

牟宗三“良知坎陷论”的四步发展历程及其不足

郭骏龙

新疆师范大学政法学院, 新疆 乌鲁木齐

收稿日期: 2025年3月4日; 录用日期: 2025年3月23日; 发布日期: 2025年4月9日

摘要

牟宗三提出的“良知坎陷论”构成了他学术体系中的独特理论, 是其思想的核心组成部分之一, 贯穿于他的整个哲学框架之中, 它不仅是其哲学思想发展的线索, 也是其思想深化的重要工具。“良知坎陷”的概念主要表现为四个层层递进的阶段: 一是从个人修养(内圣)到社会治理(外王)的转化; 二是由探讨事物本质(存在之理)向研究结构形式(形构之理)的过渡; 三是情感与道德直觉(仁心觉情)向理智分析(智相)的转变; 四是无执着状态下的本体论思考与有执着状态下的本体论讨论之间的互动。每个阶段都在其哲学体系的发展中具有承前启后的重要作用, 并展示了逐步内在化、形上化的发展趋势。特别是第二个方面——即从“存在之理”到“形构之理”的演变——明显反映了牟宗三尝试将以科学与民主为代表的“知性”传统与中国传统哲学相结合的努力。尽管“坎陷论”在其抽象层面达到了相当的高度, 但在解决诸如“坎陷何以可能”以及如何平衡道德与知识地位等核心问题上仍留有未尽之处。总体而言, 虽然牟宗三的“良知坎陷论”为其构建了一个富有创新性的哲学体系, 但对于该理论的实际应用及其内部逻辑的一致性仍有待进一步探讨和完善。

关键词

牟宗三, 良知坎陷, 道德, 知识

Mou Zongsan's Four-Step Development of "Conscience Kanxian" and Its Shortcomings

Junlong Guo

College of Political Science and Law, Xinjiang Normal University, Urumqi Xinjiang

Received: Mar. 4th, 2025; accepted: Mar. 23rd, 2025; published: Apr. 9th, 2025

Abstract

Mou Zongsan's theory of "conscience kanxian" constitutes a unique theory in his academic system,

文章引用: 郭骏龙. 牟宗三“良知坎陷论”的四步发展历程及其不足[J]. 哲学进展, 2025, 14(4): 153-159.
DOI: 10.12677/acpp.2025.144143

and is one of the core components of his thought, running through his entire philosophical framework, which not only serves as a clue to the development of his philosophical thought, but also as an important tool for the deepening of his thought. The concept of “conscience kanxian” is mainly manifested in four progressive stages: first, the transformation from personal cultivation (internal saintliness) to social governance (external kingship); second, the transition from exploring the essence of things (the reason of existence) to studying the structural form (the reason of form); third, the transformation from emotional and moral intuition (benevolence and consciousness of emotions) to rational analysis (wisdom); fourth, the transformation of non-attachment to the state; and fourth, the transformation of the state of mind to the state of being (the state of mind and consciousness of emotions). Thirdly, the transition from emotional and moral intuition (renxin juexiang) to rational analysis (zhi xiang); fourthly, the interaction between ontological reflection in the state of non-attachment and ontological discussion in the state of attachment. Each of these stages plays an important role in the development of the philosophical system of his philosophy, and demonstrates a trend of gradual internalisation and metaphysical development. In particular, the second aspect—the evolution from “reason of existence” to “reason of form”—clearly reflects Mou Zongsan’s attempts to incorporate the concept of the “reason of existence” into the “reason of form”. Mou Zongsan’s attempt to combine the tradition of “knowing” represented by science and democracy with traditional Chinese philosophy. Though the “kanxian theory” reaches a high level of abstraction, it still leaves much to be desired in terms of resolving core issues such as “how kanjian is possible” and how to balance the status of morality and knowledge. Overall, although Mou Zongsan’s “conscience kanxian” has constructed an innovative philosophical system, the practical application of the theory and the consistency of its internal logic still need to be further explored and improved.

Keywords

Mou Zongsan, Conscience Kanxian, Morals, Knowledge

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

作为现代新儒家的重要桥梁，牟宗三被刘述先誉为“你可以超越他，但不能绕过他”的关键人物。他的学术贡献极其丰富，在其近千万字的作品中始终贯穿的新儒家观点是“以中国传统的内圣之学解决外王问题”[1]。在此基础上，他提出了“良知自我坎陷论”，以作为此一观点下的一个突出的智性实践。自提出以来，这一理论便引起了广泛的讨论与争议，使其更加显得扑朔迷离。本文旨在通过梳理这一理论的发展历程，尝试描绘出其“大致轮廓”，从而增进对“良知坎陷论”深层次意义的理解。循着卢兴先生的启发，从整体的角度看牟宗三哲学思想发展历程，能够发现“良知坎陷论”始终伴随他的学术历程，具体来看该学说经历了四个阶段的发展变化[2]，在论述完这四个阶段的发展变化后，本文进而探讨其内在的不足。

2. 牟宗三“良知坎陷论”的四步发展历程

2.1. 第一步：“内圣”坎陷“外王”

牟宗三提出的“坎陷”概念源自《易经》中的坎卦(☵)，其象征意义在于“阳陷阴中”，暗示着一种内在的隐藏与隔绝。然而，这种借用并非仅仅停留在表面层次；根据牟宗三本人的说法，“坎陷”的深层

含义实际上受到了同门学者唐君毅所阐释的黑格尔“自我否定”理论的影响。因此，在牟宗三的思想体系中，“坎陷”被理解为一个自觉地通过辩证法进行否定的过程。1947年，牟宗三在其著作《王阳明致良知教》中首次提出了“良知自我坎陷”的观点，用以描述从纯粹精神层面的“天心”（即“良知”及其行为表现）如何经历了一种内在转化，从而形成了能够区分主体与客体、具有认知能力的“了别心”（或称作知识及其体系）。他认为，只有当“天心”经历了这样一次自我转变，成为可以感知并把控外部世界的“了别心”之后，才能真正地认识世界，并最终实现对世界的掌控，同时让这一过程反过来丰富自身的精神世界。随后，在1949年出版的《认识心之批判》一书中，牟宗三进一步强调了“坎陷”对于人类知识构建的重要性，指出认识论的研究应当围绕这一主题展开。到了1953年的作品《中国文化的特质》里，他提出为了使积极的社会治理（外王之道）得以充分客观地实现，必须让原本向上超越的仁爱智慧统一之心经过一段向下调整的过程，从而产生出更加具体的理性认知能力（知性），使得道德原则能够在实践中得到更好地体现。这一转变过程被认为是必要的“隔离”阶段，即所谓的“坎陷”。直至20世纪50年代中期，在撰写《政道与治道》期间，牟宗三再次深化和发展了关于“良知坎陷”的论述，试图将其作为连接个人修养（内圣）与社会进步（科学民主之下的外王）之间桥梁的概念来加以运用。

以上便是第一阶段“内圣”坎陷“外王”的发展历程。这一阶段是“良知坎陷论”的初创阶段。在此阶段，他强调由动态的成道德之道德理性转为静态的成知识之观解理性。这一过程我们可以视作是道德理性的自我坎陷（自我否定）：经此坎陷，从动态转为静态，从无对立转为有对立，从实践上的直观转为理论上的横列[3]。该阶段展现了以下几个特点：首先，它认同民主与科学为现代社会不可或缺的价值观念，并积极探索这些理念如何在中国文化背景下生根发芽；其次，这一阶段的论述依旧坚守以道德为核心的观点，大力弘扬儒家的理想主义精神，同时遵循“内圣外王”的传统思维模式；最后，通过借鉴康德关于“实践理性”和“理论理性”的区分，并参考黑格尔提出的“理性自我否定”路径来尝试建立两者间的桥梁。在这个过程中，牟宗三先生基于将科学与民主视为既定现实的前提，努力证明了西方学术成果可以通过中国传统的内在修养之道得以实现和发展。

但上述讨论引发了一个核心问题：“道德如何衍生知识？”一方面，中国文化长久以来在强调道德修养方面独树一帜，但经过数千年的发展，却未能孕育出现代意义上的民主政治和科学体系。另一方面，关于“良知”在何种条件下能够发生转变、这一过程的具体机制是什么以及“良知”如何恢复等问题缺乏详尽的解释，这使得从“内圣”到“外王”的转化模型显得不够严谨，过于宽泛而难以令人信服。针对这一点，牟宗三提出的“良知坎陷论”需要超越其初期相对表面化的阐述方式，采用一种更为深入且哲学化的方法来构建一个更加系统且深刻的理论框架。在牟宗三看来，这便需要在形上之“理”来进行讨论，由“理”定“事”。

2.2. 第二步：“存在之理”开出“形构之理”

鉴于单凭“道德”与“知识”之间的区别来阐述“良知坎陷”并不充分，有必要进一步探讨二者内在的“理”。为此，在1968年出版的《心体与性体》综论部分中，牟宗三提出了两个关键概念：“存在之理”和“形构之理”。前者，也称为“实现之理”，属于存有论范畴；后者则归于认识论领域。“存在之理”类似于朱熹所说的“太极”或西方哲学中的“上帝”，代表了一种创造性的本源；而“形构之理”则更接近于亚里士多德定义下的“本质”，即一种分类原则。从性质上看，“存在之理”是一种超越性的、形而上的道理，它普遍存在于一切事物之中而无差异；相比之下，“形构之理”则是基于经验观察得出的、具有具体差异性的规律，用于区分不同种类的事物。通过理解“存在之理”，人们能够感知到存在的根本；然而，“形构之理”却是科学研究现象世界时所依赖的基础。由于中国传统文化中缺乏对“形构之理”的认识，宋明时期的理学仅关注于“存在之理”，因此未能形成类似西方的知识体系及科学发展路

径。由此可见，若要构建起一套完整的经验知识体系，则需要特别重视并开发出“形构之理”这一维度。

通过“存在之理”与“形构之理”的区分，他一方面批判了冯友兰那些新实在论者总是想把宋明理学讲的“理”说成是西方哲学里的共相的做法，并重点阐明了二者的区别，这样就讲明了中西方形而上学的差别。另一方面还提出，未来的中国文化的重要事情是要自己自觉研究“形构之理”，也就是搞出以“类概念”为主的知识体系，给理论科学打基础。这个看法算是说到了中国文化要实现现代化的关键问题。

但仅仅区分概念是不够的，还需要探索如何具体化“形构之理”。为此，牟宗三继续遵循“良知坎陷论”的思想路径，回到中国哲学传统中的“存在之理”，试图通过这一原理内在地发展出“形构之理”。他采用了朱子学说中关于“理”与“气”的双层架构理论，将“存在之理”视为一种具有创造性的道德法则，并且在讨论“形构之理”时将其置于“气”的具体表现形式之中。他认为，仅从客观角度分析“气”凝聚形成的结构及其各种特征(如征象与性质)，就可以逐步形成物理知识体系，即所谓的“形构之理”或分类概念的知识。此外，按照“理生气”的观点，“存在之理”产生“气”的过程实际上已经蕴含了“形构之理”。

以上是第二阶段“存在之理”坎陷“形构之理”的发展过程。这一阶段是“良知坎陷论”的深化阶段。这个发展阶段具有关键的意义，因为它开始探讨知识如何可能的问题，而不仅仅是面对外在现实要开出“外王”的主张。“存在之理”与“形构之理”的区分更加注重内在层面，深入剖析了道德和知识背后的形而上基础。这一理论在“第一哲学”的框架下探讨了知识形成的条件，从而推动了“良知坎陷论”从现实应用向本体论层面的转变，使该学说变得更加深刻精炼。但先前存在于“内圣”与“外王”之间的矛盾在这一框架中并未得到妥善处理，反而在更深层次上转化为了两种“理”之间的对立。另外，对于“存在之理”是怎么能够衍生出“形构之理”的具体证明是不太充分的。所以这个阶段的“良知坎陷论”还不能说是一个完整的理论体系。牟宗三经过思考，认为须往前再推进一步，不能停留于外在化的“理”，要落实在内在化的“心”上，由“心”之运用衍生“理”之框架。

2.3. 第三步：“仁心觉情”收敛“智相”

在前一阶段，“良知坎陷论”致力于从形而上的角度探讨两种外在化“理”的关系。这一理论需要进一步内化，回归到个体本身，关注于两种“心”之间的互相作用。在1969年的时候，牟宗三写的《心体与性体》的第三部里评论了朱熹的《仁说》，并且在这个过程中提出了“仁心觉情之贞定收敛说”这个概念。这里说的“觉情”是本体论意义上的道德情感特质，这和认识论层面的“知觉”是不同的。孔夫子所描述的“不安”、“仁”以及孟夫子提及的“不忍”、“恻隐”均被视为觉情的具体表现形式。“仁心觉情”被定义为一种超越性的且富有创造力的道德实体；当其处于活动状态时，则会体现出“义”、“礼”、“智”、“信”等不同面貌，其中“智相”尤为重要，它代表了以仁为基础、以智慧为手段的认知主体，具备自我维持并保持自身特性的能力。从“仁心觉情”发展至纯认知主体的过程需经历两次“收敛”步骤：

首先，从“仁心觉情”出发，在面临道德实践的具体情境时，这种情感被凝聚成为孟子所称的“道德上的是非之心”，进一步凝结为道德领域的“智相”。接着，由这个“道德上的是非之心”出发，当其作用于外界事物，并将这些事物作为认知对象时，再次凝练形成“纯知识的是非之心”。在这两个层次上的凝炼过程中，牟宗三用了传统哲学中“体”和“用”的概念来重新解释儒家思想里的“仁”和“智”，还把“知”的范围扩大了一——这不但包含了儒家传统里面的道德判断的相关知识，还扩展到纯粹认知方面的领域，这样就让“智相”同时具备“德性所知”和“闻见之知”这两种“知”。第一阶段的转变体现了道德领域内部的一种体用关系；而第二阶段则展现了道德理性与理论理性之间的另一层体用关联。前

者表现为直接存在于道德体系内的“仁体智用”，后者则是道德与知识之间更为间接的关系。因此，“仁心觉情”向“智相”的过渡是一个逐步且间接的过程，而不是简单的“由体达用”。这表明牟宗三认可了这一转化过程中的复杂性，并试图超越以往流行的“中体西用”框架。

以上是第三阶段“仁心觉情”收敛“智相”的发展过程。这一阶段是“良知坎陷论”的内在化进程的重要环节。相较于早期阶段，“收敛”促进了形而上学向心性论的内在转化，并较为明确地阐述了从“仁心觉情”到“知识”的发展轨迹。尽管如此，矛盾问题仍未得到彻底解决。虽然道德体系中的“仁体”可以转化为实践中的“智用”，并通过这一过程达到稳定与确定的状态，但如何从基于道德判断的“是非之心”间接且复杂地过渡到纯粹基于知识的“是非之心”仍然是一个亟待探讨的关键议题。因此，“良知坎陷论”尚需进一步的发展和完善。牟宗三给出的解决办法是：将道德主体与本体摄于“知体明觉”，以建立“无执的存有论”；把认知主体与现象归于“识心之执”，来建立“执的存有论”，并以一种辩证开显的过程使前者内在的转出后者，使“道德”内在的开出“知识”。

2.4. 第四步：“无执的存有论”坎陷“执的存有论”

在深入研究并融合了康德哲学之后，牟宗三于1975年完成了《现象与物自身》这部著作。在这部作品中，他不仅借鉴了康德关于“物自身”和“现象”的区分，还吸纳了佛教《大乘起信论》中提出的“一心开二门”的理论框架，构建了一套独特的双层存有论体系。这套体系分为两部分：一是面向本体界的“无执的存有论”，二是针对现象界的“执的存有论”。前者通过“智的直觉”得以展现，这种直觉被定义为人所拥有的“自由无限心”，反映了“人虽有限而可无限”的观点；后者则由“识心”揭示，是感觉直观与概念形成的对象。就主体而言，前一种理论下的主体被认为是道德主体，在王阳明的心学中被称为“知体明觉”；后一种则是认知主体，表现为与外界事物相对立的知识性概念，在唯识学派中称为“识心之执”。这两种存有论之间存在着一种转化关系，即所谓的“坎陷”，这一过程牟宗三借用了用陆九渊的名言“平地起土堆”来予以形象地说明。

自由无限心随“机”显现，然后从其中产生所谓的知性。这一过程叫做知性的辩证展开。知性作为认识的主体，其实是自由无限心自身否定限制自己形成的，根本上来说导致了一种“执”的状态。它因为自己固定住自己而“站在一边”，变成了认识主体；同时把物自体推到外面，当做认识的客体，所以也就形成了现象。现象的根本来源于知性的这种执着作用：即对事物本身的把握或激发。对于知性的这种执着，我们可以借用佛学术语称之为识心的执着。识心是一个通用概念，知性是其具体表现之一。知性、想象以及感性产生的直观感受，这三者均属于识心的不同形式^[4]。在探讨“无执的存有论”时，我们遇到两个核心概念：“知体明觉”，亦即“自由无限心”（智的直觉），以及“实理实事实物”（物自身、物之在其自己）。这两个概念之间存在着一种体用关系，但这种关系并不等同于主客对立。后者仅仅是“知体明觉”通过感应作用而显现的结果，既不涉及具体的事相也不触及物相。因此，在这个层面上，“无执的存有论”并未触及坎陷的问题。当“知体明觉”为了完全实现自我而采取行动（表现为“执”或自我否定）时，它便会呈现出外部世界，并进一步演变为所谓的“执的存有论”（现象界）。此时，“识心之执”与“物之在其自己”之间形成了明确的主客对应结构，从而促成了知识的发生。基于此，可以说“自由无限心”的“体”具备了直接和间接两种形式的“用”。牟宗三将“实理实事实物”定义为“经用”，强调其恒定不变的本质；相反地，他把“识心之执”归类为“权用”，指出后者具有变化性和相对性。

以上是第四阶段“无执的存有论”坎陷“执的存有论”的发展过程。这个阶段是“良知坎陷论”的完善阶段。在这个阶段，牟宗三继续坚持着“德性开出来知识”的理论路线，然后对“坎陷”的可能性以及具体操作的步骤进行了更加详细地论述。比起早期时候，“坎陷”已经不只是简单讨论道德和知识的表面关系，而被升级到了存在论框架里的辩证过程当中去了。与过去相比，牟宗三更有系统地把康德哲学

的思想资源拿来,深入研究了认知主体的形成过程等这些问题,还在他自己提出的“执的存有论”体系里大量吸收了康德关于知识论的精要内容。他作为一名现代的儒家思想家,承袭了宋明理学中陆王心学关于道德心性的传统观念,将其置于个人哲学架构的核心位置予以强调,在肯定道德生命为根本的前提下,整合了逻辑学、认识论以及民主科学等领域的内容,使得科学理性能够以一种与中国文化相契合的形式得以体现和发展。

这四个阶段的发展,都围绕着“坎陷”的过程,即从一种存在形式、状态转向另一种存在形式、状态,从一种理性转向另一种理性。每个阶段都在前一个阶段繁荣基础上发展、深化及完善,形成一个逐步深入、完善的哲学体系。

3. “良知坎陷论”的不足之处

经过上述四阶段的阐述,已勾勒出“良知坎陷论”的发展进程,随着“良知坎陷论”一路形而上化、内在化,问题与矛盾更加突出。尽管“良知坎陷论”在最后一个阶段实现了形而上化与内在化的极致发展,但对于“坎陷如何可能”这一核心问题仍未得到充分解答。由于文化心态深处倾向于强调“价值优先”、“道德本位”,并且始终认为人的价值追求具有绝对性,相比之下认知理性则被视为一种有限且相对性的“执著”或“手段”,因此很难为认知主体及其背后的科学精神找到一个恰当地位,进而影响到科学与民主制度在中国社会中的自然形成与发展。

具体来讲,首先,牟宗三借用了康德资源,但在康德那里,实践理性(道德理性)与理论理性(认知理性)只是同一理性的不同应用而已,且康德一贯坚持人的理性的有限性,根本不认为人具有“自由无限心”(智的直觉),并依人的理性的有限性,只积极地证成了现象界的存有论,本体界的存有论只是为突显人的理性的有限性而消极地逻辑设定而已,因而并非实有两层架构。既无真正的两层存有论,也无“自由无限心”与“识心”之别,以同一理性的理论运用安置知识,以实践运用安置道德,因而并无“坎陷”的必要,自然更无“坎陷如何可能”的问题。其次,按佛家的《大乘起信论》“一心开二门”的架构,“常”的清净的“真如门”看似是“无执”的本体界,但在佛家根本不承认有真实本体,这只是“虚”的,只是圣者境界的朗照而已,而染污的“生灭门”虽是现象界,但现象界在佛家只是如幻如化,并无积极意义,因而只在佛家本身看,“虚”的建立“无执”的本体界,并安置道德,消极地承许现象界,安置知识,视前者为“体”(胜义谛),后者为“权用”(世俗谛),倒是无可无不可,毕竟以佛家的欣趣,最后都消融于圣者的“涅槃解脱”,这也不会遇到“坎陷如何可能的问题”;而牟宗三必须本着儒家传统的“道德本位”,继承宋明理学的“仁体”(或曰天理)并置于“本体”地位,认其为完满自足、无限,并根据其无限完满性保证其能成立现象界,开出认知主体,建立“知识”,则“坎陷如何可能”便是挥之不去的难题。虽然通过二重体用理论将“知体明觉”与“识心之执”界定为“体”和“权用”的关系,这种尝试以“体用”模式来连接价值世界与事实世界的努力,并未成功调和两者间的矛盾,反而加深了本体与现象之间的鸿沟。两层存有论之间存在着明显的“体用殊绝”,导致科学的形而上学根基难以稳固建立。因为“知性”被视作是“良知”经由自我否定转变而成的一种对立状态,这使得“良知”一方面给予“知性”及“现象”以本体论上的支持;另一方面也对其构成了限制——即在“良知”作为最高原则的情况下,“知性”与“现象”虽得以存在,但并不享有完全独立的地位[5]。可是牟宗三要保证道德本体的无限绝对和创生性,并积极地建立“知识”,成就民主科学,并以前者融摄与统驭后者,时时提撕后者,则难题便是上述的认知主体与科学精神难以安置“合适的”独立地位。这关键在于牟宗三强调的“良知”是绝对、普遍、超越、抽象的,不够落实、具体,因而“良知坎陷论”讲到后面便越讲越绝对化与形式化,走上“主体主义”和忽视生活世界与社会历史整体的道路,最终必然与宋明理学的先哲们一样走向纯心性之学。如果只停留于纯心性内部“打圈圈”,则“坎陷如何可能”是解决不了的,毕竟“坎陷”终究要涉及唯物

论的向度。因而牟宗三对儒学之外的中西哲学资源的借鉴转化不但会由于“变了形”而引起争议，认为其是“误读误用”(当然牟宗三不至于如此不通，实是因其立场不得已而为之，不如此难以保证儒家心性学之地位)，而且面对的困难不因借鉴了资源而解决，反而可能加重了困难。

4. 结语

通过审视四个阶段的“良知坎陷论”，并检讨其不足，我们清晰地看出了牟宗三要保持儒家传统又要使其进行现代化转化的时候所面对的困难。然而，在中国的精神与智性传统遭受严峻挑战，并面临被彻底边缘化的风险之际，牟宗三所做出的最大贡献在于实现了儒学“形而上的保存”[6]。这种保存的意义不仅在于稳固了道德主体的地位，从而缓解了中国人的心灵危机，还为“实践的开启”铺平了道路，因此，轻易抛弃这一理论显然是不明智的。虽然他的“良知坎陷论”表现出了一定程度的主体主义倾向，并且在某种程度上忽视了生活世界和社会历史的整体性，但这些理论局限也可能蕴含着儒学未来发展的一种可能性。因此，可以尝试将“良知坎陷论”重新置于生活世界的背景之下，让它更加关注世界的整体性和存在的物质性，从而超越单纯的心性儒学范畴。鉴于熊十力哲学具有非主体性的特征以及回归宇宙生生不息之大化流行的要求，这或许是一个值得借鉴的思想资源。通过对牟宗三“良知坎陷论”中存在问题的研究和解释，借助熊十力哲学的理解，或许能够克服前者的一些理论限制。

参考文献

- [1] 牟宗三. 《历史哲学》新版自序[M]. 长春: 吉林出版集团有限公司, 2010.
- [2] 卢兴. 牟宗三“良知坎陷说”的发展历程[J]. 中国哲学史, 2008(2): 90-94.
- [3] 牟宗三. 政道与治道[M]. 台北: 学生书局, 1983: 58.
- [4] 牟宗三. 现象与物自身[M]. 台北: 学生书局, 1975: 序 7.
- [5] 程志华. 由“一心开二门”到“存有三态论”——儒学之一个新的发展向度[J]. 哲学动态, 2011(6): 28-35.
- [6] 林安梧. 从“新儒学”到“后新儒学”的发展[J]. 中山大学学报(社会科学版), 2006, 46(3): 6-11.