

劉念台の誠意説

岡田, 武彦

<https://doi.org/10.15017/2328825>

出版情報：哲學年報. 14, pp. 57-86, 1953-02-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



劉念台の誠意説

岡田武彦

雪堂行和尚は禪門の悟境を「水上の葫蘆（ふくべ）と相似てゐる。蕩々として拘りもなく絆もない。押すと動きおさへると轉ぶ。眞に大自在を得たものである」（『禪門寶藏集引』）と云つたが、念台は儒門の悟鏡は「水上に舟を行るやうなもので、舵が手中にあるから常に蕩々として如何なる危険も突破し、何處の岸にも自由に舟を着けることが出来るやうなものである」（『全書遺編二・學言』）と云ふ。これは儒教の心學、云はゞ彼自身の心學の特色を適切に示したものであらう。儒教が究竟の地とする心は、人心の自主性を否定して超越的見地から求められた單なる人間活動一般に即する無の絶對性に立脚する禪と異り、その自主性そのまゝが「天地を位し萬物を育する」宇宙の心であつて、随つてそれは自ら事物を経綸裁制する有無全一の絶對無に立脚するものであつた。即ちそれはたゞ徒に轉々自在する心ではなく定向ある主宰としての存在であり、人心は此の主宰によつて始めて眞の自在を得、本來の道德的性命を保持する。念台は人心は一氣の流行であつて自ら天地の道に通ふものであるが、そこには至微なる主宰（天地に於ては帝）があつてその樞紐を司る。若しその微體が粗となり樞紐が散漫となれば氣が浮薄となり延いては質・性・想も浮薄となる。此の四浮は諸妄の根、萬惡の生ずるところ、故に心が主宰を失へば心の全體は亡びると考へた。（『全書學言下、一五丁』）但し彼は此の主宰は心と別個に存在して心を規定するもの、即ち心以上或は心以外、又は心中の一物とはしない。さもないければ程子の所謂體用一源、顯微無間の旨に背き心は却つて支離する。故にそれは心の主宰であつて心

を主宰するものではないとした。心の主宰であつてこそ主宰即流行となつて一源無間の旨にも適ふ。故に主宰を一個の存在とする立場から見れば眞の主宰には主宰がないとも云へよう。（論語の四絶中の母意は無主の主として眞の主宰である）と念臺は解釋する（學言中、一七丁）即ちそれは有にして無、無にして有、まさに有無全一、有無無間の存在と云はねばなるまい。念台が「樞紐至微」^{（學言下、二丁）}と云つた意味は此にあるのであらう。

主宰を心と區別して一個の存在とすれば、心の本來の自然性が損はれて人爲の安排に落ち、その結果有に着し方所に向ひ去住轉換、機械變詐となる。故に念臺は「人心湛然として無思無爲なれば天下の主となる」^{（學言下、三丁）}と云ふ。後に述べるやうに念台は此の主宰を意とし、意を心の體としたが、以上の立場からして彼は意を心の専主とする胡敬齋の説も見る所なしとはしなかつたけれども、結局専主と云へばそれは心を情の専主とする朱子の説と同じく物を逐ふ心となるとし、敬齋の説も未だ至らぬものとした。（學言下、八丁）故に意が心を生ずると云ふのはもとよりのこと、（學言下、一三丁）意を體心を用と云ふにも躊躇したのは、意が心から區別された一個の存在と考へられることを恐れたからである。（全書卷九、答畢生心意十問）（念台の誠意説は敬齋の思想とは直接のつながりはない。たゞ泰州派の王一菴の誠意とは類似するところが多い。兩者の關係については問題があるであらう）念台が心の主宰として求めたものは善を好み惡を惡む好惡の意であつた。それは結局道德的價值に對する切實な感情に心が善惡を決する力を有し心の定向を保持して無の虚寂に淪ます有の任肆に流れず、一源無間の微幾を得て主宰としての面目を保持し、そこに心と理の合一なる人間性命の本來の姿が見得られると考へたからである。これは蓋し陸王、特に陽明の知行合一説を介して彼が到達し得たものであつた。

念台の誠意説は人間性命の統體を尊ぶ王學の精神に對する自覺より生れたものであるが、從來彼は朱子學の系統に屬する甘泉派の許敬菴に師事した關係もあつて、彼の思想には朱子學的精神の流れがある。彼は朱子學の道義的國家的精神をも保持し（全書卷二〇、答熊雨股給諫、卷一三會錄、四五丁、四六丁、五二丁、五四丁、年譜下、順治二年の條等參照。卷一〇、學言上四丁、卷二

一、題希布衣誠于書　その嚴格な實踐的工夫を一層緻密に踐履してゐるが、これらが誠意説と經緯をなしてをり、而も誠意説はそれらに對して點睛的役目を成すものであると思はれる。

故に念台は心の支離外馳を排してその血脈生命を尊重する。そこに彼は孔孟の本旨、及び儒佛の差異の本質があることを自覺し、程朱や陽明の學功をその講明と發揮に歸した。(卷二一、重刻陽明先生傳習錄序、遺編、王陽明傳信錄三等参照)然し彼は此の血脈生命は全く一源無間のもので道と器、心と物、精と粗、無と有、靜と動、虛と實、本體と工夫に分ち得ない全く渾然たる一者であつて些かも支離偏粗を許さぬものであり、さもなければ結局無に傾き自ら禪に通ふを免れぬと考へたので朱子陸王も彼の非難を免れなかつたし、孟子以下の諸儒も分言すべからざる一者を分言して孔子の渾一の道を失ふと云はれた。

念台は禪を聞く立場も禪を無視する立場も此の渾一なる血脈生命を根本とせぬ限り禪の支離、粗濁、玄虛に陷るを免れ難いと考へたやうである。彼が朱子陸王を難する一面は此にあつた。(卷九、與王右仲問答)(但し彼は朱陸の過語を指摘したけれども多分にその折衷的傾向をも持し、その點彼は東林とよく似てゐるが、東林の朱子學的なるに對して彼は陸王學的であつたと云へよう)故に彼の誠意説は陽明の知行合一説を介して得たものであつたにも拘はらず彼は良知説に對しては鋭い批判を下し、晩年には良知説に從はなかつたために禪に陷らなかつたのを幸としてゐる。(會錄、五二丁)念台によれば良知の良知たる所以は覺知が主宰を得ること、即ち覺知が意を體とするにあるから、たゞ覺知を主とする陽明の良知は結局禪の覺に墮すを免れぬと考へられた。故に彼は王學を信じた時に於ても良知の有無、全一或はその絕對無を説く陽明の諸説には從はなかつた。(傳信錄參照)

朱子に對しては念台は「半ば禪門に雜る」と評するところがあつたが(明儒學案、六二)性理の嚴正純粹を堅持せんとする意圖より出た朱子の二元論は、それだけに實と虚、有と無とを二分して虚無を本にする禪に通ふ傾向に流れろと念台は考へたのではなからうか。尤も功利説も當時に於ては王學及び佛(老)の現成論と渾然一體となつて元巧一體の立場を取り、人間の素朴な本能をそ

のまゝ絶對無とする傾向にあつたので、佛（老）の支離を排することは亦そのまゝ功利説を排することでもあつた。（この點については東林の顧憲成、允成兄弟が最も力を用ひてゐる。――顧端文公遺書 涇臬藏稿卷六、朱子二天辨序）

念台は結局は王學も禪に流れるを免れぬと云つたが、佛（老）の虚は要するに眞の無ではなく却つて著有著相である（功利心に本づいて虚無を求めるからかく云ふのである）と云つて佛（老）を難じ、人間一般に通ずる、即ち愚夫愚婦も本來從ふ道德生活にこそ眞に虚無たる所以があるとして、私利私欲に着せぬ人間の自然なる性命を根本とする陽明の關禪の態度には賛意を表してゐる。（傳信錄、三）たゞ其の性命の根本を覺知としての其知に求める點は前述のやうに念台の服し得ないところであつたのである。それも當時良知説を唱へるものが良知の現成を張皇大言して、高きものは玄虚に、卑きものは誕妄に陷つて甚だしい流弊を生じてゐたことを想見すれば無理からぬことであらう。（卷二一、陽明先生傳習錄序）

孟子以下の諸儒に對しては次のやうに云つてゐる。即ち「道はたゞ一つである。知行の分言、誠明の分言、及び已發未發の分言は子思より始る。心性の分言は孟子より始まる。動靜の分言、及び有無の分言は周子より始る。氣質義理の分言は程子より始る。

存心致知の分言は朱子より始る。聞見德性の分言及び頓漸の分言は陽明より始る。此等は皆孔子の言はなかつた所である。自分は孔子に従ひたい」と。（年譜、崇禎一六年の條）

故に宋儒の云ふやうな二元論は念台よりすれば全く斷港路絶、人間の性命を支離に導くものであつたのである。然し其の支離を避けようとすれば、それを支へてゐる本體（性）は具體的な生々した人間の心情、具體的に云へば肉體に即する心の本體（性）として求められねばならないのであつて、それ以上の存在として求めてはならないとも云へよう。

故に念台は宋儒の二元論を排して情は性の情、性は性の性とし、性情は心の性情とし、心はたゞ人心あるのみで、道心は人心の人心たる所以、性は氣質の性あるのみで、義理は氣質の性たる所以、即ち氣質の本然であると云ひ（學言中、一三丁、三三丁、會錄、三一丁等參照）氣質に病あるのではなく、病あらしめるのは人或は習だとして論語の「性相近く習相遠し」の説を宗とした（卷

六、證學雜解、學言下、三三丁

故に念台は性を述べるに當つても、性を以て好題目とすることを忌みて（學言中、一二丁）心情のまゝに之を説き、而してそこに孟子の所謂性善の本旨があるとした。

故に例へば孟子は惻隱の心を仁と云ひ、惻隱の發するによつて仁を見たのではない。（卷九、商疑十則、答史子復）又情にしたがへば善と云ひ、性の字を明示してゐない。要するにこれは性が指定して云ふべからざるものであることを述べなげなう。随つて性中の情蘊について云へば分明に善を見得ると云つても性善の本色を失ふことになる。況んや情を以て性を驗すると云ふのは其の甚だしいものと云はねばならぬ。孟子は情を指して性を言ひ、情によつて性を見るとは云つて居らず、又心について性を言ひ、心を離れて善を云つてゐない。然るに後世の儒者は發する所の情によつて存する所の性を見、情の善によつて性の善を見ると云ふ。これは毫釐千里の差である。凡そ性は心の性であつて、心と性とは相對するものでなく、情も性の情であつて、性と情と相對するものではないと云ふ。（學言下、二七丁）

性はたゞ心情に即いてのみ云ふべきものであるとするならば、性を一個の存在として定立する立場からすれば、それは無性（或は無理）とも云ふべきであらう。念台は「性と天道とは得て聞くべからず」と云ふ論語の説は、性が本來無性であることを述べたものであるとする。彼によれば性を指定すれば佛老の見到落ちる。故によしむば性を以て理となして、性が全くの空無ではなく、そこには經綸裁制の自づからなる力があるとしても、性や理を定立すればそれは心情や氣質から區別されたものとなつて空虚な存在となり、隨つて佛老の見到に流れると考へられた。

念台は、佛の性は空で色と相對する。老子の性は玄で白と相對する。何れも性を一物として規定したものである。吾が儒は性は理であると云つて佛老の道と區別するが、然しそれを一物として規定すれば已に氣と相對するものとなつて、その裁制經綸も無礙にならず所謂理障に陷る。佛考は理を認めぬが、吾が儒は却つて理障に陷つてゐる。これでは佛考を排斥しても佛老と變りがないではないかと云つてゐる。（學言中、一三丁）故に朱子が性を以て清濁善惡相雜る心情と渾然一體なものとすれば、勢ひ含厚苟且

を認容することになつて性の至精至微を保持しがたいとして性の渾成を説く胡致堂、謝上蔡、陸象山等の説を排して、一應性と心情との別を説いたのを「空に逃れ幻に墮するの見」と評したこともあつた。(學言中、一二丁)

念台の云ふ所によれば、性を定立する時には一處に拘り一時に限られて、相通じて萬物の情に順ふことが出来ないのである。性は所謂「情に順ひて無情」なる無的なものでなければならぬ。念台が性體を「鏡の虛」に譬へた所以は此にある。(學言中、一三丁) 隨つて性には定名がない。それはたゞ心によつて名づけられたものであると念台は考へた。故に心を宗とすることが即ち性を宗とすることであるとし、陸王の心即理説を取つて、性を宗とするより心を宗とする立場に従つた。

念台は、天地の間にあつてはたゞ一性あるのみである。人に在つては専ら心を以て言ふ。性は心の性、心の自然のところが理、生れながらにして此の理を有するのが性である。故に性を心中の理として之を心より區別して各々を一物としてはならぬ。若し心は一物で性の理を得て後靈となるとすれば、心中何處に理を貯へてゐるのであるかと云つて(卷七、原性) 性(理)を心以上心以外に求めることをしない。

故に彼は心を以て血氣の屬と見做して性を宗とする立場を退け、血氣の屬を化して性とするのが心の働きであるとして心を重んじ、性を心の性、心を措いて性を論じてはならぬとする。(卷七、原學中)

性を虚體とすれば自ら心情のまゝに性を説くことになるが、その結果亦念台は告子の所謂「生之を性と謂ふ」の説、荀子の性惡説も認容する。(卷三、五子連珠) 然し念台は善惡雜する現實の生をそのまゝ生れつき、即ち性とはしない。そこには所謂「人生れて靜なる以上」のものがなければならぬとする。その意味から念台は程明道の惡も亦性とする説を認めて告子荀子の説を否定する。と云ふのは明道の生には性があるが告子の説には性がないと考へられたからである。たゞ念台は心について性を言ふには若くない。心を措いて性を云ふから學術が損はれるとした。(會錄、四〇丁) それは心は「天下の善を極めて之に尙へるものがなへ、

天下の淨潔精微、純粹、至善を體して一物も之を攫するものがない」ものであり心について性を云へば生をして條理あらしめ、生をしてその本來にかへす工夫をなしながらそれが亦性の自然性に本づくことになる。心は孟子の所謂性と命をして條理あらしめる力を有するものであると考へられたからである。故に念台は心について性を云ふことが孟子の性善の本旨を理解する以所であると、（學言下、二九丁）亦「心を離れて性を云へば心も性も共に病を生ずる」（卷七、原性）とも云つて心を離れることを深く戒めてゐる。（このやうに心の活力を信ずる點よりすれば念台は陸王の流れを汲むものである。それは即ち朱子が心を性情を主宰するものであるとしながらその靈活神妙なるを見て、心を活かす工夫は一指を下しがたいとし、たゞ謹慎の敬を以てその面目を保持しようとした立場とは些か異つてゐる）

心性の不可分離を強調した念台は義理の性、氣質の性の論に對しても、義理は氣質の性、性は氣質あるのみとし、氣質もその本然（義理）を離れた氣質を指すものではないとして、「氣質に任じて義理を遣せば可以爲善、可以爲不善の説となり、氣質を遣して義理を求めるならば無善無惡の説となり、兩者並びに重んずれば性善性不善の説となる。何れも性説をやぶる」（卷八、中庸首章大旨）と云つて兩者の渾一性を力説した。この立場から韓退之の性説（三品説）も大體了とされた。（學言下、三二丁）

このことは亦理と氣、道心と人心についても云ひ得る。念台の立場からすれば「道心主となつて人心其の命を聽く」と云ふ朱子の説は人身に二心ありとするものであり（會錄、三七丁）、「無善無惡は理の靜、善あり惡あるは氣の動」と云ふ陽明の説は性氣質の論であつて何れも否定されねばならぬものであつた。（陽明の此の説は念台が誠意説を唱へてからは「善惡の辨、展轉悠謬」と評せられた（學言下、六丁）

故に念台は性を題目として掲げるよりも心體を論ずる。心體は固より至善と考へられるものであるが、たゞそれを惡と對言して善を修める効果を求めることは却つて心體の自然性（絶對無）を損ふことにもなるので念台は心體の至善は一毫も加へ得ぬものであるとし、人極圖説の冒頭に「無善にして至善なるは心の體」（卷一、人譜）と云つた。

念台は此の語の注に、無善の字を加へた理由を説明して「萬性は一性、性は一至善、至善はもと無善……性はもと虚、即ち無性で

あるから善惡を以て云ふことは出来ない」と述べてゐる。心體の絶對性からすれば「孟子が性は善だと云つたのは後人のために藥を施した」(人譜、人極圖説)に過ぎない。(念台は性善説を否定したのではなく、たゞ善を惡に對言すれば善を修める効果を求めるやうになるから無善の字を至善の上に冠したのである。而も念台は、効果を求める説は結局佛の因果説に通ふものであるとし、「道を高く處に求めるものは性を言ふも眞の性を得たものではない。道を卑く功利に求めるものは命を言ふも眞の命を得たものではない。これは人に遠ざかつて道を求めるもので何れも同出異名、要するに功利の惑に陥つたものであり、佛老の虛無感應因果は功利の尤なるものである」(卷一、人譜序説)と云ふ。念台が人譜を著したのは袁了凡が功過格を著はして善の効果を説いて功利説(佛説)に墮したのを救ふがためであつた。「人譜序説、遺編五、初本證人小譜序」亦念台は「性は無性であるから固より善惡を以て言へぬ、性善は時人のために説いたものである」(卷三六、大學古文參疑)と云ふこのやうな説も、實は善惡二義に對する嚴しい辨別の結果(こゝに佛儒の別がある)純粹に善を保持しようとした意圖に本づくものであることは無善無惡の説(陽明の四句宗旨の第一句)に對する念台の劇しい非難によつてもうかがふことが出来る。(會錄、五一丁、學言下、六丁)

念台が心について性を説いたのは心體を渾然たる生命的存在とし、性を宗とするものが人間性命を支離に導いてゐるのを切に憂へたからである。故に念台は自ら感情的なものを心體とし、それによつて性命が支離より免れて渾一性を保持すると考へた。念台が道德的價值即ち善惡に對する覺知としての良知を以て心體とする陽明の説に満足せず、その善惡に對する好惡の感情の體、即ち意を以て心體とした所以は此に在つたのである。其の結果念台は誠意を以て學問立命の符としたが、然しそれは陽明の知行合一の立説の主旨に本づいたものであつた。

陽明は知行は分言し得ぬ渾然たる生命的存在とし、それによつて知識を重視する程朱の説に對して知が體驗知として眞知たり得ることを明かにしようとした。故に陽明の知行合一説の主旨は行の面の重視にあつた。其後陽明は良知説を成したが、それは行によつて鍊磨された體驗知が究極のものと考へられ、其の知の中に知行渾然たる性命が湛へられるやうになつて知が眞と考へられる

やうになつたからである。故に良知は道德的價值に對する判斷としての知であるけれども、空疎冷嚴なものではなく、道德法則と一體なる、人心の已むに已まれぬ生命の泉であつた。陽明が良知を以て滴骨血に譬へた所以は此にある。けれども陽明は良知が誤つて光景に墮すことを憂へて、或は其の上に救の字を冠して、良知が行を通じて眞體に達し得るとし、或は「好惡が是非を盡す」と云つて知情（行）の不可離を説いて其の弊を救はうとした。陽明が是非と好惡の別を排したのは知が人間性命の自然性に本づくもの（肉體的なものを離れ得ないもの）であることを述べようとしたに外ならぬ。此に深く見るところがあつた陽明は晩年に於て良知は人心に内在する道德法則（理）の自ら明覺發見するところであつて、たゞ一個の眞誠惻怛を其の體とすると云つたのである。故に良知を説くに當つても誠の工夫を重視し、黃宗賢に與へる書（全書卷四、與黃宗賢五）に「誠は眞體微に入る工夫」と云つたのである。随つて亦誠意を以て學問の根本とし、大學の格致も之によつて貫くと考へ「大學の道は誠意のみ」とさへ云つた。けれども結局陽明は良知を以て誠を化して金となす力があるとして誠意を良知の力に歸し、先天的な道德的知覺としての良知によつて、大學の格致誠正のみならず中庸等に説かれた學の工夫なども頭腦を得て交離とならず、工夫は益々簡易直截となつて而も眞實となると考へ、致良知をすべての學問の根本とするに至つた。これは行的なものを重んずる知行合一の主旨からすれば一步轉進したものであり、随つて大學の道は誠意のみと云つた陽明の大學説も此に至つて變化したと考へるべきであらう。

陽明の良知は孟子の良知を陸子の心を介して繼承したものであるが、陽明はそれによつて學も頭腦を得、人間性命を支離に導く患も除去し得ると考へた。然し念台によれば陽明の良知が人間性命の支離を救ひ得る所以は其の血性（生命性）にあり、其の血性は行的なものを主體とする知行渾然たるところにあると考へられた。

故に念台は陽明の知行合一を説く宗旨に千古の血性があるとし、それによつて陽明は心體を洞見したと考へる。念台は陽明の良知説を信じた當時に於ても良知を行以外のものと見做すことを否定し、「良知は即知即行……良知を求めるにはこれ以外に別法はない」（學言下、一一丁）と云ひ、「善を好み惡を惡むのが良知」（學言上、三四丁）と云つた。又陽明が從來知に屬するものと考へられてゐた一念發動のところを行として、「そこに不善の念があれば徹底的に之を克倒して其の一念も胸中に潜伏させてはならぬ」

と云つたのに對し、「このやうに知行合一を説くのは眞に糸に血を見るもので真切である」(傳信錄、三)と云つて念臺は陽明が知行合一の主旨からして知的なものさへも行として心中深く工夫を着けたことを稱へたが、こゝでは行的なものを知行の主體とする念臺の意圖が窺はれる。

このやうにして念台は、陽陽の良知説が知を行にまで擴充して(これは知識を究め盡して然る後行に至るとする程朱の説とは根本的に異なることを忘れてはならぬ)知を直ちに行の力とするには從はず、行を知にまで擴充して行が直ちに知の力となるとし、行的なものを主體とする陽明の知行合一の主旨に深意があるとした。(念台の根本とする誠意は彼によれば行の始である。(大學古文參攷) 故に念台は良知を以てむしろ第二義的なものとし、陽明が「心體微に入る」の工夫とした誠を第一義とする。

念臺は陽明が黃宗賢に與へた書中の説を批評して「誠は無爲にして心體微に入るところであり、それによつて天下の大本が立つとすれば良知は誠の發露であつて第二義的なものである」(傳信錄、一)と云つてゐる。故に念臺は「大學の道は誠意のみ」と云つた陽明の大學説を以て究極のものとし、其後陽明が致良知を宗とするに至つて却つて大學の主旨を誤つてしまつたと考へた。

念臺の誠意説は陽明の行を高次のものとして之を知行合一の主體とするところから生じたものである。念臺は史子復に與へた書中に彼が誠意説をなすに至つた動機は「知の真切篤實なものが行」と云ふ陽明の語に感じたくめであると云つてゐるが、その書の中で彼は「知の真切篤實のところは行の字の合體であるばかりでなく誠の別名であり、そこに工夫の主意があることを發見した。知行合一の主旨からすれば中庸の明誠は一體であり、其の下手の工夫は致知にあることは已に知つてゐるが、工夫には主意がなければならぬ。陽明も博學は約禮の工夫云々と云つて此の意を述べてゐる。固より工夫を離れて主意はないが、主意を離れて工夫は成立しない。結局主意を離れては工夫を下す手段がないから余は主意を重んずるのである。その主意は大學の誠意である」と云ふ意味のことを述べてゐる。(卷一九、與史子復二)

誠は意の實體であるから行的なものを心體とする念台は意を以て心體としたのは陽明の好惡說に本づき、善惡に對する意の好惡、即ちその道德的感情こそ人心の已むに已まれぬものであつて、其處に心理合一の性命體が呈露すると考へたからである。念台は陽明の好惡說よりして意の好惡が全く人爲の力、随つて起滅を超えたものであることを洞察して遂に意を心體とすべきを明かにし、それよりして陽明が知を良として意を良とせぬより生ずる陽明の諸說の矛盾を一々指摘して陽明の良知說に鋭い批判を下した。

こゝに其の詳細をのべる暇はないが、二三の例を示せば次のやうなものがある。陽明の好惡論では意は心の已發でなくむしろ心の存する所と考へられてゐるが、四句宗旨では已發と考へられてゐる。陽明によれば誠意の工夫は已發であつて随つて格物と考へられてゐるが、それでは心の未發時には格物の工夫の用ひ様がない。四句宗旨によれば意は已發にして善惡に屬するものとなるが、それでは誠意と云へば善にも惡にも誠なるの工夫となつて、善惡雜採して工夫が歸宿を失ふ。又善惡を知るのを良知とするが、それも意の善惡あるに本づくから知は却つて意の奴となり、知は良とはなり得ないと云ふ。(傳信錄三、學言上、二六丁、學言下、一〇丁一一丁、卷八、良知說等參照) 念台は特に陽明の四句宗旨の批判には餘力を遣さなかつた。(學言下、一五丁) 然し念台の誠意說は人間性命の渾一を求める王學の精神をよく洞察した結果成されたものであるから、其の點からすればそれは王學の視蘊を發揮したものであるとも云へよう。抑々念台の王學に對する態度は三變し、最初は禪に近いとして疑ひ、中頃は聖學として信じ、晩年には辨難に餘力を遣さなかつたが、右の見地からすれば年譜に云ふやうに(崇禎六年の條)「たゞ疑ふ所があつて然る後信する所があつたのであり、たゞ之を信することが篤かつたので之を辨ずることが切であつた。故に後世の玄渺を以て陽明を稱するものは固より陽明を知るに足るものではない」とも云へるであらう。

念台は意を以て心の主宰としそれを舟の舵、定盤鍼、指南車、子午に譬へてゐる。彼によれば道德價值即ち善惡に對する意の好惡の情は「好めば必ず善に於てし惡めば必ず惡に於てし」「善に一にして惡に二ならざるもの」であるか

ら必然的に心の方向を決定するものである。故に意は所謂存主にして且至善の體と考へねばならぬと云ふ。念台が意を心の發動とする從來の説を排してその存する所とし、又それを善惡に屬すると見る説を排して、善あつて惡なき至善歸宿の地となす所以は此にある。(學言下、八丁九丁、卷一九、答史子復) 彼は意が「獨」の體なるを知ることによつて亦此の説に確信を得た。

念台に従へば大學に「其の意を誠にするものは自ら欺くことがない。それは丁度惡臭を惡み好色を好むやうなものである。これを自ら謙すと謂ふ。故に君子は必ず其の獨を慎しむ」とあるが、これによれば意を誠にするものは自ら欺くことがないのであり、自ら謙するのである。自らとは獨の意を示すものである。随つてその好惡は獨體の好惡であり、人爲の安排を待つて提起されるものではなく内心より湧き出る自づからの働きである故に意は獨體と考へられる。(學言下、八丁九丁) 又陽明の好惡に對する説によれば陽明は大學の好惡は心を立て、好惡するものでないと云つてゐるが、それによつても好惡が人爲の安排を超えたものであり起滅を超えたものであることが明かに示されてゐる。故に亦意は獨體と云ふべきであるとする。(傳信錄、三)

意は獨體にして心の存主であるから、それは心の發するところ、随つて主宰のないたゞ起滅のまに／＼ある所の念とは自ら區別されねばならぬ。特に念台は意念の別論に力を注いだが、それは兩者の混同一視が心學不明の根本因と見たからである。即ち心學が支離に陷つて佛老の蔭に蔽はれるのは意念の別を明かにせぬためである。陽明は知と識の別を明かにして心學の支離を救ふに功を立てたが(學言下、一六丁) 尙意と念の別に心を用ひなかつたので自ら亦支離に陥らざるを得なかつたし、意と念の別を明かにすることが心學を鮮明にする根本の道でありそれによつて儒學を蔽佛ふ老の蔭を一掃し得ると考へた。

念台は意が主宰であつて、念には主宰がないことを主意、生意、意を盡さずとは云ふが生念、主念、念を盡さずとは云はぬと云つて用語上から之を明かにしてゐる。(券九、答董生心意十問) 念の害については次のやうに考へてゐる。氣より云へば意は中氣

(主宰の氣、流氣の主體をなすもの)であつて念は心の餘氣であり隨つて動氣であるから心の發動の處である。故に念には存主がなく起滅眞妄のまに／＼あるものである。若し念が主宰(意)を得ずして自らが積極的に活動すれば、「動いて愈々天に遠ざかる」ことになる。その結果亦心に眞妄起滅を生ぜしめることになるから、念は心の崇りであると。念台はそれを苗の莠に譬へて説明してゐる。(學言中、一一丁) 故に念の正を得ようとすれば、意を主としなければならぬ。意を主とせぬかぎり善念も尙起滅眞妄の相對裏より脱し得ぬ。隨つて善念と云つても惡と云はねばならない。そこで念台は一念不起、或は不起念の要を説いた。これは然し念そのものゝ存在を否定するのではない。念は心よりして自ら生起するものであるからそれを無にすることは出来ぬ。故に一念不起、或は不起念と云ふのは要するに念をして主あらしめて念自身に主體性を抱かせぬこと(妄念をおこさぬこと)である。換言すれば「念を化し念を轉ずる」ことである。(卷九、商疑十則、答史子復、學言下、二丁)念台によれば念は本來無にすることの出来ぬものであるから、念の有無に心を馳せ、その掃蕩を求めて死念を事とする佛の工夫は、尙念起念滅の用より脱し得ぬものであり、隨つてそれによつて妙悟するところがあつても要するに念の起滅を以て妙用とするに外ならぬものであつた。(學言中、一四丁)(楊慈湖の無意も佛の無念と同じであり、念を以て意とするものであると念臺は云つてゐる。一學言中、一六丁)當時の王學亞流の云ふ良知も念臺を以てすれば佛の覺に通ずるもので、念の起滅より脱し得ぬものであつた。而も念台はそれが「肉を剝つて脊を成し虎の尾を養つて患を遺す」害があるとして之を恐れてゐる。(學言下、二二丁、二三丁)

意念の混同一視を排した念台は程朱陽明の心學についてもその見地よりして亦非難するところがあつた。即ち「程子(叔子)が心を以て已發としたのは念を心としたものであり、朱子が心の已發を意としたのは念を意としたものであり、陽明が欲を去るのを格物としたのは念を物としたものである。(學言中、一四丁)陽明は意が親に事へるに在れば親に事へるのが一物と云ふのは念を意としたものであり、(學言上、一六丁)意念の著くところがあれば良知はその是非を知ると云ふのは意と念との別を立てぬものである(傳信錄、三)」と云ふ。特に陽明に對しては、本體上に工夫を用ひずして作用上、已發上に工夫を求めた點を指摘し、良知を宗とするも結局それは念頭の起滅について實地を求めるに墮したと云つて非難した。(學言上、一六丁)(陽明が致中は工夫の着

けやうがないから工夫は致和上にあると云ひ、又四句宗旨に於て無善無惡は心の體、善あり惡あるは意の動と云ふのはすべて作用已發上に工夫を用ひたものであると念台は考へた。念台によれば要するに意と心知物、殊に意と念とを混同するのは「賊を子とし、子を賊とする」(學言上、一四丁)ものであつたのである。

念台が好惡の意を以て心體としたのは心の自づからなる(本來の道德的)感情こそ心の已むに已まれぬものであると考へたからであり、それを念より區別したのは、その自然性が人爲の安排によつて左右されるものと考へられてその純粹性が毀損されるのを恐れたからであらう。そこで念台は本來の自然にして純粹な感情と一般の所謂感情とを區別した。念台は後者は人爲の力が加つたものであつて、それだけに不純なものを雜入してゐると見做したやうである。

念台は誠意説を成す以前よりして已に人間の自然なる感情を重視してゐる。人間性命の支離を憂へるに切なる念台は本體は生命的存在でなければならぬと考へたので性を見るに當つてもそれを喜怒哀樂の感情と區別することをしなかつた。それは此のやうな感情は性の自然に本づくものであり、隨つてそれを離れて性を求めるならば性命の自然性が却つて支離に導かれると考へたからであらう。故に心體を論するに當つても動靜を以てせず、「天下の道は感應のみ」と云つて心の感應の間、氣の屈伸往來の間にそれを識取すべきであるとした。(學言下、一九丁)そこで喜怒哀樂の中和に就いて論するに際しても、未發(靜)を性として已發(動)を情とし、未發を無端、已發を有象とする從來の説を非とした。即ち念台は、喜怒哀樂の情は未發已發の別なくすべて自然(天理)に本づくものであつて、それは人爲(人欲)より出る七情とは區別すべきである。中と云ひ和と云ふのも喜怒哀樂の未發の中、喜怒哀樂の已發の和であつて七情に屬するものではない。(七情は念台によれば喜怒哀樂の發機である)故に天命の性も喜怒哀樂以前のものではなく、むしろ喜怒哀樂が即ち天命の性であるとも云ふべきであると考へられた。(學言中、二七丁)

念台は心が寂然不動の時に喜怒哀樂は始より無に淪まぬ。随つて未發は陽の動と云ふべきである。又應じて通ずる時にも喜怒哀樂は始めより有に滯らぬ。随つて已發は陰の靜と云ふべきである。而も其の動は動にして無動、其の靜は靜にして無靜、故にそれは神であるから性たる所以であるとする。(學言中、二八丁) 故に心體には動靜がない。念台は寂然を靜、感通を動として靜動を以て中和とする説を否定する。彼は未發の性を求めるものが靜中の光景を逐ふのを見て、未發を陽の動と云つた。念台が、昔伊川と已未發を論じた際「動にして天地の心を見る、敢へて徑ちに靜の字を下してはならぬ」と云つた蘇季明の論を「千古の卓見」とした所以もこゝにあるのである。(學言下、一九丁) 然し心體には動靜がないと云ふ立場を堅持すれば、念台の云ふやうに未發を動、已發を靜とするのも尙穩當を缺く嫌がないでもない。そこで念台は亦「動靜陰陽は互に其の中に藏する。寂然の時にも未發已發があり、感通の時にも未發已發がある」(同上)と云つた。

要するに念台は喜怒哀樂を性の情とし、それは動靜有無によつて起滅するものではなく、それを超えたものとし、性氣相即と云ふより一步進んで兩者を全く一個の生命と見做さうとする。

彼が未發を陽の動、已發を陰の靜と云つて從來の説と全く反對の論を唱へたのは、性氣が一個の生命(形而上的)なることを示さうとしたからに外ならぬ。然し、彼の説の重點は未發を陽の動とするところにおかれてゐるやうに思はれるが、それも内的生命を重んずる彼の立場から出たものである。彼が陰陽内外の論をなすに當つて周子の太極圖を取らずに河圖を取つたのも河圖が陽を内、陰を外として(内は生氣、外は偽氣と云ふ)河圖が活機ある生命を根本とする立場をよく示したものと解釋したからである。

(學言中、一丁)

故に念台は「仁義禮智と喜怒哀樂は一性の別名」(學言下、二七丁)と云ふ。其の頃念台は喜怒哀樂の已未發を説き中和を説いた中庸に於て却つて孟子の性善説の本旨が明かになるとし、心について性宗を示した孟子の性説よりも中庸の中和を以て「性を云ふ第一義」(卷六、證學雜解)としてゐる。

念台は、中庸の喜怒哀樂は仁義禮智の四徳を示したもので七情に屬しない。(卷二、易衍、學言上、九丁) 孟子の四端は性機を

述べたもので喜怒哀樂の情に屬するものである。(學言中、一四丁)と云ひ、又四端は喜怒哀樂の四氣の發したものを化したものであり、仁義禮智の性は四氣の未發である。故に中庸の未發說も亦性善の旨を明かにしたものであると云ふ。(學言中、七丁)

念台が喜怒哀樂の情について性善を證せんとしたのは、孟子の性善の旨が、人間の自然なる感情を離却して求められて、それが一班の面目に墮し、たゞ空漠たる光景を直視して、それを以て仁義禮智の名色とし、そのために却つて「人生れて靜」なるの體が失はれることを恐れたからである。故に念台は心について性を示した孟子の教についても「此の教に従へば未發の氣象を少しく承當することが出来るけれども、喜怒哀樂を粗機として必ず之を義理の性に求めるならば眞に性を知るものではない」(證學雜解)と云ふ。念台によれば中和が最も適確に性宗を示すものであると考へられた。何故ならばそれによれば一氣流行の氣象(喜怒哀樂)にしたがひながら不知不識宙の則(中和)に順ひ、人分上に涉らずして性が明かになるから。(同上)そこで念台は「中和位育が千聖の學脈」と云ひ、喜怒哀樂が不明なるために心學が不明となつたとして、「予は此の説を千載の後に特に提出する」(學言中、九丁、十丁)とさへ述べてゐる。

心について性宗を示さうとした孟子は良知を掲げて覺地より性の粹然たる至善を證せんとし、其の立場は陽明に繼承されたが、それについて念台は「覺地より性體を證明し時々之を保持すれば、日用動靜の間と雖もすべて天理の流行となる」ことは信するけれども、それが感情の自然性を離れて「必ず良知の覺照を待つて一往不返、必ず一々皆之を逆收して天理の正に返さうとすれば、心と性と相讐して終に把柳枯樛の説となつてしまふ」と云つて知を宗とする説には従はなかつた。同より四端は喜怒哀樂の發するものと考へられたので、是非の心も亦その發するものとなるから、性體の中も自ら覺體であることは云ふまでもないが、然し念台は覺地より性に入らうとすれば鑿穿模索に陷る危險を伴ひ、却つて性の自然性が損はれて未發の中に達しがたい。故に未發の中を致すに力を用ふべきであるとした。(會錄、一七丁)

念台は中和を以て性の體用とし、中を其の體として中を致す工夫を根本とした。然し性は前述のやうに情の性であるから中も自ら氣の中と考へられ、中を述べるに中氣を以てし、それによつて性體が不偏不黨にして而も自から生氣

流行して已まぬ無限の生命力を藏するものであることを明かにした。

念台によれば喜怒哀樂の四氣は各々の中に中を掖して循環し、又發して七情となるが、此の四氣をして陰陽に偏せず無窮に變化して天地の位育を司らしめるのは、その中に中氣があるからである。故に中とは四氣に外ならぬ（五行より云へば中は土、五徳より云へば中は信に當る）而して和は中氣の流露のところと考へられた。そこで念台は「天に中氣がなければ四氣に無窮がないと同じく、人に中氣がなければ四端の情相生じて已まざるに至らぬ」（學言上、三〇丁）と云ひ「中氣がなければ四端の性がない」（學言中、七丁）と云つて、人に於て善なる心が無窮に相生するのは此の働きによることを明かにし、又中氣によつて情が自然の力によつて過不及に陥らず中和の徳を得るに至ることを述べ「四氣は此の中氣を持して逆復の妙を得るが、それは品節限制を待つてかくなるのではない。四氣の間、自ら過不及の差がないわけではないが、中氣によつて性體自ら周流して中和の徳たるを害せぬ」（學言中、八丁、九丁）と云つてゐる。

中を以て中氣とするが故に念台は自ら論語の所謂「性相近し」の説を以て千古の論性とし、周子の所謂「性は剛柔善惡中のみ」の説を以てその性論の第一義としたのである。（學言下、二六丁）

又中を以て中氣とすることによつて自ら中和が渾然たる一性であつて、即隱即見、即微即顯、前後の際を以て別ち得ないものであることも明かになり、（答董生心意十問）それによつて亦中を未發の前の氣象に求めて無に淪み、和を已發の後の氣象に求めて有に滯る弊より脱し得ることになる。

以上の如く念台は喜怒哀樂の情を重視したけれども誠意説をなすに至つてからは好惡の情を第一義としてそれを第二義的なものとした。と云ふのは兩者は同じく情に屬するけれども喜怒哀樂の情は氣機に本づくものであり、好惡の情は心の主宰である意の情であるから其の體は微、隨つて心の最初の機と考へられるからである。（學言上、二六丁）

故に念台は「好惡は主意よりして決する。故に心宗について指點する。喜怒は氣機よりして流れる。故に性宗について指點す

る。畢竟好惡があつて而る後喜怒がある。故に標末の幾がなければならぬ。喜怒は情の狀すべきものがあるが、好惡は體を托すること最も微である（學言下、二一丁）と云ふ。（七情はもとより好惡の發露と考へられたことは云ふまでもない。一卷三八、大學雜言）

このことは意の好惡が兩在一機、存發一機（一機なる點よりすれば意には存發なしとも云へる——答董生心意十問）なることを知るによつて一層明白になる。

念台は特に意の好惡と、情及び念の好惡とを區別する。念台によれば後者は好惡の兩情或は兩念が相對して發動し、隨つて善惡相對するものであるが、前者は善に一にして惡に二ならざるものであるから好惡の兩用があるけれども一者としての存在性を有する。即ち作用相反するけれども兩在にして一機、分用の機があるけれども、作用上にあらずして心體と一個（故に意には善惡がなく、それはたゞ至善にして好惡の情を有するに過ぎぬもの）である。（答史子復、卷一九、答葉潤山四等參照）故に「好惡の二端は最も微であつて有無の間、至善の體の呈露するところ」（卷三六、大學古文參疑）「一善あつて不善がなく、好むところは此、（善）惡むところは彼、（惡）念々相對するのではなく一幾である」（大學雜言）と云ひ、「意は心の存する所であるとすればそれは至靜であるが、善惡がなく、たゞ善を好み惡を惡む。好惡は心の最初の機であつて微の體、動の微、吉の先づ見はれるもの、動いて動かぬ」（學言上、二六丁）と云ひ、亦陽明が「善あり惡あるは意の動」と云へるに對應して「善を好み惡を惡むは意の動」と云つた。

（答史子復）

好惡（意と云つてもよい）は動の微、有無の間にして所謂「吉の先づ見はれるもの」であるからそれは微幾にして而も善である。念台が周子の所謂幾を重視してそれを好惡の微體とした所以は此にある。念台は幾は有無或は有無の時を以て言ひ得ぬものであるから微である。（學言上、一三丁）隨つて意を見なければ幾はわからぬと考へた。（答董生心意十問）

念台は幾を單なる動靜有無の間として動靜有無と並列するものとせず、一個の本體の態とする。故にそれを動靜の間、有無の間

として位するものとすれば心は三分せられて絶流斷港、心は全く支離となるとした。(學言下、一二丁) 幾は一個の本體の態であるから念台は周子の幾を善とした。然し周子は幾に善惡ありと云ふ。それに對しては、幾は本來善であるが中に惡に向ふ勢があると云ふに過ぎぬ。例へば仁義禮智は微幾、即ち道心の微であつて本來善であるが、中正に本づかねば(善に過不及があれば)それは幾の惡であると云つて善惡平分上より周子の幾を解釋することを非とした。(學言下、一一丁)

好惡の意は微幾であるから動にして動に流れず、靜にして靜に淪まず、淵然中に、動にして無動、動にして無動、來處もなく歸處もない、たゞ一個の生命的存在である。(答董生心意十問) たゞ意と心と對應して云へば「善あり惡あるは心の動、善を好み惡を惡むは意の靜」(學言上、二六丁)と云ひ得る。

好惡の意を微幾とし、それを心體とすることによつて念台は佛老の空寂に墜ち、俗學の習見に流れることから免れ、有無の壑坑を脱して張子の所謂有無を論ずる諸子の陋を免れると考へた。(答董生心意十問等參照) 念台は特に有無二見に向ふ態度は極力退ける。たとひその別が非時間性に本づくものであつても(例へば朱子の如く)その傾向のあるところ自ら無を宗とする佛老より脱し難いと考へた。彼が周子の太極圖說に満足し得なかつた所以は此にある。(そのために彼は人極圖及び圖說を著した)彼は周子の太極圖說にある無極而太極の論は尙無を宗とする傾向から完全に脱し得てゐないとし、そこに見られる天人合一の論は尙天と人との間に次第を設けて有無二分の傾向を有するものであるとした。(會錄、四四丁、學言中、一五丁、卷二、讀易圖說) 張子の西銘に對しても太極圖說と同じく「己れを以て彼に合する」を免れず隨つて天人、有無二分論の傾向があるとしてゐる。(年譜引、書存疑雜著)

要するに念台は好惡の意を心體とすることによつて宋以來論じられた未發已發、動靜、性情、或は慎獨の問題も歸宿の地を得ると考へたのであつた。

念台は壯年許敬菴に師事して克己の工夫をなすに當り、動靜内外に通ずる嚴肅な朱子の居敬涵養の工夫を用ひたが、直接心體に工夫を着けねば身心の動搖を避け難いことを體驗したので其の後慎獨を以て工夫の根本とした。(但し克己居敬はそのために輕視

されたわけではなく、それは終身彼の事とした工夫であるが）當時彼は、獨は從前、向後、向外、向裏の中間、髮を容れぬ心の淡泊の地にして心の主宰であるとし、そこに謹慎を加へることによつて敬も眞となると考へた。彼の慎獨説も其の初めは、獨は動靜を超えた心體であるけれども根本を培養しなければ枝葉を遂ふも及ばずとしたので「淵々たる靜地を描いて思慮紛起の後に從へば、泛應曲當の間、まさに枝を尋ね葉を摘むの大なるもの」（卷八、中庸首章大旨）と云つて、主靜涵養を主とし、隨つて獨體も自ら靜體と見做す傾向にあつたが、やがてそれも靜に沈み未發の想像恍惚を逐ふを免れぬことに氣づいたので、それより獨體を以て靜中の好消息とするの見地より脱して、それを動靜を超えた生機の樞紐とした。其の頃彼は中和を以て獨の體用とし、且隱微の地たる未發の中に於て「獨の情狀最も眞」とし、喜怒哀樂の未發を獨の體、それが發して節に中つて和となるとところに獨體の妙用があるとして慎獨を致中の工夫とし、致和上に工夫を用ひるを非とした。（卷五、聖學宗要）其の後念台は眞に動靜に偏せずして獨體の活機を得るには覺知よりして獨體を承當するに及ばぬとして獨を以て獨知とする朱子の説、（但し朱子が獨知を動上の省察、動念上の工夫とする點は否定するが）學言中、一三丁）及び良知を以て獨知の時とする陽明の説を信じ「元來獨體は無朕にして一の知の字も着け得ぬものであるが、心はたゞ一個の心で常に惺々にして常に覺する。故に動靜を以て言ふことは出来ない。動靜は時の位たるに過ぎぬ。たゞ靜時にも常に惺々、動時にも常に惺々であれば、本體に些かも加へることなく、方所に滯らずして妙を發揮し、慎獨の功はこれによつて至り盡される」（卷一九、答葉潤山四）とした故に「今獨知と云ふは下手親切」（學言中、一七丁）と云ふ。念台は良知を獨知の時とすることにつて良知が虛見に陷るを免れぬとした。（遺編卷五、胡松菴先生錄）然し念台は獨を以て直ちに良知であるとせず、隨つて致良知が即ち慎獨であるとはしない。故に「知り來れば本、知はない。覺し來れば本、覺はない。けれども知らねば淪埋する」と云つて陽明が良知の絕對知なる所以を述べた語を以て、それは「知不知、良不長を超えた獨體である」とし「慎獨によつて始めて致良知が得られ。隨つて獨知も亦獨があつて下落を得、そこに謹慎の功を加へることによつて獨の知も自ら發揮される。故に良知は獨知の時と云ふも工夫は要するに慎獨を主としなければならぬ。（傳信錄、三）「本覺の覺は元來所縁なきものであつて起る所なくして覺するものであるから提撕の法も勞に堪へぬ。たゞ獨位を離れなければ之を得るに近い」（證學錄

解」と云つたのである。此に於て獨知に慎獨の功を見るとした立場も變化し、隨つて亦「獨の字の下の知も贅」となり、たゞ獨に對する謹慎、居敬の要が説かれるやうになつた。(大學雜言) 念台が「慎(慎獨の慎)と致(致其知の致)とは手勢が異なる」(傳信錄、三)と云つたのは慎獨によつて却つて其知が虛見猖狂に陥るの弊より脱し得ると考へたからに外ならぬ。このやうな念台の立場は朱子の居敬涵養の精神に通ずるものであることは云ふまでもない。朱子の敬は動靜内外に通ずるものであるが、然し朱子の涵養には靜を保持する立場は必ずしも失はれてゐなかつたが、念台に於ても亦主靜存養の精神が依然として保持せられてゐた。固よりそれは獨體の存養、未發の中の存養ではあつたが(卷一九、答秦履思三)、それによつて念台は致其知を以て慎獨として其の結果道理を鏡花水月となし、懸空に悟を説いて支離に陥つた王學亞流の弊を救はうとした。當時の王學亞流の猖狂振りを見れば、念台が周子(主靜立極)陳白沙(靜中養出端倪)羅念菴(收攝保任)の主靜存養の説に心を寄せた所以も理解することが出来る。殊に周子の主靜立極の説は念台の終始奉ずるところであつたことを思へば、念台の涵養には依然として靜を尊ぶ精神があつたことが理解出来る。彼が大學の「止」、易の「艮」に注目して艮止説(卷八)を述べた意圖も此にあつた。たゞその主靜存養も結局は上述の主靜派と異なるところがあり、朱子の居敬涵養の精神を本にするものであつたことは、彼が靜坐を説くに當つて、彼が以前の懸崖撒手の技倆を排して小心著地の技倆たる整齊嚴肅を以てその入門とした高忠憲の靜坐説を賛したことによつても推測出来る。(卷一、人譜、靜坐説)

念台はこのやうにして慎獨を以て學の第一義とし、大學の八條目も要するに慎獨に在りとし、遂に「慎獨にして天下の能事畢る」(卷二五、讀大學)と云つた。前述のやうに念台は中和を以て獨の體用とし、未發の中をその體として致中に工夫の力を注いだが、存發一機なる意が心體なることを知るによつて、獨體の生々不息なる生命的存在なる所以が一層明白になつたので獨を以て意とし誠意を以て慎獨とした。故に「古人の慎獨の學は意根上に向つて討ねるならば分曉になる」(證學雜解)と云つたのである。このやうにして遂に念台は誠意を以て學問立命の符とし(商疑十則、答史子復)學の頭腦とするに至つたのである。

意が生命的存在たることを示すために念台は米穀中の一點の白芽などの譬を以てしてゐる。それは恰かも草木の生意が、枝葉花實と渾然たる微機であるやうに、生意の意にして、微體であるが心と離れた存在ではなく心の體であると云ふ。（證學雜解、學言下、三〇丁、三二丁、大學古文參疑）

意は生命的存在であるから誠意を以て學問の主腦とする大學の八條目は自ら首尾一貫した渾一的なものであり、それは恰かも「常山の蛇」のやうなものである（學言上、二五丁）と念台は考へた。故に誠意を本とする時、その八條目の各々は全體の中に生き、全體は亦個々の中に生きて来る。そこで念台はその個々の工夫を個々の工夫とし、それを綜合し順序づけて全體を蔽はんとするやうな大學説は否定する。彼が眞西山の衍義及び丘瓊山の補を排した所以は此にある。（遺編卷六、古小學通記小序）但し大學の八條目が首尾一貫するのは誠意を以て主腦とするからであつて、若しそれ以外のものを以て主腦とすればその渾一性が失はれて却つて支離となると考へられた。故に念台は程朱の補傳を否定すると共に彼等が敬を以て之を綴らんとするのは贅であると言ひ、陽明が主意を良知に求めるのは鑿に近く、李見羅が止修を以てするのは支離に近いとし、このやうになつたのは慎獨（此の場合は誠意と同じ意味である）の説が不明なるためであると云つた。（讀大學）（念台は誠意説の立場からして朱陸王を次のやうに批評してゐる。朱子は誠意（慎獨と云つてもよい）を忽にして之を格物の前においたが、これは燈を握つて照らすことを求めるやうなものである。象山は人道を混へて心を一にしたが、これは血氣の屬を性命とするものである。陽明は良知を説くに當つて妄心も亦照と云つたが、これは良知を無妄無照に求めて象岡に落ちたものである）年譜引、書存疑雜著——と云つてゐる。念台は敬を云ふけれども誠に即して之を云ふから把握を失はない。心を云ふけれども意に本づいて之を云ふから玄虚に落ちない。）

從來未發の中を求めるものは得てして想像恍惚を逐ふ傾向を免れなかつたが中が獨の體であり獨の體が意なることを知れば其の弊より完全に脱し得ることになる。然し意の誠は性（心體）の自づからなる力であるから工夫の要は依然として致中にあるとも考へられる。何故なら念台は中を「意識の眞の體段（卷一七、不能以身報主疏）」としたから。故に念台は誠意を説くに當つても亦致中の必要を説いてゐる。即ち「中を失つて氣が偏すれば陽も生ぜず陰も成らず、性種は漸滅し生意は障礙する」と云ひ、そのた

めに「過不及が惡」と云つた程子の語を以て知言としたのである。（證學雜解）念台は中を得れば卑くしては功利に近づき高くしては玄虛に入るの筈を免れ得ると考へた。

尙又、愼獨の工夫は獨體に對する謹愼の工夫であるが獨體は形而上の存在であるから、視聽言動を超えたものであり、隨つて獨體の何物なるかを明かにせずしてそこに工夫をつけようとすれば、佛の説に陷る憂を生ずる、然るに意が獨體であることを知ればその工夫が樸實頭地のものとなつて身心と性命とが落着を得ることになり、これによつて佛老の虛無の窠臼より免れることが出来る。（卷一九、答葉潤山一）然し人心の蔽翳の害を痛感した念台は良知（心體）を掲げてその妙悟を以て一了百當とする王學亞流の弊に鑑み、たゞ意誠の頭腦を掲げて以て學の終始とすることはしなかつた。故に意誠（これは性の自然の力にもとづくもの、即ち天の道）なるためには誠之（これは工夫であつて人の道）が必要であり、それには愼獨でなければならぬとして心體に對する謹愼の工夫の要を説いたのである。（學言中、二一丁）念台が中庸を以て大學の注疏と云つた所以もこゝにあつたのではないかと思ふ。（大學古文參疑）故に念台は王學と同じく學の頭腦を立てたけれども、王學がそれを以て終始しようとしたのとはやゝ趣を異にしてゐたと云はねばならぬ。

念台は誠意を以て學の頭腦とはするけれどもたゞ本體を掲げて工夫の要を無視しようとする當時の王學亞流の弊を見て、工夫を主とする本體工夫論を唱へた。「背へて工夫を用ひるところが即ち本體流露のところ、善く工夫を用ひるところが即ち本體正當のところ、工夫の外に別の本體があつて兩者相湊泊するとすれば本體は外物となつて道とは云はれぬ」（卷一九、答秦履思一）と云ふのが其の論旨である。このやうに本體即工夫として兩者の一體を論ずる點よりすれば彼は東林と同じ立場にある。たゞ東林は本體を靜肅なる理に求めたが念台は意に求めたから、念台の工夫には自ら内なる心の源泉から發露する力強さがあり、それだけに本體工夫の一體性が一つの生々したものととなつて、工夫しながら工夫を超える絶對の立場が一層鮮明となるであらう。

この立場からして念台は理の靜に本づく高忠憲の立場は無に沈む傾向があると考へたのであらうか、彼を評して半ば禪門に雜ると云つてゐる。(明儒學案、卷六二)

念台は本體即工夫の主旨よりして當時の良知現成一派(陶石梁一派)が本體を識認すれば本體工夫一齊に了徹すると云ふのを非とし、識認は一時の恍惚の見到過ぎぬからそれを以て了徹としてはならぬ。本體は日用常行中にあるから、その工夫を離れて本體を求めても本體は影響虛無におちる。(會錄、一三丁)日用常行中に簡點して心の蔽を去つてこそ本體が自然に侵透して心が光明を得、識認を期せずして識認が得られるのである。陽明が良知を云ふのは行のためである。故に陽明は「行立つて後知」と云つたのであると云ひ、(遺編卷一、證人社語錄)そこで彼はたゞ工夫即本體を唱へ當下即是として頓悟を革とするその一派の説を排して工夫修證の要を力説した。日用常行の工夫の要を説いた念台は特に小學踐履の工夫を重視して朱子の小學説を布衍し、大學小學の道の一貫するところに朱子の所謂全體大用の精神があることをよく識取した。(遺編卷六、古小學通記小序、全書卷二二、書張美天執約、同一九、與祝開美四、同九、與王右仲問答等參照)即ち云ふ「古の學は下學にして上達、大小一貫する。然るに後の學者は大なれば蕩して佛統におちて統を失ひ、小を語れば玄離に轉入して又小を失ふ。即ち凌躐扞格して全體大用を失ふ」と。(卷二一、古小學通記序)(念台は亦朱子の格物窮理は全體大用の精神にもとづくものであるとし、窮理を第二義として本心をかゝける陸子の立場を却つて非難してゐる。一卷一九、復李二河編修、會錄四六丁)以上の點からすれば念台は朱子學の系統に屬する學者であるやうに思はれる。たゞ念台は王學の精神を體したので彼の嚴密な小學踐履の工夫もそのまゝ易の所謂「精義入神」の道に適ひ、そこには深い心の淵が湛へられてゐた。それは彼が萬物一體を説いた張子の西銘を重んずる世人に對し、却つて東銘を重視すべきことを述べた際「戲言は思より出て戲動は謀より出づ」と云ふ東銘の語を以て至微を見得たものとし(會錄、四六丁)又晩年まで己れの心理融合の工夫に苦心し「近頃見るところはあるが、尙理と心が一にならぬ。よく看ればそれも識見意思が淨潔でなく名利が取れぬから頭出頭没するのである。故にそこに研究して微に入り一毫も假借してはならぬことを知つた」(會錄、四五丁)と云つてゐることによつて理解することが出来る。

念台は人譜に於て緻密な小學踐履の道を説いてゐるが、其の根本は懲忿窒欲、克己遷改であり、これは彼が終世力を用ひたとこ
ろである。(念台は晩年まで克己の要を説き體認の道を説いた。この立場からすれば彼は依然として甘泉學の精神を體してゐたと
云へよう。此の點では亦彼は單に學の頭腦を掲げてそれを以て終始せんとした王學一派と異なる地位にあると云へる。)然し其の際
彼はこのやうな工夫は頭腦の綱領(例へば乾知大始)を得て始めて把柄を得て細微に入るものであり、それがなければたとひ力を得る
所があつても人爲の湊泊に陥つて、工夫が身心と干渉せず、隨つて本原の地に達し得ない。(會錄、三三丁、落葉潤山二)のみなら
ず工夫が本體の自然なる力によらねば著工となつて孟子の所謂正助の害に陥ると云つて(遺編卷二、問答)本體なき工夫、頭腦なき
學問を否定した。この意味に於て彼は本體の體認の要を認めた。然し結局それは初學頂門の一針とするに止り、工夫の重點は識後
におかれた。故に「第一義を識れば遷改皆第一義」(傳信錄、二)と云つて踐履の工夫を第二義と見做すことを否定し、本心を證する
に當つても「必ず時々瞑手として朽索で六馬を馭するやうにしなければならぬ」(卷一九、答秦履思一一)と云ひ、王學亞流の習心
を本心とする有様を見て「本心を習心とするのが古人の説である」(卷五、聖學宗要)と云ひ、本心の直證を以て終始とする王學一
派に對して苦厲謹察の要を説いたのである。(卷一九、答秦履思一三)故に本體の體認の要は認めるも、本體を自然に證して勿忘
勿助の工夫をなせば向上があると云ふに對しては「峻絶にして手を下されぬばかりでなく却つて退歩する」と云つて之を退けたの
である。(卷一九、與祝開美)況んや^因地一聲の頓悟に任ずることは佛老の窠臼に陥るとして之を排したことは云ふまでもない。
(彼が羅近溪の赤子の心の説を排した所以は此にあつた。——卷一九、論羅近溪先生語錄二則示秦履思)たゞ念台の云ふ工夫は本體
に對する工夫でなく、工夫することが即ち工夫を超えるものであつたから、亦彼は用にして不用なる工夫が眞の工夫、即ち眞の本
體、兩者は一であるとする。一であるとするには工夫或は本體の指すべきものはないとも云へよう。念台が中庸の無聲無臭
を徴としてこゝに深く思を寄せた所以はこゝにあつたと思はれる。(學言上、三六丁)この點よりすれば念台は亦陽明の本體工夫
の主旨をよく體してゐたと云へよう。たゞ其の中に小學の工夫によつて眞の道を身心に體し得るとした朱子の精神が堅持されてゐ
たことを忘れてはならない。故に「上根の人は朱子學に従はねばならぬ。さすれば本領を有して零細な工夫が得られ而もそれが無

礙に行はれる。下根の人は最も朱子に従はねばならぬ。それによつて下學上達すれば始めて道が吾が心にあるのを知つて外求におちぬ。たゞ懸空に求めるならば禪となる」(會錄、四七丁)と云つたのである。

念台は前述のやうに誠を第一義とし良知を第二義としたが、良知を以て舟の舵に譬へた陽明の立場からすれば念台の云ふ誠意は却つて心の定向を失はしめて妄行に流れる危険はないであらうか。それに對して念台は意(誠)は知中の主意、知は意の痛宅、或は知は意中に藏せられると云つて知意一體を論じてそれに對へた。念台は道德的知覺及び判斷はすべて意の力より出るものとし、意に工夫を着けることによつて知が落着を得る。さうでなければ(知そのものを主意とすれば)知は主宰を失して流蕩無歸となるとしたのである。

故に「意は心の意、光明中に定盤鍼を認めるべきで、光明を定盤鍼としてはならぬ」(商疑十則、答史子復)と云ふ。元來心は虚靈であるから一般に知覺の名を以て稱せられるが、右の立場からすれば知の良たる所以は意を以て體とするところにあることになる。故に念台に於ては意の知が良知であつた。そこで「陽明の良知の全體發現は即ち意中の好消息」(同五)と云ふ。念台によれば良知は道德的價值の判斷にあるのではなく、道德的感情の知覺にあり、道德的感情は人心の已むに已まれぬものであるからその知覺も亦已むに已まれぬもの即ち良である。随つて良知はその感情中にあるもの、換言すればその體は意中にある。念台によればこのやうな良知は依據するに足らぬものではなく、固より依據し得るものであるが、たゞそれが依據し得る所以は意を以て體とするからである。然るに道德的判斷としての知は道德的價值の外にあつて判斷するものであるから良知の働きではあるが良知とは云へぬものであり第二義的なものであると考へられた。(卷八、良知説、卷九、商疑十則、答史子復)但し念台は意を以て知の體とするが、意が知を生ずると云ふのではなく、意中の欺くべからざるものが知、存主の精明を知として(卷一九、答史子復)意知一體を論じ、其の立場から陽明の四句宗旨を意知二分論として難じた。(卷一九、答葉潤山民部、學言下、一二丁)

以上よりして念台は知を意中の知とし、(知を意中最初の機とする)知の主體を意とし、意が知を攝する、換言すれば知が意を體

として始めて知が流蕩無歸より救はれるとした。随つて誠を離れて明を説くものに對しては「天下の理を窮め盡してもそれを心に攝取することは出来ぬ」と云つて（學言下、二二丁）知識を窮めることを主とする學は狂慧に屬するものとして之を難するはもとより、智を以て性を證する態度にも危險を伴ふことを指摘して「智は是非の心であるが、これが針路を過れば至らぬところがない。故に孟子は繫の字を掲げたのである。凡そ道に背く人はすべて聰明渙である」（學言中、二八丁）と云つたのである。故に良知を宗とする陽明に對しても「奴（知）を顧みて主（意）を失ふ」と評して之を退けた。（學言中、二一丁）當時良知説を唱へるものが知覺の本位を失つて情識に墮し、聰明亦之に乗じて變幻に陥り、奔蕩無用、僥倖無體となり、理の識を説いては穿鑿をなして詭異、邪偏、雜揉に陥つて道を損ふ媒、妄の着する因を成してゐるのを見、或は一覺の位に求めて恍惚紛紜に墮落してゐるのを見た念台が良知を宗とする立場を退けたのも所以なしとはしない。（證學雜解）念台は意根より始めて王學が情識に失し玄虛に陥るのを救ひ得ると考へた。（同上）

意は本來誠にして善なるところの渾然とした一者であるが（不善をなすは意の罪ではない）念台は本體即工夫の主旨よりして「誠之」の工夫を加へねば流失の弊を生ずるとしてその要を説き、それに入る工夫として敬と思を説いた。

意は存發一機なる心體であるから自ら工夫を要してより高次に達する力を内に藏すると考へられるが、工夫を重んずる彼は陽明が良知の力にすべてを歸せんとしたのとは異つて「誠之」の工夫の要を説き（但し誠は意に一物を加へる工夫でなく意の本來に還る工夫である）誠に入る工夫として彼が壯年力を用ひた敬を重視した。（念台は已に敬は良知説の陷穽的傾向を救ひ得るものと考へてゐた―會錄、五二丁、―當時王學一派は本體の妙悟を説いて工夫の拘執を忌みて敬字の打破を唱へてゐたが、念台はそれを以て無忌憚になると云つて敬の必要を説いた。「學言上、一四丁」たゞその敬は本體工夫上から考へられたものであつたことは云ふまでもない。故に念台は「戒慎恐懼（敬は此の中庸の工夫から出たもの）するものが本體」と云ふ陽明の説を支持し、（傳信錄、一）又朱子の敬は慎獨であつて本體工夫であると解し、朱儒は工夫（敬）しながら工夫を超えて已に敬の字を打破してゐると云つた。（卷五、聖學喫緊、敬肆關）然し念台は意が心體であることを知つてからは朱子の主敬説が大學の正心章に本づいたもので、

誠意章を無視したものであるのを不満として主教を誠意上の工夫とした。而してこれによつて本體が工夫を要して本にかへるものであることが明かになり、かくして眞に數字の打破が得られるとした。(故に念台は前述のやうに朱子の敬を燈を握つて照を求めると評したのである) 故に所謂主一も從來の説と異つて心の主(意)が主にかへる工夫と解釋した。(學言下、三〇丁) このやうにして念台の主敬は朱子學的な嚴肅さを持つてゐたけれども誠意を主意とするが故に血條血痕を有するものとなつたのである。(大學古文参照)

念台は誠意を學問の頭腦とするけれども格致が其の下手とする從來の立場にも依然として従ふ。然し格致の工夫なくして頭腦のみを提起すれば弊を免れぬとはするけれども、頭腦を提起せずしてたゞ工夫を云へば所謂「知るあるも知る所にあらざる」病を生ずるとし、「格致は誠意の工夫であるが工夫の要は主意中にあり、意極を離れては格致の云ふべきものはない。兩者は二にして一、一にして二」(學言上、二五丁)「致知の工夫は誠意中に見出すもので、誠意を離れて致知はない」(學言下、一〇丁、一一丁)と云つた。

これは知識を窮め盡して然る後誠意に至るとする程朱の説とも異り、誠意は良知の力より出るとする陽明の説とも異なる。たゞ陽明に對しては念台はその致良知は誠意のために設けたものであると云ひ、致知は誠意中の一般の研究省察であつて誠意以外にはないと云ひ(卷一九、答陳生二)且これが陽明の大學説の秘旨であると云つて陽明の立場を救出しようとするところがあつた。

念台によれば知は意の窟宅即ち意の場であるから、眞に知を盡すことも亦自ら意を誠にすることにものなる。其の意味で念台も陽明と同じく致知を學の根本として「致知之を盡す」(良知説)とも云つた。意は微體であるから其の端倪は見難い。故に覺地より工夫をつけることが必要となる(學言下、一一丁)元來誠明は一體にして、誠中に明があり、明中に誠があるが、誠より明なるは聖人のみに許されることで、常人に於ては明より誠に入ることが必要と考へられるから致知の工夫は輕視すべきではない。故に誠意を説くに當つても念台は、「意は本善であるが流失の病がある。たゞ良知に従つて主意を定めるならば誠となるが情誠に従つて主

意を定めるならば偽となる」(學言下、一一丁)と云つて却つて致知の要を説いた。(但し此の知は念台に於ては意中の知であることに注意すべきである)然しそれは致知より誠意に達すると云ふのではなく亦致中に誠意があると云ふのではなく、誠意が頭腦となつたものであり隨つてそれは誠意中の工夫として考へられたものである。(答葉潤山民部)それ故に致知(格物)によつて衆物の精粗を盡すことがそのまゝ心の全體大用を得ることになる。念台は朱子の窮理は此に立つものと解し、朱子の一本一草の窮理は大本を知るもので其の學は深いと云ひ、(但し一方では朱子の格物は頭腦を缺くとも云つてゐる。)又朱子の窮理は己れに切なる工夫であつて萬理に泛窮するものではない。其の性中、仁義禮智があり、發して四端万事となるこれは大學の「本を知る」の意を得たものであると云ふ。(大學雜言)このやうな朱子學の解釋は王學を通過して來たものであらう。念台には屢々朱王折衷論が行はれてゐる。陽明を信じた頃は陽明を以て朱子の功臣と云ひ(傳信錄參照)、陽明を去つてからも朱子の家を以て王門の異同を正して良知を體せんとするものに對しては王門の功臣と云つてゐる。(卷二、張含宇遺稿序)

念台は致知の要を説くけれども(前述のやうに意は自ら知を藏するから誠も自ら明知を有し中庸の所謂前知の神力とも考へられたが、その體微なるが故に致知が必要とされた)それは直ちに心體に通はねばならぬものであつたことは云ふまでもない。そこで念台は「思を容と曰ひ……容は聖を作す」と云つた尙書の語、「心の官は思ふ」「思へば之を得」と云つた孟子の語等に徴して、思は微に通ずるもので原來本體工夫であるとし、それを以て誠に通ふ致知の別名とし、獨體にかへる路とした。

故に念台は「聖人は思はなければ微に通ぜず、容でなければ通ぜざるなきに至れぬ。通ぜざるなきに至るのは微に通ずるより生じ、微に通ずるのは思より生ずる。故に思は全功の本、吉凶の幾である」と云ひ、「思の全功は幾に向つて用ひる。幾を知れば微に通じ、微に通ずれば神を盡し誠を體する」と云ひ、思を以て周子の所謂誠神幾の把柄、畫龍點睛とした。(學言下、三一二)念台は中庸の戒懼も思であり、思は常に醒めて不昧なるものとして(卷一九、復沈右臣進士、卷六、證學雜解)それを以て單なる工夫と考へず、本體工夫であるとした。その意味に於て誠即思、思即誠と云つても不可はないと云ふ。(卷一九、答文燈嚴理司、復沈

石臣進士）尙念台は孟子の「心の官は思ふ」の語よりして思が起不起、用不用を超えた太極本心の妙用であるとし、又それが未發已發渾然一體にして起滅なきものであるとし、或は思と當爲の念との同起同在を論じ、以てそれが本體工夫なる所以を明かにするに務めた。その立場からして念台は陶石梁が思を以て鬼家の活計とし、程子が已發とする説の誤なることを指摘した。（以上遺編卷一、證人被語錄、全書卷四、聖學喫緊第三關、卷一三、會錄、三七丁等參照）

（思は本體工夫であるから意念の別が論じられたやうに思と想、思と念との別が論じられたことは云ふまでもない。）

然し思は心官であり、心官の主體は意であるから思も誠の自然なる力より出るものであり、その究極はたゞその心體の力に歸せられ、「思ひて無思」となるべきものであることは「誠は勉めずして中り、思はずして得」と云ふ中庸の語に證して明かであるけれども、工夫の力は自ら思におかれたことは云ふまでもない。これは工夫を重んずる念台の立場からして當然のことであらう。たゞし知が意中の知として良となり得るとしたのと同じく思も「思誠」の思として眞に本體工夫であるとし、且「誠意は思誠の一點歸宿の工夫」（答董生心意十問）と云つて依然として念台は誠意を頭腦としてゐることを忘れてはならない。

○備考 紙面の關係上、引用文は原文の大意を掲げたところが多いことをことわつておく。