

# 良知之「呈現」與「坎陷」： 牟宗三「良知論」之緣起\*

聶科記\*\*

南開大學哲學院

## 摘 要

學界對牟宗三 (1909-1995)「良知論」之論述多限於「坎陷說」，實則其包含「呈現」與「坎陷」兩面，「呈現」一面常為人所忽視，故二者之內涵及關聯須得闡明。在「良知呈現說」中，客觀面而言，「呈現」之主詞從「元學」、「真體」確定為「理」及心理合一之「天心」；主觀面而言，心從「形下心」轉向「寂照心」、「天心」。在「良知坎陷說」中，又分「認識心」之坎陷與「天心」之坎陷：前者可分別坎陷出「時空相」、「範疇」、「四種定然命題」以及一有機之發展；後者坎陷自身為「識心」以成就知識。良知之「呈現」與「坎陷」可相互轉換，「天心」坎陷出之「識心」，間接地統攝於「良知本心」，為其「權用」。理解「良知論」之完備義，對進一步理解或重構牟學具有重要意義。

**關鍵詞：**良知，呈現，坎陷，牟宗三，認識心，天心

---

\* 本文為筆者未出版之碩士論文《天道之隱匿與顯現：對牟宗三良知論的反思》第一章與第二章第一節的部分內容，蒙本刊兩位匿名審查人提出的寶貴意見，後在原基礎上進一步修改補充而成。本文修改前曾於貴州大學主辦之「第二屆西部哲學博士生學術論壇暨貴州省第二屆哲學碩博論壇」（貴陽：2023年7月22日）上宣讀。最後，誠摯感謝審查人及編輯對本文錯訛之處的悉心訂正，亦十分感謝編委會的辛勤付出，使本文得以面世。倘有疏漏及缺失處，文責筆者自負。

\*\* 南開大學哲學院博士生，電子郵件信箱：1593990250@qq.com

## 一、前言

目前，學界對牟宗三先生 (1909-1995)「良知論」的研究多基於「良知坎陷說」，研究入路中西皆有之，但多集中於西學，且以康德 (Immanuel Kant, 1724-1804)、黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770-1831) 為核心。至於中學這條研究進路，研究者則相對較少。以張學智、蔣慶為代表的一批學者主張回到王陽明 (1472-1529) 自身討論「良知坎陷說」，而以石永之、盧興、劉振維、李瑋皓為代表的一批學者則已基於陽明學說對牟先生的「良知坎陷說」展開更為細緻深入的研究。

然而，牟先生的「良知論」實則包含「呈現」與「坎陷」兩個面向。學界的研究多基於「坎陷說」，少對「呈現說」及二者的關係展開研究。在現有之研究中，以林月惠、程志華為代表的一批學人皆注意到「良知是呈現」觀點對牟先生學說體系的重大影響。在良知「呈現」與「坎陷」之關係研究上，以蔣慶為代表的學人在上個世紀九〇年代最先開始探索良知「呈現」與「坎陷」之關聯，並根據陽明學說得出良知只可「呈現」而不可「坎陷」之論，焦自軍、龔曉康等人同持這一立場。

但以上研究皆未從牟先生處對「良知呈現」之內涵及「呈現」與「坎陷」之關係展開分析。因此，若要真正理解和還原牟先生之「良知論」，從牟先生本人著手討論「良知呈現」與「良知坎陷」之區別與關聯，或可更加深入理解牟先生學說之脈絡，理解其提出「坎陷說」之深刻義涵，以及「良知論」對牟先生整個學說體系之影響。因此，本文將著力於此，通過梳理牟先生早期之文獻，為其「良知論」作一注腳。

## 二、「良知呈現說」之淵源

「良知論」可謂貫徹了牟先生一生之學說，其「良知論」至少包含「良知呈現」與「良知坎陷」兩個維度，若用牟先生之術語，前者可稱為「直而無曲」，後者則為「曲而能達」，<sup>1</sup> 二者關係緊密相連。亦可說，無「呈現說」，則「坎陷說」難以立論。因此，要理解牟先生之「坎陷說」，或理解其完備意義上之「良知

---

<sup>1</sup> 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，《牟宗三先生全集》第20冊（臺北：聯經出版，2003），頁191。

論」，「呈現說」是基礎。

### (一)「良知呈現」之緣起

綜觀《周易的自然哲學與道德函義》、《認識心之批判》、《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》、《佛性與般若》、《現象與物自身》、《圓善論》等著作，牟學所涉甚廣，非吾人一時所能勘透。但總的來說，按蔡仁厚先生（1930-2019）之說法，牟先生學思理路主要包含兩條進路：

先生自謂：遇見熊先生，乃其生命中之大事。從此，先生之學思工夫乃形成雙線並行之歷程：一是從美的欣趣與想像式的自覺解悟，轉入如何為何之架構的思辨；以後撰著《邏輯典範》與《認識心之批判》，皆順此線索而發展。二是從外在化提升一步，而內轉以正視生命，契入儒聖之學，是即熊先生啟迪振拔之功也。<sup>2</sup>

如蔡先生所言，牟先生的學問有中、西兩條進路，西學「從美的欣趣與想像式的自覺解悟，轉入如何為何之架構的思辨」，中學則受熊十力先生（1885-1968）影響，轉而契入儒家內聖或心性之學——以陽明為代表的良知之學。

在現有之研究中，林月惠、程志華等人皆關注到「良知是呈現」在牟學中占據之重要地位。牟先生的弟子林月惠先生聲明牟先生的學說承繼熊十力「良知是呈現」之觀點，且在牟先生哲學理論的建構之中，該觀點轉而證成與闡發人有「智的直覺」，並成為牟先生哲學理論之「拱心石」。<sup>3</sup> 程志華論及牟先生花了三十年時間來理解、消化「良知是呈現」這一命題。<sup>4</sup> 以上研究皆論及「良知是呈現」在牟先生體系中的重要地位。而以陳迎年為代表的一批學者則側重從西學視域挖掘「良知呈現」與康德、黑格爾之關係。<sup>5</sup> 但在以上研究中，林月惠的重點在考掘「良知是呈現」的源頭，即王龍溪（1498-1583）的「見在良知」，未從牟先生處對「良知是呈現」展開分析。程志華則側重於從「尊德性」與「道問學」兩個方面分

<sup>2</sup> 蔡仁厚，《牟宗三先生學思年譜》，《牟宗三先生全集》第32冊，頁4。

<sup>3</sup> 林月惠，〈再論「見在良知」〉，收入馮天瑜主編，《人文論叢：2006年卷》（武漢：武漢大學出版社，2007），頁554-572。

<sup>4</sup> 程志華，〈論良知的呈現〉，《哲學研究》，8（北京：2007），頁24-31。

<sup>5</sup> 陳迎年，〈一樁三重公案：牟宗三良知呈現是康德式的還是黑格爾式的？〉，《船山學刊》，4（長沙：2020），頁71-81。

析熊十力與馮友蘭 (1895-1990) 的「良知是呈現」與「良知是假設」，在牟先生處，則主要從康德之理路分析「良知是呈現」需要滿足的三個條件，未從陽明及牟先生處對「良知是呈現」展開分析。以陳迎年為代表的學者則是以康德、黑格爾為核心論述「良知是呈現」。是以，要想更深入理解牟先生之理論學說，勢必無法繞過「良知呈現」，而回到牟先生自身，看其如何理解「良知是呈現」這一命題，更具有重要意義。

「良知呈現說」的提出最早見於牟先生對熊十力先生之回憶。1933 年，牟先生遇見熊先生與馮友蘭先生爭執王陽明的「良知」學說，二十多年後，牟先生仍清晰地記得當時之情景：

有一次，馮友蘭往訪熊先生於二道橋。那時馮氏《中國哲學史》已出版。熊先生和他談這談那，並隨時指點說：「這當然是你所不贊同的。」最後又提到「你說良知是個假定。這怎麼可以說是假定。良知是真真實實的，而且是個呈現，這須要直下自覺，直下肯定。」馮氏木然，不置可否。這表示：你只講你的，我還是自有一套。良知是真實，是呈現，這在當時，是從所未聞的。這霹靂一聲，直是振聾發聵，把人的覺悟提升到宋明儒者的層次。<sup>6</sup>

熊先生認為陽明之「良知」是當下「呈現」，馮先生則認為「良知」只是「假設」。然而，在熊、馮兩位老先生的著作中，並未有該事件之記載。但無論如何，熊十力先生這霹靂一聲，對牟先生可謂是影響深遠。熊先生「良知是真真實實的，而且是個呈現，這須要直下自覺，直下肯定」的思想，一直影響著牟先生對王陽明「良知」的理解。在牟先生的著作中，隨處可見「良知」是「呈現」的影子，而這一思維理路，更是直接影響了牟先生後來學說之走向。

## (二)「呈現」內涵之發展

牟先生「呈現」觀點分別見於其早期之著作中。<sup>7</sup> 其中，據不完全統計，《周

<sup>6</sup> 牟宗三，《五十自述》，《牟宗三先生全集》第 32 冊，頁 78。

<sup>7</sup> 因本文之目的在於探索牟先生提出坎陷思想之歷程，故統計只涉及其早期之著作，晚期之著作未包含在內。此外，除「呈現」一詞外，牟先生亦用「呈顯」、「呈露」或單用「呈」字表示「呈現」之內涵，本文僅統計了「呈現」一詞。

易的自然哲學與道德函義》共出現 2 次，《牟宗三先生早期文集》出現 48 次，《邏輯典範》9 次，《認識心之批判》則達 245 次之多。

在《周易的自然哲學與道德函義》中最早出現該詞。該書寫於 1932 年，其中「呈現」一詞共出現 2 次，是在解爻之四通——「見」、「伏」、「動」、「變」時，對「見」作詮釋時提及了「呈現」：

「見」即是「現存」(present) 言現在存在也：即是直接的呈現或「呈現的直接」(presentational immediacy)；也即是「實現」(actuality)，或「具形化」(concrecence)「滿足化」(satisfaction)，或曰「客觀化」，「定形化」。用胡氏自己的話說，即是「外成」。<sup>8</sup>

此時的「呈現」，更多與「見在」關聯。「見」之內涵即現在存在也，是直接的呈現，是「實現」出來，是「具形化」或「客觀化」。但此時之「見」並未有主詞，如後來「良知呈現」或「見在良知」之主詞為「良知」，此時更多是客觀地言說「見」字在解爻時之內涵。

該書之完稿時間為 1932 年，是年冬牟先生才遇見熊先生，此時牟先生是否即受到熊先生「良知呈現說」觀點之影響仍屬未知。但自熊、馮兩位老先生「良知」之爭論後，「呈現」一詞在牟先生之理論中便越來越重要。

在《周易的自然哲學與道德函義》之後，在三〇年代的文章中，「呈現」一詞主要見於發表在 1936 年 1 月之〈說觀念〉與發表在 1937 年 9 月之〈覺知底因果說與知識底可能說〉兩篇文章：

凡存在的東西都是在可知世界中的，都是顯現的，都是呈現于此的，都是與主體（或知覺或心）發生關係或可發生關係的。<sup>9</sup>

感覺是肉體方面與外界的接觸，這一接觸使雙方都上了呈現焦點。思維是對於上了呈現焦點的客觀存在者加以理解，發現其組織分子與分子間的關係。<sup>10</sup>

由呈現焦點可以窺出他們的因果鍊子，由「呈現的樣子」可以固定我們

<sup>8</sup> 牟宗三，《周易的自然哲學與道德函義》，《牟宗三先生全集》第 1 冊，頁 243。以下引文的粗體設定皆為筆者所加。

<sup>9</sup> 牟宗三，《牟宗三先生早期文集（上）》，《牟宗三先生全集》第 25 冊，〈說觀念〉，頁 275。

<sup>10</sup> 同前引，〈覺知底因果說與知識底可能說〉，頁 301。

認識的對象。……這個呈現的樣子我們叫它是「物相」。「事素」與「物相」在呈現焦點上具備因果關係。<sup>11</sup>

縱然直覺所得是知識的材料；但這材料因為是感覺關係的產物的緣故，所以也只是是其所是的直接呈現。時空只是它所呈現的時候與地方，即是所謂時其所時，處其所處。所以感覺關係上的材料即是存在上的一件事情，我們如果說時空是它的格式，那只表示時空是元學上根本存在的一個範疇，不是知識中的範疇。<sup>12</sup>

在三〇年代的「呈現說」中，主要是從「呈現焦點」上論說，經由「呈現焦點」可連結元學與主體。其中包含兩個面向，一是存在或元學是其所是之呈現在具體世界中，呈現的樣子被稱為「物相」，此純屬客觀而無人這一主體參與其中；二是人這一主體經由此「物相」可窺見背後各事素之因果鍊條，也即是世界之條理，人與元學之發生關係便是憑藉這感覺世界或可知世界中所「呈現」出的「物相」，此則偏向從「主體」通達元學所言說之純客觀世界。總的說來，此時之「呈現」雖可通達元學或存在，但「呈現」之「主詞」所代表之內涵較後來更含混。

在四〇年代的著作中，「呈現」則主要見於《邏輯典範》一書和〈哲學的下降與上昇〉、〈純粹理性與實踐理性〉、〈論純理〉三篇文章中。其中，《邏輯典範》一書於 1939 年開始撰寫，1940 年完稿，<sup>13</sup> 而同在 1940 年的 10 月 11 日，牟先生在《再生》雜誌上發表了〈哲學的下降與上昇〉一文，二者雖皆涉及「呈現」內涵，但略有差別。先看《邏輯典範》一書中之「呈現」：

而所生生不已者卻在諸般理則之呈現，即由推理而顯。<sup>14</sup>

譬如由物而生物而動物而理性的動物而人，物、生物、動物、理性的動物、人等等，這一串性德咸集於此而論謂眼前呈現之「今茲」

<sup>11</sup> 同前引，頁 308。

<sup>12</sup> 同前引，頁 317。

<sup>13</sup> 此為蔡仁厚《牟宗三先生學思年譜》所記載，但據《邏輯典範》黃慶明之編校說明，此書為牟先生於 1938 及 1939 年因抗戰而流寓於雲南、重慶、大理等地時所撰。蔡仁厚，《牟宗三先生學思年譜》，頁 8-10；牟宗三，《邏輯典範》，《牟宗三先生全集》第 11 冊，黃慶明〈《邏輯典範》全集本編校說明〉，頁 1。此外，發表於 1944 年 11 月之〈論純理〉一文，其中「呈現」之主詞亦為「純理」、「理性」，與《邏輯典範》所述一致。因該文晚於《邏輯典範》一書，故後文不再另引。

<sup>14</sup> 牟宗三，《邏輯典範》，頁 22。

(instantpoint, suchness)。此「今茲」即只被謂而不能謂的本體。此本體是最根本的。<sup>15</sup>

此種意識思維流所呈現之推理步驟，便是意識思維流進行時所必具之必然理則、公共理則。吾人現時所注意者便是此種理則。<sup>16</sup>

其間一套一套的推理，都是不離乎此的。此為純理呈現（無雜染）之標準邏輯。<sup>17</sup>

再看〈哲學的下降與上昇〉一文中之「呈現說」：

夫哲學最終，固在極成現界，而現界即為真體之呈露，亦是至高無上境界。但極成現界必有所成之根據，如是，即必須先立其所以成之根據而後可。現界即為真體之呈露，但真體一詞何由出？如是，即必須先立真體而後可。否則，現界即現界矣，無所謂真不真也。限于科學，無根據可以作此有價值意謂之稱述。如稱述其為真體之呈現，則飲食男女無往而不真，出處語默，無往而非道，此必須有體有準而後可。<sup>18</sup>

在牟先生之著作中，其亦常用「呈露」代替「呈現」一詞。根據以上引文，可發現《邏輯典範》一書與〈哲學的下降與上昇〉一文中「呈現」之主詞有別。在〈哲學的下降與上昇〉一文中之「呈現說」，更偏向於客觀「真體」之呈現，表明要極成現界需要先立其所以成之根據，因此，此時「呈現」之主詞雖有所指向，但還不夠明確。而《邏輯典範》一書中之「呈現」，其主詞已確立為「純理」或「理則」，相對於較為模糊的「真體」定位，「純理」明顯更加具體。因此，筆者認為〈哲學的下降與上昇〉一文之寫作時間可能略早於《邏輯典範》一書。

在《邏輯典範》所引的幾條中，「呈現」包含兩層內涵：一是純理或理則之呈現，一是於「主體」處可通達「本體」或經意識思維流而通達「理則」之「呈現」。較諸三〇年代，此處更凸顯「呈現」之主詞為「純理」或「理則」，但也是分別從純客觀和人這一主體兩面言說「呈現」一詞。而此種「真體」或「純理」、

<sup>15</sup> 同前引，頁 50。

<sup>16</sup> 同前引，頁 128。

<sup>17</sup> 同前引，頁 164。

<sup>18</sup> 牟宗三，《牟宗三先生早期文集（上）》，頁 555。雖然該文「呈現」之主詞為「真體」，但值得注意的是，該文已逐漸注意到「性體」範疇之建立，且在《心體與性體》中達至頂峰。

「理則」，在 1944 年 6 月的〈純粹理性與實踐理性〉中，已逐步傾於「心體」：

由認識上的主觀觀念論（此名不恰）進到形上的客觀觀念論。如果神心已可能，則柏克萊的形上原則、客觀觀念論，亦並非不可通。心通過一切存在而覺之，心與存在（觀念）永遠一起呈現而凝一而不離。這種理論並非不可思議。讓讀者自己去參究。<sup>19</sup>

柏克萊費了很大的力證明我所知的一切現象（觀念）都不能不受我的知覺所影響，都不能不依待于知覺而如其依待的樣子而呈現，此即普通所謂知覺現象。<sup>20</sup>

在四〇年代後，仍分主、客兩面展開論述。客觀面而言，「呈現」之「主詞」開始明確，此時由「元學」、「真體」更多轉向「純理」或「理則」之呈現。主觀面而言，將「主體」方面與客體世界之連接進一步細分，除了可經由「呈現焦點」窺見背後之因果鍊條或世界條理外，還論及一種普通的知覺現象。此階段之「主體」已以「心」表示，但此時之「心」應為形而下者，形而上之「神心」此時還在探索之中。

由以上引文和分析可發現，在三〇年代時，「呈現」之內涵還在探索之中，已經確定的是「呈現」所連接之領域，即客觀世界與主觀世界，但此時「呈現」之「主詞」尚未明確，只表明可通達元學世界，而兩者之連通即在可知世界或感覺世界之中。在四〇年代，「呈現」之「主詞」則逐步明確，從較為含混之「元學」、「真體」轉向更具體之「純理」或「理則」。較諸三〇年代，四〇年代「呈現」之內涵明顯更加細膩與豐富，但此時「呈現」之「主詞」更多指向「理則」，仍未指向「良知本心」，雖有提及柏克萊 (George Berkeley, 1685-1753) 「神心」之可能，但並未詳細展開，也並未將之作為「呈現」之主詞。

### (三)「良知呈現」之內涵

以上為牟先生之初步探索。這一探索在《認識心之批判》達到高峰，「呈現」一詞在該書中出現次數多達 245 次。在該書中，牟先生逐漸將「呈現」之主詞確定為「良知本心」（或「天心」、「道心」）。

<sup>19</sup> 同前引，頁 374。

<sup>20</sup> 同前引。



在寫作完《邏輯典範》一書後，牟先生已接近康德，但對於形上學之部分，尚無積極的認識，只是基於「知性」有一個形式之劃分，對形上領域之瞭解還是朦朧模糊的。直到遇見唐君毅先生 (1909-1978)，牟先生才開始接上黑格爾以及形上領域。如牟先生自謂：「我並不知我的《邏輯典範》所函的『形上函義』是什麼，而他〔唐君毅〕卻已知之。」<sup>21</sup> 而「呈現」之「主詞」也開始從一個「形式之劃分」而逐漸確定其「形上函義」。

在《認識心之批判》之前大部分，牟先生對早期的「呈現」內涵作了更深刻的解讀，也更加學理化，並引入一些新的內涵：

純理之呈現關涉於理解，可從兩方面說：一、自其離乎現實具體理解而直接形式化言，則形成純邏輯系統。二、自其歸於現實具體理解中而彰其用以使心覺自身為客觀的心言，則亦曰純理之直接客觀化。<sup>22</sup>  
設吾聞一聲忽而生起，忽而消逝，吾之覺其為一彈性歷程，為一整全之呈現而覺之（無論言此覺為統覺或感覺皆不妨）。……是以必須起自直覺的統覺也。<sup>23</sup>

較諸之前的探索，此時牟先生之「呈現」仍然包含客觀與主觀兩方面之論說，如對於「純理之呈現」之論述。但總的來說，更偏向從主體這一面言說。其中，除了早期的「元學」、「理」之外，更多轉向對主體之「覺」的論說，如「直覺」、「統覺」、「感覺」等範疇。此階段之論述重點在於由此「覺」發現其背後之「整全之呈現」，而非知性所把捉到的靜態分割至無窮盡者。但此時認識主體之「心」仍為「形下之心」，而「呈現」之主詞更多是「理」或「純理」、「理則」，而非「心」，但經此呈現之「物相」，心可「覺」其背後之「整全」，也即早期之「因果鍊子」。是以，此時之「心」尚未達到「理」之高度，尚未成為「呈現」之主詞。進一步的探索在《認識心之批判》的最後，開始由「形下心」轉向「寂照心」：

自寂照心言，則全體現實存在皆在寂照心之認識的貫徹中，只此一呈現

<sup>21</sup> 牟宗三，《五十自述》，頁 99。

<sup>22</sup> 牟宗三，《認識心之批判（上）》，《牟宗三先生全集》第 18 冊，頁 104。

<sup>23</sup> 牟宗三，《認識心之批判（下）》，《牟宗三先生全集》第 19 冊，頁 440。

之全體，無外乎此者可言，以寂照心無封域故，無界限故，無對待故。……此主斷依一神心而為最後之極成。若用中土之詞語言之，即是依一道體之心或天心而為最後之極成。此最後之極成即為本體論之證明也。曲心、照心、道心三步，義各有殊。<sup>24</sup>

若止於寂照心，則即以此浮萍之無根為其發蒼涼之感之根據，而即以寂照心之呈現為終極。然以此為宗，則必不能積極肯定人生與宇宙。<sup>25</sup>

在此處的引文中，牟先生將心分為「曲心」、「照心」、「道心」三步，也即此時「呈現」之主詞開始轉向「心」，但一開始之「心」是介於「曲心」與「道心」之間的「寂照心」，其雖無封域、無界限、無對待，卻仍屬於「認識心」之領域，還需「道心」或「天心」作其最後之極成。「寂照心」以「浮萍之無根為其發蒼涼之感之根據」，牟先生認為此不能為終極，以此為宗不能積極肯定人生與宇宙。但就「寂照心」而言，雖未達到「天心」之地位，但已比「經驗心」更進一步。且此時牟先生已經意識到「寂照心」之後還有一「道心」或「天心」作為最後之形上根據。但《認識心之批判》中，此時探索之重心仍是「認識心」，「天心」只是理論上層層逼迫之探索所得到的結果，或是經唐先生之指點所得。

至此，「心」在牟先生處有三層結構：「認識心」、「寂照心」、「天心」。就「天心」而言，其內涵不同於「認識心」、「寂照心」。「認識心」可認識之領域是有限的，但此對於「知識」來說卻是極其重要的。而「寂照心」雖比「認識心」更進一層，但由於「寂照心」不受時空之限制，也並不能提出形上之道體，因此還需「天心」作為其最後之極成，以此作為宇宙人生之主宰，也只有「天心」可歸於孔孟之正統大宗。

即此而言，我們可發現牟先生之理論與熊先生「良知是呈現」之關聯。就前文來看，牟先生在《認識心之批判》的最後，才明確將「天心」作為最後之形上根據。早期牟先生之「呈現」之「主詞」除了「元學」、「真體」這樣較寬泛的範疇外，更多時候是「理」，最終則以「天心」為最後之根據。那麼，「理」與「天心」以及「良知」之間又有何聯繫？在《王陽明致良知教》一書中，或已對以上問題作出解釋：

<sup>24</sup> 同前引，頁 648。按：「曲心」、「照心」、「道心」三詞在原文已設粗體，此處亦為筆者所強調。

<sup>25</sup> 同前引，頁 656。

在朱子形上學中，理超越而普遍，甚能充其量，而心未能成為宇宙的心（形上的心），……故理大而心小。心未能充分透露出。陽明即於此而興起。故主「心即理」。攝理歸心，心冒乎理。雖非心大而理小，而天心天理卻永遠相融而為一。故不獨言「人的知能」，且人的知能即乾坤的知能，故宇宙心與宇宙理相融而皆充其極，頓時呈現，頓時即普也。陽明之致良知教即在將敬的系統中之「敬的心」上提而充其極，使之全部透露出。由此以往，自然與朱子不同矣。所謂將「敬的心」上提而充其極，即是由此推進一步，點出人人具足個個圓成之「良知」也。此良知是不慮而知，其知屬之天，乃本諸先天德性者。<sup>26</sup>

就形上學而言，牟先生首先從朱子（1130-1200）之「理」講起。「理超越而普遍」，但由於朱子之「心」是「形下心」，所以「理大而心小」，不能成為「宇宙的心」。陽明則接著朱子該問題而起，主張「心即理」、「攝理歸心」，由此「天心天理卻永遠相融而為一」，「宇宙心與宇宙理相融而皆充其極，頓時呈現，頓時即普」。以此，牟先生認為「心」與「理」在形上之究極處是合一的。而在陽明之「致良知」中，牟先生認為陽明「將敬的系統中之『敬的心』上提而充其極，使之全部透露出」，推進並「點出人人具足個個圓成之『良知』」，此「良知」之內涵為「不慮而知，其知屬之天，乃本諸先天德性者」。

至此，牟先生最終所欲建構之「天心」也即陽明之「良知」內涵，而此中「心」屬形上領域，且「天心」與「天理」在形上領域中相融為一。因此，此「本心」之呈現同時也便含有一「天理」之呈現。準此，牟先生從理論上消化了熊十力先生「良知是呈現」這一觀點。

### 三、「良知坎陷說」之形成

前文論及牟先生從受到熊先生「良知是呈現」之影響後，自己對「呈現說」展開了層層探索。「呈現」之主詞，從較為含混之「元學」、「真體」逐漸確立為更具體之「理則」與「天心」，最終二者在形上究極處相融為一，「良知呈現說」因此也被賦予了具體義涵。然與此同時，在牟先生對「呈現說」之探索中，其亦逐漸

<sup>26</sup> 牟宗三，《王陽明致良知教》，《牟宗三先生全集》第8冊，頁14。

醞釀和構思出屬於自己之「坎陷說」。且在四〇年代末，「呈現」與「坎陷」皆確立以「良知」為最終之形上依據，二者在理論上幾乎同時趨於成熟。

### (一)「良知坎陷」之提出

自牟先生提出「良知坎陷說」以來，在學界引發了諸多爭議。「良知坎陷說」是牟先生會通中西後所提出的理論架構，因此，要理解牟先生的學說，「良知坎陷說」至關重要。蔣慶最早提出回到陽明學自身研究「良知坎陷說」，<sup>27</sup>張學智認為自「良知坎陷說」提出七十多年以來，對「坎陷說」的質疑多是由於未能正確深刻地瞭解良知本義，主張「良知有何種含義」實為解決「良知坎陷」問題的關鍵。<sup>28</sup>

在主張回到陽明之基礎上，還有一批學者已基於陽明的「良知說」，對牟先生的「坎陷說」展開更為細緻的分析。如石永之認為牟先生的「良知坎陷」並非全然接著陽明的「致良知」講，且牟先生還對陽明的一些觀點進行了批判和駁斥。<sup>29</sup>而盧興、劉振維等人也持類似觀點，除對陽明有所批評外，盧興還指出牟先生後期的「兩層存有論」體系之中，「形著說」已經讓位於「智的直覺說」與「坎陷說」；<sup>30</sup>劉振維則認為陽明活潑潑的「良知」並不同於牟先生所詮釋的「道德心」，牟先生在陽明基礎上對「良知」作出了全新的理解與建構，對陽明文本義理理解亦有歧出，是陽明「良知」的變異。<sup>31</sup>李瑋皓認為良知原本坎陷不出知識，知識系統難以收攝於良知之下，然牟先生又嘗試將知識系統攝入良知系統，是以造成牟先生理論的困境。<sup>32</sup>

要解決以上關於牟先生「良知坎陷說」之種種疑難，首先需要釐清牟先生「良知坎陷說」之理論架構及其要解決的問題；其次是要分析牟先生借鑒的學說，即陽

<sup>27</sup> 蔣慶，〈良知只可呈現而不可坎陷——王陽明與牟宗三良知學說之比較及「新外王」評議〉，《中國文化》，2（北京：1996），頁168-181。

<sup>28</sup> 張學智，〈牟宗三「良知坎陷說」新論〉，收入王中江、李存山主編，《中國儒學》第14輯（北京：中國社會科學出版社，2019），頁104-117。

<sup>29</sup> 石永之，〈良知的嬗變——從牟宗三對陽明的批評來看〉，《東岳論叢》，27.3（濟南：2006），頁154-158。

<sup>30</sup> 盧興，〈牟宗三與陽明學〉，《思想戰線》，34.5（昆明：2008），頁40-43。

<sup>31</sup> 劉振維，〈良知與道德心〉，收入趙平略、陸永勝主編，《王學研究》第10輯（北京：社會科學文獻出版社，2019），頁36-61。

<sup>32</sup> 李瑋皓，〈論牟宗三與唐君毅對王陽明良知學詮釋視域之異同〉，《南昌大學學報（人文社會科學版）》，50.5（南昌：2019），頁47-55。

明之「致良知」思想，看牟先生是在何種程度上對陽明思想進行發揮。

首先分析牟先生「坎陷說」理論架構之形成。如果說「良知呈現說」是牟先生受到熊十力的影響後自己展開的探索並賦予其義涵，那麼「良知坎陷說」便純是牟先生在「呈現說」的基礎上自己提出的創見。同於「呈現」一詞，「坎陷」思想最早也出現在《周易的自然哲學與道德函義》中，但此時只是對「坎」、「離」兩卦之解釋，尚未與「良知」牽扯。不過，仍可藉該書理解「坎陷」之內涵：

再論坎離終始的分化觀，坎離終始者即以坎離為乾坤之生成終始而相交之象也。<sup>33</sup>

即以坎離為用不得成為體，而以他六卦為六象藉坎離之用以行其流轉圓化之生成也。<sup>34</sup>

在以上引文中，「坎」多與「離」卦一起解釋。在牟先生看來，「坎」、「離」兩卦至少有兩個義涵：一是「坎」、「離」為「乾坤之生成終始而相交之象」，為「陰陽的生成過程間的相交關係而成」。<sup>35</sup>換言之，即通過「坎」、「離」可見其背後之乾坤的生成終始。二是「坎」、「離」只能是用，只是「相交之象」，而不能是「體」，而「以他六卦為六象藉坎離之用以行其流轉圓化之生成」。但此時之「坎」，更多是對《周易》「坎」卦之詮釋，尚未發展為牟先生的「良知坎陷」思想。

除《周易的自然哲學與道德函義》一書外，「坎陷」一詞作為牟先生理路之一部分，最早出現在 1942 年 12 月的〈陰陽家與科學〉一文：

吾人如不進於科學則已，如其進之，即不能停于直覺之泛觀。直覺之泛觀乃欣賞之觀照。《易經》窮神知化，宋明諸子觀物明理，皆非自然之科學解析也。吾人欲外以了物，進入科學之門，則隨科學所成之自然圖象，雖或不能契合真理，吾人亦必歷之而前進。……陰陽家學即為初期之泛觀，其解析自然之圖象，自本原處言之，或已冥符真理，然如其外以了物而進入科學，則必不能止於此。亦必須坎陷其自己，而進入死板

<sup>33</sup> 牟宗三，《周易的自然哲學與道德函義》，頁 201。

<sup>34</sup> 同前引，頁 202。

<sup>35</sup> 同前引，頁 201。

之分解。死裡逃生，方是真生。<sup>36</sup>

在該文中，牟先生已流露出其「坎陷」思想，即傳統文化若要從原本之體系中「坎陷」出科學知識、要了物而進入科學，則不能停於「直覺之泛觀」，而要「坎陷」自己，進入「死板之分解」，方能真正開出科學知識。在〈陰陽家與科學〉之後，再見「坎陷」一詞，便要在《認識心之批判》和《王陽明致良知教》中。因此，就現有文獻而言，「坎陷」之理路最早出現在 1942 年，此在牟先生接受「良知是呈現」觀點之後近十年。此外，此時「坎陷」之「主詞」也並未確定，只知與「真理」和「直覺」相關。但可確定牟先生此時之「坎陷」理路，即要成就科學知識，在達到對真理的認識後，必須「坎陷」自己，進入概念之分解領域，此則不同於「直覺之泛觀」。然而如何統攝或區分直覺之領域與認識之領域，此理路要到《認識心之批判》才漸趨成熟。

## (二)「坎陷」內涵之發展

在《認識心之批判》中，「坎陷」之主詞亦歷經一個發展過程。首先是「認識心」或理解（知性）之「坎陷」：

理解陷於辨解中始能成知識，而陷於辨解中必有成就其辨解之格度。是以格度之立全就理解之坎陷一相而言之。此一坎陷是吾人全部知識之形成之關鍵，……蓋時空格度順直覺的統覺（感覺的）而為吾心所建立，建立之以著於事而定事之時空相：此理解坎陷其自己之第一步外用也。繼之理解自身復湧現一因故格度，承因故格度而立範疇之運用：此理解坎陷其自己之第二步外用也。繼之復湧現一曲全格度，順此格度，承範疇之運用，而措置四種定然命題：此理解坎陷其自己之第三步外用也。最後，復湧現一二用格度，而二用格度對外無所立，只內處於四種定然命題中而聯貫之使其成為一有機之發展。此有機之發展，吾人名之曰坎陷中之辨解的辯證發展。此理解坎陷其自己之第四步外用也。是以至二用格度所表現之辨解的辯證歷程，吾人始認取理解之坎陷一相之全部。

<sup>36</sup> 牟宗三，《牟宗三先生早期文集（上）》，頁 367。

認取此坎陷一相之全部，即了解一知識之完成。<sup>37</sup>

此時「坎陷」之主詞為「認識心」或理解（知性），其「坎陷」之目的在於成就知識，要達此目的，需要經歷「四步」。第一步坎陷時空格度可建立時空相，第二步坎陷因故格度可建立範疇，第三步坎陷曲全格度可措置四種定然命題，第四步坎陷使以上可成為一有機之發展。牟先生稱之為「坎陷中之辨解的辯證發展」。以上四步，牟先生認為是理解之坎陷一相之全部。

牟先生講「認識心之坎陷」或「理解之坎陷」主要在於如何成就知識，但此在牟先生看來還遠遠不夠，因為「理解」（知性）仍屬於「認識心」，但「認識心」可認識之領域卻是極其有限的：

認識心以以下二義定：一、以了別對象為性，不以創生或實現對象為性，依是，與對象之關係是對立而旁處之觀論（廣義的）關係，不是主宰而貫徹之體用關係。二、其了別之用必以對象為所知，必限於對象而彰其實。假若無對象，則其用不顯；假若無實對象，則其用為虛幻。認識心之了別作用，大體分三級：知覺、想像及理解。<sup>38</sup>

「認識心」的功能主要是起「了別」作用，也即分別、識別之作用，其分為三層：知覺、想像及理解。其中，理解為心覺客觀化其自己的最後一步。<sup>39</sup> 此種客觀化是使用概念之邏輯必然性以客觀化之，其在牟先生看來還是認識論的，而非形而上的。<sup>40</sup> 也即是說，此時之「坎陷」只是「認識心」之坎陷。

但由於「認識心」所認識領域之有限性，當其「坎陷」至其極時，它便有一「回頭之機」，以破除其坎陷，試圖從坎陷中提起。因此，其不能止於「坎陷」，任其沉淪，而是試圖尋求一「超越形上學」：

認取此坎陷一相之全部，即了解一知識之完成。……然坎陷至乎其極，則必有回頭之機。……它坎陷其自己以成功坎陷中之辯證，同時由其根

<sup>37</sup> 牟宗三，《認識心之批判（下）》，頁 610-611。按：「理解之坎陷一相」在原文已設粗體，此處亦為筆者所強調。

<sup>38</sup> 牟宗三，《認識心之批判（上）》，頁 8-9。

<sup>39</sup> 同前引，頁 87。

<sup>40</sup> 同前引，頁 38。

源處，它創生其自己而破除其坎陷，而從坎陷中提起。<sup>41</sup>

吾人須超越於知識以外而言知識之可能。換言之，如無超越之根據，則此直覺的統覺世界之全部終在飄萍之境也。……吾人由此漸漸逼迫至超越形上學之必要。由坎陷中之辯證發展，吾人漸漸將由外向不回頭之理解倒轉而向內收束，而向後以觀。此個道理，自此以後將逐步顯明之。<sup>42</sup>

因「認識心」具有「坎陷」與「躍出」二相，<sup>43</sup>「認識心」之「坎陷」在成就知識時因種種條件而被限制，故自知不足，其不滿足於此，因此還需進一步向上「躍出」，以追求知識之圓滿性。而此種「躍出」便需要依靠「認識心」之「直覺」才有可能：「從坎陷中躍出而成非坎陷相，試問將依何關鍵而成就此躍出所成之相？曰：即依『直覺』之湧現而建立。」<sup>44</sup>是以，「認識心」依靠「直覺」進一步「躍出」，而逼迫至「寂照心」：

認識之心在坎陷中，則須發出種種條件以成就其對於外物之知識。因種種條件故有限制。因限制故不得滿證。……直覺之照射所函之滿證之絕對性以及認識之心之絕對滿足皆在條件之解除上。……條件之否定而顯出之認識之心名曰寂靜之照心。此即直覺之照射。此寂照之心因條件之解除而顯示，故其照射必是通透宇宙全體之照射，亦就是通觀宇宙之全之照射。<sup>45</sup>

在「認識心」逼迫至「寂照心」後，因「寂照心」之「直覺之照射」，「認識心」之種種限制被解除，達到「通觀宇宙之全之照射」。但此時之「寂照心」只是作為「認識心」之更進一步的根據，並非作為「坎陷」之「主詞」。然而，「寂照心」更似牟先生體系中的一個過渡，很快牟先生就發現「寂照心」之不足：

是以此寂照心之振舉全面實不能增益吾人之知識。它不過使坎陷中之不

<sup>41</sup> 牟宗三，《認識心之批判（下）》，頁 611。

<sup>42</sup> 同前引，頁 622。按：「超越形上學」在原文已設粗體，此處亦為筆者所強調。

<sup>43</sup> 同前引，頁 642。

<sup>44</sup> 同前引。

<sup>45</sup> 同前引，頁 647。按：「寂靜之照心」在原文已設粗體，此處亦為筆者所強調。



能全體平鋪者，今則得而平鋪之。它因此而得到一暫時之滿足。<sup>46</sup>

在牟先生看來，「寂照心」相對於「認識心」來說，雖可以「使坎陷中之不能全體平鋪者，今則得而平鋪之」，能使得「認識心」「於其所已知之理證得一滿證之諧和」，<sup>47</sup> 但此只是「暫時之滿足」。因「寂照心」有限制，對於知識不能有增益，也即得不到最後之理，因此二者皆不可作為最後之根據，而這將更進一步逼迫至「形上心」：

吾人很希望其有形上必然性。但寂照心並不能提出形上之道體，故其形上必然性，在寂照之心上尚不能有極成。吾人將來願在道體之心上予以最終之極成，但現在則只有繫屬於直覺照射而言之。<sup>48</sup>

是以，「認識心」經過「寂照心」，進一步逼迫至「天心」或「道體之心」。至此，「認識心」之最後根據得以確立。「認識心」雖受到種種限制而得不到滿證，但通過「直覺」，「認識心」可層層向後逆轉，逼迫至「寂照心」，進而逼迫至「天心」，以此破除「認識心」之限制，達到最後對真理之認識。達此境地，「心」之內涵亦為圓滿。

### (三)「良知坎陷」之內涵

就以上的分析而言，牟先生最初之「坎陷」只是「認識心」之「坎陷」，「寂照心」只是因其理論上的需要而逼迫出，並進一步逼迫出「天心」作為其最後之理論依據。在《認識心之批判》中，牟先生確定「天心」這一最後之根據後，便提出了「天心坎陷」這一概念：

認識心之靜處而與物對，因而具有外在關係，吾人將溯其根源於形上的心之坎陷。吾在此預定：形上的心乃實現萬有者，主宰貫徹萬有者，此與其所實現之萬有為內在關係，以彼影響萬有故，萬有離之便為非有故。然形上的心坎陷其自己轉化而為識心，則即退處而與物對，只以覺

<sup>46</sup> 同前引，頁 653。

<sup>47</sup> 同前引，頁 655。

<sup>48</sup> 同前引，頁 651。

照了別為性，不復如形上的心之為實現原則。<sup>49</sup>

在牟先生看來，「認識心」與物為對，為外在關係，其「只以覺照了別為性」，並不能真正「實現」自身。反之，「天心」則是「實現萬有者」，是「主宰貫徹萬有者」，其與自己實現之萬有者為內在之關係。因此，從理論之圓滿性來說，「認識心」必然以「天心」作其最後之根據才能達至圓滿。那麼，既然「天心」已是最後之圓滿，何以「天心」還需坎陷自身？何以仍需從「天心」降至「認識心」，而非停於圓滿之境？

如欲索解，便需要回歸於牟先生之問題意識。在《認識心之批判》中，牟先生因不滿足於康德對「認識心」或主體之「我」的處理，便要另尋「天心」以安立「認識心」：

其所透視而預定之「我」不能全幅暴露其形上的意義以及其與其他方面（如道德的我、絕對或神等）之關係，故對於其涵義不能有進一步之規定。此尚為未全幅透出者。此層如透不出，則困惑多端，有許多意義無法確定。<sup>50</sup>

美的判斷固不離其所欣賞，但徒自客觀的形式言，並不足以說明美的判斷。此種爭論，如不能轉至天心而據之以言美的判斷，則萬世不得決，且亦無意義。……美的判斷之四性乃至其客觀性，必須依據於「識心之轉為天心」以及「自然目的性之全幅實現」。<sup>51</sup>

在牟先生看來，因康德「認識心」或主體之「我」不能全幅透出其形上內涵，故康德之「美的判斷」仍為經驗的，其超越原則並未實現。因「識心」並未翻轉，其普遍性亦得不到保證。<sup>52</sup> 是以，牟先生尋求「天心」以解決該問題，而該「天心」得以建立之根據，便是借鑒中學之理路：

然則，此邏輯的我是否即形上的超越的真我？曰：不是。……吾人必須由此邏輯的我再透視而預定一個形上的超越的真我，即王氏所說的心與

<sup>49</sup> 牟宗三，《認識心之批判（上）》，頁 13。

<sup>50</sup> 同前引，頁 98。

<sup>51</sup> 牟宗三，《認識心之批判（下）》，頁 735-736。

<sup>52</sup> 同前引，頁 735。

知之真我。吾人之透至此，是以孟子、象山、陽明以及龍溪、近溪所說之良知心學為底子。所以對此真我之涵義，吾人有一清晰之規定，而其對於邏輯的我以及整個現實存在世界之關係亦有一透徹之認識。<sup>53</sup>

在西學進路中，因不滿於康德之架構，牟先生援引中學之良知學，從「認識心」透至「天心」，以解決康德之問題。而由於中國傳統文化未能開出科學知識，牟先生便試圖以中學之「天心」統攝西學之「認識心」，一方面從「認識心」透至「天心」解決康德之問題，一方面從「天心」坎陷出「認識心」，以解決中國傳統文化缺乏「科學知識」之問題：

中土聖哲之言心，只有經驗的或心理的心（即王龍溪所言之意識）與道德的天心（即良知）之別，而無邏輯的心一義。此義，順西方學術一路走，較易把握，因其重視邏輯數學之訓練故也。<sup>54</sup>

因中國傳統文化中之「心」只有經驗或心理的心與道德的「天心」兩種內涵，而沒有「邏輯的心」，因此開不出科學知識，若能引入「認識心」這一層內涵，則既可保留「天心」之圓滿，也能開出科學知識。是以，中國傳統文化要開出科學知識，「天心」必然要「坎陷」出「認識心」，在理論上方能圓滿。

據前文之分析，牟先生之「天心」便是受到陽明心學一系之影響。但在《認識心之批判》中，牟先生只是提出了「良知坎陷說」之理路及試圖解決的問題，並未真正論及「良知坎陷說」；真正論及於此的要到《王陽明致良知教》中之〈致知疑難〉，此部分後來被收入《從陸象山到劉蕺山》第三章第一節之附錄中：

吾心之良知決定此行為之當否，在實現此行為中，固須一面致此良知，但即在致字上，吾心之良知亦須決定自己轉而為了別。此種轉化是良知自己決定坎陷其自己：此亦是其天理中之一環。坎陷其自己而為了別以從物。從物始能知物，知物始能宰物。及其可以宰也，它復自坎陷中湧出其自己而復會物以歸己，成為自己之所統與所攝。如是它無不自足，

<sup>53</sup> 牟宗三，《認識心之批判（上）》，頁 101。

<sup>54</sup> 同前引，頁 95。

它自足而欣悅其自己。此入虎穴得虎子之本領也。<sup>55</sup>

至此，「良知坎陷說」才真正被提出。此時西學方面需從「認識心」轉至「良知天心」，以此求得滿證；而中學方面則需從「良知天心」坎陷出「認識心」，以此成就知識。因此，就「坎陷說」而言，只包括「認識心」與「良知天心」之坎陷，在「認識心」之坎陷中，包含四步「坎陷」，可分別坎陷出「時空相」、「範疇」、「四種定然命題」以及一有機之發展。而在「良知天心」之「坎陷」中，則是從「良知天心」坎陷出「認識心」，「良知天心」向下一曲，轉成「認識心」以成就科學知識。

#### 四、良知之呈現與坎陷

前文論及「良知呈現」與「良知坎陷」之形成過程與各自之內涵。按前文之線索和脈絡，不難發現二者其實於四〇年代後在時間線上便有所重合，實則在交織的時間背後，二者在義理架構上亦有更為深刻的關係。故此節旨在探索牟先生處良知之「呈現」與「坎陷」之關係。

##### (一)良知之呈現至坎陷

根據前文之分析，「良知天心」在牟先生之理論架構中有「良知呈現說」與「良知坎陷說」兩面。根據時間脈絡，「坎陷說」最早提出於 1942 年，若據牟先生《五十自述》中所記錄受熊十力「良知是呈現」影響 (1933) 後到「坎陷說」之提出，時間相差近十年。<sup>56</sup> 在三〇年代，牟先生一直在對「呈現」內涵進行探索，四〇年代末到《認識心之批判》成熟，而「坎陷說」四〇年代初始有雛形，至《認識心之批判》方有「認識心」坎陷與「天心」坎陷之思路，但主要集中於前者，後者更多是作為前者理論上之追求，該書中牟先生對「良知天心」一直處於追逐狀態，只知理論上最後應追尋至「良知天心」，但對此更多是存而不論，因其主要研究者在於「認識心」，而非「天心」：

<sup>55</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，《牟宗三先生全集》第 8 冊，頁 206-207。

<sup>56</sup> 此並非是從純熟的意義上來說「良知坎陷說」晚於「良知呈現說」十年，因四〇年代初之「坎陷」並未確定將「良知」作為主詞，只是有一「坎陷」之理路，牟先生處「良知呈現說」與「良知坎陷說」思想之真正成熟皆在四〇年代末。

認識心，智也；道德主體即道德的天心，仁也。學問之事，仁與智盡之矣。中土聖學為明「德」之學，茲書之作即所以遙契而啣接之者也。至於明德之學，即道德主體之全體大用，則將別見他書，此不能及。<sup>57</sup>

因此，按時間脈絡，「呈現說」與「坎陷說」確立以「良知天心」為主詞皆在《認識心之批判》與《王陽明致良知教》兩書中。也即此「良知」之「呈現」與「坎陷」兩面皆在四〇年代末才趨於成熟。那麼，何以要在「良知呈現說」後再提出一個「良知坎陷說」呢？二者又是什麼關係？

在以上的分析中，可知牟先生為了從傳統文化中開出科學知識，才從中土之「經驗的心」與「形上的心」中引入「認識的心」或「邏輯的心」。因「經驗心」與「認識心」有限制而不圓滿，因此需要尋求「天心」作為最後之根據。因此，從理論之圓滿性而言，只能從此「天心」坎陷「認識心」。

那麼，這和「良知呈現」又有何關係呢？在前文的分析中，「呈現」之「主詞」由「元學」、「真體」轉向「純理」或「理則」之呈現，到四〇年代末的《認識心之批判》和《王陽明致良知教》時，「心」之內涵在牟先生處從「認識心」發展至「寂照心」，最終確定以「天心」作為最終之形上依據。至此，「呈現」之「主詞」正式確立為「良知」。在最後達成之領域中，「良知是呈現」之「心」包含「心」與「理」兩個維度，且二者在形上領域相融為一。然而，要成就知識，便需要「坎陷」出「認識心」，「認識心」與物為對，但在「良知」寂照之圓滿境地，「物」被收攝入「心」中，已與物無對而通一無二：

此皆形上的直貫，無認識論之意義，承陽明而來也。歸其本無，即攝物歸心，而為心所貫徹也。為心所貫，即只見有心，不見有物，全體是一知能呈現，故已與物通一無二也。<sup>58</sup>

在「良知天心」之普照下，隸屬於此天心之主體洒然自足而無所事事，通體是一真之呈露。<sup>59</sup> 在「良知天心」之直貫下，只見有心，不見有物，已與物通一無二，因而無認識論之意義，也便無法開出科學知識。此是從「良知天心」之圓滿無對而

<sup>57</sup> 牟宗三，《認識心之批判（上）》，〈序言〉，頁13。

<sup>58</sup> 牟宗三，《王陽明致良知教》，頁27。

<sup>59</sup> 牟宗三，《認識心之批判（下）》，頁737。

言，在良知之「如如呈現」下，一切皆圓滿，「認識心」不能起作用，無法開出知識。因此，「良知天心」只能坎陷自身，轉為「認識心」。

此外，陽明良知論中「物」之內涵不同於物理之物，此也是「良知天心」必然要走向「坎陷」之緣由：

先生又曰：「『格物』如孟子『大人格君心』之『格』，是去其心之不正，以全其本體之正。但意念所在，即要去其不正以全其正，即無時無處不是存天理，即是窮理。天理即是『明德』，窮理即是『明明德』。」<sup>60</sup>

在陽明那裡，「格物」內涵被解為「正事」或「正心」、「正念頭」，其中，「格」作「正」字義，「物」作「事」、「心」、「念」字義。對此，牟先生解道：

此言格物是順格君心下來，格君心即是正君心，正心即是正念頭，念頭正則天理流行。此是順所舉例，方便說之。人或於此而致疑曰：格物成了格心，只是一個正念頭，何有與格物？縱然是正物，此何有於正物耶？此疑須予說破。……故知此處雖言正心，實函正物。<sup>61</sup>

在牟先生看來，陽明之「格物」雖為「正心」，但此「正心」實函「正物」。但在後文，牟先生便提出此種「物」為行為物，與桌子、椅子等物理物有區別：

生活行為對心而言，雖是客物，不似心律之即在天心中，然既云生活行為，則自與桌子椅子電子原子不同其義，……若把物只限於生活行為，則凡桌子椅子等等豈即非物耶？若亦是物，此將如何亦可云心外無物耶？……良知之天理流於生活行為中而貫之，亦流於桌子椅子中而成其為桌子椅子耶？此固甚難矣。然則，吾將如何對付此一種物？此自是知識之問題，而為先哲所不措意者。……然徒由吾人日常生活之致良知上

<sup>60</sup> 王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福編校，《王陽明全集》上冊（上海：上海古籍出版社，2011），卷1，〈傳習錄上〉，頁7。

<sup>61</sup> 牟宗三，《王陽明致良知教》，頁38。

則不能成立之。如成立此命題，不知要經多少曲折。<sup>62</sup>

在牟先生看來，陽明致良知中之「物」是生活行為物，不同於桌子、椅子等物理物。而桌子、椅子何以成為桌子、椅子等為先哲所不措意，桌子、椅子之一套與陽明致良知之一套完全是兩回事，此種知識問題在陽明日常生活之致良知上不能成立。因此，牟先生認為陽明本然之良知不能開出知識，要成就知識，致良知便需歷經許多曲折。而此一曲，便需轉向「良知坎陷」。

綜上，在「良知呈現」中，有兩層原因使得陽明之「良知本心」不得不坎陷為「認識心」。一是傳統文化中只有「經驗心」與「形上心」，無能成就知識之「認識心」或「邏輯心」。而在「良知天心」之如如呈現下，通體是一真之呈露，己與物通一無二，因而無認識論之意義，也無法開出科學知識。二是在陽明的良知論中，其「物」之內涵不同於物理之物，而為「行為物」，故若依陽明之「致良知教」，則無「物理物」之內涵，桌子、椅子等物之何以為桌子、椅子則無法解釋，因而需要坎陷出「認識心」。

但牟先生的早期著述只討論了需要從「呈現」轉至「坎陷」之緣由，即傳統文化因缺乏能開出科學知識的「認識心」，及陽明之「物」為行為物而非物理物，以致無法開出科學知識。此中，前者是為補足中學文化體系而言之，後者則涉及陽明處之「物」與「事」等問題。但其早期著述中，對「良知天心」坎陷出「認識心」之具體步驟，更多僅涉及中學方面，如蔡仁厚先生將牟先生的「良知坎陷說」分解為五步：

1. 良知天心決定成就一應當之行為，是第一步。
2. 在致良知之「致」中，良知決定坎陷它自己以轉化為別心，是第二步。
3. 了別心在與物為對中而發動知識行為以成就知識系統，是第三步。  
——對此知識行為加以反省，即成功知識論。
4. 融攝知識宇宙而會歸於行為宇宙，使知識統屬於良知，是第四步。  
——反省一切行為而知其皆統屬於良知之天理，即成功道德形上學。
5. 良知恢復其不與物為對之天心天理之本性，而即致吾心良知之天理於事事物物，使事事物物各得其正，各得其成，這就是第五步。——這

<sup>62</sup> 牟宗三，《從陸象山到劉蕺山》，頁 202-203。

最後一步即形上之直貫，表示致良知教之圓滿完成。<sup>63</sup>

在蔡仁厚先生之解析中，前三步便涉及中學傳統中「良知本心」坎陷出「認識心」之具體步驟：第一步為良知決定自己應當之行為，此步為「良知」之如如呈現，也可解為「良知」之待「致」。第二步「良知」決定「坎陷」自身為「了別心」（「認識心」或「邏輯心」），此時「良知本體」隱藏，轉換自己為別的形態，也即「了別心」。第三步在「與物為對」中成就知識系統，成功其知識論。至此，科學知識之形成即有可能。因已在行動中，故此時「心」不同於陽明「致良知」中所「致」者為純然之「良知本心」，而為「認識心」，此時的「良知本心」仍處在隱藏之狀態。而後兩步則涉及良知如何由「坎陷」返至「呈現」，此詳論於後。

在西學方面，「良知天心」坎陷出「認識心」之過程，又被稱為「辯證的開顯」，此見於後期之《現象與物自身》一書：

問題是在如何能由知體明覺開知性？

……此步開顯是辯證的（黑格爾意義的辯證，非康德意義的辯證）。……良知良能至簡至易，然而它未始不知有險阻。知有險阻而欲克服之，它必須轉為知性。故知險知阻中即含有一種辯證的申展。故其自我坎陷以成認知的主體（知性）乃其道德心願之所自覺地要求的。這一步曲折是必要的。經過這一曲，它始能達，此之謂「曲達」。這種必要是辯證的必要，這種曲達是辯證的曲達，而不只是明覺感應之直線的或頓悟的達，圓而神的達。這樣開知性即名曰辯證的開。如是，則知性之開顯有其辯證的必然性。此不能由知體明覺之分析所可邏輯地分析出者。

知性既開立，則感應中之物即被推出去而為「對象」，而對象即現象，而不復是那「在其自己」之如相或自在相，由明覺之感應之所顯發而明通之者。<sup>64</sup>

在《現象與物自身》中，陽明之「良知本心」又被稱為「知體明覺」。<sup>65</sup> 在該書

<sup>63</sup> 蔡仁厚，《王陽明哲學》（臺北：三民書局，1974），頁 73-74。

<sup>64</sup> 牟宗三，《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》第 21 冊，頁 126-127。

<sup>65</sup> 同前引，〈序〉，頁 17。



中，牟先生借鑒黑格爾辯證之理路，將陽明「知體明覺」之本心向下「自覺地」一「曲」，將知體明覺之光凝滯而偏限於一邊，進而轉成「認知主體」，以開立「知性」。此中之關鍵在於，通過縝起現象，使得原本如如呈現而與物無對之「良知本心」轉為與物有對的「認識心」，如此，科學知識之形成才有可能，西學關於科學之一套才可引入。

就早期之《認識心之批判》與後期之《現象與物自身》而言，《認識心之批判》之理路為從西學之「認識心」逼近中學之「形上天心」，為一「自下而上」之歷程，而《現象與物自身》則是嘗試以「知體明覺」之「良知本心」統攝「認識心」，為一「自上而下」之歷程。此中之區別是，後者之關鍵在於確立了「良知本體」這一大本，有一形而上性格。如知覺、想像及理解等範疇，早期未確立「形上天心」時，對其討論多僅涉及形下領域；但在後期《現象與物自身》中，通過坎陷「知體明覺」之「良知本心」，轉為「認識心」時，這些範疇則被統攝於「良知本心」之下，此亦為中學統攝「道問學」於「尊德性」中之老傳統，此時便牽涉形上、形下兩個領域。

以上主要論及「良知天心」如何坎陷出「認識心」，雖涉及中、西學兩方面，但理路實則一致，自早期確立「形上天心」後，後期之坎陷不過是對早期理路之回歸，進一步將「認識心」統攝於「良知天心」下，並在早期之理路上進一步補足和完善之，但並未有原則性的轉變。就此而言，「良知坎陷」之理路實於四〇年代末即已成熟。

## (二)良知之坎陷返至呈現

在以上的分析中，「良知」有「呈現」與「坎陷」兩個內涵。一方面因「良知」之呈現與物無對，為絕對之圓滿，故而無法開出知識；另一方面，在陽明處「物」為行為物，非物理物，物被心所收攝，因此致良知無法解釋開出科學知識之物理物。是以，「良知」需從「呈現」走向「坎陷」以成就知識，也即是從「良知天心」向下一曲而為「認識心」。

但「認識心」之功能只為分別或了別對象，與物為對，因要坎陷出知識而受到種種限制，故得不到知識之滿證。因此，「認識心」坎陷至極時，必然因不滿足於自身之限制而試圖「躍出」，尋求一更高之根據，進而「認識心」逼迫至「寂照心」。但牟先生認為「寂照心」亦有限制，其對於知識不能有增益，也即得不到最後之理，因此並不足以作為最後之根據。是以，「寂照心」進一步逼迫至「天

心」，以極成最後之根據。至此，「認識心」在「天心」之寂照下得以滿證，求得圓滿。此更多是從西學領域層層逼近，其中以康德為要，因此這一歷程更多解決的是西方哲學之問題。

在中學方面，牟先生解決之理路，便是在上一步之基礎上轉出，此即以上所分析的「良知坎陷」或「天心」坎陷出「認識心」。問題在於，「認識心」因受限制達不到圓滿才轉向「天心」，故才得以圓滿，那麼「天心」突破自身之圓滿性，「坎陷」自身轉向「認識心」，故意將自己限制在「認識心」之中，「良知天心」之圓滿性如何得以保證？學界對牟先生「良知坎陷說」的一個致命之問便是源於此。對此首先提出質疑的當以蔣慶為代表，其根據陽明的「良知」得出「良知」只可「呈現」而不可「坎陷」：

陽明的思想非常清楚：「良知」是不可「坎陷」的，即「良知」是不可「轉折」、「曲折」……在陽明看來，「良知」是道，是天理，是心之本體，是天地主宰，是造化精靈，是人類行為的天則明師，……故依陽明，「良知」只可「呈現」而不可「坎陷」，因為如果良知「下落」、「暫退」而不能「常覺恆照」，「良知」就不能在應物中正確地判斷是非善惡。<sup>66</sup>

在蔣慶看來，陽明處的「良知」「是道，是天理，是心之本體，是天地主宰，是造化精靈，是人類行為的天則明師」。如果「良知」要「坎陷」自身，其自身便會「下落」、「暫退」而不能「常覺恆照」，如此就「不能在應物中正確地判斷是非善惡」。

要解決該問題，便要重新回到牟先生之理路。在以上的分析中，我們已經可知牟先生因不滿於「認識心」之局限，故而逼迫至「寂照心」，再至「良知天心」，進而主張「天心」坎陷出「識心」，提出「良知坎陷說」。但由於「天心」與「認識心」分屬於不同的領域，因此二者功能有所區別：

因為雖是客觀的心，卻仍是認識的，因此仍是與物為對。它並不能實現存在，而只能了別存在。此與形上的心或神心之「觀看」不同。在形上的心或神心處，吾人若說觀看，則其觀看之理路或模型即平鋪於存在而

<sup>66</sup> 蔣慶，〈良知只可呈現而不可坎陷〉，頁 176。

為其理則，而其觀看存在同時亦即實現存在。其觀看之動用是實現原則也。<sup>67</sup>

「認識心」是客觀的心，因此與物為對，但並不能實現存在，而只能了別存在。與之相反，「良知天心」便彌補這一缺陷，它「平鋪於存在而為其理則」，同時亦即實現存在，故二者功能有所區分。在理論上，「認識心」只能成就知識，但達不到圓滿，而「良知天心」在理論上為最後之根據，可達至圓滿。然也因其圓滿，與物無分別，不能起了別之作用，故其雖為實現原則，卻無法成就知識。就此而言，雖「天心」在邏輯架構上高於「認識心」，但由於在中學之理路中，只有「經驗之心」與「形上天心」，而無認識或邏輯的客觀之心，因此，要成就科學知識，「良知天心」必坎陷自身轉至「認識心」，將其知識系統囊括入「良知天心」之架構。

是故，「認識心」坎陷是為了成就知識；「天心」坎陷是為了轉至「識心」，起了別作用，再進而成就知識。但「良知天心」坎陷自身之後，並不只停留於「認識心」，而是要向後再回轉至「天心」：

此認識論之主體既為暫時的、現象的主體，則由其「個體之統一」之「超越的所以然」方面想，吾人必透至一個「超越的對象」。超越的對象必依據最後的本體即形上的本體而成立。<sup>68</sup>

以在坎陷，故認識之心之直覺相遂泯滅而不見。實則非全泯也，亦只因曲心用事，故直心不彰。實則曲心活動之中，直心即在背後閃爍而蠕動。……此即吾人所謂由坎陷而躍出。<sup>69</sup>

甚至就在知識上說，識心與物理為二為內外，亦是大道大本之不直，而經過了一曲折。因為一曲折，所以才有識心之用，才有物理可說，才有知識可成。知識實是在一曲中而成的，此雖不礙於為人為聖，或甚至此個曲折的缺陷是不可少的，然而卻亦必須會歸於大道之直。……若是知行合一，我的真生命之根並不物化，則即實實落落去研究客理而成知識，此雖是一曲，而卻是生命之凝聚，不真是物化。此是不可少的。若無合一為根，則那一曲雖足以成知識，亦只是物化。所以曲必以直為

<sup>67</sup> 牟宗三，《認識心之批判（上）》，頁114。

<sup>68</sup> 同前引，頁43。

<sup>69</sup> 牟宗三，《認識心之批判（下）》，頁643。

根。致良知之教只是直教。人之生也直，直教即是直道而行。致直教即是復其本體之直也。<sup>70</sup>

就以上引文而言，「良知天心」坎陷至「認識心」後，有兩個緣由可再次返至「天心」，達至一體圓融。一是從「認識心」方面言。「認識心」坎陷至其極後必然不滿足於自身，必試圖透至一「超越的對象」。而其機制在於，「坎陷」時為「曲心」，此時「直覺」或「直心」一面雖因「曲心用事」而不彰，但當「曲心」認識到自己之不足時，則隱而不彰之「直心」由蠕動而湧現，由閃爍而明朗，進而向上「躍出」，以尋求一最後根據。二是從「良知」方面言。「良知天心」因自身之合一性，為了成就知識而向下一「曲」為「認識心」，與物為對，但此一「曲」因有「良知」為其最後根據，為其主宰，因而必然「會歸於大道之直」，故「良知天心」之「坎陷」一曲必然以回歸大道、復其本體之直為根。此兩緣由也為前文蔡仁厚先生論及牟先生「良知坎陷說」之第四及第五個步驟，第四步即融攝知識宇宙而會歸於行為宇宙，也即「認識心」或「了別心」意識到自己之不足，或潛隱之「良知本心」決定復歸其根，由此再「復」其本體之直，此時知識統屬於良知，成功其道德形上學。第五步良知恢復其圓滿狀態，與物無對而直是天心天理之本性流行，事事物物各得其正，致良知教圓滿完成。至此，「良知坎陷說」之理路方為圓滿。此也為「坎」卦之為「坎」之意義。在早期的「坎」、「離」兩卦解釋中，「坎」只能為用，不能為體，但可發現背後乾坤之生成終始。在「良知坎陷說」中，經由「認識心」可向上躍出通達「天心」，「認識心」只能以「良知天心」為最後根據才能圓滿。此外，「坎」卦之卦辭為「習坎：有孚，維心亨；行有尚」，<sup>71</sup>也即若其心亨通，則必然可以排險涉難。因此，「天心」在坎陷至「認識心」後，若有良知作為主宰，必然可以再返至「天心」，以此，「認識心」與「天心」皆備，理論上臻於圓滿。

以上討論主要涉及牟先生早期著作中，良知之「呈現」與「坎陷」如何建立起關聯，及二者之相互轉換的問題，但尚未對「呈現」與「坎陷」連接的兩個主體作討論，即「良知天心」與「認識心」及二者之關係。此則關涉「良知坎陷說」是否合法之問題，後文即重在於此。

在早年著述中，緣於中學文化傳統之需要，或是其構建自身理論體系之需要，

<sup>70</sup> 牟宗三，《王陽明致良知教》，頁36-37。

<sup>71</sup> 黃壽祺、張善文，《周易譯注》（上海：上海古籍出版社，2012），頁153。

牟先生提出「良知天心」需坎陷出「認識心」。但此舉是否具有合法性？此便涉及二者之關係是如何的。前文主要從「心之分層」與「良知本心」之合一性兩面論及「認識心」回轉至「良知天心」之緣由。在「心之分層」中，因其分為「認識心」、「寂照心」與「形上天心」，而「形上天心」為最後根據，故「認識心」自知其不足後，必向上「躍出」以追求「形上天心」。但以上更多涉及的是西學領域，而在良知的合一性中，因統攝入之「認識心」所涉範圍亦牽涉西學系統，故以上牟先生看似完備之體系是否合法還值得考量。

在早期著述中，牟先生雖多因學理需要論及「良知天心」與「認識心」，但並未過多論述二者之關係；在《現象與物自身》一書中，則有所論及：

現象直接隸屬於識心（識主體），是智心之自我坎陷而轉為識心，即由此識心而挑起縹起並執成的。識心憑依智心而起，則虛即於物自身而挑起的現象亦間接地統攝於智心。如果識心有其必要，則識心與現象都是智心之「權用」。縱然其中有無明之成分，亦是明的無明。

智心之「經用」是物自身。因此，自由之後果，在自由無限心底智的直覺之朗照下，亦皆是物自身之身分，而不能說是現象。現象只由識心對此「經用」加以執著的表象而成。自由無限心處智的直覺之妙用無時間相，亦無空間相，亦無「表象的思考相」(representative thinking)，因而亦無概念底執定。因此，它的「經用」（所謂大用流行）處「境無境相」的境不能不是「物自身」。

作為「權用」的識心與現象是間接地統攝於智心。因此，反過來，智心是間接地為現象之根據。智心無限，則憑依智心而起而為其權用的現象亦隨智心之無限而為無限地起現。……同時，現象為權用故，可讓它無限地起現，此是進；亦可不讓它起現，而頓歸於寂，此是退。同時亦可說即現象即物自身，即物自身即現象；即經即權，即權即經；即進即退，即退即進。洒脫自在，經權不礙，進退自如。此是實答。<sup>72</sup>

在《現象與物自身》一書中，牟先生在早期「良知論」之基礎上，將「良知天心」擴展至佛家之「如來藏心」與道家之「道心」，以「自由無限心」統攝諸家「形上心」之內涵，並試圖以佛家之「執」對接康德之現象義，構建「兩層存有論」，以

<sup>72</sup> 牟宗三，《現象與物自身》，頁 328-329。

開出科學與民主。但因牽涉甚廣，亦因吾人學識所限，故此僅討論儒家之良知論範圍內「良知本心」與「認識心」之關係。

在以上引文中，牟先生認為「認識心」憑依「智心」（涵括「良知本心」）而起，「間接地」統攝於「智心」，且「認識心」與「現象」皆為「智心」之「權用」，故「智心」間接為「現象」之根據，而憑依「智心」而起、而為其權用的「現象」亦隨「智心」之無限而為無限地起現，是以，科學知識亦有了入手之處。在牟先生之解釋中，「認識心」為虛者，為權用，與「良知本心」非同質者。<sup>73</sup>當「良知本心」呈現時，「認識心」所縈起之現象則頓時泯滅，歸於本心；但當其縈起現象時，卻又可藉此開出科學知識，故牟先生認為二者皆有重要意義。<sup>74</sup>

就良知論之理路而言，牟先生此種理路應是具有合法性的。就人這一主體而言，可分為三種情況：其一，對常人而言，雖有「良知本體」之朗照，但多數人因受氣稟之限制，難以完全復得其良知，在氣稟之限制下，「認識心」自然可發揮其功用；其二，欲成聖成賢卻尚未取得圓滿者，在修習過程中，縱然已識得「良知本體」（「見體」），但受積習所困，良知亦非在見體之當下即能復得良知圓滿，仍偶受私欲遮蔽，此時「認識心」仍可發用；其三，工夫圓滿者，其良知真正能如如呈現，上下與天地同流，與物無對，進而無「認識心」，因此若需要「認識心」，才需坎陷之。

在以上三種情況中，第一種「認識心」或被當作實有。第二種情況則已意識到「認識心」為假有，為虛者，但若「良知」被遮蔽時，亦可能將「識心」所見執以為真；或知其為假有，卻因積習已久，意志不堅定時仍為「識心」所惑。第三種則為良知之如如呈現，趨於圓滿。此時，心體之發用是無限的，但人之「知識」卻可能是有限的，故當其認為自己在「知識」上有所不足時，才可通過「坎陷」生起「識心」，但此時亦為無執之執，可隨意切換「良知本心」與「認識心」，已不同於前兩種易陷溺於「識心」之中。牟先生理論所述者，即建立於第三種圓滿義之良知。就究極圓滿之意義來說，牟先生此種理論並無問題，但此對常人來說卻難以企及，此也構成其良知論的困境。要破除此種困境，在最大限度上發揮良知論之實際效用，即使前兩者亦能納入理論中，則需在牟先生之上，瞭解其良知論之構建方

<sup>73</sup> 同前引，頁 171。

<sup>74</sup> 關於「良知本心」與「認識心」二者之關係，牟先生認為二者為對反關係，而唐君毅先生認為二者表面上相斥，實際上為相依關係，其稱之為「交互之並存關係」。同前引，頁 17、161、187；唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，《唐君毅全集》第 17 卷（北京：九州出版社，2016），頁 278-284。

式，並破除其良知論，以另尋出路。本文所著力處，則在前者。<sup>75</sup>

## 五、結語

牟宗三先生之「良知論」包含「良知呈現」與「良知坎陷」兩個面向。在接受熊十力「良知是呈現」觀點後，牟先生對其作出探索。

在「良知呈現說」方面，分別從主、客兩方面分三階段展開：在三〇年代，客觀面為存在或元學之呈現在具體世界中而為「物相」，此時「呈現」之主詞無具體內涵。客觀面為人這一主體經過「物相」可窺見背後的元學的客觀世界。四〇年代初，「呈現」之主詞從「元學」、「真體」轉向「純理」、「理則」，但未指向「良知本心」。主觀面在三〇年代基礎上增加一普通的知覺現象。四〇年代末，客觀面將「天心」與「天理」合一，此時「呈現」之主詞包含「天心」與「天理」兩個內涵。主觀面將心分層，分為「認識心」、「寂照心」、「天心」。至此，「良知呈現」內涵圓滿。

在「良知坎陷說」方面，分為「認識心」之坎陷與「天心」之坎陷。「認識心」可分別坎陷出「時空相」、「範疇」、「四種定然命題」以及一有機之發展。但由於其限制，必逼迫至「寂照心」，再進一步逼迫至「天心」以求其滿證，此為解決西學之困境。中學方面，因傳統文化中只有「經驗心」與「形上心」，無能成就知識之「認識心」或「邏輯心」，為開出「科學知識」，「良知天心」需坎陷出「認識心」，在「經驗心」與「良知天心」中引入「認識心」或「邏輯心」以成就知識。

在「良知」之「呈現」與「坎陷」之關係方面，二者實可相互轉換。「良知」從「呈現」轉至「坎陷」，一是為解決傳統文化中只有「經驗心」與「形上心」，而無「認識心」之困境，牟先生不得不引入能成就科學知識之「認識心」；二是在陽明之良知論中，「物」之內涵為「行為物」，而非能開出科學知識之「物理物」，遂不得不轉向「認識心」。以上為「良知天心」必然要走向「坎陷」之緣由。「良知」從「坎陷」返至「呈現」，一是從「認識心」方面言，「認識心」坎

<sup>75</sup> 本文因重在梳理牟先生「良知論」與「良知呈現」、「良知坎陷」之關係，因此並未過多作出自己的論斷。關於牟先生「良知論」之反思，可參見任健、聶科記，〈「良知」的「呈現」與「坎陷」——牟宗三「良知坎陷說」與王陽明「良知本體」的困境及疏解〉，《孔學堂》，10.2（貴陽：2023），頁 78-90。

陷至其極後必然不滿足於自身，必向上「躍出」以尋求一最後根據，此則追尋「天心」；二是從「良知」方面言，「良知天心」因其自身之合一性，為了成就知識而向下一「曲」為「認識心」，與物為對，但此一「曲」因有「良知」為其最後根據，必然以回歸大道、復其本體之直為根。

而在「良知本心」與「認識心」之關係上，一方面，「認識心」與其所執成之「現象」，以「良知本心」為根據，「間接地」統攝於「良知本心」，為「良知本心」之「權用」；一方面，憑依「良知本心」而起、而為其權用的「現象」亦隨本心之無限而為無限地起現。其中，「認識心」為虛者，為「權用」，「良知本心」為實者，為「經用」，二者雖非同質者，但皆有重要意義。而欲破除牟先生之「良知論」，理解其「良知論」之構建方式則為基礎。



## 引用書目

### 一、傳統文獻

王守仁 Wang Shouren 撰，吳光 Wu Guang、錢明 Qian Ming、董平 Dong Ping、姚延福 Yao Yanfu 編校，《王陽明全集》*Wang Yangming quanji* 上冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2011。

### 二、近人論著

石永之 Shi Yongzhi，〈良知的嬗變——從牟宗三對陽明的批評來看〉“Liangzhi de shanbian: cong Mou Zongsan dui Yangming de piping lai kan”，《東岳論叢》*Dongyue luncong*，27.3，濟南 Jinan：2006，頁 154-158。doi: 10.15981/j.cnki.dongyueluncong.2006.03.034

任 健 Ren Jian、聶科記 Nie Keji，〈「良知」的「呈現」與「坎陷」——牟宗三「良知坎陷說」與王陽明「良知本體」的困境及疏解〉“‘Liangzhi’ de ‘chengxian’ yu ‘kanxian’: Mou Zongsan ‘liangzhi kanxian shuo’ yu Wang Yangming ‘liangzhi benti’ de kunjing ji shujie”，《孔學堂》*Kong xuetang*，10.2，貴陽 Guiyang：2023，頁 78-90。doi: 10.16349/j.cnki.52-5035/c.2023.02.001

牟宗三 Mou Zongsan，《五十自述》*Wushi zishu*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 32 冊，臺北 Taipei：聯經出版 Lianjing chuban，2003。（以下《牟宗三先生全集》均同此版。）

\_\_\_\_\_，〈王陽明致良知教〉*Wang Yangming zhi liangzhi jiao*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 8 冊。

\_\_\_\_\_，〈牟宗三先生早期文集（上）〉*Mou Zongsan xiansheng zaoqi wenji (shang)*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 25 冊。

\_\_\_\_\_，〈周易的自然哲學與道德函義〉*Zhouyi de ziran zhexue yu daode hanyi*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 1 冊。

\_\_\_\_\_，〈從陸象山到劉蕺山〉*Cong Lu Xiangshan dao Liu Jishan*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 8 冊。

\_\_\_\_\_，〈現象與物自身〉*Xianxiang yu wuzishen*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 21 冊。

\_\_\_\_\_，〈智的直覺與中國哲學〉*Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue*，《牟宗三先生全集》*Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 20 冊。

- \_\_\_\_\_, 《認識心之批判（上）》 *Renshixin zhi pipan (shang)*, 《牟宗三先生全集》 *Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 18 冊。
- \_\_\_\_\_, 《認識心之批判（下）》 *Renshixin zhi pipan (xia)*, 《牟宗三先生全集》 *Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 19 冊。
- \_\_\_\_\_, 《邏輯典範》 *Luoji dianfan*, 《牟宗三先生全集》 *Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 11 冊。
- 李瑋皓 Lee Wei-hao, 〈論牟宗三與唐君毅對王陽明良知學詮釋視域之異同〉“Lun Mou Zongsan yu Tang Junyi dui Wang Yangming liangzhixue quanshi shiyu zhi yitong”, 《南昌大學學報（人文社會科學版）》 *Nanchang daxue xuebao (renwen shehui kexue ban)*, 50.5, 南昌 Nanchang: 2019, 頁 47-55。doi: 10.13764/j.cnki.ncds.2019.05.006
- 林月惠 Lin Yueh-hui, 〈再論「見在良知」〉“Zai lun ‘jian zai liangzhi’”, 收入馮天瑜 Feng Tianyu 主編, 《人文論叢: 2006 年卷》 *Renwen luncong: 2006 nian juan*, 武漢 Wuhan: 武漢大學出版社 Wuhan daxue chubanshe, 2007, 頁 554-572。
- 唐君毅 Tang Junyi, 《中國哲學原論·導論篇》 *Zhongguo zhexue yuanlun, daolun pian*, 《唐君毅全集》 *Tang Junyi quanji* 第 17 卷, 北京 Beijing: 九州出版社 Jiuzhou chubanshe, 2016。
- 張學智 Zhang Xuezhi, 〈牟宗三「良知坎陷說」新論〉“Mou Zongsan ‘liangzhi kanxian shuo’ xinlun”, 收入王中江 Wang Zhongjiang、李存山 Li Cunshan 主編, 《中國儒學》 *Zhongguo Ruxue* 第 14 輯, 北京 Beijing: 中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2019, 頁 104-117。
- 陳迎年 Chen Yingnian, 〈一樁三重公案: 牟宗三良知呈現是康德式的還是黑格爾式的?〉“Yi zhuang sanchong gong’an: Mou Zongsan liangzhi chengxian shi Kangdeshi de haishi Heige’ershi de?”, 《船山學刊》 *Chuanshan xuekan*, 4, 長沙 Changsha: 2020, 頁 71-81。
- 程志華 Cheng Zhihua, 〈論良知的呈現〉“Lun liangzhi de chengxian”, 《哲學研究》 *Zhexue yanjiu*, 8, 北京 Beijing: 2007, 頁 24-31。
- 黃壽祺 Huang Shouqi、張善文 Zhang Shanwen, 《周易譯注》 *Zhouyi yizhu*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2012。
- 劉振維 Liu Zhenwei, 〈良知與道德心〉“Liangzhi yu daodexin”, 收入趙平略 Zhao Pinglue、陸永勝 Lu Yongsheng 主編, 《王學研究》 *Wangxue yanjiu* 第 10 輯, 北京 Beijing: 社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe, 2019, 頁 36-61。

- 蔡仁厚 Tsai Jen-hou, 《王陽明哲學》 *Wang Yangming zhexue*, 臺北 Taipei: 三民書局 Sanmin shuju, 1974。
- , 《牟宗三先生學思年譜》 *Mou Zongsan xiansheng xuesi nianpu*, 《牟宗三先生全集》 *Mou Zongsan xiansheng quanji* 第 32 冊。
- 蔣 慶 Jiang Qing, 〈良知只可呈現而不可坎陷——王陽明與牟宗三良知學說之比較及「新外王」評議〉“Liangzhi zhi ke chengxian er bu ke kanxian: Wang Yangming yu Mou Zongsan liangzhi xueshuo zhi bijiao ji ‘xin waiwang’ pingyi”, 《中國文化》 *Zhongguo wenhua*, 2, 北京 Beijing: 1996, 頁 168-181。
- 盧 興 Lu Xing, 〈牟宗三與陽明學〉“Mou Zongsan yu Yangmingxue”, 《思想戰線》 *Sixiang zhanxian*, 34.5, 昆明 Kunming: 2008, 頁 40-43。

## The “Presentation” and “Self-Negation” of *Liangzhi*: The Origin of Mou Zongsan’s “*Liangzhi* Theory”

Nie Keji

School of Philosophy  
Nankai University  
1593990250@qq.com

### ABSTRACT

Most of Mou Zongsan’s 牟宗三 (1909-1995) views on the “theory of *liangzhi* 良知” are limited to “the negation of *liangzhi*,” which in fact includes two aspects: “the presentation of *liangzhi*” and “the negation of *liangzhi*.” However, the former aspect is often neglected, so the connotation and relationship of the two must be clarified. In the theory of “the presentation of *liangzhi*,” the subject presented on the objective side is determined from *yuanxue* 元學 and *zhenti* 真體 to *li* 理 and the heavenly mind (*tianxin* 天心), while the subjective “mind” is transformed from the “under-metaphysical mind” to the “silent and shining mind” and “metaphysical heavenly mind.” The theory of “the negation of *liangzhi*” is divided into the negation of the cognitive mind (*renshixin* 認識心) and the negation of the heavenly mind. The negation of the cognitive mind can lead to the space-time phase, paradigms, four kinds of fixed propositions and organic development, whereas the negation of the heavenly mind negates itself in the cognitive mind in order to achieve knowledge. As for the relationship between the “presentation of *liangzhi*” and the “the negation of *liangzhi*,” the two can be exchanged. Elucidating the complete meaning of “the theory of *liangzhi*” is of great significance to further understanding and reconstructing Mou’s learning.

**Key words:** *liangzhi* 良知, presentation, negation, Mou Zongsan 牟宗三, cognitive mind, heavenly mind

(收稿日期：2023. 9. 20；修正稿日期：2024. 1. 15；通過刊登日期：2024. 2. 26)