

明代哲学史

张学智 著

北京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

时代哲学史/张学智著. —北京:北京大学出版社,
2000

ISBN 7-301-04734-7

I. 明… II. 张… III. 哲学史-中国-明代
IV. B248

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 71388 号

书 名: 明代哲学史

著作责任者: 张学智 著

责任编辑: 高秀芹 谢茂松

标准书号: ISBN 7-301-04734-7/B·0203

出版者: 北京大学出版社

地址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn/cbs.htm>

电 话: 出版部 62752015 发行部 62754140 编辑部 62752032

电子信箱: zbup@pub.pku.edu.cn

印刷者: 北京飞达印刷厂

发 行 者: 北京大学出版社

经 销 者: 新华书店

890 毫米×1240 毫米 A5 开本 23.375 印张 670 千字

2000 年 11 月第一版 2000 年 11 月第一次印刷

定 价: 38.00 元

目 录

导言	(1)
第一章 曹端与明代理学的兴起	(1)
一 太极理气	(1)
二 诚与性命	(5)
三 诚敬与仁	(8)
第二章 薛瑄的河东之学与明代关中学者	(12)
一 无极而太极,理一分殊	(12)
二 知性与复性	(16)
三 格物与居敬	(20)
四 薛瑄与明代关中学者	(23)
第三章 吴与弼的自治力行与胡居仁的主敬	(26)
一 吴与弼的自治力行	(26)
二 胡居仁的主敬	(29)
三 胡居仁的理气心性诸说	(32)
四 胡居仁对佛老的批评	(34)
第四章 陈献章与心学的起始	(39)
一 自得之学	(39)
二 心与道俱的境界	(41)
三 义理融液,操存洒落	(47)
四 陈献章的诗学	(52)
五 陈献章的弟子	(55)
第五章 湛若水的“随处体认天理”及其学传	(58)
一 心体物不遗	(58)
二 随处体认天理	(62)
三 湛若水与王阳明的辩论	(66)
四 湛若水的学传	(71)
第六章 王阳明的良知之学	(80)

一 道德的凸显	(80)
二 心外无理	(88)
三 知行合一	(94)
四 致良知	(101)
五 四句教	(118)
第七章 王龙溪的先天正心和钱德洪的后天诚意	(129)
一 王龙溪的先天正心之学	(129)
二 寂与感	(134)
三 钱德洪的后天诚意之学	(140)
第八章 黄绾的“艮止”与季本的“龙惕”	(146)
一 “艮止”之旨	(146)
二 对王阳明的批评	(151)
三 季本的“龙惕”	(155)
第九章 邹守益“戒惧”之旨及其家学	(160)
“戒惧”宗旨	(160)
二 对同门偏离王阳明本旨的批评	(164)
三 邹守益的家学	(168)
第十章 欧阳德的动静体用合一说	(171)
一 良知与知觉的关系	(171)
二 动静合一	(173)
三 对体用合一的发挥	(176)
第十一章 聂豹的归寂之学	{179}
一 寂与感的对立	{179}
二 与王门诸人的辩论	(183)
三 归寂之学的推广	(188)
第十二章 罗洪先对于归寂主静说的全面阐发	(191)
一 主静宗旨	(191)
二 对现成良知派的否定	(194)
三 罗洪先一生理论发展过程及对江右学派的超出	(199)
第十三章 王时槐的透性研几说	(204)
一 虚静与生生	(204)

二 透性	(208)
三 研几	(212)
第十四章 胡直对心学宗旨的发挥	(216)
一 理不离心,存神过化	(217)
二 物不外乎心,察之外无物	(222)
第十五章 李材的“止修”之学	(227)
一 知与性	(227)
二 止修宗旨及其内在矛盾	(230)
三 止修与艮止、归寂	(233)
四 修身与治平	(236)
第十六章 王艮及泰州之学的初创	(239)
一 良知现成自在	(240)
二 平民与精英	(244)
三 淮南格物	(247)
四 学与乐	(250)
五 王艮弟子中的不同趋向	(252)
第十七章 罗汝芳的“赤子良心”之学	(256)
一 大道只在此身	(256)
二 顺适当下	(259)
三 天明与光景	(261)
四 罗汝芳与王龙溪	(263)
五 慎独与孝慈	(266)
第十八章 耿定向的“不容已”之学	(268)
一 “真机不容已”	(268)
二 泰州平实之旨	(272)
三 “学有三关”	(275)
四 儒佛同一,佛为儒用	(278)
第十九章 焦竑的儒释道三学	(283)
一 儒家:知性复性	(283)
二 佛家:儒释不二	(287)
三 道家:以道补儒	(293)

四 礼的形上学解释	(296)
第二十章 李贽的童心说	(299)
一 童心说:回到本真自我	(299)
二 个体原则的突出	(306)
三 清净本源	(311)
四 李贽身后的影响	(315)
第二十一章 罗钦顺的哲学思想	(318)
一 理与气	(319)
二 心与性	(324)
三 对佛教和心学的批评	(330)
四 格物论及与王阳明的争论	(337)
第二十二章 王廷相的气论及其实证倾向	(342)
一 太极道体	(342)
二 性论	(348)
三 修养论	(354)
四 对佛道及理学诸家的批评	(358)
第二十三章 吴廷翰的哲学思想	(366)
一 气之混沦为天地万物之祖	(366)
二 对心学的批评	(374)
三 修养功夫论	(379)
第二十四章 陈建《学蔀通辨》对朱子学的阐扬	(383)
一 朱陆早同晚异	(384)
二 儒释之辩	(390)
第二十五章 顾宪成对朱子学阳明学的调和	(399)
一 先天良知与后天功夫并重	(399)
二 “无善无恶”辩	(406)
三 小心——敬	(412)
第二十六章 高攀龙的格物知本之学	(416)
一 气、心、性、理	(417)
二 格物与知本	(422)
三 悟与修	(426)

四 敬与顺乎自然·····	(429)
第二十七章 刘宗周的诚意慎独之学·····	(434)
一 道体·····	(434)
二 意与诚意·····	(440)
三 对王阳明及王门后学的批评·····	(446)
四 心性与慎独·····	(451)
第二十八章 黄宗羲对心学的总结·····	(459)
一 理气合一,心性合一·····	(460)
二 盈天地皆心·····	(463)
三 四句教·····	(468)
四 本体与功夫·····	(475)
五 哲学史方法论·····	(480)
六 《明夷待访录》中的政治思想·····	(487)
第二十九章 陈确的哲学思想·····	(494)
一 《大学》辨·····	(494)
二 知行辨·····	(499)
三 性善辨·····	(501)
四 理欲辨·····	(505)
五 丧葬辨·····	(508)
第三十章 方以智的哲学思想·····	(512)
一 学术渊源·····	(513)
二 质测与通几·····	(515)
三 气与火,太极与心·····	(521)
四 一与二与三·····	(532)
五 三教统合与打翻三帝·····	(546)
第三十一章 王夫之的哲学思想·····	(552)
一 太极:体用皆有而相胥以实·····	(552)
二 天地之和与日新之化·····	(564)
三 心与性·····	(579)
四 知识论·····	(594)
五 历史观·····	(607)

六 治学方法论·····	(622)
第三十二章 从四大高僧看明代佛教的融通趋势·····	(628)
一 紫柏真可·····	(629)
二 云栖株宏·····	(638)
三 憨山德清·····	(647)
四 满益智旭·····	(650)
第三十三章 明代道教哲学·····	(661)
一 张宇初·····	(663)
二 《性命圭旨》·····	(669)
三 陆西星·····	(676)
四 三一教的会三归一·····	(682)
第三十四章 明末天主教的传入及与中国本土文化的碰撞 ·····	(687)
天主·····	(688)
二 灵魂·····	(697)
三 伦理·····	(705)
四 科学与思维方法·····	(718)
本书引用书目版本·····	(731)
后记·····	(734)

第二十九章 陈确的哲学思想

陈确是明清之际思想家。他的思想具有由明代向清代过渡时期的特点,既有重气节、尚修身的一面,又有重实际、注意解决社会问题的一面。

陈确(1604—1677)初名道永,字非玄,入清后改名确,字乾初,浙江海宁人。幼时由兄长教读,年轻时即以才名闻,但科场不利。崇祯十三年补廪生,一生未出仕。年四十,与同乡祝开美、吴仲木至山阴,从学刘宗周,刘宗周授以《古易》,数月而返。后又二次至山阴谒刘宗周。刘宗周绝食死,受刘宗周之子刘洵之邀,校理刘宗周遗书。曾与张履祥举葬社,主张在丧葬上移风易俗。晚年患拘挛疾,不出户者十五年。主要著作有《大学辨》、《性解》、《葬书》等。其全部著作现编为《陈确集》。另辑有《蕺山先生语录》,今已不存。

一 《大学》辨

《大学辨》写于1654年,是陈确最重要的哲学著作。书成后,遍示当时著名学者,包括黄宗羲、张履祥、刘洵、恽仲升等。是书对《大学》批评甚为激烈,而当时学者习闻四书旧义,闻者大哗,交章攻之。陈确往复作答,隐衷委曲,剖白良苦。《大学》是《礼记》中的二篇,在唐代韩愈特别提出表彰《大学》之前,历代学者并不把它视为重要性超出《礼记》其他篇的儒家重要经典,更不把它作为孔子的著作。自韩愈表彰《大学》,尤其是二程以《大学》为圣人之书,朱熹把它与《论语》、《孟子》合编为四书,并为之作注;随着朱熹的《四书集注》成为科举考试的教科书,《大学》的地位日益重要。但历代都有学者怀疑《大学》为孔子所著,王阳明就是其中之一。陈确的态度尤为激烈,他不仅反对《大学》为孔子所著,而且认为《大学》旨趣不符合孔子之旨:

其言似圣,而其旨实窳于禅,其词游而无根,其趋罔而终困,

支离虚诞。此游夏之徒所不道，决非秦以前儒者所作可知。苟信为孔曾之书，则诬往圣，误来学，其害有莫可终穷者。（《大学辨》，《陈确集》第552页）

陈确首先指出，《大学》之大，不合孔子之旨，孔子尝言“下学上达”，由此得一贯之旨。学术没有小大之别，为学不论年龄大小，方法总是一个，不当分大学小学。大学者，成年人之学，而成年人与童子修养功夫是相同的，“古人为学，自少至老，只是一路”，分别大学小学的结果，是年龄小者待长然后学，而道德修养是无所待的，自童子至成人，无须臾停息。故“大学”一词，本身即不通。

陈确又指出，《大学》的三纲领“非知道者之言”。《大学》的“明德”、“亲民”、“止于至善”脱胎于《尚书》的《尧典》，《尧典》之意，三事联属，互相包含，而《大学》似截然分为三事。且明明德之“明”易涉虚无，“亲民”之“亲”有亲疏之嫌，而“古之君子，非有所亲疏于民也”。至于“止至善”，则尤大谬。善不应有止，学不应有止。《大学》说知止，意味着知止于此，无复他知，此是禅学所谓“一悟无余事”。知不应有封限，不应有止息：“夫学，何尽之有，善之中又有善焉，至善之中又有至善焉，固非若邦畿丘隅之可以息而止之也。”所以，陈确认为，《大学》之三纲领“皆”末学之夸词，伪士之肤说也。”（《大学辨》，《陈确集》第554页）

陈确也反对朱熹《大学补传》中“一旦豁然贯通”之说，他指出：

君子之于学也，终身焉而已，则其于知也，亦终身焉而已。故今日有今日之至善，明日又有明日之至善，非吾能素知之也，又非可以一概而知之也，又非吾之聪明知识可以臆而尽之也。……天下之理无穷，一人之心有限，而傲然自信，以为吾无遗知焉，则必天下之大妄人矣，又安所得一旦贯通而释然于天下之事之理之日也焉。（《大学辨》，《陈确集》第555页）。

在陈确看来，善无尽，为善无止期。善不是已成的东西，而是一个过程。从即物穷理说，天下之义理无穷，一人之力必不能穷天下之理，穷理也没有“一旦豁然贯通”之时。可见，陈确这里所谓善，所谓理，都是具体的。理是具体事物之理，而非贯通、体现于天地万物之上的“天理”。天理可贯通而知，物理则各个不同。穷理是量的增加和积累，不

是质的飞跃。绝无豁然贯通而后天下理可以不去照管之日。这里陈确是以物理去理解、去反对朱熹所要贯通的“天理”，有很强的实证色彩，与理学家教人从具体物理上体认天理已是大相径庭。对朱熹“物之表里精粗无不到，吾心之全体大用无不明”的理解也与朱熹原意相去甚远。

陈确进而指出，《大学》自“诚意”“正心”以下，愈加舛谬。“正心”与“诚意”是同语反复，既言正心，不当复言诚意；心与意不能截然分为二。凡言诚者，皆兼内外言，《中庸》言诚身，不言诚意；只言诚意，即是不诚。陈确这里的意思是，“诚”是一个表示主体性质和状态的概念，诚兼指行为，不仅在意念。《中庸》的“诚身”包括这两个方面，比“诚意”更为全面。若单说诚意，就会养成只去正念头而不去实行的书斋里的“诚”，这种诚实际上是不诚。“必躬亲实行方为真诚”。另外，在陈确看来，诚意也即“正心”，是功夫纲领。“今不先求之正心，而欲徐俟之格致之后，正所谓倒持太阿，授人以柄，鲜不殆矣！”（《大学辨》，《陈确集》第555页）诚意即二程所谓“主敬”，王阳明所谓“致良知”，刘宗周所谓“慎独”。《大学》置格物于诚意正心之前，与此宗旨不合。理学诸家解格物致知，多于《大学》知言背驰，这并非道理不可合，而是《大学》不可以以理求之故。

陈确又指出：“《大学》言知不言行，必为禅学无疑，虽曰亲民，曰齐、治、平，若且内外交修者，并是装排不根之言。其精思所注，只在“致知”、“知止”等字，竟是空寂之学。”（《大学辨》，《陈确集》第557页）这里陈确从儒家重视实践的立场出发，认为凡言知而不言行者，皆是禅学。禅家只讲修心，没有修齐治平实事。中国古圣先贤所注重在实践，《书》经“知之非艰，行之惟艰”即昭明此意。《大学》所重在“致知”、“知止”等内向功夫，正与此相背。陈确甚至认为，“圣学不明，必由于此，故《大学》废则圣道自明，《大学》行则圣道不明，关系儒教甚钜，不敢不争，非好辨也”。（《大学辨》，《陈确集》第557页）《大学》不但不是圣人之书，而且害道。他辨《大学》，正是去蔽去翳，恢复圣学惟实惟诚的传统。

陈确还从《大学》大行的过程说明《大学》非儒家原有经典。他指出，《大学》杂引孔子、曾子之言，而除极少数外，都不知何所本。又，自

西汉而有两戴《礼记》，至宋一千多年，其间未有人说《大学》是孔子、曾子述作之书。自程朱表彰之后，《大学》才加入四书而厕身儒家经典之列。而自程朱至明末，五百余年间未曾有怀疑此书为伪经者，足见学者“信耳不信心”。他之怀疑大学，就是根据实事求是的原则，还《大学》以旧观。王阳明的致良知强调慎独，是为了救正《大学》，但它为惑日久，积非成是，救无可救，不如黜之，使它去掉圣经贤传的面目而还归《礼记》中之一篇可也。陈确说，他这种大胆的言论和做法必不为世儒所容，但他“信诸心而已，信诸理而已”。他表明他辨《大学》的目的和决心说：

窃欲还《学》《庸》于《戴记》，删性理之支言，琢磨程朱，光复孔孟。出学人于重围之内，收良心于久锢之余。庶无忝于所生，差有辞于后死。（《大学辨》序，《陈确集》第559页）

这表明陈确之辨《大学》决非一时意气，亦非故作翻案文章，而是经过严肃的考虑才这样做的。

陈确的《大学辨》问世后，学者惊愕、愤激，继而难端环起，陈确屹立不动，一一从容答辩。他的《答格致诚正问》，就是专就《大学》八条目的次序所作的答辩。他认为，《大学》诚意在正心前，格物致知在诚意正心前，皆大谬。诚意先于正心，就是以意与心为二；而意与心本一，分为二是支离。他认为诚是“到头学问”，诚合身心而言，正心则仅言正心中念头，诚则身心两修，而不仅仅诚“意”。这里陈确对于心与意的解释不同于刘宗周。在刘宗周这里，意为心之所存，是决定后天心念的先天倾向，它的形上学根据是独体。而陈确以意为心之所发，为后天发生的念头，与朱熹、王阳明的解释一致。从陈确的主要著作看，它虽尝学于刘宗周门下，但与刘宗周路向大异。刘宗周是个卓越的形上学家，陈确则有较强的实证倾向；刘宗周所得深而广，精研程朱陆王及阳明弟子而又体之身心，陈确则所得甚浅，尤其心性学更是如此。不但难望刘宗周之项背，即与黄宗羲也相差远甚。

陈确也反对王阳明的《古本大学》。他认为，王阳明去朱子之分章而削其传文，恢复《大学》的原貌，这是值得赞许的，但说《大学》为孔曾之书，则不敢从。《大学》古本之复，虽章节、字句与新本不同，但以《大学》为孔子之书则一。所以，阳明之信古本，“去程朱所见仅一间

耳”。王阳明与朱子关于《大学》的争论，是不争于其本而争之于其末，其争可息。陈确复指出，王阳明与朱子之争，集中在对“格物致知”的解释上。阳明解格物为“正念头”，朱子解格物为“至物”；王阳明解致知为“致良知”，朱子解致知为“穷理”。阳明是自内之外，朱子是自外之内，似乎不可调和。但从《大学》并不是独立的儒家经典说，朱子阳明之争皆是粗迹。陈确认为，自韩愈褒扬《大学》，《大学》始受重视；宋真宗又以《大学》、《中庸》中之文句赐新科进士。自此始，上有好者，下即有仿者，学者转相增饰傅会，抬高其身价，而《大学》实无甚深意。

陈确辨《大学》非圣经贤传，具有很大的理论勇气。特别是在理学深入人心、四书为学者共学共由的基本经典之后，对它的怀疑是要冒很大风险的。对此，陈确有清醒的认识。但他任道甚勇，志意坚定，他尝说：“夫道者，千圣百王所共之道，天下万世之所共由共知，而非一人所得而私也。信则言之，疑则阙之；是则承之，非则违之。何嫌何忌，而当自生阻畏乎？”（《翠薄山房帖》，《陈确集》第565页）陈确一生在林下，不赴讲会，也不开门授徒，关于《大学》的辩论是他一生中最重要的理论活动。对做此事的动因，陈确有清楚的说明：

自《大学》之教行，而学者皆舍座下功夫，争言格致。其卑者流为训诂之习，高者窜于佛老虚玄之学。道术分崩，圣教衰息，五百余年于此矣。而通时达务之士，则又群相惊惧危恐，蓄缩而莫敢出一言，此弟之所为痛哭流涕长太息者也。（《答沈朗思书》，《陈确集》第574页）

陈确指出，《大学》最大的偏弊在以格物致知为先务，而格物致知又多为知识边事。学者习焉不察，高明之士由致知而走入佛老，沉潜之士由致知而走入名物训诂。格物之学变得和修身没有关系，离开了儒家根本宗旨。儒生安于此种积习，恬然不觉。即有看出此中弊端而思改易者，亦惧人言可畏，莫敢撷其锋。陈确欲以一布衣抗其间，为天下后世一革积弊，所以倡言批评《大学》。陈确在明清鼎革的大动荡时期，百端待举，国是民瘼，有许大事在，而断断争《大学》。察其微衷，大概在满族人的政权已经逐渐稳固，而中华所以不坠者，全赖有道在，有学在。而道因学弊有不传的危险。此时争辩《大学》，就是为中华文化保留正确的学术根苗，延续道统之传。《大学》一书所关儒学传统甚

重，而儒学传统实关乎中华之道的存亡绝续，所以他不顾非笑，不惧人言，起而争之。他说：“嗟乎！使《大学》经传于圣教之晦明绝续无大关系，书虽伪，确必不敢争，事之亦不至如此其力矣。……而确犹怙终如彼者，不敢顾一人之身名，而忘千秋之道术也。”（《大学辨后》，《陈确集》第609页）这说明，陈确是把辨《大学》放在关乎中国学术传承的大关节处来着眼的。在明清鼎革之际，异族文化替代本土文化的潜在威胁时时存在之时，陈确这种保留正确学术根苗的苦心，尤有时代意义。

二 知行辨

陈确之辨《大学》，另一个重要的目的在纠正重知轻行的学风，他的宗旨是知行并进，知行不分先后。他在给张履祥的信中说：

且弟亦非恶言格致也，恶夫以格致为大学之始事也。谓格致自与学相终始，学无穷，则格致亦无穷，而奈何截为学之始事！截为学之始事，则知行分；知行分，则必有知无行，而究归于无知。此今日学者之流弊，已可见矣。（《答张考夫书》，《陈确集》第586页）

他的意思是，格物致知为知之事。以知为修养功夫之始，必以行为修养功夫之终，这样必导致知行割裂。知行应并进，应贯彻于学的始终。他非常赞赏王阳明的知行合一说，他尝说：

阳明子言“知行合一”，“知行无先后”，“知行并进”，真是宋儒顶门针子。（《答张考夫书》，《陈确集》第588页）

在他看来，《大学》错就错在重知轻行。陈确与张履祥辨知行先后，张履祥持程朱知先行后之说，认为“必先见得，然后行得”。而陈确认为，所谓先得，必是行而后见得。至于未知之事物，尚须行而后知：“行到然后知到”，未有不行而知，未有空坐冥想而后知者。在这一点上，王阳明的知行合一可以纠治知先行后、知而不行等弊病，他说：

孔子本言性相近，孟子偏言性善；《中庸》已分知行，阳明子偏欲合知行；《大学》明言先后，阳明子偏言无先后。此岂徒驾为新论，以高出前人哉！皆不得已也。孟子道性善，为自暴自弃一

輩而发。阳明子合知行,为知而不行者一輩而发。((又答张考夫书》,《陈确集》第 591 页)

他还作诗一首阐明此意:“人谓行路须识路,我谓识路须行路,登路问路问即行。于家讲之终不明。于家讲之虽已明,起而行之仍如盲。知行本合今分之,阳明复生其如何。”(《行路歌》,《陈确集》第 693 页)陈确尊信阳明之学,他屡屡称道阳明知行合一之说,谓与孟子性善说同功。张履祥则据程朱派的观点,指责陈确深染王阳明及阳明弟子中浮诞狂傲之习,“前无往圣,后无来哲”。陈确对此则处之泰然,认为陆王之学并不是程朱派学者所贬斥的洪水猛兽。他声明,对于陆象山之学,非之者十之三四;对阳明之学,非之者十之一二。这并非挟门户之见,屈为回护。学者赞许王阳明知行并进之旨,而反对知行合一,正不知二者本质上是同一的:既赞成知行并进,就是反对知先行后;既反对知先行后,就是赞成知行合一。有些学者怨阳明弟子中的虚诞,因而连带反对王阳明的致良知说。实际上,阳明弟子中的致良知与王阳明的致良知不同。王阳明致良知的本意,在良知能知过,致良知即改过。知过是知,改过是行。必实致其良知,在实行中改过。所以致良知就是知行合一。

陈确关于知行的思想与王阳明有颇多相合之处。特别是他的即知即行、致良知就是知行合一之说,符合王阳明致良知教的精神,但与刘宗周差别较大。刘宗周重内,重诚意、慎独,陈确重外,重诚身、践履。事实上,陈确前后从刘宗周问学不足二月。后两次往谒皆时间甚短,且已在国变后,人心忧惑,无问学之意,亦不敢久留。第二次往谒返家后不久即闻刘宗周讣。刘宗周一生学问得力传人为其子刘沟及黄宗羲。而陈确与刘沟、黄宗羲论学宗旨不合。黄宗羲与陈确书径直指出:“大抵老兄不喜言未发,故与宋儒所言近于未发者,一切抹去,以为禅障。”(《与陈乾初论学书》,《陈确集》第 149 页附)并明告:“未发中和之体不可谓之禅,而老兄之一切从事为立脚者,反是佛家作用见性之旨也。”(同上)这里,黄宗羲是从刘宗周着重意字,着重未发,以统已发的立场出发,反对陈确重后天事为、重已发的观点,表明了黄宗羲与陈确学术趋向的差异。黄宗羲为陈确所作墓志共有四篇。初篇以未涉学术,愧对良友,故又重撰一篇。而后又有改本二篇。重撰

中称陈确“于先师之学，十得四五”，引陈确论学语甚多。改本中称“于先师之学，十得二三”，引陈确语不多。最后改本篇幅更短，引录绝少（皆见《南雷文定》）。从中可以看出，黄宗羲对陈确的学术宗旨越来越不满意，越来越认为与刘宗周不合。刘灼之不赞成《大学辨》，亦以其不重先天中和而重后天践履。

三 性善辨

陈确在人性论上继承了孟子的性善论，但有不少发挥。他提出，性善论创自孔子，孟子作了详细论证。孔孟之后，性论大明，后儒只需遵行，无需另立新说。但孔子言性，只说“性相近，习相远”，未明言性善，而善即包含其中。孔子言相近，“本从善边说”。孟子的功绩，在于为孔子性善之旨提出了根据。孟子所说四端之心，即四德之表现。四德人心本自有之，随感而应有四端之心。但性善是已有之潜存，更是在过程中的实现。本具者非不善，但扩充是更重要的。陈确说：

尽其心知其性之一言，是孟子道性善本旨。盖人性不善，于扩充尽才后见之也。如五谷之性，不艺植，不耘耔，何以知其种之美耶？学者果若此其尽心，则性善复何疑哉？（《瞽言三·性解上》，《陈确集》第447页）

性如谷种，有长成嘉谷的可能，但现实的嘉谷，却待耕耘之力。性有善之根，但现实的善靠后天培养。陈确这里认为，善只是一种先天的根据，即“向善”，未可谓已善；由向善到已善，由善的根据、倾向到善的实现，是人力使然。这个意思，陈确屡言之，并用《易传》中继善成性一语概括：

《易》继善成性，皆体道之全功。……继之者，继此一阴一阳之道也，则刚柔不偏而粹然至善矣。如曰：“恻隐之心，仁之端也”。虽然，未可以为善也。从而继之，有恻隐，随有善恶有辞让有是非之心焉。且无念非恻隐，无念非善恶、辞让、是非之心，而时出靡穷焉，斯善矣。成之者，成此继之之功。向非成之，则无以见天赋之全，而所性或几乎灭矣。故曰：成之谓性；故曰：言体道之全功。（《瞽言三·性解上》，《陈确集》第448页）

陈确关于人性的观点,重在后天,重在功夫,和刘宗周重视先天之“意”根绝不同,故黄宗羲说他“不喜言未发”。这种不喜言未发而强调“继善成性”的思想,是对泰州龙溪一派喜言本体,抛却功夫;喜言“先天正心”,鄙视“后天诚意”;恃任现成良知,反对兢业保任等偏颇的纠正。另外,陈确重后天、重功夫的观点,受《易传》“继善成性”观念影响甚大。他的重要著作《性解》纯以易发挥成性之旨。比如,他认为,《易传》中所谓“资始”、“流形”是说天之生物,“各正”、“保合”是说天之成物。天之生物必待成,天之成物必恃生。物成然后性正,人成然后性全。物之成靠气化流行,人之成靠成性之学。又比如,《易》言元亨利贞。用它来比况人性,元亨为性之生,是向善之本始;利贞为性之成,是全善之完成。陈确总结他的这个思想说:“资始流形之时,形非不具也,而必于各正保合见生物之性之全。孩提少长之时,性非不良也,而必于仁至义尽见生人之性之全。继善成性,又何疑乎?”(《瞽言三·性解》,《陈确集》第449页)

陈确又从天人合而后功成的角度阐发他的人性论,他指出,《中庸》所说的“诚者天之道”指天地万物各据其本性的必然性运动,无有主宰出其中。“诚之者人之道”指人后天的努力参与造化中,据万物的必然性而成就万物。向善,是天生具有的本性,即《中庸》的“诚”;后天加培养之功,完成先天所具的本性,是《中庸》的“诚之”。据先天的善的倾向完成后天的善性,这是人与天共成之功。天之“诚”在人之“诚之”中见,其重点在后天功夫。所以陈确认为,《孟子》实际强调的是后天:“凡经文言忍性、善性、尽性、成性,皆责重人道,以复天道。”(《瞽言三·性解下》,《陈确集》第450页)孟子“尽心知性知天”与《易传》“继善成性”互相发明。孟子虽未言易而实深于易道。

陈确又从抽象与具体、本体与表现的角度考察了性与气、情、才的关系。他认为,性是一总名,性的表现为气、情、才。他说:

一性也,推本言之曰天命,推广言之曰气、情、才,岂有二哉!

由性之流露而言谓之情,由性之运用而言谓之才,由性之充周而言谓之气,一而已矣。(《瞽言三·气情才辨》,《陈确集》第451页)

此处“推本”指上推之于所从来,“推广”指下推其表现。性与其表现是