

東アジア論の視点から

古橋 信孝

二〇〇一年九月中旬、天津の南開大学で「変動期における東アジアの社会と文化」というテーマで、シンポジウムが開かれた。私は、南開大学と勤め先の武蔵大学とが教員の交流協定を結んでいる関係で、同僚の近代文学研究者と思想史研究者がレポートすることもあり、ようすを見に行った。その同僚と私、そして韓国と南開大学の研究者数人とは、武蔵大学の総合研究所のプロジェクト「東アジアの伝統と文化」のメンバーであり、シンポジウム後、研究会をもつことになっていることも、参加の理由であった。

私たちのプロジェクトも、「東アジア」という見方を掲げている。基本的な発想は、日本の近代化を、東アジアという地域性のなかで見直してみようというものであった。私は、日本の近代化が絶対的なものではなく、他にもありうることを知りたいたいという想いで参加していた。つまり、東アジアの各地域のそれぞれがどのような形で近代を受容していったのか、その過程にどのような問題があり、それをどのように克服しようとしてきたのかなどを探ることで、別の近代を考えてみたかったのである。

だから、私にとって「東アジア」という見方は、日本、朝鮮半島（韓国、北朝鮮）、中国といった、各地域性を超える共通性からみるといったものではない。近代の問題としては、あくまでも国家のレベルを前提として考えていた。われわれは国家を超えられるのかという問いといってもかまわない。

そして、私の専門領域である古代からは、古代中国や朝鮮半島の文化と接触することで、日本列島に何が起こったかを知りたいという問題意識である。後者の場合は、当時の世界は東アジアなのだから、世界と触れると言い換えてもいい。それも、具体的に、何が受容されてどうなったかが知りたい。

この二つはうまく繋がっているわけではない。近代の東アジアは国家の問題を避けて通ることができないが、古代は国家を抽象的なレベルで考えていくことができる。近代は日清戦争、日韓併合、日中戦争という歴史をもつからである。そして、近代は欧米文化との接触が中心で、他の東アジアに対しては、いわゆる先進国としての対応をしていたが、古代は中国文化との接触が中心であり、近代と古代では、中国と日本との関係は逆方向に向いている。ただし、基本的に、文化の受容とはどうい

うことか、文化は異文化との接触によって形成されるといった発想は変わらない。

このうまく繋がっているわけではないということは、私が現代に生きていることと古代文学の研究者であることとの間に、ちよつとしたズレと関係している。古代文学研究は、極端に言えば最初のモチーフは置いておいて、私の知的興味の対象になっている。一方、近代への関心は、私が現在生きているなかで現実を起こるさまざまな事象を受感し心を動かしていることと深く関係している。知への興味でいっばいするとき、私は現実のさまざまな事象を忘れている。しかし、それも私の現実であるという意味では、私は現在に生きていることと離れることなどありえない。といって、私が生きている世界と古代の世界はそうとう異なる。これまで繰り返し主張してきた、神々を中心にした世界だということは、ほんとうは、なかなか実感としてわかるわけではない。万葉集の読みがまだにほとんど近代的な感性からなされていることを思えばいい。どうしてそうなるってしまうのかは明瞭である。近代、そして自分が相対化されないからである。

しかし、いくら古代に接近しようとしても、われわれが近代に生きていることから逃れることはできない。それがまた、私現代にこだわらざるをえない理由でもある。したがって、われわれは常に古代との距離を往還している以外ない。

新しい研究が提起されるとき、私が検討してみるのはそのういことがどれくらい意識されているかである。新しい研究はそれまでの研究を批判することから出てくるものだからである。

このごろいわれ出した「東アジア」という概念は、歴史学から提起された問題だが、文化や政治の動きが東アジアという規模で起こり、それぞれが関係しているはずだから、その規模で考えなければならぬというものである。明らかに、日本の内部で完結的に考察されてきた従来の研究に対しての批判から始まっている。この研究は、村井章介『中世倭人伝』（岩波新書、一九九三年）に象徴されるように、国家を超える視点を含んでいる。単に、日本に縛られない見方というのではないはずなのだ。村井の著書から読みとれるのは、国家とは別の、もう一つの地域を超える関係があり、それが織豊政権で消滅していくということだ。ということは、中世以前の世界は、国家というものが機能する面がそれほど大きくなく、別の世界が生きていたということである。その世界は反国家というでもない。別に東アジアという視点を持ち出すまでもなく、日本列島の各地域もそうだったのだ。むしろ、そういう小地域のあり方が、村井の示した日本海・東シナ海の世界を支えていた。だから、織豊政権により、全国的な国家的統制の元で、和寇は消えていった。

『中世倭人伝』からは、東シナ海、日本海が交易圏だったことが分かるが、さらに、かれらは国家に守られていないだけ、危険と隣り合わせだったことも考えさせられる。和寇と呼ばれる海賊たちが横行してもいたのである。われわれはバスポートによって守られながら、東アジアと主張している。われわれにとつて、近代国家を抜きに考えられない理由でもある。

つまり、東アジアという視点は各小地域をみつめる思想と一

体のものなのだ。でなければ、国家に浚われてしまう。いや、むしろ国家を支えるものになりかねない。日本という限定のなかで考えていたことを東アジアにそのまま広げただけだからだ。もちろん、現代の東アジアは、日本にとってこれからますます望まれる経済的な地域性なのだ。そして、中国にとっても、韓国にとっても同じはずだ。

その意味でも、辰巳正明『詩の起原』（笠間書院、二〇〇〇年）は国家の側に立っている。辰巳には日本の小地域への視点がまるでない。それは、奄美の調査（？）の章を読めば分かる。自分が聞きたいことを聞いているだけなのだ。初めから結果は予定されている。辰巳は、自身が帰った後、彼が話を聞いた者が何を感じ、何をいつているかを考えたことがあるだろうか。彼の話に納得すれば、その話者は彼の整理に従って、自分たちの歌謡や民俗を説明し出す。あるいは、偉そうな学者に聞かれ、何をいつているのかわからないから、適当に答えたと、他の者に語る。どちらにしろ、フィールドとはそういう面を濃くもつ。そういう面を克服するには、いかに対象にする村や人々に信頼をえられ、こちらの聞きたい意図を理解してもらうかがかかっている。私が沖縄関係の文化人類学の書物で最初に読んだのは、たまたま古本屋で入手した野口武徳『沖縄池間島民俗誌』（未来社、一九七二年）だったが、その本のなかで、野口はいかにこの社会に溶け込む努力をしたかを繰り返し語っていることをよく記憶している。地元の人とのつき合いの酒の飲み過ぎで身体を壊すほどだったらしい。野口の地域社会で生きていく人々を調査の対象にすることへの後ろめたさやためら

いなどがよく感じられる。誰もがそれぞれの心を抱えながら、地域社会に生きている。学者が対象にする民俗は、型として取り出すことはできるが、実際に生活しているなかでは、その型にはさまざまな葛藤が含まれている。反発している人々もあれば、守ろうとしている人々もいる。そのようにして、少しずつ変化していく。もちろん、現代の生活に合わないから、古い民俗はなくなってしまう場合が多い。すると、学者は過去のことを聞いていることになる。その場合には、対象にした話者の視点に左右されることになる。

私は三十代前半から、沖縄八重山にずいぶん通ったが、結局、自分はフィールドワーカーにはなれないと思っていた。私はどうしても自分の聞きたいことを聞き出すことができない。話者の話の流れを止めることができないし、彼らの時間をとっている感じがあつて、あまり長居はできない。私の考えたことをいうことが、相手の考えに影響を与えるかもしれないという後ろめたさから逃れられない。ただ、かれらの具体的な生活や生活感覚はよく感じられたと思つている。太平洋戦争の話や戦後の混乱、大和人への深い恨みも聞いている。そういうわけで、オキナワの村落やそこに暮らす人々を通じて、私は社会学や文学、芸能などの原型を考えてきたわけで、自分が書くものに、自分が聞いたり見たり、記録したりした自分の資料を使つたことはほとんどない。自分の資料が客観的であることに自信がないのだ。たぶんこれは、私のこだわりの自分が生きていることに重きを置きすぎているにかかわっている。生活は多様であり、人はそれぞれがそれぞれの想いを抱えながら、それ

その生き方をしている。そういう今を生きていることの重きにこだわりすぎているのだと思う。

ただし、野口のこだわりには少し違うと思っていた。いくら野口のように努力しても村落に入りきることはできない。たいていどの村も三代経なければ一員として認めてくれない。それに、研究者がどのくらい民俗社会に入りうるかは程度の問題なのだ。人類学や民俗学の方法をもってすれば、ある程度の親密さをえられれば、だいたいのことは聞き出せる。野口はそういう学の領域を超えようとしていたといえるかもしれない。たぶん、それは野口自身の生きている人々へのあたたかさ、やさしさであり、それは自身の内部へのまなざしなのだ。

辰巳『詩の起原』には、自分が対象にした話者へのあたたかさがない。ただ自分が聞きたいことを聞き出す対象にすぎない。それは、辰巳に古代日本に暮らした人々への想いがなく、と関係している。彼が想いを馳せたのは支配的な地位にいる少数の人々だけで、他に大多数の人々が暮らしていたことへの視点がない。『万葉集と中国文学』のような研究では、それでも十分な成果があげられる。しかし、論が民間の歌垣や詩の起源となれば、問題に別だ。彼らがどのような言葉や表現をもっていたかが意識されていなければならぬ。もちろん、残された文献からそれらを探ることは困難だ。だが、そういうところへのまなざしが方法を決めていく。つまり、中国と古代日本に歌垣があったとするだけなら、アフリカや南米のインディオにも似た行事があったと思う。「歌路」があるというが、それはすでに批判しておいた（『詩の起原』『文学』二〇〇一年四、五

月号）が、恋の歌の順序は世界的に指摘できるはずで、万葉集の方々の巻から少しづつ抽出してみても、少しも証拠にならない。こんなことは学者としての基本ではないか。

しかし、そんなことより、やはり私が最も問題にしたいのは、小地域への視点がないままに、国家規模の関連を主張することだ。私のいう世界性とは、ただ地域を超えることではない。あらゆる言語や表現は地域性をもっている。文学研究者などというまでもなく、誰でもが知っていることだ。しかし、その地域性のなかにも普遍性はあるし、個性性がある。あらゆる言語は閉じられる方向と開かれる方向をもつのだ（『言語論』『古代都市の文芸生活』大修館、一九九四年）。だから、一方をみるには常に逆側もみられていなければならない。普遍性の範囲が広がるほど、閉じられる方向は狭められる。言い換えれば、世界を問題にすれば、必然的に個人の個性性が大きく問題になる。東アジアを問題にしながら、日本の地域性への視点がないとすれば、それは政治の視点でしかない。この無自覚さは、戦後以来の思想の蓄積をまったく無視することによって起る。あらゆる思想は世界性が問われるが、特に戦後、日本や東洋の蓄積してきた思想的な体験が欧米的なものの洗礼を深く受けることになり、世界的な位置づけが問われるようになってきた。たとえば、吉本隆明『共同幻想論』（河出書房新社、一九六八年）は、民俗社会の伝承から社会の原型を考えようとした。さらに、『言語にとって美とは何か』（頸草書房、一九六五年）において、文学の美を客観的に評価しようとする理論を立てようとした。以降の思想は、吉本のこれらの仕事を除いては考えら

れない。

吉本は自己的なものである個幻想、対の関係における対幻想、社会的なものである共同幻想という三つを考えた。個人の心の構造としていえば、個幻想は自己自身に向かう幻想、対幻想は男女など対に向かう幻想、共同幻想は社会や集団に向かう幻想ということになり、社会が個人にとって外的に存在しているのではないということになる。誰でもが仲間たちや社会に對して尽くそうという想いをもつということである。若い頃、自分が人にしてあげる行為が、自分がよく思われたいからだと悩んだ体験をもつ人は多いと思うが、そういう悩みから解放してくれる思想である。しかし、社会とは、個人が抱くそういう幻想から始まりながら、制度化されていき、自己にとつて軋轢、圧迫などとしてあらわれてくる。吉本が共同幻想の消滅というとき、そういう自分から離れて屹立してしまっている幻想をいっている。だから、文学論として汲み上げるなら、集団から個へというような単純な歴史があるわけではなく、個人が共同幻想に重きを置く社会から個幻想に重きを置く社会へ変化していったとみることで、個人の内面の問題として一貫して考えることができる。集団から個へでは、以降の歴史はすべて一律になつてしまふのではないか。表現が個人の内面から出るのはいつでも変わらない。個人の関心がどのような表現をもたらすかと考えれば、以降の文学史も同じレベルで対象としうることになるのだ。

吉本は『言語にとつて美とは何か』において、個幻想が芸術や文学を生み出すとし、文学の美の価値を自己表出性からみる

ことによつて量ろうとした。もちろん、この論に對しては異論がある。沖縄で、私はしばしば民俗社会が生み出す美に出会っている。そういうものを見ながら、民俗社会が長い時間をかけて少しずつ洗練していく場合があることを学んだ。たぶん、美は個人を超えるものと考えるのがいいと思う。しかし、そういう批判を超えて、吉本が初めて示した美についての思想はふまえられねばならない。美の理論を普遍性に向けて論じたからだ。私自身、古典に深入りし、民俗社会にふれていったが、吉本理論から出発して考えていた。美の理論を含めて、戦後の思想は吉本から始まっているといつていいほどだと思う。

もちろん、戦後の思想にとらわれないという立場はありうる。しかし、どうあろうと、自分や社会、思想や学が社会的な関係のなかにあることからは逃れられない。思想や学を成り立たせるのは批判精神だという言い方をすれば、自分のよつて立つ方法についても批判的に検討されるべきである。文学研究が言葉と個人の内面とを根拠にしている以上、個人に立脚しつつ、国家に對して、別の共同体を示すことにこそ価値があるのだ。東アジア以前に、小地域への視点がなければならぬ理由である。

南開大学のシンポジウムで、頭抜けて問題提起的な発表があった。劉建輝の発表である。劉は、明治初期の日本が欧米を取り入れて近代化するにあつて、日本人というアイデンティティを作らざるを得ず、中国人や朝鮮人との比較をし、日本人が彼らよりいかにすぐれているかによつて、自国の優越性をもつ

たということ、さまざまな文献から明らかにする。たとえ
ば、中国人や朝鮮人と比べて、日本人は勤勉、清潔、礼儀を知
るなど、すぐれている点が一〇項目ほどあげられるという。も
ちろん、そんなことは嘘だ。中国人や韓国人にも勤勉、清潔な
人はいるし、日本人にも怠惰、不潔な人はいる。しかし、そこ
までなら、日本の研究者が、戦前の思想の誤りともして調
べ、発表することがある。この論理は、いまだに欧米と比べて
日本が遅れているという建て方で行なわれている。しかし、中
国人の劉はそんなことに関心があるのではない。その日本の優
越性の論を、魯迅がそのまま受け入れ、中国の近代化への努力
目標にしたということ、劉は問題にする。それも、これもし
ばしばあるように、現代の見方で過去を批判するイデオロギー
的な発言ではない。劉は、魯迅たちの日本の中国人に対する見
方を、当時の中国の思想、文学、社会にかかわった者たちがな
ぜ受け入れたかを、きちんと歴史的に考えるべきだと主張す
る。そういう問題の検討がなくては、中国の近代思想、そして
現代を押しえられないということだと思ふ。こういう立て方が
われわれの基本だと共感した。歴史は、現代の価値評価とは別
に、位置づけられねばならない。そのことによつて、自分や社
会、現代などがみえてくる。もちろん、文学も同じだ。

そして、もし「東アジア」の学者たちと共同研究が可能だと
したら、こういう了解を基本的に共通にするところからしか、
対等の関係はありえない。「東アジア比較文化会議」は、レポ
ートはそれぞれが自国の言葉で発表することを目指すという。
参加する者は三か国語が話さなければならぬというわけだ。

それが、日本を優越にしないことの意味表示のようだが、それ
はまったくの誤解である。少なくとも、私は書物を読んだり、
考えたり、物を書いたりする時間を、中国語と韓国語を身につ
けるために割きたくない。他の学者に対しても、そう思う。も
っとやることがあるだろう、と。先に述べたように、どんなに
相手国を理解しようとしても、完全ということはありえない。
自分の考えていることが自国語でしかうまくいえないなら、自
国語で考える相手もそれを理解できない。つまり、最初から矛
盾しているのだ。むしろ、私はその無理解を強く意識しなが
ら、会話せざるをえないと考えている。そんなことは日常的に
体験していることではないか。いうならば、地域を超える会話
は最初から普遍的な言葉にならざるをえないわけだ。だから、
共通語はどんな言葉でもいい。現代は、共通語として英語を利
用している場合が多いが、それに対する反発だとしたら、それ
は東アジアナショナリズムとしかいいうほかないことになる。や
はり、小地域へのまなざしがないといえる。

私は比較文学を否定しているわけではない。戦後の日本文学
研究において、マルキシズムの解禁にともない、歴史社会学派
が登場するが、作品からいわゆる歴史社会を抽出することに主
眼があるかのように展開し、作品を解体させるものを内包した
ため、新しい方法が求められることになった。その新しい研究
の方法として、作品の内部世界を解明しようとする、中西進
『万葉集の比較文学的方法』（南雲堂桜楓社、一九六三年）の比
較文学、秋山虔『源氏物語の世界』（東京大学出版会、一九六

四年)、三好行雄『作品論の試み』(至文堂、一九六七年)の作品論が登場した。

比較文学は、外国の文学と比較することによって、作品の客観的評価をしようとする方法だと考えればよい。中西の方法は、万葉集の歌に対し、中国の詩の影響を具体的に示すことによつて、歌の内部世界を明らかにしていったといえる。この方法は、単に類似する表現を指摘するという従来のレベルを超えて、発想や表現法など、作品を文学作品として位置づけることを可能にした。

一方、古代文学研究の流れは、土橋寛『古代歌謡論』(三一書房、一九六三年)、『古代歌謡と儀礼の研究』(岩波書店、一九六五年)の歌型論や民俗をふまえた研究、歴史社会学派のすぐれた業績である西郷信綱『日本古代文学史』(岩波書店、一九五一年)、『詩の発生』(未来社、一九六〇年)、益田勝美『火山列島の思想』(筑摩書房、一九六八年)などが、後に多大な影響を及ぼしている。

おおまかにいえば、七〇年代以降の古代文学研究は、これらの研究を受け継ぐことで展開していった。さらに、全国学園闘争の敗北後、学生闘争、労働組合運動が方向を見失い、あらたに市民運動が起こり、各地域に根ざす方向に思想は向いていったのと同じく思想的な流れのなかで、折口信夫の一連の古代研究が復活してくる。比較文学研究の方向は中西とその弟子たちにより続いてきたが、中西以上の論を生みだし得ないでいたといつていい。研究の方法という面での主だった流れは、作品論や発生論、歴史社会学派の方法をふまえつつ、古代的な世界、

感性に近づいてこそ、古代文学の読みは可能になるという方向へ向かった。そして九〇年代後半に、現場論と自称する、作品が生みだされる瞬間の神秘を捉えようと目指す方法が登場する。これは、作品自体をリアルに感じるための方法と考えてみるとよくわかる。このような方法が生まれるのは、彼らに歌の論がほとんどなかったことに象徴されるように、普通に作品を読んでいられるだけでリアルに感じられなくなっているという事態なのだ。そして、古事記が宗教実践者のテキストだという斎藤英喜『アマテラスの深みへ』(新曜社、一九九六年)が象徴するように、彼らを取り上げる対象が延喜式、釈日本紀などの史料類が中心になるのも、研究対象としての文学概念の崩壊を示している。しかし、われわれが、現代の小説類をたのしんで読めるように、古代の知識人は書物をたのしんだはずだ。書くという行為は、そういうなかから生まれてくる場合が多い。歴史書として書いても、書き手が場面の作り方を楽しんでいる。このわかる部分はたくさんみつかると。つまり、表現としての文学の価値は消しようもない。そういう問題がどうなるのか、混乱は続く。

そういうなかで、それまで批判の対象とはなつてこなかった比較文学が、歴史学の提起する「東アジア」と結びついて表に出てくる。日中比較文学という講座が中国の学者と交流するなかで出されるような流れがあり、九〇年代の末に、中西進、韓国の金大俊らの呼びかけで、「東アジア比較文化会議」が旗揚げする。南開大学のシンポジウムの文学文化中心の第一分科会の発表者は主にこの会議のメンバーだった。

日本という地域性を越えようとする方向としては、当然あるべきものだが、比較文学という方法にとって何なのかは問われてしかるべきだろう。辰巳『詩の起原』については先に述べているが、この書物の方法は、中国少数民族と日本の古代に、歌垣があるということ結びつけただけだから、むしろ中西以前のものといえるかもしれない。中西の方法を受け継いでいるといえるとしたら、「歌路」という恋歌の順を媒介にして、結びつけようとしたことだろう。しかし、万葉集の恋歌は歌路の順に並んでいるわけではないから証拠にはならないが、そのことは問題にしない。「歌路」自体についても、少数民族の歌垣の調査を続け、『中国少数民族歌垣調査記録』（大修館、二〇〇〇年）を出している工藤隆が、言葉の意味が違っていること、必ずしも順にうたわれるものではないことなど、批判している。

比較文学という方法も、中西以来四〇年近くを経て、さらに研究法としては、他のさまざまな方法が提起されたきたのだから、そういう方法をいかにふまえるかがあるはずである。中西の方法が一部の弟子にしか受け継がれなかったのは、影響を発想まで広げるとしても、やはり類似の表現の比較が前提になるからで、作品を生みだす本質的なところでの影響を論ずる方法としては弱かったからである。中西や他の人々の成果がふまえられることによって作品の読みの奥行きはひろがったが、作品そのものの理解として、自ら踏み込んでいこうという研究者を生みださなかつたといえる。歴史社会学派の方法が益田勝美、西郷信綱などという数少ない個性によって初めてすぐれた業績

を残したことと同じだ。

比較文学が新たな方法として見出されるためには、比較とは何か、影響とは何かの間に戻らねばならない。私は、吉本隆明の、影響とは、おまえはおまえ、おれはおれだということだ、という言葉を思い起こす。互いにちがうということを確認するということである。中国古典文学にふれることによって、和文学が生まれるということが影響なのだ。これは、数年前からの私の関心である。私は比較文学を意識して、そういう問題に入っていくている。もちろん、私の方法は比較文学とはいえないだろう。だが、比較文学の側からは、私の『和文学の成立』『物語文学の誕生』も比較文学だと読むことはできる。私もそういわれても、納得するだけである。問題は、比較文学を方法とする者たちにはそうみえないことにあるのだ。しかたないから、私は挑発的にいってみる、これは比較文学なのだ、と。中西進の方法は、私によって受け止められ、ようやく超えられた、と。しかし、今のところ、私のこの発言を誰も受け止めてはくれない。少なくとも、中西の仕事を読むことは、私にとってはこのように展開されたとはいえる。それが本質的な影響なのではないか。

なぜ、比較文学の方法をとる者たちが私の仕事を理解できないかといえ、かれらは七〇年代以降の研究状況を検討したこともなく、また中西の方法を超えようとしたこともないからだろう。方法が超えられていくのは当然のことである。それは、社会が動いているからにすぎない。研究者の関心が変わる。私自身、中国との関係より、文学を生みだす社会に関心があった

が、ここ数年、中国の古典文学の影響を考えざるをえなくなっている。それは、私自身の文学史的な思考にとって必要だっただけでなく、韓国や中国の人たちが周囲にいるようになったという社会的な状況と関係するに違いない。日本の近代の問題を、中国や朝鮮半島との関係のなかで考えてみたいという問題意識を深くもつようになった。そういう提案を同僚の研究者にしてみたところ、ただちに賛同を得て、武蔵大学総合研究所のプロジェクト、「東アジアにおける近代化の再検討」として実現した。南開大学のシンポジウムへの参加も、そのプロジェクトの二期目の一環としてあった。そのプロジェクトの共同研究員には、南開大学の学者もいれば、韓国の研究者もいる。シンポジウム後、南開大学で、われわれのプロジェクトの研究発表が行われた。目立った報告としては、戦争に対する捉え方、日本の朝鮮半島に対する捉え方がイデオロギー的であることを論じ、われわれがそういう捉え方から逃れるにはどうするかの問題が出された。こういうようにいえると思う。私は、少年時代、太平洋戦記物をずいぶん読んでおり、また戦争に反対した者が獄死したりしたものも読んでいる。そして読みながら、私とその場にいたらどうしただろうと、いつも考えていた。戦争に反対でも、拷問されそうになれば賛成というかもしれない、というようなことも。そういう体験から正直にいえば、その場にはいい私にはわからないと考えるのが原則だと思う。だから、現代から過去の行為を批判する者を信じない。

とにかく、韓国や中国の人々が身近にいるのが当たり前になっている。だから、「東アジア」は必然的でもある。そういう

状況だからこそ、方法の問題が問われるのだ。私は沖繩の八重山で、親しくしていた人たちから、ある時、かれらたちのほうがよっぽど戦死者は少なく、また戦中、戦後の悲惨な生活という点でも、われわれと違わないと思うのに、日本人には戦争の悲惨さはわからないといわれて、深い壁を感じたことをよく覚えている。人の共同体意識はこのようなあらわれ方をする。それを超えるには、小地域に根ざしながら、普遍性へのまなざしを徹底するほかない。おまえはおまえ、おれはおれは、それぞれが何をしているか、何をみようとしているか、ということなのだ。かつて、連帯を求めて、孤立を恐れずというスローガンがあった。それぞれが自分の仕事を命がけすることによって孤立することは恐れない。そういう個人の集まりが「東アジア」を方法化する。

(注) 劉の発表の内容は「精神の『脱亞』——近代日本におけるナショナル・アイデンティティの成立とその射程」(園田英弘編「流動化する日本の『文化』」日本経済新聞社、二〇〇一年)によって読むことができる。