

実存主義再考

——「最高に厳粛な学」の再興——

安部 浩

はじめに——問題設定とその背景

サルトル、メルロー・ポンティ、カミュ等が一世を風靡した一九四〇—六〇年代から幾星霜を経た今日、実存主義が流行外れとなつて久しいことは、蓋し誰しも認めざるをえないであろう。だがサルトルが『実存主義はヒューマニズムである』（以下『ヒューマニズム』と略記する）の中で逸早く主張していたように、実存主義哲学が「スキヤンダラスなものからは最も程遠い、最高に厳粛な学⁽¹⁾」として、当時の「実存主義の『流行』」(EH, 15)とは当初から無縁であつたとすれば、彼の所謂「最高に厳粛な学」が有する

万古不易の価値を見定めるには、一時的な熱狂による幻惑に最早振り回されることのない現在こそ却つて好適であるに相違ない。

このように時の流れに左右されぬ価値が実存主義に認められるとして、この価値は何によつて支えられているのであろうか。「あらゆる価値の基盤」(EH, 82)と目される我々自身の「自由」によつて——それが前掲書におけるサルトルの答えである。ではその際、我々が自由であることを保証しているものとは一体何であるのか。同書の諸処の論述を勘案する限り、蓋しそれは「人間は自由なるものであり、人間とは自由である」(EH, 37) 旨を主要学説の一つと

して唱道する実存哲学自体に他ならない。さすれば前述した実存主義の価値評定の成否は詰まるところ、当の実存主義の現実的可能性に懸かっていることになる。そこで小論では以下、次の問いに取り組むことにしたい——果たして実存主義は今日尚も可能であるのか。

だがかかる問いを立てるに際して、この「今日」なるものが本拙稿において何を言わんとするものであるかを明確にしておく必要がある。そこでまず、藺田坦先生の晩年の御論文から次の一節を引かせて頂きたい。

科学的世界像（宇宙論）に結びついて「中略」、科学的世界観というものも、現代では支配的であり、一般的となつています。「中略」科学的世界観によれば、世界は、因果関係などの科学的法則がその全体を支配し、従つてどこまでも同質的な（homogeneous）な物質の拡がりで見られます。その限り世界というものは、基本的に物質の機械論的な構造と唯物論的な本性をもつものとして、科学的探究の対象となるものと見られます。^(二)

右の説明に続き、同論文ではこの科学的世界観に対して、哲学的世界観（プラトン、プロティノス、アリストテレス）及び宗教的世界観（キリスト教と仏教）が対置される。だが昨今、分析哲学を筆頭に、哲学においても「自然化」が強力に推進されており、しかもその「物理主義」的な思潮は——脳神経科学（neurotheology）や分析アジア哲学といった例に示されているように——キリスト教や仏教にも多かれ少なかれ波及するに至っていることは周知の通りである。（仏教的世界観の特質を剔抉せんとする）藺田論文とは趣旨を異にする小論の問題に照らして如上の実情に鑑みるならば、科学的世界観が「現代では支配的であり、一般的となつて」いるという藺田先生による如上の御指摘は、（まさにこの科学的世界観こそが、もはや様々なる世界観の中の一つであるに留まらず、今や唯一無二の世界観たらしめられている）という意味で解せられうるし、またさように解せられるべきであろう。そこで小論では、前述の「今日」なる表現を以てして、物理主義が我々の世界観を覆い尽くしつつある現況を指すことにしたい。

すると前掲の問いは、これを新たに（実存主義は物理主

義的世界観において可能か」と表現し直すことができる。そして実存主義が先述のように人間存在の自由を何にも増して強調する立場であるのに対し、物理主義は因果的必然性こそを殊更に重視するものである以上、この問いが畢竟して「人間の自由と必然性の調停可能性」という哲学史上有数の問題系に帰着することは、もはや絮説を要すまい。ではそうした一層広汎なる文脈に置き直してみた場合、サルトルに代表されるような旧来の実存主義は如何に評価せられるべきであろうか。今述べた点を詳らかにすべく、以下彼の所説を二人の先哲のそれと比較考量することを試みてみよう。

一 ホッブズとカントの自由観

初めに取り上げたいのは一七世紀を代表する唯物論者であり、今日の物理主義の先蹤者とも呼ぶべきホッブズである。彼は「自由」の名に価する人間の有り様に関してこう述べている。「自由な人間とは、自らの力と知性によつ

てなしうる物事において、己の欲するところのものを行うことを妨げられておらぬ者のことである」^(三)。一読した限りでは、ここで語られているのは単なる凡事であるかの如く思われる。だが右の言は、夙に知られる彼の特異な自由概念に基づくものである——「自由とは（適切に言えば）「自らに」反対してくるものの不在の謂である（「反対してくるもの」ということで私が言わんとしているのは、運動の外的な障碍のことである）。そしてこれは、非理性的・非活動的な被造物と同じく理性的な被造物に適用されることであらう」(J. 15 角括弧内の補足は引用者。以下同様)。つまりホッブズの見るところ、「理性的」動物たる我々人間が自由である所以は偏に「行為の自由」——我々が右手を挙げようとする際、何物にも妨げられることのない状態であれば当の右手を挙げうること——に存するのであって、そしてそれは「非理性的」な事物の場合と（例えば堰に阻まれぬ限り、鴨川が高きより低きに流れていくのと）一般なのである。ここから彼は次のように主張する。「自由と必然性は整合的である。恰も自由のみならず、水路に沿つて下降していく必然性をも有する水（の流れ）におけるが

如く」(L, 146)。

なるほどホッブズの見方に立てば、人間の自由と必然性は差し当たり両立することになろう。しかしながら人間以外の事物にも普く妥当する次元の自由のみを以て能事畢れりとなし、意志の自由——先の例で言えば、そもそも右手を挙げることのみならず、別様の振る舞いをも選択しうる自由——を考慮に入れずして、果たして人間の自由を論じたことになるのであろうか。否寧ろカントの響みに倣えば、それは精々のところ「一度螺子を巻かれたら自動で運転する回転串焼機の自由」(V, 97)^(四)にすぎぬのではないか。

そこで次に、ホッブズ流の自由観が孕む如上の難点を知悉し(Vgl. V, 95ff.)、我々人間もその一員であるところの理性的存在者ならでは有しえぬ(意志の自律としての自由)を唱えたカントの議論を瞥見したい。周知の通り、カントもまた「[人間の自由と自然の必然性という]両者は真に能く共存しうる」(IV, 456 丸点による強調は原文。以下同様)旨を説くが、但しその論拠はホッブズとは異なり、彼独自の(直観と概念の種的な(spezifisch) 区別)(Vgl. XX, 227 Anm.)に照応する二世界論にある。例えば『人倫の形而上

学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略記)では、それは次のように説明されている。「理性的存在者には、この存在者が自分自身をそこから考察しうる[中略]ところの立場が二つある。第一は、当該の存在者が自然法則(他律)の下で感性界に属している限りににおいて[依拠している立場]であり、第二は、自然から独立していて経験的ではなく、専ら理性に基づく法則の下で叡智界[乃至は知性界]に所属している者として[立脚する立場]である。[中略]もし我々が我々自身のことを自由なる者として考えるのであれば、我々はその成員として知性界(Verstandeswelt)の方に身を置いているのである」(IV, 452f.)。だが感性界から峻別せられるべき知性界においてこそ初めて確保されうる我々の自由は「その客観的実在性が自然法則によつてはいかなる仕方においても[中略]示されえぬような純然たる理念」(IV, 459)であるより他ない。それ故に『基礎づけ』では、こうした自由の理念は「定言命法がその下でのみ可能となる唯一の前提」(IV, 461)として、その存在が要請されることになるものの、「この前提[つまり自由の理念]そのものはどのような仕方において可能であるのかという点は、

人間のいかなる理性を以てしても金輪際明らかにはならぬ」(Ibid.)と述べられるに止まる。かくて(知性界における人間の自由と感性界における自然の必然性は併存可能である)という同書の主張は、その両立が自由と必然性(ということはつまり知性界と感性界)の間のいかなる相互連関に基づくものであるのかという最も肝心な点が終ぞ明らかにされていないと言わねばなるまい。

だが『基礎づけ』に対してその後提出された批判に応えるべく——同書のように自由を理念として前提した上で、それを基に定言命法の演繹を試みるのではなくして——先ず道徳法則の意識(及びこの法則の実在性)を「理性の事実」として認め、次いでかかる道徳法則から自由を演繹し、その実在性を示さんとする『実践理性批判』(以下『第二批判』と略記)であれば、今述べた不明点は詳らかにされているのではないか。管見の限りでは、残念ながらそうではない。カント自身も述べているように、たしかに道徳法則は自由の実在性(但し理論的な実践的な意味でのそれ)を証するのかもしれないが、それでもやはり「これによって、自由はいかにして可能であるか」[中略]が理解される

ことになるわけではない」(V, 133)。それ故、必然性との両立関係において自由が可能となる機序は、生憎『第二批判』においても依然として判然とせぬ儘であるように思われる。

以上、素より粗笨極まる寸評の域を出ぬものの、ホッブズとカントの自由観を瞥見した。これを踏まえ、両者と突き合わせることを通してサルトルの(特にその主著『存在と無』における)立場を闡明することを試みてみよう。

二 サルトルの自由観——ホッブズ およびカントとの比較を通して

ホッブズの特徴は、理性的・非理性的の別を問わず、凡そ存在者万般に通底するような自由を問題にし、人間と事物の存在を等し並みに扱うことにあつた。だがこの人間と事物の存在論的な区別こそはサルトルにとって肝要事である。旧聞に属することであるが、彼は前者の存在を「対自存在」(換言すれば「自らがそれでないところのもの」で

あり、また〈自らがそれであるところのもの〉でないような存在 (*être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est*)^(五)、そして後者のそれを「即自存在」(すなわち、その「存在が、〈当の存在がそれであるところのもの〉である (*l'être est ce qu'il est*)」(EN, 32) ことしか可能でなく、専ら同一律を原理とする存在)と規定し、両者を峻別する(「即自存在」の方は扱措き、自家撞着めいた物言いにしか見えぬ「対自存在」の規定は明解し難からう。その解釈については後述する)。その上で、彼は次のように言う。「自由とは人間の存在のことである」(EN, 485)。「〈当の存在がそれであるところのもの〉であるような存在」「つまり即自存在」は自由ではありえない」(ibid.)。かくの如くホッブズとは異なり、サルトルは人間存在(従って対自存在)にのみ自由を認める。そしてこれは、彼独自の自由概念の然らしむるところであると考えられる。

では当該の概念とは如何なるものか。我々はそれを例えれば次の一節に伺うことができる。「自由——正確に言えば、それは人間の中心部で存在される(*être éie*)〈無〉の謂である。そのような無が人間存在を強いて、存在することに

代えて、自らを形成すること (*se faire*) をなさしめるのである」(ibid.)。自由即ち無——これはやはり相応の敷衍を要するであろう。

右の引用箇所ではまず、無とは人間がそれを(他動詞的な意味合いで)「存在する」当のものである旨が述べられている。サルトル自身による補足と思しき言を援用すれば、これは事柄としては「無によって、〈人間存在 (*réalité humaine*) が「今まで」それであつたところのもの〉が〈当の人間存在が「今現に」それであるもの〉や〈その人間存在が「今後」それであるであろうようなもの〉から分離されている」(ibid.)さまを言わんとするものに他ならない。するとここに我々は、前掲の対自存在の規定を理解する上で有益な示唆を見出しうるように思われる。すなわち今引いた言において(存在動詞の時制の相違によって)際立たせられている時間様相を件の規定に読み込んでみるのである。さすればこの規定はその深意を次のように窺いしうのではないか。すなわち対自存在(ということとはつまり人間存在)とは「〈自らが未だそれでないところのもの〉で既にあり、また〈自らが既にそれであるところのもの〉で最早

ないような存在」に他ならぬ、と。

万一右の釈義に大過なかりせば、如上の自由概念を以てして「自由即ち無」を説くサルトルの趣意は、今やこう解せられるであろう。「既にある」自らの有り様をそのつど直ちに「最早ない」ものとなし、「私がそれであるところのものを〔嘗てそれで〕あった」(l'avoir-été) という形式の下で無化する (néantiser) (EN, 483) こと、これが前述の「無」の意味するところなのであり、そして「自由とはかかる無化を措いて他にありえない」(Ibid.)。但しその際、この無化の運動は、「未だ（実現されたそれでは）ない」己の存在可能性を「既に（先取りしつつ）ある」ことによつて「自らを形成する」投企の働きを常に伴うことになる。

以上、ホッブズとの比較という切り口からサルトルの自由論の一端を些かなりとも照射することに努めた。次はカントとの対照である。カントの自由観に関して特筆大書すべきは何と言つてもやはり感性界と知性界の峻別である。だがその二元論が厳格にすぎることが災いしたのか、この二つの世界の相関において人間の自由が成立する仕組みについては、彼は結局不問に付している憾みを禁じえない。

いことは前述した通りである。このことから無論、次のような問題が生ずることになる。なるほどカントの主張する如く、我々は理性的存在者（乃至は意識）としては知性界の一員であるのかもしれない。しかしながら他方で、傾向性や衝動に影響される感性的・身体的存在者である限りにおいては、我々は同時にまた感性界にも属している筈である。では我々が自由であるという事態が実現している場合、それは我々の意識と身体の間のかなる相互連関に基づいているのか。蓋しサルトルは、カントが（少なくとも主題的には）考察することのなかったかくの如き問題を正面から引き受け、カント流の二元論では遂に果たされずに終わった「二元の間の架橋」を果敢に試みているように思われる。

周知の通り『存在と無』では、対自存在（意識としての「私」の存在）を構成する契機の一つとして「事理性 (factitive)」——すなわち「偶然的な諸存在の間に巻き込まれた偶然的存在として実存する必然性」(EN, 348) ——が論及され、それに伴つて「私の偶然性の必然性を受け入れる偶然的形式」(Ibid.) たる身体が俎上に載せられる。こ

の身体と意識との関わり——或いはそのような身体との関係における意識のあり方——の究明こそが、サルトルがカントと異なる点に他ならない。以下、この点に関するサルトルの所説を略説しよう。

彼の見るところ、身体とは意識にとって〈世界への橋頭堡〉とでも言うべきものである。すなわちそれは、「世界についての意識としての私の意識の可能性の恒常的な制約」(EN, 367 原文の強調は省略)——換言すれば、意識が世界へ向かい、様々な対象を定立することをそもそも絶えず可能ならしめている当のもの——であり、比喩的に言えば、森羅万象が専らそれを通して我々に立ち現れてくる眼の如きものである。だがその眼も当の眼自身を見ることは不可能であるのと同じく、世界がそこにおいてこそ開かれてくる視点たる身体は「それに対する視点というものが存在しえないような視点」(EN, 369)であるが故に、それ自体は意識による対象化を逃れ去る定めにある。別言すれば——「反省以前の Cogito」(EN, 19)である為、いかなる反省作用によっても主題的に把握せられることは決してないとはいえ、常に既に非主題的な仕方意識されて

いる自己意識(その非反省的・非措定的性格を殊更に明示する為に、サルトル自身はこれを「自己(についての)意識 (conscience (de) soi)」と表記する)と同様に——身体は非定立的な次元において暗々裡に意識されているのである。「身体についての意識などといったものは全く以て存在しない」(EN, 369)のであって、高々「身体(についての)意識 (conscience (du) corps)」だけがあると彼がいみじくも説く所以である。

さすれば身体は意識の対象であるどころか、両者は却って寧ろ——「意識は自らの身体を実存する (exister)」(EN, 369 原文の強調は省略)といった一文が、その破格な言葉遣いを通して何とかして言い表さんとしている如く——「一心同体」のものであることになろう。だがそれにも関わらず、サルトルは続けざまにこう主張する。

非措定的意識は身体(についての)意識である。ここ
で言う身体とは〈意識が自らをして意識たらしめるべく、それを乗り越え、無化するところのもの〉としての
身体のことである。換言すれば、〈それである必要

はないのに、意識がそれであるところのものにして
「自らがそれであらねばならぬものである為に、意識がそれを超えて通り過ぎていくような何か」としての
身体のことである (Ibid.)。

サルトルの所謂自由とは、自らが既にそれであるところのものを無化すること、すなわち自らの有り様を固定化する「所与や事実からの逃走」(EN, 530)であった。この自由観に鑑みるならば、我々は右の引用文の趣旨を次のように理解することができよう。意識(乃至は対自)は、当の意識がそのつどそれを「存在する」ところの身体(又はその時々^(六)の自らの身体的様態)を次から次へと乗り越えて——或いは事柄に即して言い直せば、乗り換えて——いきながら、これを不断に無化し続ける運動を通してのみ自由たりうる。

しかしながら以上の理解が仮に正しいとするならば、意識は或る身体的様態(甲)から別の身体的様態(乙)へと乗り換える間、たとえそれがほんの一刹那にすぎぬにせよ、それは甲乙何れでもなく、いかなる所与や制約からも自由

な「理想状態」にあることになる筈である。すると如上の解釈に倣えば、「我々人間は己が身体に自らをそのつど定位させつつ、世界において現実に存在しているわけであるが、但しそのことが可能であるのは、我々が本来は先ず、当該の身体から独立し、世界と無縁に自存する意識としてある(そしてしかる後に身体へ自己定位する)からに他ならない」といった考え方がサルトル哲学の一帰結として導かれることになるのではないか。無論「世界内存在」の思想の否定にも繋がるこうした見解をサルトルが是とするか否かは定かではない。とはいえ何れにせよ、『ヒューマニズム』の基になった講演を巡って或るマルクス主義者との間で行われた丁々発止の問答が如実に示す通り、我々(及び我々による主体的な決断)は元来、世界の因果連関を超出し、そこから完全に自由であるのだと言わんばかりに、サルトルが史的唯物論の説く決定論を頑に、しかも完膚なきまでに退けていることは確かなのである。

結語に代えて——実存主義の

今日の可能性

以上、〈実存主義は物理主義的世界観において可能か〉という見地から、専らサルトルの立場の批判的検討を試みた。しかしながら上來述べ来たことからすれば、意志の自由といった精神現象までも「物理的な出来事」に数え入れ、脳神経決定論に与する当該の世界観においては、彼に代表される旧来の実存主義が占める余地は残念ながら皆無であると言わねばなるまい。だがこれは実存主義が物理主義的世界観に容れられず、今日最早いかなる意味においても可能ではないといったことを必ずしも意味するわけではない。ニーチェに対する西谷啓治の適評を借用するならば、寧ろ物理主義の時代たる今日こそ、実存主義は「科学の機械的世界観を、恰も煉火をくぐるやうにして通過し、そしてそこから、科学といふ立場に表れてゐる人間のあり方との対決^(七)」を敢行すべきなのである。そしてその際、実存主義はこうした機械論的・決定論的世界観を何も積極的に支持しなくともよいが、とはいえせめてそれとあからさまに抵触せぬようにすることだけは必要であらう。

諸般の制約上、本小論ではその論証を生憎展開できぬ儘に終わらざるをえないものの、今後の研究の見通しを予め述べることに許されるならば、〈実存主義は今日尚も可能か〉という問いに対する筆者の答えは、「条件付きで然り」というものである。無論この附帯条件の内実とその存在理由を詳らかにすることが爾後の課題となるわけであるが、筆者としては、アリストテレスの衣鉢を独自の仕方で継いでいるトーマス・ブフハイムの「物理内部的二元論」を援用することによってこれを試みるつもりである。卑見によれば、その所説の眼目は以下の二点にある。第一に、身体的なものと同様に、精神的なものをも物理的なものの中に含め、心身の間に（物理的なもの同士の間で初めて成立するところの）因果的な相互作用が存在することを認めることである（その限りでは、この立場は一種の物理主義である）。しかしながら第二に、このように両者は共に物理的なものであるにも関わらず、存在論的観点から言えば、心身はあくまでも互いに区別せられるべきである（よってこの立場は二元論を採用することになる）。以上のように考えるならば、世界とは精神的なものが因果作用を現に及ぼ

しうる場であり、かくてそれはまた我々が自由な者として行為しうる場でもあることになるう。だがその詳説はこれを別稿に譲らざるをえない。

註

(一) Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1957, p. 16. (以下、同書からの引用箇所は EH の略号に続き、頁番号を文中にて括弧に包んで示す。)

(二) 菌田坦、「仏教の世界観について」、『仁愛大学研究紀要（人間学部篇）』第十号、二〇一一年、三頁。

(三) Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge, 1996, p. 146. (以下、同書からの引用箇所は L の略号に続き、頁番号を文中にて括弧に包んで示す。)

(四) カントの著作からの引用箇所については慣例に従い、アカデミー版全集の巻番号（ローマ数字）に続き、頁番号を文中にて括弧に包んで示す。

(五) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1994, p. 93; 115. (以下、同書からの引用箇所は EN の略号に続き、頁番号を文中にて括弧に包んで示す。)

(六) 「ナヴィル氏」：貴方の「状況」観はマルクス主義の見解とは全く一致しません。貴方の見方は因果性を否定するものであるが故に、その懸隔は極めて顕著ですらあります。「中略」我々にとって状況とは、決定「因子」の全系列によって構成される総体であり、またそれによって明らかになるものなのです。

サルトル：貴方に対して自由の話がなされる時、貴方はこうおつ

しやることに時間を費やされますね——いや、因果性が存在しているのだと。〔中略〕

ナヴィル氏：延々と繰り広げられた事例でしたが、「母に孝行すべきか、それとも対独抗戦の為に自由フランス軍へ志願すべきかと去就に迷って」貴方を訪ねてきた若者の例を貴方は出されましたよね。サルトル：彼は自由の次元に身を置いていたのではないですか。」(EH, 137ff.)

(七) 西谷啓治、『西谷啓治著作集第十巻・宗教とは何か』、創文社、一九八七年、六五頁。

追記

中学時代にサルトルの小説や戯曲に親しんで以来、学部三回生の頃まで、文学の道に進むか、それとも哲学を選ぶべきかと大いに去就に迷った。その挙句、非礼をも顧みず、菌田先生に御相談申し上げた。哲学と文学の相違を諄々と説くことから始められ、目下は哲学をしっかり勉強するようにと御諭し下さった先生の御温容は今尚眼前に彷彿する。先生は霊的な温かみのある方でいらつしやった。真に計り知れぬ御師恩に謹んで深謝申し上げたい。

浅沼光樹氏の一方ならぬ御高誼なくしては、本拙論を先生の御仏前に呈上することは凡そ叶わなかった。ここに非礼の御詫び旁々、衷心より多謝申し上げる。

編集後記

昨年四月二二日に藺田 坦名誉教授がご逝去になった。享年七九歳。和して同ぜず、温厚な長者の面影のなかに壮年の気魄と青年の鋭敏さを失われなかった稀有のかたであつた。本誌にとつては創刊者である。ご冥福をこころからお祈りしたい。

本号には受業生から六編のご寄稿があつた。どなたも本務ご多用中のはずであることを思うとき、ただ感謝するほかない。のみならず藺田先生ご自身の修士論文を掲載できた。これで私たちは先生の初心を目の当たりにすることができけるわけである。掲載をお認めくださった藺田亮子様、校訂・翻刻の労を取られた浅沼光樹氏に特にお礼申しあげたい。

中垣のへだてはあれどへだてなく祈るはおなじ道の行く末、という歌がある。福井藩の賓師に招かれてゆく横井小楠（文化六年—明治二年）に長岡監物（文化一〇年—安政六年）が贈つたものだ。小楠は実学党親民派の巨頭で、監物は明德派の元祖。いわば仇同士だ。ついに出席してゆく仇になにか門

出の祝いを贈ろうとしたとき、出番を迎えた道という言葉が印象的だ。道つてなんなの、と現代人なら返してくるだろう。たしかにそれはその通りなのだが、しかしまた道に関して問われるべきなのは、道とはなにか、ということではもともとないのかもしれない、と思う。

道といえば、『論語』里仁篇の「子曰朝聞道夕死可矣」が出典だろう。だが、これを朝に道を聞かば夕べに死すとも可なり、と読んではいけないのだという。古注の説くところを活かせば、朝に道ありと聞かば夕べに死すとも可なり、と訓じなければ真意が伝わらないのだそうである。だとすると、道が行われていることさえ知ったならば安心して死ねるのに、と孔子は言い残したわけだ。道とは *Sosein* ではなく *Dasein* のみが問題となるものらしい。

この道のリアリティが蘇ることはもうないのだろうか。道可道非常道ともいう。どうするかは、私たち次第である。実践るべき道が見えてくることを、いま願っている。

毎号のことながら、本号の刊行のために貴重な時間を費やしてくださった方々に厚くお礼を申し上げる。

(F)