

## 変容される過去

—大島康正『時代区分の成立根拠』に即して—

伊藤 益

—

作戦参謀が、地図上にコンパスで半径数キロの円を描く。その恣意的に描かれた円に沿って数万の部隊が展開し、円周内の地域を包囲する。包囲網は蟻の這い出る隙間もないほどに綿密に構成され、包囲された数万の人々には無事にそこから逃れる手立てはない。包囲網は大量殺戮を伴いつつ漸次縮小されてゆく。包囲網が縮減の極致に達したとき、円周内の人命は、そのすべての財産とともに殲滅され掠奪され尽くしている。屈強な男たちは捕縛され、掌に穴を開けられて鎖で数珠つなぎにされ、遠方の工業生産地へと運ばれる。うら若い女性たちは強姦され、輪姦されたうえで皆殺しにされる。殺戮は、老人たちや子どもたちにもおよび、妊婦は腹を切り裂かれその胎児とともにむごたらしく殺される。参謀が気紛れに描いた円周のなかで日常の生を送る人々とその所有物は、こうして、ある日唐突に何の脈絡もなく殺し尽くされ、焼き尽くされ、奪い尽くされる。

これは、物語上に仮想されたできごとではない。かつて、日本軍という組織が、日中戦争のさなかに常套的に犯し続けた事件である（保阪正康『昭和陸軍の研究（上）』朝日文庫、二〇〇六年参照）。一九三一年の満州事変以来、一五年間にもおよび日中戦争において、中国は二千万以上もの人命を失ったと推定される。二千万以上という膨大な死者の大半は、いわゆる正規兵ではない。彼らは、中国の大地で平凡

な日常を過ごす無辜の民だった。日本軍は、民の群れのなかに潜んだ敵兵を掃蕩するという名目のもとに、彼らを殺戮していった。その殺戮の概数が一五年間で二千万にも達するという事実を正面から受けとめるならば、日本軍とそれを構成する日本民族の残虐性には敵いがたいものがあるといわざるをえないであろう。

ところが、一五年戦争における無残な敗北を経て、戦勝国、主として米国の指導のもとに民主主義国家として再生したはずの戦後日本国家において、そうした残虐性が真摯な民族的反省の対象となった形跡は、ほとんど見あたらないといっても過言ではない。一九三七年の南京陥落に際して、日本軍はおそらく数万の中国の民を殺戮した。一般に南京大虐殺と称せられるこの事件について、そのような史実はなかったと主張する政治的勢力が日々台頭しつつある現実、日本軍という組織の非人間性と残虐性とは、戦後六〇年を経た今日に至ってもなお不問に付されていることを示している。

戦争責任を問う極東国際軍事裁判においてその実態がほぼあきらかにされた南京大虐殺について、現在、中国側は三〇万の人命が喪われたと主張している。たしかに、当時の南京市街区の住民総数が三〇万をはるかに割りこむ事実は、この主張が全面的に精確なものではないことを示している。しかし、問題は、特定地域において虐殺された人命の多寡ではない。中国各地で「三光作戦」という名（中国側による命名）の殲滅戦が日本軍の手によって行なわれたこと、その厳然たる事実を象徴化する一事件として、南京大虐殺は戦後今日に至るまで問題化され、語り継がれているのである。このことを忘却し、虐殺された人命の数と住民数との不適合を根拠に虐殺の存在自体を否認する論調は、日本軍による殲滅戦全般の非在を言挙げすることによって、日中戦争に関する日本側の戦争目的を正当化する態度の端的なあらわれといえよう。

一五年戦争における敗北を期として時代は大きく転換した。その転換を一つの画期ととらえ、そこからの日本国と日本民族との新たな展開を主張しようとするならば、かつて日本軍が中国大陸において犯した各種の犯罪行為は、当然ながら真摯な反省の対象とされなければならないはずである。そのような反省を斥け、声高に戦時日本国家とその軍隊の正当性を強調する態度は、戦中から戦後へと至る史的階梯に連続性のみを認める粗雑な認識によって裏うちされているように見うけられる。

戦中から戦後へと至る史的経緯のなかに以前と以後とを明確に截断する画期が存することは、自明の事実というべきであろう。天皇を国

権の中核とする戦前の日本帝国と、民衆の手に主権を帰向させる戦後の日本国とは、そこに生活する民衆の意識が根底から変革されえなかつた可能性を孕む点において、完全に非連続の関係にあるとはいいきれないけれども、やはり大きな断絶によって画されるものと考えなければならぬ。そして、その画期を、おのずからそのように成りゆく事態としてではなく、たとえその一部ではあれ国民各自が主体的にそれを踏み行なうべき事態ととらえようとするならば、戦中の軍事的な、それゆえに国家的な犯罪行為は、その事実性をあかすみに引き出されつつ正面から反省されてゆかなければならない。

その際、反省は、戦前・戦中と戦後とを明確に区分する時代区分意識に定位されながら、過去の意味をいかに変容させようかという視点を導いてゆくであろう。もとより、過去は歴史の流れのなかに厳然と聳立する存在であり、それをなかつたこととして覆すことは、人間の歴史に対する冒瀆以外の何ものでもない。したがって、過去そのものの変容ということは、ありうべからざることからである。しかしながら、時代区分の立て方次第では、過去の意味は変化しうる。民族の犯罪的行為の累積としての過去は、史実としては不変であるものの、それを未来的な視点に根ざして意味づけし直すことは可能なのであり、しかも、そうした可能性に身を委ねることのみが、過去の罪過に対する根本的な意味での反省を確示するのではないか。

小稿においては、二一世紀の日本という状況を生きるわれわれ日本人が、二〇世紀中葉に犯した民族的罪過をいかにすれば単なる負荷性を超えて、歴史的に有意義なものとなしうるのかという問題を問うてみたい。それを問うためには、戦前から戦中へと至る時代と戦後とを画する際の時代区分の主體的根拠が、ひいては時代区分の意義そのものが明確にされなければならない。古き悪しき時代に訣別し新しき希望の時代に生きるという、画期をめぐる日本人の主體的意識について、その真義をあらわにすることなくしては、罪過の累積としての過去の変容ということそれ自体がほとんど何の意味も有しえないからである。

ただし、この問題を問うにあたっては、画期の自律性ということが留意されなければならない。戦後民主主義を主体的に生きることなく、ただ付与されたものとしての自由に身を委ねるだけの他律的態度は、戦前・戦中の超国家主義的全体主義という巨木に民主的な情調という枝葉を接木することしかつながらぬ。戦前・戦中から戦後への非連続的な転換を主体的に生きようとする、あるいは生きようとした魂にとって、過去がいかなる意味で変容されるのかを問うことこそが小稿の課題である。この課題を果たすためには、大島康正の文字通り

画期的な論著『時代区分の成立根拠』を参看する必要がある。具体的に歴史を区分するための客観的な手法ではなく、時代区分それ自体がいかなる理論的な根拠によって成り立つのかをあまりにすることにこの書は、画期をめぐる歴史哲学的探究としては、それ以前にもそれ以後にも他に類例を見ない独歩の論著だからである。

二

『時代区分の成立根拠』は、一九四九年二月に筑摩書房から上梓された。その後、一九六七年三月年に理想社から「哲学全書」のなかの一書として再版され、さらに、二〇〇一年四月には燈影舎の「京都哲学撰書」の一冊として刊行された。これら三つの版のうちいずれを重視すべきかは議論の余地のある問題である。著者大島康正の思想の原核をもっとも端的に伝えるものとして筑摩書房版が大きな意味をもつことは否定できない。また、燈影舎版は絶版状態にあった同書を普及版として復刊した点に意義をもつ。学問的に同書を追思する際には筑摩書房版を、現代の読者への普及状況を顧慮するならば燈影舎版を、それぞれ用いるのが妥当といえよう。しかし、筑摩書房版は、理想社版の序において著者自身が告白するように、若干の誤植を含んでおり、また漢字を多用しつつ旧仮名づかいに依拠するために晦渋な印象をぬぐえない。燈影舎版はこうした難点を克服するものの、やはり若干の誤植を含んでいて、読者の誤解を招きかねない。著者自身の判断で難解な漢字がある程度まで平仮名に改め、新仮名づかいを用いつつ誤植をほぼ完璧に訂正した理想社版が、同書のテキストとしてはもっとも妥当と認められる。ただし、理想社版と燈影舎版は、筑摩書房版を改筆したものではない。内容的には三版いずれもほぼ同一であり、依拠する版を異にすることによって大島哲学の理解に大きな齟齬が生じるという事態は起こりえない。

さて、理想社版によってその内実をもっとも明瞭に表示する『時代区分の成立根拠』によれば、時代区分 (Periodisierung) とは、自己が生きる時代を前代と根本的に異なる時代ととらえる意識に根ざした歴史の区分であり、そこには現在に対する主体的な実践が含意されている。いいかえれば、現在という「時」を、自己がその実存を賭するかけがえない時代として主体的に生きようという姿勢が、時代区分をもたらす。したがって、時代区分は、客観的に対象化される歴史の区分とはなりえず、その意味において、史実の客観的解析と史実間の客観的連関とを闡明しようとする在来の歴史学は、これを踏み行なうことができない。著者大島康正が明確に指摘するように、歴史上の特定

時期に支配的であったいくつかの時代区分は、そのすべてが歴史家によるものではなく、むしろ、各時代の知性を集約する知の巨人たちの手に成るものであった。たとえば、歴史を金・銀・青銅・英雄・鉄の順に下降線を描くものとしてとらえる古代の時代五分法は詩人ヘシオドスによって発明されたもので、ヘロドトスやツキユデスなどの歴史家の与り知るところではなかった。また、世界史の動静をバビロニア王国、メディア―ペルシア王国、マケドニア王国、ローマ帝国の興亡の歴史と考える、いわゆる四大世界帝国史観は、その源泉を『ダニエル書』にもつ。さらに、現代でもなお一般に通用する古代・中世・近代の時代三分法は、ヴァラ、フッテン、エラスムス、マキャヴェリなどの、歴史を専門としない人文主義者（ルネッサンス・メンシユ）たちの、古代復興の発想を起点とする。大島によれば、こうした事情は、歴史が、歴史内在的な視点から画されるのではなく、歴史外在的ないしは超歴史的な観点から「人間」の実存に即して主体的に区分されることを、端的に表示している。

これらの時代区分のなかで、二一世紀の日本という情況を生きるわたしたちにとって、もっとも重要なものが、ルネッサンス期に由来する時代三分法であることは論をまたない。わたしたちの今日の歴史研究が、具体的に志向する対象の如何を問わず、歴史を古代、中世、近代に区分しつつ、そのうえに現代を付加する方法のもとになされていることは自明とさえいえるからである。『時代区分の成立根拠』によれば、時代三分法によって歴史を画そうという姿勢は近代に特有のものであって、それに根ざして思惟することは西欧的思考の文脈に即してものごとを考へることにはかならない、という。中国を始めとする東洋世界の歴史記述が時代羅列的な年代記風の、あるいは主題別の構成をもち、いわば、神に直結するものとしての各時代の独自性を確認しようとする傾きを示すという事実は、大島のこの指摘がけつて的を逸するものではないことを証示しているように見える。

しかしながら、『時代区分の成立根拠』の西欧思想の理解・解釈へとひとむきに傾斜する論述は、著者大島自身がそのただなかに生きる日本的伝統を、ともすれば閑却するきらいがある。時代三分法、ないしは歴史を古代、中世、近代に区分けしたうえで、さらにそこに現代を付加する歴史意識は、じつは近代西欧のみならず、わが国の古代社会のなかにも確然と定位されていた。『時代区分の成立根拠』は、故意ではなく、著者が置かれた研究環境の限界性のゆえに、この点を見落としている。以下、この点を明確にすることによって、時代区分とどうして人間的な営みがどのような意識のもとに遂行され、またそれがいかなる次元において限界づけられるのかをあきらかにして

みたい。

つとに伊藤博『萬葉集の構造と成立(上)』(一九七四年、塙書房)が解きあかしているように、上巻、中巻、下巻という『古事記』の三巻構成は、鮮明な時代区分意識によって裏うちされている。すなわち、上巻に神代の神々の物語を、中巻に神々とのあいだに濃厚な関係性を志向しうる人間の世界を、下巻に神々から遠ざかりつつ自律的に存在する人間の世界をそれぞれ配当する『古事記』は、同書が叙述の対象とする「古」の時代を三分する思考をあらわにする。これは、宣命に見える以下のような言説と呼応しつつ、『古事記』編纂当時の日本人のあいだに、過去を一括して「今」(『古事記』編纂の時代)に対峙させながら、それをさらに細分化してとらえようという意識が萌していたことを物語っている。

現つ御神と大八嶋国知らしめす天皇が大命らまと詔ふ大命を、集はり侍る皇子等・王等・百官の人等・天下の公民 諸聞き食へ  
と詔ふ。高天原に事始めて、遠天皇祖の御世・中・今に至るまでに、天皇が御子のあれ坐さむ弥継ぎ継ぎに大八嶋国知らさむ次と、天  
つ神の御子ながらも、天に坐す神の依さし奉りし隨に、此の天つ日嗣高御座の業と、現つ御神と大八嶋国知らしめす倭根子天皇命の  
授け賜ひ負せ賜ふ、責き高き広き厚き大命を受け賜はり恐み坐して、此の食国天下を調へ賜ひ、平らげ賜ひ、天下の公民を恵び賜ひ  
撫で賜はむとなも、神ながら思ほしめさくと詔ふ天皇が大命を、諸聞き食へと詔ふ。……

(宣命第一詔、『統日本紀』文武天皇元年八月十七日条)

ここでいう「今」が、現神(アキツカミ)たる文武天皇が統治する時代であることは論をまたない。一方、「古」は、「高天原」の時代、「遠天皇祖の御世」「中」の三期に区分されている。「高天原」の時代とは、高天原において天照大神を中心に神々が躍動していた時代であり、「遠天皇祖の御世」とは、初代神武とそれに後続する天皇たちの時代にほかならない。「中」とは、天皇たちの時代を何らかの基準を設けて区切った一時代の謂いと解せられる。当面の宣命第一詔を見るかぎりでは、「中」の終極点は文武治世の直前と推察されるけれども、それはおそらく当を得た解釈ではないであろう。ここは、「古」の時代を描く書としての『古事記』の下巻が仁徳天皇の治世からその叙述を起

こし、推古天皇の時代への言及をもつて締め括られていること、さらには前掲伊藤書が指摘するように、『萬葉集』が事実上舒明天皇の作を起点として編まれていることを踏まえつつ解釈されるべきであろう。

すなわち、「中」とは、仁徳天皇から推古天皇までの治世をさし、したがって「今」は、舒明天皇以降の時代の謂いと考えられる。ちなみに、舒明天皇は『古事記』編纂の発案者天武天皇の先考である。『古事記』は天武皇統の起点たる舒明天皇をもつて現代が始まるという認識に立っていた。持統天皇を媒介として天武皇統に定位される天皇文武の治世に言及するとき、宣命第一詔は、おそらく『古事記』と同様に、舒明天皇以降の時代を「今」と見定める認識に立っていたであろう。とするならば、「今」に対比される「古」の時代は、神武天皇以前の時代と神武天皇以降神武天皇までの時代、および仁徳天皇以降推古天皇までの時代に三分されていたと解せられる。

このような時代区分に関してまず第一に問われなければならないのは、区分の根拠がどこに存するののかという問題であろう。神代たる高天原の時代を一括りにする理由は自明である。また、「現代人」の立場から「古」のできごとを語る書『古事記』の発案者たる天武天皇の先考舒明天皇の時代から現代が始まるという認識についても、とりたてて議論する必要はないと思われる。しかし、神武天皇から始まり神武天皇に終わる時代を「遠天皇祖の御世」、すなわち上つ代として立て、神武天皇の後継たる仁徳天皇以降を「中」、すなわち中つ代としなければならぬ理由はどこにあるのだろうか。

「神武」「応神」という諡号は、これらの天皇が神々と深く関わりうる存在として認識されていたことを如実に物語っている。また応神天皇を継ぐ仁徳天皇の諡号には、儒教的かつ人間的な徳目をあらわす「仁」の文字が含まれている。この点に着目するならば、神々に対する人間の関係の在り方の如何（神々との関わり方の深淺）を基準として時代を区分する意識がありえたと考えられるけれども、その場合には『古事記』下巻相当の天皇たちのなかにも、たとえば雄略のように神（ヒトコトヌシ）と相まみえることができるほどに聖性を濃厚に帯びた天皇が含まれている事実を、明快に説明することができなくなってしまう。『時代区分の成立根拠』が説くように、時代区分が超歴史的なものと宗教的なものが媒介しあうところに成立するとしても、古代日本人の時代区分意識においては、その媒介の結び目がかならずしも明瞭ではない。ことは、おそらく、人間精神を現実の根底から領導する政治の位相に関わっているものと思われる。

かつて吉井巖『天皇の系譜と神話』（塙書房、一九六七年）は、神武天皇の系譜を綿密に検討し、『古事記』の神武天皇条に神武自身の史

的事跡を綿密に語る個所が見当たらない点などを根拠として、応神天皇は架空の存在であるという説をとらえた。近年の史家の研究によれば、三輪山の山神を祀る崇神王朝（三輪王朝）と、難波湾岸に昇る太陽を祀る応神・仁徳王朝（難波王朝）とはそれぞれ別系の王朝であり、結果的に後者が前者に取って替わったと推定しようという。ならば、応神天皇をもって新時代の到来と見なす認識がありえたものと考えられるけれども、『古事記』は同天皇を中巻相当の時代、すなわち上つ代の末尾に据えている。応神天皇を架空の天皇とする吉井説は、この点に関して一つの示唆をもたらす。

すなわち、どのような子にも親がいるように、仁徳にもかならず先考があったはずである。だが、仁徳天皇は何らかの形で前王朝に取って替わった新王朝の主であり、彼の父は大和朝廷の王位に就いたことがなかった。応神天皇という存在は、この事実を蔽い隠し、前王朝から仁徳王朝への政権の交替を、さながらその事実がなかったかのように円滑ならしめるための媒介として、仁徳天皇の直前に意図的に配されたのではなかったろうか。万世一系の皇統という観点は、明治期以降の近代天皇制国家においてことさらに強調された視点であり、それを古代王朝に関する説明に導入することについては慎重であらねばならない。しかし、史書『古事記』を発案した天武天皇もしくはその周辺の人々には、あきらかに、皇統をニギノミコト以来一系を保つものとして描こうという意図があった。応神天皇は、こうした意図に沿って崇神王朝から仁徳王朝への政権交替を（その史実を蔽い隠す形で）円滑にするための、いわば緩衝材として編み出された天皇ではなかったか。

このように見てくると、古代日本人の時代区分意識の基底をなすものが、王朝の交替をいかにとらえるかという視点であった可能性が立ち上がってくる。高天原で展開される神代はそれ自体のうちに収束される。人皇初代としてその存在を仮想された神武の王朝は、崇神天皇を中興の祖として躍動し、事実上は神功皇后の治世をもって終息しつつも、理念的には応神天皇によって終止符を打たれる。王朝は仁徳の治世によって新たな局面を迎え、さらに推古朝をもってその新局面も終わりを告げる。古代の時代区分は、このような歴史観に基づいて踏み行なわれたものと考えられる。この点について示唆的なのは、天武朝にはじめて出仕し、後に持統天皇の宮廷を主たる活動の場とした萬葉歌人柿本人麻呂が、「近江荒都歌」（「近江の荒れたる都を過ぐる時に、柿本朝臣人麻呂が作る歌」萬葉集卷一、二九〇―三二一）を残していることである。



かつて天智天皇が都した近江の地の荒廢を嘆く近江荒都歌は、六七二年の壬申の乱を念頭に置きながら、天智天皇から大友皇子へと至る天智皇統の滅びを描く作と考えられる。天智皇統が滅んだ後に隆盛を極めたのは、周知のごとく、天武から持統、文武へ、そして元明、元正を経て聖武、孝謙、淳仁、称徳（孝謙の重祚）へと至る天武皇統であった。近江荒都歌において天智皇統の滅びを悼んだとき、人麻呂は、天武天皇の王朝が過去の営為のすべてを革新する新王朝として立ち上がったという認識をもっていたに違いない。こうした新王朝としての天武皇統について、その淵源をたどれば、天武天皇の先考たる舒明天皇に至り着く。推古天皇の治世をもって「古」の時代が終わり、舒明天皇の治世から新時代が拓かれるという認識は、天武皇統の弥栄を言祝ぐ意識と密接に結びついていたものと解せられる。

### 三

以上に見たように、時代三分法、ないしは過去の歴史を三分割する（そして、そこにさらに現代を付加する）時代区分意識は、西欧近代にのみ特有のものではなく、古代日本人の意識の基底にも定着していたものと考えられる。そのかぎりにおいて、時代三分法に関する西欧の特殊性を強調することは妥当ではないというべきであろう。しかしながら、大島康正『時代区分の成立根拠』の説くところを尊重するならば、西欧の時代三分法に含意されるすべての思想的要素が日本古代の時代区分意識のうちすでに萌しているとはいい切れないように見られる。

すなわち、『時代区分の成立根拠』によれば、時代三分法の基底には、「生↓死↓復活」という図式に即して、いったんは自己否定的に死の淵へと企投された自己が未来の無を根底に引き受けながら、本来は非在であるはずの過去を自己の主體的行為のうちに蘇らせるという思考が潜んでいた。以下に述べるように、日本古代の時代区分意識の基底にも、たしかに、未来の無への眼差しが、さらには過去を再生させることへのあくなき意欲が含まれてはいる。だが、未来の無を引き受けがらいったんはその無の内部に主體的に自己を死なしめるという自己否定的な側面が、そこには欠落しているように見えるのである。

上述のごとく近江荒都歌において天智朝の滅びの姿を詠んだ人麻呂は、ほぼ同時期の作吉野讚歌（吉野の宮に幸す時に、柿本朝臣人麻呂が作る歌）萬葉集卷一、三六〇（三九）において、天武天皇の遺業を直截に継承する持統朝の弥栄を予祝した。その第一歌群（三六〇―三七）

の長歌（三六）において、人麻呂は、「この川の 絶ゆることなく この山の いや高知らず 水激く 滝の宮処は 見れど飽かぬかも」とうたい、さらに同歌群の反歌（三七）では、「見れど飽かぬ吉野の川の常滑の絶ゆることなくまたかへり見む」（三八）と詠じている。持統天皇の営む吉野離宮は吉野の川の流れが絶えないように、いついつまでも永存し、そこに仕える官人たちもどこまでもその務めを果たし続ける、というのである。ここには、未来の無へと先駆けながら、その無を現在からの連続性によって有化しようという志向性が認められる。

さらに、人麻呂は、第二歌群（三八―三九）の長歌（三八）においては、現実の持統天皇の治世を「山川も 依りて仕ふる 神の御代かも」と規定することによって、そこに、本来非在であるはずの神代の再生を認めている。人麻呂には、はるかなる過去から悠久の未来に至る宏大な時間の流れのなかに天武皇統の繁栄を定位させようという意図があったといえよう。これを見るかぎり、日本古代の時代区分意識の基底に、過去を再生させることへの意欲と未来の無への眼差しとを認めることは、けっして不可能ではない。

ところが、持統天皇の治世がいつ果てるともなく永続することへの人麻呂の期待感、未来の無を現在に呼びこみ、その無のただなかに自己を沈めることによって、自己がそこにおいて生きる現在への直前の過去の連続性を切断するものではない。上述のごとく、人麻呂は、近江荒都歌において、天武皇統の直前に位置する天智皇統の断絶をうたった。しかし、近江荒都歌のなかで、天智天皇は、神武天皇以来連綿と地上世界を統治する現つ神（アキツカミ）のひとりと目され、近江遷都というその営為には疑問が投げかけられはするものの、天智から天武天皇へと至る継続性はけっして無みされることなく、むしろ平板な連続性のなかに曖昧模糊とした形で融けこまされている。そして、その平板な連続性は、悠久の未来へと投影され、過去から現在へと連続する有が、否定の契機を欠落させたままどこまでも存続すると考えられている。ここには、時代区分を主体化する根拠としての自己否定性が見当らない。もし、大島康正『時代区分の成立根拠』が説くように、ルネッサンス以降の西欧の時代区分意識が不可能を可能にするという精神に根ざして、「生↓死↓復活」の図式を自己否定を媒介しつつ実践化してゆくものであったとすれば、時代三分法に関する西欧的発想と日本古代のそれとのあいだには、決定的ともいうべき差異があったと考えざるえない。

『時代区分の成立根拠』の指摘するように、時代三分法は一八世紀の啓蒙思想によって、人間的理性の無限の進歩という上昇史観のなか

に組みこまれる。科学技術のとどまるところを知らない発展への期待に基づいて人類の無限の進歩を幻想するこの上昇史観は、あきらかに現在の有を未来の無へと投入するもので、そこでは過去から現在を経て未来へと至る歴史の過程が否定性の媒介を経ない平板な連続性として描きだされている。人麻呂たち古代日本人の時代区分意識は、ルネッサンスにおいて強調された時代三分法よりも、むしろ、こうした啓蒙主義の時代上昇史観とのあいだに類縁性を有するものであるといつても誤りではないように思われる。

時代区分は、現在に生きる自己が、その根底からの自己刷新を求めて自己に直截する過去を否定し、さらにそれを遡る過去を自己否定性のもとで再蘇・復活させることにのうちに、その本来の意義を有する。自己の在るべき姿を希求し、現に在る自己をその根底から自己否定することをとおして、過去からの平板な連続性を切断しようという意欲が欠けると、時代区分の意識は、自己自身がそこに置かれた現況への峻厳な眼差しを失って、おのずからに限界づけられてしまうといえよう。人麻呂たち古代日本人は、自身が生きる現代を新時代ととらえる躍動的な実感に基づいて歴史を画そうと企てた。しかし、その企ては、天皇を支配権力の頂点に戴く政治的組成の平板な持続を企及するものにとどまった点において、自己が生きて在る現実への盲目的な讚美に裹づけられた不徹底な時代区分を招来したにすぎなかったといわざるをえない。

この点に関して注意を要するのは、現在の有を過去に遡及させ、さらにそれを未来の無につなげてゆこうという志向性によつてもたらされる歴史の連続性という観念は、たしかに時代区分の営みを阻害するものではあるけれども、だからといってそうした連続性を全面的に排斥した場合には、歴史の全体的な態様への理解が十全なものにはならないという点である。『時代区分の成立根拠』が説くように、時代区分を領導する歴史の非連続性の観念は、時代間の断絶を強調するものでありながらも、同時に、より高次の次元で連続性を志向するものであらねばならない。単に非連続のみが説かれ、前代から現在への連続が無視されるとすれば、そこには歴史は存在しえず、したがって時代区分意識を原核とする歴史意識も消滅してしまう。歴史意識が現在を生きる主体の未来志向的な意欲を有意義なものとして定立させるといふ事態が可能になるためには、時代区分によつて画される、現在の過去に対する非連続性が、そのままたちに連続性でもありうる境位、すなわち連続即非連続、非連続即連続という位相が拓かれていなければならない。

したがって、人麻呂たち古代日本人の時代区分意識や一八世紀啓蒙主義の上昇史観のうちに顕在化する連続性の観念が、わたしたちの現

在にとつて何ものをもたらない戯論にとどまるとはいきれない。歴史は、時代の全体をその精神的な側面からゆるがす画期において非連続性をあらわにする。しかし、そうした非連続性は、それ自体でより高次の連続性を構築しつつ未来の無へと手渡されてゆく。そう考へないかぎり、歴史の全体像を現在の個の立場からとらえることはできない。

なお、ここでいう歴史の全体像への接近とは、いわゆる「大きな物語」を語りいだすことを意味するわけではない。大きな物語、たとえば、世界史を絶対精神（理性）の自己展開の過程とするヘーゲルの歴史物語や、生産関係の諸様態の自律的な転換に基づく社会の必然的な変貌を説くマルクスの唯物史観は、それらを語る者を、すべての事物・事象を俯瞰しうる神のごとき視点に置いたうえで展開される。このような神の視点が、限られた生のなかで無常を甘受せざるをえない個人的人間の、本来有しうるところでないことは、ことさらに強調するまでもないであろう。わたしたちが語りうる歴史とは、わたしたちが個々の限定された視点から個的にとらえた事物や事象の相互連関の過程にすぎない。その意味において、わたしたちが歴史を語るということは、わたしたちに固有な「小さな物語」を披瀝するにとどまることになる。

しかしながら、その小さな物語は、わたしたちの個の限界性を反映するがゆえに小規模な語りの域を出ないとはいへ、世界史との連関を断ち切つて自立する私小説的物語に終始するわけではない。わたしたちの個は、種的共同体のなかに張りめぐらされた関係性の総体のなかにあらかじめすでに生み落とされる形で存立している。したがって、わたしたちによって紡ぎだされる個の物語は、いつもすでに種的共同体の物語によって裏うちされていることになる。たしかに、わたしたちは、種的共同体の物語のすべてを自己の切実な体験として身に受けることはできないかもしれない。しかし、種的共同体の物語という比較的大規模な過去物語との連関を欠くならば、個の物語は共同性ないし共有への志向性を欠落させた私的眩きの域を一步も超えることができなくなってしまう。わたしたちは、わたしたちの個の物語を、種的共同体が編み出す種的な過去物語と交差させなければならぬ。その交差が遂行される、あるいは遂行されなければならないがゆえに、歴史は個的な「我」に対してその全体的な相貌を付与することになるのである。

このように、個の小さな物語としての歴史は、種的共同体の比較的大規模な過去物語としての歴史とつながることによって、個をその外側の世界へと開示させる。個的主体の実存的な営みにほかならない時代区分が、客観的な歴史の全体像によって照射されなければならない

ゆえんである。時代区分は、それを行なう主体の実在的な在り方の直截の反映として、あくまでも主体性によって貫かれていなければならない。しかし、その主体性は恣意性の代名詞であってはならない。それは、種的共同性をみずからのうちに映し出すことを通じて、既往の種の実史と未来的な種の態様に積極的に参与してゆくものでなければならない。したがって、主体的な時代区分は、主体がそこに属する民族の過去の行為に関わり、その意味を、未来の無を現在に引き受けつつ問い直してゆくことになる。『時代区分の成立根拠』が執拗なまでに過去の意味の変換ということにこだわるのは、著者大島康正がこの点を犀利に認識していたがゆえである。

#### 四

『時代区分の成立根拠』の結論部分（第五章）において、大島康正は、時代区分の主体が、過去のな有を自己において死なしめることによって未来の無を現在の有に転ぜしめる行に生きなければならぬことを強調する文脈のなかで、つぎのように述べている。

ゆえにたとえば歴史家たちが、時代区分への批判的反駁の理由としてあげる次のこと——すなわち、時代区分というものが一般に決してただ一つの方法に固着し得るものでなく、歴史の推移および史観の変遷に応じて、幾通りにも試みられ得るということは、実はかつて時代区分の根本には、未来的現在に立脚せる主体の無の自覚が、必然の契機として媒介されねばならないということを示しているのである。けだし時代区分が歴史の中で、決して一個の客観的に普遍妥当的法則としてなされ得るものでなく、それがたとえば古代の時代四分法ないし五分法、近代の時代三分法、さらには啓蒙主義的教会史学者シュピツラーの試みた六分法のように、幾様にも変わり得るということは、すでにその根本において時代区分成立の支えとなる主体の時間自覚において過去の意味が変わり得るということとを意味しているものだからである。そして過去の意味が変わり得るということは、上述のように時の逆流において、——未来的無の現在の根底への働きかけによってのみ成立する。すなわち過去というものが一義的に固定し硬直したものでなく、絶えず未来の無の現在への結びつきによって、現在における過去の否定が行なわれ、このような否定によって逆に過去自身の意義が新たにされ、高められて現在に生きてくるが、まさしく時代区分成立の根拠に働く主体実践的なものにほかならない。（二〇六頁）

ここで、大島は、時代区分の方法がただ一つの方向性のみに立つものではなく、歴史観の変容に呼応して数多性を帯びることを根拠に、過去が一義的に固定されるという常識的な判断を否認している。大島によれば、過去は変容されうる。すなわち、未来の無が現在の根底に生かされることよって現在における過去の否定が遂行され、その結果過去の意義が新たにされるといえるのである。さしあたって、大島の関心は史的過去において具体的になされた時代区分について、その意義を検討することに存しているように見える。しかし、大島の関心は、単にそれ自体が歴史の産物にほかならない過去の時代区分を、客観的に対象化しつつ、その意味を分析することだけにとどまっていたわけではない。大島は、彼が生きる現代を、すなわち『時代区分の成立根拠』が書かれた時代を、歴史の決定的な画期ととらえ、それを時代区分の視点からとらえ直すことよって、新時代の到来を確認しようとする意図している。大島は、たとえばつぎのように語る。

しかもそれにもかかわらず、今日われわれがこの時代に生を享け、この激しい世界秩序の転換の渦中に生きつつある限り、ただ旧き経済機構の行き詰まりを傍観し、社会道徳が崩壊して世紀末的頹廢と背徳が横行するのをうつろに眺めやり、または政党の権謀をもってする駆け引きを、あるいは大国の勢力角逐を記事の中に眼で拾うのみで、時代が現実如何に変わるか客観的に解らないといって済ますわけにはゆかない。そのような場合には、もはや自己も時代も、主体も実践も、その一切をいうことが不可能になるからである。ゆえにたとえ、身は世界の周辺の微力無能の立場の極に位置しても、しかもわれわれが世界的に共同の時代状況、同一の運命下にある人間としては、自己に能う限り現代を、もはや種々なる矛盾を露呈し来たった近代と真に異なる新しい秩序たらしむべく、そして新しい世界観に基づいた建設的な時代区分を確立するべく、主体的に実践しなければならない。(一八七頁)

大島は、近代との訣別を決意している。大島のいう近代とは、ルネッサンスを起点として、歴史を古代、中世、近代に画する時代三分法が確立されるとともに、そのさまざまな形での変容が企図された時代であった。それは、当の時代三分法がルネッサンスの知の巨人たちによつて構築されたものであること、あるいは、それをある程度まで変容させることよつて異態化しようという試みが西欧の思想家や哲学

者たちによつて遂行されたことなどからも窺い知られるように、西欧が世界史の中心に据えられ、東洋はその辺縁に位置するもの、何らの進展をも伴わずに古代的形態を反復しつづける歴史的に停滞した世界と目された時代であった。大島は、こうした西欧中心史観が、ほかならぬ大島自身が生きる現代に至つて、もはや普遍的な妥当性を有しえなくなったという認識に立っている。

第二次世界大戦という人類史上最大の惨劇を経て、近代においては僻陬の国々でしかなかった米国やロシアが、世界を二分する巨大な政治勢力として台頭し、他方では、東亜の植民地が西欧の支配から脱却して独自の道を歩みはじめていた。そのことは、しかし、政治的かつ経済的に行き詰まった近代が、希望に満ちた新たな時代へと移行したことを示しているとはいききれない。大島が示唆するように、新たな時代は、世紀末的頹廢と背徳とが横行し、大國間の角逐が人類の滅亡にさえつながりかねないような暗黒の時代としての側面をもっていた。しかし、大島はこの暗黒の時代に生きるがゆえに、人々は新たな時代区分を主体的に遂行し、自己の時代の意義を画然として示さなければならぬと主張する。この暗黒の時代こそ、人々がはじめて真に世界的な規模で、互いの運命を共通のものとした時代だからである。

地球的な規模での世界史の展開が可能になった時代を、西欧中心の近代から分かつて新時代の到来ととらえる発想は、じつは、大島康正の『時代区分の成立根拠』を嚆矢とするものではない。それは、太平洋戦争勃発前後に催された座談会「近代の超克」や「世界史的立場と日本」などにおいて、高坂正頭、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高などの京都学派の哲学者や歴史家たちによつて、すでに強調されていた発想であった。彼らは異口同音に、日本帝国の軍事的・政治的な台頭によつて、東亜に新秩序が現出しつつある状況は、これまでの西欧を中心とする歴史観や世界観にその根底から変更を迫るものだという認識を披瀝した（弘文堂「世界史講座」第一卷『世界史の理論』、一九四四年参照）。

昨今の思想史研究のなかには、このことに着目し、『時代区分の成立根拠』に展開される大島康正の歴史哲学は、近代の超克論を戦後にあってなお踏襲するものであつて、大島は近代の超克論の遅れてきた（一周遅れの）走者である、と見る向きもある（大橋良介『時代区分の成立根拠 実存倫理』解説、燈影舎、二〇〇一年）。たしかに、京都帝国大学の学生として、あるいは同大学の副手（後に専任講師）として、上記京都学派の哲学者や歴史家たちとのあいだに親密な交流をもつた大島に、近代の超克という発想を継承しようという意図がなかったとはいききれない。むしろ、大島は、歴史を積極的に哲学の対象たらしめようとする彼らの姿勢にある種の共感をさえ懐いていたよ

うに見うけられる。

しかし、無残な敗戦の後に系統的な思索として固められた大島の歴史哲学は、上記京都学派の人々のそれとは本質的な意味でその内実を異にしている。すなわち、後者がたとえ一時的にはあれ、日本の勝利とそれに基づく東亜新秩序（大東亜共栄圏）の確立を信じたのに対して、大島は、そのような妄想にも等しい信念をもつことができなかった。彼は、敗北による民族的な挫折の体験を媒介としながら自己の思索を構築し、それゆえに、上記京都学派の人々が懐きえなかつた一つの思索を自己の歴史哲学の核に据えることになった。それは、罪過に満ちた民族の過去をいかにすれば変容させうるのかという思索であり、そこにこそ『時代区分の成立根拠』の核心が存する。この核心に目を投ずるならば、大島の歴史哲学と上記京都学派の人々のそれとの異質性は、おのずからにきわだつ。

大島康正は、未来の無を現在の根底に引き受け、過去から連続する自己を自己否定的に無化することによって過去の意味を変容させようと企図する。大島自身は明示的に語るわけではないけれども、変容されるべきものとして大島が措定する過去が、戦時中の日本軍（日本帝國）の罪過を包摂するものでもありうることは想像に難くない。「現実はその具体的なる地盤をもたず、むしろ逆に自ら観念的に先走つて現実を引きずろうとする理念が、畢竟一個の空想たることの暴露と敗北に終わらざるを得ないことは、たとえば今次の戦争が仮借なくわれわれの前に示してみせた現実である」（一八五—一八六頁）という大島の言説は、彼が変容されるべき過去を一五年戦争のうちに見いだしていたことを示唆している。

ただし、過去の変容、すなわち過去を意味づけしなおしうる可能性を強調する大島の思索は、上記京都学派の人々の思索を超えいでるものではあるものの、他の誰にも依拠することのない独歩の思索ではなかつた。それは、つとに大島の師田辺元によって披瀝されたものでもあつた。田辺は、一九三九年五月一〇日から同年六月一四日までのあいだに六回にわたつて、京都帝国大学学生課主催の日本文化講義を行なつた。その「歴史的現実」と題された講義において、彼はつぎのように述べている。

併し過去がどんな意味をもつかといふに、決してそれは固定された意味をもつてゐるものではなく、それは現在が如何に動くかによつて、従つて又未来に何が目指されて居るかによつてきめられるのである。その事は何か歴史的な事件を例にとるまでもなく、私たちが



自分自身の生活をとつてみると明白である。例へば私が或る過失を犯したとして、それは自然現象としては私の閱歴から消す事の出来ないもの、変らないものとして一方向きに現在をも未来をも規定してゐる。併しその過ちが歴史的現実としてどういふものであるかは、私がそれを現在の自分に如何に働きかけさせ如何に自己の行為の媒介にするかによつて定まり、又この現在は私が未来に於てどういふ事を為し得るかによつて意味を變ずるのである。それで私が若し過ちを犯したからこそ却て更正し、再びそれを犯さないやうに之を克服して行けば、過ちも却て私にとつて恵みとなり、それに反してそれが縁になつて何時までも習慣的に同じ過ちを繰返すなら禍となるのである。奇を衒つた云ひ方をすれば、歴史は過去にあるのではなく、現在に否、未来にあるとさへ云へる。(全集第八卷一三八頁)

田辺はいう。過去は固定されたものではなく、未來志向的な観点からの現在のとらえ直しによつて、その意味を變容され決定されるものである、と。具体的には、「私」が過去において犯した罪過は、たしかに個人史上の事実として不変ではあるものの、未來に向けてより善き自己を模索しつつ現在を構築するならば、それはかえつて恵みにさえなる、というのである。

一九三九年当時、大島は京都帝国大学に在籍し、直系の弟子として田辺の講筵に列していた。おそらく、大島は田辺の当面の講義を聴講していたであろう。かりに何らかの事情で大島がこの講義を欠席したとしても、それが翌年六月に岩波書店から公刊された際に、大島がこの講義に接したことは疑いようがないと考えられる。したがつて、「變容される過去」という思念は、大島が独自に切り拓いたものではなく、田辺の思索を踏襲することによつて得たものであつたと推測される。

ただし、このことは大島が田辺の單なる追隨者にとどまつたことを意味しているわけではない。田辺は同じ講義の末尾に近い部分において、東亜の新秩序が展開されるとすれば、古代、中世、近代(世)という在來の時代区分は變更を迫られることになる、と述べている(全集第八卷一六三頁)。このような、近代の超克論の基礎となつたとおぼしい發想は、死屍累々たる敗残の山河を眼前にした大島の踏襲するところとはならなかつた。自身が生きる今を新たな時代ととらえることによつて時代区分論の先驅をなした田辺ではあつたが、すくなくともこの講義を行なつた当時の彼には、過去を民族的罪過に満ちた時代ととらえる認識はなかつたといえよう。これに対して、大島は、民族的罪過を正面から凝視し、それをいかに意味づけしなおせばよいのかという切実な問題を問うている。

時代区分の主體的根拠を理論的に問う書である『時代区分の成立根拠』においては、こうしたなまなましい現実に関わる問いが、具体的な事例に即してあらわにされることは、ついになかった。しかし、みずから生きる現代を「社会道徳が崩壊して世紀末的頹廢と背徳が横行する」時代ととらえる大島の認識は、日本民族が犯した集団的規模の罪過を視野におさめることによって確定されたものと推測しうる。大島は、単なる追隨者の立場を超えて、田辺の思索をみずから置かれた現実のなかに独自に生かしつつ、それをさらなる展開へと導いているといっても過言ではないであろう。

## 五

日清・日露の二つの戦争を経て、東アジアに鞏固な軍事的・経済的な基盤を築いたわが国は、一九一〇年に韓国を併合し、さらに、満州の權益を確保すべく一九三一年以降には中国への侵略戦争を繰り広げた。既得權益の確保とそれのさらなる拡大とを求める政財界の後押しを得た軍部は、戦線を果て知れず拡大し、やがて米英とのより大規模な戦争へと突入してゆく。こうした対外膨張政策のなかで、わが国は多大な人的かつ物質的な損害を被ったが、それ以上にアジア諸国に与えた損害は大きい。台湾、朝鮮に対する植民地政策は文字通り苛斂誅求を極めたし、本章の冒頭でも触れたように、日中戦争のあいだに中国に与えた損害は、人的にも物質的にも量り知れないものがある。明治維新以降のわが国の近代史は、血塗られた暴虐の歴史であったといってもいいすぎではない。

このような暴虐の歴史を、一九四八年の時点『時代区分の成立根拠』の最終的なまとめにはいった時期で振り返ったとき、大島康正は、太平洋戦争勃発当時の、新時代の到来を喜悦をもってとらえる理論、すなわち近代の超克論を、そのままわが身に引き受けることはできなかった。世界大戦の結果、世界は西欧中心のそれから、西欧にとっては辺境にすぎない米ソ中心のそれへと変貌を遂げていたし、中国をはじめとするアジア諸国の自立化は、世界史が西欧史から地球規模の歴史へと変貌しつつある現実を開示していた。そのような状況下において、大島は新たな時代区分の必要性を強調する。それは、しかし、日本によって主導される東亜の新秩序が新時代の到来を告げるという素朴な楽観主義に基づいてのことではなく、むしろ全体主義の決定的な挫折の過程で生じた暴虐の過去を、未来に向けていかに変容させてゆくべきかという問題意識に基づいてのことであった。

ただし、大島は、新たな時代区分の成立に伴って過去が変容されうる可能性を指摘するにとどまり、その変容が具体的にいかなる形態をとるべきかという点については、ほとんど何も語ってはいない。それは、大島の理論的な思索に導かれつつも、さらにそれを超えて具体的な思考を展開しようとする者の前に残された課題であるといえよう。

さて、わが国の首相の靖国神社参拝問題をめぐって、中国や韓国の世論が厳しい反応を示したことは記憶に新しい。靖国神社は天皇のために戦死した将兵を祭る神社であり、その存在は近代の血塗られた暴虐の歴史とけっして無縁ではない。そのような神社への公人たる首相の参拝が、暴虐の歴史における多くの犠牲者とその遺族たちによる非難の対象となることは、いかにしても避けがたいであろう。ましてその神社にA級戦犯が合祀されるとなれば、暴虐の歴史を日本の軍部の独走に根ざすものと規定し、日本の一般民衆に責任性を求めないという中国などの近隣諸国の基本姿勢は、その根底から崩されることになってしまう。

A級戦犯とは極東国際軍事裁判の裁定に基づく日本側の戦争指導者の呼称であり、その裁判そのものの正当性が疑わしい以上、「戦犯」という概念それ自体が再考を迫られるのではないかという主張は、かならずしも理解の範疇を超えるものではない。しかし、戦後におけるわが国の独立は、一九五一年のサンフランシスコ講和条約に基づいて成立している。同講和条約を受け容れるということは、極東国際軍事裁判の裁定に全面的に承服することを意味しているという事実を、わたしたちはけっして忘れるべきではないであろう。A級戦犯を合祀する神社への首相の参拝は、サンフランシスコ講和条約の精神に違背し、そこに根ざした国際関係を蔑ろにするものと断ぜざるをえない。勝者が敗者を裁くことに絶対的な正義があるというのではない。たとえそれが敗者の言い分を無視する点において大きな難点を孕むものであったとしても、極東国際軍事裁判の裁定が、その後の歴史を動かす現実的な起点となったという事実は、現実の国際関係の在りようとして、いかにしても動かしえないといっているのである。

講和条約の精神を無視し、近隣諸国の民族感情を逆撫でしてまでわが国の首相が靖国神社に参拝しつづけるのは、血塗られた暴虐の歴史への真摯な反省を欠くからにはほかならない。たしかに、靖国神社は、明治初年以來天皇の名のもとに犠牲になった旧日本軍将兵の御霊を祭る場であり、そこに参拝することには英霊への鎮魂という意味あいがある。しかしながら、英霊は悲惨な犠牲者であると同時に、残虐な加害者でもあった。靖国神社に参拝する首相と彼を取り巻く政治勢力は、このことを失念している。それを失念するがゆえに、

彼らは血塗られた暴虐の歴史を真摯に反省することができない。その無反省的な自己肯定性が中韓両国をはじめとする近隣諸国の民衆の怒りを買ひ、彼らを反日的活動へとはしらせるとしても、それはやむをえないことだといわざるをえない。

それにしても、なぜ日本国の首相と彼を支える政治勢力は、血塗られた暴虐の歴史への反省の念を欠くのだろうか。一つには、植民地支配と一五年戦争とを正当化する歴史認識を支えとして行動をとることが、政治的に一定の利益をもたらすからであろう。だが、理由はそれだけにはとどまらない。より決定的な理由は、彼らの内面に現代を新たな時代としてとらえ、その意義を正面から問うてゆこうという志向性が欠けていることに存するように思われる。

くりかえし述べてきたように、一五年戦争における無残な敗北によって、東亜における新秩序の構築を志向する明治期以来の対外的膨張主義は、決定的に挫折した。その挫折の後に到来するものは、それ以前とは内実を異にする新たな時代であったはずだ。事実、戦前・戦中の天皇中心主義的な価値観が根底から突き崩され、それにかわって政治・経済・思想の民主的な態様を企及する新たな価値観が人々の意識を蔽うという現実が、戦後社会のなかには定位されていた。時代は大きく変貌していたのであり、その変貌を虚心に受けとめるならば、それ以前と以後とを截然と区分する新たな時代区分意識が必要にして不可欠であることは、ほぼ自明であったはずである。大島康正『時代区分の成立根拠』は、この点を鋭利に見定める視点から書かれた論著であった。この書が説くところからもあきらかなように、新時代の到来を自覚的にとらえる態度は、未来の無への眼差しのもとに過去を意味づけしなおそうとする姿勢と不離の関係にある。したがって、もし戦後日本国家の為政者たちのあいだに、新たな時代の到来を真摯に受けとめる認識があったならば、彼らは、何よりもまず、血塗られた暴虐の過去への深刻な反省を披瀝していたはずだと考えられる。

ところが、彼らには、戦後社会を新時代として画そうという意識が欠落していた。そのため、自己否定を媒介とする過去への反省とそれに基づく現在の懺悔とが等閑に付され、過去の有は何らの否定性も伴うことなく平板に未来へと数珠つなぎにつながってゆくものと目されてしまったのである。反省、懺悔。これらのことばによって表出される否定性が欠如する位相においては、血塗られた暴虐の過去は何ら改変されることなく、なまのまの姿を露呈しつづける。中韓両国をはじめ近隣諸国の人々が、いまなお日本民族の過去を許しえないゆえんである。

現代をこれまでになかった新たな時代として画そうとするならば、わたしたちは、まず、未来の無を現在の自己の根底に引きいれなければならない。そのうえで、さらに、わたしたちは、自身に固有な過去を自己もろとも否定の淵へと投げこむ必要がある。その際、自己の直下にある未来の無は、わたしたちの在るべき姿を開示するであろう。そうした在るべき姿に向かって自己を企投してゆくとき、過去の意味は大きく変容されることになる。というのも、その場合には、過去の在るべからざる態様は、わたしたちが理念的な未来を希求するに至るための負的な恵みへと変貌させられるからである。

ことを現実即していいおせば、およそつぎのようになるであろう。すなわち、戦後の新たな時代を、それ以前と画された特異な時代としてとらえるわたしたちは、未来の無を自身の内奥に呼びこむことによって、まずは過去においてわたしたちが、あるいはわたしたちの父母や祖父母の世代が犯した暴虐とともに自己自身を否定し、懺悔しなければならぬ。そして、その自己否定と懺悔とを内外に向かつてあきらかにしつつ、それを不断に更新してゆく必要がある。しかもそれと同時に、わたしたちは、過去においてわたしたちの暴虐の対象となつた近隣諸国の人々やその子孫たちとともに、互いの自律性を尊重し合いながらも、相互の垣根を取り払いうるような友好関係を恒久的に築きあげてゆかなくてはならない。もとより、そうした営みは、わたしたち日本人の一方的な努力によって可能になるものではなく、近隣諸国の住民の側からのわたしたちへの歩み寄りをも前提としなくてはならないであろう。しかし、わたしたちは忘れてはならない。そのような努力を可能ならしめるそもその起発点は、わたしたちの自己否定であり懺悔であるということ。わたしたち日本人は、近隣諸国民とのあいだに友好関係を結びゆく、その全過程において徹頭徹尾自己否定と懺悔とを遂行しつづけなくてはならないのである。

日本人としての民族的な位相における自己否定と懺悔の必要性を強調する姿勢に対しては、そのような自虐的態度は民族の矜持をいちじるしく害なうものだと批判が投げかけられるかもしれない。しかし、民族の矜持とは、いたずらにみずからの正当性を誇るることによって確定されるものではない。反省すべきことは率直に反省すること、自己否定的に向かいあわなければならない事柄については、真摯に懺悔を示してゆくこと。このような、自己の負的な側面を正視する態度を、不可避のものとして積極的に踏み行なうことによってこそ民族の矜持は確保されるというべきであろう。

反省し、懺悔すべき問題から眼をそらし、無脈絡に自己を正当化したあげくに、逆に開き直つて近隣諸国の非をあげつらうような態度は、

けつして自民族の矜持を確保することにはつながらない。反省すべきを反省し、懺悔すべきを懺悔する勇気を民族に共有の心性として保持することこそが、真に矜持を保つことに直結する。わたしたちは、このことを忘れるべきではない。

わたしたちの真率な自己否定と懺悔が近隣諸国の民衆によって正面から受けとめられるとき、わたしたちの血塗られた暴虐の過去は、その意味を変容される。真率な自己否定と懺悔を欠くならば、血塗られた暴虐の過去は、ただその残酷性のみをあらわにしどこまでも払拭されることのない汚点として残置されるであろう。だが、自己否定と懺悔が近隣諸国の民衆によって受け容れられ、わたしたちと彼らとのあいだに、アジア共同体とでもいべき平和な友好関係が育つとき、罪過に満ちたわたしたちの過去は、それがあつたがゆえに未来に向けての良好な展望が開かれた原拠として、いわば一種の恵みとさえなる。

もとより、暴虐の事実が消え去るわけではない。過去はそれ自体としては存在しないという暴論にも等しい哲学的な戯論に沈潜するのでないかぎり、わたしたちはみずからの暴虐の過去をいつまでもわが身に引き受けざるをえないであろう。しかし、それを引き受ける覚悟をもちつづけることによつて、わたしたちの過去は単なる汚点であることを超えて、汚点であるがゆえに恵みであるという逆説性を有することになる。そして、この逆説性のなかで、現在を生きる自己自身を虚心に見詰めるとき、そこにそれ以前とは内質を異にする真に新たな時代が到来したことが自覚される。大島康正『時代区分の成立根拠』は、わたしたちの精神史の内部におけるこのような自覚の必要性を暗に示唆する書であつた。

なお、くれぐれも留意すべきは、未来の無を現在の基底にもたらすことによつて過去の意味が変容されるといっても、それは史実が雲散霧消するということではないという点である。わが国の昨今の言論界には、近隣諸国民の反日的行動を近隣諸国の政治的要請に基づいて解釈しようという論調が見られる。いわく、中国政府は、自国内に生じた経済格差を原因とする国民の不満を巧みに逸らすために、世論を反日の方向へと誘導している、と。このような論調は、わたしたちの過去に対する真摯な認識を欠落させている点において、大きな問題を孕んでいる。かりに近隣諸国の政府がその国民を反日の方向に差しむけようと企図しているとしても、反日の原拠となるような過去の罪過がなかつたならば、それは成功を見るはずがない。もし反日への世論の誘導が近隣諸国で成功を収めるとすれば、それは、ひとえにわたしたちがみずからの血塗られた暴虐の過去への反省を怠っていることに由来する。このことについての犀利な認識を欠いたまま、すなわち、

過去の史実は永遠に消去することができないという事実を閑却したまま、反日的行動をただ政治的にのみ解する論調は、失当の域を超えて醜劣でさえある。過去の事実は消えない。そうであるかぎり、それを容容させる方途は、被害を受けた側からの要請があるかないかという問題とは別に、みずから積極的に自己否定と懺悔とを遂行しつづけることによつてしか拓かれえない。自身が生きる時代を、それ以前とは本質的に異なる時代としてとらえ、そこに明朗な未来への可能性を見取ろうとする立場に立つかぎり、わたしたちはけつしてこのことを忘れてはならない。(二〇〇六年三月一八日稿)

The Past Which We Can Change  
According to Ohshima Yasumasa's "Jidaikubun no Seiritsukonkyo"

Susumu ITOH

In this paper I aim at resolving the problem how we can change the historical past, according to Ohshima Yasumasa's "Jidaikubun no Seiritsukonkyo".

Generally, we consider that we can not change the hisitorial past, and that the hisitorial past staies as the unshakable. But Ohshima Yasumasa insists that the historical past will be changeable by undertaking the future's Nothing at the present. I agree with Ohshima's this understanding, because we can change the meaning of the past which we regard as unchangeable by the act in which we stake our existence for the future.

For example, Japanese army slaughtered twenty million Chinese people in the Japanese-Chinese War. This historical past seems to be unchangeable. However if we Japanese confess our crimes sincerely, we can make the historical past to be the blessing by which Japanese and Chinese can make friendly international society. Concerning this standpoint, we must attend carefully that the past barbarous acts will be not extinguished and that we can only change the meaning of the past. Therefore we Japanese must keep the self-denial and confessional posture. This posture is not masochistic. It will be accompanied by the ethnic and true pride.

変容される過去 — 大島康正『時代区分の成立根拠』に即して —