

日琉同祖と沖縄人の個性(二) : 伊波普猷論のための覚書

石田, 正治
九州大学大学院法学研究院

<https://doi.org/10.15017/3890>

出版情報 : 法政研究. 71 (1), pp.1-50, 2004-07-15. 九州大学法政学会
バージョン :
権利関係 :



日琉同祖と沖縄人の個性(三)

——伊波普猷論のための覚書——

石田正治

はじめに

一 「琉球人の祖先に就いて」

(一) 『古琉球』の方法について

(二) 日琉同祖論

(三) 古琉球とヤマト

(四) 書かれなかつた結論(以上第七〇巻第三号)

二 「琉球史の趨勢」

(一) 叙述の姿勢——キリスト教信仰と国学的方法

(二) 偉人伝——向象賢・蔡温・宜湾朝保

(三) 沖繩人の個性——帝国のなかの沖繩人(以上本号)

三 同祖論と個性論

むすびにかえて

二 「琉球史の趨勢」^①

(一) 叙述の姿勢——キリスト教信仰と国学的方法

伊波は「琉球史の趨勢」の本文の冒頭で、この論考が「琉球の代表的人物が自国の立場に就いて如何なる考へを懐いてゐたか」ということを主題として述べてうえて、さらに、論をすすめるにあたっての基本的な姿勢をしめしている。この二つの文からなる冒頭におかれた叙述は伊波の方法論を確かめるためにも、やや詳細に見ておく価値がある——「一体世の大方の人は琉球史上特殊の時代の人民がはたらき又考へた結果を見て直ちに琉球史を一貫せる精神を捕らへようとする傾きがありますが、これは余り宜しくない態度であります。慶長十四年の琉球入とか明治十二年の廃藩置県とかいふやうな社会の秩序の甚しく乱れた時代にはいつも感情が働き過ぎる故、一般の人民は正当に時勢を解釈することの出来ないものであるが、偉大なる人物は如何なる時代にもその理性を失はないで、正当に時勢を解釈し、且つ衆愚を誘導して、之に処する道を知らしむるのでありますから、吾人はかゝる人物の考へやはたらきによって、沖繩人の真面目なる所をしらなければなりません^②」。あきらかにカーライル(Thomas Carlyle)の影響を表現すると思われる第二の文が、最初の文を敷衍しているのはあきらかであろう^③。「特殊の時代」は「社会秩序の甚だしく乱れた時代」で

あり、琉球史における画期をなす変動期であった。そのような時期に「はたらき又考へた」という「人民」が、「一般の人民」、「偉大なる人物」に導かれた「衆愚」と同義であることも、自明であろう。

これらの一般の民衆は、第一論文である「琉球人の祖先に就いて」においては、祭政一致の統一国家を形成した「政治的人民」であり、オモロを謡い東南アジアに航海して資質の高さを誇示した集団であった。そこでは、民衆の意識と行動は、琉球的なるものの顕現であり、海洋王国の精神の発露そのものとして描かれていた。しかし変動期においては、民衆は、「感情が働き過ぎ」て時代に対処できなくなるのであり、もはや琉球的なるものの担い手ではありえない。琉球王国は、琉球入によって「悲惨なる存在」になりながらも、明治帝国に統合されるまで生き延び、「琉球民族は蘇生」しえたが、それは、「偉大なる人物」がその時その時に応じて「正当に時勢を解釈」して民衆を導いたからであった。逆境にあつて琉球史の方向をさだめた人物こそは、「琉球史を一貫せる精神」の体现者であった。これらの人物が意図し行動した跡をみることによつて、沖縄人の真面目すなわち本来のあるべき姿を再認識しよう、と伊波は呼びかけたのである。この方法論は、あきらかに「時代精神」の認識を課題とする国学のそれであり、「人間の精神から産出されたものの認識」という文献学の標語に適合している。国学的方法是、第一論文においては集団としての沖縄人の特性を提示するために用いられたが、この論文においても、対象は集団からその指導者へと移りはするが、一貫しているといえよう。

方法論にかんする伊波の記述はこれだけだが、この論文を読むうえで留意しておくべきことがもう一つある。それは、伊波のキリスト教信仰である。本論の序章で先取的に引用しておいた「天は沖縄人ならざる他の人によつては決して自己を発現せざる所を沖縄人によつて発現するのであります」という主張は、この論文が宗教的確信にもとづいて著されている可能性を示唆している。伊波の信仰はこれまでの伊波研究ではほとんど触れられていないが、比屋根照夫の著作「伊波普猷年譜」には、伊波とキリスト教会との関係が明確に示唆されている。⁽⁴⁾「年譜」によれば、伊波がキリスト

教に出会ったのは、「極度の神経衰弱」におちいつっていた明治三四、五年（一九〇一、一九〇二年）頃であつて、彼は、西本願寺派の仏教青年会で維摩経の講義を聞く一方で、「オールドリッチ女史のバイブル・クラスに入会」したようである。このバイブル・クラスのことについては、比屋根の年譜よりのちに公刊された石川政秀の『沖繩キリスト教史』に、「聖公会派のオールドリッチ宣教師の聖書研究会に出席してキリスト教を学んだ」という記述がみえる。⁵⁾石川の指摘にしたがえば、伊波は聖公会派、すなわちイギリス国教会の宣教師によつてキリスト教信仰に入ったことになる。しかし、「年譜」に記載された伊波の教会活動は、帰郷の翌年の明治四〇年（一九〇七年）以降、聖公会教会ではなくメソジスト教会に拠つておこなわれている。伊波の思考様式を窺ううえでも、この教派の特質を一瞥しておくことは無駄ではあるまい。

日本のメソジスト教会は、その信仰のあり方において、日本の特徴を他派よりもつよくもつていた。日本におけるメソジスト派の各教会は、北アメリカ大陸におけるメソジスト三派、すなわちカナダ・メソジスト、アメリカ・メソジスト、アメリカ南部メソジストの各派それぞれの布教活動によつて誕生した。そのために、各教会はそれぞれの母教会のあいだの教派の区別を踏襲していた。それを合同させようとする動きの端緒は、すでに明治二二年（一八八八年）にみられた。この動きは一旦頓挫したのちもつづき、明治三四年（一九〇一年）には各派に属する教会が「合同基礎案」を採用した。さらに日露戦争の後、各派の教会は、本多庸一を中心にアメリカの各派母教会にたいする働きかけを活発化し、ついに明治四〇年（一九〇七年）五月、アメリカの各派母教会から独立して念願の合同を実現し、日本メソジスト教会が成立した。日本メソジスト教会は、母教会の信仰箇条を共有したが、これにくわえて、独自の信仰箇条をかかげた——「吾人は聖書の教ゆる処により凡て在る処の権は神の立て給ふ所なるを信じ、日本帝国に君臨し給ふ万世一系の天皇を奉戴し国憲を重んじ国法に遵ふ」。本多は礼拝説教でこれを解説して、「〔この条項の〕本文の前半は羅馬書第十三章第一節の末段に由り、其の後半は即ち日本人固有の信操にして教育勅語の一節を以て之を結べるなり」とのべている。⁶⁾

ロマ書一三章一節は「人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです」というものである。この聖句を基礎として、アメリカ・メソジストの教会憲法では大統領の権威を認め、カナダ・メソジスト教会は英国女王への忠誠を表明していたのであって、日本教会のこの条項は特異というわけではなかった。日本の教会はメソジスト信仰の枠内で固有の「国民的成立教会の精神」をもったのである。⁷⁾ 日本メソジスト教会が内包していたこのナショナルリズムが、「沖縄人の幸福」と「国民的統一」とを結びつける伊波の思考を支えていたとまで断定するには無理があるとしても、すくなくとも、教会の信仰のあり方が伊波の同祖論と齟齬していなかったことは明白であろう。

伊波の教会活動の主要な舞台は、日本メソジスト沖縄中央教会と首里メソジスト教会であった。伊波は、これらの教会で頻繁に講演をおこない、また聖書講義を担当した。さらに大正二年(一九一三年)になると、伊波は自宅を日本基督教会の伝道説教所として提供し、説教集会在毎月開かれるようになった。戦前のメソジスト教会では、自宅を集会の場に提供するの定住伝道者とよばれる主だった信徒の役割であった。定住伝道者は、この集会で教会の機関誌である『護教』を配布し、集会から足が遠のきはじめて信徒がいれば、この機関誌をその家に届けて状況を尋ねたという。⁸⁾ 伊波もそのような活動をしていたのであろう。比嘉春潮は、伊波のいかにも伝道者らしい風貌を、明治四三年八月の日記のなかに書き留めている——「〔沖縄県立図書館の庭で知人と話をしているところに、他出していた伊波が帰ってきた〕伊波様は、僕と一度教会でお目に掛かった丈である。伊波様はあの髭茫茫たる顔に笑を浮かべながら、僕等のベンチの向側の腰掛に掛けた。『どうです、近頃は？ 信仰は？』と、僕は『自分でも一向わからなくなりました』『どうちがったのです』『今は教会にも行き度くありません』『それはあたりまへです』と。それから、今の教会は中世紀頃のものであるのに、僕等は二十世紀に居ること、信仰の進む中に、僕の今の様な状態に一度は入るものなること、それに就ては、福来博士の心理学講義の付録を読むべきこと、など話された⁹⁾。伊波が有力な定住伝道者であったことは間違

いあるまい。彼の信仰は、この「琉球史の趨勢」の執筆にあたって、思考と叙述の方法を規定していたと仮定するのは、そのためである。

以上の方法論的叙述が、その背後にキリスト教信仰をもっていたことをもふまえて、伊波の文章にもどることにする。方法論的な叙述をおえたところで、伊波は、「兎に角今日の沖繩人は紀元前に九州の一部から南島に殖民した者の子孫であるといふ事だけを承知して貰ひたい」と、以下の議論が日琉同祖論を前提にしていることを明示し、さらに琉球入以前の歴史を要約的にのべていく。ヤマトとの連絡は一四世紀頃までつづいて途絶し、その後、沖繩人は明帝国に接近し「盛に其制度文物を輸入した」。「当時の沖繩人はやがて支那人に扮したる日本人であつたのである」¹⁰。「扮した」という表現は、当時の沖繩人が、日本人という自己認識を保ちながら、「支那人」であるかのように装つたということを含む意するのであろう。ヤマトとの連絡は、一五世紀に尚巴志が第一尚氏の統一権力を樹立した段階で回復された。「日本及び支那の思潮は滔々として沖繩に入り、十六世紀の初葉に至つて沖繩人は日本及び支那の文明を消化して沖繩的文化を發揮させたのである」¹¹。尚真王が君臨して中央集権を実現したこの時期は、オモロが盛んに謡われ、沖繩語による金石文の碑文が建てられた時期でもある。琉球の交易圏は東南アジアまでひろがり、琉球の大型帆船である山原船はスマトラの東岸にまで航行した。この海上王国の繁栄のもとで、沖繩人は「業に勇敢なる大和民族として恥かしく無い丈けの資格をあらはした」¹²。

しかし、この繁栄は永続しなかつた。「両帝国の間に介在する」という王国の地政学的位置は、島津が、鎖国をくぐつて対明貿易をおこなうための「機械」として、沖繩を利用することを可能にした。「琉球人の祖先に就いて」では、この状態は実質的な「互市貿易」と表現されていたが、この論文では、「此頃薩摩と琉球との関係は至つて散漫なる者であつた」という但し書きを付してはいるものの、島津の奸計によつて強制された事態という側面が強調されている。¹³琉球にむけて伸ばされつつあつた薩摩の食指は、「豊太閤が朝鮮半島に用ゐた勢力の余波」に助けられて、「慶長十四年

の琉球征伐」という形で現実のものとなった。こうして琉球は薩摩の支配下に組み込まれ、本国に残留した者と移民との間にあつた水平的な関係はうしなわれた——「爾来征服者たる薩州人は被征服者たる沖縄人を同胞視しないで奴隷視するやうになりました¹⁴」。ここまでは、この第二論文における前史的叙述である。

伊波の議論は、琉球入前後の沖縄における思想的混乱へと移っていく。混乱の本質は、「支那思想」の担い手である「国子監や福建あたりで学んで帰つた久米村人」と、「日本思想」の主力であつた「鹿児島で学んで帰つた留学僧の連中」とが「銘々の職業を離れて政治に嘴を容れるやうになつてゐた」というところにあつた。この思想的不統一が、やがて琉球入という事態をまねくにいたる、沖縄内部の原因であつた。伊波は、琉球入は「畢竟二思想最初の大衝突に過ぎない¹⁵」という。政策方針の対立を收拾できるだけの指導者に恵まれなかつたことは、王国の不運であつた——「かういふ場合に天下の大勢に通じて自国の立場を知る経世家があつて、能くこの二思想を調和して民衆を誘導していつたならば、かういふ禍を未然に禦ぐ事が出来たに相違ないが、惜い哉かういふ人物は当時一人もゐなかつたので御座います¹⁶」。島津は王国の形式を保たせながら「之を支那貿易の機関」として利用し、沖縄人は「日本と交通してゐるといふ事を隠蔽」して明との進貢貿易をつづけ、かくして「沖縄人は〔薩摩の機関として〕かういふ風にして支那に近づき、之によつて得た所の利潤の過半を島津氏に納め、その余分を以て自立して来た¹⁷」。

このような状態は、琉球入の数年後にはじまつた「明清の大乱」によつて、中断を余儀なくされた。中華帝国への渡航が、明が滅亡して清帝国が樹立されるまで「二三十年間」も途絶しているあいだに、「沖縄人の頭には支那といふ考へが薄らいで来て、日本といふ考へが強くなつて来た¹⁸」。伊波は、この時期の沖縄人の思想変化について、「丁度日清戦役頃の沖縄のやうに」という。明治初年の琉球処分をたいする沖縄人の抵抗は、激越ではなかつたものの、政治家や知識人の清国への脱出や明治政府にたいする不服従という形で、清が敗北するまでつづいたが、この戦争の終結を境として同化が進展するようになる。それより二世紀半前にも同じように、沖縄人はヤマト風に習俗を変えようとしていたと、

伊波はいうのである。このあらたな傾向は、彼らの薩摩にたいする「悪感情」をやわらげたが、進貢貿易の途絶は王国の「経済上の困難」を一層増大させることになった。⁽¹⁹⁾ 伊波は「沖繩の立場は実に苦しい立場であつたのであります」という。⁽²⁰⁾ すぐに見るように、たしかにこの進貢貿易の長期にわたる中断は、一八世紀になつても、王国の経営にあたる者が絶えず想起して襟をたださざるをえないほどの、深刻な事態であつた。

伊波は、一八世紀前半の名宰相蔡温が『独物語』と題して書き遺した教訓の一節を紹介している。そのなかで、蔡温は、前世紀の事態を想起しながら、「唐に『世替程の兵乱』がおこれば長期間進貢船を派遣できなくなることは間違いない」という。しかし、そのときでも「御当国」すなわち琉球王国が「能々入精」して「本法」によって統治していれば、そのような事態になつても国内では「衣食並諸用事」が不足することはない。ただし「御国元」である薩摩への進上物は「琉物」だけで済ませる以外にないが、その事情を説明して「御断」りすればすむであろう。蔡温については伊波がしばらく後に紙数を割いて論じているので、そこであらためて考察することにして、ここでは、伊波が引用している一節を理解するうえで必要なことだけに触れておくことにする。問題は「本法」とは何かであろう。蔡温が政策の究極の目的としたものは「安堵の治」の実現であり、具体的には「酒酔ケ間敷風俗」にならないように風紀を保つておくことであり、健全な風俗のもとで穀物を増産させ「国中人民衣食緩と相済候様」にすることであつた。⁽²¹⁾ 「本法」による統治とは、この「根本の要務」をつねに最優先して治めることであつた。蔡温は、このようにして国家を治めておかないと、「国中漸々及衰微御蔵方も必至と致当迫候」ことになることは明らかであり、そうなつた時に、もしも百年前のように進貢貿易が途絶でもすれば、薩摩への上納物も事欠くことになり、「言語道断」の事態に直面するだろうと警告したのである。⁽²²⁾ 言語道断の事態が琉球入の再現を暗示しているのは、言うまでもないであろう。進貢貿易が実際に途絶するという事態は、翌世紀になつても、琉球入というより深刻な悪夢を宰相に蘇らせさせるほどの、衝撃だつたのであろう。

この「苦しい立場」の強調は、「沖繩人の境遇は大義名分を口にするのを許さなかつたのである」(傍点は原文) という慨嘆につながった。⁽²³⁾ 比嘉春潮が明治四四年(一九一一年)の日記に書きとめていた「琉球人は大義名分を唱ふべき境遇でない」という伊波の言葉を想起すれば、一七世紀中葉の沖繩人の姿は、伊波の脳裏で、二〇世紀初頭の沖繩人のそれに重なっていったことになる。では「大義名分を口にする」とは、いかなる意味か。伊波の文脈では、みずから正統に帰属すべき対象について、みずから主張すべきこと、という程の意味のように解釈できそうである。しかし、この言葉は、周知のように、すでに江戸期から朱子学の議論において重要な意義をあたえられていたのであり、当然、伊波はその議論について無知ではなかつたはずである。そうであるとすれば、伊波の言葉をこのように解釈するまえに、この語に歴史的に付与されてきた意味を一瞥しておくべきであろう。

阿部隆一は、朱子学者山崎闇齋とその系列に属する学者の議論を解説するなかで、大義名分についてつぎのように述べている。やや長くなるが、この語は伊波の思考の枢要を占める概念の一つと思われるので、それについて理解を深めておくために、あえて引用することにする——「闇齋学派の学風を構成する大黒柱の一つは大義名分を明かにし、之を厳粛に遵守することである。道德倫理の人倫の体系はその要素たる徳目の同等並列から成るものではなく、本末先後上下重軽の差次を有する秩序体系である。……現実の行動は一方向への決定を選択せねばならない。義は具体的な時処位に応ずる裁制であるから、平等の宗教と異り、是非善悪の取捨差別の選択を要件とする。義は〔生来人に備わっている利他心である〕仁に発するが、仁は義によらねば現実界では具現されぬ。……我と我が君との自己内分のみならず、我が親と人の親、我が君と人の君、我が国と人の国、この内外自他の分を明らかにする〔名分を立てる〕必要がある。我が父を父とし、我が国を国として立て、互に並び立つてこそ、大義相い悖らず、自他共に立つ人倫のこの世が成立維持されるのである。大義名分論には自己とその所属する団体社会民族の主体性の自覚が常に基礎となっている。〔朱子が活躍した〕宋は金の侵略、外来文化たる仏教の浸透と儒教の無力化、この政治文化両面に互る漢民族の独立自立が脅かされ

ていたので、この危機感に刺激誘発されて、大義名分論は宋学〔宋儒、すなわち朱子学〕の重要な綱要となつてゐる。江戸期から外来文化たる宋学を熱烈に享受しそれを我がものとして摂取し、自主的な学問思想が形成されるに伴つて、その自主的な態度そのものが同時に祖国への反省と自覚を生ぜしめ来るのは必然である。大義名分論は内にあつては尊王論、外に対しては中国文化への主体性確立の動きとなつて来たのである⁽²⁴⁾。

阿部は、さらに、この「主体性の自覚」について、「敬以直内、義以方外」という易教の言葉をひきながら、つぎのように説いている——「心は一身の主宰、万事は一身から始り各人の交渉応接の場たる家国家天下に至るまで、結局は心に発し、心は万事を貫き統べて万物の主宰たるものである。この心は……明德を賦与されているが、私欲の汚染によつて明を失う。心は操れば存し、舍つれば亡つて出入時なきものである。このともすれば放れんとする心を……常に……醒々たらしめる修養の工夫、即ち心法が敬である。敬は……主一無適〔適くことなき一を主とする〕という如く、心を一事にじつと向けてうかうかせぬキツトした態度を嚴として執ること、即ち己を持するの道である。之が敬以て内を直くすることで、この心から発して万物万事に應接する行動をしてその宜しきを得しめるのが義である。義は心の明德の働き、即ち是非を知る知による。……敬立つて内直く、義形われて外方、義外に形わるるのは外に在るに非ず、敬義既に立てば、行うこと所として宜しからざるなく、施すこと所として周からざるなく、即ち内外を合するの道である⁽²⁵⁾」。動くことのない一なるものを自己の主として主体的に従うことが敬であり、その敬が、外にむかつて発揮されて、具体的な場面で秩序を維持する行為として現れたものが義であると理解してよいであろう。この敬義を君臣関係のなかで発揮することが、大義名分を守ることであった。そこでは、自己の主体性は主従関係を保全することによつて発揮されることになる。

闇齋の学派すなわち崎門が、明治維新とその後の西欧文明の流入のなかでいちはやく立ち直りをみせて、昭和期まで社会的影響力を保持したことを勘案すれば、大義名分にかんするこのような解釈が、伊波の知識のなかに含まれていた

ことは、十分に考えられる。²⁶このようにみてくれば、「大義名分」を口にすべき境遇にないという伊波の慨嘆を、沖縄人は、二〇世紀初めにおいても、十七世紀におけると同様、みずからの主体性においてどこに帰属すべきであるかを論ずる環境にない、という認識をしめしたものと理解することは妥当であろう。この慨嘆につづく伊波の記述は、このように理解することの妥当性を補強する論拠となるであろう——「沖縄人は生きんが為には如何なる恥辱をも忍んだのである。『食を与ふる者は我主也』といふ俚諺もかういふ所から出たのであらうと思ひます。誰が何といつても沖縄人は死なない限りは自ら此境遇を脱することが出来なかつたのであります。これが廃藩置県までの沖縄人の運命でありました」(傍点は筆者)²⁷。中華帝国との貿易のために薩摩の「機関」とされた王国のなかで、琉球人はなんの主体性も発揮できずに、その境遇に唯々諾々として従いつづけるほかなかつた。そのことを語る伊波の生々しい苦渋をにじませた筆致が、廃藩置県以後も、なお、沖縄人はみずから「大義名分を唱ふべき境遇」にないという、おそらく公言するのは憚られるような伊波の現状認識を反映したものであるのは、いうまでもない。

伊波は、王国の運命が、薩摩と江戸それぞれの対外認識によつて、王国のあずかり知らぬ所で左右されたこともあると指摘する。伊波が挙げたのは、明清交代期の正保三年(一六四六年)と明暦一年(一六五五年)の出来事である。²⁸前者は、薩摩が「沖縄を処分せむ事を幕府に諮つた」という事件であつた。この時期、琉球と明の冊封関係は無実化した²⁸が、まだ清とは冊封を結んでおらず、「暫くの間名実共に日本に属するやうに」なつていた。琉球は「支那貿易の機関」た²⁸らなくなったのであり、「琉球を如何に取扱つて可いやら」わからなくなつた薩摩は、琉球支配を幕府に委ねようとしたというのである。後者の、明暦一年の出来事というのは、清が明を圧倒するのを見て、薩摩が幕府に「沖縄をして清国との関係を開くやうな事の無い様にさせて貰ひ度い」と願い出た事件である。この段階で「島津氏の建議が採用されてゐたら、沖縄は二百年前に支那との関係絶つてゐた」だろうが、幕府は清帝国との紛争を恐れて、「断然たる措置に出づる事が出来なかつた」。「沖縄は依然として清朝の冊封を受けて其正朔を奉ずる様になりました」と伊波はいうのだ

が、この一文はあきらかに矛盾している。論理矛盾の原因は「依然として」という単語だが、そのあとに、「薩摩の支配下にある支那貿易の機関として」と補って読むべきであろう。⁽²⁹⁾この「依然として」という語を無理にでも挿入しないではおれなかったところに、沖繩が他者の思惑のままに翻弄されつづけたことにたいする、伊波のやりきれない気分の表出をみてとることもできよう。

伊波は、さらに、「こゝで諸君は日清戦争の頃まで清国を慕うてゐた所の久米村人が此時どんな態度を取つてゐたかといふ事を問はれるでありませう」と言い継いで、当時の久米村人にかんする挿話を紹介する。⁽³⁰⁾久米村人は、一四世紀末頃明から渡来した知識人集団の末裔であり、当時も王国の運営に大きな影響力を發揮していた。彼らは明が完全に滅亡する頃まで「大明の衣冠をつけてゐた」のだが、尚質王の三年すなわち慶安三年（一六五〇年）に清からはじめて冊封使がきたときには、明の衣冠を棄てて琉球の装束をつけた、というのがこの挿話の内容である。伊波は、歴代の王の系譜とその治世における重要な事件をしるした『王代記』を典拠としてこの出来事を紹介し、「彼等は実にその母国朱明の滅亡を嘆きつゝあつたので御座います」という。『王代記』は歴代国王の血統をしるした文書だが、異本が多く、伊波が参照したものはまだ眼にしてい⁽³¹⁾ない。しかし伊波は、昭和一七年（一九四二年）の『古琉球』改訂版のなかで「この事は正史『球陽』にも出てゐる」と記している⁽³²⁾ので、伊波がみた『王代記』には『球陽』の記事と同様の記述がなされていたのであろう。そこで『球陽』をみると、「始めて敬髻をゆい、改めて球陽の衣冠を用い、悉く国俗に従い、以て清朝に心服するの意を示す」と記されていて、久米村人の行動は清への忠誠を表現したものとされている。伊波は独自の解釈を主張したのであろう。伊波には、琉球の装束をぎこちなく身につけて清の冊封使を迎える久米村人の、苦渋に満ちた表情が見えたのであろうか。いかに「支那大陸で何人が君臨してもかまはなかつた」とは言つても、王国が大義名分をかたる境遇にないという悲哀は、指導的役割をになう者たちには痛切に感じられていたと、伊波は推察したのであろう。しかも、清帝国に臣下の礼をとることを余儀なくされたこの久米村人が、二世紀後の琉球処分⁽³³⁾に際しては、

王国の消滅に抵抗して清への服属の維持に固執することになる。薩摩の機関に零落して自らの力では立つことができない沖縄は、主体性を剝奪されているという「苦しさ」にひたすら耐えるしかなかった。そのことをさらに強調するために、伊波はこの挿話を紹介したのである——「以上御話申上げたことで日支両国間に於ける沖縄の位置はおわかりになつたらうと思ひます」⁽³³⁾。

(二) 偉人伝——向象賢・蔡温・宜湾朝保

伊波は、ここまで薩摩支配下の琉球王国の「苦しい立場」を語ったうえで、冒頭に記しておいたこの論考の主題を語りはじめる——「これから本論に這入つて向象賢や蔡温や宜湾朝保がこの間に処していかに考へ又はたらいいたかといふことをお話いたそうと存じます」⁽³⁴⁾。伊波の叙述は、まず、琉球入から間もなく、中華帝国との冊封関係が無実化していた時期の沖縄に、向象賢が登場するところから始められる——「中華帝国との関係を見失つた琉球王国は、薩摩と同様に、展望をうしなつたままであり」当時具志川王子尚亨といふ賢相があつて政治を執つてゐましたが……（この賢相も）当時の琉球をどう処置して可いやらわからなかつたのであります。……（ある日尚亨は乳母に抱かれた幼児に出会い）私は未だ嘗つてこんなに器量の優れた児を見たことがない、後日私に継いで政柄を継ぎ、琉球に金の輪^{カネ}をはめるのはこの児であらうといつたとのことで御座いますが、この寧馨児こそは後日薩摩と琉球とを融和させた所の羽地按司向象賢であります」⁽³⁵⁾。向象賢は尚亨の跡をついで摂政になつたのだから、摂政にあつた尚亨が幼児期の向象賢と出会うはずもないが、伊波は「この話は決して通常の作り話としてきゝ流してはなりません」と主張する。この話には「尚亨がいたく沖縄の将来を氣遣つて誰ぞ自分より偉い政治家が出で、時勢を解釈して呉れ、ば可いがと願つた心が能く現れてゐます」というのである⁽³⁶⁾。この物語が向象賢の偉大さを強調するために作られたのは明らかだが、伊波は、琉球入以後の王国の経営

に腐心していた尚亨の苦悩の方を読みとったのである。

こうして、「どう処置して可いやら」わからないという王国の状態が繰りかえし強調されたうえで、その状態に「金の輪」をはめて建て直した向象賢の功績が語られる——「彼は国相となる三年前……始めて沖繩の正史中山世鑑を編纂して自国の歴史を教え、国相となつてから『仕置』を出して其の政見を述べました。『仕置』は実に後世の為政者の金科玉条として遵守する所のものであります」。以後の論述はもっぱら『仕置』に集中する——「『仕置』を」通読して向象賢の真意のある所を見ると頻りに〔痛切に〕『大和の御手内に相成以後四五十年以来如何様御座候而國中致衰微候哉』と嘆じ、島津氏に征服されて後は、士族が自暴自棄になつて、酒色に耽り、社会の秩序がいたく乱されたのをこぼしてゐます³⁷⁾。実質的な権力を奪われた士族層が、士気を落とし、社会秩序を維持できなくなつてゐるという事態にたいして、向象賢は対処すべき方針を立てた。王国にはめるべき「金の輪」である。「彼れは之を救ふには経済上やその他の事に於て常に消極的手段を用ゐ、又薩州と琉球との間に精神上的の連絡を付けることを得策と思ひました」。伊波の注目は、まず、向象賢の打ち出した二つの方針のうちの「薩州と琉球との間に精神上的の連絡を付けること」に集中する。この「精神上的の連絡」をつけるためには沖繩人が薩摩にたいして懐いていた「悪感情」を「融和」させることが必要であり、そのために、前節で触れておいたように、向象賢は日琉同祖論を語つたのだと、伊波は主張する³⁸⁾。

伊波の主張を裏付けるために、向象賢がチェンバレンに先立つて日琉同祖論を語つたという文書を、あらためて見てみることにする。この文書は、『仕置』のなかの、「当春久高島知念江祭礼年二付国司被参筈二而候故愚意了簡之所及申入候」という表題をもつた、全体で五ヶ条からなる上申書である³⁹⁾。この上申書のなかで、向象賢はどのような文脈で同祖を主張しているのだろうか。上申書の最初とつぎの条項は、久高島への渡航の危険性とそこでおこなわれる祭礼の意義の否定とにあてられていて、第三と第四の条項が趣旨の詳論にあてられている。最後の第五条は、苦葺きの棧敷をしつらえておこなわれる知念城^{ぐんすく}の祭礼が、火災などの危険性をはらんでゐると指摘することにあてられている。このな

か、伊波が引用している文章をふくんでいるのは第四条だが、上申書の文脈をあきらかにするために、第三条をもふくめて検討することにする。

煩をさけて該当部分の全体は末尾の注記にゆずることにして、作業に必要な文章に限定して紹介すると——「一年越に両度之祭礼にて候得者、毎年渡参之賦にて候。左候得者、東四間切の百姓之疲者不及申……〔他の一六間切の〕百姓之疲不可勝計候。且復御物も過分之失墜にて候。君子者節用愛人と御座候得は、為主君民之疲題目可思召候。〔この祭礼が〕旧例と計御座候ては、仁政にて無御座候。知念久高之祭礼開闢之初より有来たる儀に非ず、近比之人作にて候。ケ様成儀別而被致了簡儀目出度候事／＼ 右祭礼旧規と被思召候は、せめて一代に一度か又ハ使にても可然と存候。無左は知念久高之神近城江取請移被致崇敬可然候。大国より諸仏当国へ被請移被致尊敬と同断之儀に御座候。窃惟者、此国人生初は日本より為渡儀疑無御座候。然者、末世之今に天地山川五形五倫鳥獸草木の名に至迄皆通達せり。雖然言葉之余相違者、遠国之上久敷通融為絶故也。五穀も人同時日本より為渡物なれば、右祭礼何方にて被仕候ても同事と存候事」。

上申書の趣旨は明快である。国王が、久高島でおこなわれる大晦日の祭礼と知念城でおこなわれる節分の祭礼の双方に臨席するという、琉球入以前からの慣例を維持することは、薩摩支配下ではもはや百姓にも王国の財政にも耐えられなくなっている。もともとこの祭礼は、開闢以来のものではなく「近頃の」創作にすぎないのだから、つづける必要もないことだと、国王はとくに思慮してほしい。しかし、旧規だからそうもいかないというのなら、一代に一回にするか代参させるかで十分だろうし、知念や久高の神を王城に近いところに勧請して祭ることでも十分であろう。この主張を強めるために、諸仏にしても、「大国」すなわち日本から勧請して崇めているという指摘がおこなわれ、その仏を礼拝している人間自体もそれが食べている五穀も、日本から来たに違いない、という印象論が語られる。要は、歳出を減じるといふ国家的必要からして、これらの祭礼に国王が臨席するのをやめさせるために、祭礼の固有性と正統性を否定す

るということである。こうしてみれば、「窃惟者」以下の部分が、「知念久高之祭礼開闢之初より有来たる儀に非ず」を承けて、結語の「右祭礼何方にて被仕候ても同事」という主張の説得力を増すための、付加的な叙述にすぎないのは自明であろう。文脈からすれば、かならずしも必要とも思えない叙述である。伊波がこのことに気付かなかったとは考えられない。伊波は、どうしてこの記述を「薩州と琉球との間に精神上の連絡を付ける」ためのものであり、沖繩人の対薩摩感情の融和を意図したのだと、主張したのだろうか。

この理由は憶測するしかない。文脈からは周辺的であつて、いわば書かなくとも済む記述だからこそ、そこに、沖繩人はかつてヤマトから移動してきたということとさらに主張するという、向象賢の自覚的な意志を読みとつたのか、あるいは、この一文がおかれた文脈がどのようなものであるかにはかかわりなく、摂政である向象賢が、日琉同祖という印象をもっていたということとそれ自体を重視したのか。いずれであるにせよ、伊波が、同祖を示唆した記述を『仕置』のなかに発見したときに、これが以前から注目していたチェンバレンの言説と二重写しになつたのは確かであろう。文脈から見たときの重要性の有無は問題ではなくなつたに違いない。その時に伊波の脳裏に当然に浮かんだはずの、なぜ向象賢は、言語学が出現する数世紀もまえに、これを先取りするような文章を記したのか、という問いにたいする答として伊波が想到したのが、「薩州と琉球との間に精神上の連絡を付ける」ためだつたのだというものだったのであろう。このように意味づけされて、この九〇字ほどの記述は、向象賢の政策全体の傾向性を集約的に表現したものととして、立ち現れたのではなからうか。

伊波は、『仕置』中の寛文七年（一六六七年）の文書の一節に、みづからの認識を立証する根拠を見いだした。これは、向象賢が士族として身につけるべき嗜みを列挙した部分であつて、そのなかに、謡、茶道、立花というヤマト文化に属するものが含まれていたのである。伊波は、この部分についてつぎのようにのべている——「謡や茶の湯や生花のやうな日本の芸術を奨励した所などは余程面白い所であります。謡をうたひ、花をいけ、茶をのんでゐる間に、沖繩人は大

和心になつて了つたのであります⁽⁴¹⁾。この文書が、上述の上申書に六年も先だつて書かれていたことは、伊波にとっては問題ではなかつた。同祖論が向象賢の政策全体を支える基盤だからである。

そのような政策によつて、薩摩との関係はあらたな段階に入った——「これまでは薩摩と琉球との関係は経済的政治的でありましたが、こゝに〔沖縄人が大和心になるに〕至つて一歩進んで精神的となりました⁽⁴²⁾」。伊波の認識においては、上古、本国人と植民者との水平的な関係を保っていたヤマト人と沖縄人は、中古における通交の断絶をはさんで経済的な関係をむすぶようになり、その関係が琉球入によつて支配と服属の政治的關係に変わったのだが、それが向象賢の政策によつて「一歩進んで精神的」なものになったというのである。何に向かつての「一歩」なのか。それは、明治帝国のなかで「二千年の昔、手を別つた同胞と邂逅」する地点への一歩であり、琉球民族の蘇生へ向かう一歩に他ならない。この一歩を、ヤマトの側が踏み出させたのではなく、対外的にはなす術もない状況に追い込まれていたはずの琉球王国の宰相が、自己の判断にもとづいてみずから踏み出したのである。向象賢が他に先んじて同祖を語つたのだという、伊波のいささか強引な主張は、このような評価の表現であつた。

向象賢が緊縮政策によつて王国を建て直したということは、同祖論にもとづいて薩摩との関係を「一歩進めた」ことに比べれば、簡略にのべられている。伊波が依拠するのは、やはり『仕置』に収められている、向象賢が致仕を請うた文書である。この文書で向象賢は、自己の業績を総括してつぎのようにつづいていられる——「七ヶ年の間夜白盡精相勤候付国中之仕置大方相調百姓至迄富貴に罷成候儀乍憚非独力哉と存候依之根気疲果候⁽⁴³⁾」。独力で国政を刷新して、百姓に至るまで豊かにしたと自認しているのである。国王に改革を提言するにあたって、「節用愛人」を強調し「民之疲」を重大視するよう切言した宰相らしい、堂々とした総括の仕方である⁽⁴⁴⁾。伊波はこの致仕の弁について、「実に自信の強い言ひ方であります」といい、さらに「この献身的な政治家が七ヶ年の間に制度を改め政綱を張り農務を起し山林を開き島津氏の征伐後の財政を整理するに人並ならぬ働きをなしたことが能くわかります」という。向象賢にかんする記述

は、「若恨に被存人は羽地合手に可成候少も一身惜不申候国の恥辱には出間敷候」という壮絶な『仕置』の末尾にたいして、「千鈞の重みのある所」と敬意を表したうえで、つぎのように締めくくられる——「彼は実に尚亨が予言した通り、沖繩に金の輪をはめて延宝三年（西暦一六七三）に此の世を辞しました⁽⁴⁵⁾」。伊波の描く向象賢の像は、周囲の抵抗をもつとせず、王国の再建に献身した孤高の政治家の姿であった。この印象は、この論文の末尾に、蔡温、宜灣朝保の琉歌とならべて掲げられた、「今少相改度儀御座候得共国中ニ同心之者無御座悲嘆之事候……」という、『仕置』の一節の抜粋をみれば、一層強固なものになるであろう。⁽⁴⁶⁾伊波が本論文の冒頭で述べた「衆愚を誘導」する指導者の姿が、向象賢像と重なりあうのは贅言を要すまい。

向象賢が尚亨の予言どおりの一生を全うして去ったところで、蔡温にかんする叙述がはじまる——「彼は実に尚亨が予言した通り、沖繩に金の輪をはめて延宝三年（西暦一六七三）に此の世を辞しました。而して他日此基礎の上に近代の沖繩を建設すべき蔡温はまだ母の胎内にも宿らなかつた。蔡温は彼の死後七年にして呱呱の声を挙げました⁽⁴⁷⁾」。この蔡温の登場のさせ方は、いくらか異様な感じがする。違和感の原因は、尚亨が幼児期の向象賢に出会ったという挿話が虚構であることを認めていたにもかかわらず、尚亨の予言が実現したという言い方と、「而して」という順接の接続詞の使用とにある。これらの表現に共通するものは、ある種の必然性の存在を前提としているかのような雰囲気であろう。いうまでもなく、向象賢の死と蔡温の誕生のあいだには世俗的な意味ではなんらの関係もない。蔡温が長ずるにおよんで活躍したと向象賢の業績とのあいだに関係があるとすれば、それは、蔡温が、向象賢が立て直した社会のなかで頭角をあらわしえた過程に見いだされなければならぬ。しかし、伊波はそうしないで、向象賢の治績を尚亨の予言と結びつけ、蔡温が向象賢の仕事をうけつぐべく誕生してきたもののように叙述している。なぜ、そのような書き方をしているのか。この、いわば運命論的な書き方が、キリスト教信仰と関係していることは容易に予想できるが、では、それはなんらかの典拠によっているのだろうか。伊波は、ここまでの叙述においては、それを判断するための材料を見せ

ていない。いまは、伊波が、表面に現しているものとは別の論理を背後にもって、叙述しているかもしれないということに留意しておいて、先へ読み進むことにする。

伊波は、いったん向象賢が「金の輪」をはめて遺した王国の繁栄を語り、その繁栄のなかで、蔡温が出自の不利を超えて頭角をあらわしたことを強調する——「すべて社会の事はその方針を定めるのが六ヶしい。その方針さへ定まれば、格別間違ったことをしなれば、自ら時勢が導いてくれるので御座います。向象賢死後の沖縄はトントン拍子で向象賢が指定した方向へ進んだので御座います。……日本との交通は頗る頻繁となり……支那との往来も昔のやうに続けられ〔た〕⁴⁸⁾」。この時期は、ヤマトも清も安定期に入っており、この安定の下で「江戸及び北京の文運が將に花を開かうとした頃」には、両国との交流によって琉球も「古今未曾有の黄金時代に到達してゐた」。伊波は、「両国の文明が海南の小王国に於て相調和したのである」という。この黄金時代のなかで、ほかの時期にはなかつたほど、多くの偉人が輩出した。その最大のものが蔡温であつた——「而して蔡温はこの時代を代表する所の偉大なる人物であります。彼は島津氏の琉球征伐の時犠牲になつた支那思想の権化若那親方鄭廻^{じやな}の産地久米村に呱呱の声を挙げた者で、明の洪武年間支那思想を賣して沖縄に帰化した所謂三十六姓中の門閥宋の蔡襄が子孫であります。政治的天才を有してゐたので、格外から拔擢されて三司官(大臣)になつた者であります。若那は最後まで抵抗の姿勢を崩さずついに薩摩で処刑された人物である。そのため久米村人は薩摩支配下では傍流の位置を余儀なくされていたのだが、蔡温は異例の拔擢をうけるほどの「政治的天才」の持ち主であつた。蔡温は、向象賢が薩摩に留学したのとは対照的に、「若い時支那で学んだ」のだが、「彼の活眼なる、夙に沖縄の立場を洞察して、向象賢の政見を布衍⁴⁹⁾してゐます」。

蔡温が「布衍」した向象賢の政見が何を指すのかを、伊波はとくには触れないままで、「彼れの自叙伝を読んでみると、如何に彼れが活学問をしたかといふことがわかります」と、蔡温の『自叙伝』の内容へ話題を移しているが、⁵⁰⁾ これまでの論旨からすれば、蔡温が継受したという政見が、「琉球民族の再生」へむけて、ヤマトとの関係をさらに進める

ことを意味しているのはあきらかであろう。そうであれば、蔡温の「活学問」も、そのような「政見」を実現するという観点から修得された実践的な学問ということになる。伊波は、蔡温がそのような実践的学問を得るにいたった経緯を、『蔡温之自叙伝』をもとにして挿話風に紹介する——「彼は二十七才の時に進貢存留役を仰付けられて福州に渡り、二十九才の時に国へ帰つたのでありますが、その間に或隠者（多分陽明学者であつたでせう）に会つて、心機一転をしたのであります⁵¹」。蔡温は、この隠者から、「誠意治国の大主旨」を離れて学問することは「身を忘れ国を忘れる仕業」であり、そのような知識はいかほど積み重ねても意味がないと説かれて、「夢の醒めた様に自覚した⁵²」という。

伊波が「夢の醒めた様に自覚した」とした個所は、原文では「夢の如醒罷成候」と記されていて、「自覚」という単語は伊波の解釈である⁵³。この蔡温の「自覚」を契機にして、それまで『自叙伝』の文面をほぼなぞるように記述してきた叙述の仕方は一変する——「一度自覚してみると、彼れの目に始めて影じたのはその母国琉球の憐れなる境遇であつたのであります。世に醉生夢死の同胞の真中に独り醒めてゐる人程寂寥を感じる者はありますまい。蔡温は旅寝の空に幾度かゝる悲哀を感じたのであります。彼れはかゝる時父母の国を救ふべき責任を一層強く感じたのであります」（強調は原文⁵⁴）。『自叙伝』のなかの「夢の如醒罷成候」は、自分の学問の仕方が妥当でなかつたという悟徹を表現したものだ。伊波のいう「自覚」は、あきらかに、自己の学問の方向性にたいするものにはとどまつていない。蔡温の「自覚」とは、表面的には繁栄しているようにみえる王国が、実は島津の支配下で主体性をうばわれている従属地域に過ぎないという「自覚」であり、その窮境は向象賢の時代と本質において変わらないということの「自覚」でもあつた。蔡温自身は、ひとり覚醒した者が「旅寝の空」で感じた「悲哀」などについては、何も記していないので、この叙述は、伊波のなかにある、孤高の改革者という蔡温像をあらわしたものであるというべきであろう。このような蔡温像を描く根拠は、ここまでの部分にはしめされていないが、この面影が「仕置」の文章から浮かび上がってくる向象賢像に通ずるところがあるのは、あきらかであろう。

伊波が「活学問」という言葉で表現していたのは、こうして「誠意治国」をつねに念頭において思考するという姿勢であり、それはたしかに「知行合一」をかかげて実践を重視する陽明学の方法を髣髴させるものがある。伊波は、蔡温の「活学問」をさらに敷衍して、つぎのようにいう——「彼れは常に或問題（多分琉球を如何にして経営すべき乎といふ問題）を念頭に置いてあらゆる本を読み、あらゆる事物に対したのであるから、あらゆる知識は能く消化されて、彼れの頭脳は多角的となつたのである」⁵⁵。このような知のあり方は、独創的な思索者のそれというよりは、状況を総合的に把握して対処策を提示する実務家のものであった。「かゝる種類の人は時勢の解釈者としては最もふさはしい人であります。……諸君がもし彼れが書いた『独物語』や『教条』を繙かれたら、その注意の永遠に涉り、その政略の適切な、真に琉球第一の政治家として、又或意味に於て一個の外交家として、民衆を誘導し、教訓し、沖縄群島の住民を可憐なる状態から救うたといふことがおわかりになりませう」⁵⁶。

伊波の認識においては、蔡温は向象賢の事業を正統に継承する人物であった。それだけに、蔡温にたいする伊波の評価は、向象賢との比較を抜きにしては完結しない——「彼れ〔蔡温〕は向象賢よりもヨリ大なる時勢の解釈者でありました。……向象賢は沖縄を経済的に救つて、更に沖縄人の向ふべき方針を暗示致しましたが……蔡温は向象賢が造つた余裕を利用して、沖縄人をしてたゞ租税を払うて生るといふ外に、更に人間としてなさなければならぬ事が沢山あるといふ事を教えました」⁵⁷。「人間としてなさなければならぬ事」とは何か。伊波は正面からはそれに触れずに、政治の要諦を説いた『独物語』から、薩摩支配のもとでの「自国の立場についての考へを露骨に言ひあらはしてゐる」ところを紹介する——「〔薩摩支配のもとで王国は年貢米を負担させられて損失を蒙っているようにみえるが〕畢竟御当国大分之御得に相成候……往古者御当国之儀政道も然々不相立農民も耕作方致油断物每不自由篇氣俣之風俗段々悪敷剩世替（革命）之騒動も度々有之万民困窮之仕合言語道断に候処御国元〔薩摩〕之御下知に相従候以来……〔全般が立て直されて〕今更目出度御世に相成候儀畢竟御国元之御蔭を以件之仕合筆紙難盡御厚恩と可奉存候」⁵⁸。このように蔡温は主張したのだが、

伊波は「実に其通りであります」と肯定する。伊波はなににたいして「実にその通り」と頷いたのだろうか。伊波は薩摩の支配そのものを評価していたのではないし、まして「御厚恩」などと考えるわけもない。それは、「薩摩の侵攻によつて琉球人が陸生動物となつてしまつて以後」それから明治の初年に至るまでの琉球の存在はむしろ悲惨なる存在であつて、言ふに忍びない位である」という、前節で触れた「琉球人の祖先に就いて」の記述をみても明白である。

「其通り」という文章につづく部分が、伊波が同意した対象をしめしているはずである。伊波はつぎのように書いている——「蔡温は島津氏の許す範囲内に於て、支那の制度文物を輸入して三十六島の人民を教化し、理想的の国を建設するといふ考へを懐いて居りました⁵⁹」。この部分をみたらうで、伊波が引用していた『独物語』の文章を読み返せば、伊波が重視したのは「畢竟御国元之御蔭を以件之仕合筆紙難盡御厚恩と可奉存候」という条りであろうと推論できる。薩摩によつてあたえられた状態を、ありがたいと思わねばならない、というのである。薩摩の支配を覆す力も手段もない以上、不平不満を懐いて鬱屈しても意味はない。「彼れは實際この両大国の間に介在して出来る丈の事はなしたので御座います⁶⁰」。伊波が同意したのは、薩摩の支配でさえも「御厚恩」と言い切つてあたえられた条件を甘受し、そのなかで可能なことを追求するという蔡温の姿勢だったのでなからうか。このように見当をつけておいて、以後の叙述がこの仮定に整合しているかどうかを確かめてみることにする。

伊波は、「独物語」から「往古之聖人も政道之儀は夜白入精候慎縦令は朽手繩にて馬を馳せ候儀同断と被申置候」という一文をひいて、「琉球政治家の苦心は一通りではなかつた」と強調する⁶¹。「朽ち手繩」の部分は、そのまゝに「両大国の間に介在して」という表現があるために、清国とヤマトの狭間にたつて、綱渡りをするような外交を強制されるといふ「苦心」を表現したもののようにも読まれうる。しかし、蔡温の文脈においては、この一文は国内統治の要諦をのべたものである。蔡温は、飲酒が弊害をもたらすからという理由で「焼酎商売仕候儀」を禁止すれば、穀物の生産意欲をも阻喪させることになるのであつて、要は焼酎の製造と販売はさせて、飲酒に耽るような習俗は改めさせるというこ

とでなければならぬと主張している。この議論のなかで、「朽ち手繩」という比喩が語られている。⁶²「朽ち手繩」は、薩摩の支配と搾取の下であっても、「穀物沢山作り出させ」て「御政道本法の儀」を実現するために、生産力が脆弱であるばかりか飲酒の傾向が強い、王国の社会を統御すべき手段であった。伊波が「琉球政治家の苦勞は一通りではなかつた」というのも、国家がおかれた地政学的環境の酷薄さを強調するためではなかつたはずである。実際、伊波は、そのあとで、国家の強弱を分類した蔡温の考察を逐いながら、「暗に琉球の様なひどい処にもやりやうによつては、理想国が実現せられるといふ事をほのめかしています」という。「琉球政治家の苦心」は、彼が統治しなければならぬ国家の貧弱さによるものだと、伊波が考えていたのは明らかであろう。

この国家の貧しさを相手にして、なお、「独り蔡温は其生涯中少しも困つたといふ風な態度をあらはしたことはなかつた」という。「こゝが蔡温の偉大なる所で御座います⁶³」。蔡温が「少しも困つたといふ風な態度」をみせなかつたのは、彼が、あたえられた条件を甘受して、そのなかで手段をつくして、可能な最大限のことを追求するという姿勢をもつていたからに他ならない。こうしてみれば、「実に其通りであります」という伊波の賛意は蔡温の現実主義的な姿勢にたいして捧げられたのだという、さきほどの仮説は、間違いではないとおもわれる。そうであれば、「人間としてなさなければならぬ事」の意味するところも、おのずと明らかである。それは、あたえられた条件がいかに不本意であっても、そのなかで、あくまでも可能な手段で理想を追求しつづけるということに他ならない。

このように蔡温の偉大さを強調したうえで、伊波は、「さて蔡温時代のやうに二個の思想が調和してゐる時分には、一般民衆は動もすれば各其好む方に偏して、自国の日支両国に対する関係を正當に観ずる事が出来ないであります」という。⁶⁴あたかも話頭を転じたような書き方ではあるが、これ以後の叙述は、論旨の流れからすれば、「両大国の間に介在して出来る丈の事はなした」という先ほどの文章に直接連続している。王国がおかれた地政学的環境は、国内の社会風潮を、飲酒傾向の抑制や勤勞意欲の作興という面だけでなく、対外意識の面においても慎重に統御しておくことを

不可欠にした。「もし之を自然に任せて置いたならば、両大国の形勢が一変した暁には、沖縄は再び慶長十四年の時の様な悲境に陥る事があるので御座います」。一世紀前に、「支那思想」と「日本思想」とが衝突しておこった思想的混乱が琉球入を招いたということは、たしかに、統治者にとっては悪夢のような記憶であったに違いない。蔡温は悪夢の再現を避けるために、「御教条」を公にして、「沖縄が日支両国に対する関係の軽重如何を極めて丁寧に教えました⁽⁶⁵⁾」。「御教条」は、土族から民衆一般までを対象とした道徳読本ともいべきものであり、その冒頭には、薩摩支配を「御厚恩」とする、さきに紹介した『独物語』の文章とおなじ主旨が述べられている。

しかし、蔡温の主張は土族の共感をえなかった——「その真意を解するものが至つて少く、土族の連中は何づれも四書五経ばかりを金科玉条として遵守し、御教条は百姓の教科書であるといつて軽蔑するやうになりました⁽⁶⁶⁾」。薩摩支配のもとで支配階級としての実質を制限されていた土族は、不満を内攻させていて、蔡温の主張に面従腹背の態度を崩さなかつたのであろう。王国としての存在を維持するには、再度の外寇を招くようなことがあつてはならず、そのためにはヤマトとの関係を安定させておくことが不可欠だという、蔡温の考えが理解されなかつたことを、伊波は、「惜しみても猶余りあることであります」という。この表現が、「醉生夢死の同胞の真中に独り醒めてゐる人」の「寂寥」にたいする伊波の同情につながっているのは、いうまでもない。

土族に容れられなかつた蔡温を顕彰するかのようには、伊波の筆は蔡温の透徹した醒め方に及んでいく——「それから蔡温は『独物語』の中に、／国土の儀眼前之小計得にては絶て安堵之治罷成不申積に候依之政道と申は必国土長久之御為に大計得を第一に心掛相働申由聖人被教置候／といつて行末の事まで考へてゐたのであります⁽⁶⁷⁾」。伊波が引用している条りは、長年月をかけて杣山を涵養しておくことは重要な国家的事業であると説いた条項の直後におかれており、さらにそのあとには、琉球は「杣山有之候に付て」「国土」たりえていると主張する条項がつづいていっている。蔡温のいう「国土」とは、木火土金水の「五行」がそろつていて、なおそのうえに「五倫四民の道」がおこなわれている場所を指

しているのだが、金が欠けている琉球が「国土」でありつづけているのは、杣山の樹木を利用して薩摩から金を「申請」⁽⁶⁸⁾て「国用相済不足無之候故」であると、蔡温は主張している。こうしてみれば、伊波がこの部分を根拠にして「行末の事まで考へてゐたのであります」というのは、やや言い過ぎであろう。この牽強付会ともみえる解釈には、別の根拠が必要である。伊波は、その根拠となりうる文章をつぎのように続けている——「實際彼れはゆくゆくは琉球は全く支那の手を離れて、専ら日本に属するやうになるだらうといふ事をほのめかしてゐます」⁽⁶⁹⁾。伊波があげた蔡温の言葉は、蔡温がつかえた尚敬王以来、歴代の王に口伝されたときれるものである——「対清関係を運営するのはさほど難しいことではないが」しかし日本との事はさうは参りませぬ。他日一片の書状で国王の位を失はなければならぬ事があるとしたら、それは日本の方から出るものでありませう」⁽⁷⁰⁾。この伝聞について伊波は、「よしや此話がないとしても『独物語』を熟読された方にはかういふ事はとうに蔡温は考へてゐたらうといふ事を推察されませう」という。伊波の解釈では、杣山を整備しておくことを可能にする政策展望と、ヤマトと清国のあいだで王国がどのような道を進むのかという予測の確かさは、同一の見識に属するものだったのであろう。

蔡温にかんする記述は、彼の周到さにたいする言及によつて終結する——「蔡温は……平常の事務に関しても細く記載して置いて、その死後どんな人が三司官になつても、之を繕きさへすれば、どんな時でもまごつくことのないやうにしたとのことです」⁽⁷¹⁾。蔡温にたいする最後の賞賛は、同時に、蔡温を適格に評価した宜湾朝保を顕彰する論述の始まりであつた。宜湾が「琉球最後の三司官」として登場したのは、蔡温の死から一世紀以上隔たった一九世紀後半だが、宜湾は「蔡温以後は〔死んだ蔡温がいつも一緒にいるようなものだから〕四人の三司官がある」といつたのである。「蔡温は実に好個の知己を得たといはなければなりません。さうして宜湾朝保の出現も亦偶然ではなかつたのであります」⁽⁷²⁾。なぜ「亦偶然ではなかつた」といえるのだろうか。伊波は、ここでは何も説明していないが、「亦」という表現が、蔡温を登場させたときの「而して他日此基礎の上に近代の沖縄を建設すべき蔡温はまだ母の胎内にも宿らなかつた」と

いう文章を反響していることは、いうまでもあるまい。宜灣朝保の登場が偶然でないのであれば、蔡温の登場も偶然ではなかったことになる。向象賢から半世紀を隔てて蔡温へ、蔡温から一世紀を隔てて宜灣朝保へという、「偶然ではない」つながりが意識されているのである。

伊波の叙述は、宜灣の登場をきっかけとして琉球処分へと移行する——「世は御維新となりました。即ち日本人は国民的統一をなすべき機運の到来を自覚するやうになりました」⁽⁷³⁾。琉球王国は、薩摩藩がひそかに「支那貿易」をおこなうために「名に於ては支那に属せしめ実には日本に属せしめて」いた「機関」にすぎなかった。薩摩藩が鹿児島県になって「その存在の条件」が失われた以上、王国は「当然日本帝国の一部たるべき性質の者」となって「とうとう琉球処分といふことが起つて参りました」⁽⁷⁴⁾。薩摩支配は、沖縄人のヤマト人にたいする関係を、殖民地人と本人との水平的なものから、従属者の支配者にたいする関係に歪曲してしまった原因だったのだから、それが維新によって取り除かれれば、琉球王国が本来の關係に復して帝国の一部になるのは「当然」だというのが、伊波の論理である。しかし、沖縄人はこのヤマトにおける変化に「至つて無頓着」だったので、彼らにとつて処分は「寝耳に水」の椿事であつた。思いがけない事態は、「日本思想と支那思想との最後の大衝突」をひきおこした⁽⁷⁵⁾。

両思想の大衝突は、ヤマトにおける維新への「機運」に気付かなかつた大部分の沖縄人が、状況変化の大きさを的確に認識できなかつたことに起因していた——「斯る時に際し、人は往々にして大勢の推移を知らず、前後を同一の時代と観ずることがある。……こゝに於てか人と時勢と相副はず……これ社会に擾乱の避くべからざる所以である」⁽⁷⁶⁾。この混乱のなかで、「宜灣朝保は時勢を解釈し、与論を無視して沖縄を今日の様な位地に置いた」のだが、そのために「彼は非常なる迫害を受け、明治九年憂を懐いて死にました」。向象賢と蔡温につぐ孤高の政治家の死にたいして、伊波は追悼の言葉をしるしている——「彼れは実に不幸なる政治家であります。しかしながら彼れは幕末の勝安房や朝鮮の李完用と並称せらるべき人物であります」⁽⁷⁷⁾。琉球王国を沖縄藩にするという帝国政府の方針を受け入れた宜灣朝保の決断

も、向象賢の改革や蔡温の『御教条』が積極的な支持をうけなかったように、王国の内部から支持をうけなかった。三名の政治家は、いずれも「理性を失はないで、正当に時勢を解釈し、且つ〔転換期に際して「感情が働きすぎる」〕衆愚を誘導して、之に処する道を知らしむる」べき「偉大な人物」であり、その偉大さのゆえに孤高たらざるをえなかった。しかし、伊波の位置づけからすれば、彼らのこの孤独な苦闘のみが「琉球民族の蘇生」⁷⁹を贖い得たのであり、それゆえに、彼らは「琉球史を一貫せる精神」の体现者たりえたのである。

宜湾朝保の死まで論じたところで本論文の歴史的な叙述は終結して、総括的な叙述がはじまる——「つらつら琉球史の趨勢を見るに、向象賢や蔡温や宜湾朝保の案内するが儘に、歩一歩安全なる世界の大勢といふ潮流に向つて進んだので御座います。而して私共はこの大海のたゞ中の甲板上に立つて、私共を出口まで引張つて来た所の三人の恩人を顧みて、転た感謝の念を熾にせざるを得ないのであります。かつて向象賢や蔡温や宜湾朝保と共に窮屈千万なる天地に住んでゐた所の沖縄人は、今や天空海濶なる世界に住むやうになりました」⁸⁰。伊波の信仰を勘案すれば、この記述から旧約聖書の出エジプト記を想起するのは、さほど唐突ではあるまい。伊波は、モーセに導かれて苦難の地から約束の地へと歩み続けたイスラエル人の旅路をえがく、聖書の記述になぞらえて、琉球入から琉球処分にいたる琉球史を構想したのではあるまいか。もとより、伊波の記述のなかにこの推測を直接裏付けるものはない。しかし、琉球入から琉球処分による帝国への統合にいたる歴史過程は、「窮屈千万なる天地」から「大海のたゞ中の甲板上」あるいは「天空海濶なる世界」への苦難の旅のように表現されているし、伊波が強調してきた三人の政治家の孤独な苦闘は、民衆からくりかえし裏切られながらも神意によって彼らを率いつづける、モーセの苦悩のようである。さらに、「琉球史を一貫せる精神」あるいは「琉球史の趨勢」のあらわれを「向象賢や蔡温や宜湾朝保の案内するが儘に、歩一歩安全なる世界の大勢といふ潮流に向つて進んだ」ことに見ようとする記述は、モーセを媒介者として実現される神意が存在したように、伊波が、三名の政治家に体现された、超越的な意志の存在を想定しているのであると思わせるに十分である。そのような想定

を具体的に叙述するにあたって、さきに指摘しておいたように伊波がカーライルの影響を受けていたであろうことを前提とすれば、『英雄崇拜論』の熱情的な文章が彼の脳裡に響いていたと推測することは可能であろう。⁽⁸¹⁾それはとくに、英雄を「無限の不可知界より、吾等に消息を齎す為に遣わされた使者」として位置づけ、彼らが「時代の求める所を正しく認識する智、之を導き正道を踏んでそこに到らしめる勇」とを兼ねそなえた時代の救済者とする議論であり、「偉人は人類の指導者であり、一般大衆が兎に角為すことを得た一切のものの垂範者、典型、更に広義の創造者であつた、現に世界に見られるすべての既成の事物は、本来からいえば、世界に天降つた偉人のうちに宿れる思想の……具象化である。全世界歴史の神髄とはこれら偉人の歴史であろう」という主張である。⁽⁸²⁾このカーライルの叙述は、筆者が蔡温の登場にさいしてのべた、伊波は表面に現しているものとは別の論理を背後にもって記述しているのではないかと、という疑問を補強するものである。いまやこの疑問は、彼は琉球史に神意の顕現する過程をみようとしているのではないか、という形に言い換えることができよう。

(三) 沖繩人の個性——帝国のなかの沖繩人

第一論文の「琉球人の祖先に就いて」では、琉球処分による薩摩支配からの解放が「二千年の昔、手を別つた同胞と邂逅して、同一の政治の下に幸福なる生活を送るやうになつた」と語られていた。この第二論文でも、「政治的圧迫を取り去られた所の沖繩人は三人者が言はんと欲して言ふ能はざりし所を言ひ、為さんと欲して為す能はざりし事を為し得るやうになりました」と、解放感が表現されている。⁽⁸³⁾この解放感の表明は、第一論文の結末を構成していたが、この第二論文では、あらたな議論への接合部を形成している。すでに、琉球史の趨勢を形づくった三人の「代表的人物」についての議論を終えたうえで、なおあらたにはじめるべき議論は、この趨勢に導かれて沖繩が帰一した日本帝国のあり

方にかんするもの以外ではなかった。そこには三つの論点が含まれている。第一は、沖縄人がヤマト人と比肩しうる能力をもつということであり、第二は、琉球処分が沖縄を混乱させたのはやむを得ないということであり、第三は沖縄人が日本国民になったのは正当ではあるが、沖縄人はヤマト人とは別の個有性をもっているということである。以下、三つの議論を逐つてみることにする。

第一の論点は、海上王国の繁栄のなかで沖縄人が「業に勇敢なる大和民族として恥かしく無い丈の資格をあらはした」という、第一論文の記述をひきつぐものである。ヤマト人とは「一人の母から生れた姉妹の關係」にある沖縄人は、分離して「二千年の間支那海中に彷徨」していた間も「ネーションとして共生」し、「首里を中心として政治的生活を営み」つづけた。⁸⁴ この沖縄人の「国家社会を形成すべき能量」は薩摩支配のもとでも維持されたのであり、そこでの「苦しい経験も亦沖縄発展の一要素になつてゐる」⁸⁵。しかも、薩摩支配から解放された沖縄人の能力は、過去におけるよりもさらに強化されているという。伊波が依拠するのは、明治の思想界において、キリスト教会にたいしてまでも影響力をもつた社会進化論とそれに組みこまれた遺伝の法則であつた⁸⁶——「万象の進化は不滅なる恒力の効果たる一定の加速度を以てするのであります。琉球民族の進化が独りどうしてこの加速度の理法にそむく事が出来ませうか。……〔進化はいかにして実現されるかといえば〕個体の享有する仕事即ち経験は有限なる個体の生存に残存し、生殖の連鎖によつて、関連する種族の全体に寓して恒久不滅の存在を有するものであります。……加速度は段々増して来ました。……今日以後の沖縄人に向象賢や蔡温以上の仕事の出来るのは火を踏るよりも明らかであります」⁸⁷。伊波は、まるで向象賢や蔡温が発揮した能力が遺伝法則によつて沖縄人全体に共有され、それがさらに進化している、と言いたいかのようである。

このような能力さえあれば、三政治家が直面した以上の困難でも克服できる。「私共は私共にかくの如き遺伝を与へてくれた祖先を尊敬しなければなりません……私は断言します。沖縄人は過去に於てあれ丈の仕事位はなしたから、

〔将来三政治家が直面した以上の困難に遭遇してもこれを克服して〕他府県の同胞と共に廿世紀の活舞台に立つことが出来るのであります⁽⁸⁸⁾。伊波が将来の輝かしい展望を語るのには、進化や遺伝という沖縄人の主体性を超えた法則だけでは当然に不十分であった。彼の思いは、それぞれの時代の制約を甘受して懸命に苦闘した琉球の代表的人物へ立ち戻らざるを得ない——「琉球政治家の活動の範囲は北京から江戸の間にひろがつてゐたのであります。而も年百年中大変な難問にのみ出会しつゝあつたのであります。……もし彼れ〔蔡温〕を檢束してゐた運命の繩をゆるめたならば、彼れは思ふ存分に活動して支那海の一隅に一種のユートピアを出現せしめたに相違ありません⁽⁸⁹⁾」。向象賢や蔡温などを束縛していた「運命の繩」はもはやない。蔡温ができなかつた「ユートピア」の建設は、いまの沖縄人には可能なはずであつた。この可能性を自認するためにも、沖縄人は先達の苦闘に思いを馳せねばならない。「私は諸君が虚心平氣に琉球政治家の苦心の跡を追想せられんことを希望いたします」。

第二論文全体を閉じる結語のような表現は、二番目の論点に付加的な議論のような外見をあたえている。琉球処分以後の沖縄についての議論がつぎのような切り出され方をしているのは、そのためであろう——「終わりに臨んで、私は明治十二年以来日本政府が如何に琉球を社会化したかといふことを述べ、ついでに教育家諸君に対して私の希望を述べようと思ひます⁽⁹⁰⁾」。伊波は、琉球処分以降の過程が「社会学上に於ける所謂社会化の好適例」だと指摘し、「社会化と申すのは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」だと説明したうえで、処分にたいして沖縄側が日清戦争期にいたるまで「血を流さなかつただけそれだけ手やはらかなまぬるい抵抗」をつづけた「已むを得ざる」理由と、日本政府が「王国を廃してその国家制度を滅却せしめ、風俗習慣制度等を滅却せしめようとした」これまた「已むを得ない次第」を、数頁を費やして解説する⁽⁹¹⁾。この長々とした解説の要点は、第一に、沖縄人の伝統的な対ヤマト感情であつた。沖縄人は「日本人の一支族」ではあるが「二千年の間に自然変種になつた者」であり、とくに薩摩に従属させられたあとは「日本々国」にたいして「親しむといふよりは寧ろ畏

れるといふ」感情をもってきた——「いぢめる人をこわいと思ふのは人間自然の情であります。……こゝらは日本国民の三省しなければならぬ点と思ひます⁽⁹²⁾」。この疎隔感、冊封関係のなかで琉球を寛大にあつかつてきた中華帝国にたいする「畏れるといふよりは寧ろ親しむといふ」感情と対照的であつた⁽⁹³⁾。

清帝国にたいする沖縄人の親近感、その冊封をうけて「直接に彼等を保護し誘導する所の尚家に向かつて傾注され……忠義の念となり、遂に世道人心をつなぎとめる綱となつた」。処分によつて政治権力を奪われたのちも、尚家は「なほ社交の中心ではあつた⁽⁹⁴⁾」。沖縄人がこの状態を維持して「飽くまでもその数百年来の小朝廷を維持」しようとしたのは、「人情として已むを得ざる所であつた⁽⁹⁵⁾」。しかも、この動きは決して特異なものではなかつた——「御維新の時に日本国内の各藩でさへ国民的統一の事業に反対して戦つた位でしたから、半ば外国視されてゐた琉球がかういふ反抗をしたのは決して怪しむに足らないので御座います⁽⁹⁶⁾」。帝国政府にたいする沖縄人の「手やはらかなまぬるい抵抗」は、日清戦争の終結とともに鎮静した。この抵抗の終焉を描く伊波の筆致は、たんなる客観的な分析という以上の悲壯感を漂わせている——「何人も大勢に抗することは出来ぬ。自滅を欲しない人は之に従はねばならぬ。一人日本化し二人日本化し、遂に日清戦争がかたづく頃にはかつて明治政府を罵つた人々の口から帝国万歳の声を聞くやうになりました⁽⁹⁷⁾」。この自嘲的ともとれる表現は、伊波が第一論文の末尾に記していたような琉球処分にたいする積極的な評価とはそぐわない。「自滅を欲しない」のならば「従はねばならぬ」という記述が、「大義名分を唱ふべき境遇にない」という認識と重なりあうのは、いうまでもあるまい。大国にはさまれて波濤のなかに存在するという沖縄の地政学的位置は、沖縄人がみずからの主体性を発揮することをきわめて困難にしているという、苦い諦念は、伊波の思考の底流をなしていたのではあるまいか。

沖縄人が保身のためにみずからの判断で大勢に従つていったとしても、帝国政府の方も、それまで傍観していたのではない。帝国は、抵抗を排して沖縄を社会化し、これを「自個社会の完全なる部分とする」ために、まず「琉球王国を

廃してその国家制度を滅却せしめ、風俗習慣制度等を滅却せしめようとしたのであります。……社会性の意識の衆人に存するなきに至らしめ、遂に社会性の自然的存在を滅却せしめようと力めたので御座います。沖繩のように「二千年間隔離して存在し、而も七百年來発達せる国家を形成し」て、「日本化」されることに抵抗している相手を社会化するためには、このような手段を執つたのは「已むを得ない次第」であつた。この社会化のための「已むを得ない」手段が、「尚家が……社交上の中心でもないやうにならうとした重なる理由」であつた。

沖繩の社会化は、王国のこのような「国性剝奪」のうゑに進行した。「思ふに、今日のやうに理想的に社会性の扶植宣揚をなすまでの当局者の苦心も一通りではなかつたのでありませう」。しかし、それは政府の政策努力によるものだけではなかつた——「沖繩人の心中にも亦之をして一層容易ならしめるものがあつたといふことを忘れてはなりません。……〔沖繩の〕社会的抵抗力は強かつたが、化するものと化されるものゝ心中に一致するものゝ存在するといふことがわかつて、〔沖繩人の側が〕急に打解けたのであります。この一致してゐるものは当局者の大に利用すべき所であつたに拘はらず、久しく利用することが出来なかつたのであります。これは当時沖繩の研究が足らなかつた故でありませう⁽⁹⁸⁾」。〔心中に一致するもの〕とは何かを伊波は明示していませんが、「沖繩の研究が足らなかつた」ために帝国政府の認識が遅延したという主張から見れば、それが、同祖に起因する心性の共通性を意味することは明らかであろう。帝国左院が、琉球処分のある方を検討するなかで、沖繩人を「他国人」とみなして琉球王を華族に列することに反対したことが、政府の認識の遅れを例証するものとして挙げられているのは、この推論を補強するものであろう。いまや沖繩研究も進展し日琉の同祖が立証されている。政府も沖繩人もこの「一致してゐる所を大に發揮させ」ねばならない。そうすることは、「沖繩人をして有力なる日本帝国の一成分たらしむる所以」だと、伊波は主張した⁽⁹⁹⁾。

「二成分」とは何か。伊波はこのすこし後の部分で、「種々の異なつた個性の人民を抱合して余裕のある国民が即ち大国民であります」と述べている⁽¹⁰⁰⁾。この記述をみれば、伊波が、帝国を構成する人間たちは、均質の国民に溶融してしま

うのではなく、それぞれの「個性」をたもちながら、なお、「心中に一致するもの」によつて一体となるべきものだと主張していることは明らかであろう。「成分」という表現は、このような立場の反映であつた。伊波の趣旨からすれば、「一致してゐる所を大に發揮させる」という主張が、沖繩人の固有性を霧消させようとする動きにたいする鋭い警告をともしうのは当然であつた——「もしこれまでの情力で琉球固有の者をかたつぱしからぶちこはさうとする人があつたら……両民族の間に於ける精神的連鎖を断切るのであります。歴史を無視するのであります」⁽¹⁰⁾。この警告が、第三の論点である固有性擁護論の導入部を形成している。

伊波はこの議論の本論をつぎのように切り出している——「一致してゐる点を發揮させることはもとより必要な事で御座いますが、一致してゐない点を發揮させることも亦必要かも知れませぬ。これは芸術の方面に向はうとする沖繩人に取つては特に必要な事でありませう」⁽¹⁰⁾。「一致してゐない点」が「固有の者」と重なる表現であることはいうまでもない。伊波は「一致してゐない点といへば少しく語弊がありますから他人がまねる事の出来ない点といつておきませう」とのべて、「はじめに」で引用しておいた、沖繩人の「無双絶倫」というあの議論を展開するのである。あらためて当該箇所を引用する——「私は何人も他人の到底まねの出来ない特質をもつてゐると思ひます。各人がもつてゐる所の個性は無双絶倫であります。即ち各人は神意を確実に且つ無双絶倫なる状に発現せる者であります。換言すれば各個人はこの宇宙にあつて他人の到底占め得べからざる位置を有し、又他人によつて重複し得らるべからざる状に神意を発現するものであります。(ロイス氏「世界と個人」参照) 此に由つて之を觀れば天は沖繩人ならざる他の人によつては決して自己を発現せざる所を沖繩人によつて発現するのであります。即ち沖繩人微りせば到底発現し得べからざりし所を沖繩人によつて発現するのであります。個性とは斯くの如きものもあります。沖繩人が日本帝国に占むる位置も之によつて定まることと存じます」(強調は原文)⁽¹⁰⁾。

ここに展開されている議論が、それまでの歴史叙述や社会学的議論と質的に隔たつてゐるのは、一見してあきらか

あろう。各人の個性を神意の発現であるとする、この唐突に提示されている主張は、それまでの議論とどのような関係にあるのだろうか。つまり、この主張はそれまでの議論と不可分の一体をなしているのか、それとも、沖繩人がもちつづけている「固有の者」を擁護するために、いわば戦術的に付加されたものなのだろうか。この第二論文の紙幅の七割以上が歴史的な叙述に充てられていたことから考えても、また、昭和一七年（一九四二年）にだされた『古琉球』改訂初版では「無双絶倫」にかかわる部分が削除されていることを考えても、付加的なものである可能性は否定できない。しかし、「琉球固有の者」を擁護しようとするのならば、この神意にたいする言及の直後におかれている「種々の異なつた個性の人民を抱合して余裕のある国民が即ち大国民」という、先に触れた叙述だけでも充分であつて、あえて世俗的な議論の範疇をこえる必要はあるまい。付加的なものであつたと考えることのもう一つの難点は、すでに見たような伊波の教会活動の活発さからして、彼の信仰は、軽々に「神意」に言及することを許すほど浅いものではなかつただろうということである。

では、この唐突な議論がそれまでの議論と不可分の一体をなしていると考えられることは、妥当だろうか。それを判断するには、ここでの議論が、伊波の信仰においてどの程度の重さをもっているかを、文面から読み取るしかあるまい。あらためて一文ごとに検討してみることにする。最初にとりあげるのは、「一致してゐない点」を「他人がまねる事の出来ない点」と言い換えている文章である。このように言い換える理由を、伊波は、「語弊」があるからという。では、それはどのような「語弊」だろうか。つぎのように推論することは可能であろう。すなわち、「一致してゐない点」という表現は、一致させようとする努力の可能性を排除していないのだから、この点を「発揮させる」べきだと主張することは、沖繩人が政府の社会化政策に非協力であることを是認するものと受けとめられかねない、ということである。そのように受けとめられるようなことがあれば、伊波にとつてはたしかに語弊の極まりというべきであろう。しかし、それだけのことだろうか。本来、「まねる」という動詞は、まねる主体とまねられる客体のあいだの不一致を前提とし

ており、その不一致の程度を主体の営為によって狭めることを意味している。「まねる事の出来ない点」は「一致してゐない点」の一部ではあるが、逆はかならずしも真ではない。この論理的な不等価を飛躍した言い換えによって、「一致してゐない点」は、人の営為によつては乗り越えようのない、絶対的な差異を意味することになるのである。

そのような差異の存在に、伊波はロイス (Josiah Royce) とともに神意の発現を見ようとする。「まねる事の出来ない点」が、ただちに「到底まねる事の出来ない特質」と強勢を付した表現に再び言い換えられるのは、そのためである。「一致してゐない点」は、神意によつて一致せざるべく定められた点であるがゆえに「まねる事の出来ない点」であり、それはすなわち各人が持つ「到底まねる事の出来ない特質」である。このように見れば、「私は何人も他人の到底まねの出来ない特質をもつてゐると思ひます」という宣言調の文章は、神の存在にたいする伊波の確信の表明と考えるべきであろう。この一文とそれにつづく二つの確信にみちた文章とから、「私は、各人を独自の存在たらしめてゐる神の存在を、信じる」という伊波の信仰告白を読みとることができる。このような理解があやまりでなければ、この一節は、第二論文を叙述する伊波の基本的な姿勢を示唆するものであり、これまでの議論と不可分の一体をなしているだけでなく、その全体を支配するだけの重さをもつてゐることになる。さきに示した、伊波は琉球史に神意の顕現する過程をみようとしてゐるのではないかという疑問も、かくして肯定されることになる。

では、各人それぞれに「重複し得らるべからざる状に」自らを発現し、その個性を「無双絶倫」^{ユニークネス}となす神とは、どのような存在であろうか。伊波の文章のなかには直接の手がかりはないが、彼が論拠としてあげている『世界と個人』(World and Individual) から、伊波の信仰のあり方を窺う材料を得ることは可能であろう。著者のロイスは、ハーバード大学 (Harvard University) の哲学史の教授であり、西田幾多郎の『善の研究』にも影響をあたえたと指摘されている。⁽⁴⁾ 二巻各一〇個の講義からなるこの書物は、ロイスが一八九九年と翌年にアバディーン大学 (University of Aberdeen) でおこなつた二度の連続講義の講義録をもとにしてゐる。ロイスは出版にあたって大幅に加筆し修正をく

わえたと記しているが、叙述は口語的な饒舌体でなされており、講義の雰囲気は細部にいたるまで色濃く残っているようである。そのために、この著書を部分的に引用しながら要約的に紹介することは容易なことではないが、しかし、その考え方の概略をしめすことは不可能ではない。以下、ロイスが神についてどのような議論をしているかを、「存在についての四個の歴史的概念」と副題をつけられた第一巻によって概観することにする。ロイスは、この巻の前書きのなかで、自分の問題関心は「神、世界、有限な個人、そしてそれらを結びつけているもつとも根底的な諸関係」を「一般的な言葉」であきらかにすることにあると説明しており、⁽¹⁰⁶⁾ 実際、神についての議論は「存在」(Being) 一般についての考察と不可分に展開されている。われわれの検討も、彼のより一般的な議論から始めざるをえない。

第一巻の最初の部分で、ロイスは、神や世界が存在すると主張することは、それらのものが「いかなるものかを知っている」ということを意味する、⁽¹⁰⁷⁾ という。存在とは認識された存在であり、それについての観念 (idea)、あるいは意味付与をとまなう心像 (image) が成立していることを前提としているのである。⁽¹⁰⁸⁾ 逆にいえば、そのような観念は「事実 (fact) それ自体をこえた事実を表象するもの」であり、⁽¹⁰⁹⁾ 自発的な意志によって選択された対象についての「認識過程」(cognitive process) だ⁽¹¹⁰⁾ という。このような立場は、たとえばこの巻の第一〇講ではつぎのようにも言明される——「われわれは、外的な事実にたいする自分たちの態度、すなわちそれにたいする自分たちの価値評価、それが現存することにたいする自分たちの対応、それらの事実と自分たちがこれからのように関係しようとするか、ということを多少とも明確に気づかないまま、それらの外的な事実⁽¹¹¹⁾ に気づくことはない」。つまりは、われわれは自己にまったく無意味な外的事物を認識することはない。「観念はそれ自身〔の姿〕(its own) をもとめる」のであり、「観念は、それが志向するもの (what it intends) によつてのみ、いかなるものかを判断される (judged)」。したがって、「どのような観念であつてもそれが指し示す〔認識され意味づけられた〕存在は、単純に、その観念の意図に志向するもの (the will of the idea) が、より明確にかつまたより十全に表現されたものにすぎない」のであり「存在するもの

(what is) は、いま〔みずからを具現するために〕この存在を求めている観念そのものの目的の全体が、実現されていること (fulfilment) を表象している⁽¹²⁾。

しかし、現実としての世界が観念の具現したものだとなれば、個人が多様であるのと同じように世界の現実が無数にあることになるのではないか。ロイスはこのように自問して、つぎのように答える——「われわれの誰かが宇宙や存在の全体 (the whole of Being) について合理的に話すとすれば、彼は一個の観念をもっているものであり、この観念はまさしく全体として完結した世界 (the entire world) を意図している (means)。……さて、存在の全体をみずからの問題とするわれわれの能力こそは、すでにわれわれの探索の対象が……一個の観念が実現されたような、具体的に実現されたものの単一の生という〔総合された〕構成 (the constitution of a single life of concrete fulfilment) をもつことを示唆している。それゆえに、個々の表現は全体の単一性 (unity) に従属している。種々の観念のあいだのすべての差異は、まさに一個の観念の、生のすべての領域において普遍的な意味／意味づけ (meaning) の存在から派生し、そして、それのために二次的である。有限な諸存在が孤立しているかのような現れ方、それらの諸存在の有限性が分散していること、これらはたしかに全体的真実の諸側面にすぎない。一なるものがすべてのなかにあり、すべては一なるもののなかにあるのである。すべての意味／意味づけは、十全に展開されれば、一個の意味／意味づけのなかに一体となるのであり、そして、このことこそ本当の世界 (real world) が表していることである。すべての観念は、十全に展開されれば、普遍的な妥当性をもつのである⁽¹³⁾。

ロイスは、この存在一般についての議論から、神の存在に言及する——「この表現されたものからなる単一の世界 (one world of expression) は、諸観念の実現である経験からなる一個の生 (a life of experience fulfilling ideas) だから、それは昔から神の名が付されてきた属性そのものをおびている。神は絶対存在 (Absolute Being) であり、生の完全な充実 (perfect fullness of life) だからである。そのように見れば、たしかに神だけは、神が創造した世界にた

いして外的な存在ではなく、全体としてみれば自覚され自己統御された単一の生である世界の、生そのものである。たしかに、神のなかに我々は生き、行動し、われわれ自身の存在を全うしている⁽¹⁴⁾。「本当の世界」(real world)は神の自己実現であるという、このやや性急な叙述は、その後の部分で補足された形で集約される——「神の生は上述のように概念化された存在の絶対的な実現だから」神の生において……あらゆる多層的な生をとおして一つの計画が、すなわち、すべての観念とすべての個別的な自己、すべての生によって、その目的を獲得する単一の意識が、実現される。……神の眼からみれば、諸君は諸君自身が今の瞬間にそうであるとおっているとおりのものだが、しかし、諸君はまた無限にそれ以上のものである。諸君が現在いただいている目的が諸君自身にとつてもつ価値 (preciousness) は、最終的にはこれらの目的の意味／意味づけを存在の領域全体に結合するような価値の、かすかな兆候にすぎない。……観念と「それが自己を実現した」対象とが如何に多様であるにもかかわらず……その多様性は、すでに見たように、そのなかにわれわれだけが生きている目的の単一性に従属している。……永遠なるものの光のなかで、われわれは「存在する意味を」明らかにされる (manifested) のである⁽¹⁵⁾。神は、生の多様な存在に内在する「一」であり、すべての生に、一個の計画のなかに配置された部分としての意味をあたえ、これを統合する「一」であった。その意味で、神は「本当の世界」だと、表現されたのである。

それでは、伊波が「無双絶倫」と表現する個人の固有性は、絶対者の意志のまえになんらかの意味をもつことになるのだろうか。ロイスの解答は明快である——「諸君は神に在る。しかし諸君は神のなかに解消されてしまうのではない (not lost in God)⁽¹⁶⁾」。このように断定する理由を、ロイスは、すべての対象、すなわち観念が指し示す存在は、無比 (unique) だからだという。ロイスのいう無比は個としての存在 (individual) のもつ特質であった。個としての存在、すなわち個人あるいは個物という概念が、分割不能という意味での統一性と、他者から区別される独立性とを内容とする、単一の存在を意味することはいうまでもない。それゆえに統一性 (unity) としての世界は、個物としての全体

(an individual whole) であり、「[神意という] 単一の目的が表現されたものであるというその位地を、他者がとつてかわることはできない」⁽¹¹⁷⁾。「絶対者の視点からすれば (from the absolute point of view)、意味／意味付けをこのように表現する世界は、全体あるいはいかなる部分であつても他のもの (fact) に代替されることがあれば、神授の意味／意味付けのこの全体性の正確な実現であるという事が損なわれてしまうような、一個の無比の全体 (an unique whole) として、さらにいえば、一個の無比の選ばれた全体 (an unique selected whole) として立ち現れる」⁽¹¹⁸⁾。神は自己にとつて有意味であるように世界を選択したのであり、この世界に存在するものはこの世界の無比性 (uniqueness) を分けもつている。「全体としての世界が神の目的の無比の表現である以上、それぞれの有限な目的は、まさに有限である限りにおいて、神意の部分的な表現でありかつその成就 (attainment) である。そしてまた、それぞれの目的の有限な実現は、まさにわれわれ有限な存在が見いだすとおりに、神の意図 (divine meaning) が部分的に実現されることである」⁽¹¹⁹⁾。つまり、個々の人間は、神意を、部分的に、その限りにおいては無比に、実現するものであった。ロイスはいふ——「諸君はじつにつきぎのように主張している。『宇宙のすべてのさまざまの存在のなかで、私だけが、この行動を意図するのだ』と。神がここで私においても意図されるということが真実であるのは、たしかに神の意識が統一されていること (unity of divine consciousness) の、疑いようのない結果である。しかし、この神意の統一性が、ここでいふ、私によって、しかも私だけによって、私の無比なる行為 (unique act) によって、実現されるということも、おなじように真実なのである。……かように、私が意識的にかつ無比に意図すれば、まさにこの場で、私は神の意志そのものである、あるいは、まさにこの場で、全体のために意識的に行動している。そのときに、私はそのように自由である」⁽¹²⁰⁾。

個々の人間は、他者がおこない得ないような仕方、神の意志を部分的に表現し担っている、というロイスの主張は、伊波がこの第二論文の末尾を叙述するにあたって、その思考を支えているだけではなく、向象賢から蔡温へ、蔡温から

宜湾朝保へという「趨勢」の存在を伊波に意識させたものではあるまいか。三人の政治家がそれぞれの個性において神意を実現したように、沖繩人の一人一人も、また、その發揮の仕方に軽重はあるとしても、それぞれ個性的に、神の計画の一部を実現してきた。その計画のなかに、琉球入から廢藩置県にいたる苦難も予定されていた。伊波がこのように考えたとすれば、「この苦しい経験も亦沖繩發展の一要素になつてゐるに相違ありませぬ」という先に見た唐突な述懐も、彼にとつては確信の自然な表現であつたことが理解できよう。^(註)薩摩支配下の苦渋が神の計画の一部であつたとすれば、ヤマト人と同祖であるということも、また、沖繩人の個性に属することになる。沖繩人がもつ無比性すなわち個性は、沖繩人における神の意図であると同時に、それを發揮することは、沖繩人のみがなしうる無比の行為でもあつた。そのような個性は世俗的な意味での個性とは異質だが、「個性とは斯くの如きものもあります」と伊波は断言するのである。

以上のような考察によつて、伊波が琉球史に、あたかも「出エジプト記」におけるような神意の顯現を見ようとしたと考えることの妥当性を、より確かなものにする事ができたと思われる。ロイスの議論は、第二論文の構想全体の基礎となつていた。ロイスの議論においては、「統一体としての世界」のもつ無比性は個々の有限な存在に分有 (partage) されてきた。その議論を根拠として、琉球史の全過程は神の計画のなかにある無比の、代替不能な事実だと主張されていたのだが、日本帝国のこれからの發展も、これまでの歴史過程に接続しこれを發展させる無比の事実になるはずである。「沖繩人が日本帝国に占むる位置も之によつて定まる」という確信が表明される所以である。「之」が、ロイスのいう統一体としての世界とそのなかににおける個別との關係をさすことは、言うまでもない。ヤマト人と同祖である沖繩人は、「南島に彷徨」して「多少変種になる」べく定められていた。沖繩人が独自の文化を身につけてヤマト人と再会することによつて、帝国はあらたな發展をとげるべく定められているにちがいない。

沖繩人の個性にかんする伊波の議論は、ここでふたたび世俗的な範疇に戻るようにはみえる——「遺伝の理法を考へる

と、個性はどうしても無くすることの出来ないものであります⁽¹²⁾。問題は、ここで使われている個性が、「斯くの如きものもあります」という個性なのか、世俗的な意味なのかということである。しかし、すでに見たように、遺伝にかんする伊波の議論は進化論と区別されずに論じられていた。ここでも「遺伝の理法」がそのようなものと考えられているとすれば、それは進化の法則をさすことになる。進化論が日本でもキリスト教会のなかに受容されていたことは前述したが、ロイスもつぎのように述べている——「……事実という形で明確に決定された意味／意味付けは、一方で、選択を可能にするだけの完全な豊かさをもつが、それと同様に「完全に」選択的かつ排他的である。……存在するものは諸可能性から選択されたものだとする、この一般的な見解は……〔現実主義だけでなく神秘主義にもある意味で共通するが〕存在にかんするわれわれ自身の見解でもある。……自然の選択〔natural selection 自然淘汰〕によって種の起源を論じるダーウィン理論は、現実にあるものは可能なるものからの〔神意による〕選択であるという、この一般概念の適用例の一つにすぎない⁽¹³⁾」。このようにみれば、伊波にとつてのロイスの重さからして、「遺伝の理法」は神意による選択と同義に考えられていたと考えられる。そうであれば、伊波は「個性」という語の内容を唐突に変えたのではなく、むしろ、個性は、遺伝あるいは進化という自然現象に表現された、抗いがたい神意であると強調したのだと理解できる。そのように考えてはじめて、「もし沖縄人にしてその個性を無くすることが出来る人があたら、これとりもなほさず、精神的に自殺したのであります」という激しい表現が首肯できよう⁽¹⁴⁾。

個性は人間の実存に表現された神意であり、人はその個性に応じて無比な行為をおこなうことによつて、神の計画を実現する。では、無比な行為とは何か。伊波が、具体的にどのような行為を想定していたかは、この第二論文にはしめされていないが、この論文の底稿となった講演からほぼ一年後の明治四一年（一九〇八年）一〇月に『琉球新報』に三回にわたつて連載された「剪燈録」というコラムによつて、伊波の思考を窺うことができる。伊波は第二回でつぎのように論じている——「この世の中を〔世の初に起つて世の終に成るべき請負事業〕の」大建築に譬へてみると吾々人間は之

に従事する普請奉行や大工や土方のやうな者だ▲各その器量に依じて或は普請奉行となり或は大工となり或は土方となる▲要は唯だ銘々にあてがはれた仕事を勉強するにあるのだ。——▲吾々はハデな活動なりヂミな活動なり銘々の性質に適した活動を為すべきである〔「宇宙の大経営に参与」するべく〕神から与へられた仕事に愉快に従事してこの大建築の完成に貢献する所がなければならぬ⁽¹²⁵⁾。このコラムにロイスの議論が反響していることは、くぐくぐしい説明を要すまい。「神から与へられた仕事」は無比の行為であり、神の計画の実現に従事することである。神の計画の全体を知るものは神以外ではないのだから、この行為がいかなるものかを人が特定できるはずはない。自己の個性を「無くすること」は「精神的に自殺」することだという伊波の断定を考慮すれば、この「仕事」が、沖繩人にしかできない精神的な営為を意味することは明らかであろう。それは、言い換えれば、みずからが沖繩人であることを神意の実現として積極的に肯定すること以外ではありえない。沖繩人がみずから沖繩人であることを卑下し萎縮して無気力になることこそ、神意にそむくことであつた。それはまた国家にとつても望ましいことではあるまい——「蓋し国家の損失これより大なるものはありますまい」⁽¹²⁶⁾。

地域あるいは出自などの事情に依じて各人がもつ個性はすべて神意の実現であり、日本人はあたえられた多様性を「抱合して余裕のある国民」でなければならぬ。このように意味付けられた「個性」は同祖性を内包しており、それを發揮することは、「言語風俗習慣等の接近」、さらには「血縁を通ずる」こととなんら矛盾するものではない。沖繩人を教育あるいは指導する立場にある「教育家」や「政治家」が、沖繩人の欠点をもつて輕蔑するのではなく、「沖繩人の心中に美質があるといふことを信じて之を尊敬」すれば、このような同化も進展し、沖繩人と他府県人とのあいだの違和感も解消できるにちがひなかつた。⁽¹²⁷⁾「心中にある美質」が神意による個性と同義であることは言うまでもない。伊波はつぎのように個性を敷衍してこの長文を閉じる——「郷土の歴史は吾々に祖先より受けた所の遺伝と周囲より得た所の經驗とを以て如何にして世に立つ可きかを教え、又吾々を教化する人々に吾々の社会進化の過程を知らしむるもの

であると申したいので御座います⁽⁸⁾。沖縄人がヤマト人と離れたのちに通過してきた独自の歴史は、沖縄人が沖縄人としての個性を發揮しながら、いかにして生き抜いてきたかということの記録であった。みずからが沖縄人であることに誇りと確信をもとうとする沖縄人と、これを教化して帝国の十全な一員にする任にあるヤマト人とは、この歴史をたえず顧みて教訓を得るべきだというのが、伊波の要約的な主張であった。

(1) 本論文は、伊波自身が冒頭に注釈しているように、明治四〇年に沖縄教育会でおこなった演説に訂正をくわえたものだが、講演草稿の口語調はそのままになっている。

(2) 『古琉球』、六一頁。

(3) カーライル Thomas Carlyle の『英雄崇拜論』(Heroes and Hero-worship) における、英雄とは「時代の求める所を正しく認識する智、之を導き正道を踏んでそこに到らしめる勇」という表現に拠っているのはあきらかであろう(老田三郎訳『英雄崇拜論』、岩波書店、一九四九年、二三三頁)。大正五年に発行された『琉球の五偉人』のなかでは、「実にカーライルが言つた通り、吾人の見る所の現実是如何に醜いものであつても、理想は唯だ其の中のみ発見されるのである」として、カーライルについての言及がなされている(『琉球の五偉人』、小沢書店、大正五年、一二三三頁)。昭和五年に刊行された柳田泉訳『英雄崇拜論』の「訳者序」には、本書が、『サーター・リザータス』とならんで、「ゲエテの所謂『道徳的勢力』たる存在価値を今日にもつてゐるわがカーライルの心的基調を知るには必読の書」であり、「早くから我が国に移入され、英文学家、英学生等に専門的に益を与へたのみならず、一般読書子その他に対して一種の精神的刺激として多大な感化を与へてゐる。殊に『英雄崇拜』をもつて然りとする」と記されており、伊波もそのような読者の一員であつたことはまちがいない。柳田泉訳『サーター・リザータス／英雄及英雄崇拜』、春秋社、昭和五年。

(4) 比屋根照夫『近代日本と伊波普猷』、三一書房、一九八一年、二四八―二七四頁。

(5) 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、二四一―二四二頁。

(6) 気賀健生執筆・青山学院編『本多庸一』、一九六八年、二四六頁。

(7) 同。

(8) 戦前から日本メソジスト教会の牧師であつた妹尾活夫師のご教示による。この記述に不正確な部分があるとするれば、それがすべて筆者の責任であるのは、いうまでもない。

- (9) 『比嘉春潮全集』第五卷、一七七頁。
- (10) 『古琉球』、六二—六三頁。
- (11) 同書、六三頁。
- (12) 同書、六三—六四頁。
- (13) 同書、六四頁。
- (14) 同書、六四頁。
- (15) 同書、六四—六五頁。
- (16) 同書、六五頁。
- (17) 同書、六六頁。
- (18) 同書、六七頁。
- (19) 同書、六七頁。
- (20) 同書、六八頁。
- (21) 崎浜秀明(編)『蔡温全集』、本邦書籍、昭和五九年、七八、八〇頁。(以下『蔡温全集』と略記)
- (22) 同書、七八頁。『古琉球』、六七頁。
- (23) 『古琉球』、六八頁。
- (24) 西順造他編『山崎闇齋学派』(日本思想大系三二)、岩波書店、一九八〇年、五七二頁。仁について闇齋はつぎのように語っている——「……親へ向カフト、君ニ向カフト、何デモ角デモ、意味シミジミト、ヨイヤウニシタシ、アシウシトムナシ、我トサフセネバヤマレヌヤウニ、生付タナリノ心ゾ。ソレデ心ノ正味ニ得テイルモノヲ徳ト云。……ソレデ心ノ生ノマ、ナリニカウ立テアル、カタギノ正味真味の実体実徳ヲ仁と云ゾ」。「仁説問答師説」(同書、二五六—二五七頁)。
- (25) 同書、五六九—五七〇頁。朱子は『近思録』第四卷存養篇第四八條でつぎのように述べている——「人心万物に交感せざることを主となすや、敬のみ。主あればすなはち虚なり。虚は邪入ることあたはざるを謂ふ。……もし敬を主とせば、またいづくんぞこの患あらんや。いはゆる敬とは、一を主とするこれを敬と謂ふものなり。いはゆる一とは、適あてくことなきこれを一と謂ふものなり」(諸岡轍次・安岡正篤編『朱子学大系』第九卷、明德出版、昭和四九年、一四二頁)。編者は「無適」に注記して、「心が外へ走り馳せず、一なるをいう」と記している。
- (26) 丸山真男はつぎのように指摘している——「闇齋学派の人名別百科辞典ともいうべき『日本道学淵源録』(初名『本朝道学淵

源録』、大塚観瀾、千手旭山編校)が『統録』とあわせて七巻として成ったのが天保十三年であり、月田蒙齋・楠本端山を経て、明治三十三年に、端山の弟の碩水と、嗣子君翔によってさらに『統録増補』(二巻)が行われ、岡直養が全体を再編輯し併せて十一巻を活字刊行したのが、実に昭和九年であったという事実は象徴的である。……程朱『道統の伝』はこうして閩齋派の『道学』によつて……脈々と昭和に至ったわけである。同書、六〇五頁。

(27) 『古琉球』、六八頁。

(28) 同書、六九頁。

(29) 同書、六九―七〇頁。

(30) 同書、七〇頁。

(31) 琉球大学に所蔵されている伊波普猷文庫には『王代記』が収められているが、これは第二尚氏の王族の系譜であつて、各代におこつた事件についての記述はない。伊波が参照したのは、これとは違うものであろう。

(32) 球陽研究会編『球陽 読み下し編』角川書店、一九七四年、一九二頁。伊波は『古琉球』には、この事件の年代を寛文三年としているが、『球陽』の記述は「順治庚寅」となっているので、伊波の誤りだと思われる。

(33) 『古琉球』、七〇頁。

(34) 同書、七〇頁。

(35) 尚亨が尚質王の摂政を務めたのは尚質七年(一六五四年)以後の二二年間であり、向象賢が生まれたのはその前代の尚寧二九年(一六一七年)だから、尚亨が摂政であつた時期には向象賢は少なくとも三〇歳代の後半に達していたはずである。

(36) 『古琉球』、七二―七三頁。

(37) 同書、七一頁。伊波が引用している部分が『仕置』のなかで反復されているわけではないので、「頻りに」が「痛切に」の意であるのはあきらかである。

(38) 同書、七三頁。

(39) 「国司」は琉球国王を指す。『仕置』の全文は『古琉球』の巻末に付されているが、『沖縄県資料 前近代1』所収の「羽地仕置」も参照した。

(40) 「一年越に両度之祭礼にて候得者毎年渡参之賦にて候左候得者東四間切百姓之疲者不及申嶋尻八間切浦添中城北谷越来美里勝連具志川読谷山八間切百姓之疲不可勝計候且復御物も過分之失墜にて候君子者節用愛人と御座候得は為主君民之疲題目可被思召候旧例と計御座候ては仁政にて無御座候知念久高之祭礼開闢之初より有来たる儀に非ず近比之人作にて候ケ様成儀別而被致了簡儀目出度候事／＼ 右祭礼旧規と被思召候は、せめて一代に一度か又ハ使にても可然と存候無左は知念久高之神近城江取請移被致崇

敬可然候大国より諸仏当国へ被請移被致尊敬と同断之儀に御座候窃惟者此国人生初は日本より為渡儀疑無御座候然者末世之今に天地山川五形五倫鳥獸草木の名に至迄皆通達せり雖然言葉之余相違者遠国之上久敷通融為絶故也五穀も人同時日本より為渡物なれば右祭礼何方にて被仕候ても同事と存候事」(傍点は筆者)。同書、四三二頁。『沖縄県資料 前近代1』、四三―四四頁。伊波は傍点部分を「云々」として省略している。なお、本文における引用では、句読点を適宜おぎなつた。

(41) 同書、七四頁。

(42) 同書、七四頁。

(43) 同書、七四頁。

(44) 向象賢は、同祖論を提唱した文章として紹介している上申書の、同祖に言及する直前の文につきのように記している——「年越に両度之祭礼にて候得者毎年渡参之賦にて候左候得者東四間切百姓之疲者不及申嶋尻八間切浦添中城北谷越来美里勝連具志川読谷山八間切百姓之疲不可勝計候且復御物も過分之失墜にて候君子者節用愛人と御座候得は為主君民之疲題目可被思召候旧例と計御座候ては仁政にて無御座候……」(傍点は筆者)。『古琉球』、四三一頁。

(45) 同書、七五頁。

(46) 同書、一〇六頁。

(47) 同書、七五―七六頁。

(48) 同書、七六頁。

(49) 同書、七八頁。

(50) 同書、七八頁。

(51) 同書、七八頁。

(52) 同書、七八―七九頁。『蔡温之自叙伝』は、蔡温が自分の閱歴をしるしたのだが、その三割程度が、二七歳で「進貢存留役」として中国に滞在中、「隠者」に出会って「夢の如醒罷成候」と、五ヵ月間にわたって教えを乞い、ついに「人間実理実用之道有形無形共其秘旨」をさずけられたことにあてられている。『蔡温全集』、一〇五―一〇八頁。

(53) 『蔡温全集』、一〇七―一〇八頁。

(54) 『古琉球』、七九頁。

(55) 同書、七九頁。

(56) 同書、八〇頁。

(57) 同書、八〇―八一頁。

- (58) 同書、八一頁。
- (59) 同書、八一―八二頁。
- (60) 同書、八二頁。
- (61) 同書、八二頁。
- (62) 『蔡温全集』、八〇頁。
- (63) 『古琉球』、八三頁。
- (64) 同書、八三頁。
- (65) 同書、八三頁。
- (66) 同書、八三―八四頁。
- (67) 同書、八四頁。
- (68) 『蔡温全集』、八七―八八頁。
- (69) 『古琉球』、八四頁。
- (70) 同書、八四―八五頁。
- (71) 同書、八五頁。
- (72) 同書、八六頁。
- (73) 同書、八六頁。
- (74) 同書、八七頁。
- (75) 同書、八七頁。
- (76) 同書、八七頁。
- (77) 同書、八七―八八頁。
- (78) 同書、六二頁。
- (79) 同書、六〇頁。
- (80) 同書、八八頁。
- (81) 伊波は、大正二年三月に『琉球新報』に連載した「ユタの歴史的研究」のなかで、この『英雄崇拝論』に言及しており、この書物にはなじみが深かったと考えられる(『伊波普猷全集』第九卷、三五二―三五三頁)。
- (82) トマス・カーライル(老田三郎訳)『英雄崇拝論』、岩波書店、一九四九年、七、二三、六八頁。

- (83) 同書、八八頁。
- (84) 同書、八九—九〇頁。
- (85) 同書、八九頁。
- (86) 哲学者船山信一は、明治思想界における社会進化論の影響を指摘して「進化論はもちろんまず生物進化論として受け入れられたが、しかしまたその後直ちに、しかもそれよりも一層強く社会進化論として受け入れられた」と指摘している(船山信一『明治哲学史研究』、ミネルヴァ書房、一九五九年、二九四頁)。また、進化論の受容にかんしては、キリスト教会も例外ではなく、日本で組合教会を設立した小崎弘道は、明治三六年につきのように記している——「今日の進みたる思想を以て之〔進化論〕を見る時は進化は神の天地創造の一手段にして之を以て仮に万事を解釈し得るとなすも之が為め造物主の存在を不必要となすの理由なく……進化の信仰もまた神の一働作たるに外ならざるなり。……今日は〔宇宙は〕進化の理法に依りて化育せらるゝものと思惟せらるゝに至れり」(小崎全集刊行会『小崎全集第三卷 自叙伝』、警醒社、一九三八年、四八〇、四八二頁)。
- (87) 『古琉球』、九二頁。
- (88) 同書、九二頁。
- (89) 同書、九二—九三頁。
- (90) 同書、九三頁。実際、昭和一七年の改版にあたってはこれ以後の部分は削除されて、「……希望いたします。」という文章が結語になっている。
- (91) 同書、九三—九八頁。
- (92) 同書、九四頁。
- (93) 同書、九四頁。
- (94) 同書、九四—九五頁。
- (95) 同書、九五—九六頁。
- (96) 同書、九六頁。
- (97) 同書、九六頁。
- (98) 同書、九九頁。
- (99) 同書、一〇〇頁。
- (100) 同書、一〇二頁。
- (101) 同書、一〇〇頁。

- (102) 同書' 一〇〇頁。
(103) 同書' 一〇〇—一〇一頁。
(104) 『岩波哲学思想事典』における伊藤邦武の指摘。
(105) Josiah Royce, *The World and the Individual: First Series, The Four Historical Conceptions of Being*, Macmillan, 1901, p.vii.
(106) Ibid., p.12.
(107) Ibid., pp.20, 22, 36.
(108) Ibid., pp.23-24.
(109) Ibid., p.325.
(110) Ibid., p.435.
(111) Ibid., p.325.
(112) Ibid., pp.353, 358.
(113) Ibid., p.394. meaningは「意味」と訳出するのが普通であるが、それが、意味づけのあり方という、認識における意図を合意して「meaning」を強調するために、かりにこのように訳をあてた。しかし、妥当であるかどうかは、専門の研究者の叱正にまつかなさ。
- (114) Ibid., pp.394-395.
(115) Ibid., pp.426-427.
(116) Ibid., p.465.
(117) Ibid., p.458.
(118) Ibid., p.461.
(119) Ibid., p.464.
(120) Ibid., p.468.
(121) 『古琉球』' 八九頁。
(122) 同書' 一〇一頁。
(123) Royce, op.cit., pp.449-450.
(124) 『古琉球』' 一〇一頁。

(125) 『伊波普猷全集』第一〇巻、四六頁。

(126) 『古琉球』、一〇二—一〇三頁。みずからの個性の貴重な価値を確信せよという伊波の主張の力強さと激しさは、ロイスが第一〇講を結ぶにあたって記したつぎのような文章と共通している——「むなしくくり返されるものは一つもない。だから諸君も個として無比である。……それゆえに、諸君は行為において自由であり個たりうる。……自由なる者よ、立ち上がれ。汝の世界に出よ。それは神の世界である。それはまた汝のものだ」。ロイスの結語をまえにして卓を叩かんばかりに昂揚した、伊波の姿が見えるようである。Royce, op.cit., p.470.

(127) 『古琉球』、一〇二—一〇四頁。

(128) 同書、一〇五—一〇六頁。