

潘殖の忘筌書について

荒木, 見悟
九州大学名誉教授

<https://doi.org/10.15017/18095>

出版情報：中国哲学論集. 12, pp.19-34, 1986-10-01. 九州大学中国哲学研究会
バージョン：
権利関係：

潘殖の忘筌書について

荒木見悟

仏教護法書として著名な金の李屏山著『鳴道集説』は、宋末に編纂された排仏書である『鳴道集』の中から、二百一十条を選び出し、これに反駁を加えたものであるが、そこに取り上げられた諸儒十四家⁽¹⁾は、周濂溪以下ほとんど著名な学者であるのに対し、「安正忘筌」の書名だけは世に知られることもなく、その著者潘殖^(字は子醇または子淳)の名は、『宋元学案』の中にすら見出せない。『忘筌』という書名が示すように、この書が老莊思想の影響を大きく受けていることは疑いなく、潘殖よりもややおくれて世に出た朱子は、殖を異端的な思想家として冷眼視している⁽²⁾、『直齋書錄解題』(巻九)の「忘筌書」の条にも、「多く易を言^{かた}れども、また異端に渉る」とのべている。こうした評価は渝ることなく存続したものの如く、清の査慎行の『得樹樓雜鈔』(巻二)においても、潘殖の著述は、「老莊の学に基づいて易を説く」とのべている。そのため潘殖は、実学を標榜し、「聖学はただ易を師とするに在るのみ」(忘筌書⁽³⁾、巻五、觀身)と言いきっているにかかわらず、その思想は全く評価されることなく、放置されて来たのであろう。従ってその伝記の詳細も不明であるが、『宋元学案補遺』(巻四十二)には、その略伝を次のようにかかげている。

潘殖、字は子醇、浦城の人。大觀中、兩たび郷薦を以て礼部に上られしが、偶わず。建炎戊申、始めて累りに擧げらるるを以て官に除せられ、真州推官に調せらる。性、学を嗜んで倦まず。かつて新学(王安石学)の非を悟る。ここにおいて忘筌書五卷⁽⁴⁾、性理書九篇を述べ、自ら浩然子と号す。劉白水勉之・劉屏山子暈、みなその書

を喜ぶ。屏山、その後に跋し、極めてその学易の門戸を得たるを称す。(5)

劉白水と劉屏山の二子は、いうまでもなく朱子青年時代の恩師であり、この二子の称賛を得たということは、殖の思想傾向のいかにかわららず、この時代の特異な論説の提唱者であったとみなされよう。

特に彼が異端的(非道学的)思想の持主でありながら、仏者としての李屏山から批判を受ける側面を具有していたのは、どのような事情にもとづくのか。そこには単純に儒教対仏教という割り切り方では片づかぬ問題が介在するようである。以上のようなことを念頭におきながら、『忘筌書』の思想内容を検討してみよう。

二

潘殖の易解釈は、宋代の一部に流行した心易の系譜に属する。心易とは、易を客観界の造化の変動としてとらえるよりも、むしろ己が心の動態としてとらえ、心の向背により天地の命運も左右されるとする。だから本書冒頭においても、「聖人は身心を易に見る。易は体なし、是れを大象と為す。形の由って生ずる所なり。易は思うことなし、是れを太極と為す。心の由って起る所なり。体なきは身の本、思うことなきは心の源」(書、卷一、統論)と、身心に易成立の根柢ありとしたのである。この無体無思の身心は、まとめて言えば、天地之心または道心ということになる。その天地の心は、「実に定体なく、大は六合を包み、細は秋毫に入り、本より限量なく、太虚と等し。虚は万有を包んで眇なく、証すべき所の者は、感応のみ」(書、卷一、宅心)ということになる。

しかしいかに心が天地万有を包含するとはいえ、恣意によってこれを操作し、これを変動させることはできないし、そうしたことで自体が心の万有包含能力を低減させ、放棄させることになるであろう。すでに右の文に引きつづいて、「之を感じるに其の道を以てすれば則ち正しく、之を感じるに其の道にあらざれば則ち惑う」とあるように、心の保持の仕方いかんによつては、心易思想はいつでも挫折する危機におかれていますといえるであろう。それでは、どうすれば常に心を正常に保持できるであろうか。それはその無定体性・無限量性を傷うこと、すなわち心が一曲・一辺にとらわれ、分別と分裂の境地に落ちこむことである。それをさけるためにはどうすればよいか。心を常に、喜怒哀楽

未発の先なる自然の正位に安住させることである。心に内在するそうした危機を、『書経』大禹謨には、「人心惟危、道心惟微」と表現したが、「人心とは変体の心であって、思うことありて為すことあるもの、道心とは妙体の心であって、思うことなくして為すなきもの」ということになる。(書、卷一、伝道) 心が発動しようとする場合、とかく道心が人心に変質し易いが、それをたくみに一体化しさえすれば、一切は天地之心の妙用となる。

堯舜の心は、天地の心なり。天地は太極由り以て生じ、堯舜は大中由り以て立つ。大中は、人心道心合して一となる者、是れなり。虚以て立ち、一以て行い、之を巻けば握に盈たず、之を舒せば六合に弥る。是れを妙用となす。巻舒自如なり。故に思うことなく為すなく、寂然として不動なる者は、これ其の体なり。變動して居らず、六虚に周流する者は、これ其の用なり。此れその三極を建立して、天地を範圍し、陰陽を變理する所以なり。(書、卷一、治乱)

このように心は妙用をもって、たえずはたらき続けねばならない。でなければ、造化の変化、天地の生成に参与することはできない。だが動く、ということは、何らかの意味で正位から立上がり、自らの体質を前後左右にくねらざるを得ないであろう。無思無為から有思有為への転換である。これを拒めば枯槁寂滅禪に転落する。安易にこれに乗れば、道心と人心の分裂が起り、正位よりすべり落ちる。そこに要求されるものは、正位を動くにあたって、それを偏曲せしめる原因はどこにあるかを探求することであろう。そのためには、先ず今日の思想界の低落現象を丹念に調査して見る必要がある。

三

潘殖は、大中の実体を喪失しつつ今日に及んだ経過をふり返って、次のようにいう。

堯舜以来、相伝して来たことは、中が「正位にして体に居る」ということであった。ところが大道が隠れて、人びとは私見を好み、速効を求め、その痕跡をふむばかりで、その本心を見失ってしまった。そこで執中は名のみ存して実を失い、子莫の執中(孟子尽心上)をしたうようになった。それは真の中ではないが、力行につとめれば、

小成の効果はある。ただ全体に味く、大道を嘗うのだが、人為的な徳よりはまさっていた。ところが更に墮落して、言語に流れ、文章の流となり、本性に自得もせず、つとめ行なおうともしない。もっぱら飾り立てた文章で空言をごまかし、さらびやかな調子で、人の耳目を悦ばせようとするだけである。ここまで心を見失つて来ると、天地の心を見るすべもないし、堯舜の治を致すべきすべもない。とすると、堯舜の罪人とすべきは、子莫の徒であり、子莫の罪人とすべきは、文章の流である。(書、卷十、積習)

これによれば、儒教の墮落形態の極限を、学問の文章化にみていることは明らかである。だが中をおおい、中をおこなうものが文章であり、そのために政治の不安が醸成されたという論法は、必ずしも分りよくはない。中を發揮し、中の実現に加勢する文章というものも、十分あり得るからである。心から游離し、紙上の語として独り歩きする学問を、潘殖は外学と呼ぶが(書、卷五、克念)、その外学の形成される経過を、次のように説明する。

今日の学徒は、幼少の頃から読書につとめ、前言往行は色いろ識つてはいるが、これを畜う根源を見ないで、ただ誦説の儒となるだけである。畜徳の大事なことを知らないから、年が長け、聡明が衰えるに及んで、外物を靈府を侵され、反省することもできなくなり、ひどい場合には、全く忘れ去ってしまう。その務めて得るものは、外学であり、その損なうものは真理である。だが真理が損なわれれば、外学だけが生き残るわけにも行かない。

(書、卷九、言行)

つまり外学とは、自己の本性に根さない外飾の学問であり、その分量が増大すればするほど、真理を隠蔽し、そのはてには、みずから滅亡せしめる性格をもつものである。博識広聞を事とする文章・外学が、心の妙用として機能しないで、逆に本心の発用を抑圧するのは、なぜであるか。それは右の文にも見える聡明が、そうした反省の道を遮断するからである(6)。要するに聡明とは、「管を用いて天を窺い、蠡を以て海を測る」がごとく、「小智を以て大道を探る」無謀を敢てするものことである。(書、卷十、積習)

ではなぜ人は聡明をよしとし、聡明に甘んじようとするのか。そこには博学多識を有効だとする社会的風潮があり、またそれが人間的向上を約束してくれるという誤る信仰があるからであろう。しかし羅列的形式的な知識の追求は、分析と散漫に終るだけで、大中による統一を欠如し、積めば積むほど本根から遠ざかり行くだけである。世には、知

識豊かな賢者があり、その要領のよい判断や振舞は、たしかに小過を消却することができる。しかし小過を克服できるということは、必ずしも大過をさげ得ることを保証するものではない。小ざかしく小過を処理できると自負する時、逆に大過を招く根因が宿っているのである。

嘗に謂えらく、聖人は小過あれども大過なし。賢人は大過あれども小過なし。賢人は高きに趨いて下きを捐て、長を取りて短を捨て、能く人の能わざる所を為し、天下の美はみな己れに在りとし、小過あるを惡む。然れども道の明らかならざるは、賢者より始まる。道苟くも明らかならば、則ち小過なんぞ傷まん。道明らかならざれば、則ち害、當時に及び、禍、後世に延く。(中略)

妖孽生じ、禍乱作り、毎毎救うべからざるは、その原みな賢者の、私見を好み、大理に暗きに自るの致す所なり。

(書、卷八、無大過)

みられるように、潘殖は聖人と賢人とを相反する志向をもつものとして対置し、賢人の上積みとして聖人があるとせず、むしろ賢人の否定において聖人の出現が可能だとする。それは、賢人こそ典型的聡明人だからである。聖人作れば、賢人は姿を隠すべきであり、逆に賢人盛えれば、聖人は世にあらわれるはずがないのである。「聖人の正説は、此の道の明らかなる所以なり。賢人の倒説は、此の道の明らかならざる所以なり。倒説作れば、則ち道德下衰す。悲しいかな」(書、卷三、洪範説) 賢人に見られる智慮の外通は、心の中樞機能を無視する意味において、まさに心易思想を破綻せしめるものといわねばならぬ(7)。

四

人間が、せっかく与えられた聡明性を、正道において發揮し得ないで、禍乱を招来する因素として使用するに至るのは、なぜであろうか。それはみずからの末端的能力を過信し、枝末的知識の集積が、本位の確立を約束してくれらると誤認して、知識を支える根源的主体のありよういかに重視しないからである。「本に背き、復るに迷い、正位を曠しうして居らず、邪途に入りて覚るなき」(書、卷八、無大過)が故である。「正位を曠しうする」とは、『易経』

艮卦の語を借りれば、「思うこと、其の位を出でず」の訓戒を犯すことである。潘殖はかくべつこの語を尊重し、次のように解説する。

其の位を出でんと思うは、乃ち定位の名づくべきあり。則ち凡そ定所・定位あるは、みな一曲なり。一曲に繋がれば、乃ち自私の身心あり。ここに於て、擾擾として万緒起り、かつ出没の途に転徙す。偏重の私心あるに由り、即ち偏位に繋がりに我あり。既に我あれば、世のいわゆる甚だ美なるものと雖も、みな善からざるなり。我あるの原は、みな人心によるなり。(中略) 此の身を執ずれば、乃ち真体を隔取して麗著し、以て我は彼の所に繋し、彼は我が室に留まるに至る。向の虚室は、今すでに茅塞して主となるを得ず。(書、卷六、易図)

つまり思うことがその位を出れば、一曲・偏位につながり、先入主が胸中にふさがって、自由無拘束な判断が行われなくなるといふのである。ここにおいてか、「思うことが其の位を出ない」ためには、有我の執着を否定することが必要となる。有我即ち我への執着は、どうして発生するのか。それは人間が有取となるからである。有取という考え方は、或いは仏教の有執着にヒントを得たのではないかと思われるが、それは対象に虚心に感応し得ず、視野を狭少にし、偏見のとりことなるものである。「凡そ後学の失は、ことごとく取より出づ。楊墨の徒これを啓き、以て後学を陥る。弁じてこれを出づるは、また宜しく略なるべからず」(書、卷一、統論)である。特にこの書には、「論取」(卷四)という一節があり、詳細にこの問題にふれている。その概要はこうである。

取があれば捨がある。たとえば室中の物の、十に一を取れば、九を捨てることとなるし、九を失うこととなる。従って取るということは、その取ったものも、元のすがたを失っているのだから、外に在ることとなり、わが固有ではない。だから取ったものも、捨てたものも、両方とも失うこととなる。「下徳は徳を失わざらんとす、是を以て徳無きなり」(老子、三十八章)といわれる通りである。これに対し、取ることなければ、捨てることもない。取捨にとらわれなければ、小大精粗ことごとくわが度内に帰し、正位にあって徳業を擅にすることができる。「上徳は徳とせず、是を以て徳あり」(同上)といわれる通りである。しかるに孔孟より後、誰も彼も道について取る、ことをしている。楊墨がその先がけとなり、取るからには、取ったものに拘われて、正位からすべり落ち、あべこべに取ったものに入りこまれて、己れの円鑑を曇らせ、主となるものがなくなるから、右の占領者のなすがままに推移することとなる。心

の位が中正に居れば、徳は長子となり、盛徳大業はすべて我が固有であつて、わざわざ取る必要はない。取るということをするのは、己れの見識が明らかでないからである。道について取る、ということをするれば、道を得るに値しないし、かえつて得たもので失う報いを受けることとなる。また物について取る、ということをするれば、執着を生じる。孔子の言葉（論語、陽貨）を借りれば、「磨すれども磷ろがず、涅すれども緇まず」というのは、つるにつながつていゝ苦瓜とはちがつているのだ。（苦瓜は特定の制約をもつから） つながつていなければ、「磨すれども磷ろがず」であつて、無取のことである。無取であれば、外物の入る余地はないし、どんなに上手な染物屋でも緇くすることはできない。これが天地の至機である。一体、世間でもっともらしい言葉をのべているものは、大抵、道を見通してはおらず、知識で憶測し、人を惑わせて満足しているだけである。そこに真実らしいものがあつても、はつきりと道を見ているわけではないから、いづれも人を啓発するに足りない。

以上がその概要であるが、これでも分るように、有取は偏執につながり、入取したのもすべて己が所有とならず、かえつて入取すればするほど、正位の明から遠ざかる結果となるというのである⁽⁸⁾。ただしかし取、ということは、必ずしも醜悪をよそおうているとは限らず、むしろあてやかな知識の衣装をまとい、低俗界にはみられぬ洗練された言動をもてあそぶものであり、そこに有取の魅力があるが故に、人は容易にその陥穽の中にはまり込むのである。

楊墨の有取に溺れて、畔援歆羨の心勝つ。ここに於てその高明を景仰し、その功の美なるを慕悦し、その步趨に循いて之に従う。跡は則ち是なるも、その詣る所は則ち殊なり。みな不明に原ずきて、有取に汨むなり。有取なれば、則ち見る所に随う。見れば、則ち両端を離れず。両端にして取るあれば、則ち必ず一偏に倚る。両端にして偏重すれば、則ち傾いて中庸にあらず。（書、卷一、統論）

知識の無限蓄積が、仮りに知識としての体系をもち得るにしても、その先にはきけられぬ破滅が待ちかまえているというのは、知識を蓄積する主体が全局を公平に見通す無私の心をもたず、一曲につながる自私の心にもとづいてゐるからである。偏重の私心があれば、偏位にとらわれて我を執じ、我を執ずればどんな善も不善に変質するのである（書、卷六、易図）こうした我執の淵源は、何よりも人間が「易は無体なり」の原則を忘れて、その身体を私物化し局限化しようとする所に起因する。人間は身体を通して外物を感じ（感）受するが、咸卦（艮下兑上）は艮を主として妙体

を明すのであって、その艮卦は「其の背に艮まりて其の身を獲ず」といわれるように、背に止まるを身上とし、我意識を滅してこそ心の安定休息が得られることを示す。その身体の機能は屈、信を感じざるを得ず、そこには蹤跡をとまなわざるを得ないが、進んで「精義入神、以致用也。利用安身、以崇徳也」(繫辭伝)の境は、未感の先に達したのであり、更に「過此以往、未之或知也」(同上)に至っては、神窮まって無に合し、局定された身体的意識は消滅する。「艮の要は、その人を見ざるにあり。咸の要は、説くべきを見ざるにある。艮の旨は、其の背に艮まるにあり、咸の旨は、其の胸に感ずるにある」(書、卷八、咸感)つまりいづれも見の熄むことを明らかにするわけである。この見の熄んだ人物、すなわち達道の士の立場を、次のように説明する。

それ達道の士は、ただ自ら観するに務めて、彼を見るを務めず。その自ら観するに務むるを以て、ここを以て順つてこれに止まる。象を觀する所以なり(9)。その彼を見るを務めざるを以て、ここを以て「詐りを逆えず、信ぜられざるを憶らず」(論語、憲問篇)それ詐りを逆え、信ぜられざるを憶るの人は、その心ただその人を見るのみ。我の不平によると自省するを知らず。ただ平なれば、則ち正位に復す。これを天地の心となす。これを天地の心となす。ここを以て先ず不平を覚るに至れば、則ち動くにみな等差の見なり。これ人心なるのみ。それ何ぞ能く覚らんや。詐りを逆えず、信ぜられざるを憶らざれば、則ち信ぜられざる者も、吾れまたこれを信じて、我に在るもの、平かなり。平かなれば、則ち正し。正しければ、則ち覚る。(中略)機は見の熄むに在るのみ。それ見熄めば、則ち彼を見ず。彼を見ざれば、則ち自ら見る。卦(咸卦九四)に曰く、「憧憧として往来すれば、朋爾の思に従う」と。これ彼を見て自ら見ざるの患なり。(同上)

見を熄めるためには、意識の細分化をさけつつ、内觀に徹しなくてはならぬ。人心より本心に帰らねばならぬ。そこには当然、本心を障覆する諸要因を払拭する工夫が加えられねばならぬ。その方法を潘殖は、剥の卦に見出すのである。

剥の卦は、下卦が坤、上卦が艮、つまり下五爻が陰、上一爻だけが陽より成っているが、この卦象を人事に即して見るならば、小人どもが君子を剥害し、君子は進退に窮し、「順にして之に止まる」と判せられる。潘雍の言葉を借りれば、「剥は陰、陽に勝ちて之を剥き、以て正を蔑すはなすに至る。この時に当り、静を用いれば則ち吉なり。故にその義は、『順にして之に止まる』を取る。象を觀る所以なり。陰、陽に勝つの時、動けば群陰の憊らす所と為る。何を以て往くべけん。是に於て、退縮して順にして之に止まる。蓋し出ずれば則ち必ず外患の時あり。之を損じて又損じ、剥尽くれば則ち独を見て、その道乃ち復す」(書、卷五、觀象)である。ただここに注意すべきは、剥とは、人間が本来具有している性情好悪をすべて剥き取り、枯木死灰の如くなれというのではない。ここに殖の儒家的自覚がかがやいているとみられよう。嗜欲好悪は、性に所属するものであって、聖人とてもこれを絶ちはしない。ただ道によってその偏向暴走を防ぐだけである。嗜欲が好悪の度を越すと、性命の情が憊れるし、嗜欲をしりぞけて好悪をおさえると、耳目が病む。嗜欲を制御しながら、本に反せば、嗜欲好悪はそのまま保存されて、性命も耳目も病むことがない。これが最も望ましい方法である。だから事物を頭から屏去すべきではなく、むしろ「順にして之に止まる」ことが肝要なのであり、そうすれば屏去しなくても、おのずから屏けられる。心すべきは、外に眼を向けないで、内に眼を向けることである。

それ心に眼あるに外視す。これその憊れを致す所以なり。順にして止まり、以て内觀するは、これその剥たる所以なり。剥の爻には、剥牀・剥膚の浅深の異ありて、以て毎爻の義を明らかにすと雖も、その要は順にして止まり、以て象を觀るに在るのみ。何ぞ力を外に致し、物物これを去るを事とせんや。順にして止まり象を觀れば、則ち心眼おのずから外視せず。これ剥牀・剥膚の源、爻に在りて特に次第あらざるを得ず。これを要するに、順にして止まれば、則ち身すらなお獲ず、況んや物に於ておや。これ剥の至要なり。(書、卷五、善利)

これによれば、剥のねらいが、あくまで内心の執着・作為・聡明の剥きとりにあることは明らかである。ここに「身すらなお獲ず」とあるのは、艮卦を予想しているわけであるが、これは先にもみたように無私を意味する。無私とは、己心の局量性を否定することであって、主体性の消滅ではない。それどころか主体性の意識明確であればこそ、剥くという作業が積極的に行われるのであり、それを徹底的にやり遂げることによって、主体性はその健在を示すのであ

る。これが剥卦上九の一陽であり、経文に「碩果食われず」というものである。「剥極まりて剥くべからざるもの独り存すれば、則ちこれ爛熟して滌除既に尽く。向の我を憊らせしもの、ことごとく化して善類となりて以て我に奉ず」(書、卷五、觀象)この一文は、当然無体の体であり、形なき存在の原点として、あらゆる形を作る根源となる。形は私的なもの、局定的なものであるが、形を形とするものは公的なもの、無限定的なものである。また形は万であるが、形を形とするものは一である(書、卷四、踐形)。聖人は受形の本に審かだから、庶物を察し、人倫に明らかとなるが、凡人は一たび成形を受けると、形を見て象を見ず、用を致すの時、彼己を分つを知るだけで、肝胆すらべつべつとなつてゐる。だから用いざる時に大体に帰すれば、物我一如であることに気づくはずがなく、「天下が同帰にして殊塗、一致にして百慮である」ことをさとするはずがない。「己を物に公にするものは、物みな我が体となり、物を己れに私するものは、己れに徇うだけである」(同上)ここに身体に対する考察を更に細かくする必要が生じてくる。

老子は、「吾れ大患ある所以のものは、吾れ身あるが為めなり。吾れ身無きに及びては、吾れ何の患いかあらん」(第十三章)といったが、これはまさに大象の無形に復るということ、すなわち「易は体なし」をたくみにいいあてたものである。身体への心構えは、先に艮卦にみたが、身と艮とは一体であり、この両者は向背の異があるだけで、明に向えば動にして身が頭となるし、明に背けば止まって身は隠れる。有身の身は、境を逐うから起滅をまぬがれないが、無身の身は、本に復るから万古常存である。境に向えば、旁行して変に適するし、境に背けば、正位にして体常住である。だから艮卦には、「其の止に良まるとは、其の所に止まるなり」といい、また「兼山は良なり。君子以て思ふこと其の位を出でず」というのである。正位にはもとより真君があるわけであるが、それは普遍的古則に従うだけで、人為によるはずがなく、自然による本来的なものでなければならぬ。この本来的自然に背くところに、人間の墮落と偏狂が初まるのである。

人、見る所に狂れ、その見る所のものを以て、認めて以て常となし、またその本来なるものを体認せず。徒らに今の身心を認めて、事物に随いて以て止まるの偏位に安んず。道を知る者は、そのかくの如くなるを審かにし、正位の周偏は直指すべからずと以う。ここに於て、特にその所に非ざるに止まるを戒む。思ふことその位を出で、その所にあらざるに止まれば、乃ち定所の知るべきあり。思ふことその位を出づれば、乃ち定位の名づくべきあ

り。則ち凡そ定所定位あるは、みな一曲なり。一曲に繋がるれば、乃ち自私の身心あり。ここに於て擾擾として万緒起り、かつ出没の途に転徒す。偏重の私心あるに由り、即ち偏位に繋がれて我あり。すでに我あれば、世のいわゆる甚だ美なるものと雖も、みな不善なり。我あるの原は、みな人心による。(書、卷六、易図)

このように本来普遍的存在として位置づけらるべき身体が、人心により私物化されることにより、止まるべき地点より游離し、偏位・偏地を転々と移動し、主体的統一性を喪失するに至るのである。身体を固く己が所有と意識すればするほど、身体の局限化が深まり、本心の活動を阻害する結果となる。そこには当然我他彼此の対立が露呈し、身体がかえって大患の因となる。そこに先にものべたような剝の修鍊が必要となるのである。

その修鍊は、外部から何かを加える不自然な工夫であってはならない。自然に反く人為であってはならない。「も」と無思なるに苦思を加え、もと無為なるに修為を加え、もと寂然不動なるに毎に動の機を蹈む」(書、卷七、自然)ことをさけねばならない。しかるに人が正体を変じて変体となると、かえって変体を誤認して正体となし、復る所以を見失うに至る。それでは変体から正体に復るには、どうすればよいか。少なくともそこには、変体であることの自覚と、これを克服せんとする意欲が必要であろう。そこには明の火が必要である。だが前にものべたように、外的知識の集積をめざす聡明は、人心をますます冥昧ならしめるだけである。従って基本的には葆光襲明でなければならぬ。その本来的に具有している内的光を、坤卦には、黄中通理と表現している。中通は外通に對する。

智慮外通すれば、見る所のもの彼に在り。故に人を知る者は智(慮)なり。黄中通なれば、観る所のものは自性なり。故に自ら知る者は明なり。見る所のもの彼に在れば、体もまた従って之と旁行す。観る所のもの自性なれば、体もまた従って正位に居る。之を黄と謂うは、土の真精にして、「万物を含んで化光なる」ものなればなり。(中略)正位体に居れば、則ち体妙なり。偏位体に居れば、則ち体変す。正位は、乾坤未だ列を成さず、天地未だ位を定めざるよりして、いわゆる神帝なるもの己に居るなり。千變万化に涉れども、正位は則ち一定して易わらざるものなり。これ中宮の虚位、真君真宰の帰宿する所にして、妙体妙用たるものなり。必ず坤の六五に於て之を明すは、もと冲氣の精にして、精神に於て大全中正の至たるものなればなり。(書、卷七、黄中)

若千道教の術語が混用されてはいるが、黄中はこのように本来正位として人間に与えられているのである。而もそ

これは身体の中にあるとともに、広くいえば万象にかこまれて存在し、その発用にあたっては、必ず個別的制約をまぬがれない。普遍的根源的なものは、それが実学としての効用を発揮するためには、個別的偏曲的な事象を媒介とせざるを得ない。ここに普遍と偏曲、正位と偏位との離合いかんが、黃中通理の正常な機能を保持するか否かの岐点となるわけである。この課題は、心易をたてまえとするものにとつて、運命的にのしかかっているといつていいだろう。潘殖はこう説明する。

然りと雖も、偏にあらざれば以て正を成すに足らず、変にあらざれば以て常を体するに足らず。然れば則ち正位はその定位、偏位はその旁行なり。正の常たるを知りて帰するあり、偏の応たるを知りて能く反すれば、則ち出入不可なくして、均しく無妄たり。(然るに)偏位変ずる所に随いて、既すべからざるあれば、私見にて取る。取る所の物、入りて我を役するを得れば、則ち体もまた変ず。これ主となるを得ず、乃ち物に役せられて、妄を以て常となす。(同上)

常体より変体への転換は、黃中通理の主体性の喪失であり、一たび正位にすぎが生ずるや、常明の舎にはぞくぞくと外物が侵入して居坐り、虚明の体は失われる。それは常人のみならず、聡明なものとても同様である。これから脱却するためには、どうすればよいか。不習のまま放置すれば、進歩はない。さればとて習のみに頼るのは、偏向を来す恐れがある。ここに一つの参考となるのは、『書経』洪範にみえる、「貌曰恭……睿作聖」という一節である。恭(欽)によって心を摂めれば、「思うこと其の位を出でざる」正位に眼覚め、その発展線上に聖となるの道が開ける。従つてそれは不習之習とでもいうべき方法である。習うとはいつても、坎卦にいう「君子は以て徳行を常にし、教事を習う」の習であり、不習とはいつても、坤卦にいう「直方大、習わずして利しからざる先し」の不習である。習とは本明に帰ること、不習とは地道本来の光があらわれることである。そこに人為的苦思探索の入るべき余地はない。苦思すれば是れ中方に窻がりて未だ通ぜず。乃るに強いて以て通せんことを求む。強いて通せんことを求むれば、則ちいよいよ窻がりて反つて以て神を累わす。苦思して止まざれば、則ち明に過ぎ、明淫すれば、則ち心疾となる。

以上、潘殖の主張をあらまし整理してきたが、それが老荘思想の影響を受けているのはもちろん、無執着を説き、自性を説き、五陰を口にする（書、卷六、易図）等、仏教の影響も見逃しがたいものがある。にも拘わらず、彼には仏教を批判している場面がみられる。彼の仏教観をまとめたものに、「題明報篇」（書、卷十）という一篇がある。

儒者は貌には孔子を欽えども、心には釈氏を許す。正におもえらく、儒者の学は、言語を撫い辞華を為すに止まり、規むる所のものは、青紫を拾うのみ、と。孔門の実学は、初めより未だかつて意に経ず。宮牆数仞にして、その門を得がたければ、徒らに智慮を用い、妄意窺測して、深きを極め幾を研ぐの語を誦取し、以て空文を事とす。則ち智、豈に以て聖人を知るに足らんや。宜なるかな、号して方中の士となすも、景桑榆に迫り、飛ぶに倦み還るを思うに迨んでは、まさに帰する所を質すこと。既に孔子を以て此れを尽すに足らずとなし、必ず転じて彼（仏教）に之く。勢、然らしむるなり。深く之を悼惋す。

これによれば、当時の儒者が、官界の游泳にはやるだけで、内面的探求心がなく、人生の一大事は儒教に求め得べくもないとして、すべて仏教に任せきりにしている実状にあることを、嘆じているのである。こうした嘆きは、程子以来の道学者の間にも聞かれるのであるが、潘殖としては、儒学の本質の中に、仏教をしのぐ内観修省の理論と方法が用意されていると信じていたことは疑いない。而も彼自身、「儒釈の二家は、帰宿相似たれども、設施は相遠し」（同上）というほど、両者に類似性の存することは認めざるを得なかつたのである。それでは彼は、仏教の弱点をどこにあるとしたのであろうか。彼は学問の性格をのべるにあたり、儒学は内外を合する道であるが、「仏は必ず枯槁憔悴する」から、天下の正位とは認められぬ、「学仏は自為の人たるのみ」とのべており（書、卷三、叙学）、また剥の卦を誤解した人びとが、事物を去ることにのみ力を入れ、「甘んじて祝髪する」ことを非難している（書、卷五、善剝）。これらにより潘殖の仏教批判の主眼が、その社会的兼済精神の欠如にあることは明らかである。しかし李屏山も指摘しているように、こうした論議は、すでにその先例があるのであり、しかもそれが必ずしも大乘仏教の本旨を会得したものでないことも、しばしば指摘されている。その点、潘殖の仏家批判は、決して精彩ありとは認められぬのであ

る。それよりも彼自身が、「儒釈の二家は、帰宿相似たり」という、その類似性自覚の内容である。ここで思い合わされるのは、いわゆる程朱学においては、主客を貫く条理の発見と追求、いわゆる格物致知の方法に仏教の一心万法論とは異なる世界観・実践論を考案したと自負したのであるが、潘殖にはそうした条理哲学への関心はない。だから『大学』を解するにしても、明明徳とは光明の緝熙たる所以を論ること、物格知止とは止まるべき所を論ることであって、それ以上に条理の問題は取り上げられず、「思うこと其の位を出でざる」ことだけがくり返されるのである。その位の正しさを保証するものは、無執着・無偏曲の虚明に徹するというに止まる。「易を学んで神德行（繫辭伝上）に務めずして、乃ち独り知識を以て其の理を察するは、これ妄意なり、灼見にあらざるなり」（書、卷八、神德行）と、潘殖の理に対する意識は、きわめて冷淡である¹¹⁾。この点から言えば、朱子学派より、仏老による易解釈に終始したと批判されるのは当然であるが、それはまた仏教側よりすれば、易経をひっさげて仏教に接近してくれたと評価し得るものであろう。だから李屏山はいう。

大なるかな、此の書や。伊川が学も及ばざるなり。その関鍵は方山（李通玄）の合論（華嚴合論）に似たり。大略、大象を以て体となし、太極を以て心となし、皇極に居るを正位となし、後学を破して、大夢となす。（中略）その淵源を探るに、それ瞿曇氏に出づるか。頗る華嚴三觀の旨を知る。竊かに曹洞五位の言を聞き、自ら一家を成す。千古に独立し、また法篋の雄なるか。（鳴道集説、卷五）

これだけ仏教に近い立場にありながら、逆に仏教を批判する殖の態度が、屏山には理解しがたいし、がまんがならない。だから「何ぞそれ主人を憎むことの甚だしきや」と結ぶのである。ただ儒家の中から、こうした仏教的肉質を具えた著述のあらわれたことに、仏者としての誇りを感じていたのではなかったか。

〔注〕

- (1) 直齋書録解題（卷九）には、十一家とするも、現行の鳴道集説には十四家をおさむ。
- (2) 朱子文集、卷四十一、答程允夫第四書に、「潘子淳の書、この頃亦之を見る。蓋し仏老を雜えて之を言う者にして、亦必

ずしも観ざれ」とある。

(3) 本稿では浦城遺書所収本をテキストとして使用し、以下「書」と略称する。なお李屏山がこの書を『安正忘筌書』と呼称している理由は詳かでない。

(4) 浦城遺書所収本は全十巻となっている。これは彼の他の著述と合わせて、編集のやり直しが行われたのかも分らない。

(5) 順治七年刊、浦城県志卷八所収の潘殖伝もほぼ同じ。

(6) 次の語を参照。「初学の、外照に泪み、明未だかつて帰らざるに至っては、則ち未だその門を得ざるに、先ず修習を廃し、ただ紙上の語を誦して、知識を以て解析するを知るのみ。往往、智者は之に過ぎ、聡明を恃みて以て極致を議論すれども、かつてその彼を聞き彼を見ると為すは、口には似たれども心にはしからざるを悟らず。何ぞ以て聡明となすに足らん。聖人の心を洗い密に蔵するの道、ついに虚設となつて、学もまた徒らに空言をなすのみ」(書、卷十、積習)

(7) 次の語を参照。「後学の失は、ただ聡明を恃みて、知識を以て考究し、理を見るのみ。理すでに之を外に窮むれば、混然たる全体は、則ち及ぶ所にあらず」(書、卷四、誠信)

(8) 次の語を参照。「有取なれば則ち学ぶ所の者外なり。中と雖も偏す。既に位を其の中に成すにあらず。是に於て反つて一偏の蔽あり。之を要するに、道は取るべからず。ただ一偏を主とせずして、両端一貫すれば、自然に正位に復して中す」

(書、卷一、伝道)

(9) 「象を觀する」とは、易象を全体的に觀察することである。これに対し「形数によつて觀する」と、偏曲の見到墮することとなる。次の語を参照。「大象は知識の見るべき所にあらず。必ず大目もて之を視て、而る後見ゆ。理を見る者は、名義挙げれば則ち見ゆるも、名義去れば見えざるなり。象を見て名義を俟たざれば、則ち名義都て忘れて、象自ら独り存するを、大象と謂う。象の帝なり。此れをこれ身の本と謂いて、道に進む者の必ず見る所の者なり」(書、卷一、本宗)

(10) 次の語を参照。「一たび人事に涉れば、反つて用を蔵するの疵と為る。是れもと無思なるに苦思を加え、もと無為なるに修為を加え、もと寂然として不動なるに毎に動の機を陥み、易道変ず。是に於て、麗著なき者變じて麗著と為り、生滅なき者變じて生滅と為る。是れ皆未だ不習の道を喻らざるなり。故に中庸は能くすべからざるを知らずして、反つて贅するに人事の過を以てするなり。易を学ぶ者は他なし、ただ当に正位の体を見るべきのみ」(書、卷七、自然)

(11) 次の語を参照。「夫れ道は以て知らざるべからず。既に知らば、則ち宜しく之を冥するに不知を以てすべく、始めて正位に安んじて無我なり。此の理をば論らず、乃ち専ら知を以て事と為さば、則ち其の徳反つて離れて貳なり。知らざるは愚なり。之を知るは智なり。皆一偏の名なり」(書、卷一、中庸) また論語の「意必固我」を解するにあたり、次のようにのべる。「分弁の識あれば、則ち一定の是あり。故に必なり。一定の是あれば、則ち此れを執じて化せず。故に固なり」(書、卷六、絶四)