精神，將刻苦稱為美德」坂口安吾(1998)《續墮落論》《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 272。引用翻譯自蕭雲青翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 96。

²¹⁶ 原文為：「日本文化の中に伝統として根づいている価値観や權威が、そしてまた即成の觀念が、一瞬の後に。一般的には卑近で俗なものを見做されてきた生活の内の些々たる事象と対置され、それがまた、形而上的な觀念を喚起していくという、鎖の結びつきにも似た奇妙きつな連想」石割透(1985)〈デカダン文学論〉《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店 筆者自譯，頁 63。

²¹⁷ 原文為：「しかし一歩間違えば、ただ功利をありがたいと思う現実肯定の姿勢に陥るものであろう。」石割透(1985)〈デカダン文学論〉《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店 筆者自譯，頁 63。

新檢視〈日本文化私觀〉這篇作品。花田俊典在文章中更進一步地將柄谷行人所指出的自我省思的部分加以解釋：

『我沒有必要去『發現』日本』安吾如是說。但不依靠發現（自我省思）而成的文化論（不只是文化論一切的思考與記述）是不可能。這與身為『外國人』的陶特是相同的。未能理解坂口安吾如此複雜的說法，便重複陶特是外國人所以需要『發現』『日本』不可，而身為『日本人』的坂口安吾則不需要發現『日本』等言論是空洞貧乏的。坂口安吾就算不用像身為『外國人』的陶特般有『必要』『發現』『日本』，原則上，重新探究『日本』而不自我省思（發現）『日本文化』，要如何發展出文化論呢。坂口安吾沒有『必要』用陶特的方式去『發現』『日本』，而是『必須』用異於陶特的方式去『發現』『日本』²¹⁸。

在分析〈日本文化私觀〉時，筆者並未特別將焦點放置於安吾是否需要「發現日本文化」，而是提出安吾自己（身為日本人的身分）便是創造文化者，然而，創造文化的基準，也當然必須要建立在有一定程度的「發現」之上，從上一節所提到的作品來看，可以知道安吾對於日本傳統文化的瞭解具有一定的程度，而這種對於日本傳統文化的「了解」也可以將其視為是花田俊典在文中所指出的：「異於陶特的方式去發現日本文化」。而花田俊典在文中所強調的發現，不論是陶特以一個歐洲人的眼光去看日本，或是安吾以一個日本人的眼光去看日本文化，這背後都隱藏著發現自己與他者之間的差異的這件事，也就是說，陶特先從自己所身處的文化作為基準點檢視日本文化，因此有感而發寫下了〈日本文化私觀—以歐洲人的眼光〉，而在文化的位置上對調的安吾一樣也是對於日本文化與西洋文化有所了解，同時他在陶特的文章中找到了對於日本文化該如何存續這個議題，一個歐洲人所注意到的部分與自己所注意到的部分有所差別，而為了去表明該如何存續日本文化所以安吾才會寫下〈日本文化私觀〉，這樣從檢視他者或是從他者的眼光去發現他者如何描述自己而建立認同的方式，正好與差異政治的概念相符。此外，花田俊典也在文章中將「陶特需要發現日本，而身為日本人的安吾則不需要」的部分與周蕾的論點做比較，花田俊典指出：「周蕾所說的『實際上活

²¹⁸ 原文為：『僕は日本を『発見』する必要だけなかつたのだ』、坂口安吾はこう口にしてゐる。しかし発見（自己省察）によらない文化論（のみならずいっさいの思考と記述）などありえない。それは『外国人』のタウトと同様である。坂口安吾のこうい屈折した言い方をうのみにして、タウトは外国人だから『日本』を『発見』しなければならないが、『日本人』である坂口安吾はすでに『日本人』であるから『日本』を発見する必要がないなどと復唱するのは空疎である。坂口安吾は『外国人』のタウトのように（エキゾチック）は『日本』を発見する『必要』はなかつたにしても、原理的に、いったい『日本』を問い直し『日本文化』を自己省察（発見）することになしに、いかなる文化論も展開できるはずなからう。かれはタウトのような手つきで『日本』を『発見』する『必要』はなかつたが、タウトとは異なるかたちで『日本』を『発見』する『必要』はあつたのである。」花田俊典(2005)〈悲願について「日本文化私観」再考〉《坂口安吾生成—笑劇・悲願・脱構築》白地社 筆者自譯，頁 383-384。

於中國文化的人們』，坂口安吾所說的『確實就是日本人』之中的『我們』到底是指誰呢。不論是『實際上』或是『確實』的用法都帶有堅定不動的現實存在的印象，當然這是文筆的一部份。就算假設將『實際上活於中國文化的人們』看作是所謂的現實存在，這樣也不過就是確定了 15 億的現實存在，這樣用『人們』將所有事物囊括在內是不恰當的²¹⁹。」當然每一個個體都有獨立的想法與思考，將他們強加於某個框架之內確實是不恰當的方式，但從認同政治的觀點去思考時，我們意識到文化、認同是被建構出來的，如在第二章時筆者所引用的〈民主化的弔詭與兩難？——對於臺灣民族主義的再思考〉的部分所指出的：

我們可以如此論證，『民族』做為一個「想像的共同體」(imagined community)，它的基礎是一種共同的社會心理狀態（結合的意志），它是種建構，而非虛構。一個民族存在的真實性（authenticity）與其連續性（continuity），不在於一個完全認同的共同文化，或集體利益，以及一套單一的歷史論述之中，而是根植於所有成員共同生活的『共同空間』的存在之中²²⁰。

花田俊典文中所指的「我們」自然還是獨立思考的個體，但同時靠著建構出來的「共同社會心理狀態」，會建立起想像的共同體，而這個想像的共同體，才會被稱作是「我們」。回歸到安吾的部分，他在〈日本文化私觀〉提出：「因為我們原來就是日本人。或許我們迷失了古文化，但是我們並沒有迷失掉日本，所以對於何為日本精神這種問題，根本不需要我們日本人自己來論述，因為不可能透過解說日本精神就孕育出日本來，何況日本精神根本就無法被解說明白²²¹。」從這段敘述之中，安吾表達出確立自我身分時所需要的並非是他者的說明（不可能透過解說日本精神就孕育出日本來），也就是說，安吾認為自我創建才是形成自我（日本人）的關鍵，所以在思考安吾的寫作目的之時，我們可以瞭解到安吾是希望靠著重新建構日本文化而去達到「共同的社會心理狀態」也就是花田俊典文中所指出的「我們」。

另外討論安吾作品中的文化為主題的還有竹內清己的〈安吾與世相〉，在文

²¹⁹ 原文為：「レイ・チョウのいう『中国文化を現実に生きている人たち』、坂口安吾の場合なら『現に日本人』である『我々』とは、しかしいったい誰のか。『現実に』とか『現に』という表現は、いきおい確固不動たる現実存在をリアルにイメージさせてくるが、もちろんこれは文彩である。かりに『中国文化を現実に生きている』をいわゆる現実存在と見なすにしても、そいだとすればそこには十五億とおりの現実存在が認められるにすぎず、これらを『人たち』を一括するのは不当である。」花田俊典(2005)〈悲願について 「日本文化私観」再考〉《坂口安吾生成一笑劇・悲願・脱構築》白地社 筆者自譯，頁 406。

²²⁰ 吳叡人(1997)〈民主化的弔詭與兩難？——對於臺灣民族主義的再思考〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司，頁 39。

²²¹ 原文為：「現に日本人なのだ。我々は古代文化を見失っているかも知れぬが、日本を見失う筈はない。日本精神とは何ぞや、そういうことを我々自身が論じる必要はないのである。説明づけられた精神から日本が生れる筈もなく、又、日本精神というものが説明づけられる筈もない。」坂口安吾(1998)〈日本文化私観〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 360。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 44。

中，竹內清己提出的是安吾在作品中傳達出對於文化主義的反抗，進而指出這是無賴派的特色：

太宰所指的「墮落」和安吾所指的「墮落」並不相同。太宰的「墮落」是顛覆日本戰敗、戰後文化性宗旨改變的「墮落」的話，安吾的則可以說是為了擺脫太宰所指的「墮落」才「墮落」的。也就是說，安吾所反抗的近代主義、文化主義即是太宰的「墮落」。此外，對於戰敗、戰後的”世態”，安吾對俗惡地、關乎日常地從老百姓中「墮落」的”世態”是全盤肯定的。這也是無賴派的立足點，安吾的〈大阪的反抗〉中提到的織田作之助，其所著，與〈墮落論〉同月發表的小說〈世態〉都可以說是對於近代主義、文化主義的反抗²²²。

確實，在安吾的作品中是肯定人民的某些行為，例如在性或是肉體上解放，而其目的筆者認為安吾在作品中之所以提及這些行為，甚至肯定的原因，應該是希望讀者能正視自己的位置（也就是安吾意指的墮落），唯有如此才能邁向安吾所想像的新時代的日本也就是說，那些對於性以及肉體的行為上的肯定，都可以說是正視自己的其中一個部分；而對於文化主義的反抗或是鼓勵俗惡等等在此筆者也抱持著相反的意見，安吾從〈日本文化私觀〉到〈墮落論〉、〈戰爭論〉的文化論述都具有其思考的來由，也就是說不論是被視為反對傳統的（如對於傳統建築的輕視），或是鄙俗的（對於性以及肉體的行為上的肯定）的書寫，可以說是安吾透過自身的經驗所選擇的結果，舉例來說，〈日本文化私觀〉提到關於舞伎的敘述時，安吾所指出的並非是舞伎的打扮不適合現代或是對現代（或是對安吾）而言已經不好看，相反的，他指出的是這些舞伎雖然空有舞伎的打扮，有風華正茂的年紀，但安吾卻不覺得他們是美的，因為這些舞伎缺乏舞伎該有的文化內涵，而這才是安吾認為這些舞伎無法被稱為美麗的部分，也就是說，安吾所具有的文化觀是精神性的、是向內追尋的。

以安吾其他的作品為研究方面，疋田武夫發表的〈〈我的人生觀〉——與〈墮落論〉的關聯〉便是以安吾的〈我的人生觀〉系列中的其中兩篇進行討論，相較於其他較知名的作品如〈日本文化私觀〉、〈墮落論〉，〈我的人生觀〉在安吾的作品研究上是為數較少的一篇，而疋田武夫在該研究當中則提示〈我的人生觀〉系

²²² 原文為：「ここで太宰がいう『墮落』は、安吾のいうところの『墮落』とはちがう。太宰のいう『墮落』が、すぐにも敗戦、戦後日本をおおった文化的宗旨変えの『墮落』であるなら、安吾のそれは、その『墮落』をふりきるための『墮落』であるといつてよい。つまり、安吾の1おした当面の近代主義、文化主義を太宰が『墮落』といったのである。それらもまた、敗戦、戦後の“世相“であったが、それに対して、安吾はむしろ俗悪な、生きる切実さからくる常民の人間誕生の『墮落』の“世相“を全くに肯定しようとしたのである。無頼派の拠点もここにあったし、安吾が『大阪の反逆』と名づけた織田佐之助の、これも『墮落論』と同月発表された小説『世相』も、同じ近代主義、文化主義への反逆であったといつてよいのである。」竹内清己(1985)〈安吾と世相〉《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店 筆者自譯，頁197-198。

列與〈墮落論〉之間的關聯性。疋田武夫在文中指出：

純粹的『孩童』以及最徹底的程度『白癡』才是安吾所說的『最後的境地』。最自由自在的境地是成為『孩童』以及『白癡』。但這樣的境地並非容易達成的。(中略)

諸如此類的用語反覆的出現。這些用語與下面〈墮落論〉之中的用語有異曲同工之處。

人類是會墮落的，不管是義士還是聖女墮落，而且這是無從預防的事情，也不可能因為預防而解救人們。人們存活在世上、然後墮落，除此之外是沒有任何能夠解救人們的捷徑的。

(〈墮落論〉)

安吾對於人類存在的深刻認識可以用常用的〈絕對的孤獨〉來稱呼。透過〈我的人生觀〉中的兩篇隨筆探討的是絕對的孤獨。這兩篇也描繪出『孤獨』的人們的樣貌、也描繪出人們苦惱的深刻。〈無法生出的小孩〉之中”只是個凡人”，〈孤獨與好色〉之中所書寫的名人的”單純的想念”。不論是『墮落吧』的用語或是『成為孩童或白癡』的用語，都是同一個思緒所傳承下來的，我認為安吾所指的便是『單純的以一個人的身分活下去』吧²²³。

疋田武夫在此將〈我的人生觀〉與〈墮落論〉之中的言論結合，說明不論是『墮落吧』、『成為孩童或白癡』等字句其實帶有安吾在作品中想表達的觀點之延續，而我們從疋田武夫中的文章所指出的〈我的人生觀〉其中一篇作品〈孤獨與好色〉之中安吾的表述是如此：「糟糕的食物不吃就好了，選自己喜歡吃的食物便能滿足自己。但肉慾則不是如此。肉慾是無法充分地被滿足的。就算對肉慾絕望，於是拋棄宣洩肉慾，也無法從肉慾之中解放出來。這與就算遁世也無法停止真正的

²²³ 原文為：「純な『子供』やもっと徹底すれば『白痴』こそが安吾の言う『最後のギリギリのところ』なのである。もっとも自由で自在な境地なのだ。『子供』や『白痴』になれという。しかし、容易になれる訳はない。(中略)

このようなことばは何度繰り返しても同じことだ。『墮落論』の次のことばと同工異曲のものだからだ。

人間は墮落する。義士も聖女も墮落する。それを防ぐことはできないし、防ぐことによって人を救うことはできない。人間は生き、人間は墮ちる。そのこと以外の中に人間を救う便利な近道はない。
(『墮落論』)

安吾が持っていた人間存在への深い認識は〈絶対の孤独〉と呼びならわされている。『我が人生観』の中の二編のエッセイを通してこのことを考えてきた。この二編とも『孤独』な人間の姿を描き、人間の苦悩の深さを描いたものである。『生きれなかった子供』には“ただの人ぶり”が、『孤独と好色』には、高名な人間の“ただの想念”が書かれている。『墮落せよ』ということばも、『子供や白痴になれ』ということばも、すでに一本の流れとなつてただ、『ただの人のままに生きよ』といっているように思う。」疋田武夫(1985)〈『我が人生観』——『墮落論』との関連で〉《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店 筆者自譯，頁133-134。〈墮落論〉中的中文翻譯引用自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁89。

孤獨是一樣的²²⁴。」若由疋田武夫的觀點來看，這個段落是完全符合其文中所敘述的絕對的孤獨的部分，但如果從連貫性來看，若從〈墮落論〉到〈我的人生觀〉安吾的觀點都是有延續的情形下，安吾又為何需要繼續書寫關於「人的孤獨是無法改變，因為這是與生俱來的」的言論，若只是以抒發絕對的孤獨的情緒來論述，似乎就流於無病呻吟。從其他的作品來推測的話，筆者在此想引述〈續墮落論〉的段落：

雖然墮落本身確實是一件不好的事，但不花點本錢是無法得到真品的。光靠表面功夫就想得到真實是不可能的，必須賭上鮮血、賭上肉體、賭上真實的哀號才行。要墮落就必須認真地從頭墮落而下，讓道德頹廢、讓世道亂成一團、讓血流成河、讓毒液橫行，必須先穿過地獄的門，才有辦法爬上天國，除了讓手腳合計的二十根指頭充滿鮮血、並剝落而去，一步步地爬上天國之外，已經沒有任何的捷徑了²²⁵。

這段敘述或許與前面的概念上似乎並不完全相同，但筆者認為這與前面的敘述為因果關係，「墮落吧」以及「成為孩童或白癡」的敘述所代表的是安吾所體悟到的身為人不可避免的缺陷，而〈續墮落論〉中的敘述則說明的是唯有誠實面對這些缺陷，才能夠跨越。這個跨越可以說不只是面對敗戰後的日本該如何重新站起來，更是面對身為人所具有的缺陷上要如何邁向「天國」，在此的天國可以說是對於自我本身的超越，而成為更好的人。也可以藉此看出安吾的觀點所帶有的連貫性是存在的。

從上述的評論之中可以了解先前的研究或多或少都具有認同政治的觀點在其中，本研究則想將這些觀點整理出來，希望能以有別與其他時代的觀點去解讀安吾作品之中所具有的認同政治的概念。

從〈日本文化私觀〉、〈歐洲特性、日本特性〉等作品之中，我們看到了安吾在探討西方文化進入日本文化所造成的改變與影響，而來自異文化的衝擊自然會使人開始思考自己與他者之間的異同之處，至此，我們可以將〈日本文化私觀〉、〈歐洲特性、日本特性〉等作品帶入差異政治的範疇。在此可以以孟樊的《後現

²²⁴ 原文為：「まずい食物は、それを食べなければよい。すきな食物を選んで満足することができる。しかし、肉慾はそうではない。それを充したり満足することができないものだ。肉慾に絶望して、肉慾の実行を抛棄しても、肉慾から解放されることはできないものだ。それは遁世しても真の孤独をもとめ得ないのと同じことだ。」坂口安吾(1998)〈我が人生観 (四) 孤独と好色〉《坂口安吾全集 09》筑摩書房，頁 443-444。筆者自譯。

²²⁵ 原文為：「墮落自体は悪いことにしまっているが、モトデをかけずにホンモノをつかみだすことはできない。表面の綺麗ごとで真実の代償を求めることは無理であり、血を賭け、肉を賭け、真実の悲鳴を賭けねばならぬ。墮落すべき時には、まっとうに、まっさかさまに落ちねばならぬ。道義頹廢、混乱せよ。血を流し、毒にまみれよ。先ず地獄の門をくぐって天国へよじ登らねばならない。手と足の二十本の爪を血ににじませ、はぎ落して、じりじりと天国へ近づく以外に道があろうか。」坂口安吾(1998)〈続墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 275。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 101。

代的認同政治》所提到的觀點進行說明「『同』和『異』彼此是互相依存的，所以政治的認同之所以可能，正因為有差異的存在，把那『異』的部分區別開來，讓『同』得以顯現；反之，『異』之所以為『異』，正由於他的『不同』。但這不是『同中求異』或『異中求同』，而是『同中存異』或『異中存同』²²⁶。」所以安吾在〈日本文化私觀〉中寫下「沒有必要羞恥於模仿，只要存在有真實的生活，即使是模仿，仍會有等同獨創的優越感」時，我們可以以差異政治的觀點去說明：安吾從意識到自我（日本）與他者（西方）之間的差異，進而希望找到「同中存異」、「異中存同」的部分，以達到安吾所期望的「真實的生活」。這也正如《後現代的認同政治》所述：「儘管後現代的認同運動都在強調差異性的特質，認同政治本身的邏輯，終究不可避免地導向同一性的恢復以及排除界限的重劃(中略)換言之，它一邊以差異為前提，一邊又抑制差異(方能求同)²²⁷。」以差異為前提安吾提出去「發現」西方文化與日本文化之間的差異，而透過發現以及模仿找到最適合的文化或是生活方式而達到「求同」的境界。

當我們用最粗略的方式將寫下〈日本文化私觀—以歐洲人的眼光〉的陶特與〈日本文化私觀〉的安吾兩人進行二分法時，認為一味學習西方文化而捨棄日本傳統文化的日本很可惜的陶特可以將其視為是維護傳統文化者，而相對於此，安吾則是對於外來文化抱持著接受態度的類型。維護傳統文化所期望達到的是「穩定的文化需要事物留在它們被指定的地方；而象徵的界限則要保持類別的『純粹』，這樣才能賦予文化以其獨特的意義與同一(indentity)²²⁸。」相對於穩定的文化，外來的文化的出現讓穩定的文化出現無法處理的部分²²⁹，也產生了以下的因應方式「很多文化會撤退以至於關起門來對抗那些外來者、入侵者以及他者，乃是其淨化的同一過程的一部分(Kristeva, 1982)。差異的標誌，讓我們象徵式地支撐起所謂的『文化』，卻也為此讓被界定為不純的、異常的事物因此而被責難及排除²³⁰。」若將這樣的觀點帶入安吾的文化論述之時，可以發現當有人去指責安吾在文章中所傳達的「模仿與發現」、「找到適合自己的習慣」或是「日本人擁有一種必然性的性格，促使自己發明了和服，但是日本人是否同時擁有某種決定性的因素，促使自己非穿和服不可？」等等的觀點會被視為是無法處理的文化，因應而生的反抗聲浪自然就是「淨化的同一過程的一部分」。但若以傳統文化作為文化認同的條件來觀看安吾時，安吾是否可以被視為是缺乏文化認同呢。筆者在此抱持著否定的想法，從上一節之中我們了解到安吾的文化觀是精神性的、是向內追尋的，雖然安吾寫出「法隆寺拆毀，蓋成停車場」的言論，但他也在後面指出「我們民族所擁有的光輝文化和傳統，並不會因此而滅亡」，這代表令安吾

²²⁶ 孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁115。

²²⁷ 孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁115。

²²⁸ 孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁162。

²²⁹ 「那些無法處理的文化則是『流離失所的事物』(matter out of place)——打破了我們未書寫的規則與符號」孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁162。

²³⁰ 孟樊(2001)《後現代的認同政治》揚智文化，頁163。

所認同的傳統文化並非是外顯的文物，而是思想性、精神性的事物，例如我們看到安吾在〈日本文化私觀〉中所提的「日本人擁有一種必然性的性格，促使自己發明了和服，但是日本人是否同時擁有某種決定性的因素，促使自己非穿和服不可？」；在〈戰爭論〉中對於相撲運動之中的傳統服裝以及比賽形式的維護，以及〈續墮落論〉之中則批評農村文化那種將刻苦耐勞的視為是美德精神等等的觀點，乍看之下似乎是相互矛盾的，但這其實說明了安吾對於文化的認同是建立在該文化的「實質內容」上的，所以在相撲運動之中，力士們所坐的座墊或是力士本身的刺繡圍裙和髮髻是該文化的實質內容，若將其捨棄的話這個文化項目則失去了其精神，甚至就沒有繼續的意義，另外可以看出對安吾而言，具有文化認同意義的還有第三章所提到的天皇，如上一章所述，安吾意識到天皇所代表的是日本文化之中獨特的事物，若否，認為「京都和奈良的古寺廟都被燒毀，日本的傳統也不會因此而有所動」的安吾豈會提出「這種制度（天皇制）仍擁有無法被輕易否定的深刻意涵」的想法，而非是「就算天皇與京都奈良的寺廟一同進入歷史，日本的傳統也不會因此而有所動」。不論是對於相撲運動的傳統形式的維護或是對天皇的觀點，我們都可以了解到安吾對於文化認同是建立在精神性、思想性上的文化，這也代表著，安吾意識到文化認同並非是固定不變的，而是不斷的演進，也因此安吾提出「找尋適合自己的習慣」以及具有「實質內容的文化」才顯得重要，因為唯有找到具有實質內容的文化，才能穩固自我的認同，而找尋適合自己的習慣才能使自我能邁向進步的道路。

如第三章所述，以差異政治、文化政治與文化認同去說明安吾的作品時，我們可以將差異政治視為其創作、發想的原因，文化政治是安吾執行的手段，文化認同則是安吾要討論的主題。本章從差異政治與文化認同的討論中可以了解到，西方文化進入日本文化所造成的改變與影響是安吾書寫文化論述的創作發想的原因，而找尋適合自己的習慣以及具有實質內容的文化則是安吾要討論的主題以及想傳遞給讀者了解的部分，而書寫這些作品就是安吾執行的手段。

4.3 小結

本章從安吾的隨筆作品之中的另一個重要類別，也就是與文化相關的主題，進行文本分析，希望藉由作品當中的論述一窺安吾的文化觀為何，而從本章所提及的隨筆作品中可以看出，安吾在處理文化議題上的一個要點為不對於文化設置框架，這也導致安吾在書寫與文化相關的議題時，鮮少明確的指出何謂日本文化，也不會特地的讚揚某一個具體的文化事物，甚至去說某某文化傳統對於新時代的日本是有幫助的，這類的文字敘述是在安吾的文章之中看不到的。所以與其他鼓

吹弘揚或是恢復日本傳統文化的作家相比，安吾的評論會使人認為是在面對西方文明時全盤接受，對於日本傳統則全部捨棄的類型，但從〈關於地方文化的確立〉、〈日本文化私觀〉等作品之中，我們可以看到，對於文化安吾所追求的是其實質內容的部分，以〈日本文化私觀〉作為例子來說，比起寺廟這類的外在的文化產物，安吾更重視的是佛教本身的思想與教義。也因為安吾的文化觀是如此，使得安吾在文章之中會對於提倡恢復日本傳統文化的論調進行批判，而〈日本文化私觀〉就是其中最知名的例子。

第一章在探討〈日本文化私觀〉時，筆者對於安吾評論陶特的方向一直將焦點放置在國族或是民族之上，所以在安吾批評陶特需要去發現日本時，筆者開始思考的是為什麼陶特無法成為「日本人」，而經過其他文本的理解以及利用認同政治的觀點解讀之後，我們可以看到安吾批評陶特的原因並非是因為外國人的身分，相反的，安吾所注重的是文化的實質內容。因此由安吾的批評之中去檢視陶特的文化觀點時，可以將其理解為是一種以外在的、物質上的事物作為文化中心的文化觀，相較於此，安吾則更注重在思想層面上的、精神上的文化內涵上的意義。這種精神層面的追求的論調並非只有在文化的地方才會看到，從第三章對於安吾的天皇制論述的探討之中也可以理解，安吾對於天皇本身所具有的歷史意義以及天皇之於日本人民的文化象徵都是抱持肯定的態度，從〈墮落論〉開始安吾所反對的是利用天皇操弄民眾的天皇制度，〈續墮落論〉中安吾也指出：「政治、社會制度，都是一張洞很大的網，而人類就是永遠不會被這種網子抓住的魚。即使能打破天皇制，重新創立一個新制度，也只會是另一個巧妙陰謀的進化而已，因為是人類無可避免的命運，人類總是從網中逃脫，並進而報復制度²³¹。」從這些論述當中我們可以推斷出安吾所反對的是崇尚形式主義的想法，也因此安吾在書寫時不將日本文化設置某種框架，同時我們也可以從這裡去理解：不設置框架的意思是期待其可能性，而這些可能性是可以透過與其他文化交流而達到更加成熟的境地，所以從「發現」其他文化的過程中，學習該文化進而改變原有的文化或是風俗習慣是可行，甚至是必須的。但也如筆者在第三章之中所提到的，安吾所希望達到的「進步」這個概念，本質上來說是從西方傳入的概念，所以不論安吾如何去說明自己並非是一味的學習西方，終究還是可能被西方思想所牽引。在此筆者無意去探討安吾是否有被西方思想過度影響的問題，而是想將重點放在安吾對於文化的可能性的部分，「發現」其他文化的過程可以將其視為是差異政治的起步，發現自我與他者之間的差異讓安吾意識到若要達到進步，便不能只是專注於維護固有的事物上，透過學習該文化改變原有的文化或是風俗習慣如果能

²³¹ 原文為：「政治、そして社会制度は目のあらい網であり、人間は永遠に網にかからぬ魚である。天皇制というカラクリを打破して新たな制度をつくっても、それも所詮カラクリの一つの進化にすぎないこともまぬがれがたい運命なのだ。人間は常に網からこぼれ、墮落し、そして制度は人間によって復讐される。」坂口安吾(1998)〈続墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁 276-277。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 104。

使得生活變得更好的話，改變原有的文化或是風俗便不該被視為是壞事。

本章雖並未處理到文化政治的部分，但這並非是因為在文化的議題之中看不到文化政治的部分，相反的，在第三章的論述之中筆者將文化政治視為是安吾利用文學創作來達到表達自己的意見並藉此界定自我（日本）的認同，所以安吾探討關於文化議題的隨筆作品即成為安吾以文化政治的方式進行日本認同的重新建構，而這些隨筆作品透過雜誌的刊載得以傳達給讀者，讀者在閱讀的過程中也重新思考自我認同，而這些作品透過重新出版與翻譯，也得以讓安吾生存的年代以外的讀者去了解安吾想傳達的觀點，而現代的讀者在閱讀安吾的作品之後能透過網路的方式去抒發自己對於安吾作品的理解，其他的讀者則從這些他者所做的理解當中對於自己的解讀重新進行思考，在這些傳遞與理解之間達成了重新建構認同的功能，也形成認同政治所要達到的訴求。

從第四章的敘述之中，可以看到安吾在戰後的作品當中對關於文化的議題是十分關注的，甚至他在書寫〈關於地方文化的確立〉時指出：「具有培育新時代日本能力的只有文化而已」，安吾對於文化的重視可見一斑，而筆者認為安吾對於文化的重視是因為安吾希望能透過文化的力量來達到其想像中的新時代的日本，這個部分也與安吾的天皇制論述是具有相同的目的性。安吾戰後的隨筆作品不僅是以天皇制論述與文化論述為主，而這兩項議題所希望達成的目的也是相同，這也是為什麼筆者在書寫本論文時會將天皇制論述與文化論述作為最主要的研究項目。在理解了安吾的文化論述之後，在結論的部分筆者想強調為什麼需要靠差異政治、文化認同、文化政治三個方向去檢視安吾的作品，而天皇制論述與文化論述何以構成認同政治。

第五章 結論

5.1 為什麼要閱讀安吾

在閱讀日本學界對安吾的評論時，筆者發現了一個令人玩味的事情，評論的標題上會使用「安吾復活」，而台灣 2014 年正好〈墮落論〉重新出版，其中也出現了「為什麼要閱讀安吾」這樣的疑問，不論是日本所提出的「安吾復活」或是台灣的「為什麼要閱讀安吾」這樣的標題其實都是出自於作家的思想再次被討論或是其寫作精神再度獲得重視。坂口安吾生於 1906 年卒於 1955 年，其生存的時代雖只距離現在約莫五、六十年之遙，但這五、六十年之間的變化之鉅卻是超乎想像，而安吾在世的近五十年光陰裡，他經歷了第一次與第二次世界大戰，那種世局的混亂或是對於轟炸的憂慮等等情況在現在如此安逸的社會中也難以想像。時代背景上雖然有許多的差距，但安吾的作品從他在世之時至今不斷地被出版、討論、研究，這樣的現象或許可以說明安吾的作品具有一種跨越時代的意義，而這種意義筆者認為起因於安吾對於「本質」的關注，重視思想內容而非是形式的筆調使得安吾的書寫具有某種程度的寓言性，這讓每一個世代的人在閱讀安吾時都能感受到安吾所指出的議題的重要性，也能在自己的世代當中找到相似的事件，筆者認為這也是為什麼我們會持續的閱讀安吾的原因之一。既然每個世代在閱讀安吾時都能從安吾作品找到某些感同身受的部分，其解讀也會因為每個世代的成長與經歷不同而有所改變，本研究則是希望以筆者自己的世代成長過程中所見聞的事物解讀安吾的作品。

生於 80 年代的筆者從小時候在學校所看到的「禁說台語」等等的去本土化到在小學校教育課程中加入台語、客家話、原住民語的課程，或是重視台灣史地課程內容的本土化，直至最近在輿論中出現與中國大陸切割的去中國化，甚至是鼓吹要具備國際觀或是在外國被注目到的人事物被稱為台灣之光，伴隨筆者成長的是不斷重新建構屬於台灣的認同，重新建構台灣的認同所追求的是自我認同建構上的選擇與自由，也構成了認同政治。當筆者在閱讀相關資料之時，才意識到長久以來這些變更課綱或是對於國際能見度的渴求其實是在建構自我認同的過程，反觀安吾的時代尤其是戰後時期，戰後秩序的重建對當時的日本來說是刻不容緩的，因此出現了如必須要維護日本傳統文化或是西化等不同意見，那種眾聲喧嘩的狀況其實也與現在的台灣有某種程度上的類似，而讓筆者認為具有相似的部分正是因為當時的日本也在重新建構自我認同，也因此筆者才會以認同政治作為切入點分析安吾的隨筆作品。

然而認同政治是個比較新的概念，由於在一開始是黑人女性團體在追求自身權益時所使用，其後常用於同性戀族群、女性或是有色人種在爭取其權利時，也因此第二章介紹認同政治為何時，筆者無法避免的會去引用這些例子去說明。

然而將這樣的觀點只用於這些族群上筆者認為太過於狹隘，因為對於自我認同建構上的選擇與自由並非是只存在於這些族群之中，前面提到戰後的日本或是現在的台灣都在為了建構自我認同上作各種努力，而筆者認為安吾是以書寫做為傳達其思想的工具，藉此提醒當時的日本民眾對於戰後的日本怎樣的改變才是有可能避免重蹈覆轍、怎樣的改變能脫離現狀。既然書寫是安吾傳達其思想的方式，那其創作的的原因則是因為他觀察到日本與西方之間的政治體制、文化上的差異，從中意識到必須要改變才能達到其理想中的日本，而安吾探討的則是如天皇制度、文化等等的議題。從認同政治的觀點去看安吾的發聲方式，寫作動機以及文章內容時，我們可以將其以文化政治、文化認同與差異政治三個類別來討論。

文化政治、文化認同與差異政治是構成認同政治重要的部分，從安吾的作品當中我們看到不論是探討天皇制度或是文化的議題，其思考不只侷限在日本的現在與過去，因為對日本與西洋之間政治體制、文化上的差異有所體悟的安吾才會在其書寫當中表達出若要成為新時代的日本就必須放棄當初因為沒有其他做法所以維持至今的陋習，如〈續墮落論〉所提到的克勤克儉、以勞動為榮的農村精神對安吾而言是應該被淘汰的，因為這樣的農村精神是扼殺進步的關鍵。另外從〈日本文化私觀〉之中一句「何謂傳統？何謂國民性？日本人擁有一種必然性的性格，促使自己發明了和服，但是日本人是否同時擁有某種決定性的因素，促使自己非穿和服不可？」開始，安吾在其書寫之中表達了文化並非一定得依循傳統，過往所經歷的事物若在未來從其他的風俗文化之中找到更適合於自己的事物時透過發現進而去學習調整自身的風俗文化並非是一件大逆不道的事，在此可以看出安吾已經具有「文化是被創造出來」的想法，而靠著他者與自身的不同進而反思自己原本所具有的風俗習慣，重新檢視這樣的風俗習慣是否會對於進步上有所阻礙，依照安吾的思緒來看，若這些習慣是對進步有所阻礙的話，就該從他處（例如西洋）的風俗習慣之中發現並且去嘗試，透過發現與嘗試進而去找到適合自己的且能跟得上進步的生活方式。

筆者認為安吾在〈日本文化私觀〉之中所提出的「重點並不在於模仿，而是在於發現」以及「只要存在有真實的生活，就沒有必要羞恥於模仿，只要存在有真實的生活，即使是模仿，仍會有等同獨創的優越感。」這兩個部分非常符合差異政治的觀點，因為安吾意識到自我與他者之間的差異，從中希望找到「同中存異」、「異中存同」的部分，以達到其所希望的生活樣貌，而這種從外在與自己的差異之間重新認識自我，甚至達到重新建構自我的方式，讓上述安吾所說的「發現與模仿」的思考方式進入差異政治的範疇，因此筆者也認為安吾在觀察西方的文明進程當中開始內省日本自身所缺少的或是不符合時代的部分之後進而將自己的想法轉化為文字，試圖告訴當時的人民傳統文化是被創造出來的，而透過發現與模仿我們自己去建構屬於新時代日本的文化。

從安吾書寫的內容來看，筆者認為特別是戰後的隨筆作品之中其最主要的兩

個主題為天皇制度與文化這兩個部分。首先從第三章開始對於安吾的天皇制論述進行分析時，可以看到安吾是從被政治家作為操弄手法的天皇制到去除神格化天皇以及天皇起源到理想的政治藍圖等等方面進行論述，而其從中獲得的結論並非是廢除天皇，相反的，安吾希望廢除的是操弄天皇的制度。而從文化的部分來看也是，安吾反對過去存在於日本社會的陋習，也認為相較於文物，思想與精神才是該被重視的，因此安吾對於陶特的批評其實是出自於陶特認為文物才是文化的中心，卻沒意識到人才是文化的創造者，也因此安吾才會在〈傳統的無產階級者〉舉出法國的狀況為例子²³²。對於法國人對於文物維護的盡心盡力安吾則指出法國人沒有意識到自己才是創造出文化的人，藉此去說明在整個文化之中最重要的應該是具有文化思想的人，而不是這些文物。因此不論是天皇制論述或是文化論述，雖然安吾都並未明確指出怎樣才是正確的，更有甚者，筆者認為安吾特意的不去說明怎樣才是正確，因為他認為不應該將文化設置框架，但從安吾這些言論之中旁敲側擊之後可以看到，某些事物對安吾而言確實是能構成文化認同的，其中最最顯而易見的例子便是天皇，如第三章所論述的，安吾以許多角度切入去討論關於天皇與天皇制度，也在〈安吾的新日本地理〉之中指出其實所謂的天皇起源的傳說不過就是歷史學家或是政治家為了鞏固天皇地位所製造出來的²³³，對於天皇的歷史與制度上有如此了解的安吾，卻在〈墮落論〉提出天皇是具有無法被輕易否定的深刻意涵²³⁴，由此可見在安吾的思考之中天皇是日本人文化認同的一部分，所以才無法輕易捨棄。文化的部分也可以從〈日本文化私觀〉之中以佛教為例²³⁵，

²³² 在此所指的部分為：「フランスは巴里の保存のために祖国の運命を賭けたといふ。これは多分この大戦の伝説の一つであらうけれども、戦争近しいといふ声をきくやルーヴル博物館の美術品を真つ先に隠匿した彼等は、伝統の遺産を受継ぐことは知つてゐたが、伝統を生む者が又彼等自身でもあることを知らなかつた。」「法國為了保存巴黎將祖國的命運都賭上了。這大概是這場大戰的傳説之一，一聽到戰事波及時，馬上將羅浮宮的藝術品藏起來的法國人，雖然知道傳統遺產的傳承的重要性，卻沒意識到孕育出傳統的人正是他們自己。」坂口安吾(1999)〈傳統的無產者〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁464。筆者自譯。

²³³ 在此所指的部分為：「だいたい日本神話と上代の天皇紀は、仏教の渡来まで、否、天智天皇までは古代説話ととも云うべく、その系譜の作者側に有利のように諸国の伝説や各地の土豪の歴史系譜などをとりいれて自家の一族化したものだ。だから全国の豪族はみんな神々となって天皇家やその祖神の一族親類帰投者功臣となっている。そして各国のあらゆる豪族と伝説と郷土史がみんな巧妙にアンバイされて神話（天智までの天皇紀をも含めて）にとりいれられていると見てよらしい。」「基本上日本神話與天皇記，都將直到佛教傳來為止，不，應該說是直到天智天皇為止視為古代傳説，而不論是日本神話還是天皇記的作者，都是將對自己有利的各地傳説和各地江湖豪傑的歷史事件納入，成為自家一族化的歷史內容，因此全國各地的豪傑都以各種不同的神明身分，成為投靠天皇一族或祖神一族的功臣，而各地的所有豪傑和傳説、鄉土歷史，也全都巧妙地被融入神話裡（包含記載至天智天皇為止的天皇記）。」坂口安吾(1998)〈安吾的新日本地理 飛驒・高山の抹殺——中部の巻——〉《坂口安吾全集 11》筑摩書房，頁230。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁190。

²³⁴ 在此所指的部分為：「天皇制自体は真理ではなく、又自然でもないが、そこに至る歴史的な発見や洞察に於て軽々しく否定しがたい深刻な意味を含んでおり、ただ表面的な真理や自然法則だけでは割り切れない。」「天皇制本身即使不存在真理，又很不自然，但就發展至今的歷史發現和觀察立場來說，這種制度仍擁有無法被輕易否定的深刻意涵，已經不是表面上的真理和自然法則所能割捨的。」坂口安吾(1998)〈墮落論〉《坂口安吾全集 04》筑摩書房，頁55。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁83。

²³⁵ 在此所指的部分為：「寺があつて、後に、坊主があるのではなく、坊主があつて、寺があるのだ。寺がなくとも、良寛は存在する。若し、我々に仏教が必要ならば、それは坊主が必要なので、寺が必要なのではないのである。京都や奈良の古い寺がみんな焼けても、日本の伝統は微動もしない。日本の建

相較於寺院，僧侶才是我們之所以需要佛教的原因，這裡安吾要指出的是僧侶因為學習佛教的典籍，了解佛教所傳達的精神，使得僧侶成為佛教的實質內容，所以從這樣的理解之下去看安吾後面所說的「即使京都和奈良的古寺廟都被燒毀」就能了解為什麼他會認為「日本的傳統也不會因此而有所動」。從第四章之中看到安吾對於舞伎和力士的看法之中可以了解到，讓安吾感到佩服的並非是舞伎的服飾或是力士的禮儀而是訓練舞伎與力士時這些人所學習到的事物才成就了這些人，而這正是安吾所指的實質內容，那也可以從這裡理解到這是安吾文化認同的一部分。

安吾透過書寫去表達其思想是為文化政治，藉由重新敘述屬於自己的故事重新設定自我文化，例如上面提到的〈安吾的新日本地理〉，安吾便是從日本各地之中所獲得的資料，以自己的理解將日本歷史重新敘述一次，〈日本文化私觀〉也是安吾將自己對於文化的理解以文章的形式傳達給讀者看到。安吾除了以書寫的方式對讀者說明自己的想法之外，他也能藉由回應讀者的投書達到與讀者對話的可能性。

作品靠著刊載於雜誌或是書籍出版之後讓讀者得以了解作家欲傳達的想法，除了作者還在世之時可以藉著投書的方式與作家進行對話之外，電影電視劇的拍攝除了能說明作家與作品所具備的影響力之外，更能藉由大眾媒體（或是更簡潔的說是非文學）的途徑讓更多人能了解其思想，而電影電視的拍攝因為又透過了導演、編劇的修改潤飾，也讓觀眾在觀看這些電影電視時得以對自己所做的理解當重新進行思考，在這些傳遞與理解交替之間達到重新建構認同。安吾的狀況亦是如此，例如〈巷談師〉一文便是安吾為了回應〈野坂中尉與中西伍長〉這篇作品所收到的讀者投書而寫的文章。另外 2011 年改編自《明治開化 安吾捕物帖》的動畫《UN-GO》以及 2013 年上映，以安吾的短篇小說〈戰爭與一個女人〉為劇本的同名電影等等，這些影視作品的拍攝可以使對安吾較為陌生的族群能從這些影視作品中認識安吾，也重新喚起曾經閱讀過安吾的讀者，使其重新憶起安吾想傳達的思想。

安吾的作品所造成的影響除了上述的影視作品的呈現之外，也能在其他的其他地方看到。時裝設計師山本耀司對於安吾的作品十分的喜愛，在其著作〈製衣〉之中山本耀司指出：

坂口的日語寫作明快、辭藻優美，言簡意賅地以最低限度的日語切中要害。朗誦他的文章時，尤其可以感受到這種美感。我常常用朗讀的方式讀〈墮

築すら、微動もしない。必要ならば、新らたに造ればいいのである。バラックで、結構だ。」「並不是先有寺廟之後才有僧侶，而是先有僧侶之後才需要寺廟。即使沒有寺廟，良寬還是存在的。若我們需要佛教的話，那我們就需要僧侶，而非需要寺廟。即使京都和奈良的古寺廟都被燒毀，日本的傳統也不會因此而有所動，就連日本的建築也不會受到影響，如果真有需要的話，只要重新建造即可，那怕是簡陋破舊的建築也無妨。」坂口安吾(1998)〈日本文化私觀〉《坂口安吾全集 03》筑摩書房，頁 372。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁 63-64。

落論〉。

他的作品中寫到，身為表現者，對不道德的事物不深入理解的話，再顯而易見的東西你都看不見的。我當時正處在思想焦慮期，常寫些令自己都汗顏的東西。雖然我與坂口生存的時代不同，但我知道藝術與文化與時代差異無關。坂口把我在思考的東西化成文字，實在太厲害了²³⁶。

對於安吾作品的喜好，甚至讓山本耀司與安吾的妻子三千代聯絡，協商出版〈日本文化私觀〉與〈墮落論〉的英文版。希望能藉由自己讓英文語系的讀者能有機會了解安吾的思想。

這些受到影響的人，因為對於安吾的思考有自己的見解，所以他們藉著電影電視以及翻譯出版等等的方式讓安吾想傳達的想法傳遞給更多的人了解。這樣的過程讓安吾的書寫轉變為文化政治的一部分。

從差異政治、文化認同、文化政治三方面去思考安吾的書寫時，可以看到文化認同所代表的作品的主題是許多人探討的部分，因為在研究安吾時他的作品自然是最重要的，因此其作品的主題也當然會被研究，相較於此代表其發想動機的差異政治與代表其發聲方式的文化政治則較不受重視，但筆者在本研究希望帶入這兩項的原因是因為當我們試著從安吾為何會有此發想開始思考再去閱讀安吾作品，就可以看到作品之間原本被視為是矛盾的部分得以理解，也能理解其作品之中所帶有的連貫性。而發聲的方式更是容易被忽略，因為會研究安吾自然知道他是一名作家，是不需要討論的事情。但就算是作家，其書寫形式也可以有不同的方式例如詩、隨筆、小說甚至是劇本都可以是讓作家的聲音被聽見。而從時代來看，戰後開始安吾的隨筆作品數量與前期相比大幅度增加，也表示安吾在選擇文體進行表達上是有想法的，也就是說安吾在思考如何將自己所思所想傳達出去之際，他認為用隨筆的方式更能讓其他人理解之故，所以才有這麼豐富多彩的隨筆作品出現，而前面也提過山本耀司受到安吾的例子，從這之中也可以看到透過發聲讓其他人開始思考，這樣的過程也成為文化政治的概念。

本研究透過差異政治、文化認同、文化政治三方面探討從安吾的寫作動機、發聲方式至其欲傳遞的內容，其目的是希望不只藉由理解文本的方式去理解安吾，但對於文本的分析仍然是至關緊要的，本研究在此試圖串連安吾戰後隨筆作品，並整理出其可能的連貫性，其中我們看到了安吾對於當時社會現況的批判，而與安吾生在不同時空的我們依然有閱讀安吾、研究安吾的想法，或許安吾所想探討的議題，到目前為止依然是需要社會關心的議題吧。

²³⁶ 山本耀司，宮智泉(2014)《製衣》臉譜出版社股份有限公司，頁 81。

5.2 未來展望

本論文對坂口安吾戰後的隨筆作品進行分析，希望以認同政治的角度重新檢視安吾的文章。從其中得以確認其思想脈絡是否有連貫性以及安吾如何以書寫的方式表達自己的國家認同與文化認同，進而去說明其書寫所帶有的參與政治的意義，也就達成了所謂的認同政治。而差異政治、文化政治與文化認同這三個在談論認同政治時會提及的概念則在本研究當中與安吾的作品結合，將差異政治的概念帶入為安吾創作發想的原因，文化政治則是安吾以何種方式作為表達的手段，而文化認同即為其討論的主題，藉此跳脫出作品分析時只重視作品本身，進而從其寫作的動機甚至是寫作方式的選擇去了解其思想。

在第三章中，我們從安吾對於天皇與天皇制度的評論開始，探討其對於國家的認同。從中我們也可以了解到天皇對於日本所具備的重要性，安吾在書寫與天皇制度相關的文章時，他從天皇制是被政治家操弄人民的方法推演到應該去除神格化天皇，將天皇以一個人類的身分來看待，這些從不同的隨筆作品中零碎的描述當中我們可以說安吾透過書寫在描繪新時代的日本所具備的樣貌，也可以說安吾以書寫作為批判以及建議時政的方式。

而第四章則討論到安吾的文化論述的部分，安吾不僅從當時的社會中取材去探討文化的議題，他也觀察到西方文化對於日本文化所造成的影響，並藉此提出自己的想法，上述兩者所要探討的也是安吾期待日本該具有的文化特質。從目的性而言安吾在探討天皇制論述與文化論述時都可以看到其在描繪在面對戰後的世界時，日本該如何脫離過去那些盲目崇拜與陋習以及用何種樣貌立足於世界。

然而安吾的作品量十分的豐富，題材的選擇上也是五花八門，也因此顯得本研究的文章選擇上有些不足，例如關於歷史考據的文章也是安吾十分喜愛的題材，此外，如〈二十七歲〉、〈三十歲〉這類如私小說般的作品自然也能體現出安吾的人生觀，但在本研究中沒有機會完整的處理到這些部分。小說之於安吾當然也具有其重要性，而在本研究中因希望將焦點聚集在隨筆的部分以達到釐清安吾所具有的政治觀點與文化觀上的緣故，於是在本研究中便忍痛捨棄，然而小說之中亦有安吾想要表達之觀點，若能加入研究之中或許能補足一些本研究的不足。

在閱讀安吾的小說時，很容易被小說中的角色的職業或是所作所為所影響，這些人通常都是一般社會判斷上是無法接受的人物，例如為了生存要將女兒以交易的形式嫁給有錢人的母親，趁著戰爭進行黑市交易而謀利者，各種原因下不守貞的女子等等，在安吾的小說當中很難看見一個角色是可以被稱為正直的，若真的有這樣的角色出現時卻是被嘲諷的，例如〈肝臟醫生〉中的赤城醫生以及〈水鳥亭由來〉的梅村亮作，前者發現了所有病患的病源來自於肝病卻被人認為是只會診斷肝病的庸醫，後者兢兢業業的工作卻受盡老闆的欺凌，而妻女也因其幾乎無法負擔家計而看不起他，這些被一般社會所推崇的性格在安吾的小說當中反倒

成了一種謬誤。但普遍而言安吾筆下的角色都帶有很強烈想要活下來的慾望，這或許也與安吾在〈墮落論〉中所提及的要生存就要墮落的觀念相符，在此不作深究。由於這些原因，筆者在閱讀安吾的小說時會聯想到閻連科的作品。首先，安吾與閻連科在書寫的角色上與構成的世界常是低下階層的人們與混亂的世道，這使筆者認為他們具有相似的關注目標，而閻連科的小說當中時常帶有一種荒誕的氛圍，那種荒誕不只來自於現實與超現實交雜的情節敘述，而看著書中角色邁向荒誕的道路上，卻又令人感受到一種對於現實的諷刺，以〈受活〉為例，書中描述的聚落受活莊的村民雖皆為殘疾，然而在小說的敘述中，每個人似乎能與常人無異的自理生活不被殘疾所困擾，這是屬於超現實的荒誕；他們因為要蓋紀念館組成一個殘疾人表演團已經超越了超現實的荒誕，可以說這決定就是荒誕的來源。對筆者而言，這種荒誕與閱讀安吾的小說時所帶有的戲謔是類似的，例如上面提到的〈水鳥亭由來〉，梅村亮作在敵軍轟炸的前夕耗盡自己所有的財產買下一棟他永遠買不起的別墅，他放棄逃跑，一方面當然也是出於自己的一無所有，另一方面他也堅信這塊土地不會受到轟炸，在故事的結尾他開始享受這種悠然自得的生活，彷彿會有敵機轟炸這件事不曾出現過一般，使得一開始決定做「正確的決定」疏散到鄉下的梅村的妻女以及賣給梅村別墅的老闆似乎反過來成為安吾戲謔的對象，這也使得筆者認為安吾從戲謔所帶出的荒誕是與閻連科相似的。

雖然安吾與閻連科的年代不同，背景也不相似，但從上述的一些情節上來觀察，讓筆者認為兩人有類似的方面，也因這樣的相似，使得筆者認為若能將兩人的小說作品加以比較分析，或許能發現兩者之間其他的共通性，進而去理解是否有某種類似的動力驅使其創作，而藉著如此創作希望表達的意境是否也有相似甚至相通之處。

最後筆者想引用安吾在〈教祖的文學〉當中的段落作為本節的結尾：「等我死後才有人喜愛我的作品，這完全是一種不可靠的說法，一旦死了我也就結束了，我的文學將和我一起結束，因為屆時我都已經死了，我的價值也就只有如此而已²³⁷。」這段文字雖然是要藉此指出活著的人才有的可能性，並以此批評小林秀雄所說的「歷史的必然性」。身為一個起步研究安吾的人，作者本身都提出自己的文學將與自己的過世一起結束的話，似乎該讓安吾淹沒在時代的洪流之中。但根據羅蘭巴特(Roland Barthes)所提出的「作者已死」的觀點，作品在每一個讀者閱讀之時已開始重新被詮釋。本研究希望提出的是另一種觀點去解釋安吾的隨筆作品，並且藉由這樣的觀點讓人思考對於安吾作品的解讀以及安吾作品之中的可能性。

²³⁷ 原文為：「私は死後に愛読されたつてそれは実にはたゞタヨリない話にすぎないですよ、死ねば私は終る。私と共にわが文学も終る。なぜなら私が終るですから。私はそれだけなんだ。」坂口安吾(1998)〈教祖の文学〉《坂口安吾全集 05》筑摩書房。引用翻譯自蕭雲菁翻譯(2007)《墮落論》新雨出版社，頁119。

參考文獻

英文：

Hall Stuart(1990)〈culture Identity and Diaspora〉in Jonathan Rutherford (ed.) Identity:community, culture, difference, London: Lawrence & Wishart。

中文(依年代順序)：

楊國華(1992)〈坂口安吾的《墮落論》是向傳統價值體系的挑戰〉《解放軍外國語學院學報 1992 年第 2 期》。

Charles Taylor (1994)〈The Politics of Recognition〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社，董之林 陳燕谷譯，葉蔭聰校。

Jonathan Culler (1997)《當代學術入門：文學理論》牛津大學出版社。

伍曉明(1997)〈自己與異己 西方面前的二十世紀中國文化自我意識〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社。

周英雄(1997)〈身分之認同—從魯迅兩個小說推論〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社。

蔡翔(1997)〈私人性與社會想像在當代中國大陸〉《身份認同與公共文化》牛津大學出版社。

吳叡人(1997)〈民主化的弔詭與兩難？——對於臺灣民族主義的再思考〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司。

吳乃德(1997)〈國家認同和民主鞏固：衝突、共生與解決〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司。

林芳玫(1997)〈認同政治與民主化：差異或統合？〉《民主鞏固或崩潰——台灣二十一世紀的挑戰》月旦出版社股份有限公司。

江宜樺(1998)《自由主義、民族主義與國家認同》揚智文化事業股份有限公司

孟樊著(2001)《後現在的認同政治》揚智文化事業股份有限公司。

陳明珠(2002)《媒體再現與認同政治》。

李谷城(2004)《日本：東方太陽島的神話》香港城市大學。

游美惠(2005)〈身分認同與認同政治〉《性別平等教育季刊 第三十一期》。

黃俊傑(2006)〈論「臺灣意識」中「文化認同」與「政治認同」的關係〉《台灣意識與台灣文化》國立台灣大學出版中心。

詹閔旭(2008)《跨界地方認同政治：李永平小說(1968-1998)與台灣鄉土文學脈絡》。

安丸良夫著，劉金才 徐滔等譯(2010)《近代天皇觀的形成》北京大學出版社

武寅(2012)《歷史研究 2012 年 第 3 期》，中國社會科學院。

郭秋永(2012)〈社會正義、差異政治、以及溝通民主〉《人文及社會科學集刊》，第 24 卷第 4 期。

網野善彥(2013)《重新解讀日本歷史》，聯經出版事業股份有限公司，堯嘉寧譯。

日文(依年代順序)：

- 野上余志郎(1947)〈否定と憎悪の文学—坂口安吾氏の評論集「墮落論」に寄せて—〉《日本文学研究資料叢書》有精堂出版株式会社。
- 藤田嗣雄(1960)《天皇の起源》，成文堂。
- 兵藤正之助(1976)《坂口安吾》講談社。
- 秋山駿/磯田光一(1978)〈坂口安吾の精神〉《石川淳・坂口安吾》有精堂出版株式会社。
- 矢島道弘(1984)〈坂口安吾・想念の系譜：終戦までの作品を中心に〉《坂口安吾研究講座 1》三弥井書店。
- 山本昌一(1984)『日本文化私観』私見《坂口安吾研究講座 1》三弥井書店。
- 久保田芳太郎(1985)〈坂口安吾——戦後のアイデンティティ——〉《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店。
- 石割透(1985)〈デカダン文学論〉《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店。
- 山敷和男(1985)『安吾巷談』の繁昌記的性格《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店。
- 疋田武夫(1985)『我が人生観』——『墮落論』との関連で《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店。
- 青柳達雄(1985)『安吾新日本地理』考《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店。
- 竹内清己(1985)〈安吾と世相〉《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店。
- 松本徹(1985)〈坂口安吾の歴史観〉《坂口安吾研究講座Ⅱ》三弥井書店。
- 神田重幸(1987)〈坂口安吾の文明批評：晩年の作品にふれて〉《坂口安吾研究講座 3》三弥井書店。
- 川村湊(1989)〈解説〉坂口安吾《吹雪物語》、講談社文芸文庫。
- 花田俊典(1992)〈超人と常人のあいだ—坂口安吾「真珠」攷〉《文学論輯 37》九州大学教養部文学研究会
- 奥野健男(1996)《坂口安吾》文春文庫、文藝春秋。
- Matthias Pfeifer (マティアス ファイファー) (2000)〈制度批判と唯美主義〉《制度と逸脱》。
- 佐々木毅・金泰昌(2002)《国家と人間と公共性》東京大学出版会。
- 柄谷行人(2002)〈安吾とアナーキズム〉坂口安吾研究会編《越境する安吾—坂口安吾論集〈1〉》株式会社ゆまに書房。
- 山城むつみ(2002)〈坂口安吾と『古代日本』〉坂口安吾研究会編《越境する安吾—坂口安吾論集〈1〉》株式会社ゆまに書房。
- 川村湊/浅子逸男/小林真二/井口時男(2002)〈批評と研究の「あいだ」〉坂口安吾研究会編《越境する安吾—坂口安吾論集〈1〉》株式会社ゆまに書房。
- 藤原耕作(2002)〈無頼という場所〉坂口安吾研究会編《越境する安吾—坂口安吾論集〈1〉》株式会社ゆまに書房。
- 花田俊典(2005)〈悲願について「日本文化私観」再考〉《坂口安吾生成—笑劇・悲願・脱構築》白地社。
- 林淑美(2005)《昭和イデオロギー—思想としての文学》平凡社
- 網野善彦、川村湊、吉本隆明(2005)《歴史としての天皇制》，作品社。
- 柄谷行人(2006)〈「日本文化私観」論〉《坂口安吾と中上健次》講談社。
- 柄谷行人(2006)〈安吾の可能性〉《坂口安吾と中上健次》講談社。

- 柄谷行人(2006)〈安吾の可能性の中心〉《坂口安吾と中上健次》講談社。
- 山根龍一(2009)〈坂口安吾「墮落論」論〉《国語と国文学》東京大学国語文学会。
- 河野啓、高橋幸市、原美和子(2009)〈日本人の意識変化の35年の軌跡(2)～第8回「日本人の意識・2008」調査から～〉《放送研究と調査》2009年5月号, NHK 放送文化研究所。
- 山根龍一(2010)〈坂口安吾「日本文化私観」論——記憶の問題を中心に——〉《国語と国文学》東京大学国語文学会。
- 加藤元宣(2010)〈平成の皇室観～『即位 20 年 皇室に関する意識調査』から～〉《放送研究と調査》2010年2月号, NHK 放送文化研究所。
- 山根龍一(2010)〈坂口安吾「日本文化私観」論—記憶の問題を中心に(近代文学における「典拠」)〉。
- 小谷野敦(2010)《天皇制批判の常識》洋泉社。
- 中畑邦夫(2011)〈「政治思想」と「人間の実相」—柄谷行人の安吾解釈に寄せて—〉《麗沢学際ジャーナル 19(1)》麗澤大学。
- 中畑邦夫(2011)〈「墮落」と「救い」の逆説——坂口安吾「墮落論」について〉《麗沢大学紀要 第92巻》麗澤大学。
- 中畑邦夫(2011)〈天皇制と供犠のシステム：坂口安吾の天皇制批判について〉《麗沢学際ジャーナル 19(2)》麗澤大学出版委員会。