

王畿の「一念」の思想

——王畿良知心学原論（二）——

小路口 聡

良心は、ひたすら不断に沈黙という様態において語る。

（ハイデガー）

はじめに——陸九淵から王畿へ

筆者は、かつて、『朱子語類』卷一二四に見える、朱熹による、陸九淵の「当下便是」説批判の発言に導かれ、陸九淵のテキストを読み直すことを通して、その「当下便是」説の真意を探り、むしろ、そこにこそ、陸九淵心学の本領があると考え、陸九淵の「心学」思想を「（即今自立）の哲学」と捉え直す論考を発表した。その成果は、既に、拙著『即今自立』の哲学』（研文出版 二〇〇六）にまとめて、上梓したので、詳細は、それを参考にされたい。

この陸九淵の「即今自立」の思想を、師の王守仁の「良知」の思想を通して、更に、原理的に突き詰め、かつ、哲学的に深化・発展させていったのが、王畿の「一念」の思想である。良知心学は、まさに、陸九淵の「当下便是」説

を、その萌芽とし、王守仁の「良知」の思想によって開花し、更に、王畿の「一念」の思想によって結実した、と云えよう。

以下、王畿のテキスト〔註〕の精読を通して、良知心学の精髓としての、王畿の「一念」の思想の哲学的意義について考えていきたい。

*本論文を執筆するにあたって、呉震編校整理『王畿集』（鳳凰出版社 二〇〇七）を底本として使用し、引用、及び、その巻数・頁数は同書に拠った。引用に際して、句読点は適宜改めた。なお、『龍溪會語』については、明萬曆四年刊本『龍溪王先生會語』の景印本（稲葉本）を使用した。

一 「学」の現場としての「一念」

先ずは、陸九淵の「当下便是」説を想起させる、「当下一念」という語に注目することで、王畿の「一念」の思想の哲学的意義を読み解いていく作業の最初の第一歩としたい。

千年来、聖人の学には、他でもない、「取り組むべき対象として」当下の一念が有るだけだ。この一念が確固不動〔凝寂〕で、完全無欠〔圓明〕であることこそが、聖（本来の自己）に分け入ってゆくための真正なる根となる。常に、この一念を保守し、動いている時も、静かな時も、そこから離れないことこそが、「天徳の良知」絶えまなく輝かせ続ける（原文「緝熙」。もと『詩経』大雅文王篇に見える語。「穆穆たる文王、於緝あつぎ熙あきら

かにして敬めり。』詩集伝』に、「緝、繼續也。熙、光明也」とある。『大學』にも引く。)、真正なる一つの筋道であつて、それ以外に、巧妙なやり方は無い。

千古聖學、只有當下一念。此念凝寂圓明、便是入聖真根子。時時保守此一念、動靜弗離、便是緝熙真脈路、更無巧法。(『書查子警卷』『王畿集』卷十六 四七八頁) *訳文中の「」は補訳を、()は直前の語の解説・簡注を、「」は直前の語の原文を示す。以下、同じ。

既に述べたように、「当下」の一語については、陸九淵の「当下便是」説に即して、朱熹の用例を参照しながら、詳細に吟味したことがある(『即今自立』の哲学 二七七頁を参照)。詳細は、それに譲るが、ここに所謂「当下一念」とは、要するに、他者との感応の場において、「良知」の一念が、「当下」、すなわち、まさしく、今ここに現出した、その一刹那を意味する言葉に概念である。この「一念」は、もとより、「良知」本体の自ずからなる現出にはならない。「一念」の現出には、原理的には、不善は有り得ない。にもかかわらず、不善があるとすれば、それは、この「一念」の発動が、何ものかによって歪められるか、蔽われるかして、その自ずからなる現出が阻害されているからに他ならない。良知の自ずからなる現出を歪曲・隠蔽し、阻害しているもの、それは、他でもない、「欲望」と「意見」である。ならば、そうした、良知の自ずからなる現出を歪曲・隠蔽する阻害要因である、一切の後天的な、すなわち、「躯殻(肉体)」に起因する「欲望」や「意見」の混入を、ことごとく排除し、完全無欠、純粹無雜なる良知本来のあるがままの現出を取り戻し、その本来の姿に戻してやるのが、「聖学」の目的であるということになる。そのためには、常に、この「一念」の動きを謹み(慎独)、静かな時も、動いている時も、すなわち、仕事の有る無しにかかわらず、常に、この「一念」への保守点検を忘れることなく、怠ることなく、その良知本来の輝きを保持

し続ける（緝熙）ことこそ、「学ぶ」者にとって、最大の課題であった。ここに所謂「緝熙の学」^{〔*〕}である。

*また、次の発言も参照。「師門所傳學旨、至易至簡、當下具足、一念自反、即得本心、可以超凡入聖。一念靈明、時時保持、不爲世情嗜欲所昏擾、不爲才名藝術所侵奪、便是緝熙之學。」（與莫廷韓）『王畿集』卷十二 三三五頁）

その意味で、「学ぶ」者にとって、本当に向き合い、取り組まねばならない事態とは、他者との感応の場において、今、まさに「良知」が現出した、この瞬間における、内心の事実（独知）。これに関しては後述）としての「当下の一念」を措いて他にはない、と王畿は言うのである。

また、この「一念」の現出は、あくまで内心の事実として、極めて隠微なものであることから、「一念の微」と呼ばれた。

『大學』の要は、「意を誠にする」に在り。其の機は、一念の微に原^{もと}づく。

『大學』之要、在於誠意。其機原於一念之微。（『竹堂會語』『王畿集』卷五 一〇九頁）

「誠意」を『大學』の八条目のうちの「要」とする見方は、既に、王守仁にも見られる。「大学古本序」において、「『大學』の要は、意を誠にするのみ」と言っているが、それに続く、「其の機は、一念の微に原^{もと}づく」、すなわち、「その分かれ道は、一念の微にどう取り組むかに係っている」とは、王畿の創見であると言えよう。^{〔*〕}人間の努力としての「工夫」の現場は、まさにこの「一念の微」の上こそある、と言うのである。

*王守仁のテキスト中における類似の表現としては、『伝習録』中巻「答顧東橋書」の中に、一箇所、「臺釐千里之纒、不於吾心良知一念之微而察之、亦將何所用其學乎。」という発言が見えるだけである。

また、孔子門下において、ただ一人、孔子が「好學」と認めた顔子の顔子たる所以も、まさに、この「最初の一念」を失わなかったところにあるとする。

顔子は、この最初の一念を見失わなかったので、「遠からずして復る」(『易』復卦象伝・繫辭下伝) ことができたのだ。「妄念が」動けばすぐさま、それに気づいたし、気づけばたちどころに善に立ち戻ることができた。だから、「顔子は、其れ庶幾からんや」(『易』繫辭下伝) と言うのだ。学の目当てである。

顔子不失此最初一念、不遠而復。纔動即覺、纔覺即化。故曰「顔子其庶幾乎」、學之的也。(「南雍諸友雞鳴憑虚閣會語」『王畿集』卷六 一一二頁)

ここで、顔子が見失わなかったという「最初の一念」とは、一体、何を言うのか。また、「一念」に付された「最初」という言葉の持つ哲学的意義について、更に、踏み込んで考えていきたい。

また、王畿は、更に、この「一念」の得失が、人が聖賢となるか、禽獸となるかの分かれ目であるとも言う。

この学の進退は、ひとえに、一念が転移する変わり目にある。これをつかみとったならば、聖賢に一歩近づくの

であつて、これを見失えば、禽獸の域に入つてしまふだろう。慎重にしないわけにはいかない。

此學進退、只在一念轉移之間。得之可、幾於聖賢、失之、將入於禽獸。可不惧乎。（白雲山房答問紀畧）『龍溪會語』卷四 * 『王畿集』 七四八頁）

以上、王畿が「一念」に触れた四つの發言を、ざっと見てきたが、これだけを見ても、王畿の良知心学における「一念」の持つ重要性は、明白であると言えよう。

以下、この「一念」をめぐる、王畿の發言をもとに、その良知心学の本質に迫ることが、本稿を序章とし、今後、書き継いでいく予定の論攷、「良知心学原論」の目指すところである。

二 「最初一念」

既に見たように、王畿は、顔子の顔子たる所以は、まさに、この「最初一念」を見失うことがなかつたところにあつた、と言う。この点について、先ず吟味していきたい。先に引いた、三つ目の資料は、以下のような文脈の中で述べられたものであつた。

天地の靈気は、ただ単に聖人だけが持つてゐるのではなく、人であれば、みな持つてゐる。今、乳飲み子が井戸に落ちようとしているのを見た瞬間、人は、誰でも怵惕惻隱の心を抱くであらう。ほかでもない、その最初の、欲にとらわれることのない一念〔最初無欲一念〕こそが、『易』に「所謂『四徳の』元である。思慮を巡らせば

「轉念」、「子どももの両親と」仲良くならうとか、「人助けをしたという」名誉を手に入れようとか、「助けなかったこと」悪い評判が立つのが嫌だからそうするとかいって、欲に流されてしまうのだ。「易」の四徳のうち元は始める、亨は通じる、利は遂げる、貞は正す「というように、それぞれの働きがある」が、いずれも、最初の一念を本源とするものであれば、「天を統括する」（『易』乾卦象伝）ものである。最初の一念は、ほかでもない、「易」の所謂復である。「復は、其れ、天地の心を見るか」（『易』復卦象伝）、と。「意、必、固、我」（『論語』子罕篇）のうち、一つでも有れば、もう天地とは似ても似つかなくなる。顔子は、この最初の一念を見失わなかったので、「遠からずして復る」ことができ、「妄念が」動けばすぐさまそれに気づいたし、気づけばたちどころに善に立ち戻ることができた。だから、「顔子は、其れ庶幾ちかからんや」と言うのだ。学の目当てである。

天地靈氣、非獨聖人有之、人皆有之。今人乍見孺子入井、皆有怵惕惻隱之心。乃其最初無欲一念、所謂元也。轉念則為納交要譽、惡其聲而然、流於欲矣。元者始也、亨通、利遂、貞正、皆本於最初一念、統天也。最初一念、即易之所謂復。「復其見天地之心」。意、必、固、我有一焉、便與天地不相似。顔子不失此最初一念、不違而復、纔動即覺、纔覺即化。故曰「顔子其庶幾乎」。學之的也。（『南雍諸友雜鳴憑虛閣會語』『王畿集』

卷六 一一二頁）

「最初一念」とあるが、この「初」の重要性について、王畿は、また「学は、之を初に得るを貴ぶ。一陽初めて起ころ、陽の動なり、是れ良知の覺悟する處、之を天根と謂う。」（『答楚侗耿子問』『王畿集』卷四 一〇〇頁）とも言っている。この「最初の一念」は、先ず、「最初の無欲の一念」とも言われているように、欲望に汚染されることのない意念の発動として、人心においては、「良知が覺悟する處」であった。欲望の影響を一切受けていない良知の純粹無

雑なる現出としての意念の発動を言ったものである。そして、これは、天地の造化について言えば、「一陽の初動」に相当し、更に言えば、『易』の四徳（元・亨・利・貞）で言えば、「元」に相当し、また、『易』復卦の初九の陽爻、すなわち、「一陽來復」、「天地、物を生ずるの心」を指す、と言う。ここで、「一念」の現出が、単なる、人の内心の事実としてだけではなく、天地の造化における、「一陽の初動」に匹敵する事態として説かれている点に、とりあえず注意を促しておきたい。

「最初の無欲の一念」とは、いわば、既に見た、「一念の微」という言葉＝概念によって表現される内心の事実と同様、「危うき」ものとしての「人心」に対する「道心」の「微」（人心惟危、道心惟微）『書経』大禹謨）について言ったものであれば、それ自体、極めて「隱微」で、見えにくく、分かりづらいものであるため、ともすれば、日中の欲望の中に埋没してしまつて、気づかなかつたり、見逃してしまつたり、あるいは、更には、あえて見過ごしてみたり、やり過ごしてしまつたりされるものである。しかし、顔子は、まさしく、この「微か」なる「最初の無欲の一念」を、決して見失うことがないのみならず、更に、その「一念」を、我が内なる良心の「覚悟」、すなわち、良知の純粹無雜なる現出として、しっかりと受け止め、まるごと引き受け、その促しに順つて、迷うことなく、真つ直ぐに行動したからこそ、「遠からず」して、つまり、大きく道を外れることなく、天性の善に立ち戻ることができた、と言うのである。遲疑逡巡することなく（直下承當）、丸ごと引き受け（觀體承當）、あくまで、それに順つて、真つ直ぐに行動する（直心以動）ことができたところが、顔子の顔子たる所以であり、だからにこそ、「学ぶ者」の模範・目標となりえたのであった。

そして、引用からも分かるように、孟子の所謂「怵惕惻隱の心」こそ、この「最初の無欲の一念」であった。内心における「一念」の現出は、その「最初」においては、純粹無雜、すなわち、「無欲」、欲望にはとらわれないもので

ある、そうあるはずだ、と王畿は考える。それが、「転ずる」こと、すなわち、思慮按排が混入することによって、本性の善から次第に逸れていく。良知の本善に、その端を発することなく、嗜欲の充足へと流れていく。「念」が、本来の「良知」を起点とすることなく、「軀殻（肉体）」を起点として発動するのである。その肉体の「欲望」(凡人の場合)、もしくは、人知の賢しらとしての「意見」(知識人の場合)の影響を被った、意念の発動に転ずる以前の、初発の純粹な状態こそが、心本来のすがた、そのあるがままの顕現、心の本体の隈なき露呈である。つまり、「最初」とは、その本来の姿が、あるがままに、混じりけの無い純粹無垢なる状態において保持されていることを、特に表現する言葉＝概念であると言えよう。それを察知したならば、そのあるがままのすがたにおいて、一切、「意必の私」を混入させることなく、真つ直ぐに、すなわち、「自然に」導かれて、それを拡充していくこと、王畿自身の言葉を使えば、「直心以動」(「意識解」など)、心を真つ直ぐに導いて動かすことこそが大切とされ、それが、工夫の眼目とされる。

* 「自得在於深造、而其要莫先於淡。世情淡得下、則不從軀殼上起念、慾障漸除、真機自然透露、人我兩忘、好惡不作、平懷順應、坦坦蕩蕩、無人而不自得矣。」(與魯書堂『王畿集』卷二二 三一四頁)と云う。

こうした、意念の初動から、全ての後天的な欲望や思慮の介入が除き尽くされて、その本心のあるがままの現出に、全て委任して行動することができるようになったとき、更に言えば、それを意識せずとも行動できる(王畿は、それを「忘」と呼んだ)ようになったときに、はじめて、本当に、「良知を信得及(信じ切る/信せ切る)」ことができた、と言えるのである。しかしながら、多くの人間は、なかなかそれができない。「良知」の内在を確信することが出来

ない。また、確信することができたとしても、その完全無欠性を信じて、それに全てを委ねてしまうことができない。そのため、その疑念と不信を補おうとして、人は、後天的に身につけた「知識」や「意見」に依存したり、あるいは、既成の「格套」や「典要」を固く守ったりすることによって、自己の行動に、外から確証・承認を与えようとする。自己の内なる良知の完全無欠性を信じていることができないからこそ、外から知識を補填することで、少しでも自信を得ようとするのである。孔孟の学を受け継ぐ者として、性善説を標榜しながらも、結果的には、本心の完全無欠性が信じ切れないために、読書窮理によつて、外なる知識や意見で補填し、それに依存することで、その不信をいささかなりとも埋めようとする朱子学的な「格物」論の不徹底さを「外求」「外人」の学として、王畿は強く退けた。^(*)

*1 「忘」は、王畿の良知心学を理解する上での重要概念の一つである。一切の作為性・任意性を排して、あくまで本心（「天則」）の自然の作用に率^レうことを「忘」と呼んだ。次の発言を参照。「忘好忘惡、方能同好惡。忘是忘非、方能公是非。蓋好惡是非、原是本心自然之用、惟作好惡、任是非、始失其本心。所謂忘者、非是無計頑空、率其明覺之自然、隨物順應、一毫無所作、無所任、是謂忘無可忘。在知道者默而識之。」（『三山麗澤錄』『王畿集』卷一 一一頁）

*2 この点については、次の発言を参照。「致知無巧法、無假外求、只在一念入微處討真假、一念神感神應便是入聖之機。孟子所謂集義、是時時求慊於心。纔有億度、便屬知解、纔有濼泊、便落格套、纔有莊嚴、便氣魄、皆是義襲、王霸誠偽之所由分也。唐虞之時、所讀何書。危微精一之外無聞焉。後儒（*朱熹を指す）專以讀書為窮理、循序致精、居敬持志、隔幾程途。揣摩依仿、將一生精神寄頓故紙堆中、忘卻本領工夫、談王說霸、別作一項伎倆商量。晦翁（朱熹）晚年亦已自覺其非矣。所謂君子之過、聖賢之用心也。先師信手拈出良知兩字、不學不慮、以直而動、乃性命之樞、精一之宗傳也。」（『與陶念齋』『王畿集』卷九 一二四、五頁）

以上、要するに、「最初」とは、一切の欲望や、既成の善悪の觀念や、先入観や意見（ドクサ）にとらわれることのない、常に、真つ新あらたな状態（『大學』に所謂「日新」）を意味する概念であり、そこにおいてこそ、天則の自然としての、内なる良知は、既成の善悪の觀念にとらわれることのない「無善無惡」なる本性を發揮して、何ものにも歪曲も、隱蔽も、阻害もされることなく、真つ直ぐに、臨機応変、融通無碍に、自己の能力をフルに發揮することができるのであり、そうした、真つ新な状態で、いかなる欲望にもとらわれない、良知の現出の先端部分を指して、王畿は「最初の無欲の一念」と呼んだのであった。

三 「一念靈明」

「学」とは、顔子が、常に見失うことなく、真つ正面から向き合い続けた、この「一念」の「靈明」を、そのあるがままの姿において、保持していくことに他ならない。そして、「治国」「平天下」へと導く「格物」「誠意」「正心」の工夫は、すべて、この「一念の靈明」に、向き合い、それに取り組むことに他ならないとも言つ。

この「一念靈明」という語をもとに、顔子が見失うことのなかったという、「最初の無欲の一念」に秘められた、優れた働き、その能力について見ていきたい。

千古の聖学（真実の学）は、ほかでもない、一念の靈明（良知の不可思議で、明敏なる働き）に従つて「是非善悪を」識別するのであって、ほかでもない、これこそ、聖人の領域に分け入つていく、真正なる道筋である。まさしく今一ここ（当下）で、この「良知の現出としての」一念の靈明を保守することこそが、「真の」学である。この一念

の靈明によつて「他者の良知を」觸発し、感化させることこそが、すなわち、教である。具体的な事がらに即しながら、この一念の靈明さを埋没させない「で發揮する」ことを、物を格たてすと謂う。この一念の靈明を欺かないことを、意を誠にすると謂う。一念が廓然カウラと他者に向かつて開かれて、これっぽちも、何かに固執する私心がなくなるのを、「心を正す」と謂う。真つ直ぐに伏羲が明らかにした先天の道にまで至つて、脇道に逸れることは全くない。これ（「一念靈明」を指す）こそが、易簡直截なる根源である。これを知ると、「道を知る」と謂い、これを見ることを、「易を見る」と謂う。数多の聖人たちが秘藏してきたものである。諸友ともよ、頑張りなさい。

千古聖學只從一念靈明識取、只此便是入聖真脈路。當下保此一念靈明、便是學。以此觸發感通、便是教。隨事不昧此一念靈明、謂之格物。不欺此一念靈明、謂之誠意。一念廓然、無有一毫固必之私、謂之正心。直造先天羲皇、更無別路。此是易簡直截根源、知此謂之知道、見此謂之見易。千聖之秘藏也。諸友勉乎哉。（水西別言）『王畿集』卷十六 四五一頁）

ここに所謂「易簡直截なる根源」としての「一念の靈明」とは、「良知」の特質を、端的に言い当てた言葉Ⅱ概念に他ならない。そこに込められた含意について、以下、少しく述べてみたい。

「靈」とは、人の心のもつ、人知を超え、人為（作為按排）を超えた、不可思議なる働きを言う。「明」とは、「明德」（『大學』）の「明」であり、つまり、その本心に固有の輝き、具体的に言えば、是非善悪を明敏に弁別する、心に固有の優れた働きⅡ能力を言う。「靈」とか「明」、あるいは、同じように、王畿が頻用する「神」とか「妙」と言った言葉Ⅱ概念は、肉体的存在としての人間の心が内蔵する、後天的な思慮や知識を超えた、良知自身固有の、すな

わち、天性の優れた働き、その能力について、彼らが語るときに、ほとんど枕詞的に使用される言葉であった。我々は、普段は、当たり前のこととして、何の疑いも持たずに、その働きの上で、生を営んでいるのであるが、実は、それは驚嘆に値する事実であるという注意と敬意を、常に、人々に喚起するために、執拗なまでに繰り返される言葉である。

王守仁や王畿は、「良知」の存在・現出を語るにあたって、しばしば、「天の靈に頼りて（天の靈力のお蔭で）……」
と言う言い方をする。例えば、王守仁は「僕、誠に、天の靈に頼りて、偶々、良知の學に見ること有り。」（『伝習録』中巻）
と言ひ、王畿は「天の靈に頼りて、一念自ら反みる。覺り得て早ければ、反て力を得、未だ墮落に至らざるのみ。」（『天柱山房會語』）
と言ふ。例えば、我々人間は、自らが行った行為に対して、それを振り返り、反省したり、後悔したりすることがあるが、そうした意識が、心に芽生えるのは、そもそも、何に由来するものなのか。それは、他にもない、「私のなかからやってきて、私のうえへと襲つて来、私に向けて発せられる」（ハイデガー）
〔著〕／原佑・渡邊二郎
〔訳〕『存在と時間』（Ⅱ） 中公クラシックス 二〇〇三 三五一頁、「良知」の呼びかけによるものなのである。
王守仁や王畿の意識においては、それは、「天の靈に頼り」と言われるように、「天の靈（天の不可思議な靈力）」の導きに依るものであった。我の内なる絶対的な力の顕現。すなわち、自分の内に在りながら、自分を超えたものとして、「直截なる根源」である「良知」の（内在―超越）性、もしくは、内なる（他者）の存在を、直接経験の事実として実証してくれるのが、内心（独処）の事実として現出する「一念靈明」の存在である。しかも、それは、目の前に存在し、手にとつて触れることのできる、具体的な実体の实在性よりも、むしろ、それ以上に、近くて、リアルな実在に実感である。易簡にして、直截なる根源の現前である。この場合、「直截」とは、「良知」の呼びかけが、「沈黙の声」によって、心に直接に、無媒介的に呼びかけてくるものであることを謂う。『中庸』の所謂「莫顯乎微」

とは、言わば、「この一念の徹以上に、^{リアル}顯な実在は存在しない」という事態を語ったものに他ならない（後述）。それを、王畿は、更に、「独知」という言葉^{II}概念で表現する。

*1王畿の「良知」論の哲学的意義について考える上で、ハイデガーの『存在と時間』の中の一節、その「良心」の「存在論的解釈」が、大いに参考になった。例えば、次の発言。「呼び声は、じつのところ、われわれ自身によつて計画されたり、準備されたり、自発的に遂行されたりするものでは、全然ないのある。「それ」が呼ぶのである、期待に反して、それどころか意志に反してすら呼ぶのである。他方、呼び声は、疑いもなく、私とともに世界の内で存在しているなら、かの他者からやってくるのではない。呼び声は、私のなかから、^{か、か、か、}やってくるのだが、しかもそれでいて私のうへへ、と襲ってくるのである」(同上 第五七節「氣遣いの呼び声としての良心」 三五〇頁 *傍点は訳書のまま)。

*2良知と他者性の問題については、前稿「王龍溪の「根本知」をめぐる考察」の第二章「良知の現出—我の内なる「他者」性の問題」(『陽明学』第十八号 二〇〇六)においても論じているので参照されたい。

四 「一念獨知」

王畿は、「一念独知」と言う。「独知者、良知也」(『別言贈梅純甫』『王畿集』卷十六 四五二頁)と言うように、「独知」とは「良知」の別名であった。「独知」とは、「良知」の現出が、常に、自己の内心という「隱微」な世界(「独处」)において、言葉を媒介とすることなく、^{ストリ}直截に呼びかけてくる、「沈黙の^声」であることを明らかにした概念である。

*「良心は、ひたすら不断に沈黙という様態において語る。」(ハイデガー「著」/原佑・渡邊二郎「訳」『存在と時間』II
中公クラシックス 二〇〇三 三四五頁)

「独知」とは、王畿の造語であるが、「独」の一字は、もとは、『大學』『中庸』の「慎独」に由来する語であった。その含意については、既に、朱熹が次のように解説している。

大抵、「独」という字は、ほかでもない、耳や目で見たり聞いたりすることはできないが、心だけが独り知ることのできる領域である

大抵獨字、只是耳目見聞之所不及、而心獨知之之地耳。(「答石子重第九書」『朱子文集』卷四十二 『朱子全書』貳拾貳冊 上海古籍出版 二〇〇二 一九三六頁)

これは、『中庸』に「隠れたるより見わるるは莫し、微かなるより顯わなるは莫し、故に、君子は、其の獨を慎むなり(莫見乎隱、莫顯乎微、故君子慎其獨也)」とあるが、この「独」についての解説した発言であるが、朱熹は、その注において、更に詳しく、次のように述べている。

「独」とは、他人は気づいていないが、自分だけが気づいている領域である。つまり、幽暗の中で、細微なる事態が、形あるものとして見るべき痕跡は顕れてはいないが、幾として、すでに動き出しており、「それは」他人は気づいていないが、自分だけはたしかに気づいているのであれば、この世界の出来事として、これ以上に

著見明顯なるものはない、ということである。そこで、君子は、ずっと昔から、常に、「注意深く」警戒し、恐懼して、ここ「独」処において、最も謹しみを加えるのである、人欲がまさに萌そうとするところで押し止め、それが、隠れて微かな状況の中で成長していつて、遠く道を離れてしまうようなことに至らしめないためである。

獨者、人所不知而已所獨知之地也。言、幽暗之中、細微之事、跡雖未形、而幾則已動、人雖不知、而已獨知之、則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼、而於此尤加謹焉、所以遏人欲於將萌、而不使其滋長於隱微之中、以至離道之遠也。〔『中庸集注』『四書章句集注』中華書局 二〇〇一 一八頁〕

目には明かに見えないし、他人もそれに気づいていない、まだ、具体的に形をとって顕在化していないため、他人の知るところとはなっていないが、この世界の出来事のうちでも、「これ以上に著見明顯なるものはない」という存在のありよう。私にとっては、内心の事実として、これ以上に、リアルな現実が存在しない、と朱熹は言う。それが、「独」である。つまり、われわれにとって、最も、身近で、リアルな實在、すなわち、「ある」ものとして、内心〔独処〕における、心の発動、すなわち、「幾」を挙げているのである。この指摘は、とても興味深い。とりわけ、工夫の問題を取り扱う上においては。つまり、朱熹は、外界に存在する、耳で聞き、目に見えるモノ以上に、リアルな存在、實在の相があること、それは、内心における心の動き(情動)である、と捉えていたことを、この発言は示している。ただし、それは、認知的に、リアルであるということに過ぎず、存在論的に、もともと本質的にして、根源的な實在の實在性について言ったものではない。なぜならば、朱熹の発言に拠れば、ここに所謂「幾」とは、直接的には、「人欲」の萌芽を指しているからである。この「独」なる領域〔地〕は、自身の内心の事実であれば、それを、人は、もともとリアルに、かつ、ストレートに、無媒介的に、実感・感知できる領域である。意識のフィールド

である。自身の心の内面、内的世界である。ただ、これは、私にとつては、何よりも、身近で、リアルな世界であるが、反面、他人の見聞の及ばない世界であり、自分だけが知っている私的な、秘密の領域である。ここでの、心の動きを、常に警戒恐懼して、懼れ慎みなさい、と言うのである。まだ、行動として表れ、善悪が他者の認知・判定の視界に入り、暴露する以前の段階で、それ故、まだ悔い改める余地の十分にある段階において、人欲が盛んに成長していつて、手が付けられなく暴走してしまう前に、事前に、未然に、察知して、抑えるべきものは抑え、引き伸ばすべきものは、そのまま推し出していくこと、それが、所謂「慎独」の功夫（人間的努力）の意義であるというのである。ただし、朱熹は、ここで、「慎独」の「独」を、「地」、すなわち、領域・場として捉えていた。更に言えば、その場は、目の前に広がる、客観的、外的な空間ではなく、心という内的な場として、「天理」と「人欲」が対峙し、その主導権を争う内的領域として思念されている。二つの心、すなわち、「人心」と「道心」とがせめぎ合う場である。それが、朱熹の考える「独」という、内的な領域、意識の場である。

一方、これに対して、王畿は、「独」処における「一念」の現出を、良知の純粹無雜なる顯現露呈として、他の意念とは、その存在の次元を異にする、それ自身、「絶対」的な知として捉えていた。そのことは、次の王畿の発言に見て取ることができよう。

『易』に「乾知こそ、大いなる始まりである」（繫辭上傳）とあるが、この乾知「と名付けられるもの」こそが、ほかでもない良知であり、すなわち、混沌に初めて穿たれた最初の知覚であり、全ての存在者の始源であれば、全ての存在者とは、対等な存在ではないものである。それ故に、「独」と呼ぶのである。「人が気づく以前に」自分だけが「その現出に」気づくものであることから、「独知」と呼ばれる。

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。(『致知議略』『王畿集』卷六 一三二頁)

この発言に拠れば、「独」は、朱熹の解釈のように、単に、内面性を指し示す概念に止まらず、「万物とは対を作さない」ものだと言う。すなわち、相対的な存在としての「万物」とは対等ではない存在、更に言えば、万物とは、その存在のレベルを異にする、ある種、絶対的な存在である、というのである。つまり、単独者・絶対者としての「独」である。「独知」とは、目の前の物(実体)の実際性とは異なる、全ての存在者の根源(所謂「易簡直截なる根源」として、これこそまさしく根源的実在であると言うことができよう)。

また、それを、王畿は、「万物の始源である」とも言っている。王畿は、「良知」について、しばしば、王守仁の「良知は是れ造化の精靈。這些の精靈、天を生じ、地を生じ、鬼を成し、帝を成す。皆な、此れより出づ。眞に是れ物と對無し」(『伝習録』下巻)という言葉を引き継いで、「此れより、天を生じ、地を生じ、人を生じ、万物を生ず」(後に取り上げる「南遊會紀」、及び、「東遊會語」「書同心冊卷」「答吳悟齋書」など)と言っている。しかしそれは、言うまでもなく、「良知」自体が、キリスト教の「神」のように、実体としての天地や人物を創造するというわけではない。つまり、この世界の秩序と意味の創造の源泉としての、良知のはたらきを語ったものに他ならない。混沌とした未分化な世界を、分節化し、意味づけ、秩序づけるもの、それが「良知」であれば、それは、所謂「先天」なるものとして、万物とは、その存在のレベルを異にするものでなければならぬ。そうした、万物と並び立つことのない、単独者としての「良知」の性質を、「独」と呼んだのである。

また、「一念独知」を、「混沌に最初に穿たれた知覚」と呼んでいることも興味深い。「良知」に端を発する、意念

の初発であれば、それは、一切の欲望や意見に汚染されていない、純粹無雜なる心の発動である。「混沌初開」という言葉が端的に示すように、それは、人の分別知による分節化以前の「混沌」、すなわち、未分化、無限定、無規定なるものとして、常に真つ新まことあらたの状態から始動する、「日、新た」(『大學』)なるものである。先の「最初の無欲の一念」とは、この意味での「最初」であった。「独知」は、それ自身、天性の良知として、後天的な欲望や人知の分別の影響をいっさい被っていない、始原の、あるがままの現出、「天則の自然」の顕現露呈、「自然の流行」である。これを、また、王畿は、「無中に有を生ず」(『天柱山房會語』など)と言う言葉でも表現している。朱熹の「一念」は、すでに人体(氣質と習性)に汚染されたものであるが、王畿の「一念」は、天性の良知の自然なる発現として、純粹無雜なるものである。王畿は、「天泉證道紀」の中で、「若し、心は是れ無善無惡の心なるを悟り得れば、意は即ち是れ無善無惡の意なり、……」(『王畿集』卷一 一頁)と言っているが、この「無善無惡」なる「意」とは、まさに、この「一念独知」を言ったものに他ならない。

五 忱惕・叢鯨・不屑——「一念」の具体的展開

いささか抽象的な議論に流れてしまっているので、ここで、「一念」の「初」、「独」、「靈」、「明」、「当下」性について、王畿が挙げる具体例について見ていきながら、より具体的に、身近な問題として、「一念」の思想の倫理学的意義を明らかにしていきたい。

そもそも、「良知」とは、周知の通り、『孟子』尽心上篇に見える言葉である。良知を議論するのであれば、我々は、必ず『孟子』にまで遡らねばならない。中でも、その「性善説」について学ばなければならない。我々は、孟子の性

善説の眞の意味を知っているようで、実は知らないのではないだろうか。王畿の生きた時代にあつても、その意義は、既に、忘れ去られつつあつたようだ。

王畿は、孟子が「良知」を説き出したことの意義について、次のように述べている。

天地が物を生み出す心は、その完全なすがたで、人にも賦与されている。そして、知というものは、人心が覚醒している状態にして、「人智では捉えようもない、不可思議な働きを為す」靈なるものである。大昔から、天を生み、地を生み、人を生み、物を生んできたのは、すべて、この一つの靈なるものにほかならない。孟子は、その中から、良知を指出したのである。それは、まったくありきたりの感応のはたらきではあるが、「人の」思慮「按排」では、とても追いつかないものである。良知は思慮を疎外するものではないが、思慮の方はと言えば、むしろ良知の働きを妨げ、蔽い隠すこともできる。だから、孟子は、「後天的な」思慮の入り込む余地のないものを、特に指して「良」と呼んだのだ。乳飲み子が井戸に落ちようとしているのを見て慌惕するのハツトが、良知である。「子どもの両親と」仲良くなるうとか、「人助けをしたという」名譽を手に入れようとか、「助けなかつたこと」で「悪い評判が立つのは嫌だから……」といったことは、慮はかりごとである。だから、『天下は、一体、何を考えたり、何を慮つたりしようか』（『易』繫辭下伝）と言つたのだ。これは、まさに、「思慮＝打算を捨てよという」功夫の用い方を指して言つたものであつて、「何も思慮しなくなるという」効果を期待するものではないのだ。

天地生物之心、以其全付之於人。而知也者、人心之覺而為靈者也。從古以來、生天生地、生人生物、皆此一靈而已。孟子於其中指出良知。直是平鋪應感、而非思慮之所及也。良知不外思慮、而思慮卻能障蔽良知。故孟子尤指其不慮者而後謂之良。見孺子入井而慌惕、良知也。而納交要譽惡其聲則慮矣。故曰天下何思何慮。

此正指用功而言、非要其成功也。(『南遊會紀』『王畿集』卷七 一五四頁)

既に見たように、所謂「一念靈明」とは、具体的には、あの、孟子の所謂「怵惕惻隱の心」のことを言ったものであった。ここで、肝心なのは、それが、意識的な「思慮」(打算・計画)の入り込む余地の無いところで、自然な心の感応として、「自然之流行」「自性流行」(いずれも「天泉證道紀」の語)として、無意識的に現出するものであり、そこにこそ、「良知」の「良」たる所以があると考えられていたことである。もとより、朱熹が指摘したように、「良」とは、「本然の善」の謂である(『孟子』尽心上篇「良知・良能」章の朱熹の注に、「良者、本然之善也」とある)。

この「怵惕惻隱の心」以外にも、王畿が挙げているのは、やはり、孟子が説いた、親や兄への愛敬の心(『孟子』告子上篇)、死地に赴く牛の穀觶オトコトした様に共苦する心(『孟子』梁惠王上篇)、不義の食を受けることを潔く思わない心(『孟子』告子上篇)であり、いずれも、「靈明」なる「一念の良知」の具体的現出を説いたものであると王畿は言う。

吾が心の良知は、父母に遇えば、自然と孝が湧き起こってくるのを感じるし、兄に遇えば、自然と弟が湧き起こってくるのを感じ、君上に遇えば、自然と敬が湧き起こってくるのを感じ、孺子が井戸に落ちそうな状況に遭遇すれば、自然と怵惕するのを覚え、堂下の「罪も無いのに死地に赴く」牛に遭遇すれば、自然と「自分も」穀觶オトコトするのを覚える。この心を推していけば五常と為り、この心を拡充していけば百行と為るのであれば、万物の變化は窮まりないものであるが、それらにちゃんと対応できないことはない。これが、つまり、万物の變化は吾が良知に備わっているということである。

吾心之良知、遇父母自能知孝、遇兄自能知弟、遇君上自能知敬、遇孺子入井自能知怵惕、遇堂下之牛自能知

穀觶。推之為五常、擴之為百行、萬物之變、不可勝窮、無不有以應之。是萬物之變備于吾之良知也。(宛陵會語)『王畿集』卷二 四四頁)

父母の顔を見れば、自然と「孝心」がわき起こり、年長者に接すれば、自然と「弟心」がわき起こり、君主に遇えば、自然と「敬心」が湧き起こる。孺子が井戸に落ちそうな状況に遭遇すれば、自然と「怵惕惻隱の心」がわき起こり、罪なくして死地に赴く牛の穀觶オトオドした様子を見れば、自然と、「不忍の心」がわき起こる。これらは、いずれも、「遇……、自能知」と言われているように、先ずは、その状況に遭遇した時に、自ずと發生する、心の「自然な」反応であり(「自」、そうした応答能力(「能」)を、本来、人は固有しているのであり、そして、「知る」とは、目の前にある物を目や耳と言った感覺器官を媒介にして認知するのとは違って、「独処」において、内心の事実として「知む」、すなわち、無媒介的に、直接經驗の事実として感知し、覺知することを言うのである。この場合の「知」とは、内的經驗の事実として実感することである。こうした、状況に應じて、心が絶妙な配合とタイミングで現出させる「意」のうち、ここに挙げられたような「怵惕」「穀觶」のように、一切の思慮(打算・計画)の混入を免れた、純粹無雜なるものが、「最初一念」、「一念靈明」、「一念独知」と呼ばれるものであり、こうした感応を成立させる、心の有り様こそが、人心の本来の姿(所謂「心之本体」)であれば、そのことを、先では、しっかりと自覚し、常に、それが「自然の流行」として実現するように、保持し、更には、養い育ていくこと、そして、それを推し広げていつて、他者に、世界に、あまねく推し及ぼしていくことこそが、「天地と並び立つてトリアフ參關係を作る」(木下鉄矢『朱熹再読』研文出版 二八一頁)、人としての使命であり、工夫なのである。

我々は、こうした人間に与えられた使命と責任に対して、もっと自覺的にならねばならない、と王畿は考える。「良

知を致す」とは、まさに、この良知の内在をはつきりと自覚し、その現出の具体的現場において、その応答能力を十分に引き出し、しっかりと発揮させてやり、そうすることで、更に、良知を養い、育てていかねばならない、というのである。それが「格物致知」であるというのである。

六 「良知を致す」

王守仁が説き出した「致良知」の教えを、王畿は、「孔門易簡直截根原」(滁陽會語)と言ひ、「千聖之秘藏」(意識解)「水西別言」等)と言ひ、「千古之秘傳、入聖之捷徑」(與潘水廉)と言ひ、更には、「良知を致すこと以外に、学は無い」(宛陵會語)「答吳悟齋」等)とまで言ひ切っていた。

しかしながら、王畿の時代にあつても、そこまで、その教えの無謬性や徹頭徹尾性を信じることができず、それゆえ、全てを良知の判断に委ねることができずにいる人たちも、また、確かに多くいたようである。例えば、次の質問は、そうした現状をよく物語つたものであると言えよう。

濂濱張子(張士佩、字は致夫。一五三二—一六〇九)が言った。「今日の諸公は、誰もが、『良知を致す』ということについて説きますが、空間的にも、時間的にも、事物の変化は窮まりありません。もし、ただ単に、良知を致すだけで、聖学を了当^{マスタク}することができると言うのでは、實際、信じ切ることはできません。」

濂濱張子曰、「今日諸公、皆說致良知、天下古今事物之變無窮、若謂單單只致良知便了當得聖學、實是信不及。」「(留都會紀)『王畿集』卷四 九三頁)

王守仁は、「大学古本序」の末尾において、その結論として、学は「致知に尽きる」と言い切った（『王陽明全集』上海古籍出版社 二四三頁）。聖学の本質は、「良知を致す（天性としての良知を完全に發揮する）ことに、尽きる」というのである。科挙の試験に備えて、朱熹の注釈を読んできた者たち、更には、一步踏み込んで、朱子学の教義を深く学び、その「格物窮理」と「居敬存養」を、「車の両輪、鳥の両翼」として掲げる、朱子学の方法論に慣れ親しんだ者たちにとって、それは、あまりにも、簡便安易カンベンアノイに過ぎるものと目に映ったのではなからうか。たったそれだけで、本当にいいのか。この世界のありとあらゆる存在、事物の変化は窮まりないものである。それなのに、自己の「良知」の完全無欠性を、まるごと信じ切って、その「良知」を發揮すればいいと説くだけで、本当に大丈夫なのか。口を開けば、「良知を信じろ、とことん信じ切るのだ！」と言うが、多くの学ぶ者たちは、そこまで良知なるものの完全無欠性を信じ切ることはできなかったし、ましてや、そんな不確かなものに、全ての判断を信まかせ切る（「信得及」など）ということは、あまりにも危険すぎてできない、というのが率直な感想であり、疑問であったのではないだろうか。もつともである。こうした、至極当然な疑問に対して、王畿は、次のように答え、それが千年来の課題でもあることを指摘する。

これは、昨日今日の問題ではないのだ。ただ単に、後世の人々が、これを信じ切ることができないだけではなく、孔門の子貢や子張といった賢人たちでさえも、信じ切れていなかったからこそ、「理を」外に求めることから脱しきれず、多く学び、多く聞き、多く見ることによって、「外から知識を」補填することで「良知の」発動を助けようとすることを免れなかったのだ。当時、ただ顔子だけが、良知を信じ切ることができた。「そこで」ひたすら、「外に求めず、内なる」心性の上に功夫を用いたので、孔子は、その好學「の姿勢」を称賛したのであっ

た。ひたすら、自分自身の怒りと過ち「といった、我が身に切実な場」において、「怒りを」遷うつさない（八つ当たりしない）、「同じ過ちを」二度と繰り返さない「ということに努めたのである」。これが、多く学び、多く聞き、多く見ようとした「子貢たちの「学び」の姿勢」とは、なんら関係ないことは明白である。孔子は、多く学んで識しよすことは「本当の学とは」別物であり、聞見の知にもとづいて知識を選ぶことは本当に分かるということにおいては二次的なものである、とハッキリ言い切っている。

此非一朝一夕之故、不但後世信此不及、雖在孔門子貢子張諸賢、便已信不及、未免外求、未免在多學多聞多見上湊補助發。當時惟顏子信得此及。只在心性上用工、孔子稱其好學。只在自己怒與過上不遷不貳。此欲多學多聞多見有何干。孔子明明說破、以多學而識為非、有聞見擇識為知之次。（同上）

孔子が、その誤りを指摘していたにもかかわらず、自己の良知の完全無欠性を信じ切ることができず、多く学び、多く聞き、多く見ることによって、すなわち、外に知識を求め、それを收拾積累することで、良知の働きを補助していこうという学派が、孔子の門人たちの中にも、すでに存在していた、と王畿は言う。子貢・子張の一派の学、すなわち、「多学」「外求」派が、それである。これに対して、顔子のみが、孔子の血脈をしっかりと受け継いで、自己の良知の完全無欠性を信じて、その十全なる実現・發揮を目指して、自己の心性の上に工夫を用いていた。その工夫とは、すなわち、臨機応変、変動周流して、善を自由自在に創出する、良知本来の優れた働きを阻害する要因としての「欲望」や「意見」を、ことごとく取り除く、所謂「減擔法」（『南遊會紀』『王畿集』卷七 一五七頁）である。孔子が「好学」と称した所以も、まさにこの点にあった。しかし、陸九淵が、「夫子の、顔子に分付せし事業、亦た、竟に、復た伝わらざるなり」（『陸象山語録』卷上・十五条 『陸九淵集』中華書局 三九七頁）と言い、王守仁が「顔子没して聖

學亡ぶ」(「別湛甘泉序」『王陽明全集』卷七 二三〇頁)と言ったように、顔子の早すぎた死が、聖学(心学)の血脈を断絶させてしまった。そこに現れたのが、孟子であり、その良知の思想である。王畿の答えは、更に続く。

「ここで」所謂一とは、所謂知の上とは、何を指しているのか。孟子は、孔子を学ぶことを願って、良知を提出して人々に示し、更に、夜氣虚明「の説」によって、教えの枢要を明らかにした。ただ、この一点の虚(自由自在)にして、明らか(明晰分明)なるものが、ほかでもない、聖に分け入る機(転換装置/スイッチ)なのである。常に、この一点の虚明なるものを大切に保持し、続けて、日中「の欲望」によって、縛り付けたり、滅ぼしたりしないことが、「知を致す」ことである。ほかでもない、これこそが聖学である。もとより無中に有を生み出すことである。顔子は、内面の無なるもの(何ものにもとらわれない、内なる「天則として良知」)にもとづいて行動したが、子貢や子張は、外面の有なるもの(後付け・外付けの「知識」)にもとづいて、やり抜こうとしたのであった。無(無規定・無限定)なるものは探求しづらいが、「格套」や「典要」のような有なるものは見易い。だから、子貢や子張一派の學術は、後世に広く伝えられ、そして、顔子の学は、やがて忘れ去られてしまったのである。後世の学ぶ者たちは、多く学び、多く聞き、多く見るといふ教説を踏襲し、そこで、「初めに、多く学んでおいてこそ、その後で、一貫することができるのであり、初めに、多く聞き、多く見てこそ、はじめて、聞見に頼らなくても分かるようになる」と言うのだ。これが踏襲の弊害である。初学と聖人の学とは、ほかでもなく、未熟と熟練の違いに過ぎないのであって、前にも後にも、二つの道が有るわけではない。もし、二つの道があるとしたら、孔子が、どうして、それ(「多学」)を否定して(「論語」衛靈公篇の「子曰、賜也、女以予爲多學而識之者與。對曰、然。非與。曰、非也。予一以貫之。」を指す)、初学者を誤らせたり、聞見を第二義としたりする(述而篇の「多

聞擇其善者而從之、多見而識之、知之次也。」を指す）だろうか。善く学ぶ者であれば、「あれこれ言辭を弄さなくても」暗黙の内に了解するであらう。

所謂一、所謂知之上何所指也。孟子願學孔子、提出良知示人、又以夜氣虛明發明宗要、只此一點虛明便是入聖之機、時時保任此一點虛明、不為旦晝牯亡、便是致知。只此便是聖學。原是無中生有。顏子從裡面無處做出來、子貢子張從外面有處做進去。無者難尋、有者易見、故子貢子張一派學術流傳後世、而顏子之學遂亡。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。初學與聖人之學、只有生熟不同、前後更無兩路。若有兩路、孔子何故非之以誤初學之人、而以聞見為第二義。在善學者默而識之。(同上)

顏子が孔子から受け継いだ学とは、いかなる学だったのか。要するに、それは、「裡面の無なる処」から行為を起ち上げること。「混沌の中より根基を立てる」(『斗山會語』『王畿集』卷二 二八頁) こと。そうした無規定・無限定なる本体を、倫理の根つこととして、常に、そこから「日、新た」に、行動を起ち上げていくことである。「裡面の無なる處」とは、他でもない、「心の本体」である。心の本体の「無」的性格については、既に、王守仁の四句教で述べられており、王畿は、その真正なる継承者であり、更なる推進者であった(『天泉證道紀』)。「天泉證道紀」が、王畿の『全集』の冒頭を飾っていることは、極めて意味深い。心の本体が「無善無悪」であれば、そこから生み出される「意」、すなわち、「一念独知」もまた「無善無悪」であるとする。この場合、「無」と言っても、老仏流の「空無」ではない、既成の善悪の觀念にとらわれることなく、その場に應じて、その事物に即して、「變動周流」して窮まりなく、自由無礙、闊達自在に善を創出して已まない運動を表す、儒家的「無」の思想＝概念である。この「無」なる処

に「根基」を打ち立てていこうとするのが、良心学の本領であり、真骨頂である。すなわち、「上根の人は、無善無惡の心體を悟得せば、便ち、無なる處より、根基を立つ」(『天泉證道紀』『王畿集』卷一 二頁)と言う。

この「無」なる處にうち立てられた根基から、自由無礙、臨機応変に、繰り出される感応が、その間髪を容れない、素早いものであるところから、王畿は、それを「真機の神応」と呼んでいる。それは、一切、人力の与る余地がない、天性の自然の流行であつた。

七 性善説の意義

齊王が堂下の「罪もないのに死地に導かれて行く」牛を見て穀觶こくかくしたり、全ての人が井戸に落ちようとしている乳飲み子を見れば怵おそ傷たしたり、道端の物乞いが「オイ！コラ！」呼ばわりされ、足蹴あしこにされて食べ物を施されたりしたら、それを潔いさぎよとせず、受け取らなかつたりするのは、「真機の神応」であり、そこに人力の与る余地はない。どうして、普段から多く学んだ結果として始めてできるようなことであろうか。「この」穀觶の一念を拡充すれば、天下に王として君臨することができ、怵傷の一念を拡充すれば、四海を保つことができ、潔しとせず受け取らなかつた、その一念を拡充すれば、義は用いきれないくらいだ。これによって、孔子から孟子に受け継がれた教えの本質を窺い知ることができる。

齊王見堂下之牛而穀觶、凡人見入井之孺子而怵傷、行道乞人見呼蹴之食而不屑不受。真機神應、人力不得而與、豈待平時多學而始能。充穀觶一念便可以王天下、充怵傷一念便可以保四海、充不屑不受一念義便不可勝用。此可以窺孔孟宗傳之旨矣。(『留都會紀』『王畿集』卷四 九三頁)

ここで、孟子が「良知」の具体的展開として挙げる「穀觶(オドオドする)」、「怵惕(ハッと驚く)」、「不屑(拒絶する)」といった、一連の情動的反応を、王畿は「真機の神応」と捉える。こうしたとらえ方、この言葉に概念こそがある意味、「一念」の思想の核心であるといえよう。「真機」については、後で再び検討するが、それは、端的に言えば、「良知」の優れた働きを言い表した概念である。それが、人知・人力の与ることのない、真正なる「生機」の、自ずからなる働きであり、それ故に、「神応」、すなわち、その間に、一切の人智や思慮を差し挟むことなく、神速な^{スピリット}感応を実現するという特性を言ったものであれば、また、「神感神応」(天泉證道紀)「書同心冊卷」「致知議辯」など多数)とも言われた。

ところで、一口に「感応」と言われるが、分析的に言えば、感と応とに分別することができ^せる。「堂下之牛」「入井之孺子」「呼蹴之食」といった「物事」を「見る」ことを通して、それが「感」となって、実践主体としての我的心から「穀觶」、「怵惕」、「不屑」という「一念」の「応(応答)」を引き出す。ただし、この「感」と「応」とは、直線的な物理的時間の流れの上に、継起的に引き起こされる運動の連鎖上に定位できる、特定の二つの点では決してない。良知の感応は、間髪を容れず、一瞬にして生起するものである。その間には、ほんのささやかな欲望も、また、小さな「思慮」(打算・計画心)や意見ですら、本来、一切、差し挟む間隙はない。そこに欲望や思慮や意見が、少しでも混入すれば、それはもう「妄念」(天柱山房會語)「別會見臺漫語摘略」である。「神感」とは、そうした、一切の人の意志・意念が入り込む間隙の無い、「無心」の感応を言うのである。「良知は、無思無為、自然の神應」(撫州擬峴臺會語)「王畿集」卷一 二五頁 *後に再び取り上げる)と言われる所以である。そこには、もはや、主/客、内/外、自/他の別は存在しない。「一念」と呼ばれる所以である。「一」とは、分けられないこと。この「一念」において、

主／客、内／外、自／他の別は無い。

*朱熹は、「感応」について、「感かす所以の者は皆な外従り生ず。應ずる所以の者は皆な中従り出づ。」(答陳安卿)『朱子文集』巻五七)と言っている。「感」を「外」からやって来るもの、「応」を「中(内)」から出てくるもの、として内／外に分配している。その両端に、客体としての「物」と、主体としての「我」とが分別され、定位される。主客内外二元論の論理である。もちろん、朱熹の、こうした二元論も、便宜的な図式化であろうが、王畿は、こうした二元論的な図式化を、徹底して退ける。實在の本質は一元(渾然一体)であり、二元論は、人智の賢しら、分別意識による安排に他ならず、その分別に拘泥してしまふところに、「支離」「沈空」の弊害が待ち受けている、と考えるからである。「此の念、動靜無し。往来、日月に同じ。処も無く、亦た、方も無し。之れ有れば、即ち、惑を成す。語を寄す、同心の人。切に分別を生ずること莫かれ。」(次白石年兄青原論學韻)『王畿集』巻十八 五六(〇頁)

このように、王畿は、頻繁に、「無」を説き、「神」を説き、「虚」や「寂」を説いたが、だからといって、彼は、玄妙不可解な道理を説こうとしているわけでもないし、奇特深遠な哲理を説こうとしているわけでもない。人が生きていく上での、ごく当たり前の、日常性の倫理、人としてあるべき道を説いているに過ぎない。極めて、卑近にして、簡易な道理を説いているだけである。むしろ、そういつたことの意義や意味が見えなくなってしまうのである、分からなくなってしまうている、今の時代こそが、どこかしら病んでしまっているのである、というのが王畿の考えであろう。(それは、王畿の時代に限らず、今、我々が生きている時代についても、言えることなのかもしれない。)何よりも、儒教とは、日常性の倫理、すなわち、当たり前前のごとを当たり前前のごととして、言い続けることの必要性を説いた思想であ

り、それを身をもつて生きることの大切さを教えた運動であつた。

今日、良知の説は、誰もが耳にしたことがあるだろう。しかしながら、ほんとうに自己の良知を致すことができた者がどれだけのようか。そこには、くたくたく説明しなければならないような玄妙さもなければ、崇め奉らなければならないような奇特さなどもない。外物へと向かつていく、種々の精神を一点に集中させ、「一念独知」、すなわち、人知れず、「良知」が輝いた、その「一念」現出の現場いまいこにおいて、それに誠実に取り組み、自らの意念を、「自己の良知に照らして」反省吟味し、いついかなる時であつても、改めるべき過ちに気づけば、すぐさま、その場で「その刻ときに」、「その過ちを」徹底的に払い除け、すつかり、清め尽くすという効果を収めてこそ、はじめて行き届いた工夫となる。もしも、気魄だけで持ちこたえようとしたり、頭でつかちの理解だけで満足し、型にはまった規則によりかかりながら、傲慢にも、道はここにあると思ひあがつたりすれば、「そんなのは」世間の、あくせくとして、心身を勞して、華やかさを求めたり権勢や利欲に奔る者と、ちよつとばかりの違ひはあるが、まだ本源をつかみきつておらず、性命「合一体としての人間の実存」に寄与していないという点では、同じ穴のムジナである。

今日良知之説、人孰不聞。然能實致其知者有幾。此中無玄妙可説、無奇特可尚。須將種種向外精神打併歸一、從一念獨知處樸實理會、自省自訟、時時見得有過可改、徹底掃蕩、以收廓清之效、方是入微工夫。若從氣魄上支持、知解上湊泊、格套上依傍、傲然以為道在於是、雖與世之營營役役、紛華勢利者稍有不同、其為未得本原、無補於性命、則一而已。（『水西會約題詞』『王畿集』卷二 二九頁）

例えば、王畿が、しばしば引く、孟子の言葉に、再び注目してみよう。孟子の性善説は、あまりにも言い古されてきたことであれば、さして新鮮みのない、むしろ、現実から程遠い、ナイーブな理想主義として、あるいは、否定的に、「キレイゴト」として、一笑に付されがちではあるが、既に述べたように、戦国という「食人」の時代において、こうした説を敢えて唱えたことにこそ、その意味はあった、と言えよう〔*〕。

*この点については、拙稿「今、『孟子』を読むことの意味——性善説の現代的意義——」（『プロブレマティーク』第7号 二〇〇六年）を参照されたい。ここでは、長くなるのであえて繰り返さないが、次の文章を挙げることで、その代わりとしたい。ガンディーにとつての「伝統」の意義について述べた文章だが、傍線部中の「伝統」を、「本性」に置き換えて読むことで、孟子の性善説の意義が見えてくるのではないだろうか。「ガンディーにとつての「信仰」や「伝統」は、現実に無意識のうちに継承されているものではなく、あくまでも再帰的な存在です。「伝統」とはそのあたりに転がっているものではなく、いったん客体化し、じつくりと再定義した上で、意思をもって引き受け直すものです。「伝統」は、それが伝統そのものとして目の前に存在しないがゆえに、「伝統」として立ち現れてくるのです。」（中島岳志『ガンディーからの問い—君は「欲望」を捨てられるか—』NHK出版 二〇〇九 六四頁 *傍線小路口）。

何よりも、人は誰でも、人間に限らず、例えば、種を異にする、牛のような動物をも含めて、他者が苦しんでいる様子を目の当たりにすれば、それをほっとけない、見過ごせない、見殺しに出来ない、という已むに已まれぬ、内発的な心が湧き起こってくるのではないかと孟子は問いかける。そして、孟子は、こうした他者の苦しみに無関心ではいられない心に、「不忍の心」、あるいは、「惻隱の心」という名前を与えた。おそらく、今まで、名前すらなかった

が、人は、そうした心、すなわち、他者の苦しみへの現場に遭遇して、なんとも、いたたまれない、落ち着かない、もやもやとした、言葉にならない情動を、胸に抱いて生きてきたであろう。そうした心の引き起こす矛盾に、葛藤に、苦しんでいたのである。^(*) それに対して、孟子は、それが、「不忍の心」であり、「惻隱の心」であると、その情動に、名前を与え、定義し、——すなわち、「客体化」して——、しかも、それこそが、まさしく人間の本性に由来する心の発露、端緒に他ならないことを明らかにした。更には、その心が引き起こす矛盾や葛藤を、決して、見過ごしたり、やり過ぎたりすることなく、真つ正面から受け止め、更には、その心を、人の本心として、自ら意思をもって、引き受け直し、それを大切に養い育て、常に保持していくことこそが、孔子の説いた仁愛に満ちた世界を実現していく為には、不可欠な人間の義務であり、責任であることを、高らかに説き出したのである。そして、更には、そこにこそ、人間存在の存在意義があり、さらに言えば、天地の間に、人が存在することの意味（「天地と並び立つてトリアル参關係を作る」存在としての意義）がある、と説いたのであった。人としての使命、義務、存在意義を高らかに説き出したのである。人間は、決して、どうでもいいうような、つまらない、生きるに値しない、価値のない存在などではなく、誰でも、皆、この「不忍の心」を持っているという、その一点において、既にして、常に、この天下において、かけがえのない、優れた存在、「万物の霊長」であることを、力強く宣言したのである。「不忍の心」を端緒とする「仁」の実現を、天から人に与えられた使命として、引き受けて立つことの意味を説いたのである。それが性善説である。そのことの意義は極めて大きいと言えよう。力でもって、人間以外の他者を支配する存在ではなく、他でもない、《倫理》の力によってこそ、人間は、真に「万物の霊長」たり得るといっているのである。

*われわれ人類は、太古の昔から、生きるために、他の生き物を殺し、それを食ってきた。生きるために、他の生き物を

殺してきた。日々、行われる肉食がもたらす、うしろめたさ、やましき、アンバランスの意識。孟子の、次の発言は、そうした現実に向き合い、矛盾に苦しみ、葛藤し続けてきた、人類の血なまぐさくも、うしろめたい歴史を、背後に秘めているのではなからうか。「君子之於禽獸也、見其生、不忍見其死。聞其聲、不忍食其肉、是以君子遠庖廚也。」（梁惠王上篇）。そこから導き出された、距離の取り方、深い智慧が、すなわち、殺戮の現場である「庖廚」を「遠ざける」という道である。この道は、現代社会においても、よりいっそう進化した形で、組織的・構造的に続いている。その行き着くところが、すなわち、「無痛化文明」（森岡正博）である。

また、人は、たとえ、物乞いのような、社会の底辺に位置する人間ですら、あたかも、犬や猫のように、オイ！コラーと呼ばれ、足蹴にされて、食べ物を与えられたなら、決して、それを受け取ることを潔しとはしない心を持っている。人間としての誇りがある。自尊心がある。それを、無条件に認めること、決して侵害しないこと、そこにこそ、人の義がある。道端の物乞いにも、一人の人間として尊厳と誇りがあることを、孟子は説く。むしろ、そうした心があるからこそ、人間存在は尊い存在なのである。それを、互いに認め合って生きていくところにこそ、人の義がある。ここにこそ、孟子の説いた性善説の真の意義、そして、今も変わることのない意義はあるのではなからうか。

こうした心、すなわち、「不忍の心」を、人は、誰しも生まれながらに持っている。つまり、それは、天から賦与されたものとして、人力の及ぶものではない、天性・本性として、人は固有している。それは、もとより、「不学不慮」、後天的に学習することで獲得したり、思慮を積み重ねること、身につけるようなものではない。先天的に備わっているものである。「真機、の神応にして、人力、得て与らず、豈に、平時の多学を待ち始めて能くせん」とは、この謂いである。

八 「真機の神応」

この「真機の神応」という言葉について、再び注目したい。王畿、独特の言い振りである。「機」とは、からくり、仕掛けである。小さな力を大きな力に変換するスイッチ機能（転換器）を装備した、機械装置である。しかも、それは、しばしば、「生機」と呼ばれるように、生きた仕掛け、すなわち、それ自身、自律的に運動変化し、生生発展して已まない、持続可能性を備えた、生きた仕掛けである。心は、本来、感応をつかさどる器官[〓]機関である。外からの、様々なはたらきかけ（感）に対して、それにふさわしい応答（応）を、絶妙の配合とタイミング、瞬時に、適確に繰り出すことのできる、優れた仕組みを備えた《感―応》装置である。それは、人が、自身の身体を媒体として行いながらも、人の知恵や思議を超えたところで行われる、まさに、「霊」、不可思議なる働きである。また、その応答が、変化して已むことのない対象や場に対しても、常に、その状況にフットして、絶妙であることから「妙」と呼ばれ、また、間髪を容れぬ、素早く、しかも、なめらかな応答をすることから「神」と呼ばれる。また、本来、それは、肉体的存在である人間の欲望にもとられない自由無礙なるものであることから「虚」と呼ばれ、その応答が明敏にして判明であることから「明」とも呼ばれる。「霊」「妙」「神」「虚」「明」なるものが、心本来のすがたであり、良知の力なのである。そして、この良知の、持ち前の潜在能力を最大限に發揮することが、「良知を致す」ということである。

*実際、我々の、日々の生の営みは、その大半が、無意識に、しかも、円滑に行われている。また、内蔵の動き、筋肉の緊張と弛緩、大半の思考の動きは、言うまでもなく、例えば、自動車を運転している時などを振り返ってみても、一体、

どれだけ無意識に、しかも、適切適確に、滞りなく、行われている行動の多いことか。我々現代人は、こうしたことに對して、あまり驚くことなく、当たり前のごとくのように考えているが、あらためて考えてみれば、それは凄いいことである。それを、凄いと考へて、宋明の思想家たちは、この心の働きを「神」「靈」「妙」……という言葉で言い表したのである。そうしたことへの畏怖と敬意が、人間の心への探究を深めて、人間存在の未知の可能性の探求と、その能力を余すことなく發揮しようとする努力へと導いていったのであろう。「致知」とは、まさに、そうした、人の身心の未知なる潜在能力を、余すことなく引き出すことを目指した人間的努力である、と言つても過言ではあるまい。

この良知の働きは、また、「生機」とも言われる。つまり、生きたからくり、機械仕掛けである。人の心は、その虚、靈、明、神、妙なる働きを、たくましくして実現することができる、生きたからくり装置である。それ自身において、つまり、外からの力の助けをいっさい借りることなく、自律的に感應を遂行することができる、その意味で「生きた」からくり、「生機」なのである。

ここに所謂「真機の神応」とは、その「生機」の感應が「神」である、すなわち、一瞬の遲疑逡巡もなく、一切の思慮安排の介入も許さず、間髪を容れずスピードに、しかも、臨機応変、自由無礙に実現してゆくことができることを言つたものであつた。「神感神応」とも言われ、また、「正感正応」(『穎齋書院會紀』『大學首章解義』『答呉悟齋』など)とも言われるが、すなわち、その感應が、内なる「天則」に順つた、本心の真つ直ぐな展開展として、輝かしい効果を生み出すものであることを言つたものである。

*王畿は、この点について、「直心以動」という表現をよく使っている。例えば、「直心以動、自見天則、徳性之知也。」

〔意識解〕『王畿集』卷八 一九二頁、「吾世丈深信先師良知之學、一切應感、能直心以動、不作安排否。」〔與陶念齋〕同上卷九 二二四頁〕「一念靈明、常感常寂、即是成己。以此覺人、教學相長、即是成物。此是直心以動、性體自然作用、所謂既以與人己愈有。」〔與殷秋溟〕同上卷十二 三〇八頁〕と言われる。

王畿の良知心学は、人為や按排を極力退けて、「自然」であることを尊んだ。「君子の学は、自然を貴ぶ」〔心泉説〕『王畿集』卷十七 五〇四頁〕と言う。人智の賢しらに起因する私意按排をことごとく退けようとした。「嗜慾」に溺れ、「意見」に執着し、「固必の私」に陥ってしまったことを極力避けようとした。人欲を少なくし、少なくしていた、その先の、主体の私意按排、人智の賢しら、自我の主張が、無になつたとき、そこから生まれてくるのが、人間の「生」の「易簡直截なる根源」を成している「生機」の、自ずからなる「變動周流」にして已むことのない活動である。そこには、もはや一切の思慮按排、計画打算の入り込む余地はない。そうした状態（無思無慮）こそが、「自然」なる姿だと見なした。

*例えば、次の発言を参照。「夫何思何慮、非不思不慮也。所思所慮、一出於自然、而未嘗有別思別慮、我何容心焉。譬之日月之明、自然往來而萬物畢照、日月何容心焉。」〔答南明汪子問〕『王畿集』卷三 六六頁〕

「撫州擬峴臺會語」に、『陸象山語録』所載の、象山精舎の日常の、一見すると何気ない、一齣の記録が引かれている。

一人の学友が先生の傍らに座っていた。陸象山が、急に立ち上がると、「その学友も」やはり立ち上がった。象山が言った、「果たして按排を用いたか」と。

一友侍坐。象山遽起、亦起。象山曰、「還用安排否。」（『撫州擬峴臺會語』『王畿集』卷一 二五頁 *なお、実際の『陸象山語録』卷下・三三四条では、「某方侍坐。先生遽起、某亦起。先生曰、還用安排否。」となっている。）

この記録を承けて、王畿は、次のように述べている。

これこそ、ほかでもない、良知の、いっさい思慮や作為を用いることのない、自然の神速あるが如しなる感応である。学ぶ者は、こうした場面において「良知を」黙識することこそが、聖に入る血脈路なのである。

此即是良知無思無為、自然之神應。學者于此識取、便是入聖血脈路。（『撫州擬峴臺會語』『王畿集』卷一 二五頁）

人は、本来、こうした咄嗟の場面においても、知らず識らず、無意識裏に、状況に相応しい対応をすることができるとのである。これこそ、まさに「良知」の「靈明」なる働きに拠るものである。王畿は、「一友」としているが、元の『陸象山語録』では、「某」となっている。つまり、記録者である、門人の詹阜民である。詹阜民は、師が立ち上がったのを見て、自分も立たなくてはいけない、立つべきだという意を起こして、すなわち、「按排を用いた」結果として、そうしたわけではない。師への敬意の念が、自然と、彼を立ち上がらせたのである。そこに働いている

のは、ほかでもない、「私のなかからやつてきて、私のうえへと襲つて来、私に向けて発せられる」(ハイデガー)良知である。それを、実践主体である私は意識していない。もちろん、思慮の入り込む余地もない。この虚霊、虚明なる「心」の本体としての「良知」が繰り出す一瞬の素早く(「神」)、「礼」にかなった適切(「正」)なる応答であった。それを、王畿は、「真機の神応」と呼び、或いは又、「神感神応」と呼び、「正感正応」と呼んだのである。「一友」を起ち上げさせたのは、こうした自/他、主/客、内/外、そして、知/行の区別のない、また、そうした分別の必要のない、良知の、自然にして、純一無二なる現出であり、それを、王畿は、「一念」、もしくは、「一念靈明」「一念独知」の現出とみなしたのである。そして、この「知」は自ずと「行」へと主体を駆り立てる。むしろ、そこにおいて、「知」と「行」とは分けられない。すなわち、「知行合一」である。この「一念」の現出する、即今当下の現在こそが、無条件なる全体が凝縮具現して、その全体が含蓄的に自らを露呈させる瞬間であり、存在の根拠としての「良知」が自らを開披する刻である。

ただ瞬間といつても、それは、決して、物理学的な均質連続の直線時間上に設定できる任意可能な一点としての「今」ではない。均質な時間線上にある座標軸の一点としての、掛け替えのある、取り替え可能な、時系列(物理的時間)の一時刻としての〈現在〉では決してない(『即今自立』の哲学』一四二頁)。掛け替えのない「今」という特異点である。

こうした、掛け替えのない、「今」という、この瞬間の特異性については、哲学者の井上忠氏は、次のように言う。われわれの生きている今は、(「こころ」)に浮かぶ可能性としての、いな実際にはいかなる可能予測も裏切りえる(一寸先は闇) 未来が、もはやいかにしても訂正変更できない決定された事実としての過去へ一転するブラック

ボックスたる現在なのである。／＼そして、いまこそは、無条件な全体が凝縮具現して（わたし）に出会う現場である。根拠に出会える場所はそこにしかない。（井上忠『モイラ言語』東京大学出版会 一九八八 一二九頁）

無限なる可能性を秘めていると同時に、いかなる人知による可能予測も裏切ることもある「一寸先は闇」である、不可識の《未来》が、もはや、訂正変更できない、決定された事実としての《過去》へと転換する、決定的な瞬間。その決定的な転換点としての《今—現在[＊]》。言うなれば、「無善無悪なる心の本体」が、「有善有悪なる意の動」へと転落する転換点。それが、「当下」であり、「即今」であり、「現在」である。「一寸先は闇」である危険性を孕みつつ現出する、その先端部分。それは、常に、「悪」に至る危険性を内に孕みながら、更には、事によつては命がけの跳躍ともなりかねない、この一瞬に、全てを賭けて、決断することを余儀なくされて、生きていかねばならない実践主体の、緊張感に満ちた、やり直しの許されない、掛け替えのない、「今」である。この一瞬に、全存在を賭して、決して自らを欺くことなく、また、天に恥じることなく、自己の利益の為ではなく、「天下を以て己が任と為す」（『書同心冊卷』「華陽明倫堂會語」「原壽贈存齋徐公」など）使命感に基づいて、誠実な生を生き抜こうとする、並々ならぬ強い意志と責任感の裏づけが必要である。「豪傑」であることが求められる。「一念」の思想とは、万死に一生をくぐり抜けてきた中から生み出された王守仁の、「万物一体の仁」に基づく良知心学を、真つ直ぐに引き受け、受け継ぐ思想である。そして、それは、更に、遡れば、陸九淵の「即今当下」の思想にまで行き着くものであることについては、既に述べた（『即今自立』の哲学） 一四二頁以降。あるいは、「良知心学の血脈——陸九淵・王陽明・王龍溪——」（『陽明学』第十五号 二〇〇五を参照）。

*ここに所謂《過去》・《今》・《現在》・《未來》は、王畿の言葉を使えば、「已然」・「將然」・「未然」に相当し、更に、その心の事象を表す概念に対応させるならば、それぞれ、「事」・「念」・「心」に相当する。なぜ、功夫の場が「一念の微」でなければならぬのかという問題と併せて、この問題については、次回以降で、論じる予定である。以下、その資料だけを提示しておく。「……懲窒之功有難易、有在事上用功者、有在念上用功者、有在心上用功者。事上是過於已然、念上是制於將然、心上是防於未然。懲心忿、懲心欲、方是本原易簡工夫。在意與事上遏制、雖極力掃除、終無廓清之期。」〔留都會紀〕『王畿集』卷四 九七頁）、「古人之學、惟在理會性情。性情者、心之體用、寂感之則也。然欲理會性情、非可以力制於中、而矯飾於外。其要存乎一念之微。人心本自中和、一念者寂感之機也。致謹於一念之微、則自無所偏倚、無所乖戾、中和由此而出。中則性定、和則情順。大本立而達道行、發育萬物、峻極於天、以収位育之全功、聖學之的也。」〔書顧海陽卷〕同上卷十六 四七六頁

そうした時間のもつ切迫性は、先の井上忠氏も指摘するように、この《いま》こそが「根拠に出会える」唯一の場所であれば、そこを唯一の功夫の場として生きる「学ぶ者」——すなわち、主体的に、「人と做る」ことを選び取った人間——にとつては、己の全存在を賭けた戦いの場として、命懸けの緊張感を迫る性質のものであった。この点については、また、陸九淵の「這裡是刀鋸鼎鑊的學問」〔陸象山語錄〕卷下・一五九条。この条については、拙著『即今自立』の哲学』の三四三頁を参照）という言葉を受けて、王畿は、次のように言っている。

必ず生命を投げ捨てて、これっぽちも安住できる場所（逃げ場）を無くしてこそ、はじめて、「刀鋸鼎鑊」の「命がけの」工夫である。

須捨得性命、無此子可湊泊處、方是刀鋸鼎鑊工夫。(「撫州擬峴臺會語」『王畿集』卷一 二二五頁)

この「一念」の思想が孕む切迫感・緊迫感は、更に突き詰めていけば、「造化闔辟の玄機」(「答楚侗耿子問」『王畿集』卷四 一〇〇頁)に由来するものであったが、この点については、既に紙幅を越えてしまったので、稿を改めて論じていきたい。

(続く)

*本稿は、平成二十一年度科学研究費基盤研究(C)「王畿の良知心学と明末の講学活動に関する基礎的研究」の成果の一部である。