

ポストモダンの哲学・序説

——エマニュエル・レヴィナスの〈他者〉にふれて

原田 佳彦

わたしは、来たるべきものを、もはやそれ以外には来たりえないものを、すなわちニヒリズムの到来を書きしるす——ニーチェ

人間は必然的に狂気のうちにあるので、狂人でないことも、狂気の別のあり方からすれば、やはり狂人であることになるだろう——パスカル

はじめに

現在、二十世紀の末葉に生きているわれわれは、ひとつの文化もしくは文明の終幕に立ち会っているように思われる。ひょっとすると、文化ないし文明そのものの終焉を目にしつつあるのかもしれない。われわれは危機の時代に、不安の時代に——少なくともひとつの転換期に生きている、といえるだろう。

もちろん、どの時代にあっても、それぞれの時代に生きた人間たちにとっての現在が危機と不安に満ちていなかった、とはいえない。とりわけ、中世末期からルネサンス、宗教改革を経て、近代に至る激動期を生きた人々が直面した時代の困難な課題は、人々の生き方ともの、の考え方に混乱と困惑をもたらしたに違いない。そしてまた、どの時代にも、それぞれの時代のさまざまな問題を解決すべく、現実を見据え、時代を生き抜くことによってその思想的原理を模索した思想の冒険者たちが存在したのである。十七世紀の前半を生きたデカルトこそ、思想の冒険者という名に相応しい。デカルトは（瀆神の）不安に戦慄しつつ、コギトの直観と機械論的自然観の形成⁽²⁾によって、近代の思想的原理を確立し、その射程は現代にまで届いている。

ところで、現在問われているのはまさしく近代そのものである。その思想的原理としての近代合理主義が問われている。そこには、西欧の没落、ヒューマニズムの崩壊、進歩の観念に対する疑惑、テクノロジーの飛躍的發展への不安、大衆化社会による人間関係の解体、等々、個々の問題のひとつをとりあげても容易に解決し難いだけではなく、それらを恣意的に切り離したり結びつけたりして論じられる多くの問題がある。そして、現代の哲学は、これらの問題をめぐってさまざまな潮流がうずまき、混乱の極に達しているようにもみえる。かつて、時代状況を見通すことのできる基軸になり得る思想が存在していたように思われた時期があった。われわれは、それを基準に自己の座標を求め、思索と行動の立脚点を確定し得た、と思ったものだ。それは例えば、マルクス主義であり、実存主義であったろう。しかし、そうした幸福な（あるいはむしろ怠惰な）時期は、今や過ぎ去ってしまった。こうして、われわれは現在のめまぐるしい思想のモードの移り変りを目にして、ひたすらこれを追いかけたり、呆然としてなすところなくこれを眺めていたり、いずれにしても自己を見失な

いがちである。

しかしながら、このような考え方は明らかに倒錯であって、実はそれはわれわれの生き方が、そしてわれわれの生きている世界が変貌を遂げつつあることの表れなのである。すなわち、人間の文化ないし文明そのものが、さらには人間そのものが問題とされていることが現代の特徴なのだ。

われわれは、人間および人間が築きあげてきた文化（文明）を優れたもの、良きものと考えていることに慣れてきた。戦争や公害などもまた、人間の獣性が現出してしまった、あるいは高度成長のひずみにすぎないとして、文明社会においてあってはならないもの、切り捨てるべき（切り捨て得る）ものと考えてきた。これに対して、近年の生態学、比較行動学の知見によって重大な疑問が提出されている。つまり、人間は知能を発達させ、言語を獲得することによって、記号的世界（幻想の世界）をつくり出し、自然感覚を喪失してしまった異常な動物というわけである。³⁾ また、いわゆる構造主義の側からも、未開社会の観察、神話の再検討、人間学批判などによって、近代西欧の人間（中心）主義に疑問が投げかけられ、遂には「人間の消滅」が唱えられるに至った。⁴⁾ これらはなにも、この二〇世紀後半になって初めて主張されたことではなく、すでに十七世紀のパスカル（まさしくデカルトの内在的な批判者としてのパスカル）⁵⁾ が「人間の悲惨」、⁶⁾ 「人間の狂気」というかたちで述べたことと通底している。

そこで、われわれの課題（あえていえば、現代哲学の課題）は、デカルト（パスカル）以来の近代（西欧）合理主義の発展とその批判とを考慮に入れつつ、その頂点ともいえるべき十九世紀の科学（万能）主義、そして二十世紀前半における理性批判の検討を通して、二十世紀後半のポストモダンの哲学を模索することである。

むろん、この小論ですべてを詳細にわたって論じることにはできない。まずは、現在の困難な状況の由来と打開の途の端緒を、現代フランスにおいて独自の哲学を展開しているエマニュエル・レヴィナスの〈他者〉を手がかりにして、探ってみたい。

註

- (1) H. Lefebvre, *Descartes*, 1947, p. 97.
- (2) 拙稿「機械論的自然観の形成過程——宇宙像の転換とデカルト」、『学習院大学部研究年報』第二七輯）、参照。
- (3) 例えば、Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse*, 1963（日高・久保訳『攻撃』、みすず書房）；Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Hass*, 1970（日高・久保訳『愛と憎しみ』、みすず書房）；Desmond Morris, *The Naked Ape*, 1967（日高敏隆訳『裸のサル』、河出書房）など。
- (4) Cf. Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, 1962（大橋保夫訳『野生の思考』、みすず書房）；Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 1966（渡辺・佐々木訳『言葉と物』、新潮社）、etc.
- (5) ただし、デカルトとパスカルを単純に対比して、デカルトを現代の〈諸悪の根源〉、パスカルを現代を超える思想と直ちに考えるわけにはゆかない。マルクスとマルクス主義という問題と同様に、デカルトとデカルト主義という問題があるからだ（本稿第二節の註(10)参照）。むしろ、Samuel S. de Sacy, *Descartes par lui-même*, 1956, p. 5-7（三宅徳嘉訳『デカルト』、人文書院）、参照。

—

われわれは最近数十年來の世界と哲学（思想）と人間の變貌に注目して、文化の見直しを意図しているわけ

だが、もちろん、現代の諸問題は突然に外から出現したものではない。その根はすでに前世紀の後半、ニーチエが〈神の死〉を宣告したときに溯って見出される、といえるだろう。すなわち、十九世紀前半の西欧諸国における産業革命の進展、資本主義の発展、近代市民社会の成熟、総じて進歩的理性主義への信仰がその絶頂に達しつつあったときに、その内部から、その発展の延長線上に変質の前兆が見え隠れしはじめるようになり、世紀末には深刻なベシミズム、ニヒリズムの登場をみるようになる。

科学・技術と結びついた産業革命の進展は資本の巨大化・独占化を招来し、資本主義は帝国主義段階に移行、市民社会は管理社会へと変質した。こうしたなかで、世界と人間に対する合理主義的な見方もまた変化せざるを得ず、非合理主義的な見方が強まり、理性に対する疑惑や反省をうながし、今世紀初頭の第一次世界大戦によって、理性の解体・崩壊が強く印象づけられるようになった。

なによりも、これまでの理性認識の根拠であり、科学的認識の確実性を支えてきた数学の絶対的眞理性がゆらぎはじめた。ロバチエフスキー、リーマンらによる非ユークリッド幾何学の成立である。とりわけ、リーマンによる数学的公理の仮説性の主張は、客観的世界の存在とわれわれ人間の理性認識との対応性を打ちくたぐることになった。さらに、その後の集合論における背理の発見、ゲーデルによる〈不確定性定理〉の提出などが、唯一の絶対的眞理の想定が不可能であることを明らかにした。

このいわゆる「数学の危機」と同様、物理学においても、アインシュタインによる相対性理論の構築、量子力学の形成、ハイゼンベルクによる〈不確定性原理〉の提出など、従来の古典的物理学への信仰（實在の確定・完全な記述）をくつがえし、自然の實在と人間の存在との相対化をはかる考え方が主張され、ここでもまた

「物理学の危機」が叫ばれるようになった。

これらの、近代合理主義・理性主義をその根底からつきくずす出来事は、当然、人間自体に対する疑惑を呼びおこし、十九世紀後半から二十世紀前半にかけての哲学は〈非合理主義〉の方向と〈理性の再建〉の方向との二つの途を——両者が相互にからみ合いながら——歩むことになる。生の哲学と新カント派の哲学はその典型的な表われであり、現象学、実存主義、マルクス主義などもまた近代合理主義の解体・崩壊への対応とみることができるだろう。

ところで、再度にわたる世界大戦はこうした思想のからみ合いをいっそう深刻化し、新たな展開をもたらしたと思われる。〈最後の戦争〉になるはずであった第一次世界大戦は、余りに短い休止期間ののち、さらによつそう大規模な第二次世界大戦をもたらした。文明はタナトス（死の本能）に自らをゆだね、自己破壊、自己解体への途を歩みはじめた。両大戦後、つまり二つの戦後は、人間の再生と文明・文化の再建の夢と幻滅の時代である。ナチズム、スターリニズム、デモクラシーが問われ、人間が、文化・文明が問われ、すなわちあらゆる思想が問われ、それらがごとく破産したのが一九三〇年代から六〇年代に至る三十有余年の姿である。残されたものは非人称化された個々の人間とそうした人間から独立した（コントロールを受けない）テクノロジ―、そして機構（＝権力のメカニズム）とであり、すなわち世界と人間との無機化と解体、世界と人間との形骸である。この時期から、われわれはもはや理想を、生の目標や目的を語ることをやめてしまった。しかし、これは単に幻滅と絶望の表れではない。それはむしろ、かつての自己偽瞞から解き放たれた、自由な時代の到来を告げているのである。われわれは今や、ギリシア以来の哲学（ロゴス至上主義の哲学）とイデオロギーとの

呪縛を脱して、「一人一人が時代の自由な空気、時代の精神を共有するものとして……多様な問題、方法、解答を見出す」⁽¹⁾可能性をもちつつある。

あたかも、フランスにおいて「構造主義」が登場し、われわれに大きな刺戟を与えたのが一九六〇年代の後半である。当初、構造主義はマルクス主義や実存主義の次に来るものとして歓迎されたり、反発されたりしたが、いずれにしても誤解や無理解を免れなかった。その最大の原因は、構造主義をひとつの全体的「統一的な思想」と取り違えたことにある。単一の中心化された構造主義なるものは存在しない。複数の多様な「構造的論的考え方」だけがある。「構造主義はひとつの思想ではなく、ひとつの方法である」(レヴィ・ストロース)。

ソシュールの言語学やフロイトの精神分析学、バシユラールの科学認識論などにその理論的源泉をもつ多様な複数の構造主義は、なによりもまず、従来の哲学的人間学「人間中心主義と歴史主義の脱中心化、反全体化」に向かい、反哲学を主張した。そのために、一種の迂回路をとったのである。つまり、中心から周縁へと知の方向を逆転することによって、人間を問いなおし、文化を問いただしたのである。「構造主義」とはまさしく、個々の人間を超えた文化のシステムを解明する方法である。

理性的人間の周縁に追放されていた狂人や未開人、男性に対する女性、大人に対する子供の再発見など、これまで哲学の中心の問題とは考えられていなかった「隠されていた次元」が、哲学の(そう言いたければ)周縁にあった文化人類学や精神医学の領域から出てきた「構造主義」者たちによって開かれた。それはまた、近代のみならずギリシア以来の西欧哲学そのものを問いなおす地平をきり開くことでもあった。「構造主義」がとった迂回路は、再び中心に舞い戻るのではなく、中心・周縁関係とはレヴェルの異なる地平を見出すことに

なった。つまり、固定され全体化・統一化された哲学としての構造主義の樹立ではなく、いわば〈流浪の哲学〉の可能性をわれわれに提示したのである。「構造主義はけっして主体を廃絶する思想ではなく、主体を細分し体系的に配分する思想である。主体の自己同一性を否認する思想、主体を霧散させ、場所から場所へとわたり歩かせる思想だ。このとき、主体は絶えず流浪する主体、個別化の結果であってしかも非個人的な主体、あるいは、独自性をもった、しかも前個人的な主体である」。ここに至って、われわれはようやく〈構造主義〉の第二の展開にふれることになる（それをへポスト構造主義と呼びたければそれでもよいが、いずれにしてもそれは〈構造主義〉の射程内にあり、われわれとしては両者を含めへポストモダンの哲学〉という呼称を選びたいと思う）。これはつまり、静態的構造から動態的構造への展開・実践の問題が提起されるということである。フーコーの次のことは、われわれの問題関心を実地的確に示している。すなわち、

構造主義とは、ひとつの新しい方法ではない。それは近代の知の目覚めた、不安の意識にはかならない。(3)

註

- (1) Gilles Deleuze, *A quoi reconnaît-on le Structuralisme?* dans *Le XX^e siècle*, (François Chatelet, sous la direction de, *Histoire de la Philosophie*, t. VIII), 1973, p. 299-300. (中村雄二郎訳「構造主義はなぜやう呼ばれるのか」『シヤマン哲学史』第八巻『二十世紀の哲学』白水社、三三三頁)。
 (2) *Ibid.*, p. 331. (邦訳、三六五頁)。
 (3) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, p. 221. (渡辺・佐々木訳『言葉と物』新潮社、二二九頁)。

二

〈ポストモダンの哲学〉（あるいはむしろ〈ポストモダンの反哲学〉というべきだろうが）というとき、この〈ポストモダン〉とは何かを明らかにしておかなければならないであろう。さしあたり、われわれもまた、リオタールのよく知られている規定——「高度に発展した先進社会における知の現在の状況^①」——を踏襲しておこう。もちろん、われわれの知の実践^{プラクティス}を問題とする以上、わが国の〈知の現在の状況〉を説明しなければならぬが、まずは、リオタールの説明に耳を傾けよう。わが国においても、明治維新以来、〈モダンの知〉を受け容れてきたのであり、たとえそれが歪みを伴っていたにしても、われわれの知的伝統のかなりの部分を占めているからだ。リオタールは先の規定に続けて、次のように述べている。

それは、十九世紀末から始まって、科学や文学、芸術のゲームの規則に大幅な変更を迫った一連の変化を経た後の文化の状態を指して言われている。われわれは、こうした一連の変化を、物語の危機との関係において位置付けたいと思う。

……科学はみずからのステータスを正当化する言説を必要とし、その言説は哲学という名で呼ばれてきた。このメタ言説が……なんらかの大きな物語——〈精神〉の弁証法、意味の解釈学、理性的人間あるいは労働者としての主体の解放、富の発展——に依拠しているとすれば、みずからの正当化のために、こうした物語

に準拠する科学を、われわれは「モダン」と呼ぶことにする。

「極度の単純化を懼れずに言えば、「ポスト・モダン」とは……こうしたメタ物語に対する不信感だと言えるだろう。

しかしながら、ポストモダン状況はただ幻滅に結びついてはいるわけではなく……ポストモダンの知は……差異に対するわれわれの感受性をより細やかに、より鋭く、また共約不可能なものに耐えるわれわれの能力をより強くするのである。⁽²⁾

長い引用になってしまったが、ここにわれわれの「ポストモダンの哲学」を考えるうえでの貴重なヒントがある。われわれの社会は、「高度に発展した先進社会」という点で、また「大きな物語」が支配してきたという点でリオタールの「ポスト・モダン」、「モダン」の規定と重なり合う部分が大きいのだが、「差異」の問題をめぐって、われわれの社会はリオタールのいうところは逆の方向をたどっているのではないだろうか。すなわち、われわれの社会は「差異」を認めない「同(等)質社会」であり、異質なものを排除する構造(差別の承認)が現在ますます強まっているように思われる。一九六〇年以後の高度成長は「破れを知らぬひとつの世界」を生み出して、経済的にも思想的にも閉じられたまま膨張する小宇宙をつくりだした。破れを知らぬ小宇宙の膨張は、やがて突然の破裂・破滅に行き着くことになるだろう。そこに穴を穿ち、風通しをよくすること、これこそわれわれの「ポストモダンの哲学」が目ざすところである。そのためには異質なものにふれ、その評価と対決を通してわれわれの小宇宙を根源的に批判することが必要とされよう。その際、われわれにとってとりわ

け注目されるのは、フーコー、デリダ、ドゥルーズら、〈ポスト構造主義〉の反、哲学者たちである。同一性の哲学に対し差異性の反、哲学を打ちだした彼らの仕事を検討する余裕はもはやないので、別稿に譲るほかはないが、われわれの立場が彼らから鼓舞されていることを明らかにしておこう。⁽³⁾

ところで、ここにひとりの特異な哲学者がいる。「他者の主題をめぐって、その思考の全てを組織している」⁽⁴⁾ エマニュエル・レヴィナスである。リトアニア生まれのユダヤ人としてヨーロッパ各地を渡り歩き、ヘブライズムとヘレニズム、西欧哲学から深く学び、〈逃走と脱出〉の哲学をうちたてた、二重の意味で〈流浪の哲学者〉⁽⁵⁾たるレヴィナスは、先に挙げたフーコー、デリダ、ドゥルーズほど知られていないが、われわれの知的伝統と対極的な地点にあって、われわれの〈他者なき同一性社会〉の打開の途を探るうえで最も注目されるべき哲学者のひとりである。レヴィナスが体験したアウシュヴィッツの世界は決して、ナチス・ドイツの崩壊とともに滅び去ったわけではない。強制収容所で人称的自己同一性を奪われたユダヤ人の運命はまた、われわれの運命でもないだろうか。

レヴィナスはこの人称性を奪われた世界、非人称化された世界を〈ニヤム〉(イリヤ、フランス語の非人称表現、がある)と呼んで、ハイデガーの〈es gibt〉(エス・ギット、ドイツ語の非人称表現、それが与える)と対比しつつ、⁽⁶⁾ 荒廃した世界の不毛と恐怖を描き出す。全体性から排除された異質なものは遺棄され、いかなる関係も不可能になる。この〈イリヤ〉からの脱出の途を探ることから、レヴィナス独自の哲学が始まる。

〈イリヤ〉からの脱出は、自己が人称的世界へと復帰することではあり得ない。この途はすでに閉ざされて

しまっている。そこへの復帰は再び〈ヘイリヤ〉を生み出さずにはおかない。そこには、出口はないのだ。自己となることによってではなく、その自己から、存在から脱出すること、ここに〈他者〉が見出され、この〈他者〉と共に、われわれは恐るべき〈ヘイリヤ〉から脱出し得るのである。

レヴィナスは人間と人間との真の関係を打ちたてようとする。つまり、他人との関係をめぐって〈快樂、エロス（性愛）、愛撫、父たること、顔貌、正義、平和〉などを考察する。そして、その根源に倫理的関係がある。レヴィナスにとって、倫理こそが第一哲学である。他人をその顔貌グイザージュのなかに発見し、顔貌のなかに倫理を見出すことが、レヴィナス哲学の要である。

「汝、殺すなかれ」ということが、顔貌の最初の言葉パロールです。……これはひとつの秩序オプティム〔命令〕(7)なのです。

私は責任というものを、他人に対する責任として、したがって、私がしたことではないことに対する責任、それどころか、私にはまったくかわりのないことに対する責任、あるいはまた、はっきりと私にかわりのあることで、顔貌グイザージュとして私が近づくものに対する責任として、理解(8)しています。

この無限の責任は、「私」が他人に取って代る「身代りになるところまで行き着き、そうすることによって「私」は他に譲り渡すことのできない自己同一性を獲得する。つまり〈主体〉となる。ここでは、自己と他者との関係は非対称的關係であり、相互的關係ではない。レヴィナスは、〈essence〉から出発するハイデガーの

〈他者〉を批判（否定）している。それはまた、われわれの社会の閉塞状況に風穴を穿つヒントにもなるはずである。

他者は、ハイデガーにおいては、相互共同存在 *Mitandasein*——互いに他と共にある……——という本質的な状況のうちに現われる。前置詞 *mit*（と、共に）は、ここでは、関係を表わしている。したがって、それは、何ものかをめぐっての、ある共通項をめぐっての、そして、もっと正確にハイデガーに即して言えば、真理をめぐっての隣り合わせ *co-le a co-le* の結びつきであって、向い合わせ *face-a-face* の関係ではない。……われわれとしては、他者との本源的な関係は前置詞 *mit* によって表わされるべきものではない、ということ（⁹）を明らかにすることができればと思う。

最後に、改めて〈他者〉とは何か。これまで述べてきたところから、いうまでもなく〈他我〉*alter ego*（もうひとつの自己意識）は〈他者〉ではない。レヴィナスに即していえば、「絶対的に他なるものである何ものか」、「他者性」*Autrui*（¹⁰）を備えている何ものか」ということになるだろうが、われわれの観点からして極めて興味深く、注目すべき見解が柄谷行人によって提出されている。柄谷はヴィトゲンシュタインの「教える」ということに関する考察にふれて、次のように述べている。

他者とは、自分と言語ゲームを共有しない者のことでなければならない。そのような他者との関係は非対称

的である。「教える」立場に立つということは、いいかえれば、他者を、あるいは他者の他者性を前提することである。⁽¹⁰⁾

われわれの〈ポストモダンの哲学〉は、このような〈他者〉を見据えたりえて展開されなければならない。そうでなければ、無限的な折衷主義に陥るか「東洋哲学あるいは神秘主義と融合する」(柄谷)ことになるに違いない。

註

- (1) Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, 1979, p. 7. (小林康夫訳『ポストモダンの条件』、風の薔薇、セーラー)。
- (2) *Ibid.*, p. 7-8. (邦訳、一〇一ページ)。
- (3) われわれの立場に対しては、例えば『ニューアカデミズム——その虚像と実像』(一九八五年、新日本出版社)にみられるような批判(非難)がある。性急なイデオロギー的非難というべきか。
- (4) Pierre Trouignon, *Les philosophes français d'aujourd'hui*, 1967, p. 79. (田島節夫訳『現代フランスの哲学』、白水社、七八ページ)。
- (5) 拙稿「エマニエル・レヴィナス、または流浪の哲学」(『彷徨の祝祭——白井健三郎古稀記念』、一九八六年、朝日出版社、所収)参照。
- (6) ハイデガーは、この『*es gibt*』によって〈存在〉の豊かさと寛大さを強調している。「……ここで〈与える〉(gibt)とこのそれ(es)は、存在そのものであるからだ。しかし〈与える〉とは、与えるところの、己れの真理を授与するところの存在の本質を言うのである。この存在の本質それ自体でもって開かれたもの(das Offene)のなかへの自己贈

与 (das Sichgeben) が存在そのものなのである。」(Martin Heidegger, *Über den Humanismus*, 1949, S. 22.)

(7) Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infinit, dialogue avec Philippe Nemo*, 1982, p. 93. (拙訳『倫理と無限』朝日出版社、二二二―二二四頁)。

(8) *Ibid.*, p. 101-102. (邦訳「一三四頁」)。

(9) Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, 1948; éd. 1983, p. 18-19. (拙訳『時間と他者』法政大学出版局、五頁)。

(10) 柄谷行人『探究』I、一九八六年、講談社、九ページ。なお、柄谷はデカルトについても「彼は差異性・他者性から出発したのである」(同書、一〇ページ)という注目すべき見解を述べている。柄谷はさらに、デカルトとデカルト主義の問題(本稿「はじめに」の註(2)を見よ)に関して、次のように続けている。

「デカルトは、いつも主観―客観の二元論を設定した元凶として批判される。しかし、実際はその逆なのだ。彼は、内省、あるいは内的過程の確実性から出発したところか、その確実性が共同体のなかでの夢にすぎないことを指摘したのである。彼の疑いは、徹頭徹尾他者につきまといわれている。だが、皮肉なことに、デカルトは、他者を捨象して内省から出発する独我論の始祖とみなされている。

デカルトにとって、『精神』とは「考える」ことではなく、「疑う」こと、すなわち外部的であろうとする実存である。しかし、デカルト主義において、その外部性は内在化されてしまう。つまり、思惟が精神とみなされるのである。同時に、このとき、デカルトの懐疑につきまといっている他者性・差異性が抹消されてしまう。われわれが否定すべきデカルト主義とは、デカルト以後に成立するのである」(同書、二二―二三ページ)。

主要参考文献(レヴィナス以外のテキストは除く)

木田元『現代哲学』、一九六九年、日本放送出版協会。

中村雄二郎『知の変貌』、一九七八年、弘文堂。

竹内秀郎『文化の理論のために』一九八一年、岩波書店。
今村仁司『現代思想の系譜学』一九八六年、築摩書房。
浅田彰『構造と力』一九八三年、頸草書房。

Pierre Troignon, *Les philosophes français d'aujourd'hui*, 1967. (田島節夫訳『現代フランスの哲学』白水社)。
Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, 1967. (野田・常俊訳『現代フランス思想の展望』白水社)。

François Chatelet (sous la direction de), *Le XX^e siècle* (Histoire de la philosophie, t. VIII), 1973. (中村雄二郎監訳『二十世紀の哲学』白水社)。

Vincent Descombes, *Le même et l'autre, quarante-cinq ans de philosophie française* (1933-1978), 1979. (高橋允昭訳『知の最前線』T.B.のソリタリカ)。

エマヌエル・レヴィナス(Emmanuel Lévinas)の主要著作

De l'existence à l'existant, 1947.

Le temps et l'autre, 1948. (拙訳『時間と他者』法政大学出版局)。

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, 1949.

Totalité et Infini, essai sur l'extériorité, 1961.

Difficile liberté, essai sur le judaïsme, 1963. (佐田梅記『困難な自由』国文社〔抄訳〕)。

Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence, 1974.

Ethique et Infini, dialogue avec Philippe Nemo, 1982. (拙訳『倫理と無限』朝日出版社)。

(哲学科 非常勤講師)