

琉球大学学術リポジトリ

「同化」のラディカリズム

メタデータ	言語: 出版者: 琉球大学国際沖縄研究所 公開日: 2019-02-14 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 合田, 正人, Goda, Masato メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/20.500.12000/43829

[研究動向]

「同化」のラディカリズム

合 田 正 人*

——「汝の立つ所を深く掘れ、其処には泉あり」(伊波普猷が好んで引用したニーチェの言葉)

伊波普猷の『古琉球』が出版された1911年(明治44年)は、西田幾多郎の『善の研究』が出版された年でもある。だが、かつて一度でも、このような同時性が一考に値するものとみなされたことがあったのだろうか。

寡聞にして、そうした事例を私は知らない。もしこの同時性が「解剖台の上でのミシンと蝙蝠傘の偶然の出会い」(ロートレアモン)のごときものになおとどまっているとすれば、それはいったい何を意味しているのだろうか。西田にとってだけではない、そもそも、江戸末期もしくは明治期に生を享け第二次世界大戦の戦前と戦中を、更には戦後の一時期をも生きた「日本」の哲学者たちにとって、「沖縄」「琉球」とは何だったのだろうか。彼らの言説空間のなかでこれらの固有名は何らかの場所を占めていたのだろうか。また、「島嶼性」「群島性」といった概念はどうだったのだろうか。以下は、そのような視点から目下筆者が遂行している作業の一断片であり、伊波と西田に関して、井上哲次郎(1856–1944)とジョサイア・ロイス(1855–1916)という二つの接点を挙げる予定だが、本稿では「伊波と井上」に話題を限る。伊波普猷論のなかに井上哲次郎が登場するのもおそらく初めてであろう。『勅語衍義』を著し、中等教員修身科検定委員を長く務め、雑誌『東亜の光』を主宰した大日本帝国の「国体」イデオログと伊波の接点は果たしてどこにあるのだろうか。

1.

「私は『東洋学芸雑誌』に出ていた井上哲次郎の「教育と宗教との衝突」や、それに対して高橋五郎氏が『国民之友』に出した「偽哲学者の大僻論」を見て、当時国家主義と基督教との衝突について、世論の佛然たることを知った」[服部他編 第7巻 361頁]

伊波の「中学の思い出」からの引用で、日清戦争前夜、中学師範三年生の伊波が、彼を『おもしろさうし』に導いた恩師、田島利三郎と出会った頃の話であるが、この「衝突」

* 明治大学教授 Professor, Meiji University

のうちに、伊波の生涯を貫く課題が胚胎されていたと言っても決して過言ではあるまい。井上は東京帝国大学初の日本人哲学教授で、七年にわたるドイツ留学後、『勅語衍義』を表すなど、「国民道徳」なるものの形成に主導的な役割を果たした哲学者である。その井上の『教育と宗教の衝突』が出版されたのが1893年（明治26年）、キリスト教そのものの意義を否定したわけではないとはいえ、1926年井上は、「国民道徳」の育成にとって、「無国家的」で、「現在」ではなく「未来」に重きを置き、遠近の序列なき「愛」を説き、「忠孝」の観念を欠いたキリスト教に不適の烙印を押した。それを、宣教医ジェームズ・カーチス・ヘボン（1815-1911）の協力者で、日本カトリック教会の日本語『聖書福音』の翻訳にも寄与した高橋五郎（1856-1955）が反駁したのだ。今回はこの点には踏み込まないが、伊波はメソジスト教会、後には組合教会に拠って沖縄では恒常的に教会活動を行い、キリスト教化による沖縄の救済をめざしたとも云われている。

伊波が東京帝国大学に入学したのは1903年（明治38年）、彼が講義に出席するなど井上の警咳に接したかどうかは分からない。一方の西田は帝国大学選科生時代、本科生と選科生を分け隔てすることのない井上の姿勢にも惹かれて、日本初とも云われる井上のインド哲学講義を夏目漱石らと共に熱心に聴講した。これまで選科生時代の西田への井上の影響は不当に過小評価されてきたと言わねばならない。講義に出席したのみならず、西田は井上の私宅を一度ならず、それも修了後にも訪ねているのだ〔今西 1993: 64頁〕。因みに、井上は古代中国の思想とその日本での受容にも詳しく、『日本陽明学之哲学』（1900年、明治33年）、『日本古学派之哲学』（1902年）、『日本朱子学派之哲学』（1906年）の三部作を発表してもいる。

帝大時代の伊波の様子を伝える証言がある。「明治三六、七年のころ、私は文科大学に通い、上田萬年先生について言語学の講義を聴き、かのチャンバレン（チェンバレン）の“The Luchu Island and their Inhabitants”などを読んでいる際であり、また同聴講者に言語学生で沖縄首里の人、伊波普猷氏があり、話がよく合い、私の宅にも時々遊びに来られた。いつしか私に「自分は不日（ひならず）沖縄にちょっと帰省するが、君は一緒に同島に人類学的取り調べに行つて如何」という話になったので、私は早速行く気になった。」〔中蘭 1995: 158頁〕

人類学者、鳥居龍蔵（1870-1953）の自伝の一部である。鳥居が伊波の「日琉同祖論」やアイヌ先在説などで伊波の主張と深く係ったことは周知のとおりである。また、上田や鳥居の業績がドイツの「少壮文学派」やイギリスのタイラーなど19世紀の人文諸科学の成果を土台としたもので、それが伊波の仕事にも反映されていることについてはすでに若干の考察を提示したことがあるので、それをご覧いただきたいが¹⁾、ここに記しておきたいのは、オホーツクから台湾までアジアを走破したとも云われる鳥居の営為が井上とつながっていたということである。

井上は、「国体」ならびに「国民道徳」論の形成過程で、日本の領土拡大に伴う「民族」の多様性という問題につきあたった。大日本帝国を経巡る鳥居たちの人類学的調査が「国民」なるものの統一性をむしろ揺るがしたのである。「例えば日本人中に髭の無い

人がある。髭のない人は恐らくはアイヌの系統では無くして、南洋の系統に属するのでありましょう。鳥居龍蔵君が臺灣へ行きまして、臺灣の生蕃を研究しました處が生蕃には髭が無いようである。」〔島蘭他編 第2巻 68-69頁〕井上はこのような事態を「雜種」と呼び、有史以前に「混化」が起こったと考えた。正確にはどのような「民族」たちが「混化」したのかは分からないけれども、大凡のところは次のごとくであった。『善の研究』『古琉球』の翌年に出版された井上の『国民道德概論』（1912）の一節である。

「日本人は元とは雜種であるという事は否定する訳にはいかぬ。人類学者の研究、其他先史時代の種々な研究から推して行くと、日本人は雜種である。混成民族であつて、決して立派な統一体をなして居たという事は言えない。何う云う者から成立して居るかという、詳しくは分かりませぬけれども、大体に於ては分つて居るのであります。日本民族の一部は確に朝鮮半島から這入って来て居る。それは余程多い様に思われる。一部は南方から来た。南洋方面からして日本へ這入って来た者がある。それは多く九州の南端に上陸して、あの辺に勢力を保つて居た者であります。其側の重なるものは熊襲であります。朝鮮半島から這入って来た者は種々の方面に上陸しただろうが、その一番大きな部落を作つたのは出雲であります。それから関東以北にアイヌが居りました。マア其三つが日本民族に最も大きな關係を有して居る様であります。其他南清から日本へ這入って来た者も大分有る様に思はれる。色々な痕跡が見えます。そう云うような者が集まって、混化して、日本民族が出来て居る。」〔島蘭他編 第2巻 66-67頁〕

ここでは「三つ」と言われているが、続いて井上は、「支那人、朝鮮人、アイヌ、生蕃、オロッコ、ギリヤーク」の六民族が日本民族のなかに混在していると指摘している。ただ、このような「雜種」「混化」は、井上にとって、優秀民族よる他の諸民族の「同化」に結局は帰着し、これらの民族は独自の民族としては退化して區別不能なものとなす。『人種不平等論』（1853-55年）著者アルチュール・ド・ゴビノー（1816-1882）が主張するのは逆に、「混化」は優秀民族の「退化」をもたらすことはない。いや、「退化」への恐怖がそれについての沈黙を生んだのかもしれないが、井上にとっては、かかる「同化」「統一」が国家の定礎にほかならなかつた。

「日本民族を形成した各民族中で一番優秀なる民族であつたのが（名の付け様が無いから暫く民族と謂います）天孫系統であります。天孫系統が是等の中で一番優秀で総てを統一した結果、日本民族の国家という者が成立して来たのである。天孫の優秀なる權威に依つて、種々なる民族が悉く制限され、統一されて、日本の国家というものが始めて立派に成立つようになりました。即ち天孫民族に同化されて了つたのである。」〔島蘭他編 第2巻 70頁〕

哲学論考では、井上はそれを、「混沌から秩序へ」と言つてもよいだろうが、「混沌界」から「意識界」が切り開かれる過程として描き、こう付言している。「所が、意識界は今言う様に混沌界から切り開いたのであるけれども、意識界以外に於て混沌界は決してなくなつて居る譯ではないのであります。それは今圖を描いて説明しましょう。／意識界を円圈で表わして置く。周囲のぎざぎざは暈彩（Fringe）である。（.....）意識界の周辺に

はどこかに限界がある。限界が少しボンヤリして居る。即ちフリンジである、暈彩である。」〔島蘭他編 第5巻 136-137頁〕

「フリンジ」はウィリアム・ジェームズ(1842-1910)が提起した観念である。それは井上にとってのみならず西田にとっても最重要な観念のひとつであり、伊波においてそれに対応するものが「干瀬」という場所ではなかったかと筆者は推察しているのだが、その点については別稿に譲る²⁾。それにしても不思議なのは、わざわざ鳥居の名を挙げながらも、ここでは井上が沖縄にまったく言及していないことである。いったいこれはどういうことだろうか。それを考えてみたい。管見の及ぶ限り、井上は一度だけ「琉球」に言及したことがある。「琉球の東海岸には澤山の浮石がある。是れは南洋の火山から噴出したのが潮流に依って次第に流されて来た者があるそうでありますが、そう云う所から考えても、潮流の関係から南洋の民族が次第に船に乗って出掛けて来るということは自然であろう。」〔島蘭他編 第5巻 761頁〕

ヨーロッパから帰国直後、井上が『勅語衍義』を発表した1891年(明治23年)のことだが、彼は、鳥居龍蔵の地学協会での講演にも刺激されて、当時起こっていた「日本人起源論争」に加わり、「日本民族の起源に関する考証」と題された講演と行くと共に、「近時の日本人種論」を発表している。引用は前者の講演からのものである。詳細に及ぶわけにはいかないが、天照大神の神話のような「太陽神話」から話を起こしながら、そこに「南洋の元素」を認め、神話論的な対比のみならず、言語学的、風俗論的、人相骨格的な対比をも試みているのだが、それを通じて井上が斥けようとしたのは、「南方支那の原始民族は次第に支那の東岸を北進して、山東省から濟州島を経て九州に渡って、九州の西岸を南下して、そうして九州の南端に上陸した」〔島蘭他編 第5巻 788頁〕とする山路愛山(1865-1917)らの説であった。

第一に、ここにいう「原始民族」の特定について「馬來人」と「印度支那人」との混同が見られること、第二に、南洋諸島から九州南端への移動が黒潮の影響などを理由に不可能とみなされているが、台湾の生蕃が南洋系であることひとつを取ってもこれは根拠薄弱であること、そして第三に、なぜ九州を南下したのかという理由がまったく説明されていないこと、これらの理由を挙げて、井上はこの説を反駁している。それによって井上は何をめざしていたのだろうか。

「皇室」の源流となった「天孫民族」について、彼は「只天孫民族は支那系統ではないと言うのです。それだけは断言する」〔島蘭他編 第5巻 794頁〕と語調を強め、日韓併合に際して唱えられた「日鮮同祖論」に対しては「狭い意味で言うと日本人は朝鮮人と同じ人種であるということは中々言えない。只広い意味から言えば大変近い」〔島蘭他編 第5巻 794頁〕と傍点を付して強調している。大陸から朝鮮半島を経て様々な民族が日本に到来したことは間違いない。けれども、そのいずれかを日本人の原形もしくは「天孫民族」と同定するのは短絡的にすぎるし、南方民族の到来の痕跡を無視することになる。かといって、南方民族の迂路を経た南進という説を認めることもできない。かくして南洋諸島からの大洋を渡っての移動、という仮説が残されることになる。井上は門外

漢として断定は控えているし、「天孫民族」が誰なのかという肝心の点は結局明かされることはないのだが、南からの北進仮説に蓋然性を認めていること、少なくともこの点は疑えない。

「朝鮮半島から来た大陸の民族が日本の主なものとなって居る。それで無論大陸から来たこと云うことは私も同説であるが、そればかりではない、南からも中々勇敢なる民族が入つて来て、そうして日本の神話にも大きな影響を残して居る。是等の大なる影響を及ぼした所から考えると決して程度の低い民族ばかりが這入つて居つたと云うのではなくして、可なり発達した、一種勇敢なる民族も這入つて居つたようである。そうしてそれが天孫民族から征服されて居ると云うようなことも考えて見なければならぬ。」〔島蘭他編 第5巻 781頁〕

朝鮮半島を経ての南進か南方からの北進かという点にのみ限って言うなら、井上は柳田国男が唱えることになる島伝いの北進仮説に近く、後年の実地調査を通じて鳥居や伊波が支持するに至るチェンバレン仮説、「日琉同祖論」は南進仮説に近い（井上が上記二論文でも『国民道徳論』でも援用している鳥居の立場が精確にどのようなものであったかについては識者の教示を請いたい）。少なくともこの点では、井上と伊波は真っ向から対立している。が、なぜ九州上陸後に東と南への分岐が生じたのか、なぜ九州南端から更に海上にまで移動しなければならなかったのか、この点については伊波も、「心的障害」（プシシッシュェトラウマ）にも比される大事件の介在を仄めかすだけでそれ以上のことは言っていない。その限りでは「其仮説というものは丸で根柢のないものである」（傍点筆者）という井上の反駁はなおも有効である。しかも、その井上が支持する北進説からすると、沖縄は北進の一通過点になってしまう。

事実、井上によるただ一度の「琉球」への言及も、沖縄への漂流物への言及にすぎなかった。かくして、いずれの側からしても、「日琉同祖」であるのみならず、日本の建国にさえ先立つ日本文化の原形が沖縄に保存されているという考えも、実際にそういう時期があったにせよ「南洋の津々浦々を遍歴せし波濤の健児」〔服部他編 第10巻 19頁〕＝沖縄という像も否定されざるをえない。蓋しこれ以外にも様々な理由があったのだろうが、井上のみずからの言論からほぼ完全に沖縄を抹消しえたのはこのためだったかもしれない。伊波が東京帝大に入学した時の文科大学長はほかでもない井上哲次郎であった。『古琉球』は井上に贈られてもよかった、いや、まさに彼にこそ贈られるべき書物だったのではないだろうか。

日露戦争の勝利に際して、日本の島国であることが戦捷の要因とみなされたことがあった。それを唯一の原因とみなすことは拒みつつも、井上は、島国ゆえに外敵に対して一致団結して背水の陣で相対することができる、また、大陸から多少海を隔てて離れているため大陸の騒乱に巻き込まれなかったという点で、島嶼性は「国体」の基礎固めに役立つと記している。また、ボルネオ、フィリピン、マダガスカル、トンガなどの島々の神話と祭祀を語る井上の口調にはどこか嬉々としたところが感じられる。大日本帝国のこの国体イデオロギーは皮肉にも、日本最初の島嶼性の哲学者であったと言えるかもし

れない。

2.

「国体」の統一性と永続性を、神道の「国家教」たる所以を強調するに際して、しばしばユダヤ教とユダヤ人の事例を引き合いに出した。

「ユダヤ教は初め余程神道と似通った特質を有して居つたので、民族教であると同時に国家教とも云うべきものであったが、それが段々変化して国家に対する威力は次第に消退して国家を維持する実力を失つて了つた。ユダヤの国家はソロモンの時代に一番盛大で最高度に達し、それから紀元前九五三年を以て両朝に分れて、一方はユダヤを都とし、一方はサマリアを都とし、別々に系統を為して終に統一すること能わず、国運次第に衰退して両方共に亡びて了つた。(.....)ユダヤ国は終に亡び、ユダヤ民族は世界に散らばって各国に寄生虫の如く残存するに至った次第である。」[島蘭他編 第6巻 240-241頁]

1934年(昭和9年)の文章である。一方で「ファッション」「ナチス」と日本の「神ながらの道」との相違を強調しつつも、井上は「寄生虫」という語でユダヤ人の「ディアスポラ」を形容し、国家思想なき世界主義的思想の弊を指摘している。これと関連して思い起こさるのは、伊波が『おもしろさうし』の詩句を解説しながら、一方の形式面で、『万葉集』とはちがって「シレブルに定数のないのがあるのと、対句を使ってあることは、オモロが希伯来(ヒブライ)の詩歌に似ている」[服部他編 第1巻 165頁]と指摘して、そこから朗誦、舞踊、律動(リズム)という問題を引き出し、他方の内容面でも、「希伯詩と同じく宗教的分子に富んでいて調子が高い」[服部他編 第1巻 165頁]と言っていることである。オモロに歌われたように、際限なき大洋の只中でただ蒼穹を唯一の友とする沖縄人は、カルデアあたりの空を眺めて「もろもろの天は神の栄光を顕し、蒼穹は其の手の工を示す」と讚美したダビデを懐かしく思わせ、若松と清水を歌ったオモロは、湧き上がる井戸を前に「官民親和して、喜びを共にする」『民数記』の一節を彷彿とさせ、更に、「あまみや すぢや なすな／しねりや すぢや なすな／しやれば すぢや なしよわれ」というオモロの思想は、「神に僅かに劣るものとして人を造り／なお、栄光と威光を冠としてただかせ／御手によって造られたものをすべて治めるように／その足もとに置かれました」[共同訳詩篇 4・6-7]という思想に酷似している、というのだ。

伊波のここでの発言の妥当性を評価することは至難の業であるが、ただ、伊波が、像化不能な一つの超越神による仮借ない命令や処罰といったユダヤ教の側面を見ず、(神の栄光たる)広大な自然と小さな人間との向かい合い、人間同士の階級を超えた和合、そして更には、神と人間との「僅かな」差異と解釈しうる箇所注目しているのは実に興味深い。ユダヤ一神教と異教(パガニズム)[ギリシャ・ローマの宗教を指すが、元々は農民、境などを意味する語が語源で、土俗的で神人同型の多神教を指す]、超越的垂直性と「平面性」との稀有な結合がここで実現されているのだが、実際、伊波は古代琉球の信仰をギリシャのそれに比してもいた。

「兎に角琉球人には、これらの神霊は、不断に銘々の世界に住して、時あって御獄や神あしやげにあまりつく、と考えられたもので、或郷土研究者が、之を廣大無辺な宇宙に遍在するものだと言ったのは当らない。こうした汎神論的若しくは超越論的な考え方は、無論書物などから受けた外来思想の影響で、そんな事は琉球人の知らざる所であった。彼等の神は日本上古のそれや希臘のそれの如きものであったと見たら間違いない。」〔服部他編 第5巻 546頁〕

ユダヤ教の異教化のうちに、伊波とキリスト教との係りを考える手がかりも存していると筆者は想定しているのが、それにしても、なぜこのような異質的結合は可能になったのだろうか。それはひとこと言えば、伊波における「ディアスポラ」的感性とでも呼べるものではなかったと思う。周知のように、伊波は島津による侵攻以後の沖縄を「迷子」として捉え、それを「島惑い」と表現していた。ここではアイヌや生蕃に対する姿勢、その変化は今では問わないが、次の一節は、漠然とであれ伊波が、かつて王国を築き、みずからの言語を持ち、『旧約』を遺しながら、王国の崩壊後「ディアスポラ」を強いられたユダヤ人の歴史に、沖縄の歴史を重ね合わせていたことをはっきり示している。

「琉球処分は実は迷子を父母の膝下に連れて帰った様なものであります。ところが此琉球民族という迷子は二千年の間、支那海中の島嶼に彷徨していたにも拘わらず、アイヌや生蕃みた様に、ピープルとして存在しないでネーションとして共生したので御座います。彼等は首里を中心にして政治的生活を営みました。『万葉集』に比較すべき『おもろさうし』を遺しました。マラッカ海峡の辺まで出かけました。そうして彼らの北方の同胞がかつて為さなかつた所の金石文を書くことさえなしました。彼等は実に物質的に、はた精神的に国家社会を形成すべき能力を有していたので御座います。」〔服部他編 第1巻 61頁〕

「琉球処分」はまた「奴隷解放」にも譬えられており、沖縄人をその「出口まで引張って来た」偉大な政治家——「超人」〔服部他編 第7巻 31-32頁〕——として、伊波は向象賢、蔡温、宜湾朝保の三名を挙げているが、モーセによる出エジプトと約束の土地をめざしての荒野でのその彷徨、更にはゲットーからの解放といったことも想起されていたのかもしれない。それだけではない。「琉球処分」は単に「彷徨」の集結ではなかつた。一方では、「この「苦の島」を抜け出した「さまよえる琉球人」が、日本の津々浦々で、奇異な眼で迎えられる」〔服部他編 第2巻 284頁〕という事態が、他方では布哇や南米への「移民」の拡大という現象が生じたのだ。アイルランド人の「流浪」——アイリッシュ・ディアスポラとも呼ばれる——に伊波は思いを馳せているが、アブラハムがウルの町から神によって引き出されたように、「母国を離れて、殖民せよ」〔服部他編 第2巻 5頁〕という声が沖縄人の誕生以来彼らを導いてきたのだ。伊波はそれを生命力の原一抑圧のごときものとみなしているが、それはむしろ、フロイトやハイデガーが語ったように、「家郷」(Heim)の「非家郷性」〔不気味さ〕(Unheimlichkeit)という人間の実存(Eksistenz)にとっての本源的な事態であって、「ここ」への定着がすでにして「他所」への漂泊」であり、この「漂泊」を措いて他に「定住」がありえないようなこの様態を伊波

自身「移住慾」と名づけていたのではないだろうか。

このように井上と伊波はユダヤ的生存に対してもまったく対照的な応対をしていたかに見える。が、はたしてそうだろうか。井上は言っている。「我が日本の国体は丁度ユダヤの夫れのように、神人関係によって成立したものである。ユダヤの国体は周知の如く、神人関係によって成立して居った。モーゼがシナイの山に登って、直接ヤーベより律法を授かって来て、而して此の律法によってユダヤの国体というものは成立して居ったのものである。ユダヤ人が其の律法を能く守り、而して律法を授けたヤーベを尊信すれば、ヤーベが特別の恩恵を賜い、而してユダヤ人をして選民たらしめたのであるけれども、ユダヤ人が墮落して神の律法を守らなくなり、而して神に対する信仰も変わって来たからして、ユダヤ国は滅び、而してユダヤ人は世界に四散し、民族としては存続して居るけれども、本国は無いのであるそれでコスモポリタンとなって居る。」〔島蘭他編 第7巻 292頁〕

井上をして「ディアスポラ」を「寄生虫」と侮蔑的に形容させたのはむしろ、このように日本の「国体」とユダヤ的「神統政治」との同類性であり、ユダヤ人の轍を踏んで日本人がその「国体」を喪失することへの警戒心であり、もっと言うなら、「国体」というものが孕んだ解体可能性、「寸断された身体」(dissecta membra)と雑種性の回帰への密かな恐怖心でさえあったのではないだろうか。実際、井上は第一次世界大戦後の状況のドイツに言及して、いかに「国体」というものが変化し易いものであるかを語っている。それどころか、ドイツ留学中の講演では、「イザナギイザナミは蕃夷の子」とすら言って指弾されているのだ³⁾。

井上は世界各地でのユダヤ人迫害、離散したユダヤ人たちの「mammon」〔不正な財〕崇拝にも言及していた。その意味では、伊波と井上は共に、古代ユダヤ教を古代琉球、古代日本の「祭政一致」「神統政治」と強引に結びつけ、その一方でユダヤ人の「ディアスポラ」という同一の事象を、あるいは痛苦な事実、あるいは回避すべき可能性としていわば表と裏から相補的に語っていたことになる。背反的相補性とも呼びうるような関係は、しかし、ここで終止するわけではない。

「南島人が天孫民族の一支族であることは最早疑う余地がありません」〔服部他編 第7巻 198頁〕と伊波は言う。彼はまた「変種」という語を用いて次のように言ってもいる。

「日本の国家は血族的の国家でありました。すなわち血液を同じうし、神を同じうする所の人民の団体でありました。処が明治の時代になって二千年前に手を別かって、南島に於て多少変種になっている所の沖繩人が、其の団体の中に這入って参りました。そればかりではない、これから少し前に全く人種を異にする所のアイヌも、其団体の中に這入って来ました。それから近年に至っては、馬來人も這入って来るし、支那人も這入って来るし、朝鮮人も這入って参りました。そして日本の政治家は今やこれら素性口異なって異民族を包容して一大国民を造ろうとしています。これは実に大日本の歴史にあって以来の一大時期であります。」〔服部他編 第10巻 77頁〕

沖繩が「支族」「変種」として登場しているという一点を除くと、井上の日本国民雑種

論とほぼ同一のことが語られている。井上が沖縄にほとんど言及しなかった理由を先に考えてみたが、ここで気づかされるのは、一見すると先述したことと矛盾するかに見えるとはいえ、沖縄人が沖縄人と化したルートを別にすると、井上の異民族「同化」論の構図のなかに伊波の沖縄人論がすっぽり納まるということである。この点は是非とも銘記されたい。異民族の「同化」という過程を、そもそも同祖であった者たちの「同化」はいささかも妨げないのだ。「進化論により見たる沖縄の廢藩置県」において、「雑婚による雌雄淘汰」を語った後、伊波は生物学に助けを求めて、単細胞のものの分裂と増殖（社会内進化）、他種異性のものと合することでの増殖（社会外進化）、適者生存（沖縄人＝フジツボ説）の観念を紹介した後で、最終的には「意志教育」の必要を説いているが、これはおそらくハーバート・スペンサーを意識した記述で、もしそうだとすると、井上こそ留学中にスペンサーを訪ね、進化論に欠如した意志論をしっかりと押さえた哲学者としてスペンサーを称えた人物であった。

「日本の縮図」として伊波は沖縄を捉えている。現代の用語で言うと、「フラクタル」図形のように、沖縄の島々が日本列島の自己相似形になっているということだ。そう指摘したうえで、伊波は一方で、既述したように、この縮図のうちに建国以前の日本の古層が保持されていることを指摘し、他方で琉球民族の形成の過程をこう説明している。

「以上、私は尚真王の中央集権を瞥見したが、更に一步を進めて、それらの三種族が相合して、琉球民族が形成された時、所謂宗教の關係が、如何に變じたかということ、即ち三種族が相合して、一民族を形成するに至った時、其の中で最も勢力のあった尚家の神が、一步を進めて、新に発生した民族全体の神となり、こうして相合した数多の種族が、皆之を以て共同の祭神と為すに至った経緯を述べなければならぬ。」〔服部他編 第2卷 200頁〕

数多の民族が天孫民族によって日本国民として統合されたという井上の説明とまったく同じ仕方で、ここでは、数多の種族が最も勢力ある尚家によって琉球民族を統合されたと説明されている。のみならず、直接的には柳田国男の北進説が圧力をかけたのだろうが、伊波の南進説はみずからを維持しつつも北進説を含み混み、より多方向的でより混成的な過程と化していった。井上に倣って「南島人の雜種性」と言ってよいだろう。

「南島人の血液の單純でないことがわかる。又其処には勿論、北進の途中で遣った落零れもあろう。こうして九州に上陸した後に、朝鮮あたりから南下して来たものと落合って、混成文科を形った民族の一部が、更に南島に移住したのもあったであろう。以上の諸説を参照し、古来の伝承に従って、こうして南進して来た者が、琉球民族の核心となり、それに幾分先住民族や馬來人などの血液が混じて、所謂南島人が形成されたと私は考えている。」〔服部他編 第2卷 108頁（傍点筆者）〕

伊波はわずかに一度しか井上には言及していない。鳥居龍蔵の仕事を幾度も援用しながら、井上は伊波にはまったく言及していない。井上が伊波の著述を知っていたのかどうかも分からない。伊波が井上の著述を辿っていたのかどうかも分からない。けれども、国体明徴化と国民道徳形成のイデオログたる井上の言説は、たとえ間接的にであって

も、語彙の点でも発想の点でも思想的背景という点でも、伊波の著述に少なからざる作用を及ぼしたと想定せざるをえない。実際に影響関係があったかどうかではなく、このような磁場がありえたということが重要なのだ。「背反的相補性」という語を先に用いたけれども、伊波自身、「化するものと化されるものの心中に一致するもの」[服部他編 第7巻9-10頁(傍点筆者)]という言い方で、同様の事態を指し示していたと考えられる。

ただし、「一致している点」の發揮に劣らず「一致していない点」の發揮もまた重要である、と伊波は言う。そして、「適者生存」と先に呼ばれた事態が、今度は「個性」の「無双絶倫」(ユニークネス)とみなされて、ジョサイア・ロイスの『世界と個人』に即して論じられることになる。「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って他人の到底占め得べからざる位置を有し、又他人によって重複し得られるべからざる状に神意を発現するのであります³⁾此れに由って、之を觀れば、天は沖繩人ならざる他の人によっては決して自己を発現せざる所を沖繩人によって発現するのであります。」[服部他編 第7巻10頁(傍点筆者)]

実を言うと、ロイスの『世界と個人』(*The world and the individual*, The Macmillan Company, 1900)は、西田幾多郎にとって、そしておそらくは井上哲次郎にとってもきわめて重要な参考文献であった。この点については稿を改めて論じるが⁴⁾、ここで確認しておきたいのは、「遠い別れ」への「同化」ないしそれとの「再会」は、「同化」であるにもかかわらず、「同化」される者の「個性」、その多様性を抹殺してはならないと云われていることだ。この点については、比屋根照夫の『近代日本と伊波普猷』(三一書房)から石田正治の『愛郷者伊波普猷——戦略としての日琉同祖論』(沖繩タイムス社)に至るまで、伊波を論じる多くの論者たちがすでに分析を加えている。屋上屋を架すことになるのを覚悟のうえで言うなら、伊波を批判するにせよ擁護するにせよ、なにゆえの「同化」かよりもむしろ、ほかならぬ「同化」という過程そのものをどのように捉えるのか、その点でまだ語るべきことが残っているように思える⁵⁾。

実際、遠い別離の際に沖繩人が継承しその後保持したものの、それが沖繩人の「個性」であり、それを日本人がすでに失っているとするなら、沖繩人の「同化」は、日本人が忘却したもの、記憶を絶した過去であるがゆえに新たなもの、異邦的なものを日本人にもたらすことになるだろう。(伊波の先駆的な沖繩女性論もそのような成果の典型であり、女性の教育に関しても伊波と井上との対比を試みることができる。)ここでは「同化」は、同化させる者にとって、ある他者性——それはかつての自分の姿でもある——との邂逅、ひいては異化であり、逆に言うなら、同化される者の同化不能な特異性の発現が「同化」である。それだけではない。長い孤島苦と島惑いのなかで、多くの沖繩人たちがその「個性」を喪失したとするなら、この「個性」は沖繩人自身にとっても「他者」であり、「自己革命」によってしか到達できないものとなる。それだけではない。沖繩人それ自体が混成的に形成されたものであり、しかも数多の異民族との疎通を過去も現在も続けているなら、それ自体が単純ならざる「同化」の過程は、日本—沖繩の図式には収まらない他の幾つもの「同化」との差異と相互干渉なしには成立しえない。自己と他者

といった構図では把握できない「同じもの」の、「ほとんど同じもの」の複雑性こそが問われねばならないのだ。

貫徹された主張もあれば、徐々に変化をきたした主張もあれば、微弱な発信もある、とはいえ、伊波の唱える「日本人化」の「幸福」と「悲哀」はこれらすべての含意を多少なりとも伴っているように思われる。更にこの点を考えるに先立って、二つだけ事例を挙げておこう。まず、伊波には前出の蔡温(1682-1762)を取り上げた「蔡温と国民道徳」(1916年、大正5年)という小文がある。薩摩藩支配下に書かれた蔡温の『御教条』(1732年)や『独物語』(1750年)が取り上げられ、「他人が打ったから自分も亦仕返しをなすという具合に五分五分の道徳を避けるようにせよ」といった蔡温の教えは「下に対する道徳のない東洋思想中には実に珍しい」(傍点筆者)、彼の説く「自己に対する道徳」は「キリストの言」に酷似している、彼の経済論は進歩的科学に立脚し、彼の思想家としての構えは陽明学に連なっている、といった評価に続いてこんな言葉が記されている。

原理と当時の制度上の制約との矛盾や衝突のなかでこれらの著述を実現した蔡温の「苦心は確かに今日の国民教育や国民道徳を説く人にとっても唯一の参考書で或は大隈伯の国民以上かも知れぬと思う」[服部他編 第10巻338頁]大隈重信(1838-1922)の『國民讀本』が出版されたのは1910年(明治43年)であるが、「國民」の一部となるべく困難な努力を強いられている沖縄人のかつての指導者が奴隸的状況下で著した書物、それが、当時の代表的な『國民讀本』を凌駕する参考書、それも「唯一の」参考書だ、というのである。なぜそうなるのだろうか。蔡温が例外的に偉大であったということではそれは説明されない。なぜなら、伊波によると、「吾々の心の中に「超個人的意識といって七分の隠れた性格が喰い込んでいる」[服部他編 第2巻416頁]からだ。中国と日本への「両属政策」は、伊波自身が沖縄人の欠点と呼ぶものを生み出しはしたが、それがいかに悲惨なものであれ「新時代に必要な新道徳」[服部他編 第10巻38頁]を素早く編み出して生き続けることを沖縄人たちに強いた(この点については、「マラーノ」と呼ばれるユダヤ的生存の様態との比較が必要かもしれない)。

当時日本に必要なものもまさにこのことで、この「新道徳」が井上らによって「国民道徳」と呼ばれたものなのだが、伊波であればこそ、否、かつて幾度も外傷的事件を経験した沖縄人であればこそ、日本人には、異民族や変種などを統合した「国民」概念に相応しい「新道徳」の形成が極度に困難であること、そればかりか「日本人」にはその形成が不可能であることを指摘できたのである。「日本の国家は血族的の国家でありました」から始まる先の引用文はこう続けられている。

「これ実に大日本歴史にあって以来の一大時期であります。そうして政治的に之〔変種や異民族〕を統一した所の日本人は、一步進んで精神的に之を統一しようとしています。然るに日本の教育家の中には、此の前代未聞の時代に置かれながら、唯過去の社会に必要な道徳を講ずることを知って、新時代に必要な道徳を講ずることの出来ない人が沢山あるようであります。(.....) 武士道の如きも、封建時代に於ては最も必要な道徳

でありましたが、明治の今日に於ては、最も必要な道徳ではありませぬ。成程武士道の道徳の中には、今日の時代に於ても必要なものもありますが、又必要でないものもあります。これを台湾人や朝鮮人に教えて、却って国家の統一上不利益なこともあるだろうと思います。ここには単に武士道のみを申しましたが、外にもそういうのは沢山あるのであります。」〔服部他編 第10巻 57-58頁〕

この声を聞く者がいなかったのだ。どこにも、どちらにも。聞かずにこの声をさまざまに生きる者たちがいただけだ。果たして今はどうだろうか。井上にとって、満州事変以降の大日本帝国の侵攻は、かつてその一部を同化吸収してしまった異民族との再度の出会いであり、それゆえ、すでにして異民族は敗残者にすぎなかった。日本国民の雑種性、多方向からの、なかでも南洋諸島からのその到来がそのまま、「道は何処にでもある」〔島蘭他編 第7巻 174頁〕という道教的な思想と相俟って、「八紘一字」のイデオロギーに転じられたのである（その過程できわめて重要と思われるのは、井上による孫文の「三民主義」批判であろう）。それに対して伊波は、一見すると井上の侵略的「同化」論の枠組に納まるような「同祖」論を説き、「日本化」を称揚するかに見えて、いや実際に、伊佐真一が『伊波普猷批判序説』（影書房）で鮮やかに示したように、まさにそのような論を戦中も展開しつつも、「八紘一字」のイデオロギーとその主張者たちの実像との懸隔を指摘し、忘れられた数多の「道」の痕跡を示し、「実存」〔脱存〕の別名であるような「迷い」と「移住慾」を語ることはできなかったのではないだろうか。「実存」とは何人についても単純な同一化、同一性は不可能であるという事態の別名であり、それが逆説的にも、「種的一般性」には組み込みえない各自の「特異性」をもたらすのだ。

それは事実として、当時の「日本」の哲学者たちには語りえなかったことだ。加えて、音韻、韻律、リズム、身体的所作などの次元での探求がそれを可能にしたということの重要性はいくら強調しても足りないだろう。この点についてはいずれ稿を改めて論じなければならないが、ここでは、リズムとは「不安定なもの、動くもの、流動的なものによって引き受けられる瞬間での形である」というエミール・バンヴェニストの定義を記すにとどめる⁶⁾。島々はリズム振動を続け、その波動は思わぬ所にまで思わぬ仕方で伝わっていくのだ。筆者はこの探求を伊波自身に倣って「テキストクリティーク」と呼びたい⁷⁾。『おもしろさうし』への伊波の沈潜は、悲惨な現実からの逃避でも、状況への不満の表明でも決してない。

「テキストクリティークが一通りすんだ。私はいつもこうして砂原から真珠をあさって歩くような気長い仕事をしている。論理の飛躍の出来る人達の見たら、なまぬるいに違いないが、事実そうだから仕方がない。時としては、こんな苦心して築き上げたものが、都合の悪いたった一つの例外の為に、根底からぐらつき出すこともあるが、其の都度私は「やはらいぢ」を出して、それをぶちこわしている。所謂上層建築の際に之を発見したら、模様替へ位のところすまされるが、基礎工事中に之を発見した場合に、之をそのままほつて置くと、バベルの塔になって了う危険があるので、例の例外を生かして、再建設に取りかかるのは、何も恥辱ではないと思っているからだ。」〔服部他編 第

6 卷 366 頁]

ぐらつかない思考はない。錯雑たる状況のなかから、同と他、自己と他者、中心と辺境支配と隷属の構造を剔抉してそれを審問するのはもちろん重要な課題である。しかし、この構造を固定化し、それに立脚しながら、時に主客所を入れ替えつつ批判を経ぬ情念の作用と反作用を続け、このお定まりの戯れを通じて、相対立する各々の項がアイデンティティを仮構するとき、思考されるべき思考されざるものの広大な死角が同時に生み出されるのではないだろうか。今、この点で想起されるのはエドワード・サイードの言葉である。「わたしがこの目でみることができ、わたしが事実として知っていることで、とにかく感銘を受けるのは、人びとを、それぞれべつの境界内にひきもどしたり、べつのふたつの国にふり分けても、どうしても生じてしまうことがあるということです。たがいに交じりあうことです。」[サイード 2008: 22-23 頁]

「同じもの」とは、「ほとんど同じもの」とは何か。差異と同一性の相補的共犯関係を前提とすることなき「ほとんど同じもの」という過程の複雑さはどのようなものなのか。この「アポリア=難題」を未知の根として掘削し続けたという点で、私たちは今もなお思想のラディカリズムの何たるかを伊波から学ぶことができるのではないだろうか。

注

- 1) 『沖繩と「戦世」の記憶』風間書房、参照。
- 2) 一橋大学大学院言語社会研究科紀要『言語社会』第九号掲載予定の拙論「珊瑚虫の教え」を参照されたい。
- 3) この点については、関口すみ子『国民道徳とジェンダー』（東京大学出版会、2007年）を参照されたい。
- 4) ロイス『世界と個人』参照。
- 5) この点で学ぶところの最も大きかったのは、大田昌秀の「伊波普猷の思想とその時代」（外間守善編『伊波普猷人と思想』平凡社、所収）であった。
- 6) Henri Maldinay: *Regard Parole Espace, L'âge d'homme*, 1973, p. 157. マルディネのリズム論はその発表当時（一九六七年）彼の同僚であったジル・ドゥルーズにも多大な影響を与えた。富山一郎の言う「予感」という観念は「リズム」という観念と結びつけることができるかもしれない（『暴力の予感』岩波書店）。
- 7) 河村望は「プラグマティズムと沖繩学」という重要な論点を『G・H・ミードと伊波普猷』（新樹社）で提示しているが、ここでの伊波の姿勢はジャック・デリダと彼が高く評価するチャールズ・S・パースの「解釈学」につながっている。パースのいう Interpretant の無際限な過程はまさに島々の、島と島の間は無際限な変奏であるかのようだ。

参考文献

- 伊佐眞一（2007）『伊波普猷批判序説』影書房、東京。
石田正治（2010）『愛郷者伊波普猷：戦略としての日琉同祖論』沖繩タイムス社。
今西順吉（1993）「我が国最初のインド哲学史講義（三）：井上哲次郎の未公刊草稿」、『北海道大 学文学部紀要』、第1巻、42号、1-64頁。
大隈重信（1910）『国民讀本』丁未出版社、東京。
大田昌秀（1976）「伊波普猷の思想とその時代」、『伊波普猷 人と思想』外間守善編 平凡社、東京。

- 河村望 (1996) 『G・H・ミードと伊波普猷：プラグマティズムと沖縄学』新樹社、東京。
共同訳聖書実行委員会 (1995) 『新共同訳 聖書』、日本聖書協会。
サイード, エドワード・W., バーサミアン, D. (2008) 『文化と抵抗』筑摩書房、東京。
島齒進、磯前順一編 (2003) 『井上哲次郎集』(全9巻/シリーズ日本の宗教学) クレス出版、東京。
関口すみ子 (2007) 『国民道徳とジェンダー』東京大学出版会、東京。
富山一郎 (2002) 『暴力の予感：伊波普猷における危機の問題』岩波書店、東京。
中藪英助 (1995) 『鳥居龍蔵伝：アジアを走破した人類学者』岩波書店、東京。
服部四郎、仲宗根政善、外間守善編 (1974-1976) 『伊波普猷全集』(全11巻)平凡社、東京。
比屋根照夫 (1981) 『近代日本と伊波普猷』三一書房、東京。
明治大学人文科学研究所編 (2011) 『沖縄と「戦世」の記憶』風間書房、東京。
Gobineau, A. (1853-1855) *Essay sur l'inégalité des races humaines* [人種不平等論]. Paris: Firmin-Didot.
Maldinay, H. (1973) *Regard Parole Espace, L'âge d'homme*.
Royle, J. (1900) *The world and the individual* [世界と個人] NY: Macmillan Company.

Radicalism in Assimilation

GODA Masato

Iha Fuyu's *Old Ryukyu* and Nishida Kitaro's *An Inquiry into the Good* were both published in 1911. It was also the year in which Inoue Tetsujiro, a Tokyo Imperial University Professor, published his *Treatise on National Morality*. While Iha made only one reference to Inoue in his essay "Remembrance of My Junior High School Days," Inoue knew Nishida intimately as his former teacher through the latter's lectures on Indian philosophy. Despite these historical details, the coevalness of the three thinkers has seldom been examined within the studies of modern Japanese thought. While both Inoue and Nishida did not, in fact, write about Okinawa, it is possible to inquire as to the potential significance of their silences. By focusing upon Inoue and Iha, my paper, on one hand, examines how Inoue's thesis on Japanese nationality that aims to institute "national morality" encounters the problems of "hybridization" and "mixture" and the migration from the Japanese Empire's South Pacific islands and yet manages to bypass the issue of Okinawa. It then considers the potential significance of the Jewish "diaspora" in both Iha and Inoue and compares the former's discussion of "assimilation" of non-Japanese ethnicities and the latter's promulgation of Japan-Ryukyu common ancestry theory and the theory that advocates Japanization of Okinawans. By doing so, I aim to elucidate how Iha's work, which ostensibly relies upon Inoue's theory of assimilation, potentially reveals an impossibility of unitary national identity and, moreover, the bankruptcy of ideologies that subtend "national body (*kokutai*)" and "national morality."
