

## 伊波普猷における信仰と愛郷主義（二・完）：キリスト教による国民道徳の形成

石田, 正治  
九州大学法学部教授

<https://doi.org/10.15017/2117>

---

出版情報：法政研究. 65 (2), pp.77-129, 1998-10-21. 九州大学法政学会  
バージョン：  
権利関係：

# 伊波普猷における信仰と愛郷主義（二・完）

——キリスト教による国民道德の形成——

石 田 正 治

## 序

- 一 沖繩人の個性——「琉球史の趨勢」
  - (一) 向象賢の「金の輪」
  - (二) 蔡温の「自覚」と宜灣朝保の「出現」
  - (三) 沖繩人の「個性」と琉球史の「趨勢」（以上前号）
- 二 三教会同——国民道德の再興とキリスト教（以下本号）
  - (一) 日露戦後の社会変化——「二等国」と大逆事件
  - (二) 三教会同

(三) キリスト教会とナシヨナリズム

三 宗教と国民道徳——古琉球の祭政一致論

(一) 「政教一致ノ国家」——河上肇の古代国家論

(二) 尚真王の平等主義

(三) 「進歩せる宗教」とあらたな国民道徳

結びにかえて

## 二 三教会同——国民道徳の再興とキリスト教

伊波普猷は、宗教的な確信に裏打ちされて、「沖繩人の個性」の意義を主張した。しかし、キリスト教徒がいまだに少数者にとどまっていた社会では、キリスト教信仰に論旨の展開を支えられた言説は理解されにくかったであろう。<sup>①</sup>しかも、伊波の講演は、表面的にはあくまでも、いくつもの挿話をつないで琉球史を通史的に叙述するものであった。それらの挿話が興味深く語られれば語られるほど、行論のなかに埋め込まれた、「神意」とそれにもとづく「個性」の發揮というキリスト者としての主張は、それだけ不鮮明にならざるをえない。伊波の確信が、どの程度沖繩人の心を打ったかは疑問である。帝国のなかに沖繩人はいかに生きるべきかという理念を伊波がより明確に語りうるためには、キリスト教信仰が、憲法によって法的に承認されるにとどまらず、社会的にも認知されることが必要であった。伊波は明治四二年（一九〇九年）一〇月に沖繩中央教会で「沖繩民族の基督教化」と題する講演をおこなっている。

メソジストが伝道活動をとりわけ重視することから推測して、この講演が布教にかんするものであったことは間違いない。たしかに、布教活動は、社会的な認知をえるためにも主体的にとりくむべき課題であった。伊波がこうして沖繩で布教活動を論じているあいだに、ヤマトでは、日露戦争をへて、宗教の社会的役割があらためて問いなおされるような社会変化が進行しつつあった。それは、伊波に、帝国のなかに沖繩人がしめるべき位置についてのあらたな発言をうながすことになる。伊波の発言をみるまえに、本章では、この社会変化がどのようなものであったかを信夫清三郎の大著『日本政治史』によって概観し、さらに、「三教会同」という内務省の対応策とそれにたいするキリスト教会の反応をおうことにする。

#### （一）日露戦後の社会変化——「一等国」と大逆事件

社会変化は、ロシアにたいして勝利をえたにもかかわらず、「一円の償金も一平方メートルの領土もとれなかったことへの国民の失望と不満」を直接のきっかけとしていた。この戦争を遂行するために、国民は二度にわたって戦時特別税を負担していた。信夫清三郎は、国民がそのような重荷に耐えたのは、「償金と領土が困苦の生活を解放してくれると信じたからであった」と指摘している。<sup>2)</sup>このような結果におわったのは、周知のように、日露戦争における勝利が実質的でなかったためであった。当初ロシア政府は革命の勃発にそなえて第一線の兵力を温存していたので、日本は緒戦においてこそ勝利をかさねたが、ロシア軍が、戦況の悪化は革命状況につながると判断して急速に増強を開始すると、明治三八年（一九〇五年）三月には戦局が転換しはじめた。日本政府は戦争終結のための条件を模索し、五月の日本海会戦で勝利をえたのを好機として、アメリカに講和の斡旋を依頼した。ロシア軍はさらに増強され、講

和会議が開催された八月には、一〇万のヨーロッパ戦列兵が満州に展開するにいたっていた。一方で日本はすでに戦費も枯渇しつつあった。戦場における勢力関係からして、講和会議でロシア側が賠償金の支払いに一切応じなかったのは当然であったし、実際、日本政府は、「はじめから償金を強要できないことを知っていた」<sup>(3)</sup>。それに、講和会議における日本側の最大の関心事は、朝鮮・満州における独占的支配権を確立することであって、賠償金の獲得は二次的なものであった。しかし、そのような理解は国民には共有されていなかった。民衆は各地で講和反対運動をおこし、政府支持の新聞社を襲撃し、反対運動を取り締まる警察署を破壊した。<sup>(4)</sup>

これより一〇年前の日清戦争のときには、戦争は連戦連勝で決着し、台湾と澎湖列島が植民地として獲得され、多額の賠償金がえられた。信夫はこの戦勝の意義をつぎのように指摘している——「日清戦争は、ついに日本の国民を統合した。日本の国民は、天皇のもとに結束した。大本営とともに広島に進出して師団司令部に起居する天皇の姿は、戦闘を象徴し、戦闘と勝利のたびごとに国民の網膜につよく焼きついた。天皇は、まさしく『国民各個の心中に君臨』し、国民は『民の父母』としての天皇を『臣民』として仰慕した」<sup>(5)</sup>。この天皇を中核とする国民的統合は、いったん割譲に成功した遼東半島がロシア、ドイツ、フランス三国による干渉によって清に還付されると、これらの諸国にたいする敵愾心によっていっそう強化された。国民的に共有された「臥薪嘗胆」のスローガンは、敵愾心とそれにもとづく連帯感を疑問の余地なく表現したものであった。日露戦争の結末はそのような意識を霧消させた。国木田独歩は、明治三十九年に発表した『号外』のなかで、「〔明治〕三十七年から八年の中ごろまでは、通りがりの赤の他人にさへ言葉をかけてみたいやうであつたのが、今では亦た以前の赤の他人同志の往来になつて了つた」と語つたが、この感覚は鋭敏な作家にのみ限られたものではなかつた。<sup>(6)</sup>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つた田中義一は、明治四四年（一九一一年）、在郷軍人制度にかんして講演して、つぎのよりのべた——「二十

七八年の戦役の終わりには、『臥薪嘗胆』といふ言葉が流行したが、日露の戦役後には、『一等国』といふ言葉が生まれた。……今度の一等国といふ言葉には、何だか斯う威張ったやうな、満足的の意味が含まれて居るのである。それだけ人間の気風が全般に互つて緩くなつて居ると思ふ。……どうか此の臥薪嘗胆を一般の国民に及ぼして行きたいと思ふ<sup>7)</sup>。

政府を憂慮させたものはこのような人心の弛緩だけではなかった。講和に反対する民衆の騒擾は、社会主義者にあつたな展望をあたえた。木下尚江をはじめとする社会主義者は、明治三九年（一九〇六年）、合法政党として日本社会党を結成して体制批判の言論活動を展開した。これと時期をおなじくして、北一輝は『国体論及び純正社会主義』を出版して国体論を批判し、宮崎民蔵は土地復権同志会に拠つて地主的土地所有制度を批判する論陣をはった<sup>8)</sup>。明治四一年（一九〇八年）に成立した第二次桂太郎内閣は、日露戦争後の膨大な戦時国債の処理という「国歩艱難」とさきあげたやうな「民心の墮廃」とを取り組むべき課題としていたが、とくに社会主義にたいしては、「彼の社会主義の如き、今日は尚ほ織々たる一縷の煙に過ぎずと雖も、若し捨てて顧みず、他日燎原の勢いを為すに至ては、臍を噬むも復た将に及ばざらんとす」として、社会主義の「蔓延を禦ぐ」ために強圧的な政策をとつた<sup>9)</sup>。信夫は、この強圧的な政策が、菅野すがに「到底温和な手段では主義の伝達などできない」と確信させ、明治四三年（一九一〇年）、宮下太吉、新村忠雄、古河力作とともに明治天皇の暗殺を計画するにいたらせたと示唆している。この計画はそれ自体具体性を欠いたものだったが、桂内閣は、計画に参画していなかった多くの社会主義者をも逮捕し、結局、菅野、宮下、新村、古河の四名をふくむ二四名に死刑を宣告して、明治四四年（一九一一年）一月、一二名を絞首台におくつた。この大逆事件について、信夫は、「桂内閣が社会主義運動の息の根を止めようとしたポグロム（組織的虐殺）」<sup>10)</sup>だったと指摘している。桂内閣は、このような強圧政策にくわえてこの年の五月には特別高等警察を設置し、

一方で、二月には貧民救済の勅語を發布して恩賜財団済生会を設置し、翌三月には、施行は五年後という条件つきではあったが、工場法を發布した。こうして、「所謂社会政策を講じて予め禍源を防」ぐとともに「社会主義に係る出版集会等を抑制」して社会主義の「蔓延を禦ぐ」ための一連の政策があいついで実施されたのである。

## (二) 三教会同

第二次桂内閣は三年間存続して、明治四四年（一九一一年）八月、第二次西園寺内閣に「情意投合」によって政権を禅譲した。内相に就任した原敬は「今日に在りては社会主義も破壊主義も殆んど區別をなさざるなり」として、社会主義の抑圧を持続する姿勢をしめしていたが、一方で桂内閣の強圧政策にたいしては、「却て其主義者を増加し、殊に恐多き大逆の企をなす者すら生ずるに至れり」と批判的であった。信夫は、「原と前首相桂太郎の差は五十歩百歩」だったと指摘する<sup>(11)</sup>。たしかに社会主義の抑圧という基本姿勢において両者は大差がないが、しかし、原が桂とは別の方策によって社会主義を抑圧しようとしたのはあきらかであろう。原のもとで内務次官に就任した床次竹次郎が、宗教によって人心を収攬するという提言をおこなったのは、原にとつては時宜にかなうものであった。

『沖繩毎日新聞』の記事によれば、この提言は「同次官が地方局長時代海外を漫遊し彼の土に於ける宗教的勢力が人心に及ぼす感化の甚大なるを見」た経験によるものであった<sup>(12)</sup>。明治四五年（一九一二年）一月二一日の『大阪朝日新聞』は、「宗教と道徳」という見出しをつけて床次の提言にかんする長文の記事を掲載した。この記事は、「内務省にては神仏耶三教の管長若しくは代表者連合会同を開き、国民道徳の涵養に宗教の力を利用せんとする案を樹て、頃日来山県、桂、松方、井上、大隈、渡辺（宮相）、大浦氏等、閣外の有力者にも賛同を求め近々実行を試みると種々協

議中なりと伝ふ」と前置きをしたうえで、「床次内務次官の説明する所」として、提言の内容をつぎのようにしるした——「(一)宗教と国家との結合を図り宗教をして權威あらしめ、国民一般に宗教を重んずるの氣風を興さしめんことを要す、蓋し国民道德の涵養は教育と宗教と相待つて始めて完を得べきものなるに、現今は教育に依りて今日の道德を教ふるの实情なり(二)各宗教家の接近を益密ならしめ、以て時代の進運を扶翼すべき一勢力たらしむるを要す、云々と」。

『大阪朝日新聞』の記事は、さらに、このような内容について、床次の見解は「今日の我が教育方針が全く宗教と没交渉なる態度を採れるを不可とし、道義の壞類を防ぎ、德育の根元を養ふには、教育上に宗教を結び附け以て徳性の涵養を助成」しなければならぬというもので、「其の方法の第一歩として、各宗派代表者の会同を催」そうというものだと解説した。そこには、「各宗派共通の宗教的道義觀念を求め、社会風教上に利用し、進んでは東洋的思想信仰と泰西の思想信仰との調和を計り、世界的に思想界の融和を企画せんとする、極めて広く且深き願望もあるやに思はる」。記事はさらに、この企画は「一見極めて善き思附き」のようだが、「到底好良なる効果を齎すこと不可能」であり、「世界の大勢、思想界の潮流」に逆行するものだとして、つぎのように批判した——「十八世紀末以後の學術の進歩は更に伝承的教理のみを説く宗教の權威を薄弱ならしめ、教育と接触せしむるの却て弊多きを覚知せしめ、今日にては進歩せる国家組織の教育は、歴史的宗教より全然分離せんと努力せざるはなし」<sup>14</sup>。「日本に於ては維新の大政變と與に教育と宗教とを分離」したのであって、「教育の目的たる国民道德の基本は教育勅語によりて明かに示され」ている。近年にいたって「所謂危険思想なるもの、輸入」がみられるが、それが「教育者の罪のみ」によるものかどうかは「大疑問」であつて、「為政者が方針を謬りしを以て主なる原因」とする議論もある。結局、「宗教を教育に利用せんとする内務省の企は、世界を逆転して二三世紀の過去に引戻さんとするもの」に他ならない。また、



内務省の働きかけをうける教育者や宗教家の側でも、「真の教育家のみならず宗教家にも真信念を有するものは、初めより之を喜ばないであろうし、「宗教宗派の合同提携など実際に於て不可能なる事」は歴史が証明するところであり、「各宗教の共通点を探りて之を教育に利用せんとするが如きは机上の空想」にすぎないというのである。

この記事をはじめとして、床次の提言にたいしてはさまざまに疑問や批判が提示された。『大阪朝日新聞』は、二月七日の「天声人語」のなかで、この企画は「役人の時候遅れを遺憾なく發揮した」ものであり、「危険思想防止の爲には何んな事でも遣るといふ方針の下に計画されたもの」だが、「其の計画が風評に上つただけで、宗教家の間に猛烈な反抗が起つて、何うやら新危険思想が湧き相だ」と皮肉つた<sup>16</sup>。また、衆議院では二月二〇日、「内務省発案の宗教利用に就ては……政教混合の嫌ひあり又政府は今回の企画たるや宗教を以て危険思想を防遏し国民道德を進めんと称するも彼の大逆事件の連類者には熱心なる宗教信者ありしにあらざや」という質問がおこなわれた<sup>16</sup>。原は、当初から「多く之〔三教会同〕に關係する所なく」とみられていたが、このような疑義にたいして床次の案よりも大幅に後退して、「本大臣は近々国家に功勞尠からざる各宗教者と一夕の歓談を共にせんと考へはあれど之も決して政教の混同の端を開くが如きものにあらざ」と答え、さらに貴族院予算總會でも「宗教家の会同に就ては世間にも新聞紙等にも様々に伝へられ頗る難かしき問題なるが如く見えて」いるが、そのようなものではないと、つぎのように弁明した——「元來社会改良に就ては行政教育の両方面以外にも相当の力を要することがあります宗教の如きは其の方面に於て相当の尽力を為すが最も適宜の処置だらうと考へて居ります併し此の際宗教をどうにかしやうかと云ふが如き考へは毛頭ありません唯如上の趣旨に依り現に社会の爲国家の爲に貢献しつゝある宗教家と一夕会合して其の意見も聴き又懇談も致して見たいといふだけの事であり……〔そうすることは〕自分に取りましても洵に喜ばしきことで又社会の爲にも全く無益となるまいといふ極めて単純な意味に外ならぬのであります併し此の単純な事が幾分社会

道德の為に好結果を生ずるならば極めて望外の仕合であります<sup>17</sup>。

しかし、床次の提言はこのような批判や疑義ばかりを被ったものではなかった。大隈重信は、「内務省今回の挙の如きは決して徒爾なる挙ではない」とのべている。「教育の大体」は「教育勅語」によって確立されてはいるが、それは「宗教と相寄り相扶け」ることで「一国の道議<sup>マ</sup>を健全にせねば」ならない。「各宗教宗派」には「道德上の普遍性を認むる事が出来る」のだから、「政治家は経世的の見地から宗教を善用せねばならぬ」というのである<sup>18</sup>。この大隈の発言はもっぱら「経世的」観点からのものだったが、キリスト教徒は別の観点から床次の企画に賛同していた。それは、床次の企画がキリスト教を神道仏教と対等にあつかうことを意味していたからである。床次は、「宗教家会同問題の研究会」で演説して、宗教的教化によって国民に「確固なる至誠□信念を養はしむ」ことの必要を説き、そのために、三宗教家のあいだの「疎遠を滅」じて「宗教意識の新気運」の「発生」を促すと主張し、とくにキリスト教についてつぎのようにのべた——「世間には基督教を神仏と同等に取扱ふを以て甚だ不可なりとするものあれど予□賛成する能はざる所にして、キリスト教も信仰の自由を許されてをり、而かも今日わが国に広く行はれつゝあるをみれば決して新参者なりとて継子扱ひにす可きにあらず、継子扱ひするが彼等を非国家的非愛国的たらしむる所以にして一視同仁に取扱へばこそ我国のキリスト教として健全に発達することを得可きなり、我国の政治経済の方面も開発進取の精神を以て進みたればこそ、今日の如く発達したれ、精神界に於ても開発進取の気を以てキリスト教をも我国のものたらずんば決して精神界の発展を期すべからず<sup>19</sup>」。

この研究会での床次の発言は、東京帝国大学教授井上哲次郎が明治二六年（一八九三年）に「教育と宗教の衝突」と題して発表したキリスト教批判を意識したものであったと思われる。井上のキリスト教批判は「国家主義論者と基督教徒の大論争」をひきおこして世間の注目をあつめ、「賛否の議論諸誌に轟しかつた<sup>20</sup>」。井上は、この「教育と宗教の

衝突」のなかで、明治二四年（一八九一年）に、当時第一高等中学校の教員であった内村鑑三が教育勅語の拝読式において勅語に敬礼するのを拒んだことをとりあげて、「嚮きに教育に関する勅語の出づるや……唯、耶蘇教徒のみ之に抗せり」として、キリスト教は「元と我邦に適合せざるの教」であり、キリスト教徒は「知らず識らず愛国心を失」うのであり「国の災実には是れより大なるはなし」と主張した。<sup>(21)</sup> 井上は「勅語の主意は、一言にして之を言へば、国家主義」だが、「新約全書<sup>マ</sup>中国家の事を説く所」がほとんどないことに示されるように、「耶蘇教は実に無国家主義なり」と論断する。<sup>(22)</sup> では欧米諸国の発展をどうみるのか。井上は、ヨーロッパ諸国について「鳥渡表面上より観察を下だせば……耶蘇教は国家に適せざるものにあらざるが如し」だが、これらの国でキリスト教がつよい影響力をもっているわけではない。「科学の進歩迅速なるが為め、耶蘇教は益々勢力を欧州に失ひ……其精神は已に消失せり」。「方今卓絶せる哲学者科学者等を見よ、其真誠に耶蘇教の信者たるもの果して幾人かある」。<sup>(23)</sup> キリスト教は「非国家主義にして忠君愛国を重んぜず」、国家の進展にも役立たない。あきらかに、井上の議論は床次の認識と逆であった。床次は、みずからの提言を正統化するためにも、井上がかかげた論点を否定しておく必要があったのであろう。

### (三) キリスト教会とナシヨナリズム

政府から提供された三教会同という機会は、信仰の自由を憲法によって公認されてようやく二〇数年、井上の議論にみられるような異端者あつかいのなかで教勢の拡大に腐心していたキリスト教会にとって、たしかに歓迎すべきものであった。<sup>(24)</sup> 無教会派の内村鑑三はのちに「三教会同は一時の遊戯」であり「今日生れて今日消えて了つた」と批判したが、しかし、教派組織をもつキリスト教会の側は、本多庸一を中心として積極的にこれに応じた。<sup>(25)</sup> 本多は、この

企画が公表される直前の明治四五年(一九一二年)正月、日本メソジスト教会機関紙『護教』に監督公書を發表して、キリスト者の国家的使命についてつぎのよりのべていた——「吾儕共通の幸福は指折り算ふるに違無之候得共、此新年に際し寸刻も忘るまじきは……思想信仰の自由を有する事に御座候……基督教の禁制全く解けて以来僅に二十二年のみ……抑も亦聖明の下憲政の恩沢に帰するは言を待たざる処に御座候、此時に当り此明世に於て同胞の思想上、社会の風紀上、否人類修養の問題上、我聖教の必要欠くべからざるを認むるに於て吾儕憂国愛人の志士として誠心伝道に尽さざるべからざるの儀に御座候<sup>(26)</sup>」。「同胞の思想上、社会の風紀上」にはたすべきキリスト教信仰の意義は大きいのであり、キリスト教徒にまで信仰の自由という「吾儕共通の幸福」をあたえてくれた明治国家に報いるために、キリスト教徒は「憂国愛人の志士」として布教に邁進すべきであるというのである。この主張が研究会席上の床次の発言と軌を一にしていることについては、贅言を要すまい。本多の発言が床次の企画を念頭においてのことかどうかは確かめようがないが、しかし、本多は、桂内閣のもとで、日露戦争は義戦であると主張すべく日本基督教会の井深梶之助とともにヨーロッパに派遣されたこともあるので、いちはやく内々の打診は受けていた可能性はあろう<sup>(27)</sup>。いずれにしても、彼が床次の提言を歓迎するのは当然であった。それは、彼が監督として指導する日本メソジスト教会の立場でもあった。

三教会同という単語がはじめて『護教』にあらわれたのは、明治四五年(一九一二年)一月二六日である。主筆高木壬太郎は、「神仏耶三教徒の会同」が企画されているという報道を紹介したうえで、つぎのよりのべた——「真の信仰は……〔政策によつて〕人心に植え付け得らるべきものに非ず。去れば内務省此度の計画が如何なる点迄成功し得べきやは甚だ疑はしき処なれ共、政府が従来久しく度外視したる宗教の勢力を認めて、之に依て国民の道徳を振作せんとせるは決して誤りたる見解也と云ふべからず。前内閣の文部省が祖先崇拜を奨励し、神社仏閣へ参詣せしむ

る等のことに依りて、国民の道徳を涵養せんとしたるに比すれば、百尺竿頭更に一步を進めたるものなりと云はざるべからず<sup>(28)</sup>。三教会同にたいする高木の評価は、この企画の有効性如何にではなく、今回の内閣が「神社仏閣」以外の宗教、すなわちキリスト教の意義をもみとめたことにあつた。高木は、「国民道徳の涵養」を教育のみにたよることの不完全さを指摘して、「本に遡りて神と云ひ天といふ所に常々接触するに非ざれば、国民をして公明正大なる思想を養成せしむることを得ざるべし」という床次の談話を引用し、床次が、「我が国民が近年著しく主我的個人主義に走り上下相競ふて利を求め、滔々として腐敗墮落に赴かんとする有様」を「救はん」には、まず「敬神思想の欠乏」を是正する必要があると「心付」いたことを評価した——「西洋文明の物質的方面に眩惑せられて、更に精神的文明の方面のあるを看取すること能はざる滔々たる現時の為政家中に在りては寧ろ卓見なりといはざるべからず」。政府が提示したこの機会を無にすることなく、「我々直接宗教の事に与かるもの」は、「更に根底深き所に眼を着け、国民をして真に神を畏れ正義を愛するものたらしめんことに力を尽くさざるべからず」と、高木は強調した。

高木は、さらに翌週の『護教』に、「基督教と他の諸宗教」という論説を掲載した。論説は、「仏教徒一部の反対」によつて三教会同が頓挫したという噂を「信ずる能はざる所」と否定したうえで、仏教側の反対は彼らの「狭隘頑陋」<sup>(29)</sup>ぶりをしめすものだとして反発をしめした。それは、キリスト教徒が「基督教以外の宗教に対して寛容」になつてゐるのと対照的であつた。キリスト教会は、學術研究の發展と國際的な交流の活発化によつて、「基督教以外の文明及び宗教に関する知識」を拡大し、「世界の諸宗教の間には類同近似するものあり」という認識に達しているというのである<sup>(29)</sup>。そのように寛容であること、すなわち、「基督教の主張を一步も譲らざるを示すと共に、或点迄は此等の諸宗教と一致する所あるを承認し、之に対して寛容の態度を取る」ことは、「基督教以外の諸宗教が長く発達し來りたる我国に基督教を宣伝」するためにも必要であつた。高木は、宗教の起源にかんする宗教学者の議論を紹介し、さら

に初期キリスト教時代のギリシャ出身の教父等が「希臘哲学」は「基督教の現はるゝ迄の準備に外ならず」として、  
 ることを根拠として、神仏儒はこれまで「国民を指導教化」して「基督教の高尚なる思想を容易く領解し得るの準備」をなしたのだと主張する。それはこれらの諸宗教が、不完全ながら、キリスト教と「一致する所」をもっているからである。たとえば、神道の神観念は「甚だ幼稚にして模糊たるもの」ではあるが、キリスト教における神の思想と「其趣を同うするもの」であり、また、仏教の「真如」は、「哲学的」で「基督教の人格的なる神の思想」とは隔たっているが、「之を以て天地の本体宇宙の実在なりとす点」ではキリスト教と「全く一致するところなきに非ず」である。さらに、「原始儒教の思想」は「却て基督教の思想に近い」。さらに、倫理道德の面では各宗教の類似性はより明確であり、仏教の「慈悲」も儒教の「仁」も「詮ずるところ」キリスト教の「愛」と別ではない。だから「基督教と他の諸宗教との相違は相対的」であって「絶対的」ではない。問題は、どの点で「在来の諸宗教と調和」できるのか、どの点で「之と争ふべきや」ということである。これは「重要問題」であって、「我々は此点に就て卑見を開陳して、大方の教を請はんとするの機会あるべきを信ずる」<sup>(30)</sup>。この論説から、会同の実現にたいする高木の期待の大きさを読み取することは容易であろう。三教会同は、それが政府の期待どおりの効果を發揮しうるかどうかは別としても、キリスト教が法的承認にとどまらずに政治的社会的に承認されるための、願ってもない機会であった。

東本願寺は、この会同は仏教固有の「歴史宗格道德」を無視し「国民の信仰心に迷ひを与ふる者」として、最後まで反対の態度をくずさず出席しなかったが、三教会同は二月二五日、原内相名で華族会館に仏教代表五一名、神道代表一三名、キリスト教代表七名をあつめて開催された。<sup>(31)</sup>のちに伊波普猷とともに沖繩組合教会を設立することになる比嘉賀秀は、当時はバプテスト教会に属する神学校卒業生であって、『沖繩毎日新聞』の東京通信員としてこの会を取材し、「三教会同に就いて」という記事を書きおくれた。<sup>(32)</sup>比嘉はこの会を「宛然世界宗教風俗の展覧会とも謂ふべ

く真に前代未聞の奇観なり」と表現し、原内相の、「從來人心を指導し風教を振興するに就て諸君が各宗教の立場よりして多年尽力せられつゝあることは夙に認識する所にして又深く感謝する所」であり、「世運の進歩と共に精神界の健全なる発達を図り社会状態の改善をなすことに關し今後諸君の尽力に待つ所多大」という挨拶を紹介し、さらに、宗教者側が「政府に奏上し且つ一般国民に公表」した「決議案」を引用した——「吾儕今回三教者会合を催したる政府当局者の意思は宗教本来の権威を尊重し国民道德の振興社会風教の改善の為に政治、宗教、教育の三者各々其分界を守り同時に互に相協力し以て皇運を扶翼し時勢の進運を資けんとするに在ることを認む是れ吾儕宗教家年来の主張と相合致するものなるが故に吾儕は其意を諒とし将来益々各自信仰の本義に立ち奮励努力国民教化の大任を完ふせんことを期し同時に政府当局者も亦誠心銳意此精神の貫徹に努められんことを望み左の如く議決す。／＼、吾儕は各々其教義を發揮し皇運を扶翼し益々国民（道德）の振興を計らんことを期す。／＼、吾儕は当局者が宗教を尊重し政治、宗教及教育の間を融和し国運の伸張に資せられんことを望む<sup>33</sup>」。

この会同のために三教のあいだを斡旋したのは東京帝国大学教授姉崎正治であった。彼は、さらにその三日後の二八日に上野精養軒でひらかれた三宗教代表者と学者教育者、総勢二百名をこえる大懇親会をもとりしきった。『沖繩毎日新聞』は姉崎の談話に「宗教家会同に連関する問題」という題をつけて連載した。姉崎は、この会同の意義は政治が宗教の社会的役割を認めた点にあるとして、つぎのようにのべた——「政府と宗教とは各別の方面に職務があつて、然も共に一国民の生命に關係する以上は或る点に於ては接触せねばならぬ。即ち〔吾々は〕二つの關係は相互分界を守つて其の範囲内に於ては自由であるが、ある点に於ては接触結合するといふ結論である……かくの如く政治と宗教とに就て各其の本領を定め分界を立て、而して其の接点を結付けるのは何れの国でも必要なことであるが、殊に現在の日本には其必要がある。……兎に角明治六年文教院解散以来明治政府の宗教政策は冷淡から疎外となり、疎

外から無界思想となつて来たのである。色々の点に政治の破綻はあるが此の方面の欠点から生じて来た事は尠からずある、夫れと相對して現在の宗教は何れも人間の社会的生活に対する思想を欠いてゐる。……夫故に政府の方でも宗教の方でも……二者の關係する結合点に就ての方面の實行は全然無かつた。今度の会同問題は……当に考ふべしで、而も考えずに棄て、置いた問題を提起しただけの効力は認めなければならぬ<sup>34</sup>。国家は、政教一致でもなく政教分離でもないあらたな宗教政策をたてて宗教との「接触」をはかり、宗教に社会的役割をはたさせ、かくして「政治の破綻」を是正しなければならぬ。

そのような宗教の社会的役割のなかに、教育との關係がふくまれる。姉崎は、「人間の「精神には感情の方面もあれば信仰の要求もある」のだから」教育の事業は其の奥底に於て人間の宗教心に触れて来なければならぬ……兎に角教育の事業は其の本領と其の奥底に潜んだ他の方面とを考へなければ、直接当面の目的はこれを達し得ても其の足許が危い」と指摘し、宗教の側でも、「人心を根本から入替へて難に処しても驚かず死に瀕しても悲しまない根本」へと導くという「宗教の本義」を「力あらしめる様にする為めには、どうしても、教育、經濟、道德、法律等の社会的活動と歩調を保ち、適當なる糸口をつけて此等を率ゐる覚悟がなければならぬ」と主張した。「教育者と宗教家の間」の「相互の理解」と「同情」が不可欠であり、教育現場にいる「学校教員に信仰が必要」だが、その信仰の根本に「教育」勅語に対する信の一念<sup>35</sup>をもたねばならない。教育勅語は「単に社会の便宜功利」のためにつくられたものではなく、「其の基く処が建国の大本国家の理想に基づくのみならず、斯道は万世に亙り人間の美性のあらん限り深く遠い根底から出た道」だからだといふのである。姉崎の主張は教育勅語の枠内に宗教を取りこもうとするものであり、井上が二〇年まえに提起した教育勅語と宗教、とくにキリスト教、との關係にかんする議論に解答をしめすものであった。



姉崎は、帝国社会の建てなおしに宗教を利用するためには、いかにして宗教を国家の基本構造のなかに組みこむべきかという立場から論じた。この立場は、当然のことながら、キリスト者の立場と同一ではなかった。キリスト者、それも沖縄で活動するキリスト者の立場からの議論は、比嘉賀秀の記事にしめされている――「政府殊に内務省に於ては宗教の大に国民道徳に資する所あるを悟りたるは日本帝国の一大進歩と言はざる可らず、此処に於て憲法の信教の自由も真に發揮せらるべし、今日迄基督教は他の二教の如く優遇せられざりしも其実力あることを認められたるは基督教の爲めに大に祝せざる可らず、今日までの如く基督者は官吏に採用せず生徒は教会に行くべからず等の迫害は全然後を絶つに至るべし、時勢既に宗教の権威を認め個人に於て国家に於て大なる力あることを証する斯くの如くなれば地方に於ける政治家、教育家は旧思想に捕はれて此新思想に誤らざらんことを一言以て勧めんとす、又宗教家は之れよりその一分を尽し以て時勢の希望に添ひ一般国民の期待に応へられんことを願ふ<sup>(36)</sup>」。

『沖縄キリスト教史』の語るところによれば、沖縄では明治四〇年代になつても「村内幹部」が「キリスト教徒の拡大を恐れ」て教会員を「村八分」にし、さらに「兄弟親族」が「棄教を迫<sup>(37)</sup>」るといふ事件がおこっていた。比嘉は、以後キリスト教は異端視をまぬがれるであろうとこの会同を歓迎し、そのような期待を現実のものにするためにも、キリスト者は「時勢の希望に添ひ一般国民の期待に応へ」ねばならないと強調したのである。伝統的な宗教感情が根強い村落のなかで信仰の拡大を考へる者にとって、隣人の異端視から政府の手によつて解放されるということは、それだけで、十分大きな進歩であり、姉崎のように信仰と教育勅語との関係をことあらためて論ずる必要はなかつたのであろう。それに、教育勅語と信仰を調和させるという問題は、すでにキリスト教会の側では解決済みと考へられていた。キリスト教会は日清、日露の戦争にさいして義戦論をとつたし、組合教会は、日本メソジスト教会よりも早く、その「伝道方針」に「父子兄弟の道を尽<sup>(38)</sup>」し「国家を振興」することを掲げていた。キリスト教が社会的役割を公的

に認められるということは、キリスト教会にとってはむしろ当然のことであった。それは、伊波にとってもたしかに幸せなことであり、あらたな発言をすべき状況が到来したことを意味したのである。

### 三 宗教と国民道徳——古琉球の祭政一致論

伊波普猷は明治四五年（一九一二年）三月一七日、沖繩基督教青年会の集会で演説して、宗教会同という床次竹次郎の企画をとりあげた。「古琉球の政教一致を論じて経世家の宗教に対する態度に及ぶ」というこの演説は、さきにも触れたように、普猷の弟の月城によつて筆記され、『沖繩毎日新聞』に三月二〇日から三〇日にかけて一〇回にわたつて連載された。この演説の結論部分で、伊波はつぎのようにのべている——「日本の政治家は今や（アイヌ、沖繩人、馬來人、支那人、朝鮮人という）これら素性の異なつた異民族を包容して一大国民を造らうとしてゐます。これ実に大日本の歴史あつて以来の一大時期であります。さうして政治的に之を統一した所の日本人は、一歩進んで精神的に之を統一しやうとしてゐます。……今や日本は旧道徳から新道徳に移らうとしてゐます。これ確に国民的煩悶の時期であります。……経世家が心を痛めてゐるところはこゝであります。……当り前の方法ではかういふ同類意識の強い異種族を御互に同胞と思はせることは不可能であります。……今の時代に於て之を能くするものはたゞ進歩せる宗教を措いて外には無いだらうと思ひます。……即ち神を信ずることによつて、吾々は容易く人類同胞の実を挙げることが出来るのであります」<sup>1)</sup>。「進歩せる宗教」がキリスト教をさすことは、もはや説明を要すまい。この演説が、沖繩人の帝国のなかにしめる位置をキリスト教信仰の立場から論じたものであることも、またあきらかであろう。この演説を、伊波の統一の理念とキリスト教信仰の關係をさぐるうえで、第二のてがかりと考えるのはそのためである。

## (一) 「政教一致ノ国家」——河上肇の古代国家論

伊波は、この演説の冒頭で、床次が「神といひ仏といひ天といふ所に常に接触するにあらずんば国民をして公明正大なる思想を堅実に養成せしむることは不可能也」と「道破」したと賛意をあらわし、さらに「昨月歩を進めて日本在来の宗教は論ずるまでもなく仏教や基督教をも一視同仁に取扱つて国民的大発展に資する所あらんとして、今度の様な宗教会同を催されたのであります」と、会同の意義を強調した。<sup>(2)</sup> 伊波が紹介した床次の叙述は、すでにみたように、この年の一月二六日づけの『護教』で主筆の高木壬太郎が引用したのと同じ部分である。高木はこの主張を、床次が「腐敗墮落に赴かんとする」社会を救うために「敬神思想の欠乏」を是正する必要があることに「心付」いしめした「卓見」と評価し、この会同を機に、伝道者として「国民をして真に神を畏れ正義を愛するものたらしめんことに力を尽くさざるべからず」として、布教が、信仰の発露という以外に、「国民道德の涵養」という意義をもあわせもつことを強調していた。<sup>(3)</sup> 高木の主張は、本多庸一が「同胞の思想上、社会の風紀上、否人類修養の問題上、我聖教の必要欠くべからざるを認むるに於て吾儕憂国愛人の志士として誠心伝道に尽」すべきだと主張していたのと、軌を一にしている。<sup>(4)</sup> それは、国民形成運動という意味でのナショナリズムの宗教的表現であり、床次にたいする高木の評価の高さは、キリスト教がそのようなナショナリズムの一翼をになっていることを、彼が政府高官としてあらためて承認したことによるものであった。<sup>(5)</sup> 『護教』は、定住伝道者によばれる主だった信徒によって各信徒に確実に配付されることになっていたので、伊波は、当然、この高木の議論を読んでいたはずである。<sup>(6)</sup> しかし、伊波は高木とは別の角度から三教会同をとらえていた。彼はそれを「琉球研究の立場から」考えてみようというのである。

伊波がとりあげたのは、第二尚王朝の三代目にあたる尚真王時代であった。この時代は「琉球民族の個性が最もよく發揮された時代」であると同時に、「尚家」が「沖繩群島を政治的に統一すると同時に、宗教的に統一した」時期であった。<sup>(7)</sup> 伊波の認識において、この時代は、政治的統一と宗教的統一とが相互に関連して、のぞましい状況をつくりあげた最良の例であった。伊波は、この演説の導入部分で、つぎのようにのべている——「この〔尚真王時代の〕有様を先年沖繩に來遊された京都大学の河上肇氏にお話を致しましたら……氏も亦日本史上でそれに似たやうな研究をしたことがあると言はれました」。<sup>(8)</sup> ここでいわれている河上の研究は、京都法学会雑誌に掲載された「崇神天皇ノ朝神宮皇居ノ別新ニ起リシ事実ヲ以テ国家統一ノ一大時期ヲ画スモノナリト云フノ私見」と題する論文のことであつて、河上は帰郷後ただちにその掲載誌を伊波におくつたのである。伊波は、それを読んで、「私の尚真王時代の研究と同一筆法であることを発見して驚いたと同時に、我々琉球民族の歴史が北方の宗家なる日本民族のそれに酷似していることを見て面白く感じた」とのべ、「尚真王時代の政教一致のこと」を論じる前に「便宜上河上氏の説を紹介する」ことにするとおのべている。「便宜上」が何のための「便宜」なのかは示されていないが、それが、四〇〇年前の尚真王時代の政治と宗教の関係から宗教家会同を論ずることを可能にする、理論的枠組みを提示するための「便宜」であつたことはあきらかである。

この頃河上肇は京都帝国大学法学部の助教授であつて、明治四四年（一九一一年）の京都法学会雑誌には「政体と国体」「意志自由の否認」など公法や経済法の範疇にはいると思われる河上の論説が五本掲載されている。この崇神天皇期にかんするものは「雑録」のなかにいれられた小文であつて、その末尾には、「此ノ私見タル既ニ胸中ニ萌スコト久シカリシモ、管見恐ラクハ史家ノ一笑ニモ値セサラント思フテ只タ黙シテ止ミシカ、偶々急ニ論考ヲ徴セララルニ遇ヒ、纔ニ座右二三ノ書ヲ参照シテ忽卒此ノ篇ヲ成セリ」と書かれている。<sup>(9)</sup> この小文における河上の趣旨は、彼

が冒頭で宣言した、「余ハ崇神天皇ノ御代ヲ以テ国家統一ノ一大時期ヲ画スルモノナリト信セント欲ス」という文章に尽きている。<sup>(10)</sup>河上が問題にしたのは、崇神天皇の六年に社会情勢が悪化し、天皇がこれを神意の表現ではないかと畏れて、それまで「天皇大殿」のなかに祭っていた「天照大神大和国魂二神」を、皇居をはなれた場所に「磯堅城神籬」、すなわち堅固な神社をつくって祭るようにしたという『日本書紀』の記述であった。<sup>(11)</sup>河上は、これを、「種々ノ氏族又ハ種族ガ是ノ時ヲ以テ我カ天皇氏ノ為メニ統一融合サルルニ至リシ」ことを示唆するものと主張したのである。この『日本書紀』の記述は、「専門学者ノ説明」では、天皇が、神との「共住」が神威を瀆すことになるのではないかと不安におもったためであり、「祭政一致ココニ分レタ」と論じられていた。<sup>(12)</sup>河上の議論が目新しいものだったことはあきらかだが、標題にも「私見」と断っているところを見ると、これは、日本の国家形成過程を考察するうえでのあらたな思いつきを、試論的に提示してみたものにすぎないとおもわれる。しかし、伊波にとっては、河上の思いつきはみずからの議論をささえる恰好な枠組みを提供するものであった。「琉球民族の歴史が北方の宗家なる日本民族のそれに酷似」しているという認識が、ヤマトの古代史にかんする議論を琉球史にあてはめることの妥当性をささえたのである。以下、伊波が河上の議論をどのように紹介しているかをみることにする。

河上は、前述したように、神宮と皇居がその位置を別にしたのは、天皇氏の氏神が「種々ノ氏族又ハ種族ノ共同ノ神」として崇拜の対象になったためであると解釈し、それは、これらの「氏族又ハ種族」が天皇氏に政治的に統一されたことを示唆するものと主張したのだが、それにつづけて、一般に古代国家において宗教がはたした役割の大きさを指摘し、さらにその宗教が「祖先崇拜」を内容としており、「祖神」の崇拜が公的な意味をおびることによって、「政教一致ノ国家」があらわれたと指摘した。<sup>(13)</sup>伊波は、「河上氏はかういふ様に論じてゐます」として、この議論を忠実に再現してみせる——「凡そ古代に於いて国家団結の要素として権力腕力の外に重大なる勢力を有してゐたのは血

液と信仰との二つである。すなはち古代の国家なるものは皆祖先を同じうする者の相集まつて組織する家族団体であつて、同時に又神を同じうする者の相集まつて組織する、宗教団体である。……祖先崇拜の宗教は、当時の人心を支配すること極めて甚しく……彼等は吉凶禍福を以て一に懸つて祖先の神意によるものと為した。……其祖神を祭ると云ふことは社会共同の福祉を保全する為に最も重大なる用務をなしたもので、政治は即ち祭事、祭事は即ち政治であつた。此の如くにして所謂政教一致の国家があるのである<sup>(14)</sup>。

河上は、「家族的団体」であると同時に「宗教的団体」である「政教一致ノ国家」は、その宗教性のゆえに強固な団結力をもつたと主張して、そのような強固な団結力をもつた「団体」すなわち「単一の氏族」が、他の氏族と「相合」して「種族」を構成し、さらに複数の種族が統一されて「民族」になる過程に言及する。このような統一の過程では、もつとも優越した集団がいたたく神があらたに統一された全体にとって共同の神になり、「遂ニハ一定ノ場所ヲ撰ンテ茲ニ鎮座スルコトト為ル。詳言スレハ、從來ハ最モ勢力アル氏ノ家ノ内部ニ祭ラレリタルモノガ、後ニハ其ノ家ヲ離レテ別ニ一定ノ神社ニ鎮座スルコトト為ル」と主張する<sup>(15)</sup>。その際に、統一にいたるまでそれぞれの小集団内部で崇拜されていた神は、それまでと同様に各集団の内部で崇拜されつづける。こうして、共同の祭神と他の神々とのあいだには「国王ノ下ニ大氏ノ氏上アリ、大氏ノ氏上ノ下ニ小氏ノ氏上アリタル」と同様な階層秩序が成立することになる<sup>(16)</sup>。河上の認識においては、国家の統一が国王を頂点とする階層秩序の形成を意味することは、あらためて論及するまでもない自明の前提であつた。この政治的秩序が神の世界をも律するといふのである。伊波は、河上の議論をほぼ忠実になぞつていくのだが、この記述にかぎつては一言も言及していない。伊波は、ただ、各種族の従前の信仰については、「たとひ種族共同の神を生じたとしても、従前の種族の神は亦やはり同時に其れ其れの種族に其の崇拜を継続せられるのである<sup>(17)</sup>」とのべたのみである。そのために、国家の統一過程における階層秩序の形成という河

上の前提も、伊波の論述にはなんら反映されていない。

河上の原文の方は、聖俗二つの相似的な階層秩序のうえに「民族」全体にとっての神が出現するという議論をふまえて、崇神天皇の問題に戻っていく。『日本書紀』の記述にしたがえば、崇神天皇の時期に大和朝廷の威力がはじめて近畿をこえて発展した。そのときには「宗教上ノ一大統一」もあつたと「論断」できよう。そうであるとすれば、「神宮皇居ノ別」がはじめておこなわれるようになったということは、「天皇カ神威ヲ恐レ給ヒシニ由ルト解釈シ去ルコト」は疑問であつて、天皇氏の支配範囲の拡大にともなつて、天皇氏の神も「更ニ広キ範圍ニ於ケル共同ノ神」になつたと解釈すべきであるというのである。河上は、『日本書紀』の「然後、卜祭他神、吉焉。便別祭八十万群神。」という記述の意味するところを、「天皇氏ノ祖神既ニ共同ノ祭神タルニ至リシト雖ドモ、猶ホ各氏族ハ皆ナ其レ其レノ祭神ヲ有セシノ事実ヲ指セルモノト見ルヘシ」と主張して、このようにして「宗教上ノ統一融合（即チ人心ノ統一融合）」がなされ、その結果、「於是、疾病始息、国内漸謐。五穀既成、百姓饒之」、すなわち「疾病始メテ息ミ、国内漸ク謐〔謐？〕」り、五穀既ニ成ツテ百姓饒ヒヌ」という状態になつたのだという解釈をしめた。<sup>(18)</sup>伊波は、この議論をほとんどそのままひき写して紹介して、「以上は河上氏の説の梗概であります。実に先人未発の大議論であります」と賛嘆した。<sup>(19)</sup>この評価は河上が末尾にしている弁明とはそぐわないが、伊波にとっては、政治的統一によつて古代国家が形成される過程は、共通の祭神をいただく宗教によつて人心の統一融合がおこなわれる過程を同時にともなうという理論的枠組みを、この小論文がしめたというだけで、十分だったのであろう。

すでに指摘したように、伊波は、国家統一の過程における聖俗の階層秩序の形成という論点を、河上の議論から脱落させて紹介していた。彼が河上の議論の他の部分についてはきわめて忠実に紹介していたことを考えると、河上のこの論点を、伊波が意識しないまま脱落させたとは考えにくい。しかし、意図的であつたかどうかは措くとしても、

この脱落によって、伊波の紹介する河上の議論は、河上の原文とはあきらかに別の色合いをもつことになった。伊波の論述のなかでは、統一の態様は「相合」する、あるいは「相集」まると表現されるだけである。その結果、伊波が紹介した河上の議論は、「最も勢力ある氏」のまわりに各氏族が対等な資格で集結して国家の統一が完成され、それに呼応して、宗教の面では「共同の神」をかかげた宗教とならんで、各下位集団の固有の神にたいする信仰の存続も許容されると主張するものであるかのような印象を、聴衆にあたえたと思われる。換言すれば、伊波は、河上の議論という形をかりながら、結果としては、下位集団が政治・宗教の両面において最有力氏族のもとに対等に結合することによって、国家が統一されるという独自の議論をしめたことになる。では、伊波は、そのような、いわば平等主義的色彩をおびた議論を前提として、国家統一における宗教の役割をどのように位置づけていたであろうか。河上は政治的統一と宗教的統一のあいだの関係については明確にせず、「凡ソ政治上ニ於ケル国家ノ統一ニ伴フテ、同時ニ宗教上ニ於イテ祭神ノ統一ヲ見ル」とのべるにとどまっていた。<sup>(20)</sup> 伊波は、河上の、このやや曖昧な表現については触れないままであり、この段階でみずからの見解を暗示することもしていない。伊波がこの問題についてどのように思索を展開するか注目しながら、以後の論述を追うことにする。

## （二） 尚真王の平等主義

伊波は、「これから愈々本論に這入つて尚真王時代に於ける政教一致の有様を述べることに致します」と前置きして、まず尚真王のことを、「西暦一四七七（文明九年）から同一五二七（大永七年）まで殆ど五十年間琉球群島を支配して居られた名君」であると紹介した。<sup>(21)</sup> 伊波は、尚真王がいかなる名君であったかを語るために、まず「三山分争



時代前後の社会状態を一瞥」する。伊波は、これまでの琉球史では「玉城王の晩年（十四世紀の初葉）に沖縄が中山、南山、北山といふ三つの王国に分裂した」といわれてきたが、「三地方が各自に発達して此の時代にそれ／＼国家の形態を取るに至つたと見るのが穩当」であつて、「はじめこれら三地方の中にも幾多の小区分があつて、各部落皆強者を推して酋長と為してゐたが、生存競争の結果……分離合併を重ねて、十四世紀の初頃に……三個の固まりにまで凝結したと思はれます」と主張した<sup>(22)</sup>。三つの王国が鼎立する状態、すなわち三山鼎立時代は一四世紀初頭から一世紀以上つづき、一四二九年に尚巴志が全島を統一して第一尚氏王朝が成立するにおよんで終結した。しかし、三山統一によつて沖縄がながい安定期にはいつたわけではなかつた。「沖縄は既に争闘の時代から政治の時代に這入」り、「政治家を要する秋となつた」のだが、統一から一〇年をへて尚巴志が没した後、「之を引継ぐべき経世家がゐなかつた」と伊波はいう。「尚巴志死して僅十五年の間に四回国王が代り、おまけに王位継承の小乱等があつて三山の遺民は再び乱を思ふの有様であつた<sup>(23)</sup>」。この時に「首里の城下に革命が起つて」尚真の父である尚円王が登場した。宮廷革命によつて第二尚氏王朝が誕生したのである。伊波は、尚円の権力掌握は「恰度徳川氏が豊臣氏に代つた事情に酷似」しており、「家康が徳川三百年の基礎をすへたやうに、尚円は尚家四百年の基礎をすへた」として、つぎのように指摘する——「徳川氏は三代將軍の時に中央集権を行ひましたが、尚家も亦三代目の尚真（尚円の子）の時に至つて中央集権を行ひました」。沖縄の政治的進展はヤマトのそれとおなじ形をとつたといふのである。しかし、伊波は、そのように指摘する一方で、沖縄人の個性を強調しないではない——「尚氏が中央集権を行つた時代は徳川氏が中央集権を行つた時代に先だつこと百年前でありますから、もとより是れが彼れを学んだといふのでは無いのであります<sup>(24)</sup>」。

では、尚真王が独自につくりだした中央集権制度はいかなるものであつたか。伊波はつぎのように説きはじめる

——「三山の区画は其形式丈けはとうに尚巴志によつて破壊されたが其実質はまだ尚真王が三山の諸侯を首里に移す時まで存在してゐたのであります。尚真王の中央集権は実に三山の割拠を演じてゐた周回百里の舞台を首里といふ一小丘を中心とせる一方里の範囲に縮小したやうなものであります<sup>(25)</sup>」。尚真は、尚巴志によつて統一された三山の支配層を首里に集住させて中央集権の実質化をはかったのだが、「三山の遺民はなほ三平等<sup>みひら</sup>（三つの行政）に区画割拠して調和しなかつた」。彼らは「血液を異にし、神を異にしてゐると思つてゐた」のだが、尚真は彼らを「統一融合」させたのだと、伊波はいう。「如何にして」そうしたのかということを「金石文その他の材料によつて少しく研究」してみるのが、伊波のつぎの論点であつた。

伊波は、まず史書にみえる尚真王時代のできごとを羅列し、さらに、この時代には「尚真王の徳を謳つた」オモロや「満刺加へ行く使者の一行を送つたりしたオモロ」があり、「自国語で以て」書かれた「金石文」までがあると指摘して、「此の時代は沖繩人が日本及び支那の文明を消化して、自家の個性をよく發揮した時代であります」と主張する<sup>(26)</sup>。尚真王がどのような治世をおこなつたかを語ることは、いわば、海上王国の国内状況を語ることであつた。伊波が依拠したのは、尚真王の晩年に建てられた「百浦添欄干之碑」である。これは、「漢文で書いた一種の頌徳表」であつて、そのなかに「此の時代の特徴」が一項目にわたつてあげられている。伊波はこの項目を逐次解説しているが、伊波の論旨からみて、もつとも力点がおかれたのは第一項であるとおもわれる<sup>(27)</sup>。

第一項は、「其一曰信仏而造像建寺……今世主以三帰為心古漢明梁武二帝之心也」である<sup>(28)</sup>。伊波はこれを、「第一は宗教利用のことであります。即ち仏を信じ、お寺を造つて、尚真王が帰依したことあります」と解説し、さらに、「これは何でもないうやうな事ではありますが、血液を異にし、神を異にする所の異種族を統一する上に於ては必要なることであると思ひます。四海同胞といふ教義を信する時に吾々ははじめて異種族の人格を尊敬することが出来ます」

とつづけた。<sup>(29)</sup> 尚真王の仏教への帰依は「宗教利用」であったというのである。しかし、「宗教利用」にあたる文言は原文にはない。伊波は、自分の認識においては、国王の行為は宗教利用にあたりと主張したことになる。この主張が床次の企画を意識してなされたことは、いうまでもない。床次の企画にかんしては、先にみたように、この年の一月二六日づけの『護教』で、高木壬太郎が、「之〔宗教〕に依て国民の道徳を振作せんとせるは決して誤りたる見解也と云ふべからず」と主張していた。すでに指摘したように、伊波はこの主張を承知していたであろう。そうであれば、「宗教利用」は、「宗教による国民道徳の振作」を意味すると考えるべきである。国王の仏教への帰依は「異種族を統一する上で必要」であったという主張は、このような背景をもってなされたのであろう。三山に割拠してきた「異種族」を統一してあらたな国民をつくりあげるのには、王が仏教の「四海同胞」という教義にもとづいて構想したあらたな「国民道徳」が必要だったというのである。<sup>(30)</sup>

「百浦添欄干之碑」の第二項は、尚真王の廉潔と精励をたたえた、「臨臣正礼義利民薄賦斂無一日不臨治国齊家之事是故兆民戴之如日月千官親之如父母上和下睦其謂之歟」という文である。伊波は、これを、「民を愛し、租税などを軽くし、上下が和睦したこと」だと解釈して、「さながら聖徳太子の憲法を読むやうであります」という<sup>(31)</sup>。たしかに、聖徳太子がさだめた「十七ヶ条憲法」の文面に類似した部分はある。しかし、尚真王にたいする伊波の評価の中心が三山の旧支配者を「統一融合」させたことにあるのであれば、伊波が聖徳太子を想起したのは、むしろ碑文と「憲法」の個々の文面との類似のためではなく、「憲法」が「和」という理想をかかげていたためではなかったろうか。<sup>(32)</sup> 第三項は八重山の反乱を鎮圧し「歳貢」を納めさせて国勢を「愈大而愈盛」にしたということである。伊波はこの項を解釈して「領土所有権の確定したこと」をのべたものであり、「そして各離島と本島との間の交通を一層頻繁にしたことでもあります」というのだが、離島との交通については碑にはなにも記されていない。<sup>(33)</sup> 第四項は「風俗の改良で

あります」と伊波はいつて、碑文をほとんどそのまま読み下しながら解説している——「衣服は錦綉を用ひ、器具は金銀を用ひ、帯刀を禁じたことであります。専ら刀劍弓矢を積んで以て護国の利器となす、此邦財に武器を用ひる、他国の及ばざる所なりと、成程これは世界中何処にも無いことでありませう<sup>34</sup>。しかし、その結果、「薩軍の為に蹂躪されて奴隷の平和を約束」されたことは、「地勢上致方のないこと」であつた。尚真のおこなつた政策に非はなかつたというのである。国王の徳を讃えるために作られた碑文が国王を理想化しているのは当然だが、伊波はそれをさらに理想化しているかのようと思われる。

碑文は、第五に「貴賤上下」の区別をたてたことを記し、伊波はそれを「階級制度を設けて、秩序を立てた」と解説する。第六と第七は首里の美化であつて、伊波はこれを「公園化」と表現して、「勿論都会の公園化といふ熟語は使つてはないが」と、ここでは断つて<sup>35</sup>いる。第八は、宮中で盛宴をはり、そのようにして「賞賓客娛臣民」ということである。伊波はそれを「社交の円滑を計つたのであります」と解説している。第九は、明への朝貢を三年一次から一年一次にふやしたことであつて、「これで沖縄の経済は豊かになるのであります<sup>36</sup>」。第十は「中華之風」を移して「此土之俗」をかえたことであり、最後は「中華宮室之制度」に擬してこの欄干をつくつたということである。伊波は、首里の公園化や宮殿の壮麗は、各地方の「大名や家来等」に、「どうかして一生かういふ所に住んでみたい」と思わせるための方策であつて、「中央集権を断行する前提であつた」と推測する。「尚真王は人心の此の傾向を利用して参勤交代の制を定めたのでありませう。そして知らず識らずの間に彼らをして首都を好むに至らしめ、一人より二人……といふ風に段々と首里に永住するやうに誘ひ、或る時期に於て全部を首里に永住させるやうにしたのでありませう<sup>37</sup>」。国王は按司を首里にあつめたが、その政策は深慮によつて裏打ちされた慎重なものであつて、決して強圧的なものではなかつたことになる。伊波は、碑文におそらくは理想化されて描かれた尚真王の姿をもとに、王の治世を

描いた。それは「四海同胞」というあらたな平等主義の国民道徳によつて人心の「統一融合」がおこなわれ、支配者が「民を愛し」、「上和下睦」した時代であった。伊波は、波濤の健児が活躍した海上王国の輝きにふさわしい、理想郷とでもいうべき国内状況を描いたのである。

伊波は、さらに、尚真王が断行した中央集権制度のもとで、どのようにして人心の統一がおこなわれたかに論及する——「殆ど百年間も争つた……連中が同じ都会の中に生活するやうになつても、急に打解けるものではありません。……尚真は容易に打解せないといふことを予想して、首里を三平等（三つの行政区画）に分けて、三種族を別々に置いたのであります。そして其の間に在来の首里人を混ぜて此の三山の遺民を首里化したのであります<sup>(38)</sup>」。さらに、そのうゑに尚真は、各諸侯の継承問題に介入して「だん／＼と尚家の王子を諸侯の養子にやるといふこと」をおこない、「遂には全部其の王子で以て占領する様にした」というのである。「こゝに於てか、尚家の地位は益々強固となつたのであります<sup>(39)</sup>」。「尚家には代々思想の深い政治家が生まれ、彼らは「三山の遺民」を「社会化」した。伊波は、さきに引用したように、「琉球史の趨勢」のなかで「社会化」を「或社会が個人若しくは群の一体若しくは他の社会を化して自己の社会の成分若しくは部分となす事業のこと」だと説明していたので、ここでもおなじ意味で用いられていると考へてよいであろう。この社会化が成功したのは尚家代々の「思想の深い政治家」が、社会化される相手を平等に扱ったからだつたと、伊波は主張する——「他種族を同化せんとする種族に取つて最も必要なことは他人の人格を尊敬する心であります。『百浦添欄干之碑』の僻頭にある敬天愛人の思想を見て私は尚真王の他種族に対する態度を窺ふことができると思ひます。即ち之を待つに自国の民を以てし、之に施すに同一の法律を以てし、一視同仁、在来の民と新来の民と差別のないやうにしましたから、一個の共同生活体に入ることが出来たのであります<sup>(40)</sup>」。

伊波がいう「『百浦添欄干之碑』の僻頭」とは、あの一一項の条文の最初の二つであろう。それは、王が仏教に帰

依したことと、王が仁政をおこない、廉潔で職務に精励したことを記したものであった。伊波は、王の統治は「敬天愛人」の思想に導かれていたのであり、その思想は「一視同仁」の政策に表現されたというのである。しかし、よく知られているように、仏教においては、「天」という觀念それ自体はかならずしも崇拜の対象ではなかったし、「愛」という表現も積極的な価値をもたない。仏教に帰依した王の思想をあらわすのに「敬天愛人」という表現はなじまないであろう。それにもかかわらず、伊波はなぜ尚真王の思想をそのように表現したのだろうか。伊波はここでも何も説明していないので推測する以外にない。推測のための第一の手がかりは、伊波が「天」という言葉を他の文章のなかではどのような意味で使っていたかということであろう。第一章でみたように、この演説の三カ月ほどまえに出版された『古琉球』に、加筆修正して収録されている「琉球史の趨勢」では、伊波は「天」をキリスト教の神を意味するものとして使っていた。ここでも、同じように使われているとすれば、「敬天愛人」はキリスト教的な発想から出ていると考えられる。しかし、それにしても、尚真王の仏教思想を表現するのにあえてキリスト教的な概念を用いるだろうか。「然り」というためには、伊波のなかで、仏教的なものがキリスト教信仰との関係でどのように位置づけられていたかを考えてみる必要がある。

考察の手がかりは、第一章でも引用した明治四一年（一九〇八年）の「剪燈録」というコラムである。このコラムの最終回で、伊波は仏教説話を引いて自己犠牲というメソジスト的徳目を説いているのである。<sup>(4)</sup>冗長にわたる虞れはあるが、このコラムをやや詳細に検討してみることにする。伊波は、このコラムの第一回で、人間が眼前の小利から離れてみずからの存在意義を自覚することの必要性を説き、第二回では、先に紹介したように、神からあたえられた仕事を唯々諾々と果たしてはじめて自己の存在を全うできると主張した。最終回では、彼は、各人は、十全に生きるために、具体的な日常生活においては自分の要求に執着してはならないと説く。その結論部分で伊波はつぎのように

のべている——「……▲ゲートルは身を殺して後始めて生命興る己の為に出来てゐる己が身を捨て、人間は生きるもの  
だと言つた▲この精神が無くては永久の事業は何も成すことが出来ないのだ▲自分の要求を大にする重役を戴く所の  
会社が栄えた例はない……▲利己主義者の存在はご本人に取つては必要かも知れないが社会に取つては不必要だ▲利  
己主義の上に建てられた社会は譬へば砂の上に建てられた家のやうなもので甚だ転覆し易い▲だから沖繩では犠牲献  
身を教へる宗教が何よりも必要だ<sup>(42)</sup>」。

釈迦の前世物語は、このような結論を導きだすための導入部分として語られている——「或時悪魔が衆生の濟度者  
釈尊を惑はさうとして鷲鳥に化けて鳩を逐つかけた▲鳩は釈尊の胸のあたりに縋りついた……「釈迦は鳩をかばつた  
が、鷲鳥は、鳩を食わなければ自分が死ぬ、衆生を濟度するのならばなぜ自分を捨てるのかと迫り、鳩と同じ量の肉を釈迦  
の体から割いてあたえよと、秤の一方の盤に鳩を載せて迫つた。釈迦はみずからの肉をつぎつぎに殺いで秤の盤にのせた  
が秤は動かかない」……釈尊はこゝに及んで最後の手段として全身をその盤に投げ給うた時釈尊の盤は下り鳩の盤は漸  
く上つたといふことである<sup>(43)</sup>」。伊波は、「この説話は単に説話として聞き流すことは出来ぬ」、「人は実際にその一分を  
棄て、他を救ふことは出来ぬ」と主張して、後半の話題につないでいるのである。神意にしたがつて十全に生きるた  
めには「吾人は全身を盤に載せる覚悟でゐなければならぬ」という、キリスト者としての心構えを説く伊波の結語を  
みると、釈迦の前世における自己犠牲はキリストの犠牲と重ね合わされているかのようなのである。このように伊波のな  
かで仏教的な要素がキリスト教信仰と一体化させられていたことをみれば、彼は仏教に帰依した王の思想をキリスト  
教信仰から発想された言葉で表現したのだと推測しても、もはや唐突ではあるまい。

いうまでもなく、キリスト教においては、神にたいする愛と隣人にたいする愛は教義の中心をなす戒律である<sup>(44)</sup>。神  
にたいする愛は、当時の日本メソジスト教会では神にたいする畏怖をも包含するものとされ、しばしば「敬神」と表

現されている。<sup>(45)</sup> 神にたいする愛は隣人にたいする愛とは表現を分けて、「敬」という文字がもちいられたと思われる。そうであれば、「敬天愛人」は、敬虔な信仰に裏打ちされた隣人愛の表現であろう。王の隣人愛は「他人の人格を尊敬する心」であり、その政策的表現が「一視同仁」であった。この思想と政策こそが「他種族を同化せんとする種族に取つて最も必要」とされるものであった。服属させられた集団を貶めず支配集団と対等にとりあつかう平等主義的な政策によつて、沖繩人は「一個の共同生活体に入ることが出来た」というのである。

伊波は、尚真王がそのような信仰と道徳をもったことによつて、「当時の社会が道徳的に一進歩をなした」ということを、「もつと具体的に」語ろうとする。伊波がとりあげたのは、百浦添欄干之碑の一四年後に建てられた「国王頌徳碑」にかかれている、王が殉死を禁止したという話であった——「此の碑文を読んで見ると、沖繩では舜天英祖察度三代以後は国王が死なれても殉死といふやうなことはなかつた、処が其以後百年も経つと、男女が競ひ進んで殉死をする……これは実に人道に反するといふので尚真王が国母入滅の折から断然お禁じになつたといふやうなことが書いてあります<sup>(46)</sup>」。伊波は、「殉死は古代の習慣であります」と主張して、「日本に於て其の禁ぜられたのは垂仁天皇の時」であつて、それは「千数百年前日本民族が数多の異種族を征服した時」にあたるが、「これと等しく」、沖繩では尚真王が「三山の遺臣を首里に集めた時に廃れました」と指摘する。<sup>(47)</sup> 古代におこなわれた殉死は、なぜ禁止されるようになったのか。伊波は、それは人間が道徳的に進歩したからだという——「古代の人は人格を重んずることを知らず、只管人間其者に卑尊の別を立てんことを努めたのであります。ところが異種族の人心を統一融合するの必要上、人類は道徳的に大々の進歩を遂げなければならぬやうに余儀なくされるのであります<sup>(48)</sup>」。ここでは、伊波の議論は、すでに河上の論文から抽出した枠組みから完全に離脱し、政治的統一は道徳的進歩を必要とするという主題に移行している。「もし此新時代に応ずる丈の進歩した道徳を有することが出来なければ、其の国家は往々にして瓦解を免れ



ることが出来ないであります。私は尚真王が彼の眼前につき出された新時代を見て、直ちに旧道徳をすて、新道徳を取り、そして琉球民族の生活を持続していつたことを多とするのであります。

尚真王の「新道徳」が「敬天愛人」にもとづく「一視同仁」という平等主義であつたことはいうまでもない。この平等主義は、「中央集権」、すなわち各按司の首里集住という政策の枠内で、各種族がそれぞれ維持してきた宗教を容認するという政策として、表現された。伊波の議論は、ここで尚真王の仏教信仰から離れて、「尚家の神」が「新たに発生した民族全体の神」となり、「相合した数多の氏族が皆之を以て共同の祭神と為すに至つたこと」へと移つていく。伊波は、尚真王時代の沖繩人の宗教は「日本の神道と殆ど同じやうなもの」と推論し、さらに、「彼等の神」は「現に自分等の上（かみ）にゐて自分等を支配してゐる祖先の神々」と「山の神、海の神、火の神、水の神、風の神」のような「自然界の現象を神とした者」との「混合した者」であり、前者は「記念祭的容子」をなし、後者は「宗教的容子」をなしていると指摘する。「血液を異にし、祖先の神を異にしてゐると思つてゐたところの三山の民や各離島の民」は、「自然神を拜むといふ点」においては共通してゐたことになる。「此の共通点こそは実に琉球民族を形成させた所の必要物でありました。尚真王は、この共通点を利用して三十六島を統一したのであります<sup>(49)</sup>。王の宗教的寛容は、たんなる平等主義の反映であつただけでなく、各種族の宗教的共通性が人心融合の鍵になることをも計算に入れていたのである。

河上の議論では、「宗教上ノ統一融合」がおこなわれたかどうかは、もつとも優越した氏族の氏神が「種々ノ氏族又ハ種族ノ共同ノ神」となり、「従来ハ最モ勢力アル氏ノ家ノ内部ニ祭ラレアリタルモノガ、後ニハ其ノ家ヲ離レテ別ニ一定ノ神社ニ鎮座」したかどうかによつて判断できるものであつた。伊波は、琉球でもそのような現象がみられると主張する。伊波があげたのは、「琉球神道の本山ともいふ可き<sup>きこ</sup>聞得大君<sup>おほぎみおびん</sup>御殿」の位置が尚真王の時代に変化した

という伝承である——「[聞得大君御殿は]昔は首里城の正門前の園比屋武御嶽そのひやむおたけの後ろにあつたとの口碑があります。其の跡を今に御殿屋敷と称へてゐるのでもわかります。此の神社は多分崇神天皇時代に神宮が皇居の中にあつた様に、尚真王以前には城中にあつたのでありませう。そして尚真王時代に尚家の氏神が民族共同の神として一般の人々に依つて崇拜されるやうになつたので……遂に一定の場所を選んでそこに鎮座するに至つたのでありませう」<sup>(50)</sup>。この神社の祭神は、尚家の祖先神と火の神、金属の神の三体であつて、伊波がいう自然神崇拜の要素をもっている。それに奉仕したのは「聞得大君」とよばれる「妙齡未婚の王女」であつて、彼女は「其の国民の最高の神官」であり、「神の前に其の国民を代表する者」であつた。

このようにして「共同ノ神」にたいする信仰は形成された。つぎの問題は、統一された「新来の種族の神々」にたいする崇拜が「如何にして」継続されたか、ということである。伊波はつぎのように説明する——「三山の諸按司は……愈々首里に永住する様になつても、折り折り祖先の墳墓に参詣する為に、其故郷を見舞ふたに相違ありませぬ。……故郷にかへすといふことは、復古的の考へを起させる基になるので、政策上よくないことでもありますから、尚真王は三平等に各自の遙拝所を設けさせたのであります。……そして其形式は何れも聞得大君御殿にまねて、やはり三種の神体を祭つたのであります」<sup>(51)</sup>。これらの遙拝所は「殿内」とよばれる神社であり、そこに祭られた三種の神体は、火の神、金属の神と各種族の祖神であつた。こうして各種族は、それぞれの信仰を維持しながら、なお自然崇拜において共通の祭神をもつたことになる。伊波はそのことの意義をつぎのように指摘している——「上古に於てはこの国でも人間は他種族の神は祭るべきものではない、又祭つても甲斐のないものであると思つてゐましたが三山の遺民は自然崇拜の点に於て皆一致して居り、其上言語風俗習慣の点に於ても同一である所から、漸次打解けて、遂に血液を同じうする同胞であることを意識して、共同生活体に入ることが出来たのであります」<sup>(52)</sup>。

では、尚家の祖神が王国全体の祭神になったことの意義はどうだろうか。伊波は、それを、統一される者の心理にあたえた影響から説明する——「彼等〔三山の遺民〕は兎も角、戯曲『忠孝婦人』の玉栄が村原婦人と『御神一の近親類』といつて誇つた様に威名赫々たる中山王と神を同じうする近い親類といつて喜んだであります。羽地王子向象賢が日琉人種同系論を唱道した時の心理もこれと同一であります<sup>53)</sup>」。統一された側は、尚家の祖神がみずからの祭神にくわわること、尚家とのあいだに安定した関係ができたことを喜んだというのである。伊波は、支配下におかれた側のこのような心理状態を「弱者の心理」とよび、「尚真王は実に『弱者の心理』を能く利用したのであります」と主張する。統一された側の各種族は、みずからの祖神を維持しながら尚家の祖神をも信仰の対象とすることで、強者にたいする宗教的な対立感をいなく必要がなくなり、現実をうけいれやすくなる。それは、抗いがたい現実を受容しそれに適応していかねばならない者にとっては「心理」的な救いであり、統治者にとってはあらたにつくりあげた秩序をより平穩に維持していくための技術だったのであろう。「尚真王及び其時代の政治家の政策が其当を得なかつたならば、到底かういふ異種族を打つて一丸となすことは出来なかつたであります」と、伊波がいう所以である。

このような政治的統一を宗教政策と並行しておこなうという王府の政策は、宮古八重山などの離島にたいしても同様であった。ただし、この地方にたいしては、武力制圧の後、王府に忠実な豪族を「島の頭」にすると同時に、その妹を大あむに任命して「民族宗教をおし売り」したために、「両先島では沖繩の神道は栄え<sup>54)</sup>」なかつた。「〔八重山の、大あむである〕ホールザーマイ及び〔その配下の〕数人のつかさは琉球政府から書いて渡されたオタカベ（祝詞）を文字通りに暗誦するのみでありました」。しかし、「沖繩の神道」は栄えなかつたとしても、祖先崇拜において、自己の祖神を祭りつづけると同時に尚家の祖神をうけいれることによつて、王国の宗教面における一体性がつくりあげられた。伊波はいう——「世に沖繩群島の住民程其祖先を知りたがる人民は居りませぬ。此の傾向がやがて琉球群島の

住民は皆同胞であるといふことを意識させて、琉球王国の統一を容易ならしめたのであります<sup>(55)</sup>。伊波は、これより前の箇所では、祖先崇拜と区別された自然神崇拜が沖縄人の宗教的「共通点」をなしており、それこそが群島の統一のための「必要物」であったと指摘していたが、ここでは両者の位置はほとんど逆転して、政治的統一を達成した支配者の祖神をみずからの祖神と併祭することを容認させるような、祖先崇拜の「記念祭」的あり方が、統一のための「必要物」とされているようにみえる。祖先あるいは祖神にたいするそのような意識と関心の高さが、「険悪なる波濤と戦ひつゝ、所謂三十六島の民を率ひて、一個の王国を建設」することを容易にしたというのである。それは「彼等が政治的人民たることを証明」するものであった。伊波は、この後で「統一性(即ち政治的本能)」と記しているが、彼にとつては「政治的人民」は「統一をもとめる傾向性のある人民」を意味していると思われる。河上の議論においては、古代の政教一致の国家における祖先崇拜の宗教は公的意味をおびて、「政治は即ち祭事、祭事は即ち政治」であったとされたが、伊波の議論においては、沖縄の「民族的宗教」は、祖先と祖神にたいする沖縄人の関心の高さを政治的統一へ媒介したのである。

では、政教一致の琉球王国は、どのように統治されていたのだろうか。まず、神官は整然と組織されていた。三平等にもうけられた各殿内の祭神を護持する神官は「大あむしられ」と呼ばれて、「名家」出身の「未婚の女子」から選ばれて、聞得大君の下に組織された。この大あむしられの「位地」は「政治的に余程重要視され」ていて、その配下に都会地の「大あむ」と田舎の「のろ」を従えていた。女性の神官が絶大な権威をもつのは、古代では珍しいことではなく、「ローマに於て火の神 *vesta* ベスタを祀つた *vestalis* ベスタリス」は「殆ど皇后に準ずるほどの特権を与へられ」ていたが、この「聞得大君以下大あむしられ、大あむ、のろ」はこのベスタリス以上の「勢力」をもった、と伊波はいう<sup>(56)</sup>。「彼女等は祭礼の時などには馬に跨つたのであります。……実に彼女等は勇壮活発なる者でありまし

た」。伊波は、さらに、「女官御双紙」によつて、彼女たちの活動ぶりを描いてみせる——「首里三平等の大あむしらは各其管割内の官民を率ひて御拝所を拜んであるくこともあり、時には連合して三平等の官民を率ひて、聞得大君御殿に参詣し、それから首里中の拜所を拜んであるくこともありました。かういふ事は百人御物参といつて一年中に何回もあつたのあります。そして彼等は水が涸れないやうに、大風が吹かないやうに、天下が太平になる様に、五穀が成就する様に祈つたのであります。家内安全とか七難即滅とか七福即生とかいふ個人的の祈願は『女官御双紙』中の祝詞には絶へてないのであります。かくの如くにして朝廷では天神を祭り、村落では氏神を祭り、上一致其家業を励み、島民は安心して年貢を納めたので、所謂嶋国（国家）は安穩であつたのであります<sup>(57)</sup>。マラツカ海峡の彼方まで発展した輝かしい海上王国の姿と一対になるべき、共通の宗教に支えられた安泰な国家のありさまがここにある。このように盛大であつた「民族的宗教」も、薩摩の琉球侵攻以後になると、祭礼が簡略化される傾向がでてきて「だんく、衰え」てきた。伊波は、すでに宗教そのものの必要性が低落しつつあつたからだと指摘する——「既に人心の統一融合が出来て了ふと、これまで政治上必要なる機関であり制度であつた所の民族的宗教が衰えてくるのは当然のことです<sup>(58)</sup>」。「民族的宗教」の役割は、各種族の人心を統一融合させることにあつたのであり、それがいつたん完成してしまえば、その祭典には、多額の費用を費やして維持するほどの価値はなくなつた。廃藩置県は、この衰えつつあつた「民族的宗教」にとどめをさした——「昨今になりました尚家の方では今まで汀志良次にあつた所の聞得大君御殿をぶちこはして、尚家の邸内に聞得大君御殿を建て、其の神体をここに遷したとありますが、これ実に面白い現象であります。尚家が政治上の中心となつて同時に宗教上の中心となつた時に、其の祖先の神は、其の家を離れて別に一定の神社に鎮座することになつたが、廃藩置県の結果尚家が政治上の中心でなくなり、□信仰の中心でなくなつた時に、其の祖先の神は再び元の家に帰つて来られたのであります<sup>(59)</sup>」。役目をおえた「民族的宗教」

の祭神は、もとの氏神に戻ったというのである。

伊波の話は、このようにして、尚真王の時代から明治の宗教会同の時代にまで戻ってきた。伊波は、一連の議論をつぎのようにしめくくっている——「歴史は常に繰返へすものであります。以上お話したことによつて諸君は沖繩の歴史が大日本の歴史の縮図であることに気がつかれたでありませう<sup>60</sup>」。どのような意味で「歴史は常に繰返へす」というのだろうか。議論の流れから考えれば、王国の「共同の神」の座についた尚家の氏神が、ふたたび尚家の邸内に戻っていったことを指すもののように思われる。しかし、伊波は、この少しのちに「申すまでもなく現今の日本の状態は崇神天皇の時代及び尚真王の時代のそれに髣髴たるものがあります」とのべている<sup>61</sup>。この指摘を勘案すれば、伊波の思索のなかでは、この繰返しは、崇神天皇の時代のヤマトの状態と尚真王時代の沖繩のそれとが明治末年の帝国に再現されるという、二重の回帰として捉えられていたと考えるべきであろう。ヤマトと沖繩の、それぞれなんの相関もなしにおこつた歴史状況が帝国の現状に再現しているという認識が、伊波に「常に、繰返へすもの」という表現をおこなわせ、さらに「沖繩の歴史が大日本の歴史の縮図である」という主張を生んだといえよう。

### （三）「進歩せる宗教」とあらたな国民道徳

沖繩の歴史における宗教の位置の変遷がヤマトの歴史におけるそれと同一の軌跡をたどつたことは、伊波に、沖繩人がヤマト人と同一の祖先をもつことを想起させずにはおかなかつた——「実に日本民族の特徴は統一性の強いことでありませう。……此の民族の一支族なる琉球民族が琉球群島に移されても、やはり、同一の個性を發揮してゐます。彼等の移住地は五十余の島嶼を以て成り、其近海は波濤□險悪であつて……統一する上に便利ではなかつたが、彼等

の統一性は此の不便な住地を物ともせず、北方の宗家のまねをして、小奇麗な王国を建設したのであります<sup>(62)</sup>。伊波は、「マレイ人やアイヌ人が永い間人民<sup>ネーション</sup>として存在してゐる真中に、吾々沖繩人が永い間国民<sup>ネーション</sup>として立つて来たのは面白いことであります」とのべて、「日本人が大国民となることが出来たのは専ら其の統一性（即ち政治的本能）にある」と主張する。まゝに触れたように、伊波の認識においては、沖繩人は「政治的人民」であり、統一をもとめる傾向性をもっていた。それは沖繩人の「日本人」としての特性であつた。この特性は、みずからを「国民<sup>ネーション</sup>」として組織させただけでなく、外部にある多様なものを自己のなかに統一して発展することを可能にするものであつた——「此の統一性が沢山の種族の血液を吸収し、世界の沢山の思想を吸収した為に、健全な国民となることが出来たのであると思ひますが、どうでありませうか<sup>(63)</sup>」。彼は、この主張を補強すべく「オックスフォード大学のアツシリヤ学の教授セース博士 (A. H. Sayce)」の指摘を紹介する。セースは、日本人はイギリス人と同様に「雑種国民」であつて、「過去の歴史は雑種□国民が良い事を証し」ており、「〔そのことは、イギリスにあてはまるように〕日本にも応用出来る」とのべたというのである。沖繩人をふくんだ日本人の統一性とは、異分子を生物的にも思想的にもひとつに統一して発展できる能力であつた。伊波はいう、「私は世界の著名なる、言語学者考古学者なるセース博士の言を紹介して、皆さんと共に多望なる大日本の未来を祝福いたします<sup>(64)</sup>」。

伊波は、これまでのべてきた「日本民族及び其一支族なる琉球民族の歴史」から「大教訓」がえられたと指摘する<sup>(65)</sup>。それは、先回りして触れておいたように、「現今の日本の状態は崇神天皇の時代及び尚真王の時代のそれに髣髴たるもの」があるということであつた。「四十年前」まで「血族的の国家」であり、「血液を同じうし、神を同じうする所の人民の団体」であつた日本帝国は、明治以降、「南島に於て多少変種になつてゐる所の沖繩人」を加えただけでなく、それより早く「全く人種を異にする所のアイヌ」を加え、「近年に至つては」、「馬來人」も「支那人」も「朝

鮮人」も包含するまでになった。「日本の政治家は今やこれら素性の異なつた異民族を包容して一大国民を造らうとしてゐます」。崇神天皇や尚真王の時代とおなじ状態だが、統一の規模の大きさは比較にならない。まさに、「大日本の歴史あつて以来の一大時期」であり、すでに完成した帝国の政治的統一から「一步進んで」、「精神的に之を統一」すべき段階である。<sup>66</sup>この「精神的」統一が完成されれば、帝国は統一を質的に飛躍させてあらたな発展をとげることになる。しかし、それには、伊波がすでに主張していたように、「新時代に応ずる丈の進歩した道徳を有すること」が必要であつた。かりに、そのような道徳を創出できなければ、帝国は「瓦解を免れることが出来ない」かもしれない。<sup>67</sup>このような歴史の岐路にあるにもかかわらず、「日本の教育家」に「過去の社会に必要な道徳を講ずることを知つて、新時代に必要な道徳を講ずることの出来ない人」が多いのは、まさに「日本帝国の為に憂ふるべきものゝ一つ」であつた。<sup>68</sup>

伊波は、あらたな道徳の必要性をあらためて力説する——「日本に独特の道徳が出来たと云ふことは、それが過去に於て日本が独特の境遇にとりまかれてゐた結果であつて、皆其の当時に於て、国民的生活を持続する必要から来たものであります」。<sup>69</sup>「国民的生活」とは、伊波の文脈からすれば、国民としての「統一性」に合致した生活であろうが、それは国家のあり方が変われば変化しなければならない。だから、「武士道の如き」も、「封建時代」には「最も必要な道徳」であつたが、現在ではそうではない。「これを台湾人や朝鮮人に教えて、却つて国家の統一上不利益なこともあるだらう」というのである。「血族的の国家」において「人心の統一融合」を実現したものとは、別のものがないければならない。「前代未聞の境遇に置かれた日本人に取つて必要なことは、それから来る所の刺激を支配して、国民の生活を持続して行くことであります」。<sup>70</sup>その範は、「吾々の祖先が夙に実行して、吾々に教へた所」であつた——「吾々の祖先は血族以外の種族が其の国家に這入つて来た場合に、其新時代に必要な新道徳を採用して彼等の人



格を尊敬したのであります」。

あらたな時代に必要とされる「新道徳」とは、いかなるものだろうか。伊波は、いまは新旧道徳の過渡期であり、「確に国民的煩悶の時期」であつて、「経世家が頭を痛めてゐるところはここ」だという。彼は、「此の煩悶を解決した暁に、日本人は世界の大国民となることが出来ます」というだけで、「新道徳」の具体的な姿はしめていないが、これまでの議論をみれば、その道徳が、本来の帝国臣民に、新来の帝国の民の「人格を尊敬」することを教えるようなものとして構想されていたことは容易に推測できる。<sup>(71)</sup> そのことは、伊波が「此頃台湾や朝鮮に永くいつてゐた人」からの伝聞として、「これらの殖民地に居る日本人は多くは品性の劣等な者で、唯尊大にかまへて、殖民地人の人格を無視」しており、「殖民地人の彼等に対する不平は、やがて国家に対する不平となる」という話を紹介し、つぎのように批評していることによつても裏付けられよう——「これ明治聖代の一大恨事といはなければなりません。思ふにかくの如き島国根性は封建制度が養つてくれたもので、帝国発展の大障害となるものであります」。<sup>(72)</sup> あたらしい道徳は、このような事態を根絶させるにたるものでなければならぬ。その道徳の具体的な姿はしめしえなないとしても、伊波にとつては、その道徳をうみだすべきものがキリスト教であることはすでにあきらかであつた。

しかし、そうではあつても、キリスト教がつねに国家を救いえたというのではない。伊波の焦慮はそこにあつた。彼は「基督紀元前後の幾世紀のローマ」を例にとつて、キリスト教が影響を發揮できるような条件が、すみやかに準備されねばならないと示唆する——「其頃のローマは世界の覇者となり、東西の国民を包容して、其文明を集めたから、各種の宗教や思想は互に接触して、其の結果、思想は混乱し、人民は懷疑に流れ、道徳は腐敗したのであります。……〔人心の統一を回復しようとして旧来の思想や道徳がもちだされたが効果がなく、結局〕第四世紀にはコンスタンチヌス帝によつて基督教は国教とされました。しかしながら時期が余り遅かつたので、基督教もローマを救ふことが

出来なかつたのであります。神一つ、信仰一つにして、凡てを潔くし、強くする此新宗教が、今少し早くローマに入つたならば、其の内部は充実されて、大なる勢力を発揮することが出来たに相違ありません<sup>73</sup>。床次の宗教会同という発想は、伊波にとつては、このような条件を整備する端著をひらくものとみえた。「此の度の床次次官の宗教に対する態度は実に経世家の態度であります」。伊波は、さらに床次の議論をひきながら、「日本在来の民族的宗教は勿論、古参の仏教も、新参の基督教も、一視同仁に取扱はれるといふ御精神は実に次官の弁明される如く『精神界に於ても島国的孤立を免れ延いて国運の発展に多大の貢献をなす』といふところにあるのでありませう」と論じた。伊波が何に拠つてこのように述べたのかは不明だが、『沖繩毎日新聞』が報じた床次の談話では、「精神界□孤立を避けざるべからず」という主張は、「欧米各国」と「感情□衝突」を避けるための手段として位置づけられていたのであつて、帝国の統一性との関係でなされていたのではなかつた<sup>74</sup>。『沖繩毎日新聞』の記事が正確であるとすれば、伊波は床次の論旨をすりかえたことになる。むしろ、伊波にとつて床次の本意は重要ではなかつたのであろう。重要なのは、キリスト教の社会風教上の役割が公認されたという一点であつた。

伊波は、つづけて、「人類同胞の実を挙げて、之を増進せしめる方法は宗教であります」と主張する<sup>75</sup>。「人類同胞の実」をあげるには、人間のもつ「所謂同類意識」を克服する必要がある。「吾々が平常経験する所の主観的事実」に照らしてもあきらかなように、「吾々の最も自己と共通性を有することが多いと感ずる人に対する行為」は、そう感じない相手にたいする行為と「自ら差異がある」のであり、それは「人種と人種を識別」し、同一人種中では「一層狭小なる人種的簇集若しくは政治的簇集を識別」するという結果を招来する。では、このように日常的な意識をどのように克服するか。「当り前の方法」では「不可能」である。「然らば崇神天皇がやられたやうに民族的宗教を鼓吹して同胞と思はせることが出来ませうか」。これも「今日の時代に於ては不可能」である。「今日の時代に於て之を能く

せしめるものはたゞ進歩せる宗教を措いて外には無いだらうと思ひます<sup>(76)</sup>。本章の冒頭で触れたように、この「進歩せる宗教」がキリスト教であることは自明だが、なぜ伊波は「進歩せる宗教」と表現したのだろうか。古来の「民族的宗教」では役に立たないという認識が、「進歩した」という表現を選ばせたと推測するのは容易だが、キリスト教そのものは、伊波がいうように、すでに四世紀にはローマ帝国の国教になるまでに普及していたし、ルターが宗教改革の狼煙をあげた一五一七年は尚真王の晩年にあたる。「進歩した」と表現されるキリスト教は、通常のキリスト教とはちがった意味合いをあたえられていたのではないだろうか。

伊波は、このことについてもなにも説明していないが、この少しあとで「どの国民でもそれが元気を有つて居るといふ最もよい証拠は、新なる知識的物質的状态に其道德と信仰を通用するといふ一点に在るのであります」とのべている。<sup>(77)</sup>望ましい信仰とそれが興すべきあらたな国民道德は、科学や社会状勢の進展に対応できるものでなければならぬと考えられていたように思われる。このような推測は、『護教』主筆高木壬太郎の論文によって、補強することができる。この論文は、明治四〇年（一九〇七年）九月、「進歩的基督教徒の立脚地」と題して雑誌『日本及日本人』に寄稿されたものである。伊波にとって高木は『護教』をとおしてなじみの深い人物であり、『日本及日本人』は当時一般によく読まれていた総合雑誌であった。伊波がこの論文を目にしていた可能性は高いと思われる。この論文で、高木は、教会は諸科学の発達から取り残されていたが、「各種の新運動は漸くに教会内に起り来るに至れり」と指摘して、つぎのようにのべていた——「神学を再建して近時の人心に適合せしめ、依て以て人心の不安を救ひ、教会の衰頹を挽回せんとするは、進歩派取る所の位置にして、其神学説に就ては緩急一ならずと雖も、近時発達せる諸学術研究の結果を採用し、基督の精神を復活せしめんとするに至りては一也<sup>(78)</sup>」。高木はこの「進歩派」すなわち「進歩的基督教徒」の「立脚地」を八項目にわけて説明するが、その「第一」に「進歩的基督教徒は、同情を以て近

世科学の発達に注視す」として、つぎのようにのべていた——「進歩的基督教徒は唯に科学と宗教の調和を信ずるのみならず、今日迄世界の経験したりしよりも、更に壮大にして更に高貴なる信仰、近世発達せる科学の基礎の上に起り得べき事を信ず。科学は神学が宗教的経験の組織中に織り込むべき事実を供するものにして、其進歩は寧ろ神学の発達を助くる者也とは、進歩的基督教徒の共に承認する所也<sup>(79)</sup>」。また、六項では「神の内住」という信条が言及され、七項では「神人の実質的合一」すなわち人間の完成可能性が「人は各可能的基督也」として語られ、八項では「個人と人類との合一」への信念がつぎのようになられていた——「進歩的基督教徒は……基督教の使命は、人類同胞主義を鼓吹し、神の国を地上に建設するに在りと為す。故に彼等は又政治及び社会の方面に於て、社会を善良ならしめんため取りつゝある同一の運動を、宗教の方面に於て彼等自ら代表すべき者也と信じ、今日の悪弊を矯正せんとして奮闘しつゝある社会的運動を以て、唯に基督教と相併行するのみならず、二者同一と為す<sup>(80)</sup>」。

高木は、「我国の基督教会に於ても、自ら進歩派と称すると否とに拘はらず、此の如き見地に立つ基督教徒頗る多し」と指摘しているが、そのなかに伊波も含まれていたことは、彼が進化論をとりこんで「琉球民族の進歩」を説き、「新なる知識的物質的狀態に其道德と信仰を通用する」ことを強調したことからもあきらかであろう<sup>(81)</sup>。しかし、なによりも、伊波の主張と「進歩的基督教徒」の立場の共通点は、「人類同胞主義」にたいする共感であり、それを普及させるために、宗教によつてあらたな「国民道德」を創出しなければならぬという使命感であった。伊波は「民族的宗教」のもつ可能性を否定したあとで、つぎのようにのべている——「吾々が精神上同胞なる事を現はす者は事物にあらずして思想である。故に吾々は思想を比較して始めて吾々の間に神の共通的生命の存することを認むるのであります。即ち神を信ずることによつて、吾々は容易すく人類同胞の実を挙げるのであります<sup>(82)</sup>」。

「人類同胞の実」は、帝国のなかにくみこまれた異種族の人心の統一融合が実現されることであつた。「進歩せる宗

「教」は、そのための新たな国民道徳を創出し、尚真王時代とくらべられるような繁栄と安定への途をひらくであろう——「私は鎌倉時代が、法然や親鸞や日蓮の如き世界的宗教家を産出したやうに、今後の日本がヨリ大なる宗教家を産出して、日本の人心に一大革新を起させんことを希望いたします。さういふ時期が到来したら、日本人は周囲の異民族を精神的に統一融合して、一層偉大な国民となりそして、光栄ある大日本の歴史を辱めぬであります<sup>(83)</sup>」。しかし、現状はまだそうではない。「日本の政治家は今やこれら素性の異なつた異民族を包容して一大国民を造らうとしてゐます」と伊波がのべたときに、「素性の異なつた異民族」のなかに沖繩人をふくめていたことを想起すれば、台湾や朝鮮の「殖民地人」だけでなく、沖繩人も、その人格を「尊敬」されるにはいたっていないと、伊波は認識していたと思われる。高木や本多などのメソジスト教会の指導者たちにとって、宗教による国民道徳の再建は、キリスト教が社会的に認知されて帝国の国民形成運動の一翼をになうという役割をあたえられる好機であった。しかし、伊波にとっての宗教利用は、ヤマト人と新来の雑多な種族とが、相互の尊敬にもとづいて「共同生活体」として帝国を建設するという、まだ姿をあらわしていない理想への端緒をひらくものであった。「進歩せる宗教」が「日本の人心に一大革新」がおこすことを「希望」し、「さういふ時期が到来したら」と将来を展望する伊波の言葉に、沖繩人がおかれた現状にたいする深い苦澁と、来るべき未来への切々たる思いとを読みとることは、もはや容易であろう。

### 結びにかえて

独自の歴史と文化をもつた沖繩が、帝国のもつとも後進的な一地域としてあつかわれるという事態は、日清戦争以後の時代に思索を本格的に開始した伊波普猷をはじめとする沖繩の知識人にとっては、所与の、すでに覆すことなど

考えられない冷厳な現実であった。この抗いがたい現実とどのように向きあうかということは、伊波にとつてはみずからの存在の意味にかかわる難問だったであろう。伊波よりもまえの世代には同化論を説く太田朝敷がおり、沖繩人がヤマト人と伍して近代化を推進し、誇り高い帝国臣民になるために、風俗習慣言語をヤマトのそれに一致させよと呼びかけつづけていた。明治三九年(一九〇六年)の「沖繩人の祖先に就て」が太田よりも徹底した同化論を主張していたことをみても、太田の主張は伊波にたいしても説得力をもっていたと思われる。しかし、伊波の立場は太田とは違っていた。伊波は、東京帝国大学で言語学を専攻して古琉球の韻文である「おもろ」を研究し、その知識と経験によつて、沖繩人の固有の歴史と文化により大きな意義をみていたのである。伊波は、同化論のもつ功利主義的な合理性や思想性と、それとは相容れない文化的伝統への愛着との緊張のなかで思索をつづけて、キリスト教信仰に出会い、ロイスの著作に出会ったと思われる。伊波にとつてキリスト教信仰との出会いは、この沖繩の歴史と文化にたいする評価にもとづいて、沖繩人は帝国のなかにもどのような位置をしめるべきかという思索を深めることを可能にした。「琉球史の趨勢」と「古琉球の祭政一致を論じて経世家の宗教に対する態度に及ぶ」とはともに、そのような思索の深まりをしめしている。「琉球史の趨勢」は、彼が「沖繩人の祖先に就て」において、おそらくはなんらかの不全感をともなつて主張していたであろう同化論から脱却したことをしめす講演論文である。ここでは、それまで同化論の根拠とされてきた日琉同祖論は、沖繩人が個性を發揮することは神からあたえられた義務であり、同時に帝国にたいして忠誠をつくすことだという主張の前提にまで高められている。琉球史をつらぬく趨勢とは、遙かな昔に沖繩人と同一の集団に属していたヤマト人の内部に、二千年にわたって独自の発達をとげてきた沖繩人を回帰させていく神の意志に他ならなかった。

沖繩人にみずからの存在のもつ固有の意義を疑つてはならないと呼びかけるこの主張は、信仰にもとづく確信の表

明であった。そのために、そこでは、帝国のなかで沖縄人とヤマト人とがどのようにして対等な関係を構築するかという点については、なんら具体的な議論はされていない。「古琉球の祭政一致を論じて経世家の宗教に対する態度に及ぶ」は、そのような議論を展開するための演説であった。「琉球史の趨勢」においては、伊波の眼は、いわば天にむかつており、歴史のなかにあらわれた神の意志をどのように読み解き、それにどのように応えるかという点に集中していた。しかし、この演説では、伊波の視線はより地上的なもの、すなわち、信仰が社会のあり方に及ぼす影響にむけられている。神への愛と一体のものとしての隣人愛が社会をどのように導きうるかということが、この演説をつらぬく主題である。隣人愛は、他集団を自集団と平等に遇する国民道徳を形成し、異種の集団を一個の共同生活体に融合させるものであった。尚真王の仏教信仰が海上王国の輝きにふさわしい安穏な国内状態を実現したということは、その証左であると同時に、明治末期においては、科学や社会状況の進展に対応できる「進歩せる宗教」、すなわち「進歩的基督教」のみが、拡大しつつある帝国の統一性を維持すべき、あらたな国民道徳を形成しうることを示唆するものであった。「琉球史の趨勢」で説かれた神への愛としての個性の發揮という主張は、このように隣人愛による帝国の内的統一を展望して完成されたことになる。

尚真王の王国をはるかに大きな規模で再現するような帝国は、一視同仁の政策のもと、沖縄人がヤマト人と対等に個性を發揮できる国家であるはずであった。伊波は信仰のなかで、沖縄人の文化と伝統にたいする誇りと愛着を、帝国の一体性の維持に両立させうる方向を見出したのである。もとより、そのような方向がしめされたとしても、あらまほしき未来が直ちに現実のものになるわけではない。その意味では、二つの演説で伊波は希望を語ったにすぎない。しかし、そのようにいえば、他府県人と対等な誇り高い帝国臣民になるために、言語風俗習慣を同化し、近代化をすすめるという太田の主張も、おなじように希望であった。みずからの発想と力によっては眼前の理不尽な状況をかえ

ることのできない者は、絶望に逃避するか、あくことなく希望を語るかしかない。信仰は、伊波に、出口のみえない暗がりのなかで、輝かしい希望を語らせつづけたのである。

二 三教会同一——ナシヨナリズムとキリスト教

- (1) 沖縄では明治三〇年代からメソジスト教会の信徒数が急速に伸び、石川政秀は「一九一八年（大正七）メソジスト、バプテスト、カトリック（奄美地方）は合せて五千人もいたと言われる」と紹介している。しかし、当時の沖縄の総人口五八万人にくらべれば一パーセントにみたない。石川政秀『沖縄キリスト教史』、いのちのことば社、一九九四年、二二九頁。
- (2) 信夫清三郎『日本政治史』第三卷、南窓社、一九八〇年、三五七頁。
- (3) 同書、三五四頁。
- (4) 同書、三五八頁。
- (5) 同書、二八九頁。
- (6) 『国木田独歩全集』第三卷、学習研究社、一九六四年、四七一頁。
- (7) 信夫清三郎『日本政治史』第四卷、南窓社、一九八二年、一九頁。
- (8) 同書、二二—二八頁。
- (9) 同書、四二、四八頁。
- (10) 同書、五七頁。
- (11) 同書、六七頁。
- (12) 『沖縄毎日新聞』明治四五年一月二七日。
- (13) 『大阪朝日新聞』明治四五年一月二一日。
- (14) 同。
- (15) 『大阪朝日新聞』明治四五年二月七日。
- (16) 『大阪朝日新聞』明治四五年二月二一日。
- (17) 『沖縄毎日新聞』明治四五年一月二七日。『大阪朝日新聞』明治四五年二月二四日。



- (18) 『護教』一〇七〇号、明治四五年二月二日。
- (19) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月十五日。
- (20) 岸本英夫編『明治文化史』第六卷、宗教編、一九五四年、三五五頁。(以後『明治文化史』と略記) 岡田哲蔵『本多庸一伝』、日独書院、一九三五年、一〇〇—一〇一頁。
- (21) 西周他『明治哲学思想集』、筑摩書房、一九七四年、一二四—一二五頁。
- (22) 同書、一三一頁。
- (23) 同書、一三五頁。
- (24) 気賀、前掲書、一四三—一四四、二九三頁。
- (25) 『明治文化史』、四二二頁。
- (26) 『護教』一〇六六号、明治四五年一月五日。
- (27) 岡田、前掲書、二〇三頁。
- (28) 『護教』一〇六九号、明治四五年一月二六日。
- (29) 『護教』一〇七〇号、明治四五年二月二日。
- (30) 同。
- (31) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月六日。
- (32) 『沖繩毎日新聞』は、キリスト教にたいする親和性においては他の新聞にくらべて際立っていた。この新聞はさきにふれた伊波月城のほかにもこのように神学教育をうけた者を記者に擁しており、紙面には山路愛山や高木壬太郎などの有力なキリスト者がしばしば登場していた。
- (33) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月五日。
- (34) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月一七日、一八日。
- (35) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二〇日。
- (36) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月五日。
- (37) 石川、前掲書、一七三—一七四頁。
- (38) 『明治文化史』、三六八頁。

三 宗教と国民道德——古琉球の祭政一致論

- (1) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二〇日。
- (2) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二〇日。
- (3) 『護教』一〇六九号、明治四五年一月二六日。
- (4) 『護教』一〇六六号、明治四五年一月五日。
- (5) ゲルナー (Ernest Gellner) は「国民という人間集団 (nation) を出現させるものはナショナリズムであり、それ以外ではない」と主張している。Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell, p.55. この議論にかんじては、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—四号、二七六頁) 参照。
- (6) 戦前から日本メソジスト教会の牧師であった妹尾活夫師からご教示いただいたところでは、メソジスト派の教会では、定住伝道者とよばれる主だった信徒が毎週自宅で家庭集会をひらいており、この集会の場で『護教』が配付され、集会から足が遠のきはじめた信徒の家には、定住伝道者が『護教』をもっていつて状況をたずねたものであった。言うまでもなく、この記述に不正確な部分があれば、それは筆者の責任である。
- (7) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二〇日。
- (8) 同。
- (9) 河上肇「崇神天皇ノ朝神宮皇居ノ別新ニ起リシ事実ヲ以テ国家統一ノ一大時期ヲ画スモノナリト云フノ私見」(『京都法学会雑誌』第六巻第一号、一四八頁)。
- (10) 同論文、一三六—一三七頁。
- (11) 坂本太郎他校注『日本書紀』、岩波書店、一九九四年、一四三、二七九頁。
- (12) 河上、前掲論文、一三八—一三九頁。
- (13) 同論文、一三九頁。河上は「祖先崇拜」と「祖神」の崇拜を同一のものとして議論している。
- (14) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二一日。
- (15) 河上、前掲論文、一四三頁。
- (16) 同論文、一四四頁。

- (17) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二一日。
- (18) 河上、前掲論文、一四七—一四八頁。日本書紀の原文は河上の引用にもみえるが、誤植があるために、坂本太郎他校注『日本書紀』、五〇五頁によった。
- (19) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二一日。
- (20) 河上、前掲論文、一四六頁。
- (21) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二三日。
- (22) 同。
- (23) 同。
- (24) 同。
- (25) 同。
- (26) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二四日。
- (27) 同。
- (28) 『伊波普猷全集』第一巻、四三四頁。
- (29) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二四日。
- (30) 同。『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二四日。仏教においては、万物の存在は法の立場によって認識される。万物は多様であるが同じ法に包まれていることにおいて平等であると考えられる。「法は平等の教へなり」。『岩波仏教辞典』、岩波書店、一九八九年参照。
- (31) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二四日。
- (32) 「十七ヶ条憲法」には、「和」という治世の理想がかかげられ、それは「上和ぎ、下睦びて、事を、論うに諧うときは、事理自ら通ず、何事か成らざらん」と具体化され、さらに、それに到るための方策が個々の条文としてしめされていて、そのなかに、「群卿百寮、礼をもって本とせよ。それ民を治むる本は、かならず礼にあり」、「国司・国造、百姓に斂めとることなかれ」、「群卿百官、早く朝りて晏く退でよ。公事鹽なし。終日にも尽くしがたし」という条文がみえる。訓読については、中村元（編）『聖徳太子』、一九七〇年、中央公論社、四〇七—四〇九頁。「和」の理想については、聖徳太子奉讃会監修・坂本太郎編『聖徳太子全集』第一巻、龍吟社、一九四二年、五四七—五四八頁。

- (33) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二四日。
- (34) 同。
- (35) 同。
- (36) 同。
- (37) 同。
- (38) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二五日。
- (39) 同。
- (40) 同。
- (41) 福岡女学院短期大学の中川憲次師のご教示によれば、メソジストの信仰においては、キリストの犠牲をたんに贖罪としてとらえて、人はそれによって救われたとするだけではなく、キリストの犠牲をまた自らも背負うことが重要な意味をもつ。信徒はキリストの犠牲を思ってみずからの生活を厳粛に律するよう教えられ、自己の世俗的な利害を放棄することの重要性が、自己犠牲という言葉で主張される。いうまでもなく、不正確な部分があるとするれば、筆者の理解不足によるものである。
- (42) 『伊波普猷全集』第一〇巻、四七―四八頁。
- (43) 同書、四八頁。
- (44) たとえば、「マタイによる福音書」二二章三七―三九節。
- (45) たとえば、『護教』一〇六九号、明治四五年一月二六日。
- (46) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二五日。伊波が言及しているのは、この碑文の「仙岩曰非道儀也当君曰朕惟此道凶事也不可用之聖母入滅日於国家具禁過焉」という部分である。『伊波普猷全集』第一巻、四四―四一頁。
- (47) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二五日。
- (48) 同。
- (49) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二六日。
- (50) 同。ルビは『伊波普猷全集』第一巻、四四二頁に従った。
- (51) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二七日。
- (52) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二八日。

(53) 同。「忠孝婦人」は「大川敵討」の異本であり、忠臣「村原のひや」(村原大親)が陰謀によって倒された主家の仇を討つ話だが、そのなかで、村原の妻である「乙樽」は、人質として連れ去られた若君を智略をつくして奪回する。村原の活躍をささえる重要な脇役である「忠孝婦人」の玉栄は、「大川敵討」では泊として登場し、観客にむかって自己紹介して、自分は村原夫人とは「御神」一つの近おんばだん」と語る。伊波は、これに語釈をほどこして、「祖神を同じうする近い親類」と記している。『伊波普猷全集』第三卷、一九七四年、二〇三頁。

- (54) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二八日。  
 (55) 同。  
 (56) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二六日、同二七日。  
 (57) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二八日。  
 (58) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二九日。  
 (59) 同。  
 (60) 同。  
 (61) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月三〇日。  
 (62) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二九日。  
 (63) 同。  
 (64) 同。  
 (65) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月三〇日。  
 (66) 同。  
 (67) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月二五日。  
 (68) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月三〇日。  
 (69) 同。  
 (70) 同。  
 (71) 同。  
 (72) 同。

- (73) 同。
- (74) 『沖繩毎日新聞』明治四五年一月二八日。
- (75) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月三〇日。
- (76) 同。
- (77) 同。
- (78) 高木壬太郎「進歩的基督教徒の立脚地」（『日本及日本人』明治四〇年九月一五日、二三頁）。
- (79) 同論文、二三―二三頁。
- (80) 同論文、二三―三四頁。
- (81) 同論文、二五頁。
- (82) 『沖繩毎日新聞』明治四五年三月三〇日。
- (83) 同。

〔付記〕

『沖繩毎日新聞』の引用は、沖繩県立図書館所蔵のマイクロフィルムによった。