

なぜ伝統社会の住民は「歴史を歪める」のか：

ラフ人と日本人による戦争体験の語り

西本 陽一

キーワード： 神話、歴史、史実性、戦争体験、ラフ

ラフの人々はかつて中国領内に存在した「ラフの国 *La hu mvuh mi*」について語ることを好む。もちろんそこには誇張も含まれているが、かなりの部分は事実である。(片岡 2006: 45)。

1. はじめに

ラフ (Lahu) とは、チベットビルマ語系の「ラフ語」の話者で、東南アジア大陸部北部から中国西南地方にかけて広がる山地帯に居住する少数民族である。歴史的にラフの多くは焼畑移動耕作に従事し、高い移動性をもっていた。宗教面では至高神グシャ (G'ui sha) を崇拝するとともに、数多くの精霊 (ne) に対して儀礼的な働きかけをおこなう独自の伝統宗教を信奉してきた。近隣の低地多数民族に対して、ラフを含む様々な山地少数民族は、建築物、政治体系、言語、宗教、生業形態、文化において対照的であり、「未開」とみなされる山地少数民族と「文明」性に特徴づけられる低地多数民族の対象と対抗とが、当地の民族間関係を形作ってきた。

「ラフの国」とは、自らの過去についてのラフによる語りにおける主要なテーマの一つである。かつてラフは繁栄し、「ラフの国」とラフの王を持っていたが、漢人との長い戦争の結果、失ってしまったと語られる。ラフと漢人との戦争において、力ではラフを倒すことができないと知った漢人は、策を弄してラフの武器を奪い、最後にラフを打ち負かすことができたという (Yo han 1976: 6-7 等)。この「ラフの国」の喪失を語る口承の物語では、言葉遊びや繰り返しの繰り返しにより、物語は楽しく、滑稽に進行する (西本 2009: 156-158)。

ラフの歴史を知らない者が「ラフの国」の喪失についての物語を聞くと、歴史とは違った単なるおとぎ話にしか聞こえない。現在こんなに貧しく、社会的地位が低い少数民族が、かつて自分の国を持っていたことなどあろうかという先入見が働くからである。

しかし、主に漢文史料研究の結果明らかになった 18～19 世紀中国雲南地方におけるラフの歴史によれば、大乘仏教を基盤とするラフの政教合一的な自律政体が存在した。後に中国政府が直接統治を広げると、それに対してラフが数多くの反乱を起こし、ラフと漢人との間に何度も軍事衝突が繰り返されたが、最後にラフは敗れてしまった (片岡 2006 等)。

ラフの一部は清朝の支配下に入るとともに、統治を嫌ったラフはビルマ（現・ミャンマー）域へと逃れた。冒頭に引いた片岡樹（2006: 45）の言葉のとおり、ラフによる「ラフの国」についての語りは、「誇張も含まれているが、かなりの部分は事実である」。

それではこのような「誇張」による語りと「事実」からの乖離は、なぜ起こるのだろうか。換言すると、ラフのような伝統社会の人々は、なぜ「歴史を歪める」のだろうか。本稿では、この問題について予備的な考察をおこないたい。

2. 戦争体験を語り継ぐこと

私の元同僚である日本史研究者・能川泰治（金沢大学教授）は、過去10年間、学生とともに、第二次世界大戦を体験した人々に聞きとりをおこなってきた。2022年に能川と彼の学生たちは、「富山大空襲を語り継ぐ会」（以下「語り継ぐ会」）のメンバーに聞きとりをおこなっている。「語り継ぐ会」は、1945年の富山大空襲の経験を語り継ぐ活動に尽力してきた。2021年現在、会員数は約70名であるが、例会の参加者は約20名にすぎない。メンバーの大部分は高齢者であるが、この種の会としては珍しく、37歳の女性メンバーKさんがいる。もちろん、Kさん自身は富山大空襲を経験していない。

現在、「語り継ぐ会」で空襲体験の語り手はSさん（男性・87歳）ひとりとなってしまった。空襲を体験した他のメンバーは全員他界しているため、Sさんはほぼ一人で空襲体験を語り継いでいる。2018年末までにSさんは、「200回以上（語りの回を開き）、受講生は1万6千人を超え」ている（佐藤 2018）。

地元紙『北日本新聞』の「読者のひろば」に投稿されたSさん自身の文章によれば、「私の体験談だけでは十分な平和教育にならないので、日本の真珠湾攻撃やミッドウェー海戦、原爆投下、平和憲法の制定まで話している」（佐藤 2018）という。同様に、他の歴史的な出来事の中に自らの体験についての話を置くことで、経験的な歴史の中に個人の主観的な体験が入り込み、S氏の話に説得力が生まれると「語り継ぐ会」事務局長（女性、60歳代）は考えている。

「語り継ぐ会」が直面しているのは、Sさんが亡くなり、富山大空襲を直接に体験した人がなくなった後どうするかという後継者問題である。先の事務局長は、空襲を直接体験した語り手が語るからこそ、語りに力が出るとおっしゃった。上記の若い女性会員Kさんは、戦争を体験していない者に語る資格があるのかと自問しつつも、若い世代に戦争体験を伝えることをやめてはならないと考えている。

以上のように、必ずしもはっきりと言語化して語られる訳ではないが、戦争体験を語り継ぐことの目的は、戦争の残酷さや悲惨さを後世に伝え、二度と戦争を起こしてはならないことを確認することであろう。そこではしばしば、戦争の記憶の風化や戦争の美化とともに、国家が再び戦争へと向かっていることについて注意が喚起される。

いずれにせよ、戦争を語り継ぐ、若い世代に伝えるという活動をしている人たちは、自

ら戦争を体験した人たちの記憶を「正しく」伝えることを重視するが、その際に語りで語られるものは、歴史的事実から離れてはならないという理解がある。

3. オーラルヒストリーとフィクション

歴史学では、戦争体験者による体験の語りは、オーラルヒストリー分野に入る。オーラルヒストリーでは、文字などで記録されていない史実の発掘が、その意義の一つとなっている。さらに、その史実が起こっていたときに、そこに居合わせた当事者である語り手が、当時何を考え、どのような感情を抱いていたかを明らかにすることも、オーラルヒストリーの重要な意義の一つであろう。

一方、オーラルヒストリーにとって重要な、当事者による過去についての記憶が、時間が経つとともに、失われる、また、変化する（歪められる）ことについての懸念は、しばしば表明されているところである。歴史家は、オーラルヒストリーの語りを、文字などの史料、年表、地図など客観的な事実を示すものと引き比べながら、その史実性を確認してゆかなければならない。近代歴史学においては、史料批判にもとづく歴史事実の確定は、基本的な重要性をもっている。

しかし興味深いことに、戦争体験の継承を仕事としていて、そこでは史実にもとづく当事者による語りを重要視する人々が、しばしば小説などフィクションの形で、主観的な体験を伝えようとするところがある。例えば、東京大空襲の記憶継承に尽力した早乙女勝元氏は、東京大空襲を題材とした小説をいくつか書いている。その一冊『火の瞳』の、出版社による紹介は次の通りである：「昭和20年3月10日未明の東京大空襲は、下町一帯をたちまち火の海と化した一国民学校6年生の杉夫は、母と仲よしの町子とともに、なんとかして生きのびようと、襲いかかる猛火とたたかい、逃げ道を探した。死を切りはなすことのできない『ほんとうの戦争』のおそろしさを鮮烈に描き、平和の尊さを訴えた不朽の名作。」

歴史学は、過去を発掘する。つまり、現在にいる私が過去を振り返り、史料にもとづいて、過去を再構成する。視点は基本的に、現在から過去へ向かう。その一方で、『火の瞳』では、小学6年生の主人公・杉夫が、戦時を生きている様子が描かれる。具体的な生活描写の中で、主人公の視点から当時の「現在」がいかに見えていたか、主人公がどのような気持ちを抱いていたかが描写される。今をどう生きるか、あるいは、未来へどう生き延びるか、という点で、視点は基本的に、現在または未来に向いている。つまり、残された記録によってはすぐに明らかにならない、主人公の内的な感情や視点について、著者は想像力を駆使して、内側から、現在と未来に向けて描いている。読者は、本書を読むにしたがって、戦時中の過酷な生活を、主人公の視点から体験する。おそらくこのような歴史学が不得手とする点をフィクションが可能にするために、戦争体験の継承に尽力する人々は、しばしば小説などのフィクションに頼るのではないだろうか。そこでは史実よりも、フィク

ションのもつ力の方が重要になる。

このことは、語りがリアリティあるいは力を持つために、戦争体験の書き手たちが史実に忠実であろうとすることは、制約になるということを示しているのだろうか。著者たちは時に、史実への関わりを制約と感ずるために、史実に関わらなくてよいフィクションを選ぶのだろうか。

むろん、史実に関わる近代歴史学もまた、歴史学者が過去から出来事を取捨選択し、あるストーリーの中に並べて歴史叙述を構成するために、その主観から逃れることはできない。歴史学者が変われば、別の種類の歴史叙述が、同じ史実の上に構成される。

しかし、過去について語る語り手が、歴史的事実性について厳密であろうとするか否かという態度の違いに留意することは重要だろう。ここでは戦後日本の戦争体験の語りから、史実にこだわらない庶民へと目を移したい。史実に制約されない民衆は、過去の衝撃的な出来事をどのように語り継いできたのだろうか。

4. 永遠回帰の神話

宗教学者エリアーデは、歴史的な出来事が庶民によって「バラッド」に変えられた事例を報告している（エリアーデ 1963: 61-62）。そのバラッドの「主題は愛の悲劇であって、若い許嫁者が山の妖精に魅入られ、その結婚の日の数日前に、嫉妬にかられた妖精は彼を断崖から投げ落とした。次の日羊飼いが彼の体と、木にひっかかった彼の帽子を見つけた。羊飼いたちはその屍体を村へはこび、やがて許嫁の娘が会いにやってくる。彼女は恋人の死んでいるのを見て、神話的譬喩に満ちた葬いのなげきを述べ立て、純真な美女（おとめ）の祈りを読誦する」（エリアーデ 1963: 61）。

しかし、ある民俗学者はバラッドのさまざまな異伝を集めてゆく過程で、「はるか昔」の非常に古い物語と聞かされてきたものが、40年とは経たぬ以前に起こったこと知る。さらに女主人公がまだ存命で、彼女にじかに話を聞くこともできた。彼女自身によるこの物語は、ありふれた悲劇であり、「ある晩、彼女の恋人は足をふみすべらして断崖から墜ちた。恋人はすぐには死なず、その叫び声を山の人々が聞いた。彼は村に運ばれるとすぐ息を引き取った。葬式のとて、この許嫁の娘は、村の他の女たちとともに慣例通りの儀式的ななげきの章句を繰り返した」（エリアーデ 1963: 61）。彼女が妖精について言及することはなかった。

このエピソードに続いてエリアーデは書いている（エリアーデ 1963: 62）。「真実を語るのが神話であり、実際の物語はすでに単なる曲解にしかすぎない。さらに神話は、真実の話にその悲劇的運命をあきらかにし、そのより深い、より豊かな意味を与えるという事実によって、実際の事実よりもより真実なるものとなっているのであろうか」（強調は西本による）。そして、非歴史的な性格をもつ民間記憶は、歴史的な事件や個人を祖型に変えない限り（すべての歴史的個人的特殊性を撥無しない限り）記憶に止めることができない、

と述べている（エリアーデ 1963: 62）。

エリアーデが「歴史哲学序説」という副題を与えたこの著書『永遠回帰の神話』は、伝統社会と近代社会の人々の歴史に対する態度の違いを問題にしている。伝統社会では基本的に、季節が一巡する一年をサイクルとして、毎年同じ生活が繰り返される。伝統社会は歴史個別的な人物や出来事を一般的な「祖型」に変えることにより、年が変わればまた去年と同じ生活が繰り返されるのだと、儀礼や神話を通して強調する。換言すれば伝統社会は、「歴史」を否定することにより、歴史の恐怖を回避する。一方で、一神教的世界観の出現以来、近代社会は永遠に向かって一直線に進んでゆく線的な歴史観に覆われ、近代社会の人々は歴史の恐怖の中でおののくようになったとエリアーデは考えた。

上述のエピソードが示しているのは、伝統社会的心性をもった民衆による歴史の否定であり、歴史的な出来事を神話に変える行為である。一度限りに起こった歴史的事件や特定の個人の行動は、一般的で反復可能な祖型へと昇華される。そうすることによって伝統社会の人々は、歴史の恐怖から逃れようとするとエリアーデは主張する。

5. キリスト教徒ラフの神話

片岡が述べるとおり、「ラフの国」についてのそれを含めて、キリスト教徒ラフの神話は「誇張も含まれているが、かなりの部分は事実である」。つまり、エリアーデの取り上げたエピソードと同様に、キリスト教徒ラフの神話は歴史的な出来事にもとづく物語であるが、伝統社会の人々によって変化されている。キリスト教徒ラフの神話は、隣接する他民族との戦争という歴史的な事実に基づく物語であり、一種の戦争体験についての語りである。しかし、日本での第二次世界大戦についての戦争体験の語りや、戦争の残酷さと悲惨さを強調し、二度と戦争をしてはいけないと平和の主張をおこなうのに対して、キリスト教徒ラフによる戦争体験の語りには、そのような厳粛さはない。後者は、言葉遊びや冗談の混じるおとぎ話のような物語であり笑い話である。

かつて私は、キリスト教徒ラフの神話に特徴的なモチーフを、喪失の物語と捉えた。具体的には、文字／本の喪失、支配権の喪失、ラフの国の喪失、民族の流浪と離散が彼らの神話における主要なモチーフである（西本 2000）。そのうち漢族とラフ族との戦争に関わる物語を要約して以下に示す。最初に示すのは、ラフ族における識字エリートである牧師による物語である（Yo han 1976 等）。

ラフの国の喪失

戦力が大きく戦闘用の弩の使用に長けていたラフをなかなか打ち破ることの出来なかった漢人は、ラフに策を仕掛ける。美しい音色のする口琴を作り、ラフの男達が狩りに出かけた留守に、漢人はラフの娘達を騙して、口琴と交換にたくさんの弩の部品を奪った。そうした後で、武器を使えないラフを漢人は簡単に打ち負かすことができ

た。そうしてラフは、王を失ったのに加えて、国もなく、流浪しなければならなくなった。

民族の流浪と離散

ラフは今や王も国もなく逃げながら放浪することとなった。ラフは南へ逃れて肥沃な「ノロノシェ」に到り、生活できるようになると妻子を呼び寄せて、国の防備をしながら農業に励んでいた。ラフが繁栄し、再び何人かの王が出てきたのを聞きつけた漢人が、再び攻撃してきた。昔のような力のないラフは、漢人に敗れてさらに南へ逃れて「ムメミメ」に到った。土地が豊かなムメミメでラフは再び栄え、漢人ももはや攻めてこなかった。しかし、ラフ民族は仲良く暮らすことができず、「兄集団」と「妹集団」は大鹿とヤマアラシの肉の分配をめぐる喧嘩し、別々の方向へと向かった。分裂したラフはさらに南へ下り、ビルマやタイやラオスのあちこちに分かれて住むことになった。

歴史研究によれば、漢人とラフとの戦争では、漢人は容赦なく残忍にラフを打ち負かそうとした。「清朝のラフ仏教徒に対する弾圧は酸鼻をきわめたようであり、駐留軍の司令官たる鎮辺營参将の尉遲東暁は、『仏房を見れば便ち焼き、仏爺をみれば便ち殺す』という方法で仏教勢力の根絶をはかったと伝えられる」(片岡 2006: 51)。しかし、体験から長い時間が経っているためか、同じ戦争体験の語りでもラフの語りでは、言葉遊びと冗談に満ちたおとぎ話や笑い話のような、一種荒唐無稽に見える物語が展開する。例えば、ラフと漢人との戦争について語るキリスト教徒ラフの一老人の口承の物語は、次のようなものである(1997年に北タイの調査村で採集)。

昔ラフの国があったそうだ。中国にあった。ラフの王は「ポウル」(Po U Lu)だった。ラフの国は「ムメミメ」(Mvuh Meh Mi Meh)といったそうな。それを漢人が奪おうとしたんで戦争になったそうな。戦争になって、ラフが漢人に勝った。漢人は洞窟に逃げ込んだそうな。ラフは攻められない。3年と6カ月待った。待ったけど出て来ない。もう待ち切れない。もう死んだのだらうと思ってラフはもう見張りをしない。

ラフには弩の留め金と引き金があった。留め金は籠9つ分、引き金は箕9つ分あったそうな。ラフは7段の罾を仕掛けた。漢人が出て来たら、罾にかかって死ぬように。そしてラフは狩りに行った。7人のラフの娘が漢人をこっそり覗きにきた。漢人は口琴を作って待った。漢人は瓢箪笙を作って待った。瓢箪笙を吹くときれいな音色だったんだって。口琴を吹くとまたきれいな音色だったんだって。ラフの娘は心がとろけた。漢人が「ほらあげる」と言うので、取りに行ったそうな。1人取りに行って、罾にかかって死んだ。2人行って罾にかかって死んだ。3人行って罾にかかって死んだ。

7人みんな死んじゃったそうなの。

漢人が出てきた。漢人が出てきて弩の留め金を奪った。ポウルの家を、ムメミメをね、町をな、いまの郡の町のようにあったらうな、それを、留め金籠9つ分と引き金箕9つ分とを組み立ててラフを追い撃ちしたそうなの。ラフを追い撃ちしたんでラフの国はなくなった。ない。得られない。逃げてしまった。漢人が取っちゃった、この国を。

そういう訳でこんにちラフの国はない。ラフの国がない。国がないので、瓢箪笙、あれは年中行事のラフの正月に一年一回懐かしむために、瓢箪笙をラフは作ったのだそうなの。ラフの瓢箪笙。ラフの国はない。そう、瓢箪笙を吹いて正月の踊りを踊る。それは、ラフが一年に一回懐かしむ機会に使うもの。年中行事だ。瓢箪笙を吹くのだそうなの。そして、現在ラフが瓢箪笙を吹くと、どう聞こえるかというのと、ムメミメ、ムメミメとばかり聞こえるのだそうなの。ムメミメが懐かしいのだそうなの。ムメミメを懐かしんで。ムメミメはラフの国、ラフの国だ。ムメミメ。

そして、口琴の方を吹くと、どう吹くかというのと、ラフは「ジュエレ」cu e leh (考え足らずで)、考え足らずでと言うのだそうなの。考え足らずで、昔考え足らずだったんで。口琴を吹くと「ジュエレ」(考え足らずで)と言うのだ、現在。……「ジュエヴェ」cu e ve (考え足らず)なので、今では口琴を吹くと「ジュエレ、ジュエレ」と聞こえるのはそこから来ているのだ。そういう訳でラフの国はない。そういう訳で「森」(heh pui hk'aw) にばかり住んでいる、ラフってやつは。

もとの物語をかなり短く編集したために分かりづらくなっているが、ここには口承の物語らしい数々のレトリックがある。数遊びの点では、洞窟に隠れた漢族をラフは「3年6ヶ月」待ったとされ、オリジナルの口承の語りでは語り手は、「3年6ヶ月だって」を何度か繰り返していた。ラフは7段の罌を仕掛け、好奇心に駆られたラフの娘は、1人、2人、3人……7人と、全員罌にかかってしまう。合理的に考えると、ラフの娘が7人しかいなかったとはおかしいことである。数遊びは、奪われたラフの弩の部品が、それぞれ籠9つ分と箕9つ分にまでなる大量なものだったと語られるところにも見られる。

音の類似におかしさを見出す別種の言葉遊びも見られる。現在ラフが正月祭に吹く瓢箪笙の音は「ムメミメ」と聞こえるが、それは失われたラフの国を懐かしんでいるのだと語られる。同様に、口琴を吹くと「ジュエレ、ジュエレ」(考え足らず)と響くが、ラフは考えが足りなかったために国を失い、今日「森」にばかり住んでいるのだと意味づけられる。ここで「森」は、非文明性を意味し、ラフは自らを「森」にばかり住む野蛮人だと自嘲する。

語られる物語を面白おかしくする工夫については、もっとたくさん挙げられるだろう。一方、それらのレトリックによって語られる内容について冷静に考えると、不合理で、荒唐無稽にさえ思えるものが少なくない。

過去の戦争についての日本人の語りが、史実に忠実であろうとし、戦争の悲惨さと残酷さを強調する厳粛な語りであるのに対して、山地少数民族ラフによる過去の戦争についての語りは、史実を省みない架空のおとぎ話のような物語である。その理由は何だろう。

6. 神話は何も説明しない

文化人類学者クリフォード・ギアツは、宗教的な聖なる象徴群の働きが、人間に性向を与えると同時に秩序に関する一般概念を形成することにあると主張した (Geertz 1973: 98)。ギアツの議論の前提になっているのは、「我々がもっとも耐え難いことは我々の概念化しようとする力に対する脅威であろうし、それはとりもなおさず、我々が象徴を創り、捉え、利用する能力が役に立たないのではないかという懸念である」という命題である (Geertz 1973: 99)。つまり、人間が最も耐え難いものはカオスであり、このような概念化の力が対処できないような「薄気味悪いもの」に出会わないように、我々は世界観や人生観といった概念化に一般的方向性を提供するような資源を保持しているのである (Geertz 1973: 99)。

ギアツによると、カオスが人間に脅威を与える状況には3つあり、分析能力の限界、忍耐力の限界、道徳的洞察力の限界においてである。そして、それらが強大であるか長引くと、人生は理解可能なものであるという信念が脅威に晒されることになるため、宗教はカオスの挑戦に何らかの形で対応しようとする (Geertz 1973: 100)。

人間が直面するこのような「意味の問題」について、リーンハートやギアツはディンカの天地分離の神話を引きながら、「神話」と呼ばれる物語のもつ意味とは、世界はそういうものだという像を描き出すところにあると主張する。神話はそれ自体として存在している哲学ではなく、むしろ現在の人々によって生きられた経験の反映である。神話は、語り手集団がなぜ現在のような状況に置かれるに至ったかについて、論理立った説明を行うものではない。神話は、彼らが置かれている現在の不条理な、少なくとも彼らにとって完全には理解できない状況を、イメージによって表現し、世界はそういうものだと一定の納得感を与えるものである (Lienhardt 1961: 53-55, Geertz 1973: 107)。

リーンハートとギアツの神話についての考えに従うならば、神話は語り手集団のおかれた現在の苦境の原因について論理的な説明をおこなうのではない。神話はイメージによって、世界はそういうものだと表現し、語り手集団が「意味の問題」に対処しえるようにする。過去についての物語である神話は、歴史的な出来事の史実性には関わらず、現在の語り手集団の経験に近い物語を語ろうとする、ということになる。次に挙げるニコラス・タップによる「リアル・ヒストリー」論も、同様の主張と捉えられるだろう。

7. リアル・ヒストリー

伝統社会の人々による歴史の神話への変換については、ゾミア地域の山地少数民族モン

(Hmong) の研究者タップ (Nicholas Tapp) が、「リアル・ヒストリー」という概念を用いて考察している (Tapp 1989)。ラフと同じく、権力に劣る山地少数民族という立場に置かれたモンは、ラフと同様の神話を保有している。

モンの神話は、モンはかつて自らの文字や王や国をもっていたが、漢人による奸計と抑圧によって失われてしまったと伝える。神話の描かれた出来事が、歴史的に本当のことかどうかは重要な問題ではない。タップによれば、モンが直面する政治的・経済的・宗教的な諸問題の後ろに通底するテーマは、モンであるか否かというエスニック・アイデンティティ概念であり、モンのエスニック・アイデンティティは、モンが篡奪されたすべてのものを所有している漢人との対比によって規定されている。「他の多数でより支配的な文化の成員から自らの民族的な差異を明らかにするために、モンはますます自分達のエスニシティを、そうでないものによって規定してゆくことを余儀なくされるようになった。つまり、文字の欠如、領土の欠如、王や帝王の欠如である」(Tapp 1989: 176、強調は原著者による)。

このような観点に立つならば、歴史的な事実性の問題から見ると神話や伝承は「本当」ではないが、それらはモンの人々によって意味あるものとして経験されており、その意味において彼らにとって「リアル」なものである。「ここでの主要な問題は、実際に起こったことが現在においてどのように経験されているか、そしてそのような過去の『想起』が現在と未来における行動に対してどの程度影響を与えるかということである。重要なことは、今日のモンが彼らの過去をどのように経験し、権力、識字、領土の欠如という彼らの現在の状況をどのように説明するかということである。……我々は、我々が本当に出会った出来事のかたまりから、現在我々にとって意味深い出来事である我々自身の歴史を選び出すが、それらの歴史は我々にとって『リアル』なものになるのである」(Tapp 1989: 175、強調は原著者による)。

実証歴史学の観点から見ると、モンやラフの神話は荒唐無稽なおとぎ話のように見える。しかし、これらの権力に劣る山地少数民族の伝える神話は、権力に劣る非文明的な山地民と権力を誇る文明的な低地民という民族間の権力関係を基礎とする、両者の対抗の物語である。そして、山地民は少数で、権力、王、国、文字を欠く一方で、低地民は多数で、権力、王、国、文字を有する人々として描かれる。タップの述べる通り、山地少数民族のこれらの神話に反映されているのは、一連のよきもの(権力、王、国、文字)の篡奪から規定される山地民の否定的なアイデンティティである。その点で、これらの神話から山地少数民族のアイデンティティや民族意識を読み取る分析には説得力がある。

一方で、これら山地少数民族が伝える「篡奪」の神話は、歴史学にとってはどのような意味をもつであろうか。これらの神話は、歴史的な出来事をゆがんだ形で伝承しているに過ぎないのだろうか。タップの言う通り、神話は過去よりも現在に関わり、現在山地少数民族の人々が過去をどのように経験しているかを示しているとしても、このような「荒

唐無稽なおとぎ話」のような物語が、彼らには「リアル」に感じられているのだろうか。タップは、実証的な歴史でなく、当事者の経験に近い「リアル・ヒストリー」の重要性を唱えるが、その「リアル」さがどんな意味をもつのかは、実のところ明かでない。

ラフとモンの神話には、漢人との戦いを伝える物語がある。その意味でこれらの神話は、戦争体験の神話であるが、第二次世界大戦の体験を伝える日本人による語りと東南アジアの山地少数民族による語りあり方は、かなり違っている。日本人による戦争体験の語りは、史実に忠実であろうとし、戦争の悲惨さと残酷さを強調する。一方で、山地少数民族にとって過去の漢人との熾烈な戦争についての語りは「荒唐無稽なおとぎ話」のようである。タップの主張するように、物語には語り手の経験が反映されるという「リアル」さがあるとすれば、現在ラフやモンは、過去における悲惨な戦争を滑稽なものとして経験しているのだろうか。

8. 証言と史実

トラウマとなった過去の出来事についての証言は、通常、当事者である語り手自身が「本当のこと」を語っているゆえに重要だと捉えられる。しかし証言者による語りにおいても、歴史的な事実性と経験にとっての真実性（「リアル・ヒストリー」における「リアル」さ）との差異が問題になる。『被害者意識ナショナリズム』（2022）において韓国人研究者・林志弦は、ホロコースト証言について、この問題を取り上げている。

心理学者ドリー・ラウブは、アウシュヴィッツの生存者とのインタビューや心理分析に長年たずさわってきた。「ラウブは、強制収容所の『カナダ区域』でガス室の犠牲になった人々の遺品の分類と整理という仕事をしていた60代の女性証人を例に挙げて、証言と歴史的真相の関係を問い直す。か細い声で証言していた小柄で貧相な女性は、アウシュヴィッツでの蜂起について語る段になると突然、声を強めて研究者たちを驚かせた。まるで鉄条網の向こうの爆発音と銃声、悲鳴といった戦闘シーンが再現されたかのようだった。鮮烈な記憶が電光石火の速さで凍てついた沈黙を破り、大きな声で爆発したのだった。蜂起が鎮圧された話になると、また単調に嘆くか細い声に戻った。ラウブが数ヶ月後、ホロコースト教育に関する学術大会でこのインタビュー映像を流したところ、歴史家たちは異口同音に女性の証言が不正確だと指摘した。蜂起で爆破された焼却炉の煙突は1本だけなのに、女性は4本が壊されたと言っていたのだ。この女性の証言は歴史的事実と食い違っているので、そのまま受け入れるのは難しい、信頼もできないというのが、映像を見た歴史家たちの共通した意見だった」（林 2022: 307-308）。

このエピソードについてラウブは、武装蜂起など許されないしあり得ないという、押しつけられた常識が破壊されたこと自体が歴史的真相であり、煙突の数は重要でないと考えた（林 2022: 308）。シャルロット・デルボによる「知的な記憶（intellectual memory）」とトラウマの「深い記憶（deep memory）」という対称法を援用すれば、「事実とは矛盾す

る4本の煙突は『深い記憶』の領域に属するということにな[り、……] 爆破された煙突の数が事実と食い違うから信用できないということにはならず、むしろ食い違いゆえに深い記憶のほうが信用できるという新鮮な解釈が可能になる」(林 2022: 308)。それと言うのも、「ラフによれば、信じがたい光景が眼前で繰り広げられた時、目撃者は大げさに記憶する傾向がある」からだ。

ただし、証人はなぜ衝撃的な出来事を「大げさに記憶する傾向がある」のだろうか。その理由については、林によるはっきりした説明はない¹。

9. 語りの変化

衝撃的な出来事を「大げさに記憶する傾向」とは別に語り手が、自分が衝撃を受けた出来事について他人に語る場合、聞き手の注意を引こうとするあまり、無意識のうちに誇張してしまうことはよくあることかも知れない。

戦後間もない時期に、日本人女性と黒人アメリカ兵士との間に生まれた混血児のために孤児院を作った沢田美喜についての小坂井澄によるノンフィクション『これはあなたの母 沢田美喜と混血孤児たち』(小坂井 1993)の冒頭には、そのようなエピソードが書かれている。

著者小坂井によれば、沢田美喜が混血孤児院を始めた原点となる体験にはふたつある。ひとつは、闇物資を運ぶ人々で混雑した夜行列車で、沢田の座っていた席の上の荷物棚から、混血嬰兒の死体が発見されたことであり、もうひとつは、エリート外交官一家の娘であった沢田が英国滞在時代に孤児院訪問した体験であった。小坂井は、夜行列車で混血の赤ん坊の死体に出会ったことよりも、英国時代の孤児院訪問の方が、後に沢田美喜が混血孤児院を始める原点として重要だったと考えた。

混血の赤ん坊の死体との遭遇。それらはたしかに衝撃的な事件ではあるが、あまりにも劇的なお話としてできすぎていて、逆にそれほど切実さをもって迫ってこないというのも、私の実感だ。私にはむしろ、もっと遠い英国時代の、彼女のいわゆる「原点」となった体験のほうに、リアリティーが感じられる。(小坂井 1993: 55)。

キリスト教会の社会事業連盟で沢田美喜と親しかったある主教によると、「初期のころ、彼女の講演は、この垂井の話(混血の赤ん坊の死体との遭遇—西本注)と、もうひとつ英国での個人訪問の体験だった。それを講演ごとに交互にやる。私は“垂井の方がいい”と言って、それからたしかこちらばかりになったと思うが……」(小坂井 1993: 54)。

1 林は続けて次のように書いている(2022: 308)。ドナルド・スペンスの「事実的眞実 (factual truth)」と「物語眞実 (narrative truth)」という分類も、示唆するところが大きい。実際に起こった過去についての厳格な観察に基づく事実的眞実に対して、物語眞実はいま起きている記憶行為からスタートするのである。」

沢田の混血嬰兒の死体との遭遇体験は次のようなものである。戦後間もない時期に夜行列車に乗っていた沢田の席の上の網棚の包みから、「黒い肌の赤ん坊」の死体が発見された。発見した警官は、沢田が「その死体の赤ん坊の母で、黒人兵との間に生んだ子の始末に困り、殺して捨てに行くのだと信じて疑わないようであった。(沢田)美喜が整った洋服姿(当時の夫人には珍しい－西本注)で、英語の本を手にしていたことが、いっそう疑惑を深めた」(小坂井 1993: 54)。「いずれにしても、美喜は、彼女自身の語るところによれば、この後(前とも言っている)、東京の歌舞伎座の裏通り、鶴沼の川などで立てつづけに、捨てられた混血の嬰兒の死体と遭遇する」(小坂井 1993: 54)。複数の混血嬰兒の死体との遭遇により沢田は、「混血孤児」の養育を自分の使命だと確信するようになったのだという。

沢田美喜は、混血嬰兒の死体との遭遇体験を、講演などで何度も語ったが、他人に対して語られ書かれる同体験には、「ちょっとした食い違い」(小坂井 1993: 54)が生じるようになった。例えば、美喜の最初の著書『混血児の母』(1953)では、「網棚の上にある紫の風呂敷包み」であったものが、十年後の『黒い肌と白い心』(1963)では、「網棚から手元に落ちてきた」ことになっている。

小坂井によれば、「美喜は名講演家である。……彼女の文章もまた、感動をやや過剰に表現して、訴える力をもっている。……流れるように書く。その流れのせい、[ふたつの著書の記述の間には]ちょっとした食い違いがある」(小坂井 1993: 54)。

さらに、「『垂井の事件って本当ですか？ 最初のころは、そんなお話、全然なさいませんでしたよ。あの方はお話を作ってしまうから……』と意地の悪い見方をする元保母もいるくらいである」と小坂井は続けている(1993: 54)。

つまり、沢田は、講演や著書で孤児院開設に至った自分の原点体験について語るうちに、混血嬰兒の死体との遭遇という体験を少しずつ違ったふうに語るようになった。沢田は熱情家であり、講演で語ったり文章を書いたりするうちに、感情が高まり、話を劇的なものとしてしまう。繰り返し同じ話を語ったり書いたりするうち、聞き手や読者の感動と共感を求めるあまり、故意的でないにせよ、話の細かな部分には変化が生じるようになったのであろう。

このように語り手が、聞き手の注意や共感を求めるあまりに、無意識のうちにせよ、話をより劇的なものに変えてしまうことは、よくあることかも知れない。

9. ラディカル・オーラル・ヒストリー

32歳の若さで逝去した保莉実の『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』は衝撃的な本である。保莉自身は歴史学者を強く自認していたが、アボリジニの集落に長期間住み込み、生活を共にしながら、彼らにとっての歴史とは何かを考えた。

そのようなフィールドワークの中で保莉は、ケネディ大統領が牧場にやってきた、大蛇

が雨を降らせて白人が経営する牧場を流したなど、一見「荒唐無稽な」話を聞くことになる。そのような話をどう捉えるべきかが、保莉の目指す歴史学の中心課題となった。

フィールドの住民による荒唐無稽な話は、実証の役に立たない故に、学術的歴史学者には無用の代物である。一方、人類学者や記憶論歴史学者は、一見そのような話に理解を示し、人々に寄り添うような素振りを見せるが、結局のところそれらの話を「神話」として捉え、「彼ら」と研究者との境界はそのままにされる。つまり、「神話」から調査対象者（他者）の世界観や経験やらを引き出してみせるが、それは彼らの話を研究者の枠組みに「包摂」してしまうことに過ぎない（この点、タップによるモン神話の考察も「包摂」に過ぎないことになる）。

保莉の目指すのは、歴史を作りメンテナンスする主体として住民を捉え、彼らの「歴史実践」について、彼らの視点から理解しようとすることである。調査者だけが「歴史家」なのではなく、住民もまた「歴史家」であり、歴史実践をする人々だと保莉は言う。

住民による「歴史実践」を少しずつ理解しようと試み、それを通して住民の「歴史実践」という、驚くべき歴史的な営為を示すのが、同書の目的のように思える。住民による「歴史実践」は、従来の近代西洋的な歴史学の枠を大きく拡大しなければ、捉えがたいものである。

保莉は本書で、アボリジニの歴史実践をひとつひとつ紐解くように話を進めてゆくが、伝統社会の住民がなぜ「歴史」を「神話」化するのかという問いには、直接答えてはいないように見える。

むしろ、西洋近代的な歴史学の拡大によって、私たちの目には同じ話が「歴史」と「神話」として別物として映るようになったのかも知れない。実証歴史的な考え方に慣れた私たちは、歴史的な事実性にかかわらない人々による語りが歴史的な事実とことなる嘘あるいは荒唐無稽な話だと感じられるようになった。変わったのは「彼ら」でなく、私たちの方かも知れない。

10. 結論

本稿は、伝統社会の人々はなぜ「歴史」を歪め、歴史を「神話」化するのかという問題を追ってきた。近代歴史学は、主に文字資料という証拠に照らしあわせて歴史的な事実性を検証する。そして歴史的な出来事を、それらが起こった順序に線的な時間の上に並べ、歴史的な出来事同士の因果関係を見つけながら、全体としてひとつのストーリーを作り、歴史叙述をおこなう。

これに対して伝統社会の人々による起源神話は、「昔」と「今」のみから構成される。原初に起こったとされる出来事が、現在の語り手集団のおかれた（しばしば否定的な）状況の原因である。物語の中の因果関係は一つだけである。

伝統社会の人々は、歴史的な事実性の問題に関わらない。語られる出来事が本当に起こっ

たかどうかという質問に対しては、そのような問題については考えたこともなく、答える用意がないように見える。語られる出来事は、彼らの現在の苦境に関わっているがゆえに重要性をもつ。しかし、原初に起こったとされるそれらの出来事が、彼らがおかれた現在の苦境の原因であると、論理的に「説明する」のではない。ギアツとリーンハートが述べるように、神話は「説明」せず、世界はそのようなものだということをイメージによって示し、彼らが現在直面する苦境に意味を与え、耐えやすくする。彼らの置かれた世界に秩序を与えて、カオスを回避する。

神話は口承性の中に生き、近代歴史学は書承性の中に生きている。歴史学はある種の「客観性」を想定し、史料批判による歴史事実の検証をとおして、実証性を獲得しようとするが、そこでは文字資料が歴史的事実性の有力な証拠となる。口承の物語は、聞き手の関心を引くために、洒落や言葉遊びを用いる。口承の物語では、歴史的事実性よりも、聞き手を楽しませる物語の「飾り」の方が優先される。

戦争体験についてのラフの口承の物語は、漢人との戦争から長い時代を経て、口承の物語的な性格を強めてきた。その結果、近代歴史学になれた人々にとっては、ラフ族の戦争体験の物語は「神話」や「おとぎ話」と映る。

一方で、現代日本人の戦争体験の語りは、歴史的な事実性に忠実であろうとする。歴史的な事実性に忠実であることが、戦争体験の語りを厳粛でまじめなものとし、それによって戦争の悲惨さや残酷さを伝えることができると考えられている。そして、戦争の悲惨さや残酷さを次の世代の人々に伝えることによって、二度と戦争を起こさないことが目指される。

参照文献

エリアーデ 1963 『永遠回帰の神話 祖型と反復』(堀一郎訳) 未来社。

Geertz, Clifford 1973 "Religion as a Cultural System" in *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, pp.87-125.

保莉実 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』御茶の水書房。

片岡樹 2006 『タイ山地一神教との民族誌 キリスト教徒ラフの国家・民族・文化』風響社。

小坂井澄 1993 (初出1982年)「これはあなたの母 沢田美喜と混血孤児たち」柳田邦夫編『同時代ノンフィクション選集 第6巻愛と情熱の絆』文藝春秋社、37-217 ページ所収。

Lienhardt, Godfrey 1961 *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*. Oxford: Oxford University Press.

林志弦 2022 『犠牲者意識ナショナリズム—国境を超える「記憶」の戦争』東洋経済新報社(澤田克己訳、原書韓国語、Lim, Jie-Hyun 2021 *Victimhood Nationalism*. Humanist Publishing Group.)

西本陽一 2000 「北タイ・クリスチャン・ラフ族における民族関係の経験と自嘲の語り」『民族学研究』64(4): 425-446.

西本陽一 2009 「周辺化と宗教変化の社会的経験 北タイの伝統派およびキリスト教徒ラフ集団の事例」

東京大学博士学位論文.

早乙女勝元 1969 『火の瞳』講談社.

佐藤進 2018 「戦争体験を伝える」『北日本新聞』2018年12月18日版「読者のひろば」への投稿.

Tapp, Nicholas 1989 *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*. Singapore: Oxford University Press.

Yo han 1976 *La Hu Hkri Ya Aw Mo Ra Sa Van Aw Lawn (Lahu Baptist Chronicle)*. Pangwai: Pangwai Church (ラフ語).