

# 王陽明的本體工夫

白宛仙\*

(Wan-Hsian Pai)

## 摘要

王陽明（名守仁，1472-1529）的「本體工夫」是其心學實踐的理論與實現的法門，是一個指向究極性的工夫論實踐進路。「本體工夫」是良知本體的二重含意“之間”的一個動態歷程性；有所侷限性、階段性、累積性、豁然性、日見不同的無窮盡性，朝向本體自我蛻變式轉化的一個歷程。這個歷程的具體構成是「各隨分限所及」的「擴充到底」當下俱是的環環相扣；而每一「擴充到底」之後又向「分限所及」開啟新視界，如此循環往復集結而成。然而，陽明「本體工夫」不僅僅是縱向的道德自覺性的精神活動。人存有者對“他者”的攝納或敞開的同時，其自身良知本體的真實性純粹性亦向自己敞開。人存有者不由得與此向自己敞開的本體真實性匯流在一起，將自身投身於一見的此情此景中。「本體工夫」是無內外之間地將自己投身其中的動能，橫向攝納“他

---

\* 國立中正大學中國文學研究所博士生。



者”而超越自身的精神活動。

關鍵字：王陽明、本體工夫、良知、本體

收稿日期：2018/3/15，接受日期：2018/5/29。



## 壹、前言

「本體工夫」在陽明哲學中僅出現二次。一是「利根之人，世亦難遇。本體功夫，一悟盡透。」<sup>1</sup>其二「功夫不離本體，本體原無內外，只為後來做功夫的分了內外，失其本體了，如今正要講明功夫不要有內外，乃是本體功夫」。<sup>2</sup>「本體工夫」是有著的“盡、“透”的究極性，以及是一種「不離本體」、「功夫不要有內外」的“工夫”。陽明的「本體工夫」指出的是一個工夫論的實踐進路，並且是有一個究極性指向的工夫論實踐進路。陽明心學實踐的理論與實現的方法，以陽明自己的話說就是「本體工夫」；所以陽明對「本體工夫」的闡釋，就等同是其心學的實踐法門的闡釋。然而，「陽明強調『本體功夫』……不是泛稱的任何實踐方法都可稱為『工夫』，必須『合著本體』，才可稱為『工夫』；換言之，必須是『本體功夫』才是陽明所謂『工夫』意涵。」<sup>3</sup>也就是說，「本體工夫」其意含是專屬於陽明哲學體系的，若是以一般泛論的工夫論進路是不足以說明陽明「本體工夫」的，其中有著更多其心學特質的實踐法門。依陽明所提示，指向究極性的一種「不離本體」、不「失其本體」、「功夫不要有內外」的“工夫”，確實已然提供了要義。本文則就此所示的意含，以及其對本體與工夫的關係的表述為線索來探究陽明的「本體工夫」。

## 貳、良知本體的二重意含

### 一、嚴灘問答中的本體與工夫

<sup>1</sup>（明）王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》（上）（上海：上海古籍出版社，2014），卷3，頁133。

<sup>2</sup> 同前註，頁104。

<sup>3</sup> 林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊向與內在辯證》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012），頁167。



嚴灘問答是一段陽明與兩位高足錢德洪(號緒山，1496-1574)和王汝中(名畿，號龍溪，1498-1583)的對話紀錄。整段對話的是內容汝中對「本體」與「工夫」關聯性的發揮，以及德洪的結語。整段原文引出如下：

先生起行征思田，德洪與汝中追送嚴灘，汝中舉佛家實相幻相之說。先生曰：「有心俱是實，無心俱是幻；無心俱是實，有心俱是幻。」汝中曰：「有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說功夫；無心俱是實，有心俱是幻，是功夫上說本體。」先生然其言。洪於是時尚未了達，數年用功，始信本體、功夫合一。<sup>4</sup>

於此段對話中，對於陽明的「本體工夫」而言可以說是在「本體」與「工夫」的關聯性中被表述，並且呈現在對於心的有無與實幻的辯證上。這也是本文關注的環節。對於心的有無與實幻辯證，這看似相反的辯證性意味的兩句話，即「有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說功夫」；「無心俱是實，有心俱是幻，是功夫上說本體」，牟宗三先生以為其是同一的，只是分以兩層來作說明。分屬的兩層，即心本體的實有以及心活動作用的實有；而「本體」與「工夫」的關聯性乃是貞定於實踐主體的一。他提到：

這兩種相反的話，明明屬於兩層。……「有心俱是實，無心俱是幻」，這是從實有層上講。有心即肯定良知，良知是心，有良知的地方都是實的，沒有良知的地方都是虛幻的，從存有(being)變成非有(non-being)，這是根據中庸的話講的。中庸說：「誠者物之終始，不誠無物。」誠體所在才有物；誠體一被拿掉，萬物就沒有了。「有心」這是對良知本心的肯定，是實有層上的話。…但他又說，「有心俱是幻，無心俱是實」這是作用層次

<sup>4</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註1，頁141。



上的話。有造作之心，有意心，都不是從良知發的，所以你發的都是假的，這叫做「有心俱是幻」。對於「有心俱是幻」，那麼你最好是無心，這個無心不是實有層次上對心的否定。這個無心是無有作好、無有作惡那個「無」，就是「以其心普萬物而無心」那個「無」。<sup>5</sup>

按牟宗三先生之意，「有心俱是實，無心俱是幻」、「無心俱是實，有心俱是幻」是放在兩層面說同一件事。「實」有予以肯認之意，「有心俱是實」是就心之本體性的實有層的發言予以肯認；「無心俱是實」是就作工夫的心之本體的作用層予以肯認。「有心俱是實」是實有層的論述，「是本體上說功夫」，「『本體』即指本心之實有而言，『功夫』則指隨此本心而活動而言。」<sup>6</sup>以心之本體並隨此本心而活動，而「隨此實有而發者亦俱是實也，此即『一理平鋪』，故俱是實也，俱是實事實理，故云：『是本體上說功夫』。」<sup>7</sup>「無心俱是實」是作用層的論述，「是功夫上說本體」，「作用上之無心即是莫大之功夫；有此功夫，真實本體始如實呈現，故云『是功夫上說本體』。」<sup>8</sup>。牟宗三先生這裡以實有層、作用層的分析，貞定於心本體；即實有層的心本體，以及作用層的心本體行使工夫而作用出的實有面向。明白指出嚴灘問答中「有心俱是實，無心俱是幻」、「無心俱是實，有心俱是幻」是以兩層分說，指向同一件事，並導向實踐主體貞定的一。

嚴灘問答中，楊國榮先生注意到了陽明的本體與工夫“相即相合”這一維度。<sup>9</sup>本體與工夫“相即相合”的提法，更

<sup>5</sup>牟宗三：《中國哲學十九講》（臺灣：學生書局，1999），頁153-154。

<sup>6</sup>牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》（臺灣：學生書局，2011），頁55。

<sup>7</sup>同前註。

<sup>8</sup>同前註。

<sup>9</sup>楊國榮：〈本體與工夫：從王陽明到黃宗義〉，《陽明學研究》，（上海：上海古籍書



倚重在本體與工夫在的主體的動態過程上的一，提示了一個動態性的過程。他說到：

從邏輯上看，本體（良知）是工夫（致良知）的先天根據，工夫以本體為出發點和前提，並在過程的展開中以本體為範導。這樣，從本體上說工夫，必須設定本體的存在（有心是實，無心是幻），從現實性看，本體在工夫的具體展開之前，往往帶有可能的特點，惟有通過切實的致知過程，本體才呈現為真實的根據，並獲得具體的內容。這樣，從工夫說本體，便不能把本體視為既成的存在。而應肯定無心是實，有心是幻。<sup>10</sup>

首先，要被確認的是本體在邏輯上先天根據的身份，而要呈現本體的現實意義與具體內容，則又必須透過工夫此必要環節得以展示。在這裡我們看到楊國榮先生區分了本體的兩個面向，其一是邏輯上先天性；其二是只有在後天過程而獲得的現實性，（本體）在「邏輯上的先天性，與本體的現實作用並不彼此等同。」<sup>11</sup>另一方面，這也透露了工夫的兩個面向。工夫過程中在賦予本體現實意義與具體內容的同時，是不斷相應地更深層地把握良知本體意含。工夫的兩個面向，其一是過程中賦予本體現實性，其二是過程中賦予本體現實性的同時，不斷地且相應地深化本體這一個邏輯上先天性的根據。在這裡，楊國榮先生所提陽明的本體與工夫“相即相合”的一，體現了動態性過程的一。工夫以本體為先天性的預設，工夫過程中賦予本體現實性，亦同時不斷且相應地深化本體，相應相即相合。換言之，工夫以本體為預設賦予本體現實性的過程，本體不僅僅是工夫的預設，本體意含也同時在工夫過程中一再被深化、一再被規定。本體工夫就

版社，2000），頁 102。

<sup>10</sup>同前註，頁 104。

<sup>11</sup>同前註，頁 102。



是這樣一個貞定於一的實踐主體的一個動態性歷程，本體為預設且一再被規定而不斷深化的歷程。

嚴灘對話在最終是德洪的結語，他說「洪於是時尚未了達，數年用功，始信本體、功夫合一。」，本體與工夫的關聯性是以“合一”來說明的。如前析論所揭，嚴灘問答對本體與工夫的關聯性“合一”指出了陽明「本體工夫」為貞一於實踐主體的一個動態性歷程。並且進而暗示了「本體工夫」的動態性歷程是在良知本體的二重意含下的理論間架的論述，也就是說「本體工夫」即是容身在良知本體的二重意含之間理論間架的一個動態性歷程。於此動態性歷程，活動過程中賦予本體現實性的同時，本體一方面作為預設前提；另一方面本體亦步亦趨相應地不斷地深化其意含。要闡明「本體工夫」，揭示良知本體的二重意含的是有其必要性的。

## 二、良知本體的「無限性」與「有限性」

揭示良知本體的二重意含，是為了展示「本體工夫」為一個良知本體二重意含區間的一個動態性歷程呈現。良知本體二的重意意味著，一方面良知本體作為「無限性」的預設前提「『聖之為聖』與『人皆聖』一類的論說屬於儒家的人性本善論的一種引申，奠定了每一個自我超越、自我轉化的人性論根基，重在揭發人性的無限性面向。」<sup>12</sup>；另一方面本體亦步亦趨地、相應地、不斷地進化其已然的、「有限性」的，置身於當下所制約的意含。文中暫時以「無限性」與「有限性」來對良知本體的二重意含的進行說明。

良知的二重意含是在相對應中才成立的二，二重意含如同相對應的身分，是相對應中才成立的二。「本體工夫」即

<sup>12</sup>陳立勝：《王陽明「萬物一體」論－從「身一體」的立場看》，（臺北：台灣大學出版社中心，2008），頁105。



是良知本體的二重意含區間理論間架的一個動態性歷程的論述。楊國榮先生指出了良知的「德性的潛能」以及「德性的真實形態(真吾)」二重含意，展示了「本體工夫」在良知二重意含之間的動態歷程。他說：

……良知便具有了二重含義：它既是德性由之出發的潛能，又是德性存在的真實形態(真吾)；就其潛能而言，它呈現為先天的道德本原。<sup>13</sup>

良知本體在作為預設的「無限性」身份，其意含的是「德性存在的真實形態(真吾)」、「先天的道德本原」；而在時空制約下，本體的「有限性」體現了「德性由之出發的潛能」。工夫活動賦予本體現實性的同時，一方面注意到的是本體“德性的潛真實形態”的「無限性」；另一方面活動過程本身必須著定在本體“德性的潛能”在時空制約的現狀的「有限性」，過程中且不斷地相續地深化了本體“德性的潛能”意含。

在荒木見悟先生宋明儒學與陽明哲學的研究中，亦對良知二重含意的提出，並舉了「本來性」與「現實性」。必要一提的是，其所言「本來性」與「現實性」必須是要同時並提的，並且彼此是依著對方而應現的。他說：

從『本來成佛』、『本來聖人』等種種不同的稱謂來看，或許可以稱為「本來性」吧。……然而，『本來之物』本即為原來具有之物，不論何時何地都如如實在，但由於『本來』之故，不免時時有為『現實的』因素影響而有隱蔽不彰之虞。嚴格探求本來之物，蘊含著對現實的深度反省；相反的，對現實嚴格的批評，也是本來性某

<sup>13</sup>楊國榮：《良知與心體：王陽明哲學研究》，(臺北：紅葉文化，1999)，頁 183。





種程度的自我呈現。<sup>14</sup>

「本來性」亦是依著「現實性」而應現的「不論何時何地都如如實在」的“本來”，而「現實性」亦若是依著「本來性」應現出來，良知本體的「本來性」必然同時對應了本體在時空制約下的「現實性」。良知本體二重意含是相對應中才成立的二，成立亦同時，取消亦同時。二重意含如同相對應的身分，是相對應中才成立的二，即有「無限性」就有「有限性」，有「有限性」就有「無限性」；沒有「無限性」就沒有「有限性」，沒有「有限性」就沒有「無限性」。

荒木見悟先生同時並提了「本來性」與「現實性」，並且指陳本體二重意含是相對應中才成立的二，成立亦同時，取消亦同時。彼此依著彼此應現，彼此依著彼此取消，即便如此，俱現俱滅，然而其所謂的「本來」才是根源性的意謂，是一個真實的主體性的意謂。他說：

但本來性之為性，並非是寂然不動的鐵板一塊，而是時常因應歷史現實、根器的紛雜而存在、而流動；勢必隨時因應歷史、社會、主體性的限制而有不同樣貌的呈現。這種限制雖然可以暫時視為本來性面對現實性的安頓，但這種安頓也展現出本來性雄健地貫串時空環境，無礙存在的特質。……面對本來性，現實性的安頓在某種形式，或某種意義上，可以視為本來性某種程度的乖離。此種乖離固然可以理解為混入實踐主體自身非本然之物，主體意識的顛躓所致，其意識可以視為本來性面對現實性時的自我表現，或者現實性在面對本來性時的自我否定。因此，此種乖離憾動主體的身心，迫使其回復正常化的軌道，在復歸本來性與現實性如如一體的狀

<sup>14</sup>荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，（臺北：聯經，2017），頁5。



態以前，其動搖無刻無之。<sup>15</sup>

進而言之，良知的二重含意是單一位格而相對應的二。也就是說，即便良知具二重意含，然而遮隱此相對應，此二是歸結於一的良知的二重含意是單一位格而相對應的二「無限性」價值根源，並且貞定於人主體性的價值自覺呈現。王陽明的〈從吾道人記〉一文直接就是提到真吾，即「良知之好，真吾之好也」。<sup>16</sup>這種以真吾來談良知，也是王陽明對良知的一個主體的根源性探究。「有限性」只是顯示了「無限性」匱乏「便須常常保守著這箇真己的本體。戒慎不睹，恐懼不聞。惟恐虧損了他一些。」<sup>17</sup>；「無限性」只是顯示「有限性」的不匱乏，「人若復得他完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代。」<sup>18</sup>也進而肯認了，自人存有者出發到人性理想位格的路徑完成，只是主體性價值本來善、本性善、本體善的完成。荒木見悟以陽明的「本來性」即「現實性」，即是加強立體的深度以回歸根源的一體主義。<sup>19</sup>終究地說，就是「心即理」，就只有「本來性」！終究地說，「現實性」只是「本來性」某種程度上的乖離，「現實性」只是「本來性」被限制下暫時安頓的不同樣貌。

良知的二重含意是單一位格而相對應的二，更明白地說，良知二重意含的對應呈現是貞於主體自覺呈現的單一位格。主體性自覺是良知的二得以俱體現的必要條件。良知的二重性意含「無限性」與「有限性」是在主體性的自覺而呈

<sup>15</sup> 同前註，頁 6。

<sup>16</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈從吾道人記〉《王陽明全集》(上)(上海：上海古籍出版社，2014)，卷 7，頁 279。

<sup>17</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)(上海：上海古籍出版社，2014)，卷 1，頁 41。

<sup>18</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註 1，頁 119。

<sup>19</sup> 荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，同註 14，頁 390。



現的二，主體自覺了其自身本體的「無限性」，即是睹見了其自身本體的時空制約的「有限性」。故而，良知本體的俱現是在於主體性自覺，並且歸結根源意義的主體性的。

### 三、本體工夫的動態歷程

本體工夫是在兩端的觀點而呈現的一個動態歷程。過程中以「無限性」為預設且賦予本體現實，同時不斷相續相應地深化內涵於本體「有限性」於此刻的制約，這樣的一個本體工夫的動態性歷程。在「無限性」看來，就是“復”，「復其心體之同然」<sup>20</sup>、「求復其本體」<sup>21</sup>的“復”；在「有限性」看來，就是“致”，「以致其本然之良知」<sup>22</sup>的“致”。以「無限性」這一端提出的“復”，是一種指引；以「有限性」這一端提出的“致”，是一種朝向。就本體工夫的動態性論述，在本來就是完滿無缺的、真實存在的、價值根源的「無限性」來說，本來善、本來理想、本來完滿應當是我「欲」「仁」，斯「仁」至矣！我「致」「良知」，斯「良知」致矣！如此這般地，當下即是地！然而，在陽明的論述中，更關注的是此動態在實際上的現實的限制性上作出說明。

陽明相當側重從「有限性」的一端作出說明，歷程的動態性是有所侷限性的。以母腹時嬰兒以及種樹的譬喻，就可以顯示出陽明相當地側重從人的「有限性」出發，來思考人存有者，乃至於本體存有。並且本體工夫並非僅只有人存有者以單向精神性活動來貫徹，也就是說，並非只是一個精神性的活動，單單以精神性貫徹來達至人存有者理想性位格的

<sup>20</sup>（明）王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉《王陽明全集》（上）（上海：上海古籍出版社，2014），卷2，頁61。

<sup>21</sup>（明）王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》（上），同註17，頁41。

<sup>22</sup>（明）王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉《王陽明全集》（上），同註20，頁53。



完成性。此有所侷限的動態過程中，是自侷限性處為起始點，而有所遞進，有所累積而有所階段的。

他以母腹時嬰兒為喻：

為學須有本原。須從本原上用力。漸漸盈科而進。仙家說嬰兒亦善。譬嬰兒在母腹時，只是純氣。有何知識？出胎後，方始能啼。既而後能笑。又既而後能認識其父母兄弟。又既而後能立，能行，能持，能負。卒乃天下之事，無不可能。皆是精氣日足，則筋力日強，聰明日開。不是出胎日便講求推尋得來。故須有箇本原。聖人到位天地，育萬物，也只從喜怒哀樂未發之中上養來。後儒不明格物之說。見聖人無不知，無不能。便欲於初下手時講求得盡。豈有此理。<sup>23</sup>

以母腹時嬰兒譬喻，說明本體工夫有著嬰兒在「母腹時，只是純氣」以至於「卒乃天下之事，無不可能」，這是一個受制於人存有者「有限性」下「漸漸盈科而進」的邁進過程。從出胎後「能啼」、「能笑」、「能立」、「能行」、「能持」、「能負」、「卒乃天下之事」，以這樣一個個體的生命過程說明是「從個體認識能力發展的維度決定了致知工夫的過程性」，<sup>24</sup>過程中是有所累積有所階段性的。並且這樣的一個歷程的動態性，是以「無限性」的本原為預設「為學須有本原」、「須從本原上用力」、「也只從喜怒哀樂未發之中上養來」，而不斷相應相續地深化「有限性」於此刻的內涵，深化「有限性」於層層遞進的不同的階段中。

又以種樹為喻，他說：

<sup>23</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 16。

<sup>24</sup> 楊國榮：〈本體與工夫：從王陽明到黃宗義〉，《陽明學研究》，同註 9，頁 107。



立志用功，如種樹然。方其根芽，猶未有幹。及其有幹，尚未有枝。枝而後葉。葉而後花實。初種根時，只管栽培灌溉。勿作枝想。勿作葉想。勿作花想。勿作實想。懸想何益？但不忘栽培之功，怕沒有枝葉花實？<sup>25</sup>

從抽芽、長幹、發枝、生葉、到開花結果，以這樣一個有機體的生命過程譬喻立志用功。若是對於樹的栽培灌溉的條件充分，則下一階段就自然地成真。朝向理想「無限性」的本體工夫亦復如是，是在每一個侷限性中累積而成就下一階段的動態歷程。

雖然陽明本體工夫有著階段性的看法，但這並非是僵固不動的形式。階段與階段間的遞進，是栽培灌溉之功著實作去的條件具足。所以他說：

今且只如所論工夫著實作去，時時於良知上理會，久之自當豁然有見，又與今日所論不同。<sup>26</sup>

在理論上實踐主體的付諸實行，勢必是要真實地“投身”。階段與階段之間，是栽培灌溉之功著實作去的條件具足而成為其階段。有限性的人存有者迎面而來的往往是莫測而難以捉摸的流動性，那麼，人存有者付諸在具體情境裡的作為所呈現的階段性就不會是死板板符應“階段性”的框框。著實作去以至於條件具足，條件具足則花開果結，頃刻間彷彿有一悟的「豁然有見」。「如果說，豁然有見肯定了致知過程的間斷性，那麼“未有止”、“無窮盡”則突出了致知過程的連續性。」<sup>27</sup>此一悟見不會耽滯在這一個「豁然有見」

<sup>25</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 16。

<sup>26</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈與道通書〉《王陽明全集》(下)(上海：上海古籍出版社，2014)，卷 32，頁 1330。

<sup>27</sup> 楊國榮：〈本體與工夫：從王陽明到黃宗義〉，《陽明學研究》，同註 9，頁 108。



的狀態。此一悟見是無窮盡的見「只這個要妙再體會到深處，日見不同，是無窮盡的。」<sup>28</sup>；未有止的見「義理無定在，無窮盡。……再言之十年，二十年，五十年，未有止也。」<sup>29</sup>。

個體實存的每每一個情境，環環相扣形成了陽明本體工夫的動態性歷程。以陽明的話來說，本體工夫歷程性的具體構成是「各隨分限所及」、「擴充到底」的當下俱足是，以循環式工夫而相環相扣。他說：

我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底，明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底，如此方是精一功夫。<sup>30</sup>

「這種一真一切真的境界，全部工夫都在良知循環式工夫的一個環節成立。」<sup>31</sup>。本體工夫的歷程性是指向本體的未有止無窮盡的階段性動態，「各隨分限所及」、「擴充到底」是今日、明日的現實性。而這一個接著一個「各隨分限所及」、「擴充到底」的環節，環環相扣而集結本體工夫的動態性歷程的具體構成。荒木見悟先生全體態透過個別態對當下具足有所說明。

良知的局部自我制約也就是局部良知的全體應現，局部事相的推移，也就是個別面貌的漸次彰顯，收納良知現在的應用，這意味著個別態即全體態，全體態即個別態，也就是說發現流行也就是當下具足。<sup>32</sup>

<sup>28</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註 1，頁 106。

<sup>29</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 14。

<sup>30</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註 1，頁 109。

<sup>31</sup> 荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，同註 14，頁 429。

<sup>32</sup> 同前註，頁 429-430。



「各隨分限所及」的良知的局部自我制約，在「擴充到底」之下應現局部良知的全體。並且，以過去的「擴充到底」為起點，得以更新了個體的認識界域，嶄新了個體的「分限所及」。「所謂分限所及，也就是一定階段所達到的層面。良知作為本體，內含著無盡的意蘊，主體對良知的體認和理解，則是以一定階段所達到的認識能力和知識背景為前提。由此達到的體悟，又構成了新的致知背景。」<sup>33</sup>。如此，環環之間則不間斷地趨向大本達道，不間斷地更新生命微調。

這「各隨分限所及」、「擴充到底」環環相扣的集結的延伸是徹頭徹尾。陽明以「分限所及」兼論了工夫的最初的循循善誘。他說：

與人論學，亦須隨人分限所及；如樹有這些萌芽，只把這些水去灌溉，萌芽再長，便又加水，自拱把以至合抱，灌溉之功皆是隨其分限所及，若些小萌芽，有一桶水在，盡要傾上，便浸壞他了。<sup>34</sup>

隨人分限所及追溯到本體工夫的最原初處，可以說是呵護人人本具的良知「天植靈根」之意。「天植靈根」的小萌芽，是不容以超過其「分限所及」施以灌溉澆水。進而，既然呵護了「天植靈根」的小萌芽，萌芽再長則是「隨其分限所及」逐步加水灌溉循循誘人。

隨人分限所及也存乎聖人。陽明譬如射箭。

問：「孟子『巧力、聖智』之說，朱子云：『三子力有餘而巧不足。』何如？」先生曰：「三子固有力亦有巧。巧、力實非兩事，巧亦只在用力處，力而不巧，亦是徒力。三子譬如射，一能步箭，一能馬箭，一能遠箭，他

<sup>33</sup> 楊國榮：〈本體與工夫：從王陽明到黃宗義〉，《陽明學研究》，同註9，頁107。

<sup>34</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註1，頁109。





射得到俱謂之力，中處俱可謂之巧；但步不能馬，馬不能遠，各有所長，便是才力分限有不同處。孔子則三者皆長。然孔子之和只到得柳下惠而極，清只到得伯夷而極，仁只到得伊尹而極，何曾加得些子。若謂『三子力有餘而巧不足』，則其力反過孔子了。『巧、力』只是發明『聖、知』之義，若識得『聖、知』本體是何物，便自了然。」<sup>35</sup>

如步箭、馬箭、遠箭，以射得到的距離(步、馬、遠)分別來說，叫做「力」。才力分限不同，各有所長之意。以步箭、馬箭、遠箭，射中了目標，叫做「巧」。「各隨分限所及」的三種不同距離，更以其所長「擴充到底」，中了目標，叫做「巧」、「力」兼具。譬如聖人柳下惠、伯夷、伊尹，以其分別的德性(和、清、任)，叫做「智」(才智)。才力分限不同，各有所長。「各隨分限所及」分別的德性，和極和、清極清、任極任「擴充到底」，叫做「聖」。成為了聖之和者、聖之任者、聖之清者，叫做「智」、「聖」是兼具的聖智本體。「各隨分限所及」、「擴充到底」也存乎聖人。

再譬如精金。

希淵問：「聖人可學而至。然伯夷伊尹於孔子，才力終不同。其同謂之聖者安在？」先生曰：聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人慾之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖。金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小不同。猶金之分兩有輕重。堯舜猶萬鎰。文王孔子猶九千鎰。禹湯武王猶七八千鎰。伯夷伊尹猶四五千鎰。才力不同，而純乎天理則同。皆可謂之聖人。猶分兩雖不同，而足色則同。皆可謂之精金。以五千鎰者而人於萬鎰之

<sup>35</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註1，頁125。





中，其足色同也。以夷尹而廁之堯孔之間。其純乎天理同也。蓋所以為精金者，在足色，而不在分兩。所以為聖者，在純乎天理，而不在才力也。故雖凡人。而肯為學，使此心純乎天理，則亦可為聖人。猶一兩之金，此之萬鎰。分兩雖懸絕，而其到足色處，可以無愧。<sup>36</sup>

每個個體「各隨分限所及」而「擴充到底」，以至於純乎天理，亦稱為聖人。譬如金之分兩有輕重，若凡人、堯舜之間「猶一兩之金，此之萬鎰」才力不同懸絕。「擴充到底」的一兩足色亦是精金，此心純乎天理亦可為聖人。即便「各隨分限所及」而有差異化，「擴充到底」則指向了同一性。

本體工夫的動態的歷程性的具體構成，每每一個「隨分限所及」、「擴充到底」的當下即是。即劉榮賢先生所說的，良知雖本具但展現於“承載”於個別的生命內之中，他說道：

陽明覺得每一個生命都有其獨立於天地之間的境遇，也只有落實在每一個「個別的情境」中才顯得出生命的意義。因此「良知」雖然人人本具，但其「展現」則必須「承載」於個別的生命內容之中，否則「良知」不過是一「純粹普遍之理」而已。<sup>37</sup>

本體工夫是人存有者的投身與迎面而來的情境，交互之下「各隨分限所及」、「擴充到底」所呈現一個狀態。個體性的「擴充到底」同時更新了既有的「各隨分限所及」，環環相扣而不間斷地生命微調。徹頭徹尾從「天植靈根」工夫最起初到存乎聖人的當下具足的動態無窮無盡的歷程性。

<sup>36</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 32-33。

<sup>37</sup> 劉榮賢：〈從陽明「良知不妨有異」說起—宋代以下「道」觀念的個體化現象〉，《靜宜中文學報》第 2 期 (2012)，頁 63-64。



## 參、工夫不要有內外

### 一、本體原無內外

我們從良知本體的二重意含看到了其理論間架得以論述的「本體工夫」；並且是一個人存有者朝向「無限性」理想位格的方向性歷程的精神活動。良知本體的二重意含揭示了良知本體的超越性意義的這一個面向，那麼「工夫不要有內外，乃是本體工夫」則揭示了陽明「本體工夫」的另一個面向。這一個不要有內外的工夫，荒木見悟先生所說的給了我們很大的提示，他提到「既然有一種工夫，可想而知，必然有其他的工夫，一方面主客內外歷然判分，一方面也撤去了固定的壁障，自在無礙地翻轉操作。」<sup>38</sup>。“既然有一種工夫”是「後來做功夫的分了內外」主客內外歷然判分，那麼“必然有其他的工夫”是「正要講明功夫不要有內外」主客自在無礙翻轉操作。陽明對「本體工夫」反覆論述以「本體原無內外」、「做功夫的分了內外」、「講明功夫不要有內外」，如此可見“內外”對「本體工夫」的理解深具意義。工夫何以必須要講明不分內外呢？不分內外又是何意？不分內外的工夫又是何種工夫？

陽明所謂的“內外”首先是從根本上指出本體的「無限性」意含，來說本體工夫是不要有內外的。「功夫不離本體，本體原無內外，只為後來做功夫的分了內外，失其本體了。」就本體工夫的「本體」、「工夫」有著相即相合一的關聯（「功夫不離本體」），而「本體」原本無內外之分（「本體原無內外」），那麼工夫亦如本體，不區分內外。也就是說，本體在「無限性」的意含上原無內外，本體工夫的操作也理當沒有內外，否則就會是“離本體”、“失其本體”的工夫；“離本體”、“失其本體”的工夫，也就不是陽明的「本體工夫」了。

<sup>38</sup> 荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，同註 14，頁 429。



「本體原無內外」可就陽明以「天」作的比喻「心之本體無所不該，原是一個天」來看，他說：

人心是天、淵。心之本體無所不該，原是一個天，只為私欲障礙，則天之本體失了。心之理無窮盡，原是一個淵，只為私欲窒塞，則淵之本體失了。如今念念致真知，將此障礙窒塞一齊去盡，則本體已復，便是天、淵了。  
39

又說：

良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。日、月、風、雷、山、川、民、物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。聖人只是順其良知之發用，天地萬物，俱在我真知的發用流行中，何嘗又有一物超於良知之外，能作得障礙？<sup>40</sup>

天是天底下最窮極廣大、窮極無盡的空間，無所不該、無所不覆，只是一個太虛無形。本體本來的「無限性」來看，本體的本來是一個天的無限的概念，心之本體無窮無盡，如天淵無限。對天來說，有何物在天之外？那麼，何嘗又有一物超於「原是一個天」的良知本體之外？無“內外”就是這裡“無外”之意，一切都涵蓋於其中、涵蓋於其“內”。然而，以天譬喻良知本體的無限性，不只是「原是一個天」、「何嘗又有一物超於良知之外」空間上的“無外”。本體意義的原無內外，是在空間、時間、人己之間，以及澤及一切存有者都「無所不該」於其“內”的“無外”。「『未發之中』，即良知也，無前後內外而渾然一體者也。」<sup>41</sup>良知本體是無“內外”亦無前

<sup>39</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註1，頁109。

<sup>40</sup> 同前註，頁121。

<sup>41</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註17，頁72。



後的。無前後即是無先前無之後的時間性而渾然一體。這個本體無限性意含推及到本體工夫就是「人己內外，一齊俱透了」，“無外”於與己所相對的“他者”。要之，陽明以本體原無內外所以工夫沒有內外這種推論的思路，著實高明得令人關注。本體原無內外所以工夫沒有內外，在於徹底否定有一個內、有一個外的“合內外”，並且是回歸到根本上是本無內外來立論的。

## 二、頭腦工夫

以本體無“內外”為前提以講明的工夫無“內外”的「本體工夫」，這樣的工夫就是“頭腦工夫”。然而在實存的處境上，有限性的人存有者即便朝向本體無“內外”「無限性」的引領顧盼，在工夫實行上的不要“內外”似乎難以相應地去和合，反倒是呈現著主客兩橛的裂解感。

一友問：「功夫欲得此知時時接續，一切應感處反覺照管不及。若去事上周旋，又覺不見了。如何則可？」先生曰：「此只認良知未真，尚有內外之間。我這裏功夫不由人急心認得。良知頭惱是當，去朴實用功，自會透徹。到此便是內外兩忘，又何心事不合一？」<sup>42</sup>

又問：「靜坐用功，頗覺此心收斂，遇事又斷了。旋起個念頭，去事上省察。事過又尋舊功，還覺有內外，打不作一片。」<sup>43</sup>

主客兩橛的裂解之感，顯露在心事的不合一感；心事的合一感不在於兩橛的彌縫，在於人存有者的心念可以有時時接續、刻刻照管的「虛靈不昧，眾理具而萬事出。心外無理，

<sup>42</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註1，頁119。

<sup>43</sup> 同前註，頁104。



心外無事。」<sup>44</sup>「無心外之物」<sup>45</sup>的一種狀態。這時候，工夫的無“內外”，在於「功夫欲得此知時時接續」、念念不斷。荒木見悟先生指出，「〔良知的性格(作者按)〕這種渾然一體並不是一個定體的存在，而是念念不斷涵攝了知行一致、修證一如而成，如果無視於工夫修行，只是片段地抽出現或證的話，渾一者便掉落成為孤立的一個物體。」<sup>46</sup>本體原無“內外”的體認，必須要落實在工夫修行證成。持之念念不斷的踐行，才得以粉碎主客兩極的假性裂解之感。否則本體渾一無內外，仍只是一個與“我”無關的抽象的理。

解消認良知未真、未透的內外未能無間之感的工夫就是“頭腦工夫”。「為學須得個頭腦」、「良知頭惱是當」是操持工夫者將內外打作一片必要掐緊「如舟之有舵，一提便醒。」的穴脈。

先生謂學者曰：「為學須得個頭腦，工夫方有著落。縱未能無間，如舟之有舵，一提便醒。」<sup>47</sup>

先生曰：「此只認良知未真，尚有內外之間。我這裏功夫不由人急心認得。良知頭惱是當，去朴實用功，自會透徹。到此便是內外兩忘，又何心事不合一？」

陽明曾對朱子批評「只是少頭腦」、「是無輕重」；「無著落處」、「沒根源」。

文公「格物」之說，只是少頭腦，如所謂「察之於念慮

<sup>44</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 17。

<sup>45</sup> 同前註，頁 7。

<sup>46</sup> 荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，同註 14，頁 430。

<sup>47</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 34。



之微」，此一句不該與「求之文字之中」，「驗之於事為之著」，「索之講論之際」混作一例看，是無輕重也。<sup>48</sup>

如新本先去窮格事物之理，即茫茫蕩蕩，都無著落處，須用添個敬字方纔牽扯得向身上來。然終是沒根源。<sup>49</sup>

從此得知“頭腦工夫”是陽明自己提出其工夫，並以之區別於朱子工夫理論，所以這也就是心學獨到的實踐法門。並且這個心學獨到的實踐心法是相印於古聖先賢的，即「聖賢論學，多是隨時就事，雖言若人殊，而要其工夫頭腦若合符節。緣天地之間，原只有此性，只有此理，只有此良知，只有此一件事耳」。<sup>50</sup>也因此，陽明以傳統儒家不同經典中舉出作為提示此頭腦工夫意旨的不同表述，這也是一種指向渾然一體內外無間的工夫的不同表述。

如說格物是誠意的工夫，明善是誠身的工夫，窮理是盡性的工夫，道問學是尊德性的工夫，博文是約禮的工夫，惟精是惟一的工夫：諸如此類，始皆落落難合，其後思之既久，不覺手舞足蹈。<sup>51</sup>

「格物是誠意的工夫」、「明善是誠身的工夫」、「窮理是盡性的工夫」、「道問學是尊德性的工夫」、「博文是約禮的工夫」、「惟精是惟一的工夫」。此表述一致地呈現兩兩對應的關係，此一對應的關係是「“主意”與“工夫”的“內”與“外”、

<sup>48</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註 1，頁 112。

<sup>49</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 44。

<sup>50</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉《王陽明全集》(上)，同註 20，頁 95。

<sup>51</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 12。



“頭腦”與“條目”的“本”與“末”的關係，以“主意”統帥“工夫”……其中，前者是後者的“主意”，後者是前者的“工夫”。<sup>52</sup>；「通過“主意”與“工夫”之辨，以“內”統“外”，完成道德境界」。<sup>53</sup>甚至被視為「形成了一個完整的工夫體系」<sup>54</sup>，或者陽明實踐工夫的理論線索。<sup>55</sup>

另在論學書信中，也有相同的表述。

《大學》之所謂「誠意」，即《中庸》之所謂「誠身」也。《大學》之所謂「格物致知」，即《中庸》之所謂「明善」也。……《書》之所謂「精一」，《語》之所謂「博文約禮」，《中庸》之所謂「尊德性而道問學」，皆若此而已。<sup>56</sup>

就此我們可以整理出：A〔誠意—誠身—盡性—尊德性—約禮—惟一〕屬一系；B〔格物—明善—窮理—道問學—博文—惟精〕屬於一系；B是A的工夫。

對於以“內”統“外”的“B是A的工夫”的表述。這裡以「格物是誠意的工夫」進一步說明。所謂的“外”，也就是格物，也就是頭腦工夫的“實下手處”。“實下手處”的進一步解釋，是本體工夫所用力、日可見之地。

<sup>52</sup> 屠承先：〈王陽明的本體工夫論〉，《陽明學研究》，（上海：上海古籍書出版社，2000），頁123-124。

<sup>53</sup> 「在陽明關於實踐工夫的全部理論中，基本的線索有兩條，一條是通過“主意”與“工夫”之辨，以“內”統“外”，完成道德境界；一條是運用儒家的傳統資源，以宋明理學特有的方式和語言解決“動”與“靜”、“有”與“無”的關係，以“有”合“無”，實現有無合一的境界。」陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2015），頁256。

<sup>54</sup> 屠承先：〈王陽明的本體工夫論〉，《陽明學研究》，同註52，頁124。

<sup>55</sup> 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，同註53。

<sup>56</sup> （明）王守仁撰，吳光等編校：〈答王天宇〉《王陽明全集》（上）（上海：上海古籍出版社，2014），卷4，頁184-185。





誠意工夫，實下手處在格物也。若如此格物，人人便做得，「人皆可以為堯、舜」，正在此也。<sup>57</sup>

格物者，《大學》之實下手處，徹首徹尾，自始學至聖人，只此工夫而已。非但入門之際有此一段也。……而格物者，其所用力日可見之地。<sup>58</sup>

所謂的“內”，也就是誠意，也就是“著落處”，即頭腦工夫的學問的大頭腦處。

工夫到誠意，始有著落處。<sup>59</sup>

正謂以誠意為主，即不須添敬字，所以舉出個誠意來說，正是學問的大頭腦處。<sup>60</sup>

以實質內含來說，A 是“內”，是“著落處”，是主意頭腦；B 是“外”，是“實下手處”其所用力，日可見之地，是工夫。A〔誠意－誠身－盡性－尊德性－約禮－惟一〕屬一系；B〔格物－明善－窮理－道問學－博文－惟精〕屬於一系；B 是 A 的工夫或功。A 是“內”；B 是“外”。以“內”統“外”是以相對應的關係中來說的，實則是為了表述以“內”涵蓋“外”的無“內外”本體工夫。就「格物是誠意的工夫」來說，“他者”被視為「意之所在便是物」<sup>61</sup>的存在，即是“外”、即“實下手處”，「那麼確保發展效果工夫的第一義不是窮究物理(相對於心的物理)，而是主體遭遇的各種不同的場合，確保『本

<sup>57</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註 1，頁 136。

<sup>58</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉《王陽明全集》(上)，同註 20，頁 86。

<sup>59</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註 1，頁 135。

<sup>60</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 44。

<sup>61</sup> 同前註，頁 6。





來性一現實性』一如性的當下現成，也就是『誠意』。」<sup>62</sup>，即所謂「固是事事要如此，須是識得箇頭腦乃可。」<sup>63</sup>，也就是「格物是誠意的工夫」之意。這裡的“事事”就是格物的物，即「『格物』的『物』字即是『事』字。」<sup>64</sup>良知頭腦是本體工夫最為切要之義「工夫方有著落」，是工夫操持者掐住的緊要處。頭腦工夫「如舟之有舵，一提便醒。」，以之“提”至本體原無內外，以之“醒”功夫操持者的內外兩極之感。

### 三、心理合一之體

以「博文是約禮的工夫」表述頭腦工夫的意旨，其中的闡釋提及了“他者”是工夫操持的必要條件「須就『理』之發見處用功」。亦提及了對於“他者”的一種關涉，即在「發見處」的“一見”學存此天理，體現了「只是要此心純是一個天理」無內外之間的「心理合一之體」<sup>65</sup>。

愛問：「先生以『博文』為『約禮』功夫，深思之未能得，略請開示。」先生曰：『禮』字即是『理』字。『理』之發見可見者謂之『文』；『文』之隱微不可見者謂之『理』：只是一物。『約禮』只是要此心純是一個天理。要此心純是天理，須就『理』之發見處用功。如發見於事親時，就在事親上學存此天理；發見於事君時，就在事君上學存此天理；發見於處富貴貧賤時，就在處富貴貧賤上學存此天理；發見於處患難夷狄時，就在處患難夷狄上學存此天理：至於作止語默，無處不然，隨他發

<sup>62</sup> 荒木見悟著，廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，同註 14，頁 433。

<sup>63</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄下〉《王陽明全集》(上)，同註 1，頁 116。

<sup>64</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 6。

<sup>65</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉《王陽明全集》(上)，同註 20，頁 52。



見處，即就那上面學個存天理。這便是『博學之於文』，便是『約禮』的功夫。『博文』即是『惟精』，『約禮』即是『惟一』。<sup>66</sup>

「博文為約禮工夫」約禮是主意頭腦“著落處”，本體原無內外故而約禮只是此心純是一個天理即是，而陽明以此禮，即是此理。再說，約禮（理）的“禮（理）”與博文的“文”是相同的兩者，差別唯在於從可發見與不可發現來區隔。隱微不可見者，是禮（理）；可發見者來說，是文。“文”這個可發見處是工夫操持時的“實下手處”，即“他者”。那麼，要此心本體純乎天理而無內外的必要條件，就是須就發見處用功，溺於隱微處終究無可琢磨用功之地。博文發見處即是這一個工夫的“實下手處”，「事親時」、「事君時」、「處富貴貧賤時」、「處患難夷狄時」以至「無處不然，隨他發見處」，就任何發見處學存此天理。

要之，所謂以“內”統“外”、“實下手處”對本體工夫之表述，並沒有無視“他者”的存在，反而意謂本體對“他者”有著一種關涉。這種關涉型態是要排除主客對立內外之別的。錢穆先生提到陽明的心理合一是折衷心物的，他說道「據普通一般見解陽明自是偏向象山，歸入心即理的一面；其實陽明雖講心理合一，教人從心上下工夫，但他的議論，到底還是折衷心物兩派。別開生面。」<sup>67</sup> 進一步確認了“他者”對於良知本體開展的存在，是一個必要的要件。雖說「只是要此心純是一個天理」，「心理合一之體」的狀態應如是「惟其有事無事，一心皆在天理上用功」<sup>68</sup>。然而「只是要此心

<sup>66</sup>（明）王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》（上），同註 17，頁 7-8。

<sup>67</sup> 錢穆：《陽明學述要》（臺灣：正中書局，1976），頁 67。

<sup>68</sup>（明）王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》（上），同註 17，頁 38。



純是一個天理。要此心純是天理，須就『理』之發見處用功。」，這個只是要心純乎原無內外的本體，而這個“要”，則“須就”發見處下手。換言之「除卻見聞酬酢，亦無良知可致矣」<sup>69</sup>，良知本體義得以展開是必是要透過成聖過程與心物關係<sup>70</sup>。如前揭，成聖工夫過程的進行，一方面受限於個體對良知既有的體認，一方面又指向個體對良知體悟的深化。這裡進一步要展示的是，此一成聖過程進行中對良知本體義由淺入深展開的歷程，亦蘊含著心物關係的層面。個體帶著對良知本體既有的體認，透過在心物關係中不斷地更深層地把握本體義。<sup>71</sup>這個論述類似於陸敬忠先生對“絕對性精神世界脈絡”的闡釋，一種“超越自身又整合他者之辯證”的人類精神活動。

人類精神會潛意識地或意向性地關聯出一種即超越又整合自然世界脈絡與文化世界脈絡之絕對性的靈界或精神世界脈絡。此界最能呈現精神活動之本性，一則自本身向外開放而外化或外推至他者，再由他者返回自身，另則此活動即不能只從主體性精神角度出發而視為主體意識之反思性而已，亦不能僅從客體性精神脈絡出發而當成一般社會歷史語言文化生命共同體之自體異他與再整合過程或文他際衝突時排他、據己或融合過程。此更是精神活動本身即超越自身又整合他者之辯證性特質，亦即由本性差異化之創發性與將他性攝納之融

<sup>69</sup>（明）王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄中〉《王陽明全集》（上），同註 20，頁 81。

<sup>70</sup>「存在的根據與道德的本原主要從心物關係與成聖過程展開了良知的本體義。」楊國榮：《良知與心體：王陽明哲學研究》，同註 13，頁 183。

<sup>71</sup>「從致知工夫的角度看，個體能力的發展過程，總是關聯著對良知的體認。……又是指對良知體悟的深化。這樣，個體認識能力的發展與不斷從更深的層面把握良知便構成了同一個過程的兩個方面，與個體先天本原由潛能而轉化為現實能力相應的，是對本體（良知）的體察由淺而入深。」楊國榮：〈本體與工夫：從王陽明到黃宗義〉，《陽明學研究》，同註 9，頁 107。



通性。<sup>72</sup>

這裡“絕對性精神世界脈絡”意指的是人存有者對於終極關懷的精神趨向。人存有者始終身為理解者，語言始終作為精神與物質的理解中介，而人位格理解者之脈絡性遂可區分為，自然世界脈絡、文化世界脈絡、絕對性精神世界脈絡。<sup>73</sup>“絕對性精神世界脈絡”呈現的是一個精神活動，此精神活動一則是自本身向外開放而外化或外推至他者，再由他者返回自身；其二此活動不只是主體意識之反思性或客體性精神的自體異他與再整合過程；其三此活動的辯證性特質，即本性差異化之創發性與將他性攝納之融通性；意即本性攝納他性因而有所差異化而能更新而創發自我提升。自我提升必須與自身的差異化有所拉距，才能有所更新，而創發提升超越；他者的他性被攝納而一併融通在此一自身差異化的提升過程中。

陳立勝先生提到，“他者”也是自我向所知的物件的一種敞開，這種敞開讓一種真實的存在呈現了出來，而人就屬於這種真實的存在。原先的自我中心轉向為以終極實在為中心，人將自身投身於這種真實存在之中，這種投身則以之為樂，這種投身也是“責任”、“能夠”。<sup>74</sup>絕對精神的純粹性的現實感是切身關己的。並且他進而提到，這時候「見」就是一個“機緣”，「須就『理』之發見處用功」，帶有強烈的情景

<sup>72</sup> 陸敬忠：〈體系性詮釋學之心理學哲學初探：在脈絡中位格之為語言理解過程之終生生成發展心理學〉，《哲學與文化》第 6 期（2015），頁 97。

<sup>73</sup> 同前註，頁 96-97。

<sup>74</sup> 「宗教知牽涉到自我向所知的物件的一種敞開，由於這種敞開，一種真實的存在呈現了出來，人力屬於這種真實的存在，並將原先的自我中心轉化為以終極實在為中心，人將自身投身於這種真實存在之中，愛之、關懷之，並終身以之為樂。……而是牽涉到『變化氣質』、牽涉到『責任』承擔等問題，在這裡『知道』既是『能夠』、也是『投身於其中』、也是『對之負責』。」陳立勝：《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，同註 12，頁 239-240。



性，<sup>75</sup>「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱。」，<sup>76</sup>對“他者”攝納或敞開的同時，人存有者自身的真實性純純粹性也同時向自己敞開。人不由得與此真實性純粹性匯流在一起，將自身投身於其此情此景“中”。「見孺子之入井，而必有怵惕惻隱之心焉……見鳥獸之哀鳴鷓鷯，而必有不忍之心焉……見草木之摧折而必有憫恤之心焉……見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉。」，<sup>77</sup>「見……而必有……」之「必有」均蘊含“真能”。<sup>78</sup>

對“他者”的攝納或敞開，都意指著良知本體的純粹性必須穿過“他者”反照才得以領略。這個反照就是生活世界裡的“一見”。捨卻你的一看，何從見你有“此心”？無此一看，何嘗有獨自存在了這一個心？<sup>79</sup>只待聞與見，此心與外物便同時分明。<sup>80</sup>此一“見”是與良知本體真實性與道德情感（惻隱之心）緊密連繫在一起的“見”。<sup>81</sup>良知本體的真實性純粹性穿過“他者”向自我敞開，良知本體的真實性與自身匯流而啟動內外無間的動能。<sup>82</sup>

<sup>75</sup> 「『見』字即是引發一體仁心發露的一個『機緣』，是能視萬物為一體的仁人在具體的生存過程之中的實際表現，因而帶有強烈的情景性。」，同前註，頁 234。

<sup>76</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈傳習錄上〉《王陽明全集》(上)，同註 17，頁 7。

<sup>77</sup> (明)王守仁撰，吳光等編校：〈大學問〉《王陽明全集》(中)(上海：上海古籍出版社，2014)，卷 26，頁 1066。

<sup>78</sup> 陳立勝：《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，同註 12，頁 236。

<sup>79</sup> 「捨卻你的一看，非但不見有花樹，也何從見你有此心？……若無此一看，則此花與心同歸於寂，何嘗是說捨卻視聽聲色、事物感應，獨自存在了這一個心？」錢穆：《陽明學述要》，同註 67，頁 68。

<sup>80</sup> 同前註，頁 69。

<sup>81</sup> 陳立勝：《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，同註 12，頁 236-237。

<sup>82</sup> 「由此觀之，顯然良知並不單單是純粹的道德意識，也是瀰漫周身、主宰身體的靈氣、靈能，其『活泛』、『通』、『充滿』之性狀說明它也是有能力、有『力氣』的。良知這種即感即應的能力說到底是因為道德意識與身體運作交互滲透、渾然無間。」，同前註，頁 236。



## 肆、結論

本文以二部分來說明陽明「本體工夫」，第一部份以良知本體的二重意含“之間”的理論問架，闡釋本體工夫的動態的歷程性。本體工夫的歷程有著侷限性、階段性、累積性、豁然性、日見不同的無窮盡性，一個朝向本體「無限性」的蛻變式自我轉化的歷程。此動態性以「各隨分限所及」的「擴充到底」當下俱是環環相扣集結，每一「擴充到底」又開啟「分限所及」的新視界，循環往復環環節節呈現一動態歷程性。然而，陽明「本體工夫」所關注的不僅僅只是道德主體性自覺的精神活動，這就是本文的第二部分工夫不要有內外，所談的就是「本體工夫」中歷程性的“他者”。類舉所謂終極關懷的絕對精神活動，人存有者是在對“他者”的攝納或敞開之中，以朝向自身的提升超越。不要有內外的「本體工夫」從根本上本體原無內外除卻分了內外的工夫，不要有內外不是提出一個合內外的作為，而是根本上就是“無外”的不要有內外。然而，本體原無內外只是抽出的孤立的理。內外未能無間的主客兩橛的裂解之感，以頭腦工夫打併歸一。頭腦工夫體現的心理合一之體，並非如其所是的「惟其有事無事，一心皆在天理上用功」，轉以對“他者”有意識的關注，轉以在理的「發見處」存此天理。人存有者對“他者”的攝納或敞開的同時，其自身良知本體的真實性純粹性向自己敞開，不容昧的惻隱之情流動於內外無間。隨他發現處的一見，不僅是有意識的聚焦的一見，人存有者不由得與此向自己敞開的本體真實性匯流在一起，將自身投身於一見的此情此景中，啟動內外無間的動能。



## 引用書目

### （一）專書

（明）王守仁撰，吳光、錢明、董平、姚延福等編校：《王陽明全集》（上海古籍書出版社），2014年。

牟宗三：《從陸象山到劉戡山》，臺北：臺灣學生書局，2011年。

牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1999年。

林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄向與內在辯證》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年。

吳光主編：《陽明學研究》，上海：上海古籍書出版社，2000年。

荒木見悟著、廖肇亨譯注：《佛教與儒教》，臺北：聯經，2017年。

陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》，北京：北京大學出版社，2015年。

陳立勝：《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》，臺北：台灣大學出版社中心，2008年。

楊國榮：《良知與心體：王陽明哲學研究》，臺北：紅葉文化，1999年。

錢穆：《陽明學述要》，臺灣：正中書局，1976年。

### （二）期刊論文

陸敬忠：〈體系性詮釋學之心理學哲學初探：在脈絡中位格之為語言理解過程之終生生成發展心理學〉，《哲學與文化》第四十二卷第6期（2015年6月），頁91-111。





劉榮賢：〈從陽明「良知不妨有異」說起－宋代以下「道」觀念的個體化現象〉，《靜宜中文學報》第 2 期（2012 年 12 月），頁 49-72。





## Wang Yang-ming's "Benti Gongfu"

### Abstract

"Benti Gongfu" (本體工夫) is Wang Yang-ming philosophy's practical theory and the way to realize the theory. It is a theory of practice that directs to the ultimate. It is a dynamic processing between the dual meanings of the ontology of conscience. The dynamic processing has its limitation. It is phased, cumulative, clear, and ever-changing. The dynamic processing is self-transforming towards ontology. The process itself is composed of interlocking real situations, which are "ge sui fenxian suo ji" (各隨分限所及) and "kuochong daodi" (擴充到底). The latter situation itself further deepens the former. Yang-ming's "Benti Gongfu" is not merely a transcendent, moral self-conscious spiritual activity. The transcendence results from the acceptance of "others." It is dynamics which concerns self-involvement.

Keywords: Wang Yang-ming, Benti Gongfu, conscience, Ontology

