

# 王畿思想における「天泉橋問答」の位置

山路 裕

はじめに

本稿は、王畿思想における天泉橋問答の位置づけについて、王畿思想中の工夫論の確立という視点から考察を試みる。

まず、本稿で主として取り上げる、天泉橋問答のあらましを述べておきたい。嘉靖六（一五二七）年に、王守仁のいわゆる四句教、すなわち「無善無惡是心之體、有善有惡是意之動、知善知惡是良知、爲善去惡是格物」の教えをめぐる、守仁の弟子である王畿（一四九七～一五八二）と錢徳洪（一四九六～一五七四）との間で議論が交わされた。この議論の中で、王畿は、守仁の四句教を究極の言い方ではないとして、「心」が「無善無惡」であるということを前提として承けたうえで、「意」「知」「物」までもが「無善無惡」であると理解した（四無説）。一方の錢徳洪は守仁の四句教を踏襲し、王畿の四句教理解は工夫を不要視するものだとしてその理解を批判し（四有説）、守仁もこれに暗に同調した<sup>〔1〕</sup>。

錢徳洪は、「心體」については王畿と同じく「無善無惡」であると考えるが、「意念上」については王畿と異なり、日々

蓄積される「習心」によって「善悪」が結果せざるを得ないと考えている。「意念」には「善悪」があると考える錢徳洪からすれば、「心體」の「無善無惡」を「意」にまで及ぼす王畿の四句教理解は、保持すべき善も除去すべき悪もなくなること、つまり工夫修養の必要性を否定するものと映った。

自説を互いに譲らない二人は結局守仁に教えを仰ぐことにするが、そこで守仁は、王畿の見解は「即本体是工夫」（本体／本来性に依拠することがそのまま工夫であるありかた）であって上根向け、錢徳洪の見解は「用工夫復本体」（本体／本来性を缺いているため、それを回復すべく工夫を行う）であって、それ以下の根器向けであると裁定したうえで、一見別々の説に見える王畿と錢徳洪の両説は、相まってこそ意味をもつものであると述べた。

天泉橋問答の時点では錢徳洪から工夫を不要視していると批判された王畿であるが、ところが彼の資料を広く見てみると、王畿が工夫を説く資料は一定数見られる。こうした王畿思想における工夫論の位置づけについては、優れた先行研究がすでにある。中純夫氏は、本体と工夫が相即すべきことを王畿が五十歳前後の中年以降に説いていることから、この両説を対立的に見て四無説だけで王畿の思想を論じることではできず、むしろ四無説は、四有説と抱き合わせて重層的に位置づけられることを明らかにした。そのうえで、本体を重視することに偏るよう見える天泉橋問答（王畿三十一歳）における王畿の思想を、その「初期思想を示すもの」として位置づけた<sup>26</sup>。また伊香賀隆氏は、王畿が天泉橋問答で四無説を説いて以降、次第に漸修的発言が増えていったことを辿り、その要因を当時の工夫軽視の風潮に求めている<sup>27</sup>。

本稿では、王畿思想における天泉橋問答の位置づけについて、王畿思想中の工夫論の確立という視点から考察を加えてみたい。王畿の思想は、研究史上「良知現成説」と称されるように、良知自体は修養を必要とせずに「現成」していると考える点にその特徴があるとされる<sup>28</sup>。王畿思想のこの特徴は、修養・工夫を不要視するものだと当時から批判された。し

かし、王畿の資料を読む限り、王畿が工夫そのものを否定したことはない。荒木見悟氏は、良知説では一定の時間の幅を持つ工夫が機根に応じて求められることを述べたうえで、さらに「然し良知論に於ては此の時間も、良知への時間ではなくして良知の時間であり、良知への工夫でなくして、良知の工夫でなければならぬ。換言すれば時間も工夫も、良知の自己展開・自己認知として存立しうるものなのである」(、は荒木氏原文ママ)とも述べる<sup>⑤</sup>。このことは、良知が工夫の対象であるのではなく、むしろ良知の自己展開によって工夫が行われることを言うものであるが、これと同じ思想構造は王畿にも認められる<sup>⑥</sup>。ただし工夫を説く王畿の資料は、その『全集』に即する限り、王畿中年以降に見られる。王畿三十歳頃の「天泉橋問答」において、王畿は錢徳洪から工夫を不要視するものと批判されているが、「天泉橋問答」の時点において、王畿が工夫の要不要を説いていたかを資料上たどることは困難である。本稿では、王畿中年以降の資料上に見られる工夫論を跡づけ、「天泉橋問答」の意義について検討するものである。

### 一 王畿思想における工夫

王畿の思想を窺うにあたり最も基本的な資料は、『龍溪王先生會語』六巻と『龍谿王先生全集』二十巻であるが、これらに収められる資料は、王畿が致仕して講学活動を本格的にはじめた五十代以降のものが多い。したがって、それ以前の王畿の思想については、資料上の制約があり確実なことが言えない。右に挙げた資料中に見られる王畿の工夫論の位置づけについては、中氏に詳細な研究があるのでそれに譲ることとして<sup>⑦</sup>、ここでは、王畿自身による資料ではなく同門他者から見た王畿の「工夫」像についてまず窺い、彼らが王畿の思想をどのように見ていたのかを確認し、次いで王畿自身の資

料を見ることとしたい。

王畿の師である王守仁は、天泉橋問答の翌年の嘉靖七（一五二八）年、すなわち守仁の没年に、錢徳洪と王畿に書簡を送って次のように述べる。

徳洪・汝中の書來たり、近日の工夫の進むこと有るを見るに、喜慰と爲すに足る。

徳洪・汝中書來、見近日工夫之有進、足爲喜慰。

「與錢徳洪王汝中」第三書（『王文成公全書』卷六）

この書簡からは、「工夫」が指す内容が具体的にいかなるものかは分からない。守仁のこの言葉は、あるいは学問の進捗を尋ねる挨拶程度の軽い意味かもしれない。しかしそれでも、王畿の四句教理解に工夫を軽視する傾向を看取した守仁が、その翌年に王畿と錢徳洪とを並べて、「工夫」が進んだことに王畿の学問の進歩を認めていることには、一応留意しておきたい。

次の資料は、錢徳洪が同じく天泉橋問答に同席した張叔謙に宛てた書簡（嘉靖四十三年頃）である。錢は書簡の中で次のように記している。

龍溪の學は日に平實にして、毎に毀譽紛冗の中に於いて、益ます奮惕するを見ゆ。弟向に與に意見同じからず、老師の遺命を承け、相ひ取りて益を爲さんとすと雖も、終に與に入る處路を異にし、未だ能く渾接一體なるを見ず。

歸り來りてより屢しば多くの故を経て、不肖始めて能く純ら本心を信じ、龍溪も亦た事上に於いて肯へて自ら磨滌し、此れより正に相ひ當たる。能く頭面を披露せず、道を以て自ら任ずるも、而も毀譽の言も、亦た此れより入る。

龍溪學日平實、每於毀譽紛冗中、益見奮惕。弟向與意見不同、雖承老師遺命、相取爲益、終與入處異路、未見能渾接一體。歸來屢經多故、不肖始能純信本心、龍溪亦於事上肯自磨滌、自此正相當。能不出露頭面、以道自任、而毀譽之言、亦從此入。

ここで錢徳洪は、「相ひ取りてと益と爲」せと守仁から教えを受けたにも関わらず、その時点では結局二人は四句教理解を異にし、本体と工夫とが一体のものであることが理解できていなかったことを記す。その一方で錢は、武定公・郭勛を弾劾した罪による投獄から釈放されて以後、多くのできごとを経験してからは本心を信じていることができるようになり、また一方で、王畿のほうは「事上に於いて磨滌」すなわち具体的な事柄に即して工夫に努めていたと記している。錢と王とのこうした変化は、両者が「正に相ひ當たる」こと、すなわち天泉橋問答によつて顕在化した、本体と工夫に対する錢・王両者の見解の違いが近づいたことと錢には考えられている。該書簡は、天泉橋問答から三十年近い年月が経過して書かれたものではあるが、王畿自身が工夫に務めていたことを、その思想に工夫の軽視を看取した錢徳洪が記している点で重要である。

以上の資料から、王畿が工夫そのものを決して否定していなかったことが分かる。それでは、王畿自身は工夫についていかに述べているであろうか。次の資料は、嘉靖二十九年に刊行された『陽明先生文録』附録の重刻『伝習録』に載る王畿の序文である。なおこの序文は、『龍谿王先生全集』のうち序類を収める卷十三・十四には見えない。

良知の人に在ること、愚夫愚婦と聖人とは同じ。身に反りて求むれば、具足せざる無く、乃ち聖に入るの顯宗なり。顧りみて惟おもみるに聖は遠く教へは衰へ、學者は外求に馳せれば、己むを得ず畧なほば與たもに開示し、之れをして反求して之れを自得せしむるは、夢みる者の醒むるが如く、初めより外に假ること有るに非ざるなり。是の説の流傳すること既に久しく、寢く玩屑を成す。世の學ぶ者、未だ必ずしも聖人と爲るの志有らず、實に其の知を致して以て心悟を求むるを務めず、漫然として人に號して良知良知と曰ふは、是れ豈に師教の然らしむることならんや。

良知在人、愚夫愚婦與聖人同。反身而求、無不具足、乃入聖之顯宗也。顧惟聖遠教衰、學者馳於外求、不得已畧與開示、使之反求而自得之、如夢者之醒、初非有假於外也。是說流傳既久、寢成玩屑。世之學者、未有必爲聖人之志、不務實致其知以求心悟、漫然號於人曰良知良知、是豈師教之使然哉。

「重刻傳習錄序」(嘉靖二十九年(一五五〇)年)

右引用文中において、王畿は前半で守仁による良知説提唱の意義を述べつつ、後半では、學ぶ者がその良知を安易に口にするだけで、実践に務めて真に良知を悟ろうとしない弊害を述べる。後半部における王畿の主意が、良知をただ口にするだけでは不十分で、実際に良知を致して悟る必要性を説くものであることは容易に読み取れる。「心悟」という仏教まがいの言葉を用いてはいるものの、「實致其知」という工夫があわせて説かれていることは見逃せない。

以上に示した資料は、守仁からの書簡を除けばいずれもやはり王畿中年の思想を示す資料である。しかし、工夫の必要性を認めるこうした認識が、王畿に急に生まれるとは考えづらい。四句教をめぐることは、守仁の弟子である鄒守益も「青原贈處」中に記録を残している。当該資料は、『伝習録』などでは「無善無惡」と記される心の本体が、「至善無惡者心」

と表現されていることでよく知られる。鄒はこの後に守仁の言葉として、「洪甫須識汝中本體、汝中須識洪甫工夫」と記したうえで、「逾年、先師南安に薨ずれば、二子の成るを稽ぶるに及ばざるなり。而るに二子交も砥き互ひに礪き、以て遺緒を落とさざらんことを求め……（逾年、先師薨於南安、不及稽二子之成也。而二子交砥互礪、以求不落遺緒……）」と述べて、王畿と錢德洪の両者が、天泉橋問答以後に守仁の言葉を受けて互いに研鑽していたことを記している。

また、前引「重刻傳習錄序」では、学ぶ者が漫然と良知を口にすることを批判する文脈で工夫の必要性に言及されていたが、このことは中年以降に漸修発言が増える要因を、工夫軽視の風潮が顕在化した点に求める前出伊香賀氏の認識を裏打ちするようである。しかし、王門内において工夫を軽視する風潮は守仁在世中から問題となっていたことである<sup>10</sup>。そうした王門内における工夫軽視の風潮によつて、王畿が工夫を積極的に説くことになったのは事実であると思われるが、その要因をそのことだけに求めてよいものだろうか。

王門の薛侃（一四八六〜一五四五）は、王畿とともに『傳習則言』（一五三八年）を刊行しているが、彼はその序文の中で該書刊行の意義を次のように述べる。

虚明は、良知の謂ひなり。致すとは、其の蔽を去り、其の本體を全くするの謂ひなり。其の蔽を去るとは減らすこと有るを謂ふに非ざるなり。蔽去れば則ち知行は一、人已は一にして、本體復る。本體復た増やすこと有るに非ざるなり。吾の性は本と方體無く、窮盡無き者なり。能く其の性に復れば、則ち以て世を撫す可く、以て物に酬す可く、夫れ是れを之れ學と謂ふ。然れども胡爲れぞ其の至るを證せんや。之れを書に考ふるのみ、諸れを聖に質すのみ、諸れを師友に資るのみ、夫れ是れを之れ問學と謂ふ。問學の道は他無し、其の良知を致すのみ。此れ『則言』の意なり。

虚明者、良知之謂也。致也者、去其蔽、全其本體之謂也。去其蔽者非謂有滅也。蔽去則知行一、人已一、本體復矣。本體復非有増也。吾之性本無方體、無窮盡者也。能復其性、則可以撫世、可以酬物矣、夫是之謂學。然胡爲而證其至也。考之書焉已矣、質諸聖焉已矣、資諸師友焉已矣、夫是之謂問學。問學之道無他、致其良知而已矣。此『則言』之意也。

薛侃の右引用文では、「虚明」が「良知」のことであるとされた後に、その良知を蔽う欲をとり除き、本体としての良知を充足する工夫としての「致」が言われている。<sup>①</sup>その後には言われている「性」とは、前で述べている実践主体としての「良知」を本性論の枠組みで言い換えたものと理解してよいように思われるが、薛侃はそうした本性としての「性」の窮まることのないはたらきを「學」とする。そのうえで「學」が究極まで尽くされたかどうかは、経書や聖人の言葉、あるいは師友に尋ねることで裏付けられると述べ（問学）、この問学の方法は「致良知」をおいて他にないと記す。薛侃は、このような致良知と問学が円環する実践過程のうち、とくに問学に資する点に『則言』刊行の意図を認めているのであろう。

薛侃の序文中注目したいのは、工夫としての「致良知」が言及されている点である。薛侃の右序文が書かれたのは嘉靖十六年、すなわち天泉橋問答から十年後のことであるが、薛侃と王畿が共同して『則言』を編纂したこと、薛侃の序文中に「致良知」が言及されていることから推すならば、この時点で王畿が薛侃と共同して『則言』を編纂できたのは、当時の王畿が本体に軸足を置きつつ、工夫論を一定程度その思想に包含していたからではないだろうか。



## 二 根器による教法の使い分け

天泉橋問答において守仁は、王畿の説を「利根之人」向け、錢徳洪の説を「其次」、すなわち中下根向けであると裁定していた。この裁定を承けたことで王畿は反省したのであるから、根器の違いによる教法の使い分けという視点についても、王畿はみずからの思想のうちに取り込んだはずである。こうした想定に立つたうえで、王畿の資料を見ていきたい。

王畿は、天泉橋問答の「大意」を次のように述べている。

天泉証道の大意は、原と是れ先師教へを立つるの本旨、人の根器の上下に随ひて、悟有り修有り。良知は是れ上下を徹する真種子、智は頓悟すと雖も、行ひは則ち漸修す。

天泉証道大意、原是先師立教本旨、隨人根器上下、有悟有修。良知是徹上下真種子、智雖頓悟、行則漸修。

「答程方峰」(『龍谿王先生全集』卷十二)

右引用文において王畿は、人の根器に上下の違いはあれ、良知はその上下を貫徹するものであり、この良知を基底に据えて頓悟し漸修すべきことを述べて、この点に「天泉証道」の「大意」を見て取っている。王畿が人の根器の上下に応じた修学を考えているとともに、「智雖頓悟、行則漸修」と述べて、良知に対する頓悟とともに、それを根本に据えたいという工夫には「漸修」を重視していることを確認しておきたい。

右引用文に見たような、学ぶ者の資質に応じて学問すべきことを王畿が説く資料は多く見られる。たとえば「撫州擬峴

「臺會語」には、

學を爲すは專一なるを貴ぶ。人の根器は同じからず、聖賢の教へを立つること、淺深輕重なれば、豈に能く一律に齊しくし得ん。

爲學貴於專一。人之根器不同、聖賢立教、淺深輕重、豈能一律齊得。

とある。また、天泉橋問答の王畿側の記録である「天泉証道紀」の原典となった『龍溪會語』『東遊問答』には次のようにある。

龍溪曰はく、「人の根器は同じからず、原と此の兩種有り。上根の人は無善無惡は心の體なるを悟得するにて、使し無の處より根基を立つれば、意と知物とは皆な無より生じて、無意の意は是れ誠意爲り、無知の知は是れ致知爲り、無物の物は是れ格物爲りて、本體に即するは使ち是れ功夫なり。只だ無の處より一了百當せば、易簡直截、更に剩欠無く、頓悟の學なり。下根の人は未だ曾て心體を悟得せず、未だ有善有惡の上に在りて根基を立つるを免れざれば、心と知物とは皆な有より生じ、一切是れ有、未だ處に隨ひて對治するを免れず、須らく善を爲し惡を去るの工夫を用ふべし。之れをして漸漸に悟入し、有より以て無に歸し、以て本體に復らんことを求めしむれば、其の功を成すに及びては一なり。上根の人は絶えて少なく、此れ等の悟る處は、顔子・明道も敢へて言はざる所なれば、先師も亦た未だ嘗て輕しくは以て人に語らず。……只だ吾人の凡心未だ了せざるに緣りて、時時に漸修の工夫を用ふるを妨げ

ず、此くの如くせずんば以て凡を超え聖に入に足らず。所謂る上乘は中下を兼修するなり。其の人を接引するも亦た須らく人の根器を量りて、此の二法有るべく、心體上より悟入せしめずんば、則ち上根は従りて接すること無く、意念上より修省せしめずんば、則ち下根は従りて接すること無し。……」。

龍溪曰、「人之根器不同、原有此兩種。上根之人悟得無善無惡心體、使從無處立根基、意與知物皆從無生、無意之意是爲誠意、無知之知是爲致知、無物之物是爲格物、即本體便是功夫。只從無處一了百當、易簡直截、更無剩欠、頓悟之學也。下根之人未曾悟得心體、未免在有善有惡上立根基、心與知物皆從有生、一切是有、未免隨處對治、須用爲善去惡的工夫。使之漸漸入悟、從有以歸於無、以求復本體、及其成功一也。上根之人絶少、此等悟處、顔子・明道所不敢言、先師亦未嘗輕以語人。……只緣吾人凡心未了、不妨時時用漸修工夫、不如此不足以超凡入聖。所謂上乘兼修中下也。其接引人亦須量人根器、有此二法、不使從心體上悟入、則上根無從而接、不使從意念上修省、則下根無從而接。……」。

とあつて、「無善無惡」を上根の人に当て、「有善有惡」を中下根の人に当てるなど、全体的に天泉橋問答で守仁が裁定した内容がそのまま王畿の言葉として記録されている。<sup>12)</sup>

このほか、前節でも引用した「重刻傳習録序」にも次のように見える。

夫れ師の學、憂患より啓悟するは、自得に本づき、易簡を以て宗と爲す。故に其の教へを爲すや、機に隨ひて法を立て、知り易く従ひ易くして、強ふる所有るに非ざるなり。

夫師之學、從憂患啓悟、本於自得、以易簡爲宗。故其爲教、隨機立法、易知易從、非有所強也。

右資料にあつても、守仁の教えが人の機根に応じて立てられたもので、一定のありかたを無理に押し付けるべきものではないと王畿が考えていたことが読み取れる。そして、このことは、単に守仁の教え方を述べたものではなく、王畿自身の考えでもあつた。

### 三 王畿の弟子および王畿周辺の人士による天泉橋問答受用

本節では、王畿と交友を持った周汝登および王畿の弟子である查鐸と丁賓による天泉橋問答に対する言及を見ることで、王畿周辺の人々がそれをいかに受容していたかを検討したい。

王畿の最期を看取つた查鐸（一五一六―一五八九）は、次のように述べる。

天泉の一證は龍溪公此の意を發出してより、文成公も亦た自ら時節因縁の宜しく發すべき時と謂ひて、此の意偏く海内に傳はる。然れども學者、未だ嘗て親しみて相ひ指授せざれば、其の良知の眞體に於いて、尚ほ未だ心悟せず、未だ情識上より良知を認了するを免れず。故に力を得ざること多く、雙江・念菴、遂に歸寂の説を提出す。性の體は本と寂、又た何ぞ歸するを事とせん、又た未だ頭上に頭を安んずるを免れず。此れ「致知議略」の詞を費やす所以なり。然れども龍溪の説に於いては、終に未だ相ひ契らず。

自天泉一證龍溪公發出此意、文成公亦自謂時節因緣宜發時、此意徧傳於海內。然學者、未嘗親相指授、其於良知眞體、尚未心悟、未免從情識上認了良知。故多不得力、雙江・念菴、遂提出歸寂之說。性體本寂、又何事歸、又未免頭上安頭矣。此「致知議略」所以費詞也。然於龍溪之說、終未相契。

『殺齋查先生闡道集』卷五「易有太極」

右引用文中の「龍溪公發出此意」の「此意」とは、心の本体であり虚寂である良知が、具体的事物と感応して多様に顕現しながら、それでいて感応の場で動揺しないことを守仁が略説したことを指す<sup>13</sup>。查は、この意が王畿によって四無説として全面的に説かれたと考える。そのうえで、本体と工夫の相即を説く王畿の良知説に反対した羅洪先と聶豹を引き合いに出し、彼らが良知を「情識」の面から理解していると批判する。その詳しい内容については措くとして、ここではさしあたり右引用文から、王畿の四無説表出を必然的展開であつたとする守仁の言葉を查が承けていること、すなわち、天泉橋問答における王畿四無説を是とする立場をとっていることを確認しておきたい。

ただしこのことは、ややもすれば本体論に傾きがちな王畿四無説を查がこれ単独で是認したことを意味しない。なぜならば查は、「吾人の入る所、各おの分限有り。工夫即ち本體なる者有り、又工夫を以て本體に合する者有り（吾人所入、各有分限。有工夫即本體者、又有以工夫合本體者）」（『闡道集』卷二「再答孟我疆書」）、「慎獨の功夫は、人の根器に随ひて、強ひて同じくす可からず（慎獨功夫、隨人根器、不可強同）」（同、卷三「與蕭思學書」第十四書）というように、人の資質に応じて工夫はなされるべきだと考えているからである。そしてこのことは、前に見たように王畿の思想にも見いだされることであつた。查に次の言葉があるのも当然である。

四無の説は、蓋し既に本體を見るに因れば、則ち名と言と俱に忘る。初學の士の若き、安ぞ四無の説に執して、茫として頭を入ること無きに至るを得んや。

四無之説、蓋因既見本體、則名言俱忘。若初學之士、安得執四無之説、至茫無人頭也。

『闡道集』卷四「會語」

查にとつて四無説は、すでに本体を洞見した境地から説き起こされた教法であつて、その言語表現に執られるべきものはなかつた。このことはつまり、初学者が四無説に固執してどこから手を着けたらよいか分らなくなるのは、本末転倒であると考えられたことを意味しよう。

王畿没後に、「今龍溪」と称された周汝登<sup>(4)</sup>（二五四七〜一六二九）は次のように述べる。

或るひと本體・工夫を問ふ。先生曰はく、「龍溪先師云ふ、『上根の人は即ち工夫は是れ本體、中下根の人は、須らく工夫を用ひて本體に合すべし』と。蓋し功夫は本體を離れず、本體は工夫を離れず、此れ不易の論なり。近ごろ妄りに工夫を用ひて、本體を戕賊する者有るは、是れ工夫は本體を離れざるを知らずして、固より甚だ道を害す。然れども亦た本體の影響を窺見しては、便ち情に任せて憚ること無く、工夫は有ること無しと謂ふもの有るは、是れ本體は即ち工夫なるを知らずして、道を害すること尤も甚し」と。

或問本體・工夫。先生曰、「龍溪先師云、『上根人即工夫是本體、中下根人、須用工夫合本體』。蓋功夫不離本體、本體不離工夫、此不易之論也。近有妄用工夫、戕賊本體者、是不知工夫不離本體、固甚害道。然亦有窺見本體影響、便

「任情無憚、謂工夫無有、是不知本體即工夫、害道尤甚」。

『周海門先生文録』卷二「越中會語」

本体と工夫の関係について質問された周が、上根の人には工夫がそのまま本体の現れであるような境位を配し、中下根の人には工夫によって本体へと立ち返る境位を配する王畿の言葉を引き、工夫にむやみに励む者と、その逆に工夫の必要性を認めない者を、ともに本体と工夫との相即性を理解していないと批判したうえで、後者のほうがとりわけ道を害すると考えている点に注意したい。ここで周は、本体と工夫の一方だけに偏るありかたを批判しているわけであるが、その際に王畿の言葉を根拠にして述べる。つまり周から見るとき、王畿の思想は本体だけに傾くものではなく、それは工夫と相即したものである。

また、王畿と羅汝芳（号は近溪。王畿と並び「二溪」と称される<sup>65</sup>）の語録の違いについて問われた周は、次のように答えている。

問ふ、「龍溪子と近溪子との語録は如何」と。先生曰はく、「龍溪子の語は、上・中・下根俱に接し得着す。近溪子の語は、上根を須ちて方めて能く領略す。中・下根の人は、ちかめ轉泊し易からず」と。

問、「龍溪子與近溪子語録如何」。先生曰、「龍溪子之語、上・中・下根俱接得着。近溪子之語、須上根方能領略。中・下根人、轉泊不易」。

「南都會語」

ここで周は、羅汝芳と比べて王畿の言葉の方が、上中下根全ての人に接受可能であると考えている。王畿に対する周の評価は、天泉橋問答において利根（上根）向きの教説であると忠告を受けた王畿の思想とは印象を異にしよう。

丁賓（？）は、師のために祭文を撰して次のように記している。

唯だ我が先師のみ、四無・四有の秘を天泉に證悟して、致良知の學、益ます以て丕いに闡緬たり。

唯我先師、證悟四無四有之秘于天泉、而致良知之學、益以不闡緬。

『清恵公遺集』卷六「祭王龍谿先師」

右引用文中注目したいのは、王畿が「四無・四有」の両説を天泉橋問答で證悟したことになっている点である。丁賓のこの認識が、王畿にとつても事実であったとは思えない。しかし、右資料が丁賓自身の師の祭文であるという資料上の特質を勘案しても、王畿が天泉橋で「証悟」した内容を、丁賓が「四無四有」と並べていることを無視するわけにはいかないだろう。

#### 四 王畿にとっての天泉橋問答の意義

以上、王畿思想に見られる工夫の位置づけと、根器による教法の使い分けを見てきた。ここで、王畿の筆になる「銭君行状」中に見られる天泉橋問答の回顧を見たい。その内容は『伝習録』と違いはあるものの大要においては類似する。煩



瑣を避けるため解説は簡略にとどめる。

夫子の學は良知を以て宗と爲す。門人と學を論じる毎に、「善無く惡無きは心の體、善有り惡有るは意の動、善を知り惡を知るは是れ良知、善を爲し惡を去るは是れ格物」といひ、此の四句を以て教法と爲す。

君は謂へらく、「此れは是れ師門の人を教ふる底本にして、一毫も更易す可からず」と。予は謂へらく、「夫子の教へを立つるは時に隨へば、未だ執定す可からず。體用顯微、只だ一路有るのみ。若し心は是れ無善無惡の心なるを悟得すれば、意は即ち是れ無善無惡の意、知は即ち是れ無善無惡の知、物は即ち是れ無善無惡の物なり。若し是れ有善有惡の意なれば、則ち知と物とは一齊に皆な有にして、心も亦た之れを無と謂ふ可からず」と。君は謂へらく、「是くの若きは、是れ師門の教法を壞せば、善學に非ざるなり」と。予は謂へらく、「學は須らく自ら證し自ら悟るべくして、人の脚跟によりて轉ぜず。若し師門の教法に執定せば、未だ言詮に滯るを免れず、亦た善學に非ざるなり」と。夫子之學以良知爲宗。每與門人論學、「無善無惡心之體、有善有惡意之動、知善知惡是良知、爲善去惡是格物」、以此四句爲教法。

君謂、「此是師門教人底本、一毫不可更易」。予謂、「夫子立教隨時、未可執定。體用顯微、只有一路。若悟得心是無善無惡之心、意即是無善無惡的意、知即是無善無惡的知、物即是無善無惡的物。若是有善有惡之意、則知與物一齊皆有、而心亦不可謂之無矣」。君謂、「若是、是壞師門教法、非善學也」。予謂、「學須自證自悟、不從人脚跟轉。若執定師門教法、未免滯於言詮、亦非善學也」。

右引用文から、四句教をめぐる王畿と錢徳洪両者の見解に相違があることが分かる。

丁亥の秋、夫子將に兩廣の行有らんとす。君予に謂ひて曰はく、「吾れら二人の見る所同じからざれば、何を以てか同人ならん。盍ぞ相ひ與に夫子に就正せざる」と。晩に天泉橋の上に坐し、因りて各おの見る所を以て質さんことを請ふ。夫子曰はく、「正に二君に此の一問有らんことを要す。吾が教法は原と此の兩端有り。四無の説は、上根の爲に教へを立つ、四有の説は、中根以下の爲に此の一路を通ず。汝中の見る所は、我久しく發せんと欲するも、人の信じ及ばず、徒らに等を躓ゆるの病を起こさんことを恐れて、故に含蓄して今に到る。今ま既に已に説破せらるれば、豈に復た秘す容けんや。然れども此の中に執著す可からず。若し四無の見到に執せば、中根以下の人は從りて接受すること無く、若し四有の見到に執せば、上根の人も亦た從りて接受すること無し。徳洪は資性沈毅、汝中は資性明朗なり、故に其の悟入も亦た其の近き所に因る。若し能く各おの見る所を舍きて、互相ひに益を取り、吾が教法をして上下皆な通ぜしむれば、始めて善學と爲すのみ」と。

丁亥秋、夫子將有兩廣之行。君謂予曰、「吾二人所見不同、何以同人。盍相與就正夫子」。晩坐天泉橋上、因各以所見請質。夫子曰、「正要二君有此一問、吾教法原有此兩端。四無之説、爲上根立教、四有之説、爲中根以下通此一路。

汝中所見、我久欲發、恐人信不及、徒起躓等之病、故含蓄到今。今既已説破、豈容復秘。然此中不可執著、若執四無之見、中根以下人無從接受、若執四有之見、上根人亦無從接受。徳洪資性沈毅、汝中資性明朗、故其悟入亦因其所近。若能各舍所見、互相取益、使吾教法上下皆通、始爲善學耳」。

さきに見た王畿と錢徳洪両者の異なる見解について、前者の四無説を上根向け、後者の四有説を中下根向けであると王守仁は配す。このように見ると、天泉橋問答における王畿と錢徳洪の四句教理解は、相容れないものとして一見映る。しかし王畿からすれば、天泉橋問答の意義は、両者の見解が分かれたということではなく、王守仁の裁定によって「帰一」したことにあった。王畿はこの一段を次のように結ぶ。

此れより海内の天泉辨正の論を傳へて、始めて一に歸す。

自此海内傳天泉辨正之論、始歸於一。

（『龍谿王先生全集』卷二十）

右のこの一文は、『龍谿王先生全集』の編集者によつて「天泉証道紀」にも採られて広く知られるものであるが、王畿が工夫の必要性を認めていないと後世批判されたことを考えれば、「海内」が「帰一」したというその内容については事実であるとは認められない。しかし、少なくとも王畿の主観にあつては、天泉橋問答の意義は、四無説と四有説が学ぶ者の資質に応じて説かれるべきだとする「一」点に帰着したことにあつたと考えられた。このことは、王畿にとつて天泉橋問答が、本体と工夫の一方に偏らない視座の必要性を意識した転換点であつたことを意味するものではないだろうか。

## おわりに

王畿の思想は、本体と工夫で言えば、本体を重視する傾向が強い。しかし先行研究が示すように、王畿中年以降の資料には、工夫あるいは漸修を積極的に説く発言が散見される。本稿では、そうした王畿思想における工夫と、本体と工夫のありかたをめぐって提起された天泉橋問答を、王畿の思想においていかに整合的に位置づけるかを問題意識として、先行研究を承けつつより踏み込んで論じた。

以上の検討から、本稿では王畿思想における天泉橋問答の意義を次のように考える。本体と工夫という問題の枠組みとして提起された天泉橋問答は、それが交わされた王畿三十歳頃の思想を示す表現であるだけでなく、その中年以降に見られる、工夫に対する積極的な言及のきっかけでもあった。そして天泉橋問答の意義をこのように理解することで、王畿中年以降に顕著に見られる工夫の重視を整合的に跡づけることができ、また王畿思想における天泉橋問答の意義を見出すことができる。ただしこのことは、王畿の思想が本体の重視から工夫の重視へ推移したことを意味するのではなく、王畿からすればあくまで本体への覚知を軸としつつ、これを基底に据えた工夫の必要性を説くものであった。

【附記】本稿は、二〇二二年十二月四日に二松学舎大学東アジア学術総合研究所陽明学研究センター主催公開シンポジウム「陽明後学の現在」で発表した同題の口頭発表に加筆修正したものである。

(二松学舎大学院博士後期課程)

(1) 工夫を軽視する傾向を王畿の四句教理解に認めた錢徳洪に守仁が同調したことは、「我這裏接人、原有此二種。利根之人直從本源上悟入。人心本體原是明瑩無滯的、原是個未發之中。利根之人一悟本體、即是功夫、人已內外、一齊俱透了。其次不免有習心在、本體受蔽、故且教在意念上實落爲善去惡。……」と述べて、王畿の理解を利根向け、錢徳洪の理解を中下根向けだとしたうえで、「已後與朋友講學、切不可失了我的宗旨、無善無惡是心之體、有善有惡是意之動、知善知惡的是良知、爲善去惡是格物、只依我這話頭隨人指點、自沒病痛」とさらに述べて、四句教の文言が錢徳洪と一致していることから分かる。

(2) 中氏「王畿の四無説について」(『富山大学人文学部紀要』第二十五号、一九九六年) 参照。

(3) 「王龍溪の漸修についての一考察」(『九州中国学会報』第五十三卷、二〇一五年) 参照。

(4) 王畿の思想を研究史上「現成派」と称するのは、岡田武彦氏の『王陽明と明末の儒学』(明德出版社、一九七〇年)にはじまる。岡田氏は、陽明後学における六つの良知異見を王畿が記した「撫州擬峴台会語」(『龍谿王先生全集』卷一)に拠りつつ、それらを大別して「現成」「帰寂」「修証」に分けた。陽明後学を三派に分けるこうした視点は、その後中純夫氏や馬淵昌也氏によって修正の餘地があることが論じられたが、本稿はこのことを主題とするものではないため詳説しない。詳しくは、中氏「良知修証派」について一王門三派説への疑問」(『富山大学教養部紀要 人文・社会科学編』第二十二号、一九八九年)、馬淵氏「戦後日本における王畿とその思想に関する研究の回顧と展望」(『陽明学』第十号、一九九八年)を参照。

(5) 荒木見悟「陽明学と禅学」特に頓悟の問題について一「『斯文』第二十号、一九五八年。

(6) 前掲荒木見悟氏論文、同氏「陽明学の位相」第二章「心の哲学」六十九〜七十頁、同「第三章 聖人と凡人」を参照。

(7) 前掲中氏論文。

(8) なお、錢徳洪による張叔謙宛て書簡と似た内容が、王畿の筆になる「錢君行状」にも記されている。

君既釋獄、予亦以言官論薦、致時宰、罷歸山中。聚處二十餘年、心跡合併、益得以究極所聞、會歸於一。竊念吾人所志雖同、資性稍異、各有所得力處、亦各有受病處。……君謂「徹底未盡透露、此正向來功行之未修耳。功行若修、更無可商量矣。先師云、「眼前利根之人不易得」。學者未肯實用克己功夫、未免在意見上轉、遂謂本體可以徑造而得、乃於隨時實用功處、往往疏略而不精、流入於禪寂而不自覺。甚者恣行無忌、猶自信以爲本體自然。此吾黨立言之過、不可以不察也」。予謂、「君指點學者之病、大概了了、未可執以爲定見。司馬君實功行非不修、說者以爲未聞道。吾人所學、貴在得悟、若悟門不開、無以徵學、一切修行、祇益虛妄耳。此非言思能及、姑默識之、以俟日後之證、可也」。

錢徳洪が、学ぶ者が妄りに本体を口にし、着実な工夫に務めないことを危惧しているのに対し、王畿は錢徳洪の憂慮は明確である

としつつ、そのことに固執してはならず、本体への「悟」なくしては「修行」しても無意味だとする。王畿が本体を重視していることは明らかであるが、だからといって工夫を否定しているわけではない。

- (9) 嘉靖二十九年刻本『重刻傳習錄』については、アメリカ議会図書館が公開する画像データを主として用い、その他、同刻本の王畿序が翻刻される『王陽明著述序跋輯録』（連玉明・陳紅彦主編、学苑出版社、二〇一九年）をも参照した。なお、嘉靖二十九年刻本『重刻傳習錄』の文献学的研究としては、任文利「王畿重刻南大吉『伝習録』与南本相関問題」（『中山大学学报（社会科学版）』第五十七卷、二〇一七年）を参照。

- (10) 「近時同志亦已無不知有致良知之説、然能於此實用力者絶少、皆緣見得良知未真、又將致字看太易了。是以多未有得力處」（『王文成公全書』卷六「與陳惟濬」）。

- (11) ただし、「去其蔽者非謂有減也」と言われるように、欲をとり除くことは、本体である良知そのものが缺けたり、その機能が減退しているからなされるのではなく、欲に蔽われているほかならぬ良知自身によってなされる。

- (12) 以上の資料は、いずれも中純夫氏前掲論文において、本稿と同趣旨で引用される。

- (13) 引用文の前文に「吾人日用應感、雖千變萬化、此心之明體、不爲情遷、不爲境易。此正是虛寂之體、原不出應感之中。文成公此意、於古本序中略發曰『乃若致知則存乎心悟、致知焉盡矣』、引而不發、待人自悟」とある。

- (14) 「海門子少聞道龍溪之門、晚而有詣焉。自信力、故尊其師説也益堅、其契也親、故詞不飾而甚辨。四方之游者、皆曰『先生、今龍溪也』」（陶望齡「海門先生文集序」『周海門先生文集』）。

- (15) 「新建之道、傳之者爲心齋・龍溪。心齋之徒最顯盛、而龍溪晚出、尤壽考、益闡其説、學者稱爲二王先生。心齋數傳至近溪、一時並主講席於江左右、學者又稱二溪焉」（陶望齡「盱江要語序」『歇菴集』卷二）。