

沖縄発「土着コスモポリタニズム」の可能性

太田 好信

Tolling for the aching ones whose wounds can't be
nursed

For the countless confused, accused, misused,
strung-out an' worse

An' for every hung-up person in the whole wide
universe

An' we gazed upon the chimes of freedom flashing

—“Chimes of Freedom” by Bob Dylan, 1964—

一 はじめに、あるいは歴史のモンタージュについて

二 伊波のコスモポリタニズム

三 「近代の犠牲者」からみたコスモポリタニズム

四 おわりに、あるいは「新知識人」としての伊波

一 はじめに、あるいは歴史のモンタージュについて

ジャマイカの中心地キングストンにある印刷会社で働きだしたその青年は、同胞の黒人たちが置かれていた苦境に直面し、絶句する。政治意識に目覚め、すぐに小冊子を発行し始めるが、それは失敗に終る。1909年のことであった。

かれは政治運動に不可欠な経済的基盤をまず確保しようと、多くのカリブ海出身の黒人たちと同じように、中南米に向けて仕事を求めて旅立った。コスタリカでは大バナナ農園で働くが、

そこでも黒人労働者たちの苦境を目の当たりにする。その後、ニカラグア、コロンビア、ベネズエラ、そしてエクアドルでも同じ状況がかれを待っていた。ジャマイカに帰還するといち早く、キングストンの英国領事に出稼ぎ労働者たちの生活改善を求めたが、領事からの対応は冷ややかであった。

ジャマイカを植民地として支配していたのは英国であり、その権力の中枢はロンドンである。かれは妹から経済的支援を受け、ロンドンへと向かった。港湾労働者として働きながら少しずつわかってきたことは、カリブ海や中南米だけではなく、アフリカやアメリカ合衆国の黒人たちも同じように苦しんでいるという事実である。当時のロンドンは政治運動の中心でもあり、後述するように、世界人種大会も1911年に開催されている。

かれは19世紀後半からH.M.ターナー、E.W.ブライデンなどにより盛んになったパン・アフリカニズム運動に影響を受ける。その運動とは、世界の黒人が一致団結して植民地化されたアフリカを解放しようという思想であった。だから、そういう思想を支持する雑誌の編集を行っていたデウス・ムハメッド・アリに接近したのは、ごく自然であったろう。アリの助手となったかれは、英国の地方都市だけでなく欧州全域を旅

する機会に恵まれた。

1913 年末、かれはロンドンに戻り、翌 1914 年早々、ある一冊の本に衝撃を受ける。「人種の一指導者となる運命——そうよんでもいいものなら——がわたしの前に突如として開かれた」と後年、かれはそのときの経験を振り返り書いている (Jacques-Garvey 1992:126)。その本が B.T.ワシントン (1859-1915) の『奴隷から身を起して』(1965[1901]) であり、それを感動しながら読んだ男が、若き日のマーカス・ガーヴィ (1887-1940) である。ワシントンのこの著作をととして、ガーヴィは黒人が白人による抑圧から脱却し、自立できる社会をつくることのみずからの使命とを感じるようになった (Clarke 1974; Cronon 1969)。

奇しくも、ほぼ同じころ、沖縄でも同じ書物に感銘を受けた人物がいた。すでに名をなしていたかれは、漢詩人喜舎場朝賢の『琉球見聞録』への序文として「琉球処分は一種の奴隷解放也」(1974a) という文章を寄せていた。脱稿は、1914 年 2 月 20 日のことであった。もちろん、この人物は伊波普猷 (1876-1947) である。

伊波は「奴隷解放」という表現を琉球の現状を語るために使う。「私は此頃アメリカ黒奴の偉人ブーカー・ワシントンの著作を読んで」と、みずからの思索の根拠となるテキストを明示している。伊波によれば、薩摩藩による支配が 300 年間も続き、その結果として琉球人には「民族性の大変化」が起きたと述べている。「三百年間奴隷的生活に馴致されて、自分で自分を維持

して行くという独立自営の精神が殆んど皆無になろうとしている」という。「自由という観念それ自身を喪失してしまった」のが琉球人であると分析している。「私達はブーカー・ワシントンが、個性を没却し模倣を是れ事とするその同胞のために、絶えず精神的^{ママ}の奴隷解放を絶叫したことを学ばなければならない」と続ける。この時点では、伊波は「琉球処分」を「三百年間取上げられた個人の自由や、権利を取り返す過程として捉えている (伊波 1974a:491-495)。

アメリカ黒人研究においては、温情主義的白人に寄りそう人物として評価されることが多いワシントンだが、わたしはそのような評価の正当性を議論できる立場にはない。ただわたしにとりここで重要なことは、このテキストの働きである。つまり、ガーヴィと伊波というこれまで無関係とされていた存在を同一の時間に配列し直し、突然一つの思索を可能にする文脈を産出する働きのことである。それはモンタージュ操作とでもいえるかもしれない。

この操作が本論の「方法論」(とよぶには、いまだ留保が必要かもしれないが) であり、それが通常の歴史的 (思想的) 考察と本論とを区別する点である。この方法論は、硬直した歴史認識を意外なかたちで揺さぶることになるだろう。わたしは前記のような方法論上の着想を、マイケル・タウシグの著作からえた。

タウシグ (1992:44) によれば、ある歴史的文脈とは、「歴史家が知識という卵を安全に孵化させるために使う認識論的な巣」ではなく、「互

いに異なった空間同士が並ぶ、不調和な時間をとおした結びつき」のことであるという。文脈が固定化してしまっていることにより画一化された解釈の枠組みが、この文脈の再構築により揺るぎだす。

タウシグはこのモンタージュ作業の力を、以下のような具体的経験から説き起こす。かれはコロンビア・プトマヨ地方の老シャーマンと一緒に、ペルー南西部・クスコにあるインカの遺跡として有名なマチュピチュへと旅をする。シャーマンはマチュピチュをすでに見たことがあるとタウシグに告げる。シャーマンが見たというマチュピチュは、ヤヘイという幻覚作用をもつ植物の蔓からつくられた呪薬を飲んだときに現れたのだった。シャーマンはマチュピチュを幻視することにより、そこにある力を入手し、その力で病を治癒する。

せっかく壮大な遺跡へと旅をしてきたにしては、シャーマンの感想は感動に欠けていた。落胆したタウシグは、「どうやってこんな石の建物がつくれたのだろうか」となにげなく問いかける。シャーマンはこうつぶやいたという。「説明は簡単だ。マチュピチュは、俺の義理の父親をスペイン人が使役したように、インディオたちがつくったのさ」と。

このシャーマンにとり、マチュピチュは「人種主義と植民地的権威の象徴」なのである。マチュピチュはパブロ・ネルーダによりその壮大さが謳われ、ときには国家的アイデンティティを形成する言説の一部として機能する。しかし、

ネルーダの詩やナショナリズムの言説は、誰の、どのようなアイデンティティを産出するために奉仕するのか。それらは、シャーマンのような存在を植民地的知識形成の対象として周縁化するが、その結果逆にこのシャーマンに治癒力を与える。このシャーマンのつぶやきはアカデミズム、政治的支配、硬直した歴史認識により隠蔽されてきた何かを可視化する。時間と空間というカテゴリーからすれば誤りであるシャーマンのことはがもつ奇妙な効果（「真実の効果」）を、タウシグは「モンタージュ」として捉えている。

もちろん、シャーマンの語り、その語りの文脈からは切り離せないのは確かである。その文脈はこの話をスミソニアン「コロンプス400年祭」で開陳するというタウシグ自身の行為をとおして、聴衆にも結びつく。文脈は可变的、構築的で異なった場所と時間を連関させるのである。

さて、伊波のテキストはどのような時間、どのような場所へと結びつき新たな文脈を生成するであろうか。もちろん、ガーヴィの生きた時間と場所への連結は、その一例にすぎない。その文脈は現在へとも続く。

80年代中盤以降のいわゆる「差異の政治学」は普遍主義や客観主義をその批判対象としてきた。それらの批判は、多様な対抗的アイデンティティを生み、いまでは差異の政治学への反動が顕著になっていることも否定できない（太田2001b）。もちろん、反動といっても一様ではな

い。とくに、最近ではマルチカルチュラリズム論争、グローバル化、ナショナリズムを論ずる文脈の中で、差異の政治学により再組織化された普遍性と歴史性の弁証法を考えると、西欧哲学に出自をもたない発想も含めて、「コスモポリタニズム」という考えについて再考しようという動きがある（Nussbaum 1997, ヌスバウム 2000, Cheah and Robbins 1998 など）。本論の目的も、伊波普猷の思想を「ポスト差異の政治学」とでもいえる時間へと連結することである。そこで沖縄と日本社会の関係だけではなく、ローカル性を越えた思索や行動への指針を示した知識人として伊波を位置づけてみたい（太田 2001a も参照のこと）。

そのためには、まず伊波を解釈するときには暗黙の前提となっている、固定化された歴史的文脈とは何であったかを確認することが必要であろう。

二 伊波のコスモポリタニズム

ちょうどこの論考の素描を発表した日の前日に、赤坂憲雄（2001）の「広がる『東北学』の地平」という文章が『朝日新聞』紙上に掲載されていた。その文章は「折に触れて思い出し、励ましを受けてきた言葉がある。汝の立つところを深く掘れ、そこには泉あり。この言葉を伊波普猷は座右の銘にした、という。伊波は沖縄学のいしずえを築いた人である」と始まる。「足元から湧き出づる泉は、広やかな普遍の世界へと通じている。その信なしには、地域学そのも

のがありえない」と続け、伊波の思想を真正な沖縄を回復する土着主義的発想に根差したものではないことを示している。この点はわたしも共感する点である。

だが、この留保を経由した後、赤坂は「いくつもの日本」を模索する目的に、この「普遍の世界へと通じる地域学」を奉仕させるという結論を導く。「沖縄学の父」として伊波を捉えれば、その限界はおのずと見えてしまう。わたしの注目したい伊波は、赤坂の作り出す国家内部に閉塞している文脈をも崩してしまう方向へと向かっている。

『古琉球』の再版が刊行されたのは1916年である。前節でみた「琉球処分は一種の奴隷解放也」は、この再版に際して他六編の論文とともに付加された。と同時に、自序の末尾にニーチェのことは「汝の立つ所を深く掘れ、其処には泉あり」を加えた（伊波 1974a:533）。また、『古琉球』の扉に使われた日本語以外による書名表記も、初版と再版では英語、しかし、1922年に（柳田国男との邂逅後）その刊行をみる第3版ではエスペラント語になっている。

鹿野（1992）や比屋根（1981）によれば、このころの伊波は、沖縄における「子供、女性、青年、教員」をみずからの啓蒙活動のターゲットにしていた。その啓蒙活動の内実は、「キリスト教、郷土誌および優生学、（中略）後にはエスペラント」により、「民衆（沖縄人）の意識変革、精神変革」を目指していた。これらの多様な関心の背後には、啓蒙のためには、必要

な知識すべてを動員するという伊波の姿勢がうかがえる。

エスペラントについては、伊波は1917年ころから「比嘉春潮らとサークル緑星倶楽部を結成し、熱心にエスペラントの学習を重ねている」と鹿野（1992:147）は述べている。とくに、キリスト教とエスペラントは「視野を世界性や普遍性に広げようとの志向」を伊波の思索にみる例証となっている（鹿野 1992:147）。

すでに多くの伊波普猷研究者が指摘しているように、1920年以降沖縄を襲った経済苦境（すなわち「ソテツ地獄」）は、伊波の思想に大きな転換を迫った（比屋根 1981 など）。1916年のニーチェのことばから、1926年の『孤島苦の琉球史』において巻頭を飾るグルモンのことば、「私達は歴史によって押しつぶされている」に、伊波の思想的変換の本質をみるという（安良城盛昭、鹿野 1992:160 より）。

とすれば、1914年から1926年のおよそ10年間に、伊波を「沖縄学の父」として語ることを曖昧にし、かれについての歴史的解釈を「沖縄学」という文書館とは別な方向へと開いて行く可能性が見え隠れする。

まず、エスペラントのこと。ガーヴィがロンドンに渡り、港湾労働者として働きながらパークベック・カレッジで哲学や法律の科目を受講し、休日には図書館でアフリカ文化史についての読書に夢中になった年の前年、1911年同じロンドンで世界人種会議が開催されていた。この会議には米国から W.E.B.デュボイスも参加し

ている（DuBois 1970）。

さらに、1887年国際共通語としてエスペラント語を創始したザメンホフも「民族と国際語」という発表を行っている。その発表でのザメンホフの見解は以下のようなものである。「さまざまな人種や民族間の争いが、げんざい人類最大の不幸となってい」るが、その原因は「国家の存在」、「地理的・気候的条件」や「経済的」な理由ではない。また、皮膚の色にも起因しない。その原因は、言語と宗教、とくに前者が大きく関与している。民族や国家を越えた人間同士の理解には、どちらかがみずからの言語を他方に押しつけるのではなく、誰にとっても平等な関係にある人工語が不可欠である。それがエスペラントだ、と（ザメンホフ 1997）。

ユダヤ系ポーランド人であるザメンホフが人工語開発を思い立つ背景には、当時世界規模で起きていた社会変化がある。それは「地理的・民族的接近が以前にもまして急速に進行してい」というかれの認識によく現れているように、移民・亡命者・植民地からの人口移動などに代表される^{アーカイヴ}転^{ディスプレースメント}置の経験と、その結果生まれる外国人恐怖症や排他主義という「純粋さ」への欲望である（丹治 1997）。もし「バベルの塔」の寓話は、意思疎通が困難となりカオス化した社会状況一般を暗示するともいえるのなら、排他的ナショナリズムや民族主義には訴えずに、その状況を乗り越えようという願望が生まれても不思議ではない。人工語作成への情熱は、そのような願望の典型であり、「あらゆる

国や民族の間の相互理解」を目指すというコスモポリタニズムの一形態と呼べる。

コスモポリタニズムには、もちろん特有の文書館がある。ギリシア・ローマ時代のストア派は人間同士の結びつきを強調した「世界市民」という考えを導きだし、その考え方は共和制をもつ国家が世界市民法のもと平和連合を構成し、それにより「永遠平和」が保たれるというカントの啓蒙的理想に影響を与えた（Nussbaum 1997）。

だが、カントが反応した歴史的出来事は、プロシアとフランスとの間で停戦合意がなされたバーゼル条約締結であり、ザメンホフの仕事にみられるコスモポリタニズムは 19 世紀後半ヨーロッパ近代が経験し始めた別の問題への一つの解答にみえる。転置という状況が一般化し、ナショナリズムや人種的・民族的アイデンティティが排他的帰属意識を助長し、人間の相互理解が重大な危機に直面していたときに、それは多様な人間社会を越えた普遍的人間性を追求しようという運動となり甦った。コスモポリタニズムの立場からみれば、愛国心や郷党心という感情に燃える存在は、知識により十分に啓蒙されていないという意味で「野蛮」ですらある。後述するが、合理性や進歩という思想が生まれた文書館に収納しきれない経験が、いまではコスモポリタニズムということばを再機能させている。

コスモポリタニズムの根底にあるのは、知識により非合理的感情から人間存在を解放すると

いう発想である。そのような発想は、一人ザメンホフだけではなく、20 世紀初頭多くの人文系領域で貢献を行った人びとに共有されていた。人類学においても、マリノフスキーやボアズを「コスモポリタニズム志向」をもった思想家として捉え直す試みがある（たとえば、Gellner 1988; Liss 1990）。

まず、マリノフスキーは祖国を喪失したポーランド系移民として英国で生活し、晩年はアメリカ合衆国へと移り住んだ。また、かれの自己形成のみならず、人類学的方法論的構築を可能にしたトロブリンアンド諸島での生活も（部外者である）調査者の経験にしかすぎなかった。この両方の社会での経験は、帰属可能な社会というものは現実には存在せず、それを想像しなければならぬという考えを生んだ（Clifford 1988）。

また、ボアズがアメリカ合衆国において制度化した人類学をドイツ・ロマン主義の知的伝統の延長線上だけに位置づけるのではなく、ユダヤ系ドイツ移民として米国に生活する経験から生まれたコスモポリタニズムと関連づけて考えることも可能である（太田 近刊）。普遍的科学として文化や社会を研究する人類学は、「バベルの塔」の崩壊が示すカオスを乗り越える努力ともいえるだろう。

ここでわたしが人類学そのものをコスモポリタニズムと関係づけたからといって、人類学の歴史を無批判に修正しているのではないので、誤解のないように次のように付言しておきたい。

人類学者は自己をコスモポリタンとして規定するが、その研究対象を「有機的全体としての文化を生きる存在」と限定してきた。いまでも立派に人類学内部では通用している「ネイティヴ」ということばが、その概念化の歴史を物語る。

「ネイティヴ」は人類学者と対立する概念であるというだけでなく、土着のコスモポリタンたちをも同時に排除してきたのである。

M・レリス(1986)がすでにこの概念化を指摘していた。土着のコスモポリタンたちとは、まさに植民地主義の証言者としてレリスが位置づけていた「進歩した連中」(évolué)とよばれた人びとである。レリスはこのようなカテゴリーに入る人びとは、「新しい仕方でさまざまな事物に目を開いている」人びとであり、それらの人びとが「アフリカ解放の推進者」になったということから、これらの人びとが「最も真正なアフリカ人」であると指摘している(レリス 1986:169)。なぜなら「未開墾地の正直な連中」をこれら(蔑視的表現である)「進歩した連中」と対立させ、前者を真正な存在、もっともアフリカらしい存在と考えることが、近代アフリカの歴史性を否定する植民地行政官となんらかわらぬ発想であるから。

このような発想は「真正さの言説」とよべるが、この言説は人類学をいまだに呪縛している。そして、本論において、伊波をこれまでの固定化した歴史的文脈から解放する作業は、まさにこの真正さの言説による呪縛から伊波を解放する目的がある。

伊波の仕事に立ち戻ろう。当時のヨーロッパで展開したコスモポリタニズムをさらに語り直さなければ、伊波の経験には辿り着かない。伊波が『古琉球』第3版の表記をエスペラント語に改めた前年に、伊波は柳田国男に面会している。その後、柳田は国際連盟委任統治委員としてジュネーブに旅行する中、「エスペラント語の稽古」を始める。1921年から翌年にかけて、柳田はかなり熱心にエスペラントを勉強したようで、ジュネーブでは家庭教師までつけていた(奈良 1987[1974]:157)。ジュネーブにおいて国際連盟事務次長だった新渡戸稲造も、エスペラントの国際語としての重要性を説き、みずからも啓蒙活動を行っている。

柳田は、このジュネーブ滞在をとおして、英語やフランス語の運用に苦痛をおぼえ、それを不自由さではなく、周縁化の経験として銘記している。柳田は「山出しとか、赤毛布とかいっていた言葉の意味を、ここへ来て始めて内側から経験した」と回顧する(柳田 1989:390)。既存の言語——たとえば英語——は国際的相互理解を促進せず、むしろ新たな階層制を生むという見解も、周縁化を経験したものの視点から述べられている。

柳田によれば、言語はただの道具ではなく遂行的に階層化を行うのである。エスペラントが柳田に希望を与えたのは、みずからのジュネーブでの経験を周縁化として理解したからではなかろうか。みずからが苦悩している状況から解放されたいという希望が、人工語や普遍的価値

の追究へと向かうのである。普遍性への探究が、いわば「近代の犠牲者」の立場から表明されている。

たぶん、伊波は柳田がはじめてジュネーヴで獲得した視点を、すでに自己の経験の一部としてもっていたらう。というのも、1894年に沖縄尋常中学校長の児玉喜八が「英語科廃止案」を提案したとき、それに正面から反対した数人の学友とともにストライキを敢行しようとした歴史があるからだ。本土出身の児玉校長は「普通語さえ完全に使えないクセに英語まで学ばなければならぬ」という気の毒な境遇を改善してやると主張していた（金城・高良 1972:24）。

伊波にとり、日本を越えた世界と関係を結ぶための手段が奪われそうになったわけである。沖縄のエリート候補生たちに上等教育への道を閉ざし、内国植民地的処遇に甘んじることを要求する児玉校長の試案は、「山出しとか、赤毛布」という蔑称をつくりだす支配者側の発想からしか生まれない。伊波がエスペラントに共感を覚えるのは、この人工語が、まさに人工であるという理由から、誰にたいしても自然ではなく、意識的習得の過程がその運用の前提にあるから、とわたしは考える。もちろん、エスペラントが目指す「民族を越えた理解」に伊波は共鳴したのかもしれない。だが、それよりも伊波にとっては、この人工語のもっている人工性——あるいは、民族や国家、また特定の場所との自然で、有機的な結びつきを欠落したという意味——が意味をもったものではなかろうか。

三 「近代の犠牲者」からみたコスモポリタニズム

1925年に東京へ移住した伊波を待っていたものは、「ヤマトにおける琉球・沖縄文化の紹介者という位置」づけであった。ちょうど柳田、金田一京助、折口信夫、中山太郎らによる南島研究がさまざまな談話会の結成をとおして本格化する時期である。伊波がどれだけこのような位置づけに自覚的であり、それらの談話会の中でのみずからの位置を交渉しようとしていたかを伊波自身のことばから直接判断することは難しい。だが、それを推測するいくつかの補助線だけは引いておきたい。

伊波は上京する前年、詩人池宮城積宝に「寂泡君の為に」という文章を著す。そこには「沖縄人にとっては、小説家になるのはアイルランド人が小説家になるのと同じ位に、困難であろう」ということばが残っている。このことばは、鹿野（1992:168）の解釈に従えば、「沖縄・ヤマト間の断絶の深さ、距離の遠さへの想いをこめた」ということになるが、ここでは別の解釈をあえて行いたい。つまり、「小説家になる」とは土着性を越えた認知を意味し、沖縄の小説家という「真正さ」の尺度による枠を越えよう、と池宮城に促しているのではなかろうか。沖縄人が小説家になることと沖縄の小説家になることは違うことなのである。鹿野は「南島」ということばにより、そこで琉球・沖縄を対象化するヤマト側の研究者たちの「醒めたまなざし」と根本的に異なる、「対象化される自己を含む」

伊波の曖昧な立場に注目している。

これはきわめて重要な指摘である。自己がまなざしの主体であると同時にそのまなざしの客体ともなっているという認識は、意味世界が脱中心化してしまった近代の経験を語るために不可欠な再帰性という考えを示す（太田 2001a, 2002）。内部に存在しながら外部からながめるのは不安定である、と同時にその不安定さが常態となっている位置からは、対象を客対視する安定した視線が、逆に作為に満ちたものにみえる。再帰性という概念とならび、アイロニーというフィギュールが近代を語るには適した修辞となるのは、このためである。

「沖縄を語る専門家」として位置づけを受け、伊波は、その役割を演じつつも、それを越えようとしていたのではないか。それが「寂泡君の為に」という文章に現れている。柳田がジュネーヴで経験した日本にたいする諸外国人たちの無理解や言語の不自由さとは異なる問題である。

たとえば、1925年伊波はアイヌ青年偉星滝次郎とアイヌ学会で出会う。かれの発言に感動した伊波は、「君の気持は誰よりも私は能くわかる」と伝えたという（鹿野 1992:161）。伊波のこのことばは日本本土社会でアイヌ人たちが置かれた社会的地位にたいする共感であるが、この共感は周縁化を経験した人びとの憤怒の叫びへとは結びつかないだろう。なぜなら、伊波もその本土社会への帰属を求めているからである。みずからを排除し周縁化する社会への帰属を求

めるという複雑な心理がそこにはある。伊波には、たぶん現状とは異なった日本、あるいはみずからが沖縄を語る専門家ではなくなるときがみえていたのかもしれない。そういうときには、沖縄人であることが問われるのではなく、それを生かして人間の文化全体に寄与することが望まれるときなのである。

晩年に近いころの作品『沖縄歴史物語』では、「地球上での帝国主義が終りを告げるとき、沖縄人は『にが世』から解放されて、『あま世』を楽しみ十分にその個性を生かして、世界の文化に貢献することができる」と伊波は語っている（伊波 1974b:457）。沖縄人は沖縄のことだけしか考えない、あるいはわれわれが「聞くに値する」沖縄人たちの発話は沖縄のことに限定される、という思い込みは、本土人たちのステレオタイプの思考の結果にすぎない。真正さの言説による位置づけを拒み、その言説には完全に回収されえない沖縄を、伊波は語りだそうとしていた。そのためには、コスモポリタンの理念は不可欠だった。「近代の犠牲者」がもつ経験から出発するコスモポリタニズムは、必ずしも知識による啓蒙と進歩だけを理想化しないし、またどこにも自己を帰属させない完全に自立した意識を求めたりもしない。それは複雑な揺れをみせ、曖昧さを堪えしのぶ自己を形成する。

「近代は奴隷制とともに始まった」というT. モリスンのことばを受けて、黒人は奴隷制をとおして近代人となり、いまわれわれが直面している近代の矛盾を19世紀においてすでに黒人

たちが経験していた、とP.ギルロイもいちはやく主張している (Gilroy 1993:197)。黒人たちの視点からは近代というものが進歩、秩序形成や発展という物語ではなく、まず暴力の経験をとおして現象していた。同じように、コスモポリタニズムを再考するときに、理性により完全に自立した「世界市民」という発想しか許容しない文書館を想定するだけでは不十分である。

当然、その再考の結果も、多様な展開をみせるだろう。たとえば、近代的問題へのローカルな反応から生まれるコスモポリタニズムを H.バーバ (Bhabha and Comaroff 2002) のことばを借用して、「土着的コスモポリタニズム」(vernacular cosmopolitanism) とよんでみよう。その例は伊波の文書館へとも通じるだろう。また、現在の沖縄という時間と場所へとつながるはずである。

アイルランドの詩人イエーツの優れた研究者として高名な米須興文は、みずからの半生を振り返りこう述べている。「九州への疎開、米国での留学生活、研究者として数次にわたる米国、英国およびアイルランドでの長期滞在(中略)。この経験を通して、私はある意味で、コスモポリタンになった(中略)。私は、コスモポリタンになると同時に、ますます沖縄人になった」と(米須 1991:7)。

注目すべきは、米須にとり、コスモポリタンであることと沖縄人であることは矛盾しないことである。両者の補完的關係は、沖縄と日本本土との間のアイデンティティが排除と希求とい

う弁証法によりつくられるとすでに見抜いていた人物にとり、むしろ自然な結論である。米須はある回想の中で、次のように書き記す。「沖縄人のアイデンティティは本土側からする差別と表裏関係にある。つまり、本土側から差別意識をもって対されるほどに、それほどに沖縄人は一体化を求めて本土に迫ったのである」と(米須 1986:148)。「沖縄には本土へ向けてのアイデンティティ希求の長い歴史がある」というかれの理解は、「大方の沖縄人が本土人との接触の中で大なり小なり差別の対象となったことはおすべのない事実」という認識と同居しているのである(米須 1986:141)。

本土にたいして沖縄という対抗的アイデンティティを形成しない戦略は、皇民化政策を甘受する姿勢とも異なる。差別する側が体现している価値をみずからも体现することによって示される事実は、その価値が差別する側の独占物ではないことである。沖縄的であるとは、本土的と対抗的に構築されるのではなく、また本土的という価値の下に従属するのでもなく、本土的という存在に沖縄から参加するという動きである (cf. 大城ほか 2000)。

その動きは W.E.B.デュボイスや A.ロックの哲学にも共通する。たとえば、「文化に色はない」というロックのことばは、文化(ここでは科学や芸術のこと)は白人の独占物ではなく、黒人も平等に参加することによりはじめて完成されることを意味する (Locke 1989:233)。また、デュボイスは『黒人のたましい』(1992)の第

13 章に小説を配置するが、そこで主人公の黒人青年ジョーンはドイツ語でワグナーの「花嫁の歌」を歌う。しかも、デュボイスはその歌詞をすべてドイツ語のまま翻訳せずにテキストに納めている。ヨーロッパ的教養がアメリカ合州国における白人の教養を規定する一方で、黒人はその作品を「黒人らしさ」によってのみ判断される時代に、このデュボイスの戦略は、白人と黒人の文化的貢献を区別することを批判し、コスモポリタニズムの発想を「近代の犠牲者」の側に奪い返す。

いわゆる「米留組」の一人であり、50 年代から 60 年代初頭という米国がはなやかな時代に、多感な青春期の 8 年間で大学・大学院ですごした米須と、長い本土生活はあるものの、ハワイ、カリフォルニア、メキシコを短期間に一度だけ旅行した伊波とを、「コスモポリタン」という同じことばで語ることに無理はあるかもしれない。しかし、そのような個別的経験の差異が重要なのではない。より重要な事実、この両者がローカルな経験を否定せずにコスモポリタニズムへと向かっていることであり、その動きが真正の言説に呪縛されてきた沖縄知識人像を曖昧にすることである。

四 おわりに、あるいは「新知識人」としての伊波

ガーヴィの「黒人ナショナリズム」は、1920 年にニューヨーク市ハーレムで開催された第 1 回世界黒人（ニグロ）国際会議において最高潮

に達した。この年かれの組織した世界黒人（ニグロ）向上協会が、アイルランド独立運動の指導者デ・ヴァレラに激励電報を送っている。このことは次の二つを意味している。一つは、ガーヴィにとりアフリカへの帰還はアフリカの脱植民地化と不可分であること。もう一つは、世界中の被抑圧者たちの団結により、解放を獲得し、そこで自立した世界をつくることである。

このガーヴィ運動は、様々な要因により、まもなくその運動のモメンタムを失う。その中にはガーヴィを危険分子とみなし始めていたアメリカ政府が、中米・カリブ海地域を遊説していたガーヴィに対してビザ発給を長期間行わなかった事実も含まれる。ガーヴィ運動が、これ以降アメリカ合州国内の運動に変化してゆく原因として、この事実は重い意味をもつ。

1960 年代に入り、エライジャ・ムハメッドの思想とともに、マルコム X の支えとなったのは、このガーヴィの思想であった。（マルコム X の父親は熱心なガーヴィ運動家だった。）ガーヴィの思想は「黒人ナショナリズム」という人種的に閉塞した社会運動として解釈されがちであるが、その発想はグローバルな脱植民地運動であることはすでに述べた。

ガーヴィの知的後継者として位置づけ可能なマルコム X についても同様である。1964 年にネイション・オブ・イスラムから離脱するが、その後のかれは、A.ヘイリーの『自伝』（Haley and X 1992）の中で描かれている「マルコム X 像」よりも、はるかに広範な政治的意識にめざめ、

より柔軟な人種の連帯を表明している（たとえば、Robinson 2001:46）。

最後に、ガーヴィに戻った理由は、すでに明らかかもしれない。これまで、黒人ナショナリズムの典型と解釈され、人種的アイデンティティを対抗的に構築してアフリカ帰還を目指し、そのためデュボイスをはじめ、他の黒人指導者からも批判されていた人物としてガーヴィは語られがちである。しかし、わたしにとりガーヴィは、かれの論敵デュボイスと同じようにコスモポリタンな発想を内在させていたように思える。中南米・カリブ海での見聞、ヨーロッパ旅行ならびにロンドンでの活動をとおしてアフリカやアジアの植民地出身者との接触からさらにはアイルランド独立支持という諸事実は、これまで「黒人ナショナリスト」という文書館に制限されてきたガーヴィを、世界規模での脱植民地運動という新たな文脈へと導き出す。

伊波とガーヴィの接点がB.T.ワシントンであったことも、わたしにはただの偶然ではない気がする。たしかに、沖縄学の父としてだけではなく、「近代の犠牲者」としてコスモポリタニズムに向かおうとする伊波を捉え直す作業では、歴史的資料に残された声から、かれのコスモポリタニズムを完結した一つの思想として明確には聞き取れないかもしれない。だが、そういう印象は、逆に「沖縄学の父」というフレームからしか伊波の業績を検討してこなかったから生まれるのではなからうか。「沖縄学の父」という栄誉は、沖縄を越え、日本という国境を越え

た世界へとみずからの思索を方向づけようとしていた伊波の姿を覆い隠す。この栄誉も、伊波への想像力を呪縛する真正さの言説を作動させてしまうのなら、それをあえて反転学習^{アンラーン}しなければならぬ（太田 2001a:163）。

沖縄学の父とは異なる伊波像を「新知識人」ということばでいち早く的確に捉えていたのは、鹿野（1992:50）であった。しかし、鹿野は沖縄の啓蒙的思想家という意味でこのことばを使用したようである（鹿野 1992:65）。

それにしても、知識人とは何であろうか。そして、新しいとは、何を意味するのであろうか。より具体的には、このことばが描く概念の軌跡は、どのような文書館へと連絡しているのだろうか。そして、さらにその軌跡が沖縄と交差し、そのことばが再機能されるとき、どのような新たな意味が生まれるのであろうか。

残念ながら、これらの疑問について十分な検討を行う紙幅はもう残されていない。それでも、その方向だけはここに示しておきたいと思う。

たとえば、堀（2000:16）によれば、「知識人」ということばの流通は、ツルゲーネフの『父と子』に登場する「intelligentsiya」の仏語訳にあたる「intellectuel」に始まる。さらに 1898 年のドレフュス事件における新聞『オーロル』の編集長クレマンソーらの介入では、再審を求める抗議文への見だしに「知識人の声明」ということばが使われた。1907 年ドレフュス擁護派であったプラグマティストの W.ジェイムズ（James 1987:1246）が米国へこのことばを移入させたと

いう。

この歴史的展開からすでに明らかであるが、ドレフュス事件後のフランスでは「知識人」ということばが、「デラシネ」という侮蔑の意味を込められて使われたことを銘記する必要がある。とすれば、「知識人」を自称していた人びとは、反ユダヤ主義とフランス・ナショナリズムへの批判者たちであり、その批判は人種・文化・ナショナリティを管理する真正さの言説への挑戦であった。(近代的)知識人像は、まさに真正さの言説への批判として生まれたことになる (Posnock 1998:53)。

伊波を「新知識人」として考察するとは、沖縄の青年や女性を啓蒙しようとしていた活動家として伊波の努力を評価することだけではない。それよりも、伊波を「琉球・沖縄についての専

門家」、として位置づけようとする真正さの言説から伊波を解放することを意味するのではなかろうか。伊波を解釈する際に、真正さの言説に代わって提案される言説は、コスモポリタニズムを形成する従来の文書館へとは直結しないだろう。むしろ、コスモポリタニズムは「近代の犠牲者」の視点から捉え直されることにより、普遍性や歴史性から完全に自立せず、しかしながら歴史的個別性を乗り越える思想へと変身する。そのような捉え直しの作業は、始まったばかりである。本論で展開した伊波についての解釈は、そのような作業に向けてのささやかな一歩にすぎない。

(おおた よしのぶ・九州大学)

引用文献

赤坂憲雄

2001 「広がる『東北学』の地平」『朝日新聞』2月9日夕刊(九州版)。

Bhabha, H. and J. Comaroff

2002 Speaking of Postcoloniality, in the Continuous Present: A Conversation. In *Relocating Postcolonialism*. D. Goldberg and A. Quayson, eds. Pp.15-46. London: Blackwell.

Cheah, P. and B. Robbins, eds.

1998 *Cosmopolitics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Clarke, J. H.

1974 *Marcus Garvey and the Vision of Africa*. New York: Vintage.

Clifford, James.

1988 *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cronon, E.D.

1969 *Black Moses*. Madison: University of Wisconsin Press.

DuBois, W.E.B.

1970 *W.E.B. DuBois Speaks: Speeches and Addresses 1890-1919*. E. Foner, ed. New York: Pathfinder.

1992 『黒人のたましい』木島始他訳。東京：岩波書店。

Gellner, E.

1988 "'Zeno of Cracow' or 'Revolution at Nemi' or 'Polish Revenge'" In *Malinowski between Two Worlds*. R. Ellen, et al, eds. Pp.164-194. Cambridge: Cambridge University Press.

108 沖縄発「土着コスモポリタニズム」の可能性

- Gilroy, P.
1993 *Small Acts*. New York: Serpent's Tail.
- Haley, A. and Malcolm X
1992 *The Autobiography of Malcolm X*. New York: Ballantine Books.
- 比屋根照夫
1981 『近代日本と伊波普猷』東京：三一書房。
- 堀邦雄
2000 『ニューヨーク知識人』東京：彩流社。
- 伊波普猷
1974a 『伊波普猷全集』第1巻。東京：平凡社。
1974b 『伊波普猷全集』第2巻。東京：平凡社。
- James, William
1987 *William James: Writings 1902-1910*. New York: The Library of America.
- 鹿野政直
1992 『沖縄の淵』東京：岩波書店。
- 金城正篤・高良良吉
1972 『伊波普猷』東京：清水書院。
- 米須興文
1986 『レダの末裔』那覇：沖縄タイムス社。
1991 『ヒロメラのうた』。那覇：沖縄タイムス社。
- Jacques-Garvey, A.
1992 *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*. New York: Atheneum.
- レリス, M.
1986 「植民地主義を前にした民族誌学者」『軌道』後藤辰男訳。Pp.151-178.思潮社。
- Liss, J.
1990 *Cosmopolitan Imagination*. Ph.D.Dissertation. University of California, Berkeley.
- Locke, A.
1989 *The Philosophy of Alain Locke*. E.Harris, ed. Philadelphia: Temple University Press.
- 奈良宏志
1987[1974] 「柳田国男とエスベラント」『柳田国男資料集成』第16巻。後藤総一郎編。pp.151-168。東京：日本図書センター。
- Nussbaum, M. (ススバウム)
1997 Kant and Cosmopolitanism. In *Perpetual Peace*. J. Bohman and M. Lutz-Bachmann, eds. pp.25-57. Cambridge, MA: MIT Press.
2000 『国の愛すること』辰巳伸知・能川元一訳。京都：人文書院。
- 大城常夫ほか
2000 『沖縄イニシアティヴ』ひるぎ社。
- 太田好信
2001a 『民族誌的近代への介入』京都：人文書院。
2001b 「80年代を語り直す」『現代思想』29 (14) :178-187。
2002 「文化への閉ざされた道」『思想』933 :139-161。
近刊 「ボアズ論・移民の視点から人類学をつくる」『メイキング人類学』太田好信・浜本満編。京都：世界思想社。
- Posnock, R.
1998 *Color and Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Robinson, D.
2001 *Black Nationalism in American Politics and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 丹治愛
1997 『ドラキュラの世紀末』東京：東京大学出版会。
- Taussig, M.
1992 *The Nervous System*. New York: Routledge.
- Washington, B.T.
1965[1901] *Up From Slavery*. In *Three Negro Classics*. New York: Avon.
- 柳田国男
1989 『柳田国男全集』第3巻。東京：平凡社。
- ザメンホフ, L.
1997 『国際共通語の思想』水野義明編・訳。東京：新泉社。