

『きわ』の3年目を迎えて

小泉 佑介 一橋大学大学院社会学研究科 講師

2024年7月に創刊したオンライン雑誌『きわ』も、今号でVol. 3となる。本誌は、教員と学生、あるいは大学と社会といった「さまざまな際(きわ)をつなぐ、ゆるやかな環(わ)を構築する」(創刊の辞)ことを目指しつつ、これまで様々な観点から学問の「きわ」を問い直す寄稿文に支えられてきた。2年のあいだに4つの特集を出してきた本誌も、そろそろ独自の「きわ論」を提示しても良さそうな頃合いに思われるかもしれない。しかし、そう簡単なものでもなさそうだということがまた、同時に見えてきたような気もする。

ときに「きわ」を歩き続けていると、それまで重要であると思っていたことが打ち崩されることもあり、すぐに成果の出てこない議論に意味があるのかと立ち止まってしまうことも多い。どうあがいてもすんなりいかないのが「きわ」の醍醐味であるのかもしれない。それでも、みんなでぐるぐると思考をめぐらせていると、思いもよらない発見に出会うこともしばしばで、じっくり煮詰めてきた「きわ」を歩くことの〈面白さ〉が、2年という歳月をかけてようやく見え始めてきたように思われる。ゆっくりと、でも着実に歩みを進めることが、何よりも重要なのであろう。

そんな本誌だが、今号ではこれまでと少し違った「きわ」に踏み込んでいる。その中心にあるのが12月17日に一橋大学でおこなわれた久保明教氏の著書『内在的多様性批判——ポストモダン人類学から存在論的転回へ』(2025年、作品社)に対する合評会の記録である。この合評会では、コメンテータ1名と一橋大学の教員4名+学生2名が3組のペアになって同書に対するコメントを付し、著者からのリプライを受けた後で総勢13名の参加者とともに総合討論をおこなうという場であった。まずは、合評会へのコメンテータを快く引き受けて頂いた菊谷和宏氏と、全方位からのコメントにくまなくリプライをしてくれた久保氏に感謝を表したい。今号では、その合評会の記録として、コメンテータを務めて頂いた菊谷氏のコメント原稿と、それに対する著者の久保氏によるリプライ原稿を掲載している。

このほか、今号では、2月10日におこなわれた研究会での竹中歩氏の報告とそれに対する質疑の記録が掲載されている。これに加えて、樋浦ゆりあ氏の原稿が掲載されている。一見すると「なんでもありの寄せ集め」に思われるような特集だが、ひとつひとつの原稿を丁寧に読んでいくと、そこには「きわ」に魅せられた仲間が、あっちに行ったりこちらに來たりしながら、ときに衝突しながらも、つねに〈面白い〉研究とは何かを楽しみながら模索を続けている姿が浮かび上がってくる。今号も「きわ」の環(わ)を広げていききっかけになれば幸いである。

先端課題研究23「〈面白い〉研究の研究——規格不能性と向きあう」ブックトーク
『内在的多様性批判』をひらく——著者・久保明教さんに聞く」コメント

多様な否定の果てに生きる

——残余としてのAnthropos

菊谷 和宏 一橋大学大学院社会学研究科 教授

1) 本稿は、先端課題研究23「〈面白い〉研究の研究——規格不能性と向きあう」ブックトーク『内在的多様性批判』をひらく——著者・久保明教さんに聞く」(2025年12月17日於一橋大学)において配付した口頭発表用のレジュメに、単体で自立する論考たりうよう最小限の修正を加えたものである。

本稿の目的と構成¹⁾

人類学者・久保明教氏の筆による『内在的多様性批判』(作品社、2025)は、全体として、人類学諸理論の変遷を批判的に辿ることによって、原理的に達しえぬ「存在そのもの」を多角的に照射し、もって「このでたらめな世界における人間的(人類的)な——つまり多様かつ内在的な——現実」を見定めようとする格闘の記録と捉えることができる。これに応じて本稿は、共闘の念をもっていくつかの疑問点を挙げることで——人類学的思考様式から見ればいささか「的外れ」であることを承知しつつも——この書の奥深い意義を明らかにすることを試みるものである。その果てには、元来規格不能な「我々の生そのもの」が立ち現れよう。

I 否定神学を否定する否定神学(世界＝人間の事実性について)

II 否定の先にあるもの(世界＝人間の普遍性について)

III 残された否定(世界＝人間の経験性について)

I 否定神学を否定する否定神学

——「論理的に突きつめないと描けないグチャグチャ」(p.313)²⁾

本書において「否定神学」の語は、基本的には^{ネガティブ}否定的な含意をもって用いられている。少なくともそれは、乗り越えられるべき対象とみなされている。

存在論的転回が「存在論」という標語に固執したことで^{ネガティブ}否定神学的な隘路に至った (pp. 281-282: 以下特に断らない限り強調は引用者による)

こうした「ない」という否定的な表現に強く依拠する論理は……
広義の否定神学、「肯定的＝^{ポジティブ}実証的な言語表現では決して捉えられない、裏返せば^{ネガティブ}否定的な表現を介してのみ捉えることができる何らかの存在がある[…]

とする、^{ミステリック}神秘的思考」[東 一九九八：九四～九五]を、「存在(論)」という概念自体に差し向けたものに他ならない……こうした否定神学的な傾向は……。

(pp. 268-269)

2) 以下本稿中で指示されるページはすべて『内在的多様性批判』のものである。

しかるに、本書で用いられる論理の形式とその向かう先は、実のところ否定神学のそれであると看取される。

ラトゥールの言う「プラズマ」は、ストラザーンの言う「空隙」と同じく、世界の根本的な不可知性の局所的な現れを関係論的に表現したものである。……異なる「知りえなさ」を伴う彼我的世界が相互に接続されるなかで「個人」や「社会」や「自然の事実」といった世界を捉える既存の普遍的な枠組が「ないこともありえる」ものとして対象化される。……不可知性とは認識論的であると同時に存在論的な契機である。というのも、それは「この世界には常に私たちの知らないことがある」ことを意味するから……。

(p.299: あるの傍点のみ原文)

この根本的な不可知性によってこそ示される「世界」の「存在性(現実性)」は、その「根本的な可変性」、原理的な「捉えどころのなさ」として現れる。「Anthropos (人類、人間)」の存在についてもまた同じである(……というよりもここでAnthropos と「世界」は同じものだろう)。

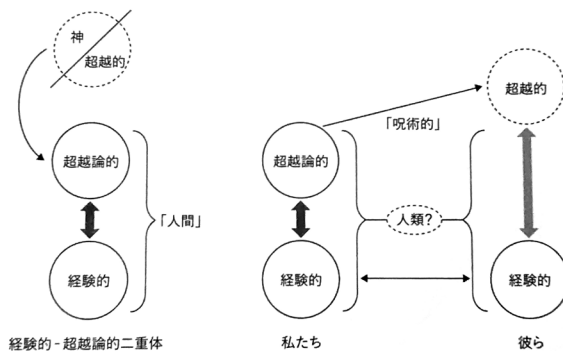
内在的多様性批判が目指す方向性として提示した「世界の根本的な可変性を客体化すること」

(p. 312)

人類学的思考の最終的な対象としての「人類」(Anthropos)とは、生物学的な単位に仮託されてはいるが固定的な実体ではなく、異質な他者としての「彼ら」と近代社会を生きる「私たち」のあいだを揺れうごく、根本的に定まった形を持たない存在なのである(図1)。

(pp. 33-34)

図1 「私たち」と「彼ら」



この「定まった形を持たない」という観念は「定まった形」という観念を前提とし、その否定として成立する。ゆえに上記引用文は『人類』なるものは、『これ』と確定的に指し示すことはできないが、存在しないのではない——あくまで「存在しないのではない」であり「存在する」ではない！——ということの

別様の表現と理解しうる。

かくして、人類学は「異端の神学」と解される。

近代諸学を、神の地位を部分的に譲り受けた「人間」に関する神学(経験的位相と超越論的位相をつなぐ自然・社会・経済・法・心理などの回路の探求)として捉えれば、人類学者とはたえず神を批判し相対化や更新を試みる異端の神学者だということになるだろう。(p.46)

人類学者を否定神学者と捉えれば、「異端」でさえなからう。

それにしてもなぜ、否定神学の論理を用いている「内在的多様性批判」が、にもかかわらず否定神学の語を肯定的に用いないのか。それは(人類学の伝統に従って?)「否定神学」を「神秘的思考」すなわち非論理の側に割り振った結果だと思われる。

先の図1のように「超越」と「超越論」を分け、前者を神的次元に割り振り、後者を人間の経験に隣接する次元に割り振る仕方では、前者が「ないのではない」ことを否定できていないのではないか。端的に言えば、歴史上しばしば報告される「清明な意識に直接与えられた、明晰な神秘体験」は「超越」の「経験」ではないのか。また、そもそも人類学の経験性はどこに根拠付けられるのか。さらに言えば、「超越論的だが超越的でない否定神学」がありえ、実はそれこそが本書の目指す「人類学 Anthropology」なのではないか。これらの疑問を念頭に置きつつ、先に進もう。

II 否定の先にあるもの

——オルタナティヴな普遍、相互旋回のサイクル

肯定神学と否定神学の峻別点が、前節で見たような「世界(ないし人類)」という存在(事実、現実)のありようだとすれば、本書は「オルタナティヴな普遍」と呼ぶ概念を提起し、これと異質な他者との接触を伴う絶えざる運動・変容(脱・再構築、相互旋回のサイクルなど)として世界(人類)の現実の探究を捉え、説明しようと試みる。

内在的多様性批判における多様性を捉える枠組の多様性とは、そうした枠組が独立して複数あることも、それらを外側から客観的に捉えられることも意味しない(それができるのであれば多様性を捉える単一の基準があることになるからだ)。むしろそれは、自らにとって馴染み深い枠組がその運用の内部において他者にとって馴染み深い枠組と相互に浸透しあう契機において示される。ここには、彼我的枠組を総合してオルタナティヴな普遍を図式的に提示する試みを妨げるものは何もない。デスコラの同定図式論もグレーバーの価値論も……彼

我の部分的連接の一樣態として捉えうる。デ・カストロの多自然主義もストラザーンのメラネシア的社会性も……オルタナティヴな普遍の一樣態として捉えうる。(pp. 305-306)

「普遍的なるもの」は……実務的で標準的な媒体においてイメージされている。本書における学説史的読解の産物としての内在的多様性批判の先に見いだされる道筋は……実世界に配備されつつある標準的な媒体としての普遍をめぐる記述と分析を、オルタナティヴな普遍と彼我の部分的連接の相互旋回のサイクルに組み込んでいくことである。バラバラな世界をフラットにつないでいく標準的な枠組を、自己と他者の部分的連接と相互に置き換えるなかで捉え直し、相対化し、再編していくこと。それが、このバラバラな世界をバラバラなままつなぐための思考の筋道となる。(pp. 306-307)

だが、この「相互旋回のサイクル」は、結局のところ単なる循環なのではないかとの疑念を抱かせる。それは(「私たち」の!)近代の思考様式に付きものの、あの「際限のない自己言及」の輪に閉じ込められてしまったのではないのか。

そうでないとすれば、それは「複数の普遍的枠組」への終わりなき挑戦であり、原理的に永遠に終端には達しえないという意味で、否定神学の立ち位置そのものではないのか。

また、「オルタナティヴな普遍」とは何か。それが「オルタナティヴな」すなわち「他でもありうる」ものであるとしたら、語の正確な意味において「普遍的」とは言いえないのではなかろうか。

だとすると、この「旋回のサイクル」は、実のところ「名指しえぬなものか」を暗黙裡に前提としてはいまいか。オルタナティヴな普遍とは、超越(論)的普遍の下位区分であり、そのようなオルタナティヴな普遍の外側に、単一とも多様とも示しえない、語の正確な意味での普遍が——「ある」のではなく——「ないのではない」のだろうか。

かくして、本書のタイトルたる「内在的多様性批判」は次のようにまとめられる。

こうした一連の契機からなる内在的多様性批判は……この世界に生起する多様な事象を内在的に追跡し比較することを通じて多様性を把握しうる新たな普遍的枠組を提示すると同時にその限界を顕在化させることによって異質な他者との部分的な連接を生みだしていく試みとして示されることになる。(p. 281)

このように、存在論的転回の源泉とされた議論に「構造なきレヴィ=ストロース」の発展的な継承を見いだすことによって、彼我

の通約不可能性に基づく人類学的な記述を、この世界が根本的に変容する可能性を客体化(あるいはワグナーが言う意味で「創出」)する装置として捉えることが可能になる。内在的多様性批判における「批判」とは……私たちが生きるこの世界が真に変わりうるということを現実的かつ想像的な根拠をもって示すことである。……オルタナティブな普遍と彼我の部分的接続を相互に置換する斜方的な比較には、世界の根本的な可変性を客体化する装置として人類学的記述を構成するということ……明確な目的が備わっている。世界が変容するということは世界を生きる私たち自身が変容するということでもある。内在的多様性批判とは、世界を捉える既存の枠組がないこともありえらるゝとしたら私たちはいかなるものでありうるかを探求する試みであり、「私たち＝人類」という不定の存在が潜在的にとりうる姿形を彼我の通約不可能性と部分的接続に基づいて客体化＝創出する準－普遍主義的な装置なのである。(p. 300)

しかしそうすると、つまるところ、世界＝人類の現実を説き明かす試みとしての内在的多様性批判は、「そういう見方をすることもできなくはない」「そういう見方をすれば見えてくるものがある」の水準にとどまり、「経験的に肯定できる」の水準には——ひいては存在論の水準には——届かないのではなかろうか。

あるいは、そもそも経験性にこだわってはいないのか。とすれば人類学はやはり(超越的・神秘的ではなく)超越論的神学なのだろうか。この問いが浮上する一つの契機が、「本書内では一人称が常に複数で語られている」ことであるように思われる。次節ではこの点を検討しよう。

Ⅲ 残された否定——論理性と経験性、「私たち」と「私」

第一声が「私たちは」であることに象徴されるように、本書で描かれる主体(主観、一人称)は常に複数であり、単数すなわち「私」ではない。議論は終始「彼ら」対「私たち」の形式で進められ、決して「世界」対「私」の形では語られない³⁾。

だが、仮にも人類学が経験科学でありうるとすれば、その経験性はどこに根拠付けられるのか。換言すれば「私たち」は経験主体たりうるのか。

というのも、「経験そのもの」は主体(主観)間で共有されないからだ。「私たち」と「私」は質的に別物である。一人称複数「私たち」とは、実際には一人称単数と二／三人称の混合であり、「私」と「私が同類と考えるあなた／彼ら」である。つまり「私たち」と「彼ら」の対は、経験の水準においては「私」と「私ではない者」の対となり、「私たち」のうちの「私以外の者」は客体(客観)すなわち「彼ら」の側に収まるのだ。

この主客の壁を飛び越えようとする時、「私たち」の主体的経験性を根拠付けけるために、超越的審級が密かに呼び戻されるのではないか。

3) 「私」という表現が本書に皆無というわけではない。例えば pp.40-41 では E. バンヴェニストが、pp.65-66 では V. クラパンザーノが参照され、一人称の「私」について論じられている。だが、そこで語られている「私」の内実は単数ではない。なお、バンヴェニスト(言語学者)は F. de ソシュールの弟子 A. メイエの弟子(つまりソシュールの孫弟子)であると同時に P. ブルデューの師の一人である。

神や人間を俯瞰してその是非について、経験の外にある超越的な審級に依拠せずに語るといふまい自体を可能にしているのは、その語り手が世界の最終的な根拠たる「人間」の一人であるという前提に他ならない。私たち一人一人は有限の経験しか持たない脆弱な存在であり、いわば小文字の人間(man)にすぎないが、経験を論理的に超える(=超越論的な)地点から思考できる大文字の人間(Human)と自らを同一視する限りにおいて、神のような超越的審級に依拠することなしに世界を理解できる主体となる。(p. 30)

「まさにこのような Human の措定こそ、超越的審級に対する依拠だ」という指摘に対して、どのように反論できるだろう。いくら「超越的ではない、超越論的だ」と規定しても、それが「経験を論理的に超える」以上、経験性を超越と同程度に大きくはみ出してはいないだろうか⁴⁾。

4) そもそも超越は〈規格不能〉ではあっても必ずしも非論理的ではない。否定神学は必ずしも神秘的思考ではない。概念化(言語化)が分節化(区別)である以上、言表は常に「そうでないもの」からの区別としてあり、つまり肯定神学(肯定論理)は否定神学を前提としており、その意味で否定神学をとりたてて神秘的とは呼べないのではなかろうか。あるいは論理的・合理的思考と同程度に神秘的と言うべきか。

無論、本書で筆者の提起する「内在的多様性批判」は、とりわけあの「オルタナティブな普遍と彼我の部分的接続の相互旋回のサイクル」は、このような人類学の限界を乗り越えようとする試みではあろう。だが、それにしても、人類学が今後も経験科学としてあるのであれば、「私たち」と「彼ら」は議論の前提に置けないのではなかろうか。さもないと、人類学は「神のない神学」になりかねないのではないだろうか。

そうではなく、内在的多様性批判があくまで人間の生の世界の現実を見定めようとするのなら、死すべき存在である「私」と死を超えうる存在である「私たち」の区別は明確にしておく必要があるように思われる。

かくして、本書の議論の果てに見いだされる Anthropology は、「超越論的人类学」とでも呼ぶべきもの、「大文字の人間 Human」が「小文字の人間 man」の経験に先立って——「神」に代えて？——否定的に措定される「異端の神学」たる「人類教」なのだろうか。それとも、「(私ではなく)私たちの生」を捉えうる、いわば「生の人類学」に達するのだろうか。というのも、本書における「旋回」「経験」「現実」「認識」そして「存在」といった語は、そもそも肯定的=実証的に規定しえない——つまり〈規格不能〉な——「生そのもの」に対する、多様で多角的な照射なのだから。

参考文献

- ・久保明教, 2025, 『内在的多様性批判——ポストモダン人類学から存在論的転回へ』作品社

先端課題研究23「〈面白い〉研究の研究——規格不能性と向きあう」ブックトーク
『『内在的多様性批判』をひらく——著者・久保明教さんに聞く』著者によるリプライ

人類学と社会学の再会

——肯定と否定のはざままで

久保 明教 一橋大学大学院社会学研究科 教授

私は2004年に大学院(大阪大学人間科学研究科)に進学して文化人類学の研究室に所属しているが、同じコースに哲学と社会学の研究室があり、どちらの院生とも読書会や飲み会などで日常的に議論する間柄だった。当時の社会学の教員・院生は西洋哲学や思想史に関わる研究関心を持つ人が多く(例えば一番仲のよかった社会学の院生の研究テーマは「ヘーゲルの市民社会論」だった)、人類学と社会学では目指される研究者像がかなり違うように感じることは多々あったものの、どちらの学問も根っここのところでは西洋近代の哲学・思想史の流れを汲んでおり、だからこそ基礎的な概念や考え方について、意見は合わなくても議論はできるという感覚を持っていた。

自分が博士課程に進学する前後から、大阪大学の社会学分野は計量社会学者を中心とする陣容に変貌し、仲の良かった社会学の院生も修士課程修了後に大学院をやめた。その後は研究会などで社会学者と議論する機会も少なくなった自分にとって、今回菊谷氏からいただいた拙著へのコメントは、もし当時の社会学の先生にこの本を読んでもらえたならこういうことを言われた気がするという意味で、不思議な懐かしさを感じるものだった。お互いの基本的な前提が違うために意見がすれ違うことは避け難いが、すれ違いと感じられる程度には十分に近しく親しみ深い。その意味で、今回のコメントは、私にとって久方ぶりの社会学(者)との再会だったと言えるだろう。せっかくの機会なので、ここでは菊谷氏のコメントに対して、人類学と社会学のすれ違いの基本的な特徴についての多少の考察を添えながら応答したいと思う。

菊谷氏のコメントは、まずもって拙著『内在的多様性批判』が、最終章(第7章)において「存在論的転回」論者のある種の行き過ぎを「否定神学的な隘路」と形容し、それを乗り越える道筋を提示する議論を展開しているにもかかわらず、「本書で用いられる論理の形式とその向かう先は、実のところ否定神学のそれである」から論旨が矛盾しているのではないか、という疑義を示すものだと思う。

辞書的な定義において、「否定神学」とは、有限の存在でしかない私たち人間が超越的な一者としての神を理解する道筋は、肯定形の表現(「神とは～である」)ではなく、否定形の表現(「神とは～ではない」)を通じて探求されるべきだとする考え方を意味する。

拙著第7章における「否定神学的な隘路」という表現は、M・ホルブラッド

ら「存在論的転回」の提唱者たちが、「他の存在論的転回」と「私たちの存在論的転回」を区別することで自分たちの立場を明確化しようとして、前者を「この世界には何が存在するのか」という伝統的な問いに最終的な解答を与えようとする試みとして一括し、後者を「いかなる現象が民族誌的なフィールドを構成するのか、それらを表現するために人類学的な概念はいかに調整され変形されるべきなのか、といった問いに対してオープンであり続けること」であり、「何らかの存在論を答えとせず存在論的な問いに取り組むこと」として位置づけたことの帰結に向けたものである。後者の立場は、近代社会に属する研究者にとって自明に見える存在論的な前提（例えば、人間と人間以外の存在は言語や理性や意思の有無という点で明確に区別される）に全く当てはまらないように見える民族誌的な事象（例えば、ある地域の人々においては石のような無機物もある種の人格を持つ）に対して、当の存在論的前提を前提にした記述（「石は人格を持たないが、彼らはそのように解釈している」）を否定形に変換した表現（「石は人格を持つ」）によって記述することを意味する。そのような記述を存在論的な主張として捉えて疑義を唱える論者に対して、「転回」論者たちは「これは存在論的な主張ではなく何らかの有用な結果を生み出すかもしれない発見的な考え方である」と（何のための発見的なのかという目的を明示することなく）答えることによって対話や議論を打ち切ってしまうとして批判されてきたことは第7章で説明した通りである。

ここで辞書的な否定神学の定義における「超越的な一者としての神」に対応しているのは「人類学者の研究対象である異文化の人々が生きる世界のあり方」である。ホルブラッドらによれば、それを人類学者が記述するためには、人類学が属する近代社会の側にある（現地における当該事象の理解を許容できないような）存在論的前提を否定形に変換した表現を用いるべきであり、そのような表現は何らかの存在があるという肯定形の主張として理解されてはならない、ということになる。

こうした立場を「隘路」と表現したのは、ホルブラッドらの立場をとれば「彼ら（異文化の人々）が生きる世界とはいかなるものであるのか」という問いから「私たち（近代社会の人々）が生きる世界とはいかなるものであるのか」という問いが完全に切り離されてしまうからであり（「転回」論者への批判に対して存在論的な主張ではないという返答が繰り返されれば、批判者はいかに納得できなくてもいずれ疑義を挟むのがばからしくなるだろう）、二つの問いが接続されることで私たちの近代的な存在の捉え方が変容する余地がなくなってしまうからである。

これに対して、拙著が提示した内在的多様性批判を構成する「彼我において異なる仕方で見られる不可知性＝可変性（ラトゥールの「プラズマ」とストラザーンの「空隙」を接合したもの）」や「人類学の対象となる根本的に定まった形をもたない存在としての人類＝Anthropos」といった——菊谷氏のコメントにおいて内在的多様性批判の否定神学的な特徴を示すものとして挙げられている——要素は、「彼らが生きる世界とはいかなるものであるのか」という問いの探求を「私たちが生きる世界とはいかなるものであるのか」という問いの探求へと接続することによって、私たちが生きる世界のありかたが根本的に変化する可能性を論理

的に肯定しうる理路をなすものである。その具体的な成果のうち本書全体を通じて最も明示的に示されるのが、現状の「規範的多様性」(多様性とは何らかの単一の枠組によって統制されるべきものであるという発想)から「多様性の多様性」(多様性を捉える枠組自体が多様であり、それらの互いに異なる枠組を、単一の枠組に還元することなしに、斜方的な比較を通じて接続することは可能だとする発想)への転換の可能性である。ここには否定形の表現への依拠は一切ない。

ただし、私は、菊谷氏のコメントが本書に対する単純な誤読に基づいているとは考えていない。というのも、もし「西洋近代が生み出した知識や概念や制度に基づく近代的な社会のあり方が人類の形成しうるあらゆる社会になるべくしてそこに至る唯一の必然的な社会のあり方だ」という前提にたつのであれば、非近代的な社会のあり方(=異文化の人々が生きる世界のあり方)は論理的にその存在を無視できることになり、彼らが生きる世界と私たちが生きる世界の斜方的な比較を通じて「私たちが生きる世界とはいかなるものであるのか」という問いに既存のものとは異なる解答が生じうる理路を示そうとした本書の議論は、そもそも存在しえないものについての記述、つまり現に存在するものに否定を付した表現を積み重ねて何かに至ろうとする否定神学でしかないことになるからだ(人類学者からみればむしろフィールドワークで経験した世界のあり方を十分に表現しうる語彙が近代的な学問に不足していることが基本的な問題になるわけだが)。そして、このような前提から議論を展開することは——菊谷氏が以上の解釈に同意するかは別にして——社会学という学問分野の哲学的基礎を掘り下げる思考のあり方の一つとしては妥当なものと思われる。

本書において「近代諸学を、神の地位を部分的に譲り受けた「人間」に関する神学(経験的位相と超越論的位相をつなぐ自然・社会・経済・法・心理などの回路の探求)として捉えれば、人類学者とはたえず神を批判し相対化や更新を試みる異端の神学者だということになるだろう」(p.46)と記したとき、社会(=国民国家)という回路を通じた「人間」に関する正統派の神学として想定していたのは社会学であり、したがって人類学は(自然科学、経済学、法学、心理学などに対しても同じことは言えるが)特に近代社会を相対化しようとする傾向において社会学の対極をなす異端として位置づけられることになる。神学とみなせるから客観性を持たないという前提は本書では一切とっていない(むしろ科学的な客観性を神学的な真理と同等にシリアスなものとして位置づけている)し、異端とみなせるからといって人類学が近代諸学の一部をなすことを否定するつもりもない。ただ、正統も異端もどちらもあって別によくないですか?というのが正直なところである。

かつてクロード・レヴィ＝ストロースは『社会学と人類学』と題されたマルセル・モースの論文集に寄せた序文において、モースが提示した「全体的社会的事実」という概念を社会学においても人類学においても同様に学知の基礎をなすものとして位置づけている(もちろん現代においてそのような位置づけが健在なのは人類学だけかもしれないが)。二〇世紀中盤には連続的な営為として語ることもできた二つの学問は、人類学が通文化的比較による普遍の解明という主題を次第に手放して(少なくとも分野外に向けて発しうるメッセージとしては)近代批判と相対化

に傾き、社会学が近代社会の内部における近代社会の哲学的な批判と基礎づけという主題を次第に手放して既存の社会のあり方を肯定的＝実証的に解析する方法論の洗練に傾いていくなかで、部分的に近い対象や概念を擁しながらも決して正面から向き合うことのない断絶状態に至ったようにも思われる。しかしながら、社会学において私たちが生きる世界が近代的な社会のあり方ではないこともありうる可能性を探求しうる契機が生じ、人類学において非近代的な世界のあり方への理解が私たちの生きる世界のある方の変容へとつながる可能性をより深く探求しうる契機が生じ、両者がいずれ結びついていくなかで、この互いに無関心を貫く双生児のような二つの学問が再び出会うことになる可能性もあることは否定できないように思われる。

先端課題研究23「〈面白い〉研究の研究——規格不能性と向きあう」
第4回研究会報告の概要と批評

移民の軌跡をたどる

——資本・技術の越境

辛 承理 一橋大学大学院社会学研究科 博士後期課程

先端課題研究23「〈面白い〉研究の研究——規格不能性と向きあう」の第4回研究会が開催された。今回の報告者である竹中歩は、自身の移民の経験から、移民を追うという形で自らも移動してきた経験について語っていた。これまでの報告と通じているのは、報告者たちが自身の経験に根ざした「面白さ」を出発点とし、それを研究上の問い、研究としての〈面白さ〉へと接続していく構成をとっている点である。

本稿では、竹中報告およびそれに続く討論を、筆者の視点から整理しつつ、自身の研究を踏まえて批評したい。

1. グローバルヒストリーとしての移民

従来の移民研究は、送り出し国(emigrants)と受け入れ国(immigrants)という二つの枠組みに依拠してきた。そのため、移民がどこへ移動するのか、いかに移動するのか、そして受け入れ国においてどのように適応・統合されるのかといった「入移民」の文脈に基づく議論が中心とされてきた。

これに対して竹中は、移民はそう単線的なものではなく、第三国や第四国を経由する再移動という形態や出移民を生み出すグローバルな文脈が存在すると指摘している。その具体例として、南米へ渡った日本人移民の歴史が示された。

ペルーは南米で最も早く日本人移民を受け入れた国であり、その歴史は1899年にさかのぼる。当時のペルーでは輸出型農産業が盛んであり、とりわけ欧米、特に英国資本に支えられた砂糖プランテーションの拡大にともない、労働力の需要が高まっていた。こうした状況のもとで、森岡移民会社¹⁾を通じて日本人移民の送り出しが組織的に展開されていたのだ。

この事例は、移民を発生させる資本と産業、さらにはアクター同士のネットワークといったグローバルな文脈が交錯していることを示している。竹中は、そのような移民を動かすグローバルな文脈をとらえる必要性について指摘している。

2. 綿花への着目——「入移民」と「出移民」のリンク

竹中は、移民を「入移民」としてだけでなく「出移民」としてとらえる視点の重要性を示す具体例として、国策としての移民について述べている。

1) 森岡移民会社の担当者であった田中貞吉は、アメリカ留学中にアウグスト・B・レギアと知り合っていた。レギアは後にペルー大統領となる人物であり、こうした人的ネットワークが日本人移民の基盤の一端を形成していた。

日本からペルーへ渡った移民の多くは、英国資本による砂糖プランテーションの労働者として従事していたが、やがて砂糖需要の低下にともない綿花栽培へと移行していく。そのとき、契約を終えた移民の一部は都市部であるリマへ移動し、商業活動（レストランや食堂、理髪店など）に従事ようになる。そして、事業が成功していくにつれてリマにおける日本人移民の事業は高い割合を占めるようになる。

このような日本人移民の経済的成功の要因については、ペルー社会における日本人コミュニティの強力な結束や文化的特性に注目する「入移民」としての分析が主流であった。しかし竹中は、こうした説明だけでは不十分であり送り出し国である日本の存在があると指摘する。

当時、日本において綿産業は基幹産業のひとつであり、原綿を輸入し、加工することで輸出産業を確立していた。そのため、原綿の安定的な確保が重要な課題であった。こうした状況のもと、日本はペルーにおける綿花生産に積極的に関与し、企業の設立や貿易ルートの構築を進めていたのだ。さらに、日本からペルーへと農業技術者の派遣を通じて、栽培技術のみならず出荷や流通に関するノウハウも指導されていた。

竹中は、このような、日本人移民を「出移民」として位置づけることで、綿花というモノをめぐる日本側の国家政策が立ち上がってくると述べている。

3. トランスナショナルスタディーズを問い直す——質疑応答より

竹中の報告では、ペルーに実在した事業家という個人へのミクロな着目を起点としつつ、綿花というモノをめぐる産業の形成と国家間の緊張関係、日本人コミュニティの展開、さらには排斥運動まで、移民を取り巻くグローバルな文脈が提示された。

その方法論に関する質問に対して竹中は、当初から意図されていたものではなく、史料的制約のなか、当時のペルー社会を支えていた人々を追っていくにつれてモノ（綿花）が登場したと応答していた。すなわち、移民とはいえ人の移動そのものだけではなく、モノを媒介とした関係性があり、移民をめぐる社会的構造が明らかになったと語る。

また、移民の「起点」をいかに設定するかという問題が提起された。移動の出発点を特定の国家（たとえば日本）に置くと、従来のように入移民としてのとらえ方に回収され、出移民としての連関や広がりが見えにくくなる。そのため、現在のトランスナショナルスタディーズにおいてもなお強く残る二国間モデルの前提そのものを問い直す必要がある。すなわち、「どこから移動をとらえるのか」という起点の前提自体を再考させる視点の重要性が示唆された。

4. 越境する技術

農業に着目してきた筆者にとって特に興味深かったのは、ペルーにおける綿

花産業の拡大と安定化のために、日本から農業指導員が派遣されていた点である。国策としての移民では、農法という技術体系そのものもまた重要な資源として越境していく。

筆者のフィールドにおいても、農業を普及・拡大させるための実践として海外の産地へ出向いたり、他地域の農業者を招待したりという活動が大いにある。しかし、その背後にある、地域に産地を形成する目的や、なぜその作物だったのかについては考えていなかった。主要産地の形成もまた、農業を産業として位置づけるための試みであるものの、モノ（農産物）としての視点が不足して点について、今回の報告は改めて考えさせられるものであった。

また、本研究会の基盤ともいえるアナ・チンが提示する「スケール」についても考えさせられた。この点は、第一回報告者である赤嶺淳の議論とも共鳴している。

赤嶺は鯨類と人類の関係に焦点を当てることで「近代」という枠組みの再考を試みているのに対し、竹中は送り出し国／受け入れ国という枠組みを相対化し、移民をグローバルな文脈のなかでとらえ直している。両者は対象こそ異なるものの、スケールを拡張して現象をとらえることで、既存の枠組みの批判、再編を試みている点で共通していた。

質疑応答において竹中は、個人間のつながりの把握は、しばしば仮説的な推測から出発すると語る。しかし、その直感を手がかりに資料を読み解き、関係性を編み上げていく過程において、移民会社や綿花産業、国家の存在が具体的な像として立ち現れてきたと述べていた。そのための「人々の軌跡をたどる」という方法は、こうした複雑な関係性を把握するための第一段階であったといえる。

その過程のあり方自体に、本報告から学ぶべき点があったといえる。主観的な関心や直感に端を発しながらも、それを資料と方法によって裏付けていくことで、移民の新たな群像が立ち上がる。普段、研究を進めるなかで筆者はミクロな視点に寄りがちであるが、そうした個々の要素の関係性から何が立ち上がってくるのかを問う視点の重要性について、改めて考えさせられた。

いなくなったが忘れられていない

——誰のための研究なのか、誰のための歴史なのか

樋浦 ゆりあ 一橋大学大学院社会学研究科 博士後期課程／日本学術振興会 特別研究員 (DC2)

1. 研究とは何か——自由と責任のあいだで

研究とは何か。私は立ち止まって考えてみる機会を得た。先端課題研究23の第2回の歴史学と質的調査、第3回の〈教育と社会〉研究、地理学、計量的調査といった様々な分野を専門とする教員の講義を受けた。これらの研究の多くは、専門分野をはみ出してみたり、広げてみたり、面白くないのはなぜかと批判的にみたりといった試みがあった。何十年も研究に携わってきた教員の飽くなき研究の探求を前に圧倒され、自分も同じようにエンジンをかけられるだろうかと思った。

私は現在、博士後期課程の学生であり、「研究者」とそのまま名乗ることはできない。研究者とは企業に勤める者もいるが、一般的に馴染みのない職業だと思う。ましてや、「文系」と略される人文社会科学系は、イメージを持たれないか、「理系」よりも軽んじられて見られるという所感がある。

文部科学省によれば、学術研究は次のような意義があるとされる。

大学等における学術研究は、研究者の自由な発想と研究意欲を源泉として行われる知的創造活動であり、人間の精神生活を構成する要素としてそれ自体優れた文化的価値を有するものである。その成果は人類共通の知的資産となり、文化の形成に寄与する。また、多様性を持った学術研究が幅広く推進される中から、未来社会の在り方を変えるブレークスルーを生み出すなど、国家・社会発展の基盤ともなるものである。

(文部科学省 2002)

研究者の行う(学術)研究とは、自由な知的創造活動かつ、人類共通の知的資産で文化的価値を持つ。さらに多様性を持った学術研究により、未来を拓き、国家・社会発展の基盤ともなるという。しかし、冒頭の前半の「研究者の自由な発想と研究意欲を源泉として行われる知的創造活動」と、後半の「その成果は人類共通の知的資産となり、文化の形成に寄与する」という文言のあいだには、個人の「自由」と人類の「遺産」という目的の極に矛盾のような決まりの悪さを感じる。

このように相反する研究の意義について、本稿はその両者の目的を理解する糸口を論じる。研究の端緒は、個人の自由な発想や研究意欲という研究する者の社会との関わりが重要である。一方で、人類や未来の社会や文化の形成を変化させるという壮大な社会的な影響も求められている。よって、実践という社

会と研究は切っても切り離せないのであり、研究と実践は互いを刺激しながら発展させている。より具体的には、社会学や人類学といった分野は実践と切っても切り離せない関係を持つ研究が多い。では、歴史学はどうだろうか。歴史学に最も重要なのは史料である。歴史学は、史料という「過去」のピースを繋ぎ合わせ(時には凹凸を削り)、歴史というパズルを作る。図書館や文書館に通って「過去」のピースを集め、歴史のパズルの作成に励む歴史学の所作は、実践という社会との距離が他分野と比べて遠いことは否めない。しかし、パズルのフレームの外では、様々に歴史学を研究する者が実践と向き合い、フレームの内部を刺激している。本稿は歴史学の実践から歴史学の目的を再考する。

私は2025年8月に初めて調査地を訪れた。アメリカ合衆国ヴァージニア州は、南東部に位置し、この地はるか昔からポウハタンやチカホミニーといった先住民が暮らしていた。やがてアメリカ大陸にヨーロッパからの入植が行われ、17世紀のイギリス植民地の最初の定住植民地となり、18世紀にアメリカ合衆国の州となった。

ヴァージニア州と私を繋ぐゆかりは、研究以外に何もない。この州を研究対象に決めた時点では訪れたこともなく、13植民地のひとつであること以外に知らなかった。よって、20世紀のヴァージニア州の歴史に足を踏み入れることは、初めての土地を歩くことを意味したが、それは開拓者というより啓蒙学者が開拓者から情報を仕入れて論じるスタイルに等しかっただろう。コロナ禍の渡航制限や円安が進行しつつも、インターネット・アーカイブが充実する中、遠く離れたアメリカ合衆国という日本にとっての外国史を研究することに私はハンデを感じなかった。

そもそも、なぜアメリカ合衆国なのかという理由には、2016年の大統領選挙のドナルド・トランプの当選の衝撃にあった。自国中心主義や物議を醸し出すレトリックを繰り広げる大統領のいる国で、アメリカ合衆国で最も深刻に剥き出されるレイシズムが歴史的に形成されたことに関心を持った。

しかし、日本で手に入る史料は限られていた。史料閲覧に制限があり、現地に行行って収集する必要があった。家族の理解と日本学術振興会の支援により、ようやく博士後期課程3年目に現地に行くことができた。

2. 街の声と沈黙にふれてみる

——ヴァージニア州シャーロットツヴィルでの体験

アメリカ合衆国に行って強く感じたことは、「人びとの声が大きい」ことである。他人に干渉する文化習慣に、私はひたすら応えるしかない。席の隣に座るだけで目を合わせ、挨拶し、時には会話を交わす機会は日本で数少ない。アメリカでは、煩わしいほどにコミュニケーションを取る必要がある。しかし、「声」は生身の人間以外にも発していた。

ヴァージニア州シャーロットツヴィルでは、現代のアメリカ合衆国における人種差別と政治的分断の象徴となる事件が起きた。市が南北戦争で南軍を指揮

したロバート・E・リー将軍のモニュメント(銅像)の撤去を決めたことを発端とし、2017年8月に極右集会が開催された。全米から白人至上主義者や極右団体が集まり、反対する市民や反人種差別団体と衝突し、街は緊張に包まれた。12日にはデモ参加者の男性が車で群衆に突入し、女性1人が死亡、十数人が負傷する惨事となり、国内外に衝撃を与えた。

シャーロットヴィルにはヴァージニア大学があり、私の調査地であった。大学図書館の閉館する5時や7時の後に、できるだけ街を歩いてみた。ダウンタウン・モールという繁華街は、空が明るい時間から活気があった(図1)。華やかな一本の平坦な遊歩道が20ブロックほど続く。平日でも週末でも家族や友人と飲み交わす人々が多い。そのほとんどが白人と見受けられる。屋外ステージのあるシティ・ホールのそばには、合衆国憲法修正第一条のモニュメントがあり、用意された記念碑にチョークで多くの言葉が書かれていた(図2)。合衆



図1 ダウンタウン・モールの様子



図2 合衆国憲法第1条のモニュメント

国憲法修正第一条は、「言論・出版・集会の自由」であり、記念碑はそれを体現しようとしていた。

ダウNTOWN・モールから南に一本の通りを変えると、街はややひっそりとする。ウォーター・ストリートには歴史的な建物が建ち並び、私はある2つの建物が気になった(図3)。ダウNTOWN・モールに続く道の間、街灯に花や装飾がなされたそばの両脇の建物の壁にはチョークのやや読みにくいアルファベットが並ぶ(図4)。片方の壁に“SUPPORT”、“GONE BUT NOT FORGOTTEN”、“CHANGE”、もう片方に“BLACK LIVES MATTER”、“NATIVE LIVES MATTER”、他にも言葉として認識できずに消された文字や文字と判別できないものが煉瓦造りの壁に乱雑に描かれる。プロテストである。これらの言葉の数々を前に、私は壁から叫びのような声が聞こえるような気がした。ダウNTOWN・モールに続く急峻の坂の下からの叫びである。しかし、この時の私はこの場所の文脈を知



図3 ダウNTOWN・モールの南の通り (Water Street)
2つの建物の間のその先にダウNTOWN・モールがある



図4 図3の右側の建物の壁に描かれたプロテスト

らず、プロテストする落書きだと思った。叫びは聞こえてくるものの、声に何が込められているのかわかっていなかった。

また、ダウNTOWN・モールから北に一本通りを変えても、南と同じ状況である。北側には2021年に撤去されたリー将軍のモニュメントがあった公園があり、薬物のような臭いが漂った(図5)。そこは静かだった。ベンチには一人か数人がいて集まり、騒ぐこともなくそこにいる。リー将軍は、1861年から1865年に起きたアメリカ合衆国最大の内戦で、最大の戦死者を出した南北戦争の南部連合¹⁾を率いた軍司令官である(ヴァージニア州出身者でもある)。リー将軍のモニュメントの意味は、リー将軍が南部連合を率いて何をしたかが問題ではなく、そのモニュメントの存在自体にあった。それは、南部連合という奴隷制を支持したかつての国家を肯定した、南北戦争後の白人至上主義の象徴としてあり続けたからである。白人至上主義やレイシズム、奴隷制の肯定を彷彿とさせるモニュメントが公共空間に設置されていることの是非は、20世紀末から議論されてきたが、2020年の Black Lives Matter の隆盛で全世界が一気に撤去や移動の方向に舵を切った。シャーロットツヴィルのモニュメントもその潮流に乗っていた。看板があるわけでもなく、そこにかつての白人至上主義かつレイシズムの象徴とされた人物のモニュメントの痕跡はなく、現在は静かな公園になっている(図5)。リー将軍の名を冠した公園や通りの名称も変更され、何の特徴もない公園になった。シャーロットツヴィルの後に私が行った首都リッチモンドにもリー将軍の他のモニュメントがかつてあり、撤去されていた。そこも同じく目に見える痕跡はなく、ただ草が生い茂っている道路の中央分離帯の役割のみで、車の行き交う沈黙があった。公園を歩き回る私を珍しそうに見つめる沈黙。沈黙にも声があるのだろうか。何も発しない公園に、今を生きる人々に

1) 南部連合はアメリカ合衆国から離脱した州によって結成された。南北戦争時、ヴァージニア州リッチモンドは南部連合の首都であった。



図5 リー将軍のモニュメントが撤去された現在の公園

Lee Park という名称だったが、現在は Market Street Park という名称に変更された

は、ダウントウン・モールではかき消されてしまいそうな声がある。公園には黒人しか見受けられなかった。子どもが遊べる公園は別の場所にあり、子どももいなかった。実際、ダウントウン・モールにはホームレスで助けを求める者たちも、多くが身体的特徴から黒人と認識できる。シャーロットツヴィルには、人種的格差が目に見えるようで見えないように存在したと感じた。

アメリカ合衆国では、奴隷制が合衆国憲法修正第13条で1865年に廃止された後、1896年のプレッシー対ファーガソン裁判で「分離すれど平等」という学校や鉄道などといった公共空間における人種隔離の原則を確立させ、1954年のブラウン対教育委員会事件の判決で覆った。今やレイシズムは「悪」と見なされ、強制的な人種隔離は行われていない。そもそも人種は、啓蒙思想や、優生学運動をはじめとした欧米の近代「科学」により奴隷制と置換するよう19世紀につくられた。現在の科学によれば科学的根拠はなく、人種は存在しない。しかし、存在しないものを前提としたレイシズムを「感じ」させる。そして、その人種をつくり出したのは、紛れもなく歴史である。現在の人びとたちがつくったのではないが、今の人びとがそのレイシズムの過去を無意識／意識的に受け継いで再生産している。しかし同時に、黒人たちの人権の回復を目指す市民権運動（公民権運動）は奴隷制から、第二次トランプ政権の誕生したポスト・BLMとも言える2026年現在まで続いている。

3. “GONE BUT NOT FORGOTTEN”

歴史のパズルを作るのは、歴史研究者だけの仕事ではない。ダウントウン・モールの南側にある落書きの壁は、かつて2017年に極右と抵抗運動が争うなかで車が人びとに衝突して1人が死亡した事件（ユナイテッド・ザ・ライト・ラリー）の現場であった。衝突現場の南側の建物の壁には、「落書き」されて憲法修正第1条のモニュメントよりも肉薄ある「叫び」——“BLACK LIVES MATTER,” “NATIVE LIVES MATTER,” “HOPE,” “CHANGE,” “GONE BUT NOT FORGOTTEN,” “Only racists erase anti-racist messages”——があったのだ（図6）。その場には誰もいないが、8月12日の追悼式の後のろうそくと花、消されることを拒むメッセージだった。

その歴史的意味を意識することで、モールを中心に南北の出来事がつながり、一つの円を描くように感じられる。具体的には、モールの通りを中心に南側の壁の「叫び」と、北側のリー將軍モニュメント跡の「沈黙」が、視覚的にも心理的にも連動している。この通りを歩くと、モールの光景だけでなく、南北に広がる歴史的痕跡の位置関係が頭の中に地図のように浮かび、壁や公園の声なき声が通り全体の文脈の中で理解されるようになる。「過去」のピースを集めて歴史のパズルを作るのは、歴史研究者だけではない。ダウントウン・モールの南側の建物の壁の「落書き」のある場所が、車が衝突した場所であるという歴史を認識するとき、北と南が繋がってダウントウン・モールを中心に円を描いた。まるでスポット・ライトが点いたようだった。そのライトは、最初はダウ



図6 図4の壁には“GONE BUT NOT FORGOTTEN”と書かれている

ンタウン・モールに照らされているものだったが、その光の境界線が徐々に開いていった。壁からの叫びと公園の沈黙は、中心部のダウントウン・モールによって周縁化される。

既存のモニュメントの撤去は、人びとの暮らしをより良くするための景観の変容をもたらそうとした。モニュメントが撤去されたシャーロットヴィルの公園は、人種隔離の現場のように見えて公園の中の人びとのシェルターになっているのかもしれない。人びとのなかでレイシズムの象徴的なモニュメントの存在を忘れることで癒されるなら、歴史は必要ない。モニュメントがあったことも、撤去も一連の歴史として研究のなかでは語られるが、日常とは切断される。しかし、モニュメントの撤去の議論によって引き起こされた事件を忘れることを拒む人びともいた。

歴史学者の牧田義也によれば、「歴史実践(historical practice)には、過去の記録史料に依拠して、行為遂行的に現在の現実認識を変容させる働きがある」(牧田2019)という。私の経験は、過去の記録に頼りながら歩いた歴史実践である。記録史料以外にも、人びとの「声」に耳を澄ました時、現在の現実認識が変容される。

歴史学の実践を通じて私が強く感じたのは、研究という営みが「過去」と「現在」を単に繋ぎ合わせるものではなく、両者のあいだに緊張と対話を生み出すものである、という点である。史料を収集し、記録を読み解き、過去の事実を再構築するという営みは、一見すれば閉じられた作業に見える。しかし、その作業は常に現代社会の問いかけを背後に抱えており、研究者は知らず知らずのうちに現代の声を伴いながら史料を解釈している。シャーロットヴィルの街で私が出会った「声」や「沈黙」は、まさにそうした現代の問いを私に突きつけた。歴史学の実践は過去を語ると同時に、現在の社会に照らし返される営みな

のである。

この経験を通じて、私は研究の意義に対する理解を新たにした。研究は個人の自由な探究心に根差すが、その成果は必ず社会との関わりを帯びる。とりわけ歴史学は、現在の社会が抱える問題や不安を映し出す鏡として機能する。史料は単なる過去の遺物ではなく、いまを生きる人びとの解釈や語りによって意味を変える。つまり、歴史研究は「人類共通の知的資産」である以前に、いま・ここで必要とされる声や問いに応えるものであり、その過程で社会と研究は相互に影響し合う。私は現地で人びとの声に出会うことによって、史料と向き合う自らの姿勢が変容する瞬間を体験した。それは牧田義也が言う歴史実践の働きそのものであった。

研究には、常に「誰のためか」という問いがつきまとう。研究者自身の知的欲求を満たすためだけでは、研究は閉じられてしまう。他方で、社会の役に立つことだけを目的にすれば、研究は即効的な実用性に回収されてしまうだろう。研究にとって重要なのは、この二つの極のあいだで揺れ動きながら、自由と責任の両方を引き受ける姿勢である。シャーロットヴィルで目にした街の断片や声なき声は、私にその両義性を実感させた。つまり、冒頭でも述べたように研究とは、「個人の自由な探究」であると同時に、「人類や社会に向けられた知的資産」となることを避けられない両極の営みである。

調査をしている今、私は自らの立ち位置を問い直す必要があるのではないかと考える。史料を収集し解釈する作業にとどまらず、現地で人びとの声を聴き、沈黙を読み取り、それを歴史の語りに取り込むことは、まさにパズルのピースに必要なフレームを整える営みであった。しかしその営みは、自己満足のためのもではなく、他者とともに歩むための道筋でなければならない。研究の場は閉ざされた書斎の机上だけでなく、現実に息づく社会との接点にこそ広がっている。

歴史研究の目的を一言で定めることはできない。だが、今回の経験を通じて私が学んだのは、研究とは「問いを共有する営み」であるということだ。史料や記録を介して過去を探究する作業は、同時に、いまを生きる人びとと問いを分かち合う契機となる。壁に残された落書きや、跡形もなくなったモニュメントの空白は、研究者にとって史料であると同時に、人びとにとっての声であり、問いである。その声や問いに耳を澄ますとき、研究は単なる知識の蓄積を超えて、社会に働きかける力を持つ。私が歩いたシャーロットヴィルの街は、歴史研究のこの可能性を鮮やかに示していた。

結局のところ、「誰のための研究か」、「誰のための歴史か」という果てのない問いを私に投げ返す。その問いに明確な答えを与えることは難しい。だが、その難しさを引き受け、問い続けることこそが研究者の使命である。研究の自由と社会的責任という2つの極を抱え込みながら、私はこれからも歴史学の実践を歩み続けたい。

今回の調査の合間に、私の研究のパズルのフレームを作り変えることができた。では、私は晴れて啓蒙学者を卒業したものの、開拓者なのではないだろう

か。現場は大切だが、アクセシビリティの点や一時的な介入と恒久的な介入にも論点が及ぶ。

誰のための研究なのか。誰のための歴史なのか。その疑問は尽きない。

参考文献

- 文部科学省, 2002年, 「学術研究における評価の在り方について (報告) 1. 基本的考え方」,
文部科学省, (2026年5月11日, https://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/gijyutu/gijyutu4/toushin/attach/1337686.htm).
- 牧田義也, 2019年, 「歴史・記録・記憶——歴史実践と路上のアクチュアリティ」『史苑』
79巻(2号): 148-163.