被扭曲の櫻花

美的意識與軍國主義

大貫惠美子

堯嘉寧——譯
周俊宇——校訂
顏杏如——導讀

Ohnuki Emiko

ねじ曲げられた桜—美意識と軍国主義

它披上美麗的外衣，
悄悄越過了理智的防線，無人警覺。

愈是具備美學價值及多重意義的歷史文化象徵符碼，愈容易遭受極權政府扭曲和操弄。青年們滿懷愛國心與改造社會的理想，卻落入了無法回頭的絕境。

比被風吹落而凋零的花還急著離開人世的我啊
這滿腔的眷戀，又將何寄……《忠臣藏

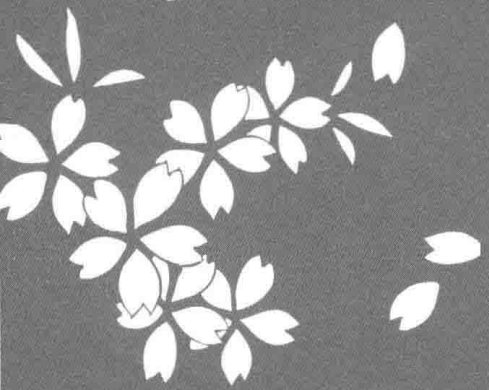
聯經出版 1974 2014
聯經文庫｜人文 19

被扭曲の櫻花

美的意識與軍國主義

大貫惠美子

堯嘉寧——譯　周俊宇——校訂　顏杏如——導讀



聯經文庫
被扭曲的櫻花：美的意識與軍國主義

2014年8月初版　　定價：新臺幣580元
有著作權・翻印必究
Printed in Taiwan.

著　　者　大貫惠美子
譯　　者　堯嘉寧
發 行 人　林載爵

出 版 者　聯經出版事業股份有限公司
地　　址　台北市基隆路一段180號4樓
編輯部地址　台北市基隆路一段180號4樓
叢書主編電話　(02)87876242轉225
台北聯經書房　台北市新生南路三段94號
電　　話　(02)23620308
台中分公司　台中市北區崇德路一段198號
暨門市電話：(04)22312023
台中電子信箱　e-mail：linking2@ms42.hinet.net
郵政劃撥帳戶第0100559-3號
郵撥電話　(02)23620308
印 刷 者　文聯彩色製版印刷有限公司
總 經 銷　聯合發行股份有限公司
發 行 所　新北市新店區寶橋路235巷6弄6號2樓
電　　話　(02)29178022

叢書編輯　陳逸達
校　　對　呂佳真
封面設計　許晉維

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回台北聯經書房更換。　ISBN 978-957-08-4435-1 (平裝)
聯經網址：www.linkingbooks.com.tw
電子信箱：linking@udngroup.com

NEJIMAGERARETA SAKURA
Biishiki to gunkokushugi
by Ohnuki Emiko
© 2003 by Emiko Ohnuki-Tierney
First published 2003 by Iwanami Shoten, Publishers, Tokyo.
This complex Chinese edition published 2014
by Linking Publishing Company, Taipei
by arrangement with the proprietor c/o Iwanami Shoten, Publishers, Tokyo

國家圖書館出版品預行編目資料

被扭曲的櫻花：美的意識與軍國主義/大貫惠美子著．堯嘉寧譯．初版．臺北市．聯經．2014年8月（民103年）．576面．17×23公分（聯經文庫）
ISBN 978-957-08-4435-1（平裝）

1.日本史 2.軍國主義 3.櫻花

731.1 103013788

目次

臺灣中文版序 …… 5

前言 …… 9

導讀　在櫻花象徵意義的轉變中重新認識日本——以及我們自己　顏杏如 …… 13

序章 …… 25

第一部

第一章　櫻花的誕生與重生的美學 …… 59

一、櫻花是米的對應物——生產力的美學價值 …… 60

二、被視為女性的櫻花——生殖能力的美學價值 …… 73

三、愛的祝賀、壯麗的祝賀——「花見」 75
四、對人生的謳歌——歌舞伎中的櫻花 78
五、代表死與重生的櫻花 80
小結 84

第二章 「觸物傷情」的美學價值——從盛開的櫻花到凋謝的櫻花 87
一、生的光輝與無常——從盛開的櫻花到凋謝的櫻花 88
小結 102

第三章 假想世界的美與櫻花——超越了自己與社會的規範 107
一、無我的美感 107
二、另一個宇宙的美學價值 114
小結 124

第四章 文化民族主義與櫻花的美學價值 127
一、古代貴族階級的文化民族主義抬頭 127
二、江戶時代的日本被視為「櫻花國土」 134
小結 138

第二部

第五章　天皇的兩個身體——主權、神政、軍國主義化 143

一、現代化／西洋化——世界大變局之下的日本 144

二、日本的內憂外患 151

三、《大日本帝國憲法》的制定 154

四、天皇／王權的原生性（primordiality）、日本人的原生性 160

五、被視為父親的天皇 167

六、身為軍隊統帥的天皇 170

七、創設現代軍隊 171

八、國立神社的創建——靖國神社 174

九、神聖的王／王權——宗教／象徵的側面 178

十、對明治憲法與政府的批判與反對 186

十一、朝向軍國主義發展的轉機 192

小結——天皇身為絕對主權者和軍事統帥 194

第六章　櫻花的軍國主義化——如何將櫻花塑造成由陣亡士兵幻化而成 201

一、「現代」日本人的多樣化自我表象——櫻花在明治初期的雙重意義 203

二、文化民族主義、政治民族主義、軍國主義——盛開與凋謝的櫻花 206

三、靖國神社——從盛開的櫻花到凋謝的櫻花 208

四、軍隊的徽章——被視為士兵的櫻花 212
五、如櫻花凋謝般的戰死 215
六、「武士道」的重製（refashion）——以櫻花作為「大和魂」的象徵 219
七、由陣亡士兵幻化而成的櫻花 227
八、「日本的空間」的創造——被視為國家、軍隊、殖民地之花的櫻花 229
小結 233

第七章　櫻花被視為國土的象徵——民眾的軍國主義化 235
一、教科書 236
二、學校的歌曲與流行歌 242
三、大眾戲劇——《忠臣藏》的變化 259
小結——大眾文化與軍國主義 270

第三部

第八章　「選擇命運的自由」——特攻隊的成立 283
一、有關特攻作戰的刊物 283
二、特攻隊的成立——概述 286
三、特攻隊員們的生活 294

四、「志願」參加特攻隊 299
五、「選擇命運的自由」 302
六、出擊前夜 308
七、遺族的聲音 309
小結 319

第九章　特攻隊員的手札 325
一、陣亡士兵的手札——作為史料的考察 326
二、五位特攻隊員的手札 334
小結 397

第四部

第十章　國家民族主義與「自然化」的過程 403
一、民族主義 403
二、因為自然化而成為連續之「歷史的非連續」 415

第十一章　全球性知識潮流帶來的愛國心 423
一、他們的烏托邦——馬克思主義、人道主義、基督教 424

二、浪漫主義等知識潮流……428
三、為你的國家而死是快意而崇高的嗎？……446
第十二章　枝幹被扭曲的櫻花……449
一、誤認……451
二、歷史上的行為者——力量的侷限性……466
小結……473
引用文獻……481
附錄　四名特攻隊員的讀書清單……511
索引……570

大貫惠美子

被扭曲の櫻花

美的意識與軍國主義

堯嘉寧——譯　周俊宇——校訂　顏杏如——導讀

謹以此書獻給在戰爭中失去愛子的祖母，那份悲痛終其一生，只能埋藏在心底。同時，還要獻給我的雙親，他們也因戰爭而嘗盡難以言喻的痛苦。最後，要獻給無以計數的戰爭受害者，不論他們是否為日本人。並祈願世界和平。

臺灣中文版序

大貫惠美子
威斯康辛大學麥迪遜校區
人類學系 William F. Vilas 講座教授

親愛的臺灣讀者：

看到這本書的臺灣中譯本問世，我感到非常榮幸。雖然我的著作曾被譯成多種語文（大約九種），這個譯本對我而言，仍然具有非常特殊的意義，因為臺灣是我長久以來非常有興趣的地方，你們擁有複雜的歷史、多樣性的文化與來自各種背景的住民，我現在還很遺憾沒能在年輕時進行臺灣研究。

我在二〇〇七年有幸受邀到中央研究院民族學研究所發表演說，事實上此行使我個人對臺灣的興趣和感情更為強烈。中央研究院是個遼闊而壯觀的研究機構，無論是在研究人員素質、圖書收藏和建築景觀方面，或許世界上其他研究機構都難以比擬。這裡有豐富的民族學和歷史學資料可供研究使用，我確實對此地研究員主持的國際級水準研究計畫印象深刻。我非常榮幸此行是受到聲望卓著的葉春榮教授之邀請，他致力於原住民與漢人的歷史人類學研究，尤其關注宗教和親屬的課題，獲得了眾所矚目且價值非凡的成果。

臺北讓我留下深刻的印象，她的面貌多樣而迷人，「傳統」的宗教信仰、醫療實踐和思考模式，與最現代的科技發展並存；此外，這裡也保留著一些日本殖民時代的痕跡，包括實體建築與生活方式。確實是個燦爛耀眼、錯綜複雜的地方。

這趟訪臺行程的另一個焦點是花蓮之旅，邀請我的是國立東華大學族群關係與文化研究所的羅正心教授[1]。這所大學最讓我感動不已，漢人與各族原住民學生在這所極優秀而宏偉的校園裡融洽如一體。我回到威斯康辛大學之後，向我們當時的人文與科學院院長（他是美國原住民）展示了我在東華獲得的光碟和其他資料，因為我十分好奇，當美國的校園還在為少數族裔問題傷腦筋時，為何很少將東華當作現代大學的典範來討論？羅正心教授正是在我們威斯康辛大學麥迪遜校區取得博士學位，他是我任教生涯中最優秀的學生之一，我很清楚地記得，他在臺灣做完民族誌田野調查回到美國之後，在一年內就寫出了學位論文，而其他學生則要花上好幾年的時間才能完成。他的專注力與自律能力是相當罕見的。

在東華大學族群關係與文化研究所作完演講後，羅教授帶我到附近日本神社改建的地方廟宇參觀，還到市區遊歷了阿美族野菜市場。次日，他和他的學生帶我去拜訪阿美族人，我和羅教授一起搭乘汽車，他的學生們則騎著摩托車跟在後頭。我到祖靈屋花了很長一段時間與阿美族耆老交談，他們很高興能和我以日語溝通，對我談起他們在日本殖民統治時代的經驗。他們說，日本人的管理非常嚴格，但只要他們賣力工作，就會獲得友善的對待。他們也很感謝日本人提供了受教育的機會，但隨著交談程度越來越深入，他們也告訴我，他們確實對殖民制度感到憎惡。

離開祖靈屋，我們到普濟堂拜訪了一位阿美族巫師。中午在風味餐廳享用了美妙的鮮魚大餐，餐後到部落參觀古屋，碰到中國大陸來的民族旅遊專家考察團，趕上了欣賞穿著色彩鮮亮服飾的婦女的豐年祭舞蹈。

坦承自己的不足恐怕是最不愉快的經驗——我曾經發表關於日本特攻隊的著作，裡面卻欠缺對於「高砂義勇隊」的討論，我知道他們，但所知太少。我拜訪過高砂義勇隊出發面對不幸的命運之前可能駐紮過的地點，也讀過許多相關學術研究，包括中央研究院黃智慧女士的著作。這些年輕生命被武斷推定為「志願的」「為天皇犧牲」，但是真實情況和他們的「主觀意願」究竟為何？有待更多學者去關

注，並推向跨國性的廣泛討論。這些討論可以挑戰「愛國主義就是對祖國的愛與奉獻」，然而這種簡化的認知無法適用於高砂義勇隊的年輕人。

最後，我要提出三點想法。首先，這本書是我對戰爭和其他暴力形式抗議的呼籲，我們要小心，避免在無意中助長戰爭，致使自己與他人都包括在內的數百萬條原本可以更精采豐富的生命過早地葬送掉。「犧牲之壯美」與「愛國主義」的召喚，太容易蠱惑人心了。

其次，我希望這本書能促使臺灣人與日本人進一步對話，了解我們的過去，並以有意義的合作走向未來。

第三點，我非常希望看到深入而有活力的臺灣研究，特別是在美國學界。由於某些不幸而非必要的政治因素，關於臺灣的教學和研究之進展遠遠落後於它應有的程度，對於研究者和教學者而言，這個領域猶如聚寶盆一般，應該加速發展。

1【譯注】：該所於二〇一〇年與「民族文化學系」系所合一，更名為「族群關係與文化學系」。

前言

長久以來筆者出版過好幾本著作，但是像這本書如此耗時費日、殫思竭慮的，還是第一次。在筆者關注過的主題中，這一次最需廣泛研究，也經歷了出乎預料的曲折過程。

一開始，筆者只是對「花見」的習俗進行研究[1]，當時其實並不知道櫻花和軍國主義之間的關聯，但是後來注意到日本的極權主義（totalitarianism）政權曾經利用過櫻花的美學價值，這個議題才成為筆者的研究重心。在漫長的研究過程中，閱讀特攻隊員們在日記裡所流露出的對於理想主義的熱情，是支持我的動力。他們毫不掩飾的熱情是如此強烈，但又充滿悲劇性，讓我在夜裡讀來幾乎無法成眠。但是，這些優秀的年輕人卻被日本的軍國主義奪走了性命，所以，在另一方面，我對日本軍國主義的怨恨也與日俱增。在日本之外的其他地方，大概都只認為這些年輕人是國粹主義的狂熱信徒[2]，這種誤解讓我有股衝動，想要盡可能向世人呈現這些秀異青年真實的一面。因此，我試著在本書中提出我對一些疑問的分析——為什麼這些聰明優秀的年輕人會投入極權主義國家所推動的戰爭呢？極權主義國家經常利用的美學價值，又發揮了什麼功能？

本書在筆者處理過的研究計畫中耗時最久，若非有威斯康辛大學麥迪遜校區（University of Wisconsin-Madison）的威廉・佛利曼・維拉斯基金（William F. Vilas Scholarship）慷慨援助，勢必無法完成。我對

1【譯注】：「花見」指結伴賞花的活動，是日本文化中重要的習俗，後文將直接使用「花見」這個用語。

2【譯注】：「國粹主義」將本國的思想文化置於價值體系的最頂端，也就是一種極端的國家主義。

於這份援助的感謝無以言喻。此外，也感謝美國人文科學基金（National Endowment for the Humanities），讓我在動筆撰述的重要時期可以全心投入。

感謝洛克菲勒（Rockefeller）財團的協助，讓我在一九九八年間，得以在義大利北部賽爾貝羅尼別墅（Villa Serbelloni）如詩般的田園環境中完成本書的部分寫作。我在一九九七年到一九九八年間，和巴黎的社會科學高等研究所（École des Hautes Études en Sciences Sociales）諸位先進所做的討論，也極有助益，在此要感謝招待我的馬克．歐傑（Mark Auger）先生。文獻調查工作主要是我在哈佛大學（一九九三—一九九四）和密西根大學（一九九五）擔任客座教授時所進行的。謹對上述機構和各位同仁致上謝忱。

在此也想對兩位特攻隊員的遺族致謝。梅澤一三先生的弟弟梅澤昭造博士不僅惠賜了關於兄長和母親的重要資料，而且還提供了兄長的軍裝照（軍服上綴著盛開的櫻花枝）。中尾武德（將在第九章詳述）的弟弟——西南學院大學的中尾義孝教授（也是一位畫家）——也惠賜了自己所編纂，厚達七百頁的《中尾武德日記》（一九九七），以及中尾武德的照片等物。

為了進行這個研究，筆者從九世紀的漢文歷史文獻開始，一直涉獵到中世紀文學、一八八九年（明治二十二年）的《大日本帝國憲法》，甚至要解讀以前從未接觸過的特攻隊員日記，可說是踏入了許多前所未知的領域，之所以能夠完成這些任務，也是拜各位同仁和好友的美意之賜。受限於篇幅，在此僅能舉出其中極少數幾位，首先是知名的歷史學家色川大吉先生，他慷慨提供了自己所收藏的珍貴資料。色川先生本人就是東京大學出身的戰時學生之一，因此也對筆者說明了他們當時的心情。

已故的艾德蒙．李區（Edmund Leach）是率先提出象徵的溝通（communication）具有多義性的其中一人，而他多年來也熟知筆者的研究，甚至提供個人的支援。在此想對艾德蒙爵士表達最誠摯的尊敬與懷念。已故的艾瑞克．沃爾夫（Eric Wolf）在健康不佳、想要專心完成自己的著作時，還閱讀了本書摘要的初步原稿，並惠賜評論。沃爾夫長年以來，不論是在出版品或是與筆者往來的信件、電話中，一

直竭力主張「象徵學」必須面對權力以及權力的不平等課題，而本書就是筆者竭盡所能對這個論點所作的回應。沃爾夫最後的信件還透露他正熱中於太極拳。

約翰・凱利（John Kerry）對本書初稿的批評、建言等，讓筆者對解釋日本資料的方法、對理論的理解有了更深層的認識。奈地田哲夫（Najita Tetsuo）曾閱讀過本書第五章，並且惠賜鼓勵和許多寶貴的意見。已故的皮耶・布迪厄（Pierre Bourdieu）也讀過本書序章和第十章，他很有耐心地聆聽筆者對本書的企畫說明。當時，布迪厄相當切中核心地指出主要問題在於隊員「是不是以自由意志選擇了這種命運」。T・大衛・布倫特（T. David Brent）是康德學派和榮格學派的學者，由於他的賜教，讓筆者對歷史中的行為者（agent）重新展開考察。已故的喬治・莫塞（George L .Mosse）的研究常給讀者帶來具有啟發性的刺激，他也曾經讀過本書序章的初稿。

馬可・荷頓（H. Mack Horton）慷慨提供了他對「防人」研究的未出版原稿[3]，以及《源氏物語》中提及「櫻花」之處的索引（這是極為重要的資料）。石川弘義先生不僅引荐筆者結識了許多研究者，而且多年來也一直提供珍貴的資料。宮家準先生為筆者找到在現代京都、奈良觀察儀式的機會，也為筆者指出重要的資訊來源，讓我可以研究花在日本文學、宗教中的象徵意義。一九九六年三月三十日，三笠宮崇仁親王殿下招待筆者觀賞坂口安吾的說唱劇《在盛開的櫻花林樹下》（桜の森の満開の下）[4]，這次機會讓筆者注意到花與瘋狂的關係，其實也是櫻花的重要象徵。防衛大學的服部省吾先生也慷慨提供了尚未出版的特攻隊歷史研究資料，並指點了許多關於特攻隊作戰的知識。

其他還有著名的攝影大師芳賀日出男先生、秋元實先生（國立能樂堂）和奧山けい子小姐（國立能

3【譯注】：「防人」是古代中國、日本律令制度時期的防衛性軍事措施。

4【譯注】：三笠宮崇仁親王是大正天皇的第四皇子，昭和天皇的幼弟，當今明仁天皇的叔父，是日本皇室目前輩分最長者。

樂堂）等人，也都提供了寶貴的建議。

筆者也受到肯吉・蒂爾尼（Kenji Tierney）先生的許多幫助。雖然他婉拒了並列為本書的共同作者，但是本書從一開始到最後在民族誌、歷史資料的調查和理論分析方面，如果沒有他的幫助，是絕對無法完成的。

如果本書能夠對社會或學界有任何貢獻，應該也是我對岩波書店社長大塚信一先生的回報。大塚先生還是岩波編輯的時候，為了敦促筆者寫出我的第一本日本研究著作——《日本人的疾病觀念》（日本人の病氣觀），甚至還特別造訪筆者在鴨子原的父母家，每當想起如是殊榮，我的心裡總是又充滿感謝。當時為我們牽線的是山口昌男先生，一直到現在，我都還對山口先生寬大的心胸十分感佩。從那時候開始，如果不是大塚先生的鼓勵和建議，相信我是無法在日本出版書籍的。岩波的編輯部長高村幸治先生也對筆者十分照顧，這本書的研究不論是在理論層面或是其他方面，都承蒙高村先生惠予許多意見。佐藤妙子小姐也很有耐心地接納了我原本鬆散的原稿，讓它達到可以出版的水準，而且也惠賜了許多切中核心的建議，在此一併致上謝意。

我高中時的恩師——數學教師石村巖先生——讓我得知愛默生的名言：「把你的馬車拴到星星上。」（Hitch your wagon to a star.）和它的精神[5]，這句話也反覆出現在特攻隊員的日記中。石村老師和特攻隊員屬於同一個時代，亦曾就讀於第一高等學校和東京帝國大學，只是因為疾病而中途輟學，他多年來也十分鼓勵我的學習。

鈴木桂子小姐的專業知識提供了極大的幫助，對這次研究和日文版的出版準備工作都十分有益；也有勞田島淳志先生和野口一郎先生的幫忙。在此一併表達對上述三位的謝意。

5【譯注】：拉爾夫・沃爾多・愛默生（Ralph Waldo Emerson, 1803-1882），美國思想家、文學家。這句話的意思是「要胸懷大志」。

導讀 在櫻花象徵意義的轉變中重新認識日本——以及我們自己

臺灣大學歷史學系助理教授 顏杏如

對臺灣人而言，櫻花與日本連結的意象並不陌生，但其中存在著恣意的想像與認識。記得小時候老師曾在課堂上如此比喻：「日本人喜愛櫻花，欣賞櫻花瀟灑開謝，如同武士切腹、神風特攻隊的攻擊，是短暫而脆弱的；相對的，中華民國的『國花』梅花，則是越冷越開花，象徵著堅忍不拔的精神。」在這樣的敘述中，存在著國族隱喻的強烈對比，彼時未曾真正看過梅花的我們，卻毫無抵抗地認同、接受，這或許反映了一九九〇年代以前接受國民義務教育之世代的記憶與經驗。

櫻花之於日本的意義，事實上並沒有寫在我們幼時的課本中，它卻普遍被臺灣人認知為日本的「國花」（實際上，日本並未明訂國花為櫻花，皇室的象徵則確實是菊花），這種認識往往不是透過嚴謹的閱讀行為建立的，而是來自普遍流傳的印象。在這類印象式的敘述中，櫻花的意象大抵是絢爛、美麗、壯烈卻轉瞬消逝，很容易讓人聯想到日本武士與神風特攻隊；神風特攻隊駕著戰鬥機衝向敵軍的行為，是怵目驚心、悲壯卻無助於扭轉戰局的自殺攻擊，這是國家賦予他們的任務，特攻隊員因此和窮兵黷武的日本畫上等號——在這樣的敘述中，看不見他們內心的掙扎、猶豫、畏懼與思考。另一方面，位於日本政治體系頂端的「現人神」——天皇，在臺灣人眼中也只是難以理解，又不以為然的政治圖騰。櫻

花、天皇、神風特攻隊，分別象徵了文化、政治、軍事的元素，拼湊成我們對近現代日本的認識。

然而，這些意象與認識從何而來，如何在我們的認知中生根、成形？是否只是一種片斷的、口耳相傳的、曖昧模糊的理解？甚至是一種抗日史觀下的產物，受到特定歷史記憶框架的限制？人類學家大貫惠美子的《被扭曲的櫻花：美的意識與軍國主義》採取人類學、歷史學的角度探討櫻花象徵意義之演變，考察那些圍繞著櫻花的美學價值如何在日本政府的操控下與軍國主義產生連結。這本書不僅促使我們重新檢視既有的日本認識，同時讓我們窺見另一個迥異於過去所認知的歷史圖像。

大貫惠美子是美國著名學府威斯康辛大學麥迪遜分校人類學系教授，長期關注日本文化的歷史變遷，特別著眼於日常的、生活的、行動的象徵意義。這些研究一方面指向日本的神話、儀禮、世界觀，一方面涉及具有持續性、歷史性的概念結構——大貫惠美子在思考這些問題時，並不侷限在某個特定的時間點上，而是將它們放在長時段的文化脈絡下思考，這種研究方法和取徑充分展現於本書中。

在日常的、生活的象徵意義之延長線上，櫻花的美學價值，以及日本極權主義政權，兩者之間的關係是本書的主要課題。作者嘗試釐清櫻花之象徵意義的演變過程，考察極權政治如何藉由賦予象徵及美化象徵，讓國民接受統治政策。一方面探問政治的國族主義——「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，如何滲透到國家「臣民」的日常生活中；另一方面則深入剖析神風特攻隊員——被普遍認知為執行、實踐這種意識型態的代表者，是否真心相信以天皇為中心的意識型態？答案如果是否定的，為何隊員們在「思想上」即便不支持，卻在「行動上」再生產了以天皇為中心的意識型態？

在這樣的問題意識下，作者並非只論及明治時代「由上而下」的思想灌輸以及「由下而上」的抵抗或接受，而是拉出一條長達千年的歷史脈絡，將櫻花象徵意義的演變、天皇制國家的形成，以及特攻隊學徒兵的思想歷程，放在傳統與現代、對西洋文明之吸收與拒斥的錯綜複雜過程中反覆思辨。櫻花的象徵意義、天皇制意識型態、神風特攻隊，是貫穿全書的三個重要關鍵，彼此之間存在著千絲萬縷的關係。

作者首先透過民俗學、文學、人類學、歷史學等多樣的文獻及觀點向讀者呈現櫻花的多重象徵意義及其演變。在民間信仰和儀禮中，櫻花與米粒對應，象徵生命、重生、生產力等，反映出農耕文化的宇宙觀；在王朝逐漸衰微的平安時代，文學作品描繪華麗卻空虛的貴族生活，詩歌中流露著「物哀」之情，櫻花的意象開始用以強調生命的無常與虛幻；中世以後的舞臺藝術裡，櫻花象徵著「自我與規範」的逸脫；江戶時代興起的町人文化中，櫻花則幻化成藝者和遊廓的表象——在規範世界以外的、想像的華麗虛幻之美。此外，在與漢唐文明接觸過程中，櫻花成為相對於外國人的，日本人自我認同的表徵；到了江戶時代，櫻花更透過幕府的大量栽植，以及浮世繪的傳播，構築出「日本的空間」，櫻花成為「文化民族主義」的自我隱喻。

相較於過去對櫻花意象的單一認識，本書透過豐富史料的細緻梳理與分析，呈現出櫻花象徵的多義性，同時，這諸多象徵意義並非各自獨立的，而是彼此糾纏連結：生／死、自我／他者、宇宙的秩序與規範／懷疑與背離。另一方面，在長時段的透視之下，也顯現了櫻花意象演變的背後，隱含著日本的歷史、社會、文化從神話時代發展到農耕社會，從貴族文化轉向庶民文化的起落興衰——一種持續性、歷史性的結構，與櫻花象徵意涵之轉變緊密連結。

具有如此多樣而豐富意義的櫻花，從什麼時候開始，在何種歷史背景與轉化過程中，逐漸與「死亡」畫上連結號？作者將焦點轉進現代日本的主權與王權結構，檢視天皇制在內憂外患中重製的過程，以及伴隨國家制度的變革，櫻花象徵意義的變化。

無論是天皇制意識型態的形成，抑或櫻花的象徵意義，在一連串制度與意象的重製、轉化過程中，作者不斷強調歷史上的掌權者、知識分子與一般大眾等各種行為者（主體）有意識或無意識中施加的力量。例如，西周的《兵家德性》提倡對天皇的忠誠，強調櫻花的美德在於「瀟灑地散落」；新渡戶稻造重製武士道觀念，使之接近天皇中心的意識型態，並引用本居宣長的和歌確立大和魂和櫻花的隱喻關

係；懷抱自由主義思想的教科書作者免不了運用櫻花作為文化民族主義的象徵；連結了武士切腹與櫻花意象的《忠臣藏》，在十八世紀中葉的原作腳本中寓意著反體制的情感，到了明治時代，卻在歌舞伎、電影的演繹下轉變為強調對天皇的忠誠。

這也是本書標題「被扭曲的櫻花」背後隱藏的力量——櫻花的象徵意義在長時段的歷史中屢次被改變、添加新義，或巧妙轉移重心。當軍國主義隨著甲午戰爭、日俄戰爭逐步推進，到一九三〇年代漸趨巔峰，櫻花也從文化民族主義的象徵轉變為政治民族主義的象徵。綻放的櫻花象徵著大和魂及日本士兵[1]，為天皇、為國家戰死猶如櫻花瀟灑地散落，而殉死的士兵將會幻化為靖國神社裡的櫻花重新盛開，死亡就這樣被美化了。隱喻著明亮的、民族主義的、為天皇犧牲的、戰歿士兵之化身等各種意象的櫻花，在這個時代透過教科書、學校歌曲教唱、民間流行歌曲、大眾演劇等等途徑，滲透到民間。

檢視過國家企圖由上而下創造並灌輸櫻花意象的手法之後，作者更進一步分析神風特攻隊學徒兵的手記，考察這些通常被視為實踐「為天皇即國家而犧牲」意識型態的代表們，是否在思想上也服膺同樣的想法。然而，他們的日記卻顯示，櫻花有著多樣而複雜的象徵意義，隨著思考過程與脈絡被賦予不同的意義與情感，時而比喻自身，時而比喻青春、生命，卻未曾被使用在「為天皇即國家而犧牲」的脈絡下。其中一些屬於社會菁英的學徒兵，甚至顛覆了我們過去對神風特攻隊的認識：成長於左翼思想席捲世界的時代，身為馬克思主義的信徒，他們希望重建被資本主義污染的日本；之所以「志願」加入神風特攻隊，是打算為家人、朋友而死，是基於相信自己的犧牲會改變日本社會的純真信念，而非為了天皇。

作者剖析這些手記，讓我們看到學徒兵的思考歷程，交織著當時代多重而複雜的世界思潮，存在著對個人、國家、社會的深刻思考——害怕「人」成為「工具」而非擁有「情感」的生命體；個人與國家、生與死之間的猶豫、拉扯，刻畫在他們青春生命的痕跡中；內心複雜、幽微、衝突、矛盾與難解的樣貌在我們眼前展現。

此外，值得注意的是，無論是櫻花象徵意義的演變、日本現代國家的形成原理，或是學徒兵思想的形塑過程，作者都緊扣著「文化」生成的複雜樣態，它並非單一而純粹的，往往在全球性與在地性的接點上展開，並且持續變貌。這也促使我們反思過去對於日本和日本文化的單一、片面認識。在抗日史觀的描述中，日本往往與狂熱的、窮兵黷武的軍國主義畫上等號，包括櫻花的象徵意義與遂行天皇制意識型態的神風特攻隊。然而，在這個看似鋪天蓋地灌輸天皇制國家思想的時代，其實內部存在著多樣的、異質的、不同調的聲音。一如櫻花有著多重的意義，皇國內部確實存在著自由主義者的反對力量，神風特攻隊隊員未必全然支持天皇制的意識型態。

最後，作者以「自然化」——文化成為自然的過程，解釋何以包括天皇制與櫻花意象等政治、文化象徵已產生變質，民眾卻未發現其轉變或矛盾之處。「傳統的重製」、附加的美學價值，以及「誤認」的產生，都使「自然化」成為可能。這也是學徒兵在思想上並未真正認同「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，卻在行為上複製、再生產了這種意識型態之因。

在這些過程中，顯現了曲折複雜的歷史軌跡，也提醒著我們對過去抱持「同情的理解」——理解人在環境中複雜的選擇、思考與行為。但同情並不意味著作者認為人對歷史的結果不必負責；相反地，儘管單獨的個人無法決定歷史，但人仍是行為的主體，歷史前進的方向是在眾多個人力量與社會結構的交互作用之下形塑而成的。在作者描繪櫻花意象被扭曲轉變的歷程時，她反思的是「國家」／「政府」不受限制的權力，最深層的關懷則觸及活在時代洪流中每一個「個人」的意志。

閱讀本書的過程中，我們將驚異於作者以無比的毅力爬梳大量文獻史料，貼近那些微弱生命的呼喊，並以擅長的文化人類學方法精闢地解析「物」的象徵意涵，分析過程中牽涉的知識領域涵蓋了哲

1【編按】：此處及全書所稱的「士兵」，都包括了軍官、士官及普通士兵。

學、社會學、民俗學、歷史學與文學，可以說這本書是運用了跨領域方法而建立的「日本文化論」，同時也是日本近現代史的縮影。

本書最初以英文出版，對話的對象是美國盛行的獵奇式日本文化觀；其後日文版問世，對話的對象則是至今仍無意識地再生產戰前意識型態的當代日本。如今翻譯成中文介紹給臺灣的讀者，我相信也可以讓我們重新審視長久以來的日本認識，判斷自己是否侷限於抗日史觀以及戰後美國觀點的框架裡，從而跳脫這些框架重新認識日本。

此外，當我們以「中華民國的梅花」對比「日本的櫻花」意象時，是否遺落了另一種視野？那是與日本國民走過同一時代、曾接受日本殖民統治、在國籍與文化認同夾縫中掙扎的父祖輩的歷史經驗。櫻花、天皇、神風特攻隊，在他們眼中具有什麼樣的意義？另一方面，反思當代，這本書也提供了借鏡，面對未來更嚴峻的挑戰，特別是國家力量可以藉由比過去更多樣的媒體滲透到日常生活的今日，我們是否能小心翼翼地避免重蹈覆轍，不讓掌權者的巨大聲浪掩蓋眾民的微弱呼喚，甚至成為唯一的聲音。

目次

臺灣中文版序 …… 5
前言 …… 9
導讀　在櫻花象徵意義的轉變中重新認識日本——以及我們自己　顏杏如 …… 13
序章 …… 25

第一部

第一章　櫻花的誕生與重生的美學 …… 59
一、櫻花是米的對應物——生產力的美學價值 …… 60
二、被視為女性的櫻花——生殖能力的美學價值 …… 73

三、愛的祝賀、壯麗的祝賀——「花見」 75
四、對人生的謳歌——歌舞伎中的櫻花 78
五、代表死與重生的櫻花 80
小結 84

第二章 「觸物傷情」的美學價值——從盛開的櫻花到凋謝的櫻花 87
一、生的光輝與無常——從盛開的櫻花到凋謝的櫻花 88
小結 102

第三章 假想世界的美與櫻花——超越了自己與社會的規範 107
一、無我的美感 107
二、另一個宇宙的美學價值 114
小結 124

第四章 文化民族主義與櫻花的美學價值 127
一、古代貴族階級的文化民族主義抬頭 127
二、江戶時代的日本被視為「櫻花國土」 134
小結 138

第二部

第五章　天皇的兩個身體——主權、神政、軍國主義化 143

一、現代化／西洋化——世界大變局之下的日本 144

二、日本的內憂外患 151

三、《大日本帝國憲法》的制定 154

四、天皇／王權的原生性（primordiality）、日本人的原生性 160

五、被視為父親的天皇 167

六、身為軍隊統帥的天皇 170

七、創設現代軍隊 171

八、國立神社的創建——靖國神社 174

九、神聖的王／王權——宗教／象徵的側面 178

十、對明治憲法與政府的批判與反對 186

十一、朝向軍國主義發展的轉機 192

小結——天皇身為絕對主權者和軍事統帥 194

第六章　櫻花的軍國主義化——如何將櫻花塑造成由陣亡士兵幻化而成 201

一、「現代」日本人的多樣化自我表象——櫻花在明治初期的雙重意義 203

二、文化民族主義、政治民族主義、軍國主義——盛開與凋謝的櫻花 206

三、靖國神社——從盛開的櫻花到凋謝的櫻花 208

四、軍隊的徽章——被視為士兵的櫻花 212
五、如櫻花凋謝般的戰死 215
六、「武士道」的重製（refashion）——以櫻花作為「大和魂」的象徵 219
七、由陣亡士兵幻化而成的櫻花 227
八、「日本的空間」的創造——被視為國家、軍隊、殖民地之花的櫻花 229
小結 233

第七章　櫻花被視為國土的象徵——民眾的軍國主義化 235
一、教科書 236
二、學校的歌曲與流行歌 242
三、大眾戲劇——《忠臣藏》的變化 259
小結——大眾文化與軍國主義 270

第三部

第八章　「選擇命運的自由」——特攻隊的成立 283
一、有關特攻作戰的刊物 283
二、特攻隊的成立—概述 286
三、特攻隊員們的生活 294

四、「志願」參加特攻隊 299
五、「選擇命運的自由」 302
六、出擊前夜 308
七、遺族的聲音 309
小結 319

第九章　特攻隊員的手札 325
一、陣亡士兵的手札——作為史料的考察 326
二、五位特攻隊員的手札 334
小結 397

第四部

第十章　國家民族主義與「自然化」的過程 403
一、民族主義 403
二、因為自然化而成為連續之「歷史的非連續」 415

第十一章　全球性知識潮流帶來的愛國心 423
一、他們的烏托邦——馬克思主義、人道主義、基督教 424

二、浪漫主義等知識潮流 …… 428
三、為你的國家而死是快意而崇高的嗎？ …… 446

第十二章　枝幹被扭曲的櫻花 …… 449
一、誤認 …… 451
二、歷史上的行為者——力量的侷限性 …… 466
小結 …… 473

引用文獻 …… 481

附錄　四名特攻隊員的讀書清單 …… 511

索引 …… 570

序章

本書試圖研究在日本的極權主義政治體制之下，國家政策被「美化」的過程。說得更具體一些，就是國家如何藉由「美化」象徵或是理想的手法，減少國民對國家政策的抵抗程度。

為了達成上述目標，本書想要先討論下列課題：國家民族主義（state nationalism）究竟「如何」發展？「如何」被國民接收？何以其中有些部分成功地被國民接納？同時有些部分卻失敗了？若是政治、軍事、知識上的領導者策畫了一場對文化、社會的徹底改革，在大多數情況下，國民不僅不會有任何反抗，甚至不曾產生任何疑問，就「自然而然」且想當然耳地接受了這種變革；而為什麼、在什麼情況下，個人會為了國家而犧牲自己呢？為了探究這些問題，本書還想先釐清幾個概念。第一點：國家民族主義這種由上而下的「意識型態」，和個人願意自我犧牲的「愛國心」，兩者之間應該有清楚的區別。第二點：為國家犧牲，和為國家的首長（王／女王、天皇、總統）犧牲，這是兩件不同的事。第三點：「思考」和「行動」有何區別？當士兵「志願」為國家犧牲時，那真的是「思想與行動一致」所造成的結果嗎？有沒有可能這位士兵的心裡其實並未信奉國家民族主義，只是他採取行動的結果看起來像是肯

定國家民族主義？或者是不得不這麼做？究竟是經過了什麼樣的過程，國家民族主義才成功地滲透進每個人的思想中？或是為什麼沒有達成滲透？這些都是本書想要探討的問題。

本書還有專門探討天皇制意識型態之發展的章節。所謂天皇制意識型態之發展，是以十九世紀末期以來的軍事力量為背景，而第二次世界大戰最末期的特攻隊制度則為其巔峰。「pro patria mori」（為國家赴死）這句吶喊，由於出現在羅馬帝國詩人賀拉斯（Quintus Horatius Flaccus）的抒情詩裡而永垂不朽，從那時開始，這句話不斷在人類歷史上出現。除此之外，由於日本、德國和其他國家都擁有經歷過法西斯主義／極權主義的共通歷史經驗，所以本書也想採取比較的觀點加以探討。

本書也想要探討與日本人的歷史經驗相關的各種事例。這些事例可以證明，所謂「文化」的歷史過程，是如何從「全球性」和「在地性」——雖然這兩者都持續地在發生變化——的接合點開始發展[1]。因此，本書也會檢視學界和媒體近來經常提起的全球性和在地性概念。也就是說，雖然全球性和在地性常常被用二分法區隔開來，但這只不過是一種表面的想法，跟「混種性」（hybridity）概念尚未廣受認可之前，只以「純正的文化」為前提的思考方式無異——但這種思考方式其實毫無道理可言。例如，公布於一八八九年的《大日本帝國憲法》是由德國法學家所起草，最終版本裡有若干條文直接採用了那份草案的寫法；但是，較重要的條文則由明治時期的政治家做最後定奪，因此對草案加以變更（第五章）。若要再試舉一例，可用日本的基督教徒為證。從明治初期開始，具有重大影響力的、知識上的領導者，大多是改革派基督教徒，有時則是激進派基督教徒。這些人對「教會」制度以及日本這個國家應有的樣態有諸多批評；不過，在另一方面，這些人也擁有強烈的愛國心（第五章）。相反地，在一九三〇年代的日本擁有強大影響力的浪漫派裡頭，也有人試著將歐洲的浪漫主義要素和自己的國粹主義結合在一起。如果再談到第二次世界大戰末期被送往戰場的特攻隊員，他們的知識世界應該是由中國的知識傳統、希臘／羅馬的古典傳統、基督教、馬克思主義以及浪漫主義等等要素揉雜交錯之後所形成的（第

九—十一章）。換句話說，雖然一般印象常認為那些不與外界交流、堅持排他的國民才會產生所謂的民族主義和愛國心，但其實正好相反，民族主義和愛國心正是全球性和在地性活潑交流之下的產物，也就是世界主義（cosmopolitanism）。

本書的另一個目的便是要探討「具備美感價值的象徵」究竟發揮了什麼功能。象徵和它表現在行動方面的儀禮、儀式，一直被認為具有強大的喚醒力，有時甚至可以驅使人們進行某種行動。包括法國大革命時的雅各賓黨（Jacobin）、希特勒、墨索里尼、毛澤東在內，許多領導者都有意識地採取、利用了象徵和儀式去達成某種政治目的。但是，象徵真的具有驅使人心的力量嗎？是否真的如馬克思・韋伯（Max Weber）、涂爾幹（Émile Durkheim）所揭示的：象徵比「思考」更強有力呢？又或者，想要深入討論自己、生、死這些存在論的問題時，象徵能否擔任媒介角色呢？

我想在這裡提出另一種可能性，以說明象徵和儀式的力量從何而來——這種可能性就是法文的「誤認」（méconnaissance）。所謂的「誤認」是指在某種特定社會脈絡之下，個人或群體之間認為他們彼此已經進行了交流，但是並沒有意識到其實並未真的達成「意義的溝通」，因而對於同一個象徵或儀式做出不同的意義詮釋，也就是指「傳遞的誤認」，或是出現「無效溝通」的狀態。

為了探討這種現象，本書想要把觀察的焦點集中在櫻花的象徵意義上。在明治初期開始大肆宣揚天皇制民族主義時，最重要的修辭比喻就是「獻身於天皇，如美麗的櫻花瓣殞落」這類用法，從這當中不難看出櫻花的象徵意義。在軍國主義意識型態之下，綻放於靖國神社的櫻花，被認為是由戰死沙場的士兵們幻化而成。大部分特攻隊員會先在軍服上飾以櫻花枝條，然後升空赴死。但是，他們是不是真的相信以天皇為中心的意識型態？又或者，他們當真相信國家民族主義意識型態所加諸於櫻花的那些象徵意

1 有關全球性和在地性的詳細討論，請參閱 Ohnuki-Tierney, 2001。

義嗎？這也是本書想要探討的問題。

大部分特攻隊員都是當代最菁英的知識分子，他們遺留的大量日記顯示出隊員們日常的書籍閱讀量十分驚人，他們每天都透過讀書和寫日記來探索自我。如果想要了解國家民族主義以何種方式滲透進他們的想法之中，滲透到何種程度，還有這種滲透如何影響著、或沒有影響到他們的愛國心，以及要了解潛藏於他們的行動之下的想法和心情，隊員們的親筆手札提供了最豐富的資料。

在第二次世界大戰末期，人們認為美國勢必會入侵日本本土，在這時，海軍中將大西瀧治郎提出了特攻隊（神風）的作戰策略（第八章）。特攻隊所用的戰鬥機、滑翔機、魚雷等等，都沒有配備足以返回基地的裝置。為了躲避雷達偵測，特攻飛機都盡量貼近海面，採取低空飛行。如果要投射一種被稱為「人肉魚雷」的武器[2]，在由潛水艇運送到距離目標物很近的地方之後，為了避免被偵測，甚至不使用潛望鏡，就由駕駛員依最後的直線路徑，衝向航行中的美國船艦。大西和心腹屬下都認為：如果到了最壞的時刻，祖國遭到美國航空母艦包圍，已經沒有先進的雷達系統可輔助破壞航空母艦，這時唯有「絕不猶豫、坦然面對死亡的大和魂」（第八章），才可能為日本帶來奇蹟。當最後真的走到特攻作戰這一步時，軍官學校出身的將校中，卻完全沒有人自願以特攻隊員的身分出擊。他們都了解這是死亡任務，而且是沒有意義、不值得自願獻身的死亡。代替他們「選擇了這個命運」的[3]，是千餘名「學徒出陣」的士兵[4]——為了達成徵兵的目標額度，政府縮短了部分學生的在校年限，讓他們提早畢業投入軍旅，這批人稱為「學徒出陣」；此外還有職業軍人性質的「少年飛行兵」（第八章）。

本書的主要討論對象——學徒兵——住在理想的世界中，保持著對真實和人生之「美」的追求。在遺留下來動輒數百頁的手札中，如實記錄了他們當時如何受到各種思想潮流的影響，以及如何追求人生的意義。他們同時面臨著「現代化」和「超越現代」的挑戰，一方面憧憬著高度發展的西方文明，另一方面又要反抗西方在文化、政治層面上的霸權。他們站在年輕人特有的理想主義立場去思考「『個人』

相對於『社會』」的問題，即使結果意味著死亡，他們也認為自己有義務完成「社會成員的責任」，並因此而深感憂慮。當他們被軍隊徵召時，日本的戰敗已經只是時間問題，他們等於被迫坐上了一列雲霄飛車，而這列雲霄飛車正急速滑下即將撞壁的陡坡。死亡近在眼前，他們意識到自己的人生才剛展開，「想要活下去」的願望變得十分強烈，猶如撕裂身心一般高漲。遺稿中清楚顯露出這些年輕人的苦悶和躊躇，還有心中種種的矛盾。或許有人以為他們都支持政府的意識型態和方針，並且說服自己接受，但是也會在遺稿中看到一些段落，全面否定這些意識型態。他們認為讀書才是辨明自己想法的主要途徑。這些年輕人對於探求知識有著無比的熱情，飢渴地閱讀了橫跨古今東西的哲學、文學等各種不同領域的名著，其中甚至有人讀過五百冊、六百冊。

他們的讀書清單涵蓋廣泛，從亞里斯多德、柏拉圖、蘇格拉底、塞浦路斯的芝諾（Zeno，斯多噶學派始祖）等希臘、羅馬的古典學派開始，一直到日本和西洋在十九、二十世紀的重要文學、哲學作品，都包括在內。例如：康德、黑格爾、尼采、歌德、席勒、馬克思、湯瑪斯・曼、盧梭、馬丁・杜・加爾（Martin du Gard）、紀德、羅曼・羅蘭、列寧、杜斯妥也夫斯基、托爾斯泰、貝德耶夫（Nicolai Berdyaev）等。甚至也有人能直接閱讀德文、法文原典。

如前文所述，他們之所以鞭策自己如此勤於閱讀，是因為希望對「個人」或「個人對社會的責任」，找到自己可以接受的答案。在那個時代的日本，這不只是抽象的問題，它還具有與自己的生死密

2【譯注】：這是一種單人操作的自殺武器，正式名稱為「回天魚雷」（かいてん，Kaiten），求其扭轉戰局之意。

3 這句話是當皮耶・布迪厄在法蘭西公學院（College de France）（一九九八年五月）很有耐心地聆聽本書的構想時，所提出的一句觀察敏銳的結論。

4【譯注】：由於中文裡沒有適合對應的用語，所以此譯本直接保留「學徒出陣」一詞。

切相關的重大意義。他們十分熱切地搜尋一切討論這類問題的國內外文學家和學者的著作，其中尤以哲學家田邊元的影響力最為巨大，許多從軍的學生們都熟讀他的書。一九四三年（昭和十八年）五月十九日，田邊在京都帝國大學面對爆滿的聽眾，發表了在今日被認為是惡名昭彰的演講，聽眾裡也有即將「學徒出陣」遠赴前線的大學生。田邊讚揚「個人對國家的貢獻」，並且認為這才是改革社會的手段（第十章），但是對於在臺下聆聽的學生而言，田邊所提倡的主張將會在現實中導致學生遠赴前線，並戰死沙場。

如果分析學生們所閱讀的作品，可以發現活躍於十八世紀後半到二十世紀初期之間的作家，大都曾經受到各種浪漫主義思想的影響（這類浪漫主義在十八世紀後半席捲了德國、法國、俄國）。在希特勒登上權力大位的前一年（一九三二），日本的浪漫派雜誌《コギト》創刊，這本雜誌激進地將浪漫主義和國粹主義結合在一起。日本浪漫派的先驅者保田與重郎宣告了馬克思主義的終結，並宣揚浪漫主義即將帶來新的篇章（第十一章）。

與納粹政權下的德意志相同，日本也有部分知識分子和藝術家與國粹主義密不可分。今天我們有時會認為參與浪漫主義的運動者們有自己的「陰暗之處」，不過真正重要的是浪漫主義強調美的價值。這是因為年輕人將美的價值投射到自己的理想主義和愛國心之上，使自己的犧牲得以正當化，成為源於高尚動機、追求美好目標的行動者。

年輕人之中也有馬克思主義者。這些馬克思主義者不只針對已被物質主義和資本主義腐化的英國、美國，即使是對自己的國家，也抱持著為了破壞一切而獻身的覺悟。他們熱切地盼望，在古老日本崩壞之後的灰燼中，會出現如鳳凰重生般的新日本。特攻隊員之中，也有人認為烏托邦就存在於艾伯特・史懷哲（Albert Schweitzer）的人道主義之中。

除此之外，還有虔誠的基督教徒。這些基督徒之中，有人在最後一次出擊時帶著聖經同行，也有人

在最後一夜吟誦讚美詩歌——雖然明知在基地的嚴格檢閱制度之下是危險的行為。即使不是基督徒，也有人熱中於閱讀基督教相關讀物，這是因為在現代日本，知識上最有影響力的領導人物是基督徒，不過也不只有這個原因。基督教是「死後」的宗教，人的精神和肉體在死後會變成怎樣，是基督教關注的焦點；相反地，日本的宗教是「世俗的」宗教，是以現世的利益為中心，所以年輕人在探尋「犧牲有何意義」的過程中，選擇了靠向基督教。

如果認為他們的知識活動只是單純地信奉西方的高級文化（High Culture），或是嘗試超越這些文化，那就大錯特錯了。在日本人用來吸收西洋文明的根基中，存在著中國的知識傳統，許多領域經年累月受到這方面的影響。六世紀傳入日本的儒家思想以新的形式復興（特別是在一八八〇年代時），並且提供了堅固的基礎，讓日本在此時形成的意識型態特別重視忠義和犧牲，因此，日本才具備了成為現代軍事民族國家的種種條件，而且，這個民族國家以國民的犧牲作為前提。在十七世紀傳入的朱子學——尤其是陽明學——特別重視個人的心的主體性，因此可以作為日本吸收康德個人主義時的精神基礎[5]。

年輕人竭盡心力，希望能在理性上接納自己即將採取的行動，這種苦悶充斥在他們的日記中。京都帝國大學出身的林尹夫飽受孤獨感的折磨，在日記中反覆寫著：「不想死！……我想活下去！」在其他日子的日記裡，林尹夫用法文寫下：「自己——這樣的混亂與無序。這才是真正的自己。」東京帝國大學出身的中尾武德做了一首題為〈靜寂〉的詩，開頭便是：「在暗夜中，時鐘響聲的孤寂感。」這時鐘刻畫的不只是無窮盡的宇宙時間，也刻畫著他即將走向死亡之前有限的時間；在另一首詩中寫著，雖然他在欣賞月亮的美麗，但這月亮也是「泫然欲泣的輝夜姬[6]」。中尾為了聽田邊元的演講，從東京遠赴

5 參閱尾藤正英，一九九六。

6【譯注】：輝夜姬是日本古代文學《竹取物語》的女主角，原為天上月宮之人，謫貶人間由一對夫婦養大，此處意指故事結尾輝夜

京都（參見圖8日記手稿）。與其說中尾認為田邊是偉大的學者，不如說他對於田邊有著對「鄉下老爹」般的好感。田邊的演講讓他下定決心要犧牲自己，但是，兩天後在返回東京的路上，他在京都車站碰到了抱著「白盒子」的人。「白盒子」是指用白布包裹著空的木盒，裡面放的不是骨灰，而只是一張紙片，上面寫著死亡士兵的名字。中尾寫道：「盒子的純白讓我心痛。在即將出征時，我是否能夠毫不猶豫地說出『在靖國神社前再會吧』這句話呢？」「在靖國神社前再會」是指在國家的意識型態之下，陣亡將士將化作靖國神社的櫻花。對於京都帝國大學出身，身為基督徒的林市造而言，聖經和丹麥哲學家齊克果（Søren Aabye Kierkegaard）的《致死的疾病》（*The Sickness unto Death*），是他在生死之際用以探索自我的書。林上飛機時也隨身帶著這兩本書和母親的照片。越接近最後的死期，他的日記和信件越是充滿了渴求母愛的心聲。他所留下的文件中寫著：「好想讓媽媽抱著入睡。」他的母親是虔誠的基督徒，對他來說，在基地附近的學校偷偷吟唱讚美詩或讀聖經，可以感覺自己好像還待在母親身邊。

宮澤賢治（一八九六—一九三三）的《烏鴉的北斗七星》（烏の北斗七星），大概最足以表現出這些特攻隊員的感覺。特攻隊員佐佐木八郎引用了這個故事，以表現出自己的想法。烏鴉向牠的守護神北斗七星祈禱：「如果有一個世界，讓我不再需要殺戮自己不憎恨的敵人，請讓這個世界早日到來，為了這個目的，我的身體就算被撕裂千遍萬遍，也在所不惜[7]。」在當時的年輕知識分子之間，詩人／童話作家宮澤賢治擁有很強的影響力（第九章）。

本書的目的是要分析當時全部屬於高學歷而且前途光明的這些年輕人（無論他們是馬克思主義者或是基督徒），為什麼沒有選擇反抗當時的政府，反而選擇為了國家奉獻出自己的生命。他們的犧牲使得——在結果上——以天皇為中心的意識型態得以透過這類行動而重製；但是在思想上，他們絕對沒有真正信仰這個意識型態。為了探討這個現象，首先必須將個別年輕人自主性「為國家赴死」（pro patria mori）的愛國心，和由上而下強制推動的國家主義「為天皇即國家而犧牲」（pro rege et patria mori）的

意識型態，做出明確的區分。從明治初期開始，由國家所展開的意識型態雖然有各種不同的面向，但是這裡想要將焦點集中在強調「祖國即天皇」的意識型態，也就是促使士兵犧牲生命的那種國家意識型態。

像前文這樣用拉丁文加以區別，有幾個理由。被廣泛使用的「天皇制意識型態」這個用語雖然由許多學者賦予了各種不同的意義，但這是在戰後分析這個意識型態的要素時，由於認為天皇制「絕對對太平洋戰爭負有責任」，所以在戰後所採取的名稱。丸山真男將這種「永無止境地把無法逃脫的日本國民逼向絕境，並迫使全世界捲入這場戰爭」的意識型態之要素描繪成「無數層看不見的網」；色川大吉則使用馬克思以照相機暗箱所做的隱喻，將天皇制的「精神結構」稱為「看不到的巨大暗箱」。但是，不論是在戰前，或是在戰爭中，其實都沒有出現過「天皇制意識型態」這種表述方法（第五章）。本書的主題之一是從軍事國家的面向進行探討，也就是針對天皇和櫻花的使用方式加以討論，所以也考慮過使用「軍事意識型態」這個用語，但是覺得不夠嚴謹，意義過於狹隘。如果使用「帝國主義意識型態」，也可能和其他以殖民領土擴張為重點的帝國主義相混淆。

基於上述理由，又因為前面所提到這相對的兩句拉丁文很早就被廣泛使用在歐洲的相關文獻裡，而本書的討論是要從比較的觀點去展開，所以也很適合。例如：除了和納粹德國這類最現代的民族主義、愛國運動做比較之外，也可以和希臘、羅馬，或是歐洲中世紀的基督教神權王國做比較，如此更能釐清日本的現象。從歐洲的各種事例中，可以看到它們和日本的共通點，也就是對自己所屬的社會群體的忠誠觀念。這裡所說的社會群體，從很小型的——例如在中世紀歐洲和日本都可見到的君主領地、封國，

姬即將升天返回月宮，她向老夫婦泣訴拜別。

7 佐佐木八郎，一九八一，第四一八—四一九頁。

一直到大型如跨越政治、國家邊界的基督教王國都包括在內。「pro patria mori」和「pro rege et patria mori」最大的不同在於前者並不認為「rege」——也就是代表「patria」的中心人物，例如：耶穌、王／女王、總統或天皇——是絕對必要的。用這兩句拉丁文加以區隔——以下將使用日文的翻譯，即稱為「為國家犧牲」對比於「為天皇即國家而犧牲」——可以逼近日本軍人到底是為天皇赴死，還是為國家赴死的疑問，而且也可以剖析由國家所提出的「為天皇即國家犧牲」的企圖到底成功了多少，或是根本失敗了？

「nation」（民族）、「state」（國家）、「民族／國家」、「民族主義」會在第七章詳細討論，此處將稍微討論其他用語。

日本學者將某段時期的軍事政權稱為「法西斯」（特別是從一九二〇年代開始，直到戰爭結束為止），這是大部分人的共識，但是在日本人以外的歷史學者圈子裡，卻還存有爭議。其中也有學者不只討論法西斯意識型態這個面向，而是以政治、制度的面向作為研究重心[8]。最近，除了被用於歷史學和政治學之外，這個用語在其他領域也過於「流行」，所以成了李維史陀（Claude Lévi-Strauss）所謂的「浮動的意符」（floating signifier，可以被賦予無數意義的符號）。但是，就像是把民族主義視為現代產物的看法一樣，「法西斯」的觀點也可能是把世界各國的歷史都放在同一條直線上，把各種不同的歷史經驗放在相同的位置上。日本的法西斯是在脫離封建主義之後興起的，而歐洲的法西斯則是接續在民主主義的失敗之後。歐洲的法西斯是在君主制廢止之後誕生，而日本的法西斯則是在絕對立憲君主制確立之後才展開。本書會留意個別歷史的複雜性，用「法西斯」這個用語來指稱一種同時包含民族主義和極權主義（是指國家應該支配國民在社會、文化生活上的所有面向）的政治意識型態。本書的討論焦點在於極權主義的、政治上的民族主義，這種民族主義的核心意識型態便是要為了天皇，也就是日本而奉獻生命，而這種意識型態逐漸滲透到國家全部「臣民」的日常生活中。

對於狄崔西（（Antoine Destutte de Tracy, 1754-1836）最先使用的「意識型態」一詞[9]，也有加以闡明的必要。在現代思想史上，克利福德・紀爾茲（Clifford Geertz）指出「意識型態」這個用語本身是如何被徹底意識型態化[10]，並提出意識型態在文化上的定義是「被視為『有問題的社會現實』的地圖，與集體意識的創造基礎」。筆者基本上贊同各類定義下的意識型態，甚或紀爾茲和薩林斯（Marshall Sahlins）等人把「經濟活動」也視為我們所謂的「文化」之一部分，本人基本上也贊成。筆者雖不贊同馬克思主張的「物質生活中的生產機構會決定生活的社會、政治、精神過程的一般性質[11]」，但是我的立場基本上和薩林斯一致，同意他所說的「不論經濟組織在西方社會中具有怎樣的支配地位，都是象徵的生產場域[12]」。

但是，為了達成本書的目標，除了思想體系之外，也必須同時重視國內外的政治權力，例如與殖民主義之間的關係。這時候就經常得益於解釋馬克思主義的學者，例如沃爾夫，他將一般性思想和意識型態區隔開來，將焦點集中在「意識型態如何轉化成權力展開的過程[13]」。筆者在這裡想要著墨的問題是：

8 例如：潘恩（S. G. Payne）就認為日本缺乏法西斯絕對必要的兩個要素（一黨獨裁，和擁有獨裁權力的政治領袖，例如希特勒），所以日本不曾有過法西斯。和希特勒相比，東條英機只是如影子般虛幻的存在，不像邱吉爾或是羅斯福般掌握大權。在一九四四年七月，沒有發生太大的騷動，內閣就被迫總辭，潘恩認為這表示東條和天皇都不是「強人式的、握有全權的獨裁者」，Payne, 1995, pp.3287-328, 335-336，2000, pp.109-118。關於「日本的法西斯」的詳細討論，可參閱 Gordon, 1991, pp.333-339，丸山真男（一九六四，尤其是第一五二—一七〇頁），Najita, 1974(1980)。

9 Wolf, 1999, p.25. Althusser, 1971, p.158.

10 Geertz, 1973, p.193, 220.

11 Marx and Engles, 1852(1989), p.43.

12 Sahlins, 1976.

13 Wolf, 1999, p.4.

在極權主義、民族主義以及其他各種政治體制之下，「意義的體系」要如何成為政治上的意識型態？在這裡，「state」（國家）不等於「nation」（民族），它是指一個過程，或是「權力與鬥爭兩者的特權場域[14]」——也就是傅柯（Michel Foucault）所說的，在極權主義政府之下，治理性（gouvernementalité）應當滲透進國民日常生活的各個面向的操作場域[15]。日本這個國家，或是這國家的種種機構是如何讓國民理解帝國主義式的民族主義，進而滲透到國民之中呢？具體一點來說，本書的目的是嘗試去理解，原本十分複雜而相互滲透的櫻花的意義，如何在近現代日本被定型為「為天皇而犧牲的年輕士兵如櫻花般殞落」。

本書的第二點是要探討「美感意識」如何協助達成「動員人民」的政治目的。對於現代性（modernity）和美感意識的討論，通常都圍繞著藝術議題。現在已經知道，德國、義大利的法西斯，除了藝術之外，還利用了以媚俗為主，也就是為了讓世俗接受而過度矯飾的三流作品之「美學價值」[16]。日本的櫻花之美長久以來都受到高級文化如視覺藝術、戲劇、文學等大加讚揚；此外，無論對於農民或是城市居民而言，櫻花都是近在身邊之物，無論在山上、公園、河邊都隨處可見。所以，軍方利用櫻花作為民族主義的象徵，要求全體國民信奉這樣的民族主義，的確是理想的選擇。

從明治初期開始，日本政府對於戰爭或戰死這件事，不論在視覺上或是觀念上，都加以美化。櫻花的美學價值被以各種方法利用，最顯著的例子莫過於用它來象徵為了天皇——也就是為了日本而犧牲的士兵。雖然櫻花廣泛分布於日本之外的地區，但是幕府末期的植物學權威聲稱櫻樹是日本的固有品種，此後國民都確信櫻樹確實源自日本。櫻花在視覺上的美感也被帶入「大和魂」這個概念中，也就是說，日本人獨特的精神——面對死亡時不帶一絲恐懼的「高潔」精神——被賦予大和魂之名。隨著日本帝國的領土日益擴張，由於殖民地被視為帝國領土，所以殖民地的居民也要轉換成「日本人」，於是象徵大和魂的櫻樹開始在殖民地種植。靖國神社從明治初期開始供奉戰死的士兵，那裡也種植了櫻樹。在靖國

神社種植櫻樹，原本是要以櫻花之美來撫慰明治維新時殞命的倒幕派志士在天之靈，但是隨著軍國化的加速發展，政府賦予櫻花的象徵意義也發生改變。散落一地的櫻花代表犧牲性命的士兵，同時，綻放於靖國神社的櫻花也被認為是由陣亡士兵幻化而成，在這個過程中，戰死的士兵被神格化成為「軍神」。除此之外，天皇也會在臨時大祭時造訪靖國神社，為陣亡的士兵賦予特別的「榮譽」。

對於櫻花美學價值的利用，在特攻隊作戰時達到高峰。白色特攻隊飛機的兩側會畫上一朵櫻花（參見圖5），而隊伍的名稱也使用了各種櫻花的詞彙。一九四五年四月時，九州南部的櫻花盛開。從知覽和鹿屋基地起飛的特攻隊員中，有人在軍帽和軍服上插了盛開櫻花的樹枝（參見圖6）。而他們最後留下的詩和手札中，也常提到櫻花。著名的《每日新聞》有一張照片是女高中生向赴死的特攻隊員揮舞著開滿櫻花的樹枝，以示道別（參見圖7）。

就像日文的「御飯」和「飯」可以同時指「煮熟的米」和「用餐」這兩件事，「花」這個字除了指一般的花之外，也同時代表櫻花。櫻花是花中的女王／王。在悠久的歷史裡，櫻花在全國各地、日本人之間、人生的各種場合中，都受到喜愛，並為人們帶來歡愉。事實上，滿山盛開的櫻花也確實是絕美的景致。櫻花的開花時序橫跨整個日本列島，由南向北依序慢慢挺進，但是以前人們不懂得預測花開的時間，而且櫻花的花期又十分短暫，所以自古以來，就有許多日本人總是焦急地等著花開，為賞花傾注無限熱情。人們在櫻樹下跳舞、唱歌、扮裝、享受美食與飲宴，人們為櫻花而陶醉，同時也真的喝醉了。櫻花也是可以讓人們陷入冥想、沉思的媒介，人們經常一邊創作詠嘆櫻花的詩歌（這是戰前參加「花

14 Trouillot, 2001, p.127.
15 Foucault, 1991, pp.102-104. C. Gordon, 1991, p.8.
16 Althusser, 1971, p.137.

見」活動時必不可少的節目），一邊思考著生、死、愛等等人生重要的課題（第一—三章）。

日本人對於櫻花的知識有十分細膩的區分，除了分辨眾多品種，例如兩百至三百種栽培品種和九種野生種之外[17]，還將櫻花的生命週期從花苞開始，仔細分成花開一分、花開二分等各種不同的花開階段，而花落時也被賦予許多不同的文化意涵。即使是花的顏色，也有白色到深紅色，還有一重到八重瓣等各種不同的區分。白色夜櫻給感官帶來的感受，和映照在藍天中的櫻花有著截然不同的魅力。新枝上開出的櫻花值得觀賞，而一直開滿櫻花的老枝也會受到關注。相較於歐美比較看重櫻花的果實，在亞洲——特別是日本——只刻意栽種會開出美麗花朵的觀賞用品種[18]。上述日本人對於櫻花的微妙差別也全部體現在文學中。

本書的第一部（第一—四章）想要探討櫻花在明治之前的象徵意義。雖然櫻花在明治之前究竟有怎樣的象徵意義，與特攻隊並沒有直接的關係，但是為了要了解櫻花為什麼在日後成為軍國主義政府的重要戰略選擇，這種觀察絕對有其必要。櫻花可以象徵武士、年輕女性（日間的櫻花）、藝者（夜櫻）、稚兒、表現「自己」和自己的變化、瘋狂、生、死以及重生，本文將一一檢視這些象徵意義之間的關聯。櫻花作為一種象徵，已經深入到文化最重要的概念之中，例如身為個人、或是身為群體（國民）之一員的自己。由個人的層次來看，櫻花的生命週期（生、死、重生）可以象徵男女關係（第一—二章）。由另一方面來看，在比較抽象的層次，櫻花又可以象徵顛覆社會規範的力量。例如，位於自己對立面的瘋狂，或是身為社會一分子的認同之變遷。如果說社會的再生產是由人類的生殖力所達成，那麼櫻花位於對立面時，就是非生殖力的象徵（藝者、稚兒）（第三章）。

各種社會群體就像馬賽克一樣拼貼在日本的社會中，由集體的層次來看，每個群體都各自確立了自己的「花見」傳統（第四章）。但是，在探討象徵的意義時，最重要的一點是，櫻花是文化民族主義的重要象徵（第四章）。當日本人想要和中國人區別開來，建立起日本人自己的身分認同時，這個觀念大

約在九世紀時進入日本人的意識中。日本古代的上層階級十分熱愛、讚美由中國傳入的梅花，但是相較於此，在平安時代之後，日本人選擇了櫻花作為自己獨有的花。在那之後，日本人一直把櫻花視為「日本特有」的東西。

美國波多馬克河畔所種的櫻樹，是日本應威廉·霍華德·塔虎脫總統夫人之邀，在一九一二年用船運到美國的，這是日本首次以櫻樹作為「饋贈給國家的禮物」（第六章），這個傳統一直延續到今天。總而言之，不論是在個人層次或是群體的層次，櫻花都與日本人對於自己的概念和表象有很深的關聯。但是，如果我們因此認為象徵意義的解釋在歷史上從未發生過變化，這就是錯誤的觀念（這會在本書第一部介紹）。與此相反，就像死的概念一樣，櫻花所代表的各種概念確實會因為時代而發生變遷。各種概念不僅會因為社會、個人寄託予櫻花的意義，或是根據脈絡而改變，也會因為時代的變遷而改變。

本書從第二部開始討論日本的軍國主義時期，時代斷限是從十九世紀末期到第二次世界大戰之間。第二部的焦點在於這段時期的國家制度如何改變？以及櫻花的象徵意義相對地產生何種變化？在十九世紀後半葉，西方列強的殖民主義如怒濤般席捲了日本的亞洲鄰國，中國在鴉片戰爭中戰敗，再加上英國吞併香港的衝擊，使得亞洲各國陷於恐慌。面對步步進逼的外國威脅，幕府末期的政治領導者們更加感到德川幕府的無能[19]，這些憂心國事的領導者們組成了倒幕派，提倡「王政復古」，抬出從十二世紀末之後就遠離政權核心的天皇。一八六八年，王政復古成功，到了一八八九年，頒布《大日本帝國憲

17 八尋洲東編，一九九五，第五—一一八頁。

18 會結出櫻桃的櫻花（Cerasus avium）被當作果樹引進，並且被稱為「西洋實櫻」，八尋洲東編，一九九五，第五—一一八頁。櫻花和其他植物一樣，也會在結果之前凋謝。但是，因為日本人並不重視會結果的櫻花，所以用櫻花來比喻短命，並不是因為在結果之前——也就是再生產的過程完成之前——花朵就已經凋謝之故。

19【譯注】：此處的領導者意指在政治上擁有重大影響力者，例如朝中大臣、藩主和若干藩士。

法》，共費時二十二年。明治憲法中規定了以天皇為中心的政體，但是與自古以來的天皇制其實有著根本上的差異。

天皇原本是可以和諸神溝通的巫師，諸神可以讓米糧豐收，而天皇本身也是諸多神祇中的一位。但是，明治憲法把天皇推崇為「全能的神」。庶民一直以來都是向諸多神祇祈願現世的恩惠，但是新的天皇概念與過去「世俗的」宗教性完全不同。天皇變成「全能的神」，結果其權力甚至凌駕在歐洲的王權之上，因為歐洲的王其實不是神，單純只是神性的「傳導體」。在新建構出天皇的「全能性」之後，為了將這種「全能性」加以具象化，明治時期的政治家接受德國籍首席顧問勞倫斯・馮・斯坦因（Lorenz von Stein）的建議，將民間的「神道」重新塑造成中央集權的「國家神道」，同時全面排斥以佛教、基督教為首的「外來」宗教。對於日本人來說，「父神」其實是一個完全陌生的概念，但是明治國家想要採用基督教的牧羊者模式，將國家統一在天皇的統治之下。

其中最重要的是天皇成了「主權者」（sovereign）。在面對外國威脅時，明治時期的政治家認為首要目標就是要讓日本成為主權國家，以保衛自己，因此想出了這個策略。由於仿效普魯士的憲法，因此天皇同時也是軍隊的大元帥。明治憲法的架構是以普魯士憲法作為主要範本，但是在另一方面，伊藤博文（一八四一—一九〇九）、井上毅（一八四三—一八九五）等人也不管全體外國顧問的反對，在憲法第一條明訂「天皇為萬世一系」。這等於主張天皇和天皇制不是模仿歐洲的君主和君主制，而是日本的獨有之物（第五章）。第一條憲法以法律規定了從上代天皇到下代天皇之間是延續的神靈，這等於為天皇制和每位天皇的身體做出保證——也就是康托諾維奇（Ernst Hartwig Kantorowicz, 1895-1963）所說的「國王的雙體」。

虔誠的基督徒新渡戶稻造為了促進國際間的和平，在國際聯盟展開活動，並且剛好是在這個時期，他成功重塑了武士道的觀念（第六章）。首先，一八九九年（明治三十二年），他在美國的費城出版了

英文著作《武士道》，此書一開頭就表明：「武士道與它的象徵——櫻花——相同，是日本這塊土地固有的花。」從某個角度來看，政府在一八七二年（明治五年）所採用的徵兵制，是讓「大和魂」——也就是「能夠為天皇赴死，或是像櫻花般殞落的權利」——不再專屬於武士，而是由全部的日本人男性共同擁有。在一八八九年的《大日本帝國憲法》公布之前，政府還發布了今天被認為惡名昭彰的《軍人敕諭》，其中寫著「義重於山嶽，死輕於鴻毛」這樣的語句（第五章）。政府用這種方法將「大和魂」深植在國民心中，其結果是利用了櫻花的象徵意義，把死亡美化成國民所享有的「同等權利」。從明治時期到第二次世界大戰結束為止，軍國政府為了獎勵士兵拚死戰鬥，便利用櫻花當作重要的象徵（第六章）。

光是這樣還不夠，連以往被認為不屬於日本人而遭到歧視者，都被擴大地賦予死亡的「同等權利」。在當時的日本，「國家民族主義」和「多民族國家論」正僵持不下。主張多民族國家論的多半是比較具有革新思想者，但很遺憾的是，這個多民族國家論卻被日本的殖民地政策利用。一九四〇年七月二十三日，當時的首相近衛文麿宣布：「同仰天皇之心，一億人為一條心，須期真正地侍奉天皇。」這段宣言中的「一億人」不只包括當時被認為不屬於日本人的愛奴人和沖繩人，還包括住在「內地」和臺灣、朝鮮、樺太等占領地的中國人、朝鮮人等，合計超過三千二百萬人[20]。一九三八年，這些人進一步地「可以」應募入伍，最後分別在一九四四年和一九四五年對朝鮮人與臺灣人施行強制徵兵[21]。根據永井あさみ（Nagai Asami）的報告，特攻隊飛行員中有十一名朝鮮人[22]。日本政府「授予」他們可以面對

20 蜷川壽惠，一九九八，第一〇〇—一〇一頁；鷹橋信夫，一九九四。

21 蜷川壽惠，一九九八，第一〇一頁。

22 Nagai Asami, "Kamikaze Pilots Remembered," *Daily Yomiuri*, 2001/08/11.

死亡的大和魂，讓他們可以被當作日本人士兵，接受徵召。這種行為，和種植櫻樹讓殖民地變成日本的「空間」，是同時進行的（第十章）。一九四三年一月，大舛松市被當作「第一位沖繩人軍神」受到供奉，他的英雄行為也受到大肆宣傳（第六章）。

櫻花也是「國家使庶民也被軍國主義化」的手段之一。但是這種過程並不是一直線前進的，而且它的成功程度也會根據時代而不同。政府從明治初期就開始嘗試這麼做，但是在軍國主義化加速進行的一九二〇、三〇年代，一直到戰爭結束為止，則推動得最為徹底。國家的政策透過各種媒體滲透到民眾的日常生活之中，而且無孔不入。例如，除了流行歌、電影、戲劇等大眾媒體是當然的媒介之外，就連在學校的唱歌和教科書中，都不忘讚美「為了天皇，要如櫻花一般美麗地死去」。這一連串的政策，都是在國家徹底檢查和管理思想之下進行的。

本書第二部是探討國家由上而下強制推動的作戰策略，而第三部則要分析庶民如何接受這種作戰策略。橫跨半世紀的日本軍國化最後走向了前所未聞的特攻隊作戰，這被認為是阻止美國入侵、捍衛祖國的最後希望。本書會先介紹特攻隊作戰的概況，看這種作戰如何將年輕人置於死地，然後再分析年輕人「志願」成為特攻隊員的原因，和他們「選擇這種命運」的種種因素（第八章）。以「學徒出陣」名義接受徵兵的大多數學生，幾乎每天都在基地受到體罰，而且陷於再也無法回頭的處境。在賀拉斯那首著名的詩裡，「為國家而赴死」（pro patria mori）的下一節就提到，羅馬士兵都會收到警告——即使你想不戰而逃，波斯士兵還是會一下子就從後面追上，奪走你的性命。特攻隊員或許就像在賀拉斯的詩中出現的羅馬士兵一樣，已經被逼入絕境。

特攻隊作戰不只把這些年輕人推落絕境，他們的家人和朋友也被逼入絕望的深淵。本書雖然篇幅有限，但是仍想談及特攻隊員遺族的狀況。年輕士兵大多未婚，有許多甚至也沒有戀人，所以母親的聲音就變得十分重要（第八章）。在憲兵隊嚴密監視的那個時期，如果公然抗議的話，不僅無法救出年輕的

士兵，甚至會讓他們和自己都進一步陷入死境。大家都明白這點，所以家人也只能眼睜睜地看著年輕的子弟赴死。有不少父母在接到兒子的死亡通知之後，自己也喪失了生存意志。特攻隊員的手札，主要是由他們的兄弟或大學時代的學友所編纂，讀完這些手札之後，可以了解年輕人對於他們自身和生死問題所進行的哲學論爭，也毫無隱瞞地傾訴了彼此內心的煩惱。

特攻隊員原則上都是自願地「選擇了這種命運」。為了要了解他們在自願選擇之前的思考過程，第九章解讀了五名特攻隊員所遺留的大量手札，探討的焦點則在他們所閱讀的書籍。附錄收錄了四名隊員將近一千四百本的閱讀清單[23]，以作為第八章和第九章的參考。我想要特別探討他們之所以志願選擇死亡，到底是出於愛國心，還是信奉了以天皇為中心的國家民族主義，並且對這兩者明確做出區別。國家民族主義滲透到隊員的思想中，並且形塑了他們一部分的愛國心，重新解釋這段作用將十分複雜，但我也會關注這個過程。從他們的日記可以了解：就算是擁有最激進思想的年輕人，都無法完全不受國家民族主義的影響。但是在另一方面，也有許多年輕人雖然竭盡全力想要相信國家民族主義，但是卻被逼到了絕境，很多手札的內容都在描寫他們被逼入絕境的苦悶，還有因為對家人／朋友的掛念而被攪亂的心境。

第四部想要探討的問題是：為什麼國家可以在國民毫無警戒的情況下，誘導國民相信天皇和櫻花具有與從前完全不同的性質？政府是怎樣讓國民像接受「自然的東西」一樣接受這種改變呢？羅蘭・巴特、布迪厄、傅柯都曾使用「自然化」這個概念，如果要理解意義和價值如何被視為「理當如此的東西」、「自然的東西」，並且被人接受的過程，「自然化」概念是很有效的思考方式。我想要將上述學者

23 在第九章所介紹的五位特攻隊員中，林市造手札集的編輯把書的焦點放在他和母親之間的關係，所以沒有包括對他讀書的記述。因此，附錄中並沒有收入林市造的讀書清單。

的「自然化」概念加以擴張，將它放在歷史中討論，以嘗試說明歷史的「非連續」為什麼也與「連續」（亦即傳統）一樣被接受了。本書在討論時，將這種「自然化」分成三段過程：(1)天皇制的重製；(2)現代化軍隊的建構；(3)櫻花意義的變遷。接著再闡明，有三種方法會讓自然化的過程比較容易實現：(1)傳統之重製（refashion）；(2)美化或附加美學的價值；(3)象徵的「誤認」。前面兩點會在第十一章討論，而第三點則在第十二章討論。

所謂「傳統之重製」，是指把改變過後的文化制度加以重新包裝，讓它看起來像「自古以來的傳統」，讓人們將這個制度視為「理所當然」的東西，並且因此而接受的過程。雖然天皇制在明治時期經歷了根本性的改變，但是當時的政治家仍然強調《大日本帝國憲法》第一條所規定的萬世一系，並因此表示天皇制是自古延續至今的制度，這就是「傳統之重製」的一個例子。但是，如果沒有其他手段一起配合，這樣的驟然變化是不可能「自然化」的。其中一個重要的手段就是美化，也就是讓文化的行動或象徵，在視覺或概念上看起來都具有美感。例如，在中國北部前線的戰壕中，活活凍死的現代「皇軍」士兵遺體會披上綴有緋紅色皮繩的鎧甲，將他們裝扮成具備大和魂的「現代武士」，用櫻花來完成象徵上的美化。

政府採取了某些作為，讓民眾，特別是特攻隊員被軍國主義化，如果要衡量這些作為的效率，隊員的日記、信件便成了重要的證據。日記中也寫到他們認同日本自然擁有的、作為自然的重要象徵——櫻花——在美學上的價值，並且認為這與愛國心相通；但是，他們並沒有察覺到這種象徵已被政府附會到「為天皇即日本而殞落吧」這種意識型態裡。也就是說，隊員和國家都沒有意識到：彼此立場不同的他們，在同一象徵上得出了不同的意義，在使用象徵來溝通時，這種「誤認」是很常見的現象。年輕人雖然認同要為自己的國家獻身，認為這種純粹性具有一種美學上的價值，但是卻沒有注意到，這種忠誠的美學價值被國家利用了。在國家的策畫之下，隊員們不僅是為了「他們的」祖國而犧牲，也是為了日本

帝國——也就是天皇而赴死（第十一章）。

蘭格（Sussame K. Langer）、李區等人提出了「象徵的溝通」，而象徵的誤認則是其中的重要要素，但是以往並沒有獲得太多關注[24]，本書想要將他們的精闢觀察作更進一步的發展。象徵的誤認通常是由兩個要素所引起的。首先，各種象徵會有很大的「意義的範圍」，所以，不同的人可以從中引用各種不同的意義，結果使得實際溝通時，同一個脈絡卻會具有各種延伸的意義。第二點，如果考慮到象徵的意義是由各種「過程」和「關係」（例如：死會包含生，女性是根據與男性之間的關係而決定）所規定的，就可以知道誤認是多麼容易發生。也就是說，不論個人是從「意義的範圍」裡的哪個部分決定象徵的意義——例如不將櫻花解釋為生，而是視其為死的象徵——都很可能忽略了其中的重要差異。這種情形並不限於櫻花所獨有，百合和玫瑰都和西方的各種傳統有關，也常被認為具有複雜的象徵意義，因為這些花也包括了各種過程和關係在內（第十一章）。

最後，年輕人之所以選擇了稱為特攻的這種命運，應該是源於他們所追求的美學價值——也就是他們的浪漫主義和理想主義吧！他們透過讀書形成了自己的世界觀和美學價值，如果政府直接明顯而露骨地提出軍國主義的主張、政治上的民族主義，大概會引起年輕人的反抗。但是，因為提出的時候，外表裹上了西方高等知識傳統這層「包裝紙」，所以年輕人沒能揭發這是軍國主義政府和知識分子領導者改裝後的政治民族主義。如果國家不加修飾地提出這種意識型態，應該會有人反抗這個日本版的納粹主張——「一個民族，一個帝國，一個元首」（Ein Volk, ein Reich, und ein Führer）。但是，被納粹和日本國家所利用的「共同意志」（general will），被誤認為和盧梭、康德主張的「共同意志」是同一個東西，是因為年輕人熱愛藝術作品，例如盧梭、貝多芬、歌德和湯瑪斯．曼，他們的作品表現出純美自然，年

24 關於「誤認」的概念，請參閱第十二章注釋8。

輕人卻沒有意識到，納粹在他們的標語中，例如「血和大地」（Blut und Boden），也動用了自然的美學價值。年輕特攻隊員和第一次世界大戰中的大部分歐洲人一樣，也熟讀尼采的《查拉圖斯特拉如是說》（*Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*），默記波特萊爾（Charles Pierre Baudelaire）的《惡之花》（*Les fleurs du Mal*），並且用德文討論《浮士德》（*Faust*）中出現的兩個靈魂，以呈現自己內心的苦惱。他們深受愛默生「把你的馬車拴到星星上」這句話所激勵，所以不認為星星反映世俗的欲望，反而認為星星代表知識與精神的理想，「誤認」顯然在這些年輕人的悲劇中扮演很重要的角色。當然，這個現象並不只限於特攻隊員，士兵將國家的政策解釋成自己的理想，讓自己陷入死境，這是人類歷史上在各國都曾發生過的事例。

本書常用「政府」這個辭來指稱有計畫地推動國家民族主義者，但這並不是指一個抽象的組織，而是指稱和國家民族主義發展有關的、特定的、歷史上的行為者（主體）（第五—八章）。馬克思以精準的觀察提出：「人們創造自己本身的歷史，歷史的演變卻不盡如人意。」他認為個人只是歷史上的行為者，不應該被賦予過高的評價。最近的社會科學對於「制度」或「結構」，或是受到剝削這一方的反體制活動，傾向於認同單方面的力量。無論是在歷史的因果關係中，或是在歷史的動態中，「到底誰是主體」這件事通常比想像中複雜許多。不論是剝削的一方，或是被剝削的一方，原則上，個人不可能完全自由地超脫出他所生存的歷史環境。今天在歐美之外的許多其他社會中，「擁有自由意志的個人」這個概念也隨著民主概念廣為流傳，不過必須考慮到，它本來只是西方在知識想像力上的「思考模型」而已，並不意味著「擁有自由意志的個人」真的存在。明治前期的政治家是世界主義者，他們沒有想到當時賦予天皇的權力，到後來會被軍部所利用。新渡戶稻造是國際聯盟的一員，國際聯盟的宗旨本是促進世界和平，但是他所「重製」的武士道卻助長了國家民族主義的發展。除此之外，《櫻花讀本》（サクラ読本）這本被認為是所謂「進步的」教科書，其作者井上趀也是親歐派的知識分子，他也反對教育的

軍國主義化。但是，他出於善意所寫的這本教科書，卻常被拿來當作日本民族主義和軍國主義的象徵（第七章）。田邊元自己雖然屬於改革派，但是他倡導個人要為國家奉獻，結果反而鼓勵了年輕人赴死（第十章）。

歷史的過程並沒有按照前述這些人所計畫的理想路線前進，歷史上的行為者也不一定是國家的指導者。作曲家和電影導演——例如將著名歌舞伎劇目《忠臣藏》搬上大銀幕的導演——也屬於歷史的行為者。在十八世紀初期編寫的《忠臣藏》原本是反幕府的作品，但是到了明治時期以後，一變而成為對天皇盡忠的「忠臣」故事。

本書介紹了許多事例，以說明歷史上行為者的角色有多麼重要。首先，民眾「自發地」成為參加者，並不是先由歷史上的行為者決定某種計畫，再開始付諸執行這麼單純的過程。為了讓民眾參與極權主義意識型態的發展，首先要有如同前文所述的精密結構，而且不讓任何人察覺。譬如民眾可能會沉迷於《忠臣藏》，對於以軍國主義、帝國主義、甚至是盲目的愛國主義為內容的流行歌，完全不深究它們的內容就琅琅上口，最後在不知不覺間，就「進一步」地臣服在這股席捲全國的陰暗威力之下。但是，這並不表示民眾是「自發的」——根據葛哈根（D. J. Goldhagen）的定義，詳見後文——而是在文化、社會制度改變的「自然化」過程與「誤認」的雙重作用之下，才讓他們成為極權主義的支持者。要變更歷史的方向時，包括知識分子在內，在極權主義社會中居於指導地位的人，比一般人具有更大的力量，雖然不是說他們可以「隨心所欲」地改變歷史[25]，但是，因為指導者不必犧牲自己的生命，大致上都是

25 基於上述理由，所以本書不認為戰爭的責任應該全部歸咎於昭和天皇。昭和天皇對戰爭中的殘虐行為當然負有責任。但是，不論是對天皇或是東條，如果只把責任歸咎於特定的人，這等於是把非常複雜的歷史過程過分簡化，可能掩蓋了戰爭所涉及的每一個人的責任（包括一般民眾在內），請參閱第十二章。

把無辜的人推向絕境，結果是在人道上犯了大罪。

第二點，行為者的歷史角色通常是在歷史事件發生很久之後，才會被確認。試舉一例：在一八八九年的明治憲法中規定了天皇制，但是直到一九二〇年代至第二次世界大戰時，天皇制對日本社會的真正影響才首次顯露出來。總的來說，社會科學的「實踐理論」（用某個時期的歷史來判斷個人的行動）無法用來理解「歷史中的」行為者的角色。像布勞岱爾學派那樣幾乎等於地理學時間尺度的長期調查可能沒有必要，也不實際，但確實需要從歷史過程的觀點來進行文化與社會的研究，如此才能夠理解這樣一種「作為歷史過程的文化」。

另一個重點是比較史的觀點。首先，如果和歐洲的君主制比較，更可釐清明治初期被重新創造出來的天皇制的性質。在明治時期之前，天皇只是諸多神祇中的一位，完全沒有政治上的權力。他在明治時期以歐洲君主作為範本，變身為具有神性的君主，但是跟歐洲君主相比，又被賦予更多法律、宗教上的權力。明治時期的政治家把民間的神道提升為國家神道，而避免了像歐洲王權那樣，有聖／俗兩個王國互相對抗。將政治象徵加以美化是政治指導者慣用的手法，如眾所周知，從法國大革命一直到納粹德國、法西斯義大利、毛澤東時代的中國，還有其他極權主義政府，都會利用這種手段。

還有，就像在德國、俄羅斯，還有當時許多國家都可以看到的現象，日本的軍國主義政府還會充分利用性別。就像戰時標語——「增產報國」——所象徵的一樣，女性的能力取決於是否可以生出男孩，並且將他撫養成優秀的士兵。相對於此，男性的能力則表現在是否可以為天皇犧牲自己的生命。

從比較史的觀點來看，日本和歐洲的士兵對於犧牲的觀念，有著令人驚訝的差異，這點非常重要。雖然歐洲多年以來都有聖／俗兩王國之間的對抗，但是在第一次世界大戰時，在喬治．莫塞所稱的「對陣亡士兵的禮讚」中，基督教的要素還是非常重要，士兵是為了實現神國而戰，因為他是神國的士兵，所以受到淨化，士兵在戰場上的經驗也被比喻成基督教所說的犧牲、受難、復活（第十章）。這對於法

國、德國、義大利士兵而言，不僅是向他們承諾了復活的希望和無上的幸福，也為他們的自我犧牲找到了意義和慰藉。和上述基督教的神相反，雖然天皇接受犧牲的奉獻，也會舉行犧牲的儀式，但是本身絕對不會成為犧牲者[26]。日本自古以來的犧牲都是基於儒教的忠孝觀念，對雙親的孝道和對藩主的盡忠有時也會伴隨犧牲。雖然明治政府採納了馮．斯坦因的提議，想要效法基督教中「神＝父」的觀念，讓天皇成為日本全體國民的「父親」，以確立忠和孝的一致性，但是筆者認為政府這個嘗試是失敗的。同樣地，把靖國神社的櫻花說成是由陣亡士兵幻化而成，這個概念化的嘗試也徒然無功。因此，年輕特攻隊員只能向別處探求自己犧牲的意義。年輕人找到的唯一一個犧牲的理論根據，便是愛國心。但是，愛國心無法給他們任何重生的保證。也就是說，像這樣子把日本和其他國家互相比較，就可以有效地了解日本這個「為了王／天皇（即自己的國家）而赴死」的口號是否取得成功，或是根本就失敗了？

最近，出版界很流行把上過戰場的士兵以及普通市民所寫的東西拿來研究，看看他們經歷了怎樣的戰爭和強制的政治體制。葛哈根最近在討論「普通德國人」在納粹政權底下究竟發揮了怎樣的作用[27]，這其實是歷史研究大趨勢的一部分。歷史研究的大趨勢轉向認為，相對於只從高階元帥或是將軍的角度去觀看的「英雄的歷史」，我們也應該從士兵、普通市民等等其他不同的觀點去理解歷史。這是一種反動，也是歷史學在過去半世紀以來的一大轉變[28]。由於這種新的關懷，使得士兵遺留下來的日記等材料受到注意，因為不管是怎樣的戰爭，這些日記都有助於了解他們在壕溝內究竟有什麼感覺，又在想些什

26 這個用語來自Hubert and Mauss, 1898(1964)。

27 Goldhagen, 1996.

28 就算如此，針對偉大人物的歷史研究也絕不會消失。只要看看David McCullough, *John Adams*（2001）所引起的熱烈迴響，就可以證明。

麼。此外，除了特攻隊員之外，知識分子在西班牙內戰和世界大戰中的參與，在最近也成為研究的焦點——雖然這不是最近才開始的事。可以舉出的例子有：海明威的小說《戰地鐘聲》（*For Whom the Bell Tolls*，描述西班牙內戰的參與者）、福塞爾《大戰和現代記憶》（*The Great War and Modern Memory*，介紹第一次世界大戰的參戰士兵）、諾爾・安南《我們的時代》（*Our Age*）[29]、馬克・布洛克《奇怪的戰敗》（*L'étrange Défaite*）等。本書可說也屬於這類範疇，且本書想同時從兩個面向進行研究，並探討兩者之間的關係——一個面向是國家由上而下強制推行的政策究竟是什麼？另一個面向則是，實際上不同的個人如何接受這個政策？而研究的焦點則在於：「美化」在極權主義意識型態中究竟扮演何種角色。

本書並非只討論特攻隊員的戰爭事蹟，但也不是對特攻隊員做全面性描述。本書介紹的隊員都是「學徒出陣」的士兵，這些隊員的知識程度之高令人驚訝，但在當時的知識分子當中，他們並不是例外。本書所介紹的隊員們讀過的書，大部分其他「學徒出陣」的士兵也都讀過，這點從《向著遙遠的山河》（はるかなる山河に）和《海神之聲》（きけわだつみのこえ）便可以充分得知[30]。特攻隊員也包括少年飛行兵，他們大部分是沒有讀過高中、大學的人，本書之所以沒有介紹他們，主要的理由是他們的手札大多缺乏前後連貫性，只有一些片面而稀少的資料，不足以有系統地介紹一個人的思考方式（第八章）。而且「學徒出陣」士兵們的手札可以不受限制地使用，這也是本書選擇他們的理由。還有另一個理由是：這些學生大都具有革新思想，有些甚至還是馬克思主義者。也就是說，他們是和軍國主義意識型態格格不入的日本人，他們的手札可以同時證明極權主義意識型態的威力和界限。

在日本之外的其他國家，用「神風計程車」（Kamikaze taxi）指橫衝直撞的計程車，而「神風調酒」（Kamikaze drink）則是一種很烈的酒精飲料。在法國的核能發電廠，那些沒有意識到放射能爆炸很危險的勇敢雇員，也被稱為「神風」（Kamikaze）[31]。「神風」這個詞幾乎已經變成「不要命」的同義語。外

國人對於特攻隊根深柢固的印象就是「自殺」。所以幾乎所有的美國字典中，對於特攻隊的定義都是「自殺式的攻擊」、「自殺的飛行員」，歐尼爾（R. O'Neill）也才會以《敢死隊》（*Suicide Squads*）作為書名。但是，不管是隊員們自己，還是日本的一般人，都不認為特攻隊所採取的行動是自殺行為；就像步兵戰死沙場一樣，隊員們也只是在作戰行動中被殺了。對於隊員自己和一般日本人來說，隊員們就是為了拯救自己的國家，衝進美國的航空母艦，結果死亡了。士兵，尤其是特攻隊員之中，還有人認為自己是被自己的政府「所殺」的。關行男出身於海軍軍官學校，他被「命令」要率領雷伊泰灣海戰中的首次特攻行動，但是沒有任何一個出身軍官學校的人自願執行這項任務。關行男對新聞記者說：「我可是有辦法在破壞了敵船之後還能生還歸來的優秀飛行員，如果海軍竟然親手殺害像我一樣的飛行員，那麼日本的前途就沒有希望了。」就像隊員在日記中所寫的，他們絕大都想要活下去，所以他們和切腹自盡的武士全然不同。武士是為了守護名譽，而在自己的宅邸中切腹。

在日本以外地區，對特攻隊的刻板印象的形成過程中，日本的軍國主義國家體制起了推波助瀾的作用。國家讓士兵穿上昔日武士所穿的綴著緋紅色皮繩的鎧甲，讓士兵的赴死和武士的切腹重疊在一起。對於西方人而言，特攻隊具體重現了他們對日本人的印象，也就是會把切腹加以美化，而這件事對於西方人來說完全不可理解，這是極端的「他者性」（otherness）的象徵。在第二次世界大戰中，日本人被認為是狂熱的愛國者、完全不可理解的非理性國民，比起殺人，更衷心期待死亡。日本士兵被認為是武士的轉世，就像在三船敏郎電影中舞刀的武士一般，或是像D．華納（Denis Warner）和P．華納

29 Annan, Noel, 1990，此書的焦點是牛津和劍橋的知識分子。

30「わだつみ」出自《萬葉集》，意為古日語的「海神」。

31 Zonabend, 1993.

（Peggy Warner）合著的《神聖的士兵》（*The Sacred Warriors*）的書名所明確表示的一樣。

特攻隊員的形象被根深柢固地偶像化，這也和日本以外地區很少對特攻隊產生學術上的關心，有密不可分的關係。在美國，與第二次世界大戰有關的學術性著作不勝枚舉，其中也包括關於珍珠港事件的書，但是其中卻完全沒有一本學術書籍和特攻隊有關。隊員們所留下的大量手札，除了最近出版的《海神之聲》英譯版之外，幾乎也沒有任何書籍介紹過。只有當遺書等文件的內容符合「為天皇而死的武士」這類被塑造出來的刻板形象時，才會有一些片面的介紹，而且是由極少數與特攻隊有關的書來介紹。

即使是在日本國內，學校的教科書也沒有提到特攻隊。特攻隊作戰是在大戰末期進行，而戰爭在一九四五年八月十五日結束，美國占領軍馬上就在九月二十日公布了應該從教科書中刪除的內容，因此出現了所謂的「墨塗教科書」，即教科書的內容如果可能會鼓動愛國心或是軍國主義，就——如字面所說的——直接以墨塗去，或是用刀剪裁除。等到日本政府可以重新再出版教科書時，特攻隊的相關內容已經不包括在內。在那個時代，原子彈等話題還是不可公開討論的禁忌。

雖然日本的非官方組織或機構出版了許多特攻隊的相關書籍，然而第二次世界大戰畢竟已經成為歷史，在戰後成長的「戰後派」，人口也漸漸超過了「戰前派」與「戰中派」，因此，這類出版的數量也日益減少。東京大學因為「學徒出陣」而失去了大部分學生，一九四七年，東京大學校長南原繁將東大「畢業生」所寫的手札加以編輯，出版了《向著遙遠的山河》，這是第一本公開發行的陣亡學生手札，引起了很大的迴響，因此其他學生所留下的手札也相繼出版，包括其他大學畢業生的手札在內。

但是，這些書籍全都只採用了手札中的一部分，所選擇的內容則根據編輯者的政治立場是右派或是左派而定。陣亡士兵都供奉在靖國神社裡，大多數國粹派的編輯者，包括隸屬於靖國神社的編輯者在內，都只選擇特定想法的士兵遺書，也就是可以佐證「像櫻花一樣榮幸地為天皇殞落」這種想法的遺

書。但是，這種內容大都只是士兵們在聽說模範士兵的遺書會被貼在牆上當作範本之後才寫的。相對於此，如果編輯者傾向新式思考，他們所編輯的書又會刪除表達愛國心的部分，把重點放在那些挑戰軍方或是嘲笑軍方的記述（第九章）。

幸運的是，還是有少數文集把隊員遺留下來的大量手札全部集結出版，這大部分是由他們的兄弟姐妹所編輯的，相較於上述出版品大多只反映出編輯者的政治觀點，這種私人編輯的手札並沒有經過那樣的選擇、整理，反而可以還原作者滿懷苦悶、百般複雜的原貌。本書便以這類出版品為主，選了其中五本加以仔細探討（第十章）。

今天的日本，很明顯地從官方歷史中抹消了特攻隊作戰的相關記述。也就是說，在官方論述中，戰爭中的日本人（包括士兵在內）和外國人雙方面的無數犧牲，被認為不須由日本人負起全責。特攻隊這件事，或是對於隊員的憑弔，主要是由遺族和保守的政府官員去進行[32]。

每年只要一到櫻花季節，就會有大量年輕人在靖國神社的範圍內，從第一鳥居到第二鳥居一邊喝酒，一邊唱歌，熱鬧地舉辦「花見」活動，他們並不知道自己的行為是多麼悲慘的反諷。就像是觀光業者現在把塞班島和太平洋的許多小島宣傳成度假天堂，而大部分日本人，尤其是年輕人竟然完全不知道那裡在戰爭中曾有過無數的犧牲者。反而是有些老師想讓學生在標準教科書之外更了解戰爭的複雜性，例如日本的殖民者角色等，所以用沖繩取代廣島和長崎，成為戶外教學的首選。

歷史事件常被遺棄在歷史的垃圾桶中。但是在這個垃圾桶中，有時候會出現班雅明（Walter Benjamin）所說的「歷史的天使」——這個詞來自保羅．克利（Paul Klee）的名畫〈Angelus Novus〉。這時候，常常可以從被捨棄的東西中，挑出現在會覺得有趣的史實。但是，在日本之外的其他國家，特

32 但是也有自由民主黨員（包括現任的首相小泉純一郎）前往神社參拜，有人認為部分原因是瞄準了遺族會這個大票倉。

攻隊要不是被一般民眾視為偶像，就是被當成極端的「他者」，因而激起強烈的好奇心，但是從來沒有學者真正對他們感興趣過，我認為這個現象很值得探究。這不是一般所謂的「遺忘」，而是從歷史中被放逐，而且是在日本國內、國外兩次被放逐。在日本國內的歷史沒有給特攻隊留下官方的位置，而在日本以外的地區，這部分的空白也被虛構的刻板印象或是無稽之談給取代了。如同其他知識的生產過程，特攻隊從歷史裡頭被放逐的過程中，也有全球性的政治權力介入。這種現象其實根源於第二次世界大戰的戰時與戰後的全球性政治權力，而美國所主導的世界秩序（Pax Americana）也有重大影響[33]。

本書的寫作動機之一，是因為筆者有道義上的使命，要向全世界介紹特攻隊員所寫的手札。他們留下的大量信件、日記、回憶錄如果被永遠丟棄在歷史的垃圾桶中，就埋沒了太多滿懷美麗理想、用力發聲的年輕生命。不是因為他們是日本人，而是因為他們是人，所以絕對不應該被遺忘，或是被漫畫式的形象所取代。本書的目的之一便是要了解這個絕對不容許再度發生的人間悲劇。

但是，本書當然絕對不是要為特攻隊員所做出的攻擊、日本軍隊的侵略、對敵國人民和殖民地居民所加諸的殘暴行為加以辯護，也絕對沒有主張日本人應該免於罪責。

本書的書名源自已故的以賽亞・伯林爵士（Sir Isaiah Berlin）的著作《枝幹被扭曲之木——人類》（*The Crooked Timber of Humanity*）。伯林是出生於俄國的猶太人，同時嫻熟於專門知識和大範圍的一般性知識，他用刺蝟和狐狸所作的隱喻最為著名。伯林因為身為猶太人而曾受到迫害，雖然有過苦難的經驗，他卻以哲學上的成就榮任頂尖學府牛津大學的教授，而年輕的特攻隊員就像伯林一樣，也在追求烏托邦式的理想主義、浪漫主義，以及世界主義。伯林確實地以世界主義作為立足點，主張多元主義，表示應該容許個別國家的愛國心。伯林這本書的標題取材自康德的名言：「人性如同彎曲之木，至今不曾出現過完全筆直之物[34]。」這個隱喻確實很恰當地體現出，櫻花一再被不同的歷史行為者扭曲的歷史軌跡。但是，這個隱喻並沒有強調歷史上行為者的角色複雜性，反而隱藏了這種複雜性。康德認為理想的

社會觀是一棵一棵的樹直直伸向天空，形成森林。因此樹木——也就是個人——可以不必用「以自己為中心的動物本能」破壞社會，就可以享受個人的自由。為了達到這個目的，他覺得社會群體必須有一個領導者，來保全這個社會群體的「共同意志」。讓康德的言論廣為人知的伯林認為：極權主義國家所進行的「有秩序的馴化」是要將人「矯正得毫無扭曲」[35]，而人性的扭曲性正是反抗這種馴化的能量來源，因此伯林和康德對於人性和社會的思考方式有非常大的差異，但是兩個人都沒有注意到行為者所扮演的角色。日本社會的菁英也參與了將櫻花加以軍國主義化的歷史過程，不論是這些日本社會的菁英，或是對於這種歷史過程不加抵抗的日本國民，都是歷史的行為者。不過就和其他法西斯／極權主義的地區一樣，迫使人扭曲的重罪還是得歸咎於權力者。但是，其實他們對自己的行為沒有完全的認識，也沒有足以決定扭曲方向的強大力量。對人類犯了大罪的人——不論是希特勒，或是殘酷地奪走年輕特攻隊員生命的日本軍部——都不能夠免除責任。但是在另一方面，我們之中的每個人都應該知道：我們也一起參與了彎折歷史之樹的行為。最重要的是，一定要知道我們都可能在不知不覺間，被捲入了使樹木彎折的這股邪惡力量之中，而參與了最危險的文化、歷史的過程。希望本書能夠幫助讀者了解我們自身的脆弱，也就是說，我們每個人都可能擔負著歷史潮流的其中一部分，而這股歷史潮流說不定會招來超大規模的悲劇。

33 Kelly, 1998 a.

34 Berlin, 1959(1992), Kant, 1984(2001), pp.124-125.

35 Berlin,1959(1992), pp.18-19.

第一部

第一章 櫻花的誕生與重生的美學

在明治時期之前，櫻花在日本文化中具有怎樣複雜而豐富的象徵意義，是本書第一部要討論的內容。雖然前四章在表面上看起來跟本書的主題——特攻隊——沒有直接的關係，但是如果要了解軍事國家中的櫻花，這是絕對不可少的討論。這是因為，櫻花豐富而複雜的象徵意義，使得日後的民族主義、國粹主義有機會可以加以利用、濫用。也就是說，包括特攻隊員在內的每個人，當他們在解讀櫻花的象徵意義時，都沒有意識到它其實被軍事政府扭曲了。換句話說，象徵意義領域的複雜性，正是軍事方面能否成功利用它的關鍵。

在整個日本歷史中，櫻花都代表著生命的活力和光彩。櫻花在日本文化中的象徵意義十分複雜，而本章聚焦於櫻花是生產力和生殖力的具體呈現，也就是櫻花在「生命力」方面的象徵意義。這是櫻花在古代日本最重要，而且幾乎是唯一的意義。但是也必須注意到：「生」這個概念無法和「死」以及「重生」完全區隔開來，而且到後來櫻花的其他意義也漸漸變得同等重要。

在這裡為了要了解櫻花如何作為生的象徵，我們必須先探討櫻花和米的象徵意義之間的關係——因

為米在秋天收穫，而櫻花被認為是米在春天的對應物。其次，古代日本的櫻花全部是山櫻，而山被認為是死者的長眠之地，所以也必須探討櫻花與山之間的象徵關係。除此之外，也要考慮櫻花和女性之間存在著隱喻的連結。雖然櫻花象徵女性的生殖力，但是我們必須留意：古代日本所指的生殖力並不是單純指肉體的、性的概念。

如前文所述，本章將分析這些複雜的、相互關聯的生、死、重生、生產以及生殖的概念，然後再區分成下列項目，考察這些概念如何與櫻花的象徵意義產生關聯：一、櫻花與米的象徵關係；二、被視為女性的櫻花；三、賞花活動中對愛的歌頌；四、歌舞伎中對櫻花與生命的讚美；五、象徵死與重生的櫻花。

一、櫻花是米的對應物——生產力的美學價值

櫻花在象徵的意義上被認為等同於米。人們認為米粒中有諸神的靈魂寄宿，在日本歷史上的大部分時期，米都是最神聖的植物，代表著農業社會的生產能量。而櫻花在象徵上被和米同等看待，表示櫻花也有維持生命的能量之意。本章將以古代文獻為主，尋找當時米和櫻花相繫的「證據」。

歷史／神話中的米

在日本最古老的兩份文獻中——《古事記》（七一二年〔和銅五年〕）和《日本書紀》（七二〇年〔養老四年〕）——米都是最重要且神聖的植物[1]。在國家形成的時期，也就是古代王朝的初期，為了確立日本國家和天皇制的歷史正統性，天武天皇（六七三—六八六在位）頒下敕命開始編纂《古事記》，在兩書中都可以清楚發現：民間的農耕宇宙觀的相關要素被當成朝廷的官方「史實」而編入書中。天武天皇希望能夠確立日本人不同於中國人的身分，而《古事記》和《日本書紀》中便可見到天武天皇積極

努力的痕跡。當時的時代背景是中國的「偉大文明」即將要吞沒日本，於是朝廷採用了民間口傳的傳統，把從亞洲大陸傳來的稻米當作日本原產的東西，努力確立日本人的身分。因此，原本是舶來品的米，一變成為日本人的身分象徵。

《古事記》是在天照大神被確立為天皇家的祖神之後才寫成的[2]，其中一種說法是：天照大神是正勝吾勝勝速日天忍穗耳尊（這個名字的意義是「可長年收穫的稻穗」）的母親[3]，為了統治地面而令其孫瓊瓊杵尊（這個名字也蘊含「稻穗豐收」之意）降臨人間[4]，那時還賜給他在高天原所栽培的原初稻米。這稻米是由掌管食物的保食神贈送給天照大神的五穀種子栽培而成[5]。瓊瓊杵尊用這些種子將原本荒蕪的地方變成瑞穗之國（即豐收之國）——也就是日本。這是創世神話中的一段，其中明顯表現了農耕宇宙觀的主題，從這裡也可以很明確地看出：米在象徵意義上被認為等同於日本的諸神，以及日本人[6]。

歷史／神話中的櫻花

米在《古事記》和《日本書紀》中占有重要的地位，這點無庸置疑，至於櫻花，則有學者認為它在

1 《古事記》中包含互相矛盾的記錄，且完成時間在《日本書紀》之前，有一說是《古事記》的編輯過程不如《日本書紀》嚴謹確實，但兩書之間還是有許多共通的記載。

2 其實直到天皇制獲得確立之前，天皇家的社神——天照大神——的重要性都沒有獲得確認。請參閱 Ohnuki-Tierney, 1993a。

3 倉野憲司、武田祐吉編，一九五八，第一一一頁。

4 宮家準，一九八五。另外也請參閱倉野憲司、武田祐吉編，一九五八，第一二五頁；西鄉信綱，一九六七（一九八四），第一三三—一五一頁。

5 倉野憲司、武田祐吉編，一九五八。另外也請參閱村上重良，一九七七，第一三頁。

6 有關這部分的詳細內容，請參閱 Ohnuki-Tierney, 1993a, pp.44-62。

兩書中根本不重要[7]。櫻花的確不像米那樣頻繁地出現，但是《古事記》和《日本書紀》中確實已經提到櫻花了。雖然還不甚明顯，但是日後和櫻花結合在一起的主要象徵意義，大多數已經在這兩部歷史／神話中出現了。

首先，米與櫻花的象徵性結合表現在天孫瓊瓊杵尊的結婚上。瓊瓊杵尊娶了「木花開耶姬」這位美麗的女性為妻[8]，而許多學者都將「開耶」解釋為櫻花，認為這位女神就等於櫻花[9]。而且櫻井滿還認為開耶姬是巫女，是由櫻花之靈幻化而成[10]。這位木花開耶姬和象徵稻米的天孫結婚了。天孫在以米和稻作為主的農耕宇宙觀中屬於核心存在，米在秋天收穫，而櫻花（此點將於後述）是米在春天的對應物，這位代表櫻花的女性和天孫結婚，應當是合乎道理的。

更值得注意的是：在這個故事中，「短命性」已經和櫻花連結在一起了，這個特點在日後被認為是櫻花的主要特徵。兩人結婚時，木花開耶姬的父親勸說瓊瓊杵尊同時娶開耶姬和她的姐姐——磐長姬——為妻。父親同時對瓊瓊杵尊提出忠告：如果他娶磐長姬為妻，就可以像磐石一樣長生不老，如果只娶妹妹為妻，就會像櫻花一樣短命[11]。但是，和開耶姬陷入熱戀的瓊瓊杵尊卻以姐姐貌醜為由，把她送回父親身邊。開耶姬和瓊瓊杵尊共度一夜之後，有了身孕。《古事記》中有一節寫道：應該長命百歲的天皇卻英年早逝，是因為天孫與以短命的櫻花為名的女神結婚所致。《日本書紀》中更認為：不只天皇，一般人無法安享天年也是因為這兩位神祇結婚之故。

如果用更抽象的層次來解釋這段故事情節，或許可以說，櫻花代表米的重生，她不是象徵死亡，而是象徵新的生命[12]。米象徵諸神——也就是天皇，如果天皇又是一般人（日本人）的象徵，那麼天孫瓊瓊杵尊和木花開耶姬的結婚，也就保證了米——也就是人的重生。

米（即天皇）和櫻花的象徵性結合，又出現在五世紀的履中天皇的故事中[13]。《日本書紀》記載，當履中天皇和妃子黑媛在湖中泛舟遊宴時，有櫻花瓣掉落在天皇的杯中[14]。這是發生在陰曆十一月的

事，所以天皇覺得很不可思議，於是下令找出這棵櫻樹在哪裡。後來有侍從拿著一截櫻花枝回來，天皇大悅，於是將宮殿取名為「稚櫻宮」，將倒酒的侍從賜名為稚櫻部臣，帶著櫻花枝歸來的侍從則賜名為稚櫻部造[15]。

陰曆的十一月乃是稻穀收穫的季節[16]，就算在履中天皇的故事中看不到米這個作物和櫻花的直接關聯，這則故事也足以證明《古事記》和《日本書紀》成書的八世紀，櫻花已經和象徵米的天皇之間有象徵上的連結了。日本歷史上認為賞花時一定要飲用米所釀造的酒，從這個故事中，也可以看出這種連結其實從很早以前就出現了[17]。

7 例如：齋藤正二便完全否認櫻花在歷史、神話中的重要性。他認為櫻花這個用語只是出現在地名及人名中，完全不被當作美的觀賞對象，但是之所以會出現在地名和人名中，應該正表示櫻花對人們來說是很重要的東西（齋藤正二，一九七九（一九八五），第三九—四二頁）。

8 關於《古事記》的詳情，請參閱倉野憲司、武田祐吉編，一九五八，第一三一—一三三頁；關於《日本書紀》的詳情，請參閱坂本太郎等編，一九六七，第一五四—一五五頁。

9 山田宗睦，一九七七，第一二一—一二二頁。齋藤正二，一九七九（一九八五），第三九—四二頁。這些學者則完全否定這種解釋。

10 櫻井滿，一九七四，第二五頁。

11 木花就如同字面所示，是指樹上所開的花。

12 宮田登，一九八七，第一二八頁。

13 《古事記》和《日本書紀》中記載履中是繼承父親仁德天皇的第十七代天皇，但是關於他的在位時間則沒有任何記錄。

14 坂本太郎等編，一九六七，第四二五—四二六頁。

15 《古事記》中雖然沒有櫻花瓣飄落在天皇杯中的這段描述，但是出現了宮殿的名稱和侍從的名字（倉野憲司、武田祐吉編，一九五八，第二八三、二八九頁）。

16 在平安時代，大嘗祭是在十一月舉行（Ohnuki-Tierney, 1993a, p.48, 1998b）。

17 山田宗睦不認為這則故事中出現的櫻花瓣是屬於四季櫻（四季櫻在每年的十月開始開花，到翌年四月盛開），但是他認為這可能是

民間信仰、儀式中的櫻花和米的結合

折口信夫首先提出：民間宇宙觀中的櫻花和米在象徵上的結合，深深地刻畫在兩個彼此關聯的思想體系中，也就是山岳信仰和作為前述歷史／神話之基礎的農耕宇宙觀[18]。在佛教傳入之前，山岳信仰對於庶民而言十分重要，而佛教傳入之後，直到最近為止，山岳信仰仍是農耕宇宙觀的重要成分，也是大多數日本人最強烈的信仰型態之一。雖然有地域上的差別[19]，不過山岳信仰的中心大致是下列兩種想法：首先是在日本的諸神之中，山神的力量最為強大；其次則是山神所居住的群山，是日本人世界中最神聖的場所[20]。古代日本的櫻花都是山櫻，這也構成和山神在象徵上的連結基礎。到了日後，人們才開始在自家庭院等地方種植櫻花。

折口信夫也最早提出「日本人認為早春的雪和百花之中的山櫻花，可以預知秋稻收成情況」，花如果過早凋謝，就代表今年的收成不佳，為了要祈禱花期延續久一點，所以開始舉辦花的祭典。花祭典中的花是稻之花的象徵[21]，花之祭典的核心人物叫作「山人」，他是「修驗道」信仰中「山伏」的原型[22]，修驗道原本就以山的聖性作為信仰體系的焦點。櫻花是山上的花，所以修驗道認為櫻樹是神木。「山人」會用手杖在村子的各處敲擊，拜託土地的精靈務必要讓今年豐收。由於人們認為櫻花可以用來占卜稻作的收穫，所以開始在庭院中種植櫻花[23]。

其他學者從農耕宇宙觀的觀點對折口信夫的這種解釋加以擴展。他們認為日文的「櫻花」（サクラ）這個字，主要源自於代表田之神的神靈「サ」，加上「サ」所在的地方「クラ」（日文的「クラ」可以解成「倉」或「鞍」）[24]，山之神為了要守護稻作，所以寄宿在櫻花瓣上，變成了委身田裡的田之神。而到了秋天，在接受完收穫祭典的供奉之後，又會被歡送回山裡[25]。也有學者認為：櫻花的「サ」和「繁榮」、「興盛」、「幸運」以及「酒」這些表示正面力量的語彙系出同源[26]。在日本，世俗的繁榮被認

為是諸神所帶來的，所以這種語源學的解釋應該是合理的。日本大部分的神都被認為具有「和魂」和「荒魂」兩種魂魄[27]，舉辦儀式的目的就是要好好導入和魂，讓荒魂退散。藉由這個方法，人們同時祈願可以更添繁榮、遠離災難。

「大嘗祭」也表現了神靈從山上降臨的情境。在大嘗祭中，人類要用新米作為代表，返還他們獲贈

彼岸櫻。山田宗睦，一九七七，第一一八頁；一九八二，第三四頁。

18 折口信夫，一九二八a（一九八二）。

19 雖然山岳信仰遍及全日本，但是信仰體系的內容會根據社會群體、地域而異。柳田國男編，一九五一，第六四二—六四四頁。例如：獵人、燒柴者、樵夫等依山為生的人就和農民不同，他們所信仰的山神似乎就和田之神無關。而且，有些地方的山神是男神，有些地方的山神則是女神。

20 Blacker, 1975；柳田國男，一九四七b（一九八二）。

21 Blacker, 1975；宮家準，一九七八、一九八五，第四三五頁。

22 【譯注】：「山伏」意指在山中徒步、修行的行者。

23 折口信夫，一九二八a（一九八二），第四七一—四九三頁。【譯注】：「修驗道」是日本古代山岳信仰結合外來佛教之後產生的新型態信仰，修道者被稱為「修驗者」或「山伏」。

24 包括神崎宣武，一九八九，第七七頁；西山松之助，一九八五，第二〇—二一頁；和歌森太郎，一九七五，第一七九—一八一頁；山田宗睦，一九七七，第一一六—一二二頁。和歌森太郎認為有幾個例子顯示「クラ」這個詞彙表示神靈仰靠安坐的座位，但是也有其他學者例如齋藤正二（一九七七）提出批判，認為其語源的解釋證據並不充分（和歌森太郎，一九七五）。

25 宮田登，一九九三；櫻井德太郎，一九七六；鈴木正崇，一九九一，請特別參閱第六—九頁。

26 齋藤正二，一九七九（一九八五），第四五—四六頁；山田宗睦，一九七七，第二一頁。【譯注】：櫻花、繁榮、興盛、幸運、酒，這些字的日語讀音都是以「サ」開頭。

27 【譯注】：和魂與荒魂是獨立而相對的型態，不會同時顯現；在平和豐收的時期，神明以和魂型態呈現，饑荒戰亂時則以荒魂型態呈現。

的原初稻米。如果稍微更動一下侯卡特（Arthur Maurice Hocart）的說法來形容的話，新米就象徵著把「幾粒神聖性」供奉給神，這是一種宇宙的贈予交換，這種交換是以神靈和人類共享飲食的方式呈現。若再解釋得稍微抽象一些，大嘗祭就代表靈魂和身體在宇宙中的交換。米是可以具體表現和魂的東西，把米粒給人，就代表神把自己的魂魄賜給了人。

也就是說，在遠古時代，神為了人而犧牲了自己本身。神降臨在人的身邊，犧牲了自己的身體即靈魂，而人類則在天照大神的陽光照耀之下，栽培祂的魂魄，也就是稻米，並且在收穫之時，將初穗（首批收成的稻米）作為饋贈之物，返還給神。這是神和人之間靈魂和身體的「一般化交換」，如同李維史陀和薩林斯所說的「generalized exchange」（不要求直接回饋的贈予），也正是馬瑟・牟斯（Macel Mauss）所謂的「自身的贈予」[28]。

在日常生活中，櫻花開了就表示農民應該要開始準備插秧[29]。這個習慣到了十八世紀出現在文獻記錄中，而且狩野永翁的圖畫也同時描繪了盛開的櫻花和插秧的農民[30]。在江戶時代的農民曆中，也記載了當櫻花凋謝時，便應該開始準備育苗[31]。

櫻花瓣體現了田之神，所以櫻樹被認為是神木，這點在修驗道中特別明顯，不過在其他著名賞櫻勝地裡，也常常出現享有盛名的神社或佛閣，可以窺知這種信仰的分布範圍應該更廣[32]。

如上文所述，賞花儀式的起源，應該是在登上神聖的高山之後，在櫻樹下舉辦的宗教儀式。在這個儀式中，酒宴是必不可少的，這是因為神酒是用神的身體所釀造，神和人必須共享（相嘗）神酒[33]。

把開了花的櫻樹枝插在頭髮上，這種習俗應該是源自兩種象徵的概念：其一是山神和其他諸神被認為在象徵上與稻米互通，其二則是稻米和櫻花也被視為彼此等同。也就是說，有神靈寄居在櫻花上，所以如果把櫻花枝插在頭髮上，就可以得到神的祝福[34]。

這種習俗可以在《萬葉集》中找到證據，就像下面兩首詩所描述的一樣[35]：

櫻花一首 並短歌

（一四二九號）

少女們 頭插著花枝、戴著花朵
雅士們 頭插著花枝、戴著花朵
一望無際的 到這片大地的盡頭
一直綻放著的 櫻花
景致真是美不勝收啊

28 Marcel Mauss, 1950(1966), p.45。但是，牟斯的看法不太一樣，在「純粹贈予」和「送禮與回禮都屬於約定俗成義務」的擬似商品交換之間擺盪。

29 神崎宣武，一九九四，第一六頁。

30 狩野永翁，〈四季耕作圖屏風〉，由日本國立歷史博物館收藏。

31 根據幕府末期的茨城名主（領主）木名瀨恆之助所留下的農民曆可知，只能在櫻花凋謝、棣棠花要開始綻放的時候準備育苗，所以櫻花的凋謝就是要開始準備育苗的信號。（宮田登，一九八七，第一二一—一二二頁）。

32 和歌森太郎舉出伊勢的朝熊神社、駿河的富士淺間神社、山梨縣的金櫻神社為例。和歌森太郎，一九七五，第一八〇頁。

33 有一種習俗是趁著「花見」的機會，農事等方面的夥伴聚在一起，在神的見證之下締結盟約，互相成為「義兄弟」（和歌森太郎，一九七五，第一八〇—一八一頁）。

34 山田宗睦，一九七七，第一一六頁。

35 這類以櫻花做成的髮飾稱為「髻華」或「插頭」。這兩首詩是一四二九號（卷八，澤瀉久孝，一九八三，第三九—四〇頁）和三七八六號（卷十六，澤瀉久孝，一九八四，第一二頁）。

（三七八六號）——其一

春天到了　拿來插在髮鬢的
我心所念的　櫻花
就要凋謝了吧

這個習俗在日後還延續了很長的一段時間，這點將在第三章詳述。藝者之間也有用稻穗裝飾頭髮的習慣，這也表現出稻米和櫻花在象徵上的關係。

櫻花和稻米之間的關聯有系統地表現在春天所舉行的各種儀式中。隨著時代變遷，儀式或有改動，但是櫻花和稻米之間的關聯則始終如一。在這裡想要介紹兩個已延續許多年的儀式[36]。

第一個是從八世紀開始舉辦的儀式，它被稱為「花會式」或是「鎮花祭」。儀式細節和舉行日期雖然會隨著時代改變，但一直都在宮廷和神社佛閣中舉辦[37]。這個儀式是特別為了櫻花、還有各色花種所舉行，如果花開得夠久，表示秋天的稻米就會豐收，所以這個儀式是要祈禱花能夠「安樂無憂」，開得久一點[38]。

著名的吉野藏王堂的「花供會式」也是其中一例[39]。吉野山是著名的賞櫻景點，從下千本（株）開始，櫻花順著下千本、中千本、上千本的順序，漸漸地從山下往山上開花，詠嘆吉野山櫻花之美的詩歌不計其數。吉野山在以前也是重要的朝聖地，現在則是著名觀光景點。藏王堂是金峰山山域的本堂，而這個山域是修驗道的根據地。如前所述，櫻樹是修驗道的神木，藏王堂院內的四個角落也種有櫻樹，以顯示這裡是神域。花供會式是在櫻花盛開的季節舉行，舉行儀式的時候，除了這四株櫻花之外，吉野山上還有幾千株櫻花一起盛開。

花供會式的第一個步驟是要搗年糕，搗年糕用的杵也有用櫻花木製作的[40]。在第二天、第三天的儀

式結束之後，年糕會從望樓上散發給群眾。儀式中還有一個很重要的步驟，就是把盛開的櫻花放在很大的銅盤上，供奉給修驗道的守護佛——藏王權現。

花供會式的由來有此說法[41]：當桓武天皇（七三七—八〇六，在位期間七八一—八〇六）罹患重病、藥石罔效的時候，有吉野山寺的僧侶前來加持，使天皇痊癒。喜出望外的天皇答應實現僧侶的願望，於是決定每年舉辦將櫻花供奉給藏王權現的花供會式，而且在儀式中使用從全國各村落布施來的米做成年糕，分給聚集在寺中的窮人。

花供會式裡有一個很重要的儀式，就是山伏會吹著螺殼號角，列隊走過當年輪值的寺院到藏王堂之間的所有聚落[42]，這支隊伍被認為具有除魔的威力[43]。隊伍中還有扮成赤、黑、綠鬼的男子，和裝扮成山伏隨從的人。對於村人來說，鬼不僅是山的守護神，也是象徵性的「他者」，住在山這個神祕的世界裡。據說修驗道的始祖——役小角——便可以統治這些鬼。役小角大概是村子裡的巫師，具有神通法力，可以統治這些象徵神祕之山的鬼[44]。

36 京都的藥師寺所舉辦的「花會式」也十分著名。在儀式中，僧侶會驅鬼，並祈求秋季的稻米豐收（日本放送協會編，一九八八）。
37 岡田精司，一九九六。
38 山田宗睦，一九七七；山本健吉，一九八二。
39 下列關於儀式的敘述，是根據文獻，和筆者個人在一九九六年四月十至十二日所作的觀察。
40 宮家準，一九八八，第八六頁。
41 關於這個儀式的細節和歷史，可詳見宮家準，一九七八、一九八八。
42 一九九六年做調查時的輪值寺院是竹林院群芳園。
43 宮家準，一九七八，第一六二頁。
44 宮田登，一九九三，第五—六頁。

這個花供會式很明確地表現出櫻花和稻米的關係。它清楚呈現了農耕的宇宙觀實際上和山的儀式以及信仰有密不可分的關係，換句話說，由櫻花所象徵的山，對於代表村莊的稻米來說是不可或缺的。

還有另外一個著名的儀式，也表現出稻米和櫻花在象徵上的結合，那就是京都今宮神社的「夜須禮祭」。在平安京遷都（七九四年〔延曆十三年〕）之前，現在的今宮神社就是祭祀疫神的神社，因為遷都之後人口增加，使得疫病對京城居民造成極大威脅，所以這座以驅除疫病為主要功能的神社，其重要性也隨之大增[45]。

當時的人認為春天的花對疫病最有效，因為開在春天的花具有威力和精力，可以驅趕同樣在春天頻繁發生的疫病。這種春天的花被稱為「富草之花」，或是「稻」。也就是說，當時認為春天的花可以對應於稻的花。雖然夜須禮祭也有過各種變化，但是有一個主題是絕對不變的，那就是象徵稻之花的春天之花要將疫病驅逐[46]。

輪值負責當年祭典的男性，不論老少都會加入遊行的行列，一起慢慢走過同一祭祀圈內所有居民的居住區域。遊行時會在竹子上插著櫻花、山茶花、棣棠花的花枝，或是在花傘上插著松枝或柳枝，並用這些竹子或花傘打頭陣。接著，在有捐款給祭典的人家玄關前面，會有裝扮成赤鬼或黑鬼的年輕人起舞。隊伍跟在花傘的後面，慢慢地繞著整個聚落遊行時，不論是老人或是年輕人，甚至是嬰兒都會由父母親抱著，進入到這個傘底下，這是為了吸收花的精力，以驅除疫病。隊伍中的男性會唱著歌曲〈夜須禮〉，祈求（稻的）花能夠「安樂無憂」、「不要凋謝」，這首歌中會一直插入「慢慢來吧！花啊！」這樣的呼喊聲。走在隊伍最前面的年輕人拿著扇子，扇面上寫著這首〈夜須禮〉的歌詞，而「夜須禮祭」的名稱就是由這首歌來的。遊行的目的地是今宮神社，每當遊行隊伍到了今宮神社庭院內的疫神社時，赤鬼和黑鬼就會在神社前面的櫻樹下跳舞[47]。

總結來說，這個儀式有兩個目的，而這兩個目的之間也互有關聯，這兩個目的是：(1)藉由「稻之

花」的精力，驅趕造成疫病流行的惡靈、(2)祈願花安樂無憂，開得長長久久，因為花是秋稻能否豐收的預兆。上文的兩個事例——吉野的「花供會式」和今宮神社的「夜須禮祭」，證明了時人相信櫻花和有神靈寄生的稻米一樣，充滿了生命力。

稻米和櫻花的美學價值

前文已經強調過，在農耕的宇宙觀中，因為櫻花和稻米一樣代表著生產力，所以也被認為具有同樣的象徵意義。但是，這裡說的生產力並不是我們現在所認為的生產力。古代日本人認為稻米先在高天原培育而成後，由瓊瓊杵尊帶下來，並沐浴著天照大神的陽光而長成，也就是說，米可以體現諸神。在古代日本，農耕的生產性是神聖的，因此也是美麗的。

即使在今日，結實纍纍的稻穗還是一樣閃著金黃色的光輝，照映在日本人的眼中。因為色彩接近，所以米也和金幣連結在一起。和古代的希臘一樣，日本最早的金幣也具有宗教上的意義[48]。金屬製的貨

45 今宮神社社務所編，一九八二（一九八七），第一頁。

46 下列關於儀式的敘述，是根據文獻和筆者個人在一九九六年所做的觀察。這個祭典在當地可以說是重要的大事。每兩年舉行一次，各戶輪流負責祭典的整體事宜。一九九六年四月十三日早上，要參加祭典和遊行的青少年首先在上野新三郎的家中集合。上野新三郎出身於這個地區的古老家族，負責當年的祭典。在上野的母親和夫人監督之下，這些年輕人先在前庭準備用來祭祀的食物，接著上野的母親和夫人協助他們穿上祭典的服裝。這時候，有豐富祭典經驗的年長者開始製作花傘。花傘上使用的植物從前都還是從山上採來的，不過最近都只向附近花店購買。

47 這首歌的歌詞是由寂蓮法師所作，寂蓮法師是十二世紀末到十三世紀初的和歌詩人（今宮神社社務所編，一九八二〔一九八七〕，第二〇頁）。另外也可參閱河音能平，一九八四（一九八六），第六九頁。

48 網野善彥，一九八七。

幣在中世紀初由中國傳入，從十二世紀到十五世紀為止，總共耗時三個世紀，才慢慢超越了同樣被當作貨幣的稻米，但是稻米依然保有「神聖貨幣」的性質[49]。

在整個歷史過程中，有無數的詩、隨筆和繪畫，讚詠著稻米的美麗，這也提高了稻米在美學上的價值。例如，本居宣長（一七三〇—一八〇一）的國粹主義理論就認為：日本相對於其他國家的優勢，就象徵性地體現於日本稻米無與倫比的美麗上[50]。

即使在今天，稻米的美學價值依然很高。在最近發行的六十日圓郵票上，就印著結穗的稻米圖案，和兩句讚頌新米香氣的俳句。不論是稻穗的圖案，或是以毛筆字寫出的俳句，都不僅是對繪畫和書法本身美感的講究，還存在著用它們的美來表現日本文化的意圖。

剛炊煮好的米飯也很美，而它的美學價值和光澤、純白則是分不開的。谷崎潤一郎的《陰翳禮讚》中便有下面這段文字：

> 首先，米飯炊好之後，要放進漆黑發亮的食器中，再置於陰暗處，如此米飯看起來才美觀，而且刺激食欲。看著剛炊好的純白米飯在蓋子剛掀起時，由下往上冒出熱騰騰的蒸氣，被盛入黑色的食器中，看著它們**一粒一粒像珍珠般發出光芒**的景象，只要是日本人，此時大概都會感謝米飯的存在吧[51]。（粗體為筆者標示）

米在美學上的價值起初是在上層階級之間廣為流傳，後來也漸漸為一般庶民所知。直到今天，日本人還是會用「純米」、「白米」這些詞彙來表達米的美麗。現代日本人喜歡的米有兩個品種——越光米和笹錦米，而「光」和「錦」其實都是指光澤、潤澤和黃金般的顏色。也就是說，這兩個品種都用名稱來強調稻米之美。就像是鏡子被認為有神靈寄居其中，米在美學上的價值也是取決於它的光澤和純白度[52]。

換句話說，稻米和櫻花不僅同樣象徵著生產力，也具有美學上的價值。就像「飯」除了指煮好的米之外，也泛指日本的食物一般，「花」除了指櫻花之外，亦代表所有的花。也就是說，稻米和櫻花各自代表日本的食物和花這兩個範疇。

二、被視為女性的櫻花——生殖能力的美學價值

櫻花和稻米在美學上的價值，使得櫻花成為對女性等等「美麗的」人或物的隱喻。這是因為女性和稻米一樣，也代表著生產力和生殖力，所以從宇宙觀的觀點來看，兩者都是「美麗的」。

古代文學中的櫻花

在古代的日本，生產和生殖是等價的，兩者都被以產靈中包含的「魂」這個概念來理解。「產靈」（ムスビ）是由代表「生長」、「生產」的「ムス」，和代表「神靈」或太陽的「ヒ」這兩個字所組成的。在《萬葉集》那個時代的文學裡，會把將繩子、枝條、草莖等物打結的動作描寫成「將靈魂包入這個結裡面」的儀式性動作[53]。

也就是說，女性的生殖力和稻米的生產力具有同樣的象徵意義，所以作為女性象徵的櫻花自然會出

49 Ohnuki-Tierney, 1993a, pp.67-74. Reischauer and Craig, 1987, p.63.
50 本居宣長，《古事記伝》，引用自渡部忠世，一九八九，第八九頁。
51 谷崎潤一郎，一九三三（一九五九），第一七—一八頁。
52 Barthes, 1970(1982), pp.12-14。Barthes對各種日本食物，尤其是對米的考察十分敏銳，但是也有過分浪漫、不合實情的觀察。
53 松前健，一九七七，第九六—九七頁；折口信夫，一九五三（一九七六）。

現。天照大神陽光之下的稻作是神聖之物，因此顯出它的美麗，如此一來，擁有生殖力的女性在宗教的意義上，也顯得「美麗」。如前文所述，木花開耶姬被解釋成「櫻花的象徵」，而歷史／神話中也還有其他例子。允恭天皇在與皇后大婚之後不久，戀上了另一位女子。允恭天皇在四一九年去拜訪那名女子時，一路上都開著美麗的櫻花，看到了這個景象，天皇不禁滿心遺憾地想著：為什麼結婚之前沒有先遇到這名女子呢[54]？

《萬葉集》編纂於七五九年（淳仁二年），收錄詩歌四千五百一十六首，時代橫跨四百年，書中可以看到用櫻花象徵女性之美的作品。《萬葉集》收錄了各種階級的人所作的詩歌，上自天皇，下至農夫、乞丐這些「下層」階級，不過比起詠讚萩或梅花的詩歌，以櫻花為主題或是把櫻花用於隱喻的詩歌其實只是少數，而且也不引人注意（有關詳情，請參閱第七章）。

《萬葉集》中詠讚櫻花的詩歌共有四十七首[55]。如前文所述，男性歌者會把開著櫻花的樹枝拿來裝飾在頭上，唱著思念女性的詩歌，《萬葉集》中的櫻花代表愛和女性，這也明白表現在詩歌中，男性歌者把盛開的櫻花看作是他們的戀人[56]。其他還有讚頌櫻花盛開的詩歌，也有詠嘆櫻花凋謝的詩歌，不過，後者並未被凸顯來作為主題[57]。克蘭斯頓（Edwin A. Cranston）從《萬葉集》中選了十四首歌詠櫻花的詩歌，放在他的名詩選集中[58]，他明確表示櫻花的「形象是光明的，其中看不到日後被重視的悲傷情緒」[59]。他所選的大伴家持（七一六—七八五）的詩作也如實呈現出這種面貌：

如同今日盛開的櫻花一般
在難波之海照映下閃閃發光的宮殿中
（天皇）正進行著祂的統治[60]

三、愛的祝賀、壯麗的祝賀——「花見」

對於陷入愛河的男性來說，如果櫻花代表女性，花當然也用來象徵愛情本身和男女的親密關係，在日本的歷史中，一直可以從「花見」中清楚看出櫻花被當成愛的象徵。

「花見」不只流行於上流階級之間，從八世紀的記錄就可以確定，即使是一般民眾，也會固定進行這種賞花活動[61]。〈常陸國風土記〉是《古風土記》的其中一篇，它是七一三年（和銅六年）依中央官員的命令開始編纂，記錄到七一六年為止，刻畫了常陸國的自然景觀和風俗習慣[62]。在〈常陸國風土記〉中，「花見」是放在「筑波岳」（現在的筑波山）底下的一節，針對這個民眾例行活動有下列介紹：

在坂（足柄山）東邊的諸國，每當春天花開、秋天葉黃時，男男女女會互相攜手，帶著飲食，或

54 這個故事出自《日本書紀》（坂本太郎等編，一九六七，第四四二—四四四頁）。這位女性的名字叫作「衣通郎姬」。

55 高木きよ子，一九九六，第七〇頁。齋藤正二與山田宗睦認為出現櫻花的詩歌有四十四首（齋藤正二，一九七九〔一九八五〕；山田宗睦，一九七七）。詳情請參閱第五章。

56 山田舉出第八卷的山部赤人和第十三卷的柿本人麿作品為例（山田宗睦，一九七七，第一一八頁）。

57 山田舉出這些詩歌的終助辭為「らむ」和「がも」，證明這些詩歌並未蘊含強烈的感情（山田宗睦，一九七七，第一一七頁）。

58 Cranston, 1993, pp.254, 312, 327, 384, 405, 460, 479, 539, 544, 602, 607, 610, 626, 718.

59 Cranston, 1993, p.539.

60 四三六一號（卷二十，澤瀉久孝，一九六八，第九二頁。）Cranston, 1993, p.479。或者也請參閱高木きよ子，一九七九，第二一頁。

61 西山松之助以江戶町人文化研究而著名，他認為「花見」是由平安貴族創造的，而庶民的「花見」則首次出現在《大和守日記》（一六七三〔寬文十三年〕）的記錄中。不過，「花見」的歷史明顯可以追溯到更久以前（西山松之助，一九九五，第一頁）。

62 秋本吉郎校注，七一三（一九五八）。

騎馬，或步行，登上山丘，盡情遊樂、棲遲[63]。

其中「棲遲」一詞，就是指那個時代男女互相對唱、共舞等等求愛行為[64]。

在古代的日本，唱歌、跳舞、享受音樂這類行為全都具有宗教儀式的性質。即使是性交，也不是單純的「性」行為，而是具有宗教或是其他方面的涵意。也就是說，「花見」在古代日本其實是在春天舉行的重要儀式，男男女女登上神聖的場所——山，在那裡舉辦宴飲、詠唱和歌、跳舞，以及傳遞愛意。

「花見」不僅是個人的活動，同時也是社會的活動。「花見」、櫻花的美學價值雖然起源於農耕生活，但在八世紀時，已經成為都市的現象，而且在都市的重要性甚至超越鄉間。皇族、貴族階級雖然不直接參與農耕，但是農耕社會的產物——農耕宇宙觀——已經成為他們的文化基礎。他們將櫻花的美學價值提升為精鍊的首都王朝文化，並且創造了以歌讚詠花之美作為最重要要素的優雅「花見」。

在南北朝（一三三六—一三九二）之前，相對於「武」的人文科目——也就是詩歌管弦、和漢文學的修習和吟詠，對上流武士階級與貴族階級同樣重要。從這些知識分子的角度而言，「花見」是一個競相展露文學修養的機會。而在另一方面，「花見」講究的排場，也是一種政治上權力和財富的展現。

在上流階級的「花見」中，最著名的例子便是由豐臣秀吉（一五三六—一五九八）所舉行的「花見」。一五九四年（文祿三年），豐臣秀吉在吉野舉辦盛大的「花見」，招待了五千人參加。著名的〈吉野花見圖屏風〉便記錄了其奢華的盛況[65]。在秀吉的命令之下，大名（藩主）們裝扮成當時上流階級所流行的南蠻風[66]，而這種穿著和那個場合也很相稱。因為日本的祭典一定會在衣飾上特意裝扮，而這也是「花見」中必不可少的一部分。另一幅更著名的〈醍醐花見圖屏風〉描繪了秀吉於一五九八年（慶長三年）在京都的醍醐寺三寶院所舉行的「花見」[67]。為了舉辦這次「花見」，秀吉重新整修了寺院的建築和庭園，並且設立了三十三個哨站。設立哨站的目的之一，是要確保這次豪華的「花見」不會受到外

人干擾，但其實更重要的目的，則是要嚴防隨時可能出現的敵襲。如果說吉野的「花見」是在輕鬆愜意的氣氛下舉行的，醍醐的「花見」則是在展示秀吉的財富和權力[68]。

除了八世紀的記錄中可以看到日本古代一般民眾的「花見」記錄外，有關其後庶民的「花見」記錄，明顯較上流階級少了許多。不過，在慶長、元和時代（一五九六—一六二四）的風俗畫中[69]，描繪了庶民在神社佛閣和賞櫻的著名景點裡「花見」。風俗畫中也可以看到貴族的身影，他們會撐起飾有家紋的帳幕，在公共場所進行私人的「花見」。

庶民的「花見」在江戶時代（一六〇三—一八六八）達到高峰。「花見」是江戶時代「町人」的重要例行活動[70]，發展出各自的衣裳、宴會、詩歌，這點將在第四章詳述[71]。在岩佐又兵衛（一五七八—

63 秋本吉郎校注，七一三（一九五八），第四一頁。

64 這種活動一般被稱為「歌垣」，但在《常陸國風土記》中將它們記錄為「遊楽しみ栖遲ぶ」（秋本吉郎校注，七一三（一九五八），第四一頁）。同樣內容的活動，在〈出雲國風土記〉（七三三）和〈播磨國風土記〉中，則寫為「宴遊」（神崎宜武，一九八九，第七八頁）。

65 複製自原田伴彥、山根有三編，一九八三，第一四五頁。國寶（其所在地並無記錄）。

66 【譯注】：「南蠻風」指西洋人的裝扮，當時在日本的「南蠻人」大多是葡萄牙人、西班牙人。

67 複製自原田伴彥、山根有三編，一九八三，第一四四頁。國寶，日本國立歷史民族博物館所藏。

68 小瀨甫菴，一六二五（一九九六），第四五八—四六八、四七六—四八四頁。西山松之助，一九八五，第八三—八四頁。小川和佑，一九九一，第一一四—一二四頁。山田孝雄，一九四一（一九九三），第二二〇—二二二頁。

69 原田伴彥、山根有三編，一九八三。

70 【譯注】：「町人」意為居住於都市中的商人階級。

71 小野佐和子，一九九二。川崎房五郎，一九六七，第六六—七六頁，也有關於江戶「花見」的記述，但只是一般性的記述，並不清楚其引用出處。

一六五〇）所畫的浮世繪中，除了男男女女之外，甚至還描繪了僧侶一起歡暢跳舞的模樣[72]。

從古代以來的記錄顯示：將綻放著櫻花的枝條插在頭髮上，或是插在庭前所立的竿子上，這種習俗是對女性求愛的表現。多年之後，這些習俗轉變成女性在賞花時，會把身上穿的「小袖」脫下來繫在櫻樹上[73]，當作求愛的標誌。在各種不同時代的「花見」繪畫中，都常看到這種場景[74]。

四、對人生的謳歌——歌舞伎中的櫻花

歌舞伎是以絢麗的色彩和戲劇性的動作為特色的舞臺藝術，它在江戶時代進入黃金時期。歌舞伎是由町人階級孕育而成的文化，隨後普及到日本各地，就連山野田間的村民都能演出歌舞伎。

歌舞伎的使命在於娛樂觀眾，它演出人生的悲歡離合來打動觀眾。歌舞伎最基本的手法被稱為「陽之器」，江戶時代的舞臺會要求呈現出傳統意義下的美麗與輝煌。而幾乎沒有什麼比櫻花更能表現出這種感覺了[75]。

舞臺上的背景畫著華麗盛開的櫻花，舞臺前掛滿了人造的櫻花枝幹，舞臺的一角，則裝飾著人造的櫻樹，上面開滿櫻花，戀愛的場景通常在這棵盛開的櫻樹下進行[76]。風月場所「廓」是歌舞伎的主要題材之一，而廓的豪華也幾乎都用櫻花來表現——白天是用櫻花和花魁那豪華絢麗的衣裳來表現，而夜晚則用盛開的白色夜櫻來表現（參閱第四章）。同樣地，「白拍子」是最受歡迎的歌舞伎[77]，她們也常用櫻花作為表演主題。「落花」是歌舞伎的固定表演橋段，為了要彰顯演出者的曼妙姿態，會特意指定要做出散花的橋段。還有一種手法叫「花之雨」，是要表演者在跳舞時手撐摺傘，以表示身在櫻林之中，櫻花瓣飄落如雨絲。在廓的場景使用「花之雨」，明顯表示出廓和櫻花在象徵上具有共通的意義[78]。櫻花在許多歌舞伎中都是重要的象徵，包括被譽為三大傑作的作品在內[79]。同樣地，「花見」也常是歌舞伎

中最精采的場面[80]，在「花見」場景中，櫻花總是被用來讚美人生[81]。

72 這是指一個名為〈花見之舞〉（花見踊り）的兩片屏風，屏風上蓋有「岩佐又兵衛」的章，但是キダ・サンディ教授認為，目前還無法確定這就是又兵衛的作品。

73 【譯注】：「小袖」，日本的傳統服裝之一，和服的原型，袖口寬大的立領衣物，但又比「大袖」的袖口窄。

74 宮田登，一九八七，第一一三—一一四頁。

75 吉田千秋、服部幸雄監修，一九九一，第二一九頁。

76 就像這裡所描述的櫻花一樣，從開始用木頭製作「削花」之後，日本長久以來一直使用「人工」製作的花。在《萬葉集》中也有描述用柳樹等樹幹做成的稻米「削花」（折口信夫，一九二八a〔一九八二〕，第四九〇—四九一頁；山田宗睦，一九八二，第三八頁）。

77 白拍子不是純賣身的娼妓，而是伎女的一種。也就是說，其中雖然也有賣身者，但是白拍子以獻舞為主，也就是賣藝以取悅男客。

78 有關「落花」和「花之雨」的詳情，請分別參閱戶板康二、吉田千秋，一九八一，第四四、五〇頁。

79 所謂的三大傑作是指《假名手本忠臣藏》、《義經千本櫻》、《菅原傳授手習鑑》。除此之外，以櫻花作為重要象徵的歌舞伎還有《籠釣瓶花街醉醒》、《祇園祭禮信仰記》、《江戶櫻清水清玄》、《元祿風花見踊》、《曾我錺俠御所染》、《若木花容彩四季》、《新薄雪物語》、《助六由緣江戶櫻》、《道成寺二人鐘入》、《日吉丸稚櫻》、《京鹿子娘道成寺》、《道成寺戀曲者》、《六歌仙容彩》、《櫻門五三桐》。

80 戶板康二、吉田千秋，一九八一，第四〇頁；渡邊保，一九八九，第一七九頁；吉田千秋、服部幸雄監修，一九九一，第二一九頁。戶板康二認為以「花見」的場景來說，《新薄雪物語》和《鏡山舊錦繪》是歌舞伎中的雙絕（戶板康二，一九六九）。《鏡山舊錦繪》（利倉幸一等編，一九六九，第二四二—二七八頁）的序幕——「長谷寺花見的場景」這一幕，可以讓觀眾體會到「花見」時產生的歡愉感和感知上的飽滿狀態，所以一直到明治中期之前，都是絕不可少的場景。但是到了明治中期之後，原則上都被省略了（戶板康二，一九六九，第二三七頁）。《鏡山舊錦繪》中還有許多其他場景也出現櫻花。而《櫻姬東文章》和《青砥稿花紅彩畫》中的櫻花也很著名。

81 渡邊保，一九八九，第一七九頁。

五、代表死與重生的櫻花

櫻花與山岳信仰

目前為止，我們討論櫻花重要意義的觀點，都是櫻花與米、山、女性在象徵上的結合，以及這種結合所表現出來的，可以帶來生與重生的生命力。

但是，在考慮櫻花與山的結合時，我們也不能忘記，在日本的信仰中，山是死者的長眠之所，這是日本民間宇宙觀中很重要的要素之一。根據柳田的說法[82]：死者會前去山中，在那裡休息三十三年之後，才「真正的死亡」。因為需要三十三年的時間才能徹底清除「喪」的污穢，這表示日本和許多其他文化一樣，也認為「死亡」和「剛去世的死者」帶有污穢。要經過三十三年之久，死者才不再是「人」，而是變成「先祖」。柳田這個說法中的先祖和前述的山神相同，會在春天時降臨田間，成為田之神。也就是說，「山之神」和「田之神」與「先祖」在本質上是共通的，三者都會守護世人。

先祖和山之神與田之神的關係非常複雜，對先祖的解釋也存有爭議[83]。米和櫻花被認為具有相同的意義，這表示櫻花被視為生命之花，但這也可能只是限定在農耕民之間的觀點。拙著亦曾指出[84]：如果把日本看作「農耕社會的日本」或是「日本人的宇宙觀是農耕的宇宙觀」，等於在日本的歷史中排除了非農耕者。這個宇宙觀源自日本古代的農耕民，八世紀初時，在天武天皇的命令下，為了確立日本歷史的正統性，而被導入到日本人的宇宙觀中。農耕民宇宙觀是古代王朝的象徵基礎，也在後世成為包括武士在內的上流階級的象徵與政治經濟之基礎。農耕民宇宙觀也成為所有日本人，包括非農耕民在內的主流宇宙觀。

就像前文所述，還有將在第二部詳述的一樣，大家都已經接受了日本是「農耕社會的日本」這個觀

念。雖然有地區上、職業上的差別，但是對於大部分日本人來說，山之神、田之神以及先祖仍是共同在人世擔任他們的守護者，也就是說，三者都象徵與人類生命有關的超自然之力。

由上述內容所衍生出的問題是：山與死亡的結合，在古代文學中表現的程度究竟有多密切？而山與死亡在象徵上的結合，與櫻花的象徵意義相關的程度又是如何呢？從前述的歷史／神話裡的天孫瓊瓊杵尊和木花開耶姬的結婚中，可以清楚看出櫻花和「短命」的關聯，不過這個關聯並沒有直接和山結合在一起。因此，這兩位神的結婚並不是象徵死亡，反而比較像是重生的象徵。

《萬葉集》中收錄了九十四首輓歌，其中有五十一首提到山、岩石、溪谷是死靈安息的地方。而有二十三首提到天空和雲朵，還有其他幾首提到島、海、原野是死靈安息的地方[85]。

這也就是說，許多古代的日本人（尤其是農耕民）確實認為山是死者安息的地方。而在另一方面，山也是人們求愛的場所。但是，與死亡有關的山，並沒有直接和櫻花有象徵上的關聯[86]。

82 柳田國男，一九四六（一九八二），尤其是第九四—九六、一二三—一二四頁。宮田登強調死者的靈並不是任意前往任何山岳，而是前往某個特定的靈山，這是「靈山信仰」（宮田登，一九九三，第三—四頁）。本章提到了因為櫻花而享有盛名的吉野山，就是其中一座靈山。宮田登還提出：觀念上認為就像火葬的煙會往山上飄一樣，死靈也是由低處往高處去，也就是往山上去。

83 日文的名詞不區分單複數，所以很難判斷田之神究竟是一神，還是有多位神祇。宮田登（這是根據與他個人的通訊）認為山之神在日本各地就是一神。

84 Ohnuki-Tierney, 1993 a.

85 Hori, 1968, p.152.

86 「觸物傷情」（もののあわれ）這個概念，日後漸漸和短命以及死亡連結在一起，這點將在第二章詳述。如同 Roubaud, 1970 的主張，《萬葉集》中已經出現了這種連結的預兆。但是「觸物傷情」並不是《萬葉集》的主要主題，它和櫻花也沒有密切的連結。只有一首久米女郎的詩歌把櫻花和「觸物傷情」視為同一物（見 Pierson, 1954, p.42。未見於 Cranston, 1993）。

因著世事的無常，

除此之外，並非所有古代日本人都認為死者會前往同樣的地方。有人認為人死後到了地底的黃泉，有人認為海的另一邊有一個永久國度，那裡不再有死亡，也有人說是前往靈山。

代表重生的櫻花

就算不是透過古代日本的山岳信仰和死亡連結在一起，櫻花依然是死亡之後重生的象徵。根據柳田的描述，鄉下風俗認為如果有人在旅途中死去，要在埋葬這些死者的地點栽種樹木，尤其是櫻花的樹苗[87]。古老的信仰認為死靈、精靈會依附在樹上，這個風俗就和這種古老的信仰有關，而且要特別選擇枝幹會下垂的樹才能種在埋葬處，這是因為根據信仰，人們相信死靈可以通過下垂的枝幹從天上降臨地面，再回到天上[88]。他舉出信濃的慈眼寺所栽種的樹便是一例，這株樹就是枝幹往下垂。即使在柳田進行田野調查的時候，當地村民還是相信，這株枝幹下垂的櫻樹所在的位置便是往來冥界的入口，而且相傳亡靈會在這個地方現身，看到這棵櫻樹的人，將免於前往地獄受苦[89]。也就是說，櫻花是幸運地重生的保證。

其實，櫻花被認為可以連結此生與重生之後的世界。在這種情況下，與其認為櫻花代表死亡，不如思考它在重生這方面的象徵意義還比較重要。正是因為如此，所以櫻樹才會種在與死亡和重生有關的場所，也就是寺院和墓地。東京的青山墓地和染井靈園以前都是「大名」的宅邸，在明治時代才變更為公共墓地，不過這兩個地方的櫻花都享有盛名，所以在賞花季節會變得人來人往，十分熱鬧。祭祀著特攻隊員的靖國神社，最初是由明治政府建造的，目的是要祭祀維新運動時為天皇戰死的武士，所以為了用櫻花來撫慰這些戰死的靈魂，建造之初就栽種了櫻樹，到了軍國主義時代，這些櫻花反而變成是由陣亡士兵幻化而成（請參閱第六章）[90]。

在日本的民俗文化中，花一般是象徵生與死，也就是通往重生的道路，而不是象徵死亡本身。死者

在山間安息，或是長眠於地下，而花所孕育的「自然」，將死亡與重生兩者結合在一起。連枝帶葉剪下的花，專門放在佛壇和墓地供奉死者，直到最近，也就是西方的習慣在一般社會中扎根之後，生者之間才有以花當作禮物互相饋贈的習慣[91]。

佛教畫在六世紀時傳入日本，佛教圖畫中也有花的意象，例如佛的坐床「蓮花座」，如此更補強了花和重生在象徵意義上的結合[92]。例如，在古代王朝逐漸傾頹的平安時代後期（請參閱第三章），淨土宗在庶民和貴族之間流傳，淨土宗所主張的極樂淨土是四季都有花朵燦爛盛開的地方，那裡鳥語宛轉、音樂常在。此外，雖然一般僧侶是穿著黑色袈裟，但是高僧的法衣卻是彩色有花的圖案。

而我庭院中的櫻花如今也要凋謝了。

（卷八，一四五九號，澤瀉久孝，一九八三，第七八頁。引自高木きよ子，一九七九，第一四七頁。）

這首詩歌中的「物所含之悲」和死亡並沒有直接的連結。相對於這首歌將「觸物傷情」和櫻花明確地連結在一起，下一首詩歌就只有感嘆櫻花的生命短暫。

如果山櫻每天都會像這樣盛開的話，就不會對她如此迷戀了吧。

（卷八，一四二五號，澤瀉久孝，一九八三，第三三—三四頁。引自高木きよ子，一九七九，頁二〇；Cranston,1993, p.312。）

87 柳田國男，一九三〇（一九七〇、一九八二）；一九四七a。

88 柳田國男，一九三〇（一九七〇、一九八二），第二一五—二一六頁；一九四七a（一九七〇、一九八二），第二二五—二二六頁。

89 柳田國男又進一步指出櫻花的「花見」在古代是一種儀式，不過他並沒有討論這個儀式的性質（柳田國男，一九四七a〔一九七〇、一九八二〕，第二二五—二二六頁）。

90 「千鳥淵」是陣亡將士的著名墓地，也是著名的賞櫻景點。

91 在西方文化影響之下，今天的日本人也會以花作為饋贈之物，但是贈送、回禮的花大部分還是康乃馨、玫瑰、蘭花這類從國外引進的花，或是人造花。

92 相對於生日或結婚這類喜慶場合都會使用神道儀式，大部分的葬禮卻都是交由佛教僧侶進行。

歌舞伎的宗旨是不斷盛讚生命的美麗，以及生命所帶來的活力，而這樣的歌舞伎為什麼會常常使用櫻花作為隱喻呢？只要想到生、死與重生的密切關係，就可以充分明白了。松枝代表永遠與安定，而柳條則代表繁華的都市、藝者、瘋狂。相對於此，櫻花則象徵生命，所以在歌舞伎中，如果開著櫻花的樹枝被折下，就代表死亡迫近了。例如，在著名的《菅原傳授手習鑑》中[93]，當梅王、松王、櫻丸互相摔米袋、開始爭吵的時候，撞到了櫻樹，並且折斷了樹枝。這個著名的場面是櫻丸後來自戕的預兆[94]。而在《妹背山婦女庭訓》中，也有正在開花的櫻樹枝掉落的場景[95]，這也是在訴說戀人最終無法結合的悲慘命運[96]。

小結

在後世的概念中和櫻花互相結合的主題，大部分在八世紀初的歷史／神話中就已經出現了——雖然當時還沒有系統性的歸納。這些主題包括：(1)在秋天收穫的米，在春天的對應物便是櫻花；(2)「花見」時不可或缺的飲酒；(3)代表短命的櫻花；(4)熱戀中的男性以櫻花作為心中女性的隱喻；(5)若是男性陷入了違背人倫的戀愛，也是以櫻花作為對那位女性的隱喻。而且櫻花雖然和死亡沒有直接的關係，但是和山有所連結。

若是從更抽象的層面來看，櫻花也象徵「人生的過程」和「人際關係」。這裡所謂的過程一方面是指生、死和重生這個生命的循環，另一方面則是指生產力和生殖力。而且櫻花也可以表現人際關係，也就是戀人之間、社會群體成員之間的關係。

具體來說，櫻花這個媒介讓每個日本人考慮生、死、重生這類人生最基本的問題，而這也是櫻花這個隱喻所具有的喚醒能力的元素。

本章的焦點是櫻花自古代以來所表現出來的重要意義——也就是它如何被當作生的象徵。櫻花的象徵意義並不單純。櫻花代表生命力，但是生經常是基於死和重生，同時又是兩者的反面，所以櫻花的意義也必須包含在這種複雜的思考結構中。因此，櫻花的象徵意義便成立在極度微妙的平衡上。生、死、重生這個過程的其中一種面向可以由特定狀況中的櫻花代表，而它們各自的面向又經常基於其他兩者。也就是說，櫻花這個象徵隱藏著一種可能性，可能因為一些極端細微的狀況，使得這個生和重生的象徵一變而成為死的象徵（有關詳情請參閱第二部）。

櫻花的樹和花幾乎沒有任何實用價值[97]，但櫻花在美學上的價值則可以喚起人們的想法和情緒。櫻花的美學價值本來就是根植於農耕的宇宙觀中，因為農耕的宇宙觀認為生產力和生殖力具有宗教意義上的美[98]。從這個角度來看，作為一種隱喻的櫻花就不只是「東西」，而是美麗的生命「過程」，也是「人

93 戶板康二等編，一九六八，第一三九—一三三頁。

94 榎本由喜雄，一九七五，第一八一頁。戶板康二、吉田千秋，一九八一，第一八頁。

95 這個場合會在櫻花的樹枝上綁上波浪狀的長條布，讓它們呈波浪形擺動。

96 戶板康二、吉田千秋，一九八一，第四六頁。

97 櫻花木可用來做浮世繪的畫板，但是它們在數量上相當有限。花瓣可以用來做櫻花湯（一種加入櫻花瓣的飲品），也可以拿來醃漬。櫻花的葉子也可以在醃漬之後用來包櫻餅（一種日式糕餅）。但是，上述用法在數量上都不屬於大量（請參閱第六章注釋3）。

98 折口信夫認為櫻花的重要性在於被當作預測稻米收成的預兆，直到平安朝後期之後，櫻花才被認為具有美學上的觀賞價值，並開始有文學家稱頌櫻花的美麗，也因為愛惜它的美麗，所以才惋惜它的凋謝，但是筆者並不贊成這種觀點。筆者認為：有充分證據顯示古代的日本人認為米體現了神聖而美麗的神靈，所以米才是「美麗」的。不論是在過去或現在，世界各地常可見到把宗教和美學價值連結在一起，以及從實用的東西中找到美的價值。例如在「傳統的」非洲藝術和愛奴藝術中，人們常會使用很「美麗」的雕刻和刺繡等，裝飾他們的日常器具。折口信夫的論點其實已經受到後世的美學規範所影響了（折口信夫，一九二八a〔一九八二〕，第四七三—四七四頁）。

際關係」。也就是說，花在美學上的價值是將花所象徵的過程、關係加以美化了。換句話說，花在感知上成了生與重生這類概念，以及女性等的美學價值。這種美學價值的移轉過程被「自然化」了，所以人們會忘記它是經過移轉的。這種「自然化」是歷史變遷過程中重要的手法之一（參閱第十二章）。也就是說，某種特定範疇的人物和特定的概念被認為「當然」是美麗的，這是經過文化的建構，也是「櫻花的美」長時間移轉之後的結果。

我們必須要理解這種自然化和美學價值的過程，這種理解的重要性將在第二部詳述。第二部要觀察在現代的過程中，如何連死（特別是為了天皇——即日本——的犧牲）也變得像「櫻花散落般美麗」，在現代，為了隱藏「重生其實意味著必須先死亡」，因而使用「櫻花盛開」的印象將重生美化。也就是說，它其實是在教唆死亡。

從社會階層的觀點來看，「花見」是一種複雜的社會現象。如本章所舉的例子所示，包括秀吉在內的貴族、上流階級武士所舉辦的「花見」，絕對不是為了營造平等的共同體（communitas），而是為了強調階級性，以及誇示自己的權力和奢華。即使和庶民一起在櫻花的著名景點賞櫻，上流階級也會架起帶有家紋的帳幕，舉行他們自己的「花見」。因此，不同的社會階級也各自形成了自己這個階級的獨特「花見」傳統[99]。

99 戶板康二與吉田千秋認為「在賞花時，不問老少男女，也不論階級和年齡」（戶板康二、吉田千秋，一九八一，第四二頁），但是筆者對此論點並不贊同。也請參閱服部幸雄，一九七五，第五六頁。

第二章 「觸物傷情」的美學價值
——從盛開的櫻花到凋謝的櫻花

前章已經敘述過，櫻花在古代日本的重要意義是「生」的慶賀，前章也提到，在另一方面，櫻花的象徵意義非常複雜，除了生之外，可能還包含其他各種意義在內。筆者認為在古代後期——尤其是在平安時代，櫻花的意義慢慢地、但是在根本上發生了變化。在平安時代，日本的政治、社會發生了根本上的變化，古代後期王朝衰退，京都的貴族也無法再維持他們優雅的生活型態。本章將把焦點放在那個時代，考察櫻花的象徵意義所發生的重要變化，也將重新檢討這個時代的文學的既成定論。

為了追溯櫻花在象徵意義上的變遷史，我們必須了解下列三個互有關聯的觀念。(1)在日本人的社會精神和宇宙觀中，「觸物傷情」這個觀念的展開過程；(2)宇宙觀改變，從人生和自然的「無常」，轉變成強調「死」；(3)象徵的要點從盛開的櫻花轉變成凋謝的櫻花。

本章將討論從平安中期到後期文學中的《古今和歌集》（九〇五或九一四年編纂）和《伊勢物語》，但是焦點還是放在《源氏物語》。《源氏物語》是描寫平安時代初期到中期的王朝生活，本章將重新檢討《源氏物語》中的兩點定論。(1)相對於人生的無常和短暫，《源氏物語》使得「悲憐」這種觀念

展開和普及；(2)因為櫻花在《源氏物語》中作為象徵所展現的強大喚醒能力，使得「悲憐」成為日本的社會精神。

首先我想要說明：為什麼本書要用一整章篇幅來討論古代後期的王朝文化。這個時代的庶民生活和貴族所過的奢華生活完全不可相提並論，庶民也沒有創作詩歌的閒情逸致。有學者認為，王朝文學的名作中所描述的王朝生活雖然乍看之下光鮮亮麗，但其實十分沉悶，而且只描寫了非常小一部分的貴族世界[1]。為什麼本書要花一章來討論王朝文化，是因為到了後世，櫻花的意義、象徵中最重要的部分，就是以「凋謝的櫻花」象徵「年輕時殞落的生命最為美麗」，而這個象徵就是在這個時代首度明確出現，後來又隨著時代的演進，滲透到不同階級的日本人之間。在古代後期到二十世紀之間，雖然看不到直接的因果關係，但是櫻花的意義、象徵，都在平安時代之後發生了各種變化。不過，毫無疑問的是，因為有了這個時代文學中發生的現象，以及這些現象對櫻花的象徵意義所造成的影響，日後的軍事政府才得以有意識地利用櫻花的象徵意義。就結果而言，軍事政府說服人民相信：為了祖國和天皇犧牲這件事就如同櫻花一樣，是在美麗地盛開之後，又絢爛地離世，進而美化了士兵的犧牲，包含特攻隊員在內。

一、生的光輝與無常——從盛開的櫻花到凋謝的櫻花

《古今和歌集》

梅花從中國傳入之後，其美學價值便受到古代日本的上流階級所喜愛，而到了《古今和歌集》完成的時代[2]，則是由櫻花在愛與美學價值上，取得了壓倒性地位。在《古今和歌集》中，最常見到男性歌人用櫻花來作隱喻女性。對於歌人來說，可與櫻花媲美的，唯有京都之美。事實上，《古今和歌集》也

被稱為櫻花與愛的歌集。下面所引用的這些和歌之中，素性法師的作品即為代表性範例——詠讚櫻花盛開時京都的美好。

（A・1）素性法師

見渡せば柳桜をこきまぜて都ぞ春の錦なりける[3]

放眼望去盡是柳與櫻相互交映，京城成了春的織錦。

在《古今和歌集》中，有的詩歌用盛開的櫻花作為隱喻，讚頌生命的活力。

（A・2）無名氏

春毎に花の盛りはありなめどあひ見む事は命なりけり[4]

每當春天來臨時，花便盛放，此情此景象徵生命的存在。

（A・3）無名氏

1 井上清，一九六三a（一九六七），第一一七—一一八頁。

2 《古今和歌集》收錄了千餘首和歌，完成於九〇五年（延喜五年）或九一四年（延喜十四年）。

3 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第一八〇頁（卷第一），第五六首。高木きよ子，一九七九，第一八頁。《古今和歌集》採用窪田空穂，一九六〇。

4 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第二三六—二三七頁（卷第二），第九七首。

花のごと世の常ならば過ぐしてし昔はまたも帰り来なまし[5]
若人世就像花一樣恆常不變，那麼自己的過去，也會再重新歸來吧。

（A・4）在原元方
霞立つ春の山べは遠けれど吹き来る風は花の香ぞする[6]
迷濛的春天之山在遠方，從那裡吹來的風是否帶來了隱藏在山嵐中的花香呢？可以聞到花的香味。

毫無疑問地，《古今和歌集》中使用「盛開」的櫻花來象徵女性和生命力，而且用作祝福之意。另一方面，在歌詠櫻花的七十首詩歌中，有二十首是詠讚開花到盛開之間的櫻花，而另外五十首則是歌詠盛開到花落之間的過程[7]。此外，還有像下面所舉的例子這樣，不只有詩歌（B・1、2、3）將「凋謝的」櫻花和人生的無常連結在一起，還有些詩歌（B・4、5、6、7）是將「凋謝的」櫻花直接和死亡連結在一起。

（B・1）紀友則
ひさかたの光のどけき春の日に静心なく花の散るらむ[8]
在陽光和煦的春天，心情不定，櫻花瓣也散落。

（B・2）素性法師
花の木も今は掘り植ゑじ春立てばうつろふ色に人ならひけり[9]
今後不再掘土種下花開之樹。因為春天一來，盛開花朵所褪下的顏色，也將移到人的心裡。

（B・3）小野小町

花の色は移りにけりな徒にわが身世にふるながめせし間に[10]

眼見霪雨霏霏，沉浸在自己悲傷的思緒中時，櫻花的顏色已突然褪去了。

（B・4）無名氏

残りなく散るぞめでたき桜花ありて世の中果てのうければ[11]

不要遺留下什麼，就這樣散落，這才是櫻花最圓滿的歸宿。在這個世界上，磨磨蹭蹭留下來的東西都是醜陋的。

（B・5）無名氏

空蝉の世にも似たるか花ざくら咲くと見し間にかつ散りにけり[12]

5 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第二三七—二三八頁（卷第二），第九八首。

6 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第二四三—二四五頁（卷第二），第一〇三首。

7 野口武彦，一九八二，第七八頁。

8 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第二一八—二一九頁（卷第二），第八四首。高木きよ子，一九七九，第五八頁。

9 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第二二八—二三〇頁（卷第二），第九二首。高木きよ子，一九七九，第一八頁。

10 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第二五六—二五八頁（卷第二），第一一三首。在這首和歌中，小野小町把顏色漸漸褪去的櫻花，和自己的處境疊合在一起。

11 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第二〇〇—二〇一頁（卷第二），第七一首。高木きよ子，一九七九，第一三四頁。

12 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第二〇二—二〇三頁（卷第二），第七三首。高木きよ子，一九七九，第一三二頁。「空蟬」在歷史中一向代表沒有靈魂的軀體，也就是對死者的隱喻。

就像這個世界的無常一樣，當你覺得櫻花開時，它馬上就凋謝了。

（B・6）そうく法師

いざ桜われも散りなむひとさかりありなば人に憂き目見えなむ[13]

凋謝的櫻花啊，我也要像你一樣殞落了。人只要一過了年輕的盛年，看上去便是這麼陰鬱。

（B・7）無名氏

散る花を何か恨みむ世の中にわが身も共にあらむ物かは[14]

對凋謝的櫻花總是感到怨恨啊。我等肉身就像花一樣，殘留在這個世上的意義已消失無蹤。

從上面的例子可以看出，早在編纂《古今和歌集》的十世紀初，貴族之間就已出現櫻花的象徵意義將要發生變化的前兆。這些變化是：(1)由盛開的櫻花轉向凋謝的櫻花；(2)用凋謝的櫻花來隱喻人生的短暫；(3)用凋謝的櫻花代表死亡。

《伊勢物語》

《伊勢物語》的編纂者不明，不過一般認為確實是在九五〇年（天曆四年）之前完成的[15]。這個故事也是將櫻花的「凋謝」和「觸物傷情」連結在一起，由下面所舉的幾個例子便可以證明。例如，為了觀賞盛開的櫻花，男子造訪了睽違數月的某戶人家。而住在這個家中的女性和這位男性對吟的和歌是：

あだなりと名にこそたてれ桜花年にまれなる人も待ちけり

被世人認為易逝、薄情的櫻花，在這一年裡，都還在此地等待著幾乎不曾現身的人。

男子用來回答的和歌是：

けふこずは明日は雪とぞふりなまし消えずはありとも花と見ましや[16]

今日不來的話，明日櫻花就要像雪一般逝去了，就算還未消失，看著它時，還能夠想著它是櫻花嗎？

下一首是男女互相責備對方的不貞，互相應和的和歌。

吹く風にこぞの桜は散らずともあなたのみがた人のこゝろは

風吹起時，櫻花瓣才會散落，而人的心啊，竟然比這樣還靠不住。

男子用來回答的和歌是：

13 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第二〇八—二一一頁（卷第二），第七七首。高木きよ子，一九七九，第一三三頁。

14 窪田空穂，一九六〇（一九六八），第二五五—二五六頁（卷第二），第一一二首。

15 新井無二郎，一九三九（一九六五）。

16 新井無二郎，一九三九（一九六五），第二二四頁。

ゆく水とすぐる齢とちる花といづれ待ててふ事を聞くらん[17]

流逝的水、老去的年華、凋謝的花，就算你向這三者發出要求，它們也不會回頭，而人的心也就像這三者一樣，再怎麼挽留，也沒有絲毫的停留。

官拜右馬寮之長的在原業平在每年由惟喬親王所舉辦的「花見」時，吟詠的和歌是：

世の中にたえて桜のさかざらば春のこゝろはのどけからまし

在此世上如果從來不曾有開落的櫻花，人便毋須擔憂櫻花的凋謝，春天的人心將會何等平和。

對這首和歌，有一位不知名的歌人回以下列和歌：

散ればこそいとゞ桜はめでたけれうき世になにか久しかるべき[18]。

正因為有櫻花的凋謝，所以才顯示櫻花的美麗，在這煩擾的俗世中，有什麼是永恆的呢？什麼都沒有啊。

一位男子對一位始終無法贏得芳心的女性，為了提醒她務必往赴兩人在夜晚的約定，於是送給她一段開著美麗花朵的樹枝，並附上一首和歌：

さくら花けふこそかくは匂ふともあな頼みがたあすの夜のこと[19]

櫻花現在盛開得如此美麗，但是明天晚上將會變得如何呢？

和《古今和歌集》相比，《伊勢物語》的年代晚了大約四十年，而且在《伊勢物語》中，「凋謝的」櫻花和平安王朝文化中的哀、愛之間，有更緊密的連結。但是在《伊勢物語》中，凋謝的櫻花還沒有直接和死亡連結在一起。

《源氏物語》

《源氏物語》證明了櫻花的象徵意義十分複雜，絕對不是僵硬不變的。這是因為《源氏物語》中常用盛開的櫻花來象徵生命力。這部名作的作者紫式部（九七八—一〇一四？）其實是在一條帝時代（九八六—一〇一一在位）於宮中任職的人物，書中描述了從平安初期到中期的皇族、殿上人及其家人的優雅生活[20]，以及他們藉由賞月、賞梅、賞櫻、賞紫藤、聽風的機會，互相詠唱的和歌，以及歌中透露出的戀愛和求愛的故事。但是，在這種優雅生活的背後，也隱藏著權力鬥爭和陰謀等複雜的人際關係，《源氏物語》便以光源氏為主人翁，描寫了這些故事。在當時那個時代，有所謂「垣間見」的習俗，女性隱身於簾子之後，選擇站立在簾外、吟詠著求愛和歌的男性；而光源氏——就像字面所示——在宮中是如發光體般的存在，源氏的卓越詩歌、優雅舞姿、巧妙的樂器演奏技巧不只深深打動了女性，連男性都為之落下感動的眼淚。

這些「高尚的」舉止是出於對月、水、風、鳥、花這些自然的細膩鑑賞。菲爾德（Norma Field）對

17 新井無二郎，一九三九（一九六五），第四六〇頁。
18 新井無二郎，一九三九（一九六五），第六九一頁。
19 新井無二郎，一九三九（一九六五），第七七四頁。
20 【譯注】：「殿上人」指官職在五位以上的官員。

源氏物語的象徵意義做出細膩的解釋，以上這點便是由他所提出的，而光源氏的定位是「人類與自然秩序合一的，永遠回歸的時間中心」。從人名到十二單所使用的染料名稱[21]，「自然」，尤其是植物，一直是《源氏物語》的詩學媒介[22]。

參閱第一章，雖然在古代的日本已經出現過，不過到了《源氏物語》，才開始強調「觸物傷情」這種美學價值，它被當作自然和人僅有的聯繫之間可以品嘗的浮世中無常之美。莫里斯（Ivan Morris）指出，在《源氏物語》中，「悲憐」這個詞彙共出現了一千零一十八次，他的說明如下：

> 在紫式部的時代，被人們賦予高度評價的「典範性的感受」，可以簡化成「悲憐」這個詞。這個詞用來定義日本的美感意識，屬於無法翻譯的詞彙之一。……《源氏物語》中認為悲憐的特徵是它原本就註定要與外界的美、以及正在觀看這個外界的人一起無情地消失，悲憐具有這種命運的美[23]

(a) 櫻花代表愛、年輕、生命的美好

但是，悲憐並不是《源氏物語》中一貫的精神。《源氏物語》本身便是一個複雜的故事，而且具有多種意義，這個故事中出現的櫻花，也有各種不同的象徵意義。《源氏物語》中出現了各種不同的花，其中最頻繁出現的便是櫻花。「櫻」這個字出現了四十次[24]，而表示櫻花的「花」這個字也頻繁出現，超過了梅花的四十次[25]。

毫無疑問，《源氏物語》讓悲憐這個概念普及了，但是故事中所出現的盛開的櫻花，主要還是和年輕、愛、求愛結合在一起。例如〈花宴〉這篇就描寫了在皇居所舉行的奢華「花見」[26]，在南殿的前庭舉辦完「花見」之後[27]，又在清涼殿召開了宴會。這是一個萬里無雲的大晴天，源氏宣示要賜下「春」這個字[28]。也就是說，召請春天是源氏的任務。這時候，皇太子想起了源氏在前一年「紅葉賀」時的優

雅舞蹈[29]，所以將櫻花細枝遞給源氏，這表示光源氏和櫻花之間有隱喻的關係，櫻花代表愛與生命的讚歌。

於是，在〈花宴〉一開始就確立了櫻花和「花見」的象徵意義是代表華麗而優雅的世界。而且，這裡的櫻花其實就是象徵美與愛的光源氏。這篇的其他部分描寫了在涼爽的春夜，盛開的櫻樹下，光源氏就像往常一樣與女性碰面，也像往常一樣成功了。他對驚鴻一瞥的女性心生愛慕，循著對方詠唱和歌回答他時的聲音，一直尋找著這位女性。源氏唱著：「あづさ弓いるさの山にまよふかなほのみし月の影や見ゆると何故とか[30]？」（在月亮隱入的山裡迷了路，一直尋找。那時候一晃而逝的月影還會再見嗎）在以〈花宴〉為題的這一篇中，櫻花和愛、年輕女性、春天，以及——最重要的——源氏之間，都做了象徵性的連結。

但是，身處宮中的源氏，其權勢日益衰微，在〈須磨〉這一篇中，源氏決定離開京城。在前往先皇

21 【譯注】：「十二單」是日本女性的正式傳統服飾。

22 Field, 1987，尤其是第一六〇—一一六頁。引用文始自第二一四頁。日本人所謂的「自然」幾乎不包括動物，只有植物在內，關於這一點，也請參閱 Ohnuki-Tierney, 1993。

23 Morris, Ivan, 1964(1979), pp.207-208.

24 池田龜鑑，一九八七，第二二七—二二八頁。

25 木之下正雄認為梅花共出現四十二次（木之下正雄，一九七四）。

26 山岸德平校注，一九五八，第三〇一—三一三頁。

27 「南殿」就是皇宮的本殿，又稱為紫宸殿。

28 山岸德平校注，一九五八，第三〇三頁。

29 【譯注】：「紅葉賀」是為了欣賞楓葉所舉辦的宴會。

30 山岸德平校注，一九五八，第三一三頁。

的陵寢謁陵之後，源氏提筆寫了一封離別的書信，連同花朵已經幾乎全部凋零的櫻枝，一起送給皇太子。這封信末尾附了一首和歌：「いつか又春のみやこの花を見む時うしなへる山がつにして[31]。」（何時得以再見到這春天裡京城的花呢？我現在已經是被權勢所遺棄的山人了）在這首和歌中，源氏說他自己在宮中失去了權勢，是住在須磨山中的賤民。須磨山的對比就是櫻花，櫻花象徵京都的權勢與繁華。也就是說，這首和歌的主題同時包括了活力或生命力的有和無。而櫻花無疑是象徵前者的力與美。

在〈須磨〉的後段，源氏看到了去年栽種的櫻樹新枝開出花朵，所以回憶起過去在京城的種種。他常常想起前年櫻花宴的豪華，也很懷念南殿前庭盛開的櫻花，所以源氏詠嘆著：「いつとなく大宮人の恋しきにさくらかざし、けふもきにけり[32]。」（不論何時都在思念著宮中的人，又到了頭戴著櫻花一起出遊的日子）在這首歌中，盛開的櫻花是代表京都，而不是為了表現觸物傷情。

在〈薄雲〉這篇中，源氏深深哀悼他所愛的女性——藤壺——之死。在《古今和歌集》中，有和歌寫著「希望盛開的櫻花染成黑色」，因為那是死亡的印記[33]，而源氏也提出了同樣的願望。起因是顏色明亮而盛開的櫻花是代表生。

而〈蝴蝶〉這篇則是直接稱頌櫻花。花有著無以言喻的香氣，已經不再怒放的花朵也像是「正在微笑著」[34]。之後的〈竹河〉篇中也出現了相同的象徵意義[35]。此時故事已經發展到光源氏死後，但是故事的背景依然圍繞著櫻花和求愛。對著「玉鬘」這個人庭院中的櫻花詠唱：「三月になりて、咲く桜あれば、散りかひ曇り[36]。」（已至三月，櫻花一邊盛開，一邊紛紛四散在空中）故事是圍繞著玉鬘「如花似玉」的兩個女兒和求愛者而展開的。姐姐上身穿著櫻襲（外面是白色，內裡是紅紫色的纖長服飾）[37]，下身則穿著山吹襲（黃色襯袍）。這是「為了配合季節的顏色」，「魅力無窮地」透露出「柔美芳香之貌」。也就是說，姐姐自己有著閉月羞花之姿。而妹妹穿著淺粉色的襯袍，頭髮光滑柔亮，身形瘦長，瘦如柳枝。妹妹被形容為「嬌媚而澄靜」。

在一個豔陽高照的春日，這兩位十八、九歲的年輕女性難得走到前廊附近，在那兒下棋。到了傍晚，姐妹兩人還在門口附近的時候，姐姐的求婚者穿著如櫻花般顏色的衣服，辨識出了他所愛慕的少女。在這裡，櫻花便象徵著愛與年輕。

(b) 象徵無常的櫻花

在《源氏物語》中，除了華麗、愛、年輕之外，還可以找到和櫻花有關的幾種東西。在〈若紫〉這篇中，源氏受到年幼的少女（紫上）所吸引，做了下面的和歌送給她：

おもかげは身をも離れず山ざくら心のかぎりとめて来しかど

美麗的山櫻花（紫上）的身影未曾離開我身邊，我的心已經完全留在山櫻上了[38]。

31 山岸德平校注，一九五九，第二七頁。【譯注】：「京城裡的春花」代表「春宮」，也就是皇太子。

32 山岸德平校注，一九五九，第四八—四九頁。

33 這首和歌是《古今和歌集》的第八三二首（山岸德平校注，一九五九，第二三一頁）。

34 山岸德平校注，一九五九，第三九六頁。

35 山岸德平校注，一九六二，第二五一—二九四頁。

36 山岸德平校注，一九五八，第二六三—二六四頁。

37 西山松之助指出，衣著中襯袍的美感意識是因為「穿著花」這樣的概念。把衣著染成花的顏色、畫上花的圖案，會帶來美的意識（西山松之助，一九八五，第二三頁）。

38 山岸德平校注，一九五八，第二〇三頁。

在這裡，櫻花代表這位美麗而年幼的少女。而這位少女的祖母（一位女尼）做了以下這首和歌，以回應源氏：

あらし吹く尾上の桜散らぬまを心とめけるほどのはかなさ
就如同吹著狂風暴雨的山峰上已經散落的櫻花，您的心只有在極短暫的時間裡，停留在這兒，凝視著這兒，是這樣的不足為憑[39]。

這首回應的和歌著眼於櫻花的短暫、虛幻。所以，在兩首互相回應的和歌中，就已經可以看到櫻花分別代表了愛和年輕，以及愛的虛無。

如同前文所述，在〈竹河〉中，櫻花是愛和年輕的隱喻，不過也有兩個地方的櫻花不是這種意義。例如，這對姐妹的哥哥想起在妹妹們小時候，曾經因為兄妹各自說這棵櫻樹是自己的，而發生爭執，現在看到這棵樹已經成為老樹，不禁感嘆自己的年華也已經老去[40]。而在別的地方，還有因為看到午後還開得很美的櫻花，在傍晚時因為猛烈的狂風而散落一地，不禁心生惋惜，於是輸了棋局的姐姐便詠出這首詩歌：

桜ゆえ風に心のさわぐかな思ひぐまなき花と見る見る
都是因為櫻花（使我擔心它是否會凋落），起風時，心都糾結在一起了（因為作為賭注的花偏袒右方——也就是妹妹那邊），即使是看來毫不留情、冷淡的花亦然。

跟隨姐姐的宰相為了要安慰她，便吟詠出這首詩歌：

咲くと身てかつは散りぬる花なれば負くるを深き恨みとはせず

眼見著正在盛開，轉眼就會凋謝了，這就是櫻花，毋須因為輸棋，想著賭注會被取走就深懷怨恨。

而右邊贏棋的妹妹則以這首詩歌應答：

風に散ることは世の常枝ながらうつろふ花をたゞにしも見じ

花隨風散去，是世間再平常不過的事（不會有怨恨吧），對連枝帶花、整株歸向我（變成我的東西）的櫻花，大概再也無法毫無怨懟地、平常心地觀賞它吧。

跟隨她的大輔則吟詠了這首詩歌：

心ありて池のみぎはに落つる花あわとなりても我（が）方に寄れ

有著（偏袒右邊的）心、在水池邊散落的花啊。就算變成了泡沫，還是靠過來吾人所在的右邊吧[41]。

這裡毫無疑問地是指花的短暫。但是，似乎不足以讓我們認識櫻花如何作為短命的象徵。

39 山岸德平校注，一九五八，第二〇四頁。
40 山岸德平校注，一九六二，第二六六頁。
41 山岸德平校注，一九六二，第二六八—二六九頁。

如果要證明櫻花和短暫之間的重要關聯，〈匂宮〉這篇的和歌就可以提供證明（〈匂宮〉是描述源氏死後的各種人和事）。源氏死後的氣氛是「天下人無不愛慕院（源氏）者，雖然有這啊那的，但是世上好像火滅了一樣」[42]。人們也深深悼念源氏的妻子——紫上，「春天的花盛開了，但是原來並不長久，所以更應該珍惜」[43]，就是在說這件事。在這裡，櫻花的短暫性明確地和花的美學價值結合在一起。櫻花的美麗就像源氏和紫上一樣，是以短命作為前提[44]。但在這裡，櫻花還沒有直接和死亡連結在一起。

前文所述〈竹河〉中兩位少女和求婚者的場景，在《源氏物語》後的一個世紀（十二世紀初期）成為一幅繪卷中的主題之一，使其廣為人知[45]。在十世紀到十二世紀之間，《源氏物語》當中著名的場景經常出現在彩色的、被畫成圖畫的繪卷中。其中以德川黎明會所收藏的，一幅製作於十二世紀前半的繪卷，最為著名[46]。華麗的繪卷中極盡所能地描繪了吟詠著和歌、求婚、觀賞花和其他自然景觀的優雅王朝生活。繪卷中描繪了四季的花，但是在各種花當中，因為櫻花是喚醒愛、春天與生命的象徵，所以最為重要。比起繪卷中的觸物傷情，繪卷中表達的王朝生活的優雅和豪奢，更讓人印象深刻，這點對櫻花來說也是一樣的。

小結

本章探討了櫻花象徵意義的「關鍵性轉換」。如第一章所述，在《古事記》、《日本書紀》、《萬葉集》這些八世紀的文學中，已經出現了無常的概念，但是當時並沒有成為主要的主題。在本章所討論的平安時代文學中，無常才成為被重視的社會精神。但是，也不能把這種社會精神的出現看得太重要，或認為它是這個時代唯一的精神。而且，櫻花也不是表現「觸物傷情」的唯一象徵。

本章提出了三部文學作品來代表這個時代，它們各自強調不同的觀點。三部作品中，歷史最久遠的是《古今和歌集》，它也表現出與先前的時代截然不同的特點。在《古今和歌集》中，「凋謝」的櫻花不只象徵人生的無常，也代表死亡。相對於此，《伊勢物語》中凋謝的櫻花很明顯是象徵人生的短暫，但與死亡沒有重要的關聯。

通說認為《源氏物語》讓「無常」與「生命短暫」的概念得以發展，而且讓櫻花確定成為這種社會精神的象徵。的確是因為《源氏物語》，才讓「悲憐」變成當時王朝文化的重要精神。但是，《源氏物語》中的櫻花其實主要在讚頌生命，《源氏物語》中將櫻花和人生的無常結合在一起的例子，大概僅有兩、三例。也就是說，《源氏物語》中的櫻花並不是「觸物傷情」的重要隱喻。

換句話說，本章所討論的三部文學作品，顯示出平安後期各種櫻花的複雜象徵意義，而它們是同時存在的。

所謂的象徵，並不是單純只是意指浮現在每個社會成員腦海中的「物」，而是已經扎根在使用這些物的日常個人生活中。也就是說，悲憐的概念和它的象徵，完全可以視為古代末期宮廷中人的生活表現。宮廷中的人享有光鮮亮麗的生活，但是在另一方面，他們也感到這種生活不可能永遠延續下去，所以發展出「觸物傷情」的概念。平安時代是古代王朝最後發光發熱的時代[47]。桓武天皇遷都平安時（七

42 山岸德平校注，一九六一，第二二一—二二二頁。
43 山岸德平校注，一九六一，第二二二頁。
44 最先指出這個想法的是H．馬可．荷頓教授。
45 秋山光和編，一九七五，原色版一四，第一〇六—一〇七頁。
46 新村出編，一九五五（一九九〇），第七七〇頁。
47 Kitagawa, 1990做了精闢的摘要。

九四年左右），古代王朝達於頂峰。侍奉朝廷的貴族們一方面享受著奢華亮麗的生活，另一方面也無時無刻不在進行權力鬥爭。《源氏物語》的主角——光源氏——便是這種生活型態的典型人物。如菲爾德所說的：「無與倫比的光榮，和無與倫比的悲哀，這就是身為源氏自己所認識的主人公的中心思想[48]。」源氏具備知性、音樂的才能，甚至也不乏吸引女性的魅力，他還是皇帝的兒子、下任皇帝的弟弟，以及再下一任皇帝的父親，不過他本身沒有即帝位。源氏生存的時代是九世紀，當時，古代王朝的逐步崩解已經向貴族的生活投下陰影，開始威脅到他們的權力和優雅的生活方式。

平安後期可以說是一個腐敗和黑暗的時代，僧侶成為僧兵，宗教組織充滿墮落，疫病也連番襲擊人類。如第一章所述，正因為是這樣的一個時代，宣揚有極樂世界存在的淨土宗才開始流行，淨土宗的極樂世界四季百花綻放、鳥語宛轉、飄揚著美妙曲調。淨土宗吸引了上流階級，貴族們為了獲得救贖，致力於修建佛教建築，並祈願能夠延續此世所享有的豪華生活。他們把淨土宗宣揚的極樂視為此世的延長。庶民之間也流行淨土宗，但是庶民信教的理由和上流階級完全相反。庶民是希望逃離此世所受的苦難，並祈願死後的生活能夠比現世更為美好。

由這種觀點出發，便可以了解王朝生活的「奢華」如何開啟強調「觸物傷情」的過程。唯有足以表現至高權力、財富、愛情的光鮮生活，也就是以這種光鮮的生活為前提，才能夠真正理解「觸物傷情」的內涵。換句話說，唯有在全部失去這些東西時，人才能夠真正體會到它們的短暫。

這種光鮮亮麗和觸物傷情之間的關係，決定了櫻花作為重要象徵的樣態。雖然不管是什麼花或是自然的存在，都可以作為觸物傷情的隱喻——其實，《源氏物語》中就會用各種花和紅葉等「自然」的存在，作為無常和短暫的隱喻[49]——但是，櫻花占有重要的一席之地，包括梅花在內的其他花朵都無法與其競爭。這裡看到的文學會用櫻花作為隱喻，而櫻花開得滿山遍野，覆蓋了整座山、神社佛閣或是河邊的堤防，這種亮麗而充滿生氣的開花方式，使得用櫻花所做的隱喻具有喚醒能力。其實，依照素性法師

的和歌描述，櫻花開花時，覆滿了整個平安京。所以，就像今天一樣，當時的人們也陶醉於櫻花極富生命力的美感，以及美酒。櫻花的花期大概可以維持兩個禮拜，但是如果遭逢強風豪雨，便幾乎全部凋謝。在這短暫的時間裡展開的故事，就是要用櫻花作為隱喻，強力地打動人心。如果我們認真思考一下人生，就會發現不論是權力或戀愛，都會像櫻花一樣有盛有衰。

這個時代所發生的事，大致決定了日後櫻花的象徵意義。櫻花一方面常被用來歌頌生命和活力，而在另一方面——就像在《古今和歌集》中一樣——凋謝的櫻花也被明確地用來象徵「觸物傷情」和死亡。因為王朝文化受到「無常」這個佛教概念的影響，所以更加強了這種象徵意義，它在中世後期（尤其是室町時代）的名作中，達到了文學表現的巔峰[50]。

48 Field, 1987, p.215.

49 例如，山岸德平校注，一九五九，第二四二頁；一九六二，第四三八頁。

50 高木きよ子，一九七九。可參考《新古今和歌集》、吉田兼好的《徒然草》、西行的《山家集》，還有許多能劇名作，例如世阿彌的《西行櫻》、心敬（一四〇六—一四七五）的連歌等。

第三章 假想世界的美與櫻花
——超越了自己與社會的規範

前幾章已經說明過櫻花是生、死與重生的象徵，而生、死與重生之間，也因互有關聯而結合在一起。櫻花的象徵意義十分多元、複雜，但是各種意義都仍在規範的宇宙觀之範圍內。本章則想對櫻花的另一個面向進行探討：櫻花一方面是這個規範秩序的象徵，另一方面也是宇宙創造性能量的象徵，能對宇宙的秩序提出根本性的疑問，可以創造出與既存秩序不同的刺激性物質。這種「重製」的過程會同時發生在個人的層級（自身身分認同的喪失和變化）和群體的層級（社會結構之崩壞）。推翻原本的根基需要一股破壞力，而櫻花這個象徵則美化了這股破壞力。

一、無我的美感

規範性的社會秩序如果要成立，前提是每個人都認同自己是一個個人，或是社會範疇內的一員，例如身為女性或男性。不過，絕大多數社會中，足以慢慢崩解社會秩序的力量，都會被制度化，並且在文

化上受到承認。櫻花不只象徵了一個與有秩序的世界相對立的複雜力量，還加以美化。在美化的過程中，人們心裡會對這個位於秩序世界對立面的假想世界留下深刻印象，即使人們沒有完全了解這個假想世界的強大反體制力量，但這種力量還是能深刻地留在人們心中。

瘋狂與櫻花

就像「花會讓人血氣沸騰」這句話所說的一樣，歷史上的櫻花一向和瘋狂有所連結[1]。所謂的瘋狂，對於被社會所規範的自我來講是一種威脅，然而瘋狂也同時意味著從社會規範中解放出來。有幾部著名的舞臺劇和文學作品都以櫻花與瘋狂的結合為主題。能劇的演員通常會戴上面具，以便融入扮演的角色。演員要和飾演的角色融為一體，這大概是所有舞臺藝術的基本要求，不過能劇演員一定要戴面具，這可以說是：他們把對自我認同的不確定性加以制度化了。能劇的世界由非常複雜的象徵意義所組成，其中特別強調櫻花的象徵意義[2]。高度類型化的櫻花，作為衣裳、扇子、漆器等主題，在能劇的舞臺上頻頻出現。

在世阿彌所寫的《櫻川》中[3]，有一位名叫櫻子的少年。少年不忍見到母親的貧窮，於是賣身給從東國來的人口販子，並拜託商人把一封信和自己的賣身銀拿給母親，之後便離開，前往故鄉的九州日向國一個叫作「櫻」的馬場（地名也叫作「櫻」）。讀完信後的母親非常悲傷，於是追隨她的兒子踏上旅程。

經過三年之後，櫻子在常陸國的磯邊寺出家，某一天，櫻子陪伴師父前往附近一個叫作「櫻川」的著名櫻花景點。櫻子的師父向住在附近的男子讚揚這些盛開的櫻花，男子就表示，再等一會兒，會有一名美麗但瘋狂的女子過來，這名女子會一邊用捕魚網撈著櫻川裡流過的花，一邊跳舞，慫恿師父也讓櫻子看看這名女子。不久，瘋狂的女子果然現身了，她說自己的故鄉在日向，守護神是木花開耶姬（和天

孫瓊瓊杵尊結婚的女神，請參閱第一章），所以用這位女神的名字為自己的孩子取名櫻子，現在是為了尋找自己的孩子——櫻子，才從九州千里迢迢地過來。

櫻子的師父向當地的男子說：「這名女性看起來並不瘋狂（「狂」有「舞動」和「發狂」兩方面的意義）。」男子回答：「只要說到『花會散落在櫻川中』，這名女子就會變得瘋狂；如果告訴她『待會兒山裡突然吹來暴風的話，花就會被吹散到櫻川裡』，這名女子就會為了要在櫻花還沒有順水流走之前趕快撈起來，開始一邊跳舞，一邊用網子撈起櫻花。」師父恍然大悟，原來這名女子正是櫻子的母親，於是為兩人引見。母子相見，喜極而泣，一起皈依佛門，這齣能劇的結尾便是如此。

在這齣能劇中，凋謝的櫻花無疑和瘋狂有非常強烈的連結。母親在失去自己的「櫻」子時，也失去了自己，於是變得瘋狂。這是因為，櫻子就是母親自身的一部分，或甚至就是母親本身。該名女子要把花撈起來，也就是要救出自己孩子的意思。這名女子的守護神是櫻花，孩子也是櫻花，她自己在象徵上也是櫻花。凋謝的櫻花代表她喪失了自己，也就是代表瘋狂。而這股瘋狂就是以櫻川這條河——其中充滿了盛開的櫻花和凋謝的櫻花——為背景，而演繹出來的[4]。

除了這齣《櫻川》之外，另外還有幾齣能劇把櫻花和瘋狂結合在一起，在幾齣有名的歌舞伎中，也

＊引用和歌時，皆依照原文的格式。

1 渡邊保，一九八九，第一八一頁。

2 例如：日本國立能樂堂的奧山けい子指出有《蝴蝶》、《春鶯宛轉》、《春庭花》、《春庭樂》、《萬歲樂》、《嵐山》、《右近》、《小鹽》、《鞍馬天狗》、《高野物狂》、《西行櫻》、《櫻川》、《志賀》、《須磨源氏》、《墨染櫻》、《草子洗小町》、《泰山府君》、《忠度》、《田村》、《道成寺》、《二人靜》、《三山》、《熊野》、《吉野靜》、《吉野夫人》。

3 世阿彌元清，一九三五a。

4 關於這齣能劇的解釋，請參閱松岡心平，一九九一，第二二八—二三五頁；中西進，一九九五，第二五九—二七〇頁。

可以見到這種連結，這裡試舉一例。《深山櫻及兼樹振》這齣歌舞伎，因為主人公的名字「保名」而廣為大眾所知，這是竹田出雲的創作[5]。在這齣歌舞伎的舞臺上，有一面是霧氣瀰漫、野菜花綻放的原野，原野上有蝴蝶交互飛舞，而旁邊有一株年輕的櫻樹[6]。美少年安倍保名正因為戀人去世而陷入瘋狂。在櫻樹下，發狂的他為捕捉蝴蝶而舞動的姿態，非常扣人心弦。蝴蝶象徵從他的身體抽離而去的魂魄和正氣，從這裡也可看出瘋狂就是指魂魄從身體中抽離出來，櫻花也明確象徵了舞動和瘋狂被等同視之。

完全的喪失自我與櫻花

瘋狂是「喪失自我」的型態之一，而舞臺藝術也能夠看到其他型態的「喪失自我」。世阿彌所作的《三山》便是其中一個例子[7]。三山是大和的地名，表演主題是取材自《萬葉集》中的三角關係。這齣能劇以佛教的成佛觀念為前提，故事主角是某位男性的妻子（由月亮轉世而來），以及戰勝了這位妻子而與此男性結婚的女子，描繪了這位妻子與女子之間，因嫉妒而生的狂亂以及爭風吃醋。這位女子名叫櫻子，她在春天的美麗，就連秋天的月亮也忘塵莫及，即便秋天被認為是月亮最動人的季節。兩人的激烈爭吵延續到兩人死後，在生時無法占到上風的妻子，將這股憤怒轉化為山間的暴風，吹落了櫻花。櫻子因此無法成佛。不論是在古代或是今日，日本人都相信，為了要讓死者成佛，必須盡可能地保存其遺體[8]。世阿彌在這個故事中用櫻花做出各種隱喻，其中有兩點最為重要。首先是用春天怒放的櫻花對比於被山間暴風吹落的櫻花，這是為了象徵櫻花本身，以及櫻子這位女性的短命。櫻子是以櫻花命名，雖然在情場上取得勝利，但是卻紅顏薄命。第二點，散落的櫻花瓣象徵死者的遺體，唯有散落的花瓣重新在櫻樹上開花時，死者才能夠成佛。從更抽象一點的層次來看，唯有成佛，才能夠終極地成就自己。意即從樹上一直掉落下來的櫻花不但象徵死亡，還象徵著重生已然無望，也就是自我的永遠喪失。

櫻花下的社會認同變遷

個人對社會認同的改變，可以說與瘋狂的現象和喪失自我有著密不可分的關係。在被譽為三大歌舞伎的三齣名劇中[9]，都可以看到這種變遷，這裡所介紹的是《義經千本櫻》[10]。這個故事是以傳說中的英雄源義經（一一五九—一一八九）為題材，傳說中源義經在「源平合戰」的最後階段（一一八五年〔文治元年〕）於壇之浦消滅了平氏。對於源氏能夠在源平合戰中取得勝利，義經雖然功不可沒，但是在壇之浦戰役之後，義經和那位當上將軍的哥哥（源賴朝）之間的關係卻急速惡化。為此，義經不得不在日本各地流亡。

《義經千本櫻》的故事是從賴朝、義經兄弟反目之後開始發展。靜御前是京城的白拍子，也是義經的愛妾，她表明想跟隨義經一起離開京城，但是義經決意只留下一個鼓給她當作紀念物，便要在她面前消失。這個時候，效忠於義經的家臣——佐藤忠信——現身，義經便將靜御前託付給他。日後，靜御前得知義經藏身在吉野山深處，於是和忠信一起前往吉野山。義經當時寄居在河蓮法眼的居所，這位名叫

5 郡司正勝等編，一九七〇，第一二一—一二四頁。原作的《蘆屋道滿大內鑑》是由竹田出雲於一七三四年為了用於人形淨瑠璃而創作的，一八一八年首度作為歌舞伎演出，現在所演出的是根據一九二二年第六代菊五郎所演出的版本（郡司正勝，一九七〇）。

6 在最初演出的舞臺上並沒有櫻樹。是一九二二年才加上去的（郡司正勝，一九七〇，第一一九頁）。但是，從劇名就可以了解，櫻花一開始就是主要的隱喻。

7 世阿彌元清，一九三五b。

8 有關詳情，請參閱Ohnuki-Tierney, 1994 a, 1997 b。

9 三大歌舞伎是指《義經千本櫻》、《假名手本忠臣藏》（將在第七章介紹）、《菅原傳授手習鑑》。這三齣本來都是人形淨瑠璃的腳本，所以也常以人形淨瑠璃演出。

10 戶板康二等編，一九六八，第二三四—二三〇頁。

河蓮法眼的人物是在吉野山擔任「檢校」的職務。吉野山的「下千本、中千本、上千本」櫻花享有盛名，這齣歌舞伎的劇名便是由此而來。忠信單獨一人現身山中，當義經問起靜御前時，他卻回答「並不清楚」。在這時候，靜御前和另外一個忠信也出現了。義經這才發覺到有兩個忠信，而靜御前表示她有辦法，於是拿出鼓開始敲打。陪伴靜御前的忠信聽鼓聲聽得出神，因此現出了狐狸的原形。假扮成忠信的狐狸說，這面鼓是用牠父親的皮做成的，牠因為太思念父親，所以化身為忠信，陪伴在鼓的身邊。狐狸對牠的舉動表示歉意，一邊悲痛地遠遠看著鼓，一邊說牠會返回自己的巢穴。義經聽到這個故事後，為了嘉許其孝心，便把鼓給了狐狸。狐狸大喜過望，快樂地玩著鼓，就像真的和父親在一起一樣。在演出時，這一幕吉野山中的場景是以盛開的櫻花作為舞臺背景，更重要的是，當狐狸現出原形時，就是在櫻樹下變身的[11]。

還有一個例子——《道成寺》可以說明，個人的社會認同如何在櫻樹下發生變化。這故事描述一名女性執著於自己無法得到回應的單相思，其內容同時取材自好幾個傳說和民間故事，其中一個傳說是講述年輕女性「清姬」對修驗道山伏「安珍」的戀慕。為了追趕逃跑的安珍，清姬變身為大蛇，游泳渡過日高川，最後到達和歌山的道成寺。寺裡的僧人把安珍藏在鐘裡，化身為大蛇的清姬於是纏繞在鐘上，用怨恨的火焰燒死了安珍[12]。

除了歌舞伎之外，能劇、人形淨瑠璃和其他舞臺藝術也曾使用安珍、清姬的故事，編寫了各種版本的劇本。歌舞伎中也有各種版本的《道成寺》，自從一七五三年首次演出以來，就常常搬上舞臺[13]。在能劇中[14]，清姬的怨靈化身為一名叫作（櫻）花子的白拍子。當她變成大蛇纏繞在鐘上時，為了撫慰這個怨靈，僧侶便在旁邊誦經。故事本身讓人覺得非常淒厲，但其實歌舞伎《道成寺》的舞臺，在櫻花裝飾下非常光彩奪目。而能劇版本也強調盛開的櫻花，不斷重複「花之外，唯有松」這句臺詞。

這位年輕女性變成象徵怨靈的白拍子，再變成大蛇，這種種變身，也就是她自己在認同上的轉變，

都是在盛開的櫻花下發生的。

《白浪五人男》也是極富人氣的演出劇目[15]，這齣歌舞伎中有一幕著名場面，就是眼看著五位出名的義賊就要被逮捕了，他們卻對著追捕自己的敵方，開始莽撞地自報姓名、自曝身分。而這幕「全員聚集於稻瀨川」（稻瀨川勢揃いの場）就是以盛開的櫻花作為背景。

認同的改變和櫻花的結合，不只出現在高級文化或舞臺藝術中。在「花見」的時候，不問身分高低一定會有使用面具、換裝進行的變身。在豐臣秀吉舉行的那場史上有名「花見」中（請參閱第一章），他「命令」所有參加的大名要裝扮成南蠻風，這等於是把外國的要素變成了日本自己儀式的重要構成要素，讓大名的身分變成外國人。

在日本民間的祭典中，面具和扮裝是必不可少的，而「花見」時也不例外。在江戶町人的「花見」中，狐狸、僕從、醜女的面具極具人氣，只遮住臉上半部的面具也深受歡迎。還有人用面具和女性的髮型裝扮成女性，或者戴上頭盔假扮武士[16]。不論在以前或現代，在這種祭典中都會有男扮女裝[17]，臉上塗著白粉、口紅，穿著女性衣物，戴上假髮，有時還會模仿女性跳舞。女扮男裝的情況不像男扮女裝那樣常見，但是在各種祭典中（包括「花見」），還是會看到裝扮成男性的女子。

11 渡邊保，一九八九，第一八一頁；郡司正勝，一九七五。

12 郡司正勝等編，一九七〇，第一六頁；橫道萬里雄、表章校注，一九六三，第一二九頁。

13 郡司正勝等編，一九七〇，第一九—三〇頁。

14 橫道萬里雄、表章校注，一九六三，第一二九—一四二頁。這被認為是觀世小次郎的作品。

15 這齣歌舞伎的正式名稱為《青砥稿花紅彩畫》，是由河竹默阿彌所作（郡司正勝等編，一九六九，第八六—一三六頁）。

16 小野佐和子，一九九二，第一七五—一八一頁。

17 在今日的東京上野公園和京都丸山公園的「花見」中還是常常見到。

「茶番狂言」也是「花見」中必不可少的一種滑稽劇。諷刺當權者的內容比較受到歡迎，當然也有許多劇目只是單純以趣味為主。例如下面這齣茶番狂言。一八四〇年，飛鳥山有一名女子快要生產了，人們向過路的醫者求助，但是醫者打開藥箱後，卻發現裡面裝的滿滿都是「花見」時用的餐點。過不了多久，女子就一邊呻吟著一邊分娩了，但是生下來的竟是容量三升左右的酒桶[18]。這齣茶番狂言表面上看起來非常單純，就是在嘲弄醫者和產婦的身分認同。

這樣的「花見」其實有著乍看之下不容易捕捉到的面向，因為它把認同轉化成別的東西了，而且靠著一些方法——例如隱藏在面具的後面——把認同消失的過程加以制度化。也就是說，它讓根據社會規範所成立的分類和認同，從根本上發生了動搖，讓人們認識到社會規範也只不過像立於沙上的樓閣那樣脆弱。

在歌舞伎中看到的「花見」不是只有戀愛的場景，還有陰謀、口角爭執、持械衝突、殺人的場面[19]。《鏡山舊錦繪》是以「花見」的場面開場，但結局卻是調配毒藥的醫者被殺了，這時候的背景就是凋謝的花和鐘聲[20]。其實「花見」很可能不拘於現實或空想，它與所有既存的東西都不相容。

二、另一個宇宙的美學價值

如果說櫻花可以象徵一種瘋狂，這種瘋狂脅迫了身為社會群體一分子的自己；或是可以象徵認同的喪失和變遷，那麼，櫻花也同樣可以象徵存在於社會規範之外的美學價值。在這裡想要介紹兩個例子，它們都象徵了違反規範的世界。

中世的稚兒被視為櫻花

到目前為止，在舉例說明櫻花的美被轉化成人類的美時，幾乎都是用女性當作例子，但在中世時，其實也存在著「稚兒」的例子。「如櫻花般美麗」的描述方式，有時也會用在這些稚兒上。中世的大寺院常會抱養許多稚齡孩童[21]，在他們十五歲至十七歲之前，會有四、五年的時間住在寺院中。在這段期間中，寺院會為稚兒畫眉毛、搽口紅、塗白粉，把牙齒染成黑色[22]。這種染齒的習慣叫作「御齒黑」，古代即有，中世時期開始在貴族之間流行，院政時期的男子普遍染黑齒，後來連民間的女性都開始流行。在室町時代確立寺院抱養稚兒的制度時，女子會在九歲左右成人時，把牙齒染成黑色，以作為成人的象徵，江戶時代的已婚女性也會把牙齒全部染成黑色[23]。除了打扮、禮節的規矩之外，寺院中的稚兒也要學習花道，這種種教養本來都是為了培養優秀的女官[24]。寺院稚兒大都是貴族或武家的子弟，極少

18 小野佐和子，一九九二，第一六八—一六九頁。
19 渡邊保，一九八九，第一八一頁。
20 利倉幸一等編，一九六九。
21 【譯注】：日本史的中世時期，大約是十一世紀院政時期開始之後，到十六世紀室町幕府時代結束。院政時期指的是政權從攝關政治轉移到幕府的過渡時期，起於一〇八六年，到一一八五年鎌倉幕府開始掌權為止。
22 松岡心平認為這會持續到十七歲或十九歲之前，不過筆者認為這應該解釋成虛歲。詳細的內容請參閱松岡心平，一九九一，第一四九—一五〇頁。
23 新村出編，一九五五（一九九〇），第三四七頁。
24 松岡心平，一九九一，第一六二—一六三、一四八—一四九、一五五頁。

數則是「卑賤賣藝者」的子弟[25]。寺院稚兒有些會成為師僧等人的戀愛或性交對象[26]，這些師父輩的僧侶被稱為「無明之火」，而這些稚兒則被稱作「法性」，也就是櫻花。

美麗的姿態對寺院稚兒非常重要。這種美有時會用櫻花來做比喻。例如：歌人二條良基（一三二〇—一三八八）和能劇作家世阿彌（一三六四—一四四三）在寺院中為稚兒時，就曾在信中讚頌這種美。那個時代的文獻中也曾用各種櫻花的隱喻來表現寺院中的稚兒之美，例如：「紅櫻的露珠就像如帶的瀑布般」、「迎風招展的柳枝，可以比作含著露珠的櫻花」、「因為春雨而凋零的夜櫻」[27]。

寺院所舉辦的「花見」，高尚而典雅，這時一定會有這些被比擬為櫻花的稚兒現身，許多圖畫都可以證明這件事。在此試舉一二九六年（永仁四年）所製作的繪卷〈天狗草子〉為例，在這部以毫不留情地諷刺各宗派的墮落和僧侶們的醜態而著名的繪卷中，就有一幅畫面是描繪僧侶和寺院稚兒在醍醐寺賞花的場景[28]。

松岡心平對寺院稚兒提出了非常複雜的解釋，這其實遠遠超越了我們今天對男同性戀的簡單認識。「幽玄」是世阿彌所完成的[29]，它構成了能劇最根本的美學概念，而松岡認為這種幽玄的源頭便奠基於稚兒的美學價值上。在稚兒身上體現出的「幽玄」，暴露了日常生活和社會中的性別角色（社會所建構出的性別差異），以及生理上的性，這三者共同交織成某種虛構[30]。稚兒超越了社會規範中對性別的二元分類架構，結果造成對日常性的挑戰，這是一個很具衝擊性的觀點。換句話說，能劇一般被認為是「高尚」而且「形而上的」，與本章前半段所提的歌舞伎相去甚遠[31]。歌舞伎是從町人階級中發展出來的，是以性別作為它的中心主題。與此相反，能劇是高度細膩而且考究的舞臺藝術，當中世武士的關懷從武轉移到文時，便在武士的保護之下出現了能劇。世阿彌曾經當過寺院稚兒，因此以幽玄這種美學價值作為自己的藝術理論基礎，將父親（觀阿彌）創作的能劇脫胎換骨，變得更為純粹。本書認為稚兒在各種意義下都超越了規範的束縛和界線，成為自由的象徵，而櫻花則被用來代表這種稚兒之美。稚兒住在寺

院中的時間只有幾年，之後就會回到原來的世界，所以稚兒的超越性不只超越了由社會所決定的二元性別，甚至可以挑戰性別的永續性，以及用生殖作為社會重生基礎的想法。

被比喻為櫻花的「藝者」

如果說櫻花所代表的稚兒制度表現了中世高級文化的一種美學價值，那麼，同樣由櫻花所象徵的「藝者」（藝妓），就體現了江戶時代「町人文化」的美學價值。從町人階級中孕育出淨瑠璃、歌舞伎、浮世繪等藝術的時代，以及藝者和風月的世界，稚兒和藝者這兩者都是存在於日本社會結構規範之外的，代表了最極致而短暫的美學價值。在江戶時代之前，富商個人也會保護藝術，但是到了江戶時代，武士階級在政治、經濟上的力量日益衰退，町人階級一變成為藝術的資助者。不論在淨瑠璃、歌舞伎或是浮世繪中，櫻花都是重要的象徵。第二章已經討論過歌舞伎中的櫻花象徵生命力，而浮世繪將在第四

25 松岡心平舉出了「福若丸」這個特定個案為例，表示他是「卑賤」的賣藝者的子弟（松岡心平，一九九一，第一五一頁）。筆者在先前的著作中也討論過（Ohnuki-Tierney, 1987）。其實在中世結束之前，日本的身分制度並不嚴格。在中世時，對舞臺藝術等技藝卓越的人，也會不拘身分關係，賦予他可以享有特權的地位。

26 松岡心平，一九九一，第一四九頁。

27 松岡心平，一九九一，第一五〇—一五一頁。

28 春山武松，一九五三，第二一一頁；梅津次郎，一九七八，第五頁。

29【譯注】：「幽玄」是日本文化的基本藝術理念之一，意指奧妙深遠的生命神祕性。

30 松岡心平，一九九一，尤其是第一五六頁。

31 松岡的解釋不只把稚兒制度、世阿彌個人身為稚兒的經驗、能劇的形而上基礎連結在一起，還把它們和天皇制連結在一起，這是非常精闢的見解（松岡心平，一九九一，第一一五—一四二頁）。但是，在探討中世宗教群體的權力和腐敗這些政治上的「現實」，和這個時代的政治組織整體時，應該也必須考慮象徵和形而上的解釋，與社會或政治上現實的關係。

章討論。此處將聚焦在藝者和風月場所在「町人文化」中的象徵，因為町人階級的文化、藝術滲透到全體日本人之間，才使得櫻花的美學價值和圖像也為整體日本文化所共有，在這個過程中，藝者和風月場所肩負了無法忽視的重要角色。

「藝者」的起源和武士階級的發展有著密不可分的關係。從秀吉開始，幕府的領導者就常常開設「遊廓」（風月場所），並且允許公娼[32]。京都的遊廓文化也很盛行，不過下文將討論的是江戶的遊廓。一六一八年（元和二年），德川家康准許庄司甚右衛門聚集「遊女」（藝伎、歌伎），在「元吉原」這個地方成立了合法的遊廓[33]，並在次年正式開張，這就是後來著名的「吉原遊廓」。

「藝者」這個詞彙出現得比較晚，在大阪是於享保年間（一七一六—一七三六），在江戶則是在寶曆年間（一七五一—一七六四），才首次出現在文獻記錄中[34]。「藝者」就如同字面所示，是「藝術技巧卓越的人」，她們被教以樂器（尤其是三味線）、歌舞音樂，本業就是在「茶屋」的酒宴旁演奏、表演。江戶時代以前的女性賣藝者，除了性服務之外，也會以歌舞音樂「款待」客人，就這點而言，江戶時代的藝者和從前的女性賣藝者是類似的。其實在古代的日本，農耕生產和人類的生殖具有相同的意義，歌舞音樂則具有宗教性，而且「遊」這個字也具有宗教上的意義[35]。所以，被稱為「遊女」的女性並不只提供婚姻外的性服務，她們同時也是會演繹歌舞音樂的藝人，甚至還有像巫女一樣，是不在制度內的宗教專職者[36]。而且遊女也包括本章前面所提過的白拍子。「白拍子」本來是指從平安末期到鎌倉時代流行的特種歌舞音樂，後來則變成「遊女」的同義語。但是，江戶時代的藝者與宗教無關，這點和這種意義下的白拍子或遊女不同。

嚴格來說，所謂的「廓藝者」是指在遊廓內用藝術技巧和身體接待客人的藝者。用「遊女」、「女郎」這種說法，是要把她們和只賣藝的「町藝者」區分開來。但其實「町藝者」也會賣身，所以這兩種藝者實在很難區分。一七九六年（寬政八年），吉原訂下了嚴禁藝者賣春的法律[37]。這條法律嚴格規

定，不僅是與客私通的藝者會從吉原被驅逐出去，連提供場所的茶屋、甚至是隔壁兩鄰的茶屋都會被處以休業處分。換句話說，德川幕府為了要嚴格執行法律，又祭出了「連帶責任」這個常見的手法[38]。總而言之，她們是表演「技藝」的人，所以不應該使用「賣春婦」、「賣春」這類詞彙。更重要的是，浮世繪在描繪藝者的表徵時，總是最強調藝者和遊廓世界的官能性，但這不能簡化成現代意義中的「性」。

除了學習歌舞、音樂之外，「藝者」的生活就是被一年當中的例行公事追著跑[39]。年中的行事從一年的初始和正月三日的「庭火」開始，庭火是要清除去年所累積的污穢。而在正月的第二天，為了想做個好兆頭的夢，一般的習慣會在睡覺時，把畫有藏寶船的畫放在枕頭底下[40]。三月時要慶祝「雛祭」

32 第一個取得許可的遊廓，是一五八五年由豐臣秀吉許可在大阪設立的。一五八九年，京都柳町又許可設立了「島原遊廓」（小野武雄，一九八三，第四九頁）。有一說認為，許可成立遊廓的原因之一是為了防止大名謀反，要讓武士因為遊玩而怠惰（長谷川卓也，一九九一）。

33 在一次大火災之後，遷移過去的地點叫作新吉原。

34 原島陽一，一九九三。小森則認為在江戶是出現於一八〇三年左右，而在關西則是出現於一七一六年左右（小森隆吉，一九八四）。但是，從幾幅浮世繪的題目名稱來判斷，小森為江戶所推定的年代應該是太晚了。例如，榮之畫的一幅著名的浮世繪〈青樓藝者撰〉（東京國立博物館收藏）便是寬政時期（一七八九—一八〇一）的作品。Seigle對與「藝者」有關的各種詞語做了廣泛調查，但是他並沒有針對日本研究者（尤其是民俗學者）普遍接受的遊女起源展開研究（Seigle, 1993）。

35 有關詳情，請參閱秋間俊夫，一九七二；Akima, 1982；Ohnuki-Tierney, 1987, pp.78-81。

36 網野善彥，一九九四；熊倉功夫，一九八九；宮田登，一九八七；宮本由紀子，一九九三。

37 小森隆吉，一九八四。

38 有關吉原的歷史，請參閱花崎清太郎，一九八八；小野武雄，一九八三，第四三—四九頁；塚田孝，一九九四。有關藝者（遊女）的人數、年齡，請參閱熊倉功夫，一九八九。另外也可參閱Seigle, 1993, pp.170-172, 241（footnote13）。

39 至文堂編集部，一九七三。

40 一年中的固定行事還有初午、雛祭、衣替、七夕等其他許多事項，不過這些都是全部日本人共通的行事。

（也就是「女兒節」，這個習俗一直延續到今天），會拿女性造型的人偶「雛人形」來裝飾。人偶的陳列架是模仿皇宮，左殿用櫻花裝飾，而右殿則用橘子裝飾，並且用白酒來慶賀。除此之外，賞梅、賞櫻、賞月、賞雪這些觀賞自然景觀之事，也是重要的例行活動。不過全體日本人都會進行這些活動，不只限於藝者。

在一年當中，最重要的行事是兼可招攬客人的「花見」[41]。從吉原入口處的大門開始，在吉原最寬闊的一條街上，仲之町的大通，道路中央會築起一條用青竹圍籬圍起來的土堤，在每年的陰曆二月二十五日，都會在這裡種下新的櫻樹[42]。舉行「雛祭」的三月三日正是花開時節[43]，而在花期結束的四、五月，會把樹拔起[44]。瀧川認為這些每年種下，又每年拔起的櫻樹正是吉原藝者的象徵，吉原藝者也是在十二歲開始工作，到了二十八歲時，就被視作「年明」，也就是年限已到，而遭到驅逐[45]（參見圖1）。

櫻樹每年要重新種植的傳統是從歌舞伎來的。有一說認為，在仲之町的日間盛開的櫻花，起源是第二代的「團十郎」在演出著名的「助六」這個角色時，為了隱喻浮世間短暫的華麗景象，便使用了櫻花。還有另一種說法是：第二代的團十郎在演出助六時，舞臺背景是夜櫻，而且櫻花是用青竹圍籬圍起來的。而吉原這個地方每年要種櫻樹的固定習慣，大概是在一七四一年到一七四九年之間開始的[46]。

從江戶時代開始，藝者和遊廓——尤其是吉原——變成了日本人想像世界中的重要主題。雖然大部分的日本人和藝者或吉原都沒有什麼關聯，甚至不曾到過江戶，但是出現這種現象，是因為人形淨瑠璃、歌舞伎、浮世繪等江戶時代的町人文化十分普及的結果。這些藝術中所表現的吉原，是以三味線的音色和藝者的官能性作為美學價值的中心，吉原的這種形象之所以廣為人知，主要是因為歌舞伎，而與歌舞伎劇本相通的人形淨瑠璃也發揮了部分功能。

浮世繪是以櫻樹幹製成的版木來繪製的，而藝者的生活百態則是浮世繪的重要主題之一。浮世繪描繪了藝者世界中的華美和官能性，也就是「浮世」轉瞬即逝的華麗美感。尤其是在仲之町享有盛名的櫻

花，更是浮世繪中深受歡迎的主題。在榮之、國芳、豐廣、豐國、豐春，當然還有歌麿和廣重的浮世繪中，都常常使用盛開的櫻花作為背景，描繪帶領一群侍女的「太夫」（較高階的遊女），這些侍女會戴著塗成青色的金屬製髮簪，而髮簪則是模擬櫻花的形象。豐國（一七六九—一八二五）的〈太夫櫻下遊君圖〉[47]、〈新吉原櫻之景色〉五連幅中的兩幅[48]、歌麿（一七五三—一八〇六）的〈青樓歌舞妓變身全畫冊〉三連幅[49]，就是這類主題的典型作品[50]。也因為櫻花和藝者有著密不可分的關係，所以支付給藝者的報酬就叫作「花代」。

如果要舉出最能忠實呈現藝者世界的官能性視覺藝術，當推「仲之町的夜櫻」。浮世繪畫師們常用以夜空為背景的白色櫻花當作主題，以表現櫻花的神祕美感，歌舞伎中也常使用這種主題當作舞臺的背景[51]。從一七九四到一七九五年（寬政六年到七年），歌麿費時兩年完成了著名的〈吉原之花圖〉，在這

41 描繪吉原「花見」的浮世繪都會畫出賞花人潮，但是熊倉等學者卻對櫻花招來客人的效果提出質疑（熊倉功夫，一九八九）。

42 小野武雄，一九八三，第三四—三五頁；至文堂編集部，一九七三，第八四頁。

43 瀧川政次郎，一九七一，第一四一頁。

44 齋藤真一，一九八五，第一七頁。

45 瀧川政次郎，一九七一，第一四三頁。

46 瀧川政次郎，一九七一。

47 楢崎宗重監修，一九八一b，圖七四。

48 收藏於密西根大學美術館。

49 收藏於密西根大學美術館。

50 在吉原藝者的世界中，有很精細的等級和階層，這也會隨著時代而改變（Seigle, 1993）。

51 夜櫻也是川柳的主要主題，不過和其他藝術比起來，川柳的文化一般來說功能和影響比較有限（瀧川政次郎，一九七一，第一四二頁）。

幅畫中，歌麿全力描繪了仲之町在夜晚絢爛華麗的景象，有四五位穿戴美麗的藝者和她們的隨從，在滿月的夜晚站在盛開的櫻樹下[52]。而廣重（一七九七—一八五八）在著名的〈東都名所吉原仲之町夜櫻〉中，也描繪了吉原的夜晚，他所用的題材包括燈火、太夫、格子（成排的遊廓）、侍女、箱屋（為藝者照料三味線的人），以及竹籬中所種植的盛開櫻花[53]。滿月和青樓窗戶中透出的燈火映照著夜晚的花朵，而這種感覺透露出白色夜櫻的不祥。燈火也是為了招攬過路的客人。廣重的《名所江戶百景》系列還包括〈廓中東雲〉，這幅畫是在描繪拂曉時的吉原和櫻花[54]。

在夜晚進行的「花見」是長久以來的習慣。例如，在《源氏物語》的時代，「花見」的宴飲就已經會延續到晚上[55]，所以夜晚的「花見」其實不是從吉原開始的，即使到了今天，也還有許多地方是以夜櫻而著名[56]。而且夜櫻也有各種其他的稱呼，例如「醉櫻」、「櫻滿月」等。夜櫻和遊廓的藝者互相結合，讓夜櫻更大大強調了官能性方面的象徵意義。

這裡雖然強調夜櫻被當作藝者象徵的重要性，但這絕不表示白天的櫻花便不受到重視。浮世繪中還是常常描繪白天的櫻花和藝者。白天的櫻花其實主要是舞伎的象徵。現代的京都舞伎所表演的「都踊」（每年四月間所表演的舞蹈公演）有一個主要的——或說唯一的——主題便是櫻花。舞臺的整體背景都是櫻花，除此之外，整個天花板所垂吊的樹枝、舞伎的髮飾，以及服裝的設計也都是櫻花，而這些櫻花的背景就是明朗春日中的藍色天空。

浮世繪和歌舞伎中表現出的藝者和遊廓總是絢爛華麗的，但這其實和藝者的現實生活相距甚遠。她們在真實生活中恆常苦於債務，過著不健康的生活，而且被迫要接待不喜歡的客人。浮世繪幾乎完全忽略了男性藝者和男娼的存在，把藝者的整體世界描繪成基於異性愛的關係。但是，對於那些幾乎不曾接觸過吉原的世界的人來說，這種「再現」確實影響了他們對藝者和遊廓的想像。

當時的日本社會是以「家」制度作為基礎，雖然藝者的制度在文化上受到承認，但是卻不屬於家制

度的範疇內，甚至還和體制產生對抗。在江戶時代，士農工商的身分獲得確立，武士階級固有的行動規範和價值基準，例如認為女性應該嚴格把持「貞操」、相親結婚等，也普及到廣大的社會大眾之間。

女性在結婚和生殖方面的功能是維持社會延續的基礎，所以，代表藝者和她們所處世界的櫻花，則代表了想像世界的美學價值，而這個想像世界存在於社會的規範結構之外。浮世繪中描繪了藝者的世界，而所謂的「浮世」本來是源自於佛教的宇宙觀，是為了表現人生的短暫。本書已經討論過在《伊勢物語》的和歌中，凋謝的櫻花是代表人生的短暫（請參閱第二章）。但是，藝者的世界脫離了規範的社會現實，又更加強調了這種短暫性。在這個世界中的關係只會存續到天亮之前。大概正是因為如此，所以仲之町的拂曉才會變成浮世繪畫師鍾愛的主題。更重要的是，不論是以個人角度或是以群體的角度來看，也就是說，不論是在生物學方面，還是在社會性方面，藝者的世界基本上都否定了「再生產」這件事。

雖然櫻花象徵藝者的世界，但也是因為藝者的世界，反而使得櫻花的象徵意義變得更加複雜。這樣表現出來的美學價值具有雙重性——同時具有威脅性和魅惑性[57]。而這種雙重性，又是透過櫻花——藉由暗夜之中的滿月或象徵藝者世界的燈火所映照的櫻花——而顯現出來的。

52 楢崎宗重監修，一九八一a，第四九—五〇頁。收藏於沃茲沃斯學會。
53 日本浮世繪協會編，一九六八。
54 後藤茂樹編，一九七五，圖三八。
55 請參閱〈花宴〉這篇。Seidensticker, 1977, pp.150-157；山岸德平校注，一九五八，第三〇一—三一四頁。
56 今天京都著名的賞夜櫻景點包括圓山公園、平安神宮、仁和寺、鴨川等地（其中鴨川也和藝者有關聯）。
57 西山松之助，一九八五，第一一頁。

小結

在社會規範的層級上，櫻花和米一樣，都象徵著生產與再生產，也就是代表了對自己和社會而言最重要的生產原理（請參閱第一章）。本章介紹了和上述完全相反的面向，也就是瘋狂、認同的喪失和變遷、稚兒與藝者。而這些在文化上建構的種種現象和行為，都是用櫻花作為象徵。瘋狂和認同的喪失與變遷，是表現出欠缺安定性的自我，而這種安定性是指對個人和社會兩個方面。寺院稚兒制度對我們長年以來認識的體制提出了最根本的疑問，例如：性別的二元性、性別認同的不變性，以及再生產在社會中的優位性。同樣的，藝者的制度也表現出短暫性、忽視再生產的社會面向，並且對規範的世界提出挑戰。然而，浮世繪將藝者的世界表現成異性愛的世界，所以可以和寺院稚兒制度形成對稱。

也就是說，櫻花表現的是另一個世界的美，那是個與既存的文化、社會不同的世界。由本章的內容可知，悖論（paradox）的概念才是櫻花的象徵意義中最本質的部分。花同時表現出以死為前提的生，或是以生為前提的死（請參閱第一章）。觸物傷情（請參閱第二章）的出現是因為對比於人生的光榮和位於頂點的無窮活力，才會有感於另一面所對照出來的短暫性。象徵藝者的夜櫻不論是在時間性，或是在背離了「現實」生活的這一點，都因為它的短暫而有助於強調「生」的高峰。寺院稚兒所象徵的悖論更是複雜。所以這個制度超越了性和性別的前提與不變性，而且也挑戰了社會強加給再生產的優位性。

能劇、歌舞伎傳統中最基本的內涵，就是要超越既存的事物，放任想像力馳騁。這兩種傳統藝術被稱為「狂言綺語」，其實就是「創作物的世界」的意思。這種傳統舞臺藝術並不是為了表現寫實的人生，它們的舞臺是以表現虛構為前提，或是表現出異於既存現實的想像力。歌舞伎的根基也和寺院稚兒一樣，要超越性別的二元性。女性的角色全部是由「比女性更加女性化」的「女形」（指專門負責演出女性角色的演員，一般來說都是由男性扮演）所演出，他們的「女性化」超越了生物學的先天限制。

這種傳統的舞臺藝術，比起「狂歡節儀式」的單純喜劇性穿插，或是比起還沒有找到適當定義的「顛覆」（subversion）概念——這兩者都是人類學上的既定用法——都還要複雜得多。能劇和歌舞伎同時表現了社會規範，也否定了社會規範，因此在根本的形而上學層次，它挑戰了社會一貫延續的世界觀。同樣的，在「花見」中，所有反對社會規範的行動都在制度上獲得承認。但是，從社會階級的角度來看，「花見」也是如實展現社會階級差異的機會。如果借用紀爾茲的用語，「花見」對古代武士來說不僅是一個呈現「劇場國家」（theater state）的機會[58]，也是明確表現出社會階層的機會。也就是說，因為每個社會群體都有自己獨特的「花見」，所以就算他們在同一個場所進行，也並非共有這個空間。其中一個極端的例子，就是貴族會用飾有家紋的帳幕圍起一個空間，而在這個空間中舉行「花見」。

換句話說，在本章所看到的櫻花，一方面提供了與象徵規範秩序的櫻花完全相反的面向。而更重要的，則是說明了櫻花不但美化了規範秩序，同時也美化了反面秩序。

櫻花的美是一種「威脅」——意思是說，它展現了作為「負面」力量之源頭的美感，我們一般也承認「可被認識的存在物」都具有不安定性，而櫻花的「威脅」可能就是因為它會提醒我們這種不安定性確實存在。這種對立命題的本身就是可以持續反對體制的力量，也能夠抑制規範世界的霸權。在前現代就有這種對立勢力的存在，本書的第二部會對它們的重要性提出證明。而當日本在現代進入了新時代時，突然間同時轉向極權主義和軍事國家，因此使得不論在行動面或是在思想面，所有的反對勢力都受到鎮壓。

如果從象徵學的觀點來看，日本文化中的櫻花讓我們對象徵、象徵的指示物，或是對意義的理解，

58【譯注】：「劇場國家」是紀爾茲提出的重要概念，在這樣的國家中，公開的慶典和儀式具備重要的規範作用，統治者和權力者可以藉由鋪張盛大的慶典和儀式展現其優越性，不須行使直接武力而達到管治底層人民的作用。

都有機會從根本處重新思考。在象徵化的過程中，象徵、象徵的意義，以及對象徵進行解讀的社會行為者，都是必要的存在。拿「意義」來說，象徵會根據它的脈絡和社會行為者的使用方式而同時具有多重意義，這是象徵非常重要的部分。我在這點上受到人類學家維克特．透納（Victor Turner，提倡「多義性的象徵」）相當大的啟發。但是，這種討論還需要進一步發展。以往都認為象徵的意義限定在各個孤立的分類範疇中，例如認為狗在X文化中就是A和B的意義，然而就像櫻花的例子告訴我們的，我們必須從這種想法跳脫出來。櫻花具有豐富複雜的意義，所以建構了相互關聯的概念母體——不是單純的生，而是基於死與重生的生、與男性的關係而生的女性、欠缺安定性的自己所強調的自己。也就是說，象徵並不是孤立的概念，它意味著「過程」和「關係」[59]。

也就是說，多義性的力學並不是基於「它擁有複數的意義」這樣一個靜態的事實，而是藉由多種意義彼此之間的互相滲透而成立的。社會的行為者正是在這種場域上動用象徵。因為櫻花代表的生是基於死亡和重生，所以軍部可以把櫻花這個象徵的平衡點稍加變化，讓死亡的重要性被擺在生的前面。而且，在這個過程中，一般人並沒有注意到這麼重要的平衡點已經發生變化。這是在明治時期之後的日本所發生的事，也是本書後半部的焦點所在。

59 有關象徵化的過程，在Ohnuki-Tierney, 1981 b中有更詳細的討論。有關比喻（trope）的相互流動（筆者是以「多變性」〔polytrope〕稱之），請參閱Ohnuki-Tierney, 1990 有關無形的象徵（筆者是以「零意符」〔zero signifier〕稱之），則請參閱Ohnuki-Tierney, 1994 b。

第四章 文化民族主義與櫻花的美學價值

前章已經討論過，不論是身為個人的日本人，或是群體中的日本人，櫻花都可以象徵生命中各種不同的狀況，甚至是完全對立的命題，而本章則要討論櫻花成為「國花」的過程。從九世紀開始，櫻花就被當作國花，而且可以代表全體日本人，以相對於外國人。這段歷史過程具有很重大的意義，因為櫻花不但成了文化民族主義的重要象徵，甚至在十九世紀末期到第二次世界大戰期間，還成為政治民族主義的重要象徵，在當時的政府進行大規模破壞時，成了政府的武器之一。

一、古代貴族階級的文化民族主義抬頭

大概都是當其他群體出現、甚至受到其他群體威脅時，才會形成或是再形成「自己屬於某個社會群體」這種概念。也就是說，「自己」的概念其實是一種他者性（alterity）的概念，通常要藉由與他者的關係才能獲得定義。對日本人而言，中國人是重要的他者，這個他者的存在使得日本人積極傳入、吸收

漢、唐的「先進文明」，並且最後確立了與中國人不同、自己獨有的身分認同，所以才造就了日本人[1]。

古代櫻花的象徵意義日漸擴大，且在初期階段就清楚顯現出上述的雙重過程。當時的日本貴族階級沿用了從中國傳入的、欣賞梅花的美學價值，不過在八世紀到九世紀時，民間喜愛的櫻花的美學價值漸漸提升地位，櫻花也首次成為對日本人而言最重要的隱喻。也就是說，被用來隱喻日本人的櫻花其實是從相對於他者的論述中誕生的[2]。

由歷史／神話的編纂可以明白，即使在日本人當中，也有貴族階級一直致力於建立自己的群體認同。對日本人來說，中國人就是最初、最重要的「他者」。對漢、唐文明心存敬畏的日本人不僅導入了漢字，還導入冶金、都市計畫等一切中國文化，甚至還包括梅花的美學價值。前文所述的《萬葉集》中共有四千五百一十六首詩歌，其中歌詠櫻花的長歌、短歌僅有四十四首[3]，在詠花的詩歌中占第八位，數量遠遠不及詠讚梅花的一百一十八首。但是，詠梅的詩歌還是少於詠萩的一百四十一首[4]。而在一些無名氏或地方人士所作的詩中，卻出現了歌詠櫻花的題材，這說明當京都的上流階級還在愛慕中國傳來的梅花時，沒有受到知識流行影響的人，已經開始歌頌櫻花的美[5]。我們也可以說，這些比較沒有名氣的歌人對櫻花的禮讚，就是對京都貴族社會的一種「反體制」的表現[6]。

皇宮中從梅花到櫻花的轉換

七九四年（延曆十三年），桓武天皇（七八一—八〇六在位）發動遷都。在八世紀中葉編纂的《萬葉集》裡，櫻花的能見度還不及梅花，不過到了九世紀時，已經可以看到一些徵兆，顯示皇宮將要正式承認櫻花的美學價值。八一三年（弘仁四年），嵯峨天皇（八〇九—八二三在位）舉辦了櫻花的「花見」，這是最早的宮廷「華宴」。在這之後，為賞花而辦的宴會被當作宮廷優雅文化的象徵，也出現在《源氏物語》或其他文學作品、繪畫、工藝作品中[7]。它的形式和性格雖然會隨著時代變化，不過，舉辦

宮廷賞花宴會的習慣一直持續到一九三〇年代初期[8]。

另一個重要的宮廷歷史事件可以幫助我們了解櫻樹和皇宮的結合。在皇宮的寢殿「紫宸殿」的南庭[9]，左（東）側會種櫻樹，右（西）側則會種橘樹。這兩棵樹象徵左近衛府和右近衛府，「左近之櫻」和「右近之橘」是歷史上對紫宸殿的重要印象。因為今天在京都的皇宮也是如此，而且模仿皇宮的模型——「雛壇」（三月女兒節時陳列人偶的架子）前面也是左近放櫻，右近放橘，所以在今天，連小孩子都知道皇宮的形象就是如此。但是，從《古事談》中可以知道[10]，其實當桓武天皇在七九四年遷都時，他種的是梅花。如果想知道這棵梅樹什麼時候被櫻樹取代，重要的參考資料包括《續日本後紀》、

1 川副武胤，一九七八（一九八〇），第二五三—二五四頁；Ohnuki-Tierney, 1993 a。

2 齋藤正二認為賞櫻花只不過是在模仿唐朝的風氣（齋藤正二，一九七九〔一九八五〕，第五〇—五一頁）。

3 山田宗睦認為不是四十四首，而是四十首（山田宗睦，一九七七，第一一七頁）。而考察最嚴謹的應該是高木きよ子，她認為歌詠櫻花的詩歌應該是四十七首，其中的三十三首屬於直接歌詠，而十首是因花而寫的詩歌，還有四首，是以場所或人名的一部分歌詠櫻花（高木きよ子，一九九六，第七〇頁）。本文採用齋藤的說法，因為齋藤有將櫻花與其他花卉互相比較。

4 齋藤正二，一九七九（一九八五），第四二頁。

5 齋藤正二，一九七七，第四一—四三頁；和歌森太郎，一九七五，第一七二—一七三頁。

6 和歌森太郎，一九七五，第一七二—一七三頁。齋藤正二卻不認為櫻花的象徵意義是來自農民的生活，他認為櫻花是支配者，也就是王權的象徵，所以櫻花是都市貴族的花（齋藤正二，一九七七，第四一—四五頁）。

7 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五b，第一八三頁。

8 日本放送協會編，一九八八。

9 這座寢殿被稱為「紫宸殿」或是「南殿」（藤岡通夫，一九五六，第一二五、一二六頁）。

10 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五c，第一一三頁。

《古事談》、《日本紀略》、《禁祕鈔》、《帝王編年記》[11]。我們必須仔細研究這些書，才能夠理解梅花被櫻花取代的歷史過程。因為在日後不計其數的出版物中，包括學術著作在內，對於櫻樹最早出現的資料，都是不加查證地就直接援引了同一個不正確的資訊，因此以訛傳訛地，就讓錯誤資料變成了歷史事實。

根據《帝王編年記》的記載[12]，嵯峨天皇（他是最早在宮中舉行「花見」的天皇〔八一二年（弘仁三年）〕）在南殿前面種下櫻樹，但是同書其他段落卻有互相矛盾的記載。在《帝王編年記》比較後面的部分[13]，以及在《古事談》中[14]，都寫到遷都時所種的「梅花」，在承和年間（八三四—八四八）枯萎了。《日本紀略》[15]和《續日本後紀》[16]中提到，在八四五年（承和十二年），仁明天皇（八三三—八五〇在位）在紫宸殿舉辦宴會，這時，皇太子和他的侍臣都在頭髮上插了梅花。而在《日本紀略》[17]和《續日本後紀》[18]中，都提及仁明天皇在位時皇宮中的梅花。

有學者認為櫻花的美學價值是因為仁明天皇才提高的[19]，但是在仁明天皇在位期間，相關的記載還是以梅花為主。其實是在八五〇年之後（也就是仁明天皇退位之後），關於櫻花的記載才開始大量出現。雖然《日本紀略》在八五〇年（嘉祥三年）和八五二年（仁壽二年）出現關於美麗櫻樹的記載[20]，但這些都是大臣宅邸的櫻花，而不是皇宮的櫻花。

可以證明確實有左近之櫻的決定性證據，其實出現在順德天皇（一二一〇——二二一在位）於一二一九年到一二二二年期間撰寫完成的《禁祕鈔》中[21]。其中寫到紫宸殿前面的櫻樹在貞觀年間（八五九—八七七）枯萎，而天皇下敕要坂上瀧守將根護住，讓樹再繁盛起來。

這裡出現兩個可信的日期——「八四五年，紫宸殿前面的樹是梅樹；八五九年至八七七年之間，開始種植櫻樹」。根據這樣的敘述，可以知道在八四五年至八五九年之間，梅樹開始被櫻樹取代[22]。但是，這時候栽種的櫻花後來在九六〇年（天德四年）的皇宮火災中燒毀，所以當九六五年（康保二年）

重建皇宮時[23]，又將原為吉野山櫻，後來種在重明親王宅邸庭院中的櫻樹移植到紫宸殿南庭的左側。這

11 有關《日本紀略》、《帝王編年記》、《古事談》、《續日本後紀》的詳情，請參閱黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五a、一九六五b、一九六五c、一九六六。《古事談》的現代日語版本可參閱志村有弘譯，一九八〇。有關《禁祕鈔》的詳情，請參閱順德天皇，一二一九—一二二二（一九二九）。

12 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五b，第一八三頁。

13 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五b，第二四七頁。

14 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五c，第一一三頁。

15 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五a，第三七一頁。

16 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六六，第一七五頁。

17 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五a，第三七一、三七六頁。

18 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六六，第一七六、二〇六頁。

19 請參閱久保田淳，一九九〇，第三五頁。

20 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五a，第三八六、三八九頁。

21 順德天皇，一二一九—一二二二（一九二九），第三七四頁。

22 誤讀的主要原因之一，是《古事談》（黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五c，第一一三頁）和《帝王編年記》（黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五b，第二四七頁）中有兩處相似的記載。兩處都寫到，在桓武天皇遷都平安京時，如何種下梅樹，而那棵樹又是如何在承和年間枯萎了。在這段敘述之後，又繼續描述仁明天皇「新種」了樹。有學者認為天皇新種的是櫻樹，但是如果嚴謹解讀這兩段漢文，天皇應該是新種了另一棵梅樹，這點不容置疑。根據久保田淳的推測，梅樹被櫻樹所取代應該是發生在仁明天皇在位後期的八五〇年（久保田淳，一九九〇）。中村浩則認為應該是在清和年間（八五八—八七六）（中村浩，一九八二）。而今江廣道又主張是在八四五年至八七四年（金江廣道，一九九三）。Ponsonby-Fane則認為是九六〇年，不過這應該是誤讀之故（Ponsonby-Fane, R. A. B. 1956, p.63）。

23 重建內裡（即皇宮中天皇私人所使用的區域）的時間是根據藤岡的見解（藤岡通夫，一九五六，第一一六頁）。

段歷史在《古事談》[24]、《帝王編年記》[25]、《禁祕鈔》[26]中都有記載。

換句話說，日本人一直以來都以為「左近之櫻」是從桓武天皇遷都之後就存在，但其實應該是「左近之梅」。而且「左近之梅」在遷都之後還維持了很久[27]。

但是，在九世紀中葉之前，紫宸殿前面的梅樹都換成了櫻花，這並不是一件偶然的事。日本上流階級對中國的態度在九世紀時發生了顯著的變化。其中一個例子就是九世紀後半「大和繪」的興起。這顯示出日本人畫家正在脫離漢畫的傳統——漢畫中不會出現櫻花——有意識地想要培育出自己獨有的繪畫傳統。在大和繪中，櫻花是頻繁出現的重要主題。櫻花之所以雀屏中選，是因為它可以當作一種有別於中國藝術的象徵，可以象徵日本人和日本藝術。在大和繪中，對四季和一年中固定行事的描繪是重要的主題，而且在傳統上，也會以花和自然的樣態來凸顯這些主題[28]。

由其他例子中也可以看出日本人對中國的態度發生了變化，例如廢止遣唐使，此決策由菅原道真在八九四年（寬平六年）發布命令加以確定[29]。過去為了獲得唐朝的文明，以及國際政治的情勢需求，日本從六三〇年開始長期派遣遣唐使。雖然每次派遣來回都需要花上兩到三年，但還是陸續派了五、六百人與許多船隻。因為橫渡大洋前往唐朝，往往會犧牲許多人命，而且當時唐朝的內政變得不安定，所以在八九四年，以這兩個理由廢止了遣唐使。除此之外，井上還認為是因為貴族已經滿足於自己的文化，因此失去了旺盛的冒險欲和探險的活力，所以才廢止了遣唐使[30]。廢止遣唐使當然有許多複雜的理由，不過相較於日本過去總是無條件地推崇唐朝文化，九世紀的日本開始重新思考這種毫不保留的讚賞態度，而廢止遣唐使也只不過是如實呈現出當時日本的狀態。

櫻樹也在貴族階級間的「蹴鞠」（踢足球）活動中登場。蹴鞠是屬於文人雅士的遊戲，八個人用皮靴踢著鹿皮做成的球，在十世紀前半葉，這個遊戲在宮中和一般貴族之間非常流行[31]。一直到後白河天皇的時代（一一五五—一一五八在位。遜位後擔任太上皇的院政時期是一一五八—一一七九、一一八

○—一一九二）[32]，踢球的場地——「鞠庭」——的四個角落都一定分別種有櫻、柳、松、楓四棵樹[33]。

這些歷史變動，正發生在日本人對中國文化從全面傾慕轉向日漸脫離，想要確立自己身分認同的時期。櫻花美學價值的擴大，和廢止遣唐使的這些歷史現象，應該多多少少能夠證明貴族階級的文化民族主義正在向前邁進。

但是，這個時候的文化民族主義，倒也沒有強大到可以將中國的影響一掃而空。相反地，對中國文明根深柢固的孺慕之情，還是長期地持續下去，漢文詩作也依然作為重要的文化制度而長存。例如，在前文提到的《源氏物語》的〈花宴〉這篇就描寫了人們在賞花之後，會開始創作漢詩，《榮華物語》中

24 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五c，第一一三頁。
25 黑板勝美、國史大系編修會編，一九六五b，第二四七頁。
26 順德天皇，一二一九—一二二二（一九二九），第三六八頁。
27 火災分別發生在九六〇年、九七六年、九八〇年、九八二年、九九九年、一〇〇一年、一〇〇五年、一〇一四年、一〇一八年、一〇三九年、一〇四二年、一〇四八年、一〇五八年、一〇八二年、一二一九年、一二二七年。
28 真保亭編，一九八二。
29 在遭到貶官時，道真做了一首很有名的和歌，歌詞意思是「庭院中這棵梅花的香氣會乘著東風，飄送到已經遭貶的自己那邊」。因此這棵梅樹被叫作「飛梅」。
30 井上清，一九六三a（一九六七），第一〇五—一〇六頁。
31 大島建彥等編，一九七一，第七〇三頁。
32 後白河天皇以天皇身分在位的時間只有三年，不過之後有三十餘年的時間，都是以「太上法皇」的身分掌握權力。
33 大島建彥等編，一九七一，第七〇四頁；另外，請參閱鈴木敬三編，一九九五。《日本書紀》的某一節描寫了中大兄皇子和其他人在法興寺中蹴鞠，這是第一次出現關於蹴鞠的敘述，此節也因此而著名（坂本太郎等編，一九六五，卷二，第二五四—二五五頁）。

也提到模仿中國文化的各種例子[34]。將這個故事翻譯成英文的W．馬嘉露和H．馬嘉露（Wiallam H. McCullough and Helen C. McCullough）也指出：「流水之宴，就是一邊吟詠漢詩，一邊撈起順水而下的杯盞，啜飲杯中的酒，這種文人雅士的遊戲是從中國傳來的，而在九世紀的日本廣為流行。」此外也描述紫宸殿的南庭種植許多花朵盛放的樹木，梅花和櫻花都包括在內[35]。在平安時代，每年陰曆九月九日的重陽盛宴（菊花宴）是固定的重要宮廷行事，重陽是從中國傳來的節日，這場盛宴享受菊花之美，用浸濕了露水的菊綿擦拭天皇的身體[36]，在這個宴會中不時會吟唱漢詩[37]。而三月三日的桃之盛宴也是宮中長久以來的重要行事。

簡而言之，中國文明一方面繼續對日本的上流階級發揮重大影響，但在另一方面，日本的上流階級也確實開始形成他們自己的身分認同，而在形塑身分認同時，他們選擇用櫻花來作為代表自己的主要隱喻。

二、江戶時代的日本被視為「櫻花國土」

古代的日本只有山櫻，日後才漸漸被移植到庭院、河邊、神社佛閣、操場、遊廓等——也就是種植在日本各地。種植櫻花並不只是為了美觀，還有其他實用目的，例如用來補強河川或水路的堤防，而且櫻花的葉子和花瓣也被認為有消毒的功用，可以讓水純化[38]。

在江戶時代，包括德川家康（一五四二—一六一六）、秀忠（一五七九—一六三二）、家光（一六〇四—一六五一）、吉宗（一六八四—一七五一）在內的許多將軍，都下令在江戶各地種植櫻花。江戶的土地是火山灰質土壤，相當肥沃，很適合種植櫻花。幕府制定「參勤交代」制度[39]，原本是為了削弱「大名」，也就是藩主的經濟實力，防止諸藩發動謀反，不過也因為「參勤交代」的緣故，各藩的大名會

把自己領地中值得自傲的櫻花帶到江戶，所以在當時僅江戶一地就有二百五十到二百六十種櫻花[40]。

代表日本的江戶成了「花之都」，漸漸朝向「花的日本」——也就是「櫻花國土日本」——前進。在日本印象的形成和再現過程中，由町人文化發展而來的浮世繪占有非常重要的作用[41]。最著名的浮世繪系列包括安藤廣重（一七九七—一八五八）的《名所江戶百景》[42]，這系列的作品由一百一十八處「著名景點」的圖畫所組成[43]。這一系列畫作的出版日期從一八五六年開始，一直到安藤仙逝的一八五八年為止，而其中有二十一個「景點」都是因為櫻花的美景才被選上的[44]。相對於櫻花，梅花只出現四

34 山岸德平校注，一九五八，第三〇三頁

35 McCullough and McCullough, transl., 1980, pp.841,843.

36 【譯注】：在重陽的前一天，會用棉絮覆蓋在菊花上，讓露水和菊花的香味沾上棉絮，隔天再用這棉絮擦拭身體，以祈求長壽。

37 藤岡通夫，一九五六，第一二〇頁；丹生谷哲一，一九九三，第六一九—六二三頁。

38 Smith and Poster, 1986(1988), descant of illustration no.42.

39 【譯注】：「參勤交代」是江戶時代的一種制度，各藩大名必須前往江戶替幕府將軍執行政務一段期間，然後再返鄉管理自己的領土。

40 林彌榮，一九八二，第五四—五五頁。

41 町人文化是「主要」的因素，但不是唯一的，因為譬如安藤廣重的家族便屬於武士階級，當時的武士階級大都非常貧窮（Smith and Poster, 1986[1988], pp.9-10）。廣重的家族雖然稱不上貧窮，但是家庭狀況和他的名聲也不相稱，於是他遷入別人家裡，後來又經歷了數次搬遷（宮尾しげを，一九七五，第七五頁）。

42 其他還有如長谷川雪旦在一八二九年到一八三六年之間所刊行的《江戶名所圖會》等。

43 這個系列中的一一五幅是在廣重過世前出版的（一八五八）。有關詳情，請參閱 Smith and Poster, 1986(1988), p.9。

44 後藤茂樹編，一九七五，圖一一、一四、一五、一六、一七、一九、二二、二三、二四、二五、二八、二九、三一、三五、三七、三八、四〇、四一、四二；後藤茂樹編，一九七六，圖九二、九五。

次[45]。日本的藝術一向有描繪四季的習慣，即使在今天，相對於用二月開花的梅花象徵早春，櫻花則被認為是四月的花，而四月正是春天的高峰。總而言之，櫻花在浮世繪中是非常顯眼的存在。

為什麼櫻花會是浮世繪的重要主題呢？如果要理解這個問題，我們必須從比較大的歷史發展來考量，當時的日本人希望能夠確立、表徵何謂日本——更正確來說，是確立、表徵日本的獨特性，而從中國帶來的梅花之美學價值，顯然不能肩負這項任務。

著名的儒學／植物學者貝原益軒（一六三〇—一七一四）的一則故事便貼切地說明了這個過程。一六九八年，貝原「在長崎向一位唐人詢問，唐人答以『無』」，所以貝原便使用了這段中國人的證言，在二月號的《花譜》雜誌中發表「中國並無櫻花」。貝原益軒在他著名的《大和本草》（一七〇九年刊行）中，清楚指出這位「唐人」就是四川省出身的何清甫。因為這是出自日本首屈一指的植物學家之口，所以日本人一直以來都認為「櫻花只在日本才有」，但其實全世界各地都有櫻花，中國當然也包括在內[46]。

日本人的視覺藝術慣例，會使用各種不同的花來代表四季和不同的月分，雖然櫻花的花期非常短，但是在江戶的一百一十八處著名景點中，卻有二十一個景點是因為有美麗的櫻花才被選中的，這點非常值得注意。換句話說，神社佛閣等場所如果要成為著名的景點，一定要有櫻花。所以不管在事實面，或是作為自身的象徵這一面，日本都是「櫻花國土」。

在浮世繪中，還有其他象徵被認為足以代表日本，或是日本人的獨特性[47]。其中之一就是富士山。在廣重的《名所江戶百景》中，櫻花出現了二十一次，而富士山總共出現十八次[48]。在《名所江戶百景》這個系列之前，廣重已經發表過著名的《富士山三十六景》，而葛飾北齋（一七六〇—一八四九）也發表過類似題材的《富嶽三十六景》系列。也就是說，在日本被認為最神聖的山——富士山——的出現頻率超過櫻花。但是，富士山的存在不會受到季節影響，而且就算從遠遠的地方看，也還是看得到富士

山。相較之下，櫻花的綻放時間極為短暫。儘管如此，它仍然成為日本的重要象徵之一。不過，富士山和櫻花也常常出現在同一幅浮世繪中[49]。

和米與稻作有關的行為又是另一個重要的主題，足以象徵日本和日本人的獨特性。葛飾北齋的《百人一首乳母が絵解き》就是根據藤原定家（一一六二—一二四一）在一二三五年所編纂的著名《百人一首》而繪成的[50]，北齋以十八世紀中葉的觀點來詮釋《百人一首》[51]。在彼得．莫斯（Peter Morse）書中收錄的八十九幅浮世繪中，與米和稻作農耕有關的畫共有二十六幅[52]，是出現頻率最高的主題[53]。而同

45 後藤茂樹編，一九七五，圖二七、三〇、三六；後藤茂樹編，一九七六，第一〇四頁。

46 這則故事是引自齋藤正二，一九八二，第二八—二九頁。

47 但是，這類浮世繪的名家應該完全沒有政治上的動機。

48 請參閱後藤茂樹編，一九七五，圖一、三、五、八、二四、二五、三九、四五、四八、五六、五七、七五、七七、八四；後藤茂樹編，一九七六，圖九五、九六、一〇一、一〇五。

49 例如，在安藤廣重的富士山浮世繪中，有吉原和小金井的圖。

50 【譯注】：「百人一首」，原指日本鎌倉時代歌人藤原定家挑選了一百位歌人的各一首作品，彙編成和歌集，因而得名。後來，只要是集合一百位歌人作品的和歌集都稱作「百人一首」。《百人一首》相當於歌道的入門書，江戶時代以後浮世繪盛行，帶動版畫技術精進，《百人一首》以和歌搭配畫作的型態普及於庶民階層。

51 北齋準備要開始這個系列時已是七十六歲之齡，在他生前，只完成了百首中的二十七首，但是留下了許多版畫畫稿。

52 Morse, 1989.

53 這是指圖一、五、八、九、一二、一三、一四、一七、一九、二〇、二二、二三、三〇、三九、四四、四七、六五、六八、七〇、七一、七七、七八、七九、八三、八四、九〇。圖一三是女性播種的畫面，不一定是種田。Morse認為圖九〇是女性挑著放魚的籃子（Morse, 1989），但其實畫中並沒有出現魚，背景看起來也像田圃，所以籃子中放的應該是米。關於這個解釋的詳情，請參閱Ohnuki-Tierney, 1993 a, p.89。

樣的主題也出現在廣重著名的《東海道五十三次》中[54]。

此外，如前文所述，藝者和相撲力士也經常出現在浮世繪中。浮世繪的畫師之所以鍾情於藝者和力士，並不是因為他們可以用來象徵日本，而是因為這兩者廣受大家的喜愛，浮世繪也能夠賣得比較好。但是，藝者、力士就和扇子一樣，在日後成為西方人眼中可以代表日本的象徵，西方人反而是透過這些象徵來認識日本[55]。文森．梵谷（Vincent van Gogh，一八五三—一八九〇）的著名畫作——〈唐吉老爹的畫像〉（Portrait of Pere Tanguy, 1887），就充分顯示出這點[56]。這幅肖像畫的主人翁被櫻花、冬天的水田、富士山、兩位藝者（主人翁的左右各一位）、牽牛花所包圍。美國海軍准將馬修．卡爾布萊斯．培理（Matthew Calbraith Perry）率領黑船，要求日本打開鎖國，並因此而締結了神奈川條約之後，幕府為了向培理展示日本人的強悍，於是讓力士在培理一行人面前扛起大米袋[57]。當西洋文明和現代化的威脅逐步向自己的文化進逼時，日本人決定透過象徵，建構自己獨特的身分認同，在這樣的過程中，有許多種元素被選為象徵，櫻花就是其中一個重要的象徵。

小結

日本人最初開始「認識自己」，是因為中國人挾其先進文明，壓迫到日本人的空間，因而形成了契機。貴族階級先是極力模仿中國的高級文化，而日本人也在模仿過程中開始探尋自己的身分認同，也就是有別於多方他者的、獨特的、原生的（primordial）、不變的身分認同。櫻花一開始出現在日本的文化中，就被當作日本人的重要象徵，櫻花可以表現出日本人的獨特性，它在這方面的重要性在日後也一直受到強調。

其後，櫻花、富士山、水田成了日本的象徵，表示日本在經歷了西洋化、都市化、現代化的猛烈風

暴之後，仍然可以維持不變的元素。這些象徵各自代表了最根本性的日本的空間（日本的國土）和日本的時間（日本的歷史）。對大多數社會群體而言，空間（國土）和時間（歷史）都是文化民族主義的主要構成要素（參閱第十一章）。因為有江戶時代的歷史發展，所以日後的全體日本人才會把櫻花看作他們自身。就像稻作的循環對全部日本人而言都代表季節感，不論是否所有日本人都從事農耕一樣。

也就是說，直到這個時代，從三個不同的層次來看——(1)個人；(2)日本社會中的各種群體；(3)日本與整體日本人，櫻花都是重要的象徵。當個人對誕生、死亡、重生這種種過程深入思考時，櫻花就是他們「思考的糧食」；相對於此，各種社會群體則是把櫻花當成自己的獨特之物。然後，全體日本人更進一步地開始把櫻花當成國花。這一連串的狀況使得日本人——不論是個人或是社會一分子——都和櫻花連結在一起。而又如同在第三章討論過的，櫻花也代表對規範性世界的挑戰，它象徵了規範的破壞、使安定性產生動搖的對立命題。也就是說，櫻花提供了新的可能性。

在後面的章節中，將要討論明治時期以後的政府如何改變櫻花的意義，以讓「國民」接受一種「為天皇殞落，就像美麗的櫻花一樣」的天皇制意識型態。日本的軍事政權從十九世紀末一直延續到第二次世界大戰，他們把櫻花改易為負面力量的象徵，讓櫻花象徵誘導人走向死亡的負面力量，然而在表面上，卻仍然偽裝成正面力量。

54 後藤茂樹編，一九七五。而在安藤廣重與溪齋英泉（一七九〇—一八四八）所作的《木曾街道六十九次》中，也出現了同樣的主題（後藤茂樹編，一九七六；太田紀念美術館編，一九八三）。

55 丹．拉瑟（Dan Rather）在報導昭和天皇的皇家喪禮時，就是用扇子當作背景。

56 這幅畫現在收藏在巴黎的羅丹美術館。

57 有關詳情，請參閱 Tierney n.d.。

第二部

第五章 天皇的兩個身體
——主權、神政、軍國主義化

本書第二部的重點是日本的「現代」。日本的現代受到西方列強在亞洲擴大殖民地的刺激，其開端為王政「復古」，當時的基本口號是「倒幕、攘夷」。「攘夷」就是要排除外國的威脅，因為幕府無力達成這個目標，所以王政「復古」其實就是要達成倒幕的手段。但是，在達到這個目標之後，因為日本要將自己建設成現代的民族國家，所以明治時期的政治家決定積極地與外國交流。為了要貫徹國內統治，以及避免外國威脅，他們認為第一要務是要建立強大的中央集權政府和戰力堅強的現代軍隊。如同「富國強兵」這個口號所宣示的一樣，明治時期的政治家同時開始推動工業化與軍國主義化。他們的目標雖然是要建立強大的軍隊以守護國家，但是日後的方向卻遠遠偏離了這個本意，而邁向極權主義式的軍國主義之路。而且，最後也因為掀起第二次世界大戰，讓自己的國家走向毀滅。

在這段軍國主義化的過程中，「為天皇即國家而犧牲」的口號已深植「國民」心中，所以出現了「像美麗的櫻花般凋謝吧」這樣的意象，櫻花也被當作能夠喚醒國民的象徵。由於櫻花是象徵日本人的隱喻，而且具有非常複雜且時而互相矛盾的意義，所以可以用於這個目的。

擁有廣泛象徵意義的櫻花，最後變身為象徵「天皇制及殖民主義意識型態」的花，想要理解為什麼會發生這樣的過程，我們必須繞一下遠路。也就是說，必須先探討一八八二年（明治十五年）頒發的《軍人敕諭》、一八九年公布的《大日本帝國憲法》，以及在一八九〇年（明治二十三年）頒發的《教育敕語》（後兩者分別是在明治「維新」之後的第二十一、二十二年出現），我們才能夠檢視天皇以及天皇制被重新創造的過程[1]。在紛雜的王權問題方面，本文將集中探討明治憲法對王權結構性基礎造成的改變。這是因為在一九三〇年代初期到第二次世界大戰之間，軍部推動了「為了天皇即國家而犧牲」的意識型態。在這裡想要強調：這件事並不是一開始就已經擬好藍圖，只是照著計畫走，而且後來幾個相關的歷史發展也不是以直線方式前進。這件事是在各種互相交織的歷史過程中，由無數個各自擁有不同動機與目的的行為者牽涉其中，才發展出來的。在起草憲法的階段，有許多人反對憲法和明治政府的其他政策，而政治家和外國顧問的意見則是一致的。由於明治憲法的特殊結構，使後來的軍國主義得以發展，這正是明治憲法值得注意之處。

下文將要先簡單說明日本文化和社會的這段動盪時期。本章的焦點在於討論明治憲法的結構性基礎，因此將例外地不會直接討論櫻花的象徵意義。

一、現代化／西洋化——世界大變局之下的日本

日本有將近兩百年時間處於「鎖國」狀態，但這只是表面印象。最近的研究顯示，日本為了和海外保持接觸，其實一直維持著對外貿易的航路，對社會民眾而言，「鎖國」到底是否具有現實上的意義，也令人感到疑惑[2]。知識菁英也一直從西方吸收知識，尤其是荷蘭長期與日本進行貿易，所以從荷蘭獲取的知識也占最大宗。奈地田哲夫也詳細描述了緒方洪庵（一八一〇—一八六三）曾在幕末時期開辦

「適適齋塾」，以培養行使荷蘭醫術的「蘭方醫」，適適齋塾共登記了六百多人。不過，實際上在洪庵門下學習之人，應該有六百人的數倍之多。洪庵確信日後英文是最重要的國際語言，適塾中也培養出許多明治初期的重要人物，例如本章所介紹的大村益次郎和福澤諭吉等。洪庵的教育遠遠超過荷蘭醫學的範疇，在日本的洋學中，洪庵是具有劃時代意義的開山祖師，也是日本現代化的重要關鍵人物[3]。

一八五三、五四年（嘉永六、七年），培理准將率領艦隊到來，成為日本開國的直接契機，而且西洋的影響也如江水奔流，有滔滔不絕之勢。日本人不問階級上下，咸認為要在西洋科學、技術方面取得最大的成功，基礎在於「文明開化」的西洋哲學，因此開始信奉西洋哲學。當時的日本人把「文明開化」背後的合理性，單純地解釋為實用主義或功利主義。由日本政府率先對所有的「無用」之物，例如傳統美術、美術品，都一律獎勵破壞、廢止（請參閱第六章）。

國家開始興建公共廁所、整頓郵政制度，以及驅趕路邊的乞丐[4]，採用「新的」、「現代的」制度，這對一般日本人而言，可說是在日常生活各方面都帶來影響[5]。在這之前，日本人——尤其是男性——完全不在意袒胸露背，女性也可以在公眾場所哺乳，不過為了「改善」日本人的風俗，一八六八年（明

1 一八六八年，政府以天皇之名公布了《政體書》。有關政體與國體的爭論，請參閱 Eisenstadt, 1996, pp.30-33、Gluck, 1985, pp.144-145。有人認為此政體是將天皇視為非政治的存在，但是田中彰認為：當時之所以能夠確立以天皇作為頂點的強大中央政府，其實是《政體書》的貢獻（田中彰，一九九六）。

2 網野善彥，一九九七，第一二二—一二七頁。

3 Najita, 1998.

4 具島兼三郎，一九八三，第一五二—一五九頁。

5 Bolitho, Harold, 1977, pp.23-41；多木浩二，一九八八。

治元年）公布的法律開始處罰隨地小便等行為[6]。上層社會也流行起西方的社交舞和音樂，由明治天皇帶頭，將日常生活方式換成西方的生活方式。天皇還在一八七三年（明治六年）三月二十日將長髮剪短，留起兩撇鬍子，並穿著西式軍服拍照[7]。流行歌謠中甚至還出現了下列歌詞：「敲敲看那些不綁髮髻的頭吧，會出現文明開化的聲音啊。」這可以說是日本人追求西洋文明的極端表現[8]。

在十九世紀末到二十世紀初，隨著日本的帝國主義、殖民主義野心的日漸擴大，在日本內地，政治和知識領袖之間，也開始針對「『民族國家』或『多民族國家』」的問題產生激烈爭論，因為這與境外殖民地政策有關[9]。這個爭論的核心是從明治時代以來就長期存在的，關於「亞洲國家」的日本國家認同問題。論者之中，有人主張日本應該從亞洲——尤其是中國文明圈脫離出來。福澤諭吉（一八三五—一九〇一）創造了「脫亞」這個詞彙，他也同時強力主張「入歐」的觀念和政策。從今天的觀點來看，信奉啟蒙哲學、反對明治以前的身分制度、並且主張男女同權的福澤諭吉，竟然主張脫亞論，並且在甲午戰爭時堅決主戰，其實不無矛盾。

但是，就像過去面對中國人時一樣，在面對西方人時，日本人同樣採取「自己對他者」這種象徵論式的對立態度，想要把自己和西方人區分開來。最明顯的例子就是有關「米對肉」的公開討論。「橫濱繪」和「開化繪」的主題都是描繪來到日本的外國人，由這兩者可以看出來，日本人從一開始和西方人接觸，就認為西方人的顯著特徵是屠宰和肉食，這兩種習慣顯示出西方人的「他者性」[10]。日本人產生了一種急迫感，覺得必須要決定自己的認同，所以，在日本人當中也有人反對一味地模仿西方人，反而主張米食和稻作才是證明日本人優越性的證據。但在另一方面，也有人主張如果日本人延續過去只吃米、魚、蔬菜的飲食習慣，一定贏不過用肉食鍛鍊身體的西方人，所以應該放棄稻作，引進家畜[11]。一八七一年（明治四年）十二月，皇宮解除了〈肉食禁止令〉[12]，命令內膳司平時要使用牛、羊肉，有時則要少量地提供豬、鹿、兔肉[13]。天皇首次食用肉類應該是在一八七二年一月二十四日[14]。

天皇所推行的這些劇烈變化激怒了一部分人。其中最戲劇性的事件是，十名修驗道的行者為了訴請天皇取消肉食，在一八七二年二月十八日直接闖入皇居[15]。在另一方面，身為當時最有影響力的教育家，同時也是慶應大學創辦人的福澤諭吉則大力提倡肉食[16]。為了達成「富國強兵」的目標，軍隊也在

6 荒木昌保，一九七六，第三五—三六頁。男性在人前小便和女性在人前哺乳，一直維持到一九六〇年代。有關詳情，請參閱Ohnuki-Tierney, 1997 a, p.176。

7 有關詳情，請參閱Ohnuki-Tierney, 1999。

8 宮武外骨編，一九二五，第四二頁。也請參閱假名垣魯文，一九二六。

9 Doak, 1997, 1998；酒井直樹，一九九七。

10 Suzuki, 1997.

11 筑波常治，一九六九（一九八六），第一〇九—一一二頁。對筑波的批評認為他是從所謂「日本人論」的立場展開討論，不過日本人論並不是純粹學術性的討論，它應該比較像是一種主張、意見陳述，目的是希望被一般人接受，一般來說，它是一種排外的論述，而此處引用的筑波著作是民族誌資料。

12 【譯注】：古代日本原本對肉食沒有禁忌，佛教傳入後逐漸受到影響。六七五年，天武天皇頒布〈肉食禁止令〉，規定農忙期間（四至九月）禁止食用牛、馬、狗、猴、雞，水產則不在此限。此後歷代多次頒發禁肉令，雖然不是整個社會全面禁止，但是影響所及使得日本人恥於食用獸肉，相關行業如屠宰、製革也被視為污穢行業。

13 原田信男，一九九三，第一七頁。

14 中山泰昌編，一九八二a，第四二九頁；具島兼三郎，一九八三，第一九四頁。內膳所曾經派遣女性前往法國，學習法式料理，從此之後，法式料理就成為正式的宮廷晚餐。這段描述根據三笠宮殿下的個人書信。也請參閱原田信男，一九九三，第一九頁。

15 關於發生在皇居的這次事件，請參閱原田信男，一九九三，第一八頁；安丸良夫，一九七九（一九八〇），第一四〇—一四一頁。身著白衣的行者們相信自己有神的加持，所以就算是槍彈也無法近身。他們為了直接面見天皇，請求天皇取消肉食，而闖入皇居，並遭到警衛官兵制止，其中四人被射殺，一人重傷，其他六人被逮捕。

16 福澤諭吉由營養學的觀點出發，在一八八二年寫下「務須肉食」的記錄。他也於一八九〇年記下日本不適合種稻，所以人民均應食肉，不足的部分則可仰賴外國的米（原田信男，一九九三，第二〇—二一頁）。

明治初期開始採用西式飲食。因為以白米為主食的日式飲食缺少維他命B，會使人容易染上腳氣病，這是軍隊改吃乾麵包和肉等西方食物的主要原因[17]。

因為上層階級獎勵肉食，所以庶民也開始嘗試吃肉。對庶民而言，肉食象徵著「開化」。假名垣魯文（一八二九—一八九四）把當時民眾熱中於肉食的景象，描繪在「滑稽本」這種俗文學裡，題名取作《安愚樂鍋》——也就是不以端正的跪坐姿，而是盤腿坐著食用的料理[18]。此書以滑稽的口吻描述當時的風氣是：「種痘乃天下之仁術，而肉食為萬民之滋養。」書中還寫道：「不論士農工商、男女老少，或是賢愚貧福，不吃烤牛肉片者，皆是未開化與未進化者[19]。」而且還出現了肉食料理的書[20]。肉有「開化」之意，所以在米飯上放著用醬油調味的肉片和蔬菜，這種料理叫作「開化丼」[21]。

如果考慮到先前肉類在日本文化和社會中的象徵意義，這種變化其實非常驚人。歷史上，住在日本列島的人的確曾經食用肉、魚、植物。但是當作為王朝制基礎的農耕社會和它的宇宙觀取得霸權地位之後，肉就正式地成為禁忌。因為佛教和神道把人類和動物的死亡，以及與此相關的所有事物都視為污穢，使得這種想法更加根深柢固。取得肉之前當然會有動物的死亡，而屠宰這個行為既然是動物死亡的原因，當然也是污穢的。但是在中世的都市，還是可以取得各種野生動物和家畜的肉[22]，直到中世末期，才對這種污穢抱持極端否定的態度[23]。在江戶時代（一六〇三—一八六七），肉與屠宰變成「不祥」之物。屠宰屬於所謂「賤民」的工作，從這點上，就可以看出對肉有很嚴格的禁忌[24]。

因為與葡萄牙人、西班牙人等接觸，所以在十六世紀末左右，就已經有私下吃肉的人了，但在正式場合仍然完全是禁忌。因為肉很污穢，所以在經過肉鋪前面時，人們都會閉上眼睛、捏著鼻子，快步通過。而且，當「大名」出行的隊伍經過肉鋪前面時，為了不讓大名沾染污穢，轎夫會把轎子抬高，騰空行走。雖然「料理集」中記載有牛、兔、鹿肉的調理方法，但是旁邊也會注明，如果食用的話，會有「一百五十日之污穢」。暗地裡享用肉食的人會以花的名字來稱呼肉類，例如馬肉是櫻，而豬肉是牡丹。

這個習慣一直延續到今日。直到明治時代之前——一八五七年（安政四年），大阪只有兩家牛肉料理店，而且只有刺青的地痞流氓，或是適適齋塾的學生才會成為常客。即使在東京，也只有受到福澤諭吉影響的慶應義塾學生，才比較常吃牛肉。橫濱、江戶雖然在明治之前就已經有烤牛肉片的店（橫濱是在一八六二年〔文久二年〕，江戶是在一八六七〔慶應三年〕），但是就連一八六九年（明治二年）在東京芝露月町所開的店，都只有行為不檢點的「御家人」、「雲助」等素行不良者才會出入[25]。而且他們把吃

17 海軍最先引進西式食物，因此成功使得腳氣病患者減少，但是被強迫食用洋食的海軍官兵也日漸出現不滿之聲。一八八五年，軍醫兼文學家森鷗外從營養的觀點，提出只要一起攝取魚、肉、蔬菜，就算食用米食也無妨，因此提倡重新採用以米為中心的日式飲食。他的提案並未受到採納，但是陸軍的確是以麥、魚、肉、蔬菜搭配米食，作為預防腳氣的對策（原田信男，一九九三，第二二—二三頁）。

18 盤腿吃飯被認為是沒有教養的用餐方式。不論在過去或是現在，端正跪坐都被認為是有教養的用餐方式。有關肉食進餐時的禮節變化，請參閱 Ohnuki-Tierney, 1997 a。

19 假名垣魯文，一八七一—一八七二（一九六七），第二七、七七頁。

20 原田信男，一九九三，第一七頁。

21 日本國語大辭典刊行會編，一九七三 a，第三八一頁。根據遠藤元男的說法，這種料理在關東稱為「牛鍋」，而在關西稱為「壽喜燒」，不過後世都將這道料理稱為「壽喜燒」。明治時期的開化丼並不是今天所謂的壽喜燒，反而比較接近牛丼（遠藤元男，一九一〇〔一九六八〕，第二六四頁）。

22 原田信男，一九九三，第二五八頁。

23 網野善彥，一九八〇。

24 從事屠宰的職業稱為「獸屋」等，通常位於遠離城鎮中心，隔著橋的另一邊，也就是「邊緣」的位置。只要越過這座橋，就是社會邊緣人的空間。所謂的社會邊緣人就是從事被視為禁忌職業的人。

25 【譯注】：「御家人」指將軍家的世襲武士，「雲助」指旅舍或街道上搬運東西、駕船或抬轎的人，居無定所，行為不良，對旅人而言是一種威脅。

牛肉這件事作為嚇人的手段，任何人如果聽到「那個傢伙是會吃牛肉的傢伙。不知道他會做出什麼事來。不要去惹他比較好」，都會感到害怕[26]。

一般觀念持續認為肉類是不潔的，但是在另一方面，由天皇帶頭，明治時期的日本人開始把肉類尊為開化根源[27]。中國人自古以來就會吃肉，但是日本人在數個世紀以來，一直在正式場合拒絕肉食，然而自從西洋人成為「他者」，肉類也成為「西洋文明」的象徵後，儘管肉類不只是國外的他者（西洋人）的標籤，同時也是辨識國內的他者（少數、小眾）的「標籤」，但是日本人開始歡迎肉食。若是考慮到天皇制是從稻作農耕中發展出來的政治經濟，而且基礎在於以米作為象徵中心的農耕宇宙觀，我們便可以知道從象徵結構的觀點來看，由天皇自己推廣肉食是多麼不可思議的一件事。相對於占有主要身分、直接／間接從事農耕的人民，有一些人是被邊緣化的，而且他們背負了像肉一樣「不淨」的負面標籤，這些人受到類似種姓制度的身分制度所壓抑，但是由天皇本身倡導肉食，不只是在象徵意義上，就連身分制度的實際基礎，都會受到潛在破壞。換句話說，將肉類加入日本人的飲食中，對天皇制、社會結構、存續兩千年以上的文化／社會價值系統而言，都是一種潛在威脅。

在「亞洲人／西方人」的脈絡下，把肉食和西方人在象徵上等同視之，並不是日本特有的現象。印度殖民地的印度人熱中於模仿英國人、英國文化，同時也要對抗英國的政治、文化殖民主義。甘地年輕時十分崇拜英國，後來卻透過素食主義表現他對英國的反抗。英國人被認為可以透過食肉獲得「力量」，以統治「小個子」的印度人，所以相對於此，素食主義就被當作印度人對抗英國人的原理和行動，以素食主義對抗殖民主義的政治和意識型態[28]。

在這個巨變時期，日本人被迫重新評價自己的認同。從象徵論的觀點來看，日本人著迷於西方人在科學、技術方面的輝煌成就，所以讓西方人取代了之前的中國人，成為新的「他者」。日本人熱心於導入西洋文明，並且常懷不安地看著「自己映照在世界之鏡中的認同象徵」[29]。

二、日本的內憂外患

在日本人熱中於吸收、模仿西洋文明的同時，西方的殖民主義勢力也在日益擴張。日本的「現代化」發生在國家內外都遭逢急遽變動的年代。在外是指西方殖民主義勢力的威脅成為一種「外在壓力」，而且從這個時代之後還一直持續下去。英國在鴉片戰爭（一八三九—一八四二）中以巧妙的戰略取得勝利，造成了割讓香港，和中國各地港口強制開港的結果。這對日本來說，不僅代表威脅成為事實，而且，鴉片戰爭也明白顯示出外國對日本的威脅，以及幕府之於外國的無能。一八五八，日本相繼與美國等五個西方國家締結了《安政五國條約》，就如同緒方洪庵所感嘆的一樣，這真是「對日本主權

26 關於在明治之前或初期的肉食，請參閱遠藤元男，一九一〇（一九六八），第二六四頁；具島兼三郎，一九八三，第一八八—一九七頁；原田信男，一九九三，第二五八—二五九頁。關於大名出行，請參閱具島兼三郎，一九八三，第一八九頁。關於「料理集」，請參閱原田信男，一九九三，第二五九頁。關於肉所使用的花卉名稱，請參閱假名垣魯文，一八七一—一八七二（一九六七），第二七頁。關於一八五七年的資料，請參閱原田信男，一九九三，第二一頁。關於慶應義塾的學生，請參閱具島兼三郎，一九八三，第一九一—一九二頁。關於橫濱與東京的店，請參閱遠藤元男，一九一〇（一九六八），第二六四頁。關於一八六九年在東京所開的店，請參閱具島兼三郎，一九八三，第一九三—一九四頁。

27 雖然明治時期已經開始吃肉，但是為外國人提供肉類料理的「宿屋」（旅舍）還是會認為，肉料理所用的工具、餐盤等全都是污穢之物，所以全都會丟棄，因此使得住宿費非常高，讓外國人叫苦連天（具島兼三郎，一九八三，第一八八—一八九頁）。中川嘉兵衛看中了牛肉的人氣日益高漲，想要藉此生財，所以打算在東京設立屠宰場，但是沒有人願意將土地租給他。最後只好使用親戚的庭院一隅當作屠宰場，但是他自己也擔心屠宰一事所帶來的污穢，所以對潔淨的儀式和預防都很講究（具島兼三郎，一九八三，第一九〇—一九三頁）。

28 Gandhi, 1948, pp.31-37, 60-71. Nanday, 1995, pp.183-185.

29 Pollack, 1986, p.53.

與國家權力最恥辱的攻擊」[30]。島津齊彬（一八〇九—一八五八）提倡富國強兵[31]，而水戶藩的尊王攘夷志士也是如此[32]。培理准將於一八五三和一八五四年兩度率領艦隊來到日本，使日本不可能再維持「鎖國」的狀態，但是幕府對這種新狀況卻束手無策，這更煽動了倒幕者的熱情。當時的日本總共分化成二百六十多個藩，離統一國家之路還很遙遠。

「市民社會」在江戶時代開始發展，這對建立統一國家的基礎或多或少有所貢獻[33]，但是離現代的民族國家還很遙遠。而且，在明治「維新」時，並未制定國旗或國歌。與日本國內外一般相信的事實不同，其實在一八七〇年（明治三年）之前，日章旗（日之丸）都還不是正式的國旗。那是先將十六瓣菊花指定為皇室徽章兩年之後的事。然而，諷刺的是，民眾幾乎對國旗完全不感興趣，甚至還有表示異議的人。國旗雖然漸漸地為國民所知曉，但這主要是因為在天皇前往地方巡查時，政府會要求人民揮旗歡迎之故[34]。

而且明治「維新」時也還沒有國歌。因為受到英國軍樂隊隊長約翰·威廉·芬頓（John William Fenton, 1828-1890）的啟發，政府才著手創作國歌。歌詞來自編纂於十世紀初的《古今和歌集》中無名氏的古歌，這首古歌也被收錄在藤原公任編纂的《和漢朗詠集》（一〇一三年左右出版）。相傳作曲者是宮內省的伶人林廣守，但其實應該是由林的部下奧好義作曲，再經過弗朗茲·埃克特（Franz Eckert, 1852-1916）的部分修改。日本國歌〈君之代〉在一八七九年（明治十二年）首次演出，文部省在一八九三年（明治二十六年）規定要在小學的儀式中使用，因此與其他七首曲子共同制定完成。但是，直到一九三七年（昭和十二年），才在國定版小學教科書中出現「國歌」這個詞。不過，即使是在那個時候，也還沒有在法律上將這首歌制定為國歌，直到一九九九年，「國歌」才被法制化[35]。

倉促完成的〈君之代〉，歌詞其實出乎意料地短，內容是祈求「君主」皇祚連綿，一直延續到「青苔滿布為止」，與其他國家的國歌相比，〈君之代〉其實只有非常單純的訊息。政府剛在一八八二年的

《軍人敕諭》和一八八九年的《大日本帝國憲法》中規範了天皇的性質，不過〈君之代〉的歌詞卻完全沒有提及。

日本正處於要建立民族國家的初步階段，尤其是在一八七〇、八〇年代時，自由民權運動正急速地「如野火燎原般展開」，日本人熱切地信奉民主主義、個人主義、平等主義[36]。福澤諭吉在一八七二年到一八七六年之間出版了著名的《勸學篇》（学問のすゝめ），這本書提到了「天在人之上不造人」[37]，這

30 Najita, 1998, p.239.

31 原口虎雄，一九九四。

32 Koschmann, 1987.

33 Duus, 1995, p.4.

34 紅色太陽旗在幕末已經廣為人知，也有各種社會群體使用。例如，一八五三年薩摩藩準備渡航到外國時，就向幕府請求將紅色的太陽印在小旗上，作為日本的船隻標幟，這使得幕府也在同年將白底的紅色太陽旗規定為日本船隻的標幟。而且在戊辰戰爭時，官軍、幕府兩方面都是用紅色太陽旗作為旗幟。在明治政府決定採用紅色太陽旗作為國旗之後，陸軍也決定使用國旗作為陸軍旗幟；相對於此，海軍則決定使用紅色太陽加上放射狀的朝陽作為自己的旗幟（村上重良，一九七七，第一七九頁〔關於象徵〕、第一二七—一二九頁〔關於旗幟〕）。

35 井上清，一九六三b（一九六七），第二一二—二一三頁；工藤博編，一九七七，第二八四頁；村上重良，一九七七，第一二八—一三一頁；園部三郎，一九六二（一九八〇），第五二—五五頁；由井正臣，一九九六。村上認為第一次演出是在一八八〇年。井上清認為文部省是在一八九六年制定小學的八首歌。繁下和義對國歌的變遷有幾種不同的說法。繁下和義，一九九一。有些人反對政府要求學校以「齊唱國歌」作為義務，他們的論點便是這首歌其實並未正式採用為國歌。我們也必須注意：其實「日本」這個辭本身也是中國古代用來指稱日本的用法，因為以中國人的地理位置來說，日本位於他們所謂的太陽升起的方位（根據網野善彥的私人信件）。

36 色川大吉，一九七〇（一九九七），第一七—一九頁。

37 【譯注】：全句為「天在人之上不造人，天在人之下不造人」，意為所有人生而平等，沒有上下貴賤之分。

可以說是歷史上最著名的名言之一，當時的人們對福澤所提倡的平等主義都十分狂熱。但是，新政府卻認為這種潮流會對統治民眾和國家的安全造成威脅，所以十分警戒。

三、《大日本帝國憲法》的制定

明治天皇的前一位天皇——孝明天皇（一八四六—一八六六在位）——對幕府對待天皇的態度感到滿意，所以堅決反對「維新」，並且熱心地擁護幕藩制。孝明天皇死後，明治天皇以十四歲之齡即位，他在女官的嬌寵之下長大，身體也很虛弱。一八六四年（元治元年）七月發生「禁門之變」時，長州兵對著皇宮射擊大炮，據說明治天皇在聽到炮聲之後昏厥過去。新政府的建設者決定排除女官，讓天皇享受騎馬等活動的樂趣，把明治天皇培養得更加「男性化」。明治天皇並沒有對伊藤博文等人的安排做出任何反抗，就照著他們的構想走向現代的天皇制。明治政府的核心政治家暗指天皇是「掌中玉」，也就是可以輕易操控的意思[38]。藉由天皇的權威，他們所決定的一切事項都可以自由自在地合法化[39]。另一方面，指稱天皇以及天皇的相關事物時，也都會用「玉」來當作敬稱，例如：玉體、玉音等，所以這其實具有雙面的暗諷意義。

對政治家而言，明治天皇本身不只是容易操縱的存在，他還是一個適當的空容器，可以把「復古」的天皇制和政治家們的計畫都裝進去。在達到真正的目的——倒幕——之後，政治家才開始系統性地思考「復古」的天皇制和確立強大的中央集權政府。而他們最後選擇了立憲君主制，並在「維新」之後的二十二年，由《大日本帝國憲法》實現了這個構想[40]。

憲法的主要構想者

明治時期有幾位最重要的政治家，為了學習西洋的政治體系而遠赴海外視察。其中一位是山縣有朋（一八三八—一九二二），他在一八六九年遊歷歐洲，雖然對西方的君主專政沒落感到失望，但是他仍強力主張日本應該建立君主專制體制[41]。起草憲法的伊藤博文和井上毅也曾前往歐洲[42]。伊藤博文是尊王攘夷的志士，在憲法的構想中——尤其是與天皇有關的部分——扮演決定性的角色。伊藤出任第一任總理大臣（一八八五—一八八八），並且在一八九二到一八九六年之間統率第二次內閣，又在一八九八年組成第三次內閣。井上毅則聘用外國學者作為顧問，進行實際的憲法起草工作。

一八八二年，伊藤博文首先在德國停留了六個月，聆聽H．魯道夫．馮．格納伊斯特（H. Rudolf von Gneist, 1816-1895）和亞伯．莫塞（Albert Mosse, 1846-1925）關於普魯士憲法的授課，之後有將近一個月半的時間，在澳洲向勞倫斯．馮．斯坦因（Lorenz von Stein, 1815-1890）請益。在參與這些完整

38 井上清，一九五三（一九六七），第二一、二二五—二二六頁。

39 Gluck, 1985, p.43.

40 從個人利益的觀點來說，明治時期開始嶄露頭角的政治家岩倉具視原本是「公家」（為天皇與朝廷工作的貴族、官員）之一員，因為公家在江戶時代被排除在政治之外，所以他希望藉著「維新」的機會參與國家政治（Harootunian, 1988, p.391）。不過也有人是願意為天皇制的思想或是為了明治天皇個人獻身，所以才成為「維新」的志士，或投入明治日本的建設之中（Hackett, 1971；Gluck, 1985）。

41 Hackett, 1971, pp.50-89。山縣有朋和伊藤博文都主張需要非常強力的中央集權政府，但是對實行階段的看法卻意見相左（Hackett, 1971, pp.243-244）。

42 參與憲法草稿的重要人物還有大隈重信、岩倉具視、木戶孝允、大久保利通、山縣有朋、森有禮等人（江村榮一編，一九九六，第二一五—二一六〇頁；Najita, 1979, pp.102-108）。

的課程之前，伊藤曾與斯坦因、格納伊斯特面談，並且在一八八二年八月十一日向岩倉具視（一八二五—一八八三）送去史上有名的一封信，裡面就提到了這件事。

> ……吾向德意志著名的格納伊斯特和斯坦因兩位大師習得國家組織之概要，鞏固皇室基礎、**維持大權不墜的要務，時機已至**。……我國現狀雖只將英、美、法國的自由過激論者著述奉為金科玉律，誤加信奉，幾乎造成國家傾頹之勢，現已知挽回頹勢之道理與手段，當可實現我報國之赤膽忠心，因此定將奉為利器，以求畢其功，竊以為如此便能死得其所。……[43]（粗體為筆者標示）

這封信中如實表現出之所以推動天皇制，是為了讓日本成為享有主權的現代民族國家。參與編纂憲法的外國學者（其中有幾位是以外國顧問身分招聘而來），包括古斯塔夫・艾米爾・布瓦索納德（Gustave Emile Boissonade, 1825-1910）、H・魯道夫・馮・格納伊斯特、亞伯・莫塞、卡爾・魯道夫（Karl Rudolf, 1841-1915）、卡爾・弗里德里希・赫爾曼・羅斯勒（Karl Friedrich Hermann Roesler, 1834-1894）、勞倫斯・馮・斯坦因[44]。

主權——最重要的事項

明治「維新」中最重要而且緊急的課題，就是要確立主權，以防止國家受到西方殖民主義勢力的侵略，因此，主權究竟應該屬於天皇？或是屬於其他國家機構？就引起爭議。在憲法的起草階段，參與起草的主要政治家和外國顧問之間意見一致，認為「主權應屬於天皇」。前文所提的伊藤信中也提到此事。在對伊藤授課時，馮・斯坦因是以普魯士憲法作為介紹的範本，並詳細說明君主立憲制[45]。法國的波拿巴主義（Bonapartism）和英國的議會制都無法絕對保證王／天皇的大權，所以沒有被當成範本加以

採用[46]。

如果要將主權加以制度化，最大的問題點是憲法中究竟是否應該詳細列舉天皇的權利。伊藤博文、井上毅、亞伯．莫塞認為憲法本身不應該將天皇的權利特定成各種天皇的專屬權。因為他們認為：如果在憲法中列舉出各種天皇的專屬權，等於實際上限制了天皇的權利，這會危及君主主義[47]。井上毅也贊同莫塞的見解，並強調日本是因為有王權才有憲法的，若是倒反過來，便無法成立。但是羅斯勒則認為

43 江村榮一編，一九九六，第四八五頁。

44 勞倫斯．馮．斯坦因是維也納大學的教授，也是德國的公法、經濟、行政學者（江村榮一編，一九九六，第二六二頁）。伊藤博文走訪奧地利時，受到馮．斯坦因的啟發最多。雖然他以年紀老邁為由，婉拒了日本的招聘，但還是進行了一連串的授課，並由河島醇集結編輯。河島於一八八二年隨伊藤前往德國，除此之外，他在一八八六年到一八八七年之間，都有受到馮．斯坦因教誨的機會（梅溪昇，一九九五）。卡爾．弗里德里希．赫爾曼．羅斯勒是德國的公法、經濟學者。他接受日本政府招聘，於一八七八年來到日本，一直待到一八九三年，在憲法起草、皇室典範、議院法、商法等方面，都曾經對伊藤博文提供建言（江村榮一編，一九九六，第二六五—二六六頁）。H．魯道夫．馮．格納伊斯特是德國（普魯士）的公法學者，也是英國憲法史的專家，也給了伊藤許多建議。亞伯．莫塞是格納伊斯特的學生，也是德國的法律專家。伊藤博文於一八八二年在德國視察期間，莫塞開設了五個月的德國憲法學課程。他也在一八八六年到一八九〇年之間前來日本，擔任政府顧問。對其他德國學者的憲法草稿，他也有詳細的意見和批評。他負責起草憲法的市制、町村制部分，因此被認為是地方自治制度的有功者（江村榮一編，一九九六，第二七一頁；梅溪昇，一九九六b）。當伊藤博文在德國期間，曾委託俾斯麥招聘顧問學者，卡爾．魯道夫便是其中之一，他在一八八四年至一八八七年前來日本。除了憲法之外，他也回答了許多關於地方制度、警察制度的諮詢（梅溪昇，一九九六c）。古斯塔夫．艾米爾．布瓦索納德是巴黎大學的教授，他以法律專家的身分接受招聘，於一八七三年到一八九五年期間來到日本，擔任民法、刑法的顧問（江村榮一編，一九九六，第二六三—二六五頁）。

45 江村榮一編，一九九六，第二六五—二七一頁。

46 江村榮一編，一九九六，尤其是第四八二—四八四頁；稻田正次，一九六〇，第五八九頁；Mitani, 1988, pp.55-59。

47 稻田正次，一九六二，第八—一〇頁中大量引用莫塞的見解。

井上和莫塞的見解只在理論上可行，在現實上並不實際，因此大力反對，並且主張將天皇的權利列舉在憲法上，才能防範紛爭於未然，最後井上也同意這個見解[48]。

以下將討論三名外國顧問如何看待主權與天皇的軍隊統帥權之間的關係，並列舉出他們的憲法草稿中與此相關的條款。

(a)卡爾・魯道夫

第二條　天皇為神聖不可侵犯，且無責任。

第十四條　皇帝指揮海陸軍[49]。

(b)卡爾・弗里德里希・赫爾曼・羅斯勒

第二條　天皇為神聖不可侵犯的帝國主權者。

第九條　天皇是陸海軍的最高命令者，於平時及戰時決定兵員，以及對與軍隊相關的一切指揮發布命令[50]。

(c)勞倫斯・馮・斯坦因

第十七條　皇帝是帝國至高的首長。其身體不可侵犯。

第二十四條　皇帝為行政權之首長，擁有陸軍及海軍的最高司令權……[51]

下段會將這三份草稿與《大日本帝國憲法》進行比較。這部憲法在明治「維新」的二十二年之後——也就是一八八九年二月十一日——才終於公布，有黑田清隆（首相）、伊藤博文、井上毅等十名

政府高官署名。與憲法同時還發布了《皇室典範》。

《大日本帝國憲法》

第一條　大日本帝國係由萬世一系的天皇統治。

第三條　天皇為神聖不可侵犯。

第十一條　天皇統帥陸海軍[52]。

如果將一八八九年公布的憲法和外國顧問提供的草稿做比較，可以發現一個驚人的事實——天皇的身分在「神聖不可侵犯」和「陸海軍的統帥權」這兩點上，兩者幾乎使用完全相同的用語和概念。在幾乎被井上毅完全採納的羅斯勒版草稿中，這點特別明顯。

關於宗教面的問題會在本章後面討論，不過在這裡想要強調：從「主權」的觀點來說，第三條具有決定性的地位。三谷隆正（一八八九—一九四四）對此有詳細的說明：本條的「真正意義」是表示天皇的地位超越政治之上，不須負擔任何政治責任。明治憲法中的天皇是立憲君主，享有「天皇大權」，但

48 稻田正次，一九六二，第四—一三頁。也請參閱羅斯勒在一八九〇年三月二十四日（他是使用陽曆）的書信（伊藤博文編，一九七〇〔一九八〇〕，第四八四—四八八頁）。

49 魯道夫的草稿日期為一八八六年一月五日（江村榮一編，一九九六，第二六三—二六五頁）。

50 羅斯勒的草稿是以德文寫下"Entwurf einer Verfassung für das Kaisertum Japan"，於一八八七年四月三十日起草（江村榮一編，一九九六，第二七一—二七九頁）。

51 江村榮一編，一九九六，第二六五—二七一頁。

52 江村榮一編，一九九六，第四三〇—四三四頁。

是與此同時，天皇不能直接進行統治。政治上的責任屬於國家的各個機構，而各個機構互相獨立，直接而且只對天皇負責。結果使得軍隊不會受到其他國家機構的牽制，掌握了獨立的權力[53]。

四、天皇／王權的原生性（primordiality）、日本人的原生性

但是，在外國顧問的草稿和《大日本帝國憲法》之間，還是有一個決定性的相異點。這就是憲法第一條。儘管包括羅斯勒在內的外國顧問們，全都認為它沒有任何歷史或法律上的意義，堅決反對這個條文，明治時期的政治家還是將第一條納入[54]。憲法第一條讓日本的王權被賦予「萬世」這種無限的淵源，如果要讓天皇取得正當化的地位，是必不可少的。在憲法發布之前，天皇向皇祖皇宗所奏的皇靈殿《告文》中，也可以看出這一點[55]。《告文》中明確表示神靈是從初代天皇開始一脈相承的。天皇制的悠久，讓日本國和由天皇所代表的日本人全體都享有原生性。

如果全新規範的天皇／王權只是規定在憲法第一條和《告文》中，應該不會有任何效果，但是政府透過一連串的政策，努力讓這些觀念滲透到國民的生活中。主要的政策包括：(1)採用「一世一元」的制度，並且強制國民記下歷代天皇的名字；(2)舉行紀元節的儀式；(3)以古語稱呼天皇和臣民。

政府將原屬神話的神武天皇認定為初代天皇，並開始強制學生將神武天皇以來的歷代天皇名號背誦下來。而所謂的「一世一元」制，便是每一代天皇都要決定自己的元（年）號。在中國，「元號制」是在公元前一四一年，也就是西漢武帝即位時開始的。而日本是在六四五年的大化革新時，才導入元號。「改元」是在新天皇即位、有祥瑞之兆、災異、天變等各種理由時，才會執行。從桓武天皇到淳和天皇（七八一—八三三）都是一世一元，只有到後來才偶爾會因天災而需要改元。平安時代（七九四—一一八五）以後，天皇具有施行改元的權力，但在江戶時代，實際的權力則是握在幕府手上。也就是說，

「一世一元」的制度是在明治時期才開始正式採用的。

年號的概念基本上是源自時間的循環與永恆輪迴的概念。正如一天的結束是夜晚，但是夜晚又會再回到拂曉一般，一年結束後，也會再回歸到全新一年的開始。同樣地，民間慣常使用的時間系統——干支——也是以十二年為週期，反覆循環。天皇原本是巫師與政治上的支配者，負責各種農耕儀式的「天象觀測」[56]。如果時間的支配者——也就是天皇——更替，就應該使用新的年號，且折口信夫認為，要等到天皇唱出祝禱辭，新的一年才會開始[57]。其實，大嘗祭就是將天皇的誕生加以儀式化，宣告一個新年代的開始[58]。

即使明治時期發布了「一世一元」的制度，民間還是維持用干支紀年的習慣[59]。一般人民最初對「一世一元」毫不在乎，但是不久之後就有了變化，在政府的努力下，這種紀元方式迅速確定下來。

為了確立天皇制的古老淵源，政府又推動了第二階段的政策——制定了一連串皇室祭祀，並且與神社及學校等民間儀式一起舉行。在所有儀式之中，最用心建構的祭祀當屬「元始祭」。這是慶祝天孫降臨的祭典，政府想要藉著這個祭典，讓憲法第一條取得根據。元始祭在一八七〇年首次舉行，之後固定在每年的一月三日舉辦。僅次於元始祭，屬第二重要的祭典是「紀元節祭」——也就是慶祝神武天皇即

53 江村榮一編，一九九六，第四九一—四九二頁；Mitani, 1988, pp.60-61。

54 稻田正次，一九六〇，第二四八頁。

55 里見岸雄，一九七二，第一六〇—一六七頁；也請參閱長尾龍一，一九九五，第八四〇頁。

56 宮田登，一九九二，第八三—一一二頁。

57 折口信夫，一九三五（一九七六），第三六四—三六六頁。

58 Ohnuki-Tierney, 1993 a, pp.48-50.

59 村上重良，一九七七，第一二二—一二三頁。

位的祭典，它在一八七二年首度舉行。這些一連串新設立的祭典大多和《告文》中所創造的神靈有關。在二十一個儀式中，有十三個儀式是由天皇親祭，其他則是由「掌典職」負責執行[60]。

為了讓國民相信王權的古老淵源，還有第三個，恐怕也是最有效的政策，就是採用古語。首先是讓出現在《日本書紀》中的「現人神」一詞復活[61]。日本人的信仰中認為：人也可以成為神（請參閱後文），而「人神」這個概念對這種信仰來說極為重要。以前的詞彙都表現出「神和普通人有所連結」這層意義，但是明治時期的政治家所採用的詞彙，卻表示出「天皇是唯一絕對的神（God）的化身」[62]。而且，「朕」這個詞語變成天皇專用的自稱，在《軍人敕諭》、《教育敕語》等重要的詔敕中都如此使用。這個詞語以前在中國是一般的自稱用語（不問身分高低），但是傳到日本之後，在古代卻是由天皇加以使用，這點在《古事記》、《日本書紀》[63]以及《萬葉集》中都可以見到[64]。

新政府採用了這些一系列的古語和觀念，它們主要的來源是收錄在《萬葉集》中的「防人歌」。在《萬葉集》中，由防人和他們的近親所唱的歌曲共有九十九首[65]，其中的八十四首收錄在七五五年（天平勝寶七年）編纂的卷第二十中。為了守衛筑紫、壹岐、對馬以及西海的邊境，會徵召農人為兵，這些士兵就稱為「防人」，大部分防人都是東國（吾妻）地方的人[66]。防人制度從六六四年延續到八二六年，期間有二千至三千名防人派駐邊防[67]。

明治政府從這些防人歌中採用了天皇的自稱及稱號、尊稱。例如，政府重新採用「君」這個尊稱，這本來是在大和朝廷確立之前，對豪族首長使用的詞彙。七五九年（天平寶字三年），朝廷禁止使用「君」這個字，改用「公」來代替[68]。不過這項禁令並未發揮太大效果，「君」或是加了敬語「大」的「大君」，還是被持續頻繁地使用，在《萬葉集》卷第二十所收錄的防人歌裡就出現了十五次[69]。在七世紀中葉，因為必須特別強調「王」的宗教性格，所以改用在中國具有宗教意義的「天皇」一詞取代了「大君」[70]。在德川幕府奉朱子學為官學的時代[71]，天皇的稱號又轉變成儒教語句中的「天子」，但是在

不久之後，又回復成使用「天皇」。明治政府採用「君」這個用語，而且在新創作的國歌歌詞中，就在最前面出現了「君」這個字，因此讓這個用語取得永續性。國歌的歌詞是來自《古今和歌集》中的和歌，這首歌使用了「君」這個字。在明治時期，「君」或「大君」這兩個詞很常被當作天皇的尊稱。

60 有關這些祭祀的詳情，請參閱村上重良，一九七七，尤其是第七六—九八頁。

61 武部敏夫，一九九五，第三三九頁。

62 村上重良，一九七七，第一〇七—一五六頁。

63 後藤四郎，一九九六。

64 「朕」這個漢字本來是讀作「wa-re」、「a-re」，後來則變成「chin」（後藤四郎，一九九六）。在《萬葉集》的和歌卷第二十第四二九三號中，齋藤把「朕」這個字的假名標注為「wa-re」（齋藤茂吉，一九三八〔一九七一〕，第一六八頁）。不過澤瀉久孝是把「和禮」兩個字標注為「wa-re」（澤瀉久孝，一九六八，第一二頁）。

65 曾倉岑，一九九五。

66 【譯注】：東國被認為是許多優秀官兵的故鄉。

67 笹山晴生，一九九五b。

68 阿部武彥，一九九六。

69 包括四三二八號（澤瀉久孝，一九六八，第四五頁）；四三三一號（澤瀉久孝，一九六八，第四九頁中出現兩次）；四三五八號（澤瀉久孝，一九六八，第八四頁）；四三七三號（澤瀉久孝，一九六八，第一〇三頁）；四三九三號（澤瀉久孝，一九六八，第一二六頁）；四三九四號（澤瀉久孝，一九六八，第一二七頁）；四三九八號（澤瀉久孝，一九六八，第一三一頁）；四四〇三號（澤瀉久孝，一九六八，第一三八頁）；四四〇八號（澤瀉久孝，一九六八，第一四三頁中出現兩次）；四四一四號（澤瀉久孝，一九六八，第一五四頁）；四四七二號（澤瀉久孝，一九六八，第二一五頁）；四五〇九號（澤瀉久孝，一九六八，第二四九頁）；四五一〇號（澤瀉久孝，一九六八，第二四九頁）。這裡的編號是與《萬葉集》詩歌的總編號相對應。

70 村上重良，一九七七，第一〇頁；家永三郎，一九九六，第九九一頁。

71 Kitagawa, 1990, p.157.

天皇還有另外一個古代的稱號——「皇尊」，也從七世紀開始被當作正式的稱號[72]，在《萬葉集》中，有時候會把「皇尊」當成對皇祖的稱呼，也就是傳說中的仁德天皇。例如，防人之長大伴家持所作的長歌就是用「皇尊」這個詞開頭。在大伴這個家族中，也有別人所作的詩歌兩度用到「皇祖」這個詞[73]，其中一次是指天孫瓊瓊杵尊，另外一次則是指神武天皇。這些古代的用語被重新拿來當作天皇的稱呼，同時，政府也推廣用「玉」來形容天皇的身體和行動，例如「玉體」等；以及用「皇」做為「前綴字」，例如「皇國」、「皇軍」、「皇恩」等。

此外，明治政府的掌權者也是從防人歌中選擇可以用來表現日本現代軍人的詞彙。「大夫」這個詞是表示氣宇軒昂的青年，在上述大伴家族的其中一人所寫的詩歌中，曾經出現過兩次，是防人用來指自己時所用的[74]。這首歌中描寫了作者盟誓會為了「皇邊」（即天皇這一方）捐軀戰死。而且防人歌中還會使用「皇御軍」這個詞[75]。在防人中，有人自稱是「醜之御楯」[76]，這個詞在《萬葉集》中共出現六次，例如下文引用的和歌。

從今往後　將毫無顧慮地
成為大君的　**卑微盾牌**
挺身而出的我[77]（粗體為筆者標示）

明治政府從眾多和歌中，巧妙地選擇了這些語句和少數和歌，營造出古代的防人全都為了天皇即國家全心奉獻的印象。但是，就像馬可．荷頓所說的，這些防人歌中也流露出死後不得不留下親人、妻子、戀人的悲嘆之情。荷頓認為有二十三首歌是為了父母和孩子而詠嘆，另有十三首則是在歌詠家庭和家人。以下試舉兩例。

吾妻啊 充滿愛慕之情
飲用的水中 都還出現妻的身影
永世難忘[78]

第二個例子是：

父親和母親 如果是花的話
我在出外時
就可以帶著同行了[79]

72 笹山晴生，一九九五a。
73 包括四三六〇號（澤瀉久孝，一九六八，第八七—九二頁）；四四六五號（澤瀉久孝，一九六八，第二〇四—二一〇頁）。
74 四四六五號（澤瀉久孝，一九六八，第二〇四—二一〇頁）。「大夫」這個詞彙在四三六〇號（澤瀉久孝，一九六八，第三三頁）；四三三一號（澤瀉久孝，一九六八，第五一頁）；四四五六號（澤瀉久孝，一九六八，第一九三頁）也有出現。
75 四三七〇號（澤瀉久孝，一九六八，第九八頁）。
76 【譯注】：意為「卑微的天皇之盾」。
77 四三七三號（澤瀉久孝，一九六八，第一〇三—一〇四頁）。學者之間對「醜之御楯」的解釋尚有爭議。澤瀉久孝指出：雖然一般認為「醜」是謙稱自己很卑微，但也有人認為這其實並不是「醜」的意思，反而應該是「強」的意思（澤瀉久孝，一九六八，第一〇三—一〇四頁）。也有學者認為「醜之御楯」代表「被詛咒之盾」，隱藏著反抗的意思（Horton, 2003）。
78 四三二二號（澤瀉久孝，一九六八，第三七—三八頁）。
79 四三二五號（澤瀉久孝，一九六八，第四二—四三頁）。

這和可以為大君犧牲生命的士兵形象大不相同，防人也為自己悲嘆，以及因為對戀人的愛慕而產生拉扯。這裡也強調他們並不是志願成為防人的，只是因為受到徵兵命令之故。在防人歌和特攻隊員所遺留的手札之間，有著令人驚異的相似性（參閱第九章）。

我們幾乎無從得知防人是在怎樣的情況下完成這些和歌的，但是特攻隊員在留下遺書時，其實是在全員集合的狀況下所寫的，所以防人歌應該也像這樣，大部分是把防人集中在一起之後才寫的。而且防人總共做了一百六十六首和歌，負責編輯的大伴家持放棄了其中八十二首，只把剩下的八十四首收錄在卷第二十[80]。也就是說，由明治政府創造出來的「防人」既不是防人本身，也沒有完整客觀地表現出他們的思想、感情。

即便如此，國家仍很努力地建構古代的大敘事（metanarrative），讓「天皇是萬世一系的存在」這個觀念得以自然化。國家在一八七二年制定了「皇紀」[81]，以加強「神武天皇是在兩千六百年前即位」的觀念。國家不只用《萬葉集》的詩歌來建構日本天皇制的古老歷史，而且利用《萬葉集》讓「為天皇即國家而犧牲」的行為好像自古以來就是日本的傳統。具體而言，《萬葉集》中出現的「皇御軍」這類用語，使得「由天皇直接統治的帝國陸海軍」這種明治時期才出現的概念被視為是自然的。雖然帝國陸海軍其實是全新的制度，但是卻被塑造成自古以來——也就是在強大中央集權的民族國家出現很久之前——就存在於日本的制度。而且，經過挑選的防人歌也被當作「證據」，證明其實比起對父母盡孝，日本士兵「更常」優先選擇對天皇盡忠。而且，防人其實是由兩千到三千名農兵所組成，這和現代由徵兵而來的軍隊大不相同。亞里斯多德說過：「在兩個截然不同的東西之間，只要能找到一個類似點，基本上，就可以操作『隱喻』這種修辭。」但是，政府的手段卻是一味地強調防人和現代士兵的類似性，而忽略——正確來說應該是抹殺了——兩者之間的差異。

這類古語出現在憲法、《教育敕語》、《軍人敕諭》以及靖國神社的祝辭中。但是，就像即將在第七

章討論的，如果這些語句沒有同時出現在教科書、學校所唱的歌、流行歌中，那麼能夠發揮的效果還是有限。正是這些手段讓民眾走向軍國主義化，所以這些語句與新創造的觀念，才一起出現在第二次世界大戰的士兵——包括特攻隊員在內——的手札中（請參閱第九章）。

確立天皇制的確具有古老的淵源，這是一個非常重要的政策。明治時期的政治家想要確立一個觀念——日本人從遠古時期開始就是「一個民族」（Ein Volk），所以全體日本人都應該團結在天皇之下。為了達到這個目的，他們創造了「神靈」，讓天皇取得萬世一系的正統地位。天皇是日本特有的，也就是被塑造成「日本的皇帝」，和日本這個領土連結在一起。而且，天皇還是「時間」的支配者，這是第二個「發明」，代表他在國內可以支配國民每天的時間——也就是宇宙的節奏；而在國外，只要能夠保持「日本時間」——也就是每當天皇即位時就會重新起算的循環時間——就足以誇示日本人具有自己的獨特性，可以與西方的太陽曆互相抗衡。考量到上述幾點，就能夠理解明治時期的政治家為什麼強烈地堅持要直接在第一條中，表現出日本的政治民族主義[82]。

五、被視為父親的天皇

如果要以天皇之名動員全體日本國民，除了在憲法上，就連在國民的心中，也要將天皇塑造成全

80 曾倉岑，一九九五。

81 【譯注】：「皇紀」是日本專屬的紀年體，以日本第一代天皇神武天皇的即位元年開始起算。中國也有類似的作法，稱為「黃帝紀元」。

82 哈路圖尼（Harry Harootunian）認為：明治之前的國學者為了讓古代的王政「復古」，他們採取的手段，在象徵古代的同時，也具有「最大的彈性，與最少的限制」，所以明治時期的政治家才可以用傳說中的神武天皇、「與歷史以及最近的政變都沒有直接關係的權威架構」，來建構國家的基礎（Harootunian, Harry, 1988）。

能、唯一絕對的神。因為對包括士兵在內的日本人來說，為全能的神而死，當然遠比只為諸多神祇中的一位（這是明治之前對天皇的定位）而捐軀，要來得有說服力。

導入「牧者模式」（Pastoral Model）也具有同樣重要的意義，有助於確立天皇是「國民全體之父」的地位。這個定位在天皇和國民之間創造出家人的關係。牧者模式是柏拉圖的《政治家篇》所介紹的政治指導者類型之一，不過柏拉圖自己並不認為這是一個有效的模式。但是，基督教讓這個模式獲得高度的發展，用於拯救靈魂[83]。雖然日本的宗教其實與基督教不同，並不存在像父親一樣的角色，但是政府還是決定一試。然而，雖然經過明治時期的重新包裝，但是天皇還是很難和每一個日本人的父母競爭。儒教倫理的「孝」認為要對有養育之恩的雙親報恩，而「忠」又是指對藩主效忠，這兩種都是日本人心目中不容動搖的重要道德規範[84]，而對天皇效忠並不是人們所熟悉的觀念，所以必須在社會中重新建立。不僅因為這是一個新觀念，無法與日本人的道德規範相容，而且對天皇的忠誠如果伴隨著犧牲，無疑也會妨礙到對雙親的盡孝。

基於上述理由，國家才積極地要將「忠孝一致」的思想根植在國民心中，其實這個思想本來是由幕末的「尊王攘夷」志士所提出來的。一八三三年（天保四年），德川齊昭在《告志篇》中提倡忠孝一致，而當時極受尊崇的吉田松陰（一八三〇—一八五九年）等人使這個觀念更為普及[85]。明治政府又再度以《軍人敕諭》的主要起草者——山縣有朋、井上毅、中村正直——為中心，另外起草了《教育敕語》（一八九〇年十月三十日發布）[86]，將這個思想加以法制化。在《教育敕語》中，對天皇的盡忠和對雙親的盡孝被定義成「國體的精華」（這個表現方式在「極權主義」的意識型態之下，具有顯著的意義）[87]。因此，全體日本人成為一個家庭，而天皇是這個家庭的父親，對雙親盡孝就包含在對天皇盡忠之中。這個時代背景是日、德兩國的極權主義政府盜用了盧梭和康德的「公共意志」（general will），把它當作國民唯一絕對的「公共意志」，就像是法國大革命時，雅各賓黨的意志直接被當成法國人的「公

共意志」一樣。《教育敕語》中規定「在緊急情況之下當義勇奉公，以匡扶天壤無窮之皇運」[88]。在所有學校中，敕語都是必修，但是也有教師認為不易解釋[89]，所以反對將敕語列為必修。

國家為了確立「忠孝一致」的觀念，所採行的政策之一就是透過學校組織來推行敕語，而另外一個政策則是天皇出巡[90]。為了塑造明治天皇是一個「仁慈」父親的形象，天皇要巡迴全國各地，訪視老弱貧病者，以及走訪在田中工作的農民，現身感謝他們的辛勞。明治天皇在位的四十五年期間，共出巡了九十六次，足跡遍及北海道到九州、從太平洋到日本海，幾乎遍歷日本各地[91]。

讓天皇成為所有日本人的父親，國家便成功消除了對天皇盡忠和對雙親盡孝的明顯矛盾。天照大神、天皇、日本國民之間是「血脈相連」的「一家人」。如此一來，國家體制的基礎就十分穩固了。這

83 Foucault, Michel, 1991, p.104. Gordon, Colin, 1991, p.8.

84 為了救主而犧牲自己或自己重要的親人，這也包含在「忠」的涵義中。這就是三大歌舞伎之一《菅原傳授手習鑑》的主題，松王丸為了救出菅丞相的兒子，便犧牲了自己的兒子。

85 鈴木暎一，一九九六。

86 山住正己，一九九〇（一九九六），第三六四—三八五頁。

87 井上清，一九六三b（一九六七），第二一四—二二五頁；尾藤正英，一九九七。

88 山住正己，一九九〇（一九九六），第三八三頁。

89 山住正己，一九九〇（一九九六），第三六四頁；稻田正次，一九六二。

90 關於天皇的象徵，政府最初同時使用了天皇的「可視性」與「不可視性」，多木浩二最先對此過程提出敏銳的觀察（多木浩二，一九八八〔一九九〇〕）。不過，相對於多木浩二強調明治之後天皇的視覺化，村上重良強調，天皇其實離國民非常遙遠，也很難得見到（村上重良，一九七七，第一八二頁）。本文要額外說明，在日本文化、社會的想像中，父親的形象其實並不是溫和且親近的。

91 遠山茂樹，一九八八（一九九六），第四五—一一五頁；多木浩二，一九八八（一九九〇），第七五—一一〇頁。

是由馮・斯坦因所提議，並由大久保利通執行的[92]。

六、身為軍隊統帥的天皇

如前文所述，對明治時期的政治家而言，最重要的課題就是擁有現代國家應有的軍隊。根據《大日本帝國憲法》第一章第十一條的規定，天皇被任命為陸海軍的大元帥，而軍隊則稱為「皇軍」。在用「龍顏」來象徵天皇的容貌之前（參閱後文），天皇的肖像通常以軍服之姿展現（最初是錦繪〔彩色印刷的木版畫〕，後來則是相片），軍服的裝飾包括：顯示階級的山形袖章、陸軍星章、海軍櫻花章，以及象徵皇室的桐花家紋[93]。這種作法是為了讓國民留下「天皇是軍隊的最高權力者」的印象，這與前述推動古語的策略同時進行。

在古代，天皇的政治權力是以宗教權威作為基礎，而宗教的權威則表現在主宰「新嘗祭」上。在中世之後，政治、軍事的權力已經移轉給將軍，而明治時期的新天皇，至少在名義上奪回了這種權力。

政府認為當務之急是要編組強大的現代日本軍隊，於是在明治憲法公布的七年前，先發布了《軍人敕諭》。一八八二年一月十四日，天皇在宮中以面交的形式，直接將敕諭交給陸軍卿大山巖和海軍卿川村純義（實際上並未出席）[94]。《軍人敕諭》的主要起草者是陸軍中將山縣有朋，這個草案最初是山縣命令西周（一八二九—一八九七）起草的[95]。從今天的觀點來看，敕諭中最「惡名昭彰」的一節如下：

> 切勿惑於輿論、拘於政治，只須一心謹守自己的本分，盡忠守節，**心中銘記義重於山嶽，而死輕於鴻毛**[96]（粗體為筆者標示）

這個宣言代表明治政府開始鼓勵，或是強制「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。但是，敕語中並沒有出現櫻花。

七、創設現代軍隊

十六世紀末，豐臣秀吉將惡名昭彰的「兵農分離」加以制度化，讓武士階級與農民區隔開來，而農民不可持有武器。這個政策構成了德川幕府的基礎，社會由武士作為支配階級，而士農工商的身分則以法令區分定之。這種身分制度之上的頂點是天皇，最底層的則是受到歧視的兩種群體[97]。在幕末時期，因為有百姓起義和外國船隻到來等內憂外患，幕藩體制開始明白他們需要強大的軍事力量。然而，「鎖國」確保了和平，也使得武士階級的軍事力量很快趨於無力化，在明治時期之前，藩主們都會依賴所謂

92 井上清，一九五三（一九六七），第七〇—七三頁。

93 隨著天皇神格化的進展，天皇身體的所有象徵都成為禁忌。於是日本仿效中國以龍顏比喻天子的容顏，天皇的肖像畫都用龍顏稱之，貨幣上描繪的也是龍。而且，包括稱呼、敬稱在內，許多語言習慣也都被制度化了。也就是說，對天皇的身體和行動都要使用敬語稱之，例如玉聲、玉顏、玉體、玉步等（村上重良，一九七七，第一七六—一七八頁）。以前在提到天皇的身體時，也會使用「玉體」這個辭，不過明治政府用法令增加了這些詞彙，也強制人民使用這些詞彙（宮田登，一九八九；津村正恭，一九一七〔一九七〇〕，第六一五頁）。

94 有關敕諭的頒布，請參閱由井正臣、藤原彰、吉田裕編，一九八九（一九九六），第一七四頁。

95 梅溪昇，一九九六a。

96 由井正臣、藤原彰、吉田裕編，一九八九（一九九六），第一七四頁。

97 【譯注】：日本的底層階級，在律令制時代稱五色之賤（陵戶、官戶、家人、公奴婢、私奴婢），在封建時代稱為部落民，其中包括「穢多」和「非人」兩種；穢多主要為屠宰和皮革行業的工匠及殯葬業者，非人主要為乞丐。

的農兵勢力，也就是把富農組織起來[98]。

一八六八年的戊辰戰爭實現了倒幕和王政「復古」，宣告明治時代到來，而且也明確顯現出近世末期士兵的變化。由下級武士、農民、商人、受歧視的部落民所組成的隊伍，是倒幕派中最強的軍隊[99]。這些隊伍擊敗了舊幕府軍，暴露出世襲武士階級在軍事上何等無能。

早在一八七三年，明治政府便開始採用徵兵制，展開軍制改革，這個時間點較英國早得多[100]，但是徵兵制遭到士族反對，一八七七年（明治十年），許多心懷不滿的士族聚集在西鄉隆盛麾下，對政府發動「西南戰爭」。這場戰爭是心懷不滿的士族所發起的規模最大，但也是最後一場叛亂。結局是以徵募士兵為主體的政府軍擊敗了由士族組成的部隊[101]。

對明治政府來說，最重要的目的是要把為藩主而戰的武士轉變成為國家而戰的士兵。同時國家也開始創造新的詞彙，把徵募而來的士兵稱為「神兵」，把他們所組成的軍隊稱為「皇軍」，讓日本全國的男子認為國家給予的恩惠——也就是「有幸生為日本人」的這種恩惠——要用鮮血來報答[102]。

在拙著已詳細討論過，大多數日本人都認同自己是農耕民[103]，而這個建構自我身分的歷史過程，與將非農耕民——例如愛奴人和受到歧視的部落民等——當作少數派加以排除的觀念，有很深的關係。換句話說，從事非農耕職業的人被認為具有「與生俱來的」「動物性」，然後經過了「生物化」的過程[104]（所謂的「生物化」，就是把社會上表現出來的相異處替換成生物學上的特性，具體來說，例如愛奴人「有很多毛」，「受到歧視的部落民」被想像成有不同的身體結構——雖然他們實際上和所謂的日本人農耕民並沒有任何的區別），這些特徵會被當成「真實的」差異，烙印在少數族群成員身上。不過，徵兵制度讓全體男性具有「平等赴死的權利」，只有在這個脈絡中，日本人少數族群的差別「烙印」才被抹去。

不過，只是抹消少數族群的烙印還不夠。日本人究竟是單一民族還是多民族？知識分子對此問題爭論不休，這個問題的討論一方面是為了日本人相對於亞洲各國的認同問題，不過在另一方面，也是因為

帝國陸海軍迫切需要對住在日本內地、殖民地的朝鮮人、中國人，以及臺灣人等執行徵兵。

導入徵兵制是與士族制度的改革一起進行的。為了爭取民眾的支持，並讓民眾願意加入「神兵」，政府在表面上對士族採取否定的態度，但在實際上，又會利用士族鎮壓民眾的運動，而在另一方面，又靈活地徵募士兵，以平定不滿士族的叛亂[105]。

整體來說，現代日本軍隊的軍官其實都是舊武士出身，結果使得軍官都是舊武士身分，而兵卒則是由徵兵而來，所以階級制度依然被維持下去[106]。在日清戰爭、日俄戰爭中戰死、並成為軍神的幾位將校

98「農兵」這個詞也用來指稱兵農分離之前的小兵（井上勝生，一九九三，第六九六—六九七頁；久留島浩，一九八六，第二九七頁）。

99 井上勝生，一九九三。

100「徵兵」在人民之間引發強烈的恐懼，所到之處均引起心懷不滿的士族率領的暴動（飯島茂，一九四三，第三七六—四二六頁）。最初的徵兵制一直在改變規則（飯島茂，一九四三，第四二七—四三三頁）。關於一八七二年所公告的敕書全文，請參閱飯島茂，一九四三。關於兵役的免除，請參閱飯島茂，一九四三，第四二八—四二九頁。

101 井上清，一九七五，第二〇八—二〇九頁。

102 明治政府強制推動以家制度的意識型態作為基礎的親族制度，並且採用長子繼承制。在家制度中，天皇是全體日本人的父親，男性是各家族的家長，並由長男繼承。由於有這個制度，所以在第二次世界大戰之前，所有的戰爭都是由次男以下的男子出戰。第二次世界大戰時因為兵源不足，所以一直有在考慮對長男徵兵。

103 關於自己（日本人農耕民）和各種外國的他者、國內的他者（少數族群）的辯證法，其形成時的概念模式請參閱 Ohnuki-Tierney, 1998a。關於受歧視的部落民歷史，請參閱 Ohnuki-Tierney, 1987。關於愛奴人，請參閱 Ohnuki-Tierney, 1981a。關於這些社會群體被邊緣化的過程，請參閱 Ohnuki-Tierney, 1998a。

104 Appiah, 1992a, p.45.

105 井上清，一九七五，第二〇二、二〇六頁。

106 久留島浩，一九八六，第三〇九頁。

都是士族出身，不過在前線戰死的，則大部分是徵募而來的士兵。也就是說，德川時代的武士和現代的帝國軍隊士兵之間，其實同時有著變化和延續兩個面向。但是，國家美化了過去的上級武士，讓這個美化後的形象和日本軍隊全體將士重疊在一起——包括底層階級出身的步兵，這一點將在後文詳細討論。

八、國立神社的創建——靖國神社[107]

在「為天皇即國家而犧牲」這個概念受到美化的歷史過程中，靖國神社擔任了重要的角色。一八六九年，明治政府根據明治天皇的公告，在皇居北側道路對面的東京九段興建靖國神社。靖國神社本來叫作「東京招魂社」[108]，就像這個名字所顯示的，神社原本的目的是要祭祀在戊辰戰爭中，為了王政「復古」而戰死的三千五百八十八名士兵。後來，在明治「維新」前後發生的內戰，如佐賀之亂和西南戰爭等戰死的官軍士兵，再加上對臺灣、朝鮮出兵、日清、日俄、日中戰爭、第一次／第二次世界大戰中戰死的士兵，也一併祭祀在靖國神社中。不過神社中不只祭祀士兵，也供奉因從軍而死亡的女性，例如軍中的護士以及小孩等等，甚至在一九〇四年（明治三十七年）的日俄戰爭中，在沖之島海面有一艘被俄國人擊沉的船隻，船上的三名英國人也供奉在靖國神社中[109]。而且在一九七九年（昭和五十四年），東條英機等戰犯也一起合祀在靖國神社中，當時舉行的儀式幾乎沒有任何報導[110]。結果，在今天，神社總共供奉了二百四十六萬六千名亡者，其中五萬七千名為女性，第二次世界大戰的「戰犯」則有一千零六十八名[111]。

如果不討論靖國神社在日本軍國主義時代所發揮的功能，大概不太能夠了解這個神社的過去。它本來的目的是要為戊辰、西南戰爭中戰死的官軍士兵招魂，並且進行鎮魂與慰靈。日本的信仰認為，存活的人有義務為死者的亡魂舉行儀式、紀念亡靈，招魂就是基於這個信仰，死後的一連串儀式和「祖先崇

拜」（祖先未必指一家之長，也包括早夭的小女孩，所以這個名稱可能不適當）也都是基於這個信仰[112]。信仰認為：如果為死者鎮魂，他們就不會再糾纏生者或是作祟了。所有死者的魂魄都必須用這種方式對待，所以連戰爭中喪命的女性、小孩、外國人，都會一併祭祀。我認為現在的日本人之所以在意死者，並不是出於「防止他們作祟」這種實用性的理由，應該是出於對死者的緬懷。不過，總之在靖國神社創建的時期，正是日本各地許多神社紛紛為明治「維新」前後的動盪時期戰死的士兵舉行祭祀儀式的時期。政府為了在這個新建立的國立神社舉辦慰靈，也命令諸藩提出戰死官軍士兵的名簿。

政府的另外一個目的是要把舊幕府軍污名化，讓他們背負「賊」的污名，為新政府戰死的士兵則成為國家的英雄。這等於是藉著對以前並不存在的「皇軍」大加褒揚，以讓國民留下深刻印象。在靖國神社創建的時候，舊幕府軍還持續在和新政府軍戰鬥，而且也有許多新政府的高官被暗殺，所以明確區別出「英雄」和「賊」是十分必要的。政府為了把神社中供奉的戰死士兵加以神格化，於是把宮中舉行的

107 有關靖國神社的歷史，請參閱加茂百樹等監修，一九三三—一九三五；牟禮仁，一九八八；村上重良，一九八八、一九九三；大濱徹也，一九九四；阪本是丸，一九九二；靖國神社，一九七六、一九八三、一九八四、一九九二；由井正臣、藤原彰、吉田裕編，一九八九（一九九六），第六〇—六四頁。

108 日本各地都有招魂社。其目的是為了替戰死官兵的魂魄舉辦鎮魂、慰靈。靖國本來的讀音是「yasuguni」。這個名稱由來自《春秋左氏傳》的「子文曰，吾以靖國也」（由井正臣、藤原彰、吉田裕編，一九八九〔一九九六〕，第六四頁）。

109 最初祭祀的女性是秋田縣人「山城みよ」，這是一八六九年的事。接著在一八九一年，有二十四位女性合祀（宮田登，一九九九，第五一頁）。一九〇七年一起合祀的英國人是約翰·坎貝爾（John Campbell，日本船常陸丸的船長）及其他兩人（宮田登，一九九九，第五一頁）。

110 Japanese Philately, ed., 1996, p.282.

111 靖國神社，一九九二。

112 Smith, 1974.

「軍神祭」制度化。

提議創建靖國神社的人是新政府軍的領導者大村益次郎（一八二五—一八六九）。他在新成立的兵部省擔任兵部大輔，同時也是軍制改革的領導者，但是最後受到兩名暗殺者襲擊，傷重去世[113]。其實當初共有六名高官向軍務官報告，決定在皇居附近的九段創立神社（招魂場），而大村的名字則在這六名高官中名列第一位[114]。大村的銅像也在一八九三年完工，這是東京的第一座銅像，同一年又有一幅題名為〈靖國神社大村大輔之肖像〉的浮世繪問世，這幅畫以櫻花作為背景，描繪著大村的銅像，和在神社內散步的男女、小孩與士兵[115]。其他所有神社都歸內務省管轄，只有靖國神社這個「軍隊神社」是從一開始就由陸、海軍省及內務省負責管理運作，實際上則是由負責財政的陸軍省握有主導權[116]。

一八六九年六月二十八日，靖國神社第一次祭典在臨時設置的本殿舉行。首先舉行的是修祓式（竣工儀式）；次日開始舉行靈招式，為戰死的三千五百八十八名亡靈招魂[117]，靈招式持續了五天（六月二十九日到七月三日）。祭典開始時，先由宮司（神社中的神職）和右大臣為亡靈提出祝辭[118]，而祝辭的內容則是讚美「皇軍」，也就是為天皇而戰的士兵們的美德[119]。祝辭使用古語，也包括《萬葉集》中的防人歌，然後鳴放禮炮。從六月三十日開始的三日間，還為亡靈獻上相撲和煙火[120]。一八七七年，有許多帝國軍隊士兵在西南戰爭中陣亡，這是反對新政府的最後一次叛亂，所以政府認為必須為這些陣亡將士舉辦盛大的臨時大祭。天皇也出席了這次大祭，並進行參拜，這使得往後天皇出席臨時大祭的參拜成為慣例[121]。

這個時期的靖國神社到底有什麼意義？其實很難正確解釋。村上重良認為神社的創建，顯示政府巧妙地利用了日本人的靈魂觀和祖先崇拜，而這兩者在日本人的生活中都擁有長久的傳統[122]。明治時期的軍事國家把以家為基礎的信仰轉變成國家規模的組織，並且將全體日本人塑造成同一個家族的成員，而天皇則是這個家族的家父長，也鼓吹為了天皇而欣然赴死的觀念。如果因此而戰死的話，獲得的回報就

是會被當作神，供奉在天皇所參拜的神社中。

筆者認為「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，在這之後又經過了很久才被貫徹。對當初創建靖國神社的相關人士而言，為戰死的同志舉行慰靈，才是最重要的事。就像奈地田哲夫所指出的，本來應該成為明治高官的同志們，卻像大村一樣戰死了，或是遭到暗殺，自己才會代而居於其職[123]。總結來說，日本各地本來就有許多祭典，目的是為了捨身成就明治「維新」的烈士們舉行鎮魂、慰靈，靖國神社的創建便是以這個實際存在的狀況作為基礎，大村等人在靖國神社種植櫻花，為亡靈獻上煙火、相撲、雜耍以及其他演出，以呼應這些犧牲[124]。儘管如此，在靖國神社創建時，就已經充分具備將「為天皇即國家而犧牲」這個概念加以美化的可能性，等於已經有了一個不祥的開端（請參閱第七章）。

113 井上勳，一九九五。
114 靖國神社，一九八三，第一八頁。
115 靖國神社，一九八四。
116 大濱徹也，一九九四。
117 村上重良，一九七四，第四九頁。
118 當時內閣還未建立，還是屬於太政官制。右大臣負責管轄近衛。
119 靖國神社，一九八三，第三四—三五頁。
120 村上重良，一九七四，第四八—五一頁；靖國神社，一九八三，第二六—二七頁。
121 由井正臣、藤原彰、吉田裕編，一九八九（一九九六），第六三—六四頁。
122 村上重良，一九九六。
123 根據一九九八年十一月的私人信件。
124 不論在過去或是現在，都會在神社中定期獻演相撲、能劇等舞臺藝術。在一八六九年，除了祭典中的奉納相撲之外，該年的夏季祭典中還有橫綱比賽（Tierney n. d.）。在戰爭中，這些祭神表演雖然暫時中斷，但現在又恢復了。奉納相撲是在四月櫻花盛開時舉行，可供一萬人免費觀賞（靖國神社，一九九二）。

其實從一開始，靖國神社就是以軍國主義作為其支撐基礎，這點很難否認。與創建靖國神社一事有關聯者，都是推動軍制改革的主要人物，而且從創建初期開始，就是由陸軍負責主導神社的管理運作，而陸軍正是日後將日本導向帝國主義、軍國主義的罪魁禍首。陸軍官僚甚至拒絕由普通的宮司負責靖國神社祭典的主祭，而改成配合祭典的主辦者（軍種）來任命陸軍或海軍武官為主祭。在這些「軍宮司」的就任儀式中，獻上的祝辭一定會反覆強調對天皇的忠誠，以及褒揚為了天皇之名而戰死的士兵。

九、神聖的王／王權——宗教／象徵的側面

每當描述天皇的主權時，總會使用「神聖」與「不可侵犯」這兩種修辭來形容。西方各國的憲法中也有「王不可侵犯」這種定義，這種「不可侵」的用語是因為有一種將王的政治責任完全免除的絕對政治功能。亞伯．莫塞認為「神聖」這種用語另當別論，但將王（天皇）定義為神聖，在法理上毫無意義，而且也不必要，故加以反對，但莫塞的反對意見未獲採納，憲法仍作如此規定[125]。不過，把天皇規定成「神聖的」，讓天皇的性質產生了根本的變化。

如果要了解明治憲法賦予天皇的新主權規定，一定要探究下列兩者：第一是明治時代之前天皇的性格，第二是「神聖」在日本的宗教性中之意義。

明治時期之前的天皇

明治維新是以「古代王朝的復興」作為倒幕的藉口，但其實是為了避免「外夷」的侵略，而需要強力的中央政府，當時的領導者認為：如果要建造強而有力的中央政府，最有利的方法就是導入日本史上全新的天皇制，來作為國家的制度。

所謂「古代王朝」的政治經濟基礎，是在公元前三五〇年左右傳入日本的水稻農耕[126]。如第一章所述，大和朝廷是以民間的宇宙觀作為基礎，漸漸確立了農耕的宇宙觀。當時社會上擁有權勢者，包括天皇在內，都被認為是巫術上的權力者，擁有可以帶來收穫的超自然能力，以及與諸神交往的非凡能力。每年收穫儀式的司祭都是由各地的政治權力者擔任，他們藉此每年確認自己的政治權力、地位的正統性，同時也確認自身所象徵的重生和力量的更新[127]。有研究者依據上述事實，推斷天皇是獨一無二、地位最高的司祭——「稻魂的主祭者」，他代表人民祈求新米的收穫、祭祀神祇[128]。最遲在七世紀中葉之後，由天皇所舉行的儀式中，最重要的儀式都和米的收穫有關，直到今天依然是如此[129]。

125 稻田正次，一九六〇，從第八頁開始引用。

126 有關水稻農耕的起源，現在依然眾說紛紜，不過在日本曾經有三次長期傳播，最後一路從北九州北上。大和朝廷是在稻作農耕導入後，經過大約六世紀的時間才建立的。

127 請參閱村上重良，一九七七，第四—六頁。

128 例如：赤坂憲男，一九八八；洞富雄，一九七九、一九八四；井上光貞，一九八四；宮田登，一九八八，第一九三—一九四頁；村上重良，一九七七、一九八六；岡田精司，一九七〇；山折哲雄，一九七八；柳田國男，一九四六（一九八二），第一三三—一三四頁。強調「日本王權的性格完全是宗教性的，不只是立基於政治的基礎上」，這種看法連村上重良等馬克思主義研究者也接受。古代上位者（包括天皇在內）所舉行的農耕儀式，除了宗教的性格之外，也同時兼具政治、經濟的性格，並成為當時律令制的思想基礎，祭祀也叫作「政」，從這個用語中就可以明確看出這層性格（折口信夫，一九二八b〔一九七五〕，第一五九—一六一頁；一九二八c〔一九七五〕，第一七五—一八二頁；一九四七〔一九八三〕，第二七一—二八〇頁有詳細的說明）。「祭」這個字本來是從「食國政治」而來的用語，代表神祇之「食用物的生產之國」，關於此說的詳細內容，請參閱Ohnuki-Tierney, 1991、1993a, pp.44-62。

129 這是指新嘗祭、大嘗祭、神嘗祭。每年舉行的新嘗祭變成在天皇更迭之年所舉行的大嘗祭，在天皇即位的儀式中，接在踐祚之儀（包括劍璽渡御在內）和即位之禮之後，大嘗祭是最後舉行的重要儀式。有關皇室儀式的一般介紹，請參閱新嘗研究會編，一九九五；大貫惠美子，一九九五a，第八一—一二〇頁；二〇〇二；Ohnuki-Tierney, 1993a；櫻井勝之進，一九八八；田中卓，一九八

天皇是宗教、政治兩方面的權力者，在這個意義下，古代王朝的確是神權政治，但是天皇只不過是諸多神祇中的一神，絕對不是全能的神（Almighty God），所以必須一再強調古代王朝中並無神聖王權（Divine Kingship）之意。

日本的古代王朝（公元前三〇〇—一一八五）在八世紀達到權力高峰，接著在古代末期走向衰退，此後其權力便未曾再興起。在中世、德川時代，因為經濟、政治上的理由，天皇有時甚至難以舉行皇室祭祀。從後土御門天皇的大嘗祭（一四六四年〔寬正五年〕）到東山天皇再興大嘗祭（一六八七年〔貞享四年〕）之間，共有九代天皇無法舉行大嘗祭，也有天皇不得不選擇將大嘗祭的規模縮小[130]。

但是在歷史中，天皇經常具有日本意義的「神」的身分[131]。這個神因為同時兼具人的特性和超越人的特性，所以會跨越聖、俗兩個層面，具有複雜而且流動的性格。日本人的宇宙觀認為：神和人都同時具有善與惡、創造與破壞這種二元的性格與力量[132]。這個宇宙觀的中心是「人神」的觀念。也就是說，日本人認為人和神是連續的[133]。古代的天皇被認為就像巫師一樣，具有與諸神往來的超自然能力，可以使用這個能力進行預言等，為他人奉獻。

日本人會操弄諸神，非常重視涉及稻米豐收等「恩惠」的神；對於不具「恩惠」的諸神，則斷然捨棄[134]。不過，無論在好的意義上，或是不好的意義上，諸神的力量還是能夠及於凡人，所以，為了不要觸犯天顏，人還是會保持對神該有的禮節。

因為諸神被認為和人很相似，所以除了有少數派認為天皇是特別的存在外，大部分日本人都認為天皇雖然身為神，但也仍然持續是人。有許多「民間傳說」是以天皇的人性作為主題。例如，櫻町天皇（一七三五—一七四七在位）還是東宮太子時，很喜歡吃蕎麥，但是即位之後，卻不能吃米之外的其他穀物。這是因為天皇被視為是稻米收穫的守護者，米被認為優於其他一切穀物。而且也禁止任何異物碰觸到「玉體」，所以也不能夠針灸。但是在櫻町天皇讓位之後，他又可以盡情地享用喜愛的蕎麥，也可

以針灸[135]。這個故事明確透露出東宮也是普通人，雖然東宮會「變成」天皇，但是天皇也可以立刻回復成人。

中世以後的歷史，不斷出現在政治、軍事上有力的武士階級侵害天皇權力的例子。其中最極端的例子就是將軍把天皇、上皇流放[136]。但是，武將之中也有人確實明瞭他們世俗權力的極限。雖非武士，但在藤原氏的全盛時期，最有權力的攝政——藤原道長（九六六—一〇二七）就曾經說過「自己的權力與威勢應該歸於帝王」，也就是依憑帝王而來[137]。

當時的武將會要求把自己神格化，從這類事例中可以看出他們是如何認識「神」的威力。豐臣秀吉

130 橋本義彥，一九八八。

131 「神」通常是指神道中的諸神，不過在這裡的用法也包括佛教和道教的神，也就是泛指「超越人的存在」。日本人對各種宗教並無嚴格的區分，許多人都同時信奉數種宗教（Ohnuki-Tierney, 1987,pp.130-140.

132 Ohnuki-Tierney, 1984, pp.145-155）。

133 小澤浩，一九八七。

134 Ohnuki-Tierney, 1984, p.153.

135 津村正恭，一九一七（一九七〇），第六五頁。

136 包括崇德上皇（一一二三—一一四一在位）、後鳥羽上皇（一一八三—一一九八在位）、順德上皇（一二一〇—一二二一在位）、後醍醐天皇（一三一八—一三三九在位）。Kitagawa介紹了許多事實上的軍事指導者對天皇動用權力的例子（Kitagawa, 1990, pp.144, 147, 150）。

137 土田直鎮，一九八三，第二九九頁；Sansom, 1958, p.157。中世、江戶時代的將軍並沒有對皇室祭祀的執行提供任何援助。但是，大概是因為他們也理解天皇的宗教力量，所以不曾有將軍取代天皇而自己進行稻魂儀式。同樣的，將軍之中也有人戴著頭巾參加皇室的祭祀（根據宮田登的私人信件）。這大概是因為他們也認同自己的俗性。

八；上田賢治，一九八八；山本光等編，一九八八，第二二四—二三一頁；橫田健一，一九八八。

在一五九〇年（天正十八年）完成日本歷史上首次的天下一統，當時他就「命令」朝廷把自己封為「豐國大明神」。但是，他當上神之後的生命十分短暫，子孫也沒有繼承神性。秀吉死後，他的對手德川家康消滅了豐臣氏，向朝廷懇請——或者應該說是「命令」——將以前答應賜給秀吉的神性撤回。而且德川家康的遺言是要朝廷賜封他「東照大權現」之位，並且把他當作神來供奉。爾後的兩百五十年間，「東照大權現」也一直是德川政權的守護神[138]。

以權力金字塔的觀點來說，諸神位於規範性階層的頂點，下一層則是巫師即天皇，再下面則是普通的人。秀吉和家康命令天皇把自己神格化的行為，等於將這個金字塔逆轉了。也就是說，這兩人施展奇技，讓天皇擁有「把普通人改造成神」的力量。同樣地，明治時期天皇制的建立者自己雖然也是普通人，但還是把天皇改造成神。不過，如果考量到日本宗教觀向來認為超自然存在的金字塔既不是固定的，也不是一元性的，那麼就可以知道，這個金字塔之「逆轉」其實本來就包含在日本的宗教觀之中。「只要信，泥菩薩也是神」這句諺語就是說：在日本的宗教觀裡面，人的力量是很強大的[139]。

如果從民眾的角度來看，在中世之後，明治之前，並沒有因為天皇制帶來國家的統一，也沒有上意下達的有效交流、關聯，人們的日常生活與天皇或天皇制幾乎沒有關係，所以感覺天皇（及少數女帝）只是遙遠的存在，主要是儀式的主祭者[140]。羅伯．貝拉（Robert N. Bellah）認為：體現軍事力量的將軍代表「男性原理」，相對地天皇則表現出女性原理，這個看法十分有名[141]。在古代，雖然為了守護天皇而在西海邊防有少數防人，但是和現代國族國家的士兵則完全無法相提並論。在中世之後，天皇在政治、軍事上的功能被剝奪，這些都成為將軍的職務。

明治時期的神聖天皇

馮．斯坦因提倡現代日本必須有「宗教」。他認為日本沒有可與基督教相匹敵的宗教，所以應該將

神道作為「宗教的代用品」，因為從神武天皇以前，神道就與皇室有密切的關係。而且，為了培養對天皇的尊敬和崇拜，應該在所有場合創造皇室固有的儀式，讓國民在毫無意識的情況下，信服天皇制。這其中有幾項儀式已如前述[142]。

明治憲法第三條規定天皇是「神聖」與「不可侵犯」的，這免除了天皇的政治責任，所以在政治上十分重要。但是在另一方面，這些用語在宗教上的意義也有廣泛的解釋，因此在過去與現在都引起了許多學說的爭議[143]。從宗教的觀點來看，《告文》、第一條、第三條讓天皇享有絕對神的神性，雖然明治憲法是以歐洲君王作為範本，但是日本天皇的權力更超越了歐洲君王。包括路易十四在內，歐洲的帝王或

138 井上清，一九六三a（一九六七），第二五八—二五九頁。

139 宮田登，一九七五。這種種事例中顯示出日本宗教中的神其實是互相流通的，這件事也和日本人可以導入各種外來宗教的彈性有關。佛教傳入時，包括皇室在內，當時的上層階級都競相信奉。但是，對「當時（六、七世紀）的一般日本人來說，佛陀和其他諸神也沒有什麼分別」（Kitagawa, 1990, p.136）。正式的說法是：日本從古代以來的神都是佛的化身（即「本地垂跡說」），依靠這種說法，兩者便可以融合在一起。德川幕府同樣利用「融通無礙」（互相流通）的想法，把重視自然法與天道的朱子學奉為官學，一般的人民也起而仿效（Kitagawa, 1990）。雖然，從西方宗教的觀點來看，可能會覺得這很不可思議，不過明治政府確實「把日本臣民個人的宗教信仰置之一邊，創造出全體日本人都應遵守、奉行的『非宗教之神道』」（Kitagawa, 1990, p.161）。在今天，大部分的日本人至少在名義上都是佛教徒，同時也信奉神道，但其實這兩者對日本人來說，都只是風俗習慣而已（Eisenstadt, 1996；大貫惠美子，一九八五，第二〇九—二一七頁；Ohnuki-Tierney, 1984, pp.145-149）。

140 宮田登，一九九二。

141 Bellah, 2003, pp.176-183.

142 井上清，一九五三（一九六七），第七〇頁；也請參閱稻田正次，一九六二，第六五七—六六八頁。

143 里見岸雄，一九七二，第六五二頁。「神聖」在日文中的讀法（shinsei）是比較新的詞彙。值得注意的是，除了憲法之外，這個詞彙常用來指西方事務中被認為是「holy」的東西。例如：古代希臘的神聖戰爭、神聖羅馬帝國、一八一五年在奧地利成立的神聖同盟。「不可侵犯」這個用語是當時新創的詞語，其實日本人到今天為止都不太熟悉。

女王都不是神，只是神性的「導體」，必須為「神的榮耀／意志」而服務。但是，明治憲法卻讓長年以來作為祈求恩惠之對象的、諸多神祇中的一神擁有「神靈」（the Divine Soul），讓祂一變成為兼具神聖性與不可侵犯性的唯一、絕對的神，而日本人過去其實並沒有神聖性或不可侵犯性這種概念。伊藤、井上等人用憲法為日本的天皇注入「神性」，這不論在日本或是世界上其他國家，都是前所未聞的。而且，由於天皇被賦予了「神靈」，所以政治家們也解決了康托諾維奇所謂「國王的雙體」這個著名的問題。也就是說，因為有第一條的規定，所以即使在個別的天皇死後，後續踐祚的天皇和天皇制仍能保有永續性[144]。但是，天皇雖然是神，不過仍然是以政治的單位——日本——作為範圍，這點與超越國境的歐洲基督教神明完全不同。

本文到目前為止都使用「神聖的王」、「神聖的王權」這類人類學的用語，但這其實不是為了將特定的神性強加給天皇。應該說是用這個日本的例子來說明「神（性）」、「聖」、「神聖」這些概念必須放在特定的宗教觀裡面，才能夠理解。由弗雷澤（James G. Frazer, 1845-1941）和後繼的侯卡特所展開的「神聖王權」的概念[145]，過去是人類學的核心主題；不過，研究者最近開始對弗雷澤的概念模型是否妥當，提出若干質疑。這個模型是以猶太／基督教傳統中的神的觀念作為基礎，但是從比較文化的觀點來看，就像羅伯．雷德費爾（Robert Redfield, 1897-1958）所指出的[146]，這在聖的觀念中其實是屬於「特殊」的[147]。

國家宗教和國家的儀式

將民間的神道提升為國家宗教，這使得神政的制度化獲得確立。這個新制度化的「國家宗教」（這是本書的用語）在戰後被占領軍稱為「State Shintoism」，這是將日本逼向第二次世界大戰的原因之一，並於一九四五年（昭和二十年）十二月二十五日，由日本政府明令廢止。戰後的論述將其譯為「國家神

道」，並頻繁地使用[148]。

國家宗教是由政府重新加以制度化的，它把以伊勢神宮和靖國神社為頂點，超過十七萬座的神社都置於皇室的直接管理之下。因此，各神社的祭祀必須配合伊勢、靖國這些大神社。此外，在創建國立神社時，也同時排斥其他信仰、儀式。在一八七〇年發表的詔書上，既鼓勵神道，又嚴懲長期以來「蠱惑」國家的「外教」。所謂的「外教」主要是指佛教，不過儒教、基督教也包含在內[149]。這次「廢佛毀釋」運動其實從明治時期之前就已經慢慢展開了[150]，不過明治政府改以法令制度加以支持。例如：以布告禁止梵鐘、誦經等佛教的行為，同時又獎勵崇拜神祇[151]，然而，如此急進的「廢佛毀釋」運動並未持久，在一八八七年（明治二十年）修正法令時，關於國家對皇室與國立神社的支持，便增加了限制。一

144 Kantorowicz, 1957(1981).
145 Frazer, 1890(1911-1915). Hocart, 1927(1969); 1936(1970).
146 Redfield, 1953(1959), p.102.
147 例如，Ray就指出：弗雷澤的模型只是以古典事例做為基礎（發生在內米〔Nemi〕的狄安娜叢林的祭司／殺王事例），但是包括弗雷澤在內的許多研究者，卻將這當作普遍適用的模型（Ray, 1991, pp.22-53）。天皇制的研究者中，也有人將這個制度當成弗雷澤派的神聖王權案例。這是由折口信夫最初提出的解釋（折口信夫，一九二八b〔一九七五〕）。不過現在Ebersole和山折哲雄也繼受了這個解釋（Ebersole, 1989；山折哲雄，一九九〇a、一九九〇b）。關於神聖王權的詳情，也請參閱de Heusch, 1985；Dumont, 1966(1970)；Hocart, 1927(1969), 1936(1970)；Feeley-Harnik, 1985；Geertz, 1980, pp.121-146；Ohnuki-Tierney, 1991,1993a, pp.44-62；Sahlins, 1985；Tambiah, 1976。Valeri, 1985是使用「diarchic kingship」這個詞。
148 有關國家神道的詳情，請參閱村上重良，一九七七，第一三二—一四〇頁。
149 柴田道賢，一九七八，第一〇一—一〇二頁。
150 圭室諦成，一九三九。
151 村上重良，一九七七，第六八—六九頁。

直到二十世紀初，一般日本人對這些變化都不太關心。因為在日清戰爭、日俄戰爭中取得勝利，興高采烈之際，一般的日本人才開始積極參與由政府所主導的廢佛毀釋運動。一九〇六年（明治三十九年），國家規定一村只能承認一座神社，等於是開始有計畫地將村莊納入宗教的管理之下[152]。

一九〇八年（明治四十一年），又公布了《皇室祭祀令》，將各種皇室祭祀加以制度化。如前文所述，祭祀是古代日本天皇存在的主要理由。但是，這些在明治初期被制度化的祭祀，則有完全不同的目的。古代的皇室祭祀是為了祈求豐收，儀式並不公開。其實，大嘗祭中最重要的部分，就經常是在極為保密的狀況下進行的，就連現在的天皇也還是如此[153]。相對於此，在明治時期被制度化的祭祀，則是為了創造新的天皇制，也就是「神政」，並使日本人在政治上團結在一起。因此，皇室的祭祀會與村落、學校、群體組織、國立神社中新制度化的儀式一併進行[154]。

十、對明治憲法與政府的批判與反對

民權派的反對聲浪

在政府高官提出憲法定案前，民間——尤其是自由民權運動等民權派的活動家——也陸續提出了建構新日本的各種憲法構想及草案，合計至少有憲法構想六十六種，加上其他七個完整或部分的憲法草案[155]。在民間所提出的主要八個憲法構想中，有三個是極端革新的思想，並未提到天皇是神聖不可侵犯的，其他五個則與明治憲法中對天皇的規定相同[156]。

知識分子之中，也有人對明治憲法提出批判。在《教育敕語》頒布後兩年，一八九一年（明治二十四年），東京帝國大學的日本史教授久米邦武發表了〈神道為祭天的古俗〉（神道は祭天の古俗なり）

這篇論文，因而被大學開除[157]。也有人因為與憲法唱反調而遭到冷凍，甚至被罷免，或從公職中除名。加藤弘之所提出的憲法構想規定天皇與人民同等為人，所以直接遭到拒絕[158]。大隈重信這位權勢甚大的政府高官，提出模仿英國憲法的構想。在當時，英國憲法與普魯士憲法並列，也是憲法範本的優先選擇之一。但是伊藤和岩倉不僅拒絕了這個構想，還罷免了大隈的政府職務。

都市裡的反政府運動採取了自由民權運動的型態。有時也會有農民加入運動，在一八八四年（明治十七年）發生的「秩父事件」中，就有五千人群起反對政府[159]。民間對明治政府的猜疑心、反感很強烈，這些民間的情緒，將一八七七年領導西南之役的西鄉隆盛塑造成反政府派的英雄[160]。在明治時期，東北地方有六度遭逢荒年，連年饑荒使得反政府的情緒益加惡化。因為荒年不僅使得許多人餓死，也有許多男性只好棄農出走前往都市，女性也成為女工，或是賣身到娼寮[161]。

152 Hardacre, 1989, pp.33,39.

153 岡田米夫，一九九七；村上重良，一九七七，第一五七—一六六頁；Ohnuki-Tierney, 1993a。

154 在明治時期之後，皇室祭祀也經過許多法令上的變革。新嘗祭的日期以前都是用陰曆計算，但是因為後來採用了太陽曆，所以新嘗祭的日期也直接訂在十一月二十三日。此外，在御魂鎮的祭典時，除了天皇之外，也會連同皇后、皇太子、皇妃一併慰靈（村上重良，一九七七，第七〇—七一頁）。

155 江村榮一，一九九六，第四三八—四四二頁。

156 具有革新思想的是指江村榮一，一九九六，第九六—一一三頁的6、7、8號，其他則是指1、2、3、4、5號。

157 井上清，一九六三b（一九六七），第二一四頁。

158 江村榮一，一九九六，第四六二—四六四頁。

159 色川大吉，一九七〇（一九九七），第一七二—二〇三頁。

160 西澤爽，一九九〇b，第一九八九—一九九〇頁。

161 色川大吉，一九七〇（一九九七），第二五〇—二五六頁。

不過，這些自由民權運動的運動家雖然信奉啟蒙哲學，但是也非常愛國。例如：於一八八七年十一月十七日在東京淺草的集會中，民權家們就唱著非常愛國的歌。這首歌的歌詞不僅讚美大和心，還鼓勵日本不要模仿西方，要為國家（而不是為了天皇）來奉獻生命[162]。

明治時期的基督教指導者的反對

對政府和憲法的反對聲浪也有部分來自基督教[163]。天主教早在一五四九年（天文十八年）就由耶穌會的聖方濟・沙勿略（San Francisco Javier）傳入。相較於此，新教則遲至一八五八年（安政五年）才首次由美國籍傳教士傳入。至於希臘正教則是由俄國人尼古拉神父（Ioan Kasatkin）於一八六一年（文久元年）傳入。一般來說，希臘正教與天主教傾向於和國家宗教妥協，而明治初期在基督教中最有影響力的新教，則基於教義而否定了國家宗教[164]。

明治時期的基督教徒中，最有影響力的當推內村鑑三（一八六一—一九三〇）、植村正久（一八五七—一九二五）、海老名彈正（一八五六—一九三七）、本多庸一（一八四八—一九二二）、新渡戶稻造（一八六二—一九三三）等五人。他們全部是武士階層出身，都受過很嚴格的儒教教育，但是最後都改信新教。其實很難斷定他們究竟分屬新教的哪些教派，因為他們幾乎都以自己相信的方式來信教。例如：新渡戶稻造、內村鑑三、本多庸一受洗時屬於衛理公會，但是新渡戶後來成為貴格派，內村則轉變成無教會主義。而植村倡導日本基督教會，海老名則確立了自己對基督教的解釋，相對於此，本多則一直是衛理公會教徒。

內村在第一高等學校（一高）擔任教職，這所學校聚集了當時最優秀的學生[165]，他卻因為拒絕朝拜《教育敕語》上天皇的署名，所以遭到解雇。敕語是在一八九〇年十月三十日發布的，翌年一月九日，在一高舉行的慶祝儀式上，就發生了內村不願朝拜敕語而被解雇的事件，這就是著名的「內村鑑三不敬

事件」。內村受到輿論責難，而這個事件也讓政府感到警惕，並且開始迫害基督教徒。這也是一個轉折點，許多基督教徒開始陸續和政府妥協，接受了新天皇制的意識型態。其實內村甚至否定制度化的基督教會，他認為基督教徒不僅要對抗日本的國家權力，也要向西方、日本的教會體制爭取自己的自由。他認為：唯有從當權的政府權力、豪族、企業家、教育者那裡爭取到自由，才能夠真正愛自己的祖國，而且也才是愛神的表現。內村也表示反對日俄戰爭（一九〇四—一九〇五），維持他一貫反戰的立場[166]。

內村的反戰精神由弟子們延續到第二次世界大戰期間。矢內原忠雄（一八九三—一九六一）便受到內村的影響而成為無教會的基督教徒，並且多次批評政府的殖民地政策，同時還公然反對軍國主義化的風潮，他也在一九三七年，被迫離開東京帝國大學的教授職。南原繁（一八八九—一九七四）也拜在內村門下，並成為無教會的基督教徒。南原繁專門研究康德和費希特（Johann Gottlieb Fichte），並於一九四五年成為新制的東京大學校長，他是第一位收集因「學徒出陣」而陣亡的東大學生所遺留下來的手札，並集結出版的人物。

一高是培養將來的知識分子領袖的搖籃，所以在內村去職之後，他的影響力還是長久不墜，並且超越了基督教這個框架，被視為當時知識界的最高領導者。無論是不是基督教徒，「學徒出陣」的士兵常在手札中提到內村的名字，由這點就可以看出內村的影響力（請參閱第九章）。

162 中山泰昌編，一九八二b，第五三七頁（《朝野新聞》）。
163 山住正己，一九九〇（一九九六），第三八五—四〇七頁。
164 關於基督教領導者所提出的反對，請參閱村上重良，一九七〇，第二二六—二二七頁。關於基督教在日本的一般狀況，請參閱大內三郎，一九九六。
165 Moore, 1981.
166 大內三郎，一九九五b；鹿野政直，一九九五。也請參閱 Barshay, Andrew E., 1988, pp.54-59。

日本的基督教界還有另外一位具有影響力的人物，就是植村正久，他致力於將日本的基督教從明治時期的國家權力和外國教團中解放出來。植村在一八九〇年創刊的《福音週報》中，嚴厲批判天皇的神格化和《教育敕語》的法令化，他認為天皇的神格化是透過不當的祭祀所達成的，然後再以天皇的神格化為道德基礎而頒布了《教育敕語》。《福音週報》立刻遭到查禁，不過他隔年便將《福音週報》改名為《福音新報》，繼續對政府神格化天皇的政策提出批評[167]。正如關岡一成極力主張的，時常被批評為國粹主義者的海老名彈正，其實也堅持世界主義，並且批評神道是「未開化」、「國粹主義的」，他並不支持天皇的神格化[168]。因此，除了發明明治武士道的新渡戶之外，幾乎其他著名基督教徒都反對天皇的神格化。

當時大部分的基督教徒都與民權派一樣是愛國者，明治時期的基督教領袖清楚地表現出這點。但是，這種愛國主義並不表示他們信奉以天皇神格化為中心的天皇意識型態，也不表示他們承認軍國主義。而且，他們以捍衛世界主義和人類愛，來為國家獻身，而不採取國粹主義的形式。這很接近道德／政治的多元主義和非攻擊性的民族主義，這兩種主張由赫爾德（Johann Gottfried von Herder）鼓吹，後來由以賽亞．伯林發揚光大。

來自勞工群體、共產主義者的反對

除了知識分子和政治菁英以外，民間也出現反政府的聲音。即使當日本在日清戰爭、日俄戰爭中取得勝利，急速傾向軍國主義的時候，也依然有反對政府的聲浪（詳見後文）。日本共產黨於一九二二年（大正十一年）才終於以非法的形式祕密成立，屬於共產國際（第三國際）的分支，但其實在十九世紀末期，就已經出現了勞工運動和共產主義的先驅，而且他們的活動非常活躍。這些運動之中和本書主題有關的，應該是在一九〇一年（明治三十四年）由「平民社」這個新結成的勞工群體所發起的街頭遊

行，這是日本首次的勞工街頭遊行。一九〇一年發生的事件分別在四月二日和三日都有活動，雖然兩者性質不同，不過都和櫻花有關。一九〇一年四月二日，平民社為了避開警視廳的注意而貼出了「勞工賞櫻會」的廣告。這個廣告指示參加者各自準備紅旗，以正午時分施放的午砲為信號，在上野公園的竹臺集合。這個廣告是為了避開警察的注意，當時的警察曾經多次鎮壓勞工運動。趁著警察的注意力集中在上野公園時，平民社的人從銀座開始，一路敲打著塗成紅色的大太鼓，高舉著寫有「社會主義萬歲」、「社會主義傳道隊」字樣的紅旗，一路走向京橋、日本橋、今川橋、神田。在神田解散的一行人又轉往上野公園，以「咚」的聲響為信號，一邊高喊著「社會黨萬歲」，一邊衝向竹臺。當時有數十名巡查、便衣警察衝出來，在一陣混亂之後，有三十一名群眾被逮捕，七名被拘禁在警察署中，直到傍晚[169]。

隔天（四月三日）的事件則與前一天的性質完全不同[170]。有將近三十個京濱地區的勞工群體，慢慢集結在一起舉行「花見」，其中「魚河岸」（魚販群體）的成員頭戴著鯛魚形狀的帽子。在三呼「天皇陛下萬歲」之後，便演奏起〈君之代〉的音樂。在「花見」時，有互相宣誓親族關係的習慣，和歌森太郎認為這個活動便是利用這種習慣，來加強勞工群體之間的團結。

總而言之，以掀起「革命」為目的的激進派勞工群體，在遊行時選擇了「花見」這種作法，很值得探究。「花見」時人山人海，他們的遊行比較不會引起注意，這也是明顯的理由之一。但是值得注意的是：群體成員並不認為櫻花這個象徵違背他們的反體制信條。而且，他們也利用了「花見」，這表

167 大內三郎，一九九五a；山住正己，一九九〇（一九九六），第三九三—三九六頁。
168 關岡一成，一九九五。
169 大河內一郎、松尾洋，一九六五，第一五九—一六二頁。
170 和歌森太郎，一九七五，第一八六頁。和歌森太郎並沒有標注這是從何處引用而來。

示——就像第三章所論證的——「花見」的確是一直隱藏了無限可能的時間和空間。

十一、朝向軍國主義發展的轉機

國家一直想要建構一個在道德和心理上都統一的「國體」，但是多年來，國民卻一直表現出猶豫的態度，有時候還會強烈抵抗。日清戰爭和日俄戰爭的勝利，成為了重要轉機[171]。當日本在一八九五年（明治二十八年）的日清戰爭中取得勝利時，還有許多歐美人連日本在哪裡都不知道，甚至有很多人以為日本是中國的一省。而且，中國擁有總重量高達八萬五千噸的軍艦、砲艇，但是日本僅有五萬九千噸[172]。儘管如此，以這場戰勝為契機，一般的日本人開始團結，形成了類似國民共同體（Volksgemeinschaft）的結合。

日本人從多年來對中國文明的憧憬中開始覺醒，還創作出許多嚴重侮辱、嘲笑中國人的歌曲（請參閱第七章）。另一方面，也出現了許多大力褒揚日本士兵的美德、極為國粹的歌詞。一般日本人一直把中國視為比自己更崇高的他者，幾世紀以來都維持著尊敬的態度，從來沒有想過日本可以戰勝中國。在這場出乎意料的勝利之後，又加上國家的宣傳，多數日本人對中國人的態度為之一變，毫不隱藏他們的傲慢和輕蔑之心。

繼對清朝取得勝利之後，日本在一九〇五年（明治三十八年）對俄國的戰爭又獲得勝利。這是亞洲國家首次戰勝西方國家（對日本人來說，俄國無疑屬於西方國家），而且日本也因為這場勝利，免於落入西方殖民主義之手。因此，被西方殖民主義勢力所籠罩的非洲和亞洲諸國，對這件事感到十分振奮，也引起諸多迴響，這件事宣告了脫離西方帝國主義勢力的民族解放運動時代，已經到來[173]。

然而，雖然因為在日清戰爭、日俄戰爭中取得勝利，讓日本成功地團結了國民，不過日本這個軍事

國家也成為與西方列強一樣的殖民主義勢力，轉而向亞洲的鄰國伸出了侵略的魔爪。在日本戰勝俄國這個西方國家時，亞洲鄰國曾經給予狂熱的支持，日本的轉變等於背叛了亞洲鄰國。日本政府認為這是一個大好的機會，可以利用一般國民因為意料之外的勝利而歡天喜地的心理，鼓吹國民的愛國心，將批判國家的勢力加以粉碎。於是軍國主義的齒輪便開始加速運轉。

讓軍部得以掌握權力的基礎，就在於一部允許天皇直接干政的憲法。然而，明治憲法關於下列兩點的規定卻十分模糊，反而可以拿來壓制軍方的力量。這兩點是指：(1)主權的歸屬——究竟是屬於天皇，或是屬於國家？以及(2)主權的權力界線何在？在主權歸屬的爭議中，其中一方的代表人物是穗積八束（一八六〇—一九二二），和繼承了其思想的上杉慎吉（一八七八—一九二九），這兩人提出的學說被稱為「天皇主權說」，他們的主張是天皇擁有主權，且天皇的權力不受任何限制。相對於此，美濃部達吉（一八七三—一九四八）則是反對陣營的有力代表，他發表了著名的「天皇機關說」，認為主權屬於國家，天皇只不過是國家機構之一。但是，大正時代的進步主義者認為，這些理論性主張和當前的現實政治問題沒有關聯，所以並不關心[174]。一九三五年（昭和十年），美濃部達吉被判決觸犯「不敬罪」，他被迫辭去貴族院和其他公職，因此「天皇主權說」確定取得最終勝利。在這件事發生的前一年——一九三四年，美濃部達吉的著作被禁止發行。但是，在學者和知識分子、官僚之中，也不乏有人強烈支持美濃

171 西澤爽，一九九〇b，第一九八九頁。

172 西澤爽，一九九〇b，第一九九四—一九九五頁。這裡的原出處是在中日甲午戰爭開戰後將近一年時，松岡洋右以十四歲之齡前往美國時所寫的報告書。他在第二次世界大戰時擔任近衛內閣的外相，戰後被視為A級戰犯，病死獄中。

173 色川大吉，一九七〇（一九九七），第二四五頁。

174 Duus, 1988.

部達吉的學說[175]，根據天皇侍從武官長的日記，就連天皇自己也認為採取天皇機關說無妨[176]。

但是，右翼和軍部在這個時期已經掌握了權力[177]。所謂的「大正民主」其實也是「帝國制的民主」[178]。一九二七年（昭和二年），在橘孝三郎（一八九三—一九七四）的領導之下，「農本主義法西斯」開始盛行，發展到一九三二年（昭和七年）的「五一五事件」達於頂點，但這次流血政變以失敗告終。另一方面，在橋本欣五郎（一八九〇—一九五七）的號召之下，於一九三〇年（昭和五年）集合了極右翼的將校組成「櫻會」。

軍事國家同時加強了對知識分子的約束和懷柔，並取得了某種程度的成功。這其中也包含對著名文學家所下的功夫。傑．魯賓（Jay Rubin）研究了許多谷崎潤一郎的文學作品並大加讚譽，但是，當魯賓得知連谷崎這樣的知識分子都被迫在一九四三年發表支持戰爭的作品時，不禁大感愕然。魯賓感嘆道：「為了讓谷崎這樣的作家寫出一篇有氣無力的宣傳品，軍事政府費時數十年，投注無數人力和數百萬日圓的資金，在立法、委員會、警察、行政活動、審判以及國民思想教育上進行攏絡和強制[179]。」

小結——天皇身為絕對主權者和軍事統帥

「為天皇即國家而犧牲」的藍圖

正如奈地田哲夫所指出的，明治時期的政治家雖然倒幕成功，對於日本將來的方向，仍然處於暗中摸索的狀態[180]。但是，他們其實不是單純的國粹主義者，反而都是懷抱世界主義的知識分子，就像特攻隊員一樣（詳見第九、十一章），因此看出了對當時的日本來說，最重要的課題就是要把日本建構成現代國家，以對抗西方的殖民主義。名義上，憲法最後的定稿是由日本政治家和外國顧問共同達成協議，

並不完全依照外國顧問的意見。伊藤博文、井上毅和岩倉具視、大久保利通、山縣有朋等[181]，都一樣是創造歷史的真正行為者。他們經常把攘夷當作指導原則，認為唯有把日本建立成強大的現代主權國家，才能夠達到攘夷的目的。因此，他們堅決拒絕法國的波拿巴主義和英國的議會制度，最後選擇以普魯士憲法作為範本。而且，因為他們把攘夷視為第一要務，所以最後也採納了羅斯勒的意見，先在憲法中列舉天皇的權利，以預防紛爭。而且還依照馮．斯坦因的想法，用基督教作為範本，把天皇視為國「家」之父，在事實上創造了以天皇作為頂點的國家宗教。雖然全部外國顧問都表示反對，但是他們不顧這些反對，還是把萬世一系和神靈的存在加以法制化，而且還放在憲法的開頭第一條，這明顯證明他們其實也是歷史上的行為者，因此不應將天皇視為模仿歐洲的君主，而要看成是日本自己的概念。

在邁向現代化的路上，明治時期的政治家確立了絕對君主制的主權，讓天皇可以直接統率軍隊[182]。最重要的三個法律文件——《大日本帝國憲法》、《告文》及《軍人敕諭》——重新創造出擁有下列特徵的天皇和天皇制：

175 長尾龍一，一九九六。
176 鳥海靖，一九九六。
177 家永三郎，一九九六；也請參閱長尾龍一，一九九六。
178 Gordon, 1991, pp.5-10.
179 Rubin, 1984, pp.277-278.
180 ナジタ・テツオ，一九七九，第八八—一二八頁。
181 江村榮一，一九九六，第四八二—四八三頁。
182 井上清，一九五三（一九六七），第一一一頁。

(1)天皇與天皇制被賦予神性——天皇與天皇制保證了天皇的雙體（個別的天皇與天皇制）。
(2)不可侵犯的天皇——不可追問其政治責任。
(3)作為軍隊統帥的天皇。
(4)由王／天皇權所象徵的日本與日本人的原生性。

如果說，新憲法成功地把天皇規定成宗教和軍事上的權力者，那麼在憲法之前發布的《軍人敕諭》，就同樣成功地確立了「犧牲」的觀念。《軍人敕諭》中規定：對天皇的義務有如山嶽之重，而士兵的犧牲則有如鴻毛之輕。此外，《教育敕語》在日後成為推動下列意識型態政策的基礎：規定天皇為支配國體之父，而對國家之父——天皇——所盡的忠誠，應該優先於對父母所盡的孝道。

然而，直接投入憲法起草的明治政治家們，其實並無意讓天皇享有宗教、行政、軍事上的無限權力。當時的日本正處於內憂外患之中，對明治時期的政治家來說，新制的天皇就只是為了應付這個處境的終極手段。也就是說，他們的目的其實是在重新定義天皇之後，讓天皇可以如掌中玉般，任憑他們操控，以度過這個時期的內憂外患。但是，因為憲法中列出了天皇的功能，以及國家機構各自擁有獨立運作的正當性，同時天皇也被賦予直接參與各個機構的權利。其結果使得在一九三〇年代之前，天皇以「主權」之名被賦予了無限權力，可以隨意操控特定的國家機構而不受其他國家機構之約束。尤其是軍部「根據憲法的規定，可以保證不會受到政府的非軍事機構的干涉，具有事實上的獨立地位」[183]。亞伯．莫塞的意見與明治時期的政治家相同，但是明治時期的政治家捨棄了莫塞的意見，改採羅斯勒的意見，這個決定究竟有多危險，在日後就可以看得出來。如果當時採用莫塞的提案，把天皇的各種大權以「上諭」揭示清楚，那麼軍方和其他國家機構應該就沒有辦法隨意配合自己的需要，而獲得合法的自由裁量權，濫用主權權力了。

天皇也是歷史上的行為者，不過如果要對明治、大正、昭和這三位天皇都進行討論，會顯得過於複雜，所以在這裡只明白記錄一般研究者間的共同看法，也就是認為在「行為者」這個角色上，擁有最大權力的是「昭和天皇」。大正天皇的身體孱弱，因此不多加討論（請參閱後文）。井上清認為明治天皇鎮壓了民權運動，在日清戰爭、日俄戰爭的開戰時刻扮演了重要的角色，而昭和天皇則不顧近衛、木戶等人的反對，與東條英機齊心加入了太平洋戰爭，應該為戰爭負起責任。而且井上還認為：昭和天皇只是為了保護自己的地位，才簽署《波茨坦宣言》。色川大吉也同樣認為昭和天皇是為了保全自己的地位，才遲遲不肯宣布日本投降，進而造成第二顆原子彈落在長崎的結果，昭和天皇應該對第二顆原子彈負起責任[184]。

對一般日本人來說，天皇在歷史上就是一個「人」。明治時期的日本人擁有身為明治人的自豪，男性仿效天皇留起兩撇鬍子，並在茶餘飯後，閒聊著天皇好女色的話題。大家都知道大正天皇在智能上有問題，他會把大臣呈上來的文件捲成圓筒狀，拿來當望遠鏡看，不過只要他不惹出更麻煩的事，就由當時的皇太子——昭和天皇——代替父親處理政事，這也是一般老百姓都知道的事。美國的媒體經常刊登日本人在天皇和皇居之前下跪的姿態，不過這應該是媒體未經篩選，就把右翼的宣傳資料直接拿去用。政府高層和媒體塑造出昭和天皇窮極一生認真鑽研生物學的形象，他身為「生物學者」的這個面向，大概最能夠表現出天皇的人性，這也是政府高層和媒體極力為天皇宣傳的形象。為了要推動國家現代化的政策（對大多數日本人來說，現代化就等同西方的科學和技術），政治家和媒體採取了一致的步調，加強宣傳「現代化的天皇」這個形象。神道把包括「天皇」本身在內的自然萬物視為神，從神道——再加

183 Berger, 1988, pp.99-100.

184 井上清，一九五三（一九六七），第一七四—一七五、二三七頁；色川大吉，一九九三，第一一〇—一一一頁。

上佛教——的觀點來看，看著顯微鏡的天皇好像在熱心研究包括自己在內的「諸神」，不過沒有人聯想到這種解釋。天皇被塑造成一位對科學有興趣的現代人物。

從一九八八年（昭和六十三年）下半年開始，到昭和天皇去世的一九八九年正月為止，在這幾個月之間，昭和天皇的病情每天都在電視上即時報導，他多次輸血之事也被披露。傳聞是有年輕的自衛隊員捐血，所以天皇「高貴而神聖」的血就數度換成了由年輕自衛隊員「捐獻」的血。但是，這種「戲劇性」的、將天皇的血與一般人血交換的戲碼，似乎沒有獲得大眾的關注。

如果「神聖」這個詞彙的定義是王權具有絕對的神性，那麼對一般日本人來說，天皇和天皇制都不是「神聖」的。在這裡必須要強調：「神聖的王權」幾乎只是人類學者的想像，並沒有反映出實際上的非洲或其他地方的王權[185]。

在戰後，有許多學者試著闡明是什麼將日本導向毀滅性的戰爭，一種主流的說法認為責任在於「天皇制意識型態」。就在戰爭結束之後，丸山真男提出了下列說法：他認為日本人的思考過程中有「無結構的傳統」，因此很容易適應好幾種不同的傳統，當然也包括天皇制意識型態所伴隨的超國家主義在內，這使得民眾被「無數層看不見的網」所籠罩[186]。而且色川還引用馬克思「相機暗箱」的說法，說明「天皇制是一種精神結構，是一個看不到的巨大暗箱」[187]。但是，如同卡洛・葛魯克（Carol Gluck）所指出的，「天皇制意識型態」這個詞和它的「結構」，其實是在戰後才想出來的[188]。

本章論證了明治時期的政治家藉由《大日本帝國憲法》、《告文》以及《軍人敕諭》的制定，建構出納粹著名的「一個民族，一個帝國，一個元首」（Ein Volk, ein Reich, und ein Führer）這種結構，並且準備邁向「為天皇即國家而犧牲」之路。《教育敕語》就是這個口號的主要手段。但是如前所述，這其實不是明治時期政治家最初的用意。在一九三〇年代初期，「為天皇即國家而犧牲」的想法已經徹底形成了，這在一九三三年到三五年所出版的《靖國神社忠魂史》中便可以明顯看出來，而且也使得發表

「天皇機關說」的美濃部達吉被迫離開公職。本書後文（第二部的第六章和第七章）就是要說明：日本一方面致力於國家的現代化和西洋化，但是另一方面，也在抗拒西方的文化和政治上的殖民主義，為了要在這個困難的時代中實現上述基本結構，有許多各自懷抱不同目的的人，採取了各自不同的具體行動。其實，歷史的演進並不是一開始就訂好了一個大型計畫，一路朝向「為天皇即國家而犧牲」之路前進，而是最後才終於走上了這條路；這段期間的思考過程和制度的累積過程，既非無跡可循，也不是神祕不可解的。

185 Feeley-Harnik, 1985, p.276.
186 丸山真男，一九四六。
187 色川大吉，一九七〇（一九九七），第二八一頁。
188 Gluck, 1985, pp.5-6.

第六章 櫻花的軍國主義化
——如何將櫻花塑造成由陣亡士兵幻化而成

前章已經討論過日本政治結構的劇烈變化，本章焦點將回到櫻花在日本人的歷史經驗中所扮演過的角色，並討論在軍國主義之下，櫻花如何轉變成重要的政治與軍事上的象徵。

這個變遷經歷了很長的時間才達成，以時代來說，是從明治初期開始，也就是日本一舉展開現代化、工業化、軍國化、西洋化，而且將這些項目視為最優先要務的時期。對軍部來說，日清戰爭和日俄戰爭這兩場對外戰爭就是一個大好機會，可以消弭明治初期以來，國內漸漸蔓延的不滿情緒，也可以讓軍部掌握政治上的權力。對於日本人來說，中國人是第一個重要的他者，從中國人那裡取得勝利，以及對戰俄國人取得勝利（「西方人」第一次被亞洲人打敗），兩者帶來的影響是無法估算的。軍部掌握了權力，而且「國民」也因為日本軍的勝利而熱血沸騰，在這個時候，日本趁機對亞洲各國展開侵略與殖民地化。所謂的「大正民主」可以說是在短時間內達成的，而且在原敬首相在一九一八年（大正七年）就職之後，政黨政治和自由主義也盛行了十年，這都是在這個時期發生的事，不過安德魯・戈登

（Andrew Gordon）也提醒大家要注意這是「帝國制的民主」[1]。但是，在一九二〇年代後半進入昭和時期之後，在日本國內有極權主義盛行，國外則全面展開了殖民主義的侵略，最後終於在一九三一年（昭和六年），爆發了滿洲事變。

本章每一小節都涵蓋了從明治到昭和初期的整段時期。採用這種架構的理由是，櫻花被放在軍事的脈絡中利用，並不是單純線性的發展。不管在哪一個時期，櫻花都有數種同時並存的意義，它的面貌非常複雜，不過整體來說，隨著軍國主義、帝國主義、殖民主義的逐漸開展，櫻花在政治、社會脈絡中的意義也發生了變化。如果想把這種歷史變化清楚地依時代做出區分，不僅是不可能的，而且，用這種分期來說明日本人在這方面的歷史經驗，也不適當。這是因為櫻花的各種意義都分別和愛國心、民族主義、軍國主義互有關聯，而且彼此之間也相互影響，產生了複雜的交互作用，要說明每一種意義，都必須涵蓋數十年的時間跨度，請各位讀者耐心閱讀。

櫻花的意義發生變化的過程，可分成兩個階段，這兩個階段如下所列：

第一階段：競合——象徵封建日本的櫻花，相對於象徵明治初期新日本的櫻花

第二階段：民族主義裡共存的三個表現意義

A　文化民族主義——象徵大和魂的盛開櫻花

B　1. 政治民族主義——象徵日本士兵的盛開櫻花

　　2. 政治民族主義——象徵陣亡士兵的凋謝櫻花

第一階段要簡單討論在日本脫離封建時代時，櫻花的意義發生了什麼變動。第二階段的民族主義有三個面向，它們在歷史上並不是連續的，而是在各面向各自確立之後，這三個意義同時並存。如果要理解「自然化」的威力，就必須了解這三個面向有顯著的不同，而且這些全然不同的意義，透過了「自然化」的過程結合在一起。

一、「現代」日本人的多樣化自我表象——櫻花在明治初期的雙重意義

在明治初期，除了國民之外，政府也不遺餘力地推動「現代化」。在這個時期，象徵日本的櫻花成為公開評論的焦點。當時有一句眾所周知的話：「花中之王為櫻花，人中之龍為武士」。在「現代日本」的提倡者當中，也有人認為就像這句話所表現出來的，櫻花體現出封建主義的真髓，並且象徵著不堪回首的過去[2]。開始有人說要砍伐櫻樹，把櫻樹燒光，也開始有經營伐木業的人說櫻樹沒有辦法當作木材。浮世繪所用的木板只使用櫻木。明治前期，日本家庭都有用櫻木做成的火缽、盆、茶托等，但其實櫻樹的實用價值確實不高[3]。有人提倡要改種「更實用的」，適合當木材的樹。例如，因為樟腦是當時的新興產業，所以有人主張應該改植樟樹，以取代櫻樹。

就在同一個時期，也有同樣是「現代日本」的熱心支持者卻主張，櫻樹是他們所謂「現代日本」的象徵。比起這些庶民，政治、軍事以及知識界的領導者更具有影響力，他們為了提倡政治民族主義和進

1 Gordon, 1991.
2 山田宗睦，一九七七，第一一五頁。
3 水上勉，一九八二，第一四頁。

行軍事侵略，所以積極地用櫻花展開他們的理論。這些關於櫻樹的理論競合，正是在這個充滿朝氣卻吵嚷不休的時代所發生的事。以下將要介紹三個事例，以說明當時櫻樹所代表的不同意義。

第一個事例發生在吉野山。吉野山位於奈良，山上有數以千計的櫻花，極有名氣，向來有「上千株，中千株，下千株」的說法，視櫻花為神木的修驗道信徒也在這座山上修行。但是，明治初期，如潮水般湧來的「文明開化」浪潮卻危害到吉野山上的櫻樹。一八七一年，吉野山的代表拜訪了土倉庄三郎。當時三十一歲的土倉已經是日本木材業中數一數二的大人物，並且是吉野的居民。代表向土倉表示：「新政府成立後，發布公告，要求盡量摒棄陳舊的事物，多年以來，再也無人走訪吉野山，村民的生活十分困頓。不過，此次大阪的商人前來，表示要用五百圓的價格購買櫻樹，村裡面討論過後，已經在日前約定，將慢慢開始砍伐櫻樹，並改種杉檜樹苗。希望您能夠協助照顧樹苗。」

土倉對這個決定感到十分驚訝，因此表示：日本已經對外國開放了，從此之後一定會有許多外國人前來旅遊，所以吉野山的櫻花務必要保存下來。他也立刻拿出五百圓，這在當時是一筆相當大的金額，要代表們請大阪商人放棄並離開[4]。土倉是政界、財界的大老，他在自由民權運動等諸多政治活動裡，以十分敢言的人物著稱。他還倡導造林，除了日本，一九〇五年也在臺灣推動造林[5]。很清楚地，他知道櫻花在日後仍持續會是日本的象徵。這則軼事不僅顯示出「文明開化」旗幟下，功利主義的極端，也如實反映出仍有像土倉這樣的人，在部分性地保有日本價值觀和傳統的同時，也選擇性地接納西方文明。

第二個事例發生在京都。京都也和吉野山一樣，以櫻花聞名。在明治初期確立國家神道的同時，還在一八七〇年發布廢棄「外教」的布告，興起廢佛毀釋的運動，這股破壞運動也波及到最著名的寺院。日本全國當屬京都一地擁有最多寺院，其中許多在這時候遭到市政當局沒收，加以破壞，或改建為神社[6]。而同樣的破壞也發生在平城京的所在地——奈良。例如：奈良名剎興福寺的堂塔、寶庫遭到破

壞，佛像、經典和其他寶物被毀棄，連寺裡面著名的五重塔，都被以二百五十圓的價格賣給一個叫彌三郎的人[7]。彌三郎本來打算放火燒塔，再把剩下的金屬零件收集起來，但是因為附近的居民怕火勢會蔓延開來，表示反對，這才讓五重塔免於燒毀的命運[8]。也就是說，五重塔同時背負了一方面被認為是「無用」長物，另一方面又是象徵佛教的沉重負擔。

在廢佛毀釋的風暴中，廣大的土地因而成為空地。今天京都「圓山公園」的所在地，以前也有過幾所寺院，由於這些寺院後來成為空地，才在一八八六年（明治十九年）開闢成圓山公園。而且，這個時期有大量的櫻樹，包括許多有來歷的老樹、名樹在內，都被轉賣，或是慘遭砍伐、移植。今天的圓山公園裡有一棵很著名的櫻樹，枝幹都垂下來了，在這座公園是最有看頭的樹，這棵櫻樹也是因為偶然路過的明石博高向當地人買下[9]，才逃過被砍掉的命運[10]。

第三個事例與前述的事例相反，是一次鼓吹種植櫻樹的運動。這個運動發生在砍伐櫻樹的風潮還很盛行的時候，神戶的神田兵右衛門為了要守護櫻花，在一八八二年借用須磨寺，喊出「一份貳拾錢，一

4 日本放送協會サービスセンター編，一九九三，第二一—二二頁。土倉庄三郎的妻子表示，這是在明治初年所發生的事，不過她並沒有提供詳細的內容（土倉祥子，一九六六，第一六四—一六五頁）。

5 鈴木良等編，一九八五，第四八—五一頁。

6 請參閱佐伯惠達，一九八八。

7 山田孝雄認為是五十元（山田孝雄，一九四一〔一九九三〕，第四〇〇頁）。村上等人說是二百五十元（村上專精、辻善之助、鷲尾順敬編，一九七〇，第一七二頁）。又有佐伯惠達則表示是二十五元（佐伯惠達，一九八八，第一六〇—一六二頁）。

8 村上專精、辻善之助、鷲尾順敬編，一九七〇，第一〇三—一〇五、一七一—一七二頁；太田博太郎，一九七九，第一六四頁；佐伯惠達，一九八八，第一六〇—一六二頁；山田孝雄，一九四一（一九九三），第四〇〇頁。

9 【譯注】：資產家明石博高（一八三九—一九一〇）是京都現代化的重要推動者。

10 山田宗睦，一九七七，第一一五頁；京都市編，一九七五，第二七四頁；請一併參閱京都市編，一九八一，第六〇四—六〇五頁。

人一株」的口號，開始移植櫻花。他發起的運動在全國都引起注意，也得到大久保利通、牧野伸顯等高層政治家以及企業家藤田傳三郎、著名的海軍將校廣瀨武夫的支持[11]。大久保利通是明治時期最有影響力的政治家，廣瀨武夫在日俄戰爭中率軍攻打旅順，死後被奉為「軍神」祭祀。神田兵右衛門與當時的許多人一樣熱心推動西化，同時也是帝國海軍協會的委員[12]。然而，就算這個運動與政府有關，但如果要說廣植櫻花的人皆懷抱明確的意圖，想把櫻花打造成政治與軍事上的象徵，那就言之過早了。

二、文化民族主義、政治民族主義、軍國主義——盛開與凋謝的櫻花

一般都認為日本的軍國主義是從日清戰爭、日俄戰爭的時期開始加速，並且在一九二〇、三〇年代達到高峰，讓日本步向第二次世界大戰。大體來說，這樣的說法是正確的，不過軍國主義的萌芽應該比這早得多。

在凋謝的櫻花變成為天皇而戰死的象徵之前，櫻花的意義已經從日本的文化民族主義象徵，轉變成政治民族主義象徵。一般來講，在這個脈絡下，盛開的櫻花代表了日本人——尤其是士兵——的靈魂與美。這是因為士兵被視為「無與倫比，足以體現大和魂的日本人」之代表。

由《兵家德行》的一節中，可以看出明治初期的櫻花有「陽」的意義[13]。《兵家德行》是西周在一八七八年（明治十一年）的一連串演講集結而成，西周對當時日本軍隊的整編工作有很大的貢獻。不過，與其說西周把櫻花當成犧牲士兵的象徵，不如說他把櫻花和日本人等同視之。一八八二年的《軍人敕諭》，很明顯地是以西周的這一連串演講當作草稿，敕諭中提到軍人對國家的義重於山嶽，而死則輕如鴻毛（請參閱第五章）。西周在演講中，用法文的「obédience」和「hiérarchie militaire」說明服從和軍隊階級的重要性。不過，西周雖然在演講中使用法文，卻極力主張日本陸軍不應向外國軍隊學習，還

提到江戶中期的國學者本居宣長（一七三〇—一八〇一）的一首非常有名的和歌，以說明大和魂的特徵。這首和歌的內容是本居宣長將大和魂比喻為在朝日下盛開的山櫻花：

如果要問敷島（日本國）的大和心是什麼
那就是在朝日下映照得十分豔麗的山櫻花啊

許多人清楚地指出[14]，本居宣長這首和歌是在讚美櫻花的意義（櫻花是生的象徵）和形象（山櫻迎向朝陽而綻放，具有高貴的美感），它和櫻花凋謝的形象完全無關，也完全看不出任何死亡的意義。有人認為，櫻花和日本人「觸物傷情」的情感，兩者之間的關聯是由本居宣長所確立的（請參閱第二章）。但是，筆者調查後發現，在本居宣長關於《源氏物語》的大量著作中[15]，找不出這兩者有系統性的關聯。我們不如說，他的主要論點是，「觸物傷情」並非佛教的世界觀或儒教教義的產物，而是形構日本文學與視覺藝術的真髓[16]。

回到《兵家德行》。西周在這本書中提到：「夫單瓣之櫻花，不像牡丹那樣豔麗，不像蓮花那樣潔淨，也不會像山茶或木槿那樣殘留在枝頭直到腐爛，也不像棗或柚那樣不值一觀。」如果考慮其愛國

11 山田宗睦，一九七七，第一一五頁。
12 成瀨麟、土屋周太郎編，一九一三（一九九四），第三—四頁。
13 由井正臣、藤原彰、吉田裕編，一九八九（一九九六），第一四九—一六二頁。
14 例如：齋藤正二，一九七九（一九八五），第五四頁；戶井田道三，一九八二，第二〇頁；山田宗睦，一九七七，第一一七頁。
15 例如：本居宣長，一七九九（一九六九），尤其是第二〇一—二四二頁。
16 例如：本居宣長，一七九九（一九六九），第二五—二六頁。

心，他很可能是有意地舉出牡丹（中國的象徵）和木槿（朝鮮的象徵），當作不值一顧的花。其他明治時期的愛國者也會用櫻花當作隱喻，與牡丹對照，以表現出日本人相對於中國人的優越性（請參閱第七章）。西周認為本居宣長的和歌掌握了大和魂。而且他還認為「忠良易直」是日本人「固有的習性」（西周把「良」解釋成「溫良」）。

如果仔細研讀西周的敘述，便能發現，雖然他確實提倡對天皇的忠誠，但其實並未強調為天皇「犧牲」是唯一的目的。同樣地，他用山櫻所作的隱喻也是以盛開的櫻花來比喻日本人的美德。西周強調櫻花和其他花不同，是「純潔的凋落」，是一種「美德」，這種說法很值得注意。所以，為了讓士兵願意赴死，政府在日後利用了「純潔地死去」這種概念[17]。補充來說，雖然西周是鼓勵士兵為天皇犧牲的主要人物，然而用凋謝的櫻花作為犧牲的象徵，或是隱喻地指出盛開的櫻花是由陣亡的士兵幻化而成等等，其實都不是西周所創造出來的。

可以說，明治初期為了強調日本人的固有性和發揮大和魂，便「徵召」了櫻花，結果櫻花變成文化民族主義中最強而有力的隱喻。但是文化民族主義和政治民族主義並不相同，也和認為凋謝的櫻花便等同於戰死的軍國主義不一樣。

三、靖國神社——從盛開的櫻花到凋謝的櫻花

在創造櫻花和士兵的犧牲之間的連結時，靖國神社發揮了重要的功能。不過，在一開始的時候，不論是對權勢者或是一般民眾來說，靖國神社都只是一個多元、多用途的場所。三代廣重有一幅著名的浮世繪，主題是法國來的馬戲團，這個馬戲團不僅在靖國神社表演，也在淺草寺中舉辦公演[18]。其他還有幾張浮世繪描繪了一八七七、一八七八、一八八一年在靖國神社所舉辦的賽馬[19]。在政府內部，推動創

立靖國神社的中心人物是大村益次郎，大村益次郎的銅像於一八九三年設立在靖國神社中，就在這之後，立刻開始出現描繪這座被盛開的櫻花所環繞之銅像的浮世繪。這些浮世繪中描繪了穿著和服的女性和小孩，還有官員們在神社內散步、賞花的姿態。其中最有名的一幅是楊齋延一（一八七二—一九四四）在一八九三年完成的作品[20]。其實這一年就是日清戰爭爆發的前一年，也就是大村銅像豎立的同一年。

靖國神社中的櫻樹是在興建本殿的一八七〇年所種的[21]。靖國神社的官方歷史中並沒有關於種植者的記錄[22]，不過在今日的神社告示板上，記載這是木戶孝允（一八三三—一八七七）的事蹟[23]。相關資料，只在木戶孝允的左右手大村益次郎的傳記中可以見得。在明治時期的政治家中，木戶孝允是最早主

17 有人認為櫻花被選來作為短命的象徵，是在明治維新不久之前，開發出染井吉野品種之後才發生的事。這種品種是從東京染井的苗圃培育出來的，是江戶的彼岸櫻與伊豆半島的大島櫻交配而成的品種，在明治五年被命名為染井吉野（山田宗睦，一九七七，第一一六頁）。這種品種非常易於移植和栽培，成長速度快，在日本境內十分普及，是日本國內的櫻樹中種植數量最多的（八尋洲東編，一九九五，第五—一一四頁）。不過，就如同前文所述，在八世紀的歷史、神話中，就已經出現櫻花短命的記載，所以大部分的櫻花品種都是在短期間開花之後就會凋落。

18 關於淺草寺的浮世繪，請參閱東京都江戶東京博物館，一九九三，第一〇頁。靖國神社的浮世繪也被複製到《靖國》一書的封面和第二九頁（坪內祐三，一九九九）。

19 坪內祐三，一九九九，第六九、七三頁。

20 靖國神社，一九八四，無頁碼之頁。也請參閱坪內祐三，一九九九，第五五、五七頁圖畫。

21 靖國神社，一九九二。

22 加茂百樹等監修，一九三三—一九三五；靖國神社，一九八三、一九八四。

23 要調查櫻樹的種植者，可以說非常困難。在此感謝拍攝告示板照片的 R. Kenji Tierney。這個告示板中出現了木戶種植櫻花的線索，而唯一留下來的文字記錄，大概只有大村益次郎傳記中的記載。

張必須推動幕藩制解體和統一國家建設的人物[24]。根據中島茂子（明治時期的元老院議官中島佐衛的夫人）的描述，木戶孝允從自己的別墅所在地，也就是東京近郊以櫻樹著稱的染井，把櫻花移植到靖國神社。而且他每年都會移植一些，中島茂子便曾經提供協助[25]。據說，木戶也曾經針對移植櫻樹的事和大村益次郎商議，不過這只是傳聞，並沒有確切的資料[26]。

大村益次郎等人創建靖國神社，官方目的是要與明治時期的政治家一起為在「維新」中戰死的志士慰靈，這件事可以作如下解釋。當時靖國神社中的櫻花是為了撫慰士兵的靈魂，當時認為盛開的櫻花之美就等於志士的靈魂之美，在觀念上，則沒有以櫻花來提倡犧牲士兵性命的用意。

也就是說，從靖國神社的創建時期開始，在建構神社的象徵時，櫻花就是不可或缺的一部分。不過，因為靖國神社在創建時是屬於皇室的神社，所以一直以皇室家紋——十六片花瓣的菊花——作為神社的徽紋。在戰後的一九四六年（昭和二十一年）五月二十四日，才正式許可把櫻花重疊在菊花上作為神社的徽紋。

儘管靖國神社的創建情況是如此，當軍國主義在一九三〇年代達到高峰時，靖國神社還是成為軍國主義意識型態的實質與象徵的核心。在一九三三年到三五年之間[27]，神社的歷史被編為五卷出版，而這是由神宮的「宮司」加茂百樹和陸、海軍大臣官房共同監修的。這本書的書名是《靖國神社忠魂史》，這個名稱顯示出靖國神社已經不是招魂社，而是祭祀「忠魂」的神社。而且各卷的封面和拉開的扉頁也富含意義。第一卷的開頭是由男性皇族所寫的兩組書法，這些書法中並不包含「忠」這個字。這一卷詳細描述了勤皇派如何在明治「維新」中取得勝利。但是到了第二卷，一開頭是三位男性皇族所寫的三組書法，這些書法中各自都有「忠」這個字。相對於此，第三卷的開頭則是由女性皇族所寫的兩首和歌。第四卷和第五卷的書法不僅出於軍方領導人之手，也有的是陸、海軍省的官僚所寫。軍方領導人包括東鄉平八郎，東鄉是在日俄戰爭時，率領海軍在旅順港取得勝利的海軍提督。

尤其是在最初的布質封面版本中，各卷的封面都是深藏青色，上面有十片粉紅色的櫻花花瓣，而書名《靖國神社忠魂史》則是燙金字。封底也有五片同樣的花瓣。書背以燙金字體寫著「陸軍大臣官房、海軍大臣官房監修　靖國神社忠魂史　靖國神社編纂」（參見圖4）[28]。

換句話說，靖國神社原本的目的是要為死者進行招魂與慰靈，後來卻變成祭祀忠魂，也就是向天皇盡忠而犧牲之靈魂的場所。本文的重點在於凋謝的櫻花如何被使用來象徵為了天皇而犧牲的士兵，從為陣亡士兵招魂，一變而成忠魂的神社，同時也用櫻花來美化「為天皇即國家而犧牲」，《靖國神社忠魂史》的封面就是這種美化的重要證據。

一九三四年（昭和九年）確立了所謂「少年航空兵」的制度，這絕非偶然[29]。因為這五卷書出版的時間正是一九三三年至三五年之間。第七章將討論一首當時非常流行的歌——〈同期之櫻〉，這首歌創

24 遠山茂樹，一九九六。

25 大村益次郎先生傳記刊行會，一九四四，第八五八—八五九頁。

26 在一九四四年出版的大村傳記中，關於靖國神社中多適合種植櫻花，有下列記述：「櫻花是日本的武士道之鏡」，因此「正適合拿來撫慰老師的英靈與眾多戰死的勇士」。不過這似乎是到了日後才被連在一起的。

27 加茂百樹等監修，一九三三—一九三五。各卷的出版年為第一卷（一九三三）、第二卷（一九三四）、第三卷（一九三四）、第四卷（一九三五）、第五卷（一九三五）。

28 在此向提供初版資訊的靖國神社友田純代女士致上感謝之意。友田女士告知此書有布質封面和皮革封面兩種版本，皮革封面的版本並沒有任何設計。當初會想到向友田女士提出這個問題，是因為筆者注意到芝加哥大學遠東圖書館所藏的這本書，第四卷（由山崎種二捐贈）的封面上有凋謝櫻花的圖案。但是，只有第四卷有此圖案，其他卷則沒有這個設計。而在加州大學的柏克萊分校，全輯五卷的書（由三井家捐贈）都沒有櫻花瓣的圖案。

29 少年航空兵是指加入「所澤陸軍飛行學校生徒隊」的學生兵。「少年航空兵」於一九四二年改稱「少年飛行兵」（森松俊夫，一九九六，第五三四—五三五頁；牧野喜久男編，一九八一）。

作於一九三七年，內容是將海軍軍官候補生比喻為凋謝的櫻花，在殞落之後，便幻化成靖國神社裡的櫻花，讓天皇前往靖國神社參拜。靖國神社所代表的軍國主義、帝國主義的意識型態，就以這首「殘酷的」歌和「美麗的」櫻花，露骨地表現出來了。

四、軍隊的徽章——被視為士兵的櫻花

在每一個社會，制度化的軍隊都會使用徽章或各種儀式，隨時在各種場合中表現出軍隊的集體權力和部隊內的階級。軍隊的徽章通常色彩豐富，不論是陸、海、空軍的徽章，都很「漂亮」。軍隊徽章不僅對軍人具有意義，也是向一般民眾傳達軍人權力的手段。徽章與閱兵遊行具有同樣的功能，這兩者共同構成了紀爾茲所謂的「劇場國家」[30]。

在日本，對明治政府而言，在「富國強兵」的口號下，當務之急是要在憲法完成前先整編出「現代式」軍隊。而且，士兵要捨棄髮髻，軍服也要從和服換成西服，從象徵的角度來看，這種形象的轉換是十分重要的。在一八七〇年發布的公告中，表示帝國海軍要考慮整編成英式的海軍，而帝國陸軍則考慮整編成普魯士和法式陸軍。不過，陸軍在日後其實受到德國陸軍的影響比較多[31]。

在上述軍隊徽章的象徵意義中，櫻花占有核心的角色。因為大部分的徽章都是以單瓣的櫻花、葉子、花苞作為設計概念。一八七〇年十月二十日，太政官公布了海軍軍服的設計要點[32]。在軍帽、襟、肩、袖、鈕釦等軍服的各部位都會用到海軍徽章，而徽章就是以錨和櫻花的組合作為設計核心。例如，有一種設計是以綁了繩子的錨為中心，錨的周圍繞著櫻花的花苞和葉子，並且以花為頂點（請參見圖二）[33]。海軍軍服款式是模仿英國海軍，不過以櫻花為主軸的徽紋顯示出這是「日本」的海軍。這個設計被認為是由當時在兵學寮執教的狩野派著名畫家所提出的[34]。

一八七〇年的公告也制定了陸軍的軍服。陸軍的徽章通常是以星星作為主要概念，櫻花圖案在起初比較少用，不過越到後來，櫻花的重要性也日益增加。櫻花原本是少尉以上官階的軍服袖釦的圖案[35]，不過，陸軍的其他徽章後來也開始加上櫻花。例如，在一八七五年（明治八年），大將的正劍上已經出現櫻花和櫻樹枝；法官部的理事，也就是陸軍的檢察官的制服徽章上，也使用了櫻樹枝上帶有花和花苞的圖案[36]。在日俄戰爭正烈的一九〇五年，以敕令公布了陸軍的戰時服制，其中規定了護衛天皇和宮城的近衛師團，要使用以櫻花葉繞成一圈的星形徽章，而且這個星章要作為帽章使用。此外，新制定的獎章也是以櫻花作為設計主軸。例如：一九〇六年所制定的射擊優等獎章、一九一二年（明治四十五年）所制定的士官勤勞章等，都是如此。一九一一年（明治四十四年），〈步兵之歌〉問世，歌詞開頭就提到步兵的襟章有萬朵櫻花，而步兵要在前線如櫻花般凋落（請參閱第七章）。一九二八年（昭和三年），擔任皇室儀隊前導的近衛騎兵軍官，他們選擇用一朵櫻花作為襟章圖案。另外，一九三四年（昭

30 紀爾茲非常強調宮里島劇場國家在荷蘭殖民之前的「壯觀程度」，和儀禮的重要性（Geertz, 1980）。

31 太田臨一郎，一九八〇，第一七、四九—五〇、六九頁。

32 根據太政官（一八八五年之前內閣的名稱）的日記。

33 太田臨一郎，一九八〇，第一三一頁。也有其前身圖樣。一八六九年，在佐倉藩將校所用的戰陣用笠上，就有櫻花圖案（太田臨一郎，一九八〇，第四三頁）。榎本武揚之後的海軍，他們的徽章也是以錨為中心，周圍被櫻葉包圍，並且以櫻花為圖案頂點（太田臨一郎，一九八〇，第一二七頁）。

34 關於畫家，請參閱太田臨一郎，一九八〇，第一三四頁。關於各種徽章，請參閱太田臨一郎，一九八〇，尤其是第一三一頁。也請參閱此書的第一六—一七、一三二—一七八頁。海軍大臣官房，一九三五，第二〇、二二、二六—三一、三七、四一—四二、四六、四七、四九、五〇—五二、五九、六〇—六一、九四—九四頁。

35 太田臨一郎，一九八〇，第四九頁。

36 太田臨一郎，一九八〇，第五八（大將正劍）、八三（陸軍理事）頁。

和九年），新制定的軍刀圖案上也有很明顯的櫻花和葉子。而在一九三八年（昭和十三年），連肩章都加入了櫻花的圖案[37]。在一九四三年，軍服變得比較能夠表現出階級，也制定了新的隊長章。新隊長章的頂端是兩朵櫻花，中間有一顆星星，並用櫻花的花苞和葉子包圍起來，背景則是菊花的花紋，皇室的家紋是有十六片花瓣的菊花，而這裡所用的菊花花瓣則多於十六瓣。經過一九四三年修正之後，櫻花成為陸軍徽章中最顯眼的圖案[38]。

創造這些徽章圖案的人到底有什麼用意呢？關於這個問題，幾乎沒有留下任何記錄。但是，海軍徽章和陸軍將校鈕釦上盛開的櫻花，其來由大概是櫻花與大和魂在象徵上被等同視之之故。這和前文所提到的本居宣長和歌中的內容一樣，在海軍和陸軍的旗幟上使用旭日的圖案，也是基於同樣的理由。徽章上的花苞代表年輕的男性。這一直沿續到日後，當包括特攻隊員在內的許多未婚年輕男性，為了天皇而前仆後繼地赴死時，就很頻繁地使用櫻花作為象徵。

除了櫻花之外，授予陸、海軍士兵的各種勳章也有其他各種圖案。最高等級的名譽勳章是菊花圖案的純金勳章，其他還有旭日、桐花、星星等圖案的勳章[39]。其中，菊花和桐花都是皇室的家紋。就象徵而言，可以歸納出下列對等關係。

菊花、桐花＝天皇
旭日　＝國家
櫻花、花苞＝士兵

這些勳章是由天皇（菊花、桐花）或國家（旭日）授予士兵（櫻花、花苞）的。也就是說，徽章的象徵意義明白地把天皇和「皇」軍，也就是陸、海軍的關係表現出來了。

五、如櫻花凋謝般的戰死

當對外戰爭的危機迫在眉睫時，軍方除了把軍人比作盛開的櫻花之外，另外又考慮用隱喻的手法，讓凋謝的櫻花來美化軍人的戰死。例如，因為士兵如櫻花般凋零，所以就出現了「散華」這個用語。除了大本營透過媒體發布消息時，時常使用這個詞語之外，連軍人本身也開始用「散華」來形容自己的死亡。「散華」這個詞語原本是佛教的用語，是「四個法要」這個複雜佛法教義中的一部分，是出於讚美佛陀之意，才說像花一般散落[40]。軍方在使用這個詞語時，完全脫離了佛教原本的語義，反而變成用「像（櫻）花般散落」來美化戰死。

以下將介紹政府在美化軍事活動時——尤其是死亡——所用的幾個方法。這裡將釐清，這些方法與櫻花的象徵意義並無直接關係，但是在幾個有效利用櫻花的事例中，它們的背景都有一個層面更廣的政府計畫。

其中一個方法便是創造「軍神」——也就是戰爭英雄的神格化。「軍神」一詞本來是指守護武人的諸神。但是，明治政府用這個詞來代表被神格化的軍人，企圖讓軍人積極赴死，並且塑造出一般國民不但不反對，還會積極支持的氛圍。一開始，政府是讓昔日為了天皇而戰的英雄復活，成為替天皇盡忠的模範。「日本武尊」就是其中一例：在大和朝廷計畫平定地方豪門世族，以確立政治霸權時，據說成功

37 太田臨一郎，一九八〇，第八八（近衛隊）、九〇、九二（獎章）、一〇〇（近衛騎兵隊）、一〇一（軍刀）、一〇四、一〇六（肩章）頁。

38 太田臨一郎，一九八〇，第一〇九—一一二頁。

39 太田臨一郎，一九八〇，第二二—二八頁；海軍大臣官房，一九三五，第九五—一一二頁。

40 望月信享，一九五八，第一四九五—一四九六頁；天納傳中，一九九五。

平定西方熊襲族和東北蝦夷族的人物就是日本武尊，他是一個傳說中的人物。

在軍神化的初期，最重要的對象就是楠正成（又名楠木正成，一二九四—一三三六）。楠正成效忠於後醍醐天皇[41]，當足利尊氏將軍要入京時，他為了阻止足利，於是在湊川迎擊，並且在激戰之後自殺。在「維新」之前，也就是從慶應年間進入明治之際——一八六八年四月，明治天皇賜封「神號」給楠正成，並命人建造楠神社，且在一八七二年於湊川這個正成自裁之地興建神社[42]。他是最受日本人崇拜的文化英雄之一，如第九章所述，有一位特攻隊員——和田稔——就把楠正成當成英雄般崇拜。

在「維新」之際，明治時期的政治家持續執行表揚戰死「官軍」的運動，楠正成的神格化便是其中一環。如前所述，靖國神社的創建也是這個運動的一環。其實，在發起「維新」的那一年，一八六八年三月二十日，就在宮中舉行了第一次「軍神祭」，第二次則是四月九日。五月十日又依太政官的命令，在京都東山新設立招魂社，一起合祀皇軍這方的陣亡者[43]。

在維新之後戰死的士兵，因為被視為「軍神」，所以更加受到崇敬[44]。這類軍神的第一批是日俄戰爭（一九〇四—一九〇五）中的勇者。其中最著名的當屬乃木希典（一八四九—一九一二）。乃木為第三集團軍司令，在旅順陷入苦戰，兩個兒子都在這次激戰中陣亡。明治天皇去世後，當送葬的隊伍接近二重橋時，乃木和妻子一起為天皇殉死，被認為是現代日本最後的殉死者。換句話說，他為了國家，也就是天皇犧牲了兩個兒子，還和妻子一起為天皇殉死。日俄戰爭中另外一名英雄廣瀨武夫（一八六八—一九〇四）也是軍神。他是「朝日」戰艦的水雷長，當旅順港封港時，他和部下一同戰死[45]。其他成為軍神的日俄戰爭英雄還有東鄉平八郎（一八四七—一九三四）和橘周太（一八六八—一九〇四）。政府不僅將他們奉為軍神，而且還在教科書、流行歌、歌唱中一直傳頌他們的行為，將他們塑造成文化英雄，這點將於第七章詳述。

政府還透過「軍國美談」[46]，將戰爭的行為加以美化。日本人自古以來就會把以前的戰爭故事或是

英雄故事編成說書的內容，這是一種民間的傳統藝術表演，不過「軍國美談」和這種民間藝術不同，這種新的「美談」在政府的組織下，由上而下——尤其是學校的教科書和歌唱——開始推廣。這種「美談」中最著名的一個故事就是「爆彈三勇士」。一九三二年二月二十二日，江下武二、北川丞、作江伊之助等三名一等兵，帶著裝有炸藥的三公尺長竹製爆破筒，突破上海近郊的中國防護線鐵絲網，這才讓日本陸軍得以挺進[47]。經常與海軍競爭的陸軍盡最大的可能利用了這次機會，在一九三二年三月時，這三位「軍神」的母親被叫到東京，由陸相荒木貞夫各頒贈一包金子[48]。政府在日本各地都豎立了這三人抱著爆破筒的銅像，並且透過報紙、廣播和其他大眾媒體不斷地重複宣傳這個堪稱為榜樣的美談。而且，這個英雄故事還被寫成歌舞伎，著名的作曲家西條八十（一八九二—一九七〇）也以三勇士的故事寫成流行歌〈大和魂之歌〉。這首歌還成為小學三、四年級生必須學習的歌曲[49]。他們的英雄事蹟在全國風靡，還有人捐錢給遺族。直到戰爭結束之前，三勇士的事蹟一直受到稱頌，他們成了為國家犧牲的最佳榜樣，並且被當成全體日本人應該學習的對象，深深烙印在日本人心中[50]。直到三十三年後的一九

41 後醍醐天皇政府所努力的事，就是要將所謂的「南朝」確立為正統的皇室（村上重良，一九七〇，第一八七—一八八頁）。

42 村上重良，一九七〇，第一八七—一八九頁。

43 村上重良，一九七〇，第八八—八九頁。

44 鷹橋信夫，一九九四d。

45 島田謹二，一九九五。

46 鷹橋信夫，一九九四c。

47 日本人認為這個事件是在一九三一年，所謂「滿洲事變」（中國稱為「九一八事變」）時發生的（Smith and Wiswell, 1982, p.232）。

48 加藤秀俊，一九六五。

49 松井覺進，一九九四，第一三六—一三七頁。

50 Ohnuki-Tierney, 1987, pp.121-122.

六五年（昭和四十年），當時的上海大使館陸軍武官補佐官田中隆吉才在電視上發表證言：「如果當時下令的長官給他們一公尺長的炸藥引線——而不是當時的五十公分，這三名士兵或許便能活著回來。」也就是說，即使不犧牲他們的生命，還是可能達到相同的軍事目的，只是為了要有人成為模範，所以才故意犧牲了這些生命[51]。

同樣地，也曾有五艘特殊潛水艇闖入珍珠港，潛水艇上的九名勇士戰死，這九人也被海軍奉為軍神來祭祀，但是第十位船員被美軍俘虜，所以這位船員在海軍省的軍籍記錄完全遭到刪除[52]。此外，在一九四二年（昭和十七年）五月二十二日，加藤建夫率領陸軍航空隊在孟加拉灣上空擊落了二百一十六架敵機，加藤也被奉為軍神，他的英勇事蹟還被譜成歌曲，廣為流行[53]。

在政府表彰所謂的「沖繩第一位軍神」時，也可以看出這種軍神觀念的濫用。沖繩縣與那國島出身的大舛松市通過了非常困難的陸軍軍官學校考試，前往東京。畢業之後，他被派到中國南部的戰場，一九四三年一月，大舛松市在瓜達康納爾島（Guadalcanal）和他所率領的部隊全員罹難，以二十五歲之齡戰死異鄉。陸軍省把他的戰功報告給天皇，天皇不僅公開發表，還在那霸市舉辦縣葬，有一萬人參加，並有六千名學童分隊遊行。當時出現了以大舛為主角的戲劇，也有為大舛所寫的歌，地方上的報紙以一百三十六回的篇幅連載他的傳記。除此之外，他的弟弟大舛重盛由於是沖繩第一位軍神的弟弟，所以也會被邀請去各種場合。這種幾乎可以說是過分誇張的表揚運動，明顯是由政府所策畫的。政府自知即將在沖繩拉開戰線，而沖繩過去不完全屬於日本，只是一種邊境的存在，所以日本政府認為有必要鼓動沖繩人的愛國心[54]。

為了將戰死加以美化，還出現「玉碎」一詞。這個詞是指玉美麗地碎裂、散開為數百片碎片的樣子，在唐朝於六三六年完成北齊（五五〇—五七七）的紀傳斷代史（《北齊書》五十卷）時才首次使用這個詞，並且早在一八九一年就已經出現在學校的歌曲中，歌詞的意思是指日本士兵不畏無數敵軍，堅

持作戰到如寶玉般碎去而死亡為止（請參閱第七章）。但是，政府開始強調玉碎，並且把這當作一個重要的戰術，其實是在很久之後的事。一九四三年五月三十日，大本營報告在阿留申群島（Aleutian Isalands）西端的阿圖島（Attu）發生了「玉碎」事件。一九四三年五月十二日，一萬一千名美軍攻擊了島上的二千六百三十八名日軍。因為圍攻阿圖島的美國艦隊人數實在太多，即使加派增援部隊，日軍也沒有勝算，所以大本營最後決定捨棄島上的部隊。最後，部隊長帶著倖存的一百五十名士兵執行自殺式攻擊，除了二十九人被俘虜之外，其他全部戰死或自殺。相對於此，美軍的陣亡人數為五百五十人。大本營的報告中指出這些士兵是「玉碎」，亦即像玉一般美麗地粉碎散落[55]。後來，在第二次世界大戰中，「玉碎」這個詞一共被使用了十二次，在提到塞班島（Saipan）戰役與沖繩戰役時，連普通市民的死亡都可以說是「玉碎」了[56]。

六、「武士道」的重製（refashion）——以櫻花作為「大和魂」的象徵

並不只有政治家才是助長愛國心和政治民族主義的社會行為者。也有許多知識分子參與其中。雖然有許多知識分子同時反對軍國主義和帝國主義，但是也有許多人並不了解帝國主義的真實內在就是軍事

51 鷹橋信夫，一九九四c。
52 鷹橋信夫，一九九四d。
53 鷹橋信夫，一九九四d。
54《朝日新聞》，一九九九年一月七日晚報。
55 鷹橋信夫，一九九四e。
56 保阪正康，一九八五，第四三—四四頁。

國家，所以只反對軍國主義。不過，雖然有許多知識分子的愛國心甚為堅定，卻不意味著他們就是狂熱的愛國者，例如新渡戶稻造。新渡戶在一八九九年以英文撰寫了重建武士道的書——《武士道：日本人的精神》（*Bushido: The Soul of Japan*）。這本書的影響力非常大，對於「為天皇即國家而犧牲」的想法，具有推波助瀾之效。雖然新渡戶強烈反對軍國主義，但是他的立場在某種意義上卻變得很薄弱。本書打算在此詳細討論他的著作，有兩個理由：第一個理由是新渡戶的著作具有很大的影響力，而另一個理由，則是新渡戶堪稱為明治時期到第二次世界大戰間的典型日本知識分子，從這個層面來說，他具有很重要的意義。當時有許多知識分子在知識層面信奉世界主義，而同時又是熱心的愛國者，或是像新渡戶和一些特攻隊員一樣，也有不少人是基督教徒。

新渡戶是因為受到威廉・史密斯・克拉克（William Smith Clark，一八七六年擔任北海道札幌農學校校長）的感召，而成為基督徒。他在美國的約翰・霍普金斯大學學成之後，又在舊東德的哈勒大學（現在的馬丁路德大學）取得博士學位。他與美國人瑪麗・埃爾金頓（Mary Elkinton）結婚，長年在美國生活，也住過德國、加拿大、愛爾蘭、蘇格蘭、英格蘭、荷蘭等地。新渡戶稻造堪稱是一位國際化人物，致力於日本與歐美各國之間的相互理解，因為他相信唯有國際間的相互理解，才能夠促進國際和平。在一九一九至一九二六年之間，新渡戶在國際聯盟工作，與阿爾伯特・愛因斯坦（Albert Einstein）、居禮夫人（Marie Curie）、亨利・柏格森（Henri Bergson）等世界級的知識分子領袖，都有十分密切的工作關係。他最有名的著作《武士道：日本人的精神》由費城的Leeds & Biddle公司於一八九九年出版。日文譯本則是在幾乎十年後才出版（一九〇八年），而一九一二年則出版了英文修訂版。

新渡戶在一八九一年歸國之後，歷任京都帝國大學教授（一九〇三—一九〇六）、第一高等學校（簡稱「一高」）校長（一九〇六—一九一三）、札幌農學校教授（一九〇六—一九一六）、東京帝國大學教授（一九〇九—一九一三）等重要職位。新渡戶擔任一高校長時，反對當時政府所主張的極權主義

式的民族主義，他極力主張學生所接受的教育，應該要包括精神性訓練與培養國際視野。一高聚集了當時優秀的年輕人，而且這些年輕人將會成為下一世代的知識菁英，所以新渡戶的影響力不容小覷。他的教育哲學和實踐受到極右派的嚴厲批評，不過他本身卻成為更加熱心的愛國者，也因為這點，所以受到來自外國的批評。

武士道裡的一部分在中世時十分發達，不過「武士道」這個詞彙本身，其實在江戶時代之前不曾出現過。武士的道德是在戰國時代形成的，而在江戶時代，這種武士道德開始藉由儒教來取得存在的理論根據，這被稱為「士道」（武士道）[57]。武士道最重要的變遷發生在明治時代，這同時也是這個詞彙被一般化的時代[58]。雖然明治初期廢止了武士身分，但在明治中葉之前，國粹主義者都在試圖讓武士道復活。在明治時期的知識分子中，有人根據江戶時代的出版物，開始提倡自己「重建」的武士道。其中最重要的就是山鹿素行（一六二二—一六八五）的《山鹿語類》和山本常朝（一六五九—一七一七）的《葉隱》。前者是儒教士道的規範，後者則是武士道的規範。尤其是後者的影響持續了一段很長時間。《葉隱》是山本常朝的語錄集，由田代又左衛門記錄，一七一六年問世。此書本來是山本常朝個人的回憶錄，裡面還寫到，他希望這本書能夠在他死後燒掉毀棄[59]。所以在剛出版時，連同樣是鍋島藩的藩士都不能閱讀，反而是到了明治時期之後，對武士道有興趣的人開始閱讀這本書。這本書被當作武士道的規範，不過其實《葉隱》這本長篇語錄還包括山本對武士的各類事項的意見，包括戀愛、男色、過去的武士舉止等。《葉隱》卷首以「所謂的武士道就是死亡之事」這句話作為開頭，在討論武士道時，這句

57 相良亨，一九九一。
58 相良亨，一九九一。
59 山本常朝，一七一六（一九六九、一九七一），第五二頁。

話總是被不斷地反覆引用。有人認為山本這樣提倡死亡，是因為他認為死亡超越了對生的執著，可以提升精神的高度。不過，如果仔細閱讀《葉隱》的文字，便能發現其實山本的確強調要為了主君而死，這從下列的敘述中就可以看出來：

> 武士當為之事是為主君赴死，而非擊殺敵人。
>
> 一言以蔽之，理想武士的第一要務是不惜己命，為主公鞠躬盡瘁，此乃武士之根本。

其實，《葉隱》這本言論輯之所以會被記錄下來，其中一個理由是當山本的藩主鍋島光茂去世時，山本無法殉死，而他對此感到十分不滿。對藩主盡忠的最高表現就是殉死，但是當時在幕府的威脅下，殉死卻受到禁止。以結果來說，山本並不是在提倡討伐主君敵人的必要性，而是宣導對主君獻身的純粹性。我的意見認為，不應該將武士的死亡和犧牲看作是山本武士道的前提條件，而應該看成結果[60]。

新渡戶去除了武士道中屬於軍國主義的、反現代的要素，把它描述成日本傳統中最值得誇耀的要素。如其副標題所明確指出的，他認為武士道體現了「日本人的精神」。他在《武士道》這本書中，多次提到西洋哲學和西洋歷史中相當於武士道的行為，在英文版中，他把武士道翻譯成「chivalry」（騎士道），而且還把切腹和西方的類似行為互相比較，並且把後者描寫成西方社會中「最高貴的行為之例」[61]。不過，新渡戶相信武士道是日本所獨有的。《武士道》的卷首有下列敘述：

> 武士道就與它的象徵——櫻花——一樣，是日本這塊土地上固有的花。這種古代的德行並未成為乾癟的標本，只殘存在我國歷史的臘葉集（壓花集）之中。它至今還活在我等之間，展現著它的力

與美[62]

新渡戶用「固有」這個詞彙來表示可以在佛教、神道、孔孟之訓中找到武士道的淵源，而神道是日本唯一的「固有」宗教，所以占有最重要的地位。新渡戶還讓「愛國心與武士道的忠誠」和神道產生關聯，因此他說：「神道的教義中包括愛國心和忠義，這可謂為吾人民族感情生活的兩大特色[63]。」

新渡戶引用本居宣長的和歌，確立大和魂和櫻花的隱喻關係。這首和歌就是前文已經提過，在一八七八年，當西周（《軍人敕諭》的構想者）想要說明大和魂的美麗時所引用的那首和歌。新渡戶自己把它翻譯成英文：

如果要問敷島（日本國）的大和心是什麼
那就是在朝日下映照得十分豔麗的山櫻花啊

60 例如：山本常朝，一七一六（一九六九、一九七一），第一三四、二五三—二五四頁（戀愛），第四二頁（男色），第五八、一五二頁（死），第一一一、一二五頁（對主君的獻身）。根據山本的說明，「男色」在武士道和君臣之間具有絕對羈絆的脈絡之下才會成立（山本常朝，一七一六〔一九六九、一九七一〕，第一一三—一一六、一三四頁）。根據山本的說法，男女之間的戀愛只是為了繁衍後代，從根本上是為了實用的目的。相對於此，同樣在武士之間的「眾道」或男色，就是很純粹，而且很熱烈的。但是，他認為武士不應該彰顯這種愛情，而是應該將它隱藏為隱晦之愛。【譯注】：「眾道」亦寫作「若眾道」、「若道」、「若色」，是日本男同性戀關係或武士關係的一部分，《葉隱》對此有所闡述。

61 Nitobe Inazō, 1899(1912), pp.100-121.

62 Nitobe Inazō, 1899(1912), p.1，日文翻譯版本為《新渡戶稻造集》第一卷，第二九頁。

63 Nitobe Inazō, 1899(1912), p.13.

Isles of blest Japan!
Should your Yamato spirit
Strangers seek to scan,
Say-scenting morn' sun-lit air,
Blows the cherry wild and fair![64]

櫻花在這裡的形象十分積極明亮，就像本居原本的和歌所表現出來的一樣。也就是說，在這個階段，新渡戶所謂的「大和魂」並沒有包含任何狂熱的愛國主義，純粹是十分陽光、正面的。

而且，新渡戶在某篇隨筆中，描述他認為對天皇的忠誠就像對雙親盡孝一樣，十分「自然」。例如：他認為武士道包含各種要素：

一言以蔽之，其根本在於知恥。

因此：

武士對君不忠為恥，對親不孝亦為恥[65]。

新渡戶的這篇隨筆寫於一九三三年（昭和八年），當時的日本帝國主義達到頂點，因此，可以說新渡戶讓武士道走向危險的方向，朝向以天皇為中心的意識型態靠攏。其他的基督教徒知識分子都很堅決反對這兩者趨於結合，所以新渡戶的這個動向很值得注意。因為新渡戶同樣也是虔誠的基督教徒。尤其

是西方現代之前的基督教王國觀念，和後來現代國家「為國家犧牲」的觀念，在思想和本質上都不相容。其實新渡戶也確實了解這點，這從下列的敘述中便可看出。也正因此他的傾向就更值得注意。

> 正如同亞瑟．梅．克那普（Arthur May Knapp, 1841-1921）的至理名言：「在希伯來文學之中，作者到底是在講神還是在講國家；到底是在講天國還是在講耶路撒冷；到底是在講救世主還是在講國民本身，經常不太容易分辨[66]。」

如前文所述，新渡戶在《武士道》的卷首主張：武士道在封建時代甚為發達，但現今也依然活躍。接著又寫道：武士道點亮了倫理的道路，被比喻為閃閃發亮的星星，引領著人們向未來前進。對新渡戶來說，武士道是由精神的力與美而成就的，這兩者都存在於靈魂之中。

從結論上來說，新渡戶的書使武士道轉變成下列內容，獲得了新的象徵上的等值物：

Ⅰ表現大和魂的武士道

(1)以櫻花來象徵體現於武士道的大和魂。

(2)武士道轉變為可以體現全體日本人的靈魂，而不限於武士。

64 Nitobe Inazō, 1899(1912), pp.150-153.

65 新渡戶稻造，一九三三（一九六九），第三三〇頁。

66 Nitobe Inazō, 1899(1912), p.13.

II對天皇的忠誠

(3)武士道的概念，由明治以前講求對君主的忠誠，轉變成講求對天皇的忠誠。

(4)天皇等同於父親。

(5)忠孝一致——對雙親的孝行也包括在對天皇的忠誠之中。

在這裡我們可以注意到：新渡戶所塑造的櫻花形象是在朝日之下、開在山間、閃耀著光芒的「積極、正面」形象，在他的解釋中，對天皇的忠誠並非以軍人的赴死作為前提。不過，我們也無法否認，新渡戶所提倡的內容，和強制軍人要為天皇赴死的意識型態之間，其實只有一步之遙。

新渡戶是基督教徒，卻接受了明治憲法中規定的「天皇的神性」，也肯定自殺是一種高貴的行為，即使自殺在基督教中算是大罪，而他確實也沒有感到什麼違背。同樣地，他活躍於國際聯盟，清楚知道自己的世界主義傾向，但是以他的愛國心，卻又相信日本人具有優秀性，這兩者之間似乎也沒有什麼矛盾。而且，他還批評外國人傳教士的工作，責備他們「對吾人歷史毫無所知」。還說是由於武士道的存在，才讓日本在朝鮮和滿洲的戰爭中取得勝利，催生了新日本。他認為：「跟耶穌的榮光和純潔比較起來，英美的基督教更充斥著盎格魯撒克遜的特立獨行和空想，無法與武士道完美地結合[67]。」他對櫻花的樸素大加讚揚，認為櫻花更勝西方的玫瑰。他這種國粹主義式的愛國心，降低了他在國內外的影響力。

但是，即使到了今天，當外國人想要一窺無名小國（日本）是如何戰勝西方大國（俄國）的祕密時，新渡戶稻造這本書仍然是重要的訊息來源。這本書的日文譯本也有廣大的日本讀者，尤其是知識分子。在大約五十年之後，這本書對撰寫《菊花與劍》的露絲．潘乃德（Ruth Benedict, 1887-1948）產生了很大的影響。潘乃德在一九四六年出版《菊花與劍》這本書，以探討日本人的性格，這是少數幾本介

紹日本文化的書籍之一，潘乃德以「罪的文化和恥的文化」這個標題介紹日本文化，這個標題十分著名，但同時也飽受批評。在戰後，外國人又出版了無數研究日本的書籍，其中有許多都是以這本書作為範本。就像是美國的媒體因為對特攻隊員的印象，以及三島由紀夫在一九七〇年（昭和四十五年）切腹自殺，確定了日本人具有與自己截然不同的「他者性」一樣。在一九七〇年切腹自殺的三島由紀夫，曾出版《葉隱》在現代生活中的詮釋，並且提倡武士道[68]。有人認為，在三島的死亡中，不只看到了日本人的特異性，還證明了武士道仍然是活生生的傳統。

總結來說，明治之後的日本知識分子一方面追求西方文明，另一方面也在努力挖掘自己獨特的文化以及社會，而在新渡戶稻造身上便可看到明治以後日本知識分子的這個重要面向。這些知識分子常常以西方列強當作模範，不過也了解身為日本人的自我感，有時候並確信自身的優越性。現代化與世界歷史的力量，在日本列島的海岸線上製造了混亂，而日本知識分子的思想正是其如實呈現。第九章將討論特攻隊員的日記，這些日記也繼承了這個模式。

七、由陣亡士兵幻化而成的櫻花

武士道中加入了新的意義，除了武士之外，大和魂讓士兵也享有純潔地死去的「權利」。在這個過程中，櫻花變成了日本人——尤其是軍人——的象徵。在軍國主義的架構下，靖國神社綻放的櫻花被認為是由神格化的士兵幻化而成，從日本人的宇宙觀來看，很值得驚訝，因為這與古代的宇宙觀完全相反

67 Nitobe Inazō, 1899(1912), pp.157-158, 164-165, 173.

68 Mishima, 1977.

（請參閱第一章的「小結」）。古代的日本認為諸神中最強大的山神會乘著櫻花瓣降臨田間，用米粒體現自己的靈魂，並供給人類。而人類要好好讓這些米粒長成，到了秋天，再用增加的米作為報償，供奉給山神。在這種「自我贈予交換」的宇宙循環中，是以山神對人類作自我犧牲為開頭的，但是在靖國神社的例子中，卻完全相反，人要為了天皇這個「現人神」（以人形現身的神）而赴死，也就是說，變成是人類要殞落、犧牲。「戰死」用凋零的櫻花瓣來表現，當花瓣飛昇之後，會變成具有神性的山櫻花。這是因為，古代櫻花的神木只會生長在山裡，因此它們是山神的象徵。

現代軍隊中新建構的犧牲觀念，不論是與日本古代的宇宙觀，或是與基督教認為耶穌是救世主的觀念相對照，都恰恰相反。基督教教義認為神是守護人類的盾牌，如果把這個教義與明治時期天皇制的架構作比較，毋寧認為明治時期天皇制的設計比較類似日本古代的王朝制，古代的王朝正是把防人定義為天皇之盾。

除此之外，古代日本山神的犧牲是以米的再生產——也就是人類的生產（這兩者在古代並沒有任何區別）——作為目的[69]。相較於此，現代軍國主義的意識型態中最明顯的一點，就是把結實前凋謝的櫻花，拿來象徵沒有誕下子孫就死去的年輕士兵，兩者同樣被剝奪了再生產的能力，這個共通點被用來作為隱喻的基礎[70]。

凋謝的櫻花是戰死的象徵，或又認為盛開的櫻花是由陣亡的士兵幻化而成，這些櫻花的形象和意義上的變遷，都是軍事政權的傑作。不過，雖然櫻花的意義和形象發生了一百八十度的轉變，但是對日本人來說，卻不覺得是一項很奇異、或是很戲劇性的變化。因為櫻花的意義和形象實在過於豐富多元，每個人都可以選擇符合自己脈絡的意義。同樣的情形也發生在花的生長階段。花苞有初開、怒放、凋謝等不同階段，它們強調的點各自不同，卻沒有被清楚意識到。軍部以盛開的櫻花作為徽章圖案，也就是象徵士兵、軍隊的高峰期，但是櫻花在靖國神社中，又被定義成由陣亡的士兵幻化而成，這兩者之間有明

顯的矛盾，但是也沒有人注意到。櫻花的象徵意義從代表生命力的盛開的櫻花，到表示戰死的凋謝的櫻花，最後，戰死的士兵幻化成靖國神社的櫻花。換句話說，在相同的狀況下，盛開的櫻花既能代表巔峰狀態的士兵，也可代表以死亡為前提的重生。

八、「日本的空間」的創造——被視為國家、軍隊、殖民地之花的櫻花

新品種櫻花「染井吉野」是在明治之前傳入日本的，由於容易移植與栽培，所以當初為了防止洪水，便曾經在日本的河岸到處種植，也常在庭院等各處見到。日本曾經被浮世繪塑造成櫻花的國度，但現在確實是櫻花的國度了。

這時候，軍部開始有系統地在城址中栽種櫻花，這是一個重要的發展。在廢藩置縣和「文明開化」的風潮如怒濤般席捲日本時，人們認為城是封建制度這個遺毒留下來的無用之物，所以認為應該制定計畫，更有效地利用土地。因此，城址被變成桑田、監獄、菜園、射擊場、為因應「肉食」新習慣而出現的屠宰場、新傳入的乳牛用牧草地、公園[71]。但是，因為軍事政府要讓武士道復活，並且透過櫻花作為媒介，確立新式軍人和古代武士之間的象徵關係，為了進一步強化櫻花與士兵之間的象徵關係，便開始在城內系統性地種植櫻花。政府還為了讓每個民眾都可以體驗這種象徵上的關聯，於是開放城池，鼓勵民眾入內賞花。若是考慮到明治時期前傳統上皆以松樹作為城池的主要樹木，便可知這個新現象堪稱是

69 Ohnuki-Tierney, 1993a, pp.55-57.

70 這個觀察是由Michael Silverstein所提出的。

71 山田孝雄，一九四一（一九九三），第三九九—四〇一頁。

一大跳躍。一八八二年就有舊士族認為種植櫻花是對傳統的褻瀆，批評弘前城種植櫻花，是要把對武士而言十分神聖的城池，開放為觀光遊山的場所[72]。

國家民族主義在日清戰爭後達到高峰，也就是在這個時候，櫻樹開始被用於造林。在這之後，每當發生了足以鼓舞國家民族主義的重要事件時——例如在日俄戰爭中取得勝利，或是皇太子誕生等，都會種植櫻樹，以作為紀念。尤其是在陸軍聯隊駐紮地，無論在城中或何處，都會種植櫻花。第三代櫻花栽培家佐野藤右衛門回想起來，也認為櫻花「與軍隊一路同行」[73]。

櫻花還進一步成為日本殖民地擴大的象徵。當日本人積極推動亞洲各國的殖民地化時，還會特意找出各地原生的櫻樹種，或從日本帶來櫻樹苗木到殖民地種下。這個舉動最主要的目的是在受到侵略的地方做記號，以象徵這是日本帝國的領土，不過也是拜這個舉動之賜，殖民地的日本人都可以享受包括「花見」在內的日本式生活。

為了把侵略的土地化為日本的「空間」，媒體也在一九三一年到三二年之間發揮了推波助瀾之效。楊格（Louise Young）在他的書中詳細描寫了「戰爭熱」，「東活映畫」電影公司則把進攻嫩江流域和齊齊哈爾的「英雄式」行為拍攝成電影，而且大部分是在現場取景。這兩部電影的名字叫作《北滿洲的落花——大和櫻！》（北満の落花——大和桜）、《吹過凍原的愛》（凍原に吹く愛）[74]。

一九三九年（昭和十四年），當日本軍隊和俄軍在諾門罕交戰後落敗時，日本士兵把形似櫻花的花叫作「諾門罕櫻」。士兵們可以在這種花中找到慰藉[75]。川村湊的著作《想像的滿洲鐵路之旅》（滿州鉄道まぼろし旅行）是以一九三五年（昭和十年）在滿洲國（一九三二—一九四五。日軍立溥儀為皇帝，是個受制於日本的傀儡國家）旅行的日本人遊記作為藍本[76]，其中描寫在四月底時，滿洲各處都開滿櫻花，並且介紹了滿洲賞櫻的三大名勝。這本書中還放了這位旅行者所拍的照片，照片中有穿著和服的日本人女性在夜櫻下賞花。這張照片也出現在森永水果糖的宣傳提燈上。不過並不清楚這棵櫻樹是誰種

的。

日本人也在朝鮮種植櫻花，對朝鮮人而言，這是日本殖民主義的象徵。所以，就在紀念脫離日本殖民主義五十週年的儀式籌備過程中，首爾景福宮中的櫻樹被砍掉了。首爾市內的國立墓地也有日本人種植的櫻花，一九九六年（平成八年）的大選中，也針對是否要改種韓國的國花（木槿）展開熱烈的討論[77]。但是，種植在韓國南部的鎮海和群山的櫻花就被保留了下來，今天也還有韓國人前往賞花[78]。韓國人認為木槿的意義和日本的櫻花剛好相反：「櫻花和日本人雖然強勁，但是力量都無法持久，木槿與此不同，像韓國人一樣源遠流長[79]。」

櫻花的確擔負了日本的軍隊和殖民地化，不過在另一方面，這個意義多元的花，也在正面的意義上繼續象徵日本。本願寺的門主——大谷光瑞——想要在西伯利亞鐵道的沿線栽種櫻花，所以讓前述佐野藤右衛門的父親準備了十萬株樹苗。西伯利亞鐵道的興建期間為一八九一至一九一六年，這個大規模的計畫除了俄國之外，連日本、中國、朝鮮都被捲入其中。光瑞的行為在某種意義上是基於愛國心，他的用意不只是要誇示日本在政治上的支配，還要用櫻樹把遠東和歐洲連結在一起，並藉此祈求日本、俄

72 高木博志，一九九八，第一頁。
73 佐野藤右衛門，一九九八，第九五—九六頁。
74 Young, Louise, 1998, p.74.
75 「諾門罕櫻」的乾燥花被展示在靖國神社的「遊就館」中。這裡所引用的資料是根據展示的說明文字。
76 川村湊，一九九八，第四二—四三頁。
77 《每日新聞》，一九九六年四月四日早報。
78 出自筆者與伊藤亞人於一九九六年四月的對談。
79 出自筆者與Sangmee Bak於一九九四年十二月的對談。

國、中國，以及全世界的和平[80]。

日本也有用櫻樹作為日本「國禮」的習慣，這個習慣始於威廉・霍華德・塔虎脫總統夫人的心願。塔虎脫當選總統前一年——一九〇七年（明治四十年）訪日，翌年當選第二十七任美國總統。其夫人於同行訪日期間，深陷於櫻花的魅力，為了回應她的心願，當時的東京市長尾崎行雄致贈了兩千株樹苗，不過美國的植物檢查長查理・馬萊特（Charles L. Marlatt）為了實現自己想要將植物檢疫加以法律化的政治企圖，違反了總統的指示，用害蟲和其他病蟲害等藉口，成功地把兩千株樹苗全部燒毀[81]。接受這項「事實」的東京市長為了要挽回名譽，委託熊谷八十三培育健康的樹苗。熊谷畢業於東京帝大農科大學，當時擔任農商務省園藝試驗場的場長。在他細心呵護之下，栽培出六千零四十株樹苗，並且在一九一二年（明治四十五年）二月九日，由橫濱港搭船出海，三月底到達華盛頓。在當地由農業部的專家檢查過之後，這次順利地通過檢疫。這些樹苗中有三千株被種在波多馬克河畔，其他則應住在紐約當地的日本人期望，贈送給哈德遜河開拓三百週年的紀念儀式[82]。

現在，日本的報紙每年都會報導這些「美國之櫻」開花了。以一九九八年（平成十年）為例，當年因為暖冬，使得華盛頓的櫻花在一月就開花，櫻花的照片以國會議事堂作為背景，刊登在一九九八年一月十一日的《朝日新聞》上。為了紀念天皇、皇后的訪美之行，在日本發行的紀念郵票設計也把美國國旗放在中央，在國旗之下則有櫻花的圖案。

戰後還繼續保留了這個以櫻樹作為禮物的習慣。在保加利亞建國一千三百週年紀念時，財團法人日本花之會送去了一千五百株樹苗，也送過法國的凡爾賽宮五千株櫻花，伊朗和德國的漢堡也接受過這種饋贈[83]。而且，在二〇〇二年，戰後還滯留在舊蘇聯的日本人和他們的遺族，也提議在烏茲別克斯坦種植一千三百株日本櫻花[84]。

小結

在古代的日本，櫻花的象徵意義最早是用來祝賀生命，而本章所討論的櫻花，也是從表現武士道的大和魂作為開始，這和櫻花長年以來被當作國花的習慣有關。就算在靖國神社中，櫻花最初也是「積極、正面」的，盛開的櫻花和相撲、煙火、法國的雜技一樣，都是要為陣亡士兵舉辦慰靈。而且，盛開的櫻花和它的花苞都被當作軍人的徽章，用來表現士兵的英勇與年輕。

但是，隨著日本的軍國化加速進行，與外國間的戰爭造成了許多犧牲，「為天皇即國家而犧牲」也成為理想士兵的追求。雖然這種想法在日清戰爭、日俄戰爭之前就已經出現，但是隨著軍國主義愈發強化，這種想法的威力也與日俱增。在這個過程中，便導入櫻花以美化戰死。年輕人在戰死之後將在靖國神社中復活，也就是說，會像豔麗綻放的櫻花一樣；若是為了天皇犧牲自己的生命，便保證可以幻化成靖國神社中的櫻花，恭承天皇「駕臨」參拜。用軍國的「美談」或是「玉碎」這些形容修辭，也是為了美化戰死，不過櫻花在這個過程中還是占有最重要的角色。盛開的櫻花被認為是由陣亡的士兵幻化而成。

文化民族主義、政治民族主義、軍國主義式民族主義與殖民主義之間互相滲透，或是由文化民族主

80 佐野藤右衛門，一九九八，第五四—五五頁。

81 Philip J. Pauly 用「植物移民」這個詞，詳細的說明了這件事（Pauly, 1996）。在第二次送去的櫻樹中，只有百分之十留了下來，其他都是用原本的樹在美國栽培出來的。也就是說，櫻花已經變成「本國化」的東西。

82 青木惠一郎，一九八二，第六七—七一頁；《朝日新聞》，一九九七年十月十一日晚報。

83 河合良一、太田洋愛，一九八二，第九三頁。

84 《朝日新聞》，二〇〇二年六月十二日早報。

義過渡到殖民主義，都是由各種方法促成的，不過在各種方法中，運用櫻花的象徵能力算是非常有效的手段。因為櫻花的豐富性和複雜的象徵意義，使得這些個別的意義之間，可以很容易並「自然」地互相滲透。關於這一點，第十二章會有更詳細的討論。

第七章 櫻花被視為國土的象徵
——民眾的軍國主義化

一九四〇年（昭和十五年）七月二十三日，時任首相的近衛文麿宣示了「一億人一條心」，這句話成為當時的流行語，為了鼓勵民眾有組織地團結起來，媒體、內閣閣員等重要人物也頻繁地使用這句話。但其實早在半世紀之前，民眾的國民化（nationalization）就已經開始進行了。不過，這不是只發生在日本，喬治・莫塞活用「民眾的國民化」這個重要的概念當作自己的書名，而且他也認為：當極權主義政府要形成「民族」（Volk）這個共同體時——可能是用「公共意志」或「文化精神」這類詞語來表示——這個國民化的過程是必不可少的[1]。希特勒在《我的奮鬥》一書中，也對德國有下列描述：

> 偉大民眾的國民化，並不能夠草率從事，或是從「客觀性」的觀點進行。它必須在由上而下，冷酷卻又狂熱的領導下，訂立目標，專心一致地朝該目標推動。

1 Wolf, 1999, p.269.

日本政府認為民眾應該是國家主義的「自發參與者」[2]，所以透過教科書、歌曲、戲劇等各種方法來動員民眾，本章的焦點便是要討論這段動員民眾的過程，以及櫻花的象徵意義在這段過程中發揮的效果。在討論這段過程時，也會提到德國和義大利，但是，日、德、義的極權主義當然有各自的道路，本文並非把包括日本在內的三個國家等同看待。

一、教科書

日本教科書的歷史非常悠久，可以追溯到古代，而現行的教科書則是肇端於一八七二年，依據「學制」而定的版本[3]。當時的教科書以翻譯英國、美國、法國的著作居多，例如美國的《威爾遜的讀者》（*Willson's Readers*）[4]，其內容傾向肯定現代化，並否定過去。一八七七年以前的教科書都還富含啟蒙思想。福澤諭吉的名著《勸學篇》原是一部提倡身分平等的著作，也被當作教科書廣泛使用（請參閱第五章）[5]。但是，儒教在大約一八八〇年（明治十三年）以前開始復興，在一八八六年左右，政府開始審查教科書，並且強調國家主義（民族主義），所以英國、美國、法國的教科書漸漸被取代，改成以德國的教科書作為模範。

包含教科書在內，要正確評估任何一本書的影響力是不可能的。其影響力受到讀者的個性、性別、年齡等變數左右，即使是極度國粹主義的內容，也有人完全不受影響，或是根本相反。但是本章之目的並不是要評估學校教科書對兒童的影響，也不是要介紹教科書的歷史。我在這裡要舉出教科書中最有影響力的兩種類型的內容——分別是坪內雄藏（又名坪內逍遙，一八五九—一九三五）在一九〇〇年（明治三十三年）所撰寫的內容，和井上赳（一八八九—一九六五）在一九三二年所撰寫的內容，用以證明即使是信奉自由主義的教科書作者，也會在無意中受到文化民族主義的影響，並且反映在他們執筆的教

科書中。而在論證這兩類教科書的性質時，本文還會一併討論早在一九〇三年（明治三十六年）就出現的教科書，這本教科書在傳達「為天皇赴死」這個訊息的同時，還露骨地展現出政治民族主義。

一九〇〇年的教科書——不含軍國主義的文化民族主義

一九〇〇年，當時享有盛名的知識分子坪內雄藏發行了一系列教科書。這是明治政府於一八八六年制定的，對象是尋常小學校和高等小學校[6]。起初小學校是四年制，入學年齡設定為六歲，爾後在一九〇七年延長為六年制，學童在十或十一歲時便升上高等小學校。坪內雄藏是著名的莎士比亞研究者，同時也是活躍的評論家、小說家、劇作家，甚至是著名的啟蒙家[7]。

在高等小學校專用的教科書中，卷一就宣示雖然日本在地圖上看起來很小，卻是偉大的國家。坪內雄藏主張：日本以「心懷君（天皇）、親、國」的國家著稱於世，因此生在日本乃是一種榮譽[8]。他在後文寫到支那（中國）人以牡丹為國花，而西方人則偏愛玫瑰；相較於此，日本人則欣賞櫻花的「澄澈與絕對的純潔」，並認為櫻花才是花中之王[9]。他還引用本書在第五、六章已經介紹過的，由本居宣長

2 這是葛哈根的用語（Goldhagen, Daniel Jonah, 1996）。
3 唐澤富太郎，一九九六。
4 唐澤富太郎，一九九六。
5 色川大吉，一九七〇（一九九七），第三四二—三五六頁；唐澤富太郎，一九九六。
6 在此向色川大吉先生致上誠摯的謝意，色川先生不僅賜告有此教科書存在，還提供副本給筆者。
7 榎本隆司，一九九六。
8 坪內雄藏，一九〇〇，第一—三頁；又收錄於海後宗臣編，一九六四a，第三〇九—三一〇頁。
9 坪內雄藏，一九〇〇，第三—五頁；又收錄於海後宗臣編，一九六四a，第三一〇頁。

創作的著名和歌，把大和魂比喻為在朝日下閃耀的山櫻花，「如果犯錯，或做了不好的事，應該像櫻花的凋落般，確實而無保留地改過」，「內心要常如櫻花般純淨」，他甚至認為「無此心者，非真正的日本人」。坪內的教科書中除了愛國主義之外，還充滿文化民族主義，櫻花在書中的形象十分「正面」，和「為天皇即國家而犧牲」的象徵大為不同。

其後，民間出版社又編寫了許多教科書，和坪內雄藏的版本互相競爭。不過在一八八六年時，所有教科書都必須經過文部大臣森有禮的檢查，於是坪內的教科書就成為模範教科書，因而具有強大的影響力[10]。

一九〇三年（一九〇五）年的教科書——尚未濫用櫻花的軍國主義

由文部省所選定的國定教科書中，有的會直接表現出「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。例如，在日俄戰爭前後出現的《尋常小學讀本．卷八》（一九〇三年印刷，一九〇五年出版），便有〈武雄參軍〉一節。這個故事的大意是說武雄因為即將入伍而欣喜不已，並對父親說：「如果戰爭到來，他將不惜生命，拚死一戰。」另外有一對夫妻的兒子因為身體孱弱，所以沒有通過徵兵的身體檢查，那對夫妻因此十分羨慕武雄的雙親。武雄後來還成為村裡的英雄。這個簡短的故事最後還附了一首題為〈軍人〉的詩，其中包括下列詩句：「日本軍人不惜死，忠義之心比石堅[11]。」不過這個故事中並沒有出現櫻花。

而《高等小學讀本．卷一》的第四課也是一個例子。這一課題為〈靖國神社〉，內容是在說這個國立的神社是要祭祀為國家即天皇戰死的軍人。而且神社也是一個很適合賞梅和賞櫻的美麗公園，不過課文中並沒有把櫻花和陣亡的士兵直接連結在一起[12]。

這些國定教科書把以前的武士和士兵都塑造成為天皇盡忠的英雄。而且還用虛構的人物，編造出具有教育意義的現代故事。例如，在一九〇三年印刷、一九〇五年出版的《高等小學讀本．卷一》中，就

有〈令人敬佩的母親〉這則故事[13]，這是一則日清戰爭時的軍中美談。有一名大尉看到一名水兵把信紙放在膝上正在哭泣，便嚴厲地斥責他是否過於吝惜自己的生命，或是因為眷戀妻子而哭泣。這個水兵回答道：信是母親寄來的，他的母親在信中指責他還未立下軍功，讓母親感到十分遺憾，斥責他不爭氣，所以嚴辭要求他應該捨命為天皇盡忠。這個故事的立意是要把對天皇的忠誠等同於對雙親的孝行。《教育敕語》也希望達到同樣的目的，不過這裡又把故事的情節稍加變更，讓父母的角色變成希望兒子要為天皇犧牲。這個「模範母親」的故事在日後的教科書中也反覆出現。為了達到「為天皇即國家而犧牲」的教化目的，連女性也加入其中，堪稱是一個巧妙的政策[14]。

一九三二年的《櫻花讀本》——動用了盛開櫻花的軍國主義

除了推動教科書的政策化、軍國主義化之外，文部省也在一九三二年重新編纂《小學國語讀本》，並從隔年開始使用[15]。負責撰寫新讀本的人曾經遠赴歐美視察，在獲得新知識後歸國。這套讀本從一九三三年用到一九四〇年，由於豐富的文學性而被認為較先前的教科書更具革命性。以前的教科書在卷一

10 唐澤富太郎，一九九六。
11 海後宗臣編，一九六四a，第五〇七—五〇八頁。
12 海後宗臣編，一九六四a，第五二七—五二八頁。
13 海後宗臣編，一九六四a，第五二八—五三〇頁。
14 請參閱色川大吉，一九七〇（一九九七），第三五〇—三五一頁。
15 海後宗臣詳細介紹了教科書歷史在社會、經濟、政治方面的意義，包括這些新編的一系列小學國語讀本在內（海後宗臣編，一九六四b，第六〇九—六一四頁）。《小學國語讀本．卷一》在一九三二年出版，最後一冊《小學國語讀本．卷十二》則是在一九三八年出版（海後宗臣編，一九六四b，第五三九頁）。

的卷首都是用單詞起頭，不過這套讀本在卷一卷首就是文章了。而且也有彩色印刷的插畫，更得兒童喜愛。

一年級學生用的卷一是用片假名寫的，插畫包括櫻花（第二—三頁）、少年與狗（第四頁）、玩偶軍隊的行進（第五頁）、旭日（第六頁）、萬歲（第七頁）、畫軍艦的太郎和畫富士山的花子（第十九頁），還有銀色機翼的飛機（第二十一頁）。這套新編教科書的最後一卷則出現〈桃太郎〉[16]。

由於這套新編《小學國語讀本》的卷一是以彩色的櫻花插畫開頭，所以這套讀本又被稱為《櫻花讀本》。一年級學生用的教科書卷首就是櫻花，而最後一卷——六年級學生用的卷十二——則在最後收錄了十首題為〈山櫻花〉的和歌，這些和歌的作者是江戶時代後期的著名學者。如果把這兩個編排合起來看，就會發現其中的意義深遠，第一首是賀茂真淵歌頌山櫻花的和歌，最後一首則是高崎正風的和歌：「遊遍這個國家，我以生為日之本的人為榮。」在這些和歌中，山櫻花就等同於大和魂[17]。

《櫻花讀本》的主要作者是井上赳，他和坪內雄藏一樣是進步派人物[18]。他公然反對軍部對教育的干涉，而且為了在教科書中寫出符合觀察與實際經驗的文章，還前往歐美各國視察。井上赳的立場十分親歐，在這次海外視察之後，他住進西式洋房，不但自己拉小提琴，還讓子女學習鋼琴。

不過，如果從現代的觀點回顧過去，就會覺得這本教科書中充滿文化的、政治的、甚至是軍國的民族主義的象徵。例如，卷一就包含了下列象徵符號。

文化民族主義——櫻花、旭日、富士山

政治民族主義——日之丸（日本國旗上的紅日）、對日之丸呼萬歲、〈桃太郎〉

軍國主義——玩偶軍隊、軍艦、戰鬥機、〈桃太郎〉

〈桃太郎〉是流暢而成功的童話故事，故事的主人翁桃太郎是從桃子裡生出來的，他堅強而勇敢，最後前往鬼島，擊退惡鬼。對於這個故事有各種解釋，而根據新渡戶稻造這位在明治時期讓武士道產生變化的主要人物之一的解釋，〈桃太郎〉這個故事其實是在講大和魂，鬼島是實際存在於太平洋的島嶼之一，日本人以前曾經遠征過這個島[19]。

從比較表面的層次來看，這個故事想要傳達道德上的訊息：日本男子應該像桃太郎一樣胸懷大志。但是，由於當時正在推動軍國主義，所以國家主義的知識分子也利用這個故事，把日本對殖民地的野心正當化成「理所當然」的事。在《櫻花讀本》發行的前一年（一九三一）發生了滿洲事變，在讀本發行的那一年（一九三二），日本國內又組成了日本法西斯聯盟，在國外則相繼發生上海事變（中國稱為一二八事變）、傀儡政權「滿洲國」建國，以及一九三三年日本退出國際聯盟。也就是說，《櫻花讀本》其實是這個時代的開端，其後日本帝國主義式、殖民地式的侵略日益激化。

儘管這些教科書各篇章是撰寫者出於善意所構思的文化內容[20]，但是從這種歷史脈絡中，卻可以看出教科書在結果上，反而使得日本人多年以來的文化民族主義在這時變得極為「不證自明」，這也和一九二〇年代後半開始急速發展的政治民族主義有著密不可分的關係。就算是受過世界主義教育的自由主義知識分子，也無法免於這種角色。

16 文部省，一九三二（一九七〇）。
17 山住正己，一九七〇，第八—一一頁。
18 藤富康子，一九八五，對井上的生涯有詳細的介紹。
19 新渡戶確信日本人的祖先大部分來自太平洋諸島，尤其是馬來西亞（新渡戶稻造，一九〇七〔一九七〇〕，第一八六—一九六頁）。這個故事的解釋史由柳田國男開創（柳田國男，一九三二）。也請參閱Antoni, 1991；Dower, 1986, p.256。
20 藤富康子，一九八五。

二、學校的歌曲與流行歌

如果說教科書可以有效地推動意識型態教育，那麼明治時期之前的教育中並不存在的學校歌曲教學，則更加發揮了推波助瀾之效。因為歌曲可以激發民眾的情感。伊澤修二（一八五一—一九一七）在一八七五至一八七八年間以公費留學美國，在美國親眼見到了學校音樂教育的實況，所以在他回國之後，就向政府提倡音樂教育的重要性[21]。政府接受了這個建議，並且在一八八〇年開始在小學校推動音樂教育，並在一八八一至一八八四年之間，出版了第一本歌曲教材集[22]，接著又在一八八七年出版了幼稚園用的歌曲集。結果使得〈華盛頓〉這首讚美華盛頓為國家自由而戰的歌曲傳唱世間[23]。

起初，大部分的歌曲都是用德國、蘇格蘭或其他歐洲民謠的曲調，再填上日文的歌詞，不過日後也開始出現由日本音樂家作曲的西洋音樂。這些都發生在日本十分熱中於吸收西洋音樂等西方文明的時代，流行歌這種新類型的音樂，其實也是熱中於西洋化之下的產物。例如：山田耕筰（一八八六—一九六五）便是留學德國學習音樂的人物，他不僅將交響樂團、歌劇等西方音樂型態介紹給日本人，還為〈紅蜻蜓〉（赤蜻蛉）、〈枸橘花〉（からたちの花）這些一直傳唱到現在的歌謠作曲。

但是，當時也正是軍國主義抬頭的時代，所以這些填了日文歌詞的歐洲民謠中，一開始就常看到民族主義、軍國主義、「為天皇即國家而犧牲」的意識型態出現。不過也不是清一色全都如此。在這些歌曲的作詞家中，也有佐佐木信綱（一八七二—一九六三）這類著名的古典文學家（請參閱後述）。

也有一些案例是軍歌直接變成學校的歌曲，或是相反地，由於學校教的歌曲十分受到歡迎，因而滲透到一般民眾之中[24]。如此一來，在宣傳軍國主義和「為天皇即國家而犧牲」的意識型態時，音樂便成為政府的重要手段。

音樂具有很特殊的感染力，所以在想要喚起民眾時，音樂可以是一個很有效的手段。但是，只要是

文本，就一定會有多種解釋的可能，例如，歌詞的字面意義到底有多少比例被傳達給兒童，便很難正確估算。無論是兒童或是成人，都很可能並未正確理解作詞家和政府所設定的歌詞涵意，而只覺得歌曲的旋律優美。例如，〈戰友〉這首歌是要傳達士兵在滿洲失去同袍的心中之痛，不過如果解釋的方法不同，也可能變成反戰的歌曲[25]。不過，政府極力渲染音樂的情緒，用各種歌曲來宣傳各類政治訊息，這種作法並非全然無效。另一方面，民眾並不是毫無反抗地全盤接收政府想要傳達的訊息，也有人會公開地——或許有時是祕密地——對政府表達抗議或諷刺。

下文將介紹幾首歌的歌詞，這些歌詞都把櫻花的象徵價值用於意識型態的目的。尤其，「為了天皇，像美麗的櫻花般凋落」這類歌詞究竟具有多少喚起民眾的力量，更是討論的重點。限於篇幅，這些歌詞如果不是直接提到民族主義或是軍國主義，而只是讚美櫻花，在此只好割愛[26]。然而，其實就是因為這些被割愛的歌曲巧妙地鋪陳了櫻花在美學上的價值，在民眾的內心扎根，所以當櫻花被拿來當作國家主義的意識型態時，人們才比較容易接受這種新的意義。也就是說，櫻花的一般意義和美學價值在民眾不知不覺間，遭到政府轉換，還很「自然」地被接受下來。

21 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第二四〇—二四一頁。

22 第一本在一八八一年出版，第二本是在一八八三年出版，而第三本則是在一八八四年出版。

23 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第一〇八—一〇九頁。

24 鷹橋信夫，一九九四a，第二二四—二二六頁。

25 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第一一二—一一四頁（歌詞）、第二五一頁（作為反戰歌）。

26 例如，一八八四年出版的《四季之月》便歌頌「豔麗綻放的，山櫻花」（堀內敬三、井上武士編，一九五八〔一九九五〕，第二三頁）。

一八八一年（明治十四年）的學校歌曲——不含軍國主義的民族主義

一八八一年，日本第一本《小學唱歌集》出版了，櫻花在這本歌集裡被當作是文化民族主義的象徵，有兩首歌寫到櫻花。〈放眼望去〉（見わたせば）的原曲是盧梭所作，再填上日文歌詞[27]。歌詞中有一段是：「放眼望去盡是柳與櫻相互交映，京城成了春的織錦。」這是節錄自《古今和歌集》中歌頌平安京之美的著名和歌（請參閱第二章）[28]。歌詞的內容與軍國主義無關，不過因為它把櫻花的美等同於平安京，所以也表現出文化民族主義。而在原為西班牙民謠的〈蝶蝶〉這首歌中[29]，也有一段歌詞是「櫻花的繁榮盛世」。這首歌就是用櫻花來代表美麗的日本即天皇。

一八八三年（明治十六年）之後的學校歌曲等——「為天皇即國家而犧牲」意識的抬頭

自此之後的歌曲都不是因應兒童或是一般的需要，而是在歌曲中加入濃厚的政治民族主義或軍國主義色彩。由日本人作詞、作曲的〈皇御國〉（發表於一八八三年）就是其中一例[30]。這首歌利用了「皇御國」、「武士」這類古代的用語[31]，確立了對天皇的忠誠是自古以來的傳統，而且對父母盡孝就等於對天皇盡忠，為國家即天皇鞠躬盡瘁，是日本男子的義務。

一八八七年出版了《幼稚園唱歌集》，其中收錄了一首〈數數歌〉（数えうた）[32]，這首歌原本是在東京一帶、從江戶時代傳唱下來的童謠（作詞者不明），不過在一八八七年編纂唱歌集時，它的歌詞被大幅更動，變成完全在鼓勵「為天皇赴死」的這種意識型態。歌詞中有一段是：「山櫻！山櫻！不論是凋謝，或是飄香，都是為了君！為了君啊！」

政府的策略是要將古代的用語作為天皇的自稱或尊稱，作為天皇制已經存續了兩千六百年的證據，這一點已經在第五章討論過了。政府在一八七二年將二月十一日訂為紀元節，也就是第一代天皇——神

武天皇的即位之日，為了慶祝這一天，又在一八八八年（明治二十一年）由日本人作詞作曲，完成了〈紀元節〉這首歌[33]。這首歌的歌詞不斷唱著天皇是全體日本人的父親，以及歌頌天皇治世所帶來的歡愉。

當時還未發生日清戰爭，雖無對外戰爭，但是大部分流行歌都在歌頌奮勇抗敵的日本人。例如，〈來呀，來〉（来たれや　来たれ）這首歌一開頭的歌詞便是「來呀，來，來吧！守護皇國，和大家一起[34]。」這首歌發表於一八八八年，歌詞的作者是外山正一（一八四八—一九〇〇），外山曾經留學英美，並歷任東大教授、東大校長、文部大臣。歌詞中並沒有直接提到櫻花，不過他使用了古代的用語，讚頌軍人要為天皇赴死：「寧死，勿退讓，為了皇國，為了君主。」一八九一年，《國民唱歌集》中發表了〈數萬敵軍〉（敵は幾万）這首歌[35]，並且在國內開始流行。這首歌的歌詞寫道：「敵軍雖有數萬，但不過是烏合之眾……成為玉，像玉一般碎去吧。」在第六章中已經討論過，政府利用「玉碎」這個詞彙來美化戰死。這首歌的歌詞是由山田美妙齋（一八六八—一九一〇）所作，原本的歌名是〈戰景大和魂〉。

有一首軍歌的歌詞開頭是：「日清談判破裂，吾妻艦向著品川駛去。」這首軍歌還由新橋的藝者編

27 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第一五頁。
28 歌詞後來變成「合起來又打開，拍拍手再合起來」，現在也依然繼續傳唱。
29 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第一八頁。
30 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第二〇頁。
31 在一八九三年作曲的〈天長節〉中，也使用了「大君」這個古代的用語（堀內敬三、井上武士編，一九五八〔一九九五〕，第四二頁）。
32 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第二八—二九頁。
33 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第三〇頁。
34 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第三二—三三頁。
35 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第四〇—四一頁。

舞之後，以舞蹈表演出來，由此事可以推測，在日清戰爭之前，日本民眾其實已經沉浸在好戰的氣氛之中。不只新橋一地，全日本的藝者也都在用這首歌曲跳舞，還有上層階級的家庭會聚集家裡的侍女，配合著這首軍歌起舞[36]。這首歌是在日清戰爭開打前的五、六年，也就是一八八八、八九年左右，便在開戰的想像之下而作的軍歌，其實當時根本還沒有吾妻（東）艦[37]。

換句話說，政府為了讓全體日本人，尤其是軍人，徹底接受為國家即天皇而欣然赴死的想法，早在日清戰爭之前，就已經用各種手段，全面地進行政治上的操作。而在「為天皇即國家而犧牲」的意識型態抬頭的這段過程中，音樂占了十分重要的角色。

抵抗之歌——明治中期的反體制之聲

然而，並不是從明治初期開始，所有日本人就都贊成國家的政策。早在一八七三年，就有農民因為反對地租改革，而發起暴動，因為改革後的地租在實質上和封建時代的貢租無異。農民把對政府的不滿寫成歌曲，也有人唱著：「天朝的旨意都是騙人的唷……看起來很吸引人，但其實沒有內容啊！」政府擔心這種公然批評政府的農民起義和歌曲會在各地蔓延，所以在一八七三年左右甚至禁止了盂蘭盆舞[38]。

色川大吉認為：民眾把「具破壞性的」訊息寫在歌詞裡，表示他們不認為天皇是現人神。就連帝國軍隊的軍人都用〈紀元節〉這首歌的曲調另外填上歌詞，描述士兵和妓院的相好之間淚眼離別時的情景[39]。這首歌在一八九九年左右在士兵之間大為流行。

除了農民、軍人之外，自由民權運動者也利用了歌曲。這些所謂的「民權壯士」們有時候還會把歌曲加上舞蹈，用來推廣自己的政治主張。在這類「演歌」中，最初的著名歌曲有〈炸藥歌〉（ダイナマイト節）。這首歌的歌詞是：「民權論者的，淚雨中，有千錘百鍊的大和肝……」還有民權論者：「為了四千餘萬的，同胞們，困在紅色的囚衣中受苦……」而最後一段則是：「雖然年輕亦奮不顧身，炸藥

『砰』！」〈炸藥歌〉應該是在一八八四年著名的「加波山事件」發生時所作的。加波山事件是自由黨中的激進派在茨城縣發動的武裝起義[40]。

今天的這種「演歌」——用感傷的旋律唱出無法滿足的愛——是起源於一八八一年，板垣退助（一八三七—一九一九）在當年組成日本第一個政黨——自由黨，並做了一首批判政治的歌，不過這件事幾乎已經被大家遺忘了[41]。自由黨的另一位著名人物川上音二郎（一八六四—一九一一）拜落語家桂文之助為師，一八八九年在大阪出道時，他表演了諷刺社會和政治的落語，並大大受到聽眾的喜愛，隔年也在東京流行起來。他自己作詞的〈喔—嘿—之歌〉（オッペケペ節）中寫道：「抗拒權利、幸福的人啊，真想讓你們飲下自由之水……」洋裝「只能漂亮地裝飾外表，但是缺乏政治的思想。」藉以諷刺上流社會的崇洋。而他所演出的〈喔—嘿—之歌〉被認為是表演的一種類型，並且被自由黨的推動者當作政治宣傳的手段，廣為利用。另一方面，不像川上這樣擁有表演才能的其他大多數黨員，則會在人潮聚集的街頭和公園中，以自己的風格演唱這種演歌，並且販賣便宜的歌詞本[42]。這個時代，如果發表批評政府的演說，很可能會遭到逮捕，甚至入獄，所以在街頭唱歌，可以說是一種很巧妙的手段。確實沒有

36 長谷川時雨的隨筆《和服》（きもの）描述了這件事（西澤爽，一九九〇b，第二〇〇五頁）。
37 西澤爽，一九九〇b，第一九九九—二〇〇一頁。
38 園部三郎，一九六二（一九八〇），第四六—四七頁。
39 色川大吉，一九七〇（一九九七），第二五六—三五七頁。
40 西澤爽，一九九〇a，第二〇一二頁。
41 園部三郎，一九六二（一九八〇），第四八—四九頁。
42 秋庭太郎，一九九五；西澤爽，一九九〇a，第一一三—一一四頁。

因為唱「演歌」就遭到處罰的例子[43]。

因此，在某種意義上，政府和民眾展開了「歌謠大戰」。政府極力向民眾展示為天皇戰死的感情和美麗，而民權派則反而大力提倡個人權利和幸福的重要性。不過，也不可以忘記這裡所謂的民權派，其實也和當時的其他自由主義者一樣，都是愛國者。

日清戰爭（一八九四—一八九五）、日俄戰爭（一九〇四—一九〇五）的戰中與戰後之歌——象徵陣亡士兵的凋謝櫻花

在日本分別對清朝中國和帝俄取得勝利之後，出現了轉機，明治政府得以拉攏大部分的反政府派，讓事情依政府所願而推動。這兩次勝利挑起了反對派的愛國心，也澆熄了反政府的火焰。以這件事為契機，日本開始投身於軍事侵略和擴張殖民地，最後則走向第二次世界大戰，招致了自己的崩潰。

「為國家即天皇而像櫻花般殞落」，這種象徵在這時候開始頻繁地出現在歌詞中[44]。例如，在日清戰爭開戰的一八九四年（明治二十七年），著名的古典文學家佐佐木信綱便做了〈支那征伐之歌〉[45]，這首歌中充滿了「在旭日之下盛放的山櫻」和「為了國家與天皇獻身」這類詩句。而且還不斷重複「日本要幫助還『未開化』的中國」。〈支那征伐之歌〉的「征伐」一詞，也出現在〈桃太郎〉中，這個詞的意思是要征服那些像鬼和野蠻人一樣必須受到懲治的人。

佐佐木創作的這首歌大受歡迎，再版多次仍然大賣。除了這首歌之外，還有其他無數的歌集出版，例如：《征清歌曲集》（一八九四）[46]、《清國征討軍歌大全》（一八九四）[47]、《討清軍歌》（一八九四）[48]、《軍艦唱歌》（一九〇〇）[49]、《陸軍唱歌》（一九〇〇）[50]等。這些歌集所收錄的曲子，經常在歌名裡使用「征伐」這個字眼。

在日清戰爭以前，軍歌便已開始流行，不過是在戰爭時才迎向它的全盛時期[51]。日俄戰爭時也有軍

歌廣為傳唱[52]，但是今日眾人熟知的軍歌，皆屬日清戰爭時期的軍歌。

軍歌以及和軍歌類似的進行曲，其基本旋律也對歌曲曲調產生了重要影響，這點很值得注意[53]。一方面是因為日本人作曲家在明治初期受到西洋音樂的強力影響，他們想要推廣這種新型態的歌曲，才造成了上述結果。也就是說，當時竭力推動的新音樂運動造成了兩個產物——一個是義務教育下的歌曲，另一個則是軍歌。這波運動在明治後期穩定發展，在一九〇〇年之前，已出現了許多根據童話故事填詞的歌曲[54]，其中壓倒性的多數都具有與軍歌一樣的基本旋律。

這類基本旋律也被學生引用，當他們自己的高等學校宿舍要創作舍歌時，就使用了這種旋律[55]。當時的高等學校就像法國的「lycée」這種學制一樣，只招收優秀的學生，其中又以東京的第一高等學校和

43 西澤爽，一九九〇a，第二〇頁。
44 西澤爽，一九九〇b，第一九八七—二一〇六頁，對於中日甲午戰爭（一八九四—一八九五）的歌曲，有概括性的說明。
45 西澤爽，一九九〇b，第二〇〇九—二〇一一頁。
46 西澤爽，一九九〇b，第二〇一八頁。
47 西澤爽，一九九〇b，第二〇二八頁。
48 西澤爽，一九九〇b，第二〇二八頁。
49 西澤爽，一九九〇b，第二〇一四頁。
50 西澤爽，一九九〇b，第二〇一七頁。
51 園部三郎、山住正己，一九六二（一九六九），第六四—六八頁。
52 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五）。
53 園部三郎，一九六二（一九八〇），第八二—八三、八八—八九頁。
54 例如：〈花笑爺〉、〈浦島太郎〉、〈桃太郎〉、〈兔與龜〉、〈鳩〉、〈正月〉。
55 園部三郎，一九六二（一九八〇），第八九—九二頁。

京都的第三高等學校最為出色。戰前有兩大菁英學校——東京帝國大學和京都帝國大學，包括這兩大菁英學校在內，所有著名帝國大學的新生都是以高等學校的畢業生居壓倒性多數，而這些「帝大」的畢業生又會在政治、企業、教育等各個領域中，站上指導者的地位。換句話說，「高等學校」的學生就是日本將來的領導者。然而這些學生有人接受徵兵，也有人加入特攻隊而陣亡，這些將在後面的章節詳述。

學生開始用進行曲的基本旋律作曲，第一首歌便是第一高等學校學生所作的第十一屆宿舍紀念舍歌——〈春爛漫的花之色〉（春爛漫の花の色）（一九〇一）[56]。當時規定全體學生都要住校，所以舍歌同時也表現出學生的愛校心。〈春爛漫的花之色〉中出現「兩千餘載的君子國」這類愛國的歌詞，表示政府計畫把神話時代的神武天皇塑造成國家的創建者，這個想法已經被學生全盤接受了。一高的另一首舍歌——〈啊！向玉杯撒花〉（嗚呼玉杯に花うけて）是學生在一九〇二（明治三十五年）作曲的[57]。「玉杯」這個用語是對杯子的美稱，而反覆使用「花」一詞，則是要在歌詞中，讓櫻花和國家的守護者——一高青年——產生隱喻上的關聯。一九〇六年，京都的第三高等學校作曲的「三高逍遙之歌」——〈紅火山丘上的花〉（紅萌ゆる岡の花）[58]——就像它的歌名一樣，直接把學生和盛開的櫻花連結在一起[59]。這首歌的歌詞寫道：「富士山山麓的山櫻，引以為榮的兩千載歷史，神武兒孫立足的現在。」由此可以看出，除了培養士兵之外，堪稱是培養國家未來領導人的這些菁英學校，在二十世紀初時，皆已受到軍國主義意識型態的強大影響。

日俄戰爭時的軍歌雖然不像日清戰爭時的軍歌那麼流行[60]，卻確立了一個穩固的象徵體系——盛開的櫻花是由陣亡的士兵幻化而成。「花中之王為櫻花，人中之龍為武士」這句諺語常常出現在日俄戰爭時期的軍歌中，例如：〈薩噢薩之歌〉（サノサ）（是一首以「薩噢薩」的音作結尾的民謠）[61]和〈旅順大海戰〉[62]。一九〇五年出版的民謠〈喇叭之歌〉（ラッパ節）中還有下列令人感到驚訝的歌詞：

國家之聲譽等同於一己之聲譽
凋謝後顯其意義的大丈夫
流芳後世
在櫻花綻放的九段坂[63]

「九段坂」是靖國神社的所在位置。這首歌顯示陣亡的士兵會幻化成永遠飄香的櫻花。雖然櫻花的香氣其實並不濃郁。這首歌是向軍人承諾他們死後會化成靖國神社的櫻花，藉以美化士兵的陣亡，並保證其生命的不滅，最後則將他們神格化。歌詞中用「大丈夫」這個古語來稱呼加入軍旅的年輕人，讓他們擁有十分陽剛的男性意象（請參閱第五章）。這首〈喇叭之歌〉在一九〇七年左右最為流行，即使進入大正時代之後，也仍然被頻繁地傳唱[64]。

當這類歌曲在成人之間廣為流行時，政府仍繼續透過小學校的音樂教育，讓兒童的心智也軍國主義

56 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第七六—七七頁。
57 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第一〇四—一〇五頁。
58 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第一二八—一二九頁。
59 「紅」是指櫻花的淡紅色，而「花」則專門指櫻花（吉田集而，一九九八年五月，根據他的私人信件）。
60 有關日俄戰爭時的歌曲，請參閱西澤爽，一九九〇b，第二四六九—二五一二頁。
61 西澤爽，一九九〇b，第二四七九頁。
62 西澤爽，一九九〇b，第二四八一頁。
63 西澤爽，一九九〇b，第二四九五頁。
64 西澤爽，一九九〇b，第二四九四頁。

化。在這裡試舉一例：一九〇五年出版的《電車唱歌》[65]，是為了慶祝一九〇三年的東京電車通車而作的。鐵道被視為西洋文明的象徵，所以日本人在明治初期積極地引進鐵道。就像葛魯克所說的[66]：鐵道與君主也就是天皇一樣，被期待可以實現現代國家應有的「國家、社會整合」。但是，歌詞內容說的還不只這些。歌詞一直編到第五十二號，每一號都在描述從電車或電車車站所看到的東京景觀。一號和二號唱出了宮城、東京府廳、內務省等景觀，其他則包括「維新」的英雄西鄉隆盛（請參閱第五章）、祭祀了四十七名「義士」的泉岳寺（請參閱後文）、司法省、海軍省、陸軍省、青山的練兵場、軍官學校等場所。第四十八號到第五十二號則唱到靖國神社，其中還包括遊就館這座展示為國捐軀的武士和軍人肖像畫的建築物。最後的第五十二號唱道：「為大君赴死的武士之魂，會在這座神社中永生。」換句話說，在建構日本「民族」時，不僅電車發揮了重要的功能，在動員國民要「為天皇即國家而犧牲」的這個巨大作戰中，就連每一座電車車站都被牽扯進去了。

政府十分了解歌曲的渲染力，所以在一九〇七年第三度修正了關於音樂教育的法令，規定歌曲必須要琅琅上口，而且足以培養美的感覺和道德觀[67]。

一九一一年，陸軍中央幼年學校中以步兵為志願者，作曲完成了〈步兵之歌〉，這首歌裡的「萬朵櫻」是步兵襟章的隱喻[68]。這首曲子直接使用第一高等學校的舍歌——〈烏拉爾之彼方〉（ウラルの彼方）——的旋律。歌曲的開頭是：

萬朵櫻花　衣襟之色
花在田邊被風吹動
既生為大和男子
就落為散兵線之花吧

其他還有：

兩千年淬煉而成的武士之魂
前進前進 再前進 朝敵人的砲火而去
花落為勇 就在今朝
衣襟之色映在酒盃中

上述表現也會在歌詞中見到。

大正時代到戰爭結束為止的歌——由陣亡士兵幻化而成的櫻花

為天皇犧牲被比喻成美麗散落的櫻花，這種隱喻關係在大正時代常常出現在歌詞中。〈橘中佐〉這首歌在一九二三年（大正十二年）完成作曲，而且被當作尋常小學校的教唱歌曲。橘是日俄戰爭中的英雄，他死後被奉為軍神。歌詞讚美他的死是「為了國家」而在「半路殞落，像綻放的橘花一般飄香[69]」。

在一九三〇年代後半到第二次世界大戰期間，詩人、小說家佐藤春夫（一八九二—一九六四）收集

65 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第一一五—一二二頁。
66 Gluck, 1985, p.101.
67 園部三郎，一九六二（一九八〇），第一〇五頁。
68 陸軍中央幼年學校就是後來的陸軍軍官學校預科。名義上的作詞者是加藤明勝（八卷明彥，一九八六，第一二〇—一二一頁）。
69 堀內敬三、井上武士編，一九五八（一九九五），第一九四頁。

了大量詩作，發表在《日本頌歌》、《大東亞戰爭》、《奉公詩集》等詩集中[70]。他以特攻隊、軍神、靖國神社、阿圖島的「玉碎」等當作主題[71]，創作了愛國的、帝國主義的詩歌。這些詩歌全部是在讚美、獎勵「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。櫻花不斷出現在這些詩歌中，其中還有一首名為〈寄櫻祝〉的詩，更反覆讚美盛開和凋謝的櫻花[72]。

一九三七年，信時潔（一八八七—一九六五）從《萬葉集》收錄的大伴家持所作的長歌中擷取歌詞，創作了一首歌。大伴家持是古代的防人之長（請參閱第五章）。歌詞是從下列長歌的句子中擷取出來的。

往海裡去　便是葬身水中
往山上去　任憑野草裹屍
應當要死在大君的身邊啊
如此則再無反顧[73]

在這首長歌中，天皇都稱為大君。

這首長歌並不是在歷史上第一次受到注意，它在明治元年就曾經雀屏中選。維新後的一八六八年，江戶城為陣亡士兵舉辦了一場招魂祭，當時的祭主大久保初太郎（日後擔任陸軍大將，一八四六—一九一五）朗讀了一篇祭文，文中就引用了這首長歌[74]。而且，翌年在靖國神社舉行第一次祭祀時，主持者也在奉讀的祭文中使用這首長歌[75]。接著在一九三七年，文部省為了向民眾宣導了解國家意識型態的重要性，刊行了《國體之本義》（国体の本義）。這份文獻借用八世紀的《古事記》和《日本書紀》說明國體，並詳細描述了日本在東亞的使命，另一方面則力斥從西方傳入的個人主義[76]。

也就是說，政府利用這首長歌，向民眾灌輸「為天皇即國家而犧牲」的觀念，所以這首長歌早在明

治初期就復活了。但是，一直到一九三七年，這首長歌被譜上哀傷曲調後，它才變成政府宣傳的強力武器。在日本捲入第二次世界大戰的那一天，就播放了信時潔的歌曲，用來為九軍神默禱伴奏（九軍神是指在十二月八日的珍珠港攻擊事件中，搭乘潛艇戰死的九名特攻隊員）。接著在一九四〇年，「大政翼贊會」這個近衛文麿首相為了參戰並動員民眾而創設的組織[77]，將這首歌指定為「國民之歌」，它的地位僅次於國歌。

在櫻花的象徵意義和軍國主義——尤其是和特攻隊員——的關係中，絕對不能忽略〈兩朵櫻花〉（二輪の桜，有人稱為〈戰友之歌〉〔戰友の唄〕）這首歌經常被傳唱的事實[78]。一九三八年，著名的作詞家，同時也是早稻田大學的法國文學教授西條八十發表了這首歌詞。而在一九四二年，舊海軍軍官學校第七十一期生帖佐裕將這首歌詞加以改寫，並且將歌名改成〈同期之櫻〉（同期の桜）。例如：西條

70《日本頌歌》、《大東亞戰爭》、《奉公詩集》，分別見於佐藤春夫，一九六六，第二一四—二二八、二四一—二五九、二六〇—二七六頁。

71【譯注】：阿圖島是太平洋阿留申群島中的一座島嶼，屬美國阿拉斯加州管轄，日軍於一九四二年進占此島，翌年被美軍奪回，兩千多名日軍僅有二十餘名生還。

72 佐藤春夫，一九六六，第二一九—二二〇頁。

73 第四〇九四號（澤瀉久孝，一九六八，第八六—九一頁）。

74 由井正臣、藤原彰、吉田裕編，一九八九（一九九六），第六一—六二頁。

75 靖國神社，一九八三，第三四頁。

76 山住正己，一九九七。文書也收錄在山住正己，一九九七。

77 有關這個組織的混亂歷史，請參閱木坂順一郎，一九九六。

78 這首曲子的作曲者大村能章並沒有注意到這首歌曲的人氣，在一九八〇年發現唱片，確定由他作曲之前，這首曲子都被他放置不管（西澤爽，一九九〇b，第二四六四—二四六七頁）。也請參閱鷹橋信夫，一九九四a。

原本的歌詞是用「君」與「僕」（編按：意為「你」與「我」），而帖佐改成較為男性化的用語——「貴樣」與「俺」。這首歌在他的同屆學生間大受歡迎，而且很快地流行到全體海軍之間[79]。〈同期之櫻〉的「同期」指海軍軍官學校的同屆學生。帝國海軍是以櫻花當作自己的象徵，徽章等的圖案也是櫻花，所以在海軍學校畢業時，同屆學生習慣在櫻花下拍畢業照。〈兩朵櫻花〉的歌詞如下：

君（你）與僕（我）如兩朵櫻花，
在土堆背後的陰影裡綻放，
既然是花，總有一天會凋謝，
讓我們華麗地凋零吧，為了皇國。

君（你）與僕（我）如兩朵櫻花，
開在同一個部隊的枝頭，
雖然我們生下並不是兄弟，
但就是這麼地投契、彼此惦記。

君（你）與僕（我）如兩朵櫻花，
一起為了皇國而綻放，
白天同行，夜晚同衾，
同褥共枕，夢亦相連。

君（你）與僕（我）如兩朵櫻花，
即使落向不同的地方，
在靖國神社這個花之城，
春天來臨時，我們還是會一同綻放。

這首歌詞明確表現出盛開的櫻花是由陣亡士兵幻化而成。

軍歌在孩童間一直非常流行，甚至「固力果」（グリコ）糖果公司還在一九三五年將軍歌當成宣傳手法，如果收集到牛奶糖盒中的十五張固力果集點券，就可以換到一本軍歌集[80]。第二次世界大戰期間，政府也利用軍歌，在尋常小學校（國民學校）宣傳軍國主義的意識型態。一九四二年，政府規定五年級學生要學習〈特別攻擊隊〉這首歌[81]，這首歌是在讚美搭乘潛艇去攻擊珍珠港的特攻隊員，歌頌他們的勇敢和對國家的忠義之心。這首歌的歌詞將特攻隊員稱為「作為先鋒而凋落的新枝之櫻」。下列的〈讚美特別攻擊隊之歌〉（特別攻撃隊を讃へる歌），由井上淡星作詞，也是小學生必須學習的歌。

莫忘昭和十六年
臘月八日　大君之
醜之御楯挺身而出

79 八卷明彥，一九八六，第一八三—一八八頁。
80 山中恆，一九八九，第三六頁。
81 山中恆，一九八九，第一一三—一一五頁。

朝日櫻的新枝之櫻
殞身的特別攻擊隊
岩佐中佐與八位烈士[82]

不論是歌曲、教科書或是大眾媒體，全都稱搭乘潛艇的特攻隊員為「九軍神」，第十位隊員被美軍俘虜，這件事情被視為國恥，不准提起。不過，由於五艘潛艇卻只有九名隊員，這情況十分令人懷疑，才洩漏了這個事實[83]。

總而言之，在這首歌中還是常常見到「大君」、「醜之御楯」、「烈士」這些古語。第五章已經驗證過「醜之御楯」是防人的用語。「烈士」則是指勇敢而忠義的武士。這裡，對於為天皇而犧牲的特攻隊員，是用櫻花來比喻他們的年輕和美麗。

日本的第一部長篇動畫是《桃太郎的海鷲》（桃太郎の海鷲），這是為了紀念海軍攻擊珍珠港成功，而由海軍省委託製作的。負責繪圖的是瀨尾光世，他是戰前的動畫先驅者——政岡憲三——的徒弟。他把對珍珠港的攻擊模擬成童話〈桃太郎〉的故事。也就是說，對珍珠港的攻擊是胸懷大志的少年擊退鬼怪的故事。儘管《桃太郎的海鷲》是為戰爭的宣傳而製作，不過因為它的動畫角色十分「可愛」，所以還是大受歡迎[84]。

有關音樂的摘要

這裡舉的幾首歌都明確揭露出一段過程，顯示從明治初期開始，凋謝的櫻花就漸漸變成那些為天皇即國家捐軀的士兵的象徵。雖然，明治初期就已經認為櫻花是由陣亡的士兵幻化而成，不過到了日俄戰爭時的歌曲才確定了這層意義。而這些歌曲開始廣為傳唱，則是一九三〇年代後半的事了。

這些歌曲的作詞家在流行歌曲發展史中，都是社會的行為者。他們或多或少都接受政府的獎勵，根據「為天皇即國家而犧牲」的意識型態作詞，不過也不能因為這樣，就把這些作詞家看成右翼分子。以西條八十為例，他並不屬於極右派，除了是著名的作詞家之外，他還是早稻田大學的法國文學教授，曾經留學巴黎索邦大學，創作過許多深具藝術性的詩歌，包括童謠詩和歌謠在內。不過，就和教科書的撰寫者們一樣，我們很難只從西條的世界主義觀點，就推測出當時軍國主義的威脅程度。即使是抱持極度國粹主義的佐藤春夫，他的小說和詩作也得到極高的評價。

一般民眾也是社會的行為者。兒童和學生對教科書到底有什麼反應，並不會留下記錄，不過歌曲就不一樣了，當時流行的歌曲確實會留下記錄，譬如我們就知道在一九三〇年代後半時，軍歌非常受歡迎。不得不說，這些歌曲的人氣是政府成功動員民眾的證據。不過人們對歌詞的內容到底是怎麼理解，其實頗令人存疑，很可能人民對流行音樂本身（這是日本所引進的西方文化中，最成功的一種類型）比較感興趣。同樣地，雖然海軍製作了長篇動畫，是希望民眾對搭乘潛艇的特攻隊員留下深刻的印象，牢牢記住他們對天皇的忠誠，不過人們比較感興趣的其實是動畫中「可愛的」人物。

三、大眾戲劇——《忠臣藏》的變化

除了歌曲之外，各種大眾戲劇也在戰時的意識型態宣傳中占有一席之地。而其中最符合本書宗旨

82 山中恆，一九七五（一九八五），第四八五頁。
83 山中恆，一九八六，第一一二—一一五頁。
84 講談社總合編纂局編，一九九七a，第二四頁。

的，就是一齣名為《忠臣藏》的戲，從它第一次演出以來，直到今天為止，都還大受歡迎，可以說是跨越了個人的差異和階級，對日本人具有重要的影響[85]。

《忠臣藏》這齣戲在明治時期發生了重大變化，對於發展「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，發揮了重要的功能。這齣戲把現代軍人的形象和原作中的四十七烈士完全重疊在一起，並且把現代軍人的自殺和凋謝的櫻花做成完美的連結。本書認為這是一個明顯的例子，可以說明政府如何巧妙地操縱大眾娛樂，以完成自我目的，所以接下來會聚焦於這齣戲碼，以觀察戲劇在歷史中的變遷。

史實

《忠臣藏》的原著劇本完成於一七四八年，它是根據史實而創作的——在一七〇一年（元祿十四年）三月十四日，赤穗藩主淺野內匠頭長矩在江戶城中遭受吉良上野介義央侮辱[86]，於是用刀刺傷吉良。而江戶城中嚴禁以刀傷人，所以將軍德川綱吉便命令淺野內匠頭立即切腹，而他的城池必須讓出，藩地也遭到沒收。赤穗的藩士因而失去藩主，流落為浪士。

四十六名赤穗浪士為了解除吉良的警戒心，兩年來一直買醉，出入青樓，欺瞞吉良的耳目。最後在一七〇二年十二月十四日的晚上，在家臣之長——大石內藏助良雄——率領之下，浪士們殺入江戶的吉良宅邸中，搜出藏身在倉庫中的吉良，取下他的首級。事成之後，浪士們帶著吉良的首級前往位於高輪的泉岳寺，在淺野內匠頭的墓前報告他們已向敵人討命一事。在經過七週的評議之後，幕府命令在泉岳寺自首的四十六名浪士切腹（關於四十七士這個數字的由來，請參閱後述）。切腹就在當天（一七〇三年二月四日）執行，他們的遺骨則葬在泉岳寺中[87]。

原作與「歷史事件」[88]

竹田出雲、三好松洛、並木千柳（宗輔）這三位著名的劇作家合力撰寫了淨瑠璃《假名手本忠臣

85 根據西山松之助，一九九二，第一四五—一八六頁的說法，除了在大阪之外（這是《忠臣藏》初次搬上舞臺的地方），它在江戶和日本的其他各地都大受歡迎。Smith則認為雖然在京都、大阪大受歡迎，但是在江戶則沒有獲得如此熱烈的反應（Smith, II. 1990, p.7）。西山發現的記錄中顯示：大石流連在祇園茶屋的第七幕，曾由滋賀縣長濱的兒童演出。《忠臣藏》之所以這麼受到歡迎，部分原因也是江戶時代的歌舞伎本來就十分有人氣。不過《忠臣藏》還是和其他演出劇目不同，它在日本全國各地演出，包括貧困村落、山間、海邊、離島村莊，而且吸引了上萬人前往觀賞，不論觀眾的身分和居住地區的差別。因為《忠臣藏》大受歡迎，所以日後每當歌舞伎劇場出現虧損時，就會把這齣保證大賣的戲當作救命仙丹一樣演出，以彌補財政上的損失。江戶町人的另外一種藝術——浮世繪——也表現出這齣戲受歡迎的程度，這也造成《忠臣藏》更加受到歡迎。有超過三千張浮世繪描繪了《忠臣藏》的各種場面，以及演出的歌舞伎演員（西山松之助，一九九二，第一四七頁）。中右瑛指出這類浮世繪大多是在幕末製作的，總數則遠遠超過一萬張（中右瑛，一九八八，第八九頁）。西山松之助認為從《忠臣藏》首演以來，所有著名的浮世繪畫家都曾經畫過這齣戲中的場面或角色。專畫武者的翹楚——歌川國芳（一七九七—一八六一）連續完成了名為《誠忠義士傳》的四十七士肖像。這齣戲的人氣還明顯反映在另一個江戶町人的藝術「川柳」之中。有二千五百首以上的川柳提到《忠臣藏》（西山松之助，一九九二，第一四九頁）。

86 他的名字讀作「yoshihisa」或「yoshinaka」。

87 渡邊保，一九九一，第五〇一—五〇二頁；Keene, trans. 1971：日本國語大辭典刊行會編，一九七二，第三〇、三四頁。這裡所引用的日期都是指陰曆日期。今日的話劇製作時也會使用這種日期。實際上殺入吉良宅邸復仇的日子是十二月十五日，不過歷史上的所有歌舞伎、電影都是使用十二月十四日。關於史實的編年，請參閱中山幹雄，一九八八，第五八—五九頁。

88 為了與史料互相比較，本文使用一七四八年首次演出的原作劇本。竹田出雲和八木哲洗都針對歷史上的事件，進行了概括性的研究（竹田出雲，一九三七〔一九八二〕；八木哲洗，一九八九）。一七四八年八月十四日，這齣戲以「人形淨瑠璃」的形式在大阪竹本座首次公演；同年十二月，又以歌舞伎的形式演出（浦山政雄，一九九七，第四五八頁；竹田出雲，一九三七〔一九八二〕，第三頁）。

藏》，他們根據上文提到的赤穗事件，變更設定、改編，並且於一七四八年首次搬上舞臺演出[89]。幕府禁止把實際的歷史事件直接搬上舞臺，所以取材自赤穗事件的淨瑠璃、歌舞伎，都會把事件的相關人物等全部換掉。雖然這群劇作家寫出的最終版本《假名手本忠臣藏》把歷史上的人名和史實全部改掉，但是大家都知道這只是「障眼法」。劇本所描繪的時代從將軍德川綱吉（一六八〇—一七〇九在職）改到三百年前的將軍足利尊氏（一三三八—一三五八在職）的時代，所有登場人物的名字也都經過改變[90]。以下所述的《忠臣藏》概略，主要人物都使用他們的本名，因為比起舞臺上角色的名字，他們的本名對日本人而言更為熟悉。

對歌舞伎來說，是否受到觀眾喜愛才是最關鍵的問題。為了要得到觀眾的喜愛，《忠臣藏》加入了兩個史實中沒有的戀愛故事。首先，劇作家們改寫了淺野內匠頭和吉良之間發生仇恨、宿怨的理由。就歷史而言，儘管留有淺野內匠頭本人清楚否認的記錄，但刀傷事件發生時，幕府的解釋是淺野內匠頭已經發瘋了，不過這個解釋並沒有被一般大眾接受。在將軍德川吉宗（一七一六—一七四五在職）麾下的儒者室鳩巢，就著有《赤穗義人錄》主張另一種說法[91]：

> 吉良是「高家」的第一把交椅[92]，每當敕使、院使下訪江戶時，他經常參與這類事務。因此，吉良開始炫耀自己的職責，向人索取賄賂，指點關於禮儀方面的問題。淺野素來具有練武之人的風骨，從不曾向人屈服，也從未向吉良阿諛獻媚。……有一次，淺野被交辦接待敕使的工作，因此向吉良請教，但是吉良卻答以自己也不熟悉，請淺野自行斟酌。此事讓淺野深感痛恨。

以上為室鳩巢的解釋。江戶的民眾也贊同這種怨恨說，所有書上的記載都將其當作歷史事實。不過，《忠臣藏》的劇作家們雖然也都知道吉良拒絕教授儀式禮儀給淺野，但他們在編劇時，採用

的情節卻是吉良向淺野的妻子求歡被拒，因此吉良才遷怒於淺野。當淺野切腹時，他的妻子——阿久利（劇中的名字是顏世）——十分自責，認為是自己把丈夫逼上死路的。

這齣歌舞伎的另一個精采場面是第七幕。為了欺瞞吉良的耳目，讓他不知道要警戒赤穗浪士即將展開的復仇，家臣之長大石內藏助良雄一直耽溺在京都的祇園妓院中。這其實不完全是虛構的故事，歷史中的大石內藏助是一個會作歌、又寫得一手好字的人物，也常常流連於青樓。也就是說，他並不是一個腦子裡只有忠孝節義的人物[93]。

第五幕、第六幕增加的「阿輕」（おかる）、「勘平」兩個角色也成功地在故事中融入人的貪念、殺人、切腹這些元素，所以也大受歡迎[94]。

《忠臣藏》有四十七士，而不是只有四十六士的理由，就是因為勘平也被算進去了。勘平並未一起殺入吉良的府中報仇，只用切腹來表示自己對淺野內匠頭的忠心。

反幕府的主題——《忠臣藏》原作受歡迎的基礎

有關這齣《忠臣藏》和史實中的赤穗事件的主題，產生了分歧的議論。唐納德・基恩（Donald

89 例如，在江戶中村座上演的《曙曾我夜討》，就是把赤穗事件比擬成十二世紀著名的曾我兄弟夜間尋仇故事。近松門左衛門所作的《碁盤太平記》（一七〇六）也是這類比附的例子（Keene, 1971, pp.3-5；Smith, 1990, 2003）。

90 渡邊保，一九九一：日本國語大辭典刊行會編，一九七二，第三〇、三四頁；一九七三b，第四七九頁。

91 八木哲洗，一九八九，第二四頁。大石的名字讀作「yoshitaka」或「yoshio」。

92 【譯注】：「高家」是主管幕府儀禮的官職。

93 中山幹雄，一九八八，第三三頁。

94 中山幹雄，一九八八，第二五頁。

Keene）把這齣戲翻譯成英文，他認為家臣長大石「具有忠義這種特別的美德」，「毫無疑問地，大石是這齣戲的主人公」，「這齣戲的意義當然是在於忠義」[95]。「忠」這個詞彙在劇本中出現多次。《忠臣藏》這個名稱本身就是「忠臣」多到可以擠滿整個倉庫的意思。但是，大部分的學者卻認為：《忠臣藏》這個劇本剛開始出現並搬上舞臺時，並不是一齣教忠教孝的戲碼，就如同亨利・D・史密斯（Henry D. Smith）所主張的：「『忠』這個主題應該只是為了配合幕府當局的說法而已[96]。」家臣長大石在藩主切腹時剛好不在場，甚至當時也不知道這件事。雖然這件事留在記錄中似乎顯得不太重要。而且，淺野不太受到家臣愛戴，在被迫讓出赤穗城時，三百零八名家臣中，只有五十六名誓死要為主公復仇[97]。

也就是說，讓赤穗浪士決定奮勇復仇的動機，並不是直接出於對淺野的忠誠，而是針對幕府的不公平處分而來。幕府並沒有經過任何審議，就決定只處罰淺野這一方，完全不降罪於吉良，而且一起阻止淺野砍殺吉良的武士增加了五百石俸祿[98]。以當時的武家法度而言，命令淺野切腹是理所當然的處罰。問題是如果在江戶城內發生爭執，依法應該是雙方都要受到處罰。其實，就在赤穗事件發生前不久，一六八四年（貞享元年）也有一位武士遭到刺殺。當時的處理方法是：殺人的武士當場就被「老中」所殺，家系遭到斷絕，但是就連被殺的一方，其家也被流放到遠方[99]。

除此之外，淺野家的藩士對於主公切腹的場所也有所不滿。依當時的習慣，只有犯罪者要在庭前處刑，或被命令在庭前切腹，但是大名這樣的高階武士應該是在房間中執行。史實上記載[100]：大檢使庄田表示他已經受到老中土屋政直的指示，要淺野在庭前的白砂上切腹。但是大檢使副使多門傳八郎表示：淺野並沒有被剝奪官位，他是以一城之主的身分，根據武士道的處罰被要求切腹，所以應該在屋內的座席上執行。在這樣一來一往的應答之中，又有淺野的家臣來向主人辭行，接著相繼發生了其他各種問題，於是就到了日暮時分。因為切腹的命令必須在當日執行，所以最後就斷然在庭前執行了。而在舞臺上，則是在屋內的座席上執行。

也就是說，赤穗浪士的復仇其實是為了抗議幕府的不公平處分，因此，同樣苦於五代將軍德川綱吉之苛政的庶民，就會把吉良的形象和高調顯示權力的幕府高官重疊在一起。所以，觀賞《忠臣藏》會讓觀眾有一種痛快的感覺[101]。

在這裡想要強調：不論是在史實或是在《忠臣藏》中，對幕府或日本盡忠，甚至是對淺野盡忠，都不是重要的主題。赤穗浪士的行動當然是反對以及挑戰中央政府——也就是幕府。就算他們對淺野的忠義是原因之一，這也只是對藩主的忠義，而這對中央政府而言，則代表了背信和不忠不義[102]。

櫻花的象徵意義

《忠臣藏》讓武士的特定「形象」深植觀眾心中，而這個形象的建構過程裡，櫻花發揮了很重要的功能。與櫻花有關的最重要橋段是與史實完全無關的第十幕[103]，這段故事是在測試天野屋利兵衛（劇中的角色名稱是義平〔天川屋〕）的忠義。天野屋利兵衛是堺（位於今之大阪府）的商人，為了讓赤穗浪

95 Keene, 1971, p.14, 17.
96 Smith, 1990, p.8.
97 中山幹雄，一九八八，第二一頁。
98 中山幹雄，一九八八，第一七頁。
99 八木哲洗，一九八九，第三二三頁。
100 八木哲洗，一九八九，第三二—三七頁。
101 西山松之助，一九九二，第一四九—一五〇頁。西山還列舉了其他幾個本劇受歡迎的原因。
102 露絲．潘乃德（Ruth Benedict）為了說明日本人的性格，把《忠臣藏》做了單純而扭曲的解釋（Benedict, 1946[1967], pp.163-164, 199-205, 217）。
103 竹田出雲，一九三七（一九八二），第一〇七頁；Keene, 1971, p.160。

士攻入吉良的府邸，天野屋利兵衛替他們祕密調度了必要的武器。最後一批武器出發時，喬裝成追捕者的浪士來到，逼迫利兵衛說出貨物的內容和浪士的計畫，並威脅若不從實招來，就要殺掉利兵衛的兒子。利兵衛堅守對浪士的忠義，自己盤腿坐在裝有武器的箱子上，堅定地說出如果要殺的話，就把自己和兒子一起殺了。大石深受利兵衛的忠義感動，因此對利兵衛大加讚賞：「花中之王為櫻花，人中之龍為武士，然其意志卻為武士所不及[104]。」這句諺語和它的引用脈絡都是用櫻花來比喻武士的優秀，肯定武士是身為人的最理想境界。「花中之王為櫻花，人中之龍為武士」這句諺語的由來在當時也沒有人清楚[105]，不過因為《忠臣藏》的關係，它在當時的日本可謂膾炙人口，即使到了今天，也依然廣為人知[106]。

《忠臣藏》的第四幕把淺野的切腹和櫻花做了象徵上的連結。這一場的開場是淺野之妻阿久利把山上開的八重瓣、九重瓣的櫻花插在花籃中，以安慰她的丈夫。淺野正在等待來使傳達幕府的裁定。阿久利說道：「看看明暮築山這些盛開的（櫻）花吧。看它們的容顏多麼有精神[107]。」在歌川廣重的浮世繪中，有一幅令人印象深刻的畫，畫的內容是阿久利為了安慰即將切腹的丈夫，而裝飾了許多盛放的櫻花[108]。

真正的史實中並沒有這句諺語，也沒有用櫻花來插花的小故事。不過的確有和櫻花相關的史實。那就是淺野的辭世之句，但這句話反而沒有編進劇本中。被帶到庭前切腹之前，淺野要求了筆墨紙硯，寫下他的辭世之句：「比被風吹落而凋零的花還急著離開人世的我啊，這滿腔的眷戀，又將何寄[109]。」淺野的辭世之句並沒有寫進劇本或是歌舞伎中，但卻廣為人知[110]。

中西進認為：櫻花在這句話中的象徵意義，和日後被確立為武士道重要象徵的櫻花，兩者在本質上並不相同[111]。不過，到了明治時代，櫻花變成為國捐軀之士兵的犧牲象徵，這般變遷的基礎就是這次歷史事件和戲劇中的櫻花。

明治時期之後的《忠臣藏》

明治時期大力宣傳武士道，並強制民眾接受「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，此時《忠臣藏》也發生了重大而徹底的變化，它本來是強調愛與貪欲、反體制的感情，現在則改成強調對天皇的忠誠。

這個劇本經過審查，所以不是民眾出於自發地推動政府的意識型態，而是由政府統管大眾文化的結果。《忠臣藏》的劇本收藏在早稻田大學的戲劇博物館中，服部幸雄發現這部劇本中有割碎後又黏回去的痕跡，表示劇本曾經經過嚴格審查。服部幸雄表示：政府審查《忠臣藏》的次數，在明治時期為五次，大正時期為三次，在昭和初期則為五次。每次檢查完之後，都需要蓋上審查通過的戳印[112]。值得注意的是，經過了嚴格的審查之後，劇本更加強調切腹和櫻花的關係（不僅是阿久利，女僕們也在花籃中插上各種櫻花）[113]。

104 竹田出雲，一九三七（一九八二），第一〇七頁。
105 山田孝雄，一九四一（一九九三），第四四〇頁。
106 齋藤正二，一九七九（一九八五），第五三—五四頁；山田孝雄，一九四一（一九九三），第九六、二一五—二一六、二二四—二二五、四四〇—四四一、四五二頁。
107 竹田出雲，一九三七（一九八二），第四二頁。
108 轉錄自中右瑛，一九八八，第三五頁。
109 八木哲洗，一九八九，第三七頁。有關其解釋，請參閱中西進，一九八六，第一七—一九頁。
110 中西進，一九八六，第一七頁。
111 中西進，一九八六，第一九頁。
112 服部幸雄編，一九九四，第五三六頁。
113 服部幸雄編，一九九四，第九五—九六頁。

浪曲師桃中軒雲右衛門在一九〇七年創作了《義士銘銘傳》，這也是以赤穗浪士對君主的忠義事蹟為主題[114]。這是發生在日俄戰爭之後的事，政府並沒有放過這個讓民眾國民化的機會。亨利・D・史密斯認為：就是在這個時期，《忠臣藏》從「表達情感的作品，根本轉化成政治的作品」[115]。但是，《忠臣藏》的原作和人們對這件事的反應其實也「很政治」，所以史密斯的主張應該稍作更改，強調它是從「表達反幕府的情緒，改變成親政府的」。

隨著軍國主義的發展，《忠臣藏》的故事被認為是最適合用來宣傳帝國主義意識型態的素材。其中最重要的就是大受好評的《元祿忠臣藏》全十編。這是由真山青果在一九三四年到一九四一年所寫的。真山的目的是盡可能地正確「重現」歷史事件，例如，他把淺野切腹的場面從室內移到庭前。但是，他的作品並不是完全沒有受到時代的影響，史密斯也指出這齣戲曲是「當時意識型態的產物」，也在「四十七士的心中加入對帝國的忠誠心」[116]。

從西方傳入的電影也重新改編《忠臣藏》。從一九〇七年的第一部忠臣藏電影開始，到明治末期共有二十二部，在大正年間有三十八部，昭和時期則有二十二部，至今總共有遠超過一百部關於忠臣藏的電影[117]。其中最受好評的是溝口健二所執導的《元祿忠臣藏》二部曲（一九四一—一九四二）[118]，這部《元祿忠臣藏》的原作不是歌舞伎《假名手本忠臣藏》，而是前述真山青果所作的《元祿忠臣藏》。即使到了今天，溝口還是日本電影導演中的翹楚，他不是軍國主義者，但是這部電影卻以令人驚訝的忠實度呈現了當時的意識型態。武士道和對帝國的忠誠是支撐這個故事的兩大支柱。在這部電影中，淺野一變而成為武士道的榜樣，而怯懦的吉良，則是武士道精神的反面例子。溝口讓一個虛構的人物「敕使」登場，他受命前來傳達天皇對淺野和赤穗藩士的支持之意。淺野的切腹場所設定在庭中，切腹這個動作本身雖然沒有視覺化，不過卻暉映著滿庭盛開的櫻花。也就是說，在強大的視覺衝擊下，確立了櫻花可以作為武士／軍人犧牲的象徵。這個故事變成是在讚美「為天皇即國家而犧牲」的最佳教化劇。

在第二次世界大戰結束之後，美國占領軍禁止演出《忠臣藏》，不過在一九五二年後，這齣戲的名稱和設定被稍加變更，再度拍成電影。《忠臣藏》一直到今天都還很受歡迎。

關於《忠臣藏》的小結

從十八世紀初期到現在為止，《忠臣藏》反映了日本的社會、文化、政治的脈絡，也表達出不同時代日本人的願望與希望。《忠臣藏》最重要的變化發生在明治時期，這齣戲劇原本是要表達反幕府的情緒，但當時一變成為強調對國家即天皇的忠誠心。但是，原作劇本中其實並不包括對國家即天皇的忠誠心，所以這個「變化」其實應該說是「建構」。

在各種改編的《忠臣藏》中，櫻花扮演了重要的角色。在原作中，身為花中之王（女王）的櫻花象徵立於身分制度頂點的武士。而在這齣戲變成教化劇，讚美人民對國家即天皇的忠誠心之後，在真實史料中留下的淺野的辭世之句中出現的櫻花，也變成紛紛飄落的櫻花，而淺野的切腹就發生在櫻花之下。也就是說，櫻花演出了現代軍隊士兵為天皇犧牲的美麗。

114 渡邊保，一九九一，第五〇一—五〇二頁；一九九四，第一八十一九頁。
115 Smith, 1990, p.8.
116 Smith, 1990, p.13.
117 山根貞男，一九八五（一九九二）。
118 這部電影是興亞映畫在一九四一年到一九四二年製作的，導演為溝口健二，劇本為原健一郎、依田義賢，主演為河原崎長十郎、中村翫右衛門、嵐芳三郎等。興亞在一九四四年併入松竹映畫。

小結——大眾文化與軍國主義

本章討論了教科書、學校的歌曲和流行歌、大眾戲劇，這些都是把民眾加以國民化的道具，本章特別關注政府如何用這些手段把民眾導向「為天皇即國家而犧牲」的方向。這些方法各自有它們獨特的歷史發展。雖然有學者認為日本這個國家，主要是透過學校制度去強制推動極權主義意識型態，不過，要利用教科書和學校歌曲強制推動意識型態，其實分別有不同的方法，也有完全不同的步調。學校歌曲與教科書不同之處在於：意識型態滲透到學校歌曲的時期遠比教科書早得多，而且也比較明顯。在一九〇三至一九〇五年，以及一九三二年刊行的教科書猶如一個戰場，信奉文化民族主義但是卻傾向自由主義的知識人，在這裡對抗意識型態的侵略。一八八一年，尋常小學校的歌曲已經加入了不包含軍國主義在內的民族主義的精神，而早在一八八三年已經出現支持「為天皇而死」這種意識型態的表現。「玉碎」這個用語也在一八九一年登場。當日清戰爭在一八九四年開戰時，學者佐佐木信綱所作的歌詞中，出現「為了天皇而像櫻花般純潔地凋謝」這類櫻花的象徵意義。在日俄戰爭進行正熾的時候，也有描寫靖國神社中盛開之櫻花的歌曲，而這些櫻花是由靖國神社所祭祀的陣亡士兵幻化而成。就連在太平洋戰爭之前，透過例如一九三八年的〈同期之櫻〉這類歌曲，「櫻花是由士兵幻化而成」這種隱喻也在一九三〇年代大幅散播。在《忠臣藏》的製作上也可以看到同樣的發展。這部作品在十八世紀初期首次演出，當時是一齣反幕府的戲劇，但是經過明治時期，以及一九三四年至一九四一年的變化，反而變成提倡「為天皇即國家而犧牲」的劇目。

不過，由本章看來，這是由上而下的計畫。也就是由官僚、將官、知識分子所率領的國家層級的運動。他們的計畫和企圖看似相當有系統，但事實上遠比看起來的複雜許多，而且也充滿矛盾。再者，以一般狀態來說，當政治、軍事、知識上的領導者將陣亡士兵加以神格化，並以煽動民族主義作為當務之

急時，國家也不可能全然系統化地操作。例如，就像在第六章所見到的，在二十世紀的最初十年間，日本並沒有把櫻花當作死亡的象徵，而是把櫻花當作友情的象徵，因此送了幾千株櫻樹給美國。

人們一方面傳唱著「為天皇赴死」的宣傳歌曲，另一方面也很喜歡宣誓天長地久的情歌，本章所介紹的歌曲大都在字面上提倡好戰論、盲目的愛國主義。例如，歌詞中以貶抑的名稱稱呼中國人，這對當時的日本民眾有很大的影響，確實煽動了他們反中的情緒，讓日本侵略殖民地的行為獲得正當化。另一方面，也不能理所當然地認為民眾就這樣接受了歌詞的字面意義，真心相信櫻花就是由陣亡的士兵幻化而成。大部分的歌曲都不是因為歌詞意義吸引人，而是因為它們的旋律獲得一般民眾喜愛。

本章所介紹的是政治、軍事及知識上的領導者如何引導民眾的想法。而從人們狂熱的反應來看，在某些狀況下，他們應該可以說是成功的。不過，這些媒介物雖然受到歡迎，但是不能就此認定民眾當然理解其中的「訊息」。那些向著死亡飛去的特攻隊員們所遺留下的手札，是本書第九章的討論重點，本書將試圖在第九章解答這些重要的疑點。

也就是說，「民眾的軍國主義化」其實經歷了非常複雜的過程。本章確認了對歷史的一般性解釋：民眾的軍國主義化並不是一直線前進的，軍國主義的綜合發展是在一九二〇年代開始增強，而在「法西斯主義」開始抬頭的一九三〇年代，則取得令人驚訝的加速發展。本章的重大發現是：明治憲法提出了將民眾導向「為天皇即國家而犧牲」的藍圖，此時民眾就開始朝這個方向前進，而不是在一九三〇年代才開始的。第二個發現則是：然而國家在這方面的努力並沒有經過嚴密的組織化，各種媒介物都有自己的發展道路，實際上，民眾的軍國主義化同時在好幾種不同的路線上前進。



圖1　廣重的著名畫作〈江戶名所　新吉原仲之町櫻花開時〉，畫於1856年（安政3年）2月。在新吉原大門入口處，每年都會用青竹圍成柵欄，築起土堤，從2月25日開始種植櫻花，招攬顧客。表現了「夜櫻」與仲之町、藝者的隱喻關係。由威斯康辛大學的艾維姆美術館（Elvehjem Museum of Art）提供。

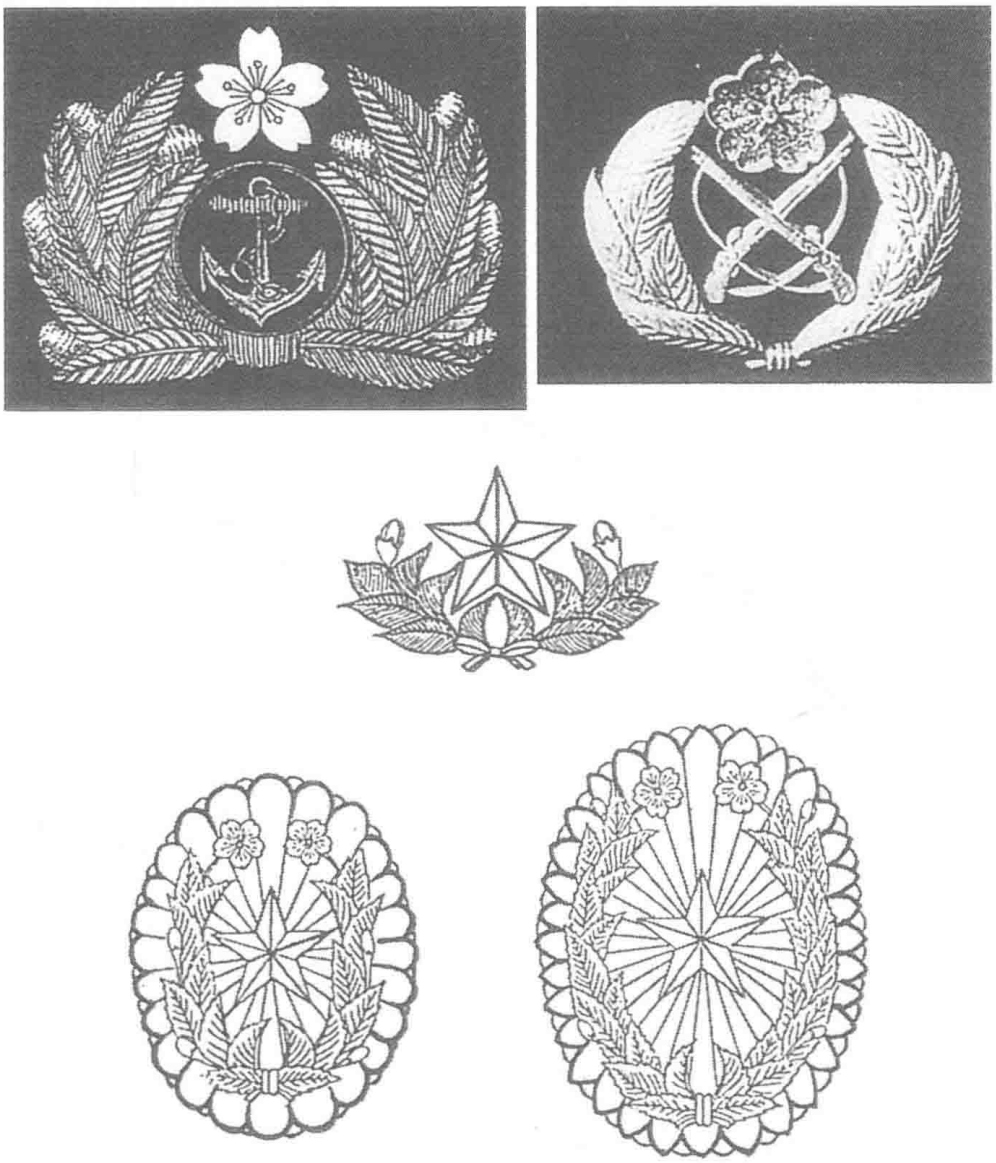


圖2　軍隊徽章所使用的櫻花圖案（1870-1943）。軍隊的徽章有許多種，而且也經過多次重新設計，照片中的徽章是以櫻花的花、葉、枝為主要圖案，這是帝國陸海軍的徽章代表圖案。由筆者製圖。

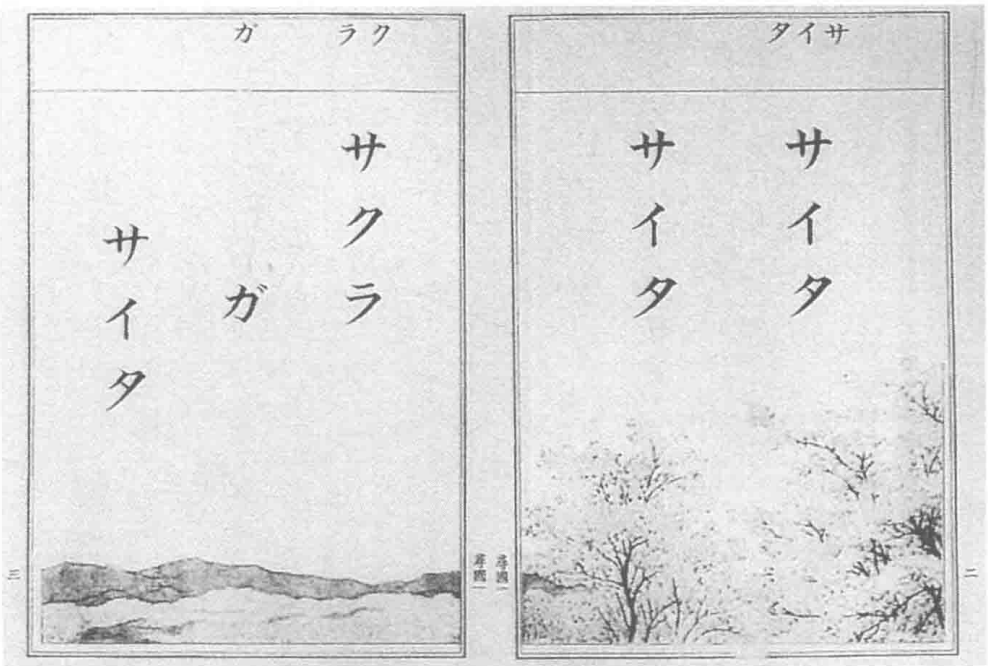


圖3—(1) 《櫻花讀本》。於1932年所出版的小學校一年級學生教科書。這是親歐且反軍國主義的井上赳所著的革新派教科書，但其中仍然以櫻花作為政治民族主義和軍國主義的標誌，這表示國家民族主義已經深入到進步知識分子的思考中。照片由筆者翻拍自原書。

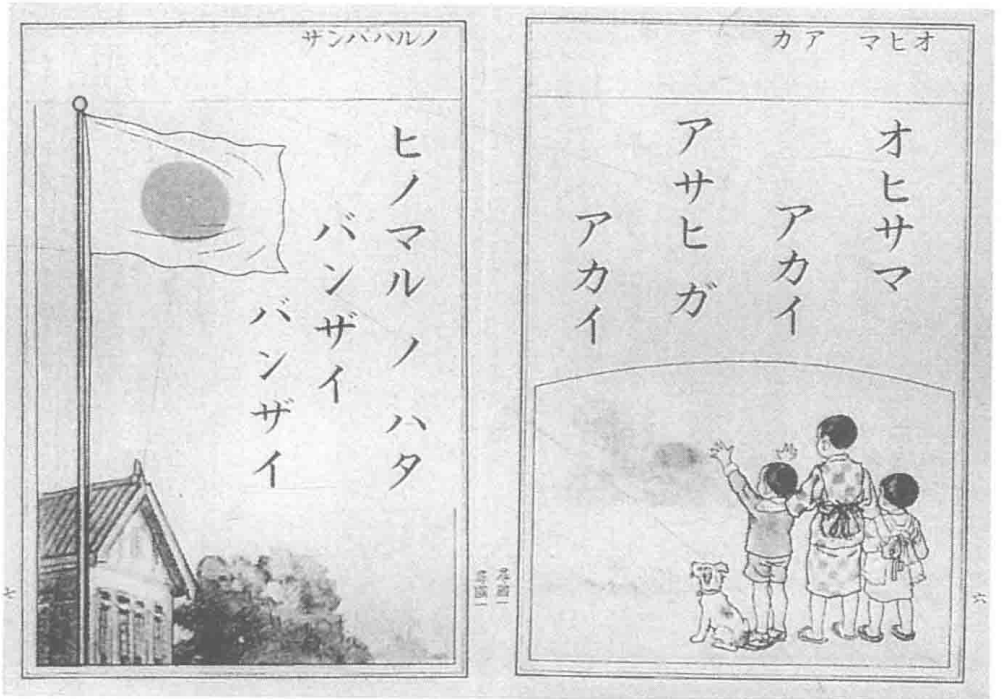
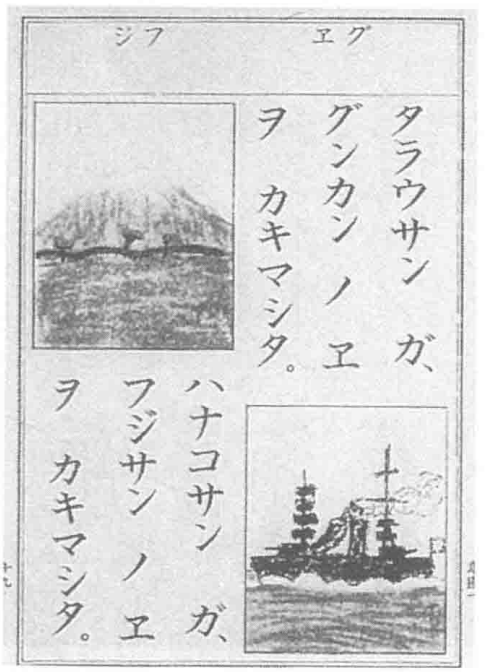

オヒサマ
アカイ
アサヒガ
アカイ
ヒノマルノハタ
バンザイ
バンザイ

圖3—(2)　同前


タラウサンガ、
グンカンノエ
ヲカキマシタ。
ハナコサンガ、
フジサンノエ
ヲカキマシタ。

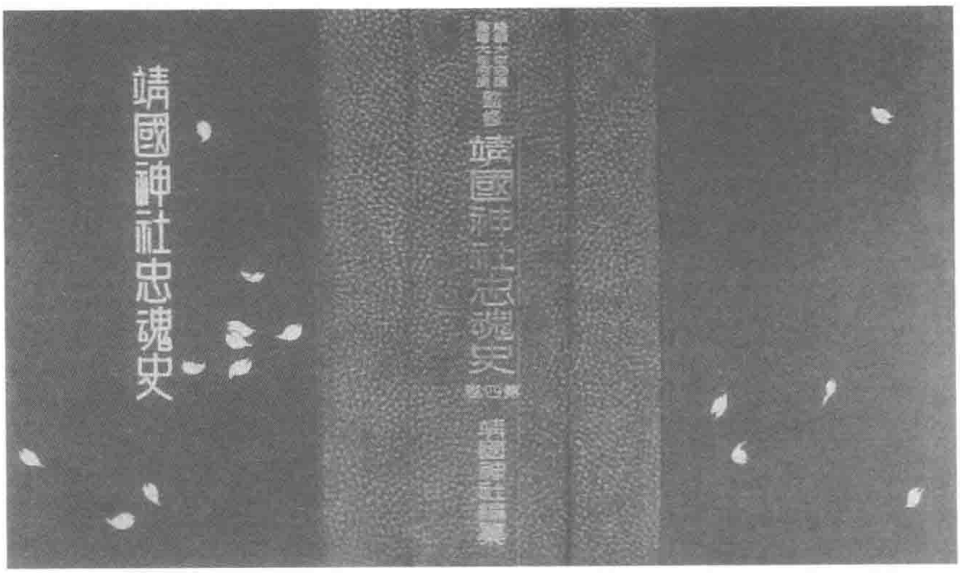


圖4　被視為陣亡士兵的「凋謝櫻花」。《靖國神社忠魂史》（1933-35）的封面。這表示當時已經確立了「凋謝的櫻花」和為天皇赴死的陣亡士兵之間的象徵關係。由靖國神社提供。

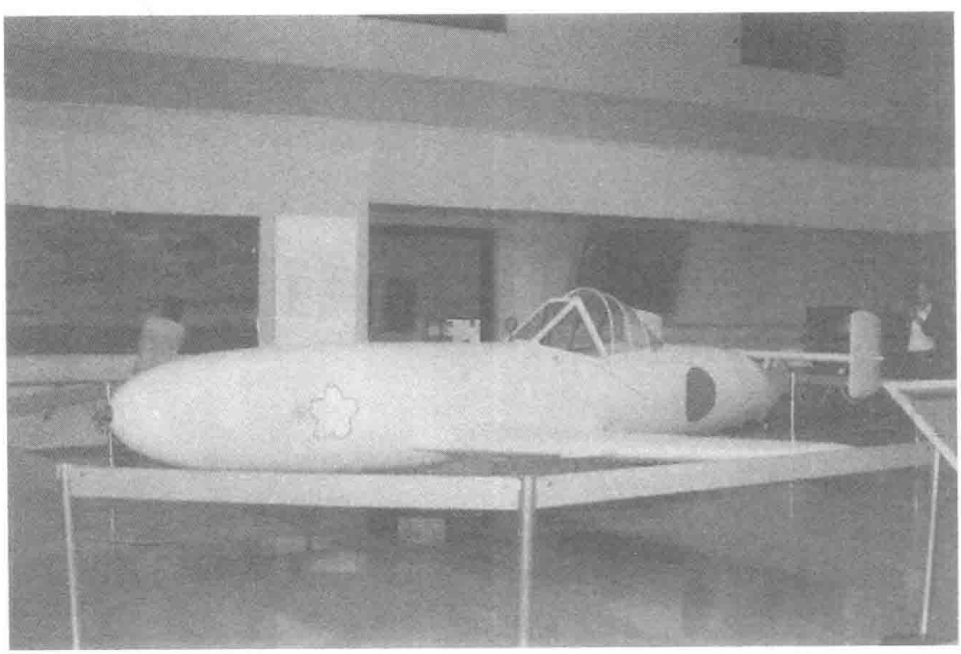


圖5　特攻戰機的側面繪有櫻花。展示於靖國神社的遊就館。由R. Kenji Tierney提供。



圖6　特攻隊員梅澤一三。滿18歲。第三草薙隊。軍服上插有櫻花，這是在他最後一次任務出發前。由梅澤昭造博士（一三之弟）熱心提供。



圖7　在特攻隊振武隊出擊時，揮著櫻花枝送行的知覽高等女學校學生們。1945年4月。由每日新聞社提供。



圖8　特攻隊員中尾武德（右上）和他1937年的日記節錄。由中尾義孝教授（武德之弟）熱心提供。

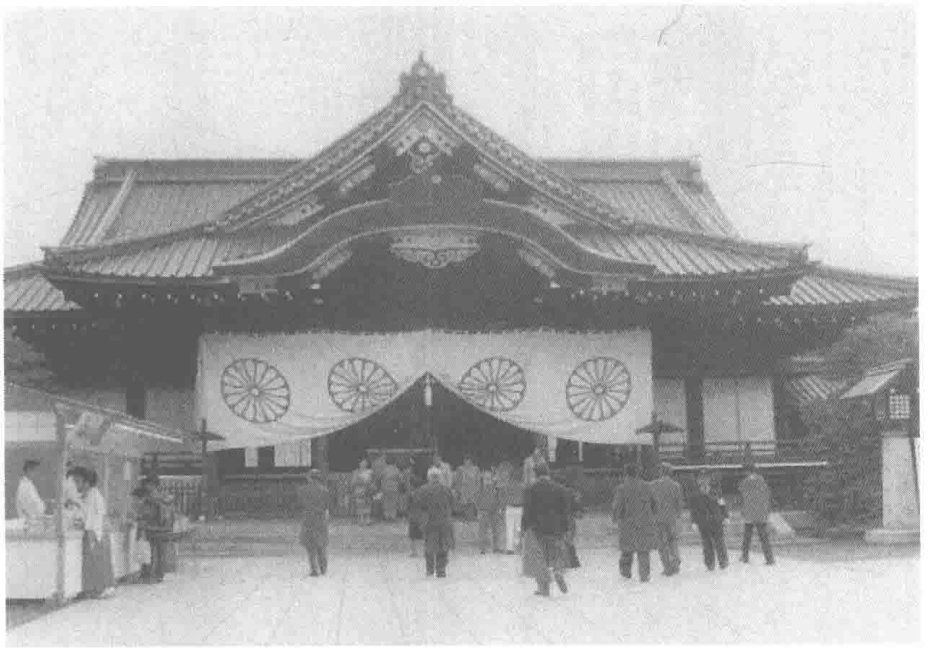


圖9　現在的靖國神社本殿。由R. Kenji Tierney提供。

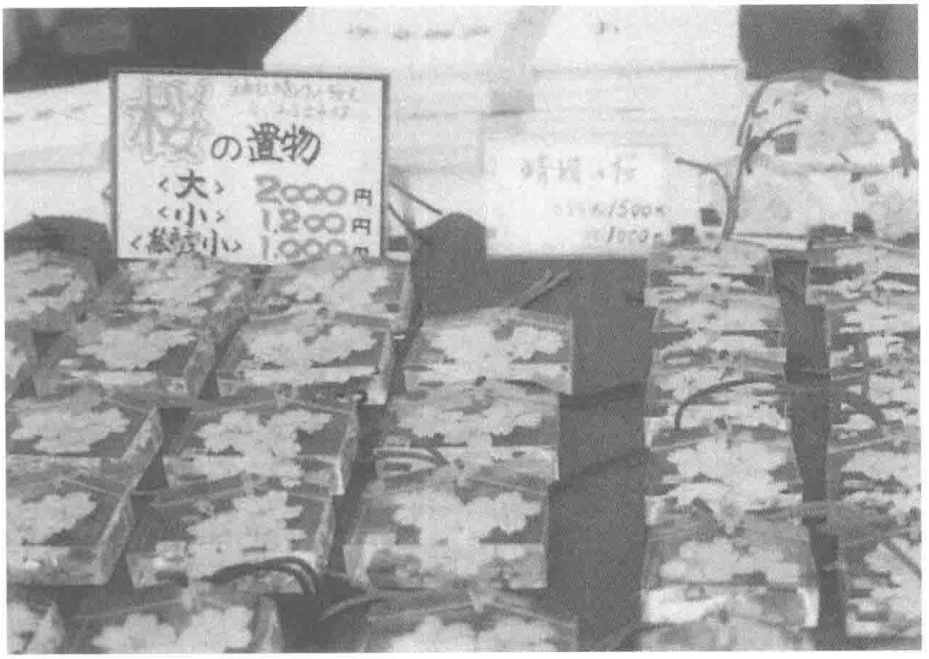


圖10　靖國神社販賣部所出售的櫻花花瓣造型的文鎮。由R. Kenji Tierney提供。

第三部

第八章 「選擇命運的自由」——特攻隊的成立

一般人（尤其是日本以外的國家）的看法都認為：第二次世界大戰的日本兵受到軍事政府的洗腦，自願為天皇赴死。本書的第三部就是要探討這種刻板印象是否正確。能夠為這個主題提供最適當「證據」的不是別人，正是特攻隊員本身。他們知道自己生存的可能性為零，也是因為如此，才成為模範兵的。而且，在「為天皇即國家而犧牲」的意識型態中，櫻花的象徵意義也是在特攻作戰裡才發揮到極致。

本章是第三部的第一章，所以會先介紹特攻隊的成立過程，以及軍隊為了進行特攻作戰而利用櫻花當作標幟的情況。下一章則會針對五名隊員和他們遺留的日記進行詳細討論，而本章要先介紹其他幾位隊員和遺族的心聲。首先，先簡單提到幾本有關特攻作戰的書籍（尤其是非日文的書籍）。

一、有關特攻作戰的刊物

在所有戰爭中，不論是學術書籍或是針對一般大眾的刊物，當屬第二次世界大戰所衍生出的作品數

量最多。在太平洋戰線上，尤其是珍珠港事件吸引到最多注意，有無數的相關出版品。對美國人來說，特攻作戰展現了他們認為的「不可思議的日本人」，這對他們來說，是完全陌生的「他者性」，所以獲得了所有外國的關注。不過，在日本以外的地方，不管是針對特攻作戰或是特攻隊員個人，都未獲得學術界的關心，即使是給一般大眾閱讀的出版物，也只看得到無事實根據的刻板印象。這種印象來自美國人對特攻的畏懼感。另外一個原因，可能是因為出自日本人之手的，對特攻作戰的「決定性」史料，都非常偏頗所致。不過，這些書到底對美國人有什麼程度的影響，其實也很難判斷。最早的英文出版品是由豬口力平和中島正共同撰寫的書籍，這本書於一九五三年由安納波利斯（Annapolis）的美國海軍官校發行，並於一九五八年再版。而法文版於一九五五年發行，中文版則分別在一九六八年（臺灣）與一九六九年（香港）發行。日文版則在一九六三年發行。兩位作者的出身是特攻隊策劃者大西瀧治郎的左右手，是極少數倖存的軍官之一。他們本身雖然從來沒有出擊的意圖，但是卻自視為特攻隊員的「代表」，並且將隊員描述成武士道的實踐者，是要守護日本免於戰敗的「神風」，是為了天皇即「神州」而欣然赴死，最後如櫻花般凋落[1]。豬口在戰時負責檢查投稿到報社的新聞稿，以確保報紙只刊登受准許的稿件，以在國內塑造特攻隊員的形象。豬口、中島所撰寫的書即有明顯的偏失，他們將不同時點下所寫的文字，當作是同一日內的日記，一起作為引述資料，可見其正確性讓人極度存疑[2]。也就是說，他們把自己理想中的特攻隊形象，當作一種「有權威性」的形象介紹給外國讀者。

關於特攻隊的主要英文刊物，除了上述書籍之外，還有海軍中將宇垣纏（Ugaki Matome）的日記翻譯，共七百三十一頁。這本書由匹茲堡大學在一九九一年出版，它被英文世界視為「代表」特攻隊的著作。宇垣在戰爭結束之後，仍然無法接受日本戰敗的事實，於是率領了十六名年輕人，在一九四五年八月十五日出擊，最後被美軍的夜間戰鬥機擊落，在愛德恩・P・荷特（Edwin P. Hoyt）所寫的關於宇垣的書中[3]，認為他是全體日本人的代表[4]。

由於這些英譯本的關係，所以在日本之外的其他國家，一般對特攻隊員的印象都是被軍國意識型態操縱的人偶、狂熱的愛國者，可以為了天皇，就像散落的櫻花一般欣然赴死。

內藤初穗（Naito Hatsuho）的英譯本可說是例外[5]，因此也異常珍貴，他從自己在基地的勤務經驗出發，探究神雷部隊的作戰行動[6]，也寫下相關人員複雜的想法和感情。另外，服部省吾（Hattori Shōgo）用英文發表的論文也是一個例外[7]，他以簡潔而正確的英文描述特攻作戰。艾傑敦（Robert B. Edgerton）發表於一九九七年的著作是關於日本軍隊史的學術書籍[8]，其中也提到了特攻隊。H．庫克

＊如果編者或編輯的機關名稱過長，而書名的簡稱仍有意義，則本文及注釋會使用後者。其清單如下。海軍飛行預備學生第十四期會編，《啊！同期之櫻》，一九九六a與b；每日シリーズ出版編集株式會社編，《學徒出陣》，一九八一；日本戰沒學生手記編集委員會編，《海神之聲》，一九四九（一九五二、一九八一）；日本戰沒學生紀念會（わたつみ會）編，《海神之聲》，一九八八（一九九五）；東京大學學生自治會、戰沒學生手記編集委員會編，《向著遙遠的山河》，一九四七（一九五一、一九八〇）。

1 豬口力平、中島正，一九七五，第二二九頁。

2 試舉一例：可參見岡部平一之項（豬口力平、中島正，一九六三，第一八〇頁；一九七五，第二三五—二三七頁）。

3 Hoyt, 1983a.

4 對於日本在第二次世界大戰中的作戰行動，荷特著有多本著作。關於特攻作戰，有採用宇垣之說的著作（1983 b）與處理整體特攻作戰的著作（1983 a）。不過兩者都不太使用日文資料。他在1983a的後記中寫道：如果沒有天皇的敗戰宣言，日本人大概在原子彈以及B29轟炸機所進行的「大屠殺」（holocaust，此為原文的用語）之後，也還會繼續戰鬥吧。因此，他認為天皇的敗戰宣言「救了日本」，而且也拯救了數百萬盟軍官兵的姓命（Hoyt, 1983 b, pp.302-303）。

5 Naito, 1989.

6 【譯注】：神雷部隊就是舊日本海軍第七二一航空隊，負責研發及訓練使用櫻花特別攻擊機執行自殺攻擊。

7 Hattori, 1996.

8 Edgerton, Robert B, 1997.

和T．庫克（Haruko T. Cook and Theodore F. Cook）發表於一九九二年的著作也可參考[9]。

關於特攻作戰的其他非日文出版物，大部分是新聞記者或軍事史專家所寫的書，這類著作雖然為數不少，但是利用日文資料的數量卻很有限。針對大眾所寫的雜誌和報導，大部分是煽情而且不正確的。

二、特攻隊的成立——概述[10]

創立與作戰行動

「特攻隊」其實是「特別攻擊隊」的簡稱，在日本國外也被稱作「kamikaze」。特攻隊是由海軍中將大西瀧治郎提議創立的，並由大西和他的直屬部下玉井淺一、豬口力平、中島正等人負責企畫特攻作戰行動。後兩者（豬口和中島）也是上文介紹的書籍作者。開創這種作戰的契機是日本感到失敗已經迫在眉睫，所以決定進行最後的殊死戰，創立的時間是在第二次世界大戰末期——一九四四年十月二十日，這種作戰從一開始就被當作是阻止美國進攻祖國的防衛計畫。第一次出擊是在一九四四年十月二十五日，敷島隊在雷伊泰灣海戰中以肉身衝撞美軍艦艇。大西為海軍特攻隊取名為「神風」，而潛水「魚雷」是海軍大尉黑木博司另外提案進行的，他們第一次出擊是在一九四四年十一月。

大西在第一次世界大戰初期對建立航空隊深感興趣，以此為起點，他在日後成了日本航空隊之「父」。日本航空隊並不是獨立的部隊，在創立時就是陸海軍的一部分。眼看著就要戰敗，大西主張日本無論如何都不應投降，應該戰到最後一兵一卒。早在「特攻」付諸實行之前很久，大西已經有用「肉身抵擋」的想法[11]，並且把它叫作「神風」。如眾所周知，「神風」這個詞是指一二七四年和一二八一年，兩度把遠來征伐日本的蒙古船隻吹翻，奇蹟般解救了日本的颱風[12]。在宣布戰敗的隔天——一九四五年

八月十六日，大西便留下遺書，自殺身亡。遺書中寫著向「特攻隊員英靈」謝罪。

特攻作戰的確是意味著死亡，所以軍方高層不認為這是正規的部隊編制。帝國陸海軍的命令向來是以天皇之名發出的，但如果以天皇的命令讓年輕人執行必死無疑的任務，這被認為是不適當的[13]。所以，這支部隊的編制屬於「戰友群體」，而且隊員也都是「自願」加入的。不過這並不是事實，後面將會詳加說明。

特攻作戰首創於海軍，接著陸軍也開始仿效。這種作戰採用的裝備是各式飛機和魚雷，不過飛機和魚雷上都沒有裝設危急時給駕駛員使用的救命裝置，所以這是在日本的軍事史上，首次把本國的士兵當作致人於死地的兵器。「零戰」這種戰鬥機可以在兩萬英尺（約六千一百公尺）的高空以最高時速三百七十二英里（約六百公里）飛行，並且裝載兩百五十公斤重的炸彈[14]。因為炸彈的重量加上重力加速

9 Cook, Haruko T., and Theodore F. Cook, 1992.

10 針對特攻作戰的歷史所寫的英文作品中，最簡潔而正確的當屬服部省吾（Hattori, 1996）的著作。也請參閱服部省吾，一九九一、一九九三、一九九四。服部認為：攻擊珍珠港所用的飛機有足以返航的裝置，所以嚴格來說，並不屬於特攻機。有兩艘潛水艦在歐胡島（Oahu）的南端與西端待命（根據筆者與服部在一九九九年五月的對談）。

11 防衛廳防衛研修所戰史室編，一九七二。

12 蒙古軍隊調度了當時日本沒有的毒箭和槍等裝備，第一次動員了九百艘船隻和三萬名戰士襲擊日本，第二次則共有四千四百艘船隻和十四萬名戰士。如果沒有「神風」的話，日本很可能會被蒙古擊敗。大西的父親是劍道師傅，他自己的道場便取名叫「神風」（出自筆者與服部在一九九九年五月的對談）。因此，大西把海軍特攻隊取名叫作「神風」，一方面是希望特攻隊能夠如「神風」一般，再度發生奇蹟拯救日本，另一方面也是源自家族傳統。豬口力平、中島正之著作的卷首插圖便是大西的照片，以及他用毛筆所寫的辭世之歌。書的封面上除了英文書名之外，還有用毛筆所寫的「神風」兩個字。

13 森岡清美，一九九五b，第六頁。

14 Warner and Warner, 1982, pp.338-339。他們認為炸彈的重量是一千一百零二磅（約五百公斤），但其他資料所顯示的都只有約一半。

度，所以一旦開始急速下降之後，要控制飛機會變得十分困難，更不要說是把機身拉起，這幾乎是不可能的事[15]。

潛水魚雷「回天」會根據型號而有些不同，第一型「回天」長十四．七五公尺，直徑為一公尺。這嚴格說起來已經不是魚雷了，而是直接搭載著駕駛員，以肉身向敵艦衝去，所以添加了悲壯的意象，被稱為「人體魚雷」。「回天」共有三種型號，其中有兩種可供兩人乘坐。總共製造了四百艘。乘員是蹲坐在重達九噸的魚雷中央。它附有一千五百五十公斤彈頭，以三十節的速度潛行。回天魚雷先裝在母艦上，靠近美國軍艦之後，才被降入水中發起攻擊。最初的魚雷為駕駛員設計了彈出裝置，但是後來製造的魚雷卻沒有這種裝置。諷刺的是，「回天」的語源其實是「重振國運」。它把隊員的慘死美化了[16]。

其他還有使用滑翔機或小艇的特攻作戰，不過它們的成功度相當低。「櫻花」是在轟炸機的下方掛載以火箭推進的人工操控滑翔炸彈。第一架「櫻花」載了一．二噸的炸彈，全部直接朝敵艦投下。它只加了足夠飛行三十七公里的燃料，所以可用時速六百四十公里的高速飛行[17]，但是，它的效果就像美國人所取的綽號「傻蛋」一樣低。另外還有一種飛機——「櫻彈」，直接在轟炸機的前半段裝滿三噸的炸藥。陸海軍所使用的特攻隊小艇可用十七節的高速航行，並裝載有一二〇毫米火箭砲。這些小艇最初成功達成了一些任務，但是在美國軍艦也強化防禦之後，便幾乎不再有戰績，只能仰賴潛水魚雷「回天」了。

特攻作戰讓當時的美國人聞之喪膽，但以軍事作戰來說，其實它的效果並不好。特攻機常常飛越目標軍艦而墜落海中。原因可能在於炸彈的重量、速度，或是因為飛行員在最後一瞬間閉上了眼睛。過了初期階段之後，日本已經無法生產可以充分發揮作用的飛機和魚雷。根本無法從地面起飛的飛機，或是起飛後馬上因機械故障而必須返航的飛機占了大多數。潛水魚雷也頻繁地發生故障，導致駕駛員無法瞄準目標艦艇，或是像和田稔（請參閱第九章）那樣，被困在魚雷中，沉入海底，窒息而死。

在一九四四年十月二十一日至一九四五年八月十五日之間，特攻隊共計有六百四十七支部隊，並在

戰爭結束後，被整編成三支部隊[18]。如下表所示，在一九四四年十月二十五日雷伊泰灣海戰中的海軍特攻戰，它的戰果遠比航空特攻戰的整體平均更為豐碩[19]。

	出擊飛機總數（三千三百架）	雷伊泰灣海戰
命中	一一・六%	二〇・八%
貼近衝撞	五・七%	一六・七%
被擊落	五・三%	二〇・八%
不明	四九・九%	──
小計（未返航）	七二・五%	五八・三%
返航	二七・五%	四一・七%

至於美國軍艦的損害狀況，估計被擊沉或損傷的共有三百七十五至四百五十五艘[20]。潛水魚雷「回

15 鷹橋信夫，一九九四b。
16 福井靜夫，一九九七；Hattori, 1996, p.23；森松俊夫，一九九三。
17 石井謙治，一九九五。
18 奧村芳太郎，一九七九，第二九四—三〇五頁。
19 服部省吾，一九九三，第二三頁。
20 Hattori, 1996, pp.23, 27。根據蜷川壽惠的計算，擊沉的船有三十二艘，毀損的有三百六十八艘（蜷川壽惠，一九九八，第一二七頁）。庫克斯的統計是：美軍對沖繩的空襲有八百九十六次，對日本艦隊（尤其是驅逐艦、護衛前哨、停泊中的航空母艦）的空襲共有一千次。如果是針對航空特攻戰整體，庫克斯的計算認為：美軍被擊沉的有三十六艘、毀損三百八十六艘，墜落（不論理由）的飛機

天」只擊沉了一艘美軍運油船，另外還有一些受到損害的船隻[21]。

特攻隊員主要是由海軍的飛行預科實習生[22]和學徒兵所組成[23]。日本在一八七二年首度施行徵兵制（請參閱第五章），為了保衛國家，年滿二十歲的男子都是徵兵的對象[24]。根據一九二七年的修法，大學生在二十七歲之前都可以緩徵，但是因為預期將要發生戰爭，所以兵役法在一九三九年、四一年分別再度修法。一九四一年的修法是由東條英機陸相所主導（由於東條的開戰主張獲得支持通過，所以近衛文麿內閣總辭）。經過這次修法之後，大學、專門學校的在學年限縮短了三個月，而在一九四二年更進一步縮短了六個月。最後終於在一九四三年十月二日完全廢止了高中、大學、專門學校生的緩徵。只有國家認為重要的專門科目——理工系和教師養成系——的在學生可以例外。雖然許多人（以東京大學校長為首）堅決反對，但是在日本歷史中一直被視為神聖領域的「學問」，最後還是無法受到保護[25]。

一九四三年，日本被迫開始從太平洋戰線撤退。由於山本五十六司令（一八八四—一九四三）戰死、阿圖島戰役全軍覆沒，以及義大利投降等等，這時「動員學徒」（徵召學生）成為東條內閣的最後一根救命稻草。政府把這次徵兵（也就是召集）稱為「學徒出陣」。不是使用「出征」，而是刻意選用具有古代遺風的「出陣」一詞，就是想要把學生們比附為古代的武士。第一次「壯行會」是在一九四三年十月二十一日舉行，接受召集的兩萬五千名學生在明治神宮外苑的競技場集合，列隊前進到東條英機首相[26]和岡部長景文部大臣面前[27]。在一九四三年十二月當中的某三天（九、十、十一日），就有六千名學生入伍[28]，其中有五百名來自東京帝國大學[29]。在這場戰爭中出征的士兵當中，就屬這三天召集來的學徒兵，死亡率最高[30]。

東條政權不僅不惜將擁有最高智識的學子作為犧牲者，甚至為了確保兵員，還修改法律，把朝鮮人、中國人、臺灣人與臺灣原住民都徵召為士兵。在當時的日本帝國人口中，有百分之三十是朝鮮人、中國人，政府有時會用很殘酷的手段強迫他們參軍。例如，若有朝鮮學生在日本的大學就讀，就連他們

回朝鮮度假時，都會被找出來，強迫他們志願參軍，近幾年就有些在這種情況下受害的朝鮮人將他們被害的過程出書。這些書中詳細描寫了日本警察死纏爛打的強迫勸誘，以及軍隊中種族歧視的實況。被徵召的朝鮮人學徒兵共有四千三百八十五人，其中也有「志願」擔任特攻隊員者[31]。其中有六百四十人戰死，在與中國開戰時，超過四百人逃往中國，並有半數以上成功。

被視為特攻隊員象徵的櫻花

從明治初期開始，軍國意識型態就用凋謝的櫻花作為隱喻，強調士兵的犧牲。而其中最明顯的體現

有七百六十三架，而被美軍擊落的日本飛機共有七千八百三十架（Coox, 1988, p.367）。若是根據同盟國軍的資料，被美國軍艦擊中的特攻機有三百八十三架，在極近距離衝撞的有一百八十架，被擊落的有一百七十四架（引用自蜷川壽惠，一九九八，第一二七頁）。

21 福井靜夫，一九九七。

22 「海軍飛行預科實習生」。一般簡稱為「預科練」。

23 粟屋憲太郎，一九九四，第九九四頁；森岡清美，一九九五b，第六頁。關於預科實習生出身者和學徒兵的階級，是參閱服部省吾的信件（二〇〇〇年四月二十六日）。

24 工藤博編，一九七七，第二七五—二七六頁。

25 森岡清美，一九九五b，第五〇頁；蜷川壽惠，一九九八，第三〇—三九頁。

26 藤代肇，一九八一，第四四六頁；蜷川壽惠，一九九八，第一四七頁。

27 蜷川壽惠，一九九八，第六—一六頁。

28 森岡清美，一九九五b，第五一頁。概算為「約一萬」。

29 藤代肇，一九八一，第四四六頁。

30 蜷川壽惠，一九九八，第二二頁。

31 關於朝鮮人、中國人的詳情，請參閱蜷川壽惠，一九九八，第一〇〇—一〇七頁。關於臺灣原住民的詳情，請參閱田中（一九七九）。關於朝鮮籍的「日本兵」，請參閱 Fujitani, 2000。

就是特攻作戰。大西和他的直屬部下會用櫻花為部隊、飛機、炸彈等命名，他們用這種種詞彙，試著將「為天皇即國家而犧牲」的意識型態具象化。只有潛水魚雷上畫的是「菊水」圖案。

從大西提倡特攻作戰開始，用櫻花做隱喻就是一個顯著的特徵[32]。一九四四年十月三十日，雷伊泰灣海戰的結果底定時，大西便為第一支神風特攻隊提出了手寫報告書[33]。在那時之前，九支部隊全部用櫻花命名：

山櫻隊、初櫻隊、若櫻隊、櫻花隊、葉櫻隊、左近隊、吉野隊、第二櫻花隊、櫻井隊[34]

換句話說，所有部隊都是用櫻花當作象徵，而左近隊和吉野隊還同時象徵天皇。

在戰敗的兩個月前，大西曾吟詠如下詩歌：

今日依然綻放而明日即將凋謝的花就如吾身
身逝之後仍留清香[35]

由大西的辭世之歌和他為特攻部隊所取的名稱，可以知道大西確實是以櫻花做為特攻隊員的隱喻。從特攻部隊全體六百四十七個隊名中所見到的象徵，能夠從更廣泛的背景中看出櫻花在象徵意義上的重要性。它們可以依彼此的關聯性分成幾組[36]。以下試著舉出幾個比較明顯的例子：

代表日本的名稱、象徵——大和／敷島、朝日、旭光、旭日、富岳

直接提到天皇——皇魂、昭和、神刀（天皇在即位儀式上繼承的三種神器之一）、草薙（草薙之劍——同樣表示神之刀）[37]

士兵對天皇表現的精神——忠勇、義烈、純忠、純義

表示士兵為了天皇犧牲的用語

A——櫻花：山櫻、若櫻、初櫻、櫻花、天櫻、葉櫻、雷櫻、皇花、萬朵、左近、靖國（其園內有數千株櫻花）

B——其他：御楯、神兵、天兵、勤皇、護國、菊水[38]

其他還有不是直接與天皇相關的名稱。例如，有許多部隊取名為「振武」，這有誇示武力之意。

32 從大西的傳記中，無法知道他對櫻花的想法。只知道整體來說，大西算是喜歡花的（草柳大藏，一九七二，第二五〇—二五五頁）。大西的傳記有秦郁彥，一九九五；門司親德，一九八九；故大西瀧治郎海軍中將傳刊行會編，一九五七等版本。

33 這份手寫報告書收藏在日本防衛廳戰史室的圖書館。在此向服部省吾先生致謝，是服部先生把這份文書介紹給筆者。

34 「櫻井」是一個地名，輔佐後醍醐天皇的楠木正成和足利將軍交戰時，就是在這裡和長男正行作最後的訣別。

35 Inoguchi and Nakajima, 1953(1958)，卷首插圖與第xxi頁。

36 關於特攻部隊的名稱和作戰行動日期的完整清單，請參閱奧村芳太郎，一九七九，第二九四—三〇五頁。

37 一般認為是日本武尊在東征時所用的劍。在名古屋的熱田神宮中被當作「神體」祭祀。在明治時期到第二次世界大戰結束之前，熱田神宮是國家神道的主要神社。供奉天照大神等被認為是天皇家祖先的傳說神祇。

38 由菊花和水的圖案所構成的徽章。原本在中國是長壽的象徵。到了日本之後，變成楠木正成（效忠於後醍醐天皇的十四世紀武將）的家紋，因此廣為人知。這個圖案被畫在潛水魚雷上。

在這裡想要特別指出：在一九四四年十月二十五日出擊的第一批特攻部隊中，由大西所取的名字（敷島、大和、朝日、山櫻）全都出自本居宣長的和歌[39]。這首著名的和歌曾由西周（參與撰成《軍人敕諭》草稿的中心人物）、坪內逍遙（在教科書中將日本比喻為櫻花的著名學者）、新渡戶稻造（將武士道比喻為櫻花的教育家）所引用。上述三人都認為這首和歌是在讚美朝日下盛開的櫻花，正確地把櫻花當成光輝日本精神的隱喻，大西卻徹底改變了這種象徵意義下的櫻花，改用凋落的櫻花瓣來隱喻特攻隊。

如上文所述，透過特攻部隊和特攻機的名稱以及圖案，櫻花的美被具象化了，而且特攻作戰和它的基本意識型態——「為天皇即國家而犧牲」——也受到美化了。雖然也有櫻花之外的其他事物被當作特攻部隊的名稱，但是，因為櫻花是特攻作戰中唯一的視覺符號，所以應該可以說是最重要的象徵。軍方選擇盛開的櫻花作為特攻機的圖案，並且在白色機身的側面漆上粉紅色的櫻花[40]（請參閱圖五）。而且隊員還會在頭上綁著有「日之丸」和寫著「神風」的白色頭巾。除了前述的大部分部隊是用「櫻」當作隊名之外，滑翔機也叫作櫻花，炸彈也叫作櫻花。

隊員們出擊的時節正好是櫻花盛開的時期，他們在軍服上插著櫻花枝，一邊揮舞著櫻花枝，一邊起飛，執行必死的任務。從南九州的「國分基地」出征的梅澤和穴澤也是這麼起飛的（請參閱後述）。村永薰編纂的小冊子中就有許多九州的知覽特攻基地的櫻花和特攻隊員的照片[41]。

三、特攻隊員們的生活

特攻隊員是哪些人

特攻作戰在名義上是自願參加的。但是，令人感到驚訝的是，在大西等人提出「特攻作戰」這個方

案時，陸海軍軍官學校出身的職業軍人中，竟然沒有一個人志願參加。不知如何是好的大西和他的部下只好邀請——或者應該說是「命令」——幾位官校出身的軍官加入特攻隊。譬如在雷伊泰灣海戰中率領海軍特攻作戰的關行男[42]，便是其中一個例子。根據帝國海軍的報導組員小野田政的說法[43]，關是技巧嫻熟的飛行員，學徒兵和其他士兵也都對他充滿好感和敬意。他對小野田說：

> 日本已經窮途沒路了。竟然想要殺死像我這樣優秀的飛行員，……就算不拿肉身去拚命，我也有自信可以讓五十番（五百公斤的炸彈）準確命中敵軍母艦的飛行甲板之後，生還歸來。

關當時才剛和愛妻結婚六個月。他還對小野田表示：

> **我既不是為了天皇陛下而戰，也不是為了日本帝國而戰**。我是為了最愛的KA（海軍稱呼妻子的暗號）而出征的。……萬一日本戰敗的話，KA可能會被美國佬強姦。我是為了守護她而死的。為了最心愛的人而赴死。……（粗體為筆者標示）

不過，小野田這篇報告雖然寫出了關行男「人性的一面」，但是卻沒有得到軍官的發表許可。這些

39 服部省吾，一九九一，第三四三頁。
40 蝦名賢造，一九七七，第二一九頁。
41 村永薰編，一九八九（一九九七）。
42 森岡清美，一九九五b；蜷川壽惠，一九九八，第一二九—一三〇頁。
43 小野田政，一九七一。

軍官也包括上文所述的豬口力平。豬口是與創設特攻作戰直接相關的海軍軍官之一[44]，他與中島正共同完成的著作被翻譯成英文、法文、中文（已於前文詳述），對海外人士來說，這本書是關於特攻作戰的重要資料。

服部省吾指出：「在主張特攻作戰的人當中，只有積極推動『回天』的仁科海軍中尉和有馬海軍少將自己擔任特攻隊員出擊，並因此而戰死[45]。」不過，海軍內部也有指揮官刻意不受反對意見的壓力，拒絕派任自己的部下擔任特攻隊員[46]。

職業軍人當中沒有人志願出擊，所以才會改派「學徒兵」和海軍預科實習生前往戰場赴死，這件事學生們也都知道。美座時和描述了一位宇佐航空基地的「學徒兵」，某一天晚上趁著酒意，向長官大聲詢問為什麼海軍軍官學校出身的人都不出擊：「明天、再明天，要出征的都只有預備學（生）和預科實習生而已[47]！」由下表中也可看出：特攻隊員主要是由海軍預科實習生所組成，學生出身的預備軍官和士官占了大部分。數字可能會因為資料來源不同而有差異，本文是使用森岡清美的數據，並且在括號中附上蜷川壽惠的數據。

特攻隊員戰死者總數	三八四三（三三四九）
海軍特攻隊員戰死者總數	二五一四（二〇三三）
士官（預科實習生等）	一七三二【六八・九%】
軍官	七八二（七六九）
學徒兵	六四八【八二・九%】（六五一【八五%】）
海軍軍官學校出身者	一一九【一五・二%】（一一八【一五%】）[48]

陸軍特攻隊員戰死者總數	一三二九（一三一六）
士官	七〇八【五三・三%】
將校	六二一【四六・七%】（六三二）
其中出身於大學、專門學校者	三〇八【四九・六%】（四四九【七一%】）[49]

而且，如眾所周知，在戰爭結束前的幾個月期間，有三分之一的特攻隊員連在形式上都沒有經過「志願」這個程序[50]。

已無退路——在基地的生活

在這裡想要簡單描述一下特攻基地的生活，以探討年輕人為什麼會以死亡作為他們的「志願」。在

44 防衛廳防衛研修所戰史室編，一九七二。

45 Hattori, 1996, pp.25-26. 這種特殊的「例外」還有海軍第五航空艦隊司令長官宇垣中將。他在聽到天皇發表戰敗宣言之後，以個人的身分擔任特攻隊員，從九州的大分向沖繩出擊，並與十六名隨員一起遭到美軍的射擊，Ugaki, 1991. 在聽到天皇的戰敗宣言之後便升空出擊的，除了宇垣之外還有其他兩人（奧村芳太郎，一九七九，第三〇五頁）。

46 Hattori, 1996, p.26, footnote3；以及筆者與服部在一九九九年五月的對談。

47 美座時和，無日期，第三二頁。

48 森岡清美，一九九五b，第五一頁。

49 森岡清美，一九九五b，第一一、五〇—五九頁；蜷川壽惠，一九九八，第一二七—一二八頁。藤代肇計算的數字幾乎與蜷川相同（藤代肇，一九八一，第四五五頁）。服部省吾表示：這些數字中還包括因事故而死亡者，所以只是概算（出自筆者與服部於一九九九年五月的對談）。

50 服部省吾，一九九三，第一七頁。

這些人的基地生活中，等於一開始就沒有「生存」這個選項。著名的歷史學家色川大吉是從東大徵召而來的「學徒兵」，並且在土浦基地接受訓練，他表示：他們這些學徒兵從一開始就被教導不可以被生擒、絕不能成為俘虜，所以部隊教導他們如何用自己的槍自殺。包括練習如何用腳趾扣扳機，而且為了讓他們可以立刻死去，還教他們如何瞄準下顎的某個正確位置。如果被敵軍包圍，受困在洞窟或者塹壕之中時，就需要用到這個方法。部隊的長官當然不在話下，就算是同隊的戰友，也有人認為應該確實遵守政府的指令，不要成為俘虜，所以就算不自殺而選擇了逃跑，還是很有可能被同隊的人從背後射擊。也就是說，他們在接受徵召的時候，就已經被斷絕了退路[51]。

軍官中也有一些人很具有同理心。例如，第九章所取材的特攻隊員——和田稔——便曾經描述一位海軍軍官學校出身的軍官，雖然曾經毆打學徒兵，但是之後又用很開朗的方式教育他們[52]。這位軍官問和田《浮士德》的作者是不是莎士比亞？這讓他覺得很有趣。和田也寫道：批准他志願成為潛水魚雷駕駛員的長官，還為他流下了眼淚。而第九章所介紹的林市造，也似乎沒有受到不好的待遇[53]。

在另一方面，也有很多軍官像魔鬼一樣。對於比自己階級低下的學徒兵，如果職業軍人對他們的些許行為感到不快，除了對行為者本人之外，甚至還會對全體隊員施加苛酷的體罰。色川便描述了許多學徒兵遭受的如「煉獄」般的待遇[54]：

> 自從踏進土浦海軍航空隊的大門開始，每一天都是足以把人打得臉部變形的「猛烈訓練」。在一九四五年一月二日的早上，我被一位姓金子的少尉朝臉上連續揍了二十下，嘴巴裡面已經碎爛了，滿心期待的「雜煮」（年糕湯）都吃不下去，只吞了滿嘴血。二月十四日，因為「外出時在農家充飢」這個理由，幾乎全隊的隊員都被處罰，在嚴寒夜晚跪坐在床上七個小時，並且像對待豬一樣，用圓木棒揍臀部。

> 我也曾經在等待傳喚很久之後，一進入軍官室，馬上被幾乎看不見的速度撂倒，又被猛摔出去，起身之後又被棍棒相加，強迫我做出「自白」。也有人被頭下腳上摔出去的時候，摔得穿破地板，因此重傷送到醫院，甚至不曾再回來。這件事情是一個叫作筒井的中尉（分隊長）做的，我們到現在還在找這個男人[55]。

學徒兵有時候會被曾經飽受磨練的職業軍人視為眼中釘。因為職業軍人自己不要說是大學了，甚至可能連高等學校都不曾入學過，跟這樣的自己比起來，學生們似乎享有特權，可以專心讀書，這也是職業軍人做出這種行為的原因之一。

四、「志願」參加特攻隊

在徵求特攻隊員的「志願」者時，大概都是先命令全體部隊隊員集合，告誡他們愛國心是重要的美德，而為了天皇和日本犧牲則是義務，然後再命令志願成為特攻隊員的人向前站出來。如果周圍的人全部（或是大部分）都站出來，那麼不站出來就幾乎是不可能的了，甚至也沒有人敢指出這件事。負責的軍官有時為了避免來自同儕的壓力，會要求徵求志願者的儀式必須在閉眼的狀況下，以舉手方式進行。

51 出自筆者與色川大吉於一九九九年五月的對談。
52 和田稔，一九七二，第一八四頁。
53 林市造，一九九五，第六八—六九頁。
54 佐佐木八郎也在這個基地，不過他的日記不包含最後幾天所記的事。
55 色川大吉，一九九三，第五四頁（也請參閱第四八頁）。

不過，舉手時會有摩擦軍服的聲音，所以也會知道已經有許多人舉手了，使得還在猶豫的人也變得不得不志願參加[56]。

就算有人有足夠的勇氣，拒絕志願加入，但是之後等待著他們的卻是人間煉獄。雖然確實有人敢說「不」，但到最後也是徒勞。例如山田隆就說：「有一天，幾乎是被強制要志願參加那種非人道的特攻隊。」山田在戰後成為九州的重浸派（Anabaptistism）教會牧師[57]。黑田健二郎也表示：雖然他已經決定不志願參加，但是在海軍特攻隊「御楯隊」的隊員唱名時，還是念到他的名字，這讓他感到十分錯愕。因為長官報告他的部隊全體隊員都志願參加[58]。

從隊員們的手札中可以知道，他們選擇志願的其中一個很重要的理由，並不是來自同儕的直接壓力，而是因為既然夥伴和朋友都選擇了犧牲，他們無法忍受只有自己選擇明哲保身的脫身之道。在手札中常可見到：對於接下赴死任務的人，他們抱持著敬意，也深感緬懷。例如：於一九二二年出生，並在一九四五年四月二十九日戰死的市島保男，便是早稻田大學出身的「學徒兵」海軍少尉[59]。他對駕駛特攻機出擊的人抱著深深的敬意，在寫給友人的信中有如下文字[60]：

凋謝的櫻花
殘留的櫻花也
如同凋謝的櫻花

這首俳句是辭世之句，意味前人已經「如櫻花般凋謝」，而殘留的櫻花也將在不久之後凋落。市島是虔誠的基督教徒，隸屬著名的「櫻教會」[61]，他表明自己願意為祖國犧牲，但是卻沒有提到天皇[62]。不過，就算這不是最主要的動機，在他考慮自己的任務時，對陣亡隊員的尊敬之心還是一個重要的因素。

日本的戰敗迫在眉睫，人們感到不論如何行動，都會受到死亡的威脅，所以對許多年輕人而言，志願參加特攻隊在心情上算是一種解脫[63]。有幾個人的遺言中也曾經提到：既然死亡是無可避免的命運，那麼至少想如英雄一般死去。不過從他們的手札中還是可以知道，直到最後一刻，他們都一直對死亡感到苦惱。在沖繩戰役開始之後的兩個月左右，一九四五年五月下旬，軍方做了一次心理調查，調查結果也明白顯示出這種心情。在陸軍航空隊第六部隊中，有三分之一的隊員，即使在成為特攻隊員之後，仍然無法下定決心，還是感到迷惘[64]。

在結束「志願」隊員的徵求之後，負責指揮各部隊的軍官就會決定什麼人、要以什麼順序，接下任務，並加以執行。色川提到也有人因為家世等原因而沒有入選[65]。有權勢的政治家、軍人、企業家的兒

56 出自筆者與服部於一九九九年五月的對談。
57 山田隆一，一九九七。
58 講談社總合編集局，一九九七b，第五頁。
59 資料來源：蝦名賢造，一九八三，第一四二—一四三頁；一九八九，第二七二、二七五—二八二頁。《あゝ同期の桜》，一九六六a，第一三—一七、一一五—一二五頁；一九六六b，第二二五頁。《學徒出陣》，一九八一，第一〇八頁。森岡清美，一九九五b，第五九—六〇、六七—七三、八一、八五頁。《きけわだつみのこえ》，一九八八，第二四一—二四四頁。蝦名賢造表示他的階級是海軍少尉（蝦名賢造，一九八三，第二七五頁）。
60 《あゝ同期の桜》，一九六六a，第一二四頁。這篇文章未收錄於森岡清美，一九九五b。
61 森岡清美，一九九五b，第七二—七三頁。
62 森岡清美，一九九五b，第六七頁。
63 色川大吉，一九九三，第三頁。
64 生田惇，一九七七，第二一〇頁。由蜷川壽惠，一九九八，第一三〇—一三一頁所引用。
65 出自筆者與色川大吉於一九九九年五月的對談。他認為這種選擇過程在體罰時也適用。軍官會要他們排成一排，依序施以拳腳，但

子或皇族等[66]，就算是志願，也絕對不會被選上[67]。由於「長子繼承制」的緣故，所以家中的長男或獨子有時也會被排除。嫻熟飛行員必要技術——機械、航空等的士兵會「優先」，但是選擇的標準卻完全不公開[68]。

其中最致命的是，如果是部隊指揮官所討厭的人，也會因為這種理由被選上，也就是所謂的「借刀殺人」。美座時和記下了藤井真治海軍大尉以「學徒兵」身分被選為特攻隊員（後來戰死）的情形[69]。藤井總是一個人在房間的角落，默默的盯著空中看，藤井的長官對這點感到十分不耐。雖然海軍軍官學校出身的中尉、大尉以上的軍官都不會被派赴特攻任務，但是藤井卻被特別指派要負責特攻隊的指揮任務。接獲這個命令之後，藤井有一段時間說不出話來，並且認為這是藉軍令之名，行殺人之實。但是他也知道自己並沒有選擇的餘地，只是語帶嘲諷的對著所率領的部隊隊員說：「那我們就一起被沖繩的大地吞噬吧。」

五、「選擇命運的自由」

個人會選擇「志願」的理由太過複雜，因此無法限定某種原因。一定要考慮到當時日本社會的情況，和每個人的思考方法，以及其他背景。當時的大多數年輕人都有感於日本的危機，因此被愛國心所驅使，願意為了祖國而戰。尤其是他們大部分在體驗到真實的基地生活，或是切身感受到自己的死亡之前，幾乎都是全心全意的懷抱著愛國心。但是，在經歷了徵兵和基地生活之後，對於志願加入特攻隊的「下一步」，便不是輕易可以「決斷」的了。如前文所述，大部分的人在踏出這一步，到生命最後的瞬間，就算不是半信半疑，也通常都會感到十分迷惘。總而言之，我們很難由動機、意圖、合理的決斷等角度，簡單說明「志願」這件事。

為了說明「志願」這種行為的複雜性，本章將先介紹幾位隊員，而下一章則會針對五位遺留下大量手札的隊員，詳細討論對他們的想法和情感。

帝國海軍少尉梅澤一三，是在一九四五年四月二十八日以特攻隊員的身分戰死，時年十八歲。梅澤在徵兵檢查中被判定甲種體位合格，之後便從商業學校中輟從軍。他的弟弟梅澤昭造博士表示：梅澤不顧母親強烈反對，執意成為海軍預科的練習生，並且對丈夫亡故、獨立撫養孩子的母親表示：志願參軍才是他盡孝的方法[70]。這番話背後的意思是說：特攻隊員可以領到加給，這會對家裡的經濟很有幫助。類似的例子不在少數。考慮到職務的危險性，政府會支付相應的優渥報酬，如果在特攻作戰中陣亡，軍階也會特別追晉兩級，政府是用這種方法來吸引年輕人。陣亡士兵的補償標準，主要是根據服役時間和階級而決定，所以這種特別追晉可以讓遺族獲得較高額的恩給。不過，在「最後出擊」的數天前，梅澤一三回到家裡，梅澤昭造聽到兄長在批評海軍，說海軍連他這種年輕人的生命都要奪去。梅澤的志願行為可能確實有部分是出於愛國心，不過直到真正出征之前，他的想法其實很複雜。要讓母親享有恩給，可能是他作此決定的原因之一。除此之外，也可能只是向母親解釋自己行為的說法——縱使不認為母親會相信。最後，他帶著櫻花枝，起飛執行赴死的任務（請參閱圖6）。

這時也常跳過要人的兒子。

66 明治憲法對天皇家的男子均課予服役的義務。長男須加入陸軍，次男須加入海軍，以此類推，也就是交錯地在陸、海軍服役。

67 出自筆者與色川大吉在一九九九年五月的對談。

68 出自梅澤寄給筆者的信件，日期為一九九九年六月二十日，其中提到兄長之事。

69 美座時和，無日期，第二九—三一頁。

70 出自寄給作者的信件。

陸軍少尉穴澤利夫是中央大學畢業的學徒兵[71]，他在一九四五年四月十二日以特攻隊員的身分戰死，時年二十三歲。接受徵召後的一九四五年三月十六日，穴澤在日記中歌詠：「梅花，在為男子漢的出發送行。」（請參閱第五、七章）[72]。當時在沖繩就讀高中的前田笙子留下了日記，這份日記現在保存在知覽特攻基地，記錄了穴澤和其他隊員升空之前的最後身影。前田和同年級的學生搭乘汽車前往機場，為「神鷲」送行。她們各自揮舞著手上的櫻花枝，向飛機跑近。隊員們也揮舞著櫻花枝道別。當穴澤的飛機經過前田面前時，他向揮舞著櫻花枝的前田綻開笑容，並且多次敬禮[73]。

但是，從穴澤的日記和信件中可以知道，在生命的最後幾天，穴澤心裡所想的是他所愛的女孩孫田智惠子。在穴澤出擊之前，智惠子想要和他以夫妻的關係度過一夜，所以一路追著穴澤，從一個基地移動到另一個基地。但是，兩人的願望最終還是沒能實現。隊員移防是最高機密，所以當智惠子到達她以為穴澤所在的基地時，穴澤已經移駐到下一個基地了。穴澤的哥哥反對兩人結婚，他的雙親也受到哥哥影響，所以在穴澤寄給智惠子的最後一封信中，充滿了對哥哥的來信所感到的悲傷。他也寫到母親完全理解他對智惠子的愛，所以應該會准許他們結婚。在穴澤死後，智惠子發現他的日記中有下列文字：

智惠子啊，妳要幸福。能夠真誠地愛一個人，是最幸福的事。
我自己的將來，就只充滿了祈求妳幸福的心意，因為這對於我來說，才是最珍貴的事[74]。

穴澤在三月所寫的日記中，是用梅花作為隱喻，將自己稱為勇敢的士兵[75]。而在他赴死的前兩週，已經改用櫻花代替梅花。在寄給智惠子的最後一封信中，穴澤把自己稱為：「（如櫻花般）凋落的男子漢。」他也告訴智惠子，基地的櫻花已經完全凋零了。一九四五年四月二日——他死前十天，穴澤歌詠的詩歌如下：「與凋謝的花朵命運重疊的吾身，願望得償的喜悅[76]。」

不過，穴澤既然如此深愛著智惠子，實在很難想像他由衷地想如櫻花一般殞落。就像穴澤自己所寫的——在最初加入陸軍時，他雖然認為日本的男子漢應該為祖國戰鬥，但還是確信一旦戰爭結束之後，他可以回到智惠子的身邊。如果前田笙子沒有看錯，穴澤在起飛航向最後的任務時，確實露出了笑容，這或許是因為他知道自己已無退路，所以抱著必死的心情，決定至少像個男子漢般踏上征途。穴澤被出版的日記和信件中，有時會提到凋謝的櫻花，但是完全沒有提到過天皇。

畢業於九州大學的町田道教出生於一九二〇年，在一九四五年戰死[77]。五月時，町田從鹿屋海軍特攻基地寄了最後一封信給母親，明白透露出他深沉的苦惱。他反覆地把自己的死比喻為「（如櫻花般的）凋落」：

> 母親辛苦（養育我們）而過分積勞，我不能讓您安心，反而將要先走一步，對此實在深感痛心。

71 森岡清美，一九九五b，第二—三、八—九、一四—四二、四五—四八頁。

72 森岡清美，一九九五b，第一六頁。在一九四五年三月十九日的日記中，穴澤以梅花為主要隱喻，寫了四首詩歌。在三月二十六日的日記中，他又簡短的提到山茶花和桃花。

73 森岡清美，一九九五b，第一四頁。這幅景象（或是類似的景象）也由每日新聞社的攝影師拍下（參閱圖七）。這張照片流通得很廣，也刊登在許多地方。靖國神社遊就館的「學徒出陣五十週年」特別展中也有展出。

74 森岡清美，一九九五b，第四二頁。

75 日記記載事項，一九四五年三月十六日與十九日。森岡清美，一九九五b，第一五—一七頁。

76 森岡清美，一九九五b，第三八、二五頁。

77 資料來源：蝦名賢造，一九七七，第二三四—三六〇頁；一九八三，第三二—三三、三六、七六、一四六、一九五—一九七、一九九—二〇〇頁。《あゝ同期の桜》，一九六六a，第五七—六〇、一〇一—一〇四、一七七—一七九頁；一九六六b，第九〇—九四頁。森岡清美，一九九五b，第七九—九二、九六—九七、一〇〇頁。

……為了我們而含辛茹苦的母親，我無法報答恩情，也無法奉養母親天年，而即將為國犧牲，心裡實在很不安。……母親，我死後，請讓正教（道教之弟）奉養您吧[78]。

町田所想的櫻花和天皇完全沒有關係。對於「為天皇即國家而犧牲」這種意識型態中提倡的忠孝一致，他並沒有全盤接受。

在這些例子中，可以看出年輕人為了義務與個人感情的衝突，感到十分苦惱。不過，至少從出版的文章看來，也有人確實是明顯的愛國者，或是贊同軍國主義。例如：森丘哲四郎海軍少尉就是一例。他生於一九二二年四月二十一日，一九四五年四月二十九日戰死。哲四郎出身於東京農業大學[79]。他在一九四四年二月十四日的日記中有下列敘述：「我受到的教育教我要成為可以為陛下赴死的軍人。……我的父親也相信，我以軍人的身分死得其所，是最大的喜悅。……我此生已無任何遺憾。盡忠即已盡孝[80]。」在姐姐寄給他的信中，也描述了前一天晚上家人聚在一起，父親說（為了天皇而犧牲性命的）哲四郎是孝子，哲四郎看了信也流下眼淚[81]。他在四月二日的日記中，宣誓將不惜「犧牲、殞落」：「直到真正玉碎的那一刻為止，我都還是不孝的。……我將心繫著一族的榮辱、祖國的光輝而出征[82]。」森丘年幼的時候必須靠輸血活命，那時父親用自己的血救了他的命，所以特別感念父親的恩義。父親叫他出征時在國旗上寫字，森丘便寫下他感受到「一個人的孤寂」。比起母親，森丘更常提到父親，這點在隊員中算是特例。

森丘的詩歌中提到：「即將在雲間長眠於大君的身畔。」在一九四四年七月五日的日記中，森丘寫著：「現在的我，只是為了可以早日為大君獻上生命而努力。」在其他篇日記中，他也寫道：「聽說她們（士兵們常常投宿的旅館主人女兒）的兄長……已經像花般殞落。」之類的句子。而在他的遺書中，則歌頌：「許多軍人前輩……已經先行邁往犧牲之路。」「可不惜性命之事是何等歡欣，我滿心所想的便

是勇往向前（朝向敵艦），為大君而犧牲生命[83]。」其他還有幾篇日記，也是用隱喻的方式，把自己的死比作凋謝的櫻花。

森丘還讚美海軍：「怎麼看都覺得很重視美感。一切都講究美。武裝的水兵不會像陸軍那樣寒磣。」他自豪地描述海軍：「佩帶短劍，白手套配著新短靴，再加上嶄新的徽章，以及軍帽上閃閃發亮的帽章[84]。」

森丘手札中的文字大都很正經，不過也可以看出他十分喜愛杯中物。在三月二日的日記中，他寫道：「就像一般所說的，沒有酒的人生就什麼都不是，酒啊……酒啊……每到週日就好像泡在酒裡一樣[85]。」

從我們可以見到的資料看來，森丘的思考完全複製了「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，他完全認同這種意識型態的某些象徵等式，例如：對天皇的忠誠等於對雙親的孝道，凋謝的櫻花代表士兵為天皇所做的犧牲。

78 蝦名賢造，一九七七，第二三四—二六〇頁。

79 資料來源：蝦名賢造，一九八三，第四一、一四二—一四三、一六九—一七一、一七七—一七八頁。《あゝ同期の桜》，一九六六a，第六〇—六四、一八一—一八三頁；一九六六b，第九五—九七頁。森岡清美，一九九五b，第六〇、七三—七九、八二—九九、一〇四—一〇六、一一〇—一一四、一一七—一五四、一六三、一七四—一七七頁。

80 森岡清美，一九九五b，第八三頁。

81 森岡清美，一九九五b，第九九頁。

82 森岡清美，一九九五b，第一四六、一四八頁。

83 本段落所引用的文字（按照順序）出自森岡清美，一九九五b，第八七、八八、九二、一〇四、一〇五頁。

84 森岡清美，一九九五b，第七七、八二頁。

85 《あゝ同期の桜》，一九六六a，第一八一頁。

從慶應大學出身的古市敏雄這個例子，也可以看出「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，這種意識型態是以櫻花作為主要的象徵。古市生於一九二一年九月二十七日，於一九四五年四月六日，以特攻隊員的身分戰死[86]。他於戰死前夕的四月四日寫了一封信給雙親和弟妹，其中提到基地的櫻花正在盛開；他也寫道，在前往以祈願武運長久著名的「宇佐神宮」時，發現神宮院內的櫻花也一樣盛開。信的最後是以一首詩歌作結：「**為了君上而抱必死之心的新枝之櫻**，就算凋謝了，仍將永世留香（粗體為筆者標示）[87]。」其實，還有為數眾多的隊員們，也在遺書中提到櫻花在這個面向的意識型態。不過，如果一併考慮到他們寫遺書時的脈絡，就知道不可以都按照字面理解（此點將於後詳述）。

六、出擊前夜

在已出版的遺書、照片、電影中，常可看到隊員們在最後一次出擊前，都是笑著敬禮或揮手。但是，在以下介紹的敘述中，卻可以看到他們完全不同的一面。下文節錄自春日武雄在一九九五年六月二十一日所寫的信件，寫這封信時，春日已經八十六歲了。他被海軍徵召，在土浦海軍基地負責學徒兵的飲食、清洗衣物、打掃房間以及其他雜活，他對於隊員們在出擊前一晚的情況，做了如下描述：

> 在軍官室準備訣別的酒宴。這是為了明日要出征的年輕軍官所擺的酒席，讓他們大口喝酒!!一口氣喝光!!最後總會變得一團混亂——在厚重窗簾遮蔽著的室內，電燈被軍刀打落，有人雙手舉起椅子，把窗戶玻璃一個個打破，純白的桌布也被撕爛，像罵人一樣雜亂地唱著軍歌，對於通常在燈火管制下的軍營來說，這個軍官室裡的酒宴像是「另一個世界」。有人怒吼，有人號泣，對於這條只剩今夜的性命……父母、兄弟、姐妹的臉孔、面容、身影。以及戀人的笑臉、與未婚妻的悲傷離

別。這些都像走馬燈一樣在眼前跑過，沒辦法停下來。明朝終於要迎向最後出擊的一天了，要為了日本帝國、為了天皇陛下，獻出年輕寶貴的青春，雖然大家都有這個覺悟，有的人趴在散亂的桌上，有的人在寫遺書，有的人叉著兩手在冥想。有的人會離開這一片狼藉的會場，有的人一直默默地在寫些什麼，有的人瘋狂地跳著舞，還把花瓶都敲碎了。要不是在出征前夜這個悽慘的宴會場中，實在很難了解學徒兵的心境。……早上跑到飛行場，昨夜飲下訣別之酒的勇士們，頭上綁著日之丸的纏頭布，勇敢地在轟隆聲中出擊!!我……對於成為英靈的每位隊員的日常生活知之甚詳。我也是這樣在嚴苛的軍事訓練之後，又一直受到苛酷的處罰。

春日武雄幾乎每天都受到毆打，當時留下的後遺症到現在依然無法復原。長官們似乎認為體罰可以注入軍人精神。他的信中提到「志願者」在死前一晚的感想，這是非常珍貴的資料[88]。

七、遺族的聲音

只要想想隊員的死會對遺族帶來多大的衝擊，就能夠知道特攻作戰造成了多大的悲劇。遺族包括父母、妻子、戀人、兄弟姐妹，還有在極少數的例子中，甚至包括子女。絕大部分隊員都是年輕人，如果

86 資料：蝦名賢造，一九七七，第二三九—二四〇頁；一九八三，第七七、八〇、一三四、一五七—一五八頁。《あゝ同期の桜》，一九六六a，第九五—一〇一頁；一九六六b，第八一—八三頁。

87 蝦名賢造，一九七七，第二三九—二四〇頁。《あゝ同期の桜》，一九六六b。

88 這是出自他寄給梅澤昭造博士（以特攻隊員身分戰死的梅澤一三的弟弟）的信件。關於梅澤一三的事蹟，在本章已有介紹（也請參閱圖6梅澤一三的照片）。在春日先生於二〇〇〇年九月八日寫給筆者的信件中，授權筆者將此信公開。

不是政府停止了緩徵，他們原本都應該還是學生。由第九章的觀察中，我們可以從手札中知道大部分的隊員都像佐佐木八郎或林尹夫一樣，經歷過某種柏拉圖式的精神戀愛，或是像林市造一樣，想和女性締結婚約。也有像前文提到的穴澤那樣，已經有戀人，或是有幾個人已經有妻子，像是指揮第一次特攻作戰的關行男。有子女的隊員僅占少數，這是因為軍方會優先選擇未婚者。政府把這些只過完一半大學生活就受到徵召的年輕人，以及年輕的海軍預科練習生，一起送向死地。

在戰爭結束之後，隊員的友人對於為祖國奉獻生命的親友感到思念，並且對自己的倖存感到罪惡。有些人會像佐佐木的友人一樣，把朋友的手札編輯出版，以示追悼。也有的是由兄弟姐妹將隊員的手札編輯出版，以表悼念之意。如第九章所介紹的林市造、林尹夫、中尾武德的兄弟姐妹，便是其中的例子。不過，大部分的親人其實不忍細讀隊員的手札，而且，等日本從戰後的衰敗中漸漸復興，回復到足以出版這類刊物的狀況時，有許多隊員的親人也已不在人世了。以下將介紹幾位隊員的母親。當然，隊員的父親一定也和母親一樣苦惱，但是書面的記錄中，比較常留下隊員對母親的思念。

母親們

家人都十分害怕接到徵兵令，就是所謂的「紅單」。接到紅單的人只有兩個選擇——接受徵召，或是被憲兵殺死。當梅澤一三受到徵召的時候，他的母親前往徵兵課請願，表示除了一三之外，她的其他三個兒子都已經接受徵召，她的丈夫又因為癌症，在四十二歲的英年就去世了，從丈夫早逝以來，她一個人撫養子女成人，如果連一三都接受徵召的話，她的生活勢必會更加困苦。而徵兵課的回覆是：辛苦的並不只有她，請堅持到日本戰勝為止，梅澤的母親又繼續提出訴求，這次換成徵兵課的職員親自前往訪視，並威脅她可能會被當作「非國民」。自此之後，梅澤的母親就放棄了公然請願的念頭。

在母親們當中，有人勇敢地寫信，抗議把年輕人置於死地的不公不義[89]，不過也有的人只是祈禱。

在前往海軍報到之前，中尾武德看到祖母跪在神龕之前拜禱（第九章）。他的祖母已經無法走路去寺社參拜，所以告訴他已經為他祈禱過了[90]。

林まつゑ（Hayashi Matsuwe）是特攻隊員林市造（將於第九章詳述）的母親。林的手札幾乎全是寫給母親的信。林的日記和手札是由姐姐加賀博子編輯，他的姐姐也提供了許多關於母親的珍貴資料[91]。林市造是京都帝國大學出身。他的父親對於明治的「文明開化」有堅定的信仰，培養年輕人擔任農業方面的教職，並成為東京帝國大學農業部的助手，但是卻在三十四歲的英年突然去世。林的父親受到內村鑑三的影響，是虔誠的基督徒。林まつゑ在丈夫的引領之下，也成為基督徒，她因為丈夫之死受到強烈的衝擊，所以苦纏著牧師，希望得到一個可以接受的說明。當時一般的觀念認為農民和女性都不需要學習學問，但是林まつゑ堅持要繼續實現丈夫的理想，所以開始獻身於農村女性教育。雖然林まつゑ十分忙碌，只好把子女交給娘家照顧，但是她的子女仍然深深敬愛他們的母親。她在抽空時也會彈琴。

林的姐姐回想起一九四四年的早春，她的母親為了祈願武運長久，約她一起到位於佐世保附近的神社參拜。母親當時買了一個護身符，林在日後寫給母親的信中，也提到他在衝向敵艦時，會帶著這個護身符。林的姐姐對於身為基督徒的母親卻跑到神社祈願，甚至還買了護身符，感到十分驚訝，但是她也能夠理解母親的心情，因為聽說這個神社的護身符可以保佑士兵在戰場上平安[92]。但是，當她們母女前往九段，也就是靖國神社的所在地時，林まつゑ卻告訴女兒她會在斜坡下等待，請女兒自己前往參

89 色川大吉，一九九三，第四七—四八頁。
90 中尾武德，一九九七，第六二三—六三四頁。
91 林市造，一九九五，第一七五—二一一頁。
92 林市造，一九九五，第二〇一—二〇四頁。

拜[93]。這個行為大概是對於戰爭和「為天皇即國家而犧牲」這種意識型態的抗議。

雖然拒絕到靖國神社參拜，但是林まつゑ卻買了保佑士兵的護身符，由此可以看出她是多麼焦急。林まつゑ還夢見兒子組成家庭，在寫給林的信中，也多次催促他可以考慮結婚，但是林認為自己是難逃一死的命運，所以回答不會考慮結婚[94]。

在戰爭結束的那一天，林まつゑ高聲叫著：「大西中將受死吧！」沒想到在兒子死後看似身體日漸虛弱的母親竟然會毅然地這麼呼喊，連林的姐姐都感到很震驚[95]。一九八一年九月十日，林まつゑ以八十八歲之齡辭世[96]。從她的辭世之歌能夠看出，她一心期待著死亡的那一天，可以到丈夫和兒子的身邊。而且對於把兒子逼向死地的軍隊，也的確在這首歌中有抗議的意思。在林的姐姐所編輯的遺稿集中，有十三首林まつゑ所作的詩歌，收錄在〈吾兒（如櫻花般）的殞落〉這個題名之下，以下就介紹其中幾首[97]：

出生於連忠義這個詞彙都沒有的　悲慘世界。

拯救一億人（當時的日本人口）的這條道路　驚醒了母親　讓你踏上征途。

哭泣好像是背棄吾兒　然而不哭泣卻感到益發寂寞。

我將欣喜地前往吾夫與吾兒所在的天國　勇敢逝去的爾等安息吧。

最後一首詩歌是林まつゑ在斷氣之前所吟詠的。

大部分的母親都和林まつゑ有著一樣急切的心情。在色川大吉接到徵召的「紅單」之後，他立刻和

母親一起前往成田不動寺，這間寺院由於保佑信徒免於火災、交通事故、戰爭等人災的厄運十分靈驗，所以享有盛名。色川的母親患有小兒麻痺症，所以色川從來不曾看過母親跑步。但是，這時候他的母親幾乎像發了瘋一樣，赤著腳在成田不動寺大本堂的迴廊下來回跑了不下百次[98]。

在兒子死後，林まつゑ也跟著喪失了求生的意志，她的餘生只是不耐地等待著到天國與丈夫和兒子相會的那一天。也有其他母親為了和兒子相會，選擇了不同的手段。菲爾德描述特攻隊員如何被當成「搬運炸彈的動物」，她也寫到有的母親在得知兒子被分派特攻任務之後，就上吊自殺了，或是有的母親收到裝有兒子的頭髮和指甲等遺物的盒子之後，就跳水自殺了。因為本來應該將遺骨送回家，但是有鑑於特攻隊員不會留下遺骨，所以就根據習慣，先在事前將「遺物」送回家裡。因此也造成更大的悲劇——有的兒子還沒輪到出擊，就因為戰爭結束而回到家中，但是卻得知母親已經自殺了[99]。即使在戰爭結束之後，也有些母親不堪長時間背負沉重的哀傷，所以放棄人生，出家為尼。例如，同樣是以海軍特攻隊員身分戰死的學徒兵島澄夫和伊藤英次，他們的母親就在高野山為紀念戰爭結束二十二週年而舉辦的「高野祭」之後，入該寺為尼[100]。

93 林市造，一九九五，第二〇五頁。
94 林市造，一九九五，第一二〇頁。
95 蝦名賢造，一九八三，第三一一頁。
96 林市造，一九九五，第一二頁。
97 林市造，一九九五，第一一九—一二三頁。
98 色川大吉，一九九三，第四七、五一頁。
99 Field, 1997, pp.156-159.
100 美座時和，無日期，第三六頁。

靖國神社中為陣亡士兵而設的新娘人偶

在一九九七年四月一日到八月三十一日，靖國神社的遊就館舉辦了「獻給英靈的新娘人偶」主題展，這是為了包括特攻隊員在內的「英靈」所舉辦的，展示了母親或姐妹所奉獻的新娘人偶。放在展示箱中的四十四尊人偶，大都穿著白色的日式新娘服，也有穿著不同樣式新娘服的人偶。擴音器中放著極為憂傷的旋律——〈花嫁御寮〉，入口的宣傳單上則有下列文字：

> 靖國神社中有許多烈士遺族所奉獻的新娘人偶。新枝上所結的櫻花因為夜裡的大風而凋謝，就像逝去的英靈。母親獻給心愛的兒子，姐姐獻給疼愛的弟弟，妹妹獻給敬愛的哥哥，她們獻上新娘的人偶，以盡最後的一點心意，所以強忍著眼淚奉獻給神社。

其他展示品包括陣亡士兵的照片、手札和私人物品等，甚至還包括遺族的手札。這些陣亡士兵和遺族的手札在展示時，沒有任何脈絡說明，所以對它們的解釋就必須加以注意。例如，在介紹林まつゑ的手札時，靖國神社就用了和她本意完全相反的形式，這點將於第九章再提。下文會選出幾位被展示的陣亡士兵進行介紹，不過以特攻隊員身分戰死的學徒兵，在這裡只會舉出須賀作為例子。下一章將會詳細介紹學徒兵，所以其他幾位士兵則在本章介紹。

【須賀芳宗】

海軍少尉，東京都出身，畢業於立教大學，二十四歲時以特攻隊員身分戰死。當他響應「學徒出陣」而加入橫須賀海軍兵團時，母親送了他一面鏡子。他把鏡子當成母親的分身，帶著一起出征。展示

時，是把他的遺書——「母親：我把裡面的鏡子帶去沖繩了。 芳宗」——和空的鏡盒一起展出。一九八八年，芳宗的妹妹八重子奉獻了親手做的人偶，是母親和大概是她自己的少女人偶。而在一九六三年，他的父親在芳宗忌日捐贈了一些八重櫻的樹給靖國神社。須賀芳宗似乎很喜歡櫻花。在他於一九四五年四月寫給家人的信中，就寫道：「與外面的燦爛春天不同，航空隊的春天還在慢慢接近。等櫻花凋謝之後，我會再寫信給你們[101]。」

【佐藤武二】

北海道出身，帝國陸軍中士，他的部隊本來駐紮在滿洲東北的邊境地帶，在美軍登陸沖繩之後，立刻被派去支援，於一九四五年四月十日戰死在沖繩。他的母親佐藤ナミ（Sato Nami）在一九八一年四月十五日造訪靖國神社，並且帶了北海道的著名工藝品——大型的木雕母子熊，和五百萬日圓一起捐贈給神社。他的母親於一九八一年十二月再度造訪神社，並且捐贈了木雕的母子鹿。接著在一九八二年三月二十八日，她把穿著漂亮新娘服的新娘人偶和五百萬日圓，以及下面這封信一起寄來，捐贈給神社。

> 武一啊，你真的很了不起。在二十三歲這麼年輕的年紀就離家出征，出征前還很有男子氣概地笑著說：「下次要見面時，就到靖國神社來吧。」那是多麼嚴峻而辛苦的戰鬥啊。在沖繩的激戰中殞落的吾兒。……我已經漸漸老去，但是仍然只記得你二十三歲時的樣子。想到你身為日本男子，但卻還未娶妻就英年早逝，為母的不禁熱淚盈眶。

101 蝦名賢造，一九八三，第一八三頁。關於須賀之事，請參閱蝦名賢造，一九八三，第一四二、一八一—一八三頁）。豬口力平、中島正，一九六三，第一八二—一八三頁；一九七五，第二三八—二三九頁。《あゝ同期の桜》，一九六六a。

今天在這裡，我把日本最美的新娘——櫻子小姐——獻祭給你。我已經八十四歲了，如果還健在的話，會再來看你喔。請你安眠吧。謝謝你。

昭和五十七年三月二十八日　　母ナミ

給武一

佐藤的母親在一九八八年左右去世[102]。

【富田富榮】

帝國陸軍伍長，於一九四五年二月二十八日以二十五歲之齡戰死。他的姐姐連同下列這封信，捐獻了一個穿著新娘服的人偶：

這次有意想不到的幸運降臨，讓我可以和你說話，有一些長年在我腦中縈繞不去的話想要告訴你，所以我才提筆寫了這封信。

你穿著軍服來找我，已經是將近六十年前的事了。我有一件事必須跟你道歉，就是你說希望寄錢給你。因為沒有說要做什麼，所以我並沒有送錢給你，後來聽說是想要皮製的背包，我並不知道這件事，日後得知你在南方戰死時，感到十分心痛。這次接到通知，說要舉辦新娘人偶展，我感到十分高興，因此決定捐出你的遺物。藉著這個機會，我也一併送上這個肩背包（展示中），希望你不要在意以前的事。還有無線電的課本與壓花的書，以及小學時所讀的野口英夫的小書等，都一起獻祭給你。

母親還健在時，常說富榮最喜歡甜食，所以要供奉一些糕餅羊羹。每年你的忌日時，我都不忘供奉一些給你。南方的戰地我已經去過四次。最後一次是在五十週年忌日時，我到當地參拜。現在我已經無法前往當地祭拜了。不過每年一定會和君子（妹妹）在靖國神社見面兩次。如果我的健康允許的話，今後也還會持續。

我們要從大連撤退時，因為必須在兩、三個小時內收拾好行李集合，所以有許多重要的東西都沒有帶走，在這裡就沒有辦法針對你的經歷、軍歷，提供充分的說明。……我已經八十二歲了，祭祀祖先已經後繼無人，所以我也努力不要變成痴呆。……春天的參拜行程在三月下旬，而馬紹爾那邊的遺族會和夏天的御靈祭，我和君子兩個人每年都會去，所以請等著我們。……母親還健在時，家也重建了。石碑也在前年重修過，我們用埃內韋塔克環礁求回來的砂[103]，代替你的骨灰下葬了。

……我的么子一仁和我一起做這些事，所以我死後，供奉的事會交付給他。我交待他一定要到靖國神社參拜，所以你不必擔心。我會期待著四月四日、五日可以與你相會的日子。請在天上守護我們吧。

平成九年三月八日

姐 富田ミツ（Tomita Mitsu）

此致富田富榮

102 佐藤ナミ的相關資料和信件除了放在展示盒之外，也登載於靖國神社出版的報刊《靖國》裡（靖國神社，一九八二）。感謝靖國神社社務所廣報課的系永基子女士提供《靖國》。

103 【譯注】：Enewetak Atoll，日本人稱為 Brown Atoll。

信的最後是她所作的兩首詩歌。

【小川公平】

帝國陸軍伍長，櫪木縣出身，於一九四五年七月一日以二十八歲之齡戰死。展示中對他的說明是：「其姐懷念尚未結親，就像新枝上的櫻花一樣殞落的弟弟，希望至少在心意上，能夠用新娘人偶奉獻在神前。」

這些供奉在靖國神社中的新娘人偶，可以先從東亞廣為傳布的「死靈結婚」（冥婚）習俗開始理解。這是日本——尤其是東北地方——的習俗，對於未婚就死去的年輕人，遺族會準備新娘人偶、年輕女性的照片、貼有年輕女性照片的「繪馬」等物品[104]，獻祭給他[105]。所以對遺族而言，這個展示的意義可能就是延續地方的傳統。還有另外一種看法是：神社為了推行戰時的民族主義，以及籌募捐款，於是利用了遺族的心意。因為對於遺族而言，勢必覺得必須為所愛之人的死亡找出意義。當我們在判斷究竟哪一個解釋才是對的時候，不能忘記色川大吉所提出的觀點。色川是以反軍國主義與反天皇制聞名的。他認為，沒有經歷過戰爭的我們，不應該隨便斷言士兵的死是沒有價值的，或是「白死了」。這種說法對於士兵或遺族而言，都太過殘酷。內藤初穗認為神雷部隊的倖存者每年都會在靖國神社重聚，不是因為他們真的相信神社所象徵的精神，而是因為陣亡的戰友在出征之前，曾經說過「我會在靖國神社等你們」[106]。從本書中所舉的例子看來，恐怕大部分士兵其實自己都不相信這句話。只是在那種情況之下，他們又能說些什麼呢？

靖國神社為了回復戰前的地位，所以希望通過法案，讓國家給予援助，於是從一九六九年開始，推動法案的運動浮上檯面。在戰爭結束之後，這個爭議被稱為「靖國問題」，並且備受矚目[107]。有人認為，自民黨積極地幫助這個運動，是為了爭取遺族，即「遺族會」會員的選票和政治獻金。除了在日本

國內之外，許多在日本的軍國主義、殖民主義之下的受害者，尤其是中國人，也都認為靖國神社具體體現了日本軍隊的殘暴性格，所以全力反對這個運動。

遺族的心情和願望使得問題更為複雜（但並非全部遺族都是「遺族會」的支持者）。對於遺族而言，最重要的是要讓兒子、兄弟、父親的死亡獲得意義，要讓國家承認，他們的親人是為了日本而犧牲生命，因此希望能夠公開祭祀死者的在天之靈。而且，不管在現在或是過去，靖國神社都是一個很複雜的空間，個人和社會群體不時會對它產生爭議，不時會賦予它不同的意義和目的。但是，不論在什麼狀況下，**利用**這些遺族的心意，都是不可原諒的。

小結

軍事政府向年輕人描繪了一幅美麗的幻影，他們告訴年輕人，為了天皇和祖國而赴死是一件多麼美好的事，犧牲又是一件多麼可貴的事。因此年輕人還沒有真正明瞭基地的苛酷訓練，以及接踵而來的死亡任務，便就此出征了。

特攻作戰不是根據救命，而是「強制的志願制度」，這種設計讓這個作戰雖然不符常軌，但是它的直接指揮者卻能夠免除責任。隊員們是被自己的「愛國心」所驅使，而且當時的日本社會「愛國心」高

104 【譯注】：「繪馬」是奉獻給神社、寫有願望的小木板。
105 松崎憲三編，一九九三。
106 Naito, 1989, p.209.
107 關於「靖國問題」的詳情，請參閱Hardacre, 1989。

漲，又處在長官的壓力、基地的氛圍之下，隊員們也沒有其他選擇餘地。因此，例如在戰爭結束之後，在土浦基地就有一名軍官被部下射殺，這也不是很難理解的事[108]。

「志願」參加特攻隊的年輕人會以訣別之杯向天皇乾杯，高呼「天皇陛下萬歲」。證據就是在照片中，出征隊員都繫著白色的圍巾、綁著「日之丸」的纏頭布，臉上帶著笑容、與堅決的表情。不過，從這類照片中看不出基地裡真正發生的事，與士兵們真正的想法、感覺。村永所編輯的小冊子（請參閱第九章）中，刊載了許多由知覽陸軍特攻基地起飛的特攻隊員照片，不過個別隊員的照片中，附有名字和日期的只是少數，除此之外，都只注明照片中的人是「特攻隊員」。以特攻隊為主題的電影中，我們可以看到當同一隊的特攻機升空時，在每一架飛機起飛的間隔中，都會播放〈遠赴海中〉（海行かば）這首歌[109]。這首歌的歌詞是從防人的管理者大伴家持的長歌中擷取出來的，這點已於前文詳述（請參閱第七章）。此處將這首歌再重新引用一次：

往海裡去　便是葬身水中
往山上去　任憑野草裹屍
應當要死在大君的身邊啊
如此則再無反顧

許多描述特攻作戰的電影，都會在出擊前的場面中使用這首歌作為結尾，就像是用這首歌來表達特攻隊員的心情。

本章則描繪了另一種隊員形象，他們對自己的命運感到苦惱，卻不會表現出來，這從雷伊泰灣特攻作戰指揮官關行男的例子就可以看出來。而且學徒兵在出擊的前一天晚上，都還呈現混亂、苦惱的狀

態，但是隔天早上就綁上「日之丸」的纏頭布，出發執行任務。在第九章所介紹的日記中，可以看到隊員們透過哲學的思考，努力調適自己配合「自己所選擇的命運」[110]。

大部分隊員都稱自己是「凋謝的櫻花」，有很多遺族也是這麼稱呼他們。不過，穴澤、市島、町田、岡部、林まつゑ（林市造的母親）等人，則幾乎不曾提到過天皇。穴澤利夫把自己稱為「男子漢大丈夫」，他用代表武士的櫻花來代表自己。市島保男是虔誠的基督徒，他的愛國心驅使他為了祖國而戰。市島在櫻花和隊員之間尋找類似點，這可能和他隸屬於「櫻教會」有關。林まつゑ與市島一樣是虔誠的基督徒，她堅持反對軍國主義以及與天皇有關的意識型態。但她還是把兒子稱為「凋謝的櫻花」。也有人把自己稱為「為了天皇而凋謝的櫻花」，例如森丘和古市等人。不過他們在數量上只占少數[111]。對於佐藤武一的母親和小川公平的姐姐而言，她們的兒子和弟弟是「來不及結果就凋謝的櫻花」。各人對於櫻花這個隱喻都有不同的解釋。

雖然政府努力用歌曲等手段教育軍人，但是幾乎沒有任何士兵或遺族，「相信」櫻花是陣亡士兵的

108 出自筆者與色川大吉於一九九九年五月的對談。

109 小野田政，一九七一，第一五頁。

110 這是皮耶・布迪厄與筆者於一九九八年五月對談時使用的詞彙。

111 也請參閱大塚晟夫。大塚生於一九二二年，畢業於中央大學，一九四五年四月二十八日戰死（資料：蝦名賢造，一九八三，第二一七頁。《きけわだつみのこえ》，一九四九，第二二二—二二六頁）。大塚提到櫻花時，並沒有連結到「為天皇即國家而犧牲」；而在另一方面，大平和大北則有此連結。大平誠志生於一九二二年，畢業於法政大學，一九四五年四月十二日以陸軍特攻隊員的身分戰死（資料：森岡清美，一九九五b，第九、一四、二二—二三、三五—三六、四二—四四頁）。大北敬生於一九二一年六月二十三日，畢業於日本大學畢業，一九四五年四月十二日以海軍特攻隊員的身分戰死（資料：蝦名賢造，一九八三，第一三七、一六〇頁。《あゝ同期の桜》，一九六六b，第二一—二二頁）。

化身，這點非常明顯，也非常重要。換句話說，即使是希望找出士兵和櫻花之間相似性的人，也沒有接受軍國主義的說法，從心底認為他們已經幻化成靖國神社的櫻花。

不過，須賀芳宗的父親在兒子忌日時，還是在靖國神社的庭院種植櫻花。其實，靖國神社的許多櫻花都是倖存的士兵為陣亡的同袍而種的，所以樹上會繫著紙片，紙片上寫著部隊或戰場的名稱。生存者會聚集在靖國神社，追悼當年戰死的戰友，不過這應該不是因為他們真的認為櫻花是陣亡戰友的化身。對他們而言，神社和周圍的櫻花是一個有意義的空間，可以表現出他們對陣亡戰友的心意。這就是為什麼死者不可能各自歸葬到自己的墓園。遺族走訪神社，看看國家為陣亡的士兵舉辦慰靈，就會感到他們的兒子或兄弟，是為了一個偉大的目的而犧牲。

如果要理解遺族和神社之間的關係，有必要先簡單了解一下「祖先崇拜」在現代日本的重要性。表面上，日本人很依賴信仰，但其實信仰是很「世俗的」（請參閱艾森修塔特〔S. N. Eisenstadt〕）[112]。人們是為了「生意興隆」這類世俗的事，才向神佛祈願，而且不問是神是佛。寺社在今天已經成了觀光景點，日本人大概只有在過年時，才會為了「祈願」而前往神社參拜。也有人愛把「臨時抱佛腳」、「只要信，泥菩薩也是神」這類諺語掛在嘴上[113]。不過，即便如此，祭祀先人仍然是非常重要的事。即使到了今天，還是有一連串繁複的喪葬禮俗，家中也要每天對佛壇供奉茶、水、米飯。家中的訪客進門時，必須先在佛壇前敬拜，也常要供奉水果等供品。忌日當天要進行祭拜，「盆」、「彼岸」時[114]，一家人會帶著花和香，前往祭掃家族的墓地，而在前往墓地的路上，通常也就會像「魚貫而行」字面上的意義一樣，汽車排成車陣，一輛緊接著一輛。即使在今天，喪葬禮俗和「祖先崇拜」依然是日本人信仰的核心[115]。

對於遺族而言，靖國神社之所以重要，是因為對日本人而言，祭祀死者的英靈是十分重要的。接受筆者訪談的遺族，在談到這些為了拯救日本而犧牲性命的士兵時，大都是用「真可憐」這類用語，來表

達他們的悲傷，而且也會說「要去看看他，跟他說說話」。這些遺族捐贈櫻花給靖國神社，或是聚集到靖國神社，並不是因為他們真的認為櫻花是陣亡士兵的化身，或是懼怕怨靈，甚至是要讓民族主義或軍國主義復辟，他們只是為了要追悼這些士兵。這些大多數遺族的心情，在今日世人對靖國神社的印象中淡薄消失，實在令人非常遺憾。就像村上所主張的，神社很可能是在利用遺族只想供奉死者的心情。右翼分子也把靖國神社看作自己的空間。他們開著迷彩色和黑色並繪有金色菊花家紋的宣傳車，車上插著舊陸海軍的旗幟、寫著「天皇陛下萬歲」的布條，巡迴日本的各個主要都市。他們常常會把宣傳車停在神社的範圍內。而最令人感到遺憾的是，在進步主義者和右翼分子的激烈爭辯中，真正的戰爭下犧牲者——陣亡的士兵——幾乎已經被人遺忘，而被遺棄在歷史的洪流中了。

112 Eisenstadt, 1996, pp.219-277.

113 Ohnuki-Tierney, 1987, 1993.

114 【譯注】：「盆」、「彼岸」，兩者都是祭拜祖先的節日名稱。

115 有關這個問題，請參閱 Smith, 1974；Ohnuki-Tierney, 1994 a，1997 b。

第九章 特攻隊員的手札

本章的焦點放在五名特攻隊員，透過他們遺留下來的大量手札、信件等，探討他們死前幾年內的思考和情感。本章有兩個主要的焦點：「志願」的背後是怎樣的想法，而在考量死亡這件事時，櫻花又擔任了怎樣的角色。

一方面，在針對結構主義的質疑之下，人類學者的關懷也從「思考的結構」轉移至「實踐」（practice）。這使得我們很少再去區分行為的「再製」（reproduction）與意識型態或思考結構的再製之間的差異。不過，「如果只認識到行為的再製，是否足以理解歷史的連續性或非連續性？」這個問題很值得思考。我們的目的是否只要確定個人行動中的完全再製？假如不存在思考和情感的再製，我們就得到了滿足，並因此將問題打住了嗎？特攻隊員的行動本身看起來是再製了以天皇為中心的軍國主義意識型態。但是，實際上，他們的行動真的只是這種意識型態的再製嗎？

本文想要藉著研讀學徒兵所遺留下來的日記、信件和其他手札，探討這個問題。這有助於理解隱藏在他們行為背後的複雜思考和情感，以及從接受徵召開始到赴死為止，他們的想法和情感有什麼樣的變

化。尤其想要藉此了解愛國主義、民族主義，以及以天皇為中心的軍國主義意識型態，在他們的思考中會有怎樣的關聯，而櫻花的象徵意義，又發揮了怎樣的功能？

日本政府將「為天皇即國家而犧牲」的意識型態深植在日本人心中，同時也讓櫻花的意義變成象徵軍人對天皇的自我犧牲，本章將要分析這個長期的歷史過程，對個別的日本人有什麼影響，而在本研究中，這個分析可以說占有最重要的位置。

筆者選擇以學徒兵為對象，第一個理由是：特攻隊員中的百分之八十五都是學徒兵。而且，這些學徒兵大部分是進步主義者、甚或是激進主義者，所以，「很難想像」他們會志願成為特攻隊員。還有另一個理由是：從史料的觀點來看，他們所遺留的文書幾乎是唯一可靠的資料。

一、陣亡士兵的手札——作為史料的考察

出版資料與未公開的資料

以特攻隊員的手札為資料撰寫而成的學術性書籍只有日文書，沒有任何其他語種出版過這類題材的學術性書籍，也只有少數出版物會從他們的手札中引用部分內容[1]。日文出版界針對陣亡士兵，尤其是特攻隊員的手札，出版了許多豐富的資料。陣亡士兵的手札現在比戰爭紀實作品更受到矚目。不過，手札的相關出版品並沒有為這些手札做出系統性的詮釋，主要都只是集結出版而已。這裡所謂還未公開發行的資料，大概都是以前的基地和陸海軍軍官學校等地所保存的遺書和信件[2]。就算有人想要處理未公開的資料，但是要找到它們位於何處，或是要得到遺族的許可，都是非常困難的，所以大概還不可能引用這些未出版的資料。

陣亡士兵手札的摘要、節錄等，常常出現在各種遺稿集，或是學術性、一般性的雜誌中。這類出版所摘錄的經常是原稿的不正確謄本[3]。而且，這類摘錄要如何描繪特攻隊員，常常取決於編輯者的立場——也就是無法避免進步主義或保守主義的影響。因此，很難由這些摘錄的手札中，了解個別特攻隊員的個人圖像、他們的思考複雜度，以及不透明性。尤其是他們自己腦中還未整理清楚的矛盾、他們面對死亡時的糾葛[4]。

一九四七年出版的《向著遙遠的山河——東大陣亡學生的手札》是這類遺稿集的濫觴。這本遺稿集

1 例如：H．庫克和T．庫克（Cook and Cook, 1992），莫里斯（Morris, 1975）以及豬口力平、中島正（Inoguchi and Nakajima, 1953〔1958〕）雖然使用了一些信件和日記摘要，不過與整體文脈無關。《海神之聲》的英譯本（Yamanouchi, 2000.）於最近出版。

2 這些是由遺族捐贈給靖國神社的，有些放在神社的遊就館中展示。遺書等的原本，就保管在江田島原海軍軍官學校的教育參考館（廣島縣）、大津島原回天魚雷艇訓練所（山口縣）、知覽原陸軍特攻隊航空基地（鹿兒島縣）、鹿屋原海軍特攻隊航空基地（鹿兒島縣）等，原陸海軍軍官學校和特攻隊的基地中。特攻隊專家防衛大學教授服部省吾表示：近江一郎把原本收藏在陸海軍軍官學校和其他基地的手札，仔細地以手抄方式複寫，轉錄為三百張B4紙之後，寄存在防衛廳圖書館。在一九九九年五月，筆者試圖閱覽這些文書，不過圖書館表示，並未得到全體遺族的同意作一般公開，所以無法閱覽。

3 森岡清美把已經刊行的幾份手札，和原本收藏在特攻隊基地和其他記錄保管所中的原件互相對照，發現有許多抄錄錯誤（森岡清美，一九九五a，第三—六頁）。因此，他認為只有手札本身可以證明研究對象的正確性。只有學徒兵所留下的手札，才是唯一可以信賴的資料。而他實際採用的資料，若是陸軍特攻隊，就是從知覽出擊的第二十振武隊，海軍神風特攻隊則是由鹿屋出擊的七生隊、昭和隊、筑波隊（森岡清美，一九九五b，第五—六頁）。

4 筆者剛開始進行這個研究時，原本希望能夠為許多手札集中收錄的每一位特攻隊員描繪出人物圖像。但是，遺稿集的編者或許出於善意，而用自己的主義、主張作為摘錄文稿的標準，所以如果想要達到筆者的目的，遺稿集顯然不是適當的資料。除了森岡清美之外，大部分的編者除了在前言和後記中會簡單提到之外，都不會說明自己選擇的標準。一般來說，進步主義的編者會刪除國粹主義的文稿，而保守主義的編者則反其道而行。

開頭便是東京大學校長南原繁的文章[5]，並收錄了三十七名特攻隊員等東大出身的陣亡學生手札（日記、信件、詩、遺書等）。這本遺稿集引起很大的迴響，所以在一九四九年又刊行了續篇《海神之聲——日本陣亡學生的手札》。其中包括由全國各大學所選出的七十六名陣亡學生的手札。這兩本遺稿集的主旨都是在描繪戰死年輕人的複雜感情，包括對戰爭與對政府的疑問、半信半疑、苦惱、悲哀、絕望、憤怒與嘲笑等。不過，在摘錄的時候，兩本遺稿集的編輯者，都出於自己對進步的信念而做出某種程度的選擇。《海神之聲——日本陣亡學生的手札》編輯委員會顧問——也是著名的法國文學學者——渡邊一夫在第一頁就對刪掉的部分發表了以下看法：「我在一開始就主張：即使是讚揚過激的日本精神主義，或是幾乎在讚頌戰爭的一些短文，都應該全部收錄進來，這才是『公正』的，但是出版部門的各位卻無論如何都不贊同我的意見。」此外，這些選集也幾乎沒有介紹學徒的經歷[6]。新的遺稿集《海神之聲——日本陣亡學生的手札》第二集在一九八八年出版，收錄從全國各大學所選出來的四十七名學生手札的簡短摘要，這本遺稿集裡就包括了愛國的、國粹主義的文章[7]。而由保守派編輯所編纂的其他遺稿集，當然就主要針對「為天皇即國家而犧牲」的文章，加以摘錄、登載[8]。

5 因一九四九年版《海神之聲》已絕版，其中幾篇遺稿又重新收錄在一九八八年版《海神之聲》中。

6 摘錄的引用部分會有簡短的介紹，不過只有姓名、生日、大學的主修、入隊日期、戰死日期與場所。而在一九九五年的新版中，又增加了七十四人的年齡。

7 例如：木戶六郎的手札表現出軍國意識型態，便收錄在本書中（第二三七—二四〇頁）。木戶不斷自豪地重複談著早稻田大學中充滿殉國的氣氛，而其他大學也有國粹主義組織存在和活動。保阪正康投稿《週刊文春》的文章指出：本書的原稿遭到編輯更改（週刊文春編輯，一九九七）。NHK的節目和保阪（一九八五）都曾指出：一九四九年版的《海神之聲》有變更遺稿的內容。但是曾擔任學徒兵，並寫下回憶錄（色川大吉，一九九三）的歷史家色川大吉則表示：大部分變更都是從進步主義的觀點加了一些字進去，不算是重大變更，變更部分還不滿手札整體的百分之二（出自筆者與色川大吉於一九九九年五月的對談）。

8 例如在一九九六年刊行了全二卷的《あゝ同期の桜——かえらざる青春の手記》（《啊！同期之櫻》一九九六a、b）。一九九六a最初是由每日新聞社以這個題目出版。一九九六b則收錄了一九九六a所漏掉的全部文稿。這兩本不只收錄隊員的手札，還包括他們的遺族和戰友的回憶錄。還有一本手札集《學徒出陣——死と對決した青春の群像》（一九八一），這本書對學徒兵的描寫則比上述手札集更無系統。

森岡清美的作品（一九九三、一九九五）不只可供讀者玩味資料，在介紹個別學徒兵背景時，也十分有用。本書是根據事件的順序寫成章節，但個別隊員可能出現在幾個不同的章節中。藉由這種手法，便可以看清從個別隊員手札中不易明白的背景。例如：關於戰爭的局面和特定基地的資料等。不過，它的問題在於很少引用個人手札，而且引用得非常分散，所以難以了解特定隊員的人物形象，以及他們思考的複雜性和矛盾。例如：在林市造（在本章介紹）的言論中，有為天皇而死的部分，也有後來撤回此說的部分，這兩種言論都有引用，但是中間卻相隔了四十多頁（森岡清美，一九九五a，第一一七、一五七頁）。而且，關於這個矛盾，森岡並沒有討論。同樣的，對於佐佐木八郎（在本章介紹），主要是透過他與友人的哲學討論，來塑造這個人物，卻沒有提到他思考的複雜性和矛盾。

蝦名賢造的作品（一九七七、一九八三）也是只有收集摘錄。不過，除此之外，也加入了隊員本人遺稿集中並未收錄的文章，以及他們與家人的對話（可以顯示出他們對戰爭的疑問），在這一點上甚有價值。《雲ながるる果てに》（一九五二）中收集了許多學徒兵的信件和遺書，但是幾乎沒有個人介紹。

不是只有進步主義的編者才會配合自己的主張來形塑隊員，保守主義的編者也有同樣的傾向。有許多編者在摘錄時，無視於信件和遺書等的文脈，刻意誇大愛國主義、國粹主義的主題。靖國神社的出版物是為了將「為天皇即國家而犧牲」的意識型態加以正當化，其中是以櫻花當作重要的象徵（靖國神社，一九九四、一九九五a、一九九五b、一九九六）。在靖國神社的出版物中，也有將第二次世界大戰稱為「大東亞戰爭」（一九九五b）。陣亡官兵的手札不只是被從原本的脈絡中抽離出來，甚至連可信度都值得懷疑。例如：第八章中曾經提到過，在戰爭結束的八月十五日，林市造的母親高聲叫著：「大西中將（特攻隊的提案者）受死吧！」但是，在靖國神社的出版物中，卻說她送了下列文字到某本雜誌：「如果在太平盛世的話，市造應該會結婚、生子，成為一個平凡家庭的一家之主吧！但是，他的命運卻是生在這個應該要為國家而戰的時代。既然生在日本，當祖國危急時，自然不能袖手旁觀。在這種時刻，有為者自然不得不挺身而出。」（靖國神社，一九九四，第七一頁）。在她所吟詠的詩歌中，曾經感嘆社會整體是如何被「忠」的觀念所支配。但是，就算她在信中是真的甘願承受、正常化這種命運，但這還是脫離了她原本感到苦惱與反抗的脈絡。同樣的，豬口力平、中島正（Inoguchi and Nakajima, 1953[1958], pp.196-208）的〈給家裡的最後一封信〉（家への最後の手紙）中，也只在林市造寫給母親的信中，挑選一封符合他們主旨的信來介紹。

編輯的選用與櫻花的象徵意義

從歷史資料的觀點來看，從來沒有編輯者對櫻花的象徵意義加以系統性關注，所以要用這些資料來研究櫻花的象徵問題便相當困難。軍人們想到櫻花的時候，大概都是和軍國主義聯想在一起，或是在櫻花盛開的季節。所以，一般來說，如果編輯者想要把他們描繪成為了天皇而殉國的模範軍人，就會選擇一些有櫻花登場，而且和「為天皇即國家而犧牲」的意識型態緊密相連的遺稿；相反地，如果是抱持進步主義的編輯者，就會傾向忽略，或不採用這些以櫻花表現意識型態的文章。如果是個別士兵的遺稿集，只要拿掉四月上旬所寫的文稿，就會發現提到櫻花的文字也減少了。而另一方面，在一九四五年戰爭即將結束時，南九州基地的櫻花正值盛開時節。所以，這個時期所寫的遺稿常常提到櫻花，也留下許多在軍服上插著櫻花枝的特攻隊員照片[9]。

手札——日本文化中的「日記」、文化的脈絡

特攻隊員們遺留下數量驚人的日記，這表示「書寫」對日本人而言，其實是十分重要的。在日本的文化中，討論、對話、辯論技巧這些口頭的溝通型態並不發達，只有記述，才是日本文化中最重要的溝通手段，大部分的日本人都會選擇以文字記述表達自己心底最深刻的思考和感情。尤其是女性所寫的日記文學，在日本取得了一定的地位，由這件事可以看出，自從日記文學在平安時代發展成獨特的文學類型之後，它就在文化中占有重要的一席之地[10]。在這種文化背景之下，學徒兵才會留下數量如此龐大的手札。而且他們受過高等教育，所以讀寫也是他們的生活重心之一。不過最重要的理由，還是他們必須藉由書寫，才能夠與自己對決，傾吐自己的苦惱。

如果考慮到基地的檢查制度，就會覺得他們竟然遺留下這麼大量的手札，實在令人感到驚訝[11]。在

9 在《向著遙遠的河山》（一九四七）、《海神之聲》（一九四九、一九八八）三本書中，櫻花出現的次數非常少。但是，這裡所介紹的官兵提到櫻花的文章，卻收錄在其他手札集中。例如：第八章所介紹的市島保男的手札摘要，便收錄在《海神之聲》，（一九四九）；森岡清美，一九九五b；《啊！同期之櫻》（一九九六a、一九九六b）。另一方面，只有《啊！同期之櫻》（一九九六a、一九九六b）提到市島所寫的櫻花，不過沒有考慮到基督教（基督教在他的思想中占有非常重要的角色）。森岡清美（一九九五b）雖然討論了市島的基督教信仰，但是沒有收錄提到櫻花的文稿。

這三本手札集之所以很少提到櫻花，可能是因為刪掉了國粹主義的文章，以及感傷的文章（這種文章中常有櫻花登場）。《向著遙遠的河山》中只有一篇提到櫻花，這是由駐德日本大使館的海軍武官府附森脇富爾夫所寫的文章（他也是東大畢業生）。（《向著遙遠的山河》，一九四七，第五八—六一頁）。森脇看到窗外的櫻花枝因為被冰雹打到而不停顫動，但是枝上的櫻花卻未凋落。他認為這種姿態很醜陋，倒不如凋落的櫻花還美麗得多。這是警戒他自己和他的戰友，也要美麗的凋落。《海神之聲》（一九四九）刪除了極度國粹主義的手札，不過保留了幾篇提到櫻花的文稿。《海神之聲》（一九八八）則幾乎沒有。同樣的，《啊！同期之櫻》這兩本與書名剛好相反，幾乎沒有提到櫻花。而這裡所介紹的學徒兵所提到的櫻花，則收錄在蝦名賢造，一九八三和森岡清美，一九九五b。在靖國神社的出版物中可以看到：如果接近編者的信條——「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，除了在其他文脈中的櫻花之外，只要櫻花是官兵為了天皇／祖國而犧牲的象徵，便會成為書的中心主題。村永收集了幾篇遺留在知覽特攻基地的遺書，編輯成一百二十五頁的小冊子（一九八九〔一九九七〕），其中充滿了用櫻花來表現的愛國情懷，完整再製了「為了天皇即國家而犧牲」的意識型態。翻閱時，不斷映入眼簾的是官兵們描述他們此生最大的光榮，就是為了天皇／祖國，而像櫻花般凋落。其中也放了許多年輕特攻隊員展露笑容的照片。不過，如果是群體照的話，也可以看到明顯帶著不安的容顏。這本書或許可以讓讀者認為他們全部相信「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，而死亡，則是其中最幸福也最光榮的事。村永本身也是海軍學徒兵，他做了下列敘述：「有些人可能認為軍隊的信件和遺言都會受到檢查，所以不會反映出真實，都是一些被強迫寫下的內容，……但是如果這樣想的話，就太愚笨了。死都不怕的勇士，對於檢查又有何懼呢？」（村永薰編，一九八九〔一九九七〕，第一二四頁）。但是，遺書和寫給父母的最後一封信都會成為「官方」留下的記錄，大概官兵在寫之前也被告知會有這種情況吧。

10 關於筆記作為一種溝通手段的重要性，請參閱 Ohnuki-Tierney, 1984, p.65。關於日記的重要性，請參閱橋本義彥，一九九〇；キーン（一九八四，第一〇—一四頁）。キーン在第二次世界大戰時，被交派要翻譯從戰場倖存的日本兵的日記，所以他對「日記文學」的興趣由此萌芽。也有日本兵希望自己死後可以被美國兵發現，所以用英文向他們留下訊息（キーン，一九八四，第一四—一八頁）。

11 森岡清美認為特攻隊不是由正規的軍隊編組而成，所以不適用檢查等一般軍規（森岡清美，一九九五b）。但本文多處證明這是誤解。

軍國主義時代，尤其是戰時的檢查是十分嚴格的[12]。像「資本主義」、「通貨膨脹」這類詞語和「Butter」之類的外來語，甚至連用說的都不可以[13]。在軍隊中，將檢查稱為「剪刀」。例如：近藤孝三郎（畢業於名古屋高等商業學校，戰死於馬來半島）從中國南部寄信給他的兄長時，就抱怨「剪刀」太可怕，所以想寫的事都沒有辦法寫[14]。武井脩（畢業於九州大學，戰死於緬甸）在廁所寫下他想要譏諷東條（英機）的話[15]。色川大吉（東京大學出身的學徒兵）於一九九九年五月向筆者說明：因為怕被長官，或甚至是極右的同僚發現、沒收，所以都是在熄燈之後，才用很大的字寫日記，然後在准假回家時，把日記交給父親。和田稔（請參閱後述）也感嘆長官的檢查十分嚴格。他會把自己的手札包在油紙裡，藏在便當盒的米飯下方，等父母到基地懇親時，再交給他的父母，或是把信件託給來基地的訪客，請他們到基地之外投遞。林尹夫（請參閱後述）有一本列寧的《國家與革命》，但是為了避免被沒收，在重讀完之後，他把書一頁一頁地撕下來，丟在廁所中。包括他們的手札在內，特攻隊員的照片（尤其是出擊前拿著訣別杯盞的照片）全部蓋有「不許可」的印章，並且還遭到沒收[16]。

如下文所示，特攻隊員會在手札中吐露自己的思考和感情。這些手札顯露出他們即使在這種狀況下，還是拚命想表現出自己的立場。整體來說，日記是和自己最逼近的對話，可以誠實地表現自己，而信件的內容就包羅萬象。大體來說，寫給父親或雙親的信比較多場面話，不會直接表達出自己的感想，大都是些配合政府說法的內容。看得出來很多是特攻隊員為了讓家人和朋友安心，而報平安的信。而寫給母親、妻子或戀人的信，就誠實得多。寫給摯友的信中也會表現出他們最坦率的、心底深處的想法和感覺，不過和寫給母親、戀人的信件不同，會有許多辯論。

寫給家人的「最後」一封信和遺書，最難以解釋。村永認為這類文書表達出特攻隊員最真誠的想法和感覺，不過筆者無法同意這種說法。因為這類文書很多都不只是寫給家人看的，在寫之前，常有長官訓示他們，遺書和信件都會作為「英靈」的遺作加以展示。信太正道便以下文描述他在寫自己遺書時的

狀況：

> 我知道特攻方式的犧牲毫無價值，所以在被指名為特攻隊員時，我的心裡一沉。長官叫我們寫遺書，說要展覽在教育參考館中。但是，遺書中不能寫出自己心裡的話，所以不管寫什麼都是騙人的。吐露真心的話反而是禁忌[17]。

實際上，「模範的」遺書會展示在基地的牆壁上，被當成後繼者的範本，而它們今天也還展示在靖國神社中。

例如：靖國神社和村永（一九八九）便把這樣寫成的遺書當成可以「證明」特攻隊員高尚精神的「證據」[18]。不過，由這類遺書中，既不能看出年輕人實際上在想什麼、有什麼感覺，也無法證明政府已

12 西井一夫編，一九九八、一九九九中刊載了許多沒有通過軍方檢查的照片。
13 藤代肇，一九八一，第四三二頁。
14 《海神之聲》，一九八八，第一一五頁。
15 《海神之聲》，一九四九，第八七—一〇二頁。
16 伊藤テリー，一九九八；西井一夫編，一九九九，第一七三—一七六頁。
17 松井覺進，一九九四，第一一七—一一八頁。
18 例如：特攻隊戰歿者慰靈平和祈念協會編，《陸海軍特別攻擊隊遺詠集》，第一卷（無複製、發行日）便收集了許多特攻隊員的辭世之歌，在該書中，有許多詩歌提到天皇和靖國神社，並把自己比喻為新枝上的櫻花。該群體也稱為「英靈にこたえる會」，與日本遺族會合作。而且它是一個全國性的群體，透過出版物和公開場合的發言，要求將靖國神社破格回復為「官幣社」（【譯注】：神社社格之一種，在明治時期之後，官幣社由宮內省進供幣帛，主要由皇室祭拜，供奉天皇、皇親、功臣，在第二次世界大戰之後，這個制度遭到廢止），及要求總理大臣、閣員、自衛隊、國賓要正式前往參拜。一九九八年八月十五日終戰紀念日，原總理大臣小

經成功再製了軍國主義的意識型態。

二、五位特攻隊員的手札

前言

如前所述，遺稿集雖然收集了多位士兵的手札，但是在選擇要收錄的士兵手札時，通常會有極端的偏見，所以這裡主要想使用五本個別特攻隊員的遺稿集作為資料。這些遺稿集是遺族和朋友為了獻給個別特攻隊員而出版的。除了林市造的遺稿集之外，每本稿集通常有數百頁，並且收集了某位特攻隊員數年來的日記。這些遺稿集有時也會刪掉一些日記。例如：佐佐木的遺稿集中就沒有收錄他進入基地之後的日記，所以本書只能利用編輯者寫在遺稿集卷末的短文，以及本人日記和信件的選粹來補足。不過，若有大量手札出版的話，這種不足的部分就比較不是問題了。

如果要理解這些年輕人一路從高中、大學時代到「選擇死亡」之前的心情糾葛，他們長期以來所寫的日記便是很重要的資料。本文想要討論個別特攻隊員的生死觀，和他們本人的理想主義，以及由櫻花加以具象化的美感意識所發揮的功能，以及這三者之間的關係。因此有必要將愛國心和民族主義區分開來。所謂的愛國心並不包含政治的面向，單純指個人對祖國的愛情。民族主義則是政治的產物，是以國民、國家這些政治元素的存在作為前提。也就是說，必須先有威脅自己的他者（相對於「自己」）的存在，因為有他者威脅到自己的政治（如同在第二次世界大戰中）或文化的「界線」，所以才生出民族主義。除此之外，本文也想盡量討論特攻隊員和父母之間的關係。這有助於理解軍事政府的「忠孝一致」的政策，到底取得了多大的成功。

下文將要討論佐佐木八郎、林尹夫、和田稔、林市造、中尾武德等五人的手札[19]。他們都是學徒兵，除了林尹夫之外，都是特攻隊員。本文之所以要將林尹夫也納入，除了因為他的遺稿集是發行了一整本書之外，還因為他和佐佐木之間有重要的類似性，但是也有相異點。由他的手札中，我們可以知道特攻隊員並不是學徒兵中特殊的存在。選擇這五位作為討論的對象，是考慮到他們彼此之間的思想、感情、經驗都十分不同，因此可以視為整體特攻隊員和學徒兵的縮影。除了和田之外，其他四人都是海軍的十四期生，在《啊！同期之櫻》a、b中也有介紹。

真夜中的獨白——學徒們的閱讀

毫無疑問地，「閱讀」在這些年輕人的生活中，占有最重要的部分。因此，即使是在他們的日記和信件中，讀書可說是最重要的內容。本書在最後整理出他們的讀書清單，這個清單主要是從四位駕駛員（佐佐木、林尹夫、中尾、和田）所讀的書中，列出可以確認的一千三百五十五本。和田的讀書清單也包含在內，但是他只提到四十一本，比起其他三人的冊數少了許多。林市造遺稿集中的信件和日記是由他的姐姐編纂，她把重點放在林本人與母親之間的關係，所以關於讀書方面，除了頻繁地提到聖經和齊克果《致死的疾病》之外，大概都被剔除了。所以林市造的讀書清單沒有包含在內。

讀書清單如實反映出一般日本人從明治之後接受外來文化的歷史經驗。從明治初期之後，德國在文

淵決定暫停前往靖國神社參拜，該群體對此正式提出批評，認為小淵此舉已失去總理大臣的資格（《朝日新聞》，一九九八年八月十五日晚報）。這個群體還發行小冊子，否認東條英機和昭和天皇的戰爭責任，聲明第二次世界大戰只是日本的自衛之舉。「日本會議」也是同樣的群體。這三個群體（特攻隊戰沒者慰靈平和祈念協會、日本遺族會、日本會議）雖然總是強調以和平為目的，但是卻認可、甚至是推動戰爭時的意識型態。

19 提到林尹夫和林市造時，只有在前後文無法判斷在指哪一位時，才會加上名字，否則都只以「林」稱呼。

化、醫學、政治、軍事思想上都具有強大的影響力，每一所舊制高中都有許多人選擇以德文作為第一外國語，而早在明治時代以前，法國文化和日本文化就十分具有親近性，所以法國文化也還是具有很強的影響力。雖然讓日本開國的是培理准將，而且美國在國際政治上的影響力最強，但是美國文化在日本的影響力卻十分有限。不過，明治時期的高層政治領導者中，有不少是基督徒，由他們所引入的美國新教也因此具有很大的影響力。雖然比較少人提到中國的作者，不過中國的影響也不少。中國著名思想家的影響（包括政治哲學者，以及將佛教傳入日本的宗教家），已經深化到日本的知識分子之間，所以沒有特別指出的必要，而在此同時，也表示日本人當時正在盡全力地想要趕上西方文明。

對這些年輕人而言，讀書一方面是和全世界偉大思想家的對話，而另一方面，也是他們自己獨白的方法。如果我們能夠知道他們為什麼會被特定的作者和思想家所吸引，又是如何閱讀這些著作，便可以深入理解他們的思想。本書所選擇的學徒兵應該足以代表當時的大學生和年輕知識分子。不論他們的主修科目為何，大學生們都沉浸在世界的文明中，吸收哲學、文學、音樂、藝術。他們在當時最高水準的舊制高中、大學度過的歲月，並不只是受縛於僵化的學校課程，而是一段自我教育的時期，可以依照自己對知識的好奇心去追求。離開舊制的高中和大學之後，他們馬上就要進入「外面的社會」，必須要背負起現實，所以對他們來說，高中和大學是一個知識的樂園，能夠實現笛卡兒所說的「我思，故我在」。他們大都接受「馬克思主義」，這是相對於「唯物主義」和「資本主義」的一種理想主義型態。也有很多人會閱讀法文和德文等原文小說、其他書籍或論文。他們也很愛閱讀希臘、羅馬的古籍。而且會用外國文學中著名的句子——例如歌德的「兩個靈魂」——表現自己內心的想法。學徒兵之中，也有人的遺書是用德文或法文所寫的。

學徒兵深知日本即將戰敗，所以反而會夢見從日本崩壞的灰燼中復活的鳳凰。而在知識世界中悠遊的他們，雖然夢見烏托邦的實現，但是卻不會實際投入政治反對運動。如果把特攻隊員和德國的知識分

子互相比較，就會發現他們在思想和行動上的非政治性格具有很有趣的相似點。在《德國意識型態》（*German Ideology*）的解釋中，迪蒙（Louis Dumont）把湯瑪斯．曼（Thomas Mann）的態度描述為「非政治的個人主義」。根據湯瑪斯．曼自己的說法，對德國人來說，最大的讚譽就是「內在精神」（inwardness），而且他還認為德國文學的本質就是「自我修練」（Bildung）[20]。愛默生的名言「把你的馬車拴到星星上」在日本也廣為人知，而且還鼓舞了許多舊制的高中生和大學生。他們沒有選擇世俗所認可的大志，而是選擇了烏托邦和理想主義。

只要閱讀他們的手札，就會發現他們其實與一般人對特攻隊員的印象相距甚遠。他們並不醉心於軍國意識型態，也不是單純、激進的國粹主義者，一廂情願地為了天皇而欣然赴死。本書無法一一評論他們閱讀的著作和作者，也沒有篇幅可以完整分析他們是如何閱讀這些著作。本書只能介紹與分析其中最重要的作品，而對於他們在日記中表現出來的思考方式有什麼變化，因為限於篇幅，也只好割愛了。

【佐佐木八郎】

佐佐木八郎生於一九二三年。在東京大學「畢業」之後，於一九四三年十二月接受徵召，成為學徒兵，一九四五年二月二十日志願成為特攻隊員，一九四五年四月十四日在特攻任務中戰死，得年二十三歲，官階為海軍少尉。

〔資料〕佐佐木的《青春的遺書——以生命交換的　這本日記・愛》（青春の遺書——生命に代えて　この日記・愛）於一九八一年出版，收錄他在一九三九年到一九四五年之間的日記、信件、隨筆、詩等，共有四百六十六頁。日記是從十六歲寫到二十一歲，也就是一九三九年三月十六日到一九四三年

20 Dumont, 1994, p.53.

十二月八日。一九四四年十二月九日到一九四五年四月十四日是他在基地度過的最後一段日子，這段時間的日記並沒有放在本文中，不過，他在這段時間的信件和日記的選錄，還是被編輯者收錄在書的最後，而且也收錄在其他遺稿集中[21]。

《青春的遺書》是從一九三九年三月，佐佐木參加舊制一高的入學考試開始寫起。三年後的一九四二年三月，他又參加了東京帝大入學考試。佐佐木原本對歷史感興趣，進大學後卻攻讀經濟學。他從一高畢業之後進入東大，在求學路上一直都是當時日本男性中最優秀的菁英。不過，即使是在這群堪稱一時之選的學生中，佐佐木不論是在知識或是體格上，都仍然算得上是數一數二的資優生。他的旅遊足跡遍及日本國內，而且對其他的亞洲國家也深感興趣，曾經前往中國和滿洲旅行（佐佐木八郎，一九八一，第三八頁；下文引用此書將只列出頁數）。

佐佐木在一九四三年十二月接受徵兵，是當時在三天之間徵召的五百名東大學生之一。他在一九四四年一月二十八日，與其他學生一起分發到以「魔鬼訓練」著名的谷田部海軍航空隊。佐佐木隸屬於第六分隊，該分隊有一名外號叫作「魔鬼石岡」的教官。大部分教官只要出事就會打學徒兵巴掌，或命令他們跑飛行場幾十圈。也有學徒兵因為被打得太用力而腦震盪，或是昏倒。他們的嘴巴因為被毆打而撕裂，臉也腫起來[22]。

一九四五年二月二十日，全體隊員被集合到講堂中，要求他們在指定的紙上寫下是否要「志願」成為特攻隊員。雖然在形式上，是由隊員的自由意志決定，但其實他們根本沒有選擇的餘地[23]。

〔個人背景〕佐佐木家的經濟狀況比一般中產階級富裕，所以他的成長過程一直衣食無憂。他對待父母始終保持著理智的態度，不過在他臨死前寄給父母的信中，還是看得出來他對雙親有很深的感情。在佐佐木通過一高的入學考試時，母親一路跑上他在二樓的房間，雖然佐佐木當時還在床上，不過母親卻握住他的手，一邊流下欣喜的眼淚，一邊對他說：「謝謝你，謝謝你，都是因為你這麼努力啊[24]。」從

佐佐木的日記可以猜到，他由母親的表現感受到母親對自己的感情和欽佩，所以也暗自感到高興。不過，他卻反而說母親洋洋得意講話的樣子讓他聽不下去，甚至「還流下眼淚，因為太令人難為情了」（第二〇九—二一〇頁）。

在加入海軍特攻隊之前，佐佐木對父親抱著否定的態度。當時懷抱理想主義的大學生，大都把資本主義視為最大的敵人。對佐佐木來說，他的父親不但是資本主義的信奉者，還是實踐者。在得知佐佐木志願成為海軍的駕駛預備生之後，佐佐木的父親大為震怒。佐佐木認為父親一方面會稱讚別人成為志願兵，但是卻希望自己的兒子能夠侍奉他終老，因此對父親感到不滿（第三八七—三八八、三九三—三九四頁），然而在得知父親被診斷出惡性肺結核之後，他卻想到父親為了家人而一生辛勞，因此受到良心的苛責。但是，他最後還是認為「儘管如此，我還是必須出征」（第三九九—四〇〇頁）。

21（佐佐木八郎，一九八一）的題名為《青春的遺書——以生命交換的　這本日記・愛》。以下為簡單介紹佐佐木手札集的清單：《學徒出陣》（一九八一，第一〇八頁）。蝦名賢造，一九八三，第一三八、一八四—一八六、二七二、二九五—二九七頁。《向著遙遠的山河》（一九四七，第一三—一七頁）。《海神之聲》（一九四九，第一一三—一二二頁）。《啊！同期之櫻》（一九六六a，第二〇—二三、一三七頁；一九六六b，第二二五頁）。森岡清美，一九九五b，第五九—六七、七二—七三、八一、八五頁。（佐佐木八郎，一九八一）只有簡單提到他針對宮澤賢治所寫的長篇論文，而且也沒有收錄他在一九四五年四月十一日所吟詠的辭世之歌。這兩者分別收錄於《海神之聲》（一九四九）和蝦名賢造，一九八三。蝦名的內容一直寫到佐佐木死亡為止，也收錄了佐佐木在基地的日記選粹。而最有用的是編輯者藤代肇為佐佐木的生涯所寫的長篇評論文，收錄於（佐佐木八郎，一九八一）的末尾。藤代肇由一高畢業後進入東大，後來成為海軍學徒兵。除了最後的命運之外，他幾乎都與佐佐木八郎走在同一條路上。

22 藤代肇，一九八一，第四四八—四五一頁。

23 藤代肇，一九八一，第四五五頁。

24 佐佐木八郎，一九八一，第一六—一七頁。在日本，與佐佐木家類似的母子關係並非罕見。從兒子進入高中開始（即已確立了「成年」的身分之後），母親相對於兒子就是處於非權威的（即從屬的）地位，這在以前的日本很常見。

在最後出擊的前一天，佐佐木寫了一封信給他的父親：「父親：再見了，我還沒有為父親盡任何孝道，但是明天，我就要為日本而赴死了。……我從來沒有跟您說過我愛您。這是我最後的機會了，所以請讓我說出來吧。我非常地愛您。」佐佐木在信中重複說著他對父親的愛。他也對父親說：雖然父親在表面上從來不曾表露對自己的感情，但是，他其實一直感受到父親用溫暖的目光守護著自己[25]。

《青春的遺書》的編輯者藤代指出，佐佐木曾經有兩次戀愛經驗[26]。兩次都充滿熱情，但都僅止於柏拉圖式的精神戀愛。佐佐木曾向友人大內表示：如果沒有碰到真正愛自己的人，他是沒有辦法結婚的。

〔學問、思考的世界〕佐佐木是一個非常愛讀書的人，他喜歡的書從柏拉圖、蘇格拉底，一直到盧梭、「唯美主義」（Vissi d'arte）的王爾德（Oscar Wilde, 1854-1900）、谷崎潤一郎、佐藤春夫等，都包括在內[27]。他精通德文，不太看日文的翻譯本，反而比較喜歡讀德文原著。德國的知識傳統對他的影響重大。他最喜歡聽的音樂是德國作曲家的音樂，除此之外，也喜歡匈牙利的巴爾托克（Béla Bartók）、捷克的史麥塔納（Bed ich Smetana）、芬蘭的西貝流士（Jean Sibelius）等人的音樂。他最喜歡的作曲家是貝多芬。在佐佐木的一生中，貝多芬的音樂都讓他感受到靈魂的悸動，而且也在必要的時候給他鼓勵，讓他感到慰藉。以下先簡單列舉他的讀書清單（請參閱附錄）。

哲學、歷史（包括經濟、政治哲學與倫理）

德文——狄爾泰（Wilhelm Dilthey）、恩格斯（Friedrich Engels）、費爾巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach）、費希特、黑格爾、希爾底（Carl Hilty）、康德、考茨基（Karl Johann Kautsky）、立普斯（Theodor Lipps）、馬克思、尼采、蘭克（Leopold von Ranke）、叔本華（Arthur Schopenhauer）、文德爾班（Wilhelm Windelband）

古典——柏拉圖、蘇格拉底
英文——阿什利（Anthony Ashley Cooper）、邊泌（Jeremy Bentham）、馬歇爾（Alfred Marshall）、穆勒（James Mill）、亞當・斯密（Adam Smith）
法文——盧梭
義大利文——克羅齊（Benedetto Croce）
俄文——列寧、托洛斯基（Leon Trotsky）
日文——內村鑑三

科學
德文——愛因斯坦、普朗克（Max Planck）
英文——牛頓（Isaac Newton）

社會學
德文——韋伯、齊美爾（Georg Simmel）

25 藤代肇，一九八一，第四六四—四六五頁。
26 藤代肇，一九八一，第四四一—四四六頁。
27 第八章所介紹的佐藤春夫，寫過幾首主戰論的詩，不過他也寫了其他多種小說和詩。佐佐木在讀完他所著的《星》之後，說這是「優美的故事，屬於唯美主義」（佐佐木八郎，一九八一，第二〇二頁）。

文學

德文——歌德、赫塞（Hermann Hesse）、亨利希・曼（Heinrich Mann）、雷馬克（Erich Maria Remarque）、席勒

英文——拜倫（George Gordon Byron）、卡萊爾（Thomas Carlyle）、狄更斯（Charles John Huffam Dickens）、赫恩（Patrick Lafcadio Hearn）、莎士比亞、威爾斯、王爾德

俄文——契訶夫（Anton Pavlovich Chekhov）、杜斯妥也夫斯基、果戈理（Nikolai Gogol）、托爾斯泰、屠格涅夫（Ivan Sergeyevich Turgenev）

法文——羅曼・羅蘭

日文——阿部能成、有島武郎、樋口一葉、川端康成、國木田獨步、宮澤賢治、森鷗外、夏目漱石、谷崎潤一郎、田山花袋、山本有三

〔視馬克思主義為理想主義〕為了理解日本所處的狀況，佐佐木閱讀了大量哲學、政治經濟學、歷史學和其他相關書籍。其中，他受到馬克思主義的影響最深，他不僅閱讀馬克思、恩格斯、克魯泡特金（Pyotr Alexeyevich Kropotkin）、列寧、托洛斯基的書籍，在閱讀其他學派的書籍時，也常聯想到馬克思主義。他也閱讀希特勒和墨索里尼，不過卻和他們採取相反的立場。他還會閱讀京都帝大田邊元（一八八五—一九六二）的書籍，田邊的志向是要超越黑格爾和馬克思（第一一二、一一五、一三二、一三四、一三七、一五六、二九七頁）。在當時的大學生之間，田邊具有極大的影響力，他的「政治活動論」主張個人應該改變社會，而這種「政治活動論」最後把這些學生推向戰爭——雖然這並不是他的本意（詳情請參閱第十章）。佐佐木站在馬克思主義的觀點，對受到資本主義污染的日本提出強烈批判。所以，雖然從表面上看來充滿矛盾，不過他之所以志願加入特攻隊，其實一個很重要的目的是要破壞腐敗

的日本。

為了慶祝佐佐木考上東大，他的朋友大內力送給他恩格斯論文集的翻譯本。佐佐木對翻譯本感到意猶未盡，所以又借了德文原著，重讀一遍，並且深受感動（第三〇四頁）。他接著又讀了馬克思的《資本論》，並且寫下讀後感：「進入《資本論》第二卷之後，我一直無法取得進展。它的條理隱晦，十分艱澀難懂。」而且他對列寧、史達林的強硬態度印象深刻，說道：「真希望日本也出現像這樣的人。」（關於《資本論》和列寧、史達林的敘述，請參閱第三五一頁）。

佐佐木在日記中常常提到他的摯友，同時也是東大大兩屆的學長大內力。大內在戰後成為東大的教授，並因為身為激進派學者而負有盛名。在寫給佐佐木的信中，大內堅決反對戰爭，並且希望日本戰敗。對大內而言，戰爭是為日本的帝國主義和當權者而進行的，並不是為了一般民眾。他也曉諭佐佐木不應該有戰死的念頭。對大內來說，為了這種戰爭而捨身，是一種愚蠢的行為，這只不過是一種英雄主義，或只是耽於一時的感傷而已。

佐佐木（第三六四—三六五頁）的意見和大內不同。對他來說，美國、英國象徵資本主義之惡，所以戰爭應該具有正當性。佐佐木雖然很敏銳地察覺到不合理的精神主義具有危險性，但是他也相信：日本人所保持的武士道等這些封建要素，可以讓日本免於遭受資本主義的毒手（第二七九頁）。

佐佐木受到美軍登陸阿圖島的新聞啟發，對於資本主義與馬克思主義，以及資本主義如何達到最終的階段，展開了長篇論述。他認為「吾人」的義務是要向引導出資本主義的社會精神告別，重新跟隨新的社會精神，他也描繪出我們應該塑造出的社會圖像：

> 今日算是已經出現接近新時代的精神，而且也形成了物質的基礎，不過我們不應該忽略，還是有**舊資本主義陣營**的遺物殘留在各處。這股力量已經根深柢固，無法輕易拔起，所以，**如果戰敗可以**

讓這股力量的根基動搖，或許算得上是因禍得福。吾人現在所求的，就是要**像浴火鳳凰一樣，從灰燼中重生。只是一次、兩次的失敗，只要日本人不死，日本是不會毀滅的**。我們已經如同「俎上肉」一般了。我不是悲觀，但是我們必須要認清事實。我們必須超越苦難的時代，再往前進。（第三五九—三六二頁）（粗體為筆者標示）

這一段反覆表現出他的愛國心。也是他的愛國心，讓他認為日本一旦戰敗，就代表「舊資本主義體制」的結束，表示日本可以從資本主義的枷鎖中解放出來，使新的日本誕生，所以他期待著日本的戰敗。他對自己的人生目的有下列描述：

> 這是一個重大的時代，那些緊抓著舊資本主義體制不放的老糊塗蟲，和盲目非理性的軍人，甚至是如井底蛙般的傀儡技術者，是無法度過這個時代的。所以，吾人的重要任務就是要告訴他們這個新時代的內涵為何、應該前進的方向為何，對於這些抓住自己的職位、最枝微末節的技術不放，因為短視近利而無法洞察全局的人，我等必須引領他們，讓他們編入整體的國家體制中，所以吾人的任務重大[28]。（第三七七頁）

「從破壞的灰燼中重生的鳳凰」，這是當時的年輕知識分子不時使用的隱喻（請參閱第十章），佐佐木也很愛用。資本主義將個人主義轉化為利己主義，而對佐佐木來說，鳳凰代表了充滿人類愛、從資本主義中解放出來的新日本（第三六五頁）。佐佐木認為「戰死」的行為是一種榮譽，因為年輕人藉由戰死，便獲得了創造新世界的機會。他為了恪盡自己「創造新生的日本」的義務和責任，而期望能夠戰死（第三六五頁）。由下文中可以看出他加入海軍的意志是如何堅定：

> 終於在十二月一日決定入伍了。這是我預期中的事，因此我一直藉著游泳、體操、射擊劍術等充分鍛鍊自己，所以我對自己的體力並不擔心。我們現在必須站在最前線，甚至可能花上一年的時間，長期抵禦外敵，以己身為**盾牌**，守護國家悠久的生命。除了學問之外，如果經過軍隊的鍛鍊，我等對實際的、社會的學問，也能夠更上一層樓吧。如果我一個人戰死了，因為社會並不是只能動員一個人的力量，所以我也不感到擔心。我對出征感到十分欣喜。（第三九一—三九四頁）（粗體為筆者標示）

這裡用了「盾牌」這個說法，在其他特攻隊員、士兵的手札中，也不時可以看到。正如第五章所介紹的，這是在明治初期，政府從《萬葉集》的防人之歌中選出來的隱喻，鼓勵士兵要成為天皇之盾，為了天皇而犧牲性命。但是，佐佐木的文字中並沒有出現天皇。他並不是要「為天皇即國家而犧牲」，而是要「為國家犧牲」，所以宣誓要成為日本的盾牌。佐佐木清楚知道只要他有意願，他甚至可能成為基地的主計官[29]。但是，他最後還是志願成為海軍的特攻隊員。也就是說，他期望歸屬到一個「與士兵相配的場所」。

〔個人與社會——生，或是為了追求理想而死〕佐佐木的日記不斷提到他自己對於社會的責任。對佐佐木和其他年輕人來說，這並不是一個抽象的議題。因為，如果選擇為自己活下去，就代表生，而如果選擇為社會奉獻，就代表死。佐佐木選擇了後者。他一方面思索著蘇格拉底、昔蘭尼學派（Cyrenaics）、伊比鳩魯學派（Epikuros）、犬儒學派（Cynicism）對於幸福和死亡的觀念，而另一方面，又考慮了諸多

28 也請參閱藤代肇，一九八一，第四三九頁。

29【譯注】：主計官是負責財務、文書的軍職。

哲學家（從亞里斯多德到康德）對個人的社會責任所提出的理論，最後在萬分煩惱之下，做出了這個選擇。

從結論上來說，他們是為了理想主義獻出自己的生命，因為相信自己的死，可能有助於新日本的建設。盧梭、康德、費希特、謝林（Friedrich Wilhelm Joseph Schelling）、歌德的《威廉．邁斯特》（*Wilhelm Meister*）這些佐佐木愛讀的書，皆在傳達一種理想主義，而佐佐木就是基於這種理想主義，夢想著新的日本。因此，他的理想主義對人類本質有著複雜的思考。在聆聽完朝永三十郎的「近世之『我』的自覺史」（近世に於ける〝我〟の自覚史）的授課之後，佐佐木開始追溯「我」這個概念的變遷：「是從蘇格拉底開始，在文藝復興時重新自覺，到了康德時，成為超個人的我，在浪漫主義時代，又成為絕對的我，其後在十九世紀後半被打破，以新浪漫主義之姿演變至西南學派。」在做出這些敘述之後，佐佐木明白表示「我的理想主義似乎還要更強」（第二〇七—二〇九頁）。他對理性和感性究竟應該以何者為優先，感到搖擺不定。他一方面斷然認為「理性是怪獸！是感性的枯竭！」（第一一八頁），但是在讀了尼采和盧梭之後，他又覺得不能如此遽下斷言，「也是在情緒鎮靜之後，才開始有思想的出現」（第一三七頁）。

〔烏托邦〕如果說，佐佐木認為馬克思主義有助於看清「惡」的本質，那麼他就是用宮澤賢治和艾伯特．史懷哲的人道主義，來形塑自己的烏托邦。佐佐木最後一次參加一高（文二）的同學會時，留下了以宮澤賢治為題的長篇論文。宮澤賢治是詩人、童書作者，而且還獻身幫助農民。佐佐木的短文題目是〈「愛」與「戰」與「死」——從宮澤賢治的《烏鴉的北斗七星》談起〉（〝愛〟と〝戦〟と〝死〟——宮沢賢治作〝烏の北斗七星〟に関連して），這篇文章討論了兩篇宮澤賢治的作品，這兩篇作品可說是最能代表佐佐木當時的心情。這篇文章是以烏鴉向北斗七星祈禱的話作為開端。烏鴉們隔天即將和山鴉開戰，而北斗七星是牠們的神祇：「我並不知道，到底是我們贏了這場戰爭比較好，還是山鴉贏了比較

好。都照您所決定的吧。我會盡我最大的力量戰鬥。都照您所決定的吧。」還有一句是：「希望有一天，我們不需要再斬殺這些我們無法憎恨的敵人，為了讓這一天早日到來，我即使赴湯蹈火也在所不惜[30]。」

佐佐木也受到史懷哲的啟發，並認為史懷哲不斷帶給自己精神的力量。在如火如荼的準備東大入學考試時，二十一歲的佐佐木還開始閱讀史懷哲的《出於我的生活與思想》（*Out of My Life and Thought*）原典。佐佐木被史懷哲所說的一番話深深感動：「在三十歲之前，我要為了自己，鑽研學問及藝術，而從三十歲開始，我要將一切獻給周遭充滿不幸的人們。」佐佐木說：他受到史懷哲的「非浪漫人道主義」所啟發，感到自己內部湧出一股新的力量（第三六二—三六三頁）。他引用史懷哲的話，表示自己「相信所有工作均有價值，並以全部的責任獻身其中」，並且否定有「行為上的英雄」存在（第三七六—三七七頁）。

〔**美感意識——自然與櫻花**〕在探討美時，佐佐木與大部分的浪漫主義者一樣，也會把理想主義附會到自然。以下是佐佐木的文章：

> 我讀了席勒的詩。愛慕希臘的心，似乎總與想回歸於《萬葉集》的心互有共通。希臘這股明快的力量，與《萬葉集》的沉穩力量之間，可以感受到西方與東方的差別。黑格爾也令人感到美、真與自由，這類希臘式對知識的直觀。如同齊克果所說的，這不是德國講壇上的哲學。這是希臘的浪漫主義！席勒的《眾神的希臘》（*Die Götter Griechenlands*）與《藝術家》（*Die Künstler*）——美麗而強力。覺得全身都漲滿了力量。十八世紀、十九世紀絕對不是一面倒向合理主義的世界。（第二二八頁）

30 藤代肇，一九八一，第四一八—四一九頁。同學會是在一九四三年十一月十日召開的。

佐佐木對美感意識的探求超越了觀念的世界，還包括自然的世界——不論是他自己體驗過的自然，或是文學中描述的自然。開端是他在一九四二年的日記中所寫的「萬里無雲。富士山極美」（第二七五頁）。從江戶時代之後，富士山就被當作日本的象徵，或是拿來象徵日本獨特的美，所以這番話也可能被認為具有民族主義的思想。不過他應該只是單純欣賞自然。

如果要了解櫻花的象徵意義，像佐佐木這樣公開的馬克思主義者對櫻花的解釋，便至關重大。如果是保守的軍人，因為他們懷有「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，所以如果他們在手札中提到櫻花，象徵意義任誰都看得出來，可以說是十分明顯、容易察覺。所以，我們才必須檢驗佐佐木認為櫻花具備的各種意義，看看櫻花在「為天皇即國家而犧牲」這種脈絡下的意義，是否確實滲透到佐佐木的思考中。本文想要一路追溯到在加入海軍之前的時期。

佐佐木在一九四〇年搭乘巴士，前往山中湖旅行，當時他對春天的景色——尤其是富士山與櫻花的美，深感陶醉（第八二頁）。如前所述，在江戶時代後期之後，富士山和櫻花成為日本的文化民族主義的重要象徵，不過在佐佐木的眼中，這些都只是表現出春色與年輕，也就是青春。在隔年春天，他對一夜之間盛開的櫻花感到十分驚異，並且擔心花會被強風吹落（第二〇六頁）。在幾天之後，他臨時決定出去蹓躂，沒有在事前決定路線。他在這次旅行的目的地大島作了兩首詩。在詩中，他用隱喻的方式，把散落的櫻花瓣比喻成逝去的春天（第二〇九—二一〇頁）。他離開大島之後，又到了下田，相較於大島的山櫻已經過了盛開的時期，下田的櫻花還正在盛放，所以佐佐木感到十分高興。佐佐木引用了牧水的兩首稱讚盛開山櫻的著名詩歌，繼續讚美櫻花。他自己也吟詠了一首詩歌，表達他對盛放之後的櫻花的傷感（第二一〇—二一一頁）。在一九四二年三月時，他讚美當時怒放的山櫻，並且把燦爛的櫻花和年輕以及青春連結在一起。他也說：走在街上，看到穿著美麗春裝的年輕女性，覺得她們臉上的表情十分開朗、充滿魅力（第三〇八—三〇九頁）。很明顯地，他是用隱喻的方式，把櫻花比喻成正在享受年

輕、女性、美麗、青春的他自己。而同時，他也從櫻花身上，看到了春天的短暫（他把這連結到傷感）。

在珍珠港事件中，日本社會出現對九軍神的崇拜，佐佐木對這種社會氣氛提出很嚴厲的批判，後來，他認為東京上野的不忍池畔被晨霧包圍、還未凋謝的櫻花，非常懾人心魂，對這些櫻花清爽的姿態發出感嘆。接著，他批評政府將女演員當作工具，在帝國劇場出售國債，而在批評完之後，他又對從家裡窗戶看到的山櫻之美，感到讚嘆。佐佐木深受這種「質樸的美」所感動，於是便吟詠出兩首詩歌。兩首歌都在讚美山櫻不求名聲，只是默默地在山中綻放（第三一一—三一二頁）。接著，他在數日之後，又以詩歌讚頌一株八重櫻，是如何在自然的綠意映照之下，體現出真正的春色（第三一二頁）。

在執行最後一次任務之前，佐佐木獲得回家的特別許可。那時，他對自己的摯友平澤說出志願加入特攻隊一事（他並未對自己的父母吐露）。平澤懇請佐佐木不要捨棄自己的生命，就算是忍受恥辱，也一定要活著回來。兩人還一起拍了照片，佐佐木剪下自己的頭髮留給平澤。這是他們兩人最後的道別。之後，佐佐木送給平澤一首詩歌。在這首歌中，他把自己比喻成深山中純淨的山櫻，映照著滿山的白雪[31]。

當佐佐木等人出擊，迎向死亡時，南九州的基地正是櫻花盛開的時節。特攻隊員在出最後一次任務時，都會在飛行帽和制服上插著櫻花[32]。佐佐木在寫給平澤的信中，告訴他基地的八重櫻已經盛開，並且描寫了一架接著一架航向天際的特攻隊飛機。這是總攻擊的時候了。佐佐木自己知道他被命令出擊的時候近了，因此特別加上：以特攻隊員的身分而死是「男兒的夙願，我已無他話」[33]。他在鹿屋基地度

31 一九四五年三月四日的日記摘錄和短歌也是出自藤代肇，一九八一，第四五八頁。
32 藤代肇，一九八一，第四六二頁。
33 藤代肇，一九八一，第四六二頁。信件的日期是一九四五年四月十三日。

過了最後的日子，並且留下幾首吟詠櫻花的詩歌。其中一首是「在太陽之下絢麗的綻放，又與春天的消逝同時凋謝的櫻花」[34]。在寫給平澤的信中，佐佐木寫了七首短歌。其中一首把佩戴櫻花起飛的特攻隊員比喻成「聖世的武士」。而在另外一首歌中，他先對自己獲得的友情致上感謝之意，接著誓言一定會擊沉航空母艦，「再如櫻花般散落」[35]。在佐佐木死後，他的妹妹在詩中把他比喻成山櫻[36]。

在感受到戰爭的威脅之前，佐佐木認為櫻花代表春天和青春。之後，日本國民被捲入瘋狂的戰爭中，所有人都被強制塑造成愛國主義者，在這種氣氛下，我們可以從佐佐木的短歌中一窺他複雜的思考。對佐佐木來說，櫻花與當時社會上持續發生的事具有相反的意象，可以象徵他所追求的理想——保持誠實，並且不要耽溺於社會的誘惑、只顧著追求名聲，而要保持自己的純粹與美。櫻花不只是他對自己的隱喻，還超越了現實的自己，反映出理想的自己。正是因為了解自己會因為名聲和賞譽而欣喜，並且認為這是自己的弱點，所以他才喜愛櫻花。

當死亡漸漸逼近時，佐佐木開始用凋謝的櫻花來隱喻為了國家而「殞落」的特攻隊員，包括他自己在內。不過，他從來不曾提過要為天皇犧牲，或是他們會幻化成靖國神社的櫻花。

既然佐佐木受到櫻花和自然整體的美所吸引，他對書寫自然的作家也有興趣，例如國木田獨步。國木田最為人所知的，就是把東京郊外的「武藏野」美化成不受文明污染的理想自然狀態。獨步這本小說中的「武藏野」成為自然的同義語，與附近的東京都心成為一種無聲的對比。

佐佐木的烏托邦受到宮澤賢治的啟發，宮澤結束了他在農學校的五年教職生涯之後，將餘生奉獻給農民。他一邊繼續寫作，一邊將耕作技術的改良方法教導給農民，並且以自己栽培的食物為食。而在他死後，他書中所蘊含的理想主義、純粹的精神、基於人道而自我犧牲的精神，使得他廣為人知。許多年輕的知識分子熱情地支持他的著作和信條[37]。宮澤賢治成了「不受污染的日本自然」的象徵。在拙著中也曾經提過[38]，除了日本之外，在法國、德國、中國與其他許多文化中，在受到都市化、工業化、外來

的影響污染之前，農業、田園、農民這些概念都能夠表現出最原始的自己。

佐佐木持續追求自然界和觀念世界的美，這也可以解釋他為什麼會對川端康成講究極端之美小說深感著迷。

〔對戰爭、軍事國家的反對〕佐佐木也與其他許多學徒兵一樣，是徹底的反戰論者（第二六四頁）。他對陶醉在勝利中的日本人，提出嚴厲的批判（第二七九—二八〇頁），也對第二次世界大戰本身提出批判：「我就是沒有辦法像大家一樣，為了戰勝的新聞歡欣鼓舞。我一方面覺得有點不安，另一方面，也對於戰後會變成怎樣、資本主義會變成怎樣，感到擔心。」（第二六二頁）。佐佐木提到醫護船「哈爾濱號」被擊沉的新聞[39]，以及日本人對這起事件「非人道」的批評反應，而他也指出，其實除此之外，還有許多非人道的事情。他反問：「難道軍隊對拒絕接受徵兵的人施以拷問，以及讓士兵因為殘酷的『訓練』而致死，就不是非人道了嗎？」（第二八一頁）。而且，他對日本民眾狂熱支持占領新加坡一事，也表達強烈的憤怒，並且擔心這件事會造成許多非戰鬥人員（平民）犧牲（第二九二—二九三頁）。

在進入東大就讀（一九四二年四月）之後，他的敘述中出現比較多的黑暗面。他在四月五日的日記

34 蝦名賢造，一九八三，第一八五頁。（藤代肇，一九八一）並未收錄這首短歌。
35 藤代肇，一九八一，第四六二—四六三頁。
36 藤代肇，一九八一，第四六五頁。
37 三浦仁，一九九六，第四九五頁。
38 Ohnuki-Tierney, 1993 a.
39 【譯注】：「哈爾濱號」是日方的醫護船，但是並未向同盟國報備，在一九四二年一月十日被美軍擊沉，日本媒體對此事大加批判，指責美方「不人道」。

中寫道：「春天真是令人討厭的季節。」就在同一年的三月二十六日，他的敘述中還充滿對春天的讚美，到了四月五日卻出現完全不同的說法。他認為日本精神和對「皇國」的讚美充滿了欺瞞，甚至還在日記中痛罵：「軍部是大混蛋!!」並且加上驚嘆號（第三一〇—三一一頁）。他嚴厲地批評報紙大肆宣傳珍珠港事件中的九軍神，而對於媒體大加讚揚那些養育出「傑出士兵」的母親們，則感到「作嘔想吐」。他認為：表揚這些母親其實是軍事政府的「策略」，軍事政府要「強制」國民對天皇盡「忠」，將人人導向戰爭之路（第三一一頁）。他擔心因為日本的危機迫在眉睫，所以右翼會利用愛國心來達成自己的目的。

佐佐木聽到墨索里尼解職的新聞後，頓時失去對德國的同情，把德國想像成令人討厭的國家、有著令人討厭的人民（第三八〇—三八一頁）[40]。他也認為德國、義大利的戰敗只是時間的問題（第三八一—三八二頁）。他對於里芬斯塔爾（Leni Riefenstahl）所執導的納粹宣傳電影《意志的勝利》（*Triumph des Willwns*）大為反感。他先是反覆批評電影令人感到沉悶。電影中的個人都是共同體的一員，對祖國感到自豪，他認為這種情況讓人可以理解被國家主義動員的想法。但是，他同時也對這種手段感到戰慄。在「共同體」的名義之下，將勞動視為神聖的，將國民白痴化，讓國民學習戰技，並且以此為樂的獨裁者。他認為這種手段「違背了人性，也違背了歷史」（第三〇一—三〇二頁）。而他對著名的德國電影《故鄉》（*Heimat*）的反應也很冷淡。他在日記中說：不覺得這部電影如此地「美」（第一八二頁）。

〔批判日本的愛國者〕雖然提出這些批判，不過佐佐木對於「理想化的日本」依然是熱情的愛國者。他對期待日本勝利的人保持批判的態度，但是對日本軍隊在阿圖島全軍覆沒的消息，又並非無動於衷（第三六三—三六四頁）。無法參與攻擊的傷病患者在向皇居方向參拜之後，全體自裁，而留下來的其他人相信自己的行為足以成為後繼者的典範，甚至可能導向日本的戰勝，所以發動了夜襲，最後全體陣亡，這個消息傳了回來。最後一次作戰是由山崎部隊長所率領，佐佐木在讀了他的遺書之後，感動落

淚。他在大學畢業後志願加入軍隊，那時候還希望戰爭會長期進行，宣誓：「戰到最後一兵一卒，務必由我等日本人之手建立新的時代。絕不能屈居於紅毛碧眼的洋人之下。」佐佐木的愛國心接近民族主義，他也喜歡讚頌「大和魂」這種「為達目的，萬死不辭」的精神的詩歌（作者不詳）[41]。

如同第五章所說的，明治時期的基督徒一方面保有日本人的認同，而在另一方面，又很艱難地與極右的勢力對抗。從明治時期著名基督徒內村鑑三這位對抗「為天皇即國家而犧牲」的意識型態的人物之遭遇，就可以說明他們這段戰鬥的過程。在面對政府施壓，要將天皇當作神一般崇拜時，內村採取抵抗的態度，而佐佐木認為內村的這種行為很有勇氣，所以大加讚賞（第九〇、一一三、二六〇頁）。

〔「為國家犧牲」相對於「為天皇即國家而犧牲」的意識型態〕佐佐木最初的愛國心與「為天皇即國家而犧牲」的想法非常接近。在參加一高的入學口試時，佐佐木被問到他最崇拜的人是誰，他的回答是貝多芬和乃木大將（第一五頁）。乃木希典在日俄戰爭中負責指揮進攻旅順，在該次戰役中，陣亡的士兵不計其數，其中包括乃木的兩個兒子。在明治天皇舉行國葬的那天，乃木和夫人靜子一同殉死（請參閱第七章）[42]。大戰剛開始時，佐佐木寫道：「我等蒙皇恩之賜，現在在帝國過著優渥的生活，因此如果天皇號召，我等必不可辭，吾人絕非會被戰爭擊倒的脆弱之輩。」（第二六三—二六四頁）。

但是，在一九四二年四月進入東大就讀之後，佐佐木的心境轉變成反軍國主義的，他也開始批判「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。他嘲諷地寫道：「我想要親身揭穿所謂『日本精神』的、『皇國』的欺瞞真相。」（第三一〇—三一一頁）。而他聽到「只要因高松宮殿下的號召便可赴死」這樣的話之

40 墨索里尼在一九四三年七月二十九日解職，而佐佐木在一九四三年八月六日的日記中寫下這段話。

41 藤代肇，一九八一，第四四六頁。

42 尾藤正英，一九九四，第四一六—四一七頁。

後，也表明不值得為了軍階追升兩級，便甘願赴死（第四〇三—四〇四頁）。

〔盡忠即盡孝〕從明治初期開始，政府就一直採取一項重要的策略——把所有的日本國民視為一個家庭，並且把天皇形塑成這個家庭的父親。所以對父母的愛情、孝行、報恩這些觀念，都被替換成對天皇的忠義。「追升兩級」這個政策不只帶來晉升的榮譽，也代表遺族能夠獲得較多的補償金。用對天皇的忠義來填補對父母的孝行，這種補償金的增額具有重要的意義。雖然為天皇犧牲了性命，但是也可以因此讓父母獲得經濟上的援助。這個政策為「總之」無法免於一死的軍人——尤其是家境貧困者——提供了很好的說法，讓他們願意赴死。佐佐木也看透了政府的這種策略。

在進入東大就讀時，佐佐木的伯父送給他一千日圓的大禮作為賀禮。佐佐木寫下他可能無法達成伯父對自己將來的期待，然後又接著寫道：「我不想放棄那些只能為父母做的事。但是如果有更大的目的存在，那麼我也無可奈何。雖然真的很不希望出現這樣的兩難情況。」也就是說，他知道父親和伯父期待他能夠出人頭地。但是，他還是決定為國家奉獻——即使這代表著他將放棄對父母應盡的義務（第三一〇頁）。在決定加入海軍的日期之後，佐佐木寫道：「如此一來，守護國家之事也會進而成為護衛雙親的方法。」（第三九一—三九四頁）。如前文所述，雖然得知父親身染重病，但是佐佐木依然不改他加入軍隊的決心。而且，他其實可以選擇在基地擔任主計官這個行政事務職，但他還是志願選擇成為特攻隊員。

不過，佐佐木並不認為「祖國」等於天皇。他把盡忠即盡孝的概念視為「中世的遺物」，而且也明白表示反對「為天皇即國家而犧牲」的意識型態（第三〇六頁）。佐佐木缺席天長節的儀式時，他的父親批評他缺乏國家精神。他同意蘇格拉底的說法——人不能脫離社會的規範，但是他也表示：只有國家精神是例外（第三一三頁）。

也就是說，對佐佐木而言，對祖國的奉獻優先於對父母的義務，所以他毫無疑問的是愛國者。在軍

國主義惡化之前，佐佐木並不是完全沒有「為天皇即國家而犧牲」的想法，但在日後，他的愛國心並不是針對天皇，也不認同「盡忠即盡孝」的想法。

〔苦惱與糾葛〕佐佐木在心底深處發誓：要為了新日本，奉獻出自己的生命。但在同時，他又對夏目漱石的信念深感共鳴。漱石的作品透過英美文學的傳統，用其中一個主題提出了下列難題——對自我的充實，與身為社會成員的責任，這兩者要如何共存？漱石堅信文學、藝術不應當受到政治權力的影響，所以婉拒了文部省要授予他的文學博士學位。

佐佐木對漱石的《行人》和《心》（こゝろ）有詳細的描述，並且透露出自己的疑問和不安。這些作品的重要主題是人存在時的孤獨，以及對生與死的糾葛。佐佐木把自己和書中的主人翁重疊在一起，引用了好幾次《行人》中的句子——「死亡，還是瘋狂」。他對書中提出的兩難很有共鳴——究竟是應該信奉自己的信念而生，或是應該遵從社會的要求。佐佐木引用漱石的話，對於無法選擇道路的自己，表達出徹底的絕望。他無法痛下決心，選擇為了戰爭而犧牲這條路。每當他想到自己是否有迎向死亡的決心時，就會歌頌生命。他因為這些疑問而感到被撕裂，並因此苦惱不已。他回頭看自己在參加一高入學考試時所說的話，覺得：「我曾經把乃木將軍放在自己的心裡。我想，去參戰還比較乾脆吧。」（第三二四—三二六頁）。這是他很絕望的想法——與其因為優柔寡斷而感到苦惱，不如選擇死亡。佐佐木還提到社會與現代性的問題，與個人的社會責任兩者之間的關係，因此而努力探討生與死的問題，所以他也讀了森鷗外的書。

本章的後半段會詳細說明：當時的很多年輕人都想要逃避優柔寡斷帶給他們的苦惱，所以寧可「選擇」死亡。另一方面，從現實的考量來說，拒絕志願參戰並不是一個「選擇」的問題。如果拒絕的話，必須要有覺悟，自己會遭到很嚴酷的刑罰——死刑，或是被當成「廢人」對待。除此之外，志願出征而已天人永隔的朋友、戰友，也帶給他們更大的影響，這些同袍都已經因志願而赴死了，只有自己苟活於

世，心理上會有一種莫大的壓力。

在探索人生的意義時，佐佐木從大內送給他的書中剪下恩格斯的照片，貼在桌子前面。他寫下自己深受恩格斯的吸引——恩格斯為馬克思奉獻了自己的一生，甘心只作一個無名小卒。而且他也很羨慕恩格斯可以為他人奉獻自己，並且吐露了自己感到苦惱的心情——究竟是要為自己而生？或是為了日本而死（第三四〇頁）？佐佐木觀賞《忠臣藏》之後的反應，也表達出同樣的問題。他對於捨棄一切，一心只為向主公的敵人復仇，而奉獻餘生的四十七位烈士流下了感動的眼淚（第三五一頁）。直到第二次世界大戰左右時，為了配合「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，《忠臣藏》這齣戲被完全扭曲，變成強調對主君（在這時是指天皇）盡忠義的道德劇（這已在第七章詳述）。雖然佐佐木敏銳地看穿珍珠港事件中的九軍神是軍事政府的操作手段，但是他卻因為《忠臣藏》這齣道德劇而深受感動。

在聽到山本五十六司令戰死的消息時，佐佐木的反應也顯示出他的苦惱。山本五十六認為日本的勝利頂多只能保持半年到一年，所以反對日本參戰。但他還是受命指揮珍珠港事件和中途島海戰，最後被美軍擊落而戰死，因此而成為英雄。佐佐木聽聞山本陣亡的消息之後，一時衝動，也想要志願成為飛行員而戰死。他這時說：「這樣的話，我不知道心裡會有多平靜。」透露出與其繼續受優柔寡斷之苦，自己寧可選擇死亡（第三六二—三六三頁）[43]。

在下列文章中，佐佐木引用了歌德的《浮士德》中著名的句子，這篇文章清楚表現出佐佐木心中的糾葛：

Zwei Seelen wohnen Ach（auch）in Mein Herz!!（啊，我心中所住的兩個靈魂!!）

再怎麼說，我也只是一個人罷了。有時候會想著翱翔在天空中的日子而心潮澎湃，翹首盼望著足以鍛鍊身心、令人激動的戰鬥之日，並且相信那裡就是我的歸屬、我的死所，但是有時候，又會羨

慕那些可以留在內地的理科學生，或是認為逃過檢查而留下來的人，「真好」，我也會希望能夠隸屬於主計或軍令部，結果就被受到地面吸引的第二個靈魂的聲音牽引過去了。我想這是難免的。而這兩個靈魂藏在我的心中，每當外界有什麼刺激時，就會視情況，冒出頭來。如果與同袍聊天，或是對自己的身體、頭腦有自信的時候，或是有親戚為我加油打氣、表示感謝的時候，我就會充滿鬥志，期許自己成為盾牌，守護這些人。而在徵兵的身體檢查時，聽到結果是「佐佐木八郎，甲種合格」，並且有陸軍的人勸我離開海軍航空部隊，加入陸軍的時候，我也會因此感到自己存在的意義，並且希望竭盡一己之力，報答這份知遇之恩。但是，當我接獲通知，因為成績優秀而足以出任主計或軍令部，又看到缺乏才能之輩被留在技術、醫務課，因此可以留在安全的後方，並且受到吹捧，我等卻被他們以「國家」為名目，派到最危險的地方，我就會想到勞工總是受到資本家的壓榨，所以對勞動一事產生厭惡。而對於自己因為適合航空隊，所以便蓄勢待發的想法，感到愚蠢透頂，開始覺得是不是應該逃到二乙、三乙的體位，擔任主計、技術、醫務等職務，以求自己全身而退，這才是上上之策。我有一個靈魂想要飛上高空，而另一個靈魂卻被地上的事物所吸引。我希望能夠早點加入特攻隊，讓自己可以專注於全新的工作。早點有新的生活，讓我不要再考慮這些無謂的瑣事。[44]（第三九七—三九八頁）

佐佐木的疑問讓他最後感到難以承受，所以選擇了從這個苦惱中逃開，志願加入海軍成為特攻隊

43 一九四三年五月二十四日的日記。也請參閱一九四三年十月十四、十五、十八、十九日的日記。政府為日本軍人的模範山本五十六豎立了雕像，不過他自己的直屬部下卻對他有不同看法（出自筆者與梅澤昭造的對談）。

44 歌德自己的句子是「Zwei Seelen wohnen, auch! in meiner Brust」。

員，選擇犧牲自己的性命。從上文看來，佐佐木似乎表示家人也支持他的選擇。但是如前文所述，他的家人其實十分反對。

〔心理動機〕從佐佐木的言行中，可以看出他選擇犧牲自己，是有理性的「理由」，不過也能夠看出他的某種心理狀態，這在軍國主義的全盛時期，是許多年輕人共同體驗過的。這種心理狀態雖然具有知識和批判的精神，但還是不脫軍國主義的影響。戰時的日本政府塑造了一種狂熱的氣氛，把愛國心吹捧成最高的美德。特攻隊員被視為「英雄中的英雄」，家人和朋友都會稱讚他們的勇氣和美德，並且致以至高無上的敬意。這種褒揚對年輕人的心理有很大的影響。在這種氣氛之下，即使有人認為戰爭行為（包括特攻作戰）是無益的，也必須克制自己在公共場所的發言。因此，年輕人便不會聽到這類意見。

毫無疑問地，佐佐木對於周遭人對他的敬意，包括對他非凡學問的賞識和對他成功的讚賞，感到十分愉悅。他用德文的「Ehrgeiz」來表達「功名心」的概念，而且一再重複他對「Ehrgeiz」的渴望，和對自己的不信任之間的拉扯（第二七八頁）。在提到東大的入學考試時，他誓言要超越那些追求名譽的人，不要把他們放在心上，自己要以頂尖的成績通過考試（第二八六頁）。也就是說，佐佐木很想要克服自己渴望得到讚賞這個弱點，所以對於只因為希望得到讚美才拿好成績的人，特別敏感。從佐佐木的日記中，可以看到在他加入海軍的前一天，朋友和親戚為他舉辦了盛大的歡送會，而他也因為這些朋友和親戚的讚美，而顯得滿足和充滿自信。他也記得自己前往拜訪一高時代的旅遊同好社成員，和他們道別時，獲得了很深的感動。社團成員各自寫下對國旗上的紅日的「真情」，送給佐佐木。佐佐木的摯友——平澤——還剪下佐佐木的頭髮。佐佐木說他對這感到「喜出望外」（第四〇四—四〇七頁）。

許多學徒兵的手札中反覆出現一個主題，就是身為男性的自覺。他們認為男性的義務就是要為祖國犧牲，以及守護自己的母親、姐妹、戀人，甚至是日本的女性。佐佐木十分欣賞俠客[45]，他希望自己像俠客般，生為男兒身，並且像男子漢一般死去。「男子漢」這個詞反覆在佐佐木的日記中出現（第二八

九頁）。

在第六章已經提過，明治之後的軍事政府為了驅使年輕人參加戰爭，一直提出他們要「像個男子漢」的觀念，並且強調女性的角色就是要撫育這種男性，這是軍事政府有意識的策略，而確實也對包括佐佐木在內的許多年輕人奏效。

〔小結〕如果要理解年輕特攻隊員複雜的思考過程，佐佐木的遺稿提供了最佳的資料。佐佐木的強烈愛國心受到當時的世界思潮，例如馬克思主義、浪漫主義的影響。他的愛國心不是只有讚譽日本的偉大和獨特性，而是以這種世界主義的知識視野作為基礎。他反對軍國主義，對日本的戰勝和因此而湧現的社會風潮有強烈的批評。而且也站在馬克思主義這個理想主義型態之一的立場，對於不斷吞噬日本和敵國的資本主義，提出批判。他基於這種信念，認為日本和世界都應該跨向一個新時代，由史懷哲的人道主義和宮澤賢治的理想主義所領導，所以他決定：除了美國和英國之外，連日本本身都要破壞掉。

佐佐木在日記中與朋友以及——最重要的是——他自己，不斷地交會，進行複雜的哲學辯論，而讓他決定赴死的理想主義，則構成了這些哲學辯論的核心。在他進行自己的心靈旅程，以探尋所謂的個人以及自己相對於社會要求的意志時，以及他透過閱讀和自己的體驗，追求觀念世界的美時，理想主義也構成了這些探索的本質。

從現在的觀點看來，佐佐木的思考似乎帶有矛盾。他的基本立場反對「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。但是，他其實也受到這種意識型態的部分影響。年輕時的佐佐木崇拜乃木將軍，認為應該以武士道對抗資本主義，有時候，他的發言也會出現「盡忠即盡孝」的想法。由這種矛盾中可以看出軍事政府的宣傳——「為天皇即國家而犧牲」和軍國的意識型態，即使是對佐佐木這樣才華洋溢、具有批判精

45【譯注】：「俠客」是江戶時代鋤強扶弱的男性形象，並在日後又被美化。

神的年輕人，還是取得了部分成功，不過由前文可知，從結果上看來，佐佐木很明顯地不是為了天皇而赴死。雖然這純粹只是推測，不過他之所以崇拜乃木將軍和四十七位烈士，理由未必是這些人是為了天皇而盡忠，或是展現了絕對的忠誠，而是因為他們願意為了某個目的而獻身，這種行為展現出價值，而這也是佐佐木自己最終極的願望。

在探索美與理想主義的旅程中，佐佐木開始探究日本人在自然中顯現的、最原初的自己，這是受到資本主義污染之前的最原初的自己。對佐佐木來說，櫻花具有各種意義，提供了重要的「思考食糧」。隨著佐佐木的人生進入不同的階段，櫻花對他的意義也不斷改變，這點已在前文充分說明了。當佐佐木自己也在謳歌他的年輕時，櫻花對他來說，體現了美麗、充滿生命力的春天。不過，或許因為他也預期到自己的早逝，所以他同時也對春天與年輕的短暫感到哀傷。當他在探索個人的誠實與社會要求之間的糾葛，希望找出一個答案時，他認為櫻花不會屈於對世俗名聲的欲望，還保有自己的誠實，是一面借鏡，可以顯現出個人的純粹性，和熱中於戰爭的日本社會正好相反。櫻花正是他的理想的象徵，直到他短暫的人生即將畫上句點時，凋謝的櫻花又成為他自己和對死亡的隱喻。在這三種意義中，第二種——也就是與社會主流相抗衡的個人強度——是佐佐木自己的發想。但是，其他日本人應該也很容易理解這種意義。他把凋落的櫻花瓣當作對自己的隱喻，雖然「為天皇即國家而犧牲」的意識型態也是這樣定義櫻花，不過佐佐木的隱喻並不是根據這種定義而來的，而是源自於日本文化中一般認為的櫻花象徵意義。對佐佐木而言，櫻花這個象徵具有強大的喚醒能力。但這並不是指要為了天皇犧牲，或者櫻花是陣亡士兵的化身。櫻花的美麗是它的核心價值，也是佐佐木的理想主義之象徵。

【林尹夫】

林尹夫生於一九二二年。京都帝國大學畢業之後，於一九四三年十二月九日被徵召為學徒兵。一九

四四年一月，志願成為海軍航空隊的偵察機駕駛員。一九四五年七月二十八日，在偵察任務中被敵軍擊落陣亡，得年二十四歲，時為海軍少尉。

〔資料〕林的《我等生命於月光中燃燒——一位陣亡學徒的手札》（わがいのち月明に燃ゆ——一戦没学徒の手記）於一九六七年出版，共二百三十九頁，由他的親哥哥編輯而成，這位哥哥與他非常親密，有許多共通的興趣。本書收錄林從一九四〇年四月六日到一九四四年七月十四日為止的日記，橫跨了三高、京大、海軍時代，還有他在一九四五年所寫的詩和信件[46]。

〔個人背景〕林出身自關西的最高學府——三高和京都帝大，在這個意義下，他可以說和關東的佐佐木互為對比。在被海軍徵召之後，他希望成為特攻特員的意願很強烈，最後也在一九四四年五月四日如願被選進航空隊（林尹夫，一九六七，第一一六、一三二頁；下文引用此書將只列出頁數）。在戰爭即將結束的一九四五年七月二十七日晚上十一點，他因偵察任務而出擊。在隔天二十八日的凌晨兩點，被美軍的航空母艦部隊發現，並在同一天夜裡受到美軍戰鬥機迎擊，展開空戰。他所駕駛的飛機在二點二十分進行最後一次通話之後，墜毀在四國的海面（第一〇二、一二一頁）。最大的悲劇是就在林死前——一九四五年七月二十六日，聯軍才剛將締結波茨坦宣言的消息通知日本。

一九三五年，林的父親在他十三歲時撒手人寰[47]，所以林和母親特別親近。在寫給母親的最後一封信中，他回想起自己曾說過要在大學畢業之後，在「和平的」、「市民的」京都，和母親兩個人一起生

46 蝦名賢造，一九八三，第四二—四三、四六—四七、八七—八九、二七二、二九八—三〇三頁。《啊！同期之櫻》（一九六六a，第四八—五六、八六—九二、一七四—一七六、一九四—一九七、二〇五—二〇七頁；一九六六b，第一四九、二〇六頁）。《學徒出陣》（一九八一，第二六—二七、一〇八、一一四—一一五、一五七頁）。本書中有部分引用自其他三本出版物。

47 林克也，一九六七，第二二五—二二六頁。

活（第一九六頁）。他對母親說：「現在世界發生了這麼重大的變化，和我一起生活的願望也付諸流水了。」他也知道如果自己死了，對母親來說，可以當作生存慰藉的過去和現在，都將一起消逝，他對這件事感到十分悲傷。在戰爭結束後不久，林的家人領回一個木盒，上面寫著「故海軍中尉林尹夫之英靈」。盒子中放的不是真正的遺骨，而是寫著「遺骨」的一張日本式白紙。林的母親在得知兒子的死訊之後，失去了求生的意志，「如枯萎般」日益衰弱，就在隔年——一九四六年二月十六日仙逝。林的哥哥克也是一位優秀的化學家，他在山村裡開設私塾，教導小孩子。在學生幫助之下，他砍下木板做成棺材，將母親的遺體和弟弟的「遺骨盒」一起放在裡面[48]。

在父親死後，林家的經濟狀況瀕臨破產邊緣，這時林和哥哥的關係較為淡薄，當林和母親幾乎快要餓死的時候，哥哥還在大學的研究所繼續進修。日後，兩人的關係日漸親密，哥哥一直資助林，直到他從三高畢業為止，林死後的手札也是由哥哥編輯的。兩人對馬克思主義都十分傾心，也都喜愛西方的古典樂。兩人還會一邊在哥哥家裡聽著古典樂唱片，一邊討論生與死、哲學、戰爭與日本所處的狀況等問題[49]。哥哥克也是公開的反戰論者，但因為他是優秀的化學家，所以政府讓他在從事軍事研究、接受徵兵、現場工作之間自由選擇。他選擇到現場和勞工一起工作，不過因為不習慣勞動，還曾經因為過勞而咯血，陷入意識昏迷的狀態。

〔學問、思考的世界〕林也閱讀了大量經濟、歷史、哲學等領域的書籍，在這個意義上，他與佐佐木具有相近的知識素養。不過，真正吸引他的是文學，尤其是德國、法國的作品。他的知識素養廣博，甚至還閱讀印度的寓言集——《箴言集》（*Hitopadesha*）。

在林的詩作和其他手札中，經常出現法文、德文、義大利文、英文、梵文，尤其以法文和德文最多，因此，需要很豐富的基本語學知識才能解讀他的遺稿。即使知道自己的死期將近，他依然不忘研讀歐洲的社會科學（Sozialwissenschaft），而且和作為基礎的歐洲社會做對比，他也自述這是他的人生課

題（Lebensprobleme），他還在基地繼續學習語言（第一三七—一三八頁）。林希望能夠回答「所謂『西歐的』是什麼」這個問題。以下簡單列舉他的讀書清單（請參閱附錄）：

哲學、經濟、政治哲學

法文——笛卡兒、帕斯卡（Blaise Pascal）、伏爾泰（Voltaire）

德文——海德格（Martin Heidegger）、馬克思、尼采、蘭克

英文——貝里（John Bagnell Bury）、多桑（Abraham Constantine Mouradgea d'Ohsson）、拉斯基（Harold Joseph Laski）、穆勒

俄文——貝德耶夫

文學

法文——巴爾札克（Honoré de Balzac）、福樓拜（Gustave Flaubert）、法蘭士（Anatole France）、洛蒂（Pierre Loti）、馬丁・杜・加爾、莫泊桑（Guy de Maupassant）、梅里美（Prosper Mérimée）、羅蘭、司湯達爾（Stendhal）

德文——歌德、赫塞、湯瑪斯・曼、雷馬克、里爾克（Rainer Maria Rilke）

英文——喬伊斯（James Joyce）

俄文——杜斯妥也夫斯基、屠格涅夫

48《啊！同期之櫻》，一九六六a，第一九四頁；林克也，一九六七，第二三〇頁。

49 林克也，一九六七，第二二八頁。

日文——泉鏡花、倉田百三、夏目漱石

〔視馬克思主義為理想主義〕林也和佐佐木一樣對政治、經濟史有興趣，尤其對蘭克和貝德耶夫深有共鳴。他自稱是熱情的馬克思主義者，在前往基地之前，他一再拜託哥哥，才拿到列寧的《國家與革命》（一九一八年）。他告訴哥哥：因為怕這本書在軍中被發現，所以在讀過之後，他都是把書頁一張一張撕下，割碎之後丟進茅廁，或是視情況，把碎紙片吃下去[50]。而他在大井海軍航空隊基地時，也「一邊想著日本的危機已近」，一邊寫下以「現代歐洲經濟史」為題的論文（第二〇五—二一五頁）[51]。

林也和佐佐木一樣，認為日本和資本主義都正面臨歷史上的重大局面。他在日記中，先是討論高度的資本主義（Hochkapitalismus）和世界的機械化，之後又提到身繫囹圄的日本馬克思主義者和共產主義者，讚美他們雖然身受牢獄之苦，但是仍然不失自己的信念。接著他又擔心自己在個人特性不斷受到壓抑的軍隊生活後，是否還可以保有與他們相同的精神力量（第一一二—一一三頁）。

〔個人與社會——生，或是為了追求理想而死〕在一九四〇年，林就已經開始思考死亡。當年他十八歲，剛進入三高就讀，日本正要迎向第二次世界大戰，他已經察覺到當時的緊張氣氛。

在讀了柏拉圖的〈蘇格拉底的申辯〉和尼采的《查拉圖斯特拉如是說》之後，林吐露出他對自己的死感到膽怯：「我不想死。……想要活下去。我不想死。……好孤單啊。……為什麼會這麼孤單呢？是覺得孤獨嗎？是覺得自己很淒涼嗎？還是在思念故鄉呢？」（第二六—二七頁）。

對林來說，和自我滿足有關的生死問題，以及對社會與整體人類的奉獻與犧牲，是不變的哲學課題。這點和佐佐木一樣。在探討這類課題時，林受到羅曼．羅蘭等作家很大的影響。在羅蘭的小說中，尤其是《約翰．克利斯朵夫》（*Jean-Christophe*）帶給他的影響最大（《約翰．克利斯朵夫》當時在日本已發行了數十年，累積了廣大的讀者）。在這本書的第一卷中，說人生是一場不斷的戰鬥，由自己的內

心對抗社會中所有敵人帶來的誘惑，一路朝向理想主義前進，而林引用了該書第一卷對人生的解釋。這是羅蘭的「個人相對於社會整體」（l'un contre l'autre）的主題。林也常常提到馬丁・杜・加爾的《蒂伯一家》（*Les Thibault*）。這本書也是以「自己和社會」作為主題，對日本亦有很大的影響。林把這本書的法文原著讀了兩遍。當他對基地生活感到瀕臨絕望時，會因為雅克・蒂伯被逮捕進感化院時的一句話——「讓我一個人獨處」——而感到安慰。

如上所述，雖然林受到法國文學的強大影響，但是對他來說，最重要而且持續的對話對象，卻是湯瑪斯・曼的作品，尤其是《布登勃洛克家族》（*Buddenbrooks*）。下文節錄了他的部分評論，由這篇評論中，可以簡單看出他對自我滿足的糾葛。對當時的日本年輕人而言，自我滿足便代表「生」，而對社會的奉獻便代表「死」：

> 湯瑪斯・曼被稱為生與死的作家，而且也被認為是頹廢派（décadence）的作家。而曼所謂從他的死得到救贖，是因為在他信奉由百年傳統所建構的市民性。……但是，我們必須注意曼所謂的「死」或「生」，或是「市民性」這類詞彙，是他特有的概念，而且有他自己的特色。絕對不是一般的「死」或「生」。至少，它與布爾熱（Paul Bourget）的「死的意義」中所謂的「死」，具有完全不同的意義。……那麼，曼的「死」究竟是什麼呢？「生」又是什麼呢？而讓「死」轉換為「生」的媒介、「生」的基礎，並且讓它能夠恆常處於穩健、強固狀態的「市民性」，又是什麼呢？……曼所謂的頹廢是這種「死」的狀態，以及對「死」感到渴求的狀態。（第二〇一—二〇四頁）

50 林克也，一九六七，第二二九頁。

51 他在一九四五年二月二十六日開始動筆。最後一篇標注「未完」的論文是在一九四五年三月十一日所寫的。

林認為，湯瑪斯．曼主張，人必須透過對社會與對整體人類的奉獻，才能夠超越生與死的問題。他對於是要為了祖國而死，或是應該迴避死亡，不僅感到十分苦惱，並且充滿疑問，透過閱讀湯瑪斯．曼，他試著為這些疑問找出解答。

〔美感意識與理想主義〕林專攻的是經濟史。但是，如果說他是一個追求「美」的詩人，他在這方面也具有優秀的才能。他認為人類生來並不美，是透過反省和努力，才讓自己稱得上「美」（第三七頁）。他閱讀了許多小說和詩，也包括赫塞十分抒情的作品。相較於佐佐木八郎，林的手札更像是抒情的詩歌。他的遺作中包括許多詩，其中甚至不乏篇幅較長的長篇詩歌。不論是詩、信件或日記，林的手札常常出現「美」這個詞彙（例如：第三七、一七一、一八二、一八八頁）。他在自然、愛、生與死，甚至是人群中尋找美。林形容《托尼奧．克律格》（*Tonio Kröger*）：「糾葛具有纖細的氣質，帶著一抹寂寥，十分特別，牽動著我的心弦。是曼最甜美的果實之一。」（第一四八—一五〇頁）。

〔櫻花〕一九四五年，林在美保海軍基地做了一首詠嘆櫻花的詩，其中用「凋謝」的櫻花來隱喻美麗的女性、生命的短暫，以及他自己（第一六六—一七四頁）。他也在別首詩中，把友人比作盛開的櫻花，相反地，自己則是一幅淒涼的景象（第一八二頁）。對於林來說，櫻花代表生命、年輕和美，而凋謝的櫻花則是短暫的美與生命，以及用來隱喻逼近死亡的自己。他不常提到櫻花，但是每次提到時，櫻花的意義總是不脫「為天皇即國家而犧牲」這個意識型態的象徵意義。不過，因為他在四月初所寫的日記全部被刪除了，很可能他在這個時候比較常提到櫻花。

〔反軍國主義〕林不只對軍國主義整體有嚴厲的批判，他對基地的日常生活也有諸多不滿。例如：他想把谷內洛文的《樺太風物抄》帶出基地時，卻遭到阻止，連外出許可都被沒收（第一二二—一二三頁）。不久之後，基地甚至連讀書這件事都禁止了。他說這件事是：「完全無意義的禁止命令，到底是要怎麼樣呢？我們深深覺得這件事實在是無聊透頂。」（第一五三頁）。

林的反軍國主義不只是因為他對在基地所受的待遇感到不滿，而是有更深層的想法。他認為軍隊這個地方抹殺了他自己與個人。

> 我不會逃避犧牲，也不是不願捨棄自己。但是我不願意在這個「process」（過程）中喪失自己。這是我無法接受的。「martyr」（殉教）或是犧牲，都位在自覺的頂端。如果犧牲只是自我喪失的最終極結果，那麼它有什麼意義呢[52]？（第一〇七—一一〇頁）

他還說：「軍隊扼殺了『passion』（熱情），把人變成『machine』（機器）中的一個齒輪。」（第一一三頁，也請參閱第一一七—一一八頁）[53]。

〔批判日本的愛國者〕和佐佐木一樣，林也認為如果要替日本注入新的生命，必須先破壞日本帝國。林做了一首詩，題名為〈日本帝國的終結〉（日本帝国終末），其中的第一段和最後一段如下。

> 沒落與崩壞　頹圮
> 不殘留任何東西
> 一切的終結
> ……
> 一切都已　崩壞

52「martyr」是用英文所寫的。
53「passion」和「machine」都是用英文所寫的。

日本的末日到來
那個　禁忌
悲劇的結局啊（第一八八—一八九頁）

其後他又加入關於回想的短文，最後接著寫出以〈終焉〉為題的詩。林正確預言了日本戰敗的時刻，而且也希望舊日本能夠戰敗。但他還是稱呼日本為「祖國」，並且擁有堅定的愛國心。因此，他認為要讓日本注入新生命、重建日本，是他自己的使命。

南九州的制空權
已經落入敵人之手
我的祖國
即將面臨崩壞

天讓我生在這個國家
那我就　不會吝惜生命
愚劣的日本啊
優柔寡斷的日本啊
你　再怎麼愚鈍
我等　只要身為這個國家的國民
為了守護日本　必會奮不顧身（第一七一頁）

林的愛國心是根據他自己對馬克思主義的解釋所建構的，這點與佐佐木十分類似。兩人都祈願已經被資本主義和軍國主義侵蝕的日本能夠崩壞，並且為了新日本，最後都戰鬥而死。林沒有具體描述他所謂的新日本。不過，如前文所引，他的一部分詩作裡，充滿了各種他認為是「美」的表現[54]，由此可見他對烏托邦的想像應該充滿了美。

〔苦惱與糾葛〕林的討論中提到軍隊如何抹殺了自己以及個人，由這些討論中，可以知道他在和自己的疑問與糾葛戰鬥。林把自己心中的矛盾，表現成自己內心的吉田松陰和托尼奧・克律格的戰鬥。吉田松陰是江戶時代末期的人物，他具有誠實和純真的精神，對各種活動都是「不計後果地」投入其中，因此受到尊敬。他曾經入獄數次，最後被幕府處以死刑。而托尼奧・克律格則是湯瑪斯・曼的同名小說中的主人翁。如果林心中的托尼奧・克律格取得勝利，他自己就會陷入絕望的深淵。不過在這個時候，他心中的吉田松陰又會叫道：「這樣可不行！」他用很抽象的方式描寫自己內心這兩個人物的互鬥，而且一再反覆表示：個人不能忤逆歷史和它的方向（第一五二—一五六頁）。他認為：像吉田松陰一樣對自己誠實，以及遵從歷史的方向，這兩者之間是有矛盾的。在絕望之中，他用法文寫下：「Moi, cette confusion et anarchie, c'est moi.（自己——這般的混亂與無秩序。這才是真正的自己啊。）」在寫了幾行之後，他又把自己稱為唯心論者，用下列方式來解決自己的糾葛：「吾人在黑暗的面前不會退縮。……而且我們會鏟除所有的Dunkelheit（黑暗）。那裡有我們的Materialismus（唯物主義）。我認為那才是真正真實的生活方式。」（第一六四—一六五頁）[55]。

〔小結〕林和佐佐木之間有許多共通點。兩人都進入第一志願的高校、大學就讀，而且知識的視野

54 例如：「美しい」、「美わしい」、「美しかれ」等這些日文的表現。

55 「Spiritualist」是用英文所寫，而「Dunkelheit」是用德文所寫的。

也都廣及整個世界。兩人都深受馬克思主義的影響，並且認為這是理想主義的型態之一。兩人對當時的日本都有嚴厲的批判，但同時又都是熱情的愛國者。兩人志願成為特攻隊員的最終理由，都是出於對祖國的愛。他們希望用自己這些年輕人的手創建新日本，但是，在歷史的大趨勢面前，兩人都有無力感。這種歷史觀，等於是用馬克思主義的歷史觀，努力讓自己能夠接受即將面臨的宿命。

林的理想主義是要致力探求美感意識，以及與唯物主義相對抗的唯心主義，這點與佐佐木不同。而且最不同的是：林是詩人。

佐佐木很坦率地承認：有一部分的自己希望藉由學問的成功和志願加入特攻隊，來得到他人的尊敬。對於佐佐木來說，前述兩個靈魂的戰鬥，也包括他對這個世上的生命的歌頌。相對於此，林所謂的兩個靈魂則完全是理性的。一個是作為個人的自己，而另一個則是代表身為社會成員的自己，跟佐佐木不一樣，其中並不包含俗世的喜悅[56]。

林最與眾不同的一點，是他的愛國心和「為天皇即國家而犧牲」的意識型態完全無關。他提到凋謝的櫻花，但是和天皇或靖國神社都沒有關係。他為了創建新日本，而志願成為偵察機的駕駛員。但是在另一方面，他也很冷靜地知道自己困在歷史洪流的漩渦中。這些顯示出他把自己的死當成哲學問題，試圖從中抽離進行觀察，因而感到苦惱與糾結不清。

【中尾武德】

中尾武德生於一九二三年三月三十一日。在東大專攻政治學。他在一九四三年十二月接受徵兵，並於一九四五年五月四日以特攻隊員的身分戰死。得年二十三歲，時為海軍少尉。

〔資料〕《探求錄——中尾武德遺稿集．陣亡學生手札》（探求録——中尾武徳遺稿集．戦没学生の手記）出版於一九九七年，共有七百多頁，是由中尾武德的弟弟中尾義孝教授編輯而成。在本書所處理

的手札中，這本遺稿集的頁數最多，而且書中收錄的日記所跨越的時期最長，從一九三四年一月一日——中尾小學五年級時——到一九四三年十二月一日。在基地遭到空襲而坍塌時，中尾從一九四三年十二月一日到死亡為止的日記，也一併燒毀了。這本遺稿集還收錄了中尾從一九四二年十二月十八日一直到一九四五年四月二十八日——也就是他身亡前幾天，寫給朋友、兄長、父母的信件[57]。

〔學問、思考的世界〕中尾的讀書量並不遜於佐佐木和林，也是一個孜孜不倦的讀書人，不過他的興趣與前兩人都不同，以下是他讀書清單的部分選錄：

哲學、經濟、政治哲學
法文——柏格森、笛卡兒、帕斯卡
德文——黑格爾、康德、馬克思、尼采
丹麥文——齊克果
英文——威廉・詹姆士（William James）、桑塔亞那（George Santayana）
古典——亞里斯多德、奧古斯丁（Aurelius Augustinus）、柏拉圖、普魯塔克（Plutarchos）、西庇阿（Scipio）、蘇格拉底、色諾芬（Xenophon）、芝諾
中文——孔子、孟子、王陽明

56 林的「兩個靈魂」的概念，可以和日本的「魂魄」概念相呼應。宮家準指出：日本人認為「魂」是生來就具有的，而「魄」則是日後才養成的。這可以藉著吃米而達成。米具體呈現了神的「魂」，而人可以藉著吃米，培養自己的「魄」，所以最後可以成為擁有兩個靈魂（魂魄）的完整存在（宮家準，一九八五，第二二二—二二三頁）。

57 在下列手札集中也有簡單提到中尾：蝦名賢造，一九八三，第一四五頁。《向著遙遠的山河》（一九四七，第一六五—一六六頁）。《海神之聲》（一九四九，第一二九—一三〇頁）。《啊！同期之櫻》（一九六六a，第八三、一六六頁）。

日文——河合榮治郎、本居宣長、西田幾多郎、鈴木大拙、田邊元、和辻哲郎

社會學、人類學

法文——涂爾幹、列維–布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）

德文——齊美爾

英文——馬林諾斯基（Bronislaw Malinowski，波蘭人）

文學

法文——巴爾札克、波特萊爾、布爾熱、仲馬父子（Alexandre Dumas）、福樓拜、法蘭士、紀德、拉馬丁（Alphonse de Lamartine）、莫泊桑、梅里美、蒙田（Michel de Montaigne）、羅曼．羅蘭、拉羅什富科（La Rochefoucauld）、司湯達爾

德文——卡羅薩（Hans Carossa）、歌德、赫塞

英文——莎士比亞、馬羅（Christopher Marlowe）、蕭伯納（George Bernard Shaw）、王爾德

俄文——契訶夫、杜斯妥也夫斯基、果戈理、普希金（Aleksandr Sergeyevich Pushkin）、托爾斯泰、屠格涅夫

日文——芥川龍之介、堀辰雄、泉鏡花、川端康成、國木田獨步、森鷗外、武者小路實篤、夏目漱石、志賀直哉、島崎藤村、山本有三

中尾閱讀了大量法國文學，他有時也會直接閱讀法文原著。影響他最大的作品，似乎是羅曼．羅蘭的《約翰．克利斯朵夫》。他也讀過羅蘭的《貝多芬傳》（中尾，一九九七，第四四四—四四五頁；下

文引用此書將只列出頁數）。他常常在日記中引用法文的詩句或文章。林雖然讀了許多法國文學，但還是受到湯瑪斯・曼很深的影響；但是中尾不同，他對德文作品的興趣比較多在哲學，而不是文學。中尾比任何一位特攻隊員所讀的古典文學都多。而且，他也受到中國和日本哲學家很大的影響。其中尤以日本的佛教哲學者道元（一二〇〇—一二五三）的影響最大。

由中尾的閱讀偏好中，可以明顯看出他對社會學、人類學的興趣。佐佐木也會閱讀韋伯和齊美爾，不過中尾的閱讀書單包括涂爾幹、列維-布留爾、齊美爾、馬林諾斯基。他也閱讀中國的哲學和文學。在學徒兵之中，當屬他對日本人的作品最為嫻熟。除了哲學家和現代的作家之外，《古事記》和《紫式部日記》等都包括在內。

〔「為天皇即國家而犧牲」的意識型態〕中尾絕對稱不上是極右的國粹主義者。不過，在本書所討論的「學徒兵」中，他的立場可說是和「為天皇即國家而犧牲」的意識型態最為接近。他在福岡中學校就讀一年級時，就讚揚過明治天皇對國民的愛（第三九頁）。而且在閱讀森鷗外的《阿部一族》時，對於臣子阿部對君主細川忠利無條件奉獻的忠義心，也深受感動（第二三三頁）。由這個例子，我們可以看到政府要將明治以前對君主的忠義心，「自然而然」地轉換成對現代天皇盡忠的企圖，其遂行是多麼地容易。

一九四一年的日記是以「紀元二千六百一年」這樣的敘述作為開頭（第三三一頁）[58]。中尾對武士道所體現的勤王，和以天皇作為一國之長的國體觀念，都大加讚賞。他認為國體的尊嚴才是國民精神的基礎，而在這層意義上，日本在全世界是獨一無二的（第四〇九頁）。他也提到無條件侍奉天皇的忠義

58 這是一九四一年日記的引言（寫於一九四一年六月八日）。一八七〇年，明治政府把「神武天皇即位」這個日本紀元神話制定為「歷史事實」，並且規定日本曆的紀元就從那一年開始。

武士（第二三二—二三四頁）。他寫到自己在觀賞電影《將軍與參謀與兵》（将軍と参謀と兵）的時候，有一個場面是將軍為了期盼獲勝，向戰陣中安置的天照大神，也就是皇室祖先的神龕祈求，這一幕讓他感動落淚（第四六七頁）。

不過，如果仔細閱讀中尾的手札，就會發現也不能單純認為他是無條件地信奉「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。如同第六章所說的，明治時期的「王政復古」，其目的與其說是天皇制本身的「復古」，應該說是為了抵抗外侮和倒幕。中尾認為的英雄們都不只是天皇和軍國主義意識型態的擁護者，而是幫助倒幕、並且守護日本免於外國威脅的人。例如：楠木正成——除了中尾之外（第四五四頁），也有其他隊員認為他是英雄；楠木正成是中世的武士，他幫助後醍醐天皇對抗幕府。中尾還把西鄉隆盛視為他最尊敬的人物（第四九三—四九四、六〇一頁）。西鄉隆盛與中尾同樣是九州出身，在明治維新時，為倒幕做出重大貢獻。西鄉兵不血刃地讓最後一任將軍退出江戶城，也就是現在的皇居所在地。但是他的晚年很不平靜，最後自裁而死。中尾並不是因為西鄉的自殺行為而尊敬他，而是敬佩他的愛國心和正直。中尾還閱讀了伊藤博文所著的《憲法義解》，而伊藤正是在明治憲法中確立天皇地位的關鍵人物（第四八三頁）。中尾所尊敬的人物，都是由於將軍和幕府對歐美列強的壓迫束手無策而舉起反旗的人。中尾寫下他對明治政府創建者的敬佩，因為他們能夠在這些外來的壓力之下，奮力推翻幕府（第四八五頁）。

從表面上看來，他的言行擁護「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，而對外侮的抵抗，則是其中一個重要的面向。中尾在福岡高等學校的時代，讀了大川周明（一八八六—一九五七年）的《英美東亞侵略史》（英米東亜侵略史）（第四四〇頁）[59]。讀完本書之後，中尾確信既然日本作為東亞唯一的強國，其使命就是將亞洲從西方殖民地的支配中解放出來。對他來說，這才是日本在第二次世界大戰中參戰的理由（第四四〇、四七四—四七六、四九七—四九八頁）。中尾在看完《東洋凱歌》（東洋の凱歌）這

部描述日本進攻巴丹島（Batan）、科雷希多島（Corregidor）的電影之後，他寫道：「日本讓浸淫在美國文化中的菲律賓人知道了東亞國家的力量。」（第五二三—五二四頁）。他又讀了另位一位極右革命家北一輝的《支那革命外史》，並且在讀完之後，表示亞洲必須防備歐美，所以中國和日本應該互相理解（第六〇五—六〇六頁）。大家都知道「大東亞共榮圈」這個口號是要促進亞洲各國在民族主義和經濟層面的互相合作。但是，因為相較於其他亞洲國家，這更對日本有利，所以最後反而導致其他亞洲國家抵抗日本的帝國主義。

和佐佐木或林比起來，中尾對政府和政治上的策略比較少有批判性的發言，看起來像是全盤接受政府在戰時的宣傳。但是在他討論自己所讀的書的時候，也可以看出他對社會正義和對人類整體的責任，有很深的信念。例如：他對島崎藤村的《破戒》有很深的感觸。這部作品的主角是擔任教職的受歧視部落民，當時受到歧視的部落民不可以擔任教職，所以他長期以來一直隱瞞自己的身分，並且為此感到苦惱。中尾很激烈地批評道：「如果只因為別人屬於不同的社會群體，或是生為其他民族的人，就嫌棄、欺凌同樣身為人的他人——雖然這是一般人的心性——會讓那個人陷入比死還不如的情境。」（第一六一頁）[60]。中尾之所以贊成「大東亞共榮圈」的構想，應該是出自他對理想主義的信念，他認為日本和其他亞洲國家應該團結起來，共同對抗歐美的殖民主義。他生怕日本在政治、文化上的認同會受到外來的威脅，所以轉而探尋「本土的」哲學傳統。在探索人生的意義時，中尾常會提到道元，道元是一位禪僧，同時也是學者。他也反覆提到西田幾多郎——西田確立了哲學中的京都學派，也曾經和海德格進行交流。他把西田所謂的「無」的概念拿來和佛教中「無」的概念互相比較（例如：第五五二—五五三、

59 大川周明是極右派的軍人、政治家，在戰後的東京審判中被判決為A級戰犯。

60 關於「受歧視的部落民」的社會史，請參閱 Ohnuki-Tierney, 1987。

五六五—五七一頁）[61]，又把西田和其他日本哲學家（例如田邊元）連在一起討論（請參閱第十章。第五六四—五六五頁）。西田與田邊都想要超越西洋的哲學傳統，建立日本自己的傳統（第五九八—五九九頁）。同樣地，在討論中國哲學時，中尾也強調「亞洲的」哲學傳統和西方的哲學傳統不同。

〔個人與社會——生，或是為了追求理想而死〕中尾和其他特攻隊員一樣，他的愛國心也是來自基本的哲學人生觀，這種人生觀是指「吾人的存在、身為民族以及國家這個共同體之一員的存在——這其實是以血和愛為中心的」。因此，他批評笛卡兒「『我思故我在』是人類本質」的哲學主張（第四六六—四六七、四七六—四七八頁）。由中尾對夏目漱石作品的反應，可以明顯看出他對於是要為了祖國而捨命，或是要以個人的身分、為了自己而活，感到十分苦惱。他也讀了島崎藤村的《家》——這本書是以作為家庭成員的個人責任為主題。藤村認為現代的「家」雖然一直在變化，但是依然是親族的基本單位（第一六二頁）。

〔美感意識——自然與櫻花〕中尾在手札中不常提到櫻花。他對熱情感到嫌惡，所以用「絢爛之花」這種用語來當作它的隱喻。他在福岡中學校就讀時，曾經讚譽梅花，並且表示自己想要像盛開的梅花一樣，具有堅強的精神（第三九頁）。他認為盛開過後的櫻花代表愛的純潔與悲哀，所以喜歡已過盛開期的櫻花（第一三二、五五八—五五九、六六一、六六四—六六五頁）。不過，至少在他的遺稿集中收錄的手札中，並沒有提到以凋謝的櫻花象徵為天皇所做的犧牲，或是盛開的櫻花是陣亡士兵的化身。雖然中尾在手札中的敘述經常看起來像是「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，但是他從來不曾提過上述意義下的櫻花，這點很值得注意。

〔苦惱與糾葛〕中尾在手札中的表現十分微妙，讓人難以捉摸，也不易解釋。從表面上看來，他贊同戰時的意識型態。在寫給父母的最後一封信中，他寫道：「我真的是很幸福。……父親、母親，請您們也不要喪氣，一起為了擊退美英而戰。」（第六六六—六六七頁）。但是，他真的是打從心底有這個覺

悟嗎？中尾為自己的日記題名為《探求錄》，筆者在反覆閱讀這本長篇巨作之後，才真正了解他隱藏在這個題名背後的深意。這本書稱得上是中尾反覆思考生死之後的記錄，如果他對「為天皇犧牲」這件事從來不曾有過懷疑，又何必持續探尋自己充滿苦惱的靈魂呢？

一九四一年，中尾讀了菲利浦．菲得考夫（Philipp Witkop）的《德國陣亡學生的信件》（*Kriegsbriefe gefallener Studenten*）（一九二八年出版，這本名著收集了第一次世界大戰期間德國陣亡學生所寫的信件），並且詳細寫下他的感想：

> 人與人之間的戰爭、血與血之間的爭奪，是何等殘酷啊！每當在戰場上眼見自己的戰友死去，或是看到殘酷的殺戮，我都會感到自己的死亡即將到來。……有許多學生卻能夠豁然看待自己的命運，雖然明知殺戮慘無人道，但還是明瞭必須迎向戰爭，將生命奉獻給國家，他們一邊祝福著母親和兄弟，一邊步向死亡，這是多麼令人感到驚訝啊。（第三六五頁）

愈到後來，中尾的心境變得愈偏向內省。筆者反覆閱讀中尾的日記好幾次之後，發現詩作的數量增加了，才注意到這件事。在東大就讀時，中尾預期到自己明年九月一定會接到徵召，所以自己寫下「在心境上已經準備好了」。不過，他還是一再思考生命的短暫。只要一發子彈就可以讓人的肉體毀滅。不過他也說，如果是為了殉國這個目的，個人的死就不是問題（第四九〇頁）。在一首題為〈靜寂〉的詩中，他寫到「夜闌人靜顯出時鐘聲響的寂寥」（第四九一頁）。很明顯地，時鐘是對他自己生命的隱喻，刻畫著他一步步朝向死亡的生命。他對死亡的思索有一個重要的轉機，就是不再著重死亡本身，而

61 有關西田的哲學和當時的國粹主義意識型態之間的關係，以及他和海德格之間的關聯，學者之間還有爭論。

是開始思考轉世和死後的生命。筆者認為：這表示他無法面對終局的結果——死亡。他在一九四二年十一月二十三日的日記中，是以讚美蘇格拉底的勇氣作為開頭（蘇格拉底為了結束自己的生命，靜靜的喝下了毒藥）。中尾開始思索蘇格拉底所謂的「永遠的靈魂」的概念：

> 不死的問題是一個重大的課題。不過，為生所苦的自己，則將不死的課題確實導向生。……蘇格拉底宣揚不死，他也提倡死後世界的美，而在他的最後一篇中，反而讓我自己致力朝向於生。

在後來的詩中，中尾繼續寫道他無法接受迫在眼前的死亡，漫漫長夜無法入睡的苦惱。他寫道自己無法壓抑對生的迫切欲望（第五一一—五一三頁）。中尾雖然基於對社會的責任，選擇了死亡，但是直到最後，他都沒有辦法像蘇格拉底一樣，在死後的世界找到慰藉。

在一九四三年的日記中，中尾常常提到生和死的問題。他討論了但丁的《神曲》和基督教或《正法眼藏》之間的關聯，他反覆提到後者，但是感嘆無法得到心靈的平安（第五四二、五四四—五四五、五四五—五四六頁）。他還提到西鄉隆盛，說：「西鄉是由生而死的。我輩人還沒有真正活過，卻已經從內接近死亡了，這是不行的。」（第六〇一頁）。他說自己在徵兵檢查的日子接近時，還沒有辦法堅定地決意要加入軍隊，他引用蒙田的句子：「死本身並沒有什麼，但是對死亡的恐懼，會將死無限放大。」（第六〇七—六〇八頁）。在這段時間，他也常常提到神和基督教。

從中尾的日記看來，他在表面上很熱切地期盼為天皇獻身，但其實也可能是他在盡力說服自己：迫在眼前的死亡並不是毫無意義的。因為一旦接受徵兵，他很可能不免一死。他也希望讓自己相信：如果是為了「殉國」這種大義而犧牲的話，他的生命會在祖國的生命中延續下去。他寫道：侍奉天皇可以讓自己的生命成為永久（第五九七頁）。他還到靖國神社參拜，並且閱讀柏拉圖、笛卡兒、奧古斯丁等人

的書籍，試圖找出自己赴死的意義。中尾把奧古斯丁的基督教和東方的思考方式拿來比較，並且用詩的形式來結束他的哲學論：

今宵的月色很美。……仰頭望去的月亮，就像是輝夜姬暗自啜泣的身影。（第六一〇—六一五頁）

他的悲哀、想要活下去的熱切渴望，還有他對從未經驗過的女性的憧憬，在這裡都明顯地傳達出來。這篇文章出現對月亮的描寫，同樣地，在他對哲學的思索中，也常出現對自然之美的描述。他在加入海軍之前，寫了下面這篇文章，文章中明確表現出他對自我犧牲的深沉糾葛：

在京都車站，還有下一站、下下一站，都有凱旋歸來的遺骨。盒子的純白令人心痛。再會了，在靖國神社前，再會吧……

臨上戰場的時候，我應該可以毫不猶豫地說出這句話吧。（第六一五頁）

放士兵「遺骨」的木盒都會用白布包裹，「盒子的純白」就是指這塊白布。不過，就像林的骨灰盒一樣，這些盒子裡頭放的，大都是寫著「遺骨」兩個字的白色紙片。

〔小結〕不論是文學或是哲學，中尾的評論都具有相當的深度，而且他對日本和西洋的哲學與社會理論，包括希臘、拉丁的古籍，甚至是人類學，都有透徹的理解。對筆者而言，中尾的這本手札最難解釋。第一次展讀這本七百頁的書時，筆者主要注意到他好像在擁護「為天皇即國家而犧牲」，以及帝國主義的意識型態，因此認為他是保守的、支持國粹主義的特攻隊員。直到反覆讀了三、四遍之後，才發現他在理智和哲學的思考，以及難以捉摸的微妙表現之下，還隱藏著複雜的情緒、糾葛、苦惱等。尤其

是他的詩作，埋藏著對命運發出的悲鳴，所以開始讓人體會到其中的意義。由這些詩中，可以知道深沉的苦惱始終伴隨著他，直到他死去為止。他絕對不是一個單純的極右派國粹主義者。

在各種意義上，中尾的例子為我們示範了政府推動「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，以及這種意識型態是否成功，到底經歷了多麼複雜的過程。對軍事政府來說，最有效的手段莫過於利用西方列強的威脅。自從倒幕以來，一直都是西方的威脅或是「外壓」這個口號，讓日本人團結在一起。「大東亞共榮圈」的構想，被定義成並不是為了重製日本的帝國意識型態，或是為了推動殖民主義，而是希望讓全體亞洲人在面對西方時團結起來。雖然從表面上看起來，中尾傾向「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，但是他心底的思考過程，又和大川周明或北一輝等極右派的國粹主義者完全不同。他的信條是要為社會奉獻，雖然有滿腹的苦惱，但他最後還是堅守年輕人的理想主義，犧牲了自己的生命。值得注意的是，他的手札中很少提到櫻花。既然他寫到要為天皇犧牲自己，我們當然會以為他一定會提到櫻花，因為這包含在「為天皇即國家而犧牲」的意識型態中。

【和田稔】

和田稔生於一九二二年一月，一高畢業之後進入東大，在東大就讀期間，於一九四三年十二月接受徵召成為學徒兵。一九四四年十月十八日志願成為潛水魚雷「回天」的特攻隊員。一九四五年七月二十五日，因魚雷在訓練時故障，和田困在水底窒息而死，得年二十四歲，時為海軍少尉。

〔資料〕和田稔的《海神之聲從未消散——回天特攻隊員的手札》（わだつみのこえ消えることなく——回天特攻隊員の手記）出版於一九七二年，收錄了他的手札，共有三百四十二頁[62]。

〔個人背景〕手札集中收集了和田從一九四〇年十二月十二日（當時還是高中生）到一九四五年七月十八日（死前一週）的日記。他的學歷與佐佐木相同，一路從一高到東大，都是最高學府。他在東大

攻讀法學，興趣是拉小提琴，考進一高時，父親買了小提琴給他。

和田志願成為潛水魚雷「回天」的駕駛員。這種魚雷會載著乘員直接撞向敵艦，所以被稱為「人肉魚雷」。在七月二十五日，也就是波茨坦宣言前一天的訓練中，可能是由於操縱方向舵故障，他的魚雷直接沉入海底，和田也因為無法逃出，而困在魚雷中窒息死亡[63]。戰爭結束後的九月中旬，和田所乘坐的魚雷在暴風雨中被沖到岸上。他在裡面盤腿坐著，就像睡著一樣死去（和田，一九七二，第一一二頁；下文引用此書將只列出頁數）。和田在窒息之前，應該經過了大概十個小時，不過他並沒有在裡面留下任何文字。

〔學問、思考的世界〕和田認為不論東洋或西洋，都一定可以藉由高級文化（high culture）而互通。不過，和佐佐木或林比起來，他比較少提到書籍或是音樂，就算有提到，也大多是出現在一高時期的日記。和田是進步主義者，但不是馬克思主義者。他雖然廣泛地論及希臘哲學，不過不會提到特定的哲學家或是書籍。他的讀書清單包括巴爾札克、大仲馬、莫泊桑、黑格爾、康德、馬克思、尼采、托馬斯・希爾・格林（Thomas Hill Green）、斯特林堡（August Strindberg）、托爾斯泰、屠格涅夫、易卜生（Henrik Ibsen）、狄更斯、梅列日科夫斯基（Dmitry Merezhkovsky）等。

〔個人與社會——生，或是為了追求理想而死〕和田也一直在思索人生的意義，認真面對生與死的問題，以及個人相對於社會的困境，他也提到為了清楚表明自己的自由而自殺的希臘哲學家，以及評論

62 如前所述，「わだつみ」是指海神，不過因為有一本收集了特攻隊員手札的著名書籍是用這個字為書名，所以它也被當成所有在海戰中陣亡的特攻隊員的隱喻。由（和田稔，一九七二）選出的摘要也收錄在下列手札集中：《向著遙遠的山河》（一九四七，第一二五—一三六頁）。《海神之聲》（一九四九，第二二八—二三五頁）。《海神之聲》（一九八八，第二七三—二一〇頁）。

63 機械故障發生過好幾次。和田在一九四五年五月二十八日派往南洋，不過在六月二十八日卻因為機械故障而不得不返回山手縣的基地。

歐洲在十四世紀之後，個人從基督教中解放出來的鬥爭史（第一六—一八頁）。他的知識視野就和佐佐木或林一樣，是位十足的國際主義者。

和田並未公開批判軍國主義和「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。不過他是東、西方進步主義思想家的忠實支持者。他把托馬斯·希爾·格林和馬克思拿來比較，認為：同樣透過對康德和黑格爾的研究，格林信奉「個人主義的社會主義」，而馬克思則贊同費爾巴哈。河合是進步主義的擁護者，他明白表示反對馬克思主義和法西斯主義，而且也涉及幾個反體制的運動。河合的書被政府列為禁書，他還遭到逮捕，也被東京帝國大學處以停職處分。在戰爭進行時，和田讀了希特勒的《我的奮鬥》，他也研讀俾斯麥之後的德國政治學。並對日德同盟表示憂慮（第八〇—八二頁）。

〔對戰爭、軍事國家的反對〕和田反覆對軍隊提出批評。他認為軍隊生活沒有批判性的思考，個人只是機械式的行動（第一二二頁）。雖然過去的他認為學徒兵有一些大目標，但是海軍卻連一些很細微的小事都要控制，讓他沒有辦法朝著這個大目標努力前進。職業軍人很羨慕學徒兵，因為學徒兵還能夠接觸到藝術和文化（第一二六—一二八頁）。和田會因為一些瑣碎的理由，例如不知道滅火器的使用方法而受到長官的叱責（第一六九頁）。或是因為其中一位隊員違反了瑣碎的規定，就使全隊被禁止離船到陸地上（第二一六、二一七—二一九、二二七—二二八頁）。和田知道自己所屬的部隊取名叫作「神潮」時，對這件事嗤之以鼻：「神潮還是什麼的，在神不知鬼不覺的時候，誰就擅自幫我們取好名字了。」（第二八三—二八四頁）。

和田很常提到他對基地長官的審查感到焦慮。他的日記會寫在幾本筆記本中，用油紙包起來，放在便當盒底部用飯蓋住，等到與家人會面的時候，再偷偷交給父母[64]。只有戰爭結束前那一段時間的日記，是放在基地中保管，戰後才被當作士兵的遺物，交給家人。長官會命令士兵們要寫工作日誌，而且會不定期抽檢。有一天，和田因為沒有寫工作日誌，而受到很嚴厲的叱責（第一六八頁）。隔天，他又

得知妹妹寄給他的信被長官拆閱，所以感到十分激憤（第一六九頁）。而且，他還因為寫明信片的方式不對，而受到長官警告（第一七二頁）。一九四四年八月下旬，他開始用自創的暗號寫信給家人。在朋友外出時幫他投遞的信上，會一併寫上母親的名字，而從基地寄出的信件就只會寫父親的名字。而且日期也一定寫在第三行，然後再輕輕擦掉，讓看的人明白（第二一六頁）。

和田和其他特攻隊員一樣，對軍隊和軍隊生活抱持輕蔑的想法，但是這反而導致他認為只有學徒兵才能夠拯救他們所愛的祖國。

〔愛國心〕和田與其他特攻隊員一樣，既是進步主義者，又是堅定的愛國主義者。他自己說：「我等對國家強烈的熱情，現在甚至到了令人戰慄的程度。」（第一二九頁）。在志願成為「回天」的駕駛員之前，他寫下下列文字：

> 對人肉魚雷的想法。
>
> 現在除了使用這類武器之外，（日本的戰況）已經不太可能有突破的方法了吧。比起帶給敵方的損害，我方戰鬥機的消耗率更大，我方船艦如果想接近敵船，也會因為敵方的雷達系統，而幾乎不可能隱密地行動，魚雷艇的速度又過慢、性能不佳。我認為人肉魚雷這種東西在日本出現，而且現在要使用的話，**應該只能由我等來搭乘了**，我對這件事，用很不可思議的確實和冷靜的態度思考過了。……想一想就會知道，**我等才是真正的海軍軍人**。能夠上船、在艦艇上工作的人，除了我等之外，不作第二人想。我們可以更自豪地說出這些話。（第二一三—二一四頁）（粗體為筆者標示）

64《海神之聲》，一九八八，第二七三頁。

從這篇節錄的文章中，可以看出他認為學徒兵有責任為了日本而戰。這其中有部分原因是他認為職業軍人的責質十分低落。

和田是在一九四四年十月十八日，志願成為回天魚雷的乘員。分隊長為了確定他不是因為一時的情緒或激動而加入，所以問他：「沒有留戀之事了嗎？」「可以無憾地死去嗎？」在知道和田心意已決之後，分隊長允許他志願加入回天特攻隊，不過就在隔天，和田卻發現自己並沒有入選。因為和田是家中的長男，除了一位弟弟之外，家中已沒有別的男丁。而入選者大部分是次男、三男，且家中男丁眾多者。和田的摯友武田也入選了，和田覺得如果只有武田加入特攻隊，自己將變得十分寂寞。所以在次日早上又重新提出申請。到了晚上，分隊長眼泛淚光地告訴和田，他也入選了（第二四一—二四二頁）。

在準備出擊時，和田完成了「射角表」（計算發射角度的表格，以確保能夠命中移動中的敵艦）（第二八九頁）。他寫道：「如果沒有面對死亡的勇氣，……就變得什麼價值都沒有了。」他是抱著「務必命中的報國精神」，而出發執行任務（第三〇四頁）。

〔「為國家犧牲」相對於「為天皇即國家而犧牲」的意識型態〕和田的閱讀顯示出顯著的進步主義，但是他的態度又常傾向於贊同「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，而他自己似乎也沒有察覺到這種矛盾。在一九四三年底，和田的日記中寫了一連串遺書和詩，乍看起來都像是贊同「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。這是在他加入海軍之後的事，不過是在志願成為回天的乘員之前很久的事。他在詩裡表現得像是很高興成為「醜之御楯」（引自前文所提的《萬葉集》）。而且遺書中也常使用「皇土」、「皇恩」這類用語。他還提到幫助後醍醐天皇與幕府作戰的楠木正成。和田家有以楠木正成為祖先的家譜圖（請參閱後述）。對和田來說，楠木正成到底是倒幕的英雄，還是擁護天皇的英雄，或者兩者都是？要弄清楚這件事極為困難。而且他的遺書是以留傳後世作為目的，所以遺書中寫的到底是不是他真正的想法和感情，也很難判斷。而且「皇」這個用語在戰時是非常普通的表現方法，所以使用這個用語

的人，未必就是有意識地贊同「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，這也是問題之一（第一〇七、一〇八—一〇九頁）[65]。

在和田身上幾乎見不到對父母的反抗。所以，要把「對雙親盡孝」轉移到「對天皇盡忠」，對他來說應該會發生更大的衝突吧。從他的手札中，完全看不出父母曾經反對他成為回天特攻隊員。他的父親在回到九州途中，就算不能跟和田會面，還是會想在他基地所在的車站下車短暫逗留，和田知道這件事之後，打從心底深受感動（第一二八頁）。他對母親的思念特別懇切。他寫道：每當想到自己死後，母親會有多麼悲傷，就無法忍受（第二八〇—二八二頁）。志願成為回天特攻隊員的那一天，他想到即將失去兒子的雙親，因此感到非常難過，他接著又說：「我在死前，一定會高聲喊著『我是父親的兒子！我是母親的兒子！』而赴死。」但是，他很堅持自己是「祖國之子」，而且告訴母親，他的生命就是為了消滅敵人而存在的（第二四一頁）。換句話說，他絕對沒有把對父母的孝道等同於對天皇的忠心。

和田也會出自愛國心而對軍隊和其他學徒兵做出批判性發言。他批評基地的學徒兵之所以志願加入，是希望能夠吃到想吃的東西、想要外出、想要讓別人向他們敬禮（第一四〇—一四二頁）。

〔苦惱與糾葛〕 一九四五年二月是人肉魚雷的第一次演習，和田在那天又重新讀了一遍夏目漱石的《心》，並且像佐佐木一樣，感動得落淚。這本小說描述了知識分子的個人主義和孤獨的抗爭。和田這時候的反應已經與三年前大不相同——三年前他還覺得「漱石的無情離我十分遙遠」（第五六頁）。當自己的死亡近在眼前時，他很明顯地開始對漱石有很深的感觸。他還讀了尾崎士郎的《人生劇場》，也深受感動。這本長篇小說不僅討論愛國心和人情道理，還探討人生的意義。他說自己對喋喋不休、但只有表面安慰和激勵的軍國主義論調，感到十分厭煩，並且接著寫道：「我想應該可以確定，我會在這個春

65 遺書的日期是一九四三年十二月八日。

天將生命奉獻給祖國。但是，這件事已經超越我所知之事。」（第二七三—二七五頁）。也就是說，他認為自己的犧牲並不是個人的問題，而是在歷史的潮流中發生之事。他還說：「自己的死已經沒有什麼需要再說的了，而能夠這麼想的自己，是幸福的。」（第二八七頁）。但是，筆者認為這種超然的語氣只是強裝出來的，這其中隱藏著深層的糾葛，他其實在努力讓自己接受無法逃脫的命運。這由以下選錄的文章便可明瞭：

還剩下的一個月生命中　我可以為目前為止的紊亂生涯找出一個結論嗎
無法停止的秒針一直在轉動
……
我一直以來都是一副鎮靜、冷淡的樣子　那只是表面
就在現在　到現在才　我真正的　對過去感到慌亂不堪
我掙扎地在最後一個月的生命中，挖掘出毫無掩飾的自己
對我來說，好像我自己已經不存在了
……
作為隊伍中的一個厲害角色　能夠得到自己和他人的承認
我像這樣生存到今天所獲得的東西　旁人或許會因此而哭泣的我的每日（第二九〇—二九一頁）

他對迫在眼前的死亡感到十分無力，並且知道自己已無退路。在一九四五年四月中旬寫給父親的信中，他描寫了一則爛醉後所發生的小故事，這件事也透露出他的苦惱。他放任自己大醉之後，闖進下級軍官的房間，喝掉花瓶裡的水，拿出費希特的《告德意志國民書》（*Reden an die Deutsche Nation*）向他

們說教，然後把墨水瓶裡的墨水也喝下去（第二八六—二八七頁）。

從最後的日記內容中，更可以看出和田其實在努力讓自己接受自己的行動。他即將要乘坐回天魚雷衝向敵艦，而他希望自己的回天魚雷上，能夠有「祖國」的標幟，所以希望在已經畫好的「菊水」旁邊，再加上「日之丸」圖案。「菊水」的圖案是由天皇家的徽紋「菊花」和「水」的圖案組成（第二九七頁。也請參閱第一四三—一四四頁）。這是被和田視為英雄的楠木正成的徽紋，他認為和田家承繼了這個徽紋。和田的弟弟表示，他們家和楠木正成之間的關係其實沒有獲得確認。他也認為，一向對事物提出冷靜批判的哥哥卻如此執著於這之間的連結，實在是一件很奇怪的事（第三一六頁）。筆者認為：和田是在菊水的徽紋中尋求他身為和田家一分子的認同，而「日之丸」則是用來象徵他身為日本人的認同。如果這種解釋正確的話，表示在和田發言中所見的為天皇獻身，只是退於背景的地位。

他在如此表達之後，又提及四位女性的名字。她們的名字都用「〇」來代替。和田表示這些在他人生中出現的女性，是他理想中的女性。他自己總結道：「這些人都是對某個時候的我來說，最理想的女性。剛強、理智、純潔、清純。即使到現在，我對她們每個人都有著無法壓抑的愛情。這應該就是我理想中的愛情吧。……」（第二九七—二九八頁）。

〔**櫻花**〕和田的手札集中幾乎沒有收入三月底到四月初的日記。我們無從得知在這些沒有收錄的日記和信件中，他是否提到櫻花。不過在手札集中，有兩個地方提到的櫻花符合「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。

在一九四四年五月十一日所寫的日記中，和田以他所吟詠的一首詩作為開頭。在這首詩中，他把自己比作逆著風，雄赳赳迎向戰場的櫻花、大和男兒（第一八六頁）。另一處提到櫻花的地方，是他引用整首海軍預備生的歌〈同期之櫻〉。在第八章已經介紹過，這首歌把海軍同梯生比喻為「同期的櫻花」，號召大家一起「凋謝」，再一起幻化成櫻花，去到靖國神社中再相會。這首歌的歌詞使用了最強

調男性氣概的指稱代名詞——「貴樣」和「俺」。和田寫道：「作為回天特攻隊員的模範，必須『越過殉國將士的屍體前進，這是我等衷心樂於遵從的任務……』」而結尾則是：「到底要如何巧妙地求死，才是我們現在真正掛心的事。」（第二八〇—二八二頁）。

在第一個例子中，櫻花的象徵意義是「為國家犧牲」的意識型態，但是在第二個例子中，就變成「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。年輕的士兵如同絢爛凋謝的櫻花瓣一般，為天皇而赴死。政府想要以學徒兵的男子氣概作為訴求，這個策略至少在表面上是成功的。不過，我們很難判斷和田是否理解這首歌表現出「為天皇即國家而犧牲」的意識型態之精髓，又或者他並沒有深思歌詞的意義，就直接引用了這首歌。

〔小結〕和田與其他菁英學生一樣，都理解世界文明的美好。他的政治哲學從初期開始就非常進步。這受到托馬斯．希爾．格林和河合的進步主義很大的影響。不過，和田並不像佐佐木和林尹夫一樣是馬克思主義者。他對父母有真摯的親情，但是這種感情並沒有讓他在志願加入特攻隊時卻步。只是，由他的表達中，看不出他認為「對父母盡孝」和「對天皇盡忠」之間有什麼關係。他對軍隊的批判只限於日常行動的範圍內。這和佐佐木及林尹夫都會批判日本的軍事侵略和帝國主義，形成了對比。

由他「為了天皇，如櫻花般凋落」的這類表面上的發言看來，和田似乎無疑地是「為天皇即國家而犧牲」的意識型態的信徒。在這點上，和田與中尾類似。不過，他複雜的思考總是隱藏在微妙的表現中，在解讀時，必須十分注意，這點也和中尾一樣。雖然他的言行乍看起來像是贊同「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，不過由他的進步思考看來，這應該是出自他堅定的愛國心。與其他學徒一樣，他也認為守護祖國是自己的責任，然而——這點也和其他學徒兵特攻隊員相同——他直到最後一刻都還被煩惱所困，並非一心求死，而是希望活下去。

【林市造】

林市造於一九二二年二月六日生於九州福岡，一九四三年十一月十日，在京都帝國大學接受徵召成為學徒兵，一九四五年二月二十二日成為特攻隊員，一九四五年四月十二日戰死於沖繩海面，得年二十四歲，時為海軍少尉。

〔資料〕林的主要資料是由姐姐加賀博子編輯而成。《成為日頭、成為盾牌——日記、寫給母親的信、林市造遺稿集（修訂版）》（日なり楯なり——日記・母への手紙・林市造遺稿集〔改訂版〕）出版於一九九五年。這本遺稿集主要記載著林和母親之間的親密關係，所以比起其他特攻隊員的日記，篇幅算是少了很多[66]。

〔個人背景〕林是家中長男，上有兩個姐姐，下有一個弟弟。父母都改信基督教，終生是虔誠的教徒。林幼年喪父，由母親（已於第八章介紹）和外婆撫養長大。雖然他希望能夠在京大攻讀哲學，但是

66 這本遺稿集主要是寫給母親等人的信，有許多封信件並沒有附日期，所以引用時大多只列出頁碼。在關於林的其他資料中，有附上他的信件日期，不過和他在最後幾個月的行動和事件相對照，發現這些日期應該不正確，所以本文一概不使用日期。林的日記和信件最初被收錄在《海神之聲》（一九四九）。不過這本書刪除了幾篇提到櫻花的文章。比較完整引用他的還有蝦名賢造，一九七七，第二二七頁；一九八三，第一三七、一七三—一七四、二二四—二二八、二七二、三〇三—三一二頁。森岡清美，一九九五b，第一一四—一一七、一二八、一四〇—一四二、一五四—一五九、一六三—一六九、一七二頁。除此之外，下列資料中也提到林：豬口力平、中島正，一九六三，第一七七—一八〇頁；一九七五，第二三一—二三五頁。《啊！同期之櫻》（一九六六a，第一七一—一七四頁；一九六六b，第六六—六九、一三六—一三七頁）。《學徒出陣》（一九八一，第一三八—一四一頁）。《海神之聲》（一九四九，第二一五—二一八頁）。伊東一義指出林寫給母親的信也收錄在查理斯・范・多倫（Charles Van Doren）所編的*Letters to Mothers*, 1959. 而且是該書收錄的唯一日本人作品，而在德國所刊行的*Sturm der Götter*中，也收錄了林和其他陣亡特攻隊員的信件（林市造，一九九五，第一六一頁）。

為了在畢業之後幫母親和姐姐分擔經濟壓力，所以選擇了比較實用的經濟學。

小時候的林和其他在軍國主義時代長大的小孩十分不同，他從來沒有說過想當軍人，而且也不曾唱過當時小孩子之間流行的歌，例如〈我最喜歡軍人〉（僕は軍人が大好きだ）等。他還曾經和朋友一起到附近的機場，對想成為特攻隊員的少年航空兵說：「就算拿生命作為標靶，也不可能在戰爭中獲勝。」勸他們打消念頭。林的母親和姐姐認為他之所以有這種行動，是「出於基督教徒的和平主義，是當然的行為」[67]。

在「學徒出陣」開始之後，林的母親和姐姐希望他不要志願加入海軍。因為如果加入海軍，他會被送到國土之外戰況激烈的地方。但是，當時大部分的學生認為日本已經被封建而殘暴的陸軍所統治，而海軍是唯一不會受到陸軍控制的「西歐」（這是一個非常有趣的隱喻）。對林來說，加入海軍等於是一種「在國內的出走」。他對母親和姐姐說，如果不志願加入海軍的話，就會加入陸軍了：「如果去到像陸軍那種地方，等於是舉槍或拿劍自殺一樣[68]。」在寫給母親的信中，林對於他違反母親的意願加入海軍一事，一再道歉。其實，在林被選為特攻隊員之後，他還在信上寫著「當初照母親所說的做，可能會比較好吧」（林市造，一九九五，第五七頁；下文引用此書將只列出頁數）。

如果要理解林的想法，必須要了解他對母親誠摯的感情、他所信仰的基督教、愛國心。這些元素彼此間都有很密切的關聯。他會在手記和信件中很直接地表達出對母親的感情，這點算是很特別的。

〔學問、思考的世界〕在被分發到朝鮮的元山航空隊之後，林引用舊約聖經詩篇第八十四章，寫了一篇標題名為〈成為日頭、成為盾牌〉（日なり楯なり）的日記（第一〇頁）[69]：「在你的院宇住一日，勝似在別處住千日；我寧願站在我神殿的門檻，也不願住在惡人的帳棚裡。因為耶和華神是日頭，是盾牌；耶和華賜下恩典和榮耀，……」（第一八二—一八三頁）

除了聖經之外，齊克果《致死的疾病》也是林在知識和精神上的泉源。吉田莊八是林在福岡高校和

京大的同學，在寫給吉田的信中，林告訴吉田：他已經讀完《致死的疾病》，因此「感到要對人生展開激烈的戰鬥」（第一〇八頁）。林還把這本書讀了好幾遍。

〔愛國心〕讓林志願獻身的最大原因，其實是他的愛國心。在前述寫給吉田莊八的信中，林說他「對空襲感到義憤填膺」（第一〇八頁）。他還寫道：「想到這個國家正被齷齪的傢伙蹂躪，我就感到無法忍受。」（第二八頁）。不過，這種愛國心並沒有讓他對日本軍的非人道行為視而不見。他對一般無辜的中國民眾在日本軍隊的侵略下淪為犧牲者，也感到痛心疾首（第四〇—四一頁）。

〔為天皇即國家而犧牲〕林常常使用「大君」這個古語，說他自己和其他人都會為了天皇而赴死（第二五、二七、三一、四〇—四一、一〇八、一一〇頁）。由同一天的日記中選出來的下列兩段文字，更可以說明他的心境：

> 在大君身側奉獻，**無疑**讓人感到安心。……
>
> 死在大君身邊，其實難以說是我打從心底的願望。但是在大君身側而死，於我是**已被決定**之事。
>
> （第二五—二九頁）（粗體為筆者標示）

他不說「一定」，而是說「無疑」，不說是自己「決定」的，而是說「已被決定」，可見他還沒有完全接受要為天皇而犧牲這件事。很明顯地，**他最後是為了祖國赴死，而不是為了天皇**。佐佐木和林尹夫

67 蝦名賢造，一九八三，第三〇五頁。
68 蝦名賢造，一九八三，第三〇四—三〇五頁。
69 他最初的日記是在一九四五年一月九日。

明白表示他們反對「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，與此相反，林市造則是拚命努力，想要接受戰時宣傳的意識型態，不過他最後還是無法贊同這種意識型態，這種心境也表現在文字中。

〈**櫻花**〉在從朝鮮的元山基地寄給母親的信中，林感嘆當地的櫻花雖然已經凋謝，但他還無法出征到前線（第一六—一七頁）。他很明顯地把自己比作櫻花，認為自己應該像櫻花一般「凋謝」。在從元山基地寄來的另一封信中（日期不明），他說自己正在等待櫻花，並且在心裡想著：福岡的櫻花應該也要盛開了吧（第四八頁）。

林寫了一封長信，從元山基地寄給母親和姐姐，向她們報告他被選為特攻隊員的事，並且提到「故鄉的櫻花應該盛開了吧」。而且他在心裡想著執行最後任務時會經過的航線，然後告訴母親，他會在遙遠的上空，遠遠地向開滿櫻花的西公園告別（第六三頁）。

之後，在從九州的鹿屋航空基地寫給母親的信中（日期不明），林對於朝鮮的櫻花還在盛開，但是九州的櫻花卻已經凋落，感到驚訝不已（第六七頁）。又在另一封信中，他寫到鹿屋基地的吉野櫻已經凋謝，但是八重櫻仍然盛開（第七六頁）。土井堅太郎是林結交已久的友人，同時也是他的戰友，林用九州方言寫了一首詩，送給土井堅太郎，詩中描述附近操場的櫻花正在盛開，並且把櫻花的美替換成友人的「美」（第一一一—一一三頁）。這首詩用「孤寂」這個辭作為結尾。可見他隨時都在想著自己即將結束的生命。在寫給弟弟的信中，林也提到「櫻花盛開時，就是我即將出征的時刻」（第九〇頁）。很明顯地，他認為迫近死亡的自己和櫻花之間，有著直接的關聯（也請參閱第八八頁）。

不過，雖然只有這幾個地方提到他自己和櫻花之間有直接或間接的關係，但是，完全看不出來林認為櫻花和「為天皇即國家而犧牲」的意識型態之間有任何關係。

別人也會用櫻花來作為對林的隱喻。在戰爭結束之後，他的母親做了一首詩，其中提到「吾兒（如櫻花般）散落」（第一二〇頁）。林的朋友秀村選三也感嘆道：「他的青春（如櫻花般）凋零了。和平再

度降臨。但已不是他所期望的和平，而是悲慘的戰敗。」秀村的結論是：「美由精緻的器皿來體現，而生由短暫的性命以成全。」（第一四三—一四七頁）。

〔母親與基督教〕當死期將近時，林開始把基督教和他對母親的感情交錯在一起。他一心想得到母親的寬恕，因為他違反母親的意願，志願加入海軍。對他而言，基督教是一個可以讓他在心理上靠近母親的方法。他在日記中寫道：「絕望，絕望是罪。」這很明顯地是引用齊克果的話，但在後面，他接著又寫道「左等右等都等不到母親的信」（第四三頁。也請參閱第二〇頁）。比起齊克果，他的絕望應該是來自無法收到母親的信。在從元山基地寄給母親的信中，他提到自己正在等待母親寄信來，而母親之前寄給他的三封信，已經被他反覆讀了好幾遍（第四八頁）。

林被選為特攻隊員之後，立刻從朝鮮的元山基地寄了一封長信給母親。信的開頭是以「母親」這個一般成人使用的稱呼作為開頭。但是在寫到一半時，隨著他開始提到自己真的行將赴死，他也開始夾雜著使用「媽媽」這個小孩子的用語。對自己違反母親的意願成為特攻隊員，他在信中表示自己對這件事深感苦惱。但在同時，他又希望母親能夠理解，自己的死是一件榮譽的事，身為男子漢，大家都有殉國的義務（第五五—六五頁）[70]。他讚揚母親把自己培養成「優秀的男兒」。知道自己對母親來說是特別的存在，但是他又安慰母親說：有弟弟在，她可以安心，將自己的決定加以正當化。他接著又主張：生死都操在神的手中，自己的死也是神的意旨，因此他說：「我會一邊唱著讚美歌，一邊迎向敵艦而去。」（第五九、六四頁）。他引用了聖經中的兩節：「耶穌說，讓死人埋葬他們的死人，你跟從我罷。」（馬太福音第八章第二十二節），以及英文的「For me to live is Christ. To die is also gain.」（因為在我，活著

70 出自一九四五年三月三十日的信件。林委託友人梅野將這封信送給他的母親。林囑咐母親在讀完他的日記和其他手札之後，要全部燒掉。他希望除了母親之外，不要讓任何其他人閱讀他的手札。也請參閱林市造，一九九五，第二七頁。

就是基督，死了就有益處。）（腓立比書第一章第二十一節）（第七〇、七三頁）[71]。他也對母親說，在最後出擊時，他會把聖經和讚美歌帶上飛機，一同前去（第六〇頁）。

在林改派九州的鹿屋海軍航空基地之後，他的信中透露出他對自己死後，母親的生活感到擔心（第六六—七四頁），但他還是繼續以徒勞的努力說服母親，讓母親相信他的死是光榮的戰死。他堅信母親會守護他、為他祈禱，他也誓言「一定會擊沉」敵艦，自己會抱著必死的決心，堅持到最後。他說只要想到前一天出擊的戰友們已經不在這個世上，就會感到難以置信，而他又接著寫下要：「拖累敵人的行動，讓勝利屬於我方。我們的衝鋒陷陣，必定會帶給敵人最後致命的一擊。想到這裡，我就感到十分興奮。」（第七一頁）。

林在這封信中記錄了特攻隊員出擊時的服裝。特攻隊員們頭上纏著有「日之丸」圖案的纏頭布，圍著純白的圍巾，對他來說就像義士一樣（第六九頁）。所謂的「義士」就是指第八章所介紹的《忠臣藏》中的四十七士。他還說自己在出擊時，決定把母親的照片放在胸前，並且帶著母親送給他的護身符和國旗。如前所述，為林編輯信件的姐姐說：他們的母親曾經前往據說對保佑士兵十分靈驗的神社，為市造求取護身符。這說明了身為基督徒的母親，為了保護兒子是多麼努力。她還把聖經中的一節寫在國旗上（第一八三頁）：「雖有千人仆倒在你左邊，萬人仆倒在你右邊，災害卻不得臨近你。」（詩篇第九十一章第七節）。林在信的最後請求母親為他祈禱，讓他可以進入天國：

> 市造先走一步，到天國去了。我能夠進入天國嗎？母親，請為我祈禱吧。如果不能夠和母親前去同一個地方，我一定會感到難以忍受。（第七三頁）

在從鹿屋航空基地寄出的另一封信中，林寫到他前一天晚上外出散步，躺在紫雲英的花田中，想起

了家鄉（第七五—七七頁）。他對母親說：「朋友們說我身上有母親的感覺，可以感覺到我們是母子。」而在三月三十日所寫的信中，他反覆地說：「我還想向媽媽撒嬌呢！」「希望您能夠抱抱我。」（第五六—五七頁）。在一九四五年四月十二日——出擊的前一天，他寫了最後一封信給母親，信的結尾是：「今天我用學校的風琴和朋友們一起唱了讚美歌。」（第七八—七九頁）。由這些信中，可以看出他把基督教視為和母親連結的重要手段。他寫下自己也信仰母親所信的神，所以得到了力量：「我現在每天都讀聖經。讀聖經的時候，就好像我在母親身邊一樣。」（第二八、五九—六〇頁）。

〔苦惱與糾葛〕不論是林或是他的母親，都不認為特攻隊是一種「自殺」行為。如果從西方的基督教觀點來看，可能會認為這是一件完全無法理解的事。在國外，一般都把特攻隊飛機稱為自殺轟炸機。林的日記中曾經出現過兩次「自殺」這個詞（第三三—三五頁）。不過兩次都不是指特攻隊員的死。他花了很多篇幅討論生與死，而且是從回想他自己考慮要自殺的時候開始。他之所以想要自殺，是因為必須放棄幸福和貢獻，甚至連事業這些都必須放棄，他因此感到絕望。林從很久以前就知道，自己是將死的命運。但是一直到最近，他才對這件事有切身的感覺。他說：「今天我被決定要承受死亡。」（第三三頁），他是用被動句的方式來表現這件事。自己如果戰死的話，當然與貢獻和事業都再也無緣了。對他來說，對生命的留戀是由兩個要素所構成的。也就是對周遭的執著，和對享樂的眷戀。雖然他有自信可以對後者斷念，但還是無法放棄前者——即使是自己所效法的古人也說要拋棄這一切。他對戰死心存嚮往。但這是因為**戰死是一種逃避**。林在隔天列出了自己難以割捨的東西——母親、女性、美麗的人們、風景、名譽（第三七頁）。他應該沒有與特定的女性相戀。林的母親希望他結婚，但是林表示自己無法

71 第二項引用是出自林寫給土井堅太郎的信件（土井是林在福岡高校和京大的同學，也是林的友人），原文是用英文寫的（林市造，一九九五，第一一一頁）。

滿足母親這個願望。雖然他也受到愛情和女性的吸引，但是卻必須考量自己是將死之身。

在一九四五年初的日記中，林寫道：「死亡是這麼恐怖的事，但是我等卻已經被決定了這種命運。」（第二五頁）。他的手札中反覆出現「生死都握在神的手中」這類語句。從他說自己被決定了死亡，還有死亡是一種逃避，這種種都顯示出：他對迫在眼前的死亡有著無解的糾葛，而且想用宿命論和斯多噶學派來使其正當化。他的苦惱是因為「生」象徵母親，而「死」則代表著與母親分離。雖然基督教說他可以在天國與母親相會，但他其實並沒有完全接受這種說法。不過，總之他並沒有把迫在眼前的死等同於自殺。

〔小結〕林的手札被編輯出書是為了描寫他們的母子關係，所以並沒有提到林的哲學論。不過，總而言之，從志願加入特攻隊開始，林每一天的生活都充滿了與母親分離的苦惱。雖然母親強烈反對戰爭，但他還是違反了母親的意願，這如實反應出軍事政府對抱持理想主義的年輕人有強大的影響力。林是熱愛和平的基督徒，他小時候甚至還會阻止其他志願入伍的少年。但在不知道什麼時候、發生了什麼事，讓他開始認為自己的使命是成為特攻隊員，拯救祖國。不過，就跟本章所討論的其他年輕人一樣，無疑的是他的愛國心，才促成他決定這個志願。他也和其他隊員一樣，其實並不支持「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。讓他們走向死亡的理由，雖然也有身為男子的自負，和一般人對特攻隊志願者的讚美，但是最主要的動機，還是他們的愛國心。在思考「死亡」這個問題時，林用櫻花來作為對自己的隱喻。但是，他絕對無意把這個連結到「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。他所期望的是在天國等待母親。他的腦海中並沒有出現過靖國神社。

小結

以上列舉的五位特攻隊員有許多共通點。但是，他們之間也有許多重要的相異點。佐佐木在他們之中算是「理性主義者」。但是他也會吟詠詩歌，而且常常閱讀讚美「唯美主義」（Vissi d'arte）的作品。他的評論乍看之下十分理性，也常有對自然之美的客觀討論，但由這些手札中，也可以看出他的感情。林尹夫的理智也不遜於佐佐木。但他是詩人，窮其短暫的一生，探索人生與人類之美。佐佐木認為德文最能表現出他心底深處的思考，不過林偏好用法文來表達他的感情。但是，林同時也對湯瑪斯．曼感到興趣，而且也精通德文、義大利文，甚至是梵文[72]。這兩人可以說是馬克思主義者的代表，而馬克思主義則是當時知識分子間最流行的思想。

和田和中尾表面上看起來是贊同「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。但是，他們都不是當然地把天皇擺在第一順位、任憑軍國意識型態操弄的人偶。他們都深受東西方進步主義思想家的影響，而他們進步的思想，常常會微妙地隱藏在文字表現之下，所以在解讀時，必須十分細心。例如：中尾在京都車站看到裡面放有寫著「遺骨」紙片的白盒子時，對於陣亡的士兵是否可以打從心底說出「在靖國神社前再會吧」這句話，產生了疑問。但是，他對將他置於死地的政府，並沒有直接提出批判。他的詩中充滿苦惱，足以讓讀者感到心痛。他對政府和戰爭完全沒有直接的批判，這件事本身具有強烈的存在感，讓讀者想要讀出他心底的真意。和田也不曾對軍國、皇國的意識型態提出直接的批判。不過，從他對河合和格林的評論看來，他也和其他隊員一樣，正處於兩種完全相反的歷史漩渦中。

72 也有許多其他隊員常常使用外語。例如：桐原三郎以德文寫他的遺書：「Wir leben nur zum Zweck des Sieges. Wenn nicht wollen und Rönnen nicht leben.」（蝦名賢造，一九七七，第八三頁）。

林市造對齊克果有很精闢的評論，而在另一方面，他遺留下的手札中也充滿對母親的感情，這點很值得注意。他同時具有基督教和「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，所以產生了心裡的糾葛，如果能夠釐清他的糾葛，鳩十分有助於了解身為基督徒的隊員。由他的文字看來，很難說他是為了天皇而赴死，這為我們提供了明確的證言，證實政府以「為天皇即國家而犧牲」的意識型態對軍人進行洗腦，並沒有那麼成功。

這些隊員的「**行動**」都重製了「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。但是，在「**思考**」的層面，他們之中沒有任何一個人是直接重製這種意識型態。他們直到死前那一刻，都打從心底期望活下去。

由前文所列舉的日記可以看出，促使他們行動的最大因素，是理想主義和愛國心。如前文所述，佐佐木和林尹夫確信日本已經深受資本主義的毒害，應該加以破壞。他們為了徹底破壞日本以及美國和英國的資本主義，等待夢想的不死鳥由灰燼中重新復甦，甚至有付出生命的覺悟。相較於特攻作戰只是完全重製武士道的既定模式，他們的愛國心則是源自複雜交錯的世界思潮、西方在政治／軍事上的威脅，還有日本的知識傳統，而日本的知識傳統本身就是在地性和全球性互相作用的結果。他們所尊敬的明治時期的基督徒是熱心的愛國主義者，不過也反對政府宣揚的帝國主義式的民族主義。他們的愛國主義常常是對西方威脅的反抗，政府也巧妙地利用這個情勢，進一步提高日本人的愛國心。

他們的日記也告訴我們：雖然政府極力宣傳軍國主義，但是獲得的結果既不是完全的重製，也不是斷然的拒絕。當時的日本正在持續進行軍事侵略，因此政府極力宣揚帝國主義式的民族主義，這對大部分的日本人——尤其是把這種民族主義解讀成愛國心的年輕理想主義學生——帶來了極大的影響。他們所處的菁英學校成為激烈的戰場，極右派的民族主義和反對勢力在這裡進行激烈的鬥爭。所以也造成許多校長和著名的教授遭到解聘，或是被迫辭去教職。

最令人擔憂的，是「為天皇即國家而犧牲」會帶來「象徵的暴力」，它的行使十分微妙。這裡所謂

的「象徵的暴力」是布迪厄的用語，它的應用十分廣泛，不限於對階級結構的重製。帝國主義意識型態會戴上愛國主義的假面具，並如綿綿不絕落下的雨一般，滲透進一般人民的生活。政府的策略是訴諸士兵們的男兒氣概，所以就算是抗拒「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，在這種策略下，也會在不知不覺間、在各個方面，把這種意識型態當作自己的愛國心。佐佐木決心成為祖國的「盾牌」，並且用櫻花作為古代武士的隱喻。「為天皇即國家而犧牲」的意識型態下，有「天皇之盾」的想法，和田所指的盾牌便是沿用這種「天皇之盾」，但是和田本人絕對不是單純的右翼分子。

本章的重要結論認為：就算是思想進步的學生，也認為櫻花是重要的象徵。櫻花是一個複雜的象徵，具有各種意義，所以在士兵們複雜的思考過程中，如果認為事物有不同的意義，或有不同的感情，都可以寄託在櫻花上。但是櫻花並不常用在「為天皇即國家而犧牲」的意識型態脈絡中。不過，就算是最進步主義的人，也會把陣亡的士兵或自己稱作「凋謝的櫻花」，即使他們並不是「為了天皇」，可見政府在明治時期之後持續進行的宣傳也不是徒勞無功。一九四六年，東大校長南原繁發表了悼念陣亡學生的演說，他在演說中，說學生們在「櫻花最盛開的時候」死去了，這點很值得注意[73]。南原還把學生們稱作「益良男」，這是用來指稱男性的古語，而且是特別強調男性氣概的用語。換句話說，雖然南原自己是基督徒，而且也一直反對日本、納粹的意識型態，但是他也在無意識中，在戰後還繼續使用政府當初為了宣傳「為天皇即國家而犧牲」的意識型態所採用的詞語和概念。雖然出版手札集的目的，是為了譴責非人道的政府將年輕人置於死地，並且對犧牲者表示追悼之意，但是卻不經意地引用了軍國主義時代的論述，這個事實告訴我們：政府的軍國主義論述是如何「自然而然」，而且強烈地滲透到一般民眾當中。

73 這篇演說也被收錄在《向著遙遠的山河》的前文一起出版（一九四七，第五—一〇頁）。

理想主義和對人生之美的探索，把他們導向愛國主義。但其實也很難說他們有什麼選擇權。他們因為徵兵而被驅趕上戰場。在基地的生活讓他們對職業軍人的大部分憧憬幻滅。但是，因為美國對日本的侵略正在進行，所以這種幻滅反而加深了他們的責任感，讓他們覺得唯有自己能夠守護祖國和家人。這種責任感一方面來自他們所就讀的學校的一般風氣——他們所就讀的高校、大學都是培養日本領導者的菁英學校。他們確信唯有自己這些「學徒兵」，才能夠擔負起保衛日本的責任。之所以「選擇這種宿命」，其實也不只是因為受到長官的強迫，而是因為周遭的朋友、同袍都已經抱著奉獻生命的覺悟，在心理上，他們覺得不可以只有自己拒絕志願加入。這時，他們的處境已經沒有回頭路了。

佐佐木對日本所面臨的政治狀況有確切的認識（第一五四頁），他提到尼采，並且寫道：「自由並不是悠閒自得的狀態，不論喜歡與否，它都是殘酷的必然。」「吾人意志的自由也是一種命運。」愛國心和理想主義才是讓他選擇「志願」的真正原因。然而，雖然他們抱著旺盛的求生意志，但是也覺悟到自己除了一死之外，別無其他選擇，或許這些對他們來說，也都只是理論上的「說詞」罷了。

第四部

第十章 國家民族主義與「自然化」的過程

有兩個最大的推手——政治民族主義與軍國主義——導致日本走向最終的毀滅，並且以殘酷的手法殺害本國和他國的國民。第四部將要把日本人的歷史經驗放在比較大的脈絡下理解，所以會從理論和比較文化的觀點來解釋。首先，本章會把焦點放在歷代政府所執行的國家主義意識型態的公共政策，和歷史上的行為者在這個過程中所扮演的角色。

一、民族主義

在人類歷史的各種場域和時代中，都可以看到人們具有群體意識。以賽亞·伯林認為「國家的意識型態和社會意識同樣古老」，而民族主義「至少在古代和希臘、羅馬時代，應該是不存在的[1]」。班哲

1 Berlin, 1959(1992, p.243.

明・施瓦茨（Benjamin Schwartz）透過對中國社會的研究，指出「國家」、「國民性」、「民族集團」之類的概念「未必只存在於現代」[2]。在群體意識的相關用語中，「族群」（ethnicity）和「民族主義」（nationalism）兩者的定義都十分困難。限於篇幅，本書無法充分討論這些用語，而在討論之前，想先簡單介紹最近對班乃迪克・安德森（Benedict Anderson）的批評。他提出了「想像的共同體」，對人類學等領域帶來了學術上的刺激和貢獻，介紹這些批評，並不是要否定他的貢獻，而是要把日本人的歷史經驗放在比較廣泛的理論脈絡下加以理解。

凱利與卡柏倫（John D. Kelly and Martha Kaplan）嚴厲批評：安德森這派啟蒙主義式的看法將「現代」（modernity）和「民族國家」（nation-state）視為啟發民族主義不可或缺的要素[3]，所以它給了西方的殖民主義「時間的特權」。也就是說，把「時間」當作普世共通的元素，而無文化性內容；並以西方的歷史發展為尺度，作為世界各國歷史的分期標準[4]。凱利舉出印度的民族主義為例，主張安德森式的民族主義未必是「所有民族都必須行經的車站」[5]。凱利與卡柏倫對「民族」、「民族國家」、「國家」、「現代性」、「民族主義」這些用語提出了嚴厲的批評，這也是最近學界熱門討論的焦點。歐洲的啟蒙主義培育出漸進式、單線的社會進化主義，而上述概念就是由社會進化主義的歷史中衍生出來的，有人主張捨棄這些概念用語，或者若借用杜贊奇（Prasenjit Duara）的話來說，應該將歷史從這些概念中「拯救」出來[6]。如果依循這個脈絡來看，那麼不但是民族主義與啟蒙主義歷史中所謂的「現代性」有連結，而且西方民族主義的範式也必將受到非西方概念的挑戰[7]。安德森認為殖民地和第三世界的民族主義「或多或少對歐洲帶來的衝擊採取消極的反應，或是決意模仿歐洲」，有學者對這個見解提出批評，坦比亞（S. J. Tambiah）還提出「多元化的現代性」（multiple modernities），表示有兩種不同種類的民族主義，雖然兩者之間可能有重疊的部分。這兩種民族主義分別是：(1)特指在西歐發展的民族國家的民族主義；(2)在世界各地，如德國、東歐、非洲、中東、拉丁美洲、南亞、東南亞等各地獨立展開的「民族

的民族主義」[8]。

葛爾納（Ernest Gellner）也認為民族主義是現代性的一個重要部分。他雖然對安德森這樣的建構主義（constructionism）論者提出嚴厲的批判，另一方面，他卻又和安德森一樣，認為歷史有漸進式的進步。葛爾納認為社會是以階級制度作為基礎，在脫離這種社會的階段之後，朝向確立平等的方向漸漸發展，便成為國家：「民族主義是……一種新型態社會組織的結果，它奠基於各種由國家保護、並且透過教育而深入人民之間的高級文化[9]。」艾瑞克．霍布斯邦（Eric Hobsbawn）也選擇以歷史的發展階段作為理論的框架，他在一九九〇年所寫的書中，指出二十世紀後半的民族主義「已不具歷史演進中的重要性」[10]，不過在該書於一九九二年的修訂版中，卻又取消了這種主張。

即使在現代社會中，民族主義和族群依然是所謂全球化的過程中，一種強大的對抗力量，所以民族主義不可能只和特定的歷史過程或某個時代連結在一起。在這個後殖民時代（post-colonial），族群和民

2 Schwartz, 1993, p.218。很難找到表達這種群體感情的適當用語，「National culture」（Marriott, 1963）或「Nationalist ideology」（Fox, 1990；Handler, 1988）等用語都無法解決「國家」（nation）這個詞彙的相關問題。後者無法清楚解釋它的發生，它的發展也常和特定的歷史劃分缺乏準確關聯（例如十九世紀的「現代性」，或是後殖民時期的新國家興起）。

3 Kelly and Kaplan, 2001.

4 Kelly, 1991, p.242. 1998 a.

5 Kelly, 1998 b, pp.188-189.

6 Duara, 1995.

7 Chatterjee, 1993.

8 Tambiah, 1996 a, p.9；1996 b, p.124。關於各種現代性，請參閱 Eisenstadt, 2000；Tambiah, 2000。

9 Gellner, 1983, p.48，有關葛爾納的批判，請參閱 Hall, 1998。

10 Hobsbawn, 1990, p.163.

族主義依然在世界中發揮重大的政治和社會力量，包括從未被殖民過的地方，早在蘇聯解體之前很久就已發生，否定了馬克思和恩格斯在《共產黨宣言》中所堅信的「民族主義是反動的布爾喬亞的意識型態：『國家間的差異和國民間的敵對心已經日漸消逝。』」[11]。在這個後殖民和全球化的時代中，「美國霸權和平」（Pax Americana）的力道已經不太受到注目，但這是露絲．潘乃德在第二次世界大戰後曾經提出的警告，而凱利也強調其重要性[12]。實際上，「美國霸權和平」不僅是「第三世界」，也是世界各地民族主義興起的原動力。

安德森認為民族主義是西方歷史下的產物，唯有從過去的三種限制——也就是，將被書寫下來的語言視作通往真實的途徑、君主制，以及宇宙觀與歷史的混同——中解放出來，才得以實現。但是，日本的政治民族主義從十九世紀後半發展到二十世紀，很明顯地都不符合安德森所提示的三個條件。日本絕對談不上已脫離君主制，天皇制雖然從十二世紀之後就一直是幕府的影子，在政治上是一種無力的存在，如今卻依據「現代性」，而確立成絕對君主制。安德森借用塞頓華生（Seton-Watson）的用語，把日本的帝國制民族主義稱為「官定民族主義」的一種變形[13]。日本從來不曾有像俄羅斯史上羅曼諾夫王朝（House of Romanov）這樣強盛的帝國存在，然而安德森似乎不知道，還以為天皇制在明治時期以前就一直是政治上的強權。這是因為他相信明治時期政治家所編造的神話，也是日本以外地區常有的誤解。

關於安德森所提示的，宇宙觀與歷史的混同的這項條件，他的這種觀點應該是根據所謂的「世界的大二分」（the Great Divide）的傳統。這是人類學的遺毒之一，也就是認為世界分成兩種類型——西方的「熱的社會」和西方以外的「冷的社會」；「熱的社會」受到歷史的支配，相對於「冷的社會」受到神話的支配[14]。依照這種劃分，神話的社會有漸進式的發展，而這個社會「進化」之後，結果會成為「歷史」的社會。然而日本的例子也不支持安德森的這種主張。是明治時期的政治家將「歷史」替換成

天皇家的體系和有關神靈的「神話」，日本的「現代性」才有所展開。為了讓皇室神話成為共通的歷史，他們才創造出許多其他的信仰和儀式。可以說，日本的官定歷史已經融入神話時間中了。

民族主義意識型態相對於個人的愛國心

本書將文化民族主義與政治民族主義區別開來。文化民族主義是由於設立界線的必要性所產生的，它是一種群體式的感覺，就像是櫻花在古代日本的美學價值一樣，通常是在選擇了某個特定的象徵之後，再將界線加以具象化。政治民族主義與這形成對比，政治民族主義是國家的意識型態之一，這裡對「意識型態」的定義是：「為了保證或顯示權力，所展開的統一性計畫或一連串政策」[15]。因此，不論國家是在何時出現，「意識型態」都是以它的存在作為前提。

本書將包括士兵在內的個人士兵對國家的忠誠感定義為「愛國心」。「愛國心」這個用語常常被視為國粹情感的同義語，意指對外抱持強硬的態度，不過其實未必如此[16]。

本書的核心問題是：特攻隊員的愛國心是不是國家意識型態的延伸？為了釐清這個問題，本書將使

11 Marx and Engels, 1852(1989), p.26.
12 Kelly, 1998 b, pp.860-862.
13 Anderson, 1983(1991), pp.86,95-99.
14 相關詳細討論，請參閱 Ohnuki-Tierney, 2001。
15 Wolf, 1999, p.4.
16 此處的文化民族主義，相當於葛爾納所說的「愛國心」，先於他所說的「民族主義」——這裡稱為「政治民族主義」（Gellner, 1983, p.138）。芬頓對「愛國者」的說明如下：「這個脈絡下的『愛國者』並不是指極端的對外強硬論者，或是認為本國的權利必須優先於他國權利的人，而是指為了在苛政之下守護自己的國家，因此而愛國的人。」（Fenton, 1998, p.39）。

用兩個標準：(1)「個人的觀點」相對於「群體（制度／結構）的觀點」；(2)是否有政治的面向。政治民族主義來自政治、知識上的領導者所組織的群體、制度，因此它的前提是有一個具有權力的中央政府，也就是國家。在談到日本的例子時，有時也會使用「帝國的民族主義」這種說法，主要用來指涉國家主導的某種特定的政治民族主義，它在明治初期展開，其策略核心是「為天皇即國家而犧牲」的意識型態。另一方面，「文化民族主義」則指例如日本人對一般感受到的櫻花之美的愛慕。這不是政治的，而是群體的。而且愛國心會在實際上影響個人的觀點和行動。也就是說，它會讓個人感受到自己是某個社會群體成員的歸屬意識，並且讓他基於忠誠心，對那個群體產生情感。

將「民族主義」和「愛國心」在理論上做出區別，它的重要性不只是把由上而下的政治意識型態和個人的實際行動區別開來。藉由這種區別，我們也比較容易理解下列過程：為了讓國民容易接受，國家如何把「民族主義」偽裝成「愛國心」？個人如何理解戰時的政治民族主義的相關論述？如果我們不試著了解這點，我們便無法理解極權主義國家的「公共意志」如何透過「借代」（Synecdoche，用部分來表現全體的手法）的方式，成為人民唯一、絕對的公共意志。如果「實踐」的意義不只是「人類的行動」，或是「人類所有的行為」[17]，而是說：社會的「行動者」和「行為者」對自己和他人之動作的思考、興趣、動機與「意義」，都算是行動、動作。那麼，為了要理解「實踐」這個概念，我們人類學者勢必要進行比目前更多的工作[18]。對實踐抱持這種看法，有助於讓群體層次的文化也和個人的思考／行動之間產生關聯。也就是說，如果把「民族主義」和「愛國心」區別開來，有助於讓我們評估國家主義的意識型態是否成功的傳達給個人，而每個人的愛國心又是在什麼方法下，和國家組織起來的政治民族主義重疊在一起。

坦比亞在定義民族性時，用了「雙股螺旋」的概念（一股是「界線的設定」，另一股則是「將群體的特質加以實體化和具象化，使其永續」），而在不同的時代、環境中所產生的民族主義、民族性和其

他群體意識，大體上皆有這「雙股螺旋」。本書也遵從這個定義。

全球性／在地性的接點——民族主義與愛國心的發生點

社會群體要發展對「自己」的認識，通常都必須有「他者」的存在。必須要有他者，社會群體才會自覺對自己這個群體的認同，這是一個常見的現象。自己與他者的交會可能只是在貿易或其他人與物的交流中，也可能是在一些充滿強烈敵意的狀況之下，例如戰爭、征服、殖民地化。而如果是後者，在交會後遭到犧牲的群體，便經常可能助長他們在政治上的民族主義。

以賽亞．伯林認為民族主義是從「對精神的傷害，或是某種群體的屈辱感」中產生出來的，他也跟著赫爾德使用席勒的「被扭曲的樹枝」這個比喻。這種「被扭曲的樹枝」也會反彈，拒絕「被視為劣等」。例如：德國在十七世紀展開了「非攻擊性的民族主義」，就是因為法國人的高級文化被認為優於德國人的高級文化，而這傷害了德國人的民族精神。也就是說，德國人出現了像「被扭曲的樹枝」一樣的反應。但是，這種界線的設立不會使用武力，也不是基於對其他國民的敵意。不過，這在日後，卻促成了第三帝國的極端軍國主義式的民族精神[19]。赫爾德、維柯（Giambattista Vico）、伯林等三人相信，在人類的歷史中，確實有基於社會的多元性、並且尊重彼此生活方式的民族主義存在，而這未必就意味

17 第一句引用自Sahlins, 1981, p.6，第二句引用自Ortner, 1984, p.149。

18 這裡的「社會的行為者」是指有能力對文化、社會造成影響的人。相對於此，「社會的行動者」則是指社會組織的成員，不過未必具有影響力。

19 Berlin, 1959(1992), pp.243-247。一九九九年出版伯林講稿的編輯亨利．哈迪（Henry Hardy）表示：「在這本講稿中，伯林提到『被扭曲的樹枝』一詞源於狄德羅，但實際上在狄德羅或席勒的著作中都沒有發現。」哈迪認為這個比喻應該是伯林自己的創見。

著是一種流血的處方箋[20]。

馬丁・馬利亞（Martin Malia）主張：進入十九世紀之後，俄國人感覺到自己既不屬於東方，也不屬於西方，他們的社會並非遵循黑格爾所提出的歷史發展（由中世的基督教與封建制度進展到啟蒙主義，之後則有自由主義國家的出現）的路線[21]。俄國的人文學者感到自己的國家並沒有西方意義下的國家文學，所以竭力發展自己國家的「獨創性」，這是浪漫主義在俄國出現的一個重要原因[22]。這個例子證明了在俄國人的文化民族主義發展中，「他者」的存在是一個不可少的要素。

日本人對自己擁有獨自的文學傳統深感自信，但又感覺自己的傳統劣於中國人的傳統，或劣於其後的西方人的傳統，所以不論是哪一階級的日本人，都十分熱中於學習外國人。為了對抗西方的殖民擴張，日本人突然興起政治民族主義，但是最後還是和大多數亞洲人一樣，只能屈服於西方文化霸權。從特攻隊員的例子中可以看出，日本人對西方的高級文化懷有敬畏之心，持續學習。對西方文明所感到的恐懼和憧憬有如兩面刃，在日本人確立自我認同時，具有重要的影響。就在明治維新「切落髮髻」後不久，日本就面臨了第一個「西洋」敵國——俄國。不僅在政治上，就連在地理上，當時的日本對外國而言還是沒沒無聞。因此，日本人深感有必要讓「世界知道日本的存在」[23]，於是想要藉著在日俄戰爭中取勝，達到這個目的。不過，就在為此戰果滿足後不久，日本又投入了更大的國際政治鬥爭——第一次世界大戰。在這番激昂的世界情勢中，大多數日本人——就連新渡戶稻造這樣的基督徒知識分子——都親身體驗到高漲的日本人自我認同。此時雖有許多人反對政府和軍部，拒絕認同帝國民族主義，但他們也一樣是愛國者。也就是說，他們也都感到自己對國家的義務感、甚至是忠誠感，感到對外國的攻擊應該不吝於挺身反擊。明治初期的民權家除了信奉西方的自由主義之外，同時也是熱誠的文化民族主義者，他們反對一味模仿西方，並且提倡大和魂的美德和「為國家犧牲」。

政府想要強制推動政治民族主義，所以對政府來說，反西方的情緒其實是一種很有利的工具。從明

治時期到第二次世界大戰期間，人們的愛國心都帶有這種情緒。由政府掀起的政治民族主義和愛國心，部分地重疊在一起，這是因為日本在國際情勢中的危急地位被解釋成個人的危機。卻沒有人注意到：這兩者其實有本質上的差異。

原生性與極權主義的意識型態

如果要設立界線，就必須使其具象化。不論社會群體的規模如何，小到社會底層的少數社群，大至民族國家，群體成員都會用某種比喻來表現群體內部的一致性，譬如德國人所使用的「意志」，日本人和俄羅斯人使用的「魂」（精神），或是「血緣」。這類比喻的基礎是「它被認為是『這個群體原本固有的』」。具體來說，就是選擇一個建構出來的共通血緣和語言等[24]。

在這個意義下，明治憲法的第一條極為重要。儘管德國顧問全體反對，但是明治時期的政治家還是強硬地主張要將第一條入憲。憲法第一條宣告天皇是萬世一系，這種宣稱是建立在天皇會將「神靈」傳承給下一代天皇的前提上。換句話說，憲法第一條讓天皇被賦予「原生性」，這種「原生性」同時也賦予所有日本人，這是明治時期的政治家努力創造出固有認同的表徵。如果想確立日本民族在文化上是個統一的民族，這就是一個極為重要的基礎。

原生性最重要的特徵通常被認為是「純潔」。日本人和德國人都認為所謂的「原生性」指的正是純

20 Berlin, 1959(1992), pp.10-11, 243-246.
21 Malia, 1999.
22 Leighton, 1985, p.373. Terras, 1985 b, p.294.
23 Berlin, 1958(1969), p.42.
24 Geertz, 1973, pp.250-269.

潔，也就是還沒有受到後世的發展（例如：他者、都市化、產業化等等）污染前的自己。德意志民族在追尋自己的根源時，可以追溯到雅利安人（Aryan）和條頓人（Teutonen）的傳說，這兩族都被認為兼具精神的強韌性與純潔[25]，而日本政府也從古代尋找日本人的原生性和純潔，政府認為回溯到天照大神的皇系，可以作為其象徵[26]。

整個國家屬於單一民族，而且都是「同質」的，這本身就是不可能的，所以國家的民族統一必然會建構在某種矛盾之上。因此，統治國家的社會群體就必須淨化自己。從宇宙論的層級來說，便是要透過從外部尋找、導入純潔的源頭，或是排除污穢，以維持自己的純潔。日本人的作法是用儀式來導入諸神的純潔，一方面又把自己的污穢轉嫁給少數族群（minority）。占有支配地位的群體會將被歧視的「部落民」定義成文化上的不潔淨者，並且讓這個群體被邊緣化，這個過程便是上述「移轉污穢」的最佳例子。這些受到歧視的人從事非農耕性職業，他們的職業包含在文化上被定義成「污穢」的事物，尤其是人和動物的死亡，所以他們受到極度的否定[27]。伯克（Kenneth Burke）認為在納粹政權之下的德國，「血統純正」的亞利安人種把猶太人、吉普賽人、同性戀者、精神耗弱者塑造成替罪羔羊，把自己的不潔移轉給他們。但是，日本人對自己的建構其實與「自己相對於西方人」的形象有關[28]，在這個過程中，產生了另外一個少數群體「愛奴人」。日本人十分信奉西方的啟蒙主義，所以在相反面將愛奴人設定為「原始的」，用他們來對照出「日本人」文明開化的程度[29]。

當日本亟欲擴張領土，希望盡可能保持充足的兵力來源時，就必須修正這種偏見的結構。也就是說，政府除了要讓少數族群也擁有大和魂之外，就連住在日本內地與臺灣、朝鮮、庫頁島等占領地的中國人、朝鮮人或其他人等，都被「賦予」了大和魂，事實上，首相近衛文麿在一九四〇年七月二十三日發表了一篇惡名昭彰的宣言，裡面提到的「一億」人口，其中三分之一就是指這些人。「一億人一條心」成為激勵全體「日本人」「全心為國家奉獻」的口號。這個口號在戰時，還繼續透過學校教育和大眾媒

體宣傳，成為國家最常利用，甚至是濫用的口號。因此，使得不同種族的朝鮮人也納入了特攻作戰，悲慘地戰死沙場。永井あさみ便舉出了十一個人的例子[30]。

哲學家田邊元在這裡扮演著極為重要的角色。田邊在弗萊堡大學（Freiburg University）師從胡塞爾（Edmund Husserl），他藉由批判康德、馬克思、黑格爾，而確立了自己的哲學。他是京都帝國大學的哲學教授，田邊堪稱是一九四〇年代最受尊敬、影響力最大的哲學家。一九四三年五月十九日，他在京都帝國大學對許多聽眾做了一場演講，聽眾裡頭也包括即將赴前線、以「學徒出陣」名義出征的大學生，而這場演講在日後也經常被引用。田邊提倡個人要「對國家有所貢獻」，如此才能夠改變社會。田邊的這場演講特意用〈死生〉作為講題，而不是〈生死〉，他在演講中引用斯多噶哲學，特別是馬克・奧里略（Marcus Aurelius）和斯賓諾莎（Baruch de Spinoza）的哲學。田邊明顯贊同斯賓諾莎，他說道：「賢者在宗教信仰中，會直接為了神和教祖奉獻其身，而我等凡夫俗子的獻身，卻不是直接為了神，而是為了國家。……今日堪稱國家危急之秋，……國家與己身已經連結在一起[31]。」在前文所述的特攻隊員中，有四名都讀過田邊元的書，其中的中尾武德還為了聆聽田邊的演講，特意從東京搭火車到京都，並

25 Wolf, 1999, p.236.
26 如第一章注釋2所述，天照大神是天皇家的祖神，這是相當晚才附會出現的說法。
27 Ohnuki-Tierney, 1987.
28 Pollack, 1986. Tanaka, 1993.
29 身為強勢族群的日本人農民，會將自己的污穢移轉給少數族群，藉以淨化自己，請參閱 Ohnuki-Tierney, 1987, 1998 a。關於納粹德國塑造的替罪羊，請參閱 Burke, 1955, p.407。
30 Nagai Asami, Daily Yomiuri, 2001/8/11.
31 整場演講重新收錄在田邊元，一九六四，第二四五—二六二頁。

且因為聽了演講，而加強他為國家奉獻的決心（請參閱第九章）。

田邊強調要為國家犧牲，其實有更深層的涵義。田邊認為人擁有自由意志，可以選擇自己要奉獻的國家。酒井指出如果延伸這個理論，就可以認為田邊提倡不論是中國人、朝鮮人或其他民族，都可以選擇要歸屬於日本社會。但是，成為日本人的權利也帶來責任，他們必須要參與社會、帶來改變[32]。如果從當時的歷史狀況來考慮，這就是指要為日本犧牲自己的性命，所以不得不說是一個令人感到震撼的提議。田邊自己可能沒有意識到，他的演講對許多人而言，意味著死亡。他在戰後出版的書裡，表示對自己在戰時扮演的角色，感到十分後悔。在這裡必須注意到一件事：日本的傀儡政權——滿洲國——在建國階段，有許多左派日本知識分子聚集在滿洲國。他們懷抱著革命的夢想，希望能夠建立符合正義的新社會，實現中國民族主義的抱負[33]。換句話說，他們誤以為國家的意識型態符合他們自己的理想主義。儘管帝國主義、殖民主義透過大眾媒體不斷滲透，但還是發生了這樣的情況。也就是說，自由主義者想要將日本建構為多民族國家的理想，不料還是被軍事目的所利用了。

對其他亞洲人而言，日本法西斯國家帶來了無數殘酷的虐殺行為，例如南京大屠殺和巴丹死亡行軍；不過在另一方面，日本並沒有像納粹那樣，以系統性的手法將少數群體塑造成替罪羊。相反地，日本政治讓少數族群和殖民地的居民享有成為「日本人」的「特權」，並且用這種手法將他們送上戰場。也就是說，這種「特權」也意味著「同等死亡的權利」。政府還進一步地推動下一步政策：把這種社會群體出身的陣亡士兵當作「軍神」加以祭祀。從宇宙論的層次來說，日本這個國家為了進行帝國主義的擴張，讓全體成員都擁有大和魂，以解決如何維持「日本人」的純潔的問題。

「日本極權主義之魂」的歷史是一段殘酷的故事。讚美這段歷史的靈魂，就意味著為天皇赴死這件事得到了報償。日本的民間宗教認為在人死後，肉體不再存在，國家就利用這個觀念，將死亡宣傳為義務，並且保證死後的靈魂會幻化成櫻花，而櫻花具有「不屬於這個世上的美」。國家一再強調日本人的

本質繫於大和魂，而且主張唯有如此，日本人才與其他國民不同，可以純潔地自我犧牲。日本和德國的法西斯主義雖然有共通點，不過從這點看來，日本和德國並不相同。對德國而言，比起自己國家士兵的犧牲，殲滅敵人才是第一要務。

二、因為自然化而成為連續之「歷史的非連續」

國家主義運動和民族運動常常會建構、甚至發明國民的歷史，或是忽略過去與現在之間的隔閡。藉此，理想的過去可以用來定義現代國民的本質。而如果「歷史的非連續性」被視為連續的自然化過程，則會在很大的程度上，促進這個過程。除了日本之外，世界各地的國家領導者也都會善加利用這個自然化的過程，將國家的民族主義轉化為愛國心。

近幾年來，「自然化」這個用語和它背後的觀念，在學界內外被廣泛使用。傅柯、羅蘭．巴特、布迪厄都使用「自然化」這個用語，來說明一些文化的概念和規定，原本只是人們的習慣，後來如何成為「自然之物」[34]。也就是說，「自然化」是指文化如何成為自然的過程[35]。這個概念並沒有特別被當作歷史的研究工具，它只是用來說明「現在」這個時間點所看到的文化，不過本文想要將這個分析工具加以歷史化。也就是說，想用它作為分析歷史過程的工具，以理解「非連續」如何被視為「連續」，而明明

32 酒井直樹，一九九七。
33 Young, 1998, pp.241-250.
34 Bourdieu, 1972(1977), p.164.
35 Bourdieu, 1979(1984). Bourdieu and Darbel, 1969(1990), p.110.

是才剛發生過變化的傳統，又是如何被視為從遠古以來就是如此。

傳統的重製（refashion）

最有效的方法是把已經改頭換面的傳統，假裝成從遠古以來的傳統，這也是「自然化」中常可見到的機制。許多政治民族主義都是利用這個方法。為了說明這個特殊的歷史過程，在這裡使用「傳統的重製」這個用詞。

這個概念並不是新創的。馬克思很早就用馬丁．路德（Martin Luther）裝扮成使徒保羅的例子，說明他在《路易．波拿巴的霧月十八日》（*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*）這篇論文中所提出的論點：人在處於不安，例如面臨革命的危機時，特別會：「把新發生的狀況……假裝是成從以前就確立下來的……為了假裝成確實是如此，還會用從前出現過的『精神』包裝它[36]。」在馬克思之後，又有許多人用各種說法提到這個普遍現象。在這裡避免使用「傳統的發明」、「具象化」（reification）這些用語，是因為這些用語勢必依附在研究者的理論脈絡中，很難與它們區別開來。「傳統的發明」一詞最早是由霍布斯邦和蘭傑（Terence Osborn Ranger）提出，意指反覆宣說某些法則和價值、行動規範，使這些本來與歷史之間缺乏連續性的東西，被暗示是連續的，這是一種文化上的操作[37]。這個詞語在一九八〇、九〇年代被頻繁地使用，結果使得理解趨於單純化，好像所有傳統都是發明出來的，或是由誰建構的，甚至是如魔法一般憑空而生的。事實上，在霍布斯邦和蘭傑合編的《傳統的發明》（*The Invention of Tradition*, 1983）這本書中收集的各篇論文，論證了傳統未必一定是全新的發明。例如：在「一七〇七年大英帝國成立之後，由英格蘭人發明的」花呢格紋，當時卻因為「帝國成立」這個外在壓力，使得蘇格蘭高地的人必須主張這是屬於他們自己的，這就是一個傳統「重製」的象徵[38]。由於歷史的過程常常同時包含「連續」與「非連續」，所以從結果上來說，如果要用「傳統的發明」這個用語來說明歷史的

過程，很容易導致誤解，對歷史的理解容易流於膚淺。

法蘭克福學派所使用的「具象化」這個用語也有問題。因為這是從馬克思主義理論所衍生出來的。馬克思主義的理論提出商品的具象化或勞動的商品化，而這是現代化與大眾文化的特徵。「具象化」這個概念正是從馬克思主義的思想發展出來的，它描述了在資本主義之下，先前的傳統型態的人類行動依循合理的有效生產手段，重新被組織化[39]。這個概念強調在資本主義之下，人類的所有活動都只是物質化和數量化的手段。詹姆森（Fredric Jameson）根據這樣的理論方向，把這個具象化的概念應用於藝術。

本書決定捨棄其他用語，而使用「重製」這個用語，第一個理由是：這個用語能夠用來強調歷史過程的本質——也就是「連續與非連續的共存」。而且，「重製」既可和文化的特定面向，例如：天皇制或是櫻花的意義連結在一起，也能和文化的整體結合在一起。第二個理由是：「變遷」——也就是包含變化的連續——雖然在歷史的過程中必不可少，不過「重製」這個用語可以把焦點集中在行為者的角色。雖然重製的軌跡通常不是依照行為者的計畫，但是「重製」一定是社會行為者積極參與的結果。

如果要理解「重製」如何發揮功能，或是無法發揮功能，相較於一般性的討論這個現象，本文想要以「日本天皇的重製」作為例子。日本天皇的重製，是以基督教作為範本，將天皇視為父神的。

在歐洲各國，宗教的權威（教會／基督教的神）與政治的權威（國家／王）之間的鬥爭持續了幾百年。康托諾維奇認為在古代的希臘、羅馬時代，「Patria」是指「足以讓人賭上性命的重要政治、宗教、

36 Marx and Engles, 1852(1989), p.320.
37 Hobsbawm and Ranger, eds., 1983(1986).
38 Trevor-Roper, 1983.
39 Jameson, 1992, p.10.

倫理、道德上的整體價值」[40]，但是到了中世紀初期，這個字在日常生活中幾乎消失，但是還留在教會用語中——神的國度被稱為「Patria」。在整個中世紀初期，僧侶（後來則是騎士）被視為「基督的軍隊」，殺害異教徒被視為美德，成就此項美德之後，保證可以立刻進入天國。一直到二十世紀，對基督教殉教者的印象還是「為了不可見的神之王國而獻身，為了神聖的主耶穌而赴死」，到了十字軍的時代，出現「啟程前往聖地，在十字軍遠征的軍旅中戰死的男兒，會沐浴在天恩中，與聖者同在」的說法[41]，就像這段詩文中所顯示的，對殉教者的實際印象就是為了王者——耶穌——而戰死的騎士。在這種印象中，宗教的「Patria」和世俗的「Patria」並不矛盾。這段詩文明確顯示出信仰的核心就是要進入天國。

在十二世紀之前，基督教的殉教都帶有某種「國家的色彩」。這從最古老的英雄史詩《羅蘭之歌》（*La Chanson de Roland*）中就可以看出來，這首史詩匯集了法國城市漢斯（Reims）的大主教楚賓（Turpin）對法蘭西王國軍隊所發出的布告：「為了國王，我們不惜犧牲自己。為了要守護基督教教義……我給你們贖罪、拯救靈魂。戰死者將成為聖潔烈士，天堂中有他的位子[42]。」歷史記載查理曼大帝征服了西班牙全境（薩拉戈薩〔Zaragoza〕除外），而這首英雄史詩就是在描寫羅蘭為查理曼大帝而戰。羅蘭為祖國法蘭西勇敢戰鬥，是一位不怕死的勇士楷模，不過他在這首詩中，卻被描寫成基督教的殉教者。一直到十三世紀為止，就算是在世俗的國家戰爭中犧牲的人，也會被塑造成殉教者的形象。在這段期間，馬上可以進入天國一直被視為他們所獲得的「報酬」。

在歐洲，不論是在基督教王國被分割成不同領主國家的封建時代，還是在基督教王國由國家和行政疆界加以分割的現代，地面上的「Patria」和超越了地上的「Patria」的天上「Patria」，兩者之間都有扞格存在。基督教的殉教者為了侍奉天上的主，可能必須背叛他們的世俗領主，也就是地上的「Patria」。例如：托馬斯・貝克特（Thomas à Becket, 1118?-1170）為了守護基督教王國，便背叛了亨利二世和他所

統治的世俗王國，而在兩個世紀之後，諾加雷的威廉（William of Nogaret）也為了究竟應該為誰犧牲——主耶穌？法蘭西王國？還是他的封建領主？——而感到苦惱[43]。但是，在歐洲的大多數國家，基於愛國心的行為一直有一個重要部分，就是死後可以前往天上的「Patria」。

就算在歐洲的國與國之間，世俗王國和宗教王國之間的關係也有許多面貌。在德意志，基督教信仰的內在化和虔誠化，在十八世紀到十九世紀之間開始復興[44]，所以許多德意志人認為他們是為了「聖地」——也就是基督教王國——而戰，因此感到他們具有神聖的使命。新教將德意志的民族主義神聖化了，這成為對「陣亡者的崇拜」和對「殉教者的禮讚」。雖然法蘭西人努力抗拒「為國家犧牲」這種羅馬傳統的「基督教化」，然而，既然法蘭西是擁有領土的政治單位，勢必也受到天上王國的影響，不可能完全忽略天上王國的影響。

如前文所述，德意志和義大利等國為了鼓勵「為國家犧牲」而創造出戰爭的口號，這些口號都沿用了基督教的意象，儘管祖國早已不再意味著基督教王國（因為敵國也屬於基督教王國），但這些國家還是沿用基督教的意象來進行動員。因此，在第一次世界大戰中，與奧地利交戰而陣亡的義大利士兵，會與奧地利陣亡士兵一樣，被耶穌接入天國。莫塞認為：為了把戰爭變成「有意義、甚至是神聖的事」，必須回頭建構「戰爭體驗神話」，而在這個「事件」中，聖者和殉教者扮演了重要的角色。莫塞繼續說道：「德意志和波蘭的美術明信片上都都描繪了耶穌和天使碰觸陣亡士兵；許多歐洲國家在設計軍人墓

40 Kantorowicz, 1957(1981), p.231。有關此節的資料，是根據Kantorowicz, 1957(1981), pp.234-245。

41 "Illuc quicumque tenderit,/Mortuus ibi fuerit,/Caeli bona receperit,/Et cum sanctis permanserit."引用自Kantorowicz, 1957(1981), p.239。

42 引用自Kantorowicz, 1957(1981), p.240。

43 Kantorowicz, 1957(1981), p.259.

44 Mosse, 1990, pp.34-35.

園時，也會以象徵手法呈現這種關係。……[45]」例如：在一九三八年於義大利的雷迪普利亞（Redipuglia）所修建的軍人墓地中，就有一幅畫〈陣亡者的神格化〉描繪了躺在耶穌懷中的士兵[46]。此外，在巴伐利亞戰爭中，護士志願協會的美術明信片也是以〈立於陣亡士兵墓園的耶穌〉為題，描繪了向墳墓方向伸出手的耶穌。也就是說，不論為了哪一個政治國家赴死，士兵都是為了基督教王國戰死，因此都會描繪他們被主耶穌基督接引而去的畫面。莫塞指出，西方國家的國歌大都讚美士兵為國家戰死，然後保證他們會在基督教王國——也就是天國——重生[47]。到了現代戰爭的時代，就有〈德國，為了大家的德國〉和〈西班牙的大地〉這些歌[48]，不過最為人所知的，大概還是〈天佑女王〉（God Save the Queen）。這首英國國歌是在一七四五年首次公開，當時的這首國歌就在讚頌「我等之神」——「主」——「保王室，殲敵方，一鼓滌蕩」[49]。

日本的宗教和政治背景與基督教的模式非常不同。首先，在日本的民間神道中，不存在全能的神。佛陀原本是人，孔子也是。而且也不像基督教一樣，只能成為「聖人」，在日本，人可以輕易地成為「人神」。第二點，耶穌會為了人，犧牲自己的生命、身體，但是天皇完全不可能為日本人做同樣的事。這個不同點可以用「盾牌」的比喻清楚表現出來。聖經中表示主會成為人類的盾牌，但是在防人歌中，卻是防人要守護天皇，成為「天皇之盾」（請參閱第五章）。確實也有成為天皇之盾而戰死的林市造（請參閱第九章），他是加入「學徒出陣」的士兵，同時也是虔誠的基督教徒，他把自己的日記題名為《成為日頭、成為盾牌》，這只能說是一種令人感到悲哀的諷刺。第三點，現代日本的宗教並不是著眼於來世，而是著重於現世，也不強調死後的果報。第四點，天皇所統治的王國並沒有超越行政的界線。

美化在自然化過程中扮演的角色

實現這個自然化過程的其中一個機制，便是「美化」。國家試著讓接受徵召的士兵和明治時期之前

的上級武士，達到「美學上的一致」。明治時期之前的上級武士立於社會階層的頂點，他們是高級文化的擁護者，促進了各種高級文化，例如茶道、花道、禪、各種建築樣式的發展。他們很少在戰場上切腹，大都是在承平時期，把切腹當成一種維護自己名譽的儀式。因此，通常為了保護名譽而切腹的人，都是像《忠臣藏》的淺野長矩這樣地位比較高的武士。政府把現代的士兵稱為「軍人」，讓他們和身穿緋紅色皮繩鎧甲的武士取得相同的象徵意義，並且把唯獨武士能夠擁有的大和魂——櫻花，賜予接受徵召的士兵。在明治時期之前，櫻花可能象徵生死或重生的過程，也可能代表愛與生命力，甚至是等同於日本人我群集體的重要意義，然而此時卻一變而為由陣亡士兵重生之後幻化所成。也就是說，櫻花的象徵意義原本是十分多元的，而國家把櫻花的意義從象徵意義較豐富的一端，導向完全相反的另外一端。

45 Mosse, 1990, pp.75-76.
46 Mosse, 1990, pp.7-8.
47 也請參閱Mosse, 1989。
48 與Joris Ivens所執導的紀錄片（一九三七年）同名。Mosse, 1990, p.191。
49 Reed and Bristow, eds., 1960(1997), pp.549-550.

第十一章 全球性知識潮流帶來的愛國心

第十章討論政府對民眾宣揚政治民族主義的過程，而本章則要回到五位特攻隊員的思考，探討政府的宣傳對民眾的影響。具體來說，他們的思想應該放在比較廣義的背景——當時全世界的知識潮流——之下，才能夠理解，當時全世界的知識潮流沉浸在理想主義的想像世界中，最終導向了死亡的結果。受限於篇幅，下文將只討論最明顯的幾點。未盡之處，請讀者自行參閱第九章所介紹的四位特攻隊員的日記，其中記載了書籍、電影、音樂，以及他們的讀書清單（詳見附錄）。這些年輕人在不同時代——而且是在戰時——到底是怎麼理解這些書籍，其實很難正確判斷，筆者會注意不要摻雜筆者個人的，以及其他現代史修正主義者的觀點[1]，盡量忠於他們在日記中對讀書的描述。

1 因為曾經與納粹有密切關聯，所以對海德格、華格納（Wilhelm Richard Wagner）等德國學者、作曲家、文學者的評價，在今天都變得十分複雜。

一、他們的烏托邦——馬克思主義、人道主義、基督教

共產革命的失敗（蘇聯除外），在歐洲大概發生於二十世紀初，在日本，則是在一九三〇年代急速瓦解，不過馬克思主義在日本算是顯學之一，在戰時和戰後，甚至一直到一九八〇年代為止，在一般知識分子（特別是大學生）之間，馬克思主義（尤其是列寧主義）始終盛行不衰，即使是在戰後，《資本論》對大學生而言，一直是如聖經一般的存在。這本書的第四章〈資本的一般公式〉中所列的公式十分著名，學生們多會背誦這個公式[2]。

特攻隊員對馬克思主義的涉獵也很全面，他們的閱讀範圍十分廣泛，甚至常會令人感到吃驚。佐佐木的日記中反覆提到他對馬克思、恩格斯、列寧、克魯泡特金、史達林、托洛斯基的評論。佐佐木和林尹夫都精熟馬克思主義，他們把這些放在政治經濟史和歷史的唯物論，以及齊美爾和韋伯等比較廣的脈絡下，進行理解。佐佐木和林尹夫在閱讀馬克思主義時，也都抱持著批判的態度，他們十分熱中於這些理論，不只當作哲學的信條加以信奉，而是當作日常的指導方針。佐佐木和林尹夫的哥哥都會反抗他們的父親，這是因為對年輕、純潔的他們來說，父親代表了資本主義和物質主義的爪牙。

列寧的著作是在一九二〇年代初期漸漸流入日本[3]。佐佐木便讀過列寧的《帝國主義是資本主義的最高階段——概要》。林尹夫也在基地重讀了列寧的《國家與革命》，為了怕被發現，還一頁頁撕下來丟在廁所裡。佐佐木和林尹夫兩人都提過帝國主義是資本主義的最終階段，而這應該是受到列寧的影響。當時列寧對帝國主義、殖民主義提出的警告，以及主張任何國家都有民族自決的權利，這些發言不論在日本（當時的日本，正因西方殖民主義的壓迫而興起強大的民族主義）或是在胡志明領導的越南等亞洲各國，以及非洲等地，都有強大的影響力。

如上所述，雖然特攻隊員對馬克思主義和歷史唯物論有充分的理解，並且提出批判，但他們最後還

是認為馬克思主義可以當作對抗資本主義和物質主義的武器，是理想主義的型態之一。當時京都帝大的經濟學教授河上肇（一八七九—一九四六）是著名的馬克思主義者，也是共產黨員。佐佐木讀了他的書之後，認為馬克思主義的書籍通篇充滿煽動、戰鬥性的言論，缺少精鍊的哲學論點[4]。除了實現了資本主義的英美之外，佐佐木和林尹夫兩人還希望把日本也破壞掉，重新建設新日本，因為日本也被資本主義腐蝕了，抱持這種想法的並不只有他們兩人[5]。馬克思主義蔑視民族主義，期待由勞工階級統一世界，但是——雖然對馬克思主義來說可能諷刺——對這些年輕的特攻隊員來說，馬克思主義不只代表一種理想主義或精神堡壘，還為他們的愛國心提供了理論上的正當來源。

佐佐木理想中的烏托邦應該實行艾伯特・史懷哲的人道主義，以及宮澤賢治的回歸自然，並且採用農本主義為社會基礎。林尹夫也和佐佐木一樣，信奉馬克思主義式的烏托邦，但是他使用抒情和美學的表現方法。

在四位特攻隊員之中，最認真閱讀法西斯主義和極權主義的是中尾。但是，在讀完維弗雷多・帕累托（Vilfredo Pareto）、喬瓦尼・秦梯利（Giovanni Gentile）、阿爾弗雷德・羅森堡（Alfred Ernst

2 第四章是《資本論》中最重要的一章。馬克思在本章中發展出著名的M-C-M與C-M-C模式（Marx, 1867[1967], pp.145-153）。Duus和Scheiner詳細介紹了日本在二十世紀的最初三十年間的社會主義、自由主義、馬克思主義（Duus and Scheiner, 1998）。

3 Duus, 1988。

4 一九四二年六月五日的日記（佐佐木八郎，一九八一，第三二一頁）。

5 例如岡部平一也是如此。岡部生於一九二三年二月，畢業於臺北帝國大學，後來成為海軍特攻隊員，於一九四五年戰死。請參閱蝦名賢造，一九八三，第一三七、一六九—一七〇、一七三—一七四頁。豬口力平、中島正，一九六三，第一八〇頁；一九七五，第二三五—二三七頁。《啊！同期之櫻》，一九六六a，第一二八—一二九頁；一九六六b，第一九五頁。森岡清美，一九九五b，第一一〇—一一四、一二五、一三七—一三八、一四二、一五三—一五五、一六〇—一六一、一七二頁。

Rosenberg）、卡爾・施米特（Carl Schmitt）等人的書籍之後，中尾的結論是：納粹和法西斯主義「屬於強力興起的極權主義陣營，與自由主義、物質主義互為對立」[6]。換句話說，他認為法西斯主義和極權主義可以對抗激進的自由主義式的個人主義和物質主義（這兩者具有「現代性」的特徵）。為了聆聽田邊元的演講，中尾還特意千里迢迢地從東京前往京都。田邊主張年輕人應該積極參與社會，結果等於實際上將他們送入死地。但是，中尾並不是單純的保守主義者，這從他對大佛次郎作品《德雷弗斯事件》（ドレフュス事件）的反應中可以看得出來[7]。他對德雷弗斯的遭遇感到憤慨，並寫下：「因為莫須有的罪名而使得生命受到侵犯，這種事是絕對不可以容許的。然而對軍部等龐大的群體而言……只有『軍部的名譽』才是重要的。」中尾對克列孟梭（Clemenceau）兄弟、埃米爾・左拉（Émile Zola）以及最終審判的法官表示讚賞[8]，接著寫道：「莫非我也要加入這個混濁的社會，讓某個群體的利益阻礙了正義嗎？與其擁護所謂的官僚獨斷、軍部萬能，我寧願如左拉一般，守住在野的立場，常為一國之思想保有正義，朝向真理前進。」他也批評日本社會歧視「部落民」的種種偏見。也就是說，雖然中尾確實出於熱烈的愛國心，而接受了右派知識分子的口號，但他絕對不是全面支持極權主義的意識型態，或是保守主義的思想。

基督教提供了另一種形式的烏托邦。例如內村鑑三等明治初期的著名基督徒，大多數都勇於挑戰正在興起的極權主義。不過在另一方面，也有些基督徒知識分子的愛國心，在事實上為國家的意識型態起了加分的效果（縱然這或許並非他們的本意），例如新渡戶稻造等人[9]。日本基督徒的目標是建立地上的樂園（烏托邦），或者建構以自由、平等、博愛為信念的社會（他們認為這是明治「維新」的目標）。例如：在一九〇一年成立的「社會民主黨」，創黨黨員中除了一人之外，其他全部是基督徒。不過，明治時期絕大多數的社會主義者（除了木下尚江之外），不論對明治憲法或是對天皇，都不採取批判的立場[10]。

在整個二十世紀，明治時期的基督教領導者都以知識分子的身分而受到尊敬。佐佐木在讀完內村鑑三的《我如何成為基督徒》（余は如何にして基督教徒となりしか）、《基督徒的慰藉》（キリスト信徒の慰め）之後[11]，認為基督教沒有辦法讓他獲得強大的精神力量。但是，內村鑑三和其他基督徒的無私精神，以及為了追求真理而獻身的精神，還是令他深受感動[12]。

基督教、愛國心與「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，三者之間存在著複雜的關係，這使得林市造和其他基督徒特攻隊員感到苦惱[13]。在出擊的前夜，林市造前往基地附近的學校，唱了讚美歌。他在

6 中尾於一九四二年二月二十四日的日記（一九九七，第四三九—四四〇頁）。

7 中尾武德，一九九七，第二〇四—二〇五頁。【譯注】：「德雷弗斯事件」是指十九世紀末發生在法國的一起政治事件，事件起於一名法國猶太裔軍官阿弗列・德雷弗斯被誤判為叛國，法國社會因此爆發嚴重的衝突和爭議。《德雷弗斯事件》則是日本小說家大佛次郎（一八九七—一九七三）於一九三〇年完成的著作。

8 【譯注】：「德雷弗斯事件」使許多人非常氣憤，作家左拉在一八九八年一月十三日寫了一封公開信〈我控訴〉（J'accuse）——給當時的總統菲利斯・弗爾，並且發表在喬治・克列孟梭經營的巴黎報紙《震旦報》（*L'Aurore*）頭版頭條，他在這封信中指責法國政府的反猶太政策，以及對猶太裔軍官德雷弗斯的迫害事件。二月七日，左拉被以誹謗罪告上法庭；二月二十三日被法庭宣判有罪，被迫逃往英國。此後經過重審以及政治環境的變化，事件終於在一九〇六年七月十二日獲得平反，德雷弗斯也成為國家的英雄。

9 如同明治時期的基督徒和林市造母子的例子一樣，大部分日本基督徒都是以個人的身分改宗。他們過著戒律嚴謹的生活（例如滴酒不沾），也是因為這種嚴謹的道德倫理才為人所認識。

10 Duus, 1988, pp.659-667.

11 一九四〇年四月二十九日的日記（佐佐木八郎，一九八一，第九〇—九一頁）。

12 一九四一年十一月二十一日的日記（佐佐木八郎，一九八一，第二五九—二六〇頁）。

13 基督徒官兵包括市島保男（請參閱第八章）、熊井常郎（蝦名賢造，一九八三，第九七、一四二、一八一—一八二頁。《啊！同期之櫻》，一九六六b，第四一、二一八—二一九頁）、大井榮光（並非特攻隊員。《向著遙遠的山河》，一九四七，第一八—三一頁；《海神之聲》，一九四九，第八—一二頁）等人。

最後出擊時，也帶著聖經。熊井常郎是海軍的特攻隊員，在出擊的前夜，他也和其他幾位特攻隊員一起合唱第四〇五號讚美歌，用歌詞「到再會之日為止」、「賜予我力量」向神祈願。當年與熊井一起唱歌的隊員中，還有一位荻原浩太郎倖存，日後回想起當年，他說當年在基地唱讚美歌，其實是冒著被處罰的危險：「現在回想起來，當時我們並不是跟基督教作戰，所以唱讚美歌應該也不會有什麼問題，但是如果稍有差錯，還是很有可能陷入險境[14]。」在嚴格的檢查和職業軍人對「學徒出陣」者的敵意中，隊員們最後的行動，可以說是在最非人的環境中，最後一次對人世之美詠唱的讚歌。這也是他們對殘忍軍事攻擊的抗議，以及對自己即將面臨死亡的輓歌。

二、浪漫主義等知識潮流

世界各地的浪漫主義也和馬克思主義一樣，意味著與資本主義和物質主義互相對抗。就因為這個理由，所以馬克思和列寧很重視浪漫主義中的少數幾個要素。如果說浪漫主義在歐洲，是要超越現代的掙扎的一部分，那麼它在日本也是如此。特攻隊員一方面受到明治時期之後日本人的歷史經驗——也就是「現代」（modernity）——的影響，另一方面，他們的行動也顯示出受到現代／西方的影響。他們的經驗和十九、二十世紀的歐洲知識分子的經驗十分雷同。而在他們的經驗中，占據了大部分（就算不是全部）的，就是浪漫主義運動（浪漫主義運動在德國、法國、俄國都十分風靡，也遠傳到日本）。想當然耳，例如在「德意志浪漫主義」的構成要素已經完全具備的狀況下，當然可以設想它會在國與國之間自由移動。總而言之，各種型態的浪漫主義各自在不同的社會中，一邊擔負著「超越現代」這個複雜的元素，另一方面，也要面對民族國家之間的武力衝突威脅（這種衝突逐步升級，最後演變成世界大戰）。隊員們在「讀書」這個自我探求的過程中，開始與哲學家與文學家展開對話，這些哲學家與文學家多大

多熱中於探討自己相對於社會、生與死、美、愛國心等這類核心的課題。這很容易理解，因為這些問題和主題彼此之間都有關聯，也全部都是浪漫主義的中心課題。其實大家也都知道，從希臘、羅馬時代以來，這些都一直是哲學、文學的基本主題[15]。

日本的浪漫派

學界一直都認為，日本的浪漫派對一九三〇年代的年輕知識分子具有重大的影響。這派的領導者是保田與重郎，在他的領導之下，「浪漫主義」與「國粹主義」之間產生很深的關聯。保田在戰後遭受「公職追放」[16]。橋川文三對保田的意識型態基礎進行了系統性研究，橋川年輕時，其實也深受保田的理論所吸引[17]。保田受到德意志浪漫主義的影響甚深，他把自己對日本浪漫主義的解釋發表於雜誌《コギト》（一九三二年刊行）與《日本浪漫派》（一九三五年刊行），而希特勒在一九三三年掌權，並於翌年成為元首兼帝國總理（Führer und Reichskanzler），兩事之間絕非單純偶然的巧合。保田的文章深具吸引

14 蝦名賢造，一九八三，第一八一—一八二頁。

15 對於各國浪漫主義的討論十分廣泛，在此處只想要指出與討論有關的特徵。關於德國的浪漫主義，請參閱 Mosse, 1988, pp.29-64,237-249；Garland and Garland, eds., 1977。關於法國浪漫主義，請參閱 Crossley, 1995。關於俄國浪漫主義，請參閱 Leighton, 1985；Malia, 1999。關於浪漫主義的主要人物，請參閱 Garland and Garland, eds.,1977。France, ed.,1995。Terras, 1985 a。

16 橋川文三，一九八五，第七—八頁。【譯注】：「公職追放」就是被禁止擔任政府職務或民間企業要職。

17 橋川文三，一九八五。Doak 對「民族的民族主義」——由當時的著名學者（以西田幾多郎、和辻哲郎為首）助長了這種民族主義——為背景的日本浪漫派動向有詳細說明（Doak, 1994）。Pincus 研究了九鬼所謂「邊界」的概念，提出「美的現代主義」與政治的法西斯主義同時並進（Pincus, 1996）。林正子介紹、講解了《太陽》所刊載的金子筑水的論文，並關注於受到德國影響的「新理想主義」和自然主義（林正子，一九九九）。

力，但是深奧而不易理解，用語詰屈聱牙，並經常提到西方知識巨匠，例如他在《花與形而上學》（花と形而上学と）中，便是如此。他一開頭就寫道：「沒有人看過在柏拉圖的國家中綻放的花朵吧。……看過這種花之人，必然時時被淚水濡濕眼眶[18]。」但是，即使到了文章的結尾，他也沒有清楚交待「在柏拉圖的國家之花」究竟意味著什麼，就讓讀者的好奇心被懸在半空中。

保田斷言馬克思主義的文學是日本「文明開化」的最終階段，而浪漫主義的文學在歷史上，則會成為「通往下一次黎明的夜之橋」。也就是說，他認為日本人的浪漫主義者（包括他自己在內）必須擔負起超越現代的任務[19]。雖然保田如此宣稱，但是他自己和他的同志依然保留著馬克思主義的要素，他們的意識型態混合了馬克思主義和國學，以及德國的浪漫主義[20]。因此，他們強調對日本傳統的回歸，並且認為日本的傳統和他們頻繁提到的西方高級文化之間，有很高的同質性。

保田以「諷刺」（irony）為主要的修辭手法，例如「諷刺的日本」、「諷刺的日本浪漫派」、「諷刺的亞洲」，並宣稱：「尚未成形的、處於渾沌狀態的日本新精神，**相信破壞與建設可以同時自由進行的，諷刺的日本**，……是日本浪漫派的基調。」而且「在諷刺之中，會有想要保留所有無限可能性的衝動[21]。」筆者認為他的主要修辭法「諷刺」之所以會有吸引力，除了源於它的模糊與難以理解之外，還因為他直接或間接提到了歐洲的高深知識傳統。筆者認為保田使用「諷刺」作為自己的中心主題，也是在暗指以蘇格拉底、黑格爾、海涅（Heinrich Heine）、施萊格爾（August Wilhelm von Schlegel）等各派哲學學說。

保田和他的同志主張反合理性與反資本主義，並且提倡用國粹主義、「回歸自然」以及「農本主義」來替代，對他們來說，這些東西可以體現日本人的純潔與原生性。保田表示要延續江戶時代的國學傳統，所以要用農本主義（農本主義的核心在於稻作[22]）來象徵「日本的自然」[23]。尤其是保田等國粹主義者認為：如果天皇制可以去除政治的色彩，這個制度會成為日本人尋找自我認同的重要線索。因此，

他期待可以「復興以日本固有天皇制作為基礎的日本人認同」[24]。

他們十分強調對日本傳統的回歸，所以選擇以鳳凰作為自己出版的刊物——《日本浪漫派》——的象徵。這個象徵物是源於宇治平等院中稱為「鳳凰堂」的建築物屋頂上的鳳凰[25]。「鳳凰堂」是淨土宗敬獻給阿彌陀佛的，而「鳳凰」則是這個宗派所描述的極樂象徵意義中的一個重要部分。針對這個象徵，日本浪漫派的核心成員龜井勝一郎做了下列說明：「在回顧中，可能會認為（鳳凰）代表佛教，所以招來部分批評，不過鳳凰這種鳥一般常會預示文人聖賢的誕生，或是代表偉大的轉換時期即將來臨，所以是一種十分進步的鳥，甚至比鷲或鷹更有力量。牠之所以棲息在該寺的屋頂上……也是因為寺的名稱叫作『平等院』，是一種十分進步的象徵[26]。」

在這裡必須要注意：自從平安中期之後，天皇的轎輦就被稱為「鳳輦」，這是因為轎頂上會有一隻金色的鳳凰[27]。當明治天皇應明治政府的要求，巡幸日本全國時，他會乘坐鳳輦[28]。也就是說，鳳凰長

18 保田與重郎，一九三二（一九八四），第一二九—一四四頁。
19 保田與重郎，一九三九（一九八六），第一三—一四頁。
20 橋川文三，一九八五，第三一頁。
21 引用自橋川文三，一九八五，第三三—三四、三九—五三頁。粗體為橋川所加的標示。
22 橋川文三，一九八五，第六九—七二頁。關於國學，請參閱 Harootunian, 1988。
23 水田是農本主義和日本的自然象徵，有關水田之關係的詳情，請參閱 Ohnuki-Tierney, 1993a。
24 Doak, 1994, p.xiii.
25「鳳凰」是東亞（包括中國、朝鮮、日本在內）的重要象徵。東亞的鳳凰與來自埃及，之後廣為散播的不死鳥在外型上是不同的。
26 龜井勝一郎，一九三五。
27 鈴木敬三，一九九六。
28 多木浩二，一九八八（一九九〇），第一七—一三六頁。

年以來已經成為天皇的象徵。日本浪漫派選擇鳳凰作為他們的象徵，也不可能和這件事毫無關聯。

不過，以結果來說，橋川認為保田和其他浪漫派同志所犯的最大罪，是他們推廣了某種特殊的虛無主義，並因此而主張「我等必須要走向死亡！」這可以和納粹虛無主義的「吾人必須戰鬥！」口號互相對照[29]。一般認為：因為保田等人提倡「死亡的美學」，確實誘導了年輕人投入戰爭[30]。換句話說，在日本敗勢已明的時代，他們為年輕人提供了理論基礎，讓他們美化自己的死。

橋川認為：保田不只是用「鼓動人心而不可靠的華麗辭藻」，驅使年輕人投入戰爭之中，他同時也是「思想上的偵探，具有像狗一般的敏銳度，只要偵測到他人的書中有紅色思想，就會向參謀本部的某課報告」[31]。但是，雖然他提倡國粹主義，也讚美「皇軍」，但是他本身卻反對軍國，所以——雖然聽起來很矛盾——他也受到政府和軍方的苛刻對待[32]。雖然他希望德國戰勝，但是卻對納粹採取批判的態度[33]。不過，因為希特勒對人種的歧視非常明顯，因此連當時想要發行《我的奮鬥》譯本，都會感到顧忌，所以保田的這種態度其實也不令人驚訝[34]。這種複雜的思想淡化了他不受歡迎的國粹主義的這一面，讓當時「絕望的」年輕知識分子解除了對他的警戒。當時的年輕知識分子一方面信奉民主主義、個人主義、西方高級文化；在另一方面，又無法排除對物質主義、資本主義、西方文化／軍事上的威脅等等現代通病的不安，他們同時被這兩端撕裂著。結果，保田的日本浪漫派與軍事政府一樣，利用了年輕知識分子的理想主義（因為這些年輕的知識分子心中燃燒著熊熊的愛國心）。

在希特勒崛起的時期，以保田為首的日本浪漫派作家在文學界達到了人氣頂端。在一九三〇年代初期，中產階級知識分子經歷了日本共產黨及無產階級運動的挫敗，浪漫派於是成為與日本「現代」對決的機會。日本的「法西斯」也是在這個時期展開的，許多右派的個人和群體開始利用「農本主義」與「日本的自然」，達到自己的目的。橘孝三郎就是其中一個例子，他在一九二〇年末期到一九三〇年初期，率領「農本法西斯主義」[35]。如在本書中所見的，日本人對西方文明同時抱持著憧憬與反感的情

緒，因此展開了他們與現代的格鬥。從這個觀點來看，對保田信奉「泛亞洲主義」一事也不必感到驚訝（請參閱第十章）。而這種反西方的情緒也被日本利用，作為侵略亞洲各國的政治手段。

一般都認為：保田在年輕知識分子之間應該具有極大的影響力，不過特攻隊員的日記中都沒有提到他的名字。第二次世界大戰時參加「學徒出陣」的士兵都是二十歲出頭，當保田和日本浪漫派突然出現在知識、文學的舞臺時，他們可能都還太年輕。雖然，隊員的日記確實提到了保田之外的其他日本浪漫派作家，但是也提到德國浪漫主義作家的作品（保田就是受到這些德國浪漫主義作家的影響），從他們所遺留的手札來推論，隊員很可能不是透過保田等日本浪漫派作家，而是直接閱讀德國、法國、俄國的作品。此外，也沒有證據顯示他們是有體系地閱讀浪漫主義作品，大概都只是選擇自己所關心的文學和哲學書籍，不論它們是希臘、羅馬的古典哲學，或是浪漫主義，而且他們大概也都沒有看穿背後的真實政治傾向[36]。

29 橋川文三，一九八五，第三五—三六頁。
30 Doak, 1994, pp.20-27.
31 橋川文三，一九八五，第八頁。
32 橋川文三，一九八五，第一〇頁。
33 橋川文三，一九八五，第二七頁。
34 Payne, 1995, p.336.
35 岩本由輝，一九九六。
36 橋川文三（一九八五，第四八、五六頁）認為這兩者之間有關聯。和田十分熱中於研究要怎樣才能撞沉敵船，橋川認為和田的這種生活態度，就是把保田的死亡形而上學搬上了現實生活。和田的日記中並沒有提到保田和其他日本浪漫派作家。宅嶋德光（他並非特攻隊員）（一九六七）自稱是為了追求浪漫主義和自由而生的，浪漫主義就是他的宗教，這件事也值得注意。

個人與社會——生、死與重生

如果仔細思考隊員們為什麼熱中於閱讀這些文學和哲學作品，以及他們在日記和手札中討論的內容，我們就可以發現：他們是為了探究以下兩個重要問題，才把「閱讀」當成唯一的手段：(1)個人與社會；(2)生、死與死後。對第一個疑問的回答，也決定了第二個疑問：對生或死的選擇，所以這兩個主題其實有密切關聯。也就是說，如果以個人為重，或許可以忽略當時日本的狀況，這也意味著追求「生」——也就是愛與出世，以及與家人和朋友之樂。但是，如果優先考慮身為社會成員一分子的義務，就一定會導向為日本而犧牲，換句話說，意味著選擇死亡。隊員都對這兩個問題感到苦惱。在現實中，他們其實沒有選擇的餘地，所以四位隊員都將「選擇命運」的問題轉換成哲學上的自我探尋，對他們來說，這大概是讓他們可以忽略事實上自己已無退路的唯一方法。他們對這個問題的哲學討論，是橫在他們眼前的悲劇之一體兩面。就像中尾在無法成眠的夜裡，時時刻刻感受著時針的移動，他們生存的時間也正在急速流逝。他們大量閱讀了討論「死亡」的西洋主要哲學和文學著作，這些著作除了下文將討論的作者之外，還包括蒙田、笛卡兒、帕斯卡、斯賓諾莎、康德、黑格爾、叔本華、費爾巴哈、柏格森等多位作家。

個人與（相對於）社會、生死的問題（包括為了自己的國家「Patria」而赴死），是希臘、羅馬時代的哲學家探討的重要課題。林尹夫、中尾、佐佐木三人都認真閱讀了亞里斯多德，而且除了柏拉圖之外，也透過柏拉圖的著作研究蘇格拉底的教誨。服毒自盡的蘇格拉底讓人感受到高貴的冷靜和勇氣，如果閱讀他所說的話，也可以讓自己獲得面對死亡的勇氣。加圖（Cato）和色諾芬（中尾也閱讀了他的《回憶錄》）也是如此，因為蘇格拉底的死是對國家的艱苦奮鬥和對國家忠誠的結果[37]，所以對於從未懷疑就面臨同樣命運的隊員來說，很容易引起共鳴。

其中，尤其以盧克萊修（Titus Lucretius Carus）的斯多噶哲學和伊比鳩魯主義（享樂主義）特別重要。斯多噶哲學對生死的態度，曾由當時對年輕學生具有強大影響力的哲學家田邊元加以解說（請參閱第十章）。相對於林尹夫閱讀塞浦路斯的芝諾，佐佐木則是閱讀犬儒學派和伊比鳩魯學派。伊比鳩魯學派的哲學認為靈魂是由原子所組成，死亡時便四處飛散，這種看法對於不得不「選擇命運」的特攻隊員來說——再加上日本的宗教著重於現世——也是思考死亡時的脈絡。

他們也會閱讀後世討論這類問題的西洋哲學、文學。尤其是佐佐木八郎，他不時會與黑格爾思想進行對話。佐佐木討論的大概都是黑格爾的辯證法，尤其是與馬克思相關的部分，這是因為佐佐木是用黑格爾的歷史辯證法來探索自己的命運。佐佐木從黑格爾對愛、人生、美、真實、自由的討論中，感受到希臘的精神，他認為這比齊克果的「德國味」更令人喜愛[38]。就像科耶夫（Alexandre Kojève）所說的，黑格爾對個人與自由的觀念是用死和不死性的概念作為前提[39]，而對特攻隊員們來說，這正是一個迫切的問題。《致死的疾病》是當時年輕人之間廣為流傳的書籍，林市造只是用了「絕望」這個詞，當時的學生同儕馬上就了解這是齊克果的「絕望」。而且，林尹夫、中尾和佐佐木的許多觀點也都受到杜斯妥也夫斯基的啟發。不論是俄國人自己，或是西歐人，都不認為俄國人的身分是「真正的西方人」，所以杜斯妥也夫斯基的民族主義把俄國人的身分認同放在與西歐對立的脈絡下，他的民族主義是俄國人的民族主義，這對日本人來說深具意義——日本人也是一直藉著和「西方」的比較，進行日本人的自我探

37 Paperno, 1997, p.11.

38 佐佐木八郎，一九八一，一九四一年三月十一日，第一九五頁、一九四一年四月四日，第二〇七頁、一九四一年五月十七日，第二二八頁。

39 Kojève, 1966, pp.240-251.

索。而且，杜斯妥也夫斯基對死亡和社會意識的深層思考，也成了特攻隊員們的精神食糧。杜斯妥也夫斯基深受尼采的影響，而尼采對當時的日本知識分子也有深遠的影響力。《查拉圖斯特拉如是說》的讀者眾多，甚至只要以德語說出書名，大家就能知道是在講這本書。全體隊員都閱讀尼采，以思索死亡、合理性、理想主義和自己等課題，佐佐木更是如此。隊員們常會討論尼采的虛無主義，這有助於他們思考人類與神的關係，不過幾乎不曾提到尼采的民族主義和對戰爭的讚美。

隊員們也很熱愛閱讀二十世紀的文學和哲學。他們認為羅曼・羅蘭的「就算與眾人為敵」、「英雄的理想主義」等政治立場很有意義，他們也尊敬羅蘭在思想上的同志——艾伯特・史懷哲、阿爾伯特・愛因斯坦、伯特蘭・羅素（Bertrand Russell）、羅賓德拉納特・泰戈爾（Rabindranath Tagore）。林尹夫和中尾熱中於閱讀羅蘭的《約翰・克利斯朵夫》，他們認為這本書在探討人對社會的道德責任。佐佐木只有一次提到《約翰・克利斯朵夫》，不過貝多芬是他喜愛的作曲家。他和中尾都讀過羅蘭的《貝多芬傳》。

雖然林尹夫讀過極大量的法國文學，但他最重視的卻是德國的湯瑪斯・曼。他在十八歲時寫下《布登勃洛克家族》的讀後感，其中寫道：對曼來說，死亡的觀念（死亡與對死的願望）是持續的課題。林認為曼所謂的「頹廢」是指對死亡感到渴求的狀態。如同《魔山》（*Der Zauberberg*）第六章所說的——曼因為獻身於「市民性」而得到救贖[40]，由於曼認為「市民性」象徵「生」，所以也與愛國心有關。因為如此，所以曼才會與在第一次世界大戰中持反戰立場的哥哥亨利希・曼（Heinrich Mann）決裂，不過曼對愛國心的肯定還是受到林的支持。而中尾和佐佐木兩個人也十分喜愛安德烈・紀德，紀德很強調個人的誠實，並且批判殖民主義。

他們的理想主義與基地的殘忍現實完全矛盾。長官不僅會強制他們遵守無意義的規則，甚至還有人照三餐對他們施以會危及性命的體罰。大部分學徒兵都憎恨、蔑視職業軍人。但是，特攻隊員雖然看到

了基地的殘忍現實面，卻沒有放棄自己為日本而戰的理想。相反地，因為他們對職業軍人感到失望，所以認為唯有自己可以拯救日本，只有自己的犧牲，才能換取家人和朋友的安全。因此，也不難理解為什麼中尾會熱中閱讀菲利浦・菲得考夫的《德國陣亡學生的信件》。雖然他對戰爭的殘酷感到十分驚愕，但是也對德國學生犧牲自己守護國家的情操非常感動。林尹夫與和田很愛閱讀雷馬克的《西線無戰事》（*Im Westen nichts Neues*），他們由書中吸收士兵在戰爭中的體驗，以及他們反戰的願望。漢斯・卡羅薩對戰爭有非軍事和人道主義的描述，他並沒有受到黑暗現實的影響，對人類的未來還是帶著樂觀主義，所以讓中尾深深著迷。赫塞的文學也表現出人本精神和反戰的主題，這也讓中尾受到吸引，林尹夫和佐佐木也會閱讀赫塞。隊員們也和許多歐洲知識分子一樣，都反對軍事侵略和國粹主義，他們對於要如何體現出人性、為國家奉獻等問題，都感到十分苦惱。

非基督徒的特攻隊員也對基督教感興趣，因為明治初期的基督教領導者都提倡理想主義，尤其強調對全體人類的利他主義。不過，隊員們很可能是要透過基督教和受到基督教影響的西洋文學，來探討自己的死亡和犧牲的「意義」。如果自己的死亡毫無意義——跨越死亡的那一瞬間之後，就一切歸於空虛——這種想法太令人無法忍受了。林尹夫和中尾會閱讀但丁的《神曲》，這本書在討論死後的世界，而這是日本宗教中不會出現的主題。基督教的藝術充滿了地獄、惡魔、敵基督（antichrist）、被神遺棄的人（墮落者）、受到神祝福的人、天使、復活、天國等圖像。例如：在義大利的奧爾維耶托大教堂（Orvieto Cathedral）的聖布里奇歐禮拜堂（Cappella di S. Brizio），有西尼奧雷利（Luca Signorelli）所完成的一系列濕壁畫（fresco）作品（作於一五〇〇—一五〇四），其中就仔細描繪了由死亡到復活的各個階段，其中一幅〈肉體的復活〉描繪死者的肉體冒出地面的各種模樣。基督教的藝術中還有死者從墓地

40 林尹夫，一九六七，第二〇一—二〇四頁。

出來的畫。其他還有如梵蒂岡的西斯廷禮拜堂（Sistine Capel）中，有米開朗基羅所創作的壁畫〈最後的審判〉，這幅畫舉世聞名，所以應該不須在此詳細介紹，畫中描繪了受到神祝福的善者上天堂，而被神所遺棄的惡者下地獄，兩者都描繪出他們的「肉體」掙扎，每具肉體都像這位藝術大師的〈大衛像〉一樣，表現得強而有力[41]。此外，丁托列托（Tintoretto，本名為Jacopo Robusti，一五一八—一五九四）在〈拉撒路的復活〉中，也同樣把拉撒路（Lazarus）的肉體描繪得十分雄壯而美麗。

基督教的藝術會根據時代和地區、階級而異，所以不能只用義大利、文藝復興的濕壁畫例子，來討論基督教的整體藝術。在羅馬文化中對裸體的讚美，到了波爾葛斯．卡法雷里主教（Scipione Caffarelli-Borghese，一五七七—一六三三）的時代，還具有相當的影響力，但是到了後世，卻成為重罪，也經過一段複雜的歷史。最近有人研究格林布萊特（Stephen Greenblatt）詮釋「煉獄」的教義，在這個研究中，也發現過去的基督教教義對於復活時的肉體和靈魂的解釋其實十分多元。格林布萊特詳細說明了還保持煉獄教義的教會的各種信仰，和利害關係之間的複雜聯繫，以及煉獄的教義在十六世紀的英國遭到新教攻擊時，所發生的重大變化（其實，天主教會在幾世紀以來一直對世人灌輸的熱切盼望和恐怖，到最後也未完全根除）。前述的義大利濕壁畫是以基督教的核心關懷——「死亡」和「死後」——作為主題，基督教的各種宗派一直很關心死後的「肉體會變成如何」。如修隆（Choron）所說的，「肉體的重構」（resurrectionem corporis）會與靈魂的不滅性互相結合，而這是在「西方世界將近兩千年以來，一般接受的不死觀念」，實際上，死者的復活這個概念可以回溯到基督教之前[42]。

一般來說，對於人的生與死，以及作為個人（personhood）這件事來說，「身體」都十分基本。所以，要從象徵上建構或破壞個人時，就是以儀式上對屍體的處置作為前提（如果要保證人死後的生活，就要適當地處理屍體；相反的，如果要剝奪其死後的生活，就會破壞屍體）。在明治時期之後的日本，誕生和結婚的儀式（這些是與「此世」相關的儀式）大部分由神道負責；相對的，死亡和來世則是由佛

教負責。對現代的日本人來說，最重要的信仰和宗教信仰，應該是前述以「祖先信仰」為中心的行為（它的出發點是讓死者成為「祖先」的一連串佛教埋葬儀式）。通常為了要讓這個世間的「人」順利成為「祖先」，在人死時保持肉體完好無傷，是一件很重要的事。

不過，日本的宗教並不在死後的生活上強調肉體。古代末期的佛教主張犯罪者的肉體會在地獄受到懲罰，例如腐爛、受火燒、遭蟲咬[43]。中世時持續出現對地獄的描寫，就在同時，淨土宗也開始提倡只要信仰阿彌陀，任何人都可以前往極樂世界。中世的佛教認為此世無常，應該要從人對世俗的欲望（最典型的便是肉體）得到解脫。在佛教的教義中，為了要捨棄對肉體的執著，把死者視為白骨，所以支持火葬[44]。

義大利的濕壁畫中包含對肉體的讚美，不過它並不存在於日本古代，或是中世的極樂與地獄這些視覺的象徵中。這裡更須注意的是：即使是在古代，日本對死後世界的想像中也不包含「肉體化的復活」這個過程。民眾所理解並且信仰的日本宗教（以佛教為首），愈到後世愈是「世俗的」，是為了實現

41 筆者曾在二〇〇〇年五月對西尼奧雷利和米開朗基羅的濕壁畫作品、在一九九八年十一月對〈大衛像〉進行了個人的觀察。

42 Choron, 1968(1973), p.643.

43 宮次男，一九八八。

44 火葬也存在於八世紀之前，而在奈良、平安時代，上流階級的火葬十分普遍。八四〇年（承和七年）的淳和天皇火葬，和之後的散骨非常著名，而當時還是以土葬為主。政府於一九二五年（大正十四年）展開火葬的相關統計，當年的火葬僅占埋葬的百分之四十三・二八，但到了昭和一〇年代時，火葬率則有升高。在第二次世界大戰之後，火葬的比例下降，但到了一九九〇（平成二年），埋葬中的百分之九十七・五都是採火葬（藤井正雄，一九九二，第二九二—二九五頁）。對於火葬的意義有多種解釋，火葬之所以普及，部分可能是因為，直到點火那一刻之前，屍體都還沒有損壞，這就避免了屍體腐敗的危險狀態。關於日本宗教裡死亡和肉體的概念，請參閱 Ohnuki-Tierney, 1994 a, 1997 b。

「健康」和「買賣興隆」等現實的願望[45]。如前所述，即使到了今天，許多日本人對死者的處置還是十分慎重。不過，他們不會用現實生活的投射，探究祖先在彼世如何「生活」，或是肉體變得如何。也就是說，許多「原始」的宗教——例如：古代埃及的宗教（他們已經有高度的技術，可以將屍體做成木乃伊）、祆教（Zoroastrianism）、基督教、伊斯蘭教——的中心課題都是「不死性」和靈魂的「復活」，然而在日本的宗教中，數個世紀以來都不曾把這個主題視為焦點。

中尾繼續思考重生的問題，並且回溯到希臘、羅馬時代，探索西洋的知識傳統對哲學的思考。對這些年輕人來說，歌德的《浮士德》、《少年維特的煩惱》具有很深的意義[46]。浮士德與梅菲斯特（Mephistopheles）（在誘惑、對死亡的瞑想、春的風光中，伴隨著復活節的鐘聲與讚美歌的歌聲而回歸於生，或是對維特的自殺的思索、他對「清純」的綠蒂的熱情）這些主題，才會讓林尹夫、中尾、佐佐木等年輕人感到有意義，並且帶給他們慰藉。而在當時，托爾斯泰的《復活》不僅對知識分子，就連對一般日本人也有很深遠的影響。《復活》在東京搬上舞臺時，由《復活》的女主角卡秋莎（Katyusha）演唱的〈卡秋莎之歌〉在一九一四年（大正三年）的夏天十分流行，而且在第二次世界大戰期間，一直都非常受到歡迎[47]。特攻隊員深受托爾斯泰持續探討的「死亡」和「復活」等主題所吸引，而托爾斯泰所有作品，都貫穿著這些主題，例如《戰爭與和平》。

在西方的知識、宗教傳統中，例如在以神聖主權之血來贖罪的事例中所見，「重生」有時要以「死於非命」為前提[48]。在西方的歷史中，也有無數作品反覆出現這個主題，例如：戴奧尼修斯（Dionysus）的神話、基督教中耶穌的受難與復活、尼采的《悲劇的誕生》、史特拉汶斯基（Igor Stravinsky）的《春之祭》（*Le Sacre du Printemps*）。除了哲學和文學之外，第三帝國的興起，也使得破壞之後的復活開始受到矚目，所以希特勒和戈培爾（Paul Joseph Goebbels）為了掌權，便反覆使用這個主題——也就是舊德意志的「破壞」與納粹（國家社會主義德意志工人黨）的誕生。戈培爾把電影視為國民啟蒙宣傳的道

具，因此十分用心經營，他也熱心地協助萊尼・里芬斯塔爾拍攝《意志的勝利》。這部電影中不斷出現在天空中翱翔的鷲（roman eagle，這是羅馬帝國和奧地利帝國等的象徵），目的是用基督教的、古典神話的主題（例如：升天、復活）來象徵希特勒政權的興起。戰爭的浪濤一波波向德國襲來，戈培爾為了讓國民相信他們會取得最終勝利，在他的〈論總體戰〉（*Total War*）等演說中，都使用了「破壞之後如奇蹟般的復活」這類修辭。在戰爭末期，戈培爾甚至期待柏林大轟炸，因為他認為這是一種「有利的破壞」，可以幫助德國重生，以及建立沒有階級差別的全新歐洲[49]。

復活的前提必須是死於暴力，日本人的宗教觀對這個概念並不熟悉[50]，不過「鯰繪」也顯示出[51]，以前的民間傳說認為：天災（尤其是地震）帶來的破壞，是新社會（特別是社會改革）即將到來的預

45 Eisenstadt 強調日本宗教中的「世俗性」（Eisenstadt, 1996, p.235）。

46 「維特熱」在一八二〇年代席捲了歐洲，也有人認為這是自殺流行的原因之一（Paperno, 1997, p.13）。就筆者所知，雖然「維特」也在日本掀起一股風潮，但是現實中並沒有如想像般引發自殺潮。

47 島村抱月、相馬御風作詞，中山晉平作曲。新村出編，一九五五（一九九〇），第四六六頁。

48 本書雖然使用「犧牲」一詞，不過，不論是在隊員的日記中，或是在明治時期之後政治、知識領導者的著作及聲明中，都不會使用這個詞，他們都是用「忠」、「奉獻」、「獻身」之類。日本的王權中並不包括儀式性的犧牲要素，這是歐洲、非洲等神聖王權一般會具備的要素。在日本古代王朝的權力與規模達於頂端的八世紀之後，就已經不再見到日本王權中的犧牲要素（マセ，一九八五）。在那之後，大嘗祭就已不是用動物來獻祭，而是出現由米所體現的「諸神與人之間的靈魂交換」（Ohnuki-Tierney, 1991, 1993 a）。

49 Trevor-Roper, 1962, pp.113-114.

50 在日本，一直認為自然死是最理想的，所以一直難以推動腦死者的器官捐贈，主要理由是一般觀念認為：如果以外科方式從屍體中取出器官，這是對屍體的「暴力」（Ohnuki-Tierney, 1997 b）。

51 【譯注】：以鯰魚作為題材的彩色浮世繪。日本民間信仰認為，如果大鯰在地下活動，就表示即將發生地震，所以在一八五五年的安政大地震之後，就出現了大量的鯰繪。

兆[52]。即使和這種民間傳說無關，日本的浪漫派還是把「破壞」和「重建」視為重要課題。保田提出「諷刺的日本」這個概念，特徵就是要同時理解破壞和重建。日本浪漫派使用京都鳳凰堂的鳳凰（也就是佛教與天皇的象徵）作為視覺上的象徵。也就是說，他們把西方的「破壞」與「重生」等主題，和佛教與天皇的象徵——鳳凰——重疊在一起。

在特攻隊員的日記中，除了破壞與重生的主題之外，也反覆出現鳳凰的象徵意義，不過他們所說的，應該是西方傳統的「不死鳥」（phoenix），而不是中國與日本傳統裡的祥禽鳳凰。佐佐木和林尹夫兩人一再表示他們希望日本可以在破壞之後重生。林尹夫做了一首殷切期望「終章、禁忌、崩壞」的詩。林反覆使用混沌（chaos）、破壞、重生這類用語，而這些用詞也常常出現在保田的聲明中。佐佐木和林尹夫兩個人都用鳳凰來比喻，因物質主義和資本主義而腐敗的日本即將崩壞，而新日本將從灰燼之中重生。

特攻隊員會思考死亡與死後的世界，不過他們從未認為自己的行為是自殺。在西方的宗教傳統中，從希臘、羅馬時代直到二十一世紀為止，自殺的概念都與「神」的概念連結在一起，兩者之間複雜的關係如實表現為西洋文學中關於「自殺」的爭論——如果神握有對人的生殺大權，自殺究竟是否褻瀆了神的權力？隊員們雖然會閱讀討論自殺的書籍（例如：蘇格拉底、歌德、尼采、齊克果），但那是為了理解死亡，而不是為了理解自殺。隊員中的林市造和他的母親都是基督徒，但是他們也不認為林市造的死是自殺。林的思想深受齊克果影響，但也與齊克果對自殺的討論無關。如前文所述，特攻隊員就和其他士兵一樣，是在作戰的過程中戰死的。雖然他們明知道比起壕溝作戰，他們戰死的機率高得多，但不論是他們自己，或是一般日本人，都不認為隊員的行為是「自殺」。這和日本國外的看法大不相同——國外的看法將「神風」視為「自殺炸彈客」（suicide bombers）的首例。

靈魂脫離身體的瞬間就叫作「死亡」，這種概念出現在柏拉圖的《對話篇．菲德洛斯》（*Phaedrus*）

裡面蘇格拉底的臺詞[53]，因此十分著名，這也與基督教認為靈魂的不滅性由神掌控的觀念緊密結合[54]。靈魂在日本的文化中具有重要意義，人的靈魂遊走，就代表死亡。但是，日本文化對於生／死的定義與基督教並不相同，並不存在全能的神與天國[55]。西洋文學之所以對特攻隊員深具意義，並不是因為西方社會的生與死、個人與社會的對立等問題與日本社會相似，而是西方文學討論了「當個人的願望與國家的利益互相衝突時，個人所產生的掙扎」，而這為他們提供了某些途徑去思索自身的困境、死亡的意義與死後的可能性。

世界主義的特攻隊員們

就像日本和世界上其他國家的民族主義之間，會在制度的結構上有類似之處，年輕的日本人特攻隊員和歐洲的知識分子之間，也會在知識的旅程中，有類似的經歷。歐洲的知識分子也會熱心投入愛國心與民族主義、反戰主義的問題。例如：在第一次世界大戰之前遭到暗殺的和平主義者尚．饒勒斯（Jean Jaurès）；在戰爭中，於斯基羅斯島（Skyros）死於敗血症的英國詩人羅伯特．布魯克（Rupert Brooke），

52 一八五五年（安政二年）在江戶發生了「安政大地震」，其後出現了許多由町繪師以「鯰魚」為主題所畫的浮世繪，所以這個民間信仰也因此廣為人知。以一八五三年（嘉永六年）培理准將的首次來航為序幕，幕府長久以來都無法處理外國船隻來航所帶來的外來壓力，因為江戶的庶民長年以來都深受幕府的苛政所苦。當時的人認為：發生地震是因為鯰魚從冬眠中甦醒，從泥地裡鑽出來，而安政大地震是因為鯰魚要破壞邪惡的封建社會，帶來社會的改革，所以鯰魚被視為救世主。在鯰繪中，也有鯰魚讓兩個富有的男子從口中和臀部吐出錢幣的圖畫。請參閱宮田登、高田衛編，一九九五；Ouwehand, 1964。

53 Plato, 1914(1999), pp.363-373.

54 例如：Paperno, 1997, p.149.

55 日本佛教（尤其是古代末期和中世的佛教）會對極樂世界和地獄做視覺化的描寫。

還有在第一次世界大戰開打之後，與持和平反戰理念的哥哥決裂，提倡愛國主義的湯瑪斯・曼（但日後法西斯主義抬頭時，他便放棄了愛國的立場）。涉及西班牙內戰的人之中（不一定實際參與戰役），也有許多各國的著名知識分子，例如：阿爾伯特・愛因斯坦、愛蓮娜・羅斯福（Anna Eleanor Roosevelt）、保羅・羅伯遜（Paul LeRoy Bustill Robeson）、厄尼斯特・海明威（Ernest Miller Hemingway）、喬治・歐威爾（George Orwell）、威斯坦・休・奧登（Wystan Hugh Auden）、薩繆爾・貝克特（Samuel Beckett）、巴勃羅・聶魯達（Pablo Neruda）、安德烈・馬爾羅（André Malraux）等。他們之中的許多人都是為了自己的理想主義，才響應此「大義」，希望從法西斯主義的手中守護共和國。

海明威的《戰地鐘聲》寫於一九四〇年，小說的背景是西班牙內戰（雖然特攻隊員中沒有人讀過這本書），書中描述了許多理想主義知識分子涉入戰爭的主題和關懷，包含個人對國家、甚至是整體人類的義務感，以及這必不可免會導向的死亡。這本小說在一開始就引用了約翰・多恩（John Donne）的詩——〈沒有人是孤島〉，清楚說明了這本書的主題。戰爭中有為了「大義」而戰的理想主義，以及組織作戰的軍事、政治組織，海明威透過主人翁羅伯特・喬丹（Robert Jordan），描述他對理想主義和這些組織的幻滅，以及為什麼會從國家、人類這類抽象的「大義」，轉換成為了「個人」——即所愛的人。極端的來說，就像是羅伯特・喬丹最終的破壞橋樑任務其實並沒有任何意義，由戰爭狂熱分子所構思的特攻作戰雖然造成隊員死亡，但其實沒有任何意義，也無法達成任何軍事上的目的。

當死亡的威脅近在眼前時，會從讀書中尋求慰藉的日本人士兵並不是特例。保羅・福塞爾（Paul Fussell）以第一次世界大戰為題，寫出了先驅性的作品，其中一章便是「啊！好一場文學的戰爭」，這堪稱一個適切的標題，描寫從伊頓公學（Eton College）和劍橋大學的三一學院（Trinity College）出身的奧利佛・利特爾頓（Oliver Littleton）大尉。當他回想起「充滿厄運之日」時，引用了羅馬詩人奧維德（Publius Ovidius Naso）來表達自己的想法。而伊恩・漢密爾頓（Ian Hamilton）上將在聽到重要的法

軍第四師延遲的消息時（這意味著對加里波利〔Gallipoli〕的遠征失敗），他的反應十分「文學」——他引用了濟慈（John Keats）的〈夜鶯頌〉。不過，在這裡最值得注意的，應該是「幾乎沒有受過什麼教育」的士兵——史帝芬．格林漢（Stephen Graham），也引用了莎士比亞的《理查三世》。福塞爾指出：「參加偉大戰爭（第一次世界大戰）的全體士兵都通曉文學，不論軍階為何，幾乎無人例外。」他們在面對危機時，以及在經歷了「充滿厄運之日」後，大多會用「文學的反應」來表現自己[56]。而這些歐洲的知識分子和日本特攻隊員的不同之處在於：歐洲的知識分子主要是在自己的傳統範圍內積極閱讀，而日本的特攻隊員則超越了自己的傳統，把視角伸展到西方的知識傳統中，從這個意義上來說，他們稱得上是世界主義的知識分子。

他們的文學性還有另一個特徵，就是都盡了最大的努力與獻上最大的熱情，把自己的思考內容寫下來。對特攻隊員來說，寫日記是自我探求的方式之一，他們靠著寫日記與自己對決，顛覆自己繼受而來的知識，並且進一步在世界主義的知識世界中，為自己找到定位、獲得與自己對決的機會。對加諸自己和家人的不人道行為，隊員們只能夠做到「見證」，而他們也甘冒隨時可能會被沒收的危險，寫下了日記。這和納粹政權之下遭受迫害的猶太人克倫佩勒（Otto Klemperer）一樣，或許他們也想成為日本帝國主義的「證人」，見證帝國主義中不人道的一面。克倫佩勒也知道如果日記被發現的話，他一定會被納粹殺害，但還是堅持要寫下去。日本的基督徒在唱讚美歌時，也明知道如果被發現，他們將會受到很嚴厲的懲罰，但是，深陷於悲嘆中的特攻隊員，還是一邊寫著以月亮和櫻花為主題的作品，一邊唱著讚美歌。這可能是為了讓自己確認在最殘酷、不人道的狀態中，依舊存在人性的美麗。

56 Fussell, 1975(2000), pp.155-190.

三、為你的國家而死是快意而崇高的嗎？

對特攻隊員來說，浪漫主義和理想主義都很重要，不過如果不考慮這些學生「志願」時的極端處境，就遽下結論，仍嫌操之過急。隊員們面臨的狀況並非少見。賀拉斯的詩句：「為你的國家而死是『甘願』而『恰當』的」，常被按照字面意義引用，卻脫離了原始的脈絡。此句的原詩其實是描寫公元前三九年至三八年的羅馬與帕提亞（Parthia）之戰，在此完整引用這首詩的兩節：

> 羅馬的年輕人依經驗接受鍛鍊，他們欺瞞敵人、強作忍耐，度過困難而不吐怨言，讓恐怖的帕提亞人也心懷畏懼。
>
> 為你的國家而死是甘願而恰當的，但是，逃過死亡的人也會立刻被死亡從後追趕，從欲逃走者的腳後一躍而上，把他擊倒。[57]

賀拉斯這首頌詩的主題在各種意義下反映出日本士兵（包含特攻隊員在內）的思考。如果說隊員不是為天皇而死，那麼，他們大都是為故國而犧牲。而且，直到某個時刻之前，還有人確信自己為國家所作的犧牲的確很崇高，死後可以為自己和家人帶來名譽。而在另一方面，他們大部分也感受到自己已無退路。換句話說，大部分「志願者」都是被強迫的，而一旦成為特攻隊員之後，就只能繼續向前。也就是說，這些日本兵也和年輕的羅馬士兵一樣，知道自己無法逃脫死亡的命運——只有死於敵人之手，或是死於同袍、長官之手的不同。當時的戰局急遽變化，大多數人也沒有時間整理、思考自己為什麼非得要獻出年輕的生命[58]。

以下這一節引用內藤著作的後記，清楚描述了大多數士兵如何感到他們被捲入「戰爭」這個齒輪

中。內藤是海軍航空學試驗研究所的技術士，他把神雷部隊的隊員們在基地中的日常生活依時間順序作成記錄，並出版成書（神雷部隊的隊員出擊時所搭乘的「櫻花機」是特攻所使用的飛機中，效能最差的）：

> 就算是位於整體組織頂點的裕仁天皇，對他也不能追究任何責任。在計畫就緒之後，組織也無法讓它停止。反而是個人的瘋狂會變質為組織的瘋狂。但是，我想要在這裡指出：那些接受徵召執行集體自殺任務的年輕人，其實和這個組織的瘋狂沒有任何關係。他們經歷了無從想像的恐懼和心理上的衝擊。當他們開著載滿炸藥的飛機衝向敵方時，我們很難相信他們還一邊高喊著「天皇萬歲！」他們堅信自己的死是為了守護家人和親戚。……**隊員們知道在自己死後，魂魄會被供奉在靖國神社，但是他們並不是為了成神而選擇死亡**。他們（特攻隊員的倖存者）之所以聚集在靖國神社，是為了緬懷自己保有純真的年輕歲月，那時候，他們相信只要犧牲自己的性命，就可以帶來一些改變。（粗體為筆者標示）

內藤還寫了下列文字：

57 Horace, 1997, p.161.

58 東京帝大的法律學生用下列文字表現出這個疑問：「我是為了陛下而拿起槍的嗎？又或者，我是為了祖國、為了親人、為了我的故鄉——日本——的（美麗）自然，而拿起了槍？只是，現在的我，還無法回答，何以要為了這些事而賭上自己的死亡。」（色川大吉，一九九三，第四三頁）。但並不清楚這位學生是誰。

他們（倖存者）是因為戰死的同袍最後留下了「我在靖國神社等你們」這句話，所以才到靖國神社來聚會。[59]

如同內藤的著作，以及本書引述中尾武德談到靖國神社的道別語，其實只有空虛的迴響。「會成為神」、「會幻化成櫻花」，應該根本沒有任何人相信這些話。

59 Naito, 1989, pp.209-210.

第十二章 枝幹被扭曲的櫻花

在本章（最後一章）中，想要針對「象徵」這個概念的整體進行討論。本章首先以櫻花作為例子，並從學術討論中的兩大焦點展開討論——也就是象徵的「訴諸情感的能力」，和象徵的「多義性」。在人類學的「啟蒙時代」，象徵的概念性面向——也就是象徵到底代表什麼意義？的確是學者們關心的焦點，但是，一般人類行為的情感面——尤其是象徵訴諸於情感的力量，其重要性也獲得人類學者的承認。在涂爾幹和牟斯的《原始分類》（*Primitive Classification*）中，認為感情是「流動的，沒有一貫性」，要從他們的分析中排除，然而他們也承認在思考要整合或做出區隔時，概念的「情感性價值」發揮了重要功能[1]。坦比亞對馬克思．韋伯的理論有很透澈的理解，他認為韋伯「最後」達到的結論是：所有型態的理性「最終都根源於主體價值，它的根源是非理性的、訴諸於個人魅力的、講究情感的、本

1 Durkheim and Mauss, 1901-1902(1963), pp.85-86.

能式的」[2]。蘭格使用「表現性象徵」（presentational symbols）一詞同時表現思考和情感，因此說明了世界觀可以被情感性地接受，就像是紀爾茲提到神聖的象徵時所指涉的內容[3]。有學者認為象徵具有極強的喚醒能力。透納認為象徵的力量可以把「義務」轉變成「自身渴望之物」[4]。伯克主張修辭的力量可以「形塑自己的態度，並引發他人行動」[5]，那麼，象徵是否也具有同樣的力量？

在八世紀的歷史和神話中，已經提到櫻花，因為花的壽命短暫而脆弱，所以漸漸和「觸物傷情」這種美學價值連結在一起。「櫻花」這種象徵之所以具有喚醒的能力，並不只是因為她涵蓋在日本人的世界觀中，也是因為她和「觸物傷情」的美學價值，以及自我和理想主義的純潔這些美學價值連結在一起，而這些正是日本人的民族精神中最重要的主題。簡單來說，對特攻隊員而言，櫻花是最觸發他們思考、感受的花。與其說櫻花這個象徵擁有促使人們採取行動的戲劇性力量，不如說它可以持續地影響人們的思考和情感；

對於象徵的討論還有另外一個焦點，就是象徵的「多義性」，這是在透納具有充分個人特色的引導之下展開的。大家都知道，大部分象徵都具有多重意義，不過，在特定的脈絡之下，個人對象徵的理解和使用，究竟是挑選了象徵的多重意義（由文化所決定的意義〔meaning〕）中的哪一個意義（signification）？而在相同的脈絡之下，這個意義（signification）是否與其他人所理解和使用的意義（signification）相同？至今為止都還沒有相關研究。舉出一個具體的例子：譬如鷲這種鳥具有不同的意義（meaning）：猛禽、瀕臨絕種的鳥類、美國的象徵；在某一個社會脈絡中，個人到底是採取其中哪一種意義來作解釋？還有另外一個重點是：目前指出的多義性幾乎都只有幾種個別的意義，而櫻花除了意義豐富之外，這眾多意義之間還有複雜的關聯，所以，在象徵的多義性這個課題上，還有許多值得研究的空間。

本文不是要沿用上述象徵學的研究成果，而是要從兩個截然不同的觀點，探討象徵的功能和力量。

首先想指出的是：本書並非假設在進行溝通時，個人之間會互相「傳達」，反而認為：使用象徵進行溝通之所以可能，正是因為缺乏相互的理解，本書將這個現象稱為「誤認」。筆者重視的是在這個過程中，美學價值如何扮演重要的角色，並且將焦點放在象徵的「美學價值」，而不是象徵的「情感性」面向。

一、誤認

在討論象徵與它的力量時，通常會假設，在既定脈絡之下進行溝通的人，會共享象徵的意義（signification）。英文的「溝通」（communication）這個字排除了缺乏溝通的可能性，它的前提完全沒有想像到——不論是否藉由語言——「溝通」時竟然會不存在溝通。

蘭格把論述的象徵（語言文字）和非論述性的物質性象徵（她稱之為「表現性象徵」，例如：鷲）區分開來，並且強調後者直接訴諸感覺，而無法傳達整體的意義。例如：單獨的一隻鷲，無法傳達「鷲」的整體性所有概念[6]。在人類學的領域中，是艾德蒙．李區最先指出在既定的社會脈絡下，進行

2 Tambiah, 1991, p.153.

3 請參閱克利福德．紀爾茲的著名說明：「民族精神……是依照世界觀，而在知識上接納之物，而世界觀則是（依照民族精神）在感情上可以接受之物。」（Geertz, 1973, p.126）。

4 Turner, 1967, p.30.

5 Burke, 1950(1969), p.41.

6 Langer, 1942(1980), pp.79-102. 1953.

「溝通」的人通常並未共享特定的意義[7]。他表示：「即使一連串的儀式行為到底表現出什麼，其實並沒有一致的意見，不過不管是個人還是群體，都還是可能接受這個行為的有效性。」

筆者想要將蘭格和李區的觀察範圍進一步擴大，做出下列推論：在既定的社會脈絡下，共享的意義和「溝通」會令人感到模糊或不足，並不只限於在儀式的脈絡中，就算在整體的脈絡中，仍然可能出現這個狀況，而且也不限於以語言作為象徵時才會發生，在各種溝通下，都可能出現這個狀況。不過，如果是非語言的物質性象徵，以及處於儀式的情境脈絡之下，更可能發生缺少溝通的狀況。

本文提到溝通的這類一般現象時，是使用法文的「誤認」（méconnaissance）。這個字與英文的mis-reading（誤讀）、mis-recognition（誤認）以及mis-communication（誤解）大概是同義字，不過比起這些英文字彙來說，法文的「誤認」更能準確傳達「缺少認識」這種技術上的語感。也就是說，在象徵的溝通中，不論是使用語言或是使用其他具體物體，因為正在溝通的當事人並沒有被強制必須互相確認他們各自選用的特定意義（signification），所以可能會發生「誤認」的現象——也就是「互相對話時發生誤差」[8]。

因為下列兩大因素，會更容易發生這種現象——(1)象徵存在著多義性；(2)由象徵所賦予的美學價值。

意義的範圍（field）

「誤認」的前提是象徵的「多義性」。如果某個象徵只有一個意義，那就不可能發生誤認。大部分象徵——尤其是文化中的重要象徵——都具有社會成員所共享的多重意義。

山櫻的花是秋天的米在春天的對應物，既表示對生的禮讚，也同時代表生產力和生殖力。不過，櫻花也是短命與死亡的隱喻。櫻花還代表對自己的威脅、對社會之重生造成威脅的行為者，也就是非生殖

性的（藝者、稚兒），以及對社會性之自我的否定（瘋狂、自我認同發生變化）。年輕的特攻隊員都在誕下子女之前就已死亡，對自己所處之社會的存續並無貢獻，這就像是在結果之前凋謝的櫻花。

由群體的觀點來看，士農工商都有各自的「花見」習慣，所以櫻花也可以表現出不同的社會群體。自從九世紀之後，各種「他者」的存在讓日本人感受到壓力，覺得必須建構出獨特的「自己」，在這個時候，櫻花最終被固定成自己、或者相對於他者的「日本人」的象徵[9]。

換句話說，如果用櫻花當作一個象徵，可以把日本社會中的個人、和日本人全體結合在一起，另一方面，櫻花也表現出一個人一生中最重要的生、死、愛等。其他「日本」的象徵——例如富士山——雖然代表日本，但是不會成為日本人在日常生活中的象徵，這和櫻花作為象徵的能力十分不一樣。如前文所述，對特攻隊員、或是明治初期以後的知識分子而言，他們關心的最核心問題就是個人的自由與社會責任之間的緊張關係。當特攻隊員與其他許多日本人在面臨「對國家的責任」就等於死亡時，櫻花可以說是他們「思考、感受」的最適當媒介。

---

7 Leach, 1954(1965), p.86.

8 「méconnaissance」這個用語最初是由蘭格的老師亨利・瓦隆（Henri Wallon）提出的，之後則由蘭格和布迪厄使用推展。蘭格有篇論文討論兒童在自我的鏡像中所看到的自我及它的起源，這篇論文就使用了「méconnaissance」。布迪厄是在討論贈予交換的脈絡下使用這個字，他認為這個交換規則中的時間差異，會使得接受贈予的一方誤解贈予方的用意，而這就是贈予交換的前提（Bourdieu,1972[1977] pp.4-6）。阿爾都塞也使用這個概念，他認為誤認發生於將個人視為臣民的意識型態框架中（Althusser, 1971, pp.172-173, 182-183）。筆者使用時的定義與其不同，筆者將它理解為象徵的溝通，在拙著中，已經討論過「猿」是日本文化歷史中多義的象徵，在歷史中，人們在猿的意義範圍內，如何引導出媒介者、替罪羊、丑角這些意義，而在耍猴戲藝人的既定儀式脈絡之下，個人又是如何引申出不同的意義（大貫，一九九五ｂ，第二二三—二二六頁；Ohnuki-Tierney, 1987, pp.210-213）。除此之外，語言學、文學、文學批評、人類學也會使用「méconnaissance」。

9 Kertzer, 1996, p.155.

如前文所述，櫻花可以在不同的意義之間互相轉換，這是因為個別的意義也都不是固定在各自獨立的意義分類體系中。櫻花可以表現出以死為前提的生、生產（與米相對應之物）與生殖（年輕女性）、非生殖（藝者與稚兒）、以男性為前提的女性，還有與這些完全相反的意義。因為意義的廣義性，所以即使意義從其中一個極端轉換到另外一個極端——例如：由生轉變成死——這個變遷仍然十分自然。

所謂意義的範圍，並不是凍結在文化中、一個不變的抽象意義的集合，也不會隨著時代，從一種意義直線發展到另一種意義。不過，社會的成員的確共享這個範圍。例如：佐佐木雖然對戰爭的意識型態抱持懷疑的態度，也公然承認自己是馬克思主義者，但是在他的日記中，一開始時櫻花還是象徵年輕與美麗，以及暗喻他自己陽性的一面，例如路過的年輕女性讓他產生愉悅的感覺。在日後，同樣的一種花卻又被拿來隱喻，與戰時充斥著狂熱氣氛的日本相對的理想社會，以及節制而純潔的理想典範（讓人檢討自己的缺點——是否汲汲於追求榮譽與他人的認可，而耽於享樂）。最後，當出擊時刻接近時，櫻花的意義又著重在「要如櫻花般凋謝」，成為對特攻隊員（包括他自己在內）的隱喻。這時，佐佐木把櫻花和戰死做了直接的連結，但這並不屬於「為天皇即國家而犧牲」的意識型態中的一部分[10]。

日本的櫻花也證明了人們並不會總是共用既定脈絡中的特定「意義」（signification），人們會從意義的範圍中抽出不同的意義（meaning），同時卻沒有意識到自己與他人之間並沒有共用一致的意義（signification）[11]。社群成員之間之所以能夠進行「溝通」，並不是因為他們在同樣的社會脈絡之下共享象徵的相同意義，他們所共享的其實是象徵意義的「範圍」。坦比亞提出意義的「既存的格子」（the already existing grids），如果擴大這個概念，就可能發生象徵意義的範圍變化[12]。在日本歷史中，櫻花從很早以前就和死與重生連結在一起，國家又「擴充」了這個意義，讓櫻花變成由陣亡的士兵在死後幻化而成，但是在這時，日本人（包括士兵在內）卻沒有意識到這個意義是「新的」，或是「不同的」。弗斯（Firth）和紀爾茲（Geertz）認為既定的意義是公共的、必須共有的，而相對於此，本書則想提出

「公共的」、「共有的」、乃至於「群體的」，並不是溝通的既定脈絡之下的特定意義，而是意義的範圍。

「誤認」發揮了重要功能，把某個象徵變成大量殺人的武器。這裡必須注意的是：「誤認」可以讓人疏於警覺，所以人們不會意識到意義已經發生變化，就接受這是「自然」之事，或是依照自己的想法，解讀象徵的意義。這是因為象徵的意義範圍十分豐富而且複雜，而且具有充分的多義性，櫻花就是其中一例。

為了提倡「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，國家甚至還「發明」了櫻花的其他象徵：凋謝的櫻花是陣亡的士兵，而盛開的櫻花則是由士兵幻化而成。但是人們對這些根本性的變化卻一點也不驚訝。其實在這個過程中，除了政治領導者之外，也有許多人在有意或無意間，都助了國家一臂之力，造成上述現象，例如學者和作曲家。這是因為櫻花雖然常常代表生命力，但是也可以象徵完全相反的概念。

乍看之下，把已經成型的文化象徵——例如櫻花——當成政治象徵，並且賦予它新的意義，會因為原本的意義已經深植人心，所以還是有不利的因素。要推廣新的象徵或標誌並不是一件簡單的事，例如納粹的「卐」（Hakenkreuz），它大概是現代歷史中最強而有力的政治標誌。「卐」源自梵語（su-asti），不過梵語中的符號和納粹的符號並不完全相同。「卐」起初和十九世紀的人種理論有關，一九三三年五月十九日，由約瑟夫．戈培爾主掌的「國民啟蒙宣傳部」，將它訂為納粹的象徵[13]。「卐」就和櫻花不一樣，它並不是長久以來存在於德國傳統中的在地文化象徵，所以這個標誌之所以取得成功，在許多意義

10「和娑婆世界的春天不一樣，航空隊的春天還很平靜。櫻花凋謝了，又有新的訊息。……和凋謝的花同路而去的命運，才是大丈夫的生存之道……今時此刻，我不欲效法盛開的櫻花，而欲成為凋謝的櫻花。」（蝦名賢造，一九八三，第一八三—一八四頁）。

11 Ohnuki-Tierney, 1987, pp.210-213.

12 Tambiah, 1981, p.160.

13 Quinn, 1994.

上都是例外。櫻花在日本的歷史中一直是重要的象徵，蘊含文化中最核心的意義，包括日本人的身分認同在內；「ゝ」則不同，它完全沒有任何意義。相較於日本軍部必須努力改變櫻花的意義，納粹則是必須把他們的意識型態灌入沒有任何意義的標誌中。

不過，如果通過了時間的考驗而成為象徵，那麼，在訴諸情感時，就會具有絕對優勢。在櫻花的例子中，社會行為者一方面可以利用這類通過時間考驗的象徵之魅力，同時也會為象徵添加新的意義。也就是說，國家一方面利用櫻花的傳統魅力，同時也為了達到自己的軍事目的，而改變了花的意義。在這個改變過程中，如果櫻花原本就擁有多重象徵意義（其中可能有幾個在乍看之下是矛盾的），對軍事政權來說，則有利於讓大幅度的變化自然地進行[14]。

但是，國家對櫻花的改變也不能說是完全成功。譬如：特攻隊員對櫻花意義的解讀，就和國家所設想的並不相同。如果國家知道士兵並不相信「為天皇即國家而犧牲」這個意識型態中的櫻花，那麼國家應該會加強管制思想吧。相反的，如果隊員們確實知道國家賦予櫻花的意義，他們也可能會反抗這種意識型態的壓力。不過，由於櫻花的多義性助長了「誤認」，因此使得這種對立沒有發生，最後則造成了極端的悲劇。

美學價值

「美」也助長了「誤認」的發生。「美」是根源於文化並且在象徵和概念中都存在的要素，它有一個重要的功能，就是讓本質不同的各種意義，都具有「美」這種同質性。也就是說，美的價值可以讓歷史的非連續性連貫起來，有助於「自然化」的過程。年輕的女性、藝者和武士，這三者之間有一個共通點，就是都具有概念上的美感，如果死亡是為了犧牲，那麼它也和生命本身一樣，被視為是「美的」，而且都用美麗的櫻花加以禮讚。「自然」是愛國心和民族主義的象徵，它會被賦予美的價值，同樣的，

重要概念也都會被賦予美的價值，所以美學價值助長了「誤認」，具有很重要的功能。

由日常的美學價值轉換為政治的美學價值

在繼續討論下去之前，這裡想先說明筆者如何定義「美學價值」（aesthetics）。如同前文所示，本書最初是在討論櫻花的美學價值（這是日本人的精神〔德文中的Geist〕的產物），換句話說，也就是探究黑格爾所說的美學價值，而非經驗哲學的美學價值。因此，本書所謂的美學價值主要是文化的，也就是既定文化的產物，而不是康德所謂的普遍性的美學判斷。第二點，筆者所謂的「美學價值」不限於「藝術的美學價值」。康德等幾位學者除了藝術之外，也會考察自然的「美學價值」，他們的理論對象也不只限於「藝術的美學價值」。不過，關於美學價值的哲學討論，大部分是針對藝術的美學價值——或者從較廣義的意義來說，是集中於藝術和文學中所表現的自然，也就是「現實的『再現』（representation）」的美學價值。自從柏拉圖和亞里斯多德開始討論「模仿」（imitatio）問題之後，「再現」的美學價值傳統就特別重視文學（尤其是詩）或美術中的模仿問題。波特萊爾、班雅明、阿多諾（Theodor W. Adorno）、

14 使用隱喻可以縮短象徵與其對象物之間的差距，這點與標誌正好相反。自從亞里斯多德之後，對於隱喻的定義一直是根據「相異之中的類似」（Aristotle, 1932(1960), pp.212-215.〔three, 1412a,1412b〕）。關於「trope」（隱喻，其他修辭法）相對於個人信仰的進一步討論，請參閱Ohnuki-Tierney, 1990, 1995。人類與花在外延的（denotative）意義範圍中，分屬於兩個不同的分類範圍，所以就算用櫻花當作隱喻，也無法指稱人類。特攻隊員等人並不是相信自己是凋謝的櫻花，或是會幻化成櫻花。換句話說，櫻花還是一種隱喻。但是，自從明治時代之後，國家對民眾實施體系性的、集中的「教育」，作為隱喻的櫻花和被視為實際日本人的櫻花，兩者之間的差異逐漸縮小，乃至於合在一起。另外一個類似的例子是：在一九〇〇年前後，只在字面上用作威脅的短語——「拔出短劍」（being at daggers drawn）——在第一次世界大戰時，被當作實際的軍事技術，加上神祕化的隱喻，最後並還原成納粹的武裝親衛隊（SS）真正在使用的小刀和短劍（Timms, 2000）。相反的，「〈〉」則沒有成為它所指稱之物——也就是納粹德國。

霍克海默（Max Horkheimer）等許多人都反覆討論藝術在現代的美學價值，而他們的核心課題，則是該如何鑑賞被當作消費品而大量生產的「藝術」。

不過，本書所討論的櫻花的美學價值，是針對個人在日常生活中觀賞到的櫻花之美，而不是針對櫻花的藝術象徵。似乎也沒有更好的表現方式，所以本文將這稱為「日常的美學價值」。櫻花的不論是外形、意義或是情感，長久以來都由高尚的藝術或是文學、以及民間藝術等表現出來，所以櫻花在藝術和文學中的無數表現，勢必會影響到人們如何看待櫻花，以及影響到他們觀察「自然的櫻花」的角度。只要到了春天，日本列島各處都可以看到櫻花，任何人都可以享受到櫻花之美。這一點和納粹德國不同，有些美學價值（例如：華格納的歌劇）只有納粹的上流階級可以享用，我們從特攻隊員的日記中，可以清楚知道櫻花的美學價值不只屬於知識分子和上流階級，民眾也可以接近。「〄」標誌不存在於德國人的日常生活中，它是一個完全新創的標誌，這一點和櫻花完全相反。在第二次世界大戰之後，「〄」迅速的從德國（甚至全世界）的文化空間中被抹殺，成為過去的象徵，而且是象徵著對人類所犯的最嚴重罪行；相較之下，戰後的日本人沒有經過什麼掙扎，就重新將櫻花視為重要的象徵，並且享受櫻花所帶來的樂趣。櫻花所象徵的黑暗過去似乎完全被遺忘，日本人又開始每年舉辦例行的「花見」。對於學校是否要正式使用「日之丸」圖案的國旗和〈君之代〉，社會上還有爭論，從這種爭論中也可以見到第二次世界大戰的痕跡，其實，未曾經歷過戰爭的年輕世代，對於第二次世界大戰抱著很深的疑惑，而且「愛國心」這種用語在日本的社會中依然帶著污名，所以「花見」的現象就格外顯得引人注意[15]。

國家藉由各種方法，把櫻花的美學價值轉換成軍事上的意象以及行為。接受徵召的士兵被美化成以櫻花為象徵的古代武士，而軍人在戰場上戰死，則被稱為「散華」。軍服上的徽章也都使用花作圖案——尤其是菊花和櫻花。靖國神社的櫻花是由士兵們幻化而成，而且在這個時代，櫻花會和軍隊共同「前進」。換句話說，為了要將遭受殖民的地區標記成「大日本帝國」的一部分，所以軍隊會在亞洲的其

他國家種植櫻花。上述全部做法的共通點，就是物質和精神上的美化。櫻花是一種象徵，有「力量」將櫻花所指稱的物體加以美化，因此也有能力讓它們變成同等美麗之物。這就是將「誤認」加以自然化的手段。

「自然」的美學價值——愛國心、文化／政治民族主義

在特攻隊員中，也有人閱讀的作家提倡藝術至上主義。例如：佐佐木是理性主義者，但是他的閱讀範圍十分廣泛，他還讀過奧斯卡・王爾德、追求幻想感覺之美的泉鏡花（一八七三—一九三九），以及作品洋溢著悲傷情懷、以大眼美人畫像知名的作家兼畫家竹久夢二（一八八四—一九三四），還有以藝術至上主義和頹廢派作家的身分嶄露頭角，日後又在古典文學中追求日本固有之美的谷崎潤一郎[16]。而中尾與佐佐木也熱心閱讀川端康成的作品，川端曾經獲得諾貝爾文學獎，致力於追求感受上的美學價值。

在法國作家中，林尹夫與中尾兩人讀過波特萊爾的作品——最著名的是《惡之花》（*Les fleurs du Mal*）、巴爾札克、福樓拜。如同貝爾（Daniel Bell）所說的，波特萊爾認為詩的概念是一種神祕的知識型態，而尼采則主張只有美學價值可以讓生活正當化，這兩者都與宗教對生活的正當化，以及社會對藝術的支配「在教義上對立」[17]。換句話說，「藝術至上主義」與個人的自由、以及社會對個人的制約等

15 也請參閱《世界》特別號（第六六二號，一九九九年六月）。有人質疑學校在公開儀式中使用「日之丸」和〈君之代〉是否有必要，於是有六位學者針對這件事的必要性展開討論。

16 Doak, 1994, pp.xxix-xxx.

17 Bell, 1980(1991), p.301.

問題都大有關聯。

不過，對於特攻隊員影響最大的美學價值，與社會、政治這一面向的觀念和象徵具有直接的關聯。中尾受到柏拉圖的美學價值鼓舞，而柏拉圖的美學價值就是要超越視覺之美，提高為真實的美學價值[18]。中尾讀了里爾克的《羅丹論》之後深受感動。因為在那個被認為顯示出人類的「不遜」（hubris，中尾以英文寫下）的時代，羅丹的作品表現出生命的堅強，其美學價值超越了自我[19]。中尾和佐佐木都閱讀了大量康德的著作，康德也把美學價值和倫理觀結合在一起，所以他的美學價值延長為社會成員的舉止和行為。整體來說，當時日本知識分子的關懷集中在美學價值和「現代」。這其實也是保田與重郎和日本浪漫派的核心關懷，他們甚至還提到畢德麥雅（Biedermeier）風格。

在各種浪漫主義中，「自然」（國民與整體人類原本的空間）被視為「美」，人類的「自然的」過往（也就是原生性的），也被認為是純潔而美麗的。例如：在史特拉汶斯基的《春之祭》中有「異教的俄國」，而在梅里美（林尹夫和佐佐木都讀過梅里美的作品，中尾對他特別熱中）的愛國作品《居茲拉》（*La Guzla*）中，也出現了「塞爾維亞的風俗習慣和民間傳說」這類「原始」的要素。他們想要追回失去的純樸，也就是約翰．德萊頓（John Dryden）所謂的「高貴的野蠻」（盧梭在控訴現代社會中的道義淪喪時，用了這個詞彙，這個表現方式因此廣為人知）。佐佐木也讀過許多盧梭的作品。

被視為故國而受到美化的自然，在各種文學和哲學作品——尤其是浪漫派，都是核心的主題。雖然不一定要在藝術形式中具象化，不過理想化的自然是結合了空間、時間的一套構成概念。也就是說，它沒有受到現代性的污染，而且在日本的例子中，也沒有受到西方的影響，它是「吾人原生性的過往」，而且也是「我們的故國」、「我們的空間」[20]。在美學價值的探討上，佐佐木一路從康德、盧梭，最後讀到席勒的作品。林尹夫和中尾都閱讀巴爾札克，巴爾札克在狹隘意義下的理想化羅馬中，看到了空間和時間的原生性，也就是尚未受到污染的法國。

不管在任何時代，或是任何國家，自然常被當作人民對於自我根源的象徵。其實農業會以文化所造成的整體自然變遷作為前提，不過已經脫離農業社會的現代社會，卻常把農業當作「自然」的象徵。對於法國人來說，早在印象派之前，農民和牧羊人（Jean-François Millet）、稻草堆（Claude Monet）這些田園風光的象徵，就已經全部是「失去的時光」的重要象徵[21]。不論對於知識分子或是其他人而言，自從都市人創造出「鄉下」之後[22]，就讓「沒有堆肥和汗臭的自然」復活了。不管是瑪麗．安東娃妮特（Marie Antoinette，法王路易十六的王后）在凡爾賽宮殿中建築農家，或是今天的巧克力包裝盒上的英國田園風光，在世界各處都出現了這種現象。因為都市的工業化，水稻農業在今天幾乎已經失去了經濟、政治上的重要性，不過日本人還是把它當作自己的重要象徵。為了防止稻米生產過剩，今天的政府甚至會提供補助金給休耕的農民，不過每當面臨外在壓力時，例如一九九三年輸入加州稻米的危機，「以米食為自我」（Rice as Self）的意識就會增強[23]。

如果說特攻隊員把詩和文學中見到的美學價值當作精神糧食，音樂（大部分隊員所遺留的作品中並沒有提到音樂）應該更是如此。林尹夫和哥哥都是古典音樂的愛好者，他的哥哥還有豐富的唱片收藏。佐佐木好幾次提到他在聽了貝多芬的音樂之後，深受感動，而那些都是以歌德、赫爾德、席勒詩作譜成的作品（這些詩都是以月光及田園這類「自然」作為核心主題）。而且佐佐木所欣賞的作曲家幾乎都屬

18 中尾，一九九七，第三七八頁。
19 中尾，一九九七，第四三七—四三九頁。
20 關於時間、空間軸的詳情，請參閱Ohnuki-Tierney, 1993a。
21 關於對植物、農業的隱喻，請參閱Ohnuki-Tierney, 1993a。
22 Berque, 1990.
23 Ohnuki-Tierney, 1995.

於德國浪漫派。

「自然」被視為文化民族主義的象徵，而且它很容易移動到政治民族主義的範疇。許多歐洲的浪漫主義者支持文化民族主義，而不承認政治民族主義，相對於此，因為費希特（他是康德的忠實信徒，也是德國浪漫派的重要成員）把「Ich」的概念轉移到德國（民族）國家，因此使得德國人被稱為「原始而且純粹的原生性民族」（Urvolk），並由此發展出政治民族主義[24]。因此，費希特的民族主義與另外一位浪漫主義者赫爾德顯然不同（赫爾德認為原則上各民族都是平等的）。和田曾經讀過費希特最國家主義的《告德意志國民書》，而佐佐木和中尾也十分熟悉他的作品，並且曾提到他的思想。

乍看之下，政治民族主義「純粹的自然」不會帶來任何罪惡，不過在一九三〇年代，它卻常成為保田等右翼國粹主義者的重要政策。喬治．莫塞曾經詳細說明在十九世紀的德國，農業共同體的象徵——「土」——也成為民族運動在精神和經濟上的泉源，並且象徵著烏托邦與故鄉（Heimat），而且，後者還被德國的人種理論加以利用[25]。納粹的口號——「血與地」（Blut und Boden）——是由第三帝國的農業部長——魯道夫．達爾雷（Rudolf Darre）——所創造的，他同時還把「自然的振興」（Naturschutz）當作國家要推動的政策[26]。從歷史上來看，毛澤東的文化大革命並不是在現代化的過程中出現，而是在面對西方和資本主義的威脅時發動的，它採用「讓人民回歸自然與農業」為口號，因此對都市的知識分子造成迫害。經過淨化和美化的「自然」如果成為政治的武器，也有助於化解人們的警戒心。

有許多象徵可以代表自然，不過社會群體常基於「美」的理由而選擇花。但是，花也常常和軍事連結在一起，讓戰爭因為這種象徵的連結而受到美化[27]。例如：沃爾夫介紹過阿茲特克人（Aztec）在關於特諾奇卡（Tenochca）的文本中所用的隱喻，它出現在特諾奇提特蘭（Tenochtitlan，阿茲特克王國的首都）的士兵與鄰近的特拉斯卡拉（Tlaxcala）互相征戰的「花之戰爭」中。這個隱喻將士兵稱為「跳舞的花」，他們的血被稱為「花之水」，而「心臟之花」這個用語，則是指將被犧牲獻祭的俘虜；在戰場

上抓到許多俘虜的士兵則被稱為「花中富者」。阿茲特克士兵面臨被稱為「花之死」的死亡之際，會化為蜂鳥或蝴蝶，從最美麗的花吸取花蜜。如此一來，他們便用明喻的方式，與花合為一體[28]。由上文看來，阿茲特克的花和日本的櫻花之間，有著意外的類似性。

同樣的，在前現代的歐洲文化中，花的圖案也常被用在一些政治象徵的設計上，例如徽章及盾牌、家紋。舉例來說，最晚在一一九七年，百合圖案就已經成為法國王室的象徵，而且從中世紀之後，它也是義大利的佛羅倫斯的象徵[29]。在十五世紀的「薔薇戰爭」中，可以清楚看到花與戰爭的關聯——這是一場以紅玫瑰作為家紋的蘭開斯特（Lancaster）家族，和以白玫瑰作為象徵的約克（York）家族之間，為了爭奪英國王位所引發的戰爭。即使到了今天，在歐洲的各種文化中，每當提到戰爭與戰鬥、死亡時，也常常用花作為象徵。例如在法蘭德斯（Flanders）陣亡的士兵是以紅色的罌粟花作為象徵[30]，而德國在戰時的一張標題為「我的連隊」的明信片，就是用一整片玫瑰作背景，上面畫了一把機關槍[31]。

為了動員民眾、讓民眾參與，而有意識地操作象徵在美學價值上的喚醒功能，這種作法始於法國大

24 Wolf, 1999,p.211.

25 Mosse, 1964(1981), pp.108-125,155,169. 也請參閱 Koshar, 1998, pp.26-28,47-48,54。

26 Schama, 1995(1996), pp.81-100.

27 Goody, 1993, p.71 討論了（雖然篇幅極短）花與犧牲、戰爭、和平的關係。

28 Wolf, 1999, pp.150-153.

29 Vries, 1974(1984), p.193.

30 Goody（一九九三）介紹的各種意義發揮了類似百科全書的功用，但是並沒有深入探討象徵的意義，所以與筆者的目的並無太大相關。例如 Goody 指出祭奠死者的花圈如果換成不同的花，其意義也會從戰爭替換成和平，不過他沒有討論花其實可能與戰爭和官兵具有隱喻的關係。

31 Mosse, 1990, p.67.

革命，「為了讓民眾有參與的感覺……官方普遍地使用足以代表本國的神話和象徵」[32]，藉以達成這個目的，其中最明顯的例子是羅伯斯比爾（Maximilien de Robespierre）所策劃的六月八日儀式[33]。眾所周知，雅各賓黨員清楚知道符號和象徵的重要性（可讓民眾留下深刻印象），這也是雅各賓黨使自身的意志成為法國人「公共意志」的手段。從此之後，凡是為了政治、軍事的目的，而有意識地利用神話和象徵的喚醒能力，就是一件很常見的事了。即使在今天，幾乎世界上的所有軍隊都會使用色彩極為豐富的裝飾（其中徽章是必不可少的）。也不只有歐洲各國會強調政治、軍事上的象徵，這是全世界都有的現象，連非洲的祖魯族（Zulu）士兵也不例外。

在巧妙的運用政治象徵這個方面，希特勒和墨索里尼都十分著名。為了宣傳所謂的「大義」，納粹不僅利用視覺、甚至還利用了聽覺的意象。例如：希特勒進一步實現了華格納的遺願——把歌劇變成國民劇，把拜魯特（Bayreuth）歌劇院改成德意志的神殿。除此之外，納粹還徵用著名的作曲家和音樂家，把德國的高級文化和政府連結在一起，以美化政府的作為[34]。德國士兵的正步行進方式是一個很明顯的視覺意象，總會伴隨著腳步聲作為音響效果，這個腳步聲就像是具有強烈暗示性的鼓聲[35]。就算沒有親眼看過這種遊行或是儀式、紀念碑，也有許多人是透過媒體報導或各種電影、紀錄片而看到，並因此而留下鮮明的記憶[36]。

再一次強調：國民最重視的價值（自己的國土、歷史、理想、純潔與犧牲這類道德戒律），通常會使用具有美學價值的象徵來表現它。人們會對「美」產生反應，並且根據自己的理想主義和美學價值來進行解釋，而在另一方面，國家也可能會用同樣的美學價值和象徵，來「動員」人民。

在關於納粹的研究中，喬治．莫塞認為「『政治的美學價值』是指與神話、象徵、民眾的感情……有關的力量」[37]。班雅明也是如此，在他對法西斯主義和共產主義的概括性基本說明裡，為極權主義政權對「藝術至上主義」的利用、濫用，做了以下說明：

人類的自我異化，已經使得自我破壞能夠被當作最極致的美學樂趣來體驗，這種政治狀況是法西斯主義改變了美的價值。而另一方面，相對於此，共產主義則將藝術加以政治化。[38]

象徵的美學價值的最重要功能，是美學價值能夠讓此象徵在廣大的範圍內移動，從「無垢的」文化空間，轉移到「危險的」政治空間[39]。當一個常見的象徵即將被轉化為政治的象徵，以便助長國家的意識型態時，就能看出美學價值的功能。一旦自然被利用成「自我空間」的政治象徵，就可能藏有象徵的危險性，這是因為被自然理想化的美，會降低人們的猜疑心，即使是與國家意識型態有關的「自然」，也會被解釋成人們至今所認識的「自然」。「自然」與民族主義之間，十分容易發生具有危險關係的連結，這在許多社會中都可以得到例證。像櫻花這樣具有高度美學價值的象徵被利用在政治上的時候，將會使「誤認」的過程更容易達成，因此也使得正在進行溝通的當事人，不容易懷疑政治象徵中包含惡意

32 Mosse, 1990, p.36.
33 Furet, 1988(1996), pp.147-148. Ozouf, 1988.
34 Kater, 1997.
35 官兵的行進和他們的踏步聲，在第二次世界大戰之前就已經為人所知。一九三七年，尚・勒努瓦（Jean Lenoir）執導了電影《大大的幻想》，在以第一次世界大戰為主題的電影中，這部電影獲得極高的評價，在電影中，法國人軍官尚・葛班說到：德國官兵的行進踏步聲會讓軍官覺得心緒不寧。
36 Falasca-Zamponi, 1997.
37 Mosse, 1975, p.20.
38 Benjamin, 1958(1968), p.242.
39 康德認為不只有實體才能具備「崇高性」（sublime），即使沒有形體的東西，也可以具有「崇高性」（Kant, 1784[2001], p.306）。本書所謂的「美」，比較接近康德的「崇高性」。

的要素。在其他狀況下，「誤認」也使得特攻隊員等人，無法認知他們自己的想法和國家的計畫之間，其實有著巨大的歧異。

如果想要理解人類的一般溝通和歷史的變化，「誤認」是十分重要的現象。它也有助於理解：個人如何一邊在「行動」中重製國家的意識型態，但在「思考」時，卻又不是如此。這是因為個人在理解國家所使用的象徵時，讀到了不同的意義和美學價值。

二、歷史上的行為者——力量的侷限性

除了「誤認」之外，還有許多其他要素，會使得歷史的變化過程被複雜化。第一點是社會和文化中的重大歷史變化不是憑空發生的，它們必然是起源於特定的社會行為者（就算這股力量會受到某種限制）。在明治初期，櫻花是日本人的象徵，在日本人建構認同的混亂過程中，櫻花居於核心的地位。有些人認為櫻花代表陳舊、帶有弊病的封建制度，因此提倡砍伐櫻樹，但也有人認為櫻花是新生日本的肯定象徵，所以積極鼓勵、振興櫻花的種植。後者也開始把櫻樹當作國家的饋贈之物，送給外國，這個習慣一直延續到今天。雖然櫻花是日本的象徵，但在明治初期，確實有對櫻花的兩極看法，這件事正好可以告訴我們：歷史其實就是在個人之間互相關聯、爭論的過程中建立出來的。

第二點，即使是由自己開始的改革，社會的行為者還是沒有辦法控制歷史的方向。大村益次郎提議創建靖國神社，木戶孝允又建議在神社內移植櫻花，這兩者都是在明治「維新」時，想要慰藉戰死的官軍同志在天之靈。但是，不論是神社的功能或是櫻花的意義，在日後都脫離了這些本意，發生重大變化。在歷史上，行為者的行動有時會偏往與他們本意全然無關的方向，最明顯的例子便是明治時期的政治家，他們應該從來不曾想到，王政復古和他們在新憲法中賦予天皇的權力，日後竟成為遭到軍部濫用

的基礎。

除此之外，本書還舉出許多歷史上行為者的個人事例，以論證對於歷史過程所施加的力量，具有極為複雜的性質，無法預測它們對將來的影響。這離海因里希．馮．特萊斯科（Heinrich von Treitschke）所謂的「人類創造歷史」有很遙遠的距離。馬克思提出「人們創造自己的歷史」[40]，這句話非常有名，但是它伴隨著許多限制條件，馬克思也指出人們並不能隨心所欲地創造歷史。現代學者似乎都將馬克思的「創造歷史」這個觀念過於單純化，只把社會中的個人行動放在他身處的那個時間點上進行研究，而不考慮個別的實踐在日後對社會造成了什麼影響。不過，如果以長遠的眼光來觀察歷史過程，就會發現：雖然個人的確可能在歷史的方向變化中占有一席之地，但是，如同馬克思的敏銳觀察所指出的，這並不是「他們隨心所欲」所決定的。

第三點，任何社會行為者，或多或少都是自己身處之文化環境下的產物，但是在另一方面，個別的文化也會在外來的全球化潮流中發生變化。日本社會的例子顯示出，可以一方面信奉外國傳入的自由主義和浪漫主義，但在另一方面，也會保留日本自己的文化和愛國心，並在兩者之間擺盪。當時，日本在國家的現代化與對抗外國的威脅（這種威脅使得大家都成為愛國者）之間，奮力掙扎，而上述擺盪就相當於這種掙扎。新渡戶稻造是深受西方哲學影響的基督徒，他的愛國心使得他反對軍事戰爭，並且提倡世界和平，但是在另一方面，當日本進行軍事侵略時，新渡戶的武士道也成為侵略的精神支柱。一九〇〇年和一九三二年都出版了進步思想的教科書，前者是由莎士比亞學者坪內逍遙執筆，後者則是由世界主義者井上赳撰寫。他們都是親歐派的自由主義者，都反對軍部介入學校制度。但是，這兩個人的教科書中都充滿愛國的詞彙，除了文化民族主義象徵之外，甚至還有政治民族主義和軍國主義的象徵。而

40 Marx and Engels, 1852(1989), p.320.

留學法國索邦大學的西條八十是〈兩朵櫻花〉的作詞者，同時也是在流行歌中融入民謠要素的先驅。

本書在許多地方討論過：如果支持多民族國家的概念，就可能演變成擁護殖民主義的帝國主義，近衛文麿所提倡的「一億人一條心」便是其中一例。近衛文麿是貴族出身，他還被稱為「近衛公」，並擁有複雜的知識背景。他從京都帝國大學的哲學科轉到法科，然後翻譯了主張個人主義與藝術至上的王爾德的作品〈社會主義下人的靈魂〉（The Soul of Man Under Socialism），發表在《新思潮》雜誌上，但是遭到查禁。近衛在畢業之後進入內務省，並在日後熱心聲援滿洲事變和大政翼贊會。特別是在東條英機統治國家時，大政翼贊會發揮了很大的功能。但是，近衛與東條英機不同，他在擔任首相時，極力主張日美關係的處理應該採取外交手段，且當他的主張無法貫徹時，近衛就解散了內閣。在第二次世界大戰的末期——一九四五年，近衛向天皇訴求應該儘早結束戰爭，但也有人認為這未必是為了日本的人民[41]。

這裡所舉的幾個少數的例子，說明歷史上的行為者除了擁有自己個人的目的和動機之外，也是這個時代的文化產物，所以在行動上會有矛盾。筆者已經在其他發表過的著作中，詳細說明筆者如何解釋歷史上的人物——他們是社會的行為者，如字面所示，歷史上的人物會「創造歷史」，但他們並不是能夠無中生有、發明傳統的「半神」[42]；在另一方面，他們也不是任憑既有文化模式操縱的人偶[43]。布迪厄為了釐清美國學者對他學說的誤解，做了以下說明：他的學說的關懷焦點是「行為者」，這類人既不是依附於結構的附屬現象，也不是純粹的主體[44]。同樣的，塞杜（de Certeau）也反覆主張[45]：思考和它的「社會脈絡」（social localizations）之間，有彼此無法分離的關係[46]。由本書中所見的事例，毫無疑問可以證明歷史上的行為者是在歷史的特定時間、特定的社會文化環境中才會存在。但是，這些文化空間絕非彼此隔絕不通，而是與全球的潮流互相影響，並且持續變動。

所謂「歷史上的行為者」，不限於政界、財界的有力人士，或是知識分子。葛魯克給了他們一個適切的名稱[47]——歷史上的行為者還包括「民間的理論家」。在文化民族主義、愛國心、政治民族主義產

生微妙重疊的這個過程中，也有一般日本人的參與。從九世紀之後，日本的文化民族主義就和櫻花產生連結，不過從歷史的過程看來，助長文化民族主義的最重要溫床，其實還是江戶時期的町人文化。例如：因為有江戶後期的浮世繪，才使得日本變身為「櫻花國土」。浮世繪的製作會順應民眾的期望，所以浮世繪的畫師和這些畫的消費者（町人）都稱得上是歷史的行為者。不過「櫻花國土」這個主題之所以大受歡迎，並不是因為它是文化民族主義的象徵，而是因為這類美麗的浮世繪很賞心悅目。類似的例子還有：歌舞伎的力量，讓儒教中對雙親及君王盡忠的概念，變成迫於情感；同時，歌舞伎也助長了「武士是最優秀之人」的想法。在歌舞伎中表現出來的這些想法，被現代軍事政權視為方便的工具，加以利用，甚至是濫用，這當然是歌舞伎的相關人士當初沒有預想到的事。浮世繪和歌舞伎的資助者都是商人。竟然是位於士農工商最底層的商人，對武士大加推崇，並且把他們的生活樣態加以美化，這其實是一件很諷刺的事。

大受歡迎的《忠臣藏》，也因為日本人的狂熱反應，而產生了各種改編版本。這齣戲在江戶時代

41 戰後，占領軍最初要他參與修正日本憲法，但後來撤回這項要求，將他改列為戰犯，近衛因此服毒自殺，享年五十五歲（伊藤隆，一九九七）。

42 布勞岱爾為了反對海因里希・馮・特萊斯科的「人類創造歷史」，而使用「半神」這個侮蔑性詞語（Braudel, 1958[1980], p.10）。布迪厄使用的「長期間」（long durée）分析框架認為與歷史過程有關的個人形跡都會消失。

43 Ohnuki-Tierney, 1987, 1990, 1995.

44 例如：請參閱 Bourdieu, 1990, p.9。

45 de Certeau, 1988, p.5.

46 格爾茲也證實他的對象「並不是個人」（dramatis personae）（Geertz, 1995, p.51）。

47 Gluck, 1985。

（甚至是在今天）一直大受歡迎，祕訣在於它的主題之一，是人類的貪念與熱情，以及反幕府的情緒。劇中描寫了人性的脆弱，而觀眾會把這種脆弱和自己重疊在一起，劇中還描述幕府監視著人民的一舉一動，所以人民會共同產生反幕府的感情，讓觀眾感到這齣戲替自己吐露了心聲。但是，在明治時期之後，尤其是在一九三〇年代，《忠臣藏》變成樣板戲，一味讚美對天皇的忠誠。淺野內匠頭在紛紛飄落的櫻花下切腹，這個場景成功地把「犧牲」塑造成絕美的人類行為。觀眾可能沒有清楚意識到這齣戲想要傳達的這個訊息，不過他們還是捲入了露易絲．楊（Louise Young）所謂的「戰爭熱」，接收到這齣戲所傳達的「為天皇即國家而犧牲」的概念。

因此，社會的行為者——不論是掌權者或是「民眾」——都是根源於社會文化的個人。我們必須避免對歷史上的行為者做出太單純的描繪，不管是專政者，或是受到專政壓迫的人，他們都不是有辦法直接或瞬間改變自己所處社會的人。我們不可以忽視參與歷史過程的「普通民眾」的角色，另一方面，我們也不能忘記，每一個社會行為者彼此之間的力量也有所差異。雖然民眾也參加了國家的計畫，並且助長、甚至促進了這個計畫，但是這個計畫本身其實是由掌權者策畫的。在戰爭和由極權主義當政的政權中，這些掌權者將年輕人和其他無數人逼入死地。這種難以言喻的殘暴行為，是由國家組織起來所達成的。

考量過日本的這些歷史過程之後，我們感到很難抗拒用「枝幹扭曲的櫻花」這個隱喻來形容日本，這是出自康德的名言：「人性如同彎曲之木，至今不曾出現過完全筆直之物」（[a]us so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden）[48]。在這裡，我們似乎可以看到因為日本的軍國主義，而悲慘地遭到扭曲的櫻樹。但是，這個隱喻並沒有釐清歷史行為者的複雜角色，反而掩蓋了它的真相。康德認為社會就像是一片森林，其中有一棵一棵樹木，筆直地伸向天空，這一棵一棵的樹——也就是個人——希望能夠享有自由，而不要任由「利己的動物習性」破壞社會。因

此，康德認為人們需要領導者，引導他們遵從「公共意志」。另一方面，使上面這段康德名言廣為人知的以賽亞・伯林，則肯定人的彎曲性[49]；正因為有彎曲性，所以當極權主義國家想要將國民矯正得「筆直」的時候，人們才會抵抗極權主義國家這件「整齊劃一的軍服」。不過，康德和伯林都沒有注意到行為者的角色問題。不論是參與過將櫻花軍國化這段歷史過程的日本社會行為者，或是既沒有注意、也不曾抵抗這個變化的普通國民，兩者都必定擁有康德所說的「彎曲性」。日本也和其他的法西斯或極權主義一樣，把扭曲樹幹的重罪落在當權者頭上，不過，他們其實並未完全認知到自己的行為，而且，他們事實上也沒有足夠的力量可以決定彎曲的方向。

不過，「彎曲之木」這個視覺印象幾乎是透過歷史的整體過程不斷地反覆形成，十分生動地表現了日本櫻花之扭曲。與其說現代是在「同質而空虛的時間中」邁向進步的康莊大道[50]，其實我等所稱的「現代性」已經有明顯的扭曲，在日本、甚至是全世界，都引起了極大規模的殘暴行為。也就是說，本書所謂的「被扭曲的櫻花」，同時意味著人性與現代性的扭曲。

如果說歷史的行為者是全球性與在地性互相影響之下的產物，那我們所謂的文化也是如此。當外界的壓力確實出現時，日本史曾有最強烈的體驗。我們所稱的「日本文化」，絕對不是在自我重製的過程中展開的。例如，由於與中國人交流，才使日本文化民族主義抬頭，於是把櫻花視為國花。一八八九年發布的《大日本帝國憲法》是由德國人學者所起草，而今天的《日本國憲法》也幾乎是如出一轍，它是在半個世紀之後借助美國人之手產生的。從亞洲大陸輸入的米被日本人當作自己的代表食物，並且開始

48 Kant, 1784(2001), pp.124-125.
49 Berlin, 1959(1992), pp.18-19.
50 Benjamin, 1958(1968), p.261.

生產，而日本這國家也利用從西方傳入的旋律，宣傳自己的法西斯、國粹主義訊息。更重要的是，日本的民族主義和愛國心都是因為地方性與全球性的接觸而產生的，尤其是愛國心，培養了歷史行為者的精神。也就是說，日本文化所發生的變化，既不是自我重製的過程，也不是單純受外國文化所引發的過程。

不管是什麼文化，其實都是相互依存的「全球性與在地性」持續彼此滲透的產物。不論在什麼狀況下，都必須重新解釋外來的要素，而且在這個過程中，地方性也會發生改變。任何文化中都必然存在著全球性與在地性的相互影響，而這也正是擁有世界觀的歷史行為者創造歷史的現場。由薩爾曼．魯西迪（Ahmed Salman Rushdie）所創造的隱喻——「混種而成的文化」——被視為一種學術用語，並且被廣泛使用，到了今天，它還在各種不同的意義下使用[51]。但是，這個詞語與概念，會因為兩個理由而招致誤解。首先，如果所有的文化都是全球性與在地性互相影響之下的歷史產物，那麼，如果把文化說成「混種」，在理論上本身就有矛盾。文化是各種文化相互作用之下的產物，相互作用中的各種文化也都是「混種」。「混種」、「混合」這種用語的前提，是必須有「純粹的」文化這種概念，不過，如果說有界線清楚、本質上連貫的文化，這只不過是一種幻想罷了。再者，「混種」這個概念，只能描述「全球性或是外來的」文化碰到「在地」文化的那個瞬間，它只能表達一種事物或是習慣的系譜[52]，「混種」這個觀點並沒有把文化放在長期的歷史過程中去理解。

第四點，在一個社會行為發生的時間點，我們不可能理解歷史上的社會行為者將會製造出來的所有影響。例如：歷史上的行為者在明治時代進行了變革，但是他們所帶來的衝擊，一直要到一九二〇年代之後，才變得比較明顯。因此，我們必須認識到：如果要理解歷史上的行為者最終所發揮的功能，只描寫某個歷史時點的行為是不夠的。也就是說，「透過歷史來考慮文化、社會」這種「將歷史納入共同考量」的作法，十分重要[53]。

小結

在太平洋戰爭的最後階段，因為前所未聞的特攻作戰，使得數千名年輕人死於非命。其中大約有一千人是「學徒出陣」的學生，還有許多是當時的知識分子。為什麼這些日本最菁英的知識分子——也就是應該最不支持日本軍事行動、帝國主義，而且確實知道日本終將戰敗的人，雖然在思想上不支持這個意識型態，但是在行動上，卻重製了這個意識型態，而且還為日本出征，航向死亡呢？本文認為這是最核心的問題。另一方面，在他們遺留下的手札中，明確顯示出他們在思想上，絕對沒有重製以天皇為中心的軍事上意識型態。

這個現象絕對不是「只限於日本的問題」。在任何一個極權主義的政權中，由上層強制推動的意識型態都不可能完全成功，或是完全不成功。政治機關如何強制人民遵守政策，以及人民如何協助這個政策，已經有許多著名的學者進行研究。眾所周知，最受矚目的就是對納粹德國的研究，其中以漢娜．鄂蘭（Hannah Arendt）的劃時代鉅作《邪惡的平庸性》（*The Banality of Evil*）最為著名，還有許多人提出不同的詮釋。在最近所謂的「葛哈根爭論」中，「自願的」、「普通的」這些用語在歐美諸國成為討論的對象。對於自己國民或他國國民的恐怖虐殺中，獨裁政權之下的「普通」人，就算不是實際的死刑執行者，但是否至少應該算是「自願的」參加者，這個疑問成為爭論的焦點。其實，就算在納粹德國，也有

51 例如：請參閱 Latour, 1991(1993)。

52 關於「系譜」的概念，請參閱 Sahlins 引用 Friedman 關於全球性與在地性的討論（Sahlins, 1999）。以下資料也有充分討論（Harrison,1999；Napier, 1992；Tambiah, 2000；hnuki-Tierney, 2001）。

53 這句話是引用自 Ohnuki-Tierney, edt. 1990 的書名，而第二句話則是引用自 Schorske, 1998 的書名。

與葛哈根的主張完全相反的例子，讓戈培爾的宣傳機構難以稱得上是完全成功[54]。葛哈根的概括性結論認為德國人全部是反猶太主義者，但是相對於此，克倫佩勒（Klemperer）則提示我們，也有詳細的記錄顯示，在德國人之中也有各種不同的態度和反應[55]。尤其是在「個人」這個層級，對於意識型態的壓力會有非常複雜的反應。如果長期暴露在意識型態的壓力之下，大部分的個人既非完全不受影響，但也不會完全被洗腦。本書也確認了在戰時，日本帝國主義的民族主義與特攻隊員的愛國心之間，有時候是分裂的，但有時也會有部分的重疊。即使是信奉馬克思主義的隊員，也沒有辦法完全擺脫「為天皇即國家而犧牲」的意識型態，這是因為意識型態裡的許多成分就如細雨一般，慢慢滲入國民的日常生活和思想之中。

但是，這種一般性的答案無法單純地「解決疑問」。我們還是必須探討人們——甚至是年輕的知識分子——究竟是如何決定參加這些運動，進而參戰。

本書以日本為例，針對世界各地從過去到現在一直反覆出現的現象，探討其中的重要問題。因此本書研究了政治、軍事機構建構的歷史過程，以及這些機構究竟是用什麼手段，強制國民參與國家終極毀滅的過程。而同時為了理解一個令人驚異的現象——年輕人為什麼在思想上否定意識型態，但是在行動上卻「自願地」重製這種意識型態——因此研讀了他們遺留下的手札。

當西方殖民勢力漸漸加速襲向亞洲時，正式宣告所謂的「現代」已到達日本。明治時期的政治家認為德川幕府無法理解外國的威脅已經步步進逼，還沉溺在自以為是的太平盛世中，因此推翻了德川幕府，但是這些明治時期的政治家最初的關懷，其實是要在主權之下建立強大的現代國家，因此他們考察了西歐各國的例子之後，最後選擇以普魯士作為自己的典範。所以，新法規定天皇是軍隊的直接統帥者，也發明了身為「全能之神」的天皇——雖然天皇本來只是諸多神祇之一，在政治上沒有任何力量。為了讓天皇成為只有日本才有的「政治神」，明治時期的政治家在一八八九年發布了《大日本帝國憲

法》，憲法的第一條便將由天皇傳給下一代天皇、永續繼承的神靈加以制度化。康托諾維奇將這稱為「天皇的兩個身體」，它保證了個別天皇的身體、和天皇制兩者的永續性。除此之外，政治家們還以天皇為「父」，將他與基督教中「牧師」的形象重疊在一起。這是一個很驚人的嘗試。因為，「牧師」這個模型是根據基督教那種超越政治界限的「天上王國」的概念，以及為人類而犧牲自己的耶穌而產生的。天皇的範圍則只限於日本，其概念與耶穌自我犧牲的形象完全不同。在憲法公布之前，已經有《軍人敕諭》和《教育敕語》，這兩種法令形成日後政治軍事機關的基礎。《軍人敕諭》告訴士兵：他們的死輕於鴻毛，而相對於此，對天皇應盡的義務則重於山嶽。

在大部分的極權主義國家，對軍隊和其他政治機關進行美化，是一種強力武器，可以國民看不清楚國家政策背後的真正意圖。因此，美學價值在「誤認」中的功能，其實對於「動員國民」具有決定性的意義。

日本國家的美化手段分布於大範圍中，而且強度也很大，櫻花則在其中占了極為重要的地位。這種花的象徵意義具備誘發「誤認」的種種因素。首先，櫻花不只是菁英的代表，也是存在於人們日常生活周遭的「美麗」之花。除此之外，櫻花的意義範疇並不孤立，這點也很重要。櫻花代表生（生以「死」和「重生」作為前提）以及女性（女性是以和男性的關係作為前提）。櫻花的最終極意義是男女關係和人生中具有深刻意義的概念。也就是說，櫻花在特定脈絡下可能強調某種意義，不過在它的背景中，又常常存在著其他意義。因為櫻花有著多義而且多層的意義，所以有利於軍方將櫻花的意義改變之後，加

54 Goldhagen, 1996.

55 Klemperer, 1988。關於早期對葛哈根主題的討論，請參閱 Browning, 1992。在納粹政權之下，有很多幫助過猶太人的非猶太裔德國人，例如白玫瑰黨（White Rose）的黨員、瑪麗亞．帕修（Maria Pucci）等。也請參閱 Schneider, 2000。

以利用，例如把凋謝的櫻花視為士兵的犧牲，而盛開的櫻花，則是由犧牲的士兵幻化而成。軍方在大幅改變花的意義時，也有可能不引起人們的注意。另外一個重點是：櫻花在歷史中不僅影響了日本人的世界觀，也確實滲透到民族精神之中。因此，這種花成為觸物傷情、自身純潔的象徵，除了視覺之外，它也與理想之類的概念上美感有所連結，這在特攻隊員的日記中明顯可見。

櫻花的意義的範圍可以用下列比喻來說明：原本發光的星星漸漸消失，其他星星又在相同的位置形成新的星團，依然一樣美麗。她的型態經常變化，但是整體一直非常美麗，所以變化本身變得不太引人注意。重要的是：櫻花的美學價值超越了視覺上的美學價值，如同特攻隊員在日記中經常提到的，她象徵了理想主義的美、和人的精神的純粹性。

年輕人為了響應「把你的馬車拴到星星上」而採取行動，最終卻把他們自己導向滅亡。日記中最令人印象深刻的是：不論是佐佐木和林尹夫這種「自由主義者」，或是中尾與和田這種「保守派」，都對理想主義和浪漫主義保持信仰（理想主義者和浪漫主義者洋溢著年輕的氣息，極力追求人類的純粹性和美，以及烏托邦）。他們所追求的並不是實際的利益，而是知識的、精神的屬性。「學徒出陣」的士兵在一流大學受過教育，在他們遺留的手札中，著實顯示出他們令人驚訝的知性高度，以及對於學習的熱情與獻身。例如：只要佐佐木用德文寫到「兩個靈魂」，林市造提到「絕望」，其他人就知道他們是在討論《浮士德》和齊克果，所以在他們各自的世界中，知識傳統是互通的。他們對於能夠使用德文（所有舊制高等學校都開設德文課）和法文感到自豪。如果說有人可以體現出「我思，故我在」的精神，應該就是指當時的高等學校和大學的學生，年輕人處於理想主義的世界中，而在人生和女性、思想方面，則是追求柏拉圖式的愛與純粹性[56]。也是這種理想主義，才讓他們陷入沒有退路的處境中。特攻隊員們並沒有意識到他們接受的徵召其實經過意識型態的操作，反而逕自把國家意識型態的相關概念和行動，視為自己的夢想，並且認為它們具有美的價值。

中尾深受德雷弗斯的感動，並且希望能夠像左拉一樣，而在另一方面，這種理想主義也讓他喜愛森鷗外的小說，因為其中表現出為主君殉死的武士純粹精神。對他們而言，「忠誠」代表精神的純粹性。隊員們其實幾乎都不是為了天皇赴死，但是，「忠誠」的感覺卻讓他們有訴諸愛國心的感覺。愛國心本來是年輕人的個人選擇，但是最後卻發展成社會成員的倫理——也就是對於日本社會和整體人群的個人責任。對於明治時期之後的日本人知識分子來說，愛國心一直是重要的道德、哲學課題。愛國心出於對理想主義的強烈訴求——個人不應該執著於自己的人生，而應該無條件的獻身給偉大的大義。在佐佐木等人的日記中，清楚表現出他們認為這個方法可以超越以自己為中心的欲望，以及在所愛的祖國到處可見的資本主義、物質主義的蔓延。這一點是很危險的。因為，就是借助這一點，國家才可能把年輕人的理想導向帝國主義的民族主義，而不是他們自己的愛國想法。因此，國家成功地把年輕人和民眾對於國家的獻身意識，有效的導向國家本身的帝國主義課題，不過，想把對雙親的孝道和對君主的忠誠轉換成對天皇盡忠的企圖，這種轉換就沒有完全成功。

國家政策中的「誤認」並不是只針對知識分子。對國家而言，比起少數的知識分子，讓全體民眾對於「為天皇即國家而犧牲」這種意識型態的各個面向產生「誤認」，其實更為重要。例如：就像歌舞伎觀眾的反應一樣，觀眾自己想像（也就是「誤認」）了四十七士對於藩主的純粹精神。

在這個「誤認」的過程中，櫻花的美學價值所發揮的喚醒能力，具有決定性的功能。如果要理解本書中最重要的課題——「特攻隊員在知識和精神上都沒有重製帝國主義的意識型態，但是為什麼卻在行動上重製了？」那麼，釐清「誤認」的作用就非常重要。櫻花本身並不會驅使隊員投入行動之中，但是隊員們沒能認清他們自己的思考和政治的意識型態之間其實有極大的不同，這是因為櫻花的美化效果發

56 色川大吉，一九九三，第四五、四九頁。

揮了極大的作用。

在本研究的初期階段，筆者有機會拜訪色川大吉教授，詢問他為何最優秀的知識分子會志願成為特攻隊員——色川是研究明治時期的著名學者，同時，他自己也是「學徒出陣」之一員。對於這個問題，色川的回答是：「或許人可以抵抗軍國主義和軍事政府，但是卻無從對抗理想主義和浪漫主義。」也就是說，年輕的知識分子或許可以抵抗由國家所組織的、明目張膽的政治民族主義，但是一旦加入西方的高級知識傳統，他們就完全無法抗拒了。而且如此一來，他們也完全不可能識破國家的巧妙操縱。換句話說，日本版的「一個民族，一個帝國，一個元首」（Ein Volk, ein Reich, und ein Führer）雖然可能遭遇抵抗，但是，如果納粹和日本國家將「公共意志」稍加改變，將它表現成盧梭或康德的公共意志，人民就不會注意到自己的理想和國家的意圖之間，已經有「誤認」存在。或者，就算是國粹主義利用了貝多芬、歌德或湯瑪斯．曼作品中「祖國的自然」，年輕人也會因為過於純真，而不會抱持任何疑惑。

在德國，如果要進行美化，只要搬出所謂的亞利安人和條頓人的精神強韌度和純潔性，「民族」（Volk）這個概念就變得非常有說服力。而在日本，這種民族與美學價值在象徵上的關聯，也可以在夏目漱石、國木田獨步、宮澤賢治這些受到世人尊敬的知識分子和小說家的作品中看到，可見這些作家還在摸索日本人的認同。保田成功地把他的「自然」和這些作家的「自然」重疊在一起。

在進入全面戰爭的社會中，這些年輕人一直在和「為天皇即國家而犧牲」的意識型態苦戰[57]。在這個西方「文明」和殖民主義同時席捲日本的特殊年代，他們葬送了自己短暫的人生。在這些年輕人決定自己的命運時，一個很重要的因素是「愛國心」——從西方傳入的個人自由、人權等各種自由主義的概念，和同樣是由西方傳入的資本主義、唯物主義、物質主義、殖民主義，在這兩種思潮的哲學爭戰之下，才產生「愛國心」這種複雜的產物[58]。他們的掙扎和明治時期的政治家所經歷的過程相似（明治時期的政治家在德國人法制學者所起草的憲法中，還是加入日本人特有的身分認同）。明治時期的政治家

與特攻隊員有兩個共通點：他們都擁有強烈的愛國心，而且他們在追求知識時，都抱持著世界主義。

所謂的文化並不是自我重製，而是全球性與在地性互相影響之下的產物。同樣的，個人的知識、文化視野也幾乎不可能只限於本土。把這些意義合起來看，明治時期的政治家和特攻隊員應該可以稱為「世界主義的愛國者」（與誇梅．安東尼．艾波亞〔Kwame Anthony Appiah〕和愛德華．薩伊德〔Edward Said〕相同）。有許多學者——從亞里斯多德一直到埃德蒙．伯克（Edmund Burke），再到艾波亞——都認為世界主義和愛國心並不是相悖之物。艾波亞和筆者一樣，都把民族主義看作「意識型態」，而愛國心則定義為「感情」，他和他的父親都是世界主義的愛國者，也都認為：人可以一邊「扎根」於自己的文化特殊性，一邊享受各種不同文化的存在[59]。

從歷史學的觀點來看，一方面是日本國外的媒體一直把「kamikaze」塑造成盲目的愛國者，因此帶給人們不正確的印象；另一方面是學界向來缺乏這個領域的研究，所以無人明白表示反對。這些錯誤印象將會產生最危險的成見，因為它「將真實逐出歷史」，再以虛假的「史實」填滿空白。這些成見並不是根據真正的史實，所以也「自然地」成為商品化的誘餌。「eBay」（一個線上的拍賣及購物網站）定期會有「日之丸」圖案纏頭布和飛行員護目鏡拍賣，用以宣傳的標語就是「kamikaze相關紀念品」、

57 著名法國文學研究者渡邊一夫也參與了《海神之聲》的編輯，他認為年輕學生為了超越自己理解的戰爭，而讓自己置於死地，這件事完全不自然，但是年輕學生卻被強制把這麼不自然的事視為理所當然（《海神之聲》，一九四九〔一九五二、一九八一〕，第二頁）。

58 資本主義是否有各種形式，或是「日本的資本主義」是否從西方傳入，有各種分歧的意見。而金屬貨幣是從中國傳入的。Ohnuki-Tierney, 1993 a。

59 Appiah, 1992 a, 1992 b.

「歷史的遺物」[60]。

最近已有學者提出警示，歷史上的行為者各有各的關懷和動機，但是，在「建構歷史」的競爭中，競爭者們常基於各自的政治立場來施展「選擇性遺忘歷史」的手段。不過，我們對於被故意扭曲的歷史，以及政治在這類扭曲過程中所發揮的作用，都應該更加關心。特攻隊員們自己已經沒有辦法發聲了。如果「**連死者**都無法逃過敵人之手」[61]（這裡所謂的「敵人」是指日本與歐美各國的政治權力不平等，與日本國內對政治的冷漠），那麼他們大概就像是保羅．克利（Paul Klee）畫中的內容，正在等待蒼白的天使讓他們睜開雙眼，在人性與歷史之中，為他們找到位置。

不管在任何歷史過程中，某些歷史的行為者——例如極權主義政權的領導人——比其他人具有更大的影響力，這類行為者如果對人性犯了罪，絕對不應該獲得寬恕。隊員們的日記證明了日本帝國主義的萬惡與殘暴的行為，它把洋溢著夢想與理想的年輕人們逼入死地。本書在「伊拉克戰爭」爆發後不久出版，雖然感到些許茫然，但是本書不只是為特攻隊員和全世界無數戰爭犧牲者（包括日本人、外國人）所作的輓歌，而是真切希望人們要記住這樣的悲劇，不應再反覆發生。

60 eBay 的這些商品化資訊，是由 Kenji Tierney 提供（例如，二〇〇一年二月八日）。

61 Benjamin, 1958(1968), p.255. 粗體部分在原文中是斜體字。

引用文献

（日本作者按照姓氏羅馬拼音順序排列）

阿部武彦　一九九六，「君」『国史大辞典』第四卷，第二〇九頁，東京：吉川弘文館。

赤坂憲男　一九八八，『王と王権』，東京：筑摩書房。

秋庭太郎　一九九五「オッペケペ節」『国史大辞典』第二卷，第八六六—八六七頁，東京：吉川弘文館。

秋間俊夫　一九七二，「死者の歌——斉明天皇の歌謡と遊部」『文学』四〇（三），第九七—一一二頁。

Akima Toshio. 1982. The Songs of the Dead: Poetry, Drama, and Ancient Rituals of Japan. *Journal of Asian Studies* 41(3): 485-509.

秋本吉郎校注　七一三（一九五八），「常陸国風土記」『風土記』，第三三—九二頁，東京：岩波書店。

秋山光和編　一九七五，『源氏物語絵巻』（『新修　日本絵物全集』第二卷），東京：角川書店。

Althusser, Louis. 1971. *Lenin and Philosophy*. New York: Monthly Review Press.

天納傳中　一九九五，「四箇法要」『国史大辞典』第六卷，第六八二頁，東京：吉川弘文館。

網野善彦　一九八〇，『日本中世の民衆像——平民と職人』，東京：岩波書店。

——　一九八七，「中世の負担体系——上分について」『三浦古文化』第四一號，第一—一一頁。

——　一九九四，『中世の非人と遊女』，東京：明石書店。

——　一九九七，『日本社会の歴史』下，東京：岩波書店。

Anderson, Benedict. 1983[1991]. *Imagined Communities*. London and New York: Verso.

Annan, Noel. 1990. *Our Age*. New York: Random House.

Antoni, Klaus. 1991. Momotarō (The Peach Boy) and the Spirit of Japan. *Asian Folklore Studies* 50: 155-188.

青木惠一郎　一九八二，「ワシントンへ送った桜」『日本自身』第二三卷，第六七—七一頁。

Appiah, Kwame Anthony. 1992a. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press.

———— 1992b. Consmopolitan Patriots. In *For Love of Country*, edited by M. Nussbaum, and J. Cohen, 21-29. Boston: Beacon Press.

新井無二郎　一九三九（一九六五），『評釈　伊勢物語大成』，大阪：湯川弘文社。

荒木昌保　一九七六，『新聞が語る明治史』第一巻，東京：原書房。

Aristotle. 1932[1960]. The Rhetoric of Aristotle. Trans. L. Cooper. New York: Appleton-Century-Crofts.

粟屋憲太郎　一九九四，「予科練」『日本史大事典』第六巻，下中弘編，第九九四頁，東京：平凡社。

Barshay, Andrew E. 1988. *State and Intellectual in Imperial Japan: The Public Man in Crisis*. Berkeley: University of California Press.

Barthes, Roland. 1970[1982]. *Empire of Signs*. Trans. Richard Howard. New York: Hill and Wang.

Bell, Daniel. 1980[1991]. *The Winding Passage*. New Brunswick: Transaction Publishers.

Bellah, Robert N. 2003. The Japanese Emperor as a Mother Figure: Some Preliminary Notes. In *Imagining Japan*. 176-183. Berkeley: University of California Press.

Benedict, Ruth. 1946[1967]. *The Chrysanthemum and the Sward*. New York: New American Library.

Benjamin, Walter. 1958[1968]. *Illuminations*. New York: Schocken Books.

Berger, Gordon M. 1988. Politics and Mobilization in Japan, 1931-1945. In *The Cambridge History of Japan,* edited by P. Duus, 6: 97-153. Cambridge: Cambridge University Press.

Berlin, Isaiah. 1958[1969]. Two Concepts of Liberty. In *Four Essays on Liberty,* 118-72. New York: Oxford University Press.

———— 1959[1992]. *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Random House.

———— 1999. *The Roots of Romanticism*. edited by Henry Hardy. New Jersey: Princeton University Press.

Berque, Augustin. 1990. *Nihon no Fūkei, Seiō no Keikan, soshite Zōkei no Jidai*. Tokyo: Kōdansha.

尾藤正英　一九九四，「殉死」『国史大辞典』第七巻，第四一六—四一七頁，東京：吉川弘文館。

————　一九九六，「陽明学」『国史大辞典』第一四巻，第三五一頁，東京：吉川弘文館。

————　一九九七，「国体論」『国史大辞典』第五巻，第六七〇—六七一頁，東京：吉川弘文館。

Blacker, Carmen. 1975. *The Catalpa Bow*. London: George Allen & Unwin.

Bloch, Marc. 1946. *L'etrange défaite*, Paris: Société des Éditions Franc-tireur.

防衛廳防衛研修所戰史室編　一九七二・『フィリピン沖海戰』（『海軍捷號作戰』二）・東京：朝雲新聞社・第一〇六―一一六頁。

Bolitho, Harold. 1977. *Meiji Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre. 1972[1977]. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

———— 1979[1984]. *Distinction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

———— 1990. *In Other Words: Essays Toward a Reflecxive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.

———— and Alain Darbel. 1969[1990]. *The Love of Art*. Stanford: Stanford University Press.

Braudel, Fernand. 1958[1980]. *On History*. Chicago: University of Chicago Press.

Browning, Christopher R. 1992. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. New York: Harper Collins.

Burke, Kenneth. 1950[1969]. *A Rhetoric of Motives*. Berkeley: University of California Press.

———— 1955. *A Grammar of Motives*. New York: George Braziller, Inc.

Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and its Fragments*. Princeton: Princeton University Press.

Choron, Jacques. 1968[1973]. Death and Immortality. *Dictionary of the History of Ideas* 1: 634-646. New York: Charles Scribner's Sons.

Cook, Haruko T., and Theodore F. Cook. 1992. *Japan at War: An Oral History*. New York: The New Press.

Coox, Alvin. 1988. The Pacific War. In *The Cambridge History of Japan*, edited by P. Duus, 6: 315-382. Cambridge: Cambridge University Press.

Cranston, Edwin A. 1993. *A Waka Anthology*. Vol. One: *The Gem-Glistening Cup*. Stanford: Stanford University Press.

Crossley, C. 1995. Romanticism. In *The New Oxford Companion to Literature in French*. 714-716. Oxford: Clarendon Press.

Cwiertka, Katarzyna. 1996. Western Nutritional Knowledge in Early 20th Century Japan. *Nutrition Bulletin* 79 21: 183-189.

de Certeau, Michel. 1988. *The Writing of History*. New York: Columbia University Press.

de Heusch, Luc. 1985. *Sacrifice in Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Doak, Kevin Michael. 1994. *Dreams of Difference: The Japan Romantic School and the Crisis of Modernity*. Los Angeles: University of California Press.

———— 1997. What is a Nation and Who Belongs? National Narratives and the Ethnic Imagination in Twentieth-Century Japan. *The American Historical Review* 102(2): 283-309.

———— 1998. Culture, Ethnicity, and the State in Early Twentieth-Century Japan. In *Japan's Competing Modernities*, edited by Sharon Minichiello, 181-205. Honolulu: University of Hawaii Press.

土倉祥子　一九六六，『評伝　土倉庄三郎』，東京：朝日テレビニュース社出版局。

Dower, John W. 1986. *War Without Mercy*. New York: Pantheon.

Duara, Prasenjit. 1995. *Rescuing History from the Nation*. Chicago: University of Chicago Press.

Dumont, Louis. 1966[1970]. *Homo Hierarchicus*. Chicago: University of Chicago Press.

———— 1994. *German Ideology: From France to Germany and Back*. Chicago: University of Chicago Press.

Durkheim, Emile, and Marcel Mauss. 1901-1902[1963]. *Primitive Classification*. Chicago: University of Chicago Press.

Duus, Peter. 1988. Socialism, Liberalism, and Marxism, 1901-1931. *In The Cambridge History of Japan*, edited by P. Duus, 6: 654-710. Cambridge: Cambridge University Press.

———— 1995. *The Abacus and the Sword: The Japanese Penetration of Korea, 1895-1910*. Berkeley: University of California Press.

Duus, Peter, and Irwin Scheiner. 1998. Socialism, Liberalism, and Marxism, 1901-31. In *Modern Japanese Thought*, edited by B. T. Wakabayashi, 6: 147-206. Cambridge: Cambridge University Press.

Ebersole, Gary L. 1989. *Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*. Princeton: Princeton University Press.

蝦名賢造　一九七七，『海軍予備学生』，東京：図書出版社。

————　一九八三，『太平洋戦争に死す——海軍飛行予備将校の生と死』，東京：西田書店。

Edgerton, Robert B. 1997. *Warriors of the Rising Sun*. New York: W. W. Norton.

Eisenstadt, S. N. 1996. *Japanese Civilization: A Comparative View*. Chicago: University of Chicago Press.

———— 2000. Multiple Modernities. *Daedalus* 129(1): 1-162.

江村榮一　一九九六，「幕末明治前期の憲法構想」『憲法構想』（『日本現代思想大系』九），第四三六—四九二頁，東京：岩波書店。

————編　一九九六，『憲法構想』（『日本現代思想大系』九），東京：岩波書店。

遠藤元男　一九八〇〔一九六八〕，「牛鍋」『明治事物起源事典』，第二六四頁，東京：至文堂。
榎本隆司　一九九六，「坪内逍遥」『国史大辞典』第九巻，第八〇四頁，東京：吉川弘文館。
榎本由喜雄　一九七五，「三大傑作の成立」『三大歌舞伎――菅原・千本桜・忠臣蔵』（郡司正勝編），第一七一―一九五頁，東京：毎日新聞社。

Falasca-Zamponi, Simonetta. 1997. *Fascist Spectacle: The Aesthetics of Power in Mussolini's Italy.* Berkeley: University of California Press.

Feeley-Harnik, Gillian. 1985. Issues in Divine Kingship. *Annual Review of Anthropology* 14: 273-313.

Fenton, James. 1998. Keats the Radical. Review of *John Keats and the Culture of Dissent* by Nicholas Roe. The New York Review of Books 15(8): 39-41.

Field, Norma. 1987. *The Splendor of Longing in the "Table of Genji."* Princeton: Princeton University Press. Reprint, University of Michigan Press, 2001.

――――　1997. *From My Grandmother's Bedside*. Berkeley: University of California Press.

Foucault, Michel. 1977[1995]. *Discipline and Punish.* New York: Random House.

――――　1991. Governmentality. In *Foucault Effect*, edited by G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller, 87-104. Chicago: University of Chicago Press. Detailed on the recording, De la gouvernementalité sound recording (Pais: Editions du Seuil, 1989).

Fox, Richard G., ed. 1990. *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*. Washington, D. C.: American Ethnological Society.

France, Peter, ed. 1995. *The New Oxford Companion to Literature in French.* Oxford: Clarendon Press.

Frazer, James G. 1890[1911-1915]. *The Golden Bough.* 2 vols. London: Macmillan.

藤井正雄　一九九二，「脳死と臓器移植――生活仏教の立場から」『「脳死」と臓器移植』（梅原猛編），第二八四―三〇四頁，東京：朝日新聞社。
藤岡通夫　一九五六，『東京御所』，東京：彰国社。
藤代肇　一九八一，「解説　佐佐木八郎の生涯」『佐佐木八郎青春の遺書――生命に代えてこの日記・愛』（藤代肇編），第四二一―四六六頁，東京：昭和出版。

Fujitani, Takashi. 2000. The Masculinist Bonds of Nation and Empire: The Discourse on Korean Japanese Soldiers in the Asia Pacific

War. In *Japaness Civilization in the Modern World*, Edited by Umeaso Tadao, Fujitani Takashi, and Kurimoto Eisei, 133-161. Osaka: The National Museum of Ethnology.

藤當康子　一九八五，『サクラ読本追想』，東京：国土社。

福井靜夫　一九九七，「回天」『国史大辞典』第三卷，第七九一八〇頁，東京：吉川弘文館。

Furet, François. 1988[1996]. *The French Revolution 1770-1814*. Cambridge, Mass.: Blackwell.

Fussell, Paul. 1975[2000]. *The Great War and Modern Memory*. Oxford: Oxford University Press.

Gandhi, Mahatma K. 1948. *Ghandhi's Autobiography*. Washington, D. C.: Public Affairs Press.

Garland, Henry, and Mary Garland, eds. 1977. *The Oxford Companion to German Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

———— 1980. Negara: *The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.

———— 1995. *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.

Gluck, Carol. 1985. *Japan's Modern Myth: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press.

Goldhagen, Daniel Jonah. 1996. *Hitler's Willing Executioners*. New York: Knopf.

Goody, Jack. 1993. *The Culture of Flowers*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, Andrew. 1991. *Labor and Imperial Democracy in Prewar Japan*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Gordon, Colin. 1991. Governmental Rationality. In *Foucault Effec*t, edited by G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller, 1-51. Chicago: University of Chicago Press.

後藤茂樹編　一九七五，『東海道五拾三次』，東京：集英社。

————編　一九七六，『木曽街道六拾九次』，東京：集英社。

後藤四郎　一九九六，「朕」『国史大辞典』第九卷，第六七八頁，東京：吉川弘文館。

Greenblatt, Stephen. 2001. *Hamlet in Purgatory*. Princeton: Princeton University Press.

郡司正勝　一九七〇，「解説　保名」『名作歌舞伎全集』（郡司正勝等編，第一九卷），第一一八—一二〇頁，東京：東京創元社。

————編　一九七五，『三大歌舞伎——菅原・千本桜・忠臣蔵』，東京：毎日新聞社。

郡司正勝等編　一九六九、一九七〇，『名作歌舞伎全集』第一一卷（一九六九），第一九卷（一九七〇），東京：東京創元社。

具島兼三郎　一九八三，『文明への脱皮——明治初期日本の寸描』，福岡：九州大学出版会。

Hackett, Roger F. 1971. *Yamagata Aritomo in the Rise of Modern Japan, 1838-1922*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

白鷗遺族會編　一九五二，『雲ながるる果てに』，東京：日本出版協同株式会社。

Hall, John A., ed. 1998. *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

花崎清太郎　一九八八，「吉原」『日本百科大全書』第二三卷，相賀徹夫編，第六〇四—六〇五頁，東京：小学館。

Handler, Richard. 1988. *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison: University of Wisconsin Press.

原田信男　一九九三，『歴史のなかの米と肉』，東京：平凡社。

原田伴彦、山根有三編　一九八三，『遊楽』（『近世風俗図譜』第二卷），東京：小学館。

原口虎雄　一九九四，「島津斉彬」『国史大辞典』第七卷，第一一三—一一四頁，東京：吉川弘文館。

原島陽一　一九九三，「芸者」『日本史大事典』第一卷，第一一八八—一一八九頁，下中弘編，東京：平凡社。

Hardacre, Helen. 1989. *Shintō and the State, 1868-1988*. Princeton: Princeton University Press.

Harootunian, Harry. 1988. *Things Seen and Unseen: Discourse and Ideology in Tokugawa Nativism*. Chicago: University of Chicago Press.

Harrison, Simon. 1999. Cultural Boundaries. *Anthropology Today* 15(5): 10-13.

春山武松　一九五三，『日本中世絵　画史』，東京：朝日新聞社。

長谷川卓也　一九九一，「公娼制度」『大衆文化事典』，石川弘義等編，第二五二—二五三頁，東京：弘文堂。

橋川文三　一九八五，『橋川文三著作集』第一卷，東京：筑摩書房。

橋本義彦　一九八八，「大嘗祭の中絕」『図説　天皇の即位礼と大嘗祭』（山本光等編），第三八—三九頁，東京：新人物往來社。

———　一九九〇，「日記」『国史大辞典』第一一卷，第三九—四一頁，東京：吉川弘文館。

秦郁彦　一九九五，「大西滝治郎」『国史大辞典』第二卷，第六六七頁，東京：吉川弘文館。

服部省吾　一九九一，「神風特攻隊の攻撃」『歴史と旅　臨時増刊號』五〇（『太平洋戦史総覧』），第三四二—三四五頁。

——— 一九九三，「帝国陸海軍特別攻撃隊史の実態分析」『季刊　軍事史学』第一一三號，第一九—二九頁。

——— 一九九四，「航空特攻」『戦争と人物』（牛嶋義勝、出口範樹編），第一二卷，第八六—九五頁，東京：潮書房。

Hattori, Shōgo. 1996. Kamikaze. Air Power History 43(1): 14-27.

服部幸雄 一九七五，「歌舞伎の「花見」」『演劇界』第三三卷第四號，第五六—五七頁。

——編 一九九四，『仮名手本忠臣蔵』『歌舞伎オン・ステージ』八，東京：白水社。

林市造 一九九五，『日なり楯なり——日記・母への手紙・林市造遺稿集（改訂版）』（加賀博子編），福岡：櫂歌書房。

林克也 一九六七，「回想に生きる林尹夫」『わがいのち月明に燃ゆ——一戦没学徒の手記』（林克也編），第二一七—二三〇頁，東京：筑摩書房。

林正子 一九九九，「『太陽』における金子筑水の〈新理想主義〉」『日本研究』第一九集，第三三五—三八五頁。

林尹夫 一九六七，『わがいのち月明に燃ゆ——一戦没学徒の手記』（林克也編），東京：筑摩書房。

林彌榮 一九八二，「近世栽培史」『日本自身』第二三卷，第五三—五五頁。

Hinton, Alex. 1998. Why did the Nazis Kill? : Anthropology, Genocide and the Goldhagen Controversy. *Anthropology Today* 14(5): 9-15.

Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, eds. 1983[1986]. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hocart, A. M. 1927[1969]. *Kingship*. Oxford: Oxford University Press.

——— 1936[1970]. *Kings and Councilors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Chicago: University of Chicago Press.

洞　富雄 一九七九，『天皇不親政の起源』，東京：校倉書房。

——— 一九八四，『天皇不親政の伝統』，東京：新樹社。

Horace (Quintus Horatius Flaccus). 1997. *The Odes of Horace*. Bilingual edition. New York: Noonday Press.

Hori, Ichirō. 1968. *Folk Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press.

堀内敬三、井上武士編　一九五八〔一九九五〕，『日本唱歌集』，東京：岩波書店。

Horton, H. Mack. 2003. *Traversing the Frontier: The Silla Envoy Poems in Man'yōshuū*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

保阪正康　一九八五，『敗戦前後――四〇年目の検証』，東京：朝日新聞社。

Hoyt, Edwin P. 1983a. *The Kamikazes*. New York: Arbor House.

――― 1983b. *The Last Kamikaze*. Westport, Conn.: Praeger.

Hubert, Henri, and Marcel Mauss. 1898[1964]. *Sacrifice: Its Nature and Function*. E. E. Evans-Prichard, trans. Chicago: University of Chicago Press.

家永三郎　一九九六，「天皇」『国史大辞典』第九巻，第九九一―九九五頁，東京：吉川弘文館。

飯島茂　一九四三，『日本選兵史』，東京：開発社。

池田亀鑑　一九八七，『源氏物語事典』，東京：東京堂。

生田惇　一九七七，『陸軍航空特別攻撃隊史』，東京：ビジネス社。

今江廣道　一九九三，「左近の桜・右近の橘」『日本史大事典』第三巻，第六一四頁，（下中弘編），東京：平凡社。

今宮神社社務所編　一九八二〔一九八七〕，『今宮神社由緒略記』，京都：今宮神社社務所。

稲田正次　一九六〇，『明治憲法成立史』上，東京：有斐閣。

――― 一九六二，『明治憲法成立史』下，東京：有斐閣。

猪口力平、中島正　一九六三，『神風特攻隊の記録』，東京：雪華社。

――― 一九六八，『日本神風特攻隊――太平洋血戦史』，三重市：正文書局。

――― 一九七五，『神風特別攻撃隊』『太平洋戦記』四，東京：河出書房新社。

Inoguchi, Rikihei, and Nakajima Tadashi, with Roger Pineau. 1953. *The Diving Wind*. Annapolis: United States Naval Institute. Reprinted New York: Ballantine, 1958.

井上勲　一九九五，「大村益次郎」『国史大辞典』第二巻，第七〇〇頁，東京：吉川弘文館。

井上清　一九五三〔一九六七〕，『天皇制』，東京：東京大学出版会。

――― 一九六三a、一九六三b〔一九六七〕，『日本の歴史』上巻（一九六三a）、中巻（一九六三b），東京：岩波書店。

――― 一九七五，『日本の軍国主義　I』，東京：現代評論社。

井上光貞　一九八四，『日本古代の王権と祭祀』，東京：東京大学。
井上勝生　一九九三，「農兵」『日本史大事典』第五巻，第六九六—六九七頁，下中弘編，東京：平凡社。
色川大吉　一九七〇〔一九九七〕『明治の文化』，東京：岩波書店。
——　一九九三，『わだつみの友へ』，東京：岩波書店。
石井謙治　一九九五，「桜花」『国史大辞典』第二巻，第四四六頁，東京：吉川弘文館。
伊藤博文編　一九七〇〔一九八〇〕，『帝国議会資料』下『明治百年史叢書』第一一七巻，東京：原書房。
伊藤隆　一九九七，「近衛文麿」『国史大辞典』第五巻，第九五〇頁，東京：吉川弘文館。
伊藤テリー　一九九八，「こういう時代はスグマタ來る」『毎日新聞祕蔵不許可写真』（西井一夫編）一，第二〇六—二〇八頁，東京：毎日新聞社。
岩本由輝　一九九六，「橘孝三郎」『国史大辞典』第九巻，第一九〇頁，東京：吉川弘文館。
Jameson, Fredric. 1992. *Signatures of the Visible*. New York: Routledge.
Japanese Philately, ed. 1996. *Japanese Philately* 51(6).
順徳天皇　一二一九—一二二二〔一九二九〕，「禁祕鈔」『群書類従』，塙保己一編，第二六巻，第三六七—四一八頁，東京：群書類従完成会。
海後宗臣編　一九六四a，『国語三』『日本教科書大系』第六巻（現代編），東京：講談社。
——編　一九六四b，『国語六』『日本教科書大系』第九巻（現代編），東京：講談社。
海軍大臣官房　一九三五，『海軍諸例則』巻四，東京：文壽堂。
海軍飛行預備学生第十四期會編　一九六六a，『あゝ同期の桜——かえらざる青春の手記（本編）』，東京：同文館。
——編　一九六六b，『あゝ同期の桜——かえらざる青春の手記（別冊）』，東京：同文館。
亀井勝一郎　一九三五，「編輯後記」『日本浪曼派』第一巻第二號，第九〇頁。
加茂百樹、海軍大臣官房、陸軍大臣官房監修　一九三三—一九三五，『靖国神社忠魂史』第一巻（一九三五）、第二巻（一九三四）、第三巻（一九三四）、第四巻（一九三五）、第五巻（一九三三），東京：靖国神社社務所。
假名垣魯文　一八七一—一八七二〔一九六七〕，『安愚楽鍋』，東京：岩波書店。
——　一九二六，『西洋道中膝栗毛』，東京：聚芳閣。
鹿野政直　一九九五，「内村鑑三不敬事件」『国史大辞典』第二巻，第一二二—一二三頁，東京：吉川弘文館。

Kant, Immaneul. 1784[2001]. *Basic Writings of Kant*. Edited by Allen W. Wood. New York: Random House.

Kantorowicz, Ernst H. 1957[1981]. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.

神崎宣武　一九八九，「物見湯山の民俗――盛り場への展開」『日本人と遊び』，守屋毅編，第七六―九一頁，東京：ドメス。

――――　一九九四，「人びとはなぜ山に遊んだのか」『まほら』第一巻，第八一一〇頁。

唐澤富太郎　一九九六，「教科書」『国史大辞典』第四巻，第一八〇―一八二頁，東京：吉川弘文館。

Kater, Michael H. 1997. *The Twisted Muse: Musicians and their Music in the Third Reich*. New York: Oxford University Press.

加藤秀俊　一九六五，「美談の原型――爆弾三勇士」『朝日ジャーナル』一九六五年四月一一日號，第七四―七八頁。

河合良一，太田洋愛　一九八二，「日本人の心のふるさと――桜」『日本自身』第三巻，第八九―九三頁。

川村湊　一九九八，『満州鉄道まぼろし旅行』，東京：ネスコ。

河音能平　一九八四（一九八六），『中世封建社会の首都と農村』，東京：東京大学出版会。

川崎房五郎　一九六七，『江戸風物詩――史実にみる庶民生活』，東京：桃源社。

川副武胤　一九七八（一九八〇），『古事記の世界』，東京：教育社。

Keene, Donald, trans. 1971. *Chūshingura*. New York: Columbia University Press.

キーン、ドナルド　一九八四，『百代の過客――日記にみる日本人論』上，東京：朝日新聞社。

Kelly, John D. 1991. *A Politics of Virtue*. Chicago: University of Chicago Press.

――――　1998a. Time and the Global. *Development and Change* 29(4): 839-871.

――――　1998b. Aspiring to Minority and Other Tactics Against Violence. In *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*, edited by D. Gladney, 173-197. Stanford: Stanford University Press.

Kelly, John D., and Martha Kaplan. 2001. Nation and Decolonization. *Anthropological Theory* 1(4).

Kertzer, David I. 1996. *Politics and Symbols*. New Haven: Yale University Press.

木之下正雄　一九七四，『源氏物語用語索引』上，下，東京：国書刊行会。

木坂順一郎　一九九六，「大政翼賛会」『国史大辞典』第八巻，第七九〇―七九一頁，東京：吉川弘文館。

Kitagawa, Joseph M. 1990. Some Reflections on Japanese Religion and Its Relationship to the Imperial System. *Japanese Journal of Religious Studies* 17(2-3): 129-178.

Klemperer, Victor. 1998. I will Bear Witness: *A Diary of the Nazi Years, 1933-1941*. M. Chalmers, trans. New York: Random House.

講談社總合編纂局編　一九九七ａ，『日録二〇世紀』第一巻第二一號，東京：講談社。

——編　一九九七ｂ，『日録二〇世紀』第一巻第二二號，東京：講談社。

Kojève, Alexandre. 1969. *Introduction to the Reading of Hegel*. Assembled by R. Queneau. New York: Basic Books.

小森隆吉　一九八四，「芸者」『国史大辞典』第五巻，第三八頁，東京：吉川弘文館。

故大西瀧治郎海軍中將傳刊行會編　一九五七，『大西瀧治郎』，東京：故大西瀧治郎海軍中将伝刊行会。

Koschmann, J. Victor. 1987. *The Mito Ideology: Discourse, Reform, and Insurrection in Late Tokugawa Japan, 1790-1864*. Berkeley: University of California Press.

Koshar, Rudy. 1998. *Germany's Transient Past: Preservation and National Memory in the Twentieth Century*. Chapel Hill: University of Carolina Press.

久保田淳　一九九〇，「南殿の桜」『文学』第一巻第一號，第三四—四八頁。

窪田空穂　一九六〇〔一九六八〕，『古今和歌集評釈』上，東京：東京堂出版。

工藤博編　一九七七，『明治・大正・昭和世相と事件雑学事典』，東京：毎日新聞社。

熊倉功夫　一九八九，「遊女と遊廓」『日本人と遊び』（守屋毅編），第一九八—二一五頁，東京：ドメス。

倉野憲司、武田祐吉編　一九五八，『古事記　祝辞』，東京：岩波書店。

黒板勝美、國史大系編修會編　一九六五ａ，『日本紀略』前編『国史大系』第一〇巻，第一—五四六頁，東京：吉川弘文館。

——編　一九六五ｂ，『帝王編年紀』『国史大系』第一二巻，第一—四五六頁，東京：吉川弘文館。

——編　一九六五ｃ，『古事談』『国史大系』第一八巻，第一—一三二頁，東京：吉川弘文館。

——編　一九六六，『続日本後紀』『国史大系』第三巻，第一—二四六頁，東京：吉川弘文館。

久留島浩　一九八六，「近世の軍役と百姓」『負担と贈与』（『日本の社会史』朝尾直弘、網野善彦、山口啓二、吉田孝編，第四巻），第二七六—三一七頁，東京：岩波書店。

草柳大藏　一九七二，『特攻の思想——大西瀧治郎伝』，東京：文藝春秋。

京都市編　一九七五，『京都の現代』『京都の歴史』第八巻，京都：学藝書林。
――編　一九八一，『市街・生業』『史料　京都の歴史』第四巻，東京：平凡社。
LaFleur, William R. 1983. *The Karma of Words: Buddhism and the Literacy Arts in Medieval Japan*. Berkeley: University of California Press.
Langer, Sussame K. 1942[1980]. *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
――― 1953. *Feeling and Form*. New York: Charles Scribner's Sons.
Latour, Bruno. 1991[1993]. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
Leach, Edmund. 1954[1965]. *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press.
Leighton, Lauren G. 1985. *Romanticism. In Handbook of Russian Literature*, edited by V. Terras, 372-376. New Haven: Yale University Press.
Lenin, Vladimir I. 1918[1992]. *The State and Revolution*. New York: Penguin.
マセ、フランソワ　一九八五，「元明太上天皇の葬儀が意味する葬送儀礼史上の断絶点」『宗教研究』第二六六號，第五五―七七頁。
毎日シリーズ出版編集株式會社編　一九八一，『学徒出陣――死と対決した青春の群像』，東京：毎日新聞社。
牧野喜久男編　一九八一，『陸軍少年兵』『別冊一億人の昭和史』，東京：毎日新聞社。
Malia, Martin. 1999. *Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
Marriott, McKim. 1963. Cultural Policy in the New States. In *Old Societies and New States,* edited by Clifford Geertz, 27-56. New York: Free Press of New York.
丸山眞男　一九四六，「超国家主義の論理と心理」『世界』一九四六年五月號，第一一―一五頁。
――　一九六四〔一九六八〕，『現代政治の思想と行動』，東京：未來社。
Marx, Karl, and Friedrich Engles. 1852[1989]. Excerpts from The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. In *Basic Writings on Politics and Philosophy*, edited by Lewis S. Feuer, 318-348. Garden City: Doubleday.
――― 1867[1967]. *Das Kapital*. Edited by Frederich Engels. Vol. 1. New York: International Publishers.

松井覺進　一九九四，『学徒出陣五〇年』，東京：朝日ソノラマ。
松前健　一九七七，『日本の神　』，東京：中央公論社。
松岡心平　一九九一，『宴の身体――バサラから世阿弥へ』，東京：岩波書店。
松崎憲三編　一九九三，『東アジアの死霊結婚』，東京：岩田書院。
Mauss, Marcel. 1950[1966]. *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen and West.
McCullough, David. 2001. *John Adams*. New York: Simon and Schuster.
McCullough, William H., and Helen Craig McCullough, transl. 1980. *A Tale of Flowering Fortunes: Annals of Japanese Aristocratic Life in the Heian Period* (transl. of Eiga Monogatari). Vol. II. Stanford: Stanford University Press.
水上勉　一九八二，「老桜に春なき国」『日本自身』第一三巻，第一〇―一六頁。
美座時和　n.d.「美座資料　四――一予備士官の見た海軍（一）」手写原稿。
Mishima, Yukio. 1977. *The Way of the Samurai*. New York: Basic Books.
Mitani, Taichirō. 1988. The Establishment of Party Cabinets, 1898-1932. In *The Cambridge History of Japan*, edited by Peter Duus, 6: 55-96. Cambridge: Cambridge University Press.
三浦仁　一九九六，「宮沢賢治」『国史大辞典』第一三巻，第四五九頁，東京：吉川弘文館。
宮次男　一九八八，『六道絵』『日本美術』第一二巻第二七一號，東京：至文堂。
宮家準　一九七八，『修験道――山伏の歴史と思想』，東京：教育社。
――　一九八五，『修験思想の研究』，東京：春秋社。
――　一九八八，『大峰修験道の研究』，東京：佼成出版社。
宮本由紀子　一九九三，「遊女」『国史大辞典』第一四巻，第二七二―二七四頁，東京：吉川弘文館。
宮尾しげを　一九七五，「広重と名所江戸百景」『名所江戸百景（一）』，後藤茂樹編『浮世絵大系』一六，第七四―七八〇頁，東京：集英社。
宮田登　一九七五，『近世の流行神』，東京：評論社。
――　一九八七，『ヒメの民俗学』，東京：青土社。
――　一九八八，『霊魂の民俗日本』，東京：エディタースクール出版。
――　一九八九，「日本王権の民俗的基礎」『史境』第一八巻，第二五―三〇頁。

——— 一九九二，『日和見——日本王権論の試み』，東京：平凡社。

——— 一九九三，『山と里の信仰史』，東京：吉川弘文館。

——— 一九九九，「国家神道」『宗教と生活』（青木保、川本三郎、筒井清忠、御厨貴、山折哲雄編『現代日本文化論』第九巻），第三九—五四頁，東京：岩波書店。

宮田登、高田衛編 一九九五，『鯰絵』，東京：里文。

宮武外骨編 一九二五，『明治奇聞』二，東京：半狂堂。

望月信亨 一九五八，「散華」『望月仏教大辞典』第二巻，第一四九五—一四九六頁，東京：世界聖典刊行協会。

門司親徳 一九八九，『回想の大西瀧治郎』，東京：光人社。

文部省 一九三二（一九七〇），『小学国語読本』第一巻，大阪：大阪書籍。於一九七〇年由東京：秋元書房再版。

Moore, Ray A., ed. 1981. *Culture and Religion in Japanese-American Relations: Essays on Uchimura Kanzō*. Stanford: Stanford University Press.

森松俊夫 一九九三，「特別攻撃隊」『日本史大事典』第五巻（下中弘編），第一八一—一八二頁，東京：平凡社。

——— 一九九六，「陸軍諸学校」『日本史大事典』第一四巻（下中弘編），第五三四—五三五頁，東京：平凡社。

森岡清美 一九九三，『決死の世代と遺書』，東京：吉川弘文館。

——— 一九九五a，「研究資料としての戦没者の既刊手記」『淑徳大学研究紀要』二九，第三一一—三二七頁。

——— 一九九五b，『若き特攻隊員と太平洋戦争——その手記と群像』，東京：吉川弘文館。

Morris, Ivan. 1964[1979]. *The World of the Shining Prince: Court Life in Ancient Japan*. New York: Penguin Books.

——— 1975. *The Nobility of Failure*. New York: Noonday Press.

Morse, Peter. 1989. *Hokusai: One Hundred Poets*. New York: George Braziller.

Mosse, George L. 1964[1981]. *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Schocken Books.

——— 1975. *The Nationalization of the Masses*. Ithaca: Cornell University Press.

——— 1988. *The Culture of Western Europe: The Nineteenth and Twentieth Centries*. Boulder: Westview Press.

——— 1989. National Anthems: The Nation Militant. In *From Ode to Anthem: Problems of Lyric Poetry*, edited by R. Grimm and J. Hermand, 86-99. *Madison*: University of Wisconsin Press.

——— 1990. *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford, UK: Oxford University Press.

本居宣長　一七九九〔一九六九〕，『源氏物語玉の小櫛』『本居宣長全集』（大野普編），第四巻，第一七三—五一三頁，東京：筑摩書房。
村上專精、辻善之助、鷲尾順敬編　一九七〇，『明治維新神仏分離史料』第二巻，東京：名著。
村上重良　一九七〇，『国家神道』，東京：岩波書店。
———　一九七四，『慰霊と招魂』，東京：岩波書店。
———　一九七七，『天皇の祭祀』，東京：岩波書店。
———　一九八六，『天皇と日本文化』，東京：講談社。
———　一九八八，「靖国神社問題」『日本百科大全書』第二三巻（相賀徹夫編），第一六九頁，東京：小学館。
———　一九九六，「靖国神社」『国史大辞典』第一四巻，第五三頁，東京：吉川弘文館。
村永薫編　一九八九〔一九九七〕，『知覧特別攻撃隊——写真・遺書・日記・手紙・記録・名簿』，鹿兒島：ジャプラン。
牟禮仁　一九八八，「靖国神社」『日本百科大全書』第二三巻（相賀徹夫編），第一六八—一六九頁，東京：小学館。
長尾龍一　一九九五，「大日本帝国憲法」『国史大辞典』第八巻，第八四〇—八四四頁，東京：吉川弘文館。
———　一九九六，「美濃部達吉」『国史大辞典』第一三巻，第四五〇頁，東京：吉川弘文館。
Naito Hatsuho. 1989. *Thunder Gods: The Kamikaze Pilots Tell their Story*. Tokyo: Kodansha International.
Najita Tetsuo. 1974[1980]. *Japan: The Intellectual Foundations of Modern Japanese Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
———　1998. Ambiguous Encounters. In *Osaka*, edited by J. L. McClain and Wakita Osamu, 213-240. Ithaca: Cornell University Press.
ナジタ・テツオ　一九七九，『明治維新の遺産』，東京：中央公論社。
中村浩　一九八二，「サクラの語源」『日本自身』第二三巻，第五九—六一頁。
中西進　一九八六，『辞世のことば』，東京：中央公論社。
———　一九九五，『花の形——日本人と桜』上（古典）、下（現代），東京：角川書店。
中尾武徳　一九九七，『探究録——中尾武徳遺稿集・戦没学生の手記』（中尾義孝編），福岡：櫂歌書房。
中右瑛　一九八八，『忠臣蔵浮世絵』，東京：里文。
中山幹雄　一九八八，「忠臣蔵物語」『浮世絵かぶきシリーズ』三，第一六八—一六九頁，京都：学芸書林。
中山泰昌編　一九八二a，『新聞集成——明治編年史』第一巻，東京：本邦書籍。

――編　一九八二b，『新聞集成――明治編年史』第六卷，東京：本邦書籍。
Nanday, Ashis. 1995. *The Savage Freud and Others Essays on Possible and Retrievable Selves*. Princeton: Princeton University Press.
Napier, A. David. 1992. *Foreign Bodies: Performance, Art, and Symbolic Anthropology*. Berkeley: University of California Press.
楢崎宗重監修　一九八一a，『歌麿』『肉筆浮世絵』第六卷，東京：集英社。
――監修　一九八一b，『広重』『肉筆浮世絵』第八卷，東京：集英社。
成瀬麟、土屋周太郎編　一九一三〔一九九四〕，『大日本人物誌』，東京：八紘社。
新嘗研究會編　一九五五，『新嘗の研究』，東京：吉川弘文館。
日本放送協會編　一九八八，『日本の美――桜』，東京：ＮＨＫ出版。
日本放送協會サービスセンター編　一九九三，『吉野山桜物語』，奈良県吉野町、奈良県吉野町經済観光課。
日本國語大辭典刊行會編　一九七二，『日本国語大辞典』第一卷，東京：小学館。
――編　一九七三a，『日本国語大辞典』第四卷，東京：小学館。
――編　一九七三b，『日本国語大辞典』第五卷，東京：小学館。
日本戰歿学生記念會（わだつみ会）編　一九八八〔一九九五〕，『きけわだつみのこえ――日本戦没学生の手記』第二集，東京：岩波書店。
日本戰歿学生手記編集委員會編　一九四九〔一九五二、一九八一〕，『きけわだつみのこえ――日本戦没学生の手記』，東京：東京大学共同組合出版部。於一九五二年由東京大学出版会再版。
日本浮世繪協會編　一九六八，『江戸名所』，東京：山田書院。
蜷川壽惠　一九九八，『学徒出陣――戦争と青春』，東京：吉川弘文館。
西井一夫編　一九九八，『毎日新聞秘蔵不許可写真』一，東京：毎日新聞社。
――編　一九九九，『毎日新聞秘蔵不許可写真』二，東京：毎日新聞社。
西山松之助　一九八五，『花と日本文化』『西山松之助著作集』第八集，東京：吉川弘文館。
――　一九九二，『甦える江戸文化――人びとの暮しの中で』，東京：ＮＨＫ出版。
――　一九九五，「江戸の花見」『本郷』第二卷，第一頁。
西澤爽　一九九〇a，『日本現代歌謡史』上，東京：桜楓社。
――　一九九〇b，『日本現代歌謡史』下，東京：桜楓社。

Nitobe Inazō. 1898[1912]. *Bushidō: The Soul of Japan*. Philadelphia: Leeds and Biddle. 18th edition in 1912 by Teibi Publishing in Tokyo.

新渡戸稲造　一九〇七〔一九七〇〕，「桃太郎の昔噺」『新渡戸稲造全集』第五巻，第一八六—一九六頁，東京：教文館。

——　一九三二〔一九六九〕，「武士道と商人道」『新渡戸稲造全集』第六巻，第三二四—三三六頁，東京：教文館。

丹生谷哲一　一九九三，『日本中世の身分と社会』，東京：塙書房。

野口武彦　一九八二，「移ろう花」『日本自身』第二三巻，第七七—八〇頁。

小川和佑　一九九一，『桜の文学史』，東京：朝日新聞社。

大濱徹也　一九九四，「靖国神社」『日本史大事典』第六巻（下中弘編），第八〇五頁，東京：平凡社。

Ohnuki-Tierney, Emiko. 1981a. *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu: A Symbolic Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

——　1981b. Phases in Human Perception/Conception/Symbolization Process: Cognitive Anthropology and Symbolic Classification. *American Ethnologist* 8(3): 451-467.

——　1984. *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View*. Cambridge: Cambridge University Press.

——　1987. *The Monkey as Mirror: Symbolic Transformations in Japanese History and Ritual*. Princeton: Princeton University Press.

——　1990. Monkey as Metaphor? : Transformations of A Polytropic Symbol in Japanese Culture. *Man* (N. S.) 25 (1990): 399-416.

——　1991. The Emperor of Japan as Deity (Kami). *Ethnology* XXX(3): 1-17.

——　1993a. *Rice as Self: Japanese Identities Through Time*. Princeton: Princeton University Press.

——　1993b. Nature, pureté et soi primordial. Géographie et Cultures 7: 75-92.

——　1994a. Brain Death and Organ Transplantation: Cultural Bases of Medical Technology. *Current Anthropology* 35(3): 233-254.

——　1994b. The Power of Absence: Zero Signifiers and Their Transgressions. *l'Homme* 130 (avril-juin) 34(2): 59-76.

——　1995. Structure, Event and Historical Metaphor: Rice and Identities in Japanese History. *Journal of Royal Anthropological Institute* 30(2): 1-27.

1997a. McDonald's in Japan: Changing Manners and Etiquette. In *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*, edited by James Watson, 161-182, 230-234. Stanford: Stanford University Press.

1997b. The Reduction of Personhood to Brain and Rationality? Japanese Contestation of Medical High Technology. In *Western Medicine as Contested Knowledge*, edited by A. Cunningham and B. Andrews, 212-240. Manchester: Manchester University Press.

1998a. A Conceptual Model for the Historical Relationship between the Self, and the Internal and External Others: The Agrarian Japanese, the Ainu, and the Special Status People. In *Making Majorities*, edited by D. Gladney, 31-51, 287-294, 309-313. Stanford: Stanford University Press.

1998b. Cherry Blossoms and Their Viewing. In *The Culture of Japan as Seen Through its Leisure*, edited by Sepp Linhart and Sabine Frühstück, 213-236. Albany: State University of New York Press.

1999. We Eat Each Other's Food to Nourish Our Body: The Global and the Local as Mutually Constituent Forces. In *Food in Global History*, edited by Raymond Grew, 240-272. Boulder: Westview Press.

2001. Historicization of Culture Concept. *History and Anthropology* 12(3): 213-254.

ed. 1990. *Culture through Time*. Stanford: Stanford University Press.

大貫恵美子　一九八五，『日本人の病気観――象徴人類学的考察』，東京：岩波書店。

――――　一九九五a，『米の人類学――日本人の自己意識』，東京：岩波書店。（韓文譯本：하리움大学出版局，二〇〇一）

――――　一九九五b，『日本文化と猿』，東京：平凡社。

――――　二〇〇二，「大嘗祭と王権」「王権と儀礼」『岩波講座　天皇と王権を考える』第五巻，第四一―六七頁，東京：岩波書店。

岡田精司　一九七〇，『古代王権の祭祀と神話』，東京：塙書房。

――――　一九九六，「鎮花祭」『国史大辞典』第九巻，第六七九頁，東京：吉川弘文館。

岡田米夫　一九九七，「皇室祭祀令」『国史大辞典』第五巻，第三六七―三六八頁，東京：吉川弘文館。

大河内一男、松尾洋　一九六五，『日本労働組合物語』，東京：筑摩書房。

奥村芳太郎　一九七九，「航空特攻隊出撃年表」，毎日シリーズ出版編集，『特別攻撃隊』，奥村芳太郎編，『日本の戦史』別巻四，第二九四―三〇五頁，東京：毎日新聞社。

澤瀉久孝　一九六八，『万葉集注釈』巻二十，東京：中央公論社。
——　一九八三，『万葉集注釈』巻八，東京：中央公論社。
——　一九八四，『万葉集注釈』巻十六，東京：中央公論社。
大村益次郎先生傳記刊行會　一九四四，『大村益次郎』，東京：肇書房。
O'Neill, Richard. 1981. *Suicide Squads*. London: Salamander House.
小野佐和子　一九九二，『江戸の花見』，東京：築地書館。
小野武雄　一九八三，『遊女と廓の図誌』，東京：展望社。
小野田政　一九七一，『神風特攻隊出撃の日——人間関大尉の深奥に触れたただ一人の報道班員』『太平洋戦争　ドキュメンタリー』二三，東京：今日の話題社。
折口信夫　一九二八a〔一九八二〕，「花の話」『折口信夫全集』第二巻，第四六七—四九三頁，東京：中央公論社。
——　一九二八b〔一九七五〕，「神道に現れた民族理論」『折口信夫全集』第三巻，第一四五—一七三頁，東京：中央公論社。
——　一九二八c〔一九七五〕，「大嘗祭の本義」『折口信夫全集』第三巻，第一七四—二四〇頁，東京：中央公論社。
——　一九三五〔一九七六〕，「祝詞」『折口信夫全集』第一二巻，第三四〇—三六七頁，東京：中央公論社。
——　一九四七〔一九八三〕，「祭の話」『折口信夫全集』第一五巻，第二一七—二八〇頁，東京：中央公論社。
——　一九五三〔一九七六〕，「產霊の信仰」『折口信夫全集』第二〇巻，第二五三—二六〇頁，東京：中央公論社。
Orthner, Sherry B. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History* 26(1): 126-166.
大島建彦等編　一九七一，『日本を知る事典』，東京：社会思想社。
太田博太郎　一九七九，『南都七大寺の歴史と年表』，東京：岩波書店。
太田紀念美術館編　一九八三，『抒情絵師広重画業展——習作から晩年まで』，東京：太田紀念美術館。
太田臨一郎　一九八〇，『日本の軍服』，東京：国書刊行会。
大内三郎　一九九五a，「植村正久」『国史大辞典』第二巻，第三六—三七頁，東京：吉川弘文館。
——　一九九五b，「内村鑑三」『国史大辞典』第二巻，第一二二頁，東京：吉川弘文館。
——　一九九六，「キリスト教」『国史大辞典』第四巻，第四四三—四四七頁，東京：吉川弘文館。

Ouwehand, Cornelius. 1964. *Namazu-e and their Themes*. Leiden: E. J. Brill.

小澤浩　一九八七、「民衆宗教の深層」『生活感覚と社会』（『日本の社会史』、朝尾直弘、網野善彦、山口啓二、吉田孝編、第八巻）、第二九六―三三二頁、東京：岩波書店。

小瀬甫庵　一六二五（一九九六）、『太閤記』『新日本古典文学大系』六〇、東京：岩波書店。

Ozouf, Mona. 1988. *Festivals and the French Revolution*. Cambridge, Mass.:Harvard University Press.

Paperno, Irina. 1997. *Sucide as a Cultural Institution in Dostoevsky's Russia*. Ithaca: Cornell University Press.

Pauly, Philip J. 1996. The Beauty and Menace of the Japanese Cherry Trees: Conflicting Vissions of American Ecological Independence. *Isis* 87: 51-73.

Payne, Stanley G. 1995. *History of Fascism*, 1914-1945. Madison: University of Wisconsin Press.

———— 2000. Historical Fascism and the Radical Right (Review Article). *Journal of Contemporary History* 35(1): 109-118.

Pierson, Jan L. (Transl. and annotation). 1954. *Man'yōshū*. Book VIII. Leiden: E. J. Brill.

Pincus, Leslie. 1996. *Authenticating Culture in Imperial Japan: Kuki Shuzo and the Rise of National Aesthetics*. Los Angeles: University of California Press.

Plato. 1914[1999]. Phaedo. *In Plato*, translated by Harold N. Fowler, 193-403. Loeb Classical Library 36. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Pollack, David. 1986. *The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Centuries*. Princeton: Princeton University Press.

Ponsonby-Fane, R. A. B. 1956. *Kyoto: The Old Capital of Japan (794-1869)*. Kyoto: The Ponsonby Memorial Society.

Quinn, Malcolm. 1994. *The Swastika: Constructing the Symbol*. London: Routledge.

Ramirez-Christensen, Esperanza. 1994. *Heart's Flower: The Life and Poetry of Shinkei*. Stanford: Stanford University Press.

Ray, Benjamin C. 1991. *Myth, Ritual, and Kingship in Buganda*. Oxford: Oxford University Press.

Redfield, Robert. 1953[1959]. *The Primitive World and Its Transformations*. Ithaca: Cornell University Press.

Reed, W. L., and M. J. Bristow, eds. 1960[1997]. *National Anthems of the World*. London: Cassell.

Reischauer, Edwin O., and Albert M. Craig. 1978. *Japan*. Boston: Houghton Mifflin.

Roubaud, Jacques, ed. 1970. *Mono no aware: Le Sentiment des choses cent quarante-trois poèmes empruntés au japonais*. Paris:

Gallimard.

Rubin, Jay. 1984. *Injurious to Public Morals*. Seattle: University of Washington Press.

佐伯恵達　一九八八，『廃仏毀釈百年――虐げられた仏たち』，宮崎：鏞脈社。

相良亨　一九九一，「武士道」『国史大辞典』第一二巻，第一五〇―一五二頁，東京：吉川弘文館。

Sahlins, Marshall. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.

――――　1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

――――　1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

――――　1999. Two or Three Things That I Know about Culture. *Journal of Royal Anthropological Institute* N. S. 5(3): 399-421.

西郷信綱　一九六七〔一九八四〕，『古事記の世界』，東京：岩波書店。

齋藤茂吉編　一九三八〔一九七一〕，『万葉秀歌』下，東京：岩波書店。

齋藤真一　一九八五，『明治吉原細見記』，東京：河出書房。

齋藤正二　一九七七，『花の思想史』，東京：ぎょうせい。

――――　一九七九〔一九八五〕，『植物と日本文化』，東京：八坂書房。

――――　一九八二，「再び世界の桜へ――日本近世本草学の足跡をなぞりながら」『日本自身』第二三巻，第二五―三〇頁。

酒井直樹　一九九七，「「日本人であること」――多民族国家における国民的主体と構築の問題と田辺元の「種の論理」」『思想』第八八二號，第五―四八頁。

阪本是丸　一九九二，「靖国神社」『日本「神社」總覽』，第八六―八七頁，東京：新人物往來社。

坂本正仁　一九九五，「桜会」『国史大辞典』第六巻，第三三頁，東京：吉川弘文館。

坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野普編　一九六五，『日本書紀』下，東京：岩波書店。

――編　一九六七，『日本書紀』上，東京：岩波書店。

櫻井勝之進　一九八八，「大嘗祭と神嘗祭」『図説　天皇の即位礼と大嘗祭』（山本光等編），第三二―三四頁，東京：新人物往來社。

櫻井滿　一九七四，『花の民俗学』，東京：雄山閣。

櫻井德太郎　一九七六，『民間信仰と山岳宗教』，東京：名著。

佐野藤右衛門　一九九八，『桜のいのち庭のこころ』，東京：草思社。
Sansom, George. 1958. *A History of Japan to 1334*. Stanford: Stanford University Press.
佐佐木八郎　一九八一，『青春の遺書――生命に代えて　この日記・愛』（藤代肇編），東京：昭和。
笹山晴生　一九九五a，「大君」『国史大辞典』第二巻，第五三七頁，東京：吉川弘文館。
――――　一九九五b，「防人」『国史大辞典』第六巻，第三〇一頁，東京：吉川弘文館。
佐藤春夫　一九六六，『佐藤春夫全集』第一巻，東京：講談社。
里見岸雄　一九七二，『天皇法の研究』，東京：錦正社。
Schama, Simon. 1995[1996]. *Landscape and Memory*. New York: Vintage Books.
Schneider, Peter. 2000. Saving Konrad Latte. *The New York Times Magazine* (February 13): 52-57.
Schorske, Carl E. 1998. *Thinking with History*. Princeton: Princeton University Press.
Schwartz, Benjamin I. 1993. Culture, Modernity, and Nationalism: Further Reflections. *Daedalus* 122(3): 207-226.
Seidensticker, Edward G., trans. 1977. *The Tale of Genji* Vol. 1. New York: Alfred A. Knopf.
Seigle, Cecilia Segawa. 1993. *Yoshiwara: The Glittering World of the Japanese Courtesan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
關岡一成　一九九五，「海老名彈正における世界主義と日本主義」『キリスト教社会問題研究』第四四號，第二六―四八頁。
柴田道賢　一九七八，『廃仏毀釈』，東京：公論社。
至文堂編集部　一九七三，『川柳吉原風俗絵図』，東京：至文堂。
繁下和義　一九九一，「君が代」『大衆文化事典』（石川弘義等編），第一九一頁，東京：弘文堂。
島田謹二　一九九五，「広瀬武夫」『国史大辞典』第一一巻，第一〇九六頁，東京：吉川弘文館。
志村有弘譯　一九八〇，『古事談――中世説話の源流』，東京：教育社。
真保亨編　一九八二，『やまと絵の四季――平安・鎌倉の花鳥』『花鳥画の世界』第一巻，東京：学習研究社。
新村出編　一九五五（一九九〇），『広辞苑』，東京：岩波書店。
週刊文春編輯　一九九七，「『きけわだつみのこえ』に改竄疑惑」三九（三一），第二三二―二三五頁。
Smith, Henry D., II. 1990. Rethinking the Story of the Forty-Seven Rōnin. Paper presented at the Modern Japan Seminar, Columbia University. Unpublished manuscript.

Smith, Henry D., II, and Amy G. Poster 1986[1988]. *Hiroshige: One Hundred Famous Views of Edo*. New York: George Braziller.

Smith, Robert J. 1974. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press.

Smith, Robert, and Ella L. Wiswell. 1982. *The Women of Suyemura*. Chicago: University of Chicago Press.

曽倉岑　一九九五，「防人歌」『国史大辞典』第六巻，第三〇一頁，東京：吉川弘文館。

園部三郎　一九六二〔一九八〇〕，『日本民衆歌謡史考』，東京：朝日新聞社。

園部三郎、山住正己　一九六二〔一九六九〕，『日本の子どもの歌』，東京：岩波書店。

鈴木暎一　一九九六，「忠孝一致」『国史大辞典』第九巻，第四八二頁，東京：吉川弘文館。

Suzuki, Keiko. 1997. Yokohama-e and Kaika-e Prints: Japanese Interpretations of Self and Other from 1860 through the 1880s. In *New Directions in the Study of Meiji Japan*, edited by H. Hardacre and A. L. Kern, 676-687. Leiden: E. J. Brill.

鈴木敬三編　一九九五，『有識故実大辞典』，東京：吉川弘文館。

———　一九九六，「鳳輦」『国史大辞典』第一二巻，第六八一頁，東京：吉川弘文館。

鈴木正宗　一九九一，『山と神と人——山岳信仰と修験道の世界』，京都：淡交社。

鈴木良等編　一九八五，『奈良県の百年』『県民百年史』二九，第三二三—三四〇頁，東京：山川出版社。

高木博志　一九九八，「桜とナショナリズム——日清戦争以後のソメイヨシノの植樹」『世紀転換期における国際秩序の形成と国民文化の変容』（西川長夫、渡辺公三編），第一—一五頁，東京：柏書房。

高木きよ子　一九七九，『桜百首』，東京：短歌新聞社。

———　一九九六，『桜——その聖と俗』，東京：中央公論社。

鷹橋信夫　一九九四a，「軍歌」『大衆文化事典』（石川弘義等編），第二二三—二二四頁，東京：弘文堂。

———　一九九四b，「特攻隊」『大衆文化事典』（石川弘義等編），第五六四頁，東京：弘文堂。

———　一九九四c，「軍国美談」『大衆文化事典』（石川弘義等編），第二二四—二二五頁，東京：弘文堂。

———　一九九四d，「軍神」『大衆文化事典』（石川弘義等編），第二二六頁，東京：弘文堂。

———　一九九四e，「玉砕」『大衆文化事典』（石川弘義等編），第二〇四頁，東京：弘文堂。

———　一九九四g，「一億一心」『大衆文化事典』（石川弘義等編），第四八頁，東京：弘文堂。

武部敏夫　一九九五，「現人神」『国史大辞典』第一巻，第三三九頁，東京：吉川弘文館。

竹田出雲　一九三七〔一九八二〕，『仮名手本忠臣蔵』，東京：岩波書店。

多木浩二　一九八八（一九九〇）、『天皇の肖像』、東京：吉川弘文館。
瀧川政次郎　一九七一、『吉原の四季』、東京：青蛙房。
宅嶋徳光　一九六七、『遺稿　くちなしの花――ある戦没学生の手記』、東京：大光社。
圭室諦成　一九三九、『明治維新廃仏毀釈』、東京：白揚社。
Tambiah, S. J. 1976. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background.* Cambridge: Cambridge University Press.
――――　1981. A Performative Approach to Ritual (Radcliffe-Brown Lecture, 1979). *Proceedings of the British Academy* 65: 113-169.
――――　1990. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
――――　1996a. *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley: University of California Press.
――――　1996b. The Nation-State in Crisis and the Rise of Ethnonationalism. In *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, edited by E. N. Wilmsen and P. McAllister, 124-143. Chicago: University of Chicago Press.
――――　2000. Transnational Movements, Diaspora, and Multiple Modernities. Daedalus 129(1): 163-194.
田邊元　一九六四、『田辺元全集』第八巻、東京：筑摩書房。
田中彰　一九九六、「政体書」『国史大辞典』第八巻、第二三二―二三三頁、東京：吉川弘文館。
Tanaka, Stephen. 1993. *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*. Los Angeles: University of California Press.
田中卓　一九八八、「〝新嘗〟から〝大嘗〟へ」『図説　天皇の即位礼と大嘗祭』山本光等編、第二八―三〇頁、東京：新人物往来社。
谷崎潤一郎　一九三三（一九五九）、「陰翳礼讃」『谷崎潤一郎全集』第二二巻、第二―四一頁、東京：中央公論社。
Terras, Victor. 1985a. *Handbook of Russian Literature*. New Haven: Yale University Press.
――――　1985b. Naródnost'. In *Handbook of Russian Literature*, edited by Victor Terras, 293. New Haven: Yale University Press.
Tierney, Kenji. n. d. *Wrestling with Tradition*. Book manuscript in preparation.
Timms, Edward. 2000. Draining the Swamp. *Times Literary Supplement*, April 2, 2000.
戸井田道三　一九八二、「桜花哀しき」『日本自身』第二三巻、第一七―一一頁。

戸板康二　一九六九，「解説　鏡山旧錦絵」『名作歌舞伎全集』（利倉幸一等編），第一三巻，第二三六—二四一頁，東京：東京創元新社。

戸板康二、吉田千秋　一九八一，『写真歌舞伎歳時記』，東京：講談社。

戸板康二等編　一九六八，『名作歌舞伎全集』第二巻，東京：東京創元新社。

特攻隊戦歿者慰靈平和祈念協會編　n. d.『陸海軍特別攻撃隊遺詠集』第一巻。

東京大學學生自治會、戦沒学生手記編集委員会編　一九四七〔一九五一、一九八〇〕，『はるかなる山河に——東大戦沒学生の手記』，東京：東京大学出版会。

東京都江戸東京博物館　一九九三，『博覽都市　江戸東京』，東京：江戸東京歴史財団。

鳥海靖　一九九六，「天皇機関説問題」『国史大辞典』第九巻，第一〇〇四—一〇〇六頁，東京：吉川弘文館。

利倉幸一等編　一九六九，『名作歌舞伎全集』第一三巻，東京：東京創元新社。

遠山茂樹　一九八八〔一九九六〕，「地方巡行」『天皇と華族』『日本現代思想大系』二，第四五—一一五頁，東京：岩波書店。

——　一九九六，「木戸孝允」『国史大辞典』第四巻，第一七〇—一七一頁，東京：吉川弘文館。

Trevor-Roper, H. R. 1962. *The Last Days of Hitler*. New York: Collier Books.

——　1983. The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland. In *The Invention of Tradition*, edited by E. Hobsbawm and T. Ranger, 15-41. Cambridge: Cambridge University Press.

Trouillot, Michel-Rolph. 2001. The Anthropology of the State in the Age of Globalization. *Current Anthropology* 42(1): 125-138.

坪内雄藏（逍遥）　一九〇〇，『国語読本』高等小学校用巻一，東京：富山房。

坪内祐三　一九九九，『靖国』，東京：新潮社。

土田直鎮　一九八三，『王朝の貴族』『日本の歴史』五，東京：中央公論社。

塚田孝　一九九四，「吉原」『日本史大事典』第六巻（下中弘編），第一〇三九—一〇四〇頁，東京：平凡社。

筑波常治　一九六九〔一九八六〕，『米食・肉食の文明』，東京：日本放送出版協会。

津村正恭　一九一七〔一九七〇〕，『譚海』，東京：国書刊行会。

Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.

上田賢治　一九八八，「大嘗祭成立の背景」『図説　天皇の即位礼と大嘗祭』（山本光等編），第三一—三二頁，東京：新

人物往來社。

Ugaki, Matome. 1991. *Fading Victory: The Diary of Admiral Matome Ugaki, 1941-45. Masataka Chihaya*, trans. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

梅溪昇　一九九五，「シュタイン（Lorenz von Stein）」『国史大辞典』第七卷，第三八四—三八五頁，東京：吉川弘文館。

———　一九九六a，「軍人敕諭」『国史大辞典』第四卷，第一〇三六—一〇三七頁，東京：吉川弘文館。

———　一九九六b，「レーストル（Karl Friedrich Herman Roestler）」『国史大辞典』第一四卷，第七〇四—七〇五頁，東京：吉川弘文館。

———　一九九六c，「モッセ（Albert Mosse）」『国史大辞典』第一三卷，第八二七頁，東京：吉川弘文館。

梅澤昭造　一九九七，寫有亡故兄長「梅沢一三」事跡的手札。其將一九九七年展示於靖國神社的這份手札惠賜筆者。

梅津次郎　一九七八，「天狗草紙について」『天狗草紙・是害房絵』（梅津次郎編『新修日本絵卷物全集』第二七卷），第三—一四頁，東京：角川書店。

浦山政雄　一九九七，「仮名手本忠臣蔵」『国史大辞典』第三卷，第四五八頁，東京：吉川弘文館。

Valeri, Valerio. 1985. *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press.

Van Doren, Charles, ed. 1959. *Letters to Mother*. Great Neck: Channel Press.

Vries, Ad de. 1974[1984]. *Dictionary of Symbols and Imagery*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.

和田稔　一九七二，『わだつみのこえ消えることなく——回天特攻隊員の手記』，東京：角川書店。

和歌森太郎　一九七五，『花と日本人』，東京：草月出版。

Warner, Denis, and Peggy Warner. 1982. *The Sacred Warriors: Japan's Suicide Legions*. New York: Van Nostrand Reinhold.

渡部忠世　一九八九，「日本人と稲作文化」『日刊アーガマ』第一一〇三號，第八一—九一頁。

渡邊保　一九八九，『歌舞伎——過剰なる記號の森』，東京：新曜社。

———　一九九一，《忠臣蔵》『大衆文化事典』（石川弘義等編），第五〇一—五〇二頁，東京：弘文堂。

———　一九九四，『舞臺という神話』，東京：新潮社。

Weinberg, David R. 2000. *Kuniyoshi*. Leiden: Hotei Publishing.

Wolf, Eric. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: University of California Press.

八木哲洗　一九八九，『忠臣蔵』（赤穂市総務部市史編さん室編，第一巻），赤穂市：兵庫県赤穂市。
八尋洲東編　一九九五，『植物の世界』『週刊朝日百科』第一〇〇八號，東京：朝日新聞社。
山田宗睦　一九七七，『花の文化史』，東京：讀賣新聞社。
——　一九八二，「桜史疑」『日本自身』第二三卷，第三二—三八頁。
山田隆　一九九七，「私のアナバプティズムとの出会い」第三號，未出版原稿，承蒙九州大学山下三平教授提供。
山田孝雄　一九四一〔一九九三〕，『桜史』，山田忠雄校譯，東京：講談社。
山岸德平校注　一九五八，『源氏物語』一（『日本古典文学大系』）一四，東京：岩波書店。
——校注　一九五九，『源氏物語』二（『日本古典文学大系』）一五，東京：岩波書店。
——校注　一九六二，『源氏物語』四（『日本古典文学大系』）一七，東京：岩波書店。
八卷明彦　一九八六，『軍歌歳時記』，東京：ヒューマンドキュメント社。
山本光等編　一九八八，『図説　天皇の即位礼と大嘗祭』，東京：新人物往來社。
山本健吉　一九八二，「花」『日本自身』第二三卷，第七三—七六頁。
山本常朝　一七一六〔一九六九、一九七一〕，『葉隠聞書』『葉隠』，奈良本辰也編，第四九—四四六頁，東京：中央公論社。
山中恆　一九七五〔一九八五〕，『御民ワレ』『ボクラ少国民』第二卷，東京：草書房。
——　一九八六，『子どもたちの太平洋戦争——国民学校の時代』，東京：岩波書店。
——　一九八九，『ボクラ少国民と戦争応援歌』，東京：朝日新聞社。
山根貞男　一九八五〔一九九一〕，「忠臣蔵映画」『大百科事典』（下中弘編），第八八三—八八四頁，東京：平凡社。
Yamanouchi, Midori. 2000. *Listen to the Voices from the Sea: Kike Wadatsumi no Koe*. Scranton: University of Scranton Press.
山折哲雄　一九七八，『天皇の宗教的権威とは何か』，東京：三一書房。
——　一九九〇a，「隠れた天皇霊継承のドラマ——「大嘗祭」の文化比較」『月刊アサヒ』一九九〇年二月，第八〇—八五頁。
——　一九九〇b，『死の民俗学』，東京：岩波書店。
山住正己　一九七〇，『教科書』，東京：岩波書店。
——　一九九〇〔一九九六〕，『教育の体系』（『日本現代思想大系』六），東京：岩波書店。

一九九七，「国体の本義」『国史大辞典』第五巻，第六七〇頁，東京：吉川弘文館。

柳田國男　一九三〇〔一九七〇，一九八二〕，「しだれ桜の問題」『柳田国男集』第二二巻，第二一三―二一九頁，東京：筑摩書房。

――――　一九三三，「桃太郎の誕生」『柳田国男集』第八巻，第一―三一四頁，東京：筑摩書房。

――――　一九四六〔一九八二〕，「先祖の話」『柳田国男集』第一〇巻，第三―一五二頁，東京：筑摩書房。

――――　一九四七a〔一九七〇，一九八二〕，「信濃桜の話」『柳田国男集』第二二巻，第二一〇―二二七頁，東京：筑摩書房。

――――　一九四七b〔一九八二〕，「山宮考」『柳田国男集』第一一巻，第二九九―三五八頁，東京：筑摩書房。

――編　一九五一，『民俗学辞典』，東京：東京堂出版。

保田與重郎　一九三二〔一九八四〕，「花と形而上学と」『Cogito』五，第一二九―一四四頁。

――――　一九三九〔一九八六〕，「文明開化の論理の終焉について」『保田與重郎全集』第七巻，第一一―二一頁，『Cogito』八〇（一九三九）首刊。

靖國神社　一九七六，『靖国神社・祭典と行事のすべて』，東京：靖国神社。

――――　一九八二，『やすくに』一九八二年五月一日。

――――　一九八三，一九八四，『靖国神社百年史』上（一九八三），下（一九八四），東京：靖国神社。

――――　一九九二，『やすくに大百科――私たちの靖国神社』，東京：靖国神社。

――――　一九九四，『いざさらば我はみくにの山桜――「学徒出陣五十周年」特別展の記録』，東京：展轉社。

――――　一九九五a，『英霊の言乃葉』第一巻，東京：靖国神社社務所。

――――　一九九五b，『散華の心と鎮魂の誠――「大東亜戦争終戦五十年展」の記録』，東京：展轉社。

――――　一九九六『英霊の言乃葉』第二巻，東京：靖国神社社務所。

安丸良夫　一九七九〔一九八〇〕，『神　の明治維新――神仏分離と廃仏毀釈』，東京：岩波書店。

横道萬里雄・表章校注　一九六三，「道成寺」『謡曲集』下（『日本古典文学大系』四一），第二二九―二四二頁，東京：岩波書店。

横田健一　一九八八，「「大嘗祭の成立時代」補説」『図説　天皇の即位礼と大嘗祭』（山本光等編），第二七―二九頁，東京：新人物往來社。

吉田千秋、服部幸雄監修 一九九一，『歌舞伎いろは絵草子』，東京：講談社。

Young, Louise. 1998. *Japan's Total Empire: Manchuria and the Culture of Wartime Imperialism*. Berkeley: University of California Press.

由井正臣 一九九六，「君が代」『国史大辞典』第四巻，第二一〇頁，東京：吉川弘文館。

由井正臣、藤原彰、吉田裕編 一九八九（一九九六），『軍隊 士兵』（『日本現代思想大系』四），東京：岩波書店。

世阿彌元清 一九三五a，「桜川」『解註謡曲全集』（野上豐一郎編，第三卷），第三三一—三四〇頁，東京：中央公論社。

——— 一九三五b，「三山」『解註謡曲全集』（野上豐一郎編，第三卷），第三〇九—三三二頁，東京：中央公論社。

Zonabend, Françoise. 1993. *The Nuclear Peninsula [Presqu'île au nucléaire]*. J. A. Underwood, trans. Cambridge: Cambridge University Press.

附錄 四名特攻隊員的讀書清單

本附錄是根據作者主要使用的語言，將隊員閱讀的書籍加以分類。如果是用好幾種語言寫作的作者（例如：齊克果），就用他最為人所知的語言來歸類。愛爾蘭人和蘇格蘭人的作者歸類到「英文」，不過美國人的作者另歸一類。瑞士人、奧地利人則包括在「德文」的分類中。如果是針對西洋人作者所寫的日文著作，則歸入各自的作者分類中。如果隊員對於作者很熟悉，常常不會寫出特定的書名，只直接描述該書的作者。「西洋音樂」的分類中也包括少數演奏家和歌手，有助於了解西洋音樂當時在日本的強大影響力。但是，隊員們都沒有詳細討論音樂，與音樂有關的書籍清單中，也沒有列出他們所聽的音樂。他們都沒有提到日本的「傳統音樂」，這點很值得注意。由隊員們所提到的電影（尤其是德國用來宣傳戰爭的電影），可以看出電影在日本的滲透程度，所以也放入清單中。不過有許多電影無法從日文譯名確定原文的名稱。

隊員們並沒有每天寫日記，所以他們實際讀過的書籍，應該比這裡列出的更多。因為資料不足，有七十本以上作品無法推測它們的原典為何，所以也從清單中刪除。藤代在後記中所列舉的書籍，也被列入佐佐木八郎（一九八一）的資料中，不過這份資料只有記錄閱讀的年份。而林市造（一九九五）的閱讀狀況主要出現在他寫給母親的信中，因為缺少其他相關資料，所以沒有列入清單。確定書名時，主要

是參考Peter France, 1995、Henry and Mary Garland, 1997、V. Terras, 1985、威斯康辛大學麥迪遜分校紀念圖書館的目錄。在這個清單中，並未將小說和短篇區別開來。

	林	中	尾	佐佐木	和	田
書籍						
法文	（一八八）	五四	一〇〇	二九	五	
德文	（一七〇）	四一	三九	七八	一二	
英文	（八二）	二三	一八	三八	三	
俄文	（七〇）	一一	三七	一九	三	
古希臘、拉丁文	（四二）	一一	二〇	一〇	一	
美國文學	（一四）	一	八	四	一	
義大利文	（一四）	一	五	八	〇	
其他西洋文學	（三五）	七	一二	一四	二	
中文	（九）	二	三	四	〇	
日文	（七三一）	一〇七	三五六	二五四	一四	
合計	（一三五五）	二五八	五九八	四五八	四一	
西洋音樂	（三六）	〇	二	三〇	四	

註：下列記錄方式是依照日記作者　月／日／年（頁碼）的順序。如果無法確定原文所記的書名是指何書，就會加上〔sic〕。而如果無法用日文的翻譯名稱判斷原文的書名，也會加上〔　〕。作者順序按照日語五十音排列。

法文

アラン（エミール・オーギュスト・シャルチェ）『精神と情熱に関する八十一章』林5／31／41（52）・6／3／41（53）・6／16／41（53）・8／21／41（59）

――〔『スタンダール』〕中尾10／12／40（298）

アルラン、マルセル『秩序』林5／15／43（95）

ヴィドラック、シャルル『商船テナンシー』中尾9／27／39（185）

ヴィニー、アルフレッド・ド『赤い封蠟』中尾2／26／41（351）

ヴォルテール、フランソワ・マリー・アルエ・ド　林7／8／44（161）

ヴァレリー、ポール『テスト氏との一夜』中尾10／16／40（299）

――『方法的征覇』林5／30／42（86）

グウルモン、レミ・ド　和田12／12／40（8―9）

ゴーガン、ポール『ノア・ノア』中尾4／2／41（357）・4／5／41（359）

コクトオ、ジャン『怖るべき子供達』中尾10／21／41（403）

コルネイユ、ピエール『ル・シッド』林4／29／43（95）

コント、オーギュスト　中尾1／2／41（333）

サン＝ピエール、ベルナルダン・ド『ポールとヴィルジニー』中尾11／27／41（410）

ジイド、アンドレ　中尾9／3／39（177）・9／15／39（181―82）・9／29／39（185）

――『鎖の離れたプロメテ』中尾8／13／39（170）

――『狭き門』中尾5／27／39（148）・10／31／39（191）・7／25／40（269）・7／30／40（271）・佐佐木4／10／39（18）・4／12／39（18）

――『ソビエト旅行記』中尾10／11／39（188）

――『贋金作りの日記』中尾7／30／39（165）・4／2／41（357）・10／21／41（403）

――『背教者』中尾5／28・30／39（149）・佐佐木4／16／39（20）・4／17／39（20）

――『パリュウド』中尾9／6／39（179）・10／16／40（299）

――『一粒の麦もし死なずば』中尾11／23／39（199）・佐佐木4／22／39（23）
――『法王庁の抜穴』中尾8／14／39（171）
――『モンテーニュ論』中尾12／18／40（323）
シナール・ジルベルト *Petite histoire des letters françaises*　中尾10／4／41（399）
ジュベール、ジョセフ　林1945（177）
ジルソン、エティエンヌ『中世ヒューマニズムと文芸復興』林2／10／42（77）
スタンダール、アンリ・ベール『赤と黒』林11／6／41（70）・9／10／42（91）・中尾11／3／41（406）・佐佐木5／8／41（225）
――『アンリー・ベールの生涯』林8／21／41（59）
――『カストロの尼』中尾10／15／40（299）
――『パルムの僧院』林8／21／41（59）
セニュボ、シャルル　*Histoire sincère de la nation française*　中尾11／2／41（405）
デカルト、ルネ　林6／13／43（99）・中尾11／22／40（311）・7／27／42（476）・2／21／43（545）・3／27／43（556）・10／13／43（613）・11／9／43（624）
――『哲学原理』中尾7／18／42（471）
――『方法叙説』中尾6／20／42（466）
デュアメル、ジョルジュ『文明』林7／8／44（161）
――『未来生活風景』林7／1／44（158）・7／8／44（161）
デュマ・アレクサンドル（フィス）『椿姫』中尾6／22／39（156）・佐佐木3／24／39（13）・3／26／39（13）
デュマ・アレクサンドル（ペール）Contes中尾5／8／41（366）
――『三銃士』和田7／17／41（28）
――『鉄仮面』中尾12／29／40（326）
――*Le Soldat de plomb et la danseuse de papier*〔sic〕中尾4／4／41（358）
デュルケム・エmile『教育と社会学』中尾11／30／41（411）
――『社会学と哲学』中尾8／26／43（594）

ドーデ、アルフォンス『快男子タルタラン』中尾2／20／41（350）
――『サッフォー』林10／3／41（62）
――『風車小屋だより』林12／21／40（31）（林把作者寫成 Marcel Pagnol）
ナポレオン・ボナパルト　佐佐木2／20／41（188）・1／19／42（280）・1／25／42（284）・6／19／43（368）・8／11／43（382）
パスカル・グレーズ　林10／19／41（65）・1／3／44（110）・中尾12／30／40（327）・7／23／42（473）・7／29／43（584）
――『随想録』林11／29／41（74）・中尾1／15／42（424）
――三木清『パスカルに於ける人間の研究』中尾11／30／40（311）
バルザック、オノレ・ド　林2／10／42（77）・中尾5／27／40（261）・12／14／40（321）
――『従兄ポンス』林6／27／41（56）
――『海辺の悲劇』林5／12／41（46）
――『エル・ヴェルデゥゴ』中尾8／23／39（174）
――『恐喝時代の一挿話』中尾8／18／39（173）
――『グランド・グルテーシュ綺譚』中尾1／18／40（215）
――『ことづけ』中尾8／17／39（172）
――『柘榴屋敷』中尾8／23／39（174）
――『砂漠の情熱』中尾8／17／39（172）
――『知られざる傑作』中尾8／23／39（174）
――『絶対の探究』林5／12／41（46）・和田5／23／41（24）
――『谷間の百合』林11／6／41（70）
――〔『復讐』〕中尾5／27／40（261）
バレス、モーリス　林10／19／42（93）
――〔『自我礼拝』〕林11／2／41（67）・12／31／41（75）
ファゲ、エミール『読書術』林1945（175）
ファーブル、ジャン＝アンリ　佐佐木8／19／43（385）

フランス・アナトール　林6／22／44（150）・中尾1／8／40（214）・2／12／42（435）
――『赤い卵』（だと思われる）中尾9／29／41（399）
――『アベイユ姫』中尾9／29／41（399）
――『エピキュウルの園』中尾1／5／42（418）
――『ジャン・セルヴィアンの願い』林7／5／41（58）
――『少年少女』中尾11／14／43（626）
――『女優タイス』中尾6／9／41（369）
――『シルベストル・ボナールの罪』林6／3／41（52）・6／16／41（53）・7／5／41（58）・8／21／41（59）・10／29／41（66）
――『花咲く人生（花ざかりの頃）』林11／6／41（70）
――『バルタザール』中尾9／18・29／41（398―99）
ブールジェ、ポール　林2／10／42（77）
――『姉妹』林5／30／42（85）
――『大戦と女たち』（だと思われる）林1／5／42（75）
――『弟子』林9／10／41（60）・12／31／41（75）・中尾8／11／41（387）・11／3／41（407）
――『我等の行爲は、我等を追う』林9／10／41（59）
――木村太郎譯、『愛』林2／28／42（78）
フローベール・ギュスターブ『エロディアス』（『三つの物語』中）中尾1／13／41（338）
――『感情教育』林11／6／41（70）
――『ジュリアン聖人伝』（『三つの物語』中）中尾1／6／41（335）
――『純な心』（『三つの物語』中）中尾1／1／41（331）
――『ボヴァリー夫人』林4／22／40（10）・6／3／41（53）
――『三つの物語』林8／31／40（20）
ベルクソン、アンリ　中尾1／7／41（336）・佐佐木11／8／40（137）
ポアンカレー、アンリ『科学と仮説』和田1／1／41（12）

ボードレール、シャルル＝ピエール 林10／29／41（66）・中尾5／27／40（261）
――『悪の華』中尾7／30／42（478）
――『パリの憂鬱』林1945（181）
ボナール、アベル 佐佐木1／10／41（171）
――〔『友情論』〕佐佐木3／27／41（202）・4／2／41（205）
アルタン・デュ・ガール、ロジェ『アフリカでの告白』林4／30／44（129）
――『チボー家の人 』林12／21／40（31）・11／6／41（70）・11／20／41（74）・11／29／41（74）・12／31／41（75）・1／18／42（76）・2／10／42（77）・4／26／42（79）・4／27／42（80）・5／20／42（84）・9／10／42（91）・5／15／43（95）・1／23／44（113）・4／18／44（123）
ムーニエ、エマニュエル〔『人格主義』〕佐佐木5／4／40（92）・10／20／40（121）
メーテルリンク、モーリス『青い鳥』中尾5／19／41（367）
メリメ、プロスペル 中尾4／5／40（246）・5／27／40（261）・11／11／40（305）・11／14／40（306）・12／14／40（319）
――『エトルリアの花瓶』林8／21／41（59）・中尾10／31／40（302）
――『カルメン』林8／21／41（59）・10／3／41（62）・中尾9／7／39（179）・4／5／40（246）・佐佐木3／27／39（14）
――『ゲズラ』中尾11／12／40（306）
――『コロンバ』林8／21／41（59）・中尾9／21／40（296）
――『タマンゴ』中尾11／8／40（304）
――『保塁の奪略』中尾11／2／40（304）
――『マテオ・ファルコーネ』中尾11／1／40（303）
――*L'Aubépine de Veliko*〔sic〕中尾11／10／40（305）
――*La Mort de Thomas II*〔sic〕中尾11／10／40（305）
モーパッサン、ギイ・ド 中尾9／14／39（181）・12／8／40（315・關於四個作品的敘述）・1／6／41（335）・1／18／41（341）
――『狼』中尾12／12／40（318）
――『女の一生』中尾5／27／40（260）・佐佐木4／7／39（17）・和田7／17／41（28）

――『女王オルタンス』中尾12／12／40（318）
――『脂肪の塊』林5／30／42（86）
――『政変』中尾12／14／39（321）
――『聖ミシェル山の伝説』中尾12／9／40（316）
――『ピエルとジャン』林4／17／41（38）・5／30／41（51）・6／3／41（52）・佐佐木8／5／39（37）
――『二人の友』林8／31／40（20）・12／21／40（31）
――『宝石』中尾12／10／40（318）
――『マドモアゼル・ココット』中尾12／10／40（318）
――『水の上』中尾2／3／41（346）
――『モアロン』中尾12／14／39（320）
――『幽霊』中尾12／14／40（319）
――『夜と昼の物語』中尾12／6／40（315）
――*Nos Lettres*〔sic〕中尾12／20／40（324）
――*La Parte*〔sic〕中尾12／17／40（322）
――*De Perdon*〔sic〕中尾12／15／40（322）
モーロア・アンドレ『結婚・友情・幸福』中尾12／15／41（416）
――『フランス敗れたり』佐佐木2／15／41（185）
モンテーニュ・ミシェル・ド　中尾11／22／40（311）・10／8／43（608）・10／9／43（644）
――関根秀雄『モンデーニュ伝』中尾11／2／40（312）・12／18／40（323）
――『選抄モンテーニュ随想録』中尾3／3／41（353）
ラ・フォンテーヌ・ジャン・ド『寓話』中尾6／16／43（576）
ラ・ブリュイエール・ジャン・ド『性格論』佐佐木4／4／41（207）
ラマルティーヌ・アルフォンス・ド『湖畔の愛（ラファエル）』中尾11／11／41（408）
――『青春の夢（グラジェラ）』中尾11／16／41（410）
ラ・メトリ、J・O・ド『人間機械論』佐佐木10／5／40（113）

ラ・ロシュフコー公爵、フランソワ・ド　中尾11／22／40（311）
――『箴言』林4／28／44（128）
ルソー、シャン＝ジャック　佐佐木10／12／40（116）・10／14／40（118）・11／8／40（136）・4／1／41（204）
――『エミール』佐佐木10／20／40（121）
――『人間不平等起原論』佐佐木10／5／40（113）
――島芳夫『ルソー』佐佐木11／8／40（137）
ルナアル、ジュウル『にんじん』林8／31／40（20）・中尾9／27／39（185）
ルブラン、モーリス〔『アルセーヌ・ルパン』〕佐佐木　春／35（423）
レヴィ＝ブリュル、リュシアン『未開社会の思惟』中尾9／21／427（492）
ロティ、ピエル〔『アメリカ騎兵』〕林11／2／41（67）
――『氷島の漁夫』林11／6／41（70）・5／30／42（86）
――『ラムンチョ』林5／30／42（86）
ロベスピエール、マクシミリアン　佐佐木1／19／42（280）
ローラン、ロマン　中尾6／6／40（263）
――『ジャン・クリストフ』林1／22／42（76）・2／10／42（77）・2／28／42（77―78）・中尾2／13・14・18・22／40（229―30・232）・3／11・14／40（238・240）・4／1・2／40（242）・佐佐木　夏／38（426）・3／30／39（15）
――『ベートーベンの生涯』中尾3／11／42（444）・佐佐木12／12／41（263）・12／14／41（263）
河盛好藏『フランスのモラリスト』中尾11／22／40（310）
瀧澤敬一郎『続フランス通信』中尾8／20／40（278）・8／26／40（281）
廣瀬哲士『概観フランス史』中尾11／2／41（405）
吉江喬松『仏文学談叢』佐佐木11／19／40（144）・11／20／40（144）

德文

アインシュタイン、アルバード　佐佐木1／24／41（178）・2／22／42（296）

ヴィットコップ、フィリップ『ドイツ戦没学生の手紙』中尾4／28／41（365）
ウィットフォーゲル、カール・アウグスト〔『支那社会の科学的研究』〕是否爲 *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft, eine Marxistische Untersuchung?*　佐佐木9／24／39（40）
ヴィンデルバンド、ヴィルヘルム　和田11／23／41（36）
――〔『道徳の原理について』〕佐佐木4／3／41（205）
――〔『歴史と自然科学』〕佐佐木10／12／40（115）
ヴェデキント、フランク『春のめざめ』佐佐木　夏／38（426）
ウェーバー、マックス　林6／6／43（98）
――〔『職業としての学問』〕佐佐木4／7／41（208）
――『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』佐佐木9／16／43（389）・1943（440）
エッカーマン、ヨハン・ペーター『ゲーテとの対話』和田7／17／41（28）
エールリッヒ、オイゲン『権利能力論』中尾8／14／42（480）
エンゲルス、フリードリッヒ　佐佐木3／12／41（196）・3／18／42（304）・10／30／42（339）
――『空想より科学へ』佐佐木1943（433）
カウツキー、カール・ヨハン〔『貨幣論』〕佐佐木1943（434）
カロッサ、ハンス『医師ギオン』中尾8／29／43（594）
――『指導と信従』中尾5／29／42（461）
――『成年の祕密・青年の祕密』中尾9／9―11／42（486―87）
カント、エマニュエル　中尾1／7／41（336）・3／28／43（557）・5／11／43（570）・10／13／43（614）・佐佐木3／2／40（67）・10／14／40（118）・10／20／40（121）・11／1／40（132）・11／3／40（134）・2／4／41（183）・2／20／41（188）・3／7／41（192）・3／8／41（193）・3／9／41（193）・3／29／41（202）・4／3／41（205）・4／7／41（209）・9／13／41（248）・1／24／42（284）・3／5／42（300）・3／26／42（309）・6／5／42（321）・和田3／5／43（64）
――『実践理性批判』佐佐木11／8／40（136）・3／29／41（202）
――『実践倫理』中尾6／29／39（158）

――『宗教哲学』佐佐木10／12／40（116）・11／7／40（136）
――『純粋理性批判』佐佐木11／8／40（136）
――〔『人間学』〕佐佐木3／17／40（71）
――『形而上学的認識の第一原理の新解釈』（只簡單記錄爲『認識論』）佐佐木10／12／40（116）
――『プロレゴメナ』佐佐木10／31／40（130）
――三渡幸雄『カント実践哲学の研究』林8／31／40（20）
ゲーテ・ヨハン・ヴォルフガング・フォン　林6／27／41（54）・5／25／43（97）・1945（175）・中尾3／19／42（445）・佐佐木2／4／41（183）・2／15／41（185）・2／22／41（190）・4／27／41（220）・5／4／41（222）・3／5／42（300）
――『ヴィルヘルム・マイステル遍歴時代』林6／9／44（144）・6／12／44（147）
――『死して成れ！』佐佐木1／28／41（180）
――『詩と真実』中尾3／30／43（558）・8／9／43（591）
――『ファウスト』中尾1／2／43（525）・佐佐木7／3／41（239）・4／18／42（313）・和田7／14／43（78）
――『若きウェルテルの悩み』林5／23／44（137）・5／31／44（140）・6／9／44（144）・6／12／44（147）・7／8／44（161）・中尾7／30／40（271）・佐佐木6／17／39（30）
――三井三弥『父親としてのゲーテ』林5／25／43（96）
シェリング・フリードリヒ・ヴィルヘルム・ヨーゼフ・フォン　佐佐木10／20／40（121）・11／8／40（136）
シュトルム・テオドール　林10／19／42（93）
シュミット・カール　中尾2／24／42（439―40）
シュミットボン・ヴィルヘルム『最後の女（勝敗）』林7／8／44（161）・7／9／44（163）
シュニッツラー・アルトゥル　林7／1／44（158）・7／8／44（161）
シュバイツァー・アルバート〔『アルザス人』〕佐佐木7／15／43（377）
――『わが生活と思想より』佐佐木5／24／43（362）
シュビン・オシップ（キルシュネル・アロイスラ）〔『チェコ人』〕森鷗外譯，『埋木』佐佐木3／30／40（79）
ショーペンハウアー・アルトゥル　中尾6／19／41（372）・佐佐木2／22／41（190）
――竹山道雄『光と愛の戦士（シュバイツァー伝）』佐佐木10／18／43（396）

シラー、ヨハン・クリストフ・フリードリッヒ・フォン　佐佐木2／20／41（188）・5／17／41（228）・5／21／41（229）・3／5／42（300）
『神　のギリシア』佐佐木5／17／41（228）
『群盗』佐佐木2／12／41（184）
『芸術家』佐佐木5／17／41（228）
『たくみと恋』佐佐木2／16／41（186）
〔『美と芸術の理論』〕佐佐木4／27／40（90）
ジンメル、ゲオルク　中尾2／26／40（235）・2／29／40（236）
『社会学の根本問題』佐佐木3／29／41（202）
『ショウペンハウエルとニイチェ』中尾10／4／42（497）
〔『断想』〕是否爲*Aufsä tze 1887 bis 1890*或是*Aufs ätze und Abhandlungen*的系列之一？・　中尾2／12／42（435）
スピリ、ヨハンナ〔瑞士人〕『アルプスの山の娘ハイジ』中尾6／7／41（368）
タウト、ゲルーノ『日本美の再発見』中尾5／29／42（461）
ディルタイ、ヴィルヘルム〔『世界観の研究』〕佐佐木10／20／40（121）・10／27／40（127）
『哲学の本質』佐佐木10／20／40（121）・10／27／40（127）
『フリードリッヒと大王ドイツ啓蒙思潮』林1／25／44（115）
〔『ルネサンス期以後の人間と世界観』〕中尾7／23／43（581）
〔『歴史の結構』〕是否爲*Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*？佐佐木10／26／40（125）・10／27／40（127）
テンニエス、フェルディナンド　佐佐木1／12／42（279）
トーマ、ルードヴィッヒ『悪童物語』林8／31／40（20）
ドロイセン、ヨハン・グスタフ　佐佐木11／1／40（131）
ニーチェ、フリードリッヒ　林4／29／43（95）・1945（172）・中尾11／22／40（311）・12／9／40（317）・12／30／40（327）・佐佐木10／14／40（118）・10／16／40（119）・10／27／40（125）・10／29／40（128）・11／8／40（137）・12／16／40（154）・12／17／40（154）・12／19／40（156）・1／10／41（171）・2／4／41（183）・2／22／

41（190）・3／16／41（200）・4／7／41（208）・和田10／12／41（33）

――〔『衛生学』〕中尾3／22／40（241）

『生に対する歴史の利害について』林1945（175）

『ツァラツストラかく語りき』林11／12／40（26）・中尾7／19／43（580）・佐佐木10／18／40（120）・12／19／40（156）・和田12／31／41（46）

――『人間的な、余りに人間的な』佐佐木10／20／40（121）

ノヴァーリス（フリードリッヒ・フォン・ハルデンベルク）『ハインリッヒ・フォン・オフターディンゲン（青い花）』林6／25／44（156）

ハイデッガー、マルティン　林5／21／43（96）・11／1／40（130）

ハイネ、ハインリッヒ『ハルツ紀行』佐佐木3／13／40（70）・3／17／40（71）

バルト、カール〔瑞士人〕『クレドー』林1945（168、172、188、190）

ハルナック、アドルフ・フォン　林6／6／43（98）

ヒトラー、アドルフ　佐佐木11／11／40（139）・2／20／41（188）・12／11／41（262）・1／24／42（283）・1／25／42（284）

――『我が闘争』佐佐木2／14／43（352）・和田9／22／43（80）

ヒルティ、カール〔瑞士人〕〔『幸福論』〕中尾10／8／40（300）・佐佐木10／1／39（42）

――『闘いと勝利について』佐佐木7／7／43（374）

ヒルファーディング、ルドルフ『金融資本論』佐佐木1943（433）

フィヒテ、ヨハン・ゴットリーブ　中尾5／11／43（570）・6／22／43（576）・佐佐木10／20／40（121）・10／27／40（125）・11／8／40（136）・和田10／8／43（101）

――『ドイツ国民に告ぐ』和田　四月中旬／45（286）

――『人間の使命』佐佐木10／14／40（118）

フォイエルバッハ、ルードビッヒ　佐佐木10／20／40（121）・11／1／40（131）・11／3／40（134）・11／9／40（137）・12／5／40（148）・4／4／41（207）・和田3／5／43（64）

――『キリスト教の本質』林2／10／42（77）

フックス、カール・ヨハネス『国民経済学』佐佐木1942（432）
フライヤー、ハンス　佐佐木11／1／40（132）
プランク、マックス　佐佐木12／10／40（150）
ヘーゲル、ゲオルク・ヴィルハルム・フリードリッヒ　中尾1／9／41（337）・3／10／43（549）・5／11／43（570）・佐佐木3／2／40（67）・10／20／40（121）・10／27／40（125）・11／1／40（132）・11／3／40（134）・11／13／40（141）・2／15／41（185）・3／7／41（192）・3／11／41（195）・3／16／41（200）・4／4／41（207）・4／7／41（209）・5／7／41（223）・5／17／41（228）・和田3／5／43（64）
――『歴史哲学講義（ヘーゲル哲学史講義）』佐佐木10／12／40（116）・10／18／40（119）・10／26／40（124）・11／17／40（142）・11／20／40（144）・12／2／40（147）・12／15／40（154）・12／19／40（156）・4／24／41（218）・4／25／41（218）・5／19／41（228）
――田辺元『ヘーゲル哲学と弁証法』（田辺元全集・三巻）佐佐木12／19／40（156）
ヘッセ、ヘルマン　林6／23／40（14）・12／21／40（31）・4／30／44（129）・中尾6／16／39（154―55）
――『秋の徒歩旅行』佐佐木4／25／40（89）
――『郷愁（ペーター・カーメンチン）』林1945（182）・中尾3／27／40（241）・佐佐木4／23／40（88）
――『クヌルプ』佐佐木4／27／40（90）
――『車輪の下』林4／6／40（6）・4／22／40（9）・5／7／40（11）・佐佐木5／2／40（92）
――『青春は美し』佐佐木4／19／40（87）
――『デミアン』林4／22／40（10）・佐佐木11／16／40（142）
――〔『ナガレ』〕中尾6／15／39（154）
――〔『乾草の月』〕中尾6／15／39（154）・9／2／39（177）
――〔『夜の慰藉』〕中尾5／24／40（259）
――『ラテン語学校生』中尾6／15／39（154）
ベルツ・エルウィン・フォン〔『ベルツの日記』〕林5／30／43（97）・中尾2／6／43（538）
ベルンハイム、E『歴史とは何ぞや』佐佐木10／12／40（116）・10／27／40（125）・11／6／40（136）・11／17／40（142）
ヘリング、ヴォルフガング『ユリウス・カエサルのガリア戦記』林1945（177）

マイア=フェルスター、ヴィルヘルム『アルト・ハイデルベルク』林6／10／44（146）・中尾11／18／39（195）
マルクス、カール　林1／25／44（115）・中尾1／2／41（333）・佐佐木11／1／40（131）・3／7／41（192）・3／11／41（195）・3／12／41（196）・3／16／41（200）・5／7／41（223）・1／12／42（279）・3／4／42（300）・3／22／42（306）・6／5／42（321）・8／11／42（331）・10／30／42（340）・1／25／43（349）・2／27／43（354）・5／14／43（360）・8／10／43（381）・8／19／43（386）・和田3／5／43（64）
——『価値、価格及び利潤』佐佐木1943（433）
——『経済学批判（要綱）』佐佐木1943（433）
——『資本論』佐佐木2／9／43（351）・8／10／43（381）・1943（433—34）
——『賃労働と資本』佐佐木1943（433）
河上肇『マルクス主義経済学』佐佐木4／24／41（218）
マン、トーマス　林5／20／42（84）
——『幻滅』林1／1／44（106）
——『トニオ・クレーゲル』林6／20／44（149）・6／25／44（155）
——『ブッデンブロオク一家』林8／31／40（20）・他的短文（201—204）
——『魔の山』林8／31／40（20）・1／3／44（107）
マンハイム、カール　林11／8／41（73）
メーリケ、エデュアルト・フリードリッヒ『プラーグへの旅のモツァルト』佐佐木5／19／41（228）
メンガー、カール『国民経済学原理』佐佐木1942（433）
ランケ、レオポルド・フォン　林12／11／42（94）・11／1／40（131）・中尾1／9／41（337）・佐佐木11／5／40（135）・11／9／40（137）・2／16／41（186）
——『大いなる力』佐佐木10／14／40（118）・10／25／40（124）・10／27／40（125）
——〔『強国論』〕林8／31／40（20）
——『現代史の諸時期』林1／18／42（76）
——〔『政治問答』〕中尾11／8／42（508）・佐佐木5／7／41（224）
——〔『歴史と政治の類似及び相違について』〕佐佐木5／7／41（224）

——鈴木成高『ランケと世界史学』林8／31／40（20）・5／26／41（48）・中尾12／27／41（417）・佐佐木10／12／40（116）・10／14／40（118）・10／20／40（121）・10／26／40（125）・10／27／40（125）
リスト・フリードリッヒ『経済学の国民的体系』佐佐木1943（440）
リッケルト・ハインリッヒ『自然科学と文化科学』林6／17／44（148）・6／20／44（149）・6／22／44（151）・7／1／44（158）・佐佐木10／12／40（115）・10／20／40（121）・10／26／40（124）
リップス・テオドール　中尾4／28／40（251）・8／30／40（284）・3／11／41（354）・佐佐木1／10／41（171）・1／17／41（175）
——『倫理学の根本（基礎的）問題』中尾2／2／40（222）・佐佐木1／13／41（173）
リルケ・ライナー・マリア　林1945（180）
——『使徒』林7／8／44（161）
——『ロダン』中尾2／23／42（437—439）
ルター・マルティン『キリスト者の自由』林12／2／41（75）・佐佐木5／2／40（92）
レマルク・エリッヒ・マリア『西部戦線異状なし』林6／8／44（143）・6／22／44（150）・6／25／44（154）・7／1／44（157）・1945（172）
ローゼンベルク・アルフレッド『20世紀の神話』2／24／42（439—40）

英文（包括愛爾蘭人和蘇格蘭人作者，但是美國人作者除外）

アッシュレー・ウィリアム・ジェイムズ　佐佐木10／14／40（118）
——『英国経済史』佐佐木10／12／40（116）・1／8／42（278）
——『英国の経済組織』佐佐木10／18／40（119）
ウェルズ・H・G　佐佐木10／11／39（44）
——『世界史体系』佐佐木8／24／41（246）
カーライル・トーマス　林7／8／44（161）・佐佐木4／22／41（216）・4／29／41（221）・11／21／41（259）・12／19／41（264）・1／1／42（275）・7／15／42（329）

――『衣裳哲学』佐佐木4／18／41（215）・4／24―25／41（218）・4／25／41（218）・12／9／41（262）・7／9／42（328）・7／31／42（331）・7／7／43（374）
――『シラー伝』佐佐木12／27／41（265）
――新渡戸稲造譯・『衣裳哲学』佐佐木1／27／42（286）・7／9／42（328）
グリーン、トーマス・ヒル　和田3／5／43（64）
――河合榮治郎『トーマス・ヒル・グリーンの思想体系』林4／22／40（10）
シェイクスピア、ウィリアム　中尾4／5／40（246）・10／31／40（302）・佐佐木10／25／40（124）
――『アントニーとクレオパトラ』佐佐木4／14／40（84）
――『オセロー』中尾2／4／40（224）
――『ジュリアス・シーザー』中尾1／30／40（220）
――『ハムレット』中尾1／30／40（221）
――『マクベス』中尾2／4／40（224）
――『リア王』中尾2／3／40（223）
――『ロミオとジュリエット』中尾2／10／40（228）・佐佐木4／10／39（18）・4／11／39（18）
シプトン、エリック・アール『ブランク・オン・ザ・マップ』佐佐木9／4／42（334）
ショー、ジョージ・バーナード『思想の達し得る限り』中尾8／16／40（277）
――『人と超人』中尾8／15／40（277）・佐佐木9／24／39（41）
――『鰥夫の家』中尾8／14／40（275）・8／27／40（283）
ジョイス、ジェームス『若き日の芸術家の肖像』林5／7／40（11）・8／25／40（19）・8／27／40（19）
ジーリー、ジョン・ロバート『英国の発展』林12／31／41（75）
シング、ジョン・ミリントン〔『戯曲』〕林8／31／40（20）
スコット、ウォルター『湖上の美人』林8／31／40（20）
スミス、アダム『国富論』佐佐木3／4／42（300）・5／3／42（314）・1／11／43（349）・1／25／43（349）・3／11／43（356）・5／14／43（361）・1942（432）
チェンバレン、バシル・ホール『鼠はまだ生きている』佐佐木3／31／40（79）

ディケンズ・チャールズ　和田9／10／42（56）
――『二都物語』佐佐木12／27／41（265）
ディッキンソン、G・L『モダン・シンポジアム』林4／17／41（38）・5／25／41（48）
ドイル、アーサー・コナン〔『シャーロック・ホームズ』〕佐佐木　春／35（423）
ドーソン、クリストファー　林2／10／42（77）・5／20／42（84）・12／11／42（94）・1945（177）
――〔『新たなるリヴァイアサン』〕林5／30／42（86）
――『現代のジレンマ』林11／3／41（69）
――『宗教と現代国家』林6／16／41（53）・11／29／41（74）・12／14／41（75）
――『宗教と文化への探究』林4／26／42（79）
――『進歩と宗教』林7／5／41（58）・8／21／41（59）・8／31／41（59）・9／23／41（60）・10／3／41（61）・10／9／41（62）
――〔『聖アウグスティヌスとその時代』〕林5／30／42（86）
――〔『政治の彼方に』〕林5／2／41（42）・12／31／41（75）
――『ヨーロッパの形成』林4／26／42（79）・4／27／42（80）
トムソン、J・アーサー『科学概論』佐佐木5／10／42（315）
ニュートン、アイザック　佐佐木1／24／41（178）・2／22／42（296）
バイロン、ジョージ・ノエル・ゴードン　中尾3／1／36（83）
――〔『バイロン詩集』〕佐佐木12／15／40（154）
ハックスリ、オルダス『クロウム・イエロウ』林5／31／44（140）
ハドソン、ウィリアム・ヘンリー『緑の館』林8／31／40（20）
ハーン、ラフカディオ　中尾8／21／41（390）
――『英文学史』佐佐木1／1／40（56）・1／2／40（56）・1／5／40（57）・1／31／40（60）・3／13／40（70）・3／17／40（71）・3／27／40（78）
――『東西文学評論』中尾9／16／40（295）
ビュリー、ジョン・B　林10／19／42（93）

——『進歩の観念』林11／10／42（93）・12／11／42（94）
ファラデー、マイケル　佐佐木5／10／42（315）
フラートン、ジョン『通貨調節論』佐佐木1943（440）
ベーコン、フランシス〔『ベーコン随筆集』〕中尾9／28／42（494）
ベンサム、ジェレミー　佐佐木1／12／42（279）・1／14／42（280）
ホグベン、ランスロット・トーマス〔『百万人の数学』〕林1945（197）
マーシャル、アルフレッド『経済学原理』佐佐木12／5／40（149）
マリノフスキー、ブロニスロウ『未開社伝における犯罪と習慣』中尾4／9／43（560）
マーロー、クリストファー『フォースタス博士』中尾4／6／41（360）
ミル、ジョン・スチュワート　林7／8／44（161）・佐佐木10／14／40（118）・11／6／40（136）・9／13／41（248）・1／14／42（280）・和田3／5／43（64）
——『経済学原理』佐佐木1942（433）
——『功利主義』佐佐木10／18／40（120）・11／11／40（138）・12／15／40（153）
——『女性の隷属』佐佐木11／15／40（141）
——『ミル自伝』林5／31／44（140）・6／12／44（147）・中尾3／4／43（548）
メイン、ヘンリー・サムナー　佐佐木1／12／42（279）
モーム、W・サマーセット　林10／25／41（66）
——『月と六ペンス』中尾4／5／41（358）
ラスキ、ハロルド・ジョセフ〔『ホッブスからベンサムに至る英国における政治思想』〕林12／31／41（75）・是否爲*Political Thought in England from Locke to Bentham?*
リカード、デビッド『経済学および課税の原理』佐佐木12／5／40（149）・4／28／42（313）・5／18／42（316）・1942（432）・1／25／43（349）
——森耕次郎『リカード価値論の研究』佐佐木1942（432）
リビングストン、デビッド　佐佐木12／27／41（265）
ロレンス、T・E　中野好夫『アラビアのロレンス』、ローエル・トマス或ロバード・グレブス著作的譯本？　佐佐木7

／23／41（243）
ワイルド・オスカー　中尾2／26／40（235）
――『カンタヴィルの幽霊』佐佐木1／1／42（276）
――『獄中記』中尾2／25／40（235）・佐佐木10／1／39（42）
――『W・H氏の肖像』佐佐木1／1／42（276）
――『模範的億万長者』佐佐木1／1／42（276）

俄文

クロポトキン、ピョートル・アレクセーヴィチ『一革命家の思い出』林6／16／43（99）
ゴーゴリ、ニコライ・ワシリエヴィッチ　中尾5／27／40（261）
――『外套』中尾11／12／39（194）・佐佐木2／1／41（181）
――『検察官』中尾3／28／40（242）
――『鼻』中尾11／12／39（194）
――『ネフスキー通り』中尾11／12／39（194）
ゴンチャロフ、イワン・アレクサンドロヴィチ『日本渡航記』中尾8／8／42（479）
スターリン、ヨンフ　佐佐木2／0／43（351）
チェーホフ、アンドン・パヴロヴィチ　中尾5／27／40（261）・10／31／40（302）・12／30／40（327）
――『暗黒』中尾7／27／40（270）・8／14／40（276）
――『決闘』佐佐木3／24／39（13）
――『桜の園』中尾11／17／39（194）・佐佐木11／7／41（258）
――『雑草』中尾8／8／40（275）
――『妻』佐佐木3／24／39（13）・3／27／39（13）
――『六號室』中尾6／24／40（265）
ツルゲーネフ、イワン・セルゲーヴィチ　中尾11／19／42（198）・5／27／40（261）

――『煙』中尾11／18／39（196）
――『処女地』佐佐木　夏／38（426）・3／24／39（13）
――『父と子』中尾12／2939（206）・8／31／40（287）・佐佐木　夏／38（426）
――『初恋』佐佐木　夏／38（426）
――『春の水』林4／22／40（10）・中尾12／7／39（203）
ドストイェフスキー・フョードル・ミハイロビッチ　中尾8／5／40（274）・佐佐木10／14／40（118）・和田12／22／40（9）
――『カラマーゾフの兄弟』林8／31／40（20）・12／11／42（94）・佐佐木6／4／40（105）
――『虐げられし人　』林5／30／42（86）・中尾8／1／39（166）・8／4／39（167）
――『死の家の記録』林6／16／43（99）・1／1／44（107）
――『罪と罰』林5／30／42（86）・中尾11／26・30／39（201―2）・佐佐木3／23／39（12）・3／24／39（13）
――〔『波』〕中尾8／4／39（167）
――小林秀雄『ドストエフスキーの生活』中尾11／24／39（200）
トルストイ・レフ・ニコラエヴィチ　中尾4／5／40（246）・佐佐木2／4／42（291）
――『アンナ・カレーニナ』中尾6／12／40（652）
――『クロイツェル・ソナタ』中尾3／27／42（446）
――〔『結婚の幸福』〕中尾8／23／40（280）・佐佐木10／20／40（121）
――『少年時代』中尾5／13／40（255）
――『青年時代』中尾5／20／40（259）
――『戦争と平和』中尾8／20・24／41（390）・6／12／40（652）・佐佐木9／24／39（40）・9／29／39（42）・10／10／39（44）・和田2／8／42（52）
――『魂の書』中尾6／12／39（153）・7／22／41（378）
――『トルストイ全集』第十三卷．中尾8／31／40（287）
――『復活』佐佐木8／6／39（37）・8／8／39（38）
――『文明の果実』中尾7／19／40（266）
――『人間は何を爲すべきか』中尾6／9／39（153）

——『幼年時代』中尾5／2／40（252）
——昇曙夢『トルストイ十二講』中尾6／6／40（262）
——武者小路実篤『トルストイ』中尾9／21／39（184）
トロツキー、レオン　佐佐木1／8／41（170）
プーシキン、アレクサンドル・セルゲーヴィチ『スペードの女王』中尾7／28／39（165）
——〔『宣言』〕中尾7／28／39（165）
——〔『ピョートル大帝の黒奴』〕中尾7／28／39（165）
ベルジャーエフ、ニコライ　林1／18／42（76）・1945（177）
——『現代世界における人間の運命』林12／31／41（75）
——『歴史の意味』林12／31／41（75）・2／10／42（77）・3／3／42（78）
——『我　の時代の終末』林1／22／42（76）
メレジュコフスキー、ドミトリー・セルゲーヴィチ　和田9／10／42（56）
——『神　の復活』中尾8／8／43（590）
——『トルストイとドストエフスキー』佐佐木10／12／40（116）・10／13／40（117）・10／14／40（118）
レーニン、ウラジミール・イリーチ　佐佐木2／9／43（351）
——『国家と革命』林7／8／44（161）。出自林的哥哥對他的讀書內容的紀録（229）
——『帝国主義論』佐佐木1943（433）

古希臘、拉丁文

聖アウグスチヌス（アウグスチヌス・アウレリウス）『告白』林7／1／44（158）・中尾4／21／42（452）
——『独語集』林1／25／44（115）・中尾10／11・12・13／43（611—613）
——松村克己『アウグツチヌス』林12／2／41（75）
——三谷隆正『アウグスチヌス』林12／31／41（75）
アウグストス　林7／8／44（161）

アリストテレス　中尾7／3／41（373―374）・9／3／41（397）・佐佐木2／19／41（188）・2／20／41（188）
――『アテナイ人の国家』中尾8／8／41（387）
――『政治学』佐佐木3／14／40（70）
――『ニコマコス倫理学』林4／9／41（36）・5／12／41（46）・中尾10／5／41（400）
エピクロス　佐佐木2／20／41（188）
キュニコス　佐佐木2／20／41（188）
キレネ　佐佐木2／20／41（188）
クセノフォン『ソクラテスの思い出』中尾3／1／43（547）
小スキピオ（C・S・アエミリアヌス・アフリカヌス・ミノール）　中尾9／9／43（599）
ステパーノウァ（ステパノ）　佐佐木10／30／42（339）
キュプロスのゼノン　林5／21／43（96）
ソクラテス　フラトン　中尾9／17／39（183）・7／29／41（384）・2／23／43（546）・10／13／43（615）・佐佐木11／6／40（136）・1／6／41（169）・2／20／41（188）・4／7／41（208）・8／7／41（245）・4／29／42（313）。也請參閱柏拉図。
ツキディデス　佐佐木3／5／42（300）
プラトン　林5／7／40（11）
――『エウチプロン』中尾11／15／42（510）
――『饗宴』林8／21／41（59）・8／31／41（59）・中尾7／21／43（581）・佐佐木5／21／41（229）・5／24／41（230）
――『クリトン』林11／12／40（26）・中尾4／8／40（247）・7／20／41（377）・11／15／42（510）
――『国家論・理想国』中尾9／29／40（297）・7／23／41（378）・8／30／41（395）・10／6・7／41（401）
――『ソクラテスの弁明』林11／12／40（26）・中尾4／8／40（246）・7／19／41（376）・11／5／42（510）
――『テアイテートス』中尾7／29／41（384）
――〔『友への手紙によせて』〕中尾7／29／41（384）
――『パイドン』中尾10／13／43（613―15）
――『プラトン全集』全三巻・中尾11／19／43（631）

——『プロタゴラス』中尾4／18／40（249）・7／22／41（377）・7／25／41（379）
プルタルコス『英雄伝』中尾12／31／36（116）・1／2／37（118）
原随園『希臘神話』中尾6／12／40（264）
希臘哲学（概論）　和田3／24／41（16—18）

美國文學

ウェブスター、ジーン『あしながおじさん』中尾11／26／43（632）
O・ヘンリー（ウィリアム・シドニー・ポーター）『最後の一葉』佐佐木4／19／39（22）
サンタヤナ、ジョージ　中尾6／19／41（373）
ジェイムズ、ウィリアム『実用主義』中尾6／19／41（373）
ストウ、ハリエット・ビーチャー『アンクル・トムズ・ケビン』佐佐木4／2／40（81）
デューラント、ウィル『西洋哲学物語』中尾6／19／41（372）・7／13／41（375）
バック、パール・S『大地』林12／11／42（94）・中尾8／16／39（171）・佐佐木3／24／39（13）
——『母』中尾9／4／39（177）
バーネット、フランセス『小公女』佐佐木5／17／42（316）
フランクリン、ベンジャミン『フランクリン自伝』中尾2／6／40（226）・和田7／17／41（28）
リンカーン、アブラハム　鶴見祐輔『リンカーン』中尾5／26／43（572）

義大利文

ガリレイ、ガリレオ　佐佐木1／24／41（178）・3／21／43（358）
クローチェ、ベネデット　佐佐木2／16／41（186）
——　羽仁五郎『クローチェ』佐佐木2／6／43（351）
——〔『歴史叙述』〕佐佐木3／20／42（305）

ジェンティーレ・ジョヴァンニ　中尾2／24／42（439—40）
ダヴィンチ、レオナルド　米川正夫『レオナルド・ダ・ビンチ』中尾8／8／43（590）
ダヌンツィオ、ガブリエレ　佐佐木1／27／43（350）
ダンテ・アリギエリ『神曲』林1945（172）・中尾2／3／43（537）・2／15／43（542）
デアミーチス、エドモンド『クオレ物語』中尾3／15／36（86）・佐佐木8／12／42（331）
パレート、ヴィルフレド　中尾2／24／42（439—440）
ミケランジェロ・ブォナローティー　佐佐木8／22／41（245）
ムッソリーニ、ベニト　佐佐木1／24／42（283）・7／29／44（379）

其他西洋文學

アンデルセン、ハンス・クリスチャン〔丹麥語〕『即興詩人』中尾4／4・5／40（244）
イプセン、ヘンリク〔挪威語〕　和田9／10／42（56）・6／1／45（301）
——『人形の家』佐佐木10／5／40（113）
——『民衆の敵』佐佐木10／5／40（113）
キェルケゴール、セーレン〔丹麥語〕　中尾12／30／40（328）・佐佐木5／17／41（228）
——『死に至る病』佐佐木2／17／41（187）
舊約聖經〔希伯來語〕　中尾1／9／42（423）・佐佐木5／23／42（317）
ストリンドベリ、ヨハン・オーガスト〔瑞典語〕　中尾9／14／39（180）・和田9／10／42（56）
——〔『稲妻』〕佐佐木1／6／41（169）
——『父』中尾12／3／39（202）
スピノザ、バルフ・デ〔荷蘭文〕　中尾7／27／42（476）・佐佐木11／8／40（137）
——『国家論』中尾8／3／42（479）
——『知性改造論』中尾7／26／42（476）
セルバンテス・サーヴェドラ、ミゲル・デ〔西班牙文〕　林1／23／44（114）・4／28／44（128）

ヒトーパデーシャ〔印地文〕林1945（174・176）
フス・ヤン〔捷克文〕佐佐木2／10／42（292）

介紹西方的日本人作品

大塚久雄『欧州経済史序説』佐佐木1942（432）
――『西洋近世経済史』佐佐木9／16／43（389・440）
大類伸『西洋中世の文化』林2／10／41（34）
――『西洋史新講』林8／31／40（20）・中尾5／18／41（366）
坂口昂『概観世界思潮』林8／31／40（20）・佐佐木12／19／40（156）
本位田祥男『欧州経済史』佐佐木1942（432）
松原寛『西洋哲学物語』中尾1／17／41（341）
箕作元『西洋史講話』林1／28／41（32）・2／10／41（34）・11／29／41（74）
山谷省吾『イエス』中尾5／26／43（572）

中文

王陽明　中尾12／25／42（522）
管子〔『心術篇』〕林7／3／44（160）
孔子　中尾10／13／43（614―615）・1／11／43（638）・佐佐木4／24／41（218）
吳承恩『西遊記』中尾2／27／36（83）
孟子　佐佐木4／24／41（218）
尾崎秀実『現代支那論』佐佐木10／10／39（44）
橘樸『中華民国三十年史』林5／19／44（135）・5／23／44（138）
武内義雄『支那思想史』佐佐木4／24／41（218）

西洋音樂

カルーソ、エンリコ　佐佐木3／19／39（12）
シベリウス、ヤン『ヴァイオリン・コンチェルト』佐佐木3／27／41（202）
シュトラウス、ヨハン『蝙蝠』佐佐木1／20／40（58）
シューベルト、フランツ・ペーター『アベマリア』中尾3／2／40（238）
――『交響曲第八番（〝未完成〟）』佐佐木1／23／41（177）
――『シェレナード』中尾4／22／39（136）
――『冬の旅』佐佐木1／12／41（173）
――『菩提樹』佐佐木11／19／40（143）・11／22／40（145）
――『ロザムンデ』佐佐木1／20／40（58）
シューマン、ローベルト　佐佐木3／5／42（300）・和田12／11／41（44）
――『トロイメライ』佐佐木4／13／40（84）
ショパン、フレテリック・フランソワ　佐佐木3／5／42（300）
――『前奏曲』佐佐木1／30／40（59）・1／12／41（173）
――『ソナタ第二番（〝葬送行進曲〟）』佐佐木5／18／40（99）
――ワルツ第一番変ホ長調（〝華麗なる大円舞曲〟）佐佐木5／18／40（99）
スメタナ、ベドルジハ『モルダウ』佐佐木1／20／40（58）
ハイドン、フランツ・ヨーゼフ　和田12／11／41（44）
――『セレナーデ』和田1／4／45（266）
バルトーク、ベーラ　佐佐木5／10／39（28）
ビゼー、ジョルジュ『カルメン』佐佐木3／27／39（14）
ベートーヴェン、ルードヴィヒ・ヴァン　佐佐木3／30／39（15）・12／12／40（153）・和田12／11／41（44）
――『ヴァイオリン協奏曲』佐佐木11／26／40（146）・1／12／41（173）
――『ヴァイオリン・ソナタ第九番（〝クロイツェル〟）』佐佐木12／14／41（263）

——『交響曲第九番』佐佐木12／31／40（159）
——『交響曲第三番（〝エロイカ〟）』佐佐木5／10／39（28）・1／20／40（58）・12／14／41（263）
——『ピアノ協奏曲第五番（〝皇帝〟）』佐佐木1／21／40（58）・5／19／40（99）・12／2／40（147）
——『ピアノ・ソナタ第一番』佐佐木12／2／40（147）
——『ピアノ・ソナタ第八番（〝悲愴〟）』佐佐木1／30／40（59）
マーラー・グスタフ『大地の歌』佐佐木1／23／41（177）
モーツァルト・ヴォルフガング・アマデウス『フルート・コンチェルト』佐佐木4／7／39（17）・5／10／39（28）・3／5／42（300）
リスト・フランツ『小人の踊り』佐佐木1／30／40（59）
——『ハンガリアン・ラプソディー第八番』佐佐木1／30／40（59）
——『メフィスト・ワルツ』佐佐木1／30／40（59）

西洋電影（依導演分類）

クレア・ルネ『パリ祭』佐佐木9／24／41（253）（他只有用日文寫下名稱，不過這顯然是指電影，而不是在描述羅曼・羅蘭的戲劇。）
——『幽霊西に行く』佐佐木6／17／40（107）
リーフェンシュタール・レニ『意志の勝利』佐佐木3／6／42（301）
——『美の祭典』佐佐木1／3／41（168）・1／4／41（169）・3／16／41（199）
——『民族の祭典』佐佐木1／4／41（169）

西洋電影（依名稱分類）

『踊り込み花嫁（電影）』佐佐木3／20／39（12）
『禁男の家』佐佐木3／3／42（298）

『最後の一兵まで』佐佐木4／30／40（91）
『三人の仲間』佐佐木3／13／40（70）
『スミス氏都へ行く』佐佐木10／16／41（257）
『ターザン』中尾3／26／35（53）
『地球を駆ける男』佐佐木4／2／39（16）
『地の果てを行く』佐佐木12／27／41（265）
『椿姫』佐佐木1／25／42（284）
『にんじん』中尾9／4／39（178）
『熱砂の果て』佐佐木4／30／40（91）
『ハイマート』（故郷）佐佐木2／4／41（182）
『巴里の評判女（電影）』佐佐木4／11／39（18）
『ブルグ劇場』佐佐木9／28／39（41）
『平原児』佐佐木4／2／39（16）
『ポパイ』佐佐木3／20／39（12）・9／20／39（39）
『ボレロ』佐佐木3／20／39（12）
『ズルカ』（也是弗雷德里克・蕭邦〔Frédéric François Chopin〕所作的曲，但在這裡是指電影）佐佐木3／31／39（15）
『街の灯』中尾6／1／39（150）
『未完成交響楽』中尾10／25／39（189—90）
『モロッコ』中尾10／25／39（189—90）
『ロビンフッドの冒険』佐佐木3／20／40（74）
『別れの曲』佐佐木3／31／39（15）

日文

赤木健介『人生論』佐佐木10／18／41（258）

芥川龍之介　中尾8／21／41（390）・佐佐木10／29／40（129）・12／19／40（157）・1／8／42（278）
『系女覚え書』『歯車』中尾7／26／39（164）
『芋粥』『侏儒の祈り』中尾11／12／39（194）
『緒方の一族覚え書』中尾7／25／39（163）
『河童』中尾6／24／39（157）
『西方の人』『続西方の人』『十本の針』『或る級友へ送る手記』中尾1／21／41（343）
『煙草と悪魔』中尾5／5／40（253）・7／19／40（266）
『父』中尾7／25／39（163）
『狢』中尾7／25／39（163）
暁烏敏『真実について』中尾8／10／39（168）
『楕円と円』中尾11／13／41（409）
『独立者の宣言』中尾11／3／39（193）・2／29／40（237）
『不可説伝の記』中尾3／2／40（238）
安積得也『未見への出発』中尾6／1／38（127）
姉崎正治『根本仏教』中尾4／4／42（451）
阿部次郎　林6／16／41（53）・佐佐木10／11／42（337）
『三太郎の日記』中尾2／27／40（235）・4／2・3／40（243）・4／21・22／40（250—251）・12／9／40（317）・6／21／42（467）・4／16／43（562）
『人格主義』中尾8／27／40（282）・8／30／40（283）
『美学』佐佐木2／16／41（186）
阿部知二『冬の宿』中尾9／5／39（178）
安倍能成　佐佐木10／14／40（118）・10／29／40（129）・12／9／40（150）・12／10／40（150）・1／21／41（177）・2／2／41（182）・2／12／41（183）・2／18／41（187）・4／1／41（204）・5／10／41（226）・5／24／41（230）・6／12／41（234）・9／12／41（247）・12／4／41（261）・12／9／41（262）・1／27／42（286）・2／2／42（291）・5／30／42（318）・6／27／42（325）・9／2／42（333）・12／12／42（340）・5／24／43（362）・10／15／43（395）・

11／10／43（401）
——『山中雜記』佐佐木5／6／40（93）
——『時代と文化』中尾4／13／41（362）
天野貞祐『学生に与うる書』中尾7／23／43（581）・佐佐木9／24／39（41）
——『実践と信念』林1／23／44（114）
——『道理への意志』佐佐木10／29／40（129）
鮎川義介『物の見方　考え方』佐佐木　夏／38（426）
荒川義彦『文学と伝統』林5／30／42（85）
荒木光太郎『貨幣概論』佐佐木1943（434）
荒木田武遇女『池のもずく』中尾3／23／41（356）
有島武郎『生まれ出ずる悩み』佐佐木6／26／40（109）・中尾3／3／42（441）
——『カインの末裔』佐佐木11／18／40（143）
——『クララの出家』佐佐木11／18／40（143）
——『宣言』佐佐木6／26／40（109）
——『小さき者へ』中尾3／3／42（441）・佐佐木6／26／40（109）
安藤昌益　佐佐木3／4／42（299）
家永三郎『日本思想史における宗教的自然観の展開』林4／23／44（138）
五十嵐力『日本伝説集』中尾5／15／42（460）
豬狩史山『中野刀水・杉浦重剛座談録』中尾8／30／43（595）
生田春月『真実に生きる悩み』中尾12／9／40（316）
石上玄一郎『クラーク氏の機械』林12／11／42（94）
——『精神病学教室』林11／3／42（93）
石川啄木　中尾6／5／39（151）
石川達三『結婚の生態』中尾1／8／40（213）
——『蒼氓』林5／30／42（86）・中尾1／30／40（221）

——『蔦葛』中尾1／30／40（221）
——『転落の詩集』和田4／18／45（288）
石田梅岩　佐佐木3／4／42（299）
石濱純太郎『富永仲基』中尾11／18／40（310）
維新資料編纂事務局『概観維新史』林5／13／41（47）
泉鏡花　中尾1／10／43（531）・1／11／43（638）・佐佐木4／1／40（80）・3／14／41（198）
——『歌行燈』林12／11／42（94）・中尾1／4／43（528）・佐佐木3／10／40（69）
——『華鞄の怪』『日本橋』中尾1／3／43（527）
——『祇園物語』『三人の盲の話』中尾1／3／43（527）
——『高野聖』林12／11／42（94）・中尾1／19／41（342）・佐佐木3／10／40（69）
——『白鷺』中尾1／4／43（528）・佐佐木3／30／40（79）
——『注文帖』『政談十二社』中尾1／4／43（528）
——『眉かくしの霊』林12／11／42（94）・中尾1／19／41（342）・佐佐木3／10／40（69）
——『婦系図』『無憂樹』『お弁当三人前』『春昼』『春昼後刻』中尾1／3／43（525）
——『紫手綱』『神鑿』中尾1／5／43（528）
市原豊太『思考、意識、愛情』林12／11／42（94）
出隆『哲学以前』林2／10／41（34）・中尾5／25／40（260）・佐佐木1／4／40（56）・1／18／40（58）
伊藤博文　佐佐木3／22／42（306）
——『憲法義解』中尾8／22／42（483）
伊能忠敬　佐佐木3／11／42（303）
井上馨　佐佐木3／22／42（306）
井上學麿『新体制憲法法観』中尾9／10／43（600）
井上廣『人生と幸福』中尾8／25／39（174）
井上政次『大和古寺』林5／30／42（86）
井伏鱒二『多甚古村』佐佐木2／28／40（67）

岩倉政治『村長日記』林1／5／42（75）
岩田豐雄『海軍随筆』林5／19／44（135）
岩本順　佐佐木11／21／41（260）
上杉慎吉『新稿憲法述義』中尾11／7／42（508）
——『新稿帝国憲法』中尾10／20／42（503）・10／29／42（506）
上田秋成『雨月物語』中尾8／21／41（390）
『宇治拾遺物語』中尾3／15／41（355）
内田巖『絵画の美』中尾11／14／43（626）
内村鑑三　佐佐木11／21／41（260）
——『キリスト信徒の慰め』佐佐木4／29／40（90）
——『後世への最大遺物』佐佐木10／5／40（113）
——『余は如何にして基督教徒となりしか』佐佐木4／29／40（90）
宇野千代『日露戦聞記』林6／9／44（144）
大川周明『英米東亜侵略史』中尾2／25／42（440）
——『日本二千六百年史』中尾1／3／42（418）
大串兎代夫『全体性の政治』中尾3／13／43（550）
大河内一男『スミスとリスト』佐佐木9／16／43（389）・1942（432）
大嶽康子『病院船』林8／31／40（20）
大塚久雄　佐佐木10／6／42（336）
大類伸『史学概論』佐佐木12／19／40（156）・3／15／41（199）
岡倉天心　中尾1／29／43（535）
——『日本の目覚め』中尾4／8／41（361）
岡本綺堂『修善寺物語』中尾3／8／42（443）
小川正子『小島の春』林8／31／40（20）
小口民判『海軍』林5／19／44（135）

小倉金之助『家計の数学』中尾11／20／43（631）
尾崎喜八　佐佐木5／28／42（318）
尾崎紅葉『多情多恨』佐佐木5／18／40（99）
――『二人女房』佐佐木4／39／40（92）
尾崎士郎『人生劇場』和田2／1／45（274）・6／20／45（307）
尾崎行雄『現代快傑録』中尾4／5／42（451）
大佛次郎『ドレフュス事件』中尾12／12／39（204）
尾高朝雄『国家結構論』林11／29／41（74）・中尾4／15／43（562）
――『国家哲学』中尾5／11／43（570）
――『実定法秩序論』中尾5／2／43（567）
『落窪物語』中尾12／13／40（318）
澤瀉久孝『万葉集講話』中尾8／5／43（589）
恩田木工『日暮硯』林5／30／42（85）
戒能通孝『法律社会学の諸問題』中尾3／2／43（548）・7／27／43（581）
貝原益軒　林4／28／44（128）
――『家道訓』中尾9／13／42（489）
――『養生訓』中尾9／11／42（487）
賀川豊彦『その流域』中尾11／3／39（193）
梶井基次郎　林10／29／41（66）
――『檸檬』林11／2／41（67）
加田哲二『日本経済学者の話』佐佐木3／4／42（299）
加藤完治　中尾7／28／40（270）
鹿子木買信『戦闘的人生観』中尾1／23／41（344）
樺俊雄　佐佐木11／1／40（131）・11／3／40（134）
――『生に対する歴史の利害』佐佐木2／16／41（186）

——『歷史主義の危機』佐佐木2／16／41（186）
——『歷史的行爲（演講）』佐佐木11／1／40（131）・11／3／40（134）
——『歷史における理念』佐佐木12／19／40（156）・2／15／41（185）
鴨長明『方丈記』中尾12／19・20・23／40（324—325）
河合榮治郎　和田3／5／43（64）
——『学生と教養』中尾1／11／40（214）
——『学生と読書』中尾8／8・9・10／39（168）・佐佐木4／22／39（23）
——『学生と歷史』林8／31／40（20）
——『感傷と反省』林4／22／40（10）
——『社会思想家評伝』林4／22／40（10）・佐佐木1／14／42（280）・1／22／42（281）
——『書斎の窓より』林4／22／40（10）
——『第一学生生活』林4／22／40（10）
——『第二学生生活』林4／22／40（10）
——『ファシズム批判』林4／22／40（10）
——『文学の周囲』林4／22／40（10）
——（編）『学生と先哲』中尾5／26／43（572）・6／22／43（577）・佐佐木7／20／41（243）
河上肇　佐佐木4／25／41（218）・5／30／42（319）・6／5／42（321）
——『資本論入門』佐佐木1942（432）
——『マルクス主義の基礎理論』佐佐木1942（432）
川上眉山『觀音岩』佐佐木3／12／40（70）
河口慧海『釈迦の一生』中尾8／19／39（173）
河津進『改訂経済原論』中尾8／14／42（479）
川端康成『浅草紅団』中尾9／29／39（185）
——『伊豆の踊り子』中尾9／1／39（176）・佐佐木3／31／40（80）
——『イタリアの歌』中尾10／1／39（186）

——『温泉宿』佐佐木3／31／40（80）
——『禽獣』佐佐木4／1／40（80）
——『これを見し時』中尾10／1／39（186）・佐佐木7／14／41（242）
——『抒情歌』中尾9／2／39（177）・佐佐木4／1／40（80）
——『父母』中尾10／1／39（186）・佐佐木7／12／41（241）
——『童謡』佐佐木4／1／40（80）
——『夕映少女』中尾10／1／39（186）・佐佐木7／14／41（242）
——『雪国』中尾10／1／39（186）・佐佐木7／12／41（241）
筧克彦『神ながらの道』中尾9／28／43（603）
——『国家の研究』中尾10／2／43（604）
菊池寛『恩讐の彼方に』中尾2／16／35（42）
——『日本武将談』中尾3／3／42（442）
岸田國士『暖流』林10／28／40（22）
北一輝『支那革命外史』中尾10／3／43（605）
紀平正美『知と行』中尾1／24／42（425）・6／27／42（428）
工藤義修『人生の聖化』中尾8／26／39（175）
國木田獨歩　中尾8／24／37（123）
——『悪魔』中尾6／3／39（150—151）
——『欺かざるの記』中尾9／5／43（597）・10／20／43（616）
——『運命論者』中尾6／3／39（150—151）・佐佐木2／28／40（67）・2／7／42（292）
——『丘の白雲』中尾7／22／40（267）
——『牛肉と馬鈴薯』中尾4／11／40（248）・6／17／41（371）・佐佐木2／28／40（67）
——『酒中日記』中尾6／3／39（150—151）・佐佐木2／28／40（67）
——『正直者』中尾6／17／41（371—372）・佐佐木2／28／40（67）
——『女難』中尾6／17／41（371—372）・佐佐木2／28／40（67）

——『短編集』佐佐木2／12／40（62）
——『富岡先生』中尾6／17／41（371—372）・佐佐木2／28／40（67）
——『馬上の友』佐佐木2／28／40（67）
——『日の出』佐佐木2／28／40（67）
——『非凡なる凡人』佐佐木2／28／40（67）
——『昼の悲しみ』佐佐木2／28／40（67）
——『武蔵野』佐佐木3／10／40（69）
久保田萬太郎『末枯』『大寺学校』林12／11／42（94）
——『萩薄』林12／11／42（94）
——（『文学界』十月號）林12／11／42（94）
倉田百三　中尾8／5／40（273）
——『愛と認識との出発』林4／22／40（9）・8／31／40（20）・中尾8／3／40（272）・11／25／40（311）
——『出家とその弟子』林5／17／44（134）・5／19／44（135）・中尾12／23／39（206）・1／13／40（215）・佐佐木夏／38（426）・6／2／42（320）
——『父の心配』中尾1／25／40（218）
——『布施太子の入山』中尾7／27／39（164）
倉野憲司『古事記の研究』中尾1／21／41（343）
黒田覺『改訂日本憲法論』中尾11／3・5／42（507）
小泉信三　佐佐木10／14／40（118）・12／5／40（149）
——『経済原論』佐佐木1942（432）
高坂正顯『民族の哲学』中尾10／6／42（497）
——『歴史的世界』林8／31／40（20）・2／10／41（34）・8／21／41（58）・佐佐木12／19／40（156）・1／20／41（177）
——『歴史哲学と政治哲学』林8／31／40（20）・中尾1／26／41（345）
幸田露伴『五重塔』中尾10／29／39（191）
弘津正二『若き哲学徒の手記』中尾8／27／42（484）・9／30／42（495）

『古事記』中尾11／19／40（310）・佐佐木5／21／41（229）・3／4／42（300）
小西四郎『日本現代史』林12／11／42（94）
小林一茶　中尾10／6／41（401）
小林秀雄　佐佐木2／15／41（185）
小宮豊隆『夏目漱石』佐佐木2／27／43（354）・3／10／43（355）・8／29／43（388）
小山岩男『文化類型学研究』林8／31／40（20）
西郷隆盛　林4／28／44（128）・中尾3／7／35（48）・9／27／36（113）
——　林房雄『西郷南洲遺訓』請參閱
——『西郷南洲遺訓（山田済斉編）』林12／14／41（75）・中尾2／23／40（232）・佐佐木8／14／42（332）
酒枝義旗『ゴットルの経済学』中尾10／6／43（607）
榊山潤『歴史』林6／25／44（155）
佐佐木惣一『憲法行政治演習一巻』中尾9／18（601）
——『憲法行政法演習二巻』中尾10／4／43（606）
佐藤紅緑『英雄行進曲』中尾11／14／36（113）
——『少年行進曲』中尾8／12／37（120）
佐藤隆房『宮沢賢治』佐佐木6／14／43（366）
佐藤信淵　佐佐木3／4／42（300）
佐藤春夫『星』佐佐木3／29／41（202）
佐藤義亮『生きる力』中尾3／22／40（241）
——『向上の道』中尾1／5／40（211）
里見弴『荊棘の冠』佐佐木7／16／41（242）
——『多情仏心』林4／19／41（38）
『三部經』中尾4／16／39（134）
志賀直哉　佐佐木3／18／40（72）・4／1／40（80）
——『或る男・その姉の死』中尾9／29／39（185）・佐佐木3／13／40（70）

——『暗夜行路』林8／25／40（18）・佐佐木3／19／40（74）・3／25／40（76）
——『小僧の神様』佐佐木4／29／40（91）
——『短編（小僧の神様等十篇）』中尾9／8／39（180）
——『和解』中尾9／26／39（184）・佐佐木3／11／40（69）
島木赤彦『歌道小見』佐佐木3／17／42（304）
島木健作『運命の人』林5／30／42（86）
——『生活の探求』中尾1／14／40（215）
——『地方生活』林9／10／42（91）
島崎藤村　中尾11／19／39（198）
——『家』中尾7／22／39（162）
——『生い立ちの記』中尾3／28／40（242）
——『芽生』中尾3／28／40（242）
——『桜の実の熟する時』中尾1／5／40（210）
——『東方の門』中尾10／14／43（616）・10／13・14／43（615—616）
——『破戒』中尾7／20／39（161）
——『夜明け前』林4／17／41（38）・5／29／41（49）・5／29／41（50）
島村抱月　佐佐木4／13／40（83）
下村湖人『佐藤信淵』中尾11／16／43（627）
——『次郎物語』中尾4／28／42（457）・12／20・21／42（520・522）
——『論語物語』中尾8／2／43（587）
昭和天皇　中尾4／25／39（137）
親鸞　中尾1／1／43（525）・4／14／43（561）
末弘巖太郎『債責各論』中尾2／8／43（539）
——『法窓雑話』中尾5／2／42（458）
——『法窓漫筆』佐佐木3／17／42（304）

菅沼貞風『新日本の図南の夢』中尾2／7／43（539）
菅原孝標女『更級日記』中尾1／2／41（332）
杉正俊『郷愁記』林4／27／42（80）・中尾12／30／40（326）・12／6／42（516）・佐佐木11／4／40（135）
杉田玄白『蘭学事始』林11／20／41（74）・中尾2／17／43（543）
鈴木大拙『現代における禅道の意義』中尾3／24／43（555）
――『禅と日本文化』中尾4／4／42（451）・佐佐木7／11／41（241）
――『無心ということ』中尾8／20／42（480）
鈴木成高『歴史的国家の理念』林12／11／42（94）・5／19／44（135）
鈴木英夫『劒られし花』中尾9／14／42（489）
鈴木三重吉　佐佐木3／14／41（198）
――『桑の実』中尾4／14／40（248）・佐佐木3／13／41（197）
――『小鳥の巣』佐佐木3／13／41（197）
世阿彌『芸術論集』林11／29／41（74）
關孝和　佐佐木3／11／42（304）
芹澤光治良『命ある日』和田5／30／45（299）
大導寺友山『武道初心集』中尾7／15／43（579）
『太平記』中尾12／4／42（516）
田岡良一『国際法学大綱』中尾11／29／42（515）
高島善哉　佐佐木1／11／43（349）
――『経済学の根本問題』佐佐木1942（432）
高杉晋作　林5／14／44（133）
高田保馬　佐佐木12／5／40（149）
――『第二経済学概論』中尾7／3／42（470）・8／22／43（594）
――『民族と経済』中尾10／9／42（498）
――『民族論』中尾10／4／42（497）

高見順『如何なる星の下に』林5／30／42（85）
――『故旧忘れ得べき』林8／31／40（20）・5／30／42（86）
――『私の小説勉強』林5／30／42（86）
高村光太郎　佐佐木5／28／42（318）
――『智恵子抄』佐佐木12／22／41（265）
高山岩男『日本文化史』（日本国家科学大系一巻）中尾10／1／43（604）
――『文化類型学』中尾1／1／41（331）・2／15／42（434）
高山樗牛『瀧口入道』中尾3／27／40（241）・3／6／42（443）
瀧山政次郎『日本社会史』中尾10／10／43（610）・10／9／43（644）
田口卯吉『日本開化小史』中尾12／7／41（413）・佐佐木4／28／41（220）
武田祐吉『青少年日本文学万葉集』中尾8／11／43（591）
『竹取物語』中尾2／28／36（83）・12／20／40（324）
竹久夢二『忘れ得ぬ人』佐佐木11／9／40（137）
立原道造　和田7／14／43（78）
立澤剛　佐佐木2／20／41（188）・5／1／41（222）・6／15／41（236）・1／22／42（281）
辰野隆『印象と追憶』林5／30／42（86）
伊達四郎『個人の態度』中尾12／30／40（328）
田中耕太郎『改正商法総則概論』中尾5／15／43（571）
田邊元　中尾5／3／43（567）・11／9／43（624）・5／20／43（642）・佐佐木11／3／40（134）
――『永遠・歴史・行爲』中尾5／8／43（569）
――『科学概論』佐佐木10／12／40（115）・11／9／40（137）・11／11／40（138）・11／14／40（141）
――『国家的存在の理論』中尾5／1／43（566）
――『社会存在の理論』中尾4／20／43（563）
――『種の理論の意味を明かにす』中尾5／5／43（568）
――『種の理論と世界図式』中尾4／14／43（560）

——『正法眼蔵の哲学私観』中尾2／21／43（546）
——『哲学通論』（田辺元全集三巻）中尾4／6／43（559）・4／14／43（560）・佐佐木10／12／40（116）
——『哲学と科学の間』佐佐木10／12／40（115）・12／19／40（156）
——『哲学の方向』中尾8／12／41（389）・和田7／14／43（78）
——『徳性としての科学』中尾4／25／43（564）
——『西田先生の教を仰ぐ』中尾5／13／43（571）
——『日本哲学の先蹤』中尾3／24／43（555）
——『倫理と理論』中尾5／12／43（570）
——『歴史的現実』林8／31／40（20）・9／3／40（20）・5／29／41（49）・中尾10／19／40（301）・5／2／43（567）・佐佐木9／25／40（112）・11／1／40（132）・3／1／42（297）
——『歴史哲学政治哲学』林8／31／40（20）
谷内洛文『樺太風物抄』林4／2／44（120）・4／7／44（121）・4／18／44（122）・5／23／44（138）
谷川徹三『生活　哲学　芸術』林4／22／40（10）
——『日本人の心』林4／22／40（10）
谷崎潤一郎　佐佐木3／14／41（198）
——『陰翳礼賛』佐佐木2／16／41（186）・2／27／41（191）
——『源氏物語』佐佐木3／25／39（13）・4／4／39（16）・5／6／40（93）・2／27／41（191）
——『春琴抄』林11／2／41（67）・佐佐木1／10／41（172）
——『蓼喰ふ虫』佐佐木1／7／41（170）
——『猫と庄造と二人のをんな』佐佐木1／6／41（169）
——『吉野葛』佐佐木1／8／41（170）
田畑忍『法と政治』中尾2／16／43（543）
田部重治『山に入る心』佐佐木10／18／40（120）
田山花袋　佐佐木3／18／40（72）・4／1／40（80）
——『一兵卒』中尾5／14／39（143）・佐佐木3／18／40（73）

——『田舍教師』佐佐木3／26／40（77）
——『生』中尾8／12／39（170）・佐佐木3／15／40（71）・3／18／40（73）
——『蒲団』中尾5／14／39（143）・佐佐木3／18／40（73）
次田潤『古事記新講』中尾11／6／42（507）
津田左右吉『支那思想と日本』中尾12／10／41（415）
——『儒教の実践道徳』中尾3／18／41（356）
土屋喬雄『日本経済史概要』佐佐木12／19／40（156）
——『日本国防国家建設の史的考察』中尾10／7／42（498）
坪井忠二『地震の話』佐佐木4／24／41（218）
坪田譲治『子供の四季』中尾5／31／40（261）
坪内逍遥　佐佐木10／20／40（121）
津村信夫（『文学界』十月號）林12／11／42（94）
勒使河原蒼風　佐佐木6／13／43（366）
——『鋏だゝ』佐佐木6／16／43（367）
寺田寅彦　佐佐木12／28／41（266）・8／19／43（386）
——『続　冬彦集』佐佐木3／2／42（298）
——『冬彦集』佐佐木8／10／43（381）・8／19／43（384）
道元　中尾1／1・3／43（525—526）・2／21／43（545）・3／15／43（552）・10／13／43（614）・1／11／43（639）
——『正法眼蔵随聞記懐奘編』中尾1／28／43（535）・2／11／43（541）・4／8／45（664）
徳川齊昭『弘道館学則』中尾8／31／43（595）
徳田秋聲『あらくれ』中尾7／31／39（166）・佐佐木2／28／40（67）
——『黴』中尾8／5／39（168）
——『爛』佐佐木2／28／40（67）
徳富蘇峰（猪一郎）『吉田松陰』林5／30／42（86）・中尾9／9／40（289）・9／12／43（600）
徳富蘆花　佐佐木4／1／40（80）

——『思ひ出の記』佐佐木3／31／40（80）
——『黒い眼と茶色の目』林4／22／40（9）
富田高慶『報徳記』中尾6／14／42（464）
朝永三十郎『近世における我の自覚史』林5／31／41（52）・2／10／42（77）・佐佐木3／29／41（402）・4／7／41（208）
内藤濯　佐佐木5／28／42（318）
内藤虎次郎　中尾12／10／41（415）
直木三十五　和田6／7／43（74）
——『楠正成』中尾4／26／42（454）
中勘助　佐佐木1／31／42（288）・2／4／42（291）・5／31／42（320）・3／10／43（356）・6／14／43（366）
——『銀の匙』佐佐木7／10／42（329）・7／17／42（330）
——『飛鳥』佐佐木9／9／42（334）
永井荷風　林10／3／41（62）・10／25／41（66）
——『腕くらべ』佐佐木1／2／41（168）
中川善之助『日本親族法』中尾3／7／43（548）
中川與一　和田12／18／41（45）
——『天の夕顔』林8／31／40（20）・佐佐木1／2／41（168）・10／2／41（255）・9／9／42（334）
長塚節『土』中尾5／21／39（146）・5／24／39（147）
中村孝也『現代史に現れたる日本精神』（日本国家科学大系一巻）中尾10／1／43（604）
中村吉治　佐佐木10／6／42（336）
中本たか子『若き愛の目』佐佐木4／12／41（214）・4／14／41（214）
中谷宇吉郎『続雪の花』佐佐木12／28／41（266）
中山伊知郎『厚生経済学』中尾8／24／43（594）
長與善郎『青銅のキリスト』中尾7／23／39（162）・佐佐木3／13／41（197）
——『大帝康熙』佐佐木7／20／41（243）
——『竹沢先生という人』中尾9／13／40（292）・佐佐木9／29／41（253）

——『長与善郎集』佐佐木2／22／41（190）
——『陸奥直次郎』中尾7／23／39（162）
那須皓『公正なる小作料』中尾7／5／43（578）
夏目漱石　中尾10／31／39（191）・佐佐木4／1／40（80）・5／6／40（93）・1／11／41（172）・3／27／41（201）・4／4／41（206）・3／10／43（356）・和田9／10／42（56）
——『硝子戸の中』中尾3／4／42（442）・和田5／30／45（299）
——『草枕』佐佐木4／28／39（25）
——『虞美人草』中尾5／17・18／39（144—145）・佐佐木3／29／41（202）・3／19／43（357）
——『行人』林7／16／40（16）・中尾5／9／39（141）・5／16／39（144）・佐佐木6／27／42（324）・和田5／31／45（300）
——『心』林12／11／42（94）・中尾4／23／39（136）・10／25・28／39（189—190）・佐佐木7／1／42（325）・和田2／1／45（274）
——『琴の空音』林8／1／40（17）
——『三四郎』中尾5／2・3・4／39（139—140）・8／28／39（175）・佐佐木　夏／38（426）・4／2／41（205）
——『趣味の遺伝』林8／1／40（17）
——『漱石全集（天野・安倍・長与編）』林4／22／40（10）・佐佐木2／22／41（190）
——『それから』林7／27／40（16）・中尾5／4／39（140）・佐佐木4／6／41（207）
——『彼岸過迄』佐佐木4／1／41（204）・4／4／41（206）
——『坊つちやん』中尾8／19／43（594）・佐佐木3／11／43（356）
——『道草』林12／11／42（94）・中尾5／4／39（140）・5／9／39（141）
——『明暗』林7／27／40（15）・中尾4／15／39（133）・5／9／39（141）
——『門』林7／27／40（16）・中尾6／12／41（370）
——『漾虚集』林8／1／40（17）
——『吾輩は猫である』林8／1／40（17）・8／31／40（20）・12／11／42（94）・佐佐木3／25／40（76）
難波田春夫『国家と経済』佐佐木1／11／43（349）

西田幾多郎 中尾11／22／40（310）・1／7／41（336）・4／14／43（560）・4／16／43（562）・5／1／43（566）・5／5／43（568）・5／13／43（571）・10／8／43（608）・5／20／43（642）・佐佐木10／20／40（121）・10／11／42（337）
——『意識の問題』中尾3／21／43（553）
——『一般者の自覚的体系』中尾4／26／43（565）
——『芸術と道徳』中尾3／22・24／43（554）
——『国家理由の問題』中尾4／27／43（565）
——『自覚における直感と反省』中尾3／15／43（552）
——『思索と体験』中尾4／15／39（133）・3／26／43（555）・3／29／43（558）
——『善の研究』林2／10／41（34）・8／21／41（59）・中尾2／21／43（545）・3／10／43（549）・佐佐木1／20／40（58）
——『左右田博士に答ふ（働くものから見るものへ）』中尾3／28／43（557）
——『続思索と体系』中尾4／20／43（563）
——『知識の客観性について』中尾9／8／43（598）
——『哲学の根本問題』中尾7／29／43（584）
——『哲学の根本問題続編』中尾7／31／43（585）
——『哲学論文集一卷』（對哲学體系的概論）中尾8／1／43（586）
——『哲学論文集三卷』中尾8／4／43（589）
——『哲学論文集四卷』中尾8／6／43（589）
——『日本文化の問題』中尾2／19／41（349）
——『働くものから見るものへ』中尾3／29／43（558）
——『無の自覚的限定』中尾4／30／43（566）
——『国史に於る永遠の思想』中尾3／16／43（553）
西谷啓治『根源的主体性の哲学』林2／10／41（34）
——『世界観と国家観』中尾10／18／41（403）・1／13／43（532）
西村茂樹『日本道徳論』中尾1／6／42（419）

日蓮　林4／28／44（128）
新渡戸稲造　佐佐木4／22／41（216）・11／21／41（260）
二宮尊徳　中尾2／5／36（78）
野上豊一郎　佐佐木1／8／42（278）
――『翻訳論』佐佐木1／2／40（56）
芳賀矢一　佐佐木10／29／40（129）
萩原朔太郎　和田12／18／41（45）
橋田邦彦『正法眼蔵釈意』中尾12／25／42（522）・1／11／43（638）
橋本實『葉隠れ研究』中尾9／28／43（603）
長谷川如是閑『額の男』林4／22／40（10）
波多野鼎『改訂経済学』中尾4／21／42（452）
――『価値学説史』佐佐木1942（432）
――『経済学入門』佐佐木5／9／41（225）
――『経済講話』中尾5／9／42（460）
――『統制経済講話』中尾6／16／42（465）
波多野精一『キリスト教の起源』林2／10／42（77）
――『宗教哲学』佐佐木1／17／40（57）
羽仁五郎『幕末における倫理思想』佐佐木3／22／42（306）
濱田青陵『考古学入門』中尾9／15／42（490）
林房雄『獄中記』中尾10／8／40（298）
――『西郷隆盛』中尾10／13・15・16・17／42（500―503）・10／31／42（506）・11／28／42（514）・7／21／43（581）・9／19／43（601）
林芙美子『一人の生涯』佐佐木3／23／39（12）
『般若心経講話（新井右禅講述）』中尾3／22／40（241）
伴嵩溪『近世奇人伝』中尾11／30／41（413）

樋口一葉　佐佐木3／14／41（198）
――『大つごもり』佐佐木4／19／40（88）
――『たけくらべ』中尾3／6／42（443）・佐佐木2／22／40（66）
『にごりえ』中尾3／6／42（443）・佐佐木2／22／40（66）
――『花ごもり』佐佐木4／19／40（88）
――『やみ夜』佐佐木4／19／40（88）
――『ゆく雲』佐佐木4／19／40（88）
肥後和男『日本国家思想』佐佐木1／9／41（336）・2／10／42（431）
――『日本神話研究』中尾6／16／42（465）
久松潜一『古代文学に現れたる日本精神』（日本国家科学大系一巻）中尾10／1／43（604）
土方正美（成美？）佐佐木10／29／40（129）
火野葦平『青狐』中尾11／9／43（625）
――『美しき地図』佐佐木1／4／41（169）
平泉澄『菊地勤王史』中尾11／12／41（408）
平野義太郎『民族政治学の理論』中尾11／30／43（633）
平山篤　佐佐木8／26／41（246）
深井英五『通貨調節論』佐佐木1943（434）
深田久彌『向陵時報』佐佐木2／14／40（64）
――『贋修道院』林5／30／42（86）
福澤諭吉『福翁自伝』林11／29／41（74）
福田邦彦『全体と全機』中尾3／19／43（553）
福地源一郎『懐往事談』中尾4／26／42（455）
――『幕府衰亡論』中尾9／4／42（485）
藤岡作太郎　佐佐木10／20／40（129）
――『国文学史講話』佐佐木6／19／39（30）

藤木九三『雪・岩・アルプス』佐佐木5／4／40（92）
藤田東湖『弘道館記述義』中尾12／1／43（634）
藤谷みさお『皇国二千六百年史』中尾1／16／42（424）
藤村操　和田3／24／41（16）
藤原笑平　佐佐木3／10／41（194）
二葉亭四迷　佐佐木9／24／40（111）
——『其面影』佐佐木6／14／40（106）
——『平凡』佐佐木6／14／40（106）
『平家物語』中尾8／24／39（174）
穂積重遠『判例百話』中尾5／5／42（459）
堀一郎『日本上代文化史と仏教』中尾4／23／41（363）
堀辰雄『かげろふの日記』中尾1／10／43（529・531）
——『聖家族』林5／30／42（86）
——『菜穂子』林5／30／42（86）
——『燃ゆる頬』佐佐木3／27／41（202）
——『ルーベンスの偽画』佐佐木3／27／41（202）
本位田祥男『大東亜経済建設』中尾10／20／42（503）
——『統制経済の理論』佐佐木1942（432）
舞出長五郎『経済学説史概要』佐佐木1942（432）
——『経済原論』佐佐木1942（432）
正岡子規　佐佐木3／27／41（201）
正宗白鳥　佐佐木3／14／41（198）
——『入江のほとり』佐佐木6／3／40（105）
——『生まざりしならば』佐佐木6／3／40（105）
——『微光』佐佐木6／3／40（105）

増谷文雄『仏教論』中尾8／22／40（279）
松尾芭蕉　林1／1／44（106）
松田道雄『結核』中尾10／7／41（401）
丸山薫『点鐘なるところ』林5／10／44（133）・5／23／44（138）
――『涙した神』林5／31／44（140）
丸山定夫　佐佐木5／28／42（318）
『万葉集』佐佐木5／21／41（229）
三木清　佐佐木10／26／40（125）
――『哲学入門』中尾2／7／42（431）
――『歴史哲学』林2／10／41（34）・11／29／41（74）・中尾11／30／41（412）・佐佐木11／3／40（134）
三谷隆正　佐佐木2／20／41（188）・1／12／42（279）・3／26／42（309）・4／29／42（313）・5／13／42（316）・6／5／42（321）
――『国家哲学』佐佐木10／21／41（258）
満田巖『昭和風雲録』中尾8／15／43（592）
――『日本の綱領』中尾9／24／43（601）
源實朝『金槐和歌集』（齋藤茂吉編）中尾2／9／43（540）
美濃部達吉『行政法Ⅰ』中尾3／17／43（553）・8／11／43（591）
――『行政法Ⅱ』中尾3／19／43（553）
――『行政法総則』中尾8／14／43（591）
――『日本行政法』中尾9／11／43（600）
三宅正太郎『裁判の書』中尾5／22／43（572）
宮澤賢治　佐佐木2／11／43（352）
――『烏の北斗七星』佐佐木6／26／43（369）
――『グスコーブドリの伝記』佐佐木2／11／43（352）
――『祭の晩』佐佐木6／26／43（369）

武者小路實篤　佐佐木4／30／41（221）・7／17／42（330）
――『愛欲』中尾6／9／39（152）
――『幸福なる家族』林5／30／41（51）
――『幸福者』中尾8／8／39（168）
――『西郷隆盛』中尾9／22／42（493）
――『釈迦』中尾5／30・31／39（149―150）
――『人生論』佐佐木6／19／39（30）
――『人類の意志について』林6／23／40（14）・中尾1／23／40（217）
――『その妹』中尾6／18／39（155）・佐佐木4／1／40（80）
――『第三の隠者の運命』中尾7／24／39（163）
――『トルストイ』中尾9／21／39（184）
――『人間万歳』佐佐木6／19／39（30）
――『友情』中尾6／14／39（154）・佐佐木　夏／38（426）
務臺理作『社会存在論』中尾2／22／42（436）
――『全体主義概論』中尾2／24／42（439）
陸奥宗光『蹇蹇録』林1／28／41（33）・5／13／41（47）・中尾4／9／42（451）
武藤山治　中尾8／12／37（119）
村岡典嗣『続日本思想史研究』中尾4／28／42（455）
――『日本思想史研究』中尾2／1／42（428）
――『日本精神論』（日本国家科学大系一巻）中尾10／1／43（604）
――『日本文化史概観』中尾3／11／41（354）
――『日本文化史概説』中尾2／11／42（432）
紫式部『紫式部日記』中尾12／29／40（326）
村瀬幸子　佐佐木5／28／42（318）
室生犀星『我友』中尾11／21／43（631）

室伏高信（編）『現代学生は何を爲すべきか』中尾5／19／41（367）
明治天皇　中尾2／8／35（39）
毛利菊枝　佐佐木5／28／42（318）
本居宣長　中尾5／20／43（641）・佐佐木2／12／41（183）・3／4／42（300）
――『石上私淑言』中尾7／19／42（471）
――『うひ山ふみ』林12／11／42（94）・中尾5／2／42（457）
――『馭戒概言』中尾7／2／42（470）
――『古事記伝』中尾12／24／40（325）
――『鈴屋問答録』中尾5／2／42（457）
――『玉勝間』中尾5／31／42（462）
森鷗外『阿部一族』中尾2／23／40（233）
――『うたかたの記』佐佐木5／18／40（99）
――『大塩平八郎及び附録』中尾2／24／40（234）
――『雁』中尾5／11／40（254）・佐佐木1／3／41（168）
――『護持院ヶ原の敵討』中尾2／23／40（233）
――『ふみづかい』佐佐木5／18／40（99）
――『舞姫』佐佐木6／18／40（99）
――『ヰタ・セクスアリス』佐佐木3／19／43（357）
矢島洋吉『倫理学の根本問題』林2／10／41（34）
矢内原忠雄『余の尊敬する人物』林8／31／40（20）
柳田謙十郎『実践哲学としての西田哲学』中尾3／8／43（549）
柳田國男『国語の将来』中尾10／12／41（402）
山内得立『人間のポリス的形成』中尾2／27／42（441）
山口勲『前線映写隊』林5／23／44（138）
山上文殊蘭『新蕉風俳句読本』中尾11／27／43（632）

山田孝雄『古事記概説』中尾6／6／42（462）
――『日本肇国史』（日本国家科学大系一巻）中尾10／1／43（604）
山田靈林『禅学読本』中尾10／28／42（503）
山中峯太郎『アジアの曙』中尾7／20／40（267）
――『肚で行く』中尾3／22／40（241）
山本常朝『葉隠』中尾4／8／45（665）
山本有三　中尾2／23／40（233）・佐佐木4／1／40（80）・3／14／41（198）・7／13／43（376）
――『穴』佐佐木1／3／40（56）
――『生きとし生けるもの』中尾9／10／39（180）・佐佐木1／2／40（56）
――『海彦山彦』中尾10／1／39（187）・佐佐木1／5／40（57）
――『嬰児殺し』佐佐木1／3／40（56）
――『女の一生』佐佐木10／20／40（121）・11／1／40（134）
――『風』佐佐木12／2／40（147）・10／2／40（297）
――『嘉門と七郎右衛門』中尾10／1／39（187）
――『戯曲集』佐佐木1／3／40（56）・10／20／40（121）
――『君達は如何生きるか』佐佐木3／30／39（15）・1／2／40（56）・7／13／43（375）
――『兄弟』中尾9／8／39（180）・佐佐木4／2／40（81）
――『熊谷蓮生坊』中尾10／1／39（187）
――『瘤』中尾9／5／39（178）・佐佐木4／2／40（81）
――『米百俵』佐佐木7／6／43（372）
――『子役』中尾9／8／39（180）・佐佐木4／2／40（81）
――『坂崎出羽守』佐佐木1／3／40（56）
――『女中の病気』中尾10／1／39（187）
――『真実一路』中尾9／20／39（183）
――『生命の冠』佐佐木1／3／40（56）

——『チョコレート』中尾9／8／39（180）・佐佐木4／2／40（81）
——『津村教授』佐佐木1／3／40（56）
——『同志の人　』中尾10／1／39（187）・佐佐木1／5／40（57）
——『波』中尾8／3／43（587）・佐佐木1／5／40（57）
——『はにかみ屋のクララ』佐佐木4／2／40（81）
——『不惜身命』中尾1／13／40（214）・9／29／42（494）・佐佐木4／2／40（81）
——『本尊』中尾10／1／39（187）・佐佐木1／5／40（57）
——『路傍の石』佐佐木1／2／40（56）・3／7／41（192）
湯川秀樹　佐佐木10／29／42（339）
夢野久作『ドグマドグラ』中尾9／29／39（185）
横井小楠　佐佐木3／22／42（307）
横光利一『欧米紀行』中尾9／13・14・15／39（180—182）
——『上海』林2／7／44（118）
——『短編集（機械・時間・鞭・鳥・高架線・眼に見えた風・父母の真似・悪魔）』中尾9／3／39（177）
——『厨房日記』中尾9／17／39（182）
——『時計』中尾6／17／39（155）
——『日輪』中尾5／19／40（258）
與謝野寛『肉弾三勇士』中尾2／22／36（82）
吉井勇『現代訳源氏物語』中尾11／28／43（632）
吉川英治『三国志』中尾8／2／43（586）・8／6／43（590）・8／9・11／43（591）・8／17・18／43（593—594）
吉田兼好『徒然草』中尾8／22／43（594）
吉田松陰　林5／1／44（130）・6／25／44（155）
蠟山政道『政治史』中尾9／3／42（485）
若山牧水　（詩）佐佐木4／10／41（211）・3／4／42（299）
和田傳『大日向村』中尾9／29／39（185）

和辻哲郎　林6／16／41（53）・佐佐木3／26／40（78）・10／11／42（337）
――『偶像再興』中尾4／28／40（251）・佐佐木3／19／40（73）・3／31／40（79）
――『沙門道元』中尾2／9／40（227）・1／15／43（532）
――『続日本精神史研究』中尾2／7／42（430）
――『夏目先生の追憶』佐佐木3／25／40（76）
――『日本古代文化』中尾7／2／42（469）
――『日本精神史研究』中尾2／9／40（227）
――『人間の学としての倫理学』中尾10／5／42（497）・佐佐木3／14／40（70）・10／12／40（116）・2／16／41（186）
――『倫理学』林7／5／41（58）

日本電影、歌舞伎、淨瑠璃、前進座

『大いなる飛躍』佐佐木11／29／41（261）
『風の又三郎』（電影）佐佐木10／13／40（118）
『限りなき前進』佐佐木3／5／42（300）
『感謝の教室』（電影）和田9／25／44（228）
『勧進帳』（歌舞伎）佐佐木3／26／41（201）
『基地の建設』（電影）和田12／14／44（260）
『銀海縦走』佐佐木1／30／40（59）
『芸道一代男』（電影）中尾5／29／43（573）
『決闘般若坂』（電影）和田9／25／44（228）
『将軍と参謀と兵』中尾6／20／42（467）
『新書』（電影）和田3／29／45（284）
『菅原伝授手習鑑』（歌舞伎）佐佐木3／26／41（201）
『雪氷？　科学のタベ』佐佐木2／4／43（351）

『体育の凱歌』佐佐木11／29／41（261）
『多甚古村』（電影）佐佐木1／30／40（59）
『倫しき哉人生』（電影）和田11／4／44（249）
『忠臣蔵吉郎邸裡門の場』（前進座）佐佐木2／5／43（351）
『土』中尾4／25／39（137）
『壺坂霊験記』（浄瑠璃・作者不明）佐佐木1／18／41（176）
『東洋の凱歌』（電影）中尾12／27／42（523）
『トランプ物語』（電影？）佐佐木3／20／39（12）
『鳴神』（前進座劇）佐佐木2／5／43（351）
『一本刀土俵入』（前進座劇）佐佐木2／5／43（351）
『裸の教科書』（電影？）佐佐木4／11／39（18）
『ハワイ・マレー沖海戦』佐佐木12／8／42（340）
『バルカン電撃戦』佐佐木1／25／42（284）
『祕めたる覚悟』（電影）和田12／14／44（260）
『富士に立つ影』（電影）和田3／29／45（284）
『無法松の一生』（電影）中尾11／3／43（621）
『紅葉狩』（歌舞伎）佐佐木3／26／41（201）
『雪の結晶』（電影）佐佐木9／20／39（39）
『若い人』（電影）佐佐木3／6／42（301）

424, 436, 458, 468, 474, 478
極權主義9, 14, 25, 26, 34, 36, 47, 48, 50, 55, 125, 143, 168, 202, 220, 235, 236, 270, 408, 411-415, 425, 426, 464, 470, 471, 473, 475, 480
歌德29, 45, 336, 346, 356, 440, 442, 461, 478
意識型態（定義）35, 407
為國家犧牲的意識形態25, 32, 34, 217, 225, 345, 353, 354, 384, 385, 388, 410, 414, 419, 446-448
為天皇即國家而犧牲的意識形態14, 16, 32, 34, 143, 144, 166, 171, 174, 177, 194-199, 220, 233, 238, 239, 242, 244-246, 252, 255, 259, 260, 267, 268, 270, 271, 283, 292, 306-308, 312, 326, 345, 348, 353-356, 359, 360, 370, 373-376, 379, 380, 382, 387, 388, 391-393, 396, 397-399, 408, 427, 454-456, 470, 474, 477, 478
對意識形態的抵抗14, 17, 25, 46, 144, 169, 186-193, 219, 220, 224, 240, 246-248, 321, 343, 351-354, 359, 382-383, 392, 398, 399,410, 432, 437, 467, 471, 478
愛國心與民族主義27, 399
愛國心的定義407, 479
傳統的重製（發明）17, 416-420
源氏物語87, 88, 95-105, 122, 128, 133, 207
新渡戶稻造40, 46, 188, 190, 220-227, 241, 294, 410, 426, 167

14劃

誤認17, 27, 44-47, 451-466, 475, 477, 478
臺灣（臺灣人）41, 173, 174, 204, 290, 412
赫爾德190, 409, 461, 462
滿洲202, 226, 230, 241, 243, 338, 414
鳳凰30, 336, 344, 431, 432, 442
齊克果32, 335, 347, 390, 393, 398, 435, 442, 476

15-16劃

萬葉集51, 66, 73, 74, 79, 81, 102, 110, 128, 162-166, 176, 254, 345, 347, 384
盧梭45, 168, 346

19劃

蘇珊・蘭格45, 450-453
蘇格拉底29, 340, 345, 346, 354, 364, 378, 430, 434, 443
羅曼・羅蘭29, 364, 365, 372, 436

20劃以上

犧牲（盡忠與盡孝）49, 166, 168, 169, 196, 224, 226, 239, 303, 306, 307, 334, 340, 354-355, 359, 360, 385, 388, 477
犧牲對學徒兵的意義295, 296, 298, 300, 301, 302, 305, 320-323, 333, 345, 350, 353-360, 364, 366, 367, 370, 373, 374, 376-380, 382, 384-388, 391, 392, 397-400

美學價值與象徵27, 71-73, 85, 114-123, 128, 133, 136, 452, 465, 466
誤認與美學價值451, 452, 456, 457, 475-478
觸物傷情與美學價值87-105, 450, 451

10劃

宮澤賢治32, 346, 350, 359, 425, 478
班乃迪克・安德森404-406
海德格375, 377, 423
浪漫主義（浪漫派）30, 428-445, 467
民族主義與浪漫主義410
日本的浪漫主義26, 30, 346, 429-443, 460
浪漫主義對特攻隊員的影響45, 54, 347, 359, 446, 476, 478
美學價值與浪漫主義460-462
歐洲的浪漫主義428
俄國的浪漫主義410, 429
馬瑟・牟斯66, 449

11劃

康德23, 31, 45, 54, 55, 168, 189, 346, 382, 413, 434, 457, 460, 465, 470, 471, 478
教育敕語144, 162, 166, 168, 169, 186, 188, 190, 196, 198, 239, 475
康托諾維奇（雙體性）40, 184, 196, 417, 475
現代（現代化）28, 31, 34, 36, 44, 86, 125, 138, 143-154, 170-174, 182, 194, 199-206, 212, 222, 225, 227, 228, 236, 240, 252, 355, 376, 404-407, 415-421, 426, 428-433, 460-463, 467-474
梅花／梅樹39, 74, 84, 89, 96, 104, 128-136, 304, 376
混種／混種性26, 472

12劃

華特・班雅明53, 465
黑格爾381, 382
朝鮮（人）41, 173, 208, 231, 290, 291, 390, 392, 393, 412-414
特攻隊與軍隊中的朝鮮人41, 173, 291, 412-414
象徵10, 27, 35-38, 41, 44, 45, 48, 59, 60
情感與象徵16, 207, 376, 449-451, 456, 458
多義性的象徵10, 15, 126, 449, 450, 452, 453, 455, 456, 475
日本人的認同與象徵15, 138, 204, 348, 353, 387, 410, 430, 466
象徵的意義38, 45, 126
象徵的意義的範圍451, 455
勞倫斯・馮・斯坦因40, 49, 155, 156-170, 182, 195
斯坦利・坦比亞404, 408, 449, 454
喬治・莫塞11, 48, 235
湯瑪斯・曼29, 45, 337, 365, 366, 373, 397, 436, 444, 478

13劃

資本主義（物質主義）16, 30, 332, 336, 339, 342-344, 351, 359, 360, 364, 369, 398, 417, 424, 425, 428, 432, 442, 462, 477-479
殖民主義（殖民政策）33, 35, 36, 39, 41, 53, 144, 146, 150, 151, 156, 189, 192-194, 199, 201, 202, 229-234, 241, 248, 271, 319, 374, 375, 380, 404-406, 409, 414,

241, 244, 270, 348, 407, 408, 410, 459, 462, 467, 468, 469, 471
民眾的國民化與民族主義25, 235, 268, 270
民族民族主義404, 405, 429
櫻花與民族主義36, 38, 348
卡柏倫與凱利404
尼采29, 46, 346, 364, 400, 436, 440, 442, 459

6劃

列寧29, 332, 342, 343, 364, 424, 428
全球性與在地性17, 26, 27, 398, 405, 409, 423, 406, 467, 471, 472, 479
行為者46-48, 54, 55, 126, 144, 195, 197, 219, 259, 403, 408, 417, 452, 456, 466-480
旭日(日之丸)152
歌曲／教科書中的旭日240, 248
軍隊與旭日215, 292, 294, 309, 320, 321, 387, 394, 479
當作旗幟圖案的旭日215, 458
艾瑞克・沃爾夫10, 11, 35, 462
艾德蒙・李區10, 45, 451, 452
自然化17, 43, 44, 47, 86, 166, 203, 403, 415-421, 456, 459
托爾斯泰29, 381, 440

7-8劃

沖繩人／沖繩戰役41, 42, 218, 219, 289, 301, 302, 304, 315, 389
防人／防人歌11, 162-166, 176, 182, 228, 254, 258, 320, 345, 420
武士道15, 40, 41, 46, 190, 211, 219-227, 229, 233, 241, 264, 266-268, 284, 294, 343, 359, 373, 398, 467
亞伯・莫塞155-158, 178, 196

9劃

保田與重郎30, 429-433, 462, 478
柏拉圖29, 168, 340, 364, 430, 434, 442, 457, 460, 476
軍神37, 42, 173, 176, 206, 215-219, 253-255, 258, 349, 352, 356, 414
軍人敕諭41, 144, 153, 162, 166, 170, 195, 196, 198, 206, 223, 294, 475
軍國主義192, 193, 201, 202, 227, 228, 233
軍國主義的美化206-212, 233
南原繁52, 189, 328, 399
帝國主義33, 36, 47, 16, 178, 202, 212, 219, 224, 241, 268, 379, 288, 398, 424, 445, 468, 474, 477, 480
席勒29, 347, 409, 460, 461
珍珠港事件52, 218, 255, 257, 258, 284, 349, 352, 356
美化14, 25, 44, 86, 420, 421, 459, 460, 462
美化的定義44
極權主義的美化48, 50, 464, 475, 478
瘋狂（毀滅）的美化107, 108, 125
軍隊（戰爭）的美化36, 174, 216, 458, 462, 469, 475
死亡的美化16, 36, 41, 44, 88, 174, 215, 219, 233, 245, 251, 432
為天皇即國家而犧牲的美化174, 177, 211, 233, 238, 254, 294, 326, 366
特攻隊員與特攻作戰的美化174, 288, 294, 432, 477
美學價值（定義）9, 457-459
自然化與美學價值46, 459-466

索引

1-4劃

大和魂36, 41, 42, 44, 202, 206-208, 214, 217, 219, 223-227, 233, 238, 240, 241, 245, 353, 410, 412, 414, 415, 421

大眾媒體42, 217, 258, 412, 414

大日本帝國憲法10, 26, 41, 44, 144, 153, 154, 158-160, 170, 195, 198, 471, 474

大伴家持74, 164, 166, 254, 320

內村鑑三188, 311, 353, 426-427

5劃

以賽亞・伯林54, 55, 403, 409, 471

皮耶・布迪厄11, 29, 43, 321, 399, 415, 453, 468

田邊元30, 31, 47, 343, 376, 413, 426, 435

卡爾・馬克思（對日本人與學徒兵的影響）16, 26, 27, 29, 30, 32, 33, 35, 46, 50, 179, 198, 336, 342, 343, 346, 348, 356, 359, 362, 364, 369, 370, 381, 382, 388, 397, 406, 413, 416, 417, 424, 425, 428, 430, 435, 449, 454, 467, 474

本居宣長15, 72, 73, 207, 208, 214, 223, 237, 294

民眾的軍國主義化235-271

民族主義33, 190, 202, 242, 243, 318, 375, 404, 406, 408, 409, 419, 424, 435, 474, 479

國家民族主義25-28, 41, 43, 46, 230, 236, 403, 415

現代化與民族主義404, 405

全球性／在地性的接點與民族主義17, 26, 27, 398, 405, 406, 409-411, 467, 471, 472, 479

軍國主義與民族主義206, 233, 240, 323, 403, 467

政治民族主義16, 34, 45, 127, 167, 202, 203, 206, 208, 219, 233, 237, 240, 241, 244, 403, 406, 407, 408, 410, 411, 416, 423, 459, 462, 467, 468, 478

帝國主義與民族主義36, 398, 406, 408, 410, 474, 477

民族主義與愛國心的區別, 326, 334, 353, 398, 408, 409, 411, 415, 443, 456, 468, 472

民族主義與民族性408

民族主義與自然456, 459, 462, 465

民族主義與法西斯主義的關係34, 36, 221

文化民族主義15, 16, 38, 127, 133, 139, 202, 206, 208, 233, 236, 237, 238, 240,

被扭曲の櫻花

人類的自我異化，已經使得自我毀滅能夠被當成最極致的美學樂趣來體驗。
這種政治狀況是法西斯主義改變了美的價值。
另一方面，相對於此，共產主義則將藝術加以政治化。
——



在太平洋戰爭的最後階段，由於前所未聞的特攻作戰，使得數千名年輕人死於非命。為什麼這些最菁英的知識分子，也就是應該最反對軍國、帝國主義行動的人，雖然在思想上不支持這種意識型態，但是在行動上，卻重製了這種意識型態，而且還為日本出征，航向死亡呢？

這個現象絕對不是「只限於日本的問題」。在任何一個極權主義政權中，由上層強制推動的意識型態都不可能完全成功，或是完全不成功。

愛國心出於強烈的理想主義——個人不該執著於自己的人生，應該無條件地獻身給大義。在特攻隊員的日記中，清楚表現出他們認為這種方法能夠超越以自己為中心的慾望，遏止在所愛的祖國中四處蔓延的資本主義、物質主義。這一點非常危險。因為，就是利用這一點，國家才可能將年輕人的理想導向帝國主義式的民族主義。

特攻隊員日記中最令人印象深刻的是：無論是自由主義者或保守派，都對理想主義和浪漫主義抱持信仰。也是這種理想主義，才讓他們陷入沒有退路的處境中。特攻隊員們並沒有意識到他們響應的徵召，其實經過意識型態的操作，反而自行將國家意識型態的相關概念和行動，視為自己的夢想，並且認為它們具有美的價值。

特攻隊員們自己已經沒有辦法發聲了，他們就像是保羅・克利畫中的主角，正在等待蒼白的天使讓他們睜開雙眼，在人性與歷史之中，為他們找到位置。

建議推薦：人文史地、台灣史、日本史　580元
ISBN 978-957-08-4435-1　00580

ねじ曲げられた桜
美意識と軍国主義