

天地を生みだす良知について

—王畿良知心学原論(三三)—

小路口 聡

はじめに

「良知心学」を唱えた王守仁は、自らの説く「良知」を明らかにするあたつて、さまざまな語句を駆使しながら、良知の優れたはたらきを説き明かそうと試みている。例えば、「規矩尺度」、「明鏡」、「靈丹」、「試金石」、「指南針」、「定盤針」、「滴骨血」などが有名であるが、その中で、いささか分かりにくいものとして「造化の精霊」というものがある。

良知は造化の精霊である。これらの精霊は、天を生じ、地を生じ、鬼を成し、帝を成す。いずれも、ここから生まれ出るのであれば、正真正銘、「物と相對することのない」「絶対なる」(程明道「識仁篇」)ものである。人が、もし、それを完全なるすがたで、少しも欠けることなく、取り戻すことができたなら、「自分でも気づかないまま、「嬉しくて」手や足が踊り出すだろう」(「礼記」樂記篇)。この天地の間に、これに代わる、どんな楽しみがあるのか、私は知らない。

良知は造化的精靈。這些精靈、生・天・生・地、成鬼成帝。皆從此出、真是與物無對。人若復得他完完全全無少虧欠、自不覺手舞足蹈。不知天地間更有何樂可代。〔《伝習録》下卷・61条 《王陽明全集》上海古籍出版社 一〇四頁〕

本稿では、ここに所謂「造化」の語、及び、それに続く「天を生じ、地を生ずる」の語に着目すると同時に、更には、その高弟である王畿の発言をも参照しながら、所謂「良知心学」の存在論、——すなわち、物や、世界が「ある(存在する)」ということ、人について言えば、「生きる」ということの意味を、どのようにとらえていたのかについて考えていきたい。そして、そのことを通して、「造化の精靈」という語の意味、更には、そこから見えてくる「良知」思想の本质について、いささか私見を述べてみたい。

一 天を生じ、地を生ず

まずは、良知が「天を生じ、地を生ず」というのは、どういう事態を指して言ったものであったのかについて、王畿の発言に即して見ていきたい。

良知は、学慮を仮らず、天を生じ、地を生じ、万物を生じて、自ずから已む容からざるの生機なり。

良知不假學慮、生天生地生萬物、不容自己之生機。〔答吳悟齋〕『王畿集』卷十一 一四五頁〕

* 王畿の引用および頁数は、呉震編校整理『王畿集』（鳳凰出版社 二〇〇七）に拠った。なお、引用に際して、句読点は適宜改めた。

例えば、ここで王畿は、良知は後天的な学習や思慮の手助けを借りるまでもなく、「天を生じ、地を生じ、万物を生ずる」ことができるが、それは、「自ずから已む容からざる生機」、すなわち、外部に根拠を持たない、それ自身の自ずからなるはたらき、すなわち、自発的・内発的なる「生機」 〓 生きたはたらきであると言う。

また、次のようにも言う。

私が信じているのは、この心の一念の靈明だけである。一念の靈明は、混沌から根基を打ち立て、專ひとつじま一たり直とひだし遂ひだしたり、翕とじ聚ひらたり開辟ひらいたりしながら、ここから、天を生じ、地を生じ、人を生じ、万物を生じる。これが『大いに生じ、広く生ず』（『易』繫辭上伝）ということであり、『万物を』ひっきりなしに生み出し続けて、いまだかつて一度も中断したことのないものである。

予所信者、此心一念之靈明耳。一念靈明、從混沌立根基、專而直、翕而辟、從此生天生地、生人生萬物。是謂大生廣生、生而未嘗息者也。（龍南山居會語）『王畿集』卷七 一六七頁

ここに所謂「一念の靈明」とは、「良知」にほかならない。この「一念の靈明」は、「混沌」から「根基」を打ち立て、「專一」と「直遂」、「翕聚」と「開辟」、すなわち収斂と発散を繰り返しながら、その中から天を生じ、地を生じ、人を生じ、万物を生じるのであり、その働きは「『万物を』ひっきりなしに生み出し続けて、いまだかつて一度も中断したことはないもの」と結んでいるのは、先の発言と同様である。

こういった王畿の一連の発言は、いずれも『易』繫辭上伝の「夫れ乾は、其の静かなるや専ら、其の動くや直し。是を以て、大いに生ず。夫れ坤は、其の静かなる翕まり、其の動くや闢く。是を以て、広く生ず。廣大なること、天

地に配す」、および、「富有を、之れ大業と謂う、日び新たなるを、之れ盛徳と謂う、生生するを、之れ易と謂う」の言葉に由来し、「一念の靈明」としての「良知」のはたらきを、「易」に擬えたものである。ここに所謂「易」とは、「富裕にして、日び新たに、生生して已まない」天地の造化のはたらきを言う。王畿において、この三つのもの、すなわち「乾坤（天地）」と「易」と「良知」は根源を一にするものとして、現象形態は異なるが、存在論的には等価な存在だと考えられていた。すなわち、同じ原理によつて貫かれた共通の構造を有した真の「実在」、本当にあるものとして捉えられていたのである。

つまり、王守仁や王畿は、「良知」の働きが乾坤の「造化」や生生の「易」と同様、^{ゆたか} 広大にして、富裕なる天下の「大業（大いなる事業）」を生み出すものであると観念していたと見てよからう。では、「良知」が「天を生み、地を生み、万物を生み、大業を生む」というのは、いったい人に即して具体的に言うならば、いかなる事態を指して言つたものとして理解すればよいのだろうか。

二 無中に有を生ず

以上の点を明らかにしていくためには、我々は、更なる補助線として、もう一つの王畿の発言を参照したい。それは、「無中生有（無中に有を生ず）」という言葉である。これも、やはり単独では容易には理解しにくい言葉である。この言葉は、まず最初に王守仁が使い、王畿に引き継がれたものである。まずは、王守仁の方から見ていきたい。

私がここで論じている学は、「無の中から有を生みだす」工夫である。君たちは、とことん信じていることが必要だ。「そ

のためには」志を立てるしかない。学ぶ者の内心に兆す善を行おうとする志は、樹木の種子のようなものだ。助長することもなく、忘れることもなく、ひたすら大切に養っていけば、自然と日夜生長し、生氣は日に日に充実し、枝葉は日に日に生い茂ってゆく。「ただし」苗木の段階で、余分な枝を選んで摘み取っておかなくてはいけない。そうしてこそ根や幹は大きく育つことができるのだ。初学者も同様だ。だから、志を立てるときは、専一であることを貴ぶのである。

我此論學、是無中生有的工夫。諸公須要信得及。只是立志。學者一念爲善之志、如樹之種。但勿助勿忘、只管培植將去、自然日夜滋長、生氣日完、枝葉日茂。樹初生時、便抽繁枝、亦須刊落。然後根幹能大。初學時亦然。故立志貴專一。（『伝習録』卷上・116条 『王陽明全集』 三二頁）

この発言は、冒頭の「我、此に」という言い方から読み取れるように、王守仁が自分たちのグループが行っている学びを、他のグループの学びと対比して、自らの「学」を特化して、他との差別化を図ることを目的とした言明である。つまり、自らの「良知」の学は、他の学とは異なり、「無の中から有を生ずる工夫」であると言う宣言である。そして、王畿もまた、「良知」や「聖学」の特色を述べたものとして、この「無中生有」の四文字を随処で繰り返し引いているところを見れば、この語は王守仁から王畿に受け継がれた良知心学を理解する上で、決して無視することのできない重要な鍵語であると思われるべきである。

以下、王守仁―王畿の良知心学の文脈で、その意味を明らかにしていきたい。

良知は、無中に有を生ず、知無くして知らざる無し。

良知原是無中生有、無知而無不知。(滄陽會語『王畿集』卷二 三五頁)

ここでは、王畿は、「良知」は「無中に有を生ずる」ものだと言う。また、次の発言では、この「無中に有を生ずる」ものが「聖学」であるとも言う。後半の「無知而無不知」の意味については後述する。

孟子は孔子に学ぼうとして、「良知」を人々に提示し、更に「夜気」(告子上篇)が「虚明」であることにもとづいて「学」のかなめを明らかにした。他でもない、この一点の「虚明」なるものが聖人に分け入る生機であり、その都度その都度、この一点の「虚明」なるものを保持しつつ運用して、昼の世界「に活発になる欲望」にかき乱されて見失ってしまわないようにするのが、すなわち「知を致す」ということである。他でもない、これこそが聖学であり、「無の中から有を生ずる」ものである。顔子は、内面の「無」なるものから始めていったのだし、子貢と子張は外面の「有」なるものから始めたのである。「虚明なる本体としての」「無」なるものを求めることは難しいが、「虚明なるものの痕跡としての」「有」なるものは人目につきやすい。だから、子貢・子張一派の学術は後世に伝わって流行したが、顔子の学は亡んでしまったのである。後世の学ぶ者たちは、多く学び、多く聞き、多く見ることこそが「学ぶ」ことであるという旧説(朱子学を指す)を踏襲したのであり、それで「初めは多く学ぶべきで、それが行き着いてこそ、はじめて一貫することができるし、初めは多く聞き、多く見るべきで、それが行き着いてこそ、はじめて聞見に依らなくても知ることができるようになる」と言うようになったのだ。これこそ旧説を踏襲することの弊害である。

孟子願学孔子、提出良知示人、又以夜氣虛明發明宗要。只此一点虛明便是入聖之機、時時保任此一点虛明、不為巨畫轄亡、便是致知。只此便是聖学、原是無中生有。顔子從裡面無処做出來、子貢子張從外面有処進去。無者難尋、有者易見。故子貢子張一派學術流伝後世、而顔子之学遂亡。後之學者、沿習多學多聞多見之說、乃謂初須多學、到後方能一貫、初須多聞多見、到後方能不藉聞見而知、此相沿之弊也。(留都會紀)『王畿集』卷四 九三頁)

これによれば、王守仁—王畿が、「無中に有を生ず」という言説によつて差別化を図ろうとしたのは、子貢や子張一派の学、更に言えば、その末裔としての朱子学であることが分かる。すでに南宋の時代に、陸九淵が「外人の学」と呼んで退けた朱熹の教学である。これに対して、王畿がのつとるべき「聖学」として挙げたのが、孔子から顔子へ、そして、孟子の「良知」の思想に受け継がれた学、すなわち、良知心学である。

王畿に拠れば、顔子が依拠した「無」なるものとは、孟子の名を挙げていることや、また、上の「一点の虚明」の語からも容易に推察できるように、「良知」を指す。更に言えば、「心の本体」としての「無善無悪」なる「良知」を言う。王畿の所謂「無善無悪」とは、既成の善悪の価値観や、更には、過去に自らが下し是非善悪の判断(經驗知)にさえもしづられることなく、その都度その都度、今現在、自己が置かれた状況に応じて自由無礙に、速やかに、そして、適切に、是非善悪の判断を下すことのできる実践主体としての「良知」の特性を述べたものである。唯一、孔門において「聖学」を受け継いだ顔子は、まさに、この「無」なるものとしての「良知」に依拠して学(工夫)を行つたのである。そして、この真の实在としての「良知」に依拠する学を、「無中に有を生ずる」「聖学」と呼んでいるのである。

それに対して、子貢・子張の一派の学とは、多く聞き、多く見、多く学ぶことを通して、「見聞の知(知識)」を博搜し、

それを湊泊・蓄積あつめ たもすることを通して、それらを「一貫」する道理を手に入れようとするものである。こうしたやり方は朱子学的格物窮理の方法を述べたもので、陸九淵同様、子貢・子張に仮託した朱子学批判である。この場合、彼らが依拠した「有」とは、いわば知識である。更には、知識として固定化された善悪の価値観である。王畿は、それを「典要」(『易』繫辭下伝・「格套」と呼んで、それに拘泥・執着することを切に戒めた。王畿によれば、そういった知識は、もとは「神感神応」する「良知」がその都度その都度、状況に即して行う判断の痕跡にほかならない。それらは、あくまである一つの状況に即して限定的に固定化された「良知」の「限定面」でしかなく、それ自身は「良知」の生きたはらたき(「生機」)の残した「痕跡」、さらに言えば、「糟粕」にすぎない。そうした痕跡としての、一回限りの限定的な知識への執着・拘泥は、往々にして「意見(私見・臆見)」を生み出す。そして、「意見」への固執は先入観にすぎず、本来、変化窮まりの無い状況に即して融通無碍に即応することのできる「生機」としての「良知」の自由無礙なるはたらきを阻碍することになる。虚明なる良知の生きた働きを抑圧する危険性を孕んでいる、と王畿は考える。だから、そうした朱子学的方法の陥穽に早くから気付いていた陸九淵は、それを「外人の学」と呼んで批判したのである。また、王畿は告子の「義外」説に擬えて、それを「義襲の学」(外から無理やり取って来たもので、上辺を飾るだけの、借り物の学問)と呼んで、「聖学」とは一線を画して退けたのである。

* 「義襲の学」については、以下の発言を参照。「若依倣古人之迹、務為操勵、以自崇飾、而生機不顯、到底只成義襲作用、非孔門之所謂君子也。(たとえ、古人の足跡を模倣し、固く執り守って勉勵に務めて、上辺を取り繕って自分を良く見せようとしたとしても、
「根底にあつて、自己を支えている、それ自身」生きた働きが顕現露呈したのでなければ、結局のところ、単なる義襲の作用を行
っているだけに過ぎず、孔門の所謂君子とはいえません。)(『答呉悟齋』「王畿集」卷十二(四九頁)。また、「此件事無巧法、只從

一念入微時求慊於心、便是集義真功夫。一切任名義、仗氣魄、倚見解、凡有題目可揀、皆是義襲之學。此便是學術誠偽之辨。」（與朱金庭）『王畿集』卷十一 二八八頁

王畿は、先に挙げた資料の中で、「良知は、……知無くして、知らざる無し」と言っていたように、良知それ自体は、既成の知識にとらわれることなく、しかも、知らないものはない、すべてを知ることのできるものだとみなしていた。

良知心学における「自得」とは、既成の是非善悪の価値観から自由にして無礙（虚靈）なるものである自己の「良知」を、自ずから生きて働く、あるがままのすがたにおいて、内側から丸ごとつかみ取ることであった。良知は、その都度その都度、刻々と変化して窮まりない状況に応じて、自由自在に、是非善悪を、素早く適切に判断し、目前の事態に対処することができる能力を本来的に有している。つまり、「知らざる無き」ものである。人知では測り知れない優れた働き（靈）を有しているものとされた。それは、内なる「天機（天のはたらき）」、すなわち「生機（生きたはたらき）」として、実践主体の内側で、現に生きて働いているものである。例えば、その分かり易いものが、孟子の四端、中でもその筆頭に挙げられた仁の端としての「怵惕惻隱の心」である。人は、誰でも、それを実感として内側から見知っている。「聖学」とは、誰もが内なる実感として体認している「生機」から入っていく学のことである。そして、「工夫」とは、まさにこの自らの内側で働いている、この「生機」を、自己の良知のはたらきとして自覚し、それに対して作為を弄することなく、純粹に、それと一つになっはたらく生きていることを目指すものであった。その意味で、「工夫」と言っても、本来のすがたに戻ることであり、それが王守仁の所謂「工夫即本体」の思想である。そして、それを体現した学ぶ者として、顔子の名が挙げられているのである。

「知識」は、それ自体、すでに結果を伴って確定したものである。だから、だれでも外側から容易に見ること聞くことよって知ることができる。また、それは古人の残した足跡として書物にも記されているので、後世の人々はそれを知識として知ることができる。経書の類は、そうした聖賢たちの言動に関する、法るべき「知識」の宝庫である。人は、知識として、既に意味が確定しているものは、目に見えやすいことから、それに無反省に飛びつき、そこにこそ真理があると見なして、それを守っていこうとする。しかしながら、それらはあくまで、他者の「良知」の痕跡に過ぎない。それは、かつて、その時には有効なものではあったかもしれないが、必ずしも普遍的・絶対的な価値を有しているとは限らない。むしろ、そうしたものへの無批判で、盲目的な追従、頑なな執着や墨守は、かえって「生機」としての良知の自由無礙なるはたらきを阻碍し、抑圧する危険性を孕んでいる。既成の知識や制度に無批判に依存することは、良知への不信感の現れにほかならない。王畿が繰り返し説いた「良知を信じきれ」とは、まさに、外に在る「知識」への依存体質を打破して、内なる「無善無悪」なる「良知」の完全無欠性を信じて、それを自己の倫理の「根基」として打ち立てよ、自らを信じて生まれ変われ、という提言であった。

すでに見たように、王守仁は、学の出発点として、「立志」を重んじた。そして、「立志」を「真実」のものにするために、「余分な枝を選んで、摘み取らなくてはいけない」と言っていた。一切の後天的に積み重ねられる「意見」や「欲望」に対する拘泥・執着を、空虚なものとして、まるごとすべて断ち切ってしまうなければならないと言っているのである。そういった余分な枝葉、すなわち、私利私欲、更には、知識人にありがちな、分別知や先入観に由来する意見といった、良知の阻碍要因を、ことごとく捨てきつて、きれいさっぱり、何も無い「無」なるところから、「根基」、すなわち、行動の原理、倫理の根っこを立ち上げていかねばならないというのである。

三 混沌の中に根基を立つ

王畿は、「無」なるところから、全ての存在（有）の原理としての「根基」を起ち上げることこそが真の「聖学」であると言う。「無中生有」とはこの意味であり、「良知が天地を生み出す」というテーゼを読み解く鍵もここにある。全ての事業は、この「混沌」の中に打ち立てられた「根基」としての「一念の靈明」、すなわち、「良知」から生み出されるのであり、それこそが、「本来生生の真命脈」である、と王畿は言う。

そもそも学は一つしかない。そして、何よりも立志を優先すべきである。ただ、この立志が本物でないから、どうしても功夫が途切れてしまうのである。すきまなく功夫を行わないからこそ、その弊害がいつまでもまとわりつづけるのである。「それは君たち自身の自覚の問題であつて」責任を外に転嫁することなどできないのだ。諸君は本当にその志を本物にしたければ、やはり空虚かうつぽな意見〔虚見〕で上辺を取り繕ったり、他人に勝ちたいという競争心〔勝心〕で求めたりするべきではない。必ず本来備わっている根源に基づいて、徹底して取り組み、無始以来〔身に染みついた〕、種種の嗜好、種種の貪著、種種の奇特なる技能、種種の凡心・習態を、全體断ち切つて、乾乾せいかい淨淨じやうじやうとなつて、混沌の中から根基を立ち上げていくべきである。「そうすれば」ここから「新たに」天が生まれ、地が生まれ、大いなる事業が生まれるのであつて、それでこそ、はじめて本来の生生の真実の命脈なのだ。

夫學一而已矣。而莫先于立志。惟其立志不真、故用功未免間斷。用功不密、故所受之病、未免于牽纏。是未可以他求也。諸君果欲此志之真、亦未可以虚見襲之、及以勝心求之。須從本原上徹底理會、將無始以來種種嗜好、種種貪著、種種奇特技能、

種種凡心習態、全體斬斷。令乾乾淨淨從、混沌中立根基。自此生天生地生大業、方為本來生生真命脈耳。（『斗山會語』『王畿集』
卷二 二二八頁）

先に挙げた王守仁の言葉を強く意識した発言であるが、ここに所謂「混沌」とは、後天的に身心にまどわりついて、「本原」としての良知の自由を奪っている一切のものを、まるごときれいさっぱり断ちきって、「本原」に立ち返った状態を言う。そして、そこにおいて、「根基」を打ち立て、そこから、「天を生み、地を生み、大業を生む」ことができこそ、「本来」の「生生」の「真」なる「命脈」であると言う。依拠すべきは、無意識のうちに後天的に積み重なった、第二の本性と化した嗜好や欲望や技能や習慣でない。更には、多学積習して、外から集められた知識（分別知・見聞の知）や意見でもない。それ以前の、つまり、欲望に汚染され、分別心・分別知に拘泥する以前の「混沌（分別節）」のところから「根基（価値・意味・分節の源泉）」を打ち立てよという。それが、すなわち、「無中に有を生ず」という意味である。「有（価値・意味・分節）」を生み出す、それ自体、「無」分別なる中に、真実の「根基」を打ち立てよ、ということである。

ここに所謂「混沌」とは、分別知以前の「学慮を仮らない」良知そのもの、すなわち、「無善無惡」なる「心の本体」としての良知を言ったものである。また、所謂「無知而無不知」、すなわち、分別知の束縛を脱却したところに活性化する絶対知としての「良知」である。そして、そこから、新たに「天が生まれ、地が生まれ、万物が生まれる」、すなわち、常に、ゼロから世界が生み出リセットされるというのである。

王畿は、また、「良知」を「混沌初開の第一竅にして、万物の始めを為す」ものと言う。

『易』（繫辭上伝）に「乾知こそが大いなる始まりである」とあるが、この乾の知こそが、ほかでもない良知である。すなわち混沌に初めて穿たれた最初の竅（知覚）であり、全ての存在者の始原である。全ての存在者と並び立つことのないものである（程明道「識仁説」）ことから、「独」と呼ばれる。自分にだけが知っているものであることから、「独知」と呼ばれる。……「中和の道が実現され、「天地の」秩序が定まり、「万物が」成育する」（『中庸』）のは、いずれも、ここから始まるのであって、「その意味で」天を統括する学である。

易曰「乾知大始」。乾知即良知、乃混沌初開第一竅、為萬物之始。不與萬物作對、故謂之獨。以其自知、故謂之獨知。……「中和位育」、皆從此出、統天之學。（『致知議略』『王畿集』卷六四〇七頁）

王畿は、ここで「乾の知こそが、ほかでもない良知である」と言う。この「乾知」の概念は、王畿の独創である。それは、王畿独特の經書読解に拠るもので、伝統的な『易』の読みからすれば、あきらかに逸脱である。そもそも王畿にとつて、「良知」とは、単なる經書の語句に止まらず、自己の生（存在）の事実により来し、それ故、自己の存在に切実にかかわる実存的課題であった。自らの実存（生きて在ること）の事実に向き合う時、王畿にとつて、伝統的な經書の読みは、必ずしも絶対的な拘束力を持たなかった。あくまで、經書は、「我が心の注釈」（陸象山）にすぎないのである。

ここで王畿が言っているのは、次のようなことであろう。すなわち、「良知」は、まさに、「混沌」から天地万物を創造する「乾」の造化の働きに匹敵するものであり、それ故、「万物の始め」である。そして、それは、万物とは並び立つことのないものとして、「独（単独者・絶対者）」である。そして、同時に、それは、万物が万人によって「共知」、すなわち「共に知る」ことのできるものであるのに対して、外からは知り得ず、自身の内側で、自分独りだけが知り得るものであることから「独知」と呼ばれる。

そして、王畿は、続けて、「中和が位育する」のは、すべて、ここから、すなわち、この「独知」としての「良知」から出てくるのである、と言う。これは、『中庸』の「中和を致せば、天地位し、万物育す」を踏まえたものである。王畿によれば、「中和を致す」とは、「良知を致す」ことであり、^(*)「良知を致す」ことによつて、「天地が本来の場所に安定し、万物はそれぞれの生を完遂する」^(*)ことを言う。これがまさしく良知が天地を生み、万物を生むということである。すなわち、この世界が、その存在の秩序と意味と価値を生み出すのが、すなわち、「良知」であり、^(*)その意味で、良知は天地の造化に匹敵する働きをもつものとして、「天を生じ、地を生じ、万物を生ず」と言われ、「無の中に有を生ず」と言われるのである。良知がその本来のはたらきを發揮することによつて、はじめて天地万物はその本来の場所を見出すのである。

* 1 「獨知者、良知也。良知者、通徹天地、發育萬物。立此謂之大本、行此謂之達道。致良知即致中和。」（別言贈梅純甫）『王畿集』

卷十六 四五一―二頁）

* 2 朱熹の注に「位者、安其所也。育者、遂其生也。」とある。

* 3 この意味で、吉田公平氏が、『伝習録』の当該箇所「皆從此出」を、「あらゆる存在が良知に意味づけられてそれとなる」（タチバナ文庫 一九二頁）と訳されているのは、適切な訳であると言えよう。

更に言えば、王畿は、心の「本体」（あくまで、「本来のすがた」の謂いであつて、心の背後・奥底に超越的形而上の実体があると見なしているのではない）を「無善無悪」なるものとみなしていた。「良知」が「無」なるものとして見なされる所以もここにある。既成の是非善悪の価値観に依拠しなくても、つまり、そうしたものを、後天的に、学習したり、思慮し

たりしなくても、人倫・諸物との感応の現場において、その都度その都度、素早く、しかも、適切に感応する（「神感」）、「正感正応」と言われることができるのが、「良知」の「靈妙」なる所以である。それが可能であるためには、この心の本体としての「良知」は、何ものにもとらわれないもの、あらかじめ色づけられていない「無（無分節未分化）」なる「根基」（倫理の源泉）でなければならない、と王畿は考えた。

以上、要するに、王守仁の所謂「無の中から有を生ずる工夫」とは、王畿によれば、「無善無悪」にして「虚明」なる、心の本体としての「良知」を、意見や欲望、既成の価値観や積年の習慣によつて、その本来のはたらきを阻碍したり、抑圧したり、はたまた埋没させてしまうことなく、その良知本来の自ずからなる働きとしての是非善悪を正しく見極める能力を全面的に信頼し、それにすべてを信任し、この「良知」を自らの実践主体として、自己の「生」の「根基」として打ち立て、その都度その都度、自らの置かれた状況に即して、他の何物にも依拠することなく、自力で主体的に決断していきながら、自己の「生」を、世界を切り拓いていくことであつた。それが、すなわち「無の中に有を生ず」という生き方であつた。

われわれの「生（生きている事実）」の大部分は、たしかに無意識裏に遂行されているのであるが、すべては良知が、その都度その都度、無意識下において、自ら決断を下しながら営まれているのであつて、その意味で、自律的に遂行されているのである。この「生」の根底において、既に、そして、常に働いている、自意識を越えて、その根源のところで遂行される「生」の営みを、王畿は「生機」と呼んだのである。それは、また、肉体に閉ざされた自己（個我）を越えて、その存在の根源である「天」に由来するものであることから、また「天機」とも呼ばれた。この「造化」を行っている「天機」の「精霊」なるもの、その精緻（精）で、不可識なる（靈）ものが、すなわち、「良知」である。

王守仁が、「良知」を「造化の精靈」と呼んだのも、まさに、この意味においてである。

* 「精靈」については、次の発言を参照。「良知是造化之精靈」。吾人當以造化爲學。造者自無而顯于有。化者自有而歸于無。不造、則化之源息。不化、則造之機滯。吾之精靈、生天生地生萬物、而天地萬物復歸于無。無時不造、無時不化、未嘗有一息之停。自元會運世以至于瞬息微眇、莫不皆然。知此則知造化在吾手、而吾致知之功、自不容已矣。(…私の「内なる」精靈「なるはたらき、すなわち、良知」は、天を生じ、地を生じ、万物を生じますが、「やがては、その」天地万物も、無に復帰します。どんな時でも、顕現化しないことはありませんし、「無へと」復帰しないことはありません。「その運動は」これまでに、一瞬たりとも停止したことはありませんでした。元會運世「といった宇宙的時間の悠久な推移」から瞬息微眇「といった人間的時間の微細な推移」に至るまで、いつでも、そうでないことはないのです。これが分かれば、造化は、吾が手中に在ります。そして、吾が致知の功夫(努力)は、自ずから已むに已まれぬものとして「内発的に」動き出すでしょう。」(『東遊會紀』『龍溪云語』卷三『王畿集』七一九頁)

人間の生の営みの全ての領域にわたって、「生機」としての「良知」は、常にその持ち前の能力を全開(所謂「現成」)している。とりわけ、人は自らの「生」を自力で切り開き、よりよい「生」の実現を目指して、未来へ向かって進んでいくことができるところに、その特色がある。そこに「万物の靈」(『書經』秦誓上)たる所以がある。人は、その都度その都度、目の前の現実に対して、自らの「良知」の主體的決断に身を委ねることを通して、自らの「生」を選び取りつつ、自己と世界の関係を、常に新たに紡いでいきながら、自らの人生を切り拓いていくのである。つまり、自己の「良知」の決断によって新たな世界を生み出していくのである。それを王守仁「王畿は「無中に有を生ず」と言い、

良知が「天を生じ、地を生じ、万物を生ず」と言ったのである。

四 日新

そして、ここで繰り返し強調し、確認しておきたいのは、その選択、その決断は、その都度その都度の「無」からの創造として、「日び新た」〔大学〕に引く湯の盤銘の語。また『易経』繫辞上伝にも、「日新之謂盛徳」と曰う）なものとして行われるという点である。

良知心学において、習慣や知識（分別心）、既成の価値観や、更には、自らの経験知は、ともすれば、良知の主體的決断を鈍らせ歪めてしまう危険性を孕んでいるものとみなされた。そこにあるのは、良知に対する絶対的な信頼である。あくまで、この「天徳」としての「良知」を全面的に信頼し（信得及）、それに導かれて、その都度その都度、一回限りのものとして、すなわち、常に「日び新た」なものとして行動することが求められた。

とりわけ、王畿は、外にある規範の類——所謂「典要」「格套」——を、無批判、盲目的に追従・墨守することで、惰性的に遂行される、自足・自安・自是の自己完結的な安定世界の持続を断固として拒否する。「自了漢」となるな。常に良知の「一念」の発動に意識を向け、それへの配慮を怠らないようにすることを工夫の主眼に据えた。所謂「慎独」の工夫である。良知への配慮を少しでも怠ったり、それを見過ごしたり、あるいは、やり過ごしたり、更には、自ら欺いたりするようなことがあるなら、人は一瞬にして道を外れた「狂」の世界に陥り、更には「禽獣」の域にまで墮落してしまう。かかる危機意識を持つことを、自らにも学ぶ者にも喚起し、精神の弛緩を常に戒めていた。

こうした「慎独」の工夫の重要性について言えば、王畿は、程明道の「天徳が有れば、便ち王道を語るべし。その要は、

只だ慎独に在り」(この語については、後で再び取り上げる)を引き、この「一言に全てが言い尽くされている」と絶賛した上で、「慎独」の工夫の意義を次のように述べている。

……われわれの「慎独」の工夫は、知解(主知主義的見解)や意識(分別心)によつて、さえぎられ、ふさがれてしまつていて、まるごと内側に目を向けて、内なる先天固有の本来のすがたに立ち返ることができずに、あれこれと抱え込んだりとらわれたり、泥んだり凝り固まつたりして、うまく処置できないだけなのです。……わたしは、今現在、自分が無欲であるなどとは思つてもいませんが、欲まみれの中にあつても、「一念の独知」にもとづいて反省するならば、決して「是非善悪が」明らかにならないことはないと思つていきます。ほかでもない、これこそ天命の明德(原文「天之明命」。「書経」大甲に「先王顧諟天之明命」とある。蔡沆の伝に、「明命者、上天顯然之理、而命之我者。在天爲明命、在人爲明德。」とある)が決して磨滅することがないということのあかしなのです。……もし、「良知の一念独知の判断を」信じ切ることができたなら、「一念独知は」その都度その都度、「是非善悪を」はつきりと判断しながら、「その判断は」その都度その都度、自然に行われます。

明道云、「有天德便可語王道、其要只在慎獨。」可謂一言以蔽之矣。吾人慎獨功夫、被知解意識假借遮攔、不能觀體反觀、復還先天之體、纔有許多包藏黏帶、窒塞偏枯、不停當處。……吾人今日見在、豈敢便自以爲無慾。然須信得萬欲絃絃之中、反之一念獨知、未嘗不明。只此便是天之明命不容磨滅所在。……若信得及時、時時是著察、時時是自然。……(答洪覺山)『王

畿集』卷十 二六二頁)

これまでの文脈からすれば、程明道の所謂「天徳」^(*)とは、すなわち、「良知」であり、「王道」とは、すなわち、「大業」

に置き換えることができよう。更に言えば、「慎独」の工夫とは、王守仁の所謂「無中に有を生ずる工夫」である。本来、学習や思慮を必要としない、すなわち、後天的な知識による補充や補填を必要としない、それ自身で、完全無欠なる良知の現成を阻碍する要因としての「知解」や「意識」を取り除いた「無（とらわれのない、無分節）」なるところ（所謂「混沌」）に、現成する「一念独知」、すなわち、良知の判断を絶対信任し、全てをそれに委ねて生きることを王畿は求める。

* 程明道は、「天徳」について、「自家、元と是れ天然完全自足の物」であり、それに順っていきさえずれば、「簡易明白にして行い易し」

と言っている。ここには、陸九淵—王守仁—王畿に連なる「心学」の根本原理が、端的に言い尽くされている。「聖賢論天徳、蓋謂自家元是天然完全自足之物。若無所汚壞、即当直而行之。若小有汚壞、即敬以治之、使復如旧。所以能使如旧者、蓋為自家本質元是充足之物。若合修治而修治之、是義也。若不消修治而不修治、亦是義也。故常簡易明白而易行。」（程氏遺書 卷一 『二程集』 一頁）。良知心学の原理は、全てここにある。

良知は、欲望まみれのなかでも、決して「磨滅」することなく、常に自らを現成し続ける。決して磨滅することのない真実在、——それが「良知」なのである。欲望にまみれ、「昏蔽の極」にある心にあつても、良知の光それ自体は、厳然として存在し続け、時に応じ事に随つて、欲望の雲間から必ず差し込んでくるのである。われわれが為すべきことは、その微光（「道心の微」）をしつかりと感知すること。そして、それを決して見失わないようにすることである。その発動の瞬間において、しつかり受け止め、引き出してやること。決して欺くことなく、確実に行動に移すこと。そうすることで、「微か」なもの、より大きく豊かなものへと成長するのである。良知の促しにしたがつて、それを慎んで実践するという「慎独」の功夫。それは、すなわち、人の側から言えば、「工夫」であるが、あくまで、本

体としての良知の促しに導かれて行うものであれば、それは、「本体」自身の工夫である。「本体即工夫」と言われる所以である。

そして、このように「無」から「有」を生み出す「良知」のはたらきは、その都度その都度、日々新たに行われるものであった。それが、すなわち、良知心学における、「生」の真実であった。こうした「慎独」の功夫に裏付けられた、「良知」の現成によって、この世界は、常に、日々に新たに、創造され、更新し続けるのである。

五 前後際断

王畿は程明道の言葉を引いて絶賛していたが、王畿はそれを「慎独」の工夫を述べる際、必ずと言っていいほど引用していた。その元になったのが、程明道の次の言葉である。

仏者は「前後際断」と言うが、「純にして亦た已ま^やない」というのがこれである。彼らはどうしてこれを知っていたのだろうか。孔子は、川のほとりで、「逝く者は斯の如きか、昼夜を^お舍かず」と言われた。漢代以降の儒者たちは、この意味を誰も理解できていない。これは、聖人の心が、純一であると同時に、已むことのない「持統性」によって貫かれている「ものであることを明らかにしたものである。『詩経』に、「維れ天の命、於、穆として已ま^あず」とある。つまり、「已まない」ことこそ「天が天である所以であることを言ったものである。」「於乎、^あ頭らかならずや、文王の徳の純なる」とある。つまり、「純」であることこそ「文王が文である所以であることを言ったものである。純一であつて、しかも、已むことがないこと、これこそが、天の徳である。天の徳が備わ

つていてこそ、王道について語ることができる。その要は、ただ「独りを慎む」ことのなかにある。

佛言前後際斷、純亦不已、是也。彼安知此哉。子在川上曰、逝者如斯夫、不舍晝夜。自漢以來儒者、皆不識此義。此見聖人之心、純亦不已也。詩曰、維天之命、於穆不已。蓋曰天之所以爲天也。於乎不顯、文王之德之純。蓋曰文王之所以爲文也。純亦不已、此乃天德也。有天德便可語王道。其要只在慎獨。(『河南程氏遺書』卷十四 明道先生語四 二「程集」一四〇頁)

程明道の、この発言に、まず注目したのが朱熹であつた。朱熹は、『論語集注』子罕篇「川上の嘆」章に、これを引用しているが、その際、「自漢以來、儒者皆不識此義。此見聖人之心、純亦不已也。純亦不已、乃天德也。有天德、便可語王道、其要只在謹獨。」と要約して引いている。更に、朱熹は、冒頭の「佛言前後際斷」を含む十七字を、後学の誤読・誤解を懸念したためか、きれいに削除している。しかし、ここで注目したいのは、むしろ、朱熹が削除した仏教の「前後際斷」と儒教の「純亦不已」を並記している部分である。この「前後際斷」の語の持つ意味は、王守仁が切り開いた良知心学における「現在(即今当下)」主義の思想を理解する上で、極めて重要な概念であると考えられるからである。

今、「道」の実在性を説くために、あえて程明道が使用した仏教の「前後際斷」の語に注目しながら、今まで述べてきたことを再確認しておきたい。

ここに所謂「前後際斷」については、すでに木下鉄矢氏が『維摩經』弟子品第三に見える「法無有人、前後際斷」に対する僧肇の注に依拠しながら周到な解説を施されているので、その解釈は今これに譲りたい。木下氏は言う。

「前後際斷」とは、過去から未來へと同一実体として存続するという存在形態ではなく、一瞬一瞬に新たに現存

し直すという存在形態を謂うと考えられる。我々の自己意識に即して云うなら、過去から未来にわたる自己の同一性という迷妄を断絶し、「いま、ここ」を透底に励起することを謂うのであろう。／＼……すなわち、「前後際断」においては、「在る」ということが状態ではなく、一瞬一瞬に行われる事件、現成する意志となる、と。／「在る」ことは情性的に広がる状態ではなく、一瞬一瞬新たに自力に励起するのである。朱熹「集注」に謂う「間断」とはこの励起が途切れ、その瞬間に現存が途切れることを謂う、となる。人の普通はむしろ「在る」ことを日常的な情性にまかせてその事件性を忘却しているのに対し、「前後際断」においては、己の「在る」ということが「いま、ここ」の励起そのものにへと純化すると言い得ようか。（『朱子学の位置』知泉書院 二〇〇七 五五五頁。もと、「朱子学の位置」(一三)『東洋古典學研究』第一八集 四八頁)

すなわち、「前後際断」とは、過去から未来へと不可逆的に一直線に流れ去る連続的同一実体として捉える日常的な時間意識と、その中で自己の存在もまた常に変わることのない同一的自我(実体)として存在し続けると見なす日常的な自己意識とを共に撥撫し、「在る」ということは、常に過去への執着と未来への臆断とを断滅し、「將り迎えすること無く」(程明道「定性書」。もと『莊子』應帝王篇の語、「即今当下」の「現在」において、一瞬一瞬、新たに自己の「生」(実存)を現成(現在成就)していくことよつてのみ成立しうる事件であるという思想の言明であると言ふことができよう。こうした、自己と世界の生成が、一つの事件として、変化窮まりない状況に應じて、その都度その都度、常に「日び新た」(『大学』・『易』繫辭上伝)に、「前後際断」的に、「現成」を繰り返すことが、すなわち、「純亦不已」ということである。

そして、程明道の引く「前後際断」の語に基づくならば、この一瞬一瞬の「自力励起」(木下)、「自己現成」が行わ

れる最先端の現場こそが、すなわち『中庸』の「独」処であり、その自己現成の実現を可能にするのが、同じく『中庸』の「慎独」の工夫であるということができよう。更に言えば、「慎独」とは、天道の「日び新た」なる、すなわち、「創造不断」^{〔*1〕}のはたらきを模範として、それに「純化」(二体化)^{〔*2〕}することであり、自己の「日び新た」なる、自力による自己現成の能力の内在への信頼と畏敬の念にもとづいた工夫(＝人間の主体的活動)であると言いうことができよう。

*1 井筒俊彦氏は、「東洋的時間意識の元型」という副題をもつ「創造不断」という論文の中で、「華嚴の見る存在無常」を解説して、次のように言う。「すべてが流れる、というが、その流れは無間断の直線として形象されるような時間ではない。……ここに実現する時間は、「時々刻々」であり、前後際断された刻々の「現在」のつらなりとしての流れであって、しかも、刻々につらなっていくそれらの「現在」(の一念)は、一つひとつが非時間的 *totum simul* (*「すべてが同時に」の意)の全体を挙げての時間的現成なのである」と言い、また、道元の「而今」の時間論にも触れて、「現在」は、普通に考えられているような、過去と未来の結合点・分岐点としての、ほとんど無に等しい一点ではない。一瞬でありながら一瞬ではない。無限の過去と無限の未来とのすべての内的区分を己の中に呑みこんで、しかも一瞬であるような「現在」だ。この「現在」は、いわば全時間を溶融した時間的厚みがある。」「コスモスとアンチコスモス」所収 岩波書店 一九八九 一六九頁)と云う。王畿の「一念万年」の思想の「元型」も、ここに含まれるものと見ることが出来る。

*2 『中庸章句』の朱注に引く程子の語。「天道不已、文王純於天道亦不已。純則無二無雜。不已則無間断先後。」とある。

更に、これに関連して、もう一つ程明道の言葉を引いておきたい。

「『鳶飛ンデ天ニ戻リ、魚淵ニ躍ル』、其の上下、察らかなるを言うなり」(『中庸章句』第十二章。「鳶飛戻天、魚躍手淵」は、『詩経』大雅・旱麓篇の一節)。この一段は、子思が、これ以上、人間存在にとつて、さしせまって大切なことは無いとして説いたものであつて、「必ず事とする有りて、心を正にする勿かれ(常に注意を怠らず、かといつて、効果を期待しない)」(『孟子』公孫丑上篇)の意と同じで、活潑潑地(自由自在に、生き生きと躍動している)ということだ。会得することができたならば、活潑潑地だし、会得できなかったならば、精神を浪費するだけである。

「鳶飛戻天、魚躍手淵、言其上下察也。」此一段子思喫緊爲人處、與「必有事焉而勿正」之意同、活潑潑地。會得時、活潑潑地。不會得時、只是弄精神。(程氏遺書)卷三、「程集」五九頁。^(*)

ここで、程明道は、「道」の発現流行の遍在性と、その「道」と共にある人の生き方とを、『中庸』と『孟子』に拠りつつ述べた上で、「道」と一体になって生きる樂しさ・喜びを「活潑潑地」と表現している。^(*)「活潑潑地」とは、すべての生きとし生けるものたちが、そのあるがままのすがたにおいて、何ものにも束縛されることなく、生き生きと躍動して、自らの生を享受している様を形容するの語である。人は、自らの「良知を致す」ことによつて、現に今、純化して「道」と一体となることで、「活潑潑地」とした自由自在の境位を得ることができることを言う。まさに、「活潑潑地」とは、今この瞬間、即今当下的の「現在」における、良知の「日び新た」なる躍動、更に言えば、箇箇円成なる、我的内なる「天機」としての「生機」||良知の、自由無礙なる現成の実感を、端的に表現したものであるということができる。

*1 王畿も、この一文を「念堂説」に引いて、「其旨深矣」と言っている(『念堂説』『王畿集』卷十七 五〇一―二頁)。

* 2 次の王守仁の発言も参照。問「逝者如斯、是說自家心性活潑潑地否。」先生曰「然。須要時時用致良知的功夫、方才活潑潑地、方才與他川水一般。若須臾間斷、便與天地不相似。此是學問極至處、聖人也只如此。」（『伝習録』下巻・53条 一〇三頁）、問「先儒謂鳶飛魚躍、與『必有事焉』、同一活潑潑地。」先生曰「亦是。天地間活潑潑地、無非此理、便是吾良知的流行不息、『致良知』便是『必有事』的工夫。此理非惟不可離、實亦不得而離也。無往而非道、無往而非工夫。」（同下巻・130条 一二三頁）

* 3 もと仏教語。『禪語辭典』の「活潑潑」の項に、「ピチピチ跳ねているさま。生機にあふれているさま」とある。『臨濟録』示衆六に、「你若欲得生死去住、脱著自由、即今識得聽法底人。無形無相、無根無本、無住處、活潑潑地。應是萬種施設、用處祇は無處。所以覺著轉遠、求之轉乖。（君たちが、衣服を脱いだり着たりするように、自由自在に生死を出入したいと思つたら、今そこで説法を聴いている「君たち」その人が、実は形もなく姿もなく、根もなく本もなく、場所も持たず、びちびちと躍動している）ことを見て取ることだ。その人が発動するさまさまの方便はすべて、はたらきとしての跡かたを一切とどめぬ。だから追いかければ追いかけるほど遠ざかり、求めれば求めるほど逸れていく。」（入矢義高訳 岩波文庫 六一―三頁）と見える。『中庸或問』で、禪語である「活潑潑」の語の使用に疑問を呈した門人に対して、朱熹は、單なる俗語に過ぎないと答えて、その疑念を退けている。

冒頭で見た、王守仁が語る「何物にも代えがたい楽しみ」も、まさに、「良知」を自らの「生機」として取り戻すことによって得られる、本来の「生」の実感、その「楽しみ」||充足感を述べたものであったと言えよう。

むすび——君子の楽しみ

「生きる」ということ、それは、すなわち、その都度その都度、「前後際断」的に——道元禪師の言葉を借りれば「つ

らなりながら時々^々的に——、即今当下の「現在」のうちに現成する、「無善無惡」なる「心の本体」としての良知を「根基（倫理の源泉）」として行われる、実践主体としての「良知」自身の主体的決断の連続であり、その意味において、それは「無」から「有」を生み出す、「創造不断」のいとなみにほかならない。

このように、一切の外在的・後天的な価値や意味にとらわれることのない「混沌」「無」の中から、それ自体「虚明」なるものとしての「良知」にしたがって、その都度その都度、その状況に即して決断を下していくことの上に、今現在が、そして、自己と世界との関係が更新され、日々新たに世界は生まれ変わってゆくのである。こうした事態を指して、王畿は、「良知」が「天を生じ、地を生じ、万物を生ず」と言ったのである。かかる意味における「造化（天地創造）」の主体が、すなわち、「良知」なのである。^(*)この「良知」の、その都度その都度の主体的決断において、この世界（天地）は日々新たに生まれかわり、世界は更新され、人と万物の秩序は生み出されるのである。「生きる」こと——、それは、良知による日々の主体的決断を通して、その都度その都度、日々新たなるものとして更新される事件の連続であることから、それは、天地の造化、「創造不断」の営みに匹敵するものと見なされたのである。

* 朱熹の「具衆理而應萬事者」（『大学章句』「明德」の注）に對抗して、王守仁が、敢えて「虚靈不昧、衆理具而萬事出。心外無理、心外無事。」（『伝習録』巻上）と言ったのも、まさに、「造化の精靈」としての「良知」の「創造不断」の働きを發明するためであったと言えよう。

本論文の冒頭に掲げた王守仁の言葉の中の「何物にも代えがたいもの」としての「楽しみ」とは、そうした、真に「生きる」こと——すなわち、「前後際断」的に、日々新たに、「純にして亦た已まざる」ものとしての「生」のいとなみ

——において得られる、「生」の実感としての充足感、そして、躍動感、(程明道の所謂「活潑深地」)がもたらす、真の「楽しみ」であつたと言えよう。

それは、また、宋明学の開山先河とも言うべき周濂溪が程氏兄弟に与えた公案「顔子・仲尼の樂しむ処とは何ぞや」に対する王守仁の答案でもあつたと言えよう。

付記 本稿は、二〇一二年七月二十八日(土)に、白山中国学会第三回発表大会において口頭発表した原稿をもとに、一部書き改めた

ものである。なお、本稿は、同時期に執筆した「宋明心学における「現在」主義の思想」(哲学資源としての中国思想)研文出版

二〇一三年三月刊行予定)と一部重なる箇所があることをお断りしておきたい。併せて参照して頂ければ幸甚である。