

「離經叛道」或「光大儒門」：

錢穆與蕭公權筆下的康有為

葉毅均 *

摘要

康有為是中國近代思想史上最具有爭議性的人物之一，以對康氏思想研究最具權威的兩位學者：錢穆、蕭公權而言，兩人的看法亦屬兩極。本文即以錢、蕭二氏對康有為的詮釋相比較，指出從康氏之儒學詮釋的方法與目的兩方面來分析，即可發現二氏的根本分歧所在：錢氏不贊同康有為的儒學新詁，蕭氏則深佩其救亡決心，從而大致確立了兩人的詮釋方向。而這最終則反映出二氏對於「（儒學）詮釋應該如何」的不同看法。本文最後則試圖以此個案為例，說明史家所採取的詮釋取向及獨有的特殊觀點，如何影響詮釋的進行。而我們又該如何面對此一思想史研究的課題。

拙文緣起於汪榮祖師「中國近代思想史」課堂之學期報告，首需感謝汪師之教誨與鼓勵；其後承蔡彥仁、劉祥光二師之指正，多所受益；又得彭明輝師之讚許，謹此特致謝忱。

* 國立政治大學歷史學系大學部88年畢業；現為國立清華大學歷史研究所碩士班研究生。

關鍵字：康有為、錢穆、蕭公權、詮釋學

一、問題考察

康有為（長素，1858-1927）是中國近代思想史上最具爭議性的人物之一，影響跨越眾多層面，歷來評價不一，聚訟紛紜。本文不擬對康氏思想多所著墨，而著重於後世學者對其人思想之「詮釋」。換句話說，焦點放在史家本身，而非在於被研究的對象。西方的詮釋學（Hermeneutics）強調作品寫成後即有它自己的生命，而且重視讀者的領會與再創造。思想史研究也同樣離不開史家的理解與詮釋，讀者與作者最起碼應置於同等重要的地位。本文的基本觀念即淵源於此。當代學者對於康氏思想的闡釋，以錢穆（賓四，1895-1990）和蕭公權（述園，1897-1981）的影響最大，也最具權威（註一），但是兩人的詮釋內容亦屬兩極。因此本文以錢、蕭的論述為中心，探究兩人對康氏這樣錯綜複雜的人物之詮釋有何差異？造成這種差異的原因何在？而此種差異在思想史研究上又有何意義？由於錢、蕭二氏各有其深厚的學術背景，代表不同的研究取向，雙方對同一對象的研究成果正可成為本文的豐富資源，藉此以討論思想史研究上的重要課題。

錢穆對康氏的研究主要見於《中國近三百年學術史》一書，其中一章專論其思想，並置於全書之末，顯然將康氏視為清代學術發展的結束。（註二）蕭公權對康氏的研究則屬於窄而深的專題（monograph），以超過五百頁的專書《康有為思

註一：這是就康氏思想的研究史而言的。後世史家無論贊同與否，莫不徵引錢氏或蕭氏之說，以為論述之資。由此可見二氏影響之大。在研究回顧的評估方面，到目前為止，錢氏之於清代學術史、蕭氏之於康有為思想的著述，西方學者仍然認為是其研究領域內的經典之作。沙培德（Peter Zarrow），〈近期西方有關中國近代思想史的研究〉，蔡慧玉譯，《新史學》，5：3（1994：9），頁76、89。蕭氏英文專著在中國大陸流傳雖不久（簡體字譯本遲至1997年方才出版，參見註3），但也被視為「所有語言之中最為系統、最為全面的專論康有為的著作」。李學勤主編，《國際漢學著作提要》（南昌：江西教育出版社，1996），頁240。至於在台灣學術界，蕭書則是被譽為「學術鉅著」。胡平生編，《中國現代史書籍論文資料舉要》（一）（台北市：台灣學生書局，1999），頁98。除此之外，尚有一家之言足以和錢、蕭二氏比肩，即為梁啟超（1873-1929）。康氏弟子梁啟超對其師思想的詮釋，乃源自於親身經歷的見聞，因而對後世史家亦有長遠的影響。但由於康梁兩人關係特殊，梁氏相關著作兼具史料性質，不宜將梁氏和錢、蕭二人並列分析，須俟異日另文予以討論。

註二：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊（台北市：台灣商務印書館，1937初版，1957台一版，1996台二版），頁702-785。本書原為錢氏自1931年起於北京大學任教之授課講義，刪補而成。錢穆，〈自序〉，《中國近三百年學術史》上冊，頁11。

想研究》（註三）總結其研究成果。因此若就著書體例而論，兩者的論述自然有所不同，顯示出對康氏關注程度的差異。

再以所運用的史料而言，由於蕭書較晚出，更因為得見康氏後人之家藏的緣故，得以掌握較多的原始史料（註四），為錢書所不及。雙方論點的許多差距或許就由此產生。但是這無礙於本文對錢、蕭二氏論述的比較，因康氏的基本著作如《新學偽經考》、《孔子改制考》、《春秋董氏學》、《春秋筆削大義微言考》、《論語注》、《孟子微》、《大學注》、《中庸注》、《禮運注》、《大同書》等書，錢氏皆曾論及。（註五）錢氏所不及見者僅在於康有為早期的著作如《實理公法全書》、《教學通義》、《康子內外篇》（註六），與晚年的《諸天講》（註七）等。這對於了解康氏一生思想發展的變化自然極為重要，但不見得會影響錢氏對康有為的整體評價，因其自有一評量的尺度也。本文的討論即限定在錢氏所見及諸書的範圍之內，檢視錢、蕭二氏對康有為學術思想的論述究竟有何不同，並探討此不同何以產生。

註三：本書原由英文撰寫，先以論文形式發表，而後再結集成書，定名為 *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927* (Seattle and London: University of Washington Press, 1975)。中譯本為：《康有為思想研究》，汪榮祖譯（台北市：聯經出版公司，1988）；簡體字版之書名為《近代中國與新世界：康有為變法與大同思想研究》（南京：江蘇人民出版社，1997）。兩種版本之譯者、譯文皆同。本文之引述則以繁體字版為準。

註四：共有四大捲微片，包含許多當時尚未出版的稿本。蕭公權，〈序言〉，《康有為思想研究》，頁（七）。詳細的過程可參見蕭氏之自傳：《問學諫往錄》（台北市：傳記文學出版社，1972），頁215-216。

註五：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁703。

註六：可參考：蕭公權，《康有為思想研究》，頁394-409；及汪榮祖，〈「吾學卅歲已成」：康有為早年思想析論〉，《漢學研究》，12：2（1994：12），頁51-62；Richard C. Howard，〈康有為（1859-1927）他的知識背景和早期思想〉，Arthur Wright與Denis Twittchett編，《中國歷史人物論集》，中央研究院中美人文社會科學合作委員會譯（台北市：正中書局，1973初版，1976二版），頁409-440。

註七：可參考：蕭公權，《康有為思想研究》，頁158-178；及汪榮祖，〈康有為天遊旨趣發微〉，《政治大學歷史學報》，15（1998），頁29-38。

二、錢、蕭二氏對康有為的不同理解

錢穆與蕭公權對康有為學術思想的想法有諸多歧異，關心的層面也不盡相同，以下我們從兩者（一）對《新學偽經考》、《孔子改制考》兩書之評價、（二）對《大同書》之評價以及（三）對康有為思想之整體評價三方面，檢視雙方的差異所在。（註八）

（一）對《新學偽經考》、《孔子改制考》兩書之評價

對於康有為轟動晚清學術界的《新學偽經考》一書，錢穆首先說明「其書亦似從乾、嘉考據來，而已入考據絕途」（註九），其內容則「非無根不經之譚乎！」（註十）批評可算嚴厲。由於錢穆曾撰〈劉向歆父子年譜〉（註十一）以駁斥康說，故有充分的考證依據在學術上反對《新學偽經考》中的論點。（註十二）但錢氏最為強調的是此書為康氏「剽竊」廖平（季平，1853-1932），乃「有所聞而張皇以為之說，非由寢饋之深而自得之也。」（註十三）認定康氏的學術毫不足道（錢氏對廖平學術的評價亦低〔註十四〕），並詳論康、廖之交涉過程來加以證實。總而言之，「偽經考所持，為事理之萬不通者尚多，論大體亦無是處。」（註十五）至於《孔子改制考》，錢氏認為「亦季平之緒論」（註十六），並詳引朱一新（1846-1894）之論以反駁康氏之說（註十七），論定康氏「高談改制而堅主保皇，則義不條貫，非真能知漢儒公羊家精神也。」（註十八）

註八：選擇這三本書來討論，是為了遷就錢氏的論述重心所致。此舉當然不免有窄化蕭氏論述之嫌，但由於材料本身的侷限，不能以蕭書所有和錢書所無相比較，因而不得不有所取捨。關於此三書的內容及其出版情形，可參考：劉志琴主編，李長莉，《近代中國社會文化變遷錄》第一卷（浙江：浙江人民出版社，1998），頁638-641；閔傑，《近代中國社會文化變遷錄》第二卷，頁78-80、230-232。

註九：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁712。

註十：同上書，頁713。

註十一：此文收入：《兩漢經學今古文平議》，《錢賓四先生全集》，第八冊（台北市：聯經出版公司，1995）。

註十二：錢氏此文結束了長久以來的經今古文之爭。此一論斷已成為通說。杜正勝，《錢賓四與二十世紀中國古代史學》，《當代》，111（1995：7），頁71-72。

註十三：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁713。

註十四：同上書，頁722。

註十五：同上書，頁723。

註十六：同上書，頁723。

註十七：同上書，頁725-732。

註十八：同上書，頁731。

蕭公權的態度則不同。關於《新學偽經考》與《孔子改制考》兩書，蕭氏對前者未曾多所置意，而較重視後者所顯示之康氏的「改制哲學」。和錢穆著意批評此二書本身的內容相異，蕭氏重視的是康氏撰寫《孔子改制考》的實際目的，即「勸導清廷改制，以及使其他學者相信——作為一個好儒者，他們不應該反對變法。」（註十九）蕭氏直接了當的說明其見解：「康氏致力於轉儒學為變法哲學，不應該視為一經學研究的學術貢獻，而應重視它對當時以及後來中國近代史發展上的實際影響。」（註二十）並同意康氏此一做法的正當性，認為「康氏作為變法運動的思想領袖，必須要革新儒學。他重建孔子的學說可以加強他對變法的見解，使其他學者可以拒斥或譴責，但不能忽視。」（註二一）

對於康氏是否襲廖之學術公案，蕭氏的看法是承認康氏的確有可能盜取廖氏之見解，且兩人的見解確實相似。但蕭氏卻也認為「我們不能完全否定康有為獨自發現同一真理的可能性。」（註二二）更贊同梁啟超的意見，特別指出兩人的目的大為不同：廖平的興趣僅止於學術，而康有為的目的則在於實際變法。（註二三）

由以上所述可知，錢、蕭二氏在對康有為的論述中，顯現出觀點和角度的巨大差異，而兩人的關懷也確實有所不同。錢氏注意的是康有為「經學」著作的內容是否合理，而蕭氏重視的卻是其著述的實際目的和影響。因兩者關懷的層面不同，也隨之對康有為有了正、反不同的評價。

（二）對《大同書》之評價

錢穆對康有為的《大同書》評價甚低，明言其「無端發此奇想，……陳義雖高，唐大不實，亦幾於以空想為遊戲而已。」（註二四）批評《大同書》的內容，並加以反駁：「雖若兼容並包，主要不過兩端：一曰平等博愛，此西說也，而揚高鑿深之，乃不僅附會之於墨翟，並牽率之於釋迦。一曰去苦求樂，此則陳義甚淺，僅著眼社會外層之事態，未能深入人性、物理之精微。試問如長素說，……果遂為至樂矣乎？」（註二五）總而言之，此書「其成之於聞見雜博者，乃長素之時代

註十九：蕭公權，《康有為思想研究》，頁94。

註二十：同上書，頁95。

註二一：同上書，頁97。

註二二：同上書，頁64。

註二三：同上書，頁65。

註二四：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁737。

；其成之於揚高鑿深者，乃長素之性度。」（註二六）並將此書在整個清代學術史上的地位作一總結：「三百年來學風，久務瑣碎考據，一旦轉途，筆路藍縷，自無佳境。又兼之時代之劇變，種種炫耀惶惑於其外，而長素又以好高矜奇之心理遇之，遂以成此侈張不實之論也。」（註二七）但錢氏仍重視其影響，論及譚嗣同（1865-1898）之《仁學》，認為「《仁學》者，實無異於《大同書》也。大同即仁之境界，衝決網羅，即《大同書》之破除九界。」（註二八）

蕭公權對《大同書》的評價與錢氏適成強烈的對比。首先，蕭氏以西方之烏托邦（Utopia）思想傳統為立足點，肯定康有為大同思想的價值，認為烏托邦思想乃由不滿現實而產生，「其成熟尚需有開闊境界的思想家超脫現實作哲學的思考」（註二九）。其次，蕭氏重視康有為的主觀用心，認為「他十分自信地認為大同乃是指引人類社會前進的可行理想」，也承認《大同書》「可說是實際行動的指導。它除了詳解社會制度的正式結構和運用原則之外，還提出逐步方案，肯定地邁向大同。」（註三十）蕭氏不認為康氏的理想和現實脫節，反而盛讚其見解的卓越：「他對現有制度的嚴厲批評涉及十九世紀中西雙方所面臨的一些問題的核心。他解決問題所作的建議與歷史趨向一致。」（註三一）因此，其結論為「康氏的『大同』乃是一『有效的烏托邦』，而不是脫離社會發展與近代中國思想路向的白日夢。……他對中國傳統的知識以及對西方的認識，使他能看到中國的問題以及如何改變。」（註三二）對康有為之大同理想的總評為：「他的烏托邦構想極具想像力與挑戰性，他足列世界上偉大烏托邦思想家之林。」（註三三）

蕭氏同時將康氏之大同思想和新文化運動、社會主義與中西的烏托邦傳統比而觀之，強調「《新青年》的作者們只是比康有為更向前走了一小步」（註三四）；《大同書》又「可稱為『民主共產主義』，在精神上與烏托邦社會主義較接近……從康有為到陳獨秀，有如從十八世紀的烏托邦社會主義發展到十九世紀的科學的

註二五：同上書，頁738。

註二六：同上書，頁738。

註二七：同上書，頁738。

註二八：同上書，頁749。

註二九：蕭公權，《康有為思想研究》，頁410。

註三十：同上書，頁449。

註三一：同上書，頁450。

註三二：同上書，頁451。

註三三：同上書，頁451。

註三四：同上書，頁455。

社會主義」（註三五）；康氏同時從中國傳統與西方取得靈感，「但他所借者融合得十分徹底，合之以極多的想像，遂成其獨創的思想，他創造了『一個新理想』（註三六）。

有趣的是，錢穆對康有為大同思想的淵源看法和蕭氏相近，但卻有截然不同的評價：「長素思想之來歷，在中國則為莊子之寓言荒唐，為墨子之兼愛無等，又炫於歐美之新奇，附之釋氏之廣大，而獨以孔子為說」（註三七），「實則凡彼所謂孔學者，皆雜取之孔子以外一切新奇可喜之理，不問其合否、通否，而並以歸諸孔，遂使孔子為高出一切之聖人也。」（註三八）錢氏對康有為的「綜合」顯然不願苟同。

在肯定康有為的烏托邦思想之餘，蕭氏也承認其並非完美，認為「康有為未注意到社會問題的複雜性，不能作單純的解決」（註三九）。這點和錢氏對康氏「去苦求樂」的批評有相一致處。但蕭氏依然強調：「我們不能否認，作為改革者和理想主義者的康有為有其意義，他忠實地設法免除人們的痛苦。」（註四十）顯見蕭氏對康有為的理解，較之錢氏有著更多的同情。

由以上所述可知，錢、蕭二氏對《大同書》內容的評價趨於兩極。前者重視學術的淵源，不容輕易混淆；後者則更重視思想的綜合，甚或創造。

（三）對康有為思想之整體評價

錢穆對於康有為在民國前後言論的轉變，視為其「思想之兩極端」（註四一）。民國二年，康氏創辦《不忍雜誌》，錢氏認為其「著論大率篤舊之譚也」（註四二），譏其言「與往者『必變、速變、全變』之說，先後判若兩人。」（註四三）「自是

註三五：同上書，頁463。

註三六：同上書，頁474。

註三七：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁738。

註三八：同上書，頁737。

註三九：蕭公權，《康有為思想研究》，頁563。

註四十：同上書，頁564。

註四一：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁752。

註四二：同上書，頁753。

註四三：同上書，頁754。

以往，殆無往而不流露其懷舊之思，亦無往而不流露其厭新之情。」（註四四）以至於參與復辟的實際活動，這種種一切都顯示出康氏本身的矛盾：「凡譚氏《仁學》所欲衝決之網羅，長素一一爲之張設而護衛；凡《大同書》所欲毀滅之界劃，亦一一爲之浚深溝、築高壘焉。……若以《大同書》、《仁學》之所斬嚮繩之，則民國之於晚清，要不可不謂向大同太平之境邁進，抑去所謂無國界、種界、形界、家界尚萬里，去衝決名教網羅尚千里，不謂長素乃如此其屑屑然而驚，憤憤然而歎也。」（註四五）由於康有爲前後表現的極端衝突，錢氏因而作一結語曰：「長素之於考據如廖（平），於思想如譚（嗣同），更所謂橫掃無前者，然亦不能自持之於後。凡其自爲矛盾衝突抵消以迄於滅盡，則三百年來學術，至是已告一結束……此所以康、廖、譚三家之書，適成其爲晚清學術之末影」（註四六）。批評之嚴厲可見。

但錢氏認爲康有爲之思想中仍有一點始終不變，即爲「尊孔」（註四七）。尊孔的方式則在於「讀經」（註四八）。而康氏對經書的見解卻又甚爲「可異」，起始尊《論語》，繼則改尊《易》，後又全變其說，「一以《春秋》爲主」，又獨尊《公羊傳》，最終則尊《禮運》。（註四九）錢氏詳考其說，一一加以駁難，結論爲「長素之尊孔子，雖先後未變，而所以尊孔子者已變，仍自見其爲矛盾相衝突矣」（註五十）。至於康氏尊孔的來由，錢氏則認爲「康氏之尊孔，並不以孔子之真相，乃自以所震驚於西俗者尊之，特曰西俗之所有，孔子亦有之而已」，康氏「尊孔特其貌」（註五一）。最後對康有爲之整體評價爲：

……彼蓋一領袖慾至高、自信力至強之人。彼先認定中國二千年歷史爲野蠻，而歐洲現況爲文明，遂以中國二千年歷史皆孔子之小康，皆劉歆之偽說，而孔子別有大同一義，則實與彼所見西俗暗合，此長素主「必變、速變、全變」時之說也。及爲《不忍》諸論，則所以尊孔與所以評西俗者已大異乎是，而其必力反一世之祈向以惟我馬首是瞻之概，則猶夫昔日。惟昔者一世爲守

註四四：同上書，頁759。
 註四五：同上書，頁762。
 註四六：同上書，頁763。
 註四七：同上書，頁763。
 註四八：同上書，頁765。
 註四九：同上書，頁766-773。
 註五十：同上書，頁777。
 註五一：同上書，頁780。

舊，則長素鼓之向新；今已一世尚維新，長素又督之返舊；而一以孔子爲標幟。……此長素所以雖始終尊孔，而終不能掩其先後之相矛盾也。（註五二）

簡言之，在錢氏眼中，康有爲的學術既無深義，持論又自相矛盾，根源全在於其人之性格。只能代表晚清衰微的末世，而無何足以稱道之處。

此外，錢氏在另一篇較早發表的文章〈近百年來諸儒論讀書〉（註五三）中，亦曾論及康有爲。和後來的《中國近三百年學術史》不同的是，錢氏盛稱康氏早年於萬木草堂之講學活動（1891），認爲是近代的「新讀書運動」之開始，因其「依稀是回復到晚明諸遺老之矩矱。乾、嘉以來學者，可說無一人知有此境界。」（註五四）「康氏要在讀書之上先安一個『講學』，即此一點，已可說是兩百年來未有之卓識。」（註五五）但錢氏對康氏的「新經學」仍然有所不滿，斥爲考據裡的「野狐禪」（註五六），認爲「康氏上了廖平的大當而誤入歧途，葬送了他長興講學的前程，這實在是一件極可惋惜的事。」（註五七）總而言之，「康氏在學術史上，只有慧光一射，並沒有星月貞明。……康氏自身在學術修養上並沒有一種篤厚堅實的基礎，淵深卓絕的造詣，自然不能領導後起的人來走上一條遠到的路程。」（註五八）「康、梁（啓超）在當時，對於中國舊有經史之學，本說不到有甚深之研討。一旦要援以致用，談何容易。」（註五九）

蕭公權的看法則完全不同（除了同意康氏有強烈的自信心之外〔註六十〕）。對於康有爲的種種矛盾言論，蕭氏加以分疏其思想中不同的層次和階段，認爲康氏的社會思想有兩個層次：「一個是關注實際事務，在晚清時冀圖挽救帝國危亡，在民國時抨擊風雨飄搖的政局。另一個是神馳於理論與想像的領域，超脫現實。

註五二：同上書，頁785。

註五三：此文正式發表於1935年，原名爲〈近百年來之讀書運動〉。錢穆，〈近百年來諸儒論讀書〉，《學衡》，《錢賓四先生全集》，第二十四冊（台北市：聯經出版公司，1995），頁157。

註五四：同上書，頁122-123。

註五五：同上書，頁126。但在《中國近三百年學術史》中，錢氏則指明康有爲講學之「長興規模，蓋有所受之，受之其師朱次琦也。」「非由寢饋之深而自得之也。」錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁709-711、713。換句話說，在錢氏眼中，康有爲連最後一點長處都消失了。

註五六：錢穆，〈近百年來諸儒論讀書〉，《學衡》，《錢賓四先生全集》，第二十四冊，頁131。

註五七：同上書，頁133。

註五八：同上書，頁145。

註五九：同上書，頁146。

註六十：蕭公權，《康有爲思想研究》，頁17-20。

康氏常來往於兩層次之間，有時同時立足於兩層次。他可說是扮演了雙重角色：實際的改革家與嚮往烏托邦的思想家。」（註六一）康氏既來往於不同的思想層次，「他的思想也因而有不同的階段。但一階段與另階段之間並不是真正的思想發展，而是不同思想層次的轉換。」（註六二）既不在同一層次，便無矛盾可言。（註六三）

在前述之解釋架構下，關於康氏對經書見解的轉變，蕭氏相對於錢氏之極力攻擊，只輕描淡寫的說：「他對不同經典的評價與時有異。這些轉變可說是康氏思想發展的不同面貌」（註六四），而未對其解經的方法加以批評。甚至加以稱道：「他（康有為）的解釋群經乃是當時為適應時代而作的最嚴肅的努力。……他的做法乃是善意地使中國的道德遺產現代化以保存之，使清廷的思想基礎合時以挽救它的危亡。」（註六五）

在此同時，蕭氏也對「世界化」與「西化」之間做出區別，並強調康氏之倡導乃是「世界化」而非「西化」。因康氏認為「中西之別僅是表面的，因此變革過時的政治、經濟、教育制度不是西化，而是世界化——不過是把中國文化提昇到世界共同的水平……實在與宋儒所說天理相通、四海同心一樣」（註六六）。康氏「作為社會思想家，也就只講究制度和價值是否符合共同標準，而不必論本國或外國了。從此一立場出發，他自然拒斥某些不可接受的中國制度和價值，而把西方思想納入其普及的思想架構。」（註六七）進一步言，「此一『世界化』階段使他不僅批判中國傳統，同時也批判西方文明。」更加證實康氏為一「世界主義者」，而非「西化者」。（註六八）因此蕭氏明言反對錢穆之說。（註六九）

至於康氏在民國以後的轉變，蕭氏則認為這不過是其「言論隨時變而易輕重」（註七十），不代表康氏基本立場的改變。康氏被視為「反動」乃是出於「誤解」：

註六一：同上書，頁385。

註六二：同上書，頁386。

註六三：汪榮祖，〈弁言〉，同上書，頁（四）。

註六四：同上書，頁45。

註六五：同上書，頁89。

註六六：同上書，頁389。

註六七：同上書，頁391。

註六八：同上書，頁392。

註六九：同上書，頁43、505。

註七十：同上書，頁483。

「民國初年在政治上、社會上、思想上所呈現的混亂情況使他（康有為）震驚……他把這些劇烈改變視為自己理論的證言——未成熟的文化轉變總是破壞性的並為中國帶來災難。因此，他極力反對共和與『新文化』運動，經常禁不住說得過分，甚至與自己從前所說的牴觸。」（註七一）蕭氏進一步辯解曰：「康氏並不如批評者所說，要維持現狀或復古，要回到共和以前的社會與思想的狀況。……他雖曾因時而改變重點，卻未嘗移動變法維新立場，及經由適當途徑現代化以重整中華的終生目標。他反對共和，並不是要延續專制，而因其相信中國還不配實施共和，何況共和不僅行政軟弱無能，並因盲目西化帶來社會上以及思想上的紊亂。」（註七二）總而言之，「康氏不是真正的反動派，也無意當反動者。」（註七三）蕭氏同時自承前此於撰寫《中國政治思想史》時，也誤以為康氏由變法派變成反動派。錯誤的原因則是在於當時尚未見到康氏的未刊手稿之故。（註七四）

關於康有為之「尊孔」，是否如錢穆所認定之「用夷變夏」（註七五），蕭氏認為「西方的影響使他（康有為）的經解絕對的『非正統』，但並不是『非儒』。再者，他並不是將外來因素引入儒學的第一人。宋明的理學家早已用佛家觀點來增飾儒學。這些理學家不能無視從印度傳入中國的思想。同理，康氏必須利用歐洲思想。」（註七六）康氏也非如錢穆所稱「貌為尊孔，實則尊西俗」（註七七）。蕭公權指出「保全中國的文化認同（儒學）和維持中國的政治獨立（帝國），在康的心目中是同等重要的，兩者都不能被『西潮』所吞沒。……為了保全帝國的目的，中國的法律、行政、和經濟制度都必須按照西方的模式改變；但如果放棄儒學，企圖對整個道德生活西化，則將是文化自殺。」（註七八）相對於錢穆指責康有為的「惑亂後學之罪」（註七九），蕭氏甚至認為康氏的「儒學新詁」有助於儒學發展：「康有為可說是一儒家修正主義者。他對儒家思想內容的修訂與充實，可說有

註七一：同上書，頁505-506。

註七二：同上書，頁508-509。

註七三：同上書，頁511。

註七四：同上書，頁505，註67。另可參考：蕭公權，《中國政治思想史》下冊（台北市：聯經出版公司，1982初版），頁745-759；及蕭公權，《問學諫往錄》，頁217。

註七五：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁732。

註七六：蕭公權，《康有為思想研究》，頁89。

註七七：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁780。

註七八：蕭公權，《康有為思想研究》，頁97-98。

註七九：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁785。

功於儒學。」(註八十)而儒學在現代的衰微，康氏絕不獨負此疚，蕭氏指出儒學發展與帝國之間的關係，認為「他(康有為)之不能使儒學於帝國倒後顯揚，正如孔子本人不能於帝國勃興之前成功一樣。」(註八一)

總之，蕭氏對康有為的理解，可歸結於其「兩層次說」：

這種不相同的見解並非不一致，而僅僅顯示康氏如何在他一生中的不同階段，扮演兩種不同的任務：在儒家原則上形成一改制哲學，以及建立一超乎儒家的廣泛哲學體系。關於後者，他經常超越今文經的範疇，超越既存制度與價值觀。關於前者，他遵從既被接受的社會與道德價值，以及注視制度改革的理論基礎。《改制考》與《大同書》並不互相抵消，而代表思想的兩個層次。(註八二)

蕭氏所說的當然是同一思想的兩個層次，而不是兩個不同的思想觀點。(註八三)以此來解釋康氏之思想，且評價自在其中。(註八四)

在《中國近三百年學術史》出版約十年後，錢氏因得見康有為之《歐洲遊記》，又成《讀康南海歐洲十一國遊記》(註八五)一文加以補述。對於康氏思想之「激變」，錢氏認為「實亦歐遊有以啓之也」(註八六)，為康氏思想之轉變找到了合理的解釋：「今根據《遊記》而分析南海之思想，其所以對於歐洲文明開始敢萌其批評與鄙薄之意者，厥有數端。一則見歐洲各地文物高下至不同，未必一一盡勝於我也。……一則知歐洲之治平康樂，乃最近百年以內事，而以前則不然也。」(註八七)「故南海此書，雖屬遊記，而其精心結撰處，則實為對歐洲文化史之闡述與批

註八十：蕭公權，《康有為思想研究》，頁116。

註八一：但蕭氏並不是說，儒學在先秦時就已註定要為帝國服務。「皇帝們利用儒學來控制思想，當然會故意強調有利專制的一面。」同上書，頁125-126。

註八二：同上書，頁94。

註八三：汪榮祖，《康章合論》(台北市：聯經出版公司，1988)，頁14，註19。

註八四：錢氏當時亦發現康有為「不以《大同書》與《不忍》諸論為衝突」，但卻未選擇建立如蕭氏之「兩層次說」來加以詮釋。這是一個可以繼續追索的問題。錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁762。

註八五：此文作於1944年，而於1947年正式發表。錢穆，《讀康南海歐洲十一國遊記》，《中國學術思想史論叢》第五冊，《錢賓四先生全集》，第二十二冊(台北市：聯經出版公司，1995)，頁531。

註八六：同上書，頁517。

註八七：同上書，頁519-520。

評。」(註八八)在詳列康氏的見解後，作結道：「於是往昔以歆羨西化而主全變、速變者，至是乃譏斥之曰夷狄，曰野蠻，而笑畏外、媚外之為愚。」(註八九)改變原先視康氏「亦如彼《不忍》諸論所譏之無恥媚外而已耳」(註九十)的看法，認為康氏「其於一切之論評，乃有轉向內裡實事求是之意，與一時之盛誇西俗以為模範者相異焉。」(註九一)而康氏思想前後之轉變，其實是「宛如天衣之無縫矣」(註九二)，並非單純的自相矛盾。總之，錢氏對康有為的整體評價似已稍微緩和，但對康氏學術的評價則大致不曾改變。(註九三)

由以上所述可知，錢、蕭二氏最初對康有為的整體評價頗為相近，即視康氏為「矛盾」、「反動」。隨後因見及新史料不約而同皆改變原先的看法，對康氏思想的轉變有較為完整清晰的理解。但若以康氏的「儒學」而言，兩人的評價仍存在巨大的差異。從表面來看，錢氏論學重一貫(註九四)，因此對康氏種種矛盾衝突的主張皆持一外在客觀的標準來加以衡量，以彰顯其過；蕭氏則較重變遷，將康氏學術的矛盾之處僅僅視為不同的發展階段或層次，不以前後一致的標準來衡量，自然就解除了衝突。

註八八：同上書，頁521。

註八九：同上書，頁529。

註九十：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁780。

註九一：錢穆，《讀康南海歐洲十一國遊記》，《中國學術思想史論叢》第五冊，《錢賓四先生全集》，第二十二冊，頁530。

註九二：同上書，頁531。

註九三：此可見之於錢氏更晚期的著作如《中國學術通義》，認為康氏的《大同書》「較之今日共產黨主張尤遠為偏激。此等意見，可以引起革命，卻不能憑此『救時』。」「康氏為要尊孔，講出他一套今文經學之新考據，如：《孔子改制考》、《新學偽經考》等，在考據學上皆是極端謬誤之論。」為「首壞此一學術時代之風氣者」。錢穆，《學術與風氣》，《中國學術通義》(台北市：學生書局，1975初版，1982增訂三版)，頁292。此文作於1962年。另外，錢氏尚在1973年出版的《中國史學名著》(一)中評康氏二考為「荒唐」、「瞎說」。錢穆，《中國史學名著》(一)(台北市：三民書局，1973初版，1993八版)，頁7、128。

註九四：此可見之於錢氏對廖平學術的批評：「考證之事，貴乎有據，所據苟確，則積證益富，歷年益信。未有前據必搖，後說必移，一人之學，若四時之代謝，以能變為出奇者也。而季平(廖平)顧不然，『積二十餘年之攻駁，而一旦盡變其故說，此固三百年來考證諸家所未有。季平不自慚惡，……自詡為數千年未有之奇，是何其與乾、嘉以來所謂『實事求是』之意相異耶！』」蓋學人之以戲論自銜為實見，未有如季平之尤也！」錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁721-722。

三、錢、蕭二氏詮釋不同的原因

錢穆和蕭公權兩位前輩學者由於評價之不同，所描繪出之康有為的形象大相逕庭，已如上述。而我們必須追問的是：何以會有此一不同？是什麼原因造成雙方如此南轅北轍的見解？這可以從幾方面來加以討論。

首先是雙方學術背景的差異。眾所周知，錢穆為苦學自修出身的國學大師，著述出入於經史子集四部，國學基礎深厚，承接中國獨特的學術傳統。（註九五）蕭公權則赴美留學受西方學術訓練，並取得哲學博士學位。（註九六）這樣的差異至少在兩者對康氏之烏托邦思想的評價上產生了相當的影響，造成表面上論述廣度的不同。（註九七）此外，若以寫作的體裁而言，錢書為傳統的學案體及綱目體，蕭書則為現代西方的論文格式（更以英文寫作），也顯示出兩者之學術背景所形成的差異。

其次，兩書的成書年代也必須加以考慮。在現代中國史學史上，錢氏本為民族主義史家的代表之一，面對國家民族危急存亡之秋（第二次中日戰爭），著意撰寫《國史大綱》一書，希望能藉著闡明中國歷史特色以喚醒民族魂。（註九八）而

註九五：錢氏之弟子余英時指出，錢氏「一生的主要貢獻是在指示我們怎樣去認識中國的文化系統及其流變」。余英時，《錢穆與新儒家》，《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》（台北市：三民書局，1991），頁42。關於錢氏的學術背景與西方文化學術傳統不同之處，可參考：陳啓雲，《錢穆師與「西方思想文化史學」》（下），《錢穆先生紀念館館刊》，4（1996），頁78-80。另參見：錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶合刊》（台北市：東大圖書公司，1983初版，1992三版），頁33-130；鄧爾麟（Jerry Dennerline），《錢穆與七房橋世界》，藍樺譯（北京：社會科學文獻出版社，1998），頁11-60；李木妙編，《國史大師錢穆教授傳略》（台北市：揚智文化公司，1995），頁5-21。

註九六：蕭公權，《問學諫往錄》，頁15-70。蕭氏之門人黃俊傑，曾歸納其師學術的三個外部特徵：中西文化的折衷、舊學與新知的貫通、情感與理智的交融。認為「蕭先生的求學時代橫跨新舊兩個時代，所以他既能浸潤在中國舊學的傳統裡，又能吸收西方學問的新知，以開展視野廣闊的學術領域。」黃俊傑，《蕭公權與中國近代人文學術》，《儒學傳統與文化創新》（台北市：東大圖書公司，1983初版，1986再版），頁109-148。

註九七：余英時曾論及烏托邦式的理想在西方的經典中遠較中國為發達（《禮運》大同的理想到近代才受西方影響而流行），中國思想有非常濃厚的重實際的傾向，而不取形式化、系統化的途徑。在西方哲學上本體界與現象界之分，宗教上天國與人間之分，社會思想上烏托邦與現實之分，在中國傳統中雖然也可以找到蹤跡，但畢竟不佔主導地位。這牽涉到中西雙方對超越世界與現實世界之間關係的看法之異。余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北市：聯經出版公司，1987初版），頁7、10。如果余氏的說法為是，或許即為錢、蕭二氏由於雙方學術背景的差異，而對康有為大同思想之重視程度的不同找到一個可能的答案。

註九八：彭明輝，《歷史地理學與現代中國史學》（台北市：東大圖書公司，1995），頁292-295。

《中國近三百年學術史》一書則是在抗戰前夕寫成，因此特「嚴夷夏之防」（註九九）。我們不難理解為何錢氏會痛斥康有為之「用夷變夏」、「以尊西俗者為尊孔」，完全不加以同情。而蕭氏之《康有為思想研究》則是於1949年中國大陸政權易手之後，旅居美國西岸時之作（註一〇〇）。流寓海外而心繫祖國，其寄蹤萬里的中國情懷自可想見。（註一〇一）在研究康氏思想的同時，不免流露出對中國文化前途的關心。

但是上述兩點皆未能指出錢、蕭二氏對康有為的理解之所以會有巨大差異的關鍵所在。因此本文以下將以康氏的儒學詮釋為中心，分析其詮釋的方法及目的，以及從錢、蕭二氏對康氏詮釋之「再詮釋」的角度來嘗試回答此一問題。

（一）詮釋學的方法論問題

西方近代詮釋學的研究範圍，就廣義而言，涉及宗教（尤其是聖經等經典的詮釋）、哲學、文學、藝術等人文學科，乃至於一般社會科學的理論研究亦包含在內，也是現代學術中之一項重要的方法論訓練。即以史學而論，就有學者認為歷史研究與其說是對於歷史事實的一種科學說明（a scientific explanation），不如說是一種詮釋學的探討（an hermeneutic inquiry），是當代人為了「走向未來」，回過頭去重新探索、重新了解並重新詮釋以往歷史的意義或蘊含。（註一〇二）

傅偉勳曾建構作為一般方法論的「創造的詮釋學」（creative hermeneutics），藉以說明思想傳統的發展與累積，可分為五個辯證的層次：（一）「實謂」層次——「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」；（二）「意謂」層次——「原思想家想要表達什麼？」；（三）「蘊謂」層次——「原思想家所說的可能

註九九：余英時，《一生為故國招魂——敬悼錢賓四師》，《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，頁26。成書年代則見：錢穆，《自序》，《中國近三百年學術史》上冊，頁14；李木妙編，《國史大師錢穆教授傳略》，頁87-88。

註一〇〇：蕭氏研究康有為之英文論文自1959年開始發表，於1975年正式結集出版。汪榮祖，《蕭公權先生學術次第》，《燕京學報》，新1期（1995），頁451。

註一〇一：蕭氏在其回憶錄中用〈萬里寄蹤〉的篇名來結束他中年以後流居美國的生涯，其心情可謂躍然紙上。蕭公權，《問學諫往錄》，頁2。另可參考：黃俊傑，《萬里寄蹤長是客——蕭公權教授訪談記》，周陽山編，《文化傳統的重建——中國文化的危機與展望》（台北市：時報文化出版公司，1982初版），頁225-236。

註一〇二：傅偉勳，《創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一》，《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（台北市：東大圖書公司，1990），頁4-5。

蘊涵什麼？」；(四)「當謂」層次——「原思想家(本來)應當說出什麼？」；(五)「必謂」或「創謂」層次——「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」(註一〇三)傅氏更進一步指出，以儒、道、佛三家為主的中國哲學思想史乃是一部創造的詮釋學史(a history of creative hermeneutics)，儒家與中國大乘佛教的思想發展，可以說是分別對於早期儒家的原先觀念(如仁義禮智、天命、天道等)與原始佛教的根本理法(如三法印、四聖諦、緣起等)，所作之「解釋再解釋，建構再建構」的思維理路發展史。(註一〇四)以儒學的經典註疏為例，從先秦時代所形成的幾部經典一直是中國思想家思考宇宙、國家、社會、人生諸般問題的一套基本文獻，歷代許多大思想家常常是透過註解及詮釋這些經典的方式來建立自己的思想體系，從而形成一個淵遠流長的註疏傳統。(註一〇五)

在方法論的層次上，劉述先則繼傅氏作出「重釋」(reinterpretation)與「改造」(reconstruction)的區別。因其認為「創造的解釋仍有其一定的約束，其最大的限度在其根本的睿識決不能溢出在原典所容許的範圍之外」，「解釋的新意與改造的新意是不容許互相混淆的」。劉氏進一步認為，史學家所關注的主要在實謂、意謂與蘊謂的層次，而哲學家的努力則集中在當謂、創謂與改造的層次。(註一〇六)上述的看法有助於我們釐清錢、蕭二氏在論述康有為時之異同。

註一〇三：就廣義而言，創造的詮釋學包含這五個層次。就狹義而言，則特指「必謂」層次。如果依狹義重新界定五個層次的個別功能，則「實謂」層次屬於前詮釋學(pre-hermeneutics)的原典考證；「意謂」層次屬於依文解義的一種析文詮釋學(linguistic-analytic hermeneutics)；「蘊謂」層次屬於歷史詮釋學(historical hermeneutics)；「當謂」層次則屬批判詮釋學(critical hermeneutics)；至於「必謂」層次才算是狹義的創造的詮釋學。同上書，頁9-12、45。而後傅氏將最高一層的「必謂」改為「創謂」，以表達其中旨趣。傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，江日新編，《中西哲學的會面與對話》(台北市：文津出版社，1994)，註4，頁151。

註一〇四：傅偉勳，〈現代儒學發展課題試論〉，《佛教思想的現代探討——哲學與宗教五集》(台北市：東大圖書公司，1995)，頁25-50。

註一〇五：黃俊傑，〈從朱子《孟子集註》看中國學術史上的注疏傳統〉，《儒學傳統與文化創新》，頁45-46。

註一〇六：劉述先，〈對於當代新儒家的超越內省〉，《當代中國哲學論——問題篇》(香港：八方文化企業公司，1997再版)，頁9。

(二) 康氏詮釋方法及錢穆、蕭公權的反應

以傅偉勳層次分明之「創造的詮釋學」來檢視康有為詮釋儒學(註一〇七)的方法，我們立時可以發現，當康有為在發揮自己的新意時(在此主要指《中庸注》、《禮運注》、《大學注》、《論語注》、《孟子微》等書之作)，顯然將「重釋」與「改造」加以混淆，其詮釋的內容遠遠超出經典所能容許的範圍，只是藉古人之口以表達自己的意見；或者說當他在從事「創謂」的工作時，未能顧及最基本的「實謂」層次。(註一〇八)這是康氏之儒學詮釋的最大特色。對此，錢穆的反應甚為激烈，不只一次加以批評，如謂「長素抹殺一切，強辯曲解，徒亂後生耳目」(註一〇九)、「以如是之校勘，為如是之訓釋；以如是之考訂，明如是之大義，清代漢學二百年，實所未有。」(註一一〇)此外，康氏之代表作《新學偽經考》、《孔子改制考》兩書既未能立足於堅實的考證基礎(甚至恰好相反)，又是對儒學原有傳統的空前挑戰(此傳統為錢氏所極力維護)，當然會造成錢氏對康有為的惡評。(註一一一)

註一〇七：以傅偉勳「創造的詮釋學」來評價康有為之論點，為汪榮祖師首先提出。但未嘗加以申論。汪榮祖，〈打開洪水的閘門——康有為戊戌變法的學術基礎及其影響〉，《二十一世紀》，45(1998：2)，頁33-34。

註一〇八：此點連正面評價康氏的蕭公權亦不否認。蕭氏曾述及康氏撰寫這幾本書時的態度：「他解釋經文完全依據他認可的孔子真理，並藉之而表達他自己的意見」、「有時候，康氏覺得難以曲為申說以符己意，乾脆認為是偽文——此為他對待古文經的故技。」蕭公權，《康有為思想研究》，頁77、78。

註一〇九：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁723。

註一一〇：同上書，頁784。此外，余英時亦曾報導錢穆對熊十力晚年隨己意解經的作風「深惡痛絕」之態：錢氏「對熊十力在經學上的猖狂恣肆痛加批評，並認為這種態度將來會對學風發生極壞的影響。」余英時，〈錢穆與新儒家〉，《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，頁65。可見這是錢氏對學問的一貫看法，可作為其對康有為的態度之旁證。至於熊十力晚年思想的轉變，則可參考翟志成之〈徐復觀的人格和風格〉和〈論熊十力思想在一九四九年後的轉變〉兩文，《當代新儒學史論》(台北市：允晨文化公司，1993)，頁341-360、255-294，特別是頁353。

註一一一：錢氏的反應與康有為同時之士大夫極其相似，可見彼此的學術觀點有其共通之處。可參考：汪榮祖，〈論戊戌變法失敗的思想因素〉，《晚清變法思想論叢》(台北市：聯經出版公司，1983初版)，頁106-111。此外，關於錢氏之儒學觀的討論則可參閱：郭齊勇，〈論錢穆的儒學思想〉，陳德和編，《當代新儒學的關懷與超越》(台北市：文津出版社，1997)，頁121-148；及郭齊勇、汪學群，《錢穆評傳》(南昌：百花洲文藝出版社，1995初版)，頁87-115、178-247；汪學群，《錢穆學術思想評傳》(北京：北京圖書館出版社，1998)，頁233-238。其他相關論文之介紹則可參考：區志堅，〈近人對錢穆學術思想研究概述——以一九四九年後中國大陸之研究為中心〉，《錢穆先生紀念館館刊》，6(1998)，頁132-148。

那麼錢穆是否無法接受對儒學的「創造的詮釋」呢？此則不然，而是有其獨到的見解。錢穆於歷代儒者中最推崇的是朱熹（因而在晚年撰寫五大卷的《朱子新學案》），因其認為「惟朱子，一面固最能創新義，一面又最能守傳統。其為注解，無論古今人書，皆務為句句而解，字字而求，此正是漢儒傳經章句訓詁工夫，只求發明書中之本義與真相，不容絲毫臆見測說之參雜。此正是經學上傳統工夫。明得前人本意，與發揮自己新意，事不相妨。」（註一一二）朱熹一生的詮釋工作，主要做的是「當謂」與「創謂」的層次，同時照顧到「實謂」、「意謂」與「蘊謂」的層次。（註一一三）由此看來，錢氏其實並不反對對儒學之「創造的詮釋」，但更重要的是不能扭曲經典的本意，這是起碼的學術要求。傳統與創新必須同時兼顧，方能如朱熹一般集儒學之大成。（註一一四）

在詮釋康有為時，錢氏較接近於史家這一面的學術性格極為突顯（註一一五），也就是較重視實謂、意謂與蘊謂的層次，所以解經就必須遵守既定的規範，固守中國儒學經典的註疏傳統。

相反地，蕭公權則完全不在乎康氏的詮釋方法是否具有客觀性，而毋寧更著重康有為在哲學上的創發。因而和錢氏的關懷重點不同，認為「康氏對經書的處理並不客觀。但是這並不使他的努力毫無價值。因不客觀雖是史家所最忌，並不影響一個哲學家的成就。」（註一一六）更欣賞康有為的「改造」儒學及其特別創

註一一二：錢穆，《朱子學提綱》（台北市：東大圖書公司，1971初版，1991三版），頁35。

註一一三：杜維明亦同意朱熹的努力既含有忠實的解釋，也含有創造性的修正。杜維明，〈儒學傳統的重建——錢穆《朱子新學案》評介〉，李振聲編，《錢穆印象》（上海：學林出版社，1997），頁238-239。

註一一四：以上討論主要採取劉述先之見解。劉述先，〈對於當代新儒家的超越內省〉，《當代中國哲學論——問題篇》，頁12-15。

註一一五：余英時認為錢穆學術的「最後歸宿」在史學，無論是研究子學、文學、理學，也都是站在「史學立場」上。「史學立場」為錢氏提供了一個超越觀點，使他能夠打通經、史、子、集各種學問的千門萬戶。余英時，〈錢穆與新儒家〉，《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，頁35。甚至包括錢氏對於理學的研究，評者亦認為近於史學，而非哲學。鍾彩鈞，〈錢賓四先生理學研究的檢討〉，鍾彩鈞編，《中國文哲研究的回顧與展望論文集》（台北市：中央研究院中國文哲研究所，1992），頁539。但在現實生命的層次上，則有人認為史學並不是錢氏的「終極關懷」，而是「內在關懷在哲理，外在關懷在文化——現實的世界，當前的文化」。陳啓雲，〈錢穆師與「思想文化史學」〉（上），《錢穆先生紀念館館刊》，3（1995），頁118。本文之論述只是以史學與哲學不同的詮釋方法作為分析的工具，藉著比較對照以顯現錢、蕭二氏的不同，並非蘊含兩者絕對的區分。

註一一六：蕭公權，《康有為思想研究》，頁88。

造的部份：「儒家經典既是康氏哲學的泉源，也是他表達自己思想的媒介。」（註一一七）「他對經書的分析，不論對錯，產生了一些他自己的思想」，為康氏之「社會哲學」（註一一八）。蕭氏在此無疑較偏重哲學的取向（approach）（註一一九）：重視當謂、創謂與改造的層次，而不在乎康氏的考證是否確實，從而凸顯了其與錢氏的差異所在。我們也由此可以發現：詮釋者本身學術研究的偏好（或性格）如何影響到其論述，又如何影響到被詮釋對象的呈現。作為傳統史學代表的錢穆和具備西方哲學眼光的蕭公權，兩人看到的康有為是不同的。

（三）中國——儒家詮釋學的特殊面向

如果康有為的儒學詮釋只是強古人之意以就我，又何以要選擇註釋經典的方式來表達呢？這就牽涉到儒家特有的詮釋傳統。在此必須了解康氏詮釋的目的何在。

中國思想史上的經典詮釋者，都是在一個不同於經典成書時代的另一時空條件下，重新詮釋經典。這些經典的詮釋者實際上是在他們所處的時代背景、思想氛圍以及一己的經驗之中，來解釋經典的意義，形成具有中國特色的詮釋學傳統。黃俊傑透過對孟子學詮釋史的梳理而指出，由經典註疏傳統所見的中國詮釋學，在儒、釋、道三家各有其不同的面貌，其中以儒家詮釋學最具有經世致用的取向（註一二〇），至少有三個突出的面向；第一是作為解經者心路歷程之表述的儒家

註一一七：同上書，頁87。

註一一八：同上書，頁88。

註一一九：此點有其學術淵源的脈絡可尋：蕭氏赴美留學，主要就讀的是哲學系。博士論文更以西方當代的政治哲學為題。這六年的學習經驗對其治學的取向影響極大。蕭氏自承：「六年的留美讓我建立了今後學術工作的初基。」蕭公權，《問學諫往錄》，頁70。哲學和思想本即密不可分，但哲學和史學詮釋取向的不同卻不可不察。

註一二〇：對於中國是否具有詮釋學傳統此一問題，大陸學者李幼蒸有不同的看法。他認為人類關於意義、理解、解釋、說明的精神活動，與將其作為認識對象的系統性研究——即「解釋學」（按：此詞與「詮釋學」同指「Hermeneutics」，為中國大陸上較為流行的譯名），是不同的兩回事。作為一個學科的「解釋學」是十九世紀以來才產生的。因此李氏不同意在東方國家歷史上也有解釋學傳統：「理論層次上的差別使我們有必要把近代業已成行的西方解釋學學說與其他文化區域中的考據學和釋義學傳統加以嚴格區分。」李幼蒸，〈解釋學和中國的解釋學研究〉，《結構與意義：現代西方哲學論集》（台北市：聯經出版公司，1994），頁158。黃氏則採取一個較為寬廣的定義：「詮釋學」為「關於或釐清理解（Verstehen）的思想傳統或哲學思考」。在此一定義下，近代以前，不論中西都有悠久的詮釋學傳統。黃俊傑，第一章〈序論〉，《孟學思想史論》卷二（台北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），頁58。關於此一詮釋學「定義」的爭論，為便於討論康有為經學詮釋之豐富內涵，本文採取黃說。

詮釋學：歷代許多儒者註疏經典，常常是作為一種個人安身立命的手段，或是作為表達個人企慕聖賢境界的心路歷程的一種方式，如朱子集註《四書》以建立一己之哲學。第二是作為政治學的儒家詮釋學：由於帝制中國的政治體制是以君主為主體，而儒家政治理想卻是以人民為主體，儒家之價值理想難以在現實世界中實踐，於是許多儒家學者在有志難伸之餘，以經典註疏之學術事業寄寓其經世濟民之政治理想。第三是作為護教學的儒家詮釋學：歷代儒者以經典註疏作為武器，批駁佛、老而為儒學辯護。（註一二一）

中國詮釋學的這三種類型，就其發生程序觀之，第一種類型的詮釋學當居首出之地位，因為詮釋起於解釋者與經典之間的主體性之斷裂，因此建立解釋者自我之主體性乃成為重要工作。只有愈深入了解自己的人，才能向友古人，癒合由於解釋者與經典之間的「語言性」（linguisticity）與「脈絡性」（contextuality）的斷裂所形成的鴻溝。（註一二二）從這個角度來看，作為政治學的詮釋學與作為護教學的詮釋學，可以視為經典詮釋者的主體性舒展的兩種表現。（註一二三）

註一二一：黃氏進一步說明，上述之第一個面向正是儒家「為己之學」的一種表現。詮釋者透過個人精神上的經驗來解讀經典，使經典詮釋成為「體驗的」（experiential）學問，經典本身也被賦予「實存的」（existential）意義，這種將經典解釋與個人生命交織為一，是為「融舊以鑄新」的傳統思考方式。第二個面向則與詮釋者對社會、政治世界的展望有關。詮釋者企圖透過重新解釋經典的途徑，對他所面對的社會、政治問題提出解決方案，這是一種「返本以開新」的思考模式。第三個面向則是詮釋者身處於各種思潮強烈激盪的情境中，為了彰顯他所認同的思想系統之正統性，常以重新詮釋經典的方式來抨擊「非正統」思想。這是一種「激濁以揚清」的思考模式。黃俊傑，第十一章〈結論：兼論中國詮釋學的特質〉，《孟學思想史論》卷二，頁472-473。

註一二二：Paul Ricoeur認為：「所有詮釋的目的，都是要征服存在於經典所屬的過去文化時代與詮釋者本身之間的疏遠和距離。藉由克服這距離，使自己與經典的時代合一，詮釋者本身才能夠使其意義為自己所有；他使陌生成為熟悉，也就是說，他使它屬於他自己。這正是他透過理解他者而得到他所追求之自我理解的成長。因此，每一詮釋學，無論外顯地或隱含地，都是經由理解他者而有的自我理解。」里克爾（Paul Ricoeur），《詮釋的衝突》，林宏濤譯（台北市：桂冠圖書公司，1995），頁14-15。

註一二三：黃俊傑認為這三種類型的詮釋學都浸潤於古典中國《詩》教的傳統之中，透過對美感經驗的感發興起，以喚醒人的感性主體或德性主體。這種「興式思維方式」的表現不限一格，但藉經典詮釋以寄寓心曲則為常見的方法，不取僵直之邏輯論證，而以達意為尚。黃俊傑，第十一章〈結論：兼論中國詮釋學的特質〉，《孟學思想史論》卷二，頁480-481。另可參考：黃俊傑，〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（台北市：正中書局，1996），頁19-22。

最後，黃俊傑認為中國詮釋學的基本性質是以「認知活動」為手段，而以「實踐活動」為其目的。從孟子學所見的中國詮釋學在知識活動的表象之下，實潛藏著深刻的動機，而且「知識」是被「實踐」所滲透轉化的，它與經典解釋者的生命絕不析而為二。在這個意義下，中國的經典詮釋之學正是一種「生命的學問」。（註一二四）

（四）康氏詮釋目的及錢穆、蕭公權的態度

依上述之「中國詮釋學」的分類，康有為的儒學詮釋是屬於哪一類型呢？

在從事所謂「中國詮釋學」的建構時，黃氏曾以康有為所著之《孟子微》為分析對象，檢視其對孟子學的詮釋。其結論認為康氏在對《孟子》作新解時，極力以西方近代重要思潮來調和詮釋傳統中國的儒家思想，如以孟子「民本」及其相關觀念為基礎，整合西方的「民主」、「自由」、「平等」等觀念。全書又深受社會達爾文主義的影響，為先秦孟學注入西方的重商思想。其註孟的方式則為假孟子之說以申己意，殊不為孟學舊軌所範圍。總而言之，康有為乃以註孟為手段，以調融中西思想為目的（註一二五），最終求中國之富強，故《孟子微》可視為中國知識份子在面對西方的壓力時所產生的一種回應。黃氏對康氏的歷史定位則是「廿世紀中國思想史上，一位從折衷中西思想中從事儒學現代化偉業的思想家，也是一位從儒家新解釋中努力調融中西思潮的學者。」（註一二六）

註一二四：以上所述皆見：黃俊傑，第十一章〈結論：兼論中國詮釋學的特質〉，《孟學思想史論》卷二，頁470-482。

註一二五：對此汪榮祖師則有不同的看法，認為康著《孟子微》雖偶用西方思想和史實作為闡述的例子，其主要目的並不在「對中西思想的調融」，而在呼應他已成書的大同思想。此說淡化了康氏儒學詮釋的現實意義。汪榮祖，《康有為》（台北市：東大圖書公司，1998），頁124-126。這兩種不同的意見其實可以用蕭公權對康氏思想的詮釋：「兩層次說」來加以解釋。黃說偏重於康氏改制哲學的層次（a modern China），汪說則偏重於康氏大同思想的層次（a new world）。既然康氏本人自在穿梭於這兩個層次，則此兩說也不見得必然衝突（但蕭氏之「兩層次說」也有人提出異議。張灝即認為此說忽略了康氏思想整體性中的有機成分。Hao Chang, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911* [Berkeley: University of California Press, 1987.], p. 53, note 142.）。值得注意的是，黃、汪二人皆為蕭公權的弟子，也同樣接受蕭氏對康有為思想的大部份詮釋，權威論述之影響可見。

註一二六：黃俊傑，第九章〈康有為對中西思想的調融：以《孟子微》為中心〉，《孟學思想史論》卷二，頁375。

至於康有為的孟子詮釋學則屬於前述的第二種類型：作為政治學的詮釋學。康氏身處國族危急存亡之秋，在經世濟民的宏願催迫之下，通過重新解釋《孟子》而提出他自己安邦定國的策略。也就是經典詮釋者透過對經典的「是什麼」的再釐清，而提出他們對時代「應如何」的方案。「事實判斷」(factual judgment)與「價值判斷」(value judgment)通貫為一體，「回顧性的」(retrospective)經典詮釋行動與「展望性的」(prospective)對未來的提案也融合無間。作為政治學的中國詮釋學透過回顧「過去」而解釋「現在」，並展望「未來」。(註一二七)

簡言之，康氏之儒學詮釋的目的是為了政治而非學術，但卻以學術為表現的形式。這在中國思想史上並不陌生，屬於「通經致用」的經世傳統。(註一二八)那麼錢、蕭二氏又是採取何種角度來加以評估呢？本文以下以《新學偽經考》與《孔子改制考》二書為中心，分析兩人的態度。(註一二九)

蕭公權顯然傾向於將康氏此二書之作視為其「手段」(至少不是為了純學術的目的)，因而認為重要的是其從事變法的「意圖」，及此二書所產生的實際作用，才是後人應加以探究的重心。換言之，即將康氏之作以政治目的視之，而不以學術標準作為評價的準繩。這種觀點無疑較合於康氏寫作的原意，也正是就其用心(author's intention)而立論。但若站在經典本身的角度，則另有一種觀點存焉。

在「通經致用」的目標下經常會碰到一個困難：即如何把已經定型的經典運用到不同時代的特殊境況，既要顧到訊息的完整性，同時又要照顧到境況的特殊性。經典與境況之間永遠存在一種緊張。如果不能把握住恰當的分際，為了使經典所啓示的訊息與現實境況更密切相關，詮釋者常常自覺或不自覺地依照自己的意見來支配經典，結果是使經典淪為為個人思想服務的工具。(註一三〇)這正是錢穆的憂心所在，也是錢氏對康有為詮釋方法不滿的原因(見上節)。再加上錢

註一二七：同上書，頁373-420；及第四章(宋儒對孟子政治思想的爭辯及其蘊涵的問題——以孟子對周王的態度為中心)，頁187-188。

註一二八：可參考：余英時，〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁418-431。

註一二九：本文在此將黃俊傑對康氏《孟子微》之詮釋類型的分析，擴大至《新學偽經考》和《孔子改制考》二書上，因此二書內容亦屬於康氏儒學詮釋的範圍之內(雖不屬經典詮釋，卻是在「詮釋」整個儒學傳統)，政治目的也更加明顯。但這並不表示黃氏對康有為思想的詮釋具有優位性。本文只是採取其所建構之中國(儒家)詮釋學的模型，來說明康氏學術的政治性格。

註一三〇：王汎森，〈序〉，《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》(台北市：允晨文化公司，1987初版)，頁10-11。

氏治史有其獨特的「學術領導政治」之觀點，故終不取政治而取學術的角度來批評康氏。

在討論中國傳統政治時，錢氏相當重視實際政治背後之思想理論的優先性，認為「中國歷代所製定所實行的一切制度，其背後都隱伏著一套思想理論之存在。」而「中國歷史上之傳統理想，乃是由政治來領導社會，由學術來領導政治，而學術則起於社會下層，不受政府之控制。在此一上一下循環貫通之活潑機體之組織下，遂使中國歷史能穩步向前，以日臻於光明之境。」(註一三一)這是錢氏對中國歷代政治與學術的基本看法。由於強調學術領導政治，所以錢氏認為學術界與教育界所形成的「道統」地位應在政府所形成的「治統」之上。(註一三二)

在一貫的治史觀點影響下，錢氏因而專注於討論康有為在「經術」上的表現，而略其政治上之用心。此可見證於錢氏在《中國近三百年學術史》書中另一處之感慨：「滌生(曾國藩)之歿，知經世者尚有人，知經術者則渺矣。」(註一三三)而康氏的學術既無可述，則其政治當然也不足取，錢氏認為此中癥結在於康氏之「急功近利，一切惟以變法維新救亡圖存為迫不及待之倉皇，而不復深求之於古人之真相，抑亦不復求之於古人之真得，遂欲憑藉六經以為一己號召之註腳」(註一三四)，康氏此舉顯然有辱學術，更有害於學術，「其所主張，無一而是。而於其所謂孔學者非孔學，所謂經學者非經學，所謂史學者非史學，而理學心學皆置不問。狂流所趨，至於輓近世之學絕道喪，罪魁禍首，康氏實不得辭其咎。」(註一三五)錢氏對康有為的詮釋可說皆自其「學術領導政治」的觀點而生。

註一三一：錢穆，《中國歷史研究法》(台北市：東大圖書公司，1988初版，1991二版)，頁28、65。

註一三二：錢氏認為：「中國文化一大特色，即學術必求能領導政治，而政治必求能追隨學術。有關人事方面之責任，學術界應更高更重於政治界。」，錢穆，〈治統與道統——從中國文化看國父與故總統孫蔣二公及當前學術界〉，《中國學術思想史論叢》第六冊，《錢賓四先生全集》，第二十三冊(台北市：聯經出版公司，1995)，頁60。以上的討論，主要參考：黃克武，〈錢穆的學術思想與政治見解〉，《台灣師範大學歷史學報》，第15期(1987：6)，頁394-399。

註一三三：錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，頁653。

註一三四：錢穆，〈經學與史學〉，杜維運、黃進興編，《中國史學史論文選集》第一冊(台北市：華世出版社，1976)，頁135。

註一三五：同上書，頁135。

(五) 小結

綜合以上所述，我們可以說，錢穆和蕭公權對康有為的不同詮釋，反映的其實是他們兩人各自對於「(儒學)詮釋應該如何」的不同看法。康氏究竟是「離經叛道」抑或是「光大儒門」，亦取決於錢、蕭二氏心目中對「儒學」具體內涵的指涉為何。從康有為之儒學詮釋的方法與目的來看，即可發現錢、蕭二氏的根本分歧所在：錢氏不贊同康氏的儒學新詁(偏重其方法)，蕭氏則深佩其救亡決心(偏重其目的)，從而大致確立了兩人的詮釋方向。就此而論，那些表面而眾多的意見衝突，也許尚屬於次要的問題。

從思想史研究的途徑來說，蕭氏站在理解康氏用心的立場為之辯護，而錢氏則站在經典詮釋傳統的立場對之批評，自有其方法論的意義存在，未可輕易加以定評。本文的比較也無意以錢氏的詮釋為異態，而蕭氏的詮釋為常態，來檢視二者的異同；或以前者為特殊的(particularistic)，而後者為普遍的(universalistic)。蕭氏的詮釋方式在今日似乎是較為「客觀」的現代學術論述，但錢氏的詮釋也未嘗不具有其獨特的代表性。二者可說是展示了不同的學術傳統，也對後世的相關論述各自有其影響，需要吾人深入的理解其來龍去脈，進而拓深在思想史研究上的意義。

四、康有為的真面貌？

從本文所述可知，有許多因素影響及於史家詮釋的進行。如學術背景左右觀察的視野，成書年代形成時代的關懷，而更具決定性的是所採取的詮釋取向和各大人所獨有的特殊觀點。這是進行詮釋的開端，因一切詮釋都是由研究者的「先行理解」(preunderstanding)所引導，如此一來就不可能有純客觀、不取任何立場(standpointless)的意義。(註一三六)由以上的比較可見，錢、蕭二氏基於各自的理解，所描繪出之康有為的面貌有多麼巨大的不同。對於這種現象，一個可能的解釋是如詹京斯(Keith Jenkins)所言：

……歷史學家……發明了各種針對它(按：這可用來指涉康有為)的描述類別，以及它被認為具有的各種意義。他們製造了分析和方法論上的工具，由這個原料中找出他們解讀和談論它的方式：即論述。在這個意義上，我們把世界視作文本般解讀，而就邏輯上來說，這樣的解讀是無窮的。(註一三七)

……不論歷史的可驗證性多高，可接受性或可核對性多廣泛，它仍然不免是個人的思維產物，是歷史學家作為一個「敘述者」的觀點的表示。……歷史學家的觀點和偏好，仍然決定了對歷史資料的取擇，而我們個人的思維結構則決定我們對這些歷史的了解。我們所「知道」的過去，有賴於我們自己的看法，我們自己的「現在」。就好像我們自己是過去的產物一樣，已知的過去(歷史)也是我們的創造物。(註一三八)

註一三六：可參考：帕瑪(Richard E. Palmer)，《詮釋學》，嚴平譯(台北市：桂冠圖書公司，1992)，頁59-60。

註一三七：詹京斯(Keith Jenkins)，《歷史的再思考》，賈士衡譯(台北市：麥田出版公司，1996)，頁60-61。

註一三八：同上書，頁66。另可參考詹京斯於另一處對「歷史」的定義：Keith Jenkins, *On "What is History": From Carr and Elton to Rorty and White*(London: Routledge, 1995), pp. 178-179. 至於反對的意見，則可參考一書評：Geoffrey Roberts, "Postmodernism versus the Standpoint of Action," *History and Theory*, 36:2 (1997:5), pp. 249-260.

14. 蕭公權，《問學錄往錄》，台北市：聯經出版公司，1992。

歷史解釋本不可能也沒有必要定於一尊，後現代思潮的發展也不必然會摧毀史學，卻能促使我們反省現有的工作方式，進而開拓更多新的可能。(註一三九)正如明白宣示自己的後現代立場的何偉亞 (James L. Hevia) 所說：

……重構過去並不只是關乎揭示新證據、運用新方法、或揭露從前的偏見。它也牽涉到知識的創造與傳播，這個政治化的生產活動是所有學術研究都要捲入的。因此，問題的關鍵不是如何使敘述更少帶有偏見和意識型態的色彩，而是如何在日常的多重詮釋與權力結構的關聯中，確定我們自己的編史立場。(註一四〇)

何偉亞力圖「顛覆史料 (事實) 與解釋之間那種天經地義的關係」(註一四一)，正是在提醒我們注意隱含在史料解釋中的權力運作，此種睿識即有益於史學的發展。

另外，若從詮釋學的觀點來說，所謂「客觀性」的追求也許同樣不是重點所在。以康有為思想為例，後世的論述無非是展示各人所獨有的詮釋而已。因此，如何尋出各個細部詮釋的源頭，及各種詮釋的傳承與變遷，甚至時代 (包括政治權力) 對論述的影響，以解明我們今日所熟知的康有為形象如何產生，就有賴於更有自覺的史學研究之進展了。

註一三九：關於西方「後現代主義」對史學研究的影響，可參考：Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century* (Hanover and London: Wesleyan University Press, 1997), pp. 97-140. Joyce Appleby、Lynn Hunt與Margaret Jacob, 《歷史的真相》，劉北成、薛絢譯 (北京：中央編譯出版社，1999)，頁181-221；王晴佳，〈如何看待後現代主義對史學的挑戰？〉，《新史學》，10：2 (1999：6)，頁107-144。

註一四〇：James L. Hevia, *Cherishing Men From Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793* (Durham and London: Duke University Press, 1995), p. 226.

註一四一：Ibid., p. 225.

徵引書目：

中文部份 (以作者姓氏筆畫為序)

(一) 主要史料

1. 錢穆，《中國近三百年學術史》上、下冊，台北市：台灣商務印書館，1937初版，1957台一版，1996台二版。
2. 錢穆，《兩漢經學今古文平議》，《錢賓四先生全集》，第八冊，全五十四冊，台北市：聯經出版公司，1995。
3. 錢穆，《學籥》，收入：《錢賓四先生全集》，第二十四冊，台北市：聯經出版公司，1995。
4. 錢穆，《中國學術思想史論叢》第五冊，《錢賓四先生全集》，第二十二冊，台北市：聯經出版公司，1995。
5. 錢穆，《中國學術通義》，台北市：學生書局，1975初版，1982增訂三版。
6. 錢穆，《中國史學名著》(一)，台北市：三民書局，1973初版，1993八版。
7. 錢穆，《朱子學提綱》，台北市：東大圖書公司，1971初版，1991三版。
8. 錢穆，《中國歷史研究法》，台北市：東大圖書公司，1988初版，1991二版。
9. 錢穆，《中國學術思想史論叢》第六冊，《錢賓四先生全集》，第二十三冊，台北市：聯經出版公司，1995。
10. 錢穆，《八十憶雙親·師友雜憶合刊》，台北市：東大圖書公司，1983初版，1992三版。
11. 錢穆，《經學與史學》，杜維運、黃進興編，《中國史學史論文選集》第一冊，台北市：華世出版社，1976。
12. 蕭公權，《康有為思想研究》，汪榮祖譯，台北市：聯經出版公司，1988。
13. 蕭公權，《中國政治思想史》下冊，台北市：聯經出版公司，1982初版。
14. 蕭公權，《問學諫往錄》，台北市：傳記文學出版社，1972。

(二) 專書

1. 王汎森,《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》,台北市:允晨文化公司,1987初版。
2. 江日新編,《中西哲學的會面與對話》,台北市:文津出版社,1994。
3. 汪榮祖,《康章合論》,台北市:聯經出版公司,1988。
4. 汪榮祖,《晚清變法思想論叢》,台北市:聯經出版公司,1983初版。
5. 汪榮祖,《康有為》,台北市:東大圖書公司,1998。
6. 汪學群,《錢穆學術思想評傳》,北京:北京圖書館出版社,1998。
7. 李學勤主編,《國際漢學著作提要》,南昌:江西教育出版社,1996。
8. 李木妙編,《國史大師錢穆教授傳略》,台北市:揚智文化公司,1995。
9. 李振聲編,《錢穆印象》,上海:學林出版社,1997。
10. 李幼蒸,《結構與意義:現代西方哲學論集》,台北市:聯經出版公司,1994。
11. 余英時,《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》,台北市:三民書局,1991初版,1995再版。
12. 余英時,《中國思想傳統的現代詮釋》,台北市:聯經出版公司,1987初版。
13. 周陽山編,《文化傳統的重建——中國文化的危機與展望》,台北市:時報文化出版公司,1982初版。
14. 胡平生編,《中國現代史書籍論文資料學要》(一),台北市:台灣學生書局,1999。
15. 陳德和編,《當代新儒學的關懷與超越》,台北市:文津出版社,1997。
16. 郭齊勇、汪學群,《錢穆評傳》,南昌:百花洲文藝出版社,1995初版。
17. 黃俊傑,《儒學傳統與文化創新》,台北市:東大圖書公司,1983初版,1986再版。
18. 黃俊傑,《孟學思想史論》卷二,台北市:中央研究院中國文哲研究所籌備處,1997。

19. 傅偉勳,《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》,台北市:東大圖書公司,1990。
20. 傅偉勳,《佛教思想的現代探討——哲學與宗教五集》,台北市:東大圖書公司,1995。
21. 彭明輝,《歷史地理學與現代中國史學》,台北市:東大圖書公司,1995。
22. 楊儒賓、黃俊傑編,《中國古代思維方式探索》,台北市:正中書局,1996。
23. 翟志成,《當代新儒學史論》,台北市:允晨文化公司,1993。
24. 劉志琴主編,李長莉,《近代中國社會文化變遷錄》,第一卷,浙江:浙江人民出版社,1998。
25. 劉志琴主編,閔傑,《近代中國社會文化變遷錄》,第二卷,浙江:浙江人民出版社,1998。
26. 劉述先,《當代中國哲學論——問題篇》,香港:八方文化企業公司,1997再版。
27. 鍾彩鈞編,《中國文哲研究的回顧與展望論文集》,台北市:中央研究院中國文哲研究所,1992。
28. 鄧爾麟(Jerry Dennerline),《錢穆與七房橋世界》,藍樺譯,北京:社會科學文獻出版社,1998。
29. 里克爾(Paul Ricoeur),《詮釋的衝突》,林宏濤譯,台北市:桂冠圖書公司,1995。
30. 帕瑪(Richard E. Palmer),《詮釋學》,嚴平譯,台北市:桂冠圖書公司,1992。
31. 詹京斯(Keith Jenkins),《歷史的再思考》,賈士衡譯,台北市:麥田出版公司,1996。
32. Arthur Wright與Denis Twittchett編,《中國歷史人物論集》,中央研究院中美人文社會科學合作委員會譯,台北市:正中書局,1973初版,1976二版。
33. Joyce Appleby、Lynn Hunt與Margaret Jacob,《歷史的真相》,劉北成、薛絢譯,北京:中央編譯出版社,1999。

(三) 期刊論文

1. 王晴佳,〈如何看待後現代主義對史學的挑戰?〉,《新史學》,10:2,1999:6。
2. 沙培德(Peter Zarrow),〈近期西方有關中國近代思想史的研究〉,蔡慧玉譯,《新史學》,5:3,1994:9。
3. 汪榮祖,〈「吾學卅歲已成」:康有為早年思想析論〉,《漢學研究》,12:2,1994:12。
4. 汪榮祖,〈康有為天遊旨趣發微〉,《政治大學歷史學報》,15,1998。
5. 汪榮祖,〈蕭公權先生學術次第〉,《燕京學報》,新1期,1995。
6. 汪榮祖,〈打開洪水的閘門——康有為戊戌變法的學術基礎及其影響〉,《二十一世紀》,45,1998:2。
7. 杜正勝,〈錢賓四與二十世紀中國古代史學〉,《當代》,111,1995:7。
8. 黃克武,〈錢穆的學術思想與政治見解〉,《台灣師範大學歷史學報》,15,1987:6。
9. 陳啓雲,〈錢穆師與「思想文化史學」〉(上),《錢穆先生紀念館館刊》,3,1995。
10. 陳啓雲,〈錢穆師與「西方思想文化史學」〉(下),《錢穆先生紀念館館刊》,4,1996。
11. 區志堅,〈近人對錢穆學術思想研究概述——以一九四九年後中國大陸之研究為中心〉,《錢穆先生紀念館館刊》,6,1998。

英文部份 (以作者姓名英文字母爲序)

(一) 專書

1. Chang, Hao. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning, 1890-1911*, Berkeley: University of California Press, 1987.
2. Hevia, James L. *Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*, Durham and London: Duke University Press, 1995.
3. Iggers, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century*, Hanover and London: Wesleyan University Press, 1997.
4. Jenkins, Keith. *On "What is History": From Carr and Elton to Rorty and White*, London: Routledge, 1995.

(二) 論文

1. Roberts, Geoffrey. Postmodernism versus the Standpoint of Action, *History and Theory*, 36:2, 1997:5.