



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	アレクセイ・ローセフ『名の哲学』（1927）における「意味」の造形：形相的なものの可視性と彫塑性
Author(s)	貝澤，哉
Citation	スラヴ研究，61，27-54
Issue Date	2014-07-04
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/56923
Type	departmental bulletin paper
File Information	SS61_002.pdf



アレクセイ・ローセフ『名の哲学』（1927） における「意味」の造形

—— 形相的なものの可視性と彫塑性 ——

貝 澤 哉

はじめに——言語理論と哲学の問題としての「名」：形相の可視性と彫塑性

本稿の目的は、アレクセイ・F・ローセフ（1893–1988）の初期の代表的著作のひとつである『名の哲学』（1927）でとりわけ強調される、「形相」の可視的性格や「身体」、「彫塑性」の問題に焦点を当て、この著作のなかでそれらがはたす重要な役割を、フッサール現象学や弁証法的方法との関連のなかで浮かびあがらせることである。

よく知られているように、ローセフはその思索活動のはじめから、一貫して彼が「弁証法」と呼ぶ、プラトンやネオ・プラトニズムから摂取した独自の方法論を確立し、さらにそれを、当時のロシアで受容が進んでいたフッサール現象学に接続することによって、『古典古代のコスモスと現代の科学』、『芸術形式の弁証法』（いずれも 1927）、『プラトンにおける数の弁証法』（1928）、『古典古代のシンボリズムと神話概説』、『神話の弁証法』（いずれも 1930）など、認識・存在の問題や言葉（名）、芸術、神話等にかんする浩瀚な著作をつぎつぎと発表していった。本稿でとりあげる『名の哲学』もまた、初期のそうした著作群を代表的するもののひとつと言えるだろう。「ローセフの著作中最もフッサールの」（トマス・セイフリッド）⁽¹⁾とも評されるこの本では、上に述べたような弁証法、現象学の方法論と問題が全面的に展開されることで、言葉（名）を基礎としたローセフ独自の哲学体系が、認識や存在の広範な諸分野にわたって詳細かつ壮大に構築されてゆくのである。

1923 年夏に執筆、完成したとされる『名の哲学』は、じつは題名から常識的に期待されるような、通常の狭い意味での「言語理論」や「言語哲学」とはまったく異なった体裁と内容をそなえている。「音素」という微小な単位エイデスの分析から開始された本書の叙述は、多くの階梯を経て、やがて「ノエマ」、「形相」、「イデア」、「意味」、「シンボル」、「対象的本質」といった概念を駆使した直観的な対象把握の問題へと移行し、さらに「刺激」、「感覚」、「思考」から「数」、「メオン（非存在）」、「アポファティカ」論名論述・否定神学、「身体」、「神話」、「集合論」など、きわめて複雑で多岐にわたる諸問題が幅広くとりあげられてゆく。とりわけ、67 にわたって分類された諸「契機」の詳細で広範な分析は、「名」についての議論の大きな筋道を見失わせるほど延々とつづくため、セイフリッドが「読者にとっての不幸」と指摘するように、一見難解でまわりくどく、非常に読みにくい印象さえあたえる⁽²⁾。

1 Thomas Seifrid, *The Word Made Self: Russian Writings on Language, 1860–1930* (Ithaca: Cornell University Press, 2005), p. 170.

2 Ibid.

本書がこうした独自の体裁をとるにいたった最大の理由は、ローセフにとって「名」というものが、けっして狭義の言語学・言語理論上の一対象にとどまらず、哲学の領域全体を包括するような、きわめて根源的・原理的な問題だったからである。「[本書を]『哲学入門』、『哲学体系概説』と名づけてもまったく差し支えなかっただろう」と彼自身述べているように、「名」とは彼にとって、たんに文法、言語学、言語理論など狭い学問分野の特殊な一対象というだけにとどまらない。ローセフによれば、「実際、名の哲学とは哲学そのものであり、それだけが哲学の名に値する、可能でまた必要な唯一の理論的哲学」なのである〔傍点原著者〕⁽³⁾。つまり彼にとっては「名」こそが、哲学の全体系の基盤となり、そのありかたを決定づける最も重要な本質的問題だったのであり、したがって「名」の問題を考えることは、既存の言語学や言語理論の範疇をはるかに超えて、認識、存在、美といった広範な哲学的領域を全面的に検討に付すことにほかならなかった。

この意味でローセフの『名の哲学』は、名や言語を主題としていながら、当時の一般的な言語理論や哲学にとっては、その狭い科学的専門性に自足した閉じられたありかたを根底から揺るがす、きわめて大胆かつ独自の言語観をつきつけた著作としてとらえることができるだろう。なかでも、従来の言語理論の観点から見てとりわけ興味深いのは、ローセフが名＝言葉における「意味」の発現を、常識的には言語的・記号的なものとはまったく無関係に見える「形相」的な「見かけ」や、その「身体」化、「彫塑」化という、視覚的、造形的な相のもとに一貫してとらえようとしていた点なのである。なぜなら、言語理論の視点から見れば、名＝言葉が、指示するものの見かけや身体、彫像を可視化しようという主張は、外在的に独立して存在する指示対象や意味を、これも物理的に外在する記号によって恣意的に表示するという従来の言語観の常識を完全に覆すものにほかならないからだ。

実際、ローセフの哲学的方法の最も重要な特性が、具体的で可視的な像や形態、触知しうる身体性や彫塑性の強調にあることは、これまでも多くの論者によってたびたび指摘されてきた。ニコライ・ロスキイは、ローセフの方法を「見かけの具体的弁証法 конкретная диалектика видимости」とし、彼にとって「言葉」とは、「物の形相^{Эйдос}の外的な見かけ внешняя видимость」であり、「ローセフのイデア的＝リアリズム的シンボリズムは汎身体主義 пансоматизм」だとすら述べている⁽⁴⁾。またゼニコフスキイによれば、「ローセフの著書には、身体телоについての〔…〕肯定的な教えに割かれた個所が少なからず存在する」〔傍点原著者〕⁽⁵⁾。ホルージュイが強調するのもまた、「思考における身体的、または塑像的所与 телесная или пластическая данность」を「具体的に、目に見える形で」見とり、「形相」を「オプティカルな光景や完璧な彫像 оптическая картина и совершенное изваяние」、あるいは「顔立ちликと彫像」ととらえようとする、ローセフの視覚的、彫塑的な方法意識なのである⁽⁶⁾。

それにしても、名や言葉が言語記号的な恣意性を超えて、指示する対象の見かけや身体的、

3 Лосев А. Философия имени. М., 1990. С. 166.

4 Лосский Н. История русской философии. М., 1991. С. 372, 375–376.

5 Зеньковский В. История русской философии. Т. II. Париж, 1989. С. 374.

6 Хоружий С. Арьбергандный бой. Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 116–119.

彫像的なものの可視性、触知性を表示しうるなどという見方は、いったいどのような思考や論理の筋道によって可能になるのだろうか。この点について、『名の哲学』についてのこれまでの研究では、「可視性」や「身体」、「彫塑性」を言葉のなかに見出そうとするローセフの方法のこうした特徴は、どちらかと言えば、既存の言語理論の根源的批判や大胆な組み換えという観点からよりも、むしろ、東方正教神学における神の存在論や三位一体論を、近代的で世俗的な理論哲学的言語へと翻訳・変換し精密化した一種護教論的な性格を持つものとして説明されてきたと言えるだろう。

周知のように『名の哲学』は、20世紀初頭の正教神学におけるいわゆる「賛名」論争と深い関係を持っており、フロレンスキイやセルゲイ・ブルガーコフとともに、神の名即ち神の現れと見なす「賛名派」に与していたローセフは、1920年代という政治的に微妙な時代背景のなかで、この賛名の理論とその正教神学的な基礎づけを、当時の理論哲学的言語へと全面的に書き変えることで独自に表明しようとしたと考えられてきた⁷⁾。つまりここでは、言葉が可視的な見かけや彫像的な触知性、身体性を示すということの根底にあるのは、神の名がそのまま神の姿や存在を顕現するという神学的な考え方を、言語一般へと拡張したものだと言えるのである。

しかし、『名の哲学』を20世紀以降の言語理論や理論哲学一般にとってあらたな知見をもたらしうるものとして評価するためには、それを東方正教神学思想のたんなるリバイバルと位置づけるだけではまったく十分ではないだろう。今日の私たちが日常的に使用する語あるいは表象とその意味との関係にも、形相の本質の可視性、視覚性や、それを身体性、彫塑性へと転化する働きが介在するのではないか、という問いが、宗教思想や正教神学という狭い枠組みを超えて、私たちにも理解可能な理論哲学的な概念装置や語彙によって説明されなければならないはずである。私たちは、ローセフが『名の哲学』でおこなった作業はまさにそのようなものだったと考える。だからこそ彼は正教における賛名論の神学的語彙を、現象学的「形相」の可視的な具体的視覚性や、その弁証法的な身体的・塑像的な造形性への転化という理論哲学的な語彙に置き換え、名の問題を広く哲学一般の課題へと拡大して問い直すことにあれほどこだわり続けたのではないだろうか。

本稿が目指すのは、『名の哲学』における、こうした言語の意味形成にかんする理論が持つ、一般的な言語理論や理論哲学的次元でのユニークな意義を、現象学的な「形相」概念が持つ可視的な具体的視覚性や、その弁証法的な身体性、彫塑性への転化というローセフ独自の観点をもとに、できるだけわかりやすく解明することである。

そこで、第1節ではまず、主要な先行研究を吟味しながら、ローセフの『名の哲学』という複雑なテキストが持つ問題の所在を解きほぐし、ローセフにとっての現象学的な「形相」概念の可視性や、その身体的・塑像的な展開が、これまでの研究のなかでどのように位置づけられてきたのかを確認することにしよう。こうした先行研究の検討は、『名の哲学』のとかく煩雑で錯綜する細かな記述のなかに見失われてしまいがちな、大きな問題の所在を取り出すのに役立つはずである。

7 先に挙げたゼニコフスキイやホルージイらもこうした見方を共有している。また大須賀史和も、「賛名」問題と『名の哲学』との強い関連を指摘している。大須賀史和「ローセフの『名の哲学』の背景：二〇世紀初頭の哲学的状況との関連について」『ロシア史研究』第64号、1999年、35頁。

第2節からは、『名の哲学』のテキストの読解に着手し、まず「本質」、「意味」、「形相」といった現象学的概念が、ローセフにおける「名」のありかたとどのように関係するのかを、可視的で視覚的な形相の性質に注目しながら検証して、ローセフの理論にとっての現象学的方法の意義と重要性について具体的に考察する。

さらに第3節では、前章における現象学的方法のなかで、ローセフが批判的にとらえていた側面を取り出しながら、彼が現象学的な形相としての可視的視覚像を、身体や彫刻のような塑像的なものへと動的に形態化してゆく「現象学・弁証法的方法」の特徴とその狙いについて、できるかぎりわかりやすくそのメカニズムを説明してゆきたい。そうすることで、ローセフの「現象学・弁証法的方法」の持つ重要な特質——「非存在」をたんに否定的な対立の契機と見るのではなく、弁証法的に身体^{メオシ}の輪郭を形成する肯定的な隣接性としてとらえる独自の観点——があきらかにされるはずである。

第4節はむすびとして、当時の哲学や言語理論におけるローセフの言語理論の意義、とりわけ意味を「人格」的なものの姿としてとらえる見方を概観することにしよう。

1. 先行研究における『名の哲学』の問題の所在：意味形成の存在論的問いとしての『名の哲学』——現象学的「形相」の可視性と身体・彫像的造形性

すでに述べたように、『名の哲学』の根源的な着想が、賛名論の正教神学的な基礎づけを、当時の理論哲学の言語で展開する点にあったことはあきらかだろう。いわばローセフは、神の名がそのまま神の姿や存在を顕現するという神学的な考え方を言語一般へと拡張し、言葉は可視的な見かけや彫像的な触知性、身体性を表示するという、当時の言語理論の立場から見ると非常に大胆で特異な言語論を展開しているわけである。

だが、『名の哲学』についてのこれまでの研究で目立つのは、それを既存の言語理論への根源的批判や大胆な組み換えという観点からとらえるよりも、むしろ東方正教神学における神の存在論や三位一体論の伝統を、近代的で世俗的な理論哲学的言語へと翻訳・変換することでよみがえらせ、哲学的により精密化した一種護教論的なテキストとして読解しようとする態度だと言える。こうした態度は当然ながらロシアの研究者に特徴的なものだが、なかでもこの見方をとりわけ強く前面に押し出して『名の哲学』を解説しようとするのが、ゴゴチシヴィリやポストヴァロワといった研究者たちである。

たとえばゴゴチシヴィリは、『名の哲学』をはじめとする初期のローセフの究極的な哲学的課題とは、「神の御名は神であるが、神自身は神の御名ではない」という神学的アンチノミーの解決にほかならないと指摘したうえで、「こうしたアンチノミーの全側面を広範に根拠づける最初の刺激となったのは、正教の教義^{ドグマチカ}を弁証法的に豊かにし、それにもとづいて文化史や現代の現実にたいする自身の態度をより正確に表明しようとする欲求だった」とはっきり結論づけている⁽⁸⁾。

別の論文でもゴゴチシヴィリはこの見方を堅持しながら、ローセフの言語理解を、東方正教神学におけるヘシュカスム（静寂主義）の伝統、なかでも神の名を、エネルゲイア、つま

8 Гоготцивили Л. Ранний Лосев // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 137.

り神の本質の自己展開・自己表現ととらえる聖グレゴリオス・パラマスの学説を現代によみ
がえらせた「ラディカルな言語・哲学的プロジェクト」として読み解き、その立場から同時
代の他の言語理論や言語思想との比較を試みようとする⁽⁹⁾。ポストヴァロワもまた、『名の
哲学』とパラマスのヘシュカスムとの関係を重視し、純粋に神学的な著書ではないと一定の
留保を加えながら、それでもこの著書が「^{オノマトドクシア}賛名」説の明確な表現として、正教的な世界
理解の立場を表明したものであると論じているのである⁽¹⁰⁾。

こうした「賛名」や「ヘシュカスム」といった正教神学思想とローセフの『名の哲学』の
つながりは、今日ではすでに広く認知されているものと言ってよく、そのこと自体に争う余
地はないと思われるが、問題なのは、こうした側面のあまりに過度な強調が、実はこの著作
の言語理論や理論哲学的な水準における革新性や独自性を、むしろ非常に見えにくくしてし
まうということなのだ。もし、『名の哲学』がたんに14世紀のパラマスのヘシュカスムのよ
うな正教神学理論の焼き直しや現代的な哲学語彙への翻訳でしかないとするなら、わざわざ
そんなことを企てる今日的な意義はどこにあるというのだろうか。神の名が神の現れである
からといって、それを言語一般にまで拡大する根拠や利点はどこにあるのだろうか。まして
や、正教神学の護教論的な哲学の構築のために、なぜフッサールの現象学や弁証法的方法論
を援用しながら、言語の意味における可視的な見かけや身体・塑像的な触知性をローセフが
これほど強調しなければならないのか。言語理論や理論哲学におけるその今日的意義を（宗
教的な意義ではなく）あきらかにする必要がある。

残念ながら、ゴゴチシヴィリもポストヴァロワも、こうした点を解明することに成功して
いるとは言えない。もともと彼女らが、現代の言語理論の水準をまったく理解していないこ
とは、両者がともによく使う「**коммуникация**」「**коммуникативный**」という言葉の奇異で曖昧な用法からだけでも見て取ることができる。
というのも、ローセフ自身は少なくとも初期の著作ではまったく使っていないこの語彙を、
両者は「本質（神）」と「客体（対象）」との「交流」という、一般的な言語理論やコミュニケー
ション論では絶対にありえない意味で使用しているからだ。

たとえばゴゴチシヴィリは、「ローセフは現象学的な表現の諸カテゴリーを**коммуникация**と解釈へと変形させ」、「『名の哲学』における自身〔ローセフ〕の功
績として、言語哲学の焦点を交流の行為に向けたことを挙げて」おり、具体的にはそれは、「ア
プリオリなもの自体が、その元来の性質として、本質の直接的所与ではなく、**коммуникативно** 狙いを付与されたその〔本質の〕（自己）解釈として宣言されている」
という考え方に現れていると言うのだが⁽¹¹⁾、ローセフとほぼ同時代人でもあるロマン・ヤ

9 Гоготшвили Л. Радикальное ядро «Философии имени» А.Ф. Лосева // Лосев А. Философия имени. М., 2009. С. 6–7. なお、Liudmila A. Gogotishvili, “A. F. Losev’s Radical Linguo-Philosophical Project,” *Studies in East European Thought* 56 (2004), pp. 119–142 および、Гоготшвили Л. Непрямое говорение. М., 2006 のローセフにかんする部分でも、同様の議論が展開されている。

10 Постовалова В. «Философия имени» А.Ф. Лосева и подступы к ее истолкованию // Лосев А. Философия имени. М., 2009. С. 29–78.

11 Гоготшвили. Радикальное ядро. С. 13.

コブソンやミハイル・バフチンのコミュニケーション論を少しでも知っていれば、だれのものでもない「アプリアリな本質〔神〕が自己解釈する」という事態がいかなる意味においても「コミュニケーション」なものではまったくないことは言うまでもないだろう。なぜなら、常識的なコミュニケーション論にとって最低限の条件は、発信者と受信者、私と他者など、複数の主体の間主観的關係にほかならないからだ。

したがって、自己展開する本質（神）自体がコミュニケーション論の革新性となることは、言語理論上あるはずがない。少なくとも、この自己展開した客体（対象）を読解し解釈し伝達する、ひとつ以上の主体（有限な）がどこかに指定されなければならないはずである。つまりゴゴチシヴィリは、たんに神学的構図を、天上の神とそれが自己展開した地上の物質との「コミュニケーション」なるものに置き換えているだけにすぎず、この神学的なものの置き換えがなぜ、わざわざフッサール現象学の方法を利用して行われなければならないのか、そしてその際になぜ、言語における「形相的なもの」の可視性や身体性、塑性性が重視されるのか、そのことが世俗的な言語理論のコンテキストにおいてどのような新しい知見をもたらすのかについての具体的説明をおこなっていない。実際彼女はこの論攷のなかで、「形相的なもの」の可視性や身体性・彫塑性の問題の言語理論的な重要性にほとんど触れようとしていないのである⁽¹²⁾。

それにたいして、ポストヴァロワはより『名の哲学』のテキストに寄り添ったきめ細かい解説をしており、身体性の問題にも一定の重要性を認めているものの、彼女もまた、この著作の神学的内容をなぜか「コミュニケーションの開放性あるいは閉鎖性」の問題としてとらえ、「神の名において人と神とが出会う」という問題を「意味の自己産出」、「主体と客体の交流」という事態のなかに定位させようとしている点で、ゴゴチシヴィリと同様に、現代の言語理論におけるコミュニケーションの問題をまったく理解していないと思わざるをえない。「意味が自己産出する」という神学的ありかたをあたかも自明なものとしてしまい、その具体的実現の仕組みや現代の言語理論におけるその意義を詳細かつ即物的に解説しようとしないうちにおいて、彼女もやはり、自身の宗教的立場を学術的考察に優先させてしまっていると言わざるをえないだろう⁽¹³⁾。

この両者に比べれば、レズニチェンコの著書『名の意味について』（2012）のなかの、ローセフの『名の哲学』を扱った部分は、ローセフにおける言葉の意味形成やそのイメージ的で身体的、彫塑的な特質を重視し、意味形成の具体的ありかたについてより本質的な考察を加えている点では確かに好感が持てるものである。ところが彼女もやはり、神が世界と出会う（自己展開する）という正教神学的なありかたを、どういうわけか「コミュニケーション」として規定しようとし、そのことによってローセフの『名の哲学』における言語理論上の焦

12 ゴゴチシヴィリのこの論文は、『名の哲学』の解説であるにもかかわらず、ローセフの著作全体の「再構成」という自由な形式で書かれており、後年のシンタクスにかんする議論がそのまま接続されていたり、各著作からの引用も自由に改変され、自分の主張に合わない部分を恣意的に編纂しているなど（たとえば注6〔C. 18〕）、『名の哲学』のテキストそのものをどう読解するか、という厳密に文献学的な観点から見ると、残念ながらきわめて信用度の低い解説と言わざるをえない。

13 Постовалова. «Философия имени» А.Ф. Лосева. С. 29, 40, 55. この論攷も、ギリシャ語の引用がすべて文字化けしているなど、文献学的に粗雑なテキストとなっている。

点を、あまり関係のない次元へとずらしてしまう⁽¹⁴⁾。

すでに述べたように、常識的な言語理論では、「コミュニケーション」とは複数の主体間でおこなわれる、統辞的に組み立てられたメッセージ、あるいは情動・価値的に統合された発話どうしの応答による双方向的で間主観的な伝達の働きや行為の全体を指すものであり、レズニチェンコが議論しているような、個々の語（名）の（それも、ある意識内での）意味形成における意味そのものの身体化（イデア的なものの物質化）という事態は、言語理論の観点から言えば、どう見ても「コミュニケーション論」ではなく、一般的にはあきらかに「意味論」的な領域に属していると言わざるをえない。

つまり、言語理論的な視点からとらえた場合、ローセフの『名の哲学』の最も重要な成果は、神と物質、あるいは神と人との「コミュニケーション」などにあるのではなく、19世紀後半に広まっていた、閉じられた意識主観のなかでの観念連合による意味の発生という心理学的な言語観にたいしても、またソシュール以降の現代的な機能的言語観の根底にある、言語記号の体系における意味の根源的な恣意性という考え方にたいしても、それとはまったく異なる言語の意味形成のあらたな理論を提起しようとした点にあるはずだ。したがって、ローセフが、正教神学や賛名論を世俗的な言語学や哲学の語彙へと変換し、一般的な理論の問題としてそれを提示しようとしたのも、けっしてソヴィエトの検閲に向けた神学思想のカモフラージュという消極的な意図によるだけではなく、むしろ、神学的な論理を大胆に応用することで、世俗的な言語理論や理論哲学の領域に、これまでにないあらたな観点をもたらそうとする積極的な企てとしてとらえる必要があるだろう。

もちろん、神の名が即神の姿の現れである、という賛名論における名と本質（意味）の関係を、言語一般における語と意味の関係へと読み換えるというだけでは、ローセフの『名の哲学』の独自性にはなりえない。というのも、すでに多くの論者も指摘しているように、これは同時代のフロレンスキイやセルゲイ・ブルガーコフの言語論にも共通して見られる特徴にほかならないからだ。ならば、フロレンスキイやブルガーコフの言語論ともあきらかに異なる、ローセフの『名の哲学』だけの独自性はどこにあるのだろうか。

重要なのは、ローセフが、ヘシュカスムや賛名論における、名（言葉）をとおして意味（本質）が姿を現わすという現象の基本的な仕組みを、世俗的、理論的な哲学の言語を用いていけば合理的に理解可能な形で具体的に解明しようとした、ということなのであり、そうした名の哲学の合理的解明にとって必要不可欠な方法論であったのが、まさにフッサールの現象学や、独自の弁証法的方法だったわけである。とりわけ、「本質観取 *Wesenserschauung*」によってとらえられる、直観的で視覚的な可視性を持った対象の本質（意味）をあらわす、フッサール現象学における「形相」の概念は⁽¹⁵⁾、ヤコヴェンコやストロヴィチも指摘しているように、名における本質（意味）の可視性（神の名における神の姿の可視的な像の現れ）を合理的に理解可能な哲学的言語で基礎づけようとしていたローセフにとって、方法論的にきわめて重

14 *Резниченко А. О смыслах имен: Булгаков, Лосев, Флоренский, Франк et alii minores. М., 2012. С. 61, 86, 92* 等を参照。

15 エトムント・フッサール（渡辺二郎訳）『イデーン I』I、みすず書房、1993年、64-68頁を参照。

大な意義を帯びていたはずであり¹⁶⁾、さらに、現象学のスタティックな記述的方法の制約を超越して、この可視的本質としての「形相」をマテリアルに肉化することで、身体化、塑像化するための方法論が、現象学を弁証法化した、ローセフ独自の弁証法的方法なのではないだろうか。

このように見てくれば、現象学的な「形相（本質）」の可視性という着想と、その身体性、塑像性、触知性への弁証法的な転化（肉化）のメカニズムの具体的な理論的解明こそが、ローセフの『名の哲学』の独自性を最もあざやかに示す特徴であることは、もはや疑う余地がないものと思われる。『名の哲学』が20世紀以降の言語理論や理論哲学一般にとって一定のあらたな知見をもたらしたのだとすれば、少なくともそのひとつの論点は、古い東方正教神学の単なる復古にあるのではなく、私たちが現在日常的に使用する語あるいは表象とその意味との関係に、形相的本質の可視性、視覚性や、それを身体性、彫塑性へと転化する働きが介在するはずだという理論的仮説でなければならないのである。

ローセフの見方では、言語的表象は、通常考えられているように、言語と無関係に理念的あるいは客体的に実在する外的対象を、言語記号が恣意的に表示するものではない。むしろ、そうした「外的対象／言語」、「指示対象／記号」、「意味（されるもの）／意味するもの」という近現代の言語理論に特有の素朴な二元論（二項）的対立を弁証法的に相関させ、言語記号を、それをとおして意味される対象の「形相」的直観が可視化される現象学的な場ととらえ、そうした可視的だが非物質的な本質＝意味としての「形相」の輪郭を、物質性を持った形態としての触知性＝身体化・塑像化による造形的表現へと弁証法的に転化するものとしてとらえ直すこと——これこそが、現代の言語理論や表象理論に『名の哲学』がもたらした最も重要な論点なのであり、ローセフが正教神学の賛名論を、現象学の形相的直観の方法や、その弁証法的な身体性・塑像性の造形的表現へとわざわざ読み換えようとする理由もそこにあるのである。

こうした観点からすると、大須賀史和の論攷「『名の哲学』におけるシンボル、エネルギー概念とその広がり」は、上述のような現象学的な形相的直観の視覚性や弁証法的方法の問題にほとんど触れることのないままローセフの理論を説明している点や、現代の言語理論の一般的水準をふまえていない点で、私たちにとって多くの疑問が残るものだが、この論攷の問題点を検討すれば、「形相」の可視的な形姿の具体性とその身体的・塑像的造形性を理解することが、ローセフのテキストを読み解くうえでいかに重要なものであるかを、あらためて確認することができるはずである。

大須賀の議論における現象学的な前提の軽視は、この論攷にさまざまな不備をもたらしているのだが、なかでも私たちにとって見過ごすことができないのは、ローセフの「エイドス」（形相）概念の持つ現象学的な含意、とりわけその可視性や身体的・塑像的な造形性を、彼が十分に理解していないと思われることである。

16 両者とも、フッサール現象学の「形相」における視覚的・可視的なものとしての «узрение», «вид», «образ», «умственно осязаемый зрак вещи» などがローセフの名の哲学においてはたす役割の重要性を強調している。Яковенко Б. Мощь философии. СПб., 2000. С. 864; Столович Л. История русской философии. М., 2005. С. 404.

大須賀は、ローセフの「エイドス」（つまり「形相」）概念の規定に触れ、ローセフ自身がそれを「外見 *наружность*、姿 *вид*、形象 *форма*、顔 *лик*、論理的な意味での姿」とし、それらは「見る *видеть* という意義に結びついたもので〔あるために〕、「外見」は視覚的所与のニュアンスで、「姿」も視覚的所与のニュアンスで考えられ、論理的な姿は思考的視力や直観性のニュアンスで考えられている」と説明していることをみずから紹介していながら、この「エイドス」がまさに形相的なものとして、可視的な見かけや身体的・塑像的な造形性という特徴のもとに把握されていることをはっきり認識していない。

そのため、ローセフが「アイデア」という用語を使わずにわざわざそれを「エイドス」と呼んでいることについて、「ギリシア哲学研究畑出身のローセフは、プラトンが「アイデア」概念を厳密に用いておらず、「エイドス」などとしばしば敢えて混用していたことを踏まえていたと思われるが、同時に革命後の社会状況の中では自らを「イデアリスト」と規定することが極めて危険だった状況も影響しているように思われる」などと論じている⁽¹⁷⁾。

しかし『名の哲学』の本文中、とりわけ大須賀が取りあげた個所に続く部分では、「アイデア」という語は通常の意味で頻繁に使われており、こうした指摘はまったく的を射たものとは言えない。ローセフがここで「エイドス」という語を選択しているのは、あきらかに、意識に与えられた対象の本質をまさに「^{エイドス}形相」（可視的な見かけ）として直観的に観取する、というフッサール現象学の着想をその根本的な前提としているからであって、この可視的であくまで具体的な形態としての「形相」という意味では、「アイデア」という用語でそれを代理することはできないのである。

このように「エイドス（形相）」が可視的で具体的な形態をそなえた直観であるという基本的前提を理解していないため、ローセフの「エイドス」概念についての大須賀のその後の説明は抽象的で曖昧なものとなり、「エイドスのシンボリック構造」のなかで、なぜ「エイドス」が「生きた彫像に変わる」のか、「本質の意味的身体」や「人格」がなぜ肉化しなければならないのか、その論理のつながりが見えにくくなってしまっている⁽¹⁸⁾。

ここまでの先行研究の概観によって、私たちにとって重要な二つの論点明確になったものと思われる。第一に、言語理論や理論哲学の一般的コンテキストから見た場合には、『名

17 大須賀史和「『名の哲学』におけるシンボル、エネルゲイア概念とその広がり」『ロシア思想史研究』第1号（通算第5号）、2010年、77頁。

18 大須賀が「エイドス（形相）」の可視的具体性を理解していないことは、彼がローセフのテキストを引用するさいに、具体的で可視的なはずの「エイドス」を「抽象的、潜勢的なもの」ととらえて誤訳していることから明白である——「これらのカテゴリーは全て存在するものが単一の、調和を保ちつつも区別のある全体へと、あるいはエイドスへと抽象的、潜勢的に変貌するために不可欠であり、それを我々は数で言えば五つのカテゴリーとして規定した」〔傍点引用者、同上78頁〕。傍点を付した部分の前後の原文は、「Все эти категории, необходимые для превращения абстрактно и потенциально сущего в единое координированно-раздельное целое, или в эйдос...」であり、直訳すれば、「これらのカテゴリーはどれも、抽象的かつ潜勢的に存在するものが、一体でありひとつに統合され個別的であるような全体へ、あるいはエイドスへと変化するために不可欠であるが……」となるはずである。つまり、ローセフの原文では、「エイドス（形相）」はあきらかに抽象的・潜勢的なものの具体化としてとらえられているにもかかわらず、大須賀はそれをまったく逆の意味に解している。

の哲学』の重要性や注目点はあきらかに、神の自己展開による物や人との神学的「コミュニケーション」の弁神論的な再確認であるよりもむしろ、私たちが日常的に使用する言語一般においても、言葉の意味は可視的な現れを介して、身体性や彫塑性を伴った表現へと具体的に造形されているのではないか、という意味形成の存在論的構造にかんする問いを提起したところに見出すべきだ、ということだ。

さらに第二の問題は、もともと賛名論を起源とするこの意味形成の存在論的構造にかんする問いを、ローセフが現象学と弁証法という理論哲学的な方法を基礎にして解明しようとしたという事実であり、フッサール現象学の「形相」概念における可視的な姿としての本質の見とりと、その弁証法的な身体的・塑像的な造形化という着想を理解しなければ、『名の哲学』のテキストにおける言葉の現象学的・存在論的な意味形成の具体的なプロセスを読み解くのは困難だということである。

そこで次節以降、ここで取り出された上記二つの問いを、ローセフの『名の哲学』のテキストの読解をつうじて具体的に検討してゆくことにしよう。まず私たちが着手するのは、『名の哲学』においてフッサール現象学がはたす役割やその意義を、「形相」の可視性や身体・塑像的な造形性との関連のなかであきらかにすることである。

2. 名における「形相」とその可視性：本質としての名——『名の哲学』とフッサール現象学の「意味」、^{エイドス}「形相」

『名の哲学』は、序文と短い導入コメントを除くと、第1章「名の前対象的構造」、第2章「名の対象的構造」、第3章「名の対象のおよび前対象的構造」、第4章「名と知識」の四つの章から構成されている。

第1章で扱われる「名の前対象的構造」とは、「名＝言葉」の持つ対象指示の機能や意味表現の働きに直接かわからない、言葉の物理的・形式的相の構造を記述するものと、とりあえずとらえてよいだろう。先に述べたように、この章は「物理的音声」や「音素」の記述から開始され、以後、「名」の哲学的諸契機が、「1）音響」、「2）人間の声」、「3）人間の声による文節化された音」、「4）音素」、「5）所与の人物によってもたらされた音素」、「6）音の意義」、「7）語源的契機」……といった具合に番号を付されながら、いわば名の物理的最下層から徐々に階梯を登るようにしてひとつひとつ分類されてゆくことになるのである。

第2章でも引きつづき、「名」の哲学的諸契機の細かな分類が進められてゆくが、ここではその焦点は「名の対象的構造」、すなわち「名＝言葉」が対象を指示したり意味を表現したりする働きへと移されている。大まかには、この章では対象の「^{エイドス}形相的」把握、「ロゴス的」把握といわれる問題が焦点になる。前節で検討したように、「名」にかんするローセフの哲学的思索の中心的課題は、こうした「対象」や「意味」をとらえる言葉の働きの本質を解明することにあるのだが、第1章から階梯的に進められる「名」の哲学的諸契機の詳細な分類・記述がここでも淡々とつづけられる。

第3章は、それまでひたすら記述的だった第1章、第2章から突如趣向が変わり、ローセフがこの本で主題化しようとした最も重要な問題、つまり「対象」の「本質」や「意味」の直観的把握とはどのようなものであり、それが「名」においてどのようになされるのか、

現象学や弁証法の方法論を援用しながら、理論的に明確なかたちで提示され、そこから演繹するようにして、第1章、第2章でたどった67にもわたる「名」の哲学的諸契機の階梯が、最終地点から逆にたどられてゆく。「対象」の「本質」や「意味」の直観的把握という問題は、もちろん第1章、第2章をつうじて、諸契機の分類・記述と平行しながら個別に論じられてはいたのだが、その理論的全貌が総括され、読者がこの著作の最終的な目的地を完全に把握できるのは、ようやく第3章になってからなのである。

最後の第4章の主題となるのは、前の三つの章で分類された「名」の対象・意味把握のいくつかの諸契機の類型が、どのような学問的諸分野に対応しているかという問題である。諸学問はすべて「-логия」つまり「ロゴス」＝「(概念的・論理的)言葉」であり、「～についてのロゴス」という形態をとる。したがって、さまざまな対象把握の諸形態に「～についてのロゴス」を接続すれば、対応する学問分野が得られるはずである。こうして、たとえば「^{エイダス}形相についてのロゴス」は、ローセフの言う「神話学」に、「エネルゲイア(表現)についてのロゴス」は、美学、文法、レトリック、文体論等に、「ロゴスについてのロゴス」は論理学に対応する。

『名の哲学』の大まかな構成はおおよそ以上のように要約できるだろうが、私たちにとってなによりも重要なのは、さきほどから再三述べているように、「名＝言葉」による対象の意味の直観的把握にかかわる問題、つまり、言葉が何かを意味したり、対象を指示し表現できるのは、哲学的にはどのような事態なのか、という問いにほかならない。なぜなら、まさにこの問いこそが、ローセフの『名の哲学』を、当時の常識的な言語学や心理学的な言語観とは体裁も内容もまったく異なるユニークな著作にしている最大の原因であるのみならず、フッサール現象学やネオ・プラトニズムを経由した弁証法など、この著作の核になる方法も、すべてこの問いをめぐる動員されていると言っても過言ではないからだ。

実際ローセフの哲学体系にとって、「名」は常識的な意味でのたんなる言語記号や代理表象、文法的名辞などとはその本質をまったく異にする、きわめて重要な存在であった。序文で彼はつぎのように述べている。

名は生命なのであり、言葉においてのみ私たちは人々や自然と交流することができ、名のなかにはのみ、社会性の最も深い本性があますところなく基礎づけられ、汲みつくせないほど多様な形をとって姿を現す、ということ、これらをすべて退けるならば——それはたんに、反社会的孤独だけでなく、反人間的、反理性的孤独、狂気へと突き落とされることを意味する。名を持たない人間、名がたんなる音でしかなく、意味的に現象されたものとしての対象そのものでないような人間は、耳も口もふさがっており、言葉をしゃべることも聞くこともできない現実を生きている。〔傍点引用者〕⁽¹⁹⁾

「名＝言葉」は、たんなる言語学的対象や記号や情報伝達のツールではない。それは「生命」であり「社会性」であり、外部の世界と「交流」する通路であり、「狂気」に対抗しうる「理性」なのだとさえ彼は言う。ではなぜローセフは「名＝言葉」を人間の生にとってそれほど

19 Лосев. Философия имени. С. 20.

までに重要な契機と見なしているのだろうか。第3章における彼のつぎのような主張を読めば、その一端が明確になるにちがいない。

「…」本質そのものは「名」にほかならない。名、言葉とはまさに、自己と他のすべてのものにとっての本質となるものである。本質とは名であり、そのことのなかに、のちに本質に起こることすべての支えがある。[…]

もし本質が名、言葉であるなら、すなわち世界全体、宇宙とはひとつの名と言葉であるか、あるいは複数の名と言葉である。すべての存在とは、より生気のないものであれ、よりいきいきしたものであれ、言葉である。コスモスは言葉のさまざまなレベルの階梯である。人間は言葉であり、動物は言葉であり、生命のない物も言葉である。というのも、これらはすべて意味であり、その表現だからだ。世界は、言葉の生命性や凝固性のさまざまなレベルの総和なのである。あらゆるものは言葉として生き、言葉の証人となる。[…][傍点原著者、ゴシックによる強調は引用者]⁽²⁰⁾

ここでローセフは、記号や表象の対極にあると言ってもよい「本質 *сущность*」として「名＝言葉」を規定するだけでなく、「名」を「全世界」、「宇宙」にまで拡大してしまっている。つまり極端に言えば、この世界には「名＝言葉」でないものなどもともと存在しないのだ。とすれば、世界におけるどんな物や出来事について考える思索も哲学もすべて、究極的には「名の哲学」とならざるをえない。だからこそ彼は、この本をたんに『哲学入門』や『哲学体系概説』と呼んでも差し支えないと考えていたわけである。

しかしここにはまだ、さまざまな疑問が残っている。そもそも、「名＝言葉」が「本質」であるとはいったいどういうことなのかが、まずあきらかにされなければならない。その重要なヒントとなるのが、上の引用の「人間は言葉であり、動物は言葉であり、生命のない物も言葉である。というのも、これらはすべて意味 *смысл* であり、その表現 *выражение* だからだ」という箇所である。これを読むと、どうやらローセフは、「意味」や「表現」のおかげで、「名＝言葉」が人、動物、物などの「本質」と一致すると考えているらしいことが理解できるのだが、それにしても、人間や動物や物の本質が「言葉」にほかならず、さらにその理由が「意味」や「表現」にあるというのは、どういうことなのだろうか。

そのことを考えるためには、さしあたってまず、「意味」や「表現」という概念がローセフにとってどのようなものであるのかを検討し、「意味」や「表現」という彼の概念が持つ独自の意義を理解する必要があるだろう。そこでクローズアップされてくるのが、フッサールの現象学なのである。

フッサールの思想がロシアで本格的に紹介されはじめたのは1900年代後半のことで、ニコライ・ロスキイ、セミョーン・フランク、ボリス・ヤコヴェンコや、さらにフッサールに直接教えを受けたグスタフ・シペートらによって、現象学はさまざまなかたちでロシアの思想界に紹介され浸透していったのだが⁽²¹⁾、その背景にあったのはおそらく、19世紀後半の

20 Там же. С. 152–153.

21 Seifrid, *The Word Made Self*, p. 132. ロシアにおける現象学の影響については、ほかに、Антология феноменологической философии в России. В 2 тт. М., 1998–2000; Alexander Haardt, *Husserl in Rußland* (Munich: Wilhelm Fink, 1993) を参照。

西欧で支配的となっていた新カント派や心理学に見られる主客二元論を直観主義的に克服したいという強い動機であろう。実際、ロスキイやワシーリイ・セゼマンのような哲学者たちは、認識の対象を、主観の内部で構成されたものとしてしか認めないカント主義や心理学的認識論を批判し、主観的意識の閉域を打ち破って、意識の外部に超越した対象を直観的に把握可能とする直観主義哲学を構築しようとしていた⁽²²⁾。その意味で彼らにとって、意識に与えられた外部の対象を、志向性、つまりノエシス・ノエマ的な対象の知覚をとおして形相的に直観しようと唱えるフッサールの現象学が、一定の魅力を備えたものに映っていたことは想像に難くない。

すでに述べたように、帝政時代末期以降の正教会の賛名論争に強い関心を寄せていたローセフにとって、この問題は、たんに主観的知覚の物理的な直接与件（音声、記号）にすぎないはずの言葉（神の名）が、なぜ神の本質（^{エイドス}形相）をあらわしうるのか、という問いに変換されていたはずだ。「名の哲学」というアイディア自体がじつは賛名（神の名）という問題にもとづいており、『名の哲学』におけるフッサール現象学の応用も、もともとそうした問いの解明のために採用されたものだったことは、たとえば、「賛名とプラトニズム」という題名で最近公表されたローセフのアーカイヴ資料（1922-25 年執筆と推定される賛名擁護のための草稿）を見ても、容易に理解することができる。というのもそこでは、神の名がすなわち神の本質を表現するものだということが、現象学的分析とプラトニズムの弁証法という『名の哲学』ときわめて似た方法論によって論じられているからだ。そこでローセフは、「《一者》〔神〕の絶対的《光》と《イデア》、《一者》の表現と形姿」という「本質あるいは形相の、まさにこうした現された顔立ちを確認するものこそ、現代の現象学なのだ […]」と述べているのである⁽²³⁾。

『名の哲学』の序文のなかでも、ローセフは当時のロシアにおけるフッサール現象学の役割を重視しており、「ロシアの〔言語にかんする〕学問にはきわめて重要な現象があるのだが、しかし、それは哲学者たちの周辺から出たもので、一般の言語研究者の意識にまで到達するのはいつなのか、私にはまだわからない。それはフッサールとその学派の現象学である」⁽²⁴⁾とさえ記していた。つまり、フッサール現象学は、それまでの主観的、心理学的な狭い言語観を突破して、主観の閉域を超越した言葉の対象自体の形相を直観しうる、という考え方に道を開いたものとして、ローセフにとって重要な意味を持っていたのである。

22 ロスキイの直観主義については、北見論「持続とイデア：ロースキーの形而上学におけるベルクソンとプラトン」『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 No. 20 プラトンとロシア II』北海道大学スラブ研究センター、2007 年、66-84 頁を、セゼマンの直観主義については、Thorsten Botz-Bornstein, “Vasily Sesemann: Neo-Kantianism, Formalism and the Question of Being,” *Slavic and East European Journal* 46, no. 3 (2002), pp. 511-549; Thorsten Botz-Bornstein, *Vasily Sesemann: Experience, Formalism, and the Question of Being* (Amsterdam: Rodopi, 2006); 貝澤哉「フォルマリズムはフォルムを拒否し破壊する：同時代の知覚・認識理論とロシア・フォルマリズムの『異化』概念」『早稲田現代文芸研究』第 2 号、2012 年、84-99 頁等を参照されたい。

23 Лосев А. Имяславие и платонизм // Вопросы философии. 2002. № 9. С. 122.

24 Лосев. Философия имени. С. 18.

それにしても、なぜフッサールの現象学を応用すると、意識主観を超越した対象や言葉の本質・形相を直観することが可能になるのか。重要なのは、フッサールが『論理学研究』や『イデーン I』で展開した意識の「志向性」やその「ノエシス・ノエマ的構造」についての考え方である。周知のようにフッサールは、ブレンターノの「志向性」概念を受け継いで、意識とは、つねに「何かについての」意識であると主張し、その志向的对象＝「何か」（「基体 x」「現出者」）を「ノエマ的意味」「ノエマ的核」として取り出そうとした。

当時、人間の知覚の在り方を根源的に見直そうとする同様の試みは、エルンスト・マッハやベルクソンによっても追究されていたわけだが、偏見を取り去って意識の働きをあるがままにとらえれば（「現象学的還元」）、私たちの意識が実際に知覚するのは、外部の対象から流入する諸感覚の無秩序で偶然的な奔流（「諸現出」）のみであり、それは時間的・空間的に刻々と流動しつつねに変化していて、それが特定の対象として時間・空間を超えて静止することはない。たとえ、ひとつの統一的なまとまりを持った個物であっても、意識においてはそれは、時間・空間的に無限に分解されたばらばらな諸感覚の流動としてしか知覚されないはずである。

では私たちはなぜ、それにもかかわらず、この流動するばらばらな知覚の奔流のなかで、個々の対象の存在を、そしてその不動の一体性を認識しうるのだろうか。フッサールによれば、それは私たちの意識が志向性をそなえているからだ。私たちは対象を知覚・認識するさい、感覚そのものの無秩序な流動にもかかわらず、それが統一的でまとまった対象であることを直観的に理解しており、ふつうそれを疑うことはない。志向性とは、こうした対象の直観的理解のための働きであり、ばらばらな知覚の流動的現れのなかに、対象の統一的本質をあらわす「^{エイドス}形相」（「何か」、つまり「基体 x」「現出者」「ノエマ的意味」「ノエマ的核」）を構成しようとする働きにほかならない。

意識のそうした働きの側面をフッサールは「ノエシス」と呼び、そうした構成的働きに参与する流動的な諸感覚を「ノエマ」と名づけたわけだが、注意すべきなのは、志向性によって直観的に把握・理解される対象の本質の現れ（「形相」）を、彼が「意味」と呼んでいることである。彼にとって「意味」とは、私たちが通常思い浮かべるような、単なる言語学的、記号的、辞書的な意義以上のものを指している。現象学において「意味」とは、志向的、ノエシス・ノエマ的に目指される、対象の本質そのものの直観的「形相」化、つまり対象の存在を統一的・全体的で有機的に包括する「意味」なのである。だからこそ、フッサールにあっては本来、知覚・認識される対象はすべて、理解される全体（「意味」）としてしか立ち現れてこないはずであるし、感覚に入ってくる知覚素材（「感覚的ヒュレー」）は、それだけでは対象を構成することはなく、志向性による外側からの意味づけによって形相化、形態化されること（「志向的モルフェー」）なしには、直観的对象たりえない⁽²⁵⁾。

フッサール現象学の「志向性」「ノエシス・ノエマ的構成」にかんする議論をここまでたどってくれば、「人間は言葉であり、動物は言葉であり、生命のない物も言葉である。というのも、これらはすべて意味 *смысл* であり、その表現 *выражение* だからだ」という先のローセフの言葉が何を主張しようとしているかは、おのずとあきらかになってくるのではないだろうか。

25 エドムント・フッサール（立松弘孝、松井良和訳）『論理学研究 1-4』みすず書房、1995 年；エドムント・フッサール『イデーン I』I-II を参照。

当然ここでの「意味 смысл」とは志向的にとらえられた対象の本質の全一的「形相」にほかならず、また、感覚的素材（ヒュレー）を材料にして本質に形（形相）を与えるという意味でまさにそれは「表現 выражение」なのだと言えよう。しかも考えてみれば、もともと「名＝言葉」こそは、他の何ものにもまして、すぐれて「意味」を「表現」するためのものであるはずだ。だとすれば、「名＝言葉」と、志向的にとらえられた「対象」（人間、動物、物）は、いずれも対象の本質的「意味」つまり「形相」を「表現」するという点で、同じものだととらえることがわかるだろう。

だから逆に言えば、ローセフにおいては「言葉」の「意味」もまた、単に記号、表象や辞書的・言語学的な断片的意義なのではなく、理解される統一的全体としての志向的な対象構成的「意味」（本質をあらわす全一的な直観的「形相」）でなければならないということになる。というのも、彼によると、「この地上に言葉よりもより多く高度に意味化された物などない」のだし、言葉の最も簡単な定義とは、「言葉あるいは名は意味である。あるいは理解され了解された本質である」〔傍点引用者〕⁽²⁶⁾ というものなのだから。その意味で「言葉とは理解された物であり、おのれを理性的に認知するよう有無を言わず要求する本性」〔傍点引用者〕⁽²⁷⁾ なのである。

しかし、さらに注意しなければならないのは、すでに第1節でも強調してきたように、この対象の本質的「意味」としての「形相」がフッサールにとって一貫して可視的な形態の見とりとしてとらえられていること、そしてローセフが、「形相」のこの特質をきわめて重視していたことだろう。第4章にある、ローセフ自身による現象学の定義を見てみれば、そのことに疑う余地はない。

現象学とは、言葉に含意された意味のありとあらゆる種類やレベルを、それに合致する見とり узрение、つまり「形相」においてそれらを見とること узрение を基礎として、前理論的に記述し定式化することである。

〔…〕現象学は意味を、それが存在するそのままの姿で眺め、見とること зрение и узрение であり、したがって、それ〔現象学〕は全面的に、対象の意味的光景 смысловая картина なのである。〔…〕現象学が意識的に立てる課題はただひとつ——対象そのものの意味的光景をもたらすことであり、対象そのものが要求するような方法で、それを記述することだ。現象学は、対象がみずからの部分的な諸現出に依存せずに意味づけられるとともに、対象の意味が、そのあらゆる諸現出とおのずから一致するような場所にある。それこそが、現象学の唯一の方法である。同じひとつのものの部分的諸現出を捨て去ることで、まさに、そのあらゆる諸現出のなかで同一のものを認識し定着させるのだ。現象学とは、対象をその形相において、形相的に見ること эйдетическое видение в его эйдосе なのである。

〔…〕そうしたわけで、現象学は、語の意味構造を知性によって触知すること осязание である〔…〕。だが、物理的視覚は対象をその時点での偶然的なありとあらゆる雑多さのなかに見とるのにたいして、現象学的視覚 зрение が見とるのはその意味的構造なのであり、それは偶然性や雑

26 Лосев. Философия имени. С. 161–162.

27 Там же. С. 177.

多さに左右されることはなく、こうした偶然や雑多さのなかにあって不変で自己自身に一致したものであり続ける。〔傍点、ゴシックとも原著者〕⁽²⁸⁾

この引用からは、ローセフが現象学における意味の「形相」的見とりの視覚的な可視性や、さらにそうした形相の触知性を明確に意識していることがはっきりとつかえる。なかでも興味深いのは、意識に与えられる流動的ではばばらな感覚的諸現出をとおして直観的に「見」とられた対象の「形相」を、ローセフがここで、「対象の意味的光景 *смысловая картина*」という印象的な言葉で説明しようとしている点である。このことはまさに、彼にとって「意味」が、そのフォルムの全体を視覚的・直観的に一挙に見とられる包括的で十全な可視的「光景 *картина*」にほかならないことを物語っていると言えるだろう。

このように、対象の本質（意味）の統一的で全一的な姿を一挙に直観しようというフッサールの現象学の理論は、とりわけ「形相」の可視的で視触覚的な姿の直観を強調する点において、神の名が神の姿を現すという賛名論の神学的な着想を、言葉の意味形成の一般理論へと展開するうえで、ローセフにとって非常に重要な役割を果たしたと考えられる。だが彼にとって、現象学的「形相」の可視性や触知性は、それだけではまだ、言葉がその意味を可視的かつ身体的・塑像的に「表現」しうることの完全な説明にはなっていない。この問題を検討するためには、さらに、ローセフのとなえる「弁証法」的方法について検討しなければならない。

3. 「現象学・弁証法的方法」：本質と「非存在」による「アポファティカ」 ——その身体性・塑像性

現象学はローセフにとって、「名＝言葉」を主観の閉域の内部や、「意味」、「生命」を欠いた物理的客体の領域でしかとらえない従来の心理学や言語学を超克して、対象の本質のあらわれである「形相」、つまり直観的に「理解」しうる全一的な「意味」の十全な統一体としてとらえなおすための貴重なツールを提供してくれるものだったわけだが、同時に彼が、その現象学に大きな不満を抱いていたこともよく知られている。すでに『古典古代のコスモスと現代の科学』のなかで、ローセフはフッサールに一定の評価を与えながらも、つぎのように批判していた。

形相的な自己の基礎づけの問題にかんする理解を阻害しているものこそ、フッサールの指導によって発展してきた現代の現象学である。フッサールが、さまざまな自然主義的形而上学の諸体系における錯誤が延々と重ねられてきたあとに、単純で明確な、ずっと忘却されてきた形相の概念をついに定式化し、それによって哲学を、諸事実や存在との意味的交流という、真に哲学的な、理解化・意味化された道へと導いたことにたいしては、正当な評価と感謝をあらわしてしかるべきである。しかしながら、フッサールは道半ばでその歩みを中断し、形相の現象学という正しいコンセプトをもたらしながらも、そこにカテゴリー的・形相的連関ではなく、図式的・非連続的連

28 Там же. С. 190–191.

関しか結びつけようとせず、そのために現象学は、生き生きとした意味的な物の動態性を問題にしているにもかかわらず、物のスタティックに与えられた意味をスタティックに定着することにどまっている状態である。〔傍点原著者〕⁽²⁹⁾

要するに、フッサールは「形相」という本質直観の「意味」がまさに感覚的現象の流動をとおして生成・把握されることをあきらかにした点では評価できるが、残念ながら、それを「図式的」かつ「スタティック」にしか記述できていない、と言うわけである。フッサールの現象学的還元は、対象や主体の個別具体的な実在の措定をひとまず括弧に入れてしまい、直観の対象把握の働きのみを、具体的なだれのものでもない純粋な意識の働き（「超越論的主観性」）というかたちで抽出し記述しようとするものにすぎず、そうした直観的な形相化が、生きた具体的なだれかのなかで、どのようにその可視的で身体的・彫塑的な姿形をとり、それを語というマテリアルなものなかで表現するにいたるのか、そのなまなましいプロセスの階梯をありのままにとらえきれていない、とローセフは考えているようである。

では、形相的「意味」をローセフの言う「生き生きとした意味的な物の動態性」のままにとらえるにはどうしたらよいのか。その答えとなるのが、プラトンやプロティノス、プロクロスなどのネオ・プラトニストたちから抽出したと彼自身が言う、独自の「弁証法」的方法とされるものなのだ⁽³⁰⁾。

『名の哲学』の序文でも、フッサールの重要性を力説した直後、ローセフは突如として「私はフッサリアンにはなれない」などと言い出すのだが、その理由はまさに、現象学が「弁証法的」ではないからなのである——「告白しなければならぬが、私の方法が純粋現象学あるいは純粋な超越論性とけっして一致をみない諸点が存在する。名の論理学的構成の体系を練りあげるさい、私はつねに弁証法的観点に立っていた」と述べたあと、彼はさらにこんなふうに続けている。

私は形相の学説も純粋記述の学説も、総じて現象学全体をも受け入れよう。というのもそれは、形而上学やそれ以外の自然主義からの離反と、以前にはもっぱら形而上学や心理学、形式論理学その他の自然主義的方法や、それにもとづいた見方がやろうとしていたような諸カテゴリーの厳密な練りあげを非常にうまく両立させているからだ。だが、「説明」というものがひとつ残らず自然主義的なものだとは認めること、それは私には、言語道断なことである。〔…〕こうした意味の説明というものを私が見出すのは、弁証法というものにおいてなのである。〔傍点原著者〕⁽³¹⁾

さらにローセフは、この「弁証法」こそが「唯一正しく完全な哲学の方法」であり、「唯一許される哲学的思索の形態」⁽³²⁾だとすら主張して、現象学による「意味」の形相的本

29 Лосев А. Античный космос и современная наука // Лосев А. Бытие – Имя – Космос. М., 1993. С. 71–72.

30 Там же. С. 66.

31 Лосев. Философия имени. С. 18–19.

32 Там же. С. 20–21.

質直観の理論にこの「弁証法」を接続し、彼の言う「現象学・弁証法的方法 феноменолого-диалектический метод」によって『名の哲学』の論述を展開してゆくことになるのだが、それにしても、この「弁証法的方法」とは具体的にどのようなものであり、この方法を適用することによって、どうして「生きいきとした意味的な物の動態性」をとらえることが可能になるのだろうか。

たとえばローゼフは、あるひとつの本質が具体的な感覚的質料の多様な流動のなかで「形相」的な統一^{エイドス}的「意味」のまとまりとして直観されるメカニズムを、つぎのようなコンパクトな弁証法的段階にまとめている。

а) 本質 *сущность* とは：1) 一者 *одно*、単独であること、規定に先立ってあるものであり、この意味で実在を超えたもの *сверх-сущее* であり、2) 自己同一的な差異の動的静止の一体性である形相において自己を現すのだが、3) イデア的だが時間的に展開する、あるいは非論理的に生成する意味化 *означивание* のなかに与えられ、しかもこの三つの契機すべてを運んでおり、4) 形相の実体化された異性 *инаковость* という事実、あるいは現にあること *наличность* であって、そのため、この事実のなかに形成されるのが、5) 先述の三要素のシンボリックな表現性 *выраженность* であり現出性 *явленность* なのである。〔傍点原著者〕⁽³³⁾

また同じことを、ローゼフは次のようにも説明している。

本質 *сущность* とは何かであり、したがってそれは何かある一者、単一のものである。この何らかの一者は存在しており、したがって、他のもの *иное* とは区別され、この他のものではない。しかしながら、他のものは実在するもの *сущее* ではなく、それは実在しないもの *не-сущее* であるが、しかし本質のたんなる欠如ではなく、実在するもの自体のある種の契機なのだ。言い換えれば、実在するものももし実際に存在するなら、実在するもののなかには、実在しないものの契機が存在する。だが、実在するものは恒常性、確定性である。したがって、実在しないものは、非恒常性と不確定性の原理、すなわち変化の原理だ。したがって、現実には、実在するものはつねに何か変化するものである。ところが、それは絶対的に一体のものでありつづける——たとえばどのように変化しようとも、である。したがって、その統一性の契機は、変化する諸契機の統一にまさっていて、さらに、こうした変化する諸契機が生み出されるのは、すでに述べたように、存在自体によってであるため、本質の原初的統一は本質そのものより高次のものなのである〔…〕。⁽³⁴⁾

これだけではまだ抽象的でわかりにくいかもしれないが、より噛みくだいて言えば、その内容はおよそこんなふうになるはずだ——「本質」はそれ自体としては自足しており、自己自身と一致しているはずで、そうでなければ「本質」的でないことになってしまうだろう。しかし、「ある本質」をひとつの実在として規定する場合を考えると、その「本質」を

33 Там же. С.101.

34 Лосев. Философия имени. С. 93–94.

ひとまとまりのものとして、「本質でないもの」から区別するための、外側からの境界確定、形態化が必要となるはずだ。つまり「本質」と異なるもの（差異）との対比によって「本質」の輪郭、フォルム（「形相」）を形成しなければならない。「もし対象が何かであるなら、それは、対象が異なるものとは区別されることを意味する。[...]」しかし異なるものと区別され、他のものと融合しないでいることが可能なのは、特定の境界、輪郭、フォルムがあるときだけ」〔傍点原著者〕⁽³⁵⁾なのである。

そのことは、「本質」がその無時間的・静止的で自足した自己同一性を「意味化」して実現するためには、「本質」といういわばイデア的な内部から、時間・空間的に（つまり質料的な現象の「非論理的」生成・流動として）外部展開し、自己自身を不断に差異化しつづけないといけないことを意味する。それが「自己同一的な差異の動的静止」である。このように自分にとっての「異性 *инаковость*」を実体化したものとしての流動する感覚の諸現出（現にあること *наличность*）が「表現」であり、ローセフにとって、それは本質の形相を、差異化、質料化された「異性」の助けを借りて「表現」するものであって、この弁証法的過程は最終的には、実在的な異なるものを通して形相を表現するもの、つまり「シンボル」または「アポファティカ」（＝「陽否陰述／否定神学」）にまでいたるのである。

このように、対象の同一的な実在の本質は、それと異なるものとの弁証法的な相互関係においてはいじめて「形相」化、「意味」化し、言葉として表現されうるのだとローセフは考えているのだが、さらに興味深いのは、この弁証法的相関者としての「異なるもの」のとらえ方である。というのも、彼はそれに「実在しないもの」、「非存在」というステータスを与えるのだが、この「非実在」、「非存在」は、じつはその字面から私たちが常識的に想像するような、「実在するもの／実在しないもの」、「存在／非存在」といった対立的・排除的なものとはまったく様相を異にしているからだ。

[...] もし何かひとつのものが実在しているとすると、純粋な《異なるもの *иное*》はたんなる他の実在などではなく、実在しないもの *не-сущее*、非存在 *не-бытие* ということになる。しかしながらこの実在しないものは、第一にたんなる欠如、事実的欠如なのではない。そうだとしたら、私たちは、実在が何か存在しないものの存在、《ないものの存在》をも前提していると認めるはめになっていたことだろう。それはばかげている。そうではなく、私たちが言う意味の実在しないもの、私たちの言う《異なるもの》そしてメオンとは、ここに在るという事実のたんなる否定ではなく、対象を形態化 *оформление* するという事実の肯定なのであり、そうした形態化は、対象とは区別される何かをかならず前提としているのだ。〔傍点原著者〕⁽³⁶⁾

35 Там же. С. 52–53.

36 Лосев. Философия имени. С. 53. 大須賀は前掲論文で、この「形態化 *оформление*」という言葉のなをなぜか、すべて「定式（化）」と訳している（「意味そのものの定式化」、「物の定式」、「闇を定式化し」など）。しかし、これらもすべて「意味そのものを形態と化すこと」、「物を姿形としてとらえること」、「闇〔という形のないもの〕に形を与えること」といった意味のはずである。この論文の別の個所の訳文「エイドスの契機、または物の定式化、特徴づけの契機、輪郭描写の契機……」〔傍点引用者〕も、そのままではなぜこれらが並列されているのか理解困難だが、傍点部分の原語 *оформление, очертание, обрисовка* にあたれば、それらがすべて、ロシア語では視覚的形態や輪郭に関連した語彙であることは明白であり、この文がまさに「形相」の可視的な具体

ローセフが、「非存在^{メオン}」という概念をここでまったく別のものに読みかえてしまっていることに留意すべきだろう。それは「存在しないこと＝無」などではなく、「存在するもの」を際立たせ、その輪郭を形態化するために召還される《異なるもの》という、存在を構成する重要な契機なのである。ローセフにとって、ここには否定的な無は存在しない。すべては事実的に在るものだけなのである——「《異なるもの》、メオンの概念においては、私たちは肯定しかしないが、それはまさに、実在する対象の形態化という事実の肯定である。このように、メオンはまさに実在する対象の一契機なのであり、実在しないものとは実在の生にとって不可欠な構成要素なのである」〔傍点原著者〕⁽³⁷⁾。

注目すべきなのは、実際この「メオン」がローセフによって、たんなる否定的「無」から、対象の本質の形相的実在を支える、それ自体は無定形に変化する感覚的な流動的素材へと読みかえられてゆくことだろう。「非存在」をニヒリスティックな「無」として厳しく批判したフロレンスキイやエルンとは異なり、ローセフはその弁証法的方法によって、いわば「非存在^{メオン}」自体を感覚的ヒュレー（感覚に与えられる流動的知覚）として、本質直観の形相的実在の構成要素のなかに組み入れてしまうという離れ業をやっているののである。

対象が実在の対象としてみずからを規定するために、それに境界や輪郭をもたらす《異なるもの》というある種の外部を要求するのだと私たちが述べるとき、容易に想像できるのは、《異なるもの》とはこの場合、水や粘土のような、ある種の無定形な素材であり、それを《材料にして》、その《なかに》、そしてその《表層に》、さまざまなフォルムが刻まれることになるのである。〔傍点原著者、ゴシックによる強調は引用者〕⁽³⁸⁾

ローセフにとって、対象の本質の形相的直観は、つねに視覚的な「形態化 оформление」、「意味的光景 смысловая картина」、あるいは視触覚的な「輪郭 очертание」、「彫塑・彫刻 изваяние」、「触感 осязание」として与えられ、それが感覚的素材の無定形な流動へと弁証法的に外化したものが、「異なるもの（メオン）」であるわけだが、じつは、このように形相的本質が、「異なるもの（メオン）」、つまり私たちに感覚可能な、無定形で不断に流動・生成変化する「素材」へと姿を変えて現象することこそが、まさに前節で「意味」の「表現」と言われていたものと同じであることに注意する必要があるだろう。ローセフによれば、「表現」とは本質の形相的直観から感覚的素材にもたらされる「エネルギー」にほかならない——「本質は名において、名のエネルギー素として、表現の意味的彫塑性として姿を見せてしまっている」⁽³⁹⁾、つまり本質は「名」という感覚的素材に「エネルギー」、「表現」というかたちで「意味」や「彫塑性」という形相的直観をもたらしていると言うのである。

的形態性にかかわる性質を解説しているものだということがわかる。したがって、оформление、очертание、обрисовка は「形態を付与すること」、「輪郭づけること」、「かたどること」などと訳すべきだろう（大須賀『『名の哲学』におけるシンボル』78頁）。

37 Там же.

38 Лосев. Философия имени. С. 53.

39 Там же. С. 62.

このように見てくれば、ローセフの「現象学・弁証法的方法」のどこがフッサール現象学と異なっており、ローセフの現象学批判のポイントがどこにあるのかは、より明確になるはずである。フッサールの現象学の目的は（少なくとも『イデーン I』までにかんする限り）、あくまで純粋意識の経験の現象学的記述にある。そこでは、具体的な個的对象の「実在」は「エポケー」によってカッコに入れられ、その効力を停止させられてしまうのであり、また、そうした対象の形相をノエシス・ノエマ的な流れのなかでとらえる「意識」「主観」も、特定の個的実在であることを「エポケー」され、だれのものでもない純粋な主観の働きだけを取り出した「超越論的主観性」にすぎない。

ところが、ローセフの「現象学・弁証法的方法」において問われているのは、あくまで「実在の対象」が、いかにその本質の形相を、事実的な現象的素材のなかで個別具体的に形態化しているか、という問題であり、本質の形相化や形相のシンボル化（「名」）は、それが弁証法的に「異なるもの＝メオン」の動態性と相関することで、「自己同一的な差異の動的静止」としてマテリアルに実現しているのだと彼は考えている。だからこそローセフは、「フッサリアンの現象学者たちは、現実から遊離してしまっているが、それというの彼らが研究するのは《現象》ではなく《意味》であり、《物》ではなく《イデア》だからだ、と非難されるのはまだ理解できる。しかし、その点で弁証法を非難する権利はだれも持っていない」⁽⁴⁰⁾と言明しうるわけだし、また彼は、フッサールの「スタティックで生気のない構造」を持つ「ノエマ」概念にかえて、「その限界、イデアにむけて弁証法的・階梯的に上昇する」⁽⁴¹⁾ものとして「ノエマ」をとらえなおそうとするのである⁽⁴²⁾。

この、素朴なマテリアリズムや観念論は回避しながらも、現実の現象的世界にマテリアルなかたちで実在する物や名の形相的具体性を救い出そうとするローセフの哲学のありかたが、ほかにも彼の哲学に多くのユニークな特色をもたらしていることに注意すべきだろう。なかでもとりわけ重要なのは、彼がみずからの「名の哲学」を「身体の哲学」と言いかけていることだ。

本質について、エネルゲイアについて、名について等々を私が自著のなかで語るとき、つねに私を動かしているのは、ただひとつリアリズムのみであるし、私は自身の哲学を、完全な権利と最終的確信とをもって、身体の哲学 философия тела と呼ぶこともまた可能だったろう。⁽⁴³⁾

これまで見てきたように、対象の本質の形相的直観とは、現象的に流動する感覚的素材を使って、弁証法的に形相を可視的あるいは視触覚的に「形態化」すること、つまり「表現」することにほかならず、それは「輪郭」や「触感」をともなった「意味的光景」、「彫塑・彫刻」的なもの、すなわちまさに「身体」的なものとして、最終的には弁証法的にシンボル化

40 Там же. С. 23–24.

41 Там же. С. 225.

42 『古典古代のコスモスと現代の科学』の注においても、フッサールの「形相」や「感覚的ヒュレー／志向的モルフェー」概念が弁証法的立場から批判的に検討されている。Лосев. Античный космос и современная наука. С. 331–332.

43 Лосев. Философия имени. С. 24.

されその姿を現すのである。この現実的な身体性の問題がローセフにとっていかに重要であったかは、彼が第4章の一節（第31節）を、身体性の問題にあてていることからもうかがい知ることができよう。ここでローセフは、ソロヴィヨフ以来ロシア思想史上で重視されてきた「ソフィア性」を、三つの位格の背景をなす第四の「身体性 телесность」、「事実性 фактичность」と理解し、「ソフィアについてのロゴス」を「創造についての学問」、「外的肉化の学」、「芸術表現の学（美学）」と位置づけるのである。

これまでの検討によって、ローセフの『名の哲学』における「名」や「言葉」が一貫して、形相的で可視的な姿形や、視触覚的なものとしての身体性・塑像性を中心としてとらえられていること、そしてこの本質としての姿形、輪郭、触感を粘土や水のような流動する感覚的素材で弁証法的に塑造する、いわば彫塑表現のような造形芸術的・美学的な相において構想されていることが十分に理解されたと思われる。

もちろん、こうした「表現」の問題自体は、もともと神の名を神のエネルギー（表現）とみなすパラマスや賛名論の問題意識から発しているにちがいない。しかし特徴的なのは、ローセフがこの「表現」の問題を、現象学的な「形相」が弁証法的に塑像化される、意味と感覚素材との相互的な造形的作業の具体的プロセスとして理論化することにこだわったことである。たとえばレズニチェンコは、ローセフとフロレンスキイのシンボル論のちがいを、フロレンスキイにとってその典型例がイコン（聖像画）であるのにたいし、ローセフのそれが彫刻である、という点に見出している⁽⁴⁴⁾。そのことが意味するのは、フロレンスキイにとって、言葉やシンボルが本質の「形相」的可視性をその可視性自体として直接示すもの（つまり神的なものがじかに直観される視覚的な画像）なのに対して、ローセフにおける言葉やシンボルは、もともと素材的でない「形相」的可視的本質が、視触覚で可塑的な素材との具体的な弁証法的相関（輪郭の全体をかたどってゆく触知的な塑像制作の具体的作業）によって造形されてゆく工程としてイメージされているということだ。

こうした言葉の意味の触知性や身体性、塑像的造形性の問題を理論的に提起しえた点にこそ、『名の哲学』が持つ、言語理論や哲学的言語論にとってのユニークさがあると言えるだろう。そこで次節では、『名の哲学』が現代の言語理論や哲学的言語論のなかでどのような意義を持ちうるのか、という点を総括して、本論をしめくくことにしよう。

4. むすびにかえて：二元論と一元論を超えて——「表現」する「人格」としての意味

先に述べたように、20世紀初頭のロシアでフッサール現象学がそれなりの影響力を持ったのは、それが、この時代の西欧やロシアの思想界に共通した重要な課題、つまり認識の対象を、一方で形而上学的認識論や心理学による意識の閉域から、そして他方で素朴な唯物論から救い出すという課題に、一定の解決策を示そうとしたものだったからだろう。対象そのものの存在論的な把握をめざす現象学的な直観主義によって、この主客二元論的な対象認識を克服しようと考えられたのである。

44 Резниченко. О смыслах имён. С. 75.

たとえばロスキイは、おもにベルクソンの直観主義を援用しながら、「有機的統一」とそれを生み出す「具体的イデア的存在（創造的行為者）」の関係として世界をとらえることでそれを構想しようとした（『有機的統一としての世界』〔1915〕）し、ある意味ではフランクの『知識の対象』（1915）における、知識の対象とは、既知のものを媒介として未知の「x」として把握される、というアイディアも、フッサール現象学とのある種の近さを感じさせる（フランクは実際この著書で『イデーン I』の「ノエマ的核」の概念を引用している）。どちらの場合も、問題は、知覚に現象する感覚の多様な流れとイデア的・形相的なものとの関係なのである。

エルンスト・マッハにより、意識に映じる感覚の流動性と偶然性、断片性がクローズアップされたことによって先鋭化されたこの問題は、現象学やベルクソニズムの出現をうながす重要な契機となったものにほかならない。その意味で、ともに意識に与えられるものの流動性を出発点とし、生年も同じ 1859 年であるフッサールとベルクソンは、かなり似た問題意識を共有していたとも言えるのである⁽⁴⁵⁾。

ローセフの『名の哲学』もまた、こうした感覚的な現象の流動性、断片性から出発し、それを「異なるもの／メオン」による不断の差異化ととらえることで、それとの相関において、形相的なものの直観的同一性を弁証法的に救い出そうとする。ただし、プラトンのイデア・形相の実在化は、フッサールやベルクソンにとってはけっしてありえない選択だったことを忘れてはならないだろう。すでに述べたように、フッサールの現象学的エポケーにとっては、あらゆる実在の指定を判断停止しカッコに入れることこそが、純粋現象学の記述的方法にとっていちばんの要となるものだったし、またベルクソンにおいても、純粋な差異としての「持続」を超越するイデア・形相の実在化こそ、何にもまして、私たちの知性が囚われている「空間化」の傾向を如実に示す事例にすぎないからである。

だが逆に言えば、むしろこの点に、他にはないローセフの特徴があるとも考えられるだろう。ローセフにとっては、フッサールはあまりに静止的、記述的すぎて現象的な流動性の持つ生きたリアリティのなかで意味が表現として現象することを考慮していないし、逆にベルクソンは動的な「持続」や「生命」という連続変化への内在に固執しすぎることで、理念的・イデア的な形態化のもつ実在的な「意味」を無視している。この現象的流動の生きたリアリティと、理念的な形態化の「意味」をともに生かしたまま接続しようとする点に、ローセフの「現象学・弁証法的方法」のこれまでにない新鮮さとオリジナリティがあるとも言えるのである。

ローセフが、ロスキイやフランクの試みがある程度認めながらも、結局彼らは「純粋な認識論や論理学、なんともつつましいオントロジーの範囲内から出ようとしなさい」と批判するのも、同じ直観主義的な問題に取り組みながら、既存のアカデミックな哲学の枠組みから出ようとしなさい（つまり現象とイデアの理論的な対立を弁証法的に接続しようとしなさい）から

45 ラファエル・ウィンクラーによれば、フッサールとベルクソンの時間論は非常に似通っており、その違いは、フッサールが時間の持続を外部からイデア的に見る視点を設定する点だけである。Rafael Winkler, "Husserl and Bergson on Time and Consciousness," A.-T. Tymieniecka, ed., *Analecta Husserliana* 90, section II (2006), pp. 93–115.

なのだ⁽⁴⁶⁾。このように本質と現象の二元論も、その安易な一元論的統一もともにしりぞけ、本質と現象がその対立を保ちながら同一化されるとするところに、ローセフの弁証法的方法の特色がある。

ちなみに、こうしたローセフの弁証法的方法を可能にしているのは、アンチノミーすなわち「対立」を、たがいに排除するのではなく、「隣接」するものへと読みかえようとする彼の態度だと思われる。常識的には「弁証法」は対立するものの「止揚」だと思われがちだが、すでに詳しく解説したように、ローセフの弁証法的方法においては、イデアの実在に対立する「メオン」は、純粋な否定としての「非存在」ではない。

むしろそれは、イデアの実在に隣接する他のもの、つまり「異なる」存在なのであり、完全でニヒリスティックな無ではなく、実在の輪郭に隣接しそれを形相的にかたどる触覚的・彫塑的で肯定的な契機だということに注意しなければならない。たとえばゲシュタルト心理学やメルロ＝ポンティの身体論において、絵画における「背景」がたんなる「無」ではなく、「図」にたいする「地」であるように、ここでは対立関係は隣接関係へと置きかえられるのであり、「非存在」もまた「非存在」としての肯定的存在を獲得するのである。

ローセフのこうした「現象学・弁証法的方法」の持つ特質や、言葉の形相的意味を可視的で視触覚的な身体的・彫塑的造形性としてとらえる言語観の独自性は、彼の同時代から現代にいたる言語理論の問題意識のありかたと比較したときに、より鮮明になるものと思われる。たとえばエルマー・ホーレンシュタインは、ロマン・ヤコブソンの言語理論が、フッサール現象学の影響下に形成されたものであることを、複数の著作のなかで力説している。ところが、彼が現象学の影響だと主張する、ヤコブソンによる言語の「本質」の取り出しとは、ソシュールの意味でのラングの構造、あるいは間主観的なその構成（これこそがまさに、「コミュニケーション」の問題を構成するものだ）、解釈の「コード化」など、言語を構造主義的な構造という非人称的なストラクチャーや論理性に還元するものであり⁽⁴⁷⁾、それは、ローセフの言語理解における意味（本質）の現象学的な形相の可視化や、その身体・彫塑的なものへの造形という問題意識とはあまりにもかけ離れている。

ホーレンシュタインの言うヤコブソンへの現象学の影響が、今日ではきわめて常識的な構造主義・記号論的な関係的構造への還元主義の追認でしかなく、そこに何の新鮮味もないことを考えれば、ローセフが「形相」を執拗に具体的な身体・塑像としてイメージしようとしていたことの言語理論上の斬新さ是一目瞭然だろう。ローセフはすべてを構造に還元するために現象学を利用するのではない。というのも、たんなる構造や形式は、彼にとって本質（意味）ではないからだ。むしろローセフにとって大切なのは、そうした言葉のたんなるロジカルな構造や形式を突破して観取される「表現」された現れとしての可視的形姿であり身体的な塑像なのである。

だが、それはなぜなのか。ここに、本質（意味）の形相的観取にかかわるローセフの理論

46 Лосев А. Русская философия // Лосев А. Страсть к диалектике, М., 1990. С. 70.

47 エルマー・ホーレンシュタイン（平井正、菊池雅子訳）『言語学・記号学・解釈学』勁草書房、1987年；エルマー・ホーレンシュタイン（川本茂雄、千葉文夫訳）『ヤーコブソン』白水社、2003年を参照。

の重要な特徴を見出すべきであろう——なぜなら、意味が「身体」として「表現」されるということは、意味が関係構造ではなく、「人格」的な存在として開示されていることを示すものにほかならないからだ。身体をそなえた姿を持っているのは、当然生きた存在者であろう。また「表現」というものはあきらかに、意味の論理的・中立的な構造などではなく、どこかにその行為の表現者としての主体、つまりだれかに向けて何かを表現することを欲しただれかがいることを前提としているはずである。実際ローセフは、彼の言う「身体」的なものとしての「ソフィアの本質」を「人格 личность」と呼んでいる。

〔…〕第四の契機は、非存在的だが本質をそなえ、本質の意味的身体を構成したものであって、それは永遠という生きた身体、よく整えられ、組織されてあることへと変化するのであるが、そこに向かって、またそのなかで流れ出すことで、本質はすっかりそのまま、絶対的な力と意味の命となって生きることができるのだ——この契機を、名というものの生きた対象の本質における知性的かつ身体（ソーマ）的な、あるいはソフィア的な契機と呼ぶことにしよう。始原となる三要素を最大限に現実化し、それによってこの三要素に名を与えることになったこのソフィアの本質とは、人格 личность である。〔傍点原著者〕⁽⁴⁸⁾

このように、ローセフにおいて意味的本質の「形相」が身体へと表現されたものは、「知性的かつ身体的な」生命のあるものとしての「人格」なのであり、その意味で彼にとって言語とは、名＝言葉の感覚素材をとおして直観される、生きた他の人格の姿の表現なのと言えるだろう。ここまで考えてくれば、なぜゴゴチンヴィリやポストヴァロワ、レズニチェンコらが、名の本質の意味形成の問題を「コミュニケーション」という問題に置き換えたがっていたのかも、見当がつくようになるはずだ。

『名の哲学』をもっぱら賛名論の神学的弁神論の理論化という観点からとらえようとする彼女たちにとって、「一者」としての「本質」は当然「神」をあらわしているわけであり、「本質の自己展開」とは、神学的な意味での神の自己表現（エネルゲイア）を示しているのだが、全能かつ本質そのものである神にとっては、自己を分割して表現する必要はそもそもない。それでも神がわざわざ自分をエネルゲイアにして表現するのは、「わたしたちに対するいくしみのあまり」神がみずから欲してそうしたからだ、というかたちで、神を表現の実存的な（つまり人格的な）行為主体と見、それが向けられる私たちもまた、人格的な受け手と考えるからである⁽⁴⁹⁾。たしかに、上の引用において、「始原の三要素」を「ソフィアの本質」（人格）が「現実化する」という個所は、あきらかに三位一体の位格の問題を、非神学的な言葉で理論化したものだろう。

48 Лосев. Философия имени. С. 103.

49 ジャン・メイエンドルフ（岳野慶作訳）『聖グレゴリオス・パラマス：東方キリスト教会の神秘生活』中央出版社、1986年、147–148頁を参照。ローセフにおける「人格」概念の重要性については、Гусейнов Г. Личность мистическая и академическая. А.Ф. Лосев о «личности» // Персональность, язык философии в русско-немецкой диалоге. М., 2007. С. 340–350; Gasan Gusejnov, “The Linguistic Apories of Alexei Losev’s Mystical Personalism,” *Studies of East European Thought* 61 (2009), pp. 153–164. を参照。

だがだからといって、すでに見たように、こうした本質の人格的な自己展開が、それ自体として現代の言語理論の視点から見て「コミュニケーション」なわけではまったくない。むしろ私たちが注目すべきなのは、語の意味形成が、いわば人格的な姿や身体の直観として、視触覚的な造形性のなかでなされるのではないか、という意味形成の存在論的な問いなのである。言葉をこうした人格的な身体の輪郭の塑造的造形や、触知的なイメージとしてとらえるという着想は、それぞれコンテクストを異にするもので、一定の留保は必要であるものの、「発話」を身体的・人格的な他者との境界を形成するものととらえ、それが私と他者の価値的なありかたを造形的・美的に構築すると考えるミハイル・バフチンの言語理論や、やはり現象学の影響下に、言葉を精神的なものの肉化・形態化として芸術のプロトタイプと見なすグスタフ・シペートの言語理論、言語が非言語的な視触覚的見かけを模倣するという、ヴァルター・ベンヤミンによる「非感性的類似」概念との一定の類似を感じさせるものであることも確かである。こうした理論的探究のなかでも、言葉というマテリアルなものをとおして「意味」が造形される、というローゼフの「現象学・弁証法的方法」は、意味の視触覚的造形性の動的な生成過程を、理論哲学的なタームによって具体的かつ詳細に解明しようとした試みとして、ユニークな位置を占めていると言えよう。

常識的には、言葉の音声や記号形式はもちろんそのままでは、いかなる意味でも視覚的な形態や人格的な生きた身体性や立体的、塑像的で触知可能な彫塑的造形性を直観的に表現するなどどう考えても不可能であるようにしか見えない。言葉は記号にすぎないので、当然視覚的な像や立体像をそのまま再現することはできないからだ。しかし一方で私たちは日常的に、言葉で書かれた小説の主人公や、風景あるいは物の描写のなかに、生きた人格の全体が造形されたり、全身体的な塑造的、触知的な時空間感覚を表現されたりするさまを、ごくあたりまえのこととして享受しているのではないか。つまり、たんに盲目的で非触知的な記号にすぎない言葉が、それでも生きた人格の可視的な身体性やその触知可能な本質的姿を模倣・擬態しようとするとする事態を、私たちは（とりわけ芸術をとおして）あたりまえのこととしてずっと慣れ親しんできたはずではないのか——ローゼフが提出した言葉の意味の形相性の問題は、こうした私たちの文化・芸術的な日常的営みと不可分に結びついたものであり、だからこそ彼の理論のなかでは、言語の可視的な形態や身体的で彫塑的な造形性が極めて重要な役割を果たしているのだ。ローゼフが後の生涯の多くの時間を美学者としてすごしたのも、たんに政治的な理由だけからではないのである。

このように考えれば、言語の意味形成にかんするローゼフ独自の存在論的な問いは、私たちがいまだにそこから抜け出せていない、心理学的な言語観やソシュール、ヤコブソン以後の機能的言語観にたいする、オルタナティヴな問題提起として私たちに課せられたものののだと言えるだろう。

Проблемы видимости и изваянности в феноменолого-диалектическом методе «Философии имени» А.Ф. Лосева

Каидзава Хадзимэ

Цель настоящей статьи — выяснить оригинальность замысла и методологические особенности книги А.Ф. Лосева «Философия имени» (1927). Особое внимание уделяется важной роли «видимости» и «изваянности» в теории Лосева и их тесной связи с феноменологией Гуссерля и так называемой «диалектикой» платонизма, которая, как утверждает Лосев, является «единственно допустимой формой философствования».

Прежде всего надо иметь в виду, что «Философия имени» Лосева отнюдь не является сочинением на ограниченную тему в области теории языка или лингвистики в обычном смысле этого слова. Сам Лосев подчеркивает, что «имя, слово, есть как раз то, что есть сущность для себя и для иного. Сущность есть имя, и в этом главная опора для всего, что случится потом с нею».

Как же тогда отдельное имя и слово могут рассматриваться как сущности? Именно здесь для Лосева становится очень важным метод гуссерлевской феноменологии, который позволяет нам понять, как мы через отдельные предметы восприятия постигаем эйдетическую сущность вещей: *«Феноменология — там, где предмет осмысливается независимо от своих частичных проявлений, где смысл предмета — самotoждественен во всех своих явлениях. [...] отбросивши частичные проявления одного и того же, осознать и зафиксировать то именно, что во всех своих проявлениях одно и то же. Феноменология есть эйдетическое видение предмета в его эйдосе»*. Так, применяя метод Гуссерля, Лосев пытался найти эйдетическую сущность и в имени-слове. Особенно он подчеркивает умение феноменологии «узреть» и «осознать» смысл предмета в его видимости и телесности: *«Феноменология есть зрение и узрение смысла [...], и потому она всецело есть смысловая картина предмета», «феноменология есть эйдетическое видение предмета в его эйдосе. [...] Итак, феноменология есть осознание умом смысловой структуры слова [...]*».

Не надо, однако, думать, что Лосев просто довольствовался таким решением вопроса. Он резко критиковал и неоднократно указывал на недостаточность гуссерлевского метода. Он отмечал, что Гуссерль остановился на полдороге, поэтому феноменологии не удавалось захватить живую смысловую динамику вещей, она превратила эту динамику в мертвое статическое описание. Чтобы продолжить начатый Гуссерлем путь, Лосев предлагает «диалектический метод», который, как он считает, является наследием Платона и неоплатоников и «единственным правильным и полным методом философии». Суть этого метода заключается в том, что здесь видимая и осозаемая сущность предмета постигается всегда только через иное, не-сущее (меон), беспрестанно отличая себя от этого иного и не-сущего. Он пишет: *«Если предмет вообще есть нечто, то это значит, что предмет отличается от иного. [...] Если что-нибудь одно — сущее, то чистое «иное» будет не просто другое сущее*

же, но *не-сущее*, меон. Однако это не-сущее не есть, во-первых, *просто* отсутствие, *фактическое* отсутствие. [...] Нет, мы утверждаем, что не-сущее в нашем смысле, наше «иное» и меон есть не просто отрицание факта наличия, а *утверждение факта оформления предмета*, которое предполагает обязательно и нечто отличающееся от предмета». Таким образом, для Лосева сущность предмета проявляет свой контур всегда диалектически, через постоянное и динамическое соприкосновение с иным, не-сущим. Такой метод динамического переосмысления феноменологической сущности он назвал «феноменолого-диалектическим методом».

В этом «феноменолого-диалектическом методе» нас особенно интересуют следующие моменты. Во-первых, «меон», т.е. «не-сущее», которое обычно понимается как небытие и негативно-отрицательное начало, является для Лосева, наоборот, совершенно позитивным и утвердительным началом. Как мы уже упомянули выше, он рассматривал иное и меон не как отрицание факта наличия, а как утверждение факта оформления предмета. В этом смысле в мире лосевского «феноменолого-диалектического метода» вообще нет ничего отрицательно-небытийного.

Во-вторых, так как сущность предмета приобретает свой контур именно тогда, когда она, отличаясь от иного, не-сущего, очерчивается и выделяется как своя определенная телесность и изваянность (скульптурность), то мы можем сказать, что «философию имени» Лосева можно понять как философию тела. Лосев сам охотно заявляет об этом: «[...] свою философию имени я с полным правом и окончательной убежденностью мог бы также назвать и философией тела».

В-третьих, такая постановка вопроса об интуитивной видимости и телесности смысла в языке служила своеобразной критикой в адрес как распространенной тогда психологической теории языка, где смысл слова конструируется лишь в замкнутом круге сознания, так и после-соссюровского общепринятого понимания языка, где смысл и слово сочетается всегда произвольным и не необходимым образом, независимо от материальной формы видимости и телесности слова. В этом смысле «Философию имени» Лосева можно считать уникальной версией русской философии языка, которая возлагает на нас новый онтологический вопрос о смысле слова.