

原型に対する二つの見方

——ディオニシオス文書とユング——

リアナ・トルファシュ

はじめに

宗教学や一般に思想史が直面している問題の一つは、ある基本概念の理解の多様性である。事実、かかる多様性は避けることができない。というのも、思想家はそれぞれ自らに固有の理解の刻印をそこに記しづけるからである。相違がある場合に重要なのは、その概念のそれぞれの理解・解釈を区別し、また、厄介な同一化を避けることである。たとえば、「知性」、「直観」、「神との合一」などといった概念の場合がそうであるが、「原型」という概念の場合も同様である。

本稿の出発点は、C・G・ユングに献じられた「カイエ・ドゥ・エルヌ」誌に掲載された一文であった。「哲学的な観点では、ユングの〈原型〉とプラトンの〈イデア〉を関連づけることはできるが、前者の動的な特性によって、両者が区別できる」⁽¹⁾。ところで、このような主張は珍しいものではない。たとえば、『宗教の百科事典』における「原型」の項目において、著者は次のように述べている。「原型の一般的な理論に対する彼（ユング）の貢献は、フィロンの考えと同種のものである……」⁽²⁾。しかし、このような発言は正しいと言えるであろうか。言い換えれば、実際にユングによる原型と、プラトンによるイデア、あるいはフィロンによる原型、あるいはまたより広い意味において伝統思想が理解する原型とを関連づけることはできるのであるか。この問いに答えるためにはさらに、ユングの原型に関する見方を、伝統思想に対してより明確に位置づけることは望ましいと思われる。それに、いくつかの哲学や宗教学辞書で「原型」の項目を参照すると、「伝統思想」（中期および新プラトン主義、キリスト教、スーフィズムなど）の若干の代表者、エリアーデ、そして他の誰よりもユングが挙げられている（資料1）だけに、それはいっそう必要であろう。

本稿は、次のことを目的とする。

1. 原型概念の歴史における主な流れを紹介する；
2. キリスト教の代表的なテキストの一つであるディオニシオス文書における原型概念の主な側面を明らかにする；
3. 次に、ユングにおいてこの概念がいかに理解されているか概観する；
4. こうした分析に基づいて、この二つの見方（また、より広い意味で原型に関して伝統思想——原型に関する共通点のみを考慮に入れた異なった伝統思想——とユングの思想）の比較が可能かどうか考察する。加えて、エリアーデに関しては、結論でいくつかの指摘を付すにとどめる。

1. 原型概念の歴史的な使用における若干の例

語源的に言えば、アルケー (*archē*) (根源、始原、始まり、原理など) とテュポス (*typos*) (印影、刻印の跡、痕跡、模写、手本、模範例など) という構成要素と比較して、原型 (*archetypos, archetypon*) という語 (ものの原始的、根源的・元型など) は、むしろ新しいものである⁽³⁾。

この語が、少なくとも宗教的・哲学的な意味で、より厳密に言えばプラトンのアイデアの意味で初めて用いられたのは、(アレクサンドリアの) フィロン (前25-後45/50) の『世界の創造』 (*De opificio mundi* I, 69) という著作においてであるとされている。歴史的な意味でも、またユングの原型に関する思想がフィロンのものと「同類のものである」という主張を後に検討する上でも、フィロンがそれについて述べることを見るだけの価値はある⁽⁴⁾。

さて、人間は、すでに述べたように、それ以外の他のすべてのものの後に、神の像 (*eikōn*) として、それに似たものとしてつくられた (創一・二六)、とモーセは言っている。これは実に的確な言葉である。というのも、この地上にあるものの何一つとして、人間ほど神に似ているものはないからである。しかし、この類似を肉体の特徴に関するものと見なしてはならない。なぜなら、神が人間の体つきをしているのでもなければ、人間の身体は神に似ているのでもないからである。神の似像 (*eikōn*) と言われるのは、魂の指導的部分 (指揮者) である知性 (*nous*) に関してである。つまり、個々それぞれの人間のうちにある知性は、かの一なる万有の知性をいわば原型 (*archetypon*) として、それにかたどってつくられたのであって、それはいわば神であり、各人はそれを担い、携えているのである。言い換えれば、偉大なる指揮者 (万有の知性) が宇宙全体において占める役割を、人間においては人間の知性が占めているように思われるのである。

以上の引用から明らかなように、フィロンにとってここで「原型」は、人間的知性がその「似像」であるところの「一者の知性」を示す。そして後者は、人間がそれを宿するという意味で可感的世界に属するのに対し、前者は可知的世界、より厳密に言えばこの場合には純粹にして形而上の領域に属するのである。

いずれにせよ、このような意味で原型概念がフィロン以前にすでに用いられたにしても、この語は、紀元前一世紀の末と紀元一世紀の初頭の間には作り出されていたと推測される。また、後期古代世界において、中期プラトン主義、ストア派、ヘルメス主義、グノーシス主義、新プラトン主義、キリスト教といった同時代のきわめて多様な思想的潮流に属する作家たちによって、この語は用いられたと思われる。大半の作家は散発的にこの語を用いたかもしれないが、プロティノス (204/5-270) は特にこの語を多用したことにより注目される⁽⁵⁾。したがって、それ自体のためにも、原型の伝統的な意味をより深く理解するためにも、また後に扱うディオニシオス文書が新プラトンの思想の性質を大いに帯びていると研究の世界は認めているだけに、プロティノスの原型に関する見方ある程度詳細に紹介することにする。プロティノスの原型に関して困難なことは、彼が豊富に用いているこの概念例の中からの選択である。本稿の目的に応じていくつかの代表的なものを引用して若干の指摘をするにとどめる⁽⁶⁾。

まず指摘したいことは、伝統的哲学や宗教の世界においてしばしば見られるように、ある一つの概念は、可感的世界を始めとし可知的世界にいたって存在論的に異なった複数の領域に類比によって用いることがあり、矛盾なくそれぞれの領域に固有の意味を持つということである⁽⁷⁾。それはプロティノス（また後にディオニシオス）にも当てはまる。たとえばプロティノスは、地上で放射するものを原始的モデルとして原型（*archetypon*）と呼び、それに対して放射されたものはその似像（*eikōn*）と呼ぶ。このように原型である火、香などに対して、熱、匂いなどはそれぞれの似像である（V, 1, 6, 33）。

ところで、この用い方は原型のみならず、範型（*paradeigma*）についても同様のことが言える。というのは、プロティノスにとって（ディオニシオスもそうであるが）それらの概念はそれぞれのニュアンスを持ちながらも、同等のものであるからである。次の二つの引用はまさに範型の「地上」での可感的モデルと、単に例として使用されているものである。

技術のうちでも模倣的であるものは、（たとえば）絵画術や彫刻術、舞踏術と（パントマイムの）身振り手振りの術は、思うにここ（この世界）に起源をもつのである。そしてそれらは感覚されるものを手本（*paradeigma*）として用いる……（V, 9, 11, 3）。かくして、あの世界〔知性界〕の太陽〔可知的太阳〕は、あの（世界の）知性であり——「太陽」は、説明のためのたとえ（*paradeigma*）であると思っていただきたい……（IV, 3, 11, 15）。

ところで、ここでわれわれにとって特に重要であるのは、原型や範型の存在論的かつ形而上学的使用なのである。『エンネアデス』のそれに関わる個所の中でまず二つを引用する。

そこではじめに、くもともとは同じものだが、（感性界の）われわれのもとに模倣物としてある時には徳であるが、かの知性界にいわば原型（*archetypon*）のようなものとしてある時には徳でないもの（を見つけたすために、われわれが「それによって（神に）似る」と言っている、その徳を把握しなければならない（I, 2, 2, 3）。知恵や叡智には二通りあることになるわけで、その一つは知性のなかにあり、他は魂のなかにあるのである。そして知性のなかにあるのは徳ではなく、魂のなかにあるのが徳なのである。では、知性のなかにあるのは何だろうか。それは知性の活動であり、これが知性の本質をなしているのである。これに対して、この知性の活動が知性界からやってきて、この感性界で別のものにはいりこんでいるのが徳なのである。というのは、正義それ自体やそれぞれの徳それ自体も徳ではなく、いわば徳の範型（*paradeigma*）のようなものであって、その正義それ自体から魂のなかに来てきたのが（正義の）徳なのであるから。なぜなら、徳はなにか或るものの徳であるが、範型はそれぞれがそれ自身に属するのであって、他の或るものに属するのではないからである（I, 2, 6, 17）。

これらの例は、徳という概念について語っている。つまり人間における各々の徳は、存在するためには神的知性におけるその範型を有しているのであるが、この範型は徳の範型でありながらもそれ自体として「徳」ではない。加えてそれらはまた明らかにもう一つのことを示している。それは、プロティノスにとって事実、原型と範型とは同等のものであるということである。一方、次の二つの引用はもう一つの同等性を示している。一番目は原型とプラトンの形相あるいはアイデア、二番目は範型と同じアイデアの同等性。

素材内のものが影像（複）（*eidōla*）であるのに対して、形相（*eidē*）は（その像の）原型（複）（*archetypa*）の立場を占めているのである（VI, 5, 8, 13）。

プラトンも……世界制作者ができて上がったもの（この世界）に満足する（愛でる）というふうに（『ティマイオス』篇の筋を）仕組んだのであり、これによって彼が示そうと欲したのは、（この世界の）範型（*paradeigma*）、つまりイデア（*idea*）の美が嘆賞すべきものであるということなのである。なぜなら、すべて他の何かを模倣して作られたものをだれかが驚嘆するばあいには、その驚嘆は模倣されたかのものに向けられているのだからである（V, 8, 8, 10）。

このように原型、範型とプラトンのイデアの同等性ははっきりと明示されている。結局最後の引用が示すように、すでにプラトンにとっても範型とイデア——それは形而上の領域におけるイデアあるいは形相、その事物における反映あるいは似像にすぎない形相から区別しなければならない形相——の同一性は認められている。新しく登場するが同じ意味をもつのは、まさに原型の概念である。

以下の引用においてもまた似像・原型、あるいは似像・範型という対において前者は可感的領域、後者は可知的領域にそれぞれ属するのである⁽⁸⁾。

ではどうして、かの所（直知される領域）にもここ（この世界）にも（素材があるのだろうか）。それは、限度のないものもまた、二通りあるからだ。では両者はどこでちがっているのか。原型（*archetypon*）と影像（*eidōlon*）が（ちがっている）ように、である（II, 4, 15, 22）。

……この感性界で産もうと心を動かされる者たちは、この感性界の美つまり似像（複）（*eikones*）や肉体に宿る美をもつことで満足しているのである。しかし、その似姿や肉体には美の原型（*archetypon*）（としての真実の美）がそなわっているわけではないのであって、彼らがたとえ感性界の美とはいえ、これを楽しむようになるのは、この原型こそが原因なのである。それゆえ、彼らがこの感性界の美からあの知性界の美（つまり原型としての美）を思い起こすばあいには、この感性界の美を（あくまでも）似像（*eikōn*）として愛するのである……（III, 5, 1, 33）。

そこでまず永遠について、これを時間とは別のものだと考える人たちが、これを何であると信じているのかを（われわれは）調べなければならない。なぜなら、範型（*paradeigma*）の位置を占めるもの（永遠）が（先に）知られたならば、これの写し（似像）（*eikōn*）——時間がそれであると彼らは言うのだが——の方の本質も、多分明らかとなることだろうから（III, 7, 1, 19）。

世界に対するはからいとは、世界が英知に基づいていること、そして世界より先に、英知がある……。ただし、時間的により先だという意味ではなくて、英知から世界が出ており、前者が本性上先立つもので、後者の原因であり、いわば原型（*archetypon*）で、範型（*paradeigma*）である。そして後者は前者の写し（*eikōn*）であり、前者によってあり、常に（新たに）存在せしめられている、という意味である（III, 2, 1, 25）。

それらの引用だけでも、プロティノスの思想において一方では原型と範型、もう一方では似像がどのような意味をもち、またそれらがどのような関係にあるかが十分に表されていると思われる。つまり可感的世界における（素材の）限度のなさ、美、時間、またこの

世界全体は、それぞれの可知的世界における無限性、絶対美、永遠性、また知性それ自体が原型であるところの似像なのである。そして最後の引用が示すように、原型と範型とは、同じ一つの実在性を表すための二つの表現に他ならない⁽⁹⁾。

ところが、このような原型と似像に関する思想は、キリスト教の文脈に適用されたものとしてとりわけ初期キリスト教、後に新プラトンのキリスト教の潮流においても大いに見出される。

教父たちのうちで原型概念を最初に用いたのはエイレナイオス（120/140-200/203）である。とたびたび言われているが、彼がこれを用いる際（『対異端駁論』）、グノーシス主義におけるヴァレンティノス派の教えを論駁するために彼ら自身が使用するこの語をそのまま挙げてその批判を行なうところである⁽¹⁰⁾。したがって初期キリスト教において（他の文書からの引用ではなく）自分自身の思想を表現するために原型概念を最初に用いたのは、（アレクサンドリアの）クレメンス（105-215頃）であると思われる。後に初期キリスト教において他に原型の語を用いたのは、（カッパドキアの）バシレイオス（330頃-379）、（ナジアンゾスの）グレゴリオス（329/30-389/90）、（ニュッサの）グレゴリオス（330頃-394）、エウアグリオス・ポンティコス（345/6-399）などである⁽¹¹⁾。

このように、古代キリスト教の多くの司教、神学者、神秘家などに用いられることにより、キリスト教の伝統における原型概念の系譜が形作られることとなった。

2. デイオニシオス文書による原型概念

原型という語の用法について辿ると、未知の人物によって「ディオニシオス」と署名された著作に行き着く。6世紀前半以来、「ディオニシオス文書」として知られているこの著作は、東方教会ならびに西方教会のキリスト教思想に深い影響を与えた。ただし、原型という語とその派生語が文書において使用されている事例は、わずか十回ほどである。にもかかわらず、キリスト教における原型概念形成においてディオニシオス文書の果たした役割は、特に重要である。一方で、文書は簡潔ではあるが、きわめて明確に原型概念について述べている。他方で、文書が西方キリスト教において有している威信と多くの翻訳の偉大な名声のおかげで、ディオニシオス文書は原型概念の普及に——とりわけプラトンの・新プラトンのキリスト教の潮流において——多大な寄与をなしたのである。

2. 1. 可感的原型

プロティノスの場合と同様、ディオニシオス文書における原型概念の使用において第一に区別しなければならないのは、語の通常の意味での「原型」、すなわちその写しの範例の役を果たすような可感的なものと、形而上的あるいは純粹で可知的領域へと移行された「原型」との区別である。ただし後者の場合、「写し」と「原型」とがその可感的等価物に対し、類比に基づいているものと理解されなければならないことは、言うまでもない。前者の場合には、原型という語の使用はたびたび可知的実在を把握するのを助けるためのアナロジーあるいはシンボルの役割を果たす。というのも、かかる実在について可能な限り語るためには、シンボルはもっともふさわしい言葉だからである。分有の概念を説明するため、ディオニシオスは可感的なものとしての原型をシンボルとして用いて、次のよ

うに述べている⁽¹²⁾。

分有されるものとは、神の全体に共通であり一であり統一されたものである。そして各分有者によってその全体が分有されるのであり、一部分が一部分に分有されるようなことはあり得ないのである。それはあたかも、円の中心点が円に含まれたすべての直線（＝経線）によって分有されており、また印章によってつくられた多くの捺印が、原型（*archetypos*）である印章を分有しているようなものである。それぞれの捺印には、印章全体が同じものとして現われてくる。一部分だけをもつ捺印などはどこにも存在しない（DN 644 A）。

『教会位階論』においても、この引用箇所と類似した「原型」概念の使用が見出される。視線を「元のもの」（*archetypos*）に注ぎ続ける画家は、モデルと完全に類似している肖像を具体化しうる。それと同様に、神的な美を観照する者が、熱心に間断なくそれを行うならば、その者は神的形式、すなわち原型をもっとも類似したかたちで心に「描く」ことができるのである（EH 473 CD）。

2. 2. 可知的原型

原型が形而上的領域において考察されるならば、別の区別を設けなければならないであろう。すなわち、「原型」を単数で使用する場合と、複数で使用する場合との区別である⁽¹³⁾。

2. 2. 1. 万物の原型（単）である神

以下に挙げる二つの例においては、神を〈善〉と〈光〉として表すために原型が用いられる。

我々の太陽は推理や選択によらず、その存在そのものによって万物を照らす。すなわち自らに固有な特性に従ってその光を分有し得るすべてのものを照らすのである。それと同じようにかの善〔神〕も、自らの朧な影（*eikōn*）である太陽を遥かに越えた原型（*archetypōn*）として、その本質そのものによって、すべての存在するものにその分に応じて、完全なる善性の光を注ぐのである（DN 693 B）。

太陽の光それ自体については何をいうべきであろうか。その光は善から発するもので、光は善性の像（*eikōn*）なのである。それゆえ善は光の名をもって讃えられる。像（*eikōn*）のなかにこそ原型（*archetypōn*）は開示されるのだから（DN 697 BC）。

これらの引用は、原型に直接結びついているだけではない。ここからは、ディオニシオス思想の基本軸となる二つの考えが窺われるのである。1）原型は、その像に反映される特徴を有している。すなわち、原型と像の間には、両者を結びつける光線のようなものがある。換言すれば、可感的なものは可知的なものから、あるいは神は被造物から、完全に分離されているのではない。2）絶対的で唯一の原型（*archetypōn*）である神に対しては、いかなる被造物もその「写し」「刻印」「似像」「像」（*eikōn*）である。言い換えれば、ディオニシオスにとっては、人間のみならず存在するものすべてが神の似像（*imago dei*）である。他のものと比べて人間は（少なくとも潜在的には）完全な神の似像である。

神の像である人間に対して神が原型そのものであるという意味での原型概念の使用は、キリスト教においてもっとも頻繁に見出されると言える。もちろん、ディオニシオスも例

外ではない。彼は『教会位階論』において、美という神名を用いて、「永遠の原型的 (archetypos) 美に基づいてわれわれを形作った神」(EH 436 C) について語るのである。

以下の二つの引用は、原型に直接関わるものではないが、それらは分析の続行のために特に重要なものである。

その超越的に美しいものは、万物の始源 (archē) である。……その美のために、万物は生じるのだから。範型因 (paradeigmatikon) としては、その美に則って万物は規定されるのである (DN 704 A)。

すべての在るものにとって、その存在は先存在者からくる。……すべての何かの形で存在するものに対して、先存在者は原理 (archē) であり、原因 (aitia) である。すべてはこの先存在者を分有する。いかなるものも彼から離れない。彼は万物に先立ち万物は彼のなかに共存している。要するにもし何かが何かの形で存在するとすれば、そのものは先存在者のなかに存在し、認識され、保たれているのである (DN 820 A)。

これらの引用から、次のように結論できるだろう。被造物の観点から、神は、その多様な側面を表す多くの名によって表現されうる。神は絶対的な善、美、光であるが、同時にまた、先存在者、根源・原理、範型あるいは範型因、すべての原因、そして以下の引用において見るように、ロゴス (根拠・原理) である。それゆえ、神を表す原型は同時に、根源・原理、ロゴス、範型、絶対的な原因である。ディオニシオスにおける原型概念を理解するには、こうしたあらゆる等価概念を考慮に入れなければならないのである。

2. 2. 2. 諸事物の原型 (複)

さて、上述した最後の引用に見られる一つの考えを再び取り上げてみよう。すなわち「彼〔先存在者〕は万物に先立ち万物は彼のなかに共存している」「もし何かが何かの形で存在するとすれば、そのものは先存在者のなかに存在している」。この考えこそ、複数形の原型概念、言い換えれば「諸事物のそれぞれの原型へと導くものである。『事物の固有の原型』を明らかにするよう、とりあえずそれに直接に関係のない二つの引用を挙げることにする。

神は或る仕方では存在するものではなく、単純かつ無限にすべての存在を自らの内に包括し先取りしているのである。……神のなかに、神をめぐって、在ることのすべてが存在し、かつ自らの根拠に基づいて存立するのである (DN 817 CD)。

ところで神は聖なる書によってロゴスと讃えられているが (ヨハ一・一)、これは神が理性と知性と知恵の与え主であるばかりでなく、万物の原因 (複) (aitiai) であるものを自らのなかに単一な在り方で先取りしていることと、聖書が語るように (ソロ知恵七・二四)、神は万物の果てまですべての場を歩みつくしているからである (DN 872 C)。

このように、「神あるいはロゴスにおいて存在し、またそこにおいて存立している、保たれているこれら諸々のものとは、いかなるものか」という問いの答えは、以下の通りである。すなわち、それはあらゆる事物のそれぞれの原理的原因 (複) (aitiai)、神におけるそれらの原因、つまり、永遠にして不可変な仕方では神の内に包含されているそれぞれの原因である。しかし、このような原因は他の概念によっても示されうる。たとえば、

万物のすべての始源（複）（*archai*）と完成とを自ら〔先存在者〕の中にあらかじめ総合して所有しているのである。（DN 824 AB）。

言い換えれば、神のうちに包含されているあらゆる事物の原理的原因（*aitiai*）は、それらの根源・始原（複）（*archai*）でもある。ところで、神あるいは「一なるもの」が不可分でありながらも自らのうちに諸事物の固有の原因あるいは根源・始原・原理を包含しているということは、「一なるもの」が一種の多数性を有しているということを意味することとなる。そしてこのようにいわば「区別されながら一体となっている仕方」の多数性、つまり原理的、神祕的（*in divinis*）多数性をどのように理解すればよいかを説明するためには、ディオニシオスは有名な（すでにプロティノスに見られる）数字のシンボルおよび円周の中心のシンボルを用いる。たとえば、「存在自体と万物の諸原理（*archai*）とすべての存在者は、……理解を絶した総合的にしてかつ個別的なものが単一化された仕方、この超越的善自体から生まれそのなかに保たれるのである」が、それはあたかも「すべての数は一のなかに統一的に先在していて、一は自らのなかにすべての数を統一的に所有している」、あるいは「円のすべての経線は中心点に統一されて共存する」と同様である（DN V, 6, 820 C-821 B）。

ところで、ディオニシオスにおける原型概念を理解するために、以下の引用箇所は決定的であろう。

万物の原因であるもの〔先存在者・善〕のなかには、存在するすべてのものの範型（複）（*paradeigmata*）が、唯一つの超越的で統一的な形であらかじめ先在していることが認められなければならない。……我々がここで範型（*paradeigmata*）というものは、神のなかにあらかじめ統一的に存在して万物を存在せしめるロゴイ（複）（*logoi*）（根拠・原理）である。神の言葉はこれらのロゴイを、あらかじめ定めるものと呼ぶ。すなわち万物を規定しつくり出す神の善い意志なのである。超越的なものはこれらのロゴイに従って万物をあらかじめ規定し産み出したのである（DN 824 C）。

ここから明らかなように、神における諸事物の諸範型（*paradeigmata*）は、諸事物の諸原理（*logoi*）以外のなにものでもない。諸 範型は諸事物の諸根源・始原（*archai*）と諸原理的原因（*aitiai*）でもある。ある事物に固有のロゴス・範型（*logos-paradeigma*）は、この事物を存在させ、存続させるものであり、また、それを「あらかじめ定める」「規定する」ものでもある。しかし、「定める」や「規定する」とは、いかなる意味であろうか？ それは、ある事物のロゴス・範型が、その事物を他のものではなく、それ自身であるようにさせるところのものである。言い換えれば、それは神のうちににおけるそのものの本質である。

このように、神の場合と同様に、諸事物の諸範型・原理（*paradeigmata-logoi*）は、それらの諸根源・始原（*archai*）と諸原理的原因（*aitiai*）でもあるが、次に挙げる、同時に考慮に入れる二つの引用は、それらの等価概念に諸原型をも加え、原型に関わる等価概念の連鎖を終わらせる。

我々が神をその本性からして認識するのではないということは、まことのことでないか。——なぜなら神はすべての言葉と知性を越えていて認識不可能なのだから。しかしすべての存在者のもつ秩序というものは神によってつくられたものであって、神のなかの範型（複）（*theia paradeigmata*）と或る種の類似をもつその像

(複) (*eikones*) なのだから、この道と秩序によって、我々は万物の彼方にあるもの〔神〕に向かって力の限り登ってゆく。すなわち……万物の原因という道を通して神へと登ってゆく (DN 869 CD; 872 A)。

物質といえども、真に美しい者〔神〕から存在を得ているために、その物質的秩序全体を通じて知性的な整然たる美しさのある種の痕跡を有しているので、それによって、人は非物質的な原型 (複) (*archetypai*) へ上昇することができる (CH 144 BC)。

この二つの引用から明らかなように、諸事物の諸原型 (*archetypai*) は、神のうちの諸範型 (*paradeigmata*) に他ならないが、このように、諸事物の諸範型・原理・根源・始原・原理的原因そしてそれらの原型は等価のものであることは明らかになる。

一方、以下の引用が示すように、神的原型は可感的諸事物に反映するのみならず、可知的諸事物においても反映するのである。というのもそれらも神の「似像」であるが、可感的諸事物よりもいっそう「輝かしく」反映するのである。

われわれは結果から原因へ遡って聖体拝領を考えよう。そうすればイエスの与える光により、知性で捉えることのできるものの壮麗な光景を見るであろう。この知性で捉えることのできるものにおいて諸原理 (*archetypoi*) の祝福された美が燦然として輝いている (EH 428 C)。

加えて、諸々の原型は神のうちにあり、また神においてすべては神であり、また神は真理そのものである以上、ディオニシオスは「像 (型なるシンボル) の諸々の原型 (*archetypoi*)」の「神的真理」 (EH 428 A) についても語っている。

以上のすべての引用から、次の結論が得られるであろう。すなわち、神の場合——唯一の原型は、範型、ロゴス (根拠・原理)、原因、すべての唯一の根源・始原などである——と同様に、事物に固有の原型は、その範型、ロゴス、原因、神における事物の本質的な根源・原理でもある。そして、かかる原型を定義しようとすれば、次のように言えよう。

ある事物 (もの) の原型は、神のうちに包含されている永遠の、不可変の、未顕現の本質である。具体的に存在しているそれ自体としてのものは、顕現され、存在することの諸条件によって限定された (あるいは、クザーヌスが言うように「縮限された」) 様態における根源的・原理的本質である。また、ディオニシオスの見方からすれば、原型は可感的なもの、あるいは可知的なものにおいて反映されてはいるが、それ自体としては神のロゴスのうちに包含されているゆえに、つねに形而上的領域に属しているのである⁽¹⁴⁾。このような原型の定義の試みから、一言で言えば、ディオニシオスによる原型は明らかに、キリスト教の文脈に適用されたプラトンのアイデアであると言いうるのである。

ディオニシオスの後で原型 (*archetypon, archetypos*) の使用については何が言えるのであろうか。

まずディオニシオスの原型概念の分析から明らかなように、それにはかなりたくさんの等価概念を有している結果、彼の後にさまざまな思想家においてそれをいろいろな名前で見出すこともあると言える。その中で特にマクシモス (証聖者) (580頃-662) の「ロゴイ理論」を挙げなければならない⁽¹⁵⁾。しかし原型という語それ自体、またディオニシオスによるのと同様の意味をもつ原型は、遅い時代である十四世紀でも東方教会において、特にヘシュカスムの聖地である聖山アトスではまだ見出すことができるのである。それはとり

わけ偉大な二人の神秘家（ヘシュカスト）であるシナイのグレゴリオス（1255/1265頃-1346）とグレゴリオス・パラマス（1296頃-1359）の書においてである。ここでは一例として前者の『アクロスティクの詩形の137章』における127章を引用する⁽¹⁶⁾。

神的なことがらに精通している教師とは、次のような者である。すなわち、原理的なものを、それを分有することにより存在するもの、あるいは、自律的で自存的な実在性を有していないものから見分けるような者なのである。彼は原理的なものの本質を、それに与かることを通じて存在しているものに基づいて示してみせる。また、聖霊の靈感によって、彼は原理的なものの本質を、分有により存在しているもの〔分有者〕の内に具現化されたものとして〔不可視的な仕方で〕観る。〔言葉を換えるなら、〕彼は可知的ないし目に見えないものを、可感的ないし目に見えるものによって解釈し、あるいは、目に見える可感的世界を、目に見えない超可感的世界によって解釈する。〔なぜならば、彼は〕目に見えるものは見えないものの像であり、また目に見えないものは見えるものの原型である〔ということを意識しているからである〕。彼は次のようなことを知っている。すなわち、形や姿を有しているものは、無形ないし姿を有していないものによって存在するようになるのだということ。そして、各々はもう一方へと霊的に顕現しているということ。〔したがって〕彼は各々がもう一方の中にあることを明確に〔不可視的な仕方で〕観、そしてこの観ることを、彼の真理についての教えの中に伝えるのである。

以上のすべてをまとめて言うなら、次のように言えよう。すなわちその初期時代を始めとし、伝統的キリスト教の思想において——ディオニシオス文章はその実例として——、プラトンの意味での原型概念は確固たる基礎の上で展開し存続するのである。そしてそれは時には「まとっている衣」を変えたとしても、その意味内容は変わらぬものとして存続してきた。

ところが、以下から分かるように、ユングの場合には逆に、原型という語そのものを残しながらも、それに完全に変わった、新しい意味を与えるようになるのである。

3. ユングによる原型概念

ユングによる原型はさまざまな側面を有する複雑な概念であると一般に認められている。本稿では、その決定的な特徴のみを扱うこととする⁽¹⁷⁾。他の側面は、多かれ少なかれ、この特徴に依存するのであり、それらはディオニシオスによる原型との比較には直接に影響を与えないと考えられるからである。

3. 1. 集合的無意識：人間のプシケの基礎

ユングが考える原型は、集合的無意識の概念から切り離すことはできない。彼自身が指摘するように、「元型という概念は集合的無意識の観念に必ずついてまわるものである」（B1, 12頁）。それゆえ、まず彼の「集合的無意識」概念を明らかにする必要がある。ユングの他の概念の場合と同様に、彼が集合的無意識を考える際には、ひとつの夢が決定的な役割を演じる。「ひとつ〔の夢〕がとくに私には重要であった。というのは、それが私をはじめて‘集合的無意識’の概念へ……導いたのだから」（A, 228頁）。この夢の概略は以

下の通りである。

ユングは夢の中で彼の知らない家にいたが、結局、それは自分自身の家であった。彼は二階にいたが、そこには十八・九世紀の趣味のよい家具の備えつけられた広間があった。家全体を知ろうとして、彼が階段を降りると、一階にはもっと古い十五・六世紀のものが揃っていた。そしてどこも少し暗かった。部屋を見てまわっていると、彼は地下室へ通じる階段を見つけ、降りていくと、ローマ時代の部屋があった。さらに彼は、そこで石の梯子段を見つけ、これも降りると、そこは洞穴で、床にはばらばらになった骨や壊れた陶器類が、原始時代の遺跡のように散らばっていた。そこで彼は、非常に古くなくば壊れかけた人間の頭蓋骨を二つ見つけた。そこでユングは目が覚めた (A, 228-29頁参照)。

この夢の解釈には、区別しなければならない二つの側面があるが、ユングはこの区別をせず、自身の夢を次のように解釈している。

家がこころ〔プシュケ〕のある種のイメージ……を表していることは、私には明らかだった。意識は広間によって表わされていた。……一階は無意識の第一平面を表していた。私が深みに進めば進むほど、あたりの光景はますます異様かつ暗くなっていった。洞穴の中に、私は原始文化の遺物を発見したが、それはすなわち、私自身の内部の原始人の世界——意識のほとんど到達しえない、あるいは解明されえない世界である。人間の原始的なところは、ちょうど、先史時代の洞窟が、人間が所有権を主張する前に動物によって通例住まわれていたように、動物のたましいの活動と境を接していた (A, 230-31頁)。

私はとくに十八世紀と十九世紀初頭の著者たちに精通していた。彼ら〔の哲学者〕は私の二階の広間の雰囲気を形作っていた世界であった。その夢は、……意識の状態へのもっとよい手がかりがそこにあることを示している。つまり、中世風の長いあいだ人の住んでいなかった一階、それからローマ時代の地下室、そして最後に先史時代の洞窟。これらは過去の時代と過ぎ去った意識の段階とを意味している。(A, 231頁)

私の夢はこのようにして、人間のこころ〔プシュケ〕の一種の構造的図式を成していたのである。つまり、それはこころの基礎をなしている全く「非個人的」な性質の何かを仮定していた。それは英国人がよく言うように「びたっときた」(clicked)のである。……それは、私にとって個人的なこころの下に先験的に存在している集合的なこころの最初のほのめかしであった。これを私はまずこころの働きの初期の様式の痕跡だとみなした。後に経験を重ねるにつれ、そしてもっと信頼できる情報を基にして、私はそれらが本能の形態、すなわち元型であると認めたのである (A, 232頁)。

このようにユングが見た夢は、人間のプシュケの構造を意味している。すなわち、三つの階をもつ家は、人間の個人的プシュケの構造である。二階は意識、一階と地下は個人的無意識の二つの異なった段階を意味している。そして家の基盤に置かれており、しかもそれと通じている洞窟は集合的無意識を意味している(資料1)。この構造こそが夢の解釈の第一番目の側面をなしている。

最後の引用から分かるように、ユングは原型を、「本能の形態」すなわち「無意識の内容」と一致させているが、このような原型に対する見方は、「非個人的」あるいは「集合

資料 1

Dictionary, Encyclopedia	Article Archetype	
	—	Content
<i>The Encyclopedia of Religion</i> . Ed. in Chief M. Eliade, New York: Macmillan, 1987.	—	Hellenistic period: (Philo, Irenaeus, Plotinus) Eliade Jung
<i>Religion Past & Present. Encyclopedia of Theology and Religion</i> . Ed. by H. D. Betz etc., Leiden Boston: Brill, 2007 (Translation of <i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>).	—	Jung
<i>Encyclopedic Dictionary of Religion</i> . Ed. by K. Meagher, etc., Washington D.C.: Corpus Publication, 1979.	—	Jung
<i>Encyclopedia of classical philosophy</i> . Ed. by D.J. Zeyl, etc., London: F. Deaborn, 1997.	—	
<i>Encyclopedia of Religion and Ethics</i> . Ed. by J. Hastings, London: T & T Clark, 1908-1926.	—	
<i>Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire</i> . Fondé par M. Viller, etc., Paris: Beauchesne, 1937-1995.	—	
<i>The Encyclopedia of Religion and Nature</i> . Ed. in Chief B.R. Taylor, London: Thoemmes Continuum, 2005.	—	
<i>Concise Encyclopedia of Language and Religion</i> . Ed. by J. F. A. Sawyer, Amsterdam, New York: Elsevier, 2001.	—	
<i>Encyclopedia of Religious and Philosophical Writings in Late Antiquity: Pagan, Judaic, Christian</i> . Ed. in Chief J. Neusner, A. J. Avery-Peck, Leiden, Boston: Brill, 2007.	—	
<i>The History of Science and Religion in the Western Tradition: an Encyclopedia</i> . General Ed. G. B. Ferngren, New York: Garland Pub., 2000.	—	Goethe (<i>Urplanze</i>) Jung
<i>An Encyclopedia of Religion</i> . Ed. by V. T. Anselm, New York: The Philosophical Library, ca. 1945.	—	
<i>Dictionnaire de la philosophie</i> . Préf. d' A. Comte-Sponville, Paris: Encyclopedia Universalis, Albin Michel, c. 2000.	—	Van der Leew Jung Eliade
<i>Dictionnaire de la langue philosophique</i> . Paul Foulquie, Paris: P.U.F., 5 ^e éd. 1986 (1962).	—	
<i>Dictionary of Symbols and Imagery</i> . Ad de Vries, North-Holland Pub., 1974 (with Japanese Translation)	—	Jung
<i>Le monde des symboles</i> . G. de Champeaux, Dom S. Sterckx, Paris: Zodiaque, 4 ^e éd. 1989.	—	Eliade
<i>Encyclopédie des symboles</i> . Dir. par M. Cazevane (appuyée sur Hans Biedermann : <i>Knaurs Lexikon der Symbole</i>), Paris: Librairie Générale Française, 1996 (München : Knauer, 1989).	—	Traditional Thought (Neoplatonism, Church Fathers, Islam) Jung
<i>Dictionary of Symbols</i> . Hans Biedermann, Trans. by J. Hulbert, New York: Meridian, 1994 (München : Knauer, 1989).	—	
<i>Petit dictionnaire des symboles</i> . M. Oesterreicher-Mollwo, Trad. par M. Bronze et Ph. Talon, Brepols, 1992 (<i>Lexikon Symbole</i> : Verlag Herder, 1990).	—	Religion & Philosophy in the late Antiquity Jung
『哲学事典』 小林達夫など 監修、平凡社 1989 (1971)	—	原型：比較解剖学 (18世紀後半以来) ゲーテ ユング：古型、古代類型、原始類型、 原型など
『宗教学辞典』 小口偉一・堀一郎 監修、東京大学出版社 1982 (1973)	—	【宗教心理学】 原型：ユング 【神話】 (神話と原型)：ユング 【精神分析】 (ユングの無意識論)：原型、 古代型、祖型、原型心理
『哲学・思想事典』 廣松渉・子安宣邦など監修、岩波書店 1998	—	元型：ユングによる用語

的な心」(collective psyche) の概念、および集合的無意識と個人的無意識との区別を展開する著作において、より明らかにされている。

私の命題は次のようである。個人的な性質をもった意識的な心の部分……だけをわれわれは経験可能な心の部分であると信じているが、しかしそれとは別に心には第二のシステムがあつて、これは集合的で非個人的な性質をもっており、すべての個人においても同一である。この集合的無意識は個々人において発達するのではなく、遺伝していくのである。それは……いくつもの元型から成り立っている (B1, 13頁)。

集合的無意識とは心全体の中で、個人的体験に由来するのではなくしたがって個人的に獲得されたものではないという否定の形で、個人的無意識から区別される部分のことである。個人的無意識が、一度は意識されながら、忘れられたり抑圧されたために意識から消え去った内容から成り立っているのに対して、集合的無意識の内容は一度も意識されたことがなく、それゆえ決して個人的に獲得されたものではなく、もっぱら遺伝によって存在している。……集合的無意識は本質的に元型によって構成されている (B1, 12頁)。

無意識のいわば表面的な層は疑いなく個人的である。われわれはそれ(抑圧された、また忘れられた内容)を個人的無意識と名づける。しかしその下にはさらに深い層があり、この層はもはや個人的に経験され獲得されたものではなく、生得的なものである。このより深い層がいわゆる集合的無意識である。私がこの「集合的」という言葉を選んだのは、この無意識が個人的なものではなく、普遍的な性質をもっている、すなわち個人的な心とは反対に、いつでもどこでもあらゆる個人において多かれ少なかれ同じ内容と行動様式をもっているからである。集合的無意識とは、言いかえれば、あらゆる人間において自己同一的であり、それゆえ誰もが持っている心の普遍的な基礎であり、超個人的な性質をもったものである。……個人的無意識の内容は主として、いわゆる強い感情を伴ったコンプレックスであり、これは心的生命のうち個人的な内密の部分を形成している。それに対して集合的無意識の内容はいわゆる元型である (B2, 28-29頁)。

これらの引用箇所から明らかなように、ユングにとっては原型こそが「集合的無意識の内容」に他ならない。

ここでユングの夢の解釈がもつ二番目の側面を明らかにするために、再びこの夢に戻ろう。

3. 2. 集合的無意識：人間のプシュケの進化における最初の段階

すでに見たように、家を下降する諸段階は、プシュケのますます深くなる段階を意味している。意識を表している二階の広間に続いて、「中世風の長いあいだ人の住んでいなかった一階、それからローマ時代の地下室、そして最後に先史時代の洞窟」が次々と現れてくる。「これらは過去の時代と過ぎ去った意識の段階とを意味している」(A, 231頁)。逆に、洞窟から二階の広間への上昇は、プシュケそれ自体の進化を意味するとも言えるだろう。そして、これらの「過ぎ去った意識の段階」は、集合無意識の中にいつまでも埋まっている状態なのである。

事実、ユングは自らのプシュケ理論、とりわけ集合的無意識概念をダーウィンの進化論に固く結びつけている。人間のプシュケの諸段階は、人間の進化における諸時代に対応しているのである。この立場に立つユングは、すでに見たように、「人間の原始的なところは、ちょうど、先史時代の洞窟が、人間が所有権を主張する前に動物によって通例住まわれていたように、動物のたましいの活動と境を接していた」と述べるのである（A, 230-31頁）。

ユングの著作において人間のプシュケが「動物のたましいに接している」ことについて述べる箇所は、きわめて多い。その中から、いくつかの事例を見てみよう。

ずっと昔、……人間が意識の薄明の中で完全に自然と一体になっていた時代……当時の意識は今よりはるかに単純であり、その内容はあわれなほど乏しかった（B2, 56-57頁）。

人間は文明の状態に到達するまで、……言い知れぬ年代を経過する間に、意識を徐々に苦心して確立してきた。そして、この進化はまだ完全ではない。人間精神の大部分はまだ暗闇におおわれているからである。われわれが“心”と呼んでいるものは、われわれの意識およびその内容と同一のものではない（C, 16:19頁）。

人間の身体が、長い進化的な歴史を背景に持っている器官の博物館をなしているように、心も同様な方法で構成されていると期待すべきであろう。心は、心の存在している身体がそうであるように、歴史なしに生みだされるわけがない。ここで、“歴史”というのは、……私は、人間の心がまだ動物に近かったような古い時代の人間における、生物学的、先史的、無意識的な心の発達について述べているのである（C, 69頁）。

このように、ユングの夢の解釈が有する第二の側面とは、人間のプシュケの進化である。そして、「動物に近かったような古い時代」にまで遡る集合的無意識の内容としてのユングの原型理解は、この側面に直接的に依存しているのである。

3. 3. 原型は集合的無意識をその起源と「住処」とする本能である

以上の引用や指摘から分かるように、ユングの集合的無意識の内容としての原型は、それを包含している集合的無意識と同様に、完全に無意識である。彼によれば、原型は夢、想像の産物、神話などにおいて特定の条件の下で具体的な形をとって現れることにより、初めて意識されるようになる。ユングは、無意識的原型の意識化された形態を「原型的イメージ」と呼んでいる⁽¹⁸⁾。原型と原型的イメージとの関係については、以下のように述べられている。

元型というものは、人生の典型的な状況の数と同じ数だけ存在する。この典型的な経験が無限に繰り返されていくうちに、刻印されて心的構造となったものが元型であるが、これはある内容に満たされたイメージの形をとるのではなくて、むしろさしあたっては内容のないもろもろの形式にすぎず、この形式は考え方や行動の特定の型の可能性を表しているにすぎない。ある元型に合致した状況が起こると、この元型が活性化し、強迫観念が現われて、本能的反応と同じように理性や意志に逆らって働いたり葛藤を招きよせるのである（B1, 19頁）。

“元型”という用語は、しばしば、ある明確な神話的なイメージとかモチーフを示

すものとして、誤解されている。しかし、それらは、意識的な表象にすぎないのである。そのような変化しやすい表象が遺伝されると考えるのは、まったくばかげている。元型というものは、そのようなモチーフの表象を形作る傾向である。その表象は、基本的なパターンを失うことなく、細部においては、よく変わり得るものである（C, 69頁）。

元型とは、それ自体は内容のない形式的な要素であり、『前もって形式を与える可能性』、ア・プリオリに与えられている、イメージ形式の可能性である。遺伝されるのはイメージ〔そのもの〕ではなく〔イメージの〕形式であり、この形式はこの意味でちょうど同じように形式が決まっている本能に対応している。元型そのものの存在は、本能そのものと同様、具体的に働かないかぎりは確認することができない。……たとえば母元型がそのときどきで実際にいかに現われるかは、その元型だけからは導き出すことができず、それは他の諸要因によるのである（B4, 104-6頁）。

傾向としての原型それ自体と、そのあらゆる可能な具体的な表象に関するもっともよい実例は、母原型であろう⁽¹⁹⁾。ここでユングの原型の特に重要な側面を強調しておきたい。すなわち、無意識的な傾向としての原型は本能に他ならない。それについてのユングの発言はすでに挙げた。「私はそれら〔集合的な心〕が本能の形態、すなわち元型であると認めたのである」（A, 232頁）、「ある元型に合致した状況が起こると、……本能的反応と同じように理性や意志に逆らって働いたり葛藤を招きよせる」（B1, 19頁）などであるが、その他に、以下のように述べてもいる。

本能は元型と非常によく似ており、あまりに似ているので、じっさいそれを根拠にして、元型とは本能自身の無意識的な模倣ではないか、言いかえれば本能行動を導くパターンではないかという仮定が立派に成り立つほどである（B1, 14頁）。

元型とは、実際本能的な傾向性であって、鳥の巣を作る衝動であるとか、蟻が組織化された集団を形成するのと同じように、顕著なものである（C, 71頁）。

このようにユングにとって原型は、単に集合的無意識の内容ではなく、その「本能行動を導くパターン」であり、「本能的な傾向性である」。そして本能と同様にそれらの原型は集合無意識に生まれ、常にそこに宿っているのである。

結 論

結論を次の指摘で始めたい。ユングは伝統が語っている原型について精通しており、例も挙げている。たとえばフィロン、エイレナイオス、ディオニシオス文書、ヘルメス文書などである。また、アウグスティヌスの「自ら形成されるのではなく、はじめから神の知の中に含まれている」原理的イデアや、あまり知られていないグノーシス主義や錬金術における文献についても言及している（B2, 422頁）。そして、伝統的な意味での原型に対する自らの立場を、次のように述べている。

イデアがすべての現象より先に存在し、かつ上位にあるというプラトンの思想は、昔の人々にとっては、——別の意見があったかもしれないし、アリストテレス的な考え方もあったけれども——それほど理解しがたいものではなかった。ところで、「元型」という言葉は、なんとプラトンの「イデア」と同じ意味をもって、すでに

古代に現われていたのである。……もし私が哲学者ならば、私の前提によれば、プラトンの議論を受けついで次のように言うところである。どこか「天上に」母の原像があり、それが「母性的」（最も広義の）と言えるような個々の現象より先に存在し、かつ上位のものである、と。しかし私は哲学者ではなく経験科学の徒である（B4, 100頁）。

このようにユングはプラトンのアイデアあるいは原型の形而上的性質（「‘天上にある’という突飛な表現を別にして」）を認める。そして同時に彼は、この意味での原型と、自らの原型概念との相違を明確にしたいのである。というのも、ユングの原型へのアプローチは、経験科学の立場からなされているからである。言い換えれば、ユングは自らの原型概念を、プシュケにおける経験に基づいて立てたかったのだと思われる。しかしその結果、かかる原型もまたプシュケの領域にとどまってしまうことになる。彼の原型は「天上にある」のではなく、既に見たように、「地上のみにある」、古代から人間の集合的無意識の中に宿っている。ところで、原型という語を用いた理由について、ユングは次のように説明する。

「元型」はプラトンの《エイドス》を説明的に言いかえたものである。この名称はわれわれの目的にとって適切かつ有益である。なぜならこの言葉は、集合的無意識の内容には太古的——もつとうまく言えば——原古的な型がある、すなわち太古から存在している普遍的なイメージがある、ということの意味しているからである（B2, 29頁）。

この説明においても、ユングは自らの原型概念と、プラトンのアイデアという意味での原型との間に、何らかの関係があるとは主張しない。いかなる「親戚関係」もありそうもない。なぜなら、ユング自身が彼による「原型」あるいは「原始的な型」は「古代から」、「集合的無意識において」、つまり「天上に」ではなく、「地上で」存在しているからである。原型とは単に、「適切かつ有益」な言葉である。

しかし、この点に関してはユングの考えは一貫していないように思われる。

想像力の産物の形で「原イメージ」が目に見えるものとなるのであるが、このばあいには元型の概念がとくに当てはまる。この事実にはじめて注目したという手柄は決して私のものではない。その榮譽はプラトンのものである（B4, 104頁）。

「この事実〔原型の概念〕にはじめて注目したという手柄は決して私のものではない。その榮譽はプラトンのものである」という発言からは、ユングが原型概念に関して、自らをプラトンの思想潮流の中に定位させたことは明らかであると考えられる。このような発言のため、さらに加えてユングの原型理論に対する不十分な理解のために、ある研究者はユングの原型と、プラトンの原型および広義の伝統思想的原型との間には何らかの「絆」、関連、類似などがあると導き出したのではないと思われる。

ここで本稿の冒頭の問い、つまり「ユングの原型とプラトンのアイデアの意味での原型——それはディオニシオス、またはプロティノス、フィロンなどの伝統的な意味での原型——を関連づけることはできる」のであろうかという問いに戻ることにする。

すでに見たように、ディオニシオスによれば、あるものの原型とは、神の内に包含されているそのものの本質上の原因・原理である。すなわち、原型はそのものをそのものたらしめる神における固有のすべての属性の超越的総合であり、そのものの永遠にして不可変

な本質である。その「宿る場」は、常に形而上の領域である。ユングによれば、原型は集合的無意識において生じ、その「宿る場」は常に集合的無意識の領域、ユング自身の言葉で言い換えれば「動物の魂に接触する」プシュケの領域である。原型はこの集合的無意識の内容であり、人間の本能行動のパターン、つまり本能にすぎないとされる。

一言で言えば、両者の原型に関する見方の間に共通しているものは「原型」という言葉のみである。存在論的に言えば、両者の意味内容の間には埋められ得ない溝がある。この二つの見方の（仮の）象徴的な図（資料2図1、図2）——その限界や不適切なところを別にして——を見ると、両者を隔てる距離は文字通り、「天と地」を隔てる距離に等しい。

資料2

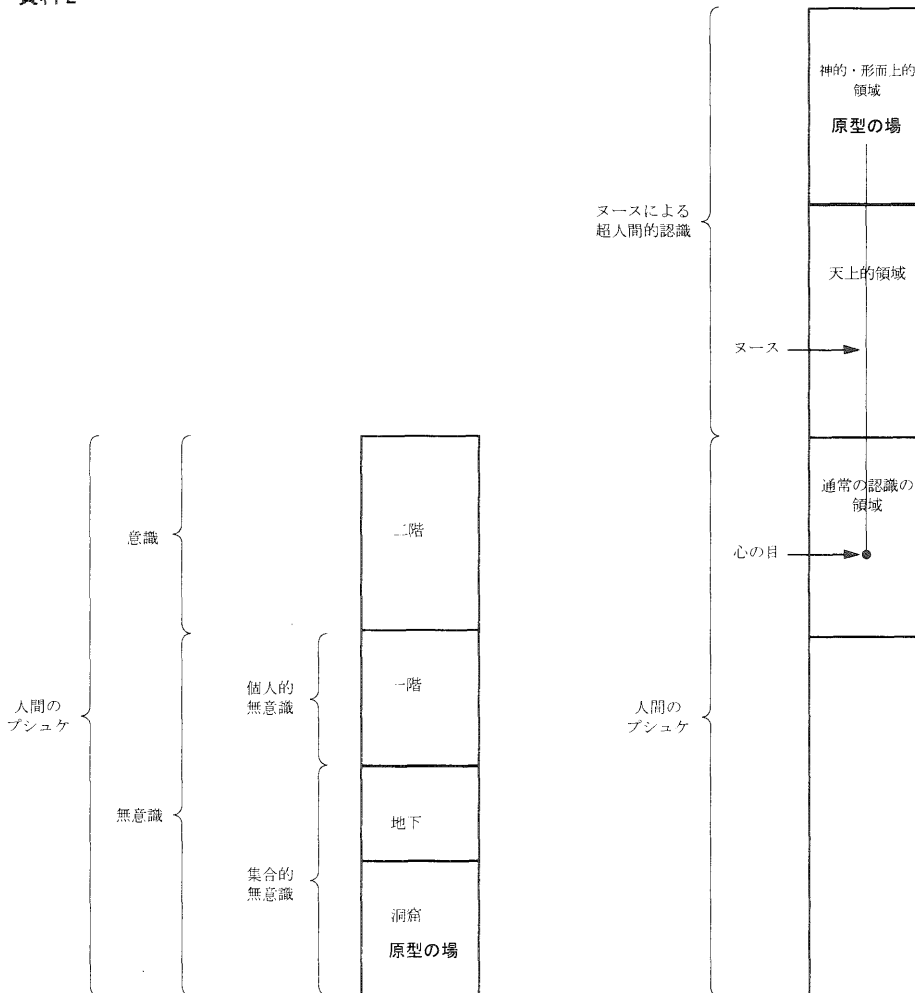


図1. ユングによる人間のプシュケと
原型の場

図2. デイオニシオスによる人間の
認識と原型の場

ところで同様のことはプロティノスとフィロンについても当てはまるのである。プロティノスの場合には『エンネアデス』における原型に関して引用した文書はそれを証明するのに十二分であると思われる。フィロンの場合にはたった一つの例を挙げたが、それでも十分に明らかな証拠となるであろう。驚くべきことは、フィロンの同じ一つの例に基づいて——しかしそれを引用せずに——、『宗教の百科事典』における原型の項目の著者が正反対の結論に達し、彼がフィロンとユングの原型は「同種のもの」であると結論付けている。言い換えれば両者の間にいわば「親戚関係」、つまり「類似関係」が存在すると読者を納得させようとしている。ここで再び著者が述べることをより広い文脈の中で引用する。

アレクサンドリアのフィロンは、『世界の創造』においてすでに、人間のうちに宿り、人間を神の似たものとして形作る「神の像」(imago dei)としての原型に言及する。……原型の一般的な理論に対する彼(ユング)の貢献は、フィロンの考えと同種のものである。すなわちフィロンと同じように、ユングは、人間の発達を左右し(支配し)、それに影響を与える人間における神的な像(divine images)の現存を強調する⁽²⁰⁾。

以上のフィロンとユングの原型に関する見方に関していくつかの指摘をしたい。まず著者は、フィロンが「人間のうちに宿り、神の像(imago dei)としての原型」について述べていると主張しているが、それは意外な解釈である。すなわちこの解釈によれば、フィロンにとっては原型とその像が一致しているかのようなものであることになる。ところで既に見たように、フィロンにとって「神の像」が示すものはとりわけ人間的知性であり、この意味においてそれは「人間のうちに宿り、人間を神の似たものとして形作る」と言うことができるが、その原型は神的知性であり、したがって原型はそれ自体として決して「人間のうちにある」とは言えない。フィロンは原型をプラトンのようなイデアという伝統的な意味で理解する上で、彼にとっても原型と像を隔てる「距離」は、われわれの世界と神的な世界を隔てる存在上の「距離」と同様のものである。このように著者の主張、つまり「原型の一般的な理論に対するユングの貢献は、フィロンの考えと同種のものである」という主張には、一切根拠がない。ユングによる原型と、フィロンによる原型とは無関係であることを示すもう一つの理由は、ユングによる「神的な像」の理解である。すなわちフィロンと違って、彼にとっては「神」概念と同様、かかる「神的像」は集合的無意識の「投影」や産物にすぎないものである。

ところで、意識的であると「無意識的」であるとを問わず、このような主張の裏側にはあるねらいも推察される。一つは、プラトンの如くあれフィロンの如くであれ、このような威信のある「仲間」の中にユングの原型理論をもむりやりに入れることによってそれもまた大きな権威をもつようになるだろうというねらいなのである。もう一つ——それは思想上では特に重要な意味をもつと思われるねらい——は、原型概念の理解を混乱させることばかりか、その真の伝統的な意味を曇らせることでもあるのである。ユングによる原型を、伝統的な意味での原型と同一のものであると思わせるという試みと、それに加えて後者を前者(ユングによる原型)のレベルにまで引き落とすという試みは、宗教学や哲学における重要な一つ概念を晦渋なものにしてしまうに他ならない。伝統的な意味での原型の代わりに、そのユングの解釈を認めさせるというような試みは、狭い学問の世界を別に

して、最終的には前者（伝統的な意味での原型）を忘れ去られたものにしてしまうことに他ならないのであろう。

いずれにせよ、筆者のユングによる原型に対する結論は、プシュケにおける無意識の存在を明らかにし、その重要性を強調したユングの業績を損なうものではない。しかし、彼の原型概念をありのままの姿で見るべきであらう。すなわち最初から述べたように、ある概念が異なった意味に考えられる場合には、それぞれの解釈をふさわしい場に配置し、それらを混同しないようにする注意が必要である。

最後にエリアーデの原型概念の使用について見ておこう。エリアーデは自らの原型理論を立てず、また立てようとしな。彼はただ、あらゆる伝統における資料を解釈する際、あるいは資料それ自体が直接、間接にこの概念にふれる際に、それを明らかにする。このように存在論的意味での原型についても述べるのである。とりわけ、古代文明、伝統的な文明における「従うべき神的モデル」という意味での原型については、きわめてしばしば言及している。このような言及は特に『永遠回帰の神話：原型と反復』において見いだされる。たとえば、「〔伝統的人間にとっては〕実在性は、天上の原型に倣うことによるものである」「あらゆる儀礼は、神的模範、つまり原型をもつのである」「ある踊りは原型的ジェスチャーを倣う」「いかなる植物もそれ自体として貴重であるだけでなく、ある原型に分有することによってのみそうである」「人間界における正義は、〈法〉という概念に基づく。それは宇宙を支配する〈法〉に倣ってその超越的原型とするのである」「あるもの、あるいはある行為は、特定の原型に倣うか、あるいはそれをくり返すことによって初めて実在性を得るのである。……したがってこのような‘原始的’存在論は、プラトンの構造をもつと言えるのである」⁽²¹⁾ など。

一方、エリアーデは、クロード＝アンリ・ロケとの対談集『迷宮の試練』において、自らの原型概念理解について、次のように述べている。

ロケ：お二人とも〔エリアーデとユング〕、原型についてはたくさんお話になりましたが……

エリアーデ：しかし、同じ意味においてではありません。私は『永遠回帰の神話』に「原型と反復」という副題をつけましたが、それは誤りでした。それによってユングの用語と混同される危険があったからです。ユングにとっては原型とは、集合的無意識の構造に属するものですが、私はこの語を、プラトンやアウグスティヌスを参照して用いています。私は原型に、神話の中で啓示され儀礼によって再現される「範型的モデル」という意味を与えたのです。私はこの書物の副題を「範型と反復」とするべきだったでしょう⁽²²⁾。

このように、原型の代わりに範型という概念を用いたとすれば、原型の意味を残しつつ——ディオニシオス文書、プロティノスや広義の伝統思想では「原型」と「範型」とは全く同義語であるから——ユングとの混同を避けることはできただろうとエリアーデは考えたのである。

本稿の目的もまた、まず原型概念の宗教的かつ哲学的意味内容における混同を避けることにある。そしてさらに、長い歴史と思想的な深みを有する原型という語のそもそもの意味を認め、尊重し、あるがまま残すことも目的なのである。

〔註〕

1. Hélène Kiener, 'Le problème religieux dans l'œuvre de Jung'. *L'Herne. Carl Gustav Jung*, Dirigé par M. Cazenave. Paris: Éditions de l'Herne, 1984, p. 250.
2. *The Encyclopedia of Religion*. Ed. in Chief Mircea Eliade, New York: Macmillan, 1987. Beverly Moon, 'Archetypes' (pp. 379-382), p. 381.
3. *Greek-English Lexicon*. Liddel, Scott, Oxford, 1973, 9th Ed.(1940), p. 251 (参照) .
archē: beginning, origin: Plato, etc.; *first principle, element*: Anaximander, Aristotle, etc.
typos: impression of a seal: Euripides, Plato, etc.; *hollow mould or matrix*: Aristotle, Proclus, etc.; *engraved mark*: Plato, Plutarchus, etc.; *form, shape*: Aristotle, etc.; *thing having a shape*: Empedocles, Iamblichus, etc.; *archetype, pattern, model*, capable of exact repetition in numerous instances: Plato, etc.; *character recognizable in a number of instances, general character, type*: Plato, etc.; *prescribed form, model to be imitated*: Democritus, Plato, etc.
archetypos: first moulded as a pattern or model, *archetypal, paradeigma* : Philo (c. 30 B.C.-A.D. c. 45); *exemplary, ideal* Soranus (fl. A.D. c.100). *archetypon, to*: *archetype, pattern, model*: Dionysius Halicarnassensis (fl. late 1st c. B.C.), cf. Cicero (106 B.C.-A.D. 43), Philo, Plutarchus (46-c.126), Plotinus(205-270); Proclus (c. 412-485), etc.
4. *De opificio mundi* I, 69. アレクサンドリアのフィロン 『世界の創造』(De opificio mundi) 野町啓・田子多津子訳、教文館 2007、31-32頁 (この訳に関して若干の箇所を書き改めたところがある)。フィロンの(*De vita Mosis* II, 74)において、原型に関してはほとんど引用されていないもう一つの例がある。その内容は次のようである。至聖所として幕屋が築かれることは定められた。その具体的な作り方は、山にいるときにモーセに神託によって説明された。つまり彼は、〔幕屋にかかわる〕作るべきものに対応する非物質的イデア (*asōmatōi ideai*) を霊的に観た。〔これらの作るべきもの、つまり〕可感的な模倣 (*aisthēta mimēmata*) は、いわば原型的なパターン (*archetypos graphē*) や、可知的範型 (*paradeigmata noēta*) にもとづき、それらのイデアにしたがって作らなければならなかった (Cf. Philo, *De vita Mosis*. Translated by F. H. Colson, Harvard University Press, 1966 (1935); *Philon d'Alexandrie, De vita Mosis*, Traduction par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel Cerf, 1967)。
5. *Lexicon Plotinianum*, J. H. Sleeman & Gilbert Pollet, Brill, 1980, *archetypon, archetypos*, coll. 153, 154; 『プロティノス全集 別巻』、田之頭安彦編、中央公論社、1988, 130-131頁。
6. 『プロティノス全集』 田中美知太郎・水地宗明・田之頭安彦訳 中央公論社 1986-1988 (この訳に関して若干の箇所を書き改めたところがある)。*Plotin. Ennéades*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier. Les Belles Lettres, 1924-1938; *Plotinus. Enneads*. With an English Translation by A. H. Armstrong. The Loeb Classical Library, 1981-1988参照。
7. たとえば、*theōria* という概念はその一つである。その意味は具体的に見ることを始めとし、普通よりもより深く理解することを経て、ヌースにより可知的なものを観照することにまで延びている。
8. ところで、似像と原型がそれぞれ示す領域の可能性はそれとは限らない。つまり似像は可知的領域に属することも可能であるが、この場合、その原型・範型はそれ自体よりも上位的存在論的レベルに属することになる。
9. この引用において知性と世界の関係は原型と似像の関係であるが、注8に指摘したように、知性もまた「善」あるいは「一者」に対してその「似像」となる。たとえば、「……知性は善を必要とするが、善は知性を必要とはしない……。それゆえ、知性は善を得ると善に似たものともなり、善によって (知性として) 完成されもするのであって、それは、善から知性にやってきた形相が、知性を善に似たものとするからである。そこで人は、その原型 (archetypon) (つまり善) を、知性の

- うえに見られる善の足跡に似たものと考えてのが妥当だろう」(III, 8, 11, 20) : 「中心は線分でも円でもなくて、円と線分の父であり、静的な力によって自己の痕跡である線分と円を産出し、しかもこれらは(中心の内の)一種の強大な力によって生まれたもので、(産出後も)それから全然切り離されていない。まさにそのように、かのもの(一者)もまた(その周囲を)かけめぐる直知的な力の、つまり彼のいわば影像の原型(archetypon)であり、一におけるヌース(単一化したヌース)なのである」(VI, 8, 18, 27)。つまり原型(archetypon, paradeigma)と似像(eikōn, eidōlon, indalma)とは存在論的につねに上下関係にあり、それぞれは一つのレベルのみを示しうるとは限らない。
10. エイレナイオスの引用されている箇所(『対異端駁論』(II:7.5)は、次のようである。「さらにまた、もしもこれらの諸事物〔地上のもの〕が、それら〔天上のもの〕に似せて作られたのだとすれば、今度は、後者〔天上のもの〕は何に似せて作られたのだろうか?というのも、もしも世界の創造主がこれらの諸事物を、彼自身によって作ったのではなくて、無能な芸術家や凡庸な子供のように、他から与えられた原型(複)(de alienis archetypis)を単に複製して〔それらを〕作ったのだとすれば、彼ら〔グノーシス主義のヴァレンティノス派の信者たち〕のピュトウス〔創造主〕は、彼〔ピュトウス〕が最初に生み出した創造物の形相を、一体どこから得たのだろうか?」(*Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Tome II, Édition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau, Cerf, 1982*参照)。
 11. 初期キリスト教における、多かれ少なかれ「原型」を用いた教父たちや司教たちなどのリスト(*A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G.W.H. Lampe, Oxford: Clarendon Press, 1976 (1961), pp.233-34*参照)は印象的である。その中でいくつかの名前を挙げる。*archetypos* : *model, pattern, example*: Eusebius (c.260-c.340); Joannes Chrisostomus (c.347-407); Theodoretus Cyrrensis (c.393-c.458); neut. as subst. (archetypon), archetype: Clemens Alexandrinus (150-c.215); Epiphanius Constantiensis (c.315-403); (Pseudo) Dionysius Areopagita (late 5th-early 6th c.); contrasted with *eikōn*: Clemens; Basilios Caesariensis Cappadociae (c.330-379); Gregorius Nazianzenus (c.329-c.390); Gregorius Nyssenus (c.330-394); Cyrillus Alexandrinus (370/80-444); Theodoretus; Dionysius Areopagita, etc.
 12. 「ディオニシオス文書」からの日本語の引用について。DNは『神名論』、CHは『天上位階論』、EHは『教会位階論』を、略号の後の数字とアルファベットはJ. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* III (Paris, 1857) による段落区分を表す。ディオニシオス・アレオパギテース『神名論』熊田陽一郎訳『キリスト教神秘主義著作集第一巻』教文館 1992年。ディオニシオス・アレオパギテース『天上位階論』今義博訳『中世思想原典集成』平凡社 1994年。上記二つの訳に関して若干の箇所を書き改めたところがある。
 13. 原型の場合でも、範型の場合でも、単数と複数のこの区別はプロティノスにも見られる。たとえば、「第一義的なものとしてのそれぞれのものは、感覚されうるものではない。なぜなら、感覚対象の内に、素材の上に見られる形相は、有るものの影像(*eidōlon*)であり、またおよそ何らかのものの内にある形相はすべて、他者からそのものの内にやって来るのであり、かの他者の似像(*eikōn*)なのである。さらに、「この世界の作り主」というものもなければならぬとすれば、この作り主が世界を作り出す時に、そのために、まだ存在していないもの(この世界)の内にあるものを(手本として)直知することはできない。したがって、かのものら(直知対象)は、この宇宙より前にあるのでなければならぬ。それらは他者からの印象ではなくて、それらこそが原型(複)(*archetypa*)であり、第一番めのものであり、(作り主である)英知の本質なのである」(V, 9, 5, 22) : 「素材内のものが影像(複)(*eidōla*)であるのに対して、形相は(その映像の)原型(複)(*archetypa*)の立場を占めているのである」(VI, 5, 8, 13) : 「魂のなかにあるこれら〔高度〕の徳も、知性界でいわば範型(複)(*paradeigmata*)のようなものとして知性のなかにある徳以前のもののように、たがいに他を含みながら密接に関連していることになる」(I, 2, 7, 3)。
 14. これに関して一つの指摘をしておきたい。つまりあるものの原型・原理は、そのものの形而上の

「一」における属性の原理的、超越的総合であり、「一」においてすべてのもののすべての属性は不可分の様態に在る。言い換えれば、あるものの原型・原理は、そのものの本質的属性の総合ではあるが、この総合が「かたまり」のようなもの、「固まった」総合、したがって他の「かたまり」、「固まった」総合と区別し得るような総合ではない。あらゆるもののあらゆる属性は「一」の内に、「不可分の一なるもの」として在るのである。

15. ラテン語では原型 (archetypus, archetypon) や範型 (paradeigma) はしばしば exemplar か causa exemplaris と訳されている。そして西方ではディオニシオスの思想によって養われてきた思想家たちはみな、何らかの形でそれについて語るようになる。しかしすでにアウグスティヌス (354-430) がディオニシオスの原型と同様の意味で、キリスト教に適用したプラトンのアイデアとして諸事物の *ideae principales* や *rationes principales* について語っている。
16. *The Philokalia* Vol.4. "One hundred and Thirty-Seven Texts" (127). Translated and Edited by G.E.H. Palmer, Philip Sherrard and Kallistos Ware. Faber & Faber, 1995, p. 246.
17. ユングの著作による引用を次のように挙げる。

(A) C. G. ユング ヤッフエ編 『C. G. ユング自伝——思い出・夢・思想——』 河合隼雄・藤縄昭・出井淑子訳 みすず書房 1972:

(B 1) C. G. ユング 『元型論』[増補改訂版] 林道義訳 紀伊国屋書店1999: 1. 集合的無意識の概念 (11-25頁);

(B 2) 同書 2. 集合的無意識の諸元型について (27-76頁);

(B 4) 同書 4. 母円形の心理学的諸側面: (1) 元型の概念について (100-106頁); (2) 母元型 (106-111頁); (C) C. G. ユング & M. L. フォン・フランツ, A. ヤッフエなど『人間と象徴——無意識の世界——』 河合隼雄監訳 河出書房新社 1972: 1. 無意識の接近 (カール・G・ユング) (13-110頁)。

ユングの引用について次の指摘を加えたい。長期にわたって研究を行ったユングの考えは時代によって変わったものもあるが、本論文の中で用いた彼の引用は、ユングの晩年の時改証版の書物のみである。特に「無意識の接近」の論文はユングの「精神的遺言」とも言うべきものであろう。それは収められている『人間と象徴——無意識の世界——』の序には次のように述べられている。「ユングはその晩年を専ら本書の執筆に費やした。そして1961年6月彼が死ぬ前に、(同書のなかでの) 彼の分担する章—要旨の章—は完成していた」と。

18. 「そもそも元型という無意識的な内容は、それが意識化され知覚化されると変えられてしまうものであり、しかもその内容を捉えるそれぞれの個性的な意識による意味付けに従って変えられてしまうものである。(注9: 正確に言うと、「元型」と「元型的イメージ」とは区別されなければならない。元型それ自体は仮説的で、目に見えない範型であって、ちょうど生物学でいう「振舞いのパターン」のようなものである)(B2, 29-30頁)。
19. 「どの元型をとってもそうであるが、母元型もすべてを見わたすことができないほど多くの側面をもっている。ここではいくつかの典型的な形態のみを挙げておく。自分の母と祖母、継母と姑、関わりのあるどこかの女性、乳母または保母、女祖先と雪女、高次の比喩的な意味において——女神、とくに神の母、処女(若返る母、たとえばデメテルとコレー)、ソフィア(〔息子に〕恋する母として、時にキューペレー・アッティス型として、あるいは愛人としての娘=若返る母)。救済憧憬の目標(バラダイス、神の国、天のエルサレム)。いっそう広い意味では——教会、大学、都市、田舎、天国、大地、森、海、静止している水。物質、冥府、月、狭い意味では——誕生や生殖の場所として、耕地、庭、岩壁、洞窟、木、泉、深い井戸、洗礼盤、容器としての花(バラと水蓮)。魔法の輪としての花(パドマとしてのマンダラ)あるいはコルスコピア型としての花。最も狭い意味では、子宮、すべての穴の形(たとえば雌螺旋)。女陰(ヨニ)。パン焼きがま、深なべ。動物では牝

牛、兎、および助けてくれる動物一般。これらすべてのシンボルは肯定的、好意的な意味か、それとも否定的で邪悪な意味をもっている。両面的な顔をもつのは運命の女神（バルカたち、グライアイ、ノルンたち）、邪悪なのは魔女、竜（すべての呑みこみ巻きつく動物、たとえば大魚と蛇）、墓、柩、深淵、死、夢魔、お化け（エンプーサ、リリトなどの型）」（B4, 106頁）。

20. *The Encyclopedia of Religion*, *ibid.*, pp. 379, 381.
21. Mircea Eliade. *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Gallimard, 1969, pp. 16, 33, 42, 44, 45, 48.
22. Mircea Eliade, *L'épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Paris: Pierre Belfond, 1985 (1978), p. 178.

Deux manières de comprendre la notion d'archétype: le *Corpus dionysiacum* et Jung

Liana TRUFAS

Le point de départ de cet article a été une phrase dans le *Cahiers de l'Herne* dédié à C. G. Jung: «Au point de vue philosophique, on peut rapprocher les «archétypes» de Jung des «Idées» de Platon, mais ils s'en distinguent par leur caractère dynamique». Une telle opinion n'est point isolée. Dans "The Encyclopedia of Religion" à l'article "Archetypes", l'auteur affirme: "His [Jung's] contribution to a general theory of archetypes lies along the same lines of Philo's thought..."

En est-il bien ainsi? Peut-on en effet rapprocher l'archétype selon Jung des idées platoniciennes, de l'archétype chez Philon ou, plus généralement, de l'archétype selon telle ou telle pensée traditionnelle?

Le but de cet article est le suivant:

1. Passer brièvement en revue quelques unes des plus anciennes occurrences de l'emploi de la notion d'archétype, surtout chez Plotin;
2. Analyser la notion d'archétype dans un des textes chrétiens fondamentaux: le *Corpus Dionysiacum*;
3. Analyser cette même notion chez Jung à partir de textes revus et considérés comme définitifs par l'auteur même;
4. Voir s'il est possible de faire un rapprochement entre l'archétype selon Denys (mais aussi selon Philon et Plotin) et celui selon Jung.

Au bout de l'analyse des textes, on est arrivé à la conclusion suivante. Selon Denys, l'archétype est le principe et l'essence immuable d'un être *in divinis*, la synthèse principielle de ses qualités; sa «demeure permanente» est dans l'ordre métaphysique, même s'il se reflète dans la psyché humaine. Selon Jung, les archétypes sont les contenus ou les tendances de comportement de l'inconscient collectif; le «lieu de naissance» et le «puits» d'où surgissent les archétypes à la conscience réveillée est cet inconscient collectif, domaine purement psychique qui, pour lui, s'étend jusqu'à la frontière de l'animalité. En un mot, on pourrait dire que la seule chose commune aux deux perspectives n'est que le mot archétype; quant à l'origine et au contenu de celui-ci, leur différence ontologique est radicale.

Pour cette conclusion, la manière dont Eliade comprend et emploie la notion d'archétype n'est pas sans intérêt. Dans *L'épreuve du labyrinthe*, livre d'entretiens avec Claude-Henri Rocquet, Eliade fait le commentaire suivant:

C.-H. R. Vous avez l'un et l'autre [Eliade et Jung] beaucoup parlé d'archétypes...

Eliade Mais pas dans le même sens... J'ai eu tort de donner au *Mythe de l'Éternel Retour* le sous-titre «Archétypes et répétition». C'était risquer la confusion avec la terminologie de Jung. Pour lui, les archétypes sont des structures de

l'inconscient collectif. Moi, j'employais ce mot en me référant à Platon et à saint Augustin: je lui donnais le sens de «modèles exemplaire»—révélés dans le mythe qu'on actualise par le rite. J'aurais dû dire «Paradigmes et répétition».

Chez Denys, «paradigme» et «archétype» sont en effet synonymes. Ainsi, Eliade pense que, si au lieu du mot archétype il avait employé le mot paradigme, il aurait pu éviter la confusion créée par l'emploi du même mot par Jung qui lui donne une signification tout à fait différente. Cet article se propose en tout premier lieu de dissiper de telles confusions autour du concept d'archétype; depuis Jung, elles ne cessent pas de se produire. Mais, en plus, il voudrait être aussi un rappel du sens à la fois le plus ancien et le plus profond de ce précieux concept chargé d'histoire.