

伊波普猷「方言講演」を理解するための 理論的枠組み

仲 嶺 政 光

(富山大学地域連携推進機構生涯学習部門准教授)

伊波は方言をえらんだ¹⁾。

彼は、「方言講演」という武器に気づいた²⁾。

私は力の入れ所を発見した³⁾。



1. 啓蒙家としての伊波普猷を論じる

本稿は方言講演——1966年に森田俊男氏がそう名づけたことにならう——に焦点を定めたひとつの伊波普猷論を展開するための理論的な枠組みについて考察するものである。

石川正通氏曰く、「限りなく透明に近い玲瓏玉の如き人格と、過現未を貫く透徹した史眼に輝く思想——人格と思想を兼備した人間伊波普猷は希有の存在である」⁴⁾。伊波普猷(1876-1947)はまぎれもなく近代沖縄の偉人であり、彼の人格と思想を讃えるこの評は今もなお広く正しいものと受けとめられることだろう。ただ、伊波は沖縄学の開祖のひとりとして評価される一方で、きわめて手厳しい批判にもさらされており、賛否両論を受け続けている。

伊波は終生ほぼ在野の知識人として過ごしなが、日琉同祖論をはじめとした思想、文学、言語学、歴史学、民俗学などの諸領域で活躍し多くの学術作品を今日に遺した。そして伊波の研究は生前から高い評価を受けていた。阪井芳貴氏によれば、民俗学者折口信夫は1935年12月21日、新聞記者の取材に対し、早くから「沖縄学」ということばを用いて沖縄諸研究を新しい学術フィールドと定めた上で、伊波を「もう今では沖縄学では世界的な学者といつてもいいでせう」と評したという⁵⁾。

もっとも、伊波はこのような晴れやかな賞賛とともに、多くの批判も受けてきた。例えば邊土名朝有氏による伊波への評価は次の如くである。「伊波は史実を無視し、郷里の歴史の本来は明なるものを暗にねじ曲げ、歴史を捏造し、郷国を冷笑し侮辱した。にもかかわらず伊波は、沖縄では最高の敬意が捧げられてきている」⁶⁾。これは、伊波の描いた、薩摩・琉球間に一方的な植民地支配があったとの歴史認識が実像と大きく異なっている、との批判に基づく評価である。「伊波には関係史料を明示した学問的研究は殆どなく、恣意的な歴史評論風の随筆があるだけである」⁷⁾。

他方、学術的な評価の範囲を離れるが、生前の伊波を知り、懐旧の文字を連ねた古い世代の人びとは、彼の文章のみからはうかがい知ることのできないなにかしら別の像を抱くものである。例えば新里恵二氏は、「私には、このような流行の「沖縄学」批判・伊波批判に感性的に同じかねるものがある〔……〕私が伊波に人間的に傾倒してしまっているせいだと思える〔……〕私が比嘉春潮を通じて聴き知っている生ま身の伊波普猷は、貴方がたが描いている伊波と、だいぶ違うんですよ」、あるいは宮里栄輝

氏も「お若い方がたの伊波先生についての議論を承ることは、わたしどもにとってたいへん勉強になることですが、私などは生前伊波さんと親しかったので、身びいきもあるせいでしょうか、伊波さんの仕事や人柄を、お若い方がたよりは、もう少し大きなものに思い、評価しております」などとどこか批判的伊波普猷論に違和をぬぐえないとする見解がある⁸⁾。この違和は、盛んな伊波普猷論の展開に対し、次のように慎重であろうとする高良倉吉氏の立場の中にも示されているようにみえる。「『伊波模索』を通じて私が獲得した問題は、じつに単純なことだった。伊波普猷という人物を沖縄近代史に載せて、その思想と生涯を追求するプロパーになることだけは避けたいこと、また、伊波普猷という人物を現代沖縄をめぐる思想論の場に連れてきて「根底的」な批評を加えるという、そうした論議の同調者となることも避けること、そのような決意を確認したに止まる⁹⁾。ここには、伊波を過度に賞讃したり批判したりすることへの懐疑、つまり彼がなしたことの意味や影響力を過大に解釈し、巨大な非人間的人物として取り扱うことから距離を置こうとする態度が示されているようにみえる。

ある意味、伊波はその死後もなお長きにわたり各所で偉人伝の主をつとめ続けている、とみることができようか。というのも、沖縄研究において伊波が言及される頻度は高く、相当な蓄積がある。これは、伊波のつむぎ出した言説を参照することに何か特別な意味があるとする、つまり語るに値する重要さが自然に認められる言論的環境が今日に築かれているとすれば、その中にあるのは、賛否のいずれに属するものにせよ等しくある種の偉人伝を構成するものとみることができるからである。例えば伊波にまつわる史実の発見は衆目を集めないことはないほどであり、それは時に震度七以上の激震¹⁰⁾を引き起こすこともある。伊佐眞一氏は、戦時下における伊波が戦意高揚の文章を書いていたという事実を明らかにしているが¹¹⁾、これは従来の伊波普猷像を覆すものとして大きな反響をよんだ。伊波の伝記的研究を進める上でこの事実の発見がもたらした影響はかなり大きなものだったといえる。

これは本人には予想外のことだったろうが、伊波は沖縄学を切り拓いた人物の一人としてだけでなく、何より彼自身の個性が後学をひきつけてやまないところがある。

▲私は何人も他人の到底まねの出来ない特質をもつてあると思ひます。各人がもつてある所の個性は無雙絶倫であります。即ち各人は神意を確實に且つ無雙絶倫なる^(さま)状に發現せる者であります〔……〕天は沖縄人ならざる他の人によつては決して自己を發現せざる所を沖縄人によつて發現するものであります。即ち沖縄人^(なか)徹りせば到底發現し得べからざりし所を沖縄人によつて發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¹²⁾。

かくして沖縄の個性について力を尽くして探求してきた伊波であるが、いまや彼自身の個性の方にも注目が集まり、伊波普猷論が大きく花開くことになった。沖縄学は地域学としては古くから隆盛を誇るものであるが、中でも伊波普猷論という伝記的研究はそれ自体がきわめて盛んに展開され、大田昌秀氏によれば、一時は「伊波ブームが起った」¹³⁾とも表現されている。加えて、思想の人としてだけでなく、生ま身の、人間的な、あるいは素顔の伊波普猷を語り継ごうとする人びとは、おそらくこれからも絶えることはないはずである¹⁴⁾。こうした流れにおされつつ、本稿もまた、今から1世紀ほど前に伊波がおこなった「血液と文化の負債」または民族衛生講演と題する方言講演を考察することを通じて伊波普猷論の列に加わることを目指すものである。

方言講演は、伊波が東京帝大を卒業後の在沖中（1906-1925）におこなった各種啓蒙活動の中でも、琉球方言を用いて沖縄本島民衆層に禁酒運動と結婚制度の改善、及び教育熱心の必要性を説いたものとして知られる。これは、第一次世界大戦後沖縄の経済危機「ソテツ地獄」の頃を境に生じた彼の思想転回より以前の取り組みの中でも異彩を放つ象徴的な実践であった。「当時、農村の民衆の内発的

な力に働きかける実践として、伊波のこのとりくみをこえるものはなかった¹⁵⁾。

方言講演において民衆の伝統や慣習を改革しようとする立場は、伊波のもつ独特の歴史観から導かれたものでもある。伊波は、海外貿易がもたらした「幸福な時代」がかつての沖縄にあったにも関わらず、性病の流入や島津の琉球入り（1609年）によって肉体的・精神的な病理を与えられたとみる。それが「社会的遺傳」として受け継がれたとする認識は、思想転回の時期を超えて遺著にまで続く根強さがあった¹⁶⁾。そんな伊波は、「血族結婚の害や早婚の弊を覺り酒害や梅毒の恐るべきこと」を沖縄本島各地の聴衆に伝えまわったのだと記している¹⁷⁾。

しかし結局のところ伊波は様々な事情から「民衆の自己改造・意識変革の主張を転換せしむるのやむなき事態に到達」し¹⁸⁾、方言講演は終幕をむかえる。方言講演のはじまりと終わりの正確な時期、および実施回数は定かではない。方言講演は多くの文献が1919（大正8）年に開始されたと述べているが、実際は、少なくともその前年にはかなり精力的に取り組まれていた。「私は目下民族衛生について縣下中を講演して廻つてゐます、既に三十ヶ所以上で試みました」とは1918（大正7）年9月26日付の書簡に記された事実である¹⁹⁾。また、多くの文献が伊波の言説に依拠して方言講演の実施回数を三六〇回以上に及んだとしているが、この数字が正しいものであるのかどうかは検討の余地がある。

ここで、なぜ本稿が伊波普猷の伝記を構築する際に方言講演を対象にするのかを説明したい。本稿は、沖縄学言説を記述したことで我々の前に立ち現れる伊波が、人びとに直接それを語りかける時の伊波とは異なる性格を避けがたく持つという教育学理論を重視する。学問言説は、それを誰かに伝達するとき、教育言説という別の姿に再文脈化²⁰⁾され形を変えていくものである。本稿の目指すところは、これら思想の論理と伝達の論理を切り分けて分析し、徹底して一つの教育的働きかけの事例^{ケーススタディ}として方言講演を分析することで、思想分析とは異なる観点から、伊波の人間的な性格を見いだすような関係論的な視野をもった偉人伝の叙述、すなわちこれまであまり語られることのなかった啓蒙家としての伊波の新たな像を導き出すことを可能にする視座をつかむことにある。一般に伝記的な叙述は、主人公の並外れた業と、そこに至るまでの系統的で連続的な人生経歴の筋書きの描写を欠くことができない傾向がある²¹⁾。しかし本稿では、方言講演が、社会階級的に、従って文化的にも、圧倒的に大きな隔たりのある伊波と民衆の聴衆の出会いという稀な取り組みであることに注目し、その意味で伊波の人生経歴の中でも特異なものとして扱うことが可能であるという立場をとる。森田俊男氏や比屋根照夫氏が描いた伊波普猷論の時期区分では、伊波が方言講演に携わっていた時期が前後と明確に区別されているのは示唆的である²²⁾。この立場からは、伊波が方言講演をおこなっていたころと、それ以前の啓蒙活動をひとまとめに扱うことはできないし、その終幕以後の彼の学究人生とも一線を画する、特別な時期とみなすことができるのである。

他方、伊波をデモクラット、フェミニスト、キリスト者、マルクス主義者などの近代的知識人を表象する像と重ね合わせること、あるいはそれとは反対の像をいかにして見いだすのか、という問い方は、一面で伊波の思想的個性を描く上で重要な争点ではあるものの、教育的行為の一つとしての方言講演について考える際には、書物の書き手としての彼の姿だけに集中してしまいがちな難点がどうしてもつきまとう。このようなアプローチは、筆の走りすぎるきらいのある、金城正篤氏の評によれば「都人」との混血が地方農民の遺伝的な劣等を解消していくとするなど「民衆を戯画化する」²³⁾ような記述、あるいは鹿野政直氏の言葉を借りれば「ひだの深く多い文脈」「激語」²⁴⁾をしばしば得意とする伊波の場合、ますます人間的側面から遠ざかり、彼を思想的巨人へと昇華させることに結びつく。試みに伊波が方言講演の聴衆をどのようにみていたのか、彼自身の綴った文章をみてみよう。

▲今少し彼等の内部に立入つて、民族衛生の見地から観察して見ると、彼等が退化の途を辿りつゝあることを発見するのである。前にも述べた通り、彼等はこの三四百年の間、支配階級から、経済的の搾取をされたばかりで無く、血液の搾取までされた譯だから、その體質が退化するのは、無理も無いことである。私は彼等の間を廻つて、三百回近く民族衛生の講演をしたが、何處にいつても、その支配階級なる首里人の體格の長大で、その容貌の美しいのに反して、彼等の體軀は、おしなべて矮小で、而もその容貌の醜いを見て、人身に及ぼす制度の影響の、如何に大なるかを知つて驚いた。中にも、三四百年間の歴史によつて壓しつぶされた悲痛な顔付を見せつけられた時、この顔付それ自體が、悪制度を呪詛するに十分な表現だと感じたこともあつた²⁵⁾。

伊波の観察によれば、方言講演の聴衆すなわち民衆層は、経済と血液の搾取が繰り返された結果退化の一途をたどり、矮小な身体と醜悪な容貌の持ち主となつた、としている。そして講演会場に赴いた伊波はその地で「偉い文化人だと敬遠」される存在でもあつた²⁶⁾。伊波と民衆層との間には果てしない距離があつたことが見てとれる。ここからは、民衆層に近い啓蒙家とみる伊波の像は成り立ちようもなく、反対にその思想分析による批判をしようと思えばたやすいことである。裕福な士族の出身で「坊ちゃん育ち」²⁷⁾のエリートでもあつた伊波は、同時に徹底した民衆蔑視のまなごしの持ち主であり、思想家としても啓蒙家としても、どうしようもない致命的な欠陥を備えていたのだ、と。しかしこの解釈の仕方には問題がある。伊波の言説のみで方言講演を理解しようとしたとき、聴衆との社会的、経済的、文化的距離がきわめて大きかつたことが確認できるのは事実だろうが、しかし、なぜそれでも彼は幾度も民衆のもとに足を運び、そしてなぜその語りかけが民衆に受容され続けたのか、という問いには全く回答することができないからである。方言講演は、伊波によって綴られた論理の功罪を性急に問う前に、伊波というひとりの人間的存在がなしえたこと、なしえなかつたこととはそれぞれどのようなものだったのか、ということをも具体的に考える格好の素材なのである。先に述べたように学問言説はその伝達過程で教育言説へと再文脈化されるものなので、両者と同じものとみることはできない。とりわけ方言講演の場合、なおのことこの区別が重要なものとなる。というのも、目の前の聴衆に向かつて遺傳的劣等性を抱えていると主張したり、容貌が醜いなどということをも直接語りかけるということは、とても考えにくいことだからである。伊波が書いたものは彼の一つの思想的事実ではあるのだが、それは方言講演で語られた事実とはかなり異なつたものだったことが想像される点は注意が必要である。

本稿の扱う方言講演は、伊波の思想を他者に伝達するという教育的な関係が結ばれたものなので、彼と被啓蒙者たちとの関係に立ち入る分析の作業はそれなりに意味のあることだと思ふ。もちろん、その際の語り部とするのは、伊波の言説だけでは十分ではない。まさしく、「方言講演のひとつひとつの記録は残されていない」²⁸⁾、「どんな風に行われ、大人たちの心をうったか、は間接的に、彼の当時までの研究成果と紀行記録をみて推察する以外にない」²⁹⁾、「講演を聞いた人、あるいは、ついて行った人の証言によってしか知り得ない」³⁰⁾、「一つの主題をかかげて繰り返された講演の、正確な内容を伝える記録は、まったく遺されていない。それと対照的に、伊波の講演の要点は、彼の名調子ぶりとともに、沖縄の人びとのあいだにひろく伝えられている」³¹⁾ものだからである。

伊波は「其一、血液の負債を如何にして消却すべきか」で始まる方言講演の演題と同タイトル（「血液と文化の負債」）の文章を新聞紙上で発表しているが³²⁾、現在のところまだ発見されていない。これについては、「伊波文学士の「優生学」の新聞記事は、最も印象に残り、沖縄を救うには、優秀な男女の組み合わせによって、優れた人間を創り出して優秀国にすることだとの新理論」だったという受けとめ方がある³³⁾。この新聞記事は方言講演を理解する上で興味深い言説ではあるものの、講演場面での正確な伝達・獲得過程を記したものであるとは限らず、従つてこれをぬきに方言講演が語れ

ないというわけではない。反対に、聴衆が方言講演をどう受けとめたのか、ということを知ろうとするためには、伊波の言説だけではなく、この講演を見聞した周辺の人びとが綴る諸言説をできるだけ数多く扱うことが不可欠の課題となるのである。

2. 柳田國男のみた方言講演

伊波普猷論と同じく、やはり、方言講演にも賛否二つの評がある。方言講演への、最初にして最も鋭い批評者は、1921年にはじめて沖縄に来島した民俗学者柳田國男であった。伊波が盛んに方言講演を展開していた当時、これを公に批評し得たのは、共通語の推進者たちを除けば柳田と新興のアナーキストたち以外にはいなかった。後者からなされた批評は主に伊波の「階級の観点は十分に強く自覚されていない」³⁴⁾ 点——この理解は実は大きな誤りである——を問題にするものだった。

▲伊波さんに対する一種の反発は、アナーキスト・グループにもあった〔……〕 そのころには、伊波さん自身はかなり温和主義に傾いていた。沖縄人としての自覚、つまり民族的自覚から宗教的自覚へということ唱え、鹿児島支配が過去のものとなった現在では、不平不満を並べるよりも、もっと高い立場から自身を向上させるべきだと説いた。先生の民族衛生や遺伝に関する啓蒙活動はこの考えにつながるものである。これに対して最も反感を示したのは糸満グループだった。城田徳隆、宮城不泣など、民族的自覚から階級的自覚へ発展させるべきだといって、演説会でもはっきりと対立的な立場をとった³⁵⁾。

▲沖縄にいたころ、ある社会主義者のグループの間で、「革命がおこったらまっさきに伊波を血祭りにあげよう、どうしてあいつは実践しないのか」という話もあった³⁶⁾。

しかし柳田はこれらとは全く異なる見解を示した。方言講演にはいったいどんな意味があるのか、これは方言の保存を目指す取り組みのようだが、それは結局のところ徒労に終わるのであろう、という根本的な無意味さを指摘する文字を1921年4月18日付の新聞紙上に投げつけたのである。

▲沖縄人が沖縄語に愛着するのは当然の話である。所謂普通語の如何に達者な人たちでも、互の間では之を使わぬやうにする。今の程度で二通りの語が併用せられて行くことを望んで居る。伊波君などの沖縄口の講演は、非常に好い感じを以て聽かれて居る。やがては之で書いた本なども出ることと思ふ。自分は是が一種の國語運動であつても、猶賛成する積りであるが而も遺憾ながら終に徒労に歸するだらうと思ふ。其理由は極めて簡単である。沖縄語にはまだ統一の事業が完成して居なかつた。統一の基準と爲るべき首里那覇の語に活力は有るが、それが有り過ぎて盛に変化して居る。是では保存の方で追付くことが出来ぬ³⁷⁾。

この新聞投稿より三ヶ月ほど前、柳田は同年における沖縄滞在中に「沖縄語の演説の事、伊波君の社会改良演説は、多くは沖縄語にてする。之が新しき試として賛成せらる〔……〕もし之をやらなかつたら近きうちに純沖縄語はなくなること、おもふ」と手帳に記していた³⁸⁾。つまり、柳田は短い期間のうちに方言講演の「社会改良」の目当てを無視するようになり、なおかつ国語運動としての評価も覆していたことになる。どういういきさつがあつてそうなったかはわからないが、柳田は方言講演の意義に全面的な疑問を呈するようになったことだけは確実である。

「血液と文化の負債」と銘打った優生学教育を国語運動と称されること自体、その伝達内容が無視され中身がないと言われたにも等しく、しかもその国語運動の意味すら疑わしいとまでされたのである。当然、柳田の批評に対し伊波は感情的に燃え、住谷一彦氏によれば「これまで打ちこんできた啓

蒙活動に誇りと自信を持って、堂々と反論³⁹⁾した。

伊波は方言講演の意義について次のようなことを記している。

- ▲私の方言は彼等の意志を動かすに役立つのだ〔……〕私は力の入れ所を発見した。私はどうしたら沖縄が懇く動くかといふことを學んだのだ。兎に角今は過渡時代だ。過渡時代には、それに適する手段方法を採用するのも悪くはない。五十臺以上の人達が〔す〕つかり死んで了つた後では、太田母潮氏が一種の藝術といはれた私の方言の演説は、もう聴かうと思つても聴かれないだらう⁴⁰⁾。
- ▲その頃私は優生學の研究に没頭してゐたので、遺傳に重きを置き過ぎた結果、肉體上の解放——馬手間の如き悪内法を全廢して、雑婚を奨勵し、吾人の重荷なる精神上肉體上の悪素質の復現を減じ、その上盛に善種を輸入して、本縣人の素質を上進させなければならないといふこと——を唱道して、一生懸命に民族衛生の運動をやつたが、私はこれには相當の効果があつたやうに思つてゐる⁴¹⁾。

このように方言講演は方言の保存をめざすものなどではなく、あくまで聴衆への優生學的な啓蒙であつたのだ、とのストレートな弁解がなされた。啓蒙家時代の伊波はかなり優生學に傾倒しており、「極端な遺傳決定論者であつた」⁴²⁾とされるC. B. ダヴェンポート氏訳書中の「人種改良學の實際的問題は、如何にして我が人民の重荷たる精神上及び身體上の悪素質の復元を減じ得べきやといふに在り」⁴³⁾というフレーズを少々書き換えて自説に借用しながら、あくまで方言講演に優生學的啓蒙の意義があつたことを主張している。同訳書では、「飲酒喫煙癖」、「血族結婚」、「〔配偶者選択の〕地文的障礙」「社會的障礙」、「門閥の障礙」「社會上身分の障礙」、「移住の人種改良學的意義」、「悪素質の除去」、などの見出しがつけられ、それぞれ論じられている⁴⁴⁾。方言講演における伊波はこの書物からかなり色濃い影響を受けていたと思われる。しかし結局のところ、伊波が啓蒙家としての活動に自己批判する文章を発表して終止符を打ち、柳田からの勧めに応じるかたちで上京し学究へと転身したことは有名である。伊波の自己批判について福間良明氏は、「明らかに優生學や沖縄アイデンティティの形成によって「他府県」と同等になることを志向する立場から、唯物史觀に依拠して「經濟的救済」をも要請する立場に移行している」ことを読み取っている⁴⁵⁾。

- ▲その後唯物史觀を研究して人の意識が人の生活を決定するのではなく其の反對に人の社會的生活が人の意識を決定する、といふことを理解するに及んで、私は環境といふことをおろそかにしてはならないといふことを考へさせられるやうになつた〔……〕琉球民族がかつて受けた心的外傷は彼等の肉體が改造されても容易く消滅するものではないといふことを知つた〔……〕今となつては、民族衛生の運動も手緩い、啓蒙運動もまぬるい、經濟的救済のみが私たちにのこされた唯一の手段である⁴⁶⁾。
- ▲明治三十九年の夏、赤門を出て、郷里に歸つたとき、私は一個の郷土研究者として一生を終るつもりでゐました。郷里の事情は私が一個の學究として立つのを許しませんでした〔……〕大正二年の冬頃、不治の病に罹つて、四五年病床に呻吟したので、その間に研究に對する興味を殆ど失はうとしてゐました。そして、快しかけた頃には、私は最早一個の啓蒙運動者と化し去り、沖縄諸島の津々浦々を經廻つて、民族衛生の講演を試みたりなどして、ひまつぶしをしてゐました。恰度其の頃、柳田國男先生が沖縄にやつて來られて、學界に對する義務として、多年研究した『おもろさうし』の校訂をするやうに懇請されたのは、私の一生に取つて忘れることの出来ない大事件だと思ひます⁴⁷⁾。

3. 方言講演への評価

柳田やアナーキスト・グループの反応以後、方言講演はどのような評価がなされてきたのかをみていきたい。

まず、方言講演の積極的な意義がどこにあったのか、という点についての思想的解釈がある。比屋根照夫氏は、啓蒙家時代の伊波について三つの時期区分（①1906～1914年、②1915～1918年、③1919～1925年）をおこなっている。「教員・知識人を対象とする第一期の講演は、大正中期・第二期（大正四年～七年）の沖縄組合教会を中心とする宗教講演活動、大正後期（大正八年以降）・第三期啓蒙講演活動たる民族衛生講演へと継承され、伊波はあたかも「知識人の中から民衆の中へ」と言うスローガンをかかげるようにして、講演活動の対象を第一期の知識人から第二・三期の民衆へとその講演基盤を、大正年間を通じて、拡大強化していった」。そして比屋根氏は、伊波が民衆の間に広がる伝統的慣習を改め、「民衆の自己改造」「因習よりの女子の解放、女権の拡張」を目指していたとし、方言講演について彼の長い啓蒙家時代の「総決算ともいべき性格」を備えていた、と述べている⁴⁸⁾。

外間守善氏もまた、伊波にとって方言講演が他の諸啓蒙活動とは異なる特別な意味があったとしている。「〔伊波は〕考えられないほどの多様な啓蒙活動を行っている。しかし、それらにもまして伊波がもっとも意欲的にかつ熱心に行った講演は、大正八年に始めた「血液と文化の負債」と題する民族衛生講話だったのではないだろうか。沖縄県内の各地を巡訪し、三六〇余回におよぶ講演だったようである。沖縄中の多くの人に理解してもらうために、わざわざ琉球方言による講演を行ったそうで、伊波の情熱を傾けたうちこみかたが眼前に髣髴する思いがする⁴⁹⁾。

次に、方言講演の思想的基調をなす優生学の色彩にはどのような評価がなされてきたのだろうか。小熊英二氏は、方言講演に「優生思想と同化論の結合という比較的珍しいパターン」がみられると批評している⁵⁰⁾。すでにみたように、方言講演は優生学の影響を強く帯びたものであったとされているが、なおかつそれは「雑婚を奨励し〔……〕その上盛に善種を輸入して、本縣人の素質を上進させなければならない」などと本土との身体的同化への指向とが同居する側面を持つものである。

他方、村井紀氏は、M. フーコーの概念を援用しながら、伊波を「近代沖縄における「牧人型権力」を代表する人物」であると批判的にみている⁵¹⁾。たしかに方言講演は、まさに民衆的聴衆の飲酒の習慣や結婚のあり方などの個人的なことがらに配慮しつつ内面に訴えかけ、これらをよりよき状態に導いて順応させ、近代国家へと統合させることを促す動きのようにみえるので、伊波はそのまま牧人＝司祭型権力の担い手であるようにみえてくる。

方言講演は、伊波の伝記的筋書きに沿えば、なぜこれが終幕をむかえることになったのか、ということも重要な論点となる。何人かの論者がそのいきさつについて解釈をおこなっているので見ていこう。

高良倉吉氏は、伊波の啓蒙活動は執筆活動と密接なつながりを持ち、相互にフィードバックする構造を持っていたと指摘する。しかし後に、「啓蒙活動に拘泥するあまり学問研究が沈滞するという事態に直面」し、なおかつ「大正後期から現象する沖縄社会の経済的危機＝ソテツ地獄の現実からすれば観念的でありすぎた」、ゆえに伊波の学問と啓蒙活動における課題発見・解決というフィードバック構造が崩壊し、終幕をむかえたのだとしている⁵²⁾。

安良城盛昭氏は、伊波の啓蒙活動が「甘い琉球処分」解釈から導かれたものとしている。伊波の琉球処分についての見方は次の如くであった。

▲明治初年の國民統一の結果、半死の琉球王國は滅亡したが、琉球民族は蘇生して端なくも二千年の昔、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おくるやうになつた⁵³⁾。

▲私は琉球処分は一種の奴隷解放と思つてゐる。誰でも冷静に考へる人は、成程と頷くに相違ない⁵⁴⁾。

▲余は琉球処分は一種の奴隷解放なりと思ふ〔……〕琉球処分の結果琉球王國は滅亡したが琉球民族は新日本帝國の中に這入つて復活したのである⁵⁵⁾。

伊波のこれらの文章からは、琉球処分以後の社会への問題意識が希薄であり、もっぱら優生学的な方面からの問題把握とその解決が目指されていたことがうかがえる。これがソテツ地獄を迎える頃には伊波の思想転回によって「甘い琉球処分」観は変貌し、彼の啓蒙活動は自己批判とともに消長した、と安良城氏はみている⁵⁶⁾。

方言講演の終幕は、伊波の個人的な人間関係を理由に導かれたという解釈もある。

柳田國男は、伊波に大きな影響を与えた人物である。住谷一彦氏は、柳田國男との学問的關係に着目し、それがもとになって伊波の啓蒙家としての活動に終止符が打たれたとしている。柳田と伊波は、かつての日本民族が南から北上したのか、それともその逆なのか、ということについてそれぞれ相反する考へを持っていた。「伊波が「純然たる一学究」たらんと決意した動機の奥底には、この柳田の研究との対決が秘められていたのではないのでしょうか⁵⁷⁾。これとは別の見解として、崎濱紗奈氏の論がある。崎濱氏は、なぜ伊波は啓蒙活動を放棄し柳田の勧めに呼応したのか、と問いかけ、その回答として、伊波が柳田と問題意識を共有していた側面があったことをあげている。「両者には、急激な発展を遂げた日本資本主義によって必然的に引き起こされた農村問題を解決する、という共通の目的があった⁵⁸⁾」。

また、金城朝永氏によれば、伊波は「數年來の新夫人との間の戀愛關係により、従來の家庭生活を精算」し、妻子とわかれ駆け落ちする形で上京したという個人的事情があった。金城氏はこのことも伊波の上京の大きな動機であったとしている⁵⁹⁾。

以上にみてきたように、方言講演はおおむね伊波の思想と分かちがたく結びつけられて評価されてきた反面、講演の現場や聴衆そのものへの言及はほとんど皆無であった。しかしその例外として、次のような方言講演についての非常に率直なみかたが二つあることをつけ加えておきたい。

高良倉吉氏は、「ところでかれは一体どんな内容の話をしたのだろうか。講演記録そのものは何も残っていないから、正確なことはわからない」としながらも、次のように述べている。「伊波の民族衛生の講演は、おおむねかれの主張を通俗化して、たとえば「酒を飲んで、酔っぱらって子供をつくと、生まれてくる子供はバカになる。賢明な妻は、酔っぱらった夫の性的欲求を拒絶しなければならない」というものであったそうだ⁶⁰⁾」。

また、鹿野政直氏は、方言講演の同伴者であった金城芳子氏による回想を引用しつつ、次のように述べている。「金城のこの文章がわたくしに語りかけてくる意味は、二つある。一つは、伊波の演説が大受けに受けたということである。それはほとんど伝説化されていて〔……〕彼の演説はそれほどに、衝撃的で印象的であった。それとともに、いま一つは、そのさい伊波が優生学に立脚していたことである」。鹿野氏は、かつて優生学が人種差別に結びつく弱点を持っていたこと、その上で伊波は「沖繩の自立性主体性の確立をめざせばめざすほど、より「上位、者との混血つまり肉体の面でのそれらへの同化の唱道に陥るといふ背理から、自由ではなかつた」と批判的に分析している⁶¹⁾。

この二つの評は、方言講演の実像に最もせまるものとして注目される。高良氏は方言講演に優生学の「通俗化」をみてとり、鹿野氏は方言講演が聴衆の間で伝説化された事実、また「大受けに受けた」活況の様子に着目しているからである。これらは、方言講演の思想の論理と伝達の論理にそれぞれ独自の運用が存在し、かつ両者に大きな乖離があったことを示唆するものである。伊波は方言講演が真

面目な啓蒙活動であったことを訴えるのだが、聴衆はどこかこれを陽気で滑稽な話だったと振り返る。ここで両者の乖離を思わせる記述を対比的にあげておこう。

〈思想の論理〉

▲ 急務と思はれる民族の生命に關係す〔る〕大問題に没頭してゐるのだよ〔……〕私は沖繩の津々浦々を廻つて、「血液と文化の負債」を償却する方法を相談してゐる所だ。その結果近來彼等は血族結婚の害や早婚の弊を覺り酒害や梅毒の恐るべきことを知りはじめた⁶²⁾。

〈伝達の論理〉

▲ 各地でどんなことを話されたかよく分らないが、私の村では酒の害についての話だった。酒飲みの子は不健康な子が生れるから、夫が、酔っぱらって帰った夜はアンマー（お母さん）たーは枕を並べてはいかんよーといった式の話で爆笑が起った⁶³⁾。

4. 問題

ここまでみてきたように、方言講演への評価は、その賛否の両面性が指摘されてきたが、これはすでに早くから森田俊男氏の述べたところにおおよその骨格が示されていたものである。すなわち森田氏によれば、「解放の主体形成」と「いくらか生物学主義に陥入っていた」、このような方言講演の両面性は後の賛否の評に先んじて示されたものである⁶⁴⁾。

森田氏の論考以後、方言講演への言及と解釈が数多くなされ、その精緻化が進められた。方言講演の思想面での分析と評価はすでにならりのところ尽くされているといっても過言ではなく、多岐にわたるものであるが、それぞれ思想家としての伊波について述べる限りのものとしては妥当な解釈であるといえるだろう。ただ、森田氏による方言講演の両面的評価——民衆の主体形成を目指すという積極面と、階級的視野の欠落や優生学の優勝劣敗を是とする問題を残すという消極面——の一方か両方を強調することは論者の間に共通してみられ、その二項対立的な理解の構図を超える関係論的な考察は森田氏の論考以後あまり進んでいるとはいえない。方言講演を論じるにあたり、思想の論理に焦点化することは、その意義を精緻に検討するものである反面、結局のところ聴衆との関連を離れて賛否の両軸を揺れ動くことにもつながる。ここから次のような論点が導かれる。

従来の方言講演の解釈には、いくつかの前提が共有されている。第一に、方言講演が生みだされた社会的背景とはいかなるものか、ということが問われることがなかった。これは、方言講演をもっぱら伊波の思想的教養の産物であるとするみかたが支配的であったせいである。なぜ伊波は方言講演において結婚と家族を主題にしたのか、ということが問われる必要がある。

第二に、なぜ方言を用いた講演が可能になるのか、という最も基本的な問いが省略されている点があげられる。すでに伊波は方言講演以前においても聖書や賛美歌を琉球語訳する取り組み（1908～1909年）があり、方言を用いた宗教啓蒙活動（1917～1918年）もおこなっていた⁶⁵⁾。エリートながら伊波は方言に堪能であり、思う存分にその言語能力を発揮していたといえる。方言講演当時、地域の人々にとって方言を話すことは、学校を除いてはありふれた日常だったのであり、それじたいは決して物珍しいものではなかった。だが、公の場面においてこれを用いることは伊波の取り組み以前にはなく、方言講演は離れ業として評価されている。

▲伊波さんが話しているのを聞いて、よくも沖繩語で、あれだけの思想を発表できると思いました。われわれは、とても、方言でああいう話ではできません⁶⁶⁾。

なぜ伊波は講演に方言を用いることができたのか、その社会的条件を問う必要がある。

これと関連するが第三に、方言講演において方言が用いられたことによって生じる固有の効果とはどのようなものだったのか、ということが自明とされている。すなわち方言の使用は、ただちに民衆層に近い伊波の像をわれわれに喚起するものだが、その影に隠れて方言を用いたことでもたらされた関係力学とはどのようなものだったのか、ということが問われることがなかった。伊波は、方言講演において方言を用いたことは、聴衆との意志疎通を円滑にする「手段方法」あるいは「便宜上」⁶⁷⁾のものに過ぎなかったと記している。しかしながら、このような説明に対し、近代化過程にあった沖縄社会において、方言が公式的場面で用いられることによる社会的働きがどのようなものであったのか、さらに踏み込んだ分析を進める必要がある。

第四に、伊波が方言講演において伝達したとするものと、聴衆が獲得したものとが何だったのか、ということが混同されており、それぞれのありようが異なる可能性について問われたことはなかった。啓蒙家としての伊波は方言講演において聴衆に何かを伝達しようとしたわけだが、N. ルーマン氏によれば、「受け手が伝達された事柄を教育者の意図に副って用いるかどうかを、未定にしておく。伝達もまた、失敗に終わることがあるのだ」⁶⁸⁾ というように、聴衆の側に受け取り方の自由裁量の余地が広大にある。加えて教育の営みは、意図通りの結果を生み出すための確固とした技術を欠く性質を避けがたく持つものであり⁶⁹⁾、「風土病的不確実性」⁷⁰⁾にさらされているので、方言講演の成立を自明のものともみなすことはできない。方言講演はいったいどのように受容されたのか、ということをあらためて問う必要がある。

最後に、方言講演の終幕についての解釈は、①ソテツ地獄という経済的背景にそぐわなくなったこと、②啓蒙家としての自己に終止符を打ち、上京し学究として再出発するためだったこと、あるいは③恋人と駆け落ちをするためだった、というものであった。これらを要約すると、方言講演の終幕は、伊波をとりまく状況変化によって方言講演の意義や実践的動機が失われたことに起因するものだったと理解することができる。ところが、伊波は方言講演について唯物論的叙述により自己批判を一度おこなっているが、それでもなお同時に、これに「相當の効果」があったと主張しているのはなぜか。これまでの研究では、伊波の思想分析により、なぜ方言講演が中断されたのか、という問い方がなされてきた。これに対し本稿では、方言講演を、そもそも容易には成し遂げがたい実践であると考え、いかにしてこれが継続的に実行可能または不可能となるのか、という解釈の仕方を試みる。

5. 方言講演を理解するための枠組み

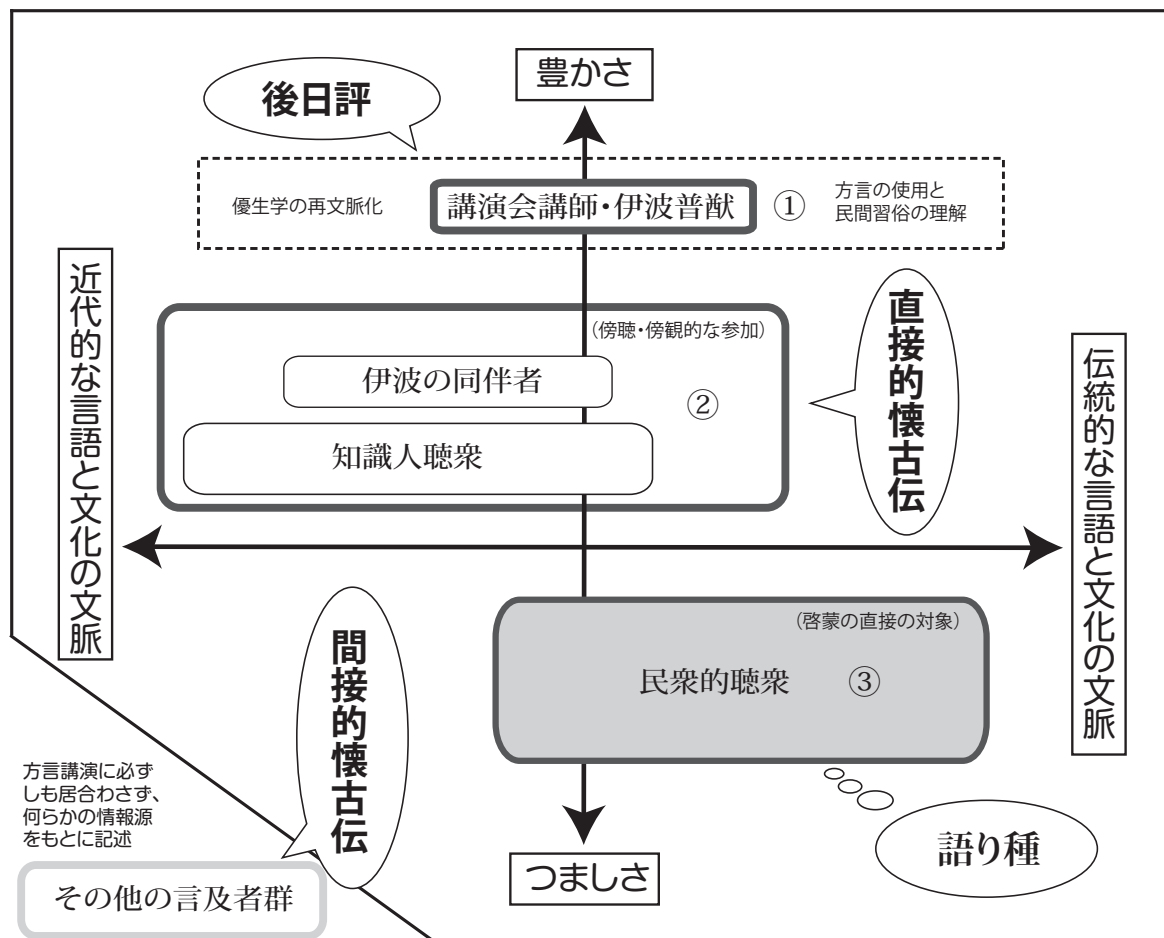
以上の論点を検討して行くにあたり、次の二つの方法論的な枠組みが有効であることを示したい。

一つは、方言講演には、これをなしえない、という立場があることへの着目である。ましこひでのり氏は、伊波と同じく沖縄学研究に携わった比嘉春潮^{ひがしゅんちやう}（1883-1977）がこの立場をとっており、言語使用の面で伊波と対照的な性格を持っていたと分析している⁷¹⁾。加えて鹿野政直氏によれば、比嘉は伊波と女性観や結婚観を異にする面があった⁷²⁾。従来、比嘉は伊波と師弟関係にあつて、おおむね同じ道を歩んだ側面が強調されてきたものだが、両者の対照性に注目することには大きな意義があるといえる。比嘉は、かつて沖縄学の巨星とうたわれ、また沖縄における黎明期社会主義運動史に欠くことのできない草分けのひとりとされている。比嘉は小学校教師にはじまる多彩な職業遍歴を持ち、在野にあつて、社会主義者でありなおかつ沖縄学者としても知られている。比嘉は伊波と柳田國男に師事し民俗学的な研究や情報提供者^{インフォーマント}にも従事しており、その中で個人的な情報をかなり多く後世に伝えた人物である。比嘉は生前の伊波に「五十年に一人の秀才」と評されたが、しかし彼は他の沖縄学

の追究者たちを励ますことを優先して自らの業績は後回しにするなど「わきから支える役割」を長く続けた遅咲きの研究者であった⁷³⁾。

二つは、方言講演に参加した人びとの多層性と二極性を念頭に置くことである。方言講演についての研究は、若干の例外を除いて伊波の言説のみで理解や解釈が可能であるという立場をとっていた。しかし方言講演の実際は、さきにみたように、芥川龍之介「藪の中」(1922年)の如き情況把握ないし事実認識の複数性がみられる。図1は、方言講演に参加した人びとについての概念図である。方言講演の会場には、さしあたり三つの立場が居合わせていた。そこには、講演会講師である伊波①と、啓蒙対象の主眼とされた民衆的聴衆③の他、直接の啓蒙対象とはなっていなかった知識人聴衆②がまぎれ込む形で存在した。知識人聴衆は、女性を中心とする方言講演の同伴者と、その他の知識層に大別される。つまり、方言講演を理解するための材料は大きく三種に分かれる。第一は方言講演に対する伊波の回顧的言説、第二はまだ発見されていないが新聞紙上に発表された「血液と文化の負債」という言説、第三は方言講演を直接・間接に見聞した知識層の言説である。以下では、伊波が方言講演について述べた文章を後日評、伊波以外の者による、方言講演の様子が表現された文章を懐古伝と称することにする。方言講演は、表向きは民衆的聴衆を直接の啓蒙対象とするものであったが、それ以外の知識層も居合わせていたために、会場は経済的な豊かさとおつましさにおいて多様さがあり、さらにその文化的背景ともいべき学術知識への親近性及び伝統的な知識や慣行との近しさも一様でなかったものと想定しながら、図1のような布置を示した。図の縦軸は、知識人聴衆と民衆的聴衆とが混在する階級的な多様さがあることを示した。横軸は伊波と聴衆の関係を媒介する文脈の二極性を示す

図1 方言講演参加者の構成に関する概念図



ものであり、方言の使用、民間習俗への理解を通じて伝統的な世界に通じる極と、優生学の再文脈化による社会的還元という近代的・学術的な世界に通じる極とがあり、知識人聴衆と民衆的聴衆は両極との親和性がそれぞれ異なっている。

民衆的聴衆はもっぱら方言講演を語り種にする以上のことはできず、おそらく文字情報としての懐古伝を残すには至らなかったと考えられる。そのため、方言講演の実像を今日に伝えるのは、伊波の後日評と知識人聴衆による直接の懐古伝、および方言講演の会場に居合わさなかったものの何らかの情報源をもとに記述された間接的な懐古伝ということになる。さらに、後日評は全体として民衆の旧習改善の必要性・急務性があるという問題意識を述べるにとどまっているため、講演過程についての情報はもっぱら懐古伝を介する他はないことになる。これらの材料を用いることで、方言講演の「通俗化」(高良倉吉氏)が具体的にどのようなものだったのか、また「大受けに受けた」(鹿野政直氏)ことの意義とは何だったのか、ということをより詳しく検討することができるようになるだろう。

注

- 1) 森田俊男『沖縄問題と国民教育の創造』明治図書、1967年、225頁。
- 2) 森田俊男「沖縄における社会教育(戦前)——伊波普猷を中心に」『月刊社会教育』国土社、1966年1月号、48頁。
- 3) 伊波普猷「図書館にての対話」『図書館報』第2冊、1921年12月、12頁、『伊波普猷全集』11巻、平凡社、1976年、278頁。
- 4) 石川正通「人間伊波普猷」『御冠船踊』伊波普猷生誕百年記念会、1976年、29頁。
- 5) 阪井芳貴「沖縄学と郷土研究——戦前の沖縄学・郷土研究が内包した矛盾と葛藤」『人間文化研究』名古屋大学大学院人間文化研究科、26号、2016年6月、33頁。
- 6) 邊土名朝有「沖縄を呪縛する妖人・伊波普猷」『文化の窓』沖縄市文化協会、20号、1998年、239頁。
- 7) 邊土名朝有『琉球の朝貢貿易』校倉書房、1998年、16頁。
- 8) 新里恵二「流行の伊波普猷論への違和感」『伊波普猷全集月報』7、平凡社、1975年6月、1～2頁。
- 9) 高良倉吉『「沖縄」批判序説』ひるぎ社、1997年、127～128頁。
- 10) 新川明「『伊波普猷批判序説』を読む」『琉球新報』2007年6月9日、17面。
- 11) 伊佐眞一『伊波普猷批判序説』影書房、2007年76～86頁。
- 12) 伊波普猷『古琉球』沖縄公論社、1911年、100～101頁。
- 13) 座談会「伊波普猷と現代」『新沖縄文学』31号、1976年2月、25頁。
- 14) 伊波の人間の側面を描こうとする試みとして、比嘉美津子『素顔の伊波普猷』ニライ社、1997年、中根学『人間・普猷——思索の流れと啓蒙家の夢』沖縄タイムス社、1999年、などがある。
- 15) 森田俊男『個性としての地域・沖縄』汐文社、1988年、94～95頁。
- 16) 伊波普猷『伊波文學士講演 南島史考(琉球ヲ中心トシタル)』私立大島郡教育會編、1931年、65頁、同『沖縄歴史物語——日本の縮図』沖縄青年同盟中央事務局、1947年、123頁、『伊波普猷全集』2巻、62、416頁。
- 17) 伊波普猷「図書館にての対話」前掲、13頁、『伊波普猷全集』11巻、278頁。
- 18) 比屋根照夫『近代日本と伊波普猷』三一書房、1981年、135頁。
- 19) 糸數原主人編著『ひるぎの一葉』自家刊行(発行者浜崎莊市)、1920年、冒頭、『岩崎卓爾一卷全集』伝統と現代社、1974年、469頁、『伊波普猷全集』10巻、437頁。
- 20) B. パーンステイン訳書〔久富善之・長谷川裕・山崎鎮親・小玉重夫・小澤浩明訳〕『〈教育〉の社会学理論——象徴統制、〈教育〉^{ベダゴジ}の言説、アイデンティティ』法政大学出版局(新装版)、84頁。
- 21) P. ブルデュエ訳書〔加藤晴久他訳〕『実践理性——行動の理論について』藤原書店、2007年、102～103頁。
- 22) 森田俊男「沖縄における社会教育(戦前)——伊波普猷を中心に」前掲、46～47頁、比屋根照夫『近代日本と伊波普猷』前掲、96～97頁。
- 23) 座談会「伊波普猷と現代」『新沖縄文学』31号、1976年2月、45頁。

- 24) 鹿野政直『沖縄の淵——伊波普猷とその時代』岩波現代文庫、2018（初出1993）年、序vii頁、187頁。
- 25) 伊波普猷「沖縄縣下のヤドリ」『地方』帝國地方行政學會、34巻5号、1926年5月号、111頁、『伊波普猷全集』7巻、283頁。
- 26) 奥里将建「伊波学を賛える」（上）『琉球新報』1959年4月23日、3面。
- 27) DVD 学問と情熱 26巻『伊波普猷』紀伊國屋書店、2011年、比嘉美津子氏の談話。
- 28) 森田俊男『沖縄問題と国民教育の創造』前掲、230頁。
- 29) 森田俊男「沖縄における社会教育（戦前）——伊波普猷を中心に」前掲、49頁。
- 30) シンポジウム「沖縄学と現代」（11）『沖縄タイムス』1976年3月19日、6面、高良倉吉氏の指摘。
- 31) 鹿野政直『沖縄の淵——伊波普猷とその時代』前掲、183頁。
- 32) 島袋全発編『南島論叢』沖縄日報社、1937年、436頁。掲載紙は『沖縄時事新報』1920（大正9）年6月4日～とされる。
- 33) 新屋敷幸繁「伊波文学士の沖縄大和口」『御冠船踊』伊波普猷生誕百年記念会、1976年、24頁。
- 34) 森田俊男「沖縄における社会教育（戦前）——伊波普猷を中心に」前掲、50頁。
- 35) 比嘉春潮『沖縄の歳月——自伝的回想から』中公新書、1969年、85～86頁、『比嘉春潮全集』4巻、沖縄タイムス社、1971年、256頁。
- 36) 金城正篤・高良倉吉〔新訂版〕『「沖縄学」の父 伊波普猷』清水書院、2017（初出1972）年、195頁。
- 37) 海南小記（20）「小さな誤解」『東京朝日新聞』1921年4月18日、2面に掲載、後に『海南小記』大岡山書店、1925年、113～114頁に収録、『定本 柳田國男集』第一巻、筑摩書房、1968年、268頁に再録。
- 38) 柳田國男〔酒井卯作編〕『南島旅行見聞記』森話社、2009年、62頁、1921年1月7日の記録。
- 39) 住谷一彦『日本の意識——思想における人間の研究』岩波書店、1994年、106頁。
- 40) 伊波普猷「図書館にての対話」前掲、12頁、『伊波普猷全集』11巻、278頁。
- 41) 伊波普猷「琉球民族の精神分析——縣民性の新解釋」『沖縄教育』1924年5月、9頁、『伊波普猷全集』11巻、297～298頁。
- 42) 萩野美穂『生殖の政治学——フェミニズムとバース・コントロール』山川出版社、1994年、177頁。
- 43) C. B. ダヴェンポート訳書『人種改良學』大日本文明協會編、1914年、313頁（C.B.Davenport, *Heredity in relation to Eugenics*, New York: Henry Holt and Company, 1911, pp.255-256.）。
- 44) C. B. ダヴェンポート訳書『人種改良學』前掲、90、203、211、219、227、230、313頁。
- 45) 福間良明『辺境に映る日本——ナショナリティの融解と再構築』柏書房、2003年、205頁。
- 46) 伊波普猷「琉球民族の精神分析——縣民性の新解釋」前掲、9～11頁、『伊波普猷全集』11巻、298～299頁。
- 47) 伊波普猷『琉球古今記』刀江書院、1926年、1～2頁、『伊波普猷全集』7巻、67頁。
- 48) 比屋根照夫『近代日本と伊波普猷』前掲、88、128～129頁、同「民族衛生講話」『沖縄大百科事典』下、沖縄タイムス社、1983年、621頁。
- 49) 外間守善〔増補新版〕『伊波普猷論』平凡社、1993年、42頁。
- 50) 小熊英二『〈日本人〉の境界——沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮 植民地支配から復帰運動まで』新曜社、1998年、315頁。
- 51) 村井紀〔新版〕『南島イデオロギーの発生』岩波書店、2004年、299～300頁。牧人＝司祭型権力の概念については、M. フーコー〔山田徹郎訳〕「主体と権力」H. ドレイファス・P. ラビノウ訳書〔井上克人ほか訳〕『ミシェル・フーコー——構造主義と解釈学を超えて』筑摩書房、1996年、293～295頁を参照されたい。
- 52) 高良倉吉「伊波普猷と現代」シンポジウム『沖縄学と現代』伊波普猷生誕百年記念 プログラム・報告要旨、沖縄タイムス社、1976年2月21日、10～12頁、同「伊波普猷と現代」『沖縄タイムス』1976年3月6日、6～7面。
- 53) 伊波普猷『古琉球』沖縄公論社、1911年、60頁、『伊波普猷全集』1巻、47頁。
- 54) 伊波普猷「序に代へて」喜舎場朝賢『琉球見聞録』発行者親泊朝擢、1914年、3頁。
- 55) 伊波普猷『伊波文学士講演 南島史考（琉球ヲ中心トシタル）』前掲、106～107頁、『伊波普猷全集』2巻、87頁。
- 56) 安良城盛昭『新・沖縄史論』沖縄タイムス社、1980年、194～195頁。

- 57) 住谷一彦『日本の意識——思想における人間の研究』前掲、113頁。
- 58) 崎濱紗奈『伊波普猷の政治と哲学——日琉同祖論再読』法政大学出版局、2022年、155頁。
- 59) 金城朝永「伊波普猷先生の生涯とその琉球學」『民族學研究』第13巻第1号、1948年、75頁。
- 60) 金城正篤・高良倉吉〔新訂版〕『「沖繩學」の父 伊波普猷』前掲、43～44頁。
- 61) 鹿野政直『沖繩の淵——伊波普猷とその時代』前掲、183～189頁。
- 62) 伊波普猷「圖書館にての對話」前掲、12～13頁、『伊波普猷全集』11巻、277～278頁。
- 63) 源武雄「伊波普猷先生を偲ぶ」『養秀』2号、養秀同窓会、1976年、5頁。
- 64) 森田俊男「伊波普猷論——その沖繩學及び教育理論と実践」『国民教育研究』第32号、1966年、12～13頁。
- 65) 比屋根照夫『近代日本と伊波普猷』前掲、126～127頁、『伊波普猷全集』11巻所収の年譜553～554頁。
- 66) 比嘉春潮「座談会 沖繩のことはどこへ行く」『言語生活』筑摩書房、第142号、1963年7月、6頁、『比嘉春潮全集』3巻、397頁。
- 67) 伊波普猷「圖書館にての對話」前掲、12頁、『伊波普猷全集』11巻、278頁、同「琉球と大和口」『文藝春秋』文藝春秋社、1930年3月号、38頁、『伊波普猷全集』8巻、458頁。
- 68) N. ルーマン訳書〔村上淳一訳〕『社会の教育システム』東京大学出版会、2004年、42頁。
- 69) 山田哲也「教育研究における質的研究方法論の位置——教育社会学の視座から」『質的研究アプローチの再検討——人文・社会科学からEBPsまで』勁草書房、2023年、126頁。
- 70) D. ローティ訳書〔佐藤学監訳〕『スクールティーチャー——教職の社会学的考察』学文社、2021年、229頁。
- 71) ましこひでのり「同化装置としての「国語」——近代琉球文化圏の標準語浸透における準拠集団変動・知識人・教育システム」『教育社会学研究』第48集、1991年、155～156頁。
- 72) 鹿野政直『沖繩の淵——伊波普猷とその時代』前掲、81～84頁。
- 73) 由井晶子「比嘉春潮を語る——同伴者の矜持を貫いた気骨」『新沖繩文学』33号、1976年10月、49頁、同「比嘉春潮を語る——同伴者の矜持を貫いた気骨（続）」『新沖繩文学』34号、1977年1月、新里恵二「比嘉春潮」『沖繩県史』別巻近代史事典、国書刊行会、1977年、471頁。