

総合研究テーマ「伝統の創造」を哲学する

—時間論の本質—

那 須 政 玄

二〇〇九年度からの伝法院の総合研究テーマは、「伝統の創造」と決まった。今までのテーマである「真言密教の現代化」、「仏教の社会的機能」からすると、ずいぶん難しいテーマである。なぜなら、「真言密教の現代化」では、現代を軸にしていかに密教を展開するかが問題となり、また「仏教の社会的機能」では、仏教が現代社会（あるいはそのつどの社会）においていかなる機能を有しているかが問題となる。つまり、われわれが生きていく現代が当然与えられているものとして、あるいは当然の前提となつて、その「現代」へ向けて密教あるいは仏教がいかなる態度を取るのかを問うテーマとなつていた。それに対して、二〇〇九年度の「伝統の創造」というテーマでは、現代という軸がなくなっている。というのも、「伝統」は過去の事柄を意味し、また「創造」は未来を創出するという意味で未来の事柄を意味しているからである。

われわれは通常、「現代」（現実）から「過去」を回顧し、また「現代」から「未来」を展望する。われわれは、現代なくしては「過去」も「未来」もないと考えている。しかし、事態としては、現在（現実）は、われわれの

常識とは反対に、知り得ないものであるのかもしれないのである。現在は、最も確実なものとして「在る」と考えられながらも、少し考えてみると全く知り得ないものであるというこの落差が、常識に定位している者をも苛立たせるのである。

この現在を把握することに関する苛立ちは、現在の「存在」を不問に付して済ませることを許さない。現在の存在に対する絶対的確信を獲得するために、「現在という立場からするならば」まったく非現実的で仮想的な「過去」と「未来」とに援助を求めるのである。通俗的な時間、あるいは歴史は、まさしく現在を確実なものとするための手段なのである。現在を語るためには、その前提として先ず現在の他者としての「過去」と「未来」とについて語らなければならない。このことをより明確にするために、これからいくつかの事例を考究していくことにしよう。

「伝統の創造」は、現在を生きるわれわれが、これから未来に向かって新たな伝統を作っていくという意味にとられてしまいがちである。高村光太郎は『道程』で次のように詠う。「僕の前に 道はない 僕の後ろに 道は出来る」と。「独り立ち」した光太郎は、スタートラインに立つて気魄をこめて「遠い道程」を眺めやっている。父から自立した光太郎は、父という伝統を無化させつつ、スタートラインという現実に立っている。道程の遠さが、このスタートラインの現実の不安定さを言い当てている。この詩が、語っているのは「気魄」だけであり、したがって「これから」（未来）しか語られてはいない。なぜなら、気魄は過去に引きずられては出て来ないからである。光太郎の詩は、若者に対する未来志向的な生き方の鼓舞である。

われわれの総合テーマとしての「伝統の創造」は、このような意味を含みつつも、それだけで終わるものでは

ない。すでに述べたように、「伝統」は過去のなものであり、また「創造」は未来志向的なものである。しかしこの過去と未来とは、相対的關係にあり、現在の以前にあるのが過去であり現在の以後にあるのが未来であると一義的に決めることはできない。

一、文化の中の時間

(1)、アイマラ族の時間表象

人間はいかなる民族においてもあるいはいかなる時代の人々においても、時間的想念をもっている。古代の神話における時間的叙述も、現代物理学の時間観念も、人間が時間をもっている、という前提のもとに語られている。そしてその時間観念が極めてあいまいなものなのである。その事例をいくつかあげることになしよう。

アイマラ族は、アメリカインディアンの一部族であり、ボリビア、ペルー、チリのアンデス高地にすむ土着の人々である。このアイマラ族が独特の時間感覚をもっているというのである（以下のこととは「Living on EARTH」(2006-June-16)の「新しいサイエンスノート／バック・トウ・ザ・フューチャー」という記事からの引用である。「われわれ「通常の現代の文明人」は、未来について語るときには前に向かうジェスチャーをし、また過去について語るときには後ろへ向かうジェスチャーをする」。つまりわれわれにとつて過ぎ去った過去はわれわれの背後にあり、これからやってくる未来は前方にある。しかし、アイマラ族のもつ独特の時間感覚とは、われわれとまったく反対のものであり、彼等の前に過去はあり、未来は彼等の後ろにある、という。世界にある六〇〇〇の言語のすべてが、時間を表わすのに空間的表象をもつてする、という。アイマラ族の時間感覚は、時

間を説明するのに空間的比喩が使用されるとき微妙なズレを表わしている。アイマラ族の一人に先祖のことを尋ねると、この者は自らの前方の空間を指し示すジェスチャーをし、また明日の計画について尋ねると、この者は背後を指し示す、という。この理由はまことに簡単である。アイマラ族にとつては、過去は見る事ができたもの、あるいは通り過ぎてきたものとして少なくとも誰かが経験したところのあるものである。それに対して未来は誰も経験したことのないものである。つまり、過去は自分の目で見たもの、あるいは誰かが見る事が可能であったものであり、未来は見ることも知ることもしないものである。このような過去と未来の在り方を空間的に比喩すれば、前方は見る事ができるが、後方は見る事ができない。従って過去は前方にあり、未来は後方にあることになる。これがアイマラ族の時間に関する空間的比喩の在り方なのである。

また次の記事（“The Guardian” 2005-February-24）でもアイマラ族の独特の時間に関する空間的比喩が紹介されている。この記事では、アイマラ族の特殊性は、われわれ文明化された現代人においても見出されることを明らかにしようとしている。次のような問いが与えられたとする。つまり「水曜日に予定されていた会議は、二日前に移動しました。その日は何曜日に当たるでしょうか」という問いである。この記事によると、五十%の人々が金曜日と言い、また残りの五十%の人々は月曜日と答える、という。つまり会議が時間的に前方へと移動されるか、会議がより早く催されるか言い換えれば今いる人間により近いほうに移動するかである。この現代人の曖昧さからしても、アイマラ族の時間感覚を特殊であるとする事はできないのである。一昨日を英語で〈the day before yesterday〉と言うが、この前〈before〉をどう受け取るかによって、この言葉が二日前も意味するし、また今日をも意味することになってしまうのである。〈Back to the Future〉も〈Forward to the Past〉も何ら矛盾した表現ではないのである。

(2)、接続法という表現

別の事例を挙げよう。ドイツ語の「接続法」はなかなか理解するのに難しい概念であるが、単純化して言ってしまうと話者の願望を述べる動詞の変化と考えればよい。英語でも、〈God save the Queen〉は接続法の要求話法であり、〈I hope that God saves the Queen.〉の〈I hope that〉の部分も動詞（この場合は三人称単数なのに）saveにしないでsaveとする）の変化によってあらわすのである。命令法が二人称に対する要求の表現であるのに対して、三人称に対する要求は接続法を用いて語られるのである。したがって、「神よ女王さまを救い給え」〔女王万歳〕は、〈God, save the Queen!〉としても意味は変わらない。接続法は、現実を語るのではなく、話者の願望（非現実、未現実の事柄）を語る用法なのである。さらにドイツ語の接続法には、英語文法の「非現実話法」に当たる、第Ⅱ式（過去基本形から作る）がある。〈If I were a bird, I would fly to you.〉といった文がそれに当たる。「私」が「鳥」でないことは、話し手も聞き手もわかっているのだが、「よしんば私が鳥だったらば」と前提することによって、「あなたのところへ飛んでいきたい」という強烈な主観的願望を言い表しているのである。接続法Ⅱ式（非現実話法）が過去基本形から作られることに決定的な意味がある。過去形は単に過ぎ去った事柄を述べるだけではない。過去は過ぎ去った事実であると考えているかぎり接続法は理解できない。英語においてもドイツ語においても、一単語で一つの時制を表わすことができるもの「単独時制」は、現在形と過去形だけである。それ以外の時制つまり未来形も完了形もすべて複合時制である。過去形は過去の事柄を述べるだけではなく、現実ではないことを述べるのに用いられるのである。「よしんば私が鳥だったならば、あなたのところへ飛んでいくのに」とは、「今は（現実的には）あなたのお所に行くことはできないが、未来のいつかには行けるかもしれない（行きたい）」ということを述べている。

アイマラ族の時間観念の空間的表象が、われわれのものとは逆転していることを見てきたが、前と後ろの関係が極めて相対的であることは、接統法を考えてもわかることである。つまり現実（現在）に対して、過去も未来もともに「非現実的」なものとしては同類のものなのである。人間にとって歴史は重要であるとする歴史主義も、先駆的決意性として未来に対して（いつかやってくる死に対して）構えることは重要なことであるとすると未来主義も同類のものなのである。

(3)、「大鏡」の歴史観

さて、現在の他者として過去と未来とがあるとすれば、直線的歴史なのかあるいは円環的歴史なのかという歴史観の相違は今まで述べてきた時間の空間的表象に関しても決定的な影響を与えているはずである。歴史を直線的に（たとえば人間の歴史を神による人間の創造から、神による人間の罪の許しに至るまでの直線的な流れとして）捉える場合には、二〇〇九年の元旦は一回しかないと考え（人は同じ川の流れに二度と入ることはできないというように）。また、歴史を円環的に捉える場合には、過去は結局未来と合一するとして、歴史は無限の繰り返しに過ぎないと考える。

平安末期に成立したとされる「歴史書」である『大鏡』は、円環的歴史観を背景にして書かれたものと言えるであろう。この「歴史書」は、日本文学史上では「歴史物語」というジャンルに入る。「歴史物語」とは、geschichtliche Geschichte (historic [Hi] story) という同語反復の言葉である。歴史があるいは過去（少なくとももわれわれに伝えられた過去）が、客観的な事実であると考えるのは、現代人の偏見である。少なくとも近世以前の人々は、歴史は物語でありいかなるストーリーをも組み得ると考えていた。もちろん、『源氏物語』のよう

な虚構の上に語られる物語ではなく、かつて存在した人物を題材にしてストーリーを組むのが「歴史物語」である。さらに「鏡物」（大鏡、今鏡、水鏡、増鏡等）と言われる一連の歴史書は、個人の一生あるいはそれぞれの時代には大した差異はない、つまり同じことが無限に繰り返されると考え、したがって歴史書は人々の「鏡」になればよいと考えた。『大鏡』は文徳天皇の八五〇年から後一条天皇の一〇二五年までの十四代の天皇の一七六年度の出来事をつまみ、この期間の藤原氏の摂関大臣二十人（冬嗣から道長まで）の事柄を仔細に述べる。もちろん『大鏡』は、藤原道長の栄華に至るまでの道程を『栄華物語』とくらべると多少批判的に語る。注目しなければならぬことは、たった二百年にも満たない期間の出来事を叙述することで「歴史書」と考えた人々がいたことである。それも「史実」（事実）に従いながらも、「物語」（虚構）としてしか描けないことを十分に意識していた人々がいたということである。

二、人間のものとしての時間

人間が他の動物と区別される決定的な指標は、人間が自我（自己意識）をもっていることである。自己意識は人類の発生とともにある。オオカミが敵を一撃のもとに倒す武器としての犬歯を発達させたのと同じように、自然界においてまったく非力な人間は、自己意識をもつことにおいて自然に立ち向かい自らの種を存続してきたと言っても過言ではないであろう。自己を外側から客観的に見ることを可能にした自己意識という機構こそが、他人に同情したり配慮したりすることによって互いに接近した共同生活を可能にしたのであろう。しかし、この自己意識という武器は、同時に人間を自然から乖離させ、自らの出处である自然を崩壊させるまでに至らしめる。なぜならば人間の自己意識は、自らを外側から見ることを可能にしたと同時に、それゆえにこの自己意識的立場

の徹底こそが人間を幸福にすると考えてしまいがちであるからである。オオカミが自らの犬齒の過度の使用が自らの種の絶滅へと導いてしまうように、人間にとって自らの自己意識の過度の尊重は、やはり人間をダメにしてしまう可能性がある。

(1)、直線的時間観念が自己を強固にする。

時間は川のように流れるという考えは、一般的なものであろう。一般的であるというのは、そう考えたとある事柄にとって都合のよいことがあるからである。ある事柄とは、「持続的・同一的自己」である。われわれ現代人にとつて自らの自己は、一生涯変わらないものとして「ある」ように思われている。そしてそうでないと大変不都合なことになると思っている。第一章で述べた「円環的時間観念」は、人間の自己をあまり重要視しない。なぜならば、繰り返される歴史(時間)の中では、出来事もやはり繰り返されるのであって、したがってたとえ自己が消失することがあっても自己は復活できる可能性をもっているからである。一方、「直線的时间観念」においては、死によってにせよ精神的病によってにせよ、一度消失した自己は、絶対に回復されないと考えられている。

キリスト教においては、神による人類の創造そして神の命令に従わなかったために楽園を追われ最終的には神による「最後の審判」に至るまでが時間(歴史)「的経過」であり、また時間の発生でもある。ここにおいては、時間的経過は直線的であり、自己は強固なものにされて時間の流れに逆らっていかなければならない。ヘラクレスイトスが「万物は流転する」と言ったとき、そこには流転しないものが考えられているのである。なぜならすべてが流れているならば、流れていることそのことに気づかないからである。キリスト教世界を継承しつつ展開さ

れた近代も、しがたつて直線的時間観念のみを時間と考え、自己の強化こそが最高の倫理であり義務であると考へてきた。

(2)、自己を後生大事に守ること

近代以降、人間において自己は絶対に見失ってはならないものとして後生大事に守られてきた。自己を徹底的に守ることは、同時に自己以外の超越者（神）を見放すことでもある。否それ以上に、神の存在は自己を徹底的に守るためには邪魔なものであり、したがって神は否定されなければならなかった。

近代に至って、神学が後退し新たに真理の基準として認識論が登場してくることは必然的なことであった。認識論とは、主観と客観との関係のうちに真理を見出していこうとする立場である。そしていきおい、客観に対する主観の優位（認識されるものに対する認識するものの優位）が語られることになる。近代以前では、神が真理・倫理等すべての基準であり、人間が真理に関与する余地はなかった。スピノザやライプニッツの大陸合理論もロックやヒュームのイギリス経験論も、大陸合理論は主観の優位を説きまたイギリス経験論は主観以前の経験の優位を説いてたがいに水と油の関係にありながらも、両者の根本的な構えは認識論的なものである。大陸合理論とイギリス経験論との争いを調停して、新たに批判主義を提示したカントは、近代認識論の完成者でありまた近代の認識論的な構えを墨守した最後の哲学者であった。カントは絶対者（神）をいかなる場面においても介在させず、ひたすら主観と客観との関係の内にさらには主観の在り方（超越論的 *transzendental* な在り方）の内に、真理が在るとした。また、人間の倫理は、人間の最内奥にある叡知的な在り方によって獲得されるはずであると考えた。人間の最内奥の叡知的な在り方が、人間の表層的で感性的な欲望へと傾斜している経験的な在り方を規制す

る、とするのがカントの倫理学である。人間の内で、上質な部分としての叡知的な在り方が下等な部分としての經驗的在り方を規制する、つまり人間が人間を規制するという「自律」をカントは語るのである。カントは、人間以外に頼るものがなく人間の最内奥に倫理を見出すという、近代の構えの中での解決策を探ったのである。

では、カントの認識論はいかなる成果を上げたのであろうか。カントは人間の認識には受容性としての「感性」と能動性としての「悟性」とが全く性質の異なるものとして必要であると考えた。客観としての物体は、感性によって受け取られ、悟性によってカテゴライズされて、表象を生み出す。主観としての自己も、物体と同じように、感性によって受け取られなければならないとカントは考えた。他人であれば物体と同じように考えることもできるが、他人ではなく自己自身を認識するというときの（客観としての）自己の感性への受け取りはどのようにして可能であるのか。

カントの認識論は、感性に関しては、神ではないわれわれ人間の認識に関しては、必ず感性を通過しなければならない。外界の事物に関しては、空間という感性形式があるが、内的な自己（人間がもっている自己イメージ）に関しては、時間という感性形式によって自己のイメージが得られる、とカントは考える。つまり、カントを一言で言わしめるならば、人間の内なる自己イメージはわれわれの内に漠然とあるのではなく、必ず感性を介して存在するのである。カントは次のように語る。

「時間は内部感官の、つまりわれわれ自身およびわれわれの内的状態を直観するための形式にほかならない。…そしてこの内的直観は何らの形態をも与えないものであるからこそ、われわれはこの欠陥を類似によって補おうとし、時間継起を無限に進んでいく一本の線によって表象する。この線においては、多様

なものが、一次元しかもっていない一系列を構成するのである。そしてわれわれはこの線の性質から、時間のあらゆる性質を推論する。ただ線の部分は同時的であるが、時間の部分はつねに継起的であるという点を除いてである」『純粹理性批判』(A33, B49f)。

「時間はあらゆる現象一般の先天的な形式的条件である。空間は、あらゆる外的直観の純粹形式であるから、先天的条件としては単に外的現象に制限される。これに対して、一切の表象は、それがたとえ外界のものを対象としてもつかもたないにしても、やはりそれ自身において心の規定として、内的状態に属するが、この内的状態は内部直観の形式的条件、したがって時間に属するものであるから、時間はあらゆる現象一般の先天的条件であり、しかも内的現象の(われわれの魂の)、そしてまさにそのことによつて、その間接的にはまた外的現象の直接的条件である」(A34, B50)。

「感官によつて表象されるものはすべて、そのかぎりにおいてつねに現象であり、したがって内部感官なるものは全然認められてはならないか、認めるとすれば内部感官の対象たる主観は、内部感官によつて単に現象にすぎないものとして表象されうることになる。このことは、もし内部感官のなす直観が純粹な自己活動、すなわち知的なものであると仮定した場合には、内部感官が自分自身について判断することとなるが、そのような在り方とはちがうことを示している」(B68)。

カントのこのような言葉は、自己と時間との親密な関係を見事に描き出している。しかし、このような自己の

見方あるいは自己と時間の関係は極めて近代的な考え方である。なぜなら自己を表象しようとすることは、なんとしても自己を自らのものにしよう、あるいは自己はすべての事柄の中心に位置すると考えることに由来する。これは人間を世界の中心に位置づけようとした近代の図式を端的に表わしている。

(3)、自己を中心に据えることの起源

アドルノとホルクハイマーは、彼等の著『啓蒙の弁証法』で自己を中心に据えることの起源を探ろうとする。啓蒙は神話と対をなす概念であり、神話が文字通り神を中心にした話であるのに対して、啓蒙は人間の悟性に訴えて世界を解釈しようとする立場である。悟性に訴えるのは、人間の内的な機能としての悟性を信じて、悟性は世界を正確に解釈しようのものであると考えるからである。

『啓蒙の弁証法』は、神話から啓蒙へと移り行きが行われたのは紀元前八世紀と考える。それはホメーロスの『オデュッセイア』が成立した時期である。『啓蒙の弁証法』は、『オデュッセイア』において語られていること、つまり海原を航海する船人たちをその甘美な歌声で誘惑するセイレーンと、その誘惑に抗してその魔界から脱出しようとする者たちとの戦いは、神話（セイレーン）とそこから脱出しようとする啓蒙（オデュッセウス一行）とのアレゴリーであると考ええる。セイレーンの誘惑に抗するための船上での一連の措置とは、セイレーンの歌声が聞こえなくなるところまで耳栓をして一心不乱に船を漕ぐことであり、オデュッセウスが歌声が聞こえなくなつたかどうかを知るために耳栓をとるときには自らの身体をマストに結わえ付けておくという措置である。「耳栓をして一心不乱に船を漕ぐ」ことは、まさに自我（自己）の維持・確立を示している。漕ぐことをやめれば再びセイレーン（神話）の餌食になってしまう。つまり自己集中が途切れてしまえば自己は消失してしまうという脅迫

によつてはじめて自己は持続的な存在を認められる。この脅迫は自我を持ち続けよう・失うまいとするかぎり、いつまでもなくならないものである。自我（自己）の持続（自己同一性）のためには、自己ではないものが必要がある。非自己としてのセイレーン（神話）が自己の持続を可能にしているのである。

神話（非自己）と啓蒙（自己）との関係が弁証法的なのである。つまり両者は相対的な関係にある。神話はすでに神話ではない啓蒙を含んでおり、また啓蒙はすでに神話的（非啓蒙的）であるのである。紀元前八世紀から現代まで続く啓蒙的在り方は簡単に神話に変じてしまうのである。というのも啓蒙が啓蒙たりうるためには非啓蒙的な神話が必要であるからである。啓蒙が三千年近く続いたからといって、啓蒙が神話を脱して完全なものなるわけではない。その証拠は、二十世紀中葉にわれわれはヒットラーの蛮行を経験してしまったことである。ヒットラーの一連の蛮行が「現代の神話」と言われたことはまさに上で述べた事情を言い当てている。

(4)、時間と自己との関係

人間にとって自己の持続（自己同一性）を確保するためには時間観念はどうしても必要なものであった。人間に自己意識があるということは、人間は時間観念をもっているということと同義である。

現在は確かに存在する。存在しなければそもそもこの私も存在しない。しかし、過去（すでにない）も未来（まだない）も、ない（現在ではない）ことにおいて変わりはない。すでに述べたように現在を知るためには、現在でないものを必要とする。それは現在ではないものとして過去でも未来でもよい。通常われわれは、過去はかつてあったものとして事実（確実なもの）であり、未来はまだないという可能性であるから不確実であると考えている。そう考えるのは、直線的時間観念を事実として信じている者の錯覚にすぎない。すでにないものはや

図 I

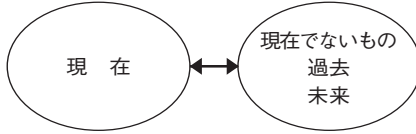


図 II

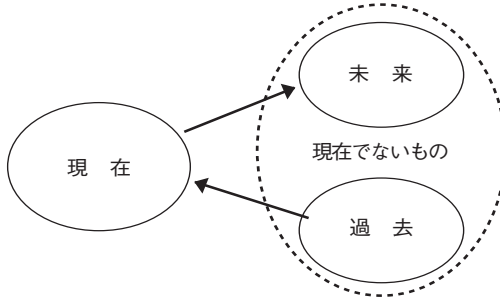
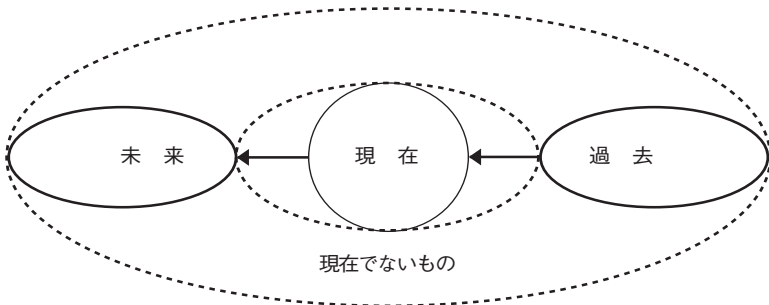


図 III



は「ない」ことにおいて、「かつてもなかった」と断定されてもよいのである。

図Ⅰが時間の原基的な在り方であり、アイマラ族の時間表象はこの図の中でわれわれと真逆の時間の空間的表象を行うのである。図Ⅱと図Ⅲとは、われわれの常識となっている時間の流れに沿って、図Ⅰの変容として描かれたものである。いずれにせよ現在以外の時間はすべて非現在のであるにすぎないのである。

この時間の在り方と、自己の在り方とはまったく同じ様相を呈する。ヘーゲルは『精神現象学』において自己の在り方を「自己意識」として語り出す。

「ところが今ここに、これまでの関係においては起こらなかったことが、生じている。つまり自らの真理と等しいという確信が生じている。というのは、この確信は自己自身を自分の対象としており、意識は自己自身にとって真であるからである。なるほどそこに他在も在ることは在る、つまり意識は区別を立てることは立てる。だが、それは、意識にとっては、同時に区別されてはいないようなものである。…自我は関係の内容であると同時に関係そのものである。自我は、他者に対して自我自身であると同時に、やはり自我に対して自我自身であるにすぎないようなこの他者をも包摂する」(『精神現象学』PhB.S.133f.)

「自己意識は、自己意識として運動である。ところが、この自己意識は、自己自身としての自己自身を、自己から区別するにすぎないために、そこに区別があるにしても、それはそのまま他在として廃棄されてしまっている。区別が現にあるのではない。自己意識は、△自我は自我である▽という動かない同語反復

にすぎないことになる。…自己意識の現象とその真理のこの対立は、だが、自己意識と自己自身との統一という真理だけを、その本質としている。この統一は、自己意識にとり本質的なものにならなければならぬ。すなわち、自己意識は、もともと欲求なのである」(S134f)。

ヘーゲルは自己意識という人間に固有な在り方を、詳細に説明する。つまり、人間は自分自身であろうと欲する(欲求する)。それはただ欲求されるだけであって、そこに決定的な理由は無い。『啓蒙の弁証法』で、セイレーンの魔界から脱出するためになぜ船人は一心不乱に櫂を漕ぐのかということのための理由は無い。ただ自分は自分で在りたいだけである。自己意識においては、自らの意識(自己)が、対象としての自己を区別しさらにまたそれらを統一するという「運動」が行われているのである。つまり一つの自己は、一つであることを確認するために、この自らのうちに別の自己(他者)を生み出しそれをもって区別を行う。一つの自己を否定するものに出来ないかぎり、そしてこの否定するものを廃棄することによってしか、一つの自己は自らが一つであることを確信できないのである。

すでに時間と自己との親近性について述べたが、上のような自己意識の在り方は、時間の流れの中で、現在を現在として把握するためには、現在ではない「非現在としての」過去・未来との戯れを現在には必要としているのである。自己意識も、自分であるために非自己(他者)との戯れを必要とするのである。

三、「伝統の創造」という総合研究テーマについて

伝法院院長である廣澤隆之は、われわれ真言宗智山派に生きる者に対して次のように語る。

「私たちは伝統を意識すればするほど、近代、とりわけ近代の学問と伝統との緊張関係（大概の場合には矛盾関係）を自らのうちに持たざるを得ない。そのような自分がどのように近代と密接な結びつきをししている現代社会で現代の言葉で真言密教を受けとめ、それを語ることができるのであるうか。

私たちが現代に対応する真言密教の教えを展開するとしても、その基礎づけのためには、すくなくとも思想的には、私たち自身のこのような伝統と近代を矛盾したままに背負い込んでいることを自覚し、その自覚から「真言密教の現代化」がとらえられなければならないであろう。そして、この自覚こそ、私が真言宗智山派の僧侶として生きている存在理由を確定するはずであるから、「真言密教の現代化」とはなによりも私を問うこと、その自覚の問題が根底にある」（廣澤隆之「課題としての仏教」予稿）。

この文が語らんとしていることは二つある。まず一つは、「近代の学問」と「近代以前の」伝統との矛盾的關係をわれわれ自らのうちでしっかりと意識しなければならぬということである。つまり、近代に染め抜かれた伝統を、どこまでが近代でありどこからがそうでないかをはっきりと意識する作業を行うことである。次には、現代を生きるわれわれがどのようにしたら伝統としての真言密教を語り得るのか、ということである。

「近代の学問」特に自然科学的思考を基盤にする学問は、すでにわれわれ現代人の血となり肉となつて、その絶対性をアプリアリに認められている。伝統としての真言密教は、近代の学問の絶対性に取り込まれてしまっている。この状況は、明治以来今日でも大して変つてはいない。われわれ現代人が、近代の学問の虜になつていて、ことを知るためには、自ら進んで近代ではない時代の思考枠、生活態度等を近代の枠という視点をはずして見みることである。この作業は、辛いものである。なぜなら、この作業を推し量るための基準も存在していなければ

ば、また賛同者もなかなか見つからないからである。しかし、だからといってこの作業を回避してしまうならば、近代も伝統も明確にはわからないままである。そのことを廣澤は、「私を問うこと」あるいは「自覚の問題」と言ったのである。レディーメイドな過去や未来があるのではない。それらは各自が自らの現在を確立するために創り出す「現在の他者」であるにすぎないからである。

「伝統の創造」とは、伝統を創造することではない。それほど近代は、今までの歴史の中において飛び抜けて良い時代であるわけではない。伝統は過去のことであり、創造はこれから造り出していくという意味で可能性を言う未来のことである。すると「伝統の創造」とは、「過去の未来」あるいは「過去の未来」ということになるであろう。するとこの言葉は形容矛盾の言葉であり、まったく内容のない表現であることになってしまうであろう。すでに見たように、アイマラ族の時間の空間的表象はわれわれのそれと真逆ものであった。つまり、過去と未来は、非現在として現在の他者である。そのかぎりこれらは、不確定で仮構されたものであるにすぎないのである。過去と未来は、現在の他者たろうとして乱舞する。「伝統の創造」ということからすれば、伝統（過去）と創造（未来）とは、現在のために乱舞し戯れる。

現在（現実）を真にそうあらしめるためには、真の他者を真に作り出さなければならぬ。廣澤が「私を問うこと」あるいは「自覚の問題」と語った背後には、真の他者を見つげるために、われわれははじめてこの世界にやって来た者であるかのように自らを問わなければならないということが言われている。

他者をしっかり定立・定位すること（過去と未来の乱舞の結果として）が、同時に現在を確実に把握することになる。したがって現在に迎合した他者としての過去・未来しか定立し得ないならば、現在すらもきわめて不

安定なものとしてしか把握できないであろう。

「伝統の創造」とは、伝統を創造するということだけに限定されてはならない。「伝統と創造」であれば、伝統と創造とが分離されてしまつて、つまり過去と未来とが常識にしたがつて分離されてしまつて、伝統を取り入れて創造のための力とするといった平板な意味しかもたなくなつてしまふ。「伝統の創造」とは、「伝統という創造」の意味（「の」は同格の「の」）であり、伝統を過去、創造を未来と言ひ換えるならば、「伝統の創造」とは、空想的未来ではなく過去の未来であり、すなわち過去と未来とがともに現在のために相互に関係しあつて乱舞しているさまを表しているのである。

伝統の創造とは、現代（現在）を知るために、真の他者を見出さんとするスローガンと理解されなければならぬであろう。

〈キーワード〉 時間、自我、弁証法