

仏教文化におけるメディア研究会 中間報告

仏教文化におけるメディア研究会

仏教文化におけるメディア研究会は、メディアに表現された仏教文化の研究を目的として二〇一三年に発足した共同研究会である。

本年度からは、第三期目の活動を始動させており、近現代日本の娯楽メディアが生成した宗教表現を手がかりとして、民衆が日常的に接した仏教観を解明する新たな共同研究に取り組んでいる。この試みでは、「近現代日本の仏教とメディア」と「娯楽と日本仏教」という二つのテーマを設定している。それにもとづき、江戸末期から昭和期にかけての近現代仏教史にメディアが果たした実態、さらには、宗教界やアカデミズムの宗教論とは別の、娯楽性を帯びた媒体表現や事象から読みとれる幅広い一般民衆が共有していた仏教文化とはいかなるものだったのかを明らかにすることが本研究の目指す到達点となる。

十九世紀末から二十世紀にかけての日本は、新旧のメディアが入り混じる過渡の時期にあった。前近代から存在した草双紙や錦絵、身体コミュニケーションによる歌舞伎、落語、講談などが仏教を表現する一方で、民衆は、西洋文明の接種と科学技術の発達により出現した新聞、雑誌、書籍、映画、ラジオ、

絵本、紙芝居、テレビなどに取りあげられる仏教を目にする。

では新旧メディアが緩やかに共存し、連関し、交替していった近現代という時代に、仏教はいかに表現され、記録され、消費されていったのか。また、人々は、メディアの仏教表現からいかなる宗教イメージを構築し、仏教文化の形成に反映させていったのか。

こうした「仏教文化とメディア」の問題にこたえる先行研究には、島蘭進・高埜利彦・林淳・若尾政希編『シリーズ日本人と宗教―近世から近代へ 第五巻 書物・メディアと社会』（春秋社、二〇一五年）、堤邦彦・鈴木堅弘編『俗化する宗教表象と明治時代―縁起・絵伝・怪異』（三弥井書店、二〇一八年）、大谷栄一『近代仏教というメディア―出版と社会活動』（ペリカン社、二〇二〇年）といった論者があげられる。しかしながら、これら従来の先行研究は、いずれも書籍・雑誌を中心に、宗教者や知識人の言論活動へメディアが果たした役割を論じるものであり、メディアを通じて一般民衆が体感した仏教とは何かについてこたえた研究成果であるとは言い難い。

しかし、近現代という時代を生きた人びとは、信仰やアカデミズムなどの極めて限定的な言論空間のみに身を置いていたわけではない。だからこそ民衆の生活に散在する仏教文化に目を向ける研究が必要であり、娯楽や余暇といった場、さまざまなメディアを通じて、知識に収まらない仏教に接してきた面を無視することはできないのである。ところが近現代の日本人に見られる仏教表現に対する接し方の多様さに比べて、同様の視点を持つ研究は圧倒的に不足しているのが現状である。そこで仏教文化におけるメディア研究会の「娯楽と日本仏教」研究プロジェクトにおいては、民衆が体験したメディア表現を足がかりとして、近世から近代における宗教表現の継続と断絶、ならびに近代仏教の展開へ果たしたメディアの役割について検証したい。

本年度の活動は、前年度に引き続き新型コロナウイルスへの感染が懸念されたため、オンライン形式での研究会を全十五回開催した。また、第三期研究テーマに関連する試みとしては、研究分担者の猪股清郎氏による個人論文「自然」との即身体験から空海の「大日即身」へより「大なるもの」との入我我入・大我の構造」―（『勸学院叢書』第二巻、普通寺勸学院、令和三年十月）、研究会代表の森寛が第三十回仏教文化学会で発表した「はなまつりと仏教絵本」といった成果をあげている。

さらに十月二日の第二十九回日本近代仏教史研究会研究大会では、君島彩子氏、大澤絢子氏、ユリア・ブレニナ氏、マイカ・アワーバック氏によるパネルセッション「表現された聖と俗―近代仏教とメディア」を開催した。その際には、君島氏の「近代日本画に描かれた仏教―仏教表象における身体表現の性差」、大澤氏の「演じられた教祖―福地桜痴『日蓮記』に見る日蓮歌舞伎の近代」、ブレニナ氏の「日蓮主義という用語について―造語背景・使用例・意味的变化」の三発表があり、アワーバック氏がコメンテーターを務めている。

なお、令和三年度活動の中間報告として左記に続くのは、二〇二二年七月二十一日に開催した第六回研究会で、研究分担者の渡辺隆明氏が報告した「仏教文化の諸現象は「記憶」か「歴史」か―仏教文化研究の方法論について」を加筆の上、まとめた論考である。

宗教表象と文化的記憶

渡辺隆明

はじめに

仏教文化におけるメディア研究会は、二〇二〇年の『メディアのなかの仏教―近現代の仏教的人間像』（森 覚編著、勉誠出版）の出版により、新しい仏教表象研究への先鞭をつけることができた。一般に認められるような近現代の仏教が持つ意義の中から、イデオロギー的側面を見出すことに成功している。¹これは、仏教文化という新しい側面から仏教に光を当てたことで得られた成果である。

研究会では、「再話」やメディアと関連する「宗教表象」「イデオロギー」などのキーワードを通じて、近現代に発達したメディアを通じて生みだされた仏教文化について論究した。この研究によって、社会的に生み出されていくこととなった仏教的な人間像の性質を見出そうとした。その方法は、「近現代のメディアから読みとれる、時代とともに解釈と改訂が重ねられ、再生産されてきたブツダ、宗祖、高僧、宗教者、信仰者などに関する表現を事例とし、仏教的人物の表象が創出する仏教の文化的イメージと、それが社会に与えた影響について見ていく」²ものであった。もともとは一部の知識人層によって支えられてきた仏教的なイメージや知識が、近現代におけるメディアの多様化による情報の伝達と受容環境などの変容により、多種多様な人々がさまざまな目的をもって関わるものとなった。³ 仏教の宗教表象は、仏教諸経典そのものやそれに基づく寺院内部での活動に留まらないものであり、研究会において、研究

の対象としたのは主にそうした仏教文化・宗教表象のことであるといえる。

仏教文化における諸現象は現に生じてきたことである。そして、そうした現象においては、仏教的に正當なるまいかどうかを判定するような真偽の問題、すなわち仏教教義的な問題は重要であるものの、時代や習慣・社会のあり方によつて変化しうるものである。本来の教義と習慣との間に少々の矛盾（それは表面的なものでもありうるし根本的なものでもありうる）があつても、信仰においては実践的な場面が優先されるのはしばしばある。

仏教においては、ブツダという存在こそが疑いなく最も大事な要素である。ブツダは、様々な時代・地域において様々に表象されてきた。このブツダこそ「あらゆる仏教的人間像の根源をなし、古代から現代へと伝えられ、現在もなお、宗祖、高僧、宗教者、信仰者などに関する表象の雛形⁴⁾」であるといえる。しかし、こうした雛形を明らかにすることを通じて、別の側面が浮かび上がってくるのだ。本研究会代表の森は次のように指摘している。

仏教的人間像をめぐる表象は、不変の信仰と記憶を正確に伝え、再現するものとして複製されるよりも、むしろ時代と共に改訂される、社会を映し出す鏡のような文化的所産として、人々の目の前に現れる。⁵⁾

このような時、森が研究対象として提示したのは、あくまでブツダ的・人間像であり仏教的人間像であつて、ブツダそのものを研究対象としているのではない。しかし、ブツダを中心におくことで、それを諸々のメディアにおいて描き出そうとした作者の視点や思惑、社会的規範や価値観といったものを浮かび上

がらせている。⁶⁾これは、言ってみれば、「だれがなぜそう語ったか」ではなく、「どのような条件のもとにそのようなことが語られえたか」ということを問題にしていくことである。⁷⁾

このように、仏教文化に対する問題関心のあり方が、いつそう深い視点に立ったとき、さらなる問いが発せられると思われる。すなわち、仏教に関わる文化を研究する研究者自身のパースペクティヴは一体どのようなものなのか、ということである。このことは、当然仏教文化を研究する方法論にかかわるものである。

筆者は、こうした見解をふまえ、仏教文化を研究するための方法論はどのようなものであるか、より明確にしなければならぬと考える。仏教にかかわる現象を仏教文化と考える際に、仏教研究者はひとつのパースペクティヴに巻き込まれているのではないか、という点が明確にされるべきである。とくに、仏教文化的な宗教表象が、「事実」として生じたものに限定されると考えるべきなのか、もしくは「事実」と言われるものに加えて人びとがもつ「思想」や「記憶」というようなより抽象的であいまに見えるものをも含めて考えられるべきなのかといったことについて言及したい。また、ここで言われる「事実」や「記憶」といった概念が明瞭なものであるかを再考する必要があると考える。

そのために本稿で扱うのが文化的記憶という概念である。文化的記憶は、アスマン夫妻によって提出された概念で、文化理論の一つである。それによれば、文化は人々の生き方を意味づけるものであり、一種の巨大な記憶だとされる。文化的記憶は、メディアを通じて様々に表象される。この記憶は個人や集団に対して作用するものであり、過去を意味づけながら現在をも意味づけていくのである。この観点からすると、実証的な歴史学が扱う「事実」とは別種の真実性があるとされる。以下では、「文化的記憶」について論じていきたい。

なお、本稿は、二〇二一年七月二十一日に本研究会において「仏教文化の諸現象は「記憶」か「歴史」か―仏教文化研究の方法論について」という題にて初めて発表したものを加筆修正したものである。

対概念としての「記憶」と「歴史」

宗教表象は、書籍・画像・建築・ラジオなど様々なメディアを通じてあらわれる。その表象は、それを表現しようとした製作者本人の思想が色濃く出るのは疑いえないが、しかし、そうした宗教表象は製作者が単独で表現しうるものではない。森は、宗教表象にひそむイデオロギーなどを指摘している。彼は、比較文化学者のジャック・ザイプス（一九三七）の再話研究について引きつつ、「ザイプスの再話研究は、物語やキャラクターに留まらず、歴史、記憶、伝統、イメージなどといったあらゆる表象の再生産において、その時代の人々が共有する支配的価値観や社会の趨勢へ適応させる恣意的操作が行われてきた歴史を明らかにする⁸⁾」としている。ここでの「恣意的操作」ということについて、森はさらに注においてアスマンを引きつつ説明している。ここでは、アライダ・アスマンとヤン・アスマンによって提唱された「文化的記憶」について、「ある集団がそれを介して自らの過去を選択的に構成して集合的アイデンティティを確立するための、組織化され、諸々のメディアによって客体化された共通の蓄え」であると述べられている⁹⁾。ある個人やある集団が、過去を選択的に構成・表象する仕方に注目する「文化的記憶」というコンセプトは、歴史研究における一つの「主導概念」になったと言われているものである¹⁰⁾。この「文化的記憶」の概念について、森は次のように評価している。

歴史、伝統、記憶が人為的に操作され、創出された文化的所産であることを明らかにする理論的概

念として興味深い。今日まで継承されてきた仏教的人物の表象は、個人を従わせ、集団の結束を促す、集合的アイデンティティを構築するための再構成された記憶であり、創り出された伝統という側面もある。ゆえに仏教的人物の表象がメディアを通じて恣意的に再生産され、情報拡散されることは、直接的であれ、間接的であれ、それらを生みだす根源となった宗教や教団の操作された記憶を再生し、権威を強化させること、或いは、それらを批判し、改訂することに結びつく。¹¹⁾

森は、このようにして、仏教的人物の表象が再生産される際に「恣意性」が働く側面を強調している。さて、「記憶」に着目しつつ歴史や文化を研究するアライダ・アスマンは、歴史がもつ集合的記憶の機能に着目している。イデオロギーとは、そういった集合的記憶の一種に数えられる。歴史的な文物は、記録された様々なものとしての表象があるが、それらは単なる記録物ではない。そうした文物は、諸々のメディアと文化的実践を媒介として過去を再構築するためのものでもある。こうしたことを見るために、まずは、アライダ・アスマンが記憶論を論じるにあたって批判的に受容しているモーリス・アルヴァックスの議論から見ていこう。¹²⁾

モーリス・アルヴァックス（一八七七一―一九四五）はフランスの社会学者で、一九二〇年代に「集合的記憶」の概念を提唱した。彼は、エミール・デュルケムの集合意識論を継承しながら、「記憶Ⅱイメージ」実在論を批判しつつ、社会集団における「記憶」の役割を明らかにしようとした。¹³⁾「記憶」はふつう、個人における心的な事象としてとらえられるが、アルヴァックスは集合的な現象と考えた。記憶は二重の意味で社会発生的である。すなわち、記憶は集団によって生まれ、集団は記憶によって生まれるのである。

言語や習慣のみならず、個人の記憶も社会化のプロセスのなかで獲得される。どのような個人も特定

の思考様式・解釈の図式・観念や価値の体系・象徴形式・集団の自己像といった準拠枠がなければ、意味を付与することができないし伝達可能なものとはならない。このように、個人の記憶と集団の記憶とは相互に条件づけあっているのである。このようなアルヴァックスの考え方は、過去についての社会構成主義と呼ぶことができる。⁽¹⁴⁾ ここでいう集団とは、家族・職場・社会階層・国家・宗教的共同体などさまざまである。宗教的集団の記憶について、アルヴァックスは次のように述べている。

宗教的記憶は〔中略、引用者〕、すべての集合的記憶と同一の法則に従っている。すなわちそれは、過去をそのまま保持するのではなく、過去が残した物質的痕跡や儀礼や聖典や伝統の助けを借り、同時に最近の心理的・社会的な与件の助けを借りることによって、つまりは現在との関わりのなかで、過去を再構成するのである。⁽¹⁵⁾

集合的記憶によって再構成された過去は、人々にとって重要な意味を持つ。それは、人々が自己イメージを作り、自らを再確認できるような機能をもつからである。この集合的記憶は、特定の集団の中で保持されているものであり、そこで示された「歴史」はその集団にとっては本当に起こったこととして受け止められる。しかし、アルヴァックスにとつてそうした「歴史」は過去を想起することによって構成された「記憶」であり「歴史」なのである。したがって、それらは実証主義的な歴史学の観点からすれば、事実とは異なるし、批判的に検討された歴史ではないのである。ここに、アルヴァックスにおける記憶と歴史の対立構造を見ることができ⁽¹⁶⁾る。

これに対し、アライダ・アスマン、ヤン・アスマン夫妻における記憶と歴史の捉え方は異なる。そ

れら是对概念として捉えられている。言ってみれば、「記憶」を文化が存立可能にする基本的要件だと理解することで、様々な領域を「想起の文化」とみなすのである。この観点に立つと、歴史学は宗教、神話、芸術、文学などとともに、記憶を足掛かりにした包括的な想起の文化の一領域に位置づけられるのである。⁽¹⁷⁾

アスマンのこうした観点は、一見したところでは受け入れがたいように思われるかもしれない。というのも、記憶を根拠としてあらゆる分野を捉えなおすとするならば、そこで根拠となっている記憶のあいまいさや恣意性をきつかけとして、歴史の客観性や事実性が疑われるからである。つまり、過去がそのつどの現在の社会的枠組みによって再構成されるとするならば、そうして再構成された表象の背後に想定される「真の」現実へと至る通路は遮断されているように見えるのである。⁽¹⁸⁾ 実際、アルヴァックスの場合、二十世紀初頭に支配的であった実証主義的な歴史学に依拠していることもあり、記憶によって構成された歴史と歴史学によって批判をうけた歴史記述との間には明確な線引きをしている。集合的記憶に依拠した「歴史」が複数の「歴史」を成立させることができるのに対し、歴史学が対象とするような一つの普遍的な歴史があると考えているのである。⁽¹⁹⁾ こうした二分法は、「虚構的対現実的」「イデオロギー・神話対批判的な歴史学」といったようなことを思わせる。⁽²⁰⁾ けれども、アスマンの立場によれば、記憶に基づいた歴史すなわち「記憶史」は嘘や誤りを示すためのものではなく、人々のアイデンティティの形成に寄与するようなものである。アライダ・アスマンは次のように言う。

記憶史に分け入る人の眼前には、多彩なイメージが現れる。その人は、真実と「批判的」距離の統べる保護された学問領域をあとにして、歴史の行為者たちが、価値、野心、象徴実践、感情投入の

織りなす関係の網の目の中にいるのを目にする。そのわけはほかでもない、人々は自分たちにとって役に立つ過去をしつらえ、人々は想起を媒質にして、現在において、未来のためにも目標を設定する。〈イデオロギー〉や〈神話〉という概念は、この見方をする時、意味が変わる。これらの概念は途端に〈眩惑〉や〈嘘〉を表すのをやめて、人々をまとめ、その助けを借りて人々が自分たちの生を組織する、象徴的な構築物を表すようになる。これにさらに次の認識が加わる。人々は、そのような構築物なしにやってゆくことはできず、共同体の後ろ盾を確保して針路を定めるための象徴形式に頼らざるをえない。この一步を踏み出せば、次の段階ではもちろん、これらの構築物の役割と性状を問うことができるし、問われなければならない。⁽²¹⁾

また、「記憶」や「記憶史」には誤りがありえないとか修正がありえないというわけでもない。アスマンにとつても当然、記憶の恣意性については認めるところであるが、しかし、アスマンの「文化的記憶」という概念が、単に「記憶史」を認めるための概念であるとするのは問題がある。「記憶」や「記憶史」は時に、批判的方法で吟味を受けた歴史学的な立場からのチェックも受け入れることがありうる。⁽²²⁾ 言ってみれば、アスマンの真意は、文化的記憶という概念を通じて、事実かそうでないかという真理をめぐる論争に加わらないことにある、ということが出来る。アライダ・アスマンは『想起の文化』忘却から対話へ』のなかで、次のように述べている。

個人の想起、集合的記憶（もしくは想起^{アインゲゲン}、文化的記憶）、そして歴史記述は、過去に近づくための、互いに還元されえない、これ以上単純化できない方法なのだから、過去との関わり方が複数あるこ

とを出発点にしなければならぬ。この並立は、ポストモダンの相対化と解する必要はなく、むしろ一種の抑制チホクと均衡ケンゴウ、相互の補完と監視のシステムと解することができる。同時に、これらの領域の境界はもはやそれほど不透過ではなく、重なり合う部分もますます見せるようになった。⁽²³⁾

ここにあるように、文化的記憶は（真実を語るとされる）歴史的記述を補完し監視することもできるようなものだと考えられている。アスマン夫妻のいくつかの著書の訳者でもある安川晴基は「アスマン夫妻の提起した「文化的記憶」のコンセプトでは、「記憶」と「歴史」は対立概念としてではなく、対概念として捉えられる。包括的な想起の文化において「歴史」は、ある社会がみずからの過去と再帰的・批判的な関係を取り結ぶための形式として、「社会的記憶」の一つの様態をなしている」としている。⁽²⁴⁾

記憶もまた歴史学的によつて批判を経た文書などとならんで、重要な資料となりうるのである。

現在において想起する

本稿において、歴史と記憶の関係についてみてきたが、仏教文化における諸表象に関しても、同様に、記憶と深い関連があることは間違いない。さまざまな仏教的諸表象は、それぞれの時代において、製作者が自分の記憶をもとに、社会的あるいは伝統的に形成された集合的記憶の影響をうけながら、あらわれるものだと言える。そのさまは、製作者が記憶を想起し、発話・書物・画像やその他のメディアを通じて自らの思うところを表現しているものだということができるだろう。つまり、記憶とは、単に蓄積されていくばかりでなく、現在において過去を自分のものとする機能的な側面があるのである。そこには主体の存在が欠かせないし、過去を想起することの「意義」が付随する。アスマンは次のように言う。

想、起、す、る、こ、と、は、過、去、を、現、在、化、す、る、こ、と、で、あ、る。〈現在化すること〉が意味しているのは、現在において、そして現在のために、ということである。ただ現在だけが、何か過ぎ去ったものが呼び出されうる場所である。そしてこの過去は同時に、その過ぎ去ったものが、その中で更新されながら再構成されるコンテキストでもある。こうした行為は、過去へ遡ろうとする主体というものの存在を指し示している。⁽²⁶⁾

文化的記憶とはつまり、受動的な〈蓄積的記憶〉のことだけをいうのではなく、この過去をまさに再活性化すること、そしてその過去を、能動的な〈機能的記憶〉として皆で自分のものにする可能性も含んでいる。これが意味しているのは、「過去を」個人や集団で再び我がものにするプロセスを可能にする参加の構造が、重要な役割を果たしているということだ。⁽²⁶⁾

安川はアスマンらの議論を受容しつつ、「記憶」というコンセプトで文化を再考する際には、「現在」が極めて重要になるとしている。彼は次のように述べている。

「記憶」というコンセプトでは、何がではなく、いかに、想起される過去ではなく、想起の行為が遂行される現在に関心が向けられる。つまり、文化学における記憶研究で問題となるのは、過去が実際にどうであったのか、あるいはどうあるべきかではなく、いかなる過去がそのつど現在において、誰によって、どのように、そしてなぜ想起されるのか、誰の過去のヴァージョンが記録されて伝え

られるのか、あるいは忘れられるのかである。⁽²⁷⁾

このように、「記憶」を想起する者の重要性が強調されている。付け加えて言えば、このことは、現在生きる我々にとっても当然言えることである。それは、宗教的表象をあらわそうとする実践者がどのようなものであり、どのような状況で実践されたのが重要なのである。加えて言えば、そうした宗教的表象を扱う研究者の立場もまた、考慮に入れられなければならないであろう。⁽²⁸⁾ とくにそれは、どのような宗教的表象を誤りとみなすか、またどのような宗教的表象が重要だとみなすのかといった問題関心にかかわるものである。

仏教的表象を「記憶」の側面から考えるとき、それは「記憶」を想起する者なしに考えることはできないのだ。

おわりに

『メディアのなかの仏教』が示したように、仏教文化にあらわれるイデオロギーや文化的記憶を読み解くことによって、製作当時の文化がもつ恣意性を見出すことが可能になった。宗教表象は、製作者の深い宗教的素養と教養とに従うものであるのは無論だが、同時に、製作者のおかれた時代や社会状況もつ文化的記憶に大きく左右されるものである。したがって、製作者の思想を深く探求することはもとより、彼らのおかれた社会状況に対しても目を向ける必要があるのだ。

われわれが宗教表象に出会うとき、時に伝統的な表現方法とは違ったもの、ともすれば、仏教表象の誤りとも思えるようなものに出会う場合がある。

その「誤り」が意味するのは各時代の仏教表象があらわにすることになる製作者の社会的・技術的な制約や思考の限界であることがある。現在のわれわれから見ると奇妙な論拠やよくわからないレトリック・表現には、多くの場合、そうした制約や限界が作用している。そうした宗教表象は、教義的な研究や実証的な歴史研究・文献研究において真偽を判ずる場面では「誤り」だとみなされざるを得ない。しかし、その「誤り」を単に無用な宗教表象として捨象することは、われわれがもつ文化の役割を過小評価することに他ならない。

宗教表象を考えるためには新たな観点が必要である。本稿では、「文化的記憶」という概念を用いてそれを示した。この記憶は個人や集団に対して作用するものであり、過去を意味づけながら現在をも意味づけていくのである。この観点からすると、実証的な歴史学が扱う「事実」とは別種の真実性がある。それは、人々がまさにその中で生き、その生を意味づけるのだ。文化的記憶にはそのような機能がある。宗教表象は、「誤り」をも含みつつ、文化的な機能を持ち続ける。そうした宗教表象は、製作者が生きながらた当時はかりでなく、それらを現在において目にし振り返りわれわれにとっても、重要な宗教表象として機能するのである。

このように、宗教表象を「文化的記憶」という概念を使って見直すことは、多くの仏教的文物を肯定的に受け止める足掛かりとなることは間違いない。

註

(1) 森は、研究の目的を「メディアによって物質的に可視化された仏教的人間像をめぐる表象へ人為的に織り込まれた「イデオロギー／世界観」を読み解くことにある」としている。森寛「創りかえられる仏教的人間像」、前掲『メ

ディアのなかの仏教』所収、二四頁参照。

(2) 森、前掲「創りかえられる仏教的人間像」一頁。

(3) 森は日本における仏教文化の変容を、グーテンベルクの活字印刷技術によってキリスト教の教会による学問・思想・教養の独占が終わり宗教改革をはじめとする社会変容が西欧圏で生じたことを引き合いに出し、類比的に見ている。森、前掲「創りかえられる仏教的人間像」一一二頁。

(4) 森、前掲「創りかえられる仏教的人間像」二〇頁。

(5) 森、前掲「創りかえられる仏教的人間像」二二頁。

(6) 加えて、渡辺隆明「変容する妙好人像」、森、前掲『メディアのなかの仏教』所収、二一六―二一九頁を参照されたい。

(7) 舟木亨『現代哲学の挑戦』放送大学、二〇一二年、一七九頁参照。このような観点の違いは、歴史を見る見方に対して立てられた問題設定であるが、文化に対しても同様に適用できよう。先の一節は、舟木の歴史哲学の議論の文脈でのものである。彼は、ミシェル・フーコーの『知の考古学』を参照しつつ、後者の「どのような条件のもとにそのようなことが語られえたか」を問題にすることで、「いまとなつては奇妙な論拠やよく分からないレトリックのなかに『エピステーマー』、すなわちひとびとの思考の枠組と、それを支える生活のあり方を推察することができる」（舟木亨『現代思想史入門』筑摩書房、二〇一六年、二九一頁）のだとしている。フーコーは、歴史を探る手掛かりとなる「記録（ドキュマン）」について次のように述べている。「歴史というような学問が存在して以来、記録（ドキュマン）を役立て、記録に問いかけ、記録に照らして自らを問うことが行われてきたことは、まぎれもない事実である。記録への問いかけは、記録が語ろうとしたことを知ろうとだけではない。果たして記録が真実を語っているか、なにを根拠にそれが真実だと言えるか？ 記録は誠実なものか、それとも虚偽を伝えるものか？ 十分に調べられたものか、それとも確かめられていないものか？ 真正なものか、それとも手の加えられたものか？ それらをも明らかにするためである。だが、これらの問いの一つ一つ、および、す

べてこの大きな危機的不安は同一の目標をめざしていた。すなわち、それら記録の言う——ときにはほのめかすだけの——ところから、過去を、記録がそこから発し、今では記録の背後のはるか彼方に消え去った過去を、再構成することである。フーコー『知の考古学（改訳版新装）』河出書房新社、一九九五年、一四頁。ここに引用した「過去」という部分を「製作者の思想」に置き換えれば、宗教表象研究に対する本研究の問題の持ち方と同様となる。

- (8) 森、前掲「創りかえられる仏教的人間像」一三頁。
- (9) 森、前掲「創りかえられる仏教的人間像」三三―三四頁。
- (10) 安川晴基、『記憶』と『歴史』―集合的記憶論に於ける一つのトポス』『藝文研究』九四号、二〇〇八年、二九九頁。
- (11) 森、前掲「創りかえられる仏教的人間像」三四頁。
- (12) 安川、前掲『記憶』と『歴史』―集合的記憶論における一つのトポス』参照。
- (13) アルヴァックス、モーリス著、鈴木智之訳『記憶の社会的枠組み』青弓社、二〇一八年。原著は一九二五年。
- (14) 安川、前掲『記憶』と『歴史』―集合的記憶論における一つのトポス』二九五頁。
- (15) アルヴァックス、前掲『記憶の社会的枠組み』二八四頁。
- (16) 安川、前掲『記憶』と『歴史』―集合的記憶論に於ける一つのトポス』参照。
- (17) 安川、前掲『記憶』と『歴史』―集合的記憶論に於ける一つのトポス』参照。付け加えて言えば、このような考え方は、実証主義的な立場の歴史学者からは批判を受けるであろうし、そのほか「想起の文化」の低位領域としてみなされる哲学などの人文学からも反発がありそうだ。本論文ではこうした批判を吟味する余地はないが、今後よく議論されるべきであると筆者は考える。たとえば、リチャード・ローティーのいうようなあらゆる研究領域が「文学理論」研究のようになっていくという指摘を考慮することが有益であるように思われる。
- (18) 安川、前掲『記憶』と『歴史』―集合的記憶論に於ける一つのトポス』二九三頁。

(19) 安川、前掲『記憶』と『歴史』——集合的記憶論に於ける一つのトポス」二九四頁。アルヴァックスは、集合的記憶は多様に成立するが、「歴史は一つであって、一つの歴史しかないといえる」(前掲『集合的記憶』九三頁)と述べている。

(20) アスマン、アライダ著、安川晴基訳『想起の文化—忘却から対話へ』岩波書店、二〇一九年、一六頁、一九頁参照。

(21) アスマン、前掲『想起の文化—忘却から対話へ』一七頁。「」内は訳者による補足。

(22) アスマン、ヤン著、安川晴基訳『エジプト人モーセ—ある記憶痕跡の解説』藤原書店、二〇一七年、二七頁。

(23) アスマン、前掲『想起の文化—忘却から対話へ』一九頁。

(24) 安川、前掲『記憶』と『歴史』——集合的記憶論に於ける一つのトポス」二八四頁。

(25) アスマン、前掲『想起の文化—忘却から対話へ』二二〇頁。

(26) アスマン、前掲『想起の文化—忘却から対話へ』二二頁。「」内、引用者。同書では、蓄積的記憶よりも機能的記憶の役割の重要性について中心的に議論している。「蓄積的記憶」については同書を参照されたい。アスマンは、「物語」というキーワードを用いて、次のようにも説明している。「集合的記憶は、個々人の思い出の集積ではなく、再構成された物語であり、この物語が個々人の思い出のための枠組みを確定する。そうして人々は、自ら体験した事柄もろとも自己をその物語の中に再認し、あるいは、この物語に自己を加えることができる」(二二頁)。

(27) 安川、前掲『記憶』と『歴史』——集合的記憶論に於ける一つのトポス」二八四頁。本稿では、アスマンの「記憶」の想起について中心的に扱ったが、アスマンは「記憶」を忘却するという事象についても扱っている。紙幅の都合上、本稿ではその議論を割愛した。

(28) たとえば、本研究会がどのような方法論に基づいているのかといったことが問われてもよいだろう。この点に関して、森は、本研究会の諸研究は、仏教表象研究に関連したものであるとしている。彼は「表象をめぐる多様

な文化現象へと考究の眼を向ける表象文化論の分野で蓄積された研究成果を重視してきた」（森、前掲「創りかえられる仏教的人間像」三三一頁）と述べており、表象文化論とのかかわりが深い。もしくは他分野への応用が可能なのか、といったことが問われてもよいであろう。たとえば、本研究は歴史学の下位カテゴリーなのか、カルチュラルスタディーズの下位カテゴリーなのか、と問うこともできるだろう。

また、他宗教に対しても応用可能かどうかなどが考えられよう。あるいは、ピエール・ブルデュー（一九三〇—二〇〇二）がいうように、空間的・時間的に離れた諸社会について挙げた研究成果をおのれ自身の世界に適用することを考えてみなければならぬだろう（ブルデュー、ピエール著、加藤晴久・倉方健作編訳『知の総合をめざして—歴史学者シャルチエとの対話』藤原書店、二〇一八年、二一〇—二二二頁）。

もちろん、本研究は、新たな研究分野を開拓しつつ進められたものであり、様々な試行錯誤がなされている挑戦的な研究をおこなっているのので、仏教文化を研究する方法論に改善の余地があるのは当然のことではある。

この問いは、単純なところでは、なぜ特定の研究者は特定の研究分野を選ぶのかといった問題につながる。より複雑なところでは、研究者のパススペクティヴが、上で言われている「社会を映し出す鏡」の解釈の仕方に影響を与えはしないだろうか、という問題につながっている。この点については、ヴァルター・ベンヤミンやアライダ・アスマンも言及するところである。「文化のアーカイヴに留められた過去の諸々の時代の痕跡は、前進する現在の意識に照射されて、「読解可能性」の布置連関を繰り返し新たに結ぶ」（安川、前掲『「記憶」と『歴史』—集合的記憶論に於ける一つのトポス』二八五頁）。

アライダ・アスマンの論者でも、「文化的記憶」に関する理論は多くの分野に应用可能であると考えられているが、単に「記憶」を過去のものとして扱うのではなく、現在においてそれを想起するということが重要となっている。アスマンの『想起の文化』の主題は、実は、ドイツのトラウマ体験をいかに扱うかに深くかかわっている。アスマンは、ドイツがトラウマとしてもつホロコーストという事象・負債を、その直接の体験者が減少していく

いま、どのように現在・後世に伝えたらよいかという課題をドイツは持つていると考えている。付け加えれば、ドイツのアイデンティティに関わるテーマなのだ。日本における仏教を中心的に扱っている本研究会では、ドイツのホロコーストの問題はやや遠いものであるが、アスマンの「記憶」というキーワードは重要となってくる。

参考文献

- アスマン、アライダ著、安川晴基訳『想起の文化―忘却から対話へ』岩波書店、二〇一九年
- アスマン、ヤン著、安川晴基訳『エジプト人モーセ―ある記憶痕跡の解読』藤原書店、二〇一七年
- アルヴァックス、モーリス著、鈴木智之訳『記憶の社会的枠組み』青弓社、二〇一八年
- フーコー、ミシェル著、中村雄二郎訳『知の考古学（改訳版新装）』河出書房新社、一九九五年
- 舟木亨『現代哲学の挑戦』放送大学、二〇一一年
- 舟木亨『現代思想史入門』筑摩書房、二〇一六年
- ブルデュー、ピエール著、加藤晴久・倉方健作編訳『知の総合をめざして―歴史学者シャルチエとの対話』藤原書店、二〇一八年
- 森寛編著『メディアのなかの仏教―近現代の仏教的人間像』勉誠出版、二〇二〇年
- 森寛「創りかえられる仏教的人間像」森、前掲『メディアのなかの仏教―近現代の仏教的人間像』所収
- 安川晴基、『記憶』と『歴史』―集合的記憶論に於ける一つのトポス』『藝文研究』九四号、二〇〇八年
- 渡辺隆明「変容する妙好人像」、森、前掲『メディアのなかの仏教』所収