
哲学会誌



第 VII 号

実存と教育 — 序説……………	斎藤 武雄	1
デカルトにおける知恵としてのモラル……………	石井 誠	11
ラッセルの記述理論—マイノングの問題を中心として— ……………	渋谷 克美	17

1971

弘前大学哲学会

実存と教育―序説

斎藤武雄

一 序

実存とは人間の本来の存在の仕方であり、人間の真実で現実的な在り方である。従って実存者は人間の本来性という意味での人間性ないし人格性を有する人格を意味する。そして、そもそも教育は、その立場や内容や方法の多様性にもかかわらず、何らかの意味での人格の完成（人間形成）をその理念とするものであることは言うまでもない。

実存とは上述の如き意味において「人間存在」であるが、ヤスパースは「人間であることは人間となることである」（*Menschsein ist Menschwerden.*）⁽¹⁾と云う。これは一体どういう意味であろうか。

これはヤスパースが人間を不断の生成（*Werden*）においてとらえているからであり、「本来の生成は自己存在（*Selbstsein*）の實現を意味する」⁽²⁾からである。人間は自己（*Selbst*）であるが、「自己は生成し、そして生ける無限の自己としては決して完成されていない」⁽³⁾のであり、「かかる生成はヤスパースにとっては（途上にあること）（*Auf-dem-Wege-sein*）を、自ら自身課題（*Aufgabe*）であることを、不断の不安静（*Unruhe*）において自ら存在することを、継続的に自ら自身と世界とを問題（*Frage*）とする（*Frage*）を、持続する緊張（*Spannung*）において生けることを意味する」⁽⁴⁾。

このように真止な人間存在は人間となることと結びついている。人間存在とは単に人間が在ることではなくて本来の人間となることである。ヤスパースは哲学を「途上にあること」として表現するのは、哲学の無限課題性を示すものであるとともに、結局哲学は本来の人間と成ることのための学問であることを示すものである。これは彼の哲学の本質的性格としての実践性をあらわしている。

このようにヤスパース哲学は人間の本来性を求める実存哲学であるが、実存すなわち本来の自己が生成的なものであり、人間となるこ

とであり、彼の哲学が人間となることのために人間に訴えかけ人間を覚醒させることへの哲学であるが故に、彼の哲学は本質的に教育哲学なのである。トルケッターも「彼の哲学は広く諸々の特色からみて教育哲学である」と言う。人間であることは人間となることである。真実な人間存在を求める実存哲学は同時に真実な人間になることを究極目標とする教育哲学なのである。

しかしヤスパースは教育に関する断片的な諸論又は残しているが、体系的な教育哲学として自らの哲学体系を展開させないままで世を去った。私は彼の哲学に本来的に内在する教育学的諸契機を顕わにして、当然展開すべくして未だ展開せざる彼の教育哲学⁽⁶⁾を、彼の哲学の中核から体系的に明らかにして、彼の哲学体系を進展・充実させたいと思っている。それは現在並に将来の私の課題である。

さて、私はヤスパースの根源的世界観である包括者思想が教育と如何に関係するかを今から二十年程前から考えて来た。世界観は（人間観をそのうちに含んで）教育を根本的に規定するものであるから、この包括者の考えがもし新たな深みと広さとを哲学史上においてすぐれたものとしてもつとすれば、この新しい世界観は必然的に新しく教育の理念・目的・内容・方法を基本的に決定せざるをえないであろう。

私はかつて簡潔に、ヤスパースの包括者思想からの教育学の基本構想を試みた（拙著『ヤスパース研究』第十章「包括者思想と教育の諸問題」）が、前述の如くその発展は今後にまたなければならぬ。そして、ヤスパース哲学の中核は実存であり、更にこの実存の中核は絶対的意識としての愛である。この愛の性格によって理性が存在し、この実存の理性の性格が彼の教育の目的・内容・方法を一貫する原理となる。

教育は本来的人間存在への（目的）教育でなければならぬとともに、教育は本来的人間存在による（内容・方法）教育でなければならぬ。

「人間は如何なる出来上った存在者でも、如何なる完成可能な存在者でもない」⁽⁷⁾であり、「途上における存在」であり、そして「人間は原則的に、彼が自らについて知りうるよりもより以上のものである」⁽⁸⁾のであるから、教育的計画には諸々の限界があるのである。⁽⁹⁾

二 技術的製作としての教育と交わりによる教育

「技術的製作としての教育」（Die Erziehung als ein technisches Machen）⁽¹⁰⁾とはヤスパースにおいては全体主義的教育にあたる

ものである、彼はそれを総括的に言い表わしている。長文であるが、次に引用しよう。

「全体主義的世界においては、教育もまた、全体的に（*total*）計画され、したがって、極めて些細なことにいたるまで規則で取り締まられ、水平化され、そして強制される。ここではその為すことがらほそれ自身確実であり、明瞭であり、そして一義的である。全体主義者たちは、自らが如何にそのことを為そうと欲しているかを知っている。彼らは、教育を、あたかも機械装置のように、科学的技術的視点に従って、特に心理学的視点に従って、組織するのである。一種の有能な労働の道具への、また従順な機能への、人間の整備へと教育を還元することは、全体として、或る素晴らしい未来を惹き起こすことを約束するところの権力への、活力をもって参加するところの、熱意を生み出すのである。世の動向に身を投ずるところの、機能化に身を委ねるところの、素材となりかつ他人を素材とするところの、集団の心をとらえる一種の衝動がある。そこでは、肝要なのは、計画された強力な人間機構（*Menschenbau*）のみであって、もろもろの個人や人格ではない。個人や人格は任意に取り替えるものである。個人や人格は、知的な天賦の才能や技術的熟達やその機能化されうることを標準として評価されるべきである。個人や人格は、労働において消費されるべきであり、もしそれらが使用不可能である場合には、根絶されるべきである。何故なら、このような素材は、どんなに浪費しても、使用しうる数よりもはるかに多くのものが不都合に合から生長するからである。」¹¹

ただ一つの世界観だけが絶対的真理として妥当する全体主義的世界の教育は、「人間が素材として機械の諸機能となる」¹²ような社会における教育、精神のない人格喪失・自由喪失の教育、「調教」（*Abriechung*）¹³なごし「馴養」（*Dressur*）¹⁴としての教育となる。このことがよく総括的に右の引用文に示しつくされている。

ヤスパースは、さればと云って、無計画な不合理な教育を望むものではない。「計画、絶えざる計画、それはわれわれにとって必要である」が、「計画に対してではなく、かかる計画の誤れる精神に対して、そしてとらええないもの（*das Unfassbare*）をその計画のなかに編入するところの或る種の計画に対して、防衛は必要なのである」と彼ははっきり言う。この「とらええないもの」とは上述の如く実存ないし自己存在である。そして自己存在がそれにおいて生きていく「状況」（*Situation*）ないし「世界」（*Welt*）も全体的には知られないものである。世界も包括者の一つの在り方である。人間も世界も全体知の対象とはなりえない。

個人・人格・自由を喪失し、機械化・機能化・素材化され手段化され、尊厳を失なった人間の教育すなわち「技術的製作」としての教

育のみに傾く教育をヤスパースは斥ける。

ヤスパースは『大学の理念』において、「教育は単なる伝達に限られている」ところの「スコラ的教育」(scholastische Erziehung)⁽¹⁶⁾と、「ここでは非人稱的な伝統でなくて、かけがえのない唯一の人として受け取られる一人の人物が一切を決定する」ところの「師匠による教育」(Meistererziehung)⁽¹⁷⁾と並んで「ソクラテス的教育」⁽¹⁸⁾を述べているが、これはトルケッターも指摘する如く、「交わりによる教育」(Erziehung durch Kommunikation)⁽¹⁹⁾を示すものである。すなわちそれは次の如くである。「ソクラテス教育。教師と生徒とは意味上同一の水準の上に立つ。両者は理念上自由である。如何なる固定的な教説もなく、却って無際限な問いと絶対者は知りえないという無知〔の自覚〕が支配する。かくして個人の責任は極限にまで高められ、そしてどこでも軽減されない。教育は一種の人助産的(mäntisch)教育であり、すなわち生徒における諸力は出産するように助けられ、生徒のなかにある諸可能性が覚醒させられるのであるが、しかし外から押付けられないのである。特殊な性質をもつ偶然的な経験的な個人が価値をもつのではなくて、却って自らを実現することによって無限の過程において自らに到来するところの自己(ein Selbst)が価値があるのである。教師を權威とし達人としたいという生徒の衝動が生徒の最大の誘惑であるとして、それに対してソクラテスの教師は抵抗する。だから教師は生徒を自分から突放して彼自身に立ちかえらせ、自分は逆説のなかに隠れ、生徒が自分に近付き難いようにする。教師と生徒とのあいだには、過程としての闘争する愛(kämpfende Liebe)があるだけで、〔教師への〕従属的な寄りかかりはない。教師は自らが人間であることを知っており、生徒が人間と神とを区別することを要求する。」⁽²⁰⁾

交わりによる教育は「成人にとって妥当する」⁽²¹⁾のであるから、「大学における教育はその本質上ソクラテス教育である」⁽²²⁾と言われ
る。しかし「それにもかかわらず交わりによる教育は、少年が、教師をしはば解決し難い問題の前に立てるところの全く無邪気な問い
を提起する場合には、発端の状態においても現われるのである」⁽²³⁾。このような知的内容に関しての交わりによる教育だけが交わりによる
教育のすべてではない。何にもまして教師と生徒との交わりは、教師の真理を愛する情熱に基づいて、特に被教育者が幼少である場合に、
行なわれる。それは学習や練習の間に、教材を媒介して行なわれ、その間に対話が大きな役割を果たすのである。

可能的実存としての教師と同じく可能的実存としての生徒と、更に生徒と生徒との実存の交わりは、自由な本来的な人格の形成にとっ
て不可欠なものである。実存の交わりは、真理のための、真理(主體的真理)による交わりである。この純粋な態度は上述の如く生徒が

幼年の時代の教育においても可能であるし必要でもある。なお、交わりによる教育については、M・プーバーの諸著²⁴やボルノウの著書²⁵などが参考になる。交わりは広く、現存する人、まだ見ぬ人、今は亡き人、古の人などとの交わりとして、教師と生徒、生徒同志の間においてのみならず、人間形成の道として考えられなければならない。

三 本来の教育

ヤスパースにおける人間は次のような二重の両極性に属する。すなわち、「個人と集団との両極性と、集団の内部においての、実体的な共同社会（*Gemeinschaft*）と計画的技術的利益社会（*Gesellschaft*）との両極性」とが、それである。²⁶かかる人間観に対応して個人を最深の根源とする交わりとしての教育と集団の一員にまでの「形成（*Ausbildung*）」としての教育²⁷との両極性があり、また共同社会への歴史と権威とによる教育と利益社会への技術的製作としての教育との両極性がある。これらの両極はそれぞれの一極に解消・還元することはできない。両極の緊張の野において本来の教育は行なわれるとヤスパースは考える。

「人間の本質は、それによって創造的人格性が反響において自己自身を認識する代表者であるところの、共同社会において現在する実体の充実とともに、高まるのである。人間の力（*Macht*）はしかし、計画により其働のもとでの、技術的環境の生産による自然のあらゆる獲得された支配とともに、高まるのである。しかし前者の本質と後者の力とは一致しない。本質は力によってのみ世界において効力（*Kraft*）をもつのである。そして力は本質によってのみ意味と満足とをもつのである。」²⁸

自由な創造的根源としての人間の本質は共同社会的な覚醒によらなければ高めえないし、人間の社会的活動力は利益社会的技術的製作としての教育によらなければ涵養しえない。この矛盾する、二律背反的な教育原理をその緊張において、現実には、如何に止揚・綜合・向上・充実せしめるべきか、又それをなしうるかは重大な問題である。

トルケッターも、ヤスパースに忠実に即して、「自己存在のなかに両方の極が包括されるということはわれわれにとって明瞭となった²⁹」²⁹と言ひ、本来の教育である「自己存在を可能にするような教育は、従って、かかる両極によって制約された対立性のなかにおかれることを見るのであり、従ってまた自我自身と世界との、自由と必然と、人格的なものとの、事象的なものとの永遠なものとの時間的なものとの緊張の野（*Spannungsfeld*）において遂行される³⁰」³⁰と言う。こういう意味で本来の「教育は、言わばかかる互に対立し相互に触れ

合う領域の交点 (Schnittpunkt) において結果するのであり、従ってその本質に従って言えば一個の中間存在 (ein Zwischensein) として示されうるのである。⁸¹⁾ 「現存在と実存との統一」⁸²⁾、「時間と永遠との統一」⁸³⁾、「必然と自由との統一」⁸⁴⁾としてヤスパースにおける歴史性が言い表わされるのであるから、本来の教育もこの歴史性 (人間存在の根本構成) に基づく教育であることは明らかである。

トルケッターはヤスパースに即して、「本来の教育への道への問いはわれわれを方法の問題 (Problem der Methode) へと導く」⁸⁵⁾として、「本来の教育の方法の問題とともにわれわれはあらゆる教育学的問題提起の中心に立つ」と言い、「それはわれわれに対してすべての教育の本来の労作 (Arbeit) にとつての空間を開く」と言う。彼は本来の教育の本質に近づく道を方法の問題からはじめる。「教育が、自己と世界との、自由と権威との相関関係のなかにおかれるように、教育の弁証法的過程 (der dialektische Prozess der Erziehung) ははじめて方法的意識において正しく明瞭になるのである。」⁸⁶⁾

彼は「教育の原理」(Das Prinzip der Erziehung) を先ず、本来の教育は、若い人間を自らの根源から成長させ、彼をその自由存在の可能性にまで助力し、そうすることによって彼は、権威から生れ出て、その生を自らの決断により全き自立性において責任を自覚して、形成しうるのである」⁸⁷⁾として示し、それは自己存在を可能にすることだと言う。また彼は「ヤスパースは、人間の本来の深みに訴え、人間を彼に適當した課題に対して注意深くさせ、そして彼を自己存在にまで目覚まそうと欲する」と言う。ここから見ても、ヤスパースの教育は、歴史において歴史を超えるという、本来の歴史性に基づいていることを、われわれは洞見しうるであらう。⁸⁸⁾

かくしてトルケッターは、教育の方法の最も具体的な「教育上の取扱い」(Das Verfahren der Erziehung) をヤスパースに即して考察し、本来の教育の本質に接近しようとするのである。

それは第一に、「練習させること」(Sich üben lassen) ⁸⁹⁾である。「世界と現実との活動的な対決を通してはじめて人間は彼自身の意識に到達し、人間は自らのうちにまどろんでいる諸可能性において自ら自身を意識する」⁹⁰⁾であり、「従って若い人間は世界に接触しなければならず、彼は練習しつつ活動的であらねばならぬ」⁹¹⁾第二には、「学習させること」(Lernen lassen) ⁹²⁾であり、「学習過程を通して、伝達された諸内容が獲得される」⁹³⁾のであるが、それは「外から提供されたものを自ら自身から出迎え」、「自己の本質の深みからそれに魂を吹込むことによって本来のものとなるのである」⁹⁴⁾。学習と練習とは厳肅さの雰囲気で行なわれなければならない、かくして、第三に、「成長させること」(Wachsen lassen) ⁹⁵⁾が真正な教育においては「権威と自由との緊張の野において結果する」⁹⁶⁾ので

ある。

このように自己存在と世界との対立緊張相関による自己生成が、教育上の取扱いという教育の方法の考察を通して開明されてくる。このことについては今回は紙数の関係で詳説できないが、ヤスパースにおいては、要するに、本来の教育は、上述の自己と世界との両極弁証法をその方法上の原則とするのである。

四 結 び

トルケッターもそうであるが、私のこの序説も、主としてヤスパースの著作に現われた、教育に関するものを手がかりとして、言わば帰納的に教育を考えたものであるが、しかしこの方法とともにヤスパース哲学全体の体系から演繹的に教育の理念・本質・体系を割り出すことが、前述のように、ヤスパース哲学の教育哲学としての展開を示すものなのである。然る後に、帰納と演繹との対決により、ヤスパースの教育哲学の本質が直観されなければならない。

註

- (1) Jaspers, Einführung in die Philosophie, S. 70.
- (2) Bernhard Tolkötter, Erziehung und Selbstsein——Das pädagogische Grundproblem im Werke von Karl Jaspers, S. 25. 以下本書をESと略記する。
- (3) Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, S. 413.
- (4) ES, S. 25.
- (5) ES, S. 112.
- (6) ヤスパースの哲学の体系は、その周辺のものとして、宗教哲学、歴史哲学、政治哲学、哲学史研究などとして展開している(拙著『実存と実践』第二章「ヤスパース哲学の体系」参照)が、これらとともに教育哲学が彼の哲学の基本体系から必然的に展開すべきものである。
- (7) Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 309.

- ⑧ Jaspers, Einführung in die Philosophie, S.62.
- ⑨ Vgl. Jaspers, Philosophie und Welt, S. 28ff. : Von den Grenzen pädagogischen Planuens. 拙訳「教育的計画の限界について」(ヤベニーンズ選集『哲学の世界』三二一〜三三二頁)参照。
- ⑩ ES, S. 103.
- ⑪ Philosophie und Welt, S.29. 拙訳『哲学の世界』三三一〜三三二頁。
- ⑫ Jaspers, Philosophie II, S. 212.
- ⑬ Philosophie und Welt, S. 38.
- ⑭ Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, 1958, S. 338.
- ⑮ Philosophie und Welt, S. 30. (拙訳「教育計画の限界について」のなかで『哲学の世界』三四一〜三五二頁)
- ⑯ Jaspers, Die Idee der Universität-zusammen mit K. Rossmann, S. 84.
- ⑰ ebd.
- ⑱ a.a.O., S. 85.
- ⑲ ES, S. 106ff.
- ⑳ Jaspers u. Rossmann, Die Idee der Universität, S. 85.
- ㉑ ES, S. 107.
- ㉒ Jaspers, Die Idee der Universität, 1946, S.50.
- ㉓ Dialogisches Leben, Zürich, 1947; Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg, 1954; Vom echten Gespräch, Kröners Taschenausgabe, Stuttgart, 1956; Ich und Du, Heidelberg, 1958.
- ㉔ Vgl. Otto Friedrich Bollnow, Existenzphilosophie und Pädagogik. 邦文へんをまとめた「源流」(Erweckung)が「淵源」(Ermahnung)→「助言」(Beratung)→「対峙」(Begegnung)をめぐる教育の諸相である。そして実存の

交わりによる教育は本来の教育のすすむての場にあるのである。

- 39 Philosophie und Welt, S.68. 拙訳『真理・自由・平和』七七―七八ページ。
40 ES.S.100ff.
41 Philosophie und Welt, S.68. 拙訳『真理・自由・平和』七七―七八ページ。
42 ES, S.110.
43 ebd.
44 ebd.
45 Jaspers, Philosophie II, S. 122ff.
46 a.a.O., S. 126f.
47 a.a.O., S. 125f.
48 ES.S. 111.
49 ebd.
50 ES, S. 112.
51 ES.S. 113.
52 ebd.
53 ES, S. 114f.
54 ebd.
55 ES.S. 116.
36 ebd.
37 ebd.
38 ebd.
39 ebd.
40 ebd.
41 ebd.
42 ebd.
43 ebd.
44 ES.S.115.
50 本稿「序参照」。

デカルトにおける知恵としてのモラル

石 井 誠

デカルトの目ざしたモラルはどのようなものであったのだろうか。又、デカルトは諸学とモラルとの関係をどのようなものと考えていたのだろうかと云う事を考える時、先ず考えられるのは『哲学原理』(Les Principes de la philosophie)の序文に於て学問全体を一本の樹にたとえた有名な部分である。即ち、「哲学全体は一本の樹で、その根は形而上学、幹は物理学、この幹から出る枝は他の諸学の全部で、これは大別して三つからなり、医学、機械学、そして道徳がそれに当たる」⁽¹⁾。そして「此の哲学と云う言葉は知恵 (sageesse) の探究を意味する」⁽²⁾であり、従つて道徳は医学や機械学と同じ水準にある学問であり、知恵の一部である。然しながら同時に「道徳は他の諸学問のすべての知識を前提とし、知恵の最終の段階である」⁽³⁾。

デカルトはすでに一六二八年頃「あらゆる学問は人間的知恵にはかならず、このものは如何に異つた対象に向けられても常に同一であるのを失わない」⁽⁴⁾とのべたが、又、「人間理性の認識し得るすべての真理を吟味しようとするならば、これは良識に達しようとする真面目に努力する者ならば誰でも一生に一度は為さねばならぬ」⁽⁵⁾であり、知恵は方法に依つて獲得された学問であると共に良識 (bona mens) と云う意味にも用いられていた事が分る。かくてデカルトはルネサンスに於ては徳の意味に用いられていた知恵に数学的方法に基づく学問を結びつけ、「savant (学のある) であると同時に sage (徳のある) 事を目ざす」⁽⁶⁾のである。デカルトに於ては「知恵はたんに実生活における分別をさすばかりでなく、人間の知り得ることについての完全な知識、自分の生活を導く為めにも、健康の保持やあらゆる技術の発明の為めにも役立つような完全な知識」⁽⁷⁾を意味するようになったのである。

デカルトは『哲学原理』の序文に見られるように、「人間の知り得るすべての事についての完全な知識の最終段階である知恵の果実としてのモラル」を目ざしたとしても一六三七年の『方法叙説』(Discours de la méthode)の第三部に於て仮の道徳 (la morale provisoire) と呼ばれる主として三つの規則からなるモラルを述べていた。モラル・プロヴィソワールに於けるデカルトの根本的態度として、彼の方法

に依り「全生活を磨き、真理の認識に出来る限り前進する為めに用いる間」にも日々の行動は猶子を許さないものであるから、「理性が私の判断に於て非決定であることを余儀なくさせている間にも行為に於て非決定の態度に留まる事を無くする為めに」⁽⁸⁾作られたもので、真理の認識が不完全な段階に於て最善を判断し、行為しようとする事を目ざすものである。それは三つの規則から成り、宗教や伝統への服従、決意した事への忠実さ、自己の欲望を制限して世界の秩序に従うと云うような、より実践的徳を強調したものである。然しながら同時に行為に於て正しく認識し、正しく判断すると云う、デカルトの知恵としてのモラルの基本的特質を良く示すものである。

デカルトに於て正しく知ると云う事は即ち正しく行為すると云う事であった。即ちモラル・プロヴィゾワールの結論として次のようにいべる。即ち「我々の意志は我々の悟性（*entendement*）がもの善悪を示すのに応じて、そのものを追求したり避けたりするのに向うのであるから、よく行う為めにはよく判断すべし。」（*Il suffit de bien juger pour bien faire*）であり、従つてみずからの最善をなすには、云い換えれば、あらゆる徳を獲得すると共に我々の手に入れ得るあらゆる他の善きものを獲得するにはできるかぎりよく判断するのでたりる。⁽⁹⁾そしてこの判断について、E. ジルソンの『方法叙説註解』を参照して見ると「真理が確かなものとされる判断をする事として善い行為の為めの条件を形づくる為めには判断が明白に真である事が必要であり、換言すればその上に意志が導かれる悟性の認識が明白である場合にのみ意志の絶対的な決定を認める」と云う事である。⁽¹⁰⁾従つて理論的問題に関しては悟性の認識が明白でない場合は意志は判断を差し控えるか、或は差し控えずにはならない事になる。然し行為が問題である場合、日々の生活は意志に継続して決定を促すのであり、非決定に陥らぬ為めにも意志は最上を判断しようとするのである。そして「良く判断するのが確かではない場合、その最上を判断しなければならぬ。そして悟性に意志が導かれてその最善を行わせる徳を同時に所有するならば、少くとも我々が受け入れる事の出来るすべての善きものを獲得するのである」⁽¹¹⁾。このようにモラル・プロヴィゾワールは良く判断すると云うデカルトのモラルの理想であり基本的性格を示すと共に、認識が完成されない段階に於ける知恵としてのモラルを示すものと考えられる。『方法叙説』に続く『省察』（*Meditations*）に於て完全な知恵である神の本性の無限さを人間悟性の有限さに対比させている。このように人間知の有限さを以てすれば当然絶対知の結果としてのモラルを望み得ないのである。それにかゝらず、人間は多くの真理を認識し、知恵を獲得し、「機会が要求する度にその認識を想定し、それに従う習慣をすゝめる」⁽¹²⁾のである。そして『哲学原理』の序文でデカルトが展望した知恵の究極的な段階に到達する事が何時かは可能だとしても我々の行為はすべての学問の知識の獲得を待つ事が出来ないものである。従つて正しい認識が困難な

場合に最上を判断し、最善を行わんとする態度は後期の著作に於ても存続されていると考えられる。

即ち一六四五年のエリザベート宛の書簡に於ては「我々はあらゆる事について確実な証明をする事は出来ないけれども、然しながら決定し、そして経験に現われたすべての事に対して行動するのが大切な時には決して不決断でいまいために最も真らしく思われる意見を信じなければならぬ」と述べ、又、『情念論』の一七〇項に於ても「真と思われるものに対し判断の習慣をすゝめる」のである。

以上のようにモラル・プロヴィゾワールと共通した性格が後期のデカルトの著作に存続しているとしても、『省察』を経て、書簡や『情念論』等に見られる晩年のモラルはどのような特質を持つのかを考える時、代表的なものとしてとり上げられるのが一六四五年八月四日付のエリザベート宛の書簡の中の『方法叙説』のモラル・プロヴィゾワールと類似した形を持つ三つの規則であろう。そしてデカルトの目ざした完全な道徳は完成された知を前提とする以上、それが何時かは実現され得る事は可能であるとしても、現実には理想でしかあり得ぬと考える時、これ等の規則を中心とするモラルは知恵の果実としての決定的道徳ではないとしても、E・ジルソンは「此等の規則は人間を単なる経験的な幸福でなく、最高善へ、従って至福へ導くのに必要で十分なものとして援用された」として『方法叙説』の仮の道徳に対比して決定的道徳（*la morale parfaite*）としている。又、レーヴィス（G. Lewis）は「行為はすべての認識への可能性と共に不確実性を共に存続させざるを得ないのであるから、この三つの規則は仮の性格或は実践的忠告とも云うべき性格を持つもの」と考えている。¹⁴⁾

この第一規則に於ては「生活のあらゆる場合に行わなければならない事、或は行つてはならない事を認識する為めに自分の精神を出来る限り最善に役立たせようと努める」。即ち『方法叙説』のモラル・プロヴィゾワールと同じく、常に良く判断する事の困難さの中で最善を判断しようと努める。

そして第二規則は「理性が勧告するあらゆる事を実行すべき確固、不抜な決意」を要求する。そしてこの意志の堅固さをデカルトは「徳（*vertu*）」と考えた。特に書簡や『情念論』に於て、この善を実行しようとする堅固な意志を非常に重視して居り、一つの重要なポイントと考えられる。

エリザベート宛の一六四五年八月十八日付の書簡に於ても「それほど大きいと思われる善も、又、完全に各人の能力の内にある善もない」とあるように徳は最高善であり、最も高い道徳的価値を与えている。そしてこの古典的な最高善の概念を導入しているのも特色の一つ

である。そして第三規則もこの最高善に対する考え方と深い関係があるように思われる。

即ち「各人が自分の所有しないあらゆる幸福はいずれも完全に彼自身の外にある事を認識し、この方法に依ってこれ等の幸福を少しも欲しがらないように慣れる」事をすゝめるのである。そして知恵や徳のように我々に属するもので、人間に満足を与え得るものと名譽、富、健康のように我々に少しも依存しないものを上げる。そしてこの我々に属するものである徳は最高善であるが、それは「自由意志の正しい行使」に外ならず、デカルトの高邁な自由意志論が展開される。即ち「自由意志は我々を我々自身の主とする事に依っていわば我々を神に等しきものとする」(『情念論』一五二項)のであって、意志について「意志は私において極めて大きく、もはやこれ以上に大きなものを考える事が出来ないほどである。従って私が神の姿と像を宿している事を理解するのは主として意志の点からである。何故なら意志の本質はわれわれがある事をなす事もなさない事も出来ると云う所にのみ存する」¹⁶⁾のであるからである。従って「意志と自由とは同一のものに外ならないのであって、意志する (volontarie) と自由である (libre) との間には全く相違がない」¹⁷⁾。然しこの自由意志は「理性と結ばれていない時には誤り得る」のであり、かくてこの自由意志の正しい行使は学問と有用性と云う二重の性格を持つ知恵を得させる。

そしてデカルトは『哲学原理』の序文に「彼の能力の内にある最上のものである理性を常に用い彼が最上である事を彼のあらゆる行為に於て行うと云う堅固で恒常な意志を持つ人は誰でも彼の本性がそうである限り知恵がある」と述べるのであり、知恵は同時に最高善である。デカルトは又、一六四五年六月のエリザベート宛の書簡で最高善として良識 (bon sens) をとり上げる。即ち、「全く善と名づけられ得るのは良識を除いてこの世にどのような善も存在しない」。このように各人の内に全面的に存する理性の勧告に従って自由意志を行使して良識たる知恵に達し得るのであり、その時人間は達し得た完全性に依って大きな満足を得る事が出来る。従って徳、良識、知恵及びその結果得られた満足は各人の獲得し得る最高善 (Souverain bien) である。

そしてこの最高善に達し得るには情念 (Passions) を正しく抑える必要がある。精神が身体から受ける直接の受動である情念を正しく抑える為めには「特に欲望に基づく種々の情念を正しい価値判断に依って正し、情念の受動をそいで能動的な心の働きを植えつける事」¹⁸⁾だと云える。この為めの最も重要な情念が高邁 (benivole) である。そして知恵は同時に情念を抑える道を教える。「知恵が特に有用であるのはそれが情念を完全に支配し、情念を巧みに処理する事を教える点にある」¹⁹⁾。高邁の情念は驚異の情念から派生したもので「ひと

りの人間をして自分自らを正当に尊び得る頂点に迄尊ばせる情念」であり、又、「自ら最善であると判断したすべての事を企て実行する意志を決して欠かさないと云う決意を心に感ずる事に存する」のである。そして高邁の情念はそれを正しい習慣とする事が出来、正しい習慣とする事に依つて徳とする事が出来るもので、レーヴィスも指摘するように一六四五年の規則における徳と同じ徳である。そして高邁の徳は満足②を自然に伴うのであり、デカルトは満足②の情念を非常に重視していた。「デカルトの哲学は満足し、そして彼の哲学に満足した人間の哲学である」。

そしてこの満足は「精神が或る善きものを所有すると云う判断以外にない」のであって人間が最も大きな善を所有する事に依つて得られる満足は我々の所有し得る最高の善である、この徳を行う事に依つて得られる。このように人間が最高善を所有する場合に生じる精神の満足が至福（*Beatitude*）である。至福は「最高善の享受の内にあり、最高善を生じる精神の満足乃至解放であり……、この精神の満足は最高善を求めさせる魅力であるが故に同時に目的と呼ばれるのである」^②。このように知恵の所有の判断である至福を得る事はデカルトのモラルの目的であったと思われる。

最後に結論としてデカルトは形而上学に基つき、全学問の知識及び徳を含む知恵の究極的段階としてのモラルを目ざしていたと考えられるが、知恵の完成されない段階として仮の道徳を作り上げた。

このモラル・プロヴィゾワールは仮の性格を持つとは云え、「よく行うためにはよく判断する」と云うデカルトのモラルの基本性格を示していると思われる。そして書簡を中心とする晩年のデカルトのモラルは体系として完成されたものではないが、諸学に基づく知恵の究極の段階に達する事の困難さの中でモラル・プロヴィゾワールに示されたように行為に於て最善を判断し、行う事に努める。

同時に人間精神の達し得る最高善である知恵や徳を身につけ、知恵に依り欲望に基づく情念を抑えたと共に、高邁の徳を養い、最高善の享受たる至福を得ようとする。そして知恵の所有の判断である至福は人間の目ざすべき目的でもあったと思われるのである。

註

(1) Descartes Oeuvre et lettres. (Gallimard) 1953 Les Principes. p. 566 以下 Oeuvre et lettresはO. L.に略す。

(2) Les Principes. O. L., p. 556

- (3) *ibid.*, p. 566
- (4) Règle, I O. L., p. 37
- (5) Règle, X III, O. L., p. 92
- (6) 伊藤勝彦著『デカルトの人間像』69頁(勁草書房)
- (7) Les Principes, O. L., p. 557
- (8) Discours, O. L., p. 140
- (9) Discours III, O. L., p. 144
- (10) E. Gilson, Discours de la methode : Texte et commentaire (Vrin), 1962 p. 280
- (11) E. Gilson, Commentaire, p. 260
- (12) Lettre à Elisabeth, 15 septembre, 1545 O. L., p. 1206
- (13) E. Gilson, commentaire, p. 231
- (14) G. Lewis, La morale de Descartes, p.115 (P. U. E.) 1957
- (15) Lettre à Elisabeth, 4 août 1645, O. L., p. 1193
- (16) Méditations V, O. L., p. 305
- (17) Réponses aux troisièmes objections, O. L., p. 416
- (18) Principes, O. L., p. 554
- (19) 野田又夫編『デカルト』「世界の名著」(中央公論社)ナトリ
- (20) Les Passions, art 212, O. L., p. 795
- (21) *ibid.*, art 153, O. L., p. 768—9
- (22) H. Gouhier, Essais sur Descartes, p. 216 (Vrin) 1949
- (23) Lettre à Christine de Suède, 20 novembre 1647, O. L., p. 1283
- (24) Lettre à Elisabeth, 18août 1645, O. L., p. 1198

マイニングの問題

これまでの根深い捉え方によれば、言語は、いくつかの語から「組み立てられたもの」である。そのさいそれぞれの語は、対象にたいしての語であるということによって、その「意味づけ」をもつ。ひとつひとつの語は、「名称」(nomen, sermo)であり、ある言語を学ぶということは、ひとつひとつの語が名づけているものを学ぶことにほかならない。なにも名づけていない語はしたがって、まったくいかなる語でもなく、たんにひとつの「音声」(vox)にすぎないし、それを語とみなせば、無意味である。⁽²⁾

たとえば、次の命題を例にあげてみる。「左手の上にある本は赤い。」において、 \wedge 左手の上にある本 \vee という表現は、当然「このきまった本を指示している」、あるいは「その本を名指している」ということであるように思われるし、またこの本について言い表わされることは、もちろん「この本は、赤い。」ということである、と思われる。このことは \wedge 左手の上にある本 \vee という表現が主語であり、 \wedge 赤い \vee という表現が述語である、ということによって表現される。

しかし、「黄金の山は、存在しない。」という命題の場合はどうであろうか。ここでは \wedge 黄金の山 \vee が主語であると言えるだろうか。したがって \wedge 黄金の山 \vee という表現が、じつさいにある「黄金の山」を指示しているとか、それを名指しているとか、言えるだろうか。

この問いは、あるいは、「黄金の山」が実在しないことを主張するのに、「黄金の山は、存在しない。」という命題で充分なのかという問題におきかえられる。もちろん、存在しない対象を名指すことはできない。名指すことは、対象を名指すことにほかならないし、対象が存在しないところでは、やはり名指すべき何ものも存在しない。

この疑問に対し、マイニング(Meinong, A. 一八五三—一九二〇)は次のように説明する。「黄金の山は存在しない。」という命題に

において、我々はこの命題が「真」であることに、同意する。しかし、もし「黄金の山」という表現が主語ではない、すなわち、対象を指示していないし、名指していないとしたら、この命題は「真」ではなく、「無意味」な命題となろう。それ故、マイノングは、「黄金の山」という名称が、ある非経験的な対象を指示していると推論する。⁽⁵⁾

註

(1) 意味というものを言語と言語外のものとの関連の中で考えようとするとき、ある語が指示する対象をその語の意味と考える立場がある。

しかし、この解釈からは直ちに多くの困難が現われる。まず第一に、指示対象を意味と考えると、意味を持ち得る語は、固有名詞か、有限確定な指示対象をもつ集合名詞に限られることになる。たとえば「馬」という語の意味は、あらゆる馬全体を實際に指し示すことはできないから、その意味は一部分しかわからないと言わざるを得ない。また、「赤さ」というような抽象名詞に関しては、その対象が実在するかどうかという問題を巡って、いわゆる「普通論争」がなされた。

アベラルドゥス (Abelardus 一〇七九～一一四二) は名称説 (Sermonism) を唱えた。悟性が個物の共通の類似点をとらえる。これが物の本性である。認識は個物に始まるが、この初まりの何かを常に保存している。認識は個物なしには、ありえない。抽象の結果が普遍である。普遍は事物でもなく、一つの語でもなく、立言 (sermo) である。だから、普遍は対象を指示しうる限り、語である。個々のものが、多様な姿をもっていないながら、相似ているのは、普遍が、創造以前に、神の精神の中の概念 (conceptus mentis) として、あらかじめ存在しており、すべてのものは、これを原形として造られたからであるとす。

(2) 意味とは、指示対象が存在すること。指示対象と語(あるいは命題)との一致する「真」の場合と、一致しない「偽」の場合に分けられる。無意味とは指示対象が存在しないこと。

(3) 主語は判断の主語であるから、存在するすべてのものに当る。主語とはなり得るが、述語とはなり得ないものがある。アリストテレスはそれを個物 (to de ti) と呼ぶ。

(4) マイノングは「対象論」を提唱した。対象論とは、捕捉され思念 (nennen) される一切の対象性を、その存在非存在或は可能不可能に関せず純客観的に研究する先天的学である。

(5) マイニングは、意識作用を何物かを指示する作用として、何らかの対象を内在的に含むものとして考える。黄金の山やユニコーンのごとき非経験的名称の場合、作用は実在的に存在するが、対象は実在せぬもの、矛盾を含んだものでもよいと考えた。
 „Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie“ 1904

二

ラッセルの記述理論

我々はこのマイニングの問題を中心として、ラッセルの「記述理論」⁽¹⁾を考察してみる。ラッセルは「記述理論」の構想を一九〇五年イギリスの哲学誌「マインド」に寄せた論文「On Denoting」で最初に発表した。「記述」は「確定記述」と「不定（あるいは多義）記述」に分類される。「不定記述」とは a so-and-so（「あるこれこれのもの」）という形の語句で「確定記述」とは the so-and-so（「定まったこれこれのもの」）という形の語句である。⁽²⁾

不定記述とは

(1) 対象を指示する、あるいは名指しているかのようにみえて、実際は何物も指示し、あるいは名指していない記述。……「ユニコーン」(a unicorn)

……「ある人」(a man)

(2) 不定な、あるいは不確定なものを指示する、あるいは名指している記述。……「ある人」(a man)

確定記述とは

ある単数の、定まった対象を名指し、あるいは指示する記述。……「ウエツマレーの著者」(the author of Waverley)

この二種類の記述のうち、ラッセルは、「不定（あるいは多義）記述理論」の中でマイニングの問題を論じている。⁽³⁾ マイニングが非経験的对象を指示していると考えた人黄金の山、ユニコーンという表現を含む命題「私は、ユニコーンに会った。」⁽⁴⁾（「I met a unicorn.」）について考察してみよう。ラッセルはこの命題を分析して次のように言う。この命題には実際のユニコーンが入っていない。我々がこの命題の意味を理解するには、作り話の中だけ現われる怪物物の定義を知っているだけである。この点において、「私は、ユニコーンに会った。」（「I met a unicorn.」）という命題は、文法に誤られて、伝統的論理学において同一の形式と考えられてきた命題

たとえば「私は、ジョンズに会った。」(“I met Jones.”)とは「論理形式」(logical form)が異なる。(5)

「私は、ユニコーンに会った。」(“I met a unicorn.”)という命題においては、四つの語(I, met, a, unicorn)が一緒になって全体として「有意味」な命題をつくっている。それに対し、この命題の部分 \wedge ユニコーン \vee という表現は、何ら対象を指示、あるいは名指してはいない。それ故、 \wedge ユニコーン \vee という表現は、それ自体において「無意味」となる。

ラッセルは、「記述理論」を用いて、この二つの命題の「論理形式」を示す。(7)

命題 (一) 「私は、ジョンズに会った。」 (“I met Jones.”)

命題 (二) 「私は、ユニコーンに会った。」 (“I met a unicorn.”)

命題(一)において \wedge ジョンズ \vee という表現は、実際の人間、ジョンズを指示し、あるいは名指している。それ故、この命題は次のような「論理形式」を持つ。

\wedge ジョンズ \vee を定数 a と書くと約束すると、『命題「私は、定数 a に会った。」』

命題(二)において \wedge ユニコーン \vee という表現は、対象を名指し、あるいは指示していない。この命題は「命題関数」(propositional function) (8) を含んでいる。それ故、この命題は次のような「論理形式」を持つ。

『私は、変数 X に会った、そして X はユニコーンである。』という命題関数が時には真である。』

ラッセルは命題の中に入る表現のうち、 \wedge ジョンズ \vee のように、ある対象を名指し、あるいは指示する表現を「要素」(constituent)と呼び、それに対し、 \wedge ユニコーン \vee のように、命題全体は有意味であるが、それ自体は対象を名指し、あるいは指示しない表現を「概念」(concept) (9) と呼ぶ。マイニングの誤りは「概念」を「要素」と取違えた点にある。

註

(1) 記述理論に関するラッセルの著作は、「On Denoting」のほか、一九一〇年～一九一三年『プリンキピア・マテマテカ』(Principia Mathematica) (一九一九年『数理哲学序説』(Introduction to Mathematical Philosophy) がある。ラッセルは、『数理哲学序説』の第一章自然数列の冒頭の部分(第二二版二ページ、岩波文庫・平野訳一〇ページ)において、この書に

いて次のように述べている。「数理哲学を簡単にかつ通俗的に、しかも初等的な取扱いが不可能なほど問題視され、困難視されている部分には全然立ち入らないで叙述するのが本書の目的である。すなわち本書は単なる入門書として書かれたものである。詳細な論述を希望する読者は「Principia Mathematica」を参照されたい。」しかし、両書に現れた哲学的思想には相当の隔りがあると思われる。G. E. Moore, 'Russell's Theory of Description', in *The Philosophy of Bertrand Russell*, Ed. Paul Arthur Schilpp. ('The Library of Living Philosophers', V 5), 1944 参照せよ。

(2) *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 167

(3) *ibid.*, p. 169

(4) *ibid.*, p. 168

(5) 「ここに起ってきた非實在性の問題は重要なものである。この問題を取扱った論理学者の大部分は文法に誤られて、間違った方向に進んでいる。すなわち、彼らは論理的分析の場合、文法的形式を真実以上の正確な指導であるとみなしていた。」(*ibid.*, p. 168 平野訳三〇ページ)

エイヤー (A. J. Ayer 一九一〇～) はこのラッセルの説を發展させ、「検証理論」と結びつけることによって、形而上学の除去を試みた。「同じようなあやまりが、「一角獣は虚構のもの (fictitious) である」というような種類の命題についておこなわれて来た。二つでもまた「Dogs are faithful」(「犬は忠実である」) という英語の文章と、「Unicorns are fictitious」

(「一角獣は虚構のものである」) という英語の文章との間、そして他国語におけるこれに相当する二つの文章の間に表面上文法的な類似があるという事実が、それ等が論理的に同じかたのものであるという思いこみ (assumption) を生んでいる。犬は、忠実であるという属性を持つためには、存在しなくてはならない。そこで一角獣も何等かの意味で存在しなくては、虚構のものであるという属性を持つことは出来ないと考えられる。しかし、虚構的な対象 (object) が存在するというのは、明らかに自己矛盾であるから、それ(一角獣)はある非経験的な意味で実在性をもつ、といういいかたが工夫された。つまりそれは、存在する事物の存在する様相 (mode) とは違った様相であるところの、実在物として存在する様相を持っているというのである。

しかし、ある「もの」が日常的な意味で実在的であるかどうかをしらべる手段はあるけれども、それが今いったような意味で実在性を持つか、どうかをしらべる手段はまったくないのであるから、虚構的な対象は、ある特殊で、非経験的な実在物の様相を持

つという確言には、字義上の意味が全然かけているのである。この確言は、虚構のものであるということとは一つの属性であるという仮定の結果である。そしてこれは、存在を一つの属性と考えるあやまりと同じ段階のあやまりであり、同様にしてその非をあばくことが出来る。一般に実在性を有しつつ存在しない本体を要請するには至るのは、ついさっき引合いに出した、すべて文章の文法上の主語になりうる語及至語句に対しては、何処かにそれに対応する実在的な本体がなくてはならないとする迷信の結果なのである。(A. J. Ayer "Language, Truth and Logic" 1936 吉田夏彦訳二二～二三ページ。)

(6) それぞれの文は「真」もしくは「偽」か、それとも「無意味」かのいずれかである、とラッセルは主張する。したがってまた、論理的な主語によって「名指されたもの」「あるいは「指示されたもの」が実際に存在するときのみ、文は「有意味」でありうるという点にラッセルは哲学的出発点を見出し出している。しかし、ストロウソン (P. F. Strawson, 一九一九) はこのラッセルの出発点を拒否する。ストロウソンは、「文(あるいは表現)」と「文(あるいは表現)の適用」とを区別する。

"I have described how the logical character of sentences whose use to make statements presupposes the existence of something referred to by their grammatical subjects can go unnoticed because (or partly because) of the operation of the bogus trichotomy 'true, false, or meaningless'; and how this error operates in the realm of general statements. As the last paragraph suggests, this error does not operate in that realm alone; but by invading that of singular statements as well, tends to limit still further the class of referring expressions or logical subjects. A classical illustration of this is provided by Russell's 'Theory of Definite Descriptions': P. F. Strawson, Introduction to Logical Theory, pp. 184—185, 1952

(7) Russell, *ibid.*, pp. 168—169

(8) 「命題関数を知らなかったがために多くの論理学者は、非実在な対象があると結論する止むなきにいたった。例えばマイノングは「黄金の山」や「円い四角」等について語ることができ、しかも「黄金の山」や「円い四角」等を主語とした真な命題を作ることが出来るから、それらのものはある種の論理的存在をもたなければならない。もしそうでないとすればそれらを含む命題はみな無意味のものとなるからであると主張している。しかしそのような理論の中には、どんな抽象的な研究にさえ保存されなければなら

らない実在感が欠けているように私には思われる。」(B. Russell, *ibid.*, p. 169 平野訳二二〇～二二二ページ)

(9) 「このように命題の中にはいつてくるものはいわゆる概念とよばれるものだけである。例えば一本角の獣の場合でも単にその概念があるだけで、一本角の獣と名づけられる非実在的な、例えば影のようなものさえないのである。しかもなお「私は一本角の獣にあった」という主張は意味(偽ではあるが)をもつものであるから、この命題を正しく分析すれば、そこには一本角の獣という概念がはいっているだけで、実際の一本角の獣が要素としてはいつていないことが明かになる。(Russell, *ibid.* p. 168 平野訳二一九～二二〇ページ) ラッセルはこの書のすぐ後で、「要素」を「名前」(name)、「概念」を「記述」(description)と書きかえている。(Russell, *ibid.*, p. 174)

一九一〇年～一三年の『プリンキピア・マテマテカ』と一九一九年の『数理哲学序説』とは「普遍」に関してラッセルの見解が異なっていると思われる。『プリンキピア・マテマテカ』における立場は、基本的には、フレイゲ(Gottlob Frege 一八四八～一九二五)の「概念実在論」「実念論」(Realismus)である。フレイゲによれば、数学や論理学の対象は、実在する観念である。それは時空中に位置を占める感覚的実在ではないが、しかし、認識主観から独立して、客観的に存在する。ラッセルは、フレイゲの実念論に基づいて、自らの立場を「論理的原子論」(logical atomism)とよんだ。しかし、『数理哲学序説』においては、「概念」を実在とみる考えは放棄された。

このラッセルの「哲学的発展」については次のように述べられる。

The first phase of Russell's realism with respect to universals could be appropriately called a Platonic realism. The logical phase of this realism can best be seen in the *Principles of Mathematics*, in which Russell regards classes, numbers, and logical constants as real. . . . In this same book, however, Russell had already followed Peano in developing a logic of relations and a definition of number in terms of classes. Russell says that Peano taught him two things, the distinction between a proposition and propositional function, and the distinction between a class of one member and that member. Although these ideas were on their way to their full development in *Principia Mathematica* in which they would allow Russell

to dispense with numbers and classes as entities, as this time only propositional functions were regarded as expressions , while numbers and classes were still regarded as real. Elizabeth Ramsden James, "Bertrand Russell's Theory of knowledge" , 1969, p.173

弘前大学哲学会規約

- 第一条 (名称) 本会は弘前大学哲学会と称する。
- 第二条 (目的) 本会は広義の哲学の研究とその普及をはかることをもって目的とする。
- 第三条 (事業) 本会は次の事業を行なう。
一、毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。
二、研究会、講演会を開く。
三、その他。
- 第四条 (事務所) 本会の事務所は弘前大学人文学部研究室内に置く。
- 第五条 (会員) 左記の各項の一に該当する者をもって本会会員とする。
一、弘前大学哲学関係教官。
二、弘前大学文学部並びに人文学部哲学専攻の卒業生および在学生。
三、弘前大学教育学部倫理学専攻の卒業生および在学生。
- 第六条 (会費) 会員は会費(年額八〇〇円、ただし本学学生は年額五〇〇円)を納入するものとする。
- 第七条 (役員) 本会には左記の役員を置く。
役員の任期は二年とし、重任を妨げない。
一、会長 一名
二、委員 若干名
三、幹事 若干名

第八条 (総会) 本会は毎年一回総会を開く。

第九条 (附則) 本会の規約改正は総会の決議による。

2. 本規約は、昭和四十一年四月二十九日から施行する。
(附則) 本規約は、昭和四十五年四月二十九日から施行する。

弘前大学哲学会役員

会長	斎藤 武雄	笠原 幸雄
委員	伊東 洋一	亀尾 利夫
	加来 彰俊	栗原 靖
	野町 啓	今井 日出夫
	岡崎 英輔	門目 省吾
	斎藤 俊哉	二唐 資朗
	三上 登	
	伊東 洋一	岡崎 英輔
幹事	成田 紘治	川口 清三

哲学会誌 第七号

昭和四十六年四月二十五日

発行 弘前大学哲学会
弘前文京町一
印刷 田中紙業印刷
弘前市上瓦ヶ町十一
TEL ④三八五五