

导 论

在一切其他范围内，我们都像西欧大陆其他各国一样，不仅有资本主义生产的发展苦着我们，而且有资本主义生产发展不够的情形苦着我们。除了各种近代的灾难，还有一系列过去遗留下来的灾难在压迫着我们。这各种灾难，是由古旧生产方式的残存，以及跟着起来的各种不合时代要求的社会关系和政治关系引起。我们不仅为生者所苦，而且也为死者所苦。死者捉住生者。

——马克思：《〈资本论 初版序言〉 写于 1867 年

夫安弱守雌，笃于旧学，固无以争存于天下，第所以匡谬而失正，则虽日易故常，哭泣号叫之不己，于忧患又何补矣？此所以明哲之士，必洞察世界之大势，权衡较量，去其偏颇，得其神明，施之国中，翕合无间，外之不后于世界之思潮，内之仍弗失固有之血脉，取今复古，别立新宗，人生意义，致之深邃，则国人之自觉至，个性张，沙聚之邦由是转为人国。人国既建，乃始雄厉无前，屹然独见于天下，更何有于肤浅凡庸之事物哉！？

——鲁迅：《文化偏至论》，写于 1907 年

从 15—16 世纪始，人类社会开始从国别的、区域的历史进

入“世界历史”，——在西方和东方文明内部都先后生长出现代经济和思想文化等“世界历史”的因素，并按照体现着这一总趋向的各自的特殊发展道路而走向对于人类普遍价值的认同。在中国，从明代嘉靖初至清道光二十年——即 16 世纪 30 年代至 19 世纪 30 年代——正是一个使古老文明汇入世界历史的特殊发展时期。它既体现着社会发展和人类心灵发展的一般规律，同时又因中国古代文明形成和发展的既往的特殊性而使从传统走向现代的社会发展和思想启蒙的道路具有格外“坎坷”的中国特色。

一、明清启蒙学术的分期

依据明清中国社会历史变迁的特点，可以把中国早期启蒙学术的发展分为三个阶段。

第一阶段：从明代嘉靖至崇祯，约 16 世纪 30 年代至 17 世纪 40 年代。

这一阶段，是中国社会的商品经济蓬勃发展、明王朝被迫实行一系列有利于资本主义萌芽生长的有限的改革和开放政策的阶段。其特点是：“末富居多，本富益少”，商业资本不再流向土地，而是转化为手工业产业资本，弃儒从商的士人和弃农经商的地主大量出现；大批农民流入城市，“延颈待雇”，形成了自由的劳务市场和“机户出资、机工出力”的生产关系；不带有政治和军事性质的纯粹商业性市镇纷纷兴起，早期市民阶层开始为维护自身权益而斗争，东林党人和许多无党派人士呼唤“工商皆本”，充当市民阶层的政治代言人；徽商和东南沿海人民开始向海外发展，在与西方殖民者争夺西太平洋贸易制海

权的斗争中占有明显优势；明王朝被迫实行有限的改革开放政策，包括：终结土地国有制的“官民一则起科”政策，变实物赋税为货币赋税的“一条鞭法”，变劳役为“以银代差”的匠籍制度改革，允许民间开矿及数次开放海禁等。但与此同时，明王朝对工商业者的掠夺、禁止讲学自由和迫害思想异端的思想文化政策，仍严重阻碍着社会的进步。

这一时期是中国早期启蒙学术如万壑争流、千帆竞发、蔚为壮观的发展阶段，更多地具有西方文艺复兴时期“人的重新发现”与“世界的重新发现”的特征。其主要特点可概括为：抗议权威，冲破囚缚，立论尖新而不够成熟。这一时期的启蒙学术包括：以李贽为代表的重新估定一切价值、呼唤个性解放的人文主义思想，以何心隐和东林党人为代表的“以友朋代君臣”、“以众论定国是”的初步平等观念与早期民主思想，以赵南星、冯应京、王徵为代表的“工商皆本”的经济思想，以朱载堉、徐光启、陈第等一批晚明科学家、历史考据学家所代表的科学的知性精神的觉醒。

这一时期思想领域的中心一环，是“人的重新发现”的近代人文主义。正德间兴起的市民文学、吴中傲诞士风以及稍后归有光对复古文风的批判，为人文主义思想的诞生作了准备；王阳明学说中包含的“只信自家良知”、“不以孔子之是非为是非”、“狂者胸次”、“五经皆史”等因素，客观上充当了人文主义兴起的嚆矢。以王学的分化为契机，产生出“非名教所能羁络”的泰州学派；进而有李贽出，颠倒千万世之是非，呼唤复“童心”，做“真人”；各从所好，各骋所长，张大启蒙旗帜；由此，袁宏道的“性灵说”，汤显祖的“至情说”，冯梦龙、周铨、闵景贤的情感本体论……接踵而来，以人文觉醒对抗伦理

异化，崇真尚奇，蔚为风气，成为这一时期思想启蒙的主要特色。

第二阶段：从南明弘光、永历到清康熙、雍正，17 世纪 40 年代至 18 世纪 30 年代。

这一阶段是中国资本主义萌芽在战火中备遭挫折而后又艰难恢复和发展的阶段，是清王朝重建专制主义的政治和文化统治的阶段。其主要特征是：清王朝在推行重农、恤商的经济恢复政策的同时，强调以农为本，促使商业资本重新流向土地；在统一台湾后开放海禁，同时加以严格限制，并逐渐走向实行闭关锁国政策；全面恢复科举制，修四库全书等，但严禁知识分子党社活动，大兴文字狱；全面推行道德礼教下移运动，从注重经学走向定朱熹思想为一尊。

这一时期，是早期启蒙者“鸡鸣不已于风雨”的时期。新旧矛盾与民族矛盾复杂纠葛，使思想启蒙的中国特色特别显著。其主要特点可概括为：深沉反思，推陈出新，致思周全而衡虑较多。就学派分野而言，有以顾炎武为代表的经学及其考据之学，有黄宗羲开出的浙东史学，有傅山所代表的子学研究，有方以智所代表的新兴质测之学，有王夫之所代表的对宋明道学的总结。但亦互有交叉。就思想言，有以黄宗羲、唐甄为代表的反对专制主义的政治思想和“工商皆本”的经济思想；以顾炎武、颜元为代表的经世致用的“实学”思想；以方以智、方中通、梅文鼎为代表的“缘数以寻理”的科学思想；以傅山为代表的个性解放思想等。这一时期的思想，带有对晚明思想进行反思的性质，顾炎武、王夫之等从总结明亡教训的立场，指斥李贽之鼓吹“私欲”，强调“大公”。然而，顾、王等人的思想又与李贽有若隐若显的继承关系，如王夫之讲“人欲之各

得“道因时而万殊”“性生日成”等等,都可以从李贽著作中找到相似的命题。顾、王与李贽的分歧,似有乌托邦主义者与自由主义者之分歧的性质;前者敌视后者并有广泛社会基础,这是典型的中国特色。

这一时期思想史的中心一环是批判君主专制制度的初步民主思想,内容极为丰富。黄宗羲、唐甄等皆从个体出发肯认人的自然权利,批判专制主义,设计民主政治方案,以使人人“各得自私,各得自利”“各得自为”为归宿。王夫之、吕留良等则从群体出发肯认人的自然权利(主要是生存权和发展权),反对“私天下”而主张“公天下”,以“保其族、卫其类”为归宿。他们的出发点和归宿各有不同,改革方案的设计也颇有区别,但他们都一致认为,国家是抽象的共名,“万民之忧乐”、“百姓之生死”才是具体的和高于一切的。他们的分歧反映了民族矛盾与新旧矛盾的纠葛,他们的共同点则反映了早期自由主义者与早期乌托邦主义者共有的初步的民主要求。

第三阶段:从清乾隆到道光二十年,即 18 世纪 30 年代至 19 世纪 30 年代。

这一阶段,是中国资本主义萌芽获得较大发展、但又是清王朝实行闭关锁国政策、思想专制十分严酷的阶段。以乾隆二年清政府开放矿禁为契机,在全国各地兴起了民办矿厂的热潮,商业资本大批转化为产业资本;此外,士人、地主乃至知县也纷纷弃儒、弃农、弃官办矿、经商,形成了一个作为中国近代矿业资本家之前身的新兴的“厂民”阶层;矿厂规模之大、分工管理之严密,已相当于近代大型手工工场,且普遍建立起雇佣劳动关系,有力地启动了全国商品经济的发展。统治集团内部要求取消矿产品统购统销政策的呼声日高,并在很多地区实

行或部分实行，有的官员还提出了建立统一的国内自由贸易市场的要求。经济在一定程度上放开搞活了，但清王朝实行闭关锁国政策，在政治上依然借助文化专制：科举制、“文字狱”等来保持强控制。然而总体来看，清王朝对经济和文化的控制力已大大削弱。在民间，反映市民趣味的通俗流行歌曲空前盛行，且十倍百倍于晚明；戏曲舞台上《红楼梦传奇》与《牡丹亭》、《桃花扇》等交相辉映，屡禁不止。

这一时期的学术的主要特点可概括为：执著追求，潜心开拓，身处徊流而心游未来。“徊流”指人为地截断中西文化交流而实行闭关政策，强化文化专制，“文字狱”之多之密超轶康熙、雍正时期。以学术流派而论，主要有四个流派：以戴震为代表的皖派，以惠栋为代表的吴派，以王念孙、汪中为代表集吴皖二派之长的扬州学派，以章学诚为代表的浙东史学后劲。此外，有独树一帜的郑燮、袁枚。乾嘉考据学者以对汉学的推崇和“尤异端寇仇乎程朱”的风格，赋予了考据学以与宋明“道学”相对抗的鲜明的学派特征，被正统学者斥为“离经叛道，过于杨墨佛老”。戴震既是考据学的大师，又是从考据中开出义理的先驱。进而有焦循、章学诚、俞正燮、包世臣、龚自珍等使戴震提倡的“志存闻道”的精神发扬光大。

这一时期启蒙思想的中心一环是学术独立和学术研究中的知性精神的发展。考据学既非科举考试的敲门砖，亦与官方意识形态相对立，却有那么多的学者去研究，实有一种超越现实利害的纯粹求知务实的精神。戴震的重“心知”、“察分理”的知识论，袁枚对道统论的批判和要求史学、文学脱离道统的呼声，郑燮关于“学者当自树其帜”的呐喊，以及戴震、袁枚、俞正燮、龚自珍从尊重人类自然权利之公理出发对名教“杀人”、

“吃人”强迫妇女“节烈”扭曲人性的伦理异化的批判等等，都是知性精神在理性和感性的层面上的表现。

这一时期的启蒙学术，带有向晚明启蒙思想复归的特征，“童心说”、“性灵说”、“解缚说”、“人皆有私说”等晚明思想，都被重新加以强调。它一方面可以与晚清西学东渐和向着世界认同的改革运动相接轨，从而与社会发展的一般规律相契合；另一方面，这一时期的最后一位思想家龚自珍也预见到“山中之民有大声音起，天地为之钟鼓，神人为之波涛”的农民革命风暴，预见到了这一代表中国广大农村巨大的传统文化力量所赋予的现代化道路的中国特色。

二、早期启蒙学术的三大主题

早期启蒙学术中包含着中国社会从传统走向现代化的历史前进运动的三大主题：个性解放的新道德、科学与民主。

（一）个性解放的新道德

早期启蒙学者所论述的个性解放的新道德，既有理性层面的对于理欲、情理、义利、个体与类之关系的哲学论说，又有感性层面上的对于伦理异化的突出表现——诸如残害妇女的节烈、纳妾以及“吃人”的忠孝观等等——的激烈批判。

1. 以自然人性论为出发点的新理欲观

晚明对禁欲主义的批判和新理欲观的建立分两支发展。一支是从泰州学派到李贽、再到李贽的众多崇拜者的路线，从自然人性论出发，主张冲决一切“条教禁约”的束缚，自由地发

展人的天性。泰州学派的学者王艮、王襞、颜山农皆主张“所行纯任自然便谓之道”，“制欲非体仁”；何心隐提出其“育欲说”，时人说他“坐在胶漆利欲盆中，所以能鼓动得人”；李贽根本否认有所谓与“人欲”相对立的“天理”，鼓吹“穿衣吃饭即是人伦物理”，离却人欲即无道，因而痛斥道学之虚伪，主张“自然之性乃自然真道学”，因人的能力之差异，在自由竞争中“各遂千万人之欲”。另一支以王廷相、罗钦顺、吴廷翰、吕坤为代表，基本上是从“气质之性”一元论出发来反对禁欲主义。罗钦顺提出“欲出于天，理在欲中”，吴廷翰提出“人欲不在天理外”，吕坤则主张“公欲”，带有早期乌托邦主义色彩。

清初理欲观作为对晚明的反思，主要是继承和发展了吕坤的“公欲”观。王夫之、费密、颜元等皆肯认“欲”是人类活动的原动力，但反对私欲而主张“人欲之各得即天理之大同”、“欲不可禁，亦不可纵”等等，将人欲作为天理之一部分而在改造了的天理的范围内实现“公欲”；连理学名臣李光地亦肯认“人欲非恶”而主张“公天下之欲”。此外，傅山、陈确、唐甄的思想则带有晚明自由主义的色彩，陈确肯认有“私”的“人欲”，反对伦理道德至上主义；唐甄排斥“天理”，从“生于血气、避苦求乐”的自然人性论出发，探讨人之“血气”与“心智”的调和，开乾嘉时期戴震“血气心知”的新理欲观之先河。

乾嘉时期的新理欲观，以戴震、焦循为代表。戴震提出了包括欲、情、知三要素的“血气心知”的自然人性论，深化了对于人性的认识，指出“无欲无为又焉有理”，揭露“宋儒理欲之辨”为以理杀人的“忍而残杀之具”，提出了“遂己之欲，广能遂人之欲”的新理欲观。焦循继承和发挥了戴震的学说。

2. 以自然人性论为出发点的新情理观

晚明新情理观大放异彩。自李贽提出发抒真性情的“童心说”和“网缕化物，天下亦只有一个情”的唯情论观点以后，袁宏道提出了包含真情与天趣二要素的“性灵说”，主张表现“通乎人之喜怒哀乐嗜好情欲”的“至情”，反对“拂情以为理”而主张“理在情内”；汤显祖提出了“世总为情”、“情通乎宇宙自然规律”的“至情说”并赋予其与封建道德之“天命之性”、“天理”、“吏法”相对立的属性，呼唤“有情之人”和“有情之天下”。冯梦龙提出“四大皆幻设，唯情不虚假”，鼓吹“六经皆以情教”。此外，周铨论“天下一情所聚”，闵景贤论“情为位育真种子”等等，皆以“情”为塑造人格、砥砺志节的精神力量。

清初新情理观分作两途发展。以傅山、黄宗羲为代表继承和发展晚明“童心”、“性灵”、“至情”观。傅山认为“情为天地生人之实”呼唤“复情”、“尽情”的人性复归和个性解放；“宁花柳，勿瓶钵”，犹是晚明流风余韵。黄宗羲认为“非情亦何以见性”，强调“情至文未有不至”的真情抒发，提倡志士仁人的“风雷之情”。另一方面，以王夫之为代表，纳情于理或援理入情，认为“天理人情，元无二致”，既肯定情为“性所不容已”，亦肯认艺术的“情感一审美”的独立价值，反对“桎梏人情”；又强调“性为情节”的道德要求。对王夫之极为崇敬的刘献廷认为“六经之教，原本人情”，同时主张对情要“因势而利导之”。

乾嘉时期的新情理观更多地倾向于向晚明思潮的复归。袁枚倡导唯情主义，发展了晚明公安派的“性灵说”，着力揭露宗法礼教的“吃人”本质。戴震以人性固有的“情”为起点，以“各遂其情”为归宿，鲜明地提出了“情之至于纤微无憾是谓

理”的命题。焦循继承晚明冯梦龙的“情教”说，主张“旁通情”、“彼此相与以情”，实现“天下皆情”的社会理想。

3. 以自然人性论为出发点的新义利观

晚明新义利观主要以李贽为代表。李贽提出“夫私者，人之心也”的命题，以为这是不证自明的公理，“虽圣人不能无势利之心”，而求利之心乃是“吾人禀赋之自然”。斥儒者义利之辨为自欺欺人，称颂“作生意者但说生意”为“有德之言”；并把人际关系放到商业交易关系中去加以考察，认为“天下尽市道之交”，提倡“强者弱之归”的自由放任的资本主义经济竞争。此外，还有黄绾提出“利不可轻”，主张“义利并重”论；吴廷翰认为“义利原是一物，更无分别”；焦竑认为“即功利而条理之乃义”，反对“以仁义、功利歧为二途”；陈第提出了“义即在利中，道理即在货财之中”的命题。

清初新义利观的根本特点是对传统的伦理道德至上主义的反抗，表现出明显的功利主义特征。傅山提出要在国家利益与私人利益之间划一道合理的界限，以保障私人利益不受侵犯，并主张以功利而不是以“道德”的空谈作为衡量人才的标准：不管白马黑马，能引重致远即是好马。唐甄把“为利”作为人类一切活动的最终目的，把“利”看作是“义”的基础，主张以社会功利去检验一切道德说教的合理性；陈确从“有私所以为君子”的人性自私论出发，认为中国知识分子首先要有独立的经济基础而后才能有独立人格；颜元一反传统的义利之辨，主张“正其谊而谋其利，明其道而计其功”。与新义利观相联系，黄宗羲主张“工商皆本”，唐甄、陈确的思想更与学者“治生”的商业活动有密切的关系。

乾嘉道时期的新义利观又别出新解。自称“亦营陶朱财”的

袁枚从财货来探索时代的变迁：“世运盛衰，其以财货为升降乎？”继承了戴震的理欲观的焦循认为，“血气”与“心知”的结合就能使人意识到自身的利益，“为利”乃是人类活动的原动力，因此“儒者义利之辨不可以治天下”必须“以利为义”。龚自珍更为大胆地鼓吹天赋人性自私论，认为“私”如日月经天、江河行地，甚至将“有私”与“无私”上升到人禽之辨的高度来认识。与此同时，恽敬发出了“货殖者，亦天人古今之大会也”的呐喊。

4. 关于个性及群己关系的论说

晚明泰州学派张大王阳明的“狂者胸次”王艮宣扬“我命虽在天，造命唯由我”，欲使陷入罗网、“覆压缠绕奄奄然若死之状”的人们冲决囚缚，复归纵横自在的自由天地；王畿明狂狷、乡愿之辨，“宁为狂狷，毋为乡愿”；何心隐“以讲学而为豪侠之具”，呼唤“豪杰”精神；罗汝芳要求“解缆放船，纵横任我”。进而有李贽出，提倡“各从所好，各骋所长”的个性解放，在自由竞争中形成群己关系的新秩序。随后，公安派学者崇真尚奇，汤显祖讴歌“至情”，批判奴性，将晚明个性解放的思想推向高潮。明末社会危机和民族危机加剧，有徐光启提出强调发挥个体的自觉能动性和社会责任感的“唯知有我”说。

作为清初个性解放学说的时代最强音的是傅山对奴性的批判。他痛斥以宗法礼教来扼杀青年男女对幸福之追求的卫道士为“老腐奴”，斥推行蒙昧主义的理学家为“奴儒”，斥对上是奴才、对下是暴君的专制官僚为“骄奴”，斥丧失民族气节者为“降奴”。他提出了一要“觉”、二要“改”的改造国民性的历史任务，要人们“把奴俗龌龊意见打扫干净”，从此光明正大、堂堂正正地做人。顾炎武反对“禁防束缚至不可动”的专制主义，

提倡个体的豪杰精神和“天下兴亡，匹夫有责”的使命感；黄宗羲强调学者要具有不为权势与流俗左右的学术个性；王夫之提出“我者，大公之理所凝也”，强调个体是类精神的承担者，理应实现群体所赋予的使命。其中，傅山的思想最富于个性自由解放的精神。

乾嘉道时期的早期启蒙者更多地继承了李贽、傅山，较多自由主义色彩。郑燮愤怒谴责专制主义的“箝口术”和礼教束缚，宣称“青春在眼童心热，直摅血性为文章”，“学者当自树其帜”；龚自珍继承傅山对奴性的批判，着力于提升人的尊严，呼唤“去其棕缚”，使人的个性自由发展，以造成一个“不拘一格降人才”的新的社会氛围。此外，有女学者王贞仪提出男女“同是人也，则同是心性”、妇女也应有“足行万里书万卷，常拟雄心似丈夫”的豪迈气概的观点；李汝珍要求妇女解放，甚至提出了妇女应有参政权的主张。

5. 对于伦理异化的种种突出表现的批判

“节烈”、纳妾、“张巡杀妾”式的忠、“郭巨埋子”式的孝等等，是中国传统社会伦理异化在感性层面上的突出表现。然而习俗移人，多数高谈“主义”的人们似乎对此熟视无睹，倒是较注重研究“问题”的学者颇注重对这些伦理异化的突出表现的批判。

中晚明学者提出了反对节烈和纳妾、提倡婚姻自由的主张。方鹏、归有光皆反对女子为未婚夫守志殉死，徐允禄进一步反对已婚女子守寡殉死；李贽肯定为爱情而私奔，汤显祖则主张普遍的婚姻自由；冯梦龙更指斥孔子之道“平白地把好些活人都弄死”。

清初学者唐甄、魏禧都提出了“废阉”的主张，要求彻底

废除这一罪恶的制度。此外，毛奇龄主张禁室女守志殉死，女作家梁贞仪明确反对纳妾，归庄提倡幼者本位，傅山歌颂“风尘中人”对爱情的忠贞。虽总的说来，倡导者不如晚明之多，但批判的广度和深度皆有所推进。

乾嘉道时期对伦理异化及各种陋俗的批判呼声渐高，涉及的范围更广，亦更有深度。反对妇女缠足的主张首次被提出，如袁枚斥缠足为“戕贼儿女之手足以取妍媚”的恶行，俞正燮提倡“丁女”风格。汪中、袁枚、俞正燮等人皆反对“节烈”，汪中痛斥道学家对风尘女子“无故责之以死”的歹毒心理，俞正燮更将节烈之惨酷揭露得最为沉痛。李汝珍、俞正燮皆反对纳妾，明确主张实行一夫一妻制。与戴震谴责理学家“以理杀人”的同时，袁枚亦在《张巡杀妾论》、《郭巨埋子论》等文中对旧礼教的“吃人”本质作了深刻的揭露。

（二）批判君主专制制度的初步民主思想

晚明具有初步民主色彩的政治学说的根本特点，是从讲学的社会团体的原则引申出国家的原则，以对抗从家族制的原则所引申出的专制国家原则。何心隐于五伦中独重“友朋”，将其规定为讲学团体中的平等的师友之交，且将其置于君臣之伦之上，反对“局之于君臣以统天下”，主张“天下统于友朋”，君臣的原则应该遵循师友的平等原则；要求讲学自由，让政治跟着民间学术团体的主张走。东林党人公开反对明王朝对何心隐等的迫害，并继承和发展了何心隐的思想，提出了“以众论定国是”的政治主张。他们以“天下之公”来对抗专制统治者的“一己之私”，要求广开言路，实行包括全体人民在内的最广大

的言论自由。顾宪成指出扼杀言论自由乃是“大乱之道”，宣称“屈于势者不得为屈 究必伸”、“伸于势者不得为伸 究必屈”。李三才还鲜明地提出了“民又君之主”、“百姓亦长为人主之主”的命题。东林党人的同情者吕坤亦提出“天之生民，非为君也”，认为“一人肆于民上而剥天下以自奉”的制度，是与立君的初衷相违背的；同时，他也强烈地主张言论自由，强调真理大于权势、“民情甚不可郁”。这一切，都是黄宗羲《明夷待访录》的先声。

清初民主思想已奠定在近代式的人的“自然权利”的基础之上，并且将批判君主专制与设计中国民主政治的方案十分明确而紧密地结合了起来。黄宗羲《明夷待访录》以“有生之初，人各自私，人各自利”为逻辑起点，认为建立国家的目的是为了“使天下受其利，使天下释其害”，由此展开了对专制制度的批判和民主政治方案的设计：揭露君主专制乃“天下之大害”，斥全部封建法律为“非法之法”而根本否定其合法性，提出以真正具有合法性的“天下之法”来代替君主出于一己之私欲的“一家之法”，根本否定“修齐治平”的伦理政治原则和特权人治的政治体制，坚决主张“有治法而后有治人”；反对“移孝作忠”、“事君如事父”的传统政治规范，主张君臣平等，“臣不与子并称”；反对专制主义的君主至上、国家至上的原则，认为“一姓之兴亡”的国家是抽象的共名，而“万民之忧乐”高于一切，从而主张“天下为主君为客”；进而提出对君主实行分权制衡，学校议政，“必使治天下之具皆出于学校”，“公是非于学校”，自中央至地方，学校的权力与各级行政权相平行，使学校成为决定国是、对皇权和各级政府的行政权力具有监督制约作用的民意机关和权力机构，并由此而使广大民众“渐摩濡染”，

从学校议政的精英民主向普遍的民主制过渡，造成“朝廷之上、闾阎之细”都不以天子之是非为是非的普遍民主氛围。黄宗羲认为，只有如此，才能使天下受其利、使天下释其害、使天下人人“各得自私，各得自利”。将黄宗羲的上述思想称之为“17世纪中国的民权宣言”，并非过誉。

黄宗羲的上述观点，不同程度地存在于他的许多同时代人的思想中。顾炎武自称其政治思想“同于先生（黄宗羲）者十之六七”，主张“众治”，“合天下之私以成天下之公”，人民有“不治而议论”的言论自由权利；王夫之主张“不以天下私一人”，君权“可禅，可革”；刘继庄主张“开诚布公”的政治公开化；唐甄斥“凡为帝王皆贼”，认为人民的生命、财产和言论自由权利不可剥夺；傅山主张限制政府权力；吕留良斥“秦以后许多制度绝是一个自私自利”，讴歌“天下之公”。乃至连康熙朝的理学名臣李光地亦反对“一人横行于天下”，要求“使二千年沿袭之秦酷一旦尽泐”，痛斥“叔孙礼乐萧何律”。

自雍正为强化专制统治而大兴文字狱到乾嘉道时期，政治领域弥漫血影刀光，成为学者很少涉足的领域，但一片死水中亦时泛微澜。陆生楠谴责“始皇一片私心，流毒万世”，认为帝王喜独尊以便其恣睢；“人虽怒之而不敢泄”然“其蓄必深，其发必毒”。余廷灿认为圣贤君相“非有异于民”，“非用民而为民用”。嘉庆六年（1801年）包世臣著《说储》上下篇，提出废八股时文，以革新科举；设给事中封驳朝廷诏勅，以限制君权；允许学校议政，以发扬士气、通达民情等主张。此后十余年遂有龚自珍著《乙丙之际著议》、《尊隐》等，倡言依靠民间势力的政治改革。

（三）科学精神

早期启蒙学术中的科学精神，主要表现在三个方面。

1. 纯粹的求知态度

在西方，科学是自文艺复兴以来才逐步从宗教的束缚下解放出来，而插上自由的翅膀的；在中国，明代中叶以后，科学也正在努力冲破儒家道统、象数迷信的囚缚而独立发展，产生了一批具有纯粹求知态度的学者。王子朱载堉辞去了郑王爵位，终身从事乐律和天文历算的研究；徐霞客蔑视科举功名，冲破“讖纬术数家言”及“昔人志星官與地”的“承袭附会”之说，“以生命游”、“以性灵游”、“直抉鸿蒙来未凿之窍”，为科学的地理学研究献出了整个的生命；李时珍使中医学摆脱道教束缚，注重科学实证，且重视“明变求因”，以求“窥天地之奥而达造化之权”；宋应星专门从事技术科学的研究和自然哲学的探讨，宣称“既犯泄漏天心之戒，又罹背违儒说之讥，亦不惶恤也。”更有以徐光启为代表的一批早期启蒙学者，冲决传统的“夷夏之大防”，打破民族的狭隘性和片面性，以谦虚而诚挚的态度去学习从西方传入的新知识。徐光启提出对西学要“虚心扬榷”、“拱受其成”李之藻认为“宇宙公理非一身一家之私物”许胥臣认为西来的新知识可以“醒锢习之迷”，瞿式穀认为西学可以“破蜗国之褊衷”，他们都把西学、特别是西方科学看作是和中世纪蒙昧主义作斗争的有力武器。此外，王阳明的“五经皆史”说及其为李贽所张大了的“不以孔子之是非为是非”的观点，杨慎、胡应麟、焦竑、陈第在考据学领域的开拓，特别是陈第、焦竑提出的“本证”与“旁证”相结合的考据学方法，也

显示了传统学术中的知性精神的觉醒。

清初学者继承晚明学者的知性精神，冲破道统束缚，以纯粹的科学兴趣和求知态度去从事新兴质测之学的研究，将传统的以体悟伦理道德的“天理”为目的的所谓“格物致知”改造、转化成为新兴质测之学的“即物以穷理”，“格致”亦因此而成为自然科学的称谓。方以智明确提出了“质测”（“物理”）、“治教”（“宰理”）“通几”（“至理”）的学科区分，科学具有了独立性；王夫之充分肯定“惟质测能即物以穷理”，推崇“专家之学”，傅山提出“理者，成物之文也”，认为理是具体事物的文理、条理或结构规则；颜元亦与傅山持相同观点，此皆发戴震“分理”说之先声。与此同时，纯粹求知的科学精神亦进一步渗入经、史、子学研究领域。在经学领域，有顾炎武、阎若璩、胡渭等人的考据；在史学领域，有钱谦益的“五经皆史”说和浙东史学的史料鉴别法；在子学领域，有傅山倡导“不被人瞒过”的方法。

乾嘉时期，中国传统学术进一步从注重伦理道德向重视知识转变、从包罗万象的道统向分门别类的具体科学转变。“浙西尚博雅”，程朱派传统的以“道问学”为体验“天理”之途径的治学方法通过考据学的发展而成为纯粹的求知方法；“浙东贵专家”，陆王派传统的“尊德性”也通过浙东学派“言性命者必究于史”的史学研究的发展而转化成为尊重专家之学及其学术个性的术语。这一时期，自然科学和文史哲各学科的独立性比清初更为明显，在很大程度上摆脱了它们作为无所不包的经学和道学的婢女和附庸的地位，从而改变了儒家道统凌驾和统驭一切学术门类的局面。戴震提出的“察分理”，为行将日益增多的具体科学门类的诞生提供了哲学依据；袁枚反对以史学和文学