

# 明珠与火光： 朱子晚年明德论思想的跃动

——以《朱子语类》相关语录为中心的讨论

翟奎凤

**摘要：**受晚唐禅师宗密的影响，晚年朱子以虚灵不昧、明珠、宝珠论明德与性理乃至本心之光明。理在气中，性德在人，就像宝珠在水中，水清则珠光朗现，水浊在珠光昏暗。水就相当于气质，有清浊厚薄之分。本体之明是先天的、永恒不息的，但会受到气禀的拘束，物欲的遮蔽，因此至善光明不能再完全朗现。尽管如此，即便是至恶之人，其善性光明本体并未泯灭，而且也会在有些情景下透出些许善的光辉。佛书中大量论及的明珠、宝珠实际上是一种有神奇法力摩尼珠，此宝珠能让其所处的浊水变清，这一点更加彰显了本体之明的能动性一面。朱子晚年也用火光来比喻性理、明德，火光之喻也展现出本体之明“未尝息”的能动性。朱子的这些表述集中在《朱子语类》中，多为60岁后晚年所说，此类思想主张与陆王之说有相通之处。

**关键词：**明珠；宝珠；火光；明德；朱子

**基金项目：**国家社会科学基金重大项目“语录类文献整理与儒家话语体系建构及传承的研究”（20&ZD265）

**作者简介：**翟奎凤，山东大学哲学与社会发展学院（济南 250100）

朱子晚年解释《大学》“明明德”说，“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏；然其本体之明，则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之，以复其初也”。<sup>①</sup>明德，可谓本心与性理的贯通、统一，与以“虚灵不昧”解明德相呼应，晚年朱子也常以明珠、宝珠、火光比喻性理、明德本体之明。佛教典籍常以明珠、宝珠比喻佛性，晚唐高僧宗密在《圆觉经道场修证仪》中说到“虚灵不昧似明珠”，朱子晚年以“虚灵不昧”“明珠”论明德性理，乃是受到宗密的影响。<sup>②</sup>

中国哲学有着悠久的以“镜”喻“心”的传统，早在《庄子·应帝王》中就说“至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”。在宋明时期，程朱、阳明也常以镜论心。<sup>③</sup>在朱子与门人的讨论中，常以“镜”“鉴”比喻心本体、明德，“明明德”犹如磨镜：“所谓‘明明德’者，求所以

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第6册《大学章句》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第16页。

② 翟奎凤：《虚灵不昧与朱子晚年明德论思想跃动的禅学背景》，《哲学研究》2020年第10期。

③ 陈立胜：《宋明儒学中的“镜喻”》，《孔子研究》2009年第1期。

明之也。譬如镜焉:本是个明底物,缘为尘昏,故不能照;须是磨去尘垢,然后镜复明也。”<sup>①</sup>但在晚年他对“镜”“鉴”之喻有所反思,如说“镜犹磨而后明。若人之明德,则未尝不明。虽其昏蔽之极,而其善端之发,终不可绝。但当于其所发之端,而接续光明之,令其不昧,则其全体大用可以尽明”,<sup>②</sup>此条为沈僗录于戊午(1198,朱子69岁)以后。当学生郭友仁以“磨镜”来比喻“明明德”之学问进修工夫时,朱子说“公说甚善。但此理不比磨镜之法”,《朱子语类》接着记载,说到朱子配合肢体语言进行讲说:“先生略抬身,露开两手,如闪出之状,曰:‘忽然闪出这光明来,不待磨而后现,但人不自察耳。如孺子将入于井,不拘君子小人,皆有怵惕、惻隐之心,便可见。’”<sup>③</sup>此条为郭友仁录于1198年,朱子69岁时。这里“露开两手,如闪出之状”非常形象,“忽然闪出这光明来,不待磨而后现”,<sup>④</sup>非常鲜明体现了晚年朱子对“本体之明未尝息”的肯定、肯认!这两条文献都是在朱子去世的前两年内所说,强调了明德本体本有之明,反思镜喻之不足,即镜子需要磨才会明,而明德本体是常明常新的,只不过人们在日常生活中没有体认到这一点。为了突显本体的这种能动性、自足性,晚年朱子常以明珠、宝珠来比喻性理、明德和本心,目前学界关于这方面的讨论还较少。

## 一、明珠与天理、明德

相对,“镜”“鉴”之喻,朱子晚年似更喜欢以明珠、宝珠来比喻性理和心本体。在朱子书信、著作中,很少有用“明珠”“宝珠”来喻性理的语句,但是在《朱子语类》这种用法非常多。

朱子说:“理在气中,如一个明珠在水里。理在清底气中,如珠在那清底水里面,透底都明;理在浊底气中,如珠在那浊底水里面,外面更不见光明处。”<sup>⑤</sup>此条为胡泳所记,时在戊午(1198),朱子69岁。此理气通人物禽兽而论,相对来说,禽兽禀气浊,人禀气清,从根本上来说,所含之理一样,但因禀气有清浊,理的呈现及其功能表现也就有很大差别。这段语录后面还接着一句话,“问:‘物之塞得甚者,虽有那珠,如在深泥里面,更取不出。’曰:‘也是如此。’”朱子的这个说法有点类似于黑格尔,贺麟曾以黑格尔的绝对理念比作朱子所说太极,贺麟认为在黑格尔“太极堕入形气界就是自然。自然就是太极的外在存在(aussichsein),或太极的沉睡,或不自觉的理。换言之,自然、物质,或朱子所谓气,就是顽冥化的理智(versteinerte intelligenz)”。<sup>⑥</sup>对于朱子理气、珠水之喻,后世的讨论,多认为朱子此比喻有理气二元,理为实体化的倾向,田智忠认为“强调‘理在气中,如一个明珠在水里’,这还是强调理是理、气是气,二者决定是二物,不相混合。在此

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一四,第440页。此条是廖德明所录,约在1186年(57岁)。从这里我们可以看出,朱熹仍然重视孟子的“良知良能”之说及其与《大学》“明德”之间的思想关联。参见朱汉民、周之翔:《朱熹〈大学〉“明明德”诠释的理学意蕴》,《哲学研究》2012年第7期。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一四,第434页。引文黑体为引者所加,下文同。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一七,第578页。

④ 禅宗里关于“古镜不磨”“照天照地”的公案颇多,朱子“不待磨而后现”之语可能也受此影响,南宋比朱子稍前的释师一(1107—1176)禅师就有一诗说道“古镜不磨还自照,淡烟和露湿秋光”(法应集,普会续集:《禅宗颂古联珠通集》第一七,见《续藏经》第65册,石家庄:河北省佛教协会,2006年,第579页上栏)。

⑤ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第14册《朱子语类》卷四,第203页。

⑥ 贺麟:《黑格尔哲学讲演集》,上海:上海人民出版社,2011年,第597页。

角度看，理必然是实体形式的存在”。<sup>①</sup> 比喻有其形象处，也必有其不恰当处，应该说朱子无意把理实体化，但珠水之喻中，就容易给人以理气二元、理为独立存在实体的认知倾向。

《朱子语类》卷一一七载朱子论如何化解私欲时说：

盖天理在人，亘万古而不泯，任其如何蔽锢，而天理常自若，无时不自私意中发出，但人不自觉。正如明珠大贝，混杂沙砾中，零零星星逐时出来。但只于这个道理发见处，当下认取，簇合零星，渐成片段。到得自家好底意思日长月益，则天理自然纯固。向之所谓私欲者，自然消磨退散，久之不复萌动矣。若专务克治私欲，而不能充长善端，则吾心所谓私欲者日相斗敌，纵一时按伏得下，又当复作矣。初不道隔去私意后，别寻一个道理主执而行，才如此，又只是自家私意。只如一件事，见得如此为是，如此为非，便从是处行将去，不可只恁休。误了一事，必须知悔，只这知悔处便是天理。<sup>②</sup>

此条未系记载者，是针对周濂的提问作的回答。周濂约在朱子 50 岁时来学，此后跟朱子过从甚密。朱子这段话的大意是，要从根本、正面解决问题，不能盯着私欲，私欲是末的问题，要从正面立其大本，明其明德，久而久之，自然私欲消退。从这里来看，天理作为本体有能动性，天理是未尝息的本体之明，天理如太阳光，私意如乌云，“无时不自私意中发出”可以有两种理解，一是太阳光从乌云的缝隙中闪现照射进来，二是即使是乌云密布，太阳光也可以从乌云中透出微光，使得白天不会像黑夜那样完全漆黑。换句话说，私意中有天理之善的因素在里面，把一隙之光、微弱之光不断扩充放大，就是“簇合零星，渐成片段”的意思，这样天理纯固就是朗朗乾坤、光天化日之景象。

朱子上面这段话实际上与陆九渊所尊奉的孟子所说“先立乎其大者，则其小者弗能夺也”（《孟子·告子上》）的思想主张是相通的。类似“先立乎其大”的思想，朱子还说：

今来朋友相聚，都未见得大底道理。还且谩恁地逐段看，还要直截尽理会许多道理，教身上没些子亏欠。若只恁地逐段看，不理会大底道理，依前不济事。这大底道理，如旷阔地基址，须是开垦得这个了，方始架造安排，有顿放处。见得大底道理，方有立脚安顿处。若不见得大底道理，如人无个居着，趁得百十钱归来，也无顿放处；况得明珠至宝，安顿在那里？自家一身都是许多道理。人人有许多道理，盖自天降衷，万理皆具，仁义礼智，君臣父子兄弟朋友夫妇，自家一身都担在这里。须是理会了，体认教一周足，略欠缺些子不得。须要缓心，直要理会教尽。须是大作规模，阔开其基，广阔其地，少间到逐处，即看逐处都有顿放处。日用之间，只在这许多道理里面转，吃饭也在上面，上床也在上面，下床也在上面，脱衣服也在上面，更无些子空缺处。尧、舜、禹、汤也只是这道理。如人刺绣花草，不要看他绣得好，须看他下针处；如人写字好，不要看他写得好，只看他把笔处。<sup>③</sup>

此条为叶贺孙所记，在辛亥以后（1191），即朱子 62 岁后。“大底道理”可以说即是天理本体、公共而根本的善。这里“明珠至宝”也可以理解为“自天降衷”的“仁义礼智”。

《朱子语类》卷一五载：

① 田智忠：《简论陈淳与“去实体化”路向趋势的开启》，见朱人求、乐爱国主编：《百年东亚朱子学》，北京：商务印书馆，2015年，第315页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第18册《朱子语类》卷一一七，第3678页。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第18册《朱子语类》卷一一一，第3822—3823页。

问：“《大学》之书，不过明德、新民二者而已。其自致知、格物以至平天下，乃推广二者，为之条目以发其意，而传意则又以发明其为条目者。要之，不过此心之体不可不明，而致知、格物、诚意、正心，乃其明之之工夫耳。”

曰：“若论了得时，只消‘明明德’一句便了，不用下面许多。圣人为学者难晓，故推说许多节目。今且以明德、新民互言之，则明明德者，所以自新也；新民者，所以使人各明其明德也。然则虽有彼此之间，其为欲明之德，则彼此无不同也。譬之明德却是材料，格物、致知、诚意、正心、修身，却是下工夫以明其明德耳。于格物、致知、诚意、正心、修身之际，要得常见一个明德隐然流行于五者之间，方分明。明德如明珠，常自光明，但要时加拂拭耳。若为物欲所蔽，即是珠为泥沍，然光明之性依旧自在。”大雅。<sup>①</sup>

朱子看来，《大学》最根本的就是“明明德”，“格物、致知、诚意、正心、修身”都是明明德的具体工夫条目。明德就像明珠，本自光明，为物欲遮蔽就像污泥覆盖明珠。然而，即便被污泥覆盖，其光明之性并不会因此而泯灭。此条为余大雅所记，约在朱子 59 岁。明珠常自光明，与镜子光明依靠外在之光不同，明珠是“自光明”，自己本身就能发光。明德为物欲遮蔽，就像明珠被泥水污染，但是即便被污染，这也是外在的表面的，内在的光明之性依然自在。

## 二、宝珠与性理、本心

朱子以“明珠”喻性理大概是在 59 岁之后，粗略来说 60 岁后的朱子喜以“明珠”比喻性理。相比“明珠”，“宝珠”之喻在《朱子语类》中出现的频率更高，而且这些材料多是朱子 65 岁以后所说。

朱子把“性理”比作宝珠：

问：“或问‘气之正且通者为人，气之偏且塞者为物’，如何？”曰：“物之生，必因气之聚而后有形，得其清者为人，得其浊者为物。假如大炉熔铁，其好者在一处，其渣滓又在一处。”又问：“气则有清浊，而理则一同，如何？”曰：“固是如此。理者，如一宝珠。在圣贤，则如置在清水中，其辉光自然发见；在愚不肖者，如置在浊水中，须是澄去泥沙，则光方可见。今人所以不见理，合澄去泥沙，此所以须要克治也。至如万物亦有此理。天何尝不将此理与他？只为气昏塞，如置宝珠于浊泥中，不复可见。然物类中亦有知君臣母子、知祭知时者，亦是其中有一线明处。然而不能如人者，只为他不能克治耳。且蚤、虱亦有知，如饥则噬人之类是也。”<sup>②</sup>

此条为曾祖道所记，在朱子 68 岁。朱子这里实际上表达了理一气异的思想，万物的差别在于气禀的不同，其根本之理是一样的。清者、好者为人，浊者、渣滓为物。圣贤、愚不肖、万物之差别，如宝珠在清水、浊水、浊泥中。圣人气质清爽，性理辉光自然发露在外，而愚不肖者，气质比较浑浊，就像宝珠在浑浊的水中，需要把泥沙清洗掉，珠光才能发见于外。而清洗泥沙，就相当于克治、变化气质的修养工夫。万物昏塞，如宝珠被浊泥完全遮蔽，虽然一些动物身上也偶尔流露一些善性的光辉，但也只是一线光明，而且动物没有反思、反省、克治的理性能力，无法自我扩充其德性之善的光辉。

<sup>①</sup> 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷一五，第 491—492 页。

<sup>②</sup> 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷一七，第 575 页。

类似的，朱子还说：

有是理而后有是气，有是气则必有是理。但禀气之清者，为圣为贤，如宝珠在清冷水中；禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中。所谓“明明德”者，是就浊水中揩拭此珠也。物亦有是理，又如宝珠落在至污浊处，然其所禀亦间有些明处，就上面便自不昧。如虎狼之父子，蜂蚁之君臣，豺獭之报本，雉鸩之有别，曰“仁兽”，曰“义兽”是也。<sup>①</sup>

此条为李儒用所记，在朱子 70 岁。此条与上条曾祖道所记是一致的，“有是理而后有是气，有是气则必有是理”强调理气不离。虽理气不可分离，但理所在之气有清浊不同而表现为万物在知觉、德性与智慧上的千差万别。在朱子看来，明明德，就是在浊水中把明珠清洗干净；实际上应该是说把浊水变清、变化气质，让明珠辉光自然显露。

朱子又说：

孔子所谓“克己复礼”，《中庸》所谓“致中和”“尊德性”“道问学”，《大学》所谓“明明德”，《书》曰“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。天理明，自不消讲学。人性本明，如宝珠沉溷水中，明不可见；去了溷水，则宝珠依旧自明。自家若得知是人欲蔽了，便是明处。只是这上便紧紧着力主定，一面格物。今日格一物，明日格一物，正如游兵攻围拔守，人欲自消铄去。所以程先生说“敬”字，只是谓我自有一个明底物事在这里。把个“敬”字抵敌，常常存个敬在这里，则人欲自然来不得。夫子曰：“为仁由己，而由人乎哉！”紧要处正在这里。<sup>②</sup>

此条为董铢所记，在朱子 67 岁或之后。朱子认为，圣贤苦口婆心，说了很多道理，无非就是让人明天理。明了天理，自然不需要讲学。这里他说“人性本明，如宝珠沉溷水中，明不可见”，以宝珠来比喻人性，显然此性即是人所禀受的天理。人一旦认识到欲望习气遮蔽了本性光明，这种认识能力本身就是光明本性的流露，这样通过格物的工夫，销铄欲望之遮蔽，本性光明自然就能不断扩充。

朱子论孟子“夜气”时也把“心”比作明珠：

问“夜气”一章。曰：“气只是这个气，日里也生，夜间也生。只是日间生底，为物欲格之，随手又耗散了。夜间生底，则聚得在那里，不曾耗散，所以养得那良心。且如日间目视耳听、口里说话、手足运动，若不曾操存得，无非是耗散底时节。夜间则停留得在那里，如水之流，夜间则闸得许多水住在这里，这一池水便满。次日又放干了，到夜里又聚得些小。若从平旦起时，便接续操存而不放，则此气常生而不已。若日间不存得此心，夜间虽聚得些小，又不足以胜其旦昼之格亡，少间这气都干耗了，便不足以存其仁义之心。如个船搁在干燥处，转动不得了。心如个宝珠，气如水。若水清，则宝珠在那里也莹彻光明；若水浊，则和那宝珠也昏浊了。”又曰：“‘夜气不足以存’，非如公说心不存与气不存，是此气不足以存其仁义之心。伊川云：‘夜气所存，良知良能也。’这‘存’字是个保养护卫底意。”又曰：“此段专是主仁义之心说，所以‘此岂山之性也哉’下便接云：‘虽存乎人者，岂无仁义之心哉？’”又曰：

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷四，第 203 页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷一二，第 367 页。

“此章不消论其他,紧要处只在‘操则存’上。”<sup>①</sup>

此条为沈侗所记,在朱子69岁以后。总体上来看,这段话是强调气的重要性,如果没有气,仁义之心也就干瘪了,无从展现,气类似能量,仁义之心、性理是机能,没有能量,机能、功能没法运转。当然,这种气,主要来讲是说清明之气,存养主要是存养此清明之气。清气是“正能量”,浊气可谓是“负能量”。“心如个宝珠,气如水”,与前面以性理为宝珠是一个道理,这里的“心”指的是仁义之心、本心,此心与性为一、与理为一。这段话实际上是强调了气与养气的重要性。而在一定意义上,气由心生,特别是白天,操存修养根本上来说还是“集义”、从思想上明理,进而调整意识、心理和情绪进入一种中和状态,这样清明之气、浩然之气可以“油然而生”。

在朱子,根本上来说,性理作为形上之道,有空无虚灵特点,并非形下实体性存在,而且理气是不可分离的一个存在,把一个存在划分形而上下、理与气,这是人的理性对存在的一种解析,但是把性理比作宝珠,把气质比喻为水,就容易造成性理宝珠为独立实体性存在的误解。当朱子说“性如宝珠,气质如水。水有清有污,故珠或全见,或半见,或不见”时,学生就问“先生尝说性是理,本无是物。若譬之宝珠,则却有是物”,朱子就说“譬喻无十分亲切底”。<sup>②</sup>这条材料为龚盖卿记于朱子65岁时。既然是比喻,就不可能完全恰当。明珠、宝珠之喻主要是强调人人皆有来自上天的光明之性,而且此光明本性生生不息。此光明本性之所以不能显现,主要是因为气质之性的遮蔽。

### 三、佛教语境下的宝珠之喻

以“明珠”“宝珠”比喻佛性真如本心,佛经禅典中屡屡言及,朱子对此是很清楚的:“敬则常在屋中住得,不要出外,久之亦是主人。既是主人,自是出去时少也。佛经中贫子宝珠之喻亦当”。<sup>③</sup>“贫子宝珠”的故事见于《妙法莲华经卷第四·五百弟子受记品第八》:“譬如贫穷人,往至亲友家,其家甚大富,具设诸肴膳,以无价宝珠,系着内衣里,默与而舍去,时卧不觉知。是人既已起,游行诣他国,求衣食自济,资生甚艰难,得少便为足,更不愿好者。不觉内衣里,有无价宝珠。与珠之亲友,后见此贫人,苦切责之已,示以所系珠。贫人见此珠,其心大欢喜。”<sup>④</sup>此无价宝珠比喻人人本具的光明本性、常清静的佛性,人人皆有此无尽宝藏,但很多人对此没有意识,甚至不自信,还像穷人一样到处乞讨生活。这个譬喻故事,广为流传,影响很大。《二程遗书》卷六就载有“贫子宝珠”四字,但没有具体评论,应该说程子、朱子对此故事背后所表达的义理是肯定欣赏的。此宝珠在理学话语中,可以比喻为性理、明德。朱子还说“天之所赋于我者,如光明宝藏,不会收得;却上他人门教化一两钱,岂不哀哉!只看圣人所说,无不是这个大本”,<sup>⑤</sup>这显然也是化用了佛教“贫子宝珠”的故事。类似的,56岁在《答陈同甫》信中,朱子也说“今乃无故必欲弃舍自家光明宝藏而奔走道路,向铁炉边查矿中拨取零金,不亦误乎?”<sup>⑥</sup>

佛经中还常说一种清明光亮、法力无边摩尼珠或如意珠,鸠摩罗什所译《佛说华手经》中说

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第16册《朱子语类》卷五九,第1900—1901页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第16册《朱子语类》卷七四,第2525页。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第15册《朱子语类》卷三一,第1115页。

④ 鸠摩罗什译:《妙法莲华经》第四,见《大正藏》第9册,石家庄:河北省佛教协会,2005年,第29页中栏。

⑤ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第18册《朱子语类》卷一一一,第3836页。

⑥ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第21册《文集》卷三六,第1591页。

“譬如无价宝摩尼珠，能除一切众生衰恼，得安隐乐”。<sup>①</sup>唐佛陀多罗译《圆觉经》中说“譬如清静摩尼宝珠，映于五色，随方各现，诸愚痴者，见彼摩尼，实有五色”，对此，释延寿在其《宗镜录》中有引述，宗密在其多部著作中更是有深入阐发。如在《圆觉经道场修证仪》中，宗密对此解说曰“如意宝珠明又净，映于外物现青黄，愚者执为真实色，因兹争短或争长”。<sup>②</sup>在《圆觉经大疏》中，宗密又有进一步解说“摩尼体性莹净绝瑕，都无色相，由性净故一切众色对则现，中青黄赤白黑五色，各各随方而现”，“摩尼喻圆成实性，即前所显之理也。现色喻佗起性，即前幻也。愚人见定是青黄，喻遍计所执性，即前尘垢也”，“无计执之人，即此珠种种色，一一清静，一一自体，悉是圆珠妙用应现，无体可破”，又说“然前之镜喻但一面明，又云因磨而现，表二空之理破执方显，对执得名。今摩尼珠本净本明，十方俱照，故以显后法界之宗也”。<sup>③</sup>唐代澄观认为“摩尼珠体空净喻理，所现众色喻事也”。<sup>④</sup>显然，在佛书中，明珠、宝珠即是指这种比喻真如法性的摩尼珠，宗密实际上也指出了佛经中镜喻的不究竟，不如宝珠之喻圆妙。镜、珠二喻在佛书中均有大量出现，西蜀仁王钦禅师云“‘灵光洞照。迥脱根尘。体露真常。不拘文字。心性无染。本自圆成。但离妄缘。即如如佛。’<sup>⑤</sup>且要他从这里趣入。便有没意智汉。才闻怎么说话。便向自己色身内髑髅前认个昭昭灵灵底。隐隐地似一面古镜，如一颗明珠，亘古亘今，照天照地”。<sup>⑥</sup>朱子对佛书相当熟悉，特别是宗密的这些表述，显然对他晚年的思想有影响。对此，鲍永玲也有指出：“宗密在《圆觉经大疏钞》中以‘摩尼宝珠’说心体：‘其珠之光明，即衣里透彻，常自照暇。对物不对物，明无增减。此明坚实莹净，内外无瑕，纵影像有无，种种变易，明亦不变，常自竖净，即喻心之寂体也。’此段文字突出‘灵知’的普遍性、恒照性，而后朱熹亦常用宝珠喻‘明德’或‘性体’。”<sup>⑦</sup>鲍永玲还认为西方哲学中也有类似的看法，“如康德谓：‘这个好意志也还是像宝珠似的，会自己发光，还是个自身具有全部价值的东西。它的有用或是无结果，对于这个价值既不能增加分毫，也不能减少分毫。’”<sup>⑧</sup>吴展良也认为“儒家主性善，相信人皆可以为尧舜，佛教则认为人皆有佛性，人人皆可成佛。两家说法皆肯定人心本然的光明，而朱子性如宝珠之说，实深受佛教‘摩尼宝珠’说的影响。基督教则认为人有原罪，必需遵循天启律法并信靠上帝才能得救。伊斯兰教认为人软弱无知，有赖真主、先知与律法的引导，否则必将犯罪。双方对于人性的看法不同，然而基督教与伊斯兰教对于爱人、无私、公义、光明、合理等德性的看重，实与儒、佛两家相通”。<sup>⑨</sup>可见，本体、德性的光明之喻在中西思想史上有着普遍性。

在佛学语境下，摩尼宝珠还有一种神奇的能力，那就是能使浊水变清，就是说宝珠能使其所处的浊水环境变清，此化浊为清的法力，也表明道、本体、明德有其自身的能动性，所以在一定意义上可以说，人能弘道，道亦能弘人。

① 鸠摩罗什译：《佛说华手经》第一，见《大正藏》第16册，第131页上栏。

② 宗密述：《圆觉经道场修证仪》第七，见《续藏经》第74册，第418页下栏。

③ 宗密述：《圆觉经大疏》中卷之一，见《续藏经》第9册，第360页下栏。

④ 别行疏，宗密随疏钞：《华严经行愿品疏钞》第二，见《续藏经》第5册，第251页上栏。

⑤ 此句为古灵神赞禅师语，参见宋道元辑，朱俊红点校：《景德传灯录》（上），海口：海南出版社，2011年，第230页。

⑥ 正受编：《嘉泰普灯录》第二五，见《续藏经》第79册，第440页中栏。

⑦ 鲍永玲：《“种子”与“灵光”：王阳明心学喻象体系通论》，上海：上海书店出版社，2012年，第83页。

⑧ 鲍永玲：《“种子”与“灵光”：王阳明心学喻象体系通论》，第83页。

⑨ 吴展良：《圣人之书与天理的恒常性：朱子的经典诠释之前提假设》，见姜哲、郭西安主编：《比较经学：中国经学诠释传统与西方诠释学传统的对话》，上海：上海人民出版社，2018年，第409页。

## 四、火光之喻与明德、仁德

除了明镜、明珠、宝珠之喻,朱子有时也把明德比喻为“火”,他说:

问:“或谓‘虚灵不昧’,是精灵底物事;‘具众理’,是精灵中有许多条理;‘应万事’,是那条理发见出来底。”

曰:“不消如此解说。但要识得这明德是甚物事,便切身做工夫,去其气禀物欲之蔽。能存得自家个虚灵不昧之心,足以具众理,可以应万事,便是明得自家明德了。若只是解说‘虚灵不昧’是如何,‘具众理’是如何,‘应万事’又是如何,却济得甚事!”

又问:“明之之功,莫须读书为要否?”

曰:“固是要读书。然书上有底,便可就书理会;若书上无底,便著就事上理会;若古时无底,便著就而今理会。盖所谓明德者,只是一个光明底物事。如人与我一把火,将此火照物,则无不烛。自家若灭息着,便是暗了明德;能吹得着时,又是明其明德。所谓明之者,致知、格物、诚意、正心、修身,皆明之之事,五者不可阙一。若阙一,则德有所不明。盖致知、格物,是要知得分明;诚意、正心、修身,是要行得分明。然既明其明德,又要功夫无间断,使无时而不明,方得。若知有一之不尽,物有一之未穷,意有顷刻之不诚,心有顷刻之不正,身有顷刻之不修,则明德又暗了。惟知无不尽,物无不格,意无不诚,心无不正,身无不修,即是尽明明德之功夫也。”<sup>①</sup>

此条为吕焘记于朱子 70 岁时,即是朱子去世前一年说的话。从这里看出,朱子愈到晚年越强调实际践履,不尚知解空谈,只要切实做为善去恶的工夫,去除气禀、物欲的遮蔽,把固有的虚灵不昧之心豁显出来,就能够“具众理”,可以“应万事”,这就是明明德。“明”的工夫可以包括“就书理会”“事上理会”“就而今理会”。朱子强调“明德”是“一个光明底物事”,就像“一把火”,用来照物的话,就能看清外物。如果自己的这把火熄灭了,就是暗了明德;把火吹着,继续明亮,又是明其明德。朱子认为,八条目中的格物、致知、诚意、正心、修身,说的都是明明德的工夫,相应地,“齐家、治国、平天下”,这三条是新民的工夫。

朱子还说“人性如一团火,煨在灰里,拨开便明”,<sup>②</sup>这里所说“性”是“天命之性”,是明德,“灰”比喻气质欲望、烦恼习气。朱子晚年反复强调此如火一般的本体之明“未尝息”,如说“明德未尝息,时时发见于日用之间。如见非义而羞恶,见孺子入井而恻隐,见尊贤而恭敬,见善事而叹慕,皆明德之发见也。如此推之,极多。但当因其所发而推广之”。<sup>③</sup>平常人在日常生活中都有善的辉光显现,这种善的辉光就来自明德,把善心善行扩充开来,就是明其明德。

有学生问:“‘明明德’,是于静中本心发见,学者因其发见处从而穷究之否?”朱子说:

不特是静,虽动中亦发见。孟子将孺子将入井处来明这道理。盖赤子入井,人所共见,能于此发端处推明,便是明。盖人心至灵,有什么事不知,有什么事不晓,有什么道理不具在

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷一四,第 438 页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷四,第 206 页。此条为魏椿在朱子 59 岁时所记。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 14 册《朱子语类》卷一四,第 434 页。

这里。何缘有不明？为是气禀之偏，又为物欲所乱。如目之于色，耳之于声。口之于味，鼻之于臭，四肢之于安佚，所以不明。然而其德本是至明物事，终是遮不得，必有时发见。便教至恶之人，亦时乎有善念之发。学者便当因其明处下工夫，一向明将去。致知、格物，皆是事也。且如今人做得一件事不是，有时都不知，便是昏处；然有时知得不是，这个便是明处。孟子发明赤子入井。盖赤子入井出于仓猝，人都主张不得，见之者莫不有怵惕恻隐之心。

人心之灵莫不有知，所以不知者，但气禀有偏，故知之有不能尽。所谓致知者，只是教他展开使尽。<sup>①</sup>

人心最为灵妙，可以知晓任何事情和道理，但为气禀所拘、物欲所乱、蔽于感官，明德就昏暗了。但明德终究是光明的，气禀物欲无法完全障蔽其明，因此，即便是最恶的人，也会有善念流露，这就是明德透出的一隙之光。人做错了事，浑然不觉，这就是明德昏了，而一旦认识悔悟到错误，这就是明德之光的显现。格物、致知都是明明德、拓展本体之明的工夫。

钱穆认为此条“与阳明言致良知大意相似。惟朱子着意在明明德之前一明字上，王学后人张皇明德，遂有现成良知之谓”。<sup>②</sup>而杨祖汉认为“朱子虽有这些说法，但并不能把朱子理解为与陆王同调，朱子虽然肯定明德在心中随时可发现，但并不主张心即理”，“朱子此说并不同于陆王言‘心即理’及‘致良知’，钱先生认为朱子此条与阳明之说相似，并不正确”。<sup>③</sup>我们认为，朱子关于明德、人心之灵的说法确与阳明良知之说有相通之处。当然，朱子更多还是说性即理，警惕心即理之说，后人常批评阳明学中有混情识为良知的流弊，朱子似早有鉴于此。性即理与心即理，心与性并非截然对立，性、心、理有着内在贯通性，其中差别非常微妙。在朱子的论说中，明德是性理，也是本心。

朱子还常强调人心本自光明，如说：

学者常用提省此心，使如日之升，则群邪自息。他本自光明广大，自家只着些子力去提省照管他，便了。不要苦着力，着力则反不是。<sup>④</sup>

盖心地本自光明，只被利欲昏了……且如人心何尝不光明。见他人做得是，便道是；做得不是，便知不是，何尝不光明。然只是才明便昏了。<sup>⑤</sup>

盖天之所以与我，便是明命；我之所得以为性者，便是明德。命与德皆以明为言，是这个物本自光明，显然在里，我却去昏蔽了他，须用日新。<sup>⑥</sup>

这些语录多出自朱子晚年，如果将其放到阳明《传习录》中也不会觉得太突兀。可见，朱子学与阳明学是有相通之处的，特别是朱子晚年的很多语句，甚至可以看作是阳明学的先声。

朱子还说“天地生物之心固未尝息”，<sup>⑦</sup>由此，明德与生生之仁德也是贯通的。朱子也常以镜喻心与仁，如说：

仁与心本是一物。被私欲一隔，心便违仁去，却为二物。若私欲既无，则心与仁便不相违，

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一四，第436—437页。

② 钱穆：《朱子新学案》第2册，北京：九州出版社，2011年，第509页。

③ 杨祖汉：《朱子与康德敬论的比较》，《杭州师范大学学报》2018年第4期，第2页。

④ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一二，第360页。

⑤ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一二，第379—370页。

⑥ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册《朱子语类》卷一六，第505页。

⑦ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第16册《朱子语类》卷七一，第2393页。

合成一物。心犹镜,仁犹镜之明。镜本来明,被尘垢一蔽,遂不明。若尘垢一去,则镜明矣。<sup>①</sup>

仁即是心。心如镜相似,仁便是个镜之明。镜从来自明,只为有少间隔,便不明。<sup>②</sup>

公犹无尘也,人犹镜也,仁则犹镜之光明也。镜无纤尘则光明,人能无一毫之私欲则仁。然镜之明,非自外求也,只是镜元来自有这光明,今不为尘所昏尔。人之仁,亦非自外得也,只是人心元来自有这仁,今不为私欲所蔽尔。故人无私欲,则心之体用广大流行,而无时不仁,所以能爱能怒。<sup>③</sup>

这些话也多出自朱子 60 岁以后的晚年,可见,朱子晚年虽然多用明珠、宝珠来讲明德性理乃至本心,但是在论及仁与心时,他仍然延用镜喻,以镜之光明来比喻仁德。仁是性理,这里说“仁与心本是一物”“仁即是心”,显然,这些与陆王“心即理”之说有相通处,性理与心是一体贯通的,之所以不“一”,主要是因为私欲的间隔。

## 结 语

明德、仁德本自光明,之所以不明,朱子多强调这是由于气禀、物欲、私欲遮蔽了本有光明之性。气禀清浊是先天的气质之性,物欲、私欲主要是出于感官欲望,实际上还应包括思想观念。回过头来再看朱子《大学章句》所说“明德者,人之所得乎天,而虚灵不昧,以具众理而应万事者也。但为气禀所拘,人欲所蔽,则有时而昏;然其本体之明,则有未尝息者。故学者当因其所发而遂明之,以复其初也”。<sup>④</sup>“复其初”就是让本有光明完全豁显,就是回归本体。西方有些哲学家也强调哲学的根本努力就是回归本体。这一点应该说在佛老那里体现得尤为明显。本体有先天性,回归本体,应该说即是回归先天。就儒家而言,这是片面的。孟荀可以视为孔子思想之两个向度,相对来说,孟子强调先天本有,而荀子强调后天礼法教育的重要性。总体上来看,宋明理学无论是程朱还是陆王,都是过于强调先天,只不过在这一点上陆王体现得更为明显。强调先天、本体,有个性性,后天人文教化,注重社会性。实际上,社会环境,文化教育,对人的成长非常重要。人完全离开社会、语言文化、教育,甚至会堕落为狼孩、虎孩。孔子、荀子非常强调人作为类、群的存在的重要性,注重学习教育。对儒学而言,先天、后天都是重要的,两者要中和起来。人类创造的所有文化,相对自然来说似是后天的,相对每个个体来说,又有先天性,所有有意义、有价值的思想文化也可以看作“道”“本体之明”在人类思想观念中的自我表现。当然,在现实世界中,人们的心灵世界汨没于感官经验与固执的观念世界,以基于身体的形下世界为存在的基础性甚至唯一意义,不承认神圣与超越维度,因而在变幻无常的现实世界中就容易感到生命是无意义的荒原,这样来说,古典世界中对光明本体灵动性的论述,<sup>⑤</sup>在今天唯形下之“物”为真的思想观念中也有着非常重要的现实意义。

(责任编辑:元 膺)

① 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 15 册《朱子语类》卷三一,第 1109 页。

② 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 15 册《朱子语类》卷三一,第 1116 页。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 17 册《朱子语类》卷九五,第 3226 页。

④ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第 6 册《大学章句》,第 16 页。

⑤ 光明意象在儒佛道乃至在不少宗教中是普遍存在的,老庄相关讨论,参见邓联合《老庄哲学中的光明意象释义》(《哲学研究》2021 年第 12 期),作者认为老庄光明之说是儒家明德论的批判,此则未必。

## The Bright Pearl and the Firelight: The Dynamic of the Later Zhu Xi's Theory of Illustrious Virtue—A Discussion Focused on Quotations from the *Zhuzi Yulei* Zhai Kuifeng

**Abstract:** Influenced by Zen master Zong Mi in the late Tang Dynasty, Zhu Xi in his later years, discussed the illustrious virtue, human nature and li, and even the light of the conscience with the spirit of the void mind, the bright pearl, and the precious pearl. Li is in the qi, and the virtue of nature is in the person, just as the precious pearl is in the water; when the water is clear, the pearl's light appears clearly, and when the water is turbid, the pearl's light is dim. Water is equivalent to qi, which is clear or turbid, thick or thin. The light of the noumenon is innate and eternal, but it can be constrained by qi and obscured by material desires so that the highest good light can no longer be fully revealed. Nevertheless, even the most evil person does not lose their goodness; in some cases, they will show some good light. The bright pearl and precious pearl, which is much discussed in Buddhist books, is in fact a kind of magical cinta-mani that can clear the murky water in which it is placed, which further highlights the initiative of the light of the noumenon. In his later years, Zhu Xi also used firelight as a metaphor for human nature and li and illustrious virtue. The metaphor of firelight also shows the initiative of the light of noumenon, which never stops. These expressions of Zhu Xi are concentrated in the *Zhuzi Yulei*, mostly after the age of sixty, and these claims have something in common with the theory of Lu Jiuyuan and Wang Yangming.

**Keywords:** bright pearl; precious pearl; firelight; illustrious virtue; Zhu Xi

## *Quotations Are not Literary and the Formation of the View of Quotations in Ancient China* Xiong Xiang

**Abstract:** In Song Dynasty, it was popular to record the words and deeds of teachers, superiors or other celebrities. Thus, quotations works were developed. The prevalence of Zen and Neo Confucianism quotations made the view of quotations of scholars after the Southern Song Dynasty similar and focused. From the appendix, the end of the volume, to the beginning of the volume, the process of entering quotations into the collection represents that the collection's attributes as complete works have been highlighted, but it does not eliminate the boundary between quotations and poems or articles. In the eyes of the ancients, quotations were not the style of articles, so they failed to occupy a place in the stylistic framework based on poems and articles. The prevalence of Zen and Confucian quotations also prevents quotations from becoming higher-level and more inclusive stylistic terms. In the absence of an objective and neutral stylistic perspective, the ancients' tracing back to the style of quotations implies various subjective motives, which can reveal the opposition of ideas and discourse and the evolution of ideas between Sinology and Song studies, Confucianism and Zen, and ancient and modern studies.

**Keywords:** quotations; quotations style; writings; articles; traceability

(英文编辑:袁 艾)