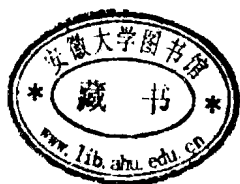


陸
九
淵
集



陸
九
淵
集

中
華
書
局



陸 九 淵 集

(宋)陸 九 淵 著

鍾 哲 點 校

*

中 華 書 局 出 版

(北京王府井大街 36 號)

新華書店北京發行所發行

北京第二新華印刷廠印刷

*

850×1168 毫米 1/32·19 印張·390 千字

1980 年 1 月第 1 版 1980 年 1 月北京第 1 次印刷

印數：1—10,800 冊

統一書號：2018·161 定價：2.10 元

陸九淵哲學思想批判

陸九淵，字子靜，生于一一三九年（宋高宗紹興九年），死于一一九三年（宋光宗紹熙三年）^①。他是南宋以後一直和朱熹齊名，而又始終與以朱熹爲代表的理學唯心主義相抗衡的心學唯心主義代表。

一

陸九淵哲學思想的核心是「心卽理」。

當陸九淵四歲，還只不過是一牙牙學語的孩子時，就曾向他父親提出了這樣一個問題：「天地何所窮際？」當時他的父親只是笑了一笑，沒有回答。不料陸九淵從此就陷入廢寢忘食的沉思，一直到十三歲那年，看到古人對「宇宙」二字的解釋：「四方上下曰宇，往古來今曰宙」，這時他才忽然「大省」：「原來無窮！人與天地萬物，皆在無窮之中者也」；認識到「宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事」，進而得出了「宇宙便是吾心，吾心卽是宇宙」的結論（《年譜》，《全集》卷三六）。我們從這個近乎傳奇的故事可以看出，如同人類認識史上許多事例所表明的，陸九淵的哲學體系，是從探討「天地何所窮

① 按，宋光宗紹熙三年爲一一九二年。但據《陸象山年譜》，陸氏卒于此年十二月十四日，值一一九三年一月十八日。因此，若按公元紀年，陸氏卒年應作一一九三年。

際「這個曾經困擾無數哲人智士的問題開始起步，經過一段曲折的歷程才最終建立起來的。

所謂「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙」，是說客觀世界（宇宙）的規律、本質，就是人的主觀思想（心）中的「理」。因為宇宙之理與人心之理是相通、相同的，所以他後來在更多的場合則明確地用「心即理」來概括自己的思想，「心即理」成了他的哲學思想中最基本的命題，「人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」（《與李宰書》〔二〕，《全集》卷十一）

「理」是當時道學唯心主義一個主要哲學範疇。它是凌駕於自然與社會之上，而又為自然與社會所必須遵循的精神實體。在陸九淵思想中，「理」同樣具有這樣的性質：「塞宇宙一理耳」（《與趙詠道書》〔四〕，《全集》卷十二），「天覆地載，春生夏長，秋斂冬肅，俱此理。」（《語錄》，《全集》卷三五）他甚而至於承認，這個「理」的存在，是不以人們的認識與否為轉移的，「此理在宇宙間，固不以人之明不明、行不行而加損。」（《答朱元晦》，《全集》卷二）只是陸九淵又認為，人作為宇宙三極（天、地、人）中的一極，也同樣具有存着這個「理」，「此理在宇宙間未嘗有所隱遁。天地之所以為天地者，順此理而無私焉耳。人與天地並立而為三極，安得自私而不順此理哉？」（《與朱濟道》〔一〕，《全集》卷十一）因此，人們要認識「理」，也就根本不必去向客觀世界探求，而只要發現和擴充自己本身所固有的「理」就可以了。這叫做「先立乎其大者」，「人惟不立乎大者，故為小者所奪，以叛乎此理而與天地不相似。」（同上）這樣，陸九淵就從認識論的角度，否認了「理」在虛無飄渺的超人世界，而把它移植到人們的「心」中，從而得出了「心即理」的結論。

「心」與「理」既然是一而二、二而一、完全同一的，所以，陸九淵不允許對它們作任何的分割：「心，一心也；理，一理也。至當歸一，精義無二。此心此理，實不容有二。」（《與曾宅之》，《全集》卷一）雖然他沒有否認在人「心」之外還有「理」，但他認為宇宙間萬事萬物之「理」和人們心中之「理」完全相同，所以并不因此就可以否定「心即理」的正當性。而就人來說，人同此「心」，心同此「理」，是根本用不着懷疑的：「千古聖賢，若同堂合席，必無盡合之理。然此心此理，萬世一揆也。」（《語錄》，《全集》卷三四）人與人之間認識上的差別，也不能否定「心即理」的正當性。從這種詭辯的論證中，陸九淵也就使「心即理」這一命題具有了普遍的性質：「東海有聖人出焉，此心同也；此理同也；西海有聖人出焉，此心同也；此理同也；南海北海有聖人出焉，此心同也；此理同也；千百世之上至千百世之下有聖人出焉，此心此理亦莫不同也。」（《年譜》，參見《雜說》，《全集》卷二二）

「墟墓與袁宗廟欽，斯人千古不磨心。」（《鵝湖和教授兄韻》，《全集》卷二五）陸九淵經過幾年的「磨心」，終於發現「心」是這樣一個亘古皆同、法力無邊的東西。列寧說：「唯心主義的實質在於：把心理的東西作為最初的出發點，從心理的東西引出自然界，然後再從自然界引出普通的人的意識。」^①如果說陸九淵的哲學從「天地何所窮際」的問題起步，還多少正確地反映了人類為要認識世界所必經的歷程，那麼當他邁出了這一步以後，就已轉到了一條錯誤的途徑了。他不去從「天地」即客觀世界本身去探求這個問題的解答，而却折向了自己的本「心」，這樣「磨心」的結果，終於得出了「宇宙便是吾心，吾心

① 《唯物主義和經驗批判主義》，《列寧全集》第十四卷第二三七頁。

即是宇宙」的結論，并且用「心即理」來概括自己哲學的精髓。

「心即理」是陸九淵思想的核心。這一命題雖然沒有否認「心」外還有「理」，更沒有明確地宣布說「心」是世界的本源，但它實際內容的基本傾向，則是主觀唯心主義的，并以此與朱熹等人的客觀唯心主義相區別。在朱熹等人的思想中，「理」這一範疇具有普遍的終極性質，它不僅是自然界的最高原則，也是社會的最高原則，所以他們的思想是客觀唯心主義的。在陸九淵思想中則不然，雖然他不否認「理」的普遍性，但是「理」的這種普遍性是通過人「心」來證明的，人心之理不但與宇宙之理息息相通，而且是宇宙之理的最完滿的表現。陸九淵就是以「心」作為最基本的範疇，來構築自己的哲學體系，而以「發明本心」作為自己哲學的主要內容的。從這個意義上說，陸九淵思想是「心一元論」。所以，哲學史上把他的思想和朱熹的「理學」相區別，稱之為「心學」，不是沒有理由的。

列寧說：「劃分哲學派別的真正重要的認識論問題」，是人的「認識的泉源是自然界的客觀規律性，還是我們心的特性即心所固有的認識某些先天真理等等的能力」^①。陸九淵的「心即理」就是利用人類認識物質世界及其規律離不開思維抽象的能動活動，把意識、範疇變成了可以脫離客觀物質世界，而只是人的純主觀活動的結果，混淆了人的主觀意識（心）和客觀規律（理）的本質區別，進而用思維的主觀膨脹，代替了對客觀規律的認識，所謂「萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理」（《語

① 《唯物主義和經驗批判主義》，《列寧全集》第十四卷第一六一頁。

錄》、《全集》卷三四，就是這個意思。這無異于宣布，充塞宇宙的「理」，就是人們心中固有之「理」的充分發揮和顯現了。陸九淵就是這樣通過對人類認識過程的完全顛倒，把主觀（吾心）和客觀（宇宙）對立統一的辯證關係，歪曲為完全一致的關係，抹煞了它們之間的根本差別，最終則是用主觀（心）吞并客觀（理）的辦法來解決了這一對矛盾。所以，雖然他沒有明確提出「心」是世界本源，但構成他思想體系核心的「心即理」的本質，則是主觀唯心主義，這還是不容懷疑的。

二

陸九淵五十歲那一年，曾經同朱熹就周敦頤的《太極圖說》幾次書信往還，展開了一場激烈的爭論。黃宗羲曾說，經過這場爭論以後，「朱陸之異遂顯」（《宋元學案》卷五八）。其實，這是陸九淵和朱熹幾次爭論中的最後一次，黃宗羲的說法在時間上未免是顛倒了先後。但是，就這場爭論所反映的問題來說，却是較為突出地暴露了這兩個同是道學唯心主義的代表人物在理論上的差異所在，所以從分析這場爭論入手，是我們清理陸九淵哲學體系的思維途徑的重要關鍵。從這一意義上說，黃宗羲的說法又是相當有見解的。

《周易·繫辭傳》中，有「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」的說法。它的原意只是講的畫卦揲著的過程。但從漢代以後，它却被許多人用來解釋宇宙形成的過程，以致對「太極」一詞的

① 清人胡渭《易圖明辨》說：「《繫辭傳》從「天一地二」到「存乎德行」凡章，大抵言揲著求卦之事」。

注解，就成了哲學史上爭論的重要問題。陸九淵同朱熹這場爭論，也就是圍繞着所謂「無極」「太極」問題展開的。

自從玄學家王弼把「太極」說成是虛無的本體，而客觀世界的萬有都是從這個虛無的本體中產生的以後，這種「無中生有」的觀點，在很長一段時期裏都被儒家唯心主義者所襲用，直到宋代的道學唯心主義，才又有新的發展。北宋的周敦頤在《太極圖說》中，提出了「無極而太極」的說法，認為萬物形成的始基就是「無極而太極」。又是「太極」，又是「無極」，說得如此玄虛，顯然反映了他既要承襲王弼的唯心主義路線，而又不滿于他的「太極虛無說」的一種矛盾。但他被公認為道學的始祖，因而這一本來只是矛盾的說法，又引起了以後宋明哲學史上的許多爭論。朱熹按照「理生氣」的觀點，把「無極而太極」解釋成爲「理」，「無極」是說「理」無形迹，「太極」是說「理」爲實有，「無極而太極」就是「無形而有理」的意思。「太極」是「立于無物之前而未嘗不立于有物之後」，「在陰陽之外而未嘗不行乎陰陽之中」（《答陸子靜》，《文集》卷三六）。「理」就是這樣一種既在「萬物之前」「陰陽之外」，而又是萬物或陰陽賴以存在的精神本體。「理」與「氣」、「太極」與「萬有」的關係，是形而上的「道」和形而下的「器」的本末關係。和朱熹一樣，陸九淵也承認「太極」就是「理」。但他認為，《周易》原書只是說「易有太極」，而《太極圖說》則說「無極」，「聖人言有，今乃言無」，這與聖人垂訓是相背的。況且「理」本身就是無形狀無方所的，也根本用不着「以無極字加于太極之上」。他說「太極」之上再加「無極」這是床上疊床，屋下架屋，完全是多餘的。針對朱熹把「陰陽」說成是「形而下之器」的觀點，陸九淵還指出，《易》之《大傳》曰：形

而上者謂之道。又曰：「一陰一陽之謂道。一陰一陽已是形而上者，況太極乎？」既然一陰一陽都是形而上的，那就更不用說「太極」了。因此，他認為朱熹擔心人們「錯認太極別爲一物」，故著無極二字以明之，是沒有道理的（以上均見《與朱元晦》（一），《全集》卷二）。

在給朱熹的第二封信中，陸九淵還進一步申述了「陰陽即道」的觀點：「《易》之爲道，一陰一陽而已。先後、始終、動靜、晦明、上下、進退、往來、闔闢、盈虛、消長、尊卑、貴賤、表裏、隱顯、向背、順逆、存亡、得喪、出入、行藏、何適而非一陰一陽哉？」所以，朱熹「直以陰陽爲形器而不得爲道」是站不住的（《與朱元晦》（二），《全集》卷二）。陸九淵認爲，朱熹的錯誤不在於說陰陽是形器，而是他把形器只是當作形而下的而與「道」根本對立起來。在陸九淵看來，「道」與「器」、「形而上」與「形而下」，只是同一事物的兩個方面：「自形而上者言之謂之道，自形而下者言之謂之器。天地亦是器，其生覆形載必有理。」（《語錄》，《全集》卷三五）這就是說，「道」與「器」同體，「形而上」和「形而下」完全是統一的。正是基于這種「道器一體論」，陸九淵還提出了一種即「藝」求「道」的說法：「棋所以長吾之精神，瑟所以養吾之德性。藝即是道，道即是藝。（道藝）豈惟二物？於此可見矣。（同上）」

列寧說：「當一個唯心主義者批判另一個唯心主義者的唯心主義基礎時，常常是有利于唯物主義的。」陸九淵與朱熹這一爭論在哲學上的意義，我們透過這場論爭的繁瑣經學語言，可以發現朱熹唯心主義體系內部無法克服的矛盾。陸九淵對朱熹的批判，也正是抓住了這一矛盾，但他在理論上

○ 《黑格爾〈哲學史講演錄〉一書摘要》，《列寧全集》第三八卷，第三一三頁。

背離真理比朱熹走得更遠。而就陸九淵思想體系的內部結構說，則又是他滑向主觀唯心主義一個重要的環節。

「太極」和「陰陽」或「理」和「氣」的關係，是道學唯心主義一對相互聯系而又有區別的重要問題。朱熹的客觀唯心主義，就是把客觀存在着的物質一般及其規律、本質和具體事物及其性質，經過唯心主義的思辨途徑，改造成為主觀虛構的精神本體（「太極」或「理」）和衆多各別的客觀事物（「陰陽」或「氣」）的關係。這種關係，朱熹把它叫做「形而上之道」和「形而下之器」，并以此來論證「理生氣」的必然性和普遍性。馬克思、恩格斯在揭露黑格爾客觀唯心主義的思辨結構時曾經說過：「思辨的思維從各種不同的現實的果實中得出一個抽象的『果實』——『一般果實』，所以爲了要達到某種現實內容的假象，它就不得不用這種或那種方法從『果實』、從實體返回到現實的千差萬別的平常的果實，返回到梨、蘋果、扁桃等等上去。但是，要從現實的果實得出『果實』這個抽象的觀念是很容易的，而要從『果實』這個抽象的觀念得出各種現實的果實就很困難了。」要從抽象轉到抽象的直接對立面，不拋棄抽象是絕對不可能的^①。朱熹的「形而上」和「形而下」就是這樣的思辨結構，它實際上不過是客觀物質世界本質與現象、一般與個別的辯證統一關係的顛倒反映，但是這個已經完全被顛倒了的「形而上」與「形而下」又怎麼統一呢？這確是朱熹客觀唯心主義一個難于克服的矛盾。陸九淵當然不可能看出朱

① 《神聖家族》，《馬克思恩格斯全集》第二卷，第七二頁。

烹「道器論」這種思辨的性質，但他確實碰着了這個矛盾，所以他承認「理」是可以脫離萬物的形而上的本體，假若有這樣的「理」，那就是「迥出常情，超出方外」的怪物。這種揭露還是相當機智淋漓的，而就「道」和「器」同為客觀事物統一不可分的兩個方面說，陸九淵的「道器一體論」倒是與真理更為接近的觀點。

真理和謬誤，既是水火不容的兩極，又是一對孿生兄弟，它們總要形影不離地糾纏在一起。這一點我們從古代哲學家的身上已經看到很多，陸九淵又是一個例子。陸九淵同朱熹爭論的實質就是，世界的共同本質及其普遍的規律，同衆多的物質現象及個別事物之間的關係問題。如果說在本體論上，陸九淵的「道器一體論」曾經多少還向真理跨近了一步，一旦進入認識論領域，他就又循着形而上學的另一極端，滑向離真理更遠，終於墮進了主觀唯心主義的深淵。當他用「道器一體論」來反對朱熹把「道」和「器」斷為「形而上」和「形而下」的兩截時，我們說它包含了真理的顆粒，當他以此為起點，向主觀唯心主義迅跑時，則又是謬誤。而「道器一體論」在陸九淵整個體系中的地位和作用，正是突出地表現現在後一點上。

本質和現象，一般和個別，它們是構成客觀事物統一不可分的兩個方面，反映了客觀世界的多樣性和統一性。現象是本質的反映，本質就在現象之中；一般是個別的概括，個別就包含着一般。但它們又不是彼此等量同質的東西，而是矛盾着的統一。本質總是隱藏在現象之中，共性只能寓于個性，但「任何一般都是個別的（一部分，或一方面，或本質）。任何一般只是大致地包括一切個別事物。任

何個別都不能完全地包括在一般之中」^①。陸九淵的「道器一體論」則把本質與現象、一般與個別的辯證統一，歪曲成爲形而上學的同一，否認它們的對立和差別，這樣所謂「一體」就成了絕對的「一致」，本質、一般，就被淨化爲沒有任何外在形式、沒有任何生動內容的赤裸裸的存在了。所謂「道理只在眼前」或「理只在眼前」（《語錄》、《全集》卷三四、三五），所謂「坦然明白之理」（《與曾宅之》、《全集》卷一），說的都是這個意思。「道塞宇宙，非有所隱遁」（《與趙監》、《全集》卷一），「此理在宇宙間，未嘗有所隱遁」（《與朱濟道》、《全集》卷十一），也都是說的這個意思。「道」或「理」在朱熹那兒，是華袞裹身，前呼後擁，君臨一切，傲兀不羣的魔怪；而在陸九淵這兒，它却成了赤身裸體，孤苦伶仃，無處藏身，到處游蕩的幽靈。它們各自的特徵還是很鮮明的，但在理論上，陸九淵卻從「道器一體」，經過溶「器」入「道」，「道」或「理」同樣成了一個無形狀無方所的精神實體，他和朱熹又攪混到一起了。但是，和朱熹的「道器論」相比，陸九淵的「一體論」顯得非常單調而又武斷，它根本抹煞和否認世界的多樣性和事物的差別性。他通過這種形而上學的武斷邏輯，實際要否定的則是世界的客觀物質性。所以，在他的著作中，只談「心」與「理」的關係，不談「理」與「氣」的關係。因爲他同朱熹辯論，多少還談了「器」及「道」與「器」的關係問題，那麼「氣」這一範疇在他的體系中，就連這樣的幸運也是沒有的。

如果陸九淵就此止步，那他也就無法越出朱熹思想的範圍了。但他們像是一對冤仇難解的弟兄，好不容易碰在一起，就又立刻分手。沿着消「器」入「道」的思維路徑，陸九淵又向他既定的目標邁步

① 列寧：《談談辯證法問題》，《列寧全集》第三八卷，第四〇九頁。

了。既然「理」或「道」是「坦然明白」，「只在眼前」，那麼人們要認識它自然也就非常簡單。「此理在宇宙間，何嘗有所礙？」（《語錄》，《全集》卷三五）「道遍滿天下，無些小空闕……但是人自有病，與他間隔了。」（同上）所以，陸九淵主張，認識「理」或「道」的方法，應該是「簡易」「直捷」的。如果「道在邇而求之遠，事在易而求之難」，那就是自違于「道」，自隔于「理」（《與趙監》，《全集》卷一）。

只要承認「理」或「道」在人的主觀之外，那麼無論它是怎樣地「明白」，離我們多麼地「邇」，人們要認識它也就免不了向外界去探求，這樣，所謂「簡易」「直捷」就總會有一個限度。但是，陸九淵認為，「理」或「道」不只是就在「眼前」，而且就在人們自己的「心」中，所以，「明理」的最理想的途徑，就是「存心」「養心」「求放心」。「只一『存』字，自可使人明得此理。此理本天所以與我，非由外鑠。明得此理，即是主宰。真能為主，則外物不能移，邪說不能惑。」（《與曾宅之》，《全集》卷一）「外物」豈但不是人們探求的對象，而且成了「明理」的障礙，當然也就用不着什麼「格物」了，如果要講「格物」，那就是給人「減擔」，「只此便是格物」（《語錄》，《全集》卷三五）。不但「格物」是多餘的，就連讀書他認為也是不必要的。當然「聖賢」的書還是要讀，但那也只是爲了印證「此心之良」是「人所固有的」，這才叫學而「知本」，「學苟知本，六經皆我注腳。」如果學不「知本」而放棄了「本心」，去向外界探求什麼知識，那就是「戕賊」；「人孰無心，道不外索，患在戕賊之耳，放失之耳。古人教人，不過存心、養心、求放心。此心之良，人所固有，人不惟不知保養而反戕賊放失之耳。」（《與舒西美》，《全集》卷五）這種以「心」爲出發點，以發明「本心」爲唯一任務的「易簡功夫」，完全是一種神秘的直覺主義認識方法。

陸九淵還說過：「心只是一個心。某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同。爲學只是理會此。」（《語錄》，《全集》卷三五）「心」是這麼一個無所不包、無所不能的「主宰」，而把一切是非標準、善惡標準、美丑標準，統統歸諸于「心」，歸諸「心」的自我觀照。當陸九淵承認「理」是「坦然明白」，還是「只在眼前」的時候，似乎還曾在客觀唯心主義泥淖里徘徊，可是很快他就經過「易簡功夫」，把「簡易」「直捷」的尺度縮短，最後宣布「理」就在人們的「心」中，「明理」就是認識自己的「本心」，這時他就已經牢牢地站立在主觀唯心主義的陷阱中了。我們分析陸九淵思想內部的邏輯結構，就可以看出他墮入主觀唯心主義，大致經歷了如下幾個過程：第一步，經過「道器一體論」，把本質和現象、一般和個別的辨證統一關係，歪曲成抽象的絕對一致，得出「理只在眼前」，「坦然明白之理」的結論；第二步，由「只在眼前」的「坦然明白之理」，又把「道」不在「器」外歪曲成「道」不在「心」外，得出了「道未有外其心者」（《敬齋記》，《全集》卷十九）的結論，這樣就泯滅了主觀與客觀的根本界限，所以他總說，「外」是「此理」，「內」也是「此理」（《與曾宅之》，《全集》卷一），就是這個意思；第三步，從以上兩點，進而又把對客觀世界及其規律從現象到本質，從個別到一般、從不甚深刻的本質到更深刻的本質這種複雜的認識過程，歪曲成沒有任何中介，沒有任何階段的「簡易」「直捷」的直覺活動，抹煞了感性認識，而理性認識自身也被降低爲「事父自能孝，事兄自能弟」（《語錄》，《全集》卷三四）的本能直覺活動；第四步，從人類認識能力的普遍性，即所謂「人非木石，安得無心」（《與李宰》，《全集》卷十一），經過主觀的邏輯推演，得出了「人皆具此心，心皆具此

理」的結論，進而把「我固有之」的「心」，偷換成「我固有之」的「理」，「事外無道」則被顛倒為「道外無事」，這樣「求道」「明理」，自然也就成了「存心」「養心」「求放心」一系列的主觀神秘的自我擴充活動了。經過了這樣曲折的歷程，最後才以「心即理」作為自己堅信不移的基本命題，「心即理」成了他全部思想的主心軸了。

三

陸九淵在鼓吹他的主觀唯心主義時有句口頭禪，叫做「自作主宰」，「收拾精神，自作主宰」。萬物皆備于我，有何欠缺？（《語錄》，《全集》卷三五）「此理本天所以與我，非由外鑠。明得此理，即是主宰。」（《與曾宅之》，《全集》卷一）「人須是力量寬洪作主宰。」（《語錄》，《全集》卷三五）這種「自作主宰」反映在認識論上有兩方面的意思：（一）就認識的主體與認識的對象之間的關係說，它強調要發揮作為認識主體的人的主觀能動精神，以致最後把它誇大到荒謬的地步；（二）就認識過程中的感性認識和理性認識的關係說，它把人的認識看作不須經過感性到理性這樣一系列的認識過程，而是當作思維的本能直覺活動。這兩個方面總括起來，就是強調人的自我主觀奮鬥精神，當然是完全被唯心主義地誇大了歪曲了的。不過正是這一點突出地反映了陸九淵主觀唯心主義的特點，需要我們進一步具體分析的。

主觀唯心主義的本質都是一致的，但各種主觀唯心主義又有着各自不同的理論形態，并以自己的鮮明特徵展現在人們面前。在陸九淵以前，中國哲學史上的主觀唯心主義大致有三種類型：孟軻的主

觀唯心主義，莊周的主觀唯心主義，佛教禪宗的主觀唯心主義。孟軻是中國歷史上最先出現的一個主觀唯心主義者，他不是簡單地否定客觀世界及其規律的真實存在，而是通過在認識論上誇大理性認識的能動作用，進而把人的認識活動歸結為主觀思辨的擴充活動，建立了一套以「盡心」「知性」「知天」為內容的主觀唯心主義體系。它在理論的總體上雖然是荒謬的，但反映的却是新興地主階級非常自信而又自負的一種積極精神。差不多和孟軻同時的莊周，則是通過相對主義泯滅客觀世界的一切差別，否認客觀存在的真實性，否認人類認識世界的必要和可能，形如槁木，心如死灰，謳歌齊物我、齊生死、齊大小……這樣一種混沌境界，這是沒落階級悲觀厭世的理論。到了禪宗就更進了一步，他們明白地宣布「萬法由心」，而「心」也只是個一無所有的「空」，所以，遁迹逃空，頓悟本性就是理想的佛國淨土。陸九淵的思想，既有老莊一派的道家思想內容，又有佛教禪宗的許多成分，但構成他思想體系的基本支柱，還是孟軻的主觀唯心主義。他雖然總喜歡標榜「心學」是自己「體認」出來的，但同時也明確承認是「因讀《孟子》而自得之」（《語錄》，《全集》卷三五）。他的「自作主宰」精神，就是直接從孟軻的「先立乎其大者」推衍而來的。這種「自作主宰」的精神，使得陸九淵的主觀唯心主義在政治實踐上並不歸結為迴避現實的消極態度，而是敢於正視現實，在當時多少還表現了一些勇于進取的積極精神。

和朱熹一樣，陸九淵也承認封建統治秩序是永恒合「理」的，肯定「理」就是封建綱常倫理的必然表現，「塞宇宙一理耳，學者之所以學，欲明此理耳。……乾坤同一理也，孔子於乾曰『大哉乾元』，於坤則曰『至哉坤元』。堯舜同一理也，孔子於堯曰『大哉，堯之爲君』，於舜則曰『君者舜也』。此乃尊卑