

ラカンと禅仏教（４） 中国禅宗二祖慧可の自傷行為

西村則昭

仁愛大学人間学部

Lacan and Zen Buddhism (4)

Self-mutilation behavior of Huike, the Second Patriarch of Chinese Zen Buddhism

Noriaki NISHIMURA

Faculty of Human Studies, Jin-ai University

中国禅宗二祖となる慧可は、達磨に教えを請い、その決意を示すために自らの左臂^{ひじ}を切断したとされる。本稿では、ラカンの考え方をを用いて、この自傷行為を次のように解釈した、すなわち、それは、自己を完全無欠と見做す強迫症の根源的幻想を一旦解体し、その幻想によって支えられて象徴界に統合されること（去勢）の瞬間の直前に退歩し立ち戻るという仕方で、絶対の静としての絶対無（現実界）に自己を見出すための行為であり、切断された左腕は、その行為によって創出されたファルス（象徴界を分化させ、そこへの主体の統合を可能にする、シニフィエの無いシニフィアン）を意味すると。そして本稿では、雪舟と白隠の「慧可断臂図」の分析検討をおこない、雪舟画が、絶対の静としての絶対無から、性起と還滅の一体的動性である絶対無の動性（達磨が振り向き慧可を認める成り行き）が起こる直前を表現しているのに対し、白隠画は、達磨のいる絶対の静としての絶対無に到ろうとする慧可の勇猛心を表現していると考えた。

キーワード：ラカン精神分析 禅仏教 絶対無 「慧可断臂図」

1. はじめに

雪舟等楊^{せつしゅうとうよう}（1420－1506？）の晩年の作「慧可断臂図」^{えかだんびず}（図1）は、尋常ならざる緊迫感と静謐さに充ちた画である。ここには、北魏正光元年（520年）、後に中国禅宗二祖となる神光^{しんこう}（後の慧可，487－593）が、嵩山少林寺^{そうざん}にいた菩提達磨に教えを請い、その決意を示すため、自らの左臂^{ひじ}を切断したとされる場面が描かれている。2016年に開催された「臨済禅師1150年 白隠禅師250年遠諱記念 禅一心をかたちに」展で、この作品が公開されたが、そのカタログには、「画面全体を覆い尽くす重々しい岩壁と、まるでその岩壁に刻まれたレリーフのように微動だにしない両者の姿。リアルに表現された面貌を見ても、心の動きはまったく読み取れない。異様な静寂が息苦しいまでの緊張感を生み出しており、どこか近寄りがたい雰囲気すら覚

えるほどだ」（京都国立博物館・東京国立博物館ほか，2016，p.342）とある。

霊鷲山^{りょうじゅせん}における説法で、釈迦が華を拈じて衆に示したとき、ひとり迦葉尊者^{かしょう}だけが破顔微笑^{みしょう}した。このとき「正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相、微妙の法門」が釈迦から迦葉に付嘱されたという注¹。以来、教外別伝^{きょうがいべつでん}以心伝心^{いしんでんしん}という形で、異国の地インドで脈々と受け継がれてきたとされるのが、禅である。そのような禅（達磨は第二十八祖）が、はじめて中国人に伝承された想定される場において、自己の臂^{ひじ}の切断という一見病理的な現象が置かれたことには、一体どのような意味があるのだろうか。どうして慧可は、その求道の決意を表明するために、自己の臂の切断という挙に出なければならなかったのだろうか。そのような仕方で求められる禅とはそもそも何であろうか。

本稿では慧可のこの自傷行為の意味を、ラカンの考え方を用いて解明してみたい。その際、雪舟という禅僧にして画の天才が、この話をどのように受容し、絵画に表現したかを分析検討することは、より深くこの話を理解することに繋がると思われる。またこの話は江戸時代、臨済禅を中興したとされる白隠慧鶴（1695-1768）によっても画かれている。白隠筆「慧可断臂図」は、前出「禅一心をかたちに一」展の準備中、大分県臼杵市（けんしやうじ）の見星寺で発見され、この展覧会で初公開されたものである。本稿では、この画の分析検討も合わせておこない、白隠禅の立場から、慧可断臂の話がどのように受容されたかをあきらかにし、雪舟の立場との比較もおこなってみたい。

2. 達磨と慧可

（1）伝記

『景德伝燈録』巻三（佐橋・増永、1959、p.71及びp.74-76）は、次のように伝える。慧可は武牢（河南省成皋県の西北）の出身。香山（河南省洛陽県の西南）

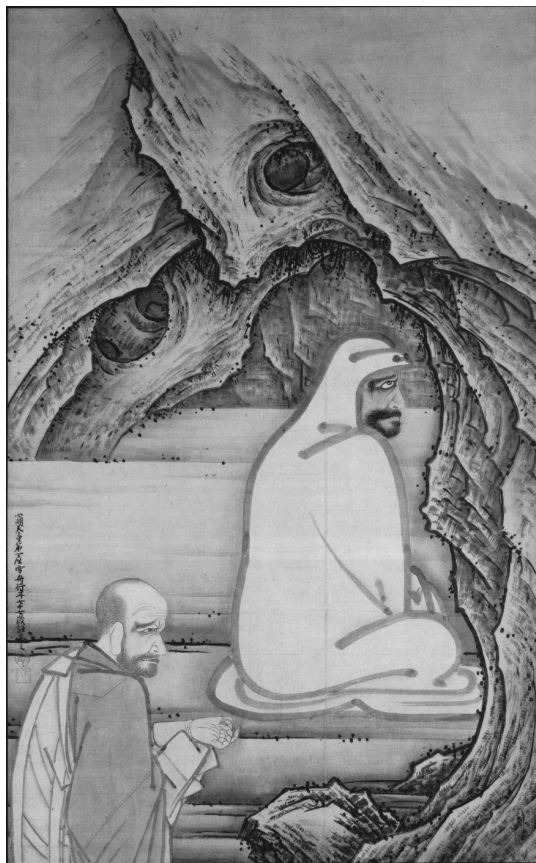


図1. 雪舟「慧可断臂図」（愛知・齋年寺）

の宝静禅師（伝記不詳）の下で出家し、まもなく受戒した後、遊学し、広く大小乗の仏教を学んだ。32歳で香山に帰り、その8年後、ある夜更け、神人があらわれ、「成果を得たいのであるならば、南に行きなさい」と指教した。翌日、刺すような頭痛があった。師の宝静が治療してやろうとすると、空中に声があつて、「これは換骨[道教の用語で、骨が仙骨になること]である。常の痛みではない」といった。それで慧可は昨晚の神人のことを話した。宝静は慧可の頂骨が五峰（五台山）のように秀出ているのを見て、「お前の相は吉祥である。南というのは少林寺の達磨大士のことであろう。達磨大士こそお前の師となるだろう」といった。こうして慧可は達磨の下に赴くが、達磨は、慧可がいくら教えを請うても、端座したまま牆に面い、無言だった。そして例の断臂の場面となるが、これに関しては少し後で詳しく見ていきたい。こうして慧可は、達磨の嗣法者となり、盛んに教化活動をおこない、僧璨（?-606）に付法した。その後、弁和法師（伝記不詳）なる者の恨みを受け、県知事に訴えられ、弁和の謗りを信じた県知事によって処刑された。

では、雪舟の画の主題となった劇的な場面を見てみよう。『景德伝燈録』巻三第二十八祖菩提達磨章（ibid., p.71）より引用する。

其の年[北魏正光元年]の十二月九日の夜、天に大いに雪雨る。光、堅く立ちて動かず。遅明、積雪、膝を過ぐ。師[達磨]、憫みて問ふて曰く。汝、久しく雪中に立ちて、当に何事をか求むべきと。光、悲涙して曰く。惟だ願はくは、和尚の慈悲、甘露門を開いて郡品を度せんことをと。師曰く。諸仏の無上の妙道は、曠劫に精勤し、行じ難きを能く行ず。忍に非ざるも而も忍ぶ。豈に小徳小智輕心慢心を以て真乗を冀はんと欲するや。徒に勤苦に勞するのみと。光、師の誨励を聞くや潜に利刀を取りて自ら左の臂を断ちて師の前に置く。

慧可は神人及び空中の声（そしてそれを適切に解釈した師の宝静）の導きで、達磨の下に赴くことになった。慧可は求道心まことに堅固であったが、彼の意識には、道を究めるために何をすべきであるかという知

はなかった。しかし彼の無意識は既にその知を獲得しており、それが神人（及び空中の声）となってあらわれたと考えられる。彼の無意識は、彼を単に精神的に導くだけでなく、彼の頭頂の形を五つの峰のある靈山、五台山の形に作り変える「換骨」をもたらした（その際、刺すような頭痛があった）。ここには、儒教と並んで中国の精神風土の基層（無意識）を構成する道教が、異国の禪を媒介する上で、重要な役割を果たしたことが伺える。

達磨は慧可を峻拒した。このとき達磨は、「諸仏の無上の妙道」とは、途方もない輪廻転生の中で修行してはじめて得られるものであるという、インド仏教的世界観を語り、慧可を「小徳小智輕心慢心」として切り捨てた。そのような世界観は中国人慧可にとって前代未聞のものであったことだろう。「果てることのない輪廻転生と、そうした悪循環をたち切ったニルヴァーナの寂滅を観じたインド人の思惟に比して、中国人の死の思想がきわめて現実的であり、現世の生の直線的な延長と見られていることはたしかである」（柳田，1973，p.26）。慧可は自らが生きる中国の精神風土の基層において達磨と出遭い、達磨に拒絶された。途轍もないインド仏教的世界観を体現して現に眼の前にある達磨の圧倒的な存在感によって、慧可は拒絶されたといってもいいだろう。そして拒絶されるという仕方では、彼は中国人として真にインド仏教的世界観と、出遭い損ないという仕方^{注2}ではなく、いわば正面衝突という仕方ではじめて出遭うことになった。達磨から慧可への師資相承は、まったく異なる世界観をもった者同士の間でおこなわれた相承という点で、慧可以降の相承とは異なることに注意しておきたい（この点は、後述のように、慧可断臂の意味を考察する上でポイントとなる）。

（２）ラカンの去勢

達磨（とそのインド仏教的世界観）に峻拒されても、慧可はおいそれとは引き下がらなかった。達磨の冷たい言葉を彼は「師の誨励」と受け取った。達磨は彼にとってどこまでもラカンのいう「知を想定された主体」であった。「知を想定された主体は、それが端的に意味作用を口にするからには、いかなる者も逃れことはできないであろうものを知っていると想定されている

のである」（Lacan, 1973, p.228[p.342]）^{注3}。そして慧可の取った行為が、左の臂の切断である。私は、この一見病理的とも取れる自傷行為——境界性パーソナリティ障害の人が、見捨てられることを回避しようとしておこなう錯乱的な行為^{注4}のような行為——を、ラカンの意味での去勢との関連において解釈してみたい。まず、主にセミネールX I（Lacan, 1973）の読解に基づく、私のラカンの去勢に関する理解を述べておきたい^{注5}。

主体がこの世に生を享けたとき、象徴界（言語活動の次元）は、既にそこに準備され存在している。象徴界は具体的には、ある特定の歴史性をもった象徴的秩序として存在している。象徴界に統合されるとは、歴史的主体と成ることである。このことは慧可について考える上で重要となってくる。去勢とは、主体的に言語活動をおこなう主体（神経症的主体）に成るために、象徴界に統合され、現実界（言語活動の次元ともイメージネーションの次元とも区別される、物自体の次元）から切り離されることである。換言すれば、去勢とは、言葉の要らない母子の一体性の次元から切り離され、言葉で伝えないと他人に分かってもらえない次元、象徴界に位置付けられることである。乳幼児に対する母のやさしい声掛けは、乳幼児に享楽を与えつつ、乳幼児をしてゆっくりと象徴界に導く作用を果すであろう。しかし母の声が乳幼児に与える享楽は、むしろ母子一体の享楽を構成するものである。もちろん乳幼児はいつも母と一緒にいられるわけではない。眼前に母を失い、寂しく不安な思いになることは、日常茶飯事である。このとき幼い主体は、一方で、母の声や眼差しや匂いや肌の感触等を想起し、母子一体の享楽を思い描き再現しようとするが、他方で、そのような享楽を想起する縁となる母の声等がもはや失われて無いことに気づく。このような失われた対象（母の声等）が、ラカン理論において「対象a」と呼称されるものである。母の声等がもはや失われて無いことに気づく場合、想起されたそれ（対象a）は、そのものが「無い」だけではなく、「無いこと」一般を示すシニフィアン（シニフィエ＝意味を担うもの）として機能する。そのようなシニフィアン、「あらゆるシニフィアンのシニフィアン、換言すれば、特にこれといったシニフィエのな

いシニフィアン」(Lacan, 1986, p.145[上p.181])が、ラカン理論の中でファルスと呼ばれるものである。ファルスはシニフィアン一般を指し示すシニフィアンとして、シニフィアンの集合体一般、象徴界一般を分化させる。

フロイト(Freud, 1920/2006)が観察し記載した、彼の1歳6ヶ月の孫エルンストが遊んでいた糸巻きは、まさにファルスとして機能する、想起された対象aをあらわすものである。エルンストは糸巻き=ファルスを自己と見做し、ファルスによって分化され登場した象徴界の中へと疎外された。ここで象徴界への疎外とは、象徴界へとかぎりなく牽引されつつも、未だ象徴界に統合され、象徴界の主体として存在するには到っていない主体の有り方である。「疎外は存在の純粋な可能性を発生させる、すなわち、疎外は、主体を見出すことが期待されるであろう場を発生させるが、しかしながら、その場は空虚のままである」(Fink, 1995, p.52[p.83])。疎外とは、現実界と象徴界の境界に否応なく置かれた有り方である。そのような有り方は、象徴界の観点からみれば、現実界への疎外、すなわち、象徴界との絆は未だ得られず、現実界の中にたった一人放り出された有り方、孤独の窮った有り方である(境界性パーソナリティ障害の人が訴える「孤独」は、このような疎外の実感から来るものに思われる。西村, 2016a 参照)。反復強迫を呈したエルンストの糸巻き遊びは、苦痛に充ちていたが、彼はこのような疎外の苦しみを味わっていたわけである。このような主体が真に象徴界に統合され、安定して主体的に言語活動をおこなう主体(神経症的主体)と成るためには、母子分離の辛さを緩和してくれる幻想、「根源的幻想(fantasme radical)」(Lacan, 1973, p.246[p.368])が構成され、それによって主体の根底から支えられなければならない¹⁸⁶。

フィンクによれば、根源的幻想には二種ある(Fink, 1997)。ヒステリーの根源的幻想と強迫症の根源的幻想である。去勢とは、いずれかの根源的幻想を構成し、母子分離を果し、現実界と乖離し、象徴界に自己が統合されることに他ならない。禅者の場合に問題となるのは、強迫症の根源的幻想である(西村, 2017a)。それは、対象aを自己自身に属するものと捉える、自己

完結的・自己閉鎖的・自己愛的な幻想である。禅の悟り(見性)とは、このような幻想を横断し現実界に出た主体が、現実界において再びその幻想を禅的世界観として構成し直しつつ主体を立ち上げることである。臨済禅師が「大徳、^{なにものもと}什麼物をか^{げんこんもくぜんちやうぼう}覓む。現今目前^{むえ どうにん}聴法の無依の道人は、^{れきれきしじ ふんみやう}歴歴地に分明にして、^{かんしやう}今^かた曾つて欠少せず(諸君は一体何を求めているのか、今[わしの]面前で説法を聴いている[君たち]無依の道人は、明々白白として自立し、何も不足なところはない)」(入矢, 1989, p.80)というとき、このように立ち上げられるべき主体のことをいっていると考えられる(西村, 2017a)。ただし禅者は、その世界観をたえず横断突破し、現実界の体験に立ち戻り、現実界と乖離してしまうことはない。禅的世界観は常に現実界に開かれたものでなければならず、強迫症の根源的幻想に固有の自己完結性・自己閉鎖的・自己愛性を脱している。上の臨済の言葉の「現今」や「歴歴地に分明」といった語は、現実界を指し示す語であり(「現今」は、線として表象される時間の中には定位されえない「瞬間」、^{げんぜん}「歴歴地に分明」は、物自体の「現前」を指し示す)、禅者において、禅的世界観を以って主体を立ち上げることと、現実界において自己を見出すことが、乖離していないことを示唆している。

(3) 慧可の自傷行為の意味

以上の議論を踏まえ、慧可の自傷行為について考えてみよう。既に見たように、慧可は前代未聞、途方もないインド仏教的世界観に直面し、それによって拒絶されたが、彼を根底から突き動かす求道心(彼の無意識)は、彼を引き下がらせなかった。慧可にとって、達磨のインド仏教的世界観としての象徴界に受容され統合されるためには、自らの歴史的生を担い、自らが根付いて生きる、中国的世界観としての象徴界の外に出ることが必要であった。それは、去勢の瞬間の直前——慧可の立つべき場所が、根源的幻想を構成し、中国的世界観としての象徴界の内に自己を位置付け固定する瞬間(=去勢の瞬間)から一步退いた時点、換言すれば、そのような去勢の瞬間に未だ身心を委ねていない時点であるかぎり、それは去勢の瞬間の直前である——に退歩し立ち戻ることである。それは、既に構成され、主体がそれによって支えられてきた根源的幻

想を、一旦解体することに他ならない。

このとき慧可は断臂という思い切った挙に出た。慧可は自分が何をするのか自分ではわからずに、この挙に出たのであろう。これは無意識の主体によって決断され実行された行為である。この慧可の自傷行為は、強迫症の根源的幻想の解体を象徴的に表現するものとして、解釈できないだろうか。つまりこういうことである。強迫症の根源的幻想とは、対象aを自己が所有し、自己は完全無欠であるとする幻想であるが、慧可の切り取られた左腕は、完全無欠な自己から（ペニスのように）切り離された対象aを象徴するものといえる。その左腕は、無いこと一般を示すシニフィアン、すなわち、ファルスとなる。断臂の瞬間、慧可はファルスを創出した^{注7}。ファルスは象徴界一般を分化させるが、このことによって彼がその内に組み込まれた中国的世界観は相対化された。そして彼は新たな世界観（インド仏教的世界観）に統合される可能性へと開かれたのである。ここで大事なことは、達磨から慧可への仏法継承において決定的であったのが、後者が去勢されて前者の世界観の中に組み込まれたことではなく、後者がまさに現実界における、去勢の瞬間の直前に主体的に立ったことである。しかしこの時点では、その体験は未だ主体自身のものとはなっていない。『景德伝燈録』からの引用の続きはこうである（佐橋・増永、1959, p.71）。

師、是れ法器なりと知り、及ち曰く。諸仏、最初に道を求むるに、法の為に形を忘る。汝、今臂を吾の前に断つ。求むること亦可なるものなりと。師、遂に因つて与に名を易へて慧可と曰はしむ。

達磨は慧可（神光）の自傷行為において、彼が法を伝授すべき器であり、その求道心の堅固であることを認め、彼に「慧可」の名を与えた。「最初に道を求むるに、法の為に形を忘る」とは、自己から対象a（左臂）を切り離し、完全無欠の自己の幻想（強迫症の根源的幻想）を解体することによって、その幻想を横断突破し、既に組み込まれた象徴界から現実界に出たその場において、すなわち、去勢の瞬間の直前において、新たな世界観の前に立つことを意味すると考えられる。

このとき慧可には、新たな名が与えられたが、そのことによって慧可が、達磨のインド仏教的世界観の中に登録され統合されたというのではないことに注意したい。「慧可」という中国名は、達磨のインド仏教的世界観とは異なる新たな世界観、中国禅の世界観（現実主義的な中国人の気質に合った禅の世界観）の創出を要請するものであると考えられる。そのためには、慧可は去勢の瞬間の直前の体験を、真に我が物としなければならぬ。それがどのようにして達成されたかを、次に見ていく。

（4）心

『景德伝燈録』は次のように続く（佐橋・増永、1959, p.71）。

光、曰く。諸仏の法印は聞くを得べきやと。師曰く。諸仏の法印は人に従つて得るに匪ずと。光、曰く。我が心、未だ寧^{やす}からず。乞う、師の与に安んぜんことをと。師曰く。心を将^もち来たれ。汝が与に安んぜんと。曰く。心を覓^{もと}むるに、了^{つい}に得べからずと。師曰く。汝が与に安んじ竟^{おわ}れりと。

「諸仏の法印」とは、自己自身による現実界の体験に基づく、現実界の知のことであると思われる。私はこれまでラカンの現実界を、禅者の体験に即して、絶対無として捉えてきた（西村、2015, 2016b, 2017b）。絶対無とは、自己、他者、物、一切の有るもの、そして世界が、絶対の静から性起し、絶対の静へと還滅する、その性起と還滅の瞬間瞬間の一体的動性のことであり、また絶対の静それ自体のことである。禅は、主に坐禅の修業を通して、還滅に相応し、絶対の静を体験し、その体験に基づいて、絶対無の動性（性起と還滅の一体的動性）に自己を見出すことを身上としてきた。人間の言語活動は、性起に相応しておこなわれるが、通常、主体が去勢を経て象徴界に統合され、現実界から乖離しているため、性起（＝還滅）を見ることは叶わず、性起（＝還滅）として自己を見出すこともできない。しかし禅者は常に去勢の瞬間に立ち戻り、絶対無の動性を体験し、そこに自己を見出すことが可能である。

「諸仏の法印」とは、絶対無としての自己に関する

知であると思われる。それは何よりも主体自身の体験に基づかなくてはならない。慧可は、既に論じたように、去勢の瞬間（象徴界への統合の瞬間）の直前に退歩し立ち戻ることができていたが、それにもかかわらず、「諸仏の法印は聞くを得べきや」と問うたのは、彼がまだ自らの体験を真に我が物にできていなかったからである。達磨は「諸仏の法印は人に従つて得るに匪ず」と語り、慧可に、たった今彼がおこなった彼自身の行為を通して体験したはずのものを自覚するように促した。しかし慧可はそれを自覚できず、彼の心は従来そのままの不安であった。

そもそも不安とは何か。それは、自己をはじめとする有るものや世界に執着し、それらを実体（それ自体で、ある程度恒常的に有るもの）と見做すことによってもたらされる、それらが失われること（死ぬこと）への反感である。自己等を実体化する執着は、シニフィアンを用いた人間の言語活動の中に位置付けることができる（西村、2015、2016b）。人間の言語活動とは、現実界のはたらきの一側面である性起に相応し、一枚の現実界を想像界において切り取る（限定する、分節する）ことから始まるが、その瞬間、その言葉はその切り取られたもの（イメージ＝意味＝シニフィエ）を入れるシニフィアンとなり、主体はそのシニフィアンを用いつつ、それによって担われるシニフィエに執着する、あるいは、シニフィエに執着しつつ、それを担うシニフィアンを用いる、そのような活動である。象徴界に統合され、言語活動に挺身しているかぎり、主体は執着によって実体化された自己等を失う不安を拭い去ることはできない。慧可が「我が心、未だ寧^{やす}からず」というとき、このような人間主体としての自己の真相を鋭く自覚していたといえる。そのような慧可に達磨は、「心を將^もち来たれ。汝が与に安んぜん」といった。

達磨のいう「心」は、禅的な体験によって捉えられた心である点に注意しなくてはならない。達磨は、慧可のいった「心」という語をそのまま用い、いまだ慧可が到達していない境域に彼を導こうとしている。では、禅的体験から把握された心とは、どのようなものであるか。ここで達磨の名に仮託されておこなわれた書『二入四行論』——初唐から盛唐にかけての初期禅

宗史の、瞑想実践に基づく自由で大らかな思想を伝える文献（柳田、1969）——を参照したい。

心は色に非ざるが故に、色に属せず。心は非色に非ざれば、非色に属せず。心が属する所無きは、即ち是れ解脱なり（ibid., p.71）。

「心は色に非らず」は、「心は色相の見るべきに非ず（心は見ることのできる物のすがたではない）」（ibid., p.186）ともいわれる。心は自己や他者の身体及び物と違って、形相（色相）をもたない。形相とは、言葉で以って一枚の現実界から切り出される（限定される、分節される）こと——この切り出す作業は想像界においておこなわれる——によって生まれる。『二入四行論』は、このことを裁縫の職人が布を裁断することに喩えている。ある弟子が「弟子をして安心せしめよ」と乞うたき、達磨はこの喩えを持ち出し、「巧人は汝の絹帛^{けんぱく}を得て、始めて刀を下すことを得。本より絹帛を見ざるに、寧^{なん}ぞ汝が与めに虚空を裁割することを得んや」と述べる（ibid., p.218）。これは「心を將^もち来たれ。汝が与に安んぜん」を、巧みな喩えを用いることによって、より分かりやすく説得的な形で言い直したものである。ここで達磨は、言葉で以って一枚の現実界から切り出されたもの（限定されたもの、分節されたもの）ではなく、むしろその切り出すはたらきが起こる当所、すなわち、絶対の静——言語活動は絶対の静からの性起に相応して起こるというのが、禅的に捉えられた言語活動の根源相である（西村、2016b）——に注意を喚起し、そこに「心」を見出すべきことを教えていると考えられる。

通常のわれわれの言語活動は、象徴界においてシニフィに執着し、それを実体化しつつシニフィアンを用いておこなわれ、現実界から乖離してしまうが、そのような言語活動が、『二入四行論』では、「巧偽の心」と呼ばれる（「巧偽」とは「文字言説」のこと）（柳田、1969, p.116）。一方、そのような心（言語活動）がそこから由来する根源の場（絶対の静）に見出された心が、「淳朴の心」と呼ばれる（ibid.p.116）。後者は「分別すること無き」心である（ibid.p.118）（「分別」とは、言葉で以って一枚の現実界から何かを切り出す

こと、限定すること、分節することである）。そのような心は「非色」である故に「有」ではないが、常に活動しているものであり、無いものとして棄却してよいものではない（「用いて廃せざる」）故に「無」ではない（ibid.p.189）。そのような心は絶対の静それ自体ではなく——「非色は是れ空なるに非らず」（ibid.p.186）ともいわれる——、絶対の静という根源から捉えられた、活動する心である。既に論じたように、不安とは実体化する言語活動が喚起するものであるが、活動する心の底の絶対の静を自覚するならば、そのような不安を根本的に免れうる。達磨が慧可に示教しようとしたのは、まさにそのような心であったと考えられる。

このような心は、近代の洗礼を受けたわれわれの「常識」の立場で理解されてはならないものである。デカルトは「我思う故に我有り」という真理を発見し、自己の思考（cogito）が持続されるかぎりその実体性が保持されると考え、そのような思考を、物的実体（「延長セル物 res extensa」）としての世界とは截然と区別して、精神的実体（「思考セル物 res cogitans」）として把握した。一方、身体（corpus）は物的実体としての世界に属し、心（思考）とは独立して存在する。自己の実体化の前近代的な形が、死後の魂をその人の生前の身体イメージで以って捉えるように、身体イメージと心を素朴に一括し、実体化したものであるならば、デカルトの思索の特徴は、物質としての身体（及び世界）と心を区別し、両者を別々の実体と見做したことにある。そこでは心は身体とは別々に存在するものとして、その相関関係が考えられねばならない。このような心のデカルト的把握に、われわれ現代人は多かれ少なかれ（特に理性的学問的に考えようとする場合には）囚われてしまっている。このような心は、象徴界に統合され、思考を象徴界において展開する象徴界の主体となり、現実界と乖離してしまった心であると考えられる。これに対して禪が明確に自覚する心とは、身心一如の心であるが、もちろんそれは、前近代的な形で素朴に実体化された身心未分の自己の心のことではない。後者の心は、想像界における身体イメージと区別されない形で執着され実体化された心である。それに対して禪の心は、想像界における身体イメージに

おいて活動するのではなく、現実界において性起する身体それ自体と不可分に活動すると考えられる。心は、今、ここに性起する身体それ自体という、自覚の真只中、否定しえない、もっとも身近で、もっとも確実な場で活動しているから、「用いて廃せざる」ものとして捉えられ、「無」ではないことになる。

ここで『碧巖録』第三則「馬大師不安」が想起される。あるとき馬祖^{ばそ}禪師が病氣になった。院主^{いんじゅ}（寺の執事）が「ご機嫌はいかがですか」と訊くと、馬祖は「日面^{にちめんぶつ}仏、月面^{がちめんぶつ}仏」と答えた（入矢・溝口ほか、1992, pp.68-69）^{注8}。日面仏は千八百歳の長寿の仏であり、月面仏は一日一夜の短命の仏である。われわれは執着があるから、なるべく長い時間、この自己の身体を保持し、この世界に留まり、享樂——この場合、言語による制限付きの享樂、「ファルス享樂」（Lacan, 1975）であるが——を得たいと思う。しかしその心の底の絶対の静を透見し、一切の執着を脱し、不安を根本的に免れえた主体にとって、その境地で味わえる享樂（言語による制限を脱した完全な享樂）に、時間の長さは関係がない。たとえ一日一夜であっても、そのような享樂が体験されえたことに意味がある。馬祖は死に直面し、そのような心の自覚に到ったことを、感謝を以って受け止めたのではないだろうか。

慧可の体験した事柄（象徴界から現実界に出て見出された心の底の絶対の静と、そこから捉えられた心の活動）は、如来一大事の正法眼蔵である禪として、その弟子僧璨^{そうさん}に受け継がれ、僧璨から道信（580-651）に受け継がれ、以降嫡々と師資相承され、分派を生じ、中国禅宗史が築かれていったとされる。その中で禪は、その本質——現実界の中に自己を見出すという本質——を失うことなく、中国人の現実主義的な気質に合ったもの、馬祖のいうように、「平常^{びようじょうしん}心」に「道」をみるもの（「平常心是れ道なり」、入矢、1984, p.33）、臨済のいうように、「^{あし}屎^{そうじょう}送^{ちやく}尿^え、^{きつ}著衣^{きつばん}喫^{つか}飯、困れ来れば即ち臥す（糞を垂れたり小便をしたり、着物を着たり飯を食ったり、疲れたならば横になるだけ）」（入矢、1989, p.50）の日常性に立脚したものとへと発展していったと考えられる。

3. 雪舟「慧可断臂図」

雪舟「^{え かだんび ず}慧可断臂図」の分析に進みたい。蓮実（1977, p.145）によれば、「山水画を最も得意とし、山水画家として雪舟は自他ともに許された画家である。その彼にとつて、この『慧可断臂図』は、おそらく、彼の生涯における、殆ど唯一の禅機画の大作と言うべきものであろう。そうした意味にはやはり禅僧としての自覚に於て描かれた唯一の遺品というべきものであつて、他に小品の道釈画があるにしても、いずれもこのような崇高な禅体験を描いたものは見出すことは出来ない」。この画には「四明天童第一座雪舟行年七十七歳謹図之」の款記がある。雪舟は応仁元年（1467）、48歳のとき、大内の対明貿易船の好便を得て、明へ渡った。寧波に上陸すると間もなく、入明僧の誰もがしたように、まず四明の天童山に至り景德寺の門を敲き、禅班の「第一座」（首坐）に昇った（蓮実、1977, pp40-41）。このことを落款に用いていることから、晩年の雪舟が、この画を禅僧の矜持と気概を以て描いたであろうことが充分推察される。

濃い眉と髯、ぎょろりとした目玉の達磨の胡貌は、写實的に表現されているが、その全身を被う衣は、他の描線とは異なる、力強い単純な線で描かれている（だからといって、不調和は感じさせない）。この衣の線は、「^{いちえんそう}一円相」（後述）と同様、禅において悟るべき事柄の単純さを示すものではないだろうか。唐五代の禅問答でもっともよく発せられた問いの一つに、「如何なるか是れ祖師西来意」があるが、これは達磨が伝えようとした事柄の単純さを端的直截に提出することを求めるものであろう。趙州 禪師は「如何なるか是れ祖師西来意」と問われ、「^{じょうしゅう}庭前の栢樹子」と答えた（西村、1994, p.144）。庭前に栢樹が現前することは、禅者の眼で見るならば、有ることの底知れない神秘であり、その神秘の単純さへと、相手を差し向けることで以って、趙州は答えたと考えられる。また臨濟禪師の見性のときの言葉が想起される（入矢、1989, p.182）。臨濟は師の^{おうばく}黄檗に^{ぶつぽうてきてき}三度「^{だいく}仏法的的の大意（根本義）」を問うて、三度とも痛棒を喫した。後に大愚禪師の下に到った臨濟が、そのことを述べ、「某甲過有りや過無きや（いったい私に落ち度があつたのでしょうか）」という、大愚「^{よも}黄檗与麼に老婆にして汝が為にし得

てつこんで徹困なるに、更に這裏^{しゃり}に来たつて、過有るか過無きかと問うや（黄檗は、それほど老婆心のような心遣いでお前のためにくたくたになるほど計らってくれているのに、その上わしのところまでやって来て、落ち度があつたかどうかなどと聞くのか）。この大愚の言葉によって臨濟は大悟し、「黄檗の^{たし}仏法多子無し」といった（「多子無し」とは、入矢の注によれば、「あれやこれやの面倒なことはない。端的である」）。

さて、この雪舟の画は奇妙な描かれ方をしている。達磨は岩の窪みにちょうど嵌りこんだようになっているが、しかし実際は、その岩の下部は達磨の位置よりも画面前方にあり、達磨の頭部から肩にかけてを覆う岩は、達磨の位置よりも画面後方にある。つまり、ある特定の視点——それは鑑賞者が置かれる視点である——から見るとき、達磨が岩の窪みに嵌り込んでいるように見えるだけで、実際にはそのような窪みはない。後方の岩壁には二つのまるい穴が開いているが、それらは達磨を収める穴がそこにもあるように錯覚させる効果を發揮しているといえる。どうしてこのような描き方がされたのだろうか。現実には存在しない穴の中に達磨を据え置くことには、何か雪舟の意図があつたのだろうか。

既に論じたように、慧可の切断された左腕はファルスを意味する。慧可が左腕を切り取り、それを達磨に差し出すとき、彼は去勢の瞬間の直前、すなわち、ファルスが分化させる象徴界の内に自己を位置付け固定する瞬間の直前に——慧可の場合、中国的世界観とインド仏教的世界観のいずれにも未だ自己を位置付け固定しない有り方で——有る。以前論じたように（西村、2017b）、禅者は絶対無のはたらきの一側面である還滅に相応して、シニフィエに対する執着を離れ、シニフィエを非実体化し消滅（^{とつらく}脱落）させ、空っぽのシニフィアン、すなわち、ファルスを創出することができる。こうして禅者は常に去勢の瞬間、すなわち、象徴界へ統合される瞬間へと立ち戻ることができ、現実界と乖離してしまうことはないのである。禅体験に即してファルスをその根源相において捉え直すならば、それは還滅によってシニフィエを消滅（脱落）させられたシニフィアンである。達磨の嵌め込まれた岩穴は、このようなファルスの的確な表現であり、慧可の左腕＝ファ

ルス（空っぽのシニフィアン）の意味を浮き彫りにするものではないかと思われる。その岩穴が実際には存在せず、ある特定の視点から見ると、偶々そのように見えるということが意味するのは、禅体験において根源的に捉えられるファルスは、絶対無としての現実界において自己を見出した主体の視点から創出すべきものであるということではないだろうか。この不在の岩穴を上のように解釈するとすれば、そこに嵌り込んだ達磨は、ファルスが担う絶対の静としての絶対無を体現する^{注9}。

ところで、いわゆる山水画における岩山、あるいは、石は、一般的に、風雨など石以外の力がはたらいて浸食され成形された偶然の産物というよりは、石自体の力で、その形になる必然性を以って、自らを成形した結果のように表現されていると思われる^{注10}。問題の雪舟の画では、「その岩の輪郭や皴の入れ方も、少しの乱れと迷いなきものとして始めから計画的に仕上げられている。例えば岩の輪郭も始め薄墨で下絵の線が引かれ、皴も薄い筆触から濃い筆触へと逐次墨を重ねて仕上げている」（蓮実、1977、p.142）ということであるが、そのような描き方で以って、石自体に本来備わる自らを成形する力が表現されていると思われる。そのような石の力を、性起し還滅する絶対無の動性をあらわすものとしてみるならば、画を観る者がその力と協働して、達磨を容れる穴を創出することは、その観る者が絶対無の動性、この場合、特に還滅に相応して、ファルスを創出することを意味すると考えられる。

「二人とも無言の行の中にあるが、おそらく、その無言の緊張が今にも破れて、達磨が慧可をかえり見るその直前の緊張を描いたというべきであろう。おそらく雪舟は、彼自身もこの劇的で凄愴な緊張した場面を心の中で再現的に描きつつ、この絵の構成を実践したであろう」（蓮実、1977、p.143）。達磨が振り返るのは、彼が慧可の行為を認めたかどうかを告げるためである（慧可に背を向ける達磨は、慧可の行為を見ていなかったが、彼が何をおこなったかを気配で察したにちがいない）。達磨の緊張は、次の瞬間に起す行動に備えての緊張、更にいうならば、絶対の静——達磨の体現するもの——から出て、絶対無の動性に自己の身心を委ねるに際しての自己の身心の引き締めである。

一方、慧可の緊張は、自分が達磨に受け入れられるかどうかの決定を待つ緊張、更にいうならば、絶対の静に到った彼が、達磨の世界観に受け入れられる形で、絶対無の動性に自己の身心を委ねることができるかどうかを待つ自己の身心の引き締めである。この画では、両者の緊張が呼応し合い、画面全体に、尋常ならぬ緊迫感を醸成していると考えられる。

4. 白隠「慧可断臂図」

次に白隠禅師の描く「慧可断臂図」（図2）を取り上げたい。この画は慧可がまさに利刀を以って左臂を切断する瞬間を描いている。そして茅屋の前の黒々とした円窓——これは、後述するように、禅の体験を端的に表現する「一円相」であろう——の中の達磨は、慧可のこれから為そうとする行為に対して無頓着のふうである。白隠自筆の賛は、次のように読める^{注11}。

あざな しんこう し こ し か しつさく あ こうにく
字は神光／齒胡の子、可／疾籍を上ぐ／好肉に報い
るに／臂を截りて換う

（字は神光／齒の欠けた胡人、達磨の弟子で、慧可／素早く突くヤスのような腕を上げた／親から授かった美しい肉体に報いるために／臂を切断して、見性の目に換えた）

まず白隠が慧可断臂の話頭をどのように捉えていたかをみておこう。『槐安國語』（道前、2016、p.899）にいう。

さ ひ せつだん しん そ
左臂を截断して初めて親疎を別かつ。是れ末代の宗
師の、龍門万仞の関振子を鎖断して、後生の学者を
して、伎尽き詞窮り、心死し意消じて、透関の正眼
を開くことを得さしむる底の権輿ならくのみ。

（左の臂を切断してはじめて道に叶うかどうかが決まった。これはその後の祖師方が、聳え立つ難透の関門を閉めきり、後に生まれた修行者が、言語活動の窮地に陥り、心が死んで意識が消失して、その関門を通過する正しい眼を開くことを可能にする、その出発点に他ならない）（道前、2016の注を参照し

つつ拙訳)

力強く俗塵を払って莊嚴に響く、白隠らしいディスクールである。白隠は学人の接化において、趙州無字など古典的な公案の他に、自らが考案した、隻手の音聲を聞けという公案をよく用いた。白隠は未透の学人が公案に参究し、言語活動の窮地においてそれを透脱し、見性の体験を得ることを徹底して求めた。上の引用で白隠は、禅の歴史の中で、そのような公案突破がおこなわれた最初のときが、慧可の断臂であるという。つまり、達磨の語るインド仏教的世界観は、慧可にとって堅く閉鎖された関門に他ならず、彼はそれを前にして言語活動の窮地を体験したが、(無意識に駆動され)左臂の切断という行為によって、それを突破したというのである。

既に論じたように、慧可の断臂という行為は、主体が象徴界に統合される瞬間(去勢の瞬間)の直前に退歩し立ち戻り、絶対の静としての現実界に自己を立たせるという意味をもった行為である。白隠はある示衆(於遠州貞永寺)で次のように語った(『荊叢毒蕊乾』, 芳澤, 2015, p.312[p.312])。

先月、狂風、八区を捲く、老松、臂を失って荒蕪に立つ。

黄金の骨髓、間隔無し、殊に覚ゆ、旧参の髯丈夫

(先月、このあたり一帯に大風が吹き荒れて、老松も枝が折れてしまい、／さながら、腕を断ちきった慧可のように、荒れた庭に立っている。／天地の間、一切すべてがダルマの真骨髓に他ならない。／そして、この老松こそは、ダルマの真の旧参の大丈夫であった)

この老松は、白隠の住持する、駿州原(現・静岡県沼津市)松蔭寺にあったものである。ここで大風は、性起した物や世界を絶対の静へと戻す還滅のはたらきをあらわし、大風一過の荒廃した庭は、絶対の静の風光をあらわすと考えられる。嵐の後の静謐は、静謐をより際立たせる。白隠は大風によって枝を折られた老松に、片腕の欠けた慧可を見ている。慧可(の無意識)



図2 白隠「慧可断臂図」(大分・見星寺)

は、還滅のはたらき(大風)に身心を委ね、断臂という行為に及び、去勢の瞬間の直前としての絶対の静へと遡源したのであるが、この静謐さを湛える荒れ果てた庭は、まさに慧可の眼に映った絶対の静の光景に他ならない。それは、「寥廓虚凝、堂堂巍巍(からりと大空のように開けた絶対的な寂静、それでいて、何もないのではなく、堂々と顕現しておる)」(『荊叢毒蕊坤』, 芳澤, 2015, p.488[p.490])といわれる光景である。

ところで、坐禅は還滅に相応し、身心を脱落し、絶対の静を体験するための、もっとも有効な手段である(西村, 2016b)。白隠が絶えず自らを鼓舞し憑かれたように坐禅修行に邁進したことは、その自伝的記述からよく伺われる^{注12}。白隠は自らの坐禅体験を通して絶対の静の消息によく通じていたにちがいない。白隠は24歳のとき、越後高田の英岩寺で、坐禅中、夜明け、遠くの寺の鐘の音を聞いたとき、大悟した(芳澤,

2016, pp.62-63). また42歳のとき、松蔭寺で一夜『法華経』を読み耽り、譬喩品に到ったとき、縁の下でコオロギがしきりに鳴いているのを聞いて、豁然として『法華経』の深理に契当したという（芳澤、2016, p.166）。これらは、絶対の静の中に響く音を聞く体験であり、そのことを通して絶対の静の中に有った自己を見出す体験であると考えられる。『三教一致の辯（一名、藪柑子）』（芳澤、2001, p.146）にいう、「貴ぶべし、^{じょう}静の一字、^{しんざんこびようり}動静の静にあらず。深山古廟裡、^{りようりよびやくじやくてい}寥々寂々底の静にあらず。文字を以て寫すべからず、言語を以て演^のぶべからず。至善に止まることを勤めて、清苦、歳月を重ぬる人にあらざるより（ん）ば、夢にも曾て見ることあたわじ。通常「静」というとき、「深山古廟裡」の静けさが表象されるが、そのような静けさは、俗世の喧騒（「動」）と対比されて表象される静けさ（「動静」の「静」）であり、相反するシニフィアンの対を基本単位にして構成される象徴界において体験されるものである。貴ぶべき「静」の一字が指し示すのは、象徴界を越えた、絶対の静としての現実界である。それは、長年勤めて坐禅の修行に励んだ者だけが体験しうるものである。

ここで私が白隠筆「慧可断臂図」で注目したいのは、達磨が黒々とした線で強調された円窓の中に画かれている点である。この円窓は、禅体験を表現する「^{いちえん}一円相」を意味すると思われる。そしてこの円窓＝一円相には、先に見た雪舟画のあの奇妙な岩穴と軌を一にするものがあるように思われる。まず一円相について考えてみよう。

馬祖禪師の^{わとう}話頭（入矢、1984, p.185）に次のようなものがある。ある僧が参じたとき、馬祖は一円相を（おそらく床に）画いていった、「入るも他^また打つ、入らざるも他^また打つ」。僧がそこに入ると、馬祖はすぐさま打った。僧は「和尚、某甲^{ちゆうじよう}を打つこと得^よからず」といったが、馬祖は^{ちゆうじよう}拄杖によりかかったままそれきりにした（「拄杖に^{こうきやく}靠却して休し去る」）。入るも入らざるも不可とは、正反対の二つのシニフィアン（プラス＝「入る」とマイナス＝「入らない」）を基本単位とし、二元論的に秩序立てられ構築され、矛盾律の支配する象徴界の中で、相手をして進退窮らせ、象徴界を出て現実界に至らしめる禅問答の常套手段である。

一円相の中は現実界、特に絶対無としての現実界の動性がそこから出てそこへ還えるところの絶対の静をあらわすと考えられる。僧にとってそこに入ったのは、象徴界の基本単位としての対のシニフィアンの一つを取って象徴界に入ることを越えて、絶対の静に到ったつもりであり、だから馬祖が打ったことに抗議したと考えられる。しかし抗議することは、自己を「正」とし相手を「誤」とする「正誤」の二元論に陥り、再び象徴的秩序に囚われて生きる主体に成ることを意味する。これに対して馬祖は絶対無のはたらきの一側面である還滅に相応することによって、一円相の中の絶対の静を示したと考えられる^{注13}。

上田（2003）によれば、^{かくあん}廓庵禪師の^{じゆうぎゆうず}「十牛図」は十の円の中に描かれているが、この各々の円に一円相が見出されうるといふ。「十牛図」は禅の悟りの階梯及び有り方を図解したものである。第一図から第七図は牛（＝真の自己）を求め、獲得し、忘却する過程が描かれる。そして突如あらわれる、まったくの空白、第八図^{じんぎゆうくぼう}「人牛俱忘」。次の第九図^{へんぽんげんげん}「返本還源」にはただ自然（川の流れと花咲く木）の風景が描かれるのみである（その次の第十図^{にってんすいしゆ}「入廬垂手」には、街に出て自然体で教化をおこなう有り方が描かれている）。上田は特に第八図と第九図に絶対無の端的なはたらきを見出している。つまり第八図は絶対無のはたらきの「否定」の方向を表現し、第九図は絶対無の「肯定」の方向を表現しているという。「真実はこの全連関の相即する動性である。そして核心的なことは、その動性そのものが絶後再蘇の『自己ならざる自己』の生命であるということである」（ibid., pp.238-39）。このような自己の生命こそ、性起と還滅の一体的動性であると私は考える者である。そのような動性を表わすのが、一円相をぐるっと画く線の動きである。そしてその線によって取り囲まれる空間が、性起がそこから起こり還滅がそこへと向かう絶対の静を表わすと考えられる。

さて、一円相をこのように考えるならば、白隠の画はどのように読み解くことができるだろうか。この画には雪舟の画にあったような静謐さはあまり伺えない。雪舟の画で全体に漲っていた緊迫感は、ここでは歯を喰いしばり今まさに行為に及ぼうとする慧可の姿に収斂されている。このような慧可の姿は、白隠が見性の

ための必要条件とする「勇猛」の心をあらわすものではないだろうか。例えば、『於仁安佐美 卷之上』(芳澤, 1999b, p.143[pp.16-17])では、「古へ禪門ノ盛シナリシ時、禪學ニ心ヲツクセシ士大夫ハ、打頭ニ傑烈勇猛ノ憤志ヲ震ツテ、無明ニ暗窟ヲ劈破シ、生死ノ業根ヲ踏斷シテ、正シク一回抛身捨命シ了(ヲワツ)テ……(昔、禪門が盛んであった頃、禪に心をつくした士大夫の修行ぶりは次のようなものであった。まず最初に勇猛心を奮起して、無明の暗窟を切り破り、生死の根本を踏断し、まさに身命を擲ち捨ててしまうというところを一回経験し……)」。また『壁生草 卷之上』(芳澤, 1999a, pp. 219-20[p.61])では、自らの修行行脚の頃を振り返って、「予獨り勇猛の大志を憤起し、誓つて腋席に着けず、片時も曾て睡らず(私一人だけは勇猛心を奮い起し、決して横になるまいと、少しも睡らず夜座をした)」。白隠における勇猛心とは、絶対無のはたらきの一側面である還滅に相応し、身命を放擲し、絶対の静に遡源しようとする際、要求される気概のことである。達磨のいる一円相の内部は、慧可が勇猛心を以って到ろうとする絶対の静をあらわすと考えられる。

では、その一円相に重ねて描かれた茅屋は何か。白隠は彼の徳を慕い彼の下に集う修行者たちに次のように語った、「今、西東七十余員の兄弟、諸方飽暖の叢社を棄擲し、莊麗の堂宇を顧みず、特に來たつて老屋廢舎の裡に隠れ、兀兀として精鍊苦学す。予も亦た他の道念を庇益せんと要して、葛藤を玩弄し叨叨を打す(今、ここに七十人あまりが集うた。よそにはもっと立派で裕福な僧堂もあるだろうに、わざわざこの破れ寺に来てくれたのだから、その道念の切なることを思い、その一助にもなれかしと、こうやってお話しするのである)」(『荊叢毒蕊 乾』, 芳澤, 2015, p.458 [p.459])。画の茅屋は、この「老屋廢舎」(白隠の住持した松蔭寺)と同じ修行道場を意味するだろう。そこは坐禅修行によって絶対の静の体験されるべき場であると考えられる。また一円相の中の達磨は、求道心堅固な修行者達と向き合う白隠自身と重ね合わされていると考えられる(図3参照)。

このように雪舟筆「慧可断臂図」画が、慧可が行為を終えて到った絶対の静としての絶対無から、達磨が



図3. 白隠「円相内自画像 自賛」(東京・永青文庫)

振り向く瞬間、すなわち、性起と還滅の一体的動性の起こる瞬間の直前を表現しているのに対し、白隠筆「慧可断臂図」は、今将に達磨のいる場、すなわち、絶対の静としての絶対無に到ろうとする慧可の気概、勇猛心——それは見性をしようとする全ての禅修業者に必要なものである——を伝えようとしていると考えられる。

注1) この話は、『無門関』第六則として取り上げられている。もとは中国の偽経とされる「大梵天王問決疑經」拈華品第二にみえる(西村, 1994)。

注2)『碧巖録』第一則で、梁の武帝と達磨との出遭い損ない（機縁が契わなかったこと）が、公案として取り上げられている。すなわち、「梁の武帝、達磨大師に問う、『如何なるか是れ聖諦第一義』。磨云く、『廓然無聖』。帝曰く、『朕に対する者は誰ぞ』。磨云く、『識らず』。帝契わず」（入矢，1992, p.36）。この公案は、学人に、出遭い損ないという仕方での、達磨との出遭いに参究することを求めていると思われる。本稿で論じるように、達磨は、現実界、すなわち、言語活動の次元（象徴界）ともイマジネーションの次元（想像界）とも区別される、物自体の次元を体現する者である。武帝が囚われて生きる象徴界の彼岸に、達磨は居る。なお、ラカンによれば、夢は、言語で構成された、ひと続きの表象であり、現実界はその彼岸にある。現実界は夢に接触して来ることもある、というよりも、現実界との接触から夢は生成される。その際、現実界は夢の中で、辿りつけない場所とか、封印された扉の向こう側などと表象されるであろう。われわれ（象徴界に統合された主体）は、現実界へ辿りつこうとして夢から出る瞬間、すなわち、目覚める瞬間、「果てしなく辿りつけない目覚めにおいて」、それとの出遭いに「失敗する（manquer）」という仕方では、それに遭遇することができない（Lacan, 1973, p.57[p.78]）。

注3) 精神分析的自己探求においてと同様、禪における己事究明においても、＜他者＞（精神分析においては分析家、禪においては師）が、主体にとって「知を想定された主体」であることが必要条件となるであろう（このような事態を精神分析では「転移」と呼ぶ）。私はかつて、洞山禪師とその師雲巖禪師の関係性を論じるに際して、この「知を想定された主体」の考え方をういた（西村，2015）。

注4) 私がかつて心理療法を担当した、ある二十代の境界性パーソナリティ障害の女性は、あるとき公園で恋人から別れ話を切り出されたとき、おもむろにバックから刃物を取り出し、自らの腕をざっくり深く傷つけ、救急車を呼ぶ騒ぎになった。

注5) 前論文（西村，2017b）では、去勢を50年代の前期ラカンの観点から、「父の名」との連関において捉えた。本稿で述べられることは、決して前論文で述べたことを否定するものではなく、より本質的な側面に焦点を当てるものである。注6 参照。

注6) たしかに「父の名」は主体を、母子の一体性の次元（現実界）から、象徴界へと強制するが、象徴界への統合と

しての去勢が確定的となるのは、象徴界の主体を根底で支える根源的幻想を確実に構成しうることによってである。

注7) 境界性パーソナリティ障害の者は、根源的幻想（ヒステリーの根源的幻想、すなわち、自己を＜他者＞にとっての対象aの位置に据え、＜他者＞の欠如を補うとする幻想）を構成し、それを主体の根底に据え、神経症者と成る途上にある主体として、捉えることができるのではないと思われる。彼らは、未だ充分に、ファルスを創出し象徴界を分化させ、ファルスを我が物とすることによって象徴界に統合されていない。注4で言及した女性の行為のように、喪失場面でおこなわれる自傷行為には、もちろん他者操作的な意味があるだろうが、単にそれだけではなく、ファルスを創出する試みという意味も認められうるのではないだろうか。西村（2016a）参照。

注8) 辻村（1971）はそのハイデッガー研究の中で、この「日面仏、月面仏」に触れている。有の問いを根本的に問おうとしたハイデッガーは、「それに直面しては如何なる思惟も不可能なるもの」（「放下（Gelassenheit）」）——それはラカンの現実界に相当するだろう——を見据えていたが、辻村によれば、そのようなものこそ、「有、無を絶した絶対無としての自己本来の面目に他ならない」（ibid.p.36）。ハイデッガーは人間の有を「死への有」（無に晒された有）として規定するが、辻村は「絶対無の自覚の立場」から、この「死への有」を「自己自身の無と自己自身の有とを絶して一にした絶対無の自己自身に於ける露堂々たる現成」（ibid., p.37）として捉える。そしてこのように捉えられる「死への有」において、「日面仏、月面仏」を見出している。なお、私のラカンと禪の理解は、禪の立場からハイデッガー解釈をおこなう辻村に、多くを負っている。

注9)『景德伝燈録』の伝えるところによると、その後、達磨は慧可を含めた三人の弟子に対し、一人には「吾が肉を得たり」といい、もう一人には「吾が骨を得たり」といい、最後に慧可に「吾が髓を得たり」といって、釈迦から次第相承された法の伝承者を慧可と認め、その証として袈裟を与えた。それは「伝法衣」と呼ばれるもので、釈迦が迦葉に授けて以来、受け継がれてきたものである。達磨によれば、その袈裟は、異国人から法を受け継ぐなどということがあるのかという人々の疑いを払拭する上で役立つものであり、また後代、慧可以降の伝承者もそれを伝え持つことで、教化を自在におこなうことを可能にするものであるが、

達磨滅後二百年にして失われるという（佐橋・増永，1959，p.72）。この袈裟は、あの達磨を包みこむ岩の窪みと同様、絶対の静としての絶対無のシニフィアン（根源的に捉えられたファルス）のイメージと考えられないだろうか。ここで僧衣をモチーフにした洞山守初（910-990）の次の問答が想起される。「僧，洞山に問う、『如何なるか是れ仏』。山云く、『麻三斤』（入矢・溝口ほか，1992，p.182）。「麻三斤」とは「三斤の麻糸，僧衣一着分」のことである。僧衣へと仕上がる時、それは絶対の静としての絶対無を担うシニフィアンとなると考えてみてはどうだろうか。それを僧衣へと仕上げるのは、あくまで自己自身の仕事である。「仏」とは、僧衣（＝絶対の静としての絶対無のシニフィアン＝根源的ファルス）を創出し、絶対の静の体験の自覚（僧衣を着ること）から、性起と還滅の一体的動性としての絶対無に相応して活動する者のことをいうと考えられる。

注10) そのような石の力（精神性）を愛でる「趣味」は、五山禅林の僧たちに愛された「盆石」にも伺える。虎関禅師の「盆石賦」はよく知られている。盆石は現代日本の「水石」に繋がるものであるが、甘露寺（1966）によれば、水石とは山水画を立体化したものである。なお、私も斯道の愛好者であり、今執筆中、手許に、穴のある小さな真黒の水石を置いている。

注11) 『荊叢毒蕊 坤』（芳澤，2015，p.222）に、慧可断臂の話に関する白隠の詩（未発見の「慧可断臂図」の賛）が載っており、それを参照した。それはこうである。「臂を断て眼に換う、好肉上の瘡／欽齒胡の子、可、字は神光」。好肉上の瘡は、『碧巖録』第三則垂示の「好肉上に瘡を剜り」を踏まえており、「せいでもよいことをする」の意であるが、この賛の場合、貶める言い方で高く評価する禅特有の評価の仕方（抑下の托上）であることに注意しなければならない。「欽齒胡」は、達磨のことであり、達磨が教者との議論で教者を怒らせ、如意で殴られ、双歯が欠落したという伝説から来ている。『無門関』第四十一則の無門禅師の言葉に、「缺歯の老胡」の語が見られる。本稿で取り上げた白隠「慧可断臂図」の賛は、『荊叢毒蕊』所載の賛と同趣旨であり、前者の訓読及び訳は、芳澤による後者の訳注を参照して、私がおこなった。

注12) 白隠は、坐禅にのぞむ慈明禅師の故事に、大いに奮起させられた。『壁生草』（芳澤，1999，p.128）にいう、「愿ぬるに、夫れ昔慈明和尚、汾陽に在りし日、勤めて辛苦す。

尋常河東の苦寒を忘れて夜座片時も終に睡ること無し。睡魔來たり逼る則んば自ら言わく、悲しむ、吾が輩ら其れ何人ぞや、生きて片言も時に益無く、死して隻字も人に知られず、といつて錐を以て自ら其の股の間を刺すと。寔に後世萬代の龜鏡ならんか」。

注13) 『碧巖録』第三三則（入矢・溝口他，1994，pp.32-33）

で、資福禅師はある居士（陳操尚書）が看えに来るのを見たとき、空中に手で一円相を画き、すぐさま方丈の門を閉ざしてしまった。この資福の行為も、還滅に相応する行為であり、一円相の中の絶対の静を指し示そうとするものであったと考えられる。

参考文献

道前慈明（訓注）（2016）：『槐安國語』。禅文化研究所。

Fink, B. (1995) : *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton University Press. 村上靖彦（監訳）（2013）：『後期ラカン入門 ラカンの主体について』、人文書院。

Fink, B. (1997) : *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and technique*. Harvard University Press. 中西之信・椿田貴史・舟木徹男・信友健志（訳）（2008）：『ラカン派精神分析入門 理論と技法』。誠信書房。

Freud, S. 須藤訓任（訳）（1920/2006）：「快原則の彼岸」『フロイト全集17』、岩波書店。

蓮実重康（1977）：『雪舟等楊新論』、朝日出版社。

入矢義高（編）（1984）：『馬祖の語録』、禅文化研究所。

入矢義高（訳注）（1989）：『臨濟録』、岩波文庫。

入矢義高・溝口雄二・末木文美士・伊藤文生（訳注）（1992）：『碧巖録 上』、岩波文庫。

入矢義高・溝口雄二・末木文美士・伊藤文生（訳注）（1994）：『碧巖録 中』、岩波文庫。

京都国立博物館・東京国立博物館・日本経済新聞社文化事業部（編）（2016）：『臨濟禅師1150年 白隠禅師250年遠諱記念 禅一心をかたちに一』、日本経済新聞社。

Lacan, J. (1973) : *Le Séminaire Livre X I : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil. 小出浩之・新宮一成・鈴木國文・小川豊昭（訳）（2000）：『精神分析の四基本概念』、岩波書店。

Lacan, J. (1975) : *Le Séminaire Livre XX : Encore*. Paris : Éditions du Seuil.

- Lacan, J. (1986) : *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・保科正章・菅原誠一（訳）（2002）：『精神分析の倫理 上・下』，岩波書店。
- 甘露寺雄次郎（1966）：『山水美の世界 <水石趣味の新研究>』，樹石社
- 西村恵信（訳注）（1994）：『無門関』，岩波文庫。
- 西村則昭（2015）：「ラカンと禅仏教 絶対無としての現実界の言語化」仁愛大学研究紀要 人間学部篇第14号，1-14.
- 西村則昭（2016 a）：「ある『境界性パーソナリティ障害』の事例に関するLacan的一考察」精神分析的心理療法フォーラム第3巻，1-14.
- 西村則昭（2016b）：「ラカンと禅仏教（2） 言語活動の根源相」仁愛大学研究紀要 人間学部篇第15号，11-24.
- 西村則昭（2017a）：「狂気内包性思想としての臨済禅」，日本病跡学雑誌93，70-80.
- 西村則昭（2017b）：「ラカンと禅仏教（3） 去勢の根源相」仁愛大学研究紀要 人間学部篇第16号，9-23.
- 佐橋法龍・増永靈鳳（訳）（1959）：『國訳一切経 史傳部十四』，大東出版社。
- 辻村公一（1971）：『ハイデッガー論攷』，創文社。
- 上田閑照（2003）：『上田閑照集6 道程「十牛図」を歩む』，岩波書店。
- 柳田聖山（1969）：『禅の語録1 達磨の語録』，筑摩書房。
- 柳田聖山（1973）：『禅の遺偈』，潮文社。
- 芳澤勝弘（訳注）（1999a）：『白隠禅師法語全集 第三冊 いつまでくさ 壁生草 おさなものがたり 幼稚 物語』，禅文化研究所。
- 芳澤勝弘（訳注）（1999b）：『白隠禅師法語全集 第二冊 おに あざみ 於仁安佐美 卷之上・卷之下』，禅文化研究所。
- 芳澤勝弘（訳注）（2001）：『白隠禅師法語全集 第十二冊 せきしゆおんじょう 隻手音聲 三教一致の辯 寶鏡窟之記 兎專使稿』，禅文化研究所。
- 芳澤勝弘（訳注）（2015）：『荊叢毒蕊 乾・坤』，禅文化研究所。
- 芳澤勝弘（編）（2016）：『新編 白隠禅師年譜』，禅文化研究所。

