

※「東亞王權與宗教思想」專輯※

琉球儒者蔡溫儒學歸屬再探

陳威瑋*

一、問題的提出

琉球（今日本沖繩縣）在東亞文化交流史上，無疑是重要的一塊拼圖；就漢籍與儒學傳播的角度而言，亦有不可忽視的地位。論及琉球的儒者，首當注意的是在出使中國與日本的過程中，與兩國文人多有往來，亦使《六諭衍義》普及於琉球與日本的程順則(1663-1735)，以及首位擔任「國師」，並解決清朝冊封使船隊與琉球之衝突的「評價事件」，有顯著貢獻的蔡溫(1682-1762)。蔡溫在政治上對琉球帶來的影響極為巨大，他推行官制、文教、農工商業改革，並在山川治理及對中、對日外交上多所著力，乃十分傑出的政治家。同時他又用心於思想方面的著述，博學多聞。蔡溫可說是東亞儒學史上在思想與事功兩方面都有高度建樹，本身之學術實踐與王權體制關係密切的少數例子，是以值得探討。

關於蔡溫的生平，已有許多資料可參考，在此不另贅述¹。其重要著作包括以漢文寫成的《簞翁片言》、《醒夢要論》、《圖治要傳》、《俗習要論》，釐清儒家與佛道之異，並推闡其修身工夫與政治思想，以及用和文寫成的《平時家內物語》、

本文初稿曾發表於佛光大學中國文學與應用學系「東亞漢學國際學術研討會」（2017年10月7日），獲中嶋隆藏、廖肇亨、藍弘岳三位教授惠賜寶貴意見；收入本專輯之際又蒙審查人之指教，皆對修改工作有極大助益，在此一併謹申謝忱。

* 陳威瑋，國立臺灣大學中國文學系助理教授。

¹ 一手資料可參考蔡溫：《自敘傳》，收入崎濱秀明編：《蔡溫全集》（東京：本邦書籍株式會社，1984年），頁103-112。二手資料中較為詳細者為真榮田義見：《蔡溫・傳記と思想》（那霸：文教圖書，1976年）。華文資料可參考張希哲：〈蔡溫對琉球的貢獻——兼論其對中國文化的傳播〉，《東方雜誌》第20卷第9期（1987年3月），頁28-34。

《御教條》、《獨物語》、《居家必覽》、《家道訓》、《治家捷徑》等著重於對一般民眾之教化的讀物。在山川治理方面，則留下《農務帳》、《山林真秘》、《林政八書》等著作，現均收入崎濱秀明(1912-2004)所編之《蔡溫全集》。另外，他收集儒家經典與前儒的處世相關言論，編為《要務彙編》，供作政治參考²。其他尚有《實學真秘》、《客問錄》、《一言錄》等作品，然已亡佚。其著作曾編為《澹園全集》，流傳於中國。今雖不存，但可從輯佚得來的序文一窺中國士人對他的認識：

其以解惑修身為旨歸，以明義治事為綱要，而於僧釋之辨，尤為清晰。……其實處輔弼之地，已有兼善之責，而又出其緒餘，托諸子〔按：疑當作「于」〕墨，勒成一書，……不愧官守者歟。³

此話語呈現蔡溫的思想大要與其政治地位之關聯，亦可視作對更廣闊的東亞儒學圖像的一個見證。

蔡溫身為傑出的政治家，留下不少研究探討的成果。其中，關於蔡溫思想的先行研究，大致可歸納為兩個方面：第一，是針對蔡溫本身的儒學體系內容乃至三教觀進行梳理，並擴及其形成與東亞文化間的關係⁴。第二，是在琉球內部脈絡探討蔡

² 收入高津孝、陳捷主編：《琉球王國漢文文獻集成》（上海：復旦大學出版社，2013年），第18冊。

³ 吳文煥：〈簞翁片言序〉，轉引自糸數兼治：〈蔡溫著作等補遺〉，《史料編集室紀要》第12期（1987年3月），頁98-99。

⁴ 例如：真榮田義見之《蔡溫・傳記と思想》有專章談論蔡溫思想與陽明學之關係。糸數兼治則主張蔡溫思想以朱子學為宗，代表琉球從傳統的天道思想邁向朱子學式的合理主義，詳見糸數兼治：〈蔡溫と朱子學——近世琉球におけるその思想史上的位置づけ〉，收入島尻勝太郎、嘉手納宗徳、渡口虞清三先生古稀紀念論集刊行委員會編：《球陽論叢》（那覇：ひるぎ社，1986年），頁263-292、〈蔡溫の權思想——その特質と限界〉，收入琉球方言研究三十周年紀念會編：《琉球方言論叢》（那覇：琉球方言論叢刊行委員會，1987年），頁29-41、〈天の思想——向象賢から蔡溫へ〉，《史料編集室紀要》第13期（1988年3月），頁73-95。都築晶子指出《要務彙編》在形式和內容上受明代《性理大全》的影響，另外也主張，沒有必要就朱子學與陽明學之對立來衡量蔡溫，見都築晶子：〈蔡溫の儒家思想について——『要務彙編』をめぐって〉，《龍谷大學論集》第445期（1995年2月），頁285-308。Gregory Smits廣泛地談論了朱子學、陽明學、佛教、中江藤樹、熊澤蕃山與蔡溫思想的關係，並論及儒家的「權」與佛教的「方便」概念在蔡溫手上的新用法，見Gregory Smits：〈蔡溫の學統と思想——特に佛教・釋迦論を中心として〉，《沖繩文化研究》第23期（1997年3月），頁1-38。荻生茂博認為蔡溫的思想具有陽明心學色彩，又和中江藤樹、熊澤蕃山類似，可放在連結中國與日本儒學的位置上，見荻生茂博：〈琉球の實學者、蔡溫〉，《自然と實學》第2期（2002年3月），頁56-66。佐久間正亦認為蔡溫思想與明代

溫思想與琉球之歷史發展的聯繫⁵。筆者在此則想要討論蔡溫儒學歸屬的問題。在先行研究中，此一問題意見分歧，或主朱子學，或主陽明學，或主顏元、李塉學派，或謂屬於自成一家的琉球學派。筆者深覺其中尚有繼續討論的空間。此外，清代對蔡溫的認識中，也包含學派歸屬問題產生的評價。比較常被注意到的例子，是琉球冊封使李鼎元(1750-1805)，形容蔡溫的學問「語根經籍，有道學氣，間出入二氏之學，蓋學朱子而未純者」⁶，隱隱有貶意。另外，國子監琉球官學教習潘相，將蔡溫評為「讀書知信程朱，行必蹈矩規」⁷，卻又說：

《澹園全集》皆以攻氣操心為本，以為修治者登高之階，其人其書，信海外之傑出者。但理多偏滯，詞亦淺率，虛字、語助尤不知所用。蓋由學無師承，而文法之不講也。⁸

李鼎元認為蔡溫雜糅佛老，不屬於純粹的朱子學；潘相則不只批評蔡溫的漢文不夠道地，更指其雖承朱子學，但在義理建構上頗有未圓。固然可以說，李鼎元和潘相在清代以朱子學為官學的情況下，自然會傾向站在朱子學本位立場進行評價，但撇開這點不談，這畢竟也是一種對蔡溫儒學歸屬的判斷。關於何謂「出入二氏之學」，先行研究在談到蔡溫的三教觀，特別是佛教觀時，已多有觸及；至於「理多

心學相近，見佐久間正：〈蔡溫の儒教〉，收入吉田公平教授退休記念論集刊行會編：《哲學資源としての中國思想——吉田公平教授退休記念論集》（東京：研文出版，2013年），頁394-413、〈琉球王國と儒教——蔡溫を中心に〉，《長崎大學総合環境研究》第11期第2號（2009年11月），頁93-102。對蔡溫的三教觀分別進行分疏者，可參考廖肇亨：〈球儒蔡溫三教思想釐探〉，收入朱德蘭、劉序楓、廖肇亨編：《萬國津梁——東亞視域中的琉球》（臺北：中琉文化經濟協會，2015年），頁435-460。

⁵ 例如：都築晶子指出，蔡溫的經權思想與治國思想背後，具有對琉球與中國和日本之國力差別的深刻認識，故追求彈性地應對，見都築晶子：〈蔡溫の「國」の思想——唐と大和の間で〉，《人文學報》第86期（2002年），頁167-190。Gregory Smits也曾探討蔡溫思想反應的琉球內部在學術、政治上不同團體間之對立衝突，見Gregory Smits：〈蔡溫の學統と思想——特に佛教・釋迦論を中心として〉。更詳細的探討，可見Gregory Smits著，渡邊美季譯：《琉球王國の自畫像：近世沖繩思想史》（東京：べりかん社，2011年）。

⁶ 李鼎元：《使琉球記》，收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊》（臺北：文海出版社，1970年），第48輯，頁152-153。

⁷ 潘相：《琉球入學見聞錄》，收入傳世漢文琉球文獻輯稿編委會編：《傳世漢文琉球文獻輯稿》（廈門：鷺江出版社，2012年），第28冊，頁235。

⁸ 同前註，頁205。

偏滯」所由為何，則有待回到思想分析上做進一步探討。綜上所述，筆者希望再度針對蔡溫儒學歸屬問題，就先行研究再做補充；另一方面，也期望藉此有助於蔡溫在東亞儒學史位置的定位，以及連帶的學術傳播面貌之探索。

二、蔡溫儒學歸屬的各種說法

潘相認為蔡溫之所以「理多偏滯」，原因在於「學無師承」，這當然不是事實。所有對蔡溫的研究，都會注意到他自述為學經過時的一段神祕記載：蔡溫出身閩人三十六姓後代的久米村，十七歲時發憤用功，十九歲時擔任通事，二十一歲時成為漢文教師，二十五歲時可以講解儒學典籍內容。其後，至福建擔任存留通事，負責在當地進行翻譯，並學習風水與山川治理。此時經由當地錦雞山凌雲寺長老介紹，認識一位「湖廣隱者」。蔡溫原與隱者討論詩文創作，但某一日隱者又說，蔡溫至今所學皆非真正的學問。隱者以《論語》「敬事」一詞為例，要求解釋意義，追問如何達致、如何施行慈愛，蔡溫無法回答，方知隱者所言為何。蔡溫利用停留於福建的時間，跟隨隱者學習修身治國之學問，包括「人間實理實用之道，有形無形共其秘旨」、「儒道異端」等等⁹。蔡溫學問真正的根基，來自此湖廣隱者。真榮田義見(1902-1992)將此人描述為改變琉球命運之人¹⁰，實不為過。然而其真實身分為何、來自何種學問系統，在歷史上無跡可尋，導致後世只能就蔡溫本身的著作與政績談論學派歸屬問題。以下，就先行研究中的各種說法，分別介紹其論證。

(一) 主其屬陽明學

在當代的先行研究中，以蔡溫為陽明學者的觀點最早出現，為數也最多。早期的伊波普猷(1876-1947)已略發其端，將之與江戶時代陽明學者熊澤蕃山(1619-1691)相提並論¹¹。然其論證頗為簡略，主要係根據前述李鼎元的評語，認為因非純粹的朱子學，故毋寧說屬於陽明學。其後崎濱秀明在編纂《蔡溫全集》時，對此問題採取諸說並陳的態度，因此也指出蔡溫某些說法屬於陽明學。例如：蔡溫曾

⁹ 蔡溫：《自敘傳》，收入《蔡溫全集》，頁108。

¹⁰ 真榮田義見：《蔡溫・傳記と思想》，頁41。

¹¹ 伊波普猷：〈蔡溫と國民道德〉，《伊波普猷全集》（東京：平凡社，1974年），第10卷，頁357。

說：「心乃理也，一理萬應，故曰靈應。然則所謂靈應者，唯在於心，豈在於外？往往世人求之於外，何益之有？」¹² 崎濱氏註解曰：「王陽明之哲學思想，主觀唯心論。」¹³

此後，崎濱氏此一做法為真榮田義見援引，並進一步主張蔡溫為陽明學者的理據，在於其受湖廣隱者影響而依循「人間實理實用之道」，在著作中多提倡「實學」，又寫過名為《實學真秘》之書，以及其他關於農業、林業的眾多實務論述，這乃是以陽明學知行合一思想為中心的表現。在真榮田氏看來，朱子學重視經驗累積，陽明學重視內心領悟，因此德川幕府利用「寬政異學之禁」壓制陽明學的理由，也在於重視內心領悟的傾向會促成行動革命。蔡溫的種種政治功績，正是行動主義的體現，源頭在於其自湖廣隱者處習得陽明學，進而化為自身的實學¹⁴。真榮田氏此判斷，影響到臺灣第一個撰文介紹蔡溫的張希哲(1918-2014)，他也依此認為湖廣隱者之學屬陽明學，而傳給蔡溫¹⁵。

接著，以陽明學架構看待蔡溫者為荻生茂博(1954-2006)。荻生氏肯定戰前以來蔡溫為陽明學者的看法，認為蔡溫的「實學」是與詞章記誦之虛學相對的聖人本旨，乃實現理想社會之具體方策，此實學與蔡溫強調的「真知」頗有關聯。此判斷來自蔡溫說的：

儒家除卻習氣之方，……登高自卑，行遠自邇，此修學之序也。……英明上等之人，則萬億人中唯有一兩輩耳。世間畢竟中下人多，而機器亦不同。若舍漸修，強以躐等，……苟用工夫如此，則障礙自生，龐執愈固，恐有墮干〔按：疑當作「于」〕邪僻而不自覺者。……夫心也者，至靈至妙，故雖愚鈍之人，耳既聞之，即心即應，如見如得。夫如見如得者，皆假焉而非真也。今參學者，往往以假為真，豈可謂之實學乎？¹⁶

真知，天性之靈光也；意識，天性之餘光也。……夫真知者，雖聰敏之人不

¹² 蔡溫：《養翁片言》，收入《蔡溫全集》，頁 52。

¹³ 同前註。

¹⁴ 真榮田義見：《蔡溫·傳記と思想》，頁 35-57、158-172。

¹⁵ 張希哲：〈蔡溫對琉球的貢獻——兼論其對中國文化的傳播〉，頁 29。

¹⁶ 蔡溫：《養翁片言》，收入《蔡溫全集》，頁 32-33。此段落與下一則斷句頗有不合語法之處，筆者此處係另行標點。

學不露。……所謂意識者，客氣混雜，而順逆不常，正邪不定。故舜謂之危，孔子謂幸而免。冀夫有心志者，務學修身治國之道，以真知為體，以意識為末，絕無客氣混雜之弊，則籌慮得當，經權得宜，而社稷必泰，萬姓必安矣。¹⁷

荻生氏據此，認為真知與意識之間的體用關係，顯現出了來自陽明學的影響。只是蔡溫主張漸修工夫，與陽明後學中主張現成良知說的王學左派不同。從區分真假中也可看到，蔡溫具有心學的超脫性格。荻生氏進一步認為蔡溫的這些思想與中江藤樹、熊澤蕃山非常相近。其論著中，儒佛的界線顯得曖昧這一點，也可見明末心學的影響。因此，可以將蔡溫擺在連接中國明末思想與藤樹、蕃山的位置上¹⁸。

佐久間正繼承了荻生茂博的主張，認為蔡溫的思想屬於心學。他的著眼點在於蔡溫說的：

此道玄奧處，無言可說，夫無言可說者，儒老佛一也。¹⁹

夫人身所固得者，自天地未闢，人物未生之前，而抵于今，止有一耳。夫一者，本無生死，本無成壞，至大無外，至微無內，固非擬議可及，故強以稱之一而已。竊想，生死成壞，乃造化之所致也，造化者所謂一者之妙能也。²⁰

佐久間氏認為這裏超越一切、根源性的「一」之論述是心學式的，可以在中江藤樹的著作中找到相近處。蔡溫要求的攻氣工夫²¹，以及經世濟民的目標，都指向心學支撐的實踐主體之確立及應用的儒學型態。另外，佐久間氏十分重視蔡溫一篇名為〈哩囉解〉的短文：

哩囉解（自注：其體則隱而無言可說，其用則費而愚民亦有可知可能，聖天

¹⁷ 蔡溫：《醒夢要論》，收入同前註，頁 150-151。

¹⁸ 荻生茂博：〈琉球の實學者、蔡溫〉，頁 56-66。

¹⁹ 蔡溫：《簞翁片言》，收入《蔡溫全集》，頁 35。

²⁰ 同前註，頁 73。

²¹ 例如：他曾說：「攻除客氣，是修身治國之大基也。人之為人無上無下，必為客氣所蔽〔按：當作『蔽』〕，而不自覺之。蓋聖經萬言，其本旨要使家者攻除客氣而已矣。」見蔡溫：《圖治要傳》，收入《蔡溫全集》，頁 114。又說：「世俗之人，知此身受縛，而不知此心受縛，是故攻氣工夫不嘗用之，習氣日增，妄念日生，或為色所縛，或為勢所縛，或為術所縛，此類尤多，指不勝屈，是皆縛心之麻索也。人能攻氣，解得此索，如鳥飛空而毫無索繫，如龍出海而毫無所障礙。」見蔡溫：《簞翁片言》，收入同前書，頁 33-34。

地亦有不能盡者)

爰有物矣，亦非有物。蓋是物也，本無生死，本無成壞。玄而離玄，妙而離妙，民無能名，強叫太翁。太翁良能，猶有可述。堯舜曰中，《大學》曰明，《中庸》曰誠，佛曰真如。皆言良能，匪言真體。太翁真體，哩囉哩囉，噯嘍哩囉。太翁安在，曰處不定。或跨天地，或跨螻蟻。事事物物，無一不跨。噫太翁乎，合則歸一，散則為萬。萬即太翁，一即太翁。太翁太翁，真個哩囉。(自注：中明誠真四字，有言可說，故謂之能)²²

他指出以「太翁」稱呼本體，是蔡溫獨特的作法。此處關於太翁性質的描述，常見於明代心學論述及中江藤樹的說法中。這些並非正統朱子學表現。因此，佐久間氏雖承認蔡溫著作中未曾明確出現「心即理」、「致良知」等陽明學用語，但從〈哩囉解〉這類本體論表述來看，其色彩仍然更接近明代心學²³。

總而言之，這一類主張蔡溫屬於陽明學的意見，大致上並未特別迴避蔡溫儒學思想形成過程中與朱子學的關係。只是根據來自李鼎元的評價，以及其事功實踐的內在要求，和現存著作內容，認為應將蔡溫置於陽明學在東亞之流傳的視角下，進而與日本江戶時代初期的陽明學者一併比較。只是在相關問題上，意見紛歧的情況下，雖然持此看法者人數最多，亦未為定論。以下，來看最與之針鋒相對的說法，也就是朱子學脈絡下的觀點。

(二) 主其屬朱子學

潘相、李鼎元認為蔡溫是不純粹的朱子學者。不過在當代的先行研究中，主張蔡溫屬朱子學的學者，基本上不會多著墨蔡溫與朱熹間的距離，而是著重於蔡溫思想來自朱子學的部分，認為這是其本質所在。

蔡溫出身的久米村，儒學環境受日本薩摩地區的薩南朱子學與五山禪僧影響，具有朱子學色彩²⁴，因此研究者們均不會認為蔡溫的背景與朱子學毫無關聯。至於從

²² 佐久間氏所據者，出自糸數兼治：〈蔡溫著作等補遺〉，頁 100。不過，糸數氏認為蔡溫之學屬朱子學，詳下述。

²³ 佐久間正：〈蔡溫の儒教〉，頁 394-404、411-412、〈琉球王國と儒教——蔡溫を中心に〉，頁 99-101。

²⁴ 琉球儒學形成背景與朱子學傳播之關係，可參考中村春作：〈近世琉球と朱子學〉，市來津由彥、中村春作、田尻祐一郎、前田勉編：《江戸儒學の中庸注釋》（東京：汲古書院，2012 年），頁

著作本身主張蔡溫思想屬於朱子學的代表人物為糸數兼治，他主張蔡溫的儒學思想和政治實績，都應該放在其對朱子學的體系性接受中看待。關於宇宙生成的問題，蔡溫曾說：

一氣未崩之前，混混沌沌，無言可說，強叫太極。……太極，虛空也，一氣之崩，自虛空而起，是物者之初也，此處可以點識。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。²⁵

糸數氏指出，這裏的敘述符合朱子學太極→陰陽→五行→萬物的宇宙生成論圖式。太極在朱子學中等於理，理與氣合而產生萬物。上一節中引述的蔡溫的「一」，在糸數氏看來正是指太極，也就是理。蔡溫的宇宙論可說是依據朱熹的理氣論而成。其次，蔡溫也談到朱子學的「性即理」觀念：

天地間春夏秋冬、風雨寒暑之類，本無定形。但日月星辰為首，而人及鳥獸蟲魚草木等類，本有定形，皆造化妙用之所致也。人物各得妙用之理，以為己有，所謂人物之性是也，性即理也，其理發處，即則也。夫則者，人及鳥獸蟲魚草木等類，皆能得之，以為己寶。但人奉形體之正而生，故其則全具，遍應萬事。……人之為則，千支歲月，五倫四民，以萬般事業，是人世之則也。人受其則，而不如禽獸草木，確然順天者，是為客氣所惑故也。夫客氣者，必起于接物臨事間，而凡情之通病，所謂氣惑也。是故往古聖人，慮其所然，遺書立教，要使後人攻氣操心，以全人道，而治邦家也矣。²⁶

糸數氏指出，這裏除了出現朱子學的關鍵用語「性即理」之外，也同樣以自然物理原則和人事規範原則兩種意義規定「理」、「則」的概念，再加上摒除氣之惑的實踐要求（也就是蔡溫工夫論的獨特口號「攻氣操心」），這與朱子學的基本立場一致。再者，蔡溫的著作中，可以分別找到對應於《大學》八條目的工夫論述，這也呼應了朱子學的政治面向。另一方面，蔡溫對佛教的態度較朱熹來得寬容²⁷，形成與

115-136；上里賢一著，陳瑋芬譯：〈琉球對儒學的受容〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第1期（2006年6月），頁3-25。

²⁵ 蔡溫：《醒夢要論》，收入《蔡溫全集》，頁90。

²⁶ 同前註，頁91-92。崎濱氏於此處注曰：「性即理——朱子學派所說之人類本性。」

²⁷ 探討蔡溫的三教觀者都會論及此點，茲不詳述，略舉蔡溫說法若干為例：「孔子釋迦，視蒼生如一體，必也欲使天下蒼生，各能修身以致泰安之治，如大旱之望雲霓，此則孔子釋迦之願也。是故孔子釋迦，其教雖異，苟論其用，則皆欲治蒼生而已矣。後世之人，唯知其教不同，而不知其

朱子學之間的一大差異，糸數氏並未將這種現象歸因於明代心學發展的傳播結果，只是認為蔡溫曾受湖廣隱者教導異端之學，並曾在福州鼓山湧泉寺之末寺萬壽庵讀佛典之故²⁸。

同時，糸數氏也認為伊波普猷以蔡溫為陽明學者的理由不過出於臆測、真榮田義見根據「心乃理」一句判斷蔡溫與陽明學之關聯的做法也顯得粗疏。原因在於「心乃理」與「心即理」不同，前者為主詞與述詞的結構，後者係表示兩者完全等同、可相互代換的結構，故不可一概而論。此外，蔡溫說「心乃理」，是在說明心的靈應之效，此應近於朱熹對心「虛靈不昧」的描述²⁹，不必以陽明學觀之。在糸數氏看來，蔡溫活躍於清朝雍正、乾隆時，乃清朝考證學勃興、陽明學漸漸被去除的時代，故難以認定其為陽明學者³⁰。

糸數氏的另一項重要相關成就，是對蔡溫著作進行輯佚。他發現京都大學文學部收藏的琉球資料中，包含一些與《簞翁片言》、《醒夢要論》內容相呼應的文獻，並含有《圖治要傳》之一部分，故可斷定為蔡溫作品，糸數氏稱為《片言續錄》。此外，也有一些體例與《要務彙編》類似，內容皆抄自《朱子語類》、《北溪

用之歸一矣。……夏則用葛，冬則用裘。」「夫中國乃群聖交出之地也。老莊生長其地，徒談虛無而攪人道，此非聖門之罪人而何哉？釋氏獨生天竺，前無群星，後無遺族，只見天竺眾生，奸邪暴戾，無所不為，釋氏不得已，因時勢察俗情，假說幽冥，權設法教，要使眾生，戒惡行善，以除暴邪之病耳。……奈當漢明之時，其法其教，流入中國。自爾以來，學釋氏者，視中國如天竺，此學釋氏者之謬也，豈釋氏之本旨耶？歷年既遠，加謬愈甚，由是宋儒禁之，曰『佛氏之言，此之揚墨，其危害尤甚』云爾，此學釋氏者之所賊釋氏也，吾深為釋氏惜焉。故吾嘗謂『夏則用葛，各〔按：當作「冬」〕則用裘』。」見蔡溫：《簞翁片言》，收入《蔡溫全集》，頁 59-60。當然，這還是用儒家義理為標準去規定佛教的表現，而非真正立足於佛教的主體性。

²⁸ 糸數兼治：〈蔡溫と朱子學——近世琉球におけるその思想史上的位置づけ〉，頁 268-277、284-287。

²⁹ 「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以聚眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者」。見〔宋〕朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，2005年），頁 3。朱熹又曾說：「但要識得這明德是甚物事，便切身做工夫，去其氣稟物欲之蔽。能存得自家個虛靈不昧之心，足以具眾理，可以應萬事，便是明得自家明德了。若只是解說『虛靈不昧』是如何，『具眾理』是如何，『應萬事』又是如何，卻濟得甚事！」見〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2004年），卷 14，頁 265。

³⁰ 糸數兼治：〈蔡溫と朱子學——近世琉球におけるその思想史上的位置づけ〉，頁 281-283。

字義》和《二程集》之片段資料，可能是《實學真秘》的殘篇³¹。在上一小節提到，佐久間正根據《片言續錄》的一些內容，主張蔡溫屬於陽明學者；相對地，糸數氏在輯佚成果中並未對《片言續錄》多做分析。但從其發現的片段資料來看，可以很明顯看到蔡溫有意識地接納朱子學。這可以成為主張蔡溫屬朱子學的一個理據。

以上是蔡溫儒學歸屬問題中由來已久的其中兩個意見，接著再來看其他說法。

（三）主其屬顏元學派

崎濱秀明在編纂《蔡溫全集》時，對蔡溫的儒學歸屬，並列了陽明學、朱子學和顏元學派。其中顏元學派之說，來自東恩納寬惇(1882-1963)的主張。他認為李鼎元已言蔡溫乃「學朱子而未純者」，且主張蔡溫與陽明學有關者皆不過出於臆測，故他根據蔡溫《實學真秘》的「實學」一詞，認為此乃是顏元學派強調的利用厚生之舉。顏元曾曰：「如天不廢予，將以七字富天下：墾荒、均田、興水利。」³²蔡溫畢生政治實績，亦合乎此「七字」。因此，按照東恩納氏的說法，蔡溫屬於起自顏元的「實學派」³³。

（四）其他

在上述三個較早對蔡溫儒學歸屬定位的意見之外，亦有認為蔡溫之學不可以朱子學或陽明學限定，或是認為蔡溫之學係自成一派者。例如：都築晶子雖然發現《要務彙編》的成書深受《性理大全》影響，但她的終極立場在於蔡溫的儒學形成，涉及多元的思潮，沒有必要放在朱子學與陽明學的二分法下看待，而是應該注意蔡溫思想本身的豐富面貌³⁴。於是乎蔡溫儒學歸屬的問題，在這種立場下，容許的範圍被大幅擴大，甚至因其來源眾多而沒有談論「歸屬」為何的必要。

另外一種類似的立場，是基於蔡溫思想的源頭多元性，將之定位為獨特的琉球學派，代表者是 Gregory Smits。他指出蔡溫的思想來源，包含朱子學、陽明學、天

³¹ 詳見糸數兼治：〈蔡溫著作等補遺〉，頁 96-98。

³² 見〔清〕李塉撰，〔清〕王源訂，陳祖武點校：《顏元年譜》（北京：中華書局，1992年），頁 67-68。

³³ 詳見東恩納寬惇：〈蔡溫とその政治〉，《東恩納寬惇全集》（東京：第一書房，1993年），第 1 冊，頁 78。

³⁴ 都築晶子：〈蔡溫の「國」の思想——唐と大和の間で〉，頁 187。

道思想（較近似人格神）、日本儒學、佛教、森林學、風水等等，雖然以朱子學為中心，但又展現出許多與朱子學不同之處，因此更適合稱作「蔡溫學」或「琉球學派」。Smits 強調，蔡溫並未自述其學統為何，亦可說並未意識到儒學分派。作為政治家的蔡溫，事實上是從各方儒學中吸取所需的材料。

如果是在儒學內部衡量，那麼 Smits 的這種說法，需要回應像糸數兼治這樣明確否定蔡溫與陽明學之關聯的意見。在其論證中，作為重要材料的是蔡溫說的：

二士一僧，俱訪簑翁，見茅廬前有梅一株，花盛如雪。二士曰：「美哉美哉。」翁曰：「真美何在？」一士曰在花，一士曰在眼，僧曰在心。翁向三人曰：「士也近拙，僧也近巧，皆非真美。」僧曰：「敢問真美何在？」翁曰：「偽在干己〔按：當作『于己』〕言之後，誠在干〔按：當作『于』〕未言之前。」³⁵

Smits 認為，此處類似於王陽明的巖中花樹喻³⁶，雙方同樣指向一種未受到外物刺激的未發之心、與萬物調和的狀態，蔡溫認為真正的美、誠，在於此未發之心；而在王陽明處，則意指未發之心與物調和，同歸於寂。這表示蔡溫即便未受到王陽明的直接影響，也可說有些許類似。至於糸數氏有關「心乃理」不等於「心即理」的批評，Smits 則回應說，蔡溫的字詞概念使用，本來就未盡嚴密，例如：他會混同佛教的「方便」一詞與儒家的「權」之概念，故僅依「乃」和「即」字的不同批評蔡溫與陽明學之連結，實不無疑問。

另外，在日本儒學方面，Smits 除了繼承先行研究，認同蔡溫與中江藤樹、熊澤蕃山之間有近似處之外，又指出另外兩點：第一，蔡溫和貝原益軒(1630-1714)均著有《家道訓》，兩者有許多相同的部分，益軒之《家道訓》成於較早的一七一一年，可看出蔡溫所撰之內容多來自益軒。第二，蔡溫對佛教的基本觀點是其乃釋迦對治天竺不良民性的權教，此看法亦見於藤樹與蕃山，事實上，也見於江戶時代初期被廣泛閱讀的讀物《本佐錄》。可以說蔡溫的論點來自戰國、江戶時代日本社

³⁵ 蔡溫：《簑翁片言》，收入《蔡溫全集》，頁 26。

³⁶ 「先生游南鎮，一友指巖中花樹問曰：『天下無心外之物。如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關？』先生曰：『你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來。便知此花不在你的心外。』」據陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，2006 年），頁 332。

會知識階層的一般認知³⁷。

總而言之，依此看法，就沒有必要探問蔡溫儒學歸屬，應該認同其乃是雖以儒家為依歸，但又融會諸家於一爐，未有特定學派意識的思想家。

以上是關於此問題的先行研究大要。接著筆者將試圖回應其中的若干論點，並提出些許淺見。

三、蔡溫儒學歸屬問題之平議

重新思考蔡溫儒學歸屬問題之始，首先需要面對的意見是都築晶子、Gregory Smits 這一類，認為只須注意蔡溫思想中的多元面貌，不須歸屬於哪一派，甚至可直接稱為琉球學派的立場。誠然，這種立場最能呈現蔡溫思想的各種元素，如果單純從琉球思想、政治環境內部的視角出發，那麼所謂琉球學派之類的定位當然頗有其理。但筆者作為日本外部的中國研究社群之一員，站在漢字、漢文化在東亞之傳播的研究視角，則認為探討蔡溫儒學歸屬是有意義的工作。尋找來自中國的儒學學派作為歸屬，並非是要將蔡溫強行鎖定在中國脈絡下，而是試圖探索中國學術進入東亞這塊更廣大場所之後的變貌。更何況在都築氏和 Smits 的論著中，強調蔡溫思想元素的多元性，這似乎傾向於將蔡溫儒學中的各個來源以水平並列的方式呈現。然而筆者閱讀過程中，感覺到即便蔡溫並未明言自身屬於哪一學派，也很難說各種儒學元素在其體系中一概均等，毫無主從關係。

接著，先衡量東恩納寬惇的顏元學派之說。在東恩納氏並未直接從蔡溫本身的言論中發掘根據的情況下，此說只能說是出於臆測，目前並未找到明確顯示蔡溫與顏元思想有直接接觸的證據，或是湖廣隱者的相關線索。此外，此說在根本上就源自於一個邏輯謬誤：顏元主張實學，不等於強調實學就屬於顏元之學，兩者本無若且唯若之關係。東恩納氏以李鼎元說的「學朱子而未純者」作為理據而欲分開蔡溫與朱子學，接著又將重點放在實學與顏元，這形同主張這種意義下的「實學」不屬於朱子學的一部分，只能屬於顏元，同時也並未交代為何「未純」的導因在於「實學」，而不須顧及李鼎元原文中的「出入二氏之學」描述。這不得不說是一

³⁷ 詳見 Gregory Smits：〈蔡溫の學統と思想——特に佛教・釋迦論を中心として〉，頁 5-33。

種謬誤³⁸。更何況，這種立場也忽略了「實學」一詞在蔡溫思想中的意義，即是其他先行研究者已注意到，指的是與單純的詞章記誦之「虛學」相對的修身治國之學，而非僅僅限定在墾荒、均田、興水利等政策。山井湧(1920-1990)曾經將「實學」在明清之際的類型分為三種，其中一種為實踐派，認為不可只是從事記誦之學與空談性理，而是要更加腳踏實地地進行真正的實踐。在踐履成聖的大目標下，含有許多與心學相通的要害，同時旁通天文、地理、兵農、制度等學問。除了顏元之外，更早的代表包括孫奇逢、王餘佑、李顥等。而此一系統可上溯至東林學派³⁹。根據這種定義，蔡溫的思想更適合放在此「實踐派」脈絡下觀察，才能同時顧及「攻氣操心」、實學與虛學相對等問題在蔡溫思想中的重要性，也不能僅與顏元相提並論。

接下來衡量蔡溫屬陽明學派的看法。首先，由於伊波普猷並未提出詳細論證，故不須特別探討。真榮田義見的說法也不免太過跳躍，等於將「政治功績」只鎖定在陽明學意義下的「行」，無視朱子學不可能不具備實踐的要求，也等於誤解了朱子學與陽明學之間的不同何在⁴⁰。如今已可得見受《性理大全》影響而成的《要務彙編》，再考慮《近思錄》本就有制度、政事方面的相關部分⁴¹，更加不需要在「實踐」這一點上切斷蔡溫與朱子學之間的聯繫，反而應考慮到朱子學內部就有外王實踐的要求。至於荻生茂博從真知與意識之間的對舉著眼，此雖然不能說與陽明學思

³⁸ 朱子學的全幅內容，並非只有理氣心性修養與經書詮釋，內在即有施於具體的方策與事功，乃至於科學之要求。比較詳細的探討，可參考金永植：《科學與東亞儒家傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年）。

³⁹ 山井湧：〈明末清初における經世致用の學〉，《明清思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1981年），頁223-238。

⁴⁰ 正由於誤將「當下的行動與否」作為朱子學與陽明學的分別，故真榮田氏對寬政異學之禁的相關理解也不免有誤。關於寬政異學之禁的限制範圍及其思想史意義，可參考辻本雅史著，田世民譯：〈十八世紀後半期儒學的再檢討：以折衷學、正學派朱子學為中心〉，張寶三、徐興慶編：《德川時代日本儒學史論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年），頁175-201、辻本雅史著，張崑將、田世民譯：〈德川幕府的民眾教化與媒體政策〉，《日本德川時代的教育思想與媒體》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年），頁149-170、〈談日本儒學的「制度化」：以近世（17-19世紀）為中心〉，同前書，頁213-230。

⁴¹ 呂祖謙和朱熹編輯，代表後世朱子學立場的《近思錄》，實為琉球儒學教育中的基本書目。潘相曾記載：「國王先後刊有《四書》、《五經》、《小學》、《近思錄集解》、《便蒙詳說》、《古文真寶》、《千家詩》。」此外又提到琉球版《近思錄》底本仿杭州的武林書林刻本，另附有訓讀符號及貝原益軒《近思錄備考》的內容。見潘相：《琉球入學見聞錄》，頁188-199。

想絕不相通，且此處的「真知」確實與朱熹談的「真知」意義不同，但就思想結構而言，也可以完全放在前述糸數兼治曾援引過，朱熹在《大學章句》對「明德」之解釋的脈絡下看待，包括本體之明、氣稟等概念，事實上都與蔡溫原文中的真知、意識等論述相容。同樣地，佐久間正根據蔡溫思想中本體論敘述，認為非正統朱子學表現，但並未細論如何與朱子學有異，如何與《太極圖說注》以來的朱子學本體論論述不相容。這些都顯得主張蔡溫屬陽明學派的意見，無法真正地取得超越屬朱子學派之說的說服力。筆者認為荻生氏與佐久間氏論點的問題，在於太快地試圖將蔡溫論及心與相關術語的部分，和明代心學連接在一起。這樣的連接本來未必會有疑慮，但誠如山井湧指出的，明代心學的範圍其實十分複雜，未必皆屬於陽明學脈絡，在陽明後學中，亦隨著派別之異而有不同的觀點⁴²。然而，荻生氏和佐久間氏往往較籠統地使用「心學」一詞，且傾向於直接視為陽明學，因此導致在未詳細分析思想結構的情況下，就直接將蔡溫與陽明學相連接，顯得過度強調了。

在主張蔡溫與陽明學派之關聯的意見中，比較具體扣緊文獻來談的只有 Gregory Smits。但首先重讀被 Smits 援引為例，前述《簑翁片言》關於花之真美何在的段落，會很清楚地看到僧的回答在「心」，而被簑翁否定為「非真美」，很明顯即已與王陽明所謂「便知此花不在你的心外」之宗旨南轅北轍。此外，蔡溫在此處的「誠在于未言之前」確實可說是在談論未發之心，但王陽明說的「此花與汝心同歸於寂」，只是為了導出「此花不在你的心外」，指向的核心命題，應為王陽明在其他地方說的「心即理也，天下又有心外之事，心外之理乎」⁴³，與所謂的「未發之心」概念並無關涉。因此不得不說 Smits 誤解了王陽明在《傳習錄》相關段落的原意，誤認為蔡溫思想與該處有關。同樣地，有關於「心乃理」不等於「心即理」的問題，Smits 也未能回到完整的原文來探討。在此必須先將蔡溫說「心乃理也」，被崎濱秀明、真榮田義見和 Smits 視為具有陽明學色彩的段落完整引用如下：

二僧偶尋簑翁，一僧稍老，一僧稍少，即烹茶俱語。老僧曰：「佛在天竺，無禱不應，譬如明月在天，無處不照。是故四海八荒，貴賤男女，有禱即應，無苦不救，無禍不極，此則吾佛大慈大悲之靈應也。」少僧曰：「吾竊

⁴² 山井湧：〈明末清初の思想〉，《明清思想史の研究》，頁 250-267。

⁴³ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 30。

疑之：吾見世間，堂屋受火災何不救之？稼穡受風旱何不救之？人有病死何不救之？舟有覆溺何不救之？」老僧曰：「吾聞之：如此等類乃命運也。命運所累，佛亦無如之何。」少僧曰：「命運所累，若無如之何，則佛力與人力何以別乎？」老僧艷然怒曰：「汝僧也，何其欺佛如此？」少僧亦有怒色曰：「吾豈欺佛乎？只要別辨耳。」翁曰：「二僧平氣。氣若不平，參學之病誠莫大焉。」少僧謂翁曰：「所謂靈應者其為如是也歟？」曰：「心乃理也，一理萬應，故曰靈應。然則所謂靈應者，唯在於心，豈在於外？往往世人求之於外，何益之有？」⁴⁴

從中可以看到，「心乃理也，一理萬應，故曰靈應」的描述，是在與佛教之間的對比才產生。蔡溫此處文字中的佛教形象，是足以實現現世利益的超越者、靈應者，也反映了當時琉球的民間佛教信仰。這樣的超越者形象，由於現世中實存的苦難而受到少僧的質疑，於是簑翁從而指出，真正的靈應者只有心，而非外在的佛。因為是在與追求現世利益之靈應的佛教信仰相對照，故此處的「一理萬應，故曰靈應」、「所謂靈應者唯在於心」，與其說是在說明陽明學的「心即理」，不如說是朱子學意義下的心之虛靈不昧功能。因此不能斷章取義，直接認為「心乃理」只是蔡溫使用不同表達方式的「心即理」之義。更何況在蔡溫的著作中，確實沒有明確出現陽明學的重要詞彙，卻直接出現了「性即理」。綜合起來考慮，筆者認為即便蔡溫思想中有陽明學色彩，也不能凌駕其中屬於朱子學脈絡的部分，前者為從，後者為主。

另一個跡象是在蔡溫著作中，完全沒有談到王陽明及陽明學派之人的名字，卻很直接地談到程頤與朱熹：

隣鄉之士語簑翁曰：「程頤、朱熹，皆宋代大儒也。然程頤受奸黨之謗，朱熹受偽學之毀，獨何也？」翁曰：「汝不知諸，夫人之為人也，生前難知，死後易知。是故程頤、朱熹，雖大賢之人，而其生前，或譽之或毀之，至於死後，然後大儒之名，大顯於世。如此等事，雖人所為，而其實乃命運之所累也。然傑人君子，篤乎自信，而受譽不加喜，受毀不加戚，唯俟命于天而弗疑焉，此君子之所以為君子者也。」⁴⁵

⁴⁴ 蔡溫：《簑翁片言》，收入《蔡溫全集》，頁 51-52。

⁴⁵ 同前註，頁 65。

這裏顯示，蔡溫充分意識到程朱的生平與學術地位，他們在蔡溫心中具有典範一般的標誌。若蔡溫真歸宗於陽明學，不應獨標舉程朱而遺漏王陽明。當然是否真如糸數兼治所言，原因在於蔡溫活躍的年代乃考證學勃興而陽明學衰退之時，實大有疑問。即便蔡溫所處年代為清代初期，畢竟這種說法無法解釋何以蔡溫著作中不見屬於考證學者。但大體上筆者認同糸數氏從朱子學思想分析蔡溫之論述的成果，再考慮到朱子學派文獻在《要務彙編》及目前蔡溫著作的輯佚中，顯然有不可忽視的地位，因此將蔡溫的儒學歸屬判為朱子學應較為恰當，至其授受源流，除久米村的固有朱子學風土外，主要仍來自可能屬於明末清初心學中朱子學支脈的湖廣隱者。

四、餘 論

李鼎元衡量蔡溫說的「有道學氣，間出入二氏之學，蓋學朱子而未純者」，表示在李鼎元看來，蔡溫沾染佛老，未為純儒。不過，歷來研究蔡溫三教思想的先行研究已然指出，蔡溫只是以權法、現實之用的角度看待佛教，在終極價值的論述上仍以儒家為依歸，此無可疑。那麼潘相所謂「理多偏滯」，又是基於什麼基準而言呢？

由於潘相所言極為簡略，故筆者只能推測，或許指的是蔡溫未能盡朱子學之精義。就修養工夫而言，雖然蔡溫標榜「攻氣操心」，乍看之下與朱子學類似，但實際上有一個重要差異。

「攻氣操心」的具體實踐如何，這一點在蔡溫著作中較少涉及，其分量遠不如儒佛之辨，以及攻氣操心的實踐後效果之相關論述。值得注意的是蔡溫以下所說：

三士自遠境來同訪策翁，終日共語。士曰：「翁之為人，無問不答，無答不明，翁固非常人。」翁嘆曰：「汝不知吾小少之時乎？小少之時，讀書百通，性不能記，每臨事時，智不能辨。那時同學之人，皆能識之，既而躬自勵志，苦學弗懈，三十而來，愈勤弗輟，至今稍似讀書之人矣。吾見汝等，皆是聰敏之人，唯立志不堅耳。」士曰：「翁何為要務？」曰：「生順死安，些無遺恨，此吾之所願也，而來〔按：疑當作『未』〕能焉。」曰：「何謂生順？」翁曰：「一念一行無大無小，唯順是務而終天年，是君子之要務也。」曰：「是此工夫，何為先務？」翁曰：「世俗之人，大概以氣制心。夫以氣制心者，念行之間，屢有不順而不自覺。苟能以心制氣，稍有不順使能

覺之，心深悔之，勉強改之，便是先務也。實用工夫已久，一念一行些無遺恨，則能登乎生順死安之位矣。」士曰：「敢問翁之為學次第可得聞乎？」曰：「吾二十而嗜讀書，三十而初志學，四十而知愛身，五十而覺慎獨，六十而免乎疑，至今學問弗輟，死後止耳。」⁴⁶

這裏似乎是蔡溫融合自身成長經驗與《論語》中孔子自述為學歷程的話語而成。其中較明確談到攻氣操心的具體實踐內容，就是自我察覺心為氣所制的時刻，進而反省、悔改，以求在未來達到趨近不為欲望所惑，生順死安的境界。然此則與朱子學的工夫論述有所差別。《近思錄》中提到：

呂與叔嘗言患思慮多，不能驅除。曰：此正如破屋中禦寇，東面一人來未逐得，西面又一人至矣。左右前後，驅逐不暇，蓋其四面空疏，盜固易入，無緣作得主定。又如虛器入水，水自然入。若以一器實之以水，置之水中，水何能入來？蓋中有主則實，實則外患不能入，自然無事。

對於此工夫，朱熹曾說：「只是有主於中，外邪不能入。自其有主於中言之，則謂之實。自其外邪不入言之，則謂之虛。」貝原益軒註解曰：「與叔之心，專欲除去思慮。程子之意，要中有主則不除思慮而自然無思慮紛擾。」⁴⁷ 朱熹和益軒的註解已能把握呂大臨與程子之分別。據此可以看到蔡溫的工夫，其實較近似於呂大臨的「驅除」，與程朱真正想要依循的有主於中而外邪不入的進路相異。程子的破屋禦寇之喻，乃是為了指出驅除之法治標不治本，事實上也適用於蔡溫的攻氣操心之論述。就此角度而言，說蔡溫有所偏滯，未為無理。

筆者不能確定潘相所言是否意在於此，亦不能確定此差異是蔡溫真未能辨析其中的毫釐之差，抑或只是行文表述上一時留下語病。無論如何，蔡溫即便歸屬朱子學，然而在義理上有所出入，仍是事實。只是如同前述，筆者無意將蔡溫只鎖定在中國脈絡下看待，且以中國儒學為唯一標準衡量。蔡溫的這種「偏滯」，是否可能仍具有積極的意義，即便蔡溫本人未必意識到？

筆者認為，即便驅逐之法不若平日持守而有主於中之法來得究極圓滿，也未必沒有實踐上的作用。驅逐之法的進路很明確地要求人直接認識到惡念的存在，在一般人未必能達到有主於中之工夫所要求的極高定力之前，關於惡念及驅除的論述，

⁴⁶ 同前註，頁 69。

⁴⁷ 以上並見陳榮捷：《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，2014年），頁 250-251。

在表述上較易使人理解，未必不能產生實踐的動力。蔡溫位居廟堂之上，思想著作包含深厚的教化企圖，他面對的對象仍為琉球的眾多庶民，因此使庶民易於理解，乃是重要考量。蔡溫的著作遍及漢文與和文，行文上極少見其引用較艱澀的經書文句，與宋代理學家以學者為對象、以經書詮釋展開的建構方式大不相同。就此意義而言，較易理解的攻氣操心之法，雖不圓滿，非朱子學之勝義，仍有其作為權法的積極意義，當然也是東亞王權與儒學教化之關聯的一個示範。

因學力之限，本文只能進行粗淺初步的考察。後續延伸的相關問題，仍有待學界一同投入，例如：能否將蔡溫與明代心學中，諸如東林學派等在光譜上較近於朱子學的思想派別，進行更明確的比較？還有，以往從日本儒學的角度衡量蔡溫的工作，往往認定其與中江藤樹、熊澤蕃山近似，但筆者未見仔細的比較論述，對此能否做更詳細的檢驗？此外，比較對象的選擇又牽涉到學界對於蔡溫思想歸屬的先行意見。既然蔡溫與朱子學的關聯值得重新重視，是否能夠在日本儒學的範圍中擴大比較的取材對象？這些問題的探討結果，是否又有助於在琉球內部脈絡中持續發掘朱子學以外的蔡溫特色？以上種種若能進一步的探究，當能有助於探索蔡溫在東亞儒學的位置，以及東亞儒學圖像的完整呈現。