

西方之外有「哲學」嗎？——

「中國哲學之合法性」辯論與學科知識的全球拓展

李 蕾^{*}

摘 要

本文試圖以一全新的眼光探討「中國哲學的合法性」論戰。近來許多對此論戰的研究評論，認為其缺乏焦點與意義，並對於「中國」與「西方」二元對立的基本立場產生威脅。相反的，我在文中指出，此論戰實際上提出了諸多與知識全球化相關的重要議題，超越了任何特定邊緣化思想體系的內部考量。此論戰探問的是，在這些邊緣化思想體系容許自身被譯介入理應更為「現代」的知識表達語言的過程中，一個特定學科的術語是如何塑造並框限了該特定知識形式的發展。在此過程中，這場爭論揭示了權力的不平等，而這種權力的不平等，相當諷刺地，正是試圖把邊緣化文化思想體系納入既定學科的推手，而這場爭論也在這種「包容」進行的當下，隱晦地指出那些被遺忘或消音的可能替代方案。

關鍵詞：中國哲學、後殖民理論、學科、知識、權力

^{*} 作者現為倫敦政經學院政府學系教授。

Is There “Philosophy” outside the West?:

The “Legitimacy of Chinese Philosophy” Debate and the Global Extension of Disciplinary Knowledge

Leigh Jenco^{*}

Abstract

This essay offers a fresh look at the “legitimacy of Chinese philosophy” debate. Many recent assessments of the debate argue that it lacks focus and significance, and threatens to reify essentialist binaries of “China” versus “the West.” I argue, in contrast, that the debate actually raises several issues of great significance to the globalization of knowledge, and that these extend beyond the internal concerns of any particular marginalized body of thought. The debate asks how, in the very process of enabling their translation into presumably more “modern” languages of intellectual expression, the terms of a specific academic discipline shape and constrain the development of particular forms of knowledge. In doing so, the debate reveals the inequalities of power that ironically underlie attempts to include culturally marginalized bodies of thought within established disciplines, and suggests the range of

^{*} Professor of Political Theory, London School of Economics and Political Science

alternatives that are silenced or forgotten when this “inclusion” takes place.

Keywords: Chinese philosophy, postcolonial theory, discipline, knowledge,
power

西方之外有「哲學」嗎？——

「中國哲學之合法性」辯論與學科知識的全球拓展*

李 蕾

約於千禧年之交，一場關於「中國哲學之合法性」的辯論，針對中國思想——也就是自西元前四百年以來構成菁英學術論述之思想與實踐的體系——能否被有意義地理解為（或納為）現代哲學學科展開了深入而激烈的交鋒。然而一直以來，這場論戰被許多海內外學者認為欠缺焦點也不具重要性而受到忽視。他們認為沒有任何證據顯示「中國」或任何非西方哲學有所謂的非法性的問題，認定如此只是堅持一個毫無根據的假設，認為「西方」知識體系與其他形式的知識，有著絕對且本質上的差異。¹ 在一篇評論長文中，戴卡琳（Carine Defoort）認為這場辯論可以被比喻為一場終究無解的家庭糾紛，暗指這場爭論中，至少有一些最為敏感的議題被簡化為歸屬與認同問題，而非針對知識本身的辯論。² 歸根究柢，主流的分析哲學中鮮少

* 在此我要感謝浙江大學人文學院求是特聘授彭國翔在我準備這篇論文時，與我討論他對於這場辯論的看法，我同時也要感謝 Murad Idris、Sumi Madhok 與 Megan Thomas 對於本文初稿所提供的建議。

¹ 參見 Dunhua Zhao, *Dialogues of Philosophies, Religions and Civilizations in the Era of Globalization* (Washington D.C.: The Council in Research and Value and Philosophy, 2007), 104 ; Xiaogan Liu, *Dao Companion to Daoist Philosophy* (New York: Springer, 2014) 。

² Carine Defoort, “Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of

討論這些議題，反而通常是完全忽略非西方思想對哲學的貢獻。而現代中國與東亞歷史發展不斷重複出現的類似問題，則指出這場辯論的主要動機還是在於文化認同，而非與哲學基本構成有關的實質性問題。³

相反的，我在此主張這場關於中國哲學合法性的論戰，事實上點出了幾項與知識全球化相關的重要議題，其重要性遠超過對於任何特定邊緣化思想體系的內部關注。這場辯論所探詢的是，在這些邊緣化思想體系讓自身被譯介成爲理應更爲「現代」的知識表達語言的過程中，一個特定學科的術語是如何塑造並框限了特定知識形式的發展。這並不表示這類知識形式就是具備本質或客觀的個體且界線清晰；相反的，我認爲這場爭論揭示了權力的不平等，而這種權力的不平等，相當諷刺地，正是試圖把邊緣化文化思想體系納入既定學科的推手，而這場爭論也隱晦地指出那些在「包容吸納」發生的同時，被遺忘或消音的可能替代方案。

在某種程度上，歐美學界所提出的這類問題，大體不超出後殖民研究領域的範圍，且這些問題主要關注史學家在後啟蒙時代對於所謂「正確歷史」(good history) 的建構脈絡中再現人各種不同的生存方式時所出現的失語症。⁴ 近來主張分析政治哲學需「去殖民化」的呼籲，指出這門學科甚至可能再現了白人優越性的表達。⁵ 這個觀點雖

an Implicit Debate,” *Philosophy East and West* 51, no. 3 (2001): 408-9.

³ Joel Thorval, “Confucian Experience and Philosophical Discourse: Reflections on Some Aporiae in Contemporary Neo-Confucianism,” in *Culture and Social Transformations in Reform Era China*, ed. Tian Yu Cao, Xueping Zhong, and Kebin Liao (Leiden: BRILL, 2010), 115.

⁴ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000); Sanjay Seth, “Which Past? Whose Transcendental Presupposition?,” *Postcolonial Studies* 11, no. 2 (2008): 215-26.

⁵ Charles W. Mills, “Decolonizing Western Political Philosophy,” *New Political Science* 37, no. 1(2015): 1-24; Meena Krishnamurthy, “Decolonizing Analytic Political Philosophy,” *Philosopher* (blog), accessed June 3, 2016, <https://>

然極為重要，但這些批判大多局限於與歐洲殖民主義或歐美種族壓迫相關的經驗，鮮少能超出此範疇，並且幾乎完全聚焦在目前歐美學術交流網絡中以英文撰寫的文獻。令人感到諷刺的是，疾呼著「承認政治系統本身即為殖民與帝國宰制」的主張，⁶卻也同時張牙舞爪地鞏固以歐美（的確，絕大多數為英語使用者）優越經驗作為學科價值的構成元素。很少有人認知到，無論是現在進行式還是歷史經驗，在一些曾以不同的方式間接接觸或甚從未歷經歐洲帝國主義的社會中，哲學與政治理論可能都需要與超出或外於後殖民與去殖民觀點的各種知識形式相互角力。⁷

因此，在這篇文章中，我將不會全面性地回顧這場論戰（這項工作已有研究成果，主要見戴卡琳的研究）。⁸作為這場論戰的旁觀者，我主要的關注在呈現出這場中國哲學合法性辯論的參與者，是如何通過一些特別具啟發的可能方式，提供那些希望將邊緣化思想體系恢復作為合法知識來源、或實際上早已如此行之的學者們（例如我自己）參考，而不是將之視為無系統的思想資料庫、文化他者的標誌，或僅是歷史重建的資源。換言之，推動「中國哲學合法性」論戰的問題，恰與那些存在於比較政治學理論背後的問題極為接近，同樣與實質性與方法論有關：在何種知識與（同等重要的）政治基礎上，我們能夠主張這些非西方他者的研究工作與西方「哲學」或「政治學理論」學科相關，甚或作為構成此類學科領域建構的部分？

為此，我首先考察於20世紀之交，知識分子選擇將某些中國知識遺產納入相關「哲學」範疇的初步嘗試。這些努力大多試圖從「諸子學」的角度加以闡釋「中國哲學」，諸子學主要研究不具經典性的

politicalphilosopher.net/2016/06/03/meenakrishnamurthy.

⁶ Mills, "Decolonizing Western Political Philosophy," 8.

⁷ 參考 Leigh Jenco, "What Does Heaven Ever Say? A Methods-Centered Approach to Cross-Cultural Engagement," *The American Political Science Review* 101, no. 4 (2007): 741-55。

⁸ Defoort, "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy?."

中國「諸子」，如《莊子》與《墨子》等散落各處的文本，一般認為他們的作品體現並示範了形式邏輯與分析方法的本土形式。這種局限性的認定，刻意貶低一些較欠缺分析形式的作品，如道家、佛家與新儒家思想的文本，以及支持中國歷史上許多非主流學派思潮之評論傳統的重要性。我接下來會著重檢視當代的論辯，這些論辯進一步深入 20 世紀初這場論戰中所提出的各種拉鋸觀點。更具體來說，21 世紀對於「合法性」的爭論焦點，延續了 20 世紀初對於古代「諸子」的思想可否被理解為「哲學」的這個問題。從這場爭論中，我勾勒出兩種不同的立場：一方試著將西方哲學領域擴大，以容納中國學術實踐，另一方則使用中國學術實踐的知識來質疑西方哲學範疇。兩者雖看似對立，但都同出於對政治不平等的剖析，同時也都關注中國學術實踐與其它地方學術實踐之間的關聯。

我認為，由於低估了西方哲學學科本身正如同其潛在的中國對手，乃是特定歷史與文化產物，同時也因為忽視在古代與帝制中國中，由另類知識生產模式所產出的大量文本，以至於即便是當代「中國哲學」的倡導者，也常難以理解這場論戰對於許多其中國參與者而言所具備的風險，這些學者如張立文、景海峰等，多將這場辯論導向一個歷久不衰的議題，亦即中國本土學術術語如何能成功地與歐美術語競爭。最後，在結論中我將討論該如何借鏡這些爭論，釐清並闡明當前比較政治理論所關注的種種問題。

一、打造「中國哲學」

雖然最早用「哲學」來描述中國思想可追溯至西元 1687 年，⁹ 該詞彙一直到 19 世紀末，才被用來描述符合現代意義的中國思想史，當時日本學者們發明了「中國哲學」（Shina tetsugaku）一詞，來描

⁹ Ibid., 410, fn. 6.

述一個獨特的研究領域，由於此領域缺乏組織與系統化，故相較下他們認為不如西方哲學。¹⁰ 如同其它這類在19世紀末或20世紀初之前未存在於中國的詞彙，「哲學」這個新詞是在日本學者翻譯西方文本時所造，他們挪用了11世紀時，用指「學習模仿哲智者」（習哲學）的古典中文表述。¹¹ 在「跨語境實踐」的過程中，該詞的縮減版（哲學）透過進一步的翻譯與學術交流，重回中文語境。¹²

日本對於中國哲學落後守舊的譴責態度，來自於對中國文化日益衰退的信心，質疑在19世紀末時面對西方強大的軍事與經濟實力，以及日本在東亞地區日益突出的表現，中國文化是否仍能作為普遍的規範標準。對於中國哲學的藐視，連同黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）與其他著名的西方思想家所言之「中國無哲學」的說法，反過來卻激勵了本土學者對於中國哲學的表述。一些被稱為「新文化」知識分子將這些表述納入其所致力進行的大規模改革之中，試圖將在他們眼中既缺乏組織而又不科學，業已不適合作為當時中國國家發展基礎的知識遺產加以現代化。藉著採取「批判性」的改革者態度，並將西方術語和方法運用在過往的中國，知識分子如胡適（1891-1962）等，希望能進一步發展出適合中國歷代思想的系統化與科學化分析，使其內容能為當代所用。¹³ 胡適的同儕毛子水（1893-1988）更進一步主張，研究中國過去的知識史如同解剖死屍：目的不是要讓屍體「復

¹⁰ John Makeham, "The Role of Masters Studies in the Early Formation of Chinese Philosophy," in *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, ed. John Makeham (Hong Kong: The Chinese University Press, 2012), 81.

¹¹ John Makeham, "Introduction," in *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, ed. John Makeham (Hong Kong: The Chinese University Press, 2012), 4.

¹² Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995), 35.

¹³ 胡適：〈新時代的意義：研究問題、輸入學理、整理國故、再造文明〉，《新青年》第7期第4號，1919年12月1日，頁125-133。

活」，而是要釐清在今日全球性的演化生存奮鬥中，中國到底在哪個環節出了錯而其原因又為何。¹⁴ 傅斯年（1896-1950）——兩人的同事——之後成為中央研究院的歷史語言研究所所長，影響了中國現代學術學科的傳播；他深入總結了毛子水與胡適對過往歷史所採取的批判態度：這類想法把中國的過去當成「研究材料」，而非作為現今創造性思維的實質資源。¹⁵ 根據傅斯年，這是唯一恰當的態度，因為當代世界需要源源不絕的創造力而非複製過去。¹⁶

這些中國近代知識分子對於被他們遺棄並貶低的過往所採取的態度，遙遙呼應20世紀那些其他與西方霸權抗爭的社會。¹⁷ 雖然中國從未曾被歐洲強權殖民，但這些關於中國知識遺產價值問題的存在本身，仍顯示出中國與這些社會同樣歷經了以歐美霸權宰制與專占作為特徵的現代性經驗。然而在此同時，正因中國逃過了在外國帝國主義手中全面重組其社會與政治生活的命運，它的大量菁英知識活動遺產——由數量龐大的書寫與評論文獻組成，採取所有博學之士在千年之後依舊能閱讀（亦能書寫）的古典形式語言——以一種不同的緊迫性向其當代繼承者施壓。這些繼承者中僅有極少數膽敢想像徹底遺棄如此重大的遺產。相反的，20世紀初的知識分子如胡適，便極力主張「整理國故」，藉著採用包括「哲學」在內的現代學科範疇，區別

¹⁴ 毛子水：〈國故和科學的精神〉，《新潮》第1卷第5號，1919年4月，頁737。

¹⁵ 傅斯年：〈毛子水〈國故和科學的精神〉附識〉，《新潮》第1卷第5號，1919年5月1日，頁746。

¹⁶ 傅斯年：〈毛子水〈國故和科學的精神〉附識〉，《新潮》第1卷第5號，1919年5月1日，頁747。

¹⁷ Parth Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Megan C. Thomas, *Orientalists, Propagandists, and Ilustrados: Filipino Scholarship and the End of Spanish Colonialism* (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 2012); Albert Habib Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013); Leigh Jenco, Introduction: Thinking with the Past: Political Thought in and from the 'Non-West,'" *European Journal of Political Theory* 15, no. 4 (2016): 377-378.

並標示出菁英知識傳統的各個部分。¹⁸ 這些努力明確拒絕傳統的方法學與範疇，像是經史子集「四部」。在批評家眼中，這些傳統的書目分類在處理固有思想時，混合使用了規範性價值與「客觀的」或科學的方法，因為他們研究過去的思維，是爲了將這些思想當做值得稱頌的道德模範及優秀的治理模式於當代加以效仿。¹⁹ 此外，模仿特定古典風格的詩歌和散文作品，也被批評爲是在延續某種強調自我陶冶的特定菁英主義觀點，其中文學成就被誤導爲體現美德的證明。²⁰ 批評者認爲，此種傳統活動將各種應該按照西方分類方式加以仔細地區分的知識產出形式混爲一談：例如文學應該和哲學有所區分，且兩者也應與歷史、文字學和人類學等其它學科劃分清楚。依據其最傑出的支持者胡適的觀點，爲了處理當時最迫切的諸多問題，這個國家知識重組的目標，其重要性並不下於「文明重建」。²¹

哲學，尤其是邏輯學，在此次重組中扮演了主要角色。對胡適及其同儕而言，邏輯既是西方分析哲學的必要條件 (*sine qua non*)，²² 也是成就國家知識遺產組織的關鍵。要證明中國思想爲哲學，或至少含有哲學成分，需要在中國過往的知識中找到與邏輯相當的元素。但卻鮮有人認知到，一如建構出「哲學」這個詞彙的各個其他部分，邏輯本身也是一種隨著內容與使用皆隨著時空變化的混雜物。不如說，哲學作爲一個學科，其構成參數已被視爲既定。這些特定的標準鼓勵了對歷史上被忽略的古代「諸子」如公孫龍和墨子的關注，認爲他們體現了邏輯方法，證明中國思想史上「哲學」存在。²³ 諷刺的

¹⁸ 胡適：〈國學季刊發刊宣言〉，收於胡適：《胡適文存》第2卷（臺北：遠東圖書，1953年），頁1-13。

¹⁹ 見毛子水：〈國故和科學的精神〉一文。

²⁰ Theodore Hutters, *Bringing the World Home: Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), 76-80.

²¹ 胡適：〈新時代的意義：研究問題、輸入學理、整理國故、再造文明〉，頁132-133。

²² Joachim Kurtz, *The Discovery of Chinese Logic* (Leiden: Brill, 2011).

²³ Shi Hu, *The Development of the Logical Method in Ancient China* (Shanghai:

是，此「諸子學」仿效了改革者試圖取而代之的其中一項傳統圖書分類法——「子」。這類研究也是因應稍早嘗試復興古代非古典思想的趨勢而起，這項運動由古典主義者如章太炎（1869-1936）和劉師培（1884-1919）所領導，尋求未被其後帝國勢力占領所汙染的原生思維。²⁴ 然而，在被納入「中國哲學」的研究範圍後，這些大師文本就不再被以傳統正統方式運作，亦即，不再被當成能夠協助深入闡明那些被公認為重要儒家經典的歷史或哲學資料庫。相反的，在他們的哲學表述中，焦點被放在將這些被視為原創思想家的諸子本身。²⁵ 透過建構一套相互連貫的哲學史，顯示諸子的思想——以現代熟悉的哲學術語如「現實主義」，「理想主義」和「人文主義」來區分歸類——既能歷久不衰，也能與時變化，一如馮友蘭（1895-1990）在他經典的《中國哲學史》中所示，²⁶ 中國思想家可在駁斥黑格爾與其他西方學者所謂「中國無哲學」的說法上，感到相當大的國族自豪。

這些塑造中國哲學史的育苗工作有其優劣兩面：一方面，它們可讓原本會被邊緣化的中國歷史，成為世界史的重要部分。²⁷ 透過展現中國確實與西方具有同步發生的過去歷史，中國及其人民可在全球共用的時間表上標記他們的成就，也確保他們未來貢獻的合法性。使用歐洲哲學史的術語，可方便比較各式不同傳統，並藉此新工具來從事對於中國哲學的解釋與系統化工作，增進對中國哲學的理解。但另一方面，這些努力也代表一場在科學化大旗的粉飾下，對中國傳統根本上的重新詮釋與分裂²⁸——當代反對者對此變動並非毫無所覺，他們

Commercial Press, 1922).

²⁴ Charlotte Furth ed., "The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-Lin," in *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976).

²⁵ Makeham, "The Role of Masters Studies in the Early Formation of Chinese Philosophy," 80.

²⁶ 見馮友蘭：《中國哲學史》（長沙：商務印書館，1941年）。

²⁷ 傅斯年：〈毛子水〈國故和科學的精神〉附識〉，頁747。

²⁸ 張立文：〈中國哲學的「自己講」、「講自己」：論走出中國哲學的危機和超

認為這在某種程度上無異於民族同化。²⁹更有甚者，這樣的中西哲學交流並未進一步發展為雙向：歐洲術語可能豐富了中國思想，但西方哲學卻繼續忽視中國文化對哲學與其他所謂共同學科的貢獻。如漢學家列文森（Joseph Levenson, 1920-1969）所指出，這正是儒家思想與其他中國式知識形態的「現代命運」：面對取其而代之的西方對手，這些知識形式不再具有獨立的規範性價值。³⁰這些存而未決的張力，造成了近一個世紀之後，聚焦在肇因於過去為了替代既有本土分類範疇，而將傳統中國思想標記為「哲學」所出現的「中國哲學合法性」爭論。

二、「哲學」的困境

尋找或撰寫「中國哲學」時的拉鋸觀點，其張力從未徹底解除；事實上，每次撰寫新的「中國哲學史」時，都有必要重新檢視這些觀點。³¹然而，在1920與1930年代間中國建立了現代化大學系統後，沒人再能質疑在中國的確存在著一個具整體性與連貫性，被稱之為「哲學」的制度化學科，亦或懷疑是否存在一群有資格講授並研究此科目的知識分子。如同包括歷史和人類學在內的其他學科，哲學——一般被分為西方、印度和中國哲學——在主流大學課程中被教授，並透過研究與學生的創作繼續自我複製。³²但在德希達（Jacques

越合法性問題》，《中國人民大學學報》2003年第2期，頁2-9。

²⁹ 俞士鎮：〈古今學術鉤通私議〉，《國故》第1期，1919年1月26日，頁1b-3a。

³⁰ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1958).

³¹ 張岱年：《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982年）。

³² 針對中國大學歷史學科的制度化相關討論，參見劉龍心：《學術與制度：學科體制與現代中國史學的建立》（臺北：遠流，2002年）；Brian Moloughney and Peter Gue Zarrow, *Transforming History: The Making of a Modern Academic Discipline in Twentieth-Century China* (Hong Kong: Chinese University Press, 2011)，針對人類學與社會學的討論，請見 Arif

Derrida, 1930-2004) 2001 年訪問中國期間，聲稱現代之前中國只有「思想」但沒有「哲學」而引起全場嘩然之後，³³ 姑且不論體制層面，這項學科安排的「合法性」問題至少在思想知識層面上，重新激發出一陣全面性的熱烈關注。

德希達可能只是想點出歐洲哲學在文化上與歷史上的特殊性；或者，他的主張可能來自「新東方主義」這個據稱可能影響了他及其他後現代思想家的系統化文化概念。³⁴ 無論德希達的真實意圖為何，在 1990 年代中國經濟加速發展的背景下，他的中國觀眾對此議題的敏感度已因多年來致力於重新檢視中國文化價值的「文化熱」而提高，德希達的主張因而帶動他們接下來數年對此議題的深度反思。許多中國學者激烈地捍衛支持他們職業生涯的學科存在；其他人則試圖展示過去與現今中國思想的學術可行性。根據鄭家棟的主張，其文章首先以「中國哲學的合法性」來詮釋這個議題，這個問題可以如此總結：「在中國歷史上是否存在著獨立於歐洲傳統之外的『哲學』？」或更具體而言，我們可以或應該「使用『西方哲學』的『圓規』和『方尺』來丈量『中國哲學』的『方』與『圓』嗎？」³⁵ 對他而言，合法性的問題無法脫離方法的問題。哲學如何被實踐（與其價值如何被測量），是與哲學能否在傳統中國中作為一種思想模式而存在的可能性密不可分。

這個複雜的問題暗示這個議題在中國學者心中的文化嚴重性。在《當代中國思想》期刊（*Contemporary Chinese Thought*）針對此場辯論關鍵文章的英文翻譯所作的特刊序言中，戴卡琳（Carine Defoort）

Dirlik, Guannan Li, and Hsiao-pei Yen, eds., *Sociology and Anthropology in Twentieth-Century China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2012)。

³³ 杜小真、張寧編：《德里達中國講演錄》（北京：中央編譯出版社，2002 年）。

³⁴ Ian Almond, *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard* (London: I.B.Tauris, 2007).

³⁵ 鄭家棟：〈「中國哲學」的「合法性」問題〉，第一部分。見「中國儒學網」：<http://www.confuchina.com/01%20zong%20lun/zhongguozhexue%20hefaxing.htm>，檢索日期：2016 年 6 月 3 日。

與葛兆光指出，對大部分中國哲學家來說，「『中國哲學』的危機不只是一項學術議題或技術性問題；而是在某種程度上，與身為中國人或中國哲學領域的專門從業者的身分密切相關」。³⁶ 幾乎所有有自覺地檢視「中國哲學的合法性」問題的中國評論家，在著手論述時都會以不同篇幅與詳細度的歷史概論開場，將此辯論的歷史源頭定於19世紀間，此時也正值西方知識多取道日本而輾轉傳入東亞之際。³⁷ 這樣的歷史概觀十分重要，因為它為幾乎所有的參與者將此場論戰置於西方帝國主義和認識論優勢的歷史脈絡中。也因此，這場辯論從不曾只關乎哲學的學術定義或範疇，而更是與西方知識形式及其經濟與軍事力量對於中國人民、文化與領土，在文化與政治上的廣泛支配息息相關。作為合理的發展，在承認並贊揚如胡適和馮友蘭等在內的早期學者以美國實用主義或實證哲學的眼光在中國「發現」哲學的努力後，許多評論家在指出這類早期模型的局限性的同時，也敦促更徹底的中西哲學混合，利用雙方廣泛而異質的內容豐富彼此。這種中西混合，通常強調西方哲學如何幫助中國歷史菁英思想的系統化與組織化，同時希冀中國思想，能以其對人文主義的重視，以及可落實在現實生活中的保證，回饋給西方哲學。換句話說，這類討論試圖更加詳細地說明中國哲學的領域及其生成條件，而非向它建議激進的替代選項。

這場辯論的核心是一個被所有參與者強調的議題，亦即將中國思想納入哲學範疇的基礎，在於它成功模仿西方形式的的能力。³⁸ 正如

³⁶ Carine Defoort and Zhaoguang Ge, "Editors' Introduction," *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 1(2005): 7; Gloria Davies, *Worrying About China: The Language of Chinese Critical Inquiry* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007).

³⁷ 我在此舉出張立文與彭永捷為例說明兩個截然不同的角度：張立文敦促對中國思想自主地徹底重新思考；而彭永捷則頌揚從中國與西方思想形式之介面浮現的創意混合體。見張立文：〈中國哲學的「自己講」、「講自己」：論走出中國哲學的危機和超越合法性問題〉；Yongjie Peng, "On the Legitimacy Crisis of the Discipline Known as 'Chinese Philosophy,'" *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 2 (2006): 55-70.

³⁸ 鄭家棟：〈「中國哲學」的「合法性」問題〉，第三部分。

景海峰所言：「對於哲學的理解與命名並非僅僅是移植並接受一種意識形態概念；而是帶著某種深層的感受與渴望——對傳統儒家思想研究的摒棄，以及對歐洲學術形式的尊崇與嚮往能在中國土地上複製。」³⁹因此，中國所接受的哲學／philosophy，從不只是在收集某些零碎的言論或術語：它代表著「一整套系統與規則，以現代、科技的態度為特徵，成爲一種永久的專門學術結構，致力於收集新知識並培育知識創造力」。⁴⁰

這個「基礎」讓哲學在中國的實踐陷入危機，因爲它的合法性極度仰賴模仿「西方哲學」的成功程度。在某方面，我們可能會認爲這種模仿的行爲是所有知識生產形式的特徵：我們以此確認我們正在進行中的工作。我們之所以延續既有的知識形式，而非轉向另一種，正是因爲我們確保我們自己與前人的知識產出之間有些模仿性的重疊。然而，在此同時，渴望能將一完全異質的思想體系歷史壓縮到一個自知外來的陌生模型當中，這個需求本身造成一種當代西方哲學實踐毫不在乎的特定後殖民焦慮。如霍米·巴巴（Homi Bhabha）在其著作《文化地域》（*Location of Culture*）中指出，在各種層面上模仿並仿效主導的西方文化，的確是後殖民焦慮的核心，但它們也可能顯示出這些模仿對象是如何的空洞與缺乏根基。⁴¹

或許令人驚訝的是，這個具啟發性的期望並未出現在探討中國哲學「合法性」的諸多討論中，特別未見於來自西方哲學家的詮釋。相反的，當代普遍接受的事實⁴²則是認爲中國哲學「的確」也同時「應該」以某種形式存在，即使只是作爲一種機制，而幾乎沒有參與辯論

³⁹ Haifeng Jing, "From 'Philosophy' to 'Chinese Philosophy': Preliminary Thoughts in a Postcolonial Linguistic Context," *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 1 (2005): 63.

⁴⁰ *Ibid.*, 67.

⁴¹ Homi K Bhabha, *The Location of Culture*. Routledge Classics (London: Routledge, 2006).

⁴² 見杜小真、張寧編：《德里達中國講演錄》一書。

的學者覺得需要給出哲學在中國主流學術界的確存在的證明。因此我接下來對此場辯論的討論，將集中在中國哲學的範圍問題上，並探討在那些條件下可說中國哲學是有意義地存在。這些包括對於哲學意義的討論，涵蓋哲學作為一個知識領域，可以或者應該如何持續進行自我複製。我從當代而非歷史的觀點來分析這場辯論，主要聚焦於那些有意識投入「中國哲學合法性」討論的聲音。然而，這個討論主軸並不意味我犧牲歷史分析。辯論的歷史背景對於了解許多中國學者的主張至關重要，即所謂「哲學」的概念本身就帶有一種特殊的歐美霸權形式，即便不是完全的帝國主義或殖民主義。而在評估將哲學譯介至中國語境的過程中，原始知識生產形式在多大程度上被取代或消音時，論戰中的各種歷史觀點也扮演一定角色。我不僅希望探討環繞著中國哲學合法性問題的論述，還希望能指出那些與此並行存在的論述。後者這類論述試圖找出替代選擇以將「哲學」應用在中國脈絡中，同時將討論擴及到戴卡琳、胡適等人認為構成中國哲學要素的「諸子大家」之外。在這些並行的諸多討論中，其中最重要的包括對於中國詮釋學的重新發現，雖然仍受特定西方學術潮流的影響，但這個發現也援引圍繞在特定權威文本上所建構出的中國古典主義（經學）傳統。

這場辯論——由世界各地相關學者試著以中英文各自闡述——或可被歸納為兩種非常基本且本質相異的立場，這兩種立場對於西方在與中國思維體系相遇時，是否藉此尋求拓展「哲學」的範疇，亦或是抗拒以此範疇用於描述被當作實際存在的中國歷代思想，抱持著不同的觀點。第一個立場傾向肯定將「哲學」用於詮釋某些古今中國思想形式時的價值，即便其支持者對於哲學應用的範圍，以及對於哲學曲解或闡明他們所認定實存之中國思想的程度持有不同的看法。第二個立場則傾向支持較激進的想法，認為一個純中國式的思考有可能取代既存的西方範疇，或如巴巴說法，加以質疑西方範疇的空洞。雖然肯定「哲學」一詞能有效地描述中國思想似乎與較激進的第二種立場相

衝突，但它仍然為批判哲學的歐洲中心主義，以及探索另類的中國可能性開闢了空間。以此類推，雖然第二種立場的主張或許看似激進，甚至是文化沙文主義，但它們和第一種立場同樣認識到與西方、印度和其他各地哲學形式持續的交流與對話非但無可避免，且能確保延續中國思想的適切性與生命力，不論是否被稱作為「哲學」。

三、「中國哲學的合法性」辯論

（一）擴展「哲學」

第一個立場要求中國哲學內容與方法的多元化，通常也會更加關注中國與西方哲學的內部多樣性或因考慮到其現今全球影響力而呼籲擴充「哲學」這個概念。⁴³張岱年在他1930年代的著作《中國哲學大綱》中，便首次預示了這個當代觀點的含義：「哲學」作為學術術語，具有特定（專名 *huanming*）與普遍（類名 *leiming*）兩種意義。作為歐洲思想史的一個特定範疇，哲學並不適用於中國。但作為一個具有更大企圖的普遍術語，哲學可以把各式各樣的探究納入基本的人類問題之中。⁴⁴

西方哲學家對這場「合法性」辯論的回應，反映出這場正在中國與其他地方發展中的中西方哲學混合。他們的回應傾向建議去除不必要的擴張，至多是對哲學進行微幅修改；較不激進地，他們鼓勵深化假定已在進行中的包容進程，而非完全放棄「中國」哲學的可能性。將此辯論引介給西方觀眾的比利時哲學家戴卡琳，在此脈絡下提出最具象徵性且考慮周詳的回應。在發表於讀者眾多的比較哲學雜誌《哲學東西方》（*Philosophy East and West*）一篇極具洞察力且影響深遠的

⁴³ 彭國翔：〈合法性、視域與主體性——當前中國哲學研究的反省與前瞻〉，《江漢論壇》2003年第7期，頁38-40。

⁴⁴ 張岱年：《中國哲學大綱》。

文章中，⁴⁵ 戴卡琳主要關注「中國哲學」的可能性在思想知識層級上所引發的問題。⁴⁶ 她並不探討「哲學」是在何種歷史或政治條件下對中國產生意義，而是關注在特別是西方學者教授、研究並理解這個學科的過程中，哲學的定義，但她也同樣在討論中納進那些對中國歷史上是否曾有過「哲學」深感焦慮的中國學者——確切來說，這些中國學者關注的是胡適與馮友蘭所描述的古代諸子是否有資格稱為哲學家。⁴⁷

戴卡琳在她剖析中國哲學可能性一文的結論中，呼籲對於哲學學科應有更廣泛的理解，以兼容並蓄更多不同文化的觀點與歷史。使用維根斯坦（Wittgenstein, 1889-1951）「家族相似性」的概念，她將西方哲學史類比為一個大家族的編年史：

氏族後裔通常誕生於哲學領域的研究、講學、和出版。偶有私生子從文學、語言學、歷史或人類學而來，其承繼家族姓氏的權利不明或有爭議。要領養可能會激起抗議，尤其當一整群外國大師前來叩門時……一個外人不能就這樣名不正言不順地採用我們的姓氏，即使連我們也不太清楚我們自己何以值得這個

⁴⁵ 這篇文章持續形塑了之後對於這場「合法性」辯論的接受與論述，參見 Rein Raud, "Traditions and Tendencies: A Reply to Carine Defoort," *Philosophy East and West* 56, no. 4 (2006): 661-64; Peimin Ni, "The Changing Status of Chinese Philosophy," *Journal of Chinese Philosophy* 40, no. 3-4 (2013): 583-600。

⁴⁶ Defoort, "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy?."

⁴⁷ 在同時考量當代與歷代對中國哲學的種種論述與聲明，戴卡琳將這場辯論區分為四種立場；她納入考量的論述包括許多參與這場辯論的 19 世紀西方、日本和中國學者所提出的論述，以及他們於早期試圖塑造——或就他們的觀點來看是重新發現——中國哲學史的相關討論，這四種立場為：1. 中國哲學並不存在，因為將中國諸子理論視為「哲學」是出於政治性而非就思想知識層面的考量。2. 中國哲學的確存在，因為現代西方的哲學概念（或就地域分布來看，「歐陸」與「英美」哲學概念）並非一種由國族持有的資產，而是某種本質上具普遍性的概念。3. 我們應該擴充「哲學」這個詞彙，以涵蓋中國諸子，特別應該聚焦於那些最抗拒既有詞彙的概念。4. 我們應該從中國獨特看待世界的方式加以質問「哲學」的價值，即便這些觀點可能與西方範疇格格不入。在鄭家棟探討「合法性」爭論的早期文章中，就已經以相同的形式實質上複製了這四種觀點。見鄭家棟：〈「中國哲學」的「合法性」問題〉一文。

頭銜名諱……我們的中國同儕發現他們處於一個相似卻更為敏感的困境……他們知道其祖先之一是個養子。⁴⁸

這個隱喻性的描述突顯「哲學」的定義總是與（各式各樣）領域資格的從屬有關，而不只是某種知識工作的知識範疇界定。彭國翔闡述了類似觀點，主張在哲學術語擴展了全球化接觸與交流，而表現出「單一領域，多種表述」的現象的同時，全球化接觸與交流也豐富了哲學的定義。⁴⁹

然而，其他學者指出了或許可用其他範疇描述此多重性的某些元素，如「中國思想」或「學術歷史」。此種分類可望使中國思想成為「哲學」不可或缺但又能互補的部分。對葛兆光而言，「思想」並不是用來替換哲學，而是與頂著「哲學」之名所生產出的知識類型殊途同歸。

……哲學史基本上僅僅考慮將具菁英性質且成為經典的事物稱為「哲學」，而思想史可能更廣泛適用於一般知識、想法和信仰，並可以呈現更多對社會生活和歷史進程有實際影響的概念。⁵⁰

對葛兆光而言，正符合他自身持續對於 19 世紀以前中國思考方式的歷史研究，這個「思想」的範疇能更深入探索此「非正統」、非殖民且非菁英的一般大眾思考人生的方式。⁵¹ 如張志偉解釋，雖然「思想」一詞似乎降低了中國「哲學」的地位，它卻有潛力捕捉不適用於哲學領域，或超越哲學範疇的中國知識探索。⁵² 張認為，關鍵議題不在此思想的學術術語，而在它的「活力」——他的意思似乎是要看此思想

⁴⁸ Defoort, "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy?," 408.

⁴⁹ 見彭國翔：〈合法性、視域與主體性——當前中國哲學研究的反省與前瞻〉，第一節。

⁵⁰ Zhaoguang Ge, "Why Is It the 'History of Thought'?: Reflections on the 'Chinese Philosophy' Issue," *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 1 (2005): 47.

⁵¹ Ge, "Why Is It the 'History of Thought'?" 48; 葛兆光：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，1998 年）。

⁵² Zhiwei Zhang, "'Chinese Philosophy' or 'Chinese Thought'?" *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 2 (2006): 46.

能否解決無論那個年代的當代問題，而不僅僅是它對於中國人的歷史或文化價值。吸收「非本土文化」可能給呈現本土思想帶來問題，但就算不說「西化」，與「現代化」交手對於復興中國文化來說恐怕有其必要。⁵³

建基於拓展並擴充哲學意義的相同想法，倪培民在一場較近期的辯論中反駁戴卡琳的「家庭」比喻，他主張：

在當前的時代中，問題不再是傳統中國諸子可否被一個外國家庭舒適地領養，被授權使用「哲學」一名作為其現代的庇護；相反的，重點是我們能否讓兩者的結合成為一個有建設性的過程，使哲學，不論中國的或西方的，能重新恢復活力，在由希臘人最初創造的名稱，也就是智慧之愛的底下，重獲新的動力與合法性。⁵⁴

但如葛兆光所主張關於中國思想之歷史條件指出，這些家庭種類——或採中國術語所謂的延伸親屬（族）——點出產製哲學知識的其他可能方式。這些是許多上述第二種立場之支持者的關注所在，他們抵制或質疑將「哲學」一詞當成一種有用的範疇，以用於標記中國思想的歷史形式與當代形式。

（二）抗拒「哲學」

文學學者劉東明確闡述中國思想被西方理論範疇破壞和扭曲的可能性，以及／或者中國思想可能提供在歐美哲學範疇之外的另類選項。劉東因他在香港雜誌《二十一世紀》發表的一篇文章中而招來惡名，他批評中國學者以「人為的洋涇濱學風」，將時髦的西方理論應用於中國的研究，卻毫不考慮中國內部特質。⁵⁵ 然而，他並不（如戴

⁵³ Zhang, “‘Chinese Philosophy’ or ‘Chinese Thought’?,” 49.

⁵⁴ Ni, “The Changing Status of Chinese Philosophy,” 584.

⁵⁵ 劉東：〈警惕人為的「洋涇濱」學風〉，《二十一世紀》第32期（1995年12

卡琳等人所主張)⁵⁶ 認為非中國人，或甚至在西方工作的中國人，不能以某種方式理解中國思想；他的觀點是在中國內部的人與外部的人會對中國產生不同的理解，而內部的理解不能受制並屈就於外部的「普遍性」假設。⁵⁷ 在他一篇修改並加擴充的英文論文版本中，劉東澄清他的觀點：「外部研究來源應該只被當成一個對話功能，如同托克維爾（Alexis de Tocqueville，1805-1859）〔對美國〕的詮釋，不管有多麼精闢，仍必須接受美國人根據他們自身歷史經驗的評估。」⁵⁸ 問題不在於「洋涇濱」學術研究沒有價值——其實，劉東申明這些混血兒「很可能在未來文明中扮演最積極的角色」⁵⁹——或對於中國經驗的外部考察不具合法性。劉東更確切地指出，這兩種內、外部研究模式的合法性來源是互相對立的：認識論立場的多元性，使得雙方的發言都有著對方不得侵犯的權威性，導致學術的理論開始聽起來像是「宣傳演說」。⁶⁰ 這種狀況，引張立文所言，使得中國學者無法在哲學學科中「談自己、作自己」（講自己，自己講）。⁶¹

如要求學科知識根據當地經驗「本土化」的臺灣學者楊國樞（1932-2018），⁶² 劉東和張立文點出中英語境中知識生產背後更廣泛的政治、經濟與物質條件，以揭示這些認識形式的偶然性——包括哲學及其同性質的知識形式——和輕率接受此類西方形式對其他可能選擇的損害。景海峰認為正因為此，中國哲學的合法性論戰並非是一場危機，而是醒悟到歐洲中心主義對於發展中的中國思想所施加的控制

月)，頁4-13。

⁵⁶ Defoort, "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy?," 405.

⁵⁷ 劉東：〈警惕人爲的「洋涇濱」學風〉，頁7-8。

⁵⁸ Dong Liu, "Revisiting the Perils of 'Designer Pidgin Scholarship,'" in *Voicing Concerns: Contemporary Chinese Critical Inquiry*, ed. Gloria Davies (Asian Voices. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2001), 90.

⁵⁹ *Ibid.*, 93.

⁶⁰ *Ibid.*, 90-92.

⁶¹ 見張立文：〈中國哲學的「自己講」、「講自己」〉一文。

⁶² 楊國樞：〈心理學研究的中國化：層次與方向〉，收於楊國樞主編：《華人本土心理學與華人本土契合性》（臺北：五南，2008年）。

與影響。⁶³ 許多學者試圖從獨特的「中國詮釋學」或「經典研究」角度，來闡述這個另類中國思想，期望在不犧牲西方學術貢獻的潛在價值之下，展現中國經學歷史傳統獨特的優勢。⁶⁴ 古典主義可說是採取了較接近過往帝制中國的學術實作方式：不是如同西方歷史與當今中國哲學所展現的樣貌，針對個別思想家或「諸子」所進行的系統化研究，而是對於一個有自覺地聚焦在特定文本及其評論所發展出的跨歷史詮釋傳統所進行的干涉。⁶⁵ 如張祥龍指出，這些古典主義傳統原本便跨學科並受益於不同思想學派的交流。考察這些不同思想學派的「來源、遺產、學習特點」，包括其師生禮儀和門第傳承，可復興張祥龍所謂中國哲學式推論的「原始思維生態」，並從中國哲學研究中移除歐洲中心主義的影響。⁶⁶ 包括張立文在內的其他學者則更堅決認為，中國哲學具有自己獨特的精神，只能以適當的方法表達與發展。張立文提出他自己的「融合與和諧的詮釋法」（*hehe quanshi* 和合關係），展示了「『以中國詮釋中國』的操作程序，並以單一邏輯架構研究中國哲學自身的敘事形式」。⁶⁷

然而，這些呼籲中如此激進的意涵，卻被主張古典主義應與如哲學等西方學科範疇互補相成而非取而代之的堅持所削弱。事實上，一些評論者堅持任何「國學」運動都應該要自我消解成爲一個不考慮文化疆界的「學習」範疇。⁶⁸ 或許不爲人所注意，但卻十分重要的一點

⁶³ Jing, "From 'Philosophy' to 'Chinese Philosophy': Preliminary Thoughts in a Postcolonial Linguistic Context." 68-69.

⁶⁴ 魏長寶：〈經典詮釋學與中國哲學研究的範式問題〉（2008年），《孔子2000》：<http://www.confucius2000.com/poetry/jdqsxyzgzxyjdfswt.htm>，檢索日期：2016年6月3日。

⁶⁵ John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary* (Princeton: Princeton University Press, 1991).

⁶⁶ Xianglong Zhang, "Pluralizing the Methodology of Chinese Philosophical Studies," *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 2 (2006): 24.

⁶⁷ 張立文：〈中國哲學的「自己講」、「講自己」〉，頁7。

⁶⁸ Chunsong Gan, "National Learning (guoxue): National Identity and Disciplinary Reflections," *Social Sciences in China* 30, no. 4 (2009): 105.

是，甚至像是張立文對中國哲學應「講自己、自己講」的呼籲，也反映了胡適、馮友蘭等人早期的嘗試，企圖在西方理性主義與邏輯的基礎上，賦予中國思想史一個清楚的組織架構。無論如何，張立文與其同儕在「合法性辯論」的論戰中，總會呼籲和西方「他者」進行持續的交流與競爭，使中國哲學在現代更具活力。⁶⁹ 由於這場運動持續不斷且經常性地跨越文化界限，導致其他人拒絕接受在「我們的」哲學或「我們的」文化的概念背後存在著「我們」這個概念，而僅僅是在一個共享的知識學術企業中敦促更高標準的出現。⁷⁰ 自90年代以來，實際上在中華人民共和國中所發生的狀況已印證了這些比較溫和的呼聲：鄧小平時代的「文化熱」已退，「中國哲學合法性」辯論的敏感性也隨之而提升。在這股對中國經典，尤其是儒學所新產生的學術興趣與大眾關注中，如哲學與宗教這些學科範疇繼續塑造中國的知識生產。這類興趣既激發了中國哲學合法性論戰所帶來的「覺醒」（依景海峰的說法），也受此覺醒的影響而更加熱烈發展。

四、結論

我在此概述的兩項廣泛的立場——一方在遭逢中國思想時尋求「哲學」範疇的擴展；而另一方則抗拒以既有哲學範疇描述被視為實際存在的歷史性中國哲學思維——說明了每一次學科在試圖融合擴展時所承受的壓力。如同克里斯·哥多·瓊斯（Chris Goto-Jones）在談到日本哲學時所提及，如果我們將亞洲思想當做哲學，我們是容許對哲學提出更多質問並將之去中心化，但其代價可能是讓具有歷史意義亞洲語彙和方法學就此被同化或取代；如果我們認為亞州或中國思

⁶⁹ 張立文：〈中國哲學的「自己講」、「講自己」〉，頁8；劉東：〈警惕人爲的「洋涇濱」學風〉。

⁷⁰ 甘陽：〈誰是中國研究中的「我們」？〉，《二十一世紀》第32期（1995年12月），頁21-25。

想不同於哲學，而是本身就能內部自我參照的論述體系，我們或許更能發展其內部語彙藝術，但如此一來就無法輕易地與哲學本位主義展開對話。⁷¹ 如此一來，問題超出了純粹理解的層次，正如戴卡琳所強調，即使我們並不完全瞭解中國人，但這不表示我們就完全無法瞭解他們：「要『完全瞭解』，是一個在問題重重的理解與溝通願景中難以企及的理想。」⁷²

有鑒於此，我們可以將這場辯論看作是在各種問題中提出一個徵詢，探究一個進行文化調整的哲學是否存在：如果真的存在，如何讓許多被視為「非西方」的不同思想體系，能在文化或歷史上就專門知識、閱讀習慣與具體經驗取得各自不同的形式，以讓其特殊而多元的知識形式得到公平的評價？更具體而言，中國的思想——一個可追溯至西元兩千多年前，異質卻充分自覺的文學遺產，其內涵仍然持續受到中文與其他許多語言的討論與辯論——該如何要求不同形式的參與，而不是如已經佚失的殖民之前西非口語傳統，⁷³ 或 20 世紀印度的盎格魯憲法論爭？⁷⁴ 不同於阿拉伯哲學是直接且自覺地援引希臘哲學、貢獻於拉丁哲學，且與「西方」哲學有著長久的接觸，⁷⁵ 中國哲學領域直到 19 世紀末及 20 世紀才取得真正的意義。在原生中文的表達中，於此之前不存在「哲學」一詞的事實，也引發關於這個特定的文化實踐是否普世通用的問題：換句話說，「西方」哲學的合法性也

⁷¹ Chris Goto-Jones, "The Kyoto School, the Cambridge School, and the History of Political Philosophy in Wartime Japan," *Positions: East Asia Cultures Critique* 17, no. 1 (2009): 13-42.

⁷² Defoort, "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy?," 406.

⁷³ Katrin Flikschuh, "The Idea of Philosophical Fieldwork: Global Justice, Moral Ignorance, and Intellectual Attitudes," *Journal of Political Philosophy* 22, no. 1 (2014): 1-26.

⁷⁴ Rochana Bajpai, *Debating Difference: Group Rights and Liberal Democracy in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2011).

⁷⁵ Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy," *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, no. 1 (2002): 5-25.

必須受質疑！⁷⁶ 在這些多元化的思想體系，以及包含哲學在內的全球性學術學科知識之間，可以或者應該建立什麼樣的關係？而如果所有的這些知識體系，既受到令學術知識生產的普遍性原則備感棘手的原生知識表達形式所限制，但同時又受其豐富的內涵所挹注，那麼二者間又該如何建立關係？

因此，就此特殊性來說，如我在此所討論的「合法性」論爭提出了普遍的適切性問題正說明了本文的目標：如何能建構一個被稱為「比較政治學理論」的新興領域，以一套廣納所有知識體系的全面性概述挑戰這種普遍主義，同時又認識到它每個組成部分的必要特殊性——抗拒被納入任何既定的學術框架之中。如我在本文針對論戰的討論中所希望表達的，學科在融合擴展與再現知識上的努力從不止於知識層面，同時也一向是政治性的。這些努力不僅是立基在對於特定思想體系以及其區分標準之同異的智性爭論，也體現在裁定這些思想體系的內部與外部界線的政治主張上，從而使某些知識範疇比其他更清晰明確。對於許多參與中國哲學合法性論戰的中國學者而言，在20世紀初期，當時中國先受西方強權所威脅，後被日本殖民利益所逼迫，這些政治主張被強烈的不平等與帝國主義形式所強化，而「哲學」做為一個學科範疇就在此脈絡下出現於中國論述中。在這種政治宰制、經濟宰制以及可說是文化霸權宰制的歷史背景下，像「哲學」這樣的術語總是隱約暗示某些形式知識更優於其他形式。因此，即使當它們擴充自身時，也需要一個適切的政治理論來關照其（持續）產生的影響——這也就是說，我們需要關注政治與權力如何能不僅產生知識，同時也產生我們將知識理論化的方法。隨著中華人民共和國取得全球經濟、軍事、文化上的優勢，並為自己打造特有的內政與國際外交模式，重新檢視中國哲學合法性論戰也因此更加迫切。如果可能的話，這種「中國的」特殊性如何取得同情，且如何令人信服

⁷⁶ 見鄭家棟：〈「中國哲學」的「合法性」問題〉一文。

其主張，同時不落入商業化、⁷⁷ 本土主義、國家主義、或本質主義的框架中？這篇簡短的作品並沒有回答這些問題，在此最多僅邀請學者們注意到「中國哲學的合法性」論戰中豐富的觀點，並從中思考探問。

⁷⁷ Guoxiang Peng, “Inside the Revival of Confucianism in Mainland China: The Vicissitudes of Confucianism in Contemporary China as an Example,” *Oriens Extremis* 49 (2010): 225-35.

徵引書目

- 毛子水：〈國故和科學的精神〉，《新潮》第1卷第5號，1919年4月，頁733-747。
- 甘陽：〈誰是中國研究中的「我們」？〉，《二十一世紀》第32期，1995年12月，頁21-25。
- 杜小真、張寧編：《德里達中國講演錄》，北京：中央編譯出版社，2002年。
- 俞士鎮：〈古今學術鉤通私議〉，《國故》第1期，1919年1月26日，頁1b-3a。
- 胡適：〈國學季刊發刊宣言〉，收於胡適：《胡適文存》第2卷，臺北：遠東圖書，1953年，頁1-13。
- 胡適：〈新時代的意義：研究問題、輸入學理、整理國故、再造文明〉，《新青年》第7期第4號，1919年12月1日，頁125-133。
- 張立文：〈中國哲學的「自己講」、「講自己」：論走出中國哲學的危機和超越合法性問題〉，《中國人民大學學報》2003年第2期，頁2-9。
- 張岱年：《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社，1982年。
- 傅斯年：〈毛子水〈國故和科學的精神〉附識〉，《新潮》第1卷第5號，1919年。
- 彭國翔：〈合法性、視域與主體性——當前中國哲學研究的反省與前瞻〉，《江漢論壇》2003年第7期，頁38-40。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，長沙：商務印書館，1941年。
- 楊國樞：〈心理學研究的中國化：層次與方向〉，收於楊國樞主編：《華人本土心理學與華人本土契合性》，臺北：五南，2008年。
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，1998年。
- 劉東：〈警惕人爲的「洋涇濱」學風〉，《二十一世紀》第32期，1995

年12月，頁4-13。

劉龍心：《學術與制度：學科體制與現代中國史學的建立》，臺北：遠流，2002年。

鄭家棟：〈「中國哲學」的「合法性」問題〉，見「中國儒學網」：
<http://www.confuchina.com/01%20zong%20lun/zhongguozhexue%20hefaxing.htm>，檢索日期：2016年6月3日。

魏長寶：〈經典詮釋學與中國哲學研究的範式問題〉，《孔子2000》（2008年）：<http://www.confucius2000.com/poetry/jdqsxyzgzxyjdfswt.htm>，檢索日期：2016年6月3日。

Almond, Ian. *The New Orientalists: Postmodern Representations of Islam from Foucault to Baudrillard*. London: I.B.Tauris, 2007.

Bajpai, Rochana. *Debating Difference: Group Rights and Liberal Democracy in India*. New Delhi: Oxford University Press, 2011.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge Classics. London: Routledge, 2006.

Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Davies, Gloria. *Worrying About China: The Language of Chinese Critical Inquiry*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007.

Defoort, Carine, and Zhaoguang Ge. "Editors' Introduction." *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 1 (2005): 3-10. <https://doi.org/10.1080/10971467.2005.11040616>.

Defoort, Carine. "Is There Such a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate." *Philosophy East and West* 51, no. 3 (2001): 393-413.

Dirlik, Arif, Guannan Li, and Hsiao-peï Yen, eds. *Sociology and Anthropology*

- in Twentieth-Century China*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2012.
- Flikschuh, Katrin. "The Idea of Philosophical Fieldwork: Global Justice, Moral Ignorance, and Intellectual Attitudes." *Journal of Political Philosophy* 22, no. 1 (2014): 1-26. <https://doi.org/10.1111/jopp.12006>.
- Furth, Charlotte, ed. "The Sage as Rebel: The Inner World of Chang Ping-Lin." In *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, 113-50. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1976.
- Gan Yang. "Shei shi Zhongguo yanjiu zhong de 'women'? 誰是中國研究中的我們." *Ershiyi shiji* 《二十一世紀》 32 (December, 1995): 21-25.
- Ge, Zhaoguang. "Why Is It the 'History of Thought'? Reflections on the 'Chinese Philosophy' Issue." *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 1 (2005): 43-49. <https://doi.org/10.1080/10971467.2005.11040617>.
- Goto-Jones, Chris. "The Kyoto School, the Cambridge School, and the History of Political Philosophy in Wartime Japan." *Positions: East Asia Cultures Critique* 17, no. 1 (2009): 13-42.
- Gutas, Dimitri. "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy." *British Journal of Middle Eastern Studies* 29, no. 1 (2002): 5-25. <https://doi.org/10.1080/13530190220124043>.
- Henderson, John B. *Scripture, Canon and Commentary*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Hourani, Albert Habib. *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Hu, Shih. *The Development of the Logical Method in Ancient China*. Shanghai: Commercial Press, 1922.

- Huters, Theodore. *Bringing the World Home: Appropriating the West in Late Qing and Early Republican China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- Jenco, Leigh. "What Does Heaven Ever Say?' A Methods-Centered Approach to Cross-Cultural Engagement." *The American Political Science Review* 101, no. 4 (2007): 741-755.
- . "Introduction: Thinking with the Past: Political Thought in and from the 'non-West.'" *European Journal of Political Theory* 15, no. 4 (2016): 377-381. <https://doi.org/10.1177/1474885116668091>.
- Jing, Haifeng. "From 'Philosophy' to 'Chinese Philosophy': Preliminary Thoughts in a Postcolonial Linguistic Context." *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 1 (2005): 60-72. <https://doi.org/10.1080/10971467.2005.11040619>.
- Krishnamurthy, Meena. "Decolonizing Analytic Political Philosophy." *Philosopher* (blog). <https://politicalphilosopher.net/2016/06/03/meenakrishnamurthy/>.
- Kurtz, Joachim. *The Discovery of Chinese Logic*. Leiden: Brill, 2011.
- Levenson, Joseph R. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1958.
- Liu, Dong. "Revisiting the Perils of 'Designer Pidgin Scholarship.'" In *Voicing Concerns: Contemporary Chinese Critical Inquiry*, edited by Gloria Davies. Asian Voices. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2001.
- Liu, Lydia H. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1995.
- Liu, Xiaogan. *Dao Companion to Daoist Philosophy*. Springer, 2014.
- Makeham, John. "Introduction." In *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in*

- Twentieth-Century China*, edited by John Makeham. Hong Kong: The Chinese University Press, 2012.
- . “The Role of Masters Studies in the Early Formation of Chinese Philosophy.” In *Learning to Emulate the Wise: The Genesis of Chinese Philosophy as an Academic Discipline in Twentieth-Century China*, edited by John Makeham. Hong Kong: The Chinese University Press, 2012.
- Mills, Charles W. “Decolonizing Western Political Philosophy.” *New Political Science* 37, no. 1 (2015): 1-24. <https://doi.org/10.1080/07393148.2014.995491>.
- Moloughney, Brian, and Peter Gue Zarrow. *Transforming History: The Making of a Modern Academic Discipline in Twentieth-Century China*. Hong Kong: Chinese University Press, 2011.
- Ni, Peimin. “The Changing Status of Chinese Philosophy.” *Journal of Chinese Philosophy* 40, no. 3-4 (2013): 583-600. <https://doi.org/10.1111/1540-6253.12049>.
- Peng, Guoxiang. “Inside the Revival of Confucianism in Mainland China: The Vicissitudes of Confucianism in Contemporary China as an Example.” *Oriens Extremus* 49 (2010): 225-235.
- Peng, Yongjie. “On the Legitimacy Crisis of the Discipline Known as ‘Chinese Philosophy.’” *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 2 (2006): 55-70. <https://doi.org/10.2753/CSP1097-1467370204>.
- Raud, Rein. “Traditions and Tendencies: A Reply to Carine Defoort.” *Philosophy East and West* 56, no. 4 (2006): 661-664.
- Seth, Sanjay. “Which Past? Whose Transcendental Presupposition?.” *Postcolonial Studies* 11, no. 2 (2008): 215-226. <https://doi.org/10.1080/13688790802004729>.
- Thomas, Megan C. *Orientalists, Propagandists, and Ilustrados: Filipino*

Scholarship and the End of Spanish Colonialism. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 2012.

Thorval, Joel. “Confucian Experience and Philosophical Discourse: Reflections on Some Aporiae in Contemporary Neo-Confucianism.” In *Culture and Social Transformations in Reform Era China*, edited by Tian Yu Cao, Xueping Zhong, and Kebin Liao, 119-50. BRILL, 2010.

Zhang, Xianglong. “Pluralizing the Methodology of Chinese Philosophical Studies.” *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 2 (2006): 22-37. <https://doi.org/10.2753/CSP1097-1467370202>.

Zhang, Zhiwei. “‘Chinese Philosophy’ or ‘Chinese Thought’?.” *Contemporary Chinese Thought* 37, no. 2 (2006): 38-54. <https://doi.org/10.2753/CSP1097-1467370203>.

Zhao, Dunhua. *Dialogues of Philosophies, Religions and Civilizations in the Era of Globalization*. CRVP. 2007.