

牟宗三先生全集

● 圓善論



22

牟宗三先生全集②

圓善論

牟宗三 著



《圓善論》全集本編校說明

王財貴

關於中國哲學的圓教問題，牟宗三先生在《智的直覺與中國哲學》與《現象與物自身》二書中已有所討論，但尚未直接關聯到康德的圓善（最高善）問題。在1983年出版的《中國哲學十九講》一書中，牟先生於第十七講〈圓教與圓善〉結尾處表示：「關於最高善，我將來想寫一部書。這是近年來才想到且透出的，在《現象與物自身》中還說得不夠，還沒有解決這個問題；那還只是一般性的思考。也許這部書就叫做《圓善論》，到時候會寫得比較清楚些。」《中國哲學十九講》是1978年牟先生在臺灣大學哲學研究所的講課紀錄，可見他當時已有撰寫《圓善論》之計畫。

牟先生在本書〈序言〉中表示：「我之講圓教與圓善是直接從《孟子》講起」，而且是「取《孟子·告子篇上》逐句疏解之」。實則〈告子〉篇之疏解即構成此書第一章之骨幹，且為全書義理之基礎。而早在1977年與1978年之交，牟先生已私下為臺灣大學學生講解《孟子》書中的若干章節，亦可證明他當時即已有撰寫本書之基本構想。

然直到1984年牟先生在香港任教於新亞研究所時，始動筆撰寫

(2) ◎ 圓善論

此書。此書於1985年7月由臺灣學生書局出版，次年4月原版二刷，未作任何修改。本書計一冊，前有作者〈序言〉，長達十六頁，說明寫作緣起及本書綱領旨趣甚詳，實具有導讀之作用。本文共分為六章，其中第一章附五十餘頁譯文，書後有一短篇附錄。本書出版之後，其〈序言〉曾刊載於《鵝湖月刊》第11卷第5期（1985年11月）。

牟先生於1984年上半年在新亞研究所講授「孟子研究」課程，曾疏解《孟子·告子》篇，其中一部分內容由鄧成宙整理成〈《孟子·告子篇上》第六章釋義〉一文，刊載於《鵝湖月刊》第10卷第8期（1985年2月）。由於此文與《圓善論》中對《孟子》此章之疏解可相參照，故今增列為本書之附錄三。又牟先生於1989年12月23日在香港法住學會講《圓善論》，由譚寶珍記錄後，以〈《圓善論》指引〉為題，刊載於《法言》第2卷第3期（1990年6月）。由於此文有提綱挈領之用，故亦採列為本書之附錄二。

牟先生寫作，通常在胸有成竹之後，一氣寫出，即成定稿。唯於翻譯，特別慎重，屢加斟酌，不僅在校對時修改，甚至出書後，還念念不忘，屢有改動。以本書原版第80及81頁之譯文為例，牟先生於出書後之某一日，曾親自在我的書上改動三十餘字，並交代以後當以此為準。他又要求我將原版第110頁第11行之譯文「我把這故事說給你聽，只把名字變一變」改為「正說著是你的故事，只是名字變更了一下」。故本《全集》本之編校，除更正明顯的排版錯誤二十餘處外，亦根據牟先生之上述意旨修改。

序 言

我之想寫這部書是開始於講天臺圓教時。天臺判教而顯圓教是真能把圓教之所依以爲圓教的獨特模式表達出來者。圓教之所以爲圓教必有其必然性，那就是說，必有所依以爲圓教的獨特模式，這個模式是不可以移易的，意即若非如此，便非圓教。天臺宗開宗於智者，精微辨釋於荆溪，盛闡於知禮，皆在大力表示此獨特模式。觀其所說實有至理存焉。這是西方哲學所不能觸及的，而且西方哲學亦根本無此問題——圓教之問題。

由圓教而想到康德哲學系統中最高善——圓滿的善（圓善）之問題。圓教一觀念啓發了圓善問題之解決。這一解決是依佛家圓教、道家圓教、儒家圓教之義理模式而解決的，這與康德之依基督教傳統而成的解決不同。若依天臺判教底觀點說，康德的解決並非圓教中的解決，而乃別教中的解決。因爲教既非圓教，故其中圓善之可能亦非真可能，而乃虛可能。詳如文中第六章所說。

籠統方便言之，凡聖人所說爲教。即不說聖人，則如此說亦可：凡足以啓發人之理性並指導人通過實踐以純潔化人之生命而至其極者爲教。哲學若非只純技術而且亦有別於科學，則哲學亦是教。依康德，哲學系統之完成是靠兩層立法而完成。在兩層立法

(4) ⊙ 圓善論

中，實踐理性（理性之實踐的使用）優越於思辨理性（理性之思辨的使用）。實踐理性必指向於圓滿的善。因此，圓滿的善是哲學系統之究極完成之標識。哲學系統之究極完成必函圓善問題之解決；反過來，圓善問題之解決亦函哲學系統之究極完成。

嚮往一最高善是西方「哲學」一詞之古義（這古義的哲學在中國則寧名曰「教」）。康德說：

為我們的合理行為底諸格言而去實踐地即充分地〔適當地〕規定一最高善之理念，這乃是「實踐的智慧論」之事，而此實踐的智慧論，作為一門學問看，復又即是所謂哲學。哲學一詞是取古人所了解之意義。古人以為哲學意謂一種「概念中之教訓」〔①〕，概念乃即是「最高善已被置於其中」的那概念，並且亦意謂一種「行為中之教訓」，行為乃即是「最高善所因以被得到」的那行為。去把哲學一詞留在其作為一最高善論之古義中（就理性努力去使這最高善論成為一門學問而言），這必應是妥善的。因為一方面，「作為一最高善論」這所附加的限制必應適合於那個希臘字〔希臘字「哲學」一詞指表「愛智慧」〕，而同時它又必足以在哲學之名下去擁攝「愛學問」，即是說，「愛一切思辨的理性知識」，所謂「愛一切思辨的理性知識」是就這思辨的理性知識在以下兩方面均可「適用於理性」〔②〕而言，即，一是在那個概念〔即最高善之概念〕方面可適用於理性，一是在「決定我們的行為」的那實踐原則方面可適用於理性，而在這兩方面適用於理性卻亦並未喪失這主要的目的〔愛智

慧〕，而單爲此主要目的之故，此思辨的理性知識始可叫做實踐的智慧論。另一方面，因著在此定義中〔意即在哲學作爲最高善論之定義③中〕執持一個「必十分降低一個人之虛僞要求」的自我估價之標準於一個人之面前而去抑制那「冒險去要求哲學家之稱號〔自居爲哲學家〕」這樣一個人底自大，這必是無害的。〔案：意即另一方面，我們可用哲學之爲最高善論之定義以爲一自我估價之標準，把此標準置於一個自居爲哲學家的人面前而抑制其自大，這必是無什麼損害的，蓋有誰能及此標準呢？是故此標準必十分降低其虛僞的要求。〕因爲一個智慧底教師必不只是意謂一個學者（一個學者並未進至如此之遠，即如以「達到如此高之目的」之確定期望來指導他自己那樣遠，當然亦未以此來指導他人）；智慧底教師是意謂智慧底知識中之師〔案：即中國所謂人師〕，智慧底知識之師所函蘊的比一個平庸人所要求於其自己者爲更多一點。這樣，哲學如同智慧必總仍然是一個理想，此理想，客觀地說，其被呈現爲完整的是單只在理性中被呈現爲完整的〔單只是完整地呈現於理性〕，而主觀地說，對一個人而言，它只是此人之不停止的努力之目標，而無人能有理由宣稱爲實得有之，得有之以冒稱哲學家之名，倘無人能展示此理想之不可錯誤的結果於他自己的人格中以爲一範例（即在其自我作主中以及在那「他於一般的善中異常地感有之」的那無疑問的興趣中展示此理想之不可錯誤的結果於他自己的人格中以爲一範例），而這一點卻亦正是古人所要求之以爲一條件，以爲值得有那個可尊敬的〔光榮

的〕「哲學家」之頭銜之條件。（《實踐理性之批判·辯證部》第一章，《康德的道德哲學》，頁346-348）

①：改為「依概念而說的教訓」亦可。下「行為中之教訓」亦可改為「依行為而說的教訓」。若把這兩面揉於一起而如此譯亦可，即「古人以為哲學意謂一種依概念與行為而說的教訓，概念即是最高善已被置於其中的那概念，而行為亦即是最高善所由以被得到的那行為」。

②：意即「可服務於理性」或「有益於理性」。

③：此是改正文，原注為「意即在最高善之定義中」，誤。俟再版時當照改。

如康德此段話所言，哲學之思考依其發展而至實踐理性之批判，充分地去為我們的理性行為之格言規定最高善之理念而言，就是「實踐的智慧論」（Weisheitslehre 智慧學，「實踐的」一形容詞是阿保特所加）。哲學之思考而至此是符合「哲學」一詞之古義的。古希臘哲學一詞意謂「愛智慧」。何謂「智慧」？洞見到「最高善」即謂智慧。何謂「愛智慧」？嚮往最高善、衷心對之感興趣、有熱愛、有渴望，即謂「愛智慧」。所以哲學或智慧學（實踐的智慧論），作為一門學問看，是不能離開「最高善」的。因此，哲學，依古義而言，亦可逕直名曰「最高善論」。（依近世而言，當然不如此。近代哲學甚至已不討論最高善了。又古代所謂最高善，如柏拉圖之所意謂，以及斯多噶與伊壁鳩魯之所意謂，亦皆未達至康德所意謂者之境。至康德，我們可明確地知道最高善即是圓

滿的善，而即此圓滿的善亦未達至圓教下的圓善之境。吾雖就此圓滿的善而譯為圓善，圓善就是圓滿的善之簡稱，然而當吾就圓教說圓善，則此圓善之內容的，具體而真實的意義亦有進於康德所說者，雖然德福一致之義仍照舊。）

依哲學之古義之為「最高善論」這一限制而言（限制是照顧到近世而言，若依古義，哲學就是如此，無所謂限制，恰如依中國傳統而言，這樣的哲學就是所謂「教」），哲學一方固是「愛智慧」（哲學一詞之原義），一方亦是「愛學問」，「愛一切思辨的理性知識」。「愛學問」就是使「愛智慧」成為一門學問，有規範有法度的義理系統，這就是所謂「智慧學」。既是一有規範有法度的義理系統，就需要有思辨性的理性知識，如孟子所謂「終始條理」（稱孔子者），荀子所謂「知統類」。若是雜亂無章，荀子所謂「雜而無統」，或只是「儻來一悟」，只是一些零碎的感覺，則不成學問，亦不能說「愛智慧」矣。愛智慧就函著愛學問，愛學問就函著愛一切思辨性的理性知識。這一切思辨性的理性知識當然是就最高善論而說的。這些理性知識在界定最高善之理念（概念）中以及在表明實踐原則以決定我們的行為中都是對於理性有用的，即皆可服務於理性而有用於理性，即理性可藉這些思辨性的理性知識以展現其自己之目的與義用。故雖是思辨性的理性知識，卻亦未歧離漫蕩，往而不返，而喪失其主要目的，即「愛智慧」之目的；單為此目的之故，這些思辨性的理性知識始可叫做是**實踐的智慧論（智慧學）**，這就是哲學（智慧學）——最高善論之為一學問之恰當意義。

這樣意義的哲學，康德說，古人認為是一種**教訓**，即依**概念**與

行爲而說的教訓，概念即是「把最高善置於其中」的那概念（意即最高善之概念），行爲即是「最高善因之而被得到」的那行爲。這亦正是中國儒、釋、道傳統中所謂「教」。哲學既是這樣意義的一種教訓，則依此意義的哲學而言，無人敢自居爲一「哲學家」。因此，「哲學如同智慧，必總仍然是一個理想，此理想，客觀地說，其被呈現爲完整的是單只在理性中被呈現爲完整的，而主觀地說，對一個人而言，它只是此人之不停止的努力之目標，而無人能有理由宣稱爲實得有之，得有之以冒稱哲學家之名，倘無人能展示此理想之不可錯誤的結果於他自己的人格中以爲一範例。」

案：這個意思的哲學家必即儒家所謂聖人，道家所謂至人、真人，佛家所謂菩薩、佛，而康德在他處則名曰「理想的哲學家」。康德在《純粹理性批判·超越的方法論》第三章〈純粹理性底建構〉中有云：

迄今以往，哲學之概念只是一經院式的概念——一個知識系統之概念，此意義的哲學概念只在其爲一學問的性格中被尋求，因此，它只籌劃這系統性的統一，即適當於學問的那系統性的統一，因而結果，它不過是知識底邏輯圓滿。但是，茲同樣也有另一個哲學底概念，即一「宇宙性的概念」，此宇宙性的概念總是已形成「哲學」一詞之真實基礎，特別當其似乎已被人格化〔已爲人所體之〕，而且其基型已被表象於理想的哲學家時，爲然。依此觀點而言，哲學是把一切知識關聯於人類理性底本質目的之學，而哲學家不是理性領域中的一個技匠，而是其自身就是人類理性底立法者。依哲

學一詞底這個意思而言，去稱一個人為哲學家，並妄以為他已等同於那只存於理念中的「模型」，這必是過情的虛譽。

〔譯者案〕：所謂哲學之「宇宙性的概念」（cosmical concept, conceptus cosmicus, Weltbegriff），宇宙性是照字面譯，很難找一個恰當字眼譯之，也許孔子「與人為徒」義較近之。見下康德註。

數學家、自然哲學家，以及邏輯學家，不管前兩者在其理性知識之領域中的進步是若何的成功，而後兩者尤其在哲學知識方面的進步是若何的成功，他們在理性領域中猶仍只是一些技匠。今設想有一教師（理想中思議之者）於此，他把那三家的的工作分派給三家，並且用他們的工作為工具，去推進人類理性底本質目的。我們必須單名此一教師為一哲學家；但是由於這樣的教師並不存在，而「他的立法」之觀念則是被見於那每一人類所稟賦的理性中，是故我們將緊守這理性，較更準確地去決定哲學所規定者，即從理性底本質目的之觀點，依照哲學之宇宙性的概念^①，就著系統性的統一，更準確地去決定哲學所規定者。

〔原註①〕：關於哲學之宇宙性的概念，康德有註云：

所謂「宇宙性的概念」，在此，是意謂這樣一個概念，即，它關聯到那「每一個人必然地對之有一興趣」者；依此，如果一門學問只被視為這樣一種學科，即依某種自由選擇的目的而被設

計成者這樣一種學科，則我必須依照〔學問〕之經院式的概念去決定它。

〔案：哲學之經院式的概念其目的有特限，而且只注意知識之邏輯圓滿。哲學之宇宙性的概念其目的無特限，只就那與全人類有關每一人對之感興趣者而言，是一切理性知識之實踐存有論的圓滿，故似與孔子「與人爲徒」義較合。〕

本質的目的，自其當身而言之並不就是最高的目的；依理性在完整的系統統一方面之要求而言，在這些本質的目的中，只有一個始可說爲是最高的目的。因此，本質的目的或是終極目的，或是諸隸屬目的，此等隸屬性的目的是必然地當作工具而與那終極目的相連繫。終極目的的不過就是人底全部天職，而討論此全部天職的哲學即被名曰道德哲學。由於道德哲學所有的這種優越性，即優越於理性底一切其他業績的這種優越性，所以古人在其使用「哲學家」一詞時，常特別意指「道德家」而言；而甚至在今日，我們亦因著某種類比而被引導去稱一個在理性底指導下顯示自制的人曰哲學家，不管其知識爲如何地有限。

「人類理性底立法」（哲學）有兩種對象，即自然與自由，因此，它不只含有自然底法則，亦含有道德法則，它把這兩種法則首先呈現於兩個不同的系統中，而最後則呈現之於一個整一的哲學系統中。自然底哲學討論那一切「是什麼」者，而道德哲學則討論那「應當是什麼」者。

案：此四段話與上所引《實踐理性批判》中者相呼應。關於此四段話，還有前乎此者，我曾詳釋之於《現象與物自身》一書第七章最後一節中。讀者可取而一閱。那部書從《純粹理性批判》講起，依中國哲學底智慧方向，就著康德的現象與物自身之超越的區分，最後建立執的存有論與無執的存有論。本書則講圓教與圓善，故先以古人所理解的哲學——實踐的智慧學、最高善論，標之於此序，以實踐理性作開端，把圓滿的善（圓善）套於無執的存有論中來處理，即從圓教看圓善，此將使無執的存有論更為真切，使一完整的系統之圓成更為真切。

哲學之為智慧學（實踐的智慧論）——最高善論，這雖是哲學一詞之古義，然康德講最高善（圓滿的善）之可能卻不同於古人。他是從意志之自律（意志之立法性）講起，先明何謂善，然後再加上幸福講圓滿的善。此圓滿的善底可能性之解答是依據基督教傳統來解答的，即由肯定一人格神的上帝使德福一致為可能。我今講圓教與圓善則根據儒學傳統，直接從《孟子》講起。孟子的基本義理正好是自律道德，而且很透闢，首發於二千年以前，不同凡響，此則是孟子的智慧，雖辭語與思考方式不同於康德。圓滿的善，以前儒者不甚措意，孟子亦未積極考慮此問題而予以解答，此蓋由於先重「德」一面故。然而天爵、人爵亦是孟子所提出者，此示本有德福之兩面，此即可引至圓滿的善之考慮。圓教底意識是後來慢慢發展成的。儒家由孔子之仁開端，本有上下內外本末通而為一的粗略規模。道家老、莊亦有。然而圓教之所以為圓教之獨特模式卻必須首先見之於佛家天臺宗之判別、圓。若以此為準而予以鄭重注意，則儒聖之圓境卻首先見之於王弼之聖人體無以及向、郭之注

《莊》。此等玄言雖是假託道家理境以顯，然而圓境卻必須歸之於儒聖。由此即可啓發出依儒家義理而說儒家之圓教。依儒家義理而說儒家圓教必須順王學之致良知教而發展至王龍谿之「四無」，再由此而回歸於明道之「一本」與胡五峰之「天理人欲同體異用」，始正式顯出。由此圓教之顯出始可正式解答圓善之可能，此則不同於康德之解答。是則圓善問題之解決固非斯多噶與伊壁鳩魯所能及，甚至亦非康德之依基督教傳統而答者所真能答。

我之講圓教與圓善是直接從《孟子》講起，我之這樣講起是取疏解經典之方式講，不取「依概念之分解純邏輯地憑空架起一義理系統」之方式講。所以如此，一因有所憑藉，此則省力故；二因講明原典使人易悟入《孟子》故；三因教之基本義理定在孟子，孟子是智慧學之奠基者，智慧非可強探力索得，乃由有真實生命者之洞見發，為不可移故。

我之疏解《孟子》是取《孟子·告子篇上》逐句疏解之。這一篇文字由孟子與告子辯「生之謂性」起直至最後篇尾止，乃一氣呵成者，甚有條貫性。然而兩千多年來，真能通解、切解、確解此篇文字者卻不易得。只一「生之謂性」即不易辨明。象山即謂「不必深考，恐力量未到，反惑亂精神」。（詳見《全集》卷七〈與邵中孚〉）此雖勸人，然其本人終亦未深考也。程明道亦言「生之謂性」，但成另一義，非告子之原義。至若就「無分於善惡」而涉遐想者皆不相干，如陽明及劉蕺山皆對於告子語有無謂之遐想。朱注順通文句雖大體不誤，然於論辯之經過則不能使人有確切之理解。凡此俱見《心體與性體》第二冊〈明道章·生之謂性篇〉。仁義內在只象山、陽明能切明之，朱子不能明也。可見兩千多年來，有誰

能通解、切解、確解此篇文字乎？近人更不易理解。吾每念及此，輒覺華族學人對不起古人。以前學子有誰不讀《四書》，而猶若是，況今日乎？故吾取而逐句疏解之。又不只文句事，且是義理事。兩者俱到，方能有通解、切解與確解。語句暢順，則義理豁然，因其語句本是智慧語句，亦是表達義理之語句也。若無生命之感應，又無義理之訓練，而謂訓詁明則義理通，是則難矣。吾既疏解已，又取康德〈論人性中之基本惡〉一文譯成中文以附於後。此則有助於「生之謂性」之論辯之理解，是此時代理解〈告子〉篇之不可少之補充也。詳讀康德文，益覺孟子後華族學子思力之脆弱。象山嘗謂「竊不自揆，區區之學自謂孟子之後至是而始一明也。」（《全集》卷十〈與路彥彬〉）〈象山語錄〉云：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫。孟子十字打開，更無隱遁。」孔子是聖人，孟子是教（智慧學）之奠基者。孟子後至象山而始一明。象山所明者即是孔、孟之智慧方向也。象山〈與邵叔誼〉書云：「端緒得失則當早辨」（《全集》卷一）。「端緒」即所謂智慧方向也。就〈告子〉篇言，象山所明者亦只是孟子義理、智慧之大端，即「牛山之木嘗美矣」以下直發正面之義理者，象山實能得之，彼亦勸人當「常讀之」，必能得益。然於篇之開首論「生之謂性」處，則勸人「不必深考，恐力量未到，反惑亂精神。」此雖勸人，而其本人終亦未示人以通解。故吾必須詳予疏解，且又附之以康德之文。此問題之暢通實需要有相當之「力量」，未可隨意滑轉，亦不可涉想漫蕩。否則孟子之爭辯乃徒然矣。此中曲折甚多，觀康德之文可知也。

順孟子基本義理前進，直至天爵、人爵之提出，此則可以接觸

圓善問題矣。孟子未視圓善爲一問題而期解決之。視之爲一問題則來自西方，正式解答之則始自康德。康德之解答是依據基督教傳統而作成者，此並非是一圓滿而真實之解決。吾今依圓教義理解決之，則期予以圓滿而真實之解決。但圓教之觀念即非易明者。此則西方哲學所無有也，儒、道兩家亦不全備也。唯佛家天臺宗彰顯之，此是其最大的貢獻。此由判教而逼至者。中國吸收佛教，其中義理紛然，判教即是一大學問，能判之而彰顯圓教之何所是即是一大智慧。此則啓發於人類理性者既深且遠，而教內外人士鮮能真切明之。智顗、荆溪、知禮實乃不可多得之大哲學家。吾以此智慧爲準，先疏通向、郭之注《莊》而確立道家之圓教，次疏通儒學之發展至王學之四有四無，由之再回歸於明道之一本與胡五峰之同體異用，而確立儒家之圓教。圓教確立，用於圓善，則圓善之圓滿而真實的解決即可得矣，此則不同於康德之解答而有進於康德者。

人或以爲王弼、向秀、郭象只是魏晉之名士，何以道家圓教至彼始顯，然則老、莊尙不及魏晉名士乎？至於王龍谿，劉蕺山斥其爲虛玄而蕩，黃梨洲謂其陷陽明於禪，一般視之尙非王學之正傳，何以儒家圓教至彼始顯，然則孔、孟、程、朱、陸、王尙不及王龍谿乎？案：此問爲不知類。天臺判別圓，亦非釋迦、龍樹、無著之所說，然則釋迦、龍樹、無著尙不及天臺乎？天臺智者大師不過「位居五品」，尙未斷無明，極稱之不過曰「東土小釋迦」，何以佛家圓教至彼始立？須知謂其能明圓教非謂其修行高於釋迦、龍樹、無著也。王弼、向秀、郭象以迹本論會通孔、老以明道家義理之圓教，此非謂其智慧風範即高於老、莊也。王龍谿提出四有四無，胡五峰提出同體異用，以明儒家義理之圓教，此亦非謂其智慧

德行已高於孔、孟、程、朱、陸、王也。智慧之造始與思想之開發固是兩事，即思想之開發與踐履造詣之高下更是兩事，非可一概而論。於此後兩者間，欲想得一配稱之關係，恐將比在德福間得一配稱為更難，此當別論。

吾人若不能洞曉道家「無」之性格與佛家般若之性格之共通性，則不能解除後世儒者對於佛、老之忌諱，此一忌諱是儒家義理開發之大障礙。吾人若不能了解儒家系統是縱貫縱講之創生系統，佛、老是縱貫橫講之非創生系統，則不能了解三教之所以異。吾人若不能證立三教皆有無限智心之肯認，則不能證立三教皆有智的直覺之肯認，此而不能被肯認，則必致使三教之宗趣，自相刺謬。吾人若不能證立三教無限智心既是成德之根據亦是存在之根據，則必不能預規圓教之規模，因而圓善之可能亦不可得而期矣。吾人若不能了然於分別說與非分別說之足以窮盡人類理性之一切理境，而非分別說又有屬於「無限智心之融通淘汰之作用（無）」者，又有屬於「存有論的法之存在」者（縱貫縱講者與縱貫橫講者），則不能知何以必在兩義兼備之非分別說中成立圓教，因而亦不能知何以必在此究極圓教中始得到圓善問題之圓滿而真實的解決。

凡此皆經由長途跋涉，斬荆截棘，而必然地達到者。中經《才性與玄理》、《佛性與般若》（兩冊）、《心體與性體》（三冊），《從陸象山到劉戡山》等書之寫作，以及與康德之對比，始達到此必然的消融。吾愧不能如康德，四無傍依，獨立運思，直就理性之建構性以抒發其批判的哲學；吾只能誦數古人已有之慧解，思索以通之，然而亦不期然而竟達至消融康德之境使之百尺竿頭再進一步。於以見概念之分解、邏輯之建構，與歷史地「誦數以貫