

文化的記憶としての仏教的表象

——仏教学の歴史学的方法の検討——

渡 辺 隆 明

はじめに

筆者が所属する大正大学総合佛教研究所の共同研究会「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』（森寛編著、勉誠出版）の出版により、様々なメディアを通じて表象される仏教を研究するための先鞭をつけた。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。本書では「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されている。仏教の表象は、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、本書において、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。本書では、ブツダを諸々の仏教表象の中心におくことで、それが様々なメディアにおいて描き出され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。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。

本書のごとく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時、さらなる問いが発せられると思われる。すなわち、仏教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。つまり、仏教を研究する方法論にかかわるものである。筆者は、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、仏教的な宗教表象が、歴史的な「事実」として生じたものに基づき、そしてそれに限定されると考えるべきなのかという点が重要である。また、そういった「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い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も言及したい。さらには、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、アライダ・アスマン、ヤン・アスマン夫妻^③によって提出された概念で、文化理論の一つであるが歴史学にも広く適用されているものである。それによれば、文化的記憶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。本稿では、仏教研究者はこうした観点にいやおうなく関りがあるが、むしろそうした観点の自覚と吟味こそ仏教研究にとって必要であることを論じたい。

一 仏教学の歴史学的方法とそれに対する批判

仏教学は今日まで多大な成果をあげてきたが、学的な批判もまた高まっている^④。なかでも下田正弘は注目される論

者の一人である。仏教学における批判はこれまでも様々にあつた。例えば、1980年代における袴谷憲昭や松本史郎らによる「批判仏教」、禅思想批判、鈴木大拙批判などが耳目をあつめてきた。そうした議論は表面的には仏教学を活性化したかにみえたが、実のところ仏教学の学問としての意義を曖昧なものにしてしまったと下田は指摘する⁵⁾。彼は、こうした仏教学に対し、より明確に方法論についての議論を行うべきだと述べている。彼は、先の諸立場のような特定の観点から見た「批判」では、十分に仏教を捉えることができていないと考える。というのも、仏教学が対象とする「仏教」とは、「不変の外延と内包を有する完結した概念ではなく、時代、地域、社会状況等の文脈に応じて内実を問われるべき未完成で動的な概念⁶⁾」であるからだ。

この下田の議論は、仏教学の歴史学的な観点の重要性を無視しているわけではない。彼は、仏教学が基づく人文学的方法論として、歴史学的な特性、思想史的特性、行動科学的特性の3つが挙げられると明示している⁷⁾。歴史学的方法によつて、仏教を扱うとき、仏教の資料はそのテキストの外部を指示する内容と同時に、テキスト外にはそれと照合可能な事実を必要とする。しかし、実際のところは、文献資料はほとんど残されておらず、通常の歴史学的方法は適用しが多いことが多い。ことにインド仏教経典の研究に際しては、こうした事情は顕著である。しかし、そうした資料状況の中で、研究者たちは、「残された経典の内容を根拠として『原始』仏教を『歴史的』に復元し、大乘仏教を『歴史的』に解明⁸⁾」しようとしてきたのである。ここに循環の危険性があることは見てとることができよう。仏教学にとつてもっとも現実的な方法は、テキスト内部の言説研究である。そこで、歴史学的方法と思想研究方法とで混成された思想史として研究が行われている。その研究成果として、一連の概念あるいは概念をおさめたテキストの形成、展開の過程を示している場合と、種々の思想やテキストを便宜的に時系列に配当し、知識一覧を提示している場合がある⁹⁾。けれども、ここでも先の歴史学的方法と同様の危険性ははらんでいる¹⁰⁾。

下田はこうした仏教学の状況に鑑み、解釈学という方法を復活させるべきだと論じている。彼は次のように述べている。

思想、文学研究にとつて本来的である解釈学的方法によるなら、先行するテクストの意義を後代の解釈者がより深層から開き出し、原テクストの「時」と解釈者の「時」とを共存させることに何の問題もない。テクスト外部の社会的対象から独立して一つの思想や作品がその意義をたもちつづけることは、千年単位で継承される古典や宗教聖典の場合、つねに想定されるべき事態である。「…」解釈学の復権は仏教学の重要課題である。それは思想研究に不可欠であるのみならず、過去と現代とを共存させることで、仏教の現代的意義や実践的意義を明かし、仏教の動的な側面を鮮明にする力がある。⁽¹⁾

彼によると、近代仏教学批判を学問的に遂行しえたのは、現在の仏教をテクスト化する現代仏教学研究であった。具体的には、エドモンド・リーチ『実践宗教の弁証法 *Dialectic in Practical Religion*』（一九六四年）を嚆矢とする宗教人類学が、仏教経典研究中心の仏教学を批判し、生活世界の仏教を描き出すことを宣言して以降である。

テクスト言説をそのまま現実に適用可能なものと信じ込んできた近代仏教学は、ここで大きな姿勢の転換を迫られ、過去のテクストの内容は現在の「生活世界」において変容されて適用されること、その変容の過程やメカニズム、すなわち弁証法の具体的な説明こそが、現実における仏教把握の重要な課題であることを知らされるにいたった。／この研究こそ、「…」復権の必要性にふれてきた現代を視野に入れた解釈学の代表例である。⁽²⁾

ここで求められているのは、研究対象を経典のみにとどめず、現実的に表象される仏教のあり様を扱う研究である。そうした対象を研究対象とし、テクスト化していくことが求められている。先述のごとく仏教は時代や場所などによって内実が変わる動的な概念であり、下田は「仏教をめぐる人びとの現在の行動を調査、分析し、臨床の場において仏教をテクスト化する必要がある」と述べている。⁽³⁾このように、仏教学は、言ってみれば新たな研究対象とその扱い方

が求められているのであり、つまりは方法論的な吟味が求められているのだ。

二 さまざまなメディアにみられる仏教

実は、下田が述べている「テキスト化」とは、基本的には、さまざまな文献資料を人文情報学の観点から精緻化することを言っているにすぎない⁽¹⁴⁾。しかし、リーチや下田が言及している、われわれの「生活世界」や「現実の仏教」として考えられている対象が、単に経典を読むことにとどまらないことは明らかだろう。現に、葬式や法事などの儀礼や、建築、絵画芸術、テレビ、ラジオ、仏教に関連した漫画の出版などさまざまなメディアにおいて仏教的表象はあらわれている。無論、容易にテキスト化できるとはいえないが、そういった様々な仏教表象を研究対象としテキスト化を試みることで、人々のもつ仏教に対するイメージや社会的状況を少なからず読み取れるであろう⁽¹⁵⁾。仏教経典という一つのメディアにとどまらない、諸々のメディアによって表象された文物の研究つまりは仏教文化研究の意義が強調されてよい。

しかしながら、テキストを充実させるべきだとする議論は研究を改善してくための一側面でしかない。先にみたように、下田は、「過去と現代とを共存させることで、仏教の現代的意義や実践的意義を明かし、仏教の動的な側面を鮮明にする力がある」と述べている通り、彼は仏教学的に研究する意義を、単に仏教の歴史を探るような歴史的探究に見ているのではなく、むしろ、そうした探究を経て、現代のわれわれにとつての仏教の意義を明らかにすることに見るのである。では、彼が考える仏教研究が目指すべき成果が何かと言えば、具体的に示されているものとしては、経典の言説をたどり、理解しやすいものとして、研究者自身の言説をもって再構成することである⁽¹⁷⁾。この観点は、仏教研究が、単なる事実記述の学でなく、より多層的な学であることを示している。当然、研究者の観点が、仏教研究

に巻き込まれているということを確認することは、仏教研究が学問的な客観性や中立性を損ない、研究者の主観やイデオロギーに沿った恣意的な解釈に墮するかに見える。しかし、すでにみたように、仏教とは、時代や地域などによって内実を問われるべき流動的なものであり、研究者自身の立場を明らかにせねばならないものである。ゆえに、この観点を自覚的に研究することこそが、仏教学の方法論としてより正しいあり方だと言えるだろう。¹⁸ 仏教研究を事実記述の学のみだとする見方のうちには、テキストに対する歴史的事実・真実を求める解釈と主観的で恣意的な解釈のみが存在するとする単純な二分法という憶念が潜んでいる。

さらに重要なのは、仏教経典のテキストは、再構成されてはじめて意義があると考えられる点である。もし経典などのテキストの言説を読み解くにあたって「テキストの真の理解」といったものがあると仮定したうえで、仏教学者が目指すべき成果はその理解であるとするならば、それは到達不可能な理解について言及しているといえる。テキストの言説を読みときながら過去の宗祖の体験の追体験ができるはずだと考える論者たちにとつては、いまは消滅したけれどもかつて存在した過去の体験についての記述がテキストの言説のうえに存在し、その言説をおして他者である宗祖の過ぎ去った経験を自身がいま現に体験しようという理解がある。¹⁹ しかしながら、テキストを扱う者がどこまで厳密に資料を読み理解できようとも、それは他者の体験を自己において追体験するということに過ぎないのだ。言ってみれば、ある特定の時点での他者の体験を、現在において自己のうちで再構成することはできないのだ。このように論じることは、テキスト理解の不備を指摘することにつながり、テキストは絶対に完全に理解することができないという悲観的立場に陥るだけのように見える。けれども、実は、仏教的テキストは、むしろ再解釈や再構成を必要としているものだと考えることができる。下田は、テキストの語り直しや変容について次のように述べている。

ことばが歴史に巻き込まれているかぎり、ブッダのことばさえもときが経てばそのままでは通用しなくなる。ブッダがみずからの体験をことばとして歴史の中で現在化したように、ブッダにつづく仏教徒たちは、ことばによつ

て伝えられた内容を、再度、みずからの体験を経てあらたなことばとして現在化しなおさなければならぬ。「…」とすれば、仏教における聖なるテキストは、歴史が経過するとともに語りなおされ、書きなおされ、変容し、増大してゆくことになるだろう。「…」ブツダのことが八万四千の法門と言われるほどに膨大な典籍となつているのは、この真理観に支えられている。「…」仏教の聖典は、固定的ではなく流動的であり、収束的ではなく拡散的である²⁰。

ここで言われているテキストの語り直しや内容を現在化する行為は、仏教徒についてのものとされているが、研究者もまた、テキストの理解を求める限り、同様の立場に立たされることにならざるをえない。無論、それは、より学問的な関心や方法のもとに研究が進められるであろうが、しかし、それぞれの立場において、仏教のテキストが再構成され、現在化し直していくプロセスを経ることになるのだ。

それでは、研究者自身が、現在において仏教を語るとはいかなることであろうか。そうした研究は、近代仏教においては関心がもたれてこなかったし、むしろ非難や誤解の対象であった。解きほぐされなければならないのは、歴史的事実・真実を求める解釈と主観的で恣意的な解釈のみが存在するとする単純な二分法である。下田は、ジャック・デリダのテキスト論を中心として、言語論的転回を経た歴史学の諸議論を逍遙し²¹つ、研究者自身の研究態度のあり方を自覚的にし、仏教学研究の方法論的自己規定を明確にするべきだという議論へと至った。しかしながら、筆者は、上の二分法を批判するために、アライダ・アスマンの「文化的記憶」という概念を用いたい。下田が考慮の対象としている仏教の研究対象は、基本的にはインド仏教などの高度に叙述された経典群であると考えられるが、先にも述べたように、仏教対象はそういった経典の読解という側面だけでなく、「生活世界」や「現実の仏教」という側面ももつ。そういった側面を研究対象とするにあたっては、経典の読解よりも、より文化的な事象を扱う必要に迫られる。したがって、より文化的な事象を取り扱う理論をもとに考える研究の方がより適切だと考えられるのだ。

三 文化的記憶としての仏教表象

アライダ・アスマン、ヤン・アスマン夫妻は、「記憶」に着目しつつ歴史や文化を研究している。その記憶研究は、文化研究を基本としてきたものの、歴史研究にも影響を与えてきた。

歴史学の研究では、「事実」の探究を基本とした研究方法がこれまで強く信頼されてきた。ここでは、歴史的事実は一つであり普遍的なものでありうるが、個人や集団としてもつ記憶は選択的であり、歴史に対して複数のあり方があるので客観的なものでなく、歴史の対象とはなりえないと考えられている。しかし、夫妻による歴史と記憶の捉え方は異なる。夫妻によれば、それらは対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。⁽²³⁾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。⁽²⁴⁾

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れば、そこで根拠となっている記憶が各集団に従うというあいまいさや恣意性の問題をきつかけとして、記憶が示す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。実際、「集合的記憶」の概念を提唱し、歴史の「事実」について考察したフランスの社会学者モーリス・アルヴァックス（一八七七一―一九四五）の場合、二〇世紀初頭に支配的であった経験科学としての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。⁽²⁵⁾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。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。⁽²⁷⁾

しかし、「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ことを言いたいわけではない。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できる。⁽²⁸⁾ 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、ということができる。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^{アイデンティティ}）、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て、むしろ一種の抑制と均衡^{チェックアンドバランス}、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。⁽²⁹⁾

ここにあるように、文化的記憶は、（真実を語るとされる）歴史的記述と対立し、主観的で相対的な観点の一つとして考えられているわけではない。記憶と歴史とは対概念として相互に支えあうものとして考えられているのである。⁽³⁰⁾ 記憶もまた歴史学的によって批判を経た史料などとならんで、重要な資料となりうるのである。

四 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、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・図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ということができらるだろう。つまり、記憶とは、単に客観的な事実を指し示すものとして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し、自己のアイデンティティを形成していくような機能的な側面があるのだ。そこでは主体の存在は欠くことができず、過去が想起されることで「意味」が付随する。³³

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。³⁴

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」が極めて重要な点として述べている。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、何かに、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。⁽³⁶⁾

ここでは「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、現在生きているわれわれにとつても当然言えることである。ここで示されているように、宗教的表象をあらわそうとする実践者が「誰」であり、どのような状況で実践され、どのような動機のもとに表象されたのかが重要なのである。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ということであろう。⁽³⁶⁾ 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」を想起する立脚点が必要となるのである。

おわりに

本稿では、仏教文化を研究する研究者自身のパースペクティヴについて論じた。ここまでで明らかになったのは、仏教を研究する者は、歴史学的な方法論によるのみならず、現在の観点から仏教のテキストを再構成する必要があるということだ。これは、仏教研究する方法論にかかわるものである。下田が述べた通り、仏教研究は、あらためてその方法論が問われねばならない。本稿では、アスマンの文化的記憶という概念にもとづいて、仏教的表象を扱った。それによれば、事実や記憶といった概念を再考し、対概念として記憶と事実が相互に関連している。そして、仏教的表象を文化的記憶という概念にもとづいて理解することで、仏教的表象に対する従来のような「正しい」「真実の」「客

観的」解釈であるかどうかのみを問う観点に拘泥することなく、仏教的表象がわれわれにとつていかなる意味を持つのかについても論じることができるのである。

仏教学やとくに歴史学において、なにが「事実」であるかは極めて慎重に問われる点であろう。この意味で、何が「事実」であるかの決定に、解釈者としての読み手や研究者が深く関わっていることを主張することは、「事実」の「客観性」や「真実性」が疑われるように思われるかもしれない。さらには「事実」とされたものの虚構性が主張されるかもしれないと危惧されることもあるかもしれない。しかし、このような議論は、「真実の」仏教的表象が「ない」ということを示そうというものではない。むしろ、仏教的表象は、それがどのように捉えられているのかを明らかにすることで、仏教的表象を見る者や読む者の観点とともに成立するということが明るみに出されるのである。

参考文献

- アスマン、アライダ（安川晴基）（二〇〇七）『想起の空間・文化的記憶の形態と変遷』水声社（Assmann, Aleida, 1999, *Erinnerungsräume : Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, C.H.Beck）
- アスマン、アライダ（安川晴基訳）（二〇一九）『想起の文化——忘却から対話へ』岩波書店
- アスマン、ヤン（安川晴基訳）（二〇一七）『エジプト人モーセ…ある記憶痕跡の解説』藤原書店
- アルヴァックス、モリス（鈴木智之訳）（二〇一八）『記憶の社会的枠組み』青弓社
- 今道友信（二九八二）『東西の哲学』TBSブリタニカ
- 下田正弘（二〇一四）『仏教学批判の意義』『行為者志向』批判から『行為志向』の解釈学へ、『近代仏教』第二二号所収
- 下田正弘（二〇一七）『仏教学の方法と未来…領域独存から超越共存へ』、『印度學仏教學研究』第六五卷第二号所収
- 下田正弘（二〇一九）『仏教学のフロンティアと比較思想』、『比較思想研究』第四五号、二〇一九年所収

- 下田正弘(二〇二〇)『仏教とエクリチュール…大乘經典の起源と形成』東京大学出版会
- 遅塚忠躬(二〇一〇)『史学概論』東京大学出版会
- 野家啓一(二〇一六)『歴史を哲学する』岩波書店
- 北條勝貴(二〇二二)『歴史理論』、『史学雑誌』第一三一編 第五号所収
- ホワイト, ヘイドン(岩崎稔監訳)(二〇二〇)『二〇二七初版』『メタヒストリー…十九世紀ヨーロッパにおける歴史的想像力』作品社
- 森覚編著(二〇二〇)『メディアのなかの仏教…近現代の仏教的人間像』勉誠出版
- 安川晴基(二〇〇八)『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』第九四号
- 渡辺隆明(二〇二〇)『変容する妙好人像』、『メディアのなかの仏教…近現代の仏教的人間像』所収

註

- (1)本稿では、森(二〇二〇)、六一七頁に従い、文化研究の文脈に沿ってこの語を用いる。一般に哲学の文脈では「表象」は意識に関わるものとして用いられることが多い語であり、人間にとって内的なものとして解かれて(あるいは誤解されて)きた。そのような文脈では、「反表象主義」という立場さえある。
- (2)拙稿「変容する妙好人像」(二〇二〇年)や森(二〇二〇)の諸論文を参照されたい。
- (3)本稿でアスマンと表記するときは、原則、アライダ・アスマンのことを指す。なお、アスマンに関する議論は、仏教文化におけるメディア研究会における議論、ことに森覚氏の助言にもとづくところが大きい。記して御礼申し上げる。
- (4)近代仏教を批判する論者には、末木文美士や大谷栄一など多くの著名な研究者がいる。
- (5)なぜならば、そうした「批判」は、いつてみれば仏教そのものを扱うのではなく、仏教を扱う特定の立場や研究

者に対する批判であり、それらの観点から見た研究対象としての「仏教」を批判しているに過ぎないからである。

下田（二〇一四）、七五頁、下田（二〇一七）、五二六頁参照。

(6) 下田（二〇一四）、七五頁。

(7) 下田（二〇一四）、七六頁以下参照。

(8) 下田（二〇一四）、七八頁。

(9) 下田（二〇一四）、七九頁。

(10) 下田は、そのプロセスを次のように記述している。

ここでの思想史は歴史学的方法による解明の条件が整わないなか、研究の結果を便宜的に時系列的に配置したもので「ママ」あって、各思想にとつてその時系列は本質的意味をもたない。それにもかかわらずいったん諸思想や思想家たちが年表的配列におさめられてしまうと、研究者はその配列に意味を認めはじめ、さらに進んで歴史的時代背景と思想あるいは思想家とのあいだに不可分な因果関係を読み込むようになる。やがて箇箇の思想は時系列を逆転しては扱えなくなり、同時代的社会事象に関連づけずしては論じられなくなる。後代の日本仏教の思想にもとづいて古代のインド仏教思想を論ずることはアナクロニズムとして排除され、社会問題とかかわらない思想研究はリアリティを欠くものとして避けられる。そしてついに当初の理解の順序は逆転し、社会的事象の評価を根拠として仏教思想の意義が決定されるにいたる。インドにおけるカースト制度の存在を根拠に如来像思想が忌避され、日本の戦争責任問題に日本仏教思想の意味が還元される。ここには思想研究と歴史研究（…）の混乱がある。（下田（二〇一四）、七九―八〇頁。「」内、引用者。）

(11) 下田（二〇一四）、七九―八〇頁。「」内引用者。解釈者が、テキストを解釈することに特有の意義があることを、筆者は、拙稿「変容する妙好人像」（二〇二〇）において論じており、拙稿は下田の言う好例になるだろう。

(12) 下田（二〇一四）、八六頁。「」内引用者。

(13) 下田(二〇一四)、八一頁。下田は、とくに行動科学による研究のことを言っているが、本稿では当該議論は割愛する。

(14) 下田(二〇一四)参照。

(15) 無論、芸術作品について理論的に語れるかどうか、芸術作品を言語的に明瞭に語ることに意味があるかどうかなど、議論の余地がある(今道(一九八一)、一五七頁以下参照)。しかし、本稿では、今日の学問における言語論的転回なども視野にいれたうえで、諸々の事象はテクスト化されることで、研究の対象となることができるという観点に立って述べた。下田(二〇一七)も参照されたい。

(16) こうしたプロセスを経て仏教に対するそれぞれの時代の人々の態度を明らかにすることは、先に下田が歴史学的方法に不足している歴史学的な資料を用意することにもつながるだろう。もちろん、彼が考察の対象としているのは主に古代インド仏教ではあるだろうが、その分野においても仏像研究などから経典解釈を補足するなどの試みはこれまでもされてきており、歴史学的な資料が不足している場合には経典以外の資料が参考にされてきた。また、たとえば日本仏教研究においては、江戸時代を境に資料の残存状況は全く異なる。歴史学的な資料として活かせるものが多く残る時代に関しては、そうした資料を積極的に活用していくのが仏教経典研究にとっても有効なのは言うまでもない。

(17) 下田(二〇一九)、六三頁。

(18) また、研究者の観点がまったく入り込まない事実の認識というものもありえない。この点については、野家啓一の物語論における「事実」の捉え方や、それに対する批判を述べた遅塚(二〇一〇)、反批判を行った野家(二〇一六)などの議論を参照されたい。

(19) 下田(二〇一九)、六〇頁。

(20) 下田(二〇二〇)、一三七―一三八頁。「」内引用者。

- (21) すでに見てきたように、下田は、仏教研究者のテクストへの向き合い方を、歴史学者が資料へと向き合うあり方とに深い関係を見ており、言ってみれば、類比的に見られる部分があると考えている。
- (22) 下田(二〇一七)、五二六頁。
- (23) アスマンの著書の訳者安川は、訳語としてドイツ語の〈Gedächtnis〉に「記憶」を、〈Erinnerung〉に「想起」をあてている。これは、ソシユール言語学の用語を参考に、〈Gedächtnis〉という語には「生理的な能力」「可変的な構造」「記銘保存された知識内容」の意があり、他方〈Erinnerung〉という語には「保存された知識を意識化するという行為」「現在から出発して遡及的に過去と関係を取り結ぶというプロセスと結果」を表しているとするからである。アスマン(二〇〇七)に付された訳者解説五七四―五七五頁参照。
- (24) 安川(二〇〇八)参照。付け加えて言えば、このような考え方は、経験科学としての歴史を探究する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」の下位領域としてみなさうる哲学などの人文学からも反発がありうるだろう。本稿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。歴史を物語として語る研究については、野家(二〇一六)、遅塚(二〇一〇)を参照されたい。遅塚は歴史学研究の観点から、野家の「物語論」を批判している。両者は、著書において互いに批判を行っており、詳細な議論をたどることができる。
- なお、筆者は、前述のローティーのように歴史学も文学研究の一つになるとは考えていない。筆者の考えでは、歴史的事象や文化的事象を扱うに際し、解釈者や研究者のもつなんらかの思考の枠組みや観点が用いられざるをえないことは、歴史記述の限界を示しているのではなく、むしろ成立条件を示している。本稿では紙幅の都合上、触れることはできない。この議論については、野家啓一の物語論を吟味しながら、他日行う予定である。
- (25) 安川(二〇〇八)、二九三頁。

(26) 安川（二〇〇八）、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」（アルヴァックス（二〇一八）、九三頁）。と述べている。

(27) アスマン（二〇一九）、一六頁、一九頁参照。

(28) 歴史学においては、言語論的転回以降、歴史Ⅱ物語論に結びつくことが多い（遅塚（二〇一〇）、p.70）。歴史学と言語論的転回を促したのは、ヘイドン・ホワイト（一九二八—二〇一八）の *Metahistory*（一九七三年）などである。彼の説をもとに考えると、歴史学者は事実や実在の事象を扱っていないのではないか、という危惧がおこった。その影響は、日本の歴史学界においても現在に至るまで続いている。北條（二〇二二）参照。

(29) 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、この見方をすると、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。（アスマン（二〇一九）、一七頁、「」内は訳者による補足。）

(30) アスマン（二〇一七）、二七頁。

(31) アスマン（二〇一九）、一九頁。本稿では、機能的記憶に主眼をおいたが、蓄積的記憶も重要なものである。「蓄積的記憶は、文化的記憶をさまざまにパースペクティヴ化することに対抗」し、機能的記憶を矯正する。また、「将来の機能的記憶の貯蔵庫」とみなすこともできる。この蓄積的記憶は、具体的には、アーカイヴ、美術館、図書

館、記念の場所など、研究機関や大学と同様に、直接の社会的な使用機能を免れる特別な場所に関与しているとアスマンは言う。アスマン(二〇〇七)、一七〇—一七一頁 (Assmann 1999, pp.140-141) 参照。

- (32) 安川は、次のように述べている。「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。」(安川(二〇〇八)、二八四頁)。文化的記憶と歴史記述が批判的な関係を結ぶとしているが、一般に、歴史的な学説が市井の通説を吟味し修正するがごとく、蓄積的記憶が機能的記憶としての文化的記憶を修正するだけにみえるかもしれない。しかし、蓄積的記憶には「意味構造」が欠けており、それを補うためには、文化的記憶の側からの「意味の付置」による歴史の構造化が必要となるのである。

- (33) アスマンは次のように述べている。「想起すること、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クストでもある。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」(アスマン(二〇一九)、二二〇頁)。

- (34) アスマン(二〇一九)、一二三頁。「」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、自らが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」(一二頁)。

- (35) 安川(二〇〇八)、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。

(36) 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pek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て新たに結ぶ」(安川(二〇〇八)、二八五頁)。

アスマンの論考でも、「文化的記憶」に関する理論は多くの分野に応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あるいは「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。そして、ドイツのアイデンティティに関わるテーマでもある。