

《論文》

蔡温の哲学と林政思想

奥谷浩一

要旨

蔡温は琉球王国の第二の繁栄の時代を創出した大政治家である。彼はたんに傑出した政治家であっただけではなくて、独自の哲学と環境思想とをもつ思想家でもあった。彼は、倫理思想家としては、琉球王国と封建的身分制とを支える強固な儒教イデオロギーをもちながら、他方では相互扶助の精神にもとづいた普遍的ヒューマニズムを実践した。また、環境思想家としては、中国福州の風水思想から強い影響を受けながらも、これを琉球の独自の風土に合わせて柔軟に適用し、琉球の森林保護と森林資源の育成に力を注いだ。彼が政治の舞台に登場する以前の琉球では、王城の補修、進貢船などの船舶の建造、それに砂糖の生産などの必要のために森林が広範に伐採され、木材資源の枯渇が深刻化していた。こうした状況を踏まえ、彼はその生涯にわたって何度も長期にわたる杣山調査を行い、その結果をもとに、森林保護、森林育成、そして木材の安定的供給のための技術と方策を『林政八書』の中に見事に結実させた。王国の支配的地位にある人物が自らこうした業績を残したことは世界的に見てもほとんど類例がない。その業績は、日本本土の江戸時代最大の経世家であり環境思想家であった熊沢蕃山に並ぶものとして、我が国の環境思想と環境保護の歴史の中に明確に位置づけられるべきだと思われる。本論では、その蔡温の哲学と風水の思想とを踏まえながら、彼の林政思想の特徴と意義をまとめることにしたい。

キーワード：儒教イデオロギー、相互扶助の思想、風水と気の思想、龍脈、抱護

目次

はじめに

第1章 蔡温の生涯と主要業績

第2章 思想家としての蔡温

第3章 蔡温の風水思想

第4章 蔡温の林業政策と『林政八書』の思想

終わりに

はじめに

米軍統治時代の琉球政府は、1970年から翌年にかけて、琉球王国時代と米軍統治時代以前の沖縄が誇る三人の偉人切手シリーズを発行した。その一人は、東風平の平民出身の社会運動家であり、沖縄における自由民権運動の先覚者でもあった謝花昇（1865-1908）である⁽¹⁾。二人目は、琉球王国末期の国政多難な時代にあつて尚泰王を補佐し、清国に二度、日本に六度派遣されて、多方面にわたって活躍した外交政治家、宜湾朝保（1823-1876）である⁽²⁾。そして三人目が、本論文が対象とする、琉球王国時代の最大の政治家蔡温（1682-1761）である。



写真① 琉球政府発行の
偉人切手・蔡温

琉球王国は、1609年の「薩摩の琉球入り」の後、中国の明と清を盟主とする冊封体制下にあつてこれらに臣下の礼を取りつつ、なおかつ薩摩と徳川幕府による政治的・経済的支配をも受けるという二重の関係下に置かれて、きわめて厳しい状況に立たされていた。かつて東アジアおよび東南アジアの「万国津梁」として国際的な中継貿易によって繁栄をきわめた琉球王国の面影はもはや昔日のものとなっていた。こうした困難な政治状況の下で、蔡温は47歳で三司官、つまり国権の最高機関である評定所に勤め、王族である摂政とともに三人体制で国王を支え、実質的に宰相役を担う地位に任命された。そして、尚敬王、尚敬王、尚穆王の三代にわたって王を補佐し、およそ25年間もの長きにわたつ

て琉球王国統治の実質的責任者の地位にあつた。

彼の統治の目標と方針は、琉球が二重の関係の下にある資源の乏しい小国であることを自認しつつも、できるだけ他国と薩摩に頼ることなく、おのれの自助努力と合理的な方策によって、自立的で平和で安定した、その意味で豊かな国になることであつた。そのために、蔡温は忠義と礼節と仁愛を重んずる儒教的精神を島民に深く浸透させるとともに、王府による統制経済をできるだけ緩和し、農業・商工業の活性化を促す政策を実施した。蔡温の政治上の業績は数多いが、その代表的なものとして、農業と商工業の振興、士族の失業対策、羽地大川の洪水防止のための河川大改修、北部の国頭地方を含めた幾度にもわたる山林の視察、柚山と呼ばれる王府所有の山林の保護と森林育成の事業、元文検地による国土の再編と税収の改革などがあげられる。

彼の時代には中国文化だけでなく日本文化の輸入も盛んに行われた。この時代は、彼自身による琉球王国正史の改訂、組踊などの琉球古典舞踊の創作、古歌謡の採録と再編集、古語辞書の編集、工芸品の質量両面にわたる向上などの面でも大いに発展を遂げた点で、琉球と琉球文化が第二の繁栄を迎えた時代でもあつた。沖縄の歴史・文化の研究者によってこの時代が「近世沖縄文化の爛熟時代」または「琉球の文芸、文化の再興時代」と呼ばれる所以である⁽³⁾。

ところで蔡温はたんなる政治家には止まらなかつた。

第一に、彼は哲学者でもあった。彼は、明代に中国福建省から派遣されて琉球に帰化した久米人をルーツにもつ久米村生まれの知識人として儒学・朱子学を学び、天地が「理」と「気」によって構成されるという形而上学的世界観をベースに、王国の封建的身分秩序の維持と、役人、士、島民の精神的・道徳的向上を目指して、倫理的・政治哲学的思想を説話というかたちで示した著述家であった。例えば、彼が普及させた『御教条』は島内の多くの地域で学習・暗誦され、明治期にいたるまでの初等教育のテキストとして使用されたという。その倫理思想には、琉球王国と封建的身分制とを支える強固な儒教イデオロギーの側面をもちながらも、他方では弱者救済と相互扶助の精神にもとづいたヒューマニズムという普遍的側面とが重ね合わされている。

第二に、蔡温は風水家であり、この風水思想にもとづく環境思想家でもあった。彼は久米村に伝わる風水を学んだうえに、およそ三年にわたって中国福州琉球館で存留通事を勤めたさいに王命でさらに風水思想を学び、中国の風水書と大羅盤を琉球に持ち帰り、帰国後まもなく首里城などにかんして風水判断を行ったことに示されるように、独特の風水思想の持主であった。ただし、後に述べるように、蔡温は風水思想を教条的に振り回すのではなく、これを琉球の独自の風土に合わせて柔軟に適用していることは注目に値する。そして、沖縄本島を「気」が通流する「龍脈」と見なし、この「龍脈」を分断し破壊することを基本的に許さない彼の立場は、風水思想を現代自然科学からどう評価するかという問題とは別にして、現代の環境保護思想に十分に通底するものがある。

第三に、蔡温は琉球の森林保護、森林資源の育成、木材の安定的供給に力を注ぐ林政家でもあった。彼が政治の舞台に登場する以前の琉球では、王城の補修、進貢船などの船舶の建造、それに砂糖の生産などの必要のために森林が広範に伐採され、木材資源の枯渇が深刻化していた。こうした状況を踏まえ、彼はその生涯にわたって何度も長期にわたる杣山調査を行い、その結果をもとに、森林保護、森林育成、そして木材の安定的供給のための技術と方策を『林政八書』の中に見事に結実させた。王国の支配的地位にある人物が自らこうした業績を残したことは世界的に見てもほとんど類例がないことである。その思想上の業績は、時代的には日本本土の江戸時代最大の経世家であり環境思想家であった熊沢蕃山（1619-1691）⁽⁴⁾に次ぎ、林政の実践においては彼を凌ぐものである。この意味で、蔡温の思想と業績は、我が国の環境思想と環境保護の歴史の中に明確に位置づけられて然るべきだと思われる。

以上に掲げた蔡温の三つの側面はゆるやかに相互に関連しあっている。本論では、その蔡温の哲学・倫理思想と風水の思想とを踏まえながら、自然保護という観点から見た場合の彼の林政思想の特徴と意義とをまとめることにしたい。

第1章 蔡温の生涯と主要業績

(1) 生い立ちと蔡家の跡継ぎを巡って

蔡氏は明代に中国福建省から琉球に移住・帰化したと言われる久米三十六姓のうちのひとつで

ある⁽⁵⁾。しかし、蔡氏は九代で跡継ぎがなくなったため、金城親雲上（バーチン）家の当時8歳であった鐸が養子として蔡氏志多伯家に入り、その十世として蔡氏を継承した。彼が蔡温の父蔡鐸である。蔡温は、1682年琉球王国那覇の久米村に、この父蔡鐸と正室の母葉氏真呉瑞（マゴゼイ）との間に生まれた。蔡温という名前は中国式の呼び名であって、琉球固有の呼び方としては最終的には具志頭親方文若（グシチャンウェーカタブンジャク）である。ここで最終的と述べたのは、琉球では領地と称号が変われば名前も変わるからであり、蔡温にも上記以外に志多伯秀才や末吉親方をはじめいくつもの名前がある。

父蔡鐸は政治家としても学者としても優れた力量をもち、選任されて久米村の実質的指導者である久米総役を務めたほか、首里王府からも王家出身者以外では当時最高位の三司官待遇に任じられるなど、王国の重要人物であった。学者としては、琉球王国正史『中山世鑑』や外交文書を集成した『歴代宝案』などの編集で著名である。

温は、正室の子としては長男であったが、父鐸と側室真多満との間に温よりも二歳年長の淵があり、彼から見れば次男となる。しかし、蔡家を継いだのは、正室の子温ではなくて、庶子の淵であった。この二人の関係については若干の説明が必要である。二人の父親である鐸は17歳で16歳の葉氏真呉瑞と結婚した。鐸が21歳、真呉瑞が20歳の時に娘が生まれたが、その後10年もの間子供ができなかった。血統が途絶えるのを心配した真呉瑞は、鐸に側室を置いて跡継ぎの男子が生まれるようにと何度も懇請した結果、男子が生まれたらこれを跡継ぎにすることを条件に、神谷親雲上の娘玉津を側室に入れ、鐸もこれを了承した。鐸が37歳の折に待望の男子が生まれ、淵と名付けられた。ところが鐸が39歳、真呉瑞が38歳の時に温が生まれたのである。そこで、約束を盾にあくまでも側室の子淵を跡継ぎにしようとする正妻真呉瑞と正室の子温を跡継ぎにしようとする夫鐸との間で、お家騒動が生ずることになった。この騒動は王府にまで伝わり、当時の尚貞王と彼の側近は約束を守ろうとする真呉瑞の心意気に動かされ、彼女の思う通りにさせてその将来を見てはどうかと考えた。その結果、側室の子淵に蔡家を継がせることになったという。

(2) 少年時代の口論と改心

蔡温の『自叙伝』には、勉強しても師の言うことが耳に入らず、聡明さを欠き、書物を読んでも理解も物覚えも悪かった少年時代のことが回想されている。上記のように、嫡子でありながら自分が蔡家の家督を継承できないということが、少年時代の温の気持ちを屈折させ、学問に心を打ち込むことができず、学問をしても意欲を欠き、覚えることがひどく苦手であったことにつながったのではないかと見る識者もいる⁽⁶⁾。そうしたいわば落ちこぼれの少年蔡温は、ある日仲間の少年から、士という身分の者は学問をしっかりと身に付けた者を言うのにお前は百姓と変わらないのではないかと非難されたことで、発奮したという。蔡温は、それからは遊び歩くことを止め、二人の師について学問をし、読書に力を注ぐようになった⁽⁷⁾。物覚えが良くなかった蔡温だったが、やがて年を経るごとに上達を示し、19歳で通事、つまり中国語通訳、21歳で「訓誥師」、つまり読書師匠役となり、25歳で講談師匠を命じられるまでに進歩した。

(3) 中国福州での隠者との出会いと実学の修業

27歳になった蔡温は、王府から進貢存留役を命じられ、中国の福州に派遣された。蔡温にとってはこれが最初の渡唐であった。進貢存留役とは、琉球が福州に設けた施設である琉球館（琉球館）に滞在して、中国との間で冊封関係にあった琉球国進貢使を補佐し、さまざまな公務を行う役目のことである。そのみならず蔡温の場合、王命により風水地理を学ぶことも渡唐の目的であった。進貢使や存留通事、風水地理の勉強が那覇久米村の出身者によってほぼ独占されていたのである。

進貢使が北京へと参府した後、琉球館に残った蔡温は近くの錦鶏山凌雲寺の長老と親交を結んだが、ある時長老から寺に滞在する「湖広の人」を紹介され、この人と何度か交流するうち、この人の求めに応じて一詩文を与えたところ、褒められるどころか、次のような酷評を受けた。あなたは今28歳で学問をすべき年ごろなのに、学問にも書物にも無頓着なままに世を渡って来たようで、まことに惜しいことだ、作文をどれほど作ってもどれほど書物を読んでも、細工人の仕事と同じで、それは学問とは違う、あなたはまだ若いから、これからしっかりと学問をすれば、自分のためだけではなくて主君や国家のためになることだろう、四書六経のほか賢人が伝えた書物は誠実な心で国を治めることを説いている、しかるにそのことを忘れ、慰みがてらに書物を見、文作に精を出すことは、身を忘れ、国を忘れる点で、細工人よりはるかに劣るだろう、あなたの沢山の書物を読破したと言うが、それは文字の糟をなめたにすぎず、学問の本質は味わっていないに等しい、と。

これらの辛辣な批評におのれを恥じて悟るところのあった蔡温は、湖広に帰ろうとするこの隠者を二回にわたって引き留め、5カ月の間「学問の正味」と「国を治める」ことについて教えを受けた。蔡温自身の言葉によれば、「聖經を比較検討し、人間実利実用の道、有形無形其秘一々不残伝授其外儒道異端の取分ケまで委細被相教」⁽⁸⁾ えたと言う。この隠者は蔡温との別れに際しても、ついに名を名乗ることがなかったようである。蔡温が「湖広」の隠者から伝授された実学的な学問のエッセンスは蔡温自身によって『実学真秘』という書物にまとめられたというが、残念ながらこの書は今日では散逸して現存していない。したがって、蔡温が学んだという実学の内容がどのようなものだったのか、そしてその実学の基礎にあったものはたして陽明学であったのかどうかはよくわかってはいない⁽⁹⁾。

蔡温はこの最初の渡唐の帰りに中国の風水書や「大羅経」（羅針盤またはコンパス）を琉球に持ち帰っている。後に検討するように、風水一般が古代中国から伝えられた陰陽五行説と不老不死を強調する道教との一種の混合体を示しており、たんなる占いという非合理的側面を持っていると同時に、「風水地理」と言われるように、地理学・景観学という合理的な側面をもあわせ持っていたことは言うまでもない。もともと中国帰化人の根拠地であった久米村に早くから風水思想が伝承され、蔡温はこうした伝統のうえにさらに「人間実利実用」という価値観を付け加え、空理空論ではない「人間実利実用」的な風水の活用、四書五経または六経でさえも、「人間実利実用」のための学問として己の修己と国政統治のために利用しようとしたようである。

(4) 蔡温, 国師, そして三司官となる

1710年に29歳で帰国した蔡温の目に飛び込んだのは、その前年まで続いた大凶作による空前の被害と大量の餓死者、各地での盗賊の横行、そして火災による首里城の焼失という惨状であった。蔡温は馬に跨って北部の民情をつぶさに視察したという。久米村は蔡温を総役の補佐である長史職に任じ、翌年王府は蔡温を「世子職兼務近習役」、つまり王位継承者である尚敬の近習役と師匠役に任命した。ところが、さらにその翌年尚益王が死去し、13歳の尚敬が王位を継承したために、蔡温は1712年に31歳で尚敬王の御師匠役である「国師」に任命された。国師とは、王の側近中の側近として、王に学問を進講して王の見識を広めると同時に、王としての修養をも教導する大役である。その国師が任命されたというのは、琉球王国では蔡温の先にも後にもないことであった。

また35歳の蔡温は、1716年に清国に対する冊封要請のために進貢副使として北京の紫禁城に参上した。しかし、行きの船が暴風に遭遇して久米島に漂着したり、時の康熙帝の母親が逝去して役人たちが葬儀等で多忙で冊封の仕事が遅延するなどの事情があって、異例に長い中国滞在となった。翌年、清国の冊封使船が那覇港に到着した時、清の使節が持ちこんだ貨物の金額に対し王府が買い取れる金額があまりにも少なかったので、かれらと王府との間で騒動がもちあがった。いわゆる「評価事件」である。そこで名護親方の程順則が王府に申し出て蔡温にこの難題解決を要請することになった。蔡温は清使節団の圧力に屈することなくこの難題を解決したので、王府の蔡温に対する信頼はますます強くなり、彼は39歳で三司官座敷、つまり三司官待遇を与えられることになった。45歳になった蔡温は、おそらく引率者として、尚敬王が臣下多数を引き連れて本島北部を巡視するという、琉球王国始まって以来の一大行事を計画・実行する。また彼は、彼の父の蔡鐸が編集した琉球王国の正規の歴史書『中山世鑑』の改訂と増補をこの時代に行っている。

1727年蔡温は47歳の時に三司官を拜命した。三司官とは、当時の琉球王府の評定所にあって、



写真② 名護市伊差川の
改決羽地川碑記

王族の中から任命される摂政と並んで王を直接に補佐する三人の役職であり、王族以外の出身者がなりうる最高地位である。この最高地位に上りつめた蔡温は、三司官の中心人物として、さまざまな改革に乗り出す。71歳で三司官を引退するまでの時代の彼の主要業績としてあげられるのは、儒教道徳を島民に浸透させることを目的に『御教条』を執筆してこれを広く配布したこと、これをいわば地ならしとして行われた全島的な農地の実測と地割確定である元文検地をおよそ15年かけて実施・完成したこと、農業の技術指導であるとともに農業増産と徴税確保を目指し、農民の永久耕作権を認めようと意図した『農務帳』を公布したこと、陶工・手工芸品職人などの免税やこれまで禁止されてきた食品製造の解除を行うことで商品経済の自由化を図ったこと、54歳の時に名護の羽地大川の洪水防止のためにお

よそ3カ月をかけて川の流れを変える河川改修の大工事を主導したこと、晩年にいたるまで数度にわたる長期間の山林・林業管理の視察を行った経験を元に『林政八書』に結晶する林政改革をなしとげたこと、などであろう。尚敬王が亡くなった年、蔡温は71歳で三司官を退任し、その後もいくつかの著作を著して1761年に80歳で死去した。

以上に簡単に掲げた主要業績からも、蔡温が琉球史上最大の政治家であったことがよくわかるであろう。

第2章 思想家としての蔡温

本章では思想家としての蔡温に照明を当ててみよう。

明代に中国福州から渡来して帰化した人々は久米地区に居住した。彼らが「唐栄人」とも呼ばれこの地区が「唐栄」と称されたことで、琉球における彼らの役割が理解されよう。彼らは琉球政府から代々士族の身分を与えられ、琉球王府が彼らに特別に要請した仕事に応えるべく、久米村で教育を授けられた。それは、儒学の古典である四書五経を読解しこれを教えること、漢詩文や外交文書を作成すること、中国語会話を習得し通訳に従事すること、進貢貿易の仕事に携わること、明と清に派遣される冊封使節団に加わりこれに協力することなどであった。王国における久米人のこうした役割は、かつて「万国津梁」と謳われた中継貿易が衰退した時期に一時低下したが、「薩摩の琉球入り」後、明清貿易による利益の拡大を意図する薩摩の意向もあって、程順則⁽¹⁰⁾（琉球名は名護龍文。1663—1734）らの時代に再興されることになった。久米村からは多くの久米人が福州などに留学して、中国南部で盛んになった学問と書物を持ち帰った。琉球が生んだ偉人の一人に数えられ、「名護聖人」とも称せられた程順則もまたその一人である。1718年に程順則の献策に従って久米村孔子廟内に明倫堂が建設されたが、ここでの学問はまだ久米人子弟を対象としており、琉球の学問と教育は久米村人によって長く独占されていた⁽¹¹⁾。そのような学問的雰囲気なかで育った蔡温が儒学、そして中国福建省で生まれ亡くなった朱熹の学問である朱子学を中心に学び、その思想を自らの内に骨肉化したことは蓋し当然であろう。さらにこれに、蔡温が福州で学んだという実学、そして風水の思想が付け加わることになる。なお蔡温は、福州時代に万寿庵という名の寺で一切経のうちの重要な経文やインド関係の書物を読破し、仏教にも通じていたことを付け加えておこう。蔡温の思想圏は、これらの多元的諸要素から構成され、これらのうちを運動している。

蔡温が著したとされる思想関係の諸著作には、島民に儒教的な道徳や心構えを示した『御教条』、日常的な家庭道徳を指し示した『平時家内物語』や『家道訓』など、主として士と役人に向けて書かれた一種の政治哲学である『凶治要伝』などのほか、哲学的・形而上学的思想をもとに儒学と仏教思想・老荘思想との相違を明示するとともにこれを批判することを意図して叙述された『蓑翁片言』と『醒夢要論』などがある。この哲学的著作のうちの前者は蔡温65歳、後者は73歳で

書かれたと伝えられる。これらもまた一般の人々が読めるように書かれた説話的な著作である。なお『家道訓』は、これとまったく同名の貝原益軒による『家道訓』の要約版ともいえるもので、ほとんど同一の箇所が見られる。したがって、これが蔡温自身の真作の著述であるかどうかについては、今後検討の余地があるようである⁽¹²⁾。これらの著作を中心に蔡温の思想の特徴をまとめてみよう。

(1) 哲学的基礎としての太極図説と朱子学

蔡温の『醒夢要論』は次の言葉で始まる。「一氣未だ崩の前、混々沌々説くべき言なし、強いて大極と叫ぶ此の処に由って之を論ずれば則ち混沌の間、一天且なし、豈三十三天あらんや、一世且なし、豈三世有らんや大極虚空なり、一氣の萌、虚空よりして起る、是れ物者の初なり此の処次点識すべし此の氣既に起って后、序循環陰陽分れ、天地開け人物生る、是一氣妙用の致す所、所謂造化者是なり此れに由って之を論ずれば陰陽の間、一天を除いて外別に片天なし、一世を除いて外別に片世無し、是造化必然の実理なり、所謂三世所謂三十三天は本実理にあらず、乃ち釈氏の仮に幽冥を誤じ、衆生を権戒する所以の方便なり、豈方便の縛する処と為り迷惑呷内に墜つべけんや。」⁽¹³⁾ この書は、蔡温自身の哲学的信念を述べた書であるが、冒頭に朱子学的な宇宙の成り立ちが述べられ、ただちにこれに仏教の三十三天や三世輪廻の説の批判が結び付けられている。

蔡温による仏教批判については後に言及することにして、ここでは彼の形而上学的思想を見ることにしよう。この引用文中で蔡温は最初に、朱子学に継承された周濂溪の太極図説にもとづいて、かなり簡略化されたかたちでこの世の成り立ちを述べている。それは、虚空ともいふべき原初の太極から氣が生じて陰と陽とに分かれ、天地が開けて人間と事物が生じ、この「一氣妙用」が造化の原理として万物を貫いているという周知の学説である。これはまさしく、周濂溪が『易経』から要点を取り入れ、陰陽五行説をそのうちに織り込みながら展開し、朱子の包括的な思想体系へと継承された宇宙論⁽¹⁴⁾にほかならない。蔡温が朱子学説を踏まえていることは、彼がこの叙述の後で「天地間春夏秋冬、風雨寒暑の類、本定形無し、但し日月星辰をはじめとして、人及び、鳥獸虫魚草木等の類、本定形有り、皆造化妙用の致す所なり、人物各妙用の理を得、以て己が有と為す、所謂人物の性是なり、性即理也」⁽¹⁵⁾と述べていることで明らかである。朱子学の根本教説のひとつの柱が「性即理」であり、彼がこれを留保なしに受け入れているからである。

周濂溪の宇宙の発生と成り立ちにかんする『太極図説』の形而上学はどのように評価されるべきであろうか。この学説は「此所謂無極而太虚也」で始まり、動の象徴である陽と静の象徴である陰から五行（水・火・木・金・土）が生じ、万物が生成していくことを図とともに示したものである。朱子はこれにさらに「理」の概念を加えて、これに独自の解釈を行った。そして、「理」と「氣」にもとづく「万物一体」の思想は、朱子学においてはただちに「万物一体の仁」という倫理思想へと展開し、さらには社会倫理、そして「修己治人」という個人のモラルへと結合される。朱子学の基本的な教えは、「格物窮理」から「修己治人」へと展開されることで、これらが政治に携わる施政者と士大夫の目標となり、彼らがこれらを実践するならば天下国家が基本的に

安定的に推移するということであつた。こうした倫理思想は、施政者と士大夫の理想として政治における不正・腐敗・暴力の抑止と平和的国家の建設につながる側面をもつ反面、ともすれば既成の封建的な身分制社会秩序を護持する儒教イデオロギーとしての役割を果たしかねない側面を合わせ持っていた。

われわれが環境思想の側面から注目するのは、こうした倫理思想がもつ一側面としての儒教イデオロギーから相対的に独立した自然観である。この自然は、近代科学の検証可能性とは接点をもたない、「陳腐」で「珍奇」な形而上学的学説⁽¹⁶⁾であり、近代科学が成立した現在では廃棄されるべき思想であるように見えるかも知れない。しかし、こうした東洋の伝統的な自然観・人間観には、科学的には完全に検証しえないにしても哲学的な確信として、朱子学的な語法で言えば、「万物一体」、つまり大宇宙と小宇宙との、自然と人間との一体性、そして万物の有機的連関の思想がある。こうした思想こそ、現代の環境思想と環境倫理学に繋がる側面を強く持っているのであって、その意義を看過してはならないであろう⁽¹⁷⁾。風水思想をも含めた蔡温の思想にもまた、こうした万物の有機的連関、自然と人間との一体的連関という考え方がしっかりと位置付けられていたと言えよう。

なお晩年の蔡温は、儒学・朱子学を思想的基盤としながらも、独自の境地に到達していたように思われる。彼が仏教批判の中で述べた以下の箇所がこのことを示しているであろう。「曰く也所謂妙躰恒堅にして歴劫不変なる者は乃ち人身固より得る所のものは是れなり、それ人身固より得る所のものは天地いまだ開けず人物いまだ生ぜずの前より今日に抵るまで止だ一あるのみ、夫れ一は本死生なく本成壊なし、至大にして外なく至微にして内なし、固より擬議の及ぶ所に非ず、故に強ひて以て之を一と称するのみ、窃かに想ふに、生死成壊は乃ち造化の致す所なり、造化は所謂一なる者の妙能なり。」⁽¹⁸⁾ 要するに、妙躰という恒常的で永劫不変の実体は、人身が固有に持つて生まれたものであり、これは天地が開闢し人間が発生する以前から今日にいたるまでただ「一」と言うべきものである、この「一」は生成消滅することなく、その外がないほど無限に大きく、その内がないほど微小である、この疑いえない実体を強いて表現すれば「一」ということになり、この「一」の微妙な力が生成消滅と造化を引き起こすのだ、というのである。こうした考え方は、もはや朱子学的な太極を通り越して「一」という実体に到達しており、西洋哲学では古代ギリシャのエレアの人パルメニデスが主張した永遠不動の「一」であり「全て」である「存在」を想起させるように思われる。

(2) 琉球王国が進むべき方向性

蔡温は68歳の時に執筆したと言われる『独物語』の冒頭で次のように述べている。「御当国の儀偏小の国力を以唐大和への御勤御座候に付ては御分力不相応程の御事候、然ば前代より王国にして立来候儀も御当国諸山気脈悉致連属其形蜿蜒如龍有之、又御当国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無案内兎や角、相済来事に候。」「右通御分力不相応の御勤御座候に付て、御政道的手段能々基本法を以相治不申ば國中及衰微、御藏方何篇不自由に罷成

唐大和への御礼儀思召の通不相達却て御無礼の筋成立候儀難計得候。」⁽¹⁹⁾つまり、琉球は小さな国であり、中国と日本にいろいろと義務を負っていて、それは分不相応といえるくらいだが、以前の時代から王国としてやってこられたのも琉球の山々ことごとくに気脈が通じ、その形が龍のように伸び広がり、その位置も幸運の星のもとにあるからで、政治が未熟ながらも何とかやってこれたのだ、分不相応の義務があるから政治の手段として基本的な法によって国を治めなければ、国中が衰えてしまい、国の財政が不自由となり、中国と日本に対する礼儀が思うようにいかず、無礼となるのを考慮することが困難となるだろう、というのである。大事なことは、中国と日本という大国との関係を考慮しながら、琉球が財政的にもできるだけ自立・自律することである。蔡温によれば、国の等級は上中下に分けられ、これらがそれぞれさらに上中下に分けられるが、たとえ下の下の国であっても、政治を法によって正しく行えば、その国の力に応じて安定した統治を行うことができる。だから、重要なことは、国を正しい法と政策によって統治し、島民の生活習慣を道徳的な意味でも向上させることである。そこで、島民を教化する手段として儒教的精神が位置づけられることになる。

(3) 儒教イデオロギー

『独物語』の別の箇所では蔡温はこう書いている。「国土と申は大国小国無構陰陽五行相備候所を以五倫四民の道相行国土と申事に候」⁽²⁰⁾。国土というのは、大国小国に拘わらず、陰陽五行を備えていて、「五倫四民の道」を行っている所のことであると言うのだが、ここで言う「陰陽五行」とは木・火・土・金・水のことであり、文字通り国土の資源のことを指す。蔡温によれば、琉球は金、すなわち金属または鉱物資源のみ不足していて、これを国元である薩摩から調達しなければならないが、王府のいわば所有林である柚山を適確に管理すれば「木」を自前で調達できるし、そのほかは国土に備わっているから、たとえ琉球が小国であっても国土を維持しうる物質的諸条件は整っている。残る条件は、為政者が長期的な展望の上で正しい政治を行うことと、島民がそれぞれの職階に応じて「五倫四民の道」とされるモラルを実践することである。こうして、「君臣義あり、父子親あり、夫婦別あり、長幼序あり、朋友信あり」という意味での「五倫」に見られる儒教道徳と、「士農工商」という意味での身分制的「四民」がそれぞれの身分に応じて本分を尽くすという人の「道」が重要となる。

問題は、「士農工商」という封建的で人為的な身分制までもが万物を貫く「陰陽五行」によって自然化・合理化され、永遠・普遍のものとしてされていることにある。蔡温はさらにこう続ける。「五行四民の道は人間作意の様に有之候共畢竟天道自然の陰陽五行より差発来申候、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、右の本体無構我々の気量才弁迄を以相行候は、国土漸々致衰微終に言語道断の仕合可致出来候。」⁽²¹⁾『蓑翁片言』の中でも蔡温はこう述べている。「往古聖人始めて五倫を明らかにし、始めて四民を定むる者は、皆私窃に之れを為すに非ず、乃ち教を天に受け而して此の則を修むるところの者なり、古人嘗て謂ふ、物あれば必ず則あり、夫れ則は天の教ふる所にして私窃に之れを為す、亦私窃に之れを缺くべからずと。」⁽²²⁾

だから「五倫四民の道」は、決して誰かが人為的・私的にこれを定めたのではなくて、天道が定めたのであって、古の聖人は天道からこの教えを受け取って人々に伝えたのであり、一般に事物の規則・法則も天道が定めたものであるから、これを人為的・私的に扱ってはならない、というのである。このように、人が守るべきモラルも「士農工商」の身分制も自然の陰陽五行に由来しこれに基づいているから、これを懐疑したり拒否することは許されないというのは、まさしく支配階級の立場から要請される、身分制的封建社会を合理化し永遠化する儒教イデオロギーにほかならない。蔡温の政治的使命のひとつは、程順則以来強調されてきた儒教道徳を王府の教えとして王国の島民全体へと押し広げ、深く浸透させることによって、王府の支配を万全なものにすることにあった。そしてこの儒教道徳こそが、小国である琉球王国を平和的に安定させ、繁栄を保証する要だと考えられたのであった。

すでに触れたように、蔡温は元文検地に先立って『御教条』と『平時家内物語』の二書を著した⁽²³⁾。『御教条』は、1732年に当時の摂政北谷王子、三司官の伊江親方、美里親方、具志頭親方（蔡温）の4人の連名で通達された32カ条からなる文書である。この文書の発案者は蔡温であるといわれ、蔡温が1749年に具志頭間切の人民に通達した『平時家内物語』と深い関連をもち、内容的に相補い合うものである。とりわけ『御教条』は、大量に木版印刷されて隅々の村にまで配布されたばかりか、ことある毎に役人によってその趣旨説明と朗読が繰り返し行われ、琉球王国で一種の修身書の役割をはたしたと言われる。また、これが行書と崩し字である草書とが併記されるかたちで印刷されたために、筆法の格好の教科書としても用いられ、明治10年代まで各地の学校でもテキストとして使われていたという⁽²⁴⁾。

『御教条』の冒頭には、小国であり騒乱が絶えることがなかった琉球が、薩摩の統治下に置かれてからは、社会が改善されて民衆の生活に不安なくありがたい世の中になったとの、薩摩に対する政治的配慮を示す言葉が掲げられており、そのあとに三つの部分に大別される心構えが続く。その第一は士農工商、すなわち役人、士族、地頭、百姓、商工従事者の心構えである。第二は人間としての心構え、第三は生活上の心構えである。例えば、役人の心構えの基本は以下の通りである。「王府の役人はいうまでもなく、地方・離島の下級役人にいたるまで、役職の軽重、身分の上下に関係なく、役人はすべて国王様の補助人であるのだから、大いに身を入れてそれぞれの仕事にはげまねばならない。」⁽²⁵⁾ また、人間としての心構えのうちで最も大切とされているのは「孝」である。「人間の道で最も大事なものは孝行である。孝行とは、士族から百姓にいたるまで、その身の行いを正し、家族・親類・縁者すべて仲良く暮らし、士族は国家のために精勤し、百姓などは家業にいそしみ、その働きぶりによっていずれも親を安心させることをいう。」⁽²⁶⁾

こうした「五倫四民」の道は、琉球王国の身分制的封建体制の護持と不可分のものとして強調されており、その限りそれは現存の体制護持のための強固な儒教イデオロギーにほかならないが、そのイデオロギーの性格は、例えば『蓑翁片言』の中の次の箇所を示されている。「曰く、天性の徳は仁より大なるは莫し、夫れ仁は即ち忠孝の道なり、所謂忠孝の道は全く愛身の処に在り、

凡そ人実に愛身を知れば、則ち言為の好悪すこしも慇懃なし、国に在りては忠臣と為り、家に在りては孝子と為り天に向ひて恥る靡く人に対して畏る靡し、此等の徳の如きは皆愛心の中に出づ」⁽²⁷⁾。周知のように、「仁」または「仁愛」とは、孔子自身が『論語』の最も重要な概念として位置づけたものであり、多義的ながらもともと人間愛の精神を指示する概念である。しかし、蔡温にあっては、これが『論語』の精神から逸脱して「忠孝の道」「忠臣」という忠君主義へと変質させられており、さらには家族主義的な「孝」へと偏向させられている。こうした変質・偏向は、日本本土の封建主義イデオログにもしばしば見受けられるものであり、例えば林羅山のような徳川幕藩体制の支えとなった思想家にさらに露骨なかたちで見られるものである⁽²⁸⁾。

また、同書の末尾近くの次の文章で蔡温は、士族が主君のために命を捨てるのは分かるが、農工商などの身分の者はどうなのかと問われて、翁にこう返答させている。「君徳の深き淵海と雖も、以て其の深きを比するに足らず、君恩の重き山岳と雖も以て其の重きを較ぶるに足らず、是れ故に挙国の人、君の為に命を捨つるは皆其恩を報ずるを欲するのみ、農工商亦国人也、敢へて問ふ、其の恩をわすれんやと」「夫れ天地の間、人と禽獸皆万物なり、唯人の禽獸に異る所は、礼儀あるを以ての故なり。……噫政法微なりせば礼儀必ず滅す、亦礼儀微なりせば、人と曰ふと雖も禽獸と何を以て別たんや。」⁽²⁹⁾「是故に人の人たるや貴となく賤となく、常に能く気を攻め義を明かにし此の心を涵養し、造次顛沛も君恩を忘れざる者は、斯れ之を忠義の人と謂ふ。」⁽³⁰⁾。ここに琉球王国の王政と支配体制、君徳ある王に対して臣下が命を捧げることを絶対の倫理と考える思想が明確に示されている。蔡温はここでは封建道徳を護持する儒教イデオログと化したかに見える。人と禽獸を区別するものが礼儀だということから、直接無媒介に民衆に対して琉球国王の恩に報いて命を捨てることをも求めることは、きわめて危険な思想へと導くことになりかねないであろう。

儒教の精神を、身分制封建道徳を護持する儒教イデオロギーへと改鑄することの問題点は、これらの箇所と言う「君」を「天皇」へと置き換えてみれば、これらがただちに天皇制を絶対視し国民を天皇の「赤子」とみなしたかつての忠君愛国主義へと容易に変質しかねないことで明らかである。だから蔡温の思想は、彼が琉球王国の支配階級の、王族以外の出身者としては最高の権力の地位にあるというその政治的立場によって強く規定され、それゆえにここにその思想の限界を示していると言わざるをえないのである。

(4) 相互扶助と弱者救済のヒューマニズム思想

しかし、蔡温が説くすべてが支配体制とそのための封建道徳とを墨守することを求めるような儒教イデオロギーだというわけではない。蔡温は、身分制封建社会を護持する強固な儒教イデオロギーの枠の中でも、可能な限りにおいて、相互扶助と弱者救済のヒューマニズム的思想を主張し、またその実践をも行っていたからである。

『御教条』の中では例えば、本宗・正統の嫡家というものは一門の大元であるから、特に仲睦まじく付き合うべきことが言われているし、夫婦は人間万事の根本であるから、夫婦が義理と正

道にもとづいてお互いに仲良く平和に家族を維持するよう努めなければならないと説かれている。また、兄弟・舅・甥などの親族は天性の結びつきによって関係しているのだから、この結びつきを大切にしてお互いの情愛をもって交わるべきであること、家庭の最も重要な務めは子供を育てることであるから、子供の気持ちの持ち方や言葉遣いなどに注意し、善悪の判断力を育てるように油断することなく子供を教育すべきであり、貴人・金持ちの子供はわがままで贅沢に育てられる傾向があるので、浪費癖や傲慢を身に着けることがないように特に注意を払って教育する必要があるとも強調されている。さらに、嫁と舅・姑にかんしても、舅・姑は嫁を実の娘のように、嫁は舅・姑を実の親のように見なして真心をもって交わるべきことも家庭生活の基本として説かれている。



写真③ 那覇市天尊廟・天妃宮内の蔡温頌徳碑

われわれが特に注目したいのは、酒色の戒めのほか、特に老人・貧乏人・使用人に対するモラルが説かれている箇所である。老人にかんしては「八十歳以上の高齢に達している老人は、千人、万人に一人か二人しかいない貴重な存在である。親族・縁者は言うまでもなく、世のすべての人々がそのお年寄りを大切に扱わねばならない。……上下、すべての人々がかたく孝心をいただき、高齢のお年寄りを世の中の宝と考え、これを大切にす

姿勢を持つことが必要である」⁽³¹⁾と述べられ、貧乏人にかんしては「親族・縁者の中で生活に困っている人に対しては、とくに親愛の情をそそぎ、時々はその人に援助金を与えるような心遣いを示すことが人の情というものである。……その人が生活に困るようになったのは、不幸が重なったか、運が悪かったか、あるいは生きる術に乏しかったか、やむをえざる事情があつてのことである。そういう人にたいしてこそ隣愛の情をもつべきであり、できうことなら、その人の生活の向上に力を貸してやるほどの気遣いが必要であろう」⁽³²⁾と説かれている。また使用人にかんしても「下人を使う時は、隣愛の情をもって教育し、使用する姿勢が大切である。下人の中で、一生懸命奉公に精を出す感心な者には、それなりの優遇措置を講じ、その将来を気遣ってやるのが主人としての職分である。……下女の場合も同様である」⁽³³⁾とされている点も、銘記されるべきであろう。

蔡温は、これらの引用に見られるように、いつの時代にもどの社会においても通用し人間として実践すべき共通のモラルを提示している。これらのモラルは、儒教イデオロギーと重なり合いながらも、基本的にはこれとは相対的に自立した普遍的ヒューマニズムを示す思想として受け止めるべきであろう。蔡温はさらに、『御教条』の末尾で「人間は生まれながらに五常の徳義をそなえており、上下万民、身分・家柄に関係なくすべて国のために必要な存在である」⁽³⁴⁾と述べて、彼が護持しようとする封建的身分制とは相反する考え方を示してさえいる。これは、人間が生ま

れつき善性をそなえている存在であるという儒学・朱子学的人間観に立脚しているから、封建制という枠の中でこれを突き破りかねない可能性を秘めた思想でもある。こうした思想とこれにもとづく普遍的モラルの提示とは、蔡温の思想全体を体制派の儒教イデオロギーとして単純に規定することを許さない側面である。

以上のことは彼の実践例からも傍証することができる。琉球正史『球陽』によれば、蔡温の三司官時代の1733年に、王府評定所は困窮士族に対する幫助の一環として「模合の法」を定めたとあり、これが「模合」にかんする最初の記述のようである⁽³⁵⁾。この時代の「模合」は、王府から俸禄を支給される者たちのための緊急時の備荒貯蓄という意味をもつものであったらしいが、この「模合の法」が出発点となって、沖縄独特の、親睦から金融などにいたるまでの相互扶助的な仕組みが発展したことは周知の通りである。この相互扶助的な法の制定にさいして蔡温が中心的な役割を果たしたであろうことは、他の諸事例に照らしても十分にありうることである。また、那覇の旧久米村地区には現在もなお、蔡氏一族の位牌を祀った忠盡堂跡の近くに一門の経済的困窮者を住ませたという堂屋敷跡があり、さらにこれに近接して蔡氏一門に限定されない一般の経済的困窮者のための救済施設であったという堂小屋敷跡が残されている。これらと蔡温との直接的関係は詳らかではないものの、これらは明らかに先に述べた『御教条』の助け合いの精神の具体化と考えられるものである。本節の表題を蔡温の「相互扶助と弱者救済のヒューマニズム思想」とした所以である。

(5) 仏教と老荘思想に対する批判と容認

すでに述べたように、蔡温の思想的基盤は儒教・朱子学的自然観およびこれと直結した倫理観である。仏教や老荘思想に対してもこうした見地から論評と批判が行われる。

琉球に仏教が伝来したのは、琉球の記録によれば、13世紀中頃英祖王の時代に、僧侶禅鑑が那覇に漂着し、浦添城の近くに極楽寺を建立したのが最初だと言われる。以来、尚泰久の時代に仏教が国策として庇護され、尚真王の時代の1494年に鎌倉の同名の寺院を模して円覚寺が建立されて、尚家の菩提寺となった。1603年には浄土宗の袋中上人が渡来して、島内にそれなりの影響力を持ったが、薩摩の琉球侵攻以後は薩摩の政策もあって一向宗や浄土真宗が禁制となり、琉球仏教は著しく衰退した⁽³⁶⁾。また、中国福州から渡来した久米人たちが琉球にもたらしたのは儒教よりもむしろ道教であったことは、彼らが久米村に上・下の二つの天妃宮を建てて、船と航海の守り神である道教系の天妃を祀ったことで知られる⁽³⁷⁾。当然ながら、こうした道教系の信仰と老荘思想の渡来とを直結することはできない。しかしここでは、蔡温の時代に仏教が制限を受けながらもある程度流布し、老荘思想もまた道教や神仙思想と関わってある程度知られていたことを確認しておくにとどめたい。

もともと朱子学の基本的な標語は「格物致知」であり、陽明学のそののひとつは「知行合一」である。これらはいずれも現実を対象とし、そこに本質的な知識を追求し、この知識にもとづいて実践を行うことに本領がある。しかし、仏教は例えばわれわれが感覚的経験によってとらえる

世界を「空」と見なして、そうした感覚を与える世界から逃避し、欲望に対する執着を遠ざけて、俗世間から身を退けようとする。老荘思想も、また争乱のたえない政治から身を退けて、無為自然のままに生きることを勧める。そうした意味で、蔡温にはこれらふたつの思想的立場は現実との関わりではそのままでは基本的に容認できないものであった。

蔡温はこうした前提から仏教と老荘思想を論評する。「教を天に受け而して此の則を修む、之れを聖人の道と謂ふ、私窃に事を好み而してこの則を缺くは便ちこれ他家の流なり。」⁽³⁸⁾「他家」というのは本家から別れてた分家、つまり分派という意味でもある。蔡温によれば、天地が開闢して間もなく人類が禽獣と変わらぬ生活をしてきた時、儒家の開祖である神々が火・農業・衣服の造り方を教え、暦法を定め、聖人がこれを受けついで五倫五常を生活の中に根付かせたから、仏教を信ずる者も道教信者も実は儒教の教えを日常的に実践している。だから蔡温は「老荘仏氏亦儒門の人なり、唯私窃に為すことありて而して全く則を修むるを務めざるのみ、故に儒家の人は老荘仏氏を指して他家と呼ぶ」⁽³⁹⁾と言う。誰しも儒教の恩恵を受けているのだから、仏教や老荘思想の信者といえども、儒教の枠内にあり、之を超え出ることにはできない、というのである。蔡温によれば、仏教の場合は、インドから中国に伝わったさいの教義の変容が問題となりうるし、釈尊とその教えに対する信者の誤解・無理解も問題となる。

蔡温は、彼の分身である翁と僧侶との対話の中でこう述べている。ある僧が、釈尊の教えは名相（現世）が空であり、自我を捨てて悟りを得ることに本質があるから、死にさいしても曇りない明月のような気持でいられるが、儒家は名相にこだわり、事物のうちに専ら法則という影のごときものを求めてこれに束縛されて苦勞しているのではないかと述べたのに対し、翁はこう言う。人が世間を生きる場合に、日常の事物の法則を離れて生きることはできないが、人は欲望に囚われてこれに勝てないことが往々にしてある。「是れ故に釈氏乃ち名相を捨つる等の語あり。此れ衆生をして慾惑を禁断せしめんと要するのみ」⁽⁴⁰⁾。つまり、仏教でいう空は、人間の過剰な欲望を捨てさせるための方便として考え出されたものだというのである。これはやや強引な仏教理解であろう。

これに関連して蔡温は、仏教信者が念仏を唱えることの意味、極楽浄土・地獄、つまり陰府が存在しないことを繰り返し述べている。「往々世人慾惑の為に蔽われ而して此の心常に煩惱を受く、是れ世俗の通病なり、苟も能く誠を尽して念仏の間、稍々煩惱の憂を免る、是れ唯修心の一助なり、豈陰府の要する所あらんや。夫れ陰府はもと実有に非ず、但し釈氏仮りに此説を設け、愚逆の人をして行善絶愚せしむるをもとむるのみ」⁽⁴¹⁾。儒学・朱子学的立場にたつ蔡温の合理主義を明確に示す言葉である。

『醒夢要論』の中でも蔡温は、三世輪廻転生が人を惑わす憶説であることを批判している。例えば以下の箇所を参照されたい。「人物己に死すれば則ち魂魄皆先を争ふ、生は何を以てすべきか、其れ往古來今嘗て一人も世に再生せる者無きや、世俗の好事者妄りに虚誕の説を設けて人を欺き世を誑かすもの紛々絶へず、是れ敗国の斧なり」⁽⁴²⁾。つまり、人も生物も死ねば魂は先

を争うように散っていくから、どうして生まれ変わりなどできようか、古来いまだかつて再生した者はいないではないか、世俗にはこうした輪廻転生などのでたらめな説を唱えて人を欺きたぶらかすものが絶えないが、これは国を亡ぼす斧のように危険なものだ、というのである。孔子は弟子から死後の世界について問われて、「いまだ生を知らず、いづくんぞ死を知らんや」(『論語』先進第11)と述べたから、蔡温が極楽浄土・地獄、輪廻転生、因果応報の存在を否定するのは、孔子の哲学的精神にもとづくものである。ただし、蔡温の思想関係の著作は、専門研究書ではなくて、一般人に向けて書かれた啓蒙的説話であるし、専門的な著述からの引用もきわめすくないから、さまざまな宗派がある仏教の理解および批判としてはやや深みを欠き、不足の感があるのは否めないであろう。

では蔡温は老荘思想をどのように見ているであろうか。彼が老荘思想に対しては仏教に対するよりもかなり厳しい批判を加えている。その箇所をひとつだけ掲げよう。『蓑翁片言』の中で彼は翁にこう言わせている。「道は原天に出ず、而して私窃に為すべきにあらず、是れ故に聖人律天の処を指して天道と曰ひ、修則の処を指して人道と曰ふ、人道は即ち天道なり、天道は即ち人道なり、此れ所謂天人一理にして、聖人精一中を執るの秘旨全く茲に在り、釈氏度衆の本旨亦此の如し、唯老荘は私窃に有言し、而して聖人の説に逆ふこと有り。……それ中国は乃ち群聖交出の地なり、老荘其地に生長するも、徒らに虚無を談じて人道を攪す、此れ聖門の罪人に非ずして何ぞや」⁽⁴³⁾。老荘思想を「聖門の罪人」と見なして断罪するこうした厳しい批判のうちにも、王国の治世を預かる蔡温の立場によって強く規定された国権主義ともいえる思想を窺うことができる。

ただし、こうした厳しい口調にも拘わらず、蔡温の著作には、仏教と老荘思想との相違を認めながらも、これらを排除するのではなく、その長所を取って、思想的共存を図ろうとする姿勢もまた見られる。すでに述べたように、儒家を本家とし仏教と老荘思想を「他家」、すなわち本家から分れ出た思想潮流と見なすのもこの姿勢に通ずるものである。さらに明確な個所をあげれば、例えば『蓑翁片言』の中で、ある士が翁にこういう問いを發している。かくいう翁は儒者と仏教徒を兼ね備えているのではないかと。これに対して、蔡温は翁にこう答えさせている。仏教徒の行いと儒者の行いと天地ほどの開きがあるからこれを兼ね備えることはできないが、「夫れ仏と儒とは大いに異なると雖も、その心を治するや一なり」⁽⁴⁴⁾。そして翁はその後にもある僧との問答の中でこう述べている。「是故に聖人時勢に因り人情を察し、之が為に仁義を説き、政教を布き風俗を正し、兆民を安ず、これ古今不易の通道にして天下一日も吾儒なかるべからざるは蓋し此の故也、然れば則ち所謂三教一理は体の謂いなり、用豈異なる無し、僧曰く、儒の所謂体は我が仏言ふ所の体に同じく、儒の所謂用は我が仏言ふ所の用に異なると、翁曰く、然り」⁽⁴⁵⁾。要するに、儒教が言う聖人は社会情勢と人情をよく考察して社会正義を説いて風俗を正し多くの民衆の心と生活を安定させた、これは昔も現在も変わらない共通の道理であってこれなしには社会は成り立たない、だから儒教も仏教も老荘思想も人心の安定を目指す点で「三教一理」と言われるが、その通りであり、三教は目指す所はひとつであってそのやり方が異なるだけなのだ、というのである。

仏教と老荘思想に対して厳しい批判を行いながらも、最後は目的が一つだとしてこれらの容認の姿勢に転ずるというのも、良く言えば宗教的な寛容の精神の発露とも言えようが、しかし蔡温が、王国統治の支配的地位にいる者として、王国内にやや衰えたとはいえ一定程度仏教の勢力が存在し、道教と関わって老荘思想の影響を度外視することもできなかったことで取らざるをえなかった思想的妥協の産物であると言えるかもしれない。

（6）蔡温の思想のそのほかの合理主義的側面

蔡温の『醒夢要論』はとりわけ、こうした無神論的な形而上学的学説と儒教的倫理観にもとづいて、迷信や根拠のない俗説を批判する合理主義的な諸思想を展開している。これまでも触れたことだが、例えば仏教とその俗説にいう前世・現世・来世の輪廻三世や須弥山上にあるという三十三天も実在するものではなくて衆生を教導するための方便であること、仏教的な意味での因果応報、陰府冥界・地獄の存在だけでなく、幽魂附体、つまり死者の魂が生者に取りつくというような怪奇現象、死霊・生霊、さらに妖怪や鬼魅魍魎の世界もまた実有ではないから恐れ怯てはならないことを蔡温は繰り返し論じている。

蔡温によれば、他人を呪って危害を加えようとする呪詛についても「呪咀は其の術有りと雖も皆幻術なり、何ぞ言ふに足らん、英気の人如きは呪咀を視るに草介の如し」⁽⁴⁶⁾と述べ、さらに不老不死を実現するという道教の仙術についても「仙の術たる倫道を離れ、天機を倫み、或いは雲に駕し霧に乘じ或いは出沒し変革するの妖術なり」⁽⁴⁷⁾とこれを厳しく退けている。

こうした無神論的思想は、琉球に伝統的に存在してきた「トキ」「ユタ」をどう評価し処遇するかという現実的問題にも関わってくることになる。ユタとは、王宮やグスクで公的祭祀を司る王国公認の女性司祭者であるノロなどとは異なって、民間および非公認で占い等を行う女性のことである。蔡温は統治者としてユタに対しては厳しく対処する。「世間の男女は惑に就くは易く醒に就くや難し、況や復虚誕巫妾の類皆世を惑わし俗を取るの妖媒に係り而して負国の毒薬なり、故に明君良相は必ず能く堅く禁ず」⁽⁴⁸⁾また『御教条』にも「トキ・ユタというものは、自自分の渡世をもっぱらに考え、いろいろ虚言をと立てて人をたぶらかすゆえ、厳重に禁止されている。トキ・ユタのごときおこないをする者は、世の秩序を乱すことになるので、今後とも禁止するが、またこれにたぶらかされる者もいけないのである」⁽⁴⁹⁾とある。

われわれはここで、日本本土の町人思想家である山方蟠桃（1748-1821）を想起せざるをえない。基本的に朱子学者である中井竹山・履軒だけでなく天文学者麻田剛立にも学んだ山方蟠桃は、大阪升屋の番頭を勤めながら、死の前年に主著『夢の代』を完成させた。彼もまた『夢の代』の「無鬼論」の中で、万物の成り立ちが陰陽二気によるという朱子学的自然観にもとづきながらも、霊魂不滅の考え方に対して徹底した批判を展開しつつ、落雷などの自然現象を人間の因果応報と結合する俗信、仏教の須弥山説、神道の宇宙開闢説や神託、国学の平田篤胤らの八紘一字、死霊・生霊、七福神などにいたるまで、あらゆる鬼神・迷信・俗信の存在を否定した。彼の徹底した合理主義的世界観は、『夢の代』の掉尾をかざる「地獄なし極樂もなし我もなし、ただ有物は人と万物」「神仏化

物もなし世の中に、奇妙不思議の事はなをなし」のふたつの和歌に象徴的に表現されている⁽⁵⁰⁾。

蔡温は、立場こそ違え、西洋科学を学んだ山方蟠桃に時代的にはるかに先駆けて、儒教的合理主義にもとづく非合理的俗信・迷信の類を批判し退ける活動を展開したのであった。非合理的俗信・迷信に対するその批判的な思想は、山方蟠桃ほどの体系性・徹底性には及ばないとしても、新井白石のような江戸時代を代表する学者でさえも鬼神の問題にかんしては明確な解答を回避して曖昧な態度に終始した事実を踏まえれば、きわめて先進的であったとすることができよう。

第3章 風水の思想

すでに述べたように、蔡温の思想の基礎には朱子学的な自然観があったが、それだけには止まらない。そのうえにさらにいわゆる風水の思想が重層的に重なり合っているのである。中国で長い時間をかけて多くの人々によって醸成されてきた風水の考え方は、主として琉球王府が中国福州へと派遣した久米士族がもたらし、蔡温もまた進貢納通事として福州滞在中に王府の命で学んだものである。琉球にはすでに冊封使などにより限られた範囲で風水も伝えられていたが、17世紀後半に福州の琉球館に派遣された周国俊が風水地理を学んで帰国し、これが琉球において本格的に風水と風水師が盛んとなる契機をなしたと考えられている。蔡温が同じ久米村人が伝えた風水を早くから学んだことは想像に難くない。だが、琉球国の正史として記録された『球陽』によれば、蔡温の場合これに加えて、進貢通事として福州に滞在する間、王命により福州府長楽県の劉霽から風水地理を学び、彼から秘書と羅針盤に相当する大羅経とを受けられて帰国し、国王から銀三十両を授けられたという⁽⁵¹⁾。帰国した蔡温は、帰国後まもなく、毛文哲とともに那覇の首里城と国廟の風水を鑑定している。蔡温が三司官在職の間、王府はいくつかの地域で村落の移転を行ったが、この事業にも蔡温が関わる風水の鑑定は欠かせぬものであったことは容易に推測される。また、蔡温が風水にもとづいて自ら設計したと伝えられる八重瀬町志多伯の神谷家の石門は、沖縄戦時の米軍空爆を耐えしのいで、現在まで残されている⁽⁵²⁾。

ところで、中国の風水思想には主として、地勢を読み取ることを重視する江西学派と羅盤を用いて方位を重視する福建学派とのふたつの流派があるとされ⁽⁵³⁾、蔡温は後者の福建派の風水を学んでこれを琉球に伝えたと言われる。しかし蔡温は、たんに風水思想を中国から移入しただけにとどまらず、後に見るように、これを琉球の風土と環境に即したかたちで柔軟で独特な適用を行ったのであって、多くの識者が指摘するように、そこに蔡温の風水思想の独自性を見なければならぬように思われる。

(1) 中国における風水

ここで中国に古来伝わる風水の考え方について簡単に概観しておこう。

中国では古来「陰陽符合、天地交通、万物化成」という考え方が民間レベルで浸透しており、とりわけ村落、居宅、墓などを建てるさいに地勢、水勢、風向き、方位の良しあしを判断し、こ

の判断を子孫繁栄の基礎と見なしてきた。したがって、風水の源流となる考え方はその主要な担い手であった漢民族の成立と同様に古いと言われている⁽⁵⁴⁾。七世紀頃までには、こうした考え方は、陰陽五行説、九星説、八卦などの易や十二支の思想を取り込み、部分的には道教をも取り込んで、社会のあらゆる階層に流布したという⁽⁵⁵⁾。歴史的に見て著名なのは、九世紀に山勢や水流などの地勢にかんする判断を重視した楊筍松が起こした江西学派、そして十一世紀に羅盤（羅針盤）を利用して八卦・十二支・星宿などの方位を手掛かりとして用いた王伋を中心とする福建学派である。これらふたつの学派はいずれも中国の華南地方で発展し、時代と共に朝鮮、琉球、台湾を初めとする東アジア諸国へと伝えられたと考えられる⁽⁵⁶⁾。

中国におけるこうした風水思想の成立の経緯から知られるように、それはきわめて雑多な内容を含む。それは、風や水の流れをベースとして地勢や景観を読み取る地理学という自然科学的な要素をもち、自然を諸部分が相互に繋がり合う生きた有機体のように見なすという点では、生態学や環境科学へと接近する。しかしそれは、「生氣」という科学によっては検証できない神秘的な力の存在を肯定し、易や八卦・十二支などを用いて家運や墓相や子孫繁栄を占うという点では、疑似科学または迷信・俗信とも受け取られかねない要素をもつ。したがって、現代から風水をどう評価すべきかはきわめて微妙な問題であり、それほどまでに風水は両面価値的なのである。だから、現代のわれわれは、例えば韓国のソウル、慶州、安東にある李退溪の陶山書院、河回村などの景観は、おおむね山を背後にして前方に川をいだけ風光優れた地域にあり、これらの都市・村・書院などが風水判断によって建設・建造された⁽⁵⁷⁾ことを知って、その自然の地勢と地理の深い読み取りになるほど納得させられる。この側面から見れば、しばしば「風水地理」または「風水地理学」と呼ばれるように、風水による地勢と地理の判断は決してすべてが俗信であるわけではなくて、一定の科学的根拠をもつであろう。しかし、例えば居宅やその部屋、墓地の位置・方角が易などの占いによって子孫繁栄や科学試験合格者を多数出すというような願望に直接無媒介に結び付けられると、それはたんなる迷信へと墮するものとして受け止められるであろう。

したがって、窪徳忠氏のように「風水説は山形、地形、方位、風向などによって、家相、地相、墓相の吉凶を判断する、中国古代に考え出された一種の原始的地理学である」⁽⁵⁸⁾という一定の肯定的評価を含んだ定義が可能であるし、他方では西洋人のデ・ホロートのように「風水とは、〈準科学的な組織であり、死者や神霊や生者が、自然の好適な影響のもとに、専らもしくは能うかぎり永く、そこに落ち着くことができるようにするために、墓とか寺院や居宅をどこにどのように造るべきかを教示するものと想像されている組織〉を意味する」⁽⁵⁹⁾というやや否定的評価を含んだ定義が可能なのである。

ただし、こうした問題を考えるさいには、上田信氏も言うように、朱子学で言う「氣」と風水で言う「氣」との間にズレないし断層があることに注意する必要があるだろう。朱子は、たしかに中国古来の考え方として伝承されてきたが、周濂溪の太極説にはなかった「氣」の概念を自らの思想体系のうちに取り込み、また物を構成する根源的物質とも理解されるこの「氣」を統御する「理」

をも自らの自然と宇宙の形成の柱のひとつとした⁽⁶⁰⁾が、朱子学では、「氣」はあくまでも万物の化成とその持続に関わる形而上学的なものであって、風水にいうような、「山川の氣」として山川のエネルギーに満ちた状態や、まして村落風水、墓の場所の吉凶を見る「墓地風水」、そして陽宅・陰宅を見る「屋敷風水」などを指示するものではないからである。風水で言われる「氣」とは、何よりも山並みを貫通して流れ、「龍脈」を形成する活動的な「生氣」であり、「神秘的な力」⁽⁶¹⁾にはかならない。

われわれは、こうした中国の風水思想の疑似科学性と科学性との二面性を踏まえ、その疑似科学的側面を退け、その科学的な側面を取り出すことが必要であろう。

(2) 蔡温の風水思想

蔡温が風水にかんして直接に記したまとまった著述は現存していないので、彼の風水思想を探るにはごくわずかな碑文に頼るしかない。

蔡温は、清に冊封を要請する使節団の副使として中国に滞在して帰国した1718年12月に「新瀋那覇江碑文」を撰文し、その石碑が沖縄県立博物館に所蔵されている。この碑文は、那覇江がたえず土砂を運んでこれを堆積させて大型船の寄港を阻害したため、これに浚渫を施して川底を深くして中国からの冊封船を迎える準備をし、この工事が完成したことを記念したものである。工事の計画責任者は蔡温であったようであり、王府から踊奉行に任命されて組踊を創始したことで知られる玉城朝薫も副責任者としてこの工事に関わっている。この碑文の中で蔡温は次のように述べている。「山川とは靈妙なものである。国家が興るときは、山川の氣にその兆候が現れる。衰えるときも同様である。ゆえに昔、賢者の国では、ただ山川の氣の変化を観察することで、盛衰の機、得失の要を予測した。それによって、必ず未然に禍を防ぐことができたのだ。昔、伯陽父は、山が崩れ川が枯れるのを見て、周の滅亡を予見した。どうして虚言であろうか。必ずそうなるのが道理である。」⁽⁶²⁾ 彼が山川の「氣」とその変化に言及していることが知られる。

また蔡温は、名護市のヒンプンガジュマルの下に今も建つ石碑文をも起草していて、その中で風水特有の用語を用い、さらに明確にその思想を述べている。「ひそかに思うに、天には星宿が分かたれ、地には山川が連なる。天地のありようはまことに見事であり、これほど理にかなったものはない。地に有って形を成せば、そびえて山や丘となり、散じて平原や湿地となる。すべて陰陽二氣の集散によるものだ。だから山丘の来たる所を観察すれば、平原で起こることも知ることもできる。いわゆる万山一貫とはこういうことである。」「我が国の三府四十一県は、山丘・平原が分かれば合わさり、向かいあい背を向けあっている。その勢いは、虎が伏せ、龍がとぐろを巻くようであり、同じ幹から多くの枝が伸びるようである。龍脈は綿々として大いに天然の姿をあらわしている。まことに万世にわたって福に満ちあふれた国である。」⁽⁶³⁾ なお蔡温のこの一文は、都築晶子氏によれば、中国元の時代の劉秉忠が書き、明代の劉基が注釈を加えたと称されている風水書『玉尺経』の冒頭をアレンジしながら引用したものだという⁽⁶⁴⁾。

この蔡温の碑文の中に、朱子学的自然観のうえに風水の思想が重ね合わされていることがはっ

きりと見て取れる。例えば『朱子語類』の中で「天地初間只是陰陽之氣。這一箇氣運行，磨來磨去」⁽⁶⁵⁾とされているように、「陰陽二気の集散」が万物を形成するが、そのさいに「條緒」すなわち筋目または条理または秩序として作用しているのが「理」である。朱子が「如陰陽五行錯綜不失條緒，便是理」⁽⁶⁶⁾と述べている通りである。これらに対して、「龍脈」という概念はもともと朱子学のそれではなくて、風水思想の概念にはかならない。「龍脈」とは、山の連なる様を想像上の神獣である龍に例えるとともに、この山の連なりを通過して流れる大地の「氣」の通り道のことを指し示している。たんに山並みの形状・景観を眺めるのではなく、これを貫いて流れる「氣」の通路である「龍脈」を探し当て、この見地から動態的に生氣の流れとその盛衰を判断するのが風水の基本である。蔡温もまた風水にいうこの「龍脈」の視点から琉球の国土の「氣」の流れを感知しようとしていた。

(3) 蔡温の風水思想と環境保護

蔡温の「三府龍脈碑」の碑文にみられる風水の思想の、自然環境の保護からする合理的・積極的側面は明らかである。琉球が「龍脈」のかたちをそなえてその山々の連なりが「氣」の通り道となっているということは、この「龍脈」が基本的に維持されるべきであること、「龍脈」と「氣」の通り道を分断し壊してはならないことを意味する。これらの思想は明らかに現存する琉球の自然的環境保護と、また何世代にもわたって台風や赤土の流出を抑えるために作り上げ守られてきた人為的環境を含む環境とを保護しようとする蔡温の強い意志の現れにほかならない。

蔡温はこうした風水と「氣」と「龍脈」の観点から、「龍脈」によって繋がれた「万山一貫」を断ち切ったり、切り開いたりすること、そして風水によって「氣」に満ちた最適の地として作られた首里の王城を移転することに激しく反対する。先に引用した碑文の後に蔡温はこう続けている。「ああ、王城とこの丘はすべて、はるかに龍脈によってつながっている。どうしてみだりに丘陵を切り開き、水路を作ることなどできようか。今帰仁・本部の二県は、ただこの丘陵のひとつの龍脈によって球陽の雄勢を保っているのだ。もし丘陵を切り開いて水路を作れば、二県は龍脈のみならず球陽にも属さないことになり、かえって大いに雄勢を失うことは必定である。」⁽⁶⁷⁾ こうして「龍脈が我が邦の幸運にかかわる」⁽⁶⁸⁾ほどの重大な意味をもつものとして、蔡温は首里から名護への主都の移転、山地を切り開いて屋部港と古我知港をつなごうとする考えに反対するとともに、おそらくは自らのそうした思想が自らの死後も後世に残るようにと、この「三府龍脈碑記」の撰文を行ったのであろう。

蔡温は、すでにふれたように、まぎれもなく中国の旧来の陰陽五行説の信奉者であったが、この形而上学的学説を決して大上段に振り回しているわけではないことの証拠をここで一つだけ掲



写真④ 名護市ヒンプンガジュマル下の三府龍脈碑記

げよう。蔡温の現在失われている著書の原本に『順流真秘』がある。この本は昭和12年頃までは閲覧されていたようであり、立田春方が昭和12年に『林政八書』を自らの現代語訳に直して復刻を行ったさいに、本来『林政八書』にはぞくさない「農務帳」と『順流真秘』のふたつを収録したのである。残念ながら、蔡温の治水思想を示すこの重要文書は、『順流真秘』の重要部分だけが要約的に収録されており、その概要だけしか知ることができない。これによれば、蔡温は、平坦な「土地」を流れる水流の湾曲に応じて、「金形尺式」「水形尺式」「土星形尺式」「火星形尺式」などを区別し、彼の治水におけるこれら「五行相生」とその「相克」を論じながら、洪水を防ぐための水流の最適な組み合わせを模索している⁽⁶⁹⁾。今これに詳しく立ち入ることはできないが、蔡温が最初から五行説を振り回すのではなく、現実の河川とその水流湾曲を見ながらこれにいわば後付けで五行説を適用しているのもであって、決してその逆ではないということである。ここに蔡温の合理主義的で現実主義的な側面があったことは見逃されてはならないであろう。蔡温は、中国の風水を取り上げるにあたって、これを琉球の風土を考慮しながら、機械的・教条的に取り上げるのではなく、現実をよく観察しながらこれを柔軟に適用したのである。

ここで、蔡温の思想に現代のエコロジーに通じる観点があったかどうかについて触れておこう。もちろん蔡温は現代の生態学に関わるような著作を残してはいない。だが、森林伐採と河川の氾濫との関係の認識という問題をあげれば、私が知る限り、現存する資料から見れば、蔡温が撰じた「新濬那覇江碑文」に「真玉橋内外や饒波長川などでは、竹木を伐採して田地を開発したために、河が病気になっている」⁽⁷⁰⁾との趣旨の文言がある。また『農務帳』の中にも、土地の排水管理の重要性を述べた箇所では、雨水による土壌流出を防ぐための溝または横溝を入念に作ること、傾斜地または丘陵地帯の草木は妄りに刈払えば「表土流出」⁽⁷¹⁾につながるののでできるだけ保存すること、畑と畑の境界はもちろん海岸地帯や川筋・溝筋の両側にもアダンの木を植えて防風防潮のそなえとし土地の崩壊を防ぐことなどの提言が見られる。これらの文言は、体系的・組織的に述べられたものではないものの、蔡温が山・川・海の生態学的関連にあと一步のところまで迫っていたことを示しており、彼のこうした思想が少なくとも可能的・潜在的には現代のエコロジーにつながっていると断言して過言ではないであろう。

第4章 蔡温の林業政策と『林政八書』の思想

(1) 蔡温以前の琉球の森林環境

琉球は、周知のように、気候区分から言えば我が国唯一の亜熱帯地方であって、樹木の生育が盛んなところである。しかし、夏は台風が頻繁に来襲して水害を引き起こすとともに、これとは真逆に台風が来ないときは早魃に悩まされ、冬は季節風が吹き荒れるという、それなりの自然環境の厳しさをそなえた地域でもある。気候区分から言えば亜熱帯にぞくする沖縄地方の森林土壌は、熱帯雨林と同様に落葉樹が少ないためにもともと腐葉土という点ではきわめて貧しく、その

下層の土壌である赤土は豪雨によってしばしば海中へと流出する。これが沖縄の森林環境と林業のみならず、在来の農業・漁業にも大きな影響をもたらしてきた⁽⁷²⁾。

琉球王国は、尚巴志が1429年にいわゆる三山を併合して最初の統一王朝を作り上げた時代に始まり、その後の護佐丸・阿麻和利の乱を平定してこれを継いだ尚円が創始した第二尚氏王朝によって統治された。第三代尚真王の時代には、中国明を宗主国とする冊封体制のもとで、中国・朝鮮のみならず東南アジアを相手とする中継貿易の拠点として繁栄し、「万国津梁」の繁栄の時代を形成する。この時代の貿易船の建造などを支えたものは、もちろん琉球の森林資源であった。しかし、16世紀になると、豊臣秀吉の朝鮮侵略によってこの冊封体制にほころびが生じたうえに、琉球は1609年の「薩摩の琉球入り」によって対明交易の交渉役を琉球に求めた鹿児島藩と徳川幕藩体制との支配下に置かれ、アジアおよび東南アジアの中継貿易の拠点としての琉球の地位は大きく低下した。国内でも薩摩への貢納や対明貿易の制限などで財政的な危機状態に陥った。

しかし、羽地朝秀（中国名は向象賢。1617-1675）が摂政になってからはさまざまな政治的・財政的な改革が行われて、琉球は第二の繁栄の時代に迎える条件を整える。この時代に久米村と王府による久米村人に対する位置づけも再興された。国家機構の整備・幕藩体制への移行・産業振興を含む一連の改革が行われ、農村では新たな農地の開墾などによって耕地面積が拡大した。それと同時に、砂糖生産が基幹産業となったことや海上交通の発展で船舶の建造の需要が高まったことなどで、そのしわ寄せが森林資源の枯渇につながることとなった。特に砂糖産業は、原料となるサトウキビ畑の拡大と砂糖の生産そのものが森林伐採を伴うものであった。こうした状況は例えば、蔡温が中国福州に滞在していた1709年に首里城が火災で焼失するという大事件が起きたが、その再建に必要な木材が琉球国内で供給できず、薩摩に頼らざるをえなかったことに象徴されている。なお、この年はいわゆる「丑年の大飢饉」が発生した年でもあって、台風と旱魃のために田野が焦土となって穀類が枯渇し、冬末には道端で餓死する者がおよそ3200人に達したという⁽⁷³⁾。つまり、琉球の繁栄の時代は常に国内の森林資源の減少または枯渇という対価を伴っていたのである。

蔡温の改革以前の琉球の森林状況は、例えば彼が中心となって書かれた『林政八書』の「山奉行所規模帳」のなかの次の記述によって伝えられている。「以前は、中頭方の内、北谷、読谷山、越來、美里、具志川の五箇間切の山からも材木を切り出していたが、既に枯渇し、仮小屋を作る材木さえも調達できないでいる。さらに金武、恩納、名護、本部、今帰仁の五箇間切の山も、近年大木は絶えてしまっている。そこで大材木になる木は、羽地、大宜見、国頭、久志の四箇間切の山から、何とか取り出し



写真⑤ 今帰仁村仲原馬場の蔡温松

ている状況である。しかし、上記四箇間切の山も、やがて大木はなくなるものと思われ、とても心配している。」⁽⁷⁴⁾

王城や王墓陵の建造、寺社の造営、人口増加、都市と村落の拡大、農地の拡大、貿易の拡充、砂糖産業の増進などはいずれも国内の森林を消費する諸要因であったが、わけても17世紀に登場した帆船である「馬艦船」(マーランセン)は海運と貿易業における画期であったが、これが竜骨をはじめとする巨大で大量の木材を使用することになり、琉球国内の大量の木材消費と森林枯渇に拍車をかけることになった⁽⁷⁵⁾。蔡温は、こうした琉球の当時のきわめて深刻な森林事情に直面して、「龍脈」によって体現され風水によってすぐれたものとされる琉球の自然と森林を保護するとともに、薩摩に依存せずに木材資源を自給自足できる持続可能な森林政策を提言し実行するという、きわめて困難な立場に立たされたのであった。そして蔡温は、三司官という王府の最高地位にある政治家としてこうした困難に立ち向かい、数々の杣山調査による現場経験をもとに、琉球の森林保護と木材の持続的利用との調和と両立という困難な課題を解決に導いた。その業績は廃藩置県後の現代の沖縄の森林行政にまで及んでいると言ってよい。

(2) 蔡温の林業政策とその業績

蔡温が風水で景観を貫通する気脈を読み取るだけのたんなる風水師でなかったことは、彼が三司官に任じられる以前もその後も、琉球本島各地の巡視と調査を何度も行っていることで明らかである。この巡視と調査の中で、彼が中国から学び取った風水の思想もまた琉球独自の地勢に適合して変容を遂げるのである。

蔡温は、1710年の福州からの帰国後間もなく、国頭地方への旅行を行った。先に述べた「丑年の大飢饉」の翌年、そして尚敬王子が父尚貞の没後王位につくとともに蔡温が国師職に任命される1年前のことである。そして1720年39歳で三司官座敷となった後の1726年、尚敬国王を引率して北山(北部山岳地帯)を巡視した。この時の従者が合わせて300人で、首里王城が空になったと言われたほどの大規模な巡幸であったという。また、蔡温が47歳で三司官となった7年後の1735年、尚敬王の命を受けて「羽地大川の改修」という大事業をわずか3カ月足らずで成し遂げ、しかもその後彼が「水道の法」を伝授した弟子たちに国中の河川を巡視・改修させたのである。さらに明くる1736年、諸奉行と共に耕地と杣山の巡視に出かけ、重臣たちがひと月余りで首里に戻ったのに、彼は翌年にかけて5カ月もの間杣山の巡視を続けた。この間風水にもとづく移村が行われている。この年に「杣山式法式帳」、「山奉行規模帳」を公布し、のちに公布したものと合わせて『林政八書』に収録されることになる。またこの年から、彼の最も重要な功績として後世称えられている「元文検地」を開始した。これは国中の郡と村の境界を確定して耕地と山林原野とを区分するものであった。この検地は14年後の1750年に至って完成する。さらに、66歳になった蔡温は、1747年にも重臣たちと共に国頭地方の山林巡視に出かけ、この時も5カ月という長期間を要している⁽⁷⁶⁾。

蔡温のこうした林政と治水の關係の精力的な活動を見れば、一国の宰相クラスの地位にある人物がこれほどの回数と期間にわたって山林を実地に巡視・調査したばかりか多くの法令を公布

してその林政思想を実践した事例は世界を見渡してもほかに類例を見ないものであることがわかる。そして彼の風水思想も、こうした巡視・調査・実践にもとづいたものとして練り上げられていったことを示している。森林保護や治水にかんする彼の思想は、決して中国の風水思想を機械的に応用しただけのものではない。そこには彼自身の創見だけでなく、林業に何らかのかたちで関わっていた人々の経験知もまた大いに反映されている。言い換えれば、それは書物の中の、あるいは机上のたんなる空論ではなくて、琉球国に根差した彼自身の巡視・調査・実践と結びついて、琉球独自のものとして骨肉化し修正されていったということができよう。

(3) 『林政八書』と『山林真秘』の思想

蔡温の森林と林政にかんする思想の根幹は『林政八書』と呼ばれる著作の中に展開されている。この書は、当初からこの書名であったのではなくて、「琉球処分」後に沖縄県が琉球王朝時代に公布された森林関係法規を編集し、その当時もなお指針として利用可能なものとしてまとめたものを1885（明治18）年に一書として出版するにさいして、当時の沖縄県知事が命名したものだといふ⁽⁷⁷⁾。『林政八書』がまとめられたのは、廃藩置県の後、蔡温を初めとする人々の努力によって作られた森林の保護と利用の規則が守られなくなり、沖縄の森林が再び荒廃し始めたことを林政関係者が憂えたからである。これら八書のうち、蔡温がそのほかの高官および林政関係者と連名で公布しているのは『杣山法式帳』（1737年）、『山奉行規模帳』（1737年）、『杣山法式仕次』（1747年）の三書のみであり、『樹木播植方法』（1747年）、『就杣山惣計條々』（1748年）、『山奉行所規模仕次帳』（1751年）、『山奉行所公事帳』（1751年）の四書は当時の山奉行または御物奉行から起草されたものであり、彼の連署がない。しかし、蔡温が連署していないものを含めてこれらのいずれもが蔡温の三司官時代に成立したものであり、ほかの誰よりも風水に熟達し、数多くの森林の実態調査を行い、森林の管理・監督に長じていたばかりか、自らの弟子たちや山奉行に林政の技術を伝えていた蔡温の思想と精神を確実に継承している。残る『御差図扣』（1869年）は明治維新の翌年に公布されたものであるが、この書にいたるまで蔡温の林政思想の影響下にあることを疑うわけにはいかない。なお、この『林政八書』のほかに、蔡温が長男の蔡翼に伝えたと言われ、その原本の所在は現在不明ながら、その筆写本が残されている『山林真秘』がある。その内容は、風水による山林観から林政技術に説き及ぶなど、多くの点で、『杣山法式帳』と共通している。

以下に『林政八書』と『山林真秘』の根幹を形成する蔡温の思想をまとめてみよう。

①風水と気について

蔡温は琉球王府の官林である杣山の地形を嶺地・峯地・澗地の三つに区分する。嶺地とは山の斜面が緩やかな地形をなす所であり、その傾斜の度合いによって上・中・下に分けられる。峯地とは山の斜面が急峻な地形の場所であって、これも斜度によって上・中・下に分けられる。澗地とはふたつの高い山の間平坦地をいい、広い澗地は樹木がよく生育する場所であるが、田畑として利用され、林地からは除外されてきた。こうした地形の区別のうえに立って、蔡温は冒頭の『杣山法式帳』の中でこう述べている。「嶺地は、林地としては陰陽の気が調和して生まれるとこ

ろで、一番の土地である。峯地は純陽が生まれぬ地のため、二番の土地である。澗地は純陰が生まれぬ地のため、三番の土地である。」⁽⁷⁸⁾ 蔡温が杣山の地形を風水によって、すなわち陰陽と気の調和との関わりで判断していることは言うまでもなく明らかである。

ところが、彼が同様の風水思想を『山林真秘』で述べている箇所によれば、陰陽の判断が逆である。ここでは、「嶺地は、山形と勾配がちょうど適当にあり、陰陽に属しているのに、嶺地には美材がよくできる、といわれる」という叙述はいいとして、その次の「峰地は急峻で登りにくく、純陽に属しているために、峰地には美材がうまくできない、といわれている」⁽⁷⁹⁾、そしてこれに「ふたつの山の間のやや平坦なところを澗地という。そこは純陰に属するので、樹木がよく育たないところである」⁽⁸⁰⁾ という叙述が続く。これらは「峯地は純陽が生まれぬ地」および「澗地は純陰が生まれぬ地」という『杣山法式帳』の上記の箇所と明らかに矛盾する。これはいったいどうしたことであろうか。

ここで注意すべきことは、『杣山法式帳』の叙述も『山林真秘』のそれも、まず山の地形の判断から出発しており、決して最初から陰陽と気の関わりを図式をもちだしてはいないことである。陰陽の判断は、地形と地理環境の判断にいわば後付けで付け加えられているのである。このことは、最も重要なのは山の地形と景観を読み取り、これと樹木の生育との関連を見定めることであって、当然ながら美林が生育できるような地形に「陰陽の気の調和」をあてはめ、そうでない環境には陰と陽のいずれかの優勢または劣勢をあてはめていることを意味するであろう。このことはさらに、何をもって陰と陽、純陰と純陽と見なすかは不定であって、風水師の主観によるところが大きいという評価にもつながりかねないであろう。同一の地形と景観に対して矛盾する陰陽の判断が行われているというこの事例は、風水の思想がもつ一側面としての疑似科学性の一端をはからずも示していると言ふべきであろうか。それとも、『杣山法式帳』と『山林真秘』との執筆時期の相違など、上記以外の説明方式が可能であろうか。

②樹木と森林の大切さについて

木材とこれを産出する杣山の大切さについて、『山奉行所規模帳』は噛んで含めるように説き諭している。「王府の普請をはじめ、一般の家屋の建築や諸船の建造、大小の建築にいたるまでみな材木で作られているのはもちろんである。陶器、金物、衣類そのほかのあらゆる品物がみな材木に依存して作られている。そうだとすれば、世間が当面必要とする木材の類までを中国や日本から輸入することは決してあってはならないから、杣山については特に大切にするように申し付けている。すべてにその心得をもって杣山を育成させ、王府の必要をも世間一般の需要をも満たせるよう、よくよく指示を徹底させること。」⁽⁸¹⁾ 蔡温の『山林真秘』もまた同様のことを述べたうえで、「木材は必要不可欠である。しかし世俗の人々は木材の利用だけを考へて、人間の万事に大切な木材が正しい林法のあり方によって左右されるということを忘れている」⁽⁸²⁾ と続けている。こうした文言の中には、「川」が入っていないが、「山川は国の本なり」と述べただけでなく、山川の整備を実践した熊沢蕃山と共通の環境思想が含まれていることは言うまでもないであろう。

③ 杣山衰退の原因について

蔡温が三司に就任した当時は、琉球王国は森林資源の枯渇と王府所有のいわば官林である杣山の荒廃に苦しんでいた。特に、この杣山の荒廃の原因について『山奉行所規模帳』第九項はこう分析している。「杣山がこれほどまでに衰微したのは、林地に適した山の状態を知らずに、抱護の閉じ口を焼き広げ伐り広げたままにして、山気が漏れ、山奥まで樹木を傷めていること、これが第一の理由である。また、杣山の育成・管理の方法を知らないために、山に入って樹木を傷つけ、終いには杣山がやせ衰えた状態になってしまうこと、これが第二の理由である。また、畑作を優先して後先の計画もなく、山地を無理に焼き払ってしまうこと、これが第三の理由である。以上の三つの理由で杣山が衰退してしまった。これからは良くよく山の状態を護り、後々のために杣山を成長させるよう、努力するように申し渡すこと。」⁽⁸³⁾ この箇所に見られるように王府は、産地と林地の状態を良く見極めずに山奥まで伐採を行っていること、杣山の育成・管理の方法を知らずに伐採をすることで杣山を衰退させていること、畑作を優先し無計画に焼き畑で耕地を拡大していること、これらの三点を杣山衰退の主要原因と見なし、これらの原因にたいして厳しく対策を施すことで、杣山の衰退を防ぎ、杣山の今後の発展を展望しようというのである。これらの原因分析とそれぞれの原因に応じた対策の設定は基本的に正しいといえよう。

④ 抱護の思想

上記の引用文に見られるように、蔡温の林政思想を特徴づけるのは、抱護とその閉じ口という概念である。抱護という考え方については、近年中国および沖縄の風水研究者によってその由来が追求されつつあり、これと沖縄の林業との深い関わり、そして林業だけでなく村落や屋敷の形成などの面でもその重要性が明らかにされつつある。

森林政策学の研究者であり先年『蔡温と林政八書の世界』を公刊された仲間勇栄氏は、中国で1583年に発行された『地理人子須知』に「包護」という概念が見られるほか、韓国風水にも類似の概念として「裨補」があり、後者は特に龍脈欠陥を修復し植林によって気脈の漏れを塞ぐ方法だといふ⁽⁸⁴⁾。そして、蔡温の抱護の考え方はこれらを直接に踏まえたというのではなく、「沖縄の自然環境に合わせてアレンジされた独自のものではないか」⁽⁸⁵⁾との見解を示されている。

また都築晶子氏によれば、抱護という概念そのものについては、本論文がすでに先立つ箇所而言及した中国元の時代の劉秉忠が著したとされる『玉尺経』のなかに二度ほど見いだされるという⁽⁸⁶⁾。蔡温が撰文した『三府龍脈碑記』の冒頭部分が『玉尺経』をアレンジしたものだといふ同氏の指摘通り、蔡温が上記の書から影響を受けていることは事実のようである。ただし、抱護の概念については、劉秉忠がこれをそれほど重視しているわけではなく、やはり蔡温がこれを琉球の風土に合わせて自らの林政の中心概念として独自のかたちで用いたようである。

さて抱護とは、蔡温によれば、以下の事態を指示する重要な概念である。

蔡温による用語の説明では以下の通りである。「左右に高山があつてその間の谷底の平らになっている土地を『潤地』という。嶺地の前に向かい合う高山を『対峙』という。嶺地の後ろにある

高山を『祖山』という。同様に向かい合う左右の高山を『相對峙』という。また山の中を流れる気が漏れないように、山々が取り囲んでいる状態を『抱護』という。その抱護の、左右の手で衣裳の襟を重ね合わせるように入れ違う場所を『抱護の閉』という。⁽⁸⁷⁾ここで、抱護が「山の中を流れる気が漏れないように、山々が取り囲んでいる状態」とされているように、適度な斜面をもつ嶺地が前後左右の高山によって取り囲まれている地形的に良好な状態と風水的な気念の概念とが結合されているほか、この気が漏れないようにあたかも手で着物の襟を重ねて閉じるような「抱護の閉」が重要視されていることがわかる。

蔡温の風水の思想には、琉球の山々の地形的な特徴や植生、樹種の性質などを長年に渡って微細に観察してきた彼の経験的知識が裏打ちされている。例えば、「対峙が高く、抱護が優れている嶺地は、その頂上まで木々がよく生育する。しかし、嶺地の山裾に対峙が近くまで詰め寄っていて、澗地に似通った場所では、樹木はよく生育しない。嶺地と対峙との間は、遠近によって良しあしがある。また、対峙が低く嶺地が高い場所で、対峙の頂上から下がった場所は木々がそれなりに成長するが、上の方は生育が難しい。抱護が不十分な場合も同様である」⁽⁸⁸⁾という叙述には、山林がたんに日当たりが良いとか土壤が豊かであるという指標ではなしに、樹木の生育が優れた良好な山林をつくるさいに、前後左右など周囲の山々をはじめとする自然環境を読み取ることの重要性が示されている。他の箇所でも端的に「農作物は土壤の性質を選ぶことがあるが、柚山は、土壤の性質には関係なく山の地形的な状態[原文は山形]次第で樹木の良しあしが決まる。だから、柚山の林地について最も重要なことは、山の地形的な状態を良く吟味することである」⁽⁸⁹⁾と述べているとおりである。

蔡温は抱護にかんして「抱護の閉」がきわめて重要だということに何度も言及している。「柚山は人の手入れ次第で盛衰が生じる。抱護がしっかりと閉じられて木々がよく立ち上がれば、山の気をたがいに含んで木々はおのずと高く成長し、その山はますます活気を帯びるようになる。また、抱護の閉口の木々を切り開けば、山の気が漏れ出て、木々が山奥まで次第に衰退し、その次に生育する幼木は高く立ち上がらず、終いには藪山となる。したがって、抱護の閉じ口の間はできるだけ抱護の最も外側の閉じ口から樹木を植えて繁茂させることが肝要である。」⁽⁹⁰⁾周囲の地形を観察して抱護だといえるような林地では、特に抱護の閉じ口に相当する場所で樹木の伐採を行わずに、しっかりと植樹をして樹木を繁茂させることが肝要だというのである。しかし、蔡温の風水観によれば、この抱護と抱護の閉じ口には方位もまた関係する。『柚山法式帳』の第14項ではこう規定される。「抱護のうち、辰・戌・丑・未の四方向が欠けているところでは、四維の病と言って、樹木はまったく生育しない。そのうち一か所でも閉じることがあれば、その病気は去っていく。林地を選ぶときは、このことによくよく注意すべきである。」⁽⁹¹⁾「四維」とは、中国に端を発し東アジアで広く用いられた十二支と八卦を組み合わせた方向・方位の表現のうち、天地の四つの隅を表すとされるもので、辰・戌・丑・未の四方向はそれぞれ南東、北西、北東、南西を指すという。

琉球および沖縄では、基本的に風水の思想から強い影響を受けつつ独自に形成されたこうした抱護と抱護の閉にかんする考え方は、王府が所有・管理する杣山の林政に用いられただけではなく、村落の設置と景観形成、村民が居住する屋敷の環境構成などにも広く応用された。これらは、太平洋戦争中の沖縄戦で甚大な被害を受けたにも拘わらず、ある程度残されていて、いまなお見ることができる。

このような抱護と抱護の閉という考え方、あるいは風水にもとづく景観観察や山林管理の仕方が、日本のほかの地域に見られない沖縄独特のものであって、これが現在にいたるまで沖縄の山林と村落を保護してきたことは事実であるにしても、これが現在の森林科学または林政学から見てどれだけ科学的な根拠があるといえるのか、ひるがえって一般に沖縄の風水が現代自然科学から見てどこまで合理的だといえるのかなどの問題にかんしては、まだ定説は見られないようである。これらの問題にかんする林学研究者の追求が求められているように思われる。

⑤魚鱗形の森林施業方法

抱護と関連して独特なのが魚鱗形の森林施業方法である。1747年に山奉行の野村里之子親雲上が王府に報告・奏上した『樹木播植方法』には以下のような叙述がある。彼もまた蔡温から森林管理の技法を学んだ人物の一人である。「樹木がやせ衰えた山は、魚鱗形に切り開いて木々を仕立てるならば、山気を含んで良く生育する。もっとも、自然に種子が落ちてきて樹木を生産すれば、曲がった木を伐採するほど、樹木は抜きんでて生育するので、そうした心得で対処することが肝要である。」⁽⁹²⁾「ススキが高さ五-六尺に生えている場所は、ススキが良い抱護になるので、魚鱗形に開いて、その中に木々を仕立てる。

付記 ススキの高さが五-六尺くらいであれば、魚鱗形の直径は四-五間くらいに開く。ススキの抱護は巾三尺くらい残すべきである。」⁽⁹³⁾「カヤが生い茂っている場所は、カヤ抱護で済むので、魚鱗形に開き、その中に木々を仕立てる。

ただし、魚鱗形の直径を一間くらいの広さに切り開くべきである。カヤ抱護の幅は二尺くらい残すべきである。もっとも、抱護のススキとカヤの長短にしたがって魚鱗形の広狭を考慮することが肝要である。

付記 ……魚鱗形は、曲がった形にも三角形・四角形にも、場所次第で開くべきである。……魚鱗形の外回りは抱護にし、内側も抱護にして、場所に応じて考慮すべきである。」⁽⁹⁴⁾

以上の報告によれば、ススキやカヤが生える荒れ地に魚の鱗に似た形状の空き地をたくさん作ると、ここに自然に種子が落ちて苗木がよく生育するし、この空き地の中に樹木を植えて育てれば山気を含んで良く生育するようになる、と言うのである。魚鱗形の空き地という形状は、明らかに抱護と関係している。空き地の周囲をススキやカヤなどの植物がしっかりと取り囲んでいけば、抱護としての条件を満たすことになり、こうした条件の下では風が遮られて、そのなかに生育する樹木の生長が盛んになる。『樹木播植方法』は、実際にこうしたやり方を行って樹木を育てて一定の成果をあげ、これにもとづいてその経験知を王府に報告するとともに、こうした方法

の普及を促している⁽⁹⁵⁾。

仲間勇栄氏によれば、上記の魚鱗形の空き地の大きさと抱護となるススキの高さを計算すると、ススキの高さが1.5メートルから1.8メートルの場合、空き地の幅が7-9メートル、残す抱護の幅0.9メートルとなる。高さ0.6メートルのチガヤ（カヤ）の場合は、魚鱗形の幅が1.8メートル、抱護の幅は0.6メートルである。ススキによって形成された理想的な魚鱗形の場合、その幅はススキの高さの5倍となる。今日防風林の風力減少機能の測定においては、この機能は風下で樹高の5倍以内の距離で最大に達することが分かっている。この数値と先に挙げた魚鱗形の幅の数値とを比較すれば、ほぼ一致する。だから、風水と山気とをベースとして抱護と魚鱗形を樹木の育成方法とする『樹木播植方法』には、現代の視点から見ても理にかなった合理的な側面がある⁽⁹⁶⁾、という。こうした側面を見ても、蔡温が指導した杣山の育成と管理の方法は、決して風水の理論を現実から離れて図式的・教条的に振りかざしてはいない。そうではなくて、琉球の独自の自然環境と風土をしっかりと踏まえて、そのうえで風水を補助的に応用しようという姿勢が顕著に表れていると評価することができよう。

⑥さまざまな森林保護と植林・伐採などの諸制度の整備

これまでにまとめたような風水思想と抱護・抱護の閉じの考え方にもとづいて、『林政八書』は、植林と杣山管理のあり方とその諸規則について、きわめて事細かく定めるとともに、各種の禁止令、そして定められた規則を破ったり、規則の履行を怠ったりしたさいの罰則規定を設けている。これらの主要点を次にまとめてみよう。

イ) 山奉行などの管理体制の強化

王府は、杣山を専門に管理する役職として、すでに1628（崇禎元）年に山奉行制度を設置してまず総山奉行一名を置き、1836（崇禎九）年には山奉行を三名に増員して体制の強化を図った。山奉行とは、王府が所有する杣山全体を管理する役職で、三司の下位の役職である物奉行・用意方に次ぐ地位であり、王府ではそれなりの位置づけを与えられていた。羽地朝秀（向象賢）の時代にはさらに仲頭山奉行職が設けられたが、彼の死後、山奉行が一名に減員される時代が続いた。そのため、蔡温が三司を務めた時代には、杣山の荒廢を喰い止めこれを豊かにすることを目指して杣山管理体制のいっそうの強化が図られた。そして、この体制強化は、彼が中心となって推進した元文検地の大事業といわばタイアップして行われた。具体的には、王府に三名の山奉行を置いて総山奉行とし、これを琉球全体の林政責任者として、その下にそれぞれの間切り（これは日本本国の町村に相当する）に対応した地方の山奉行職を新たに設置し、さらにその下に杣山で実際の作業を行う役職者、すなわち総山当・山当・山師・山工人を配置した。つまり、総山奉行を頂点とする中央集権的な管理体制を整備することで、それぞれの役職の機能と責任を明確化するとともに、役職どうしの連携の強化を図ったのである⁽⁹⁷⁾。この統一的な杣山管理体制は、元文検地がほぼ完成する1750年頃までに確立したという。蔡温による琉球の林政の改革はこうした管理体制強化とともに推進された。

ロ) 森林保護のための各種の推奨および禁止にかんする指令

例えば『杣山法式仕次』は、首里城は20年に一度建て替えをすることになっており、そのため木材としてこれまではウラジロガシが用いられてきたが、そのために多大な出費が必要となり、士族や農民にまで大きな負担を強いているので、今後は木材としてイヌマキを用いるようにすれば、彼らの負担も軽減され建物の寿命も長持ちするとして、このイヌマキの造林方法について細かな指示を与えている⁽⁹⁸⁾。

また『山奉行規模帳』はクリ船の製造を禁止している。クリ船とは大口径をもつ大木を伐採してその幹をくり抜いて作った船を言うが、このクリ船の製造が大木の減少に拍車をかけていることを指摘して、こう書いている。「唐船のおいきや、かんだん、中がわらになる木がいちじるしく少なくなってきたのは、クリ船を作ったことに原因がある。これについてそれぞれの港や島々にあるクリ船を数えさせたところ、2700艘あまりになった。この船数を八年ごとに作り替えると考えれば、1年に大木を340本あまり切り倒すことになる。……今後はクリ船を作ることを固く禁じ、今持ち合わせているクリ船は取り締まりのため焼き印を押すように申し付ける。小舟がなくて困るなら、ハギ小舟で用事を済ませるべきである。」⁽⁹⁹⁾ ハギ小舟とは板や材木を張り合わせて作った船のことである。大木の伐採を何とかして防ごうとする王府と蔡温の悲痛な心意気が伝わってくるような箇所である。

王府と蔡温のいじましいといふべき努力は次の箇所からも伝わってくる。「モッコクの木は近年伐採し尽くしたので、この木が成長するまでは、四寸角から五寸角までの木については商売を許すが、三寸九分以下の小木については伐採して商売することは一切禁止するよう申し渡すこと。」⁽¹⁰⁰⁾

また『山奉行規模帳』は、船の帆柱や中国に渡る唐船、王城の建築・改修の用材に用いることができるような大木や良木は一つひとつ調べて「御用木帳」に記載して記録・管理することを命じている。

ハ) 村民・農民への配慮

杣山は、基本的に琉球王府の所領であり、蔡温の検地と林業改革によってその管理体制が境界とともに明確にされ、山奉行の下に多くの山工人ほかが管理の仕事を行っていたが、実際の山仕事の主要な部分を担ったのは間切りごとに課された村民の賦役労働であった。村民はこの賦役労働のために自らの仕事を休んで杣山の仕事に従事したのである。これは時には重い仕事であり、その労働は現金に換算されて租税の納入と引き換えにすることもできたという。仲間勇榮氏によれば、杣山はもともとはいくつかの間切りの共同の入会地的性格をもっていた⁽¹⁰¹⁾。そういうこともあって、杣山での労働による雑木などの王府用の建築材料にはなりえない余剰生産物は村民にある程度還元される必要があった。つまり、杣山の利用を王府が厳格に独占するのではなくて、地域によっては杣山内にたとえば「喰実敷（くいみしき）」と呼ばれるような畑を作ることを王府が許可し、焼き畑の後にサツマイモなどを植え付けて収穫物を村民の食用に供することもあった。例えば『杣山法式仕次』にはこれを示す次のような叙述がある。「喰実敷の中で村に近い所は、

指導書の通りに土地をこしらえ、サツマイモを植え付け、入念に手入れをすれば、イモがたくさんでき、掘り取ってもすぐ食料になり、簡単にこれを継続して行うことができる。喰実敷の外側の山野にはできる限りマツや雑木を育てれば、材木や薪木と取り出すことも容易である。」⁽¹⁰²⁾

また、杣山林内に生える曲木（くせぎ）や倒木になりかかったような樹木は伐採・除去することが求められ、これらもまた村民・農民が使用する建材や炭、サトウキビの生産などに還元されたし、また例えば林内に生育する桐の一種、シナアブラギリの実を、農民が収穫した山雑物として王府がこれを買上げ、上納日用銭と差し引きすることも行われていた⁽¹⁰³⁾ ようである。これらの例は農民に対する王府のそれなりの配慮を示すものと言ってよいであろう。例えば近代ドイツでは、森林盗伐取り締まりを名目として、領主が所有する森林への薪拾いを含む一切の立ち入りを禁じる厳格な法令を制定したことがあったが⁽¹⁰⁴⁾、こうした事例と比較すると、蔡温と王府の森林政策が村民・農民にもそれなりの配慮を示した穏健なものであったことがわかる。

⑦林業の諸法規違反に対する各種の罰則規定の整備



写真⑥ 国頭村辺戸の蔡温松並木保全公園

蔡温と王府の林業政策で目立つのは、彼らが制定し公布した諸規則が守られなかった場合に、罰則規定が軽重さまざまに詳細かつ丁寧に定められていたことである。蔡温の三司の時代に公布された『山奉行所規模帳』にはそのいわば罰則集として『山奉行所規模仕次帳』が対応している。この罰則は、総山当、山師、山当、山工人などの役人に課せられるものと、個々の村民に課せられるものがある。

上述の役人の場合、彼らが法を犯す行為を行ったり、規則を適用すべきなのにこれをしないという不作為を行ったり、重大な過失を犯したりした場合に課せられる罰則がある。例えば、山師、山工人が重大な過失を犯したりいい加減な行いをした場合は「鞭打ち10回」の罰、またはこれに準ずる罰金が科せられる。また、総山当が法を下位の者に知らしめなかったことが原因で山師、山当、山工人が不法な行為をした場合、「罰金五貫文」が課せられる。こうして徴収された罰金は間切りの番所の経費に充てられた⁽¹⁰⁵⁾。

個々の村民に対しては、例えば大木が伐採されつくしたモッコクの売買が禁止されているのに許可なくこれを盗み取れば、1本につき「罰金五十貫文」が、伐採禁止のリウキュウマツを刈り取れば、木の大小に拘わらず1本につき「罰金三十貫文」が科された。徴収された罰金は、こうした不法を発見し通報した者に半額が与えられ、残りの半額は間切り番所の経費に充当された⁽¹⁰⁶⁾。

現代の我が国では、環境や生物の保護に関係する規定の多くが罰則なしのたんなる道徳的要請であるために、実質的には環境保護には効果をもたないという事態が散見されるが、王府が採用した上記の罰則制度には、素朴ながら多くの学ぶべきものがあるように思われる。また罰金を、

林業を管理・監督する番所の経費に充当したり、罰金の半額を不法者と不法行為の発見・通報者に与えるという規則も興味深い。前者には、南カリフォルニア大学のストーンが「樹木の当事者適格」という有名になった論文で主張した環境基金制度と共通の発想が見られるからである。ストーンは、人間が居住していない自然環境においても、裁判所が認めた管理保護団体が物言わぬ動植物の利害を代表するかたちで、裁判の原告となりうるという「原告適格」または「当事者適格」の問題提起を行ったが、そのさいに、物言わぬ動植物を初めとする自然物の権利が法的に承認される将来の社会では、人間が居住していない自然環境の破壊を行った当事者に対して、破壊された自然物の価値を計算して損害賠償の請求を行い、この賠償金を自然管理保護団体の管理保護経費に充当するという法規範を展望しているからである⁽¹⁰⁷⁾。蔡温と琉球王府のこうした林政思想には、現代の自然保護団体との立場の違いはあれ、保護管理すべき自然である柚山の樹木に損害を与えた者から罰金または賠償金を科して、その費用を森林保護に活用するという発想が含まれている点で、きわめて先進的な要素があると評価することができるであろう。

われわれは本章でこれまで蔡温と王府の林業政策の要点をまとめてきた。『林政八書』には、そのほかにも樹種に応じた播種と幼木の育成をまとめた『樹木播種方法』、柚山の管理経営の大枠と島嶼を含む王国内の各地域における森林育成計画が叙述された『就柚山惣計条々』などがあり、蔡温と王府が進貢貿易と海外との交易を見据えながら、また柚山と農民に対して時には生活の細部にわたるまできわめて細やかな配慮をしつつ、森林保護に取り組んできたことが示されている。本論文は、蔡温の林業政策を支えた林政思想に重点を置いているので、これら以外の林業政策の細部については割愛し、以上を確認するにとどめたい。

終わりに

これまで、琉球王国の三司官として同王国の歴史上第二の繁栄の時代を演出した大政治家である蔡温の哲学思想と林政思想とを検討してきた。彼の林政思想とこれにもとづく柚山の経営・管理については、琉球ではこれらが明治時代にいたるまで受け継がれてきたことに示されるように、林政と林業の分野では評価がきわめて高いが、これは当然である。しかし、蔡温の林政思想を支えた、その基礎的部分である哲学思想にかんしては、日本の思想史および環境思想史においては、言及されることがあまりなかったと言ってよい。蔡温の哲学思想は、その支配的地位に強く規定されて、王府の支配体制と封建的な身分制秩序とを護持しようとする儒教イデオロギーの性格を持っていた。しかし、それが同時に弱者救済と普遍的なヒューマニズムをあわせもっていたこと、そして仏教と老荘思想に見られる現世逃避、そして非合理的な俗信・迷信などに対して儒学合理主義の立場から厳しい批判を行ったことは、日本思想史上きわめて先駆的であったと評価される。環境思想の面では、中国の風水思想を受け入れながらも、これを琉球独特の風土に合わせて柔軟に適用することで、琉球の国土とその環境の保全をベースとし、そこから林政のためのさまざまな

方策と諸規則を講じこれらを実践したという点でも、時期的に見れば熊沢蕃山に次いで重要な功績を残した。だから、蔡温のこれらの業績は、日本思想史と環境思想史の両面において、重要な意義をもつように思われる。その意味で蔡温再評価の時代が到来しているのではないであろうか。

本論文を執筆中の11月1日未明、首里城の正殿と北殿が火災で焼け落ちたと言う衝撃的なニュースが飛び込んできた。復元には多大の経費が必要であり、今後何十年を要するか知れないという。最大の問題は、柱となる大径木を初めとする大量の材木の確保であり、現在の沖縄の森林資源ではこれを自給することができず、本州または台湾などの諸外国に頼らざるを得ない状況であるが、それすらも難しいようである。このような事態に直面して初めてわれわれは、不測の事態に備えて、数百年をかけて自前で大径木を育成しようと尽力した蔡温の林政政策の正しさ、時代に先駆けた先進性と先見の明を改めて痛感することになった。もし仮に蔡温が現代に生きているとすれば、1879年の沖縄県設置後の、かつてコモンズの要素を有していた杣山の半減と私有林の激増、あの悲惨な沖縄戦と米国民政府の沖縄統治をへて日本に沖縄が返還された後のやんばる地域の開発⁽¹⁰⁸⁾などが結局は首里城の復元に必要な木材を自前で供給できないまでに森林事情を悪化させたことを知って、いったい何と言うであろうか。

なお、本論文に掲載した写真のうち、今帰仁町仲原馬場の蔡温松と国頭村辺戸の蔡温松並木保全公園の写真撮影にかんしては、環境省やんばる野生生物保護センター所属の自然保護官小野宏治・美穂子ご夫妻に大変お世話になった。同ご夫妻は休日を返上して私を辺戸岬まで車で案内してくださった。ここに記して心より感謝申し上げたい。(2019年12月13日 最終原稿提出)

注

- (1) 謝花昇の著作については『謝花昇集』(みすず書房)、伝記的研究については大里康永『謝花昇伝—沖縄解放の先駆者』(太平出版社)、自由民権運動との関わりでは大里康永『沖縄の自由民権運動—先駆者謝花昇の思想と行動』(太平出版社)などを参照のこと。
- (2) 宜湾朝保については伊波普猷・真境名安興原著『沖縄史の五人』(琉球新報社)を参照のこと。
- (3) 嘉手刈千鶴子「蔡温時代と文化」、『蔡温とその時代』(近世史の諸問題シリーズI)所収、を参照されたい。
- (4) 熊沢蕃山については、奥谷浩一「環境倫理学から見た熊沢蕃山の思想」(『札幌学院大学人文学会紀要』97号、2015年3月)を参照されたい。
- (5) 琉球王国正史『中山世鑑』は、中国福建省からの中国人の渡来について、1392年に明の太祖によって「閩人三十六姓」が下賜されたと記述するが、赤嶺守『琉球王国』(講談社選書メチエ)によれば、この記述の資料的根拠はまったく不明とのことである。ただし、これ以前の時代から琉球に中国人が進出して、私貿易を行っていたようである。同書38-39頁を参照。
- (6) 真栄田義見『蔡温—伝記と思想』(文教図書)28頁以下を参照のこと。
- (7) 蔡温『自叙伝』、『蔡温全集』(本邦書籍)105頁。そこにはこうある。蔡温が16歳になった年の8月15日の夜に土方(サムレーカタ)の大勢の少年たちが集まって月見をしていた時の出来事であった。彼と小橋川仁屋という名の新参士の息子との間で口論となった。小橋川が、本当の士ではないお前がみだりに月見に参加するな、さっさと帰れと言ったので、蔡温も負けずに、お前こそ新参士で、真の士ではない、お前こそ帰れと言いつつ、次のような反論を受けたという。「士と申は家々の軽重は無構手墨学問随分相嗜罷居候者を士と申事に候、其方一句一行も読覚不申却て此程読覚置候大学中庸迄打忘れ候共幸福方部の子にて候故、衣装は結構に致着迄にて畢竟百姓の子共に替目無之候、私共は大致読書師匠の預褒美に居候、其方儀師匠より何の褒美被申渡候

哉」。要するに、士という身分にとっては家の軽重ではなくて学問をしっかり嗜んでいるかどうかが重要なのに、お前は一字一句も覚えることができず、大学・中庸まで忘れていて、親方部という家柄の子だから結構な衣装を身に付けてはいるが、百姓の子と変わらない、われわれは熱心に読書をして師匠から褒められているが、お前には何のお褒めの言葉もないではないか、と非難されたのである。おまけに、ほかの子供たちからも手を叩いて笑われたのであった。屈辱のあまり、帰宅して庭で夜明けまで泣き通した際温は、それからは遊び歩くことを止め、二人の師について学問をし、読書に力を注ぐようになった。

- (8) 同上書, 108頁。
- (9) 蔡温の著作の中で、「心即理」を主張する陽明学との直接の関連が垣間見られるのは、『蓑翁片言』の中の次の一節である。「心は乃ち理なり、一理万応す、故に靈応と曰ふ、然れば則ち所謂靈応なるものは、唯心に在り、豈外に在らんや、往々世人之を外に求む、何の益か之れ有らん。」（『蔡温全集』52頁）
- (10) 「名護聖人」と称えられた程順則については、伊波普猷・真境名安興原著『沖繩史の五人』を参照のこと。
- (11) 蔡温は『独物語』の中で、琉球でも学校開設の必要があるが、まだ時期尚早との考えを述べている。首里の公学校と三平等学校所が作られたのは蔡温の死後37年後のことである。
- (12) グレゴリー・スミツ『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、123頁および注(27)を参照。
- (13) 蔡温『醒夢要論』、『蔡温全集』90-91頁。
- (14) 周濂溪の太極図説については、『太極図説・通書・西銘・正蒙』（岩波文庫）を参照。
- (15) 蔡温『醒夢要論』、『蔡温全集』91頁。
- (16) 丸山眞男は熊沢蕃山を評してかつてこう述べたことがある。「全く陳腐な道学的説教が……非常に優れた経験的洞察と肩を並べているのに、珍奇の観を禁じえないであろう。」（丸山眞男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、43頁）
- (17) 丸山眞男のこうした見方に対する批判として、奥谷浩一「丸山眞男の日本思想史論の問題点」（『札幌学院大学総合研究所紀要』第2巻、2015年3月）を参照されたい。
- (18) 蔡温『蓑翁片言』、『蔡温全集』73頁。
- (19) 同上書, 76頁。
- (20) 同上書, 88頁。
- (21) 同上書, 88頁。
- (22) 蔡温『蓑翁片言』、『蔡温全集』35頁。
- (23) ただし高良倉吉氏は、蔡温が『御教条』を直接に書いたのではなくて、彼の考えを十分にくみ取ったうえで、豊川親方が書いたようだとして推測している。高良倉吉『御教条の世界』（ひるぎ社）9頁を参照されたい。
- (24) 高良倉吉『御教条の世界』9-11頁。
- (25) 蔡温ほか『御教条』（高良倉吉『御教条の世界』）23頁。
- (26) 同上書, 46頁。
- (27) 蔡温『蓑翁片言』、『蔡温全集』43頁。
- (28) 林羅山は『春鑑抄』の中で例えばこう述べている。「天ハ尊ク地ハ卑シ。天ハタカク地ハ低シ。上下差別アルゴトク、人ニモ又君ハタフトク、臣ハイヤシキゾ。ソノ上下ノ次第ヲ分テ、礼義・法度ト云コトハ定メテ、人ノ心ヲ治メラレタゾ。」（林羅山『春鑑抄』、『藤原惺窩・林羅山』、日本思想大系第28巻、岩波書店、131頁）これは孔子の「承天之道」を歪曲して封建的身分差別の合理化に利用したものにはかならない。林羅山の思想のこうした側面については、奥谷浩一「朝鮮通信使47年の空白と『易地聘礼』にかんする思想史的考察—江戸時代の日本思想史の一断面」（『札幌学院大学人文学会紀要』第80号、2006年11月）においても触れたことがある。
- (29) 蔡温『蓑翁片言』、『蔡温全集』67頁。
- (30) 同上書, 68頁。
- (31) 蔡温ほか『御教条』（高良倉吉『御教条の世界』）68頁。
- (32) 同上書, 69-70頁。
- (33) 同上書, 72-73頁。
- (34) 同上書, 108-109頁。
- (35) 『沖繩大百科事典』下巻, 658頁。

- (36) 知名定寛『琉球仏教史の研究』(榕樹書林)を参照のこと。
- (37) 現在、那覇市旧久米村地区には、上天妃宮のみが残されており、そこにある説明書きによれば、その建立は15世紀にまでさかのぼるといふ。
- (38) 蔡温『蓑翁片言』、『蔡温全集』35頁。
- (39) 同上書、31頁。
- (40) 同上書、41頁。
- (41) 同上書、55頁。
- (42) 蔡温『醒夢要論』、『蔡温全集』94-95頁。
- (43) 蔡温『蓑翁片言』、『蔡温全集』61頁。
- (44) 同上書、29頁。
- (45) 同上書、37-38頁。
- (46) 蔡温『醒夢要論』、『蔡温全集』97頁。
- (47) 同上書、100頁。
- (48) 蔡温『俗習要論』、『蔡温全集』159-160頁。
- (49) 蔡温ほか『御教条』(高良倉吉『御教条の世界』)58頁。
- (50) 山片蟠桃『夢の代』、『富永仲基・山片蟠桃』日本思想大系第43巻、616頁。
- (51) これは『球陽』巻九の中の叙述である。
- (52) 蔡温の設計と伝わる神谷家石門については、公益社団法人沖縄県緑化推進委員会編『蔡温—シンポジウム記録と資料集成』(琉球書房)に写真入りで詳しい解説がある。同書224頁以下を参照されたい。
- (53) 上田信『風水という名の環境学』(農文協)28頁を参照。
- (54) これについては、上田信『風水という名の環境学』、渡邊欣雄『風水論と東アジア』(人文書院)、窪徳忠『中国文化と南島』(第一書房)などのすぐれた風水研究書を参照されたい。
- (55) 渡邊欣雄『風水論と東アジア』25頁。
- (56) 同上書、48-50頁。
- (57) 朝鮮総督府編(村山智順著)『朝鮮の風水』を参照のこと。
- (58) 窪徳忠『中国文化和南島』20頁。
- (59) デ・ホロート『中国の風水思想—古代地相術のパラード』第一書房、6頁以下を参照。
- (60) 周知のように、朱子は周濂溪の太極図説にはもともと存在しなかった「理」の概念を導入したことで「理気二元論」に道を開くことになり、「理」と「気」の関係を巡って大論争が生じるようになった。この論争は李氏朝鮮の李退溪と李栗谷との間の論争にまでつながることになる。他方では、この哲学的な「気」とは相対的に異なって、古代中国では「気」を漠とした物質的なものと解する一般的な理解が存在し、これが民間や風水などの「気」につながる面があるようである。小野沢精一・福永光司・山井湧編『気思想』(東京大学出版会)に収録された諸論文、三浦國雄『気の中国文化』創元社、などを参照されたい。
- (61) 渡邊欣雄『風水論と東アジア』25頁。
- (62) 佐藤亮『琉球王国を導いた宰相蔡温の言葉』188頁。
- (63) 同上書、192-193頁。
- (64) 都築晶子「琉球における風水思想の変容—蔡温を中心に」、『アリーナ』第14号、89-96頁。特に94-94頁。
- (65) 『朱子語類』巻第一、理気上(中華書局)、6頁、垣内景子・恩田裕正編『「朱子語類」訳注』汲古書院、35頁を参照。
- (66) 『朱子語類』巻第一、同上箇所、3頁、垣内景子・恩田裕正編『「朱子語類」訳注』汲古書院、16頁を参照。
- (67) 佐藤亮『琉球王国を導いた宰相蔡温の言葉』193頁。
- (68) 同上書、194頁。
- (69) 蔡温『順流真秘』(立津春方編訳『蔡温・林政八書』東京図書、昭和12年)118-126頁を参照のこと。なおこの書は前掲『蔡温—シンポジウム記録と資料集成』(琉球書房)に再収録されている。また『名護市史・資料編5、文献資料集1「羽地大川修補日記」』の中に、中鉢良護氏による簡便な解説がある。同書18-19頁を参照のこと。
- (70) 佐藤亮『琉球王国を導いた宰相蔡温の言葉』188頁。
- (71) 蔡温『農務帳』(立津春方編訳『蔡温・林政八書』)114頁。
- (72) 琉球の自然の成り立ちや植生の変化については、木崎甲子郎編著『琉球の自然史』(築地書館)に詳しい。こ

- の書には「林産物利用の歴史」も含まれ、参考になる。同書225頁を参照のこと。
- (73)三輪大介「近世琉球王国の環境劣化と社会状況—蔡温の資源管理政策」（安溪遊地・当山昌直編『奄美沖縄環境史資料集成』南方新社）を参照。
- (74)「山奉行所規模帳」（『林政八書』、『蔡温全集』226頁。『林政八書全』（『日本農書全集』57）加藤衛拓現代語訳、118-119頁。仲間勇栄『蔡温と林政八書の世界』（榕樹書林）83頁。『林政八書』の信頼できる現代語訳は加藤衛拓氏と仲間勇栄氏のものである。私は基本的にこれらの訳業を参照させていただいたが、所々私訳を挿入していることをお断りしたい。以後、煩雑を避けるため、両書のこの現代語訳を加藤・仲間の名前の後に頁数を記入して表示することにした。ただし、蔡温の『山林真秘』は加藤訳には含まれていない。
- (75)三輪大介「近世琉球王国の環境劣化と社会状況—蔡温の資源管理政策」、上掲書305頁以下、特に314頁を参照のこと。
- (76)仲間『蔡温と林政八書の世界』14頁、316頁などを参照されたい。
- (77)『林政八書全』序文、『日本農書全集』57、82頁。
- (78)「杣山法式帳」（『林政八書』）、加藤95頁。仲間67頁。
- (79)『山林真秘』、仲間248頁。
- (80)同上書、249頁。
- (81)「山奉行所規模帳」、加藤121頁、仲間86頁。
- (82)『山林真秘』、仲間248頁。
- (83)「山奉行所規模帳」、加藤125頁、仲間90-91頁。
- (84)仲間38-39頁。
- (85)同上書、39頁。
- (86)都築晶子「琉球における風水思想の変容—蔡温を中心に」、上掲書94-94頁。
- (87)「杣山法式帳」、加藤95頁。仲間65頁。
- (88)同上書、加藤98-99頁。仲間68頁。
- (89)同上書、加藤100頁。仲間70頁。
- (90)同上書、加藤99-100頁。仲間69頁。
- (91)同上書、加藤101頁。仲間70-71頁。
- (92)「材木播植方法」（『林政八書』）、加藤159頁。仲間135頁。
- (93)同上書、加藤159-160頁。仲間136頁。
- (94)同上書、加藤160頁。仲間136-137頁。
- (95)同上書、加藤166頁。仲間142頁。
- (96)仲間42頁および122頁を参照されたい。
- (97)これについては、仲間勇栄『沖縄林野制度利用史研究』（ひるぎ社）を参照のこと。
- (98)「杣山法式仕次」（『林政八書』）、加藤138頁。仲間107-108頁。
- (99)「山奉行所規模帳」、加藤122-123頁、仲間87頁。
- (100)同上書、加藤129頁、仲間95-96頁。
- (101)仲間勇栄『沖縄林野制度利用史研究』22頁以下を参照。
- (102)「杣山法式仕次」、加藤146頁。仲間117頁。
- (103)「山奉行所公事帳」（『林政八書』）、加藤208頁。仲間202頁。
- (104)例えば、「新ライン新聞」編集長時代のカール・マルクスの「木材窃盗取締法」論文（『マルクス・エンゲルス全集』第一巻、大月書店）を参照のこと。
- (105)「山奉行所規模仕次帳」（『林政八書』）全体を参照のこと。
- (106)「山奉行所規模仕次帳」、加藤175-176頁。仲間156-157頁。
- (107)環境倫理学で最も著名な論文のひとつであるクリストファー・D・ストーン「樹木の当事者適格—自然物の法的権利」（『現代思想』青土社、1990年11月号）を参照されたい。
- (108)こうした経緯とそれぞれの段階がもつ問題点については、谷口恭子『森林資源管理の社会的合意形成—沖縄やんばるの森の保全と再生』（東信堂）、特に22-34頁を参照されたい。

Sai On's Philosophy and His Ideas on Forest Administration

Koichi Okuya

Abstract

Sai On was a great statesman who ushered in the “second prosperous era” of the Ryukyu Kingdom. A preeminent statesman, he was also a thinker with a distinct philosophy and environmental perspective. As a thinker of ethics, Sai On had a firm Confucian ideology that supported the Ryukyu Kingdom and its feudal class system. At the same time, he practiced universal humanism based on the spirit of mutual assistance. As an environmental thinker, he was strongly influenced by geomancy from Fuzhou, China, and he flexibly adapted that idea to the unique natural features of the Ryukyu Kingdom for the purpose of conserving forests and fostering timber resources there. Before he appeared on the political scene, vast tracts of the kingdom had been deforested for sugar production, castle maintenance and repair, and the building of government-owned ships and other ships. The timber resources were severely depleted. With that situation in mind, he conducted multiple long-term surveys of government-administered forests that were harvested for timber. His efforts bore fruit in the form of *Eight Volumes on Ryukyu Forest Administration*, a work that was based on his surveys and that included documents, laws, and regulations concerning forest conservation, forest cultivation, and techniques and policies for the sustainable supply of timber. Few others in the world who have held a leading position in a kingdom have produced similar achievements. The achievements of Sai On should be explicitly recognized in Japan's history of environmental thought and environmental conservation, as his remarkable results are comparable to those of Kumazawa Banzan, Japan's greatest political theorist and an environmental thinker in Japan proper during the Edo period. This study aims to summarize the characteristics and significance of Sai On's ideas on forest administration in light of his ideas on geomancy and ethics.

Keywords: Confucian ideology, spirit of mutual assistance, ideas of geomancy and 'qi', windings of mountainous terrain as 'qi' passage, embraced protection for preventing loss of forest 'qi'