

研究ノート

ティリッヒの歴史理解

『組織神学』三巻第五部における歴史の成立を巡って

鬼頭葉子

はじめに

筆者は先に、ティリッヒと哲学者ヤスパースの実存概念・宗教概念の比較論考を行った⁽¹⁾。ヤスパースに従えば宗教のメルクマールの一つに、共同体による信仰内容の保証、その保証する信仰内容への恭順が要求されるという点が挙げられた⁽²⁾。また暗号によって知られる超越者への「哲学的信仰」は、ティリッヒの如く終末において神が非象徴的に語られうる可能性を前提としない。共同体によって受容され維持される宗教、「神の国」という最終帰結を前提とする歴史観など、信仰の包括的・普遍的性格は、非信仰者や伝統的な象徴に意味を見出さなくなった人々にとって、受け入れ難いものとなりはしないだろうか。またこれらの観点はティリッヒ/ヤスパース両者が互いに相容れなさを明確に示す地点でもある。ティリッヒはこれらの問題をいかに解明しうるのだろうか。筆者はこのような問題意識に基づいて、『組織神学』三巻第五部で扱われる「歴史と神の国」の記述に依拠し、ティリッヒの歴史観を分析する。この記述において「歴史」の概念はどのように形成され位置づけられるのか。そしてその歴史観の特性とは何だろうか。以上の問いに立ち、本論考では晩年期ティリッヒにおける歴史の問題の発端部分を探りたい。

1 歴史的次元 / 歴史の成立

『組織神学』第三巻第四部では生の諸次元の分析が中心になされるが、歴史そのものが問題とされる前提として、諸次元における歴史的次元についてはどのような規定がなされていただろうか。ティリッヒの「生の多次元的一統」の表象における歴史的次元とは、無機的・有機的・心理的・精神の諸次元を前提とした上で成立する「最も包括的な次元」である、とされる(Tillich[1963a],p.297)。ここでいわれる「包括的」(embracing)の意とは、まずは上述の如く、他の諸次元の成立をみた上で想定されうるというものである。加えて、社会的関連における生

の機能は、歴史の次元の脈絡において論じられなければならない (Tillich[1963a],p.41) といわれるように、歴史的次元が優勢である領域は、人間の社会的性格・共同性が現実化した形の共同体における生の領域である。個人の生をさらに包括する、共同体における生の機能の分析が行われるべき次元であるという意でも、歴史的次元は包括的次元といわれる。また「他の何かあるものを前提とし、それに何かを付加するものはより豊かである」(Tillich[1963a],p.17) といわれるように、異なる次元の間に価値評価は存在する。歴史的次元は諸条件を前提とした上、先行する次元に新たなものをつけ加えるため、現段階(さらに新たな次元が登場しない限り)では最高位の次元とみなされる。

「生の多次元の統一」の観点からすれば、歴史的次元もまた生のすべての領域に可能的に存在することになる⁽³⁾。しかし歴史的次元が本来の意味を持つのは人間の歴史においてのみであり、歴史的次元は人間の歴史において完全に現実化するとティリッヒは指摘する。例えば植物の出生から生長、衰退へと至る時間的過程も、水平的に方向付けられているという点で、歴史的次元を予期的な仕方ではあるが実現してはいるが成達はしていないという。動植物の生成や進化、宇宙の発展はあくまで予期的に実現された歴史的次元であり、人間の歴史あるいは固有の歴史(history proper)のアナロジーにとどまる。前後関係を持つ時間という観点においては人間の歴史と特性を共有するとはいえ、このような歴史的次元は本来の意味を持たない。つまりある植物の個体の出生から消滅の過程が、植物そのものにとって意味を持つわけではないように、そこに何らかの意味を見出すのは人間の側である。ここでいう意味とは「何ものかにとっての」意味であり、したがって人間にとっての意味、人間の歴史意識が問題となるのである。ここでは人間の優位性と並んで、自然も含めた宇宙全体に内在するテロスという二つの観点が共に押さえられている。「精神のないところには本来の歴史は存在しない」というように、歴史的次元は精神の次元すなわち人格的・社会的次元を前提とし、精神の担い手たる人間の歴史によって実現すると捉えられる。以上のように歴史的次元と人間の歴史は区別されるが、両者を区別する点は端的にどこにあるか。それでは次に、人間固有の歴史の特徴とされるものについて確認しておこう。

人間の歴史については、四つの特徴が挙げられる (ibid.,pp.302-306)。一、目的(purpose)を持った行為の存在のみが出来事(event)を歴史的(historical)ならしめること。二、人間が目的を設定する限りにおいて状況から自由であるということ。三、新しいものが生み出され、固有の歴史における新しいものは、意味または価値に関係づけられていること。四、何か独自の出来事に意義がありうる(significant)所以は、以下の諸条件にあること。すなわち人間または生にとって普遍的な(universal)本質的可能性の表現が、独自の仕方で(particular)表されており、歴史の目標(end)に向かう発展における諸瞬間を代表している(= teleological)という諸条件。これらは、本来「歴史的」であるとはどのようなことを示す特徴であり、人間の自由に由来する主観的要素と、所与の状況に由来する客観的要素という歴史の二重構造を説明した文脈にお

いて記述されている。ティリッヒのいうこれら特徴については、以下その意味されるところを個々に分析する必要がある。

(1) 出来事(event)と歴史意識

最初に、歴史的出来事(historical event)の意味するところについて検討してみる。過去に起こったこと(happening)は、かつて何かがあったことを証拠立てる証言・資料・遺物等の痕跡によってその存在が知られる。起こったこと(happening)は、時間的には歴史意識に先行する。過去に何かが起こったであろうこと(実際にはなかった、ということが探求の結果明らかになる場合もある。)が、過去を歴史として意識したり、歴史として記述したりすることを成立せしめるようになる。が同時に、歴史意識は出来事(event)に認識論的に先行する。つまり過去の何かを歴史として認識する歴史意識によって、過去に起こったであろうことのいくつかが歴史的出来事(event)として取り上げられ、起こったこと(happening)は出来事(event)へと変えられるのである。「厳密に言えば、同一の状況が、歴史的生起(occurrence)と、歴史的出来事(event)としてのそれらの認識の両方を生み出すというべきだろう (Tillich[1963a],p.300) 」したがってティリッヒによれば、歴史は「主観的 客観的要素の結合」「事実(fact)と解釈の合併」(ibid.,p.302) と位置づけられる。歴史の主観的要素とは、人間にとって重要であるものとみなされた部分を指すといえるだろう。

では前述の歴史意識とは、どのように形成されるのか。ティリッヒによれば歴史意識は、伝統において「記憶の一連」として自らを表現する、という。そして伝統とは「記憶された出来事の偶然的想起ではなく、伝統を受け入れ担う者にとって、意義が獲得された出来事の想起 (ibid.,p.300) 」である。「伝統は歴史的報告と象徴的解釈とを統合する」「伝統は、事実を象徴的に解釈することによって、意義ある出来事を心に伝える (ibid.,p.301) 」このように歴史意識は、種々の生起を、個人にとってというよりむしろ集団の生にとって重要であるかどうかによって判断し選択する。集団の生にとって、意義ある出来事として記憶され維持されるのが伝統である。そして意義ある出来事は集団の生にとっての象徴ともみなされうるのである。さらにティリッヒは、歴史の記述者について、その者は時代の文脈に立つというだけでなく、記憶と伝統を分かち合う集団の生の文脈に属すると指摘している。個人は集団における生を回避することはできない。集団における生は人間の社会的機能に由来するものであり、個人は集団との関連において歴史とかがわかることになる。

ここで人間の歴史が示す諸特徴に立ち戻るなら、まず出来事が歴史的出来事でありうるためには⁽⁴⁾、歴史的出来事における主観的要素でありまた決定的要素でもあるような、人間の設定する目的(purpose) が不可欠となる (ibid.,p.302) 。ここで目的を持つとは、人間の行為において何事が志向されることであり、そのことによって、本能に基づく行動や所与の環境による規定といった客観的要素から自由であるような性質を獲得しうる。ある歴史的状況が、それ

に続く歴史的状況を必然的に決定づけたり導き出したりするような決定論は、人間の自由ゆえ回避されることになる。前述した人間の歴史が示す一、二の特徴について、その内容は以上の論述において確認できたであろう。

(2) 意味について

続いて三、四の特徴について、その内容を確認する。予期的な仕方で見られる歴史的次元の下、生物の進化における新種などは新しいものではある。これに対し、人間の歴史において新しいとよばれるものは、意味または価値にかかわるとされる。「なるほど新しい種は独自である。しかし問題は、それが絶対的の意味を具現化するという意味での重要な独自性をもつかどうかということである (Tillich[1963a],p.305)。」ここでいう絶対的の語は、「その妥当性が評価する主体から独立していること (ibid.,p.303)」、すなわち個別の主観のみに限定した価値ではなく、社会的な人格や共同体によって妥当性の判断がなされる客観的評価のことを意味するといわれている。したがって「意味」とみなされているものは、社会・共同体においてその重要性が共有されることが成立条件となり、「新しいもの」が生じるとは、意味の共有されるものが表現されることなのである。また逆に意味が共有されることが共同体の成立要件でもあろう。自分にとっての象徴が他者にとっても象徴として受容されるならば、自己とそれらの他者は同じ共同体に属しているのである。そして、それぞれの時代状況において表現の仕方は異なるにせよ、時代固有の仕方、意味は「新しく」表される。ここで「意味」と「価値」の語の示す内容について違いがあるのか、という疑問が生じるだろう。ティリッヒ自身は、存在の構造を踏まえることなく規範の妥当性を確立しようと試みるような価値論⁽⁵⁾を退ける (ibid.,p.29)。それゆえに「意味」の語は「価値」に対し優先して用いられる。しかしそれ以外には「価値」と「意味」とに明確な差異を設定してはいないと思われる。先述した「意義がある」「重要である」という表現も、歴史意識・歴史的出来事の成立についての記述に関しては、その表す内容は大差がないと考えられる (ibid.,pp.303-304)。

また、意味における生とは、「精神の機能によって決定された生であり、精神の機能を支配する規範や原理によって決定された生」(ibid.,p.303)である。生物としての存在また自己意識を持つ存在としての人間(有機的次元・心理学的次元)は、精神の次元において人格として自己を確立する。この精神の次元においては、精神が自ら規範に従うことによって、生物的・心理学的運命すなわち所与の状況から自由となると捉えられる。精神が従う規範がどこから生じるかについては、以下のように述べられている。「人間とその世界における本質的あるいは可能的なものは、精神の次元における生にとっての規範が引き出される源泉である(ibid.,pp.28-30)。」しかし本質的また可能的なものは、実存の条件下にある実際の生にあっては、本質・実存の混合である生における「両義的顕示」とおして知られるのみであるため、規範は冒険また賭けの性格を逃れえない (ibid.)。このような規範や価値が、賭けの要素を含みつつ選択され表現

されること、それがまた意味ある生を形成するといえよう⁽⁶⁾。

さらに四の特徴について、歴史における独自の出来事が意義あるものとされるためには、人間または生の本質的可能性の表現が独自の仕方では表されており、歴史の目標(end)に向かう発展における諸瞬間を代表していなければならなかった。「本質的可能性」とは、上述した生の規範・価値の謂いであろう。それが個々の状況に即した仕方では表現される。すなわち、状況に即した独自の仕方では表現されるものでなかったとしたら、以前の時代において体現された価値・規範・原理などは単に「劣っている」ものとなり、現在に近ければ近いほど「より優れた」表現であることになる。とすれば進歩史観の観点を免れ得ないことになり、このような事態はティリッヒの意図するところではない。また、理念の実現に向かう過程にあっては個々の状況は固有の意味を持たないとする、ヘーゲル歴史観とも異なる道が目指されている。すなわち個別の状況の独自性と全体の統合性を両立させようとするトレルチの試みを、ティリッヒもまた継承しているといえる。特徴の一でいわれるような、人間の自由を証する目的(purpose)とは異なる、目標(end)に向かってカイロスが表されていることを踏まえて、各時代における出来事は重要なものと認識されるのである。

2 歴史の担い手としての共同体

(1) 共同体

本章では、ティリッヒのいう以上のような歴史の性質を概観した上で、具体的に歴史を担う存在について見ておこう。すでに述べたが、共同体における生の過程は歴史的次元の下で記述される。歴史の直接の担い手は共同体であり、個人は間接的担い手にすぎないといわれる(Tillich[1963a],p.308)。それではなぜ個人は直接歴史を担えないものとされるのだろうか。

まず先に、歴史を担う集団を成立させようものについて、ティリッヒのいうところを見てみよう。歴史的集団は「中心化された力」を持つことによって成立する(ibid.)。この中心化された力は内的また外的な二方向に向かっており、一つは集団内に対して、諸個人を集団に統合しておくことを目指すものであり、もう一つは他の同様の中心化された力を持つ集団との競合の中で力を維持することを目指すものである。前者については集団内での法付与・執行・強制を行いうる権力が必須であり、後者の目的のためには他集団との関わりにおいて自らを維持しう軍勢力・経済力等の手段が必須となる。個々人の単なる集合ではない「力の構造」を持つような集団、端的には「国家」がこれら条件を満たすとティリッヒはいう(Tillich[1954],p627)。「歴史的集団は諸個人の共同体である。歴史的集団は、それを形成する個人の上(above)にあたり、横に並んだり(alongside)するものではない。歴史的集団は、これら個人の社会的機能の産物であり、個人から部分的に独立した構造を生み出す(ibid.,p.312)」といわれる。集団があたかも一人の人格であるかのようにみなすこと、つまり集団の擬人化はできない⁽⁷⁾。集団

は「力の構造」を持ち、集団の決断は代表者たる為政者や支配集団によってなされる。個人の如く、人格的中心がその人の中心であり、なおかつ決断をなし行為する中心であるという事態とは異なる（Tillich[1954],pp.626-626）。権威や権力の座は、アナロジーによってのみ集団の中心とよばれるにすぎない（Tillich[1963a],p.78）。

さらに集団を成立せしめる力は政治的権力のみにとどまらず、「集団の生を表現するもの」である理念や象徴（Tillich[1954],p.629）また召命意識（例えばローマ帝国が体現するという法や、アメリカが体現するというデモクラシー等）の力によって、集団は決定されている（Tillich[1963a],pp.310-311）。ここで、ティリッヒのいう歴史の成立が再び想起されよう。伝統において表現される歴史意識によって、意義ある出来事が認識されることはすでに確認した。過去の何かが、集団の生にとっての重要性ゆえに歴史となるという事態からすれば、個人が集団との関わりなくして個別に歴史を形成することはあり得ず、個人は歴史の担い手ではない、という帰結に至るのだと思われる。個人が歴史の間接的担い手であるという意は、端的に「個人は歴史を担う集団との関係においてのみ、歴史の担い手である」と言い換えられてもいる（Tillich[1963a],p.312）。「歴史を担う集団との関係においてのみ」というフレーズの意味するところは、歴史の成立過程を考慮するならば、その意味するところは明確であろう。

（２）集団と歴史の両義性

ティリッヒのいう歴史の成立また歴史を担うものについて概観してきたが、最終的に歴史の意味の答えとして与えられているのは「神の国」である、とされる。社会的集団の両義性を克服するものとして、「神の国」は想定されている。「歴史は自らの究極目標に向かって前進しつつ絶えず有限な目標を実現し、そうすることによってその究極目標を達成したり、破壊したりする。歴史の実存のあらゆる両義性はこの根本的両義性の形体である（Tillich[1963a],p.339）」本来歴史の両義性とは、このような最終的な目標の断片的実現と破壊によって表される。が歴史の次元においてもまた、生の過程における三機能（自己統合・自己創造・自己超越）に従って歴史過程が記述され、また各機能について両義性が記述される。

まず歴史的自己統合の両義性として挙げられるのは、帝国の両義性である。「帝国」の表現は統合へ向かおうとする人間の努力を示すものではあるが、実際には両義的に現れる。「帝国形成の崩壊し、破壊し、世俗化させる側面は、その統一させ、創造し、昇華⁽⁸⁾する側面とは、同様に明らか（ibid.,p.340）」であるからである。続いて歴史的自己創造の両義性とは、革命と反動によるものである。本来、歴史の偉大さは新しいものへと進む創造性にあるが、古いものと新しいものの対立においては、それぞれが自身の絶対的な正しさを主張して相手を全く否定しようとするという（ibid.,p.343）（新しい制度や価値を代表する者は、古い制度や価値を代表する者が解決してきた結果を評価しようとせず、古いものの代表者は、新しいものの代表者の創造性を認めようとしない。）新旧両者の衝突の結果、革命と反動の過程は、破壊的闘争を生

み出す可能性がある。最後に歴史的自己超越の両義性は、究極的なものへ向かおうとするあまり、歴史の目標を実際に代表すると主張する集団間の衝突が生じるという(*ibid.*,pp.344-345)。歴史がそれに向かって進む究極的なものを、現実にも目の当たりにしているという想念のもとで、現状の自己絶対化や、宗教的・疑似宗教的象徴と究極的なものの同一視するユートピア(そこにおいて生の両義性が克服されている歴史の段階)に行き着くことになってしまうのである。

簡単に概観したように、歴史において露わとなる両義性の克服は、歴史の意味への答えにおいて可能性が示唆される。この「答え」は歴史の内における、また歴史を超えた「神の国」である。歴史内の意は、神の国が「歴史の動態に関与している」こと、歴史超越的の意は、「歴史の動態の両義性に含まれている問いに答える」ということである(*Tillich*[1963a],p.357)。歴史は個人を超えて人間全体に関わる問題であり、歴史の意味の問いは包括的・普遍的なものであるようにも思われる。が、歴史は文脈を異にする各個別の集団によって担われており、意義を共有しない集団は互いに同じ歴史は持ち得ないことになる。しかし意義があるとされたものの内容自体は違えども、人間が何らかの意義を付与してしまうことは共通と捉えられているように筆者には思われる。歴史の意味を問うことは、「歴史はいかなる仕方で我々の究極的関心に影響するのか?」という問いなのである(*Tillich*[1963a],p.349)。最終的な歴史全体の目標が実現されたり、歴史の両義性が克服されたりする場合は、歴史内には存在しえない。すなわち、「普遍的進歩という法則は、神的摂理の宗教的象徴が世俗化され歪曲された形体である(*Tillich*[1963a],p.328)」レーヴィットも指摘する「近代歴史観におけるキリスト教神学の世俗化」の問題は⁽⁹⁾、ティリッヒにおいては回避される。両義性の克服は超越的な神の国へと集約されるため、他の集団(他の宗教)にとっても普遍的でありうる可能性をティリッヒは想定したのである。

しかしながら歴史が問題にならない場合、例えば歴史の問題をすでに超越してしまっている宗教(仏教等)にとって、「神の国」の象徴は意味がないことになる。ティリッヒによる諸宗教の類型に従えば、キリスト教の目指すところは、神の国において全ての事柄が成就することであり、仏教の目指すものは涅槃における全ての事物の合一である(*Tillich*[1963b],pp.313-317)。とはいえ、ある宗教と他宗教との関係が単なる棲み分けではなく何らかの接点や関わりをもつ可能性があるのかどうかという問題は残るであろう。ティリッヒの立場によれば対話は続く。異なるテロスを持つことを認識した上で、他宗教において顕著にみられる要素を、実は自らも持ってあり、一つの宗教が自らの顕著な特色である要素と共に、自己に顕著ではない要素を包含することは聖なるものの本質にかなうのではないかと、との問いにより新たな対話が始まる(*ibid.*,p.314)。「神の国」の象徴においては、前方へ向かう力、社会を改変する力と同時に、垂直的体験(神秘主義的合一やカトリック的 sacrament 等)の力があり、また仏教にも歴史を問題にせざるを得ない状況(日本におけるデモクラシーの受容等)が生じる場合があることをティリッヒは例示している。「神の国」「涅槃」の象徴が、それぞれ具体的独自性を持ち、象

徴として表現する内容が異なることは確かである。しかし人が事象に何らかの意味を付与せざるをえないこと、また共同体との関わりにおいて何らかの意味に捉えられていることを考えるならば、歴史を問題にすることの普遍性は語りうるのではないだろうか。

む す び

最後に、「内的かつ超越的な神の国」の象徴においてティリッヒが目指したものは何だろうか。まず、歴史の両義性の分析から、歴史内的にとどまるのみの「神の国」は退けられる。一方で歴史の両義性・生の両義性が克服されねばならないという理由から、超越的な神の国が要請される。両義性が克服される必要が本当にあるのか、と反論があるかもしれない。が内的かつ超越的な神の国という視点は、歴史を記述した歴史において行為するための未来からの牽引力を想定しており、ティリッヒにとっては社会的無関心や歴史相対主義に対抗するものであったのではないだろうか。また全体主義とそこから生じた暴力等の悲劇に対して、それらを克服したいという意志が示されたものとも捉えることができよう。

一見ティリッヒの歴史観は、未来の最終的な目標へと向かう未来志向の歴史観であるようにも思われる。過去そのものとしては当然認識できないが、過去はどのように生きているのか。過去は、個人が依って立つ集団の象徴や伝統にとって意義あるものとみなされることで生かされている。そして前方にある未来の目標の断片的成就に向けて、現在においていかに歴史において行為するかが問われる。「意味」から取りこぼされるものをどう捉える可能性があるのか、という新たな問いは浮上してくるものの、ティリッヒにおいて過去・現在・未来は、人格としての自己と他者が共有する意味という観点で結びつけられていることは確認できたであろう。

註

- (1) 拙論「ティリッヒとヤスパース—「実存」と「宗教」概念について—」『ティリッヒ研究』（現代キリスト教思想研究会）第5号、2002年9月、87-100頁所収
- (2) Jaspers, K. *Philosophie*, 3 Bde., 1932, 4. Aufl., Berlin/Heidelberg, 1973, S. 296
Der philosophische Glaube, 1948, München, 2. Aufl., 1951, S. 62, 65
- (3) ティリッヒのいう「存在する」という事態には、可能的(potential)様態と現実的(actual)様態の二つがある。歴史的次元は、それ以前の次元において可能的には常に実在する。そして現実化を可能にせしめる条件、つまりそれ以前の次元の実現によって現実的存在となる。(Tillich[1963a], pp. 11-12, 15-16)
- (4) ティリッヒは出来事(event)という際、概ね「歴史的な」出来事(historical event)として記述している。単に過去に起こったこと(happening)に対し、出来事(event)には、集団の生にとって意義がある

かどうかという重要性の観点が付与されているという両者の差異がある。historical event の内容とは、何かがおこったという客観的要素と、意義があるか否かという主観的要素との結合なのである。ここでの event を historical ならしめる、という記述では、event の語の表す内容が当初の定義とはずれるようにも思われるが、文脈の相違として捉えられるかもしれない。つまりこの文脈では同様の主観的・客観的両要素の構造が「歴史的出来事」の名に値する全ての生起に見いだせることを記述している。「歴史的」という時、「意義」という主観的要素は不可欠であるが、ここではその主観的要素が「人間の設定する目的」として捉えられている。

- (5) ティリッヒによれば、精神が従うべき規範の源泉がどこから生じるかという問いに対して、プラグマティズム的・価値論的・存在論的答えがある。プラグマティズム的答えは、生のある特定の表現が生全体に対する規範となりうるか、という疑問を解明できない。価値論的答えは、ある価値が社会を統制すると主張しうる根拠や、そのような価値が生にとって適切なのか、といった問いを説明できない。存在論的答えにおいては、規範の源泉は存在の本質的性格に由来するが、生の両義性ゆえに、具体的状況に対する規範の適用には、賭けの要素が不可避となる、といわれる。
- (6) この議論は、歴史内で創造された新しいものや肯定的なものが最終的に高揚されること、神の国に対して断片的に貢献し、本質的存在に何かを付与するという「本質化」の概念と連関すると思われる。
- (7) 「集団を擬人化する欺瞞」に関しては、「<地上の平和>について」(On 'Peace on Earth' 1965, in *Theology of Peace*, 1990) においても、集団に対して、個人に対するのと同様の基準で道徳法則に従うよう要請することの誤謬が論じられている (Tillich[1990],p.177)。「愛、力、正義」にも同様の指摘がある。「社会集団の力を代表する人々は、代表する(representative)中心ではあるが、実際の(actual)中心ではない(Tillich[1954],pp.626-626)。」集団は、人格のように決断を下すことを可能にする中心を持たない。
- (8) 「昇華する」(sublimate)の語は、「世俗化する」(profane)と対にならないようにも思われるが、ティリッヒは「世俗化」(profanization)の語を「生の自己超越に抵抗するもの」として対峙させている (Tillich[1963a],p.87)。(生の自己超越が「歪曲」されたものは、デーモン的なものである。)自己の有限性(運命)を超え、究極的で無限なものに向かって垂直的方向に尽力する(自由)ような「生の自己超越」は、偉大なもの(greatness)や尊厳(dignity)を実現する可能性すなわち「昇華」の側面を持つ一方、卑小さに陥る「世俗化」の側面をも持つ。生は両義的にしか自己を超越することができない。
- (9) レーヴィットは、近代歴史意識の由来はキリスト教的であるが、帰結は非キリスト教的であることを指摘する。終末論的観点における「目的の成就」という要素は本来彼岸的なものであったが、それがこの世の生活、この世の歴史内におけるものに変えられたという。

Löwith, K. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953, Sämtliche Schriften 2,

J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1983, S.211

(きとう・ようこ 京都大学大学院文学研究科修士課程)

