

【新論新探】

論周敦頤《通書》之「思」

周純華

摘要：周敦頤《通書》中所論的「思」是成聖工夫的關鍵。「思」主要有道德之思和超越之思的區分；「思」即工夫即境界，從消極意義上看就是不斷地克服感性和私欲的蒙蔽，從積極的意義上看就是不斷地反觀自照、體貼「誠體」以證顯「誠體」。在周敦頤的哲學體系中，「思」之工夫以「誠」、「神」、「幾」通體達用的哲學結構為基礎，於關鍵之「幾」處發揮「思」之工夫，以恢復「誠體」之澄澈光明。「思」之工夫的最終目標是達聖人之境，即無思無為而無不通的狀態；周敦頤還將成聖工夫劃分成了「思」、「睿」、「聖」三個階段，分別對應「士」、「賢」、「聖」三種道德境界，「思」之工夫貫穿始終。

關鍵詞：通書、周敦頤、思、工夫

壹、前言

周敦頤被譽為宋明理學的開山鼻祖，不僅僅是因為周敦頤上繼孔孟思想、下開程朱理學，也是由於他既注重修養功夫、成聖成賢，又擁有超脫豁達、窮神知化的一面。陸王心學尊崇他為宋代儒學的發軔者，究其原因在於他改變了自漢以來用天人合一宇宙論統攝人倫物理的詮釋形式。李澤厚認為：「周敦頤開始把儒家的現實倫常要求與道教的宇宙圖式連結起來，企圖為宇宙論過渡到倫理學搭上第一座橋樑。」（注一）從本體到現象，周敦頤以太極陰陽五行不斷推衍的宇宙生成論解釋了萬物化生的過程；從現象到本體，萬物反歸於陰陽太極之中的本體論解釋了紛繁世界的宇宙本源。周敦頤的貢獻不止於此，他還將宇宙起源與人性倫理、修養方法統一起來，這樣就將儒家道德與終極關懷、名教與安身立命結合起來。而「思」在其中有著非常關鍵的地位，以

往研究周敦頤的學者多關注「誠」、「神」、「動靜」等範疇，對於「思」缺少關注。本文梳理了周敦頤「思」之淵源、內涵；以及「思」在周敦頤哲學體系如何實現工夫境界的翻轉，以加深對周敦頤工夫的理解。

貳、「思」之內涵

中國哲學家對「思」的研究源遠流長，在周敦頤之前早已有對「思」的探討，「思」有不同的含義，「思」蘊涵著豐富而深刻的思想。按「思」之對象和功能的不同可將其分為：智識之思、情感之思、道德之思和超越之思。周敦頤《通書》之「思」蘊含著道德之思含義和超越之思含義。

「思」承載著心之所慮，要瞭解「思」的內涵首先要知道「心」的功用。先秦的哲學家們對「心」與「思」的討論頗多，比較經典的論述當屬孟子。《孟子·告子上》載：「耳目之官不思，而弊於物。……心之官則思，思則得之，不思則不得也。」所以孟子之「心」有統攝知覺、明辨認知的功能。「心」不僅有感性認知功能，而且有道德判斷的作用，「四心」，即「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」、「是非之心」，是四德形成的基礎。由於有「惻隱之心」，所以不忍心看到孩童掉入井中從而不假思索將其救起；由於有「羞惡、辭讓、是非之心」，所以可以知善惡、曉羞恥、明良莠、懂是非，可以依靠本心的指導行事，也就是按道德之心行事。在荀子那裡，「心」亦有智性功能 and 道德選擇的功能，《荀子·正名》載：「情然而心為之擇謂慮，心慮而在為之動謂之偽。」「心為之擇」即「心」的道德

選擇，此「心」也是一個道德之心。思之道德判斷功能作用來源於此道德之心。孟子所言之「心」不僅是道德判斷之「心」，還具有超越性。《孟子·盡心上》載：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」盡心知性、存心養性，是從情感之心向道德之心的轉變，知天事天則是以智識之心和道德之心通達超越之天，以達天人合一的超越境界，孟子的「心」從人間的道德擴充至「天」，「心」便通向了超越的「天」，故謂「心」有超越涵義。徐復觀在《中國人性論史·先秦篇》提到：「心的擴充也是無限的。『盡心』，不是心有時而盡，只是表示心德向超時空的無限中的擴充、伸展。而所謂性，所謂天，即『心』展現在此無限的精神境界之中所擬議出的名稱。」（注二）徐復觀也認為孟子的「心」向無限的精神境界擴充和伸展。故孟子之「心」兼有道德涵義和超越涵義。

從詞源上看，「思」字為會意兼形聲字，從心，從囟，囟即腦子。古人認為心和腦相互作用，所以「思」既有大腦的智性功能，又有「心」的情感體認和道德認知功能。從「思」的意義和作用上看，「思」包含著「心」之所思所想的全部，「思」與「心」一時並在，「心」發動時，「思」如影隨形也發動。孟子亦言「心之官則思」，「心」既指先天固有的超越的四端之心，即道德本體，也指身體器官的功能作用，「心」的功能就是「思」，所以「心」的作用是通過「思」表現的，「心」離「思」無法表現，「思」離「心」淪為空談。蒙培元認為：「在孟子那裡心之所以能思，是『天之所與我者』。這個『天之所與我者』就是人之所以為人之性，不只是天賦的思維能力，也包含天賦稟性。『能思』是心的功能，『所思』則是心的存在，他不是別的，正是人的內

在本性。」（注三）「心的存在」為人之為人之內在本性，在孟子那裡「所思」是「性」，在周敦頤那裡「所思」為「誠」，「誠」為人極之道德本體，故周敦頤的「思」和孟子的「思」也一樣，有德性含義和超越含義。

「思」有智性之思、情感之思、德性之思和超越之思。通過上文對孟子所言之「思」的研究進行了簡單的梳理，可以看出「思」和「心」之間密切相關，「心」是「思」之根本。「心」具有認知、情感、道德和作為超越的道德等，而「思」則是「心」功能的體現。有了這層疏導，我們研究周敦頤《通書》之「思」才能順暢、明晰。

「思」經歷了千年發展，其涵義不斷豐富。周敦頤之「思」出於《尚書·洪範》九疇之「五事」：「一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思。貌曰恭，言曰從，視曰明，聽曰聰，思曰睿，睿做聖。」孔穎達疏曰：「思通微，則事無不通，乃成聖也」（注四），故「思」有「通」之意。此「五事」為君王修身之法，王可由「思」達「聖」，「聖」後為儒家內聖之追求。「思」之道德修養工夫被歷代哲學家所繼承，並隨著時代命題的更替，不斷的和宇宙生成論相結合，具體表現就是：以「五行」配「五事」、以「思」之工夫溝通天人關係。《尚書·洪範》載「初一曰五行，初二曰敬用五事」。「五行」也出自九疇之一且在「五事」之前，此時五事和五行並沒有相配的關係，至西漢董仲舒，他將宇宙生成之本源——五行「金木水火土」配以五事「貌言視聽思」，此時「思」被釋為「容」，故「王者心寬大而無不容」，此「五事」用以警示王者修身而治民。至東漢楊雄在亦從宇宙論將「五行」配萬事萬物，其中便有「五事」和「五常」，《太玄經·

玄數第十一》載：「五五為土，為中央，為四維……情恐懼，事思用睿摛聖，徵風……。」《法言·學行》載：「學者，所以修性也，視、言、貌、聽、思，性所有也。」性之作用為視、言、貌、聽、思，從天道而言，性之功用為五行運轉之結果，從人道而言，五行配有五常「仁、義、禮、智、信」，此周敦頤之「立人極」之進路也。以「思」配土，土居中央，又居四維，土有統攝五行之作用，故「思」在「五事」中佔主導地位。楊雄對「思」的解釋從宇宙生成到人事倫常，「思」亦為修身成聖之法。與周敦頤生活於同一時代的邵雍則構建了宇宙時空的哲學體系，他將宇宙之「理」和人之「性」、「心」統一起來，其宇宙論就下落至倫理心性。他從心性上理解「思」。《皇極經世書·觀物外篇》載：「無思無為者，神妙致一之地也。所謂一以貫之。聖人以此洗心，退藏於密」「思慮一萌，鬼神得而知之矣。故君子不可不慎獨。」（注五）邵雍之「無思無為」用以形容聖人能保持心之本性不喪失，「思慮」形容君子心之萌動，聖人在邵雍這裡是「天人合一」的聖賢境界，故邵雍之「思」是溝通天人之重要工夫。《易傳》中「思」之涵義則擴充至本體之思。《繫辭上》載：「易，無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能於此。」（注六）「無思」由本體所發，為超越之思，「無思」便成為了形上本體的特性。如此可見「思」之豐富內涵，有從道德心性修養之方法解釋，有從天人合一之工夫解釋，亦有從形上本體之特性解釋。

周敦頤繼承了前人從宇宙生成到人事倫常講「思」之思想。周敦頤在《太極圖說》中建構了宇宙本體論和價值形上論，用無極、太極、動靜、陰陽、五行等範疇講萬物資始、流行之過程，

因「人得其秀而最靈」，故「聖人定之以中正仁義而立人極」。人世間的道德本體為「誠」，能體證「誠體」的人稱之為聖人，中正仁義為「聖人之道」，而「思」為「聖功之本」，故「思」在周敦頤天人溝通中之重要地位顯現。「〈洪範〉曰：『思曰睿，睿作聖。』無思，本也；思通，用也。」（《通書·思》）（下引《通書》只注篇名）首先周敦頤借《洪範》所言之「思」來表達自己對「思」的理解，「思」就是「思通」，此為道德之思。其次周敦頤借《繫辭》形上本體之特性——「無思」來形容聖人長期保持「誠」而不喪失，即「無思而無不通」。朱熹釋「無思」為「誠」，「無思，誠也」（注七）。「無思」為超越道德本體「誠」之所發，「誠」一發動則「無思而無不通」，此超越之思。《通書》載：「誠者，聖人之本。」（《誠上》）「誠」是太極在道德世界的本體，屬於本體世界，聖人內在本有「誠」；「聖，誠而已矣。」（《誠下》）聖人是因為「誠體」證顯而成為了聖人。「誠」與「聖」為一體兩面之存在，故兩者可互詮。「無思，本也；思通，用也。幾動於彼，誠動於此。無思而無不通為聖人，不思則不能通微，不睿則不能無不通。是則無不通生於通微，通微生於思」（《思》）。此處表明周敦頤之「思」的兩重獨立意蘊，即道德之思和超越之思，兩者既相互獨立又緊密聯繫，在成聖的目標下，兩種「思」構建了成聖過程的重要環節，道德之思為工夫路徑，以保持超越之思——「無思而無不通」的狀態不喪失。「誠體」即是人人本有的道德本體，人心因「誠體」被私欲蒙蔽，所以「思」之工夫既以超越的本體為基礎，又以恢復超越本體——「誠」之「無思」狀態為目標，道德之「思」就是為光復「誠體」而做的工夫。

既然「思」在周敦頤這裡既是工夫也是本體之狀態，那麼「思」之具體工夫是怎樣的呢？在《通書》中周敦頤沒有提及如何實施，但其弟子——二程對其師之工夫有所繼承，從二程所言之「思」可窺其師思想。《二程遺書》載：「范季平問：『博學而篤志，切問而近思，仁在其中』，如何？」曰：『仁既道也，百善之首也。苟能學道，則仁在其中矣。』享仲問：『如何是近思？』曰：『以類而推。』「切問是審察而後問，問的物件為自己，問的內容是問「心」之所發、所行是否符合博學而得的應然之理，不斷地自我拷問，正如曾子的吾日三省吾身一般。「切問」所問為自己的思想和行為是否符合應然之理；然而「切問」的修養方法接近「思」之工夫，但畢竟不是「思」。「思」比「切問」更高一個層次，「思」是思考天理之所以為天理，也就是「思」為什麼應該這樣做，仁就是在「思」的這個過程中自然而體現，也就是「誠體」在此過程自然而然的流行發用。

綜上所述，自先秦以來，「思」有不同的類別和含義，如智識之思、情感之思、道德之思、超越之思，周敦頤之「思」主要繼承和發揚了道德之思和超越之思的意蘊，道德之思主要體現在工夫實踐、「誠體」的實證，而超越之思則主要表現在恢復「誠體」的光明澄澈，體貼「誠體」，「思」之工夫的目標就是證顯「誠體」，「思」之工夫是溝通天人、成為聖人的重要方法。

參、「思」的理論基礎

周敦頤常言成聖之學和性命之理。「思」在周敦頤哲學中有著重要的作用，因成聖工夫之本在於「思」。「思」載：「故思

者，聖功之本，而吉凶之幾也。」「思」不僅是成聖的根本，還是「吉凶之幾」，即善惡之關鍵之處。「幾」與「誠」、「神」在書中總是前後出現，「誠」、「神」、「幾」構成了通體達用的心性結構。所以「思」和「誠」、「神」、「幾」等範疇聯繫密切。梳理「思」與「誠」、「神」、「幾」的關係有利於我們明白「思」之工夫何以能證顯「誠體」、通達聖境。

「誠」在周敦頤的哲學體系中是最高的道德本體，而「太極」是宇宙本體。「太極」動而創生宇宙萬物，「誠」就是「太極」在道德世界的別稱，兩者屬於不同世界的最高本原。在《道學宗主：周敦頤哲學思想研究》一書中楊柱才構建了「太極——誠」的體系，他認為：「太極貫通於萬物生化過程的終始，產生陰陽二氣、五行萬物和充滿意義的人生世界，『誠』也在此過程中逐漸展開、擴充和彰顯。」（注八）由此可見「誠」在萬物生化的過程中流行。周敦頤借《易傳》思想描述「誠」之流行終始，在《通書》中可見此過程：

「大哉乾元，萬物資始」，誠之源也。「乾道變化，各正性命」，誠斯立焉。純粹至善者也。故曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」「元亨」，誠之通。「利貞」，誠之復。大哉《易》也，性命之源也。（《誠上》）

周子認為「乾元」為「誠之源」，是一種具有創生性的力量，萬物之本源，萬物以此資始，「乾元」也就是「誠」之根源，即「誠體」；「乾道」乃誠流行於萬物終始之過程，萬物各正性命、各成就其大道，以此釋「誠斯立」；「元亨利貞」更是「誠道」之具體表現。

「元，始也，於時配春，言萬物始生，得其元始之序。發

育長養，亨通也，於時配夏，夏以通暢，合其嘉美之道，利者，義也，於時配秋，秋以成實，得其利物之宜。貞者，正也。於時配冬，冬以物之終，納幹正之道，若以五行言之，元，木也；亨，火也；利，金也；貞，水也；土則資運四事，故不言之。若以人事，則元為仁，亨為禮，利為義，貞為信。」（《周易口訣義》）

周敦頤之前早有人將「元亨利貞」配之以四時、五行、四德。「元亨利貞」在天可配春夏秋冬四季，為天之大德，天之四時周流不息，春生、夏長、秋收、冬藏，冬去春來，無往不復，即「天道」。《中庸》亦載：「誠者天之道也，誠之者人之道也。」「誠」為「天之道」，即自然本然之道，萬物皆按「天之道」而行，故「誠道」即為「天之道」。「誠之者人之道。」「誠道」下貫於人世間，「誠」之四德——「元亨利貞」便流行於人世間，以成人性中的「中正仁義」，人世間的君臣、父子、夫婦、朋友等人倫乃「誠道」在人事的體現，「誠體」雖人人本有，但未當下顯現，「人之道」就是人通過修為和體證以把握、證顯「誠體」。周敦頤所說的「誠」和程顥所說的「天理」具有相同的道德創生意義。彭耀光認為：「程顥所說的天理，是一個具有道德創生意義的『寂感真幾』，是一個本體論存在。換句話說，『天理』作為本體，不是一個形式化的概念而是一個實存；不是一個潛在的預設，而是一個內在於人的、時時處於活動中的創生性力量，因而它可以通過人的修為、體證而為人真切地擁有。」（注九）由此可見程顥之「天理」與周敦頤之「誠」都具有道德創生性，可以通過修煉工夫——「思」來證顯「誠體」。王夫之在《讀四書大全說》言：「盡天地，只是個誠。盡聖賢學問，只是個思誠。」

(注一〇) 此處點明瞭「思」與「誠」之密切關係，也就是證顯「誠體」必須要盡一番「思誠」地修養工夫。但人從現實經驗的「人之道」如何能通達超越的「天之道」呢，周敦頤構建了「人極」以通天人之道，《太極圖說》言：「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。故『聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶』。」〈道〉亦言：「聖人之道，仁義中正而已矣。」故周敦頤以「仁義中正」為「人極」，「仁義中正」亦為聖人之道。聖人雖處於現實的經驗世界，「立人極」以通達天地、日月、四時和鬼神，通達「天之道」。故「思」之工夫不可不慎，士人信奉的是「仁義禮智信」，踐行的是「格、致、誠、正、修、齊、治、平」。「思」之工夫之至可剝除脫落遮蔽的「誠體」，「誠」在倫常日用中自然發用，見父自然知孝，見兄自然知悌，所思所想、所作所為無一不體現「誠體」自然流露。

「誠」何以能體現出五常在百行中作用呢？主要在於「神」，「神」有感通的特性。「誠」是道德之天理，而「感」則是由內而發。「寂然不動者，誠也；感而遂通者，神也。動而未行，有無之間者，幾也」(〈誠神幾〉)。寂然不動用來形容「誠體」，感而遂通形容「神」。「誠體」雖寂然不動；但非死寂，其內部是活潑潑地，「靜而無靜，動而無動」地，隨時準備感應。「神」則是形容「誠體」之隨感而應，應則會活動。「發微不可見，充周不可窮之謂神」(〈誠幾德〉)。「神」就是「誠體」之發微和充周。「發」也是動，其動也「微」，即隱微不可見，雖微，而發動時「不疾而速」。「充」為廣大之意，「周」為周遍之意，雖其範圍廣大，「神」亦可「不行而至」。由此可見「神」之感應在深度和廣度上無所不及，「神」之妙用不可言。「神」與「誠」

的關係並非只是簡單的本體與發用的關係，在超越的形上層面，「神體」與「誠體」為一，即體即用，體用一如。牟宗三也認為：「就『寂然不動』說誠，是言其體也。就『感而遂通』說神，是言其用也。而用是神用，不是氣用，故在此，神用誠體是一。在此『寂然不動』是『靜而無靜』之靜，『感而遂通』是『動而無動』之動，故即寂即感，寂感一如也，即體即用、體用一如也，有無一如也。無是神體之無，有思神用之有，神體與神用是一也。」(《心體與性體》上)(注一一)如此，「誠體」和「神體」就在同一層面進行作用，「誠」在萬事萬物中流行無不由「神」之感應而始。萬物之流行無不體現出「誠體」。

「幾」在周敦頤的哲學體系中起了溝通寂感、通體達用的作用。「誠」是天理之實體，「神」為「誠體」之妙用，「幾」則溝通體與用。《易傳》載「幾者，動之微，吉之先見者也。」在《易傳·繫辭》中，「幾」主要指事情要發生而尚未發生的預兆和苗頭，可趨吉避凶，主要體現在對客觀事物的仰觀俯察上。而周敦頤《通書》之「幾」更多地體現在心性本體上，「誠無為，幾善惡。」(〈誠幾德〉)「誠」是無思無為、寂然不動的形上道德本體，具有超越性，屬於超越世界；善惡則是在「誠」之發用下彰顯，屬於經驗世界。超越世界和經驗世界並非割裂的兩個世界；而是同一世界的一體兩面，超越世界是經驗世界背後之所以運轉之理，經驗世界是超越世界得以顯現、作用的載體，也就是宋明理學家們所說的「體用一源，顯微無間」。「誠無為，幾善惡」(〈誠幾德〉)。「誠」無思無為是超越的本體，「幾」與善惡有著密切的聯繫，善惡不是由「幾」分化，而是出於「幾」。「幾」同時也是「誠體」要發用而未發用的一個中間狀態，是「動

而未行，有無之間者」（〈誠神幾〉），接近世界運行應然之理處，因此人可在「幾」處體貼「誠體」。「誠體」本身是純善無惡，但在用的層面發動有善有惡。「誠體」流行於萬事萬物中，表現為五常百行，五常為「誠體」動而正所表現的德性，百行卻有邪暗阻塞「五常、百行，非誠，非也，邪暗塞也」（〈誠下〉）。「動而正曰道，用而和曰德，匪仁、匪義、匪禮、匪智、匪信，悉邪也。邪動，辱也；甚焉，害也」（〈慎動〉）。周敦頤認為「誠體」萌動而正，和「誠體」之邪動表現相反，「誠體」動而正為天道，為天理之自然；「誠體」邪動則是「誠體」被遮蔽，「誠體」流行被阻塞，表現為邪惡，「幾」動則「誠」動。牟宗三也認為：「其動之幾純承誠體而動者為善，以不為感性（物欲）所左右故，純是順應超越之誠體而動故。若不順應誠體而動，而為感性所左右，則即為惡。」（注一一）所以「幾」是處於「誠體」寂然不動和發用之間的狀態。加上其幽微的特點，不可以不下一番工夫來把握「幾」，使「幾」正動，從而使「誠」正動，而這個工夫就是「思」。

在周敦頤這裡「誠、神、幾」既是心性結構，也是聖人之完滿道德人格。聖人以「誠」為體，以「神」為用，而「幾」則為「有無之間」以溝通體用。「思」之工夫若用在「誠」處，因其「無聲無臭」並非經驗之物，故不可用感性感官感受，亦不可直接用理性思維思想到；「思」之工夫若用在「神」處，則善惡已發，工夫只能作用於每一個具體之念頭和行為，無法體貼「誠體」，故「思」之工夫只能用在「動而未行，有無之間」之「幾」處，此時思慮未萌、善惡未分，故孔穎達釋「思曰睿」為「思必當通於微密也」（注一三），此「微密」處為「幾」處，故思之工夫

用力點在「幾」。「幾動於彼，誠動於此……故思者，聖功之本，而吉凶之幾也。」（〈思〉）「幾」動則「誠」動，所以一把握到「幾」動，君子就當下立省，審查心之所發、意之所動、身之所行是否符合「誠」，此即為「思」之工夫。故曰「君子見機而作，不俟終日。」「知幾，其神乎！」「思」之工夫能「知幾」，「知幾」是堅持「思」之工夫到達的一定境界的體現，是神妙的心境，此時「誠體」恢復了無雜物遮蔽的狀態，「誠體」不為私心邪念所動，以至通達無不通之境。

綜上所述，「誠、神、幾」是周敦頤的心性結構，「誠」是寂然不動、無思無為卻隨時準備感應的道德本體；「神」感而遂通、是「誠」之發用；「幾」溝通體用，且善惡由此而出，「幾動於此，誠動於彼。」「幾」動則「誠」動神感；「誠體」動而正為善，動而邪為惡，故「幾」微處需要一番「思」之工夫使「誠體」朗現，使「誠體」正動而不邪動。

肆、「思」之工夫

「〈洪範〉曰：『思曰睿，睿作聖。』」（〈思〉）「思」的目的並非僅僅是「廣聞見，工文詞，矜智能，慕空寂為事也」（注一四）。更是為了成聖，何謂聖人，「聖，誠而已矣」。聖是「誠體」毫無遮蔽、全體朗現的明覺狀態而已。要想達到這種狀態，則需要「思」之工夫，「思」也並非是思外物，而是反躬自省，將目光焦距於自身內，明覺人自身固有的道德本性（注一五）。

周敦頤首先肯定普通人成聖的可能性。『聖可學乎？』曰：

『可』」（〈聖學〉）。能成聖的根本在於人人內心本有誠體，人人都可以通過修養學習而成聖，這便賦予了每一個人成聖的能力，這與孟子的「人人皆為堯舜」與荀子的「塗之人可以為禹」的思想是一脈相承的。周敦頤還明確了學而成聖的路徑：

「聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹、顏淵，大賢也。伊尹恥其君不為堯、舜；一夫不得其所，若撻於市。顏淵不遷怒，不貳過，三月不違仁。志伊尹之所志，學顏子之所學，過則聖，及則賢，不及則亦不失於令名。」（〈志學〉）

由此可見具體成聖路徑為士↓賢↓聖↓天。伊尹和顏淵為大賢，「志伊尹之所志，學顏子之所學」周敦頤以此為標準劃分了成聖的階段。「過則聖，及則賢」，比伊尹和顏淵更賢能的人稱為聖，能達到兩者的境界稱為賢，而不如二者的人則稱為士。在周敦頤這裡成聖的路徑是階梯式的攀登，並非佛教的頓悟。既然人人固有「誠體」，有成聖之本質和可能性，「思者，聖功之本」，「思」之工夫則成為了成聖的關鍵。

「〈洪範〉曰：『思曰睿，睿作聖。』無思，本也；思通，用也。無思而無不通，為聖人。不思則不能通微；不睿則不能無不通。幾動於此，誠動於彼。無思而無不通，為聖人。不思則不能通微；不睿，則不能無不通。是則無不通生於通微，通微生於思。故思者，聖功之本，而吉凶之幾也。《易》曰：『君子見幾而作，不俟終日。』又曰：『知幾，其神乎！』」（〈思〉）

周敦頤區分了聖人和普通人，聖人的表現皆「誠」之流行，不需要做工夫就能使「誠體」朗現，普通人則需要「思」之工夫，化除分別對待之心，去掉私念貪欲的遮蔽，才能證顯「誠體」。所

以工夫的路徑分為兩條，一條是針對聖人，一條是針對普通人。對於聖人來說不用刻意做工夫，聖人的特徵是「無思而無不通」，即聖人是「誠體」在人的形象和境界上的表現，「誠體」以無思為本，「誠體」於萬事萬物流行變化中作用，聖人無思無慮，聖人應事接物無不合於「誠體」；對於普通人來說需要「思」之工夫，因為其「誠體」被個人的私欲所遮蔽，「誠體」邪動，其特徵是「不思則不能通微」，而自我反思是實現人性的根本方法，普通人是可以通过「思」之工夫達到聖人無思而無不通的境界。

「思」之工夫為何能使人實現人性以達聖人之境，在於「思」的選擇性，這種選擇是道德選擇，以人固有「誠體」為前提，以「誠」為選擇方向是人能成聖的本質條件。因此「思」不是盲目的，無方向的，而是以證顯「誠體」為目標和方向。「思」的反面是「不思」，「不思」就是不反觀自照、不覺照本心、不提斯本心，以致于放失本心、沉淪於物欲，「思」與「不思」都是人自作選擇地，〈告子上〉載：「思則得之，不思則不得」，孟子認為「思」而得之的是理想的道德人格，「不思」則不會得。所以「思」本身就具有積極的道德選擇的特徵和屬性。

周敦頤還將「思」之工夫按修煉高低細分成了不同的層次，強調工夫的持久和堅持。周敦頤認為普通人的修煉工夫是階梯式的，「思」之工夫層次有三個，即「思」、「睿」、「聖」三個階段。程頤也有類似的思想，《二程遺書·伊川先生語》：「故書曰：『思曰睿，睿作聖。』思所以睿，睿所以聖也。」「思」是最基本的第一階段，對應的是「士」的境界，是一般人必然會經歷的階段，此時「思」不通，未達通微的狀態。第二個階段是「睿」，對應著「賢」的境界，「睿」比「思」更為高級，達到

了通微狀態，但仍有不通之處，此階段中仍然包含著「思」之工夫，顏子和伊尹則在此階段，朱熹也提到「睿有思，有不通；聖無思，無不通。又曰：聖人時思便通，非是塊然無思，拔著便轉。恁地時，聖人只是個瓠子！」（注一六）朱熹也認為「睿」還有不通之處，聖人「時思便通」。第三個階段則為「聖」，對應著「聖」的境界，也是修養達到的最高階段，此時的狀態是「無思」而「無不通」，聖人寂然不動，但非是死寂的狀態，無物時寂然不動，有物時才感應。普通人修養的路徑由此則非常明晰，從「思」到「睿」，再到「無思」，「無思」時便是「誠體」澄明的狀態，人的境界由此實現了「誠」的翻轉。修煉工夫者通過瞭解「思」之工夫的不同層次，可以對自己的工夫層次有著清晰的認知，並且激勵著自己不斷向更高層次攀登，以達到聖人之境。正如《二程遺書》所載：「致思如掘井，初有渾水，久後稍引動得清者出來。人思慮，始皆溷濁，久自明快。」

「思」之工夫的關鍵處在於「幾」，普通人的「誠體」被遮蔽，「誠體」不能直接明照，要使「誠體」朗現則需要「思」之工夫於「幾」處用力，王龍溪的〈致知議辨〉有非常經典的論述：「雙江子曰：『兄謂「聖學只在幾上用功」，「有無之間是人心真體用，當下具足」，是以見成作工夫看。』」（注一七）「聖學只在幾上用功」首先強調要在「幾」處做工夫，王龍溪認為「幾」溝通「誠」、「神」、「體用」，「當下具足」也就是體用具足，所以做工夫不應陷入極端，既不應脫離人倫日用而只知去求一個空寂的形而上的本體，也不應沉迷於形而下之情感之中，而是把握「幾」尚未分化的一個狀態，也就是「動而未行，有無之間」的狀態，即體即用，體用尚未分離，善惡尚未分化的

狀態，因為良知本有善惡，保持良知照察則可保持「幾」的正動而非邪動。「思」之工夫有兩層含義，〈聖學〉載：「一為要。一者，無欲也。無欲則靜虛動直，靜虛則明，明則通；動直則公，公則溥。明通公溥，庶矣乎！」此中「一」為「無欲」，「一」涵射了「靜虛」和「動直」兩面。因此人會克制耳目鼻口體欲望，不斷的反觀自照、反求諸己，脫落感性遮蔽，明朗此心之超越性，「心」之未發時便「靜虛」，「心」之發動時，其動也直，由此可達「明通公溥」之境。《通書·公》亦言：「聖人之道，至公而已矣。或曰：『何謂也？』曰：『天地，至公而已矣。』」聖人是「誠」之體現，無一絲私欲而全然為公，「思」之工夫能使人摒除私欲而近天下大公，人在起心動念時，「誠體」莫不在心上覺照，起心動念莫不依於「誠」，所作所為莫不體現「誠體」。

綜上所述，周敦頤認為普通人和聖人的工夫是不同的，聖人無思，普通人可以通過「思」之工夫達到聖人之境，所以他肯定學而成聖的可能；發掘「思」之工夫的道德選擇，「思」之工夫以善為選擇方向；周敦頤還將成聖工夫劃分成了「思」、「睿」、「聖」三個階段，分別對應著「士」、「賢」、「聖」三種道德境界，「思」之工夫貫穿始終，而「思」之關鍵在「幾」，於「幾」處化除惡，使「誠體」朗現以達聖人之境。聖人所思所想、所作所為無不體現「誠體」之流行。

伍、結語

綜括觀之，周敦頤作為理學開山，奠定了宋明理學的基本框

架。其《通書》之「思」更是體現了周敦頤不斷地向生命本覺回歸的傾向，周敦頤之後心性和工夫愈發的精細和成熟，具體表現在宋明理學家們對「心」、「性」、「情」、「格物」、「致知」的研究和討論。周敦頤由此開啟了宋明理學對工夫的重點研究和體證，然而在心性論和工夫論這樣的「內聖」工夫繁榮的背後，是「外王」工夫的落寞，由此也揭示了在宋代那種君主專制的制度下想要達到先秦時期所謂的「內聖外王」之境已不可能，周敦頤的工夫論正是在這樣的歷史下形成的，因此不可避免地傾向心性之學，他所強調的「聖」之境界，儘管不可能達到，仍然激勵著儒生們不斷的向「聖人」之境攀登。（作者為山東師範大學齊魯文化研究院碩士研究生）

注釋

- 注一：李澤厚，《中國古代思想史論》，北京：人民文學出版社，二〇一一年版，頁一八七—一八八。
- 注二：徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，北京：九州出版社，二〇一三年版，頁一六三。
- 注三：蒙培元，《中國哲學主體思維》，北京：東方出版社，一九九三年版，頁一三。
- 注四：孔穎達，《尚書正義》卷十一，北京：北京大學出版社，二〇〇〇年版，頁三六〇。
- 注五：〔宋〕邵雍，《皇極經世書》，北京：九州出版社，二〇一二年版，頁五一—。

- 注六：孔穎達，《周易正義》卷第七，北京：北京大學出版社，一九九九年版，頁二八四。
- 注七：朱熹，《朱子全書》第十三冊，上海：上海古籍出版社，二〇〇二年版，頁一〇六。
- 注八：楊柱才，《道學宗主：周敦頤哲學思想研究》，北京：人民出版社，二〇〇四年版，頁二四二—二四九。
- 注九：彭耀光，《二程道學異同研究》，山東：山東人民出版社，二〇一六年版，頁二四—二五。
- 注一〇：王船山《船山全書》第六冊，湖南：嶽麓書社，一九九二年版，頁九九六。
- 注一一：牟宗三，《心體與性體》（上），上海：上海古籍出版社，一九九九年版，頁三二三—三二四。
- 注一二：牟宗三，《心體與性體》（上），頁二八四。
- 注一三：孔穎達，《尚書正義》卷十一，頁三六〇。
- 注一四：周敦頤，《周敦頤集》，北京：中華書局，一九九〇年版，頁二三。
- 注一五：彭耀光，《二程道學異同研究》，頁一二五。
- 注一六：朱熹，《朱子語類》第十七冊，上海：上海古籍出版社，二〇〇二年版，頁三一五七—三一五八。
- 注一七：王畿，《王畿集》，江蘇：鳳凰出版社，二〇〇七年版，頁一三六—一三七。