



以气论之：论朱子对“心之未发”复杂性的探索*

田智忠 陶靖

摘要：近来学界开始从气的视角讨论朱子论“心之未发”的复杂性，如朱子晚年引入气质之性、从心的知觉体验论未发所引出的更多诠释可能。这些成果改变了以往讨论朱子的“中和论”不涉及气的旧观，揭示出朱子论“心之未发”的复杂性。本文是对上述成果的“接着讲”。朱子在乾道年间对中和问题的思考聚焦在理想的心境当如何的问题上，故未明确提及气质，但其“中和论”仍建立在以变化气质为手段而“复性成圣”的基本逻辑之上，因此朱子晚年引入气质之性论“未发”，不会动摇其“中和论”的根基。朱子对于未发时知觉感应的讨论涉及四个方面：面临心为活物与未发之心寂然不动的困惑、以“皆指里面底说”来界定“不睹不闻时”、对未发之心“寂而常感”的辨析、强调未发是心的动中之静时。理气动静、理气同异是心在未发时知觉感应不息的形上根源。基于气的视角探索朱子“心之未发”的复杂性，对于朱子的“中和论”研究有巨大的推进作用。

关键词：气不用事；知觉不昧；感而常寂

中图分类号：B244.7

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2025)05-0025-08

近来学界开始从气的视角讨论朱子论“心之未发”的复杂性，使朱子学研究中的“中和”问题有了新进展。首先是陈来的《论朱子学“未发之前气不用事”的思想》（以下简称《气不用事》）一文，认为朱子晚年在考虑气质之性的因素后，其对“中和说”的诠释虽语焉不详，但该说却成为后世朱子学者的重要讨论对象^①。该文引发了学界的热烈讨论。不过，由于朱子本人讨论此话题较少，故此文的关注点是在朱子后学乃至韩国儒学对此的回应上。其次是翟奎凤的《坤复说辨：朱子论未发时心之知觉》（以下简称《坤复》）一文，从心的知觉体验角度揭示朱子论“心之未发”的境界维度。知觉是血肉之心的基本机能，因此该文也是从心的气质层面诠释朱子的“未发”思想^②。上述文章指出了朱子“中和”研究的新方向，但也带来了新问题，如朱子

晚年引入“气”的观念讨论未发问题，是否会冲击其此前已经基本定型的“中和”思想框架？《气不用事》并未在朱子思想本身中讨论此话题，但这却是本文的基本关切点，即能否在朱子本人的思想范围内回答上述疑问；而《坤复》提及朱子多用“复”“寂感”这类具有动态性的词解说“未发”，如此何以划清心之未发与已发的界限，又何以称为“未发之前，气不用事”？本文专注于对这两个疑问的考察，以进一步探索朱子成熟“中和”思想中的“气论”维度。

一、当统合实然与应然视角 论心之未发

《气不用事》提出，朱子“在乾道年间，集中思考‘未发已发’的问题，而在乾道五年最终确

收稿日期：2025-04-28

*基金项目：国家社会科学基金重大项目“儒家教化思想史编纂与研究”（24&ZD224）。

作者简介：田智忠，男，北京师范大学哲学学院教授、博士生导师（北京 100875），主要从事宋明理学、朱子学研究。陶靖，女，北京师范大学哲学学院博士研究生（北京 100875）。

定了以伊川思想为基础的已发未发说。朱子在这一时期有关已发未发的思考中,并没有讨论‘气’对这些思考的影响。但其晚年,由于‘气质之性’的确立,在有关‘未发’的讨论中,‘气’的观念成为其中的一个要素”^{[1]296},如此便明确了朱子晚年对于“未发”的思考与乾道年间稍有不同。然而朱子晚年引入“气质之性”论未发,是否会严重冲击其在乾道年间形成的“中和理论”?《气不用事》对此并未给出明确答案,而是强调朱子对此问题只作过很少论述。本文意在对此问题作进一步分析。

(一)“气不用事”说意在排除未发时气质之性的实质作用

朱子提及“气不用事”目前仅见于真德秀《西山读书记》中所引黄榦的一条材料。黄榦曾自设问答,回答“既言气质之性有善恶,则不复有天地之性矣,子思子又有未发之中,何也”^{[2]46}的疑问。黄榦坚持“未发之前,天地之性纯粹至善”^{[2]47}的立场,并以心是否感物而动来区分未发与已发,指出心之已发时“或气动而理随之,或理动而气挟之”^{[2]46-47},暗示心之未发当是理气尚未发动的状态。黄榦进而认为,讲未发时的心性状态,就要突出心尚未感物而动时理与气既不离又不杂:“自其理而言之,不杂乎气质而为言,则是天地赋与万物之本然者而寓乎气质之中也……盖谓天地之性未尝离乎气质之中也,而其以天地为言,特指其纯粹至善乃天地赋予之本然也。”^{[2]46}如此,即使是天地之性“寓乎气质之中”,但“气虽偏而理自正,气虽昏而理自明,气虽有羸乏,而理则无胜负”^{[2]46},相当于珍珠即使落在泥沙中,亦不会为泥沙所染,这是一种“理同气异”的逻辑^③。因此,心在未发时只有天地之性,故有善而无恶。黄榦又以“愚尝以是而质之先师矣,答曰:‘未发之前,气不用事,所以有善而无恶’”^{[2]47}来印证其说法。与之相应,讲已发时的心性状态,则当基于理与气皆已发动的事实,突出“气强理弱”下“气异理异”的逻辑:“气有偏正,则所受之理随而偏正,气有昏明,则所受之理随而昏明……或气动而理随之,或理动而气挟之,由是至善之理听命于气,善恶由之而判矣。”^{[2]46-47}至此气质之性才会实质性地影响心性的状态,喜怒哀乐之情才会有善恶之

分判。

按照黄榦的逻辑,“未发之前,气不用事”是指心尚未感物而动,故尚未有“或气动而理随之,或理动而气挟之”之事发生。朱子也认为,气质对于心产生实质性的负面影响,只会发生在常人的心之已发时^④。如此,“未发之前,气不用事,故有善而无恶”的说法反而是在排除论心之未发涉及气质之性的必要性。不过,又不可对“未发之前,气不用事”做过度解读。在心尚未“感物而动”的“气不用事”阶段,并不意味着心中的理与气彻底处于沉寂状态,只是较之心在感物而动时的理气之动更为隐微而已。就此而言,“气不用事”也可被理解为“气不主事”。

(二)朱子论未发兼应然视角与实然视角为一

诚如陈来所言,朱子在乾道年间讨论未发的文献确实没有提到过“气”,但其晚年“未发之前,气不用事”的说法仍是黄榦“未发之前,天地之性纯粹至善”之意,等于变相支持了其乾道年间的立场。但这并不意味着朱子对未发的讨论无视人生而气禀各异的因素。朱子对于中和问题的思考多采取应然的理想视角,关切点在于何为人理想的未发状态以及如何实现这一理想心境的问题。朱子很清楚应然与实然的不同,清楚每个人的成圣道路都要经历从饱受气禀遮蔽束缚之实然心境跨入气质清明之应然心境的艰难历程,他自己历经百死千难从“中和旧说”到“中和新说”的探索恰好能证明这一点。若从实然视角看,人的气质之性与生俱来,至死方息,因此常人即使是在心无思虑时,也难以体验到“未发之中”。但人的气质之性又是可塑的,学以成圣的关键就在于变化气质,化已偏、已昏的浊气为清气,化心在无思虑时的“邪暗郁塞”^{[3]1315}为“一性浑然,道义全具”^{[3]1419}的心境,而常人实然心境恰是其学以成圣之历程的起点。如此,朱子对“心之未发”的思考就存在从不同视角看的情况。朱子多数文献从应然视角立论,意在为始学者指示人心本原和“行者之归”。

盖天命之性纯粹至善,而具于人心者,其体用之全,本皆如此……此万化之本原,一心之妙用,圣神之能事,学问之极功,固有非始学所当议者。然射者之的,行者之归,亦学者立志之初所当熟思而审知也。^{[4]558-559}

始学者需在立志之初对此“天命之性纯粹至善”者熟思而审知,作为自己的用力方向。

朱子自然也有从实然视角讨论“心之未发”的一面,他在乾道年间写给弟子林用中的书信即强调“人固有无所喜怒哀乐之时,然谓之未发则不可”,就提及了“气质”的因素:

殊不知未感物时,若无主宰,则亦不能安其静,只此便自昏了天性,不待交物之引然后差也……但不能慎独,则虽事物未至,固已纷纶胶扰,无复未发之时……惟其戒谨恐惧,不敢须臾离,然后中和可致而大本达道乃在我矣。^{[5]1979-1980}

若论其同,人心在尚未感物时皆因气未用事而有思虑未萌之静。若论其异,则心无主宰者难安其静,其心在未有思虑时,早已纷纶胶扰,无复未发之中;而心有主宰者在未有思虑时,才会有“未发之中”。《朱子语类》亦有类似表述:

“寂然不动”,众人皆有是心;至“感而遂通”,惟圣人能之,众人却不然。盖众人虽具此心,未发时已自汨乱了,思虑纷扰……至感发处,如何得会如圣人中节?^{[6]3179}

人皆有寂然不动之时,但只有圣人才能做到感而遂通。圣凡殊途的原因在于常人在“未发时已自汨乱”,故在已发时无法做到发而中节。朱子此处“未发时已自汨乱了,思虑纷扰”的表述并不严谨,因为思虑纷扰只会发生在心之已发时。朱子既说“未发之前,气不用事”,又说“众人虽具此心,未发时已自汨乱了”并不必然构成矛盾,他只是强调气禀对于心的实质性影响只会发生在心的已发时。

朱子还有一种从本源上论未发的视角,认为常人即使在实然层面已昏了本性,但却不能否认其在源头上本具天赋善性、本具未发之中这一事实:

“喜怒哀乐未发之中,未是论圣人,只是泛论众人亦有此,与圣人都一般。”或曰:“恐众人未发,与圣人异否?”曰:“未发只做得未发。不然,是无大本,道理绝了。”或曰:“恐众人于未发昏了否?”曰:“这里未有昏明,须是还他做未发。若论原头,未发都一般。只论圣人动静,则全别;动亦定,静亦定。自其未感,全是未发之中;自其感物

而动,全是中节之和。”^{[7]2038}

从本源上说,未发都一般,圣庶无异;但转到分殊层面上,则圣人气禀清,其心做到了无时无处不中和;而庶人气禀浊,其心在无思虑时就已昏了,便做不到心有主宰,所以在未发时毫无自觉,在已发时则众恶齐出。“气质之性”既是朱子“成圣之学”的立论前提,也是其思考未发问题的重要因素。朱子思考未发问题的完整视角当包括回溯性的本源、分殊层面的实然与展望性的应然等不同层次,也包含“一个是性情的已发未发,一个是未发时心和已发之心”^[8]等不同角度。当朱子从实然角度论心之未发时,就会考虑气质因素。

朱子晚年论心之未发虽提及了“气”,但“未发之前,气不用事”的表述事实上排除了气质之性在心之未发时的实际影响,故朱子这一表述并不会动摇其“中和论”的基本逻辑。

二、知觉感应不息:朱子从气质角度论未发时心的体验

《坤复》一文从心之知觉的视角来讨论朱子对于“未发时心境”的理解属于应然视角。知觉也是血肉之心的机能,因此以知觉论心也是主气的视角。知觉、感应通常是心在气质层面的活动,如此以知觉、感应论心之未发是否会模糊未发已发的界限?据此,本文尝试探索朱子从心之气质层面论“未发”的更多可能。

(一)努力弥合心为活物与未发之心寂然不动的矛盾

在理学中,张载已有“合性与知觉,有心之名”^[9]的表述,将知觉视为心的基本属性。随后程颢和谢良佐强调以生意和知觉论仁,并将心之生生和天地之心相关联。在朱子之前,以心为流行不息之活物的观点非常流行,但也不乏心之本体寂然不动的论点。朱子早年探索未发时心理体验的历程,始终徘徊在以心为活物与以未发之心寂然不动之间,备感困惑。朱子在正式师侍李侗后不久,就因此前长达十多年的苦读而导致“心恙”,身心俱疲。朱子在李侗的劝诫下尝试体验心的未发之境,以改变此前“为道理所缚”的弊端。他在《中和旧说序》中提及:

“余蚤从延平李先生学,受《中庸》之书,求喜怒哀未发之旨,未达而先生歿。”^[10]这是他从工夫上探求“未发之境”的最初探索。朱子此前受佛教的影响,更多是在关注如何“牧心”“安心”以对治动荡之心。朱子在李侗的告诫下确立了应当加强涵养工夫、体验“未发气象”的意愿。李侗也盛赞其“初从谦开善(道谦)处下工夫来,故皆就里面体认”^[11]。那么,朱子有如此基础又为何难契李侗的教诲?大概朱子此前对于心的理解是昭昭灵灵的活物,而他对李侗“体验未发”教诲的理解却长期停留在心的“寂然不动”上,这才是朱子不契李侗教诲的根本原因。钱穆在《朱子从游延平始末》一文中,通过对朱子与李侗接触期间所作诗文的考察,精彩地刻画出朱子此时喜谈生意与春意、视心为流行活物,却又深感此说与李侗教诲不类的矛盾心态,正如其“却嫌宴坐观心处,不奈檐花抵死香”^[12]的慨叹。朱子这一形象与其同时期在《延平答问》中所呈现出的“为道理所缚”形象有所不同,这一点颇堪玩味。

李侗去世后不久,朱子在迷茫中与张栻接触,此前认为心是活物的看法也是朱子能够很快接受湖湘学“凡言心者皆指已发而言”这一主张的内在原因。不过,朱子在代表其“中和旧说”的“人自有生四书”^⑤第一书中,仍未放弃对“未发之中”的追寻。他曾以为心的“暂而休息,不与事接之际”为未发,结果只有“泯然无觉之中,邪暗郁塞”^{[3] 1315}的体验,这也意味着其探求之路的挫折。朱子在无奈之余转而验之于日用之间,认为此“浑然全体应物而不穷”之心,虽然其发用处一日之间万起万灭,但其本体则未尝不寂然。朱子至此认为,此“寂然者”正是他此前苦苦追寻的“未发大本”,但朱子很快就在张栻的引导下放弃了这一说法。

在“人自有生四书”的第二书中,朱子进一步刻画出一个流行发用无间容息的“天机活物”,认为可以据其已发者(流行发用之心)而指其未发者(寂然之性),可使二者感通为一。朱子认为这个兼体用、精粗、动静、本末洞然无一毫之间的天机活物,即是其此前苦苦寻求的“大本”。此“大本”当然不再是仅指“未发之中”,而是指“性体心用”的统体,朱子至此已放弃了对于“未发之中”的探寻,转而在大化中寻求安宅。

朱子在“中和新说”中,逐渐意识到“此理须以心为主而论之”^{[3] 1419},而心既有未发时,也有已发时。在工夫上则由以动察为主转向以静存为主,这不免给人以朱子对于心之未发的理解偏“静”的印象。张栻和林用中在1169年都曾对朱子的“主静”说提出质疑。不过,朱子在首次提出“中和新说”的《已发未发说》中,强调未发是“心体流行寂然不动之处”^{[13] 3267},暗示心体流行的全体周流贯彻、动静轮转处无间断,说明朱子至此并未改变心之全体是活物的基本判断。

在代表其“中和新说”成说的《答张钦夫·诸说例蒙印可》中,朱子正面阐述了“心之未发”的心理体验。整体而言,“人之一身,知觉运用,莫非心之所为,则心者,固所以主于身而无动静语默之间者也”^{[3] 1419},朱子确立了以心为主论未发、心在总体上是活物的基本原则。分殊而言,心在未发时思虑未萌而有寂然一面,但“性之静也而不能不动……是则心之所以寂然感通、周流贯彻而体用未始相离者也”^{[3] 1419},这是静中有动;心在已发时虽有情之发动,但“情之动也而必有节焉”^{[3] 1419},这是动中有静。因此,心无论在未发时还是已发时,都处于动静交感不息的状态,故不可仅以动静、寂感来区分未发已发。

(二)以“皆指里面底说”界定心的“不睹不闻时”

朱子在1172年编成《中和旧说》并作《中和旧说序》,为其对“中和思想”的探索暂时画上句号。此后,朱子对于未发时心境的探索转而与其对《中庸》首章的诠释相结合,聚焦在对心“不睹不闻时”的辨析上。

朱子在“己丑之悟”之后不久就先后完成《中庸首章说》^⑥、《中庸章句》《中庸或问》的编写。在对《中庸》“首章”的诠释上,朱子对于“君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻”一句多有辨析,明确反对将“不睹不闻时”诠释为心完全闭目塞听的状态。朱子之前的各家注释都未充分讨论何谓心的“不睹不闻时”,甚至朱子在《中庸章句集注》中也仅以“不见闻”三字释之,与自郑玄以来的理解基本一致。但是约在同时期完成的《中庸或问》中,朱子已经将此句解读为“君子必戒谨恐惧乎其所不睹不闻者,所以言道之无所不在,无时不然,学者当先其事之未然而周

防之，以全其本然之体也”^{[4]554}，突出“言君子自其平常之处无所不用其戒惧，而极言之以至于此也”，明确否认《中庸》主张只在“不睹不闻时”才戒惧的观点。朱子进而又对吕大临将“不睹不闻时”的解读虚无化提出严厉批评：“经文所指不睹不闻隐微之间者，乃欲使人戒惧乎此，而不使人欲之私得以萌动于其间耳，非欲使人虚空其心反观于此，以求见夫所谓中者，而遂执之以以为应事之准则也。”^{[4]557}后来，朱子与吕祖俭又就此话题展开新一轮的论辩。朱子反对吕祖俭将“不睹不闻时”解读为此心对于声闻一概拒斥的态度，而是强调心在此时“但有能知能觉者，而无所知所觉之事”^{[5]2221}。朱子对“无所知觉之事”有明确的解释：“盖未发之时，但为未有喜怒哀乐之偏耳，若其目之有见，耳之有闻，则当愈益精明而不可乱。”^{[4]562}朱子所理解的“不睹不闻时”仅是指人尚未睹闻到自己已发之思虑时的状态。其心在此时对于身外世界的知与闻见，则“虽未发而未尝无”^{[5]2223}。当然，此心又不能对身外的所见所闻产生思、视、听的反应，因为后者属已发。朱子后学饶鲁就由此认为：“不睹不闻与独睹独闻，皆是指里面底说。”^[14]这是把握朱子论“不睹不闻时”的关键。

（三）强调心之未发时可以做到“寂而常感”

朱子在讨论心在未发时知觉问题的同时，也讨论了未发时的感应问题。感应与知觉略有不同。感应最具普遍性，而只有心才有知觉，因此知觉是感应的高级形态。

感知、感应、感通都是气质之心的基本功能，也是朱子基于气质层面论心之未发的重要体现。朱子对感应的阐释有以下几点。其一，万物之间的交感具有普遍性，世界时时处于感应之中，无顷刻停息。观天地交感化生万物之理，可见天地万物之情，这也是程颐 and 朱子主张心是活物，要在动处见天地之心的根本原因。其二，感应是多层次的，可细分为气之感应、心之感应、理之感应等，气的感应最为基础。其三，感应大多数情况下发生在二物之间，正所谓彼有感、此有应，但也存在二程所说的“内感”：“寂然不动，万物森然已具在；‘感而遂通’，感则只是自内感。不是外面将一件物来感于此也。”^{[15]154}“内感”实质上是此心对其本具天理的自感，因

此程颐才会说这是“人分上事”^{[15]160}。其四，对人而言，血肉之心为感应之主，可以知觉感受的形式体认感应之理。在此心“虚中而无我”的状态下，可做到无所不感，无所不通；若心有私主、蔽于闻见，则其所感亦狭，不足以见天地之大观、天理之本然。其五，朱子有意区分了此心针对特定对象的感应和并无特定对象的感应。前者指此心的感物而动、内心由此萌生思虑；而后者指心在未发时的寂而常感，或无心之感。

朱子提出心在未发时的“寂而常感”，面临很多挑战。朱子多次以“事物未至”与“未与物接”、心尚未感物而动来界定未发。如此，心在未发时就不该有感应存在。那么，朱子又为何要强调心在未发时的“寂而常感”？心在未发时的“感”是不是要与外物相接？笔者以为，人与外界的感应是绝对的，即使是在人熟睡时，感应也不会停止，此可以称为永不停息的底层感应。这是感应和知觉的不同之处，人在熟睡时知觉基本处于停息状态。朱子认为，一般性的感应不会引发此心之思虑；针对特定对象的感应则会导致此心产生思虑。那么，心在未发时又如何做到既“常感”却又无思虑产生？朱子认为关键是要做到心无私主，实现无心之感：

曰：“何谓心无私主，则有感皆通？”曰：“心无私主，不是溟滓没理会，也只是公。善则好之，恶则恶之；善则赏之，恶则刑之，此是圣人至神之化。心无私主如天地一般，寒则遍天下皆寒，热则遍天下皆热，便是‘有感皆通’。”^{[7]2422}

感应首先是一种合规律的自然现象，即程颐所说的阔然大公，物来顺应，不需要人刻意参与其中。人只要做到心无私主，就可做到有感皆通却思虑未萌。

又问：“是憧憧于往来之间否？”曰：“亦非也。这个只是对‘那日往则月来’底说。那个是自然之往来，此憧憧者是加私意、不好底往来……不能顺自然之理。”……问：“‘憧憧往来’，如霸者，以私心感人，便要人应。‘自然往来’，如王者，我感之也，无心之感；其应我也，无心而应，周遍公溥，无所私系。是如此否？”曰：“也是如此。”^{[7]2424-2425}

朱子强调，感应中的“往来”，不是指“憧憧于往

来”，而是指“自然之往来”，即前述的有感皆通；“憧憧于往来”是“加私意、不好底往来”。“无心之感”本不消思虑，心在未发时的“寂而常感”，正是“无心之感”。朱子或许认为，“无心之感”不针对、不区分具体的对象，有感未必有应；针对和区分了具体对象的感应则有感必有应。这一思路类似于禅宗所说的“不起意”。

（四）未发是心的动中之静时

“无心之感”固然能够回答心在未发时可以有感的质疑，却仍要面对此时心到底属动还是属静的质疑。朱子一方面从未发是心之大本的角度认为心在未发时属静，但又认为心之未发的实际状态是静中有动。就其思虑未萌而言，此时属于未发；就其知觉不昧而言，此心并非死物。如此，则心是否有实质性的喜怒哀乐之发，才是判定心之未发、已发的唯一标准。纯粹以动静论心之未发、已发则有难以圆融之处，因此朱子晚年不再单纯以动静论心之“未发”，而是强调其“常醒”“常惺惺”的状态。

“喜怒哀乐未发之前，形体亦有运动，耳目亦有视听，此是心已发，抑未发？”曰：“喜怒哀乐未发，又是一般。然视听行动，亦是心向那里。……未发不是漠然全不省，亦常醒在这里，不恁地困。”^[16]

问者疑惑心在未发时“形体亦有运动，耳目亦有视听”，这分明属动，何以心还属于未发？朱子已不再简单以动静作答，而是强调心在此时尚未有喜怒哀乐发动，故属未发而非已发。朱子又通过心之寤寐来区分心之动静：

寤寐者，心之动静也。有思无思者，又动中之动静也。有梦无梦者，又静中之动静也。但寤阳而寐阴，寤清而寐浊，寤有主而寐无主^⑦，故寂然感通之妙必于寤而言之。^{[13]2715}

寤与寐即心的清醒与昏睡状态。总体而言，“寤”属心之动时，“寐”属心之静时，即朱子所言“寤则虚灵知觉之体烺然呈露，如一阳伤而万物生意皆可见；寐则虚灵知觉之体隐然潜伏，如纯坤月而万物生性不可窥”^[17]。心之“寤”时又可分为“有思”时与“无思”时，前者属于心的动中之动时，即心之已发时；后者属于心的动中之静时，即心之未发时。心之“寐”时又可分

为“有梦”时与“无梦”时，前者属于心的静中之动时，后者属于心的静中之静时。“寤”而“无思”时心中有主，可有寂然感通之妙；“寐”而“无梦”时心中无主，则难有寂然感通之妙。从寤与寐之分来看，未发仍属于心之动时，因其有正常的寂然感通之妙，只是尚未有思。如此，朱子认为有思与无思才是划分心的未发已发的唯一标准，心虽有知觉之动，但只要尚无思虑之萌，就不害其为未发时。

问：“未发之前，当戒慎恐惧，提撕警觉，则亦是知觉。而伊川谓‘既有知觉，却是动’，何也？”曰：“未发之前，须常恁地醒，不是瞑然不省。若瞑然不省，则道理何在？成甚么‘大本’？”曰：“常醒，便是知觉否？”曰：“固是知觉。”曰：“知觉便是动否？”曰：“固是动。”曰：“何以谓之未发？”曰：“未发之前，不是瞑然不省，怎生说做静得？然知觉虽是动，不害其为未动。若喜怒哀乐，则又别也。”曰：“恐此处知觉虽是动，而喜怒哀乐却未发否？”先生首肯曰：“是。下面说‘复见天地之心’，说得好。复一阳生，岂不是动？”曰：“一阳虽动，然未发生万物，便是喜怒哀乐未发否？”曰：“是。”

问：“前日论‘既有知觉，却是动也’，某彼时一向泥言句了。及退而思，大抵心本是个活物，无间于已发未发，常恁地活。伊川所谓‘动’字，只似‘活’字。其曰‘怎生言静’，而以复说证之，只是明静中不是寂然不省故尔。不审是否？”曰：“说得已是了。但‘寂’字未是。寂，含活意，感则便动，不只是昏然不省也。”^{[6]3246}

朱子说“知觉虽是动，不害其为未动”“知觉虽是动，而喜怒哀乐却未发”，是说心中有知觉之动并不等于心的喜怒哀乐之已发之动，正如其对于动中之静与动中之动的区分。朱子又将心有知觉无思虑的状态等同于《复》卦的一阳初动、万物未生之时。面对提问者“心本是个活物，无间于已发未发，常恁地活”的说法，朱子在首肯之余又强调心是无间于已发、未发的“活物”，气在心未发之时也不会处于完全熄灭的状态。至此，朱子已将判定未发、已发的标准牢牢限定在心是否有思或有情上。

近来学界围绕心是气还是理气之合的争论再度兴起。朱子特别关注心在未发时的知觉、寂感问题,这无疑是其以气论未发的体现,值得认真关注。

三、需合理气而论未发时段 知觉的根源性

《气不用事》一文还引发了人心道心与未发已发关联性的讨论,如白发红在考察人心道心根源性的基础上,主张道心兼具未发已发而人心只是已发。白发红一方面强调“与已发在字面上密切相关的‘生于’、‘发于’并非是指心的已发状态,而是指性命(义理)、形气是知觉之心分别为人心、道心两种知觉类型的存在依据。这就意味着人心道心的分判有着存在论上的依据”^{[18]166},“人心作为心之知觉的一种状态有着存在论的依据,既然气的存在无间于未发已发,人心也应当兼具未发已发”^{[18]169};另一方面又以《气不用事》一文为依据,否定人心的根源性可上溯到心之未发。白发红对“气不用事”的解读是“未发时段气虽然存在,但是却不发生作用”^{[18]169},结合前文对于心在未发时可有知觉、感应的讨论,恐怕将“气不用事”解读为“气未主事”更接近朱子的本意。既然心在未发时可以有知觉、感应,我们自然也可讨论未发时段知觉的根源性问题。

对未发时段知觉“根源性”的讨论要上溯到理气动静、理气同异上。就理气动静言,朱子的态度十分明确:有动静之理,但理自身不可能有动静,只能乘气而发,随气而显,故不存在气动而理不随或是气动而理静的情况。此外,导致气合规律而恒动的所以然者是理有动静,故也可以说是因为理有动静,才有事实上的气之动静。理气动静落实在心上,就体现为知觉、感应活动贯通心之寤与寐、未发与已发,无片刻停息。在心的未发时,气并未完全处于沉寂状态,这是心在未发时可以做到一性浑然的原因。就理气同异言,气禀之异会导致不同的人在意虑未萌时的知觉体验亦有不同:气禀浊者,心在“寐”时有梦时多,无梦时少,心在“寤”时有思时多,无思时少,即使是在心中无思时,也只有昏

聩的感觉;气禀清者反之。这是另外一种意义上的“所以为知觉者不同”。气禀清浊虽属人的先天因素,但却可变。气禀虽薄但修养工夫纯熟者自可做到心中有主,在思虑未萌时有“未发之中”,已发则必和。当然,变化气质不是要彻底根除气质,而只是使之由掩蔽人心本具天理的障碍,转化为心中天理流行的助力。

结 语

朱子论“心之未发”的复杂性,与其思想体系的宏大与复杂有关,也与其在不同语境下的表述不完全一致有关。朱子思想本身就有从本源与分殊、离处与合处、应然与实然看问题的不同视角,存在由庶人向圣人转变的复杂性。朱子论“中和”既关注对应然心性境界的探索,也关注通过心性工夫而变化气质的实然实践,自不会无视人气禀各异的现实,抽象谈论“气不用事”。因此,朱子晚年引入气质之性论“中和”,并不会对其成熟的“中和思想”带来冲击。

朱子对未发时心境体验的探索经历了从“寂然不动”到“以静为本”,再到“寂而常感”“常醒”“常敬”的艰苦历程。朱子在处理心在未发时的知觉感应是否会导致其走向已发的问题上颇费周折,但他始终坚持心之全体是活物的基本立场,并严格区分心的知觉感应与思、情之发的界限,认为这是判断心之未发已发的唯一标准。心知觉感应不息源于气的恒动不息,理有动静则是气在事实上恒动的所以然者。因此,对心在未发时段知觉之根源性的讨论必须上溯到理气动静、理气同异上。理气之间只有所主之异,不会出现理与气舍弃对方单独发用的情况。对朱子来说,“未发之时气是否用事”“未发之时究竟是一种什么样的心理状态”,都是颇具开放性的话题,既会因人而异,也会因工夫的有无而异。这种开放性也使圣庶之别不再是不可逾越的鸿沟,“圣人可学可成”是理学和朱子学的鲜明特色。

注释

①④陈来:《论朱子学“未发之前气不用事”的思想》,《哲学研究》2022年第1期。②翟奎凤:《坤复说辨:朱子

论未发时心之知觉》，《哲学研究》2022年第8期。③朱子对于“理同气异”和“气异理异”的讨论，详见陈来：《朱子哲学研究》，华东师范大学出版社2000年版，第6章。⑤“人自有生四书”特指朱子在1166到1167年间写给张栻的四封书信，学界认为这四封书信代表朱子的“中和旧说”。⑥《中庸首章说》并无明确的写作时间信息，但学者多判断其作于1169到1170年间。⑦如前所述，朱子有时又说常人在寤时未必都能做到心中有主。

参考文献

- [1]陈来.朱子的哲学世界[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2023:296.
- [2]真德秀.西山读书记[M]//影印文渊阁四库全书:第705册.北京:北京出版社,2012:46-47.
- [3]朱熹.朱子全书:第21册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.
- [4]朱熹.朱子全书:第6册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.
- [5]朱熹.朱子全书:第22册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.
- [6]朱熹.朱子全书:第17册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.
- [7]朱熹.朱子全书:第16册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.
- [8]陈来.朱子哲学研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2010:209.
- [9]张载.张载集[M].北京:中华书局,1985:9.
- [10]朱熹.朱子全书:第24册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002:3634.
- [11]李侗.李延平集[M].丛书集成初编本.上海:商务印书馆,1935:4.
- [12]朱熹.朱子全书:第20册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002:286.
- [13]朱熹.朱子全书:第23册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002.
- [14]史伯璇.四书管窥[M]//影印文渊阁四库全书:第204册.北京:北京出版社,2012:858.
- [15]程颢,程颐.二程集[M].北京:中华书局,2024.
- [16]朱熹.朱子全书:第14册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002:220.
- [17]朱熹.朱子全书:第18册[M].朱杰人,严佐之,刘永翔,主编.上海:上海古籍出版社,2002:4340.
- [18]白发红.朱子人心道心说的未发已发问题[J].哲学与文化,2024(4):161-175.

Study of Zhu Xi's Discussion on the Complexity of "Before the Arousal of Emotions" from the Perspective of Qi

Tian Zhizhong and Tao Jing

Abstract: Recently, the academic community has initiated a discussion on the complexity of Zhu Xi's theory of "before the arousal of emotions" from the perspective of qi (气). This includes the interpretive potential on Zhu Xi's later introduction of the character endowed by qi and the perceptual experience associated with "before the arousal of emotions". These insights challenge the previous views that Zhu Xi's "Theory of Balanced Harmony" did not involve qi, thereby revealing the intricate nature of his discourse on "before the arousal of emotions". This paper continues to elaborate on the above finding. During the Qiandao period, Zhu Xi's contemplation of "Theory of Balanced Harmony" primarily focused on defining the ideal state of mind, which led him to avoid explicit mention of character endowed by qi. However, his "Theory of Balanced Harmony" was grounded in the fundamental logic of "restoring one's nature to become a sage" through the transformation of qi. Consequently, Zhu Xi's later incorporation of qi theory did not undermine the foundation of his "Theory of Balanced Harmony". Zhu Xi's exploration of the perception and response of "before the arousal of emotions" encompasses four dimensions: addressing the confusion regarding the mind as a living entity versus the stillness of the unaroused mind; defining the "time of not seeing or hearing" through the theory of "all pointing to what is within"; analyzing the "stillness and constant perception" of "before the arousal of emotions"; and emphasizing that "before the arousal of emotions" represents stillness within the movement of the mind. The interplay of principle and qi, along with their similarities and differences, constitutes the metaphysical basis for the continuous perception and response of the mind prior to its emergence. Examining the complexity of Zhu Xi's "before the arousal of emotions" from the perspective of qi significantly advances research into this theory.

Key words: Qi non-interference; unclouded awareness; sensing yet serene

[责任编辑/晓 东]