

ナルシシズム

Narcissism

竹 田 純 郎

Sumio TAKEDA

帝政ローマ時代初期の詩人オウィディウス (Ovidius BC43-AC17or18) は、『変身物語』のなかにナルシス神話を記載している。それによれば、美しい肢体に非常な思い上がりを隠しもった美少年ナルシスは、不幸にも彼を恋慕してしまった**こだまの妖精エコー**の声——実はこだまとして反響する自分の声——に誘われるままに、泉に映った自分の姿に恋い焦がれてしまい、自分自身への苦悶のゆえに憔悴して死んでしまった。

ナルシス神話は、端的に言って、人間に纏いつく性愛の物語である。男性である美少年ナルシスが、泉に映る自分の肉体美を見て、それを得ようとして、それに恋い焦がれてしまったかぎり、ナルシスはこの世に生きる人間の「欲動 (Libido)」を露呈させたとも言える。古今東西を問わず、さらにまた宗教の違いをも越えて、あえてパスカルを引き合いに出せば、そうした「欲動」は、人間が犯す悪行の源なのである¹⁾。

ではナルシスが悪を惹き起こすとするれば、それはなぜなのか。彼が愛したのは、こだまの妖精の反響であった。こだまの妖精は、ナルシスの言葉を反響するだけであるがゆえに、他者というならば、**擬いもの他者**である。ではナルシスは自分自身を**愛した**のか。

ナルシスの愛した自分自身とは、泉に映った自分自身、要するに自分の鏡像以外のなにもでもない。だとすれば、鏡像が鏡像である以上、ナルシスは自分の鏡像から逃れて、鏡面の背後にあると想定される本来の自分を見つけ、本来の自分を愛したろうか。否、ナルシスは自分の鏡像に恋い焦がれてしまったのであり、本来の自分、つまり〈自己 (Selbst)〉なるものを見つけはしなかった。むしろ、彼の鏡像への恋着は、確たる自己所有に到るところか、自己を所有したいという狂おしい〈欲動〉に火を点けただけであった。そうした欲動が自己愛だと解してはならない。否、その逆が真であって、彼の鏡像への恋着は、まさにその鏡像の魔性のゆえに、自己愛どころか自己解体に終わるのではないだろうか。より詳しくいえば、ナルシスの恋した自分の鏡像は、鏡像であるがゆえに朧げなものであり、自分自身の確たる所有感をもたらすどころか、他者や自然からの孤絶ばかりか、自己解体をもたらしたのではないか。つまるところ、ナルシスが悪を惹き起こす所以とは、自己の存在感の希薄、言い換えれば、死と親しい生命感情、つまり乏しい生命感情にあったのではないか。これが、本稿をつらぬく問いである。

第一章では、ルー・アンドレアス・サロメ (L.A.Salomé 1801-1937) のナルシズム論を主に考察する。彼女は、精神分析学の創始者 S・フロイト (Freud 1856-1939) の女弟子として、彼の衣鉢を継ぎながらも、彼を凌駕する論考を著わしたと言ってもよい。ロシア出身のサロメは、ドイツ語圏で活躍した著述家であったから、詩人 R・M・リルケ (Rilke 1875-1926) の女友達として、時代の精神的問題としてのナルシズムの組成たる精神病理——すなわち自・他融合に恋い焦がれた生命のいわば飢餓状態——に直に触れえたと相違ない。ちなみに、P・ヴァレリー (Valéry 1871-1945) に心酔して『ナルシス断章』を独訳したのは、リルケであった。

第二章では、ユダヤ系ドイツ人の哲学者ハンス・ヨナス (Jonas 1903-1993) がグノーシズム (Gnosticism) に関する自著『グノーシスと古代末の精神』(1934年刊)において論じたナルシズム論を考察する。この著書は、ヨナスがマールブルクで哲学を M・ハイデガー (Heidegger 1889-1976) に、神学を R・K・ブルトマン (Bultmann 1884-1976) に——ヨハネ福音書とグノーシズムの関連を論じた新約聖書学者——に学び、そのブルトマンに提出した教授資格論文であり、ハイデガーの実存論的分析に基づいて、グノーシズムという古代末ヘレニズム期の宗教思想を考察したものであるがゆえに、ナルシズムの精神病理——すなわち自・他融合どころか、自・他の分裂を惹き起こす悪——の宗教的始源へと遡行しえたと見えよう。

第一章 精神分析学におけるナルシズム論

【α】ナルシズムすなわち乳児の自・他融合情態

サロメは、ナルシスについて、こう述べている。すなわち、「伝説上のナルシスは人工

の鏡の前に立ったのではなく、自然の鏡の前に立ったということを想起する必要がある。おそらく彼が見たのは、水中に映った自分の姿だけでなく、自分以外のすべてのものをも見たのである。そうでなければ、どうして彼が留まっておれたか。彼は恐怖に襲われて逃れはしなかったか。その顔は、恍惚と同時に憂鬱を表わしてはいなかったか」(ND 396)、と。サロメによれば、一方で、ナルシスの恍惚は、自分の鏡像に魅せられて自己陶醉に陥ったためである。鏡像が実在のものではない以上、彼の自己陶醉は自己や他者との一体感・融合感への願望から生じたものに他ならない。他方で、ナルシスの憂鬱は、彼が他者や自然から孤絶したばかりか、自己との一体感への願望を果たしえなかったためである。サロメは、生を高揚せしめる自己陶醉と、死に親しい自己抑鬱との両極のあいだを揺れ動く動態を「ナルシズムの両面性」(ND 363) となづけている²⁾。

ナルシス神話が性愛の物語であるならば、性愛をどうみなすかによって、ナルシズム論に違いが生じることになる。現に、フロイトと弟子のサロメとのあいだには、見解の相違がある。フロイトにおいては、(α) ナルシズムは、「性的欲動 (libido)」が他者なるものを性的対象として、それに向かうケースではなく、自分を性的対象とするケースのことであり、(β) それゆえ自我が発達し、或る程度に形成されていなければ、ナルシズムは生じない。(δ) 要するにナルシズムは、「性器前 (prägenital) な時期の第一段階、すなわち口唇期の生後間もない乳児が自・他の区別を意識しないで、自分自身の身体に充足している「自体愛 (Autoerotismus)」(『ナルシズム入門』F3,44) と必ずしも同義ではない。それに対してサロメは、フロイトのいうナルシズムが乳児の「自体愛」

(E,156)と同じだとみなす。というのは、ナルシズムが自我の形成されてある「自己愛」と解されてしまうならば、乳児のナルシズム的なあり方、すなわち「ナルシズムの両面性」が隠蔽されてしまうことを、サロメが恐れたためである。端的にいえば、サロメは、フロイトのいう「自体愛」の定義に従って、乳児が対象、とりわけ母親と一体感を保っている状態、つまり「始原的な融合状態」(ND,365)がナルシズムであると解したわけである。こうした自・他の融合状態が、「性器前的」な乳児や、さらに遡って胎児のあり方を規定する。乳児や胎児は、母親に寄生しながらも、母親から一切を摂取し、母親の懐にありながらも全能感を満喫している。母親という存在——乳児が、ましてや胎児が自分に対峙している対象を自覚しているわけではないから、自分を包み込んでいる存在——への、つまり自己の鏡像とでもいうべき存在への寄生と自己の全能感、母親との融合状態における自・他の一体感と悦ばしい自己解体感こそ、サロメがナルシス神話から「ナルシズムの両面性」として際立たせたものに外ならない。最近では、精神分析家のB・グランベルジェ(Grundberger 1903-2005)が、サロメから想を汲んで、胎児や乳児のナルシズム的なあり方を「大海感情(sentiment océanique)」(N,32)に喩えている。なぜなら、胎児や乳児は、母親の胎内や懐という「大海」に漂いながら「大海」と一つになっており、「大海」が自分の世界の全体であり、その世界に浸りきって全能感に充たされているからである。述べるまでもなく、「大海感情」とは、胎児や乳児の心理状態を指すのではなく、彼らのあり方を指す隠喩なのである。より詳しくいえば、「大海感情」は、胎児や乳児のナルシズム的なあり方を規定する空間的な隠喩であって、乳児の充たされた自・他融合の

あり方を**時間的に**規定すれば、それは「完全な恒常の状態(homeostase)」(N,30)となづけられる。というのも、胎児や乳児には、成人した大人が抱かざるをえない生々流転などの時間意識はよもや存在しないであろうし、ましてや時計で測られるような物理的時間を習熟しているわけがないからであり、それゆえにナルシズムの状態は**無時間的**であり、無規定という意味で**無限**であるからである。サロメやグランベルジェによれば、「大海感情」や「完全な恒常の状態」なる隠喩は、胎児や乳児の「性器前的」な体制を指すとはいっても、しかし正常な成人でさえ密かに願っている情態である。それゆえ、こうした隠喩の指すナルシズム的なあり方は、生涯を貫き生涯のどこにでも潜んでいる生の願望である。ただし、永遠の眠りという隠喩が示唆するように、その実現を叶えるとすれば、死であるか、死に親しいものでしかなかる。だとしても、ナルシズムは病的だと決め付けられてはならない。

胎児や乳児のナルシズム的なあり方は自・他の融合状態であることは、論を俟たない。がしかし、そもそもナルシズムは、たとえこの子たちが対象として自覚していないにしても、やはり例えば母親という対象に関係しているのであって、ナルシズムの本質が没・他者関係や没・対象関係にあるとは言えない³⁾。繰り返しを厭わずにいえば、乳児が母親に寄生しながらも母親から一切を摂取できるのは、母親との関わりがあるからこそである。その逆をいえば、ナルシズムの反対は、対象への関わりが無いことではなく、対象愛が欠けていることなのである。胎児はもちろんのこと、乳児にしても、母親に依存し母親に面倒をみてもらってはいても、母親を大切に、慈しんでいるわけがない。それゆえに彼らにとって、そもそも母親のよう

な他者なるものは、いわば**自己のための存在**であり、**自己による存在**である。だとすれば、こうした乳児のナルシズム的なあり方に、所有への渴望がもともとから潜んでいるとも言える。より詳しくいえば、ナルシスが激しく対象を恋慕したように、また乳児が母親の胸を求めるがゆえに、ナルシズムは休みなく、そして激しく対象を追求する。そのような対象追求にこそ、自己と他者の互酬性に基づいた対人関係の倒錯が生じてくる源があると言える。グランベルジェによれば、「対象関係においては、自己は他者に関して主体であり、主体は自己と他者においてお互いに入れ替わる。ナルシズムにおいては、自己は自己でありつづけ、互酬性はない」(N,137)のである。

「性器前的」な時期の乳児が自分自身に充足している「自体愛」——フロイトの「一次的ナルシズム」——が有している、自・他の融合感に浸った全能感は、乳児がエネルギーを備蓄し対人関係の内へと成長してゆくとともに喪われるべくして喪われざるをえない。それゆえにナルシズムを損なう精神的外傷に対して、防御メカニズムが構築されなければならない。フロイトは、自我の発達は、対人関係の内へと入り込むことであるから、「一次的ナルシズムから或る距離をとることによって成り立つ」といいながらも、その一方で、「この一次的ナルシズムを再獲得しようとする激しい努力を生み出す」(「ナルシズム入門」F3,66)と言う。ナルシズムを「自我理想」(F3,61)として再獲得しようとするのが、その努力である。従って「自我理想」は、喪われたナルシズムの状態の投影であり、ナルシズムを損なう精神的外傷に対する防御メカニズムであるわけである。グランベルジェは、子供が自分を測るさいの目安となる存在、それゆえ子供が追求し

て止まない存在であるような「自我理想」を「真のオイディプス」(N,132)と名づけている。また子供は、「自我理想」に従おうとするし、現に従う。グランベルジェは、そのような「自我理想」を「消極的なオイディプス」(ibid.)と名づけている。彼のいう「オイディプス」とは、真であるか消極的であるかにかかわらず、喪われたナルシズムの投影たる「自我理想」として、「ナルシズム的な全能者の代理 (représentant)」(N,132)のことなのである。

そうした代理は実在の父親であろうか。グランベルジェによれば、実在の父親は、「オイディプス」と同じである必要はないが、しかし「ナルシズム的な全能者の代理」として、「オイディプス」の役割を荷なうとともに、恋慕の対象である実在的な人格である。ところが、オーストリア出身の精神分析学者H・コフト (Kohut 1913-1981) は、グランベルジェに与みしながらも、実在の両親に「自我理想」(ZP,143)の役割を見る。コフトによれば、幼児の対人関係は幼児自身を映し出す鏡像としての役割を果たしており、鏡像が歪みなく曇りないものであれば、その鏡像は、幼児の自己信頼という内的感情や、その自己信頼の外的確証を産み出す鏡像なのである。それゆえコフトは、「自我理想」を、両親のイメージのなかに幼児自身の像を造り出す鏡像という意味で「自己・対象」と名づける。もっとも、そう名づけられるにせよ、「自己・対象」も、喪われたナルシズムの投映や転移に他ならない。つまり幼児は、自分の素晴らしさとか万能感とかを映しだしてほしいし、父であれ母であれ、性別に拘わりなく、父や母をまさに「自我理想」として極端に理想化したいし、「自我理想」の役割を荷っている他者と一体でありたいわけである。もしも「自己・対象」が不在であるか、

それとも願望を充たしえない不十分な鏡像であるか、または歪みがあり曇りのある鏡像であるならば、病的ナルシズムの症状を呈して、自己称賛や、理想化された「自己・対象」を追い求めることになってしまう。だとすれば、「自我理想」が「オイディプス」か、それとも「自己・対象」か、いずれに名づけられようと、「自我理想」は、喪われたナルシズムの「代理」として必要不可欠なものであるわけである。それに一言注意を加えれば、「自我理想」が必要不可欠だとはいえ、それがだれにでも、どこでも均一で普遍的に妥当であるはずはない。「自我理想」は文化圏の違いによって異なってくるであろうし、同一の文化圏のなかでも、個々の幼児が抱く「自我理想」は微妙な差異を含んでいるはずである。その逆をいえば、「自我理想」が必要不可欠な「代理」である以上、乳児の全能感、自・他の融合感を具えた情態であるナルシズムが喪われて無に等しいにもかかわらず、こうした代理が人間の生涯を規定しつづけることになる。

ナルシズムは必ずしも病的ではない。しかしナルシズムという喪われるべきして喪われた楽園の「代理」を見つけることに失敗したとき、ナルシズムは病的な「人格障害」となる。アメリカの精神分析学者C・F・アルフォードによれば、病的ナルシズムとは「人格障害」であって、対象への関心に乏しく、対象を自己の尊大さを映す鏡としてしかみなしえない精神現象のことである⁴⁾。言い換えれば、病的ナルシズムは、他者との関係が貧しいがゆえに客観的な自己評価を下しえないのであって、遠藤周作が『白い人』で描いているように、自己の誇大妄想や、その逆に自己卑下の症状を呈して、同性愛の空想や行為に走ってしまうことにもなるのである⁵⁾。性的倒錯もまた、自・他の融合感という充た

しえない願望を、対人関係において充たそうとする虚しい努力であって、当の本人にもその相方にも悲惨な事態をもたらしかねないのだと言えよう。それゆえにスイスの精神科医M・ボス(Boss 1903-1990)は性的倒錯を、歪められた形においてではあるが、愛の世界内存在の可能性に到達せんとすることの現われだとして解している⁶⁾。なぜなら、正常な場合においては、自・他の不断の贈与と受容のなかで愛の世界内存在が実現されるのに対して、病的ナルシズムにおいては、自・他の贈与と受容が妨げられてしまっているのであり、自・他の融合体験は性的倒錯において獲得され、享受される他に術がないからである。つまり病的ナルシズムは、性的倒錯において、いわば生命に火がつくのである。だとすると、病的ナルシズムは、正常な自・他の融合体験を持っていないばかりか、統合的で確たる自己像を保有してもいないし、自己価値づけも脆弱であるということになる。それゆえ、病的ナルシズムは、ナルシス神話が物語るように、自己の確たる所有を渴望しながらも自己解体の危機に瀕している生の情態だといっても言いすぎではない。

【β】ナルシズムの隠喩的表現、プリアプス

上述のようにグランベルジェは、乳児のナルシズムにおける自・他融合の情態を巧みに「大海感情」と隠喩的に表現した。その理由は明らかであろう。すなわち、ナルシス神話が物語るように、自己所有への渴望や自・他の融合への願望があるだけであって、自己の確たる所有や自・他融合の情態という「大海感情」が現に在るわけがないのである⁷⁾。端的にいえば、ナルシズムの情態は、もはや不在つまり無である。だとすれば、ナルシズムを再所有しようとする営みは不在の現前化だということになる。そして、その営み

にとって選択肢はただ二つしか残されていないことになる。すなわち、それを再所有しようと飽くことなく求めてゆくか、その代理を所有するか、いずれかである。前者を採れば、自己解体の危険に晒される。後者を採れば、代理に甘んじざるをえない。その代理が「自我理想」である。フロイトは、「自我理想として眼前に投影するものは、彼自身が自己の理想であった幼児の、失われたナルシズムの代理である」(F3,61)と言う。実際われわれは、平凡だが危険のない暮らしを営んでいるなかでは代理で満足している。その裏返しを精神分析の症例が証しているように、被分析者は、精神分析家という「鏡」に彼の「自我理想」を投影するのである。彼の投影する像は、転移・隠蔽・歪曲といった形態をとってはいても、ナルシズムを出自とするその代理に他ならない。一方で代理は、代理である以上、それが代理するもの、つまりナルシズムでは決してない。しかも、喪われたナルシズムは、それ自体としては現前しえない、不在つまり無である。それゆえ代理は、無なるナルシズムをあくまで代理的に、転移し歪曲しつつ表象している何らかのものに他ならない。他方で代理は、客体的な存在者であるにもかかわらず、それ自体の客体性を有すると同時に、その客体性を失う。なぜなら、代理はナルシズムの代理であるがゆえに、代理それ自体のもつ客体性を介して、ナルシズムという客体性以上のものを指示しなければならないからである。ナルシズムの「代理 (Repräsentant)」を産むメカニズムは説明を要しない。代理作用が、無なるナルシズムという**事態**を代理物という**別のもの**で**隠蔽しつつ「表象する (repräsentieren)」**(筆者強調。「無意識」F3,136) **働き**とみなされるならば、代理作用は隠喩的表現の一種の働きに含まれる⁸⁾。代理によって無を表象し

現前化する働きが、フロイトやサロメのいう「象徴」(ND,376)の働きに他ならない。ただし注意すべきは、客体的な存在者たる代理がそもそも客体化しえない無なるナルシズムを隠喩的に表現する以上、ナルシズムは代理を介して解釈しつくしえないのであり、たとえ解釈されるとしても、その解釈は多義的であらざるをえないし、解釈の妥当をめぐって議論されなければならないということである。いまや、ナルシズムの**象徴性、隠喩性**が問われる。

ナルシズム的願望とは、自己の全能感・全一感や自・他の融合状態という喪われた状態への願望のことである。そうしたナルシズム的願望の充足を象徴するものは、何と名づけられるだろうか。それは、ナルシズムの身体的隠喩である「ファロス (Phallus)」であろう。現にギリシア神話は、豊かな生殖と豊穡を司る神をファロスつまり性器官ペニスで象徴的に描き、「プリアプス (Priapos)」と称していた。しかしながら神を識ること、名づけることは、人間の傲岸ではないのか。ヴァレリーは、「エロスはプリアプスを知ってはならぬとされていた」⁹⁾、と書き残している。だが人間は、瀆神の罪を負おうとも、それを名づけざるをえないのはないか。なぜなら、ファロスの象徴的な身体的=精神的機能がナルシズムの代理を果たすならば、ファロスの象徴的な身体的=精神的機能のなかに、ナルシズムの象徴性、隠喩性を透視することができるからである。

ファロスという言葉は、第一に、性器官であるペニスと同様、「性的 (genital)」体制を象徴的に言い表わしている。しかし「性器前的」な時期においても、一個の性器官がだんだんと自我形成に影響を与えてゆく。男児は、父親のペニスを所有しようという心理的葛藤を演じるようになるし、また自分のペニ

スが去勢されないかという恐怖感を抱くようになる。また女兒にとっては、ペニス獲得の心理的葛藤は、ペニス羨望やペニス嫉妬として現われる。それはペニス所有の裏返しであるがゆえに、女性的なものの像は《女=去勢された男》という等式によって表わされる。コフトによれば、男児と女兒の違いに拘わりなく、幼児が恥じらいもなくペニスを曝したり眺めたりしている「男根期」(ZP,220-221)においては、ペニスが幼児の感受性の中心に位する。なぜならペニスは、幼児が後年になって劣等感を抱いたり、露出症などの病的ナルシズムに陥ったりする一因でもあるからである。ただし注意すべきは、去勢恐怖やペニス嫉妬はその本質上、「男根期」に先行する「肛門期・攻撃期」の自我形成に属しているということである。グランベルジェによれば、女兒におけるペニス嫉妬が男児のように排尿したいという願望に基づいているという仮説は「肛門期・攻撃期」の性欲を考察した結果として生まれたものであり、その仮説はペニス嫉妬のきわめて表面的な捉え方である。そこでグランベルジェは、「肛門期・攻撃期」に関する「別の仮説」(N,244-245)を付け加える。その仮説によれば、「肛門期・攻撃期」における対象関係は、対象支配を保証する「力関係」を目的としているのであり、その目的のために、対象を所有するか、それとも喪失するかが去勢恐怖やペニス嫉妬を惹き起こすのである。だとすると、ファロスつまり身体器官としてのペニスの獲得と喪失、去勢恐怖やペニス嫉妬という「精神的外傷」は、ペニスという純身体的器官を有するか否かに関わるのではなく、むしろそれ以前の「性器前的」な時期の「根源的ナルシズム」(N,121)にあったはずの所有感や全能感に関わっていることになる。要するにファロスという言葉は、《ファロス=ペニス》という等

式を指示するばかりでなく、さらに深く「根源的ナルシズム」を代理的に表象する象徴であるということになる。

ファロスという言葉が「性器前的」な「根源的ナルシズム」の象徴だとなれば、その言葉は第二に、「性器的」な性の違いを越えてナルシズム的な全一感や自・他融合感といった情態を指すことになる。グランベルジェは、ファロスがその象徴であることの論拠として、「父親像」と「ファロスをもった母親像 (l' *imago de la mère phallique*)」(N,321)とが「自我理想」としては一体であることを挙げている。その場合、「ファロスをもった母親像」は、男親と女親という実在的な相関関係を越えたものである。またサロメは、「母性」(ND,368)が能動性と受動性とを具えており、母親が我が子を産み保護し支配し、その子に対して責任を負う以上、母性と父性とは相通ずることを指摘している。要するに「母性」は、父親と母親という実在的な相関存在より以上のものを意味する。とすれば、「ファロスをもった母親像」におけるファロスという言葉は、ペニスという身体器官にまつわる「性器的」体制を指すのではなく、また何らかの実体あるものを指すのでもなく、ペニスという身体器官でもって、「性器前的」ないわゆる根源的ナルシズムを代理的に象徴しているのである。その場合にペニスは、ナルシズムを連想せしめる身体的象徴となって、その純粋に性衝動的な実質を失っているのである。

ファロスの象徴作用は、正常でも病的でもありうるナルシズムに発して、二重の働きをなす。一方でファロスは、ナチスが対象を暴力的に支配するために用いた「血と大地」という政治宣伝上の言葉と同様、そしてまたペニスから連想される剣や槍と同様、暴力的で攻撃的なもの・サディズム的なものを象徴

している。それは、《ファロス＝ペニス》という等式の病的な側面を象徴している。グランベルジェは、このような象徴としてのファロスを、所有欲に基づいた病的ナルシズムの象徴という意味で「歪んだファロス」(N,240)と名づけている。他方で、「ファロスをもった母親像」が自我理想であるように、ファロスは、「大海感情」の情態、つまり自己の全能感や自・他融合感といった情態を象徴している。グランベルジェは、この意味でのファロスを「完全なファロス」(ibid.)と名づけている。その場合、ペニスは「性器的」な実質を失って「性器前的」状態を代理的に表象するものであるがゆえに、その客体的な実在性は虚ろなものになる。

自己の全能感とか自・他の融合感とかへの願望、つまりナルシズム的願望の充足を象徴するものがファロスであるならば、生殖と豊穡を象徴する神、プリアプスがなぜペニスを具えているのかが明らかになる。ともかく、「性器前的」なナルシズム的願望が生涯を貫いてペニスの「性器的」な対象支配・対象所有を規定しつづける以上は、「性器前的」なナルシズムの象徴であるファロスは、ペニスの「性器的」体制を規定しつづける。ところが、ファロスの象徴する「性器前的」体制とは**不在**つまり**無**であるがゆえに、**無**が「性器的」体制を規定しつづけるわけである。ファロスの象徴する**無**に対して客体的に**在**るものは、身体器官であるペニスに他ならない。しかし、《ファロス＝ペニス》の内部を透視してみるならば、その内部は真っ暗な空洞であろう。なぜならペニスは、一方で、「性器前的」体制を代理せざるをえない、いわば**不在の現前化**を果たさなければならぬが、しかし他方で、まさに不在の現前化のゆえに、それ自体としては名づけえざる**無**を組成しているからである。それゆえサロメは、神プ

リアプスがペニスを具えている謎を、このように解する。すなわち、神プリアプスは、ペニスという身体器官でもって、「〈有身体性〉より以上のもの」を象徴している。しかし逆に、ペニスが代理以外の何ものでもないにもかかわらず、代理以上の実在感と所有感が渴望されるならば、ナルシズムに纏わる性愛の悲喜劇ばかりか、人間の傲岸をも産むのである、と(ND,371)。

個々人の生活史は、個々人の来歴を物語っている。個々人の来歴、つまり歴史的かつ空間的に——しかも地域文化的に——制約された来歴が、それぞれの存在体制を形成しているのであり、だからこそ自己と世界への否応のない親密なる感情をもたらしめているのである。ナルシズムの精神病理にとっても、それが生活史に由来する以上、来歴は等閑に付されるべきではない。なぜなら、病的ナルシズムの由来は、ファロスに象徴される「自我理想」を抱きえなかったがゆえに自己を恋慕するに留まって自己を所有しえなかった来歴に潜んでいるからである¹⁰⁾。それゆえに病的ナルシズムは、獲得しえなかった「自我理想」を繰り返し埋め合わせようとして、胎児や誕生間もない乳児の全能感に繰り返し回帰しようとする。しかし、そもそもナルシズムは、その生活史に由来するにもかかわらず、それぞれの人の生涯を貫き、生涯のどこにおいても襲ってくるものである。別の言い方をすれば、自・他の融合感を表わす「大海感情」や、自己の全能感を維持している「恒常的状态」は、それぞれの人がその来歴に拘わらずナルシズム的願望として抱くものであろう。では、ナルシズムが時間的・空間的に制約された来歴に由来するとともに、生涯に遍在し、生の極限的な高揚をもたらすとともに、死への親しさを有しているのであれば、ナルシズムはどのような時間性を有す

るのであろうか。

フロイトは、「〈無意識〉体系の事象には時間が無い。…経過する時間によって変更されないし、要するに時間との関係をもっていない」(F3,145)と記した後で、「ナルシズムの神経症が無意識の謎を解き明かす」(「無意識」F3,149)と表わしている。だとすれば、ナルシズムの無意識的な状態が《無時間性(Zeitlosigkeit)》を帯びることは、確かである。それにまた、生の意味内容が時間的かつ空間的な性格をもたざるをえないのに対して、ナルシズムの無意識的なあり方は無意味という徴しを帯びるのであろう。すなわち、ナルシズム的願望の充足された「大海感情」や「恒常の状態」というあり方は、**無時間性と無意味性**とを帯びるのであろう。それならば、ナルシズムの無時間的なあり方は、生の生成発展とか生成流転とかの**彼岸**であるのか。だとすれば、そのあり方は、人生の終わりの延長から考えられているがゆえに、時間に関わってしまう。それとも、或る状態の**永続**であるのか。だとすれば、永続は或る状態の恒久化として無限に連続するものだとみなされるがゆえに、やはり永続は一次元の直線を進行する時間から考えられており、時間に関わってしまった。とにかく、ナルシズムの無時間的なあり方は、流れ去り流れ来る生の儚さに対比され、その対比において永遠または**不壊**と称されよう。いまや、神プリアプスに因んだファロスがナルシズム的願望を充たした自己の全一感や、自・他の融合感を象徴していたことからして、ナルシズム的なあり方の無時間性と無意味性が考えられよう。

かりに、ナルシズムの自己の全一感や、自・他の融合感が人間の生のなかに現にあると想定してみよう。その生のナルシズム的なあり方は、さながら神プリアプスのように、「自分自身と自分以外の何ものでもない」と

いう状態、「人は**あたかも神のように**、自ら充足した状態になっている」はずである。しかもその状態は、至福に包まれ動きも減びもないがゆえに、「過去を呼び起こす必要もなく未来を思い煩う必要もない状態、時間が魂にとって**なんの意義ももたない状態**」であるはずである。そのような状態においては、たとえ過去があるとしても過去の精神的外傷は全く拭い去られているはずであるし、たとえ未来があるとしても未来に予期や希望を、ましてや懸念を抱く必要はないはずである。そのような状態は、現在として「**いつまでも続く**」(筆者強調。ルソー『孤独な散歩者の夢想』、岩波文庫87-88頁)かどうかは別として、J・J・ルソー(Rousseau 1772-1778)が孤独な散歩の道すがら夢想した永遠の現在、すなわち過去も将来もなく至福に充ちた永遠の現在である¹¹⁾。このようにナルシズム的願望を充たしている永遠の現在は、生活の喧しい彩りを拒絶した「大海感情」に浸って至福の情態にあるがゆえに、コフトが言うように、生に対する「静謐なる矜持」(ZP,161-162)を、おそらくは生に対する最高の態度として保持することができる。だが、そのような態度は、有限的時間のなかで、それに囚われて生きている人間にとって、言葉とその意味を絶したナルシズム的願望の充たされた永遠の現在においてしかないと言えよう。だからこそ、永遠の現在は人間を魅了して余りあるものである。しかしながら、ナルシズムがそれ自体としては現前しえず、その代理つまり《ファロス=ベニス》を必要とせざるをえないように、永遠の現在はそれ自体としては現前しえない。かりに永遠の現在が、人間の言語的な意味経験になりうると想定してみれば、永遠の現在は他者との葛藤が織りなす過去の想起と未来の予期とを構成契機として含んでいなければならない。ということは、永遠の

現在を夢想することそのものが、そもそも逆説を孕んでいるということである。永遠の現在は、ナルシス神話が性愛の物語であるように、生の《欲動》に惹き起こされて、エロスのもつ生の極限的な高揚がタナトスつまり死を招来するという、エロスとタナトスとの両面性から考えられるべきではないだろうか。

ナルシズム的願望を充たしている永遠の現在は、日常生活の労苦にみちた時間とは異なるがゆえに、たしかに祝祭の時に似ている。というのは、自己の全一感や、自・他の融合感、木村敏の言葉でいえば、「いつでも祭りのさなか」¹²⁾にあらねばならないからである。自己が祭りのさなかに浸っている全一感や、自・他の融合感、たしかに男女の愛の法悦や自然との合体という情態のうちにあってはあり得るかもしれないし、G・バタイユ (Bataille 1897-1962) がいうように、愛の法悦においては聖なる刻印を帯びるかもしれない。聖性の刻印を帯びれば帯びるほど、人間の有限的生から飛翔して、神の高处に近づくであろう。がしかし、それは死の翳をひきずっているのである。まさにそれ、すなわち飛翔と死の親しさがナルシズムの両面性に他ならない。かくて永遠の現在は、木村敏の言葉でいえば、「祭りのさなかの輝かしい面」と「死の冷え冷えした面」とを併せ持っているのである。

ナルシズム的願望がたとえ不壊の願望であろうとも、その願望を充たしているはずの永遠の現在は、人間の有限的な生のなかで壊れるべくして壊れる夢想以外の何ものでもない。そしてまた、永遠の現在がたとえ祝祭の時に似ているにしても、それは祝祭の擬いものでしかない。例えば、キリスト教のキリストの降誕や復活といった祝祭を見聞してみればよい。たとえその祝祭が世俗化した時世においては、人びとの感興を喚起しえなくなる

にしても、その祝祭は、至高者から賜る聖なる**贈与**、人びとが共にその贈与に授かるという**共通感覚**、そして他者との**共存**という、祝祭たる特質を具えているのに対して、夢想されるだけの永遠の現在はそれを欠いている。それゆえ、永遠の現在は自己の確かな存在を贈与しないという逆説を孕まざるをえない。愛の法悦も、同じ逆説を帯びる。愛が他者との共存において成立するものである以上、哲学者のJ・ヴァール (Wahl 1888-1974) がバタイユに対して指摘したように、個我における愛の法悦の意識と他者との共存とは連続しがたいのである¹³⁾。ナルシズムの本質は、神の御座なる永遠の現在にあるのではなく、神の御座に就こうとして就きえざるところにある。なぜなら、伝説上のナルシスは自己に恋いこがれたにもかかわらず、自己と「自我理想」を所有することができなかったがゆえに、神の御座に就こうとするナルシスの《傲岸 (Hybris)》が生じてくるからである。こうしたナルシスの傲岸が他者への関わりを超絶した無関心さと表裏一体をなしていることは、繰り返すまでもない。その傲岸のゆえに、力動性と静態性というナルシズムの相反する両面性が産みだされるとも言えよう。つまりナルシズムは、天へと飛翔する**力動性**を帯びもするし、逆に胎児の「恒常の状態」へと退行して、その「恒常の状態」のうちに留まらせる**静態性**を帯びもするのである。精神病理学者W・ブランケンブルク (Blankenburg 1928-2002) によれば、ナルシズムの力動性は「ナルシズム的・自閉的な〈自分自身への固執〉」から生じるし、分裂病性のナルシズムの静態性は「生活史の停止という意味での佇立」に因るのである¹⁴⁾。ナルシズムは自己および世界——他者や他なるものの総体——との関係の裏返しとして、「まさにナルシズム的・自閉的に自己自身に固執

し、自我の幻想を激しく追い求めたり、その幻想に浸ったりする。しかし、ナルシズムが力動的にも静態的にもなりうる両面性の原因がナルシスの《傲岸》であるとみなすのは、表面的な捉え方である。実は、彼の《傲岸》に起因するところではない。神プリアポスに因んだファロス——純身体的器官でもってしか現前しえないがゆえに、それ自体としては現前しえない無時間的かつ無意味なファロス、つまり無——に突き動かされ、逆に神プリアポスの無なる御座に就こうとして就きえざるところに、ナルシズムの力動性と静態性が起因するのである。だとすれば、ナルシズムの精神病理とは、(α) 有限的な生の彼岸に価値を措いて、その御座に就こうとしたが、(β) 神聖なるその御座に就こうとする病に罹ってしまったために、(γ) その裏返しとして、他者と共にあるという儂い共生の時間性のうちに己れの家郷と意味を見出しえないことだと言ってよかろう。次章において、その精神病理の更なる展開が見られるはずである。

第二章 グノーシズムにおけるナルシズム論

ヨナスは、グノーシズムの一つ、マンダ教の教典『ギンザー（財宝Ginza）』に記された神話を、「ナルシス-モティーフ（Narziss-Motiv）」（GS277）を有するものとみなしている。その神話は、下記の通り。

「命、すなわち私の父がそう [アバトゥルが水に映る鏡像を息子とする、と] 語ったとき、アバトゥルは立ち上がり、門を開け、黒い水の中を見つめた。すると同時に、彼の像が水の中に造り出された。ブタヒルが造り出されて、上なる世界との境目まで昇って行った。アバトゥルは

ブタヒルを探るような目で見つめてからこう言った。〈来るがよい、来るがよい、ブタヒルよ！ お前は私が黒い水の中に見つめた者だ〉」（〔〕内筆者挿入GS277-278また346）¹⁵⁾。

見られたように『ギンザー』の表わす神話は、その「ナルシス・モティーフ」のゆえに、**外形的には**、つまり泉に映る鏡像という筋立てを、ギリシア出自のナルシス神話と同じくする。しかしながら前者の神話は、**内容的には**、このナルシス神話と全く異なるものである。それゆえ、ギリシア出自の神話の筋立てを借りて、中身をマンダ教の『ギンザー』のものに、いわば換骨奪胎したとも言える。このような場合、ヨナスによれば、ギリシアのナルシス神話はグノーシズムの『ギンザー』の神話の「仮晶（Pseudomorphe）」であると解される。

上記の『ギンザー』の表わす神話は、宇宙創成以前における神々の系譜を示すマンダ教のいわば神統記である。上記の引用文に記されている「命、すなわち私の父」は、「アバトゥル」の父であるヨーシャミンと称せられる第二の命である。『ギンザー』によれば、「第一の命」または「大いなる命」は至高神、しかも世界を超絶し、世界製作に関わらない、いわば宇宙創成より以前の至高神であり、この神がヨーシャミンを産み、それに続いて、この第二の命が「アバトゥル」と称せられる第三の命を産む。そしてアバトゥルが、黒い水に映る自分の像を「ブタヒル」と称せられる息子、つまり第四の命を造る。それゆえブタヒルも、神々つまりウトラたちの一人であって、世界を創設する——プラトンの『ティマイオス』における宇宙製作者デーミウールゴスに相当する——者である¹⁶⁾。彼の造る万物がどのようなものかは、そもそもブ

タヒルのうまれた「黒い水」が暗示している。

このように『ギンザー』の神話では、マンダ教のいわば宇宙論的な神統記は、神々の系譜が「第一の命」つまり至高神からブタヒルへと一元論的に（流出 (emanatio)）として記されている。その一方で、同じ『ギンザー』のなかで、「黒い水」に映る影像のごとく闇の世界が光の国に対立するという、二元論的な〈世界像 (Weltbild)〉が現前していることも、否定しえない事実である。だとすると、光と闇 (= 善と悪) との二元論的な対峙からして、「ナルシス-モチーフ」を有する『ギンザー』の神話は、やはり人間を翻弄し、悪行を惹き起こす「欲動」、すなわちアウグスティヌスやパスカルのいう「邪欲 (Begierde, concupiscentia)」（GS118,334）を物語っていることになるのであろうか。

【a】古代末ヘレニズム期のグノーシズム、マンダ教

古代末のヘレニズム期は、紀元一世紀から三世末までの、ほぼ二百年余の古代ローマ帝国——北アフリカ沿岸やオリエントまで版図としたローマ——の支配した時代である。ローマの政治的支配下にもありながらも、古代ギリシア文化がなおその影響を保持していたがゆえに、現に古代ギリシアの詩文や文型が、その当時の教養層が範例とした時代であった。それゆえに古代末の時代もまた、ヘレニズム期に組み入れられる。しかしながら、時代は古代文化の隆盛どころか、すでにその衰退を表わしており、「ペシミズム」(GS35)の症状を兆していた。文化が人間の共同生活を精神的かつ物質的に秩序づけるものであるとすれば、ローマ帝国が版図を広げた、いわばコスモポリタンの時代は、古代ギリシアのそれぞれの都市国家、ポリスが住民の共同生活を具体的かつ实际的に制約する時代ではな

くなっている。そればかりか、その版図に生きる、多様な諸民族の人びとが、自らの生活規範を一様に、つまり**統一的**にギリシア文化から習得できるわけがない。要するに、古代末期のヘレニズム文化は、歴史的・社会的に、諸民族の生活を精神生活と物質生活の両面において実質的に規定する、いわゆる**具体的普遍性**を堅持しえなくなっていた、時代の「ペシミズム」の病因がこれである。

こうした古代末ヘレニズム期の紀元一世紀頃に、東方から発生し、三、四世紀に隆盛した宗教運動が、一般的にグノーシズムと呼ばれている。グノーシズムも、その時代精神と向きあわざるをえない。すなわち、古代末ヘレニズム期が文化的衰退を兆している以上、グノーシズムはその時代精神を背負い込んだ「絶対的な、なんの慰めもないペシミズム」(GS35)を、いわば推進力とした宗教運動であらざるをえない。一方で、古代ギリシアの詩文や文型が当時の宗教信条を表現する範例である以上、例えばパレスチナ出自のキリスト教の正典『新約聖書』がギリシア語で記されたように、東方出自のグノーシズムはギリシアを範として、それを装うことを諒とした。他方で、グノーシズムは、東方の宗教信条を内実としている以上、まさに自らの独自性を堅持する。否それのみか、堅持しなければならない。なぜなら宗教が人間の存在理由を証しする以上、グノーシズムは、ギリシア古来の枠組みを突き破って、「自己 (Selbst) を革命的に発見せん」(GS239)としたからである。それゆえヨナスによれば、グノーシズムは、外面的にはギリシアの装いをして、内面的には「自己」の探求を旨とした宗教運動であり、東西混濁の「シンクレティズム (Synkretismus)」である。ヨナスは、こうした類いの「シンクレティズム」を、O・シュペングラー (Spengler 1880-1936) がその著

書『西洋の没落』において用いた「仮晶」(GS73ff)の概念でもって特徴づけたのである¹⁷⁾。

旧来の枠組みを突破するとは、旧来の世界像を超克することである。それゆえグノーシズムは、宇宙 (cosmos) すなわち神とみなすギリシア的な自然神学に反旗を翻すし、まさに宇宙のなかに生まれる肉体ばかりか、肉体に制約されざるをえない心 (psyche) をも嫌悪の対象とする。それどころではない。こうした万物を創造した神、つまりユダヤ教の創造神をも否認せざるをえないがゆえに、ユダヤ的な創造神学を拒絶する。このようにグノーシズムは、既存の自然神学と創造神学を容認しえないがゆえに、宇宙ないし世界はただ機械的に運行するだけで、人びとになんの慰めももたらさないうで、そのなかに生まれ、そのなかで痛苦にみちた生を送らざるをえない桎梏であると解する。要するにこの世界と、そこにある生は、人間にとっては「異邦 (das Fremde)」であって、それゆえ自分はこの世の「余所者 (Fremdling)」(GS96) だという根本経験が、グノーシズムの源にあるわけである。その源から、グノーシズムの神・世界・自己の体系構想が生まれ出る。

この世の「余所者」という根本経験は、「一体、どこから生まれ、どこへ行くのか」という、自らの家郷の探求を惹き起こすし、ひいては、何処とは定めがたい家郷への「郷愁 (Heimweh)」(GS96また109) を抱かざるをえなくする。その家郷とは、この世ならざる、この世から超絶した「彼岸 (das Jenseits)」(GS97) のこと、郷愁とは彼岸を欣求すること、それはグノーシズムにとって帰郷することに外ならない。つまりグノーシズムは、此岸と彼岸という二世界説に拠ってたつ二元論の思想体系であらざるをえない。

ギリシア・ローマの西方に対して、グノー

シズムは東方の生まれとはいえ、バビロニアの占星術的運命論を遵守するものではありえない。また、古代ギリシアの自然神学もユダヤ教の世界創造神話をも否認することを、自らの思想の骨格とすることは、繰り返すまでもない。それゆえヨナスによれば、キリスト教の否定神学の志向に酷似して、グノーシズムは、旧来の枠組みを脱して、全否定を志向するがゆえに、その至高神は認識せられえないばかりか、未だ名づけられたことがないという意味で「識られざる新しい神」であり、その神は、プロティノス (Plotinus 205?-270) の《一者 (to 'en)》を仮晶としている」(GS246, 251) と解せられる。それゆえ、グノーシズムの二世界説は、「識られざる新しい神」という観念の探求を惹起することになる。

グノーシズムの二世界説は、世界に囚われた肉体と心魂に対して、超世界的な神を対置するばかりか、「霊 (Pneuma)」をも対置する。というのも、そもそもグノーシズムにおいては、「霊」は客体的に実在するものではないからである。それゆえヨナスは、「霊」を「非世界的な自己 (das unweltliche Selbst)」(GS249) と言い表わす。当然、「自己」とは何なのか、どのような方途で知られるのか、が問われる。とすれば、神観念と同様、自己の観念もまた探求されるべき案件であり、こうしてグノーシズムは「終末論」(ibid.) の色濃い宗教運動だということになる。

グノーシズムにとって、秘教的な「至高神」の探究は、家郷への不可避な途であるがゆえに、とりもなおさず救済知の探求である。ギリシア語の「グノーシス (gnosis)」が知ることを意味するがゆえに、(α) 神は世界に対して否定的という意味で、「神は世界の無である」と表わされる。(β) 「グノーシスの神秘的高揚の目標」とは、世界という否定的なる虚なるものを否定すること、つまり「二

重に否定する」ことであり、それが「神を知る (gnosis theou)」こととなり、ひいては神秘的の高揚の極限において「自己」を発見することになる (GS151, 249)。だが、その探求は妥当な方途と論拠を有しているかどうか。それが問題である。

繰り返すまでもなくグノーシズムは善悪二元論の思想体系であるが、その二元論の成立に関して、そもそも善と悪が対立しているのか、それとも全一なるものから善と悪の分裂が生じたのか、という問いが生じる。それらの二つの理念型を造ってみて、それに照らして、グノーシズムの諸形態を識別することができる。ヨナスによれば、前者のグノーシズムはマンダ教ばかりか、ゾロアスター教やマニ教をも含めた「マンダ・イラン型」であり、後者のそれはエジプト、シリアで隆盛を誇ったバシリデースやヴァレンティノス派などの「シリア・エジプト型」である (GS256)。ところが、先に取り上げた『ギンザー』のナルシス神話が神々の系譜の一元論的な流出をも、また光と闇の二元論的な世界像をも示すように、マンダ教の伝承された文献は、両方の型を含んでいる (GS267)。それゆえヨナスは、「現代まで『グノーシスと古代末の精神』を公刊した1934年の時点まで」保存された形態からみて、グノーシズムの関係諸文献のなかで包括的で内容豊富な収集はマンダ教文献である」([] 内筆者挿入GS95) と高く評価する。なぜなら、その文献は、「マンダ教の思索と神話的想像の所産であり、閉ざされた言語圏と生活圏の凝集したものであり、ヘレニズム的な教養意識を負荷していない」(ibid.) と看做されるからである。ちなみに、マンダ教徒の小さな宗教共同体は、汚れた身を日々繰り返し清める宗教儀礼としての洗礼を重んじるがゆえに、「文化世界の片隅に生活する洗礼教団」(ibid., Ann.1) であった。

それゆえ、「古代末のヘレニズム期の「仮晶」を最大限に取り除いたならば、グノーシズムの東方的な心的生活を直接的に表現したもの」(GS95) として、マンダ教文書を理解しつつ解釈できるというわけである。ヨナスが参照する文献は、M・リツバルスキー (Lidzbarski 1868-1828) の独訳した『ギンザー』と、『マンダ教徒のヨハネ文書 (Johannesbuch der Mandäer)』である (GS99)。いまや、『ギンザー』に記されたナルシス神話を検討して、グノーシズムの救済知の妥当性を考察してみなければならない。

【β】闇の世界、悪、欲動

「黒い水」の象徴する闇の世界、それに対立する光の国

光の国は、混じりけのない全き光に満ちた、静謐で平穏なる、それゆえに永遠の善の国である。それに対して闇の世界は、光の国から全く隔絶している。『ギンザー』においては、「黒い水から [ウルと称される] 闇の王が、自分自身の邪悪なる本性によって形造られて、現れ出た」のであり、「闇が自分の邪悪なる本性の中に存在し、唸り声を上げる闇、荒涼たる暗黒、初めも終わりも知らない」(以下、[] 内筆者挿入GS268 [223])、そういう世界として描かれている。すなわち混乱と喧騒にみち、陶醉状態にあって安らぎのない、いわば死の世界、まさに「邪悪」なる世界に外ならない (GS103)。

神々の系譜、悪を惹き起こす「欲動」の物語

上述のように、『ギンザー』の記した神々の系譜では、「至高神」の「第一の命」から、「第二の命」のヨーシャミンへ、さらにこの神から「第三の命」のアバトゥルへ、そして世界制作神のプタヒルへと連なってゆく。ここでは、「第二の命」に注目しなければな

らない。

「第二の命」のヨーシャミーンは、彼の子供であるウトラたちが自分のシュキーナー〔住まい〕を創りたいという願望を聞き入れて、ウトラたちに自らの「光」を分かち与えた。するとウトラたちは、「闇の世界」へと下り、シュキーナーを築いた。ブハク・ジーヴァー〔「第三の命」のアバトゥルの別名〕は、心の中で奢り、自分を強大な者と思い込み、「自分こそウトラたちの父〔至高神〕だ」と言い、終には「濁った水に思いを向け、〈一つの世界を作ろう〉」とまで言う始末である（〔内筆者挿入GS264-265 [226-228]〕）。とすれば、ヨーシャミーンが承諾したアバトゥルの宇宙創設の願望は、「大いなる命」つまり至高神から命を賜ったにもかかわらず、至高神そのものに自らが成ろうとする**奢り**や**不遜**、さらには、神に対する**嫉み**を惹き起こす「欲動」を曝け出したのである。それゆえヨナスは、『ギンザー』の記す神統記が「罪責神話（Schuldmythos）」（GS283）だと解する。

ところが、やはりブタヒル・ウトラが宇宙創設の主演であり、造物主（デーミウルゴース）である。ブタヒルはその父のアバトゥルに呼び出され、「自分に一つの世界を造り出せ、お前が見た救いの子らと同じように。一つの世界を創造し、整えよ、自分に世界を創造し、その中にウトラたちを形造れ」と命じられる。そこでブタヒルは、「光の国」から下って、その国の存在しない場所に出た、つまり「〔闇に〕足を踏み入れた。汚物まみれの泥の中、濁った水の中へ。彼が語り始めると、彼の活ける火が変化した…なぜ私の活ける火は変わってしまったのか」（筆者中略GS271-272 [228-230]）と自問する。ブタヒルは、そもそも光の国の一員であるが、その家郷を出て、「闇」へと下るにつれて、「闇」の力である「混濁した泥」に自ら塗れてゆく。

注意すべきことに、ブタヒルは悪逆非道に徹しきれない存在だとも言えよう（GS272）。

ところが、『ギンザー』が物語る女性のルーハーは、闇の世界において至高神に敵対する「悪霊（Geist）」であるだけに、ブタヒルよりも悪逆非道をおこなう。上述のようにブタヒルが自問したときに、彼の輝きに欠乏と過失が生じてきたことに、ルーハーは力を得て、奢り高ぶってしまう。彼女自身が力を振るう機会を得たというわけである。こうして傲慢と化した彼女は、「悪しき者」と同衾し、七つの惑星を産み、さらに「自分の兄弟」と同衾し、黄道十二宮を産み、続いて「自分の父親」と同衾して、太陽と月を除く惑星を産み落とす（GS272 [230-233]）。このように『ギンザー』の宇宙創成物語では、ブタヒルが独りで世界を創設するという物語と、ルーハーが肉欲にまみれた「同衾」から惑星界を産み落とすという物語とが混在している。留意されるべきことに、彼女のこうした悪辣な性状がアダムとハヴァー〔『旧約聖書』のエバに相当する者〕の創造においても、同様に展開されるのである。

ブタヒルがアダムの身体を作ったが、それに「魂」を入れられなくて、アバトゥルに相談すると、マンガ・ダイエー〔命の認識、「大いなる命」が下界に送る使者〕が、「悪しき者たちが魂について何も知ることはない」ようにブタヒルの気づかない密かなやり方で、アダムに「命の香り」を嗅がせて初めて、アダムが創造され、続いてハヴァーが創造される。ここまでの、ブタヒルによる人間創造の物語である。ルーハーはアダムに対して、それ以上の策略をめぐらす。すなわち、ルーハーと惑星たちは、アダムを自分たちの支配下に置いておきたいために、彼をハヴァーとの情欲行為に耽らせて、陶酔と喧騒に沈淪させて、アダムとハヴァーに連なる全種族、つまり人

類を、動植物などのあらゆる存在者とともに「闇の世界」に留まらせておこうとする。「闇の世界」とは、自然的な必然的法則が支配しており、「光の国」のような平安と自由のない、この地上である (GS117, 275)。

見られたように、ブタヒルの世界創造ばかりか、ルーハーの策略が加わって、人間は防ぎようもなく、欲しもしない「闇の世界」に送りこまれ、そこに沈淪している、このような意味で、世界のなかに「被投されている (Geworfensein)」 (GS106) ことが人間の定め以外にない。その定めとは、プロティノスのいう「魂が盲者となって冥府に住みつき、そこで今までと同じように影と交わりながら暮らすこと」、端的にいうと「魂にとっての死」のことなのである¹⁸⁾。それをもたらした端緒を想起してみよう。そもそも『ギンザー』の記すナルシス神話が、「黒い水に浮かぶ影像」という隠喩的表現でもって、ブタヒルなる宇宙製作者の誕生を記し、そして彼の製作する世界が、人間を酩酊させ、情欲に陶酔させもする「欲動」、すなわち「邪欲 (Begierde)」 (GS118) のうごめく世界であることを記していたのである。

ヨナスが『ギンザー』の記す神々の系譜を「罪責神話」 (GS283) として解したことは繰り返すまでもない。ただし、それに一言付け加えなければならない。すなわち、(α) 人間の「罪責」はその実存の否定しえない事実であるし、(β) 人間の「罪責」をもたらす「邪欲」の源そのものはまさに体験しえない闇であるということである。なぜなら、至高神は「知られざる新しい神」でありつづける以上、そもそも人間が神々の系譜を辿りうるものではないからである。

【γ】 覚醒すなわち救い

マンダ・ダイエー [生の認識] は、「大い

なる命」の遣わした使者として、人間に呼びかける。すなわち、「どうしてお前は不安に慄くのか。私はお前の蒙を開くために来たのだ、この世の悪に怖じけてはならぬ」 (GS110)、と。この言葉は、人間が「闇の世界」に沈淪して、不安に苛まれてさえている実存の類落から目覚めよ、と呼びかける声であることは、説明するまでもない。むしろ、人間が、「闇の世界」に好んで浸っているがゆえに、いかにして目覚めるかが重大な案件である。それゆえヨナスによれば、福音書に「聞く耳のある者は聞きなさい」(「マルコ伝」4-9) と記されているように、「大いなる命」の使者、マンダ・ダイエーの呼びかけが「大いなる命」の福音である以上、人間がそれを聞くことはその福音を信じることと一つである、端的にいうと、聴き従うことは信ずることであり、自覚的で主体的な行為なのである (GS121)。留意すべきことに、こうした聴従においては、使者のマンダ・ダイエーは呼びかける者として人間の許に来るけれども、しかし、その者と呼び声の内容とが区別されるわけではない。というのは、その呼び声そのものが「大いなる命」そのものの啓示であるからである。

だとすれば、マンダ・ダイエーは、目覚めよ、と呼びかけるがゆえに、人間に覚醒をもたらすことになる。その覚醒が二重性を帯びることは、理解に難くはない。なぜなら、人間はそもそも「闇の世界」の住人であらざるをえないけれども、しかしその世界の「余所者」であることを自覚するとともに、その世界の彼岸から到来した、まさに異郷からの呼び声を「生」からの福音として理解するからである。『ギンザー』が「私は生を觀たし、生は私を觀たのだ」と記した事柄は、端的にいうと、生と知のいわば合致を意味する (GS125)。この合致が、グノーシズムが宗教

として目指す救済知、すなわち「神を知る (gnosis theou)」（GS151, 249）ことに外ならない。グノーシズムにおいては、こうした覚醒がすなわち救済であるわけである。

合致はいかにして可能か、それが問題である。その可能性は、人間の本質である「自己 (Selbst) が世界よりも高い神性の出自であり、それを家郷とする」（GS145）ことに基づく。人間は、たとえこの世界の内に沈淪していても、しかしその実存の惨めな事態を耐忍することも、超克することもできる。その自覚は否定しがたい。その自覚を実体化したのが「霊 (pneuma)」であるが、「霊的な自己」は、「余所者」として暴圧を被っている受動的な事態に潜んでいながら、活性的に作動している事態だとも言えよう。こうした意味で、「神を知る」ことに賭けるグノーシズムは、大貫隆によれば「人間即神也」¹⁹⁾ という定式で表明される。ただし、「人間即神也」が現に成就するのは、死後の生を待ち望む「終末論的意識」（GS202）という場面ではないのである。実際、洗礼教団のマンダ教徒は、こうした終末論的意識をたえず堅持し、洗礼と祈祷を日々勤めなければならない。その勤めは、極度の危機意識の下での、死（タナトス）の訓練——生の極限的な高揚を伴った——訓練である。そうした禁欲を持しておれば、マンダ教徒は救いに預かれるであろう。だが、マンダ教は「人間即神也」という定式で二世界説を克服しているようにみえるけれども、しかしながら自・他の分裂、ひいては存在者一般の分裂を惹き起こす「罪責」の発生に対して、決して無傷ではありえない。端的にいえば、マンダ教のユダヤ教に対する「怨恨 (Ressentiment)」（GS228）のゆえに、旧約の神が創ったこの世界は、ましてや被造物——そもそも「欲動」に苦しむ存在者——は救いに預かれはしない。マンダ教は、否そもそも

グノーシズムは、神が人間に「育て、守れ」（『創世記』2-15）と託した被造物の世界を顧みることはないし、またパウロが記した「被造物のすべてのうめき、産みの苦しみ」（『ローマ書簡』8.19-22）に対して共感を抱くこともない。それどころか、善悪二元論的な世界像を容認する結果を招いて、被造物の世界すなわち悪に満ちた世界に対して、正義の御旗を掲げて、聖戦を起こしかねないのである。

結論

ナルシズムの精神病理は、ギリシアのものであれ、グノーシズムのものであれ、エロスとタナトスの極限的な合致を求めるあまりに、自・他の関係性を超越した「或る一なるもの」という幻想を抱いて、それに固執しかねない。ひいては、「一者」から「多」への下降ばかりか、「多」から「一者」へのありうべき上昇をも示唆するのがプラトニズムであるが、善と悪との両世界の断絶という悪しき意味でのプラトニズムの温床となりかねない。

註

本文での引用記号は、以下の書物を指示している。引用のさい、本文において引用記号の後に頁数を記した。

- F S.Freud, *Studienausgabe*, Fischer-Verlag, 1975.
- ND L.A.Salomé, *Narzissmus als Doppelrichtung*, in: *Imago*, 1921.
- E L.A.Salomé, *Die Erotik*, Neu herausgegeben von E. Pfeiffer, München 1979.
- IEP H.Kohut, *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse*, Frankfurt 1977, S.42-8.
- ZP H.Kohut, *Die Zukunft der Psychoanalyse*,

2. Aufl., Frankfurt 1985.
- N Béla Grundberger, *Le narcissisme*, Paris 1971.
- GS H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen, 1934.

1) パスカルは、新約聖書の「ヨハネ第一の手紙」(第2章16節)やアウグスティヌスの『告白』第10巻第30章に依拠して、ラテン語(libido)を用いて、生の欲動として、「肉欲(concupiscence de la chair)、眼欲(concupiscence des yeux)、所有の驕り(orgueil de la vie)、すなわち感じようとする欲動(libido sentiendi)、知ろうとする欲動(libido sciendi)、支配しようとする欲動(libido dominicandi)」を挙げている(Pascal, *Pensée*, Brunschvicg n.458)。「肉欲」は、性欲ばかりか身体諸器官に依る欲動であり、「眼欲」は、例えば禍々しい出来事をも見てみたいといった好奇心のような精神的な欲動であり、「所有の驕り」は、支配欲や権力欲や、それを誇示したいといった欲動である。「欲動」は「邪欲」とも称せられる。

2) サロメは、リルケの詩「ナルシス(Narziss)」(Rilke, G. W. 2, Insel-Verlag 1957, S.56)を彼女のナルシズム論の下敷きにしている。その詩(塚越敏訳)は、こう詠われている(塚越敏、『リルケの文学世界』, 理想社 1969年刊, 434頁参照)。

「ナルシスは逝った。彼の美しさからはとめどなく/彼の本質にちかいものが立ちのぼっていた/ヘリオトロープの香のように濃密に。だが/彼/には 自分をみるようにと定め定められていた。

彼は愛した、自分からでていって また入りこんできたものを、/そしてもう 彼は開かれた風のなかにはふくまれていなかった。/うっとりささまざまな形姿の円周をとじて/自分を放棄した彼は もはや存在することができなかつた」(斜線は筆者による改行を意味する)

なお、サロメのナルシズム論を自らの理論展開の基礎に据えているのは、B・グランベルジェ(N 40)。ナルシズムの病理学説の包括的研究は、アメリカの精神分析学者、C.F.Alford, *Narcissism*, Vale Univ. Press 1988, p.21-71参照。

3) サロメやグランベルジェのいう「自体愛」の

ナルシズムは、《対象関係がまず在って、その対象関係からの退行がナルシズムの精神病理だ》という、ウィーン出身の英国の精神分析家M・クライン(Klein 1882-1960)以後の対象関係理論に抵触するとみなされている。またスイスの精神科医M・ボス(Boss 1903-1990)は、フロイトが乳児の「自体愛」のような一次的ナルシズムの仮説の誤りを洩らしていたと記している(『精神分析と現存在分析論』, みすず書房 1962年刊, 30頁参照)。しかしながら「自体愛」は、誕生直後の乳児が母親への依存において初めて全一感情に浸れるのであるから、没・対象関係では決してない。

4) C.F. Alford, a.a.O., p.2参照。

5) 『白い人』で描かれた、斜視で貧相なりヨン大学学生は、少年時代から「自分の 加虐本能」を感じており、アラビアのアデンに旅行した時に、野性的なアラビア少年を犯して加虐の愉悦を味わったし、少年の方は「被虐の悦び」に浸っていた(『遠藤周作文学全集 6』, 新潮社 1999年刊, 42-43頁参照 [新潮文庫『白い人・黄色い人』, 18-20頁])。

6) M・ボス、『性的倒錯』, みすず書房 1957年刊, 165頁以下参照。

7) 存在と所有の関係について示唆を受けたのは、木村敏、『自己・間・時間』, 弘文堂 1971年刊, 132頁以下参照。

8) フロイトのこうした「代理」作用については、P・リクール、『フロイトを読む』, 新曜社, 1982年刊, 145頁参照。

9) ヴァレリー、『カイエ』第6巻, 428頁, 筑摩書房刊。興味深いことに、ニーチェが、生殖と豊穡の神々を祭るギリシアの自然宗教と、多神教の偶像崇拜を戒める一神教的・道徳的なキリスト教との対比という枠組みで、「プリアプス(Priap)」を論じている。Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* 11, S.100参照。プリアプスの両性具有説については、K・ケレーニー、『ギリシアの神話——神々の時代』, 中公文庫, 217頁以下参照。

10) ファロスと生活史の関係は、木村敏、「精神医学における現象学の意味」、『現象学年報』2, 北斗出版, 1987年刊, 21頁参照。ファロスに象徴される「自我理想」の不在による生活史的な存在体制の形成については、L・ビンスワン

- ガー、『現象学的人間学』、みすず書房、1967年刊、88頁参照。
- 11) J・J・ルソーの語るナルシズム的なあり方としての永遠の現在については、木村敏、『時間と自己』、中公新書、165-166頁参照。M・ハイデガーは、「現在の恒常状態 (nunc stans) という意味での伝統的な永遠概念」について言及している (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S.427, Anm.1)。J・スタロバンスキー (Starobinski 1920-2019) は、ルソーが迫害妄想のパラノイアを患っていたがゆえに、迫害から逃れる願望を抱いていたし、理論的な思考の主題と観念が迫害妄想の観念的な相関物となづけられるようなものとして展開していると指摘している。J・スタロバンスキー、『ルソー 透明と障害』、みすず書房 1973年刊、324頁-330頁参照。興味深いことに、ルソーは、1752年12月18日にコメディ・フランセーズで上演された『喜劇 ナルシス、またの名、おのれに恋する男』(佐々木康之訳、白水社刊、『ルソー全集』第11巻所収) という作品を創作しているが、それはルソーの自己戯画化であったか？
- 12) 木村によれば、「祭りのさなか」は、「後の祭り」と「先走り」の間にある。鬱病に特有の罪責、心気、貧困妄想等にみられる「取り返しがつかない」事態は「後の 祭り」であり、分裂病者の妄想は、つねに予感に満ちた不安の情態性にあって、不確かな未来に向かっていて「先走り」である。木村敏、『時間と自己』、中公新書、161頁。
- 13) G.Bataille, *L' érotisme*, paris 1957, p.304. だがバタイユは、ヴァールの指摘する連続の不可能を認めたくえで、瞬時の可能性に賭ける。
- 14) ブランケンブルク、『自明性の喪失』、みすず書房、1978年刊、172頁と205頁。
- 15) 講談社学術文庫、大貫隆訳・著『グノーシスの神話』所収の訳文参照、215頁。以下、本文において、ヨナスの著書の頁数の後に、大貫の訳文頁数を [] に挿入。
- 16) 岩波書店刊『プラトン全集』第12巻、『ティマイオス』(種山恭子訳)、28A, 29B。
- 17) シュペングラーは、文明史上の形態学的推移を示すために「仮晶」の概念を用いた。『西洋の没落』第2巻、2001年、五月書房刊、155頁参照。
- 18) 中央公論社刊、田中美知太郎監修『プロティノス全集』(水地宗明、田之頭安彦訳)、第1巻8 [同書295頁] および13 [同書240頁] を参照。プロティノスはその論述にあたって、「たしかに或る物語に謎めいた言葉で述べられていたと思うが」というふうに、オウィディウスの「ナルシス神話」に示唆している (強調筆者、同書295頁参照)。
- なお、魂が下降し冥府に住みついた事態は死んでも同然なのに対し、魂の上昇の可能性についても、新プラトン主義者のプロティノスは述べている。「いわば肉眼を閉じて、そのかわりに、万人がもちながらわずかな人しか用いない別の眼 (つまり心眼) をめざめさせるべきである」(同書296頁参照)。
- 19) 大貫隆、上掲書、311頁参照。また、大貫隆、『グノーシス「妬み」の政治学』、2008年 岩波書店刊、27および33頁参照。

本稿の第一章は、拙著「ナルシズム——その隠喩性と時間性」(新田義弘編『他者の現象学Ⅱ』、1992年 北斗出版刊、所収) を加筆修正したもの、第二章は新たに書下ろしたものの。