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

# 大田朝敷における愛郷主義とナショナリズム（三・完）

石田，正治
九州大学大学院法学研究科教授

https://doi.org/10.15017/2194

出版情報：法政研究. 67 (1), pp.93-143, 2000-08-10. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

# 大田朝敷における愛郷主義とナショナリズム（三・完）

石田正治

序――同化論の位置
一　糖業組合による沖縄の再建
㈠　経済的組織の構想
㈡　糖業組合結成の提唱
㈢　糖業農家の擁護（以上六六巻三号）
二　危機意識の深化
㈠　自治制実施への対応
㈡　「土地の歴史」
㈢　農村の衰微
三　転機
㈠　明治天皇の死
㈡　糖業改革と知識人の役割

(三)　近代への懐疑（以上六六巻四号）
四　平等な社会への展望
(一)　「忠恕」と「共同生存」
(二)　祖国としての日本帝国
(三)　仏教精神による社会改良
結語

## 四　平等な社会への展望

### (一)　「忠恕」と「共同生存」

大田にとって明治立憲体制が標榜した一君万民的平等主義は、近代化がもたらしうる最良の果実であった。実証科学に依拠した近代化の進行が貧富の差の拡大を随伴することにたいして、さきに触れたように、大田が英米の社会を例にあげておこなった「少数の人類の為に現世の天国を造り多数人類の為に目前の地獄を造れるにあらずや」という批判の激しさは、この平等主義の正統性にたいする彼の確信に由来するものであろう。[1] しかし、大田の眼前にある沖縄においては、近代化の進行それ自体がいまだに遅々としており、立憲主義は沖縄人の意識に浸透していなかった。彼は、大正二年（一九一三年）三月から翌月にかけて三回連載された「通俗政談」というコラムのなかで、沖縄人が官吏にたいしてあまりに卑屈な態度をとりつづける一方で、相互の信頼協力関係を築きえていないことを、「恥を曝す」ようで「公

表するを好まない」といいながらも、あらためて批判しなければならなかった。沖縄人は「中世以来漸次旺盛になつた事大主義」にあいかわらず囚われ、他府県人とおなじ政治的権利をもった「立憲国民」であるという自覚をいまだに持ちえていないというのである。このように県民意識が立ち遅れているのは、沖縄における廃藩置県が、他府県のそれと違って、「実質は征服」であったためでもあるし、沖縄が地理的に「文化の普及上万事不便不利の地位」にあるというためでもあるが、だからといって現状にあまんじていれば、「県の制度が如何に完全になつても沖縄県の地位は到底地平線から頭を擡げることが出来ない」[2]。沖縄人は近代化への方向性をもつにいたっていないという認識のもとで示された近代化批判は、したがって、これから達成すべき近代が、たんなる物質文明の発展を超えて構想されねばならないという主張だったことになる。

あるべき近代にむけての大田の思索は、「近代思想と宗教」から五ヵ月あまりのちの、大正二年（一九一三年）八月一八日から翌月九日にかけて連載された「ハンモックより」というコラムでは、あらたな深まりをしめしている。このコラムの第一回で、大田は「人生の第一義は平和の裡にパンを得るに在り」と宣言して、「餌を見たら搏噬して之を争ふは畜生道で互いに思ひやり深く相依り相扶けてパンを求むるは人道である人生と獣生とは此第一義から二岐に分るゝ」という[3]。「獣生」と対置される「人生」は、個々の人間の存在様態にかかわるものではなかった。大田は、八月二二日の第三回で、この言葉を説明して、「譬へて云へば源をエデンに発し現在を経て未来に渉る人間の思想感情知力体力等を総て溶解して居る大きな流れの様なもの」とのべ、さらに九月八日には「僕が人生と云ふのは前にも云ふた様に世界の人類を渾一したものである」とのべている[4]。「人生」が人類全体の存在様態にかかわる概念であり、大田が人類全体を一個の時空をこえた共同体として観念していることは、これらの記述からほぼあきらかだが、九月三日の、「共同生存と云ふのが真理である以上は優勝劣敗も適者生存も弱肉強食と同じく不合理である」という文章では、さらに明確である。「優勝劣敗適者生存抔は動物の種類の間に行はるゝもの」だから、これが「人類相互の間に行はるゝ」のは「矛

盾」だというのである。[5] 大田は、まえにも触れたように、すでに明治三四年（一九〇一年）八月に「我輩の針路」という論説のなかで、秩序がなければ社会は「獣類の群集と同様」になると指摘したうえで、「社会の秩序は共同生存と云ふ一理を以て貫く」と言明していた。[6] この「共同生存」という理念は、一〇年前には、社会秩序に反する利己的行為を批判するための価値規範として語られていたが、今回のコラムでは、近代化の進行にともなって激化する生存競争に対置されるものとして語られている。共同生存は「平和の裡にパンを得る」という主張をささえる価値規範になったのである。

大田の認識では、「自由民権」がおこなわれた結果として、「前世紀以来物質界も精神界も非常に進歩」していた。[7] 人類が共同生存することは可能なはずであった。それにもかかわらず「局部を点検すれば頗る悲惨な事が多い」のは、「自由民権の悪影響が分配を妨げた結果」であった。彼の文脈において、「自由民権」が実証科学を基礎とする近代思想を意味しているのは明らかであろう。大田は九月二日掲載分では、「十九世紀の学者」が「分配問題を余り軽く見た」ために、「〔自由平等という理念をかかげた近代社会は〕自然に備はる人間の力量に等差があることを忘れ此等差より生ずる所の弊害を防ぐ注意が足りなかつた」とのべている。[8] この「弊害」とは、いちじるしい貧富の差であり、窮迫のあまり逸脱していく人間の存在であった。「人間は苦悩煩悶の極に達すれば急激に変化する……物質的苦悩の極に達するものは多く獣性□変ずる此種の人間が今日の人類社会に及ぼす影響は実に酷い」。[9] この「人類社会」にたいする悪影響すなわち「弊害」が、「優勝劣敗適者生存抔」を媒介として生ずるのはいうまでもない。そのような生存競争をなくし、「人類の社会が物質に於ても精神に於てもよく統一され」るようになったら「地球上十五億の人類が一団となつて一大人格を構成することになる」。「人生究竟の目的は即ち此れだ」と大田は断言する。「人生の向上」とは「此境界に向つて歩を転ずる」ことであった。[10]

つねに現実から発想し実現可能な課題を提示してきた大田にしては、あまりに遠い理想を掲げているようにもみえる。

大田は、このような反応を予期してのことか、「或は総ての点に於て人間が平等にならなければ迚も此境界には達せられないと云ふ者もあらう」として、つぎのようにこの理想の実現可能性を論じている――「人間が他の動物と異なる所が自制即ち本能を抑へる力と同情心の強い点に多く発揮されて居る所で見れば此の特点さへます〳〵発揮すれば他の不平等は之で埋合すことが出来る筈だ」[11]。人類を「一団」にするために大田がしめした方法は、制度の変革ではなく、すべての人間が自制し同情心を発揮することであった。そのような「特点」を発揮するには、人は「敵だらうが反対者だらうが遂に自個の中に融合すべき一分子と思ふ」だけの「大勇猛心」と「大気力」をもたねばならない[12]。「閑寂静寥の境」にあこがれる「厭世主義引込主義」は大田の評価するところではなかった。「其処に来ると」「世間的活動的の色彩」を帯びた浄土真宗をひらいた「親鸞上人は豪い」、と大田はいう。親鸞は「念仏者は无碍の一道なり」と喝破した[13]。大田のみるところでは、このような宗教的確信は、現実の障碍や衝突をものとせず、自制と同情心をたもって社会と立ち交わる「大勇猛心」と「大気力」をあたえ、「大平和」に到達させるものであった。そこに宗教の社会的役割があった。もとより、それは浄土真宗に限ったことではない。「世界に種々の宗教があるが詮じ来れば忠恕のみである」[14]。宗教の役割は、人が「忠恕」すなわち思いやりの心をもちうるように導くことであった。忠恕によって、地域から国家的規模にいたる社会は共同体としての実質をもつことができ、それを拡げれば、人類全体を一個の共同体にすることも可能だというのである。

大田のいう「物質に於ても精神に於てもよく統一された」社会は、近代思想が構想したような、各人の平等を前提とした自由な集まりではありえない。各人の力量に差があることを無視した自由な社会は、生存競争を抑制する論理をもちえず、貧富の懸隔のなかで弱者が呻吟することを容認せざるをえない。では、「よく統一された社会」はどのようにして可能なのか。大田が強調するのは、社会における中枢の役割であった――「一時代には必ず其時代を支配する中枢がなければならない中枢なき時代は乱世である……中枢の知識がよく時代を統一すれば天下挙つて知に動くのである」[15]。

そのように統一されれば「世運の興隆」が可能であり、「人生の内容を豊富にする」ことができる。「人生」が全人類の「渾一」を意味する以上、「世運の興隆」は、もとより「一個人の生活を豊かにし獣欲を満足させる謂ではない」。視点を人間の共同性に据えてみれば、「近世の国家」は「余り個人に我侭をさせ過ぎる様な感じがする」と大田は指摘する。[16] 大田の思索のなかで、人間は、もはや、物質的充足のみをもとめるべき、たんなる生物の一種ではなくなっていた。生の哲学がいうように「死体解剖」では病理はわからないし、人間の喜怒哀楽の表現を理解する「科学的の鑑別法」もない。人間は、リンゴが落ちるという変哲もない光景をみてある日突然引力を発見したニュートンのような、「霊感」をもつ存在である。この人間を、すべて実証科学の範囲内にあてはめるのは「無理ではないか」。「どう考へてみても人間は万物の霊である人類諸君請ふ加餐自重し給へ」と、大田はこの連載をむすんだ。[17]

大田の思索において、忠恕にもとづいて人類全体を包含する巨大な共同体の実現は、社会的理想の極点としての位置をしめていた。大田が、このような理想を、沖縄社会の現実と無関係に語ったとは考えられない。彼の思考のなかで、沖縄社会のあるべき共同体的秩序は、全人類の「渾一」にたいしてどのような位置にあったのだろうか。そもそも「渾一」には、物が一つに溶け合っている状態と物がひとまとめになっている状態との両義があるが、彼はどちらの意味をとっているのだろうか。「ハンモックより」のなかにはそれをあきらかにする表現はないが、それ以前の彼の論説から意味を判断することは可能である。彼は、沖縄への府県制特令施行にあたって、「独立自治」という表現をもちい、さらに、大逆事件ののちには、地域共同体の固有性たる「土地の歴史」を国体と並置していた。これらの言表を考慮すれば、個々の地域的共同体は、溶解されて国家的共同体に再編されるのではなく、「共同生存」によってそれぞれの固有性をもったままで上位の共同体を構成するものと思惟されていたと考えるべきであろう。全人類が一団となった共同体は、いつの日か、各国家的共同体の「共同生存」のうえに構成されるべきものであった。そうであれば、沖縄における共同体的秩序の実現は、大田のなかで、全人類的渾一への道程の最初の里程標としての意義をおびたことになる。

大田は、おそらく主観的にはあらたな意味をこめて、沖縄社会が共同性を回復すべきことを説きつづけた。大正二年（一九一三年）年末から翌年一月末にかけて五回にわけて連載された「有題無題」という論説でも、彼は、第一回で、旧慣の全面改廃によって「国家も社会も農村民に向かって彼等の一致団結を強制すべき何等の公力もなきに至れり」という現状を問題にした。[18] 封建的強制から自由になった農民は、孤立し相互の信頼関係を失い、そのために、彼らは「私経済に少なからざる損失を蒙りつゝある」。旧体制下におけるものとは別の、「時勢相応の紐帯」がなければならない。あらたな紐帯とは「利害共通の観念」と「互助共済の精神」だと大田はいう。[19] これらは大田がくりかえして説きつづけたものだが、ここでは忠恕の精神との関連で語られていると理解すべきであろう。前者は忠恕を喚起すべき現実的契機であり、後者は忠恕の具体的な形である。これからの農民は「利を獲んが為に団結」して、結果的に忠恕の精神を実践し身につけると、大田は考えたのであろう。沖縄社会の共同性を回復するために、有識者は農民に「利害共通の点」を提示しなければならないというのである。

この連載の三回目で、大田は、「畏友物外君」すなわち伊波普猷から「一読」を「頻りに」勧められていた、ロイド・ジョージの伝記を読んだ感慨をしるしている。伊波は大田に、「此書を読めば何となく南海の孤島中にある吾々沖縄青年を諷刺する為め物したるに非ずやの感あり」と感想をつたえたというが、大田もこの書物からつよい印象をうけた――「燈下一気に読去りて冥想数十分翻つて本県の政治的位地と国民的状態を顧みれば万感湧出自ら長嘆息を禁ずる能はざるものあり」。[20] 大田は、ロイド・ジョージがウエールス出身のイギリスの政治家で、現に大蔵大臣の重責にある立志伝中の人物であって、「従順なる綿羊（ママ）」とよばれてきた郷土の「政治的位地」を「忽然地平線上に崛起」させたと紹介した。沖縄はかつてのウエールスと同様の「政治的日蔭者」であり、「今尚ほ完全なる一地方として中央政界に認識せられず動もすれば異種族とし殖民地として待遇せらるゝ」という「危険なる境界」にあるが、この伝記は沖縄が現状から脱却する途をも示唆しているというのである――「ロイド、ヂョーヂが最初に着手したるはウエルスの統一なり

きウエルスをして地平線上に浮ばしむるは挙国一致の力に待つが最も捷径なればなり」。沖縄を「地平線上に浮ばしむる」ためにも、全県民の一致協力はもっとも有効な方策であるはずであった。しかし、そのような方策を実行するうえで、沖縄人はロイド・ジョージのウエールス以上の困難を担っていた。それは、沖縄人が、「沖縄人自身に於て自ら其発展を沮止する思想」である、「事大思想」をひきずっていることであった。事大思想は「外侮を物とせずして徒らに兄弟相鬩ぐを事とす〔る〕」ものだから、これを脱しなければ県民の一致協力は実現できず、一致協力できなければ「本県は遂に浮かぶ瀬なからん」[21]。大田は、沖縄の有識者がこの本を読んで、思いをあらたにするように求めた――「吾人は茲に本県有識の諸君にロイド、ヂョーヂの伝記を一読せられんことを勧むると同時に本県の現状と対照して十分に考慮せられんことを望む」[22]。

大田の思考において、県民の一致協力によって沖縄を浮上させることは、同化と同義であった。もとより、大田が近代化にたいする批判的姿勢を大正初年までにきわめて鮮明にしていた以上、同化論の内実はかつてのそれと同一ではありえなかった。このコラムの最終回で、大田は、陸軍の沖縄支隊指揮官を「同情に富る良将軍」とする賛辞を呈し、そのなかにつぎのような文章を挿入している――「本県今日の方針は国民的同化にあり詳言すれば県民をして全然他府県と同一ならしむるにあり他府県人の頭より差別観を全然抹殺せしむるにあり……此目的を達するの道は他なし本県民各自が国民的責務を最も完全に遂行するに在り」[23]。「国民的同化」と表現された同化は、もはや社会的文化的なヤマト化ではなく、国家にたいする責務を他府県と同等に担うことであった。そうすることで、沖縄人は、参政権や自治権を十全に活用し、大田がかつて嘆いた「食客の境遇」から脱して自己主張することができる[24]。その意味では、国民的同化とは立憲国民という自己認識をもつことと同義であった。では、その「国民的責務」とはなにか。このときに大田の念頭にあったのは、兵役であった。沖縄人は、琉球処分の際に進駐してきた帝国軍隊の暴虐の記憶からか、あるいはながく武備を廃していた琉球王国の伝統からか、徴兵を嫌悪する傾向がつよく、沖縄は「徴兵忌避者多き地方」であり軍隊の意

義にたいして蒙昧であるとみられていた。[25] 沖縄がこのような悪評をうけていれば、「他府県人の頭より差別観を全然抹殺せしむる」ことは、ますます困難になるであろう。沖縄人が立憲国民として十全に自己主張するためにも、産業振興にくわえて軍隊にたいする認識を変える必要があった。

大田は、軍隊を嫌悪する者は「文明の軍隊」を理解していないのだと主張し、さらに、「軍隊と云へば直ちに圧制を連想せしむるは昔の惰力の然らしむる所なり……〔軍隊を厭忌する〕浅慮の徒は……文明の軍隊は自由の保護者たるを知らざるなり」とのべた。[26] 帝国の軍は自由を保護する軍隊であり、封建制度のもとでの圧制の装置とは別のものであることになる。ここで大田は、文明という言葉を、福沢と同様の意味でもちいているように思われる。福沢は、『文明論之概略』のなかで、「自国の独立を得せしむるもの」を「文明」と表現し、さらに「国の独立は即ち文明なり」と約言しているのである。[27] 大田が福沢の用語法を踏襲していたとすれば、「文明の軍隊」とは一国の独立を維持するための軍隊であり、国民軍の観念に相当するであろう。帝国が立憲制度によって国民の自由を保障しているのであれば、帝国の独立を維持する軍隊は、同時に、国民の自由を保護する軍隊でなければならない。大田の思考において、兵役に応じることは国民的同化を完成するために不可欠のものであって、立憲国民の自覚をもち、事大主義を克服して一致協力のうえに産業を振興し、憲政に主体的に参与することと同じ範疇に属していた。

帝国軍隊にたいする大田の高い評価は、明治立憲体制の評価と軌を一にしていた。軍隊への積極的参加は、立憲体制の確立という国民的事業にたいする貢献の一部とみなされていたはずである。しかし、大田自身は、時折、軍隊教育の効果を指摘しあるいは在郷軍人会にたいする好意的な論説を掲載する以上には、兵役忌避問題にこれ以上の関与はしていないようである。かえって、陸軍が、沖縄人は一般に「国民思想」に欠けているという偏見にとらわれるあまり、徴兵にさいして過度に強圧的になることにたいしては、「陸軍当局の反省を促す」文章を掲載しており、軍にたいしても言論人としての距離はたもちつづけていた。[28] この問題は、大田にとっては無視できないものではあっても、主要な関心

事ではなかったというべきであろう。大田の主要な関心は、あいかわらず沖縄の産業振興から離れなかった。産業振興という沖縄人が主体性を発揮すべき課題は、彼の思索のなかで、明治天皇への報恩というあらたな意義をおびていたのであり、大正維新が明治立憲体制を完成させる事業と観念された以上、産業振興も大正維新のなかにあらためて位置づけられねばならなかった。

大正維新と沖縄糖業の関係について大田が論じたのは、「有題無題」連載中の一月三日に掲載した「本県産業革新の時機」という長文の論説においてであった。大田は、この論説の冒頭にとくに「新年劈頭の所感」という一節をもうけて、つぎのように書き出している――「大正維新の声は強烈に吾人を刺激し吾人をして今更の様に自家の周囲を顧み且つ世界の大勢に深き注意を払はしめたのである」。この省察の結果、彼は大正維新についてあらたな「教訓」をえたという。「大正維新の声は只時代が明治から大正へ移りたる為め偶然に発した空音ではない吾々国民の赤誠が　明治天皇の大御心に感孚して誰れ言ふとなく発したのではあるまいかと感ずるのである」[29]。死去した明治天皇と現在の国民とのあいだの、いわば霊的な黙契として大正維新をとらえるにいたったというのである。このようなあらたな認識は、一般に理解されていた大正維新の方向性を否定するというわけではなかった。大田は、大正維新の意味するものは、「諸先輩が既に幾多の説明もせられたが要するに先進諸国と対立して一等国の体面を維持するの実力を蓄積すべしと云ふに過ぎない」。この課題はすでに戊申詔書のなかに明示されていた。「戊申詔書を捧げ熟読玩味せば吾人が今後の世局に処す可の道尽く其中にある」[30]。詔書は「実力を蓄積」するための方法を明示しているというのである。「実力を蓄積するの方は上下一心用を節し業務に恪勤し醇厚の俗を成し荒怠を誡め自強息まざるにある」。この一等国にふさわしい実力のうち、帝国にもっとも欠けているのは「国民の富力」だと、大田はいう。しかし、ここまでの議論はとくに目新しいものではない。大田がえた「教訓」とは何であろうか。

大田はつぎのように主張する――「然らば猶太人の如く支那人の如く脇目も振らず一意専念只管富の蓄積中のみ魂を

打込むべきかと云ふに人はパンのみにて活く可きものに非ずで国も富力のみで維持されるものではない猶太人支那人の富は矢張り猶太や支那の運命を齎すこと言ふまでもない[31]。問題は、富力をえる様態であった。大田は、詔書の「上下心ヲ一ニシ忠実業ニ服シ勤倹産ヲ治メ惟レ信惟レ義醇厚俗ヲ成シ」という文言に依拠しながら、「忠実、勤倹、信義、醇厚等の諸徳を恪守して蓄積し得たる富力でなければ国家隆盛の用を為さない」と指摘する。大田が得た教訓とは、道徳律による民心の再統合こそが「国民の富力」の基礎になければならないということであり、それこそが戊申詔書の趣旨であって、大正維新の課題もこの趣旨の実現にあるということであった。大田は、戊申詔書が発されたときには「荒怠相誡メ自彊息マサルヘシ」という文言をひいて、もっぱら勤倹節約に重点をおいた理解をしめし、明治天皇の死去に際しては、「自彊息マサルヘシ」という言葉をひきながら詔書の意義をとらえかえして、社会的指導層の努力を強調していたが、今回の大正維新にかんする思索をとおして、大田の思考における戊申詔書の意義は、あたらしい時代をみちびく理念として、最終的に確定したものと思われる――「思ふて此に至れば大正維新の声は何となく　先帝陛下の御遺詔でも拝する様な感が起る」[32]。

では、大正維新の遂行にむけて、沖縄人はなにをなしうるのか。沖縄の現状はどのような可能性をしめしているのか。大田はあらためて現状の深刻さを指摘する――「吾人は大正三年の初頭に立つて戊申詔書を拝読し顧みて本県産業界の現状を思へば実に恐懼に堪へない[33]。世界の産業界の大勢が生産費の削減にむかっているにもかかわらず、沖縄の産業はこの流れから外れており、かつては自給していたものも多くは移入品に圧倒されつつある。糖業もこの例外ではなく、「本県の糖業家は……〔世界の〕大勢の波動が時々刻々那覇の市場に襲来するを少しも感じない[34]。それにもかかわらずこれまで沖縄糖業が「命脈」を保ってこれたのは、唯一、「関税の保護」があったからにすぎない。台湾糖業が本来の生産力を発揮するようになれば、この保護政策は「何等かの変化を来す者」と覚悟しておかねばならない。大田にとって、これに対処する途は、生産組合がこれまでいかに不成績であっても、これを結成して製糖規模を拡大し合理化する

以外になかった。生産組合にあらたな可能性をみいださねばならない。彼は農工銀行を組織の中枢におくことで、それをみようとした――「十個の製糖場を合し一の工場を設け此工場を中心として生産組合を組織し幾多の組合を連合して農工銀行の頭取自ら連合組合長となつて指揮監督の任に当り砂糖に対する総ての経済は農銀□極めて密接の関係を持たしめるのが糖業革新の第一歩であると吾人は信じて居る」[35]。彼は、農工銀行の介入によって生産組合の指導者層を一新し、あわせて「今や忠実、勤倹、信義、醇厚の気風将に地を払はんとする有様」にある沖縄社会、とくに農村を建て直そうと考えたのであろう[36]。彼は、さらに翌々日の紙面でこの糖業革新案を各論的に詳論し、その末尾で、「県の産業政策も之〔糖業産業組合〕を中心として立て農銀の営業方針も此方面に確立し斯くして着々進捗することになれば大正維新の真意にも添ひ　今上陛下御即位の記念としても最も適当なる事業と思ふ」とのべた[37]。大田にとって生産組合は、沖縄人が共同性をとりもどし、戊申詔書が説いたような道徳律にもとづいて一致協力して、糖業を振興するための可能な最善の方策であり、沖縄が大正維新に参与する唯一の途であった。そうすることによってのみ、沖縄は国民的同化をはたし、他府県と対等な地位にたって共同生存にもとづく国家の形成に参画できるはずであった。そのための最初の一歩を踏み出すために、大田は沖縄人の一致協力をこれまで以上に情熱をこめて語らねばならなかった。

## (二)　祖国としての日本帝国

なぜ、沖縄人は一致協力できないのか、どうすれば一致協力できるようになるのか。いうまでもなく、この問題は大田にとってきわめて切実であった。大田がどのように展望を模索していたか、その一端をうかがわせるコラムがある。それは、潮東生の署名で、大正三年（一九一四年）九月二七日から翌月一日まで五日連続して掲載された「勢」というコラムである。彼は、連載の冒頭で、「勢」とは「民衆の意志が結合したもの」であって、どのような権力者もこれに

「抵抗することは不可能」であり、「国家の興亡社会の盛衰」はこれの支配するところであるとのべた。[38] では、民衆の意志はどのようにして結合されるのか。彼は、三、四回で明治維新とドイツの宗教革命を例にあげ、最終回におよんで、「共通の利害が明白なる時は治乱共に勢を成し易い」と指摘し、さらに「言ひ換ふれば共通の利害は勢を生ずるとも言へやう」という。民衆の意志は、それが治乱いずれに向くかは別として、共通利害の認識によって結合されることになる。では沖縄人についてはどうか。「今本県の現状を観察するに本県丈け特別に共通して居る利害が多い」。沖縄県に固有の共通利害はたしかに存在している。沖縄人が「勢」を形成すべき客観的な条件は揃っているというのである。問題は、なぜ、それが勢の形成にいたるほど十分には、認識されていないのかということであった。

連載の四回目で、大田は民衆のおかれた状況に言及していた――「何の〔時〕代にも地平線はある然も地平線上に頭を出して居る者は極めて少数である地平線下にある大多数の人間に新しき世界が見へる筈はない……〔彼らは向上や進歩などとは無縁であり〕彼等の状態は狭き世界に蠢動して唯押すな〳〵を絶叫して居る何れに向いても矛盾撞着は免かれない」。[39]「地平線」という表現が、八ヵ月前の「有題無題」で論じたロイド・ジョージ伝におけるそれを踏襲していることは、いうまでもない。地平線下にある民衆とは、なによりも沖縄人そのものであった。五回目では、この状況がさらに実感をこめて語られる――「地平線下の民衆は只刹那々々の呼吸が関の山である甲は自分の呼吸を容易ならしめんが為めに乙を圧迫し乙は丙、丙は丁と相互に押合〔ひ〕へし合ふ……彼等には西が極楽か東が地獄か分る筈がない」。[40] これは、大田が「徒らに兄弟相鬩ぐを事とす」と慨嘆していた、事大主義そのものであった。沖縄人の事大主義は、地平線下におかれながら、なお、「寛闊にして平和なる生活」をもとめる「希望」の、無秩序な表現に外ならなかった。この状態から脱却させる「唯一の方法」は、「反射鏡に依つて新世界を瞰（のぞ）かしむる事」であった。「ルーテル」が「赦罪券」の販売を痛撃してはじめて、民衆が宗教改革に立ちあがったように、知識人が眼前にあるものとは別の「新世界」の可能性を提示してはじめて、民衆は共通利害を認識し、建設的な方向へむかう「勢」が形成されるはずであった。大田の

憤懣は、ふたたび沖縄の知識人にむけられる――「〔沖縄県民の生活に影響する問題が多いにもかかわらず〕未だ県下に之を革新する勢を成すに至らないのは県民の蒙昧到底啓発する方便がない為か地平線上の反射鏡が明瞭ならざる為めか或は本県民が〔一人の知識人も有さず〕挙つて地平線下の押すな〳〵のみなる為めか敢へて識者の一考を煩はす」[41]。

この痛烈な結語だけでは、沖縄人があらたな世界への展望をもちえない状況にあるという大田の焦慮は、おさまらなかった。大田はこのコラムをおえた翌日の一〇月二日、筆名を潮東生から黒旋風にかえて「罪悪の発酵所」という文章を掲載し、その冒頭で「我輩をして今少しく此社会を瞥見せしめよ」とのべたのである。沖縄社会の状況を概括する大田の筆は、さらに激しさを加えてほとんど痛罵に近い――「自分の立場を作る為には如何なる犠牲を〔他者に強いること〕も辞しない、善悪正邪を転倒する位ひの事は屁でもないサ……他人を敲き落とさなければ自分は浮ばれぬと考へて居るのが抑も地平線下の常状で、其押合ひヘシ合ひの中に種々の罪悪は発酵するのだ、沖縄の社会は悉く地平線下の押な押なの境界にあるとすれば沖縄が罪悪発酵所、バチルスの問屋となるも遠くはあるまいテ」[42]。沖縄人は、貧窮のなかにあるがゆえに時代の趨勢を認識できず、そのために後進性を脱却する「勢」を形成できず、「兄弟相鬩ぐ」を事とする事大主義と貧しさとの双方を甘受せざるをえない。この悪循環が、近い将来、道徳的頽廃にもとづく「種々の罪悪」をうみだすことになるだろうというのである。

大田の焦慮は、地平線下にある沖縄社会がますます矛盾を深めていくであろうという、暗い予測にもとづいていた。一刻も早く沖縄を浮上させねばならないが、そのためには、まず沖縄社会が共同体としての実質を回復しなければならないというのが、大田の確信であった。彼は「罪悪の発酵所」を書いた翌週の一〇日に、「抱和力と包容力」と題するコラムを掲載して、「社会には抱和力と包容力が最も大切である」と強調した[43]。「抱和力」とは「人々を親和結合させる力」であり、「包容力」とは「有利なる〔あらたな〕知徳技能を吸収する力」だと大田はいう。沖縄社会はこの二つの力をもちあわせているのだろうか。「我輩は大に之を疑ふものである」[44]。大田の認識では、「抱和力」は「同情即ち思ひや

り」に由来し、「包容力」は「向上心」に由来するものであった。「善美を愛好するの精神」「知能を欣求するの意志」である向上心は、また「隆興の気風」をうみ、「猜忌偏執の生ずべき余地」をなくして思いやりが発揮されるのを可能にし、「人々の幸福を齎す可きもの」である思いやりは、向上心をそだてるものと考えられたのであろう。「抱和力なき社会は潰裂離散を免かれず包容力なき社会は到底進歩しない」[45]。抱和力と包容力とは、沖縄の社会が、事大主義を克服して共同性を再建するための、獲得すべき道徳的規範であった。

このコラムから二ヵ月後の一二月一〇日、大田は「道徳的習性」と題する記事をかかげて、道徳面における沖縄とヤマトの格差を論じた。彼は、沖縄社会には「道徳的習性として見べきものは殆んどあるまい」とくりかえし、「人心に操守もなく信仰もなく締りもない」と指摘した[46]。彼は、このコラムの末尾で、「道徳的習性を固めるには何よりも善を好み悪を憎むの習慣を作るが肝腎だ」とものべている[47]。彼のいう「道徳的習性」は、個々の人間にとって所与として存在する価値規範であり、経験的な議論の埒外にあるものと理解しても誤りではあるまい。「進歩的の社会」すなわち進歩できる社会はこのような「確乎不抜の道徳的習性」をかならず有するものであり、そのような社会は「隆興すべき社会」であって、そこには「典雅の風」がある。ヤマトはそのような「進歩的の社会」の「著るしき例」であった――「日本国民に普通の習性で云へば君が代の唱歌を聞けば覚へず襟を正し勅語の一声で不知不識頭が下る、是れは二千有余年以来馴致の習性で日本魂と云ふものゝ本体を外国人が容易に理解し能はざる所以である」[48]。裏面からみれば「瘠犬が肉を争つて居る様な状態としか思はれない」ような社会を構成している沖縄人は、「進歩的の社会」を形成している「普通の習性」をもつ日本国民にはなりえていなかった。このような道徳意識における格差をうめるために、「何よりも善を好み悪を憎むの習慣を作るが肝腎だ」というのである。

しかし、「地平線下」におかれた沖縄社会が、大田のみるように、道徳面で混乱し頽廃していたとしても、現実のヤマト社会の方も、「確乎不抜の道徳的習性」をもって「典雅の風」をおびていたわけではなかった。大田自身が問題に

していたように、大正初年の西園寺内閣の崩壊は明治立憲制への信頼性をゆるがすものであったし、この大正三年（一九一四年）には、シーメンス事件が表沙汰になって海軍上層部の腐敗があきらかになり、内閣弾劾決議案が上程され、群集が議会におしかけて警備の警官と衝突するという事態までおこっていたのである。大田が、翌大正四年（一九一五年）一月末のコラムで、「本県の社会を根柢から改造しない限り」沖縄が「実質に於ては未だ土人的待遇を免かれない」のは「致方がない」、と苛立ちをあらわにするのをみると、ヤマト社会を理想化したのは、あるべき社会像をしめすことで沖縄の現状にたいする批判をより効果的にするためであったとも考えられるが、それにしても「二千有余年以来馴致の習性」という表現はあまりにも唐突ではあるまいか。[49] 他府県人が建国以来の歴史のなかで「確乎不抜の道徳的習性」をつくりあげたというのなら、論理的には、歴史を異にする沖縄人が「土人的待遇」から抜け出ることなどありえないことになろう。シーメンス事件がおこるような日本社会と、大田がその現状を叱咤してやまない沖縄社会とは、「典雅の風」をおびた「進歩的の社会」であるはずの日本と、大田のなかではどのように関連づけられていたのだろうか。

この「道徳的習性」の一月前の一〇月三一日に掲載されていた「国民的思想の鼓吹」と題するコラムは、それを推測するてがかりを提供している。このコラムが書かれた時期には、ドイツが英仏露に宣戦して第一次世界大戦が本格化していた。世界情勢の激動に対処するためには、日本があらゆる面で独創性を発揮し自負をもたねばならないというのが、このコラムの骨子であった。そのなかで、大田はつぎのようにのべている――「記者は誰やらが同一人種より成る五千万以上の国民を有する国は世界を征服することが出来ると言ふことを記憶して居る、其の理由が何れにあるやは知らないが若し此言にして真なりとせば、万世一系の天皇を戴き五千余万の国民が一大家族たる我日本帝国の如きは古今に類のない強国たるべき資格を十二分に具備して居る訳である白皙人種が世界の優良人種と誇るなら日本国民は神種と云ふ位ひの抱負はなければならない」。[50] 大田が「万世一系の天皇を戴き五千余万の国民が一大家族たる我日本帝国」と表現

するときに、この国民のなかに沖縄人もふくまれているのはあきらかであろう。沖縄人とヤマト人を包含して一大家族をなしている日本帝国が、閥族政治やシーメンス事件、あるいは沖縄にたいする「殖民地的」政策などとは、別の次元に属しているのはいうまでもない。ここに描かれた日本帝国は、「確乎不抜の道徳的習性」をもって「典雅の風」をおびた「進歩的の社会」に対応する国家の姿であった。こうして、これらのコラムのなかでは、二組の国家と社会とが論じられていることになる。一つは、「典雅の風」をおびた「進歩的の社会」と、そのうえに聳える、天皇のもとの一大家族である日本帝国であり、いま一つは、沖縄人とかヤマト人とかという差別観念に支配され、軍の上層部までも醜聞に汚されたような矛盾にみちた社会と、閥族政治によって立憲制度それ自体も揺らごうとしている日本帝国である。前者はたんなる常套的修辞あるいは夢想であろうか。このコラムの検討をさらにすすめるまえに、この二組の社会と国家の姿の関係について、若干の考察をおこなうべきであろう。

まず、矛盾と混乱のなかで国家の支配下に生活している人間集団とはべつの、道徳的かつ進歩的な家族的共同体を構成している「国民」という表象を、どのように考えるか。アンダーソン（Benedict Anderson）は、よく知られているように、国民（nation）を想像されたものだと主張する――「それ〔国民〕は想像されたものである、なぜならば、いかに小規模な国民集団であっても、同じ国民の大部分と知りあい、出会い、彼らについて聞くことはないのだが、それにもかかわらず、各人の心のなかには彼らの聖餐のイメージが生きているからである」[51]。国民という集団を、一生出会うこともない人間までも含めて想像する想像のあり方は、聖餐に参加することによって、おなじ教会につどっている集団を大きな信仰共同体の一部として意識するという想像のあり方と、同じだというのである。ただし、国民をむすびつけるものは、一般的には同一の信仰ではない。それは同一の国家に帰属しているという意識である。それゆえに、アンダーソンは国民を「想像された政治的共同体」（an imagined political community）であると定義する――「それは共同体として想像される、なぜなら、それぞれの国民のなかに現実の不平等と搾取があるにせよ、国民は、深い、水平的な同志的

結びつき（comradeship）として想像されるからである」。彼はさらにつぎのようにいう――「実際に、直接顔をあわせるような原初的な村よりも大きな共同体はすべて（そして、おそらくこれらの原初的な村も）想像されたものである」[52]。集団のもつ共同性は、それを構成する人間の想像の産物だというのである。

そのように想像された国民という共同体は、死すべき人間の有限性を超えた意味をもつ。アンダーソンは、一八世紀まで仏教、キリスト教、イスラムのような伝統的な宗教的世界観がはたしてきた役割を強調し、ナショナリズムはそれに代位するのだという――「〔伝統的〕宗教は……〔老いや病いのような〕人間の苦しみの圧倒的重荷に対し、想像力にみちた応答をおこなってきた……同時に、宗教思想は、一般的には運命性を連続性（業、原罪など）へ転化することで、不死をもあいまいに暗示する。……一八世紀はナショナリズムの夜明けだけではなく、宗教的思考様式の黄昏にもあたっていた……〔しかし〕宗教信仰は退潮しても、その信仰がそれまで幾分なりとも鎮めてきた苦しみは消えはしなかった。……そこで要請されたものは、有限性（fatality）を連続性へ、偶発性（contingency）を有意味なもの（meaning）へと、世俗的に転換することであった。……国民の観念ほどこの目的に適したものはなかったし、いまもない。……偶然（chance）を宿命（destiny）に転じること、これがナショナリズムの魔術である」[53]。ナショナリズムの想像力によって、ひとつの国家の支配下にある人間は、国民という世俗的かつ超越的な共同体の一員になる。この国民にとって、国家は、たしかにたんなる行政単位ではない。「ドブレ（Regis Debray）とともにつぎのように言ってもよいであろう――『しかり、わたしがフランス人に生まれたのはまったく偶然である。それにもかかわらず、フランスは永遠である』」[54]。国民という想像された共同体の超越性は、その共同体の外皮である国家の超越性でもあった。このように、ナショナリズムの想像力によってたんなる行政単位を超えた意味をもち、人間に命を捧げさせるまでの愛着の対象となった世俗的国家が、fatherland、すなわち祖国であった[55]。このように見てきたうえで、大田の「国民的思想の鼓吹」というコラムにもどることにする。

「一大家族」をなす「五千余万の国民」が、想像された共同体であることは、あきらかであろう。大田は、このコラムのなかで、「国民的思想の真髄は自国の国体を信じ自国人を信ずるにある」という。五千余万からなる一大家族を想像させたものは「国民的思想」だということになる。「国民的思想」とはナショナリズムと同義であった。そのように考えれば、このコラムの冒頭におかれた「国家隆盛の機運を誘発するは国民的思想の鼓吹を以て第一とすること我輩の喋々を待たない」という大田の表現は、第一次世界大戦が本格化した時期の論説としては、きわめて自然なものであった。[56] そのような国民的思想によって、日本という国家に属する人間たち、すなわち日本人は、「日本国民」という集団を想像した。その想像の力をさらに飛躍させて「神種と云ふ位ひの抱負」をもてと、大田は主張したのである。大田自身は「祖国」という言葉をアンダーソンとおなじ意味ではつかっていないが、彼が「万世一系の天皇を戴き五千余万の国民が一大家族たる我日本帝国」と表現するとき、それが描くものが、現実の彼方にある祖国の姿であったことは、贅言を要すまい。それは、「実質は征服」であるような「廃藩置県」を強行し、沖縄を「殖民地」でもあるかのように冷淡にとりあつかいつづける国家とはべつの、家族的な共同体としての帝国の像であった。

彼は、このコラムのなかで、そのような共同体の固有性を理念として形成された、国家と社会のあり方を「特殊の国性国習」とよび、「此国性国習に依つて国家は動く」と指摘し、さらにこの「国性国習」を「国民性」と言い換えて、つぎのようにいう――「君主国たり共和国たるを問はず国民性は愛国の精神に根し、愛国の精神は多く建国の精神より発するのである……国民性は人種よりも何よりも歴史の手に依つて製作されるのが多からうと思ふ」。[57] さきに触れておいたように、大田は、大正一年（一九一二年）末、帝国憲法が「皇祖皇宗の御遺訓」であるという認識にもとづいて、「日本帝国は古来純粋の立憲君主国なり憲法は只是れを欽定せられたるのみ立憲の精神は軈て立国の精神なりしなり」と言い切っていた。「愛国の精神は多く建国の精神に発する」と言う大田の言説は、明治憲法とそれが規定した体制にたいする信頼の表明であったことになる。帝国憲法が、神と人が渾然としていた時代からひきつがれてきた「皇祖皇宗

の御遺訓」であれば、帝国の「国民性」は、おなじ悠久の時を経て「歴史の手に依つて製作された」、天皇を戴く家族的共同体を希求する精神の表象であった。大田の思考において、二〇世紀初頭の緊迫した世界に現存する日本帝国と、その支配下に実在する日本人、すなわちヤマト人と沖縄人とは、国民にたいする天皇の「親愛」と国民相互の平等とをうたった帝国憲法と立憲体制によって、また、それを中軸とする国民性によって、想像された祖国と国民に結びつけられていたのである。[58]

祖国としての日本帝国と想像の共同体としての日本国民とは、大田にとって、たんなる理想ではなく、現実化が可能な、現実化すべき課題であった。彼は、抽象論からふたたび現実にもどって、議論をつづけねばならなかった。大正四年（一九一五年）八月の「沖縄県民の位地」というコラムはその一つである。大田は沖縄がおかれている状況をつぎのようにいう――「戸籍面は帝国正当の一地方であるが実際は新附の属地の様に考へられ、国民の頭には琉球人とか内地人とか種族的差別観が胡座をかいて居る、この差別は正しき事実で誰でも否むことは出来ない……簡単に云へば本県の土地は帝国内地の一地方だが本県民は殖民地の土人である」。[59] この状態から脱する途は、「〔国民としての〕本分」をつくし、かつ「全身にヘビーをかけて」みずからの「実力」をしめして他県人に「畏敬の念」を起こさせることのみだと、大田はいう。そのようにしてはじめて、「県民の国民的位置を決定（けつじょう）する」ことができる（ルビは筆者）。[60] あきらかに、このときの「国民」は想像された共同体としての国民であり、「国民的位置」はその平等な共同体の成員としての地位であろう。沖縄人は、みずからの努力によって祖国とその国民にふさわしい存在になろうとする以外に、平等な共同体の一員としての地位を不動のものにする途はないと、大田は主張したのである。しかし、そうするための具体策を大田も持っていたわけではない――「識者果して如何なる考案がある？」。

大田は模索をつづけた。彼の思考の中心にあったものは、やはり沖縄の農村であった。大田の見るところでは、農村は疲弊し経済状況も健全ではなかった。彼は大正五年（一九一六年）一月にはつぎのように指摘した――「遠い将来は

兎も角、今日は全く農村の力に依つて県の生命は維持されて居る。三四年来の経済状態は、誰が目にも病的と云ふことが著しく見へた、然して其の病根が農村に在ると云ふことも、誰の注意も待ずして一般に気付かれた。農村の経済の調子が近来大に狂つて来た、即ち、農村の経済が病的であることは最早探究する余地もない……全体から見渡せば県下農村の疲弊と云ふのは今は疑ふ余地もない」[61]。沖縄が、他府県と同様に国民としての「本分」をつくし「実力」を誇示して、被差別的状況から脱するには、農村の状況が改善されねばならない。彼は、このように指摘する三ヵ月前の大正四年（一九一五年）一〇月、「此春感ずる所あつて農村の状態を実地に視察」した結果を整理して、緒言をふくめて八章からなる「ニクブクの上で」という長文を一三回にわたって連載していた。ニクブクとは「藁で作つた敷物」であり、沖縄の農家の生活はこの敷物のうえでおこなわれると、大田はいう。彼は執筆の動機をつぎのように記している――「私は近来ニクブクの上の生活状態を深く味つて見たいと云ふことを切に感じた、ニクブクの上の生活を解せずして我沖縄の政治教育を談ずるものは、群盲の象を談ずるが如しと思ふからである」[62]。「ニクブクの上の生活」が「土地の歴史」を反映しこれに規定されたものであることは、いうまでもない。「為政者又は教育者諸君」がこれを「深く解せざる」ために、沖縄は「他府県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」のではないか。「如何に文明の事物を輸入しても、其の事物の精神がニクブクの上に溶合はなければ、到底利用厚生の道は開けない、社会の進歩も亦此の辺に根ざす様にならなければ駄目であると思ふ」[63]。

大田はまず学校教育をとりあげて、「実生活に触れて居ない」と批判する――「農民の生活上第一の要件は労働である、然るに従来の〔置県以降の〕農村教育は、労働の習慣を顧みざるのみならず、寧ろ之を破壊するの傾きが多かつたのである、子弟の家業とは全然没交渉の教育をして居たのである」[64]。農民にとって子弟の教育が価値をもつとすれば、それは「〔子弟が〕成業の後若干の月給を握る」という可能性をあたえること以外になかったのであり、子弟が親と同様の農民になるというのなら、教育をうけさせる意義はないことになる。それどころか、「ニクブクの上の茶話に上るも

のは、生物(なま)識の失敗談ばかり」だから、「教育と云ふものは、産を破り家を潰すもの」とみなされることが多かった。教育が労働の習慣を尊重し「断へず日常生活と接触を保つ」ようにしなければ、教育は効果をあげず、したがって、農村があらたな知識によって向上することはありえないであろう。教育の任にあたる学者は、「宜しく其の土地々々に応じ、民衆の程度を考へ、一歩一歩生活の荊棘を開き」、「指導標」をたてて民衆に方向をしめさねばならないし、先達である有識者は民衆を「宜しく一歩一歩案内もし保護もすべしである」[65]。

大田は、さらに、つぎのように警告する――「教育家は国体の重んずべきを教へて居るが、家業の重んずべきに深き注意を払はない、私が憂慮に堪へざる所は此である」[66]。大田は、「農村の経済は何と云つても土地と労力の両足で起つて居る」という[67]。土地とその土地に注がれる労力以外に農村を経済的にささえるものはない。「農村の生活は此の両足の働き如何に依つて忽ち盛衰が地を異にするに至る」。「勤勉の習慣」は、この「両足の働き」を十全にするものであった。農村においては、勤勉であれば、「三四反の土地を耕して優に産を興すに足る」のであり、「日常生活の如きも其の注意を怠らざれば、市場に仰がないでも幾らも向上の方法を見出す」はずである。つまり、市場で「買はねばならないもの」は、「家畜なり作物なり」をその度に市場に出して「必要のものと交換する」ようにすれば、「土地と労力」だけで十分生活できるはずである[68]。農家が経済的に立ち行こうとするのなら、現金支出を不可避とするような商品経済の渦中に入るべきではない、というのが大田の認識であった。これを大田は「自作自給」と表現する。大田は、さらに、勤労が十分な効果を発揮するために、労働の共同性を保存すべきことを指摘して、自作自給、勤労の習慣、共同的精神を農村改良のための「三宝」とすべきだと提唱した。沖縄が祖国の一部とされるにふさわしい位置まで浮上するために、教育は、農村に市場経済に適応するだけの知識と実力をあたえて改良をうながさねばならないが、同時に、農民が勤勉を旨とした、商品経済とは一線を画した生活をおくることを勧奨するものでなければならない。これが、大田がニクブクの上でえた結論であった。

大田は停滞のなかで疲弊を深めていく農村の内部に腰をおろして思索をつづけたが、そのようななかでも、彼の脳裏には想念の世界で輝く帝国の姿があったのはまちがいない。むしろ祖国の輝きは、大田に飽くことなく農村の改良を語らせた原動力であった。彼の思索にあらたな刺激をあたえたものは、大正天皇の即位式であった。明治天皇の死につづく昭憲皇太后の死去によって長引いた諒闇の期間は、たんに服喪の期間というだけでなく、日本社会のさまざまな場面で矛盾が吹き出した暗澹たる期間でもあった。即位の「御大典」は、多くの日本人にとって、日本がようやくあらたな時代を迎えるという、期待をこめた晴れがましい祝祭であった。あらたな時代の天皇制が描いた自画像は、天皇が即位式にあたって発した勅語のなかにしめされている――「朕惟フニ皇祖皇宗国ヲ肇メ基ヲ建テ列聖統ヲ紹キ裕ヲ垂レ天壌無窮ノ神勅ニ依リテ万世一系ノ帝位ヲ伝ヘ神器ヲ奉ジテ八洲ニ臨ミ皇化ヲ宣ヘテ蒼生ヲ撫ス爾臣民世世相継キ忠実公ニ奉ス義ハ即チ君臣ニシテ情ハ猶ホ父子ノ如ク以テ万邦無比ノ国体ヲ成セリ……〔先帝は〕祖訓ヲ紹述シテ不磨ノ大典ヲ布キ……朕今丕績ヲ纘キ遺範ニ遵ヒ内ハ邦基ヲ固クシテ長ク磐石ノ安ヲ図リ外ハ国交ヲ敦クシテ共ニ和平ノ慶ニ頼ラムトス」。明治天皇が憲法発布の勅語において語った臣民にたいする「親愛」は、ここでは「義ハ即チ君臣ニシテ情ハ猶ホ父子ノ如ク」と語られ、憲法の発布は先帝からのうけつぐべき「丕績」とされ、さらに、「内ハ邦基ヲ固クシテ長ク磐石ノ安ヲ図リ外ハ国交ヲ敦クシテ共ニ和平ノ慶ニ頼ラムトス」として、戊申詔書の内容が「遺範」として継受されることがあきらかにされた。[69] 大田のなかで、憲法と戊申詔書があるべき国家の構想をささえる柱であった以上、この勅語が、全体として、彼に安心をあたえるものであったことはいうまでもない。

勅語が大田にあたえたあらたな刺激は、それが天皇と臣民の関係を「父子の如く」と表現したことであった。大田は、翌大正五年（一九一六年）二月二一日から三日連続して掲載した「国民生活と人生」というコラムの最終回で、勅語のこの部分をひいている――「御大典の時の勅語には義は君臣たり情は父子たりと宣はせられた此の勅語が英王露帝若くは独帝の口から出たとすればそれは虚偽であるが建国以来我が国体の流れを酌んで見給へ実に一種言ふに言はれぬ恐ら

く他の国民が迚も味ふべからざる温か味があるこの温か味即ち忠孝一致となり同胞の親愛となるのである」[70]。天皇と臣民が父子のような温かい関係によって結ばれている。この「温か味」こそは、「万世一系の天皇を戴き五千余万の国民が一大家族たる我日本帝国」の一体性を保障するものであった。このような家族的温かさのなかでは、個々人の自己主張はどのような意味をもちうるのかというのが、このコラムの主題であった。標題にいう「人生」は、「ハンモックより」におけるように、「忠恕」によってより大きな共同体をつくろうとする人間の普遍的な生き方であった。それは究極的には、国家間の共同生存を実現して、全人類を包摂する共同体としての統一性へむかうべきものであり、そうすることを大田は「人生の向上」と表現していた。国家はそのような「人生の向上」の通過点にすぎないが、そう考えることが、「社会主義乃至個人主義」のように「個人の権威を余り過大視」し、「現在の状態に於ける国家」の意義を軽視することになってはならなかった。「〔個々人の生活をとってみても〕人類社会と云ふ広い見地から見るも国家の権力の範囲外に独立の生活を営むことは出来ない」からである。「吾人は何の道国民的生活を人生の基調とせざるを得ない是れ動かす可らざる眼前の大事実である」[71]。

「国民的生活」とはどのような生活であろうか。大田は、「人類としての生活ではなく一国民としての生活」、すなわち国家の存在のうえに、それを前提としてはじめて成り立つ生活が「国民的生活」だという。国家の存在を前提とする以上、「一国民としての生活」は「国家に殉ずるを以て最上の正義とする生活」でなければならない。そこでは「個人の権威」はどうなるのだろうか。大田はつぎのようにのべる――「如何なる国民でも自我は認めなければならないが併し其の自我を国家我即ち国体の中に溶解し込んで始めて国民生活を完成するに至るのである」。しかし、自我を国体のなかに「溶解し込む」のであれば、自我を「認める」ことにはならないのではなかろうか。大田はこのコラムではこれ以上くわしく説明していないが、即位式直後の大正四年（一九一五年）一一月一九日の「金口木舌」というコラムにはつぎのような文章が書かれていた――「▲漫然国家本位、社会本位の説を為す者の嗤ふべきは固よりだが▲個人の尊厳

のみを説いて国家社会を全然無視するのも空なる叫びだ……▲社会や国家は自我の延長である……〔身体の諸器官は〕何れもが何れもの與へられた分業のみを遂行し敢て他の器官の為めに図らうとするのでないけれども▲それぞれの分業を遂行する事其事が直に他の器官――従つて身体全体の進展に資することになる▲個人と国家社会との関係も斯うならなれば嘘だ[72]」。この文章からみれば、それぞれの自我の主張が、個々人が意識するかどうかにかかわりなく、国家我の発現という意味をもつようになることが、「自我を国家我に溶解し込む」ことであり、国民的生活の完成であることになる。国家我は自我のなかに胚胎して自我として主張され、君臣のあいだに「父子のような温かい関係」がうみだされるというのである。

欧米の国家の悲劇は、日本とは対照的に、自我を国家我と対立させてしまったことだと大田はいう――「元来欧米人は余り自我を尊重し過ぎた為め其の反動は国家我を軽視し過ぎることゝなり其の結果として国民間に種々の不平均を生じ却つて憂ふべき自我相が到処に出現して国民は漸次悲惨の度を増す様になりつゝあるのではないか[73]」。この議論が、「物質に偏重して精神を侮蔑」している、あるいは「余り個人に我侭をさせ過ぎる」という、彼の近代文明批判の延長上にあることはあきらかであろう。大田の議論は、欧米がおちいった自我の弊害を指摘しながら、西欧近代とは別の、「日本独特の国民生活の発展」のうえにたつ国家像、すなわち祖国の姿を提示する地点に到達していた。それは、戦時と平時を問わず「自我と国家我とが何処までも融合混和」した国家であり、「我が日本国民として世界に誇り得べき特徴を発揮」した国家であった[74]。この国家の中軸が天皇と国民のあいだの「父子の如き」関係であるのはいうまでもない。そのような君臣関係の「温か味」は国民相互間に「姉妹兄弟の温か味」をつくりだすはずであった――「日本国民の相互間若くは君臣の間の情誼は此の温か味に依つて孵化渾成されるのである[75]」。このような国民としての共同性は、「現在の状態における国家」のなかに人生、すなわち人類としての共同性を胚胎させるものであり、そうすることで「自我を程よく調節」することを可能にするであろう。想念のなかの帝国をすっぽり覆う「温か味」は、大田にとっては、それ

以上の説明を要しない祖国の固有性であった――「此れ〔温か味〕は科学的に説明せらるべき問題ではなく我が国体の流れを酌んで味ふべき真実の感じである」[76]。矛盾と不平等にみちた実在の国家のうえに共同体としての祖国を重ねさせるのはナショナリズムの想像力であった。沖縄にたいする愛郷者であった大田の場合にもそれは妥当する。彼の愛郷の思いは、地平線下にある沖縄が浮上すべき目的地としての祖国を必要としたのである。その目的地を大田に構想させた契機は、たしかに、神聖な家長として五千万の国民からなる大家族をひきいるという天皇の自画像であったが、それを契機たらしめたものは、停滞のなかで疲弊し混乱した沖縄にたいして、指針と希望を提示したいという彼の愛郷心であった。

## (三)　仏教精神による社会改良

天皇に率いられた五千余万人の「温か味」に覆われた家族的共同体という、大田が描いた国家像は、天皇制国家が提示した自画像にもとづいていた。その国家像の中軸をなすものが天皇と国民のあいだにある父子のような信頼関係であったことは、いうまでもない。明治天皇が、臣民への親愛を表明する憲法を欽定し、沖縄まで侍従を派遣して状況を視察させ、災害時には他府県にたいすると同様に内帑から救恤金を支出して一視同仁の仁慈をしめし、大正天皇が先帝の開明君主としての姿勢と業績をひきつぐことを宣明したことは、大田にとっては、天皇制が描いた自画像の信憑性を保障するものであったにちがいない。さらに、即位式に際して、向象賢、蔡温、宜湾朝保が、豊臣秀吉、北畠具教などとともに贈位されたことも、新天皇の一視同仁性にたいする大田の信頼を増幅したであろう。もとより、天皇にたいする信頼は、腐敗事件をおこし沖縄人を冷遇する政府や県にたいする評価とはまったく別の次元に属していた。それらの統治機構のふるまいは立憲体制が十全に機能するかどうかによって左右され、立憲体制の機能を保障するものは、天皇

と十分な意識をもった「立憲国民」だと、大田は考えていた。まえにもふれた大正二年（一九一三年）の「通俗政談」のなかで、彼がつぎのようにのべていたことは、その証左であろう――「〔沖縄が衆議院の議席をえたことで〕今後は県の為に不利益とか不便利とか云ふことがあれば……吾々の総代たる代議士が堂々と演壇に起つて不利益不便利の理由を述べ政府の仕打ちが悪ひ時には大臣でも何でも面前で叱責する県庁でも郡役所でも税務署でも警察署でも不法な仕打ちがあれば議会に持出して容赦なく責めることが出来る……斯う云ふことは、天皇陛下からも御許しになつて居る……〔役人の不当な行為に黙従するのは〕天皇陛下に対し奉つては不忠で立憲国民としては恥辱である」[77]。個々の統治機構は、大田の描く祖国像のなかでは固有の意義をもたなかった。君臣関係から派生し、それに次ぐ意義をもったものは、国民相互の「姉妹兄弟の温か味」をおびた共同体的関係であった。前者が祖国像をささえる垂直軸であれば、後者はそれとまじわる水平軸であった。この水平軸のうえに沖縄の位置があるはずであった。垂直軸の意義を語ったのちの大田の思索は、この水平軸をめぐって展開されることになる。

すでにみたように、国民の共同性にかんする大田の議論は、沖縄の農村がかつての共同性をうしなって停滞し疲弊していくのをどう立て直すかというところに立脚していた。この議論は、西欧近代が「物質に偏重し精神を侮蔑する」傾向にたいする批判となり、忠恕を核とする共同生存の主張となり、さらに国民的思想による自我と国家我の合一へと展開されてきた。それらはすべて社会的実践のための、いわば政策論的思索の結果であった。その意味では、これらの議論は言論人としての誠実な議論ではあっても、大田自身の内的確信の表明とはいえまい。大田が、家庭的不和をきっかけとして、確固不動の内的座標軸を宗教にもとめるようになったのは、「近代思想と宗教」を書いた大正二年（一九一三年）の前後であろうと思われる。[78]

家庭の不和は大正五年（一九一六年）にはついに最終的な破綻へ到るが、この間の大田の文章には、苦悩のなかでみずからの存在の意味を模索する姿を窺わせる箇所を散見することができる。大正四年（一九一五年）一月下旬から翌月

初めにかけて連載された「夜半の二時間」にも、そのような箇所がある。これは、「此間に於ける片々たる感想を手帳に書きつけて置いたもの」を「掲げて貰ふことにした」ものだというが、そのなかに「僕はまだ宗教的信仰に入ることが出来ない……其の癖信仰を得たら心の平和を維持するには誠に都合がよからうとは思ふて居る」という文章がある。この項は、さらに、かつて旅行中にであった「熱心なる門徒の婆さん」の記憶につなげられる。この女性は旅館で大田と相部屋になって話をしていたのだが、そこに、女中が障子をあけて寒風が吹きこんだ。女性は思わず「オヽ寒い」といったが「直に南無阿弥陀仏を唱へ出した」というのである。彼はこの記憶をもとに内省をはじめた――「彼女は意馬が狂ふても心猿が騒いでも煩悩の犬が吠ても簡単に南無阿弥陀仏で撃退し得るであらう、僕の頭は暑さにつけ寒さにつけ断へず意馬心猿に踏荒され煩悩の犬に吠えつかれながらどうすることも出来ない、彼の婆さんに取つては南無阿弥陀仏の一語は四十二珊の巨砲より力がある訳だが、僕に取つては豆鉄砲の効能もない……兎に角信仰を得た婆さんが羨ましい様な気もする」[79]。さらに、おそらく不和が最終的な破局へいたった時に書かれたと思われる文章が、大正五年（一九一六年）五月二三日の紙面に掲載されている。これは「頓愚」の筆名で書かれた「三十六島八面観」という連載のコラムであり、この文章はその冒頭におかれている――「〔八面観はむやみに当たり散らすという意味の八面鋒の誤りではないか、また頓愚という熟語はないので頓悟の誤りではないかと、校正係がいうのだが〕併し二つ共間違ひでも何でもない、僕も昨日までは素破らしく賢い積りであつたが、一夜の中に自ら天下の大馬鹿なることを悟り、持前の癇癪玉も喫驚して何処へ逃出した分らない……滅相な……八方に筆鋒を振廻して□を罵り世を詈るが如きは僕の柄でない、初から誤解されても困るから序文替りにこれ丈を後から書添て置く」[80]。

大田は、さきにふれたように、大正五年（一九一六年）の晩秋に大阪の、おそらく浄土真宗の門徒の集会で講演をし、そのなかで自分が真宗に帰依した過程を語っている――「私は人に向つて説法する身分でもありませんが、只親密の間柄に対して、近来私の精神状態の変化を偽らず告白するまでゝあります」[81]。この時までに、大田の煩悶の時期は過ぎて

いたのであろう。その内容は、「安住の地へ」という表題をつけて、翌大正六年（一九一七年）三月下旬から四月上旬にかけて『琉球新報』に一八回にわたって連載された。この連載のなかで、彼はつぎのようにのべている――「心の安静は何処に向つて求むべき乎。私は多年種々の道を辿つて之を探したが……到底無益に終つたのであります。然るに最近両三年の間、苦悶に苦悶を重ね其ドン底に陥つた時、辛ふじて私の心を据置くべき一如の大道を見出したのであります[82]」。その大道を見いだした契機は、「十余年の昔」旅館でであったあの「熱心なる門徒の婆さん」の記憶であったという――「三四年以前不図此事を思ひ浮かべ……信心の力の誠に偉大なることを感じたことがあります。彼女の信心は……〔どのような苦悶も〕南無阿弥陀仏の一声で、手軽く撃退するであらうが、吾々の煩悶は四十二珊の巨砲を持つて来ても、容易に撃退されさうに思はれない、と云ふ様な感想を友人等に話したら、老たりとか何とか大に冷評かされ……〔そのことを忘れていたが〕死にたいと思ひ詰める程、苦悶のドン底に沈んだ時、更に此事を思ひ出したら、何となく心の底から南無阿弥陀仏が有り難くなつて、自然に口から出る様になつたのであります。私が心を据置く一如の大道と云ふのは、即ち弥陀の本願であります、親鸞聖人の教であります[83]」。大田はこの宗教への開眼とでもいうべき情緒の転換について、さらにつぎのようにも語っている――「法然聖人の庵室には……〔貴賤を問わず、源氏平家を問わず、皆〕御同朋御同行として列席して居た。恩怨一如さながら現世の浄土である。釈尊は『怨を以て怨に報ゆれば止む時なし、怨は慈悲に依つて消ゆ』と説かれ、トルストイ翁は『真の宗教は、人類の間に存する敵意を撲滅するにあり』と云ふて居ります。〔衆生済度という〕弥陀の本願の真意を体得して、始めて人間界から、怨と敵意を撲滅することが出来ると思ひます。私は此まで思ひ至つて、漸く孤独の淋しさを忘れ、憤怨の火中から救はれ、我安住の地へ足を向けた様な心持が致します[84]」。大田は、この開眼を境にして「社会の事物に対する私の見方が、全然趣きを異にし」、以下の三条を悟ったという……「第一、人生の真意は、純粋の他愛他利にある。第二、世の中の鬼と云ふものは、唯り我が心にばかり栖んで居ると云ふ事。第三、現在の境遇に対して、常に喜んでベストを尽さねばならぬと云ふ事」（傍点は原文）[85]。以後の大田の論述は、

この三カ条の悟りを解説することにあてられている。以下、大田の解説を追うことにする。

「人生の真意」というときの「人生」は、かつて「ハンモックより」のなかで語られたように、人間としての普遍的な生き方ということであろう。ただし、以前語られたときには、人生は「共同生存」によって支えられる人類の共同性を意味しており、「共同生存」という主張それ自体の意義は、それによって、「頗る悲惨な事」を引き起こしている近代社会にたいする批判的視座が得られるということだったが、今回いわれている「人生」は、「弥陀の本願」に導かれた人間の普遍的な生き方であった。大田は、「弥陀の悲願」は「衆生の苦を抜いて、無上の楽を与へやうと云ふ誓願」であり、「弥陀の大慈悲心」は子を思う親心の「最も純粋な」もので、「此が即ち純粋の他愛」であるという。そのなかには「我が身の為め抔と云ふ分子」は「塵毛程も」ない。この「純粋の他愛」を究極的な価値とすれば、近代の個人主義はその対局におかれることになる――「近代は自愛主義とか、利己主義とか、個人主義とか、云ふ様な思想の影響を受けて、自我に執着しなければ、豪くない様に考へて居るものが多い様だが、是れは人間を動物の境界、畜生道に導く所以ではあるまいかと私は思ふて居ります」[86]。

大田は、いかにも彼らしく、他愛というこの宗教的な愛から、人間の本来的な共同性を導き出そうとする――「人間には牙もなければ爪もない、腕力とてもさう強いとは云はれない。之で多くの動物を征服して唯り地球上の支配権を握つたと云ふのは、勿論智慧が絶れて居るのが重なる要素であるが、其智慧の光が共同共力の道を照し、種族間を相互に愛護する精神が大に発達した故であると思はれます。弥陀の智慧光は、此ドン詰りが大慈大悲にある、と云ふ処まで見透ふされたものと思はれます」[87]。かつて「人生」という観念をささえた「共同生存」は、ここでは「共同共力」におきかえられている。「共同生存」が社会的実践のための功利的観念であったのにたいして、「共同共力」は「他愛」と一体となった人間の「智慧」、すなわち般若という宗教的叡知の表現であり、それを極限にまで純化したところに仏の「大悲大慈」があるというのである。「大悲大慈」の仏が「智慧光」を輝かせ、人間が「大悲大慈」に通じる「智慧」をも

つということは、人間が「本来尊い神性仏性を具へて居る」ということの当然の帰結であった。[88]「共同共力の道」を照らす「智慧の光」は、人間が相互のなかに「仏性」をみいだして平等性を確信することを可能にし、「真の愛真の同情」を抱かせるものであった。人間の共同性は、こうして、人間の仏性に由来するものとされ、その共同性を発揮することが人間としての普遍的な生き方にかなうことであった――「人類をしてます〳〵繁栄せしむるを以て、人生の本旨とするなら、自他無差別、円通渾一の境界に到達するのが、人生究竟の道としなければなりますまい」。[89]

しかし、現実の世界では、共同共力も他愛も実践するのは容易でない。「自他無差別、円通渾一の境界」への到達を阻害するものが、自我への執着であった。「事実は親子兄弟の間でさへ、円満に参らないと云ふのは、余り自我に執着し過ぎる結果ではありますまいか。自我に執着し過ぎると各々狭い世界を作つて其処に割拠し遂には相互融和の道を、尽く塞いで仕舞はなければ止まないのである」。[90] 大田は、自我への執着が「心の鬼」をつくりだすという。「心の鬼」とは一休和尚にまつわる説話に由来する言葉であった――「一休和尚が地獄大夫に『聞きしより見て恐ろしき地獄哉』とやつたら地獄大夫が取敢へず『心の鬼に手引せられて』とつけたと云ふ、噺があります。此処は一休和尚一本まゐつた所だ。人が鬼に見へるのも、詰り我が心の鬼が反映するのである」。[91]「心の鬼」のために、「私共凡夫」は「自他の間に障壁を築いて、自ら世界を狭くする様な始末」である。「心の鬼」を出現させない方策は「自己省察」であり、それを徹底しておこなったのが親鸞であった――「真に自己を知つたものは、自己の罪悪に責められて、他人を責める様な余裕はない筈であります。親鸞聖人の如きは、実に自己省察に徹底したものと思ひます」。[92] 大田は、かつては、共同生存を現実のものにするための規範は、忠恕、すなわち他者にたいする思いやりであると主張していた。忠恕が他者との関係において自我を抑制するのにたいして、自己省察は内なる自己と対峙して自我への執着を解体し、相互のなかに仏性をみいだす作業であった。

大田は、自己省察によって到達される「自他無差別、円通渾一の境界」、いわば超越的規範にもとづく平等性と共同

性に身をおくことで、人間の心が歓喜で充たされるのだという――「楽みに充ちた時には苦みを盛る余地はなく、喜びが一杯になれば悲みが入る余地はない。然して人間は平等の見地に立脚して、始めて常に歓喜に充ちて居られるものであるが、弥陀の悲願は即ち一切平等の人間性を自覚せしむる道で、弥陀の願船に身を托すれば、善悪智愚貧富貴賤の等級はない」[93]。仏の本願に帰依して「大悲大慈の光に包まれた時のみ」、人類は「平等の観念」を味わうことができるというのである。そのようにして「常に歓喜を以て心を充たして置く」ことが、現在の境遇にたいしてベストをつくすための前提であった――「宗教上では此歓喜と云ふのは余程大切なもので、正信偈にも清浄歓喜智慧光と讃美してある。私は歓喜に充ちた心からでなければ、真正の活力は出て来ないと思ひます。如何なる場合に処しても、不平たら〳〵やつて、満足の効果が収めらるゝことは、決してあるまいと思ひます」[94]。

大田の長文は、自己省察によって自我への執着を放棄し、それによって相互のなかに仏性をみいだして、超越的な平等性と共同性の認識に到達するという道筋をしめしていた。この超越的な平等を自覚することが、現実の不遇にたいする不平不満のなかに鬱屈して自暴自棄におちいる危険を避けて、歓喜をもって生きることにつながるのだと、大田は力説した。この一見したところは無際限の現状肯定につながりかねない議論は、大田のなかでは、きわめて現実的な現状改革論であった。大田はつぎのようにいう――「他人が幸福を得たからとて、自分の幸福の分量が減ずる訳はない。自分も幸福を得たければ、足元から懸命に開拓すれば幾らでも得られる。其足元を忘れて世を怨み人を猜むが如きは、即ち煩悩の業と云はねばならない。如何に不平でも不満でも、現在の境遇は即ち我が境遇であるから、之を脱するの道は、只其境遇を充実するの外はない。既に充実すれば水が穴に満て溢るゝ如く、否でも応でも他〔のより満足すべき境遇〕に移らなければなるまい」[95]。気にそまない現実を直視して、なお生き生きと改善につとめるためにこそ、歓喜が必要であり、その歓喜を充満させるものが自他無差別の超越的な平等性を確信することだと、大田は語ったのである。このことを「殖民地の土人」のような扱いを受けつづけている沖縄人につたえるために、大田は、「親密の間柄に」たいして

「偽らず告白」したものを、あえて新聞に掲載したのではなかろうか。宗教的覚醒によっても、社会に働きかけていこうとする、大田の言論人としての姿勢はかわらなかったといえよう。

大田は、「安住の地へ」から半年後、大正六年（一九一七年）一〇月五日から翌月一六日にかけて三一回にわたって「芸窓余談」と題するコラムを連載したが、このコラムでくりかえし語られた主要な論題は、宗教の社会的機能であった。彼の宗教的回心は、言論人としての姿勢にこのような形で反映されたのである。たとえば、四回目のコラムでは、「帝国の教育は、少しも宗教との連絡がないが、是れは今日考ふべき、最も重要の問題ではあるまいか」といい、翌日には、帝国政府が維新以後一貫して「国民の宗教と信仰を破壊」してきたことを問題にした。[96]「宗教は人生の指針」であり、「此指針を失ふ時は、個人としては安心立命の地を得ず、国家としては、遂に国運の衰頽を招致する」。それにもかかわらず、教育問題が論じられるときに宗教のことが語られず、また宗教家も沈黙しているのは、「不思議に堪へない」というのである。[97]さらに、一四回でも、大田は「信仰は思想を〔その枠のなかに〕統一すると云ふが……信仰は事物に真の生命を与へるとも云へると思ふ」と、思想が信仰の支えを必要とすることを説いた。[98]確たる信仰を得ることは、大田自身の経験に照らしても「中年以上からは却々困難」であり「非常の動機でもなければ入り難い」が、「小児の時から躾けて行つたら、如何なる教育を受け、如何なる思想を受入れても、〔信仰の枠内に〕よく統一されて、危険性を帯る様な事はあるまい」。[99]

宗教がそのように働くのは、それが核として内包する自己省察が、人間をして相互の共同性と平等性の自覚へと導くからであった。大田は、さきにふれた大正五年（一九一六年）五月の「三十六島八面観」のなかで、沖縄の社会が「共同生活」のための条件をまったく満たしていないと指摘していた――「宗教上の信念はなし、公徳を重んずる精神はなし、慈愛の心は薄く、自制の意志は弱く、社会上の作法は乱れ、只自我ばかり野獣的に募る様に見へる」。[100]彼は、「芸窓余談」では、「信仰が深くなれば、満身愛に包まれ、慈悲に包まれた様な、心持に成るであらう……自分が其中に溶解

して仕舞ふだらう……〔そうなればなるほど〕人間相互の温味が濃厚になる訳。」と信仰の功徳を語ったが、沖縄の社会に共同性をもたらすには、まさに宗教的自己省察を普及させる必要があると感じていたであろう。[101] 大田は、翌大正七年（一九一八年）一月には「融和渾一」というコラムを掲載して、「他府県と肩を並べる」ために「全県下の融和渾一、官民の協同一致」によって「諸般の改革」をおこなうよう呼びかけたが、この主張の背後には、このような切実な認識があったはずである。[102]

大田の浄土真宗への信仰は、たんに彼の内心の問題ではなく、彼の社会にたいする働きかけの方向を規定するものであった。それだけに、彼はみずからの信仰と天皇制をささえる神道との関係を意識せざるをえなかった。大田は、大正七年（一九一八年）三月、「菊池先生に呈す」という文章を掲載して、「神道を普通の宗教と並立せしむる」ことが「国家の幸福を将来し、国民的精神を鞏固にする所以」かどうかと問題を提起し、さらに、おそらく真宗に帰依したころに伊勢神宮を参拝したとき得た感慨をつぎのように語った――「其の簡素にして然も崇高なる内外宮を拝した時、今までにない一種言ふべからざる感を催ふしたのであります、此の感は宗教上の信仰から来る感とも違ひます、強て言に現はせば吾々の遠祖の廟所にでも参詣した時の様に、崇高の念に懐かしみが交つたとでも申しませふか」。[103] この時以降、彼は神道について「一種の考へ」をもつようになったという。「神道は日本帝国に於ては、各宗教を超越せるのではないかと云ふことです。各宗教を抱容して矛盾撞着することはあるまいと云ふことです」。[104] 大田は、神道にかんするこのような認識を、大正七年（一九一八年）五月にも「神社と宗教」というコラムでくりかえした――「神社が宗教的態度を以て国民に臨むのは、吾人が甚だ好まざる所で、日本国民が神社に対する観念は……実際宗教上の観念を超絶して居る……宗教上の信仰は人間として神仏に接するのであるが、吾々が神社に対するのは、日本国民として祖先の魂に接するのである」。[105] このように理解されたときの神道は、かつて彼が描いた祖国像の垂直軸をなしていた、父子のような君臣関係の超越的要素であった。それは、弥陀の悲願にたいする信仰が、祖国像の水平軸、すなわち姉妹兄弟のようにつな

がった国民という共同体の、超越的根拠であることと一対をなしていた。こうして、大田は、神でもあり人でもあるような皇祖皇宗の宏謨に正統性をもつ天皇制秩序と、仏教的な無差別平等の社会秩序とを、ひとつの祖国像のなかに並立させることができた。しかし、そうすることによって、かつては君臣関係の反映として位置づけられていた水平的国民関係は、この祖国像のなかでは、天皇制の超越性とはべつの超越的根拠をもつことになったのである。

天皇にたいする崇敬が現実の政治社会状況と理念のうえでも完全に切り離されたことで、現行制度とそれを固持しようとする官僚政治家にたいする彼の批判は、一層、歯切れのよいものになったように思われる。大正七年（一九一八年）五月に彼が書いた「現行の諸制度」という短文では、「二三十年以前」の状況にあわせてつくられた「帝国現行の諸制度」、とくに「地方制度や教育制度抔」は現状にあわない、「地方自治の権限の如きは最早大に拡張せらるべき時機である」と主張された。「本県の如き何時までも特別制度を存して置くのは国家としても決して名誉ぢやあるまい」[106]。そのうえで、彼は「国民が御無理御尤もで何もかもへイ〳〵と畏まり奉つる」ことを是とする「官僚政治家」を批判して、「兎に角諸般の制度に向つて大々的改善を加へるのが最大急務」だと主張した。さらにこの翌日の「官僚及び学者に一言す」というコラムでは、「現行の諸制度」の多くが、憲法発布以前の、民権思想の排斥に政府が躍起となっていた時代の「精神」によってうみだされており、「教育の如きも、詮じて見れば、民権思想の排斥を主眼として行はれた……一面から云へば、〔現行の諸制度は〕国民を抑圧する為めの制度と云へないこともあるまい」という主張がなされた[107]。大田の認識のなかで、天皇をのぞいて、すべての人間は自他無差別の平等な存在であった。この宗教的確信が、徹底した民権論者か共和主義者のような制度批判を、大田にさせたのではなかろうか。

この大正七年（一九一八年）五月以降の『琉球新報』は戦火のために散逸しており、これ以上大田の論説を系統的に追跡することはできない。ここで、『太田朝敷選集』に添付されている「年譜」によって、以後の彼の活動を一瞥しておくことにする[108]。彼は大正八年（一九一九年）六月『琉球新報』を去って、末吉麦門冬や又吉康和などと『沖縄時事新

報』を設立するが、一一月頃には末吉らと袂を別って、昭和四年（一九二九年）に又吉によって『琉球新報』に社長として迎えられるまで一時新聞界から身をひいた。しかし、その間も、他の新聞や雑誌に沖縄社会がかかえる問題についての論説を寄稿し、農村状況の改善のための講演をおこない、さらに「無量寿会」を組織して仏教による精神指導につとめている。これに加えて、昭和四年（一九二九年）には首里市長に推薦され、昭和八年（一九三三年）まで市長の任を無報酬で果たした。彼が沖縄社会の現状、とくに疲弊をふかめていく農村の状況を改善するために、ひきつづき奔走しつづけていたことはあきらかであろう。おそらくは、とくに『琉球新報』に復帰したのちはふたたび健筆をふるったものと思われる。それを知るすべはないが、幸いに、大正七年（一九一八年）以降に大田が書いた文章のいくつかは、他の雑誌などに残されている。その一二を見ることで、これまで追ってきた大田の思索が、これ以後どのような軌跡を描いて展開されていったかを、部分的にでも遠望することは可能であろう。

大正一二年（一九二三年）一一月の『沖縄教育』には、「実生活と教育家の態度」という論文が掲載されている。この論文のなかで、大田は、「我当に食を受けて道を成ずべし」という釈迦の言葉をひいて、「衣食足りて礼節を知る」ことは真理だと指摘し、「唯物的社会主義」と「自由経済の思想」は、ともに、この真理の応用における個人のあつかいに「偏重偏軽する所」があると批判して、つぎのようにのべる――「人間は個性を尊重すると同時に、全体の生命即種族的生命を進展することを忘れてはならない。他の一面より云へば、全体を進展させると同時に、個性の発育を怠つてはならない。この二者を工合よく調和するのは機会均等主義である。即ち総ての人々をしてあらゆる機会を平等に享受せしめることである。仏教で所謂高所は高平、低所は低平と云ふもそれで、差別の中に平等を認め、平等の中に差別を認むるのもそれである……世界中の人間が悉く幾分かの相違がある……その体質に於ても、その能力に於ても、その容貌に於ても。……各人の体力能力に相応して、働く機会を均等に享受せしむる外に道はあるまい。極度の自由といふも、この範囲に制限せられなければならない」[109]。この仏教的平等主義の主張は、彼の思索が、大正五年（一九一六年）からの

七年間に一層深化したことを明示している。資本主義の導入に急であった明治国家を検証する大田の眼は、いよいよ厳しい。彼は維新以後の国民教育においては「物質の生産及びその獲得に関しては何等の〔自制する〕訓練もなく……〔日常的な規範であった〕宗教までも無視して意に介しなかった」と指摘する。「かくて我が日本国民は、最近五十年間に於て、物質欲を節制すべき基準を全然喪失して了った」というのである。「今日の日本は世界第一の拝金宗ではないか」[110]。

大田は、さらに言葉をついで、シーメンス事件のような腐敗が、「普通以上の教養」を得た「地位名望ある紳士階級」によってくりかえされたというのは、「明治時代の教育に対する、一大皮肉ではないか」という。彼の認識では、明治時代の教育の欠陥は、それが「種族的生命を持続し発展させること」を十分に強調しなかったことにあった。「慈悲の心」も「国家精神」も「「人類の同胞愛」も、すべてはこの「種族的生命」の持続発展をもとめる「精神」に根源がある[111]。「種族的生命」がかつて「ハンモックより」のなかで語られた「人生」という観念の展開であることは、贅言を要すまい。大田は、この「種族的生命に対する精神」が「菩薩道の精神」だという。彼は、すぐに触れるように、翌年一月の『沖縄教育』に寄稿した「社会改造の基礎精神――般若心経の講話中より」という論文のなかでは、菩薩を説明して、地獄から人間をへて仏にいたる一〇段階の「精神状態」において、仏につぐ階梯だという。「人間の外に地獄とか餓鬼道とか、或は菩薩とか仏とかが客観的に存在するのではない」。菩薩道は菩薩という精神に満たされた世界であることになる。大田はこの「実生活と教育家の態度」においては菩薩の精神をつぎのように讃えている――「仏教で説く菩薩の活動は実に素晴らしいもので、上求菩提、下化衆生といふて、一面には自己の修養をいやが上にも努める、是れが即ち上求菩提である。一面には種々の境界に立ち入つて、悩み苦める一切衆生の救済に任ずる、是れが即ち下化衆生である……菩薩は〔宗教界や教育界だけでなく〕労働者の仲間にも、商工業界にも、凡そ人間の活動する所には、何処其処の差別なく立ち入つて努力精進せらるゝのである。今日でも教育家諸君の中、労働者諸君の中、職工諸君の中、商人諸君の中に、幾多の菩薩が現に活動しつゝある筈である」[112]。

「社会改造の基礎精神」は、「実生活と教育家の態度」をさらに補完するように、「仏教倫理の原則」である五戒十善行をのべ、さらに「六波羅蜜」をおこなう菩薩のことを説明した論文である。[113]「六波羅蜜」とは、布施、持戒、忍辱、精進、禅定、智慧という六条の徳目であり、それを尊重することが「社会改造の基礎精神」でなければならないと、大田は主張した。大田は論文の結語でつぎのようにのべている――「〔菩薩が六波羅蜜を行うのは〕言ふまでもなく自己の人格を完成すると同時に衆生救済の大目的を遂ぐ為めである。これを人間生活の範囲に還元していへば、社会を完全に改造し、総ての人類をその中に安住せしむる基礎となるからである。然らば完全なる社会とはどんなものか、一言にして尽せば苦悩の種子の生へない社会である。我々の社会に今の如く苦に悩むものゝ多いのは完全な社会とは云ひ難い。我々の社会から苦の因縁を除き去つて始めて何物にも拘束せられぬ幸福なる生活が出来るのである」。このように語ったうえで、大田はつぎのように問題をなげかける――「その苦の因縁をいやが上にも続々と叢生せしめ、苦悩のうちになほ深き苦悩の墓穴を掘らしめて居るのは何であるか。社会制度の不備か缺陥か、それとも人間それ自身の精神の堕落からであるか、そのどちらであるか、その両方からであるか」。[114] 彼は、「実生活と教育家の態度」の末尾で、教育家が菩薩道の精神を「普通の論理でいじり廻はして、その価値を定めんとする」ことは、「学問上の一種の遊技に過ぎない」と警告していた。[115]「普通の論理」とは、大正初年以来大田が批判してきた「一切の理想を斥け実証を経ざるものは存在を認めざる」近代科学の論理であろう。大田は、近代社会を支える実証科学の論理に対抗しうる論理を、仏教思想によって見いだしたように思われる。

仏教信仰は彼の思索をささえる基盤でありつづけた。それは、彼に、天皇を別の次元におきながら、なお、明治国家がつくりだした近代社会を批判する視座をあたえた。それは、生存競争のために苦悩の種子がつきない社会にたいして、平等無差別の歓喜にみちた社会を提示する視座であった。明治三〇年代前半から大正末期まで、ほぼ三〇年間にわたる大田朝敷の思索は、社会状況の変遷と彼の内面の変化とによって、いくつもの曲折をふくむ軌跡をえがいてきたが、大

正前半にいたって視座を確立するにいたったのである。さきに紹介した大田の年譜をみても、おそらく昭和一三年（一九三八年）の死にいたるまで、この視座は変わらなかったと思われる。そうであれば、拙論で追跡してきたものは、沖縄という帝国の底辺に登場した一人の誠実な言論人が、沖縄とヤマトの関係のあるべき姿を模索して、ついにこの関係を律すべき理念を仏教思想に見いだすまでの、思索の遍歴であったということになるであろう。

## 結　語

大田朝敷の思索はきわめて多岐にわたって展開されたが、その膨大な著述をつらぬくものは、いかにすれば沖縄は帝国において他県と同等の地位をしめることができるかという問題意識であった。明治以前にすでに沖縄にとって強国であったヤマトは、沖縄が旧慣温存政策によって二〇年間にわたる停滞を余儀なくされているあいだに、近代化と資本主義化においてさらに大きく先行してしまっており、これに伍していくにはあらゆる面で急速な近代化をすすめる以外にないというのが、明治三〇年代における大田の認識であった。彼のこの認識の痛切さは、近代化の手段としての社会的文化的同化という主張となり、経済における近代的改革の提唱となって、『琉球新報』の紙面を飾った。「嘘をする事まで他府県の通りに」という比喩はその一部にすぎない。大田は、帝国の先進地域ではすでに機能している、産業組合や商議所のような経済的組織を、近代化の推進力として樹立しなければならないと提唱した。この主張は、鋭敏な感覚をもつ新聞記者としての多くの観察と調査にもとづいており、それ自体は合理的であった。しかし、この提案はこれという反応をえることがなかった。沖縄社会にかつて存在していた社会的秩序も共同体的慣習も旧慣温存政策のもとで大半がうしなわれ、大田がくりかえして嘆くように、社会には事大主義の風潮のみがひろまっていたからである。このまま

では急速な近代化は望むべくもなかった。大田は、近代化をすすめるために、かえって伝統的な共同体秩序の復活をもとめざるをえないという矛盾に陥った。明治三〇年代にあらわされた、沖縄人の無気力さや利己的な行動に苛立ち痛罵する大田のコラムは、彼自身の矛盾の深さの表現でもあった。

経済面の組織化という主張は、日露戦争にともなう砂糖消費税の引き上げと、帝国の経済力を飛躍的に増加するという「戦後経営」の機運とのなかで、砂糖与を基盤とする糖業組合結成の提唱に収斂した。これは、一方では糖業農家を負担増に対応させ、他方では沖縄をして他県の発展にこれ以上遅れをとらせないための、切迫した提言であった。しかし、県も農家もこれに反応しようとはしなかった。大田が、みずから砂糖委託販売会社をつくって農家の砂糖売却を集約すべく奔走し、さらに消費税の引下げのために議会や政党に働きかけたことは、彼の焦慮の深さを雄弁に表現している。彼の活動は、糖業農家が糖商へ売却する砂糖の相場を明示して農家の立場を改善し、消費税の減率を実現したが、念願の糖業組合を普及させるにはいたらなかった。その奮闘のなかで、彼は、農民の日常生活に入りこみ、そこで、農村を中核とする地域共同体こそが国家の基底を支えていると確信したのであろう。彼が、明治三九年（一九〇六年）に、「中央集権といふものは決して政治の要を得たものでない」とのべ、さらに、地方自治の基礎は政府が「天然の自治団体」とその「良習慣」を尊重することにあるとのべたのは、その証左である。農村共同体にたいするこのような認識は、さらに明治四〇年（一九〇七年）には、「田家は襤褸に包める珠玉」であり、「国家の光輝」の多くがそこに由来しているという主張にまで発展した。近代化をすすめるための手段であったはずの共同体的秩序は、沖縄社会の依拠すべき社会的文化的基盤として認識されるようになったのである。

この共同体主義的な発想の分権性は、同化による急速な近代化という当初の枠組みから大きく外れていたが、さらに明治四四年（一九一一年）には、より明確に、沖縄人は、「独立自治」を担う「自治の民」として、「一致協同」して殖産興業につとめねばならないという呼びかけに表現された。「独立自治」の実質が地域の経済的自律性によってあたえ

られるのであれば、地域の経済的発展はその地方の歴史的固有性に適合したものでなければならない。国家の超越的固有性たる国体に還元しきれない、「土地の歴史」が強調された所以である。この段階で大田は、国家を、「土地の歴史」という固有性をもった地域が、天皇に体現され憲法によって宣明された国家的固有性によって連接したものとして、漠然と構想していたのではあるまいか。地域における殖産興業は、このような構造を通して、国家の繁栄に寄与すると考えられたのであろう。沖縄の土地の歴史に根ざした経済振興策の根幹は、大田にとっては、沖縄人の手で沖縄を開発することであり、そのためには、甘蔗農家が同時に製糖業者であるという状態を変えることは絶対的に排除されねばならなかった。かつて糖業を急速に近代化するために提唱された糖業組合は、零細農家を維持しながらなお糖業の集約をはかり、沖縄を他県と対等な地位におくという離れ業を可能にする、唯一の手段と考えられるようになったのである。

急速な近代化のための同化という方向性は、こうしてほぼ一〇年のあいだに、地域に固有の共同性と両立しうる経済的発展の模索へと変化していった。この変化をさらに急激なものにしたのが、明治天皇の死であった。大部分の日本人にとって、明治天皇は日本を強力な近代国家にしあげた信従するにたる君主であった。とくに大田にとっては、天皇は一視同仁の徳をそなえた立憲君主であり、沖縄人が自己の努力によって他県と対等な位置にたつことができるという展望を保障する存在であった。大田は、明治天皇を追慕するなかで明治四一年（一九〇八年）に発された戊申詔書の意味を捉えかえし、沖縄における糖業振興を、たんに国家的繁栄にたいする寄与とするにとどまらず、先帝にたいする「報恩」と意義づけるようになったが、さらに、中央政局の混乱と憲政をめぐる論議のなかで憲法の正統性の根拠について思索し、憲法は「皇祖皇宗の御遺訓で帝国の宏謨」であって、以後の諸天皇もこれを遵守すべきものであるという見解に達した。その憲法の精神は、天皇が神明に誓った「五カ条の御誓文」、とくにその冒頭におかれた「万機公論」の一条に表現されているというのである。皇祖皇宗の遺訓としての憲法にしたがって天皇が君臨し、その天皇のもとに政党政治が展開され国民が結集しているという体制が、大田の理解する明治立憲制国家であった。この体制のなかで、沖縄

は自治権をあたえられ固有の発展をとげる可能性を得てきたのだと、大田は認識していた。すでに「土地の歴史」が強調されていたことを考えあわせると、大正初年までにすでに、後年彼が描くことになる祖国像の原型が、おぼろげにではあるが姿を現しはじめていたのを見ることができよう。彼の愛郷主義と帝国のナショナリズムをつなぐ回路が開かれようとしていたのである。

明治三〇年代の大田の思索は、資本主義的近代化の推進と伝統的共同体秩序の維持との葛藤をかかえこんでいた。この葛藤は、共同体的秩序の維持発展のための限定的な近代化を構想するにおよんで落着したが、大正初年に帝国の立憲体制が依拠する正統性を皇祖皇宗の宏謨にもとめたときに、彼の思索は、資本主義的近代化によって国力を発展させるという必要性と、立憲体制の超越的正統性とのあいだの緊張をふたたび抱えこまざるを得なくなった。いうまでもなく資本主義的近代化が実証的科学をその不可分の要素として随伴していたからである。皇祖皇宗の宏謨に立憲制の正統性をもとめる以上は、近代化をこの超越性に折れ合わせる論理が必要であった。この論理をもとめる作業は、仏教に傾斜しはじめていた大田にとっては、私的な意味でも重要であった。大田が、「近代思想と宗教」を著して、実証科学に全面的に依存した近代社会が、理想も道徳ももちえず、極端な貧富の差を是正することもできないのは、宗教の影響力を不当に奪ってしまったからだと強調したのは、この私的な動機のあらわれであった。

近代社会にたいする批判は、さらに、貧富の格差に論点をしぼって宗教的色彩をつよめながら継続され、近代化によって激化する生存競争にたいして「共同生存」という価値規範が提示されるようになる。「共同生存」は人間が「忠恕」すなわち相互に思いやることによって可能になるものであり、宗教はそのような「思いやり」を一般に普及する役割を担うのだと大田は主張した。共同生存によって、近代化のなかで失われた地域的共同性が回復でき、再生した地域的共同体同士が国家のなかに共同生存することで、国家は共同体としての実質をたもつことができる。さらに、国家間の共同生存によって人類全体を包含する共同体を実現することさえも可能であった。ヨーロッパから世界中に波及して

きた近代化の動きは、地域的共同体を解体し再編し統合して中央集権国家をつくり、さらに国家がみずからの外にある弱小地域を統合した帝国までもうみだしてきたのだが、大田の議論はこの道筋から脱却した未来の可能性をも提示するものであった。かつて「土地の歴史」として語られた共同体主義的主張は、こうして、共同生存の論理が地域から全地球規模にいたるまで貫徹した「よく統一された」世界を展望するところにまで展開され、地域的共同体は、国家的共同体の基礎単位としてのみならず、いつの日にか実現されるであろう全人類的共同体の基礎単位としても、存在意義を付与されたのである。

忠恕による共同生存という観念にもとづいて捉えなおされれば、沖縄のような一つの地域を律する価値規範と日本全体を律する規範とのあいだに質的な差異はなかった。大田が初期にかかげていた社会的文化的同化という主張が、国家にたいする責務を他県と同等に担うという意味の「国民的同化」に変化しているのは、このような認識の反映であった。もはや沖縄だけに必要な行動規範があるわけではない。沖縄人はみずからの持ち場で、他県人が果たしているように、みずからの責務を果たせばよい。大田の沖縄にたいする愛郷の思いは、ヤマトとの対抗という枠を超えたといえよう。沖縄人の責務はやはり生産組合による糖業振興以外にありえなかったが、すでに先進資本主義社会を批判するなかで超越的な理想や道徳の必要性を確認したうえでは、責務としての産業振興はたんなる資本主義的発展を意味するものではありえなかった。大田は、大正二年（一九一三年）、戊申詔書の意味をふたたび捉えかえして、「国民の富力」の蓄積は、詔書がしめした「忠実、勤倹、信義、醇厚等の諸徳」の「恪守」のうえにおこなわれなければ、「国家隆盛」に意味をもたないと指摘した。立憲体制の超越的正統性は、国家とそれを構成する地域が共同性を維持するための「諸徳」の根源であり、その「諸徳」は資本主義的近代化がそのなかにおかれるべき枠組みであった。大田が「皇祖皇宗の宏謨」に立憲制の正統性をみいだしたときに思索のなかに抱えこんだ緊張は、こうして解消された。

「皇祖皇宗の宏謨」に由来する徳にもとづいた共同体という、あるべき帝国の姿は、翌大正三年（一九一四年）一二月

には、「万世一系の天皇を戴き五千余万の国民が一大家族たる我日本帝国」と表現されるようになる。このように観念された祖国の一員たるにふさわしい地点まで、沖縄人は、戊申詔書にしめされた方向にそって、主体的に努力をしなければならない、と大田は呼びかけた。大田の眼前にある農村が疲弊を深めつつあっただけに、想念のなかにある祖国は一層輝き、彼の呼びかけは一層痛切であった。大田のなかにあった祖国像は、大正天皇が即位式にさいして天皇と国民の関係を「父子の如く」と表現したことで、さらに詳細になり、「自我と国家我とが何処までも融合混和」した家族的「温か味」に覆われた国家と表現されるようになる。この祖国像の垂直軸は父子のような君臣関係であり、水平軸にあたる国民相互の関係は、その「温か味」を反射して「姉妹兄弟の温か味」をおびるものとされた。

しかし、この段階では、「父子」のような君臣関係が国民相互のあいだに「姉妹兄弟の温か味」を醸しだすという主張は、なんらかの根拠をもっていたわけではなかった。国民は本来平等であるという確信を大田にあたえたのは、立憲体制にかんする考察ではなく、大田が私生活の煩悶のなかで傾倒していった仏教信仰であった。おそらく大正五年（一九一六年）秋までに、仏教への信仰は、大田に、すべての人間が「本来尊い神性仏性を具へて居る」という平等性にたいする宗教的確信をいだかせた。この仏性を発現させるものは、「自己省察」による我執の放棄であった。自己省察によって、人間は互いのなかに仏性を見出して無差別平等を体得でき、平等性を体得することによって、人間は歓喜に満ち溢れることができるのであり、そうなってはじめて、現実を直視し、不本意な状況を改善するためにいきいきと働くことができる。この宗教的確信は、一方で、大田に、国民のあいだの「姉妹兄弟の温か味」の源を、父子のような君臣関係とは別のところに見ださせることになり、大正天皇とその帝国にたいする見方を、かつてよりも醒めたものにしたように思われる。他方で、この確信は、信仰の深まりに比例して、眼前の帝国を批判する大田の視座をしだいに不動のものにしていったようである。大正末期までには、大田は、歓喜を他者にひろげるための菩薩行を語り、教育者に菩薩としての役割を要請し、自己省察をひろめるようもとめた。やがては、沖縄をふくめた帝国が全体として歓喜に包まれ

るであろう。彼の想像のなかだけにあった平等な社会は、現実の帝国のなかに顕現するにちがいなかった。

こうして、大田にとって日本帝国とはなんであったかという問いに、仮説的な回答を提示することができよう。それは、沖縄人の主体的な努力によって沖縄が他県と同等な地位に立つ可能性を、保障する国家であった。この努力が他県なみの実力をつけることを目標とするものであったのはいうまでもない。社会的文化的同化も国民的同化も、この努力の基本的な要素であった。沖縄が帝国を離れることがありえない以上、希望しうる最善の道はこの可能性を実現することであって、それ以外ではなかった。この保障の信憑性は、明治年間においては、なによりも一視同仁の明治天皇と彼が欽定した憲法によってあたえられていた。この保障を信頼することなしには、廃藩置県と旧慣温存政策によって荒廃した沖縄の社会をたてなおすという目標それ自体が、成り立ちえなかったであろう。しかし、有徳の天皇による保障は属人的な限界をもたざるをえない。明治天皇の死後、大田は先帝にかわるものをもとめて、憲法の超越的な正統性に想到し、そこから天皇のもとに凝集した一大家族としての帝国を思い描いた。それは、近代主義の、個人の自由を強調するあまりに弱者を生存競争のなかに放置するという弊害から解放され、共同共力に支えられた、平等な共同体としての祖国であった。祖国は、大田の愛郷主義が必要とした希望であった。大田は、沖縄社会の改革をめざす見通しのない苦闘のなかで、現実の帝国のなかに、それと二重写しになった祖国という希望を見いだしたのである。

## 四　平等な社会への展望

（1）比屋根照夫・伊佐眞一編『太田朝敷選集』中巻、第一書房、一九九五年、四〇三頁（以下、『太田朝敷選集』中巻、と略記）。

（2）比屋根照夫・伊佐眞一編『太田朝敷選集』上巻、第一書房、一九九三年、三三七―三四〇頁（以下、『太田朝敷選集』上巻、と

略記)。

(3) 比屋根照夫・伊佐眞一編『太田朝敷選集』下巻、第一書房、一九九六年、八一頁(以下、『太田朝敷選集』下巻、と略記)。

(4) 同書、八三、九〇頁。

(5) 同書、八八頁。

(6) 『太田朝敷選集』中巻、一三九頁。

(7) 『太田朝敷選集』下巻、八七頁。

(8) 同書、八七—八八頁。

(9) 同書、八八頁。

(10) 同。

(11) 同。

(12) 同書、八五—八六頁。

(13) 同書、八五頁。『歎異鈔』にはつぎのように書かれている——「念仏者は無礙の一道なり。そのいはれいかんとならば、信心の行者には天神・地祇も敬伏し、魔界・外道も障礙することなし……」金子大栄校注『歎異鈔』、岩波書店、一九八一年、五二頁。

(14) 『太田朝敷選集』下巻、八八頁。

(15) 同書、八九頁。

(16) 同書、九〇頁。

(17) 同書、九一頁。

(18) 同書、一〇四頁。

(19) 同書、一〇五頁。

(20) 同書、一〇七頁。

(21) 同。

(22) 同。

(23) 同書、一〇九頁。

(24) 『太田朝敷選集』上巻、二七二頁。

(25) 『琉球新報』大正五年一月二七日。沖縄県の連隊区司令官は、この『琉球新報』に説諭文を掲載して、「本県民徴兵忌避の跡を察するに従来軍隊なるものを誤解し或は其真相不知の結果に基く」ものだという判断をしめし、忌避は「教へさるの罪にして知ら

さる者の過にあらさるなり」と断定し、さらに、「往年徴兵忌避者多き地方と目せられたる我沖縄県の汚名を一洗せんことを期せられたし」と、識者にたいして勧告した。

(26) 『太田朝敷選集』下巻、一一〇頁。

(27) 福沢諭吉（松沢弘陽校注）『文明論之概略』、岩波書店、一九九五年、三〇一頁。

(28) 『太田朝敷選集』下巻、一六四頁。大田は、大正四年六月二〇日の『琉球新報』に「雪冤」と題する論説を掲載して、明治四三年に本部桃原の徴兵署が徴兵忌避容疑者にたいしておこなった、あきらかに常軌を逸した強制的な身体検査事件をとりあげている。この事件は、徴兵官の暴虐をみた沖縄人が大挙して署内に乱入し、署内の軍人がこれをおそれて山中に逃げ込むという騒動に発展した。大田は、この騒動の責任は陸軍にあるにもかかわらず、沖縄県民が「国民的精神」に欠如している証拠にされていると、憤懣をあらわにしている。

(29) 『太田朝敷選集』中巻、四一〇頁。

(30) 同。

(31) 同書、四一一頁。

(32) 同。

(33) 同。

(34) 同書、四一三頁。

(35) 同書、四一八頁。

(36) 同書、四一二頁。

(37) 同書、四二四頁。

(38) 『太田朝敷選集』下巻、一二〇頁。

(39) 同書、一二四頁。

(40) 同書、一二四―一二五頁。

(41) 同書、一二五頁。

(42) 『琉球新報』大正三年一〇月二日。

(43) 『太田朝敷選集』下巻、一三一頁。

(44) 同。

(45) 同。

(46) 同書、一四九頁。
(47) 同書、一五〇頁。
(48) 同書、一四九頁。
(49) 同書、一五九頁。
(50) 同書、一三七頁。
(51) Benedict Anderson, Imagined Community: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London, Verso, 1991, p. 6. いうまでもなく、キリスト教の聖餐は、キリストの肉と血として観念されたパンとぶどう酒を分かちあう儀式である。中川憲次師のご教示によれば、説教が見えざる神の言葉とされるのにたいして、この儀式は目に見える神の言葉であるとされる。この儀式がいかに小さな教会でおこなわれたとしても、そこに参加する者は、みずからの信仰を再確認すると同時に、全世界にひろがるキリスト教共同体の存在を意識するという。
(52) Ibid.
(53) Op. cit., pp.10-12.
(54) Op. cit., p.12.
(55) Op. cit.,pp.7, 53. 祖国という言葉は、すでに幕末一八一一年に著された平田篤胤の「志都能石屋講本」のなかにみえる――「我国は万国の祖国、我大君は即ち万国の大君に大坐ますことを弁へ、また万国よりは皇国を慕ひ奉る由縁をも知べきことでござる」(『新修　平田篤胤全集』第一四巻、一九頁。)。しかし、この引用からもあきらかなように、この祖国は他国あるいは他地域にたいする支配の正統性をあらわすものであって、ナショナリズムの想像力がつくりだすfatherlandではない。日本でfatherlandとしての祖国が語られるようになるのは、おそらく日清戦争前後のことであろうと思われる。
(56) 『太田朝敷選集』下巻、一三七頁。
(57) 同。
(58) 帝国憲法発布の勅語には「朕カ親愛スル所ノ臣民ハ即チ朕カ祖宗ノ恵撫慈養シタマヒシ所ノ臣民ナルヲ念ヒ其ノ康福ヲ増進シ其ノ懿徳良能ヲ発達セシメムコトヲ願ヒ又其ノ翼賛ニ依リ與ニ倶ニ国家ノ進運ヲ扶持セムコトヲ望ミ……」という表現がある。また伊藤博文は帝国憲法第二章「臣民権利義務」を解説するなかで、つぎのようにのべている――「蓋祖宗ノ政ハ専ラ臣民ヲ愛重シテ名クルニ大宝ノ称ヲ以テシタリ……蓋上ニ在テハ愛重ノ意ヲ致シ待ツニ邦国ノ宝ヲ以テシ下ニ在テハ大君ニ服従シ自ラ視テ以テ幸福ノ臣民トス……維新ノ後……日本臣民タル者始メテ平等ニ其ノ権利ヲ有シ其ノ義務ヲ盡スコトヲ得セシメタリ」(伊藤博文『憲法義解』(国家学会蔵版)、丸善、昭和一〇年、三五―三六頁。)。

(59) 『太田朝敷選集』下巻、一七〇―一七一頁。
(60) 『太田朝敷選集』下巻、一七〇頁。
(61) 『琉球新報』大正五年一月一八日。
(62) 『太田朝敷選集』上巻、三四八頁。
(63) 同書、三五〇頁。
(64) 同書、三五七頁。
(65) 同書、三五七―三五八頁。
(66) 同書、三六六頁。
(67) 同書、三六三頁。
(68) 同書、三六七頁。
(69) 前述したように、戊申詔書は、「国交ヲ修メ友義ヲ惇シ列国ト與ニ其ノ慶ニ頼ラムコトヲ期ス……文明ノ恵沢ヲ共ニセムトスル固ヨリ内国運ノ発展ニ須ツ」とのべていた。
(70) 『太田朝敷選集』下巻、一七九頁。
(71) 同書、一七八頁。
(72) 『琉球新報』大正四年一一月一九日。このコラムは無署名だが、文体と論旨から判断して、大田が執筆したものと思われるが、かりにそうでなくとも、大田の考えを反映していたことは間違いあるまい。大田がデング熱で病臥を余儀なくさせられるのは一一月二一日だから、この記事を書く、あるいは校閲することは可能だったはずである。『琉球新報』大正四年一一月二九日参照。
(73) 『太田朝敷選集』下巻、一七八頁。
(74) 同。
(75) 同書、一七九頁。
(76) 同。
(77) 『太田朝敷選集』上巻、三三六頁。
(78) 『太田朝敷選集』の年譜によると、家庭の破綻は大正五年頃とされている（『太田朝敷選集』下巻、六二八―六二九頁）。しかし、大田が将来どこからかむかえるはずの養子にめあわされるべく、母親のマカトと一緒に大田と同居していた音子が、マカトに連れられて家を出たのは、女学校を卒業した大正二年であったと、音子は、晩年、その娘である屋部公子氏に話している。屋部氏のご教示によれば、音子はこの直後に日本女子大学に入学して上京し、大正四年頃大学を中退して一時帰郷したのち、大正五年に

京都で、当時京都大学に在学していた伊礼肇と結婚生活をはじめた。そうであれば、実質上の妻であるマカトと自分の娘として溺愛していた音子が戻らないことが大正五年に確定したことで、大正二年前後からはじまっていた大田の私生活の破綻は最終局面をむかえたことになる。

(79) 『太田朝敷選集』下巻、一五二―一五三頁。
(80) 同書、一八四頁。
(81) 同書、二一二頁。
(82) 同書、一九八頁。
(83) 同書、一九九頁。
(84) 同書、二〇二―二〇三頁。
(85) 同書、二〇三頁。
(86) 同書、二〇四頁。
(87) 同書、二〇四―二〇五頁。
(88) 同書、二〇二頁。
(89) 同書、二〇六頁。
(90) 同。
(91) 同書、二〇二頁。
(92) 同書、二〇七頁。
(93) 同書、二一〇頁。
(94) 同書、二〇九頁。
(95) 同。
(96) 同書、二一七、二一八頁。
(97) 同書、二一八―二一九頁。
(98) 同書、二二九頁。
(99) 同書、二二九―二三〇頁。
(100) 同書、一八八頁。
(101) 同書、二三一頁。

(102) 同書、二五二頁。
(103) 同書、二五六頁。
(104) 同書、二五六―二五七頁。
(105) 同書、二六五―二六六頁。
(106) 同書、二六二頁。
(107) 同書、二六三―二六四頁。
(108) 同書、六三〇―六四一頁。
(109) 同書、二七一頁。
(110) 同書、二七五頁。
(111) 同書、二七六頁。
(112) 同。
(113) 同書、二九一頁。五戒は殺生戒、偸盗戒、邪淫戒、妄語戒、飲酒戒で、十善行は、五戒をまもることと不悪口、不両舌、不慳貪、不瞋恚、不邪見。
(114) 同書、二九八頁。
(115) 同書、二七七頁。