

ローセフとプラトン主義 (2)

A. ローセフ『神話の弁証法』(1930年)における宗教哲学

大須賀史和

はじめに

本稿は先に発表した「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」¹の続編である。すでに『神話の弁証法』の前半部である第一章から第六章までの議論は検討済みのため、本稿では後半部にあたる第八章から第十一章、そして結論部にあたる第十三章の議論を検討していくこととする。なお、ローセフの経歴や『神話の弁証法』の成立事情などについては既出であり、ここでは割愛する。

さて、『神話の弁証法』の前半部の議論では、「神話」の鍵概念としての「人格」の導出が中心となっていた。これは神話が「虚構」ではなく、また「理念的な存在」でも、「科学的体系」でも、「形而上学的体系」でもなく、むしろ「現実」であり、しかも「表現」の一種でありながら、直観的、本能的に把握される「生」だという一連の議論を受けた結果として登場したものである。前半部の総括を行っている第七章において、ローセフは「神話」の特質を次のようにまとめている。

(1)神話は弁証法的に必然的な意識と存在のカテゴリーであり、(2)それは物的な、生きた現実として与えられており、(3)この現実は(一定の形象において)構造的に実現された主体—客体の相互交流という現実である。そして、(4)この相互交流の中で、孤立した抽象的な物から切り離された生が(5)シンボリックな形で、(6)反省以前の本能的な、直観的に理解されうる、知的なエネルギーを持つ顔貌に変容する。(C. 96-97.:102 頁)²

ここから、「神話とは人格的な存在 бытие личностное である」、あるいは「神話とは人格的存在の形象、人格的形式、人格の顔貌である」(C. 97.:102 頁)というテーゼが掲げられたわけである。後半部では、このような「人格」概念と関連の深い領域として、宗教、教義、

¹ 大須賀史和「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」『プラトンとロシア』(21世紀COEプログラム「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集第12号)、北海道大学スラブ研究センター、2006年、97-123頁。

² ローセフのテキストからの引用はロシア語版第二版の邦訳に従っている。

Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., 2001.: 拙訳『神話学序説』成文社、2006年。以下、同様にロシア語第二版と邦訳の頁を示す。

歴史が取り上げられ、それらの内実の精査を通じて「神話」の本質に迫る作業が行われていくことになる。

ただし、前半部の議論でも明らかであったように、ローセフの「人格」概念は一般に人の持つ特質・個性としての人格という意味を超えた広がりを与えられている。例えば、後半部の議論を始めるにあたって、ローセフは「人格」が「自己意識」、「知性」を前提とすること、そして「人格」が現実の存在であるならば、この自己意識も「現実に現れていなければならない」としている。一般には、「自己意識」や「知性」を持つのは人間だけだと考えられるため、これが「人格」の前提であることは自明であるように思われる。だが、注意しなければならないのは、ローセフの「人格」は「神話」において表現されているもの全般に向けられており、常に実在の「人物」を表しているわけではないという点である。空想上の人物はもとより、半人半獣の神々も神話においては「人格」として描かれる。そうした「人格」を「空想上の存在」や「フィクション」としてではなく、生身の人間と同じような「現実」の存在として規定するために、上のような項目が挙げられたわけである。

そして、ローセフは現実の人格が自己同一性の根拠となるべき「常に存在する核」と日々変化する「移ろいやすい流動性」という二つの側面、すなわち「内的なもの」＝「理念的存在」と「外的なもの」＝「現実に具体化された存在」を備えているとされる。前半部で示されたローセフの概念体系においては、この「外的なもの」と「内的なもの」の同一としてある存在は「シンボル」と呼ばれ、「シンボル」としての「人格」は形象と意味を備えた「表現」と同一視されていた。こうして、「表現」として現れるものの「人格」が通常の意味での「人格」と同一視しうることが理論的に確保されているわけである。そこから、「人格」は「身体的に具現されたシンボル」、「物的に具体化された知性体」としても規定されることになる(C. 97-98.:103-104 頁)。

このような立場から先ほどの 6 つの規定を吟味する形で後半部の議論が展開されるが、予め次の三つの問いによってその方向性が暗示されることになる。まず、ローセフは神話と人格が完全に等しいのか否かという点を第一の問いとして挙げている。「シンボル」としての人格に二つの側面があることからすれば、「人格の顔貌」は「人格の中のある一つの契機であって、実体としての人格自身ではない」可能性がある。このため、ローセフは表現的な形象としての「顔貌」を神話と呼ぶ方が適切であるかもしれないと述べている(C. 117.:129 頁)。つまり、「神話」にとって「人格」は鍵概念であるものの、より精密な議論としては、人格それ自体と人格の顔貌を区別する必要がある、「人格」概念の内部に一定の構造が存在すると考えられているわけである。第二の問いはこれと関連するもので、人格が一定の構造を持つとすれば、神話にとって本質的に必要なものはその中のどれかという問いである。そして、第三の問いは前半部の議論のポイントになった「神話的解離性」の本質とは何かということである。これは「人格」概念とは一見関係がないようにも見えるが、詩的形象にも「人格」を構成する要素のいくつかが認められていたこともあり、より精密な議論が求められるということである(C. 117-118.:128-130 頁)。

もつとも、それぞれの問いに対する答えは必ずしも直接的な形で導き出されているわけではない。このため、以下では各章の議論を順番に追いながら、その中で答えとなる部分を明示的に指摘していくことにする。

1. 「宗教」の規定と神話

まず、第八章では「宗教」と「神話」の比較が行われる。だが、章タイトルとして「神話は特に宗教的な創造物ではない」というテーゼが掲げられているように、両者を同一視する立場は最初から否定されている。にもかかわらず、後半部全体を通して見た場合、明らかにキリスト教的な世界観を色濃く映し出した弁証法的論理が展開され、しかも結論的な発言においてはこれが強く擁護されている。一見したところでは論旨が錯綜しているようにも見えるが、当局による検閲に配慮して、先に神話と宗教が完全に同一ではないという立場を前面に立てたものと思われる。実際問題として、ローセフの議論を詳細に検討していくと、「神話」それ自体は「宗教」と同一ではないが、「宗教」にとって欠くべからざる位置を占めるという通常の神話理解とも整合的な内容が含まれており、神話と宗教の関係を精密に理解しようとしていることも見えてくる。こうした大きな枠組みにかかわる問題は後段で明確にされていく部分もあるため、ここではまずローセフが「宗教」と「神話」の比較からどのような立論を行っているかを確認しておくことにする。

初めに、ローセフは一般に神話と宗教が混同されがちであることも踏まえて、それらの類似点に着目することで逆に相違点を明確にしようとしている。

宗教と神話は共に人格の自己確立によって息づいている。宗教において人格は慰めや義認、浄化、さらには救済を求めている。また、神話においても人格は自らを現し、自らについて語り、自らのある種の歴史を持つと努めている。この共通の人格的基盤が二つの領域の相違点をも気付かせてくれる。実際に、我々は宗教の中に人格の特別な、特殊な自己確立を見出している。それはある種の原則的な自己確立であり、自分を自らの最終的な基盤において、太古からの存在の根幹において確立するものである。(C. 118-119.:133-134 頁、強調は原著者による。以下、注記なき場合はすべて原著者による強調である)

このように、「宗教」と「神話」は共に「人格の自己確立」というテーマを共有しているというのがローセフの着眼点である。そして、「宗教が常に永遠性の中での人格の自己確立」(C. 119.:134 頁)であるのに対して、「神話は実体的な自己確立ではなく、ましてや永遠性の中での確立ではない」(C. 120.:136 頁)という点に相違が求められている。これは先ほどの神話と人格が完全に等しいかどうかという第一の問に対する回答ともなるもので、神話は「人格の顔貌」であり、人格の実体とは区別されることになる。

だが、この発言には実に多様な含意がある。まず、「神話」が「人格の顔貌」だとされて

いるが、この表現的な相に対する「人格の実体」が何かということはここでは語られていない。「宗教は永遠性の中での自分自身の確立、自分自身の存在本質の確立であって、その知的側面のみを確立するものではない」とローセフが述べていることからすれば、宗教における人格の自己確立が人格の「実体」にある程度まで関与していることは疑いえない。しかし、これは端的には宗教において神のような永遠的・絶対的存在によって人間の人格が義認され、その存在に意味が付与されるということの意味している。言わば、ある一定の「人格の本質」に超越的な承認が与えられるということであり、宗教が人格の本質を規定するというわけではない。

これと関連して、ローセフは宗教が一般に言われるような「魂の救済」にとどまるものではなく、「人格の救済」を目指す「生 жизнь」であることを強調しており、次のような興味深い主張を行っている。

宗教とは世界観が実現されたもの、道徳が物的に実体化したもの、感覚が現実に確立されたものであり、しかもこの実現されたものは全面的なもの、何よりも純粋に身体的なものであり、実体性も全面的なもので、何よりも生理的に感じることのできるものである。宗教は身体なしにはありえない。なぜなら、身体とは魂の一定の状態であり、それは魂が精神の一定の状態であるのと同じだからである。(C. 119.:134-135 頁)

前の引用では、「慰め」や「義認」、「浄化」など、一般に人が宗教に対して要求している項目が挙げられていた。人と宗教の通常の関係性からすれば、このような人の側の内発的な願望に対して宗教が外側から「救済」を与えると考えられる。だが、ローセフはそうした関係性ばかりでなく、むしろ宗教そのものが世界観や道徳、感覚などの具体化された「身体」となること、それらが全面的に存在化されるということが重要だと見なしているのである。

しかし、その場合には、実は宗教そのものも一つの「人格」であると考えなければならなくなる。なぜなら、この「身体化された宗教」とは宗教の自己顕現に他ならず、言わば「宗教」が「人格の顔貌」として現した外的側面のことを意味しているからである。「はじめに」で引用した「人格」の6つの規定の2と3では、「人格」が「物的な、生きた現実」として与えられ、しかもその現実が「構造的に実現された主体—客体の相互交流」であるとされていたが、それは「身体化された宗教」にも完全に当てはまるのである。特に、世界観や道徳、感覚の具体化・身体化としての「宗教」は、まさに人と宗教が相互的な交流による一体化によって現出するものだと考えられる。

これを人間の立場から記述し直せば、この存在化された宗教は人間自身とは隔絶した「客体」として外部から与えられるのではなく、人間自身の身体において理想とする世界観や道徳が具現された状態にするという「自己変容」の結果生じるものに他ならない。この「変容」において、人は自らの「人格の自己確立」を成し遂げるのである。その意味で、宗教

における人格の自己確立は、超越者に向かう脱自とそれに対する応答としての「天恵」という側面ばかりでなく、超越者を自らに受肉させる能動的な行為としても、またそれらを通じて宗教的な世界観や道徳、感覚が具体的な存在として現れ出ることではなならないのである。

次に、こうした事態を「宗教」の側から捉え直すこともできる。「人格」としての「宗教」の「顔貌」、すなわち「世界観や道徳、感覚の具体化された存在」があるとすれば、それに対する「本質」とは、そこに内在された「理念」に他ならないことが分かる。まさに、この「理念」＝「イデア」としての「宗教の本質」が具体化され、それが「顔貌」として現出するという事態がなければ、「宗教」は空疎な理念にとどまることになる。それゆえ、具体的な宗教生活という「身体」、そしてその「生」は「宗教」そのものにとって死活的に不可欠であることが理解されるのである。

これに対して、「神話」も極めて強い現実性や身体性を伴っていることが強調されてきたが、「神話は人格の実体的な自己確立ではなく、人格のエネルゲイア的な自己確立である」、「それは人格をその奥深い最終的な根源において確立するものではなく、発現的、表現的な機能において確立するものである」という(C. 121.:137 頁)。それゆえ、宗教が要求するような「永遠性」や「絶対性」は介在してこないことになる。ちなみに、ここでは「エネルゲイア的な自己確立」と訳したが、それはここにキリスト教的な神学的・宗教哲学的発想が関与していると考えられるからである。周知のように、キリスト教神学における「エネルゲイア」とは、「(神の) 働き」という意味を根底に持ちつつ、「働き」の現れ＝表現されたものとしても用いられる概念である。これは、それ自体としては現れない神の本質に対して、その活動の現れが間接的に内的本質を示唆するという東方正教の神学的な理解に継承されている。東方教会においてイコンが崇敬されるのは、そこに神の働きが現れていると考えられているからである。

引用からも明らかのように、ローセフは「神話」における「人格の自己確立」を、人格の本質が具体的な現れとして表に出てくることとして規定している。「宗教」との相違はそこに絶対性があるか否かということだが、いずれの場合も一貫した「人格」概念によって基礎付けられていることは明らかであろう。恐らくは、「エネルゲイア」概念に見られる神学的発想こそが彼の「シンボル」概念の基盤であり、そこから「シンボル」や「人格」概念が構築されているものと考えられる。というのも、「シンボル」概念においては「形象と意味の同一性と相違」が規定的な特質となっていたが、外的なものとの同一性と相違という捉え方は、神の本質とエネルゲイアが取り結んでいる関係性と完全にパラレルだからである。それゆえ、ローセフの問題意識の核心はキリスト教的世界観とプラトン主義的な哲学的世界観の有機的再構成にあり、それが様々な領域に敷延され、「神話」分析に応用されていると言えるのではないだろうか。

実際に、こうしたプラトン主義的な観点は芸術学的な観点としても応用されている。同じ第八章の中で、ローセフはビザンツのモザイク画が「表意的空間」になっており、「遠心

的な志向」が見られることや、日本の絵画やゴシック建築の空間描写、あるいは未来派や表現主義などの時空間表現を分析し、それぞれの背景に一定の世界観があることを指摘している。そして、「人格の深みはその顔貌、すなわち表現とはならないにもかかわらず、それらの構成を予め決定している」(C. 122.:138 頁)として、芸術作品にも人格論的なアプローチを適用しているのである。これは作者の意図や精神性が作品の表現形式などの表象面を規定しているということであるが、仮に芸術形式の背後にある世界観が明示的に語られてはいないとしても、芸術形式そのものがその「顔貌」として現れているために、「人格の実体」である「理念」はそこから自ずと汲み取られるということである。ローセフが芸術作品に与えている評価そのものはかなりオーソドックスなものであるが、それを専門的な学問的視座の産物としてではなく、人格理論の一般的適用の結果として提示している点に自らの理論的枠組みの普遍性に対する自信が現れているようにも思われる。

以上のような議論を経て、「宗教」と「神話」の関係性を決定する要因も見出されていくことになる。前半部の第六章では「詩」と「神話」の比較が行われ、最終的に両者は相互依存的ではないとされていた。両者はそれぞれが異なる成立要因を持っており、詩は神話なしに成立し、神話も詩なしに成立しうるからである。しかし、宗教と神話の間には相互依存的な関係ではなく、一方向的な依存関係がある。上の例で言えば、ビザンツのモザイクは東方正教を背景として成立しているが、未来派や表現主義は必ずしも特定の宗教と結合しているわけではない。従って、神話が宗教を基盤として成立しているケースがあるとは言え、必ずしも宗教を必要とするわけではないことは明らかである。だが、宗教は神話がなければ「不可能である」とローセフは述べている(C. 125.:142 頁)。なぜなら、「神話」が「人格の顔貌」である以上、「神話のない宗教は、あらゆる人格の表現や現れ、働きを欠如した人格の自己確立」となってしまうからである。

もつとも、「自己確立自体が、すでにある種の自己顕現や働き」(C. 128.:146 頁)を含まずにはいられないという指摘も見られることからすれば、「神話」を必要とするのは決して「宗教」だけではないとも言える。「神話」が常に一定の世界観を背景としているとすれば、非宗教的な世界観もその表現としての「神話」を有するはずである。これは宗教的な「神話」ばかりでなく、非宗教的な「神話」も世界に存在すること、しかもその背景にある世界観は神話的主体に対して同じように強い規制力を有するであろうということを予想させるものである。それは広い意味での「神話」のあり方をかなりうまく説明することになると思われるが、こうした視点からすれば、ローセフの言う「宗教」とは一般に「宗教」として認知されているものばかりではないということにもなる。それはある種のイデオロギー論へと展開しうるものであるが、これについては後段で触れることにしたい。

2. 神話は「教義」か？

第八章の議論で「神話」と「宗教」の関係は概ね規定されたと言えるが、続く第九章でさらに「神話」は「教義」かという問いが提起され、宗教と神話の関係が掘り下げられて

いく。というのも、「教義とはまさに宗教の意味的、エネルギー的な内容を定着させるもの」(C. 128.:148 頁)であるため、「人格のエネルギー的な自己確立」としての「神話」との相違が問題となるからである。両者の比較から明確な相違が導き出されるならば、「神話」と「教義」それぞれのより詳細な概念的規定が得られるのは無論のこと、さらには「宗教」や「人格」の概念を別の角度から検討することにもなると言えよう。

まず、ローセフは「教義」の特徴が「宗教的体験、あるいは宗教的神話かもしれないが、それに対する一種の反省」にあるとしており、「直接的で素朴な現実」として現れる「神話」とは異なる知的作用が介在している点に着目している。そこから、「教義は単に反省されただけでなく、絶対化された神話」であり、「永遠の真理」として確立されたものであるのに対して、「神話」は「純粹に事実的、歴史的である」としている(C. 129.:149 頁)。こうして、「神話は教義ではない」というテーゼが確立されると共に、第八章で規定された神話の「エネルギー的、発現的」という特質をより具体的にする契機として「歴史性」が導入されることになる。そして、この「歴史性」という観点からすれば、「教義」は次のように捉えられることになる。

宗教的な教義は歴史的な事実を時間の外部で、推移の外部で確立しようとするものであり、それらの事実を生成の流れから切り離し、流動するあらゆるものに対置しようとする。神話はまさに流動的、動的なものである。神話は理念ではなく、出来事について、それも純粹な出来事について述べる。つまり、まさに生まれ、展開し、永遠なものに転化せずに死にゆく出来事について述べる。この点では、当然のことながら、歴史には一定の相対性と非自立性がある。それゆえ、歴史は常に依存的であり、不動の揺るぎない意味を持つものを前提とする。なぜなら、生成するためには、最初に何かである必要があり、この「何か」はあらゆる変化の過程において不変であり続けなければならないからである。(C. 129.:149-150 頁)

第八章では、「宗教」がある種の「永遠性」を主張するのに対して、「神話」は「表現的」であり、本源にある「本質」の現れとして生じたものであるとされていた。第九章では、同じように本質的なものの「現れ」でありながらも、それ自身の絶対性を主張する「教義」と対比されることによって、「神話」は絶対性を伴わない「生成的なもの」として捉えられることになる。これは「本質」に対する「表現」としての「神話」のあり方をさらに明確にするものだが、同時に「教義」の絶対性の根拠をも示唆している。

一般に、世界には様々な神話が存在し、その内容を規定している「世界観」も多様であり、互いに異なる世界観は相対的な意義しか持たないと考えることができる。だが、宗教においては人格の永遠的な自己確立が求められ、神のような絶対的存在が介在してくることになる。人格は生成の過程で自らの「顔貌」＝「神話」を表出し続けるため、常にある種のダイナミズムを伴うことになる。だが、「教義」はそうした生成の流動性の中において

も永遠不変であり続けるものを捉えようとする。従って、そこでは生成のプロセスに抗する固定化という契機が持ち込まれることになる。それゆえ、一面では、生成が持つ本来的な流動性が奪われ、表現としてのダイナミズムを放棄して固化した表現が「教義」となることができる。宗教の教義に対してこうした硬直性があることはしばしば指摘される場所である。

だが、ここで注意すべきは、「教義」の固定化という知的営為が、本質的に永遠不変なものへの把握に向けられているということである。逆に言えば、生成の流動性に向けられる知的営為もありうることになる。ローセフは「物が歴史の領域に移し入れられ、歴史的なものとなることができるのは、物が人格と人格の生成という観点から評価される時だけである」(C. 130.:150頁)と述べている。言わば、「歴史性」はまさに不変な核を持ちつつ生成する「人格」という存在を捉える知的営為によって生み出されるわけである。それゆえ、「神話」と「教義」の比較は二つの異なる知的作用が存在することを浮き彫りにしているとも言えるのである。

次にこの「歴史性」の構造や内容とはいかなるものかという問いが生じてくることになるが、これは次の第十章に委ねられることになる。それゆえ、第九章の議論はこの「歴史性」という相を提示したことで役割を終えているのだが、3節以下に『神話の弁証法』全体の四分の一に相当する挿入が検閲後になされている。ここでは唯物論をめぐる長大な議論が行われているため、恐らく検閲で何らかの問題が生じたものと推測されるが、紙幅の関係もあるため、詳細については別の機会に改めて論じることとする。

3. 「歴史」の構造

第十章では、生成する「神話」の特質である「歴史性」の構造が分析されていく。ローセフは基本的に「歴史は常に理解された事実ないし理解されうる事実の歴史である」(C. 164.:201頁)と述べているが、この「理解された事実」は三層の構造を持つとされている。以下、順番にそれぞれの「層」についての議論を見ていくことにする。

まず、第一の層は「自然的・物的な層」と呼ばれているが、これは「未加工の素材」としての「事実」を念頭に置いたものである。だが、「歴史がこれら事実の歴史である間は、歴史は全く歴史ですらない」とされ、これらに「何らかのまったく新しい視点が持ち込まれることによって、はじめて歴史的資料となることができる」とされている(C. 164-165.:201-202頁)。これは一定の歴史観の下で事実が整理され、「意味付けられた」歴史になることとほぼ同義だと考えられるが、「自然」という用語との関連で興味深い発言が見られる。

歴史は自然の中にある一契機ではなく、常に自然が歴史の一契機なのである。誰も純粋な、歴史の外部にある自然を知覚することは決してないからである。自然の上には常にその時代の直観という濃密な層が横たわっており、それらを取り除いた場合、通常の人間の知覚の対象としての自然ではなく、科学的な思考の抽象的な定式としての自然に行

き着くことになる。(C. 165.:202 頁)

これはローセフの「神話」概念からすれば当然出てくる見地だとも言えるが、神話的世界観の規制下にある我々は、神話的に理解された姿でしか「自然」、ないし「現実」を捉えることはできないということである。前半部ですでに強調されていたが、ここで注意したいのは、神話的世界観が我々の観点を規制しているとしても、それは必ずしも一方的な「強制」を意味しているわけではないということである。ローセフは「第一の層が非神話的なものと言えらるれば、第二の層は神話に事実に素材を提供し、神話的な歴史が生じる舞台のようなものとなる」と述べており、「これによって、我々に神話が、真に歴史的な事実が見えるようになる」としている(C. 167.:205 頁)。つまり、未加工の素材が神話的に「理解された事実」となることによって「歴史的資料」が成立するわけだが、この「理解」という第二の層にとっての重要な契機は次のように規定されている。

歴史は理解されうる事実の生成、理解という事実の生成であるという意味で、常に様々な意識の様態でもある。そこで、初めて自然と歴史の間に明確な境界が引かれる。[...] 歴史の事実は様々な仕方て意識の事実とならねばならない。歴史において我々が扱うのは事実それ自体ではなく、様々な理解の助けを借りて得られる様々な構造である。[...] 歴史的観点がこれらの事実をまとめ上げ、特定の姿で *in specie* 見るのである。この活動的な「スペチエス」こそ、真の歴史の対象である。(C. 167.:204 頁)

一般には、「理解」や「意識」という言葉からは歴史を認識する「主体」が想起されるところであるが、ローセフは「自然がそれ自体として歴史的なのではなく、我々の主観が自分の生きている時代の性格に応じて自然に様々な質を付与することで、自然を歴史的なものにしている」という見方は「説得力がない」と述べている(C. 165.:202頁)。というのも、我々自身が神話的世界観の規制下にあるという事実からすれば、この認識が我々の一方的な主観的意図によって成立するとは言えないからである。とはいえ、神話的世界観が認識主体を一方的に規制するとも考えることはできない。むしろ、認識主体はたとえ無自覚的であれ、神話的世界観に自ら参与しつつ認識される客体に意味を付与するのであり、認識される客体も一定の神話的世界観による意味付けを単に与えられていると言うよりも、むしろその世界観の「理解」をその身において表現していると言う方が正確である。つまり、神話的世界観に依拠した「理解」という行為を通じて、認識主体と認識される客体はやはり互いに分ちがたく結合しているのである。その時には、「神話的な歴史の中に生きた人格や生きた事実を見る」(C. 167.:205頁)という状態、すなわち主観の側の理解する行為と理解された対象とが同一化している状態として「歴史」が現出することになる。

ここにも「はじめに」で引用した6つの「人格」の規定の2と3の観点が引き継がれていることが分かる。つまり、「人格の顔貌」としての「神話」に内在する「歴史性」とは、そ

の「人格」の歴史的な生成の軌跡、すなわち人格の「生」の軌跡に他ならないが、それは歴史的認識をめぐる主体と客体の相互関係の上に成立するものである。そこでは、「宗教」においてその理念の身体化が指摘されていたように、「歴史」も「理解」や「意識」の「身体」として現れるのだと言うこともできる。言わば、「歴史」は「理解された対象」として物と意識が結合し、「存在化」したものなのである。もちろん、それは物語の主人公による「語り」にとどまるものではない。それでは、歴史は単に無自覚なモノローグに終わってしまうであろう。ここで、第三の層が登場することになる。

第三に、歴史過程はもう一つの層によって完成する。歴史は意識が生み出すある種の生成物、あるいは何らかの可能的ないし現実的な意識の対象であるだけではない。歴史はそれ自身が自分にとって客体でもあり、主体でもある、つまり何らかの別な意識の対象なのではなく、自分自身の意識の対象なのである。歴史は生成しつつある自己認識、すなわち生まれ、成熟し、死にゆく自己意識である。これは歴史過程に含まれる弁証法的に必然的な層である。歴史の中で我々が見出すのは単なる死んだ事実、単に誰かによって脇から認識され、理解される事実ではない。歴史はさらに自己意識する事実の歴史でもある。それは自覚的に表現する事実の創造物であり、そこでは個々の物がまさに自らの自己意識と自覚的な存在を表現することによって一般的な過程に入ってくる。だが、創造的に与えられ、能動的に表現された自己意識とは一体何であろうか。それは言葉である。言葉の中で意識は自己意識の段階に到達する。言葉の中で意味は自己意識の器官として、つまり自分を他のすべてに対置するための器官として現われる。言葉は単に理解されただけでなく、自分自身を理解した自然、理解され、理解する自然である。言わば、言葉は人格が自己を組織化するための器官であり、人格という歴史的存在の形式である。ここでようやく歴史過程は構造的な成熟に達するのである。(C. 170.:208-209 頁)

「神話」が「人格の顔貌」であり、その「歴史性」において「理解」や「意識」が具体化しているとすれば、その人格が自らの「神話」＝「歴史」を表出しつつ、自己を反省する過程が伴うと考えることも可能である。歴史的認識という主客の相互的な結合の結果として語られた「歴史」に「人格性」が生じているならば、それは自ずと「生」のプロセスや「自己認識」のプロセスを内包しているであろう。そのような「歴史」に「自己意識」が生じるというのは、まさに一定の世界観によって規制された「認識主観」と結合し、その「スペチエス」を含み込んでいるがゆえである。

それゆえ、この「自己認識」の器官として「言葉」という契機が持ち出される場合も、端的には人間が言葉を用いて事実を整理するわけだが、同時に事実の側から見た場合、人が言葉を用いて事実を整理するという事態に則して、事実の側もその言葉の中で表現されている自己を認識していると言えるのである。

実は、ここにローゼフの言語哲学的考察が反映されている。『名の哲学』などにおける議

論では、言葉を人間的主体が一方的に使用するという視点からではなく、言葉そのものを主体の位置に置いた考察が展開されている。事実として言葉を発するのが人間だけであるとしても、言語の構造をコントロールしているのは実際に発話する個々の人間であるわけではない。我々は文法や語彙などの知識を前もって外から与えられ、コミュニケーションが可能な状況に置かれていなければ、決して言葉を発することはできないからである。

逆に、言葉の立場からすれば、人間が言葉を発するということは、言葉がその人間を介して自己を発現させているとも言えることになる。その場合、言葉は人間という器官を利用して自ら活動する「生命体」であり、しかも自らを自覚し反省できる「知性体」として捉えることができる。この立場からすれば、言葉は人間という器官を介して「自分自身を理解した自然」だと言えるわけである。ローゼフはこうした形で近代以前の客体的な世界観を現代の我々にも理解可能な形で提示しようとしているようにも思われる。

以上のような分析から、ローゼフは「神話とは言葉の中で与えられた人格の歴史である」という結論を導いている(C. 171.:210 頁)。そして、ようやく「神話」の分析は最終段階を迎えることとなる。

4. 「神話」と「奇跡」

4-1. 「奇跡」と「人格」

ローゼフは一連の議論の結果として、「神話と伝記、ないし様々な人の生活の様々なエピソードを記述したものとの間にある、あらゆる境界を明らかに廃棄」することになったと述べている。だが、「神話が歴史であり、言葉であり、我々の日常生活はすべて神話に満たされている」とすると、「神話の中には何も特別なものはなく、神話は単なる歴史や伝記でしかない」ということにもなりかねない。そのため、ローゼフはこれが「極めて奇妙で、疑惑を招くような結論」だとも述べている。こうした疑問に答えるため、ここで再び「神話」の中にある「特別な解離性」に目が向けられることになる(C. 171.:212-213 頁)。

今や神話は意識的・人格的・言語的な形式に変わっており、しかもそれは歴史的に展開されるものである。[...] 人格、歴史、言葉といったこれら一連の概念は一つのカテゴリを作り出すように我々に迫っている。それはこれらの概念も、また最も「超自然的なもの」、「普通ではないもの」なども同時に、一つの不可分な地点で把握するようなカテゴリである。しかも、そこではこの最終的な解離性が、つまりこの物的でも、形而上学的でも、詩的でもない、純粹に神話的な解離性が、現象性やシンボル、人格の自己意識、歴史的な出来事、言葉そのものなど、自己意識そのものの端緒や源泉であるものと、単一の総合において統一されなくてはならない。これはつまり、我々が**奇跡**という概念に到達したということである。神話は**奇跡**である。これこそ長く待ち望まれた、もはや最終的な定式であり、これまで検討してきたすべての二項対立や対立を総合的に包括するものである。(C. 172-173.:214-215 頁)

ローセフは人格や歴史、言葉といったものが「神話」にとって重要な契機であることを導き出したが、それらだけでは「神話」の持つ「超自然性」や「非日常性」が落ちてしまうため、「言葉で語られる人格の歴史」に「非日常性」の加味されたものとして「奇跡」という概念を導入しようとしている。これはローセフが後半部の初めに提起した第二の問いに答えるものである。「人格」に含まれるものの中で神話にとって死活的に重要なのは、この「非日常性」だということになる。これによって、神話は詩や伝記とは明確に区別されることになる。それは第三の問いである「神話的解離性」の本質をなすものでもある。

このような独自の立場からする「奇跡」概念の特質を明らかにするため、ここでは「奇跡」の通俗的解釈を批判的に検討されていくことになる。そうした作業を通じて、ローセフは自らの概念の正当性を確認していくのである。

例えば、「奇跡」を「至高の諸力の介入」や「自然法則の攪乱」と捉える観点があるが、それらは神話的主体にとっての「奇跡」を何ら説明していないとローセフは批判している。これらの観点は自然法則の存在を前提とする科学的な世界観に立脚し、本来であれば恒常的に作用している法則が「超自然的な力の介入」によって無効化されることが「奇跡」だと考えている。だが、「神話」においてはあらゆる現象が「至高の諸力の介入」として認められうる。すべての出来事が神の意図によるものだとした場合には、そもそも「自然法則」の存在が自明なものではなくなる。その意味では、「奇跡」を「至高の諸力の介入」と規定しても、何も説明したことにはならないのである(C. 173.:215-216 頁)。

また、たとえ「科学的」ではないにせよ、「神話」が自然世界の中にある種の「法則性」を見出していたとしても、逆にそれらの法則が「至高の諸力」によって裏付けられていると考えることもできる。つまり、「至高の諸力」が何らかの攪乱をもたらすと考えることが自然だとは言えなくなるわけである。むしろ、機械論的な世界観に支配された我々の観点が「奇跡」を「自然法則の攪乱」として捉えさせようとしているのだとすれば、それが「神話的主体」にとっての「奇跡」の説明とはなりえないばかりか、我々自身が抱えている制約、すなわち近代的・科学的な世界観というもう一つの「神話的世界観」³の内実を浮き彫りにしてしまうだけである(C. 174-179.:217-223 頁)。こうした視点を内在しているがゆえに、ローセフの神話理論を一種のイデオロギー論として読むことができるのである。

その他にも、「奇跡」を「原始的なアニミズムの産物」とするヴントの観点や、ある種の「暗示」や「狂気」と捉える立場が批判されているが、それらも「奇跡」を現実に見て体

³ ローセフは機械論的な近代的の科学的世界観を「リヴァイアサン」や「死せる怪物」と呼んでいる。これは我々が一般に「神話」として認識している古代や世界各地の「神話」の中に見られる有機的な、生きた世界観に対比されるもので、「死んでいるにもかかわらず世界を統べる怪物」という矛盾した表現で、その非有機的な世界観の持つ内在的な困難を言い当てようとしたものである。これは第九章の挿入部分において唯物論を批判する文脈で登場しており、ローセフが世界観としての唯物論を根本的に否定していたことを裏付けるものである。

験している「神話的主体」の立場を無視しているとして退けられている(C. 179-180.:223-224 頁)。こうして通俗的な「奇跡」理解を退けた後で、ローセフは「人格」の観点から自身の「奇跡」概念を提示していくことになる。彼は「奇跡とは二つの（あるいはそれ以上の）人格的な面の相互関係」だとしており、その関係性を分析することで「奇跡」の妥当な説明が与えられるとしている。次にこの議論について見ていくことにする。

まず「奇跡」の基礎にある「相互関係」は「人格」に関連したものであるが、「ある人格から他の人格への影響」という形にはならないとローセフは述べている。「賢者が愚者に教え、学者が学者でない者に教え、読み書きのできる者が読み書きのできない者に教え、人生の経験のある者が経験のない者に教える」ことにとりたてて「奇跡」と呼べるようなことは何もないからである。むしろ、同一の人格に「多様な身体への変化」が起きる「変身 *оборотничество*」の方が「奇跡」としてふさわしい。それゆえ、「人格的な面が取り結んでいる真に奇跡的な相互関係は、ある人格から他の人格への影響という領域ではなく、何よりも同一の人格の領域に探す必要がある」としている。そして、「外面にある歴史的な面と、内面的な構想された面、つまりあたかも予定され、計画された、目的の面」の二つの側面の相互関係に着目している (C. 181.:225-226 頁)。

ローセフの言う二つの「人格的な面」とは、すでに指摘されていた「人格」の「核」の部分と「顔貌」の部分に相当すると考えられる。だが、「歴史性」の分析においては、内的な「核」は「不動性」を、外的な「顔貌」は「生成性」を表すという形で対比されていた。これに対して、「奇跡」の概念においては「神話」に見られる「超自然的なもの」、「非日常的なもの」が生起する構造が分析されることになるが、それは「人格の生成」の内実を明らかにするものともなるのである。

ローセフは「人格」が生成的に発現する構造を弁証法的に解明した場合、現実には「二つ」の側面だけで説明できないとしており、最終的に五つの項からなる構造を示している。その第一は「物の抽象的な理念、あるいはこの場合は人格の理念」であり、「人格の歴史の外部にあって自らの場に留まり続ける」と規定されている。これは「人格」の不変な「核」となる部分に相当する。そして、第二に「純粹に非論理的な生成の契機、非有的で、歴史的な契機」が措定されるが、これは歴史的に生成する「人格の顔貌」と等しいものではない。むしろ、これは「生成という抽象的で非論理的な過程」そのものに相当し、人格内部にある純粋な流動性として捉えるべきものとなっている。

これら「抽象的な理念」や「抽象的な生成」は、言わば人格にとって必要な論理的要素とでも言うべきものにとどまる。従って、これらによって具体的な「人格の本質」が構成されているとはまだ言えない。しかも、この二つの契機はまったく異なる性質のものでありながらも、同じ「人格」の中に見出されることになる。それゆえ、このように分析された要素を総合している「第三の何か」がなくてはならない。この「何か」によって「これら二つの領域は同一視される」ことになるが、同一視を導く以上、それは「理念であるのと同じくらい生成でもなければならぬ」ことになる。この「非論理的な生成であり、か

つ物質であるが、専ら理念として、理念の手段によって与えられる」ものこそ当該の物や人格の「真の原型」、すなわち「純粋な範型、抽象的な理念が理念的に実現されたものである」とローゼフは述べている。というのも、「それは歴史の中での理念の具体化ということに可能的にはらまれている完成状態や完全性の極限」に相当するからである。

これは次のように考えれば整理することができる。すなわち、不変な「基体」としての人格は「人格の理念」であり、そこにはその人格の可能性の全てがはらまれている。だが、そうした理念は「生成」によって具体化しなければならない。それゆえ、人格の内部には「生成」という契機が初めから内在されている。つまり、不変性と流動性という相矛盾する契機が同時に内包されているわけである。それゆえ、現実の人格はこの二つの契機の総合としてあることになる。その具体相である「第三のもの」とは、「理念」が胚胎するすべての可能性を「生成」において最大限に具体化した状態だと考えることができる。そうして、「生成という非論理をも自らの内に取り込み、それを通じてまさに知的で身体的なものとなった、意味の知的形姿」、「自分に抽象的に課せられたものを完全に実現した〈理念〉」が姿を現すことになる。

しかし、この「第三のもの」も「原型」と言われる以上は、やはりまだ現実の「人格の顔貌」とは異なっている。それゆえ、この「第三のもの」を媒介として、抽象的な理念や生成が具体的な理念や生成に移行しなければならない。こうして、第四に「抽象的な理念」が「表現された理念」に変形され、第五に「連続的で区別のできない非論理性において把握される純粋な抽象的生成」が「意味付けられた生成」、あるいは「生成した対象」という「現実の物的な形象」に変形されることになる。こうして、具体的な「人格の顔貌」を構築する内的な要素と外的な要素が現れ、人格の二つの面が織りなす弁証法が完結するのである(C. 184-185.:229-231 頁)。

以上のような分析から、ローゼフは「人格が自らの歴史的な発展の中で、たとえ一瞬でも自らの原型を完全に表現して実現し、二つの面の一致の極限に到達し、物的なものであると同時に理念的な原型でもあるものになることが判明した時は、それを驚くべきもの、奇妙なもの、普通ではないもの、奇跡的なものと見なす必要がある」として、それが「奇跡の本当の位置」だと述べている(C. 185-186.:232 頁)。先ほどの五つの項で言えば、第五の契機である「現実の物的な形象」が第三の契機である「原型」と一致した時、人格の絶対的な自己確立が達成されていることに気づき、驚きと共にそれを「奇跡」として受けとるのである⁴。この「現れたものや生じたものへの驚き」という契機が「奇跡」を表すギリシ

⁴ ちなみに、この後には「第四の契機の助けを借りて、我々はよく分からないながらも、第一の契機が第二の契機の中で実現されるようになった時に、人格の第一の契機を表現した驚くべき事実と理念を見直し、列挙する」という一文がある。これは「表現された理念」によって「抽象的な理念」が「生成」の中で実現された時に「抽象的な理念」を表現している事態とその内実を再認識することと言い換えられよう。これを具現された理念から存在のアイデアに回帰するプロセスとして捉えれば、プラトン主義で言うところの「想起」に該当する事態を指しているように思われる。

ア語のθαυμαやラテン語の *miraculum*、ドイツ語の *Wunder*、スラヴ語の *чудо* に含まれているとローゼフは指摘している(C. 187.:233 頁)。こうして、人格の理想的＝生成的な原型を基準として現実の人格のあり方が対照的に捉えられ、両者が一致していることが知られた時に、その人格が「奇跡」として受け取られるというのがローゼフの「奇跡」の理解なのである。

4-2. 奇跡・シンボル・合目的性

「人格」の弁証法的構造の分析によって「奇跡」の原理的、論理的な説明は与えられたと言える。だが、上のような複雑な構造を持つにもかかわらず、「神話」が直観的に捉えられるとすれば、それがなぜ可能なのかが説明されなくてはならない。ここで、ローゼフは自らが示した「シンボル」概念に立ち返ることになる。というのも、「奇跡」と見なされる事態は、人格がその内部に存する「理念」と一致する「形象」を獲得した状態であるため、まさにローゼフが示した「シンボル」と同一の構造を持つからである。従って、「奇跡」における「原型」と「現実」との一致という事態の看取は、構造としては通常のをそれとして理解するのと同じであることが分かってくる。逆に言えば、我々が全く自然に看取している通常のものの中にも、先ほどの「奇跡」の分析に示されたのと同じ「理念」と「生成」の弁証法的構造が内包されていると考えられる。それによって、物の理解におけるプラトン主義的な観点を一貫して敷衍することができるわけである。そのため、「シンボル」概念は次のように規定できることになる。

知性の外部にある意味が経験において具体化され、この偶然に生じた実現が理念的に企図されたものと完全に合致することが判明する時、我々は物の表現的な形象を受け取る。それを知性の外部にある物の表現、知性の外部にあるシンボルと呼ぶことができる。あらゆる有機体、例えば植物や動物とはそうしたものである。そこでは課題である目的が完全に実現されている。(C. 189.:236 頁)

だが、前半部の議論においては、ある「表現」が「シンボル」と見なされるには、その表現とどうかかわるかという関係性が問題であった。一般的な言い方をすれば、どのような観点からその表現を捉えるかによって、「図式」や「アレゴリー」、「シンボル」と捉えられるかが決まっていた。それゆえ、異なる観点からすれば、同じ表現でも「図式」や「アレゴリー」として捉えられることがある。植物や動物などの有機体の場合も、我々がそれらを「生成」の中で自らの「理念」を実現するために誕生し、成長するものとして捉えた場合に、これを「シンボル」として理解するのだと言える。従って、自然現象を捉える際にも、それがある種の目的に従って活動していると見る視座が介在していることになる。哲学史において、この問題を緻密な議論によって提起したのはカントであった。カントは「美」、とりわけ「自然美」を判定する際に「合目的性」という形式が介在していることを

指摘している。ローセフはこのカントの議論を援用することで、「シンボル」を把握する構造を説明しようとするのである。次に、カント美学の要諦を概観しつつ、ローセフの議論を確認しておきたい。

『判断力批判』においては二つの判断力、すなわち「規定的な判断力」と「反省的な判断力」が挙げられている。「規定的な判断力」とは規則や原理や法則などの「普遍的なもの」が与えられた状態で、個別な事物という「特殊なもの」をこの「普遍的なもの」の下に包摂する判断力を指す。簡単に言えば、法則に従うものとして事物を捉える観点だと言える。これに対して、「特殊なもの」のみが与えられており、それを元にして「普遍的なもの」を見出す判断力は「反省的な判断力」だとされる(KU.XXVI)⁵。ローセフは後者の「反省的な判断力」の観点からすれば、普遍である「悟性のカテゴリー」は「目的」として捉えられることになり、「経験的な現象が、まさにその目的の要求する通りに推移していたことが分かった時、我々は驚くのであり、この一致がカントの言う適意の感情を呼び起こす」と述べている(C. 188.:235 頁)。カント哲学においては、この「適意の感情」は我々の判断力が一定の合目的性を見出した時に生じるもので(KU.XL)、それが「美しい」という情感的判断を導くとされている(KU.16)。そして、この判断は概念とはかかわらないとされている。つまり、悟性的な認識とは異なると考えられている(KU.31)。言い換えれば、美的判断は対象が何であるかという知識とは無関係な、「直観的な」判断なのである。

ローセフはこうした観点を「奇跡」に関する判断の説明に応用し、「神話的な合目的性」が「奇跡」の直観的看取を可能にしていると説明している。これは「人格の具体化、人格的なシンボル」を捉える際に作動している「合目的性」の観点であり、この見地から、「偶然的に推移する人格の経験的な歴史とその理想的な課題との一致」が捉えられ、それが「奇跡」として把握されることになる。これによって、「神話的なシンボリズム」が成立するのである(C. 190.:237-238 頁)。簡単に言えば、通常のを「シンボル」として理解する際に作動している「合目的性」とは種類の異なる「神話的合目的性」があり、「奇跡」を独特な「シンボル」として理解しているということである。

このため、「経験的な歴史と理想的な課題の一致」と言っても、例えば「楽器を完璧に操る音楽演奏家は奇跡となる」というような捉え方は、「奇跡」の概念を正確に理解したものではないとローセフは批判している。確かに、この場合でも「経験的に偶然である生」としての音楽的訓練と「理想的な課題」としての技術の習得との一致を認めることはできる。だが、それは「人格が持つ数多くの孤立した機能の一つの歴史」に過ぎず、「人格」全体を捉えているとは言えないというのである(C. 190-191.:238-239 頁)。そして、こうした「誤解」を解消するために、ローセフは四つの合目的性を提示している。第一は「論理的な合目的性」で、認識的な側面にかかわり、有機体が生目的に従って生まれ、成長すること

⁵ 『判断力批判』からの引用は主に以下の訳書を参考とし、一部字句を修正して挙げることにする。なお、ページ付けは同書に指示されたフォルレンダーの哲学文庫版のものである。カント著、宇都宮芳明訳『判断力批判』(上)、以文社、1994年。

に目的を見るような場合に妥当する(C. 192.:240-241 頁)。従って、これは有機体を「シンボル」として捉える視点を可能にするものだと言える。第二は「実践的な合目的性」ないし「意志的な合目的性」であり、音楽家の技術の習得や道徳的完成などの現象に一定の合目的性を見るものである(C. 194.:244 頁)。ローセフは楽器演奏技術を習得する場合は、この「実践的な合目的性」の見地から成果が評価されているのであって、本来は「奇跡」と呼ばれるべきものではないとしている。そして、第三は「美学的な合目的性」であり、カントが示したような「美的現象」や「芸術作品」における「美」を見て取るものである(C. 195.:244-245 頁)。これは先ほども述べたように概念の認識や意思の実現などとは無関係に「美」を見出す場合に相当する。そして、第四が「神話的な合目的性」であり、これが「一体としての人格」を捉え、そこに奇跡を見る合目的性だとされている。

この「神話的な合目的性」において「目的」と見なされるのは「単一不可分なものとして把握される人格にとっての目的や理想的状態となるようなもの」であり、それは「人格の絶対的な自己確立」だとローセフは述べている(C. 196.:245 頁)。あるいは、それは「人格の初源的な至福なる状態」(C. 196.:246 頁)とも言い換えられているが、いずれにせよ「神話的な合目的性」にとっての目的は「宗教」において目指されていたような「絶対性」であり、それを目的とする見地から「奇跡」が看取されるのである。例えば、ロシアの神話に登場するスヴァトゴールのような「絶対的に大きな身体能力」を備えた「奇跡の英雄」は、「人格の初源的な完成状態に対する意識が生み出した結果」として捉えることができる。「人格の絶対的な自己確立」の一つの表現として「絶対的に大きな身体能力」を想定すれば、「奇跡の英雄」はこれを実現した存在として見られることになる。また、ローセフは「魔法」を「人格の何らかの力や能力、知識などの様々な現れ」として捉えており、人格の持つ多様な側面それぞれの理想的状態の実現が見出されるために、「魔法」が「奇跡」として受けとられると考えている。「変身」も「人格の経験的な生が人格の理想的状態に見られる側面の一つと一致した」状態であり、その理想とは「人格の遍在性と無限の多様性」であるとローセフは分析している(C. 197.:247 頁)。

また、こうした理解を基礎とすれば、「奇跡に関する概念が相対的な概念である」ことも説明できる。つまり、当該の対象を「論理的、実践的、美学的観点から検討する場合、それは奇跡ではない」のだが、「同じ物とその理想的な人格的存在との対応という観点から考えられる場合、それは必ず奇跡」になるのである(C. 198.:248頁)。ここでローセフは宗教文献などを例として、ありふれた日常の自然も「神話的な合目的性」の見地からすれば「奇跡」として受けとられることを強調している。また、ドストエフスキーの『悪霊』の中でシャートフに子供が産まれる場面を引用しつつ、「物や出来事を本源的に至福な人格の自己確立という観点から見さえすれば、子供の誕生ばかりでなく、例外なくこの世のすべてが最も本物の奇跡として解釈されうる」としている(C. 200.:253頁)。

このようにして、「人格」の理念とその生成という複雑な弁証法的構造を背景とする「奇跡」を「直観的に」看取する道筋と共に、「奇跡」の背景にある「人格の絶対的な自己確立」

という極限性が「神話」の中にある「非日常性」や「超自然性」という固有の解離性を基礎付けていることも明らかにされたと言えよう。

以上の議論で『神話の弁証法』における「神話」の分析は終了する。第十二章では再び既存の議論の総括が行われるが、既存の議論の整理という形を取りながらも、各章で提示されたテーゼがより精密化され、さらに全体を弁証法的な論理の観点から一貫して再構築する作業が行われている。そこでは、これまでの議論においては必ずしも明確に語られていなかった論点も現れるため、第九章の挿入部分、十四章の議論⁶と合わせて別の機会に検討することとしたい。

5. 最終的な神話の定式

第十三章では、一連の議論を踏まえて「神話」に最終的な定義が下されることになる。ローゼフは第十章までの分析から「神話は言葉の中で与えられた人格の歴史である」という定義を与えており、これに「奇跡」の分析の結果を加えて、「神話とは言葉の中で与えられた奇跡的な人格の歴史である」と規定している。これがローゼフによる最終的な「神話」の定式である。ある意味では、これは「神話」の定義として極めて穏当であり、そのことはローゼフ自身も認めている。だが、これは定義を構成する概念を厳密に精査した上で弁証法的に構築されているため、曖昧さがないだけでなく、さらに「複雑な数学的定式を変形することによって、原則的に何ら新たな要素を持ち込むことなしに、より簡単な別の形で表現することができる」とも述べている(C. 212.:271-272 頁)。このため、この定義をさらに言い換えて、人格、歴史、奇跡、言葉の四つの要素を「単一の表現の中で含むようなカテゴリー」に還元することができるとしている(C. 213.:272 頁)。

神話は人格についての言葉であり、人格に属し、人格を表現し、人格を顕現させる言葉である。神話とは、まさに当該の人格に属し、人格のために特別にあり、人格と不可分な言葉である。もし、人格が実際に人格であるならば、それは他の何物にも還元されることのない、絶対に自生的な、独自のものである。[...]ということは、人格固有の言葉もまた絶対に独自の、二つとなく、何物とも比べがたく、何物にも還元できないものである。それは人格自身の言葉であり、人格についての固有な言葉である。それは名である。名は人格固有の言葉であり、人格だけが与えることができ、自分について知らせることのできる言葉である。名には人格とその表現との弁証法的な総合があり、人格と人格が意味付けられていること、人格と人格が言語化されていることとの弁証法的な総合がある。人格の名とは、元来我々が神話の中で有しているもののことである。名とは人格において表現されたもの、人格の中に現れたもの、人格が自分と他のすべてに対し

⁶ 第九章の3節以下と第十四章の議論は『神話の弁証法の補遺』の草稿では連続した箇所となっている。こうした事情から推定すれば、この草稿は検閲で削除された箇所を集めた修正稿だったのではないかと考えられる。

て、それとして現れているもののことである。つまり、神話とは名である。だが、神話はさらに奇跡であると我々は述べた。我々の最終的な定式におけるこの第三の契機も、ここで得られた、より複雑な概念と容易に統合される。すると、まさに奇跡的な名、奇跡について語り、証明する名、これらの奇跡そのものから切り離すことのできない名、奇跡を創造する名が得られる。それは魔術的な名と呼ぶのがふさわしいだろう。このように、神話とは、単純に言えば、魔術的な名である。最後に、第二の契機であった歴史を統合することで最終的な変形が施され、次の定式が与えられる。すなわち、神話は展開された魔術的な名である。そこで我々は、もはやこれ以上先に何もなく、もはやいかなる方法をもってしても今後突き崩されることのない、神話の最も単純で最終的な中枢に達したのである。(C. 213-214.:272-273 頁)

こうして最終的に「神話は展開された魔術的な名である」という定式が与えられるが、その定式を実際に体現した例として、ピョートル・モギラの『聖事経』に見られる悪魔払いの祈りが掲げられている(C. 214-215.:274-275 頁)。付録としてその文章を末尾に添付するが、そこにあるのは「悪魔」という「人格的存在」との具体的なかかわり合いから紡ぎ出される言葉＝神話である。まさに「悪魔」との人格的な対峙によって、それは「抽象的な理念」から生成・展開され、具体的な存在として立ち現れ、物語＝歴史を発現させている。これだけでも、「名」には固有の「理念」が内蔵されており、まさに「魔術的に」それが「人格」へと結晶していくというローセフの主張が、具体的な「神話」に裏付けられていることを十分に感じさせるものとなっている。

もちろん、これも「キリスト教的な世界観」とそこでの「人格の絶対的な自己確立」という「神話的な合目的性」の観点から見られなければ、ただの空疎な文句になってしまう。だが、逆に「言葉」や「名」を介して我々が何とかかかわっているのかということをはっきりにする事例だと言えよう。言葉そのものは単なる「記号」でありうるが、そこにどのような「意味」や「理念」を見出すかによって、つまり我々がいかなる世界観の下で事物と向かいあい、そこで主客の相互関係としての「世界」＝「人格」を現出させているかが変化してくる。「神話」とはそうした人間の文化的な営みの産物であり、我々自身が参画し、構成した世界像であるがゆえに、単に対象化して捉えることのできない「生きた存在」なのである。こうした生のプロセスにおいて、「記号」も人格的、歴史的な存在として立ち現れることができるのだと言えよう。まさに、そうした生のシンボリックな表現の問題として「神話」が語られるべきだということが、「展開された魔術的な名」という一見奇妙な規定に込められたローセフの主張なのである。これが「人格」としての「神話」というローセフの基本的な立場の最終的な到達地点に他ならない。

6. 結びにかえて ―ローセフ神話学の到達点

最後に、ローセフの神話学がどのような意味合いを持つかということについて、大まか

な素描を提示して本稿を閉じることとしたい。

第一に、ローセフの神話学は神話という精神文化の構造的理解を目指したと言えよう。基本的にプラトン主義的な世界観やキリスト教神学に見られる弁証法的論理を駆使した「シンボリズム」の視点から「神話」の構造分析が行われていると言える。その場合も、第八章から第十章の議論ではかなりテクニカルで、難度の高い議論が展開されているが、第十二章では一転して生きた精神文化としての「宗教」や「文学」を捉える視点へと還元されており、ローセフが決して無味乾燥な要素分解に血道を上げていたわけではないことが理解されると思われる。

これと関連するが、第二に「神話」の分析の名を借りつつ、「宗教」の内実をも哲学的に説明している点も特筆に値する。この場合も、人格的存在にとって必然的な「宗教」の要求が客観的、構造的に解明されているが、人の切実な内発的要求を基本に据えているせいも、これも無味乾燥な類型論の類いとは一線を画した議論となっている。生々流転する「人格」の絶対化・永久化への希求を体系化したとも言え、宗教の分析におけるアプローチの方法という意味でも興味深い事例を提供しているのではないだろうか。

第三に、「人格」や「シンボル」といった概念装置を用いて、世界理解や世界認識の構図における主客の対立図式を超えた総合的な哲学的構図を提示している点も特徴として挙げられよう。これは「物」を孤立した存在として捉えるのではなく、神話的世界観という形で捉えられたある種の「共同主観性」や我々の個々の意識の作用を「顔貌」＝「表現」としての対象像に織り込むことで、「世界」が相互関係的な構成物であることを主張したものだと言える。それを「理解すること」と「理解されたもの」の総合としての「物の自己意識」という形で展開したことで、唯我論的＝モノローグ的な世界理解の狭小さを批判する立場ともなっている。

これはソヴィエト時代の唯物論が直接の批判対象だったことと強い関連があると思われるが、広い意味では近代的な世界観に特徴的な孤立した人間、あるいは自然から疎外された人間のエゴイスティックな人間中心主義にかわって、「物＝人格」の復権を唱える共生的な人間中心主義の視点としても捉えられるのではないだろうか。それは「一神教」に強い排他性を見る視点そのものの「近代性」をも浮き彫りにするものである。ローセフの議論に見られるように、最終的には絶対的な一者によって世界のすべてを義認しようとする一神教においても、多様な物たちを人格的に捉える立場を確立することは可能であり、むしろそうした多様性を究極的に支持する絶対的な基盤を与えていることに目が向けられるべきであるように思われる。

付録

ピョートル・モギラの『聖事経』から

「恐れよ、逃げよ、逃げよ、離れよ、悪魔よ、不純で忌まわしい者よ、墮ちた者よ、底知れぬ者よ、へつらう者よ、醜い者よ、恥知らずなために目に見える者よ、たとえ姿はあつ

ても、偽りの姿をとったか、姿を隠して見えない者よ、あるいは汝自身が魔王か、あるいは戦慄く者よ、あるいは蛇の姿をした者よ、あるいは獣とのつながりを持った者よ、あるいは湯気のように、また鳥のように、あるいは夜の言葉を持つ者よ、あるいは耳の聞こえぬ者よ、あるいは目の見えぬ者よ、あるいは攻撃におびえる者よ、あるいは苦しめる者よ、あるいは誹謗する者よ、あるいは重苦しい夢の中で、あるいは病の中で、あるいは傷を負って、あるいはそれらが入り交じった中で蠢く者よ、あるいは甘い涙を流す者よ、あるいは放蕩に耽る者よ、あるいは偶然を装う者よ、あるいは淫らな者よ、あるいは肉欲をかき立てる者よ、あるいは毒を用いる者よ、あるいは放蕩を望む者よ、あるいは星を読み予言する者よ、あるいは家に住む魔法使いよ、あるいは恥知らずな者よ、あるいは不正を愛する者よ、あるいは気まぐれな者よ、あるいは月と共に変化する者よ、あるいは一定の時が来れば呼び出される者よ、あるいは朝早く、あるいは昼過ぎに、あるいは夜半に、あるいは時を分かつぎいつでも、あるいは自分自身が不浄なものになってしまったり、あるいは偶然にそういうものに対面したり、あるいは誰から送られ、あるいは不意に見つかる者よ、あるいは海の中で、あるいは川の中で、あるいは大地から、あるいは井戸から、あるいは断崖から、あるいは穴から、あるいは湖から、あるいは葦の茎から、あるいは物から、あるいは地の上から、あるいはおぞましいものから、あるいは草原から、あるいは森から、あるいは木から、あるいは鳥から、あるいは雷から、あるいは蒸し風呂の覆いから、あるいは水の入った洗礼盤から、あるいは異教徒の墓穴から、あるいは顔のない者も、あるいは素性の知れた者も、あるいは怪しい者も、あるいは知られる者から、あるいは知られぬ者から、あるいは訪れられることのない場所から離れよ、従え。神の手によって作られ、創造されし姿を恥じよ。籍身せし神の似姿を恐れよ、神の僕（人名⁷）に隠れるな、鉄の杖と炎の竈と地獄と齒軋り、聴聞の報復が汝を待ち受けているぞ、恐れよ、静まれ、逃げよ、そして戻るな、不浄なる霊の他なる狡知によって隠れるな、人の住まぬ、何もない、未開の、病める地へ去れ、そこには人は住まぬであろう。神の像を汚したり罵ったりするすべての者を闇の枷で繋ぎ、夜と昼が果てしなく続く地獄へと売り渡し、邪悪な悪魔の誘惑者と発明者を残らず引き渡すと脅かすのは神のみである。神の畏れは大いにして、父と子と聖神の光栄は大いに、今もいつも世々に、アミン。」

⁷ ここには悪魔が憑いた人物の名を入れるようである。