

中国前近代思想之曲折与展开

[日]沟口雄三 著

陈耀文 译

上海人民出版社

责任编辑 唐继无
封面装帧 李树德

中国前近代思想之曲折与展开

[日]沟口雄三 著

陈耀文 译

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码200020)

新华书店上海发行所经销 上海中华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 11.5 字数 277,000

1997年8月第1版 1997年8月第1次印刷

印数 1-5,000

ISBN7-208-02399-9/B·222

定价 18.00 元

目 录

序	萧笈父
为中文版所写的序文	沟口雄三
序言	
序章 中国式近代的渊源	1
一、引言	1
二、“私”的主张及其社会背景	5
三、君主观的变化	9
四、“天理”与“人欲”、“公”与“私”的新型关系	13
五、关于对李卓吾的评价	18
六、关于对阳明学的评价	26
七、所谓中国思想史的“近代”	33

上编 明代后期思想的演变

导言	43
第一章 生活于明末的李卓吾	46
第一节 拒绝虚构之理	46
自己的性命之道——“本来”和“自然”——对真正的 “理”的渴望	
第二节 “不容已”之自然的发现	63
纲常的立场——关于“不容已”的论争——无善无迹	

——异端的自觉

第三节 对人间本源之理的透视 88

出家剃发——人间的湿润——“穿衣吃饭”之理——
世间法外的远见

第二章 理观的再生

——从“无”到“真”..... 111

第一节 定理秩序观的破除..... 111

王龙溪的无善无恶论——“无”中的“大同”——真是
真非

第二节 形而下之理的导出..... 135

李卓吾的无人无己之学——民之“私”的析出——
“真空”中的形而下的实存

第三节 “真空”之思想史的意义..... 155

从“无”到“真空”的轨迹——由自然之转质所导致的
朱子自然法的转换——宋学乐观主义的破绽

附节 《童心说》及其有关问题..... 170

下编 中国前近代思想的展开

第一章 明末清初时期的继承与曲折..... 193

第一节 从“穿衣吃饭”到“公货公色”之理..... 193

童心说的去向——东林派的无善无恶批判

第二节 转换时期的思想龃龉与继承..... 214

两种视点——两种政治构图——排斥之中的继承

第二章 《明夷待访录》的历史地位..... 232

一、引言..... 232

二、从“民本思想”脱胎而来的反君主思想·····	236
三、从君民一元的专制到“富民”分权的专制·····	240
四、黄宗羲思想对后来的影响·····	245
第三章 清代前期的新理观的确立	
——关于“克己复礼”之解释的发展·····	253
第一节 宋学式的人性论的破绽	
——颜元、李塨的克己解·····	253
第二节 社会的相关之理的创出	
——戴震的克己解·····	271
第三节 明清思想继续发展的一个纵断面	
——明代后叶的克己解·····	285
第四章 中国自然法的特质及其演变	
第一节 中国自然法之异于欧洲的特质·····	300
关于朱子的自然法的亚洲式的超越性格——天理自 然中的本来与合当	
第二节 中国式的自然法的演变·····	314
郭象·朱子·吕坤的自然法——戴震的自然法—— 中国式的自然法在近代的残照及其评价	
前近代时期主要思想家生卒年表·····	331
后记·····	340
译者后记·····	344

序章 中国式近代的渊源

引言——“私”的主张及其社会背景——君主观的变化——“天理”与“人欲”、“公”与“私”的新型关系——关于对李卓吾的评价——关于对阳明学的评价——所谓中国思想史的“近代”

一、引言

首先从那位有名的，与其说是中国 16 世纪的思想家，不如说是思想人——李贽（号卓吾，1527—1602）谈起*。

因为他以 76 岁的高龄，被作为名教的破坏者和亵渎者而拘禁在监狱里，最终不得不自刎于狱中。对这样的人在思想史上应该怎样评价呢？这不仅关系到对 16、17 世纪，即所谓明末清初时期的历史评价，而且关系到对中国的前近代作怎样的历史俯瞰，乃至关系到怎样掌握中国近代的真象这一问题。

暂且不论中国方面的评价^①，日本方面的评价又是怎样的呢？一种观点认为，李卓吾促成了中国思想史上近代的早产，但因其早产，使得他不得不遭受挫折。所以，他是中国近代结局悲惨的先行

* 日语中“思想家”指思想既深刻又丰富的人，而“思想人”，则指勇于把自己的思想付诸行动的思想者，即又有思想又有实践的人——译者注。

① 参照森纪子：《在中国李卓吾形象的变迁》（《东洋史研究》）、金儒杰编《李贽新评》，神州图书公司出版。

者。而另一种观点则认为，他是封建社会末期谋求重建与加强封建体制的，有才能但是具有终结性的体制观念论者(ideologues)^①。

这两种几乎正相反对的观点，其由来可以从李卓吾追溯到对王阳明(1472—1528)思想的两种互异的评价。一种是把看成清末以后中国近代思想渊源的远祖，另一种是把看成封建观念论者(ideologues)的最后堡垒。这些观点究竟是否得当，权且放在后面再说。

在这里，首先从大家一目了然的明末清初思想史上的特征考察起。这个时期，从现象来看能够举出的特征有很多，现仅举两种截然不同于过去的新的变化。这就是：

一、肯定欲望的观点开始公开提了出来。

二、“私”的主张得到了肯定。

众所周知，从宋学到阳明学的五个世纪之间，在正统(orthodoxy)儒家学说中，“人欲”一词是作为与“存天理”相对的“灭人欲”或“去人欲”而存在的。“私”则是被视为相对于“天理之公”的“人欲之私”，二者均是应该被灭绝的，就那种悠久的道德观念来看，明末的这种变化，不用说在儒学史上，就是在思想史上也的确可以称得上是一种剧烈(drastic)变化。

而且，这种欲望和私，不单只是抽象性的局限于个体生理的、本能的一般情欲，或是相对于官与国家的私心、私情等一己之内的领域，或是与利他相对的利己的道德领域。譬如说欲望，就像本书后文所述，它是“穿衣吃饭”(李卓吾)、“货色”(冯从吾)，“富贵”(赵南星)，或直截了当地指“民土”(黄宗羲)等衣食之类的生存欲以及与此相关的财货、田土等物质欲、所有欲。而“私”的意义，如同“人各自私，人各自利也”(黄宗羲)，“私有积仓之获”(李卓吾)所云，是

① 前者有岛田虔次：《中国近代思维的挫折》，筑摩书房，1970年修订版；后者有奥崎裕司：《中国乡绅地主研究》，汲古书院1978年版，岩间一雄《中国政治思想史研究》，未来社1986年版。

指欲望的私的方面。总之，二者都是与“私的所有”在某种程度上相关的主张。在传统上被作为负面坐标的概念，“人欲”和“私”至此便有翻转一百八十度而成为正面坐标的趋势。这个时期所产生的这种惊人的转位现象、从儒家道统的深层历史来看，的确是十分剧烈的。

但是“人欲”一词被定位在正面坐标之后，绝没有意味着将“天理”一词放逐到负面坐标上去。

无论是“穿衣吃饭即是人伦物理”（李卓吾），“公货公色便是天理”（冯从吾），“人欲之恰好处即是天理”（陈确），还是“人欲之大公，即天理之至正”（王船山），这些论断其中的任何一条都不是想清除“存天理”，或者把“天理”放逐到负面立场上去，天理的位置依然稳如泰山。人欲即便是转位，也并没有因此而获得自立的基础。实际上，毋宁说人欲正是由于被天理所包摄，才得以获得自己的存在。如果把天理作为封建等级秩序，把人欲作为人的自然欲望来看的话，那么，“人欲”反而成为封建秩序中的“公”或“恰好处”，而“天理”则是不断地把人欲收摄到自身中并给以重新编排加强。如果转换视角，在“人欲”和“私”中，寻求私有财产权，并以此为基础打破封建统治，确立市民权利，从这样一种过程来看历史的发展，那么这无非又是一种挫折。把人欲的这种转位，仅仅看成是一种单纯的转位，而评价为剧烈的变化，这个评价在此反而显得空洞了。

这样看来，对这种转位的真实情况，我们必须进一步作深入的考察。“人欲”中的“公”或“恰好处”，以及“私”之所以产生，它们的社会基础究竟是什么呢？

首先，最有名的是黄宗羲（1610—1695）《明夷待访录·原君篇》里的一节。

“有生之初，人各自私，人各自利也。……后之为君者，……使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公。……然

则，为天下之大害者，君而已矣。向使无君，人各得自私也，人各得自利也。”

通过这一节我们便可以明白，黄宗羲所主张的是与皇帝之大私相对的天下人之私，是与貌似大公，而实为泛天下式的皇帝一己之大私相对的民之私。反过来说所谓的“公”就是针对这种“既成之公”，即针对皇帝一己之私的充足状态的指责。换句话说，这段话也就是指责原有的那种视天下人之私的欠缺状态为既成之“公”的状态。

同时代的顾炎武(1613—1682)也曾说过：“人之有私，固情之所不能免矣。……世之君子，必曰有公而无私。此为后代之美言，而非先王之至训矣。”(《日知录》卷三)这就揭露了以天下之私的欠缺状态为内涵的既成之公的伪装。

不过，对他们来说，所谓的“公”，又究竟是指什么呢？

顾炎武认为：“先王弗为之禁(指‘人之有私’)，非惟弗禁，且从而恤之。建国亲侯，胙土命氏，则画井分田，合天下之私以成天下之公。此所以为王政也。”(《日知录》卷三)这就是说，所谓“公”无非是天下人之私的充足状态。

所谓天下人之私，就上述引文而言，具体是指“土”和“田”。从而可以推论出私的充足状态归根到底是对土地的充足需要与安心。

实际上，黄宗羲亦认为，(详见本书下编)“诗云：‘普天之下，莫非王土。’……后世之田，为民所买。此为民土，而非王土也。”(《破邪论》)“授田之法废，民买田以自养，(皇帝)犹赋税以扰之，……是亦不仁之甚，而以其空名跻之曰‘君父’”。(《明夷待访录·学校》)由此可以理解，他所说的自私自利，亦即是对“民土”的安心。即可理解为是以保全天下人各自田产的主张为其根底的。

这样看来，被视为“人欲”中的公或者恰好处的天理，似乎是指在以天下人的田产排除皇帝的大私的形态下，一视同仁而得以安心、充足或保全的状态。但是问题并非如此简单。

二、“私”的主张及其社会背景

先让我们看看稍早于黄宗羲、顾炎武的吕坤(1536—1618)的观点。他说：

“世间万物皆有所欲，其欲亦即天理人情，天下万世公共之心。”(《呻吟语》卷五)又说：“私，则利己徇人，而公法坏。……公法坏，则豪强得以横恣，贫贱无所控诉，多愁怨。”(《吕氏节录》卷上)正如在别稿中所论述的一样^①，明代末年，私具有肯定性与否定性两种用法。尽管私有之私获得了肯定，但是对我执，利己之私则依然是给予否定的，上述引文中的私即是否定性的用例。

那么，这里所说的公法又是指什么呢？单从上述引文来看，便是指对豪强，即对特权大地主的横恣的抑制，从而安抚贫贱的愁怨，在大家的欲望之上，排除特定者之私，并谋求贫富间的不均的平准化。

但是，另一方面吕坤又说：“平之一字，极有意味。所以至治之世，只说个天下平。……世间千种人，万般物，百样事，各有分量，各有差等。只各安其位而无一毫拂戾不安之意，这便是太平。如君说(指水无高下，一经流注，无不得平)，则是等尊卑、贵贱，大小而齐之，不平莫大乎是。”(《呻吟语》卷五)很显然，他所说的“平”，是与平均之平无关的。毋宁说这是指尊卑、贵贱、大小各守其分，维持差等，安于其位的平安之常道，也就是“平安”之“平”。总之，他所说的公法之公，虽是排除了私的公平之公，而这种公平又是平安的共同体实现。在这个前提下，公法才成其为法。至于这个法的内在本质，正如吕坤断然指出的那样：“富(者)以能施为德，贫(者)以无求为德。”(《呻吟语》卷二)这就是说，在上位者的职分是施恩，在下位

① 参见拙稿《中国公、私概念的发展》、《思想》669号，岩波书店出版。

者的职分是无所求而顺从,如此上下各守其分,维持平安便是公。他是站在这样一种公的立场上来强调抑制豪强的横恣。至于豪强与贫贱,一般来说是指地主和农民之间客观存在的不平等,则是不加过问的。吕坤的这种立场,可说是一面批判地主的横恣,另一面又与豪强藕断丝连的立场。而且,他对横恣的批判,也是以巩固地主阶级的统治为其前提的。因此,这种立场并不是个别地主的立场,而是一般地主阶级的立场。

前面提及的与吕坤大致同时的冯从吾(1556—1627)所说的公货公色之公,实质上与吕坤的公法之公大体相同。他也是站在维护地主阶级权益的安定(其中也包含着希望农民阶级生存的安定)的立场上,大致不会错。(参照下编第一章)

而且,这种情况在黄宗羲和顾炎武身上,也决无两样。如本书下文所述,前面所说的天下人,并非指地主和农民一视同仁而等量齐观的民之全体,而是指以地主和商人等富民阶层为主体的,并在他们把握下遵循从属关系的天下全体的民。因此,所谓保全天下人的田产或家产,具体地说也就是保全这些富民阶层的阶级权益。说得狭义一些,甚至可以认为他们向皇帝所要求的,只是在乡村里贯彻他们那个阶级的统治权^①。

① 从狭义角度来说,在他们士大夫的选民意识里,保全农民等全体民的生存,是他们经世的职责与主观的自负,即所谓的万物一体之仁。但这并不意味着地主与农民间的阶级差异的消除。例如祁彪佳(1602—1673)就说过:“富民乃国之元气,……富者尽,则贫者益无所赖。”(《祁彪佳集》卷五)这像一般通例一样,很显然是要以富民阶层为主导,相对于皇帝的统治,确立富民阶层的权益。对于皇帝对全民的剥夺,他们越是企图保全天下人的田产和生存,(也不管那种在主观上主张全民万物一体之充足的士大夫的经世意图),越是更加强烈地主张皇帝实施他们那个阶级的权益与统治。这里一、二页的叙述,是试图阐明他们强调的那种所谓客观性。反过来说,他们对农民纯粹是以阶级剥夺为主。

从来,在经济史研究领域,一般都容易无视这些士大夫阶层经世意识的积极性方面,这里的叙述也与其相同,较为片面。但他们的私的主张,是从以保全全体民的生存为责任和义务这一士大夫的自觉与自负出发,这个方面是不能忘记的。

相对于吕坤和冯从吾，黄宗羲和顾炎武特别重视上述关于地主阶级统治权益的要求。这也许是因为后者是站在总结明朝崩溃教训的立场来看问题的。即在矿税名目下所进行的无差别剥夺，在王府田庄问题上皇帝的大私，以及在这种贪得无厌的大私面前，他们体验到自己在乡村的阶级权益受到了侵害，他们在明末的切身体验，同时又怀着对专制体制理想状态的期望，这些恐怕与前者相形之下是有所区别的。但是，两者的阶级立场无疑是一脉相承的。

倘若如此，上述顾炎武的“合天下之私，以成天下之公”中的那种以“私”为天下充足状态的主张，其意义也就可想而知了。总之，这并不是要平等地实现个别民的家产和田产的天下性充足，或者说得粗陋一些，至少在客观上，可以说这是乡村和城市的富民阶层向皇帝要求实现他们统治天下的权力。

其实，顾炎武在他的《郡县论》中就说过：“夫使县令得私其百里之地，则县之人民，皆其子姓，县之土地，皆其田畴，县之城郭，皆其藩垣，县之仓廩，皆其困窳。为（自己的）子姓，则必爱之而勿伤；为（自己的）田畴，则必治之而勿弃；为（自己的）藩垣困窳，则必缮之而勿损。自令言之，私也；自天子言之，所求乎治天下者，如是焉止矣。……为其私，所以为天子也。故天下之私，天子之公也。”（《亭林文集》卷一）

由此可见，他的《郡县论》的特征固然可说是“寓封建之意于郡县之内”；但是它的重点则在于从千里以内，即在精通当地风土人情者中选任县令，适其任者则为终身之官，承认事实上的世袭。虽然郡县论的大前提是主张选任有德、有能力的人士，但事实上仅限于那些有势力的地主阶层。这是十分明显的。

而且这种改革方案是基于对皇帝一元性专制体制缺点的认识，即今之人君“以四海之内为我郡县而犹不足”的“专（权）在上”的认识而产生的。因而，他在《郡县论》中针对这种专制体制，提出

了“古之圣人，以公心待天下之人，是胙土，是分国。”这种见解，作为理想体制而与专制体制相对，从而显示了《郡县论》中的“天下之私”与上述“天下之私”的议论是相互关联的。

从上面的观点来考虑，他所说的“天下之私”，不仅是指保全富民阶层的田土，而且包含着富民阶层在土地上的支配权这样的阶级利益的主张——作为士大夫的经世意图，是以保全包括农民阶级在内的整个生民的生存为其目的。即，与自古以来所谓的“君——官——民”这种把官吏作为家产官僚的皇帝一元性专制体制相对，而承认富民阶层对土地的支配权，并以此为基础，而展望一种新的专制体制。这就是“合天下之私”的含义。黄宗羲用“以我之大私，为天下之大公”对皇帝的批判，或田土即民土的主张，在根本上与顾炎武是一致的。而顾炎武之所以在给黄宗羲的书信中提到《日知录》的内容，十之六七与《明夷待访录》是相一致的，这恐怕正是由于两者各自立论的立场有着共通之处吧。

由此看来，明末清初涌现出的这股肯定欲望和私的主张的思想史的新潮流，是以地主为中心的富民阶层随着经济实力的增长而获得阶级统治权的上升趋势为其背景而产生的。明代末年，由于抗租和奴变等所谓民变的频仍发生，或在豪强即特权大地主的兼并下，导致中小地主困苦衰落，再加上在矿税等各种赋税的苛敛诛求下，使得中人之产立刻倾覆，“邑无完家”。（《范文忠集》卷一）这样，在自上而下或者横向的种种矛盾的冲击之下，地主阶级的经济能力和统治能力濒于危机的边缘。

的确，这是不可否认的事实。而另一方面，从宏观上展望16世纪至18世纪的中国，其中包括了明末清初那个混乱与动摇的时期，地主阶级打破了一君万民式或个别人身统治的里甲制的框架，从而在下面与佃户和奴仆间结成了新的秩序关系，使地主制的模式得以重建和加强，在上面又同清朝权力相妥协，并促其成为地主阶级实际权力的代表，进而确立清朝权力与地主的互补关系。总而

言之，这一历史的过程，相当清楚的彰显了他们在专制权力下的支配权的加强。这也是不可否认的一个方面。

这样，从思想史上分析出的这一时期的各种变化，便与上述的后者经历正相符合。这固然可以称之为一种上升的气运，但不是向着封建体制的顶点，即封建领主制的顶点上升，如果作一些限定的话，那只是在专制体制内部的范围内的上升。

三、君主观的变化

作为显示这种趋势新动向的另一个标志，就是君主观的变化。虽然在《别论》^①中介绍过了，但为了论述上的一致，在此再作如下探讨。

“夫人主之耳目惟一，而天下之耳目人主者且万万。（人主）虽甚神圣，其聪明宜未足以遍也。时必有所寄之。”（顾允成）（《顾端公集》卷二）

“天下大矣，人主不能自理，分而寄之一相，相臣者，君所与共天下者也。”（徐如珂）（《徐念阳公集》卷三）

“惟夫国之有是，出于群心之自然，而成群啄之同然，则人主不得操，而廷臣操之，廷臣不得操，而天下之匹夫匹妇操之；匹夫匹妇之所是，主与臣不得矫之以为非；匹夫匹妇之所非，主与臣不得矫之以为是非。”（缪昌期）（《从野堂存稿》卷一）

“天下之大，非一人所能周，必分而治之，要使同归于大顺。”（陈龙正）（《几亭外书》卷一）

“王道必本于无欲。非无欲也，以天下之欲为欲也。夫天下大矣。……天下人各各有欲也。岂独人主。”（钱谦益）（《牧斋初学

① 拙稿：《东林派人士的思想——前近代时期中国思想的发展》（东洋文化研究所纪要第七十五册），以下称此书为《别论》。

集》卷八九)

“修曰：天为民立君，士为民事君。”(陈龙正)(《几亭全书》卷一)

“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。奈何以我病百姓。夫为君之道，无他，因天地自然之利，而为民开导撙节之，因人生固有之性，而为民倡率裁制之。足其同欲，……使无失所，而后天立君之意终矣。岂使一人肆于民上，而剥天下以自奉哉。”(吕坤)(《呻吟语》卷五)

“夫天下可以一人理乎？恃一人之聪明，而使臣下不得关其忠，则陛下之耳目有时而壅矣。恁一己之英断，而使诸大夫国人不得衷其是，则陛下之意见有时而移。”(刘宗周)(《刘子全书》卷一五)

上述东林派人士的所谓“公论”，不胜枚举。其内容都是批判君主一己性或君主一元性专制。政治上为民而言，(主要是以富民阶层为主的民，参照下编第二章)，要求尊重民之声(或民之欲)，并要求分权而治。而这种公论的集大成则是黄宗羲和顾炎武的政治论。他说：

“所谓天子者，执天下之大权者也。其执大权奈何？以天下之权，寄之天下之人，而权乃归之天子。自公卿大夫，至于百里之宰，一命之官，莫不分天子之权，以各治其事；而天子之权乃益尊。后世有不善治者出焉，尽天下一切之权，而收之在上，而万几之广，固非一人之所能操也。”(《日知录》卷五)

“夫天下之大，非一人之所能治，以此而由百官分治之。故吾辈出仕，是为天下而非为君也。为万民而非为君主一姓也。吾辈为天下万民起见，其不合于道，虽以君主之形声强加于己，亦决不能从也。”(《明夷待访录·原臣》)

他们的郡县论、田制论和学校论的构想，就建立在这些新型专制分权的政治理论之上。

正如本书下编第二章所示,将这种政治观与欧洲的民权思想相比拟,是不符合实际的。但若将这仅看作是孟子以来民本思想传统的延续,也不是历史的观点。另一方面,将此讥笑为“地主阶级自救的好方策”(谭丕模《清代思想史纲》第二章,开明书店)也是我们所不能接受的。

这些公论所以得以流传,我们不能忘怀的是其中渗透了包括黄宗羲之父黄尊素在内的许多东林派人士的鲜血。

魏大中(1575—1625)“因酷刑拷讯而血肉狼藉”,其尸体“溃败”而无人可识。赵用贤(?—1625)体肉“溃落”如掌,其妻将此制成肉干,保存下来以为酷刑的佐证。杨涟(1572—1625)“因酷法拷讯,体无完肤”,终于倒毙。吴中行(?—1625)被罚杖打成腐肉,用门板运出,“腐肉数十膺,大者盈掌,深至寸,一肢遂空”。周顺昌(1584—1625)痛骂宦官魏忠贤不止,牙齿虽被打掉,仍直面魏忠贤的爪牙,“以血唾其面,骂声益厉”,以至毙命方休。不仅士人如此,与周顺昌一同被捕的五位市井人亦“监刑也,五人延颈就刃”,对处决他们的刽子手说:“公好其官,我辈好义,不知何为乱!”他们从容就义的态度使得刑官涕流满面。这些只是《明史》中极为简略的记录片断。

但是,就事实而论,他们是因为与宦官魏忠贤抗争而死的,并非由于上述新型政治意识形态的主张而死的。不过,在明末宦官与东林人士抗争的背景中,几乎是皇帝私有权力露骨的行使。由于宦官直接插手矿税等税收掠夺,遭到宰相以下官僚阶层的全面反对。因此,不能把这种抗争贬低为宦官与反宦官之间的斗争。关于这点,我在《别论》中已经论述过了。如果我们检出各种现实性中的实在性,以此作为历史学的一个课题,那么就建立在牺牲者上的公论,以及作为公论集大成的黄宗羲和顾炎武的君主论、制度论来看,那些牺牲者的鲜血并非只是因魏忠贤而流,而是为了贯彻当时的地主和商人等富民阶层的阶级权益,同时也是为了保障以他们

为主的城市、乡村的安宁，而与一己性专制私有权力的斗争而流的，也就是为了所谓公论而流出的鲜血。

我们读了神宗皇帝统治下万历末期的宰相如申时行、王锡爵、叶向高等上奏的文稿，就会了解到除了皇太子册立问题之外，当时阁政的重大问题还有矿税及福王庄府问题。而这些都源于神宗皇帝的大私专行。所谓“明之亡，实乃亡于神宗”，这是《明史》中有名的论赞。但这暗示着在这个时期，矛盾的对立，已经不得不扩张为王朝的更替了。

把李卓吾投入狱中的礼部尚书冯琦(1558—1603)，既是李卓吾的批判者，同时又是知名的东林派人士。他极力反对矿税，说道：“盖当弁(被派遣征税的宦官)四出，搜括(家财)，(家家)已空，士大夫既不能为百姓作主……不但缙绅名教之所不齿，实亦天理王法之所不容也。”(《宗伯冯先生集》卷二七)这表明，矛盾的对立已经激化到了几乎动摇士大夫在乡村基础的地步，即关系到了他们自身的存亡。因此神宗的专权，自名教的历史来看，自不待言，自天理王法来看，也是不能容许的。由此，他们誓死抵抗这种以宦官为“盾牌”的一己性专制路线。

由于抗租和奴变的发生，他们不仅面临重建地主统治的压力，而且上有皇帝的掠夺，其自身亦濒于存亡的危机。正因如此，或许可以说在昂扬的主体立场上，他们认识到这种危机乃是天理王法的危机。他们并不止于要求皇帝施善政或洗心革面。他们确立了皇帝的专权只是相对于他们的私的“大私”这种个人的私，以及在天理的名义下肯定欲望的这种经济主体性。由于这样的一种主体性的确立，他们才能自觉到存亡之所以为“存亡”，才能自觉到“邑无完家”这样的危机。也正是由于这种自觉主体的抵抗，才不得不付出血的代价。由于这种主体的确立他们才不只限于嗟怨恶政，而提倡公论，描绘专制权力的理想形态。

总之，他们并非仅从被动的或民本的立场提出要求和批判，而