

晚清思想發展試論——幾個基本 論點的提出與檢討

張 灝

晚清以來，中國各方面都進入一個「三千年未有之變局」，文化思想方面自然也不例外。晚清在這方面，是否可以比得上南宋與晚明的光輝燦爛，自然大有可以商討的餘地，但是晚清思想，就其變化的幅面和速度而言，則毫無疑問遠非前兩時代可比。作者在這篇短文裏，並不準備對晚清思想作有系統的討論；只希望就幾個重點提出一些看法，供研究這方面的學者參考。

從來中國學者討論晚清思想，多半是從中國傳統學術演變的觀點去立論，徐世昌所編的「清儒學案」當然是這類作品的典型。就是近代學者如梁啟超和錢穆，他們在這方面的論著也不例外，梁啟超在他的「清代學術概論」和「中國近三百年學術史」兩書中都討論到晚清，但都是從清代學術的流變去看晚清思想；錢穆在他的「中國近三百年學術史」裏，採取的觀點雖和梁啟超有顯著的不同，可是他討論晚清思想的重點仍然是傳統學術的發展。

這種情形，近三十年來有極大的改變。蔣廷黻早在三零年代即以西力東漸來解釋中國近代史。二次大戰以後，此種趨勢，日形顯著。尤其是在國外治中國近代史的學者，所謂「西方的沖擊」幾成研究的主題，而治晚清思想史的方向也因之大變。

這個研究方向的改變，對於以往研究晚清思想的途徑而言，毫無疑問地是一種解放。而這一解放也的確在近二十年的史學界，刺激出許多可觀的作品，但是任何一個觀念，一個主題，都有其局限性。我們如果忽視其局限性，而將這觀念用得大粗泛，太隨便，便難免有真流弊。「西方的沖擊」這一觀念，在近年來利弊參半，其主要原因就在此。一般來說，中外學者在使用這一觀念時，常常有意無意之間把西方近代文明瞭解得太單純，太籠統；尤其是一些喜歡談近代化的學者，很容易以「近代化」的發展來概括西方近代文明。這裏必須指出：一般了解的「近代化」是

指西方近代文明裏的一種特有的趨勢，這種趨勢是以「工具理性」為手段，而以控制自然與社會為目的。不錯，這種近代化的趨勢在文藝復興以後的西方文化是佔有一個極重要的地位，但此處必須記住的是：西方近代是一個內容極為豐富的文化，近代化僅僅是其中一支主流。此外尚有許多其它潮流，如浪漫主義，存在主義，民主主義，社會主義，不一而足，這些潮流與近代化，有的並無關係，有的在精神上甚且與之大相逕庭。更重要的是，這些「非近代化」的潮流，對晚清的知識份子的吸引力和影響，有時不下於近代化的潮流；基督教之於康有為和譚嗣同，叔本華的思想之於王國維和章炳麟，無政府主義之於劉師培都是極好的例證，因此在瞭解「西方的沖擊」時，如果我們的注意力過於集中在近代化這一主題上，便很容易忽略西方近代文化對晚清思想界多方面的影響。^①

除上述之外，「西方的沖擊」這一觀念尚有一更嚴重的流弊，因為既言「沖擊」，則很容易把沖擊的對象——傳統，聯想成一種沒有生命的，被動的，靜態的構造。其實這種聯想也並非偶然，五四以來中國知識份子所流行的反傳統的態度以及美國社會科學對非西方文化傳統的缺乏瞭解，都是造成這種聯想的原因。在這種聯想的支配之下，於是傳統不是被簡化為農業社會的意識型態，就是統治階級的意識形態；不是士紳階級的意識型態，就是專制政體的意識型態。而文化傳統的最大特徵——複雜性和發展性，自然就被忽略了。

所謂複雜性，是指傳統的多層構造。就以傳統中的儒家思想為例；它有道德價值的層面，但這層面不是一個單純的系統；我們在這層面上至少應該分別，以綱常名教為中心的社會約束性道德和以仁、誠為中心的精神超越性道德。儒家思想裏也有宇宙觀這一層面，但儒家的「天人合一」宇宙觀，在西漢儒學裏發展成為充滿「非常異義可怪」之論的「天人相應」之說；而在宋明儒學裏則演為以身心性命為主的存在意識。此外不可忽略的是，儒家傳統中這些不同的思想層面都有其發展性，它們都是環繞着人類的個人生命與羣體生命所產生的一些基本問題而展開。這些基本問題不但在不同的時代產生不同的思想，而且在同一時代也常常產生分歧的學說。傳統的複雜性是和它的發展性相伴而來的。

當然在晚清，傳統思想的發展不僅限於儒家；佛教思想方面也有它內部的演變。在嘉道年間，魏源和龔自珍的佛教思想大部份來自淨土宗。而光緒後期，佛教

^① 關於此點美國學者施華澤 Benjamin Schwartz 有極精闢之分析見 Benjamin Schwartz, "The Limits of 'Tradition Versus Modernity' as Categories of Explanation: The Case of the Chinese Intellectuals" *Daedalus* (Spring, 1972)

思想在中國知識份子間的復甦，主要是受唯識宗的影響。^②此外先秦諸子思想在晚清也有重振的趨勢。這一趨勢本身就代表清朝中葉以來儒家傳統內的一個曲折的發展；原來漢學發展到乾嘉時代的後期，儒家經典的研究，已有山窮水盡之勢。因此許多學者的興趣便很自然地伸展到儒家以外的先秦諸子。當然，漢學家的「諸子學」，仍然是以考據訓詁為主。可是必須注意的是：在當時的漢學家裏面，已有少數學者的研究從考據訓詁轉向到義理思想的趨勢，例如汪中之研究墨子，凌廷堪之研究荀子，以及稍後的俞樾之研究荀子都是開晚清諸子思想勃興的先河。^③誠然清季在這方面的發展並不能純然看作中國傳統內部的演變，因為西方思想的刺激已經介入，但誰也不能因此否認漢學內部的轉向對諸子學的貢獻。上面幾個例子很清楚地顯示：在晚清，中國的思想傳統也許談不上有什麼創造性，但其發展性與複雜性是不容忽視的。

從前面的討論，我們可以說：晚清思想不僅受「西方的沖擊」，也受傳統的沖擊；因此研究晚清思想史的一個極重要課題就是探討這兩種沖擊之間的關係，看它們如何“化合”成新的觀念，新的思潮。這裏首先我們必須澄清一個時下很流行的想法：那就是中國傳統思想與近代化所代表的西方文化在精神上是對立的，不相容的。這個想法的出發點當然是近代化運動在晚清失敗這一個歷史事實。由這一個事實，許多人很自然得到中國文化傳統是違反近代化精神的結論。這種推論實際上是很有問題的。^④近代化在晚清失敗，原因很複雜，制度上的問題和晚清特殊的歷史環境，都必須考慮進去，不可完全歸咎於思想傳統這一因素；誠如我前面說的，中國傳統文化內容複雜，它與近代化精神之間的關係未可一概而論。例如，富強這個觀念，它主要的來源是法家，雖然一般儒家的學者，除了正統派，也或多或少接受它。值得注意的是，這個觀念在基本精神上是和「近代化」很接近。因此很難怪晚清有許多知識份子是以富強這個觀念去瞭解和接受西方近代思想。但晚清的儒家

② 關於魏源的佛教思想，見吳澤「魏源的變易思想和歷史進化觀點」，中國近三百年學術思想論集二編（存萃學社編集），龔自珍的佛教思想主要是受彭紹升的影響，而彭紹升的佛教思想雖然雜糅各派，淨土宗仍然是真最重要的成份。清季提倡唯識思想最力的是楊文會，當時知識界研究佛學的風氣多直接間接受他的影響。

③ 汪中在他的述學內篇三，「墨子序」及「墨子後序」中表彰墨子思想，有孔墨並稱之說。俞樾在他的春在堂全書，賓朋集卷四十五有「性說」上下二篇，推許荀子性惡之說，而反對孟子性善之說。至於凌廷堪及荀子之間的思想關係，見錢穆中國近三百年學術史下冊四九〇～五一〇頁。

④ 這種看法在國外研究近代史的學者中極為流行，表現得最突出的是美國學者李文森（Joseph R. Levenson）的 *Confucian China And its Modern Fate* (University of California Press, 1958)。

思想與近代化精神之間的關係就不是這樣單純。要說明這二者之間的關係，我們最好檢查一下「經世」和「修身」這兩個基本觀念，因為儒家的社會和道德思想歷來是環繞這兩個觀念而演變的。

首先讓我們看看「經世」這個觀念和近代化精神之間的關係：一方面這個觀念含有極強烈的淑世精神，要求人們關心政治與社會，這顯然有和近代化精神的社會性和積極性相溝通之處。但是另一方面，經世思想也有些地方又與近代化精神有很大的距離；主要因為前者承受了儒家的道德精神，強調政治離不開道德；就個人而言，政治和社會的活動必須受道德理想的規範；就羣體而言，人類未來的目標必須是一個天下一家，大同和諧的社會。這份道德意識是西方近代化思想中所沒有的。前面說過，近代化代表一種特殊的「理性精神」；這種「理性精神」和西方傳統的理性主義很不同；後者含有極濃厚的道德意識，講究價值或目的「理性」；而前者所重視的則是「工具理性」，所注意的是手段的有效性；至於目的的道德性則多半存而不論，在這種特殊的理性精神的支配之下，道德意識自然稀薄；從這方面去看，近代化思想和儒家的經世思想也頗有間隔。^⑤

關於儒家的修身思想，我們同樣地很難說它和近代化精神是否相融。一般而言，修身思想含有三個成份：宇宙觀，道德價值，和鍛鍊身心的工夫論。就前二者而言，我們大致可以說，儒家思想在許多地方和近代化精神有隔閡，有距離。可是就工夫論而言，其間的關係便很不同了。梁啟超在晚清的思想發展就是很好的例子；他在一九〇二年以後在新民叢報上陸續發表他傳誦一時的新民說，主要在介紹一些西方近代的價值觀念如民族主義，人民參政，社會進化，冒險進取的精神等，但值得注意的是，他在同時又選節抄錄明儒學案和編輯德育鑑一書，他說他從事這些工作，主要因為他相信，宋明儒學，尤其是王陽明的思想裏面含藏許多觀念可以超越當時文化的限制，而和他的「新民精神」相配合。這些觀念可以用來修身養性，塑造聖賢人格；也可以用來鍛鍊性格，培養現代的國民精神，這裏很清楚地反映出一個重要的事實：梁啟超是從近代化精神的觀點，發現宋明儒學中的工夫論的價值。^⑥

從上面的兩個例證，我們可以歸結到前面所說的：傳統思想內容繁複；因此它

^⑤ 關於「經世」這個觀念的分析，見作者之“*On the Ching-shih ideal in Neo-Confucianism*” in *Ch'ing-shih wen-t'i* vol. 3, No. 2 (1974)

^⑥ 有關此點的詳細討論，見作者之 *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China 1890-1907* (Harvard University Press, 1971) Chapter 9.

與近代化精神之間的關係也是很複雜的，很難一概而論。

從西方的沖擊和傳統思想的交互影響着眼，誠然是研究晚清思想的一個很重要的觀點，但也有其限制，這牽涉到晚清思想發展中一個很重要，也很顯而易見，可是卻常被忽略的事實。

近十多年來，研究中國社會經濟史的學者都漸漸注意到一個現象：西方工商業對晚清經濟的正面刺激，主要限於一些沿江沿海的大商埠；而中國內陸市鎮與農村的經濟仍然保持着傳統的型態。亦即晚清社會並存着兩種經濟型態：「通外商埠」的現代型經濟和內陸的傳統型經濟。一般而言，我們也可以說，在一八九五年以前中國文化思想方面也有着類似的現象；一方面是受到西方文化影響的「混血文化」，另一方面是「傳統文化」。這一二元化的趨勢反映一個很重要的事實：自五口通商以來約有半個世紀，西方文化對晚清文化的沖擊限於沿江沿海的商埠中的工商階級和政府中少數負責辦理所謂「洋務」的官吏。除此以外，其影響，對於絕大多數的士大夫而言，是極微小的。易言之，在一八九五年以前，士紳階級仍然大多數生活在傳統的思想世界裏。

這種情形與日本近代文化的發展適成一個有趣的對照。日本自十九世紀中葉開國以後，西學很快就受到全國性的注意，因此見不到像晚清那種二元化的文化趨勢。英國學者多爾（R. P. Dore）在他討論德川時期的日本教育制度一書中，曾提到一件很有意義的事實：在明治初期，有一位美國學者應聘在日本一所很普通的學校教書；據他一八七〇年的報導，那學校所藏的西方書籍相當豐富，而西學在學校課程中也佔有很顯著的地位。^⑦這種情形，在晚清的書院裏，即使是二十年後也很難見到。例如梁啟超在一八八八以後的兩年間曾在廣州的幾個大書院如學海堂，菊坡精舍、粵秀書院和粵華書院讀書，所學的，據他自己報導，都是傳統的經學和詞章之學。^⑧真正接觸西學還是一八九〇年從康有為在萬木草堂唸書以後的事。當然此地所透露的只是廣州一個地方的情形，可是必須注意的是：廣州是中國近代對外通商最早的商埠，而當地的重要書院，居然在五口通商五十年後，尚無西學痕跡，其它地方的書院情形，可以想見。

當然，上面的例子只能幫助我們作間接的推想。關於晚清的書院情形，我們尚無足夠的史料可供一個直接的，全面性的瞭解。但是間接的推想，若輔之以一些其它零碎的報導，我們不難對晚清西學的流布，窺見一個大概。例如，由同治初年到

⑦ 見丁文江所編之梁任公先生年譜長編初稿（世界書局）上册，頁十一～十四。

⑧ 見 R. P. Dore, *Education in Tokugawa Japan* (University of California Press, 1965) p. 2.

甲午這一段時間，中國士大夫都不願進同文館，這是一件衆所週知的事實。又如據梁啓超的報導，江南製造局從一八六五年左右開始譯印有關西學的書籍，到甲午整整三十年，前後只售掉一萬三千本；而同時日本的福澤諭吉在明治初期所刊印有關西方文化的書，銷路極佳，據說其中最暢銷的一書，在一八六六年出版之後，立刻銷售了廿五萬冊。^⑨大致而言，日本在十九世紀中葉以後，西學引起知識界廣泛的反應；這個反應不一定是贊成的，也有拒斥的。但重要的是，不論那一種，日本知識份子一般總有一個反應。可是在晚清，至少在一八九五年以前，當時所謂的大儒如朱次琦、陳澧、俞樾、黃以周等，在他們的著作裏，我們幾乎見不到絲毫西學的踪影。這裏所反映的不是對西學的拒斥而是一種普遍的漠視。

一八九五年以前，西學之不能深入中國的知識界，原不是什麼可以驚異的現象。以中國幅員之遼闊，內陸之深廣，加上傳播媒介如報紙雜誌的缺乏，這現象應該是很可以解釋的。所費解的是：住在沿江沿海的士大夫對西學的漠視。他們有機會去接觸西學，卻沒有去接觸它，這和思想上拒斥西學不同。思想上的拒斥必然是經過考慮和選擇，既然經過考慮和選擇，則影響難免已經有了。而漠然的態度則不然，它意謂着「視而不見，聽而不聞」。沒有思想上的接觸，影響自然談不上。因此，晚清的商埠雖開，西學雖已進來，衆多的西方傳教士雖已深入內陸，而一般士大夫思想上的門仍然緊緊地關閉着。易言之，我們不能輕易地假定，從五口通商開始，晚清的士大夫都普遍地受着「西方的沖擊」。

晚清思想界的這種情形，在一八九五年以後開始有了極大的轉變。也即前面所說的二元化趨勢在甲午以後逐漸消失。這其間的變化可以從兩方面去看。一方面是西學在士大夫的圈子裏漸漸廣泛流傳。不管是接受也好，拒斥也好，士大夫對西學開始有個普遍的反應。這種「量」的變化多半是因為三種新的傳播媒介出現。一種是舊書院的改制和新學堂的設立。這方面發展的最大結果把西學帶進了由士紳主辦的教育機構。這個改變其實在一八九五年以前已略有開始。例如張之洞在廣州辦的廣雅書院，和在武漢辦的兩湖書院，以及康有為在廣州設的萬木草堂。均在甲午以前或多或少地將西學列入課程。但大規模的改變則在甲午以後。這當然與變法的空氣在當時士紳階級中散佈有關；但同樣重要的是：清廷在一八九五以後的兩、三年間接受廷臣如李端棻等的建議，下詔書院改制，籌辦學堂，以接受西學。這種教育

^⑨ Carmen Blacker, *The Japanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi* (Cambridge University Press 1970) pp. 7-8.

改制究竟在當時實施到那種程度，我們尚無確切的統計。但就各種零碎的報導，改制至少是在湖南，湖北，以及浙江幾省進行。^⑩

另一種傳播媒介是當時所謂學會的設立。這方面開其端的當然是基督教傳教士在一八八九年創立的廣學會和康有為在一八九五年發起的強學會。但由甲午到戊戌的三年間，創辦學會在士大夫圈子裏已經成爲一種風氣。據我個人不完全的統計，全國當時至少有六十個學會成立；而這些學會都是或多或少，直接間接，以傳播西學爲目的。

在維新運動時代，除了學校或學會，尚有一更重要的傳播媒介——報紙。在當時，報紙當然不是初次出現。五口通商以後，少數報紙已在沿海大商埠發行。但在甲午以前，那時所謂的報紙不是教會通訊，就是報導商業消息和地方新聞。而這些報紙的主辦人幾乎都是外國人，或者商埠中一些來自商業背景的知識份子。就因爲這種情形，這些「商埠報紙」影響極小。至少，誠如張之洞所說，士紳階級是不重視它們的。但甲午以後的報紙則大不同了。一則它們是由士紳階級的知識份子所主辦，二則它們是極富政治和社會意識的報紙。因此這種報紙是一種新型的傳播媒介。

這些新型報紙大多數是小規模的。有的不但銷路有限，而且維持也很短暫。但其中有五份是規模較大，而且行銷甚廣。值得注意的是，許多這些新型報紙是在沿海大商埠以外的城市發行。例如蘇州、無錫、杭州、漢口、長沙、桂林、重慶、成都、西安，都在這一時期變成這些新型報紙的發行地。同時，幾份大的報紙，如北方的國聞報和南方的時務報，其流銷已能深入到內陸許多偏遠的省份和都市。即以時務報而論，在一八九六年秋季發行的時候，它的代銷處散佈在九省的十九個城市裏；而在這以後的兩、三年間，有代銷處的城市增加到六十七個之多，分佈於南北十五省。因此我們可以說中國本部諸省當時差不多都有了這些新型報紙的踪跡。^⑪

綜上所述，很顯然的，維新時代新思想之能在中國內陸城市逐漸散佈。是和上面所討論的三種傳播媒介的出現，有着極密切的關係。這裏必須進一步地指出：甲午以後，思想上的變化不但是「量」的，而且是「質」的；不僅只是西學的散播，

⑩ 關於晚清的書院制度，無論中文或西文，尚無有系統的論著，就是片斷的討論也極少，見謝國楨，“近代書院學校制度變遷考”載於張菊生七十七生日紀念論文集（Shanghai, 1937）內，頁二八一～三二二。

⑪ 關於甲午至戊戌三年間教育改制，學會設立，新型報紙的出現，作者於“Reform Movement and Intellectual Changes 1890-1898”有較詳盡的討論，載於即將出版的 *Cambridge History of China* vol. 11, Part II, Chapter 4.

而更重要的是；思想內容上起了激烈的變化。個中的情形，張之洞的勸學篇透露得最清楚。這本書最初是在一八九七年以分期連載的方式在湘學報上發表。表面上，它提出「中學爲體，西學爲用」這個觀念，在理論上對「自強運動」式的改良主義加以總結並肯定。實際上張之洞是針對當時思想界的一場大論戰而寫的。這一場大論戰的開始是由於甲午以後維新思想日趨激烈。特別是以康梁爲首的一羣改良主義者在當時公開宣揚西方民治思想，直接間接地攻擊君主制度，否定傳統政治秩序。張之洞立刻看出這一攻擊的危險性，知道當時的激進思想已威脅到儒家官學的中心意識——綱常名教。於是他聯絡他左右的一批名士如梁鼎芬、屠仁守等揭起衛道的大旗，對維新的激進派在思想上進行圍剿。當時和張之洞呼應的尚有在上海辦實學報的王仁俊和湖南的一批鄉紳如王光謙、葉德輝等，以及京中的一些反對變法的御史。但衛道陣營的思想主力毫無疑問地是張之洞的勸學篇。^⑫

因此，勸學篇的問世在當時的意義是極重大的；它顯示綱常名教的思想已受到嚴重的挑戰，儒家的社會倫理在基礎上已經動搖；這可以說是自漢以來空前未有的思想變化，誠然，魏晉的道佛思想，和宋明儒學內部的泰州學派，都曾對綱常名教思想有過攻擊。但是這些攻擊常常都是消極的，而非積極的，其深度和廣度都很有有限。而晚清的激進思想則在甲午以後愈演愈烈，逐漸形成當時思想界的一股洪流，不斷地衝擊和撼動着儒家社會倫理的基礎，也充份反映當時思想變化之深鉅。

大致而言，這空前的鉅變是由於當時兩種型態的新思想在激蕩。一種型態是以救亡圖存的羣體意識爲中心思想而展開。產生這一型態思想的背景是甲午戰爭以後，帝國主義侵略轉劇，由英美式的商業擴張「升級」爲日俄式的領土攘奪。從甲午至庚子，五年之內，列強步步進逼，大有瓜分中國之勢。一時救亡圖存的意識瀰漫朝野。在此意識的籠罩之下，中國知識份子開始大規模地接受西方思想。因此，就內容而論，這一型態的思想主要來自西方。雖然晚清知識份子在宣揚這些西方思想時，常常將它們綜合在「富強」或「新民」這一類的傳統觀念之下，但後者在實質上的影響是很少的。值得注意的是：這些西方思想的來源是很駁雜的；有的來自民族主義，有的來自自由主義，有的來自浪漫主義以及其它的思潮。可是這些思潮都是經過羣體意識的過濾而被接受進來的。就因爲這一層過濾，很多西方思想已非原來形態。其中尤以自由主義爲然，在羣體意識這一前題之下，自由主義的一些基本觀念，如自由，權利，民主都被看成救亡圖存，富國強兵的工具，而西方自由主

^⑫ 同上。除勸學篇外，當時在思想上攻擊維新派思想的文字，大多數收集於蘇輿編的翼教叢編一書。

義主流的精髓——個人主義已甚少保存。儘管如此，這些觀念對晚清思想的影響仍然是非常深遠的。其中最顯著的是：對傳統政治秩序在基本上產生懷疑。誠然，在這種思想的影響之下，晚清知識份子甚少因此公開地、正面地攻擊綱常名教的思想，但後者的威信在實質上難免受到極大的震撼。^⑬

除上述型態之外，晚清思想尚有一種型態，其對綱常名教所造成的撼動不下於前者。這一思想型態的最大特徵，無以名之，名之曰超越意識，意指超越一切狹隘的羣體意識和界域觀念而放眼觀察人類，追求理想的一種思想傾向。在晚清，這一種超越型的思想的普遍性不及前種「羣體意識」型。但對當時知識份子中的改良派和革命派，都有其重要的影響。改良派中如康有為和譚嗣同，革命派中如章炳麟和劉師培，他們的思想在這方面的傾向都很強烈，但表現的型式，各有不同；康有為所表現是破除九界的大同思想，譚嗣同是以仁為中心而雜糅各家思想的世界觀，章炳麟是以佛家唯識思想所推演出的虛無主義；劉師培是混合道家 and 西方思想的無政府主義。就以這四人為例，他們的思想所表現的型式雖有不同，但都有一個顯著的超越意識；他們都能衝破綱常名教中狹隘性和壓制性的思想牢籠，而思考人類個人的生命或全體命運。^⑭

這一思想型態的文化來源也不是單純的；它當然含有西方思想的成份，特別是來自基督教和自由主義的思想，對前面所談的超越意識有着重要的影響。但更重要的是中國傳統思想的影響，這裏必須指出：中國文化傳統裏是有着豐富的超越意識；這種意識見之於老莊，大乘佛教，先秦墨子的思想，也見之於儒家內部的各種發展。晚清思想的一大特徵就是來自中國傳統裏面的超越意識與源自西方思想中的超越意識相結合，進而突破綱常名教的思想藩籬。這也是以超越意識為出發點的思想類型與以羣體意識為出發點的思想類型有着顯著不同的地方。上面指出，後者是以來自西方的思想為其主要內容；而前者則是西方文化與傳統思想相糅合的產品。

以上簡單地說明了晚清在甲午以後出現的兩種思想型態。這兩種型態都給予綱常名教思想以空前的挑戰。誠然，在晚清這挑戰多半是間接的而非直接的，多半是部份的而非全面的，但它們所造成的震蕩已足以動搖綱常名教的威信。大家都知

^⑬ 見 Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Harvard University Press, 1964) 以及作者之 *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China*

^⑭ 關於康有為思想中的“超越意識”，見 *A Modern China and a New World, K'ang Yu-wei, Reformer and Utopian, 1858-1927* (University of Washington Press, 1975) pp. 409-513。至於超越意識在整個晚清思想中的地位尚無任何史學論著對之作有系統的分析。

道，這思想威信在中國知識界的全面崩潰是在五四時期，但常常被忽略的是：這崩潰是經過長期動搖才發生的，而這動搖的開始是在晚清的最後十五年。

因此，甲午前後毫無疑問是晚清思想的一個轉捩點；從甲午到辛亥，由思想在「量」方面的變化去看，最重要的是西學的散播；由思想在「質」方面的變化去看，最重要的是：儒家的社會倫理，因新思潮的激蕩而在基礎上動搖。如果我們說一八四〇年到一八九五年是近代思想大變局的序幕，那麼一八九五到一九一一年可以說是近代思想大變局的正式揭幕。