

閱讀、批判與分析角度的自我省思 ——論多元開放的治學方法

楊晉龍*

【摘要】

此文旨在探討研究過程中培養多元開放思考的「治學方法」問題，並涉及父權家長式思考觀點的批判反省。此文藉由評論與批判二〇〇五年四月臺灣團結聯盟黨主席率眾參拜日本靖國神社事件的省思與分析，闡明在觀看與解讀過程中出現的視野自限問題，進而從檢討反省的角度自我解構，說明如何有效建立較客觀的研究態度與方法。此文透過作者現身說法的自我解構分析及中外相關學術資源的輔助論證，反省在批判參拜靖國神社事件之際的心理態度；因而比較有效地使讀者理解研究者在批判之際自居於高位的盲點，以及失去尋求相關學術資源和失去開發新議題自由心靈的嚴重後果，這對於初學者開放心靈而超越性別與文化等意識形態束縛，建構新的研究視野、研究態度，以及開發新議題的能力，當該具有提醒與引導的功能，同時對學術研究者如何保持客觀和追求有效的基本要求，當該也有間接的助益功能。

關鍵詞：父權家長式思考 觀看閱讀 視野自限 反省批判 多元開放

* 中央研究院中國文哲研究所

A Self-reflection on Reading, Criticism, and Analytical Viewpoints: An Open Ended and Pluralist Approach of Studying

Yang Chin-lung*

Abstract

This essay explores the adoption, in the process of inquiry, of an open ended and pluralist approach to studying as well as a critical reflection on the authoritarian patriarchal way of thinking. In April, 2005, the Chairperson of Taiwan Solidarity Union led a group of people to pay their tribute to the Yasukuni Shrine of Japan. With a reflective analysis of this event, my essay aims (1) to explicate the possible self-limitation involved in seeing and reading, and furthermore (2) to analyze the way of establishing an objective attitude and approach of inquiry via the practice of self-criticism. By a self-analysis and with references to relevant studies on this issue, I have examined one's state of mind at the moment of criticism. My study discloses that, more often than not, critics are unaware of their own pretentious viewpoints and, as a serious result, lose the chances of looking for more relevant resources and of opening their minds and uncovering new issues. Such a discussion, it is hoped, shall serve primarily as a reminder and guide for the beginning inquirers to move beyond his/her gender and ideological boundaries, to build up new perspectives and attitudes of study, and to cultivate one's ability of developing new issues. Secondly and indirectly, this paper is expected to also help those in the academic world to, more efficiently, keep objective stances and meet the basic requirements in their pursuits.

Keywords: patriarchal way of thinking seeing and reading self-imposed limited perspective critical self-examination pluralist and open ended

* Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

一、前言

「治學方法」就其思考層次而言，一味的學舌或依賴是其大戒，必須要因著前人的既有成果，進而有更深入或廣闊的發揮或深化，纔是「治學方法」學習的本意。就教學的實際運作狀況而論，教師與學生都不可或缺，但任何單獨的一方，則也都不是唯一的主體，教師和學生是在「雙向交錯融合」下，你中有我且我中有你的「互為主體」。教師與學生在授受上的關係，教師要注意傳授知識與身教的公信力，學生要重視培養學習與創發的有效能力，且兩者更要共同培養多元思考與自我省思的基本態度。在前述基本原則下，就研究所教師教學的角度言，教師提供給學生的任何知識內容，必須都要具有開發或拓廣研究視野的功能；對學生的任何課業要求，也都必須是教師親身執行過或能有效證明具有積極效果者；對學生學習效果的評量，決不可用唯一的標準進行單一性的篩選，必須依據學生個別狀況而建立不同的標準。就研究生學習的角度言，須先確定研究的專業學科，並要求以此研究專業為主體，儘可能吸納相關學科知識，補充或擴充研究專業視野上的不足。同時在閱讀吸納其他學術專業論著之際，還必須先抱持一個並非要成為該學術專業的專家，只是期望從中學習到或獲得某種啟發，以便有助於提昇個人學術專業研究的基本原則，面對其他學術專業論著之際，首先要思考該論著對自己的學術專業，具有何種意義與價值？至於該論著在其專業學術內的意義與價值則為次要，如此纔不至於本末倒置而收穫有限，甚至毫無收穫。上述諸問題都是「治學方法」必須仔細探討的內容，此文則先從教師身教公信力的角度入手，探討教師面對事件時，因為刻板印象積習難改的束縛，因而存在的視野限制，以及如何透過自我省思的歷程，發現並改善視野自我設限的諸問題，進而學習培養客觀的研究態度與思考，建立較合乎學術理想原則的治學方法。¹

此文旨在就多元思考與自我省思的角度，從教學的立場探討教師身教公信力的相關問題，以便提供一種在研究過程中較為有效的自我省思與正確治學的方法。教師身教公信力的意義，大致可藉法國哲學家與教育家盧梭（Jean-Jacques Rousseau，1712-1778）書寫《懺悔錄》時的用意說明，盧梭說：

¹ 有關「治學方法」本質與原則的相關問題，見拙著：〈「治學方法」專欄〉的討論，見《國文天地》第24卷第8期—第25卷第7期（2009年1月—2009年12月）等處所言。

為了讓人們能夠學會估價自己，我所做的努力乃是讓他們至少能有一件可以比較的東西，使他們個人能夠認識自己，也認識他人，這個他人就是我。²

這也就是茨維坦·托多洛夫 (Tzvetan Todorov) 所謂「把自己放在自身認識的基點上，而且他把自己的生平奉獻出來作為他們可能的對照點」的意思。³就是以教師個人的經驗與經歷，做為教學之際與學生相區別的「對照組」，以便進行研究探討的方式。由於此文是一種自我分析方式的探討，故而主要是取法小說書寫中，以「第一人稱」進行情節安排與發展的方式為之，就是使用一種說故事的方式，傳達教師需要傳達的概念內容。這同時也是一種虛擬自傳式的陳述方式，因此文中雖很少出現「我」字，但「我」字其實一直隱藏在字句背後，但文中無論是明說或隱藏的「我」指涉的對象，則既不是純粹的「個體我」，亦非另一個具有超越性而普遍存在的「抽象我」；而是既可能是指涉某類具有認同共識的「群體我」，更可能是集合前述意涵交互影響下，另一個僅在文本中纔具有生命意義的「文本我」。研究議題內容討論的對象，除作者本身的反思外，並以二〇〇五年四月臺灣團結聯盟黨主席，⁴率眾參拜日本靖國神社一事為研究之際討論的例證。⁵研究進行的程序，首先說明此研究議題寫作的動機與意義；其次陳述對參拜靖國神社事件的批判與分析；接著從較客觀的角度對批判的成因進行檢討反思；然後再說明反思檢討的傳統文化淵源；最後統整所得結果做為結論。

² 引文見〔法〕茨維坦·托多洛夫著，王東亮、王晨陽譯：《批評的批評：教育小說》（北京：三聯書店，1988年），頁91。

³ 〔法〕茨維坦·托多洛夫著，王東亮、王晨陽譯：《批評的批評：教育小說》，頁91。

⁴ 臺灣團結聯盟，簡稱「臺聯」或「臺聯黨」，民國90年8月12日正式成立，該黨尊前總統李登輝先生為創黨領袖及精神領袖。創黨的四項原則為「穩定政局、振興經濟、鞏固民主、壯大臺灣」，並以支持中華民國的國家正常化、轉型正義 (Transitional Justice)、臺灣本土化等為其主要目的。按：「國家正常化」即指臺灣為一獨立於中華人民共和國之外的國家；「轉型正義」主要是針對對過去政府違法和不正義行為的一種彌補作為。就臺灣而言，即是針對中國國民黨蔣介石政權實施戒嚴與白色恐怖時代，諸多不當侵犯人民權益作為的追究與定罪，例如「二二八事件」與「黨產問題」；「臺灣本土化」原本的精神在強調「臺灣優先」，具有一種重新認知與肯定臺灣本土價值等文化方面的意涵，後來轉到政治上而變成「臺灣人當家做主」批判「外來政權」的政治權力爭奪鬥爭；再轉為「去中國化」的政治運動，主張臺灣的文化與社會根源與中國文化無關，變成僅具政治意涵的狹隘意義，失去原有的豐厚內涵。這些主張與觀點對當代臺灣的政治、社會、教育等方面，都具有相當深刻的影響，因此不能忽視。

⁵ 以此政治事件為例證，主要的理由有二：一則這是四年前的舊事件，政治時空環境已有很大的變化，此事不再具有當年的政治意涵，因而比較容易被當成一般的討論看待；再則此事件的爭議性質相當明顯，即使在政治意義上已時過境遷，但其具有的學術意義依然還是具有相當大探討的空間。另外此文涉及「靖國神社」的訊息，多有參考《維基百科》〈靖國神社〉條報導之處，謹先申明。

此文既然是省思性的寫作，則就有必要先說明寫作可能存在的盲點。由於此文是一種自傳式寫作的設計，很容易因作者某種「慣習」潛意識的影響，在書寫中因而就可能出現那類「全景觀點」小說家罹患的毛病，就是「經常假設自己目光宏大，有神一般的特權，可以看透小說（人物）心靈最深刻之處，也可以穿越時空，擁有出入過去與未來的知識與本領」的不自覺而值得反省的自高自大心理，⁶就是在論述的過程中，很可能會出現某種「高高在上」，自以為具有「超時間性」特權的優越感，這也可能是此文會出現或遇到的問題。

二、參拜靖國神社事件及其批判評論

每個視力正常的人，都會用眼睛「觀看」世界，但觀看之際必定有比較注意或著力的焦點，不可能什麼都看，如果什麼都要看的泛觀，則事實上是什麼也看不到，因此即使觀看同一個固定景物，看到什麼就不一定每個人都相同，因為人只會看到自己注意到且想要看的東西，不會看到自己不注意或拒絕看的東西。「閱讀」也是觀看的一種類型，因此在閱讀過程中，同樣也會出現此種只看到自己注意而想看的東西，因而遺漏許多自己沒有注意或不想看的重要東西。英國藝術評論家約翰·伯格（John Berger）就認為：

觀看先於語言。……觀看確立了我們在周圍世界的地位；我們用言語解釋那個世界，……我們觀看事物的方式，受知識與信仰的影響。……我們只看見我們注視的東西，注視是一種選擇行為。注視的結果是，將我們看見的事物納入我們能及的範圍內。……呈現於我們面前者，亦即我們之所見。⁷

柏格這個觀點，可做為此種「視野自限」現象的有效腳註。既然「注視」是一種選擇後的結果，或者是知識與信仰影響的結果，因此所見者不可能是一種毫無遮掩的「全景」，必然也是一種帶有視野限制的偏見。以下即根據此一不自覺選擇注視焦點，因而產生視野自限的事實，針對臺灣團結聯盟黨主席率其擁護群眾，參拜日本靖國神社

⁶ 余國藩先生著，李爽學譯：《重讀石頭記：《紅樓夢》裡的情欲與虛構》（臺北：麥田出版社，2004年），頁358。

⁷ [英]約翰·伯格著，戴行鉞譯：《觀看之道》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁1-2。

一事，進行「觀看」與「解讀」，並從分析的角度進行必要的自我「解構」。針對觀察事件的批判，表述的方式必然涉及語言類型的選擇；提問的方式與內容，也涉及提問「有效性」與「提問資格」的問題；批判標準更涉及世界觀的差別等等，但此文僅從分析角度進行反思，主要聚焦在思想方法上，因此除思想方法等相關的內涵外，雖也稍微涉及前述諸問題，但只會做為問題的背景出現。

民國九十四年四月傳播媒體大幅度報導，由前總統李登輝支持培植成立的臺灣團結聯盟黨群眾，在傳統中國與臺灣祭祖重典清明節前夕的四月四日，不在生長養育他們的「臺灣母親」，⁸或祖先血統來源的「唐山（中國）父親」等地，掃墓參拜自己的祖先，⁹卻由當時擔任主席的蘇進強，¹⁰率眾千里迢迢跑到日本，隆重參拜供奉包括那類曾經殺戮過臺灣人民的罪犯在內的靖國神社。¹¹當臺灣人在「觀看」與「閱讀」這則報導時，不贊成者當然會基於不同的理由，直覺的認為「不可思議」或「怪異非常」，因而出現譴責謾罵之聲。因為即使排除反戰爭、反侵略、反殖民、反迫害等反對軍國主義的觀點，純粹站在主張臺灣主體意義下「臺灣人」的立場，如果聯繫清明節在臺灣傳統原本賦予的以父系祖先為中心的慎終追遠的祭祖意義，蘇主席等人的作為，無疑是一種「認賊作父」的「悖逆」，而且是對「臺灣母親」的「大不孝」，以及最嚴

⁸ 「母親」這個意象，聞一多（1899-1946）在其〈詩二首〉中的〈香港〉與〈九龍〉詩中，是用來指涉他認同的族群基地「中國」，主張臺灣主體者則用來指涉他們正在建構的族群基地「臺灣」。大陸四川籍的作家艾蕪（湯道耕，1904-1992）在1935年出版的〈香港的一夜〉中，站在中國人的立場將香港描述為「被英帝國主義強姦著」的地方，主張臺灣主體者亦用同樣的意象指涉「臺灣」。艾蕪之論見《漂泊雜記》（昆明：雲南人民出版社，1982年），頁162-168。可見從閱讀的角度來看，無論主「統」者與主「獨」者，都分享著共同的文化與意象資源；都有著對「殖民者」的憤怒與「被殖民者」的悲憫；都有著激發族群情緒的訴求與建構族群認同的目的等的政治運作。只是理解與解釋的政治方向與政治立場有別而已，在此一解釋範圍內，若能超越表層的政治權力糾葛，則將可以發現兩者內有許多真實的共同點。

⁹ 所謂「中國父親」當然只是根據「唐山過臺灣」以及「只有唐山公，沒有唐山母」的前提認知下，從學理的角度進行的一種邏輯上較為合理的推測，自與主張臺灣主體者是否真正認同完全無關。

¹⁰ 蘇進強先生，臺灣雲林縣褒忠鄉人，民國58年考入陸軍士官學校，以第一名保送陸軍軍官學校，三軍大學戰略研究所畢業。曾任南華大學和平與戰略研究中心主任、《臺灣時報》總主筆等職。蘇先生以「履彊」的筆名寫作小說，結合寫實風格與鄉土內涵為其特色，曾獲國軍文藝金像獎與陸軍文藝金獅獎，並獲吳濁流文學獎，在民國66年至73年間，獲得的文學獎項有八次之多，至今似乎尚無人能破其紀錄。短篇小說〈楊桃樹〉曾獲《聯合報》第六屆（1981）短篇小說獎（並入選年度小說獎），且曾被國立編譯館選入國編本《國中國文》課本（分為上下兩課）。

¹¹ 「靖國神社」位於東京千代區九段北。其成立過程，首先是在文久2年（1862）設立「招魂場」；明治2年6月（1869）改稱「東京招魂社」；明治12年（1879）始稱「靖國神社」，昭和12年（1937）成為「國家特別大神社」，主要供奉自嘉永6年（1853）以後到昭和20年（1945）8月15日在日本天皇宣佈「終戰詔書」為止，那些為日本天皇戰死的246萬多名亡靈，其中僅有14000多名是死於日本的內戰，其餘都是在歷次侵略戰爭中被打死的侵略兇徒，這些亡靈還包括中日甲午戰爭後被臺灣人打死的1130名日本侵略者；以及發動侵略戰爭而害死中國、朝鮮與東南亞等地千萬人的東條英機等14名甲級戰犯。

重的侮辱行為。然則以維護臺灣主體精神為職責的臺灣團結聯盟黨，難道不知道此種行徑不符合，甚至違背其創黨基本精神或原則嗎？如果知道而卻依然執行這樣的活動，必然有理由，然則其可能的理由何在呢？

前文將蘇主席等參拜日本靖國神社的行為，界定為對「臺灣母親」污辱的理由，主要是根據多數主張臺灣主體立場者思想觀點衍義的結果：就一般性的認知而言，主張臺灣主體立場者總是認為「臺灣母親」從來就沒有在獨立自主的日子中生活過，長期以來一直受到「外來民族」和「外來強權」的暴力「強暴」，並且在被限制自由的情況下，過著看不到陽光的屈辱黯淡而沒有任何尊嚴的生活。主張臺灣主體立場者自認為是「臺灣母親」的孩子，因而不僅自然擁有代表「臺灣母親」追究強暴者「罪惡」的權力；同時也背負有解放遭強暴的「臺灣母親」脫離苦海而擁有自由的雙重神聖任務。根據此一基本觀點，考察臺灣政治發展的歷史，則強暴「臺灣母親」者至少要包括荷蘭「殖民主義者」、日本「殖民主義者」與「霸道的」中國外來政權，¹²傷害「臺灣母親」最深的則是「殖民的」日本與「霸道的」中國外來政權。但現在這些聲稱要為其「臺灣母親」討回公道的孩子，不僅沒有認真追究「強暴」臺灣母親的日本「殖民主義者」的罪惡，卻跑去參拜供奉那些曾經參與強暴其「臺灣母親」惡徒在內的「英靈」，這不是令人覺得太過錯愕而不可思議嗎？這不是一種令人覺得很「怪異」的行徑嗎？

事實上此類「怪異行徑」，若從比較理性的來看，則或許也可以有合法性與合理性的意義。這可以從血緣與政治兩種認同的角度討論，首先就「血緣認同」的角度論，參拜的人士若果真承認自己係「日本殖民者」的後裔，根據「霸道中國」重視的父權血緣制，則參拜行為不僅不應該受到譴責，反而應該受到盛大表揚，因為這正是在父權制意義下的一種慎終追遠的孝道表現，如果臺灣的社會傳統一直都認同中國父權制的那套孝道規範，當然就沒有理由譴責「尋根認祖」的正當行為，因為一套規範要具有普世性與有效性的價值與意義，必須是對所有人一視同仁的適用，當然不能只讚美自己參拜中國父親是孝順行為，卻譴責他人的參拜是悖逆表現。再者就現代政治理論下族群認同的角度而言，任何人都理所當然的可以擁有從自我重新建構身份的「認同」，進行自我認同的選擇，經由此種「政治族群」的選擇，因而獲得一種類似血緣關係的「父子關係」，基於尊重的原則，當然也應該與基於血緣倫理形成的孝道一視

¹² 此「」是刻意加上的限制詞，亦即此文加上「」指涉的荷蘭、日本與中國等，乃指那類具有此種殖民霸道意識形態或具體行為者，此文並不同意那類毫無節制的浮濫指控方式，這類政客型毫無限制的普遍指控，政治意涵太過強烈，並不適合當作「治學方法」討論的學術概念。

同仁。因而無論是基於「血緣倫理」的認同或基於「政治族群倫理」的認同，只要承認參拜的對象是自己認同的「父系祖先」，則都應該在臺灣傳統認同中國父系血緣倫理孝道的社會共同價值意義下，受到同等尊重。不過這可能會引發另一個爭議的疑惑：臺聯黨是「臺灣人」的黨？還是「日本帝國殖民者後裔」的黨？蘇主席或許了解這個弔詭所在，因而非常具有修辭技巧的回應批評者說：「我們」代表「臺灣人」去參拜供奉其中的「臺灣人」的「英靈」。¹³這當然沒有什麼不可告人之處。

就客觀公平的角度看待此事，這些所謂「日本臺灣兵」雖然也有隸屬於日本帝國主義侵略者意義下的「不正義」屬性，但也必須承認其中必然有非自願、被逼迫或受引誘者，蘇主席等人參拜的是「臺灣人」而不是「日本臺灣兵」的說法，自有其部份的正當性與合法性。然而姑不論對整個完整而一體的靖國神社「英靈」，是否可以進行參拜對象的分割而進行參拜。但還有一個問題需要解決，就是蘇主席果真一開始就抱有他所宣稱的那種理由與目的，果真是真心而確實認同且擁護此一行為，何以不在出發之先公開宣示，這豈不是可以讓其參拜行為具有更高的正當性與合法性的正面宣示意義嗎？若從其出發之先與參拜之前，都未曾公開行程的實際表現來看，則不免讓人有一種不夠光明正大的感覺。根據這些表現的合理分析，這就不能不讓人合理懷疑這些事後的回答，就像所有爭議事件的發動者一樣，當發現行為有可能引發某種危機或風險時，一定會找一個可以讓自己躲進去而可能「解消問題」的理由辯解的情形一樣，但這種辯解實際上是一種心理上的自我安慰，並沒有真正要回答他人提問，因此很難具有說服的功能。某些學術會議的論文發表者，回答他人提問時，也有藉用此種顧左右而言他的方式，以解消他人提問者，政治上如此回應自有其功能，但學術上用這種方式回應並不可取。

前文陳述的觀點與意見，主要是立基於維護臺灣主體性與獨立自主立場者觀點下的一種合法與合理的解讀，並不是站在「霸道的」中國「北京觀點」下的不當或不同

¹³ 比較正確而完整的陳述應該是：「那些出生於臺灣地區，自願與非自願執行日本帝國主義者意志，因為協助日本帝國主義者進行侵略屠殺行為，於是遭到受害者一方正當防衛的反抗，因而失去生命的一群效忠於日本天皇的日本兵靈位」，蘇主席刻意用「臺灣人的英靈」，以便模糊、規避這些被供奉者具有的「侵略者」、「迫害者」與「屠殺無辜者」等身份的敏感問題，所以說蘇主席的修辭技巧非常高明。事實上根據一般性的了解，主張臺灣主體立場者多數（不是全部）為具有強烈尊重人權與反侵略的理想人道主義者，不應該對這些「英靈」的侵略屠殺者的屬性避而不談。另外不同政治主張者使用的臺灣人一詞，其實都應該用括弧「」圍起來，用以表示其所謂「臺灣人」具有該組織意義下群體、特殊、非普遍等政治上的意涵與強調，此與一般沒有特殊政治性意涵的臺灣人意義有別。無論國民黨、民進黨、親民黨、臺聯黨或共產黨等政治人物口中的「臺灣人」一詞，都應當做如是觀，研究者當然要能夠判別其內涵間的差別。

立場的解讀。¹⁴行文之際已相當自覺地排除先驗意識形態的干擾，儘可能從不相干的旁觀者角度，就客觀事實說明問題，使用的文句也儘可能以描述性語句與陳述性語句為主，儘量避免出現帶有批判意識的評價性語句參雜其中。

三、批判評論的反省與分析

反思考察前述關於參拜日本「帝國殖民」侵略戰犯行為的陳述說明，雖然已盡量從客觀公道的角度說明，但行文中實際上依舊出現許多不平與批判的語句或語氣，出現此種與希望表現方式相悖逆的現象，當然與平日堅持的自覺或不自覺的先驗意識形態相關，這種不自覺批判的意識形態，可能來自三個方面的影響。首先可能是長期接受國民黨政府的黨化教育與宣傳的結果，因而不知不覺中潛藏有一種先驗性認同國民黨觀點的意識，故而對於違反鞏固國民黨意義的行為，不自覺的出現反感；其次是長期接受中國傳統文化的結果，導致在無形中受到經學以不變為常態的基本觀影響，因而傾向於維護既有或既存的事物，對平常之外的改變或突發的事件較無法接受；第三則是因為接受某些現代教育提供的民主、法律與人權等思想的結果，因而自覺地從人道、和平與反戰的角度，對這些日本人所謂「民族英雄」與「戰爭英烈」的本質產生強烈質疑並批判。就是因為有前述三項先驗性質的絕對性反對與批判態度的關係，纔會對參拜日本戰犯的行為，出現不自覺的批判反應。但身為必須客觀面對事件的研究者，本該從現代人文研究者必須具有的人文素養要求，排除先驗的批判與情緒，就是必須站在尊重基本人權與合法民權價值的兩個角度，面對既存的事件或問題。因而也就有必要對前述傾向於單一角度的批判，進行一種深切而「非人性」式理性意義下的自我反省批判，經由此種自我淘洗的程序，纔有可能脫離潛在意識形態的控制，或者將隱藏的意識形態透明化，因而可以培養一種較正常與合乎理想的研究態度，進而可以自由客觀的進行研究。

理性意義下非人性式的自我反省批判，可以將之轉換為一種閱讀與解釋角度的自我解讀，於是也就可以把閱讀與解釋現象或事件中的「我」，抽象化為批判者，因而

¹⁴ 站在「中國原鄉立場」對懷念日本殖民統治者的批評，比較具代表性的論點，可以參考1946年春天從大陸到臺灣的黃靜嘉：《春帆樓下晚濤急：日本對臺灣的殖民統治及其影響》（北京：商務印書館，2003年），頁435-449的論述。黃氏批評的內容，具有雙重性的閱讀功能，因為同時也可以解讀出站在懷念日本殖民統治立場者堅持的「正當性」理由。

設計出下列的幾個「反問」，然後進行自我批判的反向思考：（一）批判者是誰？（二）批判者用什麼眼光看待此一事件？（三）批判者有什麼資格對事件進行說三道四的指責？（四）誰賦予批判者這些批判性語句的優先發言權？（五）批評者是否有過度自以為是的站在高人一等的高度，因而自認為具有優先發言權的不自覺霸權宰制思考的問題？（六）批評者本身是否因為前述不自覺的錯誤認知，因而落入那種缺乏尊重他人表達權力的專制獨斷者不當立場之中？若是能夠針對前述六項問題進行批判式的自我反思，則就比較有可能形成較為符合人文學者基本要求的觀看與評價的態度或觀點。不過這些問題涉及的層面相當廣，此文自無法詳盡的一一說明，以下因此僅就此事件可以進行的幾種不同角度及其理論的根據，還有此種分析省思具有的傳統學術根源、治學方法上可能有的意義與價值等方面加以說明。

首先針對這一事件的政治意義而言，歷史上中國與日本、臺灣與日本，在政治及其附帶的諸多事項上，固然有許多一言難盡的恩怨情仇，中國人或臺灣人在日本侵略中國與殖民臺灣之後，確實曾激起當時兩岸多數人民的仇日情緒，但不必諱言無論是大陸或臺灣，都有欣羨日本或受到日本好處的親日一派，親日與仇日兩派，在當下的政治時空環境下，並不會公然宣稱自己實際的立場，而是將其主要立場藉由「統」與「獨」的認同包裝隱微表現，在參拜靖國神社事件的爭辯中，無論是站在反對批判或反駁自清的雙方背後，事實上都隱然存在有相當濃厚的假意依附或真正認同的統獨政治意義的內涵，但將參拜事件套入統獨之爭的框架中，則是雙方刻意導引的一種政治性操作，一種顧左右而言他解消問題的回應，並沒有擊中該事件主要的核心問題。因為主張統的人可以藉此而將敵對一方歸類為媚日忘臺者，主張獨的人則可以藉此而脫離崇拜戰爭販子的反人道指責，雙方從政治角度各取所需而演出的戲碼，根本都不是真正在探討問題的是非，因為若根據普世人道的標準，此一參拜事件該注意的焦點問題，應是詢問這些違反人道普世價值的侵略屠殺無辜者，該不該繼續受到參拜？還有詢問具有人道關懷的現代「臺灣人」，該不該參拜這類無論是自願還是被迫，但確實曾經參與過侵略屠殺他人的「臺灣人」等等，至於統獨之爭在此普世價值之下，僅能是個附帶的政治人物關心的政治問題而已。由此可知反對者缺乏人道精神關懷的考慮，只會從統獨之爭的政治角度發言，因而使得參拜者有機會順水推舟的將爭議定調在統獨之爭的意義範圍之內，於是也就可以利用「稻草人理論」的邏輯謬誤，有效地排除參拜行為是否違反人道基本價值事實的討論或評價。

對於統獨之爭隱含的意義，若從現實的實證主義式思路下進行思考，則也就可以先避開此一特殊事件，原本具有的必要聯想的解讀或過度聯想的解釋等政治意義下的

制約，純就統獨之爭對現居臺灣群眾可以帶來何種利益的方向進行分析解讀，亦即在不涉及國族主義身分認同的前提下，排除政治的理想而純就政治利益的角度考慮，則所有政黨分子固然都會以與己利無法脫離關係的政黨利益為優先考慮，但就臺灣現處的地位與實際的世界局勢而言，則也必須承認沒有任何人與政黨，可以擁有私自「賣臺」的能力與權力，因此這些政黨分子的利益，實際上亦不得不附屬在臺灣的整體利益之下，這些為自己私利著想的政黨分子，當然不願意失去臺灣這個可以讓自己直接攫取實質利益的主體，如果這個預設沒有太過離譜，則無論主張統或獨，事實上不過是政黨分子在如何為自己取得最大利益的前提下，非常實際的為臺灣未來出路進行思考設計的一個藍圖而已，當這些不同的主張與意見還沒有真正落實之前，應該承認兩者擁有相等的地位，以及都具有正面與負面價值的可能性。認同某一主張者，認為其認同的主張較他派高明或優先，基本上也只是偏見作祟而已，並不具有任何超越不同主張，且必然優於其他主張的有效證據價值。這就好像某些所謂政治學者批評孫文（1866-1925）的「五權憲法」如何如何一樣，都只是某人或某父子系學派的偏見而已，這類批評最多也僅具有口舌爭辯的價值而已，根本無法具有任何實質或可信的價值，因為孫文的五權憲法至今為止，從未真正有效的落實在實際政治運作中，對一個從未真正施行的理論，說好和說壞都同樣可信也同樣不可信，因為都是屬於邏輯上可能性的一種猜謎而已，至於說因為外國沒有人說或認同，因此這個理論不好或不可行，則是一種不自覺的洋奴才立場，根本不值得一談，對於臺灣是統是獨何者必是何者必非的爭辯，當然也可以從此一角度思考。這樣說並不是在反對是非好壞的爭辯，或者想建構另一種政治認同，這其實只是在說明爭辯雙方的學術價值與地位，實際上都是處在同一平面上，並沒有任何一方先居於優先的高位。亦即在提醒研究者面對學術爭辯之際，雙方都必須先要有此種承認自己的觀點或主張，實際上和他人處於平等地位的先驗認知，這樣纔有可能進行實質性的學術討論。

此外更可以排除國族主義與人道主義意識形態的干擾，從純粹的法律角度分析此一事件。此一純粹法律角度的分析觀點，主要是藉用德國政治學者卡爾·施米特（Carl Schmit, 1888-1985）定義下「立法型國家」政治共同體類型的概念，此一分析觀點的基本原則，可以簡略的概括為：

一種由規範化來支配的國家體制，這些規範是非人格的、因而是普遍的，是事先規定的、因而是出於持久考慮的，是針對可測定和可規定的內容制定出

來。……「實行統治的是法律」，而不是人、權威或者當權者。¹⁵

藉由施米特此種純法律統治的理想型觀點進行分析，於是也就可以從民主國家純粹的法律保障基本人權與合法民權的方向思考。在此純粹法律原則下，則應該可以承認參拜那些對多數國家與人民而言是侵略者與屠殺者的戰犯，對日本侵略者而言是愛國與忠貞表現的「英靈」的行為，實際上是隸屬於憲法保障下言論自由的一種合法性的表達，他人在憲法保障下固然可以有表示喜不喜歡情緒的自由，但卻必須尊重參拜者擁有的憲法賦予的自由表達的權利。因為在純粹法律的意義下，只要不涉及違法行為，任何人都可以根據法理上擁有的基本保障，理所當然的有權力（power）與權利（right）按照自己的意願，自由地進行一些在普世的人道基本價值意義下，涉及道德上、人性上、感情上或社會上，令人（即使是絕對多數的人）難以接受的事情。¹⁶

美國哲學與教育學者亞歷山大·米克爾約翰（Alexander Meiklejohn, 1872-1964）曾經討論過美國憲法所以必須維護言論自由的緣故，米克爾約翰表達了下述基本法律原則的觀點，他說：

這個憲法原則告訴我們，我們可以在公共討論中自由地批評憲法，一如我們可以自由地為它辯護一樣。它給予我們信仰和擁護社會主義或共產主義與我們的某些同胞公民擁護資本主義一樣的自由。它表明，聯邦調查局、外僑活動調查委員會、司法部及其移民事務局、總統忠誠令的所有鎮壓活動，不僅在理論上是錯誤的，而且在實踐上是有害的。它告訴我們，諸如希特勒的《我的奮鬥》、列寧的《國家與革命》、馬克思和恩格斯的《共產黨宣言》等書籍，可以在美國自由地印刷、自由地發售、自由地傳播、自由地閱讀、自由地討論、自由地相信、自由地質疑。這一規定的目的並不是要滿足那些特定人的「表達生活意義和價值」的需要。我們也不是要保護印刷者、傳播者，甚至作者的經濟利益。它的目的是：美國公民只有充分、無畏地面對針對他們制度的一切辯護和一切批評，纔適合於實行自治。公共討論的自由是不可限制的，這是自治政府的基

¹⁵ [德]卡爾·施米特著，李秋零譯：〈合法性與正當性〉，劉宗坤等譯：《政治的概念》（上海：上海人民出版社，2004年），頁192。

¹⁶ 所謂在法律上可以主張權利，旁人無權過問，但在「道德上、人性上、感情上或社會上令某些人（即使絕對多數）難以接受的事情」，就是「只要我合法，有什麼不可以」的作風。例如：億萬富翁「依法」領取「老人年金」，「依法」享受「健保」的服務之類。

石。立於這樣基石之上，我們不應當在明顯且即刻的——甚至是極嚴重的——危險面前畏縮倒退。¹⁷

這個說法雖然主要是針對政府組織的控制而言，但應該也可以用來做為對擁護公民言論表達自由理由的一種具體說明。大陸學者侯健也曾經論及美國早期鄉鎮制度中，自治實踐的鄉鎮會議實施的狀況，侯健說：

每一個人都可以自由地與會，每一個人都有權利和義務獨立思考、抒發己見、傾聽其他與會者的發言。基本原則就是除了接受議事規程的調整外，言論自由不應受到限制。任何相關的意見，不管是否正確，都可以而且必須有被傾聽的機會。¹⁸

這是在強調開會之際，必須尊重不同的意見，甚至是不好意見的表達權利，但同樣可以藉來做為尊重社會上擁有公民權者自由表達意見的說明。二〇〇三年被選任為大法官的臺灣法律學者林子儀，曾發表了尊重自由表達意見的觀點，他說：

尊重每個人獨立存在的尊嚴，主張每個人都應受到平等的關心與尊重，平等的享有他人所享有的同等自由，對於每個人的言論或意見都應同等的尊重。¹⁹

這當然是在言論「表現自我說」的前提認知下，主張「言論表達機會均等」的觀點。

以上這些觀點也許是一種帶有過高理想的訴求，但應該值得那類願意承認並接受言論表達自由價值的人認真地思考，以避免自己的心靈在不自覺中陷入言論專制霸權的陷阱中，因而再也無法以尊重的態度公平地對待自己所反對的、所不喜歡的或自己認為不好的言論的偏頗中。以上是立基於憲法法理上賦予言論自由的普遍公民權意義下的一種解讀方式。這也就是在提醒研究者研究之際，必須充分尊重自己不喜歡或絕

¹⁷ [美]亞歷山大·米克爾約翰著，侯健譯：《表達自由的法律限度》（貴陽：貴州人民出版社，2003年），頁65。

¹⁸ 侯健：〈譯後記：米克爾約翰的言論自由理論及其影響〉，[美]亞歷山大·米克爾約翰著，侯健譯：《表達自由的法律限度》，頁83。

¹⁹ 林子儀：〈言論自由的限制與雙軌理論〉，《言論自由與新聞自由》（臺北：元照出版公司，2002年），頁178。本書作者是臺灣少數以「言論自由」法理與實際問題為專業的研究者，此書收錄七篇文章，大致都是根據西方相關的理論，針對「言論自由」問題發言，值得關心言論自由者閱讀。

對反對等不同於自己觀點者的發言權，不應該以自己的標準為唯一的答案；同時也在提醒教師進行教學或評量學生的表現時，即使答案早已確定，但還是要尊重學生自由表達言論的權利，這也是培養多元思考必要的基本認知。

再從閱讀的角度分析解讀此一事件，所謂從閱讀角度分析事件，就是將社會上某種行為表現當作「文本」看待，²⁰然後藉用閱讀的純粹概念進行分析的解讀方式。以此參拜事件為例：首先注意的是這位或這群反對的讀者，何以會注意到此一事件？何以對此事件產生不以為然甚至譴責的情緒反應？這就牽涉到讀者或讀者群在閱讀之先自我建構的價值預設因而形成的閱讀預期，於是對閱讀的進行與理解方向產生干擾的實質問題。在某種價值預設的干擾下，必然會對讀者或讀者群的閱讀或解讀產生制約或束縛，因而就有可能與閱讀文本對象的「寫作意圖」（言論自由表達的權力）相衝突。就是說讀者或讀者群在面對實際的文本之前，早已建立一個唯一標準的閱讀預期，因而在不知不覺中就有一種「那一類型的文本值得關心」與「使用何種閱讀視野進行閱讀」的無形篩選標準，由於這個篩選標準的無形作用，甚至使得讀者完全不理會，或者不知道尊重文本原作者的寫作意圖，亦即在一種不自覺的「作者已死」的意識形態下進行閱讀，這也就是某些反對的讀者或讀者群會注意到參拜事件，以及同時對此參拜事件進行負面評價的緣故。純就文學欣賞的閱讀角度而言，「作者已死」的自由解讀，確實有其積極的意義與價值，但並不適宜用在學術專業論著的閱讀上，學術專業論著當然都有寫作的目的，因此不能隨意解讀，從治學方法的角度言，閱讀必須在充分認知作者寫作意圖的前提下，纔有可能從中獲得有益的資訊，因而或者提昇自己的研究能力，或者開闊自己的研究視野。

從閱讀角度對前述答案進行反省，還可以藉用中國現代文學批評研究者周蕾（Rey Chow）「看」的主客體之間權力關係的觀點進行分析。周蕾出生與成長在英國殖民地時期的香港，留學美國後在當地任教，且承認自己在終極意義上，是「以一個外國人的身分來寫當代中國大陸」；²¹李爽學認為他是一個具有「世界公民」的「混合論」傾向者，²²一九八九年六月四日北京「天安門事件」後，在政治上傾向於主張香港與大陸

²⁰ 「文本」內涵，第一層的意義可以指涉實際的文字文本：某本完成或未完成的著作；第二層的意義可以指涉隱喻性的文本：單一的個體；第三層的意義可以指涉大寫的文本：族群、社會、國家、世界或宇宙等等。此文使用該詞時，大致包括此三層意義，就此段而言，則是使用第三層之義。

²¹ [美]周蕾著，孫紹誼譯：《原初的激情：視覺、性慾、民族誌與中國當代電影》（臺北：遠流出版事業公司，2001年），頁75。

²² 這是李爽學不指名的批評，李爽學說：「十年前，哈佛大學教授宇文所安（Stephen Owen）在《新共和國》雜誌上著文論及北島的詩，感嘆當代中國詩人一味取法或取悅西方，已經寫不出具有東方特色的作

有別。²³周蕾的觀點是：

關於「看」(seeing)的隱喻和機制成為十分重要的講話方式，這是因為「看」在不論是從種族、社會或性別上的「自我」和「他者」(the other)之間畫分出本體論的界限。然而，在「看」所包含的界線畫分上，最困難的問題並不按照「這是你們」和「那是我們」的那種自我封閉的認同和傳統的實證主義分類來行事，而是指誰在「看」，以及如何看的問題。在文化多元決定的「眼睛」注視下，「主體」和「客體」之間的權力關係是什麼？²⁴

雖然周蕾強調「看」的目的，主要在說明像他這類具有一種被審判前提的文化身分認同危機的人，²⁵在「作為不同種族的主體發現他自己身處其中的文化困境」。但他在「分析時所依賴的『看』的機構化了的機制—電影、電影理論，以及圍繞著這兩者而發展起來的人們的態度和幻想—是一個主導的象徵秩序，其有效成就不可避免地與其窺視機制聯繫在一起」的觀點，²⁶無疑對閱讀反省的了解大有幫助。如果將文中的「看」改換為「閱讀」；「電影、電影理論」改換為「文本」與「解讀理論」，則就可以更為清楚了解讀者在閱讀之際，可能產生的單向度「價值判斷」問題，亦即是「誰在閱讀」與「理解」，以及此一「理解」可能擁有的「前理解」閱讀權力運作的問題。

品。宇文的危機感諷刺地卻引來自己的危機，因為某些華裔學者聞悉之後，馬上就是一陣亂棒，痛批宇文有種族主義傾向，不能體會北島所走係通往地球村的康莊大道。從後殖民思想的『健全』觀點來看，華裔學者的混合論令人同情，可是從國家主體的形塑觀之，他們恐怕世界公民得有點過頭。」見李爽學：〈翻譯與政治〉，《中央日報》2000年9月28日；收入《經史子集：翻譯、文學與文化劄記》，（臺北：聯合文學出版社，2005年），頁13-15。所以把周蕾列入李爽學批評的對象，主要依據〔美〕周蕾著，米家路譯：〈寫在家國以外〉，米家路等譯：《寫在家國以外》（香港：牛津大學出版社，1995年），頁1-38一文對宇文所安的批評。張隆溪在〈再論政治、理論與中國文學研究-答劉康〉，《二十一世紀》第20期（1993年12月），頁138-143中也對宇文提出批評；奚密也為文批評宇文所安，但我沒有找到這篇文章。特別指出周蕾「自認為外國人身分」及「世界公民」，主要在說明周蕾評論中國事物時，可能具有一種類似法國學者于連「不相干」的不自覺觀點（詳下）。

²³ 周蕾的政治立場，見周蕾著，羅童譯：〈殖民者與殖民者之間〉，《寫在家國以外》，頁91-117。周蕾曾經引述羅貴祥的觀點說：香港「要穿梭周旋於中、英這兩個侵略者之間，……不要淪為英國殖民主義或中國威權主義的區區玩偶。」（頁102）王岳川曾經從中國「國族主義」的立場，對周蕾此等政治觀提出質疑，見王岳川：〈後殖民語境與僑居者身份意識〉，《廣東社會科學》2000年第2期，頁150-156。強調周蕾的政治論點，主要是可藉以了解此文涉及的某些主張臺灣主體者思考的用心。

²⁴ 〔美〕周蕾著，董之林等譯：《婦女與中國現代性：東西方之間閱讀記》（臺北：麥田出版公司，1995年），頁21。

²⁵ 〔美〕周蕾：〈不懂中文（代序）〉，《寫在家國以外》，頁ix-xiv的感慨之言。

²⁶ 〔美〕周蕾著，董之林等譯：《婦女與中國現代性：東西方之間閱讀記》，頁21-22。

就詮釋學的理解而言，任何人類的閱讀與理解，都不可能是排除主觀意識形態或歷史效應影響的純粹客觀理解與詮釋；就分析心理學而言，閱讀與理解也不可能是完全沒有任何潛意識干擾下純理性的理解；就經濟理性而論，人類的任何行為也不可能是毫無利益糾葛的單純行為，因此以上的反省分析，雖然自覺地要儘可能在不涉及個人主觀價值判斷下，進行一種比較純粹理想的學理分析，但必然還是會帶帶自己未曾意識到的主觀意識形態之類的前見，所以此文前述分析強調的重點，其實就如美國教育學家亞歷山大·米克爾約翰強調的那樣：

最高法院可能像其他的任何教師一樣，可能做對也可能做錯，可能做好也可能做壞。……（但）我們必須接受它的判斷。……（我們有義務）「服從」法院的判決，但是這並不意味著我們必須「贊同」它。²⁷

米克爾約翰強調的這種不贊同卻尊重的精神，其實就是《論語·子路篇》強調的「和而不同」的精神，這也就是此文前述分析說明強調的重點，就是要尊重憲法賦予所有正常公民在權利上應有的自由言論表達的權利，因為民主的真諦就在於確實尊重全體公民的公共討論應當享有相同的免責權。只要不涉及違法或犯罪等法律的問題，就絕不能因為自己的好惡或任何其他「真偉大」與「蓋高尚」的信仰或理由，因而找出或建構出種種的藉口，以阻絕他人獲得表達意見自由保障的權利。一般人如果這樣做，就明顯違反民主的基本精神；研究者若是這樣做，則顯然就已經失去學術研究的資格。

但是只要有正常知覺反應的人，無論具有多強的理性，絕對無法達到真正的「八風吹不動」，所以不可能真的做到毫無情緒的非人性式、超越現實干擾、純抽象式的分析。但前述的自我反省與批判的分析方式，至少可以讓具有某種情緒的研究者，了解自己批評可能出現的限制與偏向。研究者若能確實承認人人都存在有此種心靈視野自限的情況，則也就比較有可能用平等的眼光面對或消解那些引起自己重大心靈感動或意識形態創傷的事件或行為，這對研究之際保持不偏不倚的心理健康態度當然有益，對建立閱讀之際心靈的自由解放也大有幫助，這就是治學研究之際，必須注意的重要問題。

²⁷ [美] 亞歷山大·米克爾約翰著，侯健譯：《表達自由的法律限度》，頁24、頁27。

四、批判評論省思的傳統淵源與分析

此文討論之際的預設，就是希望在盡可能拋棄個人好惡主觀意識的前提下，對某些事件的情緒表現進行純理性的分析，這固然也有自我規範性的意義，但主張尊重言論表達的自由，並不意味個人必須無條件贊同他人的所有觀點或意見，或者不可以有自己堅持的觀點，因為此文並沒有提供一套可能違反或妨礙他人某種權益的檢驗與批判的標準。換言之；這種尊重表達前提下的反省分析，自是在自由主義與人道主義的定義範圍內，事先假設自由與平等對臺灣社會具有一種基本的意義與價值，然後在多元文化主義尊重與承認差異的平等原則下，一種純理論性的主張，²⁸此一強調的前提是尊重每個人都具有選擇的自由，以及個人的特殊性必須受到尊重；這當然也包括尊重自我主體的選擇與尊重選擇的特殊性等出現「論爭」（爭辯或批判）可能性的要求在內。前述的觀點若過渡到學術研究社群，則就可以做如下的理解：就是研究者必須能夠保有對他人或自己的研究同等尊重；同時也尊重自己或他人對研究進行論爭的自由共識，因而視互相衝突、多重聲音、多樣表現……等等混雜性的學術表現，²⁹係學術研究社群該有的常態，因而形成心態上有一種準備隨時善意溝通的預期，並且放棄在短期內設想或主張如何達到一致性答案的思考、方法等統一模式的觀點，這纔是一個比較成熟的研究態度。

前文論及尊重言論自由的觀點，表面上看來全係藉助西方學術資源為說，但是否因此即可認定尊重言論自由，完全是來自西洋輸入的知識，當然不是這樣，因為進行此研究秉持的基本觀點，事實上另有傳統文化的資源在。此文吸納西方學術資源為說的理由，主要在於既是生存在經濟全球化與知識訊息國際化的現代社會，當然不能對現代的學術資訊一無所知，即使身為傳統經學的研究者，也必須如前文所言那樣，盡力吸納相關學科知識的有效資源，以補充或擴充自己研究專業視野上的不足，因而有助於提昇學術專業研究的表現，甚至因此而塑造形成一種不同學科間對話的氣氛，於

²⁸ 有關自由與平等的關係及其價值、平等觀點的歷史發展、多元文化主義的承認差異以達成平等的價值與盲點，見錢永祥：〈自由主義為什麼關切平等？——當代的一個看法〉，《縱欲與虛無之上：現代情境裡的政治倫理》（臺北：聯經出版事業公司，2001年），頁347-369的討論；進一步的說明，見錢永祥：〈道德平等與待遇平等：試探平等概念的二元結構〉，許紀霖、劉擎主編：《麗娃河畔論思想：華東師範大學「思與文」講演錄》（上海：華東師範大學出版社，2004年），頁213-229。

²⁹ 這種尊重不統一、尊重差異、價值相同、邊緣與中心平等，將關注的焦點從中心轉移向邊緣的趨勢，當然是後現代式思考下形成的觀點。此參考〔美〕喬治·瑞澤爾（George Ritzer）著，謝立中等譯：《後現代社會理論》（北京：華夏出版社，2003年）一書相關的討論。

是可以達到整體學術互相取益、相互影響而有效成長提昇的結果。了解此點基本治學原則，於是也就可以理解上述最後歸結在憲法保障的多方面與多角度的分析方式，固然絕大部分思想資源來自某些現代西洋學術理念，但並不是在毫無傳統資源下的盲目接受。傳統經典中的《左傳》，就曾在距離現在超過二千五百年的西元前五四二年，即魯襄公三十一年年的記載中，提到有「鄭人游于鄉校，以論執政」，因而就有政府官員提議關閉此一自由發表言論的場所，卻遭到當時執政的子產（?-522B.C.）拒絕，孔子因此讚美子產是「仁人」的事件。子產固然是從政治改革的角度出發而「不毀鄉校」，固然不知道現代法律上保障言論自由的規定，但顯然已經確實在執行此種尊重民眾言論表達自由的理念。同篇也記載子產深切的認知到「人心之不同如其面」的事實，因此不敢有強迫他人必須「子面如吾面」的「鴨霸」要求，這自然也是一種尊重個人獨特性表現的基本態度。³⁰中國歷史上限制言論自由的例證，最早有紀錄可查者，當是距今二千八百多年前不滿國民批評其統治措施的周厲王（?-828B.C.），他派出具有特殊能力的「衛巫」監聽而斬殺批評者，於是舉國「莫敢出言」，³¹這或者是世界上最早建立「監聽系統」而執行「非法監聽」的案例。其次是距今二千二百多年前秦朝的李斯（133B.C.-208B.C.），因為當時的「諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首」，李斯擔心造成「主勢降乎上，黨與成乎下」的結果，於是建議秦始皇（259B.C.-210B.C.）燒燬非博士官所職的「《詩》、《書》、百家語」外，還更進一步的訂定法令禁絕人民自由表達的權力，因而有「敢偶語《詩》《書》者棄市，以古非今者族，吏見知不舉者與同罪」的嚴厲處罰規定，³²這可能是世界上最早訂定法令限制言論自由的案例。此種當權者利用非法監聽和訂定法令限制言論自由表達權，以打擊異己鞏固政權的狀況，無論在中國或世界各地，實際上綿延了近三千年而至今未能完全禁絕，由此即可理解子產「不毀鄉校」的決定和認知「人心不同如其面」觀點的可貴。中國傳統歷史典籍中尊重和禁絕言論自由表達權的記載，就是從正負兩個面向啟發此文基本觀點的傳統文化資源，此文其實是在闡發子產觀點的現代意義下，攫取吸納西洋相關學術資源的嘗試性研究方式。

³⁰ 題〔周〕左丘明著，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《春秋左傳正義·襄公三十一年》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年〔1815〕江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏》本），卷40，頁20-24，總頁688-690。

³¹ 題〔周〕左丘明著，〔吳〕韋昭注：《國語·周語上·邵公諫厲王弭謗》（臺北：里仁書局，1981年新校注本），卷1，頁9。

³² 〔漢〕司馬遷著，〔劉宋〕裴駟集解、〔唐〕司馬貞索隱、〔唐〕張守節正義：《史記三家注·秦始皇本紀》（臺北：鼎文書局，1995年新校標點本），卷6，頁254-255。

再者此文透過教師自我批判以教導學生的方式，起始即舉盧梭之言為證，似乎盧梭的觀點乃是書寫此文的先驗性根據，但實際上此文的觀點，不過是《禮記·大學》「君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人」觀點的現代式發揮而已，³³引述盧梭和托多洛夫之言，同樣是居於教學的需要，選擇現代西洋相關學術資源，用以闡明古代經典文本蘊涵的現代意義的手段而已。這兩個藉用西洋相關知識資源，以闡發傳統文化基本觀點的表現，同時也可以用來做為前文有關「閱讀預期」影響閱讀方向與內容選擇的證據。這也可以用來再次證明傳統文化的內容中，同樣也可以具有現代意義的資源，問題在於研究者是否熟悉自己專業的內容，以及如何利用與結合現代學術資源而有效的發揮而已！

根據前述的理想性思考，就理論的角度而言，大致可以承認要達成民主自由的共識，需要經由每位具有生命的存在者「善意設想」要與其他人進行「有效溝通」纔有可能達成，在達成共識之前，應該可以在人道主義與自由主義的前提意義下，保障種種相異，甚至是互相衝突，每位個人或每個群體言論表達的自由，同時也保障進行論爭的自由。此一民主自由的共識，也許是個永遠無法達成的「幻想」，但就是因為這樣的複雜而很難達成，纔更需要保障前述表達與論爭的言論自由之存在，以及努力建立溝通的有效進行，此種自由的表達及善意溝通的行為，必須獲得多數人的接受與執行，於是多數人希望的那個祥和與對話的和解社會，纔有可能出現。現在臺灣這個幾乎整天都處在因為追求種種不同利益，故而盡量放話與對立衝突的社會，因而出現的那股難以和諧的「怨怒」之氣，纔有可能逐漸消解甚至於消失。這類理論意義下理想性的思考，當然無法成為社會運動而影響或改造社會，因此僅能是一種「烏托邦」式的「願景」（vision），並不是一個追求馬上實踐而立竿見影的「行動」（action）。正常的社會當然要防止積極性烏托邦願景可能造成的可怕災難，英國哲學與政治思想史家以賽亞·伯林（Isaiah Berlin, 1909-1997）就是深切了解到「獨創性在純粹理性中可能是個美德，而在實踐理性中可能是個邪惡」，因而拒絕獨創性而用心於「關注人的現實生活的實踐」。³⁴此文積極性的遠景，當然可能引發伯林擔心的那種「誠實的一元論者、無情的狂熱分子、著迷於無所不包的和諧景象的人」，導致的「理論上的荒

³³ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等正義：《禮記正義·大學》（臺北：藝文印書館，1981年影印[清]嘉慶20年〔1815〕江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏》本），卷60，頁8b，總頁986。

³⁴ 這是大陸學者胡傳勝對伯林的評論，見胡傳勝：《觀念的力量：與伯林對話》（成都：四川人民出版社，2002年），頁5。

謬與實踐上的野蠻」等後果之事，³⁵但也不能因此而失去積極性的尊重與溝通而導致和諧可能的烏托邦願景的追求。再者就傳統經學注重「經世致用」要求的角度論，當下的研究者「致用」的機會並不多，「經世」的可能性更幾乎等於零，但也不能因此而完全失去對此類願景的期待或建構，至少在教學與研究的過程中，充分尊重言論自由表達權，當該是現代人文學研究者最基本的自我要求。

若將個人自主與多元平等觀點，聯結到閱讀理解與研究態度之內加以觀察，則在理解的可能性上，就必須同意多元文化主義承認差異的平等性原則，就是要尊重所有讀者詮解表達的權力，這種尊重作者存在的多元性解讀，自與「作者已死」的絕對自由解讀有別。就研究態度而言，研究者需要有一種研究過程必然是「一再痛苦地面對自己的知識侷限。如同在無際的大海航行一樣，探索的過程始終敞開著，每一個方向都蘊藏著可能性，每一種視角都可能產生不同答案」的理解，³⁶這樣纔有可能發揮研究者最大限度的創新能力。當然在解讀或解釋的有效性上，必須建立檢驗與批判的標準，以求得較具共識性的答案，以便決定其在學術價值上的高下，就現存的學術制度而言，必然要經由多數專業學者的批判、溝通、認可與不斷修改後纔能達成。這可以藉用蒙古裔的臺灣學者錢永祥對現代性基本要求的觀點說明，他認為具妥當性或正當性學術價值的定位，應該是「開放的、是要由人們在溝通交往的過程裏逐漸建立、認可、修改的。」³⁷學術上較具共識答案的達成，固然不是很容易，但因為有一個做為最終判準的「文本」存在，因而應當比那類純粹靠想像，缺乏最終判準的政治或社會上的共識更容易達成。但這並不意味學術研究非要達成共識不可，同時所謂學術共識也可以是一個有效的範圍，而不僅僅是唯一的一個「點」而已。

五、結論：省思的再進一步擴展

從治學方法的角度，透過批判參拜日本靖國神社事件的自我省思，進而探討分析批判與省思的內涵，以及在學術研究思考上的意義與功能，大致可以歸結為：對不同意事件的批判，主要受到教育過程中建構的意識形態左右，此種批判不同行為的表現，

³⁵ [英]以賽亞·伯林著，胡傳勝譯：《自由論》（南京：譯林出版社，2003年），頁51-52。

³⁶ 汪暉：〈前言〉，《現代中國思想的興起》（北京：三聯書店，2004年），第1部，上卷，頁3。

³⁷ 錢永祥：〈現代性業已耗盡了批判意義嗎？——汪暉論現代性讀後有感〉，《縱欲與虛無之上：現代情境裡的政治倫理》，頁395-396。

必然使得研究者的視野難以有效開展，導致研究者容易自我囿陷在單一視野之內，因而無法有效開發或發現那些存在而未曾被發掘或被注意的意義或內容，於是很容易就陷溺在不斷的學舌與依賴的逆流中。研究者必須能夠深刻了解承認，在研究態度與研究視野上，必然存在有某種刻板意識形態的束縛，同時願意主動地敞開心胸，盡力排除這些束縛，於是就有可能逐漸消除束縛而開闊視野，進而可以在研究上獲得提昇成長的效應。開闊研究視野或研究態度的意義，就是盡可能吸收相關學科有益及有效的學術資訊，因而達到啟發、擴充或增強自己學術研究的能力與資源。比較實際的說，就是經由學科的「交流」，以「結合」其他相關研究成果，因而達到不同學科間「相互增強」的「雙向過程」。³⁸在思想上最主要則是表現為一種對言論自由表達權絕對尊重的態度，研究者無論在教學或研究上，都必須有站在絕對平等的角度，尊重自己與他人合法表達不同意見的基本認知，同時了解學術共識既可以是個點，也可以是個範圍，甚至可以是完全沒有範圍各說各話的各自解讀，於是也就可以接受並承認論爭與差異是學術常態，同意學術表現的認可需要經由批判、溝通、修正的歷程，然後培養出一種多元思考與認知的研究視野與態度，學術多元性的解讀與多重性的可能，永遠都可能出現新意義與新價值，於是就成為研究者基本的認知內容，這就是治學之際最基本的要求，同時也是寫作此文希望達到的目的。

學術研究的基本條件，除思想態度上的多元開闊外，在實際操作過程中，至少還要包括：基礎深厚、理論性強、方法有效、觀念清晰等四項基本能力。就「理論性強」的要求而言，李歐梵「文學藝術本身，是任何理論無法完全攻破的，否則我就只談理論，不研究文學了」的觀點自有其道理，³⁹這雖然只是針對文學研究發言，但也可以藉來概括其他涉及理論的相關研究，李先生當然不是真的拒絕文學理論，這不過是警告提醒研究者不要忘記理論必須依附在作品纔具意義的前提，因此研究之際還是不能完全不理會理論存在的價值，尤其涉及文學研究者更是難以絕對拒絕，理論當然與方法相關，因此要特別注意理論的有效性，能有效挖掘或發現不同的意義與價值，自然就是好的理論及有效的方法了。「觀念清晰」指的是清醒而深入的了解自己思考的優點與盲點，這與前述批判省思的功能類似。自我檢討以了解自己盲點的做法，大致就如英國文化學研究者戴維·理查茲（David Richards）那種刻意而自覺地「以對自身結構進行質疑和顛覆的方式來建立和摧毀自己的敘述」，因而讓「自己成為自身話語永久

³⁸ 孫康宜老師著，葉舒憲譯：〈性別理論與美國漢學的互動研究〉，《（北京）清華大學學報（哲學社會科學版）》第17卷增1期（2002年），頁51-55所言。

³⁹ 李歐梵先生：〈文學理論的武功〉，《狐狸洞話語》（香港：牛津大學出版社，1993年），頁9-12。

的批評對象，暴露自己的內部結構，接受細查」，使其他研究者「得以看到它的自我投射」立場的方式。⁴⁰在此種自我檢討及前述批判省思的立場原則下，則可以發現深受傳統中國學術精神意識影響的中文系學者，尤其是男性的研究者，很難脫離兩種不自覺既定立場的制約：一是父權意識形態的立場；一是父權意識形態下自以為超越性別與歷史限制的虛假普遍性立場。身處此種立場的中國傳統學術研究者，有必要對自己研究的立場進行自我檢驗，因此必須尋找一個與自己完全對立的「他者」做為對比的基準點。⁴¹「他者」可以具有雙重的意義，一是刻意將主體他者化的存在於自我之內的「他者」；一是與主體相異而存在於主體之外的「他者」。必須在此雙重意義的「他者」建構完成以後，纔有可能將自己進行「他者化」，「自我他者化」建構形成之後，纔比較有可能針對隱藏在此學術領域內不自覺，但卻是異常偏頗的或單一性的意識形態，進行實質的自我批判與反省，這是此文對中文相關系所研究者可以產生的意義。父權意識形態的制約，同時也對中文相關系所的女性學者產生特殊意義，就是研究傳統學術的女性學者，應該用性別身分固有的意識形態立場，對傳統學術的內容與研究，進行一種自覺的在性別觀點或女性的性別觀點意義下，自認超越歷史的普遍性觀點的意識形態，對傳統學術進行一種「重新」的「閱看」。透過這兩種比較具現代性的反省與研究視野的調整，在正面價值的意義上，就比較有可能在傳統學術研究領域內開發或重新發現現代的意義與價值，因而可以發展與創新學術傳統；在負面批判譴責的意義上，纔比較有可能發現或找到傳統學術不適合或不適應現代社會的內容與研究，因而可以反省與改進學術研究。美國社會學家塔爾科特·帕森斯（Talcott Parsons，1902-1979）在說明自己寫作《社會行動的結構》的功能時，曾經說道：

它使我們暫時停步，重新考慮那些對於在科學研究和其他領域中有助於我們的原則所做出的根本決策，也就是說，「知道你在做什麼是件好事」；再就是，在我們沉浸於日常工作的情形中，可能有些資源和潛能是往往被我們所忽視了

⁴⁰ [英]戴維·理查茲著，如一等譯：《差異的面紗：文學、人類學及藝術中的文化表現》（瀋陽：遼寧教育出版社，2003年），頁346-347。

⁴¹ 以「他者」或「對立面」進行自我省思式的研究角度，藉用法國學者弗朗索瓦·于連（François Jullien）中國與歐洲在思想起源上絕對「不相干」或「無關係」（indifferent），因此必須「迂迴」反觀纔能見到真相的概念。參考[法]于連著，陳彥譯：〈答張隆溪〉，《二十一世紀》第55期（1999年10月），頁119-122；[法]于連著，林志明譯：〈由希臘繞道中國，往而復返：基本主張〉，林志明、魏思齊編輯：《輔仁大學第二屆漢學國際研討會「其言曲而中：漢學作為對西方的新詮釋—法國貢獻」論文集》（臺北：輔仁大學出版社，2005年），頁71-87；秦海鷹：〈怎樣言說他者：談于連教授對中國古典文論概念的梳理和闡釋〉，《跨文化對話》第23輯（2008年8月），頁96-103等處所論。

的。從汲取庫存中得到的清晰明澈，為更大範圍內進一步的理論發展開啟了可能性，它給人的激勵是不會窮盡的。……總體而言，在經驗問題上總的做法還是一種寬泛的「澄清問題」，驅除混亂和站不住腳的解釋，開啟各種新的可能性。⁴²

此文固然還達不到帕森斯該書這些重要功能的地步，但應該可藉以進一步了解寫作此文的意義及希望達到的功能。總體而言，就是認為研究傳統中國學術的現代學者，若能透過前述「自我他者化」後，進行深切的自我反省與批判的過程，或者就比較有可能形成一種超越性別意識形態客觀中性的普遍觀點，因而對中國傳統學術的現代化、更深入的理解中國傳統學術，以及在中國傳統學術的領域內開展新的研究課題，多會有所幫助。

在前述區別以構成「自我他者化」的要求下，傳統中國學術的研究者，必然要特別重視現代文學的研究者，因為淵源於西洋文化意義下的現代文學，較少受到中國文化傳統歷史效應的影響，尤其是那類對西方學術理論的了解與運用比較熟悉，同時又無法變成純淨西洋人的現代文學研究的華裔女性學者，當他們反過來「閱看」那些既中國又非中國、既西方又非西方的現代文學或文化的相關議題，並進行符合西方學術市場需要的論述觀點時，當然就比純粹固守在西方或中國的單一觀點，更適合做為中國傳統學術研究者自我反省與批判傳統中國學術研究的對立面，若能善用這類對立面的學術資源，進行對比式的閱看，則必然對傳統學術研究的反思與發現或創新大有幫助。因此像前述的周蕾，以及諸如劉禾(Liu, Lydia He)、奚密(Yeh, Michelle Mi-Hsi)、張誦聖(Chang, Yvonne Sung-Sheng)、高彥頤(Ko, Dorothy)、李惠儀(Li, Wai-Yee)、田曉菲(Tian, Xiaofei)、陳小眉(Xiao-mei Chen)、史書美(Shi, Shumei)等等諸人，他們的研究都可以成為中文相關系所研究傳統中國學術者，進行自我反省與批判的學術「對立面」。

此文透過參拜日本靖國神社事件的批判、反思與深度的分析，較客觀的指出參拜者與批判者共同的文化與意識形態的資源，以及兩者只有政治沒有人道的問題外，同時經由自我分析出現批判意識的原因及其不自覺的自我限制等實質性的認知，因而了解研究之際必然存在的視野自限等問題，同時藉助現代西洋學術資源的解構分析，提

⁴² [美]塔爾科特·帕森斯著，張明德、夏遇南、彭剛等譯：《社會行動的結構·第二版序言》（南京：譯林出版社，2008年），頁7、頁9。

供傳統學術現代化的研究模式，還有某些開闊心胸而有效改善視野自限的方式，協助研究者建構更合乎理想的研究思考或方式，因而可以獲得較為客觀公平可信的結果。研究成果不僅有助於對「臺灣人」參拜日本靖國神社政治意義的了解，同時還提供對此事件的批判在研究方法上可能產生的意義，最後更經由深層分析而指出中文系所相關研究者可能存在的不自覺「父權家長式思考觀點」前預設的問題，這不僅對於那類由於缺乏對不自覺的超時間性與全景觀點的警覺，導致研究過程中出現以偏頗為公正，以可能為定論，並誤認單一自是為多元平等的研究者弊病的了解與澄清大有幫助，同時對一般研究者也具有澄清概念，開闊學術眼界，提供自我批判省思等的功能，這對學術研究的提昇當然大有助益。（94年4月6日初稿）

引用參考書目

一、專書

- 〔周〕左丘明著，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年〔1815〕江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏》本）。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年〔1815〕江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏》本）。
- 〔周〕左丘明著，〔吳〕韋昭注：《國語》（臺北：里仁書局，1981年新校注本）。
- 〔漢〕司馬遷著，〔劉宋〕裴駰集解、〔唐〕司馬貞索隱、〔唐〕張守節正義：《史記三家注》（臺北：鼎文書局，1995年新校標點本）。
- 艾蕪：《漂泊雜記》（昆明：雲南人民出版社，1982年）。
- 〔法〕茨維坦·托多洛夫著，王東亮、王晨陽譯：《批評的批評：教育小說》（北京：三聯書店，1988年）。
- 李歐梵：《狐狸洞話語》（香港：牛津大學出版社，1993年）。
- 〔美〕周蕾著，董之林等譯：《婦女與中國現代性：東西方之間閱讀記》（臺北：麥田出版公司，1995年）。
- 〔美〕周蕾著，米家路等譯：《寫在家國以外》（香港：牛津大學出版社，1995年）。
- 〔美〕周蕾著，孫紹誼譯：《原初的激情：視覺、性慾、民族誌與中國當代電影》（臺北：遠流出版事業公司，2001年）。

- 錢永祥：《縱欲與虛無之上：現代情境裡的政治倫理》（臺北：聯經出版事業公司，2001年）。
- 林子儀：《言論自由與新聞自由》（臺北：元照出版公司，2002年）。
- 胡傳勝：《觀念的力量：與伯林對話》（成都：四川人民出版社，2002年）。
- 黃靜嘉：《春帆樓下晚濤急：日本對臺灣的殖民統治及其影響》（北京：商務印書館，2003年）。
- 〔英〕以賽亞·伯林著，胡傳勝譯：《自由論》（南京：譯林出版社，2003年）。
- 〔美〕亞歷山大·米克爾約翰著，侯健譯：《表達自由的法律限度》（貴陽：貴州人民出版社，2003年）。
- 〔英〕戴維·理查茲著，如一等譯：《差異的面紗：文學、人類學及藝術中的文化表現》（瀋陽：遼寧教育出版社，2003年）。
- 〔美〕喬治·瑞澤爾著，謝立中等譯：《後現代社會理論》（北京：華夏出版社，2003年）。
- 〔德〕卡爾·施米特等著，劉宗坤等譯：《政治的概念》（上海：上海人民出版社，2004年）。
- 余國藩著，李爽學譯：《重讀石頭記：《紅樓夢》裡的情欲與虛構》（臺北：麥田出版社，2004年）。
- 汪暉：《現代中國思想的興起（上卷）》（北京：三聯書店，2004年）。
- 許紀霖、劉擎主編：《麗娃河畔論思想：華東師範大學「思與文」講演錄》（上海：華東師範大學出版社，2004年）。
- 〔英〕約翰·伯格著，戴行鉞譯：《觀看之道》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年）。
- 李爽學：《經史子集：翻譯、文學與文化劄記》（臺北：聯合文學出版社，2005年）。
- 林志明、魏思齊編輯：《輔仁大學第二屆漢學國際研討會「其言曲而中：漢學作為對西方的新詮釋—法國貢獻」論文集》（臺北：輔仁大學出版社，2005年）。
- 〔美〕塔爾科特·帕森斯著，張明德、夏遇南、彭剛等譯：《社會行動的結構》（南京：譯林出版社，2008年）。

二、論文

- 張隆溪：〈再論政治、理論與中國文學研究--答劉康〉，《二十一世紀》第20期（1993

年12月)，頁138-143。

〔法〕于連著，陳彥譯：〈答張隆溪〉，《二十一世紀》第55期（1999年10月），頁119-122。

王岳川：〈後殖民語境與僑居者身份意識〉，《廣東社會科學》2000年第2期，頁150-156。

孫康宜著，葉舒憲譯：〈性別理論與美國漢學的互動研究〉，《（北京）清華大學學報（哲學社會科學版）》第17卷增1期（2002年），頁51-55。

秦海鷹：〈怎樣言說他者：談于連教授對中國古典文論概念的梳理和闡釋〉，《跨文化對話》第23輯（2008年8月），頁96-103。

楊晉龍：〈「治學方法」專欄前言〉，《國文天地》第24卷第8期（2009年1月），頁78-87。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（一）〉，《國文天地》第24卷第9期（2009年2月），頁84-89。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（二）〉，《國文天地》第24卷第10期（2009年3月），頁82-87。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（三）〉，《國文天地》第24卷第11期（2009年4月），頁88-93。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（四）〉，《國文天地》第24卷第12期（2009年5月），頁88-93。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（五）〉，《國文天地》第25卷第1期（2009年6月），頁89-94。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（六）〉，《國文天地》第25卷第2期（2009年7月），頁86-91。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（七）〉，《國文天地》第25卷第3期（2009年8月），頁80-85。

楊晉龍：〈第二講師生自介及問卷意義的分析（一）〉，《國文天地》第25卷第4期（2009年9月），頁106-111。

楊晉龍：〈第二講師生自介及問卷意義的分析（三）〉，《國文天地》第25卷第6期（2009年11月），頁106-111。

楊晉龍：〈第二講師生自介及問卷意義的分析（二）〉，《國文天地》第25卷第7期（2009年12月），頁107-112。