

# ローセフとプラトン主義

## 『神話の弁証法』における概念構成をめぐって

大須賀史和

はじめに —A. ローセフについて

本稿では、アレクセイ・フョードロヴィチ・ローセフ（1893-1988）が1930年に刊行した『神話の弁証法 Диалектика мифа』<sup>1</sup>を取り上げる。ローセフは1910年代にモスクワ大学で古典学と哲学を学び、革命後もソ連に残留した知識人である。ここで取り上げる『神話の弁証法』は1930年という刊行年からも伺われるように、すでにソ連体制がある程度固まり、様々な学問分野に粛正の嵐が吹き始めていた時代の著作である。ローセフは27年から自著の刊行を開始していたが、それらに対する非難も上がっていたと言われる。こうした状況の中で、ローセフは『神話の弁証法』の検閲を受けた後、削除を命じられた箇所も含めて印刷するという「暴挙」に出た。それは彼なりの体制への批判であったようだが、逮捕と流刑<sup>2</sup>、そして流刑先での半失明状態という極めて大きな代償を払う結果となった。だが、こうした哲学者の窮状は、モスクワでのローセフ帰還運動を呼び起こした。そして、33年に流刑を解かれた彼は、その後地方大学の教壇に復帰することも認められる。ただし、こうした奇跡的な復権があったとは言え、それは決して全面的なものではなかった。42年にローセフはモスクワ大学哲学部の教授に就任するが、反体制的知識人の重要ポスト就任を快く思わない同僚との間に軋轢が生じ、44年に観念論者として解任されている。そして、同年からモスクワ教育大学に職場を変えることになったのである。

状況が本格的に好転するのはスターリンの死後であり、53年に『オリンピアの神話学』を刊行した後、57年以降にようやく古典学研究を中心とした著作の刊行が比較的自由に行えるようになる。この時期においても研究成果のすべてが日の目を見たわけではなかったが、資料の読み上げや自らの見解の口述筆記に助手たちの手を借り、最後にわずかに視力が残っていた片方の目でそれを校閲するという困難な作業を繰り返しながら、旺盛な著述

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М., 2001.

<sup>2</sup> 1931年9月の裁判判決では、10年間の収容所送りが決定されていたが、一年後の32年9月に ОГПУ の決定により拘禁が解かれ、10月から白海＝バルト海収容所内での「雇用契約」による勤務にかわっている。さらに約一年後の33年8月に前科抹消、市民権回復の措置がとられ、10月に「自らの意思で」職場を辞職し、モスクワに戻っている。こうしたやや特殊な経緯があるため、本稿では「流刑」という表現を用いている。

Тахо=Годи А. А. Лосев. М., 1997. С. 445-447.

活動が継続された。そして、ソ連体制に変化の兆しが見え始めたアンドロポフ書記長時代の1983年に、長年の夢だったソロヴィヨフに関する小冊子の刊行に成功するという共産主義体制下での「快挙」も成し遂げた。さらに、ゴルバチョフ書記長就任後の1985年には、1963年から手がけてきた『古典美学史』(1-6巻)に対してソ連国家賞が授与され、長年の功績が公に認められることとなった。そして、ペレストロイカによって社会が大きく変化しようとしていた88年に95歳の生涯を閉じたのである。

こうした人生の起伏の中で残した業績は、90年代に後妻のタホ＝ゴジによって次々に刊行されたこともあり、今日では「銀の時代」生き証人として、多くの信奉者と研究者を引きつけている。そうした評価にも示されているように、ローセフの哲学的構成は、基本的にキリスト教神学やソロヴィヨフ以降のロシア哲学の流れとギリシア古典学への深い造詣<sup>3</sup>、さらにはヘーゲル論理学からフッサール現象学に到る近代西欧哲学の知見をバックボーンとしている。そして、こうした要素を持つ哲学的体系をソ連体制下で公表するためか、揺籃期にあったマルクス主義哲学の文脈や用語を意識した記述を行っているように見受けられる部分もある。とはいえ、具体的な内実はキリスト教神学の中心である三位一体論と新プラトン主義哲学の潮流から抽出された弁証法論理を組み合わせた独自の体系として確立されている。また、そこには明らかに象徴主義やソフィア論などの革命以前のロシア思想の成果が取り入れられている。従って、検閲で多くの箇所を削除を要求されたのではないかと想像されるが、検閲後にローセフが勝手に挿入した箇所が明示されている『神話の弁証法』第2版では、多くがキリスト教文献の引用や教義など直接的に「宗教宣伝」に当たると見なされるものが大半を占めており、議論の詳細を理解した周到な検閲が行われていたわけではなかったことが伺われる。また、タホ＝ゴジによれば、当時はまだ自費での書籍印刷が認められていたらしく、それが検閲の無視という「事件」を引き起こした要因の一つだったようである。こうしたこともあり、『神話の弁証法』は『名の哲学』(1927年)や『古典古代のコスモスと現代の科学』(1927年)、『芸術的形象の弁証法』(1930年)など、同時期に刊行されたローセフ初期の著作群に見られる概念構成とキリスト教神学やプラトン主義的な哲学構成とがどのような関連を持つのかを強く示唆する箇所が温存されており、ローセフ哲学理解の重要な資料となっている。

以下では、『神話の弁証法』の前半部を中心として、彼の神話理解の概略を追いながら、そこに示された「物」をめぐる存在論や、象徴主義の系譜を汲む「シンボル論」などを中心に検討していくことにする。

---

<sup>3</sup> 本報告集所収の貝澤哉氏の論考に見られるように、20世紀初頭のロシア宗教思想においては、プラトン主義哲学の発展的受容が重要な要素となっていた。ローセフの哲学はまさにそうした状況を基盤として構築されている。

貝澤哉「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」本報告集、75-96頁。

## 1. 『神話の弁証法』の構成とスタイルについて

初めに、『神話の弁証法』で採用されている独自の構成とスタイルについて瞥見しておく。この著書は以下の14章で構成されている(本稿では1-7章について検討する)。

I. 神話は虚構やフィクションではなく、また幻想的な思いつきでもない

II. 神話は理念的な存在ではない

III. 神話は科学的体系、特に原始的な種類のそれではない

IV. 神話は形而上学的体系ではない

V. 神話は図式でもアレゴリーでもない

VI. 神話は詩作品ではない

VII. 神話は人格的形式である

VIII. 神話は特に宗教的な創作物ではない

IX. 神話は教義ではない

X. 神話は歴史的事件そのものではない

XI. 神話は奇跡である

XII. 神話の弁証法的契機のすべてを奇跡概念の観点から概観する

XIII. 最終的な弁証法的定式

XIV. 現実的な神話学への移行と絶対神話学の理念

一見して明らかなように、否定文の表題が冠された章タイトルが圧倒的多数を占めている。また、肯定文のタイトルを持つ7章と11章は、「人格的形式 *личностная форма*」や「奇跡 *чудо*」など「神話」の定義としてはやや意外な述語を伴っている。このため、多くの人は果たしてこれが通常の意味での「神話研究」なのかという違和感を抱くのではないと思われる。実際の内容を見ても、1-6章までの議論では一般的に考えられている「神話」理解が否定されている。そして、それと同時に、我々が神話をどのように受け取っているかがここでの論点ではないと主張されている。だが、それは単なる否定で終わるものではない。

例えば、第1章では神話が虚構や思いつきではないとされる。そもそも、神話を一つの世界観の現れと考えるならば、それは具体的な生活やそこでの実感と密着しているはずである。従って、「神話的意識そのものの観点からすれば、いかなる場合でも、神話がフィクションや幻想の戯れであるとは決して言うことはできない(C. 36)」とされる。逆に、「神話」を虚構と見なすのが近代ヨーロッパ科学に裏打ちされた近代人の観点に他ならないとすれば、それは実際に神話と共に生きている人々の視線を共有していない、異質な立場であると言わなければならない。こうして、ローセフは神話を「極めて明瞭で真正な現実」として捉えている「神話それ自体の観点(C. 35)」に立つことで、神話の本質を解明すべきだと主張する。そして、既存の「神話学」が神話を外から捉えようとしており、しかも結果的に神話を虚構としか見なせないのでは、何ら積極的な知見たりえないと批判するのである。

こうした方向性からすれば、なぜローセフが一見奇妙な章タイトルを付したのかも理解することができる。そこには「否定神学的論述戦略」とでも呼ぶべきものがあり、通常考えられている理解を破壊すると同時に、その理解に含まれた臆見を明らかにし、より対象の本質に迫ることのできるテーゼに置き換えることを目指しているのである。このように、「否定神学」の議論は、一見ただけでは、積極的な命題の定立を避けているかのようにも見えるが、実際には個人の主観に含まれていたり、ある一定の範囲で共有されていたりする臆見を排除し、「彼岸」にある本質に漸進的に接近するための論述戦略なのである。その意味では、本当に重要なのは否定＝アンチテーゼの対置ではなく、それを越えた積極的な内容を持つジンテーゼを導出する作業である。

ローセフのこのようなアプローチは、学問に本質探究という意味を付与しているという点で極めて古典的な態度であると言うこともできよう。だが、そこにはいわゆる観察・記述主体としての研究者と客体である研究対象との断絶を克服しようとする方向性も含まれており、単に前近代的な思考態度への復帰として片付けることはできない。むしろ、神話のような対象を研究する場合、事実の観察に基づく記述だけではその内実を十分に理解したことにならないとすれば、研究対象の特性に応じた方法論の確立も必要である。少なくとも、神話を虚構と見なす理解はそうした基本的努力すら怠っているとも言いうる。

その一方で、世界には多種多様な「神話」があり、そのどれかが本物で、後は偽物だというようなことはない。だとすれば、それぞれの神話にそれ固有の思考が付随しているはずであり、それが一種類でないとなれば、いかにしてその本質を捉えるべきかは大きな問題になる。個々の神話を有している人々の意識にローセフ自身が完全に同化することは、現実問題として不可能である。では、神話の本質を把握することも不可能になるのだろうか。だが、こうした形で現れる「主観」と「客体」の分離そのものに方法的な問題があるとすれば、それを「解決」することによって新たな回答を提示しうる可能性も考えられる。ローセフはこれを具体的な構成として示していくのであり、それはローセフにおける「物」の哲学の重要な要素ともなる。ローセフの試みは、古典哲学研究の成果に依拠しながら、ヨーロッパ中心主義的な論理を内在した近代的な「科学」としての当時の文化人類学に対するアンチテーゼを打ち立てたものであり<sup>4</sup>、その意味では極めて現代的な意義を持っているのである。

また、こうした論述戦略はソ連体制下において積極的に擁護しえない内容を巧妙に提示する方法としても機能している。だが、それは必ずしも最初から意図されたものであったとは言えない。なぜなら、「否」の積み重ねによって、本来は不可視であるような彼岸的構造に肉薄しうる方法的論理としての弁証法は、ローセフのプラトン主義哲学研究の成果の中心をなすものであり、ヘーゲル的な「弁証法的論理学」をも完全に包括するものだからである。それゆえ、ローセフは自らの弁証法こそ真の「弁証法」であるという確信を持って

---

<sup>4</sup> 本稿では詳述しないが、一例としてインドネシアの島嶼部に伝わる「タナングラ」という儀式の解釈をめぐる、レヴィ＝ブルュールが批判されている。Лосев. С. 49-50.

いたであろうと思われる。その意味では、彼と同時代のソヴィエト公認哲学者が作り上げようとしていた「弁証法的論理」が、ローセフ的な構成とは異なるものとして完結しうる余地はさほど大きくはなかったのではないかとも思われる。少なくとも、すでに 1930 年に極めて完成度の高い論理構造を提出していたことは、ソ連期の思想史を考える上で極めて興味深い事実である。

## 2. 『神話の弁証法』における議論 一第 2 章～第 4 章

次に、ローセフの具体的な議論を概略的に紹介していくことにする。今回取り上げるのは第 7 章までの前半部であるが、神話を「意識と存在一般にとって不可欠なカテゴリー (C. 37)」と考えるローセフの議論のユニークさと緻密さは十分に伺い知ることができると思われる。

### 2-1. 「理念」批判

先に、ローセフの構想が新プラトン主義哲学から抽出した弁証法論理に依拠していると述べた。だが、第 2 章のタイトルに示されているように、神話は「理念的 (イデア的) 存在 бытие идеальное」ではないとされている。では、「神話」はプラトン主義的な論理とは本質的に相容れないものなのであろうか。実は、『神話の弁証法』に限らないが、ローセフの言う「理念的存在」には、通常想定されるのとは異なる意味合いが与えられている。すなわち、この場合の「理念的存在」とは、「通常の存在を超えた最良の、最も完全で、最も高尚な存在のことではなく、単に意味的な存在(C. 37)」だとされる。そして、次のような説明が与えられている。

あらゆる物は自分自身の意味を持っているが、それは目的の観点からというより、存在意義の観点からしてそうだということである。つまり、家は人間を諸々の気象現象から守るための建築物で、ランプは照明のための器具だ、などといったことである。この場合、物の意味が物そのものではないことは明らかである。それは物の抽象的な概念や理念であり、物の思惟された意義である。神話はそうした抽象的な観念的存在であろうか。もちろん、いかなる意味においてもそうではない。神話は創作や純粋な思惟の対象ではない。(C. 37-38、強調は原著者による)

ここには、二つの論点がある。一つは、「意味的な存在 смысловое бытие」と言われているのが、「物の抽象的な概念や理念」や「物の思惟された意義」であるということ、そしてもう一つは神話が「純粋な思惟」の対象ではないということである。後者の論点を簡略に言い直せば、神話は何らかの抽象的な概念の組み合わせのようなものではなく、情動のような人間の生にとって極めて根源的な領域と関係しているということである。そして、それを示す具体例として「血」にまつわる神話に取り上げられている。指を切り、その血を

混ぜることによって義兄弟の契りとする慣習や新生児に血を振りかける儀式などに見られるのは、「血」の抽象的な意味、すなわち人間の身体を構成し、維持する上での重要な要素などといった表面的な理念では説明ができない「血」についての理解である。親から受け継ぎ、その帰属の裏付けとなり、また身体にとって不可欠なものであるがゆえに、本来ならば結べるはずのない血縁関係を、たとえ疑似的にであれ、作り出すために、敢えて自らの身を傷つけて取り出されるものが「血」の「具体的な意味」の一例だということになる。このように、神話は生活に密着した直観的でプリミティブとも言える理解の領域に関わっている。その意味で、「神話は理念的な存在ではなく、生き生きと感じられ、創造される物質的な現実であり、身体的な、それも動物的なまでに身体的な現実(C. 40-41)」であると主張されるのである。

それゆえ、第一の論点として提示した「物の抽象的な概念や理念」＝「意味的な存在」、すなわち初めに定義された「理念的な存在」とは、「具体的な」、あるいは「神話的な」意味に関与していない意味の領域だということになる。そして、これらの「複数の意味が可能であること」は単なる相対主義ではなく、「物」が本来的に多面的な、あるいはローセフ自身の言い方では「多層的な」構造を持つことを示すものである。そして、どの意味も「物」の何らかのあり方と結合しているとすれば、それぞれの意味も一つの独立した機能を果たしていることになり、言わば存在化されていることになる。それゆえ、「意味」のような物的に存在するものではない領域をも、事実上ある種の「存在」として捉えることになる。こうした点に、ローセフの、あるいはソロヴィヨフ以降のロシアにおける存在論の特徴が顔をのぞかせているのである。

## 2-2. 科学批判

続く第3章では、「神話」と「科学」との比較が取り上げられる。ここでローセフは、神話が科学に先行する「原始的な科学」だとする見解を批判している。これは、ヨーロッパの近代科学が登場する以前の段階で世界を統一的に把握する知的営為、すなわち一定の世界観として「神話」を捉える見方だと言える。こうした文脈では、近代科学の登場によって旧来の神話的な世界観は論駁され、現代ではより精密で秩序立った世界観が打ち立てられているという暗黙の了解が存在していることになる。もちろん、それが近代ヨーロッパで支配的となった「神話」に他ならないことは今日では自明ですらあるが、ローセフはそうした趣旨のことも含めて、多分に興味深い論点を提示している。ここでは三つほどの論点を取り上げてみる。

まず、第一に、「神話が原始的な科学である」という主張そのものが、ある種の不合理を抱えているとローセフは批判する。

神話が一般的な意味の科学である、すなわち（計算や器具、各種装置などあらゆるものを考慮しての）現代的な科学であるとは誰も主張しようとはしない。しかし、発達

した神話が発達した科学ではないとしたら、未発達な科学とされうるのは発達した神話であろうか、それとも未発達な神話であろうか。[...] 原始的な科学は、たとえそれが原始的であっても、やはり何らかの科学であることにはかわりはない。言い換えれば、もしそれが科学史の一般的なコンテクストの内に見いだされないのであれば、それを原始的な科学だと考えることはできない。(C. 41-42)

こうした観点から、ローセフは「科学はすでにその発展の初発の段階で、神話とは何の共通性も持ってはいない(C. 42)」と結論付けている。だが、こうした批判は単に表面的な形容矛盾をあげつらったものとして片付けられるものではない。神話と科学の間に何か本質的な断絶があるにもかかわらず、それらを同じ系譜に置いて考えているとすれば、そこには何らかの意図があると言えよう。また、本質的な断絶があるならば、それを明らかにすることによって両者の質的な差違を明示することもできるはずである。こうした点に、先に示した「否定神学的な」弁証法論理の特質が現れている。いずれにせよ、ローセフはここでなぜ科学と神話が同列に論じられるのか、そして「科学」と「神話」の本質的な相違はどこにあるかという問題に迫っていく。以下、この二つの論点の概略をまとめてみる。

まず、ローセフは現実の科学のありようを次のように捉えている。

現実の科学を取り上げて、つまり生きた人間によって一定の歴史時代に現実に作り出された科学を取り上げるのであれば、それは神話を伴っているだけではなく、現実に神話によって涵養されており、神話から初発の直感を汲み取っている。デカルトは近代ヨーロッパの合理主義と機械論の創始者であり、つまりは実証主義の創始者である。…そして、この実証主義の根底には独自の神話が存在していた。デカルトは自らの哲学を全般的な懐疑から始めている。彼は神についても、欺く神なのではないかと疑っている。そして、彼は一体どこで自分の哲学にとっての支柱を、つまりもはや疑いえない基盤を見出したであろうか。彼はそれを自我の中に、主体や思惟、意識の中に、つまりは「エゴ」や「コギト」の中に見出した。なぜ、それができたのだろうか。…理由はたとえば、ただ彼自身の無意識的な信仰がそうしたものだからであり、それが彼自身の神話だった、あるいはそれが一般に近代ヨーロッパの文化や哲学の基盤にある個人主義的で主観主義的な神話だったからである。(C. 43-44、強調は原著者による)

こうして、ローセフはデカルトにおける自我やカントの主観性への絶対的な信頼が、決して証明されえない基礎として科学を支えていることを指摘している。こうした論点自体は、今日ではすでに人口に膾炙したものであり、さほど新鮮味はない。ただ、この後には、やや意味深長な発言がある。

意味は現象に先行する。このまったく素朴で正しい定立から、プラトンとヘーゲルは、意味や概念は客観的であり、客観的な世界秩序の中で理念と物という論理的に相異なる契機が分かちがたい現実的な関係を取り結んでいるという結論を導いた。では、カントはここからどのような結論を導いたであろうか。彼はここからすべての認識形式、つまり空間や時間など諸々のカテゴリーの主観性という議論を導いた。だが、彼が論拠としたものは、流動的な物に対して形式と意味が論理的に先行することの確認だけに全権を与えていた。(C. 44、強調は原著者による)

ローセフにおけるプラトン主義は、こうした基本的観点にすでに包摂されている。カントの『純粹理性批判』における超越論的感性論の「主観性」に、プラトンのイデア論の「客観性」を対置するのは、やや違和感を与えるものであるかもしれない。だが、ここにローセフ流の「主観・客体」構図の転換が示唆されているのである。これについては後述するので、次の神話と科学の相違という論点を見ておくことにする。

ローセフはデカルトに見られる科学的観点の「神話性」を指摘したが、近代科学それ自体が「神話的」だと主張しているわけではない。例えば、ニュートン力学やユークリッド幾何学などの体系は、それ自体としては純粹かつ抽象的に構築されたもので、そこには何の神話も含まれていないとしている。問題は、これに依拠して「宇宙空間は均質である」とか、これ以外の物理的・数学的公理系は現実と合致しないなど、元の科学的体系の中で明確に言及されていない主張を行うことによって、「神話的性格」が獲得されてしまう点にある。だが、こうした問題は科学的知見を現実の事象に当てはめようとするときには避けて通ることができない。それゆえ、近代科学も神話的性格を帯びると主張されるのである。

すでに、「理念」を問題にした段階で、ローセフは神話が人間の情動に働きかける生の現実であるとしていた。その意味では、「科学」も生の現実と関係を持つことによって、必然的に「神話的性格」を帯びることになる。逆に言えば、そうした生の現実に接触する以前の「孤立した知の働き(C. 41)」としての科学は「神話的性格」を有していないことになる。それゆえ、「神話」と対置される「純粹な科学」は「論理的で数値的な合法則性を持った体系としての、完全に抽象的な科学(C. 46)」であると考えられる。そして、次のような帰結が導かれる。

物理や化学の法則は、物質が現実存在する場合でも、それが現実には存在せず、純粹に主観的に考えられている場合でも、完全に同一である。私が物理的な物質はまったく存在せず、それが私の心理的な産物であるということを完全に確信できたとしても、それでもやはり真の物理学者や科学者たりうる。[...] 神話はまごうことなく現実的で客観的である。神話に関しては、神話的現象に対応するものが現実にあるかないかという問題が提起されることさえありえない。神話的な意識は現実の対象だけを、最大限に具体的で存在している現象だけ扱う。(C. 51、強調は原著者による)

こうして、ローゼフは自らの定義に従えば、「科学」は「現実」を必要とせず、逆に「神話」は「現実」なしにはありえないということになる。だが、ローゼフのこれまでの議論を踏まえれば、こうした一見「逆転」した見方を恣意的な規定として片付けることはできない。ローゼフ的な視点からの科学と神話の対比は、この他にも面白い論点を提起するからである。例えば、ローゼフは「純粋な科学」の特質を明らかにするために、「作者」の問題を取り上げている。

物体の落下の法則を取り上げてみよう。それを考え出し、結論付けたのは誰であろうか。それ記述した者はいつ、どこで、どのように生活していたのであろうか。彼はどのような性格でどういう人柄であつただろうか。私はまったく何も知らない。他の資料によってそれを知ることができなければ、この「法則」自体がそれについて何かを語ることはない。「自然法則」は「自然法則」でしかないからである。(C. 52、強調は原著者による)

ここでローゼフは「科学に研究の主体は必要であるか(C. 52)」という形で問題を提起しているが、これはあまりにも誤解を生みやすい表現である。引用に挙げたように、その意図するところは、自然法則にはそれを発見した人物の個性、すなわち「作家的特質」が含まれているかということである。この意味であれば、普遍的な自然法則には「作者」と言えるものは存在しないと結論できよう。そして、それは科学が人間の生のありようとは関係を持たないこと、すなわち「科学」の「非人称性」を浮き彫りにするものである。最後に、ローゼフは現実の対象を必ずしも必要とせず、また作者も必要としない「純粋な科学」にとっては、最終的な「真理」も不可欠なものではないとしている。すなわち、「科学が科学であるためには、仮説さえあれば、他には何も必要ない。純粋な科学の本質は、仮説を立てることと、それを別の、より完成された仮説-それは前の仮説に立脚していても良い-に置き換えることだけにある(C. 53、強調は原著者)」と彼は言うのである。

こうして、ローゼフの「神話学」にとって重要な結論が導かれる。それは、上のような「科学」の定義からすれば、「神話」を法則性や科学的真理から逸脱したものとする「批判」は的外れであり、むしろ科学と神話が互いに異なるという「事実」を認めることの方が重要だということである。そして、「神話には神話的な真実性や神話的な真偽というものがある。神話は真なるものと見かけのもの、想像されるものと現実のものを区別しているし、区別することができる。だが、それらはすべて科学的に生じるのではなく、純粋に神話的な方法に従って生じる(C. 55、強調は原著者)」。

こうして、科学的な観点という「別の神話」から解放されることによって、まさに「現実」として経験される「神話」の内的な構造を解明することが可能になるのである。

### 2-3. 形而上学批判

第4章では、「神話」と「形而上学」が対比されるが、これはまさに1930年という時代状況の中で主張されなければならないことであった。ローセフは「形而上学について明確な理解がない」ために、形而上学も神話も共に「普通ではないもの、高尚なもの、「彼岸的なもの」」について語る同じようなものだという誤解が生じているとしている(C. 56)。これに対して、ローセフは次のように反駁する。

神話的な意識それ自体にとって、神話は決して物語的な存在ではなく、超越的な存在ですらない。それは最も現実的で生きたもの、最も直接的で、感覚的な存在である。これが物語であるというのは実証主義者にとってのことである。(C. 57、強調は原著者)

これによって、再び近代的な観点の偏向が指摘されるが、そこに唯物論が是とされる時代の潮流に対する批判が内蔵されていることは明らかである。例えば、ローセフは「形而上学」と「神話」とを対比し、両者が異なるとすることによって、まずは「神話」について論じることの「意義」を確保している。だが、この対比の本質的な狙いはもっと別のところにある。彼は「形而上学の最も中心的な部分」が「超感覚的なものと感覚的なものとの関係」(C. 60)をめぐる思考にあるとしており、これを問うことで、「神話的な現実」をより具体的に解明できると考えているのである。

すなわち、神話が現実であると言った場合、通常の実現の中で我々が区別しているような「超感覚的なもの」と「感覚的なもの」に相当する対比があるのかないのか、そしてあるとすれば、そこでの区分にはどのような意味があるかという問題が生じてくる。それは神話的な現実の多様性と構造を解明する上で重要な指標を与える。なぜなら、この二つの領域の区分が「純粋な意味の上での対比(C. 60)」にとどまる、つまり単に物語の設定のようなものにとどまり、具体的な存在の多様なあり方に対する感覚と結合していないのであれば、結局のところ神話的な現実には物語的な一様性しか持たないことになる。だが、様々な神話を見ても、その中に現れる存在が神・人間・精霊・悪霊など、実に多様な区別を与えられていることは明白であり、それぞれが属する世界についての豊饒な理解と密着している。そのいずれが感覚的で、いずれが超感覚的なものになるかは神話によって異同があるとは言え、神話の内部に存在の「位階構造（ヒエラルヒー）」があることははっきりしている。このように、神話と形而上学を対比することで、ローセフは存在に「位階」があるという自らの存在論にとっての重要な契機を提出しているのである。そして、まさにこうした観点から次なる議論が展開されていくことになる。

## 3. プラトン主義的表現論 —第5章—第6章

### 3-1. 図式・アレゴリー・シンボル

第5章では、それまでの議論に見られるような神話の基本的定位から一転して、プラトン

主義的な存在論を基盤とした「表現論」が展開されていくことになる。これは「神話」の中に含まれる「感覚的なもの」と「超感覚的なもの」の相互関係を解明するための具体的な作業の端緒であり、議論の進行から言えば、本格的な分析のために概念装置を導入する段階に位置づけられる。しかし、ここに示された論点は、単に神話だけでなく、一般に何らかの表現であるものを手がかりとして、我々の世界理解の構造そのものを明らかにするものでもある。以下では、やや詳しくその議論を追うことにする。

第5章のタイトルで否定されている「図式」と「アレゴリー」について、ローセフは次のような議論を展開している。アレゴリーはある種の「表現形式」である。だが、表現にとっては「意味」や「概念」だけでは不十分である。なぜなら、「表現のための存在は常に二つの地平の総合」としてあり、「一つは最も外的で自明なもの」、「他方で内的な、意味付けるもの、理解されるもの」が必要だからである。つまり、「表現」は「内的なものと外的なもの」として成立しているのである。そして、一般には「外」にあるものを通して「内」を把握するという構図で捉えられるが、「表現」という言い回しをそのまま理解するならば、「内」にあるものが「外」に出る、つまり「表に現れる」のだとも言える。その意味では、「内的なものが外的なものに何か積極的に自己変化する」側面を認めることもできる(C. 62)。

そして、こうした議論においては、科学批判において言及されていた「意味や概念の客観性」という問題が、やや違った側面から展開されていくことになる。すなわち、「外的なもの」はまさに個物であり、一つ一つが他と異なる特性や状態を持つという意味で「特殊」である。それに対して、それが示そうとする「意味」や「概念」は、個物の特殊性に左右されることなく常に一定だという意味で、より一般的である。一般的なものが一般的に共有されるということが「客観性」の意味であるとすれば、まさに「内的なもの」＝意味や概念こそが客観的なものに他ならないであろう。

こうした理解に立つと、表現にもいくつかの種類があることが理解されるようになる。まず、「内的なもの」が「外的なもの」よりも大事であるような表現が存在するとローセフは言う。それは「表現形式の中に、「外的なもの」を従属させた「内的なもの」が認められ、「外的なもの」はある一つの「内的なもの」を表すために必要であり、そのためにのみ存在する(C. 63)」ケースである。その例として「メカニズム」が挙げられている。また、ここではローセフは言及していないが、より日常的な例として「時計」を挙げるができる。時計などのメカニズムはある一定の理念(目的、この場合は「時間」や「時間を表示すること」)を達成するために作られており、最終的にこの理念に適うものが存在していれば、個々の部品は何であってもよい。木の棒で日時計を作っても、原子振動を用いた精密な原子時計を作っても、時間を表示するという理念(ないし目的)が変わることはない。つまり、「特殊」である「外的なもの」は「内的なもの」である理念を単に具現しているだけである。こうしたものをローセフは「図式」と読んでいる。つまり、内的な理念をただ表出している表現が「図式」である。

そして、神話は「図式」ではないと主張されることになる。なぜなら、神話の中に登場す

る「超感覚的なもの」も、「理念的なもの」も、メカニズムが具現しているような抽象的な理念ではなく、また神話的形象は内的な理念をそのまま表出するだけのものではないからである。こうして、メカニズムと区別される形で、神話に登場するものは「有機体」や「人格」、つまり「生きた存在」であると規定されることになる。

次に、議論は「アレゴリー」に向けられる。アレゴリーは図式とは正反対の性質を持つもので、「外的なもの」が「内的なもの」よりも優位にあると言われている。アレゴリーにおいては、まず「形象」が与えられており、そこに本来含まれているはずの理念（すなわち意味）が「無効」にされているからである。ある理念（目的）を実現する装置が与えられているのではなく、「外的なもの」が表現として先に立っており、後からその内部にあるものに関心が向けられると言っても良い。ここでの具体例としては、寓話が上げられている。例えば、「トンボ」が「たそがれている」というような寓話の場合、「トンボ」は「形象」としては現実の「トンボ」と同じであるが、実際の「トンボ」にそうした心理があると考えられているわけではない。つまり、「形象」が表す「理念」は、その「形象」が本来的に含んでいないものであり、この本質的にまったく別物としてある「意味」が寓話の中で恣意的に「形象」と共存させられているに過ぎないのである。従って、「「形象」は純粹に抽象的な理念と同一視されるだけで、この理念は「形象」の中に転移しない(C. 64)」というのが「アレゴリー」の特質だということになる。この場合、神話はアレゴリーでもないと主張されることになる。なぜなら、「神話的現実<sup>1</sup>は真に現実的な現実であり、メタフォリカルな現実<sup>2</sup>や比喩的な現実<sup>3</sup>ではなく、完全に自立的な、正真正銘の現実である。それはあるがままに、完全に素朴に、文字通りに理解する必要がある(C. 65、強調は原著者による)」からである。

こうして、神話は「図式」とも「アレゴリー」とも異なるとされるが、では神話はいかなる「表現」なのであろうか。ローセフは「シンボル」だと主張している。ここで、ローセフは「シンボル」を「「内的なもの」と「外的なもの」、理念と形象、「理念的なもの」と「現実的なもの」の完全な均衡(C. 65)」として捉えている。これは「「理念」が具体的、感覚的、可視的に与えられ」、「形象」それ自体が表現される「理念」について語る」ような「表現」だとされている。要するに、ある「理念」を余すところなく表現している「形象」が与えられ、その「形象」を見れば「理念」を理解できるようなもの、つまりまさに「これがそれだ」と端的に言ってしまうような表現だということである。ある意味では、事物と理念（意味、アイデア）は本来このような関係になっているはずである（例えば、「太陽」という「物」と「太陽」の「意味」は「太陽」そのものにおいて完全に一体化している）。従って、「シンボル」は一つの表現であると同時に、プラトン主義的観点における物の最も自然なあり方をも指していると言えるように思われる。しかし、「シンボル」が「表現」である以上、それは必ずしも普通の「物」のように「形象」と「理念」が最初から一体だったとは限らない。つまり、「「形象」と「理念」が一体化しているとはいえ、両者がまったく区別されない(C. 66)」わけではない。

あらゆる表現において、「外的なもの」は単に文字通りに、自立的に与えられているわけではない。それはまさに「内的なもの」の顕現として現れる、つまりそれに従って「内的なもの」について判断できるということである。(C. 66)

「表現」としての「シンボル」において、「形象」と「理念」の新たな結合が与えられるとすれば、そこで実現されている「「内的なもの」と「外的なもの」の同一化そのもの」よりも、「何が何と同一化されているのか」、「いかなる「理念」と「現象」が同一視されているのか」の方が重要な問題となる(C. 66)。そして、このような見方が可能になるとすれば、つまりある表現が「シンボル」となっており、そこで「外的なもの」と「内的なもの」の同一化が生じていることが認識されるとすれば、そうした認識を可能にする視点があること、そしてそうではない視点もありうるだろうという意味で、表現の受容に一定の幅があると考えることができる。つまり、同じ表現がアレゴリーとして機能したり、シンボルとして機能したりする場合があるということである。だが、視点に応じて表現の受け取り方が変わるとしても、だからシンボルは虚構だということにはならない。表現である以上、その受け取り方に幅が生じるのは当然であり、むしろなぜそうなるのかの方が問題になるのである。

つまり、同じ「内的なもの」や「外的なもの」を前にして、視点の変化に応じた複数の異なる側面が見られる、あるいはローセフの用語では多様な「層」が見られるということの方が重要な意味を持つ。そうした観点からすれば、「外的なもの」は、それが表現として自明なものであるにもかかわらず、その本質においては決して単純なものではないことが明らかになる。ローセフの挙げている例で確認しておこう。

幾何学的な図は抽象的な数に比べればより「外的」で「具体的」なものである。だが、木や金属から作られる円は幾何学的な円よりもさらにより「外的」で「具体的」なものである。(C. 67)

つまり、「円」は感覚的に直接知覚できる対象であるという意味で、「表現」における「外的なもの」、「自明なもの」であるが、その中にも物的な材料を用いて手で触れることができる形になった円と、まさにそれらが円であることを確認するための「理念」や「意味」として想像される「円」がある。言い換えれば、「外的なもの」となるものにも、「形象」と「理念」の区別を持ち込むことは可能なのである。また、内的なものについても、同様のことを当てはめることができるはずである。従って、「外的なもの」や「内的なもの」をそれぞれ一つの存在として捉え直せば、それらについて次のようなより一般的な言い方をすることができる。

1)存在には意味と現象という互いに関係する二つの層がある。2)そのそれぞれに意味と現象がある。3)これら二つの層は互いに同一化と総合に達する。4)そうした同一化の際には、一方の層に含まれる個別の要素と対応する他の層に含まれる要素の総合が可能である。(C. 67、強調は原著者による)

こうして存在一般において現象と意味の区別をすることができ、それらをお互いに関連させて組み合わせることによって「表現」が成立するというのが、ローゼフ流の存在論的表現論の基本的な発想である。これが完全にプラトン主義的な「物」の考え方、すなわちあらゆる「物」には「現象」と「理念」の二つの側面があり、両者が「物」において同一化しているという視点を基盤として構築されていることは明らかであろう。

さて、ここまでは視点によってある表現が「シンボル」として捉えられるという理解で来たが、次にローゼフは「メカニズム＝図式」に対して「シンボル＝有機体」という対比を導き出し、シンボルの持つ別の側面を示していく。この場合の「有機体」とは、「自分自身によって現実に現れてくるもの」だとされており、次のような比喩的な言い回しでそれが説明されている。

時計ができるには、時計そのものではない別の誰かがそれを具体化する必要がある。もし、時計が自分自身の持つ手段によって出現し、存在したならば、それは時計の理念が抽象的にではなく、現実的に時計の中で与えられていたことになり、その場合時計は有機体だということになったであろう。(C. 68)

「メカニズム＝図式」は理念が優越しており、それを表現する「外的なもの」は恣意的にあてがわれるものであった。従って、理念が自ら外的なものを「生み出す」ことはありえない。これに対して、自ら「何か」として生まれる力を持っているものを、ローゼフは「有機体」と呼ぶわけだが、ここでは植物や動物などのように、その「物」が自らの具体的な身体を作り上げ、まさに「これがそれである」と言える存在となることが注目されている。そうして出来上がった植物や動物を見れば、そこに内在する内的な理念（その生物のアイデア、あるいは現代風にDNAのような生命の設計図と言っても良い）が自らを実現するために「外的なもの」を生じさせているとも言う。こうした形での「有機体」理解は、「あるもの」がまさに「あるもの」であるという状態を現出させることや、「表現」における「形象」と「意味」の一致という機能に注目しているという意味で、興味深い理解を引き寄せることになる。その具体的な議論は第6章以下で現れるので、そこで改めて取り上げることにする。

最後に、色彩のシンボルについての議論から、ローゼフの具体的な理解を見ておくことにする。ローゼフは色彩を知覚する場合、純粋な「色」を見ているのではなく、具体的な事物としてあるものの「色彩」を見ているのだと主張する。そして、それは色彩が常にある

種の意味合いを持ったものとして見られるということの意味する。例えば、黄色いものは「明るく」感じたり、「青いもの」には暗さを、そして霞む山々の青さに「遠さ」を感じたりするように、常にある種の生活実感を伴って色彩が知覚されている。色彩の神話はこのような生活実感と共に育まれるものであり、まさにそうした形で「表現するもの」と「表現されるもの」が一致した形で理解されているのが「神話」なのだとしている(C. 71-73)。そして、こうした色彩神話の一例として、さりげなくフロレンスキイによる「ソフィア」の色彩をめぐる文章が挿入されている。これについては詳述するスペースがないので、補足資料として末尾に翻訳を付すにとどめることにするが、こうした点にローセフの思想的背景が垣間見えると言えよう。

### 3-2. 「知性体」と「解離性」概念の導入

第6章では、詩と神話が対比される。ここでは最終的に「神話」が「詩」とは異なるという結論が導かれるが、両者に多くの類似性が含まれていることも指摘されている。まず、当然のことながら、「詩」も「神話」も共に表現形式であるとされる。だが、ここで目を引くのは、表現が「ダイナミックで活動的なもの」だとされている点であり、「この運動の方向は常に「内的なもの」から「外的なもの」へ、「外的なもの」から「内的なもの」へと向かう」とされている(C. 83)。『名の哲学』にも同様の主張があるが、ローセフは表現ないし言葉を「内奥からと外部からの二つのエネルギーが出会う舞台」として捉えており、それらが「ある種の一貫した不可分な形象の中で相互関係」を取り結ぶ様を記述しようとしている。

シンボルを有機体に比しているのは、こうしたダイナミズムを指摘するためだとも言えるが、それと同時に、あるいはそれ以上に、主観と客体の対立図式に従って、外から眺める形で記述する「静的な」捉え方とは異なる立場を確立する意図が込められている。「表現」を中心に置いて、そこで「内的なもの」と「外的なもの」の双方向的なダイナミズムを捉えるという構図の中では、もはや主観が客体を見るという一方向的な図式は成立しなくなる。それらはすでに「外的なもの」と「内的なもの」という契機に吸収されており、「表現」において相互に結合し合っているからである。

つまり、主観がある対象を前にして、それを知覚的に受容し、そこに含まれる内容を理解するという主観・客体図式に立てば、そこで成立しているはずの認識に関する問題をすべて認識主観の側に、認識能力という形で還元しなければならなくなる。だが、ある「表現」が現に「シンボル」として捉えられているという事態から出発した場合、表現の受け手が「形象」を捉えていることは「外的なもの」が「形象」や「意味」として現れているという事態にすでに含まれており、「意味」を受け取っていることは「内的なもの」である「理念」がその表現において同一化されているという事態に含まれていることになる。従って、「表現」が成立しているという事態を先に認めることで、誰がどのようにそれを認識するかという煩瑣な認識論的問題を括弧に入れることができる。こうした現象学的な判断留

保の手法を用いることで、すでに我々が一定の認識能力を持ち、それによってある「表現」を「表現」として受け入れ、理解しているという「現実の状態」の分析に向かうことができるのである。

そして、先ほどの有機体に続いて、もう一つ新たな概念が導入されることになる。ローセフはこう述べている。「神話と詩は同じ程度に知性体 интеллигенция である、すなわちそれは単なる表現ではなく、魂を吹き込まれ одушевленное、賦活された одухотворенное 表現でもある(C. 83、強調は原著者による)。」この「知性体」は単に言語表現を擬人化したものではなく、詩的形象や神話的形象がまさに生命を持つものとして、文字通りの「生きた現実」として扱われていることに対応した用語だと言える。ここで、ローセフの発言からその意図するところを見ておく。

詩の本質が素晴らしいものや賦活されたものの描写にあると言ってはならない。すなわち、詩の本質がその対象の何らかの特性にあると言ってはならない。[...] 対象が醜かったり、死せるものであったりする場合があることは誰でも知っている。つまり、詩的なのは詩が向かっている対象そのものではなく、描写の仕方、すなわち詰まる所はその理解の仕方なのである。同じことは神話についても言わなければならない。[...] 神話的形象はそれ自体としては存在しないのであり、それはそれ自体として素晴らしい物が存在しないのと同じである。神話的形象は、その定式化の程度に応じて、つまり描写の程度に応じて、別の側面からの理解の程度に応じて神話的なのである。神話的なのは、物の描写の方法であって、物そのものではない。そして、その延長で考えても、神話と詩の間に境界を置くことは不可能である。両者とも賦活された世界に生きており、この賦活されているという事態こそ、物が発現する方法であり、その定式化と理解の様式なのである。(C. 83-84、強調は原著者)

神話的形象は「神話的な意識」を離れては存在しないという意味で、通常の事物とは異なる。だが、そうした「創作物」ですら、現実的な理解の局面においては「賦活された存在」として、あたかも現実の人間と同じように「魂」を持つ存在であるかのようにして受け取られている。その意味では、神話的形象がそれ自体としてあたかも人間のような「存在」として「ある」と言うことは決してできないものの、「人格化された存在」として「理解されている」と言うことは可能である。もちろん、その場合には「あるものを人格として捉える」ということがいかなることであるのかが説明されなければならない。ローセフの視点からすれば、それは例えば「人間」の形をしているということだけで決まるのではなく、「生きた魂を持ち、意識や知、知性によって息づいているような、「内的なもの」が付与されている(C. 83)」と理解されるものなのである。そうした「描写」がなされ、そのように「理解される」時、「表現」は「知性体」や「賦活された表現」として現出しているのである。

言い換えれば、「魂を持つ存在」、「賦活された存在」というものを、一定程度確立した世界観を背景として、それ自体で思考しているかのような存在として捉えれば、生身の人間も、詩的形象のような「生々しい表現」も共に同じように「魂を持つ存在」、「賦活された存在」というカテゴリーで括れるということである。ローセフがこの著書の冒頭から一貫して強調しているように、神話は神話的意識を持つ者にとってまさに「現実」として現れている。そして、詩的存在も作品世界の中では「直接的な存在、導出されない存在(C. 84)」として現れ、「直接見える」ものとして受け取られる。それはなぜかと言えば、「描写」や「理解」という局面で、通常我々の現実認識とほぼ共通の作用が生じているからだ、というのがローセフの基本的な考え方なのである。このような議論を逆転させれば、「シンボルや知性体となった物はすでに神話である(C. 94、強調は原著者)」というテーゼが与えられることになる。つまり、ある種の現実として受け取られるものは、我々の描写や理解の枠組みにはめ込まれているという意味で「神話的」なのであり、それは科学的体系を現実に適用した時、科学が「神話的性格」を必然的に帯びてしまう例を普遍的な現象として捉え直したものである。

こうした議論に一度納得することができると、それがすぐれて総合的な観点であることが分かってくる。例えば、神話的な意識と共に現出する神話的形象は、まさにこの神話的な意識を持つものの主観と、それが見ている対象世界とが合一したものに他ならない。そして、それが賦活された存在として現れ、生きている人間に比せられるということからは、我々の通常の生活世界における「他者認識」について再考する可能性が与えられる。我々は我々が理解しうる仕方によって世界を捉え、他者を捉えている。それは一つの神話的な意識であり、それに応じて「神話的对象」としての日常的な現実すらもが出現しているのである。逆に、我々の理解の枠を越えた思想や存在は、我々に理解されないという意味で、我々にとって存在しないものである。それが「存在」になるのは、我々の通常理解を越えた「何か」として認識された瞬間からである。その時から、その「何か」は既存の理解が通用しない世界、すなわち我々にとって「超越的な世界」の「存在」として、つまりそうした「意味」を持つ「表現」として我々の前に現れる。こうした存在論的な表現＝認識論の一般化によって、ローセフの表現理論は極めて普遍的な哲学的構成へと進展していくのである。

そして、そうした哲学的構成を確立する上でも大きな意味を持つ、もう一つ概念を見しておくことにする。それが「解離性 отрешенность」である。

一般に芸術としての詩は、物それ自体に対する感情ではなく、その一定の意味や定式に対する感情を刺激するという意味で、解離性という性質を持っている。[...] それは物を生きた現象の奔流から抜き出し、単に生活に必要な日常的な関心では決してない、ある特別な関心の対象に変える。[...] 神話はまったく生き生きとしていて、目に見える直接的なもの、感覚的なものであるが、ある種の解離性を隠し持っており、それに

よって我々は常に神話とそれ以外のものを区別し、そこに何か普通ではないもの、日常的な現実とは矛盾するもの、何か予期せぬ、ほとんど奇跡的なものを見ているのである。(C. 85-86)

これまでは「神話」が現実の生活に密着したものであり、「神話」がまさに現実として受け取られていることに力点が置かれていたが、表現論を媒介として通常の現実と神話的現実が現出するメカニズムの同等性が示唆された以上は、両者がなぜ異なる現実として理解されるのか、その相違を表す指標が必要となる。ローセフはそれを「解離性」という用語で定式化しようとしている。ただし、どちらも同じ現実であるとされている以上、それは決して「神話」が虚構の物語だというすでに否定した結論に回帰するものではない。「解離性」について、演劇を例に取った説明を見ておこう。

ローセフは、「演劇の舞台で火事や殺人その他の災害や犯罪が描かれる時に、我々がその災害に対して援助を差し向けたり、それを避けたり、あるいは犯罪を未然に防いだり、他に害が及ばないようにするために舞台に飛び出することは決してない(C. 85)」と述べている。極めて当たり前の指摘だが、一定の表現としての演劇がある種の現実描写を行っているにもかかわらず、それは我々が直接関わり、手を下すべき現実とは区別されている。つまり、そこには通常の現実からの「解離」があり、我々はすでに暗黙のうちにそれを行っているということである。

しかし、それは舞台で描かれる世界を常に完全な虚構として見ているということの意味するわけではない。演劇がすべて無意味な虚構だとしたら、登場人物に感情移入し、その人物描写の生々しさや迫真性について語ることもナンセンスであろう。そうなれば、芸術から「感動」を得ることはもちろん、芸術そのものの意味も理解できなくなるかもしれない。だが、我々は日常的な現実と舞台上の現実を区別しつつも、それをある種の現実の「描写」として受け取り、それを理解し、感情移入している。それと同じように、神話的な現実や詩的な現実も日常的な現実から区別しながらも、ある種の現実として理解することができるのである。これら複数の「現実」を区別する指標が「解離性」なのである。

そして、まさにこの「解離性」のタイプの相違が詩と神話を区別する指標になるとローセフは主張する。

いかなる解離性も幻想も、普通の日常的な「現実」とのいかなる不一致も、神話が生きた、完全に文字通りの現実となることを妨げるものではない。それに対して、詩や芸術は一般に我々に何らかの現実の物を与えるのではなく、他のすべての物と異なるある特別な仕方存在している、それらの顔貌や形象のみを与えるという意味で解離している。(C. 86)

簡略に言い直せば、芸術は現実そのもの、現実存在する事物を直接与えるのではなく、

その形象すなわちイメージを与える。これに対して、神話は文字通りの現実として与えられ、存在しているものとして受け取られるという点で区別される。つまり、神話的意識の持ち主には「ケンタウロスや百本の腕を持つ巨人はまさに本物の現実」として受け取られる。それゆえ、「神話的な主体は舞台に投げ出されており、座ったまま黙って見てはいない」のである(C. 86、強調は原著者)。その意味では、神話的な現実はより日常的な現実に近い現実であることになる。

また、神話と詩の相違は次のようにも説明されている。

詩の解離性は事実の解離性、正確に言えば、事実からの解離性である。神話的な解離性は、毎日の日常的な生活が持つ意味や理念からの解離性である。事実について、現実の存在について言えば、神話の中でも現実<sup>は日常生活の中にあるのと同じ</sup>であり続けており、その意味や理念が変化しているだけである。詩においては現実そのもの、感覚や行動という現実が廃棄されている。[...] 神話は詩的な現実が持つ特徴と、実際の物的現実が持つ特徴を合わせ持っている。前者からは最も幻想的で、虚構的な、非現実的なものすべてを受け取る。後者からは最も生き生きとして具体的な、感じ取ることのできる現実的なものすべてを、存在が実現され、力にみなぎっている状態を、形而上学的ではない、自然の力が実際に身体化されている状態のすべてを受け取っている。(C. 86-87、強調は原著者による)

こうした形で詩と神話を区別することによって、一つの興味深い議論が導かれる。詩的な解離性と神話的な解離性がタイプを異にするならば、いかに両者が多くの類似性を持つにせよ、それぞれの最も本質的な要素は別物である可能性がある。それゆえ、ここで「詩的形象は神話的形象がなくとも成立するか、また神話的形象は詩的形象がなくとも成立するか(C. 87)」という問題を提起することができる。この場合、詩が必ずしも神話を必要としないことはほぼ自明であろう。ローセフはプーシキンのボリス・ゴドゥノフやエヴゲニー・オネーギンなどの詩的形象を取り上げ、そこに「神話的な意味での奇妙なもの、普通ではないもの、解離したものは何もない(C. 87)」としている。逆に、神話が詩を、つまり詩的情感を必要としないかというのは必ずしも自明ではないが、結論としては必要ではないとされる。なぜなら、先の科学批判で見たように、実証科学も神話的な性格を含むことがあるが、その場合に実証科学が詩的性格を必然的に有しているとは考えられないからである(C. 89)。

そして、ここから詩的要素を含まない神話とは何かという問いが提起される。つまり、「神話的な形象から詩的な内容と形式を取り出したら、後には何が残るか」という問題である。ローセフによれば、それは「原理としての神話的解離性そのものを独立に取り出す(C. 89)」ことに他ならない。そして、その「構造」の解明へと議論が進んでいくことになる。先の引用に見たように、神話的な解離性は「日常的な生活が持つ意味や理念からの解離性」で

あり、言い換えれば、「物の意味からの解離性(C. 90、これらの強調は原著者による)」である。すなわち、「神話の中での物は、同じ物であり続けながらも、まったく別の意味を獲得し、まったく別の理念に従う。それによって元の物から解離した状態に置かれる」のである。ここでローセフは空飛ぶ絨毯を例に挙げている。絨毯それ自体は我々が日常一般に触れている絨毯と特に変わるものではないが、「空を飛ぶ」という尋常ではない特性＝理念がそこに付与されることによって、「神話的性格」が生じる。まさにこうした「物の意味＝理念からの解離性」こそ、神話形成の原理に他ならないのである。

だが、こうした規定を吟味していくと、ある種の転倒を経験することになる。神話的な解離性が作用すると、「物に固有の自然な区分」が失われ、「ある新しい地平」で統合されるという事態が生じる(C. 91)。だが、それは何らかの恣意的な概念操作を介しているわけではない。また、「神話的な解離性はある極めて単純で基本的な直観を、それも一時的に物の通常理念を新しいかつてない理念に変えてしまう直観を前提としている(C. 92、強調は原著者)」。つまり、空飛ぶ絨毯は我々の日常的な現実の経験からすれば、本質的にまったく突飛な存在であるにもかかわらず、どこかに本当にそれがあのような感覚を生じさせる。言い換えれば、それは必ずしも詩や演劇などの芸術的創作のように、日常的な「事実」からの自覚的な解離を伴っておらず、神話的意識にとっては、自分が属する世界のどこかに「本物」の空飛ぶ絨毯があるとすら思われるのである。その意味では、我々の日常的な現実感覚からさほど遠くないところに「神話的現実」が直観されていると言えよう。

しかも、神話が共有されるものである以上、こうした「直観」も普遍的に共有されると考えなくてはならない。また、一定の科学的な観点すらも成立させてしまう「神話」の力を視野に入れるならば、また何度も強調しているように、神話が生きた現実として受け取られるとすれば、その意味でも神話を成立させている「直観」を何か特殊なものとして位置付けることはできなくなる。

それゆえ、「神話的な解離性は物に対する素朴で直観的な反応とまったく変わるところがない」と考える方が自然だということになる。つまり、そこにあるのは「まさに人間と物との一般的で、最も単純な、反省以前の直観的な相互関係に他ならない」ということである(C. 92)。してみれば、これまでの神話的解離性の説明自体にすでに一つの「神話」が作用していたことになる。つまり、「通常理念」や「通常物や現象」を基準として、そこからの「解離」を問題にするというのは、たまたま今現在の我々によって共有されていると思われる一定の見方を暗黙の内に基準点とすることに他ならない。だが、それはもはや一つの「制約(C. 94)」に過ぎないであろう。むしろ、これまでの説明をより中立的に言い表せば、「神話的解離性」とは純粹に抽象的で隔離された存在からの解離性にすぎない(C. 94、強調は原著者)」のである。従って、「それは抽象的な概念が生き生きと知覚される、生きた物に変わるために入る特別な領域である」と言う方が正しいのである。

こうして、ローセフが強調してきた「生きた現実」としての神話が、どのようにして成立するのかという構造面での問題に一定の回答が与えられたことになる。ローセフの神話

研究は、個別の神話の内容を収集し、分類するという作業以前に、「神話」の一般的構造を究明し、いかにして「神話」が生成するか、その本質的な特徴がどこにあるかを明らかにするものだった。こうした基準を明確にすれば、個々の神話を持つ個別的な特質は一般的な基準からの偏差として捉えることができる。それは実地に神話の分析を行う中で実現可能な課題であると言えよう。また、それはすでに指摘したように、一般的な哲学的構成そのものでもあり、我々の認識、特に我々の理解する「存在」の内実を「表現」という問題視角から探り当てる道筋を示しているのである。

#### 4. 「人格的存在」の位相

第7章は前章までの議論の中間的総括としての意味があるが、そこで「人格」概念が吟味されるという点に、この概念がローセフの構成において持つ意味の重さが示されている。「人格」は、前章で見たような、一見互いに異質なものとも思われる「表現」と「存在」をより強固に結合する概念として導入されている。だが、まずは中間的総括として各章で得られた規定が列挙されているので、それを見ておくことにする。

- 1)神話は虚構やフィクションではなく、また幻想的な思いつきでもない。…神話は意識と存在一般にとって不可欠のカテゴリーである。
- 2)神話は理念的存在ではなく、生き生きと感じられ、創造される物的な現実である。
- 3)神話は科学的体系、特に原始的な種類のそれではなく、生きた主体と客体の相互関係であり、自分の内にそれ自身の、科学とは関係のない、純粋に神話的な真実と確実性、そして原則的な法則性と構造を含む。
- 4)神話は形而上学的体系ではなく、現実的、物的、感覚的に創造された現実であり、同時に通常の現象の進行から解離した現実である。つまり、自らの内に多様な位階的段階と多様な段階の解離性を含むものである。
- 5)神話は図式でもアレゴリーでもなく、シンボルである。すでにシンボルであっても、神話は図式的な層、アレゴリー的な層、生きたシンボルの層を含むことができる。
- 6)神話は詩的創作ではない。神話の解離性は孤立的、抽象的に分離された物を直観的で本能的な領域へ、すなわち人間主体と素朴で生物的な相互関係を結んでいる領域に高めるものであり、この領域の中で諸物は一つの不可分な、有機的に一体となった統一へと結集する。(C. 95-96)

以上のように、ここで各章のタイトルに付された「否定的規定」に対応する「肯定的結論」が与えられている。そして、ローセフは「神話とは人格的な存在である、より正確には、人格的存在の形象、人格的形式、人格の顔貌である(C. 97、強調・強調は原著者による)」という形で中間的な結論を与えている<sup>5</sup>。この「人格」概念は「シンボル」と同一視されるよ

<sup>5</sup> 人格と顔、顔貌は20世紀初頭のロシア宗教哲学における極めて重要な問題であった。フ

うになるが、その際には次のような議論を経過していくことになる。

まず、人格は「自己意識」や「知性」を有していることを前提とし、それによって「物」と区別されるが、人格の特性はそれだけに留まるものではない。「自己意識」には、「時間と歴史の外部にある純粋に知的な存在」、「常に存在する核」と、「そのエネルギーの自己顕現として、この核と結合した、移ろいやすい偶然性」という二つの層があるとされる。前者がある人格を常にそれとして同定する根拠となるものだとすれば、後者は具体的な時間の中でのその流動的な現れだと言えよう。それは人格や自己意識と呼ばれるものの内に、より「内的な部分」とより「外的な部分」があるということを意味している。また、自己意識そのものの立場から見ても、外界との関係においては、「常に自分と自分自身ではないすべての外的なものを対立」させている。さらに、自分自身を認識するという行為においても、自己の中に「認識するもの」と「認識されるもの」の対立を抱え込んでいる。言わば、人格はそれ自体の構造としても、また人格と外的世界との関係としても、さらには自己認識的な関係においても、それぞれ「内的なもの」と「外的なもの」の対立を内包しているのである(C. 97)。

だが、この対立は「必ず克服される」とローセフは主張する。自己認識の場合が最も分かりやすいが、認識する自己と認識される自己は一つの同じ自己であり、自己の中で両者が対立するという構図になっている。前者を主観、後者を客体と呼ぶこともできるが、それは「自己」の中の異なる部分をそれぞれに位置付け、意味付けることによって初めて成立する。その一方で、すでにその対立を包括する「自己」という全体も成立している。ここで言う「対立の克服」とは、後者のような全体図式が成立しているという意味であると思われる。対立が、対立を包括し、総合する全体構造が成立している時に成立するとすれば、同じことは外界との関係においても、自己意識内部の異なる層の間においても成立しているはずである。ここでも、主観と客体の対立を固定的に捉える二元論的図式が克服されているというだけでなく、人格の構造がすでに見たような「表現」の構造と同一であることが示唆されているのである。

人格は自己意識として、常に主観-客体の相互認識として、必然的に表現的なカテゴリーなのである。人格には必ず二つの異なる次元があり、この二つの次元は必ず一つの不可分な顔貌の中で同一視される。(C. 98)

こうした表現としての「自己」が、ローセフの言う「有機体」や「知性体」であることは明らかであり、従ってシンボルであるという結論に辿り着くことになる。ただし、この場合は「人格が必然的に具現されたシンボルであり、具現された知性体であるということ」

---

ロレンスキイのケースに関して上述の貝澤論文でも検討されているが、人格や顔の問題は表現や芸術の問題と結合しており、ローセフはそれに精密な哲学的定式を与えようとしたわけである。貝澤、前掲論文、90頁を参照されたい。

が強調される。シンボルも知性体もそれ自体として取り上げれば、「純粋な概念」でしかない。だが、人格は「純粋な概念」ではない。

人格は事実である。それは歴史の中に存在する。人格は生きて、戦い、生み、開花し、そして死ぬ。人格は常に必ず生であり、純粋な概念ではない。純粋な概念は具現され、物化され、物質化されなければならない。それは生きた身体や器官と共に現れなければならない。人格は常に身体を与えられた知性体であり、身体的に具現されたシンボルである。(C. 98)

こうした意味では、神話はまさに人格的形象を持つ、すなわち神話的意識が生きる世界で「生きた身体」を持ち、生を構成している。しかも、神話的形象が「それ自体として」存在しないにもかかわらず、人格性を認められるとすれば、「魂を持たないあらゆる物や現象ですら、それらを抽象的に孤立した対象としてではなく、生きた人間の経験の対象として取り上げる場合には、必然的に神話(C. 102)」となる。当然のことながら、この「神話」となる「物」は「生物学的存在」などではありえず、一般的な言い方をするなら、「社会的、歴史的な存在」と呼ばれるべきものである。しかし、そこで「冬場の長い憂鬱な日々の中で初めて雲を通して見える太陽は、天文学の太陽ではなく、人々を陽気にさせ、元気づけ、生き返らせるきっかけとなるものだ(C. 103)」という生活実感のこもった例が挙げられているように、我々の生活経験の中で、物それ自体の意味には必ずしも含まれない「意味」を我々が付与することによって、「神話的存在」たらしめられている「物」は、我々の日常生活の中でまさに「生きた物」として具現しているのである。それは単なる主観的見地や擬人化した表現という以上の生々しさ、現実味を与えられている。こうして、「神話」理解においても、存在論においても「人格」概念は極めて重要な位置を占めるのである。

##### 5. まとめにかえて — 「社会学」としての『神話の弁証法』

『神話の弁証法』におけるローセフの議論は、神話と詩の比較分析に見られるように、広い意味での芸術理論としての性格を持っている。また、そこで生み出される形象の「人格性」を問題にしているという意味で、今日のメディア論や創作理論とも相通じるものがあることも明らかであろう。こうした側面でローセフの構成をどのように展開できるかは、敢えてくたかく言うまでもないように思われる。そのため、本稿での分析ではほとんど触れることのできなかつた、社会学的な視座との関係について、最後に簡単に述べて稿を閉じたいと思う。

ローセフはこの著作の序論で、「神話の弁証法は神話の社会学なしにはありえない」と述べている(C. 34)。ただし、『神話の弁証法』自体はそのための「序論」でしかないと言われてるように、まだ本格的な「社会学」の構成を提示しているわけではない。だが、「文化過程の様々な面で神話的な意識が包括的な役割を果たしている(同頁)」と語る彼の視点は、す

で「表現」や「人格」などの基本的な概念規定において、我々が日々直面している具体的な「存在」を念頭に置き、緻密な論理を駆使してその成り立ちを解明している。それが、彼の構想する「社会学」においても、極めて重要な道具立てとなるであろうことは十分に予見できる。

こうした点を踏まえて、最後にローゼフの議論が今日の我々の直面する状況の理解にどのように応用しうるかを考えてみたい。本稿で見たように、ローゼフの議論には主観と対象という二元論的図式とは異なる視点で世界を捉えるための哲学的構想が示されている。それは我々の社会生活を基礎付ける、一種の精神構造分析論だと言っても過言ではないであろう。予め思想的なローゼフの位置づけなどを確認しておく、20世紀初頭に起こったいわゆるロシア・ルネサンスにおいては、新カント主義哲学が大きな役割を果たしていたが、1910年代半ば以降になるとヘーゲル哲学の理解が進み、カント主義的な主観-客観という二元論的図式を超克しようとする傾向が強くなるようになる。ローゼフの構想はそれをプラトン主義的哲学の系譜から独自に展開したものだと言ってよい。それゆえ、ローゼフが示した視点は反二元論的な社会学的見地の先駆とも言えるデュルケムに近いと同時に、主観主義批判や個人主義批判などの色彩を帯びているという点で、現代の構造主義やシステム論などとも近い特徴を持っている。その意味で、現代的な関心にも大きな示唆を与える可能性を秘めている。

ローゼフが示した理論モデルは、「物」それ自体の本質の解明を目指しているという点でやや往時代的な印象を与えるが、「物」がいかんして実現されているか、そして「物」の「人格化」や「自己意識」という観点から、我々人間と物、ひいては社会や世界とがどのような関係を取り結んでいるかという考察に向かっているという点で、その視点の取り方はもとより、提起された理論的構成も極めて刺激的である。この「物」を「構造」や「システム」に置き換えれば、ブルデューやルーマンらの目指す方向性とほぼ同様の志向があることは明らかであろう。ローゼフが『神話の弁証法』において強調しているのは、存在する「物」の立場から、それに内包された「理念」や「主観」のかかわりを捉えようとする態度である。特に、理念と物との関係、理念の自己認識という視点は、人間的「主観」の制約を越えた、動的な構造の把握において強みを発揮する。そして、システムが持つダイナミズムによって、同じ表現＝システムが異なる「意味」＝「機能」を発揮することも視野に入れている。つまり、同じシステムでも、それを運用する仕方（＝意味付けの変更、すなわち解離）によって、存在そのものの意味が変化する、すなわちシステム自身が自己生成的に変化しうるということが説明できるようになっている。

こうした視点は人間がかかわるすべてのシステムの理解に応用できるはずであり、手近な例として「官僚機構」などを挙げることもできよう。それは本来ある目的（例えば、具体的な行政活動）のために作られているが、ローゼフ的な用語法で言えば、決して「メカニズム」にとどまるものではなく、「有機体」、「知性体」へと発展したものだと言えよう。つまり、本来の目的を単に実現するだけでなく、そのシステムを自ら再解釈し、自らの活動

領域を自分自身で決定し、自己を再生産するシステムとなっている。それは、元の理念から見れば「暴走」であるかみしれず、容易に制御されない暗闇を抱え込むまでに発展した結果であるかみしれない。その際、このシステムの運用にかかわる人間が、「勝手に」システムを違う理念で運用しているのであれば、その是正はシステムに従事する者を変える＝パーツを変えることによって容易に実現できるはずだが、現実はそうではない。ならば、人間の恣意的な運用がそうした「勝手」を許しているのではなく、システムの応用可能性に便乗し、システムとの共犯関係を結ぶことでシステムを別のものに再構成しているのだと考えられる。システムの側から見れば、これはシステムが「人格」や「自己意識」を持ち、自らを再編したに等しい。それはコンピューターやロボットが人間と同じ意志を持つという SF 的な想像よりもはるかに身近な「現実」としてすでに我々の前に現れている。

また、より日常的なレベルで考えれば、情報機器の発達によって記憶を外部化することが当たり前になりつつある状況は、まさに「身体」の変容として位置付けられる。携帯電話のメモリーに番号を登録することで番号を覚えなくなり、携帯電話がなければ電話ができないということが増えてきた。それは、ある部分では「退化」であるかみしれないが、携帯電話という新たな「身体」を獲得したことによって、「身体」の構成が変化したということでもある。人間は新たな「身体」を構成するデバイスやシステムを獲得することによって、人格化された領域を新たな形で獲得しているのだとも言えよう。こうした「身体」の変容は恐らく「欲望」の発現の仕方にも変化を与えているはずであり、またそれによって「人格」を取り巻く環境だけでなく、「人格」そのものも変化しているとすれば、「機械たちの反乱」よりも、「我々自身の一部」となっているものの受け入れに伴う変化のあり方の方をこそ注視すべきであるようにも思われる。仮に、機械が自らの意志を持ち、人間に襲い掛かるようなことがあったとしても、それは自らの「身体」を拡張するために我々自身が持ち込んだ原因から生じるものになるのではないだろうか。

いずれにせよ、こうした問題に取り組むに当たって、ローセフの構想が様々な刺激を与えることは確かである。そして、その場合には、本稿で紹介した部分の先の議論、すなわち第 8 章以降での人格概念と解離性概念の精緻化にかかわる議論も追いかける必要がある。しかし、紙幅も尽きたことであり、この課題は他日に譲ることとする。

## 補足資料

### フロレンスキイにおけるソフィアの色彩

色に関する極めて興味深い神話的・シンボリックな議論が、П.А. フロレンスキイに見られる。光それ自体は分割不能な、連続した、途切れのないものである。地平線上の太陽を見ても、「我々に見えるのは光だけ、同じ太陽の同じ光だけである。」「その多様な色彩はそれ自身の特性ではなく、光と地上との相関、とりわけ、この単一の光が満たしている天上の環境との相関であるかみしれない。」「天を彩る華麗な色彩は不可分の光と細分された物質との相関の方法に他ならない。我々に言えるのは、太陽光線の持つ色とは地上の埃が、そ

れも地上の最も細かい埃が、そしてさらには天上のより細かい埃かもしれないが、そうしたものが太陽光線に持ち込む余韻、ヴァリエーションである。すみれ色や空色-それは虚空の闇である-は、闇ではあるが、あたかもそこに投げかけられたヴェールのような細かい大気中の埃の反射によって緩和された闇である。空にすみれ色や赤色が見えると、我々は何の光も照らしておらず、光を通していない闇を、虚空の絶対的な闇を見ている。だが、闇そのものを見ているのではなく、太陽によって照らされた細かい埃を通して見ているのである。赤色やバラ色は同じ埃であるが、光を反射する側ではなく、光が来る方向で見えており、自分の反射で惑星間空間の闇を緩和したり、闇を光で薄めたりするのではなく、反対に光から光の一部を奪い、目から光を遮り、光と目との間にあって、自分が影となることで光に闇を付け加えている、そんな埃を見ているのである。最後に、緑色は垂直方向で、天頂が緑がかかることがあるが、これは光と闇が均衡している状態であり、埃の粒子の側面が照らされている状態であり、あたかもそれぞれの埃の半球だけが照らされている状態である。つまり、それらの一つ一つが光を背景とした闇とも、闇を背景とした光とも呼ばれうる状態である。頭上に見える緑色は光でも闇でもない。」「二つの原理の相関によって初めて確認できるのは、ソフィアが光ではなく、光への受動的な付加であり、光はソフィアではなく、それを照らすものだという事である。この相関が色彩を規定している。神的な創造の産物として、神から相対的に自立した存在の最初の塊として、光に向かって前に進み出る無の闇として直観されるソフィア、すなわち神から出て無へ向かって直観されるソフィアは青色やすみれ色として見える。逆に、神的な創造の結果として、神的な光と不可分なものとして、神的なエネルギーの先頭の波として、闇を克服して進む神の力としてのソフィア、すなわち世界から出て神に向かって直観されるソフィアはバラ色や赤色として見られる。ソフィアは被造物にとっての神の像として、地上における神の現れとして、Вл. Соровиофが憧れた「バラ色の影」としてバラ色や赤色に見える。逆に、それは世界靈魂として、世界の精神的本質として、自然にかかった青い覆いとして青色やすみれ色に見える。Вяч. Ивэр-нофのヴィジョンにおいては、自らの内部に視線を神秘的に沈潜させた時に見える我々の存在の第一原理として描写される。そこでは、我々の魂は空色のダイヤモンドとして見られる。さらに、光に向かうのでも、光から向かってくるのでもない第三の形而上学的な方向もあり、その場合ソフィアはその規定や神に対する自己規定の外部にある。それは存在の靈的側面であり、まだ善悪の認識が存在しない天上的側面とも言える。そこでは、まだ神への直接的な志向も、神からの直接的な志向もない。なぜなら、どちらに向かう方向もまだ存在していないからであり、ホフマンの緑色がかかった金色の蛇のように、「主が作られた彼は戯れる(詩編 104-26)」と言われるレビヤタンのように、太陽や海の上で戯れるもののように、神の周囲での運動、神の面を前にしての自由な戯れだけがあるからである。これもまたソフィアであるが、別の角度から理解されるソフィアである。このソフィア、ソフィアのこの側面が、金色がかかった緑色や透明なエメラルド色に見えるのである。それは見え隠れしてはいるものの、レーンモントフの当初の構

想においては表現を見出せなかった側面である。第一被造物の三つの基本的側面は、色彩の象徴を持った三つの基本的色彩を規定しており、残りの色は中間色としてその意義を確定される。しかし、色の多様性がどのようなものであれ、それらはすべて多様ではあるが、同一のソフィアと天上の同じ光との関係について語っている。感覚的な世界の太陽、微細な埃、虚空の闇は神、ソフィア、暗闇すなわち霊的世界における形而上学的な非存在の闇であり、それは多様な色を条件付ける原理である。それは此地でも彼地でもそれら同士の常に完全な対応によって生じるのである。」(C. 73-75)