中央研究院近代史研究所集刊
第 41 期（民國 92 年 9 月）
©中央研究院近代史研究所

梁啟超與中國現代史學之追尋*

黃克武**

摘　要

梁啓超的史學思想是中國現代史學的開端，透露出二十世紀以來中國史學發展的重要方向。許多學者（如唐小兵與王晴佳）都指出任公的史學思想主要可以分為兩個階段，一為 1902 年〈新史學〉時期，注重科學史學、啓蒙史學與演化史觀；一為 1920 年代《中國歷史研究法》出版之後，轉而強調歷史、文化的獨特性與多元性。這樣的轉變是如何產生的呢？就外在的因素來說，歐戰的刺激，以及德國歷史主義、新康德主義的影響，無疑地具有關鍵地位，但是任公思想與傳統學術的關係亦不容忽略。本文嘗試從任公與中國佛學與儒家傳統的關聯性來說明任公所建立的中國現代史學及其延展，不僅是引進西方觀念，也是將西方思想與傳統學術融洽地結合在一起。此一史學路徑和任公畢生對「現代」學術的追尋密不可分。

關鍵詞：梁啟超、中國現代史學、新康德主義、佛學

---

* 本文乃應北京中國人民大學楊念群教授之邀而撰，初稿曾發表於「中國需要什麼樣的新史學？——紀念梁啓超《新史學》發表一百周年學術研討會」，北京：中國人民大學清史研究所，2002 年 8 月 21-24 日。拙稿又蒙王晴佳與潘光哲教授以及兩位匿名審查人的斧正，敬表謝忱。
收稿日期：2003 年 5 月 1 日，通過刊登日期：2003 年 8 月 14 日。
** 中央研究院近代史研究所副研究員

一、前　言

清末民初中國學術界有兩個具有導向作用並相互影響的潮流，一爲中西的接觸與交融，一爲經史易位，或說經學的邊緣化與史學的中心化。[1]這兩個趨勢體現在清季的「史界革命」或「新史學運動」之上，因而開創出二十世紀中國現代史學。當時中國的學者或是（透過日文書刊）譯介西方史學理論與方法，或是以新觀點編撰「中國通史」、「中國歷史」、「中國歷史教科書」等著作，來參與新史學的建設。其中自命爲「新史氏」的梁啓超(1873-1929)大力呼籲：「嗚呼！史界革命不起，則吾國遂不可救，悠悠萬事，唯此爲大」，[2]成爲新史學運動的代表人物之一。

梁啓超在 1901 年發表的〈中國史敘論〉、1902 年發表的〈新史學〉，及其後所撰寫的《中國歷史研究法》(1921-1922)、〈什麼是文化〉(1922.12)、〈研究文化史的幾個重要問題〉(1922.12)、《中國歷史研究法（補篇）》(1926-1927)等文，標誌著中國傳統史學向現代史學的轉型。有關梁啓超的「新史學」與中國史學的現代轉向等課題，已有不少學者做過研究。[3]許多學者都指出任公新史學的重要意義，一方面是批評傳統史學的缺失（知有朝廷而不知有國家、知有個人而不知有群體、書法與正統的歷史書寫、缺乏科學方法等），另一方面也積極提出兩點主張：一是澄清了史料的性質，並擴大了史

1　羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，收入氏著，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999），頁 302-341。

2　梁啓超，〈新史學〉，《飲冰室文集》9（台北：台灣中華書局，1978），頁 7。

3　如汪榮祖，〈梁啓超新史學試論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 2（1971 年 6 月），頁 227-236。杜維運，〈梁著「中國歷史研究法」探原〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 51 本第 2 分(1980)，頁 315-323。黃進興，〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」誕生及其所面臨的困境〉，《中國文化研究所學報》，新期 6(1997)，頁 263-285。許冠三，《新史學九十年，1900-》（台北：唐山出版社，1996）。Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford: Stanford University Press, 1996); Q. Edward Wang, *Inventing China through History: The May Fourth Approach to Historiography* (Albany NY: State University of New York Press, 2001)。

料的範圍；二是重新界定史學與其他學科之關係。[4]

再者，亦有學者指出任公史學思想經歷了一個重要的變遷。在〈新史學〉的階段，任公運用西方啓蒙運動以來單線進化的框架與「文明」的視點，建立起具有政治意涵的「國民史學」，就此而言，新史學與他的「新民思想」、「國家觀念」是相互配合的；[5]至晚年成熟期的史學，受到歐戰後西方對物質進步、科學萬能等價值之質疑，任公放棄單線進化的觀點，注意到文化的多樣性，也更爲肯定本土文化的意義。換言之，在這一個強調多元發展的新世界史觀之下，中國不再是一個不如西方的落後者，而是一個有價值的、平等的參與者。[6]這也意味著任公思想之中國家主義與世界主義的調和，他指出「人人皆以國民一分子之資格立於國中，又以人類一分子之資格立於世界；共感於過去的智識之萬不可缺，然後史之需求生焉。」這樣一來，歷史可爲「國民的資治通鑑」與「人類的資治通鑑」。[7]

任公無疑地在「帶領著中國史學步上近代史學的正軌」的過程中，扮演著重要的角色，他主張以科學、實證的方法作爲獲得客觀的、正確的歷史知

---

4 黃進興，〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」誕生及其所面臨的困境〉，頁 269。值得注意的是，「史料」一詞彙的普及，在中文世界「史料」一語曾出現但不普遍，如明萬曆年間王世貞撰、董復表編有《弇州史料》一書，但此處的史料是指彙編而成的各種文字資料；近代以後，或許是日本學者將此詞彙用來翻譯「歷史研究之材料」的概念，因而造成一個嶄新詞彙的出現。此後史料不但指文字紀錄，也包括實蹟、古物與口碑。見浮田和民，《史學通論》（東京：東京專門學校文學科第二回第一年級講義錄，1898），頁 137-139。任公在〈新史學〉階段還沒有意識到「史料」概念的重要性，至《中國歷史研究法》才闢專章討論。

5 黃敏蘭，〈梁啓超《新史學》的真實意義及歷史學的誤解〉，《近代史研究》，1994 年第 2 期，頁 219-235。黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》（台北：中央研究院近代史研究所，1994）。王汎森，〈晚清的政治概念與「新史學」〉，收入氏著，《中國近代思想與學術的系譜》（石家莊：河北教育出版社，2001），頁 165-196。石川禎浩，〈梁啓超與文明的視點〉，收入狹間直樹編，《梁啓超・明治日本・西方》（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁 95-119。

6 Q. Edward Wang, *Inventing China through History*, pp. 110-111. 石川禎浩，〈梁啓超與文明的視點〉，頁 100-109。用唐小兵的話來說，任公的轉變是從「認同的全球想像」(global imaginary of identity)到「差異的全球想像」(global imaginary of difference)，也是從注重普遍的時間(universal time)到強調不一致的空間(incongruous space)。Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity*, pp. 7-9。

7 梁啓超，《中國歷史研究法》（台北：台灣中華書局，1978），頁 3。

識之保證，成爲近代中國的「科學史學」、「實證史學」、「客觀史學」的先驅之一。[8]他的這些見解是如何產生的呢？多數學者都強調他的史學思想，在早期受今文學的刺激而接受進化史觀，並受到日本學者福澤諭吉(1834-1901)、浮田和民(1859-1935)等人的影響，乃奠基於進步思想、民族主義與科學方法之上，[9]至 1920 年代，成熟期的想法則主要源自西方蘭克史學。關於後者，杜維運說得最清楚，他認爲《中國歷史研究法》對於史料的分類、闡釋與史蹟之論次，都有獨特的看法，能言數千年來中國史家所未及言。然任公的突破性言論並非「全出新創」，而是大半出於法國史家朗格諾瓦(Charles Victor Langlois, 1863-1929)與瑟諾博司(Charles Seignobos, 1854-1942)在 1897 年所著 *Introduction aux etudes historiques*（《史學原論》），以及德國學者伯倫漢(Ernst Bernheim, 1850-1922)在 1905 年刊行的 *Einleitung in die Geschichtswissenschaft*（《史學入門》）等書的影響。[10]

伯倫漢與朗格諾瓦等人均爲蘭克史學的代表學者，強調對事實的考證與批判，以恢復歷史的本來面目，[11]這些觀點都表現在任公晚期的史學思想之

8 如王晴佳即指出任公的新史學在本質上是科學史學，見氏著，《台灣史學 50 年》（台北：麥田出版社，2002），頁 8。

9 同前註，頁 1-2。蔣俊，〈梁啓超早期史學思想與浮田和民的《史學通論》〉，《文史哲》，1993 年第 5 期，頁 28-32。周予同指出，任公的好友夏曾佑可能受到那珂通世(1851-1908)的漢文著作《支那通史》及其書羅振玉序之影響，因而撰寫《中國古代史》，「夏氏這部書，於開端幾節，述種族，論分期，以及以下分章分節的編制，大體與《支那通史》一書相近，而內容精審過之」。見周予同，〈五十年來中國之新史學〉，收入杜維運、陳錦忠編，《中國史學史論文選集（三）》（台北：華世出版社，1980），頁 390-391。那珂之書原刊於 1891 年，1899 年在上海出版，那珂氏的著作及羅振玉的觀點很可能也影響到任公的〈新史學〉。其中一個證據是羅振玉在〈重刻支那通史原序〉(1899)上說：中國傳統史籍的缺點之一是多爲帝王家譜，「信如斯賓塞氏，東家產貓之喻，事非不實，其不關體要，亦已甚矣」，任公在〈新史學〉上也引到鄰貓生子的例子，並批評二十四史乃二十四姓之家譜。見梁啓超，〈新史學〉，頁 5。羅振玉的序收入那珂通世，《增補支那通史》（出版地不詳：文學圖書公司，1904）。作者感謝一位匿名審查人提示此一資料。

10 杜維運，〈梁著「中國歷史研究法」探原〉，頁 322-323。前書有中譯本：郎格諾瓦、瑟諾博司著，李思純譯，《史學原論》（上海：商務印書館，1926）。

11 有關伯倫漢與蘭克的關係，以及伯倫漢著作傳入日本與中國的經過，可參考蘇世杰，〈歷史敘述中的蘭克印象：蘭克與台灣史學發展〉，《當代》，期 163（2001 年 3 月），頁 51-55。作者認爲「隨著伯倫漢的史學方法著作的傳播，屬於伯倫漢的『科學的』蘭克印象也隨著是書傳到各地」。

中。然任公所引介的蘭克學派的史學，受到十九世紀下半葉「史學科學化」風潮，以及民國初年「科學主義」的影響，突出其實證主義的面向，亦即蘭克作爲「科學歷史之父」的角色，而忽略其受到歷史主義(historicism)、國家主義與基督教之影響的面向，例如蘭克所謂「國家是歷史的目的，國家對個人有絕對的權力，個人唯有在國家的組織之中才有真正的自由可言」、「人類歷史是上帝意志的實踐」等觀點均不受重視。[12]誠如 Georg G. Iggers 所指出的，這樣的誤會在十九世紀末、二十世紀初期的美國學界很有代表性，「在美國他被片面地理解爲實證研究傾向的先祖」。[13]此外，實證面向的蘭克史學與清代考證學有一定程度的契合，也促成蘭克「科學」史學的東漸。[14]

近代中國其他的歷史學者在引介蘭克史學時，也多半與任公類似，把蘭克學派視爲是實證史學的代表。例如，留學德國的姚從吾(1894-1970)就說蘭克「批評史料的方法對於近代史學的貢獻，異常偉大，不愧是當年應用科學方法研究歷史的開創人。」[15]傅斯年(1896-1950)史學思想亦有蘭克的影子，但是他所強調的也是實證的部份，而不是受到到德國哲學傳統影響的歷史主義的部份。[16]

---

12 黃進興，《歷史主義與歷史理論》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1993），頁 62-63。

13 Georg G. Iggers, "The Image of Ranke in American and German Historical Thought," *History and Theory* 2:1 (1962), p. 18. 王晴佳引用 Georg G. Iggers 的看法，對蘭克史學與實證史學的關係也說得很清楚：「由於蘭克推崇歷史事實，他的史學常常被視爲實證主義史學的代表。但實際上蘭克有著深厚的歷史主義觀念」，然而在十九世紀下半葉，西方實證主義史學風行一時，西方史家「把蘭克的名言『如實直書』挑出來作爲他們治史的圭臬，從而誤解了蘭克的歷史主義史學」。見王晴佳，《西方的歷史觀念：從古希臘到現在》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1998），頁 208、217-218。

14 余英時，〈史學、史家與時代〉，《歷史與思想》（台北：聯經出版事業公司，1976），頁 250。值得注意的是，十九世紀末年，日本在引進西方實證主義史學之時，也是將清代的考據學與蘭克史學結合在一起。見沈仁安，〈譯序〉，坂本太郎著，沈仁安、林鐵森譯，《日本的修史與史學》（北京：北京大學出版社，1991），頁 3。

15 姚從吾，〈近代歐洲歷史方法論的起源〉，收入杜維運、黃俊傑編，《史學方法論文選集》（台北：華世出版社，1979），頁 182。有關姚從吾的生平與史學思想，見 Q. Edward Wang, *Inventing China through History*, pp. 89-99。

16 Fan-shen Wang, *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 90.

任公史學思想的淵源除了實證主義面向的蘭克史學與進步觀念之外，亦有其他的西方知識。孫隆基指出，任公在〈新史學〉階段受到法國心理學者呂邦(Gustave Le Bon, 1841-1931)的國民心理學與維爾康特(Alfred Vierkandt, 1867-1953)的「自然種族和歷史種族」說之影響；在 1920 年代史學思想的淵源則有西方哲學、心理學的背景：

> 梁啟超歷史哲學中很重要的「心力」概念，很明顯的便是來自柏格孫(Henri Bergson)〔按：任公譯為柏格森〕——在此哲學體系裡，以時間為形式的意識流是創造的泉源，創造出來的成果僵化成制度才是流於「空間化」。梁氏從史跡中看出「人格」作用，亦有詹姆士(William James)心理學的影響。[17]

在〈研究文化史的幾個重要問題〉一文，任公又提及他受到以立卡兒特(Heinrich Rickert, 1863-1936)爲代表的新康德主義哲學與德國歷史主義之影響，質疑歷史之中是否有因果律。他因而相信歷史判斷，亦即「把許多『不共相』堆疊起來……成爲一種有組織的學問……什有九要從直覺得來，不是什麼歸納演繹的問題。」[18]他又受到杜里舒(Hans Driesch, 1867-1941)的刺激，「重新修正進化的範圍」。[19]總之，許多學者似乎都同意黃進興的一個論斷：任公史學思想中「西方史學概念林林總總，豐富異常」，而且「終其一生，

17 孫隆基，〈*Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*, by Xiaobing Tang〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 27（1997 年 6 月），頁 283-286。然而不容忽略的是，「心力」的概念也受到佛學中「一心」、「真如」等看法之影響。「空間化」是唐小兵的用語，用來形容任公後期史學之特點。

18 梁啓超，〈研究文化史的幾個重要問題〉，《飲冰室文集》40，頁 1。晉榮東，〈李凱爾特與梁啓超史學理論的轉型〉，《天津社會科學》，2003 年第 3 期，頁 133-137。作者指出李凱爾特（即任公所謂的立卡兒特）的《文化科學和自然科學》一書，在 1920 年代不但影響任公，也對李大釗史學理論的形成有所啓發，見氏著，《李大釗哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000），頁 173-176。任公對立卡兒特的認識或許是透過張君勱。1920 年代初期，張君勱在研究倭伊鏗、柏格森思想的同時，也探究立卡兒特的學說，閱讀他所寫的《認識之所對》、《自然科學概念構成之限界》與《現代哲學時貌學說之陳述與批判》等。見張君勱，〈新儒家哲學之基本範疇〉，收入《中西印哲學文集》（台北：台灣學生書局，1981），頁 518。

19 梁啓超，〈研究文化史的幾個重要問題〉，頁 6。

梁氏的史學雖時有變化，惟總緣西學而發。」[20]

不過有少數學者也注意到任公史學不但受西方影響，也具有傳統學術的根基。最早提到這一點是日本學者桑原騭藏(1870-1931)，他認爲梁著雖援引西方史學，但徵引許多中國史例，值得專攻中國史的學者多加注意。[21]杜維運與黃進興進一步闡發此觀點，杜維運認爲任公不是以西方理論配合中國事例來談史學方法，而是將中西史學方法作「極和諧的綜合」；[22]黃進興則說，任公成功之處是「能令中外學問水乳交融……將西方史學與國史知識溶〔熔〕鑄一爐。」[23]王晴佳也注意到，任公肯定中國史學傳統中劉知幾(661-721)與章學誠(1738-1801)有關史德、史學、史識、史才的觀點。[24]陳平原則指出任公對「史才」的強調，顯示「史界革命」與「文界革命」是相互溝通的，在這方面，任公與司馬遷（145 B. C. 生）、全祖望(1705-1755)等人述學文字的傳統，頗有淵源。[25]

上述的觀點都可以幫助我們了解，任公的新史學在中西交融與經史易位的過程中所扮演的關鍵角色。然而整體觀之，多數學者似乎都比較強調西方史學影響的一面，而沒有詳細地考察任公史學思想的傳統淵源，以及他如何將中西知識融洽地結合在一起。顯然，任公史學思想中，中西學術如何接軌、融合，還是一個有待澄清的課題。

本文嘗試從任公與中國佛學與儒家傳統的關聯性來說明任公所建立的中國現代史學，不僅是引進西方觀念，也是將西方思想與傳統學術融洽地結合在一起。此一史學路徑和任公畢生對「現代」學術的追尋是密不可分的。筆者同意上述「鎔鑄一爐」的看法，本文強調：任公史學思想不應單純地視爲

---

20 黃進興，〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」誕生及其所面臨的困境〉，頁 268-269。

21 桑原騭藏，〈梁啓超氏の『中國歷史研究法』を讀む〉，收入《桑原騭藏全集》（東京：岩波書店，1968），卷 2，頁 469。

22 杜維運，〈梁著「中國歷史研究法」探原〉，頁 323。

23 黃進興，〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」誕生及其所面臨的困境〉，頁 268。

24 Q. Edward Wang, *Inventing China through History*, pp. 110-111.

25 陳平原，〈「元氣淋漓」與「絕大文字」——梁啓超及「史界革命」的另一面〉，《古今論衡》，期 9(2003 年 6 月)，頁 3-22。

他單方面「學習、吸收西學的過程」，也不應該說「他的歷史理論中斑駁雜糅、相互矛盾……漏洞百出」。[26]拙見以爲，在紹述西方科學史學的同時，他也批判科學主義的、實證主義的史學，並企圖將科學方法與一種儒家人文主義的情懷與一種受佛教影響的宇宙觀、人生觀結合在一起。他批判的基礎雖部份受到西學的影響（如柏格森、立卡兒特等人），但主要還是源於中國儒家與佛教的思想背景。換言之，任公的史學思想與他的學術思想是相互呼應的，筆者認爲唯有宏觀地瞭解任公一生在學術思想上的探索，以及任公的「人生觀」，才能比較清楚地瞭解任公史學思想的特點，並給予較爲公允的評估。

二、實證史學、道德知識與形上世界

在中國近代史學發展過程之中，梁啓超首開其例，「以科學方法復興古學，重振中國」，並「從進化論的觀點出發，重新解釋中國歷史的演變」，[27]開創出後來胡適(1891-1962)、傅斯年、顧頡剛(1893-1980)等科學史學、批判史學的傳統。但是誠如上述，任公的史學思想也帶有對科學史學的批判，這種批判的態度在 1920 年代以後表現得最爲明顯。要深入瞭解任公史學思想的特色，必須注意到他既肯定又批判科學史學的複雜態度。此一現象與民國初年科學主義的過度發展，與科玄論戰中任公傾向玄學派的思想背景有直接的關係。這樣一來，任公既是近代中國科學史學的首倡者，又是實證史學的批判者。

近代西方實證主義史學、科學史學主要是奠定在西方與懷疑主義傳統密切相關的「悲觀主義的認識論」之上，實證主義的歷史學者「避免回答世界的本原等本體論問題，而只研究實在、有用東西的知識。」[28]梁啓超的新史學

26　朱發建，〈梁啓超晚年對歷史理論的探索及困惑〉，《湘潭大學社會科學學報》，卷 25 期 5(2001)，頁 97。

27　王晴佳，〈錢穆與科學史學之離合關係——1926-1950〉，《台大歷史學報》，期 26(2000)，頁 127。

28　王晴佳，《西方的歷史觀念：從古希臘到現在》，頁 211。

與此不同。他雖然肯定以科學方法來審查史料，卻進一步地將此一方法與一種源於傳統的道德理念及形上學說結合在一起，因而在知識追求的範圍上展現出比較樂觀的信念，亦即傾向「樂觀主義的認識論」。

在此要對「悲觀主義的認識論」與「樂觀主義的認識論」作一較詳細的說明。[29]悲觀主義的認識論（即「不可知論」），意指西方認識論大革命之後所建立起對知識的一種看法。Alasdair MacIntyre 在 *After Virtue*（《德性之後》）一書曾深入描寫這個革命，此一革命的代表人物包括：笛卡兒(Rene Descartes, 1596-1650)、休謨(David Hume, 1711-1776)、康德(Immanuel Kant, 1724-1804)、尼采(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)、韋伯(Max Weber, 1864-1920)、維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)、波普(Karl Popper, 1902-1994)和柏林(Isaiah Berlin, 1909-1997)等。以波普的「三個世界」論爲例，根據此一看法，知識的範圍只限於「第三個世界」，即能以實驗來證明或反駁的命題所構成的世界；而關於宇宙本體或「天道」（第一個世界），以及實踐規範或「人道」（第二個世界），人類無法獲得知識，只有個人主觀的看法。[30]梁啓超採取不同的立場。他受到中國哲學主流要求「達到與天地合其德的人生境界」之影響，傾向於拒絕西方這種結合實證論與懷疑主義的思潮，並強調波普所謂的三個世界都是知識的對象。[31]對他而言，歷史知識不但是矗立在科學實證

---

29 有關此二認識論的詳細討論，請見拙著，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1998），頁 27-30。本書亦有簡體字版，上海：上海書店出版社，2000。

30 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981). 墨子刻，〈道統的世界化：論牟宗三、鄭家棟與追求批判意識的歷程〉，《社會理論學報》（香港），卷 5 期 1(2002)，頁 79-152；Thomas A. Metzger, "Western Philosophy on the Defensive," *Philosophy Now*, vol. 26 (April/May 2000), pp. 30-32。

31 有關近代中國如何面對實證論與形上學的關係，請見郁振華，《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沉思》（上海：華東師範大學出版社，2000）。郁氏強調 1923 年科玄論戰之後，「大多數哲學家肯定了形上學的合法性」，亦即以爲形上的智慧是可能的，這樣一來，問題在於「如何可能？」該書之焦點即在分析「中國現代哲學關於形上智慧之可能性話語」。墨子刻對此書之議題有深入的剖析，見墨子刻，〈形上思維與歷史性的思想規矩：論郁振華教授的《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沉思》〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》，卷 16 期 6(2001)，頁 57-66。

之上，也是以對道德知識與形上世界的確切理解爲基礎。

無疑地，梁啓超的史學思想肯定科學方法的意義。在他的思想中，科學是指「根據經驗的事實分析綜合求出一個近真的公例以推論同類事物」，[32]科學方法包括以歸納法、統計學探索事實真相與事件之間的關聯性，在〈新史學〉與《中國歷史研究法》之中，他一貫地認爲此一關聯性意指「因果關係」與「人群進化」，其後則轉而較保留地強調史家難以掌握自然科學那樣的因果關係，只能求得「共相」、「觀其大較」。[33]總之，任公詳盡地闡述了科學史學在史料考訂與掌握「的確如此如此」方面的應用，終其一生，他一直肯定科學方法對歷史研究的重要性。

另一方面，他則認爲科學方法「是有限制的」，[34]科學方法有助於「求真」、「實事求是」，但無法完全解釋歷史現象「爲什麼如此」，或者知道「歷史其物」。首先，任公指出歷史、文化現象與自然科學現象之間的區別：

> 其一，自然科學的事項，常為反覆的，完成的；歷史事項反是，常為一度的，不完成的……其二，自然科學的事項，常為普遍的；歷史事項反是，常為個性的……其三，自然科學的事項，為超時間空間的；歷史事項反是，恆以時間空間關係為主要基件。[35]

他又說：

> 自然系是因果法則所支配的領土，文化系是自由意志所支配的領土……這種創造的意志和力量……是絕對不受任何因果律之束縛限制……人類能對於自然界宣告獨立，開拓出所謂文化領域者，全靠這一點創造的概念。[36]
>
> 凡自然的東西，都可以用呆板的因果律去支配。歷史由人類活動組織

32 梁啓超，〈人生觀與科學〉，《飲冰室文集》40，頁 23。
33 梁啓超，〈歷史統計學〉，《飲冰室文集》39，頁 80。
34 梁啓超，〈研究文化史的幾個重要問題〉，頁 1。
35 梁啓超，《中國歷史研究法》，頁 111-113。
36 梁啓超，〈什麼是文化〉，《飲冰室文集》39，頁 99-100。

> 而成，因果律支配不來。有時逆料這個時代這個環境應該發生某種現象，但是因為特殊人物的發生，另自開闢一個新局面。凡自然界的現象，總是回頭的、循環的。九月穿夾衣，十月穿棉袍，我們可以斷定。然而歷史沒有重複的時代，沒有絕對相同的事實。因為人類自由意志的活動，可以發生非常現象。[37]

總之，歷史文化現象的獨特性是由於個人「自由意志」在歷史中所起的作用。由於有自由意志的因素，歷史不完全受因果律的支配，[38]也無法完全依靠歸納法來加以研究。再者，整體觀之，歷史發展並非一致性的單線前進，而是部份進化、部份循環（這一觀點在 1920 年代的史學思想中表現得最爲明顯）。[39]

第二，科學史學有見樹不見林的缺點。任公同意在科學史學的影響之下，近年來中國史家對於史料的搜輯、校勘、輯佚、別擇等花了不少的功夫，「自然是很好的工作」，但是卻忘記了「成一家之言」與「資鑑」等「更大的工作」。他說：

> 事實之敘錄與考證，不過以樹史之軀幹，而非能盡史之神理。[40]
>
> 推求以上諸風氣，或者因受科學的影響，科學家對於某種科學特別喜歡，弄得窄，有似顯微鏡看原始動物。……一般學者為成小小的名譽的方便起見，大家都往這方面發展。這固然比沒有人研究好。但老往這條捷徑走，史學永無發展。我們不能夠從千真萬確方面發展，去整理史事，自成一家之言，給我們自己和社會為人處事作資治的通鑑，反從小方面發展，去作第二步的事，真是可惜。[41]

第三，科學知識只是人類智識的一部份，在肯定科學方法的同時，不應

---

37 梁啓超，《中國歷史研究法（補編）》，《飲冰室專集》（一）（台北：台灣中華書局，1978），頁 21-22。

38 梁啓超，〈研究文化史的幾個重要問題〉，頁 3。任公對「自由意志」的強調顯示他對個人價值的肯定，此一概念與「國家主義」或「集體主義」有所矛盾。

39 同前註，頁 6-7。

40 梁啓超，《中國歷史研究法》，頁 34。

41 梁啓超，《中國歷史研究法（補編）》，頁 168。

將其他的知識排斥到人類智識範圍以外：

> 科學規定事物和事物間的關係，是先以一切事物已經存在為前提，事物是否存在，怎樣的會存在，我們為什麼能知道他存在……這些問題，科學家只能安放在常識的假定之上，還他箇「存而不論」。夫專門研究一科學，其態度只能如此，且應該如此。這是我們所絕對承認的。然而人類的智識慾，決不能以此自甘，而真理最高的泉源，亦不能不更求諸向上一步。[42]

任公所謂的「向上一步」以求得「真理最高的泉源」，至少包含了兩個層面的意義，一是獲得道德方面的知識（即任公所謂「人之所以爲道」），一是掌握本體論方面的知識（即任公所謂「天之道」）。[43]這兩方面的知識雖屬哲學範疇，卻與歷史知識有非常密切的關係，構成任公史學思想的哲學基礎。上述所謂歷史工作中「成一家之言」與「資鑑」的思想預設，即是人類透過歷史真相的認識，可以得到有關道德與本體的知識，作爲人生的指南。

那麼要如何獲得這些知識呢？任公認爲文獻的學問需要用科學方法來研究，道德與形上的學問則應採用內省、直覺、「自證」與躬行等辦法。[44]在這方面，任公深受傳統思維（尤其是宋明理學中陸王學派）的影響，他認爲人類的精神生活是以「內省自覺」爲基礎，所以「變化流轉之權，操之在我」，或者說宇宙的生滅變化「都是人類自由意識發動的結果」，這也是孔子所謂：「人能弘道，非道弘人」。[45]有時他也用「自由意志」或源於佛教與柏格森哲學的「心力」、「心能」等概念來說明個人精神力量的自主性。

其次，道德知識的獲得亦涉及人我關係之界定。任公受到儒家「仁」、「毋我」、己立立人，己達達人，以及佛教「無我」觀念之影響，認爲在實然與應然的層次，個人不是單獨存在，而是「人與人相通」。首先，在實然

42 梁啓超，〈自鑑序〉，《飲冰室文集》41，頁 1。
43 梁啓超，〈治國學的兩條大路〉，《飲冰室文集》39，頁 114。
44 同前註，頁 110。
45 同前註，頁 116-117。

的層面，他說人與人不但是現世相通、古今亦相通：

> 知乎人與人相通，所以我的好惡，即是人的好惡，我的精神中，同時也含有人的精神。不徒是現世的人為然，即如孔孟遠在二千年前，他的精神，亦浸潤在國民腦中不少，可見彼我相通，雖歷百世不變。[46]

任公所謂「彼我相通」之基礎不但是儒家思想，也是佛教。在 1923 年的〈東南大學課畢告別辭〉，他表示信仰「人類無我」之說，此說「佛家講得最精……并非論理學的認識，〔而是〕實在如此」。[47]在 1925 年所撰寫的〈說無我〉一文，他從「五蘊皆空說」來論證「無我」的哲學意涵：

> 佛說法五十年……一言以蔽之，曰「無我」……其所施設以教吾人者，則脫離純主觀的獨斷論，專用科學的分析法，說明「我」之決不存在。質言之，則謂吾人所認為我者，不過心理過程上一種幻影，求其實體，了不可得。更質言之，則此「無我」之斷案，實建設於極隱實，極緻密的認識論之上。其義云何？即有名之「五蘊皆空說」是已。[48]

任公此一論點，若對照 1904-1905 年所發表的〈余之死生觀〉一文則更爲清晰，在該文中，他以佛教「羯磨」（梵文 karma 之音譯，或譯爲「業」）的觀點，說明人我的關係：

> 我現在有所行為，此行為者，語其現象，雖復乍起即滅，若無所留，而其性格常住不滅，因果相續，為我一身及我同類，將來生活一切基礎。世界之中，有人有畜，乃至更有其他一切眾生。人類之中，有彼此國，有彼此家，有彼此族，有彼此社會，所以者何？皆緣羯磨相集相薰，組織而成。是故今日我輩一舉一動，一言一話，一感一想，而其影象，直刻入此羯磨總體之中，永不消滅。將來我身及我同類其受影響，而食果報。[49]

---

46 同前註，頁 118。
47 梁啓超，〈東南大學課畢告別辭〉，《飲冰室文集》40，頁 14-15。
48 梁啓超，〈說無我〉，《佛學研究十八篇》，《飲冰室專集》（七），頁 27-28。
49 梁啓超，〈余之死生觀〉，《新民叢報》，號 59(1904)，頁 4。

總之，對任公而言，無論個人還是家、國、社會等群體，都是「羯磨相集相薰，組織而成」，因此在本體論方面，人類沒有單獨的存在，個人的一舉一動，均透過因緣果報而與他人交互影響。

其次，在應然的層面，任公受到「毋我」與「無我」觀念的影響，主張建立一個群己平衡、群己並重的理想社會。用他的話來說就是「立人達人」、「個性中心之『人的社會』」，這也呼應大乘佛教「一眾生不成佛，我誓不成佛」的入世理想。[50]難怪他說道德的目的不外二者：「一發展個性；二發展群性……能夠如此，纔算是有了高尚的道德。」[51]凡此陳述可見，在任公的思想中，個人與群體、人生與宇宙是不可分的。

此外，任公的本體論思想還受到《易經》的影響，而有「宇宙未濟」的主張：

> 宇宙的進化，全基於人類努力的創造，所以《易經》曰：「天行健，君子以自強不息」。又看得宇宙永無圓滿之時，故易卦六十四，始「乾」而以「未濟」終。宇宙「既濟」，則乾坤已息，還復有何人類？吾人在此未圓滿的宇宙中，只有努力的向前創造。[52]

簡單地說，任公所揭櫫的道德觀與本體論就是「人類無我」、「宇宙未濟」，而宇宙、人生演變之基礎是「羯磨相集相薰」，這些與西方演化理論不同，而且又無法實證的哲學與宗教信念，和任公的史學思想相互呼應。他的主要觀點如下：

第一、歷史由人類共業之「展轉遞增，展轉遞蛻」所構成。[53]任公認爲文化是「人類心能所開積出來之有價值的共業」，其內容包含「人類物質精神兩面的業種、業果而言」，[54]而且「文化共業」具有累積性，會「一天比一天

50 梁啓超，〈東南大學課畢告別辭〉，頁 14。梁啓超，〈治國學的兩條大路〉，頁 119。梁啓超，《先秦政治思想史》（台北：台灣中華書局，1973），頁 184。
51 梁啓超，〈教育應用的道德公準〉，《飲冰室文集》39，頁 32-33。
52 梁啓超，〈治國學的兩條大路〉，頁 116。
53 梁啓超，《中國歷史研究法》，頁 2、7。
54 梁啓超，〈什麼是文化〉，頁 98、102。

擴大」；[55]歷史則是「合各部分文化國之人類所積共業而成」。[56]他進一步解釋，「業」乃是佛家術語，意指人類一切的身心活動，每一次的活動，其「魂影」永遠留在宇宙間，不能磨滅，此一魂影對本人之今生、他生或他的子孫的影響，稱之「別業」；還有一部份「像細霧一般霏灑在他所屬的社會，乃至全宇宙」，謂之「共業」。[57]文化即是有價值的共業。任公又說「種」與「果」也是佛家的比喻，業與業之關係有如種子與果實，果實之中含有種子，種子遇著機會，又發生出新的創造力，而源源不絕、相生相長。[58]

第二，因爲業力乃由人類的「心能」所開出，所以「歷史爲人類心力所造成」。[59]對任公而言，由心能所創造的業，有很複雜的運作方式，心力的發動也是極自由的，「凡眾生所造業……輒留一不可拂拭之痕跡以詒諸後。但是有時爲他種勢力所遮抑，其跡全隱，淺見者謂爲已滅，不知其乃在磅礴鬱積中，一遇機緣，則勃發不能復制」，所以歷史不受「物理的或數理的因果律所能完全支配」。[60]不過人類自由意志的運作並非絕對，而受到環境的影響，「無論心力如何偉大，總要受物的限制，而且限制的方面很多，力量很不弱」、[61]「無論若何固定之社會，其內界之物質的基件，終不能不有所蛻變；變焉而影響遂必波及於心理。」[62]因此歷史研究必須探究一史蹟「心之基件」、「物之基件」，並「量度心物兩方面可能性之極限」。[63]就哲學上唯心、唯物的議

55 梁啓超，〈研究文化史的幾個重要問題〉，頁 7。
56 梁啓超，《中國歷史研究法》，頁 104。
57 任公在〈佛陀時代及原始佛教教理綱要〉一文也闡述了「自分別業」與「同分共業」的意涵。他說「一個人的活動，勢必影響到別人，而且跑得像電子一般快，立刻波蕩到他所屬的社會及人類全體活動留下來的魂影，本人濃得最深，大部分遺傳到他的今生，他生或他的子孫，是之謂『自分別業』。還有一部分，像細霧一般，霏灑在他所屬的社會，乃至全宇宙，也是永不磨滅，是之謂『同分共業』。」梁啓超，〈佛陀時代及原始佛教教理綱要〉，《佛學研究十八篇》，《飲冰室專集》（七），頁 16。
58 梁啓超，〈什麼是文化〉，頁 98-104。
59 梁啓超，《中國歷史研究法》，頁 111。
60 同前註，頁 116、111。
61 梁啓超，〈非「唯」〉，《飲冰室文集》41，頁 82。
62 梁啓超，《中國歷史研究法》，頁 116。
63 同前註，頁 120-123。

題來說，深受佛教影響的任公無疑地傾向唯心，但他也不忽略心靈運作的物質基礎，他說「吾儕又確信人類精神生活不能離卻物質生活而獨自存在」。[64]他更積極地強調「非唯」，「人生是最複雜的，最矛盾的，真理即在複雜矛盾的中間。換句話說，真理是不能用一『唯』字表現，凡講『唯什麼』的都不是真理。」[65]這樣的觀點與馬克思主義的歷史唯物論大異其趣，反而和韋伯所謂歷史演變複雜多元，其中並無單一主宰因素的主張，較爲接近。

第三，歷史是創造與模仿兩種「心能」交織而成的過程。任公指出，在創造之後，「薰感到別人，被薰感的人，把那新創造的吸收到他的『識閾』中，形成他的心能之一部分，加工協造」，歷史乃延綿不絕。[66]

第四，歷史現象乃「互緣」而非科學性的因果關係。[67]任公因此主張研究歷史要掌握史蹟之「因緣果報」，亦即「因緣生果，果復爲因」。[68]史家透過對於因緣果報的剖析，能挖掘出歷史中所具有「鑒往知來」的作用。

第五，歷史知識無可避免地帶有主觀性，史家雖然力求客觀，但是只能追求「一近於客觀性質的歷史」。這樣一來，歷史工作是一個自覺與反省的過程，「對於從前過失，或者自覺，或由旁人指出，一點不愛惜，立刻改正，雖把十年的工作完全毀掉，亦所不惜。」[69]同時，歷史工作是一個自覺與覺人交織爲一的過程。史家一方面以歷史著作「促國民之自覺」；另一方面要不斷地對於自己的主觀偏見有所警惕：「良史固所以促國民之自覺，然真自覺者絕不自欺，欲以自覺覺人者，尤不宜相蒙。」[70]這一點顯示任公史學思想雖傾向樂觀主義認識論，但卻不缺乏悲觀主義認識論的因子。

從以上的幾點看來，任公史學思想雖然具有引進西方科學方法，以改進

64 梁啓超，《先秦政治思想史》，頁 182。
65 梁啓超，〈非「唯」〉，頁 82。
66 梁啓超，〈什麼是文化〉，頁 102。
67 梁啓超，〈研究文化史的幾個重要問題〉，頁 4。
68 梁啓超，《中國歷史研究法》，頁 126。
69 梁啓超，《中國歷史研究法（補編）》，頁 23。
70 梁啓超，《中國歷史研究法》，頁 32。

傳統史學之缺失的特點，但是他同時也將科學方法主要限制在事實的考證方面；至於第二步的工作，亦即分析、解釋、綜合以成一家之言的層次，或者說在「對於此事運吾思想，騁吾批判」的層次，[71]任公不完全依賴科學方法。分析的工作或有關智識議題的部份，科學方法仍有其意義，但是有關人生之中的情意面，其中「不可思議的神秘性」，[72]或綜合性的工作，他或是主張依靠「直覺」，或是主張以佛家「業」的理論爲基礎，探究歷史現象的精神與物質基礎，而釐清「因緣果報」。這也涉及任公在《中國歷史研究法（補編）》所說的「史德」與「史識」。前者意指忠實的精神，避免誇大、附會、武斷；後者則是培養一種細密敏銳的觀察力，「旁人所不能觀察的，我可以觀察得出來。」[73]整體來看，他的史學思想呈現出較強烈的「樂觀主義的認識論」色彩，人類可知的範圍不但是以科學爲基礎的歷史事實，也包括透過直覺、自證而體驗到對人生與宇宙的認識。相對於傅斯年所強調的「證而不疏」、反對道德判斷、「史料即史學」的立場，任公重視解釋、綜合的功夫，並講究歷史資鑑的功能，充分反映出他與民國初年聲勢浩大的科學史學派分道揚鑣。[74]這樣的觀點與錢穆(1895-1990)所主張的「考史」、「著史」，以及力圖從歷史演變過程之中，發現「精神」、「意義」的觀點，反而比較接近。[75]

71 同前註，頁 99。

72 梁啓超，〈非「唯」〉，頁 82。

73 梁啓超，《中國歷史研究法（補編）》，頁 14-16、20。

74 有關梁啓超與傅斯年史學觀念的差異，許松源有很清楚的分析，他認爲任公在《中國歷史研究法》一書中，除了談史料的蒐集方法之外，也談如何將史料所得的孤立現象聯繫起來，求出對一時代狀況的活潑理解。因此任公不堅持「史實自明」的信念，他認爲史料是探討過去時首要釐正的基礎，而認知中的理解、解釋的思維活動才是史學建構的主體。許松源，〈梁啓超對歷史的理解及其思考方式〉（新竹：清華大學歷史研究所碩士論文，1998），頁 67-69。

75 錢穆非常肯定任公晚期的思想與論學、考據文字，他在 1960 年寫給余英時的信中表示：「五四運動後，梁氏論學各書各文均有一讀之價值也」。余英時，《錢穆與中國文化》（上海：上海遠東出版社，1994），頁 230。

三、鎔鑄一爐——新康德主義與佛儒思想會通下的新史學

從 1902 年到 1920 年代之間，任公逐漸地建立上述的「新史學」，從一個肯定進化論、因果觀念、科學史學的立場，轉變爲既接受、又批判科學史學，他不但質疑因果律，也修正了他以往對於單線進化的觀念。此一史學觀念的變化是如何產生的呢？1918-1920 年的歐洲之行，任公受到唯心主義的哲學家，如柏格森、倭伊鏗(Rudolf Christoph Eucken, 1846-1926)、蒲陀羅(Étienne Émile Boutroux, 1845-1921)等人的影響，感受到歐洲物質文明的破產，指出「科學萬能的夢破碎了」。[76]後來在科玄論戰中，他批評丁文江等人，而同情張君勱，宣稱「人生關涉理智方面的事項，絕對要用科學方法來解決，關涉情感方面的事項，絕對的超科學。」[77]這一立場無疑地影響到他對史學的看法。

其次，曾如上述，德國新康德主義哲學家立卡兒特著作的影響也不容忽略。任公表示：

> 我去年著的《中國歷史研究法》內中所下歷史定義，便有「求得因果關係」一語。我近來細讀立卡兒特著作，加以自己深入反覆研究，已經發覺這句話完全錯了。我前回說過「宇宙事物，可中分為自然人文兩系，自然系是因果律的領土，文化系是自由意志的領土」（看〈什麼是文化〉）。兩系現象，各有所依，正如鱗潛羽藏，不能相易，亦不必相羨。歷史為文化現象複寫品，何必把自然科學所用的工具，扯來裝自己門面。非惟不必，亦且不可。因為如此便是自亂法相，必至進退失據。[78]

---

76 張朋園，《梁啓超與民國政治》（台北：食貨出版社，1978），頁 186-187。倭伊鏗是張君勱的老師，任公對倭伊鏗、柏格森思想的認識多通過張君勱。任公訪歐之時，亦曾與張君勱同訪倭伊鏗、柏格森。見同書，頁 268；江日新，〈「民族復興之學術基礎」的尋求——張君勱的科學概念與研究政策〉，收入劉述先主編，《儒家思想與現代世界》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），頁 221-254。

77 梁啓超，〈人生觀與科學〉，頁 26。

78 梁啓超，〈研究文化史的幾個重要問題〉，頁 2-3。

由此可見，立卡兒特著作啓發了任公對因果關係的思考，並使他「深入反覆研究」此一課題。

有關任公史學思想與立卡兒特等人之新康德主義的關係，當代德國學者史耐德(Axel Schneider)有深入的研究。他指出梁啓超在放棄了國家主義的、演化的歷史觀之後，他和十九、二十世紀新康德思想家共同面對一個類似的兩難困境：一方面尊重歷史文化的獨特性，另一方面要避免陷入歷史相對主義。史氏認爲新康德哲學的核心理念是物質世界，包括歷史在內，都是混亂的和無意義的，他們同時批判實證主義的自然科學對普遍律則的看法，以及歷史主義哲學家對歷史中具有內在意義的信仰。新康德主義哲學家回歸到康德的先驗哲學，並將之轉變爲一個「先驗價值的哲學」。對他們而言，這些先驗價值沒有現實的基礎、並不存在，但卻是正當的(valid)。這樣一來，歷史文化實體除非能夠與先驗價值發生關聯，否則只是個別的、無意義的現象。依靠先驗價值的哲學，新康德主義學者建立起自然科學(Naturwissenschaften)與文化科學(Kulturwissenschaften)的區別。

史耐德指出，如果將任公晚期的史學思想與新康德主義哲學比較的話，任公雖然提到一些新康德哲學家的名字與他們所用的語彙，但兩者的哲學基礎卻有明顯的不同。任公仍然找尋內在的價值，並嘗試以永久的價值提供觀念上的整合。對他而言，價值是永恆而超越時空的，換言之，是超越的(transcendent)，而非先驗的(transcendental)。[79]與此相關的是，任公有關自然與文化的區別乃基於不同的分科，或不同的知識類型，並非先驗的與價值哲學上的區別。這樣的想法與狄爾泰(Wilheim Dilthey, 1833-1911)類似，而與新康德哲學家不同。

史氏認爲這樣的差異不宜簡單地歸諸任公對德國哲學的誤解，而應注意到他所面對的思想環境。任公對於他早期所秉持的國民史學中決定論的、演

79 「超越的」意指超越現實經驗，如上帝或靈魂等概念；「先驗的」則具有康德哲學獨特的意義，指「先於經驗而作用於經驗」。

化式的目的論有所不滿，也不同意五四反傳統思想家所宣傳的實證主義、科學主義。這兩方面的論敵都傾向於將中國納入源於西方的普遍概念之下，並忽略歷史之特殊性是建立歷史文化認同的一個可能的基礎。[80]

史耐德有關任公與新康德哲學的差異是一個很敏銳的觀察，然而筆者認爲他對於任公思想爲何與立卡兒特等人的看法有所歧異的解釋，卻是不足的。的確，任公一方面批判西方實證主義，有走向相對主義的危險（亦即客觀價值茫無歸著的失落感、人成爲「消耗麵包的機器」），也不認爲西方環繞著「上帝」觀念的形上學與宗教，可以幫助我們瞭解宇宙與人生。[81]這一批判的基礎是他「從佛經及儒書中領略得來」，所謂「我自己的人生觀」。在這方面我們不能忽略任公本身的思想脈絡，尤其是他從佛學與儒家思想的角度對康德哲學所作的批判。

在〈梁啓超與康德〉一文，筆者曾指出任公認爲康德的先驗哲學「不像佛、儒思想那樣對於本體界有深入的認識，而且本體的內涵包括由『小我』結合成的『大我』，以及由此實然的一體之相引申出普度眾生的道德原則。」[82]換言之，任公的思想與康德哲學之間早已存在重要的歧異，這是在他接觸新康德主義哲學之前就已經存在的。這些思想的源頭至少可以追溯到 1904 年以後任公撰寫〈余之死生觀〉與〈近世第一大哲康德之學說〉等文之後所建立起的哲學視野。難怪任公在提到翁特(Wilhelm Wundt, 1832-1920)與立卡兒特所倡立的「文化」概念時，認爲這些西方學者「只怕還沒有討論到徹底哩」，他不急著與他們辯論，只逕自提出「文化者，人類心能所開積出來之有價值的共業也」的看法。這樣一來，任公並非誤解翁特與立卡兒特對文化的看法，而是在他們觀念的啓發之下，自覺地提出不同的觀點。[83]

---

80 以上的觀點根據 Axel Schneider 在 2002 年美國 AAS 年會上所發表的論文: "World History and the Problem of Historical Relativism: Liang Ch'i-ch'ao's Historiography after 1919," 作者感謝沙培德教授惠示此文及史耐德教授同意筆者徵引該文。

81 梁啓超，〈治國學的兩條大路〉，頁 115。梁啓超，〈東南大學課畢告別辭〉，頁 12-13。

82 黃克武，〈梁啓超與康德〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 30（1998 年 12 月），頁 140。

83 梁啓超，〈什麼是文化〉，頁 98。

任公在 1920 年代以「文化」觀念爲核心所建立的史學，其根基實爲佛教的本體論。任公對佛學的興趣源於清末，以及流亡日本時期所建立的「應用佛學」。[84]1911 年返國之後忙於政治活動，至 1918 年秋天，任公重新燃起了對佛學的興趣。這一年的 8、9 月，他因著述過勤患了嘔血病，病癒之後，「轉而好讀佛書」。在 1918 年 9 月、10 月，任公多次致書林宰平（志鈞，1880-1959）討論應該閱讀哪些佛學經典。[85]1920 年從歐洲返國之後，他有出版中國佛教史的計畫，因而撰寫了十二篇佛教方面的文章。[86]1921 年又撰有〈佛教之初輸入〉、〈說四阿含〉、〈讀《異部宗輪論》述記〉等文。1922 年 10 月任公完成《大乘起信論考證》。在自序中，他談到從 9 月 26 日到 10 月 7 日之間，專心此事，「此十二日之中盡廢百事矣」。[87]書成之後，他還寫信給張菊生（元濟，1867-1959）與高夢旦(1869-1936)，表示「此文頗極得意」，他還計畫再作「楞嚴經考證」一篇與「常識叢書之『釋迦』一部」。[88]10 月底任公赴南京東南大學講學，在這期間每週有三日赴支那內學院聽歐陽竟無(1871-1943)講佛學，「每來復一、三、五從早上七點半起至九點半（最苦是這一件，因爲六點鐘就要起來），我自己到支那內學院上課，聽歐陽竟無先生講佛學」、「吾日日往聽」、「在此日聽歐陽竟無講唯識，方知有真佛學」。[89]1923 年初，他從南京北返，仍醉心於佛典，他在寫給女兒思順的信裡即表示：「我現在托病杜門謝客，號稱靜養，卻是靜而不養。每日讀極深奧的《成唯識論》，用盡心思，一日讀三四頁，還是勉強讀得一點罷了。」[90]

由上面的描述可知，1918-1923 年之間，在任公的學術生活中，佛學扮演

---

84 參閱森紀子，〈梁啓超的佛學與日本〉，收入狹間直樹編，《梁啓超・明治日本・西方》，頁 184-217。李春遠，〈略論梁啓超的「應用佛學」〉，《福建論壇・人文社會科學版》，2001 年第 4 期，頁 96-100。

85 丁文江，《梁任公年譜長編》（台北：世界書局，1972），頁 546-547。

86 同前註，頁 593。

87 同前註，頁 621。

88 同前註，頁 622。

89 同前註，頁 623-624。

90 梁啓超，〈致梁思順〉，《梁啓超家書》（北京：中國文聯出版社，1999），頁 311。

非常重要的角色。這時他的興趣主要環繞在「因緣論和輪迴說、無我說」。[91]在這種學術氣氛之下，他撰寫了《中國歷史研究法》、〈什麼是文化〉、〈研究文化史的幾個重要問題〉、〈爲學與做人〉(1922.12.27)、〈治國學的兩條大路〉(1923.1.9)、〈東南大學課畢告別辭〉(1923.1.13)。這些討論歷史、人生哲學的文章中，不但反覆出現「因緣」、「無我」的觀念，還宣稱「佛教是全世界文化的最高產品」、「佛家講得最精」，[92]自然是不足爲怪的。

總之，任公晚期史學思想的變化，固然受到「從翁特和立卡兒特以後」所提出的「文化」概念，以及歐洲唯心哲學之影響，但是他卻以源於佛學的「心能」、「共業」、「業種」、「業果」、「薰感」、「識閾」、「互緣」等概念，「業力周遍不滅」的原則，以及儒家「既濟未濟」、「立人達人」的想法，說明科學現象與人文現象，亦即自然系與文化系的區別，以及歷史文化現象的獨特性，和人類的自由意志、主體抉擇，在歷史演變過程中的關鍵地位。在表面上，這個區別與新康德主義哲學家的自然科學與文化科學的區別很類似，但背後的論證基礎卻截然不同。兩者的差異不能簡單地說任公誤解西方思想，或爲了針對當時的論敵，或看到西方觀念的缺陷，而作辯護；更重要的任公自覺地建立一套融合中西的歷史文化理論。這一套理論是從任公學術思想的脈絡裡面所自然衍生的，與他一生的學術關懷若合符節。[93]

四、任公史學思想的評估——代結論

在近代中國史學發展的過程之中，任公的史學思想無疑地是非常重要的一個思想遺產，我們要如何評估他的想法呢？首先，單純地將之描寫爲「唯心主義思想體系」，因而「無法正確說明人類歷史的真相」，顯然是一個過

91　森紀子，〈梁啓超的佛學與日本〉，頁 217。

92　梁啓超，〈治國學的兩條大路〉，頁 119。梁啓超，〈東南大學課畢告別辭〉，頁 14。

93　有關任公一生學術思想的特點，請見拙著，〈梁啓超與康德〉，頁 142-143；以及〈如何評估梁啓超的思想？——回應賴建誠教授〉，《近代中國史研究通訊》，期 34（2002 年 9 月），頁 87-94。

於簡單的論斷。[94]其次，任公的史學思想深受佛教本體論（與儒家道德哲學）的影響，如果我們因爲不接受佛教的理論，就認爲任公的史學觀念不足爲取，這也有辯論的餘地。更何況即使在科學昌明的廿一世紀，宗教價值還受到不少人的肯定。佛教在中國（甚至世界各地）的興盛發展，尤其顯示此一文化傳承有一定的智慧。

除了以上兩個角度的評估之外，我們還可以怎樣看待任公的史學思想呢？拙見以爲，要評估梁啓超的史學或許可以注意到以下幾個方面：

（一）任公的史學思想受限於時代，有其缺點。誠如他在《清代學術概論》中的自我批評，「啓超務廣而荒……其所述著，多模糊影響籠統之談，甚者純然錯誤。」[95]譬如在考證、辨僞方面，他的不少論斷已爲後人所超越。[96]任公之後，中西史學界有許多新的發展變化，其內容遠遠超過任公當時的構想。再者，有些學者注意到任公思想「流質多變」，因此他的史學理論在整合程度方面也有所不足。如果我們將任公所揭櫫的史學研究觀念與他所撰寫諸多歷史著作合而觀之，可以發現兩者之間仍有差距（例如任公不少的著作都有他所批評的「附會」之缺點）。這樣一來，任公的史學的理論與實踐未能合拍。[97]

（二）任公的史學思想奠定二十世紀中國史學的基本規模。任公提倡科學方法，主張「炯眼拔識」，「務求得正確之史料以作自己思想批評之基礎」，[98]可與胡適、傅斯年以來中國近代史學中「史料學派」的開創者同列並驅。另一方面，任公主張探求進化之原則，或歷史演變的通則與規律，這種認知觀點則爲馬克思主義史家所繼承。與此相關的是，任公主張史學與其他

94 朱發建，〈梁啓超晚年對歷史理論的探索及困惑〉，頁 97。

95 梁啓超，《清代學術概論》（台北：台灣中華書局，1974），頁 65。

96 可參閱廖名春，〈梁啓超古書辨僞方法的再認識〉，《漢學研究》，卷 16 期 1(1998)，頁 353-372。

97 許松源，〈梁啓超對歷史的理解及其思考方式〉，頁 71。賴建誠所指出任公經濟思想史研究的一些缺陷，也可視爲此一落差的表現。見賴建誠，〈梁啓超論墨子的經濟見解〉，《近代中國史研究通訊》，期 34（2002 年 9 月），頁 75-86。

98 梁啓超，《中國歷史研究法》，頁 50、99。

學科的結合，以探索歷史演變之規律，開創出以科際整合來治史的路向。因是，二十世紀以來中國史學發展的整體趨向，和任公的思路頗爲同調。

（三）任公對近代中國科學史學、實證史學的反省。任公之後，錢穆主張「民族主義史學」，弘揚經世精神、抵抗西化浪潮，他批評科學史學（他稱爲「考訂派」）「往往割裂史實，爲局部狹窄之研究。以活的人事，換爲死的材料。」[99]陳寅恪(1890-1969)強調在考證之後要能「綜合貫通，成一有系統之論述。」[100]余英時也延續此一路向，呼籲在審慎鑑別史實的基礎之上，「也應有一個綜合的觀念」，應注意到歷史與人生的關係，並自覺到自己的主觀性。[101]在近代中國史學發展上，學者們持續地對主張「史料即史學」之科學史學加以批判，形成一個不容忽略的發展趨向，任公的史學思想是這一思路的重要源頭。今日歷史工作之中，除了考辨事實之外，也應分析綜合、尋求意義，並反省到自我的主觀性與侷限性等觀點，已經是不少史家的共識。

（四）批判西方歷史理論，並建立中國歷史文化的主體性。任公不但在引介西方理論方面跨出重要的一步，更重要的是，他的思想活動也形構一個近代中國批判西方主流文化的傳統。在思考這一個問題時，我們不能僅注意到任公史學思想，更應整體考量他的學術思想。任公不但對西方科學實證主義不滿，也不贊成西方環繞著上帝的形上學傳統。他甚至批評（也帶有一部份的誤解）康德乃至新康德學派的先驗哲學。任公企圖結合古今中外的理論，特別是植根於儒家與佛教的精神遺產，爲國人打造一個統合性的觀點，來面對歷史、宇宙與人生。在他晚年的思想之中，他突破啓蒙運動以來，西方中心的線性進化觀點，一方面肯定文化的多樣性與本土文化的價值，但卻又不陷入相對主義，能將多元文化與以「樂觀主義的認識論」爲基礎的價值信念

99 錢穆，〈引論〉，《國史大綱》（台北：台灣商務印書館，1975），頁 3。王晴佳，〈錢穆與科學史學之離合關係——1926-1950〉，頁 138-147。

100 陳寅恪，〈重刻元西域人華化考序〉，《陳寅恪先生論文集》（台北：九思出版社，1977），頁 683。

101 余英時，〈史學、史家與時代〉，頁 257-260。

結合在一起。更重要的是，任公在傾向樂觀主義的認識論之中，還具有悲觀主義的認識論的成分，他不認爲自己所提出的觀點是一個定論，從宇宙未濟、人類無我的想法出發，他瞭解到這一種追求需要累積相續，而可能是永無止境的。這樣一來，無論是「流質多變」或不夠整合的缺失，與任公思想之中強調「自覺」、自我批判的精神乃一體兩面。

在任公提倡新史學運動之後，中國史學走出一條迂迴曲折的道路。1980年代中期以來，海峽兩岸的中國史學界先後出現了「史學危機」的呼聲。部份的大陸史學工作者發現在應用馬克思主義解釋中國歷史時，往往發生教條化的傾向，故發出危機的呼籲，希望能解決歷史研究的相關問題，包括如何引進與借鑑外國史學方法、如何結合史料和理論、如何調整歷史和現實的關係等。[102]台灣史學界的危機感則與史學及其他學科之結合，導致歷史學科喪失主體地位有關。尤其是「後現代史學」、「後殖民論述」、「語言的轉向」等帶來的挑戰，質疑史學的客觀性，使一些學者認爲「虛構與史實最終竟無甚差別」，並陷入「知識的相對論與虛無主義」。[103]這一股後現代的浪潮也在90年代以後衝擊大陸史學界。

任公的史學思想有沒有辦法幫助我們面對海峽兩岸所面臨的「史學危機」呢？在思考這一個問題時，不禁令人想起在中國歷史的領域之內，人們不但感覺到史學在危機之中，也普遍地覺得中國歷史在危機(crisis)之中。[104]當然

---

102 例如逯耀東，《史學危機的呼聲》（台北：聯經出版事業公司，1987）。北京大學的牛大勇教授認爲，所謂「史學危機」主要表現爲：史學人才大量流失、史學論著難以出版、史學理論趨於僵化、正統史觀遭受質疑等。見牛大勇，〈「史學危機」與近年來北京大學史學教育的改革〉，「歷史教學的危機與轉機研討會」會議論文。台北：東吳大學，2001年11月9-10日。

103 黃進興，〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」誕生及其所面臨的困境〉，頁263-285。黃進興，〈「文本」(text)與「真實」(truth)：試論德希達(Derrida)對傳統史學的沖擊〉，《新史學》，卷13期3(2002)，頁43-77。

104 Ping-ti Ho and Tang Tsou, eds., *China in Crisis* (Chicago: Chicago University Press, 1968). Yü-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1978). Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* (Berkeley: University of California Press, 1987). 余英時，《歷史人物與文化危機》（台北：東大圖書公司，1995）。

這也不完全限於中國的問題，也有不少的西方史家認爲西方史學在危機之中。荷蘭歷史學家赫伊津哈(Johan Huizinga, 1872-1945)就說：「對於歷史而言，問題永遠是：往何處去？」[105]這樣一來，危機感似乎是所有歷史學者必然的命運。

由於時空的差距，任公的史學思想顯然無法完全解決廿一世紀海峽兩岸的史學危機，但深入地瞭解並評估他的思想遺產，應該可以幫助我們認識史學危機的性質，並有助於找尋未來的路向。在這方面有兩點值得思考：第一，任公史學思想可以幫助我們思索唯心、唯物的議題，他的史學思想展現了唯物史觀之外的另一種選擇，也有助於釐清精神與物質因素在歷史演變中的意義；第二，任公的史學發展並非如唐小兵所謂是從現代主義朝後現代主義、後殖民主義演變的思想歷程，[106]深受佛教思想影響的梁啓超之「新史學」絕非後現代史學的先驅，但是他所提出的一方面避免西方中心、單線演進的觀點，另一方面避免相對主義，並肯定多元文化的立場，無疑地是我們今日面對「後現代挑戰」時值得思索、借鑑的一條道路。

105 轉引自〈發刊詞〉，《西洋史研究通訊——歷史：理論與文化》，期 1(1998)，頁 1。

106 Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao.* 亦可參考汪榮祖在 *The Journal of Asian Studies* 56:3 (August 1997), pp. 786-788 與 Joan Judge 在 *The American Historical Review* 103:1 (February 1998), pp. 254-255 上的書評。

徵引書目

一、專書

丁文江，《梁任公年譜長編》。台北：世界書局，1972。

王晴佳，《西方的歷史觀念：從古希臘到現在》。台北：允晨文化實業股份有限公司，1998。

王晴佳，《台灣史學 50 年》。台北：麥田出版社，2002。

余英時，《錢穆與中國文化》。上海：上海遠東出版社，1994。

余英時，《歷史人物與文化危機》。台北：東大圖書公司，1995。

坂本太郎著，沈仁安、林鐵森譯，《日本的修史與史學》。北京：北京大學出版社，1991。

郎格諾瓦(C. V. Langlois)、瑟諾博司(C. Seignobos)著，李思純譯，《史學原論》。上海：商務印書館，1926。

郁振華，《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沉思》。上海：華東師範大學出版社，2000。

晉榮東，《李大釗哲學研究》。上海：華東師範大學出版社，2000。

張朋園，《梁啓超與民國政治》。台北：食貨出版社，1978。

梁啓超，《先秦政治思想史》。台北：台灣中華書局，1973。

梁啓超，《清代學術概論》。台北：台灣中華書局，1974。

梁啓超，《中國歷史研究法》。台北：台灣中華書局，1978。

梁啓超，《飲冰室文集》。台北：台灣中華書局，1978。

梁啓超，《飲冰室專集》。台北：台灣中華書局，1978。

梁啓超，《梁啓超家書》。北京：中國文聯出版社，1999。

許冠三，《新史學九十年，1900-》。台北：唐山出版社，1996。

黃克武，《一個被放棄的選擇：梁啓超調適思想之研究》。台北：中央研究

院近代史研究所，1994。

黃克武，《自由的所以然：嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判》。台北：允晨文化實業股份有限公司，1998。

黃進興，《歷史主義與歷史理論》。台北：允晨文化實業股份有限公司，1993。

逯耀東，《史學危機的呼聲》。台北：聯經出版事業公司，1987。

錢穆，《國史大綱》。台北：台灣商務印書館，1975。

那珂通世，《增補支那通史》。出版地不詳：文學圖書公司，1904。

浮田和民，《史學通論》。東京：東京專門學校文學科第二回第一年級講義錄，1898。

Chang, Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911.* Berkeley: University of California Press, 1987.

Ho, Ping-ti, and Tang Tsou, eds. *China in Crisis.* Chicago: Chicago University Press, 1968.

Lin, Yü-sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era.* Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

Tang, Xiaobing. *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao.* Stanford: Stanford University Press, 1996.

Wang, Fan-shen. *Fu Ssu-nien: A Life in Chinese History and Politics.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Wang, Q. Edward. *Inventing China through History*: *The May Fourth Approach to Historiography.* Albany NY: State University of New York, 2001.

二、論文

牛大勇，〈「史學危機」與近年來北京大學史學教育的改革〉，「歷史教學

的危機與轉機研討會」會議論文。台北：東吳大學，2001 年 11 月 9-10 日。

王汎森，〈晚清的政治概念與「新史學」〉，收入氏著，《中國近代思想與學術的系譜》。石家莊：河北教育出版社，2001。

王晴佳，〈錢穆與科學史學之離合關係——1926-1950〉，《台大歷史學報》，期 26，2000。

石川禎浩，〈梁啓超與文明的視點〉，收入狹間直樹編，《梁啓超・明治日本・西方》。北京：社會科學文獻出版社，2001。

朱發建，〈梁啓超晚年對歷史理論的探索及困惑〉，《湘潭大學社會科學學報》，卷 25 期 5，2001。

江日新，〈「民族復興之學術基礎」的尋求——張君勱的科學概念與研究政策〉，收入劉述先主編，《儒家思想與現代世界》。台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。

余英時，〈史學、史家與時代〉，《歷史與思想》。台北：聯經出版事業公司，1976。

李春遠，〈略論梁啓超的「應用佛學」〉，《福建論壇・人文社會科學版》，2001 年第 4 期。

杜維運，〈梁著「中國歷史研究法」探原〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 51 本第 2 分，1980。

汪榮祖，〈梁啓超新史學試論〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 2，1971 年 6 月。

周予同，〈五十年來中國之新史學〉，收入杜維運、陳錦忠編，《中國史學史論文選集（三）》。台北：華世出版社，1980。

姚從吾，〈近代歐洲歷史方法論的起源〉，收入杜維運、黃俊傑編，《史學方法論文選集》。台北：華世出版社，1979。

孫隆基，〈*Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao*, by Xiaobing Tang〉，《中央研究院近

代史研究所集刊》，期 27，1997 年 6 月。

晉榮東，〈李凱爾特與梁啓超史學理論的轉型〉，《天津社會科學》，2003 年第 3 期。

張君勱，〈新儒家哲學之基本範疇〉，收入《中西印哲學文集》。台北：台灣學生書局，1981。

梁啓超，〈余之死生觀〉，《新民叢報》，號 59，1904。

許松源，〈梁啓超對歷史的理解及其思考方式〉。新竹：清華大學歷史研究所碩士論文，1998。

陳平原，〈「元氣淋漓」與「絕大文字」——梁啓超及「史界革命」的另一面〉，《古今論衡》，期 9，2003 年 6 月。

陳寅恪，〈重刻元西域人華化考序〉，《陳寅恪先生論文集》。台北：九思出版社，1977。

森紀子，〈梁啓超的佛學與日本〉，收入狹間直樹編，《梁啓超・明治日本・西方》。北京：社會科學文獻出版社，2001。

黃克武，〈梁啓超與康德〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，期 30，1998 年 12 月。

黃克武，〈如何評估梁啓超的思想？——回應賴建誠教授〉，《近代中國史研究通訊》，期 34，2002 年 9 月。

黃敏蘭，〈梁啓超《新史學》的真實意義及歷史學的誤解〉，《近代史研究》，1994 年第 2 期。

黃進興，〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」誕生及其所面臨的困境〉，《中國文化研究所學報》，新期 6，1997。

黃進興，〈「文本」(text)與「真實」(truth)：試論德希達(Derrida)對傳統史學的沖擊〉，《新史學》，卷 13 期 3，2002。

廖名春，〈梁啓超古書辨僞方法的再認識〉，《漢學研究》，卷 16 期 1，1998。

蔣俊，〈梁啓超早期史學思想與浮田和民的《史學通論》〉，《文史哲》，

1993 年第 5 期。

墨子刻，〈形上思維與歷史性的思想規矩：論郁振華教授的《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沉思》〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》，卷 16 期 6，2001。

墨子刻，〈道統的世界化：論牟宗三、鄭家棟與追求批判意識的歷程〉，《社會理論學報》（香港），卷 5 期 1，2002。

賴建誠，〈梁啓超論墨子的經濟見解〉，《近代中國史研究通訊》，期 34，2002 年 9 月。

羅志田，〈清季民初經學的邊緣化與史學的走向中心〉，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》。武漢：湖北人民出版社，1999。

蘇世杰，〈歷史敘述中的蘭克印象：蘭克與台灣史學發展〉，《當代》，期 163，2001 年 3 月。

桑原騭藏，〈梁啓超氏の『中國歷史研究法』を讀む〉，收入《桑原騭藏全集》，卷 2。東京：岩波書店，1968。

Iggers, Georg G. "The Image of Ranke in American and German Historical Thought," *History and Theory* 2:1, 1962.

Judge, Joan. "Review of *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* by Xiaobing Tang," *The American Historical Review* 103:1, February 1998.

Metzger, Thomas A. "Western Philosophy on the Defensive," *Philosophy Now*, vol. 26, April/May 2000.

Schneider, Axel. "World History and the Problem of Historical Relativism: Liang Ch'i-ch'ao's Historiography after 1919," 美國 AAS 年會會議論文，2002。

Wong, Young-tsu. "Review of *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* by Xiaobing Tang," *The Journal of Asian Studies* 56:3, August 1997.

Liang Qichao and the Search for China's Modern Historiography

Max K. W. Huang*

Abstract

Liang Qichao's historiographical thought represents the beginning of modern Chinese historiography and reveals some important directions of Chinese historiography in the twentieth century. As pointed out by many scholars, recently including Tang Xiaobing and Edward Wang, the development of Liang's historiographical thought can be divided into two stages. First, Liang's 1902 "New Historiography," published in his *New Citizen Journal*, emphasized scientific, Enlightenment, and evolutionary vision of history. The second stage emerged in the 1920s, especially with the publication of Liang's *Methods for the Study of Chinese History*. Here he emphasized the uniqueness and multiplicity of history and culture and criticized the Western-centered, evolutionary historiography that he had earlier advocated. How did this change occur? In terms of external reasons, the impact of World War I and the influence of German historicism and Neo-Kantianism played crucial roles. Yet Liang's relationship with Chinese traditional scholarship also contributed to this change. This paper argues that Liang's "new historiography" in both stages was based on the Buddhist and Confucian traditions to a considerable extent. Thus he not only introduced Western ideas but also sought convergence between Western ideas and concepts rooted in Chinese tradition. His efforts to

* Institute of Modern History, Academia Sinica

establish a "new historiography" cannot be separated from his lifetime search for "modern" scholarship for China.

Keywords: Liang Qichao, modern Chinese historiography, Neo-Kantianism, Buddhism