

教师必读文库

中国教育名家名作精读丛书

总主编 冯克诚



(第三辑·第十六卷)

[清]焦 循(1763年~1820年)

[清]阮 元(1764年~1849年)

[清]章学诚(1738年~1801年)

乾嘉汉学教育思想与教育文论选读

(上)



中国环境科学出版社
学苑音像出版社

G40

255

:1

教师必读文库

《中国教育名家名作精读丛书》

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚



(第三辑·第十六卷)

[清]焦 循(1763年~1820年)

[清]阮 元(1764年~1849年)

[清]章学诚(1738年~1801年)

乾嘉汉学教育思想与教育文论选读(上)



中国环境科学出版社 出
学苑音像出版社 版

图书在版编目(CIP)数据

中国教育名家名作精读丛书·第三辑/北京师联教育科学研究所主编. —北京:中国环境科学出版社, 2006. 5

ISBN 7-80135-739-6

I. 中... II. 北... III. 教育名著-作品综合集-中国文学 IV. I 211

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 131428 号

中国教育名家名作精读丛书·第三辑

[清]焦循、阮元、章学诚乾嘉汉学教育思想与教育文论选读(上)

北京师联教育科学研究所 编 选

总主编 冯克诚

中国环境科学出版社
学苑音像出版社 出版发行

★

北京密云红光印刷厂印刷

2006 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

开本:1/32 印张:195 字数:5066 千字

ISBN 7-80135-739-6

全二十册定价:526.00 元(册均 26.30 元)

(ADD:北京市朝阳区三间房邮局 10 号信箱)

P. C.: 100024 Tel: 010-65477339 010-65740218(带 Fax)

E-mail: webmaster@BTE-book.com Http://www.BTE-book.com

教师必读文库

中外教育名家名作精读丛书

出版说明

教师职业化、专业化是当今世界教育改革共同关注的热点和焦点问题之一。教师职业素质素养达到基本要求和提高,是当前教育改革和课程改革的急迫要求。为此,我们组织相关专家重新系统地、较完整地遍选、编译、评注了这套适合中小学教师职业阅读的《中外教育名家名作精读丛书》。其编选原则和方针是:

1. 从古至今,各时代、各地区和国家有代表性,和对当代及后世教育发生直接影响的教育家及其教育思想的代表作品、经典论述。教育家的教育实践风范和教育思想对当代和后世的影响远大于制度影响,同时,对现实教师的成长也有借鉴和参考作用。作为职业教师,总听说、总涉及但在学校图书馆里总缺乏的那些著作是我们这次系统编选的重点。

2. 全套分中国卷 100 种、外国卷 100 种,每二十种为一辑,共十辑,约 200 种,同时出齐。每种含教育家的生平、教育事迹、教育成就、教育思想评析和经典教育论著选读及注解解读导读两部分。这对于全面深刻和原原本本地了解学习、运用教育家的思想和著作是十分有益的。

编者

2006 年 4 月

目 录



中国教育名家名作精读丛书 第三辑·第十六卷

[清]焦循、阮元、章学诚乾嘉汉学教育思想与教育文论选读(上)

乾嘉汉学的形成	(1)
(一)对儒家思想传统的清理	(8)
(二)对理学的清算	(9)

上 篇

焦循的教育思想与教育论著选读

论人性与教育的作用	(19)
(一)食色即性	(19)
(二)人性无不善	(20)
(三)人为善是性情才与环境教育相互作用的结果	(23)
(四)人各一性,同而实异	(24)
治生与修身的德育论	(26)
(一)新义利观与治生论	(26)
(二)以权修身	(30)
因材施教、博学多闻、自出性灵的教学论	(34)
(一)因材施教	(34)
(二)博学多闻	(38)
(三)自出其性灵	(43)
焦循教育文论选读	(49)

述 难 三	(49)
辨 学	(49)
说 矜	(50)
学童读尔雅答	(51)
答汪孝婴问师道书	(53)
代阮抚军撰春秋上律表序	(54)

中 篇

阮元的教育思想与教育文论选读

生平及其著述	(59)
阮元与乾嘉学派	(61)
阮元的学术思想与方法	(69)
阮元的文化史与教育哲学	(75)
教育实践与宗旨	(109)
办学方式及其教学内容	(116)
阮元的教育思想和教育理念	(121)
(一)论人性和教育的作用	(121)
(二)培养“通天地人之道”的通儒	(126)
(三)“专勉实学”的教学内容	(128)
(四)教学原则	(136)
教育、教学思想特色	(146)
(一)治学问道务求其真	(147)
(二)有用之学务求其全	(154)
(三)取才育才务求实用	(156)
阮元教育文论选读	(159)

拟国史儒林传序	(159)
论语解(节选)	(161)
大学格物说(节选)	(162)
焦里堂循群经宫室图序	(164)
西湖诂经精舍记	(165)
试浙江优行生员策问	(166)
顾亭林先生肇域志跋	(166)
里堂学算记序	(167)
复性辨	(169)
四书文话序	(169)
学海堂策问	(170)
学海堂集序	(172)
论策问	(173)
传经图记(节选)	(174)
万氏经学五书序	(175)
畴人传序	(176)
戴震傅论	(177)
利玛窦传论	(178)
汤若望传论	(178)

乾嘉汉学的形成

1644年3月19日,李自成的农民起义军攻占北京,对西方文化怀有好感的明崇祯帝吊死煤山,明王朝灭亡了。同年5月1日,清军进入北京,颠覆了李自成的农民政权,满族人所建立的清王朝开始了在中原地区的统治。

清王朝在立足中原之后,出于社会发展的一般需要,对于明朝对西方文化容忍和吸收的态度起初并没有多大的改变。在顺治、康熙的时候,清政府对传教士依然优礼有加。为明王朝几乎竭尽忠心的汤若望仍然受到新王朝的信任,奉命与龙华民“依西洋新法”测验天象,改走历法。传教士在顺治朝一般说来倘能受到应有的尊重和礼遇。

接替顺治帝君临天下的是康熙帝。就康熙的个人爱好和品性而言,他对西方文化的态度是开明的和大度的,他不仅鼓励和提倡学习西方的科学文化,而且亲自研究西方科学中的一些问题,督促一些大型项目的实施。但是,康熙对西学的爱好只限于个人的范围,始终没有考虑将这种爱好扩大到广大的知识分子阶层中去,更不要说建立一支能够掌握科学知识,并能制造西方先进器械的国人自己的队伍。相反,康熙为了巩固自己的统治与传教士建立良好的关系,以便从他们那里学到西方的科学技术知识;另一方面,出于意识形态的考虑,又感到那些西洋人“渐渐作怪”,不仅将维系中国人的象征——孔子骂了,而且有朝一日会动摇清王朝统治的根基。在这种矛盾、苦闷的心情支配下,康熙确定得不权衡利弊,作出推崇程朱理学以与天主教抗衡的初步行动。

康熙之所以作出这样的决定事出有因。从传教士方面说,早期

传教士对中西文化的交流功不可没,但是自从这些传教士和中国最高统治者交往并获得礼遇之后,便渐渐地失却文质彬彬、温文尔雅的姿态,开始变得骄横、嚣张和强硬,遂引起与中国知识分子的严重不和。在上层,如汤若望在取得朝廷的信任后,蓄意排斥“大统”、“回回”和“东周”三家历法,丢弃利玛窦、徐光启、李天经等人“参合中西”的传统,企图以“西局”把持历局,严重伤害了中国知识分子和某些本来就很保守的官僚的感情,引起了一场大争论。

更有甚者,此时的传教士无视中国的文化传统和礼仪,竭力反对天主教中国化,禁止教徒祭祖尊孔,使天主教与中国社会习礼仪制度处于对立的境地。经过几次反复,康熙帝遂于1717年下令禁止天主教在华传教,“免得多事”。

禁教的命令几乎中断了中西之间的文化交往,然而从知识阶层来说,这个命令正与他们的心情相合。尤其是那些汉族知识分子,他们在明末对西方文化表现出浓厚的兴趣,企图引进西学以补中国文化尤其是儒学之不足。然而,大清之后,这一大批知识分子不甘于异族的统治,大都以遗民自居。他们在政治上的表现是一种不合作主义,而在文化上则表现出一种典型的逆反心理。顺治及康熙早期对传教士优礼有加,表现出对西方文化的极大尊敬,这无疑对不合作的知识分子是一种极强的刺激,他们慢慢地对西方文化表现出冷漠,至少是阴受阳拒。特别是西方传教士愈来愈猖狂的时候,中国知识分子在感情上所受到的刺激更是无法容忍,最典型的事例便是当时震惊中外的“不得已案”。

“不得已案”的中方主角是杨光先。早在1659年,杨光先就著有批评西洋历法的《摘谬论》和攻击天主教的《辟邪论》。次年底,又向礼部上《正国体呈》,攻击汤若望所编制的历书每每在正文部分注?“依西洋新法”的字样,居心叵测,不仅明确标榜大清王朝奉行西洋历法,而且试图以西洋历法推行天主教,以天主教“谋夺人国”。故此,杨光先要求清政府严禁天主教。

杨光先的这次建议似乎因为客观依据太少,主观感情太浓,因而并没有得到清政府的怎样重视。然而到了1664年,由钦天监李祖白署名的《天学传概》一书刊布。此书公开宣称基督教是最古老最完善的宗教,也为中国上古所信任。因为伏羲氏本是亚当的子孙,由犹太国迁来而成为中国的初祖。李祖白以此立论,其漏洞实在是太明显了,这不能不遭到中国士人的强烈反对。

杨光先充分利用这些漏洞,正式向礼部提交《请诛邪教状》,点名指控汤若望、南怀仁等人犯有三条大罪:一是阴谋叛逆,待机谋夺中国;一是宣传邪教,蔑视中国纲常省教;三是传播钟谬的天文学说,其日月交蚀的推算往往与天象不合。

对于杨光先的指控,礼部当天便转呈辅政王大臣会议。后经长达七个月的调查,汤若望虽免于死,然而传教士势力却因此而受到极为严重的打击。杨、汤之间的这场冲突,表面上看是一场关于中西历法的冲突,而实际上具有更为深刻的政治文化背景,是中国知识分子文化心态的一次最典型的反映。从政治层面说,这场冲突和当时清廷内部的权力冲突有关,实际上是权臣鳌拜利用杨光先向立储有功的汤若望发难,以增强自己对少年康熙的影响,从而达到“挟天子以令诸侯”的政治野心。就文化层面而言,这次争论充分表现了中国知识分子“非我族类,其心必异”,以及“严华夷之辨”的思想传统。这种意识集中体现在杨光先的《不得已》集中。

《不得已》集是杨光先攻击传教士的二十八篇文章的汇编。其思想主旨是反对西历西教和西洋人。然而他对西洋人来华用心的分析,今日看来则不免有夸大其辞之处和许多的误解。他说,“吾惧有挥金以收拾我天下之人心,如厝火于积薪之下,而祸发无日。”因此,他要求清政府,无论西洋历法如何先进,都应在坚决排斥之列。

他的名言是:“宁可使中夏无好历法,不可使中夏有西洋人。”无好历法,不过如汉朝那样日蚀多在晦日。但依然可享四百年之国祚,并无亡国之虞。然而如果西洋人利用他们的所谓先进历法和他们占

据的钦天监的位置煽动叛乱,宣传邪教,动摇国基,那么中国的前途就岌岌可危了。显然,杨光先的分析夸大了文化交流在政治生活中的作用,对于传教士的真实想法也并不了解。

杨光先的这种心态在当时也并不是个别现象。这实际上是处在转型期的中国知识分子面对外来文化研发生的必然困惑。再加上汉族知识分子一时尚不能适应异族的统治,故而作出这种曲折的反映。

“不得已案”的最后结果是杨光先也没有真的胜利,但由此开始清政府对西方文化已不那样热心,中西之间的文化交流实际上至此中断。

君临中原的满族人在文化上实在远远落后于汉族的水平。因此,他们在取得对中原的统治地位之后,便必然地要被汉文化所征服。从顺治到康熙,再到雍正、乾隆,他们无不崇尚中国古典文明,并倡导知识分子研究中国固有文明,从心态上多少表现出以中国固有文明来与西方文明相抗衡的倾向和意识。满族人人关之初,摄政王多尔衮就积极而颇富远见地争取汉族知识分子的支持和投效,沿袭明朝大部分的制度和惯例,通过科举考试和荐举,结纳、网罗汉族知识分子,也确实从中选择了一大批颇富学识的人担任新朝的官员。

多尔衮本人并不通晓中国文化和文字,但他对中国固有文明的好感,无疑深深地影响了清朝的第一个皇帝顺治。顺治是一个年轻、好学而又明智的君主,在他开始执掌朝政时很难看懂向他呈递的汉文奏折,由此他深感自己对汉文的无知所带来的障碍。于是他以极大的决心和毅力攻读汉文,在短短的几年时间里,他就能用汉文读写。顺治对中国古典小说、戏剧和禅宗文学的兴趣也在不断增长,虽然以他的名义刊行的十五部著作可能没有一部是他亲手作的,但在另一个方面也反衬了清朝第一个皇帝对中国固有文明的爱慕之情,以及一个征服民族迅速屈服于被征服民族的文化并为其同化的历史过程。

接替顺治统治中国的康熙,虽然对西方文化表示赞赏,并力图加

以吸收,但他更是中国文化的“伟大赞助者”。在满汉关系仍然相当紧张的清朝早期,康熙便礼贤下士,特开博学鸿词科以招揽众多有能力的汉族学者与清政府合作,共同振兴传统文化。对于那些对新政权持抗拒态度的汉族学者,康熙设法缓和他们的反抗情绪,支持他们从事他们所喜爱的明史编修工作。在康熙时代,传统文化开始复兴,并取得了相当的成就,如《古今图书集成》《朱子全书》的刊行,《康熙字典》、《佩文韵府》等大型图书的编撰和出版。

雍正较其文皇康熙,对中国固有文明尤其是儒家文化更为崇拜。即位之初,便追封孔子的五世先人,并真正把孔子当做老师来看待,在中国帝王中第一个向孔子行跪拜礼。他认为,孔子以仁义道德启迪万世之人心,以三纲五常教人安守本分,这不仅可以使社会风俗端淳,于民有益,而且也大有益于帝王。因此,应当对孔子的学说大加弘扬。他并继承康熙的传统政策,以程朱理学为儒学正宗,以科举考试笼络汉族知识分子,试图以儒释道三家思想来抵抗西方宗教在中国的传播和影响。

清朝统治者对中国文化的提倡,到了乾隆时代达到顶峰。乾隆不仅毕生致力于文学事业,以他的名义发表的诗词总数超过四万二千首,而且,像他祖父康熙那样,也致力于中国文化尤其是儒学的复兴,从而使顾炎武、阎若璩等人倡导的、十七世纪开始形成的“汉学运动”至乾隆、嘉庆时期达到高峰,史称“乾嘉之学”。

乾嘉之学的繁荣,或者说汉学运动的昌盛,除了统治者的提倡外,当然还有其他更为复杂的政治和文化背景。就政治背景看,满族人在夺取全国政权以后的一段时间里,统治地位远未巩固,汉族人民的抗清意识普遍存在。在开始的一段时间里,清朝的统治者忙于集中精力对付抗清的武装力量,而对一般汉族知识分子则采取比较缓和的措施,并不过于计较他们的讥清意识,甚至通过特设博学鸿词科的办法对汉族知识分子表现出一种和平的姿态。但是到了康熙末年和雍正、乾隆时代,清朝在全国的统治已基本上巩固,经济也获得了

恢复,武装的反抗力量已基本上被镇压下去。在这种情况下,清政府没有必要继续向那些不合作甚至敌视满族政权的汉族知识分子作和平的姿态,而是采取了一种强硬措施,钳制言论,压制排满思想,于是先后造成一批较有影响的文字狱案。如康熙时的《明史》案、《南山集》案,雍正时期的吕留良案等等,动辄都有几百人冤死。

乾隆时代,清朝的专制政治达到高峰,这时虽然没有大规模的文字狱,但文网之严密,罗织之苛细,则是康熙、雍正时期所未有的,使知识分子动辄得咎,无所适从,人人自危,时时处处惶恐不安。在这种心情支配下,知识分子无法从事与现实有密切关系的经世致用之学,甚至如李祖陶《与杨蓉诸明府书》所描述的那样,不敢研究历史,不敢读书,“古人之文一涉笔必有关系于天下国家,今人之文一涉笔惟恐触碍于天下国家。”于是知识分子只能走上与现实相脱离的道路,一头钻进故纸堆,诠释古训,究索名物,真所谓于世无患,于人无争。从这个意义上说,所谓乾嘉汉学又是清政府文化高压政策的产物,是征服者与被征服者之间文化冲突的产物。

就文化背景和学术发展的一般趋势看,乾嘉汉学的兴起是对宋明理学的反动,也是中国学术发展的必然趋势。大清之后,由于王学的空疏,知识分子已不屑于作王学的传承人,而一反王学,继而反对整个宋明时期的学术风尚,而遥承两汉学术旨趣。学术界的主流是遵循顾炎武、阎若璩等人开创的“好古敏求”、“经世致用的”汉学路线,企图通过对传统儒家经典的重新诠释,发掘中国文化的精髓,重建中国文化的新体系。顾炎武认为,王学末流尽废先儒之说而欲出其上,不学无术则? “一贯”之言而掩饰其简陋,置四海困穷不言而讲“危微精一”,实为一种亡国的清谈之风。在他看来,明末“神州荡覆,宗社丘墟”的结局,实由王学末流的空谈误国所造成。王学末流背离孔门为学宗旨,不习六艺,不考百王之典,不综当代之务,而专心于内,实乃内释外儒之学,已非儒学之正宗。对于程朱理学,顾炎武也只是作了有限度地肯定,尤其是对理学家津津乐道的性与天道等

持坚决的反对态度。他指出,整个宋明理学的出现是对中国文化发展?“误导”,“古今安得别有所谓理学者?经学即理学也。自有舍经学以言理学者,而邪说以起。不知舍经学,则其所谓理学者,禅学也。”这就从根本上将理学的价值大大地打了折扣,从而摘除理学家头上神圣不可侵犯的光环。诚如梁启超《清代学术概论》听说:“自炎武此说出,而此学阔之神圣,忽为革命军所粉碎,此实四五百年来思想界之一大解放也。”

在抛弃了宋明理学的为学宗旨之后,顾炎武试图身体力行,为中国文化开辟出一条新的道路来。在方法上,顾炎武强调学术贵在创新,反对抄袭古人,注重实政,每一事必详具始末,参以佐证,尤不以孤证自足,必取之甚博而后笔之于书。他强调为学不仅要勤于读书,而且要勤于调查研究,向实践学习。他自己毕生游学南北,以二马二骡,载书自随,所至关要之处,即呼老兵退卒询其曲折,或与平时所闻不合,则即于坊肆中发书面对勘之。或径行平原大野,无足留意,则于鞍上默诵诸经注疏,偶有遗忘,则即坊肆中发书而熟复之。从研究方法上一反宋明人坐谈性命的空疏之学。不仅如此,在研究门类上,顾炎武多证经史,讲究音韵,精研地理,开能嘉学术之先河。由于他的提倡和身体力行,当时有一批学者如朱鹤龄、费密等同样主张治经信古,从实志道,从而形成了一股浩大的实学声势,使得清初在学术方法上逐步向博稽经史的方向走去,并最终形成有别于宋明理学学术方法的考经证史的学术思潮。

和顾炎武一样,清初大儒黄宗羲、王夫之虽然从宋明理学尤其是王学中来,但他们也明显地意识到宋明理学尤其是王学的危机,而主张以六经为根底,以经世致用为目的,这些都对乾嘉汉学的形成起到不可估量的作用。

作为东林名士黄尊素的公子,黄宗羲以半生精力致力于匡复明室,然因时代条件使然,他的理想只能付诸东流。于是他只得归家著述讲学,将自己的所有理想都寄托在他的那些浩繁的著作中。

就学术传统而言,作为刘宗周的弟子,黄宗羲对晚明王学的内在缺陷理所当然地有一种清醒的认识。故而他竭力反对王学末流的空谈,批评明代学者不以六经为根底,往往抄袭语录之糟粕。主张为学的首要前提是精研六经,必源本于经术,而后不为蹈虚;并要博通诸子,必证明于史籍,而后足以应务。同时,为学务必要独立思考,自辟蹊径,以经世致用为唯一目的,反对固守前人的思想观点。在学术思想和方法上实开一代新风,初步纠正了王学末?“束书不观,游谈无根”的空疏学风。

如果说顾炎武、黄宗羲在学术上的贡献是开一代新风的话,那么王夫之的主要贡献则是以六经为根基对宋明理学在学术上和理论上进行深入的批判和总结。他在长达四十余年的隐居生活中,潜心著述,大量笺衍六经,“于六经皆有发明”,成书多达百余种,四百余卷。

(一)对儒家思想传统的清理

王夫之在他长期的学术生涯中,主要思考的是如何重建儒学传统的问题。他认为,儒家思想在孔子之后就开始变质;发展到秦汉,就基本上变质。秦汉以后的儒学就绝大多数而言,并不是真儒,而是伪儒、败类之儒。到了宋明,儒学更进一步地蜕化,严重束缚于形式主义之中,在麻木、糊涂中而沾沾自喜,沉醉于自视清高与傲慢之中,殊不知这样的儒学早已失去信仰的价值,教而误人之子弟,执而误人之国家。到了明清之际,儒学更是走向反面,无论在职十或教学内容上都毫无生气,拾前人之牙慧以为秘藏,而不知心为何用,性为何体,三五起于何族,五霸兴于何世。显然,王夫之对儒学传统的清理与晚明以来的学术思潮以及西方传教士对中国学术传统的辨析有相近或相似之处。

基于对儒学传统的辨析,王夫之提出儒家思想的重建主要应该批判后儒对儒家思想的曲解,以恢复儒学的正统地位。那就是儒学

要彻底摆脱佛道工教的思想影响,真正回归到孔子时代,即以忠孝仁义为主体的形态。

(二) 对理学的清算

基于对儒学传统的这种认识,王夫之对宋明理学当然持一种激烈的批判态度。在他看来,不论是程朱理学还是陆王心学,实际上都是儒学的异端邪说,而非儒学正宗。他的主要观点是:

1. 气外无理,天下惟气

他继承张载的气本论思想,以为气是宇宙的唯一实体,理只是气的内在规律,理依气而存在,因此没有离开气而单独存在之理。

2. 变化日新与性日生、日成

王夫之在总结理学的辩证思想时,明白地提出他的“生化”思想。他认为,天地间的生化是宇宙中不可更易的规律,由此,才有世界的存在和发展。据此进一步推论,人性也和自然界万物一样,是一个不断生化的过程,水成可成,已成可革,而非一旦成形便永远不再改变。故而天命也不是爱之于初生之倾,一成不变。

3. 因研发能与能必副所

能、所原本是佛学的概念。能指认识能力,所指认识对象。佛学以为所不能离开能而存在。后来,陆王心学引进所能的概念讨论心学的心物问题。王夫之认为,对所能之义必须严加区分,所作为认识对象则必实有其体,能作为加于客观对象之上的认识主体则必实有其认识作用。故此他主张必须尊重客观事物,在此基础上调动人的主观能动性,认识事物,把握客观规律。据此,他对心学以心代物的观点进行了严厉的批判,其《尚书引义》卷五指出:“耳苟未闻,目苟未见,心苟未虑,皆将捐之谓天下之固无此乎?越有山,而我未至越,不可谓越无出,则不可谓我之至越者为越之山也。”显然这种批判比

较深入地抓住了心学的内在矛盾。

由末代王或许有助于解救王学的危机,然而实在说来,朱学远非一种尽善尽美万世无弊的思想学说,不要说它在历史上有过一个曾经被淘汰的经历,即使从朱学的内在结构说,其所强调的内圣外王学说毕竟过于“说玄说妙”,“骛高骛远”,于社会实际生活意义不大。正如朱舜水所指出的那样:“宋儒辨析毫厘,终不曾做得一事,况又于屋下架屋哉?”因此,伴随着程朱理学的复兴,一场以理学为主要批评对象的运动实际上也在崛起。

对理学的批评不始于明末清初,然而明末清初的反理学运动实际上导致了理学的终结。顾炎武、黄宗羲、王夫之、方以智等人都对理学有所批评,但由于他们思想主旨不在此,故而影响不算太大。在当时,真正专以批评理学为为学宗旨约有陈确、颜元、李等人。正是由于他们的批评才最终使理学走向终结。

陈确的思想深受王阳明和刘宗周的影响,因而他敢于蔑视权威,打破成见,对程朱理学予以强烈的攻击。首先,他集中精力批评宋明理学所凭借的儒家经典《大学》和《中庸》,公开怀疑这两本书的正确性和权威性,从根底上抽空理学家的学术依据。他指出,被理学家奉为为学总纲的《大学》首章,并不是“圣经”,也不是孔子之言;其传十章也非曾子之作,更非。贤传。观其实,其言似圣而其旨实窄于禅,其词游而无根,其趋罔而终困,支离虚诞,决非秦以前儒者所为。这种分析显然是要给理学家以致命的打击。其次,在谈到性理问题时,陈确着力批评理学家的先天道德论,以为人性的善恶主要在于后天的学习和环境的影响,是后天事功的必然结果。对于理学家的天理人欲不可并存说,陈确也持坚决的反对态度,以为人欲的存在不仅是客观的事实,而且具有必然性和合理性,是人人所固有的生理属性,普遍存在于包括圣人在内的每一个人的身上。因此他强调,天理只能从人欲中见,人欲恰到好处,即是天理。对于宋明以来的伪道学,陈确和先前的李贽一样表示极端憎恶和反感,主张将伦理道德规范