

18 世紀東アジア儒教思想史の中の徂徠学派と丁茶山 ——「以心制心」「以礼制心」「以天制心」——

小 島 康 敬

はじめに

日本では儒学思想の展開を朱子学派、陽明学派、古学派に分類する整理のされた方が井上哲次郎以来、一般に通用してきた。また、近代への大きな物語の中に日本古学派（特に徂徠学）の思想営為を包摂する研究視角をとった、丸山真男の研究も古典的位置を占めてきた。丸山以後は、丸山思想史からの脱構築が目差され、大きな物語を構想するのではなく、個々の精緻な実証的な研究が積み重ねられ、その進展は著しい。これらの成果は貴重である。しかしその反面、ストーリー性を持った豊かな思想史の構想が描きにくくなってきたことも事実である。

今や、これらの個々の研究成果を踏まえて、しかも日本だけではなく、東アジア世界における儒学思想の展開という視点を取り入れて、その文脈の中で徳川日本の儒学思想史を新たに構想すべき段階に来ている。東アジア儒学思想史という視点から自国の思想史を相対化することが、今や急務の課題となってきたのである。否、自国思想史の相対化という視点は日本だけではなく、中国・韓国においても同様であろう。私たちは今後、一国史を越えた東アジア思想史という文脈の中で儒教を再検討してゆくアプローチがますます必要となってくるであろう。そしてその成果も出始めている。

私は学派別にレッテルをはった整理の仕方ではなく、江戸日本の知的世界の展開について「心」を重んじる考え方（心法論）と「形」（礼楽論）を重んじる考え方との応答のダイナミックな運動過程として捉えることをささやかながら試みてきた¹⁾。しかし、そこでの考察対象は日本一国に限定されており、更に視野を広げてゆくことが求められる。このことを踏まえ、本稿では徂徠学の思想と丁茶山の思想との間の類似性について考察し、将来のアジア儒学思想史構想への一里塚としたい。

1. 「心」から「形」へ——徂徠学の登場と 18 世紀日本の思想動向——

18 世紀の江戸日本、荻生徂徠 (1666-1728) の学問世界への登場は衝撃的であった。世人が徂徠の学説を「喜んで習ふ」さまは「信に狂するが如」くであり、1730 年代には「一世を風靡」するに至った²⁾。それは単なる徂徠ブームの現出というにとどまらず、当時の人をして「徂徠学にて世間一変す」³⁾と言わせしめるほどに、江戸の儒学界の様相は大きく転回した。「修己」から「治人」へ、内なる「心」の世界から外なる「物」の世界へと、学者達の

問題関心が移動する。

徂徠の高弟太宰春台(1680-1747)は中国と日本との儒学思想の流れを追いながら、この師徂徠の学説の革新性を次の旨指摘している。儒教ではもともと「心性」を論ずることはなかった。ところが孟子が「心性」について論議しだし、孟子を受けて程氏や朱子は「心法」論(心の本体を究明し、心の修養をはかること)を唱え、これを学問の中心に据えた。これは本人達にとってみれば、「聖人の道」を学んでいるつもりかも知れないが、その実、仏説に泥んでこれを慕っているものに他ならない。陸象山、王陽明などの学説も、程・朱の学説とは異なるところもありはするが、しかし結局「心法を以て学と為す」点では同工異曲である。従って、「程朱心法の説作つてより、今に至るまで六百餘年、儒者みな釈氏の徒」に成り下がっていると言わざるを得ない。近年、わが国で伊藤仁斎が宋儒を批判して「古学」を唱えはした。しかし仁斎は孟子を崇敬して孔子と並べ称しており、これは「心性の談」が孟子に淵源するものであって孔子本来の教えでないことが、彼に判っていない証拠である。仁斎もまた「宋儒の党を出でざる」者でしかない。こうした「心法」の言説を否定し、それにかわる「礼楽」説を打ち立てたのが、他ならぬ「我が荻生氏の学」である。

我が荻生氏の学、^{おこ}作るに及んで、力めて宋儒心法の説を排して、而して詩書礼楽を以て教へとす。⁴⁾

この春台の見解は徂徠の登場によってもたらされた江戸思想史上の大きな質的転換とその意味を正確に読みとっている。

近世前半期において聖賢の教えを実践的に学び取ろうとした者は、宋・明儒学で展開された一連の概念の理解に努め、自己の本心の究明、心の修養という問題に立ち向かった。こういった「心法」論は、陽明学系の中江藤樹・熊沢蕃山はもとより、朱子学系の藤原惺窩、林羅山、小瀬甫庵、そして山崎闇斎一門の間でもしきりに論究された。

しかし、この心法論においては大きなアポリア(論理的難点)が生じてくる。それは「心を以て心を制する」ことが果たして可能か否か、という問題である。心の自己統制、それはあたかも血で血を洗うような事態を呈してくる。

山鹿素行(1622-1685)や伊藤仁斎(1627-1705)は、宋学の心法論を受容し実践していく際に、このような落とし穴に陥ったと想像される。仁斎は青年期に朱子に傾倒し、心を修養せんとして宋学流の「居敬の工夫」を実践する。そして間もなく世間超脱の気分が助長されてくるのを感じた。仁斎は29歳から7年間小宅に隠棲して外出もせず隠者のように暮らす。これは激しい自己探求が高じて、日常の生活世界が生彩をなくしたことによるものと推測される。仁斎は「居敬の工夫」に飽きたらず、禅の「白骨観方」まで修する。人欲を減せんと生身の人間を白骨視するイメージトレーニングである。後に仁斎は当時の自分を次のように回想している。

禪家に白骨を観ずる法といふことあり。白骨を観ずる法とは静座して自己の一身を思ふに、工夫の熟する時、皮肉悉く脱露して只白骨ばかりあるやうにみゆるとなり。……僕曾てわかゝりし時、此法を修し侍り候。工夫熟して後は、自己の白骨にみゆるのみならず、他人と語るにも白骨と対談するやうにおもはれ、道行人も木偶人のあるくやうにみゆ。万物皆空想あらはれて、天地もなく生死もなく、山川宮殿までも皆まぼろしのやうに思はれ侍候⁵⁾

ここで語られている世界の見え方は実在感・生命感が失われた、離人症に罹った人のそれである。内的な精神としての自己探求は血で血を洗うと言った精神の堂々巡りに陥ることがある。自己統一への欲求が激しければ激しいほど、限りなく精神は自己分裂し、その結果自己の自己に対する関心のみが肥大化し、他者世界の存在が希薄化し、それが反照して自己自身の存在感までが希薄化してゆくことが往々にしてある。

仁斎はそこまで自分を精神的に追いつめていった末に、「私」を精神的自己として純粹実体化して捉えるのではなく、世界や他者との関係性において規定されてくる存在として、いわば、「関係性の中の私」として捉える視点を見だし、自己を世界に開いていったのではないかと推測する。人間存在の間柄性に気づいたことによって、「私」という重みがとれ、仁斎は心法論的発想法と訣別して、「人倫」「日用」「俗」に見事に回帰したのである。

仁斎だけではなかった。それに先だって山鹿素行も心法論と格闘した一人である。「心を以て心を求むるは、いつまでも我が心にて心をたずぬるゆえに」⁶⁾不可能である。それは水に印をつける等しい。故に、「聖人の教えは外面を以て内面の工夫と為す」⁷⁾、即ち外の「礼」「威儀」を正すことを通して、内なる「心」を律してゆかんとするのが聖人の教えである。かくして、素行学においては身の振る舞い方、言葉使い、読書の仕方、飲食の作法、衣服の着こなし方等々の細部に至るまで「礼法」「威儀」を詳らかにすべきことが力説される。食する時の容姿から「箸所持所の形」に至るまで、食事の作法に気を配れと素行が口うるさく言うのも、身の「形」が「心」の在り方に直結するものと考えられたからである。大学八条目における素行の「正心」と「修身」の捉え方は独特である。素行は「正心」から「修身」へという方向ではなく、「修身」から「正心」へという方向で両者の関係性を読み解く。「心」が正されれば「身」が修まるのではなく、「身」を修めることにおいてこそ「心」は正されてくるとする。ベクトルの方向は「心」から「形」へではなく、あくまで「形」から「心」へである。この方向を最も鮮烈に打ち出して、理論体系化したのが徂徠である。

2. 文化的躰として「礼楽」

徂徠の江戸儒学思想史上の画期的な意義は、それまで主流であった宋学の「心性」「心法」論を不毛な議論と切り捨て、それに代わるに「礼楽」論（文化的範型の体得）を前面に押し出した点にある。徂徠は言う。自分の心を自分の心で治めることは、あたかも「狂者みづか

らその狂を治むるがごとし（『弁道』）であり、それは不可能である⁸⁾。その事を知悉していた「聖人」（「先王」）の智は限りなく深い。『書経』には「礼を以て心を制す」とはあるが、「心を以て心を制す」とは断じて書かれていない。そのことの意義は限りなく大きい。人間の心は外部環境に「染まる」「化する」のが本性だということを「聖人（先王）」は洞察し、知らず識らずの内に心を秩序づけてゆく文化的仕掛けを作って、外の秩序から心を誘導・統制しようとしたのである。「礼」と「楽」はその文化的仕掛けの主なるものであるが、その他諸々の文化的装置・規範の総称が「道」なのである。「道」は宇宙の始まりとともに自然にあるのではなく、古代の先王達によって策定されたのである。それ故に「先王の道」と言うのである。従って、「先王の道」に随順して行きさえすれば、「心」はそれに感化されて自ずと治まってくる、と。

この徂徠の主張を心の自律性を放棄した没主体的な忌まわしき言説（例えば専制国家主義や軍事国家体制に親和的な思考）と見るか、近代が暗々裡に寄りかかっている自律、主体性といった価値意識に再考を促すものと見るか、見解は分かれよう。

徂徠は心それ自身による自己統制を主観的で空疎なものとしてこれを放棄し、心の被感化能力に期待を寄せ、外在的な文化規範による人間形成を目指したのである。それは「身」の構えが「心」の構えを培っていくと考えたからである。徂徠は身心を純粋に抽象化して、その関係を肉体としての身体と、それから分離された精神としての心、といった二項対立関係で捉えることはなかった。「身」はそのうちに文化を浸透させた具体的意味的存在であった。つまり、人間は純粋に抽象化された精神としての主体としてではなく、文化・風俗に浸された文化的身体の主として考えられたのである。そうであればこそ、徂徠学においては、文化のあり方（文化の型）がそこに住まう人間の精神のあり方を規定すると考えられ、礼楽制度や風俗に特別な関心が払われたのである。「先王の礼楽」という文化的範型を、知的に認識するのではなく、それを模し、それに習熟し、それを「身に得て」いくこと、これが徂徠学における眼目であった。

徂徠の高弟太宰春台はこの徂徠の考え方を過激な言い回しで次のように述べている。

聖人ノ教ヘハ、外ヨリ入ル術ナリ、身ヲ行フニ先王ノ礼ヲ守リ、事ニ処スルニ先王ノ義ヲ用ヒ、外面ニ君子ノ容儀ヲ具タル者ヲ君子トス。其人ノ内心ハ如何ニト問ハズ。⁹⁾

聖人ノ教ヘハ、衣服ヲ最初トス。内心ハ如何ニモアレ、先君子ノ衣服ヲ着セテ、サテ君子ノ容儀ヲ習ハシ、次ニ君子ノ言語ヲ教ヘ、ソレヨリ漸漸ニ君子ノ徳ヲ成就セシムルナリ。徳トイフハ別物ニ非ズ。衣服容儀言語ノ凝カタマリタル者ナリ。¹⁰⁾

「内心」などどうでも良いといった向きに受け取られかねない言い回しであるが、もちろん春台の真意はそこにあるのではなく、「礼」に従って行けば知らず識らずのうちに心も制

御され方向付けられてくる、そういう力が外的な「礼」にあることを主張したかったのである。それは「心」を治める「術」としての「礼楽」の効用を鋭く洞察した発言だったのである。

それにしてもなぜ彼はかくも激しく「心法」を否定したのか。次の引用がそれに答えてくれよう。

制して制せられぬ物を強て制すれば、後には心に癖つきて病になり候。是を心疾と申候。されば世の中に心法を研んとて日夜工夫して、終に狂乱して廢人になる者折々有るは、心を責攻る故の禍にて候。¹¹⁾

ここには、得体の知れぬ心をこれまた得体の知れぬ心で制することに疲れた春台自身の苦い体験が語られているのかも知れない。とすれば、「心疾」を病み「狂乱して廢人」にもなりかけた自分を救ってくれた、その師徂徠の礼楽論を喧伝しないでおられようか。春台は徂徠に増して、「心法」論を激しく排撃する。

以上、縷々述べて来たことを今一度確認しておこう。「心法」論から「礼楽」論への思考パラダイムの転換、これが18世紀前半の日本の儒学思想界を席卷した徂徠学の基本テーゼであった。

3. 心法論への丁茶山の姿勢

では、徂徠・春台のこの考え方は、舞台を広げて東アジア儒学世界を見渡した場合、他に類を見ないものなのであろうか。徂徠学を比較思想史の視点から取り上げようとする場合、管見の限りでは宋の永嘉学派の葉適(1150-1223)¹²⁾と朝鮮の丁茶山(1762-1836)が思い浮かぶが、本稿では後者の丁茶山と徂徠・春台との間での思想の比較を以下試みたい。

徂徠・春台と茶山との間には繋がりがあがる。茶山はその著『論語古今注』で仁斎の『論語古義』、徂徠の『論語徴』、春台の『論語古訓外伝』での注釈を少なからず引用参照している(茶山は春台の『論語古訓外伝』を通して仁斎と徂徠の学説を引いている)¹³⁾。引用は是々非々であり、これをもって直ちに日本古学派から茶山への思想の授受影響関係を論証するのは早計であろう。しかし、茶山が日本古学派の学問・思想を意識していたことは確かである。茶山と日本古学派との思想の異同については河宇鳳氏の的を射た研究がある¹⁴⁾。氏の指摘に導かれながらも、まずは茶山が心性の問題についてどのような考えを持っていたかを検討してみよう。

茶山は「心を以て心を制する」ことの不可能性の問題を徂徠や春台ほどに明確に主題化していない。なぜなら、茶山は心の自律的統制能力に関して、徂徠や春台ほどにペシミスティックな考え方をもっていなかったからである。しかしそれにしても、茶山も「心を以て心を制する」ことにともなう問題性については認識していた。彼の次のような発言を見てみよ

う。

仏氏治心の法は心を治るを以て事業と為す。而して吾が家の治心の法は事業を治るを以て治心と為す。誠意・正心は学者の極工と雖も、毎に事に因りて之を誠にし、事に因りて之を正す。未だ壁に向い観心し、自ら其の虚霊の体を検し、湛然として空明、一塵不染たら使むるにあらず。曰に誠意正心なる者は、其の父に孝たらんと欲する者の一温を察するに必ず誠にし、一清を察するに必ず誠にし、一甘旨を具するに必ず誠にし、一衣裳を濯するに必ず誠にし、酒肉以て賓を養するに必ず誠にし、幾たびも諫めて過ち無から使むるに必ず誠にす。斯れを之れ誠意と謂う。其の長に弟たらんと欲する者は、一召に趨むくに必ず誠にし、一問に対えるに必ず誠にし、一勞役に服するに必ず誠にし、一几杖を奉ずるに必ず誠にし、酒食有りて之を饌するに必ず誠にし、学業を受け之を修めるに必ず誠にす。斯れ之を誠意と謂う。之を以て君に事え、之を以て友に交わり、之を以て民を牧す。其れ其の意を誠にする所以は皆行事に在り。徒だ意なるのみならば以て誠を言う可からず。徒だ心なるのみならば以て正を言う可からず。

(原漢文 以下同じ)¹⁵⁾

ここで茶山は「誠意正心」は、坐禅のように面壁して自己の心を内省して心に一点の汚れをもなくすというような事態をさすのではなく、日常の一つ一つの所作行為を疎かにせず、その実践の中で心を誠にし、心を正してゆくことだと述べている。「誠意」「正心」は何らかの事柄行為との関わりの中でしか確証し得ないのである。つまり「意」をそれ自体として誠にし、「心」をそれ自体として正してゆくという方法を彼は認めない。茶山は言う。「今の人、心を治めるを以て誠意とし、直ちに虚霊不昧の体を把えんと欲し」て、静坐黙想に励もうとするが、それは「坐禅に非ずして何ぞ」、と。従って、「居敬」の工夫についても「物に接して後に敬の名ここに生ず」るものであるとし、どこまでも対象との関わりの中で捉える。更に茶山は言う。意を誠にするにしても、心を正すにしても、それは他者との関わり(「人倫」)を前提とした上での工夫であり、この関係性を抜きにして自己が自己に向き合うような修養の仕方でも、それでは捉え所がなく、その果ては「坐禅の病」に陥るのが関の山だ、と。「坐禅の病」、茶山はそれを「心疾」と呼んでいる¹⁶⁾。すなわち坐禅のような修養法は精神の病をきたすことになると警告しているのである。先に見たように、太宰春台も「心を以て心を制する」宋学流の治心の方が「心疾」を招くことを指摘していたし、伊藤仁斎が青年期に陥った精神的混迷もそれが要因だったと思われる。

この点において、茶山の思想は素行、仁斎、徂徠、春台らの宋学批判の主張と近似してくる。茶山は朱子の「性即理」説を採らない。「性」は天理が人間の心に宿った「虚霊なる心の本体」というようなものではない。そう理解するところから、その「性」を内観把持することに努めんとする禅的思惟に陥るのである。茶山は「性者人心之嗜好」と定義する。つま

り茶山にとって「性」とは、人の心が何か好きなものへと向かう傾向性といった程度の意であり、人間の心にもともと先天的に内在する価値の根源といった重い意を持たない。従って茶山からすれば、「仁義礼智」というのも心に先天的に内在した徳（「心之玄理」）ではなく、道徳的実践の結果に付けられた名前に過ぎない¹⁷⁾。茶山は『論語古今注』で朱子の「仁」について解釈を次のように退けている。

集註に曰く、仁は本心の全徳なり、と。案ずるに、仁は人なり。二人して仁と為す。父子にして其の分を尽くせば則ち仁なり。君臣にして其の分を尽くせば則ち仁なり。夫婦にして其の分を尽くせば則ち仁なり。仁の名は必ず二人の間に生ず。只一己なれば則ち仁の名は立つ所無し¹⁸⁾

「仁」とは自分一人の心の内にある徳ではなく、他者とのアクティブな関わりにおいて実現された行為行動に対する名だ、というのである。

ここでの朱子学批判の形式は徂徠や春台のそれと通ずるものがある。無論、詳細に検討すれば違いも大きい。例えば、春台は人間本性を上中下の三品に分けた韓退之の「性三品説」を支持しており、茶山はそのような差別的な人性論を否定しているといった点、更には徂徠・春台は「仁」を為政者が民を統治する徳（「長人安民」）として政治的に解したのに対して、茶山は他者との関係性において本分を尽くすことが「仁」であるとして広く人間性一般の次元で「仁」を捉えている点、等々においては両者に相当に開きがある。しかしそのような相違はありながら、宋学の心性論・修養論を自閉的で観念的であり、それは仏教の残滓である¹⁹⁾とする批判の様式には共通のものがある。

さて、それでは宋学の心性論に批判的であった茶山は、徂徠・春台のように、心に価値の源泉を何ら認めず、「先王の礼楽」といった外在的規範による心の統制（「以礼制心」という方向に考えを進めていったのであろうか。この問題は微妙である。この点を次に考察してみたい。

4. 茶山における「礼」と「心」

周知のように、茶山はその著述「五学論一」で、「理」「氣」「性」「情」「体」「用」「已発」「未発」等々といった概念を玩んで徒に形而上的の思弁に耽っている今時の「性理の学を為す者」を厳しく批判している。性理学の観念性とその内省的修養方法を否定して、茶山が求めたのは経世致用、経世済民の学として儒教の在り方であった。そのことは彼の『大学』解釈にもよく表れている。彼は「大学」を将来政治の任を担う^{ちゅうし}冑子（天子の嫡子・庶子と三公諸侯の嫡子）を教えた中国古代の教育施設であったとする²⁰⁾。大学は庶民大衆が関与する場ではなかった。なぜなら「治国平天下」が教育の主たる内容だからである。従って、「修身」にしてもそれ自体を目的として完結する行為というよりは、「牧民」すなわち民を治める為

の必須要件として位置づけられてくる。「君子の学は修身を半ばと為し、其の半ばは牧民」²¹⁾なのである。茶山は「明德」の解釈に関しても、これを心に植え付けられた靈能とは見ず、「孝弟慈」の三徳をさすとする。「孝」は「君に事える所以」であり、「弟」は「長に事える所以」であり、「慈」は「衆に事える所以」である。徂徠は「大学」を天子諸侯が建てた学校と解し、為政者育成の為の教育施設と捉えた²²⁾が、この点でも茶山と徂徠の大学解釈は近似する。両者にとって儒教は道徳論ではなく、すぐれて天下国家の統治に関わる学であった。

では、茶山は国家の統治についてどのような考えを抱いていたのであろう。

先王は礼を以て国を為し、礼を以て民を道く。礼の衰えるに至りて法の名、起こる。法は以て国と為す所以に非ず。民を道く所以に非ざる也。諸れを天理みちびに揆りて合し、諸れを人情に錯いて協ふもの、之を礼と謂ふ。之れを威すに恐るる所を以てし、之れに迫まるに悲しむ所を以てし、斯の民をして兢兢せしめ、然して敢えて干かす者の莫からしむるもの、之を法と謂ふ。先王は礼を以て法と為し、後王は法を以て法と為す。斯れ其の同じくせざる所なり²³⁾

強制力をもって人を脅しつける「法」ではなく、「天理」「人情」に適った「礼」による統治こそが「先王」のとった方法であるというのである。つまり茶山は「徳治」でもなく「法治」でもなく、「礼治」を最も理想的な統治理念としたのである²⁴⁾。それ故、彼が『経世遺表』で体制改革構想の理論的根拠を『周礼』に求めた²⁵⁾のはごく当然のことであった。

すでに言及したように、徂徠・春台も「礼楽」制度による統治を理想とした。「礼楽」政治がなぜ優れているか。言葉で一つ一つ道理を説いて民を教え込むのは余りに迂遠であり、非現実的である。だからといって法と刑罰をもって力づくで従わせるのは一時的には良いかも知れないが、そのような威圧的なやり方はいずれ反発をまねき長続きしない。礼楽には知らず識らずの内に人々の内面を方向づけ秩序付けてゆく感化力があり、この点において徳治や法治に優る。徂徠は言う。

先王は言語の以て人を教ふるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを教ふ。政刑の以て民を安んずるに足らざるを知るや、故に礼楽を作りて以てこれを化す²⁶⁾

さてこのように見てくると、「心法」論から「礼楽」論へという思考パラダイムの転換は徂徠・春台と同じく茶山にも共有された問題であり、この点において両者の思想には共鳴するものがあったと言えよう。しかし、当然のことそれは共鳴であり、完全な同調ではなかった。茶山は徂徠・春台の余りに極端な心法否定論には大きな疑問を投げかけ、急所を突いた批判をしている。以下、それを検討する。

『論語』季氏編七の「君子有三戒」の章は²⁷⁾、孔子が「血氣」定まらない若い時は女色を、「血氣」盛んな壮年時には鬪争を、血氣衰えた老年時には欲を戒めよと説いたことで知られる箇所である。ここで「血氣」をいかに制御するかについて、范祖禹は「志気を養ふ」ことでもって血氣を押さえることができるとし、朱子は「理を以て氣に勝てば」「血氣」に振り回されることはないとした。春台からすれば、これらの説は結局のところ心を二つに分裂させて、「心を以て心を制する」ことに他ならなかった。聖人はそれが不可能であることを知悉していたが故に「礼」を制定し、これをもって血氣の氾濫を防いだのである。春台は『論語古訓外伝』で次のように説いた。

夫れ礼義なるものは、先王の制なり。先王は民の血氣の使ふ所となるを憂ひて、已む能はず。故に之れ礼義を制して、以て之を防ぐ。礼義立ちて、然る後に民は敢へて非を為さず。……宋儒は礼義を捨て専ら理を言ふ。豈に謬ならざらんや。²⁸⁾

茶山は『論語古今注』で春台のこの箇所を引き、それに次のような批判を加えている。

案ずるに、范氏のいわゆる志、朱子のいわゆる理、皆な道心の謂ひなり。礼義は存すと雖も、我れ苟も道心を以て之れに従はざれば、何を以て礼義を行はんや²⁹⁾

ここでの茶山の春台批判は非常に興味深い。ここで茶山は単に「礼義」があってもそれに「心」が伴わなければ無意味である、という程度のことを主張しているのではないであろう。彼の主張はもっと本質的な問題を提起しているように思われる。すなわち、「礼」に従って「心」を制しようとする際の、その制しようとする主体、それはやはり「心」ではないのかと言う問題提起である。礼に従おうとする主体の「心」を前提にしなければ、礼は行われぬ。早い話が禽獣と人とを比べれば良い。どんなに優れた「礼」制度があろうとも、禽獣は「礼」を受け入れることはないが、人は「礼」を受け入れるであろう。禽獣と違って人が「礼」を受け入れることが出来るのは、人には禽獣とは質の違う、人としての「心」があるからである。その「心」を「道心」と呼ぶのである。「礼義は存すと雖も、我れ苟も道心を以て之に従はざれば、何を以て礼義を行はんや」という茶山の言説はこのように理解できよう³⁰⁾。茶山は、人は禽獣と違って、自らにおいて善悪を判断し行為する能力が賦与されているとする。

人の善悪に於けるや、自ら^な作す。其の能く自ら主張するを以て也。禽獣の善悪に於けるや、自ら^な作すこと能わず。其の然らざるを得ざるを以て也³¹⁾

人にのみ賦与されたこの権能を茶山は「自主の権」「心の権」³²⁾という用語をもって更に

明確に概念化してゆく。

天の人に於けるや、予ふるに自主の権を以てす。其の善を欲すれば則ち善を為し、悪を欲すれば則ち悪を為さしむ。游移不定、其の権は己に在り。禽獸の定心有るに似ず。故に善を為すも則ち実に己の功為り。悪を為すも実に己の罪為り。此れ心の権也。所謂性に非ざる也³³⁾

人には禽獸と違って善悪を自らの意思において選択する「心の権」が賦与されている。ということは、人は自己の行為における一切の道徳的責任を自らが負っているということでもある。茶山はこのように善につくか悪につくかは自らの「心の権」に委ねられているとした。

徂徠・春台にはこのような心の自律性を認める発想はない。徂徠・春台は「心」は善に交われれば善に、悪に交われれば悪へと、心は「移る」ことをもって本性とするので、それ故に外部環境を整序して（つまり「先王の礼楽」制度の再興）、よき方向へと心を誘導してゆくのだと考える。徂徠・春台の「心」の捉え方は余りに他律的である。江戸思想史の文脈においても、こうした徂徠・春台への批判として、礼を受容し実践する主体としての「心」の先行性を主張する茶山のような言説はいくつかある。その中でも発想様式において茶山との符合性を強く感じさせるのは、儒学者であり兵学家でもあった松宮観山(1686-1780)の説である³⁴⁾。観山は、「黙座澄心、内にばかり求むるは空理にして事に益なし」と仏教や朱子学垂流を批判し、返す刀で「外にばかり求むる者（徂徠学をさす）は事に著して神心の妙を知らず」³⁵⁾と徂徠学を批判する。彼は「神心の妙」という独自の概念を使って、「心」と「形」（礼）の統合を目論んでいるが、観山が徂徠学を批判する上で「神心」を持ち出してきたのは、茶山が「道心」をもって徂徠・春台に見られる礼至上主義的言説の矛盾を突いたのと同じ位相にあらう。

茶山は「心」の自律性・自発性を重んじた。そうした自律性・自発性を持った心を『尚書』大禹謨篇の「人心惟れ危く、道心惟れ微なり」を典拠に「道心」と捉えたのである³⁶⁾。では、最初の問いに立ち返って、茶山は「心を以て心を制する」事態に伴う論理的アポリア、すなわち制する心と制せられる心との分裂の問題にはどのように挑んだのであろうか。茶山はこの問題に関して、「心」の「妙用」は「反観」を通じて知ることができるという。しかし「反観」については「面壁観心」とは異なると言うだけで、それ以上の具体的説明をしていない³⁷⁾。茶山自身がどれだけ自覚化していたかは別にして、茶山が「天」を宋学的な「理」としてではなく、「上帝」という人格神的な捉え方をしたことによってこの問題は解決されるような構図になっていたと考えられる³⁸⁾。そこで、最後に彼の「天」理解を取り上げ、それと徂徠の「天」理解とそれをより明確に押し出して「心」の問題と結びつけた広瀬淡窓を参照して比較することとする。

5. 「天」と「心」

茶山は「天」を畏敬の対象とし、「天」を「理」と捉える宋学の説を退ける。それはなぜか。「天」を「理」と解すれば、天は人間の認識下におかれ、畏怖の対象でなくなってしまうからである。「天」は「上帝」であり、頭上から人間の一挙手一投足を監視しており、人はその「天」からの眼差しを常に意識し、「天を敬い」「天に事える」ことが必要である³⁹⁾、と茶山は言う。

古人は実心をもって天に事え、実心をもって神に事え、一動一静一念の萌し、或いは誠、或いは偽、或いは善、或いは悪、之を戒めて曰く、日に監てここに在り、と。故に其の戒慎恐懼、慎独の切真切篤、実に以て天徳に達す⁴⁰⁾

ここには茶山の思想のエッセンスが見事に語られている。ここで注目しておきたいのは、茶山が「天」と「実心」とを結びつけて思索を深めている点である。或いは善へ、或いは悪へと心が萌し揺れ動くその瞬間その瞬間に、頭上から自分を見下ろしている「天」、その天からの視線を強く「心」にあて、「戒慎恐懼」して心を正して行けというのであろう。いわば、これは「天を以て心を制する」立場と言えようか。もちろん茶山自身はそのような言い回しはしていない。しかし、彼の言わんとするところを煮詰めれば、そういうことになろう。茶山の思想においては、超越的な絶対他者（「天」）への畏怖の念を介して謙虚に自分の心を正してゆくといった仲介回路をとることによって、「心を以て心を制する」ことにまつわりつく主観性が克服される構図になっていたのではなかろうか。

この茶山と同じような思考回路をとった者として、広瀬淡窓は日本思想史上においてもっと注目されてよい人物である。淡窓は徂徠学を基本としつつ、その不備を克服せんとする形で思想を形成していった。淡窓は徂徠の「天」理解を継承する。徂徠は「天は即ち理なり」とする朱子の説を激しく批難した。徂徠によれば、「天」は「万物」が「命を受くる所にして、百神の宗なる者」であり、これに凌ぐものはない。「天」は人にとって不可知の存在である。宋儒が「天」を「理」とする説は、一見「天」を尊んでいるように見えるが、実は「私智を以て天を測る者」であり、「不敬の甚だしき」ものである。天は知の対象とすべき性格のものではなく、ひたすらに畏敬の対象とすべきものである。それ故「先王の道は、天を敬するを本」⁴¹⁾としたのである。徂徠はこれ以上に「天」を語ろうとしない。徂徠が饒舌に語ったのは、その「天」から「命」を受けて「聖人(先王)」が作った「道」(「礼楽」)であった。この「礼楽」制度をもって人々の内面を導こうとしたのである。

ところで、問題はこの先である。徂徠にとっては「聖人の道」は価値の絶対的基準であり得たが、徂徠以後の思想界においては「聖人の道」の権威失墜が表面化してくる。すなわち、徂徠は文化の範型として「礼楽」「礼楽」と口喧しく説くが、そのような「礼楽」はすでに中国でも崩壊してしまっているのではないか、日本人が何も中国の礼楽規範を仰ぐ必要は

なく、古来日本には日本に見合った規範（これがいわゆる国学者が説く「古の道」）があったのではないかと、といった類の徂徠批判が続出して来る。淡窓の思索はこのような「礼楽」崩壊・不在の状況認識を踏まえて始まる。淡窓は「礼楽」に拘らず、その「礼楽」を成り立たしめている根源にまで遡って問題を追求してゆくのである。つまり、淡窓は礼楽規範の根源にある「天」を大きく浮かび上がらせ、「天」への畏敬を徂徠以上に強調して、この「天」と「心」との結びつきの回路を模索して、心法論のアポリア（心の自己統制にまつわる問題）を解決せんとしたのである。

淡窓はその「敬天」思想において「天に事える」意識の徹底を説く。「天に事える」ということは、例えば、慈悲を施すという行為一つをとっても、「慈悲心」よりそれをなす場合と「天に事える」意識からなす場合とでは、後者が前者に優ると淡窓はいう。確かに慈悲の実践はときとして慈悲という言葉の背後に隠れたメサイアコンプレックスを満足させようとする欲望がその正体であることが多い。「天に事える」ということは、万物をかくあらしめている「天」に随順して「我」を去って生きることである。「窺測の私を去り、敬畏の誠を行へば、則ち天の天たる所以、我またこれを知るに庶幾からんか」⁴²⁾。徹頭徹尾「私」を消去していったとき、一見自分のこととしてある生の営みは実は「天」から賜ったものだという意識の地平が開かれてくる。淡窓はこのことを次のようにいう。

天を敬するものは、敢へてその生を有せざるなり。目の視、耳の聴、四肢の運用、心識の知覚は、皆天機の動く所、我に於て何か有らん。……生なるものは天の有にして我これを仮る。⁴³⁾

ここでは、〈生きる私〉から大いなる存在者（「天」）によって〈生かされている私〉へと、大きな意識転換がなされていると言えよう。「生」は私に属するのではなく、「天」に属する。故に「天を敬する」者は「造物者の徒」なのである。ここでの「天」は限りなくキリスト教の「神」に近い。無論、キリスト教は淡窓の関知する所ではなかったが。

淡窓は「敬天」の敬と「持敬」の敬とは違うことを力説する。「持敬」は精神の集中であり、「他事ニ心ノ散乱セザル」ことである。他方、「敬天」は「尊崇敬意」の意である。「天ハ高キニ在リ云ヘドモ、下キニミル。故ニ一タビ手ヲ動カシ一タビ足ヲ拳グルニモ、不敬ノ事アレバ、上天ノ照覧ヲ憚カラヌナリ。幽室闇夜無人ノ境ト云ヘドモ、天ノ見玉ハザル所ナシ。敬畏ノ心片時も忘ルベカラズト。是敬天也」。そして次のような喩み砕いた比喻をもって説明を加える。禁酒をしようとする際に、「己が心を以て己が酒をやむるは、猶持敬する者の、己が心を以て己が身を持するが如し」で、これでは取り止めなく、禁酒は難しい。それに対して、「神罰を畏れて己が酒をやむるは、猶天を敬する者の、天威を以て己が身を正すが如し」であり、これなら禁酒も難しくはない。「是我敬天を本とする所以なり」⁴⁴⁾である。淡窓は「天」からの眼差しを絶えず意識して行為することのうちに、心法論に潜む主観

性の問題を克服しようとするのである。それは心法の問題を道徳的次元から宗教的次元へと昇華せんとすることであった。淡窓は言う。

人心の明、能く善を善とし、悪を悪とするを知る。誰か善をなし悪を去るを思はざらんや。ただその悪なるものも、また我が心なり。我が心を以て我が心を攻むるは、なほ左手、右手と闘ふがごときのみ。ここを以て君子は、心を専らにし志を一にし、敬んで上天に事へて、以て悪に克ち、善を存するを求む。上天感應して、以てこれを祐くるありて、善は自ら殖り、悪は自ら亡ぶ。これを天その衷を誘ふと謂ふ。天すでに衷を誘へば、我が心即ち天なり。あに悪あらんや。……もし本心の明を恃みて、天祐を仮らざれば、なほ明の能く恃みて、太陽の光を仮らざるがごときなり、それ大沢に陥入ざるもの、殆んど稀なり。⁴⁵⁾

ここには、「天」という超越的絶対他者との結びつきを常に心にとめ、それに照らして自分の心を治してゆく方向が良く示されている。淡窓も茶山と同じく「天を以て心を制する」ことのうちに心法論に纏わり付く心の主観性の問題を克服せんとしたのである。国を異にしつつも、淡窓も茶山も心法論を克服せんとして行き着いた思想的地平は同じであったと言える。

結びにかえて

以上、比較思想の視点をとって、茶山の思想を日本の儒学思想での展開と絡ませながら見てきた。茶山の思想は性理学への批判、「礼」への着目、「天」の理解等々において徂徠学と共通する点が少なくない。しかし茶山は徂徠と違って、朱熹を徹頭徹尾批判することはしなかった。それは朝鮮の儒教風土においては無理であったろう。彼には亜流に墮した朱子学を克服して、真の朱子学を中興せんと意識があったのかも知れない。それ故に、心性・心法論への批判については徂徠・春台と見解を共有するものの、彼らほどにラディカルに問題を提示していないし、歯切れ良い批判を展開しているわけでもない。しかしそれ故に、徂徠・春台が割り切ってしまうと問おうとしなかった、その先の問題にも彼の思考圏は及んでいる。すなわち日本の儒学思想の分脈から言えば、徂徠学後の思想的課題にも応じるような豊かな内容が彼の思想にはある。松宮観山、広瀬淡窓が徂徠学の修正もしくは克服をはかって、それぞれに思想を展開したが、茶山は一身でそういった面へと思考の射程が及んでいるのである。

儒教は中国、朝鮮、日本の歴史的社会的現実のもとでそれぞれ独自の形で定着展開していった。それ故にそうした歴史的社会的背景を無視してはその実態は十分に解明できないことは言うまでもない。しかし、儒教には同時にそれぞれの地域的特性を越えた普遍思想の面がある。本稿では国を越えた東アジアという舞台でどのような問題が思想的課題として取り上

げられたかという視点から、徂徠学の思想と丁茶山との間の思想の類似性について検討を加えた次第である。

註

- 1) 拙著 増補『徂徠学と反徂徠』ペリかん社、1994年。
- 2) 那波魯堂『学問源流』、『少年必読日本文庫』第6編、博文館、1891年、13頁。
- 3) 湯浅常山『文会雜記』卷之三上、『日本隨筆大成』14、吉川弘文館、1975年、283頁。
- 4) 「内外教弁」『春台紫芝園稿』後稿九卷四丁、『近世儒家文集集成』6、ペリかん社、1986年、195頁。
- 5) 「送防州太守水野公序」『稿本仁齋先生文集』天理大学図書館蔵。
- 6) 『謫居童問』、『山鹿素行全集』第12巻、岩波書店、1940年、280頁。
- 7) 『山鹿語類』、『山鹿素行全集』第9巻、岩波書店、1941年、508頁。
- 8) 小島毅氏によれば、朱熹は心で以て心を把持することの取り止めのなさを認識するが故に、「敬を主として心を存す」という工夫を強調したのであり、この「敬」は外的行為としての「礼」と不可分であり、従って朱熹は「聖人が立てた規則（規矩）を守ることによって心を定める存養の方法を説いた」と言う。それ故に朱熹が、もし徂徠の朱子批判を読むことができたのなら、「それこそ自分の言いたかったことであり、自分がそう批判されるのはきわめて心外だ」との感想をもったであろうと言う。小島毅「二つの心——朱熹の批判、朱熹への批判——」（『日本中国学会報』57集、2005年）。興味深い見解であり、確かにそういう面はあろうが、当然に徂徠は朱熹その人の本来の思想とその亜流に墮した一般的傾向としての朱子学とを区別しない。
- 9) 『聖学問答』巻之上、岩波日本思想史大系『徂徠学派』1972年、95頁。
- 10) 同上。
- 11) 『弁道書』、『日本倫理彙編』巻之六、1902年、219頁。
- 12) 葉適と徂徠との思想を比較した論考については、楊儒賓「葉適と荻生徂徠」（楊儒賓・張寶三編『日本漢学研究初探』勉誠出版、2002年）がある。
- 13) 河宇鳳氏によれば、仁齋、徂徠、春台からの引用回数はそれぞれ3回、50回、148回になる。河宇鳳『朝鮮実学者の見た日本』（ペリかん社、2001年）。
- 14) 氏は類似点として、以下の3点を指摘している。
 - 1 脱朱子学的な「古学」への志向：宋学の性理説に基づく論語解釈から脱却して（「脱朱子学」）、『論語』本来の意味を求めて、原始儒教に回帰しようとした。
 - 2 経世の書としての論語解釈：論語を心性論的立場から哲学的に解釈するのではなく、現実的に密着した経世の書と見た。
 - 3 実践倫理的立場からの論語解釈：『論語』を超時代的な普遍原理を説いたものとしではなく、実践倫理的立場からの書と見た。相違点としては以下の3点があげられる。
 - 1 朱子学に対する態度について：古学派は過度に朱子を批判したが、茶山の朱子への批判には節度があった。
 - 2 人性論について：古学派（春台）には人間本性を上中下の三品に分けた差別的人間観があったが、茶山は差別的な人性論を否定し、平等な人間観を主張した。
 - 3 民の観念について：古学派には愚民観があったが、茶山は民を愚民視することなく、主体的で自律的な存在と見た。

他に、『論語古訓外伝』と『論語古今注』との間の注釈に言及した、先駆的な論考と最近の論考には以下のものがある。宮嶋博史「朝鮮社会と儒教——朝鮮儒学史思想史の一解釈——」『思想』750号、1986年12月。李基原「朝鮮儒者における徂徠学——丁若鏞の『論語古今注』を素材に——」『日本思想史学』38号、2006年。

- 15) 「仏氏治心之法、以治心為事業、而吾家治心之法、以事業為治心、誠意正心、雖学者之極工、每因事而誠之、因事而正之、未有向壁觀心、自檢其虚靈之体、使湛然而空明、一塵不染、曰此誠意正心者、欲孝於其父者、察一温必誠、察一清必誠、具一甘旨必誠、濯一衣裳必誠、酒肉以養賓必誠、幾諫使無過必誠、斯之謂誠意也、欲弟於其長者、趨一召必誠、对一問必誠、服一勞必誠、奉一几杖必誠、有酒食饒之必誠、受学業修之必誠、斯之謂誠意也、以之事君、以之交友、以之牧民、其所以誠其意、皆在行事、徒意不可以言誠、徒心不可以言正。『大学公議』卷一、九丁表、『増補與猶堂全書』2、景仁文化社、1987年、5頁。
- 16) 『大学公議』卷一、一三丁裏、『増補與猶堂全書』2、7頁。
- 17) 「仁義礼智之名本起於吾人行事、並非在心之玄理。『中庸講義』卷一、二丁裏、『増補與猶堂全書』2、61頁。
- 18) 「集注曰、仁者本心之全德、案、仁者人也、二人為仁、父子而尽其分、則仁也、君臣而尽其分、則仁也。夫婦而尽其分、則仁也、仁之名必生二人之間、只一己則仁之名無所立。『論語古今注』卷六、三丁表、『増補與猶堂全書』2、266頁。
- 19) 茶山は「真体本然説本出於首楞嚴經、先聖論心本無此語」（『大学公議』三〇丁裏、30頁）と、宋学の本来気質の説はもともと仏典「首楞嚴經」から出たものであり、儒家本来の言説ではないとする。この点も、程・朱の言説は仏教の焼き直しでしかないとする春台の主張と共通する。
- 20) 中純夫「丁若鏞の『大学』解釈について——李朝実学者の経書解釈——」『京都府立大学学術報告——人文・社会』第54号、2005年。
- 21) 『牧民心書』自序、卷一、一丁表、『増補與猶堂全書』5、景仁文化社、1987年、299頁。
- 22) 澤井啓一「東アジアのなかの徂徠『大学』解釈」『季刊日本思想史』第70号、2007年。
- 23) 「先王以礼為国、以礼道民、至礼之衰、而法之名起焉、法非所以為国、非所以道民也、揆諸天理而合、錯諸人情而協者、謂之礼、威之以所恐、迫之以悲、使斯民兢兢、然莫之敢干者、謂之法、先王以礼而為法、後王以法為法、斯其所不同也。『経世遺表』卷一、一丁表、『増補與猶堂全書』5、1頁。
- 24) 朴忠錫「李朝後期における政治理念の展開（二）」『国家学会雑誌』第88巻11・12号、1975年11月。
- 25) 権純哲「茶山の王朝体制改革構想と経学」『山口大学哲学研究』13巻、1994年。
- 26) 『弁名』、岩波日本思想史大系『荻生徂徠』、70頁。
- 27) この章をめぐる茶山の春台批判は河宇鳳氏（前掲書）がすでに取り上げており、参考となった。
- 28) 「夫礼義者、先王之制也、先王憂民之血氣所使而不能已、故制之礼義以防之、礼義立、然後民不敢為非……宋儒舍礼義而專言理、豈不謬哉。『論語古訓外伝』第一六卷季氏篇「孔子曰君子三戒章」一一丁表、延享2年（1745年）刊。
- 29) 「案、范氏之所謂志、朱子之所謂理、皆道心之謂也、礼義雖存、我苟不以道心存之、則何以為礼義哉。『論語古今注』卷八、『増補與猶堂全書』2、330頁。
- 30) 江戸日本の思想史の文脈においても、ここでの茶山の主張と同じように、徂徠・春台の礼至上主義的な考え方に体する批判が少なからず展開された。それについては拙論「反徂徠学の人々とそ

の主張」(増補版『徂徠学と反徂徠』)を参照。

- 31) 「人之於善惡、皆自作、以其能主張也、禽獸之於善惡、不能自作、以其為不得不然也。『孟子要義』卷二、一九丁表、『増補與猶堂全書』2、135頁。
- 32) この「自主の権」は小川晴久氏が言うように、確かにルネサンス期の神学者ピコ・デラ・ミランドラのかの有名な演説原稿(「人間の尊厳について」)を想起させる。ピコは「神は人間に自由な選択の能力を与え、自己の生き方を自由に選ばせるようにした。人間は自由意志によって動物に墮落することも、神との合一にまで高まることもできる。人間がみずからの自由意志で自分自身を形成してゆく所に、人間の尊厳の根拠がある」と説いた。小川氏は、茶山は中国の古典(特に『孟子』)から「自主」の概念を紡いできているが、しかしそれはもともと彼に『天主実義』を始めとする天主教書からの影響が先にあつて、そのキリスト教的視点から中国古典にある同種の視点の再発見・再評価に向かったものと指摘する。傾聴すべき見解である。小川晴久「丁茶山の経学解釈とキリスト教」(東大中国学会『中国——社会と文化』巻14、1989年)。
- 33) 「天之於人、予之以自主之権、使其欲善則為善、欲惡則為惡、游移不定、其権在己、不似禽獸之有定心、故為善則實為己功、為惡則實為己罪、此心之権也、非所謂性也。『孟子要義』巻一、三四丁裏-三五丁表、『増補與猶堂全書』2、111頁。
- 34) 松田宏一郎氏は拙論「徂徠学の一波紋——『心法論』のゆくえと松宮観山」(増補版『徂徠学と反徂徠』所収)を踏まえて、観山と茶山との議論の符合性を示唆しており、大変参考となった。「儒学と社会ダーウィニズム——日本のケースを中心に」(朴忠錫・渡辺浩編『「文明」「開化」「平和」』日韓共同叢書16、慶應義塾大学出版会、2006年)。
- 35) 『士鑑用法直旨抄』、『松宮観山全集』3巻、第一書房、1987年(復刻版)、79頁。
- 36) 李光虎氏は、茶山が朱熹の性理学を全面的に否定しながらも、34歳以降李退溪に私淑して退溪の心学的な理学への理解を深めたことで、性理学とある程度の和解ができ、「人心一道心」説を中心とした道德論を形成したと指摘する。その際に先にキリスト教の教義に接した上で退溪を理解したことが、性理学との和解にも作用したとする。これは儒教的教養を土台にキリスト教を受容したという視点ではなく、キリスト教の受容が逆に儒教的天の再解釈再発見を促したとする視点からの見解であり、刺激的で説得力がある。李光虎「退溪李滉の心学的理学が茶山丁若鏞の道德形成に及ぼした影響」『論文集 実心実学思想と国民文化形成』(2006年10月14日、二松学舎大学で開催されたシンポジウムでの日本語版報告書)。この論考の韓国版は同名のタイトルで韓国実学学会誌『韓国実学研究』第12号(2006年12月)に収録されている。経世思想家、実学者として知られる茶山が「心」を主題化して論じた『心経密験』(李退溪に大きな影響を与えた真徳秀撰『心経』への解説書)のような著作に取り組んでいる点に、朝鮮儒学に見られる心学・理学の伝統的厚みを感じる。
- 37) 権純哲「茶山丁若鏞の人間論——彼の「性」・「心」解釈を中心にして——」『埼玉大学紀要』34巻1号、1998年。
- 38) 権純哲氏も註37の論考でこの点に鋭く言及している。
- 39) 山内弘一「丁若鏞の事天の学と修己知人の学について」『朝鮮学報』121輯、1986年10月。茶山が「天」を「上帝」とする人格神的に理解したことについては、イエズス会宣教師マテオリッチの『天主実義』からの影響を見逃すことは出来ない。しかし、後に論ずるように、広瀬淡窓はキリスト教の影響を全く受けず、儒教的な文脈の中で人格神的な天観を持つに至ったのであり、この点からすると人格神的な天の捉え方があればそれを直ちにキリスト教の神観念からの影響とすることには慎重でありたい。しかし、茶山の場合は経歴からしてもキリスト教からの影響は決

定的である。日本では原始儒教に見られる主宰者としての「天」概念をベースにキリスト教の「神」概念を理解し、「敬天愛人」を説いた人物として中村正直（号は敬宇。1832-1891）がよく知られている。

- 40) 「古人実心事天、実心事神、一動一静一念之萌、或誠或偽或善或悪、戒之曰日監在茲、故其戒慎恐懼、慎独之切真切篤、実以達天徳」。『中庸講義』卷一、二一丁表、『増補與猶堂全書』2、71頁。
- 41) 『弁名』、岩波日本思想史大系『荻生徂徠』、96頁。
- 42) (完本)『約言』、『増補淡窓全集』中巻、思文閣、1971年、7頁。
- 43) 同上、5頁。
- 44) 『約言或問』、『増補淡窓全集』中巻、思文閣、15頁。
- 45) (完本)『約言』、5頁。