

Title	森有正研究：「人間」と「思想」の意味、および「日本人の思想」との関連性
Author(s)	小林, 雅博
Citation	2008 年度 博士論文
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=2144
Rights	

聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

2008年度

博士論文

(指導教員 古屋安雄教授)

森有正研究

—「人間」と「思想」の意味、および「日本人の
思想」との関連性—

聖学院大学大学院

アメリカ・ヨーロッパ文化学研究科

(博士後期課程)

105DC002 小林雅博

■ 謝辞

本研究を纏めるにあたり、以下の方々より援助をいただいたことをここに記して感謝の意を表したい。まず聖学院大学大学院アメリカ・ヨーロッパ文化学研究科の古屋安雄教授には、博士後期課程の期間を通じて終始、指導と助言をいただいた。先生の励ましがなければ、この研究は到底大学院という公の場所で決行されることはなかったであろう。同じく、山形和美教授は、文学の立場から森有正研究の後押しをしてくださった。先生からは文学としていかにテキストを読むかという問題意識を与えられた。同じく鶴沼裕子教授からは日本思想研究の立場から、研究の方法について教えられるとともに、森明に関する資料などを提供していただいた。また同じく森田美千代先生からは、論文の書き方についての助言をいただき、終始暖かい励ましを受けた。また同期として共に学んだ博士後期課程の同僚たちからもたくさんの励ましを受けた。アシスタントの仕事やまた研究室での語らいを通じて、共に学ぶ人間の存在は、孤独になりがちな研究者の心を大いに慰めてくれた。さらに何人かの人たちからは森有正に関する貴重な資料や情報をいただいた。また日本基督教団中渋谷教会の森川静子さんからは、教会史その他の資料を提供していただいた。この論文が、これらの先生方の協力に対して充分に応えるものになっていないことは遺憾ではあるが、ここにあらためて感謝の意を表したい。最後に聖学院大学大学院と総合研究所の職員の方々には終始、学生の研究を陰から支えていただいた。研究は一人でできるものではない、ということを深く心に留めつつ感謝したいと思う。

二〇〇九年九月 著者

■ 目 次

序章 森有正研究という問題	1
1. 孤独な思想家	1
2. これまでに書かれた森有正論	6
3. 森有正研究におけるわれわれのアプローチ	12
第一章 森有正の転機	17
1. 「邂逅」としての渡仏体験	17
2. 渡仏以前の学びと「邂逅」	24
3. 邂逅の外的契機としてのパリ	34
第二章 「思想的文学」の誕生	46
1. 背景	46
2. 文学作品として見た『バビロン』	51
3. 『バビロン』を読む	55
第三章 森有正の方法	77
1. 森における「思想」に対する根本的態度	77
2. 出発点としての「感覚」	81
3. 感覚の成熟と「経験」	86
4. 思想の誕生	91
5. 「人間」への道	96
第四章 「経験」と日本人の問題	105
1. 後期の森有正	105
2. 「経験」とは何か	107
3. 「経験」と「思想」の問題	120
4. 「日本人の経験」という問題	129
第五章 森有正の定義	142
1. 晩年の思索と「経験」	142
2. 森有正の思想——その評価と批判	145
3. 森有正の定義	153
文献表	158

序章 森有正研究という問題

1. 孤独な思想家

「思想」とは、いったい何だろうか。それは人間が生きて考えたことであり、多くの場合、言葉として人から人へ伝えられるものであろう。では一人の人間が思想家であるとは、どういうことなのだろうか。われわれは、これから森有正という一人の「思想家」について考えてみたいと思う。

森有正は一九一一年東京に生まれ、一九七六年パリに死んだ。これが彼の生涯の始まりと終わりであるが、この最も短い伝記だけでも、この独自の人間について何かを語っているように思われる。彼は東京とパリ、つまり日本とフランスという、二つの異なる文化の間を生きた。しかし彼が東京で生まれたということは、彼が日本人として生きる宿命をもっていたことを意味している。また彼がパリで死んだということは、それほどパリと深く関わったということ、文字通り命を賭けたことを意味している。われわれは気安く「東京とパリ」と言うが、この二つの文化の間を真に生きることがどれほど困難なものであるかを、彼の生涯は物語っている。

森有正と言えば、その独自のスタイルをもつエッセーの魅力によって、今日でも少なからぬ読者を持っているだろう。しかし思想家としての森¹となると、その評価が正しくなされているかどうかは疑問である。このことは、例えば森とほぼ同時代を生きて東大では同僚でもあった丸山真男（一九一四―一九九六）などと比べると明らかであろう。丸山の場合はその没後から、テキストの発掘も含め今日まで夥しい数の文献が出回っている。しかし森という思想家は、丸山より二〇年も早く世を去ったということもあるが、日本の社会で丸山のように関心をもたれてはいない。たとえば国会図書館の雑誌記事検索を見れば、丸山に関する記事や論文は森に関するその十倍もある²。森有正は今でも孤独な思想家である。たしかに、彼は孤独な思想家と呼ばれるにふさわしいかもしれない。一九五〇年に戦後第一回目のフランス政府給費留学生として渡仏し、そのまま帰ってこなくなった森は、やがて東大助教授のポストも捨てて日本の論壇からも一時姿を消した。東大を日本における權威の象徴とするならば、森有正の真骨頂は、このような權威に背を向けておのれ一人の道を歩き通したことにある。哲学者としての森の弟子であった伊藤勝彦も言っているように、彼は一人の「例外者」であり³、また森の仏文日記を翻訳した二宮正之が言うように、

彼は一種の「亡命者」であったのかもしれない⁴。後に一時帰国は繰り返したものの、彼は結局パリで亡くなり、最後は遺骨となって帰国した。しかしそのような彼が日本で多くの読者を持っていたことも事実である。森の同時代的読者であった仏文学者の海老坂武もまた、彼を〈孤独な散歩者〉と呼んでいるが、しかし海老坂はそのように孤独な森有正が、想像を超える読者を持っていることに驚きを禁じ得なかった。「この歴大な読者たちはいったい何ものなのか？」という問いが、彼に一つの森有正論を書かせる動機となっている⁵。果たして今日でも、隠れたところに同じような読者がいるのであろうか。それはともかく、没後三〇年を経た現在、あるいは今日の日本において、孤独な思想家、森有正の意義が評価されることはあるのだろうか。

われわれは、思想家としての森有正を評価することの難しさを言おうとしていたのであるが、それはとりもなおさず、彼の思想を理解することの難しさでもある。まず、彼の思想をそこから取り出すべき主要なテキストが、独特なエッセーという形をとっていることである。辻邦生はそれを「思想的文学作品」と呼んだが、要するにそれは思想を客観的組織的に論述したものではない。初期のエッセーはとくに、主観的、独断的とも思える、告白のような文章である。しかしその深い情感に彩られた、詩的と言ってもよい文体⁶は魅力的である。このような文学的な要素が多く読者を持つ所以でもあろうが、文学的であるとは多義的であると言ってもよく、そこから首尾一貫した思想を取り出そうとすることは難しい。また森有正を思想として読みとるためには、彼が個人的に抱いていた孤独や悲しみといった感情は、かえって邪魔になるかもしれない。しかし彼のエッセーは、いわゆる随筆、つまり筆のすさびと言うにはあまりにも思想的である。そこには硬質な思索の展開の跡がある。彼の文章には、やはり思想家・森有正の面目が躍如していると言ってよい。このような森有正の文体の特徴を西田幾多郎の文体と関連させて、哲学者の中村雄二郎は次のように述べているが、これは的確な指摘であると思う。

その点について、私は西田についてかつて林達夫がいったことばを思い出す。すなわち、西田哲学はその発想の形態においては決して完結した思想体系を示しているものではなく、むしろエッセーである。エッセーであるがゆえに、そこには仕事場の雰囲気がつねに漂っている。というのは、あらゆる思想的産出の材料や道具や工程上の努力そのものが、そこにはむき出しにさらけ出されており、整理され終わったものではなくして、整理されてゆく過程そのものが如実にいわば〈即物的〉にあらわれている

からである。西田哲学に〈繰り返し〉と見えるものがうるさく付きまとっているのも、そのためであろう、と（「思想の文学的形態」）。このような林達夫氏のことばを読むとき、人人は森有正の思索的文章のうちに感じられていた多くの点が、ほとんどそのまま西田についていわれているとさえ思わないであろうか⁷。

確かにわれわれは、中村の指摘したように、森有正の思想が生まれようとするその仕事場を見ることができるかもしれない。しかしそこから完成された思想を取り出すことは、やはり困難な仕事であると言わざるをえない。森はその晩年、それまでの思索をふたたび客観的な論述としてまとめ上げるべく、『経験と思想』という著作に取りかかった。しかしこの著作も完成されることはなく、「出発点」という章で永遠に中断されてしまった。ある意味で森は絶えず「出発点」に留まった人であったようにも思われる。このように、われわれが森有正の思想をとらえようとするときに立ちはだかる第一の困難は、エッセーという文体のもつ曖昧さとともに、体系的な思想家としての失敗、または中断という問題である。

森の思想を理解することの第二の難点は、これは第一の点とも関わるが、彼の思索の中心テーマであった「経験」という事柄の難しさである。森は繰り返し「経験」について書き、また語った。そのことは明らかなのであるが、しかし彼はついに「経験」とは何であるかを明確に言葉で定義することはできなかった。彼の主著となるはずであった『経験と思想』においてもそれは成功していない⁸。森の言う「経験」とは結局、言葉でとらえようとすればするほど逃げていくようなものであったのかもしれない。しかし逆に言えば、森の言う「経験」は、概念ではない、あるいは概念的な定義を拒否するところに最も独自の特色があるのかもしれない。ゆえに丸山真男も語っているように、森の哲学の中心テーマである「経験」についても、われわれはこれを「周辺から窺う」以外にはない⁹。森有正を研究するということは、この「経験」という事柄が言語で説明しにくいという難問とぶつかることでもある。

第三に、森有正の仕事が一つの学問分野に収まらない広範な領域を横切っていることも、彼の思想の理解を困難にしている原因である。彼はただヨーロッパの思想を学んでいただけではない。フランスにおいては、彼は日本語と日本文学そして日本の思想を講じる教師でもあった。そのために彼は記紀歌謡から源氏平家に至る日本の古典文学を、また論語や史記といった漢文を、さらに聖徳太子や道元といった仏教思想に至るまで勉強していた。また日本語については自ら教科書を執筆するほか、芥川龍之介の翻訳に十年の歳月をかけ

ている。ゆえに森有正をヨーロッパ一辺倒の人間と考えることは誤りであろう。本居宣長に関心を持っていたことから分かるように、彼は日本人の思想という問題を深く考えていた。また日仏両国の言語教育に携わるという経験から、森の言語に対する、または思想と言葉の問題に対する鋭い批判も生まれている。森はまた文学と哲学の両方にまたがる幅広い関心をもっていた。デカルトやパスカルの研究者であるとともに、彼が『ドストエーフスキー覚書』という著作を書いていることも注目すべきことである。これについては饗庭孝男がうまく指摘しているが¹⁰、森は合理性の追求だけで満足する哲学者であったとは言えない。むしろ人間の不合理な現実を現実として重んじる思索者であったことが、彼の作品に独特の深みを与えている。彼はまた植村正久の直系と言ってもよい、日本のプロテスタント教会を作った牧師・森明の子でもあった。キリスト教は彼の全生涯を陰から支えていたと言ってもよく、森の思想を考える場合にキリスト教の問題を切り離すことは出来ないだろう。さらに彼はバッハのオルガン曲を演奏することを日々の生きがいとする、オルガニストでもあった。音楽は哲学や文学と並んで彼の仕事の本質的な部分をなすものであった¹¹。このように多方面に亘る彼の仕事は、単に文学や哲学のみならず、言語や宗教や音楽といった立場からも論じることが出来るであろう。しかしこのような多面性は別な立場から見れば、一体彼は何者であったのかを分かりにくくさせている。つまり森有正はここでも一つの枠には収まらない人間なのである。

第四に、これは思想研究のみならず伝記的研究にとっても興味深いことであるが、森有正の場合、書かれた言葉と実際の人間森有正との間には、少なからぬギャップがあったことである。例えば彼は「完璧、堅固、誠実、密度、強度」という座右銘を掲げ、「茶碗一つ正しく洗えない人間を僕は信じない」と書いているが¹²、しかし辻邦生の言葉を借りるならば、「おそらく先生の理想はそうだったろうが、実際には、思想のデーモンが先生にとり憑いていて、身のまわりを構う暇がなかった」¹³。東京でもパリでも、彼の住んでいた部屋がいかに乱雑であったかは家族や友人たちの証言するところである。また森と十年のつきあいのあった柄折久美子は、「書かれたものだけ読んでいたのでは、私には想像もできなかったような非常識、自分勝手、言動の矛盾、金銭感覚、……」と人間森有正を評している¹⁴。彼はまた、その孤独で沈痛なエッセーの調子とは裏腹に、親友であった木下順二からは「日本三大おしゃべり」と呼ばれるほどの座談の名手であった。辻邦生も「先生ほど冗談やいたずら好きな人もなかった。……先生ほど生きることを大切にし、それを愛された人はなかったと思う」と述べている。また「森先生を夕食に招くとき、私たちはいつも

の三倍くらい御飯を炊いた」と石井好子も書いているように¹⁵、彼は知る人ぞ知る健啖家であった。しかし、ここでまたしかしと言わなければならないのだが、このような饒舌や冗談や人間的な振る舞いの陰で、森は自分の本心を決して他人には明かさなかったと思われるところがある。彼はデカルトの座右銘であった、*Bene vixit, bene latuit*。（隠れて生きた者、よく生きたり）という言葉をしばしば日記に書いているが¹⁶、これは森がそのあらゆる社交的また社会的生活のただ中で、やはり孤独を守り通していたということを暗示している。書かねばならぬと言っていた、パスカルやデカルトについての論文がついに遺稿の中からも見つからなかったことも含めて、要するに森有正には謎が多い。われわれは人間・森有正のこのような複雑な側面を、十分に考慮しなければならないだろう。

以上のように、森有正の思想をとらえることの難しさを並べてみたが、森有正研究における問題は何かと言えば、まず森有正には本当に思想と呼べるものがあったのか、あったとすればそれは何であるのかという根本的な問題が解決されていないことである。彼の思想を位置づける前に、まず彼を正しく理解するという問題が横たわっている。とくに、エッセイストとして個人的に愛好される森有正ではなく、公共的な存在として彼の思想をとらえることが出来るかどうかが問われるところである。その際にはどういう立場から見るとかという切り口が問題になるだろう。本研究は森有正を日本思想の文脈の中に位置づけることを目指しているが、基本的な立場としては、広く思想または文化と人間の関係について考察するという意味での「文化学」の上に立っている。と言っても、文化学という概念そのものが曖昧であることは認めなければならない。もう少し具体的に言えば、それは人文科学におけるさまざまな領域——文学、哲学、宗教、言語などを総合するものとしての文化の学というものを想定している。森有正をとらえるためにはこのような広い枠組みで見る必要があると考えるからである。ではなぜ日本思想の中に位置づけるのかと言えば、森はやはり日本語の著述によって日本人の問題を考えた人であったと見るからである。もちろんフランスやヨーロッパ文明との関係は重要であるが、フランスの哲学や思想との文脈で彼を論じることは本研究の任に余ることである。結論を先取りして言えば、森は「思想とは何であるか」、「人間とは何であるか」という根本的な問題を考えた人であった。われわれもまた森に倣い、「思想」と「人間」、そしてこの両者の関係を考えていきたいと思う。

2. これまでに書かれた森有正論

われわれの研究は当然、今までに書かれた多くの森有正論の上に成り立っている。そこからさらに一步、彼の思想の解明に向かって進むことがわれわれの目標であるが、ここでこれまでに書かれた主要な文献を、著作を中心にふりかえってみたい。

森の思想と人間を知る上で参考になる第一の文献としては、すでにいくつか言及したが、彼の事実上の弟子たち、または彼を直接に知っていた人たちの書いたものである。まず辻邦生は、東大仏文科における森の教え子の一人と言ってよいが、大学生の辻にとって森有正とは、彼のような文学青年とは縁のない哲学の「先生」であった。その辻が一九五七年に渡仏し森と出会ってから、二人はお互いに影響し合いながら共に歩む者となった。辻の書いた「感覚のめざすもの——森有正論の試み」(『思想』一九七一年五月)は、『バビロンの流れのほとりにて』を明確に文学作品として定義した最初のものであろう。文学とは、論理的厳密性を追求する哲学とは違い、「生きた観念を、その生きたなまなましい感覚そのままに、他者に伝える表現形式」である。そして森有正のヨーロッパにおける歩みがこのような文学という形式を用いなければ表現できないものであったということを、辻は見事に洞察している。辻はまた森の未完に終わった『経験と思想』にも長い解題を書いている。これらの論文に他のいくつかのエッセーを加えて構成された辻の作品『森有正 感覚のめざすもの』(一九八〇年)は、森有正をトータルにとらえたとは言えないものの、今でも第一級の価値を持っている。

中村雄二郎は森と同じく、パスカルとデカルトの研究から出発した哲学者であり、哲学における森の弟子と言ってよい。彼はまた森有正の遺稿の整理にもあたっている。中村の書いた森有正論では「森有正氏とデカルト・パスカル——『バビロンの流れのほとりにて』まで」(一九七一年)、そして「森有正が遺したもの そのメッセージをどう受けとめるか」(『展望』一九七八年八月号)の二つが挙げられる。前者は森有正によるデカルト・パスカル論をまとめた『デカルトとパスカル』(一九七一年)の解説として書かれたものだが、そこで注目されることは、『バビロン』以下の、渡仏後に書かれたエッセーと、渡仏以前のデカルト・パスカル研究が無関係ではないということを指摘した点である。すなわち渡仏以前の、やや晦渋な論文の類と、渡仏以後の文学的な作品との間には明らかに「精神の姿勢そのもの」の変化が認められるが、「そこにはもっとも勝義における『非連続の連続』つまり切断をとおしての高度の連続があり、後者は前者を前提とし、前者を基礎としてはじめて可能」であったと中村は見ている。また「森有正が遺したもの」においては、遺稿の中

から偶然に見つかった西田幾多郎の翻訳（それは後に森のフランスにおける生徒が作ったものであることが判明したが）をきっかけとして、森有正と西田幾多郎の二人の思索に共通のモチーフがあることを論じ、合わせて森の未完に終わった『経験と思想』が、渡仏以前に書かれた「パスカルにおける愛の構造」と密接に繋がることを指摘したものである。中村は後に『西田幾多郎』（一九八三年）においても森有正と西田との関連を論じているが、彼は森の思想を哲学者の立場から構造的に論じている点で、これも第一級の解釈者である。また中村と同じくデカルト、パスカルの研究者で森有正の弟子であった人に伊藤勝彦がいる。彼は『天地有情の哲学』（二〇〇〇年）のほか、最近新たに出された『森有正先生と僕』（二〇〇九年）において森の哲学を論じている。また、対談によって森有正の思想を引き出そうとした『生きることと考えること』（一九七〇年）は、森有正の思想を森自身によって語らせたものとして読者としてはありがたい作品である。

二宮正之は、森と同じくヨーロッパに自分の仕事を置き、また『森有正エッセー集成 1～5』（一九九九年）を世に出したことからも分かるように、今日、森有正の仕事を継承しこれを人々に伝える役割を果たしている。二宮による森有正論としては、「森有正の歩み」（全集2付録、一九七八年）が、その表題のとおり、思想家森有正の歩みをトータルに描き出しており、これも森有正の最良の解釈となっている。また二宮には森有正とフランス語および日本語との関係を論じた「母国語は宿命か——森有正と小林秀雄」がある。ここでは、ある意味で共通の資質を持っていた小林秀雄と森有正という二人の思想家における、母国語にたいする態度の違いを明らかにすることによって、森有正の特徴を浮かび上がらせることに成功している。すなわち後期の小林秀雄があくまで宿命としての母国語の内に留まってそこで仕事をしたのに対して、森はその日記をフランス語で書いたように、フランス語を〈第二の母国語〉とすることによって母国語の枠を超えて自己を普遍化しようとした。そしてこのことは、日本文化もまた自己を超えて普遍化しなければならないという森の姿勢を示すものでもある。これらの二宮による論考は、『私の中のシャルトル』（二〇〇〇年）に収められている。

ここでこのグループの最後として、木下順二（一九一四—二〇〇六）に触れなければならない。木下には、森有正との対談や自身の講演などを収めた『随想集 寥廓』（一九八〇年）という本があるが、彼は森有正論というものはあえて書かなかった。それは人間・森有正との長年に亘るつきあいが、言葉にならない重みと恵みとなって木下の中に存在していたからであろう。木下の言葉を少し引いてみると——

森有正とのつきあいは、ただただ人間としてのつきあいであった。哲学者や思想家や教師や宗教者や、その他の何やかやで彼があつたかどうかは私は知らない。人間としての実在感、人間であることの楽しさ、豊かさ、おもしろさ、おっかなさ、そしてわけの分らなさを、三十二年と八カ月のあいだ、彼は私に感じ通しに感じさせてくれて、そしていなくなってしまった。私にとって彼は、底の知れないほどにやさしい人間であつた。これだけをいってしまえば、あとはもういふことは何もないという気がする。本当にもう何もないのだ¹⁷。

つまり木下にとって森の存在はあまりにも近すぎた。だから彼は森の書いたものを、それ自身では読むことができなかったであろう。森の書いたどんな一言にも、そこには実際に接した人間森有正の印象が二重写しになったに違いない。このことはまた、木下が森について何かを書こうとするときにも起こるだろう。木下には、他人が無責任に論じるような言葉は一言も書けなかったに違いない。「あとはもういふことは何もない」という彼の言葉には、そのような無限の思いが籠められている。しかし木下は「彼のためになら、もしできることがあつたら何でもしようと思ふ」と述べ、森有正全集を編集する仕事を引き受けた。今日われわれが『森有正全集』全十五巻と、『森有正対話篇』全二巻を読めるのは、木下の働きのおかげであると言ってもよい。森有正はこういう意味においても、よい友人に恵まれていた。さらに付け加えるなら、木下にとっては森有正を論じることよりも、「私の中に彼をクリエイトする」ことの方が大切なことであつた。これはどういうことかと言えば、木下が自分の仕事をするのである、とわれわれは考える。各人が自分の仕事をするによって普遍への道を切り開くことが、結局森有正を最もよく解釈することになるかもしれないということは、後に述べる柄折久美子の場合にも当てはまる。これは、森有正をただ論じようとする者にとっては、ひとつの戒めともなろう。

次に森有正論の第二のグループとして、森有正を読むという個人的な読書体験を深めることによって生まれたいくつかの作品がある。もちろん思想研究にせよ評論にせよ、ある作家や思想家について書くということは、その作家のテキストを読むことでもあるのは自明のことであるが、森の場合はとくに、読者の一人称的な自己、または心の秘められた場所に語りかけるものがあると言える。木下順二も、森有正と加藤周一を比較して、森には読者を包み込む愛があると書いている¹⁸。まず杉本春生の『森有正論』（初版一九七二年）

であるが、これは本になった森有正論としては最初のものかもしれない。杉本は病床にあって森有正のエッセーを読んでいた時に、ある箇所に来て涙が止まらなくなったという体験を持つ。そのような原体験をもとに、彼は詩人の魂をもって森有正の「詩的肉体」に迫ろうとしている。もっとも杉本自身も書いているように、この本は論というよりも個人的な覚え書きに近いものであり、大半を森有正の引用が占めている。杉本は後に『森有正——その経験と思想』（一九七八年）という二冊目の本を書いた。ここにおいては森有正独特の経験論が生成される過程をより突っ込んで描き出そうとしている。また森有正の信仰について、さらに西田幾多郎との関連についても論じられている。杉本によるこれら二冊の本は、森有正論の嚆矢として評価できる。とくに他の森有正論と比較して、父・森明から連なる信仰の問題に光を当てているのが注目される。しかしこれだけで森有正の思想が解明されたとは言えないところに難点がある。これら二冊の本は、森をとらえる試みの、始まりではあっても終わりではない。

海老坂武についてはすでに触れたが、彼が東大仏文科に入った時には、森有正はすでに伝説の人になっていた。彼にとって森有正とは「何よりもまず、大学のポストと共に日本を捨ててパリくんだりまで流れていっちまった人」であり、森から直接に教えを受けた辻邦生などとは明らかに世代が異なる。しかしやがて彼自身もフランスへ留学するようになると、森の作品は、その時その時における彼自身の人生の位置を測る道標のようなものとなった。海老坂による『戦後思想の模索 森有正、加藤周一を読む』（一九八一年）は、彼がそのように森有正を読みながら感じてきた疑問や共感を正直に綴ることによって、彼にとってもう一人の重要な著者である加藤周一と比較することの中から、森の思想の輪郭を浮かび上がらせるものとなっている。

佐古純一郎は森有正とは特に縁の深い人である。彼は戦後の一九四八年に森有正の導きによって中渋谷教会（有正の父・森明が設立した教会）で受洗しクリスチャンとなった。佐古は後にこの教会の主任牧師に任ぜられ、文学者の仕事と両立させながら彼はこの教会のために長年働いた¹⁹。その間に森有正が亡くなった時には、彼は葬儀と納骨式の司式を務めた。佐古による『森有正の日記』（一九八六年）は、森の死をそのように特別な思いをもって見届けた彼が、全集13、14巻に収められた森の日記を読みながら行った、一つの対話の記録である。彼の願いは、日記を中心として森有正全集を「心ゆくまで熟読したいということ」であり、さらにそのことによって「森有正との密室における対話を遂行してみたい」ということであつた。ゆえにこれもまた、個人的な読書体験に基づく森有正論

となっている。この本は雑誌『共助』に三〇回にわたって連載された記事をまとめたものであるが、佐古は毎回の連載にあたって日記を一度は読み返している。つまりこの本を書くまでに彼は少なくとも三〇回森の日記を読み返したことになる。そのような深い読みの中から浮かび上がるのは、少年であった森有正が、父の死んだ翌週に森家の墓へ行ったその日から、彼自身もその墓に入るまでの、絶えず死を見つめながら歩んだその歩みである。ここにはまた、森の思想を形づくる数々のモチーフが取り上げられている。中でも一つ注目すべきことは、晩年の森有正の日記が「バッハのオルガン曲の演奏日記といってもけっして誇張ではない」ことを指摘した点である。これは森の思想にとって音楽やオルガンのもつ意味が本質的に重要であることを示すものとして、見落としてはならないことだと思われる。この他に、森有正を読むということの中から生まれた最近の論としては、久米あつみによる「ことばと思索——森有正再読（その1～その4）」（二〇〇一年～二〇〇四年）などがある。

次に、森有正論の第三のグループとして挙げられるのは、何らかの形で文学史または思想史の中に彼を位置づけようとするものである。大江健三郎は、渡辺一夫の弟子であるという意味で森とは縁のある人だが、彼の『同時代としての戦後』（初版一九七三年）においては、森有正を、野間宏や大岡昇平といった戦後文学者たちを映し出す鏡としてとらえている。と同時に、パリにあって「根本的独立者」として生き始めた森有正もまた「戦後文学者たちの輪の中でこそ、はじめてもっともよくその全体像が見えてくる」という見解を示している。次に饗庭孝男の『経験と超越』（一九八五年）では、西田幾多郎、和辻哲郎、三木清、森有正という四人の思想家が論じられている。饗庭はこれらの思想家が西欧からロゴス中心の思考を学びながらも、そこに思いがけず、言語に優先する直接経験を重んじるという「日本の思考」が現れてくることを、「日本近代の逆説」と見ている点が興味深い。渡邊一民の『フランスの誘惑』（一九九五年）は、明治の留学生から一九六〇年代に至るまでの、フランスに渡った日本の知識人や文学者たちの系譜を辿ることによって、一つの近代日本精神史を描き出そうとしている。ここで森有正は、遠藤周作、加藤周一と並んで、戦後の日本からフランスへ留学し、その体験によって最後には日本の問題を考えた知識人として位置づけられている。そして渡邊もまた饗庭と同じように、彼らの中に一種の逆説を見ているところが興味深い点である。

最後に、彼の思想を論じたものではないが、森有正の伝記的研究に役に立つものとしていくつかの文献を挙げる。まず関屋綾子の『一本の樫の木——淀橋の家の人々』（一九八一

年)は、森有正の妹・綾子が、兄と共にそこで生まれて育ち、また父、母、祖母と共に暮らした「淀橋の家」の思い出を中心に、それぞれの家族のことを綴ったものである。ここにはまた、祖母の思い出の中に生きていた、曾祖父・岩倉具視や祖父・森有礼についても書かれており、それは森有正という人物を生み出した血脈について考えさせる格好の材料となっている。この家族は一面で古い日本の縦社会のもつ秩序の中にありながら、他面でそれぞれが何らかの形でキリストと出会い、それは目に見えない絆となっていた。そのことを関屋はこの本の終わりで次のように書いている。

我が家の多くのものたちが、ただ様々な立場をとりながらキリストと出会った。この事実は、日本固有の縦社会に最も根強く生きながらも、その中から我が内なるキリストを接点として、全く異なった水平の社会への転回を果すべく、一人一人が全力でたたかって来た事とも言える。それが、言ってみれば、我が家の本当の家系なのかもしれない²⁰。

森有正がこのような家系から生まれてきたことを、われわれもまた忘れてはならないだろう。次に、栃折久美子の『森有正先生のこと』(二〇〇三年)は、筑摩書房の装丁の仕事をしていた栃折が、森と出会った一九六七年から、彼の亡くなる一九七六年までの十年間の日々を回想して書かれたものである。この本は、栃折と森との出会いから別れまでの物語であるとともに、栃折が自分の中にある一人称の世界を仕事として確立していくまでの物語にもなっている点が興味深い。木下順二のところでも述べたが、森有正と出会うということが、その人の自己を失わせることにはならず、かえってその人に自己自身の生を生きることを促す結果になるということ、そこに森有正の「思想」があるのかもしれないとわれわれは考える。この本はまた、日本に一時帰国をし、またパリに戻っていく森が、どんなに忙しく慌ただしい生活を送っていたかを知る材料にもなっている。さて最後の最後に、伝記的研究のみならず思想研究にとっても特筆すべき一つの資料がある。ただしそれはまだ刊行されていない。それは小黒庸光氏による『森有正資料研究』(仮称)である。これは図書館の専門家である小黒氏が、森有正の死後収集をはじめた、彼の年譜や書誌や関係文献などの膨大な資料を編集したものである。現在われわれが見ることのできるのは、私立大学図書館協会の研究大会で発表された資料²¹のみであるが、これを見ただけでも、小黒氏の作った年譜や書誌がいかに細かいところまで徹底したものであるかが分かる。二〇〇

〇年の時点でデータ入力も終了しているとのことなので、今後の森有正研究のためにもぜひ刊行してもらいたいものである。

以上、今までに書かれた森有正論のうち主要なもののみをふりかえってみた。この他にも雑誌や大学の紀要においてたくさんの論文が今までに書かれているが、今のところそれらをすべて取り上げることはできない。しかしこれらの論文の中には、森有正における神の本体論的証明のもつ意味の変遷を追跡した釘宮明美²²など、注目すべき研究も少なくない。またキルケゴール、ハイデガー、西田幾多郎など他の思想家との比較研究が見られるのも注目される。それらは森有正が持っている問題圏の広さと深さを示しているだろう。本研究ではフランスにおける研究の状況まで見ることはできなかったが、インターネットで調べる限り、森有正は芥川の翻訳者として名前が出てくるのみである。ゆえにフランスで森有正の研究がなされている可能性は今のところ低いかもしれない。しかし三浦信孝のように、日仏の文化交流というテーマに沿ってフランス人の研究者とともに日仏両国語で発信をしている人がいることは覚えておくべきである²³。これからはフランス人によっても森有正が研究される可能性はあると言ってよいだろう。なぜなら森有正は日本とフランスを往復しながら仕事をした、その意味で日仏の両文化のために仕事をした人間であるからである。

3. 森有正研究におけるわれわれのアプローチ

以上のことをふまえた上で、われわれが森有正の思想に迫るためにとった方法について述べてみたい。まず、彼のエッセーというテキストからいかに彼の思想を読みとるのかという問題であるが、われわれは彼のエッセーに含まれる合理的な思考の面を何とかして抽出して取り出さなければならないと考えた。このことを指摘したのは、森の死後『森有正記念論文集』（一九八〇年）を企画し編集にあたった、当時国際基督教大学の教授であった荒木亨である。荒木は同論文集の編集後記において次のように述べている。すなわち森有正全集が刊行され大勢の読者に迎えられていることは喜ぶべきことではあるが、しかし「彼の思索の哲学的、学問的厳密性の側面が十分に理解されているとは必ずしも思えない」。なぜなら森有正が最後に目指していたのは、その思索のことごとくを「命題の体系」に収斂させることであり、そのような「開かれた合理主義の意義を十二分に考慮しないとすれば、それははなはだ彼の本意に反する」ことになるからである²⁴。われわれもまた、森の本意を尊重しようとするならば、彼のエッセーにただ魅了されるのではなく、その中にある合

理的な思索の跡を辿って彼の思想を構造的に掴む必要がある。ではいかにしてということになるが、たとえば『バビロンの流れのほとりにて』一九六八年版のあとがきにおいて森は、彼がその作品において使用している「伝統」的な言葉の一つ一つが、彼の「経験」によって定義されたものであることを述べている²⁵。ゆえにわれわれは、森がその作品において繰り返して用いる言葉がいかに定義されているかを注意深く読むことによって、彼の思想を構築するヒントが与えられるのではないか。とくに彼が繰り返し語った「経験」という事柄を中心に、いくつかのキーワードが有機的に結びつくことも予想される。成功するかどうかは分からないが、森が独自の定義を下している言葉を丹念に拾っていくことは、やってみる価値があると思われた。また森が繰り返し使う言葉には、異なったテキスト間で相互的に説明されている場合も多い。そこから、彼の未完に終わった思想の構造を少しでも導き出すことが出来るかもしれない。しかし実際にやってみて、われわれはこの点で力量不足を感じざるをえなかった。とくに『バビロンの流れのほとりにて』については、やはりこれを文学作品として読みながら作品としての意味を考えるというアプローチとなった。ゆえに方法としては不徹底ではあったが、しかし一貫してわれわれは重要なキーワードに注意を払い続けた。

第二にわれわれは、森有正の思想をとらえようとするならば、森の「歩み」そのものを追っていかねばならないと考えた。これはすでに森の思想の中身に触れることになるが、森にとって思想とは、ただの言葉ではなく人間の歩み、換言すれば生きることそのものであった。彼はどんなに周到な哲学の論議も一人の人間の歩み、すなわち「世界とものゝ前にした精神の直接の運動」には及ばないと述べている。これは彼が渡仏してから亡くなるまでの全生涯の姿勢を示すものでもある。そしてまた『バビロンの流れのほとりにて』に始まる一連の作品も、そのような彼の歩みの記録として読むことができる。ゆえにわれわれもまた、ある程度時間の流れとともに森有正の歩み、または精神の旅路を追っていくという視点をもつ必要がある。ここでヒントになるのは、彼の作品における文体の変化である。これは中村雄二郎や海老坂武がすでに指摘していることであるが、森の歩みのいくつかの節目において、彼の文体に変化が認められる。最も著しいのは、渡仏以前に書かれた哲学の論文の類と、渡仏以後に書かれたエッセーという文体との違いであり、これについてはすでに中村が論じている。次に来る変化は、『遙かなノートル・ダム』以後の、後期のエッセーにおける変化であり、これについては海老坂がよく明らかにしているが、そこではそれまでの作品に見られた直接的な感情の吐露が抑制され、その姿勢にゆとりが見ら

れるようになる²⁶。そして最後に、未完に終わった『経験と思想』において、その文体はふたたび客観性と概念性を取り戻そうとしている。このような変化に注意しながら森の作品をいくつかの時期に分けて読んでいくことは、彼の思想の発展をとらえる上で有効ではないかと思われた。具体的には、以下の四つの時期を設定して論述を試みた。(1) 一九五〇年の渡仏を境とする、前後の変化(2) 一九五〇年代から六〇年代前半にかけての滞仏前期(3) 日本に一時帰国するようになる一九六六年以降の滞仏後期(4) 一九七〇年代における晩年。もちろんこれは便宜的なもので、作品によってはこの区分に当てはまらないものもあるし、以下の各章においては内容的に複数の時期を取り上げることもある。

以上われわれのアプローチを述べてみたが、この研究は基本的に『森有正全集』を中心とするテキストの読解によって彼の思想を理解しようと試みたものであって、伝記的研究ではない。しかし彼の歩みを追っていく上で、いくつかの伝記的事実を背景として押さえておくことは必要であると思われたので、要所で伝記的事柄にもふれている。しかし、ここで一つの困難な問題について言わなければならない。それは森有正には根本的に、文字だけによる学問に対する疑問があり、彼は「経験」に裏付けされない「頭脳」のみによる研究を批判していることである。ゆえに森のテキストをただ読んでこれを研究論文にするとといったことは、森自身の立場と相容れないものになる可能性がある。森にとって思想とは「紙に文字で定着され、それを読んで頭脳で理解する」ものではなかった。むしろそれは「一個の人間全体の、姿勢であり、息吹きであり、動作」であった。これが「思想」に対する彼の根本的な姿勢であり、これは結局、「学問」として言葉だけで思想を論じることそのものが厳しく批判されていると言ってよい。そういう意味で最も痛烈な批判をしているのが次の言葉である。

思想は大学教授とは何の関係もないものだ。それが大学教授になるために研究され、論文にまとめられている。自分としては、おそらく人間そのものの唯一の道と思われるものがこのようになっていることに、嘆かないでいられようか²⁷。

ここに森有正の真にラディカルな点がある。彼の真意からすれば、われわれはただ彼の思想を説明することに満足してはいけないのである。しかしそうは言っても、これを研究するためには、どうしても紙に文字で書かれたものを読んで理解するという手段をとらざるをえなかった。ここに森有正研究における一つのディレンマがある。彼の思想を研究

すること自体が、彼の思想を壊すことになるかもしれない。われわれはたとえ千万言を費やしたとしても、彼の生きた思想にはたどり着けないのかもしれない。しかしわれわれは何とかして、彼が書き残したテキストの中から珠玉を取り出したいという気持を抑えることが出来なかった。ゆえにこの研究は、以上のような矛盾を承知しながらも、「森有正とは何であるのか」という根本的な問題に対してわれわれが行った、一つの解明の試みである。結局、この論文もまた、ひとつの試みつまりエッセーとなってしまったかもしれない。しかし少なくとも、試みることにそのものに意味があるとわれわれは考えている。

序章 註

以下の注において、『森有正全集』、筑摩書房、（一九七八年—一九八二年）については単に「全集」とのみ記す。また『森有正エッセー集成1～5』、筑摩書房、1999年、ちくま学芸文庫、に収録されているものについては、全集ではなくエッセー集成の方から引用した。理由は、最新の解題や日記の抄録もあり、参照するのに便利であったからである。

¹ 「東京で長いこと、私はフランス語の教師をやっていた。それからフランスに渡って、日本語の教師をパリで十年以上やっている。しかし私の本業は哲学や思想である。」と森は書いている。『『ことば』について』、森有正エッセー集成4、一四一頁。

² 二〇〇八年七月二四日に検索したところ、一九九六年以降の記事は丸山で三三一件、これに対して森は三三件だった。

³ 伊藤勝彦「森有正(1911-1976) 例外者が探りあてた隘路」、『文學界』、五五巻1号、二〇〇一年一月、二四二—二四六頁。

⁴ 二宮正之「解説」、森有正エッセー集成1、五六四—五六六頁。

⁵ 海老坂武『戦後思想の模索 森有正、加藤周一を読む』、みすず書房、一九八一年、九—一〇頁。

⁶ 二宮正之は「森有正の文体は、ほとんど象徴主義といってもよいくらいである」と述べている。「森有正の歩み」、二宮正之『私の中のシャルトル』、筑摩書房、二〇〇〇年、ちくま学芸文庫、一八一頁。

⁷ 中村雄二郎「森有正が遺したもの」、『パトスの知——共通感覚的人間像の展開』、筑摩書房、一九八二年、八四—八五頁。（初出は雑誌「展望」一九七八年八月号）。

⁸ 『経験と思想』においても森はこの問題について書くことの困難さを告白しており、結局「『経験』という言葉そのものが、... 最後の頼みの綱のようなものであった」と述べている。全集12、五四頁。

⁹ 「森有正氏の思い出——丸山真男氏に聞く」で丸山は次のように語っている。「非常に広く読まれた『バビロンの流れのほとりにて』なども含めて、けっきょく森さんは、自分の哲学を周辺の部分しかのべないで終ってしまった、と思うんです。むしろある種の文学的な受けとられ方をして愛読者をもったことで、本当の思想的影響を与えることが少なかった、とさえいえるのじゃないですか。森さんにいちばん期待していたことが果せないで終

った。だから森哲学というのは、周辺から窺う以外にないんです」。「森有正をめぐるノート12」、全集12付録、十九頁。

¹⁰ 饗庭の本から少し引用すると、「したがって私たちは森有正の裡に二つの相ことなる『人間』観、『近代』的人間観が動的な形であらそいながら存在していることを理解できよう。すでにくりかえしのべて来たように、彼には明治以降、そして『第二の開国』である戦後以降、『近代』的人間のモデルとしての西欧の合理主義的人間（デカルト）が理想としてある一方、それを越えるものとしてのドストエーフスキイ的人間像が生れたのであった。このことは要するに、理性の上ではデカルト的人間が一つの理想的形態として存在しながら、心情と魂の領域ではそれを越えてゆく人間としてドストエーフスキイが求められていることを意味する。森有正の感性と思索の資質は、より後者にアクセントをおいている」。饗庭孝男『経験と超越』、小沢書店、一九八五年、三八二頁。

¹¹ 亡くなる年の日記には「哲学、文学作品の創作、音楽、この三種の活動が、残されている僕の人生を構成するであろう。」と書かれている。「日記」一九七六年六月五日、森有正エッセー集成5、五二二頁。

¹² 『砂漠に向かって』、森有正エッセー集成2、三〇三頁。

¹³ 辻邦生『森有正 感覚のめざすもの』、筑摩書房、一九八〇年、三〇頁。

¹⁴ 柄折久美子『森有正先生のこと』、筑摩書房、二〇〇三年、一五二頁。

¹⁵ 石井好子『私は私』、岩波書店、一九九七年、一四二頁。

¹⁶ たとえば一九五九年六月一三日の日記を見よ。また彼がしばしば自分のことを北極海の氷の下を潜行する潜水艦にたとえているのもこれに似ている。

¹⁷ 木下順二「森有正よ」、『随想集 寥廓』、筑摩書房、一九八〇年、四九頁。（初出は『展望』一九七六年一二月号）。

¹⁸ 「この一連の文章を読む人は誰でも、どうしようもない森有正の孤独を自分のものとして感じつつ、いつかやわらかい“愛”に包まれている自分を発見するはずである」。木下順二「著作集のこと」、同書、六九頁。

¹⁹ 佐古純一郎「忘れえないことなど」、『中渋谷教会八十年史』、日本基督教団中渋谷教会、一九九七年、一三四―一四〇頁。なお佐古が同教会の主任牧師を務めていたのは一九六七年七月より一九八四年三月まで。協力牧師の期間も含めると約二〇年間この教会のために奉仕した。

²⁰ 関屋綾子『一本の樫の木——淀橋の家の人々』、日本基督教団出版局、一九八一年、二五六頁。

²¹ 小黒庸光「森有正資料研究——年譜、書誌、関係文献、同各種索引の編成、総括」、「私立大学図書館協会会報」、一一五号、私立大学図書館協会、二〇〇一年一月、八七―一〇〇頁。

²² 釘宮明美「森有正の『経験』思想における信仰—神経験と神の定義」（二〇〇八年）などを参照。

²³ そのような研究の成果として、三浦信孝・編著『フランスの誘惑・日本の誘惑』、中央大学出版部、二〇〇三年、がある。

²⁴ 荒木亨「編集後記」、中川秀恭・編『森有正記念論文集——経験の水位から』、新地書房、一九八〇年。

²⁵ 全集2、一四五頁。

²⁶ 海老坂武「解説」、森有正エッセー集成5、五四〇―五四一頁。

²⁷ 『流れのほとりにて』、森有正エッセー集成1、前掲書、二七九―二八〇頁。

第一章 森有正の転機

われわれはまず、一九五〇年のフランス留学を境とする、森有正の変化に焦点を当てたい。この留学は言うまでもなく、森の生涯にとっての大きな転機であっただろう。渡仏以後の生活を彼の後半生と呼んでもよいと思われるが、彼が予定の一年を越えてパリに留まり続ける決心をしたことは、日本の家族や関係者には大きな困惑を与え¹、また学生たちの間にはさまざまな「伝説」を生むことにもなった。しかしわれわれにとって重要なことは、パリに留まり続けた森がしばらくの沈黙の後に発表した作品『バビロンの流れのほとりにて』（初版一九五七年）において、その文体が大きな変貌を遂げていることである。すでに中村雄二郎が述べているように、渡仏以前において森が書いていたのは、デカルト論やパスカル論に見られるような論文が中心であった。それは「多分に概念性、観念性が目立つ」論述を主体とするものである。とは言っても、われわれはそういう文体の陰にも森有正の主体的、実存的な関心が表れていると思うのであるが、とにかくそれは客観的な論述の類である。これに対して『バビロンの流れのほとりにて』は、手紙、手記という形式で書かれ、そこには作者個人の主観的な情感が表出されている。それは簡単に言えば、哲学の言葉から文学の言葉への変化と言ってよいかもしれないが、中村はそこに森の「精神の姿勢そのもの」の変化を見ており、さらにそのような形式上文体上の変化は「氏にとって決して偶然的なものではなかった」と見ている²。われわれもまた、この文体上の変化の背後に森有正の思想的転機があったと見たい。そしてこの転機がどういうものであったのかを明らかにすることが、彼の思想を理解する糸口になると思うのである。

1. 「邂逅」としての渡仏体験

森有正のフランス留学は、それが彼のその後の人生を変えてしまったという意味でも、ひとつの「邂逅」であったと考えられる。そしてこの「邂逅」というテーマは、実は渡仏をする以前から、しばしば彼の文章の中にも登場していた。たとえば一九四八年に書かれた「勉強ということについて」という文章があるが、その中で彼は、人生問題の解決に当たって、まず堅実な読書力や理解力などを養うための、手段としての勉強の意義を説いた後で、しかしそういう手段や成績だけで満足してはならず、勉強を真に意義あらしめるものは邂逅であると述べている。

勉強を本当に意義あらしめ、それを理解するに到る何ものかを把握することは更に大切である。(中略) 私はこの様な人生態度の根本を決定するものは、その人の一つの経験、一つの人生途上の邂逅を俟ってはじめて可能になると思う。それはまた現実感覚の問題である。現実との邂逅の中に我々は必ず何らかの根本的な問題をあたえられるのであって、それを掘り下げ解決しようとすることによって我々の人生問題が徐ろに形成されてゆくのである³。

ここにはすでに、思想の出発点という問題に対する森の基本的な立場が表明されていると思われるが、もしも彼の留学がそのような邂逅であったとしたら、そこでは彼が生涯に亘って掘り下げることになる根本的な問題が与えられたに違いない。しかしここであらためて邂逅とは何であるかが問われなければならないだろう。一般にそれは次のように考えられる。まずそこには所与性という特徴があり、人は自分の力で邂逅を生み出すことはできない。換言すれば邂逅とは偶然的な出来事である。次に、邂逅には内的な契機（または内的な要求）と外的な契機とがあり、この二つのものが結びつく時に邂逅という事態が生じると考えられる。われわれは以下に、森有正の渡仏体験が邂逅となる、その内的外的契機について考えてみたい。まず、渡仏以前の森をめぐる状況から少しふりかえてみる。

森がなぜフランス語を学び、またデカルトとパスカルの研究をするようになったのかについては、ごく自然にその道に入ったと森はある本の中で述べているが⁴、それは彼の運命であったとしか言いようがない。少しだけ彼の前半生をふり返ってみると、彼は自分の人間形成に決定的な影響を与えたものとして、まず牧師の子として生まれたことを挙げている。「これは、私の教養にとってひじょうに大きな意味をもっていたと思うのです。牧師である父だけではなく、祖母も母も、つまり一家をあげてキリスト教の信者でした。」と彼は語っている⁵。幼年時代から厳格な信仰の訓練を受けた彼にとって、キリスト教の問題は、自分でものを考える時になると、それを「とにかく自分なりに処理しなければ、一步も進むことができなかった」と言うほどであった。彼はまた六歳の時に両親によって、フランス人宣教師の経営する私立暁星学校に入れられ、小学校中学校と十一年間、フランス人に接しながらフランス語を学び、またカトリックの典礼を間近に見る機会を得た。すでにここまでの間に、キリスト教とヨーロッパそしてフランス語という、彼の一生の課題となる

テーマが与えられている。暁星では時の校長であった、エミール・エック師⁶より初めてパスカルの話聞き、後のパスカル研究の種子を与えられた。また彼は小学五年、一〇才の時に母親からピアノの手ほどきを受け、やがてそれはオルガンとバッハへの道となって生涯追求されることになる。一九二五年三月六日、有正が一三歳の時に父・明が亡くなった。妹の綾子によれば、有正が本格的に机に向かい勉強するようになったのはこの父の死後からであった。そのおかげで中学を卒業するときには片手で数えきれないほどの賞を貰い、父の死によって消沈していた家族にもそれは大きな喜びとなったという⁷。また父の死後、彼は信仰告白をしているが、教会生活の方も自覚的に行うようになったと思われる⁸。一九二九年、森は東京高等学校の文科へ進学、そこではこれも生涯の恩師となる渡辺一夫と出会っている⁹。そして一九三二年に彼は東京帝国大学文学部仏文科に入学した。しかしその翌年に彼は重い肺病を患い、四年間の闘病生活を強いられることになる。関屋綾子によれば、彼はこの絶対安静の療養生活を忍耐強く続けながら、その間に文学書を次々と読破していった。一九三八年にようやく大学を卒業するが、卒業論文は『パスカル研究』であった。この頃にはすでにパスカルを専門とすることを決めていたが、それには一年上級にいた前田陽一¹⁰の存在も与っていた。以後、大学院へ進んだ森は副手や助手を勤めながら研究の道を邁進する。日本が戦争に突入する暗い時期ではあったが、同じ頃医学部の学生であった加藤周一によれば、東大仏文科の研究室には他のどこにもない自由な雰囲気があったという。それは辰野隆、渡辺一夫、鈴木信太郎といった仏文科の優れた教授陣と、その周りに集まった学生たちの作り出したものであった¹⁰。森はやがて教会の関係者の紹介で結婚し長女も生まれたが、日本が戦争に入ると一九四四年には妹・綾子の縁で家族を松本に疎開させ、自分は本郷にある東大YMCAの寄宿舎に住んで勉強を続けた。この宿舎においては、生涯の親友となる木下順二と出会っている。森はこの時期、パスカルに関するまとめた論考である『パスカルの方法』（一九四三年）など、パスカルについていくつかの文章も書いている。後に森が書いたものによると、戦争の間中、彼はいつもひとつの風呂敷包みを抱えていた。その中には出来上がりつつあったパスカル研究の学位論文が入っており、警報が鳴って大学へ急ぐ時も、また東京と疎開先を往復する時も、彼はいつもその包みを肌身離さず持ち歩いていたという。そこには彼の生きる意味がすべて籠められていたからである¹¹。「パスカルは、人が死の直前に読むことができる、最後の本の一冊だ」という言葉があるが¹²、戦争のさなかにあつて「死」を身近に感じていた森有正にとっても、パスカルは心の支えであつたに違いない。

戦争が終ると、森は一九四六年から一高教授となるが、四五年の一二月には家族のいる松本で幼い長女が亡くなるという悲劇に見舞われている。一九四八年、辰野隆教授の退官にともない森はふたたび東大に戻り助教授となった。この頃から、それまでの勉強の蓄積を一気に吐き出すかの如く、旺盛な執筆活動が始まっている。彼のパスカル論の中心的テーマを扱った「パスカルにおける『愛』の構造」を始め、今日全集に収録されている『デカルトの人間像』や『現代フランス思想の展望』、また『近代精神とキリスト教』や『ドストエーフスキー覚書』などの著作が一九五〇年までに次々と生まれている。「あの当時の文筆活動は、病気と戦争によって押えられていた、私のいろいろ学んだことが、急に表に出てきたというふうに考えられます。」と彼は語っているが、この多産な執筆活動の背景には、渡邊一民が指摘するように、一九四六年頃から夥しい数の雑誌が復刊、創刊されたことと、戦後になってフランス文学者が一躍脚光を浴びるようになったこともあるだろう¹³。森もまた加藤周一などとともに、サルトルなど、フランスにおける最新の文学や思想を紹介する役割を担い、彼らは文壇論壇をリードする存在になっていた。こうして一九五〇年、戦後初めて再開されるフランス政府給費留学生のメンバーとして森は推薦されることになる。このように見てくると、生活の面でも仕事の面でも当時の森は順調に自分の地歩を固めていたように見える。後に彼が回想して書いた文章によると、森にとってパリへ行くことは、軌道に乗り始めた自分の生活を「補強する」以外には本質的な必要性は感じられなかった。パリへの留学は彼にとっては少しも必然的なものではなく、それは偶然に与えられたものだった。しかし推薦してくれた先生方や友人のためにも、とにかく引き受けるのが妥当であるとの判断から彼は留学をすることに決め、一年間にできる具体的な仕事の内容を決めて一年で帰国する予定を立てた。このように、周囲の状況を判断して慎重に事を進めていく一種の「世渡りの上手さ」は森の一面であろうが¹⁴、しかしそこには重大な問題も潜んでいたと思われる。それは彼の内面または実存における問題だったと言ってよい。「パリ随想」という後に書かれたエッセーによると、留学前の彼には一つの疑問があったことが記されている。森は、生活の安定や仕事の充実といったことの陰には「自分の気がつかない危険」があるのではないかと述べる。その危険とは、彼の「経験」という独特の用語によって次のように説明されている。

危険というのは、自分の経験が自分の経験ではなくなるという危険である。言い換えれば人間関係と自然とに直面しつつ、それと接触し、そこに自分を注ぎ出して、本当

の自分を創り出して行くという経験本来の姿が見失われて行く危険がそこにあるのではないであろうか¹⁵。

つまり留学前の森は、彼の言葉を借りれば真に「人間と自然との現実とに直面し、本当の自分を創り出して行く」という生活をまだ実現していなかった。それは裏を返せば、自分にはただ書物で得た知識があるだけで、それは本当の現実との接触ではないという疑問であったと思われる。たしかに戦前戦中という不自由な時代にひたすら勉強していた森にとっては、目の状況を除いては、書物によるしか世界を知る方法はなかったであろう。しかし彼は、はじめに引用した文章にもあったように、本当の思想が現実との邂逅から生まれ、しかも一人一人の実存という、他者の介在し得ない固有の場所においてその接触が起こるということの意義を深く認識していた。たとえば一九五〇年の『自由と責任』において彼は次のように書いている。

それは不断に検討され、匡正されていかなければならないけれども、思想は、外側から機械的になされるのではなく、あくまでも各個人の内面において、その現実との接触の深まりにおいて、納得的になされていかなければならない。この意味で、各個人の意識は現実とむかって無限に開放されていなければならぬと共に、それぞれの現実性はあくまで外部からの侵入を本質上許さないものである。ここに人間の実存の領域がある¹⁶。

この実存の領域における疑問、または不満は、学者として順調な道を歩み始めていた森自身の中でも、おそらく見えにくくなっていたであろうし、まして周囲の人々にはなおさら見えないものであつただろう。森は当時の自分の状況を次のようにふりかえっている。

だからその時私がいた位置は外見上の安定にも拘らず、内面的には、また人間的には、一つの巨大な疑問符なのであった。しかし私はその疑問符を疑問符として意識することなしに出発することになった¹⁷。

森の中にあったもう一つの疑問、それは欧米留学とは一体何であるかという根本的な疑問であった。それは過去における欧米留学者が一体何をもたらしたのか、ということについ

での懷疑でもあった¹⁸。この懷疑とはまた、後に彼が発見することになる、表面的な学びでは決して済ますことのできない欧米文化の真髓があるのではないか、という疑問でもあっただろう。これと関連して留学前の森の内面には、後に他のエッセーの中でもしばしば語られる、パリへ行くことへの「危懼の念」が生じていた。森の遺稿の中から発見された「巴里私記」という未完の作品には、渡仏前後の彼の内面についてのかかなり詳しい記述があるが、それによれば、この危懼の念とは「やがて露呈すべき未知のものを、その正体が判らないままに、危ぶみつつ恐れること」であり、それは「何か自分の手に負えない『強イモノ』があるのではないか、という意味の恐れ」であった¹⁹。ここに「パリ」というものが、森の邂逅する相手としてしだいにその姿を現し始めるのであるが、以上のような疑問や不安の存在は、森有正とパリが邂逅するための内的契機と言ってもよい。

一九五〇年の八月下旬、森は戦後第一回目のフランス政府給費留学生六名の一人として日本を出発した。それは日本の敗戦という惨めな現実を背負っての出発であった。この点について彼は、自分の留学が明治大正時代の先輩たちとは根本的に意味が違うことを次のように述べている。

明治、大正の先輩たちは、富国強兵の国運上昇期にいたのであって、彼らは先進国に接近して行く日本に心からの声援と一体感とをもっていたのである。ところが私はその夢の破れた敗戦後の惨憺たる時期に出国したのであり、私自身日本のパスポートさえも持たず、僅かに占領軍の出国許可証だけを持っていたのである²⁰。

森の留学とその後のパリ滞在の意味を考えようとするときにこの点は重要であろう。森は日本が敗戦によって強いられた、いわば第二の開国とともに出発した。それは明治から敗戦に至るまでのすべての日本人留学生の学びが、または日本が明治以来、ヨーロッパから学んできたことのすべてが、深刻に反省されなければならない時であった。この意味で森が留学に対して抱いていた疑問には歴史的な意味があったと言えるだろう。もちろん戦後の思想的な混乱という状況においては、誰もが既存の権威やイデオロギーに対して反抗や疑問を持ったであろうが、同じく一九五〇年に和辻哲郎の『鎖国』が刊行されていることは象徴的である。

さて、その航海の途上で、森の中に伏在していた疑問あるいは問題がついに顕在化する時が訪れた。この瞬間についてはやはり「巴里私記」の中に詳しく描かれているのでそこ

から少し引用してみたい。フランス留学に当たって森は三つのことを漠然と考えていたと言う。第一は、専門であるデカルトとパスカルの研究を本場で深めること。これについては先に述べたように、具体的な仕事の予定まで立てていた。第二に、自分が生まれて育った日本と日本文化を外から眺めてみたいという思い。しかしこれも後から反省すれば、日本を客観的に見ることの真の困難には思い至ってはいなかった。そして第三に、彼には秘かな、しかし強い願いがあった。それは「唯一回限りであるこの自分の生を徹底的に生きたい、というえたいの知れぬ願い、殆んど祈願にも似た、願い」であった。この願いが、コロンボを出発してインド洋を東アフリカに向かって航海している船の上で、突然パリへの留学と結びついて彼の意識に上ったのだった。「ふと、その時、自分の生きる願いとこの航海とが私の中で一つに結びついた。それは一つの啓示のようなものであった。」（「序にかえて」、「巴里私記」）と彼は書いている。おそらく、この瞬間から彼にとってのフランス留学の意味が変容し始めたと思われる。それは今までの生活を単に「補強する」といった消極的な意味をもつものから、「この自分の生を生きる」という、いわば彼の実存を賭けた重大な意味をもつものへの変容である。そしてパリは、それまで意識されなかった彼の実存の部分において、彼が触れるところの「現実」となったのではないかと考えられる。

船がコロンボから東アフリカのフランス植民地ジブティに向っている時、私に一つの転機が来た。すでに「序にかえて」の中で言及したあの瞬間がやって来た。これは私の「パリ」の第一の経験、あるいはその基底となるものであった、と言ってよいと思う。それがコロンボを出帆して幾日目かは忘れた。しかしそれはよく晴れた昼下がりの一刻だった。水平線まで長く延びた真白い航跡が、突然一つのとりかえしのつかない「出発」と結びついた。「遠ざかる」というあの美しく感動的な日本語が、私の中で一つの明確な感覚に急激に変貌した。日本は遙か彼方に薄れて行く。そして私の中に、本当に自分の生を生きたい、という祈願にも似た思いが刻々に強くなって行った。この祈願、あるいは想念は、私がかつて「内からの促し」*SOLLICITATIONS INTÉRIEURES* と呼んだものと同じである。そして不思議なことに、この祈願は、さきに述べたあの危懼や不安の念と一体になっていた。この危懼と不安とは、自律的な、抽象的な感情あるいは感覚ではなく、書物でだけ知っていたフランスという実体が、そこに厳存し、早晚その素顔をもって、私の前面に立ち現われるだろうという、予感としての感覚、あるいはその感覚の、現実²¹に先駆する、戦慄のようなものであった²¹。

もちろんこの記述は後になって反省して書かれたものであり、後の著者による解釈も含まれているのであるが、ここには彼の内なる欲求と、外から迫ってくるパリとが結びつく瞬間が描かれている。この時に意識されたものを彼は「感覚」と呼んでいるが、その感覚は一年で帰るという彼の「意図」を上回るものとして、いわば彼の存在そのものを強く動かしたのであった。そして森は結局この「感覚」に身を委ねてパリに長期滞在することになる。「感覚」という言葉は森のエッセーにしばしば登場する最重要語の一つであるが、それは単なる「感慨」とはちがう、深さと力をもつものとして使われていることはここで注意すべきである。別の文章で彼は、パリとの出会いで起こったものが「感慨」ではなく「感覚」であったとして次のように述べる――

私にとってパリとの出会いは危懼の念をもって始まった。それはパリについて起ったものが「感慨」ではなく、本質的には、一つの「感覚」だったからである。それが一つの感覚であったとしたら、それに身を委せるという以外のどういう態度が私に可能だったであろうか。感覚こそは自分のものでありながら、しかも自分を超える唯一のものだからである。「自分を超える」ものに身を委せることから、すべての新しい事態は生まれて来る²²。

上記の言葉の中にもわれわれは「邂逅」というものの一つの特色を見る。それは「自分を超えるもの」、あるいは「他者」との出会いによってそれまでの自分を変えられることである。しかし「感覚に身を委せる」と言えば、一見理性を捨てて感覚的享楽に身を委せるといったイメージを持ちやすいのであるが、森の言う「感覚」とはいかなるものであるかについては、さらに後で検討をしなければならない。いずれにしても、このようにして森のフランス留学は「新しい事態」を生むことになった。次にわれわれは、渡仏以前における彼の勉強の中からもう少し、この邂逅につながる経緯を探してみたい。

2. 渡仏以前の学びと「邂逅」

ここまでわれわれは、森の留学までの状況をふりかえり、その外見적인順調さの陰に内面的な疑問があったこと、それが思想の根源に関わる実存的な問題であったこと、その問題が「生きる願い」となって航海の途上に顕在化したこと、それによって彼の留学の意味

が変貌し始めたということを述べてきた。そしてこれらの疑問や願いこそ、彼がパリと特殊な邂逅をするための内的契機であったと考えられるのであるが、またこれを別な面から見れば、彼の渡仏以前における学問研究が何らかの形でこの内的契機の深まりに寄与したとも考えられる。具体的にはデカルトとパスカルの研究であり、もう一つはドストエフスキーに学んだことである。

(1) デカルト

まず森のデカルト研究を見てみよう。森のデカルトに対するアプローチには一つの特徴がある。それはデカルトを単なる合理主義の体系家とは見ていないこと、むしろ合理的な思想の背後にある「人間デカルト」を見ようとするところである。森にとってデカルトはただ純粋な精神のみの人ではない。肉体と情念をもちまた自身の中に矛盾をもつところの現実的な人間である。そしてデカルトの思想とは、かかる現実的な人間を支配し統一しようとする彼の「実存」から生まれてくると見ている。森のデカルト論は、現実と戦いながら思想を生み出そうとする「かれ自身の実存的な人間像」に焦点を当てたものになっている。たとえば確実な知識を求めるというデカルト哲学の出発点について、森はその背後にあったデカルトの苦しみに注意を向けている。

我々が注意しなければならぬことは、デカルトにおいては、人間が真理を求めつつしかも誤謬に陥りがちな存在であるという事実が、事実として深く経験されていたという一事である。誤謬を誤謬として深刻に体験し、鋭くそれに苦しんだという人間的事実が最初の現実的なデカルトの出発点であった²³。

森はデカルト哲学の全体が、このような「デカルト自身の深い生の内的矛盾と要求との上に発展したもの」と見ている。さらに森の言葉を引けば――

かかる内的矛盾はデカルトの人間像の根底に横たわる問題であって、かれの全体系はこのかれ個人の現実の矛盾を不断に克服しようとするかれの存在全体の運動乃至在り方の表現として深い意義を有するのであって、決して単なる冷たい合理主義的な抽象体系ではないのである²⁴。

森がとらえようとするデカルトの人間像とは、人間の矛盾を克服して統一的全体的な生を実現しようとする、中心的な意志、あるいは意欲と言ってよい。そのような人間像はデカルトの懐疑について論じている部分にもよく現れている。森はデカルトの懐疑だけを抽象的に論じることをしない。むしろ「かかる懐疑を遂行しつつある主体が、心身合一、情念と悟性と意志との統一的働きをなしつつある現実的全体的人間であること」を読者に訴えようとする。するとデカルトの懐疑もまた決して抽象的な思惟ではなく、「激しい生活意欲、深い情念を湛えたかれの生そのものの一焦点、凡ゆる活動の主体的意義の凝集した坩堝のようなもの」として理解出来ると述べている。結局彼が強調するのは懐疑そのものよりも、その根本にあった意欲、すなわち「自己の生を自己自ら支配し、発展せしめようとする根本的意欲」である。この意欲がまずあってこそ、かの方法的懐疑や精神指導の規則も、また自然を完全に対象化する新しい自然学も、すべての理論が意味をもつようになると森は見ている。さらにデカルトが「悪しき霊」までも想定して自己の明晰判明なる観念の認知を疑ったことに対しても、「それは自己の主体性をあくまでも保持し、何ものによってもそれを犯されまいとする断固たる決意の表明である」と説明している。このように森はデカルトの思想の根底にある「人間デカルト」の実存を執拗に描き出した。このことはわれわれに一つのことを考えさせる。それは、森がデカルトの裡に見ていた矛盾や欲求は彼自身の問題でもあったのではないか、ということである。たとえば森が留学前に漠然と感じていた疑問とは、自分もまたデカルトのように、自己の主体性を真剣に求めるべきではないのかという疑問であったかもしれない。インド洋の船上で彼が体験した瞬間、そこで意識に上った「自分の生を生きたい」という激しい欲求は、彼がデカルトの裡に見ていた根本的欲求と共鳴するものがあったと言えないだろうか。少なくとも森はデカルトの思想をただ客観的に説明するだけでは満足できなかった。デカルトの思想を自らにおいても実践すること、そして「自分の思想を作ること」が彼の願いであった²⁵。この意味で森がそのデカルト論の中でしばしば引用する『方法序説』の次の一節は、彼自身の決心でもあったと考えられる。

しかし私が世間という書物の中でこのように勉強し、何らかの経験を獲得すべく努めるために数年を費やした後、私は、ある日、私自身の内裡においても研究し、私の辿るべき道を選ぶのに私の精神の全力を尽そうと決心したのであった。（『方法序説』第一部）²⁶

森のデカルト研究をこれだけで済ますことはできないが、総じて言えば、デカルトの歩みと森の歩みとの間には相関関係があると言ってよい。その意味で渡仏後の森の歩みを考える場合にも、われわれはデカルトのことを忘れてはならないだろう。たとえば彼がパリに留まる決心をし、その決心を（一時帰国はあったにせよ）死ぬまで貫いたことは、『方法序説』第三部における暫定的道徳の格率、すなわち「いかに疑わしい意見であるにせよ一たびそれとみずから決定した以上は、それがきわめて確実なものであったかのように、どこまでも忠実にそれに従うということ」²⁷を実行したものであったと考えられる。森はまた、デカルトがスコラの学問に対して抱いた疑問と同様の疑問を彼自身の学問の中にも感じていた²⁸。そのような疑問があったからこそ、彼のフランス留学が一つの転機になったと考えられるのである。

（２） パスカル

このように、森は一方でデカルトの裡にあった主体性確立への要求と自己完成の要求に深く共感していた。しかし森はまた、そのようなデカルトを批判するものとしてパスカルからも深く学んでいるのであり、「デカルトとパスカル」がもつ緊張関係は、森有正の歩みの中にも反映されている。では森はどのような点でデカルトとパスカルを対比させているのか。これについては彼の「明証と象徴」という論文が参考になる。一つの要点は、パスカルの側から見れば、デカルトの思想は結局観念の中に自己閉鎖したものでしかなく、それは実在する他者との真の交わりを欠くものであるという点である。たとえば森は、デカルトがその方法の目標として追求した明証性を次のように批判しているが、これはなかなか鋭い指摘である。

ところでこの明証性とは何を意味するかというと、それは思惟する主体としての精神と思惟せられる客体となる事物の観念との間の意識に映じた一定の関係を指示する概念である。先ず注意せらるべきことは、それは精神と事物それ自体との現実的な関係あるいは交渉に拘るのではなく、精神と精神が事物に対して下す判断もしくは観念との間の関係に拘るものであり、主体は現実の対象との直接の関係から一步退いており、自己の有する観念そのものを対象としているのである²⁹。

問題は、デカルトが、明証性による直観という判断の方法を、数学的認識のような適用可能な範囲を超えて、すべての認識に応用したことである。森の説明に従えば、「デカルトはこの方法を可能的対象の領域から実在的对象の領域へと拡大して行った」。そのことはつまり、事象そのものを数量的関係の判断で置き換えようとすることであり、森はそれを「実在の可能への還元」と言っている。彼はここで微妙な問題を論じていると思われるが、結局デカルトのこのやりかたを、「実在者そのものを明証的に直観するのではなく、実在者に関して下す判断を明証的に直観することである」としてその抽象性を批判している。それは「実在者に関して明証的に直観し、推論しうるものだけを真として受け入れ、他を拒否しようとすることである」。つまり、「これは他者を他者として認めまいとすることと同じである」としている。

かくてデカルトは、モラリストの系列において、一つの究極的な人間像を築いた。それは明証性の確保の上に立つ、支配と処理と徳との貫徹の意欲に促されて動く、高邁なる、しかし自然的にして孤独なる人間像であった。かかる人間にあっては、究極的なものは現実における神でもなく、自然でもなく、人間でもなく、また自己でもない。それらは最深の意味において、可能なるもの、置きかえることの出来るものに還元されるのであり、主体の意欲をみたすことの出来るものとしてののみ、換言すれば価値としてののみその存在を主体より賦与され、許されたもの、真の意味の主体的実在性なき客体的観念である。実在するものは何か。それはあくまで自己を貫徹しようとする主体の意欲のみである。これのみが現実的である³⁰。

これが渡仏以前における森のデカルト批判のポイントであるが、ここにはたんに自然的人間の自己肯定だけではよしとしない、森有正のプロテスタント・キリスト者としての厳しさが顔をのぞかせている。森はデカルトの追求した自由を真の自由とは見なさない。「それは自由ではなくむしろ自己主張である。真の自由はかかる意欲に対して自由になる人格的自由でなければならない」。ここで彼はルターやアウグスティヌスの立場に立っている。もちろん森は思想形成の場所として実存的な領域の不可欠であることを認めてはいるが、しかし実存的自由の主張だけでは人間は生きられないこともまた知っていた。森にとってはデカルトとともにパスカルもまたなくてはならない存在であった。彼はパスカルをデカルトと対比させて次のように紹介している。

パスカルはデカルトと趣きを異にする。かれもフランス・モラリストの系譜中に名を列ねる一人として、人間的完成を追求した。しかしパスカルの根本的特色は、かれがデカルトと異なり、本質的な意味において、他者を他者として尊敬することを知っていたという点に存する。パスカルは実在の世界に、人格の世界に、信仰と愛と希望の余地のある世界に生きた。換言するならば、デカルトが自己形成的であり、そのために明証性を追求したのとは異なり、パスカルは現実の他者との交りを実現しようとし、かくてその時代的歴史的制約の許すかぎり象徴的にものをまた自己を考えた。凡てはかれにとって実在者を暗示するものであった³¹。

パスカルにとって、思惟される客体としての観念は、デカルトのようにそれ自体としての明証性ではなく、その解釈が現実の事物に対して妥当するかどうかで吟味される。ここから彼の実験を重んじる態度も出てくるのであるが、それは「己れの推理や想像をあくまで事実によって否定しつつ、しかも事実によってのみ検証しようとする態度」である。デカルトがあくまで思惟する自己を中心として事物を見ようとするのに対し、パスカルは逆に実在する事物の語りかける言葉に聞こうとする。つまりデカルトの自己中心、自己肯定とは対照的な、他者中心、自己否定的な態度がパスカルの特徴である。このようにしてパスカルは自然の、そして人間の現実を見た。そしてパスカルにとって究極の実在者とはイエス・キリストの神であった。偉大と悲惨との中間に置かれている現実の人間は、この実在者である神との交わりに入ることによって、その生のあり方が転換される。この神との関係もデカルトとは対照的である。

デカルトの神は人間に向って自己否定の決断を迫らない。それはデカルトの自己への決断の結果として生れたコーギトに相即する神であり、否定の神ではない。パスカルの神はイエス・キリストの人格においてかれに迫ってその自己否定の決断を迫る。この神に直面して人は始めて真に人格として己れを自覚するのである³²。

パスカルにとって、この究極の実在者である神との交わりの中に生きることこそ「愛」であった。森にとって愛とは概念ではなく「魂そのものの在り方」が転換されることである。パスカルにおける愛という問題を扱った論文の中から少し引用すれば次のようになる。

真の愛は概念的に理解せられるだけでは愛として生くことが出来ない。それは魂そのものの在り方が愛に相応しく転換されなければならぬ。しかも魂はの場合人間の優れて自覚的な在り方に外ならぬ故に、その転換は魂の内側から自覚的に遂行されなければならない。この転換は神に対しても、人に対しても同様にあてはまるものである。それは更に内容的に述べると判断の基準そのものの転換である。自己に中心を置き、その支配に判断の中心を置いていたものが、その中心を他者の要求の中に置き換えることである³³。

このような森のパスカル論を見ると、森有正とパリとの邂逅は、パスカル的な立場からも説明できるのではないかと思われる。つまりそれは日本で学んでいたヨーロッパ思想の観念性が、現実のヨーロッパであるパリによって否定されて判断の中心が転換されることである。森は一方で、パリとの接触の中にデカルト的に彼の主体性を追求する契機を認めただろうが、もう一方でそれは書物だけで学んでいた彼のヨーロッパ像が砕かれるという、自己否定の契機にもなったのではないだろうか。つまり森にとってパリとの邂逅は、それまでの自己が一度否定されて真実の自己になるという、いわば弁証法的な発展の契機となったのではないだろうか。

（３） ドストエフスキー

「邂逅」は森がドストエフスキーから学んだ最も重要な事柄の一つである。それは一九五〇年に刊行された『ドストエフスキー覚書』の中に記されている。ちなみにこの作品は、彼のデカルト論やパスカル論と較べると、より情念的な共感をもって書かれており、その文体もまた躍動している。森はこの本において、ドストエフスキーが洞察したところの人間存在の現実を描き出そうとしている。その要点は、簡単に言えば、反省や思考以前の直観的事実として、人間は他者との共同的存在であるということである。そして邂逅とはこの現実において人間の在り方、または実存的次元を転換させる、決定的な役割をもつ契機なのである。たとえば『罪と罰』におけるラスコーリニコフは、さまざまな人物との邂逅によってその内面の次元が動的に転換していくが、それについて森は次のように述べている――

人間は自己の内面に深まるとともに、それが現実的に発展することが可能となるためには、外から人間に働きかける機縁が必要なのである。パスカルは外なる自然の観照と内なる人間の実存的思考とが相互連関的に深まることを自覚したが、ドストエフスキーは人間的交渉の現実のただ中にそれを描いたのである。もちろんそれは機械的に外面から接触するというだけではなく、内面的要求、その複雑な諸要素の、同時的成熟と深い関係を有するのである。それはポコレーフや大学生やリザヴェータとの遭遇のような外面的接触から、すなわち単に自分を触発するだけの接触から、ラズミヒン、マルメラードフ、母、妹、ソーニャらの深い、主体の内面のなかまで侵入してくる深い、接触にまでいたるのである。ドストエフスキーはこの人間相互の主体的交渉の中に人間現実を洞察し、その無限に複雑な転調を力強いいくつかの典型の中に現実化して示しているのである³⁴。

特に重要なことは、人間の自己中心的な観念が、このような人間相互の交渉によっていわば否定的に変容を受けることである。こうしてラスコーリニコフの観念性はソーニャとの邂逅によって破られ、また『悪霊』におけるスタヴローギンのニヒリズムは、自分が犯した少女マトリョーシャとの邂逅によって破られる。邂逅とはまた、人間の存在が露わになる場所でもある。そこでは愛も罪も、さまざまな問題が人間存在の現実として現れる。たとえば『カラマーゾフ』における、辱められた父スネギーレフとその父を必死でかばった子イリューシャとの関係は「存在そのものの結合」を示す愛の現実であり、また自分のいたずらのために、針を飲んで駆けながら鳴いている犬のデューチカを見たイリューシャは、その「存在そのものが激しく分裂し崩壊した」と説明している。そして森は「われわれはここにドストエフスキーの存在論にふれる。それは赤裸の人間存在は自ら他の赤裸な存在を呼び醒すという思想である。」と述べている。「邂逅」について語る森の言葉をもう少し引いてみよう。

この出あうこと、「邂逅」こそ人生の真実である。この「邂逅」の中に無限の、汲み尽くせぬ、深淵が開かれるのである。この「邂逅」の中に、あるいはそのものにおいて、自分と相手が成立するのである。真理と虚偽とが、信すべきことと信ずべからざることとが、美しいものと醜いものとが、過去と未来とが成立するのである³⁵。

「邂逅」は森にとっては、排他的に自己のみを追求する近代的人間像を批判するものとして、あるいは知識や観念にのみ自己閉鎖して真の生き生きとした生の次元を忘れていた近代人の病を打破するものとして、大きな可能性をもつものであった。それは彼自身の思想を開く可能性でもあっただろう。饗庭孝男が指摘しているように、森は一方においてはデカルト的な合理性を指向していただろうが、他方においては「邂逅」という偶然的、非合理的な契機によって人生が飛躍的に展開していくことに対しても心が開かれていた。森の中には合理性と非合理性という二つの原理が共にせめぎ合っていたようにも思われる。ゆえに一方では利害を慎重に計算して事を運ぶ森が、他方では「感覚に身を委せる」という大胆さをも合わせ持っていた。こうしてドストエフスキーもまた、森の人生に一つの転機をもたらす源泉となったであろう。

（４）戦後の思想状況そして自由の問題

以上「邂逅」の内的契機として、森が渡仏以前に学んでいたことの中から重要なものを挙げてみたが、その他にも森はサルトルなど、戦後のフランス思想についても多くの記事を書いており、それらも含めて渡仏以前の彼が戦後の思想状況をどのように見ていたのかを合わせて考える必要がある。森は戦後のフランス思想をただ輸入して紹介しているのみであるという感もあるが、一つは「個我意識からの脱却」を戦後思想の特徴として見ている。つまりレジスタンスにおいて、コミュニストもキリスト教徒も実存主義者も共同戦線を張ったように、マルクス主義もキリスト教も実存主義も、共に社会的実践という点で互いに接近していることを現代フランス思想の特徴として挙げ、その意味で個人的自我の完成のみを追求する近代的人間像は社会的実践を重んじる現代的人間像に取って代わられたと見ている。しかしその一方で森は個人的な自由の自覚、または実存的な決断の意義は決して失われてはいないということも強調している。たとえば「吸収されぬ自我」（一九四八年）という文章においては、戦後思想の三大主流として、キリスト教的宗教的世界観、唯物弁証法、そして実存主義の三つを挙げ、このうち実存主義は「もっとも不安定な過渡的現象であるように考えられ」ており、そのために他の二つの世界観から批判されまた吸収されてしまうかもしれないという評価を一応認めた上で、それでもなお人間の実存というものが一つの現実であることを次のように述べている。

しかしながら、人間の実存ということが、右のような解釈によってはたして尽される

ものであろうか。私は人間の実存の問題は、宗教的信仰と社会的実践と並んでこれらと共に、その究極の点に於いてはいずれにも相互に還元され得ない中核を含むものであると考える。

それは別の言葉で言えば人間における根源的な自由への要求の事実である³⁶。

森にとって思想の問題とは畢竟、自由の問題であった。それは「人間がいかによれば苦悩と死と罪惡のみちているこの世界に在って何らかの意味でそれらを克服し、真実な生を実現出来るであろうかという問題」であり、キリスト教もマルクス主義も実存主義も、すべての思想はこの問題をめぐっていると考えている。そして森はこの問題についてもドストエフスキーに深く共感している。すなわちドストエフスキーの作品においては、宗教的自由、社会主義的自由、実存的自由のそれぞれを体現する人物が各々その思想を極限まで追求して互いに和解することなく倒れていく。それはつまり、どの自由をもってしても人間の問題は究極的に解決されることはないという深刻なる現実の認識である。そのことを彼は次のように述べる――

我々は自由を考える場合に、しばしばこれをきわめて甘く考えている。例えば社会的な実践は物質的な欲求が公正にかなえられさえすれば、人間のあらゆる問題は解決すると考え易いものである。あるいは、実存的な生き方をしようとする人々は、人間が自分を完全に支配することができれば、そこに人間が生まれながら持っている完全なる生活に対する欲求と理想は満たされると考える。あるいは神を信仰する人々は、神によって命ぜられた掟を行なうことによって、この人生における総ての問題が解決すると考えるのである。けれどもドストエフスキーはこのような考え方が決して真に現実的なものではないということ、それが最後には自己崩壊に終ることを我々に容赦することなく教えている。我々は自由の問題を考える場合に、我々の抱く自由の理念が我々に約束してくれるものに対してこのような峻厳な見方をしたドストエフスキーの考え方を無視してはならない³⁷。

このことはまた森有正自身の現実でもあったのではないだろうか。彼の中にもまた、キリスト者としての自由とともに、自己の個我を限りなく追求する自由も、また社会的自由のために自己を犠牲にすることも、それぞれが矛盾し葛藤しながら存在していたのではない

だろうか。そしてこの矛盾と葛藤こそ留学の時に彼の内面にあった疑問の実体であり、それが日本を遠く離れるという外的状況の中で「自分の生を生きたい」という欲求となって現れたと考えられるのである。

3. 邂逅の外的契機としてのパリ

次に、森の邂逅したであろうパリとはいかなるものであったのかという問題に移りたい。ここまでは森が渡仏以前に「邂逅」というものをどう理解していたのかについて見てきた。それによれば邂逅する相手とは、自己がそれまでにもっていた観念を否定的に打破するところの他者である。この他者との交渉を通して自己の思想には新たな次元が開かれ、また自分の学ぶべき本当の課題も与えられる。はたして森にとってパリとはそういうものであったのだろうか。

(1) 思想の社会的基盤そして歴史性

まず渡仏直後の一九五一年に日本の雑誌向けに書かれたいくつかの記事をとりあげたい。森はこれらの記事において率直にパリでの生活の自由や楽しさについて報告するとともに、パリの生活で大きなことは「ものを考えたり書いたりする軸が変化しはじめた」ことだと述べている。もっともこれだけならば、外国に留学するすべての人間と同じ感慨かもしれないが、森の場合それは思想や文化の根本的な問題に関わることであった。「フランスだより第一信」(『展望』一九五一年三月号)で彼は、フランスにおいては思想が社会的な基盤をもっていることを次のように述べる。たとえばフランスにおけるいわゆる社交界(ソシエテ)においては、独りよがりの考えは通用せず、社交的会話で話されることは「そこに会する誰にでも一応の興味と関心とを呼びおこす」普遍性をもっていなければならない。森は「この社交的会話がフランス人全体の思想と思考とを深く規定していること」が否定できない事実であると述べる。と同時にこの普遍性は「社会全体の教養の水準」でもあること、つまりフランスでは幾層もの人間のグループが連続的に重なっており、そこには異なった階層の間でも同じ社会の一員として通じるような普遍性がある。森は、この社会全体に行き渡る普遍性への指向こそがフランスにおける思想の基盤であると述べ、モンテーニュもデカルトもパスカルも「このような社会的基盤を度外視しては全く無意味になるということを深く感じている次第です」と書いている。そしてデカルトがどんなに孤独な生活をオランダで送っていたとしても、彼の思想は良識あるすべての人に向けられていたこ

と、さらにデカルトが闢ったスコラ思想もまたカトリシズムの社会的基盤の上に成立していたことを彼はあらためて理解する。さらにフランス思想のもう一つの特色である実証性もまた、「民衆の素朴な意識から、最も高く深い学問的分析まで」連続的に行き渡っている。このように合理精神も実証精神も、それは学者だけの問題ではなく「フランス社会全体の考え方」なのであり、それはフランス社会の全体に「一人一人の理性と感覚とを重んずること」が、言い換えれば「人間の尊重」があるということなのだと述べている³⁸。

このように、渡仏後の森はまず思想の背後に生きている社会というものに目が開かれたようだが、それはまた歴史的基盤と言ってもよいかもしれない。「歴史の旋律——パリ通信（1）」（『人間』一九五一年三月号）においては、パリで生活することがもたらすある種の解放感について言及した後、それが日本を離れたことによる自分の錯覚であることを十分自覚はしつつも、その原因をよくよく考えるならば、それは「パリの生活全体がもつ歴史性」ではないかと述べている。森はパリの歴史性について、「私どもはここで真の人間の歴史に出遭う」と述べるが、それは今まで表面的な決まり文句として理解していたヨーロッパの歴史が、具体的な人間の営みとして見え始めてきたことを意味しているように思われる。たとえばサント・シャペル³⁹のステンドグラスの美しさについて、森はそれが単にヘブライズム的信仰の勝利を表すというよりも、むしろ上からの信仰と戒律の賦課という重圧に対する、下からの人間感性による燃え上る形成であるように思われると述べる。つまりそこには人間の感覚的世界が上からの権威に対してしだいにその形を明確にしていくプロセスがあると見る。別な文章で森はこのサント・シャペルを作った人々について次のように書いている——

無学な中世の職人たちは、何に導かれて無色の太陽の光を、これだけの生きた無限の大交響曲に構成したのでしょうか。それは、彼らが感覚と意識との純粹性の中に生きていたこと、またそれを生かすことの出来る意識空間ともいべきものが存在していたからだと思います⁴⁰。

これは思想や文化の背後にある人間の感覚や意識の成熟といったもの、つまり森が後に「経験」と呼ぶものについて、すでに彼が思索を深めていることを示している。こうしてヘブライズムとヘレニズムとの融合相剋として考えられている西欧の歴史や、あるいはヨーロッパの思想史や、最近の文学に至るまで、森はそこに「掟、上からのイデーを破り、解体

して、理性と感覚とが、それ自体の中からフォルムを形成してゆくプロセス」を見ようとしている。パリの歴史性とは、それぞれの時代における、このような人間の営みが、かたちとなって今でも生きていることである。

それは実に長い、千年に亘る、あるいは二千年にさえ亘る西欧精神の苦闘の結晶である。パリで驚くべきことは、この長い歴史的プロセスが、今日、同時的、空間的に生きているということである。それは単なる文学に書かれた記録としてではなく、現実の実体として、そこにあるということなのである。しかもそれは古いものが桎梏として、そのまま残存しているというのではなく、そのフォルムが、巨大な過去の人間の営みの中核をなしていたフォルムがそこにあるということなのである⁴¹。

このような、生きてそこにある歴史の具体的な例として森はパリにある各時代の教会について書いている。パリにはサン・ジェルマン・デ・プレ教会、サント・シャペル、サクレ・クールなどの聖堂があるが⁴²、これらの教会はそれぞれ、その時代における「人間そのもののフォルム」なのであり、またこれらの教会の多くは今でも現役で働いている。森はパリのノートル・ダムについても「それは一三世紀の教会であると同時に現代の教会である」と述べ、そこに歴史が生きていることを次のように書いている。彼が諸聖人の祝日（十一月一日）にノートル・ダムの大ミサをきいたとき、「そこには幾百千の民衆の蟻集する中で、中世のグレゴリアン聖歌、一五世紀のパレストリーナの聖曲、バッハのオルガン、さらに現代のルイ・ヴィエルヌのオルガン楽までが奏されていた」。つまりそれらの歴史的な音楽は、音楽会で聴くような何か特別なものではなく、「歴史的な層をなしつつ、すべて現代の民衆がもちいている」のである。このように重層的な歴史を土台としてさらにその上に新しい形を作り出していこうとする人間の営みを、森はノートル・ダムに託して次のように述べる――

ここでは「歴史」は概念ではなく、教会堂、聖歌、焼絵ガラス、その他の具体的、感覚的な、人間の作ったものそのものの中に生命をもって生き、流れているのである。そして、それが新しい時代の人間の構想によって徐ろに変貌してゆくのである。かの有名なル・コルビュジェの新しい建築単位発見へのすさまじい努力などはその好例であろう。すなわち、パリでは、軍事、外交、政治、経済などの現象以外に、もちろん

それと結びついてではあるが、人間そのものの歴史形成が如実に、具体的、感覚的に把握されるのである⁴³。

以上のように、パリで生活を始めた森はフランスの思想や文化の背後にある、生きた社会や歴史といったものに触れるようになった。そして「それは本や人のいうことを頭で理解して判ったつもりになっていた私の考えの軸を変えてしまったように思われる」と書いている。もっとも、こういう見方は日本の留学生にありがちな、フランス文明の理想化であると言われるかもしれない。しかしここで重要なことは、森が本に書いてある言葉だけで知っていたフランス、あるいは西欧文明の、現実または実体が見えてきたということである。次にこの点をさらに言葉の面から考えてみたい。

（２）言葉の問題

森がパリで発見したこと、それによって彼の歩みに大きな転機をもたらしたのは、何よりも言葉の問題ではなかったのかと考えられる。渡仏から一六年経った一九六六年、森が東京で行った講演「パリの生活の一断面」においては、外国で日本人が暮らすことの困難という問題を聴衆と共有するかたちで自身の留学について語っているが、それによれば彼が渡仏以前に抱いていた恐れが現実のものとなったのは、まず言葉の問題においてだった。

フランス語の教師であった森は当然のことながらフランス語には自信を持っていた。実際マルセイユに上陸しても主観的にはフランス語に不自由はなかったと述べる。しかし現地で勉強を始めてみると、彼はしだいにその自信が揺らいできた。それはとりわけ書くことにおいてであった。そこで彼が気づいたのは、自分の身につけていたフランス語はちょうど仏和辞典のように、ある一つのフランス語に対して一つの日本語を対応させる、いわば「二語連関方式」であったことである。そのやり方では仏文和訳ならば何とか日本語に直すことは出来るが、しかし元のテキストであるフランス人の書いた仏文の方は、決して日本人である自分が考えたり書いたりすることは出来ない。つまりこの二語連関方式においては、自分の母国語である日本語の方だけが生きており、他方のフランス語は変形された日本語、つまり「死んだ符牒に過ぎない」ことを彼は悟った。少し長くなるが森の言葉を引いてみる。

ですから私は、自分のこれまでの勉強で、仏語を日本語の一種の符牒として学んでいたのです。極端に言えばそうなるのです。符牒として特殊な音声と構造と分節法とをもった日本語を学んでいたのです。千年以上前の日本人が中国語に対して取ったのと同じ態度、すなわちそれは、結局漢文という一種の中国語の日本語による馴致の方式を成立させたのと同じ経過が、形こそ異なれ、本質的に近代ヨーロッパ語に対しても起っているのです。徳川期の日本人が漢文方式によってある程度中国文を書くことが出来たように、この方式で、近代ヨーロッパ語を書くことができます。しかしそれは符牒の再構成であって、生きた言葉ではありません。底の見え透いたもの、少し掘り下げれば日本語になってしまうものです。日本にいる限りはそれでよいかもしれませんが。しかしフランス語が生きている、そして豊富になり成長しつつあるフランスの社会に身をおくと、この方式は役に立たないどころか、使用法を誤ると実に有害なのです。すなわち現実のフランスに対して人を盲目にしまうのです⁴⁴。

森は自分の知っているフランス語が「現実のフランス」とは対応しないものであることに気がつき始めた。それでは日本語の符牒ではない本物のフランス語とはいかなるものであるのか。森によれば、それは自分にとっての日本語と同様に、フランス人の中に感覚的に生きていて彼らが「ほとんど肉体的に」自己と一体のものとして、その中で呼吸しているフランス語である。換言すれば、それは「生きた一つの全体」としてのフランス語、または「文法以前のフランス語」である。このフランス語を身につけていれば、文章は「その中からこんこんと湧き出してくる」のであり、それは頭で文法の規則を考えながら作る文章とは全く違う、生きた言葉になるのである。

もし本当に文法を正しく学び使用しようと思うならば、何をおいても、まず本質的にまちがえることのできないフランス語そのものを自分のものとしてもっていなければならないのです。この文法以前のフランス語の中に生きていることが絶対に必要なのです。このフランス語は、フランスという大きい歴史的、社会的共同体の中にその人とともに生まれてくるのであって、すこし判りにくい言い方を許していただければ、フランス語が生きて存在しているというある一つの事実が一人のフランス人を定義するとさえ言うことができるのです。これは外側から外国語としてフランス語を学ぼうとする私どもにとってはほとんど絶望的な事態ですが、そして私の言い方もすこし極

端だったかもしれませんが、まずこのことを認めてかからないと、本当に意味のある、また有効な語学の学習はできないと思います⁴⁵。

ここで森は日本人の外国語学習という問題に関してラディカルな問題提起をしているが、ここで大切なことは、死んだ文字としての、または知識としてのフランス語ではない、生きたフランス語の世界があるということの発見である。これはさきに述べた、思想の基盤である生きた社会や歴史の発見と同じことである。この点に関して付け加えるべきことは、渡仏後の森が最初に師事をした、中世フランス語学者であるリュシアン・フーレーから学んだことである。これについては晩年の遺稿である「巴里私記」の中に詳しい。森は週に一回、フーレー先生の自宅に伺いモンテーニュの『エッセー』における長篇、「レーモン・スボンの弁護」の個人教授を受けた。そしてこのフーレー先生の朗読するモンテーニュは彼に、「本に印刷したフランス語は口で誦えられるフランス語の影のようなものだ」ということを教えてくれた。フーレー先生の朗読によって目の前に現出したもの、それは「冷たく紙の上に固着させられた思想の形骸」ではなく、「生けるモンテーニュの全体の姿勢」であった。そこにおいて森はアランが言う意味での、思想は一人の人間の姿勢であるということを目の当たりにしたのであった。ここで森は言葉に関する重要な気づきを与えられる。それは一つの言葉にはひとつの現実が対応しているということである。モンテーニュの例で言えば、『エッセー』のテキストで文字となっている語の一つ一つには、生きたモンテーニュという現実が対応しているのであって、辞典に書いてあるような別の語が意味として対応しているのではない。森はこのことを「語句というものは何かによって定義されている」と表現している。この「巴里私記」は森の晩年の文章なので、渡仏当初の彼がいきなりこのような考えに到達したのではないのであるが、語を定義する現実について森は次のように説明している。

そして定義するもの、すなわち語によって指示される現実、その人の経験の中のみ現れて来るものであり、それは決して言葉にならないもの、言葉に還元されないものである⁴⁶。

また「パリの生活の一断面」においては、この定義について「この場合、定義というのは、辞書の中に出ている定義ではなく、その言葉によって現実には指されている事物や観念や精

神なのです」と述べている。このような、「言葉」と「もの」の関係については後でさらに考えてみたいが、この発見によって森は、自分のフランス語のみならず、自分がそれまで言葉のみによって勉強していたフランスに関するすべての知識が、本当の基礎を欠いているということを悟ったのであった。それは簡単に言えば、言葉の背後にある現実を知らなかったということである。

私は、過去三十年間、小学校から大学の教師になるまで、本を読んだり、人から聞いたりしてもっていた文学や言語を介するフランスとその文明とに関する全知識が揺らぎ、新しい基礎づけを要求されているのに気が付き始めたのである。... ... というのはそれらの知識、それは「ことば」の水準位に還元されたフランス文明やフランス文学であったが、そしてそれはすでにかなり歴大なものとなっていたが、その背後に、更に更に歴大な、また限りなく豊かな、現実そのものがあり、しかもその知識をもっている私はその複雑、豊富な現実については何も知らないのだ、ということが判って来たのである。すなわち、フランスに関する「ことば」の水準位がフランスの現実の関連において把握されていなかった、ということである⁴⁷。

森が邂逅したもの、それは言葉の水準に還元されない、生きた、実在する、または現実の、パリでありフランスでありヨーロッパであった。それは、言葉による学びだけではヨーロッパを真に知ることは出来なかったという発見と言い換えてもよい。東大の助教授であった森はこの現実について、自分は何も知らないと告白せざるをえなかった。これは日本で言葉のみによってヨーロッパの思想や文化を勉強している者にとっては絶望的な、または嫌味な主張とも受けとられかねないだろう。しかしここで注意すべきことは、この発見は言葉のレベルでの勉強を徹底的に行った森有正にしてはじめて起ったということである。彼は決して言葉による勉強が不要であるとは言っていない。むしろ彼は言葉による勉強をその限界まで押し進めたがゆえにこそ、言葉にならない現実の世界があることを発見したのではないかと思われる。辻邦生も書いているように、フランス思想を日本に紹介していた森は渡仏以前、すでに言葉だけでフランスの現実に対応するものを構築する力をもっていた。だからこそ彼は言葉のみによる構築物が現実とは違う偽物、つまり「一種の詐術」であることが分かったのである⁴⁸。この現実としてのパリは、そこで生活を始めた森の中に、圧倒的な「感覚」となって「到るところから」侵入を始めていた。そしてそこには従

来彼にとって未知であった「新しい世界の地平が現われて来た」のであった。

森はこの未知の新しい世界こそが、かねて予感していた、自分の学ぶべき本当の課題であり、そこへ入っていくことが「自分の生を生きること」であると直観したのであろう。それは彼がその「実存」の部分において求め続けてきた、「現実」との出会いであった。そしてここから森とヨーロッパとの関係が変化し始めたと考えられる。渡仏以前、ヨーロッパは主にテキストの言葉として、知的客観的認識の対象であった。それは主体から利用されるべき物として存在していた。しかしパリにおいて、ヨーロッパは生きた現実として向こうから語りかけてきた。すると、今までは客体を認識する主体であった森の自己は、受け身にならざるを得なくなる。ヨーロッパは渡仏以前のように、彼の科学的客観的知の対象であることを止め、彼に受動的知を与えてくれる主体となったのである。この受動的知として理解されるヨーロッパとは、身体をも含めた「感覚」として、自己の中に感じられてくるものである。こうして森有正の中でヨーロッパを理解する姿勢が転換した。つまり中村雄二郎の術語を用いれば、「科学の知」から「パトスの知」⁴⁹への転換が起こった。『バビロンの流れのほとりにて』における劇的な文体の変化は、ここから説明出来るだろう。森はそれまで言葉だけで理解していた思想を一度破壊し、または括弧に入れ、自分の受けた感覚によってもう一度組み立て直すという、知の大幅な組み換え作業にとりかかったと考えられる。「リールケのレゾナンス」において森は、パリとの出会いに際して自分の取った行動を次のように説明している――

ただ、所謂思想やイデオロギーや教えられた通念からは、断乎として出発しまい、という決意だけは明らかであった。それは一種の反抗であった。そういうものがどうしても侵入出来ない自分の感覚のしんから出る促しに忠実に生きたかった。そして私は貪るようにパリ、フランス、ヨーロッパを見、その人々の中へ入って行った⁵⁰。

一般に、あらゆる既成の説明や概念を退け、事柄の本質に迫ろうとする態度は、大きく言えば20世紀の思想の特徴であると言ってよいと思われるが⁵¹、森有正もまた、自分がそれまでもっていた知識を根本的に問い直そうとしたのであった。ここでわれわれは、森の歩みを次のように述べた二宮正之の言葉を思い出す。

森有正は、ヨーロッパに生活するうちに、自分の感覚が「文明」のさまざまな表れに

触発されて根本から目覚め、かれが「思想」と信じていたものが崩壊し、全人格が震えるという根源的経験をした。感覚からはじめて、経験に至り、その定義として確固たる思想を形成する、という道筋を、森有正はのちに繰り返し説くことになるが、西欧文明の大きな波をかぶって性急に近代化をはかり、潰滅的な敗北を喫したばかりの日本の知識人として、かれは「ものを考える」という行為の根本からやり直さなければならないと悟ったのである⁵²。

しかし彼は、イデオロギーとしての言葉を退けたと言っても、言葉によって表現する文学者、または哲学者としての自分の仕事を忘れたわけではなかった。彼は今度は自分の内部から、新しい言葉を生み出さなければならなかった。そうなるまでにはしばらくの時を待たねばならないが、その新しい言葉は主観的な情緒を帯びた文学の言葉となって、『バビロンの流れのほとりにて』という、独自の作品として生まれることになるだろう。

第一章 註

- 1 たとえば妹の関屋綾子は、森の滞在が二年、三年、四年と長引くにつれて「そこに生じる日本側の社会生活の触れ合いの中でのきしみは壮絶を極めた」と書いている。関屋綾子『一本の樫の木——淀橋の家の人々』、日本基督教団出版局、一九八一年、二二六頁。また教会の関係者の間では、森有正が信仰を失ったという噂も流れたらしい。しかし佐古純一郎によれば、中渋谷教会の山本茂男牧師は「佐古君。僕は森君を信じてる」と何度も言ったとのこと。佐古純一郎「森有正について」、『共助』一九八九年八、九月合併号、通巻第四三三号、五一頁。
- 2 中村雄二郎「森有正とデカルト・パスカル——『バビロンの流れのほとりにて』まで」、森有正『デカルトとパスカル』、筑摩書房、一九七一年、五一四—五一六頁。
- 3 「勉強ということについて」、全集補巻、二一—二二頁。初出は『向陵時報』第一六四号、一九四八年八月一日。
- 4 森有正『生きることと考えること』、講談社、一九七〇年、講談社現代新書、I 章。ここで森は聞き手の伊藤勝彦を相手に自分の歩みをふりかえって語っている。
- 5 同書、二四—二五頁。
- 6 エミール・エック（またはヘック）師は、一八九一年にマリア会（暁星学校を設立した母体である男子修道会）からの救援隊の一人として来日。彼は特に、東京帝国大学に仏文科を創設するために指名されていた。彼は一八九六年東大に仏文科を創設して長らく教授として教えた後、一九二一年より暁星中学校の校長となり同校の黄金時代を築いた。エックについては『暁星百年史』、学校法人暁星学園、一九八九年を参照。
- 7 関屋綾子、前掲書、一七七頁。
- 8 中渋谷教会の記録によれば、森有正は一九二六年（大正一五年）五月に信仰告白を行っている。『中渋谷教会80年史 資料編』、日本基督教団中渋谷教会、一九九七年、一八頁。
- 9 「渡辺一夫先生」、全集5、三九九頁。
- 10 加藤周一『羊の歌』、岩波書店、一九六八年、岩波新書、一八—一八六頁。
- 11 「一つの『経験』」、全集12、三一—二頁。
- 12 田辺保『パスカル 痛みとともに生きる』、平凡社、二〇〇二年、平凡社新書163、二〇七頁。
- 13 渡邊一民『フランスの誘惑』、岩波書店、一九九五年、二二〇—二二二頁。
- 14 森と高等学校で同期であった関根正雄は次のように書いている。「森君は世渡りの仕方が一方ではかなり着実で、静岡高等学校に口があったが、一高から東大へと考えているので断った、と言って居られた。他方後に東大助教授のポストを捨てて顧みない、という面を持っていた。このような矛盾した二つの面が、色々な点で君の一生を貫いていたと思われる」。関根正雄「森君とわたくし」、『共助』一九七七・二月号（森有正追悼号）、通巻三〇七号、三二頁。
- 15 「パリ随想」、全集4、二九—一頁。
- 16 『自由と責任』、全集6、三三—三三四頁。
- 17 「パリ随想」、前掲書、二九—一頁。
- 18 同書、二九—二頁。
- 19 「巴里私記」、全集4、三八—三九二頁。
- 20 「パリ随想」、前掲書、三五—七頁。
- 21 「巴里私記」、前掲書、三九—三九四頁。
- 22 「リールケのレゾナンス」、森有正エッセー集成4、二六—四頁。
- 23 『デカルトの人間像』、全集9、一一—八頁。
- 24 同書、一一—九頁。
- 25 一九四〇年に書かれた「デカルトの一映像」で彼は次のように述べる。「デカルト自身

言明しているように、かれの言う思惟とか懷疑とかいうものは、われわれ自身思惟し懷疑して見て直証的に把握する以外、取り付きようのないものである。かくの如くに自らデカルトの思惟圏内に入ることによって、かれは内側から内包的に理解されるのである。この面から入って行く時、さきに抽象的に映じた砂漠の良識人が生々として血脈が通い始めるのである」。全集12, 一九〇頁。

²⁶ これは森有正の訳による。『デカルトの人間像』、前掲書、一一八頁。ちなみに落合太郎訳では「が、かように数年をついやして世間という書物の中で研究し、多少の経験を積もうと努力したのちのある日のこと、私自身によってもまた本気に考えよう、そうして辿るべき道を択ぶために私の精神の全力を尽くそうと、私は堅く決心したのである」。デカルト、落合太郎訳『方法序説』、岩波書店、一九五三年、岩波文庫、二一頁。

²⁷ 同書、三六頁。

²⁸ それは文学を科学のように研究することには一体意味があるのだろうか、という疑問であった。「わが思索わが風土」、森有正エッセー集成5、一九〇頁。

²⁹ 「明証と象徴」、『デカルトの人間像』、全集9、一四八頁。

³⁰ 同書、一五八—一五九頁。

³¹ 同書、一六〇頁。

³² 同書、一六八頁。

³³ 「パスカルにおける『愛』について」、全集10、三五二—三五三頁。

³⁴ 『ドストエーフスキー覚書』、全集8、一〇—一一頁。

³⁵ 同書、一四五—一四六頁。

³⁶ 「吸収されぬ自我」、全集6、三八〇頁。

³⁷ 『自由と責任』、前掲書、二六八頁。

³⁸ 「フランスだより——フランスだより第一信」、全集3、二二八—二三一頁。

³⁹ サント・シャペルは聖ルイと呼ばれるルイ9世(1214-1270)がキリストの聖遺物を収めた箱を安置するために、王宮の中に建てさせた、ゴシック式の礼拝堂。一二四六年に起工され一二四八年に献堂式。シテ島にあった王宮は現在は裁判所の建物になっている。田辺保『フランス ころの旅』、日本基督教団出版局、一九八三年、七八—八〇頁参照。

⁴⁰ 「新しい空間にたつて——フランスだより第三信」、全集3、二四七頁。

⁴¹ 「歴史の旋律——パリ通信(1)」、全集3、二五三頁。

⁴² サン・ジェルマン・デ・プレは古くからこの地にあった修道院の中にあった教会で、パリでいちばん古いロマネスク様式を今に伝える。その方形の塔は一二世紀に修復されたもの。『フランス ころの旅』、前掲書、二二五—二二七頁。サクレ・クール教会堂は、普仏戦争やパリ・コミューンの乱で荒れたパリを建て直そうと、キリストの「聖なる心臓」を崇拝するカトリック信徒たちが建てたもの。一八七三年に着工され一九一〇年に完成された。同書、三六、一〇八—一〇九頁。

⁴³ 「フランス赤毛套」、全集3、二六九頁。

⁴⁴ 「パリの生活の一断面」、(一九六六年一〇月東京日仏学院での講演に基づく。後に単行本『遙かなノートル・ダム』に収録)、森有正エッセー集成3、一四五—一四六頁。

⁴⁵ 同書、百五十一頁。

⁴⁶ 「巴里私記」、前掲書、四〇三頁。

⁴⁷ 同書、四〇三—四〇四頁。

⁴⁸ 辻邦生はフランスに近づく森をとらえていた不安や不快の念を次のように説明している。「氏が『何ともいえない、また誰に対すともわからない、不快の念』を感じたのは、自分が、いわば、現に近づいているこのヨーロッパでできあがっている、思索的構築物と等価なものを、すでにつくりあげていた自覚があったからである。それが『不快の念』であるのは、そこに一種の詐術のごときものが介入して、外見は、まったく本場の研究とそっくりなものができあがっていたことを、鋭く氏が直覚したからである」。辻邦生『森有正

感覚のめざすもの』、筑摩書房、一九八〇年、八二頁。

⁴⁹ 「パトスの知」とは、近代科学の知による文明の行き詰まりを打開する可能性として、中村が提唱しているものである。少し中村の説明を引くと、「こうして、受動、受苦、痛み、病いなど、人間の弱さの自覚の上に立つ知、〈パトスの知〉があらためてかえりみられるようになったのである。しかもパトスの知は、私たち人間が受動的、受苦的存在であることによって、他者や自然とのいきいきとした交流をもちうることを教える。したがって、〈科学の知〉と対照させてパトスの知を捉えると、まず、科学の知は、事物を対象化し操作する方向で、因果律に即して成り立っている。そしてそこでは、見るものと見られるものとは否応なしに分裂し、そこに冷ややかな対立がもたらされる。このように〈科学の知〉が操作の知であるのに対して、〈パトスの知〉は環境や世界がわれわれに示すものをいわば読みとり、意味づける方向で成り立っている」。中村雄二郎『術語集』、岩波書店、一九八四年、岩波新書（黄版）276、一八六—一八八頁。

⁵⁰ 「リールケのレゾナンス」、前掲書、二六五頁。

⁵¹ 木田元は20世紀の現代哲学を代表する一群の哲学者たち、すなわちフッサール、ハイデガー、サルトル、メルロ＝ポンティといった人たちの特徴として、「要するに、いっさいの先入見を排して、経験に与えられるがままの具体的事象へ立ち還り、すべてを問いなおそうとする努力だと考えておいてよいであろう」と述べている。木田元『現代の哲学』、講談社、一九九一年、講談社学術文庫、四四頁。

⁵² 二宮正之「解説」、森有正エッセー集成1、五六六頁。

第二章 「思想的文学」の誕生

『バビロンの流れのほとりにて』（初版一九五七年、以下必要に応じて『バビロン』と略す）は、森有正が渡仏後数年の沈黙の後に初めて日本の読者に届けた著作である。これは、内容言語の両面において、彼のオリジナルな作品と言えるものであり、またこれはその後も書き継がれる一連の作品の出発点ともなるものであった。すなわち『流れのほとりにて』（一九五九年）、『城門のかたわらにて』（一九六三年）、『砂漠に向かって』（一九七〇年）という作品群である。これらのうち『バビロン』、『流れ』、『城門』の三つを合本とした版が一九六八年に出されたが、それには総題として『バビロンの流れのほとりにて』という名前が掲げられている。また『砂漠に向かって』には*Sur les Fleuves de Babylone II* という副題が付けられており、さらに遺稿の中から発見された断片である「荒野に水は湧きて」には「バビロンの流れのほとりにて III」という副題がある¹。ゆえにこれら一連のものは一つの長大な流れをもった系列的作品として位置づけられるだろう。辻邦生はこれらの作品を「思想的文学作品」と呼んだが、この呼び名は確かに、渡仏後に森の書いた著作のもつ独自の性格を言い当てているように思われる。しかし『バビロンの流れのほとりにて』が文学作品であるという命題には議論すべき問題も含まれている。確かにこれは思想の明示的な論述ではなく暗示的または比喩的に表現されるという意味で文学と呼べるだろう。しかし手紙または日記という形式で書かれた一人称の文体は明らかに森有正自身の思索を表現したものであり、これを作者から独立した文学作品と呼べるかどうかは微妙な問題である。いずれにしてもこの作品は「思想」と「文学」という二つの面を同時に含む両義的な性格をもっており（もちろん、どんな文学にも思想が含まれることは認めるが）、読者としてもこの両面からのアプローチが必要である。本章ではシリーズの最初の作品である『バビロンの流れのほとりにて』に的を絞って、これをどう理解するかという問題を考え、その後にならぬ一つの解釈を試みたい。

1. 背景

まず、作品と作者とが密接な繋がりをもつという一方の仮説に従って、われわれは渡仏後の森有正の生活から作品成立の背景となる事柄を考え、そこから作品理解の手懸かりを得たいと思う。『バビロンの流れのほとりにて』は、一九五三年から五六年にかけて書かれ

た一連の手紙をまとめたものであるが、この頃の森の生活はどのようなものであったのだろうか。一九六六年に一時帰国をした折りになされた講演「パリの生活の一断面」で彼は聴衆に向かって次のように語っている――

ごくあらましを申し上げますと、一九五〇―五一年、ブルシエ（給費留学生）五一年から五五年までは自費と友人の援助で通訳などをして勉強し、五五年から日本語を東洋語学校やソルボンヌで教えて今日に至りました²。

なおパリにおける住居のことを言えば、最初森は留学生として大学都市に住んでいたが、翌年エッフェル塔近くの第七区に転居し、またほんの数か月でカルティエ・ラタンのアベ・ド・レペ街にある安ホテルに移り、そこで数年間孤独な生活をするようになる³。『バビロン』が書かれた一九五三年頃はゆえに、給費が途絶えて自活をしていた最も苦しい時期と重なっている。森はその頃の生活についてはほとんど書いていないが、妹の関屋綾子が兄から聞いた話として、「僕はその頃パンと水だけで生きていた」、あるいは「ゆで玉子ばかり食べていた」ということが書き留められている⁴。この頃森はパリに滞在する日本人の長老格と言ってもよい、椎名其二氏の紹介で、日本語で書かれた鍼灸療法の書をフランス語に訳すという仕事もしていた。三年間で二千枚は訳したというその仕事のおかげで、森はフランス語で書くということをようやく身に付けたという⁵。しかしそれよりも重要なことは、もちろん、森が一年間の留学期間を越えて滞在の延長を決めたことである。これについては先の章でも引いた遺稿である「巴里私記」において、「その理由は、言うまでもなく、パリとの『接触』が始まってしまっていたからであった」と書かれている。これは前章でも触れたように、パリの学問的客観的理解ではなく、心情的、パトス的な理解が始まったと解釈できるが、似たような体験は森の一年後に渡仏した加藤周一にもあったようである。加藤は初め「西洋見物」と称して客観的な観察者としてパリを見ていた。しかし滞在二年目の頃から、彼はパリのもつ底知れぬ奥行きに吸い込まれるような感覚を持ったという。そして「第二の文化が、単に観察の対象であるばかりでなく、観察者そのものに影響し、その体質をつくり変えるようになると、その過程は非可逆的で、後には退けぬという状況が生じるだろう」と書いている⁶。森の場合はとくに、パリとの「接触」を言いかえて「パリが私の中に入ってくること」と書いているが⁷、そういう言葉で表現するしかない、まさしく「邂逅」と呼べる出来事が始まっていたであろうことは十分想像できる。森は後に、

木下順二、丸山真男との鼎談において次のように語っている。

そういう私の中に、ヨーロッパにおける一つの新しい経験が成長しはじめたということがあって、しかもその経験なるものは、ある限定された研究のように、範囲や期日を決めるわけにはいかない。そのために、どうしても向こうからこっちへ簡単に切り上げて帰ることができないような羽目になったわけです。(中略) この経験ができかかっていったということが、一年で切り上げて帰らないで向こうへ残ってしまったことの一番根本の原因じゃないかと思うのです⁸。

しかしここでもまた、森の言う「一つの新しい経験」とは何であるかが問題となるだろう。ともあれ、森はついに彼の勤めていた東大に対して辞職をする旨の手紙を書いて送り、いよいよただ一人パリに留まるという道を選んだ⁹。この件に関して、彼が東大にいた時に総長であった南原繁がわざわざパリに滞在中の森を訪ねて東大に戻るようにと説得をするという場面もあった。それはおそらく一九五三年頃と思われるが、森は三日間に渡る南原先生の説得に対しても自らの決心を変えることはなかった¹⁰。

ここで森がパリに留まったその理由をもう少し考えてみたい。というのは、彼がフランスから帰ってこなかったのは、思想の問題と言うよりもむしろ女性関係や離婚の問題があったからではないか、としばしば言われるからである。しかしこの問題を解明するためには、書かれなかった森の私生活を調べ上げなければならないだろう。われわれとしては、書かれた森のテキストの中から、または他の人が森について書いたものの中から推察することだけを述べたいと思う。まず、『バビロン』に始まる一連の作品においては、家庭の問題や女性関係について具体的なことは何一つ書かれていない、と言ってよい。離婚の問題については、『流れのほとりにて』で僅かに「家の問題」という言葉によってそれらしいことが暗示されているのみである。たとえば一九五七年六月一二日の手紙では「家の問題」のために「鉛のような重苦しさをを感じる」自分について書いているほか、同じく一九五七年一二月二五日の手紙では「家の問題が最後の結末に達した」とある。そして翌一九五八年二月より、カルティエ・ラタンから転居した「僕」は日本からやってきた娘と一緒に暮らし始める。また再婚については『砂漠に向かって』の一九六三年九月七日の日記に「長く交際していた女性と結婚し、娘には妹ができた。」と書いてあるのみである。伊藤勝彦によれば、森の再婚した相手はフランス人の女性で「父親のいない娘のいる人」であった。

しかしこの女性との間もうまく行かず、結局また離婚せざるを得なくなったとのこと¹¹。ゆえに私生活上の事実としては、一九五七年頃に離婚をして一九六二年頃に再婚した、ということはある。しかしこれらの出来事は、後に述べるように、作品の世界そのものとは直接関係はない。また二宮正之によって訳出された森有正の日記には伏せられている部分があり、そこから手懸かりを得ることもできない。次に他人の書いたものを見てみると、まず森の結婚式の司式をした浅野順一によれば、森の渡仏前後から、浅野は家庭生活の破綻について夫人からしばしば聞かされるようになった¹²。ちなみに森と結婚した女性は浅野順一が以前勤めていた教会で積極的に働いていた人であった。この記述を見る限り、森の夫婦関係が冷え込んでいたのは事実であっただろう。また一九五二年に渡仏した画家の野見山暁治のエッセーには、「身の女性問題で森さんはかなり追いつめられているようだった」と書いてある¹³。ゆえにパリで暮らし始めた森の背後に、日本における家庭の問題やまた女性の問題があったことは十分想像できる。しかし、だからといって森が日本に帰らなくなった理由を単純にこれらの問題に帰することもできないだろう。たとえば関屋綾子は、やはり兄から直接聞いた話として、森がパリに留まった理由を恩師ジャン・ヴァールとの関係の中に見ている。すなわち、留学生の一行がパリに着いた早々、森は自分の研究している事柄を仏文で一枚の紙に認め、紹介状もなしにヴァール教授の部屋を訪ねて行った。運良く会見を許され、その紙を見せるとヴァール教授はしばらくの沈黙の後に、「あなたがこれからしようとしている事は、私がこれからしようとしている事と全く同じ事だ」と言った。そしてさらに森に向かって、「あなたがその問題について私よりも先まで行けると思うならば、その問題をあなたにあげよう」と言った。そして森は、ヴァール先生のこの心に応じて自分の研究を全うするまではフランスを去ることはできないと思った、と関屋に語ったという¹⁴。だが関屋の言葉の中にも肉親に対する最良目がないとは言えず、この話だけをもって反証とすることもできない。われわれはもう一つ、森が対談で語ったことを次に引いてみたいと思う。

一九六八年に小田実との間でなされた対談では、ヨーロッパにおける彼の視点の形成について、森はかなり委曲を尽くして語っている。少し長くなるが、彼は渡仏して一年経った頃に自己の内に起こったことを次のように述べる――

ところがそのうちに、妙なことになってきた。一年ぐらいたったときに、なにか周りに見ていたものが一つの秩序を作って自分の中に並び始めたのです。これはどういう

ことか、いまでもわかりません。自分を囲んでいたなにかわからなかったもの、それを言葉では現わせない仕方、自分がある把握をしていて、それを基礎にして周りのものがまた秩序をもってわかるようになってくるんだと。こういうことが出てきたら急にいろんなものが見たくなった。(中略)それがフランスに私が長くいてしまう第一歩です。思想の問題でもいろんな問題が、つまりフランスというのは日本じゃないから、思想でも造形でも日本とは違った成り立ちをもっているわけでしょう。自分がその成り立ちのある一部に入ったわけですよ。そのために急にわかり出したのでね。外側から理論的にわかったんじゃない絶対にはないのです。そのために内側からものが自然に見えてきて、また思想というものが自然にある程度見えてきた、……それが第一歩でした¹⁵。

彼は続けて、滞在を延ばしたいと言ったところ、いけないと言われたので学校をやめようと思い、結局依頼免官となったという話をするが、日本の家族には一時恩給を渡して「あとはまったく沙漠のような生活」となり、ただ「最初に内側からなにかにふれたという感動だけが私を支えて」いたと述べている。ここで注目すべきことは、森が思想や造形の成り立ちという問題に関して、何かが内側から見えてきたと言っていることである。この問題こそわれわれの見るところ、『バビロン』に始まる森の著作における主要なテーマとなる事柄であり、森はここで思想という問題に関するある重要な事柄に触れていると思われる。少なくとも、森にとってこの発見は大学の職をやめようと思わせるほど大切なものであった。以上のことを考えると、まず森がパリで味わった「自由」は、彼自身も述べているように、「官能と欲望との目醒め」¹⁶にもつながったであろう。その自由が彼にとってどれほどの解放であったかは、彼が父の死後からずっと一家を支える責任を背負い、また戦時中のあらゆる思想的抑圧の中を生きてきたことを思えば、それだけでも日本に帰りたくない理由となったであろう。しかし森の専門である思想ということを考えると、やはりヨーロッパにおける思想や文化の成り立ちが「内側から見えてきた」という発見は大きかったと思われる。しかもその発見は一時的なものではなく、持続する過程としてゆっくりと開示されるようなものであり、森はその過程を途中で切り上げることができなくなったということも十分想像できる。

いずれにしても、『バビロン』が書かれる頃の森自身の状況を一言で言えば、彼はパリ定住を決断することによって、それまで自分を支えていた地位も家族も失い、いわば一個の

裸の人間になった。これを『バビロンの流れのほとりにて』の出発点とするならば、そこにはやはり思想上の問題または転機があったと言えるのではないだろうか。一般に、一人の人間が思想上の重大な転機を迎える時、そこには「死と再生」というテーマが現れることが今日心理療法家によっても言われているが、自己が成長して新しい段階に移るとき、古い自己は象徴的に死ななければならない。森がこのように「孤独」になり象徴的な意味で裸になったということは、彼が思想上の新たな出発点に立ったことを意味しているのではないだろうか。それは森自身が訳したデカルトの『真理の探究』において、真に確実なる知識の上に思想を建て直すには、不確実なる知識の上に建っていた思想を一度すっかり壊さなければならない、と言われていることにも似ている¹⁷。またエリアーデに倣って言えば、森は真理を探究するために〈巢〉を捨てて〈遍歴〉の道を歩み始めたとも言えるだろう¹⁸。すでに前章でも述べたが、森はパリにおいて、家を建て直すように自己の思想をもう一度初めから作り直そうとした。ここでエリアーデの言葉を更に引けば、人間が住居を変えることは単なる移動ではなく「人間の生存全体に関する重大な決断がなされる」のである。なぜなら住居とは決して〈住む機械〉ではなく、「それは人間が模範的な神々の創造、宇宙開闢に倣って自分のために創建する宇宙である」のだから。その意味で森のパリ定住は、彼が自分の世界、自分の宇宙を新たに創造する出発点であったと考えられる。以上のことを鑑みれば、森がただ女性関係や離婚の問題だけでパリ定住を決断したとは考えにくいのである。もしも離婚の問題で帰ってこなかったとすれば、森の著作が日本の読者に反響を呼び、やがて全集が刊行されるということもなかったであろう。そのことは、彼の作品そのものが証しているようにも思われる。

2. 文学作品として見た『バビロン』

次にわれわれは、『バビロン』という作品を作者の実生活と結びつけるのではなく、むしろ作品そのものとして読むべきであるという立場を検討したい。というのは、われわれはあまりにも単純にこの作品を森有正の実生活と同一視してしまう傾向があるからである。たしかにこれは一人称の文体で書かれた手紙または日記という形式を持っており、その主人公は森有正以外には考えられない。しかしこれをよくよく読んでみると、ここに描かれている世界と作者森有正の実生活との間には、微妙ではあるが明らかな違いがある。たとえば『バビロン』の主人公である「僕」は、『マルテの手記』の主人公のように孤独な人間として描かれているが、実際の森は序章でも述べたように、多くの人を惹きつける型破り

な人間的魅力を持っており、その一方で社交的な人間関係をも疎かにしない大人でもあった。同様に、『バビロン』においては主人公の人間関係や家族関係はほとんど描かれていないが、実際の森はパリにおいても恩師や友人や教え子たちといった人間関係をもっていた。もちろん、主人公の孤独は森有正自身の内的現実でもあっただろう。しかし『バビロン』を読んで森有正が社会性を無視していると批判することは誤りと言うべきだろう。つまり森はあえて孤独な主人公を創出したということになる。そのような意味で『バビロン』は森の実生活をそのまま写したのではなく、彼が何かを表現しようとして作り出した文学的な世界である、と言えるのではないか。二宮正之によれば、森は彼のエッセーが一つの「創作」であることをしばしば強調していたという。そして「ぼくは自分のことなど一度も書いたことはありません」という「森有正の一見おどろくべき言葉」を紹介している¹⁹。われわれもまた、森有正の作品を読んでそこに作者自身を見るのではなく、むしろ作者の描こうとした世界の方を見るべきであろう。たしかに『バビロン』は森の現実を土台としているだろう、しかし作品として描かれたものはその現実から抽象された、いわば第二の現実であり、そこには彼の表現しようとする何らかのテーマがあるに違いない。ゆえに読者としての務めは何よりもそのテーマを理解することにあり、作者である森有正の私生活について知ることではない、と言えるのではないだろうか。

では以上のような文学作品として見た場合、何がこの作品のテーマであると言えるのだろうか。『バビロンの流れのほとりにて』は、一言では言えない複雑な印象をもっている。森自身がその「あとがき」で述べているように、それは「首尾一貫した論述とは全く性質を異にする」作品である。しかし読者として一番分かりやすいのは、主人公がヨーロッパの各地を巡って行く旅の物語としての側面であろう。そこで描かれているのはヨーロッパの自然であり街並みであり、またヨーロッパ文明の所産である造形美術や建築などである。森有正の筆はヨーロッパの風物をその本質に迫る如く、的確かつ情感豊かに描き出すことに成功しており、それがこの作品の大きな魅力となっている。たとえばフィレンツェにおいてミケランジェロのダビデ像を描く言葉を一部引いてみよう――

この雲つくばかりに巨大な像は、美術アカデミアのサロンを圧している。その立像の姿勢そのものは完全にギリシア的だ。三つの重心面は完全に均衡を保って傾きあっている。しかもこの静けさは嵐の起る寸前の静けさなのだ。その顔は敵の方角にしっかりと向けられ、その瞳を敵ゴリアテのかすかな油断をうかがいつつ凝視している。右

手に石をにぎり、その石についている革紐は、肩までまげた左手ににぎられている。手足の筋肉はゆっくりとのびつつ、瞬間に緊張が起るのを待っている。——精神の極度の緊張はその眉のつけ根によった皺の中に集中的に表われ、やがて爆発的に全身に走り拡がろうとしている。この激しい運動を罩めた静けさは、一つの完璧な男性を表現している。それは単にギリシアではなく、旧約であり、かつ近代である²⁰。

静止した彫刻の中に、このような生命の躍動を見る作者の目、さらにそれを表現する言葉の力は並大抵のものではない。『バビロン』はまず、ヨーロッパ文明というものを日本語によって豊かに表現した作品として十分評価されるべきである。しかしそれだけではない。そこには主人公「僕」の、少年時代の回想や、父や祖父のこと、また突然湧き出した日本への思いなどが綴られている。それは主人公が自己自身を求めて旅をする心の旅の物語でもある。そこには一つの孤独な魂の真摯な叫び声があり、それが『バビロン』という作品全体に独特の重みと陰影を与えている。「僕は自分の心の辿った跡を忠実に自ら確かめたい、そしてそれを君にも伝えたい、ただそれだけの目的をもって、この手紙を書き続ける」という言葉の中にも、読者はある誠実な心の声を聞くだろう。それはエリアーデの言った遍歴の道であり、また哲学の永遠の課題である「汝自身を知れ」という問題の探求でもある。ゆえに『バビロンの流れのほとりにて』には「ヨーロッパ」と「自己」という二つのモチーフがある、とひとまず言えるのではないだろうか。

この二つのモチーフは、『バビロン』における言語や文体の特徴としても現れている。とくに、モノローグによって語られる風景の描写の中には、主人公の魂の感覚とでも言うようなものが籠められている。秋の南仏を描いた文章を少し引いてみると――

嵐を帯びた黒雲が、東から西へ、空を流れていく。暗い一日。マントンからニースまでのフランス・リヴィエラは、白々とした冷たい光に充ちていた。バスには三、四人しか客がのっていない。時々、時雨がガラス窓を打つ。太陽が姿をかくしている南仏は、蕭条とした灰色の明るい憂鬱さにひたっている²¹。

ここで語られている「憂鬱さ」、そして「白々とした光」は、目の風景でもあるとともに主人公の心の風景でもある。つまり『バビロン』の言語はヨーロッパを語る言葉でありながら、自己の内面を映し出す言葉にもなっている。一つ一つの言葉に、いわば自己の内面

の風景が二重写しになる。これが森有正独特の、風景を見るときの姿勢であることは、彼自身もその日記において次のように語っている。

自然を前にして、僕の心はいつも内へ向う。段々細かく見極めようと心が向うのは、内面の消息だ。一つの風景の中に、あるいは前に在る時、僕はそれに対して注意深くなくなる。そして印象のアンタシテは、自然から内面の、次第に激しく明確になる、起伏の方に、徐ろに移動してゆく。内面の情念は、流動し、明滅し、そしてついには等質化して、かなしみ、よろこび、その他色々の言葉で呼ぶことの出来る一状態となる。その時、自然を見ている目は、自然そのものを決して見ていない。自然そのものがこの状態に内面から浸透され、変貌して、一つの流動的状态に化してしまったように見える。目は、魂のかなしみ、あるいはよろこびを見ているのだ²²。

『バビロン』の言語は、目に見えるものを語りながら同時に目に見えない「魂の内面」に向かっているという意味で、象徴的である。森有正は同じ日記において、「豊かな資質と問題をもつ魂が、殆ど衝動的に旅に出るのは、そこに魂の内面の豊かな展開があるからだと思う。その人は、その内面が展げつくすまで放浪することを止めないだろう。」と書いている。ゆえに、『バビロン』で描かれる旅はヨーロッパの旅と言うよりも、むしろ自己の内面を追求する旅であると言える。しかしパリまたはヨーロッパとの出会いがなければ、この内面への旅も始まらなかったのである。するとこの作品は、ヨーロッパと自己という二つのものの相互的な関係を描いたものではないだろうか。先の章でわれわれは渡仏後の森有正の変化を「パトスの知」の始まりと見たが、中村雄二郎の言葉を再び引けば、パトスの知とは自己と他者との間の「相互行為にもとづく知」のことである。それは「他者との身体性を帯びた関係の中で、他者からの働き掛けを受けつつ行動する、あるいは活動する身体を通して他者や世界を知覚する、行動や知の在り方」である²³。『バビロン』という物語は、ヨーロッパ文明という巨大な相手と向き合い、その中に身体ごと入っていくことによって「自己」を掴もうとする、ひとつの魂の冒険を描こうとしている。

では森有正自身はこの作品をどのように意味づけているのだろうか。先ほど引いた小田実との対談において、森は『バビロン』について、「あの本は書かないといわれなかった。あれを書くことで私は生きてきたのです。」と語っている²⁴。森によれば、それまでいろいろ書いてはいたが、それは論文であって「書く」ということではなく、何かを「製作して

いた」にすぎない。『バビロン』によって初めて彼は「自分を注ぎ込んで書く」ということが始まったと述べている。森にとって「書く」とは彼自身の「存在」に関わることであった。これについては遺稿である「荒野に水は湧きて」において次のように述べられている。

それは存在に向っての傾動であり、その反面をいうと、そこには存在の欠如態があり、それを充たそうとする殆んど本能的ともいえる衝動があったのである。それは内容的に言うと、「書くこと」が人間の「存在」の理由としてそこに露われて来たということの意味する。「話すこと」と「聞くこと」、また「読むこと」ではどうしても達成することのできない「存在」の充実が自分に欠如していることを痛ましく感じたことからそれは始まったのだと思う。それは「組織する」という問題である²⁵。

森にとって『バビロン』とその後に書き継がれる一連の作品は、彼自身の人間存在を刻み出す、または組織するという意味をもっていた。それは彼自身の「思想」を組織すると言い換えてもよい。そのことを考えるには、シリーズとしての『バビロンの流れのほとりにて』の全体を見る必要がある。「バビロンの流れのほとりにて」、「流れのほとりにて」、「城門のかたわらにて」、「砂漠に向かって」という一連の表題には、旧約聖書におけるアブラハムの旅のモチーフがある。すなわち、アブラハムが父と共にカルデアのウルを出発し、バビロンの流れに沿って上って行き、ハランの城門に到る。そこで父が亡くなった後、アブラハムはふたたび、今度は流れを離れて砂漠の中へと第二の出発をする。森は明らかにこのアブラハムの旅を彼自身の歩みのモデルとしている。森にとってアブラハムとは「人間」の理想であり原型であった。それについては次章で触れるが、物語としての『バビロン』には、主人公の「僕」が「人間」を目指して歩んでいこうとする、一つの方向性があるということをここでは指摘しておきたい。

3. 『バビロン』を読む

『バビロンの流れのほとりにて』の背景には、作者森有正の思想上の新たな出発があり、また作品のモチーフとしてはヨーロッパ文明と自己という二つのものの関係があるということまで述べた。そのことを確かめるために、われわれはもう少し具体的に作品世界の中に入ってみたいと思う。しかし、複雑で底知れぬ深みを湛えているようにも見えるこの作品を読むというのは、率直に言って至難の業である。ただ、われわれはまず、この

作品がわれわれの前にどんな光景を見せてくれるのかを謙虚に受け取り、第一に主人公「僕」の物語としてこれを読みたいと思う。と同時に、われわれはこれを作者森有正の言葉としても読み、彼の思索した思想的な問題としても考えたいと思う。

(1) プロローグ

冒頭の、一九五三年十月八日と記された手紙は、『バビロン』という物語全体の出発点を示すものとして重要である。「一つの生涯というものは、その過程を営む、生命の稚い日に、すでに、その本質において、残るところなく、露われているのではないだろうか」。このように書き出される始まりは、少なからずわれわれを戸惑わせる。なぜならそれはいきなり読者を、ある内面的な世界へと連れて行くからだ。ここで言われる「一つの生涯」とは、「稚い生命の中に、ある本質的な意味で、すでにその人の生涯全部が含まれ、さらに顕れてさえいる」ような生涯であり、その先を読めば、これは「運命」と呼ばれている。この運命は、たとえどんなに多くのことがらで隠され覆われているとしても、やがては露呈するものであると言われる。主人公の「僕」はまず、どんなに外面を飾っても隠すことのできない、自己の裸の生を見つめている。それは外からは見ることのできない究極の現実、または内的な現実と言ってもよい。それが究極の現実であると言ったのは、次に述べられる、戦争で死んでいった若者たちの手記（『きけわだつみのこえ』）について語る部分²⁶を読めば分かるだろう。

たくさんの若い人々が、まだ余り遠くない過去何年かの間に、世界を覆う大きな災いのなかに死んでいった。君は、その人々の書簡を集めた本について僕が書いた感想を、まだ記憶していることと思う。そのささやかな本の中で僕の心を深く打ったのは、やがて死ぬこれらの若い魂を透きとおして、裸の自然がそこに、そのまま、表れていることだった。暗黒のクリークに降り注ぐ豪雨、冴え渡る月夜に、遙かに空高く、鳴きながら渡ってゆく一群の鳥、焼きつくような太陽の光の下に、たった一羽、濁った大河の洲に立っている鷺、嵐を孕む大空の下に、暗く、荒々しく、見渡すかぎり広がっている曠野、そういうものだけが印象に今も鮮やかにのこっている。そこには若い魂たちの辿ったあとが全部露われている。しかもかれらの姿はそこには見えないのだ。このことは僕に一つの境涯を啓いてくれる。そこには喜びもないのだ。悲しみもないのだ。叫びもなければ、呻きもないのだ。ただあらゆる形容を絶したDÉSOLATION と

CONSOLATION とが、そしてこの二つのものが二つのものとしてではなく、ただ一つの現実として在るのだ²⁷。

ここには、死を前にした若者たちが見たであろう、ある言語を絶する情景が語られている。そして「僕」の最初に見つめていた「運命」が、この若者たちの「魂」の風景と重なってくる。「僕」は、このような極限状態にある魂が、裸の自然をそのまま映し出していることに心を打たれる。そこには何か貴いもの、真実なものがあると感じている。彼は一切の飾りを取り除いた生涯、または運命の中にある真実を見つめている。その先を読むと、「僕」はライブニッツに言及しながら、「一人一人の人間の魂の中にその全量がある」という「光の波」について語る。そこから、「僕」があのだでいった若者たちの魂の中に感じたものも、この「光の波」であったことが分かる。そして彼は、この「静かに漲り流れる光の波」を乱すものは「人生の軽薄さである」と言う。彼は「運命」に従うという人間の姿に、軽薄さとは正反対の真実を見ようとしている。場面は変わり、今度はパリのホテルの一室となる。

小さいホテルの中は、何の物音もしない。本やノートを堆く重ねた机の前に僕はこれをして、書いている。これがすくなくとも意識的には虚偽の証言にならないように、ただそれだけを、念じながら。人間が軽薄である限り、何をしても、何を書いても、どんなに立派に見える仕事を完成しても、どんなに立派に見える人間になっても、それは虚偽にすぎないのだ。その人は水の枯れた泉のようなもので、そこからは光の波も射し出さず、他の光の波と交錯して、美しい輝きを発することもないのだ²⁸。

ここでわれわれは、この手記を書く主人公の根本的な姿勢、または願いについて知るだろう。それは徹底的に虚偽を排するということであり、「人間」が軽薄でないことを願う姿勢である。「僕」もまた、真実であること、つまりあの「光の波」を発することを願っている。そのためには、あのだでいった若者たちと同じ現実、DÉSOLATION と CONSOLATION が一つのものとなった現実を自分も見つめていこうとする。それから「僕」は、自分の人生が旅であったことを思い出す。それは父が死んで墓地に葬られた時から始まり、自分もやがてその同じ墓に入るだろう、その時に終る旅である。そして「僕」は「その日まで、ここに入るために決定的にここにかえって来る日まで、ここから歩いて行こうと思った」

と書く。ここでわれわれは、冒頭から続く語りが主人公の旅立ちの宣言であることを知るだろう。「たくさんの問題を背負って僕は旅に立つ。この旅は、本当に、いつ果てるともされない」。しかしその旅は父の墓に始まり、その墓に自分が入るまでの旅である。ここで主人公は、これから始まる旅が自分の死によって終るであろうこと、つまり自分は一生を旅人として生きることになるということを予見しているようである。この悲痛とも言える覚悟が、『バビロン』という物語の出発点となっている。

以上長くなってしまったが、これを作者森有正の問題として考えると、この冒頭の数段には、彼がこれから歩んでいこうとする思想的な歩みの出発点と終着点が記されていると言ってよい。それはすべての虚飾をはぎ取られたところの裸の生でありまた死である。それは彼の、死を前にした人間存在、あるいは実存と言ってもよいだろう。これはパリにおける森有正の置かれた現実と重なっている。しかしそのように裸となることは、彼が望んだことでもあった。なぜなら一度自分を空しくしなければ新しいものは入ってこないからであり、またそこから出発することだけが彼の言う「軽薄」にならない唯一の道であったであろうからである。また「墓」の場面が示すように、ここにはやはり「死と再生」というテーマが象徴的に現れている。

（２）文明と自己

「僕」の旅は、パリから南仏へ向かう夜行列車の場面から始まる。彼の脳裏にはこれまで三年間のパリでの生活が様々の形で反芻されるが、その間にもプロローグで書いた「DÉSOLATION と CONSOLATION とが一つのものとして感ぜられるあの感情」のことを考え続ける。彼はパリで見た様々の情景を思い出しながら、自分が貴いと感じているこの感情あるいは感覚は「パリそのものの中に結晶している」のではないかと思う。ここで「僕」がパリで記した覚書が、いわば手記の中の手記という形で紹介されているが、そこで印象的なのは、メトロの鉄柵にもたれるアルジェリア人の男たちの描写である。

かれらの体全体は気安さと、そこはかとない悲しみを表わしている。削げたようにやせこけた体、日に焼けた皺の多い皮膚、黒目がちの鈍い眼はどこを見ているのか判らない。かれらの体全体は、再びかえらぬ時、あるいは、花咲くことなく枯れ朽ちてゆく時の嘆きを発散している。一つの肉体、一つの生命が生れ、生長し、あらゆる欲望と快樂と幻滅との中に生き、やがて自ら自己の生命を消耗して枯れ死んでゆく、こう

いう万人に共通の生物学的大真理を、かれらは何の飾りもなく、目の前に見せてくれるようだ²⁹。

そして「僕」は彼らの中に「愛ということ人で求めているものの、ぎりぎりの、裸の真実、もうそのうしろには何もかくされてはいない、それ自体で全部である愛欲の裸の姿」を感じる。ここでもやはり森有正の目は、生と死が背中合わせとなった人間存在の究極の現実を見つめているようだ。このアルジェリア人の描写はまた、森有正自身の中にある愛欲の姿でもあっただろう。さて物語にもどると、翌朝、列車がマルセイユを出て車窓から丘の上にあるノートル・ダム・ド・ラ・ガルドの聖堂が見えた時、「僕」の中には三年前に初めてこの地に上陸した時のことがよみがえる。そしてその記憶はさらに、子供の頃に通っていた、フランス人の修道士の経営する学校で見たミサの情景へとつながっていく。そして彼は、これらの典礼や修道士たちの生活の背後にも一つの「内面の道」があったことを思う。それは「魂が外界から、より美しい自己の内面の調和へと向い、更にそれを外界の一つの領域の中に形成して、自らを証言しようとする、その心の道」である。このように、南仏へ向かう車中の場面は、主人公の思索が文明の背後にある「内面の道」に向かってゆっくりと導かれていく時間を表しているようにも思われる。そして「僕」はこれらの回想の後、文明と自分との関係が変わってしまったことに気がつく。

三年間のパリでの生活を経て「僕」に訪れた変化とは何であったのか。われわれはまず、「文明」という言葉の意味について、「僕は文明という時、ギリシア文明、ローマ文明、ビザンツ文明、唐文明、あるいは中世のゴシック文明のように、少なくとも何らかの意味で普遍性を具えた文化を意味させている。」ということ覚えておきたい。「僕」の気づいたことは、自分の思想や理解が深まったということではなく、「外界に対応する態度そのものがおもむろに変容をとげてきた」ことである。さらに「僕」の言葉を引いてみる――

僕はもう知識の上で、フランスをもっと複雑に知ろうという気持ちはなくなった。それはきりのないことだし、またその知識は時が経てば古びてしまうだろう。そうではなくて僕の仕事そのものが、内面的に、文明ということの水準に相応わしく、活動しなければならぬという自覚である³⁰。

つまり文明を学ぶということは、結局は自己の内面の問題に帰着するという自覚である。

ヨーロッパ文明という「硬質な」実体は、いくら熱情をもってしてもこれを自分のものとして所有することはできない。また冷たい客観的な知識がいくら増しても、自分自身はこの文明にふさわしい何ものもまだ生み出してはいない。問題は自己の外面を飾ることではなく、内面が豊かになるかどうかである。それは冒頭において、「人間」が軽薄にならないようにと願っていた「僕」の姿勢につながる。そのように自覚をした「僕」がヨーロッパ文明に対してもつ正しい意識とは「絶望」であった。それは彼にとっては悲しみであるとともに、「前途へのはげみ」を与えてくれるものでもある。

絶望といったが、これは外の硬質のものが、僕の熱情にもかかわらず、努力にもかかわらず、また誠意にもかかわらず、依然僕とは別の他のものであって、絶対に僕の熱情をもってそれに置きかえられてはならないし、置きかえることができるものでもない、という悲しい経験からきている。この経験は僕にとって大きな意味をもつものだった。そのことは相手を更に深く、相手自体に即して知らなければならないという態度に僕を導いてきた。このことを考えの上では、僕はとうに知っていた³¹。

ここには、実際にパリへやってきてヨーロッパ文明の現実と触れた森の実体験が示されているだろう。前章を繰り返すようだが、日本において、ヨーロッパの思想や文化は「自分のために」利用できるものであり、自分はあくまで主人であった。しかしここパリにおいては、ヨーロッパ文明は圧倒的でしかも無関心な他者である。これと関係を結ぶためには、自分の方が相手に従わなければならない。ふたたび「僕」の言葉にもどろう。

文明と自分。もし自分が、文明の方が求めるものでなかったら、僕はどんなに苦しくても文明に参加することはできないのだ。関係は全然逆だったのだ。このことはフランス文明に対する態度を確定してくれる。僕はこの文明からかえりみられず、その中から棄てられる運命の可能性を考え、覚悟した上でなければ、この文明と接触することはできないのだ³²。

そして「僕」は、「棄てられる」覚悟でヨーロッパ文明との関係の中に入っていく。その関係とは、文明をただ外から眺めるのでもなく、またこれを利用するのでもない。それは「文明を自分のものとし、同時に自分も文明のものとなる」という「一種の恋愛関係」で

ある。「絶望」とは、そのように圧倒的な存在である他者と関わる、その関係を表す意識のことかもしれない。これはヨーロッパをただ見物するか、または利用しようとする者にとっては無縁のものであろう。「僕」はその後の手紙で、「絶望は偉大なものである。絶望を人は責めるが、絶望できる人がはたして何人いるであろうか。」と書いている。そのような絶望という関係の中で、彼は内面的に文明に相応しい人間になろうとする。このような主人公の感覚を共有することによって、われわれもまた物語を読みながら、ヨーロッパ文明が巨大で硬質な他者として迫ってくるのを覚えるだろう。

(3) イタリアの旅

イタリアの旅を語る部分は『バビロン』前半の山場である。ここには前述したように、絵画や彫刻、あるいは僧院の庭などを描写する美しい文章が続いている。ダビデ像の描写を見ても分かるが、森有正は一つの作品のもつ色、形、構図といった合理的な側面を正確に捉えるとともに、その作品のもつ精神や内的な生命をも生き生きと描き出す。こういう描写については、われわれはそれ以上に付け加える言葉を知らない。しかしわれわれが同時に注目するのは、ここにはまた主人公の「僕」が自己の「魂」を求めてさすらう、自己探求の苦しみが描かれていることである。ゆえにこの旅を語る言葉には「絶望」や「孤独」が伴っている。

まず主人公の心に目を向けてみよう。「僕がイタリアへ来たのは、その海と空と古い町とを眺め、その感覚の中に自分の心をたしかめるためだ」。実は二年前にも彼は地中海沿岸の旅をしており、その時は「南仏の光と美しさに夢中になっていた」。しかし今回の旅は違う。

「ジェノアの町は本当に美しい」と書き始めるジェノアの印象。しかしその後で「僕は今日一回もやさしい気持ちになることができなかった。」と彼は言う。またピザにおいても、ドゥオモや洗礼堂の美しさについて彼は語るが、同時に「僕はアルノー川の川岸を一人でとぼとぼ歩いていた」。この沈んだ心はフィレンツェに行っても続くのであるが、「僕」はその理由を次のように語る――

しかし根本的な理由はもっと外のところにある。それは僕の心が、現在では全く内側に向くようになってきていることだ。しかも僕はそこに自分で把むことのできるものをまだ何も作り出してはいないのだ。何をいったい作り出そうというのか。それはあるしかじかのものではないような気がする。僕は自分の魂そのものが成熟するのを見

たいのだろうか³³。

彼の苦しみは、自己の「魂」を捉えようとしてつかむことのできない苦しさであり、さらに「孤独」の苦しみでもある。孤独とは、自分の魂に応えてくれるもう一つの魂がないという苦しさである。換言すれば、それは「愛」を求める魂の呻きと言ってもよいかもしれない。

偉大な作品を見、また読むのは一人でなければいけない。孤独の中に自分を置かなければいけない。僕はこれまでこのことを痛切に感じてきた。しかしそれと同時に、同じ程度に痛切に、孤独ではどんな偉大な作品も心を充すことができないこと、そこにそのことを知り、この孤独の心を知りつつ、それをやさしく見まもるもう一つの存在、もう一つの眼が必要なのだ³⁴。

森有正は度々「リールケの星」について言及しているが、その星とは彼の魂に応答する「もう一つの存在」、彼の愛の対象としての汝のことかもしれない。また『バビロン』という作品が「君」に宛てて書く手紙の形をとっているのも、彼がどれほどこの「もう一つの眼」を必要としていたかを物語っている。

次に、フィレンツェにおける作品との出会いを見てみよう。ここでもまた、「僕」はそれぞれの作品のすばらしさを語ると同時に、自己自身の苦しみや分裂を語っている。たとえばサン・マルコ僧院では、彼はフラ・アンジェリコによる、復活のキリストとマグダラのマリアとが会おう場面を描いた画に心を打たれる。彼はこの画の中に「完全な信頼と尊敬と愛」が一つになった崇高な人間感情を見る。それはまたフラ・アンジェリコが生きていた信仰の世界、「神の愛の完全な支配」の世界でもある。「しかし同時に、この調和ある世界が僕のものではないということを、痛ましい思いで感ずる。」と彼は付け加える。次に、「僕」が最も感動するのはミケランジェロである。「ミケランジェロは一つの宇宙だ」。そこにはギリシアとルネサンスと近代とがあり、純粋な肉体讃美から深い精神性にいたるまで、およそ人間というものに関するすべての面が表現されている。「しかし悲しいことに僕は、この大作品群の前に立って、自分が分裂するのを感じずる。」と彼は言う。そして彼は、今まで自分の心が「宗教と愛欲と学問と」にどれほど分裂していたかを告白する。さらに、サンタ・クロッチェ教会で見たジョットーの壁画がある。それは聖フランチェスコの臨終

の場面を描いたものであるが、その豊かな色彩の世界を描く作者の言葉の世界を示すために、少しだけ引いてみよう――

白、灰色、黒、赤、緑の様々の僧衣、聖者の頭の上の金の環、壁の桃色、深い青色の空、その中央の金色、白色の昇天の丸い群、その色彩の群の深い調和、しかも全体に薄絹をかけたような淡い雰囲気、ここには厳粛と端正と――悲痛と驚き、希望とそして静かな平和とが支配している。そして壁画面の上には六百有余年の歳月がしずかにほのかな影を置いて、言いようのない気品に溢れている³⁵。

「僕」はこの画に「魂と魂を結ぶ死」を見る。それは「キリスト教がもたらした一つの新しい人生」でもある。しかし「僕は今、そこから何と遠くにいることだろう。」と彼は言う。このように、イタリアの旅においては、ルネサンスの偉大な作品を語る言葉と自己の貧しさや分裂を語る言葉とが平行して書かれている。ここにはやはり自己自身の偽らざる裸の姿から出発しようとする森有正の姿勢があると言える。「僕」はまだ自分の魂を表現する道を見出してはいない。しかしそこにはかすかな希望の兆しも感じられる。それは「作品」というものの意味を彼が感じ始めていることだ。彼はドゥオモ付属美術館で、ある無名の作者の作った彫刻を見て次のように書く――

その知られない作者は、この美しい作品の中に、自分の魂を刻み、自分の魂の辿った軌跡を証して、それだけを残して、過去の黄昏の中に消え去った。今は誰もかれを知る人はない。かれの喜びも、悲しみも、愛も、憎しみも、すべてはかれらと共に永遠に去ってしまった。そしてかれの魂のもっともよきものが、この作品という万人が共有することのできる普遍的な形の中に刻み残されて、後世を照している。人がこの作品をどう考えようと、かれはそれを誰に訴えることもできない。また誰もかれのために弁護することはできない。誰もかれを乱さない。かれもまた人を乱すために過去の中から出て来ない。自分の名を求めるとは、何という不幸なことだろう。日々の乱れはそこから出て来る。「作品」ということの本当の意味は、作者の名を消し去りうることに在るのではないだろうか³⁶。

「僕」もまた、いつか自分の魂をかたちとして刻み出すことを願っている。しかしこの段

階で彼にできることは、ただ待つことだけである。「僕はこの印象が僕の魂の中に食いこみ、それを変形し、新しい相貌を呈する日まで待つよりほかはない。」と書いて彼はイタリア旅行の手記を終る。

（４）新たな自己発見

『バビロン』の冒頭以来、主人公は絶えず「魂」を凝視し続けてきた。たとえば戦争で死んでいった若者たちの手記では、そこにあらゆる形容を絶する一つの「魂の感覚」があることを彼は見、またミケランジェロの作品の中には芸術家の「真実な魂の言葉」を彼は見た。そのような「僕」はイタリアの旅の後、ようやく彼自身の魂の存在を自覚し始める。それは長い放浪の末に再び見出された自己の姿でもあった。イタリアの旅の二ヵ月後にロンドンで記された手紙より重要な部分を以下に引いてみる。

僕はこの「手紙」の一番はじめに、人間の稚い時の魂は、かれが成長し、老熟しても変わらないのではないかという意味のことを書いた。それはいわば僕の直観、あるいは単に感じで、それが僕の中でどういう経路をとって確認されるのか、全く知らなかった。（中略）自分には一つの魂があること、自分には自分というものがあって、他の人とは異っているということ、これがあってはじめて、精神とか学問、芸術とかが意味をもってくるということ、これは、どうしても従来は、僕の確信となるには到らなかった。ただ変らない自分というものが他と異った形であるという漠然とした感じがあるに過ぎなかった。この二ヵ月の経過が僕にとって大きい意味をもつのは、これが一つの確信に変化しはじめたということである。それは言いかえると、僕は僕自身を礎石とすることによってほかのものを恐れる必要がなくなったということである、あとはそれを深め、自ら確かめるということである³⁷。

上記の言葉から、人は夏目漱石の「自己本位」を思い出すかもしれない。漱石もまたロンドンにおいてヨーロッパ文明とぶつかることの苦しみの中から、自己の立脚点を見出したのであった。しかし漱石の場合は西洋と自己との間に一線を画することで自己の立場を見出したように思われる。一方森有正の場合、それは「ヨーロッパと感覚的に結びついてしまった」自分である。一九五七年三月一五日の日記において彼は「鷗外、漱石、荷風は伝統へもどって行った。しかしもう戻る道の無意味さが判った僕はどうすればよいのか。」と

書いている。われわれはもう少し、主人公「僕」の言葉を追ってみよう。

僕は、あらゆる造形の世界をめぐって結局、思想の構成でなければ満足しない自分を発見した。ワール教授の下で、デカルトの論文に専念し、ビブリオテーク・ナショナルに通っている自分は、その一つの表われた。小説家のドストエフスキー、ブルースト、音楽家のバッハ、それからもう一つ、倫理的、キリスト教的なものへの深い関心、これは日本で一応でき上っていた僕の形態が、厚い経験の層を通して再びあらわれてきたことだ。遙かに行くことは、実は遠くから自分にかえって来ることだったのだ。(中略)そしてこの遠くからかえってきた自分は、旧い日本にかえったのではなく、自分にかえったのだ。そしてその内容は、もう日本にではなく、ヨーロッパと感覚的に結びついてしまったのだ³⁸。

「僕」が見出した自分とは、以前からヨーロッパの思想や文学を勉強していた、その同じ自分であった。ヨーロッパを放浪しながら、彼はあらゆるものを通してこの同じ自分を見ていたのである。それはヨーロッパとの関係によって見えてきた自分であり、その関係は今後も続くであろう。しかし「僕」が問題にするのは、あくまでも「絶望」を感じている自分自身の方である。彼は「思想」を作ることに自分の進むべき道があることを自覚するが、ヨーロッパ文明との関係を保ちつつ、しかも「僕自身を礎石とすることによって」思想を生み出そうとする。ではヨーロッパ文明と自己自身との間の絶望的な距離を、「僕」はどうやって縮めていこうとするのだろうか。そこに「仕事」ということが意味をもってくる。

ただ次のことだけはすでに言うことができる。それは対象を次々にかえることではなく、自分が変化し、深まることが必要なのだということである。自分は自分として同じで変化しない。しかしその自分が、変化しないままで、その質において深まり、別の意味で変化してゆかなければならないということである。遠くから自分にかえってきた僕は、今度は自分の質をその遠くに在るものにまで近づけ、高めてゆかなければならない、という自分に対する責任を感じる。それはもう感覚や感動の問題ではなく、仕事の問題である³⁹。

ここで言われる「仕事」とは「食うための」仕事のことではなく、自己自身が「人間」として深まること、高まること、つまり普遍的になることを意味している。しかしそのような変化は一朝一夕には生まれない。ゆえに以上のようなヴィジョンを得た「僕」は、むしろ日々の「生活」を忍耐強く続けていこうとする。

今新しい時間が流れはじめた僕の日々は、限りなく多忙になってしまった。朝早くから、食うための翻訳、図書館とソルボンヌでの研究、それから雑多な原稿、それで夜はいつも十二時すぎになってしまう。しかし僕にとって、この生活は限りなく生甲斐があるのだ。僕はこの生活のリズムを固く維持し、数十年を経過したいと思う。青春がすでに過去となった僕に、こういう生活が待っていたことは何というよろこびだろう。もはや僕には、立派な作品を残そうという夢さえもない。それも青春の一つの迷いだったのだ。僕のすべきことは、この生活を護り抜き、生き抜き、そして死ぬことなのだ⁴⁰。

以上のような言葉にも、読者は過度の感情移入またはセンチメンタリズムを感じるかもしれない。しかしこれは森有正が現実に実行したことでもあった。彼は最後まで「食うための」仕事に悩まされつつ、パリで「生活」を続けたのだった。そして彼が残したのは結局一連のエッセーのみであったのかもしれない。これを評して彼は思想家として失敗したと言うこともできるだろう。しかし森有正の真にラディカルな点は、パリで二十六年間に亘って黙々と生活を続けて、そして死ぬということを実行したことである。それは大学教授になるとか、論文を書いて名を上げるといったこととは正反対の態度であった。それは『バビロン』の冒頭でも見たように、「人間」が軽薄であるなら何を書いても虚偽にすぎないという姿勢の表れである。思想を作る以前の「人間」のあり方を徹底的に考えそれを実践したところに、森有正の真面目があるのではないだろうか。

(5) 「経験」と「純粹感覚」

『バビロン』の中盤以降は、主人公がそれまで「魂」という言葉で呼んできた自己の内面的世界を、より確かなものとして意識していく過程として読める。それは内面について語る言葉が豊富になるということでもあるが、しかしイタリアの旅で具体的な目に見える作品を語るのとは違い、目に見えない内面を語る言葉は一つ一つが手探りのようでもあり、

そこには産みの苦しみが伴っている。主人公がちょうどマネシエの絵に言及しているように、その言葉はあたかも具象絵画ではなく抽象絵画を語るようである。

一九五四年二月の「ジュネーヴにて」と記された手紙において、「僕」は相変わらず旅を続けながら「内面の問題に没頭している」。それは三年にわたる滞欧生活を通して、ようやく自己自身の姿が再び見えてきたからであった。「僕は自分の内部を凝視し、その本当の姿を把みたい。恋人が相手の本心を知りたいように、僕は僕の真実の姿を知りたい。」という言葉にも、彼が自己を知ろうとするその願いの強さを感じ取ることができる。「僕」はレマン湖の澄んだ水がローヌ河となって流れ出す橋の上に立ち、川の流れを辿るように自分の「運命と結びついた悲しみ」を辿っていく。彼はその悲しみの本源が母の魂の中にあったことを悟るが、彼はまた自分の悲しみが「結晶をまちながら、結晶できないで、飽和状態の液体のようになっている、魂の空間」であることを意識する。そして彼はこの「魂の空間」というものが、彼自身の思想にとってのみならず、「文明」の背後にもあることを感じる。この問題を語る「僕」の言葉を少し引いてみよう。

魂の空間の結晶というのは何だろう。僕はそこにリールケの星辰のもつ意味を感じる。そしてこの「結晶」ということの意味を更に深く掘り下げて行く時、僕はヴァレリーの言った意味での結晶に思いあたる。それは質をもった空間の等質性と結晶性との交替過程だ。 それは僕にとって、同時に「文明」ということの本当の定義なのである。すると文明とは等質の飽和した空間の悲しみと、形が結晶し、集合してゆく時間の喜びとである、と言い換えることもできるだろう。あるいは、かなしみとは魂の等質状態であり、よろこびはその結晶状態であるともいえるだろう⁴¹。

上記の言葉を即座に理解することはむずかしい。しかし森有正はこれらの言葉によって、「魂の空間」という非常に個人的な世界が、「結晶」という変化を遂げることにより、「文明」という普遍性にまで至るという、文明形成の背後にある人間的契機について語っているように思われる。

さて「僕」の手紙はそれから二年のブランクの後に再開されるが、そこでは自己の内面を語る言葉がしだいに川の流れの比喻によって表現されるようになることが注目される。「一九五六年三月二四日　パリにて」と記された手紙の中から引いてみる。

僕は自分の中の、はじめのパリの生活の中に捜り出されはじめていた、経験の流れが、再びもり上り、昨年の夏の青い空間の拡大によって生れたいま一つの流れを、その支流のように吸収しながら、水嵩を増して自分を広め、深めはじめているのを意識する。それが本質的にどういうことなのか、本当に判るのは、遙か先のことだろう。僕の全過去は、この支流の中に、雪どけの水が無数の細い流れとなって谷川に注ぐように融けこみながら、更にそれを通して、経験の本流の中に合流しはじめているのを感じ⁴²。

ここで「昨年の夏の青い空間の拡大」と言われているのは、前年の夏に主人公が一時的に日本へ帰った時に、彼の意識に生じた「日本」のイメージを指している。「それは飛行機の上から下の方に見える、深く深く青い、しかし小さく激しい空間だった」。主人公の意識の中にこのように日本の美しいイメージが甦ってきたことをわれわれも覚えておきたいが、しかしそれよりもここで注目されるのは、「経験の流れ」または「経験の本流」という言葉である。それは森有正の思想にとって最も鍵となる、「経験」という言葉が生れるその過程を示しているからである。「魂の空間」という言葉で表現された内面の現実は、やがて川の流れの比喩となり、さらにそれは「自分の中の流動と旋回」となり、様々な言葉を経て最後に「経験」という言葉に収斂される。その部分を以下に引きたいが、先にも述べたように、それは抽象絵画のようにイメージを重ねた言葉によって語られている。

青い空間、それは色というよりは光、光というよりも光芒、あるいは光点だ。それが光度を増し、拡大し、無数の光点を自分の中に集めながら、更に大きい光の流れの中に、自分を合せてゆく。それはこういう言葉では非常に不完全にしか、あるいは殆ど不可能という外ないほどしか、表現することはできない。もちろん自然現象ではなく、また心理現象でもない。対象と自己との間に、各瞬間毎に成立する意味に従って、自己に克とうと努力しつつ、一歩ずつ、忍耐深く、進んで行く時に、自己の中に、それ自体の生命と持続とをもって、少しずつ遊離し、明確になってくるあるもの、そしてある時期が来ると、自分がそこから遊離した母胎である存在を逆に自分の方にひきつけ、巻きこみ、吸収しはじめるもの、そういうもの、そういう現象が自分の中に生れてきたこと、そういうことを言うのだ。それは経験と名づけてもよい。そしてこういうことは、生涯に唯一回しか経過しない⁴³。

われわれはこの言葉の中に、冒頭で主人公の語った「光の波」と同じものを感じるだろう。しかしそれは彼も言う如く、非常に不完全な表象であり、これらの言葉によってわれわれの探求している「経験」ということがらを即座に理解することはできない。しかしこの部分は森有正が真に独自の意味で「経験」という言葉を定義したものとして覚えておくべきである。そしてわれわれは暫定的に、「経験」とは一人の人間がもっている「魂の空間」であり、それは持続する流れとなって過去から未来に向かって流れている、とここでは言うことができると思う。

次に「僕」は、自己の内面的現実を語る上でもう一つの重要な言葉を見出す。先の引用した部分にもあるように、「経験」の元となるのは、ある「対象」との関係である。対象と自己との接触から生じる根源的な感覚のことを、彼は「純粹感覚」と呼んだ。二日後の手紙で彼はそのことを次のように述べる――

一昨日の手紙で、光芒あるいは光点というような言葉を使ったが、それは必ずしも適当な言葉ではない。それは余りにも視覚的すぎる。僕は、少し言葉はむつかしくなるが、純粹感覚、あるいは感覚の純粹性という言葉を使いたい。すべての本当の経験の、したがって思想の、出発点にはそれがある。僕はそれをどう説明してよいか判らない。ただそれが掘り下げられ、拡大され、分析されてゆく時、それは現実そのものと相覆うほど細密になるということだ。そしてこの感覚の純粹状態は、決して主観的なものでなく、それが感覚である程度だけ深く、厳密に対象との関連の上で出現するものである。それは光点であるだろう。一つの均衡感覚であるだろう。あるいは数箇の音の結合であるだろう。そのどれででもあるだろう⁴⁴。

「僕」の場合、彼にとっての純粹感覚とは、子供の時に聞いたバッハの音楽の一節であり、また学生時代に勉強していたパスカルの或る一行であった。つまりそれらの音楽や言葉の感覚がかれの魂の一部となり、そして一生に亘って持続する「経験の流れ」を生んだのである。こうして彼は「純粹感覚」と「経験」という二つの言葉を得ることにより、自己自身の「思想」へと向かっていくその道のりをより明らかに意識するようになる。と同時に、彼はヨーロッパ文明を生み出したその過程についても、この二つの言葉によって理解するようになっていく。

（６）内と外の変化

物語の終盤近く、一九五六年の春から夏にかけての手紙には、主人公がパリで教師の仕事をして生活をする、その日々の暮らしが淡々と描かれる。しかし自己の内面的現実についてある認識を得た「僕」の中にはまた新しい変化が意識されるようになり、それに伴って彼を取り囲んでいたパリやヨーロッパも新しい相貌を見せ始める。この内と外の変化についてここでは注目してみたい。

「僕」は日々の仕事をこなしながら、「遠くまでゆく歳月、そして忍耐」という言葉を心の中でくりかえしつづやく。それは生活の根底を流れる彼の「経験」が明らかになることを、じっと待つ姿勢のように思われる。そのような「僕」の眼に、今まで数限りなく見てきたカテドラルや教会が違った様子で映り始める。つまりそれらのもつ特殊な外形が少しずつぼやけて「カテドラル」という一つの原型となり、それが「僕の魂の中で一つの径路を辿って、カロランジアンからロマンへ、ロマンからゴシックへ、ゴシックからルネサンスへと、おもむろに変貌してゆくのを感ずる」ようになる。

やがて僕は、なぜロマンが厚い壁にかこまれ、小さい窓しかあけていないか、ということにだんだん気がついて来た。そしてそのなかにかこまれていたキリスト教が、すなわち一つの精神が、だんだん成長し、世界を征服し、自分を外界と区別しなくてもよいところまで発展してゆくのを見た⁴⁵。

つまり「僕」の心は、教会の様式を生み出した「内部の精神」に共鳴するようになった。それは教会の様式的発展を生み出した「一つの精神」の成長が、彼自身の内面にも生れ始めているということを意味している。つまり自己の内面に一つの秩序が形成されていくにつれ、ヨーロッパ文明の外面に現れている秩序やかたちが本当に見えるようになってきた。「僕」はそのことを、「精神が本質を直視することができるようになる」と言っている。そして彼は自己の内面に「新しい地平が開けてきていること」を感ずる。

その地平とは、具体的に言えば過去が徐々に現在の中に逆流しはじめ、更に将来の道まで規定しはじめていくように思えることだ。この経験は僕にとっては実に貴重なものである。過去をかすかに思いうかべるということではなく、過去そのものが僕の中に再び流れこんで来て、僕はその中の貴重なもの、価値のあるものを識別し、それを

大切に再びとり上げ、無意味なもの、軽蔑すべきもの、表面的なものに無関心になる。
そこに時間をこえる自己の同一性、経験の唯一性を、ものに触れるように、明確に意識する⁴⁶。

以上の言葉を外部の人間が検証することはむずかしい。しかしこれもまた、森有正の言う「経験」という事柄の内容を語っているようである。つまり「持続する経験」とは、その中で絶えず過去が吟味され、過去が現在に生かされながら、未来に向かって伸びていく。そして「僕」はそういう内面的な過程が文明の背後にもあることを、とくにヨーロッパ文明とは「こういう人間経験の無限の循環過程、その複雑な発酵過程だということ」を感じずる。そしてそのことを思った時に「僕は何ともいいようなない絶望感に襲われる」と彼は書く。なぜならヨーロッパ文明とはたえず「伝統」や「歴史」、または「古典」から養分を汲み取りつつ、上記のような内面的プロセスを経て現在のかたちを作り出していったからであり、これをただ表面だけで理解したり真似をしたりすることがどれほど「軽薄」なことであるかを彼は悟ったのである。「僕」はまた、文明が伝統に根ざすとともに、自然にも根ざしているということを感じずる。これもまた伝統と同じく、ある風土の中に暮らす人間が「何百千年」という時間をかけて自然と触れ合いながら、そこに一つの「感覚」を成熟させていったのである。そして「僕」は、「哲学といえども、単なる抽象論議ではなく、深く自然に根ざし、思想はそこから出てくること」を感じずる。こうして彼は文明をその内側から見る目をもつようになった。

こういうわけで、色々な面から僕に恐ろしさを感じさせていたフランス文明の本体が、今は僕自身の内面の問題に転化した。ヨーロッパ文明は到底外側から真似のできるような、また単なる鑑賞によって学べるような、浅い簡単なものではない。僕は僕自身の道を行きつくすところまで行くほかはないのだ⁴⁷。

つまり文明を学ぶとは、それを生み出した内的過程と同じものを、各々の人間が自己の「経験」において最初からやり直さなければならないということである。それが「僕自身の道を行きつくすところまで行く」ということの意味である。

このような認識に達した「僕」の眼に、パリもまたその姿を変えていく。それは「名所」としてのパリからその名所というラベルが剥がれ落ち、パリがその本来の姿で見えてきた

ことであった。なぜなら「名所」と呼ぶか呼ばないかという問題も、結局は自分自身の内面に掛かっているからである。「僕」はそのことを「名に捕われることからの解放」と呼ぶ。パリは彼にとって「無記名」の町になった。それは「名所」というラベルを突き抜ける眼差しを彼がもつようになったということでもある。「パリの素顔を見るのにこんなに年月がかかるとは思わなかった」と「僕」は述懐する。それは「パリの新しい発見」であり、それから「僕」は「ものに憑かれたように」パリの街々を歩き回り、パリの町の新たな美しさを認識する。このように、主人公の内面に「経験の流れ」が自覚され、内面が充実してくるとともに、それまで彼を圧迫していたパリやヨーロッパはその圧力を弱め、内面が重くなり外面が軽くなるという、興味深い現象が起こってきたことがここには書かれている。

(7)「定義」、そして「運命」を超える道

前段で述べたところの、主人公の内外に起こった事態は、彼にとっては単なる「心理」といったものではなく「現実」なのであった。一九五六年八月五日の手紙では、「これは僕にとって一つの現実、あるいは現実そのもので、これ以外に本当の現実、僕にとっては、存在しない。」と書かれている。後に森有正は「経験」という事柄について、「経験とは自分の生きている現実そのものである」という主張をするが⁴⁸、われわれもまた主人公の裡に起こったことを「内面的現実」と呼びたいと思う。もちろんここで言われていることが現実であると科学的に証明することはできない。しかしそれは人間の「魂」が見た現実であり、そのような人間的な現実を記述するのが「文学」の役割なのではないだろうか。さて以上のような経過の後に「僕」が理解したのは、「思想は生活と経験の中から生まれる」ということであった。これは「思想」という事柄について森有正の達した確信でもある。「僕」はそのことを、次に述べる南仏の旅においても確認する。

『バビロン』の終結部とも言える、一九五六年八月末から九月にかけての手紙には、一つの内的なドラマをくぐり抜けて新しい地平に達した主人公の、仄かな安堵と希望が感じられる。彼は再び訪れた南仏の、ローマ時代の遺跡や古い町を見ながら、フランス文明の成り立ちというものを一層深く理解するようになった。フランス人の祖先であるゴール人たちはなぜローマ帝国といっしょに滅びなかったのだろうか。それは彼らが彼ら自身の素朴な感覚から出発し、模倣によるのではなく「自分たちに相応しい素朴なものを築きながらおもむろに成長していった」からであると「僕」は考える。

しかし根本は、北から来たゴール人たちが、自分たちの生活と経験との中から、それらを純粹に生みだしていったということである。かれらの感覚は、そのものの内的分化である経験と思想を生みだし、それはそれと対応的に、一つの空間を発見させていった。(中略)あのルネサンスという文化史上の大きな時期は、こういう発展のあげく、文明がある水準以上の高さの密度に達した時に、ギリシア、ローマの美しさがはじめてそこに映り出したことを意味していないだろうか。それは、西欧が古代地中海文明を継承するためには、千数百年間の成熟を必要とした、と言い換えることもできるだろう⁴⁹。

彼はそこで文明、あるいは思想の継承という問題について重要な気づきを与えられる。ゴール人たちの素朴な感覚が成熟してある水準に達した時、その時にかれらはギリシア、ローマの普遍性と共鳴できるようになった。それは先にあったものの普遍性を自分の感覚と経験によって再発見することである。彼はそのことに「定義」という名前をつける。人間は自分の個人的な感覚を成熟させることにより、昔からあったものの美しさや普遍性を「定義」しながら自己自身の思想を作り上げる。森有正はこれについて一つの例をあげているが、たとえばヨーロッパにおいて「古い教会の美しさ」というものは、観念としてはすでに広く知られている。しかしこれを真に定義することは「古い教会の美しさ、という通有観念に対応する現実が自己の持続の中に生れた人だけが、それによって下すことのできるものである」と述べる。そして彼はフランスにおける思想の強さと美しさもまた、このような定義の繰り返しと積み重ねによって思想が構成されることにあると見た。パスカルやモンテーニュの偉大さも、古くからある思想の価値を自分の感覚と経験によって定義をし直したことにある。「これは時間を要する仕事であり、生きることと思想とはもはや区別されない。」と彼は言う。物語に戻ると、「僕」がカルパントラという町で見たある教会の壁はそのような「定義」を示す例であった。それはゴシック式の教会であるが、その外陣の側面には、今ある教会の前身であったロマン式教会の壁が残っており、そのロマン式教会の壁にはローマ時代の門であった石がそのまま嵌めこまれている。またその教会の正面に回ると、その下半分はルネサンス式になっていて、古代の半円と円柱という形が再び姿を現す。「僕」はそこに、人間の経験が長い年月をかけて循環しながら一つの普遍性を獲得していくさまを見て、深い感動に打たれる。

僕はそこで、千数百年を要した歴史の一つの回帰を、目のあたり見たのだ。文明というものの生命の一つの経過をそこに見たのだ。それは精神の普遍性への偉大な、そして実質的な、証言だ。ローマの門は、その簡素な半円形の中に、何十世紀の古代異教世界の営みを表現している。それが、千数百年のキリスト教化された地方民族の営みを経過して、その中に再び自己を発見した。文明が自然に根ざすことの深さ、またそれが単なる人間の思い付きを超えていることの高さ、僕は時が経つのも忘れて教会のまわりを歩き廻った。こういうことは僕たちのやっていることのはかなさと深い意味とを教えてくれるように思われる。僕たちを超えるものが、僕たちを通して表われる⁵⁰。

「僕」はそこに、人間がその「運命」を超える道の暗示されていることを感ずる。つまり限られた時間と空間の中を生きるしかない人間が、「定義から定義へと進む」ことによって、時間を超える普遍性と永遠性に参与できるという暗示である。これが『バビロン』の終わりで主人公の得た、一つの希望であった。

以上『バビロンの流れのほとりにて』を読みながら、われわれはこの作品の意味を考えようとしてきた。それは一人の日本人とヨーロッパとの関係を表現したものである。そしてこの作品のユニークな点は、ヨーロッパという異質な文明に接触した一つの魂の現実を、変化しながら持続して行くドラマとして記述したところにあり、同時にその魂の目に映るヨーロッパ文明の姿を、深いニュアンスを込めて描き出したところにある。このように、内面と外界の接触という事態を両面的に一つの言語作品として結晶させたという例は、他に類を見ないのではないかと思われる。われわれはさらに、森有正が「思想」へと向かっていくその歩みを、『バビロン』に続く作品を読みながら追っていきたいと思う。

第2章 註

- 1 『森有正エッセー集成2』における二宮正之の解題を参照、五六七―五六八頁。なお「荒野に水は湧きて」は全集12、三二二頁参照。
- 2 「パリの生活の一断面」、森有正エッセー集成3、一四四頁。
- 3 「遠ざかるノートル・ダム」、同書、三〇一頁。
- 4 関屋綾子『一本の櫛の木』、前掲書、二四〇頁。
- 5 「パリ随想」、全集4、二七一―二七二頁。
- 6 加藤周一『続 羊の歌』、岩波書店、一九六八年、岩波新書（青版）六九〇、一五七―一五八頁。
- 7 「巴里私記」、全集4、前掲書、四二八頁。
- 8 木下順二、丸山真男、森有正「経験・個人・社会」、木下順二・編『森有正対話篇II』、筑摩書房、一九八二年、六頁。
- 9 しかし正式に退職となったのは一九五四年三月であった。成瀬治「森有正先生略歴」、『共助』一九七七年二月号（森有正追悼号）、九頁。
- 10 「南原繁先生」、全集5、四一四―四二〇頁。後に、国際基督教大学において古屋安雄教授が森から直接聞いた話によれば、彼はその時南原先生に対して、自分はフランス語の教師なのに下宿にいるフランス人の子供の話す言葉も分からないと言った。しかし南原はそれに対して、心配するには及ばない、東大に戻ってくれば日本一じゃないかと言いい、これを聞いて森はいよいよ自分は東大には戻るまいと思ったとのこと。この話から分かることは、森は東大に象徴される、外的な権威によって自分の身を飾ることに對してラディカルに抵抗したということである。
- 11 伊藤勝彦『天地有情の哲学』、筑摩書房、二〇〇〇年、ちくま学芸文庫、一二八頁。また『森有正先生と僕』、新曜社、二〇〇九年、一六〇―一六四頁も参照。
- 12 浅野の文章を少し引けば、「森さんへの苦情は奥さんを通し、一方的に聞くばかりだったので私の判断が正しかったなどとは勿論言えないし、夫婦のことは他人がその実情を知るよしもない。しかし夫人が結婚解消を強く要望され、私もそれをやむなく黙認せざるを得ない心境であった。」浅野はその後で、「ただ人間としての森さんは天才的な人物であっただけに平凡な常人である私などの計り知れない特異な性格を持ち、行動をされたようである。」と書いている。浅野順一「森さんと私」、日本YMCA同盟学生部内『大学キリスト者』編集委員会・編『大学キリスト者』、第六一号（一九七七年三月）、九―一頁。
- 13 野見山暁治『四百字のデッサン』、河出書房新社、一九八二年、河出文庫、三八頁。
- 14 関屋綾子、『一本の櫛の木』、前掲書、二三〇―二三三頁。
- 15 森有正、小田実『対談 人間の原理を求めて――揺れ動く世界に立って』、筑摩書房、一九七一年、一三頁。
- 16 「巴里私記」、全集4、前掲書、四一九頁。
- 17 デカルト、森有正・訳『真理の探究』、創元社、一九四七年。ここでは思想を画家が絵を描くことになぞらえ、不完全な絵を修正するよりも、それまでに描いた線をすべて消し去って新たに描き直す方が遙かによいと述べられている。
- 18 ミルチャ・エリアーデ、風間敏夫・訳『聖と俗 宗教的なものの本質について』、法政大学出版局、一九六九年、一七三頁。少し引用すれば、「探求、中心への道を選んだ者は、家族と共同体のなかの地位、つまり〈巢〉を放棄して、ただ一人至上の真理への〈遍歴〉に身を捧げる」。
- 19 二宮正之「解説」、森有正エッセー集成1、前掲書、五六三頁。
- 20 『バビロンの流れのほとりにて』、同書、五一―五二頁。
- 21 同書、三〇頁。

-
- 22 「日記」(一九五四年五月二二日)、同書、四八一頁。
- 23 中村雄二郎『問題群』、岩波書店、一九八八年、岩波新書(新赤版)四五、一四一一—四二頁。
- 24 森有正、小田実、前掲書、一五頁。
- 25 「荒野に水は湧きて」、全集12、三二二—三二三頁。
- 26 森有正が『きけわだつみのこえ』に対して書いた感想文は「人間と人間を結ぶ絆——わだつみのこえに答える——」、全集7、四三九—四四六頁を参照。ここで森は、彼らを犬死させてはならないと言うことは偽善であり、われわれはただこの事実を見ることしかできない、と述べている。
- 27 『バビロンの流れのほとりにて』、前掲書、八頁。
- 28 同書、九—一〇頁。
- 29 同書、一六頁。
- 30 同書、二六頁。
- 31 同書、二六—二七頁。
- 32 同書、二七頁。
- 33 同書、四五頁。
- 34 同書、四五—四六頁。
- 35 同書、五八—五九頁。
- 36 同書、六一頁。
- 37 同書、八一頁。
- 38 同書、八六頁。
- 39 同書、九〇頁。
- 40 同書、一一三頁。
- 41 同書、一一九—一二〇頁。
- 42 同書、一二七—一二八頁。
- 43 同書、一二九頁。
- 44 同書、一三八—一三九頁。
- 45 同書、一四八頁。
- 46 同書、一五〇—一五一頁。
- 47 同書、一六八頁。
- 48 『経験と思想』、全集12、一四—一五頁。
- 49 『バビロンの流れのほとりにて』、前掲書、一八—一八二頁。
- 50 同書、一八五頁。

第三章 森有正の方法

『バビロンの流れのほとりにて』において森は、ヨーロッパ文明との息づまる関係の中からしだいに見出されてゆく、一人の人間の「魂」の世界を描き出そうとした。それは普遍的な思想や文明の根底にある、個人的、実存的契機を再発見しようとする試みであったと言えるかもしれない。森はその後の作品においても、主人公「僕」の一人称的、内面的世界を追い続けているが、そこには個人性に立ち返った彼の思想的な営為が、ふたたび普遍を目指して歩んでいこうとする方向性を感じ取ることができる。本章では、『バビロン』に続く『流れのほとりにて』（必要に応じて『流れ』と略記する）、そして『城門のかたわらにて』（同じく『城門』と略記する）を読みながら、この森有正の歩みを一つの「方法」として物語から抽出することを目指している。ただし、ここで方法と言うのは「一本の道」ということにも等しい¹。森の歩んで行こうとした道を明らかにしたいのである。しかし文学的な、つまり多義的であいまいさを含む言語作品から一つの合理的な方法を導き出そうとすることは困難でリスクの多い仕事であり、はたしてわれわれがこれに成功するかどうかは分からない。ただ、一つの手懸かりは、『バビロン』において森は個と普遍を結びつけるものとして「感覚→経験→定義」という道を示していることである。われわれもこれを軸として、森有正が思想形成の道をどのように構想し、また実践していったのかを読み取っていききたい。

1. 森における「思想」に対する根本的態度

序章でも述べたように、彼が体系化された思想を残さなかったことから、森有正を思想家としては評価できないという批判があることをわれわれは承知している。たしかに完成された思想という意味では、彼は途上に終わってしまっただろう。しかしそのことは逆に森有正の、思想に対する独自の姿勢をよく示しているとも見ることができる。

まず、森にとって思想とはあくまで彼自身の思想でなければならなかった。これは当たり前のように、しかし今日においてもいまだに解決されない、近代日本の問題である。唐木順三が指摘したように、近代日本において思想とは一般に外来思想であり、それは日本人の「生き方、考え方」あるいは日本人の魂とは断絶したものだった。カルチュアとはその語義が示すように、本来「土壌と密接につながっているはず」である。しかしそれが

「近代日本では文明開化につながり、ハイカラなもの、浮いたものになってしまった」と唐木は言う²。彼はそこから日本の知識階級における「文化」や「教養」の弱さを批判するのであるが、外国の思想を学ぶ日本の知識人は、どうすれば単なる外来思想の翻訳や解説ではない、自己自身の思想をもつことができるのだろうか。これは森にとっても重要な問題であったと思われる。彼がフランス留学にあたって抱いていた願いの一つは「自分の思想をもちたい」ということであった³。それは彼にとって真に自己を注ぎ出すような生き方から出てくるものであった。承知のように森はそれまでに多くの論文や著作も書いてはいたが、しかしそれらはまだ「自分の思想」ではなかった。その点に関しては、彼は「巨大な疑問符」を抱えたまま留学の途についたのである。後に森は伊藤勝彦との対話を基にした本において、デカルトやパスカルと自分との関係を次のように語っている。

デカルトやパスカルは私にとってかけがえのない思想においての大先生ですけれども、結局問題は私自身が思想をもつかもたないかということです。やはり、自分の思想をもたないと、いたたまれないような気がします。

私には、どうしても自分で生きている意味を、自分でつかまえようという考えがあるわけですから⁴。

つまり森にとって思想という行為は、自分の生きている意味を、他人の思想や一般的な観念やあるいはイデオロギーによってではなく、自分で考えることであり、それは自己自身を創造することにも等しかった。しかし巨大な奥行きを持つヨーロッパの思想をただ学ぶだけではなく、そこから「自分で考える」という主体的な行為を生み出すことは、恐ろしく困難なことであったに違いない。おそらく、日本でそれを真に実践した一人は西田幾多郎であったと思われる。森有正もまた「自分の思想をもつ」という、このたった一つの課題のために渡仏後の全生涯を費やしたと言ってもよい。

次に森有正の思想観を示すいくつかの言葉を拾ってみたいと思う。序章でもすでに引いたが、彼にとって思想とは単なる知識ではなかった。

思想は、紙に文字で定着され、それを読んで頭脳で理解する、そういうものではない。一個の人間全体の、人間として刻成された、姿勢であり、息吹きであり、動作である⁵。

『城門』におけるこの言葉では、思想することが、文字で書かれたものをただ読んで理解するといった「頭脳」との対比において考えられている。またこれも序章で述べたように、思想とは「大学教授になるために研究」するようなものではなく、「人間そのものの唯一の道」と森は書いている。つまり、言葉を語る以前の「人間」のあり方を彼は問題にしている。それは『バビロン』における主人公の姿勢でもあった。また、森にとって真の哲学とは「歩むこと」であった。これについては田中敦教授の最近の論文⁶でも取り上げられているので重複するが、森は単なる「論議」や「説明」としての哲学を退けて次のように批判している。

いかに精刻な美学論議でも、一片のマネシエの色彩の集合に如かないように、いかに周到な哲学論議も、一頁の本当の文学、あるいは、一時間の真の生活に如かない。哲学そのものが無意味だということではない。根本は、哲学が反省だ、ということである。少なくとも多くの場合、何についての説明だということである。世界とものゝを前にした精神の直接の運動ではない、ということである。(中略) どんなに膨大精緻な神学も、一介の田舎娘の素朴な祈りに如かないように、こういう意味のどんな哲学も世界と自然とを前にした、一人の人間のひと歩みとは、秩序を異にするのである⁷。

この「歩み」とは、実存としての自己の行為、または投企することであると言ってよいかもしれない。それはまた彼がパスカル論やドストエフスキー論で述べていたように、「人間全体」のあり方が変えられることであるかもしれない。しかしそれは何よりも、自身が意識的に生きることである。森がしばしば言及するコレージュ・ド・フランスのポール・ミュス教授の言葉に、「大切なことは、デカルトのように生きることであって、デカルトを論じ理解することではない」という一節があるが⁸、「歩み」とはただ論じることではなく自己の人生を何物かに向かって投げ出すことである。「歩み」とはまた旅をすることでもある。『バビロン』に始まる一連の作品が一つの旅の物語であるように、森にとって思想することとは、人間が一生をかけて旅をすることにも等しく、完成された思想とは人間の完成と同義になる。いま引いた言葉の後で、森は「僕の歩み」について、「要は、僕の歩みが、世界と自然とを前にした、本当の歩みであればよいのである。それは人生の終末において自ずから一つの定義に結晶するであろう」と書いている。ここで「世界と自然を前にした」

歩みとは、人間の精神が書物ではなく世界や自然と直接向き合っているということを意味している。またそれは世界や自然を直接「感覚」するということでもある。

他方、思想することが旅であるとしても、森は決して組織されまた完成された形としての思想を軽視していたのではない。むしろその逆である。彼が尊敬するバッハの音楽やカルヴァンの『キリスト教綱要』は、いずれも緊密に構成された堅固な組織体でありフォルムである。彼もまた自己の思想がものとして組織され普遍と化することを望んでいた⁹。それゆえに森は、途上にある「歩み」が思想として言葉になることに対しては非常に厳格であった。『バビロン』に続く『流れのほとりにて』の冒頭では、その問題をめぐって彼は厳しい自己吟味をしている。そこで森は、個人的主観的な思いを普遍的な言葉にすることへのためらいとでも言うものを以下のように述べている。

直観、感覚、経験、思想、または時間、空間、自己、世界、自然、などという事からは、人間の文明が始まって以来の根本問題である。それに対応する何ものかが自分の経験の過程の中にも現れてきた時、言いかえれば、僕の経験そのものが、そういうカテゴリを構成しつつ、運動しはじめる時、僕のできることとは、この切点のような、この細い軌跡のようなものを、記し止めるのが、最大の限度であった。それどころか、自分の中のある現実を、通念となっているしかじかの観念を定義するものと考えること自体に危懼をさえ感じていたのである。それをさらに展開しようとする時、僕の言葉は実体を離れ、すなわち、言葉の本来の真面目な機能を喪失し、空中楼阁を築きはじめる。展開そのものがしてはならないことなのではない。展開が本当の展開となる状態が、言いかえれば、経験そのものの深まりが、徹底し、いかなる言葉も経験から遊離しないような条件が、僕の中には出来ていなかったのである。それはいまも出来ていない。だから僕は、これまでと同じような態度で、手紙を続けたい¹⁰。

森がその思索を命題や体系としてはなかなか定着できなかったことは、以上の言葉からも窺えるように、「自分の思想をもつ」という問題の困難さとともに、思想と言葉に対する彼の厳しい姿勢のゆえであった。だからそれはエッセー（試み）という形をとらざるをえなかったのである。『バビロン』の冒頭でもすでに見たように、森は自分の書く言葉が彼の「経験」を離れてしまうことを、「虚偽」あるいは「軽薄」であるとして、これを最も警戒した。彼の思想が未完成で終わったことの大きな理由は、このような森の言葉に対する禁欲的とも

言える姿勢のためであったと言える。

2. 出発点としての「感覚」

森が「自分の思想」をもつために最重要視したことは、自分の感覚をその出発点とすることであった。彼はまた広く文明の出発点としても感覚を位置づけた。森有正ほど「感覚」にこだわった人間はいない。その背景には、文字だけによる「学問」への根本的な疑問があったと思われるが¹¹、感覚は彼にとって、普通に認識や知覚の基礎として考えられる感覚よりも、もっと特別な意味をもっていた。まず森にとって感覚とは何であったのかという問題から入っていきたい。

われわれは先に、「思想は現実との邂逅である」という森の考えを紹介したが、感覚とはある一つの現実が自己の内に生き生きと感じられるということであり、これは言葉によって知ることとは違う、もっと直接的な「接触」を意味している。「感覚は自分でないものの接触である」という『バビロンの流れのほとりにて』の最後の言葉はこれを言い表している。この「接触」は、まさに森が経験したところの、パリとの邂逅の様態であった。遺稿である「巴里私記」はこの接触をテーマとして次のように書き出されている。

パリに赴いたことが私に対してもつ意味は、第一には「接触」という言葉で要約することができる。それは観察とか認識とかいう以前の、「接触」という言葉でしか表すことの出来ない直接的、感覚的なできごとであった。自分ではない、自分を構成しているものではない、他のものに触れる、それとの直接的関係に入るということが、私にパリで起った第一のことであった¹²。

第一章においても見たように、パリは圧倒的な「感覚」となって彼の中に侵入してきた。それは書物の言葉だけで作り上げていた彼の思想（と思われるもの）を根底から揺り動かしたのであった。「感覚」とは上記の例のように、ある対象との邂逅から、またはある対象との親密な関係に入ることから生じてくる。これについて、ふたたび『生きることを考えること』（一九七〇年）から補足をすれば、森はそこで「感覚の目覚め」について、それは「感覚の対象と自分とが、離れることのできない関係にはいつてくる」ことであると述べている。そしてその対象が異性であれば恋人になるかもしれないし、色彩であればその人は絵かきになるかもしれない、つまり「そのために、自分の生涯の全部の方向が変わって

くることもある」と説明している¹³。余談ながら、森はこの本においてパリと東京を比較しながら、パリでは今述べたような対象との感覚的な交渉——森はそれこそが人間的な交渉であると言う——が成立するのに、東京ではそのような交渉がほとんど成立しないと言う。これは一般に言われるパリの魅力について考えさせるとともに、東京に象徴される日本の生活の味気なさについても考えさせる。それはともあれ、森の言う「感覚」が、対象との直接的関係から生じるものであるということが第一の要点である。

邂逅または関係の中から対象を知るということは、『流れ』に続く『城門のかたわらにて』においてもその主要なテーマとなっている。そこでは感覚の深まりを「あるものが自分の中に入ってくる」と表現しているが、それは「根本的な感覚の転換」または「覚醒」であり、さらに「目が対象に向かって本当に見えてくる」ことであるとも言われる。そしてそのような事態が起こるには「実に深い経過が必要」と書かれている。こういう認識の仕方は、一般にデカルト的と言われる主観客観を分ける認識の方法とは違うのだろうか。『城門』の最初で森はある「認識の限界情況」について次のように書いている。

客観的認識というようなものは、ものが自分の中に入ってくることではない。むしろそれは、ものが真実に自分の中に入ってくることを妨げさえするのである。ある限界のもとに、客観的認識があることを僕は疑わない。観察者と被観察体とがあつて、観察というアクトが成立することが客観的認識の基本的条件である。しかしある限度に達すると、いや限度などということは考えなくても、ある情況の下に、観察者と被観察体とが相互に働き合い、影響し合つて、観察がまったく不可能になる情況が起ってくる。僕は何も原子物理学のことなどを考えているのではない。深い審美的体験、恋愛の体験、更に真実な人間関係、あるいは自然観照においてさえも、こういう認識の限界情況が突如としてあらわれてくる。(中略) ものが自分の中に入ってくるとは、こういうことである。それは、自分の中の深い促しによって起ってくる¹⁴。

ここで最後に言われた「促し」ということも重要である。森にとって促し、または「内的な促し」は、邂逅という事態をもたらす契機であり、あるいは邂逅という事態の根底に働いているものと言ってもよい。この促しがあつてこそある対象に向かって彼の感覚は開かれ、そこから彼の「歩み」もまた始まる。では以上のように、客観的な観察が不可能になるような状況において森の言う「感覚」が生じるとすれば、それはデカルトが理性による

操作の対象とした感覚とは違ってくるのだろうか。この点についても『生きることと考えること』において森は平易に語っているのでそれを参照するならば、デカルトにおける感覚とは、精神から遠ざけられた、「抽象化された感覚」であると森は説明している。つまり感覚器官で捉えられたものが理性の吟味を経て、最後に物体の存在が証明される。この場合、物体とはデカルトにとって「感覚の対象ではなく思考の対象」となる。デカルトはあくまで感覚そのものではなく理性的思考によって物体を認識しようとすると言えるだろう。しかしそのデカルトにしても、感覚は彼の方法の出発点になっていると森は言う。その部分を以下に引いてみよう――

しかし、感覚を出発点としない、そういう抽象操作というものはありません。というのは、直接的な感覚の世界だけが、この世界でわれわれが触れることのできるものからです。抽象的な空間の世界というものは、われわれはそれに触れることができない。したがって、そこから出発することは、根本的にはできないわけです。出発点はどうしても、感覚から出発する以外には方法がない。私はそう思います¹⁵。

森の言う感覚がデカルトの感覚と異なる点は、感覚が[・]ものの存在を直証的に示す、または啓示することであると言える。この時「[・]もの」と言うのは一般的な物体のことではなく、邂逅におけるような特別な対象を指していると一応理解してよい。そのような認識の仕方は森自身も書いているように、フッサールの言う「本質直観」に近いものであるかもしれない¹⁶。また人は主観客観の区別がなくなるということから西田幾多郎の「純粹経験」を想起するかもしれない。これについては杉本春生や中村雄二郎が論じているが、森自身、彼の立場と西田哲学との違いを言っているにもかかわらず、やはり何らかの関係はあると思われる。ちなみに日記の中から一つの記述をここに引けば、「西田哲学の最大の、そして唯一の欠陥は、純粹経験を可能なものと前提したことであつた」とある¹⁷。森にとっては西田の言う「純粹経験」は、限りなく不可能に近いものであつた。しかし西田との関連で注目したいのは、森は別な箇所でも、[・]ものが真に見えてくるような認識の状況を「無関心」と結びつけていることである。『バビロン』に遡るが、森はそこで『きけわだつみのこえ』に描かれる、死に行く若者の目に映った自然について次のように書いている。

それは、判るとか、捉える、とかいうのではなく、文字通り『映る』のだ。僕はそ

の時、自然や外景があらゆる主観の妄想を脱離して、そのあるべき姿に還ってゆく
のを見る。それは目に見えるだけの一面的存在ではなくなって、もっと深い、表面
も裏面もない、ものの本来の姿なのだ。その時僕は、この自分というものも変化し
てゆくの気がつく。ものにとらわれ、一面的になっていることから、自分自身へ
と変化してゆくことに。(中略) ものが、そういうものとして現れてくるのは、実に
激しい無関心の裡になのだ¹⁸。

もしもこの言葉が、主観のもつあらゆる妄想や計らいを取り去った時に初めてものの本来
の姿が見えてくるということであるならば、それは東洋的な「観」の世界を思わせる。す
ると森有正と西田幾多郎の間にはやはり親近性があると言えるのかもしれない。しかし森
はその一方で「見える」ことではなく本当にものを「見る」ことについても語っている。
そして「無関心」についても、彼はそれをヨーロッパ精神のもつ批判原理から出てくるも
のと考えている¹⁹。だから以上のような言説だけをもって彼の認識論は東洋的であると断
定することはできないだろう。いずれにしても、森の目指した思想の出発点は、ものと自
己とが本当に接触するような感覚、換言すれば「純粹感覚」であった。

森はこの「純粹感覚」をとらえるために非常な苦心をしている。それは偽りの感覚を退
けて本物を認識しようとするデカルトの努力にも似ている。または彼が愛読していた、リ
ルケの『マルテの手記』の主人公が、「見ること」を学ぼうとして放浪を重ねることにも似
ている。実際『流れのほとりにて』の物語は、『バビロン』と同じく錯綜はしているが、主
人公の「僕」が彼の「純粹感覚」を求めて旅をする物語として読める²⁰。しかし自分の外
にそれを求めても結局は自分自身の問題に帰ってくるというところに、この旅の本当の苦
しさがある。物語の終わり近くに、「今僕は、はじめてこのパリに到達したのだと思う。そ
の道のりの長さを考えると気が遠くなりそうになる。」という言葉があるが、それは主人公
の「僕」が自己の思想的立脚点を見つけるためにどれだけ長い放浪を重ねたかを物語って
いる。ここでわれわれは森有正の日記の中から、彼が「純粹感覚」を巡って模索をしてい
る部分を見ておきたい。まず一九五七年一月一六日の日記(原文は日本文)を、途中を抜
かしながら引いてみる。

感覚、経験、思想というが、その感覚の純粹状態に達するのが、今日の我々はどうな
にむつかしくなっているか、ということ。既成の観念(経験でも思想でもない)の厚

い層がそれを不可能にしている。これをどうしても破らなければならない。…… この深い知識の層をつきぬけて、それ全体の意味を決定する純粹感覚の領域に出なければならぬ。猛烈に勉強することの意味はそこにあり、パリにいる本当の意味もそこにある。その上で感覚、経験、思想の道が更めて本当にたどれるのである。

さらに数行後で――

「自分の目で見ると」いうことが何とむつかしいことか、いくら目をこらしてもだめである。過去の自己の解体がはじまらなければだめである。それが等質に化するということの本当の意味である。それが空間であり、その感覚が時間の出発点であり、そこから持続が延びはじめる。

さらに数行後で――

凡てにおいて一番根底から出発し直さなければだめである。そこにのみ基準がある。その時、凡ての観念は実にゆたかな養分となるだろう。

デカルトのコギトの深い意味はここにある。それはやはり一種の、かれにとっての純粹感覚であった。直観という言葉がそれを暗示する。そこから時間が持続しはじめる²¹。

さらにその翌日一九五七年一月一七日の日記（原文は日本文）には引き続き次のような記述がある。

個性の確立と感覚の解放とは同じことである。こんな当たり前のことを判るのに七年かかるとは何事かと思うが、これが現代文明の中に生きる我々の宿命なのかもしれない。しかし僕は今まで何か本当に自分の感覚（広い意味）でものを直接見たことがあるだろうか。感覚とは模倣、虚栄、影響、などの反対である独創、自信、独立である。それは一つの強さであり、これは、自己でたたかいとらねばならないものである²²。

われわれは以上の言葉から、少なくとも森が何をしようと欲していたのかを理解できるだろう。しかし実際に彼が彼の言う「純粹感覚」を得ることに成功したのかどうかについては、なかなか判断をしかねる。ただ一つ言えることは、現代人はあらゆる知識や情報に囲まれているがゆえに、事物との真の接触を失っているということであり、森はむしろ古代人の素朴な感覚の方が本物であると感じていた。そして後に述べるように、森は『流れの

ほとりにて』のハイライトとも言えるギリシアの旅において、ギリシア人の感覚の純粋性に対して改めて目を開かれる。森自身、この純粋感覚を得るためにどんな工夫をしたかと言えば、ひとつは孤独を大切にしたことである。なぜなら感覚とは他人の感覚に置き換えることのできない、個人のものであるというのが彼の確信であったからである。森は実生活では、物語の主人公のように孤独ではなかっただろう。しかし思想に関わる問題では、彼はデカルトのように、あるいは『マルテの手記』の主人公のように、孤独を守ったと言える。孤独に関して述べた以下の言葉を引いてわれわれは次へ進みたい。

感覚はすべての思想、すべての作品の根源であって、独立していなければならぬ。それが孤独ということの本当の意味である。それ以外の孤独は感傷である。あるいは癒されうるものである。だからなるべくそれを癒した方がよい。しかしこの根源的孤独は当然保持されなければならない。そこに人間の人間としてのすべての営みの根源があり、自己を超えるものへの接触点があるのだから²³。

3. 感覚の成熟と「経験」

森にとって、本当の思想が生まれるその出発点は「自己でないもの」または「自己を超えるもの」との接触から来る感覚であった。しかし、これまで述べたことから分かるように、この感覚、なかなづく純粋感覚は、自分で得ようと思ってもなかなか得られるものではない。それは長い苦労の末に初めて得られるものである。森自身、パリが本当に「自分の中に入ってくる」には数年間いやそれ以上を要したのである。彼が留学の期間を越えて滞在の延長を決めたのも、この自分の中に生まれつつあった感覚を守るためであったと言える。ゆえに森にとって本物の思想もまた、人為的に作ろうと思っても決して作れるものではない。それはむしろ自然の働きにも似た、目に見えない成長の過程によって生まれてくる。『流れ』の冒頭で森は、手紙を書くという行為がそのような過程に従うものであることを次のように述べている――

このような進み方自体が、果物が熟するように、内側から成熟し、変化して来る日まで、僕はそれを続けなければならない。美しい自然も、尊敬すべき人間の作品も、僕に向ってそう叫びつづけている。これが僕にとっての唯一の道なのだ、と。これを一步でも外れることは、僕にとって虚偽なのだ、と。そしてそれはまた人間そのものの

条件に即した本来の道なのである。必要なことは、耐えること、自分に耐えぬくこと、ただそれだけである²⁴。

ここで言われる「成熟」という言葉が次のキーワードである。思想形成の第一の段階が「感覚」をとらえることにあるとすれば、第二の段階は、その感覚が成熟していく過程である。そしてくり返すようだが、この過程もまた人為的に早めることはできない。

「感覚を自然の成熟に委ねる」という森の方法については、すでに『バビロンの流れのほとりにて』の中にその考えが記されている。それは彼がヨーロッパの各地を旅しながら得た重要な洞察の一部であった。『バビロン』後半で「僕」は、フランスの文明がいかにして古代地中海文明を継承したのかという問題を考えるが、そこで得た結論は、フランス人の先祖であるゴール人は決してギリシア・ローマ文明の模倣をしたのではなく、彼らの素朴な感覚をゆっくりと成熟させて、千数百年をかけて彼らの感覚の秩序を高めていった結果、その時にはじめて彼らは古代文明の意味を発見し、それを継承するに足る者になったということであった。こういう長い過程を経て自分たちの感覚を育てていったということが、フランス文明を本物にしたのである。これが森の得た洞察であった。この点について主人公の「僕」は次のように語っている――

こういうことは、何もある少数の材料から演繹的にあみだした思索の産物ではない。一つ一つの文明の産物が、遺跡そのものが、それを語っている。思想は一つの思惟の体系ではない。一つ一つのものの中にある、そのものの含む一番深い秘密に触れさせる、感覚の高度の状態にほかならない²⁵。

加えて「自然」という問題がある。森がヨーロッパを旅してまさにその自然を肌で感じて得た洞察は、思想や文明は深く自然に根ざしている、ということであった。この文明と自然に関する考察は『バビロン』そして『流れ』の至る所にあるが、森はとくに、フランス文明はその根底に自然との豊かな接触があるということを見ている。ゆえに森は彼自身の思想についても、これを自然の成熟に委ねることが本物に至る唯一の道であると確信したのである。『バビロン』の「僕」は、自己の内面に生じたある現実――これについては前章で述べたが――について、それを自然の生成に委ねようとして次のように述べる。

僕は思想（経験もまた）をえようと思って作り上げた思想（または経験）の代替物が
いかに下らないものであるかを、この目を見た。過去が逆流し、外が内転し、更に内
が外転しそれが未来に向って流れ出す、それもまた高次の自然ではないだろうか。そ
れが自然であるとすれば、それは自然それ自らの成熟に委ねるほかはないだろう²⁶。

森が「思想」へと向かって行く根本的な姿勢は、自分の感覚をゆっくりと自然と同じペー
スで高めてゆくことである、とひとまず言える。では、自然の成熟に委ねるならば、彼は
何もしないでただ待っていればよかったのだろうか。ここで「時間」ということが問題と
なる。

森は自己の内面に思想へと成熟していく一つの意識、または流れが持続することを「自
分の時間」と呼んだ。そしてこれをどんな生活のただ中にあっても見失うまいとした。そ
のような態度は自然と言うよりもむしろ意志的なものである。そしてこの「時間」は自然
的な時間ではなく、むしろ内面的な持続と呼ぶべきもの、あるいはベルグソンの時間で
ある。感覚が成熟していくとは、自己の内にこの「時間」が生まれることである。「時間
というのは、感覚が思想に進むことそれ自体であるから。」と彼は書いている。感覚を成熟さ
せるために森が努力したとすれば、それはこの「時間」を絶えず自覚することであった。『流
れのほとりにて』の「僕」はそれを次のように語っている――

自分の時間を大切にしなければならない。僕にとって最大の拠りどころは自分の中に、
自分の時が流れはじめたことである。これは僕にとって何もののにも代えがたいもので
ある。これを自覚する時、どんな苦しみもしのびたいと思う。このことは僕一箇の問
題ではあるが、僕一箇だけに止ってはいない。もっと普遍的、人間的意味をもってい
る。僕の生きているという意識、それは自分の時間が流れているという意識と切りは
なすことができない。これは一つの感覚的といってもよいものである。近代の民主的
なあらゆる思想の根源はここにある²⁷。

ここで言われる「自分の時間」とは、後に森が「経験は一人の個人を定義する」と述べる
ように、自己自身の意識または個人としての意識と言いかえてもよい。それが「民主的な
あらゆる思想の根源」にもなるのは、この自分の時間こそ「自分の思想」を生み出す原資
となるからである。「デカルトやパスカルは僕の精神生活を養ってくれたが、それによって

少しでも成長した僕自身の時間の流れはあくまで僕のものであって、デカルトやパスカルのものではない。」と「僕」は言う²⁸。では「時間がものである」とは、どういうことだろうか。それはそのような時間の中に、感覚が凝集されて一つの実体とでも呼べるものになることを意味している。それは時の流れが「堆積」し「発酵」を重ねることによってその内部から「時の流れに抵抗する重味が生じてくる」ことである。森はさらに「人間の意識が一つのものに化する瞬間」について書いている。それは感覚が成熟してそこから創造が生まれる瞬間と言ってよい。その瞬間こそ、目に見えない感覚が具体的なかたちとなる瞬間であり、感覚という非常に個人的なものが、他者と共有できる普遍性を獲得する瞬間でもある。

作品が生み出される時、僕たちの存在は、互に本質を共有するようになる。自然とそして他の人間と。個の極致が俄かに普遍に拡大する。あるいは個の道が普遍の野に出るのである。(中略) 魂には本質あるいは形相はあるが質料はない。自然には質料はあるが形相はない。しかしこう言ったのでは不十分である。この二つが一つに化する瞬間があり、そこに人は真理を感じる²⁹。

このように感覚の成熟過程とは、今述べた時間の経過によってそれがしだいに密度を増し、秩序を高めて、実体化し、やがて「時を超える形を獲ようとする」ことである。これを別な面から言えば、成熟に向かう感覚こそ森の言う「純粹感覚」であり、それはそれ自身の中に実体化する性質、あるいは「形相」を含んでいると言える。例えば森はシャルトルの聖堂内部にあるステンドグラス「ノートルダム・ド・ラ・ベル・ヴェリエール」(美しき焼き絵ガラスの聖母)を称賛しているが、その背後には「ゆっくりと自己を造形しつつ表わす純粹感覚」があり、「それは、おのずから形に結晶するもの、どうにもならない形成の必然性の中に具えているもの」と説明している³⁰。しかしその焼き絵ガラスを作ったのは中世の職人つまり人間である。森の言う感覚の成熟とはつまり「人間」が存在として充実してくる、あるいは秩序を高めるということであり、思想や芸術はそのような人間存在の表現である。ゆえに『流れのほとりにて』の「僕」は次のように言う――

そしてこの存在の状態、これは場合によっては意識の状態と言いかえてもよいが、この状態は、状態でありながら、ものなのだ。(中略) そして芸術とは、一箇の人間が、

人間として深まり、普遍の影を映すようになった状態そのものだ³¹。

森が目指したのは、彼自身をこのように「普遍の影を映す」ような人間存在にまで高めることであった。彼は福沢諭吉や内村鑑三といった、ヨーロッパ文明に学んだ先覚者たちと自分との違いを「かれらは日本の運命を考えた。……しかし僕は自分の運命を考える。」と書いているが³²、その言葉は決して彼の傲慢から出たものではなく、森はヨーロッパ文明によってまず自分自身を普遍化しようと試み、またそうすることが彼の運命だったと解釈できる。さらに「ただしこれは、自分の国よりも、自分の方を大切にすることとは全く違うのである」と付け加えているように、彼は自分自身をいわば西欧的原理による人間形成の実験台として捧げることにより、そのことを通して日本の普遍化という問題を考えたのである。一九五九年六月一三日の日記には「お前の実現すべきことは、生まれた故国において骨組の形成されたお前が、本物としての重みを持つようにすることなのだ。従って、僕は何ものかを実現するために身を捧げたのである。」（二宮正之・訳）とある。海老坂武が森有正の旅を〈日本の西欧化〉ではなく〈自己の西欧化〉の道であると評しているのも、以上のような意味であったと思われる³³。

さてわれわれは、もう少し『バビロン』から『流れ』に至る、主人公「僕」の歩みを見ておきたい。なぜならそこには一つの感覚が成長し、そこから何ものかが生まれてまた収縮するという、ある周期的な運動が描かれているからである。『流れのほとりにて』の前半で、ドイツの旅を終えた「僕」は、その感覚を整理するためにシャルトルへ行き、そのカテドラルが「七年かかって、やっと僕の心の秩序そのものになってきた」ことを意識する。そして「判るというのは、あるいはその一端は、こういうことなのか。一つの経験というものは、こういうものなのか」という深い感慨に打たれる。これはパリそしてシャルトルとの出会いから七年間、何十回とシャルトルを訪れるうちに、「僕」の内面において一つの感覚がその秩序を高めてゆき、ついにその内面が外にある対象と釣り合うまでになったことを表している。「判る」とは、このように、一つの充実した感覚が自己の内に実体として形成されることである。すると、それまで「僕」を圧倒していたシャルトルのカテドラルもまた、その意味を変じた。「僕の心は俄かに軽くなった。重みは静かに、目の前に見えるカテドラルそのものに、流れるように還っていった。もう僕がカテドラルの記憶をもつのではなく、カテドラルそのものに僕の追憶が刻みつけられた」。これが森の言う、「対象が対象自身に還る」ということであると思われる。「僕」の中にシャルトルの揺るがぬ感覚が

存在するようになった時、シャルトルは「僕」から離れていく。そして「僕」はその時、本当にシャルトルを「見る」ことができるようになる。パリとの関係においても、受け身一方であった「僕」の内面によく自己自身と呼べるものが形成された時、パリは再び元の平凡な姿になった。『流れ』の終盤において「僕」は、「現在平凡な姿に収斂してしまったパリの町」と言いながら、「僕にとって、今、すべての感覚は、一つの周期を経過し尽した。そして僕が語りうるものは、自らだけであり、それはもう昔と同じではない。この事実を前にして僕は、内面的世界の实在を認めざるをえない。」と述べる³⁴。ここには、森有正の言う「感覚」という現象についての、一つの興味深い事例が報告されていると言える。つまりある対象（もの）との出会いによって人間の内面には感覚が生まれて成熟し、そこに「内面的世界」が形成される。そしてこの世界もまたものになる。つまりものに触発されて人間はそこからふたたびものを作る。すると感覚は再び収縮してそこで一つのサイクルが終わる。森有正自身この過程を明確にとらえているわけではないが、しかし彼はそれを次のような言葉で表現している。

一つの人間的感覚が、成長し、成熟し、内的分化をとげ、そこから経験と思想とが定着する径路を、分析し、決定的に位置づけて見たい。運命の狡智というか、自分でも意識しない間に、分化は進む。そして振りかえってみるとすべては正しかった、という気がする。思想が誕生する時に、感覚は、また当初のささやかな姿に、殆どアノディーヌな姿に、収斂する³⁵。

パリとの邂逅は、このように、彼の裡で感覚の周期的または円環的運動とも呼ぶべき経過をもたらした。そしてこのような経過によって生まれた一つの内的現実を、われわれは「経験」と呼んでよいと思われる³⁶。少なくとも、今まで述べたような感覚の成熟によってそこから「経験」が生まれ、それが最後に「思想」になるというのが森の考える道のりである³⁷。

4. 思想の誕生

次に、以上のような感覚の成熟過程から生まれる「思想」というものについて考えてみたい。ここで「思想」と言うのは、言葉になって組織されたものとしての思想を意味する。ゆえにそれは絵画や彫刻や建築または音楽といった、すべての作品と同じレベルにあるも

のである。

まず「定義」について整理しておきたい。感覚の成熟という過程によって生まれた人間の内面世界を「経験」と呼ぶならば、定義とは「経験」が「言葉」と結びつくことである。森はこれを「経験の上に言葉が冠せられる」と表現している。この定義とは何かという問題についても、『生きることと考えること』における説明が最も分かりやすいので、始めにそこから引用したい。そこで森は主観的な「経験」の世界と普遍的な「ことば」の世界が結びつくことを次のように語っている。

経験の世界というのは、純粹に主観の世界です。つまり主観の中に包囲されている世界で、主観から一步も出ることができません。経験というとき、それは私の経験であるか、あるいはあなたの経験であるか、どなたの経験であるか——そういうものであって、それ以外に、無記名の経験というのではないわけです。そういう純粹主観性である経験と、それから何人もの人間がいて、あるものをそこに共有している世界——これは「ことば」の世界です。「ことば」においてすべての人が結びつく。そこで、その普遍的な、共同的なことばの世界と、純粹に主観的な経験の世界、それを結びつけるもの——それが私にとって「定義」なのです。それ以外に意味はない。ですからいいかえれば、純粹の個が普遍と交差する点が、私のいう「定義」であるわけです³⁸。

ここで森は一つの例をあげている。私が「ある変なもの」を見る。それは妙な形をしており、うちわみたいなものをつけて、目があって、しっぽがあって、水の中を動いている。そういう経験に対して「これは魚です」と言うとき、「このとき、私だけが見ている魚が、ことばを通してほかの人にも意味を持つものになってくる」と言う。そのように、個的なものと普遍的なものを結びつけるのが「定義」である。さらに森は、この二つのもの、すなわち定義される「ことば」と、定義をする「経験」とを結びつけるのは、「経験をさらに越える主体の働きがそれをやる」と言う。そしてこれを「精神」と呼んでいる。ゆえに定義というものは人間の精神によってもたらされる。ここで森はデカルトのように、「経験を判断しようとする精神」と「判断される経験」とを区別している³⁹。つまり定義には批判の原理が働いている。森はまた、「ことば」が与えられる前の経験を「沈黙」と呼んでいる。したがって、定義とは「沈黙」に対してある言葉が与えられることである。ゆえに「ほん

とうの思想というものは、空虚な饒舌の中から出てくるのではなくて、沈黙の中における思索の経験というもののの中から出てくる」と言う。これもまた含蓄に富む説明である。

しかし以上のような読者に分かりやすい説明だけでは、森の言う「定義」の厳しさを見落としてしまうだろう。『流れのほとりにて』の終盤で「僕」は、定義に付着している「生来の情感の影」を排除しなければならないと述べる。つまりデカルトが真実の認識に到るまで徹底的に懐疑したように、「情感の霧」を拭い去ってそこに「思想の岩山」を露出させなければならないと「僕」は考える。

分析ということは何と厳しいものだろう。それは全く言葉の問題ではなく、存在の実体に到達することなのだ。そこから情念の事実に立ちもどり、その正しい意味を知ることが、何というけわしい、また遙かな道だろう。(中略) 判る、ということが感じではない、というデカルトがあればほど執拗に繰り返したことの意味がやっと理解され出してきた今、僕は、無限の砂漠が前方に広がっているような気がする⁴⁰。

森にとって、経験がある言葉を定義するということは、その経験を確固たる実体として把握することを意味している。それは厳しい分析を通して事物の認識に到達しようとするデカルトの方法にも等しいものである。その意味で個から普遍への転換ということは、やはり生易しいものではないと思わなければならない。

次に「思想」である。思想とは、そのように経験が定義するところの言葉によって構成される。それは手で触れることのできるようなものであり、客観性と普遍性を現わしている。しかしこの客観性は、主観性を土台とした経験に対応しているという点が森有正の独自の主張である。森にとって思想の三人称的な性格は一人称を徹底したところから出てくるのであり、それはいわゆる「科学的客観」とは違うのである。経験から生まれる客観性という問題は、森がノートル・ダムやパリの町を長年に亘って見るという過程の中で得た一つの確信であった。『砂漠に向かって』の一九六六年三月二八日の手記では、「十六年間眺め続けたノートル・ダム」が、今や「いくら見ても汲み尽せない」「充溢そのもの」になったと記されているが、そこに森は「本当の客観というものの一つの相」を見たと述べる。続けて少し引けば――

ここでいう客観の相は、経験の外被ではなく、経験そのものの内実の結晶したもので

ある。こういう客観の相が、科学的客観に比して、何となく主観的なものに思われ、不安定に感ぜられるのは、この相は主観を徹底的に通り返さなければならないからである。そして、事実それを通り返せるのは容易なことではないであろう。…… そして僕が今にして知ることは、主観は客観の構成要素だということである⁴¹。

では主観を通り返した客観とは、思想の言葉にはどのように表れるのだろうか。森によれば、日常生活においても、われわれは客観的に言葉を使ってその思想を表現するだろう。しかしその時、一つ一つの言葉が自分の経験（主観）によって裏打ちされているならば、われわれは真に言葉を自分らしく、生き生きと使うことができる。「ことばをほんとうに自分のことばとして使うということが、実はその人がほんとうに生きるということと一つになる」と彼は語っている⁴²。このように森有正は、今日経験との結びつきを失った、つまり「非人称的客観」となってしまった思想の言葉に、ふたたび生き生きとした血を通わせようとしたと言えるかもしれない。森にとって思想や芸術における真の客観性とは主観性の裏返しであり、これを逆説的に言えば、客観性を成立させることによって、そこに主観性が新たに成立するということにもなる。この問題を森は未完の著作となった『経験と思想』において、彼自身の受けた、オルガンを楽譜通りに演奏するという訓練を引きながら語っている。これから引用する森の言葉については荒木亨がその著書で論じているので⁴³ 孫引きのようになってしまいが、われわれもまた、荒木と共にこの点を重視するという意味で以下に引いてみる。

そこで〔バッハを楽譜通りに弾くという訓練において——引用者注〕私が身に沁みて経験したことは、客観に徹すれば徹するほど主観性が確実にになって来るということであつた。さらに言い換えると、主観が深められ、自由になって来る、すなわち新しい発見が起って来る、ということである。…… 厳正に客観的に構成されたものの全体に、あるいは全体から、新しい、そうひよわくはない、ソリッドな主観性が現れて来る、と言ったらよいであろうか。…… あるいは客観を成立させることにおいて、同時に、正にそのことにおいて、主観が新たに、新鮮に成立すると言ってもよいであろう。だから私がここで言う客観は自然科学、あるいは一般に科学が対象とする「客観」とは本質的に異なるのである。だから私はそういう「客観」、音楽、芸術、文学などにおいて成立する客観を人間的客観、あるいは三人称的客観と呼び、科学が対象とする客観

を科学的客観、あるいは非人称的客観と呼ぶのである。そして三人称的客観は、主観、あるいは一人称なしには決して成立しない⁴⁴。

このように、客観の中に主観が現れまた主観が客観に転じるという一種の弁証法は、森の言う「経験」という事柄の中にある最も奥深い部分から出てくるものと思われる。森にとって「思想」という作品のもつ意味もまた、「三人称的客観」または「人間的客観」の世界である。彼は同じことをノートル・ダムやシャルトルの中にも見たのである。

では森にとって「書く」ということは何であったか。これもまたオルガンの練習と同じく、彼はあくまで客観性を実現することを目指した。しかしそこには音楽にはない困難があったとも言える。『城門』の中ほどで、「僕」が日本から送られてきた『流れのほとりにて』（これは『バビロン』と『流れ』を合本とした一九五九年の版のこと）を読んで自己嫌悪に陥るという場面がある。その理由は、一言でいえば甘さがあるということであり、「空想が文字の面に映るという欠点」が見えたからである。つまり森にとって「書く」ということは、空想ではない、硬質な実体となった「感覚」をかたちにすることであった。そのことを、自己嫌悪から新たに前進しようとする「僕」は次のように述べる。

思想のよう[・]な[・]もの[・]が終るところから書き始めねばならぬ。それはどこかでもちょっと触れたように、所謂思想の浮動性に、きまりをつけ、自己の外にもの[・]を構成することだ。それ以外に思想はない。そこには想と区別された文の感覚性が確然と現われる⁴⁵。

いま述べたことは森の理想であって、それはこの後に続く彼の日本語批判とも表裏をなしている。すなわち「日本語は空想を写すにはもっとも適して」おり、「それは母胎の粘液にまみれ、まだ臍の緒を付けたままの初生児のようなもの」である。ゆえに「文章は主観から独立しない」。ここからも分かるように、森にとって「書く」という行為は、それによって主観性または内面性を脱却する、一種の飛躍であった。そして彼の理想とした文章はラテン語の文章のように、あくまで硬質な実体として組織されたものであった。同じく『城門』の別の箇所では次のように述べている――

「書く」ということが仕事に高まるのは何によるのであるか。……それは表面的に詩とか小説とか劇とかカテゴリを設定してそれを書こうとするような安易なことではな

くて、言葉が真実にももの域に到達し、そこに内面だけでは決して定義にならないあるものを定義するに到ることである⁴⁶。

しかし現実の森は、果たしてこの理想に達したのかと言えば、答えは否定的かもしれない。なぜなら彼が渡仏後に書いた主要な作品はほとんどがエッセーであり、確かに硬質ではあるが、そこには同時に彼の排除しようとした主観性や情感が色濃く残っているからである。そこには理想と現実のギャップが口を開けている。だが、少なくとも森は、この理想に向かって苦闘したとは言える。彼が『砂漠に向かって』を、フランス語で書かれた日記を他人に翻訳させてそれに手を入れるという、回りくどいやり方で作ったのは⁴⁷、日本語の文章をフランス語と同じ水準にまで客観化する試みであったと解釈できる。二宮正之が指摘したように、森は「運命からの解放」を求めて日本語の普遍化を目指していた⁴⁸、と言うことができる。しかしそこには日本語という宿命を背負っていた森有正の、もっとも苦しい闘いがあったのではないだろうか。

5. 「人間」への道

いま述べたように、思想についての森の理想はあくまで西欧的な普遍化の道にあった。そしてこのことは、彼の目指していた「人間」の理想についても言える。彼に「人間」というものを教えたのは、ギリシアとヘブライにおいて発見されまた実践された人間の道である。そんなことはヨーロッパ思想における常識ではないかと人は言うかもしれないが、この二つの道を森有正ほどに深く感じ、また自己の問題として真剣に考えた人はいない。そのことは、『流れのほとりにて』や『城門のかたわらにて』における「僕」の言葉として表現されている。

まずギリシアである。「僕」にギリシアにおける「人間」の意味を教えたのは、『流れのほとりにて』のちょうど中盤、ロンドンのブリティッシュ・ミュージアムで見た、パルテノン神殿の彫刻群だった。そしてこの部分は、森有正の筆が躍動しているという意味でも物語の圧巻となっている。とくに神殿内壁のフリーズに刻まれた、アテナ神の祭りの大行列を描いた彫刻群である。それは「神殿の中心にあるアテナ女神の至高の静けさ」に向かって秩序をしだいに高めるように、「騎馬群像から、戦車、長者、楽師、捧げるもの、犠牲を通り、やがて処女立像から、諸司、神々を通して、堂奥のアテナ女神の前に、静かに流れ入る」帯状の彫刻群である。「僕」はそこに、獣性と共存していた人間がしだいに本物の「人

間」に向かって歩いて行く過程を見る。「それは自然の克服から神性に到る、人間経験の全系列を含んでいる」⁴⁹。そして「僕」は、なぜ人間はその精神の歩みを石の中に刻まなければならないのかと考える。それは自然から生まれた人間が自然を超えるために、自己を石に刻んで結晶させたのだ。それは人間の已むなき憧憬であり、人間は「自己を不動のものによって定義すること」を求めている。石に刻まれた作品は、それゆえに「単に人間の心の象徴なのではなく、その延長であり完成である」。それは「芸術」というものの意味でもある。そして自然の素材の中に自己を刻み出した人間はまた自然に還っていく。このように「僕」は、文明が自然から出て自然に還っていくということを、そして「定義」の意味を教えられる。しかもギリシア人はその定義を、荒々しい自然つまり非人間との接触のただ中で行ったのだ。そのことは神殿外壁にあるケンタウロスと人間との闘争を刻んだ彫刻が物語っている。それは「人間が自己の自然性、獣性を克服する、精神の自覚の過程」である。「ギリシアの奇蹟」とは、このように古典ギリシア人が歴史の上に「人間の自覚」をもたらしたことである。

この感動は、その1ヶ月後に実現したギリシアへの旅においてさらなる確信となった。「僕」はミケーネの遺跡、アガメムノンの宮殿とそれを囲む城壁が「周囲の激しい自然と殆ど区別がつかないほどの、自然の激しさそのものの中に」立っていることを見て、そこに「自然と人間との深い接触」を啓示される。

この宮殿の歴史は、血で血を洗うすさまじい、また暗いものであった、と歴史家は教えている。それは人間が自然から生まれ出る生みの苦しみのようなものではないだろうか。そこには飽くなき獣欲と至純な人間感情とが相剋していたのではないであろうか。それ故にこそ、それはギリシアの偉大な詩人たちの注目をひいたのであろう。アランがホメロスの英雄たちの中に見たように、それはまた、今日、我々自身が人間になるために日毎に戦う闘いと同じものであったのであろう。自然と人間、人間がそこから人間となる根源的な接触は、人類と共に永く続くであろう⁵⁰。

それはヨーロッパ文明が根本的にもっている構造の啓示でもあった。つまりヨーロッパ文明とは、「人間を超えるものの中に在って、人間が人間になるという真理」を体現したものである。そして「僕」もまた、自分が今ある状態の中から「人間」とならねばならないと決意する。古代ギリシア人の闘いは決して過去のものではない、それは今を生きるすべて

の人間にも課せられた課題である。ギリシアの旅を終えて記された「僕」の言葉を引いてみよう――

このギリシアの厳しさ。自ら、はじめて、人間への道を切り拓いた文明の厳しさ。ローマはギリシアを模倣した。ゲルマン人、ゴート人はかれらに学んだ。しかしギリシア人は、非人間の力の強大な古代の世界の直中に、人間を刻み出した。この厳しさを無限に学ばなければならぬ。それは不断に人間になる道である。人間の形、人間の思想、そして人間の感情。それは僕にとって無限の課題である。偶像崇拜の支配するカルデアの大都会から、砂漠の孤独の道に、唯一の真の神を求めて歩み出したアブラハムの厳しさ。この源泉に限りなく汲まなければならぬ⁵¹。

そして「僕」は、このギリシアの旅を経験した後に「運命」に対する認識を新たにする。ギリシア人にとって自然とはまた「運命」ということでもあった⁵²。そこから彼らは「人間」になったのである。つまり運命とは到達点ではなく、出発点であるという新たな認識である。続けて「僕」の言葉を引いてみよう――

自分の運命に撞着するとは、そこに安住するためではなく、そこから運命的ではないものに向って出て行くことなのだ。それが人間ということであり、文明と文化との本来の意味なのだ。またそれが、人間が次第に神の姿に近づくということの意味なのだ。もうこれは感覚の問題ではなく、はっきりと意志の問題である⁵³。

森有正の目指した理想もまた、「意志」によって「人間」を刻み出すという、彼の信ずるヨーロッパ文明の根本に倣うものであった。それは自然の中に人間が同化してしまうような、東洋的な自然観人間観とは対極的なものであろう。しかしこれを論じる前にもう一つ、彼に人間の道を教えたアブラハムについて触れなければならない。

これまで見たように、「ギリシアの本当の意味のユマニズム」に目を開かれた森ではあったが、しかし彼はそのギリシアに溺れることもなかった。というのは、彼の中には常に、アブラハムからパウロへと至る、「ヘブライとキリスト教の精神」が生きていたからである。そのことを示す印象的な場面は、『流れのほとりにて』のギリシアの旅において、「僕」が

アクロポリスからの帰りにアレオパゴスの岩山の上に立つところである。それは彼の内面に、ギリシアと、パウロと、その他さまざまなものが嵐のように渦巻くという、異様な情感を伴ったパラグラフである。

使徒行伝十七章に聖パウロがアレオパゴスで説教したとあるが、それはここではなく、アゴーラの一部であるらしい。パウロの巨大な教えについては、今ここでは書くことができない。ただ僕は、強大な嵐のようなものが、僕の存在の根底を揺がすような感じを抱いて、目の前、遙か彼方のリカベット山を見つめていた。そして僕の中に、運命、意志、罪、愛、人間、文明、アブラハム、様々な言葉が嵐のように旋廻するのを意識していた。キリスト教はヨーロッパ文明のあらゆる時に現われてくる。すでにスメル文明の中からアブラハムは、バビロンの流れに沿って北へ向った。エジプト文明の直中から、モーセは選民を率いて東へ立ち去った。パウロは、アテネのアゴーラに姿を現わした。また更にローマの獄中に現われた。そしてその教えの本質は、ギリシアのあの厳しい人間になる道よりも更に厳しいものであった。この不安な教えは、ヨーロッパ文明の中核に入りこんだ。それは当然、僕の意識の中心的な問題でもある。これを僕は生涯回避することはできないであろう⁵⁴。

ここで言われる、ギリシアよりも更に厳しい道とは何であろうか。それは真に超越的な神が、ユマニズムによる人間形成、つまり自然との接触から人間を作り出すという道をも否定する、または止揚する形で「人間」を作り出すことを意味している。川島重成教授はギリシアとキリスト教の歴史的邂逅という見地から、「キリスト教とは、ギリシアのユマニズムが行き着いた果てに、それとは非連続的に、ユマニズムの地平を超えるところから開けてきて、しかもこのユマニズムを根拠づけた宗教である」と述べている⁵⁵。森にとって、この更に厳しい人間の道を代表するのはアブラハムであった。『城門』においては、このアブラハムのイメージが、パウロとともに膨らんでいく。

森がアブラハムの中に見たもの、それは偶像ではない真の神を求めて遙かな道のりを歩んで行く、その歩みの中から「人間」の姿が立ち現れることである。と同時に、神もまた、アブラハムの歩みとともに、自己の姿を歴史の中に啓示してゆく。『城門』の終盤近く、夏休みで南仏ソミエールに滞在している「僕」は、アブラハムの物語を読んで次のような感想を記す――

今日、午後、エルサレム版の聖書の創世記で、アブラハムの物語を読み終えた。実に深く感動した。ここへ来てから、エースキルスの劇を三篇ほどよんで非常に感動したが、感動の種類がまるで違っていた。殊にアブラハムがエフロンからマクペラの土地と洞窟を、サラの死に際して買うところが非常に深く僕の心を打った。数十年住んだその土地で、カルデアから来たかれは、一介の外国人に過ぎなかった。しかしかれはそこで、人間の道筋を歩み通した。かれの信ずる神はそれに照応して、ますます真の神の姿を啓示しはじめた。「ギリシアの奇蹟」に到るまで、人間は数千年を歩みとおした。神もまたそれに並行して少しずつ自己を啓示してきたということは何という偉大な事実だろう⁵⁶。

そして「僕」は、彼の中にいまアブラハムの物語が新たに甦るのを感じる。それはまた「人間」の原型をアブラハムの中に感じるということでもあり、その「人間」を作り出す神の働きを感じるということでもある。この神と人間との関係の中から「人間が人間になる」という神秘について述べる次の言葉は、『城門』におけるもっとも重要な言葉である。

人間の願望を超越する神の召命の中に、人間が生れてくる。この深い神秘はどんなに汲んでも汲み尽すことはできないだろう。神は人間を超越するが故に、人間を超越しようとする人間を、神が静かに人間の中に押し戻す。そこでは、神は、人間が究極的に人間である根拠としての姿を顕わす⁵⁷。

また『城門』の次の作品である『砂漠に向かって』では、アブラハムが「自分の源泉の地」であるハランからさらに第二の出発をしたことが強調されている。それは父親のテラや、また「バビロンの流れ」に頼るのではなく、ただ「内面の促し」だけを頼りに進んでいく旅への出発である。以下に部分的に引くパラグラフも、あの悲しみと慰めが一体となった非情なる情感を湛えているのであるが、ここにもギリシアに勝る厳しさが描かれていると言える。

しかし今は、バビロンの流れは、遠く、大きい曲線を描きながら、北の山の間に去ってしまった。父も死んだ。城門からは、東の方に隊商路が地平線まで長く延びて行く。

激しい太陽の光の下に、真昼の沈黙が広がっている。そこからは誰もかれを呼ばない。無関心と荒廃とが限りなく広がっている。呼び声は、向うからは来なかった。それはかれの中から来た。しかもそれは呼ぶ声ではなく、追い出す声であった。僕はそれを『内面の促し』と呼ぼうと思う。……それは前方に向って延びて行く。人はそのあとに従って歩みはじめる。その時、人はそのためにすべてを犠牲にすることができるようになる。意志と孤独とがその時生れるのである⁵⁸。

こうしてまた、アブラハムの道も、ギリシアよりも更に厳しい「意志と孤独」の道となる。森有正が普遍または思想へと歩んで行った道も、アブラハムのように「内面の促し」のみを頼りとする道であり、それが彼の言う「僕の道」であった。そして森もまた今ある地点からさらに「出発すること」を求めた。『城門』の終わりで「僕」は、絶望についての新たな認識を与えられるが、そこでは驚くべきことに、「自分の可能性の条件」の中で働くことに生甲斐を感じずという「安堵の念」を絶望と呼んでいる。つまり「僕」にとっては、いまの自分に安住すること、歩みを止めることこそが「絶望」であるのだ。そして彼は「絶望の正体を見極めた今、僕は断固として流れのほとりの道を離れて、砂漠の道を辿ることができるのだ。」と言う。こうして「僕」は「羅針盤と海図のみで進路を計算し、外の多彩な景色に誘惑されない航海者の如くに」進んで行こうと決意する。

これが森有正の歩もうとした、「思想」への道である。その歩みは、絶えず今ある自己から出発して真にあるべき自己へと向かうものであった。最後にもう一度、森にとって「思想」とは何であるかを言うならば、それは自己のものである感覚が成長し、それが成熟と発酵の過程を経て、揺るがぬフォルムとなったものである。そして彼の最終的な目標は、彼自身の存在が「完全に組織された一箇の思想に変貌」することであった。それは主観性を徹底することから生まれる客観性の実現であり、また客観性に向かって自己を批判しながら歩むことから生まれる、確固たる主観性の確立である。その道のりは、これまで見たように遥かなものであり、われわれは、後期のエッセーにおいて森の繰り返す「経験」という事柄の背後にも、このような厳しい「人間」への道があることを忘れてはならないだろう。

第三章 註

- ¹ デカルトもまた「一本の道」(un chemin)を「方法」(methode)と同義に用いたと、落合太郎の解説にもある。デカルト、落合太郎・訳『方法序説』、前掲書、一七四頁。
- ² 唐木順三「近代日本の思想文化」、『新版 現代史への試み』、筑摩書房、一九六三年、筑摩叢書一三、一一六―一一九頁。
- ³ 一九六六年の講演「パリの生活の一断面」で森は留学前の心境をかみ砕いて語っているが、彼は自分の学問についてはかなり自信を持っており、彼自身の精神の問題をそこに盛り込んでいた。そしてそれを自分の思想にしたいと漠然と願っていたが、そこからフランスにおける思想という問題への疑問や懼れも生じてきた。つまりフランスでは思想というものが日本とは非常に違うものであるらしいと感じ始めていた。森有正エッセー集成3、前掲書、一四二頁。
- ⁴ 『生きることと考えること』、前掲書、二一四頁。
- ⁵ 森有正エッセー集成2、前掲書、三五頁。
- ⁶ 田中敦「森有正における哲学と歩むこと」、国際基督教大学キリスト教と文化研究所・編『人文科学研究 キリスト教と文化』三八号(二〇〇七年三月)、五三―八七頁。田中は森有正の「歩み」にハイデガーとの類似性を認めている。
- ⁷ 『城門のかたわらにて』、森有正エッセー集成2、八六頁。
- ⁸ 『砂漠に向かって』、同書、四五八―四五九頁。
- ⁹ 『砂漠に向かって』には次のような言葉がある。「ただ言えることは、私の書きものは一つの組織化の運動である。これは間違いがない」。同書、四一五頁。同じく、「私の存在は、完全に組織された一箇の思想に変貌しなければならない。」とある。同書、三八八頁。
- ¹⁰ 『流れのほとりにて』、森有正エッセー集成1、二一―二二頁。
- ¹¹ たとえば全集に収録されている最も初期の随想「面影」(一九三八年)において、森は「わたくしどもはしばしば学問の中に真理を求める。しかし学問は決して終局の満足を与えない。与えるかもしれない。しかしそれは恥ずかしいものである。」と書いている。全集12、一二一頁。
- ¹² 「巴里私記」、全集4、前掲書、三八五頁。
- ¹³ 『生きることと考えること』、前掲書、五三頁。
- ¹⁴ 森有正エッセー集成2、前掲書、九一―一〇頁。
- ¹⁵ 『生きることと考えること』、前掲書、五六頁。
- ¹⁶ 森は日記に、フッサールの「現象学の基礎となるイデー」を精読して非常な確信を得たと書いている。一九五六年一月九日の日記、森有正エッセー集成1、四九六頁。
- ¹⁷ 一九五七年一月二七日の日記、同書、五三〇頁。
- ¹⁸ 同書、一五八―一五九頁。
- ¹⁹ たとえば「リールケのレゾナンス」、森有正エッセー集成4、二六九頁を参照。
- ²⁰ 「僕」が純粹感覚を「単なる感傷」や「幻想」から識別しようと苦しい模索をする、その一つの例が、杉本春生が「事件」と呼んだところの、マリエン・キルへの塔を見ての気づきである。つまり「幻想には自己充足感があるのに対して、純粹感覚にはいつも不充足感がある」という気づきである。さらに「感覚はデカルトやアランが言っているように、涙ではなく我々の注意だけを要求するものであるから」と書いている。ここで森はデカルトの立場に共感していることが分かるが、しかし純粹感覚に関する思索は物語が進むにつれて変化しているので、杉本のようにこの気づきだけを決定的な事件として見なすことはできないと思う。実際『城門』においては、涙もまた感覚に伴うことがあるということを確認している。森有正エッセー集成1、二四七―二四八頁、および森有正エッセー集成2、一〇五頁。また杉本春生『森有正論』第三章を参照。
- ²¹ 森有正エッセー集成1、前掲書、五一九―五二一頁。

-
- 22 同書、五二二頁。
- 23 同書、三〇一頁。
- 24 同書、二一二頁。
- 25 同書、一八二頁。
- 26 同書、一六九頁。
- 27 同書、二七三頁。
- 28 同書、二八三頁。
- 29 同書、二七四頁。
- 30 「ノートル・ダム・ド・ラ・ベル・ヴェリエール」についての記述は『流れのほとりにて』、同書、二六二―二六八頁を参照。
- 31 同書、二七八―二七九頁。
- 32 同書、三一七頁。
- 33 海老坂はまた森の歩みを「上からの〈西欧化〉にたいする下からの反逆であった」と書いている。海老坂 武『戦後思想の模索』、前掲書、七五頁。
- 34 『流れのほとりにて』、前掲書、四三八頁。
- 35 同書、四三七頁。
- 36 しかし森が「経験」と「内面」について述べている箇所を検討すると、この問題は微妙である。彼は「いくら経験の中をさぐっても、そこには神も内面も永遠も見つかりはしない」というカントの説に賛同して、経験は内面に参与するものではあるが、しかし内面そのものではない、と書いている。同書、四六六―四六七頁。
- 37 『生きることと考えること』においては、感覚が成熟して一つの「経験」になる、と説明されているので、われわれもまたそのように理解してよいだろう。前掲書、七五頁。
- 38 『生きることと考えること』、同書、七八頁。
- 39 同書、八一一―八二頁。
- 40 『流れのほとりにて』、森有正エッセー集成1、四二二頁。
- 41 『砂漠に向かって』、森有正エッセー集成2、二七九頁。
- 42 『生きることと考えること』、前掲書、八四頁。
- 43 荒木亨『鎖国の日本語』、木魂社、一九八九年、八一一―八四頁およびそれ以下を参照。
- 44 『経験と思想』、全集12、六一頁。
- 45 『城門のかたわらにて』、森有正エッセー集成2、九四頁。
- 46 同書、一一六―一一七頁。
- 47 同書における、二宮正之の解題を参照。五六八―五六九頁。
- 48 二宮正之「母国語は宿命か——森有正と小林秀雄」、『私の中のシャルトル』、筑摩書房、二〇〇〇年、ちくま学芸文庫、二一六頁。
- 49 『流れのほとりにて』、森有正エッセー集成1、三一〇頁。
- 50 同書、三五三頁。
- 51 同書、三六九頁。
- 52 ギリシアにおける「自然」（ピュシス）の意味については、川島重成による次の説明が参考になる。すなわち、「それは同根の動詞が『生み出す』、『成長させる』を意味することからも察せられる通り、無機的、静止的な『本性』といったものではなく、変転きわまりない現象の世界の根底にあり、それに働きかけ、それを生かした殺し、そこに己が姿を開示させつつ、そのようにしてのみ自らも生き続けている、それ故に所謂自然界のみならず、人間の世界、神々の世界にも、そして運命としても、立ち現れる、かの人間を超えるものに他ならないのである」。川島重成「人間と人間を超えるもの——森有正とギリシアをめぐる——」、中川秀恭・編『森有正記念論文集』、新地書房、一九八〇年、六頁。
- 53 『流れのほとりにて』、前掲書、三七〇―三七一頁。

-
- ⁵⁴ 同書、三八五頁。
⁵⁵ 川島重成、前掲書、一九頁。
⁵⁶ 『城門のかたわらにて』、森有正エッセー集成2、一二五―一二六頁。
⁵⁷ 同書、一二七頁。
⁵⁸ 『砂漠に向かって』 同書、二一四頁。

第四章 「経験」と日本人の問題

パリにあって黙々と営まれていた森の生活に新たな局面が開かれるのは、一九六六年である。その新局面は次のような出来事によって象徴される。第一は、新たな執筆活動の始まりと作品の結実であり、第二はこの年から毎年夏休みを利用した、日本への一時帰国が始まることである。これらの背後には、森における視野の拡大と深化があるとわれわれは考える。または、森の用語を使えば「経験の成熟」がある。われわれはこの時期を境とした以後の時期を、森有正の滞仏後期と呼びたいと思う。この後期に書かれた作品（エッセー）の中心テーマは彼の言う「経験」である。と同時に、それと表裏一体をなした形で戦後のまたは同時代の日本に対する批判も語られる。「森有正とは何であったのか」という根本的な疑問をもつわれわれにとっても、後期のエッセーは重要な意味を持っている。森有正を理解するということは、結局彼の言う「経験」を理解することであり、またそれが分かれば彼の日本に対する批判も理解されるだろう。われわれがこれまで長々と不完全に論じてきたこともすべて、この「経験」に辿り着くための準備であったと言えないこともない。しかし序章でも述べたように、最も重要な中心であるこの「経験」という事柄には最大の困難が伴っているのである。

1. 後期の森有正

まず滞仏後期の特徴を作品と生活の両面から見ておきたい。一九六六年二月号の『展望』に掲載された「霧の朝」は、森有正の執筆活動に新たな時期が訪れたことを示すものとなった。全集の解題はこの作品について、「休火山がそれまでの沈滞を一挙にとりもどそうとでもするかのように、若い日の経験と思索とが見事に結実した作品となって、読者の前に提示された」と述べている¹。確かに、このエッセーは『バビロンの流れのほとりにて』のような自己に閉鎖した文体ではなく、読者に語りかけるような開かれた文体をもっており、言語と内容の両面における円熟味が感じられる。海老坂武も「霧の朝」、「ひかりとノートル・ダム」、「遙かなノートル・ダム」というこの時期の三つのエッセーを「森有正の思索の一つの頂点」として評価している。そして彼はこれらのエッセーの「新しさ」を五〇年代の著作と比較して次のように特徴づけている。その概略を述べると——（１）直接的な感情の吐露から、より抑制された文体への転換（２）書き方（エクリチュール）の姿勢に

ゆとりが見られるようになった（３）それまで隠されていた外部への関心が表に現れてきた（４）すべてのテーマ、言説が〈経験〉に収斂するようになった²。これらの特徴は、森有正の言葉がより普遍的になったということを示している。実際、これらのエッセーを収めた作品『遙かなノートル・ダム』（一九六七年）は日本で広い読者に迎えられ、森はこの作品によって真に日本の読者との関係を回復した。この作品はまた一九六七年度の文部大臣賞芸術選奨にも選ばれた³。日記を見ると、森自身この受賞をととても喜んでおり、ちょうどその時パリに滞在していた渡辺一夫にそのことをまず報告している。「これは、何よりも僕の自由な行動を尊重しながら僕を決して見捨てないでいて下さった渡辺先生の為にじつに嬉しい。」と彼は書いているが⁴、このことから、森が東大の職を辞したことを、恩師渡辺一夫に対してどれだけの負い目として感じていたかが分かるだろう。

この新たな局面は、一九六六年の夏休みに十一年振りで日本へ一時帰国したことからも始まっている。森の生活は以後、パリと東京という二つの中心をもつ「楕円形」を描き始めるが⁵、われわれはこれもまた、彼の成熟を示すものとして考えたい。つまりこれは単なる日本回帰ではない。フランスでの経験が深まることの中から、彼の中に日本人としての意識もまた成長して「結晶」し始めたと考えられる。「霧の朝」においては、パリに来て十五年経った自分の変化を「自分の中に経験の二重の層が出来」た、と書いている。それは彼にとって「自分の生れた国の歴史と、外国の経験の層の奥にある、その外国の歴史とが、異常な次元でからみ合い始める」⁶という事態であった。つまりフランスも日本も、森の内面においては共に生き続けて「成熟」に向かっていた。われわれはこの年以降、森の視野がさらに拡大していくのを見る。翌一九六七年の夏休みには、森は帰国の途中、初めてインドに滞在している。さらに一九六八年の帰国の折りには、アフガニスタン、インド、カンボジアを経由しながら帰国し、パリへ戻る時には太平洋を横断してメキシコに立ち寄っている。また一九六八年の日記を見れば、この頃森は盛んに仏教の文献を読んでいることが分かる⁷。もちろんそれは仕事上の必要によるものかもしれないが、これらのことから、われわれは森の思索がフランスと日本を、さらに広く西洋と東洋を包括するほどに拡大したと考えるのである。一九六九年に刊行された『旅の空の下で』の「あとがき」はそのことを裏付けるものとして読める。彼はそこで、自分の書く文章を貫通している「外国にきている日本人」という視点が今や完全に消失したと述べ、さらに日本へ戻る時の意識も「外国から還って来た日本人」というものではなくなったと述べる⁸。つまり森の意識はしだいにフランスに対しても日本に対しても間接的になっていった⁹。これを森の用語で言えば、

一人称としての「経験」が成熟することによる、三人称の領域つまり普遍性が拡大していったということであろう。ともあれ、一九六六年頃から森は円熟期に入ったとみてよいだろう。しかし一九七六年の死から数えれば、あと十年の命しか残されていないことになる。彼の計画していた仕事のことを考える時、それはあまりにも短い時間であった。それでも森は一九六九年には東京にある国際基督教大学の客員教授となり、また一九七一年にはパリ第三大学所属、国立東洋言語文化研究所外国人教授にも任命され、日本の思想という問題について彼は日仏両国の学生に対して同じ内容の講義ができるようになった。これもまた、彼の「成熟」を示すものと言えるだろう。

2. 「経験」とは何か

ここから本題に入る。われわれは森有正の後期における作品の中から、彼が独特の意味を込めて語った「経験」という事柄を探求したいと思う。具体的な資料としては、まず『バビロンの流れのほとりにて』の系列として『砂漠に向かって』（一九七〇年）がある。これは前述したように、大部分が森の日記を編集したものである。つぎに後期のエッセーを集めた作品としては、『遙かなノートル・ダム』（一九六七年）、『旅の空の下で』（一九六九年）、『木々は光を浴びて』（一九七二年）の三作品。最後に最も重要なのは、森の主著となるはずであった『経験と思想』である。これは森が国際基督教大学（ICU）の人文科学科において一九七〇～七一年度に行った講義をもとに、雑誌『思想』に四回に亘って掲載されたものであり、単行本としては森の死後、一九七七年に刊行された¹⁰。この他にも森の対談集や講演集があるが、その中で重要なものは、やはりICUで一九七〇年に行った連続講演をまとめた『アブラハムの生涯』（刊行されたのは一九八〇年）である。

後期の森が繰り返し語った「経験」とは何であったのか。それは彼にとって「人間が人間らしく生きるために」どうしても自覚しなければならない「何ものか」であった¹¹。未完のまま刊行された『経験と思想』を貫いているのは、現代という状況の中で「人間」を回復しようとする、著者の悲願にも似た思いである。しかしわれわれにとっての最大の困難は、森がそのような熱い思いを込めて語っている「経験」が、本質的に語りえぬものである、ということである。たとえば次のような説明がある――

少しつきつめて言ってみれば、経験は経験ですらない、言い難い何ものかに名付けられた名辞である。それは経験という名でよぶ外ない何ごとかが起こっている、という

ことなのである¹²。

これに類する言葉は他にも数多く見られるが、読者は、森がそれほどまでに力説する「経験」が結局「言い難い」ものであると言われることから来る、欲求不満をどうすることもできない。だが考えてみるに、「生」も「死」も、人間にとって最も身近で根本的なものは本質的に語ることのできないものである。森は後にヴィトゲンシュタインに深い関心を寄せているが¹³、われわれもまた、ヴィトゲンシュタインのあの言葉、すなわち「語りえないものについては沈黙しなければならない」¹⁴ということ、まず心に留めるべきなのかもしれない。「経験」について論じようとする出発点において、まず了解しなければならないことは、それが言葉によっては定義できない、または言語の限界に触れる、根本的な事柄であるということである。そのことを森は『経験と思想』の冒頭においても述べているので、以下に引いておきたい。

しかし「経験」も「思想」も、それ自体では一つの名辞であって、ある一定の事態を命名するために使用されるものであり、その事態そのものは、各人が感じ、考え、これらの名辞を冠すべきものであることを見極めるような、そういう事態に外ならない。その場合、言葉ではなく、そういう事態そのものがこの二つの名辞を定義することになるのである。こうして、凡ゆる論議に先立って言えることは、経験と思想という二つの語は、〈単なる言葉〉によっては定義できないもの、一度そういう定義が無意味に近いものになるような、〈人間〉にとって根本的な幾つかの名辞に属する。それは名辞の使用に関する約束ではなく、事態そのものが直接にそれを定義するのである¹⁵。

ゆえにわれわれは、「経験」について論じることが空しい言葉の戯れにならないように自身を戒めなければならない。しかしながら、森はその一方でこの語りえぬ「経験」ということを指示しながら多くを語っている。われわれはそのような、事柄の周囲を巡って語られる言葉から、少しでもこの「経験」というものを明らかにしなければならないし、またある程度それをする事は可能である。以下に、森有正の「経験」についてわれわれが読み取ったその特徴を挙げてみたい。

- (1) その背景にはフランスのモラリストが重んじた「経験」がある。

森有正が独自の意味を込めて語った「経験」も、その背景を尋ねると、恩師渡辺一夫や、またパリにおける恩師であったジャン・ヴァールといった名前に行き当たる。渡辺一夫の弟子たちによって訳されたストロウスキーの『フランスの智慧』は、フランス・モラリストの系譜を辿る好著であるが、そこにおいて「経験」はデカルトにおける一種のアイロニーとして次のように述べられている――

デカルト哲学を創りだしたものは、人が何と言おうと純粹精神ではない。彼は「自らの経験」にしろ、自らについてにしろ、それを白紙に還元することはできなかった。彼の「経験」は、彼の思想を生みその思想に方向を与えるために無益なものではなかった¹⁶。

「経験」とはデカルトにとって、物体（延長）の法則によっても、また精神の法則によっても捉えることのできない、「独自（スイ・ゲネリス）」の法則をもつ人間的な現実である。森のパリにおける恩師ジャン・ヴァールは、デカルトの体系の領域として「思考」、「物体」、「経験」の三つを挙げたと森は述べているが、「その経験の領域こそは、ジャン・ワールが理論的確實性によって組織された精神及び物体の二つの領域に対し、精神・物体（身体）合一の、それ自体 ^{スイ・ゲネリス} 独得の原理をもつ第三の領域、と呼んだもの」¹⁷である。それはまた、デカルトがその学問の体系から「どけておいたもの」である。われわれはこれについて、もう一つ森の語る説明を引用したいが、それは講演『アブラハムの生涯』からのものである。森はそこで聴衆に配慮しながら、非常に分かりやすい言葉で語っているのが印象的である。

有名な人生合理主義の祖であるデカルトが、精神と物体を区別して説明した時に、合理的には説明しがたいもの、学問とは別の領域に属するものとしてどけておいたものがあります。すなわち精神でもない、肉体でもない、精神と肉体とが一つになっている私ども自身というもの、そこからまた出てくるあらゆる感情とか情念とか人間の現実の現象が渦巻いているもの、それをデカルトは合理主義的な説明からどけて、独自の学問以外の世界として置いたわけです。実は経験というのは、こういう世界、実に私どもがそこでしか生きていないそういう世界の別の名前であります¹⁸。

「経験」とは、まず人間がそこで時々刻々と生きている現実のことであり、森が「私ども自身」と言うように、それは主体であるところの自己そのものと密接している。したがってそれを対象として「客観的に」把握することはできない。これは蛇足であるが、もしもそれを対象として把握しようとするれば、その瞬間にとらえようとする主体である自己が対象である自己から分離してしまうだろう。哲学者・松波信三郎はそのことを「私が私自身を何ものかとしてとらえようとするとき、私の手に残されるものは、私自身の正体ではなく、私の着古したマントでしかない。」と述べている¹⁹。そのように、対象化されない自己とはまた、「在る」ところの自己と言ってもよい²⁰。

(2)「経験」とは「心」で感じられる現実である。

したがって、「学問」によってはとらえられない「経験」をとらえる道は、今度はパスカルの言葉を借りて、「心に感じられる」ことによって、と言わなければならない。田辺保はパスカルの「心」について、『心』は、愛の宿るところ、理性的な反省を経ずに直ちに、純朴に、まっすぐに『感じる』精神の動きである。」と述べる²¹。森有正の強調する「感覚」もまた、「心」のはたらきと言ってよい。われわれは『バビロンの流れのほとりにて』を読みながら、主人公の「僕」が「魂の空間」をとらえようとしているのを見た。それはやがて、「僕」の中で川の流れのように持続する内面の現実として感じられるようになった。「経験」とはそのように、自己の内に感じられるものである。

ここで「現実」という言葉が示すものについてさらに検討しなければならない。森にとって「経験」とは「現実」の別名であった。さらに言えば、それは「私に[・]あたえられた現実そのもの」²²であった。『経験と思想』においては、森がそのことを「巨大な一つの啓示のようなもの」として発見したことが述べられている。その発見について語る部分を以下に引いてみたいが、しかし啓示というものは一般に言語によってはその内容を十分に伝えられないものであり、われわれが森の語る言葉を読んでも、すぐさまそれで納得できるというものではない。

それは私にとっては決して一つの心理的状态であったとは思っていない。それは一寸変にきこえるかも知れないが、自分の生きているこの現実そのもの、そこにある凡ゆる客観的なもの、主観的なもの、そういうものを凡て含んで、この現実そのものが一つの経験なのだ、という発見なのである。そして、それ以外には、私にとっては何も

ないという発見なのである。経験は「私の」経験という形では問題にならなかった。と言ってそれは西田幾多郎博士の「純粹経験」という主客合一の原初的事実とは全然ちがう。自分のことも、自分の周囲のことも、日本のことも、国際場裡に起ることも、それら凡てを含んで、それは一つの経験である、という発見であった²³。

上記の言葉をいくらか補足するとすれば、まず経験が現実であるということは、それが単なる「心理」でもなくまた「想像」でもない、まさにリアルなものであるということである。例えば森は「変貌」というエッセーにおいて、ノートル・ダム裏手の苗木の成長やセーヌ川を遡る伝馬船を見る歓びを語っているが、そこでは自分の見ている対象が自己と深く共鳴しながら、「この上もなく明確なもの」として感じられている。ゆえに森は「もうそれは、私の内部という言葉で言い表わしうるあるものではなく、緩やかに堅固に成長する樹木、ゆっくりと遡上する伝馬船が、異常な感動に隈どられて、そこに在る、ということなのである。」²⁴と述べる。森にとって「経験」とはそのように、自己と世界とが関係を持ちながら共に在ると感じられるような事態の別名であり、彼は別な箇所をそれを「生活の現実」と呼んでいる。それは純粹に主観的でもなければ純粹に客観的でもない。自己と自己の置かれている「場所」が接触している、その感覚から生れるものである。同じ「変貌」というエッセーにおいて森はそのことを次のように語っている――

そこには、主観的、あるいは客観的と呼ばれるべきものが、一挙に包括されているのであって、感覚という漢語のもっとも重い意味でそれは感覚なのである。それは感ぜられることから外界へ向い、また感ずる内面の自覚へと降下していく。この事態は単に主客合一というようなものではない。外界はあくまで外界であり、内面はどこまでも内面である。ただその外界の実体は内面にあり、内面の根柢が外界に在るとだけ言えよう²⁵。

だから先に「経験は自己の内に感じられる」と言ったことは、多少修正しなければならないかもしれない。ただし、森の言う「経験」ではやはり主観性の方が強調されている。それは今日、いわゆる客観的事実のみが尊重され主観性の地位が軽んじられている世間の常識への、一種の抵抗と見てよい。これに対して森によれば、外界にあるどんなものも、主観性を通してしか自己の中には入ってこない。

すなわち、それは言い換えるならば、人間は一人一人が自分の世界を持っているということです。たとえ自分がどんなに微小なものであっても、どんなにほかの条件に制約されたものであっても、自分の主観性というものを通らなければ、人間である私の中に何ものも入ってくることはできない。こういう、私どもが生きる世界、一人一人が持っている世界、それを私は「経験」という名前を持って呼んでおります²⁶

「感覚」についてと同様、「経験」もまたそれは他人の経験と置き換えることのできないものである。森にとって「経験」とは、一人称である「わたくし」という自覚を生み出すものであった。『経験と思想』において彼は、「現実」が「経験」であるという発見の後にその「経験」に対して「私」という名辞を与えたことを印象的に語っている。それは彼が『バビロンの流れのほとりにて』においても述べている、「経験が言葉を定義する」ということを、彼自身においてまさに経験した瞬間であった。

私にとっては、これは巨大な一つの啓示のようなものであった。それに気がつくと共に、この「経験」そのものが「私」という《ことば》あるいは「自己」という《名辞》を《定義》するものだ、ということが「判った」のである。《判ったのである》という言い方は甚だ妥協的に聞こえるかも知れない。むしろ、この「経験」そのものが、「わたくし」という言葉を定義する、と端的に言った方が正しいかも知れない。一つの《ことば》が定義されたのだ。だからこの啓示には、一つの主観的、あるいは客観的「事実」がそれによって明らかになった、という意味は全然ない。単純に《わたくし》という言葉が「経験」によって定義されたのである。これがどういうことなのか、当時は私にもよく判らなかつた。しかし、それと共に、実に不思議な、鋭い「歓喜」が、そこから湧き出してきた²⁷。

この「歓喜」が物語るように、「経験」が自己を定義するものであるという発見は森にとって、デカルトのコギトーにも匹敵する出来事であったと思われる。それは「個人主義以前の個人」とも言うべき原初的な個人の自覚である。ゆえにわれわれは、森有正における「経験」の特徴を述べるに当たって、それは心で感じられるものであり、また主観と客観を共に含むような、一人称の「わたくし」として感じられる現実である、とここでは言うてお

きたい。

(3)「経験」は人間が行動することによってのみ明らかとなる。

先に述べたこと、つまり「経験」が自己をも世界をも含む現実であるということは、森の言う「経験」の空間的な側面と言ってよいかもしれない。次に述べることは、その時間的な側面である。森にとって「経験」とは、単に認識の問題として重要であるのではない。むしろ人間をして真に主体的な生を歩ましめるような、行動を促すものとして重要なのである。森が「経験」について語る時、そこには未来に向かって主体的に生きていこうとする人間の姿が思い描かれている。彼がしばしば言及する、コレージュ・ド・フランスのポール・ミュス教授の友人であった農夫の話は、そのような意味での「経験」の実例である。つまり第一次大戦で両手両脚に重傷を負ったその農夫は、その現実から出発してあらゆる努力の末、ついに義手義足を使って人並みに働けるようになり、その勤勉な一生を終えた。森は自分の、経験と思想に関する研究に意味があるならば、「それは、この百姓の生涯に現われたような経験と思想との開始、成熟、完成に向って各々の人を追いやる底のものでなければならぬ。」と言う²⁸。このように、森の言う「経験」にはその開始と成熟と完成があり、それは持続して流れていく「時間」²⁹という言葉に置き換えてもよい。そのような時間としての経験は、最終的には責任をもって生きられた一つの生涯と等しいものになる。森にとって「アブラハムの生涯」とは、そのように一つの「経験」を見事に生き抜いた「人間」の典型である。以下に、時間的发展の経過として考えられる「経験」の特徴として森が強調する点を整理してみる。

i) 開始としての「内的促し」

まず、森が「経験」の開始として位置づけるのは「内的促し」である。「経験」とは人が「持つ」ような何ものかではなく、人が「在る」ところのものであり、ある意味ではそれは始めから人とともに在る。『経験と思想』において森はそのことを次のように述べる。

しかし私は、「現実」《そのもの》が「経験」であるという事実は、始めから私の中に在ったのだ、と思っている。私はそういう人間だったのである。そうでなかったら、こういう形式でものを書き始めることは絶対になかっただろうと思うのである。私はそういう、まだ不可見のまま働いている「経験」を、《内的（あるいは内面的）促し》と呼ぶことにした³⁰。

森によれば、この内的促しは誰の中にもある。それはデカルトが良識について言ったのと同じように「普遍的である筈である」。内的促しとはまた人がその中で生きている、伝統や文化から受けるオリエンテーションであると彼は言う。つまり伝統や文化といった自分を越えるものが、自分の中に働きかける³¹。しかしその促しを本当にとらえてそれに従って生きることは、誰にでもできることではない。「内的促し」がもつ困難は、それが「不可知の闇」³²に覆われていることである。「経験」が明らかになってくるその過程は、本質的に不透明なものであると森は言う。それは先にも述べたように、「経験」は対象としてはとらえられないからである。『アブラハムの生涯』ではこの内的促しの持つ不可知性について次のように説明している。

内面の促しは、それが本当の内面の促し、すなわち豊かな経験を結ぶようなものであることもあり、また一時の錯覚に過ぎないこともあります。しかし、この大切な内面的な私どもの心のうちに起こってくる促し、それが本当のものであるか、あるいは間違ったものであるか、偽りのものであるか、それを決定する標準は客観的にはどこにも存在していない、これが非常に大切なことであります。(中略)

多くの場合、こういう内面の促しは、私どもが現に置かれている境遇と矛盾するものであることが多いのです。しかし、経験へ向かって出発するというのは、元来そういう性質を持っております。それは今私どもが置かれた状態から、そうでない違った状態へ向かって出発することなのであります³³。

ゆえに目に見えない「経験」を本当に現実化するためには、人は不可知の闇を乗り越えて「冒険」に身を投じなければならない。それは前章でも触れたように「意志」の問題となる。森はそのことを、アブラハムの出発という出来事の中に深く読み取っている。人は内的促しを感じ、その促しの示す方向に「出発」をする。そしてそこから「経験」が徐々に生れてくる。われわれは、森有正が「経験」という言葉で意味しているものが、決して過去に為したことだけではなく、むしろ未来に向かって生きる態度に関係していることをまず覚えておく必要がある。繰り返して言えば、「経験」とは今ある現実から出発して未来へ向かうところから生れてくる。

ii) 「体験」ではなく「経験」

今述べたこと、すなわち「経験」が未来を志向していることについて、森は後期のエッセーにおいて繰り返し、「体験」と「経験」という二つの言葉を対照させて述べている。まず、「体験」と「経験」という言葉の違いはあくまでも森が便宜的に設定したものであって、英語で言えばこれらはともに *experience* である。しかし森は同じ経験（または体験）に対して主体の取る態度の違いによってこの二つを区別した。すなわちそれが未来に向かって開かれたものであるならば「経験」と呼ばれ、逆に未来に対して閉ざされているならばそれは「体験」と呼ばれる。これについて彼は多くの箇所述べているが、やはり一番分かりやすく語っているのが『生きることと考えること』であるので、まずそこから引いてみる。

人間はだれも「経験」をはなれては存在しない。人間はすべて、「経験を持っている」わけですが、ある人にとって、その経験の中にある一部分が、特に貴重なものとして固定し、その後の、その人のすべての行動を支配するようになってくる。すなわち経験のなかのあるものが過去のなものになったままで、現在に働きかけてくる。そのようなとき、私は体験というのです。

それに対して経験の内容が、絶えず新しいものによってこわされて、新しいものとして成立し直していくのが経験です。経験ということは、根本的に、未来へ向かって人間の存在が動いていく。一方、体験ということは、経験が、過去のある一つの特定の時点に凝固したようになってしまうことです³⁴。

つまり体験とは森にとって、あらゆる教条主義の源である。これに対して「経験」においては、古い言葉は絶えず新たに定義し直され、その意味を豊かにされる。エッセー「霧の朝」においては、彼はこの「体験」と「経験」の違いという尺度から、日本の戦争文学を批判している。森曰く、「あの歴大な戦争と戦時とを扱った文学のどこに戦争の経験があるか。ことごとく、いや全部とは言わない、殆んどことごとくが体験を多かれ少なかれ加工したものではないか」。つまり彼によれば、戦争の経験（これは一般的な意味で言っている）が真に「経験」となるためには、主体はその経験を批判的に克服して、そこから新しい自己を創り出す方向に進まなければならない。そのような意味で森は荷風の戦時中の日記を高く評価するが、それは「戦争が、かれの全経験の中で巨大な障害として存在し、その障害の前を逃げまわりながら、抵抗し経験の中でこれを克服して行く姿がはっきりと感得さ

れて行くからである」。これに対し、ある戦争体験（または経験）をいわば自己を飾るための道具として利用するだけならば、それは「経験」ではなく「体験」にすぎないと森は言う。

ところが多くの戦争文学では、「戦争という異常なことがあったので、おれは異常な体験をえて、こういう本を書くことが出来た。戦争よ、あってくれてありがとう」と無意識的に絶叫している著者の姿が見えすいているのが殆んどすべてである。どんなに戦争のもたらす悲惨事を体験し、これを克明に描写してもそうである。…… 戦争を人間に対する悪であり、障害である、と公言している連中が、体験の切実さに、読者と共に参ってしまって、悪や障害から結局何かを吸いとり、体験が増大したのを（体験はどんな阿呆の中でも機械的に増大する）自己の経験が深まったのととり違えているのである。中には戦争のおかげで平和主義者になれたような人までである。僕はそういう体験主義は一切信用しないのである³⁵。

このように、後期のエッセーからはしだいに日本に対する批判、あるいは憂国の情といった調子も強まっていく。それはともかく、われわれは先に「経験」とは自己も世界をも含む現実であると述べたが、それが「体験」に墮することなく真の「経験」となるためには、その現実「抵抗」しながら「克服」していくという姿勢が必要である、と付け加えなければならない。この克服されるべき現実の中には自己もまた含まれる。森がしばしば引用するアランの「自己の自己に対する対立」³⁶という言葉は、そのように批判的に自己を創造して行く姿勢を言ったものだとして理解される。以上のことを確認するために、もう一つのエッセー「ひかりとノートル・ダム」から、森が「体験」と「経験」の違いを述べる部分を引いておきたい。

すなわち経験というのは、利用することが決して出来ず、人がその上に、最高の意味でアルティザンのように働き続けることによってのみ、それ自体を明確にして行く或るものであるという点で、過去にのみ向い、その中に閉鎖する体験と根本的に異なるのである。ある一箇の人間にとって、そのみが恒久的なものであり、堅固なものであり、それがあってのみ、すべての移り変わるものがそこに影を落し、美しく結晶することが出来るのである³⁷。

iii)「経験」は変貌する

「経験」と「体験」の違いとともに、後期の森が強調したのは「変貌」である。経験が未来に向かって開かれつつ蓄積される時、そこに変貌が現われる。それは彼が深い感動をもって見つめたノートル・ダム裏手の若木のように、目には見えないが着実に進んで行く過程としての、経験の成熟である。森はこれを「経験全体の変容」とも呼んでいる。少し彼の言葉を引いてみよう――

凡ゆる経験は、それが真正の経験であれば、変貌を伴う。経験はある意味で不断の変貌そのものである。その意味では、固定化の傾向のある体験と正に対蹠的であり、経験は不断の変貌そのものとしていつも現在であり、そこに、人が言葉だけしか知らなかったものが実体として新しく表われつづけるのである³⁸。

これに対して「体験」には変貌はないと言う。あるとすれば、それは偶然的な理由による外面的な「変化」でしかない。変化と言っても、それは一つの体験が別の体験で置き換えられることに過ぎず、「ある一つのものが成長するわけではない」³⁹。この「変化」と「変貌」の違いは、後に触れる彼の日本批判にもつながっていく。

森はまた別なエッセーにおいて、変貌とは「経験の本質圏」がそのあらゆる抵抗に打ち勝って、より自由になっていくことであると述べる。彼はそのことを、ある長大な三部構成をもつバッハのオルガン曲における、モチーフの展開を例に挙げて説明している。余談ながら、森有正がバッハのオルガン曲を語るその文章は、ミケランジェロの彫刻を語る時と同様に、言語的作品としての魅力をもっている。森によれば、この曲の第一部である大幻想曲はどこかもたついた印象を与え、主題の持つ情感が十分に展開されないままに「蜿蜒と続く」ように感ぜられる。ここからは森自身に語ってもらおう――

しかしやがてこの第一楽章のこういう調子が全く必然的なものだということが判る時が来た。それは、この長大な大幻想曲がやっと終ると、最後の終結和声の中の変ホの音がそのまま銀の糸のように延びて、カノン風の三重奏曲が、手用鍵盤二段とペダル鍵盤一段と、都合三段の鍵盤を使用して、殆んど眩しいような輝きをもって繰り広げられる。しかも第一楽章の二番目の部分で十二分に繰り返し処理されたモチーフが、

あらゆる質量の重みを洗い落された形相のように、軽快に、しかもカノン風に格調正しく、のびのびとその全可能性を繰り広げて展開されるのである。それは暗々の裡に待望していたものの出現であり、それがついに出現したはじめの数節は殊に絶妙である。しかしやがて判ったことは、この待望していた美しさが発現するためには、先行する、重苦しくさえある、第一楽章の経過が絶対に必要であったのだ、ということである⁴⁰。

このような説明はやや思想的な解釈に傾いているかもしれないが、森は、バッハのこの曲には彼の考える「変貌」というものが如実に示されていると言う。つまり「本質圏が、質料と形相とのからみ合う闘いを通して、より自由になること」である。そしてこのことは、森自身がパリにおける長い苦しい歩みの中で見出したヴィジョンであり、また待望でもあった。「変貌」とは森にとって、ある瞬間を意味していた。それは彼自身の本質が、いま述べたバッハの音楽におけるモチーフのように、闘いの中からついに輝き出る瞬間である。彼はこのヴィジョンが与えられたことをその日記において感動的に書き記している。

ヴァレリイの詩学、アランの定義、デカルトの思考、ベルグソンの持続、凡てそれらは、殆ど同一のものを指示する。すなわち経験。ついに私は、一切が一点に集中するあの点、そこを通過して混沌が音楽になるあの点に到達した。移行の行なわれる点、変貌が遂げられる点……。変貌(MUTATION)⁴¹。

しかし、「変貌」が真に現実のものとなるためには、彼はまだまだ「砂漠」の中を歩き続けなければならなかった。そのヴィジョンはやがて「荒野に水は湧きて」という、次に構想されていた作品の題名となる。だがこの作品は僅かな断片を除いて、ついに書かれることはなかった。イエスの変貌（マルコ9：2－8）が一時のものであったように、森有正の「変貌」は彼の人生においては、ついに実現しなかったのかもしれない。

変貌にはもうひとつ重要な点がある。それは主体の側における、ものを見る目の変化または深化ということである。「『変貌』は他のものの変貌を惹き起す。」と森は言う。すでにわれわれは、『バビロンの流れのほとりにて』の主人公「僕」の見るパリの町が変貌したことを知っている。すなわち、パリの街から「名所」というラベルが剥がれ落ち、パリは「無記名」の町となり、そこからパリの本当の美しさが「僕」の目に見えるようになった。森

はそのことを「パリ自体に還って行くパリ」と表現している。そして彼はその意味を次のように考える――

このことを更に少し立ち入って考えてみると、当方の視線を内側から覆っていたものが次第に剥離して、ものの真の姿が明らかになって来ること、更に言い換えると感覚が凡ゆる感情や想像から離脱して、鋭敏に、裸になって来ることである⁴²。

確かに、経験を重ねることが惰性ではなく日々面目を新たにすることであれば、ものを見る目もまた研ぎ澄まされてくるだろう。この問題については、小林秀雄の「私の人生観」との類似が指摘されるかもしれない。森有正もまた「観」という問題について、「小林秀雄の文章は、思いもかけない事を、沢山、僕に暗示する。」と日記に書いている⁴³。しかし森はその一方で小林の強調する「観」は一種の聖体拝領であるとしてこれを批判もしている⁴⁴。小林と森の比較は興味深いテーマではあるが、しかし安易に比較することはできないので、われわれは先へ進みたいと思う。森はもうひとつ、興味深い視点の変化について述べている。彼はヨーロッパの各地を、そしてインドから日本へと旅をするうちに、外国の空がもはや未知の空ではなくなり、世界のどこへ行っても同じ空であると感じられるようになった。それは彼の見る空間の限界が触知され始めたということである。すると同時に、今度は普段見ている身近な空が無限の奥行をもつように感じられるようになった。

こうして私にとって、自分がその中で生れた空間、自分がその下で生れた空は、ある未知のもののように露われ始めた。だから、新宿の空は、武蔵野の空は、私がその中で生れたというあらゆる限定をもったままで、パリの空、南欧の空、ギリシアの空、またインドの空と等質に、限りなく奥行のある空になって来た。そのことは更に逆の作用を起し、パリの空は、パリの空であるという限定をもったままで、単にパリの空ではなくなり、私という人間の上に拡がる空そのものになって来るのであった。このことは、究極的には感覚の「変貌」とも呼ばるべきものである⁴⁵。

そして森は「普遍に達するにはこれを措いては外に絶対に道はない」と言う。これはかなり断定的な口調であるが、彼にとっては普遍というものは、一人称である「経験」の時間的发展、または「経験の成熟」を通して実現されるのである。一般に「経験主義」(empiricism)

に対する批判とは、経験による知識が偶然的で局部的なものであって普遍にはなりえない、そういう意味で経験主義とは単なる主観主義である、というものである。しかし森の言う「体験」と「経験」との違い、さらに「変貌」ということは、一人称的な経験が普遍に達しうる契機として、非常に独自の主張であると思われる。この点については「思想」との関連であらためて考えてみたい。

「経験」についてはまだ見落としている点があるだろうと思う。しかし後期の森が繰り返し語った「経験」の要点は以上のようなものである。ここでふたたび出発点に戻ると、「経験」とは、言葉でいくら説明をしても、頭で理解をしても、われわれが自ら経験しなければどうしようもない生の根源的な事態である。われわれは、「森有正を私の中にクリエイトするしかない」と言った木下順二のことを思い出す。結局われわれは、各々が自分の経験を自覚し、そこから各自の生活を歩んでいかなければならない。森の一番言いたいことも、そのことであるように思われる。だから繰り返すが、森有正をいくら「研究」してどんな長大な論文を書こうが、われわれ自身が歩み出さなければ、すべては空しくなるのである。森有正について誠実に語ろうとすればするほど、われわれは、語ることが空しくなるような地点にたどり着くのである。

3. 「経験」と「思想」の問題

森がなぜ「経験」を重視したかと言えば、それが彼の終生の課題である「思想」と関わる問題であったからである。『経験と思想』という、未完の主著のタイトルは、それが森有正にとって、もっとも重要な事柄であったことを示している。その本の冒頭で森は、『『思想』の問題を、人間が人間として人間らしく生きて行く殆んど第一条件であるとまで考えている筆者にとって、この問題について若い諸君と共に考えるということは、年来の宿願であった。』⁴⁶と述べている。ゆえにわれわれもまた、「経験」の内容を一応理解した上で、今度は「思想」との関係を見て行かなければならない。

(1) 議論の前提

われわれは『経験と思想』における一つの重要なテーゼを取り上げる前に、森の議論が前提としていることを押さえておきたい。まず、森はどういう状況に対して経験と思想の問題を論じているのかということである。それは一言で言えば、この講義のなされた一九七〇年頃までに至る戦後の状況である。承知のように、森がICUの客員教授となった一九六九年は、ちょうど日本では大学紛争のさ中であり、またその一年前の一九六八年には、

彼はパリにあっていわゆる「五月事件」を目の当たりにしている。それらの事件の現場を見た森はそこに「のしかかるような時代の負う問題を感じた」と書いている。さらに周囲の状況としては、ヴェトナム問題があり、また「まだ本当には解決されていない沖縄問題」もあった。彼はこれらの問題を考える時、「第二次大戦以前には、殆んど想像出来なかったような事態に世界がさしかかっていることは明らかである。」と述べる。その新しい事態とはまた「ヨーロッパを中心とする人類の文明とその諸価値の框と根柢が揺り動かされている」ということであり、彼は「現代文明の荒廃」を強く感じている⁴⁷。そのような、日本と世界を取り巻く状況をふまえて森は、「その上で経験と思想とは、そもそも人間にとってどういうものであるかを考えてみようとした」のである。これは一般的な問題意識であるが、しかしそれは森自身の個人的な問題でもあった。すなわち「戦前の教養をもつ」彼がこの新しい戦後の世界においてどのように生きていくのかという問題である。ゆえに森は、この講義によって何かを若い人々に教えるつもりはなく、「私の問題をかれらと共に考え、新しい光をその間に見出して行きたい」と語っている。「そういうわけであるから、本稿は、人間が『人間として』生きる態度をいかにして確立するか、という問題の、私自身の、また私なりの探究である」⁴⁸。つまりここでも森は彼自身の経験から出発しようとしている。そして最終的には、日本だけではなく西欧をも含めた普遍的な問題としてこれを考えようとしている。だから、刊行されている『経験と思想』が「日本人とその経験」の議論で終わっているとしても、森の本当の目的は日本人の問題を通過して「人間」の問題を考えることにあったと言える。また『経験と思想』の内容は、遺稿の中から見出されたフランス語による「日本思想入門」の内容とも重なっている。これは森がパリの国立東洋言語文化研究所で行なった日本思想史の講義テキストとして使用されたものであり、この遺稿は荒木亨によって訳されて雑誌『思想』に掲載された⁴⁹。われわれは『経験と思想』の議論を検討するにあたってこの遺稿も参照したいと思う。

次に、森が考察を始めるに当たって直面した問題についてここで述べておきたい。『経験と思想』における「日本人とその経験(a)」と題された章は、森がこのテーマにどのようにアプローチするのかを述べたものであるが、それはこの本において最も苦渋に満ちた論述となっている。彼はわざわざこの章の最後に「おことわり」を書き添えているが、そこで「講義では何とか話しおおせたものの、こうして更めて筆をとって一貫した筋の下に書き下ろそうとしてみると、非力の私にはすぎる大問題であることがいよいよはっきりして来た。」と述べている⁵⁰。端的に言って、そこでは日本と西欧という二つの異なる魂が議論の

中で正面からぶつかり、また反発し合っている。われわれもまた、森の議論を検討する際にはこの問題が持つ苦しさを追体験しなければならないだろう。

森のとしたアプローチを結論から先に言えば、以下の二点となる——（i）「経験と思想」という問題を考えるにあたり、まず「日本人とその経験」という特殊な事例から入って行くことにする。（ii）しかし考察の水位（枠組み）としては、西欧における「思想」の概念を用いる。ではなぜ森がそのような方法をとったのかという理由を見てみよう。まず「経験」も「思想」も「言葉」とは離すことの出来ない関係にある、というのが彼の大前提である。そしてその「言葉」とは抽象的な記号体系ではなく、具体的な各国語である。つまり各人はそれぞれの特異な言語で経験をもっている。ゆえに森がこの問題を彼自身の経験から考察していくならば、当然日本語を用いる日本人の経験から出発しなければならない。「我々は日本語において『経験』をもち、『思想』を組織する。それ以外にどうすることも出来ない。」と彼は言う。ただし森は、日本の問題から入って行くことが「経過すべき点に過ぎない」ことも忘れずに言い添えている。なぜなら「『経験』と『思想』の問題は、科学とは次元を異にしつつも、やはり普遍性を目指すからである」。次に森は「思想」という言葉の意味するものについて考える。「思想」という概念は圧倒的に西欧において発達したものであり、それは西欧人の「経験」そのものと言ってもよい。それは日本人が伝統的に持っていた「思想」の考えとは根本的に違っている。しかしヨーロッパ人は非西欧の思想を語る場合でも彼らの思想の概念によってこれをとらえようとする。さらに科学に象徴されるように、西欧式の「思想」は今日全世界を覆っており、日本もまた、一九世紀以来西欧思想によって「内面的に滲透されている」。ゆえに森は、この問題を考察する基準を一応西欧の側に置いたのである。したがって、彼は「思想」の定義を、ロベール辞典に引用されているデカルトとド・ブロイによる定義に倣って次のように定めている。

すなわち一つの「思想」というものは、常に、一方、個人意識というものと、他方、普遍的な価値というものと、切り離すことの出来ない関係に立っている、ということである。意識は、知覚の、直接的な従ってそれ自体において確実な、しかし当然制限された、特殊な所与を内容とし、そこから出発して抽象と一般化との操作を経て、普遍的価値をもつ認識に到達する。これが、要するにその本質的な要素に還元され、密度の高い圧縮された命題によって表現された「思想」というものの観念である⁵¹。

『経験と思想』における議論では、このように西欧における「思想」の定義を基準として、
いることを覚えておかなくてはならない。しかし森はその一方で、日本においては「思想」
のもつ意味が曖昧であり、あるいはその語が指示する「当体」が深く異なっていることを
鋭く感じている。たとえば、西欧において思想の基本は命題であり、それは所与である現
実を精神によって何らかの形で抽象化したものである。しかし日本において思想が命題の
形で発せられることはまれであり、それはむしろ「現実の直接、直観的な把握である」⁵²。
森は西欧と日本におけるこのような違いを「水と油」のように感じている。しかし、先に
述べたように、そういう日本人の精神そのものが西欧の「経験」と「思想」によって内面
から滲透されており、「それを認めることから出発する以外には、いかなる反省も事実上不
可能になっている」のである。このように、まったく異質でいて同時にヨーロッパ化もさ
れているわれわれ日本人の状態について、森は「それは何とも形容しようのない困った状
態なのである」と述べている。つまり日本人の経験がもつ特殊性は、森の考察の前提を根
底から崩してしまうかもしれないのである。結果的にこの『経験と思想』は、「日本人とそ
の経験」を論じる「出発点」で終わってしまい、そこを通過して本当に普遍的な問題を考察
するところまでは行かなかった。そのことは、この問題が森にとっていかに大きな障害で
あったかを物語っている。しかし森は、あくまでも現在の、つまり二〇世紀を生きている
日本人の経験から思想を生み出そうと考えていた。そしてそのことによって西欧的な「思
想」の概念に新しいものを付け加えることも期待していたのである⁵³。そのような森の意
図をわれわれも尊重しつつ、彼がその考察の出発点としようとする日本人の現実について
述べる部分を以下に引いておきたい。

それは現にある、ありのままの日本人の経験である。日本語を使用し、列島の中で、
千数百年前から固有の文化の中に、まず、中国文明を長年月に亘って摂取し、かつ十
九世紀になってからは西欧文明の影響下に置かれ、第二次大戦を経て、その後の新し
い世界の動きに直面しているその日本人の「経験」である。この「経験」は総括的な
ものであって、西欧的思考方式、概念と推論とによって操作する思考方式と、直観的、
直接的な把握に立つ日本乃至東洋的な態度とを共にその下に覆うものであり、そこに
様々な根本的問題を含むものである。この場合、「経験」という言葉は、思考する主体
に対する「現実」そのものということとほぼ同じことになる。この「現実」こそ、そ
れがいかに混乱と問題を含むものであっても、我々の唯一の立脚点であり、また対象

であって、それ以外には我々の立つべきところは何処にもないのである。我々の問題の解答もそこにすでに含まれている。他の何処にも捜しに行くことも出来ないのである⁵⁴。

(2) 「経験」と「思想」の関係

以上のような前提の下に、森は「経験」と「思想」の関係をどのように考えたのか。ここでは日本人の問題を後に回してまず本質的な事柄をとらえてみたい。それは前章で触れたところの、科学的客観ではない「三人称的客観」または「人間的客観」を成立させる、一人称と三人称の関係に見ることができる。森は音楽（オルガン）の練習過程から、思想一般について次のような考えをもつに至った。以下に引く文章は、三章で引いた箇所の後のものである。

人間的真理、それが美であっても、善であっても、そういうものは本質的に三人称的なものであり、換言すれば、公共的で万人に向って開かれている。しかしその三人称的、客観的なものは、それ自体、一人称的なもの、主観的なものを中核として、それによって成立している。そしてそこでは二人称的なものが本質的に欠如ないし排除されている⁵⁵。

ここで三人称的なものを「思想」、そして一人称的なものを「経験」と置き換えてもよいだろう。ところで思想とは、先に挙げた定義によれば、その最も基本的な単位は命題として表現されたものである。「AはBである。」これは主体の判断を示したものであるが、森はこの命題を次のように見る――

「AはB」"A is B"というのは三人称の文章であるが、その中核に本当の一人称、二人称に転落しない一人称を含んでいると言えないだろうか。とにかく、表現において一人称―三人称が超越的に、弁証法的に結合していることは、どうしても「思想」の要件であると思われる⁵⁶。

つまり、一人称である「経験」と三人称である「思想」は「超越的、弁証法的に結合している」。これが森の主張する中心的テーゼであると考えられる。そしてこのテーゼから、わ

れわれは少なくとも二つの論点が導き出されると思う。第一に、思想は経験から出発しなければならない。第二に、経験は思想へと超越しなければならない。次にこの二つの論点について考えてみたい。

第一の論点である《思想は経験から出発しなければならない》とはどういうことか。これは現代における思想の言葉に対する根本的な批判と言ってよい。森は、思想の言葉があたかも科学の言葉のように「客観的に」理解され、また論じられることに対して抵抗の姿勢を示した。彼は三人称の文章で表現される思想の裏には、一人称つまり主観的な世界があることをパリにおける彼自身の経験によって知った。ゆえに「客観的に」論じられる思想の言葉にも、主観性による裏付けが必要であると悟ったのである。これを通俗的な言葉で言えば、言葉を経験によって裏付けるということになるが、森は後期のあるエッセーでそれを次のように語っている――

こんなわかりきったことが、と人は言うかもしれない。しかしそれは僕にとって根本的なことだったのである。その経過を反省すればするほど、一つ一つの言葉や観念に、殆んどわずらわしいくらいに具体的な経験が裏打ちされていなければならないことがわかってきた⁵⁷。

森がパリにおける思索と生活の中から見出したことは、一つの言葉を本当に責任をもって発するためには、どれだけの経過をくぐらなければならないか、ということであった。なぜなら一つ一つの言葉は、その言葉をめぐって生きられた無数の人間の歴史を担っているからである。その一方で人間の現実には矛盾と問題に満ちており、その現実を安易に「言葉」で覆い隠すことは「虚偽」であるからである。『経験と思想』において森は、思想の言葉が教育において、他の知識と同様に学べるものとされ、先に与えられることに対して疑問を投げかけている。

ところで、経験や思想を学べるものとするのは、それを成熟の《前に》おくことであり、それらを一般の学べる知識なみのものにおとすことである。それは経験と思想とから人間とその責任とを奪うことになるのである⁵⁸。

森は、思想の言葉を語る前に、まず現実であるところの「経験」を見なければならないと

言う。そして人間の務めとは、この現実を生き抜き、これと闘って、この現実を「透明化」することにあると言う。そこに人間の責任があり、言葉はその後ではじめて定義されるだろう。このような「言葉」に対する批判は、特に戦後日本の言論界に向けられている。

言葉には、それぞれ、それが本当の言葉となるための不可欠の条件がある。それを充すものは、その条件に対応する経験である。ただ現実にはこの条件を最小限にも充していない言葉の使用が横行するのである。経験とは、ある点から見れば、ものと自己との間に起る障害意識と抵抗との歴史である。そこから出て来ない言葉は安易であり、またある意味でわかりやすい。社会の福祉を論ずるにしても、平和を論ずるにしても、その根柢となる経験がどれだけ苦渋に充ちたものでなければならぬかに想到するならば、またどれだけの自己放棄を要請しているかに思いを致すならば、世上に横行する名論卓説は、実際は、分析でも論議でもなく、筆者の甘い気分と世渡りと虚栄心とに過ぎないのである⁵⁹。

森の批判は、思想の言葉の「客観性」が安易に考えられてはいないだろうか、ということであり、これは自分の思想を語る場合のみならず、すでに古典となった思想家の作品を理解する場合にも当てはまる。そのどちらの場合にも、一つの言葉が本当に「判る」ためには、主体自らの「経験」の成熟が必要であることを彼は悟ったのである。森が「経験」を強調するのは、このように言葉に対する人間の責任という問題と関わっている。ゆえにその主張は単なる主観主義とは違う。そのことは、さらに第二の論点を見れば分かるだろう。

次に第二の論点である、《経験は思想へと超越しなければならない》について述べる。後期の森は、ともすると個人的な「経験」のみを重視して、他者や社会を軽視したと見られるかもしれない。しかしそれは全くの誤解であって、森においては個人性と社会性、特殊性と普遍性は「楯の両面のように離すことが出来ない」のである。

まず三章でも見たように、森は個人的な経験が「成熟」することにより、それが普遍性を獲得すると見ているが、彼はそのことを別な言葉で「経験が透明になる」と言っている。つまり一人称である「経験」は、透明化によって普遍的、公共的なものへと開かれていく。森はそのことを『アブラハムの生涯』において分かりやすく語っているので、以下に引いてみる。

一人の人が成熟してくる時、その人の経験が、自分に対しても、またある程度他人に対しても、透明になってくるのです。自分でも自分のはっきりと意識でき、また自分を囲む、自分の経験によって包まれる、すべてのものの中に、自分の目が十分にゆきとどくようになってくるのです⁶⁰。

森はそのことを、特に講演の聴衆である若い学生たちに対して語っている。つまり自分がどういう状態にいるのか分からないと訴える学生は多いが、森自身の若い時もそうであったと述べる。そして彼は続けて、人間が社会を構成している以上、各々の人の経験が透明化されてくることが、社会を維持するためにはどうしても必要になると言う。続けて森の言葉を引いてみよう――

最後には各自の経験が、それぞれ別個の人間に属するものでありながら、大きい共通の要素を表わしてきます。これは非常に大事なことで、常識や良識とか、もう少し深い意味において人生の秩序とか、あるいは人生を生きていく知恵とか、そういう言葉で表わされるようなものがおのずから成熟して参ります。そういうものは自分にも通用するし他人にも通用するし、また社会の大部分の人がそういうふうなものを尊重するのです。つまりそういう形で透明になってくるわけではありますが、そういう普遍的な要素というものは、決していわゆる客観的なものなのではありません。数多くの経験、すなわち極度にまた本質的に主観的なものが相互に透明になった結果、期せずして現実となった、人間の共有財産であります。私どもは、そういうものの中に生きている。それが人間の社会において生きる一つの重要な内容であります⁶¹。

つまりここでもまた、科学の法則のような客観性ではなく、主観性と結びついた客観性ということが強調されている。つまり個人性の確立と社会性の成立とは表裏一体のものとして考えられている。これが森有正の考える、個人と社会の関係である。

しかし次に注意しなければならないのは、「経験」と「思想」という問題として考えるとき、「経験」から「思想」への移行は決して連続的ではなく、この両者の間には飛躍があるということである。換言すれば、「経験」はそれ自体では決して「思想」になることができない。これは「思想」というものが、言葉によって「主観の外に決定的にあるもの」になるという、西欧的な思想の定義に基づいている。ここで少し、森の言語論に触れなければ

ならない。森にとって、ある言葉の定義とは、辞書に書かれているような言い換えではなく、物そのもののことである。たとえば魚という言葉の定義は、「脊椎動物で、水の中に住んで云々」ではなく、現実にある「魚そのもの」である。この場合、現実の魚は決して言葉になることができず、また魚という言葉は決して現実の魚になることができない。つまり森にとって言葉と物の関係とは、「絶対に言葉にならない物」が「物にならない言葉」と対応している。そして森は、「経験」とはある一つ言葉に対してこの魚になることであると言う⁶²。つまり「経験」はあくまでも言葉にならない現実として、言葉である「思想」と対応している。ではこの両者をつなぐのは何かと言え、それが人間による「定義」という行為なのである。アダムが生き物に名前をつけたように、人間はその経験に言葉を与える。この定義、または命名という行為によって、一人称的な経験は始めて伝統的社会的な言葉と結びつく。『ことば』について」という後期のエッセーでは、この名辞を与えることを森は「至高のアクト」と呼んでいる。

私にとって経験とは、私に[・]あたえられた現実そのものである。そしてこの現実そのものは絶えず深まり、またその中に変化が生じて行く。この人生の現実そのものの私にとっての姿に外ならない。この現実の個々とその関係に、私は名辞をあたえざるをえない。そこまでは、アダムの場合と同様である。ただその場合あたえる名辞は新しい名辞ではない。すでに共同体において共通に使用され、その伝統的意義とその歴史とをもった名辞と表現なのである。私は自分の経験のあるもの、ある事態に、それらの伝統的名辞をあたえる。その時、その名辞はその伝統と歴史とをもったままで、私の経験の中の新しい事態の命名となる。それは人間経験における至高のアクトであり、それによって、経験が真に私のものになると共に、私の伝統的歴史的名辞の使用の故に、その伝統と歴史とに参与することになるのである⁶³。

では人間の何がこの「至高のアクト」に関わるのかと言え、それは「定義」のところでも述べたように、人間の「精神」である。つまり一人称的な経験が三人称的な言葉へ、そして思想へと飛躍していくためには精神による批判の過程が必要なのであって、森はそういう「定義」の厳しさを「自己の自己に対する対立」と呼んだのである。ここに、三章でも見たところの、自己を批判しながら克服していくという意志的な人間の姿が立ち現れる。ゆえにわれわれは、「経験」と「思想」の関係については、森による次の文章を決定的に重

要なものを見なしたい。

経験は一個の人生全体を具体的に定義するものであり、思想は、一つの社会に普遍的に用いられる言葉が、その同じものに定義されたものであり、この両者の間には自覚した一人の人間が立っているのである⁶⁴。

この「自覚した一人の人間」こそが、一人称と三人称を結びつけるのである。繰り返すようだが、森にとって思想の三人称的な性格は非常に厳格に考えられている。つまり思想の基本的な単位である命題は、その命題の語られる状況や語る人の情動によって左右されてはならず、誰に対しても開かれ、そして一般的に論議される可能性を持っていなければならない。「二人称的なものが排除される」とはそういうことであり、そのように考えられた思想というものは、「秘伝的な性格」を持つ日本人の思想とは鋭く対立することになる。こうして森は、言葉にならない現実を重んじると同時に、その現実から生れた言葉に対しては、あくまでも現実からの独立を求めた。ゆえに一人称的な「経験」と三人称的な「思想」とは「弁証法的、超越的に」結合していると言われるのである。

4. 「日本人の経験」という問題

以上のように、後期の森においては「経験」と「思想」に関する思索が深まる、と同時に、戦後の日本の抱える問題もまた鋭く意識されるようになる。そのことの背景には、前述したように、パリの大学で「日本思想入門」の講義をするようになったこともあるだろう。またちょうど「明治百年」という時期と重なったこともあるだろう。しかしそこには西欧と深く関わることによって「日本」という問題と対峙せざるを得なくなる「森家の運命」のようなものも感ぜられる。最後にわれわれは、森有正がぶつかった日本という問題を通して彼の思想をもう一度検討しなければならない。ここでは『経験と思想』と時期的に重なる、一九七〇年頃に書かれたエッセーを中心にそのことを見ておきたい。

森の基本的な立場は、「経験」と「言葉」、または「経験」と「思想」は切り離すことができないというものであった。その立場から戦後の日本を、また明治以来の近代日本を見る時、その問題は明らかであった。つまり経験と言葉の乖離、あるいは経験と思想の断絶である。ただし、議論の前提としてわれわれが見たように、そこには戦後の世界がもたらした新しい状況も重なっている。たとえば核の問題が象徴するように、今日では問題その

ものが世界的となり、もはや個人の能力では対処できなくなったという状況がある。そのような二重の問題であることを考慮しつつも、森の見た「経験と言葉の乖離」とはどのようなものであったのだろうか。それは具体的に言えば、戦後の日本が掲げてきた「民主」、「平和」、「自由」といった言葉と、現実とのギャップである。森はそのことを、特に一九六〇年代末期の大学紛争に象徴される「言語不通現象」との関連で取り上げている。以下に森の考えを要約して述べてみたい。

「民主」、「平和」、「自由」といった観念は、ヨーロッパにおいては長い歴史を経ていわば鍛え上げられた言葉である。それらは「長い二千年にわたるヨーロッパ人の経験の結論」であった。その結論である言葉を、日本はその近代化に当たって最初に観念的理解のみで受け入れた。そこから、言葉と生活、あるいは言葉と経験との間に「意識されない断絶が大きく口を開いた」のである。つまり日本人は「民主」、「自由」といった言葉の内実を自らの経験によって主観的に裏付けることを怠ったと森は見る。ただそこには「ヨーロッパ文明の基本的な性格」と「日本人の文化全体の性格」との本質的な違いがあったことを彼は示唆している。とくにヨーロッパにおいては「観念それ自体が観念相互間の検討によって、あるいは再び経験との対決によって不断に吟味されること」つまり「観念がおのずから批判の原理を内包していること」がその基本的な性格である。この批判の原理を受け入れなかったことが、日本の西洋文明摂取における問題ではなかったのかと彼は問う。

こういう厳しい批判にたえず曝されていなければならない観念を、日本は一つの合言葉として、経験と断絶した形でうけ入れた。やがて経験の復讐の下に、言語不通が起るのは全く当然なのである。明治以来の日本文化がヨーロッパの精神文明に学ぶことを怠ったということの本当の意味は、そこにこそ求められなければならないのであって、キリスト教や西洋哲学思想の輸入を怠ったとかいう表面的現象ではないのである。私見をもってすれば、宗教、哲学、社会思想の面においても日本は実に旺盛な摂取を行ない、その成果は、後進国中の最高水準に達していると思われる。しかし問題はここでも全く同一であって、経験と思想との断絶が痛ましいほどそのまま残ったのである⁶⁵。

これは明治以来の日本の近代化に対する批判であるが、戦後の日本に対しても、森は、本来は経験の成熟によって最後に定義されるような言葉を最初に唱えたことが間違いであっ

たとえる。つまり「言語不通というのは、こういう言葉と経験の正しい関係が逆転しているところから現われて来る」。ところで森は、言葉が経験の方を逆に縛って硬直化させることを「体験」と呼んだのであった。つまり戦後の日本は「民主」や「平和」といった言葉を「体験」として持っていたのみであった、と言い換えてもよい。

ゆえに、この問題に対する森の処方箋も明らかである。それは経験と言葉の関係を正しい位置に戻すことである。つまりまず「経験」の上に立脚し、そこから批判と克服の過程を経て最後に「言葉」にいたること。森にとって「経験」とは、どのようなイデオロギーにもまた状況にも動かされることのない、究極的な自由と責任の場所であり、またもっとも確実なものであった。

この人間経験の直接的な確実性にこそ、われわれの生活の中心を置くべきであって、たとえそれがいかに高遠な理想を説くものであっても他から与えられた観念や言葉によって、自分の生活を左右すべきではない。

前にも述べたように、今日、わが国の思想界が、極度の混迷の中におち入り、果ては色々なかたちの言語不通が、到るところで指摘されるのも、経験に裏づけられていない観念や言葉を、そのまま受け入れて自分の生活の基礎としているからである⁶⁶。

そして森にとって敗戦という現実とは、「民主」や「平和」といった美しい言葉で覆い隠されてはならないものであった。その惨めな事実こそ日本人が本当に自覚すべき出発点であったはずである。だから日本人は今一度、敗戦の事実をかみしめてそこから出発しなければならないと彼は言う。つづけて森の言葉を引いてみよう――

私はこう考えている。少し前のところで述べたように、「経験」というものが人間の究極の現実であり、いかなる苛酷な状況もそれを奪い去ることが出来ないとするならば、我々はそういう点から出発し直さなければならないのである。そして「民主主義」、「自由」、「平和」、「文化」等は、長い艱難の道を歩み通しあらゆる障害を克服して、はじめて到達すべき目標と考えなければならないのである。こういう本当の自由のない屈辱に満ちた状況をはっきり認識し、そのただなかにあっても奪うことの出来ない一人一人の経験を大切にするのでなかったならば、それ以外にいかなる拠りどころも我々には残されていないのである。今日我国の民主主義と自主独立に関するあらゆる混迷

状態に陥っているのを見る時、我々は今こそ言葉を求める前に、各々の経験を発見し、そこに今後の生活の基盤を固く据えなければならないと思うのである⁶⁷。

このように森は、戦後日本における思想の混迷に対しては、日本人が自らの「経験」に立ち返って出発すべきことを説いた。『経験と思想』においても、「我々は我々自身の経験、それがどんなに痛ましいものであろうと、その中から思想を構築して行かなくてはならない。」⁶⁸と述べている。また「ひかりとノートル・ダム」においては、敗戦からさらに遡って、日本の歴史の中には「一つの経験が力強く流れてきて今日に到っている」という主張がなされている。「それは感ぜられ、発見され、働きかけられ、表現されるのを待っている」⁶⁹。つまり日本人の思想は長年続いてきた「日本人の経験」からしか出て来ない。これが森の日本批判における第一の結論である。しかしここに、「日本人の経験」そのものが持つ問題性が立ちはだかることになる。

森が自らの長い思索と生活によって得た基本的な立場とは、「経験」が一人の人間を定義するというものであり、そこから個人の意識が生まれ、その個人の判断である命題が三人称の言葉によって表現されるというものであった。しかし一九七〇年頃になると、彼は「経験」に関するそれまでの確信が揺らいできたことを告白している。その背景には、彼が当時、毛沢東に導かれていた中国に関心を寄せていたこともある。「パリで中国を想う」というエッセー（一九七一年）では、森は「大衆のもつ『経験』」ということに初めて言及している。そのように、森の「経験」に対する思索は七〇年前後から変化するのであるが、しかし彼は日本人の経験の特異性、または質の違いについてはこれを厳しく批判しながら論じている。

「日本人の経験」が特異であるというのは、森の単なる思い付きではなく、日本語の事実がそれを傍証しているのであった。それは長年にわたってパリで日本語を教え続けてきた森自身が痛切に実感したことでもあった。彼は日本語教授の経験から、日本語は文法的な言語ではない、という結論に達した。つまり日本語は首尾一貫した論理によって自らを組織することができない。そこには文法以外の要素が多く介入しており、それらの要素を知ることなしに文法のみによって日本語を使うことはできない。たとえば“A is B”に相当する日本語として「AはBです」という文を考えてみる。これは内容的には“A is B”と同じと言えるかもしれないが、森は、「は」「です」という助詞助動詞によってこの文章には話

者が現実として関わっていると見る。つまり命題が状況から独立せずに、話者という現実
に左右されるのである。それが証拠に、この文章は話者が置かれた状況によって、「AはB
である」、「AはBでございます」、「AはBでございましょう」……と変化することができる。
このように日本語では助詞（不変化付加語）、助動詞（変化付加語）が現実を表わすた
めの無限のニュアンスを加えることで文章が出来上がっている。そしてとくに重要なこと
は、敬語に見られるように、話者がいつも話し相手を意識していることである。それで“A is
B”という命題の中にも話者と対話者の人間関係が介入してくる。森はそのことを、日本語
における「現実介入」と名づけた。これについて、「日本思想入門」では次のように説明し
ている——ここでは少し長くなるが、森が日本語についてどれだけ深く考察しているかを
示すためにも引いておく。

われわれはこの事実に言語活動への現実の介入の顕著な例を見出す。話者は現実とし
て言説に垂直に介入し、言説を主語に関してではなく、文の題目に関してさえでもな
く、文に動きを与える彼自身に関して組織立てるのである。各語、各動詞はこの組織
づけ介入の跡を留め、助詞と助動詞がその痕跡である。例えばある名詞格の語の後で
「は」と「が」のどちらを選ぶかが話者に関して一文の組織を決定するのである。こ
の意味で一文はけっして一つの完結した全体^{アンティテ}になることができない。一つの思想は考
える人から独立せず、話は物語手から離すことができない。^{ロキョウトウール}話者は必然に
^{アンデルロキョウトウール}対話者を予想する。前者に劣らず重要な一方の要素であり、それは敬語にその跡
を留める。日本語の文は常に二つの極、話者と対話者の間で構成され、この両者はそ
れとして明示されることなく現実の中に留まる⁷⁰。

ゆえに日本語では純粹に三人称の命題を立てることが難しい。それはつまり、日本人は一
人称としての思想をもつことが難しいということにもなる。つづけて「日本思想入門」か
ら引いてみよう——

こういう条件の下で日本語に本来の「命題」があり得ないことが納得されるであろう。
なぜなら日本語においては話者と対話者間の関係に従いすべては置かれ、^{ボゼ}強制されも
するが、^{プロボゼ}命題として提示されることはないからである。ある文の内容がその表現から
独立したままでいると考えてはならない。もし命題がないならば、思想もないのであ

る。なぜなら命題は自由を前提するが、自由のない思想はないからである⁷¹。

ところで、言語と経験は切り離すことができないというのが森の考えであった。日本語が特異であるということは、それを生み出した日本人の経験が特異である、と考えられる。森は以上のような日本語の特色から、日本人の経験がもつ基本構造を導き出した。それが「二項関係」または「二項方式」と名付けられたものである。

森は日本民族のもつ「深い傾向性」によって方向付けられる、日本人の経験の特徴を、西欧における「冒険の経験」と対照させて「同化の経験」と呼んでいる⁷²。つまり日本人は自然をも含めた他者に対して、これと同化することによって「自己の平衡を恢復」しようとする傾向をもつ。「二項関係」とは、自己が汝（相手）に対して同化してしまうこと、言い換えると自己が相手にとっての「汝」になることを言う。森はこの「汝一汝」という二人の人間関係が「日本共同体の根本単位」であることを、先に述べたように日本語の事実から認識するに到った。『経験と思想』においては、この「二項関係」または「二項方式」の特徴が二つ挙げられている。第一は「その関係の親密性」であり、森はここで和辻哲郎の言う「間柄的存在」という分析に同意している。つまり二人の人間が互いに相手に対して秘密のない関係を結び、外部に対しては排他的となることである。第二の特徴は、この二人の関係が「上下に傾斜している」ことである。つまりその関係が対等な二人の間で結ばれるのではなく上下関係となっている。そしてこの上下関係は既成の社会秩序によって規定される。森はこの二つの特徴によって、昔から言われている「義理人情」や「恩と報恩」という考え方が、さらには天皇制の存続も理解できるとしている。彼によれば、日本は古代から今日に至るまで「その究極的な内部構造においては」変わっていない。そして「千数百年の間いわゆる変化を通じて持続された天皇制はその標徴である」と言う⁷³。つまり日本には「変化」はあっても、二項関係という経験の質において「変貌」することはなかった、と森は見ている。

ここで思想の問題に戻る。森は、20世紀後半の日本が本当に自己の思想をもつためには「日本人の経験」から出発する以外にはないと考えた。しかしその「日本人の経験」が二項関係であるならば、少なくとも西欧的な意味での「思想」は考えられなくなる。なぜなら思想とは人間が一人称として立つ自由から出てくるものであり、この一人称が成立しない限り、三人称である思想もまた生まれないからである。「日本人の経験」とはつまり人間が一人称として立つ自由を阻害してしまうことである。この問題の深刻さを確かめるた

めに、ちょうど一九七〇年に起きた三島由紀夫の自殺に関する森の言葉を見るのは役に立つと思われる。一九七〇年十一月二九日の日記で彼は次のように書いている――

三島由紀夫の死が念頭を去らない。彼が死を決意した、そのことを理解しなければならぬ。肝要なことは彼の行為の意味を明瞭に把握することだ。つまり、それは自らの主観の内に生きようとする者に残された唯一の道であった。他の出口は凡て、僕が日本思想の講義で強調した二項関係によって塞がれているのだ。冒険の道は凡てこの結合関係によって芯まで腐り、塞がれている⁷⁴。

また同じく一九七〇年十二月二日付の、栃折久美子宛の私信にはこう記されている。

三島さんは芥川氏のあとを追ったのです。私はそう思います。凡ゆる思想や主張や信念を全部呑みこんでうねうねと進む蛇のような日本の「社会」を思っただけで慄然としています。日本人は生きるためには死ななくてはならないのです。この宿命を誰が本当に感じているのでしょうか。色々の人が色々のことをいうでしょう。しかしそんなことは三島さんはみんなよく知りつくしていたのだと思います。何もいうことはないという気がします。三島さんは死ぬことによってやっと自分になって第一人称の人間になり、他の人と社会に対して三人称になることが出来たのです。日本の社会には二人称しかありません。一人称も三人称もないのです。それは苦しいからです。みんな苦しみをのがれて楽になりたいのです⁷⁵。

この手紙の文面にも、日本に対する絶望の気持ちが読み取れるのであるが、森は「二項関係」という概念によって日本社会の「病根」がいかに大きなものであるかを示そうとした。彼にとっては、二項関係が張り巡らされた日本の社会は、真の「社会」とは言えないものであった。なぜなら「社会」とは、繰り返すようだが、一人称として独立した責任ある主体が、同じく一人称として立っている他者との間で作るものであるから。ゆえに、日本に「思想」がないということは、「社会」がないということにも等しい。森にとって現代の日本は、戦時中と変わりなく「鎖国状態」を続けているのであった。

日本が鎖国だということは、言いかえれば、すべてを二人称間の話し合いで終始し、

行動のてこになるものを作ろうとしないことと同じではないであろうか。相手が二人称であることを止めると、こちらはもうそれに向かって行動する基準を失い、ひっこんで自分の殻に閉じこもるか、暴力をふるって相手に勝とうとするようになる。それが社会生活の面ではマイ・ホーム主義ということになる⁷⁶。

これは一九七〇年ごろの世相に対して言われたものであるが、その言葉は今日、つまり21世紀初めの日本の状況を、その国際関係から若者の引き籠りといった現象に到るまで、よく言い当てていると思われる。森有正の言葉はそういう意味で、現代の日本をとらえるためにも有効であるとわれわれは考える。

では、以上のような困難な問題のために、森は「日本人の経験」から思想を生み出すことを断念したのだろうか。議論の前提のところでも見たように、森にとって日本人の問題は「経験と思想」という普遍的な問題を考えるための通過点であった。ゆえにわれわれもまた、日本人の経験がもつ困難を突き抜けるヴィジョンを見出さなくてはならないだろう。まず言えることは、森は「二項関係」を決して日本人の宿命とは考えていないことである。彼はそれを「自然的現象ではなく、意志の問題だ」と言う。二項関係の作用とはつまり「孤独に伴う苦悩と不安を和らげる」ことであり、確かに人間は苦痛を避けようとする傾向はあるものの、これを共同体構成の原理として選び取るか否かは、人間の側にかかっている。森はこの点であくまでも人間の意志的な立場を貫いている。つまり自然的な傾向に逆らって自我を選び取り、そして社会を作っていくというのが「人間」であるという立場である。「結論的に言えば、『社会』というものは、『自我』と同様に、この点に関する限り、反自然的であると言わなければならない。そしてそれは凡ての道德の源泉である。」と彼は言う⁷⁷。ゆえに、もしも日本人の経験の常態が二人称関係であるならば、それを一人称—三人称の関係に変えていくしかないというのが森の考えである。つまり日本人の経験とは彼にとって、批判的に克服されるべきものである。「日本思想入門」の目次においても、「結論。『思想』は日本文明が自らを超克（止揚）することを要求する。」とある⁷⁸。また『経験と思想』の終盤においても、森は今一度この論述の目的を確認するために次のように書いている——

主観的に言えば、私一個において、その「経験」が「思想」に純化されて行く過程を凝視すること、客観的に言えば、我々凡てが、すなわち人間一人一人が、自分の「思

想」をもつに到る過程を触発すると共に逆にそれに激励されること、換言すれば、我々が一個の人間として、自己の行為に責任を取りうること、それが情況の如何に拘らずそうなること、そういうことを目的とする。我々はいかなる場合でも「人間」でなければならない⁷⁹。

それではどのようにして克服していくのかという問題が残るだろう。これについて森は、淡々と「注意深い忍耐と努力のみが、唯一のたよりとすべき方法であり、特効薬などどこにもない」と述べる。ただし彼は、日本人論などをいくら議論しても解決は出来ないが、しかしいったん実行すれば問題の解決は容易になると言う。「感想」というエッセーより引いてみる。

それは本当の意味で労働することである。そこを通して自然を見、人を見、世界を見るのである。そしてこれは一人一人が今すぐ始めることの出来るものであり、そして期せずして、そういうものの集合と堆積とが表れて来る時、いわゆる体質とまで思われていたものが、そうなってみれば、実体のない幻想であったということがわかるであらう⁸⁰。

つまり日本人の一人一人がその「経験」を自覚し、ポール・ミュスの語ったあの農夫のように生きることを森は勧めているようである。もう一つ彼が示唆するのは、もしも日本人の内に新しい経験が生まれるならば、それは自ずから古い経験を覆すだろうと述べていることである。「木々は光を浴びて」というエッセーで彼は次のように述べる――

私は考える。一つの「経験」がすでに複数を定義するものである時、それが個人を定義するものに「変貌」することはむつかしい。まして書物を読んだり、理窟を考えたりしてそうなるのでは絶対にない。一つの別の「経験」がすでにある「経験」の根柢に生れ、次第に形成されることによって、古い経験を覆すのである。それ以外にはありえない。それは乳歯が新しい成人の歯の成長によって覆され、脱落するのと同じことである⁸¹。

こうして、日本人が地道な努力をすることによって個人と社会を生み出すならば、本質的

に無責任な二項関係にもとづく古い経験は、必ず崩壊脱落するだろうと森は言う。彼はまた、「二項関係」とは彼の言う「体験」の一種であるとも言っている。ゆえに日本人の為すべきことは、森の用語を使えば、「体験」を「経験」に変えていくこと、そして忍耐強い歩みによって「変貌」を来たらせることであると言える。もう一つ付け加えるならば、日本人の内に新しい経験が生れるならば、それは必然的に日本語の改革を伴わなければならないと森は述べる。なぜなら自由と責任の主体である個人は「おのずからそれに即した思考と表現法とを採る筈なのである」から。そして日本の民主化は「それがことばの動態の中に反映されて初めて、本ものになることが出来るから」である。そのために森は、「真の意味の実用文法書が編纂されなくてはならない」と主張している⁸²。つまり日本語もまた、日本人の経験と同じく、批判的に克服されなければならない。これは言語と経験の密接なつながりを考えていた森にとっては当然のことであっただろう。以上が森の考える普遍的な「日本の思想」を生み出す道であるが、それは彼自身の歩みと同じく、遥かな遠い道のことであることは確かである。「永くそして忍耐を要するこの変貌、ここを通り抜けなければならない。外になんの道もありはしない。まったくないのだ」。これは森が彼自身に言い聞かせている言葉であるが、それはまた日本に対する言葉としても読めるだろう。「日本人の経験」についてはまだ多くの議論すべき問題があると思われるが、われわれに追跡できるのは、一応ここまでである。

第四章 註

- 1 「解題」、全集3、四一九頁。
- 2 海老坂武「解説」、森有正エッセー集成5、五三九―五四一頁。
- 3 全集3の解題を参照、前掲書、四二三頁。
- 4 「日記」一九六八年三月二日、森有正エッセー集成4、五一九頁。
- 5 『砂漠に向かって』、森有正エッセー集成2、四八五頁。
- 6 「霧の朝」、森有正エッセー集成3、一一―一二頁。
- 7 たとえば「法華経」や「般若心経」、また道元の「随聞記」など。特に道元に対しては「恐ろしく心をゆさぶられた。実に多くの点で、道元のうちに自分自身を見出すのだ」という感想を記している。「日記」一九六八年一月二八日、森有正エッセー集成4、前掲書、四九七頁。
- 8 「あとがき」、同書、二五五頁。
- 9 この点については一九六九年五月一日から一二日にかけての「日記」も注目される。そこでは「遂に僕の内における日本性が自由になり、解き放たれるようになったのである。……ここにおいて、極限にまで押し進めた間接性という、僕の積年の願望が実現するのである。」と書かれている。森有正エッセー集成4、前掲書、五六八頁。
- 10 全集12の解題を参照、三三三―三三四頁。
- 11 正確に引けば、「いずれにしても、『経験』と『思想』とは、人間が人間らしく生きるためにのみ必要なものであって、尤もらしい言葉の戯れではない」。『経験と思想』、全集12、一三頁。
- 12 『砂漠に向かって』、前掲書、三〇四頁。
- 13 「日記」一九七三年三月二日、森有正エッセー集成5、四九五―四九六頁。
- 14 L・ヴィトゲンシュタイン、藤本隆志、坂井秀寿・訳『論理哲学論考』、法政大学出版社、一九六八年、叢書ユニベルシタス6、二〇〇頁。
- 15 『経験と思想』、全集12、三頁。
- 16 F. ストロウスキー、森有正、土居寛之・訳『フランスの智慧』、岩波書店、一九五一年、岩波現代叢書、一一三頁。
- 17 「木々は光を浴びて」、森有正エッセー集成5、五八頁。
- 18 『アブラハムの生涯 森有正講演集』、日本基督教団出版局、一九八〇年、二一―二二頁。
- 19 松波信三郎『哲学以前の哲学』、岩波書店、一九八八年、岩波新書、一九五頁。
- 20 エーリッヒ・フロムはその「持つこと」と「あること」の議論において「経験」について次のように述べている——「持つことが関係するのは物であり、物は固定していて記述することができる。あることが関係するのは経験であって、人間経験は原則として記述できない。十全に記述できるのは、私たちのペルソナ——各人がかぶる仮面、他人に見せる自我——である。というのは、本来このペルソナは物であるからである。これとは対照的に、生きている人間は死んだ像ではなく、物のように記述することはできない」。エーリッヒ・フロム、佐野哲朗・訳『生きるということ』、紀伊國屋書店、一九七七年、一二五頁。
- 21 田辺保『パスカルの信仰』、教文館、二〇〇六年、一九六頁。
- 22 「『ことば』について」、森有正エッセー集成4、一五五頁。
- 23 『経験と思想』、前掲書、一四―一五頁。
- 24 「変貌」、森有正エッセー集成4、一七頁。
- 25 同書、四三―四四頁。
- 26 『アブラハムの生涯』、前掲書、一八頁。

-
- 27 『経験と思想』、前掲書、一五頁。
- 28 同書、一三頁。
- 29 「時間」について森は別な箇所で次のように書いている。「時間を概念で定義することには私は何の関心ももっていない。私の内面に起って来た事態、それに私は『時間』という以外のいかなる言葉も付することは出来ない。時間の実体はすでにそこに在る、それを私は時間と呼ぶだけだ。』『砂漠に向かって』、前掲書、四九五頁。
- 30 『経験と思想』、前掲書、一八頁。
- 31 『生きることと考えること』、前掲書、九三頁。
- 32 「旅の空の下で」、森有正エッセー集成4、九七―九八頁。ここで森は彼自身の経験の中から「個」の意識が明らかとなる時の闘いについて述べているが、それは「自分は間違っているかもしれない」という思いとの闘いであった。
- 33 『アブラハムの生涯』、前掲書、五〇頁。
- 34 『生きることと考えること』、前掲書、九六―九七頁。
- 35 「霧の朝」、前掲書、二七―二八頁。
- 36 たとえば「ルオーについて」では次のように述べる——「ここまでくると私の考えはアランへ向います。アランが言う、『自分の自分に対する対立』、この文句が私に沁み通るように思われます。それは定義を下す、デフィニールするための自己との戦い、と言い換えることはできないでしょうか。」、同書、一八九頁。
- 37 「ひかりとノートル・ダム」、同書、五一―五二頁。
- 38 「変貌」、前掲書、二四頁。
- 39 『生きることと考えること』、前掲書、一一五頁。
- 40 「早春のパリから初秋の東京まで」、森有正エッセー集成4、一三三―一三四頁。
- 41 『砂漠に向かって』、前掲書、四四五頁。
- 42 「変貌」、前掲書、二四―二五頁。
- 43 「日記」、一九六四年六月一三日、森有正エッセー集成3、三三七頁。
- 44 「日記」、一九七二年六月八日、森有正エッセー集成5、四九―一頁。
- 45 『砂漠に向かって』、前掲書、四八三頁。
- 46 『経験と思想』、前掲書、四―五頁。
- 47 同書、六頁。
- 48 同書、七頁。
- 49 森有正・著、荒木亨・訳「日本思想入門（遺稿）」、『思想』六六五号（一九七九年一月）、岩波書店、一三一―一四八頁。
- 50 『経験と思想』、前掲書、五二頁。
- 51 同書、四二頁。また「日本思想入門」の一三四頁にも同様の定義が記されている。
- 52 「日本思想入門」、前掲書、一三四―一三五頁。
- 53 森はこの点について次のように述べる—「日本人が思想と名づけるところを研究すれば、この語の真正の意味につきもっとも意識的な西欧の人々においても、『思想』および、考える個人の活動について彼らがもっている考え方を拡大し、おそらくは修正し、何れにせよ豊かにすることが出来るかも知れない」。同書、一三二頁。
- 54 『経験と思想』、前掲書、四八―四九頁。
- 55 同書、六二頁。
- 56 同書、九―一頁。
- 57 「霧の朝」、前掲書、一八頁。
- 58 『経験と思想』、前掲書、一〇―一一頁。
- 59 「霧の朝」、前掲書、二六頁。
- 60 『アブラハムの生涯』、前掲書、一九頁。
- 61 同書、二〇―二二頁。

-
- 62 木下順二、森有正「日本語をめぐる」、『森有正対話篇Ⅰ』、筑摩書房、一九八二年、三九六頁。
- 63 「『ことば』について」、森有正エッセー集成4、一五五―一五六頁。
- 64 『経験と思想』、前掲書、九頁。
- 65 「感想」、森有正エッセー集成5、二二―二二三頁。
- 66 「雑木林の中の反省」、同書、三七―三八頁。
- 67 「雑木林の中の反省」、前掲書、四〇―四一頁。
- 68 『経験と思想』、前掲書、七四頁。
- 69 「ひかりとノートル・ダム」、森有正エッセー集成3、五三頁。
- 70 「日本思想入門」、前掲書、一四一頁。
- 71 同書、一四一頁。
- 72 『経験と思想』、前掲書、四九頁。
- 73 同書、六五―六六頁。
- 74 「日記」、森有正エッセー集成5、三五〇頁。
- 75 栃折久美子『森有正先生のこと』、筑摩書房、二〇〇三年、一一六―一一七頁。
- 76 「感想」、前掲書、二三〇頁。
- 77 『経験と思想』、前掲書、七一頁。
- 78 「日本思想入門」、前掲書、一三二頁。
- 79 『経験と思想』、前掲書、九五頁。
- 80 「感想」、前掲書、二〇七頁。
- 81 「木々は光を浴びて」、森有正エッセー集成5、六二頁。
- 82 「『ことば』について」、森有正エッセー集成4、一四五―一四六頁。または「感想」における「日本語についての感想」を参照。森有正エッセー集成5、二四〇頁。

第五章 森有正の定義

最終章となる本章では、これまで述べてきたことを総括しつつ、森有正の思想とは何であったのかという問いに対して答えることを試み、さらにわれわれの考える森の思想に対する、いくつかの批判点を検討し、最後に森有正を何らかのかたちで「定義」してみたい。しかしその前に、われわれは彼の晩年の思索を見ておかなければならない。というのは、「経験」に関する森の思索はその晩年においてさらに一歩進んでいると思われるからであり、これを検討しなければ、森の思想は大事な点を見落すことになるからである。

1. 晩年の思索と「経験」

(1) 森有正の晩年について

森の晩年とは、彼が自分の死を意識するようになった、人生最後の時期のことである。具体的には、頸動脈の閉塞による変調が顕在化する一九七〇年前後、とくに七〇年八月に札幌で入院を余儀なくされてから後の時期を彼の晩年と考えてよいだろう¹。その時期における彼の内面的消息については日記がこれを伝えているが、彼は死が現実となって目前に迫ってきたことを感じながら、なおもその歩みを続けようとしている。また、われわれにとって重要なことは、この晩年において森は期せずして、キリスト教信仰についてふたたび人前で語るようになったことである。それは今日、いくつかの講演集や対談となって残されているが、それらの晩年の講演からは、彼の言う「経験」と信仰の関係について、森の到達した最後の地点を窺い知ることができる。もう一つ晩年の森有正で特徴的なことは、彼がバッハのオルガン曲の演奏に打ち込んでいたことである²。これもまた、佐古純一郎が述べたように、彼の日記を読むとそのことが分かる。森はいくつかの曲目を組み合わせてプログラムを作り、人前で演奏し、また録音することを考えていた。オルガン演奏は彼にとって第一に純粋な喜びであり、それは思想的にも意味を持っていた。つまり演奏によって彼の感覚と精神と技術を統合し、彼自身の存在をひとつの普遍的なものへと組織していくということである³。実は彼が晩年に講演集の出版を許したのもオルガンと関係していた。それは彼が客員教授となった、国際基督教大学（ICU）礼拝堂の大オルガンのために、練習用の小型パイプオルガンが必要であると感じた森が、その資金として著書の印税を寄付することを申し出たのであった⁴。森はまたバッハの楽譜に付されているコラールの歌詞

を深く味わっていた。したがってバッハの演奏とキリスト教への接近とは、二つで一つのものと言ってよいかもしれない。最後に、晩年の森で忘れてはならないことは、一九七三年一〇月より一九七六年七月まで、彼はパリ大学国際都市にある日本館(Maison du Japon)の館長の職を引き受けたことである。これは日本と外国からの留学生が共に暮らす学寮であり、また日本大使館とともに、パリでの国際交流における「日本の顔」と言えるものである⁵。森がなぜその仕事を引き受けたかはこれも一つの問題ではあるが、関屋綾子や朝吹登水子によると、彼はその仕事に使命感とよろこびを感じていたらしい⁶。しかし雑用のかたまりとも言えるこの職務が彼をさらに殺人的に多忙にしたことは間違いない。結果的に、この仕事が森の日本とフランスに対してなした、最後の奉仕となった。七六年夏、日本館館長の任を解かれて、いよいよ彼自身の新しい生活に入ろうとしていた矢先に、森は脳血栓の発作で倒れて入院、そして家族や友人らの看護もむなしく、一〇月一八日に亡くなった。遺骨は日本へと運ばれ、十一月四日、ICUの礼拝堂で葬儀が営まれた。森は彼の愛していたパイプオルガンの演奏によって見送られた。

(2)「経験」の終極における問題

その晩年、死を意識した森が考えていたことは、経験の終わりという問題であった。われわれはこの問題に対する彼の思索を、一九七二年における二つの講演、「現代における信仰の意義」と「生きるための信仰」から跡付けてみたい⁷。『経験と思想』においては、中断されたという事情もあるが、森は宗教の問題には触れてはいなかった。しかしこの二つの講演においては、経験の終極という問題と絡んで森が経験と信仰の関係を語っているのが特徴的である。

まず注目すべきことは、森が「経験」を絶対化してはならないと述べるところである。これは、それまでとにかく「経験」の重要性を説き続けてきた森のことを考えると、意外なことかもしれない。しかし彼は一つの講演において、ローマ書に書かれているようなパウロの「信仰経験」の方がより根源的であり、人間がこれこそ根源的だと思っている経験は「二次的なものにすぎない」と述べる。と言うのは、死を実感し始めた森には、経験の中に、人間としては解くことの出来ない問題があることがいよいよ明らかになってきたからである。と同時に、昔から親しんできたパウロの言葉が、そういう問題に答えてくれるということも分かるようになってきた。森にとって、個人の経験が「それ自体で内面的に完結したものであるかどうか」は、決して自明的なことではなかった。そこにはいつも「不

可知」の部分が残されていた。そして晩年の森は、信仰経験に照らしてみれば、「人間経験」は相対的なものにすぎないと結論する。「根本的には私は基督教の信仰経験というものがなく、普通の人間経験というものの相対性というものはなかなか気がつかない。」と彼は述べる。ところで、森の言う「体験」と区別された「経験」とは、「自分の経験を自ら批判すると言うか、自ら審くと言うか、そういうことのできる経験」のことであった。つまり経験が「経験」であるためには、それが経験の外から批判されなければならないのである。森はそこに「信仰」の意義を認めたのであった。

それでは、経験の中にあって解決できない問題とは何か。それが「罪」である。罪とは、「経験」の立場から言えば、一つの経験が自己を自覚させるとき、その自己の充実を図ろうとする場合に「ほとんど常に他の経験を傷つける、あるいは他の経験から傷つけられる」ことである⁸。森はそのことを、「今日の平和な世の中でも」変わらない現実であると言う。そしてさらに厳しいのは、彼はそこでイエスの言葉のように、行ないだけではなく、もしも人が心の底において他者の経験が傷つけられることを願うならば、罪は同じであると述べるところである。この罪という問題こそ、経験の終わり、つまり死に臨んだ時に人の魂を苦しめる唯一のものであると森は言う。そこから彼は、「経験」をすべての考えの基礎に置いてきた発想が、それだけではどうしても不十分であると感じるようになった。ゆえに罪の問題を処理しなければ、「経験」を人が生きるための根拠として主張することはできないと彼は言う。しかし罪とは、経験の中において、つまり「時間」の中では解決できない問題である。ここで森は彼の最も深刻な罪理解について語る。すなわち罪とは死によっても解決できない、「私たちの力を決定的に超越した」問題なのであり、この罪があるかぎり、人は死ぬことができない。そして森は「死んでお詫びをする」という日本人の考えに対しても否を突きつける。なぜなら「死というものは罪を償う可能性を否定するもの」であるのだから⁹。罪があるかぎり、人は生きてそれを償わなければならず、したがって罪が残っているならば人は死ぬ時になっても死ぬことができないと彼は言う。ここで森は、人はすべて生きている者も死んでいる者も、最後にはキリストの裁きの前に立つという、きわめて正統的な基督教信仰の立場に立っている。そして彼はここから信仰の問題へと入っていく。

信仰とは、森にとって、人間経験の及ばない、「時間」の外にある世界を信じることである。そして罪とは彼にとって、その信仰の世界を感知するための唯一の窓口なのである。そのことを森は次のように語っている――

不幸にして私どもには時間の外にあるものは罪しか分らないのです。けれども、そういう意味で罪というのは非常に困ったものだけれども、その罪があるおかげで私どもは時間の外にあるものがあるということを感じることができるのです。ですから、罪を赦された人がはじめて経験の外にある存在にふれ始めてゆくのです¹⁰。

このようにして、人は経験においては解決されない罪の問題を通して、経験の外にある宗教の世界に触れる。すなわち「キリスト」、「十字架による贖い」、「罪の赦し」、「復活」といった言葉で指し示される「根源的な事実」の世界である。そして森は、使徒信条に書いてあるからこれを信じるのではなく、「罪があるかぎり、人間は死んでも死にきれないということをつかむこと」が大切であると説く。つまり「人間の罪を通して神を知ること」である。これが森にとって「経験」の終極において残る問題を解決する、唯一の道であった。罪の赦し、換言すればキリストの福音について語る彼の言葉を以下に引いてみる。

このキリストの福音こそが、死をもって終わる人間の経験に、尽きざる新しさを与えるところのものです。つまりたえず経験が信仰に養われるときに、その経験はどこまでも深まって行くことができます。死がそこに来て、その死を安らかに迎えることができます。信仰は、そうした可能性の根拠であると思います¹¹。

森がその晩年に到達したのは、「経験」は信仰によって批判され、また支えられなければならないということであった。そして彼自身も最後には、自分が幼い時から育てられた教会の信仰¹²に、具体的にはキリストの贖罪を信じる信仰に戻って行ったと思われる。

2. 森有正の思想——その評価と批判

次にわれわれは、いま述べた晩年のこともふまえながら、森有正の思想とは何であったのか、またその意義はどこにあるのかという問題を考えたい。

まず森の主張した「経験」という事柄にはいかなる意味があるのだろうか。第一に、それは一種の思想形成論、または文化形成論として見ることができる。森は思想や文明をその外に現れた形だけで見るのではなく、それを生み出す人間の立場から見直した。とくに彼は、思想や文明の始まりを、人間と外界（自然や事物）との接触である感覚にまで遡っ

て考えた。そのことによって森は、固定された形である思想や造形の背後にある、生きた人間の世界、または生きた人間の中で成熟する感覚的世界の存在を主張した。これはヨーロッパ文明を、模倣のできる外形としてのみ輸入してきた日本人のあり方を、一面で厳しく批判するものである。グローバル化の進む今日、欧米文化の理解は一見易しくなったように見える。しかし異文化の「魂」に迫るためには、森有正のように時間をかけた忍耐強い歩みが今日でも意味を持つだろう。とくに彼はきわめて個人的な問題であったところの、「自分の生を生きたい」という願いを徹底的に実行することにより、ヨーロッパ文明の中核にある人生態度、または生きる姿勢を学んでいった。これは文字による学問からは得られない生活者の感覚を学ぶことであり、それはヨーロッパ文明の根底にあって生きている何ものかであった。そこから彼は、文明を内側から理解する目をもつとともに、彼自身の思想を作る方法としても、「感覚→経験→定義」という道を見出し、西欧の模倣ではない自己の思想を作るための手がかりを得た。さらに彼はそこから「日本人の思想」が真に思想として普遍的なものになる道を模索した。

「思想」という問題についてさらに言えば、森は今日、科学の言葉と同じように扱われている思想の言葉を根本的に問い直したことである。つまり、思想の言葉は科学と同じく「客観的に」理解されるのだろうか。これに対して森は、受け取る側の主観における感覚の成熟がなければ、思想を真に客観的に理解することはできないと主張した。そして主体における感覚の成熟によって初めて見えてくるような客観性を、「非人称的客観」と区別して「三人称的客観」または「人間的客観」と呼んだ。森にとって思想の言葉は単なる情報伝達の記号ではなかった。なぜなら、それは長い歴史の中で繰り返し「定義」をされてきたものであり、そこには一つの言葉をめぐって生きられた、無数の人間の「経験」があるからである。ゆえにその言葉を真に理解するためには、受け取る側もまた、その言葉の辿ってきた歴史を自分自身の「経験」によってもう一度辿り直すのでなければならない。これは換言すれば、思想において、一つの言葉はどれほど深い根を持っているかということであり、これを真に自分のものとして責任をもって使うためには、人はその一生をも費やさなければならないという主張である。このような言葉に対する森の批判は、ある意味では近代文明の行き過ぎた合理性に対する批判でもある。とくに今日、コンピューター化された社会にあって、言葉は単なる情報と同じものになっている。情報としての言葉は簡単に「コピー」され、また「ペースト」されるだろう。しかし言葉の背後にある「経験」をコピーすることはできない。また情報としての言葉は、用が済めば簡単に「消去」されて

しまうだろう。しかし森にとって思想の言葉とは、消去することのできない「存在」としての重みをもつものであり、それは実体性と抵抗性をもつものであった。思想の言葉に対する森の批判はこうして、今日失われつつある言葉の力を呼び戻し、また言葉を使う人間の責任をあらためて問うものである。そしてこの批判は最終的に、三人称的なものである「思想」と一人称的なものである「経験」との弁証法的な結合という関係として主張された。さらにこの関係はまた、ヨーロッパにおける個人と社会の関係としても理解されたのであった。

「経験」に関する森の思想がわれわれにとって大きな意義をもつ第二の点は、彼がそのことを通して、日本人においてはいまだに成熟していない、個人と社会の関係を明らかにしたことである。これまでの論述では、この点についての裏付けが不十分であったので、ここで森の講演『アブラハムの生涯』より少し補足をしたい。森にとって「経験」とは、第一に個人である「わたくし」を自覚させるものであり、そこに何ものにも侵されない「自由」の場所があることはすでに述べた。しかし森の強調する点は、自由から出発した人間が自分の目標に向かってその道を定める時、その瞬間に彼または彼女の経験は主観的なものではなく、「深い意味で公のもの、社会のものになる」ということである。彼はそのことを、アブラハムが神と契約を結び、「アブラム」から「アブラハム」へと名前が変わることの中に読み取っている。契約とは、人間が自分の生きる道を決定的に定めることによって自由ではなくなることを意味している。そしてその時に初めて、その人は成人したと言えるのである。契約について語る森の言葉を少し引いてみよう――

自分たちの道を定めます時に何らかの形でその契約の関係に入らなければ、私どもはこの社会に、この人生において私どもの本当の生涯を生きることができない。そのために私どもは自由を失わなければ、いわゆる私どもが考えている自由を失わなければ、本当に生きがいのある生涯を送ることはできない。いつでも変えることができる、いつでも好きなことができる、そういう人生は絶対に存在致しません¹³。

森にとって社会とは、こういう意味で大人になった人間、すなわち自分の目標や自分の仕事、または隣人との関係において契約関係に入った人間が相互に作るものである。したがって、「経験」が自由の場所であるということは、事柄の半面でしかない。自由から出発した人間は、社会的な人間となることによって、今度は自由を失わなければならない。しか

しそれは日本人が考えるように、公のために始めから個を犠牲にするというのではなく、個の確立によって同時に公が成立するのである。森はその点でアブラハムの出来事の中には「民主主義の原則」があると述べる。

いかなる人も平等であるという民主主義の原則は、民主主義という言葉や考えの全然知られていない古い昔に一つの出来事として成立したアブラハムの物語の中に表われたのです。人間が契約を通して自分の生きる目的のためにもう自由ではなくなる、その中にすべてを捧げなければならなくなる、そういう契約が一人一人に決定致します時に、本当の民主主義、一人一人が置き換えることのできない人間になるのです。その時にすべての人が平等であり、すべての人が同じ権利を持ち、すべての人が自分の人格をもって人に要求し、また人の人格を尊重しなければならない、という民主主義の最も深められた姿がここに示されることになります¹⁴。

森はこのすぐ後に、そんな社会は実現できるはずがないという反論の起ることを認めている。しかしアブラハムの意義は、この不可能な理想に向かってあえて出発したことであると彼は言う。引き続き森の言葉を引くが、これは二一世紀の今、われわれの聞くべき言葉であるように思われる。

こういう人間の条件の極限まで自分の道を追求する人がその中に若干混じっていないような社会で、本当に力強いことは何もできない。いくら制度が整っていても、いくら金が入ってきても、貿易が盛んであっても、そういう国は必ずまたいつ崩壊するか分らない。これは私どもが現に、現代の歴史の中で学んでいることであります。その中に一人でも、あるいは数人、あるいはもう少し多数、本当に自分の生涯が契約の関係に入った人間が現れたなら、自由を通して今度は自由を捨てるところまでいった人間が現われたなら、そういう時にこの社会というものは初めてより健全なものになってくるのです¹⁵。

森にとって個人と社会の関係は、経験と思想の関係と同じく、弁証法的な結合として理解された。すなわち個人が一人称として主体となるときに、同じく一人称である他者との間で社会が成立し、そこでは個人は客体となる。この社会においては、一人の人間は他の人

間と同じく平等であり、彼らは合理的、数量的に扱われる。しかし人間は同時にその主体性においては各々が数量的に処理することのできない「人格」でもある。この本質的に矛盾する社会性と人格性という両極を、可能なかぎり実現しようとしているのが「ヨーロッパの偉大な努力」であると森は言う¹⁶。このように、ヨーロッパにおける個人と社会の深い意味を彼は学び、それが「日本人の経験」の考察における、「二項関係」の批判につながっていった。

以上のことと関連して、森の思想が日本人にとって意義をもつのは、繰り返すようだが、日本人の共同体が持っている根本的な構造、または傾向を「二項関係」という言葉でとらえたことであり、これを克服することによって、日本人が真に自由と責任の主体となるための道を指し示していることである。森の日本批判については、日本の外に出て行った人間が批判をして何になるという反発があることは承知している。しかし森はパリで生活を続けながらもあえて帰化することを拒み、彼は自分の意志によって日本人であり続けたのである¹⁷。彼の日本に対する思いは、内村鑑三の「二つの J」にも劣らないものであった。森の中には常に、日本が美しいイメージとして存在し続けていたのであり、彼はそんな日本を批判することに不幸を感じていた。「こんなことは書かなくてすませたいのである」という、「ひかりとノートル・ダム」の言葉はそれをよく示している¹⁸。彼の日本批判は日本のことを思えばこそ出てくるのであり、講演における聴衆に配慮した言葉からも窺えるように、彼の中にあるのは日本への愛なのである。

では森の指摘した「二項関係」というものは、妥当性を持っているのだろうか。少なくとも今日の日本において、それはわれわれの実感である。社会のあらゆる部分において、われわれは物事が合理的客観的に処理されず、そこに二人称的な人間関係が介入してくるのを見る。また日本という国のあり方としても、日本は一人称として国際関係において自立した発言をしたことがあっただろうか。少なくとも日米関係を見る限り、日本はアメリカにとっての「汝」であり続け、これまでアメリカに対して一人称としてもものを言ったことはなかったと思われる。そのために「平和国家」を標榜する日本は、ヴェトナム戦争に対してもイラク戦争に対しても異議を唱えることはなかった。もちろん敗戦国としての負い目はあっただろうが、このような曖昧な態度が、どれほど平和を願う人々の心を傷つけているかということは、目に見えないながらも計り知れないものがあるだろう。

また日本の社会の閉塞ということが言われるが、それは日本では今日でも、個人として生きることが難しいということである。そのことを示す例として、最近「改正」された教

育基本法の問題がある。すなわち改正後の教育基本法（平成一八年法律第一二〇号）の第一条（教育の目的）では、改正前の第一条にあった「真理と正義を愛し」、「個人の価値をたつとび」、「自主的精神に充ちた」という文言がなくなり、それらは第二条（教育の目標）の一項目として、事実上格下げされたのである。そして前文において新たに「公共の精神を尊び」、「伝統を継承し」という文言が加えられたことを鑑みれば、新しい教育基本法が目指すものは、個人の価値よりも国家や伝統といった集団的な価値に従う人間である、と解釈されても仕方がない。ここには教育を国家の統制の下に置くことによって、「個人」が自主的に行動し発言することを抑圧しようとする意図が見え隠れする。これは結局、責任ある個人が社会を形成するという民主主義の理念の後退を意味するものである。このことは、森の用語を使えば、戦後六〇年の歴史があったにもかかわらず、日本人が「個人」という言葉を自らの「経験」によって「定義」することができなかったということではないだろうか。森の思想はゆえに、今日においても、日本人の根にある問題に光を当て、そこから個人と社会を真実に生み出すための「促し」を与えるものである。海老坂武もまた、森有正の今日的アクチュアリティとして、日本における＜個人＞と＜社会＞の弱体化という問題に抵抗するための「方法叙説」として読まれてよい、と評価している¹⁹。もう一つここで付け加えるならば、森の言う「経験」は、思想が一部の知識人や学者のものではなく、生活するすべての人のものであることを主張している。「経験」とはデカルトの言う「良識」のように、すべての人に平等に与えられており、誰でも各人の経験を自覚して深めることにより、そこから彼または彼女の思想を作ることができる。森の説く「経験」はそういう意味で、日本に真の民主的な「革命」²⁰をもたらす力を内に秘めていると言える。ただしその民主化の実現は、「経験」を生きる各人にかかっているのである。

森有正の評価については、まだ見落している点も多いだろう。ひとつ忘れてはならないことは、彼のフランスにおける働きである。彼の死後、駐日フランス大使から寄せられた弔慰文にもあるように、森有正はフランスにおける日本思想の伝達者であり、フランスの多くの青年たちに日本語と日本文化を教えた教育者でもあった²¹。もしも彼の命が永らえて日本でその仕事を続けていたならば、森は日本思想をより強靱で普遍的なものとして再定義をしたかもしれない。その意味でもわれわれは森有正をヨーロッパ主義者のように思っていないだろう。「思想」という問題について総括的に言えば、彼は他人の思想の受け売りや解説ではなく、真に自分でものを考えるとはどういうことかを、その苦闘に充ちた歩みによって示した。それは「考える」という、思想や哲学にとっての最も基本的な事

柄に対する、豊かな実例の提示である。その意味で、体系としては未完であったにもかかわらず、森有正は非常に誠実な思想家であったと言えるのではないだろうか。

次に森有正の思想に対する批判点を考えてみたい。まず繰り返すようだが、エッセーを中心とする彼のテキストには曖昧な箇所も多く、また最後の論述となった『経験と思想』においても未展開の論点が多く、その意味で森の言説に対しては細かい点を挙げればきりが無いほどの批判ができるだろう。ゆえにここではごく大きな問題だけを述べるに止める。

まず森の主張する中心的な事柄は、各人の現実であるところの「経験」から出発して思想を作らなければならないというものである。ゆえに森の中心的な論点は、「経験」は「思想」に先立つ、または「経験」は「言葉」に先立つと言い換えてもよい。この事柄のもつ最大の困難は、森が出発点と位置づける経験を捕えることの難しさである。『経験』というものは真に恐ろしいものである。我々はすでに全的にその只中に在る。しかも我々はいかにその外に、架空の中に『思想』や『経験』を求めていることであろうか。」という、『経験と思想』の最後の言葉も、そのことを言っているように思われる。彼が出発点と位置づける「経験」とは「本質的には、直接的提示が出来ないもの」であり、またそれは「甚だ厄介な、一切の説明を拒否するもの」である²²。ゆえにそれは各人が「感じる」しかないのであるが、実際問題として、言葉に先立つ経験を捕えることは可能なのだろうか。これについて森の与える唯一の手がかりは「内的促し」というものであるが、何をもってすれば、人は自らの「経験」を本当に自分のものにできるのか、その点について森は十分に説明していない。他の森有正論を見ると、三河隆之もこの点を批判しているように思われる。つまり森の言う「促し」は、「冒険」に踏み出すための一般的な根拠と言えるのだろうか。そう言えるためには、その促しが「個人の妄想」ではなく、たとえそれが神の声であったとしても、「それが幻聴ではなく本当の声であるのかどうか」、またその声の内容に「本当に従ってよいものであるのかどうか」という「二重の懐疑」が問われることになると三河は述べる²³。もちろん森もそのことは承知していたであろうが、この疑問は、一般問題として考える時にどうしても避けることはできないと思われる。

次は言葉と経験の関係についての問題である。森の立場は、まず「経験」が先にあり、それが成熟の過程を経て最後に「言葉」になる、その意味で言葉は経験によって裏付けられなければならない、また言葉から出発してはならないというものである。しかし言葉が三人称的なものとして万人に開かれているならば、それが経験を離れて言葉のみで流通する

ことは、避けられないのではないだろうか。確かに経験を離れた言葉が「虚偽」になる可能性は大きいのであるが、しかしわれわれの日常生活においては、まず言葉が先に入ってきて後からその意味が経験によって分かってくるという場合が多い。また教育においても、確かに経験と一緒に言葉を与えることができれば、それは最大の効果をもたらすだろう。しかし言葉のみによる学習もまた否定されてはならないだろう。森が渡仏以前に言葉だけで学んでいたフランスの思想は、その意味で決して無駄ではなかったはずである。海老坂武は、思想は体験から出発しなければならず、したがって思想は輸入できないとする加藤周一に対して、「輸入された思想であれ、翻訳をとおして理解された概念であれイデオロギーであれ、それは私（たち）の体験になりうる」と述べる。そして海老坂は「生活→体験→思想」という「上昇運動」があると同時に、「思想→体験→生活の下降運動」もまた可能であるとする²⁴。彼のこの批判は、森有正に対しても言えるのではないか。確かに、全く意味の分からない言葉を与えられても人は何も感じないだろう。しかし言葉によってまずイメージが与えられ、そこから「経験」が生れることも十分考えられる。政治家の言葉の使い方はこれであるが、たとえば〇八年アメリカ大統領選挙における、オバマ候補の“change”は、経験よりもまず言葉によって人々の心に訴えたと言える。この点で弁論は、言葉の使い方として森の言う方向とは逆の道もあることを示しているだろう。また森の批判した戦後の日本についても、敗戦で打ちひしがれた国民は「経験」としては持ってはいなかったが、「平和」、「自由」、「民主主義」といった言葉によって立ち上がる力を与えられたと考えることもできる。もちろん言葉が簡単に民衆を煽動し、また言葉にタダ乗りをする虫のいい人間が多いことも事実であるが、しかし言葉と経験の関係は森が主張する方向だけではないと言えるのではないだろうか。

森有正に対する第三の批判点は、彼の日本語や「日本人の経験」論に関するものである。すでに見たように、森は「経験と思想」という問題にアプローチする方法として、西欧における思想の概念を基準として考察した。だから当然なのであるが、森の批判はあまりにも西欧の側に傾きすぎてはいないか、という疑問が起ることは考えられる。つまり森の指摘した「日本語における現実侵入」や「二項関係」は、必ずしも否定的に考えなくともよいのではないかという疑問である。たとえば、日本語における助詞助動詞の存在を、森は経験の表現である思想が現実から独立しない証拠として否定的に考えた。しかし和辻哲郎のように、「てにをは」の存在や助動詞の多さを、「日本語がいかに情意的な把握において綿密であるか」、つまり感情の微妙な差別を表現できるかという長所として考えることもで

きるだろう。しかしその和辻もまた、日本語が「容易に論理的な概念内容を表示し得なかった」ことを認めている（『続日本精神史研究』）。確かに和辻が述べるように、俳句のような文芸においては、微妙に変化する自然や情感を写すことにおいて日本語の特性は発揮されるだろう。しかし森の批判は、日本語が現実から独立しないことによって、日本人が一人称として自己を立てられないことに向けられている。結局、見る立場の違いによって、日本語の「特性」は長所にも短所にもなりうるだろう。

また「二項関係」批判についても同様に、これを日本人の特性として受け入れるべきではないかという反論のあることが予想される。たとえば鑪幹八郎は、森が「電話をしなからお辞儀をする」という彼自身の「悪い癖」について語っていることを引きながら、「日本語を話す限りにおいて、二項関係として話す以外に方法があるのだろうか」と疑問をなげかける。そして「フランス語で二項関係が表現されないように、日本語で一人称・三人称関係が表現されないのは自然のことであり、それを理由にして森のように日本語は絶望的であるというラベルを貼ることは難しいであろう。」と論じている²⁵。またこの点についても、「二人共同体」を是として、そこから倫理学の体系を作った和辻哲郎との対決が問題となるだろう。残念ながら、本研究においては和辻の思想まで検討することはできなかった。森は和辻の『風土』を読んで強い感銘を受けており、この二人の思想を比較することはこれからの課題として残る。確かに森自身、「二項関係」を脱することはできなかっただろう。しかし彼は「日本人の経験」批判を通して、彼自身が日本人として普遍的な人間となることを目指していた。だから森は決して日本人が西洋人になれと言っているのではない。むしろ、日本人のもつ美点をも生かすことを考えていただろう。たとえば「義理人情」といったことについても、森は「私は、日本の美しさの少なくとも一つは、こういう触れ合いの直接性の中にあると思っている。私たちはそこにのみ憩うことができる。」と書いている²⁶。だから繰り返すが、彼の「二項関係」批判はそれ自身が目的ではなく、日本人が日本人でいながら、しかも世界に通用する人間となるための通過点であった。森の抱いていた展望は「和魂洋才」でもなく「洋魂洋才」でもない、和魂が普遍的な魂となることであったと考えられる。しかし、どのようにして日本人の魂が「変貌」するのかは、開かれた問題として残っているのである。

3. 森有正の定義

最後に、これまで述べてきたことを顧みれば、われわれは森有正の上にどんな言葉を冠

することができるのだろうか。彼のすべての歩みはどんな言葉を「定義」しているのだろうか。われわれはそれに対して「人間」と答えたい。すでに見たように、森は思想の問題を「人間が人間として人間らしく生きて行く殆んど第一条件とまで考えている」と述べている。同じく『経験と思想』では、「我々はいかなる場合でも『人間』でなければならない。」と書いている。森のすべての思索と生活は「人間が人間になる」ことを目指していた。その意味で彼の思想は、デカルトやパスカルと同じく、人間を探求し人間の完成を目指すという、フランス・モラリストの伝統を引いている。さらにそれは「現にある」人間から「真にある」人間へという、実存的な人間の歩む方向をも示している。彼もまた、実存としての人間のもつ「自由」を最大限に生きた。「自分の生を生きたい」という欲求とパリが結びついた瞬間から、彼はそれまで言葉だけで知っていた「自由」の意味を自分の生活で確かめるために、「冒険」に踏み出した。そのようにして「自己」の端緒を掴んだ森は、その自己を責任ある主体へと成熟させるために忍耐強く歩んで行った。その目標は「個人」でもありまた「社会」でもある普遍的な人間である。そして「経験」とは、そのような成熟した「人間」となるための過程と言い換えてもよい。しかし森はまた、人間として生きることが、決してきれいごとではないことも知っていた。それは「自我」を強烈に主張することであり、必然的に他者の経験を傷つけることでもあった。森はその晩年、死の問題を前にして、あらためて彼の考えてきた「経験」について、「経験は一つの生涯を、更に自己そのものを定義する、とは私が何度も繰り返し言ったところであるが、その一つの生涯、あるいはその一箇の自己というものが、どれほどの生々しい凄惨な現実をそのうちに蔵していることであろう。」と書いている²⁷。彼のエッセーはその意味で、人間として生きることの苛烈さとその闘いを物語っている。そのことを示す象徴的な箇所は、『城門』の終盤における、草の上に仰向けに倒れた「僕」が真っ暗な星空を見て激しい「罪責感」と「我執」とにおののく場面であろう。彼は「自我」として生きる一方、「神と人とに対する自分の過去」を咎の意識として感じる人間でもあった。つまり森の中には、人間的な自由を垂直次元から批判する、宗教的な自由もまた生きていた。この二つの自由の相剋を、彼ほど深く味わった人間はいなかったかもしれない。だから究極的には、森有正はヒューマニストでも、実存主義者でも、また快樂主義者でもなかった。そしてこの「ない」をもたらしているのが、彼の中にあつたキリスト教である。森有正を森有正たらしめているものと言えば、『バビロン』で語られている、DÉSOLATIONとCONSOLATIONの一体となった感覚である。それは彼が最も得意としたバッハのオルガン曲である「人よ汝の大いなる罪を嘆け」

のもつ感覚でもある。ここで彼の演奏を再現することはできないので、コラルの歌詞を「日記」から引いてみよう――

人よ、汝の大いなる罪を嘆け。そのためにキリストは父のみもとを離れ、地に下り給うた。われらのためにキリストは、優しく清らかな「おとめ」からこの世に生れ給うた。こうしてキリストは、「とりなし人」になることを欲し給うた²⁸。

ここには、人間的自由の追求から生じる罪と、その罪を赦す神の自由であるところの恩寵の光とが「長調の悲しみ」となって表現されている。高田博厚が評していたように、森がいちばん自分らしくなれるのは、オルガンを弾いている時であった。だから葬儀の時に彼の演奏するこの曲が流されたことは、いかにも彼にふさわしいことであった。そこには「人間・森有正」のもっとも本質的なものが表現されていたからである。森は確かに、「人間」という言葉のもつ広さと深さを生きた。しかし彼の生が中断されたことは、人間的な生はそれ自身では完成されず、人間を超えるものによって完成されなければならないことを示している。これが森の残した最後のメッセージであった。彼はそのことを、自らの死によって語ったのである。森有正はその死に至るまで、自らの行動によって思想を語った人間であった。

以 上

第五章 註

- ¹ 「木々は光を浴びて、——札幌医大附属病院和田武雄先生に捧ぐ」、森有正エッセー集成5、五一頁。森の入院についてはその時北大にいた伊藤勝彦がその著書の中に書いている。伊藤勝彦『天地有情の哲学』、筑摩書房、二〇〇〇年、一二三—一二五頁。また七〇年九月に東京で森と会った久米あつみは、「僕はあちら側に行ってきたのですよ。いや今でもあちら側からガラス越しにこっちの世界を見ているんです。」と彼が言ったことを記している。久米あつみ「ことばと思索——森有正再読（その4）」、『帝京大学外国語外国文学論集』第一〇号、二〇〇四年、二六頁。
- ² 久米あつみによれば、森は七〇年一二月に自宅に（個人用の）オルガンを入れた。同書、二六頁。
- ³ もう一つ、オルガン演奏で重要なことを言えば、ICUのオルガニストである植田義子書いているように、「オルガンは、音楽を奏でる楽器の中でも、もっとも全身的な、二本の足を動かすという身体性を必要とする」。つまり森にとってオルガン演奏は、身体と精神を一つにすることのできる唯一の活動であったと思われる。植田義子「オルガン講座二〇年の歩み」、『ICUオルガン講座二〇周年記念文集』、国際基督教大学宗教音楽センター、二〇〇七年、四三頁。
- ⁴ そのオルガンは「森有正記念オルガン」としてICU宗教音楽センターに設置され、今日までオルガン演奏者養成のために用いられている。同書。
- ⁵ 小林善彦『パリ日本館だより』、中央公論社、一九七九年。小林は森有正の後任として一九七六年の夏から二年間館長を務めた。同書中の「森有正先生の思い出」によれば、森は決してすぐれた管理者、経営者ではなかったようだが、留学生たちからは尊敬されていた。
- ⁶ 朝吹登水子『豊かに生きる』、世界文化社、二〇〇二年、一二二頁。因みに、彼女にサガンの『悲しみよ、こんにちは』の翻訳を勧めたのは森だった。そして朝吹の紹介で森はノートル・ダムに見えるアパルトマンに住むようになった。
- ⁷ 「現代における信仰の意義」（一九七二年八月三日、共助会主催修養会）、『古いものと新しいもの』、日本基督教団出版局、一九七五年所収、および「生きるための信仰」（一九七二年、日本基督教団仙台東一番丁教会聖日礼拝）、『いかに生きるか』、講談社、一九七六年所収。
- ⁸ 『いかに生きるか』、前掲書、一七八—一七九頁。
- ⁹ 『古いものと新しいもの』、前掲書、二二五頁。
- ¹⁰ 同書、二二九頁。ただし原著では「罪を許された」となっているがこれは「赦」に改めた。
- ¹¹ 『いかに生きるか』、前掲書、一九九頁。
- ¹² 「私のキリスト教は、といえ、子どもの時、親や先生たちから教えられたままを持続して信じつづけてきただけである」。これは森が、古屋安雄、加藤常昭とキリスト教について語った鼎談の「まえがき」として書いたものである。『現代のアレオパゴス—森有正とキリスト教』、日本基督教団出版局、一九七三年、一頁。
- ¹³ 『アブラハムの生涯』、前掲書、九一頁。
- ¹⁴ 同書、九三頁。
- ¹⁵ 同書、九四頁。
- ¹⁶ 「三十年という歳月」、森有正エッセー集成5、三一—三一二頁。
- ¹⁷ 妹の関屋綾子がパリに滞在していた時、兄がフランス政府から帰化しないかという手紙をもらっていたこと、そして彼がそれにサインをせずに次のように語ったことを記している。[もしもサインをすれば]「ぐっと生活はよくなりますよ。しかし、いや、今年も僕は返事はしません。僕はいつまでも日本人で居つづけなければならない。そうでなけ

れば、僕がどんな仕事をしていても意味がありません。日本人森有正がしたのでなければ意味はありません」。関屋綾子「父、森明」、『共助』、第四三三号、一九八九・八・九月合併号、四一頁。

- ¹⁸ 森有正エッセー集成3、前掲書、七六頁。
- ¹⁹ 海老坂武「解説」、森有正エッセー集成5、前掲書、五四八―五四九頁。
- ²⁰ 「革命」について森は次のように書いている——「私は人間における、社会における本当の革命の目的は、その人間と社会とにおける『経験』が解放され、自由になり、その深い促しを実現することだと思っている」。「大陸の影の下で」、森有正エッセー集成5、同書、一七八頁。
- ²¹ 『共助』一九七七年二月号（森有正追悼号）一七頁に、ジャン＝ピエール・ブリュネ駐日大使からの弔慰文が掲載されている。
- ²² 「遙かなノートル・ダム」、森有正エッセー集成3、八六頁。
- ²³ 三河隆之「森有正における個と冒険——一本当に出発するために」、『超域文化科学紀要』第一号、東京大学駒場・編、二〇〇六年、一二三頁。
- ²⁴ 海老坂武『戦後思想の模索』、前掲書、一五二頁。
- ²⁵ 鑪幹八郎「森有正の言語論と心理臨床：対話関係における二項関係の日本的性格」、『人間学部研究報告』、第七巻、京都文教大学、二〇〇五年、五九―六七頁。また森の日本語論に対する同様の批判としては、不破民由の論文がある。不破もまた、森の日本語批判を「日本語ペシミズム」であるとして、そこには西洋を相対化する視点が欠けていることを指摘する。不破民由「日本語ペシミズムとその克服——森有礼の『簡易英語採用論』と森有正の『日本語教科書』（仏語）から考えた——」、『言語コミュニケーション研究』第二号、愛知淑徳大学言語コミュニケーション学会・編、二〇〇二年、三二―四六頁。
- ²⁶ 「故国の情感」、森有正エッセー集成5、前掲書、二八―二八二頁。
- ²⁷ 「木々は光を浴びて」、同書、六七頁。
- ²⁸ 「日記」一九七二年六月四日、同書、四八六―四八七頁。

■ 文献表

ここでは筆者が二〇〇九年九月の時点までに入手したものを年代順で掲げており、すべての文献を網羅したものではない。

一次資料

(全集、単行本)

『森有正全集、1－14、補巻』、筑摩書房、一九七八年—一九八二年。

『森有正エッセー集成1－5』、筑摩書房、一九九九年、ちくま学芸文庫。

森有正『生きることと考えること』、講談社、一九七〇年、講談社現代新書二四〇。

森有正『いかに生きるか』、講談社、一九七六年、講談社現代新書四四五。

Arimasa MORI, *Leçons de Japonais* 日本語教科書、Librairie Taisyukan, 1972.

(その他の一次資料)

森有正「ヴァレリーに触れて」、『ヴァレリー全集8』月報8、筑摩書房、一九七三年。

森有正、荒木亨・訳「日本思想入門（遺稿）」、『思想』一九七九年十一月（六六五号）、岩波書店、一三一一—一四八頁。

『目で見ると中渋谷教会の歴史 一九一七—一九八七』、日本基督教団中渋谷教会・編、発行、一九八七年。

『中渋谷教会八十年史』（資料編付き）、日本基督教団中渋谷教会、一九九七年。

(説教、講演集)

森有正『古いものと新しいもの』、日本基督教団出版局、一九七五年。

森有正『土の器に』、日本基督教団出版局、一九七六年。

森有正『光と闇—森有正説教・講演集』、日本基督教団出版局、一九七七年。

森有正『アブラハムの生涯』、日本基督教団出版局、一九八〇年。

(対談、鼎談)

伊藤勝彦・編『対話・思想の発生—ヒューマニズムを超えて』、番町書房、一九六七年。

和辻哲郎、高坂正顕、森有正、西谷啓治、唐木順三、国際日本研究所・編『共同討議 ドストエフスキーの哲学』、創文社、一九六七年。

森有正、垣花秀武『現代の省察』、春秋社、一九六九年。

吉川幸次郎、森有正、尾藤正英「(座談会)日本の思想・中国の思想・西洋の思想」、『図書』、岩波書店、一九七〇年九月号、二—三九頁。

森有正、小田実『対談 人間の原理を求めて—揺れ動く世界に立って』、筑摩書房、一九七一年。

森有正、古屋安雄、加藤常昭『現代のアレオパゴス——森有正とキリスト教』、日本基督教団出版局、一九七三年。

木下順二・編『森有正対話篇Ⅰ、Ⅱ』、筑摩書房、一九八二年。

(レコード)

森有正『思索の源泉としての音楽』、日本フォノグラム、PH—8519、一九七七年。

森有正『新しく生きること』、日本フォノグラム、PH—8540、一九七九年。

*なお、以上のレコードがCD化されたもの(『思索の源泉としての音楽—新しく生きること』マーキュリー・ミュージックエンタテインメント、PHCP-3314/5、一九九四年)もあるが、現在入手できない。

(森有正による翻訳)

パスカル、森有正・訳『田舎の友への手紙』、白水社、一九三九年。

エミール・ブトルウ、森有正・訳『パスカル』、創元社、一九四二年。

アラン、森有正・訳『わが思索のあと』、筑摩書房、一九四四年。

デカルト、森有正・訳『真理の探究』、創元社、一九四七年。

F. ストロウスキー、森有正、土居寛之・訳『フランスの智慧』、岩波書店、一九五一年。

アンリ・ペルショ、森有正、今野一雄・訳『ゴッホの生涯』、紀伊國屋書店、一九五八年。

リルケ、森有正・訳『フィレンツェだより—ルー・サロメへの書簡』、筑摩書房、一九七〇年。

アラン、森有正・訳、所雄章・編『定義集』、みすず書房、一九八八年。

その他、森有正訳によるデカルトの『思索私記』が刊行されている(白水社、一九九三年)。

二次資料

(森有正論を含む著書、雑誌)

杉本春生『森有正論』、湯川書房、一九七二年(再版、沖積舎、一九八五年)。

大江健三郎『同時代としての戦後』、講談社、一九七三年(講談社文庫版、一九七六年)。

『福音と現代』第二九号(森有正特集)、一九七七年二月、「福音と現代」社。

『共助』(森有正追悼号)、一九七七年二月、基督教共助会出版部。

『共助』(森有正記念号)、一九七七年九月、基督教共助会出版部。

杉本春生『森有正—その経験と思想』、花神社、一九七八年。

辻邦生『森有正—感覚のめざすもの』、筑摩書房、一九八〇年。

木下順二『随想集 寥廓』、筑摩書房、一九八〇年。

中川秀恭・編『森有正記念論文集—経験の水位から』、新地書房、一九八〇年。

海老坂武『戦後思想の模索—森有正、加藤周一を読む』、みすず書房、一九八一年。

関屋綾子『一本の樫の木―淀橋の家の人々』、日本基督教団出版局、一九八一年。
古屋安雄『現代キリスト教と将来』、新地書房、一九八四年。
饗庭孝男『経験と超越―日本「近代」の思考』、小沢書店、一九八五年。
佐古純一郎『森有正の日記』、新地書房、一九八六年。
荒木亨『鎖国の日本語』、木魂社、一九八九年。
中村雄二郎『考える愉しみ―エッセー集成1』、青土社、一九九三年。
佐伯守『自己と経験―森有正の世界から』、晃洋書房、一九九四年。
渡邊一民『フランスの誘惑―近代日本精神史試論』、岩波書店、一九九五年。
伊藤勝彦『天地有情の哲学』、筑摩書房、二〇〇〇年、ちくま学芸文庫。
二宮正之『私の中のシャルトル』、筑摩書房、二〇〇〇年、ちくま学芸文庫。
中村雄二郎『西田幾多郎 I』、岩波書店、二〇〇一年、岩波現代文庫（初版一九八三年）。
今橋映子『異都憧憬―日本人のパリ』、平凡社、二〇〇一年、平凡社ライブラリー三八二。
栃折久美子『森有正先生のこと』、筑摩書房、二〇〇三年。
清水正之『国学の他者像―誠実（まこと）と虚偽（いつわり）』、ペリカン社、二〇〇五年。
高橋章・編著『近代日本のキリスト者たち』、パピルスあい、二〇〇六年。
上田薫『コギトへの思索―森有正論―付・アランを廻る対話』、江古田文学会、二〇〇八年。
加藤信朗・監修、鶴岡賀雄、加藤和哉、小林剛・編『キリスト教をめぐる近代日本の諸相―響鳴と反撥』、オリエンツ宗教研究所、二〇〇八年。
伊藤勝彦『森有正先生と僕―神秘主義哲学への道』、新曜社、二〇〇九年。
『NHK知る楽―二〇〇九年八月―九月―こだわり人物伝』（片山恭一「森有正―還っていく場所」）、日本放送出版協会、二〇〇九年。

（その他、森有正に言及している著書）

伊藤勝彦『デカルト』、清水書院、一九六七年、（人と思想一一）。
加藤周一『羊の歌』、岩波書店、一九六八年、岩波新書（青版）六八九。
加藤周一『続―羊の歌』、岩波書店、一九六八年、岩波新書（青版）六九〇。
田辺保『パスカルの世界像』、勁草書房、一九七四年、哲学思想叢書。
小塩節『朝の光のさすときに』、日本基督教団出版局、一九七七年。
田辺保『光は暗きに照る』、日本基督教団出版局、一九七八年。
小林善彦『パリ日本館だより』、中央公論社、一九七九年、中公新書五四〇。
野見山暁治『四百字のデッサン』、河出書房新社、一九八二年、河出文庫。
高田博厚、森有正『ルオー』、第三文明社、一九九〇年、レグルス文庫（初版一九七六年）。
辻邦生『時刻のなかの肖像』、新潮社、一九九一年。
ディアーヌ・ドゥリアーズ、平井啓之、梅比良眞史・訳『恋する空中ブランコ乗り』、筑摩書房、一九九一年。
島崎光正『私の旅路』、ぶどう社、一九九二年。

石井好子『私は私』、岩波書店、一九九七年。

三浦信孝・編『多言語主義とは何か』、藤原書店、一九九七年。

高田博厚『分水嶺』、岩波書店、二〇〇〇年、岩波現代文庫（初版一九七五年）。

関屋綾子『ふり返る野辺の道』、日本基督教団出版局、二〇〇〇年。

朝吹登水子『豊かに生きる』、世界文化社、二〇〇二年。

上田閑照『私とは何か』、岩波書店、二〇〇〇年、岩波新書（新赤版）六六四。

三浦信孝・編著『フランスの誘惑・日本の誘惑』、中央大学出版部、二〇〇三年。

田辺保『パスカルの信仰』、教文館、二〇〇六年。

『ICUオルガン講座二〇周年記念文集』、国際基督教大学宗教音楽センター、二〇〇七年。

大塚信一『哲学者・中村雄二郎の仕事—＜道化的モラリスト＞の生き方と冒険』、トランスビュー、二〇〇八年。

（森有正に関する論文、雑誌記事）

中村雄二郎「森有正氏とデカルト・パスカル—『バビロンの流れのほとりにて』まで」、森有正著『デカルトとパスカル』、筑摩書房、一九七一年、五一—五二六頁。

北沢方邦『『恥の文化』の二つの高峰—森有正氏と武田泰淳氏が語りかけるもの（追悼'76 時代に生き、時代に死す—特集）』、『朝日ジャーナル』第一八卷五三号、一九七六年一二月二四日、朝日新聞社、七九—八二頁。

成瀬治「森有正さんの思い出」、『図書』一九七六年一二月（通巻三二八号）、岩波書店、四三—四七頁。

仲沢紀雄「誄辞 森有正先生 1911-1976」、『みすず』一九七六年一二月（通巻二〇二号）、みすず書房、二三—二五頁。

笹本駿二「森有正君のこと—”フランス語はわからない”」、『図書』一九七七年十一月（通巻三二九号）、岩波書店、三三—三七頁。

浅野順一「森有正さんと私」、『大学キリスト者』第六一号（一九七七年三月）、日本YMCA同盟学生部内「大学キリスト者」編集委員会、九—一一頁。

成瀬治「人間森有正」、同書、一二—二〇頁。

西川長夫「旅の思想—森有正における『日本回帰』について」、『展望』二三六号、（一九七八年八月）、筑摩書房、一四七—一七一頁。

平田清明「哲学と社会を生きる—追憶の森有正」、家永三郎、小牧治・編『哲学と日本社会』、弘文堂、一九七八年、一四九—一八二頁。

平野幸仁「森有正における〈西欧〉と〈日本〉」、『横浜国立大学人文紀要、第二類、語学・文学』第二七号（一九八〇年十一月）、横浜国立大学学芸部・編、一五—三五頁。

荒木亨「日本語は経験を普遍化し得ないか—森有正の『日本思想入門』をめぐって」、『人文科学研究 キリスト教と文化』一五号（一九八〇年七月）、国際基督教大学キリスト教と文化研究所、一—二四頁。

- 宋戸修「感性と文明—森有正の文明観をめぐって（上）（中）（下）」、『心』三三卷八号、六八—七三頁／三三卷九号、五七—六一頁／三三卷一〇号、三九—四三頁、心編輯所、一九八〇年。
- 多井一雄『『経験』と信仰：森有正における日本人とキリスト教の受容』、『比較思想研究』八号（一九八一年一二月）、比較思想学会、二二—二五頁。
- 中村雄二郎「森有正が遺したもの—そのメッセージをどう受けとめるか」、『パトスの知—共通感覚的人間像の展開』、筑摩書房、一九八二年、七三—一〇五頁、（初出は『展望』一九七八年八月号）。
- 荒木亨「パスカルと森有正」、田辺保・編著『パスカル著作集 別巻Ⅰ』、教文館、一九八三年、一二七—一四二頁。
- 小田切秀雄「私の見た昭和の思想と文学の50年—42—パリの2ヶ月間、森有正ら」、『すばる』、八卷一〇号、一九八六年、一九二—二〇七頁。
- 高山巖「近代日本の自我形成と社会的連帯性—2—森有正論—人間の普遍的原理に立つ連帯性の研究—1—」、『埼玉大学紀要』二四号、一九八八年、埼玉大学教養学部、五一—七四頁。
- 田中邦夫「森有正論序章—上」、『鹿児島大学法文学部紀要、人文学科論集』二八号（一九八八年十一月）、鹿児島大学法文学部、一一—二二頁。
- 佐古純一郎「森有正について」、『共助』一九八九年八／九月合併号、基督教共助会出版部、四三—五六頁。
- 田中邦夫「森有正論序章—中」、『鹿児島大学法文学部紀要、人文学科論集』三〇号（一九八九年十一月）、鹿児島大学法文学部、四九—七三頁。
- 高山巖「近代日本の自我形成と社会的連帯性—3—森有正論—人間の普遍的原理に立つ連帯性の研究—2—」、『埼玉大学紀要』二五号（一九八九年）、埼玉大学教養学部、三七—五九頁。
- 實松宣夫「森有正の『経験』について」、『研究論叢、芸術、体育、教育、心理』三九号（一九九〇年）、山口大学教育学部、三七—五八頁。
- 高山巖「近代日本の自我形成と社会的連帯性—4—森有正論—人間の普遍的原理に立つ連帯性の研究—3—」、『埼玉大学紀要』二六号（一九九〇年）、埼玉大学教養学部、三三—四九頁。
- 水田信「森有正とキルケゴール—1つの比較論的試み」、『哲学論文集』二六号（一九九〇年）、九州大学哲学会、一一—二〇頁。
- 田中邦夫「森有正論序章—下」、『鹿児島大学法文学部紀要、人文学科論集』三一号（一九九〇年三月）、鹿児島大学法文学部、一一—四三頁。
- 高橋誠「森有正、ある呪縛への軌跡—『バビロンの流れのほとりにて』を読む」、『ヴェルサイユの秋 高橋誠遺稿・追悼文集』、八朔社、一九九四年、一四三—一六二頁。
- 竹内豊「他者について—森有正と柄谷行人」、『Life-Long Education Society』一一号（一

- 九九六年)、自らを創造する学会・編、一二一一一三五頁。
- 萩原俊治「森有正の『経験』」、『大阪府立大学紀要、人文・社会科学』四五号(一九九七年)、大阪府立大学、七一一五頁。
- Mitsuo Tadokoro, "La 《voie de l'ame》 ou la quintessence de l'Occident saisie par Arimasa Mori", 『言語文化論集』、一八巻二号(一九九七年)、名古屋大学総合言語センター、二三一一二四四頁。
- 田中五郎「森有正:『経験』の意味するもの」、『拓殖大学論集、人文・自然・人間科学研究』一号(一九九八年)、拓殖大学人文科学研究所、一一三五頁。
- 水田信「森有正とマルティン・ブーバー—人称論をめぐって」、『比較思想研究』二六号別冊(一九九九年)、比較思想学会、六一一六四頁。
- 二宮正之「グローバリゼーションに対する森有正の思想」、『ちくま』三五三号(二〇〇〇年八月)、筑摩書房、一六一二二頁。
- 釘宮明美「森有正における『経験』の生成—『バビロンの流れのほとりにて』連作を中心として」、『季刊 現代文学』第62号(二〇〇〇年一二月)、「現代文学」編集委員会、四九一七五頁。
- 鈴木宜則「森有正の現代日本政治観」、『鹿児島大学教育学部研究紀要、人文・社会科学編』、五二巻、二〇〇〇年度、鹿児島大学教育学部、八一一一〇四頁。
- 鈴木宜則「森有正と日本の政治改革」、『鹿児島大学教育学部研究紀要、人文・社会科学編』、五三巻、二〇〇一年度、鹿児島大学教育学部、七五—八八頁。
- (<http://ir.kagoshima-u.ac.jp/handle/10232/1091>)
- 小黒庸光「森有正資料研究一年譜、書誌、関係文献、同各種索引の編成、総括」、『私立大学図書館協会会報』一一五号、二〇〇一年一月、八七—一〇〇頁。
- 伊藤勝彦「森有正(1911-1976)例外者が採り当てた隘路」、『文学界』、二〇〇一年一月号、五五巻(1)、文藝春秋、二四二—二四六頁。
- 平野信喜「人格としての教育—森有正、西田幾多郎の人格論を通じて」、『人間科学研究所紀要』第6号(二〇〇一年)、聖カタリナ女子大学、五一三七頁。
- 富岡幸一郎「読むことの『倫理』—R・バルトと森有正」、『社会文学』第一六号(二〇〇一年)、日本社会文学会、一六七—一七三頁。
- 中桐万里子「『ソリッドな主観』の形成—森有正の『音楽』の語り」、『臨床教育人間学:年報』第三号(二〇〇一年)、京都大学大学院教育学研究科臨床教育学講座・編、七三一—八六頁。
- 久米あつみ「ことばと思索—森有正再読—(その1)」、『帝京大学外国語外国文学論集』第七号(二〇〇一年)、一一七頁。
- 久米あつみ「ことばと思索—森有正再読—(その2)」、『帝京大学外国語外国文学論集』第八号(二〇〇二年)、一一一五頁。
- 釘宮明美「森有正における『経験』の創造(上)—芸術・思想・定義」、『季刊 現代文学』

- 第六五号（二〇〇二年七月）、「現代文学」編集委員会、一一二三頁。
- 不破民由「日本語ペシズムとその克服—森有礼の『簡易英語採用論』と森有正の『日本語教科書』（仏語）から考えた—」、『言語コミュニケーション研究』第二号（二〇〇二年）、愛知淑徳大学言語コミュニケーション学会・編、三二—四六頁。
- 不破民由「森有正の思想とフランスの教育の同調性」、『異文化コミュニケーション研究』、第五号（二〇〇二年）、愛知淑徳大学大学院異文化コミュニケーション・編、七一—八四頁。
- 久米あつみ「ことばと思索—森有正再読—（その3）」、『帝京大学外国語外国文学論集』（二〇〇三年）、一一—一頁。
- 不破民由「森有礼、森明、森有正三代のキリスト教受容史：内村鑑三をめぐって」、『言語コミュニケーション研究』、第三号（二〇〇三年）、愛知淑徳大学言語コミュニケーション学会・編、五二—六六頁。
- 不破民由「森有正の思想における『経験』と教育に関する覚書—J・デューイの『経験』概念を手がかりに」、『異文化コミュニケーション研究』第六号（二〇〇三年）、愛知淑徳大学大学院異文化コミュニケーション・編、一一三—一三四頁。
- 富岡幸一郎「森有正を『読む』」、『図書』六五五号、二〇〇三年十一月、岩波書店、二二—二五頁。
- 岡野哲士「戦後知識人の肖像（3）森有正」、『神奈川大学評論』第四四号（二〇〇三年）、神奈川大学評論編集専門委員会・編、一三五—一三八頁。
- 江村裕文「『変貌』に『国際化』を読む—森有正ノート」、法政大学国際文化学部企画広報委員会、二〇〇四年四月一日、《<http://hdl.handle.net/10114/293>》
- 久米あつみ「ことばと思索—森有正再読—（その4）」、『帝京大学外国語外国文学論集』第一〇号（二〇〇四年）、一一—二六頁。
- 不破民由「東京大学・文学部仏文科のアルケオロジー（考古学）—辰野隆・渡辺一夫・森有正を中心に」、『言語コミュニケーション研究』、第四号（二〇〇四年）、愛知淑徳大学言語コミュニケーション学会・編、一二九—一四三頁。
- 工藤孝司「森有正ノート—『もの』をかこむ沈黙へ」、『滋賀文教短期大学紀要』第一三号（二〇〇五年一月）、五七—六九頁。
- 鱈 幹八郎「森有正の言語論と心理臨床：対話関係における二項関係の日本的性格」、『人間学部研究報告』第七号（二〇〇五年三月）、京都文教大学、五九—六七頁。
- 釘宮明美「森有正における『経験』の創造（中）—『本体論的証明』をめぐって その1」、『季刊現代文学』第七一号（二〇〇五年七月）、「現代文学」編集委員会、二二—五三頁。
- 森田美芽「森有正とキェルケゴール——主体性と他者性についての一つの試み」、『同志社大学ヒューマンセキュリティ研究センター年報』、第三号（二〇〇六年）、五一—七〇頁。
- 三河隆之「森有正における個と冒険—本当に出発するために」、『超域文化科学紀要』第一一号（二〇〇六年）、東京大学/駒場・編、一〇九—一二九頁。

田中敦「森有正における哲学と歩むこと」、『人文科学研究 キリスト教と文化』第三八号（二〇〇七年三月）、国際基督教大学キリスト教と文化研究所、五三一―八七頁。

秦雅美「森有正の思想—『sens』を巡る考察」、『比較思想研究』、三四号別冊（二〇〇七年）、比較思想学会・編、六―九頁。

最上敏樹『夜は近きにあり』、国際基督教大学宗務部、二〇〇七年

秦雅美「森有正の思想—森のパスカル解釈を手がかりに」、『えくす・おりえんて』第一四号（二〇〇七年）、大阪外国語大学言語社会学会・編、三八八―三九〇頁。

釘宮明美「森有正の『経験』思想——存在論的証明の理解の変遷」（日本宗教学会第六十五回学術大会紀要特集）—（第四部会）、『宗教研究』第三五一号（二〇〇七年三月）、日本宗教学会・編、一〇九二―一〇九四頁。

上田薫「デカルトを廻る考察—アラン、小林秀雄、森有正」、『日本大学芸術学部紀要』第四七号（二〇〇八年）、日本大学芸術学部、三三―四〇頁。

（ウェブサイト）

「森有正の本棚」《<http://homepage.mac.com/hisashit/arimasa.html>》

なお上記ホームページからのリンクとして「森有正略年譜」がある。

* 森有礼、森明について

森明、帝国大学学生基督教共助会・編『森明選集』、長崎書店、一九三二年。

森明『改造途上のキリスト』、新教出版社、一九五四年（温故小文選11）。

清水二郎『森明』、日本基督教団出版局、一九七五年（人と思想シリーズII）。

林竹二『明治的人間』、筑摩書房、一九八四年、林竹二著作集6。

林竹二『森有礼 悲劇への序章』、筑摩書房、一九八六年、林竹二著作集2。

関屋綾子「父、森明」、『共助』一九八九年八／九月合併号（通巻四三三号）、基督教共助会出版部、三四―四二頁。

深井智朗「森明の生涯と思想について」、『共助』一九九六年七月号、（通巻五〇三号）、基督教共助会出版部、一四―二四頁。

高坂正顕『明治思想史』、燈影舎、一九九九年、京都哲学撰書第一巻。

*なお雑誌『共助』にはこの他にも佐古純一郎「森明の人格思想」などの記事があるが、筆者において未整理なので掲げなかった。

聖学院大学大学院

アメリカ・ヨーロッパ文化学研究科

(博士後期課程)

105DC002 小林雅博