

ラカンと禅仏教 (6)

白隠布袋画に見るトポロジーと性の問題

西村 則昭

仁愛大学人間学部

Lacan and Zen Buddhism (6)

Topology and Sexuality Issues Depicted in Paintings of Hotei by Zen Master Hakuin

Noriaki NISHIMURA

Faculty of Human Studies, Jin-ai University

大名から庶民に到るまで広く帰依され、人々の喜怒哀楽に寄り添った白隠禅師は、人々の性の問題とも率直に向き合った。そんな白隠の描く奇妙な布袋画がある。そこで布袋は、女陰のような頭頂をこちらに向け、袋の中を探っている。注目されるのは、布袋の袋のトポロジー（位相幾何学）である。前稿で私は、メビウスの帯の描かれた白隠布袋画に着目し、そこに白隠の禅の境地の表現を見出した。今回取り上げるこの布袋画には、クロス・キャップ、すなわち、メビウスの帯の一つの縁に伸縮自在の円盤で蓋をすることによって作られる図形が認められる。白隠の継承する臨済系の禅は、公案を重視するが、彼は公案に集中する修行の中で、トポロジー的思考をおこない、クロス・キャップを観想することになったのではないだろうか。白隠はこの画で以って、禅の立場で、ラカンの命題「性関係は無い」を提示し、世の男性に対し、性関係を欲望し続ける自己の有様を、「絶対無」を会得する機縁として用いることを教えていたと考えられる。

キーワード：ラカン精神分析 禅仏教 白隠 トポロジー

1. はじめに

白隠禅師（1685-1768）は、駿州原の松蔭寺の住持として、数多くの弟子を育て、また大名から庶民に到るまで広く帰依された。僧俗、老若男女の喜怒哀楽に寄り添う白隠は、彼らの性の問題とも率直に向き合ったように思われる。数多く残された禅画の中には、性的享楽に走りすぎることを戒めたものがある。例えば、「盆山」（図1）には、勃起した男根のような石が描かれており、賛には「ぼんさんは石山寺え参詣歟」とある（「ぼんさん」は「盆山」と「坊さん」を掛けている）。これは、大津（滋賀県）の石山寺の周辺に当時あった女郎屋へ通う僧侶たちを戒めたものであるといえる^{注1}。また「海老」（図2）の賛には、「ひげながく腰まがる

まで生きたくば／食をひかへて獨りねをせよ」とあり、「独りで寝よ」と、性行為の節制を教えている。



図1. 白隠「盆山」（個人蔵）

さて、ここに白隠描く奇妙な布袋画がある（図3）。そこで布袋は、女陰のように見える頭頂をこちらに向けて、袋の中を探っている。その袋の口は、膣口のようなところと一つになっている。自賛には「のうちゅう そう囊中をさく捜すれども無一物、是れ真の福寿無量」とあるが、これは有名な禅語「無一物中無尽蔵」（蘇東坡）の「無尽蔵」を、『法華経』の慈悲の精神の無尽蔵として、上求菩提と分かち難く結び付いた下化衆生の方面へと開展した語であり、この画が大乗仏教としての禅の教えを説くものであることがわかる〔このような画は、『白隠禅画墨蹟』（花園大学国際禅学研究所、2009）に図3を含めて二図掲載されている〕。これを見ると、まず連想されるのは、江戸時代中期から後期にかけて多く作られた奇想的な春画、中でも「妖怪春画」の範疇である。例えば、かつかわしゅんしょう ひやくぼ ぼ がたり勝川 春章の『百慕々語』〔明和八年（1771年）〕には、男根の頭の妖怪や女陰の顔の幽霊が、ユーモラスに描かれているし、うたがわくにさだ ひや歌川国貞の『百鬼夜行』〔文政八年（1825年）〕では、「開達磨」（顔が女陰の達磨）が印象的である。おそらく白隠はこうしたものを意識して、「布袋探囊」を描いたのではないかと思われる。



図2. 白隠「海老」（個人蔵）



図3. 白隠「布袋探囊」（個人蔵）

ここで「布袋探囊」の布袋の左手が持つ「袋」の端の、何やら日くありげなねじ捩れに着目したい（図4）。これはメビウスの帯を暗示しているように思われる。墨の線を帯と考えると、ここにメビウスの帯を見ることが可能である。そしてこの部分は、その右端（F）から袋状になっていると見ることができる。そのように見ると、そこには、クロス・キャップという図形が構築されていく過程をイメージすることができる（図5）。クロス・キャップとは、メビウスの帯の縁に添って、どこまでも伸びる円盤を無理矢理嵌め込むことによって構築される、特異な曲面のことである。

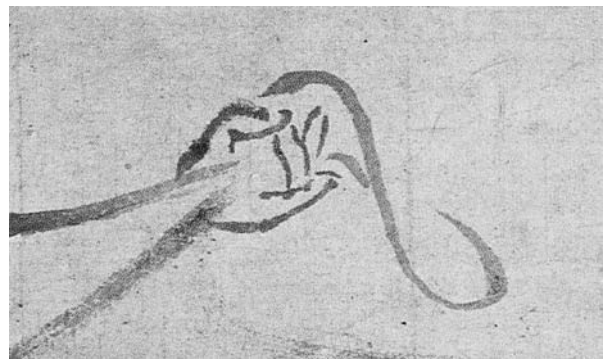


図4. 「布袋探囊」（部分）

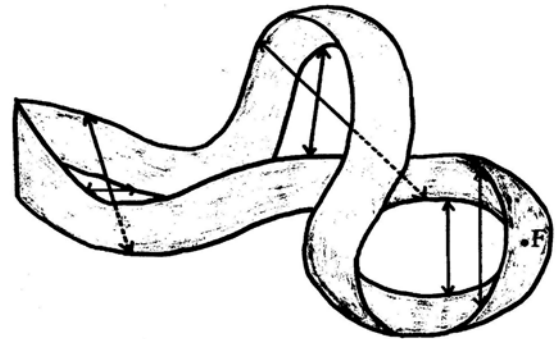


図5. 「布袋探囊」に見るクロス・キャップ

前論文（西村、2019）では、メビウスの帯の描かれた白隠布袋画を取り上げ、そこには禅の境地が表現されていることを、ラカンの考え方をを用いて論じた。白隠の「布袋探囊」には、禅の立場で性の問題^{注2}が取り上げられ、トポロジー（位相幾何学）を用いて禅の教えが説かれているのではないだろうか。本稿では、このことをまたラカンの考え方をを用いてあきらかにしたい。

2. ラカンとクロス・キャップ

フロイトの精神分析は、抑圧されたものの探求の営為であるが、ラカンはそれを、「現実界との接触 (l'accès au réel)」を目指す営為として捉え直した (Lacan, 1994, p.30 [上 p.30]). 通常、人間は言語を用いつつ言語に執われてしまい、換言すれば、象徴界に執われてしまい、そのような人間にとって、現実界は覆い隠されてしまう。分析はこのような通常の人間の有り方に反する営為である。「分析以上に経験の核心において現実界の核であるところのものへと方向づけられた実践は何もありません」 (Lacan, 1973, p.53 [p.71]). 象徴界はシニフィアン集合体であり、象徴界の基本単位は、対のシニフィアンである。「シンボルはプラスでありかぎり、マイナスを前提とします。シンボルはマイナスであるかぎり、プラスを前提とします」 (Lacan, 1994, p.233 [下 p.50]). また象徴界は勘定の次元である (Lacan, 1973, p.129 [p.185]). われわれの通常の表象作用における、「内と外」の二元論的直観や「無限」の数量的直観は、既に象徴界への執われに基づく。そのような執われから脱した視界を開くために、「内と外」や「無限」を徹底的に問題化するトポロジーは、ラカンにとって、精神分析とは何かを考える上で、最適の参照項に思えたのであろう。クロス・キャップが本格的に取り上げられたのは、1961-62年のセミナーIX (未公開) においてである。グラノン・ラフォン (Granon-Lafont, 1985) とグリーンシールドズ (Greenshields, 2017) を参照しつつ、ラカンがクロス・キャップのトポロジーをどのように精神分析理論へと換骨奪胎しているかを見ておきたい。

クロス・キャップとは、どこまでも伸びる円盤で、メビウスの帯に無理矢理蓋をしてできる特異な曲面であるが、このときその円盤は歪み、自らの中に潜り込み、交差することになる (三次元では不可能であるが) (図6)。クロス・キャップを完成させると、どうしても「点には還元されえない穴 (point irréductible)」が一つ作られる。点に還元されえない穴とはどういうものか。トーラス (ドーナツ面) で考えてみよう。トーラスを構築する二つの円 (中央の穴の周囲の円と、チューブの断面の円) が、点に還元されるならば、もは

やトーラスではなくなってしまう。このようにトーラスにとって、「点に還元されえない穴」二つが本質的であるように、クロス・キャップにとっては、そのような一つの「穴」が本質的である。クロス・キャップはそのような「穴」の「組織化 (une organisation)」 (Granon-Lafont, 1985, p.79 [p.93]) であるといえる。ラカンはこのようなクロス・キャップを用いて、現実界を「欠如 (le manque)」として抱え込むことによって構築される人間主体の提示を試みている。そして彼独自の精神分析的概念 (ファルス, 対象 a , 斜線の入った主体) の説明をおこなっている。

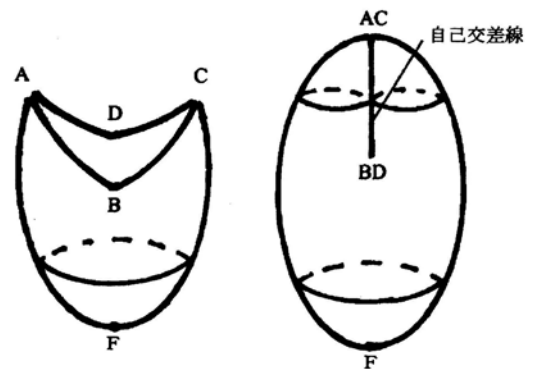


図6. クロス・キャップ
(Greenshields, 2017 より少し改変して引用)

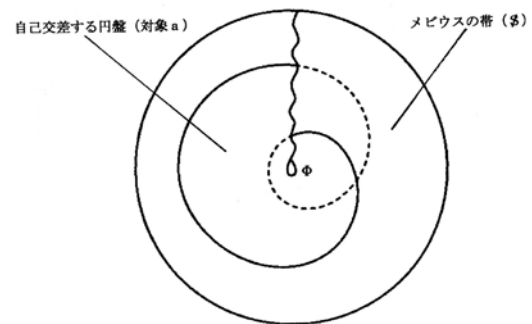


図7. クロス・キャップの最小限の表面 (Lacan, 2004)

クロス・キャップの最小限の表面は、図7 (Lacan, 2004, p.158 [上 p.205]) のようになる。図7の縦に入った波線は、クロス・キャップを作るために、メビウスの帯の縁に添って嵌め込まれた円盤が自己交差する線であり、その下方の端ある小さな穴が、「点に還元されえない穴」である。そして図7の内転する8字は、その円盤の変形した縁を示す。ファルス (Φ) は、「点に還元されえない穴」に認めることができるとい

う。その穴を含み、内転する8字を縁とする円盤（メビウスの帯の縁に添って嵌め込まれた円盤）に、対象aを認めることができるという。そして、それ以外の部分（メビウスの帯）に、去勢されて象徴界に統合され、言語活動をおこないつつ、言語に執われ、現実界と乖離する主体(S)を認めることができるという（斜線は去勢を示す）。

ラカンはクロス・キャップを用いて、人間的主体（神経症的主体）、すなわち、現実界を「欠如」としてその根幹に抱えつつ、言語活動をおこなう主体の構造を提示しようとするが、主体にとって欠如は、その発達早期、母との関係性の中で、彼に享楽（現実界における欲動満足）をもたらした母の乳房や眼差しや声等が、今ここに失われていること、無いこととして、体験される。このような失われた現実界の対象は、人間的主体（神経症的主体）の構築において不可欠の契機であり、ラカンはそれを「対象a」と呼んで概念化した。対象aは以後、様々な形（例えば、恋人の身体部位）を取り、「欲望の原因」、すなわち、本来現実界に属するものとして象徴界の外部にあって、象徴界において展開される欲望を駆動する「原因」として、機能する。対象aは、現実界の観点から捉えられるならば、失われた享楽（母子一体の享楽）の剰余、「剰余享楽（plus-de-jouir）」（Lacan, 1991b）として、失われた享楽を想起させ、欲望を掻き立てるものというふうに捉えることができる。このような対象aをフィンク（Fink, 1995）は、「rem(a)inder」（想起させる残余物）と表現している。

そして対象aの「無い」という本質的契機を担うシニフィアンが、ラカンのいう「ファルス」である。ファルスは「欠如の象徴（symbole du manque）」（Lacan, 1973, p.95[p.136]）である。フロイトへの還帰を通して見出された、このファルスというシニフィアンは、勃起したペニスのイメージを喚起しつつ、それが去勢され否定され「無」になった状態を指し示す、そのようなシニフィアンである。ファルスは、いわば空っぽの容器であり、「シニフィエのないシニフィアン」（Lacan, 1975, p.75, 1986, p.145 [上 p.181]）として、シニフィアンそれ自体のことである。ペニス、特に勃起したペニスは、目立つものであり、「挑戦的なもの

（provocant）」（Lacan, 1981, p.199 [下 p.31]）であり、「印（signe）」として最適であり、しかも去勢との関連性において「無」を象徴するから、そこにシニフィアンそれ自体が見出され、それがファルスと呼ばれたと考えられる。ファルスはそのようなものとして、象徴界を分化させる。ここでファルスの担う「無」は、通常の「有るか無いか」の二元論の「無」ではないことに注意しなくてはならない。後者は「実体」（恒常的に有るもの）に関して言われうるものである。実体を実体たらしめる恒常性は、言語に執われた主体が、シニフィアンの喚起するシニフィエ（イメージ）に執着することによって成り立つ。つまり、「有無」の二元論は、言語活動の内部にのみ存在する^{注3}。一方、ファルスは象徴界を分化させる特権的なシニフィアンとして、一揃いのシニフィアンの集合体である象徴界の「外部」に有る。

ラカンはこのようなファルスを(-1)とし、次のような独自の演算をおこなっている（Lacan, 1960/1966, p.819, p.822）。主体の側で発せられたシニフィアン(S)は、相手の側でシニフィエ(s)を喚起する。このことをラカンは、

$$\frac{S}{s} = s$$

と数式化する。この式にシニフィアンとしてのファルス(-1)を代入すると、 $s^2 = -1$ 、すなわち、ファルスのシニフィエ(s)は、 $\sqrt{-1}$ となる。これは虚数である。言語化され「現実（réalité）」となったものを「実数」（有理数と無理数）と見做すならば、言語化されえず、「現実」には存在しないものが、虚数となる。つまり、ファルスのシニフィエ、すなわち、ファルスの担う「無」は、言語化されうる「有無」の「無」ではなく、そのような「無」を越えた「無」、禅の希求する「絶対無」と等しいことになる。もっとも、そのような絶対無に「自己」を見出すところに、禅の独自の立場が存するのであるが（西村, 2017 参照）。とにかく、ラカンはこのようなファルスの担う「無」（＝絶対無）の場所を、クロス・キャップの「点に還元されえない穴」の「内部」に見出し、ファルスをその穴として提示したと考えられる。

その穴を含み、内転する8字を縁とする自己交差する円盤が対象aであり、更にそれを取り巻く部分が

人間的主体すなわち言語活動の主体 (S) であるが、ラカンはこのように人間的主体を提示することによって、それを実体化以前から、すなわち、根源的に、動性として捉えようとしているように思われる。前論文(西村, 2019) では、メビウスの帯の上を行く動きに、諸々のシニフィアンを繋げ、意味を生成していく途上にある、実体化以前の主体を見出した。その動きが停止した時が、意味の確定される時であり、同時に主体において「内」と「外」が生じ、その主体は実体化される。主体の「内」と「外」を表象する通常の思考では、主体は既に実体化されて捉えられてしまう。ラカンがクロス・キャップを援用するのは、主体の根源的構造、すなわち、対象 a との関係性を維持しつつ、ファルスを覆い隠す仕方で構築される主体の動的構造を提示するために、それが相応しいからであると考えられる。

ここで主体 (S) と対象 a との関係性によって、「幻想 (fantasme)」が産出されるということに注意したい(「幻想」のラカンの図式は、 $S \diamond a$ である)。例えば、主体の眼前の恋人の美しい乳房は、それが主体の眼前から一旦失われた上で、主体との関係性において、適度なヌミノース性(聖なるもの)を帯びた女性の幻想——それはまさにユング派のいう「アニマ像」^{注4} (Jung, 1954/1976, par.59) のことであろう——を構成する。このときその乳房は、対象 a (欲望の原因) として機能するものとなっている。「現実界は幻想を支え、幻想は現実界を庇護する (protéger)」(Lacan, 1973, p.41 [p.53])。ラカンの幻想とは、単に空疎なものではなく、主体にとって現実界との繋がりを維持するものである。対象 a は幻想を構成し、欲望を惹き起こすだけでなく、それ自身を与えることを拒否しつつ、現実界とのトラウマ的邂逅を遅らせている (Greenshields, 2017, p.96)。またラカンの幻想は、現実界を覆い隠すだけではなく、現実界のヌミノース性 (Lacan, 1991a, p.58 [上 p.65]) に直接触れることによって、主体がその根底から突き崩されることを防ぐ機能ももつ (西村, 2020)。

3. 白隠とクロス・キャップ

白隠の継承する臨済系の禅は、公案を重視し、修行者には坐禅を中心とする修行を通して、公案に集中す

ることが求められる。禅の公案は、通常の表象的思考を超えた思考を求めるものである。白隠はこのような公案に集中する修行の中で、トポロジー的思考をおこなない、クロス・キャップを観想することになったのではないだろうか。白隠にとって、クロス・キャップの「点に還元されえない穴」は、禅の希求する「絶対無」の場所だったのではないだろうか。例えば、白隠の重視した公案の一つ「牛過窓櫺」は、『無門関』三十八則に取り上げられるものであるが、それはこうである (西村, 1994, p.146)。

五祖曰く、「譬^{たと}えば水牯^{すい こぎゅう}牛の窓櫺^{そうれい}を過ぐるが如き、頭角^{ずかく}四蹄^{したい}都^すべて過^あぎ了^りるに、甚^な麼^んに因^よってか尾^び巴^は過ぐることを得^えざる」。

窓枠の中を牛が通過していくのを見る。尻尾(「尾巴」)以外(「頭角四蹄」)はそこを通過するが、尻尾だけが通過できない、これはどうしてか、と問うている^{注5}。これは一応、次のように考えることができる(図8)。窓枠の幅(線分)は、無限に分割されうる。窓枠には無限個の縦の棧(「櫺」)を設けることができる。無限個の棧を通過するには、永遠の時間が必要である。それ故、もし尻尾以外の牛の部分が窓枠を通過したとするならば、それらは、それらが消えて行く窓枠まで有限個の棧を残した地点で、捉えられなければならない。また、もし尻尾が窓枠を通過できないとするならば、それは、それが窓枠の中に出てきて、有限個の棧を通過した地点で、捉えられなければならない。このように尻尾を捉えるとき、これからそれが通過すべき棧は無限個あるから、それらを通過するには無限の時間が掛かるということになる。しかしこのような考え方では、「無限」は象徴界の中で、勘定に基づいて、象徴界の「限界」として表象されており、現実界すなわち絶対無は未だ見出されえない。この公案はトポロジー的に捉えなければならない。この窓枠をメビウスの帯の縁と考えてみよう。牛の尻尾が現われる窓枠上の始点を A、その尻尾以外の牛の部分が消えて行く窓枠上の終点を B とする。窓枠の中で A と B を結ぶ線は、横棧と見ることができる。この横棧に縦棧を交差させていくと、尻尾以外が消えて行く場面(図9)に

は問題はないが、尻尾が現われ、進んでいく窓枠を覆う縦棧は、クロス・キャップを構築していくことになる(図10)。この公案に参究する学人は、牛の尻尾に成り切り、無限個の棧を通過しつつ、クロス・キャップを観想していくことになる。無限個の棧を通り抜ける永遠に続く動性の中で学人は、クロス・キャップの「点に還元されえない穴」、すなわち、絶対無への永遠の接近において、まさにその絶対無として自己を見出すことになるのである。このように公案「牛過窓櫺」は、学人にトポロジ的思考を促し、クロス・キャップを観想させ、絶対無としての自己を会得させるものであることが分かる。

白隠は「牛過窓櫺」をテーマにした禅画を幾つか描いているが、その賛で「尾巴」を「鼻巴」にしているものがある(図11)。『白隠禅画墨蹟【解説篇】』(花

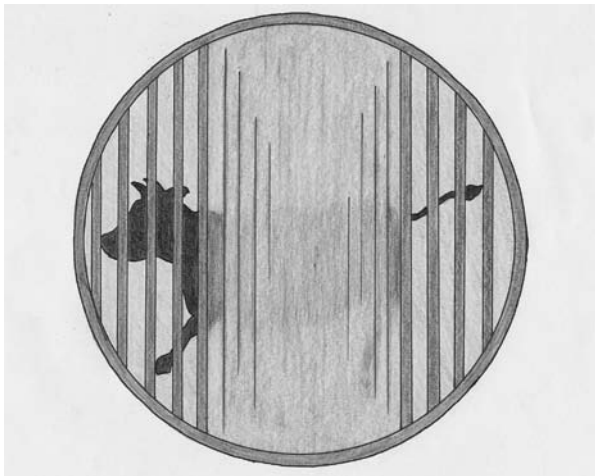


図8.「牛過窓櫺」1

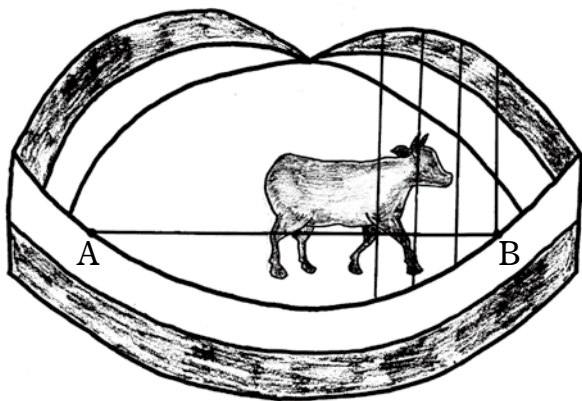


図9.「牛過窓櫺」2

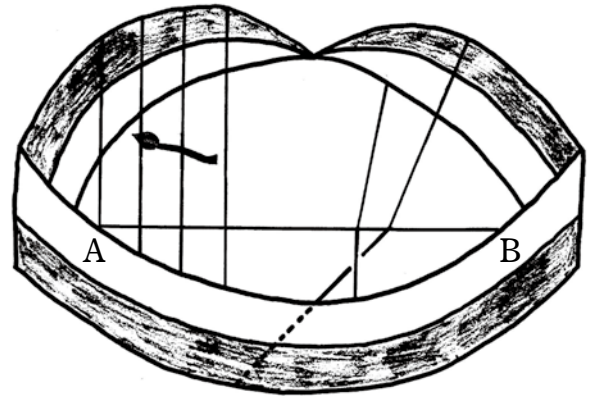


図10.「牛過窓櫺」3

園大学国際禅学研究所, 2009)の芳澤は、これに関して、「同音による単純な混同と思われる」と述べているが、私はこれには白隠独自の意図があったのではないかと推測する。つまりこういうことである。禅の言説では、「鼻孔」は自覚すべき「本来の自己」を意味する(入矢, 1991)。公案を拈提しつつ坐禅する者は、鼻から出入する息に意識を集中しつつ、公案を拈提することになる。「牛過窓櫺」に参学する者は、牛の尻尾を自己の鼻の上に意識し、そうしてメビウスの帯の縁の窓枠の中の縦棧を通過していくことになる。これは自己の鼻を牛の鼻と見做し、自己が牛になっても同じことである。実際、白隠の「牛過窓櫺」図では、牛は坐禅しているような姿で描かれている。

白隠は「牛過窓櫺」に関して次のような頌古を残している(『荊叢毒蕊 乾』, 芳澤, 2015, p.516)。



図11. 白隠「牛過窓櫺」(個人蔵)

明眼の衲僧も透過し難し、牛過窓櫺、尽く蹉過す。
 四蹄頭角、総に過ぎ了れり、唯だ恨む、尾巴の過ぐ
 ることを得ざるを。
 廓落たる虚空、欠余無し、瓦駒、卵を戴いて胡蘆に
 入る。
 風、老屋に鳴いて寒鬼怒り、霜、旧巢を鎖して夜狐
 泣く。

この話頭はまことに難透の公案である。牛の頭、角、前脚、後脚が窓枠を通過し、尻尾だけがどうしてもそこを通過していかない。そのことを「唯だ恨む」と言うところに、この公案に参じる学人の情動——後述するように、この公案の主体的会得に繋がる自己の情動——が表明されているように思われる。「廓落たる虚空」とは、自己として明瞭に見出されるべき絶対無のことであり、そこには、何かが欠けている、「無い」とか、何かが余分に「有る」といったことは無い（「欠余無し」）。この公案も他の総ての公案と同様、絶対無としての自己を会得させる手段である。では、この公案は、どのようにそれを会得させようとしているのだろうか。

「廓落たる虚空、欠余無し」に続く難解な語「瓦駒、卵を戴いて胡蘆に入る／風、老屋に鳴いて寒鬼怒り、霜、旧巢を鎖して夜狐泣く」が、その消息を指し示しているように思われる。「胡蘆」とは瓢箪のことであり、この語の前半はおそらく「瓢箪から駒」の故事（中国の仙人・張果が瓢箪から馬を出したという故事）が踏まえられている。この瓢箪の「内部」の容量は、無限大であり、天地万物を収納できる。この瓢箪の「内部」の無限性は、一定の線分（窓の横棧）の分割可能性の無限性と等価である。したがって、「胡蘆（瓢箪）に入る」とは、無限の接近の中に閉鎖されることであると考えられる。そして「瓦駒（瓦製の馬）」は、兀兀と修行する者のことであり、「卵」は公案のことでありとえられる。最後の句「風、老屋に鳴いて寒鬼怒り、霜、旧巢を鎖して夜狐泣く」は、「老屋」が白隠の住持した松蔭寺であるとしたら、そこに白隠の徳を慕って集まる雲水たちの「兀兀として精錬苦学」する有様を述べるものではないだろうか。ここで「寒鬼」や「夜狐」は、修行僧を意味する。彼らは白隠に難透

の公案（「卵」）を課され、日々の修行を通してそれに参究する、その苦悶の有様を「風、老屋に鳴いて寒鬼怒り、霜、旧巢を鎖して夜狐泣く」と表現したのではないだろうか^{注6}。

ここで怒りとか悲しみといった情動に言及されている点に注目したい。もとより禅の公案の答えは、通常生きられる、現実界と乖離した象徴界の中には無い。禅の公案は、「無いもの」を要求し、学人を現実界へと差し向けるものである^{注7}。しかし学人はその答えを欲望し、欲望は象徴界の中で展開される故に、それを象徴界の中に探し続ける。こうして学人は象徴界の限界に突き当たる。特に「牛過窓櫺」の場合、学人は永遠に続く接近の中に置かれるという仕方で、象徴界の限界に突き当たる。こうして学人は答えを希求する自らの欲望が永遠に叶えられないことの自覚に達する。このことは学人に、公案を与えた師に対する怒り、あるいは、自己の無能に対する怒りを惹起する。師に対する怒りは、簡単には解消できない、もっと複雑な感情である憎しみに変わるかもしれない^{注8}。あるいは、怒りは幾分沈静化され緩和され、あきらめ、悲しみとなるかもしれない。

特に憎しみは、怒りや悲しみに比べて持続性が比較的高く、自己への執着による自己の実体化をより強化するという仕方で、「実存（existence）」の感覚をより高め、主体を現実界に接近させると考えられる^{注9}。ラカン派の立場で「情動（affects）」を論じたソレルによれば、「怒り（la colère）」は、「現実界における何かが、欲望の企て——それはいつも象徴的なものによって組織されているが——に対する障害を置くとき生じる情動である」（Soler, 2011, p.88）。こうして学人の眼は現実界に開かれ、「答えが無い」の「無い」を、言語活動それ自体を否定する絶対無として見出し、そのような絶対無として自己の自覚に達する。これが見性である。見性の瞬間を白隠は、「理盡、言葉窮て、技もまた窮、鳳、金網を離れ、鶴、籠を脱する底の好時節」（芳澤，2001，pp.92-93）と述べる。芳澤の注によれば、「金網」は「鳳を留めおく金籠、すなわち、仏祖の言教、言語に拘泥することの譬喩」であるが、私はそれを禅仏教的世界観としての象徴界の現実態と解釈する。禅仏教的世界観の突破（＝象徴界の突破）

こそが、真の禅仏教的世界観の体得のための必要条件である。公案を透過できない学人の怒りや悲しみ(「寒鬼」に怒りや「夜狐」の悲しみ)は、学人が象徴界の限界に突き当たり、自己自身が「大疑」として現前する時節に伴う情動であり、見性への媒介となりうるものである。そして一旦見性した自己の観点からは、言語活動それ自体を否定する絶対無は、絶対の静からの性起と絶対の静への還滅の一体的動性として、また絶対の静それ自体として、捉えられるようになる。こうして禅者の境涯が形作られていくのである^{注10}。

4. ラカンの命題「性関係は無い」とゼノンの逆説

「セミネール X X」(Lacan, 1975)で提起された、ラカンのこのスキャンダラスな命題は、どのようなことを語っているのか。ラカンはファルスを基準にして、男女の性別化の論理を次のように考える。男性とは何かは、ファルスとの関連性において一括りに言うことができる(ラカンによれば、男性を一括りに言うためには、去勢されていない、換言すれば、ファルスに関連付けられない一つの例外を必要とする)。男性は常に去勢され、現実界と乖離した象徴界において自己を見出しており、そのような男性にとって、現実界の享楽を直接無媒介に体験することはできない。男性にとって享楽は、常に言語によって制限されたものとなる。そのような享楽をラカンは「ファルス享楽 (la jouissance phallique)」と呼ぶ。一方、女性は、去勢された有り方で有ったり、去勢されていない有り方で有ったりする(必ずしもファルスと関連付けられて有るとはかぎらない)主体である。それ故、女性とは何かは、男性のようにファルスとの関連性において一括りに言うことはできない。女性にとって、象徴界において見出される自己が、彼女の自己の「総て—では無い (pas toute)」¹¹。この「総て—では無い」こそが、女性の本質である。女性は象徴界を生きながら、現実界に開かれていることによって、現実界の享楽を直接無媒介に体験することができる。そのような享楽が、「女の享楽 (la jouissance féminine)」と呼ばれる。

「性関係は無い」とは、以上のような性別化の論理から帰結される命題である。そもそも「性関係は無い」とは、「身心一如」という仏教的概念(本来、身体と

心は不可分であること)を用いるならば、男女が共に身心一如の主体として、同じ瞬間を共有するという仕方、出逢うことが無いということである。男性の側から見ていこう。男性が女性を性的に欲望するとき、彼が関係しているのは、対象 a として機能する、女性の身体部位(乳房等)やそれらに由来するもの(声等)である。男性の享楽は「<他者>を対象 a に還元するかぎりでの倒錯」(Lacan, 1975, p.131)である。男性は常に象徴界において自己を見出している故に、たとえ性行為の最中であっても、彼の欲望が維持されるためには(勃起の状態が持続されるためには)、眼前の女性の身体部位は絶えず言語化され、物自体としては消失し、対象 a が生成されなければならない(西村, 2020)。こうして男性は、身心一如の女性とは絶えず出逢い損なう。このような意味で、性関係は無い。一方、女性の側から見ると、次のようになる。「女性はシニフィアンとして男性を探します」(Lacan, 1975, p.34)。女性は象徴界の外部(現実界)へと彷徨い出る傾向があり、そこで女の享楽を体験しようのであるが、まさにそれ故に、男性——常に象徴界において自己を見出している主体——によって支えられ、彼を「居場所」とすることで、象徴界の自己を確保しなければならない^{注11}。勿論女性も男性のように対象 a によって欲望が掻き立てられる。しかしそれは彼女が、男性によって支えられ、象徴界の主体と成ることによってである。このように女性は、男性に自らの「居場所」となるシニフィアンを求めており、女性も男性同様、同じ瞬間を共有して身心一如の存在としての相手に出遭うことには失敗し、そのような意味で、女性の側から見ても、性関係は無い。

このような「性関係は無い」の論理をラカンは、ゼノンの逆説^{パロドックス}としてよく知られた「アキレウスと亀」の話(前を行く亀にアキレウスは追いつくことができない。何故なら、アキレウスが亀のいた地点に達したとき、亀はその先に行っており、このことが何度も繰り返されることになるから)に見出している(Lacan, 1975, p.13)。アキレウスは『イーリアス』に登場する、俊足の英雄である。彼は戦利品として美女ブリーセイスを得て、愛妾とした。「アキレウスが脚を進め、ブリーセイスの傍らにあって行為に及ぶ (tiré son

coup) とき、その彼女、亀は一步前進していた、というのは、彼女は総てでなかったから、統て彼のものではなかったから」(Lacan, 1975, p.13). 男性は常に、象徴界において自己を見出し、象徴界において女性と遭遇するが、女性の方では、「総て—では無い (pas-tous)」, すなわち、象徴界において見出される自己が彼女の自己の総てではないから、男性は彼女の総てを我が物にすることはできない。なお、アキレウスはブリーセイスを総大将アガメムノンに奪われる。アキレウスは激怒して、戦列に加わらなくなり、そのためギリシア勢は総崩れとなる。

さて、この逆説のポイントは、常に現在のアキレウスが過去の亀に関連付けられるところにあると思われる。そのことはメビウスの帯を用いて提示することができる(図12)。前論文で述べたように、メビウスの帯の特性を浮き彫りにするには、その中央線を切断してみるのがよい。すると双侧の(裏表のある)平面ができる。その裏表を白黒に塗り分けることにする。そうして先程切断した線を縫合し、元のメビウスの帯に戻すと、そこに白黒の二つのコースができる。この白の面と黒の面は、双侧の平面の裏表であったことに注意したい。つまり、これらの面は実は無限に延長しても繋がり合うことはない。それらの縫合線は「点の無い線 (lignes sans points)」(Lacan, 2001, p.470), 綴じ合わせるべき二つの面を連続させる点がそこには存在しない線、二つの面を断絶させる線である。それ故、この線によって、過去と現在の断絶を示すことができる。さて、黒いコースには現在のアキレウス、白いコースには過去の亀が、それぞれ存在するとする。たしかに彼は亀に追いつくが、それはあくまで過去の亀である(地上において、彼が亀のいた地点に到達したときに相当する)。彼が更にメビウスの帯上の黒いコースを行くと、前方にまた白いコースを行く亀が見えてきて、その亀に追いつくが、その亀もまた過去の亀である。このように彼は永久に過去の亀を追い抜くだけで、現在の亀に追いつくことはない。地上では彼と亀の間隔は無限に縮小していくが、メビウスの帯ではその縮小の無限性は、アキレウスがその帯上を廻る回数の無限性として提示される。



図12. アキレウスと亀

メビウスの帯は「点の無い線」で構成されており、その上を行く動きは、「点の無い線」の上で、すなわち、現実界の中で、シニフィアンを連合させていく活動としての言語活動を提示しうる。そのように捉えられる言語活動こそ、言語活動の根源相であり、精神分析と禅が共に目指すものは、まさにそのような言語活動の根源相の自覚であると、私は考える者である(西村, 2016)。上のメビウスの帯上を行く「アキレウスと亀」を用いて考えると、次のようになる。黒いコース上の現在のアキレウスが、白いコース上の過去の亀と繋がるのは、あくまでシニフィアンとしてである(現在の「私」が過去の「出来事」と繋がるように)。ここでアキレウスと亀の関係が、男女の性関係を提示するものであったことを想起しよう。主体(シニフィアンとしての主体)が出逢うのは、常に過去の女性であり、現在そこには存在しないものである。主体は、失われた諸々の現実界的対象(乳房等)を対象aとして機能させ、適度なヌミノース性を帯びた女性の幻想(ユング派のいう「アニマ像」)を構成しつつ、自らはあくまで象徴界に留まり、欲望を維持するのである^{注12}。このような事態において、男女は同じ瞬間を共有することではなく、共に身心一如の主体として出逢うことはない、すなわち、性関係は無い。アキレウスはアガメムノンに最愛のブリーセイスを奪われ、憤慨するが、最初から彼女は彼のものではなかったのである。アガメムノンは「性関係は無い」という真理を顕現させたにすぎない。

5. 白隠と「性関係の無」

アキレウスのように、去勢に従属し象徴界に拘束された男性主体は、シニフィアン連合（ディスクール）の中で女性を欲望し、脚下の現実界が見えない。もしそのような主体が、脚下の現実界に気付き、女性を求める自らの欲望の動きを、メビウスの帯の「点の無い線」上を行く動きとしてイメージし、女性への永遠の接近において自己を見出し、更にその永遠の接近を徹底して行くなれば、彼はメビウスの空隙において、すなわち、絶対無の場所において、自己を見出すことになるだろう。こうなれば、それはもう禅である。

ここで「布袋探囊」（図3）を見てみよう。この画において白隠は、膣を袋の口と同一のものと見做している。袋の中に差し入れられた布袋の右手は、膣に挿入される勃起したペニスを意味する。そうして白隠は、膣＝袋をクロス・キャップの「点に還元されえない穴」としてイメージし提示することによって、膣＝袋を禅の希求する「絶対無」の場所として、捉えようとしたのではないだろうか。布袋の右手として表現された勃起したペニスは、それが収まるべき膣の「内部」の「無」、すなわち、絶対無を象徴していると考えられる^{注13}。この右手は、いわば「禅的ファルス」の表現といえるのではないだろうか。白隠の場合、絶対無は「法華経」のかぎりない慈悲の精神につながるものであり（西村，2019）、自賛の「福寿海無量」はそのような慈悲の精神を表明するものであろう。

膣とは、一般的に性交における男性の側の到達点である。女性に対する男性の欲望——その高騰が男根の勃起を惹き起こす——は、先に述べたように、女性の身体部位（乳房等）やそれらに由来するもの（声等）に遭遇しつつも、その遭遇の瞬間絶えず失い、それらを対象 a（欲望の原因）として機能させ、適度なヌミノース性を帯びた女性の幻想（「アニメ像」）を構成することによって維持される。そうして男性は、勃起状態を堅持し、膣への挿入に及び、射精に到る。こうして男性は、「ほどほど（il fallait juste）」の、「かろうじて成功した（réussit tout juste）」（Lacan, 1975, p.61）享楽、すなわち、「ファルス享楽」を獲得する。このような事態において、性関係は無い。白隠は、禅修業によって培われたトポロジー的感覚を通して、こ

のような性関係の「無」を絶対無として直観しており、「布袋探囊」図において、男性が絶えず行き当たる性関係の「無」の場所である女性性器の穴を、絶対無の場所を象徴するものとして表現したのではないだろうか。「布袋探囊」では、女性性器の穴はクロス・キャップの「点に還元されえない穴」に当たるが、白隠はこの画で以って、ラカンの命題「性関係は無い」が体験される女性性器の穴の「内部」が、絶対無の場所——その場所は、布袋の右手、すなわち、「禅的ファルス」というべきものによって指し示されている——であることを提示し、世の男性に対して、女性を欲望し続け、射精し続ける自己の有様を、絶対無を会得する機縁として用いることを教えていたと考えられる。

白隠が示寂する少し前のエピソードに、次のようなものがある^{注14}（芳澤，2016，pp.684-86）。白隠は衰弱した様子だったが、道俗のため法施せねばと焦る気持ちは止むことはなかった。白隠と親しい四十歳ほどの女性が「衰体、朝に脆くして、脱し涅槃の路を示さば、我等後生、誰にか依憑せん。設使い演法無くとも、尊容安全ならば、則ち慶幸何をか加えん」等といった慰めると、白隠はいった、「与麼ならば、則ち汝、我が臥褥の内に入って、懷抱温暖、睡ること一覺せしめば、我をして精神増加せしめん。吾れ復た何をか言わんや」。女性がその通りにすると、白隠は安眠熟睡（「甘睡轟々」）し、しばらくして目覚めると、即日、講座を開くまでに元気回復した。彼は女体を通して禅の境地（現実界）に立ち返り、そこから活力を得たのではないだろうか。

付記：本稿の要旨は、第67回日本病跡学会総会（栃木，2020年8月22日）において発表した。

注

注1) もっとも白隠研究の第一人者である芳澤は、古田紹欽や亀山卓郎の盆山＝男性性器説を、「人天の大導師たるものが、そんな絵を何枚も描いて僧風刷新を図るとは、いかにも程度が低い」（芳澤，2005，p.115）と、痛烈に批判している。

注2) フロイトにとって「性」は、ヌミノース性（魅惑し畏怖の情を惹起する聖性）をもったものとして見られていたことを、ユングの慧眼は見抜いていた。「フロイトが性理

論に異常なまでに心を寄せていることは、間違いなかった。彼がそれについて語るとき、彼の調子はせわしく、ほとんど不安げになり、彼の批判的で懐疑的なさまはもはや見られなくなった。その際、彼の顔には独得の動揺した表情が浮かび、私はその原因をわかりかねた。それは私に強い印象を与えた。性は彼にとってヌミノース性を意味していたのだった」(Jaffé, 2009, S.170-71 [pp.216-7])。性はフロイトにとって、「宗教的に観察されるべきもの (res religiosa observanda)」(Jaffé, 2009, S.172 [p.218])であったとさえいえる。しかしフロイトは、殊更に近代科学の方法論に則って精神分析を構築しようとして、自らの宗教的直観というべきものに素直であることはできなかったといわざるをえない。「もしフロイトが、性がヌミノース的——神であると同時に悪魔——であるという心理学的真理をもっと顧慮していたならば、それは生物学的概念の狭い領野に留め置かれることはなかったであろう」(Jaffé, 2009, S.175 [p.222])。ヌミノース性の次元は現実界である (Lacan, 1991a, p.58 [上 p.65]) から、性の問題は、現実界を宗教的に問題化するものになりうる。

注3)「ひとが言うように、有は有り、非一有は無い。有るか無いかです。この有とは、特定の語——例えば、「個体 (individu)」や「実体 (substance)」——において想定される以外にはないものです。私には、それは言われた事実他にありません」(Lacan, 1975, p.107)。

注4)「アニマの元型で以って、われわれは神々の国、乃至は、形而上学が自ら取って置いた領域に入り込む。アニマが関与する総ては、ヌミノース的となる、すなわち、不限定で、危険で、タブー視される、魔術的なものとなる」(Jung, 1954/1976, par.59)。

注5)『無門関』の編者、無門慧開 (1183—1260) は、この公案に関して次のように述べている、「若し者裏に向かつて顛倒して、一隻眼を著け得、一転語を下し得ば、以て上四恩に報じ、下三有を資くべし。其れ或いは未だ然らずんば、更に須らく尾巴を照顧して始めて得し」。ここで「顛倒」とは、前へ前へとシニフィアンを連合させていく通常の言語活動の方向性を逆転し、そこから世界それ自体と世界内の一切の物が性起し、その性起に相応して言葉が性起して来る根源、絶対の静としての現実界に向かうということである。「一隻眼を著け得、一転語を下し得ば」とは、そのような現実界を「見る」ことができ、その上で、その「見る」主体として自己を言語化し提示できるならば、ということである。こうしてはじめて主体はその言語活動を、その根源相において捉えることができる、すなわち、現実界の中でその言語活動を、絶対の静としての絶対無からの性起に相応する絶対無の活動 (西村, 2016) として、捉えることができる。このように絶対無を会得した者こそが、真に

感謝の心を以って大乘仏教的な利他の行をなしうる (「上四恩に報じ、^{しもさんぬ たす}下三有を資くべし」) ということなのであろう。「其れ或いは未だ然らずんば、更に須らく^{すべか}尾巴を照顧して始めて得し」とは、このような「顛倒」のできない場合、せめて公案「牛過窓櫺」の牛の尻尾に自己が成り切り、絶対無へと永遠の接近を続ける有り方において、絶対無としての自己を会得するのがよいということであろう。

注6)「馬に卵あり」とは、『莊子』雑篇天下篇に載る恵施の一派、いわゆる論理学派が提出した命題の一つである (金谷, 1983, p.236)。莊子は「恵施の才、^{たいとう}駘蕩して得 (碍) まらず、万物を逐うて^{お かえ}反らず。是れ響きを^{きこ}窮むるに声を以てし、影と競いて走るなり。悲しいかな (恵施の才気は自由奔放にかけめぐってとまることがなく、万物を追いかけて戻ってこない。これはちょうど響きをとめようとしながら自分で大声を出し、影を追いかけて走っているようなもの [で、むだな骨おり] である。悲しいことだ)」(金谷, 1983, p.242) 等と批判的である。白隠はむしろ、不可能なことを志向する恵施の思考に、禅の修行と通底するものを見出し、そんな恵施の思考に対して抱く莊子の悲しみに、修行者が公案に取り組む中で体験することになる情動を見出しているように思われる。

注7)「死の問い、誕生の問いは、実際、シニフィアンの中に解決をもたないふたつの最終のものなのです」(Lacan, 1981, p.215 [下 p.56])。こうした問いを実にさまざまな形で展開していったのが、禅であると思われる。

注8) 夏目漱石『夢十夜』(1961) 第二夜で、夢見者は、置時計が次の刻を打つまでに悟らねばならないと、憤怒を抱え坐禅する。「堪えがたいほど切ないものを胸に^い盛れて忍んでいた。その切ないものが身体中の筋肉を^{からだじゅう}下から^{もちあ}持上げて、毛穴から外へ吹き出よう吹き出ようと焦るけれども、どこも一面に^{ふさ}塞がって、まるで出口がないような^{きわ}残刻極まる状態であった」。この夢は時計がチーンと鳴り始め、二つ目を打ったところで終わる。この夢は、象徴界に留まっていたのは解決できない、自己の有への問いを突き付けられた主体が、なかなか象徴界を離れられず、そんな問いを課されたことに対して憤怒を抱きつつ、その問いに空しく取り組む姿を描いていると考えられる。夢見者は、「瞬間」(現実界における「時」の体験) に対する感覚が研ぎ澄まされつつ、「悟り」(現実界において自己を見出すこと) に向かつて永遠の接近を続ける、その途上で目覚め、現実界とは出遭い損なってしまう。同様の夢の終わり方は、第七夢にも見られる。そこでは夢見者は、西洋人達と共に大型客船に乗っているが、そこから投身自殺を試みる。その瞬間、命が惜しくなり、「無限の後悔と恐怖を抱いて」落下していくところで、夢は終わる。これらの夢から、西洋近代の主体の実体性の問題に直面しながら、なかなかその実体性

を脱することのできない漱石の根深い苦悩が窺われるであろう。

注9)「…憎しみ(haine)は、私が外一在(l'ex-sister)と呼ぶ有(l'être)にもっとも近づくものです。そこにおいて外一在が位置付けられる語りほど、多くの憎しみを凝縮しているものはありません」(Lacan, 1975, p.110)。ここで「外一在」という言い方は、おそらくハイデッガーの「Ek-sistenz」の影響を受けたものであり、「有ること」の体験される次元が、象徴界の「外」であることを示唆するものである。なお、辻村(1985)はハイデッガーの「Ek-sistenz」を「脱一存」と訳し、次のように解説している、「『有の開け』の内へ人間が脱自的に曝し出されて立ち続けること」。

注10) こんなエピソードがある(『荊叢毒蕊 坤』, 芳澤, 2015, pp. 608-09)。あるとき白隠のもとを一僧が訪れ、「我れ今、快に牛過窓櫺^{かい ぎゆう か そうれい}の話を会し来たる。我れ若し一問を発せば、東山老人及び和尚を和して、気を飲み声を吞ましめんと豪語した。白隠が「試みに拏せよ看ん」というと、「透過せざる底の鼻巴を拏出す」。白隠は爆笑し、僧は憤慨した。白隠はいった、「你^{なんじ}、他後^{たご}、真正^{しんしやう}に会し去らば、今日^{こんにち}の拏話^{こわ ぎんこうまんめん}、慚惶満面^{かんく}、身を蔵す処無けん」。禅僧の笑いは、現実界が突如明け開けた瞬間の身心の反応であると思われる。この僧は自己同一化した牛の鼻に執着し、自己を実体化している。その愚かさ加減を客観的に見る現実界の視点に、突如立たされることになって、白隠は笑ったと考えられる。

注11)「セミナーV」において、ラカンは既に次のような言い方をしている、「真の女性とは、いつも何か少し道に迷った(un peu égaré)感じです」(Lacan, 1998, p.195 [上 p.287])。

注12)「人間、別の亀を追跡する新たなアキレウスは、その欲望を言語のメカニズムの中に囚われているので、欲望のメカニズムそれ自体に結びついた、決して満足することのない永遠の接近へと運命付けられているのです。この接近をわれわれは単純にディスクール性と呼びます」(Lacan, 1998, p.122 [上 pp.178-79])。

注13)「女性性器は不在、空虚、穴という特徴をもっており、そのため男性性器と比べると——男性性器は挑戦的な(provocant)ものであるという点で——望ましいものではなく、本質的な非対称性(dissymétrie)があらわれます」(Lacan, 1981, p.199 [下 p.31])。この「非対称性」に基づいて、象徴されるもの(女性性器の「無」)と象徴するもの(男性性器)の関係が成立すると考えられる。

注14) 世に行われている白隠の年譜は、文政3年(1820)に龍澤寺から刊行されたものであるが、これとは別にその草稿である写本(京都、法輪寺蔵)が残されている。その草稿には東嶺筆のオリジナルに、別筆で書かれたものが貼

付されており、芳澤(2016)は前者を『草稿』初稿、後者を『草稿』二稿と呼んで整理した。刊本と草稿を比べると、後者の記述の方が白隠の人間性が躍如していて、内容豊かである。ここで取り上げる逸話は刊本にはなく、『草稿』初稿及び二稿には、大体において同じ内容の話が載せられている。なお、二稿では、次のようなコメントが付されている、「師の作用、隠密純真、豈に凡愚の思慮を以て、嘴を其の間に容るる所ならんや」。

文献

- 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.
- Granon-Lafont, J. (1985): *La Topologie ordinaire de Jacques Lacan*. Point Hors Ligne: Paris. 中島伸子・吉永良正(訳)(1991): ラカンのトポロジー 精神分析空間の位相構造. 白揚社.
- Greenshields, W. (2017): *Writing the Structures of the Subject: Lacan and Topology*. Palgrave Macmillian.
- 花園大学国際禅学研究所(編)(2009): 『白隠禅画墨蹟 禅画篇・墨蹟篇・解説篇』. 二玄者.
- 入矢義高(監修)(1991): 『禅語辞典』. 思文閣出版.
- Jaffé, A. (ed.) (2009): *Erinnerungen, Träume, Gedanken*. Düsseldorf: Patmos. 河合隼雄・藤縄昭・井出淑子(訳)(1972): 『ユング自伝 1』, みすず書房.
- Jung, C. (1954/1976): *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*. C.G. Jung Gesammelte Werke 9 / I. Olten und Freiburg: Walter-Verlag. 林道義(訳)(1999): 『元型論 増補改訂版』. 紀伊國屋書店.
- 金谷治(訳注)(1983): 『莊子 第四冊[雑篇]』, 岩波文庫.
- Lacan, J. (1960/1966): *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. Écrits*. Paris: Éditions du Seuil. 佐々木孝次・海老原英彦・芦原脊(訳)(1981): 『エクリⅢ』. 弘文堂.
- Lacan, J. (1973): *Le Séminaire Livre XI: 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. (1975b): *Le Séminaire Livre XX: Encore*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1981): *Le Séminaire Livre III Les Psychoses*. Paris: Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・川津芳照(訳)(1987): 『精神病 上・下』, 岩波書店.
- 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。
- Lacan, J. (1991a) : *Le Séminaire Livre VIII:Le transfert*. Paris:Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・菅原誠一（訳）（2015）：『転移 上・下』，岩波書店。
- Lacan, J. (1991b) : *Le Séminaire Livre XVII:L' envers de la psychanalyse*. Paris:Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1994) : *Le Séminaire Livre IV:La relation d' objet*. Paris:Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・菅原誠一（訳）（2006）：『対象関係 上・下』，岩波書店。
- Lacan, J. (1998) : *Le Séminaire Livre V:Les formations de l' inconscient*. Paris:Éditions du Seuil. 佐々木孝次・原和之・川崎惣一（訳）（2005）：『無意識の形成物 上・下』，岩波書店。
- Lacan, J. (2001) : *L'étourdit. Autre écrits*. Paris:Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2004) : *Le Séminaire Livre X:L' angoisse*. Paris:Éditions du Seuil. 小出浩之・鈴木國文・菅原誠一・古橋忠晃（訳）（2017）：『不安 上・下』，岩波書店。
- 夏目漱石（1961）：『漱石全集5』，角川書店。
- 西村恵信（訳注）（1994）：『無門関』，岩波文庫。
- 西村則昭（2016）：「ラカンと禅仏教（4） 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（2017）：「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。
- 西村則昭（2019）：「ラカンと禅仏教（5） 白隠布袋画に描かれたメビウスの帯」仁愛大学研究紀要 人間学部篇第18号，21-36。
- 西村則昭（2020）：「三島由紀夫『金閣寺』と禅の公案「南泉斬猫」」。日本病跡学雑誌99，4-16。
- Soler, C. (2011):*Les affects Lacaniens*. Paris:Presses Universitaires de France.
- 鈴木堅弘（2017）：『とんでも春画 妖怪・幽霊・けものたち』，新潮社。
- 辻村公一・ブフナー，H.（訳）（1985）：『ハイデッガー全集9 道標』，創文社。
- 芳澤勝弘（2001）『白隠禅師法語全集 第十冊 ^{かなむぐら} 假名律』，禅文化研究所。
- 芳澤勝弘（2005）：『白隠一禅画の世界』，中公新書。
- 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。

