

龍溪四無句與儒家之圓教義之證成 ——兼論牟宗三先生對龍溪評價之發展¹

Wang Lun-Chi's Doctrine of Ssu-Wu and The Justification of
Confucian Rong Teaching: on the Evolution of Professor Nou

Tsung-san's Evaluation of Wang Lun-Chi

李瑞全

Lee, Shui-chuen

中央大學哲學研究所所長

摘要

本文主旨是藉牟宗三先生不同時期對龍溪四無句之評價，對圓教之規範作一反省，以見儒家成功圓教之路。牟宗三先生對王龍溪之評價從早期之〈陸王一系之心性學〉中篇中對龍溪的嚴厲批評，到〈從陸象山到劉戡山〉所論四無與致知議辨，對龍溪之評述雖不無貶語，然卻力予稱譽，謂為能繼承陽明學之宗子。及至〈圓善論〉更進而以龍溪之四無句為儒家圓教之一典型，實已推崇備至。牟先生早期批評龍溪之四無為只具形上之證悟，而缺陽明四有句所兼之超越的證悟，中期進而確認龍溪之四無為能善紹陽明學，雖然較強調良知明覺之層次，但所述皆是陽明本有之義，是陽明之嫡子。後期則依圓教之義理，認為龍溪之四無已發展出更圓融而非分解的表示，似更能切合圓教的展示方式。然牟

¹ 本文乃國科會資助之宋明儒學之圓教研究計劃之部份成果，曾於國立中央大學儒學中心主辦之宋明理學第二屆會議上發表，並承會中學者之批評與意見，得以進一步修訂完成，謹在一此一併致謝。

先生仍保留龍溪之學的不足之處，以為尚未能表現詭譎相即之義，需要以明道五峰補之，此見龍溪之學仍與圓教之教義有距離。本文結以儒家於達致天台之式之詭譎相即之義，於儒家之系統之要求實有嚴重的理論上的困難及解決之出路。

關鍵詞：牟宗三、王龍溪、圓教、四無句、詭譎相即

牟宗三先生對王龍溪之評價從早期之〈陸王一系之心性學〉中篇中對龍溪的嚴厲批評，到〈從陸象山到劉蕺山〉所論四無與致知議辨，對龍溪之評述雖不無貶語，然卻力予稱譽，謂為能繼承陽明學之宗子。及至〈圓善論〉更進而以龍溪之四無句為儒家圓教之一典型，雖加以明道與胡五峰之輔助補充方為完備，卻實已推崇備至。此中之轉變與牟先生於圓教與圓善之深思與建構相關，而龍溪之四無善紹陽明學，而發展出更圓融而無分解的表示，似更能切合圓教的展示方式。然牟先生仍保留龍溪之學的不足之處，而思以明道五峰補之，此見龍溪之學仍與圓教之教義有距離。本文試從其存有論與工夫論兩面檢討其所達至之圓教境界為何，以見其精義所在。

牟先生論圓教以天台之方式為準，其中所必須之詭譎相即之義，於儒家之系統之要求實有嚴重的理論上的困難。因儒家總以道德實踐，道德創造為基礎，消極面總不免是被對待和銷鎔的對象，總以化人欲歸於天理為鵠的，則似難以說詭譎之相即。本文試藉龍溪之學，對圓教之規範作一更深反省，以見儒家成功圓教之路。

一、引言：圓教之大義

自佛教義理傳入中土，而天台、華嚴等暢談圓教義理，宋明儒者復歸儒宗，闢佛不遑餘力，除以佛道二乘沉空之學為病，不能確認天地間之實事實理，更以儒學為真正之圓教，直抵最上乘。然而自朱子與象山於鵝湖之辯後，朱學成集大成者，迄陽明出而重舉心學，一反朱學正統之地位。儒學孰為正統，擾攘數百年而難以定論。牟師宗三先生於〈心體與性體〉、〈佛性與般若〉等之巨著後，消化康德而鑄成〈現象與物自身〉，初揭儒家圓教之

說。圓教之基礎為無限心。牟先生以儒家之仁心、道家之玄智、佛家之般若皆為無限心之別名，皆足以圓融一切而成就圓盈之教，即圓教。牟先生以天台宗之教理和判教作為依，建立圓教的基本模型。簡而言之，圓教之為圓須達至無諍：存有論上無諍，說法上亦無諍。存有上無諍有賴於詭譎相即之圓具一切法，說法上之無諍則以非分解之進路以示詭譎相即之義。牟先生依此總評儒釋道三教及三教內各分支之圓教地位為：

由離而盈，由盈而通。離盈是教，通非教也。此是此時代之判教。孟中有正盈與偏盈：儒是正盈，佛老是偏盈。正盈者能獨顯道德意識以成已成物也。偏盈者只遮顯空無以求滅度或求自得也。正備偏，偏不備正。故偏盈者未至乎極圓也。正盈中亦有圓與不圓：周，張，明道，五峰，蕺山，以及陸，王，皆圓盈也；伊川與朱子則為不圓之正盈，以心與理未能一故。偏盈中亦有圓與不圓：空宗，有宗，是通教，華嚴是別教，唯天台是圓教。道家之老莊大端皆可至于圓，無甚差別也。¹

離教主要指耶教，蓋以有限為定然有限，不能通至無限，故為離。盈則為能相通，唯於教理上有大中至正與一偏之至之差，主要是一切法之創生問題。儒家以道德天心為創生實理實事之主體；道家以玄智之不塞其源、不禁其性的方式保住天地萬物之生生不息；佛家天台宗以般若智之詭譎相即之性具以起現一切法；佛道兩家皆是牟先生所謂「縱貫橫講」之方式，故不能至乎極圓。

最堪玩味的是，牟先生在〈現象與物自身〉一書以周、張、明道，下垓陸、王、蕺山均為圓教。似乎各各俱自圓足。然而，宋明諸家固能持守人之心性或仁心即天理，雖有限而可無限之

¹ 〈現象與物自身〉(台北：學生書局，1974年)，頁455。

義，但能否展現為天理人欲之詭譎相即，與乎超乎分解之表示而達到非分解的說法，實有待澄清。凡此，牟先生其後於〈圓善論〉方作更進一步之分疏。本文先不及宋明諸儒之詳論，茲就主題之龍溪的地位而言。〈現象與物自身〉一書中雖有引述龍溪四無之句，然只依附在陽明之致良知教之下，亦未點明其圓教之地位。然而，〈圓善論〉卻特標「圓教有待龍溪揚」之語。其中轉折不但顯示牟先生對龍溪之學的理解與評價之發展，亦為牟先生對圓教之義與宋明儒學之為圓教的實義，有同步的發展和不同的理解。

二、〈陽明一系之心性之學〉：龍溪之缺超越之證悟

自〈認識心之批判〉一書之後，牟先生轉而專注中國歷代主要學派與經典之詮釋，深入地分析儒、釋、道三教的基本義理，並融通諸家，以申論圓教的精義。其中對龍溪之學的論述也隨不同時期而有不同之理解和評價。牟先生全面評價和申述龍溪之學始於上世紀五十年代中期發表的〈陸王一系之心性之學〉，此書分為上、中、下三篇。中篇原定論述王龍溪與羅近溪，但不知何故，近溪部份沒有寫出來。

牟先生此時固然相當稱述龍溪之學，認為雖不免有流於劉戡山所評為「虛玄而蕩」之弊，但卻為能真繼承陽明之學統之嫡傳：

吾細讀〈王龍溪語錄〉覺其於良知教確已調而上遂，發展至最高境，可謂徹底透出矣。細會其言，理上亦無病。²

牟先生寫此部之意，連同近溪，實認為二溪之成就極高，是陽明

² 牟宗三，〈宋明儒學的問題與發展〉(台北：聯經出版公司，2003年)，頁263。引文出自此書之「陸王一系之心性之學」部份。此原是牟先生於1956年發表於香港〈自由學人〉第一卷第1至第3期之長文，全文分為上中下三篇，中篇主要論述王龍溪之學。請參見該書楊祖漢之出版說明。

學之嫡傳，可說是要翻黃宗羲以江右聶雙江羅念菴為王門正宗之案。唯牟先生亦不諱言龍溪之弊病，最主要是龍溪之四無只有形上之證悟，而缺了陽明四有之超越的證悟部分。牟先生認為陽明之良知之用乃是兩頭通的：

此「致良知教」尚有兩點特徵須認識：一、良知是通透於天心仁體之全蘊的「既虛亦實」之本質，而其「虛」之義卻最為特殊而彰顯，亦最易進入人之心目中。吾人縱能不忘其「實」之義，即「良知之天理」，然良知畢竟是「既虛亦實」之圓德，而顯具體而活潑之「作用」或「妙用」義。³

此表示牟先生一貫已確定陽明之四句教乃為徹上徹下之圓實教，並非如龍溪之之以為後天之學，而不徹底之教法。牟先生亦屢言陽明在天泉證道上對龍溪之妙悟四無加以和會，以為是上根人之教法，而四有為對中下根人之教法，實有不妥之處，足以引生流弊。雖然在〈傳習錄〉中陽明有申說四有仍是徹上徹下的教法，卻仍有王門後學之流弊出現，因為，此「既虛亦實」之教顯發出活潑的妙用，因而不能免乎龍溪之高悟者的走向虛玄而蕩的路途。牟先生進一步指出：

二、良知既是「既虛亦實」之圓德而特顯「作用」義，作用必具體。若於此虛此實不能真切體悟而作踏實「致」的工夫，只於「作用」處、「具體」處著眼，則作用可以走失，具體可以混雜。如是「猖狂者參之以情識，而一是皆良；超潔者蕩之以玄虛，而夷良於賊。」⁴

此兩者之流弊，前者是指泰山派之顏山農，後即指龍溪所引生之

³ 〈宋明儒學的問題與發展〉，頁 244-5。

⁴ 〈宋明儒學的問題與發展〉，245-6。

流弊。

牟先生並特別指出龍溪所以有此流弊，因龍溪之四無只有形上之證悟，缺致良知教之超越之證悟之部份。雖然形上的證悟亦由逆覺而透出，但牟先生認為形上之證悟必須涵有一超越的證悟，兩者之關係非常密切：

此超越的證悟含在…「順成」中。惟陽明說此順成，是著重良知之超越而駕臨乎經驗的善惡念(即陽明所說之意)而言。意之所及為物。在超越的證悟中，致知誠意格物，則知致意誠而物格。物格即物正，物正即事成。則在此成中，事之成與知之擴充披露一起彰顯。…而在致知誠意格物之順成工夫中，意物都是具體的、特殊的，因其為特殊而具體的，良知之知之覺之之透露亦是具體的，且必因而受局限，而不復是其如如現成之本體。其如如現成之本體，若不在「超越的證悟」中現，則必是抽象的，而說之亦是抽象地說之。惟在超越的證悟中，始是具體地說之。陽明對於良之現成之體亦自有形上的證悟，然必在超越的證悟中證之。⁵

陽明之四有是通於形上與超越的證悟，所以能一方保住並彰著心體之絕對至善性，而且是「先天的工夫」之能夠打開的關鍵⁶。由此才有「即本體便是工夫」之妙用，而呈現那如如現成之良知本體。此本體實不容說。但龍溪則喜專言由此「先天工夫」所至之如如現成之本體，「堯舜性之也」而把兩種證悟融化為一，此固然是調適上遂，但不免虛而蕩之譏。⁷

⁵ <宋明儒學的問題與發展>，267-8。

⁶ <宋明儒學的問題與發展>，267。

⁷ <宋明儒學的問題與發展>，268。

牟先生指出，在致良知教之義理下，通過良知以誠經驗之意，方可回復先天之心體，而此乃一不斷的過程，不能一悟而即永住於此而不退轉，此須不斷作超越的證悟工夫。牟先生進而批評龍溪之先天工夫實不以為一獨立的工夫：

是以「在先天心體上立根」並不可作一獨立而認為易簡省力之工夫途徑。所謂「即本體便是工夫」實則在此並無謂工夫，只是一體之化。在此言「致知工夫」，工夫義全失。若龍溪認為此種致知是一種獨立之易簡省力之工夫，則便是不能正視內聖之學之踐履，不免虛玄而蕩者。此只是美談以逃虛空而不能落實者。由此可斷其謂四無之實義。⁸

牟先生此評斷，對龍溪亦可謂嚴厲了。另一方面，牟先生此期對於與龍溪激辯之聶雙江、念庵等雖已指出他們對陽明學之義理多沾滯而不通透，然亦泛然肯定為略近於陽明初期之講法⁹，不若後期於「致知議辯」時對聶雙江之江右派之強烈批評。而牟先生認為良知教中之「密」義與「超越義」則以羅近溪為能及之。但由於牟先生並沒有寫出近溪部份，無從比對。但凡此所論，可見牟先生早期對龍溪之四無之定位。

三、〈從陸象山到劉戡山〉：四無乃調適上遂之說。

牟先生完成〈心體與性體〉三大卷之後，卻沒有把最後一卷有關陸象山、王陽明之心學傳統，與明末最後一位大家劉戡山寫出來。十年之後才出版宋明儒學研究之最後一卷：〈從陸象山到劉戡山〉。但牟先生也沒有閒下來，期間則轉而寫了〈智的直覺與中國哲學〉、〈現象與物自身〉(1975年)、〈佛性與般若〉(1977)

⁸ 〈宋明儒學的問題與發展〉，270。

⁹ 〈宋明儒學的問題與發展〉，266-7。

三部著作。但〈從陸象山到劉戡山〉一書中，關於王陽明與王學之分化與發展，在 1972、1973 年已分別發表¹⁰。在編集〈從陸象山到劉戡山〉時則收進去。因此，〈從陸象山到劉戡山〉雖是 1979 年正式出版，所述之意實已在六、七年前所定，比〈現象與物自身〉(1975 年)、〈佛性與般若〉(1977)為早。因此，此書所述當是牟先生在明確釐定出圓教與圓善問題之前的論述。也許因此之故，牟先生在此書尚未正式就圓教之模式來評論龍溪之學。但牟先生不但在此書力貶聶雙江之歸寂派，也更進一步稱贊龍溪之貢獻。

牟先生沒有再提龍溪只有形上的證悟，而缺超越的證悟的缺點，而仔細闡述龍溪之四無之義理。首先它是不着相之「無相」：

其意義即是「無心為道」之意義。心意知物，分解地說，是那樣的有，則就心之體與良知說，我們在實踐上即須如其本性而朗現之，即不能着于其有而有之「有」相。有此有之「有」相，即是有「相」，有「相」即不能如其無相之有而朗現之。體現此有之工夫上的心既是有相，那無相的實體性的有便等于潛隱而未顯，而吾人工夫上的心即等于是識心。必工夫上的心全如那無相的實體性的心之無相，那實體性的無相心始全部朗現，此時工夫的心與實體性的心全合而為一，而只是那事先分解地肯認的無相心之如如朗現而無一毫沾滯。如此，此所謂「無」乃是工夫作用地執無着無相之無，與那存有上的實體性的無相之有不同層也。¹¹

¹⁰ 牟先生在〈從陸象山到劉戡山〉(台北：學生書局，1979 年)一書之序言說民國六十一年及六十二年分別發表的「第四章與第五章」(頁 2)有一筆誤，此兩篇實是第三章與第四章。

¹¹ 〈從陸象山到劉戡山〉，頁 271。

牟先生以為這是類同於「般若非般若是之謂般若」，才真能以般若成佛之工夫。可見牟先生已進一步肯認龍溪所見之為實有所得，是成聖之法門。牟先不但不再嚴斥龍溪之缺超越的證悟一部，更進而認為其屬於圓頓之教：

是故若從意之所在說物，便須步步對治，心意知物亦須分別彰顯，即各別地予以省察與反照(對意與物言曰省察，對心與知言，曰反照)，如是，吾人之心境自然落于有中，不能一體而化。此即四句教之所以為有也。若從明覺之感應說物，則良知明覺是心之本體，明覺感應自無不順適；意從知起，自無善惡之兩歧；物循良知之天理而現，自無正與不正之駁雜。如是，明覺無對所治，心意知物一體而化，一切皆如如呈現，明覺無知無不知，無任何相可着，此即所謂四無，四無實即一無。此兩種方式，若從解說上說，前者是經驗的方式，後者是超越的方式。若從工夫上說，前者是從後天入手，對治之標準是先天的，此是漸教；後者是從先天入手，無所對治，此則必須悟，蓋無有可以容漸之處。依前者之方式作工夫，則致久純熟，私欲淨盡，亦可至四無之境，此所謂「即工夫便是本體」。(此所謂「便是」，若在對治過程中，則永遠是部份地「便是」，而且永遠是在有相中的「便是」。必須無所對治時，才是全體的「便是」，才是無相地「便是」，而此時工夫亦無工夫相。)依後者之方式作工夫，則直悟本體，一悟全悟，良知本體一時頓現，其所感應之事與物亦一時全現，此即所謂圓頓之教(頓必涵着圓，圓必涵着頓)，亦即所謂「即本體便是工夫」，而本體亦無本體相，工夫亦無工夫相，只是一於

穆不已也。¹²

牟先生也釐清陽明和會龍溪之言而分上根人與中下根人之教法為不諦，龍溪以先天之學與後天之學分難易為不妥，四有與四無之別只在於有無對治。而四句教以超越的心體與良知對治經驗層之意，乃是徹上徹下之教。因此，嚴格說來，只有四句教是一教法，四無只專就上根人之「性之」而說，並不能自成一教法。最後牟先生總評龍溪之學說：

王龍溪之穎悟並非無本，他大體是守着陽明底規範而發揮，他可以說是陽明嫡系；只要去其蕩越與疏忽不諦處，他所說的大體皆是陽明所本有…他只在四無上把境界推至其究竟處，表現了他的穎悟，同時亦表現了他的疏濶，然若去其不諦與疏忽，這亦是良知底調適而上遂，並非是錯。¹³

牟先生明確確認龍溪是陽明嫡傳，而在同書中以細密的分析辨龍溪與雙江在「致知議辯」中雙方的論旨，更大力批駁聶雙江與羅念庵之歸寂之說為不解和叛離了陽明的致良知教。牟先生認為黃梨洲與劉蕺山之評判王龍溪與江右雙江與念庵之為能守住陽明之學等，均不諦當。由此顯見，牟先生對於龍溪之四無之說實加以更高度的評價。而從圓頓之教走向作為圓教之模型之路不遠矣。

四、〈圓善論〉：圓教有待龍溪揚

牟先生認為，儒家圓教之規模已約略含於孔子踐仁知天之實踐之中。知天即默契道體，人與天必有其共通的性格，踐仁成德必函通契於形而上的實體。故有孟子之「盡心知性知天」之提出。

¹² 〈從陸象山到劉蕺山〉，頁 273-4。

¹³ 〈從陸象山到劉蕺山〉，頁 281-2。

中庸有「誠者天之道，誠之者人之道」，以見天人之相通乃以人之德行為基礎。牟先生歷述孟子以下，以迄宋明儒而至陽明四句教為止，似已充份展示大人者與天地萬物為一體之圓融境界。但是，牟先生指出：

但王陽明之四句教尚不是究竟圓教，但只是圓教之事前預備。究竟圓教乃在王龍溪所出之「四無」，而四句教則為「四有」也。¹⁴

牟先生之如此分判陽明與龍溪之圓教之說法，及在於「四有」與「四無」之說法上的差別。牟先生固然認為四句教為徹上徹下之教法，但「四有則是以心意知物四者分別說之各有自體之謂」。

心意知物四者既是分別地說各有其自體相，此即是四者皆突顯起來而處于有的境界中。亦可以說：致知以誠意正物而復心之正位這實踐之工夫無窮無盡，這亦表示四者皆在有之境界中，未能至渾化而無「迹」也。¹⁵

四有是分別說的方式。分別說即於理論有所立。由於分別說之表現，心意知物不得不有明確界線，一一有確定之意義，因此，四有不可能達至迹冥圓融之境。

四無則是以非分別說的方式表達心意知物之一體而化的境界，牟先生指出：

四無者心、意、知、物四者皆非分別說的各有自體相，而乃一齊皆在渾化神聖之境中為無相之呈現之謂也。在此無相的呈現中，四者皆無相對的善惡相可言：「惡固本無，

¹⁴ <圓善論>(台北：學生書局，1985年)，頁316。

¹⁵ <圓善論>，頁321。

善亦不可得而有。」¹⁶

牟先生以龍溪所謂無心之心乃是指心之無相，但心乃是存有層上之實有。由於心之無相之表現，因而意知物皆一齊無相而渾融。

在四無之境中，「體用顯微只是一機，心意知物只是一事。」(天泉證道記)。此方是真正的圓實教。心、知是體是微，意、物是用是顯。然這「體用顯微只是一機，心意知物只是一事」並非是分別地說者，乃是非分別地說的四無化境中之事。俄而心意知物矣，而未知心意知物之果孰心孰意孰知孰物耶？此即是聖人之冥，亦即聖人之迹本圓。心知是本，意物是迹。全本是迹，全迹是本，而未知迹本之果孰迹孰本耶？¹⁷

由於龍溪以非分別說的方式表達心意知物之圓融，因而達到迹冥圓融之圓教境界。龍溪之說作為儒家圓實教之代表，在此可謂意義重大矣。但是，牟先生也指出：非分別說乃是建立在分別說之上的說法。因為，建立體系必須運用概念，作正面的陳述。非分別說則須於分別說所訂之體系上加以弔詭的使用。換言之，陽明之學乃是龍溪之學所必須的。如以龍溪之四無說作為開決四有句而為非分解的表示，則四無之說雖有所假借於四有句，但也同時涵蓋了四有之分解的表示及所具備的徹上徹下的教法。四無不能割離四有而被片面理解。如此，四無乃是兼四有而為言之表示，則四無即同時含具上文牟先生所謂陽明之兼具的超越的證悟部份，即龍溪之學不止是只具有形上的證悟，實同時具有超越的證悟。此殆為牟先生最後以龍溪為能宏揚儒家儒教義的理據。

以下進一步由論儒家成就圓教之困難。

¹⁶ <圓善論>，頁 316。

¹⁷ <圓善論>，頁 322-3。

五、儒家圓教之困難與出路

圓教的義理確是非常精微。此概念包含兩部份：存有論之圓與說法上之圓，即都要達至無諍的境界。在存有論方面是對於一切法之是否能保任的問題。此一切法包含淨法與染法、善法與惡法、天理與人欲。保任乃是能使此諸法，特別是不相容的法為能在系統內得到存有上的保證，即承認其為必然而不可少。此即相互對反的一切法與存在都能圓融並存。不能如此保住一切法之圓融並存，則不能稱為圓教。說法的方式則是如何展示保任的問題。說法必有正面陳述之部份，陳述之方能建立系統。然正面建立系統必有系統相，即必有區隔不相容之種種相於系統之外。故必須化除此系統相。化除系統目則必須以非分解的方式示現。此即所謂存有論上與說法上所要求的無諍的圓融無礙的表示。

在存有論方面，如上述引言所舉儒釋道三教之比較，牟先生認為儒家之為正盈乃由於儒家之具備存有層之心、知作為實理：

佛道兩家俱只有王陽明謂「無心俱是實，有心俱是幻」之作用層，而無其謂「有心俱是實，無心俱是幻」之存有層。此存有層即是創生層。作用層是非創生層，但可以成全而保住一切法之存在或萬物之存在。故終是縱者橫講，而非縱者縱講。¹⁸

儒家直就道德創生立綱維，是達至圓教地位的三大教中，縱貫縱講的唯一型態。縱貫橫講即表示有不如理之處。縱貫縱講方能如實，如實故為大中至正。因此，牟先生稱儒家為大中至正之圓教。但儒家內部也有各種不同的說法，儒家之圓教在說法上也要求以非分別說為達到說法上之無諍。牟先生說：「凡分別說者皆是權

¹⁸ <圓善論>，頁 330。

教，非圓實教。」¹⁹四有句為正面建立系統，因此，牟先生判陽明為分別說，龍溪在四有句上顯發無系統相之心意知物，圓融為一，才真正是非分別說的代表。但是，牟先生雖盛贊龍溪之成，最後並不認為單是龍溪所建立於其上的陽明系統即足以代表儒家之圓教，因為龍溪尚未達至詭譎之相即。蓋四無之說：

至此可謂極矣。然若依天台圓教之方式而判，此種從「無」處立根之說法猶是于四有之外立四無，乃對四有而顯者。此如華嚴圓教唯是就佛法身所示現之法界緣起而說十玄之圓融者然，猶是高山頂上之別教一乘圓教也。若真依天台「一念三千，不斷斷，三道即三德」之方式而判，則四有句為別教，四無句為別教一乘圓教，而真正圓教(所謂同教一乘圓教)則似當依胡五峰「天理人欲同體而異用，同行而異情」之模式而立。²⁰

換言之，圓教說法方式乃是在非分別說上再以詭譎相即說明一切法，而龍溪尚未至詭譎相即之表示。如是，則龍溪不過是類似華嚴宗之別教一乘圓教而已，尚未至真正之圓教。因此，牟先生要把胡五峰引進來，與陽明系構成一儒家之圓教模式。

因此，在批評龍溪之不足後，牟先生接着指出：

同一世間一切事，概括之亦可說同一心意知物之事，若念念執著，即是人欲；心不正，只是忿懣、恐懼、好樂、憂患之私心；意不誠，只自欺欺人之私意；知只是識知，非智知；物只是現之象，非無物之物。若能通化，即為天理：心為無心之心，意為無意之意，知為無知之知，物為無物之物。此色心不二，煩惱心遍即是生死色遍，此即是人欲；

¹⁹ <圓善論>，頁 323。

²⁰ <圓善論>，頁 323-4。

若能通化自在，以其情應萬事而無情，以其心普萬物而無心，則即是天理。²¹

所謂通化自在乃又引進明道之一本圓融之義：

若以明道「只此便是天地之化」之語衡之，則同一世間相，順理而迹本圓即是天地之化，而天覆地載之分別亦化矣。不順理，則人欲橫流，迹本交喪，人間便成地獄。順理不順理只在轉手間耳。但知如此圓說必須預設那些分別說者，進而通化之。分別說者雖皆是權教，非圓實教，然必須就之而予以開決，方能圓實，所謂醍醐味不離前四味也。²²

在一個意義之下，龍溪之四無說可謂就陽明之四有句加以開決，使之上通而圓融，通化掉四有之心意知物之各各自體存有之自性，通而為一，此所以在教理上，龍溪更為圓融。但正如上文所已指出，龍溪之四無固不可獨立為一教法，必須預設四句教之分的建立。但仍然有不足的是：龍溪尚未臻至詭譎的相即的表示，把天理人欲通化而為一，故牟先生以為胡五峰之天理人欲同體異用之說可以發揮此詭譎相即之義理，結合明道之一本論，構成儒家的一大圓教理論。

牟先生此論可謂費煞苦心，亦只有牟先生如此通透宋明儒學方能作出如此稱理而談的圓教之義。但是，不但儒家內部義理之如此開決，似非其自然發展所內涵，蓋龍溪亦未更進而就五峰之說而提升為詭譎相即之義。而在外部，因傳統儒學之貶斥佛道，雖然明末已有三教合流之發展，王學對兩家也甚為寬容，但如何開決佛道以臻於最後的真正的圓教，則尚不可輕言也。至於更廣

²¹ <圓善論>，頁 324。

²² <圓善論>，頁 324-5。

而言，要達成存有論與說法上之無諍，則似更遙不可望。但此為哲學追求普遍性之理想，是哲學之本懷。圓教乃是其終極的追求所在。