九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

沖縄の愛郷主義にかんする覚書 : 『琉球の五偉人』とその周辺

石田, 正治
九州大学法学部教授

https://doi.org/10.15017/2041

出版情報：法政研究. 62 (3/4), pp.51-96, 1996-03-27. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

沖縄の愛郷主義にかんする覚書

――『琉球の五偉人』とその周辺――

石田正治

はじめに
一　愛郷主義の言説
二　大正四年――天皇即位とナショナリズム
三　古琉球の記憶
四　偉人伝――沖縄人の歴史
おわりに

はじめに

伊波普猷（いはふゆう）は、沖縄学における記念碑的著作『古琉球』を大正五年（一九一六年）に再版するにあたって、自序の末尾に「汝の立つところを深く掘れ、そこには泉あり」というニーチェの言葉を加えている。この言葉は伊波の心を捉えていたらしく、彼が主だって著述した明治四四年（一九一一年）の『偉人傳』の扉にもこの言葉が記されている。周知のように『古琉球』は一六〇九年（慶長一四年）の薩摩の侵攻以前の沖縄の歴史を探ることを主題としており、『偉人傳』は薩摩支配下の琉球を懸命に維持した偉人たちの記録である。そこに添えられたこの言葉は、三世紀にわたって幕藩制のヤマトから支配され、いまた琉球処分によって否応なく日本帝国に組み入れられた沖縄という地で、郷土史を探究しようとする者の意気込みを示すものだと言えよう。伊波自身はニーチェの言葉を掲げた意図についてなにも語っていないが、彼がこの言葉にこめた意図を照射するものはある。それは、戦いの最中に倒れたアルジェリア独立革命の指導者ファノン（Frantz Fanon）が、伊波が『古琉球』を再版した四〇年後に、おこなった論述である。それは「過去の深淵に身を投げることが、自由の条件となり源泉となる」という主張である。[1]「過去の深淵に身を投げること」とは、「劣等民族」とされた者が「かつて価値を貶められた文化形態を再発見する」ことであり、彼ら自身によって「文化の学習」がなされることであった。そうすれば、「外国による支配以来、カプセル化し、植物的になっている文化に再び価値が与えられる」のであり、そうなることが独立の条件を準備することになるのだと、ファノンは論じた。このファノンの主張が伊波が掲げた言葉に照応するのはあきらかであろう。[2] ファノンが説いた、外部権力による支配の歴史をもつ者が自己の歴史を捉えかえすことの意義の重大さは、伊波がニーチェの言葉にこめたものと共通している。伊波は、沖縄人が自己を確立することが沖縄の将来を拓くことになるという確信を、この言

葉にこめたのだと考えて誤りではあるまい。

この推測は、伊波の初期の行動をみれば、一層信憑性がたかまる。伊波は、明治三九年（一九〇六年）に東京帝国大学文学科を卒業してただちに帰郷し、半年におよぶ琉球史の連続講演をおこなったのである。比屋根照夫は、日露戦争後の沖縄に「自己覚醒とも言うべき新しい時代の気配」が存在し、「郷土研究、琉球文化研究にもとづく自己認識の気運」があらわれていたと指摘しているが、伊波の活動はそのような潮流のなかで大きな反響を呼んだ。[3] 伊波は第一回の講演を、自宅を開放して十数名の規模でおこなうことにしていたが、当日は「実に六、七十名の聴衆が伊波宅の門前につめかけ」て、急遽会場を移さざるをえなかったと当時の新聞は伝えている。[4]『琉球新報』は伊波の活動に全面的な支持を表明した。『琉球新報』の創立者であった大田朝敷は明治三五年（一九〇二年）に「沖縄は決して日本の新領土にあらず」と叫んで沖縄とヤマトの歴史的一体性を強調し、政府の沖縄にたいする差別政策を糾弾していた。廃藩置県を強制された以上他府県と同等の扱いをうけるべき沖縄が、あらたに併合された従属地域のようにとり扱われるという事態を改善することは、大田がひきいる新聞が希求するものでもあった。新聞の論説は、県民がヤマトにたいして卑屈になりやすいのは「自家の歴史」を知らないためであり、そのような無知は郷土史にかんする知識を排除した教育政策の結果だと主張した。為政者は「県民を屍牛、木馬の後裔」たらしめるために「歴史湮滅政策」をとったというのである。[5]「琉球歴史を研究せんとする風潮」を新聞が歓迎したのは当然であった。[6] そしてそのような風潮の中心に、伊波は帝国大学をでた文学士として姿をあらわした。

しかし、沖縄で沖縄人としての自己覚醒へむけての動きがはじまっていたこの明治末から大正にかけての時期は、一方で、日本帝国の内部で国家意識が高揚していった時期でもあった。信夫清三郎は、そのような国家意識の高揚が、日本が明治維新以後の四〇年間で「木戸孝允のいう『諸事十歳か十一二歳位の小児の所作』から成長して早くも『成

人』の域に達し、……米欧七大列強に伍して地球の『八大強国』を構成する『一等国』にのしあがった」要因の一つだったと指摘する。(7) 信夫はつぎのように論じている――「維新以後、政府の殖産興業政策のもとで紡績業の経営に着手した企業家の抱負は、『洋糸の輸入を防遏する』という使命感であり、攘夷意識が転化したナショナリズムの意識は、企業家を企業経営に専念させた重要な支柱となった。しかし、同時に重要なことは、めざめた労働者をうごかすことにもナショナリズムの意識はすくなからず役割を果たしたということであった。……おそらくめざめた労働者の多くがもったであろうナショナリズムの意識は、工場の機械をうごかす強烈な動力となったにちがいなかった。日清・日露両戦争の勝利は、天皇の威容を国民の脳裏に焼きつけた。三国干渉の仇を打つために『臥薪嘗胆』する国民は、天皇のもとに結束した。ナショナリズムの意識は、時を同じくして教育勅語の趣旨が教育を通して国民の意識に浸透するにつれ、ゆるぎなく日本をうごかすイデオロギーとなった」(8)。

政府はこの「ナショナリズムの意識」を日本の軍国主義化の促進に結びつけようとした。そのための手段は、在郷軍人制度と地方改良運動であった。在郷軍人の団体は、日清戦争前に各地でうまれ、日清・日露の両戦争のなかで急速に増大した。信夫は、この制度の役割が、たんに現役兵を補充するというだけではなく、「彼らが生活する地方の秩序を軍人精神をもって維持することにあった」と指摘している。(9) 日露戦争においては戦争指導に参画し戦後は練兵の責にあたった田中義一が強調したように、国家は「軍隊の力を以て、国民を感化し、国民の性格を陶冶」しようとしたのである。まさに軍隊は「国民の学校」であり、国民は「軍隊の教育を卒へて茲に完全なる国民教育の全課程を終了」するのだというのである。(10) 一方の地方改良運動は、信夫が指摘するように「在郷軍人制度が軍隊秩序と市民秩序の相互滲透による国家秩序と地方秩序の相互安定を計画したものとすれば、地方秩序の内部において秩序安定の条件をととのえよう」とするものであり、村落共同体の再編と青年団の結成を内容としていた。田中義一は、この青年

会を在郷軍人が掌握することを構想した。田中は在郷軍人にたいして「あなた方が青年会を纏めて行くことになると、村が真面目に発達する」と述べたが、信夫は、在郷軍人会を通じた村落共同体の集権的再編は「五千万臣民に同一の考えをもたせる」ための「不可欠の前提」だったと位置づけ、「地方改良運動は、在郷軍人会の運動と結合し、国民教育と軍隊教育・国民精神と軍人精神の一致を図りつつ、『軍隊の力を以て、国民を感化し、国民の性格を陶冶して』『五千万臣民が同一の考へを持』つような国家体制をつくろうとした」と述べている。(11)

帝国政府が「五千万臣民が同一の考へ」を持つような国家体制の構築に着手していた時期に、沖縄では「自己覚醒とも言うべき新しい時代の気配」、「郷土研究、琉球文化研究にもとづく自己認識の気運」があらわれていたということを、どう理解すべきであろうか。この気運がファノンの言説と共通していることをどう考えるかということである。ファノンにとって、被支配人民がみずからの過去を回復することは植民地解放の前提だったのであり、宗主国と植民地の一体化が求められたのではなかった。一方で、沖縄におけるこの「気運」は、沖縄人が帝国のなかでヤマトの他県民と同等の地位をえるために「自家の歴史」を獲得しようとするものであった。アンダーソン（Benedict Anderson）は、国民という人間集団（nation）はイメージとして心のなかに想像された共同体の一つであり、「共同体はその真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別される」と主張するが、そうであれば、沖縄における歴史の獲得という動きは、アルジェリアにおける植民地解放運動とは、もとめる共同体の「想像されるスタイル」を異にするということになる。(12) ファノンの言説を、植民地支配下のアルジェリアにおいて独立国家の国民を形成する運動という意味でのナショナリズムとすれば、沖縄における「自己認識の気運」は、沖縄人によって構成される共同体の復権を求める熱い思いだったのであり、そのようなナショナリズムの範疇には入らない。では、それをどう規定するか。

オウェル（George Orwell）は、「人が自分では世界で最善と思うが他人に押しつけようとは思わないような、特定の場所と特定の生活様式にたいする愛着（devotion）」をパトリオティズム（patriotism）、すなわち愛郷主義と呼んだ。愛郷主義が「その本性からして、軍事的にも文化的にも防衛的」であるのにたいして、「ナショナリズムは権力への欲求と不可分」なのだから、両者を混同すべきではないと、オウェルは主張した。これにたいしてヴィローリ（Maurizio Viroli）は、この議論がナショナリズムと愛郷主義の特徴をきわだたせるうえで有効であると認めたうえで、それだけでは不十分だと指摘する――「愛郷主義は、その提唱者たちから愛着の一形態と理解されていたのではない。彼らは、むしろ、敬虔、同志愛そして同情（respect, charity and compassion）を語ったのだ。（オウェルの主張との）この違いはたんに言葉づかいの問題ではないのであり、愛郷主義の核心をなす情熱についての解釈を異にするのだ。すなわち、愛郷主義者の同情と愛がむけられるのは、平等な社会（republic）と特定の場所で自由に生きる能力である」[13]。ヴィローリの議論の重点は、愛郷主義を伝統的なものへの愛着から引き離して、より政治的な概念としても精緻化することに置かれている。彼は、近代愛郷主義の用語は古代の遺産のうえにつくりあげられており、古代においてはそれはまず宗教的な感情だったと指摘して、「郷土」（country）という単語は「父祖の地」（terra patria, land of fathers）を意味していると述べている――「各人の父祖の地は、自分の家庭や一族の宗教（domestic or national religion）が神聖化してきた大地のことであり、祖先の跡がのこる土地であり、祖先の魂が支配するところであった」。それゆえに、古代の愛郷主義は強烈な感情（an energetic sentiment）であり、「郷土を失うことはすべてを失うことを意味した」というのである。そしてこの宗教的な愛郷主義と一体のものとして、政治的愛郷主義が現代に継承されてきたとヴィローリはいう。それは、父祖の地たる郷土を、「公共の物」（respublica）、つまり共通の自由、共通の善（common liberty, common good）と同一視することのうえになりたつのであり、そのよう

に把握された郷土は、敬虔と同情という特別の感情と結びつくとされるのである。[14] 愛郷主義をこのようなものと定義すれば、沖縄における思潮は愛郷主義であるということができよう。

したがって問題は、「五千万臣民が同一の考へ」を持つような国家体制の構築へむかう国策によって方向づけられつつあった帝国を覆う「ナショナリズムの意識」のなかで、沖縄の愛郷主義はこの意識といかなる位置関係にあって、どのような方向に展開したのかということになる。小論においては、この問題をかんがえる手がかりとして、伊波普猷が真境名安興（まじきなあんこう）の協力をえて出版した『琉球の五偉人』をとりあげることにする。この本は、大正四年（一九一五年）一一月一〇日の大正天皇の即位式にあたっておこなわれた、各県の偉人、功労者への贈位をきっかけとして書かれた。その意味で、本書は沖縄の愛郷主義と帝国のナショナリズムの交錯するところに位置するのであり、手がかりとして有効であろうと考えられる。

なお、本稿においても、筆者の従来の論考と同様に、原則として、北海道、本州、四国、九州とその沿岸に存在する島嶼をふくむ地域を「ヤマト」とよび、首里王府の支配地域および廃藩置県後の沖縄県の管轄範囲を「沖縄」とよぶことにする。また「幕藩制国家」という表現は江戸幕府の支配体制をさし、「琉球」という呼称は首里王府の支配システムをさすものとする。「日本」あるいは「日本帝国」という呼称は、ヤマトと沖縄を包摂する中央集権国家にのみ適用する。

一　愛郷主義の言説

沖縄が琉球処分によって制度的にも完全に日本帝国のなかに組み込まれたのは、明治一二年（一八七九年）三月二

七日のことであった。しかし、それは、沖縄がヤマトの各地域とおなじ状態になるということを意味したのではなかった。三世紀にわたる薩摩藩と首里王府の二重支配の痕跡は、沖縄における政治社会体制と民衆の心性との両方にすでに深く刻み込まれていた。この状況をさらに変動しにくいものにしたのが、首里王府治下の諸制度を県政に支障のないかぎり当面維持するという、いわゆる旧慣温存政策であった。それによって沖縄における廃藩置県は、「一般日本に服従するを肯んぜず只管頑固なるに汲々たり」という支配階級の権力が実力によって剝奪されることはあっても[15]、ただちに民衆、とくにその大部分をしめる農民の生活を一変させるほどの衝撃ではなくなった。沖縄の代表的な言論人の一人であった大田朝敷はこのことをつぎのように述べている――「制度の大綱は据置で、農村では首里と那覇の如く、引繰返る様な騒ぎはなかつた、……村の役人は、任命も退職も全然舊慣を踏襲したので、只首里政府の指揮監督權が縣廳に移され、自治權の一部が、裁判所と警察署に割れた位ひに過ぎず、……各部落に於ける小役人と云ひ、租税の負擔と云ひ、舊藩時代と毫も異なる所はないから、廃藩置縣と云ふ大革命も、實質に於ては、農村には少しも痛痒を感じなかつた譯である」[16]。

旧慣温存の中心は、地割制度を核とする旧来の土地制度の維持にあった。この制度のもとでは、耕地を定期的あるいは不定期的に割り替える必要上、大田の表現によれば耕地の大部分は実質的には「官有地」であって、農民はいわば「官有地を小作して居た」のである。この制度がヤマト並に変革されて土地の私有が一般的になるのは、琉球処分から二四年後の明治三六年（一九〇三年）のことであった。「一般農民の生活上及び農村經濟上に、多大の變化を來した」のは、この時からであったと大田は指摘している[17]。それまでは農民の生活は旧態依然であり、彼らの心性があらたな中央集権国家にふさわしいものに変化する動因もなかったことになる。微視的な日常空間が従前のままに維持されたことで、琉球処分という巨視的な政治変動にたいする民衆の無関心は一層助長されたと推測することもできよ

う。さらに、いまだに旧官吏にたいする秩禄処分がなされていなかった明治四二年（一九〇九年）には、沖縄における自治意識の低さと財力の乏しさを理由として、他の府県よりも県議会の権限が縮小され知事の権限が強化された特別県政が施行された。この制度のもとでは、県会議員の選出は町村議会議員あるいは区会議員によっておこなわれ、被選挙権は、これらの議会にたいする選挙権をもち、かつ直接国税五円以上をおさめる者に限定された。また他府県にはおかれた参事会はおかず、その権限を知事が執行した。この制度が、沖縄側有識者の撤廃の要望にもかかわらず大正九年（一九二〇年）まで存続したことは、旧慣温存政策の終了後もさらに長期間県民の政治意識の覚醒を妨げることになった。実際、すくなくとも沖縄の知識人の眼からみれば、民衆の精神状況の変革は遅々として進まなかった。大田は、大正四年（一九一五年）になってもなお、「我沖縄が他府縣に斯くも甚しく後れ、文明の屑さへ未だ普及するに至らない」という事態を嘆かざるをえなかったのである。(18)

沖縄の民衆意識がヤマトのそれから隔たっているという認識は、郷土を建てなおして他県と同等の位置におきたいと考えた、琉球処分以後に登場した知識人一般にとって、焦慮の種であった。伊波普猷が、明治四二年（一九〇九年）二月、『沖縄新聞』紙上に発表した「沖縄人の最大欠点」と題する論説はそのような感情を如実にしめしている――「沖縄人の最大欠点は人種が違うといふことでも無い。言語が違うといふことでも無い。風俗が違うといふことでも無い。習慣がちがふといふことでも無い。沖縄人の最大欠点は恩を忘れ易いといふ事である。……思ふにこれは数百年来の境遇が然らしめたのであらう。……沖縄に於ては古来主権者の更迭が頻繁であつた為に、生存せんがためには一日も早く旧主人の恩を忘れて新主人の徳を頌するのが気がきいてゐるといふ事になつたのである。加之、久しく日支両帝国の間に介在してゐたので、自然二股膏薬主義を取らなければならないやうになつたのである。……沖縄人は生存せんがためには、いや〳〵ながら娼妓主義を奉じなければならなかったのである。実にかういふ存在こそは

悲惨なる存在といふべきものであらう。この御都合主義はいつしか沖縄人の第二の天性となつて深くその潜在意識に潜んでゐる」[19]。伊波の眼からは、このような沖縄人の「第二の天性」が、沖縄が日本帝国のなかに他県と同等の地位をしめることを阻む要因と見えたのであろう。彼がこの文につづけて、「世にかういふ種類の人程恐しい者はない、彼らは自分等の利益のためには友も売る、師も売る、場合によつては国も売る、かういふ所に志士の出ないのは無理もない。沖縄の近代史に赤穂義士的の記事の一頁だに見えない理由もこれで能くわかる」と指摘するのを見ると、この沖縄的心性を評価する基準がヤマト風の忠君愛国におかれていることは明らかであろう。伊波は、さらにこの年のおわりに同じ新聞に、薩摩支配下の沖縄人を「岩などに固着して、一生涯働くこともなく、餌の口に這入るのを待って居る」「フヂツボ」に譬えて、その固陋さを指摘する論説を寄稿した。彼が「明治一二年前の沖縄人は、恰もこのフヂツボのやうなものであつた。（今なほさうであるかも知れぬ。）……実に沖縄人は慶長一四年島津氏に征服されて以来……その天稟の性質を失って、意気地ない者と成り了つたのである」（括弧書きは原文）と語るとき、その苛立ちと嘆きの深さを察するのは難しいことではない[20]。

伊波の嘆きは、しかし、むしろ漠然としたものであり、沖縄人の心性の変革は「沖縄教育家」が考究すべき「大問題」だとするに留まっていた[21]。これにたいして、伊波と交流のあった島袋全発（しまぶくろぜんぱつ）は明治四四年（一九一一年）八月、『沖縄毎日新聞』紙上に連載した「郷土人の明日」と題する文章で、さらに踏みこんだ議論を展開した。島袋は「極端なことや奇抜なことを言わない」穏健な知識人で、二〇世紀前半の沖縄社会の変動のなかで教育者、政治家、ジャーナリストと、屈折した多彩な経歴をたどらざるをえなかった人物だが、この時はまだ京都帝国大学に在籍する学生であった[22]。島袋は、まずこの文章の最初の部分で、「單一純粋の民族を基礎として組織した國家」を実現できない「力なき民族」は、列強が「帝國主義を國是として熾に殖民政策を講じて居る」状況では、「優強なる且近親の民

族に同化吸収（アッシミレート）されて自他の保全を計り同肥の幸福を増すのが正当なる而して止むを得ざる解釋の方法であらう」[23]（ルビは原文）と一般論を展開して、沖縄が「率先して東洋諸國の覺醒を促」すべき使命をになう日本帝国の一部になったのは、「地勢の上より見るもその自然的運命を完うしたと謂ふべき」であり「幸福」なことだと主張した[24]。

しかし、「琉球民族」は「大和民族」とは別の環境のなかで別の歴史をもったために、「その民族性は大和民族のそれと懸隔を生じてきた」。「『おもろおさうし』などに敬神の念は表れて居るが神道とは異なる原始的の南洋趣味が掬される」し、「祖先崇拝の観念に富んでいたが忠君愛國の思想には乏し」く、「日本文學も吸収されたけれど更によく支那の文華（カルチュア）が消化された」（ルビは原文）と彼は述べる。このような「民族性」の違いを無視して沖縄の青年を教育しても効果はあがらないのであり、「郷土の歴史と郷土人の民族性とを斟酌してその民族的自覺を促しながら今日いかに幸福なる時代に遭遇せるかを如実に客觀的に教込んで置いたらば恐らくは郷土人をして圓滿なる發達をなさしめ一層忠実なる國民として奮勵努力せしめることが出來るだろうと思ふ」[25]。そのように民族性を考慮にいれて、なおかつ帝国に「同化吸収」されることを可能にするために、島袋は「二個の提案」を提示した。「その一つは即ち日本の國家主義を信奉すること」であった――「郷土人の民族性の長所を發達せしめることゝ國家主義を奉ずることゝは一見矛盾するやうでその實柄鑿相容れざるものではない。……（管弦楽が多くの楽器を含むように）現在及将来の日本帝國は種々の分子を含んでその國民性は豊富なる内容を有するもので國民の各員が同じ性質□者ばかりでは却つて心細い。明治の教育を受けない琉球出身の軍人でも日清日露の戰役に立派な戰功を建てたのではないか」[26]。その「日本の國家主義」とは「極東の一島國を以てしてわが日本國が今日の隆盛と発展をなした所以」であり、内外のあらゆるものを「國家の隆盛と発展とに資するものならば之を取り然らざるものは之を捨てゝ標準を一に國家に歸する」ものであって、「日本國民は『國家のため』には何等の犠牲をも惜まない」のだと彼は強調して、「郷土人悉くこの國家主

義の洗礼を受けその内容を理解して明日の郷土人は直ちに國家主義の信奉者たらしめるやうに準備すべきであらう」というのである。[27]

島袋のもう一つの提案は、婚姻のあり方についてのものであった。「従来本土人と郷土人の間の結婚はむしろ例外となつて居る。郷土人間にても階級制度の名残と封建思想の餘熱のために配偶者を求めるのは極めて狭き範囲内に限られて居る」（傍点は原文）と彼は指摘して、「因襲□久しき積弊の結果は殆ど悉く血族結婚と云ひ得る程度にあるのではなからうか。新鮮なる血液の混入するなくして正に沈滞に近づかんとして居るのではなからうか」と主張した。このような因習的な「囚はれたる結婚」の弊害をあらためるには、「懸隔差異の甚しからずして而も民族性の特色の同じからざる本土人郷土人間の結婚」が必要で、そうすれば「両者の優秀なる特質を遺伝した更に優秀なる子女をあぐることが出來る」だけでなく、「社会情調に於て両者間の飽和□合することに幾何の貢献をなすか計り知」れないというのである。もちろん因習を一掃することは容易ではないだろうが「能ふ丈け迷夢を覺醒し新知識の鼓吹に努め」ることが「目下の急務」だと島袋は強調した。[28] この連載の序にあたる部分で、島袋は、原稿はすでに二月に書き上がっており、新聞掲載は伊波普猷にすすめられてのことであると述べ、さらに、原稿の内容を「郷土の諸友」に会って話したところが「到達する處の期せずして一致」し、「一種の社会情調に觸れたやうな氣がした」と記している。[29] 沖縄人は沖縄人の固有性をもったままで帝国のなかに他府県人と対等な位置をしめるべきであり、そのために必要な自己改革はなにか、という問題意識は若い知識人に共通していたのであろう。

沖縄人が沖縄人としての個性をもつこと、換言すれば、固有の歴史と文化をもつことを肯定しようとする動きの現れとして、明治四四年（一九一一年）七月に沖縄私立教育会が創立二五年を記念して、『沖縄私立教育會雑誌』六四号を『偉人傳』にあてたことを挙げることができよう。この『偉人傳』は琉球の偉人一一名を選んで、その「世道人

心に裨益する事跡」を一般にひろめることを目的としていたが、その序文で、会長岸本賀昌は「我琉球廣袤小なりと雖開國以来年を閲すること七百年」と書き出して、その歴史のなかで多彩な人材をうみ、「顕著なる者數ふるに遑あらず」と誇った。[30] この書物が「かつて価値を貶められた文化形態を再発見」しようとする沖縄の知識人に快哉を叫ばせたのは当然であった。『沖縄毎日新聞』は、早速、この書物の最初の一章にあたる部分を転載して「琉球偉人傳——沖縄の代表的政治家」という見出しをつけた。山城翠香の「転載の挨拶」はこの書物の影響力を明確に示している——「吾々琉球人は今日まで他縣や外國に生まれた英雄豪傑を敬慕崇拝して歇まなかつた。或は豊太閤とか或はナポレオン等は其の例の中で最も吾々の崇拝心を刺激して逝きし遠い偉人の面影□跡にさ迷ひ憧れることが常であつた。然し吾々は□う血縁の薄い他縣人や外國人たる豪らい人々を慕はなくても血を分けた吾々祖先の偉かった人々の跡がありく〳〵と明らかに解かつてきた。その人々の伝記を輯めて之を世に紹介したのが『琉球偉人傳』である。……吾々の祖先が如何に江戸と北京との長い朽ちた手綱で荒らい怖ろしい政治の馬に跨りて島津家と支那政府とそして明治政府との國歩艱難の折衝に應つた事を想ひ考へて見給い」。[31] 沖縄人が「豊太閤やナポレオン」に匹敵するみずからの偉人をもっているというこのこの言説が、沖縄人に沖縄人としての誇りを回復させようとするものであることは贅言を要すまい。比屋根のいう「自己覚醒の気配」「自己認識の気運」は、こうして、沖縄人としての誇りの回復という課題と一体のものとして現れていた。そしてその課題は、沖縄が日本帝国への幸福な統合を果たすために不可欠なものとされたのである。

二　大正四年——天皇即位とナショナリズム

大正四年（一九一五年）は、明治天皇と昭憲皇太后の相次ぐ死去によって長引いた諒闇の期間がおわって、ようやく新天皇の即位式をむかえた年であった。前年七月に勃発した第一次世界大戦に乗じて日本はすでにドイツ領の青島と南洋諸島を占領しており、諒闇の終了は帝国の輝かしい再出発を約束するかのようであった。しかし、一般的な明るい気分とはうらはらに、沖縄の経済は低迷し、あまつさえ離島に飢饉が広がりはじめていて、社会情勢はあらたな展望を約束するというにはいたっていなかった。知識人たちがこの社会情勢をどのように認識していたかを、『琉球新報』の論説記事によって窺うことは、『琉球の五偉人』がもった社会的意味を考えるための予備作業となるであろう。

「大正四年の日本」と題された正月三日の論説は、世界大戦の終結が近いと予見して、「日本は其媾和会議に於て有利の地歩を占めて戦争の効果を収め世界的地歩を確立するの用意なかる可らず之と同時に世界の大勢に鑑みて戦後経営を全うするの策なかる可からざるなり」と主張した。「世界の大勢」とは「列強は依然武装の平和を繼續す可きは逆睹するに難しとせず加ふるに戦後列強の國際関係は著しく動揺す」るということであり、「帝國は此機運に順応」してあらたな地歩を固めるべきだというのである。(32) この日本の帝国主義的発展に沖縄はどうやって追随するか。翌々日の論説は、「兎に角本縣は後進地方に屬し百事革新を必要とするの現状にあるを以て縣民は各般の施設経営に努力して大勢の進運に随伴するの覺悟無かる可らず」と県民の奮起をよびかけ、「縣民の努力を必要とす可き事業」を列挙して、そのなかに「経済不振の勢ひを挽回」することとならんで特別県政の廃止をあげた。(33) しかし、総花的に列挙された事項はどの一つも、「大勢の進運に随伴」するための方策としては具体性を欠くと言わざるをえない。どのような方策をとれば良いのかという問いに答えうる用意は、論説子にも誰にもなかったのではあるまいか。実際、この年の終わりには県財界人の談話として、第一次世界大戦の影響でヤマトの各銀行家は「十年以来に無き経済の潤澤」

をこうむったが、「地理的自然の隔離は財界に於ても亦中央とは何等の交渉もなく彼の歐洲戦争の影響は却つて消極的大打撃を蒙れるに非ずや加ふるに昨年度に於ける砂糖の不作は遂に本年度の如き十年この方嘗つて見ざる窮迫の状態に陥れり」という深刻な回顧がなされることになる。(34)

『琉球新報』は県民の奮起を呼びかけたが、新聞記者のみるかぎり、一部の知識層を除いて民衆はこれに応えていなかった。一月二一日の「地方民の覺醒」という論説は、県人口五三万人のうち農民は約四二万を占めていると指摘して、彼らの覚醒の意義を「縣下の發達は地方農民の健全なる發達に待たざるべからず」と強調して、つぎのように説いた――「今や地方人士にして此点に着目し将來の大計を定めんとするもの續出するは大に我が意を得たりと雖ども其覺醒は単に一部有志の自覺に止まり未だ農民に徹底せざるの憾みあるを免れず……（農民を覚醒させることこそ）地方有識階級の責務中最も重大なるものにあらずや」(35)。実際、大衆の社会性はけっして十分ではなかった。警察部長堀口満貞は「縣下には他府縣のやうに恐ろしい犯人とか大なる犯罪とか云ふのは殆ど皆無ではあるが小犯罪の多い事と云つたら實に始末に了へないものがある」と指摘しているのである。(36) しかし、論説が期待した「地方有識階級」も十分に自覚的とはみえなかった。四月三日の論説は前月末におこなわれた衆議院議員選挙の有権者中に「少なくとも七割八分の文盲者」がいたと指摘しながら、「概括的に本県の社会状態を評すれば道楽息子が刹那々々の快楽に耽溺して肯て明日の苦痛を顧慮せざるの觀あり此れ果して誰の罪ぞ先覺者たる有識階級の社会の事物に對する態度が真摯と熱誠を缺ぐに歸因すと爲すも敢て誣妄の見にあらざるべし」と慨嘆し、さらに一〇月一日にも、全般的な文化程度の低さを憂えてつぎのように述べた――「最新文明の利器が、設備されたるに引きかへ、人肩馬背猶ほ盛んに使用せられ、新聞雑誌の種類は六七に及べども、之を讀み得るもの、数極めて少く、オイケン、ベルグソン、ニーチェ、モーパッサン等を口にするもの多きに拘はらず、一方には巫女の勢力却々侮どるべからざるものあり……（しかも文

化程度の）進める一端（有識者層――引用者）を切離して見るも、猶ほ他府縣に及ばざること遠きを忘るべからざるなり……斯の如き（知識階級と農民のあいだの隔たりが意志疎通を困難にさせているような）状態を以て果して満足に發達し得るか、吾人は此に憂慮なきを得ざるなり」。民衆の状況がこのような有様であるにもかかわらず、それを指導すべき県も政府も、県民にたいする姿勢は消極的というよりも差別的であった[37]。一〇月二八日の「県治の通弊」という論説は、「琉球藩時代より置縣の初めに於て政府が本縣に臨みたる態度は恰も朝鮮に臨むと同様にして随つて縣民を見ること鮮人と毫も異なる所なかりしものゝ如し」と憤懣をあらわにした。このような治者の姿勢は沖縄が他府県と同等の位置につくことを妨げる重大な要因であった――「本縣民が同祖の民族たるにせよ本縣の歴史が大和民族と其の淵源を同ふするにせよ政府が既に新附の民を以て本縣を目する以上は他府縣と政治の軌道を異にするは餘儀なき次第なり」。もちろん政府のこのような態度は「本縣民が廃藩置縣と共に其の心機を一転して新政と随伴」しなかったためであり、「中央政府に於ても縣当局に於ても依然として従前の差別観を繼續」したのはその結果ではあるが、もはやそのような差別観はあらためるべきである。それにもかかわらず、「苟も政柄を握つて縣に莅む者縣情の眞相を明らめずして漫然差別の色目鏡を以て縣民を觀るが如きは少くも歴代の當局に誠意を缺ぐの責は免れざるなり」というのである[38]。

このように琉球処分から二五年を経た大正四年（一九一五年）になっても、まだ沖縄は立ち直っていなかった。むしろ、日本帝国の勢力拡大とはうらはらに沖縄社会の混沌は深まりつつあったのである。大正天皇の即位式は、その五里霧中とでもいうべき閉塞状況におけるただ一つの明るい話題だったといえよう。この祭典をきっかけとして、沖縄県民に、あらためて、ヤマトとの一体化と帝国への忠誠をもとめる動きがあらわれたのはむしろ当然であった。一一月一〇日の即位式をまえにした一〇月三一日から四日にかけて、視学官川部佑吉は「御大禮と國民の覺悟」という

文章を『琉球新報』に寄稿した――「國民が（即位の御大礼を）奉祝する所以は云ふまでもない大保護者に對する絶對服從を幸福とするからである」[39]。天皇の「大保護」をうけるには「大服從」がなければならないのであり、そのような絶対服従を幸福とする「精神」が「帝國の國体」に具現していると彼はいう。その帝国の「永遠の生命の基本」は「日本民族の同化」であり、帝国が「天位にまします現人神」を「國民の祖先の祖先の流れ」として戴く「血族團体を基礎とする國家」であるという事実である。「血族團体」とは「同祖の子孫相依る團体」であり、それが帝国の強い「結合力」をもたらしている。したがって帝国内部に異質の民がいてはならないことになる。「近く朝鮮台灣樺太關東州に異民族を収容」したが「この同化に全力をそゝぐ事が帝國の強大をなす所以」であり、「この同化作用同化運動は大正新帝の御代に於ける最大なる事業」となるであろう。そこで、「倭民族と同祖の子孫である」ところの「琉球民族」は、「言語動作衣服慣習可なりの距離がある」にしても「血は水よりも濃」いのだから、一層よくヤマトに同化しなければならない。同化の基本は「衣服言語風俗の一致」である。そのようにして日本帝国に十分に同化することこそが、「國民を治らせたもふ大保護者の即位が宣明せらるゝ時」にあたっての「最勝なる奉祝の誠意の表徴」だと、川部は叫んだ[40]。

川部の文章は論理的に展開されているとは言い難く、どれほどの説得力をもちえたかは判断できないが、注目すべきは、これが「御大典を機として全國到處で」おこなわれた「國体の講話」の一つだったことである。『琉球新報』のコラム「新聞を讀みつつ」は、川部の一文も含めて、これらの講話は「我が國体を普く國民に意識せしむるには實に恰好の機會である」と評価し、さらに、神武天皇以来「二千五百七十有五年」、「本流は皇室支流は臣民」で「君臣が同じ流れを酌んで來たのは我が日本ばかりぢゃないか」と、ここでも日本国家の等質性を強調した[41]。即位式典を梃子として、新天皇のもとに国民をあらためて結集させるための啓発運動が全国規模で展開され、それが沖縄では、む

しろ帝国への同化に力点をおいた主張となってあらわれたといえよう。沖縄と沖縄人の固有性を肯定しようとする方向性は、もはや即位式の興奮のなかに埋没されようとしていた。

即位式から数日間の新聞紙面は、世界大戦にかかわる大見出しと、東京、京都、沖縄各地で即位を祝う民衆の熱狂ぶりを伝える記事とで埋められた。即位の式典がヤマト各地と同様に盛大なお祭騒ぎで祝われたことが、沖縄における社会思潮に影響を及ぼし、ヤマトにたいする親近感を強めさせたことは間違いないであろう。新聞の論調は、即位式の翌日発表された豊臣秀吉以下四一五名にたいする贈位のなかに向象賢、蔡温、宜湾朝保が含まれたことで、さらに興奮の度を高めた。贈位を報じた記事自体は、おそらく政府の公式発表文をそのまま転載したもので、「藩王執政羽地朝秀（向象賢）及藩王三司官具志頭温（具志頭親方蔡温）正五位宜灣朝保従四位を贈らる」という二行にすぎなかったが、そこには、他の贈位叙勲叙位者にかんする記事とは不釣り合いに大きな「聖恩枯骨に及ぶ」という見出しがつけられており、新聞社の興奮ぶりを感得できる。(42)

新聞が贈位の意義をどのように考えたかは、翌日の「三政治家の榮譽」と題する論説のなかで表明された。(43)論説は、この贈位が「唯り三氏者の榮譽のみならず実に本縣の榮譽とする所にして且つ風教に影響するもの亦少なからざる」であろうと意義を強調した。そのうえで、「本縣は他よりも一種特別の殖民地の如く思はれ本縣人自身も亦他府縣人と種族を異にするかの如く考ふるもの少なしとせず」と指摘し、「事實なれば殖民地と思はるゝも異種族と考ふるも強て不服を唱ふる筋もなく又強て歴史を塗抹粉飾するの必要もなけれども血筋正しき身分にありながら非人扱ひせらるゝは誰しもくやしき限りにして吾人の如きも是ればかりは如何にしても平氣で澄まし置く能はざるなり」と力説して、贈位をうけるに値する偉人を輩出した沖縄にたいしてヤマトがもつ認識の不当さと、沖縄人自身の劣等意識の不合理さとを強調した。

この沖縄人の「血筋正しき身分」を強調する論調は、「今般贈位の榮を荷る三政治家の如きは常に本縣の立場を忘ず」として、三名の政治家の業績に触れるにしたがって一層明白である――「羽地按司（あじ）向象賢は夙に民族の根源に注目し其の公命に依り編述せる世鑑の如きは日琉同族を主張し編纂の体も帝國の一藩史たるを失はず……蔡温は帰化人の家に人と爲り支那の感化を受くる者多きに拘はらず其の偉大なる見識は早くも本県の本質を洞觀し其の施設經營の跡は盡く日本流にして支那との交渉の如きは一種の方便と見たるものゝ如し……宜灣朝保は明治五年慶賀副使として上京し且つ和歌の名家として當時の歌人と吟詠応酬し南海孤島の面目を施し本縣勤皇家の巨擘として今尚ほ世人の耳目に新たなるもの……三氏者の贈位は國家皇家に盡せる所の功労を思召しての事なり」。この記述では、三名の政治家のいずれもが、名目的な両属状態にあった沖縄をヤマトの勢力下に組みこもうと尽力し、その功績を天皇が認めたということになる。それゆえに論説は「本縣が古来他藩と異なる所なきは他を穿鑿するまでもなく此の一事を以て明かなり」と再度強調して、結ばれている。しかし、「世鑑」、すなわち『中山世鑑』に日琉同族を主張する部分は見当たらないし、蔡温の苦衷も両属政策を遂行せざるをえないということに起因していたのであり、王府の三司官であった宜湾が「勤皇家」だったというに至っては唐突の感をまぬがれない。むしろ、この三名にかんする記述は、史実を叙述しようとしているのではなく、沖縄とヤマトの血統の同一性を強調するための修飾だったと解すべきであろう。血統の同一性こそは、この論説の全体をささえる基礎であった。その意味で視学官川部佑吉の「血は水より濃し」という絶叫に、それが通じているのは明らかであろう。

それゆえに、「三政治家の榮譽」の論調は、沖縄で「偉人」とされた政治家が天皇によって顕賞されたことが、いかに記者を高揚させたかを示したものと言える。試みに、さきに触れた明治四四年（一九一五年）八月の山城翠香の『偉人傳』を歓迎する文章とこの論説を比べてみれば、両者の違いは歴然としている。翠香は、この三名について、

「江戸と北京との長い朽ちた手綱で荒らい怖ろしい政治の馬に跨りて島津家と支那政府とそして明治政府との國歩艱難の折衝に應つた」と述べていた。(44) そこにおける向象賢など三名の姿は、大国の間にあって小国の維持に奔命した政治家のそれであった。彼らが偉人とされたのは、沖縄を日本に付着させつづけたからではなく、歴史の変遷のなかで先見の明をもって王府と民生の維持に貢献したからであった。今回の『琉球新報』の論説と四年前にかかれた翠香の文章との隔たりに、即位の大典と贈位が沖縄におよぼした影響をみることは可能であろう。

こうして、沖縄における思潮は複雑さを加えることになった。明治末期から大正初期にかけて沖縄に胚胎した「自己覚醒の気配」「自己認識の気運」が、沖縄人の「民族性」を維持しながら「國家主義を奉ずる」という島袋の主張にあらわれていたとすれば、贈位を契機に勢いをつよめた沖縄とヤマトの「血」の同一性を基礎とする議論は、その「民族性」をも放棄して同化することが他府県なみの位置にたつために不可欠だと主張した。後者の主張がよってたつ「血」の論理は、そのまま、天皇を頂点にいただく「血族團体」としての日本帝国が臣民に再結集をよびかけた論理に他ならなかった。「血の同一性」という前提に立てば、「血筋正しき身分」である沖縄人にとっても天皇は「國民の祖先の祖先の流れ」であり、沖縄人が独自の文化と歴史をもつことは、本来のあり方からの逸脱とみなされる。この逸脱は、沖縄人が「朝鮮台灣樺太關東洲」に「収容」された「異民族」と同一視される原因になりかねないと主張されたのである。もとより、伊波や島袋らの主張においても沖縄とヤマトの関係は「同祖」と捉えられたが、それは、島袋が明言したように、沖縄がヤマトの「近親」の存在ではあっても、本来等質の一部であるという意味ではなかった。むしろ沖縄がヤマトとの異質性をたもつことで、帝国は「豐富なる内容」をもちうるとされるのであり、沖縄の文化的歴史的な固有性には積極的な意義があたえられた。このような愛郷主義の議論と対比して言えば、「血の同一性」の主張は、均質な帝国臣民を形成する運動としてのナショナリズムの議論と位置づけられるであろう。二つ

の議論は、沖縄の固有性の評価については対蹠的であり、ヤマトと沖縄が同祖であるという点にかんしても意味付けを異にしていたが、沖縄が日本帝国のなかに他府県と同等の地位をもって遇されるべきだとするもっとも切実な主張においては一致していた。この一致点が沖縄社会の情況に直接にかかわっているだけに、両者の関係は複雑で朦朧としたものにならざるを得なかったのである。

三　古琉球の記憶

沖縄が他府県と同等の位置をえるには、沖縄人がヤマトと同化しなければならないという議論は、日本帝国の臣民を新天皇のもとに再結集させる論理の一部であった。沖縄と沖縄人の固有性を前提として、なお帝国のなかに正当な位置をしめようとする主張が、この論理のなかにみずからを埋没させないためには、さらに声をあげつづける他なかった。そして、そのような言論活動の中心に伊波普猷は留まっていた。伊波はこの年の末、『琉球新報』に「食呉ゆ者ど我が御主の眞意義」と題する一文を寄稿して、あらためて沖縄のおかれた歴史的地理的情況の固有性を強調したのである。[45]「食呉ゆ者ど我が御主」とは、人民に食をあたえうる者こそが主君たりうるというほどの意味であり、第一尚王朝末期の一四七〇年におこった、先王尚徳の武断政治の継承に反対する革命のなかで、あたらしい平和的な人物を王として推戴するときに謡われたという世謡の文句であった。しかし、この言葉は、食えることがまず大事という意味合いに一般には理解され、「極端な事大主義者の套語」とみなされていた。[46]伊波の意図は、この言葉がなぜ沖縄で語られたのかを考察することによって、沖縄のヤマトにたいする特殊性をあきらかにすることにあった。

彼は、まず久高島への五穀の種子の漂着をかたる古代神話をとりあげて、それが九州から圧迫をさけて、人間が五

穀をたずさえて移住してきたことを物語るものだと解釈し、年に何度も台風がおそう「不毛の地」ではたえず食料が欠乏したので、「農政に力を用ゆるといふことが琉球國王の資格の一つになつてゐた」のであり、国王は「人民の生活を豊富にし得る人」でなければならなかったと指摘した。[47] そのうえで、伊波は、この第一尚王朝を倒した革命のあり方に注意をうながして、「世に沖繩ほど食物の缺乏を感じて、之を與へ得る良い治者を憧憬した所は少なからう。かういふ人民が尚徳のやうな好戦的の『よのぬし』に愛想をつかしてよがはりを希望したのは無理ではない」（傍点は原文）と述べた。「食呉ゆ者ど我が御主」という俚諺は、「當時の時代精神の發露と見れば間違いない」のであり、「『より善く生きたい』と願ふ沖繩人の苦しい叫びだと思つたら間違がない」。だから「この俚諺は琉球史の背景を離れて批評さるべきものではない」と伊波は主張した。[48]

では、沖繩のような歴史的背景をもたないヤマトにおいてはどうか。伊波は須佐之男命の八岐大蛇退治の神話をとりあげて、その神話が背景とする自然の豊かさに注目し、「沖繩の古史神話を見た後でこの神話を見ると、腹の減つた後で鰻飯を喰べる様な氣がする。穀物のことで始つて穀物のことで終つてゐる」と述べている。この神話からは、「皇室の祖先が人民をして食の足らぬことなく、安樂にして能くその生を遂げることの出來るやうにするとの理想を有せられたこと」が読み取れるのであり、「日本國民は建國の始めからこの恩恵に浴した」のだと、伊波は指摘する。だから、「南方の殖民地では絶えず『食呉ゆ者ど我が御主』といふ要求の聲が響いたのに、北方の瑞穂の國では之を倒にした『我が御主のど食や呉ゆる』（我が主人こそ食を呉れる――引用者）といふ様な感謝の聲が永久に聞えた」のであり、「日本の忠君愛國には立派な經濟的基礎のあることがわかる」というのである。[49]

そのような豊かな経済的基礎のない沖繩の歴史は、「生活難の為によがはり即ち易姓革命の記録と化」さざるを得なかった（傍点は原文）。[50] 近代において沖繩の政治経済の行き詰まりを打開して、忠君愛国のための経済的基礎をつ

くったのは、廃藩置県だったと伊波は指摘する――「この改革の結果、人民の負担が大部輕くなつたので、最大多数の者は『食呉ゆ者ど我が御主』といつたやうな鹽梅式に、だんだんと明治政府を謳歌するやうになり、とうとう國家に對する責任まで自覺するやうになつた」。しかし、「日清日露の戰役を經て來た今日」では、ふたたび「沖繩人の負担は廃藩置縣前と餘りかはらないやうになつた」のであり、この事態は「經世家」にとってのあらたな「試驗問題」を内包するものであった[51]。そのことは、「（沖繩人の）奴隷的境遇は新しい形式即ち經濟的形式の下に始まりつゝある」のではないかという不安を根拠をもって伊波に抱かせた。沖繩の経済的悪化を放置すれば、沖繩にようやくつくりあげられた道徳の経済的基礎は揺らぐことになろう。それゆえに「沖繩人の生活に觸れずして、漫然國民道徳を説き去るが如きは、國家に忠なる所以で無い」と伊波は強調したのである[52]。

伊波の筆鋒はこの連載だけでは納まらなかった。彼は、さらに、翌年初めに真境名安興とともに、『琉球の五偉人』を出版したのである。「自序」の日付が大正五年（一九一六年）初春となっているところを見ると、伊波は新聞原稿と同時期にこの書物を執筆していたのであろう。「凡例」には、この本が、贈位をうけた向象賢、蔡温、宜湾朝保の事跡について「著者の所々に於講演せしものを増訂補綴したるもの」と書かれているが、内容の多くは明治四四年（一九一一年）に自己覚醒の気運のなかで公刊された『偉人傳』の第一章と重複している。たんに贈位をうけた者をあらためて顕彰するという以外、著者たちの意図を知る直接の手がかりはないが、即位式と贈位をきっかけとしてナショナリズムの傾向をつよめた言論情況との関係を推測することは可能と思われる。このきわめて政治的な時代には、あらゆる言説は一定の意図をもって主張されざるをえなかったであろうし、実際、そこにおいては史実がどうであったかというよりは、史実をどう解釈するかに力点がおかれた。そのことはこれまで見てきたいくつかの例によって明らかであろう。この『琉球の五偉人』もその例外ではありえなかった。

『琉球の五偉人』は、まず「自序」がおかれ、それにつづく内容は二部に分かれている。最初の部分は伊波の執筆によるもので、「三偉人と其背景」と題されて、まず最初の五章が琉球王国の歴史叙述にあてられ、ついで向象賢・蔡温の活躍ぶりと、宜湾朝保の政治的役割について三章が書かれ、その後に「結論」が付けられている。真境名の執筆した後半の部分は、三人の政治家が活躍した時代を総合的にみるための補足という形であり、蔡温の林・農政についてと、程順則（ていじゅんそく）の業績と儀間眞常（ぎましんじょう）の功績が書かれており、これには結論はつけられていない。本稿では、本章と次章を割いて、伊波の執筆した部分についてのみ検討することにする。沖縄の固有性がこの書物のなかでどのように叙述されているかをみるという目的にかぎれば、このような便法も許容されると考える。

「自序」は、慶長の役以後の琉球王国が、「薩摩の支那貿易の爲めに、存在を餘儀なくせしめられたる一個の假裝王國」であり、「自己保存の爲めに」両属政策を強いられたが、そのために沖縄の政治家は「具志頭温が言ひし如く朽ちたる手繩にて荒れ馬を御するの人知れぬ苦衷」を忍ばねばならなかったし、文化も「我が文化と支那の文化の影響を蒙りて一種の混血兒的發達を爲」すという犠牲を払わざるをえなかったと指摘した[53]。そのなかで向象賢、蔡温、宜湾朝保のような「自己の立場を知る聰明なる政治家」は「人種沿革、地勢若は言語風俗等の一致點より我邦の附庸たるを至當とし」てその方向に民衆を導いてきたとされる[54]。この記述が、沖縄を、ヤマトとは別の、苦痛にみちた固有の近世史を薩摩によって強いられた小国として描いていることは明らかであろう。

伊波の執筆部分の第一章「琉球の上古史」では、「私の考へでは、今日の沖繩人の多くは西暦紀元前後に九州の東南岸から南島に移住した者の子孫である」という日琉同祖論がしめされ、さらにヤマトとの交通が南北朝期に途絶状態になり[55]、明帝国との関係が密接になったという事情がのべられて、第二章では室町時代までの琉球の日本と明帝国にたいする交流が描かれた。そして、第三章「琉球の南蠻貿易」では、一五・一六世紀の琉球の南洋貿易のありさま

が描かれる。伊波は、琉球の東南アジア交易がいかに長い伝統をもっていたかを指摘して、つぎのように述べている――「新村博士の『南蠻記』に、『平和的な琉球人は侵略的な日本人と異なり一時代古く遠く南國と通商してゐた云々』といふことがあるが、察度が明に貢した諸品中に金銀象牙木香胡椒等の如きものがあるのをみると、琉球と南洋との貿易は支那に通じなかつた以前から行はれてゐたことがわかる」[56]。伊波は、「沖繩では貿易は最初から國家事業であつたから、沖繩人は倭寇のやうに略奪などはしなかつた」[57]ということの傍証として、一篇のオモロをあげる。これは一五一七年に、南洋に派遣されるセヂアラトミ号という船の出航を祝って、尚真王がみずから朗読した歌とされているが、伊波は原文の全体を掲げたうえで、つぎのように訳を示している――「わが王（キミ）が神に祈りて、セヂアラトミ號を浮べぬ。わが王（キミ）の為に順風（オヒテ）を乞うて船出せよ。大御心（オホミココロ）は至る所にて成就せむ。尚眞王の御意は至る所にて迎へられむ。我が君の大御船（オホミフネ）を浮べぬ、風よ吹けかし。美しきセヂアラトミを浮かべぬ、風よ守れかし。群島の神々よ、心を一にして祈れかし。君南風（キミハエ）（久米島の祝女（ノロ）の頭）がセヂアラトミを浮かべぬ、祝女（ノロ）等よ祈れ」（ルビ・括弧書きは原文）。伊波は「何と平和的のオモロではないか」というが、たしかに武力を廃した貿易王国の気分をよく表している[58]。

伊波は、さらに、「リース博士の『臺灣島史』にかういふことがある」として一五世紀には「琉球船は本國の位置の偏せるにも拘らず、遥にスマトラの東岸までも航行せり」という記述を紹介して、「何と愉快なことではないか。これ實に尚巴志王朝の後期より尚圓王朝の初期に至る迄の海の沖繩人の活動史である」と感慨をもらし、この時代の沖繩の海洋王国の姿をつぎのように描いてみせる――「読者が試みに……徐ろに父祖の沖繩を推測されたら、御物城下に南蠻の商船が碇泊して、那覇市中に南客の往来の繁きを見られるであらう。更に眼を轉じて南の方満剌加（マラッカ）海峡の邊を見られたら、一隻の山原船（ヤンバルセン）が金銀銅鐵絹絲磁器胡椒香料象牙檀香等の物品を荷積みつゝ、今しも本國に向つて帆

かけんとするの光景を見られるであらう」。しかし、この光景はもはや沖縄人の記憶から消え去っていた。伊波の「知らず、今日の沖繩人中能くこの壯快なる父祖の偉業を記憶する者果して幾人かある」という詠嘆は、たんなる文飾ではあるまい。[59] そのことは、伊波がつぎのように語るのを聞くときにあきらかである――「沖繩の歴史は不自由で始まつて不自由で終つてゐるといつても差支はないが、西暦十五六世紀の交（即室町時代）――島津氏が南下しなかつた以前、葡萄牙人が東漸しなかつた以前――には琉球の經濟は頗る豐富であつて、……この時代は琉球人に取つては、特に幸福な一時期であつた。内外の史料に散見してゐる記事を瞥見した丈でも、當時の琉球人は餘程多血質であつて、慶長役以後の琉球人に比較すると、殆ど別人種では無いかと思はれるくらゐ活動したことがわかる。實に彼等は何等の束縛をも受けず、思ふ存分に天稟を発揮した波濤の健兒であつた」[60]（括弧書きは原文）。沖縄と沖縄人の現状にたいする伊波の悲憤は、かつての不羈なる「波濤の健兒」の海洋王国の輝きのまえに、一層暗澹としたものにならざるを得なかったであろう。

つづく第四章は薩摩支配の歴史にあてられている。伊波は、一五世紀末から日本に横溢しはじめた「帝國主義的氣分」のなかで「九州地方の商人」が東南アジアに活動範囲を拡大し、薩摩の島津氏が「琉球を併呑する下心」をもち、一六〇九年の琉球侵攻として現実化するまでを略述して、「島津氏が琉球に垂涎した」のは、琉球が支那貿易で「濡れ手で粟をつかむ様な利益」をあげていたからであり、この貿易を琉球につづけさせてその利益を吸い上げようとしたのだと指摘した。[61] だから、薩摩は琉球王国を破壊するようなことをせず、「王國のかざり」だけは保存して置き、一四世紀以来琉球が続けてきた南蛮貿易を厳禁して支那との貿易に専念させたのだというのである。その後、一六三〇年代に鎖国令が徹底されると、明帝国との貿易は「殆ど密貿易の装」になり、薩摩にとって琉球が表面上は独立していることは一層重要になった。この政策のおかげで、薩摩はたしかに利益をあげることができたが、名目的な独立

の維持によって琉球王国の人民の自己認識は曖昧なものにならざるをえなかった。伊波はつぎのように指摘した――「島津氏の琉球人に對する態度は、日本にかぶれて『御國元』の人を氣取る者が出ると、さう接近し過ぎては困るといつて、注意を與へ、支那にかぶれて『御國元』に疎遠になる者があると、さうかけ離れてはいけないといつて、警戒を與へるといふ有様であつた。そこで當時の琉球人は日本人であるか、それとも支那人であるか自分でもわかりかねたのである。……手短に言へば、島津氏は琉球人がいつもちゅうぶらりで頗る曖昧な人類であることを望んだ。これその密貿易の爲に都合がよかつたからである」[62]。この制度を伊波は、「殖民制度」「奴隷制度」に他ならないと断言した。「これでは生き甲斐がないといつて悲しんだ琉球人」はこの奴隷制度に馴らされ、「いつしか歡楽の裡に隠れ家を見出すやうになつた」。それはまさに「小鳥が籠の中で悲しい歌を謡ふ」ようなものであり、琉球の「波濤の健兒」は「いつもちゅうぶらりで頗る曖昧な人類」にされてしまった。それは、「自序」がいうようにまさに「憫然の極み」であり、伊波の認識においては薩摩支配がもたらした最大の悲劇であった[63]。

こうして琉球は、薩摩の支配下で独立王国を装いながら、明・清にたいする朝貢貿易を続けることになった。第五章はこの貿易のありさまについて叙述し、この貿易をつづけるために琉球は「賣笑婦」のような苦衷に耐えざるをえなかったと強調される[64]。伊波の新聞連載「食呉ゆ者ど我が御主の眞意義」とこれまでみてきた叙述とは、沖縄と沖縄人の歴史の輝きと悲惨を活写して間然しない。むしろ、第一章の記述は琉球王国の国内事情についてほとんど触れていないので、新聞連載はこれを補完しているかのようである。両者をあわせて見れば、そこには沖縄の自然環境の厳しさと貧しさがあり、それを動因として展開された壮大かつ平和的な海洋王国、さらには薩摩の侵略によって形成された偽装せる王国があった。それらはまさしくヤマトとはまったく異なった国家と人民の歴史であった。

四　偉人伝——沖縄人の歴史

『琉球の五偉人』は、これまで見てきたような琉球史の叙述を前提として、第六章以下、薩摩支配から琉球処分にいたる酷薄な現実のなかで、国家を維持するために身命を磨り減らした向象賢、蔡温、宜湾朝保にかんする記述につづる。しかし、なおそのまえに、伊波は「偉人とは何であるか」と自問して、偉人とは偉人をもとめる社会がうみだす人間であり、社会が共鳴する相手であると答えて、つぎのように述べた——「思ふに社会の進歩は殆ど偉人の功に歸するやうに思はれることがある。しかしこゝに忘れてならないことは、彼の性質の大部分が、その棲息する社会のそれと同一であるといふことである。……彼が偉人と称せられる所以は、畢竟するに彼がその棲息する社会の根本の大勢を觀破して、最能く之を世人に紹介し、その上最多く時代精神を一身に集中して、何人よりもヨリ善く時代精神を代表するにある」[65]。伊波の論点が、贈位をうけた三人の政治家の栄誉を、沖縄人の社会全体の価値に重ねあわせることに置かれていたのは明らかであろう。

向象賢にたいする伊波の評価は多岐にわたり、多くの興味深い挿話をはさんで展開されているが、彼が重点をおいたと思われる事項について考察することにする。評価の重点は、まず、王命による正史『中山世鑑』の編纂におかれている——「尚圓王以前の文書記録は皆失はれて、後世に伝はるものが一もないが、向象賢は種々の方面から史料を集め、古老の口碑などを参照して、漸く自國の歴史を闡明し……之を以て沖繩人に自國の立場を知らしめた」。「その功績は大したものであつたらう」というのである。しかも、その正史のなかには、彼の「思想と政策とが暗示されてゐる」[66]。向象賢は正史をつくりあげることで、あらたな混沌とした情況におかれた琉球の人士に自己認識の手段と方向性とをあたえたという評価であろう。この評価には、自己認識の方法を歴史研究にもとめるという明治末から大正

にかけての風潮が反映していると考えられる。

伊波が向象賢を評価する点の二番目は、彼が「實に自國の立場を自覺して、政柄を秉り、自國の歴史に立脚して、鹿兒島風の政治を行ひ、そして近代琉球の基礎を確立した」点であった。[67] その改革のなかで、彼は支配層に日本文化の受容を強要した――「一芸の士に非ずんば、門閥の出なりと雖、官吏には採用しないとのことである。特に謡や茶の湯や活花の如き日本の藝術を奨励した所などは、餘程面白い所である」。そのような政策の結果、「謡をうたひ花をいけ、茶を點じてゐる間に、沖繩人は大和心になつて了つた」のだと伊波は主張して、「藝術は気分を造り気分は政治を軽く運んで呉れる。向象賢は実に政治の要を心得てゐたといはなければならぬ」と評価するのである。しかし、伊波が「かういふ所から沖繩人は漸次薩州人を自分等と『御神一つの近親類』と意識して來たであらう」とまで述べるのをみると、それでは、薩摩支配下で琉球人が「日本人であるか、それとも支那人であるか自分でもわかりかねた」「いつもちゅうぶらりで頗る曖昧な人類」となってしまい、しかも「今なほさうであるかも知れぬ」という伊波自身の嘆きと矛盾しないかという疑問を禁じえない。[68] ここでは伊波は、明治以降の沖繩人の、帝国臣民として十全な立場を得たいという願いを、向象賢が確立した対薩摩協力政策のあり方に重ねあわせていると思われる。[69]

伊波の評価の第三点、そして大正初年の時期にもっとも重要であった点は、向象賢が日琉同祖という概念を提示したことにある。伊波は、薩摩の支配下に入って日が浅い時期に日琉同祖が唱えられた意義をあきらかにすべく、当時の琉球王国の情況を説明して、つぎのように述べた――「（向象賢は）島津氏に征服された後士族が自暴自棄になつて酒色に耽り、社会の秩序がいたく亂れたのをこぼしてゐる。……琉球入後は琉球の農民は二重に租税を払はなければならなかつたから、其凋衰は甚だしいのであつた。従つて王府の財政は窮乏を告げざるを得なかつた」。これに加えて、首里城が火災にあい、ついで新王尚質が即位した。即位はあらたな冊封を必要とし、冊封使の一行をのせた冠

船が渡来して、数百人の中国人を半年以上も歓待しなければならなかった。向象賢はこの事態に国相として登場し、「財政その他の事に關して、大方消極的の手段を用ゐ……沖繩諸島の人民はたゞ租税を納める爲に生きてゐるといふ惨状を呈してゐた」[70]。士族の士気はみだれ農民は衰亡の淵にあるという難局を乗り越えるために、向象賢は「薩州と琉球との間に精神上の連絡を付け」ようとして、つぎのように日琉同祖を主張したというのである――「竊惟者此國人生初者、日本より爲渡儀疑無御座候、然者末世之今に、天地山川五形五倫鳥獣草木之名に至る迄皆通達せり、雖然言葉の餘相違者、遠國之上久敷通融爲絶故也、五穀も人同時日本より爲渡物なれば云々」[71]。

伊波は、この一文の意義を解釈して、「思ふに小民族が大民族に併合される場合に前者が後者と祖先を同じうし、神を一にするといふことを意識することが出來たら、その苦痛は確に半減するに相違ない。向象賢は多分こゝに着眼したのであらう」と述べている[72]。この指摘は示唆的である。伊波は、日琉同祖という言説が、向象賢の当時においても伊波の現代においても、たんなる人類学的あるいは言語学的事実認識ではなく、沖繩がヤマトの支配から離脱することはできないという状況判断を反映した、政治的言説であることを意識していたと思われる。伊波のこのような認識が、強国間の角逐状況のなかでは「力なき民族」は「優強なる且近親の民族に同化吸収されて自他の保全を計り同肥の幸福を増すのが正当なる而して止むを得ざる解釋の方法であらう」という、前掲の島袋全発の一般論と共通していることは自明であろう。

さきに触れたように、本書の論述は全体としてたんなる歴史叙述の枠を越えているが、この部分にかんする伊波の叙述はとくにその傾向がつよい。なによりも、伊波は、この向象賢の一文がどのような文脈で書かれたかに触れないままで、薩琉間の「精神上の連絡」をつけようとしたものだと述べているが、向象賢のこの文章は、「当春久高島知念江祭礼年ニ付国司被参筈ニ而候故愚意了見之所及申入候」と題する国王にあてた上申書の末尾の文章である[73]。この

文章の直前では、「知念久高之祭礼開闢之初よ里有來たる儀ニ非」として祭祀の伝統性が否定され、毎年の参拝をとりやめて、せめて「一代に壱度か又ハ使ニ而茂可然」、そうでなければ久高の神を王城の近くに勧請して崇敬してはどうかという提言がなされ、諸仏もヤマトからこの国へお移りいただいたのだから、そのように神を固有の土地からお移しすることも同じことだという主張がなされている。こうして、上申書は、全体として、国王が薩摩侵略以前の慣例にもとづいて首里からはなれた聖地に参拝することに強く反対するものであり、王国の開闢を論じたものではない。同祖にふれた部分も、神を祀るべき場所を久高にかぎる必然性はないという論証の一部分にすぎない。[74] それゆえに、この上申書は、「五穀茂人同時日本よ里爲渡物なれは右祭礼何方ニ而被仕候而茂同事与そんし候事」とむすばれるのだが、伊波はこの文章の後半の「右祭礼何方ニ而被仕候而茂同事与そんし候事」という部分を「云々」として省略してしまっている。この部分の省略は、重大である。省略された部分は上申書の内容を的確に要約しており、ここをそのまま引用すれば、向象賢の改革手腕を論じることにはなっても、議論の焦点は日琉同祖から外れてしまうことになる。琉球処分による帝国への統合を「奴隷解放」として正統化し、なおかつ薩摩支配という動かし難い現実のなかで王国の維持に身命を顧みなかった政治家を顕彰するためには、日琉同祖という議論を正面にうちだしておく必要があったのであろう。

このように、向象賢を評価する伊波の筆法は、歴史叙述の範囲をこえて伊波が生きる時代状況を反映していた。この筆法は、蔡温にかんする第七章においても同様に展開される。蔡温は向象賢が死去して八年後に生まれたが、この時代は日支両国とも安定期にあり、「両國の文明が海南の小王國に於て相調和」して琉球も「古今未曾有の黄金時代に到達」していた。しかし、そうではあっても琉球が両属体制のもとに呻吟していたことに違いはない。伊波は、蔡温が「この時代を代表すべき偉大なる人物」であるとして、その偉大さをしめすために、彼が「或無名の學者」にで

あって心眼を開かれた挿話を紹介して、「一度自覺して見ると、彼の目に始めて映したのは、父母の國琉球の悲惨な境遇であつた」と述べ、そこから「彼は常に沖繩を如何にして經營すべきかといふ問題を念頭に置いて、あらゆる本を讀みあらゆる事物に對したのであるから、あらゆる知識は能く消化されて、彼の頭腦は多角的になつたのである」と評価した(75)。「斯ういふ種類の人は時勢の解釋者としては最も相應しい人である」。その解釈をしめしたものが『御教條』と『獨物語』だが、伊波はそれを読む者は「その注意の永遠に渉り、その政略の適切なる、眞に琉球第一の政治家として、又或意味に於て一個の外交家として、民衆を誘導し、教訓し、沖繩諸島の住民を可憐な状態から救つたといふことを了解するであらう」として、「彼は向象賢よりもヨリ大なる時勢の解釋者であつた。彼は時勢の謳歌者に非ずして、むしろ時勢の作爲者であつた」と称賛した(76)。

伊波は「蔡温の政策を知らうとするには、是非その『御教條』を繙かなければならぬ」として、それは「實に琉球民族に如何にして生活すべきかを教へたものであるから、今日でいふ國民讀本のやうなもの」と性格を規定し、第一条の内容を詳細に紹介した（傍点は原文）(77)。この条文は、「沖繩の立場」について述べたもので、薩摩支配下で「上下萬民安心して生活」できるようになったのだから、薩摩の「御厚恩」を忘れず、よく理解しておくように、という内容だと伊波は紹介して、つぎのように述べる――「沖繩人としてはこれ丈のことは是非共心得て居なければならなかつたのである。しかし彼は沖繩人の活動は島津氏の監視の下にあつて、非常に制限されたもの――自らどうしても脱することの出來ないもの――であることを暗示してゐるのである」(78)。伊波は、蔡温がこの条文を書いた理由を、「彼はその同胞が他日奴隷から解放されることを豫期して、解放される暁、死骸として発見されないやうに、其時まで彼らが生き得る方法を講ぜざるを得なかつた」と推論し、「そして其處に彼の使命があつた」と主張した。蔡温は、薩摩支配という枠組のなかにあるという「自國の立場」を認識したうえで「沖繩人がこの範囲内で生活する方法を規定し

た」というのである。[79]

伊波は、蔡温のこのような姿勢を、彼の自叙伝のなかに見いだしてつぎのように指摘している――「實にカーライルが言つた通り、吾人の見る所の現実は如何に醜いものであつても、理想は唯だ其の中にのみ發見されるのである。蔡温はこの時既に天道を郷土に於て実現せんとする理想を懐いてゐたのである。換言すれば自己の性格と境遇とを参照して、最よく發揮するやうな理想を有してゐたのである」[80]。さらに、彼は『獨物語』をとりあげ、そのなかで蔡温が「琉球のやうなひどい所でもやりやう一つで理想郷が實現されないことはないといふことをほのめかしてゐる」ことを評価して、「理想を尊ぶの餘り、現實を卑しむ人は、その實理想を卑しむ人である。……沖縄の奴隷制度は天道を實現するには不都合なものであつたが、沖縄人はこの不都合なものを避けては、決して之を實現することが出來なかつたのである」と強調した。現実を直視してそのなかで理想の実現をはかるという姿勢こそが「彼の偉大なる所」であった[81]。しかし、それがいかに困難なことか。伊波は満腔の共感をもって、「往古の聖人も政道の儀は、夜白（ヒル）入精候慎縦令ば朽手縄にて馬を馳せ候儀同斷と被申置候」という『獨物語』の一節を引用し（ルビは原文）、「世界氣の毒な政治家多しと雖、琉球の政治家ほど氣の毒な政治家はゐなかつた」と嘆じた[82]。ここでは、伊波はもはや蔡温と自分との距離を保とうとしていないかのようである。伊波が「今日でもかういふことはまゝあるであらう。沖縄人の中に若し自分の立場が面白くないといつて、之を嫌ふ者がゐたら、その人は同時に其理想の萌芽をも殺すといふことを知らなければならぬ」と述べるときに、彼は、沖縄人としての誇りをもちながら、なお帝国への統合を是認する自分を、蔡温に投影しているかのように思われる[83]。

宜湾朝保にかんする記述には第八章があてられているが、蔡温以後宜湾にいたるまでの琉球の情勢については第七章の末尾で解説がなされている――「兎に角蔡温が自白した通り、沖縄の財政はその在世當時既に困難を感じてゐた

のであるから、彼の死後は一層困難を感じたに相違ない。……彼の死後沖縄の社会は一體に弛滞して來て、そろ〳〵その惡い方面を發揮し始めたのである。即ち歡樂に飽いた沖繩人は、いつしか慘酷になつたのである。……牧志恩河の大疑獄が起こつて、遂に同胞相噬むの大慘事が演ぜられたのもこれが爲である。兎に角當時の沖繩は、外來の勢力によつて、どうにかされなければ、始末がつかないといふ程行詰まつてゐたのである」[84]。この記述をうけて第八章が展開される。沖繩が混迷をふかめていたあいだにヤマトでは明治維新がおこり、「維新の精神は、暗々裡に民族發展の潮流となり」琉球王国に波及した。この時点で、「行詰つてゐた琉球王國は、歌人宜灣朝保氏によつて、否諾なしに局面開展を遂げさせられた」。王国を変容させたという点で、「宜灣朝保を琉球最後の政治家といふ」のだと、伊波は論じ、彼の人物像を「學問あり品性あり膽力ある立派な紳士」と称賛した[85]。

伊波の宜湾にたいする評価の重点は、宜湾の行財政にかんする手腕の是非ではなかった。それは、宜湾が蔡温をきわめて高く評価し、「實に蔡温は好個の知己を得た」と伊波にいわせるほどであったということと、「世界の大勢に通じ、自国の立場を知るの見識に至つては、當時の琉球政治家中、彼の右に出づる者は一人もなかつた」という見識の高さであった[86]。「彼は行政も農政も林政もはた外交も最早爲す所がないといふ國家存亡の秋に際して、たゞ諾否で以て蒼生を救ひ得る底（てい）の政治家であつた」と伊波は述べて、国家の危機に対処した宜湾の決断力を強調した。この見識と決断力が、維新慶賀使の一団が上京した際、国王尚泰を藩王にすると唐突に宣下されたときの彼の行動を支えたと伊波は評価した――「使節の一行中には宜灣等が独断で朝旨を遵奉するを難ずる者があつたが、宜灣は徐ろに世界の大勢を論じ、自国の立場を説いて、論者の蒙を啓き、正使を助けて、速に朝命を遵奉させた」[87]。この決断は「勝安房や李完用がやつた様な仕事をやつて了つたもの」だというのである。

宜湾にたいする伊波の評価は、さらに、彼が和歌の達人であって「向象賢や蔡温が日本の藝術を鼓吹したと同し心

持ち」で琉球に和歌を広めたということとならんで、「熱心な日本研究者であつたこと」に向けられた。伊波は、宜湾が『琉球語彙』を「編纂した」ことをとりあげてその論拠としている――「彼は向象賢の日琉人種同系編に裏書して、『琉球語彙』を編纂したが、その中に『古事記傳萬葉集などを見るに日本上古の言葉爰には今も多く殘れり』といつて、三十餘の琉球語を、列記し、記紀萬葉中の古語と比較してゐる」。この遺稿は「イロハの見出しを置いて、皆餘白を存してゐるから、稿本のなかでも、着手始めのもの」だが、宜湾の姿勢をしめすには十分と考えられたのであろう。[88] 彼にたいする伊波の評価は、他の二人にたいするものと同様に挿話をひきあいにだしながら行われているが、叙述の仕方はそれまでの二人にかんするものとは趣をことにしている。向象賢と蔡温については「偉人が社会に大なる勢力を有する」のは「社会が偉人に共鳴したから」だという議論にしたがって評価がなされているが、宜湾にかんしてはそうではない。実際、宜湾は「否諾なしに」王国を藩にしてしまったということで、社会の大部分から受け入れられず憂悶のうちに倒れたのであり、「實に沖繩政治家中最不幸な政治家であつた」と伊波自身が述べているのである。[89] 宜湾にたいする伊波の評価は、こうして、琉球処分が「世界の大勢」からして必然であったという認識にたっており、この大勢を見通してそれに従ったことに向けられていた。このために、彼はみずからの理論的前提を破って、「社會の進歩は殆ど偉人の功に歸する」という立場にたたざるを得なかったのであろう。

伊波の叙述は、第九章の結論にはいって一層主張を鮮明にする。彼は琉球処分が「當然起こらざるを得なかつた」ものであり、それは「一種の奴隷解放」だったという年来の主張をくりかえしてつぎのように述べる――「琉球の眞相を能く知つてゐる人は、琉球処分の結果所謂琉球王國は滅亡したが、琉球民族は日本帝國の中に這入つて、復活したことを理解するのであらう。もし當時の沖繩人が、眞に能く自國の立場を理解してゐたら、彼等は他府県同様、明治天皇の仁政に浴し、その上三百年間取上げられた個人の自由や權利を回復し、個人の生命や財産の安全を保證され

たことを心ひそかに喜んだであらう」[90]。それは「明治天皇の御厚恩」によるものではあるが、沖縄の内部でも「向象賢や蔡温や宜灣朝保の如き偉人が、歩一歩安全なる世界の大勢に導いて呉れたことを知らなければならぬ」と彼は主張した。「實に沖縄人は二千年の昔、手を別つた北方の同胞と邂逅して、同一の政治の下に、幸福なる生活を送るやうになつた」のである[91]。こうして折角解放されたにもかかわらず、沖縄人はまだ薩摩支配のもとで失った「獨立自營の精神」を取り戻していない[92]。彼はこの結論の最後の文章をつぎのように記している――「これは一旦解放された小鳥が長い間その自由を束縛してゐた籠を慕うて歸つて來るやうなものであらう。ところが小鳥は最初枝から枝へと飛び、その飛翔力を試驗した後で、更に木から木へと飛び、とう〳〵思切つてもとの森へ飛んでいく。そのやうに三偉人の盡力で奴隷制度といふ籠から死なずして出ることが出來たところの沖縄人は、今のところ小鳥が枝から枝へと飛ぶやうな調子で、見惡い活動ばかりしてゐる。願くはお互いに、今後どんなに美しい理想的の籠があらうとも、又と其の中には這入らないやうに用心して、もとの廣い森へ飛んで行かうではないか」[93]。

こうして伊波の叙述はおわる。この叙述は、各所で指摘しておいたように、史料に忠実におこなわれたとは考えにくい。しかし、それはこの書物の社会的価値を損なうだろうか。ファノンは、さきに紹介した論文のなかで、植民地支配下で「《文化の強制受容》を強いられ、同時に、文化を奪われている被抑圧者」の自己回復について語っている――「放棄し、離脱し、拒否し、軽蔑したこの（固有の）文化に、劣等（視されている）民族は情熱的に参加する。……この文化に対して明らかに実質以上の価値を与えようとする心の動きが存在する。……この心理的な来歴は〈歴史〉と〈真理〉に通ずるのだ。……過去は、以後価値の星座になり、〈真理〉と同一視されることになる。この再発見、ほとんど現実ばなれした、客観的には正統化しようのない、このような絶対的価値づけは、それにもかかわらず比類のない主観的な重要性を含んでいる」[94]（括弧書きは原訳文）。いまだに外部からの支配をうけていなかった頃のみ

ずからの過去を、実際以上に輝かしいものとして描くことが、自己の誇りを回復し、解放するための前提をつくることになるとファノンは主張したのである。この主張にしたがえば、伊波がおこなった強引な史料解釈の意義が理解できよう。それは、琉球処分以後も帝国のなかでしかるべき扱いをうけず、今やその歴史的文化的固有性をも臣民形成運動のなかに埋没させられようとしている沖縄と沖縄人に、立ち上がって自己主張させるために必要な営為であった。

この営為によって描かれた沖縄と沖縄人の歴史に、黄金時代への回帰のイメージが色濃くあたえられていることは、もはや贅言を要すまい。平和で輝かしい海洋王国は薩摩の侵略によって潰え、王国の形骸だけが残った。この半死の王国は三世紀におよぶ苦渋の後、琉球処分によって完全な死にいたったが、王国の亡骸のなかから琉球民族は再生してあらたな可能性を前にしているというのである。その可能性は、具体的には、沖縄がヤマトの各県と肩を並べて発展するということと別ではありえない。それにもかかわらず、伊波は、目前にある未来をそのようなものとして描くよりは、かつての波涛の健児の海洋王国の幻像を呼び起こすことを選んだ。明治末に伊波と出会ってその心情に触れた河上肇は、明治四四年（一九一一年）の『古琉球』初版に跋をよせて「首里旧王城の荒廃は、旅人をして眞に悲ましむ。……噫、城毀つと雖も、書以て伝ふ可し。文学士伊波君、『古琉球』を著す、其意或は是に在る歟。……君が業を偉とし、君が志を悲めり」と記したが[95]、河上の直観したように、伊波の古琉球への思いは、彼のなかに、薩摩支配下で沖縄と沖縄人をまもることに命を懸けた者への共感をうみ、あらたな、あらまほしい時代への希望を、閉塞した現実のなかでも持ち続けさせたのであろう。古琉球の美しい幻像こそが、あらたな時代を方向づけるものでなければならなかった。このような感情は、伊波の周囲にあつまっていた多くの愛郷主義者に多かれ少なかれ共有されていたであろう。しかし、愛郷主義者たちの眼前にある沖縄が日本帝国の一地方以上のものになりえないことは、誰の目にもあきらかであった。ヤマト人の支配する国家を、沖縄人にとってふたたび天稟を発揮できる活躍の場として位置

づけるためには、薩摩支配からの解放という以上の積極的な意味を琉球処分にあたえる必要があった。そのための理論装置が日琉同祖論であった。それによって、沖縄人は、かつての海洋王国よりもさらに壮大な過去へ、すなわち「二千年以前に手を別つた」同胞の懐へと復帰して、沖縄群島の狭い世界から膨張をつづける帝国という広い世界へ放たれたという主張が、可能になったのである。

おわりに

明治の末から大正のはじめにかけて沖縄でおこった「自己覚醒」と「自己認識」の気運は、沖縄人が沖縄人としての誇りをもって、他府県人と対等に帝国の内部に存在することを自覚的な課題としていた。しかし、沖縄の民衆がおかれた状況を考えれば、この課題はけっして容易なものではなかった。かりに、沖縄人が自己の「言語動作衣服慣習」を放棄してヤマトのそれに一致すれば、すくなくとも形のうえでは沖縄人は他府県人と同等になるであろう。天皇への絶対服従と帝国への十全な同化を叫ぶ川部佑吉の論点もそこにあった。しかし、それは伊波を中心とする知識人たちの容れるところにはならなかった。伊波の眼は、沖縄社会の停滞の背後に、隷従にならされた沖縄人の心性そのものが存在していることを透視していた。これを放置してヤマトに同化することは、沖縄人が帝国の内部で従属的な地位に甘んじることに通じるであろう。もはや古琉球の再現はありえないにしても、沖縄人は闊達な精神と行動によってみずからの道を拓かねばならない。この確信のうえに、「願くはお互いに、今後どんなに美しい理想的の籠があらうとも、又と其の中には這入らないやうに用心して、もとの廣い森へ飛んで行かうではないか」という呼びかけの切実さがある。

では「沖縄人としての誇り」とは何か。知識人たちは、それを自己の歴史の独自性のなかに求めた。沖縄人としての誇りとは、輝かしい王国の歴史をもち、薩摩の支配下においてさえも「江戸と北京との長い朽ちた手綱で荒らい怖ろしい政治の馬に跨」がって琉球王国を維持した偉人たちを輩出してきたのだという、まさにその記憶であった。それは沖縄の社会的文化的独自性にたいする誇りでもあった。しかし、このような自覚は、ヤマト人の支配する帝国にたいする反発を、沖縄人に抱かせかねなかった。すでに帝国のなかに編入されてしまっているという現実を積極的に肯定するには、もう一つの論理が必要であった。それが、日琉同祖論であった。この論理によって、帝国への編入は太古にわかれた民族集団との邂逅であり、琉球民族の「復活」であると意味づけられた。しかも、沖縄人はヤマト人と同祖であるとする議論は、沖縄は「日本の新領土」ではなく、沖縄人は「鮮人」などの「新附の民」ではなく、ヤマト各県と対等な扱いをうけるべき存在であるという主張を可能にした。

しかし、この日琉同祖という議論は、沖縄人が沖縄人としての誇りをもつべきであるとする主張とは、因果的あるいは論理的なつながりをもたなかった。それゆえに、この議論は、沖縄人は忠良なる帝国臣民として、みずからの「衣服言語風俗」をヤマトと一致させねばならないとするナショナリズムの立場からも、別の論拠によってではあるが、主張されえたのである。本来、「同祖」という観念は、人間集団の歴史的な移動を考えれば曖昧かつ主観的たらざるをえないし、ヨーロッパの例をあげるまでもなく、近代においては、一般に国家や集団のあいだの関係の現実を左右するものではない。それがヤマトと沖縄のあいだでは一定の現実的な意味をただちにもちえたのは、このように沖縄の愛郷主義と臣民形成運動としてのナショナリズムの双方が、みずからの主張をおこなうためにこの観念を利用したからに他ならない。愛郷主義にとっての日琉同祖論の利用価値もそれだけ大きかったのである。

しかしながら愛郷主義は、同祖論をとなえることで、みずからの主張とナショナリズムのそれとの境界を曖昧にし

てしまった。それは、たとえば島袋全発が、愛郷主義の立場にたちながらも、弱小な「民族」は「優強なる且近親の民族に同化吸収され」て然るべきだとして、「明日の郷土人は直ちに國家主義の信奉者たらしめるやうに準備すべき」だと述べるのをみても明らかであろう。島袋のこの議論と、川部佑吉の主張、すなわち沖縄人が「朝鮮台灣樺太關東州」に「収容」された異民族とみずからを区別して天皇の「大保護」をうけるためには、「同祖の子孫相依る」「血族團体」を基礎とする国家に同化して「衣服言語風俗の一致」を実践しなければならないとする主張との表面的な距離は、両者の意識の違いほどには大きくない。愛郷主義にとっての同祖論が、沖縄人としての誇りの獲得という課題を、現実の支配構造のなかで実現可能なものにするための手段であったとすれば、ナショナリズムにとっての同祖論は、沖縄人としての誇りを帝国臣民としての誇りに重ねあわせるための手段であった。両者の意識の差異はあきらかではあっても、現実の社会的提言のなかでは、その差異は朦朧たらざるをえない。

愛郷主義とナショナリズムとの境界のこのような不明確さは、前者が後者の権力性に抵抗するための基盤を決定的に脆弱なものにした。これ以後、昭和期にはいって、日本帝国が大陸への軍事的膨張を企図し国内の戦時体制化をすすめていくにつれて、ナショナリズムは一層その主張をつよめ、沖縄においても、昭和九年（一九三四年）の沖縄県文化講習所の設置を手始めとして思想・文化統制が強化され、方言撲滅運動や神道の普及運動がすすめられるようになるが、愛郷主義はもはやそれにたいする有効な反対論とはなりえなかった。むしろ、父祖の地にたいする思いは帝国にたいする忠誠のなかに溶解され、沖縄人としての誇りの獲得という課題は、教育勅語や軍人勅諭が要求する臣民像をどのように体現するかという課題に変形させられたのであろう。こうして、一つの仮説を提示することができよう。それは、沖縄の愛郷主義は日琉同祖論を論理的回廊として臣民形成運動としてのナショナリズムと接続しており、そのために、ナショナリズムによる包摂に有効に抵抗できなかったのではないのかという仮説である。

（1）フランツ・ファノン「人種主義と文化」（フランツ・ファノン（北山晴一訳）『アフリカ革命に向けて』、みすず書房、一九八四年、四五頁）。
（2）同書、四三～四六頁。
（3）比屋根照夫『近代日本と伊波普猷』、三一書房、一九八一年、六六～六七頁。
（4）同書、六六頁。
（5）同書、六四～六七頁。
（6）同書、六七頁。
（7）信夫清三郎『日本政治史』第四巻、南窓社、一九八二年、三頁。
（8）同書、七～八頁。
（9）同書、六二頁。
（10）同書、六一頁。
（11）同書、六三～六四頁。
（12）Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism, revised edition, London, Verso, 1991, pp.5-6.
（13）Maurizio Viroli, For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism, Oxford, Clarendon Press, 1995, p.3.
（14）Ibid., pp.18-19.
（15）喜舎場朝賢『琉球見聞録』、至言社、一九七七年、一四二頁。
（16）『琉球新報』大正四年一〇月六日。
（17）同。
（18）『琉球新報』大正四年一〇月四日。
（19）『伊波普猷全集』第一巻、平凡社、一九八〇年、六四～六五頁。
（20）同書、六八頁。
（21）同書、六五、六九頁。
（22）屋嘉比収「島袋全発」①（『沖縄タイムズ』、一九九四年一一月二一日）。

(23)『沖縄毎日新聞』明治四四年八月二二日。
(24)『沖縄毎日新聞』明治四四年八月二二、二三日。
(25)『沖縄毎日新聞』明治四四年八月二三日。
(26)『沖縄毎日新聞』明治四四年八月二四日。
(27)同。
(28)同。　日本帝国は種々の分子を含むべきであり、沖縄人は本土人と通婚すべきだというこの主張の背後に、明治期に日本に大きな影響をあたえた、有機体の進化は同質から異質への変化によるという、スペンサー（Herbert Spencer）の進化論の影響をみることは容易であろう。山下重一『スペンサーと日本近代』、お茶の水書房、一九八三年、四二～四三頁。
(29)『沖縄毎日新聞』明治四四年八月二二日。
(30)『沖縄私立教育會雑誌』六四号、頁数なし。
(31)『沖縄毎日新聞』明治四四年八月二三日。
(32)『琉球新報』大正四年一月三日。
(33)『琉球新報』大正四年一月五日。
(34)『琉球新報』大正四年一二月二七日。
(35)『琉球新報』大正四年一月二一日。
(36)『琉球新報』大正四年一〇月一一日。
(37)『琉球新報』大正四年四月三日、一〇月一日。
(38)『琉球新報』大正四年一〇月二八日。
(39)『琉球新報』大正四年一一月二日。
(40)『琉球新報』大正四年一一月二、三、四日。
(41)『琉球新報』大正四年一一月三日。
(42)『琉球新報』大正四年一一月一二日。
(43)『琉球新報』大正四年一一月一三日。
(44)『沖縄毎日新聞』明治四四年八月二三日。

(45) 伊波の文は大正四年一二月二〇日から二四日にかけて連載されたが、二三日の新聞は散逸して現在まで存在が確認されていない。二三日の部分には日本神話がとりあげられていたと考えられるが、この部分を欠いていても伊波の議論の枠組みを理解するのは困難ではない。沖縄にかんする資料の相当な部分が関東大震災と沖縄戦で滅却したことを考えれば、この欠落が伊波の議論を考察するのに大きな妨げでないのはむしろ幸運だと言わざるをえない。

(46) 『琉球新報』大正四年一二月二〇日。

(47) 『琉球新報』大正四年一二月二〇、二一日。

(48) 『琉球新報』大正四年一二月二二日。

(49) 『琉球新報』大正四年一二月二四日。

(50) 同。

(51) 『琉球新報』大正四年一二月二二日。

(52) 『琉球新報』大正四年一二月二四日。

(53) 『琉球の五偉人』小澤書店、大正五年、自序一頁。

(54) 同書、自序二頁。

(55) 同書、二頁。

(56) 同書、一六頁。国王察度は一三二一年生れ、在位一三五〇年―一三九五年。

(57) 同書、二〇頁。

(58) 同書、一九頁。

(59) 同書、二二～二三、二六頁。尚巴志は一三七二年生れ、在位一四二二年―一四三九年。尚円は一四一五年生れ、在位一四七〇年―一四七六年。

(60) 同書、三一～三二頁。

(61) 同書、三二～四三頁。

(62) 同書、四八～四九頁。

(63) 同書、四九～五〇頁。

(64) 同書、六八頁。

(65) 同書、七二頁。
(66) 同書、七七～七八頁。
(67) 同書、八二～八三頁。
(68) 同書、四九～五〇、八四～八五頁。『伊波普猷全集』第一巻、前掲、六八頁。
(69) 薩摩支配下の琉球を協力体制と規定することについては、石田正治「沖縄における『ヤマト化』についての予備的覚書――歴史的理解のために」(『法政研究』六一巻二号、一九九四年、一七二～一七七頁)を参照。
(70) 『琉球の五偉人』、前掲、七九～八一頁。　周知のように「琉球入」とは一六〇九年の薩摩の侵攻を指す。「慶長の役」も同様。
(71) 同書、八一頁。
(72) 同書、八二頁。
(73) 『沖縄県史料』前近代一、一九八一年、四四頁。
(74) 筆者は別の機会に、この上申書の意味を分析しておいた。石田正治「統合の言説としての日琉同祖論」(『法政研究』六一巻三～四合併号、一九九五年、二八七～二九〇頁)。
(75) 『琉球の五偉人』、前掲、一〇二、一〇四～一〇五頁。
(76) 同書、一〇七頁。
(77) 同書、一〇八～一〇九頁。
(78) 同書、一一〇～一一一頁。
(79) 同書、一一一頁。
(80) 同書、一一三頁。
(81) 同書、一一四～一一六頁。
(82) 同書、一一五頁。
(83) 同書、一一六頁。
(84) 同書、一四九～一五〇頁。
(85) 同書、一五〇、一五四～一五五頁。

(86) 同書、一五四～一五五頁。
(87) 同書、一六三頁。
(88) 同書、一六四、一六八頁。
(89) 同書、一六七頁。
(90) 同書、一七〇～一七一頁。
(91) 同書、一七一頁。
(92) 同書、一七四頁。
(93) 同書、一七四～一七五頁。
(94) ファノン、前掲書、四三～四五頁。
(95) 伊波普猷『古琉球』、丸善株式会社、大正五年、頁数なし。筆者が参照しえたのはこの再版本だが、河上の跋は明治四四年の初版と変っていない。