

## 暗黙のコギトは歌う

メルロ=ポンティ『知覚の現象学』における狂気と回心

鳥居 千朗

### 序文

本稿の目的は、メルロ=ポンティ『知覚の現象学』に、或る種の脱構築的読解を施すことである。但し、勿論それは結果としてそうなのであって、脱構築的であることそれ自体が目的ではないし、或いはここでデリダ等の思想が正面から取り上げられるわけではない。ひとまず筆者の立場は、メルロ=ポンティの方法があくまでフッサールに由来する超越論的現象学であるという仮定の元で『知覚の現象学』を読み、同書において「暗黙のコギト」という言葉で意図されているところのものが、それ自体としては主観と客観ないし内部と外部といった古典的な哲学の図式を乗り越えたものでありながらも、彼がそれを古典的な二項対立的理解から引き剥がそうとする度ごとに、かえってその対立が暗示される構造になっている、と理解する立場、そしてこのことを恐らく彼自身も自覚していた、と理解する立場である。

以上の主張を証示するために、まずは『知覚の現象学』が「暗黙のコギト」なる概念に付している様々の具体的記述を取り上げることで、これが確かにメルロ=ポンティの批判する観念論的主観とは全く異なるものであることが確認されなければならない。これまでこの概念については多くの研究がなされてきたが、それらは基本的に中後期の思想展開を前提とした上で同概念の位置づけを考えるものである。本稿は、今一度この概念の生誕地である『知覚の現象学』「コギト」章の文脈に立ち帰り、「暗黙のコギト」なるものに何らかの評価を下す前に、そもそもこの概念が何を指しているのかを整理することを主な作業とする。その際、「歌う」という言葉に着目することで、同概念を芸術論とは異なった仕方では表現の問題と接続すると同時に、歌わないシュナイダーというものがその概念を成立させつつそれ自体はそこから排除されているような位置に立っていることを示す。「暗黙のコギト」はメルロ=ポンティが繰り返し暴き出す我々の日常的経験に伴う超越論的<sup>1</sup>な性格に与えられる一つの名でありながら、他方で、その日常の外部が、極限的で不条理ではあるが可能な事態として暗示されたまま残されているのである。従来の研究においては芸術と日常という対立が「暗黙のコギト」の元に見て取られてきたとすれば、本稿はこの対立を日常と「狂気」の対立へずらすことになる。『知覚の現象学』という書物は、ともすれば日常的な経験から遊離してしまっている我々読者に対して、日常を取り戻す道へ回心するか、狂気に陥るか、の選択を迫っているのである。

第一節では、議論の前提として、メルロ=ポンティ思想における「暗黙のコギト」の位置づけについての先行研究が整理される。第二節では、『知覚の現象学』において「暗黙のコギト」が導入される箇所を検討を通じて、この概念が指しているのは歌うように言葉を用いる実存=身体の性格であり、何らかの孤立した主観のことではないこと、また、さしあたり芸術のような特異な表現営為は括弧に入れて理解することができるが示される。第三節では、前節で得られた〈歌う暗黙のコギト〉が、「居住と脱出の弁証法」という、メルロ=ポンティによって繰り返し描き出されている超越論的な次元での事実性であり、その外部はそもそも思考不可能であるようなもの、〈事実である暗黙のコギト〉であることが確認される。第四節では、その他方で、メルロ=ポンティが懐疑論や独我論といった極端な立場を退けようとする場面では、〈歌う暗黙のコギト〉の外部が、「狂気」と言われながらも思考可能なものとしてどこまでも残されており、それに応じて〈歌う暗黙のコギト〉の方も条件付きの経験的な事実、〈要請された暗黙のコギト〉になっていることが指摘される。第五節では、この外部の具体相がシュナイダーという高次脳機能障害の症例に重なっており、ここにおいて、〈歌う暗黙のコギト〉の外部を思考することが可能であるだけでなく、それが現実存在することも可能であることが示される。第六節では、以上

の事実から、『知覚の現象学』における論証は決定的・普遍的なものにはなっておらず、同書の議論が妥当であるか否かは、少なくとも権利上、読者がそこに客観的保証を求めることをやめ、決断的に回心することに懸かっていることが論じられ、さらにこのことがメルロ＝ポンティ自身によって語られていることであり、彼の落ち度といったものではないことが確認される。メルロ＝ポンティ研究上の含意としては、『知覚の現象学』においては古典的図式が乗り越えられないままだったという捉え方も、それが決定的に乗り越えられた——たとえ「乗り越える必要がない」という仕方での乗り越え方であっても——という捉え方も、どちらも一面的であるということが示されることになる。

## 1. 「暗黙のコギト」の論点整理

「暗黙のコギト Cogito tacite」がメルロ＝ポンティ哲学の全体において如何なる地位に置かれているのか、というのは定番の問題である。というのも、『知覚の現象学』(1945)において、あらゆる間主観的な行為や言葉の手前に残るとされる「暗黙のコギト」という主観像は、後期(1959年1月)の研究ノートにおいて自己批判されているように思われるからである。

私が暗黙のコギトと呼んだものは不可能である。[...]内在や〈……についての意識 conscience de……〉に立ちかえるためには、言葉をもつことが必要である。(VI224seq.=240頁<sup>2</sup>)

この自己批判を重視する古典的な研究に言わせれば、メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』においてなお近代的な対立図式——たとえば、主観と客観、自然と文化、直観と反省——の内に留まっており、これを脱して真に生産的な身体哲学、表現の哲学に至るには、『見えるものと見えないもの』(1959-)における「肉の存在論」を俟たなければならなかった、という発展的展開があることになろう。この解釈方向ではR. バルバラス<sup>3</sup>やR. C. クワント<sup>4</sup>が代表的である。他方で、このメルロ＝ポンティによる自己批判の方にこそ問題があり、「暗黙のコギト」は最初からこの対立図式を免れていたと考える向きもある<sup>5</sup>。例えば、X. ティリエットはこの自己批判をメルロ＝ポンティ自身による回顧的錯覚であるとしている<sup>6</sup>し、檜垣は当初から自己批判の時期まで暗黙のコギトの位置づけは一貫していると捉えており<sup>7</sup>、実川は前述の論者たちを批判して、メルロ＝ポンティの読み方として発展図式そのものが不適切であるとさえ主張している<sup>8</sup>。また佐野はこの問題に直接立ち入ることは慎むと注記しつつも、実際は、暗黙のコギトの発見がパロールの実践によってのみ発明・遂行されるということを指摘することで同概念を実体的に捉えることを拒否し、『知覚の現象学』を救う陣営に具体的で強力な論拠を提供している<sup>9</sup>。敢えて形式的にまとめてしまえば、身体導入によって古典的な対立図式を解体しようとしたメルロ＝ポンティの企図に対して、前者の陣営は「暗黙のコギト」が純粋な主観として再び回帰することでその企図を裏切っていることを指摘するものであり、後者の陣営はあくまで「暗黙のコギト」を実在的なものとは捉えずに、メルロ＝ポンティも最初からこれをあくまで「神話的構築物」<sup>10</sup>として引き合いに出したに過ぎない、と主張するものである。ここでは、後期の自己批判を真に受けるべきなのか、それとも『知覚の現象学』は最初からこの批判を免れていたのか、というのが争点であると言える。

しかし、そもそも「暗黙のコギト」とは自己充足した意識かさもなければ必要な仮構か、というどちらかに尽きるものなのだろうか。以下本稿は、この文脈を念頭に置きながらも、『知覚の現象学』におけるメルロ＝ポンティ自身の記述に立ち返り、この概念が一体何を言わんとしているのかを再確認していく。

## 2. 暗黙のコギト再読

『知覚の現象学』において、そもそも「暗黙のコギト」(PhP461=II 294頁<sup>11</sup>)が初めて登場する文脈は、デカルト『省察』を検討する議論であった。即ち、第二省察を読んでいる「私」(PhP459=II 291頁)にとって、その書物に刻印された《cogito》とは何であるのか、という問題が前提にあるのである。さらに

言えば、「暗黙のコギト」が初めて登場する段落は、メルロ＝ポンティの根本的テーゼであるところの〈果てしない懷疑もあり得なければ一切の懷疑の消滅もあり得ない〉という「このことを、言語を例にとって考察して行ってみよう」(PhP459=II 291 頁)とするために書かれているのである。そうである限り、このことを抜きにして暗黙のコギトというものをメルロ＝ポンティによる出来合いの概念として活用し、そこから芸術や英雄的行為といったものがどのような形で表現されてくるかといった、これまで盛んに議論されてきた問題を云々することは今のところできない。まずは当の文脈に寄り添って、この語で何が言われているのかを混乱のないように明確化しておこう。

メルロ＝ポンティによれば、デカルトによって書かれ、既に文化的遺産となり手許に届けられた第二省察を読む私は、そこで出会われる〈我思フ、我在リ cogito, sum〉を、一つの命題の連鎖として論証的に、客観的に理解することができる。即ち、〈全ては疑わしい。ところで私が何かを疑っているときに私は存在していなければならない。故に私は存在する〉という仕方で、〈私は存在する〉というのを論理的・普遍妥当的に証明済みの命題として手元に確保するような解釈の仕方があり得る。しかしそうして理解され処理されたコギトは、その固有の意味を半分失っている。その証拠は、もし「私は考える、私は存在する je pense, je suis」がそのように一般化されることができれば、それはもはや「ひとは考える、ひとは存在する on pense, on est」(PhP459=292 頁)という無記名＝匿名の anonyme ものになってしまっている、という点に顕われている。むしろ本来ならばデカルトが伝えようとしていたのは、そのような一般性へと活用不可能＝人称変化不可能な *indéclinable* この私が思惟し実存しているという事実性（暗黙のコギト）であったはずなのだが、それがデカルト本人によって客観的に論証され定着されたとき、既にそれは一般的な事実（語られたコギト、「読まれたコギト」(PhP460=II 293 頁)）となってしまったのである。しかしだからといって私が第二省察のテキストの内では出会うのが純然たる匿名の「コギト」でしかなく、この私の経験やこの私の身に覚えのある何かを指し示すことなく終わるのだとすれば、そもそも私はその匿名の意味に到達する前に、まずもって〈我思フ、我在リ〉という言葉がなんらかの意味を持っていると理解することさえなかったはずである(PhP460seq.=II 294 頁)。それは最初から「ひとは考える、ひとは存在する」と書かれるべきだったのだ、ということになる。しかしそれが「私」と書かれている以上、デカルトはその一般的意味を超える何かを言おうとしていたのだということになるし、実際、我々はそのことを暗に感じ取っている。それ故、まずここから言えることは、暗黙のコギトと語られたコギトとの間に成り立つ関係は対立ではなく、必然的連関だということである。暗黙のコギトは、表現されることによって語られたコギトを私に提供し、この語られたコギトを契機にして、私は暗黙のコギトを垣間見ることができる。

ではその垣間見られる暗黙のコギトとは一体どのようなものだとメルロ＝ポンティは語るのか。その際に第一の関心として提出されるのが、〈言語に先立ちつつも言語を構成するのではない〉という点である。つまり、主体の意識や行為が全て言語の記号の偶然的配分によって支配されているとする不条理な経験論的世界観や、反対に、言語のない内的次元で意味を捉えている意識がそうした記号を意味の単なる外皮として随意に制御するとする主知主義的世界観に対して、そのどちらにも陥らない「新たなコギト」の提示が試みられているのである。

それが世界を構成するというのではなく、それはみずから作り出したものではない領野として、己れのまわりで世界を推察するのである。それが語を構成するというのではなく、それはまるで嬉しいひとが歌でも歌い出すように語るのだ。それが語を構成するというのではなく、それにとって語の意味は、それと世界ならびに世界のなかに住みついた他の人びととの交渉のなかで湧出するのだ。語の意味は、いくつもの行動の交錯のなかに見いだされるものなのであり、たといったん「獲得」されたとしても、身振りの意味とおなじように正確で、おなじようにほとんど規定し得ないものなのである。(PhP462=II 297 頁、傍点引用者)<sup>12</sup>

この箇所を、暗黙のコギトを描き出す記述として真面目に受け取ることにしよう。ここで語られている

のは、暗黙のコギトなるものが、あたかも構成的主観のように何か意味や対象を外言も内言もなく認識し、次いでそれを社会的コードたる言語へ移し替えるということではなく、むしろ他者や世界との交流において身振りが滞りなく応答するように、語という身振りを放つのだということである。例えば、目の前で眉をひそめている人物が怒っていることを了解するのにはいかなる類推や連想も不要であり、まさに目の前の身体にそのまま怒りという意味が絡みついているのだと言えるように、言葉が意味を持つという事態も、身体という自然が屈折して意味を織り出すことの一環なのであって、私が言葉を発するときも、その意味をわざわざ心の内に表象するという工程を挟んだりすることはないのである(PhP208-221= I 294-311 頁)。「歌う chanter」<sup>13</sup>とは、このような「人体が世界を祝祭するための、そしてけっきょくはそれを生きるための幾つかの仕方」(PhP218= I 308 頁)たる言葉の身振りの意味こそが言語活動の根本であるとされる際に用いられた表現であった(PhP218= I 307 頁)<sup>14</sup>。そして、「普遍的な〈我れ〉とは、〔諸々の知覚、明証といった〕それらの輝かしい図が切り出されてくるための地であって」(PhP465= II 301 頁)、「主観とは状況の可能性以外の何ものでもない」(PhP467= II 303 頁)のだから、ここで言われている暗黙のコギトとは、世界に対面している何らかの登場人物でもなければ、ましてや「私は暗黙のコギトである」と言えるようなカテゴリーのものではない。それは、世界や諸経験が私によって体験され目撃されていることを成り立たしめているところの一般性、私の生の〈地〉のことでしかない(PhP410seq.= II 224 頁以下)。つまり、赤いカーペットの上の白い染みが、赤と白から成る全く起伏のない同一平面としてではなく、まさに〈赤い面の上の白いもの〉として原初的に分節されてしまっているように(PhP9seq.= I 30 頁)、特定の何かが知覚されるということは、同時に、それ自身は注目されず背景に退くことによってその知覚を成立させている一般的な地平、雰囲気があるということであって、その逆もまた成り立つ。これこそが「暗黙のコギト」ということでメルロ=ポンティが言おうとしているものなのである<sup>15</sup>。それは確かに——デカルト『省察』という一つの作品におけるように——哲学や詩や芸術といった創造的活動において典型的に取り上げられ可視化されるころのものではあろうが、それ以前に、我々の極めて日常的な次元において常に作動し自らを表現しているものと考えべきではないだろうか<sup>16</sup>。以上を踏まえれば、「暗黙のコギト」とは、少なくとも無言の傍観者といったものでは決してない<sup>17</sup>し、恐らく、文学的・芸術的表現や英雄的行為といった特異な人間の営為に結びつけられる手前で考察されるべきものである<sup>18</sup>。

### 3. 超越論的な事実性としての〈歌う暗黙のコギト〉

以上のように理解された暗黙のコギトは、『知覚の現象学』においてそれまで繰り返されてきた様々な構図を反復するものであるとすることができる<sup>19</sup>。即ち、暗黙のコギトの節の直前までメルロ=ポンティが繰り返してきた根本的なテーゼは、〈他者や事物と共にある世界に、身体と行為を通じて参加していることと、その世界を常に意識しており、そこから身を引き離す可能性が常にあることとが、実は同一の事柄であり、これこそが我々の経験の実態である〉というものである。或る箇所では〈一つの行為に身を投じていること〉と〈常にその行為を懐疑・反省する可能性が開かれていること〉の二つが対立するものではなく同一の事柄であるということが示されることによって、全てを信じない立場があり得るかのように振る舞う懐疑論が論駁されていた(PhP454-459= II 284-291 頁)。また他の箇所では〈私が他者の中の一人として世界の内にいるという身体性の一般性〉と〈その他者経験が他ならぬ私による経験であるという自我の一般性〉の二つが同一の事柄であるということが示されることによって、自他も含め全てを構成する神的・主観が私の本来の姿であるかのように主張する独我論が論駁されていた(PhP410-415= II 223-231 頁)。佐野はこれをいみじくも「居住と脱出の弁証法」<sup>20</sup>と端的に表現している。そして、前節で浮かび上がった〈歌う暗黙のコギト〉という姿こそは、「このことを、言語を例にとって考察して行ってみよう」(PhP459= II 291 頁)というメルロ=ポンティ本人の意図に適う限りでの暗黙のコギト、メルロ=ポンティが言わんとしていた方の暗黙のコギトの内実であると言える。それは、反省的思惟によって世界を眺める主観でもなければ、何らかの特殊な条件の元で私が至りつくような立場でもなく、ただ

常に働いている我々の日常の事実性なのである。

実際それは、いかなる条件の元でも、従って、そこから身を引き離そうとする場合であっても、機能している超越論的な領野なのである。即ち、私が世界の一切を懐疑することができるのも、その懐疑を実際に遂行することで行為に身を投じているからこそであり、さらには、その懐疑の対象が現に一度信憑されたという事実があるからこそである(PhP438seq.=II 263 頁)。また、私が他者との交流から断たれた普遍的省察を行う場合でも、そもそも思惟とは他者に伝えることが含意された言語的なものであるし、さらには、その孤独は、交流を断つべき他者の存在を前提にしている(PhP414seq.=II 229 頁以下)。一貫性を以て理解するならば、ここにあるのは〈同と他の同〉という形の一種のパルメニデスの論理<sup>21</sup>、一種の超越論的閉域、ただしそれ故に、その外部を語るということが有意味な言明とならないような閉域である<sup>22</sup>。「私は存在を逃れたとしても存在のうちにしか逃げ込めない」(PhP413=II 229 頁)。即ちこの〈歌う暗黙のコギト〉は無条件的なものであってその外部は無く、またその外部を求める必要もないものである。「その向うにはもはや了解すべき何ものもない」(PhP419=II 236 頁)というメルロ=ポンティの言葉も、このように理解できる<sup>23</sup>。

#### 4. 〈要請された暗黙のコギト〉

ここまでで、『知覚の現象学』におけるメルロ=ポンティ自身の議論に即するならば、彼が「暗黙のコギト」ということと言わんとしているものは、その外部という考えが無意味であるような、交流と孤独が一体となった現実のことであるということが確認された。それ故、〈歌う暗黙のコギト〉とは〈事実である暗黙のコギト〉であって、何かの条件を満たすことでそこに赴くべき〈要請された暗黙のコギト〉ではないはずである<sup>24</sup>。ここで肝要なのは、〈歌う暗黙のコギト〉を経験的・実在的・超越的な次元で理解してはならない、ということになるだろう。そう理解した場合には、その外部にあるようなものが思考可能だからである。

しかし、彼自身の記述に一層忠実になるならば、むしろこの曲解を招いてしまうような記述が豊富に存在することに注意しなければならない。

思惟についての思惟だと思われているものは、純粋な自己感情として、まだ思惟されてはおらず、開示される必要がある。言語を条件づける意識は、世界についての包括的で分節化されていない把握でしかなく、それはあたかも、はじめて呼吸をはじめた嬰兒の意識、あるいは、溺れんとしてなお生へとしがみついでゆく人間の意識のようなものだ。(PhP462seq.=II 297 頁)

従来、あらゆる経験が私による経験であるという事実は、「思惟についての思惟」という自己自身の透明な認識の不可疑性として論理的に証明され、そうした出来合いのものとして取り扱われてきた。しかしメルロ=ポンティに従えば、そのようなものさえも、常に言語・表現に媒介されている〈歌う暗黙のコギト〉、思惟即行為、或いは反省即信という超越論的な事実性から出発して構築されたものであり、静寂の内に自己を内観する意識なるものが根本にあるのではない、ということであった。しかしそうだとすれば、これが「純粋な自己感情」と言われていることさえ、問題になるべきではないか。つまりここでは、仮にそれがもはや明瞭な意識による思惟ではなくなっているとしても、〈歌う暗黙のコギト〉の外部と言えるような、世界内での行為や他者との交流を伴わない自己と自己との一致が、何かしらの形で存在しているかのように思われるのである。そしてこれが「はじめて呼吸をはじめた嬰兒の意識、あるいは、溺れんとしてなお生へとしがみついでゆく人間の意識」と記述されることによって、ますますこの外部の姿が鮮明になる。実存にとって何らかの状況が現れるということの超越論的な可能性でしかないはずの〈歌う暗黙のコギト〉の論拠は或る箇所、形式的な論理ではなく、次のような日付を持った出来事に求められている。

或る日のこと、決然と何ごとかが進行をはじめた。するともうそれは、眠っているあいだでさえも、

見たり見なかったり、感じたり感じなかったり、悩んだり楽しくなったり、思考したり休息したりすることを、[...]もはややめることはできなくなるのだ。[...]私の出生という出来事」(PhP465seq.= II 301 頁)。

仮に出生なるものが通常の経験とは質的に異なる出来事だとしても、それが時間の中の一出来事である以上、その外部、即ち出生以前、或いは死というものを少なくとも思考することができる。

また、懐疑論論駁と独我論論駁へと遡ってみれば、このような、外部が思考可能になっている暗黙のコギト、即ち条件つきの暗黙のコギト、〈要請された暗黙のコギト〉が反復されていることが確認できる。或る箇所では、果てしない懐疑なるものが欺瞞であることの論拠が、次のような記述に求められている。

際限もなく自問自答する[...]このような懐疑は、それ自身、ほんとうの懐疑であるどころか、もはや疑っていることの確信にゆきつくことさえもできないことになろう。そこから脱出して「誠実さ」にたどりつくのは、躊躇いを封じ、眼を閉じて「為すこと」へ自らを投じることによってである(PhP438= II 263 頁、傍点引用者)

確かにメルロ=ポンティの言う通り、自分が懐疑していることさえ懐疑するという無限遡行においては、具体的な懐疑はもはや遂行されていないかもしれない。しかしそれはやはり「ほんとうの懐疑」、「懐疑の確信」が問題になっている場合に限られることになるのではないか。一切が霧散してしまいもはや懐疑とは呼べないような懐疑の極限が、即ち〈歌う暗黙のコギト〉の外部の可能性が、ここでは思考されている。メルロ=ポンティはボーヴォワールやロレンスを引証しながらこのような事態を「狂気 folie」と呼んでいる(PhP438n=II 265 頁, 218n= I 311 頁)が、それは狂気であって無ではない。

また或る箇所では、自他を構成する独我論的純粹主観なるものを僭称することが欺瞞であることの論拠が、次のような経験に求められている。

もし私がすでにこの主観を知っているとしたら、すべての哲学書は無用であろう。ところが、やはり真理は開示される必要があるのだ。したがって、現象の裏面では神がつねに自己を考えつづけていたとしても、自己自身のうちに神を認めたのは、やはりこの有限で無知な私なのである。(PhP412= II 226 頁、傍点引用者)

メルロ=ポンティの言う通り、自己も他者もあらゆる存在者を自らの知的作用によって構成し成立させるいわば神のような独我論的主観は、あるとき発見され理解されなければならなかったのであり、それ故、これを世界から学び理解した有限なる私——〈歌う暗黙のコギト〉——という方をむしろ先行させるべきなのかもしれない。しかしそれはやはり、私が哲学書から何かしら新しいことを学んでおり、神的主観としての私という観念もそうした源泉から獲得されたものだということを私が認めるか否かに賭けられていることになるのではないか。そしてこのような経験は、それほど不可疑で必然的なものではないように思われる<sup>25</sup>。ここでもやはり、哲学書から何も新たなことを学ぶことのできない私という、〈歌う暗黙のコギト〉が根本的なものとしては成立していないような事態が思考可能なものとして残されている。

そして最後に、或る箇所において、「〈純粹〉思惟とは、けっきょく意識の或る一つの空虚さ、瞬間的な祈念 un vœu instantané に帰着する」(PhP213= I 301 頁、傍点引用者)という記述は、また一つ新たな積極的な語彙によって、恐らくは「神話的な構築物」として退けられるはずの古典的主観像の亡霊を映し出している。勿論それは最早決して明晰な思惟の意識ではないのだろう。しかしそれはやはり現実存在するものとして思考可能である。

以上のメルロ=ポンティ自身による記述は、『知覚の現象学』の中に〈歌う暗黙のコギト〉から隔離さ

れた閉鎖的の主体とも言える事態の可能性が宙吊りにされたまま残されていることを示しているように思われる。即ちメルロ=ポンティは、溺れている意識、出生以前、終わりなき躊躇、哲学書から学ぶことの不在、一瞬の稲妻として走り消える祈り、総じて、語らず参加しない生の在り方を、端的に「あり得ない」とは決して言わないのである。

確かに、或る箇所では、このような事態は端的に不可能であると言われているようにも見える。

厳密に言って独我論が真であるのは、何者であることもなく、何事をもなすことなしに、暗黙のうちに自己の実存を確認することに成功するような人に関してだけであるが、実存するとは世界内に存在することなのであるから、こうしたことはまったくありえないことなのだ。(PhP414seq.= II 230 頁)

しかし、その直後に「哲学者はその反省的隠遁のうちにさえ、他人を引き込まずにはいられない」(PhP415= II 230 頁)という文言が続くことで、ここで果たして哲学者以外のあらゆる主体が想定されているのか否かが曖昧にされる。哲学者のように自らの思想を書物に著したり他の学者との理論的対決に応じたりといった営みに従事しないような主体にとっても独我論は真ではあり得ないのかどうかは明言されていない。また、この箇所のみを以て一切の交流に対する懐疑的拒否をあり得ないものとするならば、次の記述が理解不可能なものになってしまうだろう。

私が不条理のなかにとどまることができるのであれば、それは、私が一切の肯定を見合わせる場合とか、モンテーニュやまたは分裂病者のように、定式化する必要さえないであろうような或る疑問に、私が閉じこめられている場合とか[……]最後に、私が真理にたいして真理の否定をではなく、単なる非真理 non-vérité ないしあいまいさ *équivoque* という状態を、私の実存の事実上の不透明さを、対置する場合だけである。(PhP341= II 136 頁、傍点引用者)

もしも一切の交流を拒否し不条理に留まることがひとえに生じ得ない事態であるならば、ここでモンテーニュや分裂病者がその具体的事例として持ち出されることもできないはずである。それにもかかわらずメルロ=ポンティがこのような議論をしている以上、彼自身が〈歌う暗黙のコギト〉の外部について極めて具体的なイメージと存立可能性を考えていたと言える。

このように、〈歌う暗黙のコギト〉の外部の可能性が残されているという事態は、〈歌う暗黙のコギト〉が超越論的な〈事実である暗黙のコギト〉であることを脅かし、それを条件付きのものとすることで、〈要請された暗黙のコギト〉たらしめるものである。

## 5. シュナイダーは歌わない

以上で、メルロ=ポンティの叙述の中には、その本旨からすれば古典的思考の欺瞞として退けられなければならないはずの立場、〈歌う暗黙のコギト〉の外部の存立可能性が理論的に残存していることが確認された。しかしこの「残存」とは、単なる思弁的な粗探しや揚げ足取りの成果ではない。前節末尾でも示唆されたように、〈歌う暗黙のコギト〉の外部は、特定の実在的存在者に重なるのであり、ここに至って、メルロ=ポンティの閉域の外部の不可能性は、定義上の不可能性から、それを実行することの事実上の困難さへとその強度を引き下げられることになる。本節は、あくまで「歌う」という言葉に定位することから、モンテーニュや分裂病者ではなく、シュナイダーという事例を〈歌う暗黙のコギト〉の外部として取り上げることにする。

メルロ=ポンティは『知覚の現象学』を通して、身体を介した世界への参画と反省による世界からの離脱が同義であるような実存の姿を描き出すに際して、様々な病理学的事例をその否定的参照点としている。即ち、そのような「特殊」な主体の在り方を手掛かりにすることによって、通常は自覚されること

のないような「正常」な主体の在り方を浮き彫りにしようとするのである。その中でも特に際立つシュナイダー症例は、第一次大戦で負った頭部の外傷から、現代では高次脳機能障害として診断される様々な症状を示す。例えば、相手の話を円滑に受け取り応答するようなことができず、その話の内容を事実の集積として慎重に追跡することしかできなかつたり、目の前に提示された万年筆をそれと理解するためにその色味や形状などの視覚的所与を離散的に捉えて分析することから出発しなければいけなかつたり、政治的・宗教的見解を持つことで自らの未来を先取りすることや過去の経験について語るができなかつたり、といったものである(PhP151-158= I 221-229)。

この症例こそが、〈歌う暗黙のコギト〉の外部、佐野の言う「居住と脱出の弁証法」の機能が喪失しているような事態の現実的可能性の証人ではないだろうか<sup>26</sup>。メルロ=ポンティは〈シュナイダーがどのようなコギトを持っていたか〉などを直接述べているわけでは当然ないが、彼がシュナイダーのどのような行動の特徴を取り上げ、それをどのように解釈し意味づけているかというところから、シュナイダーがかかる位置に居ることを示すことができるだろう。

絶対に彼は自発的に歌を歌ったり、口笛を吹いたりすることはない。(PhP157= I 227 頁)

また、

シュナイダーは一度も語る必要を感じたことはないし、彼の経験は、一度も言葉へと向いたことはなく、一度も彼のなかに問いを惹き起こしたことはない。それは一切の疑問、可能性への一切の依拠、一切の驚異、一切の即席を庄殺してしまうような類いの明証性と現実充足とをもちつつづけていた。(PhP228= I 321 頁、傍点引用者)

勿論、彼は全く言語活動を行わないというのではない。しかしそれは常に、既得の事実を超えて世界へ飛び込んでいくことそのものとしての「言葉 parole」(語る言葉)ではなく、それを再構成し再現するための間接的な手段たる「言語 language」(語られた言葉)でしかなく、そこには一切の創造性が欠如している(PhP229= I 321 頁)。実際、彼が世界との円滑な交流を補うために知性的推論を総動員して世界を分析する作業は、例えば「棒のような形」から「道具」へ、「道具」から「字を書くもの」へ、そして「万年筆」へ、といったような「言語の連結線 les connexions du langage」(PhP152= I 222 頁)、辞書的定義を介した推論であるが、ここにおいてもメルロ=ポンティは慎重に「言葉」と「言語」の区別を維持している<sup>27</sup>。即ち、シュナイダーは歌うように語ることができないのである。

そして、生き生きとした言葉が蠢く〈歌う暗黙のコギト〉をメルロ=ポンティが取り出してくるのは、まさにこういった特殊な事例との対比によるものなのである<sup>28</sup>。すると、その〈歌う暗黙のコギト〉が〈事実である暗黙のコギト〉であるのは健常者という特殊な集団、或いは少なくともシュナイダー以外という特殊な集団について言えることでしかない、ということが帰結することになるだろう。これは、少なくとも『知覚の現象学』の公式見解にはそぐわない結論である。というのも、現に『知覚の現象学』を読んでいるのがシュナイダーではないとしても、そしてそれ故、読者がシュナイダーになるためにはまず健常者の位置から出発しなければならない、という事実によって〈事実である暗黙のコギト〉を追認することになるとしても、その外部が特定の仕方で実現可能であるということ自体が、そのまま〈歌う暗黙のコギト〉の中に留まり続けなければならない必然性を減じるからである。〈歌う暗黙のコギト〉はその超越論的効力を失って、超越的・実在的・経験的次元において脱出可能な一領域になってしまう<sup>29</sup>。

## 6. 現象学的回心

以上、第四節・第五節を通して、『知覚の現象学』における「暗黙のコギト」が、片や我々の現実を、

何をするにも語り参加しつつ離脱する実存として、その外部なき超越論的次元において捉えたものでありながら、片や健常者の心理学的特徴を、その外部が可能な経験的次元において言い当てたものになっているということが示された。

しかしこうした齟齬は、理由のないことではない。実際、もしも『知覚の現象学』においては〈事実である暗黙のコギト〉という当のメルロ＝ポンティ的論理、即ち〈世界との交流の否定はそれ自体が一つの世界との交流である〉というのが結論であり、同書がこの論法を一貫して繰り返すだけであったならば、それはむしろ無意義で空虚な語りによって終わらねばならぬ。〈他者の実在の否定は他者の概念を前提している〉という論理は、それだけ取り出されるならば全く意義を欠いている。というのも、この指摘だけならば、例えば他者の実在を否定する立場の何が問題なのかは一切言われていないからである。ここに、暗黙のコギトが既に語られたコギトになってしまっているという事態を見て取ることができるだろう。つまり、暗黙のコギトが以上のような形式的論証に尽きるのであれば、それは最初から一般に、ひと on にとって成立している事態であることになり、それを今ここで殊更に証示したところで何一つ新たな認識が付け加わることもなく (PhP35seq.= I 65-67 頁)、読者に何かを学ばせて新たな見地へ連れて行くこともない、無差異で無関心な独白になろう。しかしメルロ＝ポンティは経験論や主知主義といった古典的な立場を批判し、それに対して自らの立場を差異化しなければならなかったし、これを「懐疑論と悲観主義とに対する治療薬」(Primat70=34 頁<sup>30</sup>)としなければならなかった。そのために彼はこれらの論敵の立場に潜り込み、その不条理な帰結を導き出すという或る種の背理法的操作を執ったのである(第四節)。そしてその限り、メルロ＝ポンティが懐疑論について下す決別の言葉は、もしそれが最も誠実なものであるならば、「そんなものはない」ではなく、「もはや疑っていることの確信にゆきつくことさえもできないことになろう *ne pourrait*」(PhP438=II 263 頁、傍点引用者)という条件法の地点にどこまでも留まることになるのである<sup>31</sup>。即ち、暗黙のコギトが匿名の論理に沈まぬよう、暗黙のコギトがそこから差異化されるところの外部が還元し得ないものとして参照されなければならないのである。この作業の反復によってメルロ＝ポンティは、〈歌う暗黙のコギト〉の外部の成立条件についての積極的記述を各所に散らばせることになり、それに従って、〈事実である暗黙のコギト〉であるはずの〈歌う暗黙のコギト〉を、〈要請された暗黙のコギト〉として読解する余地を必然的に残すことになった。それ故、こうした余地の残存はメルロ＝ポンティの落ち度でもなければ<sup>32</sup>、メルロ＝ポンティ研究者の誤読でもない。

以上の指摘の帰結はこうである。『知覚の現象学』の議論は、〈歌う暗黙のコギト〉の外部があり得ないことを端的に宣言するような有無を言わさぬ決定的な論証にはなっていない。即ち、これを読む私は一つの選択を迫られているのであって、古典的対立図式の轍から抜けた〈歌う暗黙のコギト〉を現象学的に了解するというメルロ＝ポンティの企画に、ともすれば乗らずに後ずさりする、という権利をどこまでも残しているということである。当然それは、一切有意義なことを語ることが許されず、世界から少しの意味をくみ取ることも叶わず、哲学書から何か新たなことを学ぶこともできない生、或いは狂気、さもなければ端的な死、という代償を払ってのことであるが、逆に言えば、こうした代償を払うだけで私は、メルロ＝ポンティが超越論的領野として語っていたはずのものを経験的に免除されるのかもしれないということである<sup>33</sup>。

但し重ねて注意しなければならないが、以上のことは筆者によるメルロ＝ポンティの告発というより、彼自身が暗示していたことでもあった。「読者がここで見いだすものは、いかなる論駁でもなくて、〔論敵の一例たる〕因果的思考の固有の困難さを了解するための一つの努力であるだろう」(PP13=I 40 頁、傍点引用者)。それ故、論敵は、メルロ＝ポンティの現象学を「いつ〔まで〕も自分には了解できぬ〔=私にはわからない〕と言って反対することができるのだ」(PhP31=I 60 頁)。『知覚の現象学』を読む我々は、古典的思考の中に留まり続けて狂気に陥るか、さもなければメルロ＝ポンティの現象学を決定的な根拠のないまま了解するか、という極限的選択の場面に追い詰められているのである。かくして、後者の選択をとるために必要な「視線の転向 *conversion du regard*」(PhP31=I 60 頁)は、一切の客観的正当性の保証を放棄することを含んでいるという点で、フッサールが現象学的エポケーを「宗教的回心 *eine religiöse*

Umkehrung」<sup>34</sup>に比していることを連想させるものである。

## 結論と展望

本稿は、(1)メルロ=ポンティ自身の後期の「自己批判」にも関わらず、『知覚の現象学』で語られている「暗黙のコギト」は既に古典的な意識の哲学を乗り越えたものであったこと、(2)しかし同時に、その同じ概念が超越論的次元に至らない手前のものとしても必然的に残らなければならなかったこと、(3)それ故、『知覚の現象学』の妥当性は最終的に、読者の決断的回心に委ねられているはずであること、(4)そしてそのこと自体、メルロ=ポンティが語っていたことであること、これらを示すものであった。

未だ課題として残されているのは、まず(a)暗黙のコギトの分裂が最終的なものである理由をより明確化することである。そのためには、最終節で示唆されるに留まった「回心」について詳述する作業が必要となる。次に、(b)以上の議論を踏まえた上で、中後期の思想はどう位置付けることができるか、ということにもなる。しかしもしも当の分裂が解決されようのないものであり、後期まで引き継がれているとした場合には、問題はメルロ=ポンティ思想よりもさらに一般化した視点で捉えられなければならないだろう。それ故、(c)フッサール、ハイデガー、フィンク、デリダ、レヴィナスといった思想家たちとの比較において、今回示された超越論的なものと経験的なものとの分裂という問題を現象学の根本問題として取り出す作業が控えている。

## 謝辞

本論文を推敲するにあたり、指導教官であるところの杉村靖彦先生、伊原木大祐先生に形式面や論述の組み方についてご指導を賜り、國領佳樹先生、川崎唯史先生、佐野泰之先生をはじめとするメルロ=ポンティ研究の専門家の皆様に参照すべき情報や議論の上での混乱をご指摘いただき、そして京大宗教学研究室の先輩諸氏に諸々の具体的な問題点を指示していただいた。筆者当人の力不足故に依然として拙い文章になってしまっている可能性はあるが、それでもこの場が実現したのはひとえに叱咤激励をいただいた先生・先輩の皆様、そして発表・寄稿の機会を提供してくださった哲学若手研究者フォーラムの皆様、加えて、今回初めて公的場面での発表に臨むきっかけを与えてくれた同僚 T に負うものである。重ねてお礼申し上げます。

## 註

1. カントに従うならば、勿論「超越論的」な認識とは「対象に関する認識ではなくてむしろ我々が一般に対象を認識する仕方——それがア・プリオリに可能である限り、——に関する一切の認識」(KrVB25=上 79 頁)という意味になるが、今日ではこの語はストローソンらによってより一般化された仕方で用いられている。ストラウドによればそれは次のような形式をとる議論を指す用法である(土屋 2003: 92 頁)。

我々が世界についてある一定の仕方で考えたり信じたりすることが、およそ我々の思考や経験が成立するための必要条件である、ということを引き出す形式

本稿はこれに倣って「超越論的論証」という語を用いることにする。以下、我々が経験一般を持っていることが既にして暗黙のコギトが存在することの論拠になっている、というメルロ=ポンティの論法が問題にされることになる。後述するように暗黙のコギトは「考えたり信じたりすること」といったことには最早分類できないようなものだが、世界に対する態度の取り方を表現するものとして、本稿はこれを超越論的に導出される条件と解釈する。

2. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964. (VI)=『見えるものと見えないもの』滝浦静雄、木田元訳、みすず書房、1989。適宜訳語を変更した。
3. Barbaras 1991.
4. Kwant 1966.
5. 廣瀬は、この自己批判の文言の含意を注意深く検討しているが、『知覚の現象学』期の暗黙のコギトについては、記号の沈殿による汚染を免れた意味把握の純粋な権能の措定としてこれを批判している点で、どちらかといえば前者の論陣に近い。HIROSE 2004: pp. 78-85

6. ティリエット 1973: 121 頁.
7. 檜垣 1992: 217–227 頁.
8. 実川 1999: 165 頁以下等.
9. 佐野 2019: 190 頁以下.
10. 佐野 2019: 190 頁.
11. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945. (PhP)=『知覚の現象学』I, II, 竹内芳郎, 小木貞孝訳, みすず書房, 1967, 1974. 以下, 同書からの引用は竹内らによる翻訳に則りつつ, 適宜訳語を変更した. 参照指示も原典と竹内訳の巻数・頁数のみを記す.
12. この箇所では, 暗黙のコギトが弱い仕方ではしか言葉に到達しないと言われているのではなく, 言葉というものの元々の性格が語られているのである.
13. 廣瀬は, 驚くべきことにこの「歌う」を, 書物上の言語表現から生き生きとした世界を賦活させる「呪術 incantation」(PhP460=II 293 頁)と結びつけ, そのままメルロ=ポンティによる『知覚の現象学』の叙述という行為に結びつけている(HIROSE 2004: pp. 80seq.)が, この連結の論拠, 特に第一の連結の論拠は不明である. 確かに歌うことは世界の情動的意味を現出させる魔術的な magique 営為であるが, それは書物の内容の賦活や, まして哲学的著作を書き上げることといった特殊な表現行為ではなく, 自然的態度における日常的な応酬のことであるように思われる. 暗黙のコギトが歌うのは, 究極的な意味や真理のようなものを客観的・述定的な言葉にすることができずに歌の形をとる, というのではなく, 身体的な交流の次元で言葉が紡がれていく, ということである.
14. この点で, 廣瀬による批判はその宛先を失うようにも思われる. 廣瀬もまたこの同じ箇所の周辺を参照しているが, ここで既に「言葉の意味とは, その言葉がこの〔共通の〕言語世界を使いこなす仕方, あるいはその言葉が既得の意味というこの鍵盤のうえで転調する仕方, 以外の何ものでもない」(PhP217=I 306 頁)と言われていることを踏まえれば, 暗黙のコギトが記号による汚染に先立って知覚的意味を見ている(HIROSE 2004: p. 84), ということは言えないはずである.
15. デュボン, 世界の開けそのもの, つまり現象性こそが, 『知覚の現象学』によって提唱され, 『見えるものと見えないもの』によって取り上げ直された《cogito》の真意であるとしている(Dupond 2004: pp. 7–10). また, 筆者の解釈は川崎の解釈と殆ど一致している(川崎 2015: 125–133 頁)
16. 「暗黙のコギトがコギトとなるのは, それが自分自身を表現したときだけである」(PhP463=II 297 頁)という別の箇所の記述も, 〈暗黙のコギトという主体が自らの在り方を自覚してそれを暗黙のコギトとして言表する〉といった何か特異な沈潜というような事態や, 〈暗黙のコギトを現前させることは常に失敗し, 絶えず語られたコギトにならなければならない〉といった否定神学的な事態を指しているのではなく, 〈暗黙のコギトという語でメルロ=ポンティが言わんとしている機能は, 身体によって世界へ参画し行為していくことで自己を実現することである〉ということの意味している(PhP467=II 303 頁)のであって, 〈暗黙のコギトは歌う〉ということから特に新しいことは言われていないのである.
17. 檜垣は暗黙のコギトを「極めて無能なるもの」(檜垣 1992: 222 頁)と捉えている点で正当であるが, しかし既に述べたように, 暗黙のコギトとは私の生の地である以上, それは最早「わたし」と呼べるようなものや, 主体や権能というカテゴリーを負わせることのできるものでさえない, と言うべきだろう. この点を強調しない限り, 結局は〈無為の眺める主観〉対〈盲目な行動する身体〉という古典的対立を復活させることになる. 檜垣は次のように述べている. 「もはや主体の絶対的な能作は語り得ない. 何故なら〈わたし〉とは端的に無能なるものであり, 身体は非反省的な様態において作動してしまうものだからである」(檜垣 1992: 225 頁). こうした見立てに問題があることは, 意識の没した行動などない(PhP458=II 290 頁), ということからも明らかである.
18. 『知覚の現象学』の時点では創造的行動の記述が不十分である, という佐野の指摘(佐野 2019: 258 頁以下)は正当である. また以上の理由を以て本稿は, 《Cogito tacite》を「黙せるコギト」や「無言のコギト」と翻訳することを避け, 暗黙の内に前提されその上で我々が生きている〈地〉として, 「暗黙のコギト」と訳すことにする. 「黙せるコギト」という表現は, 何か「黙せるコギト」という登場人物が居て, その者が押し黙っている, ということを連想させ, なお悪いことに, 「語られたコギト」と対比されることによって, その意味を限りなく曖昧にしてしまう怖れがあるからである. むしろ暗黙のコギトは歌い, 叫びさえする(PhP217=I 306 頁)実存の事実である. この概念に付せられる「暗黙の tacite」, 「静かなる silencieux」といった形容詞は, 「語らない」ではなく「語られていない」に言い換えられるべきである.
19. 『知覚の現象学』においてコギト章を以下のように位置づけることができるということは, 八幡によって示されている(八幡 2011).
20. 佐野 2019: 137–140 頁.
21. デリダ 2013: 180 頁, 244 頁以下.
22. 尚, 暗黙のコギトを問題にするうえで必ず引用されつつも研究者間でその解釈に意見の一致が見られていない以下の有名な文言もパルメニデスの論理の言い換えという観点から解釈することができる.

暗黙のコギト, 自己への自己の現前は, 実存そのものであり, あらゆる哲学に先立っているが, それが認識されるのは, ただ脅かされた場合の限界状況においてだけ, たとえば, 死の不安とか私にたいする他者のまなざしの不安とかにおいてのみである. (PhP462seq.=II 297 頁)

メルロ=ポンティはこの死や不安といった「限界状況」について消極的にしか扱っていない(八幡 2012), ということではなく, この一節は次のように講釈されるべきである. つまり, 自己への自己の現前なるものはあたかも世界からの離脱そのものであるかのように思われるが, しかしそれがそれとして明確に認識されるときには, 常にそれは(自然的身体を持つ者としての自己の)「死」や(超越論的交流に由来する概念である)「他者」という意味に託され間主観的に表現されてしまっているものであり, この限りにおいてそれもまたこの超越論的な閉域を逃れるものではない.

23. 勿論この文言は時間性について述べられたものだが, 時間章の議論も構造自体は同じである(川崎 2015: 128 頁)と言って

- よく、本稿はこの論法が『知覚の現象学』全体を貫いているという立場をとる。
24. 〈事実である暗黙のコギト〉と〈要請された暗黙のコギト〉との区別を、「暗黙のコギト」と「語られたコギト」との区別や、〈歌う暗黙のコギト〉と主知主義的コギトとの区別などと混同してはならない。これらは全て異なる区別であり、それぞれ、議論の中での扱われ方の概念的区別、言語化され制度化されているか否かの形式的区別、どのような姿であるかの内容的区別、である。
25. 例えば、メルロ=ポンティ自身も取り上げている『メノン』に従って、新たな知の獲得は想起であると見なしてもよい(PhP425=II 244 頁, プラトン 1994)。ところでこのような見解はまさにメルロ=ポンティが正面から退けようとした立場である。それ故この問いは結局、彼の企図が決定的な成功を収めるか否かという問いであることになる。
26. 佐野 2019: 130–136 頁。
27. 同じように、シュナイダーは自ら自然に歌い出すことはできないが、提示されたメロディーを、頭の動きと共にそのまま反復することはできるということが知られている(Benary 1922: S. 227)
28. 澤田 2012: 23 頁。
29. ここで問題になっているのは、メルロ=ポンティや筆者が特定の障害を負った人々についてどのような評価を下しているかとかといったことではない。あくまで、『知覚の現象学』という一つの思想がどのような点で瓦解の危険に晒されているのかが問題なのである。
30. M. Merleau-ponty, *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, ed. Verdier, 1996. (Primat)=『知覚の優位性とその哲学的帰結』菊川忠夫訳, 御茶の水書房, 1981。
31. この点において、筆者は実川から距離を取る。実川は〈暗黙のコギト〉と〈自己と自己との絶対的接触〉とを区別した上で、後者を「本来の意味での「生」ではない」(実川 1999: 232 頁)として棄却している。そしてこのことが、価値論的変革と存在論的変革をメルロ=ポンティ哲学の真髄として取り出しニヒリズムの克服を掲げて締めくくる同書の読後感と、決して論駁も証明もできない英雄という極限を引用してそれに対し沈黙する『知覚の現象学』の読後感との微妙な差異に関わっていると言ってもよい。
32. 勿論それは、超越論的次元と超越的次元とがどこかの或る瞬間で暴力的に結合されるか、少なくともその差異が不透明にされるということによって、言わば「透明人間は居ないという主張は透明人間の存在を証明している」という詭弁が——少なくともメルロ=ポンティの立場を受け入れる以前の立場からすれば——発生するという代償が、『知覚の現象学』という「治療薬」の調合のために正当化されるという前提のもとで、であるが。
33. ここまでの論述で示されたように、メルロ=ポンティの退けたものを掘り起こすという作業は、直ちに「誕生」という出来事の否認の可能性を問うことに接続する。そして反出生主義に際しては〈形而下のものが形而上のものを裁く〉という独特の論理が働くということは、川上と永井の対談においても示されている(川上・永井 2020)。
34. HuaVII40=192 頁。

## 参考文献

- 川上未映子・永井均「生まれることは悪いことか？ では産むことは？」Web 河出, 2020。  
<https://web.kawade.co.jp/bungei/3600/> (2021/11/29 閲覧)
- 川崎唯史「メルロ=ポンティと愛の現象学」『現象学年報』31, 日本現象学会, 2015. 125–133 頁。
- I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1787. (KrVB)  
 =『純粋理性批判』上中下, 篠田英雄訳, 岩波書店, 1961, 1962。
- R. C. Kwant, *From phenomenology to metaphysics : An inquiry into the last period of Merleau-Ponty's philosophical life*, 1966.
- 佐野泰之『身体の黒魔術, 言語の白魔術』ナカニシヤ出版, 2019。
- 澤田哲生『メルロ=ポンティと病理の現象学』人文書院, 2012。
- 実川敏夫『超越の根源相』創文社, 1999。
- 土屋陽介「超越論的論証と Invulnerability」『哲学の探究』30, 2003. 83–102 頁。
- X. ティリエット『メルロ=ポンティあるいは人間の尺度』木田元・篠憲二訳, 大修館, 1973。
- P. Dupond, *La réflexion charnelle : La question de la subjectivité chez Merleau-ponty*, ed. Ousia, 2004.
- J. デリダ『エクリチュールと差異』合田正人・谷口博史訳, 法政大学出版局, 2013
- R. Barbaras, *De l'être du phénomène : Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. 1991.
- 檜垣立哉「〈沈黙のコギト〉についての試論」『哲学』42, 日本哲学会, 1992. 217–227 頁。
- HIROSE Koji, "Problématique de l'institution dans la dernière philosophie de Maurice Merleau-Ponty", *Numéro spécial des Études de Langues et de Cultures*, 2, Institut de Langues et de Cultures Modernes, Université de Tsukuba, mars 2004.
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI,

hg. von W. Biemel, Nijhof, 1954. (HuaVI)

= 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』 細谷恒夫・木田元訳, 中央公論社, 1975.  
プラトン『メノン』 藤沢令夫訳, 岩波書店, 1994.

W. Benary, "Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit", *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle auf Grund von Untersuchungen Hirnverletzter*, hg. A. Gelb und K. Goldstein, Institut zur Erforschung der Folgeerscheinungen von Hirnverletzungen in Frankfurt am Main, 1922.

M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, 1945. (PhP)

= 『知覚の現象学』 I, II, 竹内芳郎, 小木貞孝訳, みすず書房, 1967, 1974. (= 『知覚の現象学』 中島盛夫訳, 法政大学出版局, 1982. ).

—— *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques : précédé de Projet de travail sur la nature de la Perception (1933) et La Nature de la Perception (1934)*, ed. Verdier, 1996. (Primat)

= 『知覚の優位性とその哲学的帰結』 菊川忠夫訳, 御茶の水書房, 1981.

—— *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964. (VI)

= 『見えるものと見えないもの』 滝浦静雄, 木田元訳, みすず書房, 1989.

八幡恵一「共存の他者論」『フランス哲学・思想研究』16, 日仏哲学会, 2011.

—— 「メルロ=ポンティとフランク—— 「現象学の現象学」をめぐって」『年報地域文化研究』16, 218–239 頁, 2012.