

## 近世琉球と儒教

### 一 「古琉球」と「近世琉球」

一般に、一六〇九年の薩摩による琉球侵攻（「薩摩入り」）から、明治新政府による琉球王国の廃止（「琉球藩」設置から沖縄県としての日本国への編入（「琉球処分」）（一八七二〜七九年）にいたるまでを「近世琉球」、それ以前を「古琉球」と呼びならわす。「古琉球」という呼称は、琉球学の先駆、伊波普猷の使用（『古琉球』一九一一年初版）に由来する。「古琉球」時代はさらに、「貝塚時代」、「グスク（城）時代」に分けられ、「琉球王国」時代の到来、そして近世期へといたる。琉球は三山（山北、中山、山南）王鼎立、抗争期から中山王（第一尚氏）による三山の統一、一四二五年（洪熙元年）、明第四代洪熙帝による冊立（明朝成立は一三六八年）をへて、いわゆる「大交易時代」を迎えることとなる。同時代を象徴する文として、また琉球の独自性を示す記述として、よく引かれるのが、首里城正殿前面の軒下に掛けられた鐘の銘文、「琉球国者、南海勝地、而鍾三韓之秀、以大明為輔車、以日域為唇齒、在此二中間湧出之蓬萊島

也。以舟楫為万国之津梁」に始まる『万国津梁鐘』銘文（一四五八年）である。

中村 春作

この時期、たしかに琉球は一大交易拠点として、東アジア海域交流の中継点に位置していた。進貢船を介した明との交易のほか、日本の堺、兵庫津、博多、中国の福州、広東、フィリピンのルソン、ベトナムの安南、暹羅（シヤム）のアユタヤ、さらにマラッカ、スマトラ等、東南アジア各地に船を通わせ、物産交易を国家事業として活発に行っていた。那覇久米村には中国東南部からの移住者、いわゆる「閩人三十六姓」が集住し、王朝の交易事業の実務を担当していた。他方、『万国津梁鐘』碑文の作者、相国寺住持溪隱安潜が京都五山からの渡来僧と想定され、鐘の鑄造が北九州出自の鑄物師の手によるとされるように、日本（ヤマト）から渡来した禅僧や日本商人たちもまた、王国内部に入り込んでいた。

古琉球期の思想を特徴づけるのは、独自の創世神話と神女組織に基づく固有宗教の世界であり、王家の帰依を得て隆盛を迎えた京都五山に由来する禅仏教である。国家規模で構成された神女組織は、国政遂行から戦争の前面にまで、きわめて大きな力を有していた。

また、京都南禅寺の流れに属する臨濟宗五山の僧侶、芥隱承琥（？―一四九五）は、渡琉後、四代にわたって国王の信任を得、王家の菩提寺、円覚寺ほか多くの寺院を建立して、王国の政治にも関わったとされる。

当時、書記言語として王朝に流通していたのは「ヤマト」由来の和文と外交文書に用いられた漢語、そして文学、宗教儀礼における琉球語であった。琉球に古くから和文文化が根付く一方、久米村に集住し、对中国外交担当者として活躍した中国南方（福建省）からの帰化人集団、閩人三十六姓の内部で儒教文化も保存され、彼らもまた、中国（国子監）に派遣される留学生、「官生」の母体となっていた。

大交易時代を実現した第一尚氏六代、尚泰久王の没後、内紛期を経て、尚円が中山王の継承を宣言、明から冊封の認可も得て第二尚氏王朝が成立し（一四七〇年）、明治新政府による日本国編入までの近世琉球期が始まる。第三代尚真までに、奄美諸島も王国の版図に入れ、宮古島、先島（八重山）諸島も制圧して、那覇首里の王府を中心に、南西諸島全体を支配する一大国家体制が整うこととなったのである。しかし同時期、日本も巻き込んだ東アジア政治情勢の大変動の中、明の海禁政策、明清交代等のなかで海外交易も衰退し、それとともに久米村閩人三十六姓の活動は減衰していった。中国からの冊封使の記録、夏子陽『使琉球録』（一六〇六年来琉）には、当時の久米村の様子が記録されている。

夏子陽曰。余聞諸。琉球昔遣陪臣之子、進監者率皆三十六姓。今諸姓凋謝、僅存蔡鄭林程梁金六家。而族不甚蕃。故進監之舉

近亦寥寥。大夫長史、昔以誦詩学礼者充之。故多彬彬禮讓。今僅取奔走濫觴匪人、則末流漸失矣。三十六姓者、所居地曰營中。今強半丘墟、過之殊可慨焉。

中国に渡り国子監に進む子弟を輩出してきた「三十六姓」も、今はわずかに六家を残すのみであり、その活躍も寥寥たるありさま、彼らが集住する地を「營中」と呼ぶが、それもいまは丘墟と化して感慨を誘うばかり、と夏子陽は記すのである。

そしてその後、琉球王国は、戦国時代を勝ち抜いた九州の大名、薩摩島津氏の侵攻に直面する。薩摩島津氏が、徳川幕府成立後の一六〇九年、艦船を連ねて琉球に侵攻し、実質支配下におくにしたのである。琉球には薩摩藩の在番奉行所が常設され、検地が実施されたのであった（検地結果は、十二万三千七百石）。以降、琉球は王国として自立しつつ（近世期琉球人口はほぼ十数万人）、一方で薩摩藩の支配の下、薩摩を介して明治維新までに計十八回の「江戸上り」（慶賀使と謝恩使。琉球では「江戸立」と呼ぶ）が華麗に実施されるとともに、清への朝貢再開とともに、福州に常住の出張所（「柔遠駅」）が設けられ、定期（一六三三年からは、二年一貢）の北京への朝貢、「官生」（公費留学生）の国子監派遣がなされ、また朝貢に対して冊封使の来琉が計二二回を数えるといった、領土、人口ともに小さいながら、東アジア国際政治の最前線に面した特別な環境に、近世琉球は置かれることとなったのである。そして、この地政学的要件は、琉球における儒教の受容にも大きく関わることであつた。

## 二 近世琉球の思想風土と儒教

今日、琉球における儒教を考える際、最初に直面するのが、文献資料がじゅうぶんに残されていないという問題である。それは、苛烈をきわめた沖繩戦での焼失や、明治期、王府の重要資料が東京に搬出されたまま大震災に遭遇し焼失したせいでもあるが、そもそも琉球に漢籍が必ずしも多く存していたわけではなかったことも、また事実であった。

琉球にもともと漢籍が多くないことは、日中の知識人によって、これまでも指摘されてきた。明治期に第四代沖繩県令を勤めた西村捨造が「官ノ文庫ニモ左国史漢資治通鑑等アルノミニテ古今ヲ徴スヘキ内外ノ史籍ハ欠乏セリ」と書きとどめたように、また冊封副使、李鼎元（一八〇〇年来琉）が、その記録『使琉球記』中に「本国（琉球）文籍固少。即購自中国者亦不多。故文風不及朝鮮」と記したように<sup>4</sup>、もともと琉球に漢籍が必ずしも多くないことは、多く言及されるどころだったのである。

近代に入り、大正期、南島方面に書誌調査をした武藤長平（広島高等師範学校教授）は、伊波普猷が図書館長として蒐集した沖繩県立図書館の所蔵に関し、「同館には唐本や琉球版典籍が余り多く儲蔵されて居ないのは如何にも物足らぬ感がある。……せめて唐本だけは他府県の図書館よりは数多くありたいものだと思ふ、然るに同館の文庫には四書の体註や二三の支那小説類などありふれた者ばかりで一向訝えぬ」と慨嘆し、その蔵書も一般的な漢籍が多いことを指摘している（『西南文運史論』<sup>5</sup>）。武藤は、頻繁に中国に往来し、閩人三十六姓の存在から想定される中国古典籍世界との連絡の、予

想に反する乏しさを慨嘆したのである。たしかに、総じて見た場合、伝統信仰や、それらと習合した風水思想等の密度に比べて、儒教の深化が、琉球において相対的に浅く感じられるのは事実である（近年、精力的に行われつつある、沖繩に残存する漢籍調査の展開に注目したい<sup>6</sup>）。

琉球において儒教が社会的に力を有したのは、近世期、それも主として薩摩侵攻後のことであった。そして琉球では、あとでも述べるように、儒学といえば朱子学一本であった。それは江戸期日本の、古義学があれば、古文辞学、崎門派朱子学、陽明学や考証学、折衷学がある一方、国学も登場する、という状況とは大きく姿を異にしている。そしてその朱子学も、江戸期儒者の文献解釈、經典注釈に中心をおいた議論とは異なり、政治や産業、農林業の実践に直結したものの、実際の生活にかかわるものとして重視されてきたのである。近世琉球においては、江戸期日本におけるような、経書の注釈をめぐる細かな議論はほとんど見られない。しかしながら、これらをもって琉球の儒教を評価するとすれば、それは誤りだろう。そう評価する私たちの視野もまた、江戸儒学の特性に偏しているかもしれないからである。

たとえば渡来書籍を介して、誰も、そして一度も中国に渡ることなく、閉ざされた江戸社会内で、もっぱら経書解釈を通じて儒学を理解した儒者たちの議論、科擧を有さず、実際の政治への関与から大きく隔たった場面で民間学者を中心に学ばれた儒教もまた、一つの異色な儒教であったといえるからである。また別の例を出しておこう。琉球を代表する儒者、蔡温が中国に赴く際、国王から与えられた使命は「地理の事の学習」であった（『蔡氏家譜』。「地理の

「学」とは風水に関わる学問であり、実際、彼の後の施策や儒学内容は、風水思想と深く関わるものであった。これもまた江戸の儒者の視野にはほとんど入ってこないことがらではないだろうか。

さらに考えるべき点として、学者の活動範囲に大きな異なりがあることも指摘できるだろう。蔡温が王命で中国に派遣されたように、琉球の学者は、多く海外における交渉実務の現場で責任者として活躍した経歴を有している。蔡温とやらんで琉球を代表する学者、程順則は、二一歳で通事となり初めて渡唐して以来、生涯で計五度の中国派遣（北京にもいたる）を経験し、同時に、一七一四年の「江戸立」（大和旅）に随行して、新井白石とも面談し、その帰途、京都で近衛家熙の求めに応じて作詩し、書の献呈も行っている。また、若年期到北京国子監への「官生」に選抜された経歴を有する鄭秉哲にいたっては、生涯に六度の清国への派遣と一度の江戸派遣を経験し、一七五二年の「江戸立」では「儀衛正」として將軍家重への「進見の儀」に参列し、一七五七年には特別使節の副使、「紫金大夫」として中国北京に赴き、北京郊外清河で乾隆帝と直々問答を交わしさえしている（会話は当然、当時の漢語でなされた）。<sup>7</sup> 彼らが、冊封使が琉球に滞在する際の、接待、交渉担当者であったことはいうまでもない。琉球では彼らが、国際交流・交易の実務担当者であり、時に国政担当者にもなったのである（蔡温の場合）。そうした状況の下での学問の意味を考えないと、琉球儒教の性格を見失うことになるであろう。

儒教が琉球に本格的に受容されたのは、近世以降のことである。田名真之は「近世沖繩の学問の主流は、当時の日本・中国と同様に、儒学であり、朱子学であつて、経書（四書五経）の講釈を中心

としていた。ただ、沖繩の儒学の系統には、古琉球以来二つの流れがあつて、一つは禅僧等によつて大和から首里へ、他の一つは官生等によつて中国から久米村に導入されている」と概説する（「近世久米村の成立と展開」<sup>8</sup>）。古琉球時代から琉球と日本本土の間に五山の禅僧が多く往来し、王府（首里）を中心に仏教、儒学を広めると共に、和文文化を伝えてきた。一方、久米村に集住した帰化人集団、閩人三十六姓が、对中国外交担当者として活躍し、儒教文化を保存し、中国留学生（官生）の母体となつてきた。しかし、琉球における儒教の定着過程には、薩摩からの朱子学流入も関わっていた。

薩摩侵攻直前（一六〇六年）の冊封使、夏子陽の『使琉球録』には、「夏子陽曰。余聞、琉球国王宮之右有寺、曰円覚。制頗弘敞、其中所藏、有国初所賜四書五経韻府通鑑唐賢三体詩諸書。仏経如華嚴法華楞嚴之類亦間有之。但其僧所識誦則止一心経。而所以教陪臣子弟則一論語也。要亦文字之關未広耳」と、その当時には「一論語」のみが学ばれるだけで、儒教がまだ広まっていなかったことを、「文字之關未広」と書き残している。長く中国と交通してきた琉球であるが、真に学問として琉球に朱子学が入ってきたのは、薩摩侵入を契機としてであった。そして、それまで首里の学問とは別に存在してきた久米村の儒教も、それに共振して再活性化していった。その間の経緯を、真境名安興（一八七五—一九三三）は、以下のように説明している。<sup>10</sup>

漢籍は支那の大学、国子監に留学生を派して研学せしむると共に、国内にても、初めは支那の儒者を招聘して学習せしめたるが如し。明の毛擎台、曾得魯、張五官、楊明州の如きは是れなり。

（廟学紀略）其後司教、講解師、訓誥師等の職を置き文教益盛なりしが、享保三年には久米邑に明倫堂を設置せられ、正式の教育を施されたり。是れより先慶長年間に、我邦朱子学の泰斗桂菴禅師の法嗣、釈玄昌（文之和尚）の高弟子なる泊如竹の渡来ありて、時の国王尚豊の師と為り逗留三年の間、大に朱子学を鼓吹せり。斯の如く儒学も漸次支那学者の手よりして我邦学者の手に移り総て和訓に依りて学習せしめたり。『沖繩一千年史』一九二三年、初版）

琉球に明倫堂が創立されたのは、日本でいえば享保三年（一七一八年）であり、日本の多くの藩校設立に先んじるものであった。そしてそこでの教育は主として久米村住の中国帰化人が担当していた。それが泊如竹の渡琉を契機とする、薩摩由来の朱子学の伝来により、次第に中国帰化人から日本経由の儒学に、それも和訓に依拠した学習へと変化した、と真境名はいうのである。

この、真境名が叙述の基とした程順則『廟学紀略』（一七〇六年）は、近世琉球における儒教定着の過程を記す最初の記録であるが、そこには、明の万暦年間、紫金大夫蔡堅（一五八五—一六四七）が中国から聖像（絵画）をもたらし私邸に奉じていたが、後に尚貞王の許可を得て、久米村に孔子廟が創建されたこと、明の学者の渡琉を得て儒教が広まったこと、それ以前には学問が無かったことが記されている。<sup>1)</sup>

按興学之始例、延中国大儒教授生徒。如明之毛擎台諱鼎、曾得魯、張五官、楊明州、四先生至今国人能道之。夫木有根本、学

有淵源。四先生教沢及於我国、炳若日星。及今此弗紀、後将無有伝之者。至於四先生以前、則不可考矣。

程順則は続けて、久米村において、文理に精通した者一人を択んで講解師とし、句読鮮明なる者一人を択んで訓誥師として儒学教育が始まったことを述べる。この「講解師」と「訓誥師」による教授は、科挙（科試）を採用した琉球における伝統的教育組織として継続され、その存在は諸書に言及されるところである。

清からの冊封副使、徐葆光（一七一九年来琉）の記録『中山伝信録』もまた、「講解師」と「訓誥師」の存在に着目し、久米村聖堂の様子を以下のように記録している。<sup>2)</sup>

聖廟在久米村泉崎橋北門、南向。進大門、庭方広十余畝、上設拜台。正堂三間、夫子像前又設木主、四配各手一經。正中梁上、亦摹御書万世師表四大字榜書。……、明倫堂左右兩廡、蓄經書籍文略備。国王又命紫金大夫程順則刊刻聖諭十六條演義教節、月吉講之。旧例、以紫金大夫一員司教、每旬三六九日詣講堂、稽察諸生勤惰、兼理中国往來貢典、並參贊大礼。

ここから、聖廟の整備状況とそこで行われたことからの一端をうかがいしることができる。特に注目したいのは、国王が程順則に命じて「聖諭十六條」を刊刻させ、講義させたという点である。これはあとに触れるが、琉球儒教の特質の一つに関わる点である。

では、学校において「講解師」「訓誥師」は実際、どのように講義したのか。中国音で講義したのか、和語あるいは琉球語で講義し

たのか。そして何を教授したのか。それに一つの示唆を与えるのは、宝暦一二年（一七六二年）、琉球から薩摩に向かう途中、遭難して（高知宿毛大島に回航された楳船の乗組員（使者として潮平盛成が乗船）から、土佐の儒者戸部良熙が聞き取りし、後に写本で広く江戸期日本に流通した聞き書き書『大島筆記』中の記述である。<sup>15</sup>

琉球ノ学校、小学四書六経ヲ業トス。近頃マテハ、備旨ト云書ヲ用ヒ居タルカ、近年四書體注渡リ、是ガ集註ノ昭考ニ簡明ナ末疏シヤトテ、今ハ是ヲ用ユト照屋里之子云ヘリ。……学校アマリ大ナルトハ聞ヘズ。聖堂ト並ヒ立リ聖堂ニテ丁祭トテ二月八月アリ。三司官、国王ノ名代ニ来リ拜ス。学頭一人シテ祭り衆官数々アルコトナリ。膳部ヲススメ樂ヲ奏スル事ナリ。学校ノ名ハ、明倫堂ト云。王子以下、誰ニテモ就学アル事ナリ。学校ニアラスシテ自宅ニテ講スル者モアリ。王子按司三司ナトヘ出講スル事モアルナリ。国王ノ侍読ハ各別ニ、久米村ノ学官ハ、本唐ノ通りニ直読ニ教ル也。夫ヲ講官ヨリ国読ニ通スレ様モ教ル也。點本ハ、薩摩ノ僧、文之ガ點本ヲ用ユ。傍ヨリ琉球朱子学ナリヤト問ヘルニ、甚怪メタル様子ナリ。子細ハ本唐モ琉球学業ト云ヘハ、小学・四書集註・章句・五経・集傳ヨリ外ハナク、何学ト云様ナル名目ハナキ故也。

ここからわかるのは、久米村の教師が漢語で直読して教える一方、「講官」が薩摩伝来の「文之点」に拠る「国読（訓読）」でも教えたこと、そして彼らにとって、「学業」といえば朱子学以外には想定し得ないことである。

琉球において薩摩の僧侶、南甫文之の「点本」が使用されるようになったきっかけは、薩南学派、桂菴玄樹、南甫文之の直系、泊如竹（一五七〇—一六五五）が、薩摩藩の命で渡琉し、琉球王府に三年間滞在し王家一族に学問教授したことによる。薩摩の儒者、伊地知季安（一七八二—一八六七）は『漢学紀源』で、琉球王家における泊如竹の儒教道德感化の功を賞揚しているが、その実態は不明である。ただ、西村天因が『日本宋学史』で説明したように、如竹は、桂庵玄樹、文之玄昌の漢文の読みかた（訓点）を公式化して後世に伝えるのに寄与した人物であり、彼によって、朱子学が一定の訓読（和読）の読みかたとともに、琉球に移入された事実があったのであろう。「後世に至りても文之点に非ざれば読まず、琉使の江戸に至る毎に、文之点四書を購ひ帰れりとぞ。是れ如竹教化の致す所なるべし」（『日本宋学史』）とも西村は述べるが、「文之点」本がどれほど琉球において普及したかは不明である。<sup>16</sup>ただ少なくとも、中国音に精通した久米村出身の限られた俊秀を除いて、琉球の多くの士人たちが、「文之点」四書集注、もしくは他の和刻本漢籍を通して学んだことは、次に記す中国側の記録からも知られる。

北京国子監で、琉球からの留学生（「官生」）の教習の任にあつた清朝の儒者、潘相の記録『琉球入学見聞録』（二七六四年）中に、「臣所見者、有四書詩経書経近思録古文真宝、白文。小註之傍皆有鈎挑傍記。本係鐫刻、非読時用筆添註」とする記述がある。<sup>16</sup>潘相が実見した、琉球からの「官生」たちが持参した書籍には、「小註」の横にみな「鈎挑」（「レ点」などの訓点）が付され、「傍記」（カタカナの送り仮名か）があつて、それは、読書に際して学生が書き込んだものではなく、もともと書籍そのものに刻されていた、と潘相は証

言するのである。また、康熙二年（一六六三）の冊封使、張学礼の『中山紀略』中にも、琉球の官吏の家の書架に「四書唐詩通鑑」などがあり、それらには「傍訳土言」が付されているとの記述が見える。<sup>17</sup>この「傍訳土言」とは和刻本の訓点、カタカナの表記であろう。これら中国側の実見録からも、近世琉球の士人の多くが、江戸から到来した和刻本漢籍をもとに学習していたことが想定されるのである。

当初五山文化の影響を深く受け、和文文化に親しんでいた琉球王国が、漢文重視、儒学重視に至ったのはむしろ薩摩侵攻後のことであり、それは学校制度の整備とも連動していた。薩摩の仏教寺院への圧力と儒教の奨励、一六七六年（康熙一五）、孔子廟完成、一六七八年、講解師、訓詁師設置、といった次第で国教としての儒教の浸透（及び漢文化）が進んでいったのである。そして、琉球を代表する儒者、程順則（一六六三—一七三四）、蔡温（一六八二—一七六一）の活躍期を迎えることとなる。

### 三 蔡温の〈実学〉と〈風水〉思想

琉球儒学の思想的達成を示す儒者は蔡温である。別名、具志頭文若、具志頭親方、蔡温は唐名。久米村閩人三十六姓の蔡氏の家筋の生まれで、父蔡鐸は対中国外交の第一線で活躍し、久米村の惣役も務め、外交文書『歴代宝案』の第一次編纂、王朝正史『中山世譜』編纂に携わった人物である。その子蔡温は、若くして才に秀でて通事に抜擢され、訓詁師、さらには講解師を勤めた後、一七〇八年（二七歳）、対中国外交の最前線、福州琉球館（柔遠駅）に足かけ三

年の間、派遣された。福州滞在中の出来事、「湖広の人」との邂逅は、彼の真理開悟の逸話として一種神話化されて今に伝わる。自伝には、福州滞在中、親交のあつた凌雲寺の長老に紹介され訪れた「湖広の人」と称する隠者との出会いの不思議さと、そこで「人間実理実用の道、有形無形共其秘旨、一々不残致伝授。其外、儒道異端の取分ケ迄、委細被相教」られたことが述べられている（『自叙伝』<sup>18</sup>）。帰国後、蔡温は国王の側近くに仕え、後、三司官（国政を取り仕切る三人制の宰相）の一人に任ぜられ、七一歳、自ら身を引くまで王国政治の中枢に位置し続けた。その間、国学者との対立（平敷屋朝敏らの処刑）もあり、また大規模な土木事業を自ら指揮するなど、政治家として活躍した。<sup>19</sup>

蔡温の儒学が純粹な朱子学であるか否かについては、冊封副使、李鼎元の「蔡温尤肆力於古文、……蓋学朱子未純者」<sup>20</sup>（『使琉球記』）とする当時の批評以降、多くの議論がなされてきた。また自伝にいう「湖広の人」との邂逅、そこでの思想的回心に関しても多く議論されてきた。しかしながら、著作の内の重要なもののいくつかがすでに失われていることもあり、いまだ議論の決着はついていない。<sup>21</sup>近年はむしろ、単純に朱子学か陽明学かといった区分で論じるのではなく、明末〜清初の中国を軸とする多層的思想潮流のなかで蔡温儒学もとらえ直されるべきだとする有力な考え方が出てきつつある。<sup>22</sup>

ここでも、思想の源流探しの問題としてではなく、蔡温における朱子学受容とその政治実践への展開の様相について述べておきたい。というのも、蔡温の儒学は経書解釈の差を競うものではなく、あくまで現実に琉球が置かれた状況に即したものだっただけであ

り、彼の儒学思想も、その政治論、治山論、風水論等々、現実の社会問題と一連のものとして、その真価が問われるべきものと考えるからである。蔡温の現実政治への関与は、国学者（和学者）との対立（平敷屋朝敏らの処刑）から、对中国の外交的難問の処理、自ら指揮した土木、治山事業等、実に多面にわたっており、学者であり峻烈な政治家であった蔡温の全体像のなかで、その儒学もとらえなおされるべきだからである。

蔡温の著作として知られるのは、『御教条』『独物語』のほか、仏者との問答形式を取る『寰翁片言』、思想的論述『醒夢要論』、統治論『凶治要伝』、『俗習要論』などである。なかでも思弁的表現を多く含むのは『醒夢要論』と題された小論であり、そこにはたしかに朱熹の議論に通じる表現を多く見いだすことができる。例をあげれば、「一氣未萌之前、混々沌々、無言可説、強呼太極。……一氣之萌、自虚空而起、是物者之初也、此処可以点識。此氣既起而后、循序陰陽分、天地闢、人物生。是一氣妙用之所致、所謂造化者是也」といった太極、陰陽二氣を原理とする宇宙生成論、あるいは「人物各得妙用之理、以為己有、所謂人物之性是也。性即理也、其理發処、即則也」といった人性論等々、朱熹哲学の原理にそった発言、用語を、そこに確かめることができる。しかし同時に、同書の過半を占めるのは、「鬼魅魍魎」「咒咀」「仙之術」の否定、それに惑溺する人心（世俗之人、常信虚誕之説、深懷気惑而終身不醒。……）への戒めの記述なのである。蔡温は、「風雨雷霆」等怪異現象を陰陽二氣の集散と説明し、「鬼神」も、その形体を論じることとはできないと唯物論的に整理する。政治家として、当時民間の習俗に深く定着したユタ・トキなど土着の巫術に厳しく対処したことも考え合わせると、蔡温

において朱子学は、文字通り（実学）として、政治学として採用されたと考えることができよう。

蔡温の著書、『要務彙編』の典故を整理した都築晶子は、十巻にわたるその内容がほぼ『性理大全』に依拠することを明らかにしたうえで、しかしながら『性理大全』の形而上学の部分は全く引用していないこと、「科挙之学・礼楽・宗廟・宗法・諡法・封建・学校・諫諍・王伯・論兵・夷狄などの細目の引用がみられず、これらの制度が蔡温の注意をひかず、ひいては琉球にとつてなじみがなかったこと」に注目をうながしている。ちなみに、この『要務彙編』という書物自体、「自序」に自ら述べるように、朱熹編『小学』にならつて、今の世の道德、政治のたすけとして古来の善事を探って編されたものであり、なかでも、孝道、家道等に多くの分量がさかれたものである。

このように、蔡温の朱子学受容は、琉球の置かれた個別事情、王国の実際の政治に直結したものであった。蔡温は『中庸章句』をしばしば著述中に引用するが、その際も、彼の関心は、江戸期の儒者が関心を抱いた「性―道―教」や「誠」の部分ではなく、もっぱら『中庸』中の政治を論じた箇所にあった。彼の名著『凶治要伝』は、君臣道德から説き始める国家経営論であるが、その書中、「人性即理也」といった宋学を思わせる性理学的言辞があつても、それが最終的には「是治衆之機関、所謂一視同仁之道也」と結論づけられているように、議論はつねに、思弁的な詮索ではなく、具体的統治の実際へと向かうものだったのである。

それは、彼の（風水）論が現実的な治山事業に結実したこととも連動する、蔡温儒学（実学）としての特質であるといえる。蔡温が、

清と日本（薩摩）との間で王国をいかに存立させるかということに腐心したことは、多く指摘される通りである。そしてその儒学もまた、ユタに代表されるような伝統的習俗に「惑溺」した琉球社会を、いかに豊かな自立した社会に築き上げるかに主眼があるものであった。蔡温の朱子学は、江戸期日本におけるような、経学あるいは性理学の側面に偏した朱子学受容（それと表裏した批判）とは確かに位相を異にするが、それとはまた別の、琉球の置かれた現実（地政学的な、特殊土着的な）に即した、社会教化の学としての、朱子学の一つの展開としてとらえられるべきであろう。

近世琉球における教訓書の代名詞ともいえる『御教条』は、蔡温が三司官の一人として在任時、他の二人の三司官、伊江親方、美里親方、および北谷王子の連名で、一七三二年（雍正十年）に発布したものである。執筆には文書奉行、豊川親方があたったが、その立案は蔡温によるものであり、今日では蔡温の名とともに伝わっている。三司官とは、琉球独自の執政体制で、三人の宰相が司官として任命され、国王の下、合議で実際の政治を行ったものであり、ほぼ向氏、毛氏、馬氏、翁氏の四大氏から選任され、終身官であった。この、各地で巡検の際に講読会で参列者に申し聞かせ、筆算稽古所（各地域に設置された学習塾）の教科書として使用された『御教条』は、冒頭、琉球の成り立ちを述べ、ついで薩摩への感謝を記し、さらに役人、士族、地頭、百姓等々、その職分に応じた生き方を述べたうえで、人としての生き方、生活のあるべき姿を平易に説き聞かしたものである。その本論部分は、次のような「孝行」の勧めから始まる。<sup>20</sup>

人間之道与申者孝行題目二候。行与申者諸士百姓共其身之行跡題目にして、家中人数其外親類縁者二至迄睦敷取合、尤御奉公人ハ国家之為何篇入精、又百姓等者、家業無油断相働、各件之勤を以父母安心させ候儀、孝行与申事候。

このように、「人間の道」は孝行こそが根本であると、親族仲むつまじく暮らすべきこと、奉公人は国家のため、百姓等は家業を怠りなく勤めて父母を安心させるべきことを説く『御教条』は、続いて子弟の教育、敬老、救貧等々の道徳について述べ、また、ユタ（巫女）信仰の非なること、死霊・生霊の否定に及び、「人間与申者、惣而天性五常之徳儀備居候故、上下万民、才柄無柄共皆以国用之積候」と、道徳的生活が国家繁栄の基であることを述べて三十二条の教諭を閉じる。こうした内容を持つ『御教条』が、「孝順父母、尊敬長上」をもって始まる『六論衍義』や、「敦孝弟以重人倫」を第一条とする『聖諭広訓』と同一線上のものであることは明らかであり、それが上から頒布されたことは、琉球において〈教諭〉社会の現実がめざされたことを示すものである。

『御教条』を起草した蔡温は、土身分に対しても『独物語』を著し、「五倫四民之道者、人間作意之様有之候得共、畢竟天道自然之陰陽五行より差発来申事候、然故政道之儀者何篇陰陽五行を本性にして相行申事候」と儒教政治の実践を語りかけている。ここにみられる政治実践との直接的つながりが、琉球儒教の一番の特徴である。そしてそれが、中国（清）と日本（薩摩藩および江戸幕府）という強大な政治圧力の狭間で、直に王国の存立に関わっていわれたところに、琉球儒教の特色がある。まさに、『御教条』が冒頭、薩摩への

感謝表明から始まっていることを述べたが、『独物語』もまた、次のような言葉をもって始められる。<sup>27)</sup>

御当国之儀、偏小之国力を以、唐大和江之御勤御座候付而ハ、御分力不相応程之御事候。然共前代より王国にして立来候儀者、御当国諸山気脈悉致連属、其形蜿蜒如龍有之。又御当国之座所茂、分野星辰之内、洪福之星ニ差当申候故、此程御政道之本法乍無案内、兎哉角、相済来事候。

辺境の小国で中国、日本の両大国に仕えるには力不足でありながら、ここまでなんとかやってこられたのは、「諸山気脈」が龍の如く連なり、「洪福の星」の下に王国が位置するからだといっているのである。二大強国の狭間で独立して生きながらえることの難しさと、「風水」による国家の護持がここには示されている。そしてこれらのことが、蔡温の政治家、儒者としての、生涯に一貫する課題であった。

三一歳、尚敬王の指南役「国師」に任ぜられ、四七歳時には、外交実務者として代々政治には関与しない原則であった久米村出身者として初めて三司官の一人となり、王国の行政に関わった蔡温は、外交から内政にいたるまで多くの業績を残したが、なかでも特筆すべきは、その林政、農政への功績である。彼は在任中幾度も山林視察を行い、植林に関わる多くの文書や法令を残している。『山林真秘』や、『林政八書』がそれである。<sup>28)</sup> それらは、限りある森林資源が荒廃に瀕していた当時の状況への対応策であったが、彼の提言や施策が注目されるのは、それが実際的かつ有効であったと同時に、そこに「風水」が深く関与している点である。眼を同時期日本に転じれば、熊沢蕃山、太宰春台、宮崎安貞など、林政を論じた学者がいなかったわけではないが、それらは、多く殖産、水土保全に終始するものであった。<sup>29)</sup> それに對し、林政への提言が思想と深く結びついていたこと、国土論、景觀論に展開するものであったこと、施策が実現されたことにおいて、蔡温の場合は際立っている。

蔡温の「実学」を考える際避けて通れないのは、その「風水」との関連である。前引『独物語』冒頭の「諸山の気脈が竜のごとくに連なつて王府を守護し、王国が洪福の星の下にある…」とする記述は、けつして単なる比喩の表現ではない。蔡温は風水による国家の護持を真剣に考えていたからである。六八歳の時、王府において首里から名護への遷都説が浮上した際、彼は「諸山地理之気脈」の観点からそれに反対し、翌年（一七五〇）その由を記した碑を名護に建立している。そこに記されたのは、「吾国三府四十一県岡壠平原分合同背成乎虎伏龍蟠之勢、得乎同幹異枝之宜、而龍脈綿々大頭天然之姿、是誠万世洪福之國也」<sup>30)</sup> とする、国土を「虎伏龍蟠」「龍脈綿々」たる有機体として把握する「風水」の思想であった。彼はまた、「首里地理記」(『琉球国旧記』)を著し、首里城の立地、景觀、交通を「気の密封」という視点から分析し、そのための植林を提言している。<sup>31)</sup>

「風水」は沖繩において今も「フンシー」と呼ばれ、生きた「知」として日常的に機能しているが、その基盤を作った中心人物が、まさに蔡温だったのである。そもそも、蔡温が「湖広の人」から「人間実理実用の道、有形無形其秘旨」を伝授され、思想的回心を遂げたとされる第一回目の渡唐（一七〇八〜一〇）の際、元々国王から与えられていた使命は、「地理の事の学習」であった。『蔡氏家譜』には「…且在福州時、遍尋地理先生、幸遇劉先生、就他精学地

理、悉受其秘書及大羅經一面」と記されている<sup>35</sup>。このように、「風水」を「国家経営の術として本格的に活用」した蔡温について、「宰相みずからがいわば大風水師の役割を果たしたようなケースは他に類がない」と批評する三浦國雄は、沖繩の風水について、「(一)当初、一家一族の繁栄に関わる占術としてではなく、国家経営の根幹を成す新しい技術として導入された。(二)その結果として、風水の潜在的 가능성이引き出された部分がある。(三)「抱護」の思想が家や村づくりに生かされ、自然破壊の抑止力として機能した。(四)ヤマトの場合、都市・村落・陽宅(家)・陰宅(墓)の四ジャンルのうち、結局陽宅風水(家相)しか残らなかったが、沖繩の風水はほぼこの四ジャンル全域にわたっており、特に孝道や祖先崇拜と結びついて民間では墓地風水が栄えた」等、七点の特徴を挙げている<sup>36</sup>。

ここに三浦が言及する「抱護」の思想とは、つとに都築晶子が琉球〈風水〉の重要概念として指摘したことがらだが、蔡温『山林真秘』における「抱護之門、是山林氣脈之所係也。須能以樹木堅閉其門、不使山氣洩通、最為要。……抱護之山、四圍堅牢、最為要」といった記述に見られる、「山林氣脈」「山氣」を密封することを意味する「抱護」のことをさす。蔡温の林政書はいずれも、図を用いた具体性に富む提言書であるが、その思想の根幹には「山林氣脈」の密封、「抱護」という〈風水〉の思想が存していたのである。三浦は「風水が国家の政策の一部として活用された例など他の地域にあつたのだろうか。私は寡聞にして知らない」と評する<sup>36</sup>。そして、「抱護」という語が「たんなる用語法を超えて一個の思想として沖繩で根付」いたことに注意を促している。琉球に〈風水〉が初めて伝わったのは、

一六二九年、八重山の川平に漂着した浙江省台州府の楊明州によるとされるが、その後、久米村の帰化人、冊封使、僧侶などによって〈風水〉の普及がはかられていくことになり、国家事業として〈風水〉の学が用いられるようになっていった<sup>39</sup>。その頂点に立つのが、蔡温の〈風水〉思想だったのである。

今日、石垣島に『北木山風水記』と題された書物が残されている。「北木山」とは八重山のこと、八重山地方が黒木を多く産出したところから、五行の色(黒木・烏木↓北)に当てて呼ばれたとされる。その中身は、本島、久米村の風水師、与儀親雲上鄭良佐が、同治二年(一八六三)、八重山からの要請により、八重山各地を〈風水〉の観点から検分して回り、具体的な助言を為した記録である。同書「緒言」には、先立つ康熙三年(一六八四)、久米村の風水師、外間親雲上による〈風水〉の検分を経て、八重山地方は繁栄してきたのだが、明和の大津波(一七七一年)に際会して家々は損壊し、多く人民が失われた。ただ住民は、あまりに倉卒の間の惨事だったので、〈風水〉の善悪をも考えずに家を再建してしまい、結果、状況がひどく悪化しているので、あらためて〈風水〉の検分をしてほしい、と今回の検分の由来を説明する。そしてこの書物に多出するものが、まさしく、「抱護」ということばなのである。本文冒頭(「四村風水記」)にはいう<sup>40</sup>。

夫地理之法、山背水走而無抱護之情、則陰宅・卿(郷力)城俱不可建焉。山交水会而有抱護之情、則陰宅・卿(郷力)城俱可建焉。按本島滿勢嶽、背去而無抱護之情、皆野底山、廻環而有抱護之情。然以強弱推之、彼強而此弱、其勢不齊。宜昭図、於

皆野底山及各村後山、多栽樹木以佐其勢、乃吉。

石垣島の具体的な山、満勢嶽、野底山に即して、「抱護」の観点から〈風水〉が語られ、しかるべき場所に木を植えることの重要性が説かれるのである（「抱護之情」という表現も注目される）。そして本書では、この後各村々を巡検して、芭蕉や竹を植える場所から宅地や門の位置にいたるまで、詳細な検討がなされたのである。

蔡温が清と日本（薩摩）との間での王国の存立に腐心したことは最初に記した通りである。そしてその儒学は、ユタに代表されるような伝統的習俗に「惑溺」した琉球社会を、いかに豊かな自立した社会に築き上げるかに主眼がある（実学）としてあった。それは江戸日本におけるような、経学あるいは性理学の側面に偏した朱子学受容（それと表裏する朱子学批判）とは大きく姿を異にするが、それとはまた別の学問、すなわち、琉球の置かれた現実に即した〈実学〉として、そして国家運営、地域活性化につながる〈風水〉の実践と密着した〈実学〉としてあったといえるだろう。

#### 四 程順則の〈教諭〉思想

蔡温と並び琉球儒学を代表するのが、程順則である。名護親方、名護聖人とも敬称された程順則、字龍文、号念菴は、久米村程氏の七世、地元で訓育を受けた後、一六八三年、中国に留学し四年間滞在し、陳元輔のもとで学んだ経歴を持つ。帰国後、講解師に任ぜられ、その後も四度中国に渡って学んだ人物であり、尚真王の世子尚純、世孫尚益の侍講ともなり、前掲、徐葆光『中山伝信録』にも記

されるように、明倫堂創建を建議したことでも知られる碩儒である。また、正徳四年（一七一四）の「江戸立」に加わり、新井白石とも面談した人物である。その彼が、思想史上もつとも知られるのは、『六諭衍義』を琉球にもたらした事実、そしてそれがさらに江戸幕府に伝わった経緯においてである。

『六諭衍義』とは、順治九年（一六五二）、清の世祖順治帝が頒布した六箇条の教諭、「六諭」（第一孝順父母、第二尊敬長上、第三和睦鄉里、第四教訓子孫、第五各安生理、第六毋作非為）に、康熙年間、范鋳が白話による解釈を加えて民間に広まったものである（「六諭」本文そのものは、明の太祖洪武帝の「教民榜文」（一三九八年）に由来する）。

『六諭衍義』渡来の具体的経緯は、程順則が康熙廿二年に留学生（官生）として初めて渡唐した際に、その重要性に気付き、その後、進貢副使として渡唐中の康熙四十七年（一七〇八）、中国福州で印行すること得たとされる。それがほぼ十年を経て、享保四年（一七一九）、薩摩藩主島津吉貴を経由して將軍吉宗に献上されるにいたったのであった。

そもそも程順則が『六諭衍義』を自らの資金で上梓した理由は、その民衆教化の内容に感服したことにあわせて、当時の中国語（白話）を学習する目的にあったことが、程順則自身の序には記されている（「重刻六諭衍義跋」）。すなわち、彼私の語言の懸隔の自覚、六経四書の言語と「口頭話」の言語的差、そして民間の人人にとつてふさわしい教化の言語とは何かという問い、等々の問題意識が、この書物の上梓に際して存していたのである。

そしてそれが将来された江戸日本において、この白話によって記

された教訓書ゆえの和語への翻訳の困難が、室鳩巢による和訳本『六諭衍義大意』と、荻生徂徠による訓読『六諭衍義』の二種類を生み出すことになるのだが、こうした経緯をへて和訳された『六諭衍義』は、江戸期日本において、幕府の奨励策により寺子屋に頒布され、また民間の教師、「手習い師匠」に頒布され、またその過程で、大量の同様の〈教諭〉本を産み出していくこととなったのであった。<sup>⑬</sup>

この書の江戸期日本における広範な流通を、歴史学者深谷克己は、「東アジア法文明」を〈教諭〉による統治、すなわち「武断」でなにかたちで、「安民」「無事」の実現をめざし、かつ統治者の正当性を説くことによつて、治者―被治者間の合意の形成をめざす方法の浸透という点から解釈している。<sup>⑭</sup>元来、中国における〈教諭〉による統治の浸透は、明清交替を経て生じた政治の新たな局面の結果であった。漢民族と異なる満洲族によつて建国された清帝国の新たな国家道徳として孝道思想が再編され、それが〈教諭〉というかたちをとつて全土に公布されたのである。康熙九年（一六七〇）、康熙帝により発布された『聖諭』十六条がそれであり、それを演繹した『聖諭広訓』や、続統と出版されたその解釈本の流通が象徴する、新たな民衆教化の展開であった。<sup>⑮</sup>それらは民衆教化とともに「孝」の思想を、天下に強力に教布する出来事であった。

この教化策、「孝道」教化を軸とする〈教諭〉支配の構想が、琉球を介して江戸期日本に伝わり、広範に幕府支配下の民衆道徳形成の手段とされたのである。それはまさしく、「孝」道徳を中心とした文化圏が近世東アジアに出現したことをも意味する。そしてその重要な中継点に琉球が存していたのである。

前に引用した徐葆光『中山伝信録』中の「国王又命紫金大夫程順

則刊刻聖諭十六条演義教節、月吉講之。旧例、以紫金大夫一員司教、毎旬三六九日詣講堂」といった明倫堂の姿は、江戸期日本以上に、〈教諭〉による統治そのものの姿を伝えるものである。程順則が伝えた中国口語による〈教諭〉、そして、元々は程順則の個人的作業として始まった〈教諭〉の翻刻が、今度は、江戸から琉球に還流するかたちで、庶民教化の基盤となつていったのである。琉球を介して江戸社会に伝わった『六諭衍義』であるが、その和訳本『六諭衍義大意』が、再度琉球に逆輸入されて広まり、「孝行」の重要性を平易に論ず、蔡温『御教条』のごとき教訓書群が編まれ、流布し、民衆道徳の基盤が形成されていったのである。

今日残存する貴重な資料、琉球士族の一人が残した教訓書『阿嘉直識遺言書』をみると、「六諭・小学・四書」が儒学としてまず学ばれるべきものであり、なかでも「六諭」が重要とされていたことが明瞭に見て取れる。<sup>⑯</sup>あるいは離島に残る、地方名家の蔵書目録を見ると、そのなかに、四書、小学といった朱子学の基本書とならんで、蔡温『御教条』、『六諭衍義』を見出すことができる。また、近年の書誌調査においても、琉球版の書物の存在が指摘されるときにも、『小学』関連の書物の多いことが指摘されている。<sup>⑰</sup>経書解釈の機微を争うことよりも、民衆教化、あるいは〈教諭〉に関わる、実践的な書物が好まれたことを、これらのことは示しているだろう。近世琉球社会において、儒教は解釈を競う注釈作業においてではなく、より実践的な学習課題に即して、広範に機能したといえるのではないだろうか。そこでは、もつぱら朱熹注四書が学ばれ、身近な道徳書としての『六諭衍義』『小学』等、教訓書が好まれたのである。今後、こうした琉球各地域における〈教諭〉実践の実態が解明され

ることで、琉球における儒教の性格がさらに明らかにようになってくるであろう。

## 五 琉球儒教への視点

以上、「実学」(風水)「教化」という三つの視点を軸に、琉球儒教の一端を明らかにしてきたが、今回は、あくまでも蔡温、程順則という二人の傑出した儒者を中心に論じたにとどまる。そもそも、近世琉球に社会身分としての儒者は存したのか、儒学教育は具体的にどうだったのかといった問題等については、琉球における科挙「科試」の実際とも併せて、今後の検討課題としたい。また、程順則と「教諭」の問題に関しては、紙幅の都合上、議論を省いた部分があり、それらについても稿をあらためて考えたい。

もう一つ今後の課題として記しておきたいのは、「文化」としての儒教受容の問題である。琉球において、宗教や哲学、道徳は、習俗・習慣や土着の文化と一体化して定着した面が大きく、琉球に伝統的に重んじられてきた歌舞・演劇・宗教儀礼(これらは一体のものであった)をも視野に入れて、すなわち近世琉球「文化」総体の一要素として、琉球における儒教を考える視点が今後必要となると思われる。

### 注

- (1) 村井章介『古琉球―海洋アジアの輝ける王国―』(「角川選書」、二〇一九年、一八六―一八七頁)。  
 (2) 原田禹雄訳注『夏子陽 使琉球録』榕樹書林、二〇〇一年、所収翻刻

から引用(三七三頁)。

- (3) 西村捨造『南島紀事外篇』一八八六年(琉球大学附属図書館・デジタルアーカイブ『南島紀事外篇 坤之巻』三四才)。西村は塩谷岩陰に師事した経歴を有する。  
 (4) 原田禹雄訳注『李鼎元 使琉球記』榕樹書林、二〇〇七年、所収影印版(五五六頁)。  
 (5) 武藤長平『西南文運史論』岡書院、一九二六年、一八九―一九〇頁。  
 (6) 高津孝・榮野川敦編『増補琉球関係漢籍目録』(平成一五・一六年度科研特定領域研究(二)「近世琉球における漢籍の収集・出版についての総合的研究」研究成果報告書別冊)、二〇〇五年。  
 (7) 渡辺美季「鄭秉哲の唐旅・大和旅―皇帝と話をした琉球人」(村井章介・三谷博編『琉球からみた世界史』山川出版社、二〇一一年、所収)。  
 (8) 田名真之「近世久米村の成立と展開」『新琉球史 近世編(上)』琉球新報社、一九八九年、二一六頁。  
 (9) 前掲『夏子陽 使琉球録』三七五頁。  
 (10) 『真境名安興全集』第一巻、琉球新報社、一九九三年、二六二頁。  
 (11) 『那覇市史』資料編 第一巻六 家譜資料二(久米村系)、一九八〇年、五五二頁。  
 (12) 『那覇市史』資料編 第一巻三 冊封使録関係資料(原文編)、一九七七年、八二頁。  
 (13) 引用は、沖縄県立図書館蔵『大島筆記』(「法政大学沖縄文化研究所所蔵複写本(原本はハワイイ大学宝玲文庫蔵)の複製本」)による。  
 (14) 西村天因『日本宋学史』朝日新聞社、一九五一年、一七二頁。  
 (15) 水上雅晴は、琉球一般士人の漢籍学習の実態を、その「書き入れ」から明らかにし、石垣島の地方士人の「読み方」が「文之点」に「忠実に従っている」とは到底言えない。実例を紹介し(「琉球地方士人漢籍学習の実態―書き入れに着目した考察」『琉球大学教育学部紀要』

- 八四、二〇一四年)、また久米村士族「楚南家」所蔵の漢籍『四書体注』等の「校勘」の実際、「書き入れ(訓点)」の綿密な検討から、近世琉球における「文之点」の流通が一般化できないことを明らかにして、「文之点」以外の「江戸時代に刊行された諸々の訓点本と比較して影響関係」を明らかにする必要があるとしている(『琉球中央士族の漢籍学習について―楚南家本を中心とする初歩的考察』『沖繩文化研究』四一、二〇一五年)。「読み方」と「科試」との関係の指摘もふくめ、重要な指摘がなされてる。
- (16) 東恩納寛惇文庫本(琉球大学附属図書館蔵)による。
- (17) 原田禹雄訳注『張学礼 使琉球紀・中山紀略』榕樹書林、一九九八年、所収影印版(同書、九九頁)。
- (18) 崎浜秀明編『蔡温全集』本邦書籍株式会社、一九八四年、一〇八頁。
- (19) 島袋全発「蔡温年譜」『島袋全発著作集』おきなわ社、一九五六年)、田里修「蔡温年譜」『沖繩大学法経学部紀要』第六号、二〇〇六年、参照。
- (20) 前掲、原田訳注『李鼎元 使琉球記』所収影印版(五四七頁)。
- (21) 代表的なものとして、蔡温をむしろ陽明学者とした伊波普猷、依然朱子学者であると強調する糸数兼治、「朱子を学んで純ならず、かつ陽明を学んで純ならず」と評した真栄田義見(『蔡温―伝記と思想』文教図書、一九七六年)、などがある。
- (22) 議論の焦点は個々異なるが、都築晶子、G・スミッツ『琉球王国の自画像―近世沖繩思想史』渡辺美季訳、ベリかん社、二〇一一年、佐久間正らによる最近の議論は、いずれも学派的な規定よりも、蔡温の思想が当時の琉球の現実はどう対応するものであったかという面から、その儒学をとらえなおそうとするものである。
- (23) 高津孝・陳捷主編『琉球王国漢文文献集成』第一九冊、復旦大学出版社、二〇一三年、二七九〜三〇六頁。
- (24) 都築晶子「蔡温の儒家思想について―『要務彙編』をめぐる―」『龍谷大学論集』四四五号、一九九五年)。
- (25) 中村春作「近世琉球と朱子学」(市來津由彦ほか編『江戸儒学の中庸注釈』汲古書院、二〇一〇年、所収) 参照。蔡温の儒学の概念構成については、糸数兼治「蔡温と朱子学」(『球陽論叢』ひるぎ社、一九八六年)、都築晶子「蔡温の「国」の思想」(『人文学報』第八六号、二〇〇二年)、佐久間正「蔡温の思想」(『日本思想史学』第四三号、二〇一一年)、等を参照されたい。
- (26) 『那覇市史』[資料編 第一卷一〇 琉球資料(上)]、一九八九年、六五四頁。
- (27) 同前、六七五頁。
- (28) 仲間勇栄「蔡温と林政八書の世界」榕樹書林、二〇一七年、参照。
- (29) 徳川林政史研究所編『森林の江戸学』東京堂出版、二〇一二年、参照。
- (30) 『「名護市叢書」4 名護碑文記 増補版』、二〇〇一年、四三頁。
- (31) 都築晶子「蔡温の風水思想」(『龍谷史壇』第一一一号、一九九九年)、参照。
- (32) 『那覇市史』[資料編 第一卷六 家譜資料二(上)]、一九八〇年、三六六頁。
- (33) 三浦國雄『風水・暦・陰陽師―中国文化の辺縁としての沖繩―』榕樹書林、二〇〇五年、一五〜二六頁。
- (34) 都築晶子「龍のひそむ島―近世琉球の風水―」『沖繩県史 各論編 第四卷 近世』沖繩県教育委員会、二〇〇五年、同「蔡温と風水」『シーシンブー』三、久米崇聖会、二〇一二年、等参照。
- (35) 前掲『琉球王国漢文文献集成』第一九冊、三四七〜三四八頁。
- (36) 三浦國雄『風水講義』[「文春新書」文藝春秋、二〇〇六年、二四五頁。]
- (37) 同前、九七頁。
- (38) 前掲、都築「龍のひそむ島―近世琉球の風水―」、二八六〜二八七頁。
- (39) 都築晶子「近世沖繩における風水の受容とその展開」(窪徳忠編『沖

- 縄の風水』平河出版社、一九九〇年。
- (40) 鄭良佐『北木山風水記』(『石垣市史叢書』一六、二〇〇八年)。
- (41) 『北木山風水記』については、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・地理学編三六、一九九三年)、新城敏男「八重山の村落風水」(新城『首里王府と八重山』岩田書院、二〇一四年)などの研究がある。
- (42) 中村春作「(教諭)社会という視点―清、琉球、江戸をつなぐもの―」(吉田公平教授退休記念論集『哲学資源としての中国思想』研文出版、二〇一三年)、同「近世東アジアの〈教諭〉思想と日本社会」(辻本雅史・徐興慶編『思想史から東アジアを考える』国立台湾大学出版中心、二〇一六年)、も参照されたい。
- (43) 深谷克己「東アジア法文明と教諭支配―近世日本を中心に」(早稲田大学アジア地域文化エンハンシング研究センター編『アジア地域文化学の発展』雄山閣、二〇〇六年)。
- (44) 桑原隲蔵『中国の孝道』講談社学術文庫、一九七七年(一九二七年初出)、参照。また、『聖諭広訓』及び、それらに依拠した民衆教化の浸透については、近年、周振鶴『聖諭広訓―集解与研究』上海書店出版社、二〇〇六年、阿部泰記『宣講による民衆教化に関する研究』汲古書院、二〇一六年、殷曉星「近世日本地方庶民教化における清聖諭の活用―『聖諭広訓』から『久世条教』『五條施教』へ―」(『日本思想史学』四九、二〇一七年)等、注目すべき研究成果が公開されており、近世東アジアにおける民衆教化思想の展開の中で、琉球儒教をとらえる必要性があらう。
- (45) 「阿嘉直識遺言書」『東恩納寛惇全集』五、第一書房、一九七八年、所収。
- (46) 高津孝「琉球における書物受容と教養」(島村幸一編『琉球―交又する歴史と文化』勉誠出版、二〇一四年)。