

<研究ノート>

ラディカル・ヒストリ・アウェア

—療養所がある島を過ごす—

阿 部 安 成

W-atelier01 ■阿部安成, 石居人也「あれからずっと, あれから, ずっと—国立療養所大島青松園在住者の顕彰碑をめぐるその後」滋賀大学経済学部 Working Paper Series No.211, 2014. 6。

W-atelier02 ■阿部安成「サミシオモイ—〈話トリエ〉のなりたちにさかのぼって」同前 No.213, 2014. 6。

W-atelier03 ■同「療養所の外へ, 島の外へ—キリスト教霊交会創設者の墓前礼拝」同前 No.219, 2014. 8。

W-atelier04 ■本稿。

〈話トリエ〉のねらい わたしたちが実施している〈話トリエ〉と名づけた工房とおした作業は, 国立療養所大島青松園(香川県高松市庵治町。以下, 大島青松園, と略記する)を調査と研究のフィールドとしている(上記W-atelier01-同03を参照)。そこには, 1909年に施行された法律第11号「癩予防ニ関スル件」などによって設置された療養所が, いまも, ある。在園者たちが「本病」と呼ぶその病を患っているものがいまも, そこにいるとは聞かない。だが, 「本病」そのものが癒えたとしても, いまも, 数十名の男女がそこに暮らしている。

癩そしてハンセン病をめぐる療養所とそこに生きた療養者たちの生を, 歴史において考えることとあわせて, そのための手立てを整えるこ

とが, わたしたちの〈話トリエ〉の目的である。

〈話トリエ〉では, 一般に歴史の調査者や研究者がしばしばおこなう, フィールドに残された文書や図書を史料としてその保存と公開と活用を進めるだけでなく¹⁾, わたしたちが島にわたり, 会って, 話しを聞くことができる在園者の声と話を記録するよう努めている。話者がわたしたちに伝え, わたしたちが話者から聞く内容は, わたしたちが過去を知るときの手がかりとなるとともに, 在園者と, 対面で, 生の声をとおして, 意思をつきあわせる時と場は, わたしたちが過去にむきあうその構えを自省する機会となるととらえている。これが〈話トリエ〉のねらいである。

さきに, わたしたちの〈話トリエ〉を工房と示したが, これはフィールドになにか特定の設備をおいたわけではない。マイクやレコーダーの有無にかかわらず, わたしたちと在園者たちがともにいる場所が〈話トリエ〉となる。ひろくいえば, 〈話トリエ〉とは, わたしたちが療養所のある島で過ごすときの, そこで過ごしたときの, その過ごし方についての思索の場なのである。

きっかけ 数十年振りで出席した東京歴史科学研究会2014年大会の会場で, 大門正克の論考に接した。「歴史実践としての陸前高田フォーラム」と題された稿は²⁾, 表題からもうかが

1) 文字史料の保存と公開にかんしては, そのデジタル撮影とそれをもとにしたリプリント版の刊行をおこなっている。リプリント国立療養所大島青松園史料シリーズとして, すでに, 大島の療養所で編集発行されたいずれも逐次刊行物の『報知大島』『藻汐草』『霊交』を公刊した(阿部の監修と解説で近現代資料刊行会から2012年と2014年に発行。シリーズ刊行は継続中)。このシリーズの紹介に, 松岡弘之「資料紹介『報知大島』リプリント版」(『国立ハンセン病資料館研究紀要』第4号, 2013年3月)と柴田「ほんの紹介」(『朋』第36号, 2014年7月19日)がある。

えるとおり、「三・一一後に歴史学はどのような役割を担うべきか」との「課題を考え、実践するため」に設けられた「現場」とそこに展開する「サイクル」の記録である。「現場」とは、「東北地方の近現代史を研究する」研究者5名による歴史講座としての「フォーラムにおいて、私たち関係者、全国の参加者、現地の人たちの三者がテーマと場所を得てできたもの」を指し、「フォーラムの現場」と、「フォーラムの現場をふまえて本を構想」「現場をふまえた本を刊行」という経緯を経てつくられた「本」という2つによって「サイクル」がつくられたという。

この「フォーラムと本による取り組み」を大門は、「歴史実践」と考え、その術語の典拠として、保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー—オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』(御茶の水書房, 2004年)をあげた——「保莉氏は、日常実践において歴史とかわる諸行為を歴史実践と呼び、オーストラリアのグリーンジ・カンントリーでの長老たちの歴史実践をふまえ、自らも長老たちとのかかわりを歴史実践として示そうとした」と説く大門は、自分たちの活動を「三・一一後に歴史学の存在意義を問い直す歴史実践」と示し、「らせん階段をまわるように少しずつ移動(前進)している」ようすを、「サイクルになった歴史実践」ととらえてみせた。

ここに参照したかぎりでは、日常実践において歴史とかわる諸行為を歴史実践と呼ぶというのでは、それは日々の生活の多岐多様にわたり、つねにとまどいがないにしても、わたしたちが営む生活の諸相がそう呼べることとなり、これではなにもいわないに等しくなるのではないかと感じた。

参考書 さて、大門が参照した『ラディカル・オーラル・ヒストリー』という著書は、わたしの手許にある本をみるとその版は2007年の第1版第6刷で、第1版第1刷は2004年の発行とな

り、2004年から「7年を経たいま」との文言が本の帯にみえるので、2007年ののちは増刷されないまま、しかしわたしの購入した本は2011年以後に、その装いがあたらしくあつらえられた商品とうかがえる。初刷から10年にわたって、確実に出版書としての意義を保ってきた作品といえよう。

刊行当初にこれをきちんと読むことはなかった。ただその当時、手にとってみた覚えがある。本書に記された「歴史する (doing history)」の語を、奇妙な、しかしおもしろい用法だと感じたことを、しっかりと覚えている。だが本書を読みとおしはしなかった。大門に導かれてあらためて、『ラディカル・オーラル・ヒストリー』(以下 Roh とする) を読むこととした。

それというのも、2013年秋に構想を固め、翌2014年春に始動したわたしたちのプロジェクト〈話トリエ〉でも、聞き取りという作業を軸として、歴史事象(≒過去の出来事)と、それにかかわる現在を生きる当事者と、そうしたあれやこれやを調べて書くわたしたちとの3者の関係を考えようとしていたので、大門が「三・一一後」という時世と社会において、「歴史学の存在意義を問い直す」ときの1つの指針として示した「歴史実践」が、また大門が参照した Roh で示された、とりわけ「ラディカル」という姿勢が、気になったのだった。

わたしたちが実施する〈話トリエ〉の参考書として Roh を読み、議論の端緒を開くためにこの小文を書くこととした。

墓前礼拝 ただ、さきにも留意点として示したとおり、「歴史実践」という術語には、日常にあらわれる諸相の多くを対象としてしまい、ひいては無概念となりかねない危うさを感じる。わたしたちの〈話トリエ〉ではまず、わたしたちがフィールドとしている大島で、1914年に結成されたキリスト教信徒団体のキリスト教霊交会(以下、霊交会、とする)が計画した墓前礼

2) 大門正克「歴史実践としての陸前高田フォーラム」(『歴史評論』第769号, 2014年5月)。

拝をその1つの事案とした³⁾。それは、会創設信徒のひとり三宅官之治(1877年-1943年)の生地而建てられた墓碑と顕彰碑に会員が詣で、そこで礼拝をおこなうという企画だった。わたしたち(宮本結佳, 石居人也, 阿部)は、墓参に同行することとした。

癩そしてハンセン病をめぐる療養所に生き、そこで亡くなったひとの遺骨は、ほとんどのばあい、園内にある納骨堂におさめられる。生地や故郷に遺骨が帰る例は多くはない。療養所に隔離されたもののほとんどが、死後も郷里を失ったままなのだ。そうしたところで、彼の靈交会創設信徒の遺骨は、その生地で父母といっしょの墓に埋葬された。靈交会では、2014年5月に会として初めて、その創設信徒の碑のまゝに集い、そこで礼拝をおこなったのである。靈交会信徒はそれを、「靈交会の原点に立つ」「靈交会の原点に帰る」と表現した。

現在の靈交会代表は、創設信徒の墓碑について、それがあつたことを知らなかった、あるいは、知らされても信じられなかったとのべていた⁴⁾。その所在は、古くは2つの書物によって⁵⁾、近年では2006年に三宅官之治顕彰碑が建立され、その礼拝をつかさどった牧師のブログによって、直近では2014年になってから、わたしの問いあわせに回答するための赤磐市郷土資料館学芸員の調査によって、そして、わたしと石居の現地行によって確認された。わたしたちは調査後すぐに、靈交会代表にその2つの碑について伝えた。靈交会による、初めての、創設信徒墓前礼拝の端緒は、わたしたちがつくった。現在の靈

交会信徒が過去にこころをむける、そこに介在したと感じたときとなった。

歴史への介在 墓前礼拝以前にも、この介在を実感したときがあった。2004年から大島にかよいはじめ、翌2005年、その翌々2007年以降も島で史料撮影と図書整理をおこなうなかで、わたしが長田穂波の1冊だけ残る日記を書棚からひっぱりだしたり、著者の献辞がある『癩院創世』を机のひきだしにみつけたり、かつて代表をつとめた石本俊市の三文判が押しあつてあるガリ版刷りの『報知大島』に驚いたりすると、靈交会信徒からも、図書台帳の簿冊や穂波の遺書を写した写真などあれこれと古いものの提供があり、信徒もだんだんと自分たちの過去に眼を耳をむけてゆき、ついには、1940年に廃刊となつた会の機関紙『靈交』の復刻版までつくるにいたつたのである。靈交会信徒も忘れていたり知らなかつたりした過去の遺物をあらためて、わたしがいわば篋底からひきだしたことによって、彼ら自身の過去への関心を強め、それをいま知ろう、知らせようとしていつたのである。(癩そしてハンセン病をめぐる療養所は、人数からいっても男社会だった。いまでは高齢化し、在園者数が80人をわたつたところで、だんだんと男女比がおなじになっていると大島青松園在園者から聞いた⁶⁾。すぐまゝに書いた「彼ら自身の過去への関心を強め」というとき、当初はそう書いたものの、これは男だけのことなのかとあらためて自問した。関心を寄せる人数やその度合いに個々の違いがあるが、ここでは、彼ら彼女たち、としてよいとおもう)

3) 阿部安成、石居人也「父母に抱かれた「聖者」のひと-国立療養所大島青松園在住者の顕彰」(滋賀大学経済学部 Working Paper Series No.208, 2014年3月)、同「あれからずっと、あれから、ずっと-国立療養所大島青松園在住者の顕彰碑をめぐるその後」(同前 No.211, 2014年6月)を参照。

4) 前掲阿部、石居「あれからずっと、あれから、ずっと」を参照。

5) 土谷勉『癩院創世』(木村武彦, 1949年)と笠居誠一ほか編集委員『靈交会 創立五十周年記念誌』(大島青松園 靈交会, 1964年)。

6) 本稿執筆当初の時点での人数を記すと、在園者は男41人、女38人、平均年齢81.9歳(「大島青松園入所者数・年齢別数等概況/平成26年5月1日現在」『青松』通巻第676号, 2014年6月)。執筆途中での人数は男37人、女33人、平均年齢82.6歳(「大島青松園入所者数・年齢別数等概況/平成27年3月1日現在」同前通巻第681号, 2015年4月)、最新の人数は男36人、女32人、平均年齢82.6歳(「大島青松園入所者数・年齢別数等概況/平成27年7月1日現在」同前通巻第683号, 2015年8月)。

2004年から月の数日を島で過ごし、作業をしたり、いっしょに食事をしたり、話しをしたり聞いたりしてきたなかで、わたし(たち)は彼ら彼女たちが過去から未来へとつないでゆく歴史に介在していると感じるようになり、そのことをきちんと、部外者として自覚し、観察し、記録し、自己点検しようとした。それが〈話トリエ〉と名づけたプロジェクトとなった。このとき〈介在〉という観点や立場やかかわりぐあい重要な論点になるとおもった。

さきにあげた考察の対象とする関係となる3項——歴史事象(≡過去の出来事)と、それにかかわる現在を生きる当事者と、そうしたあれやこれやを調べて書くわたしたちとの3者——これらをここで簡潔にいいかえて、歴史、当事者、観察者としてしよう。観察者とは、フィールドの島で、そこでの歴史の当事者である在住者に会い、話しをし、そこでみたこと聞いたこと感じたこと考えたことを記録し、歴史を書き、そして自己省察するわたしたち自身である。「日常実践において歴史とかかわる諸行為を歴史実践」というとき、わたしたち観察者はフィールドとする大島で日常を過ごしつづけているわけではないので、わたしたちのあれこれの行為は「歴史実践」とはいえないかもしれない。だが、確かに、島に生きるひとたちの歴史というものに介入している、関与しているとの実感がある。それを「歴史実践」といいはるのであれ、歴史に介入、関与している、介在する位置にあるという意味で〈歴史介在〉という造語を用いるのであれ、ともかく、大島というフィールドで、歴史、当事者、観察者の3者の関係性について考えるとしよう。そのための導きの手引きとして、Rohを選んだ。

用意周到 Rohの構成を示そう。第1章「ケネディ大統領はアボリジニに出会ったか—幻のブック・ラウンチ会場より」、第2章「歴史をメンテナンスする—歴史する身体と場所」、第3章「キャプテン・クックについて—ホブス・ダナイヤリの植民地史分析」、第4章「植民地

主義の場所的倫理学—ジミー・マンガヤリの植民地史分析」、第5章「ジャッキー・バンダマラー白人の起源を検討する」、第6章「ミノのオーラル・ヒストリー—ピーター・リード著『幽霊の大地』より」、第7章「歴史の限界とその向こう側の歴史—歴史の再魔術化へ」、第8章「賛否両論・喧々諤々—絶賛から出版拒否まで」、「著者によるあとがき」(保莉実)、「もうひとつのあとがき」(塩原良和)、「ミノ・ホカリとの対話」(テッサ・モーリス=スズキ)、「開かれた歴史学へ向けて」(清水透)。

目次をみて、第1章を一読して、その構成、文体、用語に著者の妙や才を強く感じ、精緻であり奔放でもある企てのもとで綿密に構想された記述だと、ひとまず、おもった。第1章は、「幻のブック・ラウンチ」=架空の「出版記念パーティ」の体裁で、しかしそこに出席した「架空の人物」に実際にあったシンポジウムでの「発言内容」を語らせ、そのシンポジウム報告に「大幅に加筆修正のうえ再構成」したこの第1章が重要な核となっている本書に寄せられるであろう意見や質問をあらかじめ、本書その内にふくみこんでしまっていたり、著者の意図しないところとはいえ、著者以外の執筆者による「あとがき」と解説までついていたりするRohはやはり、(出版社編集者からの信書もある！、博士論文査読報告も！)、巧みで抜かりのない、みごとに計算されたと、(ひとまず)、みえる著作となっている。30歳台初めにこうした著作をまとめ得た眩しいほどの才気への嫉妬を告白しておこう。

歴史実践 まずは、3・11以後に「歴史学の存在意義を問い直」そうとする大門によって参照された「歴史実践」が、Rohでどのように説かれているかを第1章にみよう。

Roh第1章では、著者が「歴史学者です」との強い自覚をもち、「僕自身は歴史学にこだわりをもって研究をしてい」ることが示され(「戦略的歴史学者(a strategic historian)」ともいう)、一方で、「誰が歴史家なのか？」と掲げられた

問いのもとで、「歴史実践」が説かれてゆく。

文書を残さない「アボリジニの歴史にオーラル・ヒストリーの手法で接近する」なかで、「歴史」を生産・維持しているのは、なにも歴史学者だけではないということ、むしろ僕たち誰もが、ふだんから行っているはずの歴史実践 (historical practice) に注目し、それを大事にしていこう」との姿勢をとり、それを「本書の大雑把な目標」としたという⁷⁾。

ついで、オーラル・ヒストリー研究に3つの方法があるといい、第1はオーラル・アーカイブの活用、第2がインタビュー形式⁸⁾、その第3の鍵言葉として「歴史する (doing history)」があげられた。これはなにか。

ある時間を決めて、その時間のあいだに、準備した質問に答えてもらうということになるべくしないで、むしろアボリジニの人々が暮らす村 (コミュニティ) に滞在させていただいて、一緒に生活していく中でかれらが具体的に行っている歴史実践と一緒に経験していく。つまり、コミュニティに暮らす人々と一緒になって「歴史する (doing history)」ことを心がけました。〔中略——引用者による。以下同〕かれらの生活のなかで生きている歴史実践にそくして歴史と一緒に体験してゆくという方法を重視しました。

——こうした方法が「フィールドワーク形式」と示されている。「歴史実践」「歴史する」「歴史と一緒に体験してゆく」「フィールドワーク形式」は、いずれもおなじ行為を指しているのだろう。著者自身が、「僕はたぶん人類学者の方々のフィールドワークとほとんど同じこと

をやったんですね」といいつつ、「参与観察」という行為や手法には疑義を示し (参与と観察は同時におこなえないという)、また、「人類学者のフィールドワークとほぼ同じことをやりつつも、しかし歴史 (学) にこだわったオーラル・ヒストリー調査をしました」とまとめたとおり、これはなにか特別な、新規の、Rohの著者に固有の調査方法ではない。1つ、強烈にはっきりとしている点は、著者の「歴史学にこだわりをも」つようすなのだが、それがどういうことなのかは、じつはこのあたりの論述からはよくわからない。

「メンテナンス」 Rohを読んでゆくと、「僕たちは、日々の生活のさまざまな場面で「歴史している」でしょう?」と呼びかけられる。自説を展開するためにまず、「歴史学者たちは、通常歴史を探索しますよね。searching for historyですよ」と参照させ、ついで、

それに対して、僕がアボリジニの人たちから学んだことってというのは、paying attention to history 歴史に注意を向けていく、つまり、僕たちが主体になって歴史を探し求めていくのではない、というか、もう歴史というのはそこらじゅうにあるんですよ。歴史が僕らに語りかけてくる言葉に耳を傾ける。そういう歴史実践が行われていた。

といい、それをまた、「歴史を本にする」「歴史を構築し、生産する」「歴史を紡ぎ出す」「歴史を書いていく」「歴史を制作していく」という「歴史学者」のすることと区別して、「歴史をメンテナンスする」「歴史はそこに常にあって、そ

7) 第2章にも「日常実践において歴史とのかかわりをもつ諸行為、それをここでは歴史実践 (historical practice) と呼びたい」と記されている。

8) これについてRohでは「もっともオーソドックスな方法」と評して「今後もインタビュー形式のオーラル・ヒストリーの方法論めいた本がたくさん出版されそうな気がするので、本書ではとくに扱いません」と断っている。Rohでは「社会学の分野であるが」とかぎったうえでこの方法の「既刊のすぐれた参考文献」として、谷富夫編『ライフ・ヒストリーを学ぶ人のために』(世界思想社、1996年)、中野卓、桜井厚編『ライフ・ヒストリーの社会学』(弘文堂、1995年)、桜井厚『インタビュー社会学—ライフストーリーの聞き方』(せりか書房、2002年)があがっている。

れを一緒に大切にしている」「歴史にディップする」「歴史に浸る生き方」「歴史に取り囲まれて暮らす生き方」といくつかの表現を用いて、Rohの核となる考え方にもとづいた著者の姿勢が説かれてゆく。「歴史実践」の^{ヴァリエーション}変奏が多様な表現で唱えられる。

その具体相も複数あげられてゆく——番茶をすすりながらの愚痴、昔話、温泉旅行と名所旧跡、お盆のお墓参り、大河ドラマ、コミックスなどなど——そして、「歴史なんて、僕らの日常生活のあちこちに溢れかえっているんですよ」とうたえられる。歴史の遍在とでもいうべき様相は、なにもオーストラリアのアボリジニの周辺にだけみられるのではなく、わたしたちのまわりにもあることとなる。

ここには、そのとおり、という確かさと、一方で、これでは anything-goes, no limits だという危うさがあるとおもう⁹⁾。歴史が生活の場のあちこちにある、という指摘はひとまず、そのとおり、といえる。だが、わたしたち研究者にかぎらず、ひとは、そうした歴大などといってよい歴史といい得る諸相を適宜、適当に、好き好きに、選んだり選ばなかったりして生きているのである。歴史はそこにつねにある、だろうし、ひとは歴史にとりかこまれて暮らしている、のだろうが、そうした周囲にある歴史なるものを、ひとは選択し、必要なものを抽出し、べつにいえば、不要なものは無視し、あるいは廃棄して、生きているはずなのだ。

maintenanceを整備、維持、管理、保守、点検といいかえてみると、ひとは、みずからにかかわる歴史をめぐるそうした保守、点検、整備などのあつかいをする対象と、その必要がないそれとを選び分けているのである。歴史学とは、わたしの考えでは——わたしがこれまで学んできたことがらをふまえていうと——その仕

組みを説く知である。

歴史のひと さきにふれたとおり、Rohは「誰が歴史家なのか？」と問うている。これはさしあたり、「僕たち歴史学者がインフォーマント(情報提供者)の話聞くのではなくて、むしろ、インフォーマント自身を歴史家とみなしたら、かれらはどんな歴史実践をしているのだろうか」「僕は僕で歴史学者ですけども、かれらはかれらで歴史家である」との問いや理解につながる。歴史が遍在するのであれば、だれもが歴史家になり得る、というかぎりでは理解可能な主張ではある。

この論点のつぎが——

歴史学者が、歴史を探索する主体としての歴史家であることを本当に上手に括弧で括っちゃえば、今度は「歴史」が僕たちに語りかけてくれるかもしれない。[中略] 改めて歴史を探索する主体としての歴史学者の特権的な地位を揺さぶってみる。歴史表象における歴史学者中心主義っていいですかね、そういうものを一回括弧で括ってみる

^{ファイティング・ポーズ}との姿勢をとるにいたる。これがすなわち——「僕が思うところの(ラディカルな)オーラル・ヒストリー研究です」と、本書Rohの企図が開示されたのである。Rohには、しばしば、「学術的歴史学」の語がみえる(「アカデミックな歴史学者」「学術的歴史実践」の用語もある)。「ラディカル・オーラル・ヒストリー」とは、非(ないし反)「学術的歴史学」の謂である¹⁰⁾。

じつはわたしは、大島でのフィールドワークにおいて、不遜にもわたしこそがこの歴史を書くのだとの傲慢な看板を掲げていたことがある。といっても、そうした標榜はわたしの気持ちのなかだけでではあるが。もう1回、「と

9) 著者が第1章「4 僕たちの歴史実践」に仕掛けた「質問者2(実証主義歴史学者B)」は「歴史学が史実性を無視してしまったら、なんでもありになってしまうのではないですかね。誰もが好き勝手に自分の都合のよい歴史を捏造する。私は歴史学者として、そんなことを到底認めるわけにはいきません」と異議を唱える。この点とわたしの感じた危うさは異なる。詳述しないが本書と本稿を読めばそれは明白。

いっても」，をつけると，大島の霊交会教会堂図書室で，ひとり蔵書目録をつくっているときは，わたしこそが，ここでの，歴史学研究者なのだとはっきりとした自覚をもっていた。およそ2000冊の蔵書は，いまでは，島のひとたちからも霊交会信徒からもほとんど利用されずに忘れられ，また，これまでここを訪れた研究者もジャーナリストもボランティアも，蔵書のいく冊かを手にとったり，必要な記述を書き写したり写真撮影したりしたかもしれないが，だれひとりとして蔵書の目録をつくりはしなかった，だから，わたしが目録もつくれる歴史学研究者なのだとの自負があった。

そうしたひとりよがりの傲岸さはかんたんに崩された。さきにも書いたとおり，霊交会に手書きの図書台帳があったのだ。あるとき作業中に霊交会代表からその簿冊をわたされ，これには驚いた。細かくみていないので，どの時点での台帳なのか，わたしのつくった蔵書目録との異同がどうなのかをまだ確認していない。わたしの作業に先行して，当事者によって，蔵書目録がつくられていたのである。また，わたしの作業中にあらためてでてきた，霊交会の機関紙である『霊交』も，大島の自治組織の逐次刊行物である『報知大島』も，どちらもていねいに紐や縷帯(!)で綴じられたり括られたりして保管されていて，後者にはしかも「石本」の印影のいわゆる三文判が押されていた。整理者，^{サイン}保管者の痕跡である。

いまとなつてはもう，台帳記載者や機関紙整理者の歴史意識を，もっとかんたんにいえば，歴史に寄せる気持ちを知る術はない。当時としては，過去の記録をつくるというよりは，現在のようすを記し，整え，残すことで，過去から現在につづくつながりを継いで，それをさらに未来へと送ろうとする気持ちだったのかもしれ

ない。彼を(おそらく彼女ではない)歴史家や歴史研究者と呼ぶかどうかはともかく，過去や歴史といったものは，専門家や職歴(職革になぞらえてみた。著者も「職業的歴史家」との用語を使用)の専有物ではない。あたりまえのことだ。

最高難度^{ウルトラG} では、「誰が歴史家なのか？」という問いは，なにを議論するために提示されたのだろうか。この設問のすぐあとに，「そうすると，何が歴史なのかっていうことがあらためて問題になっちゃうんですよ」と記してある。そうなるこれは，だれが歴史家か，歴史とはなにか，という歴史という知の始まりにかかわるような(だがそれはどうにも容易には解きようのない)根元の疑問が示されたにすぎないのか。ここにあらためて，第1章の表題をみることとなる——それは，「ケネディ大統領はアボリジニに出会ったか」だった。

著者はアボリジニへの聞き取りで，「アメリカのケネディ大統領が，グリーンジ・カントリーに來たっていうんですよ」という，彼らにとっての過去を知った。しかし，「僕たち歴史学者は，ケネディ大統領がグリーンジ・カントリーを訪問したこともなければ，二〇世紀も後半になって米国がイギリス相手に戦争したことなんかないと「知っている」」のだ。アボリジニには「かれらの歴史の文脈がある」，わたしたちは「それを「知ってしまった」」，それでは，「こうしたグリーンジの歴史分析を受け入れるかどうか」という，「応答責任(responsibility)」が問われていると著者はとらえたのである。Rohには，こう記されている。

史実性という呪縛から完全に解放された歴史学の方法をまじめに模索する必要があるのかもしれない……。

10) 本書第1章の「質問者1(実証主義歴史学者A)」への返答で著者は、「学術的歴史学」に馴染んだ「アカデミックな歴史学者」による「素朴実証学」を完全に否定してはいないこととなる。そこで反の語を()にいれた=括弧で括った。だが論点は「学術的歴史学」の少なくとも緩和ないし解消にあるはずではないか。

——ただし著者は、その記述のすぐまえに、「事実とは何か」ってという問いをちゃんと考えなきゃいけないんでしょうが、それだけで話が先に進めなくなると嫌なので、とりあえず、こう言っておきます」との留保をつけていた。

これまでは、歴史を記すということは、「学術的歴史学」の訓練をうけ、その技術を修得し、その職業界を闊歩する「アカデミックな歴史学者」にだけ、ほぼ、許された専門技能だった。その特権性をいったん棚上げしようとの勧めに読める。

ではどうするか。それが、「ギャップごしのコミュニケーションは可能なはずだって思うんですよ」との提案である。べつにいうと、「排除でも包摂でもない歴史叙述やエスノグラフィの方法はあるんだろうかっていう問い」であり、「その問題を粘り強く考えていく」との姿勢である。ここにいう「排除」や「包摂」とはなにか。それは、たとえば、ケネディ大統領がグリーンズにきた、というアボリジニの知を、「史実性の呪縛から解放されない」「歴史学者」は排除する、それを指し、一方で、「記憶論」や「神話論」にみられるという、それを排除したり否定したりせずに「包摂」する＝「掬いあげる」が、しかし当事者の「経験を無毒化してしまう」「巧妙な排除」をいっている。

では、どのような歴史の記し方になるのか。わたしには Roh を読んで、それがわからなかった。ここであらかじめのべてしまうと、Roh は、それを「粘り強く考えていく」という姿勢を提示する書なのだとおもう。「ギャップごしのコミュニケーション」というなすべき課題の遂行は、もちろん、「可能なはずだって思う」ことはできなくはない。「その問題を粘り強く考えていく」と掲げることも、当然のこと、できる。だが、そうした姿勢をみせる（にとどまる）本書は歴史記述なのだろうか。

いや、ていねいに書くならば——だが、本書は、従来の意味での歴史記述なのだろうか、としたほうがよかったかもしれない。まわりくど

くのべた理由は、歴史の記し方の分岐がここにあるような気がしたからである。1つの方向は、たとえば、オーストラリア・アボリジニの歴史という型の歴史記述で、「世界の歴史」や「民族の歴史」などと題されたシリーズの1巻にふさわしい、従来の、といてよい歴史の記し方である。もう1つの方向は、オーストラリアの、アボリジニの、歴史を記そうとするときに、その記し方やそれを記すものの思考法や立場や観点などと関連させながら、対象とする歴史の記し方の考察もふくめた歴史の記し方となる。

Roh は、後者の型を選択した。そうした試みの成否が問われる。ここでのべておくと、Roh はその試みを十分な果実として提示していないとわたしは読んだ。そのかぎりで本書は、未完の、未決着の、いや、しかしそういつてしまうと正当な完成や確実な決着があつて当然とみとおすこととなるので、ひとまず、着手されたばかりの投機なのである、ととらえておこう。

投機の中身 あらためて問おう—— Roh は読者になにをみせようというのか。第1章の「6 もうひとつの経験主義」の末尾に、（これは第1章の掉尾ともなる）、

オーラル・ヒストリーという方法が、たんに今まであった歴史学に新しいメソッドが増えたとか、史料の量が増えたとかいう話に終わるんじゃなくて、むしろ「歴史とは何か」ってという問題を、もう一回根源的に問いなおせるような、そういうものとしてオーラル・ヒストリーを練りあげることができるとしたら、こんな面白いことはないって思っています。

とのいわば宣言がみえる。さきにわたしは本書について、歴史の始まりにかかわるような根元の疑問が示された、と書いた。これは著者自身にも自覚のあったところで、やはり本書は、歴史の知り方や記し方の1つとしての既存の歴史学を、その「根源」（根元）において練りなおそうとする問いの著述なのである。その意味で、

またそのかぎりでは、本書は「ラディカル」なのだ。

著者がこうした問いを掲げるにいたったきっかけはなにか？——それは第1章5の節題にある「ジミー・マンガヤリとの出会い」なのだろう。

僕はといえば、ジミーじいさんのオーストラリア植民地史分析のユニークさと精緻さに衝撃を受け、彼を情報提供者としての「インフォーマント」というよりは、そこから政治思想や歴史分析を学ぶべき、ひとりの「歴史家」であると理解するようになりました。

というわけだ。それは、「自分だけが「現地の人々」と特別に良好な関係を構築したなんて、思っていないんですよ」「フィールドワークを行う研究者であれば、多くの方が経験したはずのいくつかの深い出会い、実現したラポール(信頼関係)の現実的ありよう」なのだとも説明される「出会い」と「経験」で、これが著者に、「超自然的現象を信じてはいけない、という近代主義の、アカデミズムの、世俗主義の要請が、実際に現地で経験・実感した(はずの)「ほんとうらしさ」を無理やり否認してはいないでしょうか」と気づかせた、との自覚をみせる。

ここにいう「ほんとうらしさ」とは、「素朴実証史学のなかでは、こんな歴史は、まあ排除されるわけです」と指摘される「ケネディ大統領がアボリジニの村に来たという歴史」「大蛇が洪水で牧場を流したという歴史」もかかわる。いうなれば、土地に馴染んだ歴史、それをわれらがこととして保持するひとたちにどのようにむきあうのかと、著者は問う——「本書において、僕は、ジミーじいさんをはじめとするグリーンジの歴史家たちの歴史分析を、どうしたらリアルに引き受けることができるのかについて、さまざまな検討をしたいと思っています」。

では、ここにいう人びと、たとえばジミーじいさんとはだれか？、あるいは彼らはどういう「歴史家」なのか？——これについては、さき

にふれた(本稿脚注9)「質問者2」への応答のくぐりで、

グリーンジの人々は、過去のできごとや経験を現在に語りなおし、再現しなおし、それを倫理的、政治的、霊的、思想的にさまざまな分析をくわえ、歴史から何かを学び、何かを伝えようとしている、という意味で歴史家なんです。

とのべている。「ジミー・マンガヤリという一人の傑出した歴史家の歴史分析を紹介する」とも評している。またべつな箇所では、「ダグラグ村には、現在あるたくさんのアボリジニ・コミュニティとは多少異なった設立の経緯がある点、さらに言うと、そのことに、グリーンジの人々が現在でも強いプライドを持っている」とも説明されている。

Rohが提示する論点の1つが、「歴史学者としてのエージェンシーを相対化してみる」ということにある。そうであるならば、さらに、「インフォーマント」として、「歴史家」としてのジミーじいさんを「相対化」する手続きはどう確保されるのだろうか。

「グリーンジ・カントリーには、職業的歴史家はいませんでした。ですから、ジミーじいさんをはじめ、僕が本書であつかう歴史家たちは、歴史語りを専門の生業とする人々ではない」との断りがあり、「ジミーじいさんの歴史分析が、グリーンジ社会全体を代表するわけではありません」との留保も示す。だが、ジミーじいさんとは、という、「実際、僕に一言も口を聞こうとしなかったアボリジニの長老だっていました」と紹介された、無愛想な、あるいは無関心なその長老とは、はっきりと異なる(はずだ)。歴史に関心を寄せないもの、過去から現在への時間を重視しないもの、過去をあまり必要としないものがあることを想定することは、そうおかしなことではない。そうしたものとくらべると、ジミー・マンガヤリもグリーンジの人びとも、いくらか、あるいはおおいに、ふつーとは異なっ

た様相をみせる「歴史家」なのである。

Rohは、自分が選びとった対象を、偶然が介在したにせよ、その選択によってあらわれてしまうなにかに対しての注意が弱かったり薄かったりするようにおもう。既存の歴史学や歴史学者の再考ないし批判は明瞭だ——「修正主義者たちに限らないですが、これまで多くの歴史学者たちは、原則的に自分の歴史叙述を「普遍化」しようとしてきたと、思うんですね。つまり、どこの誰がいつ検証しても、「実際そうだった」といえそうな歴史の叙述をめざしていますよね」というぐあいだ。これに対して Rohの著者は、

僕は、グリーンジの語る歴史をそういう意味で普遍化する意図はないんです。そうではなくて、歴史時空の多元性、個性、瞬間性、地方性を見出すためにこそ、グリーンジの歴史を真摯に受け止めるべきだと主張しているんです。

という。ここで急ぎ疑念を示しておく、たとえば、歴史教科書を執筆する能力と立場にめぐる歴史学者や、なにかしらの野望を抱いたり強い使命感を自覚したりする野心家にとっては、自分が記す、または納得できたり好んだりする歴史を「普遍化」しようとする欲求があるかもしれない。そうではない歴史記述者は、少し史料を読めば、歴史がいくつもあって、しかもそれぞれに固有であると、いくらか賢しかな頭で、知る。歴史に関心を寄せるものが、歴史の多元性、個性、地方性に気づくこともそうむつかしくはない。わたし(たち)と、彼(ら)や彼女(たち)とで、両者にかかわる過去の理解の仕方に違いがあることなどしばしばだから。普遍化というふるまいや、他方で、多元性等々を唱えることは、歴史の利用や活用なのであって、過去のとらえ方にある本質ではない。

ここで少しだけ細かな点を議論しよう。これまで多くの歴史学者が泥んできた「自分の歴史

叙述を「普遍化」しようとしてきた」という作業は、「どこの誰がいつ検証しても、「実際そうだった」といえそうな歴史の叙述をめざ」すことなのか?。この任意のものによる再検証可能性ということはあくまで手続きなのであって、それを経てどういう歴史像を描くかは個々の学者や研究者によって違はずだとおもう。ここに想定されている「普遍化」というのは、たとえば世界史の基本法則だとか人類に普遍の精神とか人間の本質とか国民のアイデンティティや民族の誇りというところを説こうとしてきたひとたちの歴史の記し方や歴史への姿勢といったものではないか。

経験と truthfulness 文章を切り貼りした批判だといわれかねないとの覚悟を自覚したうえでいえば、著者自身が「僕はいつも、いろんな言葉を使い回して試しているんですけども」と記しているとおり、本書にはあれこれの術語や用語が散りばめられている(正しくは、鏝められている)。本書の対抗姿勢はよくわかった。では、くりかえし引用すれば、「ジミーじいさんをはじめとするグリーンジの歴史家たちの歴史分析を、どうしたらリアルに引き受けることができるのか」「アボリジニの人たちの歴史分析を、真摯に共有できる言葉がいったいあるのだろうか」「ケネディ大統領がグリーンジの長老に出会ったという歴史を真剣に考える歴史学」と記しはするものの、本書の姿勢、あるいは課題に即していったい、それはどういった歴史の記し方や記された歴史となるのだろうか——ケネディとアボリジニの邂逅という知を「メタファーに還元してしまっは〔中略〕これこそが、アボリジニの信念体系の一方向的な暴力的な領有です」とまで論断するのだから(さきにみた、尊重という包摂は巧妙な排除だという議論もおなじ)、それではどうするのかと詰め寄りたくなるのが筋というものだ。

「僕は、ひとつのキーワードとして、経験(experience)という語を使っています」——第1章を読んだかぎりでは、著者みずから掲げ

た問いへの応答は、これしかみつからなかった。「歴史学はもう一度経験に戻らなくてはいけない——これは、僕のポストモダン史学批判です」「やっぱり歴史学って経験の学なんじゃないかと僕は思っています。経験に真摯であるような歴史学」「真摯っていう言葉で、僕は今、faithful(誠実な)という意味とtruthful(本当の)という意味を合わせて使っています」「歴史経験に真摯であるような研究方法を考えていくべきなのではないか」「歴史経験への真摯さ(experiential historical truthfulness)とはつまり、ケネディ大統領がグリーンジの長老に出会ったという歴史を真剣に考える歴史学のことで」と「真摯」の語をくりかえし使って示される姿勢がそれである。

ここでまた、急ぎ疑念を示しておく、著者自身も「ジミー・マンガヤリという歴史家の植民地史分析」ととらえてみせているとおおり、アボリジニの経験を、歴史学者であるという著者が、植民地という歴史において理解(しようと)しているのではないか。これはアボリジニの語ったことをメタファーやレトリックととらえる処理となりが、どれだけ違うのか。わたしにはおなじみに見える。これは聖書をなにかの教えとしてうけとめてもいけない、そこに記されている世界の始まりをそのままに、信じよ、でもいけないはずで、そのままにありのままにせよ、としかいえない徹底した原理のままの読み方をもとめていることとおなじに感じる(ここで聖書を持ちだすのは唐突かもしれないが、大島に調査にいったとき霊交荘でしばしば聖書を手にする。著者自身も Roh 第2章で「旧約聖書を読むことも歴史実践である」と聖書にふれている)。

なお、truthfulは「テッサ・モーリス＝スズキから借用」とのこと。

「経験っていうのが、個人の人生の結果であると考えられている限り、やはりまずいんじゃないか。個人主義リベラリズムの問題ですね。経験というのはやはり自己と他者の関係性のな

かで初めて立ち上がってくる」と説明されても、いささか、あるいはおおいに困ってしまう。歴史とは、過去をめぐる自己と他者との関係のなかで造形される知なのだから、それはとても当たりまえのことにすぎる。

「要するに」と語り始められる結語のようところで、「[「真実」という言葉に「誠実」っていう意味が重なるわけです」と表明される姿勢は、やはり、問いのポーズであって、それこそが Roh の(少なくとも第1章においては)基本姿勢なのである。問いの書である Roh ということだ。

歴史実践の手続き さて、順序よく読んでゆくと、つぎは Roh 第2章「歴史をメンテナンスする—歴史する身体と場所」となる。節の題目をあげよう——「1 歴史実践とは何か」「2 歴史する身体と世界の歴史」「3 移動の知識学」「4 グリンジ社会の時間性」「5 グリンジ・カントリーの歴史実践」。

すでにみたとおおり、「歴史実践」も「歴史をメンテナンスする」も「歴史する」も同義とみてよい。まずくりかえし引用すると、「日常の実践において歴史とのかかわりをもつ諸行為、それをここでは歴史実践(historical practice)と呼ぶ」ということだし、もう2つあらたに引用すると、「歴史実践は、歴史学者におよそ限定された活動である歴史研究や、学校の授業などよりもはるかに多様な、人々が歴史に触れる広範な諸行為をさす術語である」「歴史実践の様式は多様である」。著者自身がいうとおおり、また第2章冒頭で著者自身がこまごまとその具体例をあげたところにみえるとおおり、著者のいう「歴史実践」は「広範な諸行為をさす術語」であるだけに、これを軸とする論述はあまりに茫漠としてしまうはずだとおもう。著者の調査もフィールドワークも観察も論述も、もっと限定されているはずなのだ。

この第2章では、「グリーンジ・カントリーで行われていた歴史実践のありよう」をとりあげると提示する。ついで、「もちろん」という、

これはどういう意味での使用なのか明瞭ではないのだが、さきに「歴史実践の諸様式は、時代や地域、階級やジェンダー、信仰や趣味などによって多様でありうるだろう」と示してあったのだから、そのすべてをとりあげるのではない、というために前置きした副詞なのだろうか。

もちろん、ここで報告するのは、筆者がそこ〔グリーンジ・カントリー〕に滞在していた限定した時期に、限定した人々と、限定した場所で共有された歴史実践である。〔傍点は引用者による。以下同〕

というわけだ。3度も「限定した」という語が使われているのだから、さきにあげられていた見通しのとおりということだ。ついで、

私は、自分が経験したグリーンジ・カントリーにおける歴史実践のありようから、過去のできごとが現在にもたらされる手続きの、そのひとつのありようを示したいと思う。その一方で、ここで紹介するグリーンジ・カントリーにおける歴史実践の様式が、どの程度の一般性をもちうる(べき)かについては、読者の判断にまかせたいように感じている。ローカルであることの意義を強調しつつ、ローカルであることの越境性にも関心をもつゆえんである。

といい、さらに「もう一点」をくわえる。

私は、グリーンジの長老たちが私に教えてくれた歴史実践のありようを、かれらが私に示してくれたように、そのままここに再現することはできない。〔中略〕グリーンジの長老たちは歴史書を書かない。あなたは、不可避免的に保莉が書いた日本語の本を読んでいるのである。この避けがたい翻訳と解釈の作業。〔中略〕つまり、避けがたい翻訳と解釈の作業は、グリーンジ・カントリー内であっても、歴史の条件である。

——第1章で「歴史実践」という術語を説き、

その論点を提示し、ついで第2章で、その具体相をのべるという展開をRohはとっている。著者は第1章で、「グリーンジの歴史分析を受け入れるかどうか」「ハイブリッド化を「かれらの実践」の問題ではなく、「われわれ研究者の実践」の課題として受け入れるかどうかです。歴史の多元化を本気で推進するつもりがあるかどうかです」との指針を掲げていた。そのとき、他者の経験を「尊重」という態度もまずいと退けられていたのだ。

そうした課題が設定されていた第1章を経て、グリーンジ・カントリーにおける「歴史実践」の具体相を論述する第2章の冒頭で、「歴史実践」を共有したのだ、とそれがすでに完了済みのこととしてかたづけられたり、提示された「歴史実践」が一般性をもつかどうかの判断が読者にゆだねられてしまったり、また現場の「歴史実践」をここでは翻訳し解釈したのだ、とあっけらかんと(わたしにはそうみえてしまった)披露されてしまったりしたのでは、すくなくともわたしという読者は困惑してしまう。これでは、「歴史実践」という経験の手続きが、曖昧、未完、不備、だとおもう。

もういちど、手続きを Rohでは「学術的歴史実践」という用語もあるので、「歴史実践」それ自体は、なにもこの著者に固有の方法や概念ではない(言葉としては新規かもしれないが)。ここに著者自身が「キーワード」だという「経験」の語を引きあわせてみると、「歴史実践」とは、あるひと(びと)が(他者とかがわりのある)自分(たち)の過去の経験の仕方やそのあらわし方であり、また、そのようすを調査し、観察し、それをさらにあらわしたり、あるいはもういちどあらわし直したりする経験の謂である。

あるひと(びと)の経験を、わたし(たち)がまた経験するのだから、それを共有というもうまいもそれぞれに勝手ではあるが、これを、共有した、であれ、共有された、であれ、そういい切ってしまうところには、ある力、ある作

用、ある横領が発現するのであり、それを政治というも、あるいは、それをこそ歴史というも可能なのだとおもう。そこには、わたし(たち)の共有と、あるひと(びと)との共有がそれぞれにあらわれているはずなのである。その検証、吟味、思索はどうするのか。

また、「一般化」というとき、なにを想定していたのだろうか。なにが、どうなると判定されたときに、この「一般化」が議論できるのだろうか。これは第1章で著者が避けていた、「普遍化」とは違うのか。わたしには、ここでの議論がよくわからなかった。

さらに、「翻訳と解釈」というとき、そうした用語を使うかどうかはべつとして、フィールドにあったなにかしらの現象や事態を、そこでのワーカー(worker)がそのままに提示するのではないこと、提示できないことは、とても当たり前なことではないのか。「翻訳と解釈」の用語にかえて、理解、といってみれば、それはよくわかるようすではないだろうか。わたしたちは、フィールドで調査したり観察したりしたその現象や事態を、わたしたちによるなにかしらの理解として表現したり提示したりしているはずなのだ。Roh第2章では著者自身が、「私の理解では、移動と知識の関係についての考察は、グリーンジ・カントリーにおける歴史実践のありようを理解するうえで決定的に重要である」と記している。意図してのことなのかどうか、ここで「理解」の語を2度使っているところに、「歴史実践」がある理解であること、なにかしらの理解のあらわれであること、が明瞭にあらわれている。

Rohでの議論が、歴史をめぐる専門性、もっといって特権性、べつにいいかえると奥儀や相伝を避けようとしているようすはよくわかる。だが、そのための手立ては、とりたててめずらしくはない、むしろ歴史研究としても当たりまえの作業だとおもう。第2章は、「身体」「移動」「時間性」という観点または概念で、著者がグリーンジ・カントリーにおける「歴史実践」を理

解したまとめの論述なのである。だから、「情報システム」「知識体系」「世界観」の用語が使えるのだ。

ある時代や社会に、固有の「世界観」をみつけること、つかみだすことは、歴史学であれ人類学であれ、ごくふつ々の作業である。もちろん、それとの対照によって、自分(たち)が馴染んだ「世界観」や、自分(たち)には当たりまえだったり固有だと自負していたりした「世界観」を再考するかどうかは、べつのことではあるが。

「だから」という前置きがあつてのべられる、「歴史実践は、感じることであり、知ることであり、教わることであり、思い出すことであり、演じることである」との感慨も、けしてこの著者にだけ許された、著者のみがみつけ得たところではないはずだ。研究者であれそうでないものであれ、史料を読んだりフィールドワークをしたりするなかで、そう感じたものは確実にいる。それを論文に明記するかどうかの違いではないか。またさきの引用のすぐあとで、「歴史は、生きられる経験なのである」とみるとき、この観点や論点が、歴史をめぐる研究史という歴史のなかで、どう実践されたのかを説いたほうがよかった。

植民地史分析 第3章「キャプテン・クックについて」は、後注で、Deborah Bird Roseの稿を「ローズ氏の許可を取り、ここでは、ローズの分析は掲載せず、ローズが記録したホブス・ダナイヤリの独白のみを収録した。私〔Roh著者〕自身は、対話型の聞き取り調査を重視したため、このような独白型の記録を録ったことはないが、これも重要な実践的記述形式であると考え、本書に再録する」と説明された、「ホブス・ダナイヤリの植民地史分析」との副題があつた章である。

ローズによって記録され、著者によって訳されてRohに収録されたホブス・ダナイヤリの「独白」に「植民地」の語も「植民地史」という術語も登場しない。フィールドワークをとおした記録が、「植民地史分析」と翻訳、解釈、

理解されたのである。くりかえせば、ホブス・ダナイヤリの「独白」を「植民地史分析」ととらえたのは、ローズか本書著者であるはずだ。

第4章「植民地主義の場所的倫理学—ジミー・マンガヤリの植民地史分析」も同様。「アボリジニの人々の倫理地理学にそくして回答を探求することが何より大切なのだ」というが、ジミー・マンガヤリは、図4-1に示されたとおり「三本のドリーミングの道跡^{トラック}」を記しただけなのだ。いやもっと厳密に言えば、「彼はまた、砂上に三本の線を西から東に引く」とともに、それになにかしらの説明をくわえただけなのだ。「ジミーじいさんの教えを理解」したのは当然のこと、それを聞き、Rohに記した著者だし、それを「教え」と「理解」した学者が彼なのだ——「この倫理的かつ地理的な砂絵の技法によって、オーストラリア植民地主義の歴史分析がなされた」と「まとめ」たのも彼。この引用にある「倫理的」「地理的」「砂絵」「技法」「オーストラリア植民地主義」「歴史分析」も彼の術語。さらに、「ジミーじいさんの分析が、ローカルな視座に立ちながらも、いかに正確で洞察力をもっているかがわかるだろう」（下線は引用者による。以下同）という評価をおこなった学者も彼。

第1章と第2章がなければ、第3章と第4章は、聞き取りというフィールドワークをふまえた、よくできたオーストラリア植民地史誌と読めた。いかえれば、第1章、第2章と、第3章、第4章とのあいだに、思索とその論述のうえでおおきな溝があるとわたしは読んだ。

第5章「ジャッキー・バンダマラー白人の起源を検討する」では、よりいっそう解釈学が展開するとみえる。「アボリジニのオーラル・ヒストリーは、単に「学術的な歴史実践」を補完する史料として用いられるべきではなく、アボリジニの歴史実践の内部から認識される必要がある」という主張も、ひとまず当たりまえとうけたうえで、そこにいう「内部から」が詳述されなくてはならないはずだった。そしてその「内

部から認識」とは、あくまで、アボリジニではない学者が「内部」「から」「認識」したと示されるなにかなのである。

「グリーンジの人々は、植民者であるヨーロッパ人とかれらの法の、歴史的・存在論的起源の発見に成功したのである」「グリーンジの歴史家たちによるヨーロッパ史分析には、植民地的過去におけるかれら自身の経験も反映されている」「アボリジニ」が入植者たちの思想と実践の構築物であったのと同じように、「白人」もグリーンジの思想と実践の構築物であった。これらのアイデンティティは、オーストラリア植民地主義の二重の産物なのである」という学者の分析も、「ドリーミングの宇宙観」や「アボリジニの世界観」をとらえてみせるふるまいとおなじである。

このことにRohの著者は自覚があったか——「その〔探究の〕過程が、かぎりなく人類学的解釈学になりかねないことを懸念しながらではあるが」との1文があるので、「懸念」があった気配はある。それを詳述するところに「ラディカル」な姿勢があらわれたはずなのだが、Rohにいう「ラディカル」とは、どうも、「アカデミックな歴史学者はいまや、あらたな方法論的問題に直面しているのではなからうか。それは、アボリジニの過去にたいして、西洋近代的概念としての「歴史」（のみ）を適用させる根拠は何か、というより根源的な問いである。実際、少なくともアボリジニ史学のあいだでは、アボリジニの過去に関する歴史分析の妥当性にたいしてさまざまな疑問が提出されている。そして、サバルタン研究といった国際的・学際的場でもそれは同様ではなからうか」というくらいなのである。

リアリティ 第6章「ミノのオーラル・ヒストリー—ピーター・リード著『幽霊の大地』より」は、章の副題にあらわれているとおり、これはRohの著者ではないものが執筆した稿で、なぜこれがここにおかれたのか、Rohを読んでよくわからない。章題につけられた後注をみ

ても、出典の書誌情報とその著者についての紹介があるだけで、Roh著者以外の文章をここに置くことで、Rohがどう読めるのか、どう読むこととなるのかは明らかにされていない。ただ、1点、「リアリティ」という論点の提示があったことが重要だとおもう。本文わずか14頁だけの章に、「リアリティ」の語が14回も使われ、「リアル」の語の使用も2回みえ、「実在」の語は1頁の紙面に7回も一気に登場する。これらの語は、あだやおろそかに記されたわけではないはずだ(Roh著者によるのか、ピーター・リードによるのかは不明)。これは、なにを意味するのか、あるいは、なにを考へることとなるのか。

この章はどうもひとまずは、ピーター・リードによるRoh著者の紹介となっている。リードはRoh著者がオーストラリアのグリーンジの人びとに会いにいて数日したところで、「霊性(スピリチュアリティ)に向きあわなければ、かれらの歴史を書くことはできない」(原文にある傍点を引用にあたって略した)という「人類学のあるテキストが彼に教えていたことを理解しはじめた」と伝える。「霊的に生まれ変わる(spiritually transformed)」との表現もみえる。調査地で暮らしながら調査をつづけるなかで、「ローカルな場所の力は、ミノ[Roh著者]のリアリティの知覚をゆがめはじめた」という。この章で「リアリティ」の語が用いられた箇所はこの引用部分に始まる。調査地で「[調査者]自身の理解力を超える何かを、かれら[調査されるものたち]が見たり経験したりしていたと確信する」ようになるようすや、「神秘」といってあらわされる「ことを学んでいく(absorb)」といった変化もあわせて示される。ちょっとみると、この章では、フィールドワークをふまえた反「西洋的経験主義」が提唱され、「非西洋的な思考」が推奨されているようである。

だが、そう単純ではない。ピーター・リードはこう記した——「異なるリアリティの数々、異なる世界理解の諸様式は、これまでは唯一確

かな解釈だと思われていた、ただ一つのリアリティや世界理解と共存することが可能であるようだ」、そしてそのためには、「ローカリティが重要だ」というのである。この章は、「ローカリティ」が賞揚されて終わる——「身体的、感情的、霊的に親しみをもったローカリティは、迫りくるグローバルな画一化と瓦解しつつある国民国家という二つの極とは異なるオルターナティブなのである」。

複数、共存 さきにも書いたとおり、わたしにはよくわからなかった、Rohにおけるこの第6章の位置づけは、あえてそれをいうと、ピーター・リードの記述を借用して、自己の議論の確からしさを示しているともみえてしまう。リードは、「オーストラリア国立大学教授、オーストラリアを代表するオーラル・ヒストリアンである」、「その〔アボリジニ親子強制隔離政策の被害者たちの〕本格的なオーラル・ヒストリー調査をおこなった歴史学者でもある」というのだ。

リードが価値をおく「ローカリティ」とは、さきにわたしが書いた文言をくりかえせばそれは、土地に馴染んだ歴史、ということなのだろう。それは、たとえば、調査研究がおこなわれるオーストラリアの調査地に住んではいない調査者にとって「オルターナティブ」なのだとも評価されなければ意味を持たないなにかではないはずだ。Rohに籠められた文脈はそうではなかったのか。ここでまた、さきにわたしが書いた疑義をくりかえすと、「ジミーじいさんのオーストラリア植民地史分析」とRohの著者はいうのだが、ジミーじいさんは「オーストラリア植民地史分析」をおこなったのだろうか。そうではないはずだ。

オーストラリアの調査地をめぐる「ローカリティ」を「オルターナティブ」としたり、ジミーじいさんの所為を「オーストラリア植民地史分析」としたりする評価や意味づけは、「一方的で暴力的な領有」とどこが違うのだろうか。

だから——ここでリードのいう「異なるリア

リティの数々、異なる世界理解の諸様式は、これまで唯一確かな解釈だと思われていた、ただ一つのリアリティや世界理解と共存することが可能であるようだ」との推断が必要となったのか。だが、ここにいうのは、「西洋的経験主義」「西洋的な思考」と、「ローカリティ」や「非西洋的な思考」との「共存」なのか、「ただ一つの」という、過去のものではあれ、ともかくも優位性をあたえられたそれはなにか、「数々」というとき、いったいその数はいくつまで想定できるのか、いずれもわたしにはよくわからなかった。わたしの貧しい英語力から単語を引きだしても、Rohの主張は、localityやvernacularをヨーロッパなるものに對置するというのではないはずだ。それでは単純な二分法にすぎないのだから。

心性 第6章はともかくも、さきに引用した2箇所の記述——「靈性(スピリチュアリティ)に向きあわなければ、かれらの歴史を書くことはできない」、しかもフィールドでは「ローカルな場所の力は、リアリティの知覚」を変化、変形、変容した——にみえる論点を提示したかったのだろう。ただここで、「靈性」だの「デビル-デビル」などを持ちだすから、ことが厄介になる。

わたし自身の例をあげると、このあいだ、大学キャンパスのまえにある横幅の広い急な坂をくだるときに、わたしは舟を携えていた。その坂のしたのこれまた幅の広い水路は、わたしの調査研究のフィールドである大島につづいている。そこには、大島ゆきの船ともう一艘ゆき先のわからない船が停まっていた。すると、どちらがさきだったかよく覚えていないのだが、順序はさておくと、その2隻の船が沈んでしまったのだ。呆然とするわたしは、自分の抱える舟の綱を手離してしまい、それも沈んだ。さきに沈んだ船の乗客を救おうとしてわたしは水路に飛びこみ、凄まじい水流のなかで綱につかまりつつ、ひとりの遭難者を助けることができた——という夢をみたのだった。目が覚めた

とき、気持ち悪いほどに鮮明に映像が浮かんだ夢だった。

わたしの勤務する大学のキャンパスまえに、そうした坂はない。夢をみたあと寝覚めの朝のニュースで、そうした船の沈没は報道されなかった。だからといって、わたしのみた夢がまったくの絵空事だと、だれが、なぜ、いえるのだろうか——といってしまつては、わたしの頭がおかしいのだろうか。わたしが大学に勤めていること、ときどきは大島にゆくこと、大島にゆくには船に乗らなくてはならないこと、という実在のことがらがこの夢には確かにあった。しかもその夢は、なかなかまとまらない大島でのフィールドワークの論考を考えあぐねて寝たときにみたのだった。では、せめて、実在のことがらをふまえた夢は、なにをあらわしているのか、と問うこともおかしいのか。

ではつぎの卑近な例はどうか——21世紀を生きるわたしたちにとって、携帯電話はみだかに当たりまえにある、日常生活に欠かせない1つのアイテムとなっている。だがそれは、「歩スマホ」と呼ばれる用法に馴染む使用者を死に到らせることもある。駅のホームや踏切で実際に起こっていることだ。こうした電話を携えて死んだり怪我したりという出来事は、携帯電話登場初期のあのかい箱型のときにはなかっただろうし、多くの家庭に1台しかなかった固定電話のときにもなかったはずだ。わたしたちが暮らす時代と社会とは異なる時空に生きるものにとってみれば、ほぼひとにとっての必需品となっていながら、携帯しているものを傷つけるあの小さな機器が悪魔にみえるのではないか、あるいはなにかしらの魔性をそれに観取するのではないか。そうした感性があったとき、それに泥むものは愚かなのか。

「ローカルな場所の力は、ミノのリアリティの知覚をゆがめはじめた」というとき、その変化や変容は、なにか否定されるべきようすなのか、歪むことは望ましくないことなのか。日本語の、ゆがめる、歪む、には悪い意味あい

じられるのだが。そうした是非をひとまずおけば、「リアリティの知覚」が変わってしまう体験は、その長短、遅速、深淺、濃淡を問わなければ、そしてそれに気づくかどうかをべつとすれば、それこそ日常生活に遍在しているのではないか。「リアリティの知覚」がなにかしら変わるようすはむしろ、ものごとをきちんと考えようとするときに必要なところ構えであって、それによって知ること、わかること、つかむことは、なにも靈性などとことさらに神秘めかしているようななにかではなく、それは、こころのありよう、心世界、マンタリテ、コスモロジー、とこれまでも（ただしおもに研究の業界で）いわれてきたところなのではないか。

わたしたちは、人びとがそれぞれにこころのなかに思い描いてきた世界を、どのようにつかまえて考えるのかを問うている、問うてきた、はずなのだ。その具体例は、「民衆思想史」、あるいは「民衆思想研究」と呼ばれてきた領域にある（あった）。

歴史 序章と終章をおくという構成をとらない Roh ではあるが、内容からすれば、第1章を序章に、第7章を終章としてもまちがいはないだろう。その第7章は、あらためて Roh が、歴史なるものを考察の対象にしているとの姿勢をみせる。ここには、「よい歴史と悪い歴史」「危険な歴史」「歴史の限界」といった魅惑の、だがもしかすると議論を混乱させるだけにとどまってしまうかねない困惑の術語がならぶ。それを乱暴に括ってしまうと、歴史には正統と非正統があり、それはこれまで「西洋出自の〈普遍的〉歴史学」「西洋出自のアカデミックな歴史」が判断し、あるいは、それが正統な歴史そのものであった。だが現実には、歴史なるものは1つではない。そこで、「多元的な歴史時空におけるコミュニケーションを放棄しないために必要な歴史叙述の方法を模索する必要を訴えたい」とここでの課題が掲げられた。「模索」という語を覚えておこう。

かつて唱えられた「歴史とは何か」という問

いがいまや、「そもそも歴史研究は可能なのか」へと移ったと Roh の著者はいう。もっとも、「歴史とは何か」という問いは、だれか、特定の、ひとりないし数人の提唱といえる質問なのではなく、それは、だれにでも、つねに、問われていることがらだといってもよい。この問いは、「歴史の相対性をめぐる議論」でもあり、「『よい歴史』を志向する歴史学の伝統」をゆるがすものと想定されている。Roh のこうした問いは、あらためていえば、「グリンジの歴史家たち」が著者に語った「歴史物語り」が始まりとなっている。著者はいう——「グリンジの歴史家たちは、オーストラリア植民地史に関する歴史物語りを熱心に筆者に語ってくれた。それは植民地史であって、いわゆるアボリジニの神話ではなかった。さらに、過去を探索し分析するグリンジの歴史実践を単なる記憶と呼ぶこともできないのは明らかだ」。ここにいう「植民地史」とは、「北部オーストラリアの多くのアボリジニの人々にとって」は、「牧場開発」の歴史「を意味する」。「開発」とは、「アボリジニの土地への侵入」「追い出し」「殺害」「殺戮」「捕獲」「低コストな牧場労働力として利用」を内実とする。

当初著者は、「文献検索によって得られるグリンジの植民地史に関する知識」として、そうした「開発」の中身があり、「こうした歴史理解をグリンジの人々自身の語りで肉付けるような、いわば歴史学者にとって「便利」なオーラル・ヒストリーを収集することを期待して出かけていった」とふりかえる。そのとき著者は、「白人がやってきてからのあなた方の歴史を学びたい」という「申し出」をした、「グリンジの人々が語るに値すると考える歴史を、語りたときに語ってもらえばよいと考えていた」ともいう。グリンジの人びとは「私〔Roh 著者〕が学ぶべきオーストラリア植民地史を聞かせてくれた」。それは、「確かに植民地史であって、アボリジニの創世神話ではなかった。にもかかわらず、グリンジの歴史物語りは、決してアカデミックな歴史学者が歓迎するような「よい歴史」では

なかったのである」と著者が掲げる問いの背景や経緯が示されたといつてよい。なぜ、「よい」歴史ではなかったのか。その「歴史物語り」には、「歴史の公共性」に照らし合わせて擁護不可能な内容が多数含まれていた」から。もっとかたんにいえば、「存在しない」「史実」が語られていたからだ、という。

歴史①② グリンジで語られる「歴史物語り」を聞いて Roh 著者は、それを「全体を想定しない断片、〈普遍的な〉歴史時空に還元不可能な歴史」ととらえ、「普遍化を志向する歴史学者には「間違った歴史」にみえてしまう歴史といつてもよい」とみせ、「歴史学者が「その歴史は間違っている」と語るとき、そうした発言がいかなる知識体系に条件づけられているのかを見定めることが重要である」と思索を動かし、「このようなアボリジニの人々による歴史実践が我々に突きつけているのは、歴史時空の根源的多元性であり、西洋近代を普遍化することに取り憑かれてきたアカデミックな歴史の限界である」と指摘した。「自らの普遍性の限界を認識」したのならば、「その限界の向こう側にひろがる多様な歴史群〔中略〕とのコミュニケーションの可能性を模索することではなかろうか」との課題を掲げる。これを、Roh 著者が提示した歴史①としよう。Roh では「地方化された歴史」の語であらわされている議論である。ここにも「模索」の語がみえる。

もう1つの議論は、「複数」や「多元」といったたんに多数や多様というにとどまらず、また「史実」などといったところからもっと超越した、「超自然的な現象や存在を基礎にした歴史分析」または「歴史解釈」についてとなる。Roh 著者は、「超自然的な現象や存在」は、「学術的歴史実践に生きる歴史学者を大いに戸惑わせるはず」だし、「アカデミックな歴史家」は、それを「人類学的に解釈」してしまうだろうとみなし、「学術的な人類学・歴史学は、自らの普遍性、公共性に固執せざるをえないがために、その限界に直面する」と指摘する。

ここから著者はつぎのとおり議論を展開する——「学術的歴史学は、たしかに超自然的存在を記述する言語をもたない。しかしその一方で、超自然的存在はグリンジやサンタルと同様に我々の生活世界にとって身近である」→「西洋近代が要請する世俗的時間意識と、超自然的な時間意識は、我々のうちに同時に存在している」→「人々は、多元的世界を二重の意識によって実際に生きているのであり、両者は矛盾しつつも相互に結びついてもいる」。「我々にとって信じることはできなくとも」、一方でわれわれもそれと「無縁に生活しているわけではない」という「世界」があるという。そこが複数の「歴史実践」が交差する「世界」で、その「世界」を、その「世界」で語られる「ギャップごしのコミュニケーション (communication over the gap)」を Roh 著者は提唱する。それはまた、「グリンジの歴史をアカデミックに普遍化 (= 世俗化) せざるをえない意識と、こうした普遍化を拒んで歴史時空の多元性を引き受ける意識とを同時に保ちながら歴史叙述をおこなう態度」でもある。

さきにみた「学術的歴史実践に生きる歴史学者」も「アカデミックな歴史家」ももてあます「危険な歴史」を〈普遍化〉不可能な歴史として、無毒化せずにそのまま引き受け(ようとす)る態度も同時に求められている」ともいう。「無毒化」という術語もまた、読者を魅惑しつつ、だが困惑させもするだろう。さきの引用部分につづけて、「この二つの歴史叙述を矛盾しつつも同時に行なうこと。これこそが、ギャップを承認しつつもコミュニケーションの可能性を放棄しない態度ではなかろうか」との見通しが示されている。これを Roh 著者が提示した歴史②としよう。Roh では「ポスト世俗的な歴史叙述」の語で著されている議論である。

「クロス・カルチュラライジング・ヒストリー」 従来の議論を批評し、それを否定したり超克したりしようとするとき、それにみあったあたらしい言葉が記されることがある。

なにかを参照したり借用したりしてつくりだされるあたらしい言葉は、その含意とともに吟味され検証され、それが活かされたり無視されたりしてゆく。

なぜ、たとえばグリーンジの人びとの「歴史物語り」を「神話」や「記憶」としてすくいあげてはうまくゆかないのか。それでは、調査し、観察し、研究するものと、観察され研究されるものとのあいだの「権力関係は無傷のまま温存されてしまう」からだという。では、どう記すか——「多元的歴史時空を多元的に記述するためのアプローチ」と著者が「理解」する「歴史の詩学」を参照して、それとさきの「地方化された歴史」にかかわる議論とが「交錯する地点で営む歴史叙述」、これを「クロス・カルチャライジング・ヒストリー (cross-culturalizing history) の企てと呼びたい」と示された。それはまた、「アカデミックな歴史がそれ以外の歴史を〈普遍化〉しようとする際の限界に留意し、多元的歴史時空において相互の交渉・接続・共奏をうながすような歴史叙述の方法」でもあるようだ。

ここで用意周到にも「十分に予想される批判」への反論が示される——それは、「〈グリーンジの歴史実践〉なるもの〔これはまたグリーンジの人びとの「歴史物語り」でもあろう〕を本質化し、アカデミックな歴史叙述との二項対立関係をことさらに固定化していないか」との想定批判への「二重の回答」として記されている(傍点原文)。

「回答」は、「第一に、戦略的本質主義について。コロニアルな権力構造を批判するエリート知識人は、ときに言説分析という自ら学び知った方法を、「わざと忘れ去ってみる＝ときほぐす」必要があると訴えたい」。

ここでRoh著者は、「二項対立関係」はグリーンジの人びとが採用した「戦略的本質主義」でもあった、アボリジニとそうではない白人というこの図式は彼らがみずからを「本質化する」ことによって対立を明示して相手を批判する

「戦略」なのだから、それを「啓蒙主義的に脱構築すること」を、ひとまずは、「わざと忘れ去ってみよう」というのである。

ここで注意すべき点は、Roh著者が、「グリーンジの長老たちの期待は、私〔著者〕が学んだグリーンジの歴史物語りを「反植民地主義的言説 (counter-colonial discourse)」として(のみ)扱うのではなく、「実際にあった歴史」として物語ることであるはずだ」との記述である。これまでに本稿でわたしがのべたとおり、グリーンジの人びとの「歴史物語り」を「植民地史」などとする解釈や理解はRoh著者のものであって、そのことを自覚しているのかどうか、そしてその「歴史物語り」はいったいなにか、Rohでは不明瞭だったのだ。ここではそれをふりかってみて、いくらか曖昧ながらも「実際にあった歴史」と受けつけよといっているのか。だが正確にはこの文は、「実際にあった歴史」として物語ることであるはずだ」と記してある。この「物語る」の主語はなにか。文章をみわたせば、これはやはりRoh著者が「実際にあった」歴史として物語る」でよいのだろうか。かならずしも明瞭ではないものの、Roh著者の目配りとして読めばよいのかもしれない。すると、聞き手の解釈や理解よりも、そのままに「歴史物語り」を聞くということとなる。

ついで、そのように聞いたグリーンジの人びとの「歴史物語り」を、著者がたとえばRohにどのように記述するのかを問うているようにみえる。それを著者は「特権化」「全体化・固定化」の言葉で表現している。さきの「二項対立関係」をめぐる「戦略的本質主義」にかかわって、「こうした態度は、私〔Roh著者〕がダグラグ滞在中にもっとも親密なつきあいをしたグリーンジの男性長老たちを特権化してしまう危険をはらんでいる」「西洋型の学校教育を受けたことのないアボリジニの男性長老を中心に教わった歴史物語りが、私〔Roh著者〕のエスノグラフィックな記述のなかで「グリーンジの歴史」として全体化・固定化され、例えばグリーンジ・カントリー

に暮らす女性や若者の歴史の語りを抑圧している可能性はないか」といった危惧の表明となっている。これを Roh 著者は、「ハイブリッド性に関する第二の回答が不可欠となる」と示した。

それを Roh 著者は、「私はまずグリーンジの植民地史分析は、その定義上、既に／常にハイブリッドあることを強調したい」と応じてみせた(傍点原文)。グリーンジの人びとの「歴史物語り」を「植民地史」または「植民地史分析」といったときからそれは「ハイブリッド」だったというのだ。つづけて「西洋近代がもたらした知識や事物の流入なくして、グリーンジの歴史物語りに「キャプテン・クック」や「ウェーブヒル牧場」が登場する余地はない」とつけくわえる。

第1に「二項対立関係」はグリーンジの人びとの「戦略」だった、そこで「批判」する相手を名指し得た時点で、第2にすでにそこに「ハイブリッド」な「歴史」があったのだ、という反論で、なるほど「二重の回答」の表記にわざわざ著者が傍点をふったわけがわかった気になる。だがよくよく考えてみると、ここで「植民地史分析」の6文字に傍点をふったのは Roh 著者だし、そうとらえてみせたのもやはり同人で、さきの、「反植民地主義的言説(counter-colonial discourse)」として(のみ)扱うのではなく」ととらえてみせたのも Roh 著者だったはずだ。どうにもこれでは堂々めぐりの議論のようだし、「十分に予想される批判」だという「二項対立関係をことさらに固定化していないか」は、「ことさらに固定化」をのぞけば、これは甘受すべき批判ではないのか。というよりも、Rohは「多元的歴史時空を多元的に記述」しようとしているのだから、「二項対立関係」は、あるいはそうした表現がいやであれば、複数の歴史、複数の歴史の記し方、Rohにもっともふさわしい表現を用いると複数の歴史実践となろうか、それは織りこみ済みのはずだとおもう。

Rohのつぎの議論——「むしろこのハイブリッド性に関して注意を喚起したいのは、こうした歴史実践のハイブリッド化が、かくも一方

向にのみ進行していることの問題性である」との指摘、そしてここにいう「一方向」とは、もちろん、といってよいだろう、「西洋近代の絶え間ない流入によって、グリーンジをはじめアボリジニの歴史実践がどんどんハイブリッド化している」という方向で、ここにこそ留意すべきだ、という著者のとおりだとおもう。

Rohの議論、ここにいう「クロス・カルチャライジング・ヒストリー」は、二重の意味で「権力作用を問題」とするとの見通しが、おそらく、のべられている。1つが、さきの「一方向」にかかわって、「アカデミックな知の産出構造、そしてそれと共犯関係にあるグローバルかつナショナルな政治経済構造が再生産し続けている権力作用を問題」とすること、もう1つが、これまたさきにあげた「神話」や「記憶」としてグリーンジの人びとの「歴史物語り」を「包摂」してしまう、温存された「権力関係」を廃棄することである。

「歴史経験への真摯さ」では、指摘された「ハイブリッド化」の「一方向」性、この回避や解除の手立てをどうするのが、なぜわたしたちは、グリーンジの人びとの「歴史物語り」にある「超自然的な現象や存在」を「(信じることができないとしても)一定の範囲で理解することができるのか」との問いに継がれる。そこに提示された術語が、「〈歴史への真摯さ〉(historical truthfulness)」である。これはすでに Roh でも説かれ、本稿でもみたところである。この第7章での議論をあげると、たとえば、「キャプテン・クックがグリーンジ・カントリーにやってきてアボリジニを撃ち殺した」という「歴史物語り」には、「史実」ではないことがふくまれている。たとえそうだとし、「オーストラリア侵略は起こり、アボリジニは殺されたのである」から、「我々はグリーンジの語る物語に〈歴史への真摯さ〉をみいだすことができる。これは、ひとえにグリーンジの語る歴史が経験的(experiential)に紡ぎだされたからなのではなかろうか?」という。ここにいう「真摯さ」と

はさきにみたとおり、「誠実な」「本当の」ということだろう。

ここでもやはり、テッサ・モーリス＝スズキが参照され、「歴史的眞実(historical truth)」との対比で「歴史への眞摯さ(historical truthfulness)」への注目・シフトを訴えている」のが彼女で、また、「歴史への眞摯さは、歴史を探索する主体と探索される客体との関係性のうちにある。つまりここでは、歴史家が無尽蔵な歴史的眞実に向かうさいのプロセスに重点がシフトしているのであり、必然的に過去に接近しようとしている歴史家自身のポジション、歴史家もっている偏見^{バイアス}に最大の注意を払う必要が生まれる」とその議論を受けている。ここでひとことだけいうと、「歴史家自身のポジション、歴史家もっている偏見^{バイアス}に最大の注意を払う必要が生まれる」ということであれば、なにも「歴史への眞摯さ」などをもちださずとも、わたしが学部の1年生のときに受講した必修科目「歴史学方法論」(講義名は違ったかも)でも習っていた観点だった(テキストは良知力『向う岸からの世界史』未来社、1978年、など)。

Rohにいう「眞摯さ」とはなにか。さきに見たところでは、たとえば「アカデミックな知」からすれば「史実」ではないと否定されることがらをそのうちにふくんでいるとしても、「歴史を眞剣に考える歴史学のことです」と示されていた。ここではどうか。これまた、まえの章での議論にあった「経験」の語がもちだされ、「(経験的な歴史への眞摯さ)(experiential historical truthfulness)」という。「実証主義的な学術的歴史実践」も「グリーンジ・カントリーで行われている歴史実践」も、「双方とも言説ではなく「実際にあったこと」を問題にしている点では一致している」との記述からすると、たんに、ともかくも、「実際にあった」ことをふまえた歴史実践であればそれを「眞摯」と呼

んでよいとみえるところがあるが、そうではなく、ここではそれは、「全体性を想定しない断片」「(普遍的な)歴史時空に還元不可能な歴史」「多元的歴史時空を多元的に記述するためのアプローチ」「アカデミックに普遍化(=世俗化)せざるをえない意識と、こうした普遍化を拒んで歴史時空の多元性を引き受ける意識とを同時に保ちながら歴史叙述をおこなう態度」のどれも備えた歴史実践にのみ許された評価なのである。

このあたりのRohの議論をもっとかんたんというと、グリーンジの人びとの「歴史物語り」は初めから「ハイブリッド」だった。それに対して、「ホロコースト否定論者」「歴史修正主義者の多く」が、「(眞摯さ)を通じた多元的コミュニケーションを求めてはならず、むしろ自分たちの(歴史的眞実(虚構))を排除的に普遍化しようとするコロニアルな欲望に基礎づけられている」¹¹⁾ために、それはグリーンジの人びとの歴史実践とは異なるというのだろう。

Roh著者は第7章の末尾ちかくに、「クロス・カルチャライジング・ヒストリー」の企ては、〔中略〕ギャップごしのコミュニケーション——をどこまでも粘り強く模索しつづける営みである」と説いていた。やはり「模索」なのだ。**補遺** 「賛否両論・喧々諤々—絶賛から出版拒否まで」と題された第8章は、その内容の一部が章題に記されているとおりで、Rohの構成の妙をあらわすところとなっている¹²⁾。だがそのおもしろさに親しむことはせず、行論のうえで参照すべきいくつかの論点をとりあげるとしよう。

1つは、第8章「1 草稿もってグリーンジ・カントリー再訪、二〇〇七年七月」にみえる、Rohのもととなった著者の博士論文の草稿をもって、グリーンジを訪ね、そこの人びとからの「コメント」をどう引き受けるかという議論での、

11) 引用部分にある「(歴史的眞実(虚構))」とは、歴史修正主義者のいう「歴史的眞実」は「虚構」だ、となるのではなく、「歴史的眞実」も「歴史的虚構」も、との謂だとおもう。

「『現地の人々』との関係において、フィールドワークを行う研究者たちがなすべきひとつの誠意、それは、かれらのフィードバックがどのようなものであれ、それを自分の書く論文の中に明確に示し、そこでなされた研究者とのあいだの交渉をも、あからさまに記述することであるように思うのだが、どうだろう」という、問い、または呼びかけには、そのとおり、と応じよう。つけくわえれば、「かれらのフィードバックがどのようなものであれ」にいう「どのようなものであれ」とは、わたしにとっては、フィードバックの有無にかかわらず、それが言葉としてあったかどうかにかかわらず、とのことだと示しておこう¹³⁾。

2つめは、同章「2 博士論文の査読報告(抄訳)二〇〇一年六月」で、「査読者1」が「これほど一貫した「クロス・カルチャライジング・ヒストリー」の努力をほかに読んだことがないし、異なった歴史意識の様式へのこれほどまでに誠実な介入も、目にしたことがない」とのべたこと。Roh 著者の「歴史実践」を「異なった歴史意識の様式への〔中略〕介入」だととらえていること、とりわけ「介入」と評したところがおもしろかった。

第3に、同章同節で「査読者3」が、「私には、この論文が、大きな断絶として設定されているもののあいだを絶えず知的に跳躍しているように思える。その断絶とは、すなわち歴史学者のいうところの歴史と、過去についてのグリーンジの語りのあいだの断絶である。この二つは常に分かれたままなのだ」との指摘。これは、Roh 著者がいう「多元的歴史時空を多元的に記述する」ことともかかわっている。この「多元

的に記述する」とは、喩えれば、蝶をその目、科、属にしたがって分類し、それを展翅板にピンでとめてゆく作業とは異なるはずである。だが、Rohの記述では、「多元的歴史時空」の1つひとつが、うまいぐあいに区分けされて、それぞれが記されてゆくようにうかがえたのだった。「学術的歴史実践」とグリーンジの人びとの「歴史物語り」との両方にクックの名が登場すれば、そこにいわば多元性の交差をみるということなのか。これは観察者の「歴史実践」をこんどは記述者としてどう記してゆくかを問うことともなるだろう。その点でRohは、やはり、「模索」の書なのだといえる。

おそらくは、歴史をめぐる多元性が交差する位置にあるもの、多元性を媒介するものは、「わたし」なのだとおもう。歴史を観察し、その歴史を描こうとし、しかもそこに多元性を意識し、それを意図して歴史に介入しようとする、その「わたし」を叙述に織りこむことが必要なのだろう。Rohの著者はそれに気づいていながらも(「経験」のとらえ方に)、歴史の叙述にはそれをうまく持ちこめなかったとおもう。

テッサ・モーリス＝スズキ 「ミノ・ホカリとの対話」と題されたモーリス＝スズキの稿は、なんと呼べばよいのか。解題かコメントか追想か。その名はともかく、この稿はRohにとって幸いだったとおもう。これがあることでRohが動いた。喩えれば、水路が開かれ水が流れたような。あるいは、これがあることでRohが、1つにうまくまとまったと感じた。寄木細工に最後の1個を嵌めて球体が整ったような。彼女はRohから学んだ「もっとも重要なことのひとつは、「聴くこと」あるいは「注意深くあること」

12) 本稿40ページにも記したこの妙についてはRoh 著者自身も自覚していたところで「著者によるあとがき」に「本当に知を内破することに挑戦したのが本書である。内容そのものだけでなく、そのためにあちこちに仕掛けた、構成、文体、字体その他の工夫」と記してある。

13) そしてわたしのフィールドワークにおけるいわば行儀については、阿部安成「島の書、書の園—国立療養所大島青松園をフィールドとした書史論の試み」『国立ハンセン病資料館研究紀要』第2号、2011年3月、同『島で—ハンセン病療養所の百年』(サンライズ出版、2015年)を参照。後者はまたわたしのフィールドワークをととした「歴史実践」ともいえる。フィールドワークの行儀をすでに前者で示していたところなのだが、後者執筆にさいしてはRohの議論が念頭にあった。

の重要性」だと記した。それは「近代社会」が「喪失」した「能力」、それが「自分の住んでいる世界に欠如している、と意識せざるを得なかった」ともいう。ここで彼女はきっと、とても大切なことを記している。それは歴史を知るとか歴史を書くとかにとどまらない、わたしたちが生きてゆくなかで忘れていた、生と政治の様式なのだろう。

彼女の言葉はこのくらいにとどめておいて、それと Roh とをとおしてあらためて考えるわたしのフィールドを、書こう。

「アカデミックな歴史」ではない わたしがフィールドとする癩そしてハンセン病をめぐる療養所。その療養所とそこに生きる療養者は、まず、だれによって記録されてきたか。大島療養所では(そのまえの第四区療養所もふくめて)はっきりとしている。それは当事者によって、だった。当事者はおおきく2つに分かれる。療養者と、そうでないものたち。大島の療養所においては、療養所の史料をみていない、みられない、こともあって、当事者のなかでも前者の療養者たちがまず自分たちについての記録をつくり、それを残してきたということとなる。

大島の療養所と療養者についての研究では、しかし、そうした記録の始まりが無視されてきたようがある。研究史が記されるばあい、決まってそこには「アカデミックな歴史」があげられてきた。おそらくほかの療養所と療養者のばあいもおなじだろう。大島では療養者がつくった記録がながいあいだみつけれられていなかったこともある。それもまた研究者による調査の不備となるが、それに重ねて研究者たちは、療養所と療養者の研究は自分たちだけがおこなっているものと思ひこみ、療養者が残した記録はそれをかたちづくるための素材にすぎないとみなしてきた。療養者自身が自分たちを対象としてつくった記録は、「アカデミックな知」

からすれば、未熟な、未整理の、素人による、狭い範囲を対象として狭い範囲に流通する狭い範囲でしか通用しない歴史としてあつかわれてきたとの観がある。彼ら彼女たちの記録を研究史の始まりにおく、そのわずかな余地すら認められていなかったといえよう。

療養者たちの声が、聞き取り集として研究者によって編まれたばあいがある。それもまた、研究者が使うための史料集となり、政府の圧政を糾弾するための証言集となり、そこに集められた声たちが全体としてどういう世界をかたちづいているかが問われることはほとんどなかったとみえる。

「わたしはここに生きた」と題された大島青松園盲人会が1984年に発行した「国立療養所大島青松園盲人会五十年史」(副題)は、声がきちんと聞きとられにくいようすが継続する事態をみはるかして告発した書だったといえよう。わたしたちの声が届かない、それは聞かれない、だが「わたしたちはここに生きた」ということだ。

ていねいに聞き、大切にあつかう 療養所と療養者を記述するものたちの多くは、「超自然的な現象や存在」をべつとすれば(もっとも療養所で療養者がそうしたぐいを話す例は少ないようにおもう。わたしが知らないだけかもしれないが)、彼ら彼女たちの語る内容を尊重してきたといつてよい。ときにそれは、Roh に示されていたとおり、すでに分析された「歴史理解」を当事者「自身の語りで肉付けるような、いわば歴史学者にとって「便利な」オーラル・ヒストリー」であったり¹⁴⁾、当事者の語る内容をそれこそ聖書に書いてあることのおり読むように、そのままのものとしてあつかったりすることがあった¹⁵⁾。Roh を読み終えたいま、当事者が語るどころ、彼ら彼女たちの声を聞くには、べつな構えをとらなくてはならない。

14) かつては文字史料の欠落部分の補強として聞き取りがあつかわれたり、あるいは、文字史料の確証を得て初めてその価値や意義を聞き取りににあたえたりすることがあった。ここにその一例として中村政則『労働者と農民』(小学館、1976年)をあげても誤りはないだろう。

それがわたしたちの〈話トリエ〉のねらいでもあった。

いつも、いくつか 療養所と療養者をめぐる多元性とはなにになるのだろうか。どのようにすれば、それをあらわしたことになるのだろうか。療養所と療養所の歴史記述は、大島にかぎってみても、そこそこの数がある。記述者は療養者であり、療養所であり、新聞記者もいれば研究者もいる。地方自治体によって編纂発行された史誌にも療養所と療養者の記述がある。そうしたなかで欠落している記述者が、療養所の職員と、療養者のおんなたちである。

医師はみずから記述し、また記述されるものでもある。療養所で働く医師以外のものたちの声が記録されることは少なく、また、そうした職員がどういうひとたちだったかもよくわからない。大島青松園では退職職員の親睦会があると聞き、退職したのちに懐かしがって島を訪うひともある。だが職員についての記録はそう多くはない。療養者の男女比には偏りがあり、おんなたちはその絶対数が少なかったのだが、それにしても過去のさかのぼるほど、おんなたちの声は記録されにくかった。

記録をめぐる、記述者についての欠落を確かめることが必要であるものの、その空白域をうめていって歴史をめぐる記述の均衡を整えればそれで済むのではなく、複数、多元、多様、とあらわせる、療養所と療養者についてそれぞれにある加減をみわたしたうえて、横断する、橋渡しする、たがいに響きあう話し語り（話し語り）が模索されていたのである。Rohの姿勢をそう、わたしは受けとめた。たがいに響きあうといっても、喩えれば、それはつねに協和的なのではなく、当然のこと不協和もある。たがいに響きあう機会（機会）は、特定の時と場にあるのではなく、日々の生活のなかにもあるようにおもう。いまかりに、この話し語りを〈交響話〉と名づけておこう。

わたしたちも、この〈交響話〉の場を、聞き方を、そしてその書き方を模索している。

大島を過ごす 大島に生きる人びとの、自分たちの歴史の知り方、接し方、発信の仕方などが、Rohにならっていえば、彼ら彼女たちの「歴史実践」であり、わたしたちはその観察者として、その記録者として、だんだんとそこにわたしたち自身も介在していると感じるようになってきた。それはいわば歴史の現場にいるとの高揚感の一片ともなっていると喜びたい気分にもなり、しかしこのところはそれがいくらかの辛（つら）さともなっているように感じている。英語のbitterから苦（にが）みといってもよいだろう。

大島に生きる人びとの信徒団体であるキリスト教霊交会が初めておこなった、創設信徒の墓前礼拝から1年あまりが過ぎ、創立百周年記念礼拝から数えてもうすぐ1年になろうとしている。どちらも会と会員にとって重要な行事で、その歴史の1つの（2つの）節目となった。2014年11月に催された後者の礼拝には、そのときの信徒6名全員が出席をした。それから1年に満たないきょうまでのあいだに、いくにんもの信徒が亡くなった。療養所に生きるものにとって、そこがいづれなくなることは自明であって、「終末期」とはかなり以前から使われていた覚悟と諦念の、また、笑いと怒りの、そして悔しさと名残との表現であったようにおもう。在園者の平均年齢が80歳台となったいま、部外者にもその語が実感を押しつけるがごとき圧迫をもたらすようになりつつある。わたしがその苦みを除けたくなくなってしまっている。他者の歴史に介在するとは、居心地の悪さをともない、苦（にが）く重い経験なのだ（経験）と分かりつつある。

もとより面白半分ではなく、興味本位だったのではないといたたい気持ちを引きづりながら、やはり知りたかったのだとの動機に始まった仕事の現場＝フィールドが、わたしの性

15) この事例とそれへの批評は、阿部安成「だって、当事者がそう言うものですから—ハンセン病療養所における聞き取りの手立て」（滋賀大学経済学部 Working Paper Series No.142, 2010年12月）を参照。

根を問いつつあるのだ。

THE BEATLESの『MAGICAL MYSTERY TOUR』(1967年BBC放送)は、たしかに不思議な魅惑の、謎めいた、なんだかわからないところもある映像だった。玖保キリコの『シニカル・ヒステリー・アワー』全13巻(『LaLa』1982年～1995年連載)もたしかに、斜に構えた過激さが内に籠るコミックスだった。Rohはどこが「ラディカル」なのか。くりかえせば、その一斑は「歴史学者が、歴史を探索する主体としての歴史家であることを本当に上手に括弧で括っちゃ」う、という姿勢にあったのだとおもう。ただ著者は、「僕が思うところの(ラディカルな)オーラル・ヒストリー研究です」と肝心な語を()で括っちゃっていたのだった。用意周到な著者の茶目っ気なのか、大胆にして小心さをもあわせもったそのいわば自画像の^{ひと}一筆なのか、すこぶるおもしろい表記だった。

歴史する(「Doing History !」)わたしが過ごす仕事場は、わたしの性根を審査する——だから「ラディカル」。

【付記】

本稿は、日本学術振興会2015年度科学研究費基盤研究(C)「20世紀日本の感染症管理と生をめぐる文化研究」(課題番号26370788, 研究代表者石居人也), 2015年度滋賀大学環境総合研究センタープロジェクト「療養所を交ぜる」(研究代表者阿部), 2015年度滋賀大学経済学部学術後援基金「歴史資料の保存と公開と活用の実践論」よる、研究成果の一端である。