

# 蔡温の思想——琉球王国における儒教と風水——

## 佐久間 正

はじめに

日本の思想文化を考える場合、日本列島に住む人々がかつて二つの国家を形成したことに留意すべきである。一つは大和国家から徳川国家に至る〈本土国家〉であり、他の一つは一五世紀前半に統一した姿を現す琉球王国である。

両者の相違について言えば、たとえば、〈本土国家〉はいずれの国家においても程度の差こそあれ国家的正統性の確立に天皇が関与していたが、琉球王国は中華帝国（明・清）の冊封朝貢体制に組み込まれることにより国家としての正

統性を保持していたため、〈本土国家〉とは異なり国家的正統性に天皇は全く関与していない。政治にとどまらず、日本の思想文化さらには社会のあり方を考える上で天皇の存在意義が指摘されることがあるが、それは〈本土国家〉においては検討すべき課題であるとしても、琉球王国においてはあてはまらない。あらためて強調したいが、日本の思想文化を考える場合、列島に住む人々がかつて二つの國家を形成した事実は看過すべきではない。

琉球王国の思想文化を考察することの意義は、王国の思想文化を明らかにするにどしまらず、東アジアの思想文化状況を、王国の久米村（中國渡来の人々の子孫が人口の多くを占め、外交貿易の実務等にたずさわっていた）及び首里王府、中

国（特に琉球館＝柔遠駅が置かれていた福州）、〈本土国家〉との交流の実態を明らかにすることにある。特に鎖国体制下の徳川国家において海外渡航が厳禁されていたことを考えれば、王国と中国との交流を具体的に明らかにすることは極めて重要であろう。<sup>①</sup>

一六〇九年の薩摩藩島津氏の侵攻後、琉球王国は島津氏の支配を認容しつつ、中華帝国との冊封朝貢体制を維持するという困難な道を歩まねばならなかつた。それは島津氏侵攻以前の「古琉球」からの脱却という新たな道でもあつたが、その基礎を据えた羽地按司朝秀（唐名は向象賢、<sup>②</sup>一六一七～七五）は、「羽地仕置」と称される、彼が摄政を務めた時期（一六六六～七三）に、「学文」をはじめとして

「算勘」「筆法」「謠」「医道」「庖丁」「容職」「馬乘」「唐樂」「筆道」「茶道」「立花」の二二の「芸」のいずれかを身に付け文化的に洗練された支配層が儒教的な「節」用愛人<sup>③</sup>に努め、「量入為出」（『礼記』王制）を踏まえて政治に取り組むことを求めた。「旧例」から脱却し「仁政」をめざす、このような政治路線を継承し、近世琉球の政治的文化的確立に大きく貢献したのが一七二八年から五二年まで実際に四半世紀にわたつて王国政治の中核である三司官を務めた蔡温（琉球名は具志頭親方文若、一六八二～一七六二）である。

このように、蔡温は向象賢と並ぶ琉球王国を代表する政治家であつたが、また程順則と並ぶ王国の代表的文人であり、さらに『簑翁片言』等を著した儒教的思想家であり、『首里地理記』や『袖山法式帳』等に見られるよう風水の理論も身に付けていた。彼の『自叙伝』はまとまつた自伝としては王国で最初のものであり、彼の最初の儒教的著作である『要務彙編』及び彼の文集である『澹園全集』はいずれも福州で出版された。蔡温の思想の特色は、徳川國家の知識人とは異なり、儒教のみならず風水を身に付けていることであり、まさに琉球王国の思想文化状況を反映していると言つてよい。

## 一 生涯と思想の形成

琉球王国の政治社会の動きにも留意しつつ、思想形成を中心にして蔡温の生涯をたどつてみよう。彼は一六八二年、清朝の康熙二年、琉球王国の尚貞王の一四年、和暦では將軍綱吉の天和二年、久米村の最高職である惣役を務め、王国の三司官座敷（三司官待遇）となつた蔡鐸の次男として久米村に生まれた。蔡氏は王国の支配層の中心であり明から渡來したとされる「閔人三十六姓」の一つであり、久米村の名門である。『自叙伝』によれば、幼少期は学問に関心

がなかつたようであるが、一六歳の時、不学を朋友から嘲笑されて発奮し、通事に抜擢された一九歳の頃には、「未だ見申さざる書物も見通し」、二〇歳からは「諸書物過半見渡す」ようになつたといふ。二一歳の時には久米村の漢籍の読みを教える訓詁師となり、二五歳で漢籍の文意を説く講談師となつた。そして二七歳から二九歳（一七〇八年から一〇年）まで、進貢存留役として福州に派遣された。こうして彼は福州の柔遠駅（琉球館）に滞在し、儒教や詩文を学ぶとともに劉蕡先生（諱は日震、字は希閑、号は瑞徵。長樂県の人）から風水を学び、風水の「秘書及び大羅經」を授与された。また、二八歳の時、近郊の金鶏山凌雲寺に仮寓する「湖広の人」から、「人間実理実用の道、有形無形其秘旨、一々不<sub>レ</sub>残伝授、其外儒道異端の取分ケ迄委細被<sub>二</sub>相教」、蔡温は禪の開悟にも似た体験をしたようである。彼は次のように記している。「先生の御一言にて（書物の）糟粕正味の取分始て承<sub>レ</sub>之、夢の如<sub>レ</sub>醒罷成候儀、畢竟先生の御蔭故」だと。このエピソードは『自叙伝』中の白眉と言つてよい。ただこの時は、釈迦は異端ではないという師の説には納得できなかつたようである。ただし後にはこの考えに同調する。また彼は鼓山湧泉寺で仏教の一切経のうち重要なものを閲読した。蔡温の思想形成を考える上で二十代末のこの福州滞在は大きな意味を持つている。

福州から帰国した年の翌一七一年、三〇歳の時、蔡温は「世子職兼近習役」となり、世継ぎの尚敬の側近くに仕えるようになり、翌年一三歳の若さで尚敬が国王位に就くと「國師職」に任せられた。國師といふいわば国王のブレーンとでも言つべき職は蔡温から始まる。彼は一七一三年、三二歳の時に久米村から首里に移住し、久米村籍を離れるが、まさに都築晶子の指摘するように、蔡温は「前半生を久米村人として、後半生を首里人として過ごした」。この「首里人」には為政者として活躍したという含意があることは言うまでもない。一七一五年、蔡温三四歳の時、彼は「于<sub>レ</sub>聖經賢伝百家諸書之内、掇<sub>二</sub>取先聖之嘉言、前哲之懿行及切<sub>二</sub>於日用躬行之實<sub>一</sub>者上」して『要務彙編』を編纂する。この「蔡氏家譜抄」の記述から予想されるように、同書は恐らく国王の座右の書としてまとめられたものと思われる。同書は散佚して長く不明だったが、近年国会図書館の内閣文庫に福州で出版された刊本一〇巻四冊が現存することが判明した。同書を分析した都築晶子によれば、同書は構成や引用等『性理大全』の影響が大きいことがわかる。またこの頃、彼は風水に基づいて王府の置かれていた首里的地理を論じた「首里地理記」を著した。なお彼はこれまで以前に、やはり風水理論に基づき王墓と国廟の地理を論じた「玉陵<sup>(3)</sup>地理記」「國廟地理記」を著している。このよ

うに、彼の学んだ風水は単なる知識ではなく実践的な意味を持つていたことを看過してはならない。

一七一七年、三六歳の時、康熙帝の尚敬王に対する冊封の勅書を得るため、蔡温は副使として中国に渡った。都築晶子はこの渡航の際に福州で『要務彙編』が出版されたと推察している。彼は『自叙伝』に「唐言葉は通不<sup>(8)</sup>申、漢文は相達候」と記しているから、中国語の会話能力は覚束なかつたようである。しかし中国語の読み書きは堪能であり、「蔡氏家譜抄」にはこの時の筆談の内容が記されている。翌年、勅書を得て帰国し、引き続き国師職を勤めるが、同年、久米村の孔子廟に隣接して儒教教育の学校である明倫堂が創建され、王国における儒教教育システムが完成した。またこの年、彼は京都の前摂政近衛家熙（一六六七）一七三六）に乞われ（勿論薩摩経由である）『木仮山記』を執筆した。

一七一九年、三八歳の時、冠船（中国の冊封使の乗つた官船）が来航し、蔡温はその対応に忙殺された。彼は、冊封使徐葆光の持参した琉球の沿革史や中国の使録等を読み、向象賢の著した『中山世鑑』（蔡温の父の蔡鐸によつて既に『中山世譜』と題されて漢訳されていた）の記述の誤りを知り、その改定を志し、一七二四年、改訂増補されたものが国王に献上された。また、冊封使の従員に同族の蔡氏があり、

「蔡氏世紀」等を贈られ、蔡氏の祖先に関する知識を得た（これは「蔡氏家譜」の資料となつた）。また冠船のもたらした物品の売買に関わる評価事件の処理に尽力した。その際の三司官らの高官をしのぐ蔡温の活躍ぶりは、『自叙伝』に詳しく述べられている。翌年、冠船来航時の功労により、三司官座敷になり、さらに前々年の「木仮山記」執筆の功により、近衛家熙から硯箱を拝領した。この一件には程順則（名護聖人と称される王国を代表する文人、徳川日本の知識人にも知られていた。一六六三～一七三四）も関わっていたが、程順則も薫物を拝領した。蔡温は近衛家熙からさらに詩文を乞われ、「物外樓記」及び詩四編を献上した。彼は當時程順則と並ぶ王国を代表する文人でもあつたのである。

一七二五年、四四歳の時、蔡温は忌服の制の改修を領導した。「蔡氏家譜抄」には、「本国服制略具、而族戚親疎之弁多失<sup>(9)</sup>其序。由是奉旨改<sup>(10)</sup>編服制、而族戚親疎之序燁然以明焉」と称賛されている。言うまでもなく忌服の制は儒教の礼の秩序において重要なものである。

一七二八年、四七歳の時、蔡温は三司官となり、具志頭に領地を拝領し、知行高は四〇〇石、具志頭親方を称した。四〇〇石という知行高は本土においては必ずしも大きなものではないが、琉球王国の総知行高九万四千石余りの中では小さなものではない。以降、蔡温は王国政治の中枢とし

て活躍する。彼の思想を考える上で重要なと思われる事柄を挙げてみよう。

一七三二年、蔡温五一歳の時に、摂政三司官連署で評定所（王府の最高評議機関）から「御教条」が発布された。これは蔡温の立案によるものとされ、蔡温の考えが大きく反映していることは疑いない。全三二条の内、最初の七条は「士農工商之勤」、すなわちそれぞれの職分を述べたものである。次の二三条は「孝行」をはじめ「分限次第」「女人節義」等の儒教的な「人倫之勤」を述べており、残りの一二条では酒色を謹むこと、「死靈」や「生靈」等に迷つてはならないこと、善惡は「一氣」に萌すから「氣持之修行」（心の修養。後述の「攻氣操心」）が大切であること等の「諸事之訣」<sup>(10)</sup>が述べられている。「御教条」は王府の各役所から地方の番所に至るまで広範に行き渡り、村においても毎月一日と一五日に農民を集めその趣旨を読み聞かせることが図られた。蔡温の思想を精力的に考察してきた糸数兼治の指摘するように、蔡温の思想が個人的レベルに止まるものではなかつたことは「御教条」の内容からもうかがえよう。

蔡温は、沖縄本島を除いては狭小な島嶼から成り河川が発達せず平野が乏しく地理的に厳しい条件下にある琉球王国において、農業を始め産業の振興及び山林の復興に尽力

した。一七三三年、五一歳の時には、彼の意見により、商品生産を増大させるため、王国の町方である首里・久米村・那霸・泊（いずれも現那霸市）の職人税が免除された。また翌年には「農務帳」を公布し、天水に頼らざるを得ない王国の農業の発展のための具体的な施策（その特徴は集約農業にある）を提起した。一七三五年、蔡温は、しばしば泊濫して田畠を荒らしていた沖縄本島中部にある羽地川を改修するとともに、山林の復興に注意を向けるようになる。「蔡氏家譜抄」には当時の衰微しつつある山林をめぐる状況が、「本国無能知山林之法者<sup>(11)</sup>而国人逐<sup>(12)</sup>年加<sup>(13)</sup>繁、山林逐年增<sup>(14)</sup>衰」と記されている。翌年以降、幾度か彼は関係する諸役人を引き連れ耕地や山林の視察のため各地に出かけ、こうした中で、村々の境界を正し田畠山林原野を適正に区分するとともに、土地の生産高の実態を掌握する検地が一七三七年から始められた。乾隆檢地（元文檢地）と称されるこの大事業は一七五〇年まで続けられる。同じく一七三七年以降次々と山林を管轄しその育成管理を担当する山奉行の職務に関する「杣山法式帳」「山奉行規模帳」（一七三七）、「杣山法式仕次」「樹木播種方法」（一七四七）、「山奉行所規模仕次」（一七四八）が公布された。これらはいずれも和文だが、蔡温の造林学原論と言つてよい『山林真秘』（一七三七以前に成る）は漢文で著されている。これら

に見られる彼の造林法は、後述するように、実際の觀察から得られた経験的知識とそれらを統合する風水理論から成り立つてゐると言つてよい。

こうした中、蔡温は一七四六年、六五歳の時に、思想的著作である『簣翁片言』を著した。同書を含む『澹園全集』（他に客問録、家言録、一言録、國治要伝を収録。澹園は彼の邸宅の名称）が福州で刊行されたのは、糸数兼治によれば翌年以降とされている<sup>(1)</sup>。残念なことに『澹園全集』の刊本はその後散佚し現在では写本が伝わるのみである。そして興味深い著作である和文の『獨物語』は六八歳の一七四八年、漢文の『醒夢要論』は七三歳の時、そして前述のように『自叙伝』は晩年の七六歳以降に成った。

一七五二年、七一歳の時、蔡温はほぼ四半世紀勤めた三司官を辞した。国王は彼の功績に報い、養老俸米二〇石を賜い功をねぎらつた。翌年、尚穆王の元服に際し、彼は烏帽子親を勤めるなど、蔡温に対する王家の絶大な信頼は晩年に至るまで変わることはなかつた。彼の家は長男翼が継ぎ、一七六一年、清朝の乾隆二六年、王国の尚穆王一〇年、徳川日本においては將軍家治の宝曆一一年、蔡温は八〇歳の生涯を終えた。

## 二 心学

蔡温の儒教については、琉球・沖縄研究の先駆者である伊波普猷（一八七六～一九四七）の指摘以来陽明学であると理解があり、現在でもそのように受け止める人がいる。それに対して糸数兼治は「蔡温の思想のよりどころは宋代に成立した朱子学であつて、朱熹の理氣二元論がその思想の根底をなしてゐる」と指摘し、蔡温の儒教が朱子学であることと精力的に主張している。また、都築晶子は、蔡温の儒教を「朱子学か陽明学かという二項対立で把握することとは余り意味がない」、「蔡温自身の多面性に注目すべき」と指摘しつつも、「蔡温自身の儒学思想を述べた著作も朱子学の修身・齊家・治国（平天下ではない—都築による）の枠組から逸脱するものではなかつた」と把握している。<sup>(2)</sup>確かに、蔡温の最初の儒教的著作である『要務彙編』は朱子学の正統的テクストである『性理大全』等をベースにしているし（ただし理氣論等の形而上学的な部分の引用はない）、彼はしばしば朱子学の用語を用いる一方、「心即理」「致良知」等の陽明学用語は全く用いていない。これに対して、「実學」という視点から蔡温の思想にアプローチした荻生茂博は、蔡温の心学及び時所位論が徳川日本の中江藤樹や熊沢

蕃山に類似していることを指摘し、さらに明末の心学思想の影響に注意を促した。<sup>(14)</sup> 蔡温研究の新しい地平を切り拓きつつあつた荻生茂博が近年逝去したことが惜しまれる。

蔡温の儒教を糸数兼治や都築晶子のように朱子学とすることに私が与しないのは、何より彼に「片言統録」という著述があることである。同書を紹介した糸数兼治は、「片言統録」を、『澹園全集』刊行の蔡温六六歳の一七四七年以降遅くない時期に、既に脱稿していた『簣翁片言』に追加されたものとし、「蔡温の思想体系を明らかにする上で不可欠のもの」と正当に評価した。ただし、糸数兼治もわずかにふれるのみであり、都築晶子及び荻生茂博は「片言統録」を具体的に考察してはいない。

蔡温の本体論を理解するためには、「片言統録」に収録されている「哩囉解」はまさに不可欠である。全文を挙げよう。

「片言統録」に収録されている「道学綱要」の全文を挙げよう。

哩囉解 其體則隱而無<sub>レ</sub>言可<sub>レ</sub>說。其用則費而愚民<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>說。聖人亦有不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>盡者。

爰有<sub>レ</sub>物矣。亦非<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>物。蓋是物也。本無<sub>レ</sub>生無<sub>レ</sub>死、本無<sub>レ</sub>成無<sub>レ</sub>壞。玄而離<sub>レ</sub>玄、妙而離<sub>レ</sub>妙。民無<sub>レ</sub>能名、強叫<sub>レ</sub>太翁。太翁良能猶有<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>述。堯舜曰<sub>レ</sub>中、大學曰<sub>レ</sub>明、中庸曰<sub>レ</sub>誠、仏曰<sub>レ</sub>真如。匪<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>真體。太翁真體、哩囉哩囉曖喚哩囉。太翁安在。曰處不<sub>レ</sub>定。或跨<sub>二</sub>天<sub>一</sub>地、或跨<sub>二</sub>雙<sub>一</sub>蟻。事事物物<sub>二</sub>無<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>跨。噫太翁乎、

合則帰<sub>レ</sub>、散則為<sub>レ</sub>万。万即太翁、一即太翁。太翁太翁真個哩囉 中明誠真四字、有言可<sub>レ</sub>說、故謂之能。

「本體」を言語表現を超えた「哩囉」及び「太翁」と呼ぶ例、いずれも私は他に知らない。同書には「天地未<sub>レ</sub>闢之前、名曰<sub>二</sub>太極。太極之前、無<sub>二</sub>言可<sub>レ</sub>說、強名曰<sub>二</sub>天<sub>一</sub>哩<sub>レ</sub>言。蓋此天也、在於日用事物間<sub>レ</sub>而其為<sub>レ</sub>則不可<sub>レ</sub>須臾離<sub>レ</sub>焉。聖人坐<sub>二</sub>乎此天<sub>一</sub>而治<sub>二</sub>衆人之齟齬<sub>一</sub>。之謂<sub>レ</sub>仁。衆人坐<sub>二</sub>乎齟齬<sub>一</sub>、而不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>此天之所<sub>レ</sub>有、之謂<sub>レ</sub>愚」、あるいは「所謂斯天者、非<sub>レ</sub>實指<sub>二</sub>天言<sub>レ</sub>之。指<sub>レ</sub>擬議不<sub>レ</sub>及之處、強叫<sub>レ</sub>之天」。古人所謂無生無死無聲無臭、是也。即前章所<sub>レ</sub>稱哩囉也」という文もある。このような「本體」に関する記述は、明代心学のそれに類似する。儒教用語にとどまらず仏教用語が引かれることも同様である。

● ————— 太極 便是萬物之祖 ————— 陰陽 便是萬色之源 ————— 天地 便是萬物之體  
—— 人物 便是私妄之宅 ————— 空 有不<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>有、無<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>。有無<sub>レ</sub>但離<sub>レ</sub>、即是真空。 ————— 坐  
之初 破<sub>レ</sub>假入<sub>レ</sub>真 尚未忘<sub>レ</sub>真 忘<sub>レ</sub>真人<sub>レ</sub>真、即是真坐。 ————— 明 明不<sub>レ</sub>是<sub>レ</sub>明、明在於昏。 ————— 照  
如<sub>レ</sub>衡如鑑、明未忘<sub>レ</sub>明。忘了化了<sub>レ</sub>、自開耳言。 —————  
円圈亦名也相也。一点亦名也亦相也。然不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>設<sub>レ</sub>之、則不能使<sub>レ</sub>人知<sub>レ</sub>乎真空之有<sub>レ</sub>味也。是故強設<sub>二</sub>點<sub>一</sub>圓、要使<sub>レ</sub>人悟<sub>レ</sub>其真體<sub>レ</sub>矣。

道学の方、只要<sup>ド</sup>掃<sup>レバ</sup>除私妄之宅、而登<sup>申</sup>乎空坐明照之地位<sup>也</sup>矣。

ここに記された図は朱子学の「太極図説」に類似するが、人に「真空」の「真體」を理解させるために、円を「太極」とする「太極図説」と異なり、「太極」の前に仮に点と円を描いたとすることや、工夫修養の段階を述べた「空」以下の「坐」「明」「照」の記述があることは「太極図説」とは大きく異なる。また、「片言統録」には工夫修養の九段階を述べた「九天玄階」も収録されているが、そこでは「此階雖<sup>レ</sup>玄、我性之所固有也。寔非攀<sup>レ</sup>雲登<sup>レ</sup>天之類矣」と指摘され高遠が斥けられていることは留意すべきである。「仮見」「真見」「離見」という認識の三段階が示され、さらにそれぞれ初・中・終の三段階に細分され、「離見」の「終階」は自他の区別が消滅した自他融合の「忘了化了」と記されており、「道学綱要」における「照」の段階であることがわかる。心学的色彩は濃厚であるが、ただし「九天玄階」の末尾で、「世俗之求徹悟者、動以<sup>二</sup>仮見<sup>一</sup>誤為<sup>二</sup>真見<sup>一</sup>。是求<sup>二</sup>徹悟<sup>一</sup>急而去<sup>レ</sup>道愈遠」と述べ、禪を批判していることは儒教的思想家らしいと言えよう。

『図治要伝』に端的に「蓋聖經万言、其本旨、要<sup>ミ</sup>学者攻<sup>二</sup>除客氣<sup>一</sup>而已矣」とあるように、彼の工夫修養論はしばしば「攻除客氣」（締めて「攻氣」と表現されたが（御教条

では平易に「氣持之修行」と呼ばれる）、それがいかなる心の景況であるのか、「片言統録」の一条を挙げておこう。心学的色彩が濃厚なのは明瞭であろう。

大抵目之所<sup>レ</sup>視、耳之所<sup>レ</sup>聴、口鼻之所<sup>レ</sup>好、手足之所<sup>レ</sup>触、皆足以<sup>二</sup>惑<sup>一</sup>我心<sup>。是為<sup>二</sup>客氣<sup>一</sup>所<sup>レ</sup>蔽故也。只欲<sup>レ</sup>打破客氣者、須先以<sup>レ</sup>心為<sup>二</sup>鎖<sup>一</sup>、暗中打破天地万物、以見<sup>レ</sup>之。果振<sup>二</sup>大勇<sup>一</sup>任<sup>レ</sup>鎗打破、則富貴何在、貧賤何在、男女何在、寿殤何在、聖凡何在、彼我何在。當此時<sup>也</sup>若<sup>レ</sup>夢始醒<sup>。</sup>是乃掃<sup>レバ</sup>除客氣、而搜<sup>レバ</sup>道体<sup>一</sup>法也。乃解<sup>レバ</sup>惑捷法而未<sup>レバ</sup>免<sup>レバ</sup>仮見<sup>一</sup>也。再用<sup>レバ</sup>工夫<sup>一</sup>打破<sup>レバ</sup>仮見<sup>、</sup>則天地万物依<sup>レバ</sup>旧發<sup>レバ</sup>現<sup>、</sup>而此身居<sup>レバ</sup>于万物間、夙興夜寢、循<sup>レバ</sup>天修<sup>レバ</sup>則<sup>、</sup>左右前後、些無<sup>レバ</sup>障礙<sup>。</sup>是則窮理尽性之要路、即所謂人道也。</sup>

蔡温の仏教に関する所説を特色づけるのは釈迦聖人論である。「片言統録」の「釈子聖人也」に始まる条では次のように論述される。

釈子聖人也。宋代諸儒、以<sup>二</sup>釈氏之流<sup>一</sup>、總為<sup>二</sup>異端<sup>一</sup>、良有<sup>レバ</sup>以<sup>也</sup>。釈氏獨生<sup>于</sup>天竺<sup>。</sup>前無<sup>ニ</sup>聖人<sup>、</sup>後無<sup>ニ</sup>政教<sup>。見<sup>ニ</sup>厥流俗、昏逆暴邪、無<sup>ニ</sup>惡不<sup>レバ</sup>為<sup>。</sup>釈氏雖<sup>ニ</sup>大、不<sup>レバ</sup>能<sup>下</sup>遂以<sup>ニ</sup>三綱五常<sup>改<sup>レバ</sup></sup>「其俗<sup>上</sup>」乃不<sup>レバ</sup>得<sup>レバ</sup>已、視<sup>ニ</sup>時勢察<sup>ニ</sup>俗情、枉<sup>ニ</sup>設權巧方便、尽<sup>レバ</sup>心竭<sup>レバ</sup>力先禁<sup>邪逆之惡</sup>而已。奈何天竺流俗、其病根既深、釈氏歲至七十、而</sup>

後流俗之習、漸變漸薰。若使「釈氏」得至「耄期」，則舉乎三綱五常之則，到乎唐虞善美之治也，必矣。然則釈氏設施「方便」者，乃一時之權法也。若以「權法」謂之異端，則堯之讓舜、舜之讓禹、湯之放桀、武之誅紂，皆一時之權法也。其亦可謂之異端乎？是聖人之所以隨時隨處、而不得不已之慮也。惜釈氏升避之後，無有「大擧三綱五常之則，以治天竺」者，徒貴「方便法教」，以為「釈氏」眞的本旨。此豈釈氏眞的本旨耶？又惜後世學「釈氏」者，習氣深染，常為「方便」所蔽，而不免為「衆生」。但知「釈氏」有「語性窮體」之說，而不知「夫体与則一而非二」之實旨。是故往々參學之間，務欲打破其則，而求<sub>中</sub>真體<sub>上</sub>。此豈釈學之實旨耶。若謂「體自是體」，則自是則；「夫体与則二而非一」，則是異端也。離乎「釈氏」，不啻閻萬里矣。

彼の釈迦——仏教論はほぼこれに尽きてるので、要点をまとめてみよう。(1) 釈迦が生まれた天竺は（中国と異なり）、聖人も現れず依拠すべき政教もなかった。(2) 暴虐で惡の限りを尽くす天竺の人々を道徳的教えによつては教化できないことを知つた釈迦は、当時の時勢を見、俗情を察して、やむなく「方便」の教えを設け、惡を禁絶しようとした。(3)しかし人々の病根は深く、釈迦が七十歳になつて漸くその効果が現れるという状況であった。だから、もしも釈迦

が更なる寿命を得たならば、天竺の人々の間に（儒教の）「三綱五常之則」を教え広め、堯舜の盛世を必ずや実現できたであろう。(4) 釈氏の「方便」は「一時之權法」であるが、もしもそれを「異端」と言うなら、堯・舜の舜・禹への禪讓も湯・武による桀・紂の放伐も「一時之權法」であり（禪讓も「權」としていることに注意）、それらをも「異端」と言えようか。それらは時・所を察したやむをえない対応である。(5) 釈迦滅後、天竺では「三綱五常之則」は宣揚されず、一時の「方便」を抛るべき教えとしていたずらに貴び、それを釈迦の教えの眞の本旨としてしまつた。(6) 後世の仏教者もそのような習氣に深く侵され、釈迦の「性」、「体」に関する説は知つていても、「体」と「則」とが一体不可分のものであることを知らず、しばしば「則」を打破して「真體」を求めようとするが、それは釈迦の眞意ではない。「体」と「則」を異なつたものとして「分し区別する」のは異端であり、釈迦の教えから離れること甚だしい。——こうして別の条では「蓋聖人釈氏、世雖相隔國雖相異、而天理經權底要旨、如<sub>レ</sub>合符節」と強調され、『寰翁片言』では「釈氏隨處隨時、乃不得已、務為<sub>二</sub>權巧設施。若處<sub>二</sub>中國<sub>一</sub>、說<sub>二</sub>教世法<sub>一</sub>、釈氏即周公孔子也」と述べられる。このような所説が朱子学と異なることは言うまでもないであろう。

三  
「権」  
の思想

既に明らかかなように、瓢迦を聖人とし周公や孔子と等しい存在であるとする蔡温の釈迦—仏教論では「視時勢察俗情」「隨時隨處」が極めて重要な意義をもつて立論されていました。このような彼の思考を「權」の思想と呼んでおこう。<sup>(17)</sup> 彼は『簣翁片言』では、学問に励んでいる士の、「湯王の祈雨や周公の許愿に対する態度や秩氏の幽冥の説は」其皆隨時隨處、設施之道歟」という問い合わせに對して然りと答え、さらに士の「聖人隨處隨時宜依經行、何用權為」という問い合わせに對して、「夫經与權、二而非二、經即權也、權即經也。此皆天理當然之道也。舜禹之讓、湯武之征、其旨一也。唯聖者能焉」と答えている。「經」と「權」はいずれも「天理當然之道」であり、その使い分けは聖人のみ能くするという指摘は朱子学でも同様である。都築晶子や荻生茂博が言及した徳川日本の中江藤樹の時所位—權道論においては、人が道を実践する場の時所位に常に留意し、時所位に合致した道の具体的ありようをいわば主体的に選び取っていくことが実践の要とされ、そのようなあり方を、秤の錘りが物の軽重に応じて揺れながら終に衡平の位置に止まる景況になぞらえ「權道」と呼んだ。いわば「權」の普遍

化と言つてよい。<sup>(18)</sup> 蔡温もまた『國治要伝』で「禮雖有二例定之理、又有二応変之宜。」若執着例定、而失応変之宜、則所行之礼却非礼也」と述べている。いかに彼が「応変之宜」、「権」を重んじていたかが了解される。

蔡温におけるこのような「權」の普遍化は特に琉球王国の実情を踏まえた政治的思考の際に顯著である。統治主体の確立と統治の要点を述べ、蔡温の政治理想を考える上で重要な著作である『國治要傳』では、「夫治國者、必有<sub>レ</sub>經權之可<sub>レ</sub>慮矣。大凡照<sub>レ</sub>例行<sub>レ</sub>之、是謂<sub>二</sub>之經。應<sub>レ</sub>變行<sub>二</sub>之、是謂<sub>一</sub>之權。是故<sub>レ</sub>「國政」者、則應<sub>レ</sub>變之慮、不可<sub>レ</sub>不<sub>三</sub>先得<sub>レ</sub>之心<sub>二</sub>也」と指摘され、「治<sub>レ</sub>國者、必察<sub>二</sub>時勢<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>要」、「國之為<sub>レ</sub>國、必有<sub>レ</sub>隨<sub>レ</sub>處隨<sub>レ</sub>時之宜」などと繰り返される。政治的思考において時勢を察する状況認識が緊要であることは論をまたない。特に、經權論が形成された中国と異なり、国土は狭小で資源も乏しく文化的伝統も浅い、中華帝国の東方の海上に存在する島嶼から成る琉球王国において、激励士民、使他由<sub>レ</sub>道用<sub>レ</sub>力而已矣」と指摘されるのは当然であったと言えよう。

上述のように、蔡温にあつては「隨レ處隨レ時、籌慮得  
当」の政務が要請されたが、彼の琉球論—社会論（職分  
論）について次に見てみよう。『獨物語』の冒頭では琉球

王国の立国について、「前代より王国にして立来候儀も、御当国諸山氣脈悉致<sup>ニ</sup>連属<sup>ニ</sup>、其形蜿蜒如<sup>ニ</sup>竜有<sup>レ</sup>之、又御当國の座所も分野星辰の内、洪福の星に差当申候故、此程御政道の本法乍<sup>ニ</sup>無案内、兎や角相濟來事に候」と述べ、琉球王国が「偏小の國力」であり、「御政道の本法」も樹立していないにもかかわらず王国として存続してきたことが、

風水及び分野の説によつて説明されている。彼は「御政道根本の要務」として「戒酒」の風俗と「衣食緩と相濟」む政道の二つを挙げているが、「国土」に対する基本的考え方『獨物語』では次のように述べられている。

国土と申は大国小国無<sup>レ</sup>構陰陽五行相備候所を以、五行四民の道相行国土とは申事に候。右五行の内水火土は何方にも有<sup>レ</sup>之候。金木致<sup>ニ</sup>不足候はゞ五行相備不<sup>レ</sup>申に就て、国土とは不可<sup>レ</sup>申候。御当地の儀、五行の内金は無<sup>レ</sup>之候得共、杣山有<sup>レ</sup>之候に付て、金は国元（鹿児島）より申請、国用相濟不足無<sup>レ</sup>之候故、往古より國士と唱來候。若五行不足の物取寄不<sup>レ</sup>罷成<sup>ニ</sup>候國は、五行四民の道立兼、國士とは不可<sup>レ</sup>申候。

すなわち「国土」の必須条件は、「陰陽五行」が備わつていることである。もし五行のうち不足するものがあれば、琉球王国が国内に産しない「金」を鹿児島から取り寄せているように、交易により他から取り寄せればよい。しかし

このようなことが不可能である場合は「国土」とは称し得ないとするのである。このように立国的第一条件として資源の充足を指摘していることは、「国土」としての王国を説明するとともに、蔡温の政治理想のリアリズムを示すものとしても留意しておきたい。それゆえに、続けて次のようく述べられるのである。

五行四民の道は人間作意の様に有<sup>レ</sup>之候得共、畢竟天道自然の陰陽五行より差發來申候。然故政道の儀は何篇陰陽五行を本体にして相行申事に候。右の本体無<sup>レ</sup>構我々の氣量才弁迄を以相行候はゞ、國土漸々致<sup>ニ</sup>衰微、終に言語道断の仕合可<sup>レ</sup>致<sup>ニ</sup>出来候。

「四民の道」に關しては、「御教條」において「士農工商之<sup>ニ</sup>」職分論が述べられる。先ず「主君之御補助人」たる「士」の職分について次のように指摘される。

御当國之儀茂御奉公人者不<sup>レ</sup>及<sup>レ</sup>申、田舎諸島之者迄役儀位階之大小無<sup>レ</sup>構、皆以主君之御補助人ニ而候間、隨分入<sup>レ</sup>精可<sup>レ</sup>相勤<sup>ニ</sup>候。（中略）國中相治候儀、縱令ハ船中之<sup>ニ</sup>同断ニ候。何連茂其<sup>ニ</sup>勤不<sup>レ</sup>仕者船者及<sup>ニ</sup>難儀、國者及<sup>ニ</sup>衰微<sup>ニ</sup>候儀決定之事候。件之心得を以諸役大小共隨分入<sup>レ</sup>精、尤銘々行跡迄正敷相勤候儀可<sup>レ</sup>為<sup>ニ</sup>專一事。

徳川日本の熊沢蕃山においても、士の職務は主君の「仁政

安民」の事業を補佐援助することであった。ただし、蔡温が「諸士之内二者得手次第細工相勤、又者店を開、品物致用候儀、国用之勤ニ而是茂御奉公之筋、何楚不<sup>レ</sup>苦候」と述べて、士が工・商に従事すること（農業は勿論である）を積極的に推奨しているのは、蕃山のみならず徳川日本の職分論とは大きく異なる。徳川職分論においては、職分は身分及び家業（家職）と一体であり、自由に家業を選択することなどできなかつた。また徳川日本においては武士の間には商人や商業を賤しむ賤商觀が長く残存した。<sup>[19]</sup>「御教条」では士に統いて、「地頭」「田舎諸島役々之方」「百姓」「工商」の職分が述べられるが、ここでは農工商三民の職務を述べた『國治要伝』の一条を挙げておこう。

夫農工商其務無<sup>レ</sup>他、農人之務在於尽<sup>レ</sup>力治<sup>レ</sup>農而生<sup>レ</sup>國財。工人之務、在於能調<sup>レ</sup>其事<sup>レ</sup>而備<sup>レ</sup>國用<sup>レ</sup>。商人之務在於開<sup>レ</sup>店涉<sup>レ</sup>海而通<sup>レ</sup>國財。皆要<sup>レ</sup>重<sup>レ</sup>義思<sup>レ</sup>恥以治<sup>レ</sup>其職而已。若義不<sup>レ</sup>之重<sup>レ</sup>、恥不<sup>レ</sup>之思<sup>レ</sup>、則雖<sup>レ</sup>盡<sup>レ</sup>力務<sup>レ</sup>事、而囁臍之憂、或起<sup>レ</sup>於檣壁之間。是故善執<sup>レ</sup>國政者、必使<sup>レ</sup>四民向<sup>レ</sup>義思<sup>レ</sup>恥為<sup>レ</sup>務。是古今通道也。

「國財を生<sup>ズ</sup>」「國用に備<sup>ウ</sup>」「國財を通<sup>ズ</sup>」という農工商各々の職務の実践のためにも義を重んじ恥を思うことが大切であり、善き為政者はそれぞれの職務に精励させるためにも、必ず四民を道徳的に教化することは、古今を通じて

の真理だとする蔡温の指摘にはやはり留意しておきたい。そしてそれは「百姓雖<sup>ニ</sup>昏愚<sup>ニ</sup>、而天性靈妙之心在于胸次<sup>ニ</sup>。故察損益<sup>ニ</sup>弁得失<sup>ニ</sup>如鏡照<sup>レ</sup>物」という人間觀に基づいていたことも看過すべきではない。

「主君之御輔助人」たる「士」の職分についてさらに立ち入つて見てみよう。農工商三民と士の職分の違いについて、『國治要伝』では「農工商唯有<sup>ニ</sup>例職之務<sup>ニ</sup>耳。如臣士<sup>ニ</sup>則例職之外、大有<sup>ニ</sup>籌慮之可<sup>レ</sup>務。便是國治之要務」と指摘されている。さらに次のように述べられる。

臣子之家、雖<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>貴賤之可<sup>レ</sup>弁、只須<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>官<sup>ニ</sup>押<sup>レ</sup>人、決勿<sup>ニ</sup>為<sup>レ</sup>人授<sup>レ</sup>官。如<sup>ニ</sup>例務之職、則用<sup>ニ</sup>例務之才<sup>ニ</sup>可<sup>レ</sup>成。如<sup>ニ</sup>國治之職、則必可<sup>ニ</sup>下<sup>レ</sup>國治之才<sup>ニ</sup>拳<sup>レ</sup>之。此誠治<sup>レ</sup>國之要務、而盛衰興廢全係<sup>ニ</sup>于茲<sup>ニ</sup>。

統治においては、「例務之職」には「例務之才」を適切に充てるとともに、臣下に求められる「國治之職」には「國治之才」を有する人材の選用が決定的に重要だとするのである。あらためて留意しておきたいが、「國治之才」とは時勢を察し、時と所に応じた対策を講じ得る能力であった。蔡温の「國治之才」は、熊沢蕃山の政治思想において重要な意義を有する、「天下國家政道の方に得たる才」と「人情事変に通ずる才」から成る政治的能力である「本才」の概念に類似している。まさに「權」は政治の要諦であった。

だからこそ先に引用したように、「所謂政務者、隨處隨時、籌慮得當、然後出令敷<sup>レ</sup>法、激励士民、使<sup>レ</sup>他由<sup>レ</sup>道用<sup>レ</sup>力而<sup>レ</sup>矣」と指摘されたのである。

#### 四 風水

琉球王国においては、村落の立地造成や家居・墓地の選定等に際して、「風水見」（地理師）と称される風水の知識を有する人々が活躍した。風水は王国の社会に深く浸透していたのである。<sup>(2)</sup>

蔡温の思想形成において極めて重要な意義を有している二七歳から一九歳までの福州滯在（存留通事としての公務）において、前述のように、彼は儒教を学ぶかたわら劉斎先生から地理を学び「秘書及び大羅經」を授けられたという。蔡温三歳の時に編纂された『琉球国由来記』には、風水に基づく、彼も執筆に関わった『玉陵地理記』と『國廟地理記』が収録されている。続いて『要務彙編』を執筆した三四歳の頃、「首里地理記」を著している。「夫地理之大、莫<sup>レ</sup>先<sup>レ</sup>於建<sup>レ</sup>都立<sup>レ</sup>國」に始まる同書前半では、「嘗稽<sup>レ</sup>歷代建<sup>レ</sup>都之地、得<sup>レ</sup>正龍之所、鍾而合<sup>レ</sup>天星之垣局<sup>レ</sup>者、則伝<sup>レ</sup>代多歷<sup>レ</sup>年久」という理解を踏まえ、「王城風水所係大且重者大略」を述べたのち、「若以<sup>レ</sup>俗眼<sup>レ</sup>觀<sup>レ</sup>之則首里城何足

稱焉。然竜之來歷氣脈所<sup>レ</sup>鍾誠有<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>取焉」と指摘し、「首里斯都万万世世決勿<sup>レ</sup>改建」と結論する。後半では、「王城風水」を保全していくための具体策が述べられる。同書における「林樹榮枯固係<sup>ニ</sup>國家盛衰<sup>ニ</sup>也」という指摘は、彼の造林論との関連で留意しておきたい。

蔡温は一七二八年、四七歳で統治の中核である三司官に就くや、巫を禁絶し、五一歳の時には物産職を兼任し、彼が立案した「御教條」が公布された。翌年には、蔡温の提議により町方の首里・久米村・那霸・泊の職人税が免じられた。五三歳の時に、琉球農業の集約化に向けての具体策を述べた「農務帳」が公布され、翌年にはしばしば氾濫して田畠を荒らしていた沖縄本島中部の羽地川の改修を指導し、諸間切の山林を管轄するようになる。このように蔡温が抱懐していた諸施策が矢継ぎ早に実行に移された。五五歳の秋から翌年春にかけて、物奉行、高奉行らを率い、諸間切の耕地山林を巡視した（このような巡視旅行は在任中その後も行われている）。こうした調査を経て、一七三七年、五六歳の時、王府の山林を管轄しその育成管理を担当する山奉行の職務に関する「杣山法式帳」「山奉行規模帳」が出され、また乾隆檢地（元文檢地）と称される大事業が始ま<sup>レ</sup>り一七五〇年まで続けられた。引き続き「杣山法式仕次」「樹木播植方法」（一七四七）、「山奉行所規模仕次」（一七四

八) 等が出された。これらに見られる蔡温の造林法については都築晶子が明らかにしたように風水の理論に基づいている。都築は、「蔡温の風水論の二つのモチーフ——〔山林〕の気の密封と植樹による風水景観の補填」が造林法にも見られること、また蔡温の主張する理想的な袖山の景観が風水理論に根ざしていることを明らかにした。<sup>(2)</sup> 蔡温の造林法は実際の観察から得られた経験的知識とそれらを統合する風水理論の双方から成り立っていると言つてよい。

蔡温六八歳の一七四九年、当時、王府を首里から名護に移すという噂があつたが、蔡温は「御当国諸山地理之氣脈を以相考申候得は、首里程碑國都之地理能所は無御座」候と述べ、名護への王府の移転等は「御当国諸山地理之氣脈相失、國土永代之御為甚以不宜儀御座候」と移転等に反対する上奏を国王に提出した。翌年、名護に「三府竜脈碑」が建立され、蔡温の撰文による碑記が刻まれた。そこでは次のように風水に基づいて王国の自然が謳われている。

吾国三府四十一県岡壠平原分合向背成乎虎伏竜蟠之勢、得乎同幹異枝之宜、而竜脈綿々大顯天然之姿。是誠万世洪福之国也。

おわりに

最後に、これまで考察してきた蔡温の思想について、今後の課題にも言及しながらまとめてみよう。

(1) 蔡温の儒教は朱子学で一括りにするのではなく、本体論及び工夫修養論が著しく心学的のことからわかるように、荻生茂博の指摘するように明末の心学思想との関連が問わなければならない。その中で、本体を言語表現を超えた「哩囉」あるいは「太翁」と呼び、工夫修養を「攻氣」(攻除客氣)と称すること等が、蔡温のオリジナルかどうかも明らかにする必要がある。

(2) 蔡温の思想においては、「權」の思想が重要な位置を占めており、儒教的立場からの仏教評価の一類型と考えてよい釈迦聖人論に象徴される仏教論の前提にあるものもそれであつた。また「權」の思想は琉球王国の実情を踏まえた政治的思考の際にも顯著である。蔡温の場合、徳川日本の中江藤樹ほどには「權」の普遍化は徹底していないけれども、朱子的な經權論とは小さくない相違を見せてている。「權」の思想を踏まえた「國治之才」は熊沢蕃山の「本才」に類似する。いざれにせよ、藤樹、蕃山をはじめ徳川日本の思想家との

関連が問わなければならぬ。

(3) 蔡温は支配身分たる士を「主君の御補助人」とし、三民について、農は「国財を生ず」、工は「国用に備う」、商は「國財を通ず」と述べ、徳川職分論<sup>(23)</sup>に類似する。しかし、琉球社会の実態を踏まえ、士が農業は勿論、工・商に従事することを奨励していることは徳川職分論とは大きく異なっている。このことは支配身分たる士が、徳川日本のような武人ではなく、文官に近い存在であったこととも関連していよう。

(4) 蔡温は、琉球王国の社会的文化的状況を反映して、同時代の徳川国家の知識人とは異なり、風水を身に付けている。それは単なる知識にとどまらず、首里をはじめとする王国の地理的把握の基礎となり、治山や造林の実際において巡視等によつて得られた経験的な知識を統合する理論的基盤となっていた。ただし、蔡温の思想において儒教と風水が理論的に融合することはなく、風水はまさに「地理」の領域に限定されている。

\* テキストについて 本稿で用いた蔡温の著作等からの引用は以下の刊本に拠つてゐる。「蔡氏家譜抄」は那覇市企画部市史編纂室編『那覇市史 資料篇第1巻6』(一九八〇)。「三府竜脈碑記」は「蔡氏家譜抄」に拠る。「御教条」は沖

縄県教育委員会編『沖縄県史料 前近代1』(一九八一)。『農務帳』は『沖縄県史料 前近代6』(一九八九)。「首里地理記」は照屋正賢「近世琉球の都市計画」(窪徳忠編『沖縄の風水』、一九九〇、平河出版社)。「片言録」は糸数兼治「〈資料紹介〉蔡温著作等補遺」(『史料編集室紀要』一二、一九八七、沖縄県立図書館)。その他の蔡温の著作は、崎浜秀明編『蔡温全集』(一九八四、邦邦書籍)。同『全集』は完全なものではないにせよ出版された唯一のものであり、蔡温研究に貢献したが、校訂及び漢文訓読に不備があり、用いる場合注意が必要である。

#### 注

(1) 以上については、佐久間正「東アジアの文化をいかに理解するか」(一〇一)、「文化環境研究」五、文化環境研究会 参照。

(2) この時期に出された法令等は「羽地仕置」と題されまとめられている。沖縄県教育委員会編『沖縄県史料 前近代1』(一九八二)所収。

(3) 高良倉吉は次のように指摘している。「一七一一八世纪、琉球王国に羽地朝秀(唐名・向象賢、一六一七—一七六年)および蔡温(琉球名・具志頭文若、一六八二—一七六年)という二人の傑出した政治家が登場している。両者が活動した時代は琉球史にとつて決定的とも言える転換期

に相当しており、変革の基本コンセプトを羽地が準備し蔡

温の段階においてその細部にわたる整備・強化が図られた。

彼らを軸に構築された王国の再興・展開路線はその後の基

本的制度となり、それによって生み出された社会的・文化

的状況はその後の歴史において「琉球的」と評価される価

値体系の「一つとなつた」（『琉球王国の展開－自己変革の思

念・「伝統」形成の背景』）、『岩波講座世界歴史13東アジア・東南アジアの伝統社会の形成』、一九九八七七頁）。

王国の支配層である士は、唐名と琉球名の二つを持つ。蔡

温を例に取れば、琉球名は次のような構造である。「具志

頭」は領地名（領地の移動により変わる）。「親方」は位階

の一つ。他に王族のみに許される「按司」と「親<sup>チカラ</sup>雲上」等

がある。蔡温は親雲上から親方に上昇した。「文若」が字。

（4）以下の記述は、蔡温の『自叙伝』及び『蔡氏家譜抄』

に拠る。

（5）当時の福州の思想状況、儒教については高令印・陳其芳『福建朱子学』（一九八六、福建人民出版社）及び小島毅『もうひとつの明儒学案－福建朱子学展開の物語－』

（『中国哲学研究』五、一九九三、東京大学中国哲学研究会）、風水については都築晶子「近世沖縄における風水の受容とその展開」（窪徳忠編『沖縄の風水』（一九九〇、平河出版社。初出は一九八六）参照）。

（6）都築晶子「蔡温の『国』の思想」（『人文学報』八六、

二〇〇二、京都大学人文学研究所）一八六頁。

（7）都築晶子「蔡温の儒家思想について－『要務彙編』をめぐって－」（『龍谷大学論集』四四五、一九九五）。

（8）前掲「蔡温の儒家思想について」。

（9）『中山世鑑』における天觀と蔡温のそれを比較考察したものとして、糸数兼治「天の思想一向象賢から蔡温へ－」（『史料編集室紀要』一三、一九八八、沖縄県立図書館）がある。糸数はそこで、蔡温は「天即理」という朱子学の天觀を基本的に受け継いでいるのに對して、向象賢は「人格的有意志的天」の考え方だと指摘している。

（10）糸数兼治「蔡温の思想とその時代」（琉球新報社編『新琉球史・近世編（下）』、一九九〇、琉球新報社）。

（11）「資料紹介」蔡温著作等補遺」（『史料編集室紀要』一二、一九八七、沖縄県立図書館）。

（12）前掲「蔡温の思想とその時代」、一八五頁。糸数には本稿でふれたもののに次のような論考がある。「蔡温と朱子学」（刊行委員会編『球陽論叢』、一九八六、ひるぎ社）、「近世琉球における朱子学の受容」（中琉文化経済協会編『中琉歴史関係国際學術會議論文集』、一九八七、聯合報文化基金会国学文献館）。

（13）前掲「蔡温の『国』の思想」、一七〇頁。

（14）荻生茂博は次のように指摘している。「蔡温の林政論には、人間社会が「自然」＝「当然」を維持し、その恵み

を受けるには、「合理」的な「自然」への介入と、そのための行政権力が必要であり、その「合理」性は、為政者の心学の工夫によって獲得される、という政治哲学が、顯著に現れている。／また、彼の心学、時処論は、日本の陽明学者として有名な中江藤樹・熊沢蕃山と、驚くほど近似している。藤樹・蕃山を陽明学者と規定することには問題があるが、儒仏の境界が崩れた明末の心学思想を受けていることは確かであり、蔡温の「美学」は、それと同じ系列の思想を、より直接に受けたものと言える。換言すれば、蔡温は、日本の藤樹・蕃山と中国の明末思想とを繋ぐ位置にあり、かつ政治家として、藤樹・蕃山以上に「美学」の本領を發揮した思想家であった（琉球の実学者、蔡温、日本東アジア実学研究会『自然と実学』一、二〇〇二、六六頁）。ただし、荻生は系数兼治及び都築晶子の研究を参考照してはいないようである。

- (15) 前掲「〈資料紹介〉蔡温著作等補遺」、九六頁。
- (16) 系数兼治「蔡温の学統について」（中琉文化経済協会編『第三屆中琉歴史関係國際學術會議論文集』、一九九一、聯合報文化基金国学文献館）参照。
- (17) 蔡温の「權」の思想については、既に系数兼治「蔡温の權思想—その特質と限界」（論叢刊行委員会編『琉球方言論叢』、一九八七）があり、都築晶子の「蔡温の「國」の思想」も取り上げている。

(18) 佐久間正『徳川日本の思想形成と儒教』（一〇〇七、ペリカン社）第二章参照。

(19) 前掲『徳川日本の思想形成と儒教』第九章参照。

(20) 前掲『徳川日本の思想形成と儒教』第三章参照。

(21) 琉球王国の風水については、前掲『沖縄の風水』（卷末に「沖縄風水関連記事年表」がある）及び町田宗博・都築晶子「風水の村」序論—北木山風水記について—（琉球大学法文学部紀要 史学・地理学篇』三六、一九九

### （三）参考。

(22) 都築晶子「蔡温の造林法について—風水と技術—」（東洋史苑）四八・四九、一九九七、龍谷大学史学科東洋史学生会。

(23) 前掲『徳川日本の思想形成と儒教』第十章参照。

\*付記 本稿の一部は、日本思想史学会二〇〇八年度大会（愛知教育大学）及び二〇〇八年に福州大学、福建師範大学（いずれも福州市）、集美大学（廈門市）、台湾大学で発表・講演したことがある。中国・台湾での講演原稿は、「琉球王国と儒教—蔡温を中心に—」と題して『長崎大学総合環境研究』一一卷二号（二〇〇九、長崎大学環境科学部）に掲載している。