Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2026-11-10

地域史と「地域の再生」をめぐる理論的課題

村井, 良介

(Citation)
Link : 地域・大学・文化 : 神戸大学大学院人文学研究科地域連携センター年報,2:100-114

(Issue Date)
2010-08

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81002384

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81002384

KOBE UNIVERSITY

論考

地域史と「地域の再生」をめぐる理論的課題

村井　良介

はじめに

歴史学（特に日本史分野）において、地域史に積極的な意味を見いだす動向が顕著になったのは一九七〇年代頃からである[1]。黒田俊雄は、戦前に多く用いられた「郷土史」や、戦後一般化した「地方史」に対し、「地域史」という語は、中央に従属する地方という考え方を忌避し、住民の生活と歴史の場を「地域」と捉え直そうとするものとして評価している[2]。黒田は、日本史の一部分として、社会発展史の一事例としてのみ地域史を捉えることを戒める。地域史による一国史の相対化という問題意識は、この時期の歴史学に共通の背景として広く存在していたと思われる[3]。それと同時に黒田には「誰のための地域史か」という問題意識が色濃くある。黒田が重視するのは住民のための地域史である。黒田は「文化財や古文書の散逸反対の要請や遺跡保存運動などは、はじめおもに研究者の運動であったが、それがやがて文化遺産を守る住民運動として大きく発展して成果を収めたところでは、単に文化財や史料を守るのでなく、地域の文化遺産として町づくりに生かす展望のなかで把握されるようになった。すなわち、遺跡や文化財が専門学者の扱う〝過去の遺物〟であるうちはせいぜい興味の対象以上のものではなかったが、それが地域にとっての未来への〝遺産〟となり歴史が地域の〝経験の蓄積〟として捉えられたとき、それははじめて住民のものとなったのである」と述べている[4]。いまや、歴史系学会の取り組む史跡保存運動においても、その史跡の学術的価値だけではなく、地域にとっての史跡の意味、あるいはその活用の提言なども含めて、保存を訴えるケースが増えていると思われる。

一方、過疎化や都市化によって地域のコミュニティが破壊されつつある中で、地域の再生（地域づくり、まちおこし）の取

り組みが各地でおこなわれ、その核となるものとして歴史文化を活用しようとする事例が、近年多く見られるようになった。むろんそのすべてがうまくいっているわけではないだろうが、多くの貴重な成果が生み出され、地域の活性化につながった成功例も各地で紹介されている。

こうして、結果的に七〇年代に議論された地域史の理念は、近年徐々に具現化しつつあるように見える。しかし、成功事例の蓄積や紹介に比して、それらと地域史の理念との内的連関の分析や、理念へのフィードバック、また地域史の理念そのものについて、その後の研究状況を踏まえた理論的検証などは十分におこなわれているとは言えないのではないだろうか。本稿では、この点についての理論的な整理を試み、地域史や「地域の再生」をめぐる課題を明らかにしたい。

一　歴史的景観の保存という問題

大阪府泉佐野市の大木地区は、中世荘園日根荘の故地の一部であり、中世の荘園景観をよく残す地域とされていた。しかし、二〇〇一年末、同地区の圃場整備計画が明らかになり、景観が大きく改変されてしまう恐れが生じたため、関西の歴史系学会で作る「日根荘遺跡を考える学会連合」が保存運動に取り組んだ[5]。筆者も学会連合の一員として活動したが、学会連合が、泉佐野市などに要求したのは、圃場整備の中止ではなく、歴史的景観に配慮した圃場整備をおこなうことであった。結果的には、学会連合の要望は十分に受け入れられず、歴史的景観は大きく損なわれた。

結果はともあれ、この保存運動における、歴史的景観に配慮した形でならば圃場整備自体は容認するという姿勢は、消極的な妥協なのだろうか。モノを保存するのと異なり、景観の場合、動態的な保存が重要である。たとえば荘園景観であれば、そこで営農が継続されていることが不可欠と言える。現在、後継者不足など様々な問題で、営農の継続が困難に直面していることは周知の事実であるが、荘園景観を保存するというとき、景観を寸分も変えないということより、そこでいかに営農が継続されるようにするかが重要な課題となる。圃場整備によってこの問題が根本的に解決されるのかという点は疑問なしとはしないが、営農への配慮は、保存にとって決して消極的な対応などではないのである。

そもそも、なぜ歴史的景観が史料となりうるのかといえば、それは景観に、ある時代の社会の体制や関係性などが反映しているからである。荘園景観は中世の荘園制や封建制、その下での社会的諸関係の所産である。当然、そうした諸関係が変化すれば、景観も変化する。それは必ずしも、否定的なこととはいえない。たとえば、封建遺制の打破は、戦後歴史学の目標で

あったはずである。一九七〇年代、すでに黒田俊雄は、革新自治体の誕生に触れつつ、「過去の歴史的遺産は一面では断絶されるべきものでありながら、他の一面では継承・発展されるべきものとして、存在している」としていた[6]。もちろん、社会の変化とともに、歴史的景観の無際限の改変を許していいというわけではないが、その景観が、あたかも社会から隔絶された孤島のように存在しているのでない以上、改めて当該社会の諸関係の布置の中に調和するように保存を考えていかなければならない[7]。

ところで、この歴史的景観の問題は、次のような応用問題を提起する。先に述べたように、近年、地域のコミュニティの解体が進行するなか、地域の再生ということが叫ばれ、その中で歴史文化を再生の核にしようとする動向は多く見受けられる。しかし、それは単にかつてのコミュニティに逆戻りすればよいということではないはずである。これについて、章を改め詳しく検討してみたい。

二　地域史と「地域の再生」をめぐる課題

黒田俊雄は、「誰のための地域史か」ということが、地域史の究極の問題であるとした。そして、それに対し、偏狭な地域住民至上主義も批判されなければならないと断りつつも、いま重視されなければならないのは、住民にとっての地域史であると答えた[8]。

成田龍一は、誰を「われわれ」として歴史を語るのかという歴史観の対抗があるとし、歴史像の提供によって「われわれ」という意識が共有されるとする[9]。また、成田は戦後の歴史学を三つのウェーブに整理する。第一のウェーブは、『昭和史』に代表される戦後歴史学で、そこでは「われわれ」＝国民という立場から歴史が語られており、またその歴史像はマルクス主義をベースにしている。第二のウェーブは一九六〇年代以降の民衆史・民衆思想史で、そこでは「民衆」という立場から歴史が叙述される。そして、第一のウェーブが、中央／政治／男性を軸に歴史を描きがちだったのに対し、第二のウェーブでは周縁／生活／差別された立場からの歴史像を描いた。これに対し一九九〇年代に現れる第三のウェーブは、社会史などの影響を受けた潮流である[10]。成田は明示していないが、別の箇所で「物語る」という行為が「われわれ」をつくり出しているので、「物語る」という行為そのものを検討しなければならないとしているから[11]、第三のウェーブは、誰を「われわれ」として歴史を語るのかということ自体が問題にされているということになるだろう。

黒田は、地域史の「たましい」を民衆史に求めることは正しいとしつつ、それが地域という契機を喪失して、民衆史一般に

回収されることを戒めているが[12]、それは民衆史が再び国民史に回収されることへの明確な忌避であり、この一九七七年時点の黒田の問題意識は、まさに、「中央／政治」に対して「周縁／生活」を重視した第二のウェーブと対応する。黒田は、地域の住民を「われわれ」として地域史を語ることを重視しているのである[13]。しかし、成田が言うように、誰を「われわれ」として歴史を語るのかということは、もはや単純な問題ではなくなっている。成田が「物語る」という行為を問題にしているように、これはいわゆる「歴史の物語論」と関わる問題である。

野家啓一は、私たちは「過去自体」を知覚することはできず、それを想起することしかできないとしている[14]。カルロ・ギンズブルグは、歴史学の方法を症候から間接的に推論するものとしているが[15]、言い換えれば、歴史叙述は、過去の痕跡から過去を再構成したものであり、「過去自体」ではない。その意味で歴史は物語であるということになる。野家は、過去の痕跡に基づく歴史についての言明の真正性は、「過去自体」が知覚できない以上、「過去自体」との対応ではなく、様々な言明が織りなすネットワーク全体――野家はこれを織物（テクスト）にたとえる――の中での整合性に基づくとする[16]。

このネットワーク全体との整合性に基づく真正性ということを、小田中直樹は「コミュニケーショナルに正しい認識」と呼び、次のように述べる[17]。

> たしかに、意識や言葉の性格からして、ものごとを完全に正しく認識することはできないかもしれません。でも、まったく根拠のない認識しかできないはずなのに、たとえば、「今朝のニュース、すごかったねぇ」「うん、すごかったよねぇ」なんてかたちで二人の意見が一致するというのは、ぼくらの身の回りではよくあることです。それも、まったくのすれちがいになることなく。
>
> ここからわかるのは、ぼくらは認識の正しさをめぐる判断を（ある程度）共有する力をもっている、ということです。ちゃんと意見を交わし、必要ならば議論をしてゆけば、うまくすると、「この認識は、絶対的な根拠はないかもしれないけれど、わりと正しいんじゃないか」という意見を他者と共有できるかもしれません。コミュニケーションのなかで決まる「コミュニケーショナルに正しい認識」は存在しているのです。
>
> もっとも、コミュニケーションが、「今朝のニュース、すごかったねぇ」「えーっ、ぜんぜんすごくないじゃん！」ということになってしまい、意見が一致しないことだってあります。こんな場合を想定すると、意見が一致しなくても別に問題がないような環境をつくっておく必要がありそうです。
>
> あるいは「すごかったなあ、ということで文句あるかあ」

「ありません、たしかにすごかったです…」というように、コミュニケーションがどこか歪んでしまうことだってあります。これはちょっと困りますが、コミュニケーションや、さらには両者をとりまく環境を改善すれば大丈夫なはずです。（傍線――引用者）

小田中は言語論的転回以後において、いかにして正しい事実認識が可能かを論じ、歴史学はコミュニケーションによってより正しい解釈へと至るとしているのであるが、ここには見過ごせない問題がある。それは、傍線で示した部分で小田中自身も述べる、コミュニケーションの場に働く権力の問題である。これは「環境を改善すれば大丈夫」というほど簡単な問題ではない。ここで、ハーバーマス＝ルーマン論争を参照してみよう。小田中のいう「コミュニケーショナルに正しい認識」は、ユルゲン・ハーバーマスが真理の合意と呼ぶものである[18]。合意は「討議」によって実現されるのだが、それが真の合意となるためには理想的発話状況が必要であるとしている。理想的発話状況とは、コミュニケーションが権力による強制など、あらゆる体系的歪曲から免れている状況をいう[19]。これに対し、ニクラス・ルーマンは、討論もシステムであると位置づけ、それがシステムである以上、権力性から逃れ得ないことを指摘する[20]。すなわち、コミュニケーションの場においては、たとえ外的な力による強制の排除や、参加者の平等性・対等性が保証されていても、なお、議論の技巧から生じる優位性や、討論の規則を守らせる権力や強制が生じるということである[21]。ましてや、現実には権力諸関係から断ち切られた理想的発話状況の実現などということは困難である。

さらにコミュニケーションの場における権力は、小田中の先の文章に傍線で示した箇所のような形で、顕在的に生じるとは限らない。杉田敦が述べるように、たとえば権力者がより強大であれば、そもそも意見の対立が公の場に出る前に握りつぶしてしまうこともあるだろうし、そもそも対立する意見を持たないように虚偽意識を植え付けるということもある[22]。さらにいえば、権力者が他の者に権力を行使するという形ではなく、ミシェル・フーコーが言うように、権力は無数の点から出発する不平等かつ可動的な権力諸関係としてある。知の体系もそのような権力諸関係のなかに置かれているのである[23]。また、討議の場に誰が参加しているのかということも問題となる。ハーバーマスは、反事実的な理想として、それがあらゆる人々に開かれていることを想定しているが、ここでもやはり現実的には、その範囲は限られている。

このような、コミュニケーション（物語）の場に働く権力性を確認した上で、再び野家の物語論を見てみよう。

奇しくも（あるいは必然的にと言うべきか）、成田も野家も小田中も、そろって「大きな物語」の終焉に言及している[24]。それ

は、唯一の正しい物語を否定する物語論の必然の帰結であるが、野家は、柳田國男が近代という「大きな物語」に抗して、「小さな物語」としての口承文芸を対置したことを肯定的に評価する[25]。ここでいう口承文芸は、「故老が冬の炉端で子や孫に、あるいは村の老若男女に向かって、おぼろげな記憶を頼りに自らの経験や祖先から伝え聞いた村の歴史、あるいはすでに知る人も少なくなった故事来歴を語り伝える」ようなものとしてイメージされている[26]。野家は、柳田にとってこうした口承文芸は、常民の生活を基底に置いた伝統的共同体に支えを持っており、近代（「大きな物語」）が破壊した、人と人との共同体的結合を回復する手段であるとしている[27]。

黒田が「地域生活構築の歴史とは、地域史が今日標準型となっているように一般的な社会発展史・階級闘争史の一例や社会経済の発達史であることをやめることを、意味する」と述べているのも[28]、マルクス主義の「大きな物語」に対し、地域史という「小さな物語」を対置していると見ることもできる。

しかし、すでに見たように、たとえ「大きな物語」に「小さな物語」を対置したとしても、物語には権力性がつきまとっていることに注意しなければならない。

ベネディクト・アンダーソンは、国民国家は「想像の共同体」であるとしたが[29]、「われわれ」＝国民とする一国史は、まさにその想像を支えるものとなってきた。つまり、国民は所与として存在するのではなく、創造されるものであるが、安達一紀は、この想像の共同体論、および酒井直樹を参照して、国民の創造には「A／非A」の機制が働くとする[30]。これは上野成利が「包摂―排除の暴力」と呼ぶものと同じ事態である[31]。すなわち、国民は、国民でないものを排除することによって現出する。「国民」と「非・国民」の境界領域にいる人々は、同化強制の圧力にさらされる（つまり包摂の暴力）か、あるいは排除される（つまり排除の暴力）。想像の共同体としての国民の創出には、「われわれ」国民と、そうでない「彼ら」の間に境界線を引くことの二重の暴力性が存在するのである。そこでは、国民の来歴を説明するものとして一国史を物語る暴力性・権力性が指摘されたのであり、これを逆に、物語だから国民が誇れる歴史を語るべきだとする歴史修正主義者の主張は、物語論の横領と言うべきであろう[32]。

では、こうした一国史が抱えてきた問題は、地域史という「小さな物語」を対置することによって解決されるのだろうか。

アンダーソンは、何も国民国家だけを想像の共同体としたわけではなく、原初的村落より大きい（そして実際には原初的村落も含む）すべての共同体は想像の共同体であるとしている[33]。「小さな物語」を共有する伝統的共同体も、想像の共同体である。そこでは、物語を共有する「われわれ」への同化圧力と、共有しないものの排除という「包摂―排除の暴力」が働く。柳田の

いう伝統的共同体としての前近代の村落の内部における矛盾や権力性は、つとに歴史学が明らかにしてきたところであるし、近代においてもそこに残る封建遺制が問題とされてきたはずである。すなわち、近代が破壊した共同体的結合を回復するといっても、それが単なる伝統的共同体結合への回帰だとするならば、そうした権力関係も再生されるということである。

黒田は、住民にとって地域の歴史とは、生活構築の足跡であり、経験の蓄積であると述べる[34]。しかし、そのような足跡や経験（すなわち地域の来歴）を「われわれ」のものとして共有する、その「われわれ」というものが立ち上げられれば、そこには、それを共有するものとしないものという「A／非A」の機制が働くことになる。たとえば、高度成長以後にその地域に移ってきた新住民にとって、その地域の歴史は「われわれ」の経験と言えるであろうか。

地域の再生を論じるとき、しばしば地域アイデンティティの再生（あるいは創出）の必要性が唱えられてきた。そして、それに地域の歴史文化を活用するというとき、地域史は地域の来歴を説明する物語としての機能を期待される。しかし、国民の来歴を語る物語が抱えているのと同様の問題は、地域の来歴を語る物語にも存するのであり、「小さな物語」を対置しただけでは問題は解決しないのである。

このように考えれば、黒田が地域史は住民のためのものというときの、住民とは誰を（どの範囲を）指すのか。地域のコミュニティの再生というとき、それはいかなるあり方をすべきかという問いが、きわめて複雑な課題を抱えていることは明らかである。成田の言う第三のウェーブで、誰を「われわれ」として歴史を語るのかということが問題になるというのは、こうした事態を指している。

三　開かれた地域史の可能性

すでに述べたように、黒田俊雄は周到に、地域史が偏狭な地域住民至上主義に陥ることもまた批判している。黒田はその中身について明示しているわけではないが、たとえば、地域住民が合意しさえすれば、歴史的景観を破壊してよいということにはならないというようなことも含まれるであろう。そもそも、その処置について合意すべき人々の範囲をあらかじめ決めることはできるだろうか[35]。二〇〇九年、鞆の浦の埋め立て・架橋工事をめぐる裁判の判決で、広島地方裁判所は鞆の浦の景観を国民の財産と認めた。先の一国史批判を踏まえれば「国民の」とする点になお疑問を感じるが、鞆の浦の景観をどうすべきかについて合意に参加すべき人々の範囲は地域の住民に限定されない、あるいはそもそも地域という範囲自体自明ではないということである（当然ながら、地域の範囲はあらかじめ境界線が引

かれているわけではなく、それは時代や問題関心によって可変である）。それはわれわれにとって価値のある財産であるというとき、誰を「われわれ」とするのか（広島地裁はそれを「国民」としたわけだが）は一義的には決められない。

ジャック・デリダは、本来、決定不可能なものを決定する（たとえば「われわれ」と「彼ら」の境界線を引く）形而上学的決定の暴力性を明らかにしたが、同時に、無言の暴力という最悪の暴力を避けるためには、暴力が最少となるように、「語り、記述しなければならない」とも述べている[36]。すなわち、決定をすることが暴力であるとしても、何も決定しないこと（無言）の方がより暴力的であるとしているのである[37]。

「われわれ」を決定することには暴力性がともなうが、しかし誰を「われわれ」にするか決定しないことには歴史は語れない。地域のアイデンティティを創出すること（「小さな物語」を共有すること）自体を最初から否定することはできないのである。問題となるのは、境界線を一元化・固定化してしまい、単一のアイデンティティに統合してしまうことである。その意味で、地域史は常につきまとう決定の暴力性を自覚し、開かれたものになるよう配慮されなければならない。

では「開かれた地域史」とはいかなるものであろうか。ここではその可能性を、尼崎市富松地区のまちづくりの取り組みから探ってみたい。

富松地区には、戦国期の富松城跡がある。現在、堀と土塁の一部が残っている。富松城の名は、戦国期畿内を描いた軍記史料『細川両家記』にたびたび見え、この地域の軍事的に重要な城郭の一つであったとみられる。この富松城跡の土地は私有地であったため、二〇〇一年に相続税として国に物納された。これが競売にかけられれば、開発などによって破壊されるおそれがあるため、地元の住民でつくる「富松城跡を活かすまちづくり委員会」が二〇〇二年より保存運動を始めた。同委員会は、尼崎市立地域研究史料館、尼崎市教育委員会、大阪歴史学会、神戸大学大学院人文学研究科地域連携センターなどに協力を要請し、積極的に各方面の専門家を巻き込んで運動を推進した。二〇〇二年には、同委員会主催で「見直そう尼崎の宝・中世の富松城展」（以下、富松城展）が五日間にわたって富松神社で開催された。これは、まちづくり委員会による手作りの展示会であり、市教委の協力によって、東富松遺跡Bで発掘された遺物を展示したほか、住民が手作りした富松城の立体復元地図などが展示された。そのなかでも特に興味深い取り組みは、イラストレーターの井上眞理子氏の手になるイラストマップ「富松城と富松の原風景マップ」の展示である。これは、単にイラストマップを展示しただけでなく、会場に小さな紙を置き、来場者に、地図に見える場所についての思い出などを書いて、地図に貼ってもらう（「声」と呼ばれている）という企画としておこな

われた。その結果、五日間で多数の「声」が集まった。

富松城展は五日間で閉幕したが、その後、今度はその成果を生かして、web上に仮想の博物館が立ち上げられた[38]。この「富松城歴史博物館」は、仮想のものとはいえ、現実に建物があるかのように具体的な設計がなされている。また展示室や研究室が設けられているが、神戸大学や市教委の研究者が作成した展示だけでなく、住民の手になる展示室もある。住民による展示のテーマは、富松の遊び、富松の川、など中世富松城とは直接関係のない内容も扱われている。そして、前述のイラストマップも展示され、富松城展で集まった「声」も閲覧できるようになっている。

このほかにも様々な保存に向けた取り組みが現在も継続しておこなわれているが、いずれも、まちづくり委員会を中心とする地域住民が主体的に活動を展開している。

ところで、富松地区におけるまちづくりに関わる活動は、富松城跡の保存運動だけに収斂していない。たとえば特産の富松一寸豆の栽培や、富松神社でおこなわれる薪能など様々な取り組みや催しがあり、全体として活況を呈しているのである。

まちづくり委員会の代表である富松神社の宮司・善見壽男氏によれば、阪神間に立地する富松では戦後急速に新住民が増えたが、こうした新住民と旧住民の間の交流が乏しく、それを何とかできないかと常々考えていた。富松城跡の保存運動はそのよいきっかけとなった、とのことであった。その意味では、富松城跡の保存運動を核に、様々なまちづくりに関わる活動が展開している富松は、地域のつながりの再生に成功したモデルということができるが、そこには「開かれた地域史」の可能性が垣間見えるように思われる。

たとえば、その核となる富松城跡にしても、これをシンボルとして、地域アイデンティティを創出し、それに新旧住民を統合しようとする姿勢はあまり見えない。前述のように、まちづくりに関わる活動は必ずしも富松城跡の保存運動に収斂していないし、また富松城跡への関心も一様ではない。例として、原風景マップの富松城跡の部分に寄せられた「声」をいくつか紹介してみよう。

・子供の頃（昭和30年頃）富松城の西側にあった小川に、よく魚取りに行ったのを思い出します。どじょう、ふな、ホタルもいて、いまではなつかしい思い出となりました。

・家来がなくなって、城主が坊主になったと聞いています。それで、富松には寺がたくさんあると聞いています。

・富松城の跡地に立った時、寒気がするとか、足が前に進まないとか、気分が悪くなるとかはよく聞きます。何か供養が必要だと思います。

・富松城の近くに自分の学校がある。

もちろん、まちづくり委員会や研究者は、富松城跡の保存を

主張するにあたってはその歴史的価値を訴えているが、このように「声」を見ていくと、歴史や町の成り立ちについての関心だけでなく、子どもの頃遊び場であったという思い出であったり、小学生にとってのランドマークであったりと、富松城跡に対する思いは多様である。ここから窺えるのは、富松城跡が持つ価値は、決して歴史研究に利用できるという意味での史料的価値だけではないということである。

黒田は、地域住民のために編纂された地域史が生み出すのは、単に他の地域と異なるその地域特有の歴史があったということではなく、地域住民を主体にして地域史という形で地域認識を深めていく気運や運動であるとしている[39]。すなわち、地域史を通じて住民の地域への関心を喚起することが重視されているのであるが、敷衍すれば、地域認識や地域への関心というとき、それは必ずしも地域の歴史への関心にとどまるものではないであろう。

通常、展示会というのは、展示を行う側が、いわば一つの物語を提示するわけであるが、富松城展で行われた来場者の「声」を展示物にしていくという方法は、「織物（テクスト）」の比喩を用いれば、いろいろな人が、そこに次々と新たな糸を追加していくということだといえる。もちろん、言明の真正性だけを基準とするなら、富松城跡には幽霊が出るというような言明は、非科学的なものとして（つまりネットワーク全体と整合しないものとして）否定的に取り扱われるであろう。しかし、人々が地域に思い入れを持つにあたって、それを地域史への関心にのみ限定する必要はない[40]。

こうした富松のまちづくりのあり方を、やや理想化して述べるなら、まず、地域史については、もちろんそれはネットワーク全体との整合性に照らして真正性が求められるものであるが、その上で、「われわれ富松の住民の来歴はこうである」という具合に単一の歴史像（物語）に収斂させず、多様な歴史像を許容している。さらに、「開かれた地域史」という枠をも超えて、地域史以外の物語にも開かれているという特徴を持っていると言えるのではないだろうか。

もう一点、富松のまちづくりの活動が特徴的なのは、人々の連帯である。二〇〇六年におこなわれた尼崎市立花支所の主催、まちづくり委員会の共催のシンポジウム「歴史とまちづくり〜富松城跡からの発信〜」は、平日の昼間の開催にもかかわらず、二八五名の参加者があった。「歴史」「富松城跡」を主要なテーマに掲げ、もちろん保存運動の中心メンバーが参加したが、この二八五名の参加者の全員が、富松城跡の保存を関心の第一としていたとは思われない。しかし、自身の関心からずれていても、いわば他者の物語に関心を持ち、広く「まちづくり」というテーマで連帯しているのである。複数の物語を許容するということは、それぞれが各人の物語という孤塁を守って、それに

閉じこもるということではない。無論、それを再度「大きな物語」に回収するのでもない。ハーバーマスのいう討議が、たとえ反事実的な理想であるとしても、互いの物語を照らし合わせる、こうした連帯の可能性は常に模索されるべきである。

誰を「われわれ」として歴史を語るのかというとき、地域の住民をひとまず決定して語り始めなければならないが、しかし、その決定の暴力を最少にするためには、別の物語を許容し、あるいは物語の多声性（ポリフォニー）に耳を傾けなければならない。また一方で、「小さな物語」への際限ない細分化ではなく、連帯の可能性を模索していくことも重要である。つまり、地域の再生とは、何か一つの物語、一つの歴史像に回帰することではない。「開かれた地域史」、あるいは地域史以外の物語にさえ開かれた地域像、またそれらの連帯が意味するのは、多様な物語が織りなすネットワークの絶えざる更新である。

黒田俊雄は、一国史を相対化し、地域住民のための地域史を提言した。そこから学ぶべきことは多いし、地域住民至上主義を斥けるなど周到な配慮もなされている。しかしなお、黒田の議論は、営々と生活を構築してきたという経験（歴史）を共有する「われわれ地域住民」が自明の前提とされているように思われる。すでに述べたように、誰をわれわれとして歴史を語るのかというのは、一義的に決定しがたい問題である。これを自覚した上で、黒田の提言は捉え返される必要がある。物語の多様性といっても、それは単にどれをとってもかまわないというような等価な物語が併存しているのではない。地域のコミュニティの崩壊が進行する中で、地域住民のための地域史を語ることの重要性は確かに存在している。ただ、その語りを特権化するのではなく、開かれたものとしていくことが同時に求められているのである。

おわりに

最後にまとめにかえて、これまでの議論と関係させる形で、史料の問題に言及しておきたい。

かつての、史料といえば文献史料だった頃とは異なり、近年は考古資料はもちろんのこと、建築や美術、民俗や証言、そして景観など、あらゆるものが史料である（史料となりうる）という認識はもはや広く共有されているところであると思われる。それは単に分析方法の深化といった研究の技術的問題ではなく、民衆生活史・文化史への注目や、頂点文化主義からの脱却といった理念と連関している。

一方、あらゆるものが史料となりうるとすれば、そのすべてを保存することなど不可能である。たとえば第一章で述べたように、景観を寸分も変更しないなどということは非現実的である。しかしながら、保存すべきものと、保存しなくてもよいも

の（より価値があるものと、そうでないもの）とを所与に決定することはできない。

構造主義以降の批評理論（いわゆる文学批評であるが、近年では文学作品以外もテクストとして取り扱われる）においては、一つの文学作品（テクスト）を自立した閉域として分析対象とするのではなく、複数のテクストが織りなす、いわば織物（テクスタイル）として分析がおこなわれるという[41]。そこでは個別のテクストの意味（価値）は、織物における布置、ネットワークにおける位置価として見いだされる。

このような分析の手法は、歴史研究者が、史料を分析するときにとってきた方法に近いとも言える。すなわち史料の意味（価値）は、それ単独では決まらない。他の史料が織りなすネットワークの中に置かれ、特定の視点（関心）からその位置が同定されたときに、初めて価値が見いだされるのである。もちろん、別の関心から眺めればその位置価は変化する（すなわちここでいうネットワークは固定的な構造ではない）。したがって、本来、特定の史料を、それだけ取り出して、保存すべき価値があるかどうか判断するなどということはできないのである。

ところで、ここでも織物の比喩、すなわちネットワークが登場するのであるが、これは偶然ではない。物語のネットワークと、史料のネットワークは結局のところ同じものである。野家啓一は、物語の真正性はネットワーク全体の中での整合性に基づいて判断されるとしたが、歴史に即していえば、ある歴史叙述の真正性は、史料のネットワークとの整合性によって判断される（もちろん参照されるのは史料だけではないが）。

現実に、地域の再生（まちおこし、地域づくり）の取り組みと、史料保存の問題は密接に結びついている。たとえば、歴史研究者が取り組む保存運動でも、保存の意義として、それが地域のアイデンティティの核となるものであり、まちづくりに活用できるという主張は、しばしばなされるところだろう。

問題となるのは、ここでも、単一のアイデンティティに統合してしまうことである。すでに明らかなように、地域史が複数の物語に開かれているということは、史料の価値もそれに合わせて多様に出現するからである。

さらに、近年の批評理論は文学作品以外のもの（たとえば観光案内のパンフレットや看板などあらゆるもの）もテクストとして取り扱うと述べたが、その意味では史料もテクストである（逆にあらゆるものが史料であるともいえる）。つまり史料も、文学作品やパンフレットなどありとあらゆるテクストのネットワークの中にあり、したがって歴史的な関心以外の視点から眺めれば、また別の位置価を持つということである。前章で述べた富松城跡の事例がそれを示している。別の例を挙げれば、従軍慰安婦の証言に、史料的価値しか見ないなどということが万一あったとしたら、それはきわめて暴力的である。あるいは、災

害時に、地域の指定文化財よりも、自分の家族のアルバムを守ることを優先したとしても、それはむしろ当然の行為であろう。

以上のように、史料の価値の多様性は無限に開かれているのだが、先にも述べたとおり、あらゆるものを保存することはできない。何を保存し、何を保存しないのか、ここでも決定不可能なものを決定せざるを得ないのである。現実にその決定は日々おこなわれている。したがって、あらゆるものが史料であるとか、史料に貴賤はないといった一般原則を述べるだけでは不十分なのであり、決定のプロセスを意識することが求められているのである。

註

（1）塚本学「地域史研究の課題」『岩波講座日本歴史』別巻二（一九七六年）、黒田俊雄「あたらしい地域史のために――地域史の現状と課題――」『日本史研究』一八三号（一九七七年）（のち黒田俊雄著作集第八巻『歴史学の思想と方法』（法藏館、一九九五年）に収録。以下この論考を参照する際は著作集の頁数を示す。引用も同書による）、鹿野政直「「鳥島」は入っているか」『「鳥島」は入っているか　歴史意識の現在と歴史学』（岩波書店、一九八八年、初出「「鳥島」ははいっているか」『岩波講座日本歴史』別巻三月報、一九七七年）など。

（2）黒田前掲論文、三八九頁。

（3）塚本前掲論文、三五一頁。

（4）黒田前掲論文、三九九頁。

（5）詳しい経緯については、古野貢「日根荘遺跡大木地区圃場整備問題にかかわる経過と総括」『ヒストリア』二〇〇号（二〇〇六年）を参照。

（6）黒田前掲論文、四〇〇頁。

（7）もし、景観を凍結的に保存しようとするなら、それは映画の再現セットのようなものとならざるをえないだろう。現に泉佐野市は大木地区の圃場整備に際して、GISを用いた詳細な調査をおこない、地形情報などはいつでもCGで復元できるとした。研究の材料として情報を引き出すだけならばそれで足りるかもしれないが、それで歴史的景観に配慮したことになるだろうか。また、これは必ずしも景観だけの問題とは言えない。文献史料も社会の変化の影響を受ける。たとえばかつては旧家の蔵にあった史料が、住宅事情で保存できなくなる。あるいは、かつては村内で持ち回りで管理されていた史料群が、そのサイクルが途切れてしまい、保存が危うくなるといったケースが想定される。その場合、資料館などに寄託・寄贈されて保存される場合もあるが、その史料群が伝来してきた環境とは切り離されることになる。

（8）黒田前掲論文、三九八頁。

（9）成田龍一『歴史学のスタイル――史学史とその周辺――』（校倉書房、二〇〇一年）、二八頁。以下、同書所収の論考については、初出情報などを省略し、同書の頁数で示す。

（10）成田前掲書、一七九頁。

（11）成田前掲書、一九五頁。

（12）黒田前掲論文、四〇〇頁。

（13）鹿野政直の「「鳥島」は入っているか」（前掲書）も同様の問題意識の下にあると思われる（成田も、鹿野を第二のウェーブに位置づ

けている）。しかし、言葉尻をとらえるようであるが、「鳥島」を「日本史」の中に入れてしまうとすれば、それは地域を見いだしておきながら、再びそれを日本史として回収してしまうことになる。すなわち、単に地域の多様性を言うだけでは十分ではなく、黒田はすでにそれを指摘しているのだが、そうした問題意識は成田のいう第三のウェーブでより明確にされると言える。

(14) 野家啓一『物語の哲学――柳田國男と歴史の発見』（岩波書店、一九九六年）、一〇五頁、一四八頁。以下、同書所収の論考については、初出情報などを省略し、同書の頁数で示す。

(15) カルロ・ギンズブルグ「徴候――推論的範例の根源」『神話・寓意・徴候』（竹山博英訳、せりか書房、一九八八年、原書一九八六年）。

(16) 野家前掲書、一六七頁。

(17) 小田中直樹『歴史学ってなんだ？』（ＰＨＰ研究所、二〇〇四年）、七八頁。

(18) ユルゲン・ハーバーマス「コミュニケーション能力の理論のための予備的考察」『批判理論と社会システム――ハーバーマス＝ルーマン論争（上）』（佐藤嘉一・山口節郎・藤沢賢一郎訳、木鐸社、一九八四年、原書一九七一年）、一四八頁。

(19) ハーバーマス前掲論文、一六四頁。

(20) ニクラス・ルーマン「システム理論の諸論拠――ユルゲン・ハーバーマスに対する私の回答――」『批判理論と社会システム――ハーバーマス＝ルーマン論争（下）』（佐藤嘉一・山口節郎・藤沢賢一郎訳、木鐸社、一九八七年、原書一九七一年）、四一六頁。

(21) なお、ハーバーマス＝ルーマン論争の論点の整理については中岡成文『現代思想の冒険者たち27　ハーバーマス――コミュニケーションと行為』（講談社、一九九六年）を参考にした。

(22) 杉田敦『思考のフロンティア　権力』（岩波書店、二〇〇〇年）。

(23) ミシェル・フーコー『性の歴史Ⅰ　知への意志』（渡辺守章訳、新潮社、一九八六年、原書一九七六年）、一一九頁。

(24) 「大きな物語」は、ジャン＝フランソワ・リオタールの用語である。リオタールのいう「大きな物語」は、「《精神》の弁証法、意味の解釈学、理性的人間あるいは労働者としての主体の解放、富の発展」というメタ物語を指している（『ポスト・モダンの条件』（小林康夫訳、水声社、一九八六年、原著一九七九年）、八頁）。

(25) 野家前掲書、八九頁。

(26) 野家前掲書、一二五頁。

(27) 野家前掲書、七三頁。

(28) 黒田前掲論文、四〇二頁。

(29) ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体』（白石隆・白石さや訳、リブロポート、一九八七年）。

(30) 安達一紀『人が歴史とかかわる力　歴史教育を再考する』（教育史料出版会、二〇〇〇年）、三八頁。

(31) 上野成利『思考のフロンティア　暴力』（岩波書店、二〇〇六年）。

(32) 坂本多加雄の「来歴論」に対する批判は、岩崎稔「忘却のための「国民の物語」「来歴論」の来歴を考える」小森陽一・高橋哲哉編『ナショナル・ヒストリーを超えて』（東京大学出版会、一九九八年）を参照。

(33) アンダーソン前掲書、一七頁。

(34) 黒田前掲論文、三九九頁。

(35) 合意に参加すべき人々の範囲をあらかじめ決めることはできないという論点については、杉田敦『境界線の政治学』（岩波書店、二〇〇五年）参照。

(36) ジャック・デリダ「暴力と形而上学」『エクリチュールと差異（上）』（若桑毅・野村英夫・阪上脩・川久保輝興訳、法政大学出版局、

一九七七年、原論文一九六四年）、二二五頁。

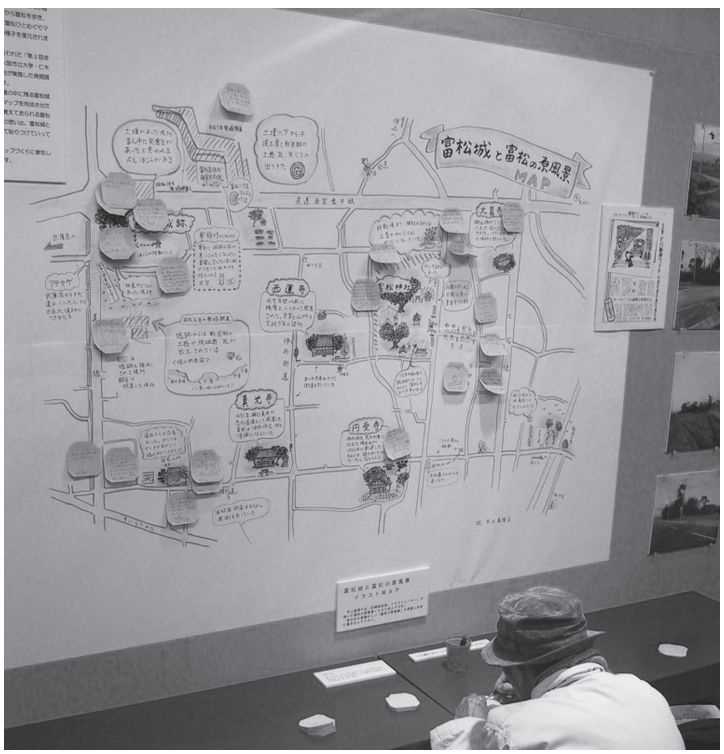
（37）なお、このようなデリダ読解については、高橋哲哉『現代思想の冒険者たち28　デリダ――脱構築』（講談社、一九九八年）参照。高橋は、ニヒリズムや相対主義と批判されることもあったデリダの脱構築は、決してそうしたものではなく、「決定」の「責任」について論じるものであるとしている。

（38）http://www.tomatsujyou.com/

（39）黒田俊雄「地域史の可能性――自治体の修史事業を中心に――」『茨城県史研究』五〇号（一九八三年）、のち黒田俊雄著作集第八巻『歴史学の思想と方法』（法藏館、一九九五年）に収録、同書四一三頁。

（40）なお、すでに述べたように原風景マップは、Web上の富松城歴史博物館に展示されている。インターネットという双方向的なメディアの特性からすれば、これを利用してさらに「声」を募ることは容易であるが、実際にはそうした仕組みは作られていない。仕組みを作ること自体はたやすいであろうが、そこには技術的、また理論的問題がある。詳しくは立ち入らないが、たとえば、一般のインターネット掲示板やブログと同様、管理者が常に書き込みを監視し、不適切なものを削除するなどの対応をしなければ、いわゆる「荒れる」原因となるが、では不適切な書き込みを削除するとして、その基準をどうするかという問題がある。これは、多様な物語の許容ということと、理想的発話状況が確保されるためには、「討議」ではその規則が守って議論がおこなわれなければならないということとの間のジレンマである。

（41）丹治愛「読むこともまた創造である――批評理論とはなにか」丹治愛編『知の教科書　批評理論』（講談社、二〇〇三年）、一七頁。



「見直そう尼崎の宝・中世の富松城展」に展示された「富松城と富松の原風景マップ」