

# 潘平格の生涯と思想

早  
坂  
俊  
廣

はじめに

一、潘平格の生涯と社會的境遇

(一) 思想確立の道のり

(二) 崑山にて

(三) 寧波の證人書院にて

(四) 語り継ぐ者たち

二、潘平格思想の綱領

(一) 立志

(二) 格通人我

(三) 渾然天地萬物一體

三、潘平格の思想史戦略

(一) 「主敬」批判

(二) 「靈知」批判

(三) 「真心」論の射程

おわりに

## はじめに

大括りの表題が指し示しているように、本稿は、潘平格に關する端緒的な研究である。潘平格は明末清初の思想家で、寧波府慈溪縣の出である。その生卒年は、容肇祖によつて、萬曆三十八年（一六一〇）～康熙十六年（一六七七）と推定されている。<sup>①</sup>その生涯の詳細は分かつておらず、著書として現在目録できるのは『潘子求仁錄輯要』のみである。<sup>②</sup>管見の及ぶ限り、これまで潘平格を主題とした邦語論文は見當たらない。邦語以外では、容肇祖の他に、方祖猷や王汎森による非常に有益な研究が現にあり、本稿でも存分に参照させてもらった。また、もちろん錢穆『中國近三百年學術史』の當該箇所も大いに参考になる。<sup>③</sup>だが、數としては極めて限られており、思想分析の面では文字通り端緒の域を出ていない研究状況である。本格的な思想分析の提示（潘平格思想の構造的把握）という點に、本稿の獨自性・存在意義はある。

筆者はこれまで、寧波という場所に於ける／をめぐる思想史研究をいくつか發表してきた。<sup>④</sup>潘平格は寧波慈溪の人であり、本稿の出発點もまたこの文脈のなかにあつた。しかし、潘平格がこの文脈に置かれる意味合いは、他のものとは大きく異なつてくる。後に詳しく述べるように、潘平格は、寧波という場所に於いて／に據つて思想活動を存分に展開した黄宗羲・萬斯同・全祖望たちとは大きく異なり、寧波という場所から、いわば追放された存在であつたと言える。潘平格を石もて追つた張本人が黄宗羲（一六一〇～一六九五）であり、名聲を博した彼のその後と潘平格のそれとを比べてみると、人や思想を育てるだけでなく排斥さえもしてしまう場所の特性を實見することができよう。本稿は潘平格の生涯と思想を紹介する一事例研究に過ぎないけれど、そういう研究の枠組みのなかにおける一事例である點は、ご了解いただきたい。

## 一、潘平格の生涯と社會的境遇

## (一) 思想確立の道のり

潘平格の生涯をうかがうことができる基本資料は、彼の弟子・毛文強による「潘先生傳」<sup>7)</sup>である。それに従えば、潘平格の生涯の前半は、おおむね以下のとおりであった。

——先生は、姓が潘、諱が平格、字は用微、寧波府慈溪縣文溪の人である。祖先の承務公……が明州に移り住んでからずっとこの地に住んでいる。先生は幼いころから遊戯を好まず、周りの子供に近づくことをくだらないと思って、無知の者のようにぼうつとしていた。早くに父母を亡くし、祖母に對して孝養を盡くした。十五、六歳の時に豪傑をもって自任し、忠孝節義の事は自分が拔きこんでいると考えていた。十七歳（天啓六年／一六二六年）、必ずや聖賢にならんとする志を抱き、いつも「自分は、孔子孟子になることができなのだろうか」と煩悶していた。世俗のことに絡め取られて本性を埋没させてしまうことを深く恐れて、隱居して道を學びたいといつも思っていた。二十歳の時（崇禎二年／一六二九年）、程朱學に従事したが、郷里の友人たちはすぐさま先生を迂遠だとみなした。五年經ち、さらに王氏羅氏<sup>8)</sup>の學に従事し、その後さらに老莊の學問に半年、禪學に二年従事した。その結果、程朱王羅の學は孔孟に合致せず、釋老二氏の學はそれ以上に孔孟に合致しないと考え、力の限りを盡くして參求し、様々に自らを恥じ心痛める有様は、四十日が一日に相當するほどの深刻さであった。かくして、「渾然として天地萬物が一體である」ことを身をもって立證<sup>9)</sup>して、孔曾<sup>10)</sup>を一貫する道をたちどころに了解し、佛老が孔孟と異なることや程朱王羅もみな孔孟と異なることもたちどころに了解した。思うにこれが、三十八歳（順治四年／一六四七年）冬十月のことである。孔孟の學が「渾然として天地萬物が一體である」ことを説くものであると身をもって立證したうえで、學問實踐の要諦を論じ、明德を天下に明らかにしようとする願欲を必

ず立てなければならぬ、とした。『大學』の「格物」に關しては、「物」とは「身・家・國・天下」のこと、「格」とは「人我を格通する」ことであり、「格物」の學はまさしく孟子の「強恕反求」「四端を擴充」することに他ならない、と考へた。そうして、身をもつて切實に體認し保持して、それを少しも中斷することがなかった。このようにして數年が過ぎ、かくして『求仁錄』十卷、『著道錄』十卷、『四書發明』六卷、『孝經發明』二卷、『辨二氏之學』二卷、『契聖錄』五卷を著した。<sup>10)</sup>——

このように、三十八歳（二六四七年）冬十月に自己の思想を確立した潘平格であつたが、その後の彼は、周圍から排斥され續ける人生を送ることになる。

## （二）崑山にて

康熙四年（一六六五）、つまり思想の確立から十八年後の話になるが、訓蒙として崑山に寓居していた潘平格は、有名な文人・歸莊（一六一三—一六七三）から師と拜された。しかし、ほどなくして兩者の關係は決裂する。一箇月ほどの交流で歸莊が、潘平格は「單に筆端を逞しくするだけで實なる學問が全く無く、平日の言動も禮に反することが多いことが分かつてきた」からである。それでも、先儒を誹謗してやまない潘平格を追放する計劃を崑山の人々が立てた際には、歸莊が彼らを説得して、計劃をやめさせたこともあつたようである。<sup>11)</sup>だが、結局、兩者は「師を改めて友と爲る」ことにした。言葉はよいが、實質的な絶縁宣言である。歸莊は自らの過ちを深く悔い、「過ちを敘す」という文章を著した。それだけでは飽き足りなかつたのか、歸莊は「吳修齡に與うるの書」で、潘平格を「小人」「妄人」と口汚く罵っている。全て歸莊からの言ひ分のみであるから真相は分からないけれど、『孝經發明』という著書がありながら、母親に對する葬祭を適切に行わなかつた<sup>12)</sup>、「孔氏の家法を自ら誇りながら、妻に暴力を振るつて家から追い出した<sup>13)</sup>」、「周程張朱象山陽明の諸大儒を誣告し、孔子廟に並ぶ先儒をみな僧侶・道士と目した<sup>14)</sup>」などといった「妄人」ぶりの列擧は、眞偽はともかく、歸莊

をはじめとする崑山の人々にとつて、潘平格がどれだけ厄介な人物であつたかを物語っているであろう。

この崑山における潘平格排斥・排撃の要因の一つに、やはり彼自身の性格的な問題もあつたであろうことは（個人攻撃の正當化にはならないもの）容易に推測がつく。「先賢に對する誹謗中傷」の指摘は潘平格評につきものであるが、その他にも、『求仁錄』のなかで、「先生 玉峰（崑山にある山の名）に在りしとき、人多く先生は人情を知らずと謂へり」（二二四頁）とか、「某 玉峰に在りしとき、諸友多く某は執たりと謂へり」（二八二頁）とかいった回想が記されている。しかも、前者においては、潘平格の「最も人情を知る者は某なり。惻隱の心・羞惡の心・恭敬の心・是非の心は……」という反論が續いているし、後者でも「某謂うに、須らく執する所の是非を論ずべし」というように、「執」を一概に否定することはできないことが主張されている。これらの反論の仕方まで含めて考えてみると、確かに、潘平格の、人情を解さない、執拗な氣質がうかがえそうである。

### （三） 寧波の證人書院にて

この後、潘平格は地元の寧波に歸るのだが、そこでもまた峻烈な拒絶を受けた。この點に關し、「萬季野小傳」という文章で李塋は、以下のような逸話を紹介している。毛奇齡に對する評價の違いで微妙な關係にあつた李塋と萬斯同であるが、李塋の『大學辨業』を萬斯同が讀んだことから關係が一變した。そのことを受けての話である。

數日して萬季野氏と面會した際、彼は跪き拜禮して言った。——私は、六十餘年もの間、間違つておりました。若い頃、黃梨洲先生に従學しました。四明に潘先生という方がいて「朱子は道家で、陸子は禪者だ」と言っていると聞き、不思議に思つて質問をしに伺いましたが、その學說には根據がありました。それをきっかけに、同學たちは私が黃先生に叛いたと大騒ぎをし、先生もお怒りになりました。私は謝罪して、「以後、學問について論じることはず、ひたすら經學・史學を究明して參ります」と誓つた。かくして、あたふたと今に至りますが、思いもかけず先生に正

しい道筋をお示しいただきました。<sup>13)</sup>

同様の記事が、『恕谷先生年譜』卷三「辛巳」の項にも載せられている。<sup>14)</sup> 辛巳は康熙四〇年（一七〇二）、萬斯同は六十四歳、李塨は四十三歳であった。潘平格も黃宗羲も既に没している。

この時、萬斯同は『大學辨業』に何を見いだしたのか。それは、「格物」に関する新しい解釋である。『大學辨業』に寄せた序文のなかで、萬斯同は次のように語っている。

〔大學〕は大學での教學方法を究明したものであり、その方法とは何かと言えば、いわゆる「物」に他ならず、「物」とは何かと言えば、『周禮』大司徒にいう「三物」のことである。「三物」とは、六德（知仁聖義中和）・六行（孝友睦姻任恤）・六藝（禮樂射御書數）のことである。……後の儒者は「物」が大學の「三物」であることが分ならず、「格物」を「理を窮める」ことだと言ったり、「事を正す」ことだと言ったり、「外誘を扞格する」ことだと言ったり、「人我を格通する」ことだと言ったりで、紛紛たる議論は精緻を極めていられるけれども、結局は『大學』の正しい解釋に行き當たることはない。……蠡吾の李恕谷先生は、私に『大學辨業』を示された。そこでは、「物」とは「大司徒」にいう「三物」のことであり、「格物」とは「禮樂射御書數」という六藝の「物」を學習することに他ならない、と述べておられる。私はこれを讀んで、深甚なる賞贊の意を抱くとともに、古人失傳の宗旨をつかんでおられてその卓識は及ぶことができないという點に感歎した。<sup>15)</sup>

このなかで「後の儒者」の格物理解が批判されているが、そのうちの一つ「格通人我」説こそ、潘平格思想の宗旨に他ならない。『大學辨業』の序文で、萬斯同はなぜ遠い昔の思い出を語ったのか。それは、師・黃宗羲の怒りを買って「以後、學問について論じることはず、ひたすら經學・史學を究明して參ります」と誓わざるを得なかつた、それ以来ずっと胸の中にわだかまりとして残っていた潘平格の「學」、それを超克できる見解にやっと出會えた、そういった體驗として『大學辨業』との出會いがあつたということであろう。次節で觸れるように潘平格が寧波の證人書院で影響を發揮するの

が康熙八十二年（一六六九—一六七三）の頃、つまり萬斯同が三十代半ば、潘平格が六十代初めの時期のことである。この直後の「今後、學問を論じない」との誓いから『大學辨業』との出會いまで、三十年近くの歲月が流れていることになる。

いささか氣に掛かるのは、萬斯同の言いぶりである。「以往不談學、專窮經史」ということは、黃宗羲の議論に納得・承服して見解を改めた、ということとは違う。哲學に關わることには今後口出しを致しません、ひたすら經學・史學に打ち込みます、という弟子の誓約は、心移りに關する謝罪にはなつても、師の論說に承服した同意であるとは思えない。錢穆は、黃宗羲の怒りに對して萬斯同が「未心悦」だったと指摘するが（前掲書五十三頁）、恐らくその通りであろう。萬斯同の「六十餘年もの間、間違つておりました」という懺悔は、黃宗羲に従學していた時期をも含んでいる。談ずることなく心に秘められた不満・疑團を、李塨の「格物」解釋が氷解させてくれたわけだが、言い換えればそれは、結局、萬斯同が潘平格の思想を主體的に克服できなかつた、ということでもある。彼のこの個人的な挫折は、それ以降の寧波思想界の趨勢（活況の消失）を體現しているかのようである。

#### （四）語り繼ぐ者たち

崑山にしても寧波にしても、潘平格は、峻烈な拒絶を受けている。それは、あまりに峻烈であるため、それをそのまま受け取つてよいものか、ためらわれるほどである。歸莊にしる萬斯同にしる、始めは、強いのみり込みを見せ、その後、周りの反發もあつて距離を置きだしている、という點も共通していて、やはりそれらを、單純な拒絶としてそのまま受け取ることには慎重ならざるを得ないであろう。『雍正寧波府志』卷二十八「隱逸傳」に載る潘平格の傳記の末尾には「今に至るまで、門人の崑山に在る者、尙お其の師説を守ると云う」と記されている。寧波地方の史料、しかも「隱逸傳」にわざわざこう記されていると、つい「ここ寧波においては、師説を受けつぐ門人はいないけれども」という意味に讀み

たくなってしまふし、あるいはそういう意味がどこかにこめられているのかも知れない。ただ、崑山においても寧波においても、やはり細々とはあれ彼の學問を語り繼ぐ人びとがいたこと、このことも看過してはならないだろう。

そのうち、ここでは、『求仁録』の刊行に關つた寧波の人士をとりあげたい。一人目は、前出「潘先生傳」を著した毛文強である。この傳記で、彼自身と潘平格との出會いは、以下のように記されている。

私は若くして黄宗羲先生に従學し、劉宗周先生の學問を學んだ。康熙十二年、寧波府城に假住まいしていた時に、萬斯同氏から先生の書物數帙を見せていただき、一讀して魅了された。同志たちはみな私を責め立てたが、私はますます篤く信じた。後に、慈溪の顔長文氏の家に立ち寄つた際に全集を求めた。長文氏は先生の高弟である。先生は、お亡くなりになる直前、平素書きためておられた書物を長文氏に手ずから授けられた。だから、私は、長文氏から先生の書物を集め、その學問を學ぶことができたのだ。そもそも先生の學問は、孔孟の眞實の血脈である。同時代の友人たちは學業に絡め取られ、注釋書に拘束されて、ともに語り合うことのできる者がいない。私は、時間が経つて先生の書物が埋没してしまうことを恐れ、副本一冊を書寫して、首都に持參し、有志を一人でも二人でも得て、ともに先生の道を究明し、前人の事業を繼承し未來を開拓して、その道を旺盛にしようと思つたが、結局、その人を得ることがなかつた。康熙五十六年（一七一七）、鄭義門氏は、『求仁録』を讀んで心に契合し、奮然と刻板印刷してこれを世に問い、先生の學問が埋没することがないよう願つた。<sup>16</sup>

この毛文強に關して、興味深い指摘がある。黄宗羲の「陳夔獻墓誌銘」には、寧波地方の弟子たちが列舉稱贊されている箇所があるのだが、そこで、もともと「躬行は則ち張日復、毛孝章」となっていた部分に、「毛孝章」（毛文強のこと）から「蔣弘憲」へと修正が加えられたというのである。先行研究の指摘するようにここに作爲があるのだとしたら、毛文強に對する黄宗羲の怒りが表れた逸話と言えらるだろう。

さて、この「潘先生傳」で言及されていた「顔長文」「鄭義門」の二人もまた、黄宗羲と緊密な關係を持ちながら、潘

平格思想への支持を堅持し續けた寧波の人士であった。「顔長文」について詳細は分からないが、『求仁録』の後跋に「門人顔曰彬曰……」とある。「顔曰彬」のことであろう。彼は『求仁録』の編集者と言うべき存在であったが、潘平格との出会いは次のようであった。

不肖・彬は先生と同里であるが、互い違いに郷里を離れていたため、これまで付き従って教えを賜る機会がなかった。……己酉の歳になって、先生と證人書院でお会いし、始めてその書物を読み、眞性が勃發し、十餘年來の、疑つて信じることのできなかつた點が、一舉に豁然として合點することとなり、かくして北面して弟子の禮を執つた。<sup>18</sup>

「己酉」とは、康熙八年（一六六九）、潘平格六十歳の時であるから、毛文強に先立つこと四年ということになる。出會つた場所が寧波の「證人書院」であり、この後、毛文強・萬斯同といった黄宗羲の高弟たちまで潘平格に魅了されていったのだから、黄宗羲の焦燥はさぞや激しいものだらう。彼の潘平格批判は、思想界における權力闘争の意味合いも強かつたわけである。<sup>19</sup>

ついで「鄭義門」に關してであるが、彼、即ち鄭性（一六六五―一七四三）については何度か前掲拙論で取り上げたことがあるので、そちらも参照されたい。ここでは、彼に關する全祖望の文章を取り上げ、彼自身に關する情報とともに、潘平格に對する全祖望の態度も合わせて確認しておきたい。鄭性は祖父が黄宗羲の友人、父がその門人という家系にあって、黄宗羲を心から崇拜し、藏書樓「二老閣」から黄宗羲の著作の數々を刊行した。全祖望は「五嶽遊人穿中柱文」という鄭性の傳記のなかで、黄宗羲が潘平格を「最も排斥し、かつて書を萬季野徵君にしたためて、數千言に及ぶ論駁を行った」にも關わらず、鄭性が潘平格の學問を「特別な見識をもっている」と心許した<sup>20</sup>ことを記している。そして、

潘用微の學問に關しては、私もまたその缺點を列舉して共に討論した。鄭先生は私が間違っているとほされなかつたけれども、「近世の士人は學問を悦ばない。この人のように苦心された方は、絶対に、埋没させてはならないのだ」とおっしゃつた。これは、もちろん公平な議論である。南雷の門戸の見が消化されていないと（鄭先生が）疑つた點

に至っては、明末諸公の病弊を最も突いたものである。<sup>(20)</sup>

實は、鄭性が潘平格の學問に「心許した」という指摘の直後にも、全祖望は、「先生は、其の門戸の見は尙お未だ盡くは化せずと言へり」という、黄宗羲に對する鄭性の苦言を載せている。黄宗羲に「門戸の見」があるという批評は、潘平格との關係性に直接向けられたものではないようだけれども、潘平格の話題の合間に必ず「門戸の見」批判が言及されている點からすれば、全祖望の知る限りでの鄭性は、黄宗羲の潘平格批判をも「門戸の見」として否定的にとらえていたのであろう。全祖望は、學問・思想の面で潘平格に承服できない點を多く感じたものの、「苦心如此人者、正自不可泯沒」という鄭性の言を「公平な議論」と評價したわけで、師・黄宗羲と弟子・鄭性に對する評價の對比は鮮明である。

以上のように、顔曰彬・毛文強・鄭性という、黄宗羲に極めて近い人々が、師の意向に反してまでも潘平格の『求仁錄』をこの世に遺した。刊行それ自體が黄宗羲も萬斯同も没した後であったことに何か意味があるのか否かは定かでないが、もしかしたら、寧波という場所が潘平格を受け入れるのには、それだけの時間が必要だったのかも知れない。

## 二、潘平格思想の綱領

もし假に歸莊の描く潘平格像に多くの眞實が含まれていたとしても、『求仁錄』を讀むたびに感じることは、學問修養に對する潘平格の「苦心」である。また假に、歸莊や萬斯同のように最初に魅力を感じながらやがては距離を置きたくなってくるような、ある種の平板さ（後述）を、潘平格思想が構造的に抱えていたのだとしても、求道者の發する思想的なすこみを彼の發言が帯びていることについては否定できないように思われる。「門戸の見」が指摘された黄宗羲であるが、そして、その潘平格批判には承服しかねる部分も多々ある彼であるが、「潘用微の言説は、數句で事足りるものに過ぎません。同じフレーズが何度も繰り返してきます」という指摘には、首肯せざるを得ない。<sup>(21)</sup>『求仁錄』を一讀すればすぐに看取できることだが、確かに黄宗羲の言うとおり、潘平格の文章は「重見疊出」だらけである。例えば、以下の文

章は『求仁錄』第一卷第一條であるが、ここに出てくる概念や言い回し、典據引用が、一書中で延々と繰り返されることになる。潘平格思想の綱領を把握するうえで極めて有効な文章であるが、それと同時に「繰り返し」にも留意しながら読んでいただきたい。

【A】孔門の學問は、「求仁」を宗旨とする。「仁」とは人の本性であり、「求仁」とは、その本性に回復するやり方である。……「仁」というものは、「渾然として天地萬物が一體である」ことであり、發現していない時でもあまねく充ちていて、發現の際にも條理立っており、我々にとって日常普通のことである。幼子でもその親を愛することを知らないことがなく、成長すればその兄を敬することを知らないことがない。思慮をまじえることなく知り、學ばなくともできることであり、渾然として親や年長者が一體であるならば、それは、渾然として天地萬物が一體であるということである。人は、乳飲み子が井戸に落ちそうになっているのを見かけた途端、恐れおののいたり憐れんだりする心がぱつと沸き起り、直にすぐさま痛切な思いになりながら、それを自覺することはない。渾然として乳飲み子が一體となつているので、渾然として天地萬物が一體なのである。渾然として一體であるものが日常にあまねく充ち、條理立って發現するさまがこのようであるのだから、知がすべて擴充されて四海を保つということも、一體どうして難しいことであろうか。<sup>(2)</sup>

この引用のなかに限っても、「渾然一體」という表現が「重見疊出」するさまが容易に見て取れる。確かに彼は「執」の人なのである。そして、この「執」という彼の氣質は、彼の思想にもおおいに反映されている。同じブレイズが何度も出てくるので思想のポイントをつかむのは容易であるが、それらを有機的構造的に聯關づけようとすると、苦心を強いられることになる。ただ、既に引いた「潘先生傳」の「既親證孔孟之學爲渾然天地萬物一體、因論爲學之要、必須立明明德於天下之欲。大學之格物、物是身家國天下、格是格通人我、格物之學、即孟子強恕反求擴充四端。體認親切、篤志力行、保任緝熙、無少間斷。」といったくだりが、潘平格思想の大枠を説明してくれているので、以下、この大枠を、「立志（立

明明徳於天下之欲」↓「格通人我（強恕反求、擴充四端）」↓「渾然天地萬物一體の實現（回復）」という順路に並べ替えて検討していく。

(一) 立志

潘平格の傳記のなかで、彼の「様々に自らを恥じ心痛める」様子が、「四十日が一日に相當するほどの深刻さ」と表現されていた。彼が門生に諭した以下の教えもまたそのような精神に貫かれている。

【B】工夫はするものではなく、自ずとそうなる（自然）ものだ。志は立てようとするものではなく、これもまた自ずとそうなるものだ。ただ、思慮の最初ではかえって努力（勉強）することになる。努力する力は、起動したての時に用いなければならない。初めは思慮を起こして思慮しなければならぬ。……努力し喚起する（提起）ことが長くなれば、思慮の脈路も徐々に成熟し、思慮を起こす必要も無く常に顯現し、……自覺するまでもなく恥を知り憤りを發し、精神が沸き起り、志が立つ。志が立ったならば、自然と一日十二時間、輕率怠慢に過ぐすことはしなくなり、他人や物事への接し方すべてで、心に飽き足りないことが少しでもあると、自ずと忍びなくなる。これを工夫と言う。工夫をしようと思うのならば、それは單に「しようと思う」ことであつて、工夫ではない。志を立てようと思うのであれば、それは單に意念であつて、眞の志ではない。<sup>(23)</sup>

眞摯に「勉強」し自らを恥じ自らを憤ることを通じて、單なる「意念」ではない、「眞志」を確立していく。これが、潘平格の説く「立志」である。しかも、この苛烈に自己を追い込んでいく姿勢を支えているのが、自己の本來態に關する「信」である。彼は、「聖學は力行から入り、禪學は疑いから入り。力行から入る者はその渾然と一體である仁を自然と手に入れ、疑いから入る者は身と心が一如であるに過ぎず、身の外には何も無い。……人としての道で人の身を治め、是が非でも必ず力行することに、どうして疑いをさしはさむ餘地などあろう」と考え、「疑う」という行爲を評價しない。「私

が『疑う』という行爲を評價しないのは、我々が本来、善なる本性を有しており、力行すればその善なる本性が顯現し、力行が純粹篤實であれば、渾然たる善性は直に流行通達するのだから、我々はただ力行に勉めるべきのみである。自ら力行に勉めれば、本来の善性が回復し、その本性の理解も自ずと『性善』の眞の學脈となり、異端につまずくことはないのである<sup>(25)</sup>と言われるように、ひたすら自己の善性を信じて力行するのみである。これは、自己の本来態に對する安易なもたれかかりではない。【B】に「自覺するまでもなく恥を知り憤りを發し、精神が沸き起こり、志が立つ」とあつたように、自己の本来態を確信していればこそ、それに反する現況に對する痛切な「恥」「憤」が湧き起つて來て、それを止めることはできない。それは、本来態を實現・回復できていない自己に對する叱責であつても、自己の本来態に對する懷疑ではないのである。

かくして、「眞の志」が確立される。「學者に對しては、立志を説けば十分であり、立志の外に何も言うべきことはない<sup>(26)</sup>」とまで言う潘平格は、「志を喚起する方法は、おおむね陽明先生の『立志説』のなかに具わっている」と、王守仁の文章（全集卷七文錄四「示弟立志説」）を高く評價するのである。そして、この「立志」「篤志力行」は、潘平格にとつて修養實踐論であるにとどまらず、本體論（人間存在の本質規定）でもあつた。

【C】ある友人が先生のことをひそかに評して、「その學問は専ら力行のみであり、用は有つても體は無い」と言つた。ある門生もまた「強恕反求ばかり重んじて、本領がないように感じる」と言つた。このことを門人が告げたところ、先生はおっしゃつた。二つの説はどちらもよろしい。お前も私の本領を分かつていないことだろう。私はかつてお前に「篤志」について語つたが、それが即ち私の本領であり、即ち私の「體」である。眞志が現前することが、とりもなおさず眞性が現前することである、どうしてこれが「體」でなからうか。志が常に篤切であることがとりもなおさず心が常に集中し安寧であることである。どうしてこれが本領でなからうか。内の力が重厚であれば、眞志が即ち眞の工夫であり、どうして工夫に言及する必要があるうか。力行はみな眞性が直に通達することであり、その上どうし

て「用」を語ることができよう。あの「立志」を分かっている者たちは、必ずこの靈明なる知覺の心が常に肉體にあるように操持し、そのことを、「體」を確立して「本領」があることと見なす。私に「體」も「本領」もないと評することを、その上どうして不思議に思おうか。<sup>29)</sup>

引用文中の「靈明なる知覺」云々については、後述する。ここでは、志を立てることが、彼にとって實踐行爲であるとともに本體の顯現・確證でもあったこと、人間存在は不斷に立志し續けるところにその本質が存すると考えられていたことを確認しておきたい。この「志」とは、「潘先生傳」でも觸れられていたように「明德を天下に明らかにしようとする願欲」である。この點に對し黃宗羲が特に取り上げて批判しているが、これは逆にその問題の大きさを示唆していて興味深い。黃宗羲は、「古の明德を天下に明らかにせんと欲する者」という『大學』の一句において「欲」の字に大した意味が無いことは明らかであるのに、潘平格が擴大解釋を行ったと批判する。そして、陋巷で清貧の生活を送りつつその樂しみを改めなかつた顔子を例にあげ、「顔子が志を立てなかつたとも言ふのだらうか」「世の人がこぞって時・位を捨て、汲汲皇皇と治國平天下をわが仕事としたならば、病氣にかかつて走り狂うのとどこが違うというのだらうか」と指摘し、<sup>30)</sup>「復性の功夫が家・國・天下にないことも明らかである」と論斷する。ここには、潘平格に垣間見える王心齋ばりの政治論<sup>31)</sup>に對する、黃宗羲なりの異議申し立てが含まれているのであろう。「立志」論をめぐるこの相違のなかにも、思想史のある種の轉換（明代の氣風を強く殘す潘平格／新しい時代を見据えた黃宗羲）に見える政治意識の轉換）を読み取ることができなくも知れない。

## （二） 格通人我

さて、このように志を確立することで、「格通人我」を實現し「渾然天地萬物一體」という本來態に回復する道筋を進むことができるかとされる。「格通人我」については、先述したように、潘平格が『大學』の「格物」に對して與えた訓釋

であった。彼は、『大學』が「求仁の全書」であり、道に至る要訣が「格物」にあると考えた。そして、「格物」の「物」は「物に本末有り」の「物」に他ならず、「物に本末有り」の「本末」は「本亂れて末治まる」の「本末」で、その「本亂る」の「本」とは「身」、「末治まる」の「末」とは「家國天下」のことであると論定したうえで、<sup>(22)</sup>

【D】だから「格物」の「物」は、「身家國天下」のことを言う。「格」とは、「通」であり、經書にいう「格於皇天」がこれである。「格物」とは「身家國天下を格通する」ことを言う。そもそも人の大きな病患は「有我」にある。「有我」であれば、人と互いに對峙することになり、「我」と「人」とが分かれてしまう。初めは、事理の成り行きだから仕方が無い、たいした害にはならないと考える。意が誠でなく心が正しくなく身が修まらず家が齊わず國が治まらず天下が平らかでないのは、ここに起因しないことがない、ということに誰が氣づこう。……所謂「致知は格物に在り」とは、(孟子が)「人には皆な忍びざる所有り、之を其の忍ぶ所に達す」というときの、「忍びざる」が良知で、「之を其の忍ぶ所に達す」が「致知は格物に在り」である。「人には皆な爲さざる所有り、之を其の爲す所に達す」の、「爲さざる」が良知で、「之を其の爲す所に達す」が「致知は格物に在り」である。そもそも「忍びざる」「爲さざる」なのだから、どうして「人」と「我」が分裂しようか。「惻隱・羞惡・辭讓・是非」に、どうして「人／我」の隔絶(私)があるのか。……だから、「惻隱・羞惡・辭讓・是非」は、眞性が直に流行通達したものであり、所謂「渾然として天地萬物が一體である」ものである。『大學』の「致知格物」の趣旨は『孟子』の「四端を擴充する」説に他ならない。<sup>(23)</sup>

自己と他者との分裂を解消し、本來の渾然一體性を取り戻すことが「求仁」Ⅱ「格物(格通人我)」Ⅱ「四端擴充」である。【C】で潘平格に對する「有用無體」「無本領」という批判を取り上げたが、この「格通人我」説についても似たような批判が、彼の門生から提出されている。その門生は、「主敬致良知の學」、つまり朱子學と陽明學は「どちらも動・靜を貫いている」けれども、潘平格の「格通人我」論は、單に「有事」の時だけのものであり、「無事」の時をも貫くことができ

ないのではないかと、疑念を呈したのである。さらに、この門生は、潘平格の「立志」説は「意念」に過ぎないのではないか、とも問いただしている。これらは、潘平格思想に對する、かなり深刻な疑念Ⅱ批判であるように思われる。潘平格について「苦心」「執」が言われ、彼自身「勉強」の必要性を説いていたが、その思想綱領である「立志」「格通人我」もまた、意識的作爲的な修養實踐であり、それを行っていない局面に對しては無力・無効なのではないか、という疑念であり、突き詰めればこれは、意念を起こして行ふこの修養實踐は、朱子學・陽明學の思想レベルを超えるものではあり得ない、という批判でもある。それに對して潘平格は、「無事」の時に「工夫」が無いのならば、「事」に遇つた際にどうして「格通人我」することができよう、と述べた後、

【E】これもまた、君が「立志」のことをよく分かつていないだけのことだ。もし本當に「明德を天下に明らか」にしようとしたならば、即座に「明德を天下に明らか」にできていないことを自責するはずだ。「格通人我」に盡力したならば、即座に「人」と「我」とを通じられないことを自責するはずだ。惕然ひやひやし悚然そつとして、心思が常に自然と凝聚し、精神が常に自然と緊迫する、これがとりもなおさず「無事」の時の工夫である。だから、私は常々「眞の志が即ち眞の工夫」と言っているのである。

と言う。潘平格に寄り添つて敷衍するならば、篤實に志を確立することにより、どんな状況にあるうとも自己と他者との分裂状態を鋭敏に感じ取ることができ、それを感じ取つたならば、その分裂状態を即座に解消すべく、渾然一體である本来態を眞撃に擴充することが求められる。というよりも、鋭敏に感じ取つた以上そうせざるを得ないのである。こういういつた潘平格の回答に對し、門生はそれでも「有念」か「無念」かの違いに拘り、矢継ぎ早の質問を潘平格に浴びせ續ける。潘平格の學説は、どうしても意識的作爲的な修養實踐を説くものであり、結局は聖人の學たり得ないのではないか、という論難である。それに對して潘平格は、ついに神秀と慧能の兩偈（六祖壇經）および王陽明の「戒愼恐懼も亦た是れ念」「實に念無きの時無し」という語（傳習錄）卷下）をあげたうえで、次のように言う。

念々起るといふことがまさしく無念である。一念が起らないことを無念とするならば、佛氏外道の見解である。聖學はもとよりこんな議論をしてはならない。だから、私はいつもこの言葉を口にするのが嫌なのだ。(孟子のいう「親を愛し年長を敬う」ことが、どうして念でなからう。また、どうして念を起すことであらう。「ふと見かけて惻隱の情を覺える」ことが、どうして念でなからう。また、どうして念を起すことであらう。聖人は汲汲皇皇として、世を憂い民を憂うるのみである。學者は、「強恕反求」「格通人我」するのみである。さらにどうして「有念」「無念」を論じる必要がある。……「四端を擴充する」學問は、もともと人欲がある以上、渾然たる眞性に缺陷がある。ただ、隨所に顯現するわが眞性に即してそれを通達し擴充していけば、渾然たる眞性はまるごと回復する。「擴充する」といふのは、もともと欲があるためにそうするのである。だから「人には皆な忍びざる所有り、之を其の忍ぶ所に達す。人には皆な爲さざる所有り、之を其の爲す所に達す」といふ時の、「忍ぶ所」「爲す所」が人欲である。自分の「忍びざる」「爲さざる」所をそこに通達させていけば、眞性が顯現して人欲は自ずと除去され、まるごと回復して缺陷部分は満たされる。欲をどうして氣にする必要があるか。その上どうして制壓する必要があるか。<sup>34</sup>

ここまでの引用でも何度か言われているように、潘平格にとって、「格通人我」は「強恕反求」や「四端を擴充する」とと同義であった。これが、原理論を缺いた單なる作爲的な實踐論だと非難されてもひるむことなく潘平格が貫き通した、彼の思想の要訣であった。

(三) 渾然天地萬物一體

そして、このような「立志——格通人我」によって、「渾然天地萬物一體」という本來態が回復される。では、そもそも「渾然天地萬物一體」とは、一體どのような境界なのであろうか。容易に聯想できるように、これは「萬物一體の仁」思想の流れを受けるものであり、「仁」を仲介して『求仁錄』という書名とも關聯づけられるものである。ここまで、「渾

然天地萬物一體」をいささか窮屈に「渾然として天地萬物が一體である」と譯してきた。これを「天地萬物と一體」と譯さなかつたのは、潘平格が、程顥の「渾然與萬物同體」「以天地萬物爲一體」という表現を「一であるように見えて實は二である」と批判しているからである。<sup>36</sup>これは、わが身が天地萬物「と」一體であるという思想に對する批判と捉えてよからう。ならば、この批判時に潘平格が述べた「吾性渾然天地萬物一體」とは、天地萬物が區別無く／斷絶無く渾然と（ただし、【A】から分かるように、條理を具えつつ）一體である事態がそのまま人の本性である、という含意であると理解してよいだろう。

逆に、渾然天地萬物一體ではない状態とは、これまでの議論を受けて言えば、「人」と「我」とが分裂している状態や、「爲すべきでないのに爲してしまふ／爲すべきなのに爲すことができない」といった至らない部分が存在している状態などがそれである。こういった分裂面、空白地帯を、「格通」「強恕」という力行によつてつなぎ埋めていくこと——簡単に言えば、潘平格の主張の眼目はそこにある。努力工夫によつてつなぎ埋めるといふと、極めて作爲的意識的行爲である印象を受ける。これまで見たようにその點に對する批判も多かった。だが、潘平格にとつて、それでも「渾然天地萬物一體」は嚴然たる事實であり、且つ、是が非でもそこに立ち返るべき本来態であつた。潘平格は「現にあらわれている真心が分からなければ、渾然として天地萬物が一體であることが分からない」と述べ、多くの似而非「一體」論を切り捨てる。そして、

【F】 求仁の學脈を知る者は、現にあらわれている真心が、ぴったりそのまま「渾然として天地萬物が一體」である。思うに真心には對立するものが無く、對立するものがないから渾然一體なのである。真心が日常世界に現前しつゝ、自ら知ることがない。自ら知ることがないから、渾然一體なのである。……そもそも「親を愛し年長を敬う」のは、この心が安らいでいる状態である。「ふと見かけて惻隱の情を覺える」のは、この心が安らいでいない状態である。安らぎはもちろん渾然一體であるが、安らいでいない状態もまた渾然一體である、これが、どうして性善でないこと

があるうか、(孟子の)いわゆる「仁は人心なり」でないことがあるうか。佛老のいう一體もまた對立するものがなく、自ら知らないものだが、かたや虚無であり、かたや寂滅である。<sup>37)</sup>

潘平格にとっては、「虚無」でも「寂滅」でもない、この人倫世界に確かにある「真心」こそ、「渾然天地萬物一體」が我らの本性であることの證左である。家族とともにある安らぎも、他者の苦境に直面した不安も、ふだんは意識することのない「現にあらわれている真心」であり、世界が一つなりにあることの確證なのであった。なお、この「真心」論については、後でも觸れることになる。

### 三、潘平格の思想史戦略

さて、こういった思想綱領をもつ潘平格思想は、思想史的にどのように位置づけることができるだろうか。紙幅の都合もあって、本稿では、彼自身<sup>38)</sup>が、先行する他の思想家と自己との差異化をいかに圖ったか、という問題(ここではそれを「思想史戦略」と呼ぶ)に絞って論を進めていくことにする。他との差異化という點で言えば、以下の資料は、その姿勢が鮮明である。

【G】「渾然天地萬物一體」は、「深造自得」しなければならぬ。そうして始めて、それが禪宗の「山河大地を轉じて自己に歸し、自己を轉じて山河大地に歸す」こととは違うということが分かり、「識仁篇」の到達點とも「西銘」の到達點とも異なり、王陽明や羅近溪もそれと肩を並べることができない、ということが分かる。そうして始めて、「主敬」「致良知」の學脈と大いに異なることも分かるのだ。<sup>38)</sup>

潘平格が周圍から非難を浴びる最大の要因が先儒を誹謗して已まない彼の態度にあった、ということは、これまで何度も言及してきた。ただ、彼はやみくもにそうしていたわけではなく、思想的な必然性をもってそうしていたように思われる。「萬物一體」論の古典と言える程顥の「識仁篇」や張載の「西銘」については、(自負するほどに彼の思想がそれらを超克でき

ているか否かはさておき）それに觸れざるを得ない必然性は明白である。だが、この「渾然一體」の問題が「主敬」「致良知」の學脈、つまり朱子學・陽明學との差異化を圖る鍵になるといふ點については、説明が必要であろう。潘平格は、何も單純に朱子學・陽明學を否定しているわけではない。朱子學で説かれる「敬」も陽明學の中心概念である「良知」も、潘平格は否定などせず認めている。彼が否定するのは「主敬」であり「靈知」である。そして、どちらに對しても同じ理由にもとづいて批判を投げかけていて、その「理由」といふところが「渾然天地萬物一體」論と（逆向きに）関わってくる。批判の妥當性云々よりも、この點のほうが、潘平格を理解するうえで重要である。

【H】後世の學問は、單に「その身を修めようと欲する」ところで着手するだけであるから、その「格物」もまた「格通人我」ではなく、結局は、渾然として天地萬物が一體である本性を知ることができない。例えば「事物の理を窮め至る」ことを「格物」とみなし、さらに「主敬」して身心を束ねたり、「物事の不正を正して正にもどす」ことを「格物」と見なしたりするけれども、悟った中身は、「意識」のもたらす「智慧」を出るものではない。思うに、  
 「事物の理を窮め至る」のも、「物事の不正を正して正にもどす」ことも、ちょうど「その身を修めよう」といふ願欲にかなうだけのものである。「物事に即して人我を格通する」ことは、ちょうど「明德を天下に明らかにせんと欲する」願欲にかなっている。明らかに、大小偏全の違いがある。<sup>39)</sup>

「事物の理を窮め至る」云々が朱子學を、「物事の不正を正して正にもどす」云々が陽明學を念頭に置いていることは明らかであるが、それらの「悟るところは乃ち意識の智慧を落ちず」とは、どういう事態に對する批判なのであろうか。そして、朱子學・陽明學と「格通人我」説との間に「大小偏全の別」があるとは、一體どういふことなのであろうか。

## (一) 「主敬」批判

「敬」は認めて「主敬」を認めないのは、後者に、「提醒（注意する）」「照管（面倒を見る）」「操持（掌握する）」「涵養

(培養する)」といった働きかけが介在する(と見なされる)からである。一般に、そういった働きかけによって心をいつも目覚めさせ眩まさないのが「敬」だとされるが、それは聖人の言う「敬」ではない、と潘平格は考える。

【一】思うに、渾然として一體である真心は「操持」することなどできない。「操持」することができるのは「意」であり「識」である。「意識」はもともと「物」と對峙して「内心」として見られるので、「操持」できる。だから「操持」できるのも「意」であり「識」である。この心を「操持」するとは、意識でもって意識を治めることである。そこでいう「心」は「渾然一體の真心」ではなく、「敬」もまた聖人のいわゆる「敬」ではない。「求仁」の學脈を知る者は、「四端を擴充」し「強恕反求」して、一意専心にわが分を盡くし、毎日毎日わが分が盡くされていないことを自覺して、畏れ謹んで怠惰になることが決してない。そもそも一意専心にわが分を盡くすことは、まるごと敬である。毎日毎日わが分が盡くされていないことを自覺して、畏れ謹んで怠惰になることが決してないことも、まるごと敬である。敬が即ち心に他ならないのであって、「敬して心を治める」のではない。<sup>40)</sup>

「意識」は、外物と對峙する形で「内心」を擬似的に構成するものであり、その「意識」で「意識」を治めようとするところが「主敬」であって、それは、「渾然一體の真心」がまるごと顯現している「敬」とは似て非なるものである。【C】で「立志を分かたていない者たちは、必ずこの靈明なる知覺の心が常に肉體にあるように操持し(しじょうあく)(必操持此靈明知覺之心常在於腔子)」という箇所も紹介しておいたが、これらの發言を總合するに、ここにかがえるのは、肉體という區劃<sup>41)</sup>を設定し、その中にさらに輝く光源のようなものをも措置して、それでもって身と心とを理解するモデルに對する批判である。「敬即是心」であればそのモデルの悪弊を克服できるが、「主敬」といいう方はそのモデルの陥穽に落ち込んだものだ、ということになる。

【一】「敬を主とする」と言えば、この心を「提醒照管」することとなり、胸中にかえって一つの心が明々白々と存在することになってしまい、これは「敬」ではない。「敬」でなければ「仁」でなく、一體どうして孔門の學たり得よ

う。……「敬を主とす」れば、切切と「提醒照管」して、かえって胸中に昭昭靈靈たる一つの心が存在するかのようになる。胸中に昭昭靈靈たる心が存在するのならば、身と心は別々となり、どうしても「人／己」「内／外」が截然と二つに分かれてしまわざるを得ない。<sup>(43)</sup>

潘平格は、このような、「虚靈なる知覺を常に肉體中において煌々とさせる」見方を退け、「そもそも吾が心は渾然として天地萬物が一體なのであり、どうして肉體中に拘禁することができよう」とも言う。<sup>(44)</sup> 身心をそういうモデルに従って誤認することで、身と心、人と我が分断し、ひいては自己と世界もまた分裂してしまう。もはや明らかである通り、潘平格は、自己の「渾然天地萬物一體」の主張に従って「主敬」説を退けていたのであった。

## (二) 「靈知」批判

そして、同じロジックが「致良知」説にも適用されることになる。潘平格は、「良知」という概念そのものは批判しないどころか、高く稱揚する。肝要なのは、「性善」と「性空」、「良知」と「靈知」とをきつぱりと見極めることである。<sup>(45)</sup>

【K】およそ「靈明なる知覺」を内心とし、「靈明なる知覺」の映し出すものを外境とみなす。「物」に依って「我」を定立し、「物」と相對するので、内外體用の説が起こった。……そもそも吾が性の良知は、惻隱すべきだが惻隱を知らず、羞惡すべきだが羞惡を知らず、辭讓すべきだが辭讓を知らず、是非をつけるべきだが是非を知らない。その場で(當下) 惻隱・羞惡・辭讓・是非を知らないのだから、渾然として天地萬物が一體である。どうして外物に因つて我を定立し、物と對立することがあるか。その場で惻隱・羞惡・辭讓・是非を知らないとは、いわゆる「識らず知らず、帝の則に順う」、孟子のいう「慮らざる」「良知」であり、どうして「靈明なる知覺」でそれを表現することができようか。<sup>(46)</sup>

潘平格は、陽明の學説を「靈知を致す」という言い方にデフォルメしたうえで批判する。この「靈知」という表現は、こ

の引用で批判されている「靈明なる知覺」を短縮したものである。この「靈知」に對する批判が、前節で觸れた「區劃  
 〓 軀殼をもった身のなかに、かたまりのような心があって、そのきらきら輝く知覺作用に頼つて性が動く」というモデル  
 に向けられていることは明らかである。また、「靈知を致す者は、いつも情識のなかをさまよっている」と言われるよう  
 に、そこには、知と情識との混亂も指摘されていた。そして、潘平格によれば、この混亂は、心性論に「氣」という概念  
 を混入することによつてもたらされたものであつた。

【一】現にあらわれている真心を捨てて、靈明なる知覺を心だと見なしてしまう人は、靈明が炯然きらきら、精光が透露びかびかする  
 さまを見て、心を靈氣と見なす。……これは智のことが分からず、智を識と誤認しているのである。識知することが  
 できる心の働きの靈妙なる氣（の働き）に似ているので、さらに識を氣と誤認し、それが心だと見なしてしまうので  
 ある。これは、後世に智を佛氏の空慧と間違える人がいたことと同じである。

そして、多くの「良知」論者は、「良知と知識は異なる」と自ら主張しているにも関わらず、この兩者の混同を免れてい  
 ない。

その發言を見ると、「心の本體は只だ是れ一つの靈明」と言い、「靈明照徹す」と言う。識と混同しているので、靈知  
 が流行し生機が活潑であるのを見て、「良知の流行は即ち所謂の氣、而して靈氣を指して心と爲せば、氣は即ち是れ  
 性」と言う。……わが性は「渾然として天地萬物が一體」であり、この「渾然一體」性が直に通達するのが心に  
 外ならない。……ただ、性が分からなければ心が分らない。心が分かつていない人は、心が直に通達するさまを見  
 て、何とも靈明活潑なものであると思ひ、それを「氣」だと見なしてしまう。そもそも心は氣を統御することができ  
 るが、氣は心を助けることができない。まして心を直指して氣と見なすことなど論外である。心は、智という部分的  
 機能で名付けることができるものではない。まして、識と靈慧とがどちらも智ですらないことは言うまでもない。<sup>48</sup>

靈知論は、知と識の違いが分かっていると自認するものの、靈氣と同等に知をとらえ、かつそれを心そのものと誤認して

しまつているとされる。知と識の違いがあることを認識している点では朱子學より上だが、微妙なところで兩者を混同してしまつていふことであろう。では、靈知ならざる良知とは、どういふものなのか。【D】では、孟子の「人には皆な忍びざる所有り」「人には皆な爲さざる所有り」が「良知」で、それを「忍ぶ所」「爲す所」に通達させることが「致良知」とされていたが、他には、「渾然として天地萬物が一體であること、これを良知という」「凡そ、擴充四端、強恕反求、集義求仁は、すべて致良知のことであり、すべて格物の事である」とも言われる。<sup>(49)</sup>日常世界に嚴として顯現している「渾然として天地萬物が一體である」という本來態こそが「性善」の徴表たる「良知||真心」であつて、それが顯現していない空白地帯にそれを推し致していくことが「致良知」であると考えられているのである。しかも、それは實地に實踐されなければならない。

【M】そもそも良知は「慮らずして知る」働きて、力行がそれを「致す」やり方である。……「致す」と言えば、それは必ず行ふことである。

潘平格はこう述べた後、孟子の「吾が老を老として以て人の老に及ぼし……」「<sup>はか</sup>權りて然る後に輕重を知り、<sup>はか</sup>度りて然る後に長短を知る……」といった語を引用して、

(これらの語は)「良知を推し致す」ことを貴び、……さらに「度ることができない」ことを貴ぶものである。良知を推し致すとき、推し致すことが、他でもない良知である。籌度して良知を推し致すとき、籌度することが、他でもない良知である。良知が推し致し、良知が籌度し、バランスを推しはかり輕重を分別するのは、すべて良知の曲折變化である。<sup>(50)</sup>

「渾然として天地萬物が一體である」本來態の回復こそが追求されるべきであるけれども、そこには「推致」「籌度」という實地の實踐が必要とされている。もちろん、それは、本來態の「曲折變化」に他ならないわけではあるが、「バランスを推しはかり輕重を分別する」ことは、擬似的に構成された内面世界に閉じこもつていては無理な行爲であり、ここに

もまた「虚靈／靈明なる知覺」批判に通じる視點を見いだすことができよう。

### (三) 「眞心」論の射程

ここまで見てきたように、朱子學批判も陽明學批判も、「虚靈／靈明なる知覺」批判という同じ論理に則ってなされていた。そして、「虚靈／靈明なる知覺」と對峙して用いられていたのが、「現にあらわれている眞心」〔F〕〔I〕「見在眞心」〔渾然として一體である眞心〕〔I〕「渾然一體之眞心」であった。前者は、「渾然天地萬物一體」性を阻害するものと考えられていたが、その理由は、身と心とを分斷しそれぞれを物象化する心身モデルを前提としがちなそれが、本来そのような分裂・限定を帯びていない、一つながりの存在である自己——世界を分裂・限定してしまうからである。「區劃をもった身に、靈明なる輝きを帯びた心が内藏している」というモデルで人間存在をとらえているから、「身」と「心」、「内」と「外」が分斷し、そのため世界への通路も途絶されてしまう、と考えられていたのである。逆に、「見在／渾然一體之眞心」は、「渾然天地萬物一體」性をまろごと／直に表現したものであった。潘平格の理論では、「眞志が現前することとが、とりもなおさず眞性が現前すること……志が常に篤切であることがとりもなおさず心が常に集中し安寧であることとであり〔C〕、「隨所に顯現するわが眞性に即してそれを通達し擴充していけば、渾然たる眞性はまろごと回復する」〔E〕。つまり、「立志」↓「格通人我」↓「渾然天地萬物一體」という道筋で本来態が回復されると考えられていたが、孟子の「仁は人心なり」という言葉が端的に示しているように、その本来態は「虚靈」なものではなく、人倫の秩序をも本來的に含みこんだものであった。びくびくした牛や井戸に落ちそうな乳飲み子を見かけた時の忍びなさも、親を愛し年長者を敬する愛情も、「仁」心＝眞心」である。それは、この世界がすべて一つながりにあるという事態の端的な表出でもあった。この人倫世界、あらゆるものが一つながりにあるこの天地において、その一つながりであることの證左は、常に既に顯現している。現實として顯現が果たされていない領域があるにしても、それは、顯現部分を擴充して空白部分

を實際に埋めていけばよいのである。その顯現である「眞心」こそが、潘平格思想の核心概念であった。

道光年間の唐鑑『國朝學案小識』は、その卷末に「心宗學案」という項目を設けている。付屬品扱いで卷末に置かれた一群の思想家のなかに、潘平格もいる。そこでは、潘平格の思想を「陽明の龍場の大悟と異なるところはない」、「陽明の『致良知』と『責志』の學説をひたすら守りながら、特に『格物』を『身家國天下を格通する』と解釋することで、陽明の窠臼あなぐちには入っていないことを示そうとした」と斷じている。<sup>(51)</sup>だが、少なくとも潘平格の自己認識に即せば、この論斷は納得のゆくものではないだろう。「良知」と「靈知」の違いは、彼の中では決定的なものであり、そこを分けるのが「眞心」であった。「虚靈／靈明」と「性空」を二つながらに克服するものとして「眞心」論は構想されていたのである。

逆に黄宗羲は、「およそ程朱諸儒が排斥するのは、すべて如來禪であり、祖師禪については論及することはなかった」としたうえで、「試みに用微の發言を見るに、一つとして祖師禪と契合しないものがあるか」「用微は先儒に『性空』という立場を押しつけ、『性善』を眞實とみなした。だが、用微の説こそが眞の『性空』である」とした。これは、「虚靈／靈明なる知覺」論を「如來禪」（「言心性／言體／談空」と、「見在／渾然一體之眞心」論を「祖師禪」（「悪言心性／言用／論實事」と對應付けた上での批判であろう。潘平格の「眞心」論がこの人倫世界に定位したものであったことを確認した以上、この黄宗羲の論難に同意するわけにはいかないが、ここでも、黄宗羲が潘平格を「祖師禪」と難じていることが、逆に、潘平格の本領のありかを示している、と言える。潘平格を論難して餘すところがなかった黄宗羲であるが、彼は、後の唐鑑などよりもよほど深く潘平格の本領を、一方では見抜いていたのであった。

## おわりに

以上が、潘平格の生涯と思想の梗概である。後半で思想の綱領と思想史戦略とに分けて検討したが、以下の文章は、その両方を合わせて潘平格の特色を餘すところなく表現しているように思われる。

ある友人が王陽明先生の語を引き、座を勉勵して「滿堂 皆な是れ聖人」と言った。潘子は「滿堂 皆な是れ人の子」と言った。友は「人は誰も聖賢になるべきである」と言った。潘子は「わたくしはただ、誰もが孝子悌弟となることを願うのみです」と言った。友はさらに「西銘」を解釋して「乾が父で坤が母、人は、天地が一大父母であることを理解して初めて一體となり得る」と言った。潘子は「わたくしはただ、各人が自己の父母を理解して一體となることができることを願うのみです」と言った。<sup>(53)</sup>

潘平格には、壯大な宇宙論も建設的な政策論もない。彼にあるのは、地道な努力を要する修養論のみである。後の時代に屬する者から見れば、論究される範圍も狭く、新時代を開拓するだけの勢いにも缺けていた、という印象はぬぐえない。また、同時代人にとっては、空氣の讀めない、執拗な氣質の持ち主として、あまり積極的に關わりたくない類の人物であつたのだろう。黄宗羲や萬斯同、歸莊など、彼を批判した人々と比べて、彼の名が語られることはあまりに少なく、それもまた故有つてのことであることは了解できる。だが、彼が強く批判した身心モデル一つをとってみても、後人（その範圍を、何も傳統中國に限る必要はあるまい）<sup>(54)</sup>がどれだけそれを超克できただろうか、疑問である。彼は多くの人を罵つたがゆえに、多くの人から罵られた。自業自得と言えるのかも知れないが、しかしそれは、彼の主張が取るに足らないものであることの證左では必ずしもない。少なくとも、鄭性のいうように「苦心如此人者、正自不可泯沒」ということだけは言えるであろう。

本稿は、冒頭で述べたように「端緒的な研究」であり、多くの問題を論じ残した。途中で觸れた「本末格物」説を軸に陽明後學との思想的聯動性を確認することも、明末清初期の他の思想家たちとの比較も、潘平格の身心論を通時的共時的に（あるいは比較哲學的に）掘り下げて考察することも、先行研究によつて指摘されている戴震・焦循との思想的類似性<sup>(55)</sup>の再檢證も、そして何よりも潘平格という思想家を生んだ寧波慈溪という場所の力學の檢證についても、すべては後日の課題とせざるを得ない。末尾にこのことを記し、志を立てた證しとしておきたい。

## 註

- (1) 容肇祖「潘平格的思想」(『容肇祖集』齊魯書社一九八九年所收、原載『燕京學報』第十九期、一九三六年)。以下、生卒年はこれに従う。
- (2) 以下、『求仁錄』と略稱する。同書は、「四庫全書存目叢書」に收められていたが、二〇〇九年に中華書局「理學叢書」の一冊として出版され、閲覧が簡便になった。前掲容肇祖論文によれば、同書は康熙五十六年(一七一七)に刊刻された後、咸豐四年(一八六五)にも重刻されたようである。ただし、四庫全書存目叢書も理學叢書も、康熙の版本に據っている。本稿では、理學叢書本を底本とした。
- (3) 方祖猷「論潘平格的求仁哲學」(『朱子學刊』一九九一年第二輯、および同氏『清初浙東學派論叢』(萬卷樓圖書有限公司、一九九六年)所收の「黃宗義與甬上弟子的學術分岐——兼論戢山之學的傳播和沒落」(『黃宗義與潘平格』)。
- (4) 王汎森「潘平格與清初的思想世界」(同氏『晚明清初思想十論』復旦大學出版社、二〇〇四年。原載『亞洲研究』二十三期、一九九七年)。
- (5) 本稿では、臺灣商務印書館一九八七年發行のものを使用した(初版は一九三七年)。なお、史料の發掘という點で言えば、本稿はそのほとんどを如上の先行研究に負っている。
- (6) 「寧波における知の營みとその傳統」(『信大史學』第三十三號、二〇〇八年)、「場所の記憶／全祖望の記錄」(『中
- 國——社會と文化』第二十七號、二〇一二年)、「慈湖の楊簡論」(吉田公平教授退休記念論集刊行會編『哲學資源としての中國思想』研文出版、二〇一三年)、小島毅監修・早坂俊廣編『文化都市 寧波』(東京大學出版會、二〇一三年)を參看されたい。なお、本稿は二〇一〇～一三年度科學研究費補助金・基盤研究(C)「清朝中期以降の寧波における文化保存の精神史」(代表・早坂)による成果の一部である。
- (7) 『求仁錄』卷頭四一五頁。以下、同書からの引用は頁數のみを記すこととする。
- (8) 「論潘平格的求仁哲學」で方祖猷氏は、この「羅氏」を羅汝芳だと指摘する。
- (9) この年が「永曆元年」でもあることは、潘平格(もしくは傳記作者)にとって何らかの意味を有するのかも知れないが、詳細は不明である。
- (10) 「先生姓潘、諱平格、字用微、寧波府慈谿縣文溪人也。其祖承務公……徙於明州、遂家焉。先生自幼不喜嬉戲、不屑與凡兒近、木然若無知者。早失怙恃、奉事祖母極孝。十五六歲時、輒以豪傑自命、謂忠孝節義之事、我優爲之。十七歲、有必爲聖賢之志、嘗自嘆曰、我其不能爲孔孟乎。深恐世俗趨纏、埋沒本性、每思入山學道。二十歲、從事於程朱之學、鄉里友朋輒迂之。越五年、又從事於王羅之學。後又從事於老莊之學者半載、禪學者二年。因念程朱王羅之學

既不合於孔孟、而二氏之學益不合於孔孟、竭力參求、慚痛交迫者四十日如一日。而親證渾然天地萬物一體、當下知孔曾一貫之道、當下知佛老之異於孔孟、當下知程朱王羅之皆不合於孔孟。是時蓋三十八歲冬十月也。既親證孔孟之學爲渾然天地萬物一體、因論爲學之要、必須立明明德於天下之欲。大學之格物、物是身家國天下、格是格通人我、格物之學、卽孟子強恕反求擴充四端。體認親切、篤志力行、保任緝熙、無少間斷。如是者有年。遂著求仁錄十卷、著道錄十卷、四書發明六卷、孝經發明二卷、辨二氏之學二卷、契聖錄五卷。」

(11) 「既月餘、見其徒逞筆端、全無實學、平日言動、多違於禮。時邑中友人、……且聞其詆毀先儒、謀檄討之而逐之境外。余竭力挽回、筆舌俱敝、僅乃得止。」〔歸莊集〕卷一〇「敘過」、上海古籍出版社、五〇一頁)

(12) 「渠每向人講孝經、又有孝經發明之作、乃母喪既畢、竟不思祭、弟規之以禮、強而復祭、則置其母之位於北面、又科頭短衣而上香、弟從旁窺之、爲之掩口。天下有此終日言孝、發明孝經之人乎。……至其出妻一事、渠方自矜爲孔氏家法、但不知孔子子思曾日夜鞭撻其妻、遍體流血、逼之招承淫行否。……且如潘生今日之事、則伯魚不合隨孔子、子思不合留子上、皆當隨其母去、不知孔氏何故又不然。……至於周程張朱象山陽明諸大儒、無不痛加詆毀、以爲皆喪其良心。又指孔廟兩廡先儒、目之曰一羣僧道。……其誕妄邪悖又如此。」〔同前書卷五「與吳修齡書」、三三四頁〕

(13) 「數日李野見下拜曰、吾自誤六十餘年矣。吾少從遊黃梨

洲。聞四明有潘先生者、曰朱子道陸子禪、怪之往詰、其說有據。同學因譏言予畔黃先生、先生亦怒。予謝曰、請以往不談學、專窮經史。遂忽忽至今。不謂先生示我正塗也。」〔恕谷後集〕卷六、「顏李叢書」第四冊一二七五頁、廣文書局)

(14) 「顏李叢書」第二冊、三八一頁

(15) 「大學一書見於戴氏之禮記、非泛言學也、乃原大學教人之法、……其法維何、卽所謂物也、其物維何、周官大司徒之三物是也。三物者、一曰六德、知仁聖義中和。一曰六行、孝友睦姻任恤。一曰六藝、禮樂射御書數。……後之儒者不知物爲大學之三物、或以爲窮理、或以爲正事、或以爲扞格外誘、或以爲格通人我、紛紛之論雖析之極精、終無當乎大學之正訓。……蠡吾恕谷李子示予大學辨業一編。其言物謂卽大司徒之三物、言格物謂卽學習禮樂射御書數六藝之物。予讀之擊節稱是、且歎其得古人失傳之旨、而卓識深詣爲不可及也。」〔大學辨業序〕、「石園文集」卷七、四明叢書第一四冊、八四三—五六頁) なお、『大學辨業』に關しては、入船弘道「李塋の「格物致知」解釋について」(北海道中國哲學會『中國哲學』第二五號、一九九六年)がある。

(16) 「余少受業於南雷黃先生、學戴山劉子之學。癸丑歲館於寧城、因萬季野得先生書數帙、一見而嗜之。同志者皆非余、余信之益篤。後過慈水顏長文家求其全書。長文者、先生之高第弟子也。先生將沒、卽以平生所著之書手授長文、故余得因長文而集先生之書、學先生之學。夫先生之學、孔孟之真血脈也。一時同人皆爲舉業所纏、集註所拘、未有可與言

者。余恐其久而湮沒也、因寫副本一冊、攜入都門、冀得一二有志之士、共明先生之道、繼往開來、以昌明其道、而卒不得其人。康熙丁酉、鄭義門讀求仁錄而心契焉、慨然鑄之以行於世、庶先生之學不至湮沒」(卷頭五頁)

(17) 前掲王汎森書三一四頁を參照。確認すると、確かに、中華書局『黃梨洲文集』二二二頁では「毛孝章」となっているものが、浙江古籍出版社『黃宗義全集』第十冊四四〇頁では「蔣弘憲」となっていて、校勘でもこの違いが指摘されている。

(18) 「先生所著全書、未嘗編輯、因學者之請、將求仁錄分帙數編。……不肖彬與先生同里、彼此出遊、未及追隨聆教。……及至己酉歲、與先生會于證人書院、始讀其書、真性勃發、舉十餘年來之疑而未信者、一旦豁然有會、遂北面執弟子禮焉。」(二八一頁)

(19) この點については、前掲の方祖猷『清初浙東學派論叢』が極めて參考になる。

(20) 「南雷最斥潘氏用微之學、嘗有書書爲萬徵君李野駁之、凡數千言。而先生於用微求仁宗旨、許爲別具隻眼。南雷汰存錄之作、言明史者皆宗之、而先生言其門戶之見尙未盡化。……用微之學、予亦嘗舉其疵類以相商榷、先生不以予爲非、而謂近世士不悅學、苦心如此人者、正自不可泯沒、是固平情之論也。至疑南雷門戶之見未化、則最足中明季諸公之病者。」(鮎埼亭集「內編卷二十一」「五嶽遊人穿中柱文」、國立編譯館刊・詹海雲校注本・第二冊四八二頁) なお、本論で直後に言及する「門戶の見」批判は、傍線部で明らか

ように、直接的には黃宗義の『汰存錄』に向けられたものである。

(21) 「用微之言、不過數句而盡、而重見疊出、唯恐其不多。」(黃宗義「與友人論學書」、中華書局『黃梨洲文集』四三六頁)。黃宗義の潘平格批判については、方祖猷論文に詳しくい。

(22) 「孔門之學、以求仁爲宗。仁、人性也。求仁、所以復性也。……仁也者、渾然天地萬物一體、而充周於未發、條理於發見、吾人日用平常之事也。孩提之童、無不知愛其親、及其長也、無不知敬其兄。不慮而知、不學而能、渾然親長一體、則渾然天地萬物一體者也。今人乍見孺子將入於井、怵惕惻隱、勃然而發、直捷痛切、不自知覺。渾然孺子一體、則渾然天地萬物一體者也。渾然一體之充周於日用、條理於發見如此、則知皆擴而充之以保四海、豈難事哉。」(二頁)

(23) 「工夫不是做的、是自然的。志不是要立的、亦是自然的。只起初思量、乃是勉強。人勉強之力、須在起初時用、初須起念思量。……勉強提起之久、至於思路漸熟、不俟起念、時時見前、……自不覺知恥發憤、精神煥發、而志立矣。志既立、自然一日十二時不肯輕易忽畧過、一切待人接物自不忍使少有不慊於心、是之謂工夫。若工夫待做、只是做作、非工夫也。志若是要立、只是意念、非真志也。」(二五八頁)

(24) 「聖學從力行入、禪從疑入。從力行入者、自得其渾然一體之仁、從疑入者、不過身心一如、身外無餘而已。……以人之道治人之身、力行斷斷必然、而安所用疑也。」(一七六

(頁)

- (25) 「愚所以不取人疑者、爲吾人本來性善、力行則性善現前。力行之純篤、則渾然性善直達流行、故吾人但當自勉於力行。自勉於力行、則復本來之性善、其知性也自是性善真脈、不  
失足於異端。」(一七七頁)
- (26) 「與學者言、果說立志足矣。立志之外更不容他有言矣。」(二五六頁)
- (27) 「提志之法、畧具陽明先生立志說中。」(二四八頁)
- (28) 『孟子』盡心上篇の語。朱熹は「強は勉強なり。恕は己を推して以て人に及ぼすなり」と注する。
- (29) 「一友私議先生云、學專力行、有用而無體。一生亦云、重在強恕反求、覺無本領。門人以告、先生曰、二說皆善、生亦知吾之本領乎。吾嘗與生言篤志、即吾之本領、亦即吾之體。眞志見前即眞性見前、非體乎。志常篤切即心常凝謐、非本領乎。內力沉重、眞志即是眞工夫、何必言工夫。力行皆眞性直達、又何可以言用。彼不知立志者、必操持此靈明知覺之心常在於腔子、則爲立體有本領。又何怪其議吾之無體無本領哉。」(二五三頁)
- (30) 「古之欲明明德于天下者一句、所以興起下文、歸重格物、則欲字之無功夫、稍識文義者、亦不難辨。用微乃以欲爲立志、而言齊家治國平天下、渾然吾身之事。……顏子當亂世居于陋巷……顏子未嘗汲汲皇皇憂世憂民、將謂顏子未嘗立志乎。使舉一世之人、舍其時位而皆汲汲皇皇以治平爲事、又何異于中風狂走。……則復性之功、其不在家國天下亦明矣。」(黃宗義前掲資料四三七—八頁)

(31)

「王心齋は『出でては則ち天下の師と爲り、處りては則ち萬世の師と爲る』と言いました。大げさではないでしょうか。曰く、これは我々の本分であり、どうして大げさなことがあるのか。曰く、その道はどのようなものでしょうか。曰く、親を愛し年長を敬することを天下に通達させるだけである。曰く、そんなにたやすいことなのでしょう。曰く、君は難しいと思うのか。これは幼子の本然であり、愚夫愚婦の眞の面目である。そうでなければ、賢知の師となつても、愚夫愚婦の師となることはできない。一方の風教、一代の時教となつても、天下の師、萬世の師となることはできない。(心齋言『出則爲天下師、處則爲萬世師』、不大誇乎。曰、此吾人本分、何誇之有。曰、其道何如。曰、愛親敬長、達之天下而已。曰、何易也。曰、子以爲難耶。此孩提本然、愚夫愚婦本色。不然、則爲賢知之師、不可爲愚夫愚婦之師。爲一方之風教、一代之時教、不可爲天下師萬世師。)(二五九頁)

(32) この點は、近年、精力的に研究が進められている「本末格物」説との關聯性を想起させる。先行研究でも觸れられているが、潘平格には、王心齋ら陽明後學との思想的なつながりが認められる。「本末格物」説はその解明の手掛かりになるかも知れない。「本末格物」説については、中純夫「本末格物説攷」(『日本中國學會報』第六十二集、二〇一〇年)、荒木龍太郎「陽明學における本末格物説の考察——羅念庵・胡廬山を中心にして——」(『活水論文集』第五十四集「現代日本文化學科編」、二〇一一年)を

參照。

(33) 「大學，求仁全書也。而造道之要，在於格物。……夫格物之物即物有本末之物，易知也。物有本末之本末，即本亂末治之本末，亦易知也。本亂之本，謂身也。末治之末，謂家國天下也。則物有本末之本末，必指身家國天下，無容異釋矣。物有本末之本末，既指身家國天下，則物是兼身家國天下，亦無容異釋矣。故格物之物，謂身家國天下也。格物通也，經所云格於皇天是也。格物謂格通身家國天下也。夫人之大患在於有我，有我則與人相對待，分我分人，初以為理勢之當然，無甚大害。孰知意之不誠，心之不正，身之不修，家之不齊，國之不治，天下之不平，無不繇於此。……所謂致知在格物者，人皆有所不忍，達之於其所忍，不忍，良知也，達之於其所忍，致知在格物也。人皆有所不為，達之於其所為，不為，良知也，達之於其所為，致知在格物也。夫不忍不為，豈分人我乎。惻隱羞惡辭讓是非，豈有人我之私乎。……故惻隱羞惡辭讓是非者，真性之直達流行者也，所謂渾然天地萬物一體者也。大學致知格物之旨，即孟子擴充四端之說而已矣。」（五四—五頁）

(34) 「生問，主敬致良知之學，俱貴動靜。獨聖學格通人我，似只在有事時，而不能貫無事時。先生曰，若無事時無工夫，則遇事安能格通人我。又問，立志非意念之說，某皆常聞之，而終不能無疑。曰，此亦只是子未知立志耳。若果欲明明德於天下，即自責不能明明德於天下。竭力格通人我，即自責不能通人我。惕然悚然，心思常自凝聚，精神常自緊切，即是無事時工夫。所以某常言真志即是真工夫。……生云，此

屬起念，正苦間斷。……生云，惕然悚然，豈非念耶。……生云，更有無念時，如何。……生云，惕然悚然，終屬有念。恐聖人決不然。……遂舉神秀慧能兩偈及陽明『戒慎恐懼亦是念，實無無念時』之語，云，念念起恰是無念。認一念不起為無念，則佛氏外道之見耳。聖學本不須論至此，所以某每不喜為此言。愛親敬長，何嘗非念，何嘗起念。乍見惕傷惻隱，何嘗非念，何嘗起念。聖人則汲汲皇皇，憂世憂民而已矣。學者則強恕反求，格通人我而已矣。又何必論有念無念。……擴充四端之學，原為有人欲，則渾然真性有所缺陷。惟即吾之真性隨在顯發者，達之充之，則渾然真性全體獨復矣。是擴而充之，原為有欲而然。故曰『人皆有所不忍，達之於其所忍。人皆有所不為，達之於其所為』，所忍，所為，人欲也。達吾之所不忍不為，則真性顯而人欲自去，全體復而缺陷者滿。欲何足患，欲又何必制哉。」（一九七—一九頁）

(35) 「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。」（中華書局『二程集』一六一—七頁），「醫書言手足痿痺為不仁。此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。」（同前書一五頁）。

(36) 「惟體不遺用，用不離體，似合而實分，故云渾然與萬物同體。云以天地萬物為一體，似一而仍二也。若知吾性渾然天地萬物一體，則天地萬物皆體也，何用之可言。」（二六頁）

(37) 「不知見在真心，則不知渾然天地萬物一體，故雖言一體而實非渾然一體。……知求仁之學脈者，見在真心恰恰渾然天地萬物一體。蓋真心無對待，無對待則渾然一體。真心見

在日用不自識知、不自識知則渾然一體。……夫愛親敬長、此心之安者也。乍見惻隱、此心之不安者也。安固渾然一體、不安亦渾然一體、此豈非性善乎。豈非所謂仁人心乎。若佛老之一體、亦無對待、亦不自識知、而一爲虛無、一爲寂滅。」(四五—六頁)

(38) 「渾然天地萬物一體、須深造自得、方知與禪宗『轉山河大地歸自己、轉自己歸山河大地』者不同、方知非識仁篇所到、非西銘所及、非陽明近溪可同日語。方知與主敬致良知學脈大不同。」(二三—八頁)

(39) 「後世之學只在欲修其身起手、故其格物也非格通人我、卒不能知渾然天地萬物一體之性。如以窮至事物之理爲格物、而又主敬以束身心、以正事之不正以歸於正爲格物、而所悟乃不落意識之智慧。蓋窮至事物之理、正事之不正以歸於正者、恰副欲修其身之願。事上格通人我者、恰副欲明明德於天下之願。分明有大小偏全之別。」(二二—三頁)

(40) 「提醒照管操持涵養、使此心常惺惺而不昧者、敬也、非聖人之所謂敬。蓋渾然一體之真心、非可操持。其可操持者、意也識也。意識本與物對待而見爲內心、故可操持。意識與物對待而見爲內心、亦能操持。故操持者、亦意也識也。操持此心、是以意識治意識也。心非渾然一體之真心、敬亦非聖人之所謂敬。知求仁之學脈者、擴充四端、強恕反求、孜孜焉以盡吾分、日見吾分之未盡、而凜凜然不敢忽易。夫孜孜焉以盡吾分、全體是敬。日見吾分之未盡而凜凜然不敢忽易、亦全體是敬。敬即是心、而非敬以治心。」(三五—頁)

(41) 潘平格は、「心は虚靈不昧」などと言えば、虚を形に分

類することになり、そのうえ「心は氣の精爽」<sup>たましい</sup>「覺する所の者は心の理、能く覺する者は氣の靈」などと言えば、靈を氣に分類することになるが、「果たしてそうであるならば、心は形氣の一物で、そこにこの本性を貯蔵しているに過ぎなくなる」と批判する。さらに「性は是れ理、心は是れ包含該載し敷施發用する底」と言えば、性もまた一物のように心に含藏され、全く心の知覺に頼って「敷施發用」<sup>おこなはれたる</sup>するものになる、と論じて、「性は心中に具わっていて、心は肉のかたまりであり、人の胸膈の間にある」「心は火に分類され、さらさら光り輝き、散亂しやすいため、それを監督する工夫が無いわけにはいかない」という理解を「俗信」として斥けた。(且如言「心者虚靈不昧」、云「凡物有心而其中必虚、這些虚處、包藏道理」、是虚屬形。又云「心者氣之精爽」、云「靈處是心、不是性」、云「所覺者心之理、能覺者氣之靈」、是靈屬氣。果爾、則心不過形氣之一物、而貯此性者也。又云「性是理、心是包含該載敷施發用底」、又是性亦似一物、而含藏於心、全恃心之知覺以敷施發用者也。嗚呼、性具於心中、而心爲肉團、居人胸膈間、俗所易信。心屬火、光明閃爍、易於散亂、不可無管束工夫、又俗所易信。二五一頁)

(42) この語について、入矢義高監修『禪語辭典』(思文閣出版)は「ありありと且つきらきらと。本来の主人公の躍動するさま」と解説するが、末木文美士編『現代語譯 碧嚴錄』(岩波書店)中卷二七二頁の語釋は、この語が批判的に用いられる點に言及し、「朱子が禪を批判する際にもこ

の語を用いる」とも指摘している。

- (43) 「如云主敬則提醒照管此心、胸中却昭昭然有一心在、非敬矣。非敬則非仁、豈孔門之學乎。……如主敬、則切切然提醒照管、却似胸中有一昭昭靈靈之心在、胸中有一昭昭靈靈之心在、則身心爲一、豈非人已內外截然爲二乎。」(二六五頁)

- (44) 「操持存主、使虛靈知覺者常炯炯腔子中也。……夫吾心渾然天地萬物一體、而安得拘隅於腔子。」(二五二頁)

- (45) 「學須審知脈路、脈路既審、性善之與性空、靈知之與良知、固灼然可見矣。」(二五一頁)

- (46) 「大約以靈明知覺爲內心、以靈明知覺之所照爲外境、立我緣物而與物對待、故內外體用之說起焉。……夫吾性之良知、當惻隱不知是惻隱、當羞惡不知是羞惡、當辭讓不知是辭讓、當是非不知是非。夫當下不知是惻隱羞惡辭讓是非、則渾然天地萬物一體也、豈立我緣物而與物對待者乎。當下不知是惻隱羞惡辭讓是非、所謂不識不知順帝之則。孟子所謂不慮之良知也、豈靈明知覺之可言乎。」(五六頁)

- (47) 「致靈知者、往往流浪於情識。」(一四九頁)。この「情識」に關しては、以下の資料も参照。「後の學者は、眞心が安らぐのも安らがないのもとも性と善の證しであり、それに擴充の工夫があるということが分らないばかりか、さらに、古の禪の高僧のように命根を斷ち情識を去り苦參實悟するということもせず、いきなり、日常世界に現にあらわれている『當體本空(それ自體何も含まない)の靈知』を肯定してしまいが、これが情識でなくて何だと言う

のだろうか。(後の學者、既不知眞心之安與不安本是性善有擴充工夫、又未嘗如古之高禪、斷命根、去情識、苦參實悟、而遽承認當體本空之靈知見在日用、非情識而何哉。)(四三頁)

- (48) 「舍見在眞心而認靈明知覺爲心、則見靈明炯然、精光透露、而指心爲靈氣、……蓋不知智、而悞智爲識、能識能知、似乎氣之靈、故又悞識爲氣、而指爲心。即後世有悞智爲佛氏之空慧。……觀其言曰『心之本體只是一靈明』、曰『靈明照徹』、混於識、故見靈知流行生機活潑、曰『良知之流行即所謂氣、而指靈氣爲心、氣即是性』。知求仁之學脈者、灼知吾性渾然天地萬物一體、而渾然一體之直達者即吾之心。……惟不知性則不知心、故見心之直達、以爲其靈明活潑如此、而指爲氣。夫心能帥氣、氣不能助心、況直指心爲氣乎。心非智之一端所能名、況識與靈慧并非智乎。」(三七—八頁)

- (49) 「凡擴充四端、強恕反求、集義求仁、皆致良知之事、皆格物之事、而無容他說矣。又曰、渾然天地萬物一體之謂良知。」(七四頁)

- (50) 「夫良知不慮而知、力行乃所以致。……言致則必行也。孟子不嘗云乎『老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼、言舉斯心加諸彼而已』、是良知貴在乎推致。『權然後知輕重、度然後知長短、物皆然、心爲甚、王請度之』。是推致良知、又貴在乎能度。推致良知、推致即是良知。籌度以推致良知、籌度即是良知。良知推致、良知籌度、權衡審酌、分別輕重、皆良知之曲折變化。」(五八頁)

(51) 「蓋先生欲超出程朱之塗轍、竝亦諱言陽明以便直接孟子。而觀毛氏文強稱先生竭力參求慚痛交迫者四十日如一日、而親證渾然天地萬物一體、則亦與陽明龍場之悟無異。故一守陽明之致良知與責志之說、而特以格通身家國天下釋物以示不入陽明窠臼。」

(52) 「佛氏之學、有如來禪祖師禪之異。……如來禪言心性、祖師禪惡言心性、如來禪言體、祖師禪言用、如來禪談空、祖師禪論實事、如來禪槁木死灰、祖師禪縱橫權術。……而如來禪自真空而妙有、祖師禪自妙有而真空、其歸則一也。凡程朱諸儒之所闢者、皆如來禪、其于祖師禪曾未之及也。……試觀用微所言、有一不與祖師禪相合者乎。……用微強坐先儒以性空、而以性善爲實事。然用微之說、眞性空也。」  
 (黃宗羲「與友人論學書」、前掲書四四〇—一頁)。なお荒木見悟氏は、黃宗羲の「凡程朱諸儒之所闢者、皆如來禪、其于祖師禪曾未之及也」という認識を「誤謬」と批判され

ている(『陽明學の位相』、研文出版社一九九二年)が、もつぱら潘平格批判に焦點を當てる本稿では、この點は問題としない。

(53) 「二友引陽明先生語勗在座云、滿堂皆是聖人。潘子曰、滿堂皆是人子。友云、人人須爲聖爲賢。潘子曰、平格只願人人爲孝子悌弟。友又解西銘云、乾父坤母、人須識得天地是一大父母、方能一體。潘子云、平格只願各人識自己之父母、自能一體。」(一四〇頁)

(54) 例えば、久米晉平「李二曲の「反身實踐」思想——その四書解釋をめぐって——」(『日本中國學會報』第六十二集、二〇一〇年)が紹介する、李顥(二曲、一六二七—一七〇五)の「悔過自新」「反身實踐」の思想は、潘平格と一脈通じるものがあるように思われる。

(55) 『容肇祖集』四七七—八頁で「忠恕」「契矩」という點から兩者との比較が行われている。

## THE LIFE AND THE THOUGHT OF PAN PINGGE 潘平格

HAYASAKA Toshihiro

This paper is a result of preliminary research on Pan Pingge, a thinker of the Ming-Qing era. I have previously published a number of papers dealing with the history of ideas in which the Ningbo area was the stage for the argument or the subject of analysis. Unlike thinkers analyzed in those papers, Pan Pingge can be characterized a figure who was banished from Ningbo. A representative critic of Pan was Huang Zongxi 黃宗羲. Some of Huang Zongxi's pupils were attracted to Pan Pingge, and thus incurred Huang-Zongxi's wrath. Some then abandoned Pan Pingge, but others carefully guarded and preserved his writings. The main points of Pan Pingge's thought can be captured in a single thread; "fixing one's will" (立志), "melding into the other" (格通人我), and "recovering unity with the whole of creation" (渾然天地萬物一體). Pan Pingge believed that by the effort of sincerely settling "one's will and clarifying one's own brilliant virtue forward the world" (明明德於天下) divisions between self and others could be dissolved, human beings could regain the original state of being and realize that all things of the world were a single entity. Pan Pingge also criticized the schools that emphasized "concentrating mind and body" (主敬) and "demonstrating natural moral capability" (致良知), that is the traditions of Zhuzi 朱子 and Yangming 陽明. This criticism was grounded upon a consistent logical denial of the way of understanding that saw the shining heart-and-mind as settled into an isolated body, because he thought that this understanding of heart-and-mind and body became an obstacle to the unity of the whole of creation. His argument for "sincerity" (真心) was his strategic solution to this obstacle. Pan Pingge thought that everything of this world was connected and the proof of this connection had already been manifested, and "sincerity" was the manifestation of the proof. Huang Zongxi criticized Pan Pingge, arguing that his thought was "Zushi Chan" 祖師禪 because Huang Zongxi saw that the essence of Pan's thought was his "sincerity" theory. Although Pan Pingge offered neither a grand cosmology nor an argument for constructive policy, he simply provided a theory of self-development that demanded steady effort; his "struggle" should be recognized, and the fact that he in many sense embodied a turning point in the history of ideas in early modern China deserves further elucidation.