

井筒俊彦の元型的現象学の射程

中山純一

1 はじめに

現象学における最大の難問は現象である。J・L・マリオンが指摘したように、現象学者が還元を施せば施すほど、それだけいっそう現象は多様になる (MARION [1980]、[1987])。しかしこのことを、現象概念そのものが曖昧になると否定的に捉えるべきではない。もしそうであるなら、現象学者の数ほど現象があることになってしまい、現象は相対的な概念ということになる。現象学者は具体的な分析が進展するにつれて還元を繰り返し作動させるが、そのことによってむしろ現象そのものは多様に豊かになっていく。還元を施すごとに現象は多様で豊かになる。繰り返しされる還元の実施はまた、現象の自己進展という事象そのものの動きから要請されることもある。現象学者は事象そのものに冷静な理性の目で向き合うのではない。むしろ事象そのものの動きが、現象学者から冷静さを奪っていく。現象学者は事象そのものの動きに巻き込まれざるをえず、その動きに促されて繰り返し還元を実施するのである。

R・デカルトの懐疑が一生に一度のものであるならば、現象学者の還元は一生に何度も実施せざるをえないものである。では、そのように繰り返し施された還元によって、現象はいかなるものとして姿を現すのだろうか。本稿ではこの問いに、C・G・ユングが用いた元型概念を照射させることで、多様な現象を読解する可能性を導き出してみようと思う。当然のことながら、現象を元型として直接的に解釈するテキストを現象学内部から引き出すわけにはいかない。現象学の現象とユングの元型を媒介する論者として、本稿では井筒俊彦の東洋哲学の意義を際立たせようと思う。

2 現象学者にとつての現象と学

2-1 存在論としての現象学

現象学とは何なのだろうか。現象学運動の中で絶えず繰り返されてきたこの問いを改めて問うてみたい。M・ハイデッガーは『存在と時間』第7節で「現象学とは何か」を問題にした際に、まずは現象 *Phänomen* と学 *Logos* とに用語を分け、それぞれ古代ギリシア語に遡ってその内実を説明した。本稿での最初の問い「現象学とは何か」に対して一定の応答を試みるために、そして本稿の主要な目的「多様な現象を元型として読解すること」を明確にするためにも、ハイデッガーの議論をまずは整理しておきたい。

ハイデッガーにとって現象学は存在論である。彼の存在論は、存在者の存在について、あるいは存在一般の意味へと問いを投げかける。彼自身の言葉で言えば、「存在者から存在を引き剥がし *Abhebung*、存在そのものを説明する」*Explication*」(SZ. 27)である。前半の作業、つまり存在にまわりついている存在者を引き剥がし (ab)、も

って存在そのものを際立たせること (Heben) が、ハイデッガーによる西洋哲学史の批判的解体である。そして後半の解明、つまり外部へと向けて (ex) 綾をなすこと (picare/falten) がハイデッガーの存在の歴史の試みである。このようにハイデッガーにとって現象学は、存在の意味、存在者の存在を暴露させるために、哲学史の批判的解体作業を徹底して遂行し続ける立場、つまり存在論に他ならない。

2-2 現象と学の相即

存在論としての現象学の立場を明確にしたあとでハイデッガーは、現象学という術語の解体にとりかかる。現象学は現象 *phainomenon* と学 *lógos* から成り立っている。前者の現象が現象学の「何 Was」、つまり現象学が扱う主題を表している。そして後者の学が現象学の「いかに Wie」つまり現象学の方法を示している。先取して言えば、新田義弘が適切に言語化したように、現象学における事象と方法は分離されて各々理解されるものではなく、両者は相即する関係にある (新田 [2001]、[2009])。したがって、事象そのものとして現象と学は密接に関連しており、個別に独立させて分析するものではない。ハイデッガーはあくまで語の要素として両者を分けたが、『存在と時間』第7節で明らかにしたことこそ現象学における事象そのもの、つまり現象学の主題である現象と現象学の方法である学が相即する状況である⁽¹⁾。

さて現象についてハイデッガーは、その語が古代ギリシア語の動詞 *φαίνεσθαι* 「じぶんを示す」に由来することを指摘し、現象の意味を「じぶんを示す当のもの、じぶんを示すもの、あらわなもの」とする (SZ:28)。そして同時に重要な指摘として、動詞 *φαίνεσθαι* は「自白のもとにもたらず、明るみに出す」という意味の動詞 *φαίω* の中動態であることが強調される。多くの西欧語で、再帰代名詞を伴った他動詞で表現されるようになる古代ギリシア語の動詞

の中動態が、現象概念には深く関係している。つまり現象とは、能動的な行為でも受動的な事態でもなく、中動態的な出来事、行為が再帰的に主体に関係する出来事として生じる、という意味を含んでいることが明かになる。

2-3 現象とあらわれ

ハイデッガーは現象の内実を確定しつつ同時に、あらわれ／現出 *Erscheinung* との相違に注意を喚起する。現象はじぶんを示す当のもののだが、あらわれ／現出はじぶんを示しながらも、示すこのじぶん自身を示さないものである。あらわれ／現出とは「…じぶんを示さない或るものが、みずからを示す或るものをつうじて、自分を告げることである。あらわれるとは、じぶんを示さないことなのである」(SZ: 29)。端的に言えば、現象は自己を示すもの、自己「示現 *Sichzeigen*」であり、あらわれ／現出は自己を示さないものである。この両者、自己を示すものと自己を示さないものが、現象学の現象に密接に関係し合っている。「現象は、したがってあってあってあらわれではない。他方すべてのあらわれは、たしかに現象に依拠している」(SZ: 30)。現象することにおいてあらわれ／現出が現象に依拠するとはつまり、現象する際にはじぶんを示すことと同時に、じぶんを示さないことが生じているということである。周知のようにハイデッガーはこの両者に、古代ギリシアの真理概念であるアレーティア *alētheia* を見抜いた。人が真理を直観する際には、覆蔵されていたものが暴露されると同時に、覆蔵されていくものがある。日常的な語りで言えば、見るという行為によって、見えてくるものがあると同時に、見えなくなっていくものがある。現象学にとって重要な問いは、この見えなくなっていくもの、じぶんを示さないもの、覆蔵されてしまうものの「何 *Was*」である。現象学が現象を主題にすること、つまり現象の現象学とは、E・フッサールが言う意味での意識への所与の「いかに *Wie*」から出発しつつも、意識に与えられないこの「何 *Was*」を問うことである。ここで現象学の問いは、「いかに

Wie」から「何 Was」へと次元転換することになる。それはつまり「それは何であるか」という問いの応答として、つまり本質として現象を問うのであり、意識を所与性の舞台とした現象の与えられ方の様態を問うのではない。⁽²⁾フッサールの現象学を批判的に解体しつつ、存在者の存在への問い（存在論）として現象学を際立たせたハイデッガーの意図もここにある。

2-4 存在論的差異とフッサールの志向性理論

周知のように現象とあらわれ／現出の差異性構造を、ハイデッガーは存在者と存在という存在論的差異として際立たせた。存在は存在者としてあらわれつつも、それじたいは原理的にあらわれない。『存在と時間』でのハイデッガーの戦略は、存在者を通じて存在を別扱しつつ存在そのものを分析するというものである。その際に範例とされたのが、存在を了解している独特な存在者である現存在である。他方フッサールは、分析の主戦場を内在的意識に設定したため、この意識への現象の所与のいかにを問うことに視線が向かったため、存在と存在者の差異を際立たせることはできなかった。フッサールが見ていた差異は、あくまで現出と現出者である。両者は、現出が時間位相に即した一面的な与えられ方をする一方で、それらを通時的に取りまとめることで現出者として把握されてくるという構造をもつ（Hua, XIII, 8）。現出も現出者ともに意識に与えられる領域の出来事であり、その意味でフッサールの志向性理論によっては、存在者の存在、現象に伏在する隠れの次元を扱うことは難しい。ここで現象学の問いの次元が転換していることが理解される。つまり現象にもなって見えるものではなく、現象にもなって見えなくなる領域へと、現象学の問いが向かっている。現象学はほんらい、現象しないものの学なのである。本稿での問いもこのように問いの次元を転換させることで、現象学における現象という主題を本質への問いとして整序し、現象に伴って隠れる次元

に、夢や幻覚において顕著なイメージに彩られた多様な元型を見抜いていく。⁽³⁾このように元型として現象を解釈するために本稿では、井筒俊彦の東洋哲学を媒介させる。とりわけ彼の思想に内在する現象学への批判的視座のうちに、こうした本質としての現象の批判的解体が含まれている。かかる解体作業を通じて井筒は、元型の現象学を創設しようとする。そこでまずは、井筒と現象学の近くて遠い／遠くて近い関係について確認したい。

3 井筒俊彦と現象学

世界的なイスラーム思想研究者、言語哲学者の井筒俊彦は、父親の影響で幼少期より禅の修行を行ってきた。禅体験の方が、彼の研究人生に対して先行していることは重要である。彼は古代ギリシア思想史の研究、とりわけ神秘主義思想の研究を通じて、また言語学や言語哲学の研究から、こうした原体的体験を言語化する可能性を探る。その際に彼に決定的な影響を与えたのが、同時代の西洋哲学である現象学との出会いだった。⁽⁴⁾本章では、井筒俊彦の『意識と本質』での思惟を導く動機の一つとして現象学の意義について考えたい。

3-1 J・P・サルトル哲学との出会い

井筒は『三田文学』（1985年11月）に発表した小論「三田時代——サルトル哲学との出会い」において、自身の哲学的思索におけるサルトルからの影響⁽⁵⁾を述べている。井筒がサルトル哲学から影響を受けた背景には、当時の井筒の個人的な終戦体験、「まわりの現実が、まるで夢幻の濃霧のなかに揺曳する存在の影のように頼りなげに見えていた」（『全集』第9巻、97頁）体験と、西洋的なものに感傷的になり、西洋的なものを渴望する心理状態がある。そ

のような中で井筒はサルトルの哲学の噂を聞く。彼はすぐさまサルトルの著作『存在と無』を丸善で注文するが、この哲学書が届くより先に井筒が出会ったのが文学作品の『嘔吐』であった。つまり井筒は、サルトルの哲学の前にサルトルの文学に出会っていたことになる。

とはいえ井筒は『嘔吐』を実存主義の小説としてではなく、実存哲学として読み込む。彼がとりわけ感銘を受けたのが同作中で描写される嘔吐体験である。井筒の言葉を用いれば嘔吐体験とは、存在が分節化される以前における、ものそのものとの遭遇体験である。サルトルの『嘔吐』におけるかかる描写は、井筒の諸テキストのなかでサルトルが引用される際に必ずといってよいほど言及されることになる。井筒自身はこれを、次のように語っている。

「古来、東洋の哲人たちが、『無』とか、『空』とかいう存在解体的概念の形で展開してきたものを、サルトルは実存的に『嘔吐』化し、それを一種の言語脱落、つまり存在の言語的意味秩序崩壊の危機的意識体験として現代哲学の場に持ちこんでくる。この主体的アプローチの斬新さが私を魅了した。それは、当時、ようやく私のうちに形成されつつあった意味論的分節理論の実存的基底が、東西文化の別を超えた普遍性をもつことを私に確信させた。それ以来、私の思想は、ある一つの方に、着実に進み始めた。」（『全集』第9巻、99頁）

引用文中で井筒自身が言っているように、井筒のサルトル哲学との遭遇は、嘔吐という「言語脱落」する「危機的意識体験」の実演でもあると同時に、自らの「意味論的分節理論の基底が、東西文化の別を超えた普遍性をもつこと」を井筒自身に確信させるきっかけとなる体験だった。『意識と本質』で「東洋思想の共時的構造化」と表現されている井筒の壮大な哲学的なヴィジョンはこのように、一人の現象学者と遭遇した1950年代に端を発していたと

言えよう。⁽⁶⁾

3-2 『意識と本質』における現象学者たち

『意識と本質』は井筒の主著とされるテキストであり、彼はこの本で自らの立場を「東洋哲学」(oriental philosophy)と名づけている。この「東洋」という言葉には、地理的・歴史的に西洋から区分される東洋ではなく、井筒自身の思想の内面に発見された東洋、つまり「精神的東洋」が含意されている(『全集』第十六巻、305頁。⁽⁷⁾それゆえ、『意識と本質』のなかでドイツやフランスを中心とした西洋の様々な現象学者たちが言及されていても、なんら不思議なことではない。井筒は現象学を西洋哲学の単なる一つの立場と捉えたのではなく、共時的に構造化された視線にあつては、少なくとも自身の「東洋哲学」の構築に寄与しうる立場とみなしていたのだ。それではどのような点で現象学は井筒の「東洋哲学」にかかわるのだろうか。それは、意識の様々な様相をめぐって本質が問われる、その方法的立場においてである。

『意識と本質』で井筒は様々な現象学者たちに言及している。最初に言及されるのが井筒と言語脱落体験を共有したサルトルである。井筒はサルトルの著作『フッサール現象学の基礎理念』、『嘔吐』を引用しつつ、志向性が発動するに先立って前反省的に了解されている気分、つまり非志向的な本質了解をそれらから読み取り、存在提示の直前にある言語脱落的体験の記述として肯定的に評価している。⁽⁸⁾

次に井筒が言及する現象学者がメルロ＝ポンティである。井筒のメルロ＝ポンティ評価も、サルトルと同じ観点でなされている。井筒によると、メルロ＝ポンティは存在者を普遍化させずに、物を即物的自体性において捉えていた。メルロ＝ポンティの言う「[この]「前客体化的個体」(cet individu préobjectif)こそまさにこのような自体性であ

る。これこそまさに、志向的対象として客体化されて認識される以前の、原初的実在性における個物のことである（『全集』第六巻、33頁）

以上の文脈から明らかなように、フッサールの志向性理論を井筒は明確に批判し、解体を試みている。サルトルやメルロ＝ポンティのような、志向性が作動するに先立って本質了解を見ている現象学者たちを肯定的に評価することは、志向性理論の枠内で本質を扱ったフッサールに対して、当然のことながら否定的な評価になる。井筒に即せば、メルロ＝ポンティはフッサールの本質を、現実遊離の抽象性から救出しようと試みていた。実在性から引き離された本質とは、抽象化して取り出されたもの（概念的な本質）である。メルロ＝ポンティが言う本質は、このような抽象的普遍者としての本質ではなく、生きられた現実の本質である（『全集』第六巻、45頁）。

井筒がレヴィナスを肯定的に評価する観点も、こうした本質理解にかかわっている。井筒はレヴィナスの「厳密な本質」(essences inexactes)に言及している。井筒によると、これはフッサールの言うような「厳密な本質」、つまり事物を論理的類や範疇にまで抽象化して取り出したものではない。むしろこの本質は、「具体的現実性に密着し、不断に生々流転する現実の起伏を忠実になぞっていくことのできる柔軟で可塑的な『本質』」（『全集』第六巻、44頁以下）である。良く知られているように、現象学を存在論と見抜いたハイデggerとの対決を試みつつ、現象学を第0哲学としての倫理学として実践的に解釈するレヴィナスは、徹底した非志向的現象学の立場にたつ。サルトルとメルロ＝ポンティ同様に、レヴィナスの本質理解にも、こうした志向性理論への批判的眼差しが見て取れることが理解できる。以上から、非志向的な本質理解の立場を鮮明にしている現象学者たちを井筒は肯定的に評価したことが理解される。

3-3 意識の構造論としての現象学

井筒がメルローポンティを評価する点はもう一つある。それは、意識の表層と深層の動的な構造に着目した点である。井筒は志向性理論の批判的考察を、メルローポンティの「意識はいろいろ違った仕方であり得る」という文言から引き出していく。この文言には意識の二つの方向性、つまり水平と垂直の関係が見出される。水平の関係は、フッサールが空間論、時間論、身体論、他者論で縦横に展開した地平志向性の問題系である。対するに後者の、意識の垂直の次元に見いだされるのが意識の表層と深層の関係である。井筒はさらにこの深層意識のうちに、『意識と本質』のIXで図示されているように深層から表層へ向けて、（1）意識のゼロ・ポイント、（2）無意識（C）、（3）「元型」を生起させる言語アラヤ識（B）、（4）想像的イマージュが作動する中間地帯（M）というダイナミックな多層構造を読み込んでいる。図で表現すると意識の深層から表層へとまるで基づけ関係が成立するかのようなスタティクな構造と理解されてしまうが、この意識構造は深層から表層への一方向的な動きを示すものではない。深層と表層が連動していること、さらには中間地帯（M）がイニシアティブをとる創造的想像力の働きのダイナミズムを示すものである。井筒の「東洋哲学」には、こうした意識を越えたもの、意識でない意識（無意識）をも含めて意識を構造化することが、その基盤に配置されているのがわかる（『全集』第六巻、95頁⁽⁹⁾）。

思い起こせば志向性理論に基づくフッサール現象学においても、意識の構造を解明しつつ分析が繰り出されていた。志向性理論においては、「…の意識」において分節された対象（ノエマ）を、意識作用（ノエシス）が把握するとされる。しかしながらこうした意識体験に基づいた事物の認知は、先行する本質の認知に基づけられている。この本質そのものがすでに「言語アラヤ識」の意味的種子が現勢化したものであると、井筒は言う。つまり本質とは、フッサールが言うように意識に所与される個々の対象に自由変更を加えて、それら操作のうちに通底するものとして獲得さ

れるのではなく、常にすでに志向性に先立って了解されているのである。ノエシス・ノエマの志向的相関係は、すでに本質を分節した個別対象的意識である。志向性が発動する手前で、つまり非志向的に本質を洞察することで井筒が得たのが「言語アラヤ識」である（『全集』第Ⅷ巻、125頁）。井筒にとっては、エポケーを通じて経験的意識から離脱して超越論的態度に立つ現象学ですら、意識の表層における対象理論であることになる。実際、井筒が提唱するのが「…の意識」からノエマの部分を払拭しつくした意識、「純粹無雑なノエシスそれ自体」（『全集』第Ⅵ巻、150頁）、**「一切のノエマの完全な無化」**（『全集』第Ⅵ巻、266頁）である。

以上、本章では、井筒が『意識と本質』で取り組んだ現象学の意義についてみてきた。確認できたのは、サルトル、メルロー・ポンティ、レヴィナスなど志向性理論に批判的なフランス系の現象学者たちに対して、井筒は肯定的な評価を下していることである。フッサールの現象学にみられる志向性理論に対して井筒は、徹底して批判的な立場にたつとりわけ本質の理解において、井筒はフランス系の現象学者たちとフッサールを対立させて理解している。井筒のこの立場は、フッサール自身の本質理解、とりわけ彼の「本質直観」の記述を追う限りで正当であると言える⁽¹⁰⁾。また、フッサールに後続するフランス系の現象学者たちが、フッサール現象学を批判することで自らの現象学を彫琢していったことから、井筒がサルトルらを肯定的に評価したのも頷ける。

4 元型の超越論的意義

前章まで確認してきたように井筒は、フッサール、レヴィナス、サルトル、メルロー・ポンティなどの現象学者を取り上げながら、とりわけフッサール現象学の志向性理論における本質理解へと批判的眼差しを向けていた。井筒は、柔

軟で可塑的な本質を看取する直観とその哲学的方法を、アラビア哲学における本質理解を背景として企てる。井筒は『意識と本質』で、アラビア哲学における「マーヒヤー」と「フィヤー」という本質の区分を参照しつつ、東洋思想における實在論と唯名論のあいだの論争を次のように整理している。

（１）第一の立場は、あらゆる本質を否定する徹底した唯名論である。井筒はここに仏教や老荘思想、シャンカラ、イブン・アラビーをみる。

（２）第二の立場は、「このものの性」を認め、一般者を實在ではなく概念とする立場である。この立場には本居宣長が属するとされる。

（３）第三は概念の實在論である。これに関して井筒は、インド思想からニヤーヤ学派とヴァイシェシカ学派、中国思想から儒教を取り上げる。

（４）第四の立場は一般者（普遍者）を認めるものの、それは自然的態度によっては到達できないため現象学的還元が必要であるとされる。これには新儒教が含まれる。なお、仏教（特に禅）も現象学的還元によって一般者（普遍者）に到達することを目指すが、新儒教とは異なるとされる。

（５）第五の立場には、スーフィー思想、カバラ思想、密教、シャマニズム（老荘思想の一部、屈原の思想など）、易思想が含まれる。この立場も現象学的還元によって一般者（普遍者）に到達することを目指す。この立場は禅や新儒教と同じように、あらゆる事物事象を現象させる躍動的な生命の流れとしての普遍性を認めるとともに、元型的でイマジナルな本質を認める（『全集』第6巻、57頁以下）。

井筒は以上のように、本質の實在をめぐって、西洋哲学も含めた東洋思想の歴史展開を整序配置し、ユングの心理学用語である元型を導入している。本質の實在を認めない唯名論（上記の（１））や、概念としての實在を問題にす

る立場（上記の（2）、（3））に対して、本質の存在を認めるのが上記（4）と（5）である。とはいえ井筒は本質に向き合うフッサール現象学の立場の不徹底さを批判するのであるから、井筒の思惟の強調点は（5）にあることになる。そして（5）の立場における本質論こそ、『意識と本質』のIXとXで縦横無尽に展開される元型論である。本章ではまずユングの元型について概観した後、フッサールの本質批判をつうじて繰り出された井筒の元型論の意義を確認する。

4-1 ユングの元型

ユングにとって元型とは何なのか。周知のようにユングは当初、神経症の治療を目指したフロイトの精神分析に親しい立場をとっていた。フロイトは神経症を、患者自身の生育史データによって説明可能であるとし、とりわけ幼児期の性的なコンプレックスを探り、患者自身にその自覚を促す仕方で神経症の治療を目指した⁽¹⁾。これに対してユングが関心を抱いたのは神経症ではなく、精神病（現在の統合失調症）であった⁽²⁾。精神病はその病因を個人的決定因へと還元できないとユングは考える。精神病に特徴的な患者のパラノイア（妄想）には、ある種の共通性を備えた夢と密接な類似性がみられるからである。妄想に現れる神話と類似した構造をユングは元型と名づけた（CW3, 549）

元型はこのように、ある種の普遍的な構造を持つ。元型には、例えば古代エジプト文明に明確に認められるように、太陽の動きを生命の恵みとし、その太陽になぞらえて英雄神話が創造されたように、人類が繰り返してきた体験が蓄積されている⁽³⁾。このように元型は、人類の体験に蓄積されてきたもののうちから普遍的に構造化されたものであり、無意識に印象づけられたものの単なるファンタジーではない。元型は普遍的な構造をもつが、とはいえ客観的なものであるわけでもない。元型はあくまで主観的なものであり、主観的でありつつも普遍的な構造をもつのである。いわ

ば人類の体験が蓄積されてくるという経験的なものであると同時に、普遍的な構造を有するという超越論的なものである。経験的かつ超越論的、超越論的经验における現象として元型は見出されている。このことは例えば、元型という概念がユングの臨床経験からだけでなく、フロイトとの決別という彼自身の固有体験に基づいて展開されていることから理解されうる。実際ユングは、フロイトと決別することで精神的な病に陥り、様々な元型を体験しそれらをマンガラとしてスケッチしている⁽¹⁴⁾。つまり元型は、夢や幻覚を体験する当事者にとって原理的に主観的ではかありえない現象そのものである。そして原理的に主観的ではかありえないにもかかわらず、元型は普遍的な構造を備えている。人格といった経験的な主観は確かにその時代や地域、文化などに制限されたものである。それゆえ主観的なものである元型は、このような文化的制限を被る。しかしまた同時に元型は、文化によって生み出され顕在化してくるものに尽きるのではなく、文化によって生み出され顕在化してくるものの基礎となる普遍的な構造を備えている（CW9i, 155）。ユングの元型はこのように、経験的であると同時に超越論的な現象概念として理解されうる。

ユングはこうした元型の類型を詳細に述べているが、ここでは無意識の元型としてのアニマ・アニムスに焦点を絞りたい。無意識はまずは影という元型として出会われるが、ここでは克服すべき人格の欠点として見出され、他者へと投影される。こうした影との対決をつうじて、より深い無意識の元型と人は出会うことになる（CW11, 130f.）。それがアニマ・アニムスである。外的態度を表すペルソナと相補的關係にあるアニマ・アニムスは、内に向けられた無意識により創造されたもので、ここにこそ神話的で象徴的な性格が見いだされる。「集合的無意識の自律性はアニマ・アニムス像のなかに表現される。アニマ・アニムスは集合的無意識の内容を人格化し、その内容は、投影が引き戻されると意識への統合が可能となる。そのかぎりにおいて、アニマ・アニムス像は集合的無意識の内容を意識に滲み出させるという、いわば仲介の機能をはたすのである」（CW9ii, 38）。アニマ・アニムスも一つの人格であるが、それ

はペルソナのような外的態度ではなく、象徴的な役割を担っている。ユングは、アニマが無意識的なものである限りで、それは女性（母）として投影されると言う。世界各地にみられる大地母神の図像や女神信仰などが、元型としてのアニマの具体的な事例とされる。そしてアニマ・アニムスとしての元型には自律的な運動がみられることをユングは指摘する⁽¹⁵⁾。

振り返れば我々がハイデッガーの『存在と時間』第七節で先に確認したのも、現象における現れと隠れという自律した動きであった。元型においては、現れが意識に対応し、隠れが無意識に対応する。我々の解釈にとって重要なのは、隠れの次元を非現出とするのではなく、元型における無意識の次元、つまり多様な象徴的世界として解釈することである。現象の現象学は隠れの次元、顕現せざるものの次元を覆蔵されたものとして扱おうとした。しかしながら元型の現象学はここで積極的に顕現せざるものを扱い始める。それは、多様で多義的な現象として、つまり想像的想像力によって産出された無意識の象徴的世界として顕現せざるものの次元を扱うのである。このような元型の現象学へと転回させるためにここで、井筒の元型論を媒介させたい。

4-2 井筒俊彦の元型

4-2-1 微細で柔軟で可塑的な本質としての元型

井筒がフッサールの志向性理論を批判することで、柔軟で可塑的な本質理解を導いたことは先に確認した。では、井筒の言う柔軟で可塑的な本質とは何なのだろうか。彼はそれを元型的でイマジナルな本質と言う。経験世界に見いだされる具体的な質料は「粗大」（カシーフ）である。これに対して脱質料的事物が想像的イマージュであり、これは「微細」（ラティーフ）とされる。それゆえ想像的イマージュは微細な存在者である（『全集』第六巻、197頁）。当

然のことながらこの微細な存在者は、意識の志向性によって把握される言語的意味（概念）といった一般者ではない。元型的でイマジナルな思考は、言語的な単位によって別々のカテゴリーに分類されるような質料に共時的な共通性を見出す。現象学的に言えば、元型的でイマジナルな本質は、経験を志向性に回収せずに、質料に従って直観される。経験を質的に直観することで道き出されるのが元型的でイマジナルな本質である。したがって元型は、概念的で抽象的な普遍者としての本質ではなく、いわば具体的に個別的で、しかも微細で柔軟な可塑的本質であり、根源的イマジユの自己顕現である。

本質を元型として扱うのは、本質實在論の第二の立場であり、上で確認したように現象学批判によって導かれる（5）の立場である。これは、人間の意識深層に生起する元型イマジユの形象性のうちに、事物の本質の象徴的顕現を見ようとする立場である。こうした元型の思想として井筒は、ユングやゲーテを参照し、イマジナルの思想についてはコルバン、さらにイブン・アラビーやスフラワルディーを参照する。

4-2-2 元型と意識構造

井筒は『意識と本質』で、マールヒーヤ（普遍的本質）の實在を肯定する第二の立場として元型を導入している（『意識と本質』Ⅲ、Ⅶ、Ⅷ）。根源的イマジユの世界（mundus imaginis）としての意識の深層において、マールヒーヤが濃厚な象徴性を帯びてくる。この象徴性を帯びた本質が元型である。井筒はこの立場として、イブン・アラビーの「有無中道の実在」、スフラワルディーの「光の天使」、易の六十四卦、密教のマンダラ、ユダヤ神秘主義カッバラの「セフィロート」を挙げている（『全集』第六卷、68、173、197頁）。そして『意識と本質』Ⅸの冒頭で、元型を「生々しい普遍者」、「…深層意識に、『根源的』イマジユとして自己開示する『本質』…」として提示する⁽¹⁶⁾。井筒は、「集合的無意識」は元型的に規定された構造をもつというユング自身の言葉を引用し、元型はこの集合的無意

識に潜む深層意識的潜在エネルギーであると積極的に述べる。このエネルギーが創造的に働くことで、人間の深層意識領域に元型イマージュが自己顕現する（『全集』第六巻、198頁以下）。元型は存在の原初の型であり、その意味で事物の本質である。しかし本質が自己形象化するさい、決まった形をとるわけではない。ひとつの元型的方向性でつなされたイマージュ群が、存在を特殊な形で分節し、分節圏内の一群の事物の本質を象徴的に呈示する（『全集』第六巻、199頁以下⁽¹⁷⁾）。

このように元型としての本質は、意識の志向的枠組における抽象的・概念的の本質とは異なり、深層意識の特殊な機構に由来する。⁽¹⁸⁾ いまや問題となるのは、深層意識における元型の働き、とりわけ元型による想像的イマージュの生起である。井筒はここで、意識の構造を図式化してみせる。井筒はこの図式で、深層意識を三層に区分している。最下層であるC領域は無意識と呼ばれ、ここから上層のB領域に近づいていくことで意識化の胎動が始まる。B領域は言語アラヤ識の領域であり、これはまたユングの言う集合的無意識の領域で、元型はここで成立する。⁽¹⁹⁾ そしてこのBと表層意識Aの間に展開するMが、想像的イマージュが働く領域とされる。Bで成立した元型は、このMで多様なイマージュとして生起する。問題はこのイマージュであり、それは経験的には象徴と区別がつかないものである。井筒はイマージュと象徴の違いとして、外界に直接の対象物をもつか否かを基軸に据える。象徴は、例えば剣が闘い、ペンが言論を象徴するように、外界に具体的な対象物が存在する。これに対してイマージュは原則として、外界に直接の対応物をもたない。それゆえイマージュは、経験的現実の世界に直結する表層意識Aまでのぼらず、M領域にとどまる。⁽²⁰⁾ 元型イマージュの本来の場合はM領域である（『全集』第六巻、207頁）。

4-2-3 イマージュの働き

元型によるイマージュの喚起を深層意識にみとめ、それらイマージュを言語アラヤ識という無意識領域で捉える言

語学の立場を、井筒は「深層意識的言語学」と名づける。これは、コトバによる異次元的なイマージュを喚起する特殊な意味構造を、まさにイマージュが生起する瞬間に捉えようとする立場である（『全集』第六卷、215、217頁）。「深層意識的言語学」は言語に呪術的側面を認める立場であり、1950年代の言語学研究の時期から一貫した井筒の立場である⁽²⁾。では、こうした深層意識における本質、具体的普遍者である元型は、深層意識においてどのように作動しているのだろうか。

まずは意識・存在のゼロ・ポイントである「無」が「有」に向かって動きだす。この起動の第一段階に現成する根源的存在分節の形態が元型である（『全集』第六卷、236頁）。絶対無分節者の存在エネルギーが、言語アラヤ識の次元で第一次的に分節され、意味分節体となり、そのなかのあるものは元型として自己を主張するようになる。そして元型は中間領域で形象化して、元型イマージュとなっていく（『全集』第六卷、238頁）。このイマージュの形成こそ、人間意識の本源的な機能であると井筒はみる（『全集』第六卷、175頁）。つまりイマージュの形成は、志向性が発動しているさなかでも行われているのだ。我々が目の前の対象に注意を向けて、これを「何か Was」として (als) 意識するとは、対象のあり方に促されて「何か Was」というひとつの意味種子が言語アラヤ識でひそかに発動し、それが現勢化され、一定のイマージュが働き始めることである。このように我々は「何か Was」という対象を、直接無媒介に認識するのではなく、さりとて志向性を関与させて認知的に距離を設けるのでもなく、イマージュを媒介して創造的に認識している。具体的に実在する事物を認識する際においてすら、イマージュの構成力が働いていることが井筒の元型論から見て取れる（『全集』第六卷、178頁）。イマージュの働きはこのように、むしろ日常的な経験に内在した超越論的な出来事そのものであり、それゆえイマージュによって形成された元型はそれが直接的には夢や幻覚として体験されるとはいえ、日常的経験から乖離した非日常的経験として、正常なものに対する異常なものとして体験さ

れるわけではない。夢や幻覚も、経験から遊離したものではなく、まさしく現実の経験なのだ。

井筒はこうして、志向性理論における意識作用と意識内容の連関にイメージの根源的な創造力を見出した。イメージが多様に積極的に活動することで、人の意識は夢想状態に入る。実際、密教などの東洋思想の精神的伝統では、夢想にまで至ったイメージが重要な役割を担ってきた。こうしたイメージは、確かに表層意識のレベルにとどまって考えれば、妄想や幻想として消極的に評価され、否定されるべきものという烙印を押されるかもしれない。⁽²²⁾ しかしながら先の井筒の立場である「深層意識的言語学」から眺めるならば、イメージによって創造的に形成されてきたものこそ深層意識レベルでの真の意味での現実的経験（実在）であり、存在真相の自己顕現であることが理解されよう。⁽²³⁾

5 おわりに

本稿では現象学の現象を、井筒俊彦による現象学批判、ならびに微細で柔軟で可塑的な本質としての元型という解釈と媒介させることで、元型として解釈する可能性を探ってきた。現象に伴う隠れの次元は、確かにハイデガーがいうように原理的に見えない次元である。とはいえ、「見せしめる *sehen lassen*」を方法とする現象学は、見えないという仕方で見せしめる消極的な段階に留まるべきなのだろうか。この段階で現象学の方法それじたいを変容させることで、むしろ積極的に新たに、改めて語りうる領野が開拓されるのではないだろうか。そのようにして語る現象学の現象こそ、ユングの元型にみられるような経験的かつ超越論的な出来事、微細で柔軟で可塑的な本質ではないだろうか。当然のことながらかかる分析動向には、現象学の語りの技法の変容も必然的に伴うものである。現象が元型へと

変容するさいには、語りも元型についての語り、多様で多義的で、詩的で象徴的なものになるだろう。元型的現象学はこのように現象学の語りの技法をも変容させつつ、新たな事象そのものを切り拓いていく無窮の運動を現象学者たちを示すだろう。

註

- (1) 具体的には、現象学の現象にも学にも、その古代ギリシア語の原義のうちに中動態が含まれていることがハイデッガーによって指摘されている。行為の担い手である能動でも、行為の受け手である受動でもなく、出来事として生じる行為のあり方を表現する中動態に着目した研究として、國分[2017]と小田切[2018]を参照されたい。前者は中動態的出来事の臨床的意義を明らかにし、後者はハイデッガーの中動態の扱いを導きの糸として、ハイデッガーの存在論を精神史的背景から位置づけ直したものである。
- (2) かかる問いを「現出することそれじたい Erscheinen als solches」として主題化しつつ際立たせたのがチェコの現象学者 J・パトチカである (PATOČKA [2000])。パトチカのこの問いのうちにエポケーと還元という現象学の方法の手続きが密接に関連していることをノボトニーは指摘している (NOVOTNÝ [2003])。
- (3) 現象学の学／ロゴスの側面の、つまり方法としての現象学の意義について、とりわけ「見せしめる sehen lassen」という使用役の事態の臨床的意義については中山[2017]を参照されたい。
- (4) 現象学者による井筒俊彦の東洋哲学の批判として、とりわけ「空」の概念をめぐる批判として斎藤[2018]を参照されたい。
- (5) 以下を参照。「なかでも私の思想形成のプロセスを決定的に色づけた経験、サルトルの哲学との出会いが、鮮やかな形象の連鎖となって心に甦る。」(『全集』第9巻、97頁)
- (6) 井筒はまた安岡との対談(「思想と芸術」、1988年)でも「サルトル体験」を語っている。以下を参照。「とくに、マロニエの根っこが出てくる実存体験のところ、さっき安岡さんのおっしゃった不気味な存在の姿をあらわすところの体験が、本当にショックでした」(『全集』第10巻、270頁)。同様に、「そこで、彼は、言葉が全部脱落するということを書いています。マ

ロニエの根を『マロニエの根』として支えている名称が脱落して区別がなくなってしまう。つまり、存在の本当の混沌が姿を現す。それだ!と思ったですね。あれは私は生涯忘れることのできない体験です。」(ibid.)

(7) 井筒俊彦の「精神的東洋」の哲学的意義を鮮やかに取り出したものに、永井[2018]がある。

(8) 次を参照。「絶対無分節の『存在』と、その表面に、コトバの意味を手がかりにして、か細い分節線を縦横に引いて事物、つまり存在者、を作り出して行く人間意識の働きとの関係をこれほど見事に形象化した文章を私は他に知らない」(『全集』第六巻、9頁)。同様に井筒は、1970年マギル大学イスラーム研究所テヘラン支所で行った講演「東西の存在主義」で、サルトルの小説『嘔吐』の実存体験の描写を引用しつつ、事物の名の脱落した存在の実在性がそこに現れていると評価している(『存在の概念と実在性』、50頁以下)。マギル大学の同僚であるモハッゲグとともに訳したザブザワリー『形而上学詩注』に付した解説「ザブザワリー形而上学の根本構造」でも、サルトルの『嘔吐』が肯定的に評価されている(同上、134頁、212頁以下)。

(9) これに対して意識の水平方向に井筒が捉えているのが「文化意識」である。ここで考えられているのは文化間で異なる言語共同体や価値共同体のことであり、こうした間文化哲学をも視野に収めつつ先の意識の垂直方向と連関させることで、本質論の問題性を井筒は浮き彫りにさせようとする(『全集』第十六巻、97頁以下)。

(10) 本質直観の解釈をめぐる井筒によるフッサール批判の意義については、中山[2022]を参照されたい。

(11) フロイトの精神分析とフッサール現象学との比較研究についてはLOHMAR u. BRUDZINSKA[2012]を参照されたい。ただし当該論集はフロイトの精神分析における諸概念や諸臨床的経験を現象学によって基礎づける動向が強く出ており、現象学そのものの臨床的展開可能性を開拓するものではない。

(12) フロイトの臨床例の中にも精神病の状態でみられる。例えば多くの論者が指摘しているように、症例シュレーバーで扱われる患者は、その妄想の体系性からも統合失調症とみなされている。

(13) 次を参照。「元型とは、同じかあるいは似たような神話的概念を何度も繰り返して産出するような一種の前段階的なものである。」(CW7, 109)

(14) 次を参照。「マンダラはチベット密教や真言密教だけのものでは、決していない。精神分析におけるマンダラ体験の意義を強調したユングは、密教的教養とはおよそ無縁の自分の患者が、夢や異常心理状態において、屢々不思議な心象図形を経験し、

- それを絵画に描くのを見た。それらの絵画は、驚くほど密教のマンダラに似ていた。似ていたのではない、まさにマンダラだった。ユング自身もマンダラを描いた。それらの象徴図形は、彼自身の作品も含めて、すべて心の暗い奥底から、自然に、自発的に、湧き上がってくるもののごとくであった。ユングはそれを、深層意識の象徴的自己表現として理解した。すなわち、意識深層にひそむ、それ自体では不可視、不可触の『元型』の形象的自己顕現としたのである。」（『全集』第六卷、286頁以下）
- (15) 次を参照。「アニメ・アニメスの影響については意識化が必要である。しかしアニメ・アニメスそのものは意識を超えた要因であり、観察したり意志の力で動かすことはできない。すなわちアニメ・アニメスは、その内容は統合することができるが自律的であることに変わりはないため、たえずしっかりとそこにとどめておかねばならない、ということである。」（CW9ii, 39）

- (16) 次を参照。『「元型」（または『範型』）archetypeとは、言うまでもなく、一種の普遍者である、だが、それは普通に『普遍者』の名で理解されるような概念的、あるいは抽象的、普遍者とは違って、人間の実存に深く喰いこんだ、生々しい普遍者である。『抽象的普遍者』（abstract universals）から區別して、フィリップ・ウィールライト（Philip Wheelright: “The Burning Fountain”）はこれを『具象的普遍者』（concrete universals）と呼び、ゲーテの「根源現象」（Urphänomen）に結びつける。彼らによれば、真の詩的直観のみが、世界内の事物をそれらの『元型』において把握する。／個々の事物を個々の事物としてでなく、その『元型』において把握するということは、事物をその存在根源的『本質』において見るということにはかならない。『元型』は『本質』である。だが、それが深層意識に、『根源的』イメージとして自己を開示する『本質』であるところに特徴がある。」（『全集』第六卷、198頁）

- (17) 同様に次も参照。「…『元型』は一つ、それを取り巻くイメージは多様。そしてその全体が存在のある特定の領域を限定し、分節する。『元型』はこの意味において、事物の『本質』なのである。」（『全集』第六卷、204頁）

- (18) 次を参照。「個々の事物のかけに伏在する『根源現象』（Urbilder）を、『想像的』イメージ体験という形で我々に開示する働きが、深層意識にはある。要するに、『元型』とは、人の深層意識領域に、根源的イメージの形で自己を開示する『本質』なのである。」（『全集』第六卷、205頁）

- (19) 次を参照。『「想像的イメージ」』は、イメージとしての資格においては、深層意識的イメージだ。その本来的に所屬する場所は深層意識のある特殊な領域。そのの、『本質』論とのつながりは、それが人間の深層意識に事物の『元型』を形象

的に呈示するところに成立する。この意味において、『想像的』イマージュは、『元型』の形象化として、事物の『元型』的『本質』を、深層意識的に露顕させる。『元型』の生起とそれらの活動とが深層意識的事象であることは、夙にユングの分析心理によって、理論的にも実験的にも、きわめて説得的な形で明示された」（『全集』第六巻、197頁）。

- (20) フッサール現象学内部において、こうした想像力の創造性に着目したのが DEPRANZ [1998] である。彼女はとりわけフッサールの発生的現象学における受動的志向性にこうした想像の創造性を見いだそうとしている。本稿では直接扱えなかったが、フッサールの『受動的総合の分析』で描かれるヒュレーの自発的生成や、自発性としての受動性理解に、彼女の言う創造性を読み取る余地は確かにある。とはいえかかる試みは、フッサールから批判的距離を意識的に作ることで行われうるという立場を本稿筆者は採る。例えば、本稿でテーマにしている元型と受動的総合における本質の関係として、『受動的総合』付論19の次の叙述が示唆的である。「このこと（時間意識の連関は、質的なものが持続し対照するという内的統一によって規定されること）は、印象による対象領域の持続的『構築』に移しかえられる。継続、移行の構築においてこの構築は、そのような持続的生成であり、持続的融合と際立ちの構築である。しかしのさい前提とされているのは、『時間を欠く』自己構築であり、そのつどそのつどの瞬間的な現在において生成しないものである。そのような現在が持続性と非連続において『存在』してはじめて、生成と変転という結果をもたらしうるのである」（Hua. XI, 360 以下）。引用文中で言われる「時間を欠く」自己構築に、イマージュの根源的創造性を読み取る余地は充分にある。

- (21) 1950年代の言語学講義から連なる井筒の東洋思想の一貫した動機を明確にしたのが小野 [2023] である。

- (22) 次を参照。「瞑想体験において開かれる意識深層の『想像的』地平にのみ形象的に現われてくる『元型』、それが、あるいはそれらの相互聯関構造が、経験界の存在者の『本質』を露呈すると考えるのである。いずれにしても、深層意識的な事柄があって、深層意識を離れば、『元型』は『本質』としての資格を喪失する。表層意識で、『元型』はたんなるファンタジーにすぎない。」（『全集』第六巻、281頁以下）

- (23) その具体例として井筒はシャマニズムを挙げている。井筒によると、シャマンのイマージュ体験は詩的創造の源泉であり、神話として展開する。「神話こそ、シャマンの体験の本来の言語的展開の場所だ。後述するように、この意識次元に現れるイマージュは、本性的に、『神話創造的』（mythopoetic）なのである。」（『全集』第六巻、192頁）。シャマンの第三段階にあたり、一切が想像的イマージュとして存在する段階をさらに越えた、哲学的知性の第二次的操作を行うものとして井筒は、莊子、密

教のマンダラ、ユダヤ神秘主義カバラー、スフラワルディーの照明哲学を挙げる（『全集』第六巻、193頁）

【凡例】

- ・フッサールの著作からの引用は *Husserliana*, Martinus Nijhoff / Springer, Den Haag / Dordrecht 1950ff., ab 1987ff., Dordrecht / Boston / London) から行い、Hua.と略記し、巻数、頁数の順に示す。邦訳のあるものはそれに従う。
- ・ハイデッガーの『存在と時間』からの引用は *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1983 から行い、SZ.と略記し、邦訳に従う。
- ・井筒俊彦の著作からの引用は『井筒俊彦 全集』（慶應義塾大学出版会、2013（2016年）から行い『全集』と略記し、巻数、頁数の順に示す。
- ・ユングの著作からの引用は *Collective Works* (Princeton University, 1967-1978) から行い、CW.と略記し、巻数、頁数の順に示す。邦訳のあるものはそれに従う。

【参考・引用文献】

- 小野純一 [2023] 『井筒俊彦 世界と対話する哲学』慶應義塾大学出版会、2023年。
- 小田切建太郎 [2018] 『中動態 地平 竈 ハイデッガーの存在の思索をめぐる精神史的現象学』、法政大学出版局、2018年。
- 國分功一郎 [2017] 『中動態の世界 意志と責任の考古学』、医学書院、2017年。
- 斎藤慶典 [2018] 『東洋』哲学の根本問題 あるいは井筒俊彦』講談社、2018年。
- 永井 晋 [2018] 『精神的／東洋哲学：顕現しないものの現象学』知泉書館、2018年。
- 中山純一 [2017] 『現象学の文学化の試み』、『現象学のパスペクティヴ』河本英夫、稲垣論編、晃洋書房、2017年。
- [2022] 『井筒俊彦における意識構造のポテンシャルティ』、『理想』No. 843 所収、理想社、2022年。
- 新田義弘 [2001] 『世界と生命』青土社、2001年。
- [2009] 『思惟の道としての現象学 超越論的媒体性と哲学の新たな方向』以文社、2009年。
- LOHMAR, Dieter. und BRUDZIŃSKA, Jagna. [2012] *Founding Psychoanalysis Phenomenologically: Phenomenological*

- Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*. Springer, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, 2012.
- MARION, Jean-Luc. [1990] : *Reduction et donation*, P.U.F., Paris, 1990. (紙田他監『還元と贈与』行路社、1994年)
- , [1997]: *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., Paris, 1997. Eng. tr. by Jeffrey L. Kosky, Stanford University Press, Stanford, California, 2002.
- NOVOTNÝ, Karel. [2003]: » Die Transzendentalität der Welt: Epoche und Reduktion bei Jan Patočka.« in *Orbis Phaenomenologicus Perspektiven 3*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003.
- PATOČKA, Jan. [2000]: *Vom Erscheinen als solchem, Texte aus dem Nachlass*, Karl Alber, Freiburg, 2000.