

歴史を考える 「歴史 = 物語り論」の脱 / 再構築

目次

はじめに

1. 「生きられたもの」と「考えられたもの」

- 1-1. 口頭伝承、考古学的資料、文字資料
- 1-2. 口頭伝承における声と文字資料における文字との相違と相互関係
- 1-3. カーの歴史観
- 1-4. カーの限界
- 1-5. 歴史修正主義と歴史
- 1-6. 再び歴史そのものへ
- 1-7. 「生きられたもの」と「考えられたもの」

2. 歴史と「他者」

- 2-1. 「他者」との出会い
- 2-2. 「ギャップごしのコミュニケーション」と「戦略としての文化本質主義」
- 2-3. 「歴史 = 物語り論」とその陥穽
- 2-4. 構造化しない物語り
- 2-5. 物語りと「公共性」?
- 2-6. 語り手と語られるもの
- 2-7. 語り手と聞き手
- 2-8. 歴史と「他者」

3. 「歴史 = 物語り論」を再構築する

- 3-1. 「人称性」をもった語りから
- 3-2. 歴史とは何か

結論

文献目録

中尾世治
アラビア語専攻 二年 8305071

はじめに

筆者は、アラブ到来以前のサハラ間交流の歴史について研究しようと試みている。そのなかで、最も難しい問題は史料の少なさとサハラの民が「自ら」書いた史料が皆無であることである。史料がなければ、歴史はないのだろうか、という問いが、まず浮かぶ。この問いに対する先駆的研究である川田順造の『無文字社会の歴史』(川田 2001)では、史料中心の歴史が徹底的に相対化されていた。本稿を書きながら、何度かこの本を読み返したのだが、この本をふと置き、まわりを見渡すといかに歴史に囲まれて生きているかがわかる。パソコンやら CD やら手紙やら本やらネクタイピンやら、たとえばいまこの本稿を書きながら机にあるものすべてが、さまざまな固有の過去や歴史をあらわしている。眩暈がしそうなくらいである。ひとと話せば、ふと過去を語り、そして、聞く。いかにあまたの歴史と深くかかわりながら生きているのかと思う。

多くの大小さまざまな歴史に囲まれ、多くの大小さまざまな歴史を聞き、そして、語り、実に歴史と深くかかわって生きているのだと思う。とはいえ、しかし、果たして歴史とは何か、という問いに筆者はうまく表現することができなかった。これほどひとの生活に関与し、筆者の研究対象としようとしている、この歴史(histories)とはなにか、という問いにアプローチすることが、本稿の目的である。

もうひとつ。ある文化人類学の入門書において浜本満は、「未開人種は文化が遅れている」「ニューギニアの原始人はたいた文化はないが、うまく環境に適応しながら生きている」といった学生のアンケートの回答に対し、人類学者として怒りを感じた(浜本 1994: 1)と述べている。「おそらく、それは私にとり文化という概念が倫理的価値観を伴ったものであり、その価値観を否定されたときに感じる憤りであったに違いない。とすれば、<文化>とは、人類学という学問において、ただ単なる概念の一つではなく、学問全体の倫理的基盤でもあるわけだ」(浜本 1994: 2)。こう浜本が書いた<文化>のところに歴史が入りうるのではないが、この文章を読んだときに筆者はそのように思った。このように、学問の対象とする歴史を、ただ単なる概念の一つではなく学問全体の倫理的基盤として、考え直してみよう、というのが、本稿のもう一つの目的である。

この二つの目的を果たすために参考になったのが、「言語論的転回」の衝撃を受けたのちの歴史学における、歴史を認識し記述することとはいかなることなのか、歴史とは何か、ということ問い直す議論であった。そこでまず、「言語論的転回」以降の歴史学について概観する。ここでいう「言語論的転回」は、ラッセルやウィットゲンシュタインらの分析哲学とソシュールの『一般言語学』の講義を原点としたものである。歴史学におけるその衝撃とは、「言語がそれ自身の外部に指示対象を持たず、いかなる社会的現実にもつながらないとすれば、そもそも文献資料から過去を読みとる、復元するという仕事は原理的に不可能になる」(富山 1994: 1)ことである。やや限定していえば、歴史学の分野においては「言語論的転回」は、二宮(2004)がいうように「物語り論的転回」ともいえる。なぜなら、アーサー・C・ダントー、ヘンドン・ホワイト、ポール・リクールといった「言語論的転回」をうけて歴史を再考した代表的な論者たちは、「歴史を認識し記述するという営みが、客観的実在としての過去をあるがままに復元する行為ではなく、過去の痕跡を手がかりとしつつ、それらの痕跡のあいだの意味連関を言語を媒体として表現する物語り行為だと考える」(二宮 2004: 33)からである。こうした「歴史 = 物語り論」は、「客観的な過去」を復元することが歴史学の根本であるという多くの歴史家が拠っていた素朴実証主義が否定され、さらに、「ナチスによるユダヤ人虐殺はなかった」などと主張する歴史修正主義者の論理的基盤にもなりうることから大きな論争を巻き起こした。そうした論争をまとめたものの代表的なものとして、『アウシュヴィッツと表象の限界』(フリードランダー 1994)があげられる。日本においても、同様の状況が生じ、「歴史 = 物語り論」を主張する野家啓一や歴史学における「構成主義」を主張する上野千鶴子に対して、「国民の歴史」などといった歴史修正主義を擁護することになってしまわないかと高橋哲哉らが疑問を投げかけている。細かい論点は本論に譲るが、上野の歴史学における「構成主義」の議論を評した岩崎(1997)のいうようにこの論争は「《構成主義以後》の記憶の抗争とでも呼ぶべきレベル」(岩崎 1997: 90)へと立て直すべきものとして展開してきた。しかしながら、「歴史 = 物語り論」や歴史学における「構成主義」を批判した高橋も、「歴史 = 物語り論」や歴史学における「構成主義」において排除される、あるいは歴史修正主義の言説と等価に扱われる「語りえぬもの」について、そうした立場がいかに暴力的かということ述べてうたえ、「忘却の政治」に抗して「語りえぬもの」を語ろうとする試みを、理解し、励まし、援助する努力をしたい」(高橋 2001: 74)という「正しさにコミットすること」(高橋 2001: 93)を表明することにとどまっている。高橋の結論は、二つの点において「《構成主義以後》のレベル」に達しているとはいえない。一つは、「語りえぬもの」、すなわち構成主義の範疇の外にある言語の外部そのものについての検討があくまでも語る必要があるということ説得するためのものであって、「語りえぬもの」そのものに評価を

与えること、すなわち構成主義の範疇の外にあるものを評価しているわけではない、という点である。もう一つは、高橋のいう「正しさ」は、「絶対性」を僭称できないもの(高橋 2001: 93)であり、あくまで「判断において「正しさ」にコミットすることは不要だということではできない」(高橋 2004: 231)というほどのものであって、歴史修正主義者が「国民の物語」に対して「正しさ」を主張しコミットすることの可能性を排除するものではなく、構成主義における相対主義を克服しているわけではないという点である。「歴史 = 物語り論」を展開させた鹿島徹の『可能性としての歴史』(2006)といった試みもあるが、歴史学における「構成主義」や「歴史 = 物語り論」を十分に批判し、さきに示した高橋の限界を乗り越えて「《構成主義以後》のレベル」にまで及んでいるとは言いがたい状況である。

以上の議論を踏まえて、本稿では、歴史学における「構成主義」や「歴史 = 物語り論」を再検討するなかで、歴史をただ単なる概念の一つではなく学問全体の倫理的基盤として捉えなおし、歴史とは何かという問いの答えを追究したい。具体的には、まず第一章では上野の『ナショナリズムとジェンダー』(1998)におけるオーラルヒストリーの捉え方を批判しつつ、歴史学における「構成主義」の実際の意義を明確にし、歴史とは川田(2004, 2006)のいう「生きられたもの」と「考えられたもの」の絡み合ったものであるということを示唆する。第一章を踏まえ、つぎに、第二章では、歴史と「他者」という視点から、野家の『物語の哲学』(2005)を批判的に検討し、歴史を物語ることとはいかなることかということを示唆する過程で、歴史に関する学問全体の倫理的基盤としての歴史を浮き彫りにする。最後に、第三章では、「歴史 = 物語り論」の可能性を踏まえたうえで、高橋の『歴史 / 修正主義』(2001)における「歴史 = 物語り論」に対する批判に応答し、「歴史 = 物語り論」を再構築するかたちで、歴史をいかに捉え、物語るか、ということから、歴史をただ単なる概念の一つではなく学問全体の倫理的基盤として捉えなおし、歴史とは何かという問いに対してささやかな答えを示唆する。

1. 「生きられたもの」と「考えられたもの」

第一章では、すでに述べたように、上野の『ナショナリズムとジェンダー』(1998)におけるオーラルヒストリーの捉え方を、川田(2000a, 2000b)を参照して、批判し、文字資料とオーラルヒストリーとの関係を検討する。そして、荻野によるカーの『歴史とは何か』(1962)の検討を批判的に辿りながら、上野(1998)の主張する歴史学における「構成主義」の実際の意義を明確にし、レヴィ = ストロースの「純粹歴史」という概念を援用しつつ、歴史とは川田(2004, 2006)のいう「生きられたもの」と「考えられたもの」の絡み合ったものであるということを示唆する。

1-1. 口頭伝承、考古学的資料、文字資料

上野(1998)において、オーラルヒストリーは、文書史料中心主義を相対化する手段として登場している。文書史料は、発生する時点を検討すると過去においてリテラシーを持っていた者が限られ、現在の時点から検討すると政治的な理由によって現存する文書史料が限定される、という性格から実のところ非常に限られた一面的な情報である、といえるだろう。さらに言語論的展開の議論を持ち込めば、文書史料をいかに解釈するかは史料批判という留保を抱えながらも歴史家に委ねられているのであり、根源的に過去は現在から推測されるものである以上、歴史は一定の形式に則ったものとはいえ、歴史家の想像の産物である。上野(1998)は、オーラルヒストリーの不整合性を文書史料の「客観性」への疑問と「現在において構築される<過去>をめぐる、現在の思想闘争」へとシフトチェンジによって、オーラルヒストリーの持込みを可能にした。言い換えると、「真なる」過去の構築ではなくて、過去の構築の「もっともらしさ」に焦点を当て、より「もっともらしさ」の獲得しうる過去の叙述のあり方としてオーラルヒストリーをとりあげたということになる。しかしここでは、オーラルヒストリーの「客観性」の問題が看過され、文書史料とオーラルヒストリーは完全に別個のものとして扱われているのである。果たしてこの二つは非連続的なものなのだろうか。

冒頭でとりあげた川田(2001a)は、はじめに「非文字資料の一般的性格」と題し、文字資料と考古学的資料と口頭伝承の三つの関係を明らかにしている。川田(2001a)によれば、「考古学遺物の調査と、口頭で伝えられた歴史物語の分析作業とを対置してみると、考古学研究では、研究者は過去の遺物の断片を前にして、それに意味を与え、史料相互の関係を解釈しようとするが、口頭伝承のばあいには、研究者はまずいきなり、解釈しつくされたもの前に立たされる」(川田 2001a: 5)。口頭伝承の研究者は、伝承を持つ社会の成員による「いわば事象の内側からの解釈」を「一旦壊して」「あらためて過去の破片をひとつひとつよりわけ」(川田 2001a: 5)。口頭伝承の歴史物語にたいして、研究者が解釈を加え、その解釈を加える過程では、口頭伝承の歴史物語は「まとめられ」「整理される」。付け加えておくと、この「まとめ」「整理され」た研究者の解釈は、口頭伝承の歴史物語についてのその伝承をもつ社会における解釈よりも優位に立つものではない。しかし、こ

の二つの解釈の関係が対等であるという留保は、いったい誰がその対等性を認めるのかという問いを隠蔽しているという点において、不十分なものであり、便宜的なものである。この二つの解釈の関係については、後に考察する。さて、では、文字資料において解釈はいかように現れるのか。「文字資料」は考古学的資料と口頭伝承の中間にあり「文字資料も、歴史の内側のある立場からなされた解釈である以上、文献批判によって、史料としての価値が検討されるのは当然のことだが、過去のある時点における証言としてとどまっているという点では、むしろ土器の破片にちかひのである」(川田 2001a: 5-6)。さらに、土器も自然の素材への人間の解釈の働きかけの結果としてとらえ、土器に「彫られたり描かれたりしているさまざまな文様や図形に注意をはらえば、土器と文字との資料としてのへだたりも、実は連続的なものであることがわかる」(川田 2001a: 6-7)。しかし、川田(2001a)の「文字資料」の相対化は「口頭伝承」や「考古学的資料」にとどまらない。これらの三つだけでなく解釈された歴史というものは、楽器の記号化された音やある種の儀礼、あるいは墓やそれに代わるものと関わる自然の景観のなかにも見出すことができる(川田 2001a: 7-11)。川田(2001a)は、例として王の系譜を語る太鼓の記号化された音や儀礼、王の墓などをあげていたが、何も王族に関わるものに限らず、我々の身近なところにも歴史は見出される。例えば、母校の前の桜の木、校門の隅に書かれた落書き、あるいは校舎そのもの、これらは、それぞれに解釈されて歴史をあらわすだろう。何も特定のところだけではなく、自然への人間の解釈の働きかけの結果として場所を捉えれば、ありとあらゆる場所から解釈され歴史があらわれるのではないだろうか。もちろん、解釈の働きかけの方法とその特性には、それぞれ相違と相互関係がある。このことを踏まえて、次節では、口頭伝承における声と文字資料における文字との相違と相互関係を見ていく。

1-2. 口頭伝承における声と文字資料における文字との相違と相互関係

例えば、口頭伝承における声と文字資料における文字とは以下のような相違と相互関係がある。声には、「情報伝達性」、「行為遂行性」、「演技性」といった特性があり(川田 2001b: 224-228)、文字には、「不変・持続性」、「発信・受信における脱時間性」、「知的、脱状況的伝達」、「情報伝達の効率の大きさ」といった特性がある(川田 2001b: 228-230)。声と文字の相互関係としては、「語りから書かれたものへの変換、さらに書かれたものに基づく声のパフォーマンスへの変換」がみられ、「声と文字、語られるものと書かれるものは、相互に交錯しており、影響しあい、変換される」(川田 2001b: 231)。具体例として、日本語においては同音異義語の多いことから「音声だけのコミュニケーションでは伝達が不十分になりがちで、漢字を媒介にしないと日常会話でさえ十分に意味が伝わらないこと」(川田 2001b: 230)、「かなりの部分は成文化されていたと思われる「帝皇日継」や「先代旧辞」を、稗田阿礼が天武天皇の命で誦習し、おそらく他の口承の史伝も含めて、あらためて声にして誦むのを、太安万侶が文字に記した『古事記』の成立」(川田 2001b: 231)、「平曲として声で語り継がれる一方で、文字化され、首尾一貫した文章表現として洗練され」「晴眼者が盲僧に文字テキストを読み聞かせる形での、文字から声への影響もあったという『平家物語』」(川田 2001b: 233)、「明治の速記術の導入に伴う落語や講談の文字化、あるいは八世桂文楽の詳細な「文楽ノート」による落語講演の再生と洗練の過程」(川田 2001b: 233)がある。

こうしてみると、文字資料と口頭伝承とは、厳然と区別できるものではないということは明らかであろう。さらに、歴史の表象は、文字資料やオーラルヒストリー、考古学的資料に限らず、自然への人間の解釈の働きかけとしてこの場にあるものすべてに拡大しうることも指摘したとおりである。自然への人間の解釈の働きかけの方法とその特性には、それぞれ相違と相互関係があり、これらを具体的に明らかにしていくことでどのように歴史を表象し解釈しているのかという問いに迫り、歴史とは何かという大きな問いの一端に光を当てることが出来るのではないだろうか。しかし、人間の解釈の働きかけの方法とその特性についての考察は、あまりに対象が膨大であるので、ひとまずここで中断し、人間の解釈の働きかけについて、すなわち、歴史のあらわれるところ、歴史そのものについて検討していきたい。

1-3. カーの歴史観

歴史そのものについて、まず、「いまから 40 年近くもの前に書かれた本だが、現在でも歴史を学ぶものにとっての基本文献の一つとして読みつがれている」(荻野 2001: 141)カーの『歴史とは何か』(1962)からみていこう。カー(1962)は、「歴史家の解釈から独立に客観的に存在する歴史的事実という堅い芯を信じるのは、前後顛倒の誤謬」(カー1962: 9)と断じ、歴史家の参照する資料そのものも歴史家同様恣意性や取捨選択性という性格をもっていること(カー1962: 19-21)、歴史的事実が歴史家の選択と解釈によって生み出されること(カー1962: 27, 29)、その選択と解釈は現在によって規定されていること(カー1962: 31-32)、を指摘している。こうしたことから、「歴史家というのは、自分の解釈にしたがって自分の事実を

作り上げ、自分の事実にしたがって自分の解釈を作り上げるという不断の過程に巻き込まれ」(カー1962: 39)、「歴史とは歴史家と事実との間の相互作用の不断の過程であり、現在と過去との間の尽きることを知らぬ対話」(カー1962: 40)ということになる。40年以上前に書かれ、今もなお参照されるカー(1962)の以上の主張を確認するならば、荻野(2001)が指摘しているとおり、上野(1998)のいう「歴史とは「現在における過去の絶えざる再構築」であるという歴史観は、ポスト構造主義の登場によって初めて可能になったものではなく、程度の差はあれ、多くの歴史家にとってそれ以前からなじみの深い認識だったのである」(荻野 2001: 142)とみるのが妥当であろう。したがって、歴史学における「構成主義」の実際の意義とは、「歴史とは「現在における過去の絶えざる再構築」という認識を明確にしたというものではない。

1-4. カーの限界

荻野(2001)は「時代的な限界」として「シーザーがルビコンという小さな河を渡ったのが歴史上の事実であるというのは、歴史家が勝手に決定したことであって、これに反して、その以前にも以後にも何百万という人間がルビコンを渡ったのは一向に誰の関心も惹かれないのです」(カー1962: 9)というカー(1962)の文をとりあげ、「言語論的転回」に先だてて歴史学界を席卷することとなった社会史や女性史などの「新しい歴史学」が関心の対象としたのは、まさにこれら無名の渡河者たちであった」(荻野 2001: 142)と指摘している。荻野(2001)がカー(1962)の「時代的な限界」としてあげているのは、「社会史や女性史などの「新しい歴史学」の視点のみであるが、カー(1962)には、あともう二つ「時代的な限界」があることを指摘しておきたい。一つは、文書資料だけでなくそれ以外のものも歴史を表象しているという視点の欠如であり、もう一つは、歴史を生み出すのは歴史家のみであるという暗黙の了解、である。前者については、すでに本章で指摘したとおりである。荻野(2001)のいうように「言語論的転回」に拠った構成主義の歴史認識は程度の差はあるものの歴史家にある程度すでに認識されていたのであれば、なぜ「言語論的転回」は歴史学者に容易に受け入れられなかったのであろうか、このことは、「アウシュヴィッツ」や「慰安婦問題」などに関連して歴史修正主義者たちが「言語論的転回」の論理を利用したことのみによるのであろうか。こうした問いを踏まえて、歴史を生み出すのは歴史家のみであるという暗黙の了解について検討したい。

カー(1962)において歴史家以外は歴史を生み出すことはない。歴史を生み出すのは歴史家のみであるという暗黙の了解が歴然とある。歴史とは歴史家の解釈の産物であるという過去の反実在論を共有しながらも、歴史家が極度の相対主義に陥らなかつたのは、この暗黙の了解による。つまり、解釈の産物でありながらも学問としての歴史学が権威をもって歴史学者の解釈に正当性を付与しており、同じフィクションであるものの歴史学者の論文は作家の小説と、歴史学の権威をもって、厳然と区別されるのである。「言語論的転回」に対して歴史学がある種の拒絶反応を、あるいは、無視したのは、この暗黙の了解をつかれたからにはほかならないであろう。したがって、「言語論的転回」によって暴露されたのは、過去の反実在論をふまえて導き出される歴史をつくりだす際の恣意性よりも、むしろ、その恣意性から導き出される、歴史をつくりだすことのできる権利を占有しているアカデミズムととらえるべきであろう。

1-5. 歴史修正主義者と歴史

「言語論的転回」は歴史相対主義と結びつき、歴史修正主義者の言説を排除できなくしてしまっている。荻野(2001)は、歴史相対主義の問題点をカー(1962)に則って批判し、歴史相対主義を乗り越えるためにカー(1962)とフジタニ(1998)を引いている。カー(1962)の主張を順を追ってみていく。「歴史記述における歴史家の役割の強調」を「論理的帰結まで押し進め」る先にある二つの危険性、「歴史には意味がないという理論の代わりに、無限の意味があるという理論が与えられ、どの意味が正しいということもなく、結局はどれも同じようなものだということ」になること、「歴史家は全くプラグマティックな事実観に陥り、正しい解釈の基準は現在のある目的にとっての適合性であるという主張になってしまう」こと、を指摘している(カー1962: 33-35)。「歴史記述における歴史家の役割の強調」を「論理的帰結まで押し進め」ることへの留保として、「見る角度が違えば山の形が違って見えるからといって、もともと、山は客観的に形のないものであるとか、無限の形があるものであるとかいいうことにはなりません。歴史上の事実を決定する際に必然的に解釈が働くからといって、また、現存のどの解釈も完全に客観的ではないからといって、どの解釈も甲乙がないとか、歴史上の事実はそもそも客観的解釈の手に負えるものではないとかいいうことにはなりません」(カー1962: 34-25)というカー(1962)の言葉を荻野(2001)は引用し、その後、公共の記憶(パブリック・メモリー)を論じたフジタニ(1998)の文を引用する。

「歴史記述における歴史家の役割の強調」を「論理的帰結まで押し進め」たとしても、フジタニ(1998)によれば、このこと

は、「すべての記憶がフィクションであるとか、それゆえ、個々の記憶は、どれも同じくらい確か(もしくは不確か)であるとかいうことを意味するわけではない」(フジタニ 1998: 3-4)。そうではなくて、むしろ、過去は政治化せずには復元されず、さまざまな記憶は、「つねにすでに、さまざまな政治的な力と物質的な痕跡によって、媒介されているということ」なのである(フジタニ 1998: 4)。そして、「脱構築的な立場だけでは、過去の不正義や深い痕跡を、正したり、癒したりするのに十分ではなく、「記憶の作業者はまた、抑圧され周縁化された過去の回復にも取り組まねばならない」(フジタニ 1998: 4)としている。荻野(2001)は前者の脱構築的な立場だけでは十分ではないという文章だけを引用し、続けて、「慰安婦問題」をとりあげて、元「慰安婦」達の主張を支持するのは、「元日本兵たちの「現実」よりも彼女たちの記憶や証言を通して現われる「現実」、そしてそれを裏付けるために提示される「証拠」の方に、より重い「事実」性を認めるからではないだろうか」(荻野 2001: 153)と主張している。これは、特定の時代的・政治的・道徳的な価値判断による解釈の選択であって、再審の可能性に開かれている(荻野 2001: 153)が、元「慰安婦」達の主張を裏付ける実証作業は放棄されない。なぜなら、「より説得力や論証性の高い「相対的に真実に近い事実」は歴史というゲームないしは賭金として想定しようという了解の下に、ディテールを大切にされた実証作業を通じてゲームの他の参加者を説得していこうとする歴史家の倫理的な努力は、放棄されてはならないであろう」(荻野 2001: 153)からである。

カー(1962)とフジタニ(1998)の共通点は、「言語論的転回」によって過去の反実在論や歴史家の歴史叙述における恣意性が明らかになったとしても、旧来の歴史学における史料批判に基づいて、ある歴史が「相対的に真実に近い事実」であることは保証されるということである。フジタニ(1998)は、「言語論的転回」における「脱構築的な立場」の限界を示し、その限界から「抑圧され周縁化された過去の回復」の作業にコミットしていくとし、荻野(2001)も同意している。こうした論理から「構成主義を「ポスト構造主義」や「言語論的転回」と同義的にとらえた場合、歴史学の立場は、それらがしかけた認識論上の挑戦に魅惑されつつも少なからぬ脅威を感じている、だが全面降伏はしないという、かなり微妙なものであると言えよう」(荻野 2001: 153)。しかし、ここでもう一度確認しなければならないのは、そもそも「言語論的転回」は「認識論上の挑戦」というよりもむしろ、歴史をつくりだすことのできる権利を占有しているアカデミズムの権威主義に対する批判であったことである。つまり、歴史をつむぎだすのは歴史家のみではない、と。この点を踏まえ、もう一度荻野(2001)の結論を見ていこう。

荻野(2001)が、「慰安婦問題」をとりあげて、元「慰安婦」達の主張を支持するのは、特定の時代的・政治的・道徳的な価値判断による解釈の選択であって、再審の可能性に開かれているとしながらも、「元日本兵たちの「現実」よりも彼女たちの記憶や証言を通して現われる「現実」、そしてそれを裏付けるために提示される「証拠」の方に、より重い「事実」性を認めるから」(荻野 2001: 153)である。「裏付けるために提示される「証拠」が、より重い「事実」性を認められるかどうかは、旧来の歴史学どおりのしっかりとした史料批判を行えているかどうかで判定がつく、しかし、ここで重要なのは、「元日本兵たちの「現実」よりも彼女たちの記憶や証言を通して現われる「現実」の方に「より重い「事実」性を認める」理由としての「特定の時代的・政治的・道徳的な価値判断」である。歴史があらわれるところは、カー(1962)の限界を示したところですでに述べたように、文書資料だけでなく、歴史を生み出すのは歴史家のみではない。はっきりいえば、基本的には文書資料以外からあらわれる歴史を判定する手段を歴史学がもっていないだけであり、文書資料以外からあらわれる歴史家以外がつむぎだす歴史については思考を停止し「特定の時代的・政治的・道徳的な価値判断」とだけ断定し、それ以上検討しようとはしないのである。「特定の時代的・政治的・道徳的な価値判断」とはいったい何なのか。この問いに答えるために、やや婉曲的に思われるかもしれないが、歴史のあらわれるところ、歴史そのものについて、再び焦点をあわせたい。

1-6. 再び歴史そのものへ

再三指摘しているように、歴史があらわれるところは文書資料だけではなく、自然への人間の解釈の働きかけの結果すべて、である。さて、上記の荻野(2001)の議論では、「元日本兵たちの「現実」と元「慰安婦」たちの記憶や証言を通して現われる「現実」を比べて、「特定の時代的・政治的・道徳的な価値判断」に基づいて、元「慰安婦」たちの「現実」から彼女たちの歴史を認める、という順序であったが、人間をも含めた自然への人間の解釈の働きかけの結果すべてを歴史とみるのであれば、空気という自然を震わせて語る元「慰安婦」たちの証言は、もはや、すでに、歴史をつむぎだし、その語り自体にわれわれをふりかえさせるものがある。このことは歴史そのものについて検討すれば、当然の帰結と考える。古文書を例に出して、歴史そのものについて考察したレヴィ＝ストロースの『野生の思考』の一節を少々長い引用する。

「ところで、われわれが古文書にこれほどの執心を示すのはなぜだろう？ 文書に関係ある出来事については、別に証明

する方法がたくさんある。出来事はわれわれの現在の中、本の中に生きている。出来事それ自体には意味はない。意味は全面的に、出来事の歴史的反響と、その出来事をほかの出来事に結び付けて説明する註解と(ママ)から生ずる。古文書については、デュルケームの言い方を作りかえて結局のところそれは紙きれにすぎない、と言うことができるだろう。古文書がすべて刊行物になっておれば、万一不測の変事で失われてしまったとしても、われわれの知識や条件には何の変わる場所もないはずである。それにもかかわらず、正本が失われれば、われわれはわが身の最も奥深いところに痛みを感じ、償いのつかぬ損失として悲しむであろう。それは理由のないことではない。...ただ通時的な味わいとも呼びたいものが失われるだけである。 / 古文書の効力はわれわれを純粹歴史性と接触させることにある。...一方でそれ(引用者註: 古文書)は根本的偶然性の中で出来事を構成する。(出来事に理あらしめるのは解釈だけで、解釈は出来事自体にはぜんぜん属さないものだから。)他方でそれは、歴史を物的存在たらしめる。まことに、古文書の中においてのみ、過ぎ去った過去とそれが今なお生き残っている現在との間の矛盾の克服が可能なのである(レヴィ=ストロース 1976: 290-291)。

ここであげられた古文書は、歴史そのもの、つまり「純粹歴史性」を強調するための極端な例となっている。すなわち、古文書がすべて刊行物になっている事態を想定することで古文書が指し示す過去の出来事の情報価値を無化し、古文書が独自に過去の出来事を指し示すこと自体の価値、「純粹歴史性」のみを抽出することに成功している。歴史をあらゆるものは、それが指し示す過去の出来事の情報いかに関係なく、独自に過去の出来事を指し示すこと自体に価値を持っている。だからこそ、われわれは古文書に執心を示すのである。引用文でレヴィ=ストロース(1976)はこのことを明快に述べているといえよう。

レヴィ=ストロースのいう「純粹歴史性」について、もう少し理解を深めたい。『レヴィ=ストロース入門』を著した小田(2000)によれば「レヴィ=ストロースは、『野生の思考』のなかで、現実が起こったこの出来事の独自性を表すような歴史を「純粹歴史」と呼んでいる。つまり、レヴィ=ストロースが敬意を払う歴史とは、出来事の独自性 何によっても置き換えることのできないという意味で、出来事の<顔>と呼んでもよい を表している歴史なのである」(小田 2000: 219)。さらに「それ(引用者註: 「純粹歴史」)は過ぎ去った歴史ではあるが、その過去から現在までのあいだを連続的な経過によって埋めることなしに、出来事の独自性やアウラ、いかにえれば出来事の<顔>を保持したまま、現在のなかに生き生きとある。つまり、その出来事は、過去から未来へという連続性の中にあるのではなく、弁証法的に否定された過去として現在を意味づけもしない。地表に隆起した地層の断面がみせるように、過去と現在の層が、そのあいだの長い時間を充填することなく、非連続のまま、現在のなかで直かに接しているのである」(小田 2000: 221-222)。たとえば、われわれが、古文書の正本を失われるときに感じる痛み、昔住んでいた家が取り壊され失われるときに感じる痛み、こうした痛みは代替不可能な過去の出来事の<顔>を抹消するために感じるのだ。なぜ、われわれは、元「慰安婦」たちの証言にふりむくのか。それは彼女たちの語り、過去と未来を連続的につなぐ弁証法のなかにあるのではなく、「大きな物語」の複製として出来事の<顔>のない置換可能なものでもなく、過去の出来事の<顔>をそのまま保持しているからにほかならない。それが故に、その証言が、「忘却の政治」によって、失われようとしているところに、呵責を感じるのだ。

1-7. 「生きられたもの」と「考えられたもの」

ここでいう「純粹歴史」は、川田(2004, 2006)のいう「生きられたもの」と興味深く一致する。「生きられたもの」の探索は、対象社会の人々によって生きられた過去についての口頭伝承や記憶の言語による表明といった、物質化されない言語資料と同時に、王の墓印や壘壁の跡などの、物質化された痕跡を通しても行われるところが大きい。さらに、私が実際現場を歩いて行った探索のうちでも、例えば、同一の父系継承名を持つ集団が、ある地理上の空間を隔てた複数の集落に居住していることから推定し得る移住歴の痕跡や、集団の移動に要した歳月と、移動経路の地形の特徴(断崖、川、植生の密なサバンナ等)とから割り出し得る、過去のある時間幅の中での移動の蓋然性といった、地理上の知見にかかわるものも、「生きられたもの」の痕跡のうちに含まれる(川田 2004: 11)。すなわち、ここであげられている「生きられたもの」とは、「対象社会の人々によって生きられた過去についての口頭伝承や記憶の言語による表明といった、物質化されない言語資料」、「王の墓印や壘壁の跡などの、物質化された痕跡」、「同一の父系継承名を持つ集団が、ある地理上の空間を隔てた複数の集落に居住していること」である。そして、「生きられたもの」の探索によって得られるものが川田(2004)の「考えられたもの」といえよう。2006年の『文化人類学とは何か』と題した論文では、川田(2006)はより厳密に言及している。「"le vècu" 「生きられたもの」は、人間による解釈や意味づけとは独立に、人間ないしは人間以前の生物によって、さらには生命の出現以前に宇宙によって生きられた、「起こったこと」であり、"le conçu" 「考えられたもの」は、それが人間によって想起さ

れ、捉えなおされ、解釈され意味づけされたものである」(川田 2006: 326)。ここで強調される「考えられたもの」としての「解釈や意味づけ」をする前の段階に「生きられたもの」があるのではない。本稿は、認識論について議論するものではないので、詳しい議論は省くが「解釈や意味づけ」をまったく排してものを知覚することなどできない。さきの「純粹歴史」の例で考えてみよう。古文書自体はすでに「過去」の「解釈や意味づけ」を持ち、古文書を知覚したとき我われもなんらかの「解釈や意味づけ」をおこなう。だから、それを古文書とさすことが可能となる。同時に、古文書は「解釈と意味づけ」だけではない。それ自体が、「起こったこと」であり、「生きられたもの」である。したがって、古文書の持っている「解釈や意味づけ」、我われの「解釈や意味づけ」をデータとして保存したとしても、古文書それ自体が失われれば、我われは心を痛ませる。それは、「生きられたもの」が失われるからである。

ここで川田(2004, 2006)を引いたのは、直接「生きられたもの」について言及しているわけではないが、記憶の分有とからめて川田(2004)が、「純粹歴史」=「生きられたもの」の持つもうひとつの側面を浮かび上がらせているように感じるからである。これも少々長いが裁断して文意が弱められてしまうことを危惧しそのまま引用する。「その夜(引用者註: 三月十日の罹災)焼死した三歳年上で十三歳だった従姉への、異性に対する生幼い想いを、私の側から一方的に死者と「分有」した、私個人の幼児体験として書いたことがあり、それを読んだ何人もの、戦後生まれで空襲など知らない世代の人たちから(なかなか手紙に書けなかったという人もあった)、私の想いに深く共感したという手紙をもらった。私は、この種の悲惨な体験は、極めて秘やかな私事としてか、想起され、表現されえないのではないかと思うが、何人かの読者のこの共感、私との体験の「分有」といえるのではないかと、そのとき手紙を読んで感じた。逆接めくが、戦争体験を次の世代に伝えようとして語られる言説よりも、自分自身が体験と向き合う営為の方が、結果として他者の心にしみるのかも知れない」(川田 2004: 15)。「人間は自己中心的で、極めて感情的な動物であり、先に取り上げた集合的記憶の分有も、東京大空襲の体験をめぐって述べたように、私的、情動的な結びつきを通してしか、本当に深いものはありえないのではないかと私は思う。広島市の被爆者についても、私自身、井上ひさしの芝居『紙屋町さくらホテル』を観て登場人物に愛着を覚えたあと、その一人一人の、丸山定夫、園井恵子、高山象三……の被爆死の模様を知り、それまでの被爆者一般に対してとは異なる、強い痛ましさを抱くようになった。これに対し、「私」を超える道義的な装置として働くおそれのある「おくにのため」「ナショナルなもの」は、原爆を投下したアメリカ軍人の言説に表われているように、忌まわしいものだ」(川田 2004: 17)。「純粹歴史」=「生きられたもの」は、過去の出来事の<顔>を持つものであり、その<顔>とは、すなわち、「異性に対する生幼い想い」といった「極めて秘やかな私事」であり、「自分自身が体験と向き合う営利」から生み出されるものだといえよう。さらに敷衍して、ここで定義するならば、<顔>のみえる関係とは、わたしと出来事や文物を含めるあらゆる「いま-ここ」のわたしとは異なるものである「他者」が向き合うときに、「いま-ここ」で生じるわたしと「他者」とのあいだで代替不可能である「生きられたもの」を分有する情動的な結びつきのことである。

この「極めて秘やかな私事」という出来事の<顔>は、過去・現在・未来といった時間軸におかれて連続したものとして表われるのではなく、非連続的に現在に表われるものであって、「考えられたもの」として「戦争体験を次の世代に伝えようとして語られる言説」ではすくいきれない過剰な過去の出来事そのものを表象している。その出来事の過剰性が、出来事の<顔>であり、「私的、情動的な結びつき」を生み出し、われわれは過去の出来事の<顔>のあらわれる語りにつりかえるのである。当然ながら、「純粹歴史」は、過去の出来事の<顔>をあらわすものではあるが、カー(1962)や「言語論的転回」以降の認識論からいって、ここで使われる過去には実在はなく、ただ現在にあるものとして、過去をあらわしているのである。過去は、「生きられたもの」を集積し、整理することで「考えられたもの」として「相対的に真実に近い事実」を構成される。そうして、「考えられたもの」が、出来事の連続性を生み出すものであるが故に、出来事の過剰性、「生きられたもの」は零れ落ちる。したがって、芝居は「考えられたもの」からは当然零れ落ちるであろう。しかし、芝居も歴史のあらわれるところという「生きられたもの」としては、他の歴史を表すものと等価であり、場合によっては非実在の過去の出来事の<顔>をあらわすことができるのである。これに反して、「おくにのため」「ナショナルなもの」は<顔>がない「考えられたもの」としてある。簡潔に整理するのであれば、「ナショナルなもの」の言説は、「おくにのため」という首尾一貫し連続した物語(story)に、「生きられたもの」としての個々の非連続の出来事を並べ替えていき、出来事の過剰性・固有性を奪っていくのであり、歴史のあらわれる「生きられたもの」とは対極に位置する。川田(2004)の論をやや敷衍すると、矛盾するようではあるが、歴史は「考えられたもの」と「生きられたもの」が複雑に絡まったなかにある。レヴィ＝ストロースのあげた古文書に「純粹歴史」という「生きられたもの」を感じるのも、出来事を過去から現在の連続した時の流れとしての「考えられたもの」によって古文書が過去に位置づけられていることを背景とするからだ。芝居にしても、原爆についてまとめられ

た詳細な「考えられたもの」を参照して、「極めて秘やかな私事」として「自分自身が体験と向き合う営利」の結果として、「私的、情動的な結びつき」を生み出す「生きられたもの」となる。すでに述べたように、「考えられたもの」は、「生きられたもの」を整理し、まとめることで、連続性を生み出していく。このように「生きられたもの」と「考えられたもの」は、相互に関わり合っており、歴史はその関わり合いの産物である。この関わり合いを無視し、「考えられたもの」だけが歴史だとしてしまうと、それは「おくにのため」「ナショナルなもの」の歴史と本質的にかわらなくなってしまう。この考え方は、先にしめした、歴史をつむぎだすのは歴史家のみではない、という批判につながる。歴史家がまとめるものは「考えられたもの」として歴史の一部であるが、それだけが歴史なのではない。すなわち、歴史は「生きられたもの」と「考えられたもの」が相互に関わり合ったものであるといえよう。なお、川田(2006)も「19世紀ランケ風の素朴実存主義は、20世紀後半には、歴史とは物語であるという、ポール・リクール等の認識論や、ヘイドン・ホワイトを始めさまざまな立場の歴史家たちによって、根底から批判された。しかしそこで問題にされる「歴史」は、私は「考えられたもの」の次元に属するものであり、「生きられたもの」ないしは「起こったこと」まで否定する根拠にはなりえないと思う」(川田 2006: 326)としており、ここでいう「歴史」とは、歴史家などが「解釈や意味づけ」をしてつくりあげた首尾一貫した物語(story)として「考えられたもの」の次元に属し、こうしたものが「「生きられたもの」ないしは「起こったこと」まで否定する根拠にはなりえない」というところは、筆者の主張するところと一致する。

さらに川田(2004)は、「「地域」を文化の等質な広がりを示す単位としてではなく、そこに生きる、基本的に異質な人びとの「生きられたもの」や「考えられたもの」が交わる場としてとらえ、そこで共通に生きられた出来事の記憶の、あるいは物質化された痕跡が喚起する、考えられた次元のもの、同質性や異質性を検討することは、複数の主観に共通して体験された出来事についての記憶の分有の可能性を探る上で大切な作業である」(川田 2004: 11)としている。こうした発想を踏まえ、「記憶の分有の可能性を探る」重要な問題である歴史と「他者」との関係を次章では検討していく。

2. 歴史と「他者」

本章では、第一章で用いた「生きられたもの」と「考えられたもの」という考え方を踏まえて、歴史と「他者」という視点から、まず、保苅(2004)から「他者」との出会いをひき、そこで使われる「ギャップごしのコミュニケーション」とはいったい何を意味するのかを小田(1997)のいう「戦略としての文化本質主義」や岡(2000)の「「言語」への躓き」から明らかにする。そしてそれらをふまえ、野家の『物語の哲学』(2005)を批判的に検討し、歴史を物語ることとはいかなることかということをも明らかにする過程で、歴史に関する学問全体の倫理的基盤としての歴史を浮き彫りにしたい。

2-1. 「他者」との出会い

まず、「他者」との出会いを一つ引こう。

オーストラリアの先住民アボリジニの歴史にオーラル・ヒストリーの手法で接近した保苅(2004)は、「アカデミックな研究者が、このアボリジニの長老たちが熱心に語ってくれたオーラル・ヒストリーを歴史学の文脈でそのまま引き受けることができるのだろうか、という問題」(保苅 2004: 15)と正面から向き合っている。保苅は、オーストラリアのダグラグ村のアボリジニの長老たちから「アメリカのケネディ大統領が、グリーンジ・カントリーに来た」ということを聞かすが、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がないことも「知っている」。この二つの歴史をどのようにして同等に扱うことができるのか、ということが、保苅のいう「問題」である。例えば、歴史学の学会の場で、歴史学者が「オーストラリアのダグラグ村のアボリジニの長老たちがアメリカのケネディ大統領が、グリーンジ・カントリーに来た、ということに信じている」と発表することはできても、「アメリカのケネディ大統領が、グリーンジ・カントリーに来た」と発表することはできない。「信じている」という言葉をつけ、歴史学はダグラグ村のアボリジニの長老たちの歴史を決して受け入れず、排除しているのではないか。

アカデミックな研究者はダグラグ村のアボリジニの長老たちの歴史を受け入れるのかどうかという応答責任(responsibility)を問われていると保苅は主張している(保苅 2004: 17)。この「問題」に対して保苅自身は、「異なる歴史時空どうしが「接続する」あるいは「共奏する」方法を模索するために」「ギャップはあるんだけど、ギャップごしのコミュニケーションは可能はず」(保苅 2004: 27、傍点は原著による)としている。

「異なる歴史時空どうしが「接続する」あるいは「共奏する」方法」、あるいは、「共奏」そのもの、つまり、「他者」の歴史を物語ることとはいかなることかということ本章では検討したいと思うが、その前に「ギャップごしのコミュニケーション」

とはいったい何を意味するのかという点を切り口としてまず考えてみたい。

2-2. 「ギャップごしのコミュニケーション」と「戦略としての文化本質主義」

「ギャップごしのコミュニケーション」といったときに、そもそもコミュニケーションとはギャップごしになされるものではないかという指摘がありうらと思う。たしかにそのとおりである。しかし、これもまた当然のことを指摘するようではあるが、あえて「ギャップごし」と書き足すことは「ギャップ」を強調するためである。ここで保苅(2004)が「ギャップ」をわざわざ強調するのは、「文化本質主義を再構築する」と題した論考で小田(1997)が示しているように、「戦略としての文化本質主義」であって、「近代の知と支配のモードを構成する一般性に基づく同一性に抗する「文化的差異」を変換の相において示すような語り口」(小田 1997: 201)を標榜するからであると考えられる。先にあげた例で考えてみよう。「近代の知」のひとつ典型としての歴史学は、「信じている」という言葉で留保し実際にはダグラグ村のアボリジニの長老たちの歴史を排除している。この排除に抗するために、「文化的差異」を変換の相において示すような語り口」として、保苅(2004)はあえて「ギャップ」を強調しているのである。さらに一歩進めれば、コミュニケーションを可能とするために、「他者」として出会うために、「ギャップ」を確認し、その「ギャップ」を踏まえたうえで、「他者」とコミュニケーションする、このことが「ギャップごしのコミュニケーション」といえよう。そして、この「ギャップ」を無視すること、「他者」を文字通りないものとするのが、「忘却の政治」としての暴力であり、その暴力とは、「記憶 / 物語」について書した岡(2000)の指摘する以下の事実である。「出来事の記憶が言葉で語られようと素朴に想定するとき、わたしたちは、「言語」のこの物質性に躓くことのない者たち、「言語」というものがあたかも透明なものであるかのように振舞えるものたちの存在を自明なものとしていることになる。言いかえれば、「言語」で躓かざるを得ない者たちが、私たちの社会に存在するという事実を忘れている」(岡 2000: 69)。岡(2000)は、映画『ワンダフルライフ』を論じるなかでナショナルな欲望とは無縁に見えるこの作品が「言語を異にする者、民族や国籍を異にする死者」を想定していないという点において、実はナショナルな欲望と結託していることを指摘し、さきに引用した文章を綴っている。この文脈において、「言語」で躓かざるを得ない者たち」というのは「言語を異にする者、民族や国籍を異にする死者」とみるのが適切であるが、さきの引用に続く映画『ワンダフルライフ』の検討なかで、「過去の出来事の記憶が 言語化され、完結した物語として語られるその出来事が 不意に侵入した他者の記憶によってそれ以上かき乱されないように、記憶はそのまま封印される。こうして、みな、無意識の否認の共犯者となっているのである」(岡 2000: 71)という文章に出会うとき、「言語」で躓かざるを得ない者たち」という「他者」についてより敷衍して考えられるように思われるのだ。つまり、「言語」に躓かざるを得ない者たちはなにも言語や民族や国籍を異にする者たちに限られないように思われる。なぜここで言語、民族、国籍があげられているのか。岡(2000)は「完結した物語」としてナショナルな物語が『ワンダフルライフ』に内封されていることを暴露することで「他者」の否認を明らかにしている。すなわち、ナショナルな物語という局面における「他者」を浮かび上がらせている。ネイションは近代の産物であり、同じく近代に作られた言語、民族、国籍が「他者」を峻別する手段となったのは今更指摘するまでもない。こうした近代の産物としてのナショナルな物語という視点で「他者」を浮かび上げれば、「他者」は言語や民族や国籍を異にする者たちに限定されるのは当然である。しかし、この限定は、そもそも近代の枠組みをそのまま引き継いでいることには自覚的にならなければならぬ。言語や民族や国籍を異にするといったことによる「言語」に躓きとは、違った躓き方ではあるが、我われは時々、もしかしたら、頻繁に、「言語」にことばに躓きを感じ、躓き、また他の人が躓くのをみているのではないだろうか。いかに多様な生があろうとも、いやむしろ、多様な生があるからこそ、生きていくなかで「言語」にことばに全く躓かずに一生を終えることなどあるのであろうか。「生きられたもの」としての過剰な出来事は、時としてそのあまりの過剰性から「考えられたもの」に移行しきれず、すなわち「言語」化できず、我われは躓くのである。岡(2000)は「記憶 / 物語」というテーマで再三、この躓きについて論じているが、同じ「物語」というテーマについて論じながらも賛否両論を巻き起こした野家(2005)の「歴史 = 物語り論」ではほとんどこの躓きは無視されている。このことを踏まえて、次節では、野家の「歴史 = 物語り論」を中心に歴史と「他者」との関係を辿りたい。

2-3. 「歴史 = 物語り論」とその陥穽

まず端的に述べるならば、野家(2005)の「歴史 = 物語り論」での最大の陥穽は、歴史の「共同化」に着目していながら「他者」を無視し、なおかつその暴力性に対して無関心であることである。野家(2005)の主張を簡潔にまとめた彼の掲げる「歴史哲学テーゼ」のなかで、「共同化」について語っているのは、「(3)歴史叙述は記憶の「共同化」と「構造化」を実現する言語

的制作(ポイエーシス)にほかならない」(野家 2005: 158)という三番目のテーゼである。

その内容を簡単にまとめてみる。思い出はそれ自体では歴史になりえず、言語化、すなわち物語らねばならない。思い出を物語ることで、「普遍性」と「抽象性」を獲得し、私的なものから公共の過去へと昇華する。また、思い出は物語られることによって、因果関係の構造を持ち、思い出という断片から脈絡をもった歴史へと構造化される。歴史叙述は物語り行為による過去の「解釈学的再構成」であることと歴史はその起源からも物語り行為と表裏一体であったことを踏まえると、歴史家と作家との区別はなく、同じ「言語的制作(ポイエーシス)」を扱うものとしてみるべきである。

以上の三つの主張によって、野家(2005)の三番目のテーゼは成り立っている。本章では について中心的に扱うが、 についても不十分な点があるのでそれをまず指摘し、そこから の問題への橋渡しとしたい。

2-4. 構造化しない物語り

一章で指摘したが、歴史は「生きられたもの」という「純粹歴史」と「考えられたもの」が絡み合って成立しているものである。物語り行為によって言語化され、「考えられたもの」の次元で物語りを生み出しても、物語りは歴史ではなく、あくまでも「考えられたもの」の一つに過ぎない。「考えられたもの」が歴史を僭称すれば、それはすなわち歴史を占有するアカデミズムを擁護することになる。物語り行為がなぜアカデミズムと結びつくのかわかり難いかもしれない。『物語の哲学』の「増補新版へのあとがき」で野家(2005)は以下のように語っている。「私(著者註; 野家)の目指す本丸が「科学のナラトロジー」にあり、「歴史のナラトロジー」はその前哨戦というべきものであったことは、ここで一言付け加えておきたい」(野家 2005: 361)。野家のいう物語りとは、「はじめ」と「終わり」を連続させた首尾一貫したものであり、それは「考えられたもの」である。それを洗練させれば、科学の言説となんら変わりはない。したがって、「二つの出来事を因果的に結び付けて説明するという点では、科学的説明と物語りの説明との間に決定的な差異は見当たらない」(野家 2005: 328)。

少々わかりにくいのが、先の引用に続く文である。「違いがあるとすればそれはプロットの設定の仕方である」(野家 2005: 328)。このプロットの違いとして、自然科学は「物語性」と「人称性」を排除した手法であり、物語りの説明を標榜する人間科学は個々の事例を受容可能なものとして説明しそこでは「誰が誰に向かって何を語るのか」という発話のポジショナリティを問われるような「物語性」と「人称性」をもった手法である(野家 2005: 328-332)としている。「人称性」、言い換えれば、「誰が誰に向かって何を語るのか」という発話のポジショナリティは、「アクチュアリティの把握」のためであり、「各人にとって「受容可能」なものとする」ために必要とされている。

しかし素朴に考えて、言語による、しかも因果関係に則った物語りのみ、が「アクチュアリティ」を獲得し、「各人にとって「受容可能」なものとする」とは、思えない。悲しい出来事について話している、嗚咽し途絶え途絶えになる声が、「はじめ」と「終わり」のない物語りにならなかつたとしても、とうとうと語られる物語りよりも、「アクチュアリティ」を持つことは十分にありうるのではないだろうか。面白おかしい出来事について話している、話者が思い出し笑いで笑い転げたとき、何について笑っているのかという「リアリティ」はわからなくても、とてもおもしろかったという「アクチュアリティ」はひどく感じられるのではないだろうか。こうした例は、我われの日常をふりかえればいくらでも見つけることができるだろう。「人称性」や「アクチュアリティ」に重点を置いて、「受容可能」なものを探るのであれば、その先にあるものとして設定するのは、因果関係に則った物語りだけでは不十分であろう。フィリピン最南部のスルー諸島に属する T 島(仮名)におけるいわゆるシャーマニズム的な実践と儀礼的語りの関係をあつかった論文において、床呂(2002)は T 島のシャーマニズムの儀礼的な語り、因果論的説明体系としての論理的整合性よりも、修辞論的な要素を含む広義のパフォーマンス性が人々の受容に当たって重要であることを指摘している。とりあげられた二人のシャーマンの語りは、二つの出来事を時間軸上の前後関係に置き換えられず、原因となる命題が結果でもあるという論理的矛盾をきたしており、このシャーマンの語りを「時間軸上に配列された出来事(や命題)の因果連関や起承転結のシークエンスとする見方それ自体の限界に突き当たる」(床呂 2002: 100)。こうした語りは因果関係によって人々に受容されているのではなく、「認知的発見力や情緒喚起力に満ちた多様なレトリック」や「韻律や、「声」などの超分節的な要素などから構成される複合的なパフォーマンス」によって人々に受容されるのである(床呂 2002: 105)としている。つまり、「その(引用者註; T 島のシャーマニズムの)儀礼的な語りは、因果論的説明体系としての論理的整合性よりも、修辞論的な要素を含む広義のパフォーマンス性が人々の受容にあたって重要である」(床呂 2002: 112)と指摘している。このように因果関係に拠らない物語り行為は多くあり、物語り論が因果関係に固執することによって、これらは誤解や排除の対象となってしまう。日本における代表的な物語り論者である野家(2005)や野家の「歴史 = 物語り論」を「可能性」においてとらえ返した鹿島(2006)においても、物語

りが始まり 中間 終わりの構造を持たなければならないということを前提としている(野家 2005: 10, 17, 174, 312-313, 鹿島 2006: 13-20, 35-42, 58-59)。こうした物語り論は、純粋に「考えられたもの」の産物である客観性を謳う科学的言説が排除するもの、つまり、「生きられたもの」のほんの一部をすくうことはできたかもしれない。だが、それでも、言語による、しかも因果関係に則らなくてはならない、物語りは、まだまだ「生きられたもの」の多くを排除している。

再三指摘したとおりだが、野家(2005)の議論の中では、ほとんど「他者」の姿はみえない。「人称性」というキーワードが現れるのも、先ほど引いた 2003 年の論文になってからであるが、「他者」からみた「アクチュアリティ」という視点に立てば、「アクチュアリティ」は因果関係によって規定される物語り以外からも感じることが容易に理解できるであろう。まして、前節で示したテーゼの説明の中で語り手のイメージは記述されるが、聞き手や語られる対象のイメージは記述されていないのである。次節では、言語化による「公共性」の獲得を果たす物語りについて論じたい。

2-5. 物語りと「公共性」?

さきほど指摘したとおり、物語り行為を通じて思い出が「共同化」を果たして歴史になるという野家(2005: 172-173)の説明の中で、語り手のイメージは記述されるが、聞き手や語られる対象のイメージは記述されていない。歴史の「共同化」に着目していながら「他者」を無視していると指摘したが、そのことの大本はここにあると思われる。そもそもはじめから「他者」については語っていないのだ。すこし長いが、野家(2005)の文を引用したい。

「死児を想う母親の技術が単なる思い出にとどまるならば、それは甘美な個人的感慨ではあっても歴史ではない。感慨は母親の肉体とともに消滅するほかはないであろう。思い出が歴史へと転生を遂げるためには、「言語化」と同時に「共同化」という契機がぜひとも必要とされるのである。いかにかけがいのない個人的な感慨であれ、母親がそれを物語るときには、公共的に流通する手垢にまみれた言葉を使わざるを得ない。その時おそらくは、彼女の感慨がもつ微妙な私秘的彩りは、言葉の砥石によってそぎ落とされることであろう。しかし、言語化された感慨は、そのことによって逆に「普遍性」と「抽象性」とを獲得し、一個の自立した「作品」となって「記憶の共同体」へと登録されるのである。その意味で、物語り行為は個人的悲しみ(私秘的体験)を普遍的悲しみ(共同体的経験)へと昇華し、「公共的過去」としての歴史を紡ぎ出す言語装置にほかならない」(野家 2005: 172-173)。ここには語り手の「母親」の姿はあっても、聞き手の姿はなく、また語られる「死児」についても言及されない。いったい誰が、誰のために、「思い出」から「歴史」への「転生」を、「普遍性」を、あるいは「作品」を、欲するのであろうか。ただ「母親」の姿があるのみである。その姿はあたかも、近代国民国家が「来歴の歴史」を語る姿に似ている。そこには、物語りを拒絶する、あるいは、物語りに同一化しようとしなお同一化できずに共感共苦(compassion)する聞き手の姿はなく、語られる対象を自らのものとし、自らの物語りを自らのために語り自らのごとく語らせ、自らのごとく語らないものは無いものとする、そうした語り手の姿のみがある。こうした点が、野家(2005)の「歴史 = 物語り論」がナショナルヒストリーと親和性を持ち、「他者」を無視していることの根本にあるように思える。高橋(2001, 2004)は、「歴史 = 物語り論」が「国民の物語」を擁護するようになるのではないかという批判を展開しているが、後に述べるようにその批判は十分なものとはいえない。議論を先取りして簡潔に述べれば、高橋(2001, 2004)の議論においては、語り手と語られるもの、語り手と聞き手の関係を踏まえていないからである。

こうしたことから次節では、語り手と語られるものの関係を検討したい。

2-6. 語り手と語られるもの

語ること、特に知識人がサバルタンの女性を語ることができるのか、という問題をスピヴァク(1998)は提起した。すなわち、語るということが、言葉によって「他者」を表現(representation)するとき、「他者」を代表(representation)してしまうという特権を持って根源的に「他者」を排除している(スピヴァク 1998: 14-15)という問題である。こうした問題を踏まえて、歴史を物語るという表象をする際に、表象される過去を「他者」としてとらえ、歴史について論じた熊野(2002)を軸に語り手と語られるものの関係を検討する。なお、熊野(2002)もまた、おおまかに「歴史 = 物語り論」を支持しており、物語りははじめと終わりをもった因果関係を内在したものと規定していることは指摘しおかなければならないであろう。言語による、しかも因果関係に則らなくてはならない、物語りが「生きられたもの」の多くを排除してしまうことは、すでに指摘したとおりであり、因果関係に拠らない語りも物語りのひとつとして射程にいれるべきである。この点において、熊野(2002)とは意見を異にする。熊野(2002)は、「物語りとは本質的に、<最初>と<最後>という、時間的にへだてられたふたつのできごとを指示して、時間の流れをえがきとりながら、その二箇の時間点を関連づけるものである」(熊野 2002: 184)として

いるからである。しかし、熊野(2002)が「歴史＝物語り」について述べるとき、物語り＝過去の想起というその「解釈学的再構成」の外側を、「語りえぬもの」を語ることにについて検討することで、語り手と語られるものとの関係のひとつの重要な側面、歴史と「他者」との関係適切に示している。

「歴史は、どのような意味で<他者>と呼ばれることになるのだろうか」(熊野 2002: 198)。熊野(2002)はこの自らの問いに歴史が三つの意味において「他者」であることを指摘している(熊野 2002: 198-200)。以下は、その三点を筆者の言葉で言い換えまとめたものである。

第一に、過ぎ去ったものを過去とするのであれば、絶対に出会うことのない、絶対的に隔てられたわたしとはことなるなにものかについてのものであるという意味において歴史は「他者の歴史」である。第二に、過ぎ去ったものは過剰であってすべてを語りきることのできないという意味において歴史は過去にとっても「他者」である。第三に、過ぎ去った「他者」である歴史をわたしが現在語るという意味において歴史はあくまでも「現在の他者」である。

こうした点を指摘した後、熊野(2002)はこう続ける、「歴史において他者を語ること、その他性を抹消せずに語りだすことは、むしろ端的に不可能となるのではないか」(熊野 2002: 200)、と。まさしく、不可能である。さらに、他者の他性を消去することは、他者を否認することであり、「不正」と呼びうるものである(熊野 2002: 200-201)。さらに、歴史を語ること、「過ぎ去った他者、死者たちがのこしたもの、広義の「作品」を解釈し利用すること、それこそが紛れようもない「暴力」である」(熊野 2002: 201、傍点は原著による)。歴史という「他者」を表象(representation)することは、すなわち現在において過去を再-現前(re-presentation)することにほかならず、根源的に「他者」を代表(representation)してしまうという「不正」と「暴力」を犯してしまうのである。

しかし、「物語ることが、過ぎ去ったものを現在の脈絡のなかで完了形において語る暴力となりうるならば、語り継ぐことを拒否するふるまいは、なお過ぎ去らないうべきことを否認する現在形の暴力であることになる」(熊野 2002: 202、傍点は原著による)。「語りえない」とされる過去を、語らねばならないのは、この「現在形の暴力」を回避するためである。さらに、「決定的に<過ぎ去ったもの>について証言することは、できごとの報告以上のものをうちに孕んでいる。断片的な記憶の語りを超えるものを含んでいる。それは、当の<証言>を信じることへの呼びかけである」(熊野 2002: 203、傍点は原著による)。「証言すること」がなぜ「信じることへの呼びかけ」になるのであろうか。決して達し得ない過去を現在において証言するということは、過去に到達しえないのだから、信じるしかない、ということである。だから、「歴史を物語ることそのものが届くことのない<祈り>に似て」、「記憶せよという倫理的な要求」に対して「凍りついた断片としての記憶を引きついで語りだすことが、記憶を命じる声にたいする<応答>となる」(熊野 2002: 202-203、傍点は原著による)のである。「死者の声」、あるいは過去はすでに過ぎ去ってしまったという点において、もはや、証言が証言たりえているか、<応答>が<応答>たりえているかわからない。「死者」が、あるいは、過去が、現在に現れて、証言が、<応答>が、妥当なものか確かめることなど決してできないからである。それだからこそ、「歴史を物語ることそのものが届くことのない<祈り>に似たものとなるのである。もっとも、「記憶せよという倫理的な要求」というところには議論の余地がある。これは次節で語り手と聞き手の関係についての議論の中で、検討したい。

このように語られるものと語り手の関係は、表象＝代表(representation)しまう暴力を背負い、そして忘却の暴力を避けるという「届くことのない<祈り>に似た」物語り行為を媒介して、緊張し、なおかつ、危うく成り立っている、といえよう。こうした物語り行為の認識を前提として、そして、何度も主張してきたように因果関係にとらわれない物語り行為を認めること、すなわち、「アクチュアリティ」という「生きられたもの」の視点をラディカルに組み込むことで、「歴史＝物語り論」はより洗練されたものとなるであろう。語られるものと語り手の関係については、ここで確認したとおりである。さて、次節では、語り手と聞き手の関係を検討したい。

2-7. 語り手と聞き手

この節では、「記憶せよ!」という倫理的命令に対して、聞き手としてどう応じるのか、応じる可能性があるのか、ということを検討したい。まず、野家(2005)が聞き手について書いた文章を引用しよう。

「受容美学が「作者」とともに「読者」の役割を浮き彫りにしたように、物語り論は「語り手」とともに「聞き手」の役割を歴史理解における不可欠の契機とみなすのである。/ それゆえにこそ、聞き手は単なる受動的な存在であってはならない。たしかに、歴史は生々しい「死者の声」に満ち溢れていることであろう。しかし、その死者の生の「生々しさ」すらも、座して耳を澄ませば聴こえてくるものではなく、聞き手の能動的な関与なしには聞き取れないものなのである。したがって、

知覚も想起もできなくなった「死者の声」の痕跡を発掘しつつ構成する語り手の声に耳を傾けつつ、それを聞き手が能動的に再構成する批判的対話の過程にこそ、「過去へ向き合う基本的な態度」はあると言わねばならない(野家 2005: 297-298)。

なにか特別に難しいことを書いているわけではない。日々、歴史を探ろうとする人々が行っている探求のことを書いているだけである。目を閉じて書斎にただ座っていても、当然ながら、たとえば 1000 年以上前の広大なサハラ砂漠の一角で交易が行われていたという歴史を物語ることはできない。資料をさぐりよみとくという、「能動的な関与」をし、「再構成をする批判的対話」を続ける、当然のことである。野家(2005)の「歴史 = 物語り論」をさらに展開した鹿島(2006)も先の野家(2005)の引用文を引いて、「これは正鵠を射た指摘であり、しかもその語り手の声を「聞き手が能動的に再構成」する「批判的対話」というプログラムをも提出している点で、議論は間然するところがない」(鹿島 2006: 34)としている。

しかし、本当に「議論は間然するところがない」のだろうか。素朴に考えて、なにも能動的に聞くという聞き手の姿だけではないはずである。「他者」によって物語られたときに、物語を拒絶する、あるいは、物語りに同一化しようとしなお同一化できずに共感共苦(compassion)するという聞き手の姿も十分にありえるのではないだろうか。

前者について、物語(story)を拒絶する聞き手について書き出そう。ときとして、「絶対的な価値」を僭称して超越的な視点から語られる物語は、その聞き手の存在を無視して、否定し、あるときは、無いものとして扱い、またあるときは、否定的なレッテルを一方的に貼り付ける。聞き手は、苦痛の声をあげ、あるいは、その声さえも押さえつけようとされながら、必死で物語を拒絶する。このことについては、聞き手を無視する物語(story)と、わたしがあなた(たち)に物語るという語り手と聞き手の<あいだ>で語られる物語り(narrative)との差異を明らかにしつつ、次章で検討する。

後者について、苦しみながら語る語り手の物語り(narrative)を聞くとき、聞き手はただ聞くほか無い。非常に無力な存在である。このとき、聞き手が語り手に安易に同一化しようものなら、聞き手は「他者」としての語り手の他性を消し去ってしまい、「不正」を犯し、「暴力」を行使してしまう。それを回避するために、聞き手は、ただただ物語りに同一化しようとしなお同一化できずに共感共苦(compassion)するという状況にとどまる。この共感共苦(compassion)という捉え方については、下河辺(2000)が参照するにあたいする。

下河辺(2000)によれば、「英語の<コンパッション>は行動への意思を含んでいるが、日本語の「同情」は人に行動を促すことはしない。「他人の境遇を理解してその人と同じような気持ちを自分の心に感じる」という『広辞苑』の定義では、<コンパッション>のもつ立体的な間主観性が抜け落ちてしまうからである」(下河辺 2000: 49)。下河辺(2000)は、ルソー(1978)をひいて、以下のように説明している。長いがルソー(1979)を引用する。

「男は牢獄につながれている。その窓から彼が見ている事態はこうである。野獣が母親の手からその子供を引き離し、その獠牙で子供のやわらかい体を引き裂いた。子供の腹は爪で引っ掻き出され、今や内臓が剥き出しになって痙攣している。自分とは個人的かわりはないことといえ、そのような情景を見せられて囚人はなんと恐ろしい動揺をおぼえていることか。子供は死にかけ、母親は気を失わんばかりだということに、助けるために何も出来ず無力であることが、彼をどれほど苦しめているのであろう」(ルソー1978: 142-143)。

「コンパッションと同質のものは、三番目に挙げた囚人の苦痛が示すコンパッションなのである。なぜなら、囚人の苦悩こそが、「共感共苦」と訳されるにふさわしいからである」(下河辺 2000: 63)。目の前で苦痛にも代えながら語る語り手の物語りをただ聞くというのは、聞き手にとって苦痛ですらある共感共苦である。しかし、聞き手は聞き手としてあるためには、この苦しみから逃れるために、語り手の物語りを封じ込め、自らが語りだしては決してならない。それは、「他者」を「他者」として認めない暴力を孕んだ全体主義への第一歩であるから。

下河辺(2000)はこう続ける。「人は常に、苦しむ主体という座からの逸脱へ欲望を孕みつつ行動をしてきたようである。苦しむ立場にある者の味わう全能感の欠如と無秩序の威嚇。これを回避しようとするベクトルは、宗教・政治など、文化の中のあらゆる領域で稼働している。それゆえ、議論を展開したり、論文を書いたり読んだりするときにも、われわれは無意識のうちに全能感を求めるあまり、苦しむものの座を対象物に押し付けて、自らをそこから転移させようとする」(下河辺 2000: 69-70)。だから、「どんなに立派で反駁の余地のない理論を構築しているように見えても、「苦しむ立場」を回避することを目指しているかぎり、それは学問における全体主義に陥っていくのである」(下河辺 2000: 71-72)。語り手の物語りは、語り手の物語りであり、聞き手は自らのものとしてそれを占有、僭称してはいけぬ。「他者」を「他者」として把握し、自らも「他者」にとって「他者」であるという配慮、物語り方は、「他者」であることの苦しみを共感共苦として感じながらあるものではないのだろうか。

2-8. 歴史と「他者」

本章では、まず、保苺(2004)を引き、「他者」との出会いから検討した。そのなかで、コミュニケーションを可能とするために、「他者」として出会うために、「ギャップ」を確認し、その「ギャップ」を踏まえたうえで、「他者」とコミュニケーションする、「戦略的文化本質主義」に立ってあえて「ギャップ」を強調する「ギャップごしのコミュニケーション」の意味を示した。そして、この「ギャップ」を無視することが、「他者」を無いものとして扱う「忘却の政治」としての暴力であることを確認した。この「忘却の政治」としての暴力が「言語」での躓きにあるという岡(2000)の主張を敷衍し、さまざまな程度のものであるが、「生きられたもの」としての「言語」化不可能な過剰な出来事を、時としてそのあまりの過剰性から「考えられたもの」に移行しきれず、すなわち「言語」化できず、われわれ皆が躓くことを提示した。この躓きこそが、「ギャップ」であり、「他者」との出会いの地点である。そして、野家(2005)の「歴史 = 物語り論」が、こうした「他者」への関心の全く無いものであることを明らかにし、「他者」の視点から「歴史 = 物語り論」を検討した。この検討のなかで、言語による、しかも因果関係に則らなくてはならない、「歴史 = 物語り論」は、まだまだ「生きられたもの」の多くを排除していることを指摘し、わたしとあなた(たち)という「人称性」と「アクチュアリティ」に則った物語り行為のなかには因果関係によらない語りがあった、この語りを物語りとして認めてしかるべきであると主張した。また、語り手と語られるもの、語り手と聞き手の関係を明らかにするなかで、「他者」の他性を排除せずにはいられない暴力を確認すると共に、それでも、「忘却の政治」の暴力を回避するために物語るといふこと、当然ながら物語(story)を拒絶する聞き手がいるということ、苦悩する語り手にたいして圧倒的に無力であり共感共苦(compassion)を感じる聞き手がその聞き手の苦しみを転移してはならないこと、「他者」の他性に配慮し「他者」に対して自らも「他者」であるべきであること、こうしたことを確認してきた。こうした歴史に対する認識が、歴史に関わる学問全体の倫理的基盤となりうるものであると考える。

以上のことを踏まえて、次章では「歴史 = 物語り論」を再構築したい。

3. 「歴史 = 物語り論」を再構築する

今一度「歴史 = 物語り論」の可能性を確認しておきたい。「歴史 = 物語り論」の評価すべき点は、超越的な視点からではなくわたしがあなたに語るといった人称性を備えたものであるがゆえに(例えば、野家 2005: 324-332)、「客観的事実」を否定し(例えば、野家 2005: 158-165、鹿島 2006: 29-33)、あるものごとをアクチュアリティをもって受容可能なものとする(例えば、野家 2005: 331、鹿島 2006: 36-38)日常的な物語り行為を擁護した点にあると筆者は考える。一人称または二人称によって語られるものは、一人称と二人称との間において「もっともらしさ」をもって受容可能なものとなるかぎりにおいて意味を持つのであり、ここでの意味を客観性の名の下に排除しようとするのは客観性を占有する学問の権威主義として批判されることになる。

もうすでに定められ、超越的な視点を持つ物語(story)は、正当性を主張し、その物語に反する語りを排除する。たとえば、「国民の物語」は、もうすでに定められた首尾一貫した一定の物語をもってあり、それに則って決まりきった語りを増殖し、その物語に反する語りを排除する。あるいは、卑近な例では、学歴神話という物語も同様に作用するだろう。「考えられたもの」としての物語を絶対化してしまうと「生きられたもの」を失わせてしまう。あまりにも過剰な個人の「生きられたもの」、人生は、一貫性を持たず、ところどころ矛盾していよう。首尾一貫した物語に適合するために矯正をせねばなるまい。超越的な視点を排した個人の、わたしからあなたへの首尾一貫しない語り、これが物語り行為(narrative)といえる。「物語」(story)と「物語り」(narrative)を峻別し、前者を「名詞的、ないし実体的」とし、後者を「動詞的、ないし、機能的」とする野家(2005: 357-358)の主張をやや敷衍するとこのようにいえよう。

このこととこれまでの考察を踏まえ、まず、「歴史 = 物語り論」に対する代表的な批判である高橋(2001)の批判に答えたい。

3-1. 「人称性」をもった語りから

これまでの考察を踏まえると、高橋(2001)の「「物語」(story)と「物語り」(narrative)を区別し、前者を「国民の物語」に、後者を「歴史の物語り論」に対応させる議論には、説得力がななく、「小さな物語」であれ、「大きな物語」であれ、それを物語る行為の「動詞的」側面と、物語られた物語としての「名詞的」側面をもつことには変わりがないのであって、両者の区別を持って「国民の物語」を批判することはできない」とする批判(高橋 2001: 43-44)は無効となるであろう。なぜなら、個人の、しかも、ある特定の聞き手に向けられた物語り(narrative)は、たとえ物理的には実体化するとしても、それは首尾一貫性

を持ったものでもなく、ある特定の聞き手以外に対して正当性を主張することはない、という点において、すでに固定し超越論的な視点をもち首尾一貫した物語(story)とは、明確に峻別されるからである。

また、「国民の物語」は、「無色透明な語り手によって超越的視点から語られるものとして考えられてなく、「語るの」は、「個人」や「世界人」よりはるかに具体的な存在である「スイス人」であり、「アメリカ人」であり、「フランス人」であり、また「日本人」である」のであって、「国民の物語」はそもそも初めから「政治的」なものとして提出され、「イデオロギー性」を隠しておらず、「歴史の物語り」論は、「国民の歴史」を「無色透明」のゆえに斥けることはできない(そもそもそれは、「無色透明」であろうとしていない)し、「政治性」や「イデオロギー性」のゆえに斥けることもできない(高橋 2001: 32-38)という批判的外れである。あらかじめ確認するのであれば、「国民の物語」は、岩崎(1998)の指摘するように「汝は何者か」という問いに対して「あらかじめ「国民」という主体としての応答だけが予定されている」(岩崎 1998: 191)のであり、この点が問題なのである。「スイス人」、「アメリカ人」などの「国民」が、具体的とされるのは、「国民」とは、それはいかに自然なものとして経験的な具体性を帯びようとも、つねに「死産」としてしか生まれようがない観念」であって「そうした事態を事後的に補償するものとして、この「国民」は自分が誰であるのかを脅迫的かつ饒舌に語りはじめる」(岩崎 1998: 191)からである。こうした「国民」が、いまこのこのわたしや目の前にいるこのあなたよりも、具体的であるといえようか。「日本人」とは、これこれこういう「国民」であるという「来歴」は、すでにこのわたしやそのあなたを超えたものとして、設定されているのではないだろうか。だから、テレビに映る一度も会ったことのない沖縄に住む人とこのわたしを「同じ」「日本人」として同定されるではなかったのか。こうして「国民」は、わたしを超えて設定されるという点において、「超越的視点」から語られるといえるであろう。物語りは、こうした超越的視点を排する。わたしは、あなた(たち)に語る、ということしか認めない。他の語りは、「他者」を認めない暴力的なものであるから、これを排するのであり、「国民の物語」を拒否するのである。物語り(narrative)が超越的な視点を排した個人の、わたしからあなたへの首尾一貫しない語りであることを確認するのであれば、この高橋(2001)の批判は的外れであることがわかるであろう。

高橋(2001)は、「国民の物語」を、それが「統合的表象」だからといって斥けることができるのであろうか?と疑問をていし、「歴史 = 物語り」が「共同化」をはかるのであれば、「いかなる「共同化」や「共同体」も、「排除と選別の暴力」から無縁でありえない」(高橋 2001: 38-40)と指摘している。これまでの考察をふりかえるならば、物語りはわたしとあなた(たち)という<顔>のみえる「真正性」の「アクチュアリティ」のある関係から成り立つことを主張してきた。そして、「共同体」なるものがたちあられるとしたら、この関係においてである。さらに、小田(2000)の言葉をかりるのであれば、「真正な社会様態とは、すでに顔見知りの人びとからなる閉じられたローカルリティとは異なる。それは、はじめて出会う人とのあいだの関係を<顔>のある関係として結ぶことであり、これからも出会うことのない人たちや死者との関係も<顔>のある関係として想像することを意味している」(小田 2000: 230)。わたしとあなた(たち)という<顔>のみえる、「真正性」のある、「アクチュアリティ」のある関係を前提としている「歴史 = 物語り論」から導き出さうるのは、<顔>のみえる「共同体」、「真正な社会様態」であって、その開かれた「真正な社会様態」は「排除と選別の暴力」とは無縁のものであるといえよう。

「歴史の物語り論」は、いかにして、「<国民の物語>が要求する<国民の倫理>」を切って捨てることができるのか?ととして、「歴史の物語り論」のポイントの一つは、「物語り」そのものが不可避免的に「倫理的」であることを認める点」であって、「国民の物語」もまた、「国民的」な「<生活形式>の伝承」であり、記憶の「国民的」な「共同化」であり、「人と人との間に成立する出来事」であり、そのようなものとして「国民的」な「倫理的命法」を帯びざるをえないのではないか?」(高橋 2001: 40-42)。本稿で検討してきた「歴史 = 物語り論」における倫理性とは、第二章において必要に問い続けた「他者」との関わり方である。そこで検討したことは、いかにして語り手は、あるいは聞き手は、「他者」に対して暴力をふるわずにあるかということであって、一定の倫理性を示せたと思う。したがって、「歴史 = 物語り論」から導き出される倫理性は、「国民的」な「倫理的命法」とは全く異なるものであって、両立しえないことは明らかである。

野家(2005)の「物語りえないことについては沈黙せねばならない」(野家 2005: 187-188)という「歴史哲学テーゼ」について、これはトートロジーではなくて禁止するテーゼであって、「物語の哲学」の指定する基準に従って、「物語る」ことができないことに「沈黙」することを要求し、「物語る」ことができないことをそれでも語ろうとする試みを禁止しているのである」(高橋 2001: 66-67)と批判している。この批判については、全面的に賛成であり、第二章で示したとおり、因果関係によらない物語り行為もまた、あなた(たち)とわたしという関係の「人称性」と「アクチュアリティ」の獲得において同等であり、この観点に立てば、「たった一人の証言でも歴史は改訂しうる」ということも当然の帰結として導き出せると考える。

最後に最も難しい問いについて検討しよう。「ある「国民の物語」と別の「国民の物語」が対立したとき、「国民の物語」と

「個人の物語」が対立したとき、ある「個人の物語」と別の「個人の物語」が対立したとき等々、「多元的」な物語の間に対立や抗争が生じたとき、ある物語を採って他の物語を斥ける根拠は、どこから出るのか？」(高橋 2001: 47)、という問いである。「国民の物語」については、簡単である。そもそも「国民の物語」が、「生きられたもの」の次元でみれば「他者」に対して必然的かつ圧倒的に暴力をふるうものであって、「考えられたもの」の次元にたってみても過去の「整合性」あるいは現在における「整合性」といった点でも不十分である、ということから、「国民の物語」などの類は批判されるべきである、このように述べればよい。ある「個人の物語」と別の「個人の物語」が対立したときは、どうか。物語するというレベルにおいては、「ギャップ」を確かめ、「対立」を認めなければならない。「生きられたもの」として、物語り行為(narrative)は尊重されなければならない、どちらの物語りも正当である。そして、この「対立」が抗争となるのであれば、「考えられたもの」の次元で「整合性」を問うことになるのであろう。

3-2. 歴史とは何か

歴史とは、つねにすでに、「他者」である。そして、人に限らない何ものかが、誰かに物語ることで歴史はあらわれる。もちろん、聞き手が能動的に聞き取る努力をすることによって「語りぬ」あるいは「語りえぬ」ことからさまざまな歴史が物語られる。また、歴史は「生きられたもの」と「考えられたもの」が絡み合ったものとしてあり、極端に「生きられたもの」が排除されるとそれは全体主義的な性格を帯びることになる。こうした「考えられたもの」の限界を乗り越えるのが、「歴史 = 物語り論」といえよう。「歴史 = 物語り論」は、超越的な視点からではなくわたしがあなたに語るといった「人称性」のある語りを認めることで、「考えられたもの」の産物である「客観的事実」を否定し、あるものごとを「アクチュアリティ」といった「生きられたもの」から受容可能なものとする日常的な物語り行為が、歴史を物語るさまざまな言説と本質的にかわらないことを示した。繰り返すが、すなわち、歴史は「生きられたもの」と「考えられたもの」が絡み合ったものである。

一人称のわたしが物語られる場合、聞いているその歴史は「他者」である。たとえば、わたしのことを物語っていても、それは「いま-ここ」においてあなたがわたしに物語っているということにおいて、その歴史は「他者」である。ここでのあなたのようにわたしは振舞えないからである。なぜなら、空間は同じにすることはできても、時間を同じくして物語ることは不可能であり、なにより、わたしがあなたに代わるということではできないからである。わたしがあなたに代わって物語る時、あなたという「他者」の他性を排除するという暴力をふるうことになる。聞き手として「他者」の物語りを聞くとき、どうしてもその「他者」に同一化できずに無力さを感じてなお「他者」を感じ取るという共感共苦(compassion)の態度を聞き手は要求されている。

一人称のわたしが物語る場合、物語られるものがわたしではないとき、すなわち、わたしの物語るものが「他者」であるとき、当然、その歴史が「他者」であることは、明らかである。また、一人称のわたしが過去のわたしのことを物語る場合も、その歴史は「他者」である。「自分史」について二宮(2004)が指摘するように「自分史であっても、それこそ人生の節目節目で自分の過去はさまざまに異なった姿で見えてくる」(二宮 2004: 15)からであって、「いま-ここ」でのわたしとそれぞれの過去のわたしとは異なっており、一人称のわたしが過去のわたしのことを物語る場合も、その歴史は「他者」である、といえよう。

このように歴史という「他者」について物語る時、わたしは物語られるものを表象 = 再-現前化 = 代理(representation)してしまっており、「他者」の他性を排除するという暴力をふるうことになる。しかしながら、沈黙し続けることがあなたにさらなる暴力をふるうとき、その暴力を回避するためにわたしは物語る。このとき、物語り行為はできるだけ「他者」の他性を排除しないよう試みられ、その試みは<祈り>に似たものとなる。

しかしながら、過去を物語る際に、どこまで「他者」の他性を排除しないような努力がなされているかを物語られるそのものが判定することはできない。もはや、過ぎ去ってしまっているのだから。そうだからといって、歴史は好き勝手に物語られるものではない。「人称性」をもった<顔>のみえる関係を延長していく過程で、「生きられたもの」の次元では、「純粹歴史」ともいうべきあまたの証言や痕跡にわれわれはふりむかざるをえず、また、「考えられたもの」の次元では、その物語りの「整合性」が問われるからである。このような意味において、物語りは他のあまたの物語りとのネットワークのなかにあるといえる。

こうした<顔>のみえる関係からみる歴史は身近なものに限られてしまい、せいぜい「日本史」に限定され「世界史」を云々することはできないのではないかと、という批判は当然ありうる。しかし、こうした批判はわれわれが「世界」をどのように把握し、その後に想像しているのかという順序を取り違えている。ア prioriに「世界」が存在しているわけではない。

我われはひとも含むさまざまに媒介するものをあいだに挟んで「世界」を認識しているのである。ア prioriに「世界」や「日本」を想定すれば、その時点で超越的な視座を歴史の物語りに導入してしまっているのである。したがって、大文字の歴史(the History)、あるいは「西洋」の自己同定の産物としての「世界史」(西谷 2000)を相対化する手段として、なにかしらの「地域」を想定して「地域史」を打ち出したとしても、ア prioriに「地域」の存在を前提としており、これもまたその時点で超越的な視座を歴史の物語りに導入してしまっているという点において不十分なのである。こうしたやり方ではなく、自らがいかにしてそこ^{そこ}の場所にふりむいたのか、どのようにしてそこ^{そこ}を把握したのか、という<顔>のみえるところから「歴史=物語り」をはじめべきなのである。このようにして、歴史は「生きられたもの」と「考えられたもの」の交錯する、「他者」に開かれたものとなる、こう考えるのである。

結論

本稿では、歴史学における「構成主義」や「歴史=物語り論」を再検討するなかで、歴史をただ単なる概念の一つではなく学問全体の倫理的基盤として捉えなおし、歴史とは何かという問いの答えを追究してきた。その結果、歴史とは、つねにすでに、「他者」であって、「生きられたもの」と「考えられたもの」が絡み合ったものである、という答えに達した。

まず第一章では、歴史学における「構成主義」が歴史家のみが歴史を語るのではないということを主張していたことを確認し、歴史家がまとめるものは「考えられたもの」として歴史の一部であって、それだけが歴史なのではなく、歴史は「生きられたもの」と「考えられたもの」が相互に関わり合ったものであるということを明らかにした。

つぎに、第二章では、言語による、しかも因果関係に則らなくてはならない、「歴史=物語り論」は、まだまだ「生きられたもの」の多くを排除していることを指摘し、わたしとあなた(たち)という「人称性」と「アクチュアリティ」に則った物語り行為のなかには因果関係によらない語りを物語りとして認めてしかるべきであると主張し、また、語り手と語られるもの、語り手と聞き手の関係を明らかにするなかで、「他者」の他性を排除せずにはいられない暴力を確認すると共に、それでも、「忘却の政治」の暴力を回避するために物語るということ、当然ながら物語(story)を拒絶する聞き手がいるということ、苦悩する語り手にたいして圧倒的に無力でありコンパッションを感じる聞き手がその聞き手の苦しみを転移してはならないこと、「他者」の他性に配慮し「他者」に対して自らも「他者」であるべきであること、を確認した。こうした一連の考察から、歴史に関わる学問全体の倫理的基盤として、歴史が検討された。

最後に、第三章では、「人称性」という観点を中心に、「国民の物語」などといった歴史修正主義者の言説と「歴史=物語り論」を峻別できることを明らかにし、これまでの検討をまとめるかたちで、歴史は「他者」であって、「生きられたもの」と「考えられたもの」が絡み合ったものであることを確認した。

一定の答えを出せたとはいえ、これは、歴史とは何か、という壮大な問いへのささやかなアプローチであって、十分なものとはいえない。実際の学問において歴史を語る場において、こうした視点が歴史を捉えるときにどのように応用するのかといったことには、本稿はほとんど答えられていない。しかしこうしたことは、「厚い記述」を重ねるなかで検討すべきことであって、歴史とは何か、ということにまつわるこの論考に一旦筆をおき、筆者のふりむくこととなったあの歴史に接近しようと思う。

文献目録

上野千鶴子

1998 『ナショナリズムとジェンダー』、青土社

岩崎稔

1997 「《国民の物語》への欲望を批判する根拠とは?」、『世界』:86-91、岩波書店

1998 「忘却のための「国民の物語」」、小森陽一・高橋哲哉編著『ナショナル・ヒストリーを超えて』:175-194、東京大学出版会

岡真理

2000 『記憶/物語』、岩波書店

荻野美穂

2001 「歴史学における構成主義」、上野千鶴子編著『構成主義とは何か』:139-158、勁草書房

小田亮

1997 「文化本質主義を再構築する」、『民族学研究』62:184-204、日本民族学会

2000 『レヴィ=ストロース入門』、筑摩書房

カー、E. H.

1962 『歴史とは何か』、清水幾多郎訳、岩波書店

鹿島徹

2006 『可能性としての歴史 越境する物語り理論』、岩波書店

川田順造

- 2001a 『無文字社会の歴史』、岩波書店
 2001b 『口頭伝承論 下』、平凡社
 2004 『人類学的認識論のために』、岩波書店
 2006 「文化人類学とは何か」、『文化人類学』71: 311-346、日本文化人類学会
- 熊野純彦
 2002 「<過ぎ去ったもの>をめぐる思考のために」、月本昭男編著『歴史と時間 歴史を問う2』: 181-205、岩波書店
- スピヴァク、G.C.
 1998 『サルタンは語る事ができるのか』、上村忠男訳、みすず書房
- 下河辺美知子
 2000 『歴史とトラウマ 記憶と忘却のメカニズム』、作品社
- フリードランダー、ソール編著
 1994 『アウシュヴィッツと表象の限界』、上村忠男・小沢弘明・岩崎稔訳、未来社
- 高橋哲哉
 2001 『歴史ノ修正主義』、岩波書店
 2004 「「歴史の他者」が「正義」を求めるとき 「歴史のヘトロロジー」への問い」、二宮宏之編著『歴史はいかに書かれるか 歴史を問う4』: 217-245、岩波書店
- 富山太佳夫
 1994 「言語論的転回以降(思想の言葉)」、『思想』838: 1-3、岩波書店
- 床呂郁哉
 2002 「語る身体、分裂する主体 スルーにおけるシャーマニズムの言語行為論」、田辺繁治・松田素二編著『日常実践のエスノグラフィ 語り・コミュニティ・アイデンティティ』: 87-117、世界思想社
- 野家啓一
 2005 『物語の哲学』、岩波書店
- 西谷修
 2000 『世界史の臨界』、岩波書店
- 二宮宏之
 2004 「歴史の作法」、二宮宏之編著『歴史はいかに書かれるか 歴史を問う2』: 1-60、岩波書店
- 浜本満
 1994 「文化」、浜本満・浜本まり子共編著『人類学のコモンセンス 文化人類学入門』: 1-20、学術図書出版社
- フジタニ、タカシ
 1998 「公共の記憶をめぐる闘争」、梅森直之訳、『思想』890: 2-5
- 保苺実
 2004 『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』、御茶ノ水書房
- レヴィ=ストロース、クロード
 1976 『野生の思考』、大橋保男訳、みすず書房
- ルソー、J.J.
 1978 『世界の名著 36 ルソー』、平岡昇訳、中央公論社