

从道德主体到知性主体：论牟宗三“坎陷说” 与现代性视域下的“内圣外王”重构

黎秀军

贵州大学哲学学院，贵州 贵阳

收稿日期：2026年4月18日；录用日期：2026年5月8日；发布日期：2026年5月20日

摘要

儒学“内圣外王”的传统在近现代以来受到了西方科技文明的强烈冲击，直接导致了儒学思想的式微。一大批学者一方面意识到强国必须要以西方科学主义为主，一方面又不想儒学以此沉没。因此他们提出各种主张试图在两者之间寻找某种平衡，既可以发展科学主义又可以推动儒学的现代性转化。为了缓和二者的矛盾，牟宗三提出了“良知坎陷”说。牟宗三从儒学的心性哲学出发，将“良知”概念设定为本体论的存在，而将西方的科学文化统一于其中并置于“内圣-外王”的框架之下，从而将两者分别划归于儒家传统的“内圣外王”概念中。牟宗三通过良知道德心之“内圣”来开出“识心”之“外王”，以此来化解儒学与科学之冲突，从而在发展科学的同时推动儒学的现代性转化与发展。

关键词

良知坎陷，内圣外王，现代性，儒学，德性与知识

From Moral Subject to Intellectual Subject: On the Reconstruction of “Inner Sageliness and Outer Kingliness” in Light of Mou Zongsan’s Theory of “Self-Negation” and the Horizon of Modernity

Xiujun Li

School of Philosophy, Guizhou University, Guiyang Guizhou

Received: April 18, 2026; accepted: May 8, 2026; published: May 20, 2026

Abstract

The traditional Confucian paradigm of “inner sageliness and outer kingliness” has been profoundly challenged by Western scientific and technological civilization since the modern era, leading directly to the decline of Confucian thought. A significant number of scholars, on the one hand, recognized that national prosperity must rely primarily on Western scientism, while on the other hand, they were unwilling to see Confucianism submerge as a result. Consequently, they proposed various doctrines seeking a balance between the two—both to develop scientism and to advance the modern transformation of Confucianism. In order to mitigate the tension between them, Mou Zongsan formulated the theory of “the self-negation of conscience.” Proceeding from the Confucian philosophy of heart-mind, Mou posited “conscience” as an ontological reality, while subsuming Western scientific culture within it and situating it under the framework of “inner sageliness and outer kingliness.” In this way, he assigned the two domains respectively to the traditional Confucian concepts of inner sageliness and outer kingliness. By means of the “inner sageliness” of the moral heart of conscience, Mou seeks to open up the “outer kingliness” of the discriminating mind, thereby resolving the conflict between Confucianism and science. In so doing, he aims to develop science while simultaneously advancing the modern transformation and development of Confucianism.

Keywords

Self-Negation of Conscience, Inner Sageliness and Outer Kingliness, Modernity, Confucianism, Virtue and Knowledge

Copyright © 2026 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. 现代性语境下的“内圣外王”困境

近代儒学在西方文化的冲击之下艰难生存，为了解决此困境，儒学必须要回应其在现代之下的发展问题。在康有为等人觉醒“现代性”意识之后，他们试图以儒家传统资源来构建中国的现代性发展，以此期许在增强现代国家力量以保存文明的同时又坚持传统以延续文明价值。面对现代性困境之下的儒学发展问题，以牟宗三为代表的新儒家提出了“儒学三期说”。所谓三期，即是以孔孟等为核心的先秦儒学为第一期，以宋明理学为核心的儒学为第二期，第三期则为 20 世纪以来的现代儒学。“三期说”原本是对中国整个文化系统发展的分期，但中国传统文化大都以儒家文化为主导，而且倡导者认为今后第三期发展依旧要以儒学为本，所以也称之为“儒家三期说”。十力学派或者整个新儒家都秉承了此种理念。他们对儒家“道统”有着强烈的坚持和历史使命感，试图对儒家传统进行一种转化以此来接合现代性，而其做法便是以哲学化的“心性之学”来创造儒学存续的新形态。

近代以来在西方科学文化的冲击之下，中西古今之争往往规约简化为知识与价值之争。传统儒家哲学都是以价值为本位，这种思想一直延续到现代新儒家。然中国儒学传统之内圣而开外王的路径在现代文明冲击之下遇到了阻碍，即西方的民主、科学等“新外王”知识并不能由“旧内圣”直接推出。但是从现代性的发展来看，这种“新外王”的知识性又是中国当前最需要的，所以必须要开出西方民主与科学的“新外王”，并且建立一条在现代性发展之下可行的新儒家的知识论路径，这也是为什么新儒家要推行中国哲学之现代化的原因。虽然知识的优先性对外王颇有成效，但是如若没有价值约束则难以收场，

西方理性主义的过度扩张就是很好的例子。所以，新儒家即使意识到“新外王”的知识对于目前中国之急迫性，但依旧强调儒家传统价值的重要性。对此，新儒家提出来的方法就是让中国哲学之传统在价值领域后退，而为知识留下充分的空间。从整个新儒家的发展与演变来看，在面对知识与价值的优先性取向中，他们都给予了知识一定重要的地位，甚至梁淑泯以及第三代新儒家主张现阶段先知识而后价值和价值与知识的等位性。所以近代以来，从儒学之发展来看，中国每跨出一步接受西方文化文明都是中国传统价值本位性的不断坎陷和退让，当然这也是社会的现代化发展和儒学的现代性转化的要求使然。

牟宗三作为新儒家的标志性人物，也提出了自己对现代性之下儒学的发展与转化、知识与价值的优先性取向等问题的主张，此即其“良知坎陷”说。牟宗三提出“良知坎陷”是立足于其所建立的“新三统”论。其在《道德的理想主义》中提出第三期儒学的使命就在于重建“三统”，“新三统”说是本于中国传统文化只有“综和的尽理精神”而没有发展出“分解的尽理精神”的问题，所以需要通过“返本开新”的方式，以“曲通”而非“直通”的方式建立民主政治与科学知识。在此架构下，“良知坎陷”正是从道统中开出学统与政统的理论核心[1]。所以他认为儒学应该在第三期中通过“良知坎陷”而开出民主与科学，此后再复归于良知之道德本体含义。对于传统之内圣而无法开出“新外王”的理论困境牟宗三同样有所说明，他指出在现代化进程之下，所谓的外王已不再是《大学》中所说的由“诚意正心修身”而后进展到“施行王道”的“齐家治国平天下”，而是变为了民主与科学的“新外王”。现代化语境之下，外王不再是传统而言的事功和王道教化，而是民主、科学等具体性的“知识性”内容[2]。在以往的内圣外王之道上，即是由道德教化以成“君子”而借君子治世使国家与社会得到“大治”，虽然理想的外王在尧舜等圣王之后并没有得到很好的实现，但儒家还是一贯主张如此。牟宗三鉴于当前传统内圣不能开出“新外王”的形势之使然，为了时代之需，其以为儒学有必要调节“旧内圣”转其而为“新内圣”，以此为理论基础开出“新外王”，从而调节儒学与科学之间的冲突，并为儒学的现代性发展开拓道路。

在此脉络下，牟宗三所倡导的“新内圣”并非是对传统心性之学的全然抛弃，而是对其在主体性结构与功能上的调整。相较于宋明理学将内圣几乎等同于“道德本心之逆觉体证”——即无论是程朱的“性即理”、格物穷理，还是陆王的“心即理”、致良知，两方都是以纯然道德的理性自觉与扩充为理论的终极关怀。在理学中，主体就是还未经历主客二分洗礼的为“圆智”所的道德主体。于此不同的是，“新内圣”有三处核心调整：其一是主体的双重性自觉。在牟宗三看来，良知本体在保持其道德创生性和绝对性的同时，其自身也必须包含一种“自我坎陷”的辩证要求，即自觉承认认知主体，即识心、知性的相对独立性并非是从外来的附加，而是良知完成自身完满性的内在环节；其二是外在实践的间接性特征。宋明理学主张内圣直通外王，成德即能成事，而“新内圣”则强调需要以经过坎陷而产生的“知性主体”为中介，道德心对于客观世界的安排不再是传统的直接感通和教化，而是通过建构知识体系、制度框架等来间接实现；第三，对“智”或知识的重新界定。不同于宋明理学以“仁”统“智”、以德摄知，牟宗三的“新内圣”明确地将“智”从德性的附属地位中解放了出来，并赋予其在现象界中的独立地位。虽然“智”最终还是归于良知，但其在现象界层面已经获得了不可化约的独立性。综合来看，相较于传统儒家的内圣之道，牟宗三的“新内圣”变为了一种能够主动自我否定、自觉容纳并保障知性主体独立运作的更高层次的道德主体形态。

对于儒家传统内圣与“新外王”的关系，牟宗三认为虽然儒家或者中国当前还没有西方民主与科学式的“新外王”，但这并不是说以儒家价值本位的方式行不通。以儒学内部之条件是能够开出民主与科学的，儒家心性之学并非没有“智”的层面，传统形上学之仁体都是“仁智合一”，虽然此智是圆智而非方智。实际上，王阳明提出的良知本就不只是天赋的道德意识，而是在天赋道德意识之上对各种精神内涵的综合，是一种“大良知”。此大良知是由道德意识、理性、意志、情感、直觉等精神活动因素构成，并且是以道德理性为统领、知识理性为辅助的理论，这就说明良知是同时具备道德与知行两心[3]。所以

从理论上来说儒学从“仁智合一”之仁体转折向下开出知性具有可行性，只是在中国传统儒家思想中，其着重分析道德实践的“仁之体系”，这才导致知性体系未有成。正如劳思光先生在批评王阳明认为其只肯定道德主体性，而不注重客观世界一样，牟宗三也意识到了中国儒家之心性哲学没有对道德主体在客观世界中的认知心及其活动进行详细说明。所以牟宗三提出以“良知坎陷”来开出认知主体，当然“坎陷”的前提是将传统内圣转化为“新内圣”，而在“良知坎陷”开出知识和“新外王”的同时也是“新内圣”之完满达成。这是儒学在现代性发展之下的自我发展，而儒学这种对于民主与科学的涵摄以及对现代性的回应正是儒学内部自身应对时代发展而求以自我的一种更新和突破，即是所谓的儒学“第三期”发展。

2. “良知坎陷”与“道德”开知识

传统本体之良知特别是在陆王心学中，大都局限于道德本体方面的规定性，而较少涉及科学理性之义，故牟宗三以此为破题口，直接将“仁智一体”之良知拆分为两部分。为了证得良知开知性的合理性，其从佛教之“一心开二门”和康德现象与物自身之分中寻找理论依据。《大乘起信论》的“一心开二门”是针对南北朝时期经论师争论众生本心是佛性真心还是赖耶妄心而作出的一种调和，其是一种形上学的本体论。一心，即是众生本体之如来藏清净心，二门，指的是这一心体所包含的两个方面，即生灭门和真如门，前者是清净无染，后者是污染的。众生之心内在具有成佛之依据，然其也是一切杂染之根本，是现象界得以成立的依据，如此就有了真如相和生灭因缘相。牟宗三以此“二门”来对应康德哲学之现象与物自身，从而设立现象界与本体界的“两层存有论”。其中执的存有论是现象界，是有对者，是知性主体，这即对应民主与科学。无执的存有论是物自身，是无对者，是道德主体。牟宗三对现实的存在物称之为“现象界的存有”，其有客观性和存在性，但不具有绝对性，不是本体性的存在。然我们不说它们不存在，而是说它们是现象义上的存在，这即是“现象的存有”，这种说法类似于佛教之“缘起性空”。牟宗三认为以往儒学主流都是以“成德”为业而忽视外在知识，所以良知作为无执之本体，其为了开出民主与科学，就需暂时放弃道德实践之上达，而通过自我坎陷执持为知性主体，此即道德主体为知性主体的挺立让步。

对良知坎陷出知性的具体过程，牟宗三则是化用陆九渊的“无风起浪，平地起土堆”之语，故其以“平地起土堆”来比喻良知坎陷识心知性的具体过程。作为本体的良知或知体明觉原本是一平地，平地无相，什么都没有，然良知自觉的执持其凸起一土堆，这凸起的土堆就是良知执持出的认知我，此即凸起一现象主体。“此一现象是那知体明觉之凸起，由自觉地一执而停住而起者，此即所谓‘平地起土堆’……此思维的我既有我相，故明觉感应中之‘物’亦凸起而为对象，即成为对象相的物，此即为现象意的对象，此亦是‘平地起土堆’也。”([4], p. 131)良知自我坎陷的实质是知体明觉从无执转出有执，良知是无执，认知心或知性是执，前者意为不执着，不停留，是无限心。后者意为执著，停留，是有限心。牟宗三借此说明知体明觉执持自己而开出认知心，而认知心开出之后将物推出去作为现象，使之成为认知主体的认知对象，从而形成知识。在这里，良知自持其自己时是观物之实相，而“良知坎陷”时所观的就是现象，现象物不是在良知的创生涵润之外。这回答了现象物如何不离良知而存在的问题，同时也说明了知识的开出本质上就是良知辩证发展的必然环节。可见牟宗三对阳明良知的诠释是现代性的、创造性的，但同时又紧守儒家的“道德实践”传统[5]。

良知本是无限心，“以天地万物为一体”，对于良知的鉴定，牟宗三称之为“超越之本心”，而不是认知层面的心，超越之本心是存有论层面，即是中国传统之自由无限心。自由之无限心在儒释道三家之中都有所表现，至于儒家道德本体的创生作用，心与理一、理与天一、与道一，天依据此理此道创生万物，即是依据此心之理创生万物。儒家“心外无物”之心与贝克莱“存在即是被感知”之神心类似：即使

不被万有之人心所感知，也会被天地之大心所感。故而孟子言“万物皆备于我”，也并非是说万物之依存有赖于人心，而是言天地万物本与我为一，所以需要“反身而诚”以道德实践工夫从躯己复归于本心之万物一体。“反身而诚”即是要通过道德实践发明和扩充本心，使之“尽心”，“尽心”而“知性”，“知性”则“知天”。道德本性与天道相同，“尽心”至其极就可与“天地万物为一体”，万物不离我而存在，程子“仁者与天地万物为一体”和张载“民胞物与”之说即是如此。所以，在传统良知主导之下，人就无需向外求索知识，只需向内求。牟宗三的“坎陷”则是将良知从无主客对待落入到主客对待关系中，并认为这是良知的一种自觉的辩证否定过程，良知进入主客对待之后，认知活动以及知识的形成就成为可能。牟宗三认为良知坎陷是良知自身之要求，其自觉主动地从无执转化为执，由此转化为认知主体([4], p. 127)如此一来，其便将认识心、科学、现象等从中国哲学心性一体中分化出来，分裂为两部分。中国传统思想少谈甚至是没有主客二分之思想，一直都是主客为一，天人万物一体之说，故可以说中国哲学在主客关系上就是一种一元哲学，所以对于本体与现象来说，二者从来都不是割裂的，不管是先秦的道气合一，还是有宋以来的理气合一，形上与形下从来都是一体，道在器中、理在物中，两者是一贯的。

牟宗三的“良知坎陷”有几个重要特征：首先，“良知坎陷”是良知向下落实处理实际生活事务和追求知识，也就是牟宗三所谓的“道统”开出“学统”和“政统”，即良知下降而开认知心，而不是向上追求人格境界；其次，“良知坎陷”是良知主动为之，而不是良知被动进行，所以称之为“良知自我坎陷”，因为识心是由“良知坎陷”之自我否定开出，所以我们可以称之为是良知的对立心；再次，“良知自我坎陷”是实践意义上的开出，即辩证的开出，而不是逻辑的开出；最后，识心开出之后，良知之功用可以通过识心来呈现，且良知依旧处于统摄地位。所以从传统之本末体用关系以及牟宗三自身的论述来看，其对于良知开知性设立的逻辑进路与《大乘起信论》之“一心开二门”的两心之并列平行关系不同，其更多的是一种纵下的体用关系，即：道德本心 - 本心之自我坎陷 - 认识心 - 新外王。所以在关于良知与知性的关系上，就造成了一个问题，即作为道德心的良知如何能够开出知识性的识心，此即良知开知性的兼容性问题。对于此问题，牟宗三进行过论述与解答，其不仅认为良知与知性具有很好的兼容性，而且知性可以更好的充实和呈现良知，以凸显良知道德本体之涵义。这个问题实质上就是主体问题，为此牟宗三在良知坎陷的基础之上对自我进行了三重区分：“因此，关于我，我们有三层意义：一、统觉的我；二、作为单纯实体的我；三、感触直觉所觉的我(现象的我)而为(本体)一范畴所厘定者，此则只是一个组构的假我。此三层各有不同的意义，当分别说为三种我：一、统觉的我是逻辑的我，是认知主体；二、作为单纯实体的我是超绝的真我，此唯智的直觉相应；三、组构的假我乃是真我之经由感触直觉而为认知我所设立之范畴所控制而厘定的一个心理学意义上的我。”([6], p. 216)，其中统觉的我表示“我在”，是一个思想，这个思想的我既不是现象，也不是物自身，而是经由知性概念构成的一个形式的，逻辑的认知我。统觉的我设立了主客对立，其施加范畴控制经验，是认知主体；超绝的真我是良知，是认知主体的根据；组构的假我只为感触直觉所觉，是现象我。超绝的真我作为本体通过自我坎陷、主客分化而形成统觉的我。认知我相对于真我而言也是一现象，不过认知我不是被知的对象意义上的现象(物)，而是能知的主体意义上的现象，也就是说认知我这个现象是主体而不是客体。真我本无相，难以看出其实质，然其开出认知我而认知我是有我相，这样认知我就使得真我就有了实质之有，而认知我只是形式的有，只是一个思维的我，而非实有或本体([4], p. 131)认知主体不是现象也不是物自身是因为其不是感触直觉和智的直觉的对象，它是控制和驾临经验及其对象。统觉的我的超越性是认知的超越，而不是存有论的超越。牟宗三说：“(认知的超越的)必预设主客之对立，且由其主动得施設范畴网以及对象化之活动而见，此认知主体之所以为架构的。我们如果通着真我来说，此正是真我之一曲折(自我坎陷)，由此曲折而拧成这么一个架构的我(认知主体)。其所以要如此，正为的要成为经验知识(闻见之知)。”([6], p. 233)而自我

坎陷产生认知主体的过程，即是上文讲到的“平地起土堆”。

此即是良知坎陷开出知性之可能性论证。综述来看，牟宗三之良知心非血肉之心，也非认识心，而是道德本心。良知具有内在超越性，道德本体不仅要解释道德存在以及一般存在之根据，还要解决宇宙之生化。良知是以道德创生，在天即为理或道，在人则为性或心。良知在天则天依据良知(仁与德)准则创生万物，在人则人依据良知推行实践活动。在“良知坎陷”之内生动力上，其是一种自反性观照。良知并非盲目地自我否定，而是在静观中觉察到自身若只停留于“无执的明觉”，虽然可成就道德人格之圆满，但无法应对现象界之纷繁事务与客观知识之需求。这一觉察本身即是良知作为“无限心”的内在要求，良知自觉其“外王事业未竟”，所以其不会永远停留于明觉感应之中，而是必须自觉自我否定，而转出知性，使物为对并使之成为对象([4], p. 126)这个过程就是“良知坎陷”从无对到有对，其依“智”而知物并宰制物，其中良知主动地由“无执”转入“有执”，此一转入并非外力所致，而是良知自身的一种“凝滞”。在这一环节中，良知暂时悬置其向上达成的道德实践优位性，而是转而将自身固化为一个具有我相、能所对立的认知架构。所谓的“平地起土堆”，土堆之起固就是良知之主动，然土堆一旦凸起，便具有了相对于平地的“他在性”与“固定性”。此执持而成的认知我虽然是源于良知，但其一旦挺立，就会遵循自身的形式逻辑与范畴规则去建构对象。在这个阶段，良知的直接干预处于隐退状态，否则科学认知的客观性便无从保证，只有如此，良知才能充分实现自己，成就自身之完满。就主动与被动的边界而言，牟宗三始终强调坎陷是“良知自我坎陷”，故整个过程在根源上都是良知的一种主动为之。但此主动性具有一个严格的边界：良知主动地发起坎陷、主动地执持自身为认知主体，这是“主动之始”；但认知主体在现象界内的作用则不是良知可以任意改变的，良知必须“被动地”尊重知性的独立法则。换言之，良知主动地选择了“让开一步”，这之后良知便不再直接插手知性。如果良知在现象界仍然以道德命令取代认知规则，就是对其自身坎陷的破坏，也是对知识独立性的消解。因此，“良知坎陷”的主动性与被动性之辩证关系就在于：根源上是良知主动选择自我限制，作用上则是被动服从知性法则，二者共同构成了“良知坎陷”的完整内在机理。所以“新外王”之开出也就是良知的内圣之至，是良知的内在要求，也是牟宗三说的一种辩证的开出，是心体自我之革命。

3. “新外王”的开显与“坎陷说”的再审视

在讨论之所以要调节“旧内圣”而为“新内圣”以及“新内圣”开“新外王”时，程志华将牟宗三的观点归结为三个层面：一是必要性，即新外王要求内圣必须进行自我调节，否则跟不上时代之变；二是可能性，即内圣在功能上的自我调节之可能性。因为内圣就是主体“自觉作圣贤工夫”，即主体的能动性；三是现实性，虽然内圣内容与目的具有永恒意义，然其功能实际上是一种动态的调节，而不是静态的不变[7]。其中第一和第三点都是在讲现代性的问题，第二点则是关于“良知坎陷”的自身具备的可能性。实际上，“良知坎陷”就是一个动态的过程，因为在牟宗三的体系中，坎陷并不是良知的一次性“下落”，而是一个包含“下降”与“上升”的辩证循环。首先，坎陷是复归的前提。良知如果不经历坎陷而直接作用于现象界，则其所成的就只能传统的“内圣外王”，即道德心直接统摄政治与事功，从而导致客观知识无法独立构建。因此，只有通过坎陷让知性主体充分挺立，并让其完成独立建构，良知才能得到真正的充实，而不是空洞的德性含义。在这个意义上，坎陷就是良知自我丰富、自我实现的必经之路。此外，复归良知是坎陷的完成与超越。牟宗三明确主张在知性主体完成知识建构之后，良知须从坎陷中“抽离出来而复归于无执之存有论”。复归不是对坎陷的否定，而是将其转化并提升到更高的道德层次。复归后的良知不再是坎陷之前的纯然内在的道德心，而是将“新外王”作为自身事业的客观载体，从而实现了“内圣”与“外王”在更高层次中的统一。二者在紧密相连，只有坎陷而无复归，则科学理性就可能演变为韦伯所警示的“铁笼”；如果只有复归而无坎陷，则儒学无法走出传统的德化政治形态。

所以，坎陷与复归构成了一组“否定之否定”的逻辑链条，其中坎陷是对良知直接作用的否定，复归是对坎陷阶过程中知性独大的否定，两次否定最终达成的是良知在现代性视域下对自身局限的超越和对客观世界的重新统摄。

从理论内涵来看，“良知坎陷”所开出的“学统”与“政统”至少涵盖以下三个层面：其一是独立学术体系的建构，即“学统之全体大用”。坎陷所开出的认知主体不仅指向自然科学知识的获取，更指向人文学术与社会科学中客观研究方法的建立。这包括历史考据、逻辑分析、概念思辨等中国传统所欠缺的“方智”传统建立，即形成一种摆脱道德直接干预的、遵循自身规则的独立学术传统。其二是现代政治法律制度的架构。民主之外，“新外王”还涵摄了基于理性架构的法治体系、权力平衡及公民社会伦理等内容。牟宗三强调“政道”与“治道”的区分，传统外王仅有治道而无政道，“新外王”则要求通过坎陷确立政权转移的客观法度与公共领域的交往理性，从而使政治实践从圣贤人格的罩下解放出来，转而依据制度化的程序正义。其三是客观社会实践的专业化与职业化。在传统“内圣外王”的观念中，事功是德性的自然延伸；而在“新外王”里，社会实践诸如经济、法律、教育等均有其相对独立的知识内容和作用逻辑。“良知坎陷”为这些具体内容提供了脱离泛道德主义的可能，使其在各自的专业范围内追求真理，从而构成了现代性体系下的多元化“外王”。所以，总体来看，“新外王”就是对一切由知性主体主导，并遵循客观规律的文化创造活动及制度建构的统称。

在思想进路上，牟宗三是从本体论与儒家传统内圣外王学的逻辑脉络提出“良知坎陷”，其虽然将知识统摄于道德价值之下，并且在传统知识遭遇质疑之时发展了儒学，但其理论的合理性依旧遭到了诸多质疑：其一是科学理性的独立性问题。牟宗三虽然认为良知开出科学之后，就会暂时隐退，以使科学具有独立性，但其中道德实体依旧是处于科学之上。其二，就算良知暂时隐退，但良知内圣为确保科学之“新外王”的独立性而使自身丧失普适性，或者说是“新外王”依照科学理性而走向独立的理性之路，走向与“内圣而外王”的对立道路，即并非是内圣而外王，内圣是内圣，外王是外王，二者并不相承。所以，以“内圣外王”的框架来解释知识性是多此一举或者说是错误的。

牟宗三“良知坎陷”是为了从形上学角度实现儒学良知本体对科学的超越之统摄，但是以本体生成论或存在体用论模式的“坎陷说”并不能实现这种超越统摄，因为通过良知来确保科学知识的必然性已经超出了良知的解释效力范围。牟宗三在解释“良知坎陷”时，是以道德心开出认知心来进行论说的，即从道德理性转出科学理性，这就给人一种错觉：即道德心是超越之本体，而认知心是经验之产物。这样，“坎陷说”就会产生从道德心如何开出认识心的理论困境[8]。牟宗三也注意到了道德理性与科学理性之间的不同，所以其以为良知是在面对经验世界时向下“曲折”而“坎陷”的开出，两者之间是间接完成。但是，其“良知自我坎陷”说在机制阐释上仍存在值得进一步追问之处。“坎陷”出自《周易》，意为上向下落，有上下贯通之意。牟宗三是借此说明良知从无主客对待落入主客对待的辩证否定过程，但其以“平地起土堆”来说明“我相”忽然而起，并没有真正回答良知的主客分化问题。相反，该比喻恰好表明，牟宗三并没有澄清“良知自我坎陷”的具体机制。进一步分析，就会发现“坎陷”还面临着知体明觉“自持其自己”之“执”是恒常的还是非恒常的、认知主体的真实性与知识的客观性、道德主体与认知主体难以并立等问题[9]。良知坎陷识心，终究是道德理性开出科学理性，道德理性仅有道德规定性，哪怕牟宗三用了含糊的曲通，曲折等词强调两者之关系，但依旧难以解决两者之间的理论张力，所以其基于儒家本体论来解释“良知坎陷”的方法就会给人一种良知强行转出科学之感，这也是该理论遭到质疑的主要原因。

整个新儒家自牟宗三以后对于“良知坎陷”理论的修正都没有完全跳出他的思想理路，大都是在其思想基础之上作一些温和性的调整。就这些观点来说，从儒家的“价值优位性”传统出发，以知识价值、行为判断的价值本末逻辑或者价值主次关系重新建立一种“体用论”，即价值体用论是一种不错的尝试。

该体用论依旧是以体用为构架的形上逻辑，体也还是良知本心，用也是科学知识等，但两者不是先验的生成关系，而是后天的规范和价值判断。良知本心是科学价值判断的体，只有在这种意义上，良知才可以说统摄知识。在这种意义上，良知是一切文化之体，文化是良知之用，这种体用关系，不是生成与被生成的关系，而是价值本末和主次关系。一切知识包括科学、道德、文化等都是主体理性之创造，也是主体意愿之选择、主体之需要，这样，科学就始终服务于人的实践理想和价值诉求而被纳入到主体之中。在这种规范之下，认知心和科学知识依就是知体明觉自觉之要求，知体明觉仍然是担任着创造本体，但我们可依据主体之能聚焦于科学，而道德依旧具有优先性和总纲性。在道德与科学的制衡之中，儒家的道德和人文思想依然可以作为最高原则，以防止科学的滥用以及科学一元化。这种价值体用论坚持了儒学主体性，但其规避了“良知坎陷”转出科学的理论困境，而建立了一种良知道德聚焦科学实践，以发挥其统摄作用的新坎陷。这样，儒学对科学既有统摄作用，又可以使科学获得一种独立性。

参考文献

- [1] 李瑞全. 当代新儒学之新三统论[J]. 云南大学学报(社会科学版), 2018, 17(3): 35-45.
- [2] 牟宗三. 人文讲习录[M]. 联经出版社, 2003: 123.
- [3] 张学智. 牟宗三“良知坎陷说”新论[J]. 中国儒学, 2019(1): 104-117.
- [4] 牟宗三. 现象与物自身[M]. 联经出版社, 2003.
- [5] 赵连越. “良知坎陷”与“心外无物”——论牟宗三对王阳明《传习录》“南镇看花”章的现代诠释[J]. 西安石油大学学报(社会科学版), 2021, 30(2): 78-84+107.
- [6] 牟宗三. 历史哲学与智的直觉[M]. 联经出版社, 2003.
- [7] 程志华. 牟宗三“良知自我坎陷”再辨析[J]. 哲学研究, 2020(12): 66-77.
- [8] 韩立坤. 儒学本体论如何统摄科学?——以“良知坎陷”为中心[J]. 杭州师范大学学报(社会科学版), 2020, 42(4): 20-25+120.
- [9] 龚晓康. 良知“坎陷”抑或“呈现”?——兼论阳明学对道德主体与认知主体的开出[J]. 湖北大学学报(哲学社会科学版), 2022, 49(6): 10-17.