

福祉と開発の人的基礎 ——森有正のレゾナンス——【中篇】

岡 田 徹

要 旨

本稿では、「福祉と開発の人的基礎」を、森有正というわが国では稀有の思想家、哲学者の人間思索をとおして考究した。

ここ【中篇】では、この人間思索をさらに具体的に《感覚－経験－思想》という思惟の道程に沿って考えてみた。

森有正の場合、人間思索は、感覚をその最初の一步として、《感覚－経験－思想》という道程を辿って深められる。この道程は、実に興味深いことであるが、渡仏後、森有正自身が歩んだ実生活上の道そのものであったことである。

先ず「感覚」については、ここでは感覚の純化である「純粹感覚」に特化して討究した。森有正や、森有正が兄事する彫刻家の高田博厚はこの純粹感覚に、精刻な言葉を与えて肉薄している。ここは「圧巻！」である。

次に「経験」は、森有正哲学の中核概念にあたる。森有正は経験を、「感覚が純化し、自己批判を繰り返しつつ堆積し、そこに自己の^{かたち}が露われて来る」ものであるとする。

最後の「思想」の段階に到って、すなわち「経験」を言葉で定義する段階で、森有正の筆はピタッと止まる。「実を言うと私は絶望的である」と苦しい胸の裡を明かして、「思想と経験」——「これはいわば哲学者としての絶頂を示す仕事である」とまで言い切っていた、深い思い入れのある「経験と思想」論文を途中で投げ出してしまふ。

そして思弁的な論議を脱し、^{くびす} 蹠を返して《感覚－経験－思想》の原質である「純粹感覚」へと立ち戻り、オルガン演奏に没入して《生きて在る》ことそのことへの斜度を深めてゆく。人間思索の深まりとともに、森有正の根本課題「人間が人間になる」ことが少しずつ^{かたち} 象を顕わしてくる。

キーワード・コンテクスト：人間思索——《感覚－経験－思想》、純粹感覚、観念から感覚へ——自我の地殻変動、《日に照らされた》悲しみ (tristesse ensoleillée)、人間が内面に到りつく普遍、階段の「踊り場」にて——健全な^{リグレション} 退 行——

目次

1. 序論

- 1-1 表題にふれて
- 1-2 本稿の課題
- 1-3 本稿の構成

2. 福祉と開発の人間の基礎

- 2-1 ふたたび表題にふれて
- 2-2 福祉と開発の包摂統合——地球の見地に立った人間福祉
- 2-3 人間の基礎
- 2-4 副題——森有正のレゾナンス

3. 森有正のレゾナンス——森有正から聴きとった《内なる響き》

- 3-1 えたいの知れぬ願い
- 3-2 感覚をとおした思索
- 3-3 リルケの刻印
- 3-4 ことばが破れる
- 3-5 薔薇、おお！

(以上、前回掲載分 【前篇】)

(以下、今回掲載分 【中篇】)

4. 人間思索——《感覚－経験－思想》

- 序 《感覚－経験－思想》——森有正が歩んだ「運命的な道」
- 4-1 感覚
- 4-2 経験
- 4-3 思想

(以下、次回掲載分 【後篇】)

5. 「福祉と開発の人間の基礎」再定義にむけて

6. 結論——「人間が人間になる」

あとがき

- 【補遺】**
- 1. ルクセンブルグの古城に永久保存された《The Family of Man》の写真美たち——人間の定義——
 - 2. トタン屋根をたたく雨音をきくのがうれしい——バングラデシュ、そのむき出しの魂の《美》たち——
 - 3. からだをキャンバスにすればよいのだ！ ——フランス・ベネディクト会
アンスピラシオン
修道画僧の 霊 感 ——

4. 人間思索——《感覚—経験—思想》——

序 《感覚—経験—思想》——森有正が歩んだ「運命的な道」

人間思索については「感覚をとおした思索」（前篇3-2）ですでに詳しく述べておいた。

高田博厚は森有正の思索過程を評して「人間思索」と呼んでいる。その意味するところは「《自我》を思索の中に生かす」ということである。すなわち、思索にあたって《自我》、——広く《人間》が決定的な意味をもつということである。言い換えれば、この思索は《自我》しだいということになる。それゆえ、どういう自我が思索するかが決定的な重要事であり、そこから何が、どんな知見や智慧が切り出されるかが重要な関心事になる。そのためには、思索者がどういう人間であるか、どういう人間にならなければならないかという人間の存在や生成が問題になる。さらに思索にあたっては自我の内奥の《感覚》から始めなければ人間思索にならないと、高田博厚は厳命する。「初めに言葉ありき」ではなく「初めに感覚ありき」である。思索を、言葉（観念や命題）から始めれば^{アカデミズム}学術研究にはなっても、人間思索にはならないというのが高田博厚の持論である。そしてこの持論は森有正に継承される。

森有正の場合、人間思索は、感覚をその最初の一步として《感覚—経験—思想》という思惟の道筋を辿って深められる。

森有正がこの思惟の道筋を初めて呈示するのは、以下の「日記」においてである。

だから、感覚、経験、思想という構造は、ある時から出来はじめるものではない。意識の発生そのものの根源から、この構造がすでにある、と考えなくてはならない。⁶⁵⁾

上記の引用文は、感覚、経験、思想という構造が初めて呈示されたという点で重要である。もうひとつ、この構造が「意識の発生そのものの根源から、すでにある」という点にも注目しておきたい。なお、余計なことであるが、日記の添え書きに「厳しい一日であった」とあるが、何があったのだろうか。

そしてその1ヵ月後には、次のような確信に到っている。

僕の歩まなければならない運命的な道はますます判っきりして来るようである。凡ゆる行きがかり、内外の反対へうごく傾きを排して、少しずつ、しかしリズムを乱さずに進まなければならない。感覚—経験—定義（思想）の道がすでに確立されていることは本当にうれしいことであって、これは死ぬまで崩れないだろう。⁶⁶⁾

事実、この「運命的な道」、——《感覚—経験—思想》の道は死ぬまで崩れていない。この道筋はまた、こういうふうにも言い換えられている。

知覚（感覚）→経験→〔客体化〕→思想（定義を下すこと）。この客体化の作用は経験そのものに内在する。⁶⁷⁾

ここでは「知覚」と「客体化」という語が新たに加わっている。ほかのところでは「感覚の自己批判」という表現も見られる。補正にはそれぞれ意味があるのだろうが、ここではあまり深追いたないことにする。どこかで触れる機会があるかもしれない。

以下、森有正が歩んだ「運命的な道」を略記してみよう。

感覚をその最初の一步として、運命的ともいえる「啓示」「内的な促し」に身を委ねて、独自の《感覚—経験—思想》への長い道程を歩み固めながら「経験と思想」が結晶化されてゆく。その生成の機序^{メカニズム}は、《感覚—経験—思想》で、わけても「感覚」の先行性は絶対である。が、森有正はどこかで、感覚や経験に先行するものがあるような気がするようになっていたように思う。「孤独」がそのひとつであることは確かであるが、外にも「啓示」「内的な促し」、さらに後にみる「キリスト教信仰」も、そこに入れてよいかもしれない。

この感覚から出発して経験を経て思想に到る一連の道程は、森有正の根本命題である「人間が人間になる」という歩みを示すと同時に、この道程は実に興味深いことであるが、渡仏後、森有正自身が歩んだ実生活上の道そのものであったことである。

この思索の道程に沿って、森有正の半生を描いてみると、以下のようになる。

前史：(1938～50年9月末)

戦前から戦後、渡仏前までのこの時期は学問にしても信仰にしても、言葉（観念や命題）から出発している気配が濃厚に窺がえ、難渋でやや固い感じがする。渡仏直前に出版された『ドストエーフスキー覚書』（1950年）がひとつの転機となり、実存的傾向を強めて「人間思索」へ向かう下地が整えられてゆく。さらに「えたいの知れぬ願い」（前篇3-1）で詳しく述べた、渡仏航海中のラ・マルセイエーズ号船上での出来事（「啓示」「内的な促し」）や、そしてさらに遥か遠く13歳の森有正が、父親を葬った「M家の墓」の前での追懐に繋がってゆく。

僕は墓の土をみながら、僕もいつかはかならずここに入るのだということを感じた。そしてその日まで、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。⁶⁸⁾

それから53年後、森有正はパリで客死し、今はこの「M家の墓」に入っている。

第I期：感覚の時代（1950年9月末～58年1月）

パリ時代初期（1950年9月末から54年まで）は、パリに棲み、ノートル・ダム、シャルトル、

ランスなどのロマネスクやゴシックの大聖堂に出会い、ヨーロッパ各地の自然、景観、街並みや、絵画、彫刻、建築に出会う。そしてバッハのオルガン演奏を再開する時期でもある。感覚が活性化すると同時に、その分だけ感覚の惑乱に身を曝す苦闘の時期である。そこで出会った詩人リルケ『マルテの手記』や、高田博厚から決定的な影響を受け、「観念から感覚へ」という自我の地殻変動を経験する時期でもある。言葉が破れた後、同時に感覚がはっきりと象をとりはじめ、一度奪われた言葉が甦生して数々の瑞々^{みずみず}しい詩のような散文が紡ぎ出される、感覚的には森有正の人生の中で最も生き生きとした時期である。

この時代の後半（1955～58年1月）には、5年間の困窮生活から脱し、社会的、経済的そして精神的な安定期に入る。1955年には国立東洋語学校やソルボンヌ（パリ大学）で日本語、日本文学の講師の職を得る。この年4ヵ月間ほど一時帰国している。1957年に『バビロンの流れのほとりにて』が上梓され、続いてリルケ『フィレンツェ日記』の翻訳が出版される。なお、1957年にはドイツ・リュベックへの旅（4月）、ロンドン・ブリティッシュ・ミュージアムへの旅（7月、パルテノンのフリーズが陳列されている「エルジン・コレクション」）、さらに本場のギリシャへの旅（8月末～9月初旬）と、旅が続く。森有正の場合、旅が感覚を刺激する。

1958年1月には、小学校を終えた次女を日本から呼び寄せて一緒に暮らし始める。カルティエ・ラタンの場末のホテル棲まいから足を洗い、パリ南郊の勤労者用のアパートマンに引っ越して、パリでの生活らしい生活が始まる時期である。そしてあの「運命的な道」がはっきりした形を成すのもこの時期である。感覚の自己批判（感覚の純化）を潜りながら、少しずつ自らの裡に「経験」が醸成され始める。

第Ⅱ期：経験の時代（1959～69年）

経験の時代は、森有正の哲学ないし思想の最大の特徴である「経験」が結晶化されて徐々に切り出され始める時期である。

この時代の前半（1958年2月から1966年10月まで）はパリ生活の拠点づくりに慌ただしくする時期である。1962年にフランス人女性と再婚して、その女性の女の子を含む4人暮らしの家庭生活が始まっている。これまで一気に駆け昇ってきた階段の「踊り場」で、ひと息つくような時期だったのである。

そしてこの時代の後半、1966年10月に17年ぶりに一時帰国する。一時帰国は以後、1976年の死の年まで1年の例外を除いて毎年繰り返されている。

そしてこれまで書簡体や日記体で書かれてきたものがエッセイ体で代わる時期でもある。「文は人なり」、文体が変わるとするのは最深のところまで人格の変容を被ったことを暗示させる。なお、パリで森有正の文体が変わるのはこれで2度目である。「経験」を真正面から取りあげた「霧の朝」（『展望』1966年2月号）が書いた当の本人より一足先に、いわば名代としての帰国を果たしている。

第Ⅲ期：思想の時代（1970～76年）

さらに、経験の時代のあとに続く、「思想の時代」は森有正自身が言うところの「終わりの始まり」の時期でもある。少し詳しく見ると、1969年パリで授業中、発作を起こして椅子から倒れ落ちている。翌年1970年8月、札幌で病を得、2週間の入院生活を余儀なくされる。その1年後にこういう記載が見られる、「[パリでの哲学書講読中に] 思いがけないことが起きた。右手、右腕が、突然、力を失ってしまったのだ。凡てが滑り落ちてしまう。右半身が重くなっているのを感じた。僕は授業を中断しなければならなかった。(……) これは、間違いなく、終りの始まりである……。終末は既に始まったのだ」(「日記」〈1971年12月17日〈金〉灰色の日、それほど寒くはない〉、『森有正全集』〈第14巻〉382－383頁、ゴチック体、著者)。

筆者はこの時代を、独自の考えにもとづき前期と後期に分ける。

前期を「経験と思想」の時期とする。それは国際基督教大学で1970、71年に行なった講義「経験と思想」の講義録を元にして「経験と思想」という論文が『思想』に発表される時期である。続編として第Ⅱ部『「実存」と『社会』』が予告されていたが、講義は1972年度に7回にわたって行なわれてはいるものの、この全貌はついに日の目を見ることはなかった。この論文は大学の講義が元になっていることや、掲載誌が哲学や思想の専門雑誌『思想』であるためか、森有正にしては珍しくややアカデミズム志向を感じさせるものである。

そして後期を「経験思想」⁶⁹⁾の時期とする。それは前期の「経験と思想」が孕んでいるアカデミズムへの志向性を脱して、もともとの《感覚－経験－思想》の原質である「感覚」の純化、純粹感覚へと、立ち戻ろうとする時期である。思弁的、観念的な論議を脱して、オルガン演奏に没入して《生きて在る》ことそのことへの斜度を深めてゆく。

なお、この後期は1973年にみづからが口にしているように、森有正の最晩年の時期にあたる。

そしてこの時期はまた、キリスト教信仰に立ち返ろうとする時期でもある。その中でパリ大学「日本館」館長という行政職に就き、2期4年勤めている。1976年7月末の館長職を終えた2週間後に病に斃れ、およそその2ヵ月後に死去する。

時代区分については、森有正自身の時代区分は、以下のとおりである。

「今日から僕のフランス生活はその第3段階に入る。第1段階はフランス到着と共に始まり、第2段階はフランスでの結婚、そして離婚、* である」(「日記」1972年12月4日 パリ朝の7時)、『森有正全集』(第14巻)、438頁)。 * の記号は種々の理由から割愛せざるをえなかった部分であると、編集部は記す。

上記の時代区分は、第1期を1957、8年とする辻邦生や筆者の時代区分とは微妙に異なる。

4-1 感覚

感覚については前篇「3-2 感覚をとおした思索」のところでリルケに関説してすでに詳しく

述べておいた。

そこで、ここでは感覚の純化である「純粹感覚」に的を絞って再考する。この「純粹感覚」は森有正では「感覚の純粹状態」に、高田博厚では「感覚の抽象」にそれぞれ言い換えられている。そしてリルケであれば「薔薇、おお！」がそれに当たるか。

「純粹感覚」に入る前に、森有正の「感覚」がどのようなものであるかを再確認しておきたい。

ところで、感覚ということばは、一般的に使われるばあい、もっぱら末梢神経的な反応をさすわけです。しかし、私のいう感覚がそれとはちがうことはさきに述べたとおりですが、さらにいうならば末梢神経が受け取る感覚は純粹に受動的なのに対して、私のいう感覚は、きわめて能動的なのです。人間の全体的な経験の中に、必然的に位置されている感覚です。それだけが独立してしまっていない。更に詳しくいえば、私が感覚と名づけざるをえないような「直接的把握」ということです。⁷⁰⁾

森有正のいう感覚が「末梢神経的な反応ではない」ことはこれで判ったが、「人間の全体的な経験の中に、必然的に位置されている感覚」であるというのは筆者には判りづらい。

そこで別の著作に当たってみたら、こういう記述が見られた。

自己の層の解体が行われ、自己が直接自然と人とに触れなければならない（感覚の意味）。だから感覚は、生理実験的な感覚ではなく、もっと精神的なものである。デッサンの意味はこの感覚のことである。それがアカデミックだということは未だ観念が支配しているということである。ラスコー、レ・ゼジエ、アルタミラ、ピレネーの意味、エジプト、古代芸術の意味はそこにある。かれらはずっと早く感覚の純粹状態に達することが出来た。⁷¹⁾

森有正のいう感覚は要するに、「末梢神経的な反応」や「生理実験的な感覚」ではなく、経験的なものであり精神的なものである。感覚をこう解せば、唐突に思えた「デッサン」や、「ラスコー〔の洞窟絵、——筆者補〕」等の原始・古代芸術への言及の意味がはっきりわかった。感覚による「直接的把握」はラスコー等の原始人や、わが縄文古代人のほうがわれわれ現代人よりもはるかに長けていて、ずっと早く「感覚の純粹状態」に達することができていたというわけであろう。このことは、これから討究に入る「純粹感覚」に向けての予備考察になった。

ところで、森有正は経験と思想の基礎である「感覚」、わけても「感覚の純粹状態」についてはリルケだけでなく、高田博厚から示唆を受けていることを、日記に綴っている。

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、今日の我々はどん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。過去の重荷に耐えるという

ことはこのことであり、この点で深く高田さんに示教を感謝しなければならない。⁷²⁾

「感覚の純粹状態」に達するには、感覚を覆っている既成の観念（言葉）を破らなければならないと、森有正は言う。高田博厚は、その森有正を評してこう語る。

森の場合よろこばしきことには『感覚』の把握が『外界』によって始まったことである。⁷³⁾

すなわち、『感覚』の把握は観念（言葉）ではなく『外界』から始まってこそ、「感覚の純粹状態」に達することができる、と、観念は「外界」や「実体」によって自我の中で淘汰されなければならない、とも言う。言葉が一度破られなければならないと言うことである。しかし、森有正やリルケは高田博厚とは違って言葉仕事に携わっているので、言葉が一度破られた後、「純粹感覚」や「経験」を表象するにはもう一度言葉でもってするほかないという、深刻なジレンマないし難問を抱えたことになる。

彫刻でも言葉でも純粹感覚を表象できる高田博厚の場合を、先に見ておこう。

高田博厚は「感覚の抽象」を、「南仏の半調色に包まれた空、海、山、そしてきらめく層々の家々」という「外界」や「実体」をとおして感得している。こんなふうには――。

感覚すること自体が抽象であると、私は常に言ってきたが、感覚が「表現」されない限り、抽象は「形」をとらない。ということは「抽象」が概念とし感覚に先行して在るのではなく、感覚自体の集積「純粹感覚」と言えるまでに至ったところで、真の抽象の「形」が生れる。それならば「感覚」は「対象」のない無の境で作用するか？「もの」なしには我々は「感覚」しもせず「思弁」も行わないのだ。私はいま目の前に展がる南仏の半調色に包まれた空、海、山、そしてきらめく層々の家々を眺めながら、これがルノワールやマティスやボナールの『土壌』だと感じながら、この風景がルノワールの色でもマティスの色でもないものを見ている。そして彼らの絵を通して、感覚の抽象性を感得している。それは「知恵のこま回し」ではない、おそろしいまでに「感覚」の根が「対象」に喰いこんでいる。

美術とは異なって、言葉が不可避的に説述の形をとる詩においては、「抽象」はなり立たず「象徴」となるだろう。そして美術において、真の抽象とは感覚の洗練集積の果実であるように、詩では感覚と言葉の調和、結局は言葉自体の厳密な選択が「象徴」の美を生むのだろう。⁷⁴⁾

ここは「圧巻！」である。

ここからきわめて重要なことがいくつか読みとれる。

1つは、感覚の抽象（純粹感覚）を「言葉」表象するには、このように精刻極まりない言葉をもってしなければならないのか、という愕きである。彫刻家である高田博厚なら、もはや「言句を立てず！」と言わんばかりに、手が勝手に鑿をつかんで削っていてもおかしくないところであろう。彫刻家は鑿でわが身を削るか、あたかも「白檀のイエス」のように——。実に丁寧に言葉を尽くして「感覚の抽象」を描写してくれている。それはちょうど前篇の最後で呈示したリルケの「詩はほんとうは経験なのだ」ではじまる一文に匹敵する、創作上の秘密を開披してくれていると言ってもよい。一度、淘汰された観念が今度はここに綴られているような「純粹観念」ないし「純粹感覚」の言葉になって蘇生する。高田博厚の彫刻たちも、感覚の抽象（純粹感覚）を経た言葉から出来上がっているとも言えなくはない。そうだとすれば、難解なこの一文を読み解くには、高田博厚の彫刻たちをじっくり見ることが役立つかもしれない。

2つは、「感覚自体の集積『純粹感覚』と言えるまで至ったところで」と言い、「真の抽象とは感覚の洗練集積の果実である」ということである。芸術（絵画、彫刻）にしても文学（詩）にしても、感覚が徹頭徹尾、執拗に関わってくる。これは学術研究と決定的に異なる点である。

3つは、画家や彫刻家は「感覚の抽象」をもって制作にあたるが、詩人の場合は「象徴」がそれにあたると言っていることである。

ところで、高田博厚は引用文中の「土壌」を、画家の梅原龍三郎の「自我の場」として捉えて、こう説明している。

彼の「土壌」があくまで日本であっても、それでよく、そのように「在って」、且地中海の光に彼の「場」を感得するということになる。これはもう客観的観察でも、公平批判でもない。あくまでも彼の「場」即ち「自我の場」なのである。言いかえれば「自我」が最も内奥の「自我」との照応であり、その深みにおいての「自我の受諾」であろう。ここまで来るとそれぞれの「土壌」はもはや問題でなくなり、地中海感覚なるものも、人間の普遍感覚、共通思念の具象化として感得されるであろう。⁷⁵⁾

個別感覚が「人間の普遍感覚」（純粹感覚）を感得するには、「『自我』が最も内奥の『自我』との照応」や『自我の受諾』を強られる、と高田博厚は言う。

ブルーストはこのことを《自我の再創造》と言って、19世紀フランスの評論家「サント＝ブーヴに反論する」の中でこう述べている。

私たちが多少とも深くおのれ自身とつきあってみれば、すぐにも分かることをこの方法〔サント＝ブーヴの方法、——引用者補〕はみとめようとしな。つまり一冊の書物は、私たちがふだんの習慣、交際、さまざまな癖などに露呈させているのとは、はっきり違ったもうひとつの自我の所産なのだ。このもうひとつの自我を理解しようと希うのなら、私たちはわが身の深部にまで降りて、自分のなかにこの自我を再創造してみるほか、成果を得るすべ

がない。こうした内心の努力を免除してくれるようなものは、何ひとつありはしないのだ。この真実は、一から十まで、私たちが自力でつくりあげねばならぬものだ。ある朝、友人の図書館司書が、未発表書簡を一通送ってきてくれて、かくて郵便物とともに真実が手元にころがりこむとか、作者と非常に「親し」かった何某の口から、真実が入手できるとか当てこむのは、あまりにも安易にすぎる⁷⁶⁾

純粹感覚への道には、安易な道はない。「私たちわが身の深部にまで降りて、自分のなかにこの自我を再創造してみるほか、成果を得るすべがない」とブルーストは言い、高田博厚は「最も内奥の『自我』との照応」や『自我の受諾』と言う。森有正は、「人間が内面的に到りつく普遍」⁷⁷⁾）と言って、リルケ、ブルーストそして高田博厚に連なる。

次に、森有正の場合は、「純粹感覚」を、パリのノートル・ダムという「外界」や「実体」をとおして感得している。こんなふうには――。

やがてノートル・ダムの内部がだんだん見えるようになってきた。あの巨大な双生児のような二つの角塔は、驚くほど太く頑丈な石柱で内部から支えられ、その石柱は塔の上から下ってくる莫大な重量の働く力線の数だけの石柱の巨大な束^{たば}であった。このいわば分析的な量感に溢れる大石柱は本堂の内面にそって二列に並び、上部は穹窿形に交叉して高い石の天井を支え、祭壇を中心とする一つの大十字形の空間を定義しているのであった。この空間は単に量的なものではない。ヴィトロワ（玻璃窓）からさし入る多彩な光とオルガンの響きと祈りとは、その空間を外部に対してさらに質的に限定している。そしてこの内面の質がそのまま石になって凝固したものが、目の前に見るノートル・ダムなのである。上から降下する力の迫る線は、ゴシックの尖形の窓となり、上昇する祈りは塔や窓の先端となり、^{せりもち}迫持に支えられた建物の全体は、一つの音楽的な調和を具現する。建物があれば内部があるのは当たり前ではないか、と言ってはならない。そんなことは頭で考えたもの、つまりつまらないものであって、上があれば下がある、右があれば左があるということを出でない。頭で考えるのではなく、感ずる、内部があることが感ぜられてくる、ということ、これはそう手っとり早く起ってくるものではない。ただここで重要なことは、頭で解ることと感ぜられてくることとは決して同じではなく、雲泥の差がある、ということである。そしてこの第二の道、感ぜられてくるということは、対象がそのあらゆる外面的、したがって偶然的なものを剥奪され、内面に向って透明になってくることであり、それは対象が対象そのものに還ることだ、と言い換えてもよいであろう。それを私は感ずるという言葉でしか言い表わすことができない。そしてこれが経験の第一歩なのである。ところでこのことは、換言すれば、すなわちこの、経験の第一歩だということを別の言葉で言えば、我々の側においてもまた内面が始まる、ということ、さらに言い換えれば、我々自身が空虚でないものになり始める、というこ

となのである。そこに理解するということと感ずるということとの根本的相違がある。感ずるということ、すなわち感覚の一つの状態が自分の中に形成され始めると、それが限りなく深まりうるものであることが判ってくるであろう。いま、私は感ずるということのをこれ以上説明することができない。ただそれがヨーロッパ文明の根柢にある、在る、存在する、という思想に非常に近い何ものかである、ということだけを言っておきたい。またそれが勘というものとは似てはいても全く異なるものであることをつけ加えておきたい。⁷⁸⁾

ここは先ほどの高田博厚「感覚の抽象」とどうよう、「圧巻！」である。

この引用も長いものになってしまった。要約してできないことはないように思われるかもしれないが、森有正がだんだん見えるようになってきた、おそらく純粹感覚で感得した「ノートル・ダム」を表現する言葉を、どう要約すればよいか、筆者はそのすべを知らない。こう書きながらひとつ気づいたことがある。それは森有正の場合、書き手が勝手に要約して辻褃合わせをしたのでは意味を成さない、森有正の作品には、どうもそういうふうにはさせない仕掛けなり構造（広い意味での文体）なりが張りめぐらされているかのようだ。

ところで、あえて短く引用するように求められるとすれば、次の2点の箇所だけを摘記することになるうか。

「この空間は単に量的なものではない。ヴィトロロー（玻璃窓）からさし入る多彩な光とオルガンの響きと祈りとは、その空間を外部に対してさらに質的に限定している。そしてこの内面の質がそのまま石になって凝固したものが、目の前に見るノートル・ダムなのである。上から降下する力の迎る線は、ゴチックの尖形の窓となり、上昇する祈りは塔や窓の先端となり、^{せりもち}迫持に支えられた建物の全体は、一つの音楽的な調和を具現する」。

そして、もう1つ加えるとすると、

「(……) 感ぜられてくるということは、対象がそのあらゆる外面的、したがって偶然的なものを剥奪され、内面に向って透明になってくることであり、それは対象が対象そのものに還ることだ、と言い換えてもよいであろう。それを私は感ずるという言葉でしか言い表わすことができない。そしてこれが経験の第一歩なのである」。

森有正は「いま、私は感ずるということのをこれ以上説明することができない」と言っているが、丁寧な説明がほどこされている。これはリルケが「僕はまずここで見ることから学んでゆくつもりだ」（前篇 注29）『マルテの手記』10頁）と言っているように、森有正もまたノートル・ダムをよく見ている。

そして高田博厚とどうよう、「感覚」や「純粹感覚」をこうして実に丁寧に言葉で表現して見せてくれている。筆者は今、言葉を介して受け止めているので十分理解できたという自信はないが、実に大切なことを教えてもらっているとは思う。真にわかるには同じ水位に達しなければならぬだろう。要は、頭で考えたり言葉によって説明したりするのではなく、各自の感覚を全開

にして感じとるほかない。そしてそれが「経験の第一歩だ」と言わんばかりに、ここでもやさしく突き返される。経験の第一歩が始まったのは、よく見て、感ずることができた森有正であって、それを読んで解った私（たち）ではない。

ところで、森有正の場合はパリのノートル・ダムという「外界」や「実体」を前にして「感覚の純粹状態」ないし「純粹感覚」を感得している。高田博厚の「南仏の半調色に包まれた空、海、山、そしてきらめく層々の家々……」どうよう、こちらのノートル・ダムでも「感ぜられてくる」という水位にまで達した人には《もの》のほうが自己を開披してくれるのではないだろうか。

ここで、これまでにもしばしば登場している《もの》について言及しておこう。森有正は《もの》を次のように定義する。

ヘルムート・ヴァルハとマルセル・デュプレーは、あのように異なった仕方で、楽譜に書かれた通りに、奏いているのである。そしてそれらはそれぞれ美しい。しかしその美しさの中には、作曲者の労苦と演奏者の自己克服と、殊にオルガン音楽の場合には、オルガン製作者の労働とが不可見の過去として現在しているのではないであろうか。そしてこの完成した演奏はもう、どう動かすすべもないものとしてそこにある。あるというのはこういう充実した何ものかである。私は、それを「経験」におけるものと呼ぶ。このものは経験の中にだけ現れて来るものである、換言すれば生れて来るのである。更に換言するならば、ものは過去をもつものとして現在するのである。だから路傍の石ころや雑草がものなのではない。それは経験にとってあってもなくてもよいものなのであり、従って人間経験においてはものと呼ぶことは出来ない。⁷⁹⁾

その《もの》が森有正の純粹感覚となり、やがて「経験の第一歩」の基礎となってゆく。森有正はそのことを、「感ぜられてくるということは、対象があらゆる外面的、したがって偶然的なものを剥奪され、内面に向って透明になってくることであり、それは対象が対象そのものに還ることだ、と言い換えてもよいであろう」と言う。これはとりも直さず、森有正が「経験におけるものと呼ぶ」ことであり、「感覚の純粹状態」のことである。

ここはもうすでに、感覚から「純粹感覚」へ移行していて、難易度が一層上がっている。

森有正の一文は、こうして言葉で説明できない「純粹感覚」に言葉でもって肉薄しようとする点では、先述の高田博厚と同じである。

哲学者森有正の場合、先に触れたように、「感ぜられてくる」、感得したものを、ルノワールや梅原龍三郎の絵表象や、高田博厚の彫刻表象とは違って、言葉で表象するほかはない。同じ感得した「純粹感覚」でも、その表象の仕方の違いによって、困難さが異なる。森有正のほう言葉で表象せざるをえない分だけ、より深刻な状況にあると言っておこう。それは詩人リルケも、そ

してリルケの詩を読み解いた哲学者上田閑照も事情は同じである。

この道程に差し掛かった森有正は苦しい胸の裡をこう明かす、「しかし実を言うと私は絶望的である」と。難問を抱え込んだ森有正はこれにどう立ち向かったか、どう突破しようとしたかを、以下の4点にわたって検討してみる。このこともまた、森有正の「感覚」や「純粹感覚」を理解する上での一助となるだろう。

1点目は、——「リルケへの回帰」

孤独がこうして再び戻ってきた。経験に満ちた長い廻り道を辿ったのち、1957年末まで僕のものであった孤独に続く新しい孤独が戻ってきた。＊(「日記」〈1968年11月3日<日>雨、パリでの暗い一日〉、『森有正全集』第14巻、17頁)。

経験と思想との基礎である感覚、さらにその前提条件は「孤独」、その孤独が10年ぶりに戻って来たとは、「リルケの刻印」の孤独のことである。とすると、これはいわば、「リルケへの回帰」である。森有正はこの時期、同じ言葉表象を生きるリルケから再び学び直そうとしている。では、10年間リルケから離れた理由は何であったか。第Ⅱ期の前半、階段の踊り場で生活の立て直しに追われたという実生活の理由がひとつ、もうひとつはそれ以上に、後半の思索上の理由があげられる。《感覚—経験—思想》への道筋はすでに、「経験に満ちた長い廻道」を辿り、今やリルケの「感覚」を後にして「思想」、つまり言葉へと向かいつつあった。経験が思想に到るには、言葉で表象されなければならない、手ごわい「思想」が待ち構えていて、そのためには今一度リルケの感覚へ立ち還って学び直す必要性を痛感したからではなかろうか。踊り場としての「リルケへの回帰」、健全な退行^{リグレッション}である。

ところで、森有正はリルケに魅かれた理由を、こう述べる。

私はリルケの一つのイメージのひずみというか、そういうものにひかれた。ですから、説明はできますが、こういうイメージをもっている、というような説明の前に、直接ひかれているのです。いいかえれば、結局リルケのばあい、私がひかれたのは、人間の感覚というものの組織です。リルケは詩人ですから、ことばを使って感覚の組織をしております。彼が画家だったら絵の具を使ってやったでしょうし、音楽家だったら音を使ってやったはずですけども、とにかく私は、彼の感覚の組織（オーガニゼーション）に、ひじょうにひかれたのです。⁸⁰⁾

森有正がリルケにひかれたのは、人間の「感覚の組織」であると言う。そして「リルケは詩人ですから、ことばを使って感覚の組織をしております」と。しかし、ひかれた具体的な箇所を明

示がないので、筆者が森有正に代わって該当箇所とおぼしきところを2点あげてみたい。

今はもう誰一人知るべもない故郷のことを思い出すと、僕は昔はそうでなかったと思うのだ。昔は誰でも、果肉の中に核があるように、人間はみな死が自分の体の中に宿っているのを知っていた。(いや、ほのかに感じていただけかも知れぬ。) 子供には小さな子供の死、大人には大きな大人の死。婦人たちはお腹なかの中にそれを持っていたし、男たちは隆起した胸の中にそれを入れていた。とにかく「死」をみんなが持っていたのだ。それが彼らに不思議な威厳と静かな誇りを与えていた。⁸¹⁾

ここは、森有正がリルケから学んだという「感覚の組織化」ないし「経験の結晶化」による美しい抒情が描出される、詩のような散文の箇所である。

もうひとつは以下の一文である。

産み月間近になった婦人のじっと立っている姿には、なんという悲しい美しさが翳かげっていることだろう。ただ無意識にそっと細い手をのせている彼女のお腹の中には、子供と死と、二つの胚珠はいしゅがはいっているのだ。彼女の清らかな顔に、濃い、しっとりした微笑が流れるのは、ときどき、この二つのものが育つのを自覚するほのかな安堵あんどからの微笑ではあるまいか？⁸²⁾

リルケが「なんという悲しい美しさが翳かげっていることだろう」と詠うたえば、森有正は「《日に照らされた》悲しみ〔tristesse ensoleillée〕」⁸³⁾と返す。

森有正の経験思想の中核部には、「死」の胚珠が宿っている。そして「人間とは、まず悲しみなのだ」⁸⁴⁾という、あの《悲しみ》が森有正の全作品に流れる通奏低音である。

2点目は、——「詩のような散文」

筆者は、森有正の文章を、「詩のような散文」だと書いたが、今回、成稿にあたって森有正の著作を読みかえしていたら、次のようなより踏み込んだ発言が目にとまった。

「バビロンの流れのほとりにて」という第一の書に続いて、「城門のかたわらにて」を既に出版し、「砂漠に向って」は今印刷中である。これに続いて4冊書くつもりである。これらの書が、全体の構造の形づくられるにつれて、次第次第に詩的な形をとること、ますます音楽に近い形になること、すなわち因果の世界に属するものを脱ぎ捨てていよいよ抒情的になることをわたくしは期待している。音楽になる、と言ったが、それは先程述べた様々な感情の統一のことである。今のわたくしは、このような作品に適する形としては散文詩しかないのではないか、と思っている。(……)

今日、自分のことを少し喋りすぎた。⁸⁵⁾

最後の「今日、自分のことを少し喋りすぎた」というところがやや気がかりではあるが、自分の作品が「詩的な形とることになる」と言うのは、森有正は心にもないことを言っているとは思われない。

これも「言葉」表象に窮した森有正の窮余の一策、反転攻勢のひとつである。単に「経験」概念の説明に終始しない、こういう大胆なところがまた森有正の魅力のひとつである。経験は、どこか概念規定に馴染まない、概念化を拒否するような性格特性を裡に孕んでいるので、言葉で表象しなければならないが、その言葉はここにあるように「散文詩しかない」という、詩の言葉である。ということは、高田博厚のところのみ「画家や彫刻家は『感覚の抽象』をもって制作にあたるが、詩人の場合は『象徴』がそれにあたる」と言っている「象徴」が自由に使えることになる。なお、この引用文が書かれた時期は1969年5月8日で「思想の時代」に入る直前の文章である。

3点目は、「経験と思想」、——「実を言うと私は絶望的である」。

経験を言葉で定義する「思想の時代」の前期の文章である。森有正は「経験と思想」論文の目的をこのように記す。

この稿全体の目的は、一箇の人間が「経験」から出発して自己の「思想」に到る過程を、すなわち自分の存在を自ら知り、それを組織し支配するに到る過程を、私一箇の探り求める道筋に即して明らかにしようとするのであった。しかしこれだけの一見極めて単純に見える動機が、それを十分に説得的に（殊に自己に対して）遂行しようすると、どれだけの具体的な困難を含むものであるか、それを見通すことは非常にむづかしかった。事実、「経験」という言葉そのものが、長い年月、この問題をめぐって彷徨したあげく辿りついた最後の頼みの綱のようなものであった。（……）

それだけ考えても、もう逆戻りすることは不可能である。それで私は書き続けなければならない。しかし実を言うと私は絶望的である。⁸⁶⁾

経験と思想の基礎である感覚、わけても「純粹感覚」を言葉で表象することの困難さがここでも綴られている。ここをどう突破するか、最晩年のオルガン演奏への没入は、それに対する森有正の一つの回答であった。

最後に4点目は、オルガン演奏への没入である。

森有正が最晩年のオルガン演奏への没入にはこういう事情がある。すなわち、対象客観的なアカデミズムの思弁ではなく、自らの存在の最深部を透過させてはじめて結晶化するような言葉の

表象を求めて、オルガン演奏に没入して行った、と。

「経験と思想」論文は一見、アカデミックな構えや体裁が見え隠れするが、『バビロンの流れのほとりにて』や「流れのほとりにて」と好一対を成すような、《厳密な言葉》によって構築された作品としての哲学ないし思想が念頭にあったのではないか。あるいはもしかしたら、バッハの、たとえば「フーガの技法」《基本主題“J……J”》のオルガン演奏に匹敵するような、感傷性を一切脱色した純粹感覚をもって奏でる厳肅な《言葉作品》を構想していたのではないか、と。

次のような森有正の決然たる意志の表明からその消息が窺える。

（既に）生れているという、まさに原初の事実が、凡ての経験の基礎にある根元的状態をよく表している。この闇は（実際、これはひとつの闇であり、しかもまことに美事な闇なのであるが）、凡ての光を呑み込んでしまう。人は一所懸命に光を投げかけるのであるが、闇は寸毫も減らない。そこで、一思いにそれを生きなければならない。いさぎよく、凡てをあげて、生きなければならないのである。⁸⁷⁾

こういう幾つかの想いをもって、森有正は言葉作品にしようと希っていたのだろう。パイプオルガン演奏も日本館館長の行政職も、経験思想を言葉止まりのものに終わらせず、「感覚」と「実践」へと自らを解き放つためには不可欠の事態ないし出来事であったのではなかろうか。感覚はパイプオルガン、実践は館長職。——《心を尽くして、行ないを以って》である。自らを解き放った先がたまたま、真逆に見えたに過ぎなかった。

森有正の「感覚の純粹状態」をめぐる文章を、解説は最低限にして、あと2つほど掲げておく。

（……）フッサールはそれを本質直観という操作によって、方法的に確立しようとしている。僕がたびたびいう純粹感覚ということも、全くこれにほかならない。ただこれらの言葉で色々に表現をされるものは、一人一人の人間がそれに直接接触すること以外には全く無意味なのである。だからヒンデミットも、前に引いた文章で言っているように、先人の偉大な業績は、我々を解放せず、逆に我々自身を拘束し、その責務を重くするのである。僕たちはすでに解放された純粹感覚から出発することはできない、それへ到達し、更にそこから真に我々自身のものである経験の歩みの系列が発展しはじめるのである。⁸⁸⁾

森有正のいう「純粹感覚」がフッサールの本質直観（純粹直観、現象学的還元）と同義であるとすれば、森有正のいう「純粹感覚」はおおよその当たりがついた。なお、ここにある「もの」という表現が先にも触れたように「純粹感覚」との関連で重要な意味をもってくるので再度、注

目しておきたい。また他人の手によって解放された「純粹感覚」から出発することはできないということもあわせて――。

そして次の引用は先ほど引いた一文とどうよう、決然たる意志の表明がよく伝わってくる。

失われた時のノスタルジーは純粹状態の感覚のノスタルジーであり、そこにのみ時がある。この絶望状態の中から一步一步行く外はない。これは努力の問題でなく生成の問題である。意志は状態を維持するだけである。そして死が来たら……それでおしまいである。しかしこれ以外には正しく生きることは不可能である。この道一つしかないのだから。

アランの深い意味が漸く判りかけて来たような気がする。かれが古典に埋没したのは、それによって感覚の純粹状態に達するためであった。

伝統ということの本当の意味はここにあるので、それを通ることによって感覚を解放することが出来るのである。能の修行、「花伝書」、ギリシャの詩学、今日は伝統によってはそこに達することが不可能なほど現実が複雑に重くなっている。

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った。ところが現在はそれがすでに失われている。だからその出発点自体を求めることに人の一生は消尽されるほどである。ブルースト、ヴァレリー、そしてサルトルでさえも、この道をくぐりぬけている。失われた感覚のノスタルジー、失われた時のノスタルジー、これが凡ての思索の根本動因になっている。これがサルトルとコミュニストとを分かち最大の分岐点である。このノスタルジーが文明を定義する。⁸⁹⁾

ここには盛りだくさんの事柄が並んでいるが、大切なメッセージは「純粹状態の感覚」ないし「純粹感覚」はすでに失われているということである。「これは努力の問題でなく生成の問題である」とさりげなく記しているが、純粹感覚を感得するには、人為的な努力の問題ではなく、人の意志や努力を超えた「成ること」という意味での生成の問題であろう。

他にも西田哲学への言及がみられる。「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った」という、やや物議を醸しそうな物言いが見られるが、筆者の手に負えないのでやり過ぎすほかはない。森有正は1972年夏に、西田哲学の牙城である京都大学に乗り込んで「アウグスティヌス」の集中講義を行なっている。その日のことについては「日記」には何も触れられてない。ここはひとつ、上田閑照の教示を請いたいところである。上田閑照は西田哲学を継承する第一人者である。そう言えば、高田博厚の彫像のひとつに西田幾多郎の像がある。

「そして死が来たら……それでおしまいである」というのはあの「日に照らされた悲しみ」と対偶する感情が流れていて、筆者は好きである。

以上、ここまでの森有正の言説をある種コラージュ風に呈示したことを、筆者自身の言葉もっ

て一言でいえば、「感覚の言葉からの解放」というのである。

重要なことは、^カ感覚であって、いきなり言葉（観念や命題）ではないということである。言葉は破られなければならない。ここが芸術家である高田博厚はもとより、感覚を出発点に扱んだ森有正がふつうの学者とは決定的に違う点である。——言葉が要らないというのではない。高田博厚が描いた「素描ルオー」や、刻んだ「彫刻ルオー」を見たことがあるが、これらはいずれも線やフォルムによって象^{かたど}られている。が、これも見方によれば言葉——「感覚の抽象」による言葉——から出来上がっている可能性がある。フランス文明を潜った高田博厚にしても、ルオーにしても、そしてジャコメティにしてもいずれもアカデミズムの人たちではないが、彫刻や絵画だけでなく彼らの言葉たちは生きている、言葉がすくと立っている。たとえばジャコメティの「昨日、動く砂は」（矢内原伊作ほか訳『ジャコメティ エクリ』みすず書房、46頁、1994年7月7日刊）——これだったら、自我がたとえ言葉で出来上がっていても、畏れるに足らないと言えなくもない。逆に、森有正の膨大な著作「作品」たちも、もちろん言葉——感覚や経験に裏打ちされた言葉——から出来上がっているが、その原質は色や線やフォルムできている、ことによつたら森有正が愛してやまなかったパイプオルガンの、繊細で重厚な音や調性（音組織、つまり「感覚の組織」）から出来上がっていると言えなくもない。どうもある一つの本物の文明世界を潜ると一芸に秀でるだけでは収まりがつかないようである。

繰り返しになるが、リルケをはじめ、今とり上げたブルーストにもルオーにも高田博厚にも、そして森有正にも、共通していることは言葉からは出発していない。最初におかれるのは「感覚」である。そこから出発して、リルケなら「薔薇、おお!」、ブルーストなら「自我の再創造」、高田博厚なら「自我淘汰」、そして森有正なら「日に照らされた悲しみ」で、再び言葉に^{よみがえ}蘇る。

この消息を、すでに見た「薔薇、おお!」の上田閑照が簡潔にまとめてくれている、

たとえば私たちが何かに打たれて思わず「おお!」と言うとき（文法上の感嘆詞ではなく、リアルな感動音）、それは「おお!」と言葉が奪われた絶句、言葉の消滅音であり、同時にそのまま「おお!」と言葉に出てゆく原始の音、言葉の原音です。そしてこれは人間の^{ぜつご ふたたびよみがえる}本質の死復活、絶後再蘇⁹⁰⁾という出来事です。

人間らしく生きるための不可欠の条件としての「純粹感覚」のことを、森有正は、以下のよう
にまとめてくれている。

19日夜呼ばれて夕食をごちそうになったあとの、酒をのみながらの放談には全く幻滅した。凡ての出発点である純粹の感覚（これは学者、思想家、芸術家のみならず、人間らしく生きようとする人の不可欠の条件である）に到るには、文明の集積の底にいる我々は、この層の深みに分け入り、そこから出なければならぬ。しかしそれは単に原始の自然に接するというのではない。感覚はもう変化している。何となれば、文明そのものが感覚とそれを基

礎にする経験の集積であるから、そしてそのことは感覚そのものから分析されて出て来る。それは感覚が純粋であることを妨げない。

この純粋状態に具体的に抽象すること、この現象学的還元は、必然的であり、その道は労のみ多い分析の道である。しかしそれしか道がないのだからそれを行く外はない。感覚の純粋とは本来そういうものである。これは日常生活の隅々まで支配するその人の生活のノルムにならなければならない。⁹¹⁾

「この純粋状態に具体的に抽象すること」とあるのは、高田博厚の「感覚の抽象」に照応するものである。「人間が人間になる」、人間らしく生きるには、「純粋の感覚」に到らなければならない、そして「文明の集積の底にいる我々は、この層の深みに分け入り、そこから出なければならぬ」と。これが森有正の「人間が人間になる」ための処方箋の一つである。学者は学者なりの観念や命題から、ごく普通に暮らしている人、人間らしく生きようとしている人は惰性化した日常生活と、その中で使っている言葉から、否、自己自身から一度出て、そして新しい言葉や新しい自分に出なければならない。こう言われると、人間になる、人間らしく生きるのは容易ではないし、多くの人の自信を喪わせるほど困難なことであろう。事実、人間らしく生きるのは容易ではない。人間は、悠久の歴史のなかでこのために闘ってきた、今現在も闘っている、といえよう。

だが、これだけははっきり言える、われわれ^{アカデミズム}学術研究に従事する研究者、学者だけが特権的な水準位に達していて、こうした人間思索から自由であるわけではない、と。

4-2 経験

ほしかった体系的な森哲学

(……) 森さんにいちばん期待していたことが果せないで終わった。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。たとえば「経験」なら「経験」というのは、現実に哲学の歴史の上で出て来るすべての「経験」概念と違う独特のもので、自分の思索の過程でふみ固められて行った概念ですから、それこそ森さんの定義であって、森哲学が体系的に提出されなきゃ本当はわからないんです。⁹²⁾

森有正の経験概念は、「森哲学が体系的に提出されなければわからない」と、丸山真男は言う。もっともな話である。が、森有正の「経験」は、体系的認識や一義的な概念規定には馴染まない、それとは対極的なものである。

(……) 本当の経験というものは、本質的には、直接的提示ができないものであって、それにある「名」をつけることができるだけである。だからそれを定義し、表現するにはどうしても象徴的な道を探らなければならないのである。(……) そしてそれを表現することは、

本質的には、ある行為、あるいは文学や芸術の創造的行為によってのみ可能となるのである、またそこにそういうものの最も深い存在根拠が見出されるのである。⁹³⁾

これでは到底、丸山真男の慨嘆は収まらない。が、森有正がここで歩み出そうとしているのは、文学や芸術の創造的行為によってのみ可能になるような「象徴的な道」である。

思うに、森有正の文体は元来、象徴や隠喩が随所に散りばめられていて多義的であり、「詩のような散文」である。ひとつ例をあげよう。

中世初期の厚い闇は、深く隠されたこの神秘を内包している。サン・ブノワ・シュール・ロワールは象徴以上のものだ。それはヴェールに包まれた現実なのである。そしてその前景では生活が続いて行く。⁹⁴⁾

いかがであろうか。

これも森有正の「サン・ブノワ・シュール・ロワール」経験が象徴のかたちをとって言葉化されたものであるとすれば、これをどう読み解くか。

こういう象徴的表現が森有正の文体の魅力の源泉の一つである。がしかし、直接的提示のできない「経験」から、言葉で定義しなければならない「思想」へと歩みを進める時、森有正の前に大きな壁が立ちはだかり、難問を抱え込むことになる。

ところで、森有正は「詩のような散文」であるために曖昧であり、わかりにくいという批判があるのを承知してか、次のように弁明する。

私は、これまで書いたものの中で、「経験」という言葉をたびたび使用した。この豊かな言葉は、私にとっては、それを読む人の印象、あるいは感想がどうであっても、少しも曖昧なところのないものである。というのは、経験と切り離された経験という言葉が、その切断そのものによって必然的に曖昧になるものであって、私にとっては、経験というものは、この上もなく明確なものであり、その明確さそのものを、すなわち経験が現実態にある瞬間、あるいは、それが、その現実態においてはもう概念で定義することは出来ず、言い換えれば、ある名付けがたいものに対する命名としてのみ存立しているその瞬間にあっては命名のアクトそのものにおいて、明確だからである。⁹⁵⁾

先ほどの文章よりさらに難解である。それでも森有正なりの確信がありそうだ。「経験と切り離された経験という言葉が、その切断そのものによって必然的に曖昧になる」とは、まさか言葉のせいにしてある訳ではないと思うが、どういうことを言っているのだろうか。それとも単に経験を言葉で定義することのもどかしさ、難しさを語っているだけなのか。それとも一步踏み込ん

で、経験という言葉の定義は言葉によるのではなく、「経験」、わけても経験の結晶化である「純粹経験」によらなければならないと言っているのだろうか。譬えて言えば、経験は自らを定義するものに、「言葉以外のものをもってすべし！」と厳命しているようなところがあるのかもしれない。言葉で定義しなければならない「思想」を言葉以外の何でもって定義すればよいのだろうか。これはいずれにしても、難問であることには変わりがない。

そこで、いっそこを切り抜けるには、あえて言葉にしなくても、一人の人間がここに《生きて在る》という生成と存在をもって自己呈示すればよいのではないか、と言ってみたくなる。しかし、この問題は「経験」だけでは取まりがつかないので、次の「思想」のところでもまとめて再提起することにしたい。

森有正が「経験」を熱心に書いたり話したりするようになるのは、本稿冒頭に記したように、第Ⅱ：経験の時代（1959～1969年）の後半の時期、1966年前後のことである。エッセーでいえば以下に引く「霧の朝」を嚆矢とし、それに続く、「光とノートル・ダム」そして「遙かなノートル・ダム」の三点であり、これらはいずれも1966年に発表されている。

そこでまず、以下、森有正が経験をどのように考えていたかを見ておこう。

ところで話を元に戻すと、変化と流動とが自分の内外で激しかったこの15年の間に、僕のいろいろ学んだことの一つは、経験というものの重みであった。さらに立ち入って言うところから直接生まれて来る経験の、自分にとっての、置き換え難い重み、ということである。

念のためにつけ加えると、僕はここで別に経験論哲学を論じようというのではなく、また経験というものを学問的、論理的に定義しようというのではない。そうかといって、経験というものを、俗にいう経験を積んだ人、という場合の意味に解しているのではない。このあとの意味では、経験というものは一つの手段の意味に、金を溜めるこつ、という場合のこつを心得る、という意味に近いものとなるが、そういう意味に解しているのももちろんない。僕の言おうとする経験がこの二つの意味にも何かの点で触れることは否定できないが、そういう意味は、さしあたり関心の外にある。僕にとって大切なのは、妙な言い方をすると、経験がどういふものか、ということの経験である。⁹⁶⁾

ここでは「経験」を問題にする意味が明らかにされる。「妙な言い方をすると、経験がどういふものか、ということの経験である」と言って、ここでもまた丸山真男の期待に反して経験論哲学を論じたり、経験を学問的、論理的に定義したりしないと明言している。その関心はもっぱら、「経験」についての自己省察に、経験の経験（メタ経験）にあるからであろう。そして経験の中身が次のように慎重に開示されてゆく。

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、その根底となる経験がどれほど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。どんなに論理の精緻明快を工夫してみたところで、それは一文の足しにもならないのである。僕は一種のモラリズムから体験主義を礼賛しているのではない。僕のいう経験はいわゆる体験とは似てもつかないものである。体験主義は一種の安易な主観主義に墮しやすきものであり、またそれに止まる場合がほとんどつねである。

97)

「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」というのは「感覚」(4-1)のところで詳しく見ておいた「純粹感覚」の言語化のわかりにくさと照合すると、わかりやすくなるかもしれない。なお、ここにも例の「もの」が鍵概念として登場する。

それ〔ヨーロッパと日本との間の拡大する距離の実体——引用者補〕は、感覚がすでに述べたように、意志によって透過されているということ、更に換言すれば、感覚そのものが、自己を純化する軸のように批判を含んでいるということの有無である。この軸の批判を含むが故の強靱さこそ、この距離感の中枢をなすものであり、リールケが「マルテの手記」の終末の方で述べているあの「無関心」と同質のものである。私はそこにヨーロッパの精神とその質との集中的な表現の一面を見るように思うのである。それは孤独、あるいは自我の主体性を生きること(概念的に観念するだけでなく)と言ってみても同じことである。私は、そういう感覚が純化し、自己批判を繰り返しつつ堆積し、そこに自己のかたちが露われて来るのを「経験」と呼び、単なる感覚の集積である「体験」と厳密に区別している。ヨーロッパでは「体験」は「経験」へと純化される傾向をもち、日本では「経験」は「体験」に変質する傾向をもつ、とも言えるかもしれない。⁹⁸⁾

森有正は「本当の経験というものは、本質的には、直接的提示ができないものであって……」、と先に言っていたが、ここでは十分すぎるほど丁寧な「言葉」が与えられている。すなわち「そういう感覚が純化し、自己批判を繰り返しつつ堆積し、そこに自己のかたちが露われて来るのを「経験」と呼び、……」と書く。ただし、「〔経験とは、〕感覚が純化し、自己批判を繰り返しつつ堆積し、そこに自己のかたちが露われて来るものである」というのが定義らしい定義(命題)である。が、森有正は「定義とは……である」という文型はとらないことを見逃してはならない。ここにも森有正の文体の典型的な特徴のひとつが見られる。生成概念である「経験」を言語化する「定義」に対しては極めて慎重である。

ところで、森有正は当初は「体験」という言葉を使っていた（『デカルトの人間像』1948年刊）。が、やがてここにあるような独特の意味合いをこめた「経験」という言葉に特化し、体験を「単なる感覚の集積である」として厳密に区別するようになる。

そして上記の引用文のすぐ後にこう述べて、「感覚の純化」との関連の下で、「経験」が明確に定義されている。

「経験」が一個の「人間」を定義する、と言って私はどこかで書いた。（……）

それは一言でいえば、各自が自己の「経験」を忠実に辿り、それを深め、豊かにし、純化することに務め、そのためにのみ生活し、学び、見、聞き、また読むということである。これも私が経験に先き立つものとして述べた「内的な促し」に従うとはそのことである。それは時間的に先き立つだけでなく、むしろ経験が「経験」であるための基本的条件である。私は数年前から「経験」ということを度々筆にしているが、「経験」ということ生活面はそういうことである。事実、経験はそういう生活上の事実であり（それがいかに所謂客観的事実至上主義と異なるかはすでに明白であろう）、あらゆる思索はそこを源泉としなければならない、と考えている。いな思想はそういうものと別のものではない。ある特定の観念や作品や人格（名声）、そういうものに従い、それをもって自分を飾るのではなく（それは結局飾るといふこと以外の何であらうか）、各人が各人であるのは、各人の「経験」においてだけであり、そこにのみ真の自主と独立（それは同時にいかに深く謙虚でなければならないかという教訓を含んでいることであろう）との基礎が見出せるのである。他から来た観念も、他人の仕事も、各自の経験を整え、より深く組織し、より豊かに開拓するためにのみ欠くことが出来ないのである。各自は固有の「経験」なしには、それらは、実際のところ、各人にとって無に等しいのである。我々は人から何と言われようと、この「無」の狂奏曲に引きずりこまれることを断乎として拒絶しなければならぬ。⁹⁹⁾

『経験』が一個の『人間』を定義する」「一つの経験は一人の人間だ」とは、森有正の重要な命題である。そしてここで言われるように「固有の経験」はそれに徹するとやがて普遍に到る、という「固有－普遍」の定式へと繋がってゆくものである。このような《固有－普遍》の「経験」をもってすれば、言葉だけでなく経験もまた「思想」を定義することができることになる。これはすでに次節で述べる「思想」の領域に入っているのでそこで再論する。

森有正は、「経験」の動態的位相に注目して次のように述べる。

経験が体験とちがうのは、そしてそれについての一つのもっとも根本的な点は、前者が絶対的人為的に、あるいは計画的に、作り出すことが出来ない、ということである。体験を積み、さらにそれを豊かにしようとする事は出来る。しかしそう思うことは、すでにその人

の経験の上に立ってのことであり、その経験そのものは、断じてそういう予見的試行、ないしは計画的実現を許さないものである。体験は心がけによって豊かになるであろう。間違いない、的確な行動を可能にするように錬磨されるであろう。しかし経験は、……ただ変貌をとげるだけである。¹⁰⁰⁾

ここでは先の経験と体験の違いを別の角度から説明した上で、経験の動態概念である「変貌」が初めて切り出される。また経験の本質的な特性を、「絶対に人為的に、あるいは計画的に、作り出すことが出来ない、ということである」と言う。そしてここでもまた、変貌という経験の生成面が強調されている。

人生のなかにいろいろな仕事があり、何千何万という職業があっても、結局人間が生きていくという意味はそれしかないと思います。一人の、ほとんど動物のような赤ちゃんとして生まれて、その中に、自分のある内的な促しが吹き出してまいりまして、そこから経験というものがだんだん結晶していく。それが更に言葉を生んで社会と結びつき、更にそれが一つ
の思想体系となって普遍的なものになっていく。¹⁰¹⁾

序論で引いておいた「《感覚—経験—思想》という構造は意識の発生そのものの根源から、す
ずにある」と言っているので、「ほとんど動物のような赤ちゃん」の中にもこの構造があるとい
うことだ。ひとまず、安心した。

ですから、すべての人が結局同じ道を歩いているのです。その中にまた優れた普遍性の高
い人が出て、すべての人がその周りに集まって、それに感嘆することができるわけです。

こういう一番大切な道を捨てて、ほかのものをやることはすべて時間の浪費であると私は
考えます。¹⁰²⁾

こういう一番大切な道を捨てててというのは、「人間が人間になる」ということであるから、「ほ
かのものをやることはすべて時間の浪費である」と手厳しく戒める。

(……) 私どもの中に経験の結晶が始まる前に内的な促しというものが起こる。内的な促
しというのは何かと言うと、このままじっとしてはいけな、なにかしなければいけ
ないということです。何をしてもいかに分からないのだけれども何かしなければいけ
ない。自分は結局はこういうことをしてみたい。初めはただ非常に抽象的に考えているわけです。いろ
いろな選択の可能性がある。それがあ段階から、つまり経験の結晶が始まった瞬間からそ
の人の道が決まってくるわけです。¹⁰³⁾

ここでは、「経験の結晶」が深い意味をもっている。この結晶という意味は先ほどみた「努力の問題ではない、生成の問題である」ということと同義である。経験の結晶が始まる前に《内的な促し》が起こる。

しかし、それは経験とは、何か文芸的創造の素材のようなものだという意味では全然ない。むしろ創造は、経験そのもの、それに対する人間の責任の証印を帯びた端的な姿の一つにほかならないのである。また、これは、本当の経験というものが文芸にたずさわる人の専売であるという意味ではもとよりない。経験をもつということは、人間が人間であるための基本的条件であり、一つの経験は一人の人間だ、ということである。したがって、一つ一つの経験は互に置き換えることのできない個性をもつと共に、人間社会におけるそれであるが故にそれが客観的に（この言葉は誤解を招きやすいが）純化されるに従って、相互に通い合う普遍性をもって来るのである。こういう抽象的な言い方はよくないのであり、正確には自分の言いたいところを表現してくれないが、今は、適切な言葉を欠くままに、こう言っておくのである。¹⁰⁴⁾

「それは経験とは、何か文芸的創造の素材のようなものだという意味では全然ない」とわざわざ断わっているのは、本節冒頭に引いた「〔経験〕は文学や芸術の創造的行為によってのみ可能となるのであり……」（注93参照）への誤解を塞ぐためであろう。

上記の「経験をもつということは、人間が人間であるための基本的条件である」というのは経験のもつ重要な意味をよく伝えている。その上で言われている「一つの経験は一人の人間だ」を、言葉ではなく具体的に生きる、つまり《経験を生きる思想》と言い換えてみると事態はどうか。そこではもはや言葉にこだわる必要はなくなるのではないか。「いさぎよく、凡てをあげて、ただ生きるだけ」という森有正の言葉通りに——。「人間が生きることそのこと」や「人間が《人間》になる」ことは、森有正の思索の主題であるとともに、すべての人の課題である。

また「こういう抽象的な言い方はよくない」と断りながら、《個性－普遍性》（《固有－普遍》）という深い認識がここに呈示される。これらは次回、後篇（6. 結論）「人間が人間になる」の重要なテーマであるので、そこで詳述することになる。

以上、森有正の「経験」をコラージュ風に寄せ集めてみた。森有正を論ずる場合、辻邦生や佐古純一郎、杉本春生らもこれに近い手法をとっているところを見ると、どうも森有正の場合、そうせざるを得ないようなものが内容上にも文体上にもあるようだ。

そういえば、辻邦生も森有正の「経験」を論じるさいに、こんなことを言っている。

これらの引用はなお無数につづけられる。ある意味では「経験」について言及されたものを引用するとすれば、結局は著作全体を引用するほかない。言葉をかえれば、氏は、執拗に

「経験」についてのみ語り、ひたすら「経験」のヴァリエーションを思考し書きつづけるのである。¹⁰⁵⁾

最後になったが、ここで、前篇で先送りにして再論・細論を約束しておいた「信仰」の問題を、「経験と信仰」および「死と信仰」の2点に絞り込んで考えてみる。

まず「信仰と経験」である。

森有正は「(……)キリスト教信仰は私の経験と思想の中で重要な部分を占めている」(『古いものと新しいもの』あとがき)と言っている。が、意表を突くような「信仰は経験ではない」と語る。

古屋 そこで、先生がよくおっしゃる「経験」ということなのですが、「経験」ということと「信仰」の間には深い関係があると思うのですが。

森 ありますけども、しかし誤解があるといけないから申しますが、信仰というのはまったく「経験」の外そとにあるんです。信仰は経験の中にはないんです。「経験」から信仰に至ることは絶対にできないですよ。信仰は「経験」の一種だろう、ということは絶対に否定します。それだけはひじょうにはっきりしています。

古屋 そういう意味では、先生がよく言われる「経験」の重要性は……。

森 宗教は「経験」の中にはいますけれど、信仰は「経験」の中にはいないのです。それが「信頼」と「信仰」との区別の、ひとつの意味なんです。「信頼」は「経験」のなかにある。すべてその「信頼」を支えるものを捜すわけです。それを捜したら「信仰」ということはすべて無意味になるんです。(……)

キリストが信仰ということを教えられたから、われわれも信仰というものがあることがわかったのではないですか。そんな宗教が他にあったら僕の考えを全部変えますよ。(……)

しかし、「経験」に属するものの中に「信仰」を教えてくれるものはひとつもないですよ。¹⁰⁶⁾

「誤解があるといけないから申しますが……」と、申してもらったお蔭で、筆者もまた、すんでのところで誤解しないで済んだ。

森有正は「信仰は経験ではない」と断言する。信仰は「経験」の外そとにあり、経験の中にはない。と、森有正の場合、信仰は《感覚－経験－思想》とは系を別にする。信仰は感覚によって直接的把握する前に在るか。

ここは「経験」理解の参考になる。経験はこの世界内の一切を自己が感じることであり、信仰はそういう経験を超越している。これは信仰を定義するとともに、経験の何たるかを明らかにしている。これは森有正の信仰観である。

さらに別の箇所でこう述べている。

(……)「経験」を超える、また「経験」とまったく関係のないものが、「経験」の中でしか起こらないというのがキリスト教だと思いますよ。(……)ところがその「経験」の外そとにあるものが、だから「経験」の中でしか、現れられないという変なものですよ。

これは形を変えた森有正のキリスト教「信仰告白」である。

もうひとつは「死と信仰」の問題について、である。

日本基督教会に属する「改革派教会」の牧師を父にもつ森有正は戦前から17世紀のフランス哲学の研究のかたわら、教会活動に熱心に関わっていた。が、1950年9月の渡仏後しばらく、自らのキリスト教「信仰」については多くを語らなくなる。森有正を古くから知る人の間ではしばしば音信の途絶えた森有正が「信仰を捨ててしまったらしい」とか「キリスト教信仰から離れてしまったらしい」と噂されるようになる。

事実、当の森有正自身も、こんなふう述懐する。

僕が昔書いた「ドストエーフスキー覚書」という本は、僕の一番なつかしい本だ。その頃僕は、今ほどキリスト教からはなれていなかった。¹⁰⁸⁾

「ドストエーフスキー覚書」が書かれたのは1948、9年で、刊行は渡仏の年、1950年である。

渡仏初期から中期にかけてキリスト教から一度距離をおいたことをほのめかしている。渡仏の最初期の経済的、社会的そして精神的な苦難の時期に、森有正は自らが語るようにキリスト教からはなれた、あるいは自らのキリスト教「信仰」を語るのを避けていたふしが窺える。

加藤 (……)、やはりキリスト教の問題については、はっきり言うことを避けておられるのではないかと思う。

(……)

ただ、一時信仰について語ることを抑制なさった時期というのはあるわけですか。

森 今でも抑制してますよ。今ひじょうにそれを抑制してますよ。

加藤 それはなぜですか。

森 つまり、抑制というとおかしいけれど、ぼくはひじょうに、坊主くさいのはきらいなんですよ。だから、あまりそういうことを言わないですむなら、言わないでおこうということだけです。(……)

そうです。自分が坊主くさくなるのがきらいなんです。坊さんがいくら坊さんでもかまわないけれど。(……)

だから、ぼくは牧師とはちがうので、レイマンですから。¹⁰⁹⁾

と、森有正はここではけむに巻いている。しかし、これは虚言を弄している訳ではなく、森有正一流の銜てらいや恥じらいがあるのだろう。日記や書簡、エッセー等を見ると、確かに信仰の問題は影を潜める。が、それは信仰を捨てたという類のものではむろんなく、前篇で見たような、あのマルセイエーズ号の船上の一つの啓示（一つの感サンサシオン覚）「自分の生を徹底的に生きたい、えたいの知れぬ願い」や、「すでにその未知の事態に自分がのめりこんでいる」というアヴァンチュール（冒険）、そして何よりもパリで身に受けた「リルケの刻印」による感覚の感乱などが預かって力があつたと見るべきであろう。

私のキリスト教は、といえば、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てつづけてきただけである。¹¹⁰⁾

森有正は「信仰」については上述したように「信仰は経験ではない」とし、人知を超えているとして観念論議は抑制されている。その信仰観は幼子のようにきわめて素朴である。

こういう一文がある。

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（……）。¹¹¹⁾

1970年代の「経験思想」の時期の信仰はこのように観念ではなく感覚に見合った「信仰」の色彩を強くする。このことがキリスト教界では「信仰の祖」と崇められている「アブラハムの信仰」に強く魅かれたのだろう。アブラハムの信仰もまた、森有正のいう「内的な促し」に発した、純朴なものであることは『旧約聖書』（「創世記12章～」）を読むと伝わってくる。

彼の生涯はその信仰のゆえに冒険そのものであったのであります。（……）信仰というのは人間の根本的な態度なのです。（……）キリスト教の信仰というのは、私どもがイエス・キリストに対してそういう関係を持って、それが信仰になる。（……）ある意味で、冒険というのは自分でないある一つのものに結びつけられ、そのものに方向づけられるという面をもってあります。¹¹²⁾

「自分でないある一つのもの」。ここが根本である。森有正の信仰観がよく顕れている。

次にここで「死と信仰」の問題に短く触れる。

森有正は1969年にパリ大学での授業中に一度目の、翌年夏、札幌で2度目の発作に見舞われる。みずからが言うところの「終わりの始まり」、——「死」を強く意識するようになる。それ

とともに信仰を語ることが多くなったように見受けられる。今見たアブラハムの信仰を真正面から扱う著作をあげれば、『人間の生涯——アブラハムの信仰——』（1970年9月22日～10月20日）、国際基督教大学、チャペル・アワー『アブラハムの生涯——森有正講演集——』（日本基督教出版局、1980年）や、他にも『土の器に』（1976年）、そしてここに引用した『鼎談 現代のアレオパゴス』（1973年）などがこれである。

ただ、先ほども触れたように自らの死の気配を強く感じたから、森有正が信仰に回帰したと単純に決めつけてしまっていけない。というのは、誰の信仰でも、このような単純な決めつけは禁物である。

ところで「死と信仰」の最も象徴的な出来事をあげれば、最後の日記（1976年8月6日〈金〉）〔原文＝日本語〕にはこう記されている。

26年間、パリで堆積した経験が一せいに目ざめ、朝湊して来るように感ぜられる。

引っこしの荷物の間にJ・B・グレル師の「ヘブライ語学習者の手引き」（1861年版、A・ジュビー出版）がころがっていた。それは偶然とはどうしても思われなかった。これから始めなければならないのだ。原石塊は世界一良質なのだ。一切の思いつき、虚栄、欲望、流行を完全に無視してしまわなければならないのだ。「聖書共同研究」の「創世記」のアブラハムの項を読んできた（日本キリスト教団出版局発行）。材料が良すぎてかすりきずも附いていない。それは当然のことだ。

私ももう64歳をこえた。もうこの素材にとり組まなければならない。

Rue de Temple と Avenue de Paris の角に改革教会を見つけた。日曜毎に行くことにする。日曜朝10時半に礼拝式がある。アブラハムの慇懃と敬虔と自由と寛宏とをもって生きようと思う。そしてそれは私の最後の日まで続くであろう。¹¹³⁾

「日曜毎に行くことにする」と書いているが、森有正が行くことができたのは、8月8日（日）の1日だけだった。果たして行くことが出来たか。この教会といい、「ヘブライ語学習者の手引き」といい、「創世記」のアブラハムも含めて、最後の日記にこれだけ揃うのは、森有正が語るとおり、——筆者もまた、それは偶然とはどうしても思われぬ。

森有正はこの最後の日記の1週間後の8月13日（金）に斃れて、パリ市内の病院に救急車で運ばれ10月18日にその65年の生涯を閉じる。

4-3 思想

森有正は「自分の思想」をもちたかったと、自らの心の裡を明かす。

非常に漠然とですが、私は自分の思想をもちたかったのです。しかしどうもそれがフランスで思想というものとはかなり異質のものであるらしいと感じていました。それでフランスに行くことによって、自分の勉強を、まあ言ってみれば、フランス的な規格に合致した論文として仕上げつつ、あるいは少くともそういう方向を採用しつつ、同時に自分の本来の内面的要求に合致させていくということは至難のことらしいと感じ、しかもそれとともに、フランスがかくしているものは、そういう学問研究の手続きだけではなく、もっとその奥に、思想そのものに対する根本問題、それは生活全体と結びついているものですが、どうも避けがたい形で伏在していると感じました。ですからそれは一種のためらいとなって、フランスへの出発に心理的な制動機のような作用を及ぼしていたのではないかと思います。¹¹⁴⁾

フランスでいう思想とは、専門の勉強をして得られるような代物ではなく、思想は生活全体、「生きて在ること」そのこと、つまり感覚や経験と分かちがたく結びついている奥の深いものであると、森有正は言わんとしているのであろう。その思想のことを、別の箇所でこういうふうにも言っている。

思想とは一言でいえばどういうものだろう。思想をもつということは、音楽家になったり、造形芸術家になったり、文学者になったり、哲学者になったりするのとは、かなり違ったものだということを強く考える。思想の専門家というものは滑稽であり、考えることが不可能だ。(……) 芸術や文学や科学が思想ではないということは、その道で苦勞した人が必ず少くとも一度は口にする言葉である。そして僕は、現在、この言葉は、本質的に正しいと考えている。¹¹⁵⁾

思想の専門家はいない、思想が「生活全体」に深く関わる問題だからであると、森有正は言う。この「生活」をめぐる、渡仏直前の森有正と、当時大学4年生だった、後のデカルト哲学者となる所雄章との間でこういう興味深いやりとりが行なわれている。

その頃の森先生は、盛んにデカルトの〈vie〉ということを目にされた。(……)、或る機会に私は先生に、確か本郷薬局の喫茶室であったと思うが、不躰けに質問をぶつけてみたことがある。先生の言われる〈vie〉というのは、まさか思想家の思想を、哲学者の哲学を、その実生活から割り出して観てゆこうということではあるまいが、そうとすれば、その〈vie〉というのは何であるか、と。(……)

「感覚の質のことだと、僕は思います」

という、そのひと言だけである。

「感覚の質のことであるとして、そういう感覚の質はどのようにして捉えうるのか」と、なおもしつこく喰いさがったとき、困ったような、照れたような、はにかんだような、それでいて勝ち誇ったような、突き放しているような、しかも憐れんでいるような、また手招きしているような、そういうえも言われぬ目つきをされた先生が、今は無性に懐かしい。本当に涙が出てきそうになるほど、懐かしいのである。¹¹⁶⁾

この一文は森有正が亡くなった3年後に、恩師である森有正を偲んで書かれているが、書いた所雄章もまた2012年に亡くなっている。

この引用文から、生活(vie)が「感覚の質」であることがわかった。思想は先に見たように、生活全体(「生きて在ること」と不可分の関係であるとされているので、思想もまた感覚と何らかの関係があるものと考えられる。事実、森有正は「思想」のことを、次のように述べている。

こういうこと〔「強い日射しの中に、濃い、しかし暗くはない、影を宿している南仏の自然、ローマの遺跡を残すオランジュで考えたこと、すなわち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こと」、——引用者補〕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、そのものを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。¹¹⁷⁾

思想とは感覚のことであり、しかも「感覚の高度の状態」のことである、この一事によって、筆者は、森有正が「私は自分の思想をもちたかったです」と言うことがよくわかった。すなわち「感覚の高度の状態」に到達したかったのだ、と。思想の何たるかと併せて、感覚が「経験と思想」の基礎であるという森有正の命題がしっかりと理解できた。

というのは、通有の考え方では「思想」は言葉(観念や命題)から成り、思惟の体系、観念の体系であるとされ、頭で解るものだと考えられているからである。が、森有正は、思想は「生活全体と結びついているもの」「感覚の高度の状態である」と言う。感覚は頭で解るものではない、否、頭で解ろうとすると却ってわからない。「わかる」とは頭で解ることであると信じて疑わない、近代の末裔であるわれわれには、このことはわかりづらい。

ただし、森有正の「思想」概念にはちぐはぐな点も見られる。思想を「感覚の高度の状態」であり「一つの思惟の体系ではない」と言いながら、他方、一見真逆ともとれる次のような発言がある。

私どもは必ず内側の促しを持っている。それに応じて私どもには経験というものが提示されてくる。それに名前をつけるために言葉というものが出て来る。更にその言葉自体が一つの体系を成してくるとそこに思想というものが生まれてくる。思想になった時に初めて、私

どもが自分の内側に促しとして持っていたものが、だれもがそれに参与することができるものになるということですね。¹¹⁸⁾

森有正には時としてこうした矛盾した表現が見られる。それはどこから抛って来たるかと言えば、思想には、学問研究とは違って、言葉が本来もっている多義性と一義性の間をゆらぎながら、存在（の奥底にあるもの）を表象する特性があるからとだけ指摘して、先を急ごう。

ところで、感覚から経験を経て、経験を言葉にする「思想」の段階に差し掛かったところで、森有正は重大な岐路に立たされることになる。そのまま「思想」への道を進むか、それとも「感覚」へと引き返すか。暫し立ち往生したかもしれないが、晩年の森有正が択んだのは「感覚」へ戻る道であり、あのオルガン演奏であった。ただし森有正はすでに見てきたように、感覚と思想を二項対立的なものとは考えていない。たとえ感覚に戻ったとしても、それはもうひとつの思想への転進であったといえよう。このもう一つの思想とは、経験を言葉で定義しない「思想」のことである。森有正が択んだのは、「感覚」の節の冒頭でみたような言葉によらない「直接的把握」¹¹⁹⁾である。筆者は、経験の直接的把握である思想のことを、経験と思想ではなく「経験思想」と呼んでいる。

森有正はオルガン演奏をとおして、さらなる感覚の純化を窮めようとした。

今少し言葉を足せば、こうも言える。感覚は思想の基礎であり、思想は言葉による定義であるとしても、その言葉は森有正の場合、「哲学辞典が与えるスコラスティックな定義」ではなく、森有正の表現をもってすれば「経験の実体が顕れてくるよな」内実のある定義のことである。さらに言えば、たとえ思想を択んだとしても、森有正の「思想」は言葉（観念や命題）によって定義する思想だけでなく、「感覚の高度の状態」をもって定義する思想である。筆者は今、不用意に「択んだ」と言ったが、森有正の場合は択んだのではなく、潜在意識を潜って「内的な促し」によってそちらの方へ踏み出したというべきか、そう言った方がより精確である。

「感覚の高度の状態」をもって定義する思想であるとするれば、定義にあたっては、森有正は1956年12月に《感覚—経験—定義（思想）》の道程を初めて呈示して以来、終始一貫、思想は経験を言葉で「定義」することであると言ってきた。が、言葉による定義の外にも、音楽、絵画、彫刻、建築等によっても可能な筈である。それより何よりも、先に見ように森有正は「一つの経験は一人の人間だ」「『経験』が一個の『人間』を定義する」と言っている。「一人の人間がここに《生きて在る》」という生成と存在をもって自己呈示すれば十分ではないだろうか、と。つまり、定義は言葉ではなく、具体的に「人間が生きることそのこと」で可能なのではないだろうか。森有正が言うように、もはや、「いさぎよく、凡てをあげて、ただ生きるだけ」というふう——。このように、言葉以外に「感覚の純化」によって「生き方（生きて在る）」という「固有の経験」に徹すると、やがて普遍に到る、という《固有—普遍》をもって定義できる筈である。

ここがきわめて重要なところである。

そのためには上でも述べたように「経験」と「思想」を分節化しないで「経験思想」、——《経験を生きる思想》として捉えなおすことである。直接的な呈示ができない経験を、言葉で定義しないで「直接的把握」する、つまり直接生きるというかたちで自己呈示すればよいわけである。これは誰にでもきるわけではないかもしれないが、森有正のような特異な人格性にあっては、無理に言葉で定義しなくても、存在の奥底から自ずと湧き出る言葉——音楽もある種、言葉であると本人がいうようにパイプオルガンの音——をもってすれば十分である。そういうかたちで個性（固有性）を徹底すれば、あえて言葉によらなくても、それに照応して普遍性は生成されるのではないかと、「経験思想」と一纏めにして捉えた方がこうした意味合いを、多少なりともよく描出してくれるのではないかと、筆者は考えている。

筆者がこう解説するまでもなく、晩年の森有正を絶望させた「思想」の問題は、森有正自身が正しく解決している。それは「経験と思想」を観念的に論ずる代わりに、「言葉」から離れて、オルガンの「音」を奏でるといって直覚的に正しい道を、潜在意識を潜って、いやもっと深い魂の底面からの「内的な促し」によって忖んでいる。このように——「すでにあるものを自己に対して透明化してゆくこと」という「経験」や「思想」の本当の意味はそこにあると言わんばかりに、である。こう見ると、森有正が抱え込んだ難問の一端が解けたことになるのではなかろうか。

そういうふうにと考えると、森有正が途中で投げ出して未完に終わった「経験と思想」論文は未完ではあるものの、その空隙はすでに森有正の膨大な「思想的なエッセー」ないし「思想的な文学作品」（辻邦生）をもって、さらには遺されたオルガン演奏の2枚のLP版レコードをもってすでに埋め合わされている。

さて、仮にもう10年寿命が与えられていたとして、森有正はこの連載を再開して書き進めたか、どうか。

最後に、森有正は果たして「自分の思想」をもつことができたか。

確かに、体系的な思想を生み出したとは言い難いかもしれない。が、森有正は《固有—普遍》の「経験思想」を生きた、すぐれて独自の思想家であった、というのが筆者の見立てである。理由は、ここにもその一部が紹介されているような、そしてそれ以外の膨大な著作全体の言葉たちがそれを示証しているからである。こう言って、ここでひとまず筆を擱く。

（次号【後篇】に続く）

断り書き

本稿は当初、1回で完結するつもりで書いたが、書いているうちに字数が予想を超えて増えた。そこで2回に分載することになった。今回がその2回目である。それでもまた、収まりがつか

ず、結局、次回にもう一度分載することにした。

細切れになって読み辛くなったことを読者に謝して、寛恕を乞う次第である。

註

- 65) 「日記」〈1956年11月9日(金)曇り, 小雨, 厳しい一日であった〔原文=日本語〕『森有正全集』(第13巻), 24頁.
- 66) 「日記」〈1956年12月16日(日)〔原文=日本語〕, 同上書, 38-39頁.
- 67) 「日記」〈1957年3月25日(月)晴れ, 同上書, 73頁.
- 68) 森有正『バビロンの流れのほとりにて』5頁, 筑摩書房, 1968年6月10日刊。(初出は講談社ミリオンブックス, 1957年刊).
- 69) この「経験思想」という用語法は, 筆者のような説明は付されていないが, 『森有正の日記』の著者, 佐古純一郎も用いている. 2014年に亡くなった佐古純一郎は生前, 自著『森有正の日記』の中で「森有正における経験思想の生成」というテーマに取り組むと予告しつつも, 残念ながら実現をみていない。(佐古純一郎『森有正の日記』207頁, 朝倉書房, 1986年4月1日刊).
- 70) 『生きることと考えること』前掲書, 203頁.
- 71) 「日記」〈1957年1月16日(水)晴, 厳寒〔原文=日本語〕『森有正全集』(第13巻)45頁. なお, ここで表記上の断わりを記す, 引用文中の(……)は筆者による中略で, 括弧無し……は森有正によるものである. 以下同じ.
- 72) 「日記」〈1957年1月16日(水)晴, 厳寒〔原文=日本語〕同上書, 44-45頁.
- 73) 前篇, 注16)に, この部分をやや長く引用しておいたので参照されたい.
- 74) 「南仏にて」高田博厚『思索の遠近』所収, 155-156頁, 読売新聞社, 1975年5月10日刊.
- 75) 同上書, 154-155頁.
- 76) ブルースト「サント=ブーヴに反論する」出口裕弘・吉川一義訳「20世紀の世界文学」『新潮』4月臨時増刊, 47頁, 1991年.
- 77) 「城門のかたわらにて」『バビロンの流れのほとりにて』所収, 前掲書, 310頁.
- 78) 森有正『遙かなノートル・ダム』75-76頁, 傍点, 著者, 筑摩書房, 1967年4月30日刊。(初出は, 1966年『展望』, 1966年11月18日, 湯原においてという摺筆がある).
- 79) 「雑木林の中の反省」, 森有正『木々は光を浴びて』所収, 11-12頁, 筑摩書房, 1972年5月25日刊, 初出は『展望』1970年1月号).
- 80) 森有正『生きることと考えること』前掲書, 168-169頁.
- 81) 前篇, 注43)にも同じ引用がある。(『マルテの手記』前掲書16頁)
- 82) これも前篇 注45)に引用しておいた. 同上書, 23頁.
- 83) 「日記」〈1971年12月9日(木)灰色の日, 寒い〉, 『森有正全集』(第14巻), 359頁. 「《日に照らされた》悲しみ」の訳語は日記の訳者である二宮正之による. すぐれた訳語だと思う. 確か, 森有正では「明るい悲しみ」(tristesse ensoleillée)だったように思う.
- 84) 森有正『バビロンの流れのほとりにて』前掲書, 76頁.
- 85) 「アリアンヌへの手紙 書簡7」〈1969年5月8日(木), 晴れ, 時折くもり, アジア文化研究所にて)『森有正全集』(第14巻)所収, 548-550頁.
- 86) 森有正『経験と思想』80-82頁, 岩波書店, 1977年. 傍点, 著者. なお, ここに出てくる「実を言う」と私は絶望的である」という表現は「人間が内面に到りつく普遍」とともに, この論稿においては何度も顔をだすことになる. が, 本稿副題の「森有正のレゾナンス」に免じて, やまびこかこだまの残響だと思ってやり過ぎてもらいたい.
- 87) 「日記」〈1968年1月7日(日)サント・メラニー 寒い, 晴れ, 時折り雲が出る)『森有正全集』(第13巻)404頁.

- 88) 「流れのほとりにて」〈1957年4月20日〈土〉リユーベックにて〉『バビロンの流れのほとりにて』所収, 150-151頁, 傍点, 著者。(注78参照)
- 89) 「日記」〈1957年1月27日〈日〉〔原文=日本語〕『森有正全集』(第13巻)54-55頁.
- 90) 上田閑照『言葉』前掲書, 49-50頁.
- 91) 「日記」〈1957年1月21日〈月〉朝〔原文=日本語〕, 『森有正全集』(第13巻), 51頁. 傍点, 著者.
- 92) 「□丸山真男氏に聞く□「森有正の思い出」【森有正をめぐるノート12】19頁.
- 93) 『遙かなノートル・ダム』前掲書, 83-84頁, 傍点, 森有正.
- 94) 前篇, 注40)を再引用.
「日記」〈1969年3月26日(水)曇り, 寒い〉『森有正全集』(第14巻), 85頁. なお, 「サン・ブノワ・シュール・ロワール」はフランス中部にあるローマ・カトリック教会に属するベネディクト会修道院, 創建は630年頃.
- 95) 「変貌」『旅の空の下で』所収, 12-13頁, 筑摩書房, 1969年8月30日刊. 傍点, 著者.
- 96) 「霧の朝」『遙かなノートル・ダム』所収, 前掲書11頁.
- 97) 同上書, 24頁.
- 98) 「リールケのレゾナンス」『森有正全集』第4巻250-251頁. 傍点, 著者.
- 99) 同上書, 251-252頁. 傍点, 著者.
- 100) 「変貌」『旅の空の下で』25-26頁.
- 101) 『古いものと新しいもの』前掲書, 52頁.
- 102) 同上書, 53頁.
- 103) 同上書, 56頁.
- 104) 「ひかりとノートル・ダム」『遙かなノートル・ダム』所収, 前掲書, 55-56頁, 傍点, 森有正.
- 105) 辻邦生「ある生涯の軌跡」『森有正 感覚のめざすもの』所収, 前掲書(前篇, 注20), 78頁.
- 106) 森有正・古屋安雄・加藤常昭『鼎談 現代のアレオパゴス 森有正とキリスト教』58-60頁, 日本基督教団出版局, 1973年7月5日刊. 鼎談者の一人である古屋安雄は当時, 国際基督教大学教授であり, キリスト教神学者である.
- 107) 同上書, 62頁.
- 108) 『バビロンの流れのほとりにて』前掲書, 79頁, 〈ミラノにて1954年3月3日〉.
- 109) 前掲書, 『鼎談 現代のアレオパゴス 森有正とキリスト教』, 12頁および110頁. 鼎談者の加藤常昭は当時, 神学者で東京神学大学教授である.
- 110) 同上書, まえがき, 1頁.
- 111) 「城門のかたわらにて」『バビロンの流れのほとりにて』所収, 前掲書, 352頁, 〈パリ 1959年1月3日(土)曇り〉
- 112) 『古いものと新しいもの』前掲書, 173-174頁.
- 113) 「日記」〈1976年8月6日(金)〔原文=日本語〕前掲書. これは最後の日記である. 原文が日本語であることにも注目しておきたい.
- 114) 「パリ生活の一断面」『遙かなノートル・ダム』前掲書所収, 140頁, 傍点, 著者.
- 115) 「日記」〈1954年5月18日(火)〔原文=日本語〕『森有正全集』(第13巻), 5-6頁.
- 116) 森有正をめぐるノート11 4頁, 『森有正全集』第11回配本(第9巻)付録.
- 117) 日録体のエッセー, 〈1954年8月30日 風の強い晴れた日 オランジュにて〉『バビロンの流れのほとりにて』115頁. 割注〔 〕の部分がやや長くなり読みづらいかもかもしれないが, ここは重要なところである.
- 118) 『古いものと新しいもの 森有正講演集』前掲書, 51頁.
- 119) 注70)で引用した「私が感覚と名づけざるをえないような『直接的把握』ということです」(『生きることと考えること』前掲書, 203頁)を参照されたい.