

パーヴェル・フロレンスキイのプラトン論

身体、視覚、美とのかかわりをめぐって

貝澤 哉

はじめに

本稿の目的は、ロシアの宗教思想家パーヴェル・フロレンスキイ(1882-1937)によるプラトン論を検討しながら、彼の思想のなかでプラトン哲学がもつ意義を考察し、そのプラトン受容の特質を解明することにある。

フロレンスキイは生前に二つのプラトン論、あるいはプラトニズム論といえるいずれも重要な論攷『イデアリズムの全人類的根源』(1909)、『イデアリズムの意味』(1914)を発表している。もともと、モスクワ神学大学で教鞭を取りはじめた1908年から1918年にいたるまで、彼は古典古代哲学史講義を担当しており、二つのプラトン論もそうした講義の成果の一部だったわけだが、フロレンスキイはまた、その主著『真理の柱と基礎』(1914)や『イコノスタシス』(1921-22 執筆)などにおいても頻繁にプラトンを参照しており、のちに詳述するように、彼にとって古典古代哲学のなかでもとりわけプラトンが重要な存在であったことは疑う余地がない。

だがそれにしても、フロレンスキイにとってプラトンのなかがそれほど重要だったのだろうか。注目しなければならないのは、彼がプラトンのイデア論を、一貫して非合理性や身体性、生命の運動や美的な創造の具体的経験・出来事のなかでとらえようとしたことである。プラトンのイデア論が一般的には形而上学つまり^{メタフィジカル}超身体的な哲学の源流とされてきたことを考えれば、こうしたプラトン理解はきわめて意表をつく新鮮なものだったといえる。たとえばアレクセイ・ローセフは、フロレンスキイのプラトン理解のこれまでにない斬新さを指摘してつぎのように述べている。

最後にもう一人の著者がおり、今度はというともうロシア人なのだが、彼が提示したプラトニズムの基本理念は、その深さと繊細さにおいて、プラトンにかんして私がかつて読んだものすべてを凌駕している。それは、P.A. フロレンスキイである。

彼の名は、世界哲学史全体においてプラトン理解の基本的な諸段階を刻んだ五、六人の名前と肩を並べて呼ばれるべきである。[...] フロレンスキイがプラトニズム理解のなかに持ち込んだ新しいもの、それは顔貌 лик と名の魔術性についての教えである。プラトンのイデアは表現的なものであり、それは特定の生きた顔立ちを持っている。[...]

フロレンスキイの理解は真の意味で神話的であり、完全な意味で魔術的理解と呼べるものである。なぜならフロレンスキイ以前にプラトニズムのもっともあざやかで価値ある基本理念を示したヘーゲルもナトルプも、独立した神話としての、人格の顔立ちとしてのアイデアにまでは到達しなかったのであり、神話の論理的構造——最大のものではあるが——を提示したにすぎない。[...] 神話のシンボリック・魔術的本性——これこそ、プラトニズムの秘密を解き明かそうとしてきたさまざまな歴史・哲学的学説の世界的宝庫のなかに、フロレンスキイがもたらした、真に斬新で、ほとんど前代未聞のものなのである¹。[強調原著者]

フロレンスキイにとって重要だったのは、アイデアの形而上学的・観念的性格ではなく、むしろそのきわめて具体的な「表現」としての生きた身体性・人格性（顔立ち、名）や非合理性（魔術的本性）なのである。そしてフロレンスキイのこのような着眼点の斬新さは、彼自身の探求の核心に深くかかわっており、その正教神学思想にとってきわめて重要な鍵となるだけでなく、存在や身体にかんするより広い領域にもあらたな光を投げかけているといえよう。そこで本稿では、『イデアリズムの全人類の根源』や『イデアリズムの意味』などの著作を中心に、フロレンスキイのプラトン理解の特徴とその意味を、とくに人格性や身体性とのかかわりに着目しながら検討してゆく。

1. 『イデアリズムの全人類の根源』におけるプラトン理解の特異性

1-1. 「魔術」としてのプラトニズム

フロレンスキイの思想におけるプラトンあるいはプラトニズムの重要性は以前からくりかえし指摘されてきた。ベルジャーエフはかつてフロレンスキイを「独特のプラトン主義者」と呼んだ²、ニコライ・ロスキイも、その『ロシア哲学史』でフロレンスキイとプラトンの関係に多くの紙数を割いている³。またフロロフスキイは、フロレンスキイがあまりにプラトニズム的でありすぎ、キリスト教から逸脱しているとすら考えていた⁴。今日でも、フロレンスキイの思想とプラトンとの深いつながりは研究者にとって大きなテーマとなっている⁵。

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930. С. 680. (Цит. по кн.: Флоренский П. Сочинения. Т. 3 (2). М., 1999. С. 517.) ローゼフはみずからをフロレンスキイの弟子と自認しており、彼の人格論や言語論にはフロレンスキイとの共通性が色濃く見られる。ローゼフの人格概念については、本論集所収の論攷、大須賀史和「ローゼフとプラトン主義：『神話の弁証法』における概念構成をめぐって」（97-123頁）を参照。

² Бердяев Н. Самопознание. М., 1991. С. 161.

³ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 228-247.

⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 497.

⁵ たとえば、Сергеев А.М. К проблеме сущности сознания в концепции П.А.Флоренского // П.А.Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989. С. 39-40; Тихолаз А. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX - начала XX веков. Киев,

もちろん、プラトンあるいはプラトニズムはひとりフロレンスキイにとってのみ重要だったわけではない。ネザーコットが論じているように、もともとロシア宗教思想にとってプラトン主義はとりわけ大きな意義を有しており、ロシアの神学大学ではとくにプラトンはカント主義への対抗上重視されていた。その意味でまさにフロレンスキイもこのようなロシアの神学・宗教哲学的伝統のよき継承者だったのであり、そのことは、1908年9月、彼がモスクワ神学大学採用に向けておこなった二つの試験講義の題名（『イデアリズムの全人類的根源』（プラトン論）および『インマヌエル・カントの宇宙論的アンチノミー』）からもあきらかであろう⁶。フロレンスキイが意図的にこのテーマを選んだことは、このカント講義の冒頭で彼がプラトンとカントをヨーロッパ思想の二つの分水嶺としてはっきり対比していることから疑う余地はない⁷。

しかし注意すべきなのは、こうした正教神学の伝統に照らしてもなお、フロレンスキイのプラトン理解がその特異性においてやはり際立っていることである。たとえば先述の1908年の試験講義を活字化した『イデアリズムの全人類的根源』の冒頭において、彼は「プラトニズムはどこから来たか」と問うのだが、しかし、「ソクラテスの類概念をプラトンが採りあげて形而上学的本質に変えた」といった哲学史的な回答を拒否し、彼はその根源が「魔術」^{マジック}「オカルティズム」にあると断言するのである。

それにしても、「プラトニズムはどこから来たか」という問いによって問われるのは、その発生を条件付けた歴史的影響やつながりはどのようなものかということではまったくない。[...]しかし「どこから」という問いには別の意味もある。つまり「どんな意識の素地からなのか。こうした素地はそれがもともと持っている荒々しさでもってどこに姿をあらわすのか。どこでそれらは鮮やかさを増すのか」。

もしみなさんがこうした問題設定に賛同されるなら、私の答えは短く簡素なものだ。「魔術」——これこそが、プラトン問題を解く唯一の言葉である。あるいはより今風の言葉をお望みなら、それは「オカルティズム」となるだろう⁸。[強調原著者]

フロレンスキイにとってプラトンはたんに「キリスト教以前のキリスト教徒」であるだけではない。それは「全人類的信仰」の土壌なのであり、そこにこそプラトンの「永遠性」

2003. C. 201-235. などを参照。

⁶ Frances Nethercott, *Russia's Plato: Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840-1930)* (Aldershot, Burlington, Singapore, Sydney: Ashgate Publishing, 2000), pp. 76-82.

⁷ *Флоренский П.А. Сочинения. Т. 2. М., 1996. С. 3.* カントとプラトンの対比はフロレンスキイの著作に広く見られるものである。たとえば、*Флоренский П.А. Иконостас. М., 1994. С. 56.* では、カントのイリュージョン的な現象にたいしてプラトンの「現実の開示」としての現象が対置されている。

⁸ *Флоренский П.А. Сочинения. Т. 3 (2). С. 147.*

がある。というのも「プラトンは学校的哲学ではなく、民衆の魂の花」だからだ⁹。フロレンスキイがプラトンを主題化するのは、あきらかにそれが、キリスト教神学思想の狭い枠組みをも超えて、世界の存在の根源的なありかたに触れうるような問題を孕んでいるからなのである。フロレンスキイの非キリスト教的性格や、魔術・オカルトへの後退を批判するとき、フロロフスキイが標的としていたのもまさにこのような考え方であろう。

1-2. アイデアを内包するものとしての「人格性」と「名」

だが、それではここでフロレンスキイが言う「魔術」とはどのようなものであり、またなぜそれが「全人类的」なプラトンのアイデアと結びつくのだろうか。

忘れてはならないのは、ここで彼の言う「魔術」とは、究極的には言葉、そして名にかかわるものであるということだ。フロレンスキイによれば、民衆的な世界観のなかでは「すべての自然が賦活されており、すべてが生きて」いて、「物のエネルギーは他の物のなかに流れ込み、ひとつひとつがすべてのなかに、すべてがひとつひとつのなかに生きている」し、また「すべての物がおたがいを見ており、無数におたがいを反映している」のだが、じつは世界のこうしたありかたの基底にあるのは「名」なのだと彼は主張する。

それは、無数の存在——森の精たち、野の精たち、家霊たち、乾燥小屋の精たち、納屋の精たち、水の精たち、悪魔たちあるいは醜女たち等々——物、場所、自然の分身、肉化された、あるいは肉体なき *numia* [神] である。それは——先取りして言えば——物のヒュポスタシス的名 *ипостасные имена* であり、物の *nomia* [名] である。それは、物の運命の徴 *знамение* であり、物の *omina* [徴] である。それは、*Numina-Nomia-Omina rerum* [神=名=物の徴] である。しかしなによりもまずそれは、生ける存在なのである¹⁰。

[強調原著者]

物は名によって賦活されるのであり、名によってヒュポスタシス的な実在としての生きた存在を獲得する。だがそれはなぜだろうか。ここで注意しなければならないのは、フロレンスキイが名を「ヒュポスタシス」的だと言っていることだ。なぜならこの語は、彼の思想の基礎的な枠組みにとってきわめて重要な意味を持つものだからである。「ヒュポスタシス」とはもともとギリシア語で実体、実在をさす語だが、周知のようにキリスト教では三位一体における個別の「位格」をあらわす言葉として使用されてきた。しかしフロレンスキイは『真理の柱と基礎』のなかで、この語がもともと「ウシア（本質）」とは区別されていなかったことを指摘したうえで、つぎのように述べている。

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 151-152.

[...]「同一本質」が意味するのは「父」と「子」と「聖霊」の具体的な同一性であるが、しかし名目的な同一性ではまったくない。ομοουσιαςはアタナシウスやニケーアの長老たちにおいて、εκ ουσιας του Πατρος [父の本質から] とまったく同等の意義を持つものである。だがもしそうであるなら、υποστασιςは、いわば「父」と「子」と「聖霊」の個別の本質である。というのも、そのそれぞれが他とは別個のもののみならず——他のυποστασιςとはすこしも混じり合わないが、同時に他から切り離せないからだ。もし、ターミノロジーの点で、形式的にはυποστασιςという語がουσιαとは原理的に異なるのであっても、内容的には、その論理的意味からいってυποστασιςは断固としてουσιαと同じもののままである¹¹。[強調原著者]

フロレンスキイの解釈の要点は、「ウシア」と「ヒュポスタシス」という完全に同義の語をわざと使用することで、ニケーア公会議の参加者たちが、三位一体全体の本質とその個々の位格の本質を形式的には区別しながら、むしろ同時に実質的にはその二つの同一本質性をも確保するといういわば離れ技をやったのけた、ということにある¹²。つまり、フロレンスキイにとって「ヒュポスタシス」という語が意味するのは、個別＝人格的でありながら、同時に個を超えたある本質を有するというアンチノミーにほかならない。ふつう「位格」と訳される「ヒュポスタシス」が、「プロソポン」あるいは「ペルソナ」（ともに「顔」、「仮面」、「人格」лик (лицо), личина, личность) とも呼ばれることを考えれば、フロレンスキイにおけるこの語の重要性はますます見過ごすことのできないものとなるだろう。というのも、「顔」や「人格」という主題もまた、フロレンスキイの思索にとってきわめて大きな位置を占めていたのであり、彼のもうひとつのプラトン論『イデアリズムの意味』において重要な主題のひとつだったのも、まさに「顔」の問題だからである。

このように考えてくると、彼が「名」を「ヒュポスタシス的」であると述べたことの意味もまた鮮明になってくる。フロレンスキイにとっては「名」とは、個別的なもの、顔（つまり身体）を持って生きた人格であると同時に個別性を超越したなにか（神的なもの）を指し示しているのであり、名のなかでは人格・身体と超越性とはけっして分離することはできない。「名とは人間の神秘的な人格そのものであり、彼の超越論的主体である」¹³——こうフロレンスキイが言うとき、彼が示そうとしているのは、キリスト教神学において同一本質を支える原理が、じつはそれ以前から広く民衆的世界観のなかにすでに浸透していたより普遍的な原理と同じものであり、そしてその原理の本質に理論的表現を与えたのがブ

¹¹ *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 53.

¹² ふつうこの問題は、同義語だった「ウシア」と「ヒュポスタシス」が違う意味で使用されるようになった、あるいは同一本質と位格を意味的に区別するために違う意味で使用されるようになったと考えられているようである。たとえば、落合仁司『地中海の無限者：東西キリスト教の神-人間論』勁草書房、1995年、95頁などを参照。フロレンスキイはいわば、そうした見方を逆転させたのだと言えよう。

¹³ *Флоренский П.А.* Сочинения. Т. 3 (2). С. 162.

ラトンのアイデア論だということなのである。事実、『真理の柱と基礎』において、フロレンスキイはオリゲネスや聖ユスティヌスの言葉を引用しながら、「三つの《位格》すべての知識はプラトンに帰せられる [強調原著者]」¹⁴と論じている。

だからアイデアとは、名、つまり言葉によってはじめて定着されるものにほかならない。

——アイデアが定着されるのは言葉においてのみである。ただ言葉のみが、たとえそれが聞きとれないような声でしか発せられなかったとしても、それが潜勢的な言葉でしかなく、発声器官の筋肉の緊張として（そして極端な場合には、他の筋肉の感覚として）しか与えられないものだとしても、ただ言葉だけが、思考をアイデアのうゑに定着するのである。言葉においてのみ、意志は客体化され、明確化される。魔法使いの言葉は、その意志の流出である。それは彼の魂の現れであり、さまざまな力の独立した中心であって、あたかも空気で織りあげられた身体と内部構造——音波の形式を持った生命ある存在なのである¹⁵。[強調原著者]

フロレンスキイによれば、アイデアとは、「～よあれ Да будь」という述語の主語となる言葉＝名なのであり、その意味で潜勢的なもの、「欲望」や「模倣」の対象となるものであって、それを欲望し模倣する生きた具体的主体との相互作用においてのみ実質的なものとなる。というより、もともと現実に生きている身体を持った（つまり有限の）人格としての存在者にとって、神的な超越的本質を一挙に獲得することはそもそも不可能なため、それは欲望するか模倣することしかできないのである。

活動としてであれ、状態、質、あるいは物としてであれ、言葉は主語として、欲望されるものとして、かならず物的な、実体的性格をそなえている。[...] 思考のなかで自己をアイデア的なものと対置しながら、主体は [...] 意志する行為によって、受胎の創造的法悦のなかで、このアイデア的なものを模倣しようとするおのれの魂の一部を産出する [...] [強調原著者]¹⁶。

重要なのは、この「模倣」という言葉遣い自体にすでに、プラトンのレトリックが強く感じられることである。そしてこのプラトンのレトリックが含意しているのは、何かを欲望しまた模倣しようとすることができるということは、すでに、その有限の具体的存在者のなかに、欲望・模倣すべきアイデア（超越性）があらかじめ観取されてしまっているということにほかならない。だとすれば、身体を有し生命を持った有限な具体的存在者である「私」は、まさにそのために「非私」つまりアイデアをその生きた人格的存在構造のなか

¹⁴ *Флоренский П.* Столп и утверждение Истины. С. 114.

¹⁵ *Флоренский П.А.* Сочинения. Т. 3 (2). С. 158.

¹⁶ Там же.

に最初から組み込んでしまっており、その意味でアイデアとはまさに、身体と人格のきわめて具体的で具象化された構成物なのである。「意志が客体化される」とはそのような意味である。

フロレンスキイが身体に強いこだわりを見せるのはそのためだ。彼が「言葉」そのものをも「筋肉の緊張」や「空気で織りあげられた身体」として表現していることに注意しなければならない。彼にとって人格とは、つねに生きた具体的な身体をともなって現れるのであり、「言葉」＝「名」＝「アイデア」とは、それ自体そうした具体的な身体を持つ人格的存在者の脱自的構造そのものである。

それに、自己から脱出すること、出ることでないとしたら、*εκ-στασις*、*エクスタシー*、*法悦* *восторг* とはなにか。「*восторг*」という言葉の内的フォルムでさえ、そのことを示している。というのも *восторг*、*восторгаться*、*восторженный* はもちろん、中世スラヴ語の動詞 *трьгати*、*трьгнути* から来ていて、われわれの使う「*из-торгать*」、「*от-торгать*」の構成に入っており、ポーランド語の *targać* つまり破る、前後に引っ張ると同根であって、おそらく、コストロマの方言で使われ、手前あるいは向こうに引く（たとえばドアを）という意味の「*торкать*」、「*торкаться*」という語や、アルハンゲリスクの方言で突風という意味の *торок* という語と類縁関係にある。[…]

восторг（もとは *воз-торг*）は瞬間的に自己を自己から突きはなすことである。法悦のなかで生まれた魔法使いの言葉は、彼の意志が突きはなされてできたかけらを自己の内にならずさえ、自己とともに上昇させる *воз-носит*。だからこそ魔法使いの言葉はそれ自体あらたな創造なのである […]¹⁷。[強調原著者]

ここでフロレンスキイが存在者の脱自的構造について語りながら、語の語源的構造（内的フォルム）そのものに執拗に拘泥するのも、彼にとって言葉＝名それ自体がすでに身体であり同時に脱自的構造だからなのである。

名の音とは、*化体化された* *пресуществленный* 音であり、だから、そのなかには超感覚的なものが身体的、フィジカルに肉化されている。それだから、音＝名の変更のなかには、本質＝名の変更が姿をあらわすのである¹⁸。[強調原著者]

「化体」とはふつう *transsubstantiatio*、つまりキリストの身体（血と肉）が葡萄酒とパンに変化するのを指す神学用語だが、ここでは、言葉の音声形式そのものが身体化されたものであることを示すために使われている。言葉の身体つまり物質的構成（音声形式）の持つ「内的フォルム」が存在を創造するというこうした考え方は、当時よく知られていたポテ

¹⁷ Там же. С. 158-159.

¹⁸ Там же. С. 165.

ブニャの言語理論に見られるものである。フロレンスキイにとってポテブニャは重要な参照先のひとつであり、実際『イデアリズムの全人類の根源』のなかでも彼の理論に言及し高く評価している¹⁹。「言葉」や「名」にたいするフロレンスキイのこうした見方は、20年代には、『言葉の構造』、『言葉の魔術性』をはじめとする彼のさまざまな言語論や、浩瀚な著作『名』の執筆へと受け継がれてゆくことになるのだが、『イデアリズムの全人類の根源』で展開されたこうした言葉の魔術性、創造性にかんする見解はまた、同じ1909年にやはりポテブニャの言語理論をもとにアンドレイ・ベールイが執筆した論文『言葉の魔術』の内容ともきわめて似通ったものとなっている²⁰。

話をもどせば、フロレンスキイにとって「名」＝「言葉」とはある種の脱自であり、存在者の身体であるとともにその外部の何かでもある。

名は、それを持つ者にたいして二重のものとしてあらわれる。第一にそれはその所有者をあらわし、だれかが何者であるか、そして彼は何であるかを示す。第二に、それはその所有者に対立して立てられ、彼に影響をもたらす——ときに未来の徴として、ときに中傷の道具として、またさらに召喚の道具として。この影響はよいものであることも悪いものであることもありえ、それは所有者の意志とそれに対立する者たちの意志による。

このように、名とはその所有者の *alter ego* である […] ²¹。[強調原著者]

「名はイデア的原理であり、また実在の原理である。それはその所有者にとって超越的でもあり内在的でもある」²² ようなアンチノミー的なものだが、その基礎にあるのは、身体を有する生きた人格の存在構造である。というのもそれは、フィジカルであると同時に、模倣・欲望の超越的対象（イデア）としての脱自的構造を内在させることで意志や生命を獲得し活動・行為（変化・成長）をおこなうことを可能にするからだ。だからこそ「私」は「非私」とイコールになりうるのであり、イデアは自同的な合理性を欠く根源的に非合理的なものなのであって、限定された身体というフィジカルな存在を必要とする。「イデアはすでに認識論的原理や認識の基盤なのではなく、オントロジー的な原理、存在の原因、αιτία

¹⁹ Там же. С. 160.

²⁰ Белый А. Символизм. М., 1910. С. 429-448. ベールイとフロレンスキイの関係にはさまざまな側面があるが、それらを論じたものとしては、Силард Л. Андрей Белый и П.Флоренский // *Studia Slavica*. 1987. № 33/1-4. С. 227-238; Пискунов В.М. Павел Флоренский и Андрей Белый. (К постановке проблемы) // П.А.Флоренский и культура его времени. Marburg, 1995. С. 89-100; Кайдзава Х. Идея прерывности Н.Б.Бугаева в ранних теоретических работах А.Белого и П.Флоренского // Москва и «Москва» Андрея Белого. М., 1999. С. 29-44; 貝澤哉「ブガーエフ、ベールイ、フロレンスキイ：『非連続性』としての世界とシンボリズム」『交錯する言語：新谷敬三郎教授古稀記念論文集』名著普及会、1992年、319-340頁などを参照。

²¹ Флоренский П.А. Сочинения. Т. 3 (2). С. 163.

²² Там же. С. 167.

なのだ」²³とフロレンスキイが言うのは、まさにそのような意味なのである。

2. 『イデアリズムの意味』における人格、名、顔——光としてのエイドス

2-1. アンチノミーとしてのプラトニズム

これまで見てきたように、『イデアリズムの全人類的根源』の基礎にあるのは、イデアをあくまで生きた人格や身体性においてとらえようとするフロレンスキイのゆるぎない態度である。ロスキイは言う——「大きな価値をもっているのは、プラトンのイデアが生きた具体的な人格であって、抽象的概念ではないというフロレンスキイの教えである」²⁴。またベルジャーエフにとっても、フロレンスキイのなかで「プラトンのイデアはほとんど性愛的な性格を獲得」しており、「その神学のありかたはエロティックなものであった」²⁵。

イデアのなかに具体的な身体性や生きた人格性を見出そうとするこうした態度は、今日の私たちから見れば、かならずしも常識的なものとは言えないかもしれない。なぜなら私たちは、肉体にたいする精神の優位を確立し観念論哲学への道を開いた近代哲学の祖というプラトン観に慣らされているからだ。たとえば、まさに身体論を主題としたその著書のなかで三浦雅士は、『法律』において舞踏を禁止したプラトンのなかに、西欧における精神と身体の区分、そして身体の抑圧という伝統の源流を見ている²⁶。同じような考え方に立って、精神と肉体の分離を認めないフロレンスキイの考え方を、プラトニズムの伝統とは異なるとみなすロシアの研究者も存在するのである²⁷。

しかしながら、プラトンの著作のありかたそのものを考えるなら、イデア論と人格や身体との関係は、そのジャンル形式やスタイルにおいてすでにあきらかであると言ってよい。プラトンの対話篇の最大の特徴がその対話的スタイルにあることは言うまでもない。プラトン哲学の研究書、解説書の多くは、この対話形式の叙述をひとつの思想的主張へとむりやり還元し、ソクラテス＝プラトンの思想やイデア論の論理的内容を抽出して、単一の整合的な理論として記述することによって作られており、そこでは「対話術」さえもプラトンの思想的内容として非対話的に主張されることになるのだが、文学研究者としての観点から見れば、そうした哲学的意味内容の伝達のために、なぜこうした対話的ジャンルや対話的叙述形式（文体）がわざわざ選択されたのか、という問題の方がはるかに重要であり、プラトンの作品読解の核心に迫る鍵はむしろその点にこそあるのではないか、とさえ思えてくるのである。

こうした対話篇のジャンル構造そのものの特性をきわめて明確に意識し、そこにプラトン哲学の基盤を見出そうとした点でとりわけ優れているのが、アレクサンドル・コイレの

²³ Там же. С. 166.

²⁴ Лосский. Указ. соч. С. 244.

²⁵ Бердяев. Указ. соч. С. 161.

²⁶ 三浦雅士『考える身体』NTT出版、1999年、10-12頁。

²⁷ См. Иванов А.Т. Тело и телесность в гносеологии П.А.Флоренского // П.А.Флоренский: философия, наука, техника. Л., 1989. С. 37.

『プラトン』であろう。コイレは、プラトンの対話篇では提起された問いや矛盾はなにひとつ解決されることがないと言う。

ソクラテスが提起した問いにみずから直面して、読者はその答えをずばり教えてもらいたいものだと思うにちがいない。しかし、こうした天下りの答えこそ、ソクラテスが与えることをほとんどの場合拒んだものなのである。彼の対話篇 […] には決着がない。そこでなされる議論は、私たちに自分が無知であったという事実を認めざるをえなくさせながらも、結局は、尻切れトンボの状態で終わってしまうのである²⁸。

しかしその理由は、たんにソクラテスが「無知の知」という教訓を与えようとしていたからではない。問題はプラトンが対話的ジャンルを選択したこと自体にある。「対話体というものはきわめて特殊な文学類型に属し」ており、

文学類型としての対話篇は——ひとつの戯曲作品である。 […] つまりそうした対話篇にはどれにも、舞台に出てくる二人の人物——討論する二人の対話者——のほかに、第三の人物が存在する。この人物は舞台に登場しないが確かに存在し、しかもきわめて重要な役割を演ずる。そしてこの第三の人物こそ聴衆すなわち読者なのである²⁹。

この「第三の人物」である私たち読者は、けっして受動的な第三者ではない。それは「いろいろな問いに対してソクラテス的——ないしはプラトンの——な解決を自分で発見するすべをも心得」た³⁰、能動的・積極的な参加者としての読者なのである。つまり、そこでは読者＝聴衆も含めてすべての人物たちが、たんに抽象的論理の記述の道具だとしてではなく、生身の身体を持ち生きて対話する人格的存在者として想定され描かれている。問いや矛盾が解決されず、読者にたいして開かれたまま残るのはそのためだ。というのも、未解決性や矛盾こそが、読者をみずからそれに答える人格として呼び出すからである。

じつは、問いや矛盾がいつこうに解決されないというプラトン対話篇のこうした特性は、フロレンスキイのプラトン理解にとってもきわめて重要な意味を持つものであった。たとえば彼は『真理の柱と基礎』のなかでつぎのように述べている。

悟性のアンチノミーの偉大な支持者ではあるが、今にいたるまでこの側面においては理解されていないのが、ほかならぬプラトンである。彼の対話篇の大部分は、細心の注意のもとに展開され、芸術的に演劇化された壮大なアンチノミーである。プラトンが対話的な記述形式、つまり諸主張の対置という形式に執着したこと自体がすでに、彼の思

²⁸ アレクサンドル・コイレ著、川田殖訳『プラトン』みすず書房、1972年、4頁。

²⁹ 同書、12頁。

³⁰ 同書、13頁。

考のアンチノミー的本性を示唆している。しかしそのことは、ほとんどどの対話も矛盾をますます大きくするだけでしかなく、「はい」と「いいえ」、テーゼとアンチテーゼをへだてる深淵を深めるだけで、どちらか一方に有利になるように問題を解決するものではまったくないということにもしわれわれが注意するならば、さらにいっそうはっきり感じ取れるようになるだろう³¹。[強調原著者]

フロレンスキイにとって、プラトンの対話篇における矛盾、アンチノミーの増大という特徴が重要だったのは、まさにそれこそが「真理」の真理性を保証するものだからだ。『真理の柱と基礎』においてくりかえし主張されているように、彼にとって、真理とはけっして自同的なものではない。というのも身体を持った有限者である人間にとって、真理を全的に把握することは不可能であり、その意味で私たちにとって真理はつねに非合理的なものにほかならないのだから³²。そして言うまでもなく、この有限の身体・人格と無限の超越性とのアンチノミーの構造は、先に私たちが「ヒュポスタシス」や「名」＝「イデア」において検討したものと同一なのである。

ちなみにこのことは、モスクワ神学大学における彼のソクラテス講義（1910）においても、じつに鮮明に見てとることができる。『ソクラテスの人格とソクラテスの顔』と題されたその講義において、フロレンスキイはソクラテスをあくまでその教義ではなく人格においてとらえ、生きた身体として彼の醜い容姿や外見ばかりを問題とするだけでなく、彼の矛盾に満ちた言動をも積極的に肯定している——「彼は全身驚くべき矛盾からできており、それらはたがいに收拾がつかない。そしてそれは謎めいている。しかしそれだけではない。この收拾しようのない矛盾が、ソクラテスの生きた人格において、人間がこの地上で達成したほとんど唯一の調和した全体、バランスをかたちづくっており、それはほとんど芸術的な印象をもたらすのである」³³。

このようにフロレンスキイにとって、プラトンのイデア、真理がつねに生きた人格的な身体性のなかで具体的にのみ把握されるものだということは、三位一体や教会的真理にかんする彼の思想の核心部分に直接かかわる、きわめて重大なコンセプトであるといつてよい。そして、まさにこの生きた人格や身体性への強いこだわりが、身体的、感覚的世界や生きた経験にたいするフロレンスキイの執拗ともいえる執着を生みだしている。だから、彼がもうひとつのプラトン論『イデアリズムの意味』において、「顔」や「視覚」さらに「美術」の問題に注意を集中するのも、彼のそのようなプラトン理解からすれば当然の帰結なのである。

³¹ *Флоренский*. Столп и утверждение Истины. С. 156.

³² たとえば Там же. С. 6-7, 12.などを参照。

³³ *Флоренский П.А.* Личность Сократа и лицо Сократа // Вопросы философии. 2003. №8. С. 124.

2-2. 一と多のアンチノミー

『イデアリズムの意味』は、やはりフロレンスキイがモスクワ神学大学でおこなった古典古代哲学講義のうち、プラトニズム史入門の内容をまとめたものである。そこでもフロレンスキイは、プラトニズムを宗教に適した世界観だと規定するのだが、その理由はやはり、それが生の豊かさや人間の神形性を示すからである。だが、それは「イデア」の教えとどのようにかかわっているのか。そこでフロレンスキイは、中世の普遍論争を持ち出し、超越的本質と感覚的現象ではどちらがリアルなのかというポルピュリオス以後の論争の歴史をたどりながら、普遍論争の持つアンチノミーを取り出そうと試みる。

問題の本質をとらえるならば、普遍性にかんする論争は古典哲学すべてにとっての本質であった。環境と個体とのアンチノミー——εν και παν——がプラトンにいたるまでのギリシア思想を刺激した。プラトンのイデアリズムが確立されるとともに、普遍にかんする論争はいっそうはっきりした性格を持つようになる。[...] プラトンの対話篇、とくに後期のそれには、イデア理論のさまざまな論証にたいして向けられた反対意見が入るようになり、しかもそれらの意見はつねに論駁されているわけではない³⁴。[強調原著者]

フロレンスキイによれば、「ヘン・カイ・パン」（一かつ全体）あるいは「ヘン・カイ・ポラ」（一かつ多）は、「哲学の基本的απορία」であり「すくなくともギリシア哲学にとって根本的なもの」であって、「個体と環境、原子と空虚、離散性と稠密性、非連続性と連続性等々の問題、それらはすべて基本的問題εν και πολλαの変種である。ενにおいてπολλαやπανを否定することは認識を否定すること、行為の意味を否定すること、時間的なものにおける永遠なものを否定することにつながる。ενのなかにπανやπολλαを認めることは、それがなぜ可能なのか説明を要する」³⁵。この場合、もし「ポラ（多）」つまり個物のみを認め「ヘン（一）」つまり普遍を認めないとすれば、個々の現実的対象がそれ自体としてあるという完全な自同的世界（「私＝私」）が出現してしまい、存在者はもうそれ以上活動する余地や自由を持たない死んだ物となってしまう。しかし、「ヘン」が同時に「ポラ」あるいは「パン（全）」であるとすれば、一なる普遍から個々の物へと、生命の糸が伸び、個々の物は生命を得る。

イデアの真の現実性とは、孤立した存在ではなく、プラトンが規定しているように、「μιαν...δια πολλων」あるいはさらに彼が、全ギリシア哲学の基本問題を示唆しながら言うように、「εν και πολλα」である。イデアとは、アリストテレスによれば「το εν επι πολλων」である。この«μιαν δια πολλων»という感覚、この«εν και πολλα»と

³⁴ Φλωρενσκίη. Сочинения. Т. 3 (2). С. 76.

³⁵ Там же. С. 83.

いう感覚——これこそイデアリズムの基礎にある世界感覚なのである³⁶。

まさに一と多のあいだにこうしたずれ、アポリア、アンチノミーが存在するおかげで、有限な個体は人格としての自由を獲得し、生きたものとなることができる。なぜなら、前節ですでに見たように、フィジカルな存在としての個体は、自己のなかに欲望・模倣の対象としての脱自＝イデアを組み込む（私＝非私である）ことによってはじめて、自己の意志や生きた変化・活動を可能にする領域、つまり自由を得ることができるからだ。「私」がすでに「私＝私」であり「私」として確定してしまっているならば、これ以上意志も自由も活動も必要なく、「私」が人格である必要はない。

2-3. イデアと顔、そして芸術

だがこの論文の独創性は、前半部分のそうした哲学的議論の解説にのみあるのではない。興味深いのはむしろその後半部分なのである。そこで論文の主題は、一挙にまったく別の分野——芸術、顔、視覚——へと展開する。『イデアリズムの意味』は第Ⅶ節以降、突然プラトニズムから芸術へとその主題を移行させる。それは、ロダンの創作原理から、クリスチアンゼンの肖像画論を経て、ピカソのキュビズム論にまで至る。そしてさらに、「顔」についての考察を経て、「視覚」と「光」の理論へと続いてゆくのである。

もちろん、こうした展開はけっして突飛なものではない。なぜなら、イデアが真に私たちにとって意義あるものであるためには、一が同時に多であること、つまり一なる超感覚的イデアが私たちの生きた個別的・具体的な感覚的身体において見出されなければならないのだが、ところで、あくまでそのような感覚的・感性的なものをおして永遠なものを見出そうとする分野こそ、まさに芸術にほかならないのだから。ハッチングスが言うように、フロレンスキイにおいては、身体が存在様態がもともと世界に向けた創造行為としてあるため、必然的に美が倫理や認識を包含することになるのである³⁷。

このように考えれば、フロレンスキイにとって美や芸術がなぜあれほど重要な領域であったか、理解することができるだろう。周知のように彼は、『逆遠近法』、『イコノスタシス』³⁸などのイコン論だけでなく、ブフテマスにおける『造形芸術作品の空間性・時間性分析』講義など、芸術にかんする多くの著作を残している。

実際フロレンスキイは芸術を、自同的な「今ここ」を超える生きたイデア的存在として見出す。「生きたもの」、「動くもの」が「今ここ」の限界を超出するものであることを

³⁶ Там же. С.85.

³⁷ Stephen C. Hutchings, "Making Sense of the Sensual in Pavel Florenskii's Aesthetics: The Dialectics of Finite Being," *Slavic Review* 58:1 (Spring, 1999), p. 102.

³⁸ 『イコノスタシス』のもとになった1919年の草稿は「プラトニズムと聖像画」と題されていた。そのプラトンにかんする部分は残っていないが、『イコノスタシス』の構想そのものが、プラトンとのつよいかかわりのもとに形成されていたことを示している。См. *Флоренский. Иконостаc. С. 191-198.*

論じたのち、彼はつぎのように述べている。

瞬間的な写真は、瞬間と点を人工的に定着し、死と不動性のイリュージョンをつくりだす。反対に芸術家は、「空間と時間の二重の境界を／白鳥の翼で飛び越え」、死んで動かないマテリアルのなかで、動きを受肉させる。そしてこうして芸術家により知覚された存在は、総合的な知覚能力をほとんど持たない者たちにすら、絵の具、大理石あるいはブロンズを透かして見える。芸術家は生の姿を創造するのである³⁹。

フロレンスキイにとって、芸術とは、身体的・感性的な具体的知覚のなかに、それを超えた実在（＝アイデア）を表現することである。フィジカルな知覚はそれ自体としてはつねに「今ここ」に縛られており、意志の自由や運動・変化の余地はない死んだ知覚（写真）でしかない⁴⁰。しかし、フィジカルな知覚に脱自的構造が組み込まれば、それは生きて意志し運動する人格的・身体的存在へと変化する。このような人格的・身体的対象把握をフロレンスキイは「美」と呼ぶのである。『真理の柱と基礎』で彼はつぎのように言っている。

自己の内部に（「私」の様態にしたがって）、「自分のなかに」、あるいは正確には「自分について」見られる、こうした[神の]参入が認識である。「他者にとって」（「汝」の様態）のそれは愛である。そして最後に、「私にとって」客体化された対象的なものとしての（つまり「彼」の様態において見られた）それは美である。いいかえれば、私による神の認識が、他者によって私のなかに知覚されたものであるなら、それは知覚する者への愛である。第三者によって対象的に観られると、他者への愛は美となるのである。

知識の主体にとって真理であるものは、その客体にとっては、それへの愛であり、認識（主体による客体の認識）を観ている者にとっては——美である⁴¹。[強調原著者]

重要なのは、真、善、美が同根であり、その基礎には、有限な私と無限の神との、つまり「多と一」との生きた人格的総合があるということだ。この神の有限なものへの参入が、視覚的对象として客体化される、つまり感性的、身体的な物質性として定着されることが、美＝芸術なのである。だからこそ芸術作品は、ひとつの物でありながら、同時に「今ここ」

³⁹ *Флоренский П.А. Сочинения. Т. 3 (2). С. 91-92.*

⁴⁰ フロレンスキイは、1924年に書かれた造形芸術の空間性・時間性の分析にかんする講義の草稿においても、写真のイメージが自己充足的、自同的で生きた時間性・運動性を持たないことを論じている。*Флоренский П.А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993. С. 255-257.*

⁴¹ *Флоренский П. Столп и утверждение Истины. С. 74-75.*

を超えたアイデアを表現しうる生きた対象なのだ。彼にとって、「生の規範とは美である」⁴²のはそのためである。

だがそれでは、実際に芸術作品のなかで、「今ここ」からのこうした生きた超出はどのようにして実現されているのだろうか。フロレンスキイは、ロダンの彫刻やクリスチアンゼンの肖像画論を例にして説明する。ロダンの彫刻は、ひとつの彫像の全体が、人の動きのうちのある一瞬だけを切りとって定着させたものなのではない。たとえば『青銅時代』は、観るものが視線を足元から上方へ移動してゆくにしたがって、まどろみのなかでふらついていた像が、徐々に覚醒し、その輪郭を強固なものにしてゆく。またクリスチアンゼンによれば、よい肖像画とはある瞬間の表情を静止させたものではない。優れた肖像画は顔の部分によって表情を微妙に変えてあり、全体としては矛盾した表情となっているのだが、観客はそのなかで視線をさまよわせ、それを表情の動き、変化として受けとるのである。その意味で肖像画はある程度大きな画面のほうがより生氣あるものとなる。なぜなら、観客が視線を動かす余地がそれだけ増加するからである⁴³。

「生にとって不可欠なのは、運動と、同一でない状態のたえまない交代である」⁴⁴。空間的であり本来時間性をもたないはずの造形芸術のなかに、視線の動きにともなう運動・変化が持ち込まれるのはそのためだ。ピカソのキュビズムもまた、画面上に視点の移動を持ち込むことで運動感覚を与えようとする試みのひとつだった。ただしフロレンスキイによれば、それは心理学者による四次元感覚の強制的刷り込み実験と同じように、あまりに人工的なものであったのだが。

ここでフロレンスキイが芸術における運動と生命性の考察のために例に出したのが、ほかならぬ彫塑による人物像やとりわけ肖像画であること、さらにピカソのキュビズム的静物画にたいして好意的でないことは、おそらく偶然ではないだろう。というのも、人物像、肖像においては、運動性がひとりの人間の姿や顔の表情においてまさに生きた人格・身体として出現するのにたいして、キュビズムの静物画では視点や時間性のずれのなかにそのような人格性が感じられないからである。事実、フロレンスキイにとって、アイデア、真理の根源的性質——「多のなかの一」としての人格性・身体性——をあらわすシンボルとしてなによりも重要だったのはまさに「顔」なのである。すでに前節で、私たちは「ヒュポスタシス」について検討しながら、それが同義語である「プロソポン」、「ペルソナ」をとおして「顔」、や「人格」の問題と深く結びついていることを見てきた。フロレンスキイは述べている。

⁴² Там же. С. 7.

⁴³ 肖像画についてフロレンスキイは、造形芸術の空間性・時間性の分析にかんする講義の草稿(1924)においてもやはり、クリスチアンゼンを引用しながら似たような議論を展開している。Флоренский. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. С. 272-274.

⁴⁴ Флоренский. Сочинения. Т. 3 (2). С. 94-95.

それではこの、すべての知識の基礎にある具体的普遍、あるいは観られうる *universale*、あるいはさらに、目に見える *εν και πολλα* をいったいどのように理解すべきだろうか。その理解へと近づこうとしながら、われわれはいつも生命の問題につまずいてきたが、一方この問題は身体の問題へと移行していった。後者はといえこれまた、顔 *лицо* の問題へと濃縮されてゆくのだった。そして顔の秘密は顔貌 *лик* へと先鋭化していった⁴⁵。[強調原著者]

彼にとって、アイデアのアンチノミー的性格は、最終的には「顔」、「顔貌」の問題に帰着せざるをえない。しかし、なぜそうなるのだろうか。そのことを理解するためにはまず、フロレンスキイがここで顔 *лицо* と、「顔貌」と仮に訳した *лик* とを区別していることの意味を知っていなければならない。

『イコノスタシス』において、彼は、顔 *лицо*、顔貌 *лик*、そして仮面 *личина* の区別を明確に解説しているが、それによれば、顔 *лицо* が、日中の経験における現れとしての顔であり、そこではまだ顔におけるリアルなものがはっきりとは意識されないのにたいして、顔貌 *лик* とは、神の似姿のオントロジー的な現れであり、顔 *лицо* はその神の似姿を目指して、顔貌 *лик* へと変化してゆく。つまり「顔貌 *лик* とは顔のなかに実現された神の似姿」なのである。そして反対に仮面 *личина* は、顔 *лицо* が神の似姿＝顔貌 *лик* へとみずからを開くことをやめ、たんなる表皮、偽りとなったものである⁴⁶。だとすれば、顔とは究極的には、超越的なもの、神の似姿が、フィジカルな身体に現象したものであり、それ自体がすでにアイデア的な構造をそなえたものなのだといえよう。

実際、フロレンスキイはアイデアと顔貌がいかに緊密に結びついているかをこんなふうに強調している。

[...] こうしたことすべてを考慮すれば、われわれにかならず思い当たるのは、まさに顔貌へと（——なぜならおのれの顔貌によって人間は人間であるからだ）「方向づけられている」のがアイデアリズムなのであり、したがって、アイデアと顔貌との結びつきは、前述のことから理解できるように、説明のためのたんなる諸例のひとつとしての結びつきをはるかに超えた緊密なものである。そう、アイデアは顔の顔である、あるいは顔貌である。こうした推測は相当に確かである。しかしそれは、もしわれわれがアイデアリズムの言語において根源的なものとなった語——つまり技術的タームである *ειδος* あるいは *ιδεα*——を語源的に検討することをいとわないならば、確信へと移行するだろう⁴⁷。[強調はすべて原著者]

⁴⁵ Там же. С. 125-126.

⁴⁶ *Флоренский*. Иконогас. С. 52-54.

⁴⁷ *Флоренский*. Сочинения. Т. 3 (2). С. 126.

アイデアと顔貌はたんに緊密に結びついているだけではない。フロレンスキイによれば、アイデアとはそもそも「顔」という意味なのだ。彼によれば、「エイドス」のシノニムは「暑さ、身体、皮膚の色、身体、まなざし、顔の表情、顔（プロソポン）、容貌、顔貌、人格」であり、また「アイデア」は「光景（テオリア）、形、顔の表情」等であり、だからエイドス、アイデア自体がもうすでに顔なのであり、いずれも外見、あるいは見ることとかかわっている。しかも注意しなければならないのは、それが、たんに見えることなのではないということだ。

では、アイデアとはいったい何か。それは見かけであるが、たんなる見かけ自体なのではなく、それがだれのあるいはいの姿であるかについての認識をあたえるものとしての見かけなのだ。アイデアとは現実性の顔であり、そしてとりわけ人間の顔なのだが、おのれの経験的な偶然性のなかにはいるのではなく、おのれの認識的価値のなかにある。つまり、人間のまなざし＝姿 *3pак* あるいは顔貌である。「εἶδος、ἰδεαが意味するのは見かけ、姿である。プラトンがこの用語を自分のものとしたのは何よりまず疑いもなく、彼がソクラテスとともに真の知識の唯一の対象がそのなかにあることを見出していた諸物に共通のものへとわれわれが行き着くには、物を比較しなければならないが、物はふつうその見かけあるいは姿によって比較されうるからである」。たとえば、プラトンは「すべてをいちどに観る能力のある者は対話者であり、能力のない者はそうではない」と言い、さらに「観察者はそこらじゅうに散らばっているものをひとつのアイデアへとまとめる」と言う⁴⁸。〔強調原著者〕

たんなる見かけがあたえられるだけならば、それは先に見た「死んだ写真」と変わることがなく、生命も人格も意志もそこにはない。つまりそれが何者であるかという問題はそもそも起こらないのだ。何者であるかという「認識をあたえるものとしての見かけ」が可能になるのは、それが生きた具体的な人格的・身体的な脱自の構造において見られている場合だけである。だとすれば、見ることの意味はもともとこの脱自的構造のアンチノミーにしか存在しない。だからこそ私たちは、有限で具体的な身体（顔）を持っていないし、同時に、その身体を超出しようとする欲望・模倣の対象への運動（顔貌＝アイデア）を持っていない。

ところで、姿形をもつフィジカルな物としての身体（顔）とは、物、形としてある以上当然その姿を見られる身体であり、それにたいして欲望・模倣の対象へと向かう運動は、当然欲望・模倣の対象を見出そうとする、見る身体ということになるはずだ。つまり人格的身体性とは見ると同時に見られる身体にほかならない。アイデアという語も語源的には顔、見かけであると同時に眼、まなざし、観ることでもあった。忘れてはならないのは、顔とは見られるものであるとともに、みずから見る者でもあるということである。だれかの顔

⁴⁸ Там же. С. 128.

のフィジカルな身体的輪郭を見るとき、私たちはその人格的存在者の顔の向こう側に、顔貌（神の似姿、アイデア）を同時に見出すのだが、そのことはじつは、顔貌の側から逆にまなざしを向けられるのだとも言えるのである。

2-4. 光としてのエイドス——視覚と製作

このように見てくると、プラトンを媒介としたフロレンスキイの身体性の理論にとってのもうひとつの特徴があきらかになってくる。それは視覚にあたえられた役割の極端な大きさである。彼にとってフィジカルな身体性とアイデアとの関係は、一貫して視覚的な相のもとにとらえられており、見ることが極度なまでに重要視され、真理の問題も造形芸術の問題も顔の問題もつねに見ること、観相することのまわりをめぐっているといつてよい。

もちろん、再度断っておかなければならないが、ここでいう視覚は写真のような光学的視覚や透視遠近法のようなものではない。それはあくまで人格的な身体性を媒介したアンチノミックな「見る／見られる」の相互作用である。たとえばポドローガは、フロレンスキイの身体的視覚性についてつぎのように述べている。

見るためには、視覚行為の組成のなかに媒介として入ってきており、見る瞬間にはわれわれに感じられないものを忘れる必要がある。知識からすべり落ちるこの媒介こそわれわれの身体である。見るためには身体を持たなければならない——まさにこれが、フロレンスキイの言わんとすることなのである⁴⁹。〔強調原著者〕

ポドローガはフロレンスキイのこうした身体化された視覚を「触覚的視覚」と名づける。というのも、フロレンスキイ自身も『造形芸術作品の空間性・時間性分析』のなかではつきり述べているように、実際の身体器官としての眼は、ただ光学的に視覚像を受け取るのではなく、触覚の場合とおなじように身体の運動性を伴わなければ対象を知覚できないからである⁵⁰。

だが、忘れてはならないのは、プラトンを媒介としたこのような身体的視覚の理論においては、見ることと見られることのほかに、もうひとつ必要不可欠な要素があるということである。『国家』第6巻に書かれているのはそのことである。

「目の中にちゃんと視覚があり、それをもつ者が視覚を用いようとつとめても、そして見られるものには色とりどりが現にあるとしても、しかし、本来まさにこの目的のた

⁴⁹ Подорога В. Феноменология тело. Введение в философскую антропологию. М., 1995. С. 158. フロレンスキイにおける視覚の触覚性の意義については、Маяцкий М. Некоторые подходы к проблеме визуальности в русской философии // Логос. 1994. № 6. С. 62.を参照。

⁵⁰ Флоренский. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. С. 91-92.

めに特別にあるところの第三の種族のものがそこに存在しなければ、君も知っているように、視覚は何ものも見ないだろうし、さまざまな色とりどりも見られないままにいるだろう」。

「その特別のものと言われるのは、いったい何でしょうか？」と彼は言った。

「君が光と呼んでいるものだ」とぼくは言った⁵¹。

さらにこの個所に続けてプラトンは、この「光」とは太陽（神）を意味しており、「太陽」と「目」は視覚を可能にする点で類縁関係にあること、そして「太陽」とは「善」のアイデアにはかならず、「目」はそれを模倣する、その意味で「太陽」は見られるものを「生成・成長」させるのだ、といった主旨のことを述べているのである（～509 B）。だとすれば、じつは顔貌＝アイデアとはそれ自体、視覚そのものを可能にするような「光」にはかならない。顔貌＝アイデアとは、みずからは直接見られることはないが、形をそなえた生ける身体を見ることを可能にし、「認識をあたえるものとしての見かけ」を可能にしている、視覚的知覚の前提条件としての光なのだ。

フロレンスキイも当然このことをよく理解していた。彼はプラトン、あるいはギリシア哲学全般における光の重要性についてさまざまな個所で指摘している。たとえば『アイデアリズムの意味』のなかで、彼はこう言っている。

[...] ギリシア哲学はまるまる、光の知覚という基礎のうえに建てられているのであり、ギリシアの心理は視覚的印象の諸カテゴリーによってすみからすみまで貫かれている。あきらかなことだが、認識と存在の最高原理——アイデア——は、具体的経験においては、視覚と見られるものをのぞく他の何ものとも結びつき得なかったのだ⁵²。[強調原著者]

光こそフロレンスキイにとって、人格的で脱自的な生きた存在構造を支えるもつとも本質的な柱であり基礎であった。なぜなら光によってはじめて、そうした存在の前提となるフィジカルな存在者の具体的身体、姿（顔）の現れが知覚可能になるからだ。この光による身体の姿の現れが、フロレンスキイの思想にとっていかに重要なものだったかは、『真理の柱と基礎』におけるこの主題の展開個所を見ればよりよく理解できるだろう。そこではプラトンやギリシア哲学にこそ直接言及されることはないものの、「美」や「光」、「愛」、「現れ」、「人格」といったフロレンスキイの思想のキーワードが凝縮されているのである。

ある種の現れ、あるいは客体となったものの発現としての美は、本質的に光と結びつ

⁵¹ プラトン著、藤沢令夫訳『国家』下巻、岩波文庫、1979年、80頁(507 E)。

⁵² *Флоренский. Сочинения. Т. 3 (2). С. 129.* 『イコノスタシス』にも同様の個所がある。См. *Флоренский. Иконостас. С. 143.*

いている。というのも、現わされたものはすべてまさに光であり、あるいは——使徒が証言しているように——「光によって露わにされたものはすべて現れる——τα δε παντα ελεγχόμενα υπο του φωτος φανερονται」(エペソ人への手紙 5.13a)。またそれをとおしてそれは、自分を生みだした光ととけあって、みずから光となる。そのことはやはり使徒が証言している。「すべて現れは光である——παν γαρ το φανερουμενον φως εστιν」(エペソ人への手紙 5.13b)。たとえば、美がまさに現れであり、現れが光であるなら、くりかえすが、美は光であり、光は美なのである。絶対的な光は絶対的にすばらしく、「愛」そのものの完全な姿であり、それはみずからあらゆる人格を精神的にすばらしきものとする。みずから父と子の愛を戴いた聖霊は、すばらしきものを観相する器官である⁵³。

このように、フロレンスキイにおいて「光」は人格の具体的身体の現れを「見る」こととむすびついており、だからこそ「愛」や「美」が可能となる。そしてじつは、この「光」は、先に述べた、見るが見られることに反転する体験に直接結びついていることに注意しなければならない。ポドローガは『イコノスタシス』を論じながら、聖像画におけるこの反転についてつぎのように語っている。

じつのところ、私たちが望んでいるかどうかに関係なく、聖像画の顔貌は、鏡像と入れ代わり（そして視線の偶像崇拜をうち捨てて）、われわれの経験のうちにまったく別種の知覚のエコロジーをもたらす。見ているのはわれわれや、われわれの「我」ではなく、聖像画の顔貌がわれわれに目を向けているのであり、「知らせをもたらし」、われわれの視覚を脱焦点化して、その暴力的な正確さと素早さを奪い、光景の表層をアウラ化して、それを機械的反映から解放するのだ。[...] いいかえれば、窓＝ガラス＝聖像画は、見えないものを不意に見えるようにし、いまや光学的・受動的で観相的となったわれわれのまなざしに、神の顔貌へと上昇する光の道の永遠性を開示する⁵⁴。[強調原著者]

聖像画においては、見る者は逆に聖像から発する光によって見られることになる。あたかも聖像画それ自体が光源となるのである。だからポドローガは、フロレンスキイにおける顔貌とは、陰がなくなり光だけになった顔のことであると考え。「顔貌——それは顔の光としての存在のようなものである」⁵⁵。

フロレンスキイ作品集の注釈者カザリヤンは、こうした光や視覚への執着と、そのアイデア、真理への結びつきを、ハイデッガーのプラトン論『真性についてのプラトンの教説』

⁵³ *Флоренский. Столп и утверждение Истины. С. 98-99.*

⁵⁴ *Подорога. Указ. соч. С. 173-174.*

⁵⁵ Там же. С. 175.

に近いものとして注記している⁵⁶。『国家』における洞窟の比喩に焦点を合わせたこの論攷には、たしかに、アイデアの本質を光、輝くこととし、見ることと真理性のプラトンにおける深いつながりを重視する点において、フロレンスキイのプラトン論とある程度の共通性がないわけではない。だがむしろ、フロレンスキイとの関連で私たちが見落としてはならないのは、ここでハイデッガーがプラトンから抽出してくるアイデア論のさまざまな特徴が、かならずしも肯定的に是認されているのではないということなのである。なぜなら、彼によれば、プラトンにおける存在は、本質存在エッセンティアであり、事実存在エクスステンティアではないからだ。

プラトンにとっての有は、何で-有るかということの内に、本来的な本質をもっている。なお後世の命名は、何性 (quidditas) が真実の有 (esse) であり本質 (essentia) であって、存在 (existentia) がそうではないことを、表している。この際アイデアが、見えることの内へと齎らし、そうして見えしめるものは、アイデアへ向けられた見ることにっては、アイデアが何として現われ出るかというその何が非覆蔵 [アレティア] なるものであるということである⁵⁷。

ここでは明示的に非難されているわけではないが、もともとハイデッガーにとってより重要なのが事実存在 existentia であることはあきらかだ。ニーチェにならって、それまでの形而上学が「何であるか」つまり本質存在のみを問題としてきたことを批判し、「～がある」つまり存在そのものへの問いを問わなければならないと主張するハイデッガーにとって、真理をもつばら「何であるか」において見出そうとするプラトンこそ、そうした西欧形而上学における存在忘却のはじまりだったはずである。

この「何であるか」という問題がきわめて重要なのは、ハイデッガーがこの問題を、「何かになる」あるいは「何かにする」という問題へと変換するからである。彼はプラトンの洞窟の比喩を、身体を慣らし変えること、つまり教育 (パイディア) としてとらえようとする。

教養はまず第一に、展開しつつ鑄型することという意味での形成することである。併し、この「形成すること」はそれと同時に、基準賦与的見相に、それ故にその見相は範-型といわれるのであるが、そういう見相に先取りしつつ適合せしめることにもとづいて、「形成する」(鑄型する) のである。「教養」(形成) は、鑄型することであると同時に、或る像 (すなわち、範-型) を通して導くことである⁵⁸。

⁵⁶ *Флоренский. Сочинения. Т. 3 (2). С. 518.*

⁵⁷ ハイデッガー著、辻村公一、H. ブフナー訳『道標』ハイデッガー全集第9巻、第1部門、創文社、1985年、276頁。

⁵⁸ 同書、267頁。

ここには、古代の存在論を制作的存在論と見るハイデッガーの考え方が端的に示されている。プラトンにおいて存在とは、すでにある「範型」を模してだれかによって制作的に創りあげられるものであり、そこでは自然に生成するものとしての存在が忘れ去られているというこの考え方は、当然ながら、やはりニーチェ以後の形而上学批判の論拠のひとつとしてハイデッガーにとって重要なものであるが⁵⁹、しかし彼がプラトンから明確に抽出して見せたこうした「制作的」存在のあり方こそまさに、これまで述べてきたフロレンスキイによるプラトン理解にきわめてよく合致するものにほかならない。フロレンスキイはいわばハイデッガーとは逆に、プラトンのこの「制作的存在論」をまさに肯定的にとらえて吸収したのであり、だからこそ、フロレンスキイの具体的な生きた人格的・身体的存在者は、なによりもまず制作された「美」つまり芸術のなかにその姿をあらわすのである。

⁵⁹ 木田元編著『ハイデッガー『存在と時間』の構築』岩波現代文庫、2000年、167-177頁。