

Title	森有正の転機
Author(s)	小林, 雅博
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No. 46
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=2177
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

森有正の転機

小林 雅 博

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、森の生涯にとつての大きな転機であつただろう。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、彼が予定の一年を超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、また学生たちの間にはさまざまの「伝説」を生むことにもなつた。しかしわれわれにとつて重要なことは、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つた。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。とは言つても、われわれはそういう文体の陰にも森有正の主體的、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つ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「氏にとつて決して偶然的なものではなかつた」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つて、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つたとしたら、そこでは彼が生涯に亘つ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つてみる。

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つたと森はある本の中で述べているが、それは彼の運命であつたとしか言いようがない。少しか彼の前半生について述べるならば、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、私の教養にとつ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つて、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、一歩も進むことができなかった」と言うほどであつた。彼はまた六歳の時に両親によつて、フランス人宣教師の経営する私立暁星学校に入れられ、小学校中学校と一一年間、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つた、エミール・エック師より初めてパスカルの話⁽⁶⁾を聞き、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、一〇歳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つ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時には片手で数えきれないほどの賞を貰い、父の死によつ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ふ⁽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、それには一年以上にいた前田陽一⁽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。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まった論考である『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、彼はいつも一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、警報が鳴つて大学へ急ぐ時も、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ふ。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」といふ言葉があるが、戦争のさなかにあつて「死」を身近に感じていた森有正に

とつても、パスカルは心の支えであつたに違いない。

戦争が終わると、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つた。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つている。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」をはじめ、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、病氣と戦争によつて押えられていた、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、戦後になつ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。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つていた。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。このように見えてくると、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、森にとつ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つたと言つてよい。「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

一つの疑問があつ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つ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らうか。⁽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」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つたと思われる。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、目前の状況を除いては、書物によるしか世界を知る方法はなかったであらう。しかし彼は、はじめに引用した文章にもあつたように、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。

それは不斷に検討され、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にもわかつ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、おそらく見えにくかったであろうし、まして周囲の人々にはなおさら見えないものであっただろう。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⁾

森の中にあつたもう一つの疑問、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つた。それは過去における欧米留学者が一体何をもたらしただのか、についての懷疑でもあつた。⁽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髄があるのではないか、という疑問でもあつただろう。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』^{コブ}があるのではないか、という意味の恐れ」であつた。⁽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を作つたと言つてよい。

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つての出発であつた。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ふ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つて、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をもつていたのである。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つて強いられ、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つた。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つたと言えるだろう。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もつたであろうが、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十分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る。フランス留学に当たつ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、自分が生まれて育つ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つ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つ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のものから、「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、と言つてよいと思う。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つて行つた。この祈願、あるいは想念は、私がかつて「内からの促し」*SOLICITATIONS INTERIEURES*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つていた。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出会う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」ではない、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ったものが「感慨」ではなく「感覚」であつ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つて始まった。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つたとしたら、それに身を委せるといふ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」との出会いによつてそれまでの自分が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樂に身を委せるといったイメージをも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ってみたい。

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、その外見的な順調さの陰に内面的な疑問があつたこと、それが思想の根源に関わる実存的な問題であつたこと、その問題が「生きる願い」となつて航海の途上に顕在化したこと、それによつて彼の留学の意味が変貌し始めたということを見てきた。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つ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かたち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つて、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つて、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、あるいは意欲と言つてよい。そのような人間像はデカルトの懷疑について論じている部分にもよく表れている。森はデカルトの懷疑だけを抽象的に論じることをしてない。むしろ「かかる懷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」を讀者に訴えようとする。するとデカルトの懷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、凡ゆる活動の主體的意義の凝集した坩堝のようなもの」として理解できると述べている。結局彼が強調するのは懷疑そのものよりも、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、發展せしめようとする根本的意欲」である。この意欲がまずあつてこそ、かの方法的懷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「悪しき靈」までも想定して自己の明晰判明なる觀念の認知を疑つたことに對しても、「それは自己の主体性をあくまでも保持し、何ものによつ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つたのではないか、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つたかもしれない。インド洋の船上で彼が体験した瞬間、そこで意識に上つた「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つ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觀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」が彼の願ひであつた。⁽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つたと考えられる。

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つてよい。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。たとえば彼がバリーに留まる決心をし、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德の格率、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だろうか。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歩退いており、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實在の対象の領域へと拡大して行つた」。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「實在の可能への還元」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方を、「實在者そのものを明証的に直観するのではなく、實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「實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つた。かかる人間にあつては、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、また自己ですらもない。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、主体の意欲をみだ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、ここには単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ということもまた知っていた。森にとつ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つた。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つ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つ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」であつた。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。しかも魂はこ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っ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碎かれるという、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のではなく、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、接触到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ユーシャとの関係は「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ユーシャは、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、信ずべきことと信ずべからざることが、美しいものと醜いものが、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る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であろうが、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する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て持っていた。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「もつ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つてはたして尽されるものであろうか。私は人間の实存の問題は、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⁾

森にとつて思想の問題とは畢竟、自由の問題であつた。それは「人間がいかにすれば苦悩と死と罪惡のみちているこの世界に在つて何らかの意味でそれらを克服し、眞実な生を實現出来るであらうかという問題」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つていてと考えている。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、社会的自由、実存的自由のそれぞれを体现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、どの自由をもつ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つ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、神によつて命ぜられた掟を行なうことによつて、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つ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」という欲求となつ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つ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つ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つたのだろうか。

(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。もつ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つ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(38)と述べている。

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つ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の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粋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えます。⁽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精神や、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、かたちとなつ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、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・ダムの大ミサを聴いたとき、「そこには幾百千の民衆の蝟集する中で、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、人間の作つたものそのものの中に生命をもつて生き、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・コルビュジエ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。もつとも、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、それによつ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。渡仏から一六年経つた一九六六年、森が東京で行つた講演「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つたのは、まず言葉の問題においてだった。

フランス語の教師であつた森は当然のことながらフランス語には自信をもっていた。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つたと述べる。しかし現地で勉強を始めると、その自信はしだいに揺らいできた。それはとりわけ書くことにおいてであつた。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よう

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できるが、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できない。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ふものです。日本にいる限りはそれでもいいかもしれません。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てしまふのです。⁽⁴⁾

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、それは自分にとつての日本語と同

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けば、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^いおいても、^ままず、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つ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言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

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。そしてこのフリ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。フリー先生の朗読によつ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」であつた。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つた。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つて、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つて定義されている」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と思われるが、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、すなわち語によつて指示される現実は、その人の経験の中にのみ現れて来るものである
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、その言葉によつて現実⁴⁷に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」の關係については後でさらに考えてみたいが、この発見によつて森は、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つ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つたのであつた。それは簡単に言えば、言葉の背後にある現実を知らなかつ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つい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つたが、そしてそれはすでにかなり龐大なものとなつていたが、その背後に、更に更に龐大な、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、ということが判つて来たのである。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えられていなかった、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つた。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できなかったという発見と言い換えてもよい。東大の助教授であつ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得なかつた。これは日本で言葉のみによつてヨーロッパの思想や文化を勉強している者にとつては絶望的な、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つた森有正にして初めて起つ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⁽⁴⁸⁾に相当するものを構築する力をもつていた。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」であることが分かつたのである。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」

となつて「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つては未知であつた「新しい世界の地平が現われて来た」のであつた。

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、そこへ入つていくことが「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」との出会いであつた。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つた。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つた森の自己は、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つたのである。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⁾への転換が起こつた。『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、ここから説明できるだろう。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つ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つたと考えられる。「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つ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つた。それは一種の反抗であつた。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つた。そして私は貪るよう、パリ、フランス、ヨーロッパを見、その人々の中へ

入って行つた。⁽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、大きく言えば二〇世紀の思想の特徴であると言つてよいと思われるが⁽⁵¹⁾、森有正もまた、自分がそれまでにもつていた知識を根本的に問い直そうとしたのであつた。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つ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ぬと悟つたのである。⁽⁵²⁾

しかし彼は、イデオロギーとしての言葉を退けたと言つても、言葉によつて表現する文学者、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つた。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つた。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つて、『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。

（本稿は二〇〇八年度に提出された博士学位論文より、序章に続く第一章の部分を抜き出したものである。森有正の思想を解明する手がかりとして、フランス留学の前後における変化の意味を探ろうとした。なお独立した章として読めるように、またより明確な文章とするために若干の語句を修正した。）

注

森有正からの引用で単に「全集」、「エッセー集成」と記してあるものは以下の資料による。『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。

（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ふ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、二二—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『生きることを考えること』、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。『中渋谷教会八〇年史 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―一八六頁。

(11) 「一つの『経験』」、全集12、三二二頁。

(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つたが、一高から東大へと考えているので断つた、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、二九二頁。

(16) 『自由と責任』、全集6、三三三―三三四頁。

(17) 「パリ随想」、前掲書、二九二頁。

(18) 同書、二九二頁。

- (19) 「巴里私記」、全集4、三八九―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―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、一九九頁。
- (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氣に考えよう、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、二二頁。
- (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、という疑問であつた。「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、三五一―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—二二二頁。

(39) サント・シャペルは聖ルイと呼ばれるルイ九世（一二一四—一二七〇）がキリストの聖遺物を取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いずれも裁判所の建物になっている。田辺保『フランス　こころの旅』、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つた修道院の中にあつた教会で、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」を崇拜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—一一〇頁。

(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、一五一頁。

(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つている、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つたからである。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つて、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) 木田元は二〇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。