

森有正の「経験」について

實 松 宣 夫

“KEIKEN” (die Erfahrung) — der Grundbegriff bei ARIMASA MORI

Nobuo SANEMATSU

(Received September 12, 1989)

はじめに

森有正を紹介することは不要であろう。

森の文章は彼に固有な感覚で埋め尽くされており、決して読みやすいとは呼べないものであるが、不思議な魅力を持っている。それはひとえに、森が自分自身を凝視する真剣さ誠実さの故である。森は「自分自身を正視する」と言うか、自身の「感覚」を、そして「経験」を外面的な一切の装飾を放棄して、具体的に、赤裸々に読者に提供する。森の、自己表現に忠実であろうとする真剣さを読者は否定することができない。森の文章は、人生に対する真摯な姿勢というものを窺い知る一つの資料を提供するものとなっている。

森の文章を評するとすれば、彼がモンタナ大学バグヒ教授の会議発言について使用した言葉をそのまま使用すればよいであろう。

「……なまの思索と一体になっていて、その発想の感覚的な分節を宿したまま、まだそこから遊離しないでいる言葉の生命に溢れる美しさと、思索そのものの緻密さとが、それ故に、内容の真実さと切り離されないままに訴え」(2; 7-8) となる文章である。

繰り返すが、森の文章の特徴は極めて感覚的であることにある。しかし、それは積極的に評価されなければならない。何故かと言えば、森によると「思索」、「思想」と呼ばれるものも、究極のところまで追い詰めると、その個人の情意の陰を帯びた感覚に帰着するからである。思想は感覚を内実とする「経験」に他ならないのである。

その森は体系的な思想を残さなかった。その萌芽に手をかけたのみである。多くの人はその点において森を惜しんでいる。しかし、それは惜しむべきことではない。森の残したものには、思想に結晶するであろう感覚が満ちている。そして森において大切であったことは、一人の個人が、自身の感覚に忠実に生きることであった。その森は、自身の感覚に忠実に生き抜いたのである。

「感覚」を認知する、言葉を換えて言うならば、反省の次元において捉える時に森の言う「経験」は成立するのである。従って、「経験」の実体は何かと問うならば、それは「感覚」である。

この「感覚」と「経験」から構成される森の思想は、道徳教育論の一つの基底となるものではあるまいか、と考えたことが本稿の出発点であった。

現状の道徳教育論は、「価値」や「意味」といった特有の言語群を取り込んだのであるが、困ったことにはそうした言語の方が優性となり、言語を定義する実体の方が曖昧となり稀薄化してきている。そのため根のない言葉が一人歩きを始め、言葉が個人の内実を規定できるかの如き

錯覚が強くなってきている。筆者は道德教育論に森の「経験」概念が必要であると考えた。

「道德」と呼ばれるものの基体は、森の言葉で言えば「感覚」であり「経験」である。確かに彼の「感覚」「経験」から直接的に道德教育の理論を演繹することはできない。それについては「経験」の章(Ⅲ)を見てもらえばよい。森は自身が使用する言葉の全てを定義しようとした人であるのに、「価値」や「道德」を定義するまでには至っていない。定義の範囲がそれまで拡大されていない。その理由は、彼が選んだ自身への課題が道德教育とは位相を異にしていたためである。森の中心課題は学校教育の考察ではなかった。そのために学校教育に対する発言も、あるにはあるが全くの附随的な言及に留まっている。

しかし、森は道德教育論に貴重な提言をしているのである。それは彼の「経験」概念の提出である。詳細は後に見るとおりであるが、彼の「経験」は、その独自の概念において、一人の、かけがえのない個人の自己実現の内実そのものを指摘するものとなっている。「価値」も「道德」も全ては「経験」に内包されており、その内側から生み出されるのである。森にあっては「経験」以外に具体的な現実はない。現実と「経験」は同意語である。個人は「経験」を生きることで、「その人となり」に定義されていくのである。

そうした関連における「言葉」はその重大性と共に位置と役割も明らかとなる。森も言うように言葉は定義する主体ではない。定義の結果が言葉である。言葉が個人を規定するのではない。個人が言葉を規定するのである。むしろ言葉は定義において生れるもの、更に言えば到達されるものである。そして定義する主体を森は「経験」と呼ぶのである。

現状の道德教育論においては言葉が優位を占め、言葉で子どもの「経験」を形成することができるかの如く理解されている、と先に述べた。しかしそれは錯覚であることを証明できると考えるのである。

本稿に着手したのは道德教育に森の「経験」概念から新しい視座を得ることが目標であった。しかし、この目標は達成されていない。その目標を目差して、森の「経験」概念の外延と内包を明らかにしようとするものである。

筆者が主に使用したのは「森有正全集」(筑摩書房)の第1巻から第5巻までと、第12巻である。そこに収録されているのは森の後半生と呼ぶことが許されるであろうところの、戦後に書かれた随想文が中心である。それらの文章を中心としたのは、そこに一番切実に彼の言う「経験」が記されていると理解したためである。ちなみに各巻は次の表題の書物を含む。

「第1巻」、「バビロンの流れのほとりにて」「流れのほとりにて」

「第2巻」、「城門のかたわらにて」「砂漠に向かって」

「第3巻」、「遙かなノートル・ダム」

「第4巻」、「旅の空の下で」

「第5巻」、「木々は光を浴びて」

その他としては「生きること考えること」(講談社)が有益であった。

引用文中の漢字や送り仮名に統一を欠く箇所もあるが、それらは全て森の表記のままである。符点や括弧等の記号についても同じである。例外は引用文中の点線(……)であり、これは筆者による省略を表わしている。また引用文の始めの数字は参考文献の番号、後の数字は頁数を示す。

「経験」概念を中心に、それと不可分の関係にある「感覚」「定義」の各概念を取り上げ、さらに「内的促し」を附加することにした。それらの諸概念はそれぞれに「経験」を照明していると考えたためである。

叙述の形式としては、可能な限り、森をして森自身を語らせることに努めた。

(I) 内的促し

(1) 森の「内的促し」(「内面的な促し」「内の促し」「内からの促し」)は、彼の思想の出発点である。

その「内的促し」は現状を否定し、未来への投企を呼びかけるものである。始めはただ非常に漠然とした抽象的なものでしかないが、「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……何をしていいかわからないのだけれども何かしなければいけない」(9 ; 209)という気分を呼び起こすものである。端的に言うならば、「内的促し」とは「今ある自分の外に出たい」(9 ; 209)という情態に他ならない。

(2) 個人は一人一人がその人なりの「内的促し」に満ちており、それに従うことで「その人であること」を実現する。

その、「人であること」を最初に実現した人が、聖書では、アブラハムであった。森はその生涯に繰り返してアブラハムを想起する。ハランを出発して砂漠に向かう時のアブラハムを、である。アブラハムのこの出発こそは、個人に到達する(人がその人であることを実現する)ための出発であった。森の「内的促し」はアブラハムのこの出発に象徴されている。

「殆ど四千年の昔、アブラハムは、カルデアのウルを出かけた。しかしそれは父親と一緒に出かけたのである。ヘブル書の記者は、行く所を知らずして、と言っているが、彼はバビロンの流れに沿って、ハランの城門の傍に着いたのである。そこは祖先の地であったかも知れない。……そこでかれの父のテラは死んだ。すべては終わったのか、否、はじまったのである。……今まではバビロンの流れが自分を導いてくれたのである。それに沿って北上しさえすれば、どんなに苦しくともハランの城門に至るのである。まだ父親テラが生きていた。かれは神の前にすべての責任をとってくれたであろう。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、北の山の間に行ってしまった。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。」(2 ; 199-200)

(3) 信仰の世界では、砂漠に向かうアブラハムの出発を、彼への神の召し、「召命」としてしている。それでは、森は「内的促し」を「召命」だと考えていたのであろうか。

この問いには「然り」とも「否」とも解答できる。それと言うのも、上の引用文や、森の教会講演(たとえば「土の器に」)等では同一視が強い。しかし書き言葉による森の著作では、同一視はない。「召命」の語は使用されていない。それでは二つの言葉をめぐる問題自体が成立しないかと言うと、そうではない。「内的促し」には森の信仰する神への道が窺えるからである。ただ、森は彼の神を語らない。これは後に見ることになる「経験」の地平に森が留まり続けたためである。

(4) 「内的促し」は神的世界との関連よりも、むしろ世俗的世界との関連で、後者の社会的・文化的伝統との関連で語られることがある。

「内的促し」は「伝統が働く第一の直接の場」(10 ; 92)とか、「自分を越える、伝統的・社会的オリエンテーションというものが自分を通して働いている。そういうものとして内面的促しというものを考えてみた」(10 ; 93)とかの文章である。そこではキリスト教信仰に結合する「召命」は希薄であり、世俗的な世界の「伝統」が強調されている。「伝統」が指示する内

実につらなることが「内的促し」とされており社会学的解釈を容認するものとなっている。

(5) 従って、「内的促し」の語を宗教的概念に限定してしまうことは、確かに、森の真意ではない。しかし、この語を世俗の人間世界の中でのみ生きる人々の、主観的に把握される感情の一種とすることも、同様に誤りである。それと言うのも、後者の理解には、「内的促し」を生理的衝動の高まりとか、情緒的・感情的次元での体内感覚の興奮と同一視する危険があるためである。「内的促し」は空腹から生じる食欲の高まりと同一ではない。

「始めの出発点となる促しそのものは、一見漠然としたものでありながら、欲望とは根本的に異なるもの、否、初めは欲望と混在し見分けがたく働いていても、やがてそれと鋭く分離し始めるものなのである。」(3 ; 77)

(6) 「内的促し」は欲望よりもはるかに深く、一人の人間の全感覚を独占する。そしてまた独占し続けるために、「えたいの知れない」とか「奇妙な」とかの言葉でその性格が指示されることがある。

「私にはかたねて秘かな願いがあつた。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ない願ひ、殆んど祈願にも似た、願ひがあつた。それがパリ留学と奇妙に結びついた。どうしてそういうことになったのか、その結びつきの必然性は私にとって未だに不可解である。」(4 ; 382)

(7) しかし、「内的促し」は正体不明のもののではない。むしろ逆で、個人においては疑うことのできない確実な「基体」として、感覚されるものである。

「この Substratum (底に拈がるもの=基体) は物質的なものではありえず、また認知しうるものでもありえない。……それは自明のものでさえあるのだが、正面から見据えようとするや否や霧散してしまうのである。それは謂わば客観化不可能のものである。」(7 ; 403-404)

(8) 森は「客観化不可能」と言うことで、「内的促し」の根拠を、科学的に分析し究明する試みのできないものとしている。そのような試みは、敢えて拒否されているようにも思える。

「長い彷徨の末、僕は自分の意欲、というにはしかし余りに漠然としたあるもの、むしろ内からの促しとでも呼ぶべきもの、の本体が何であるかを、もう知ろうとは思わない。こういう言葉の意味を探ることの無意味さは、僕が『バビロンの流れのほとりにて』の中で到達したものの一つであった。こういう言葉は、自分の内面で自ずから定義されてくるあるものに対する命名としてはじめて使われるものであり、定義されるものはすでにそこにあるから、言葉の意味の探究、あるいは説明は全く不必要である。」(2 ; 4)

(9) 確かに「内的促し」に駆り立てられている個人にとっては、「内的促し」の在ることは否定できない。一方、促されていない個人にあっては、「内的促し」を考えることは無意味である。その通りである。ただしかし、森はその地点に留まり、「内的促し」を分析して、促しをする主体や促しを受ける客体、「促し」と名前をつけざるをえない能動性の性格・原因・根拠等に立ち入ることを拒否するのである。その理由は述べられてはいない。

そのことは、森が「内的促し」を述べる時の提示方法とも関係している、と筆者は考える。森の文章は「内的促し」から始まることはない。それは常に考察の途中で幕間的に、あるいは最後に附随的に、説明を加えずに挿入されるのである。森の考察は回顧的であるのが特徴であるけれども、とりわけ「内的促し」についてはそれを指摘することができるのである。

(10) ともかく、「内的促し」は結果の不明なものに向かって、方向も定かならぬまま、さながら暗中に手探りする如き状況で、にも拘わらず、現在を過去として未来に向かうよう駆り立てるところのあるものなのである。そしてこの促しに従うことにおいてのみ、各人は「個人」に到達するのであり、他の道はない。

「自己の促しというものは、本質的には……非個人的な傾向に対立するものである。非個人

的と言っても、具体的な経験が開始される時、各個人の中に働く促しの実現をはばむ要素として個人の内部に自覚されるほかはないのであって、経験はそういう自己の内部における対立を本質的に含むものであり、それを超克して促しの指し示すところへ赴き、冒険に身を投ずること、またその結果なのである。」(3;77)

上の引用文には「経験」の語が使用されている。促しに従って冒険に身を投ずるところに「経験」が成立するのである、と。その「経験」が個人を実現するものであることについては後に見ることになるはずである。

(12) 最後に、「経験」を主体とした「内的促し」の端的な定義を引用しておこう。

「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。」(6;18)

(II) 感覚の目ざめ

森の言う「感覚」とは「直接あるもの」である(4;35)。直接あるものはそれだけであり、他はそれからの変容ならびに反省に他ならない。一切の抽象的操作は「感覚」から始まるのであり、「感覚」に加えられるのである。

「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だからです。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。……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。」(10;56)

「内的促し」と「感覚」は表面的には非連続である。「内的促し」はその力が強力であることとその形態の不鮮明さに特徴があるが、「感覚」の特徴は鮮明であることにある。「感覚」では「もの」が確実に把握されており、その形態は明瞭である。「もの」に対するこの確実さと明瞭さが「感覚」の特徴である。

しかし「内的促し」と「感覚」は、内奥においては連続し重複し合う。ただ、人の意識の明瞭さが、「感覚」でははるかに高いために、両者は非連続であるかのように現われる。前の章(I)で言及したように、「内的促し」そのものも、個人の「感覚」以外には出現する場を持たない。人は「内的促し」を感覚するのである。

たとえば、1619年11月10日の夜、デカルトを襲った靈感は、確かに一つの「感覚」であった。しかしこの「感覚」は、「感覚」そのものの常として、予見されることができず、少なくとも意識にとっては、突然に生じた出来事であった。しかるに彼のその「感覚」は、そのような形態で出現することとならざるをえない「内的促し」があったのである。そして、この「促し」は一度目ざめて「感覚」となると、デカルトはその目ざめた「感覚」を生きることしかできなかった。この「感覚」を通して、「促し」はデカルトを駆り立て続けたのである。

森は「感覚」を「感じる」と「感ぜられる」という二つの言葉で表現することもある。頻度は「感じる」より「感ぜられる」の方が高い。また「感知」の語を使用することもある。しかし圧倒的に高い使用例は「感覚」である。「感覚」とまぎらわしい語に「感情」があるが、「感情」は主観的心情面が強調されているとして回避されることが多い。デカルトを襲った靈感は「感覚」であって「感情」ではない。

森の「感覚」には特徴がある。以下に列挙してみたい。

(1) 「感覚」の特性が明示されるのは、絶対的な孤独にある人間においてである。

森は「感覚」が目ざめる(生じる)時、一人の「個人」が析出されているのだ、と理解した。そうした状況は絶対的な孤独である。おしゃべりを楽しむ人が、たまたま眼にしたものに一定

の心情を抱く時、それは「感覚」ではない、むしろ「感情」である。「感覚」は「感情」においてはその純粋な透明さを失っていることが多い。それに対して孤独な状況下では「感覚」の純粋状態が発現しやすいのである。確かに「感情」においても人は「自分」を感覚している。しかしこの人はまだ「個人」ではない。少なくとも「個人」が現われていく方向の下にあるのではない。

森の「感覚」は、それによって、人が自身の本来の姿に気付き、立ち戻る契機となるものである。ごまかしのない厳格さによって「個人」の真実に気付かせるものである。

(2) 「感覚」はこの語について人々が理解しているところの末梢神系の受容機能ではない。

その意味では生理学や心理学での用語と同一ではない。森は「感覚」の語で、それだけが独立してあるような身体器官から発生する信号のことを考えてはいない。「感覚」ははるかに広く全体的であり、人間の「経験」の中に必然的に位置づけられてあるもので、自然科学概念ではない、むしろ現象学的概念と呼ばれるべきものなのである。そして、受動的であるより以上に能動的性格を有するものである。

(3) 「感覚」は西田幾多郎の主客合一と重複するところがあるが、森はむしろそれとの同一性の否定を強調する。

「それ(感覚—筆者注)は、また主観的という形容で尽せるものでもない。そこには主観的・あるいは客観的と呼べるべきものが、一挙に包括されている。……感ぜられることから外界へ向かい、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。」(4 ; 35)

(4) 「感覚」はその人にとって所与である。しかしそれ故に完成している(「純粋状態にある」)のではない。所与である「感覚」はそのままで完成が保証されているのではない。

「感覚」は常に実在でありながら、その純粋状態に到達してその状態を維持することは至難である。「感覚」は麻痺しやすいのである。そこに成立するのが「感覚の目ざめ」の問題である。

「感覚の目ざめ」について整理したのが以下の小項目である。

④① 森は「感覚に目ざめる」ことは生きている「よろこび」の実感であると言う。

「ここ(北海道—筆者注)では裸の自然が、すなわち人を孤独にする自然がいたるところにまだある。こういう自然を前にして、アラスカのアンカレッジの荒涼たるアモルフな海辺、紅海に切り立つアフリカの乾き切った絶壁……そういう風景を前にした時と同質のサンサシオンにみたされて私は幸福であった。人間が作った名前と命題とに邪魔されずに、自然そのものが裸で感覚の中に入って来るよろこび、いやそれは『よろこび』以前の純粋状態だ。あとになってから、私はこの状態に『よろこび』という名をつけるのだ。」(5 ; 45-47)

④② 上の文章からも明らかのように、「感覚」は「人間が作った名前や命題」より以前にある。正しく「直接あるもの」である。しかし人々は名前や命題に拠って、「感覚」に拠らないことがある。また、名前や命題そのものもたらすあるイメージのために、「感覚」が歪曲されていることもある。しかもそうした事態そのものを自覚していないことが多い。「感覚の喜びは一つにその処女性に存る」のであるが、「感覚の純粋性を回復するには複雑な操作が始まらざるをえない」(5 ; 46)のである。

④③ 確かに「感覚」は、たとえば言語に定義されることで間主観性を手にする。その言語によって思考が成立する。「感覚」に定義が大切であることは明白である。ただし、最初に「感覚」があつての定義であり、定義あつての「感覚」ではない。「感覚」あつての言語、思考であり、言語、思考あつての「感覚」ではない。その順位は不動である。

「頭で考えるのではなく、感ずる……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。……頭で解ることと感ぜられてくることとは……雲泥の差がある。」(3 ; 70)

④ 森における「感覚の目ざめ」を例示しよう。森がその生涯を通して見つめ続けることになったノートル・ダムとの出会いである。

「僕はヨーロッパにはじめて来た時、もう前からかなりたくさんの方が自分の中に入っているように思っていた。しかしそれは錯覚……まったくの想像に過ぎなかった。視覚がまず目醒めた。だがこれは端緒以上のものではなかった。パリに来て、何年もたってから、ノートル・ダムを前にして、不快な眩暈と吐き気を覚えた時……これはその時の身体の具合とか、気分とか、そういうもののせいにするには余りに根本的な感覚の転換、僕にとって革命的な、文字通りの覚醒であった。目が対象に向って本当に見えてくるには、実に深い経過が必要なようである。やがて聴覚が来る。そして、五体の全感覚がおもむろに醒めてくる。ここで大切なことは……フランスの特定のあるものに対してだけ醒めるのではなく、それを契機として僕の感覚そのものが醒めるということだ。こうして外に在るものが少しずつ直接に入ってくる。だが僕にとって大切な点は、こうして入ってくるものが情意の影を深く帯びていることだ。」(2 ; 3-4)

⑤ 上の引用文にもあるように「感覚の目ざめ」は瞬間的であるとは限らない。むしろ「おもむろに醒める」過程が底流において促しとなって在るのであり、その促しの結果としての覚醒なのである。

「人間の感覚というものは、どんなにゆっくりと、自分の歴史を積み重ねながら成長してゆくものであるか、ということに気がついた。」(1 ; 161)「僕は、教会(シャルトルー筆者注)を眺めながら、この形容できないすばらしいカテドラルが、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のを確実に意識した。これは実に深い印象だった。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、とつくづく思った。」(1 ; 240-241)

⑥ 森は「感覚の目ざめ」を説明した際に、それが感覚そのものの解放とか、新しい地平が開けてくることとか語っている。更にそれらに加えて興味深いのは、「感覚の目ざめ」を、端的に、「セクシャルになる」こと、と断定したことである。

「私がパリで感覚が目ざめるといふのは、セクシャルになるということと同じなのです。セクシャルだといふのは、いわゆる単なる性欲ではない。つまり、ある対象と、性欲という観念によってしかあわせられないような、情意の陰をおびた関係にはいるということです。

そういうことは、東京ではほとんど起こりえない……人間の全感覚がそれに向って注ぎかかっていくような、対象との交渉の仕方がほとんど成立していない街です。」(10 ; 51)

⑦ 「感覚が目ざめてくると、どういうことが生まれるのか……これをひとことで言うならば、感覚の対象と自分とが離れることのできない関係に入ってくる……自分の一つのメティエの問題と関係してくる……自分の中にある自分の生活を左右する要素があらわれてくる……その時に初めて、物とか対象とかいうことが問題になるのであって、それでないほかのことは、ただそういつているだけにすぎません。」(10 ; 53)

(5) 森の「感覚」は彼の考察する「経験」と重複する。「経験」は後に見ることになるので、ここでは「感覚」との関係を概観するに留めたい。一つ一つの事項は後に見ることになるはずである。

⑧ 「感覚」は「経験」を始動させるものであり、現実そのものである。そして人間の内面の内実であり、ものを創り出す。

「純粹感覚、あるいは感覚の純粹状態……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……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……」（1；126）

「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剝奪され、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、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、ということである。」（3；70）

⑤② 「もの」との「直接の接触」、つまり「感覚」の「認知」が「経験」である。

「感覚の処女性という表現によって、私はものとの名辞・命題・あるいは観念を介さない、直接の、接触を意味する。その接触そのものの認知を私は経験と呼ぶのであって、感覚が経験の一部なのではない。もとより、経験という名辞が使用される限り、それは反省されたものであり、その意味で過去のなものである。しかしそれは、その場合、感覚そのものが経験の内実であり、感覚がそういう角度から経験を定義しているのである。」（5；47）

⑤③ 「自我」が「感覚」を所有しているのではなくて、「感覚」するものが「自我」と呼ばれる主体となるのである。

「自分がまず在ってそれが何かを感覚するのだ、という事態から脱け出さなければならない。充実した感覚こそ、自我というものが析出されてくる根源ではないだろうか。」（5；46-47）

（6） これまで、その語の重要性を指摘しないままに、既に使用してきているところの、森の言う「もの」について附言しておこう。問題を確認するため、次に二つの文章を引用する。

「経験と思想との基礎である感覚は、決して人工的に動かしたり変化させたりできない……それともとのを直接触れさせてあとは自然の成熟に委ねなければならない。」（1；285）

「感覚が経験となり、更に思想にまで結晶するのに即しながらも、それとは一応別の次元で、すなわち、ものとの接触の次元において、感覚自体が、鋭さと識別能力とを自己の成長の歴史として獲得していく……そしてそれに即して、更に精練された経験と思想が構成されてゆくのである。」（1；161）

上の文中にある「もの」は自然科学で言う「対象」ではない。「感覚」は「ものとの接触」に他ならないのであるが、そのことは、「もの」を感ずるという意味ではない。森の「感覚」では感じる主体と、感ぜられる客体とが分離されてあるのではない。外界はあくまで外界であり、内面はどこまでも内面でありながら、それでいて「外界の実体は内面にあり、内面の根柢が外界にある」（4；35）という関係である。端的に言えば、「もの」が成立するのと「感覚」が定義されるのは同一事態の表裏なのである。

⑥① 話し言葉による森の説明である。

「ものというのは、私がそこに生きるということのあらゆる意味を詫して、そこで私が生きる営みを実現していくばあいには、あるものがものになる」（10；72）「つまり、あるものというばあいには、そのものにおいて、私の生きる全部がそのものの中にあられてくる」（10；71）。

「私も自身が、そのものについてある責任があり、それをオーガナイズする能力があり、また意図を持ってわれわれの欲望と感覚と……すべてのものをそこに注ぎかけることができる対象ができたときに、それをものという言葉で呼ぶのです。」（10；72）

ただ単に眼に見えるというだけで、そのものを指して、ものが見えると森は言わない。一方、森がノートル・ダムを前にして、正確に言うならば、ノートル・ダムを感覚することによって、「感覚が目ざめる」と述べる時、ノートル・ダムは森の夢、喜び、生きがい等を体現したもの

となっているのである。

森が「感覚」と呼ぶ直接的接触とは、このものに触れる作用であり、このものが産み出される過程なのである。

⑥② 従って、自然科学に代表される科学の世界で言われる「客観的認識」に対しては異議を唱える。

「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来ることではない。むしろそれは、ものが真実に自分の中に入って来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って、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、影響し合って、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。それは、一つの現実であって、それをどう塩梅して表現するかという技術的問題とは、まったく別問題である。いま述べたような内的体験は、いつも認識の限界情況と深くからみ合って現われる。それは普通、感動と呼ばれるものとも直ちに同じではない。しかし感動も、いつも深い疑惑の念、あるいは焦燥の感と、ちょっと説明しにくい仕方で表裏一体をなしている。ものが自分の中に入って来るとは、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。」(2 ; 5-6)

(Ⅲ) 経験

(1) 「経験」と「感覚」

森の言う「経験」は「感覚」とほとんど同一である。これまでの諸々の引用文においては「感覚」の語に注目してその特性を整理してきたが、そうした諸特性は、すでに「経験」を照明するものとなっている。それと言うのも、それ自体は言語ではない「感覚」を、これまでに言語の地平で取り扱ってきているのであるが、この地平は「反省された」ものであり、既に「経験」だからである。

先の引用文(⑥②)を再録する。

「感覚の処女性という表現によって、私はものとの、名辞、命題あるいは観念を介さない、直接の、接触を、意味する。その接触そのものの認知を私は経験と呼ぶのであって、感覚が経験の一部なのではない。もとより経験という名辞が使用される限り、それは反省されたものであり、その意味で過去のなものである。しかしそれはその場合感覚そのものが経験の内実であり、感覚が、そういう角度から、経験を定義しているのである。」(5 ; 47)

「感覚」は「もの」との「直接の接触」であり、「経験」はその接触の「認知」である。また、「感覚そのものが経験の内実」である。そうして見ると、「経験」と「感覚」の相違は、「認知」という語に含まれるものであるにすぎない。森は「認知」について詳しく述べていないが、この語は主体の側の知的活動に対応するものである。この知的活動の点で、「経験」は僅かに優位を主張できるということであるにすぎない。

「経験」の側よりすれば、「感覚」が生じる時、同時に「経験」も生起するのである。消滅も同じである。

「本当の『経験』は、比較を絶する主体的充実を感知する(あるいはそれが感知される)ところから始まる。その『感知』そのものは受動的であると共に能動的である。と言うことは、『感知』そのものがすでに『経験』だということである。」(6 ; 28)

上の文中にある「感知」は「感覚」と同一である。「感知」の語の方が、上の「認知」の語に対応しやすいうようにも思える。しかしそれは重要なことではない。ここで確認しておくべきことは、「感覚」と同じく「経験」も受動的であり能動的であることである。

(2) 「経験」の発見

森は、彼の言う「経験」の語が指示するものを、何故に「経験」の語で指示することにしたかについては、詳細にその過程を語らない。ただそれは、彼にとっての決定的な「発見」であって、生涯の基軸となるものであったことを強調するだけである。

「私は……長期に亙る一種の〈隔離状態〉を通して、自分の『経験』ということに決定的に気がついたのである。それは、私にとって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。重ねて言うが、それが『私の』経験であったというのでは全然ない。それは、私にとって、『現実』そのものが『経験』であるということであり、また逆に『経験』は『現実』そのもので『ある』、ということである。」(6 ; 14-15)

上の文章は、単純に分析して三つの内容が述べられている。

- ① 「一つの経験」が在ること。
- ② その経験は「私の」経験とは呼べないこと。
- ③ 経験は「現実」であること。

森の「発見」した経験を理解するために、今一つの文章を引用する。上の文章と重ねてその内容を考えてみたい。

「経験という言葉で私が意味するものは、一人一人の個人の他と置き換えることの出来ないある形成されたものであって、その場合、個人というのは勿論抽象的な、生物としての一個の人間というようなものではなく、社会、歴史、伝統の中に、その問題をもって、また信頼と反抗とをもって内在する一人の人間をいうのであり、『経験』というものがその一人の人間を定義するのである。これは空想、想像、観念としての人間像からはもっとも遠いもので、また個人主義というものとは何の関係もないものである。そのもっとも大きい特色の一つは、自分の内側から自分の意味が感ぜられてくることであるが、それも主観主義とは何の関係もない。

経験というものは体験ということとは全然違う……その根本のところは、経験というものが、感想のようなものが集積して、ある何だか漠然とした判ったような感じが出て来るというようなことではなく、ある根本的な発見があって、それに伴って、ものを見る目そのものが変化し、また見たものの意味が全く新しくなり、全体のバルスペクティブが明晰になってくることなのだ、と思う。したがってそれは、経験が深まるにつれて、あるいは進展するにつれて、その人の行動そのものの枢軸が変化する、ということをも勿論意味している。その場合大切なことが二つあって、一つは、この発見、或いは視ることの深化更新が、あくまで内発的なものであって、自分というものを外から強制する性質のものではなく、むしろ逆にそこから自分というものが把握され、或いは定義されるということ、と同時に、それはあくまで自分でありながら、経験そのものは、自分を含めたものの本当の姿に一步近づくということ、更に換言すれば、言葉の深い意味で客観的になることであると思う。」(3 ; 50-51)

上の文章には六つの内容がある。便宜上、前の引用文と通し番号にする。

- Ⓐ 経験は具体的な個人（私）を定義すること。
- Ⓑ 経験の最大の特色の一つは、自分の内側から自分の意味が感ぜられてくること。
- Ⓒ 経験は体験と異なること。
- Ⓓ 経験は発見を契機として成立し、ものを見る目、行動の枢軸を変化させること。
- Ⓔ Ⓓの発見、変化は内発的なものであること。
- Ⓕ 経験はものの本当の姿に近づいていくこと。そのことは客観的になること。

このように森はさまざまな観点から「経験」を語る。ここでは、後にその問題を別箇に取り扱うⒸ、Ⓕを除いて、その他の観点を考察する。

① 「経験」は一つであり、個人を定義するものであること。(Ⓐ、Ⓐ)。

「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。」(Ⓐ)。森は同一の内容をもっと端的に述べている。「『経験は人間が幾億いようと一つである、ということが私の確信である』(6 ; 62) と。

これは、人間の一人一人に、取り換え難い「経験」が、絶対的に一つあるという意味である。個人はその「経験」を生きており、また生き抜かねばならない。その個人にとっては「現実」は一つしかないのである。「経験は一つである」という命題で、個人の存在に無縁な、一つの、自然科学的客体の如きものを考えることは誤りである。

従って「一つの経験」があること(Ⓐ)は、その経験が具体的な個人の存在を規定する(定義する)こと(Ⓐ)と同じことになるのである。

② 「私の」経験というものはないこと。(Ⓔ)。

これは一見した限りでは、意外である。「経験」が内発的なものであり(Ⓔ)、個人にとっては「自分の内側から自分の意味が感ぜられてくる」こと(Ⓑ)を勘案する時、いよいよ意外となる。

しかし森が、「『私の』経験はない」と述べるのは、「経験」は個人(私)の所有するものではない、所有しているものでもなければ所有できるものでもないことの指摘なのである。「私の経験」があるのではなく、「経験が私を定義する」(Ⓐ)なのである。「私」「自我」と呼ばれるものと「経験」の関係は次の通りである。

「経験(私の経験ではない)、私はその内容の一部であり、私そのものを基礎づけ可能にする『経験』」(6 ; 55-56)。

従って、「経験」において「私」は析出されてくるのである。その析出の過程が内発的であり、「自分の内側から自分の意味が感ぜられてくる」という在り方なのである。

「経験ということは何かを学んでそれを知り、それを自分のものにする、というのとは全くちがって、自分の中に、意識的にはなく、見える、あるいは見えないものを機縁として、なにかがすでに生れて来ていて、自分と分かちがたく成長し、意識的にはあとからそれに気がつくというようなことであり、自分というものを本当に定義するのは実はこの経験なのだ、ということの理解を含みます。」(3 ; 140)

③ 「経験」は「現実」であること。(Ⓔ)。

森の「経験」は、「現実」と同意語である。

「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。」(6 ; 14)

森の論理は明快である。彼にあっては、人々が「客観的現実」と言っているものはない。

「私たちが客観的現実だと思っているのが、客観的現実ではなくて、私の経験にほかならない……私にとっては、客観的現実というのは存在しなくて、私の経験だけが存在するのです。」

(10 ; 199-200)

公演の時の説明は端的である。

「ここにマイクがある、あるいはそこに皆さんがおいでになる。あるいは学生運動が起っている。あるいはそれが静かになる……そういう私どもの目の前に起っている現実そのものが、実は私なのだということです。それ以外に私というものはどこにもない……。」(9 ; 183-184)

「現実」は「経験」である、ということを森は「発見」の語を使用して語り続ける。そこでの注意事項は、だからと言って「現実」が主観主義的なものに歪曲されるのでは全くない、ということである。

(3) 「経験」の今日的様相

森の「発見」は今日の人々には容易に理解できるものではない。彼の「経験」が判らないと言うのは、単にその概念が特異であるためと言うより、その実体が危機に晒されているためである。この危機は「経験」の分野に実験科学に代表される科学の操作による成果が、大きな有効性をもって侵入して来たためである。勿論その成果は無視してよいものではなく、正しい位置づけが必要である。ただ今日は、「経験と計量装置の操作が主客の位置を転倒」する(5 ; 175)こととなり、そのために「経験」の実体が判りにくくなっているのである。

上の節(②)と重複するが、デカルトを研究し続けた森には「経験」は「現実」と同意語であった。「経験には対象などはない……対象は反省の対極としてのみ出てくる」(2 ; 237)と言うのである。「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、という発見である。」(前出)

そうであるため、「経験」においては客観的なものと主観的なものとは一つである。実験科学に代表される科学の観点は「経験」を解明する強力な一方法である。つまり「経験」を二分した上で、両者の関係を追究する。しかしそうした科学で主張される「科学的客観性などと呼ばれるものは客観性の外被にすぎない」(2 ; 260)。(Ⅱの③を参照)

森は「経験」こそ、厳格な意味で「客観の相」を要求しうるものであると考える。この「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」(2 ; 260)。これは科学的客観と比較すると、何となく主観的なものと思われ「不安的に感ぜられる」のであるが、それは「この相は主観を徹底的に通り返なければならぬから」であり、「事実それを通り返けるのは容易なことではない」(2 ; 260)ためである。

そうであるが故に人々は今日、自身の「経験」を生きるよりも確かさが保証されていると見える科学の方法と成果に身を委ねることとなっている。それは人間が「個人」として、主体としての自分自身の内部から、自身を産出することの困難さや厳しさに対して、それを回避する安易さを支持することともなっている。無意識のうちに無責任さが導入され、生命力の衰退をもたらすことになっているのである。

しかし森は「経験」の今日的様相に悲観しているのではない。それと言うのも「経験」を脅かす状況がいかにも強くとも、人間は「個人」であろうとすることを放棄することはできず、「経験」に立脚して生きる他はないためである。一人の「個人」の独立と尊厳は「経験」の中からしか生まれぬからである。

「一つの経験は一人の人間だ」(3 ; 51)

「経験は一個の人間を定義するもの」(3 ; 73)

「経験は一人の人間の生涯に唯一つしかない」(2 ; 55)

「経験は唯一つしかない。だからそこに個人というものが確認される。或いはむしろ、経験

の全体が一人の人、その一つの生涯を定義するのである。」(3 ; 27)

「結局は、原初的な経験を自覚し直すことによって、問題を正しい位置に戻すという平凡な努力以外には何もないと思う。」(3 ; 55)

(4) 「経験」と「もの」

森の言う「もの」の語が彼に独自の概念であることは既に指摘した((Ⅱ)の(6))。ここではその内容の継続であり再確認である。

④① 「もの」は漫然と見ている眼の網膜に映っているものではない。「もの」は個人がそれに注意を集中し、それを自分なりにオーガナイズしようとしている、その当体である。そうした個人の営為、その営為は当の個人に特有な情意の陰を伴っているけれども、そうした営為を欠くところに「もの」はない。

また「もの」は個人の認知に先立ってあるものでもない。彼の感覚が目ざめる時、その目ざめと共に析出されてくる。個人が「セクシャル」になる時、「もの」は出現するのであった。

森にとって「感覚」することは、受動的であると共に能動的な、個人の主体的営為であった。その「感覚」において「もの」は「析出される」、あるいは「出現する」と言う時、「感覚の純粹性」の度合が問題となったように、「もの」は安易に成立するのではない。

「哲学者にとってはその体系がものになる。ものがたえず一緒に出来あがっていくわけで、そのものができていく過程が現実として経験となる。『経験』というのはものをつくる過程がなかったらありえない。ただ、ぼんやり目の前にあるものがものでもないし、ぼんやり時間をすごすことが経験でもない……ものを生み出していく人間の働きというものを、主体的な面からみれば『経験』になり、働かれる対象からいけばものになる」(10 ; 201)。「経験そのものがものの本当の姿に近づいていく」((2)の④②)とは、このような文脈の関連で理解することができる。

④② 「もの」は単に理解することができるものではない。それは「感覚」されるしかない。「感覚」によって到達され、「経験」によって定義されるのである。

「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でだけ現わ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。」(5 ; 11)

「自我は品物ではない、だからカントが、神と共に、自我を認識不可能としたのは正しい。しかし、自我も神のように、ある経験の過程において、一つの定義の相の下に出現するのである。それは経験のある過程が自ずから定義を形成するその対極として、指示されるものである。」(2 ; 36)

④③ 人々の通念にある「もの」とは、主観的感情や想像そして判断とは無関係な、客観的に在るもの、いわゆる「対象」と呼ばれるものである。しかし森の考えではそうした理解は「経験」を無視したもので、「経験」にとってはまったく無意味となるのである。

「抽象的、形式的に疑う余地がないだけであって、我々にとっての唯一の実在的世界である経験に対してはまったく無意味である……ものという言葉には何の確実性もありはしない」(5 ; 12)

むしろ、「経験」が成熟し、変貌を遂げて、「もの」を純粹に「感覚」し、「もの」に到達するところに、「客観性」の名前に値するものが成立するのである。

(5) 「経験」と「変貌」

「変貌」とは時間の経過と共にものの見方が変化し、見られるものが新しい相の下に現われてくることである。ただ、ものの見方が変化し、見られるものが新しい相の下に現われると言っても、そこには一つの秩序、あるいは形式を結晶化させる方向がある。森の言う「もの」の析出である。

「もの」に接触する、あるいは「もの」が出現する際の時間的過程は、「経験」が成熟し、純粹化する過程と同一である。そしてこの過程が「変貌」の内実である。

森は、「経験」とは絶えることのない「変貌」ではないかと考えている。それと言うのも、「経験」は反省や思考から出発することでは、どうにも把握し尽くせない、ある不確実性を、必ずその中に含んでいるためである。

「経験」には「確定的な教条的な命題としてはあらかずことのできない不確定的な要素」「未知の要素、あるいは将来の要素」「最小限の不可知論的要素」(10;102)がある。「経験」はそこから不断に新しい一面を現わすこととなるのである。

「変貌」を象徴するものとして森が取り上げたのは、ノートル・ダムノートル・ダムの裏の苗木とセーヌ河を遡る伝馬船である。それらはどれも、緩かで、ほとんど目に見えない程の変化を積み重ね、一定時間の経過後は大きな変化を見せるものである。森は苗木の成長と伝馬船の遡上に深く感動するのであるが、この感動は「経験の深まりの一つの相」であると判断している。

「ノートル・ダムノートル・ダムの裏手の苗木の緩やかな、しかし堅固な成長と、セーヌを遡る伝馬船が深い印象を刻みつける時、それは直ちに、経験の或る要素がもうそこに明確になろうとして、一つの決定的な命名を待つまでに成熟して来ていることを意味しているのである。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、そこに存る、ということなのである。この感動そのものが経験を指示している。それはまた経験の深まりの一つの相でもある。私はそれを変貌と名付けようと思う。」(4;11)

「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。」(4;17)

「経験の変貌は、ものがものに還って行くことと表裏一体をなしている。……当方の視線を内側から覆っていたものが次第に剝離して、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。」(4;17-18)

「経験」が変貌する際に生じることは、予測することが出来ず、人から教わることもできない。ただ「自己の中に自証していく外はない」(4;38)のである。

(6) 「経験」と「体験」

人々の通念にある「経験」の語と「体験」の語は、ほとんど同一であって相互置換ができる程である。しかし森は二つの語を対比的に使用する((2)の⑥)。そうすることで彼の言う「経験」を明示しようとするのである。

「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、ある人々にとって、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、経験の中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、未来に向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。」(10;96-97)

⑥ 森による上の説明でよいのであるが、二つの語の相違について今少し詳しく見ることにする。使用される言語の相違が観点の相違を明示するものとなっている。

① 「変貌」の有無

「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。」(4;17)

② 計画的実現の有無

「経験が体験と違うのは、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。体験を積み、さらにそれを豊かにしようとすることは出来る。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は豊かになるであろう。間違いのない、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。」(4;23)

③ 直接的提示の有無

「……本当の経験というものは、本質的には、直接的提示が出来ないものなのであって、それにある『名』を付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。そうではなく、直接に提示可能なすべてのものを私は体験とよび、経験と厳密に区別するのである。」(3;78)

④ 不可知論的なものの有無

「経験から『不可知論的』なものがなくなったときに、それは体験となり、荒廃になってしまう。」(10;102)

⑤ 冒険の有無

「冒険は経験そのものの基本的な性格なのであり……それを体験から厳しく分かつものである。」(6;39)

⑥ 批判的傾向の有無

「『経験』は、より真実な現実把握への批判的傾動をもっていなければならない。それが『経験』の真の意味であり、『経験』を『体験』から截然と区別するものである。」(6;94)

⑦ 経験の「質」の問題である。

森は「質」の語を使用することで、「体験」が広義の「経験」に内包されるとしながらも、本来的な「経験」ではないと指摘する。このような説明は、上に見てきた説明が二つの語の相違をもって、それぞれが異なる実体と対応すると考える理解を禁止する。

森は経験の「質」は次の二種類だとする。

① 個を定義する経験

② 複数を定義する経験

森が考える本来的な「経験」は①であって、②は「欠如態の経験」と呼ばれるものである。そして、②が「体験」だと森は言う。

②は「その本質的無責任構造……の故に、古い歯のように個を定義する経験の前に崩壊脱落するであろう」(5;54)と。

重要であるのは、日本人の経験が㊦であり、西欧人の経験が㊩である、と森が考えている点である。

「体験は、その本質上、群をつくり、徒党を組む方向にむかうが、経験は、その本質上、孤独な人間を作り出す。」(3;81)

㊦ 「経験」と「体験」とは相互に入れ変わる。

「『経験』は『体験』になる傾向を持っており、また、どんな『体験』でも『経験』に向って開くようにすることができる。」(10;100)

「体験」を「経験」に転化させることは可能であり、そこに成立するのが「意志」の問題である。

「経験と体験とは共に一人称の自己、すなわち〈わたくし〉と内面的につながっているが、『経験』では〈わたくし〉がその中から生れてくるのに対し、『体験』では私がすでに存在しているのであり、私は『体験』に先行し、またそれを吸収する。こういう本質的相違が存在するのである。

しかも、この『経験』と『体験』とは内容的には、同一であることが十分にありうる。差異は一人称の主体がそれとどういう関係に立つか、によって決るのである。そこに意志の問題の深い根柢がある。」(6;24-25)。「意志の問題」とは説明するまでもなく、自分自身に対して自分がどう取り組むかという姿勢の問題である。

(7) 「経験」と意志

森は自分自身への語り聴かせが必要であるかの如く、繰り返して、「経験」は今の一瞬間を生きる自身の「意志」の問題、そしてものを作る「仕事」の問題であると強調する。いかなる姿勢で今を生きるべきかと森は自己点検し続けた。その結果の一つが森の日記である。また思想的な随想文である。それらの作業を続けることは森にとっては自身に対する慰めであり、同時に励ましであったと考えられる。

「……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……人間にとって作る、ということの本当の意味の少なくとも一部はそこにあるに相違ない。」(3;45)

森の文章から、彼の「経験」に忠実な生涯を全うした人を次に二人紹介する。その一人は森が研究していたデカルトであり、他の一人は「『方法叙説』を読む必要のない」イラリオン・イカールという農夫である。

「僕にとっては、デカルトは、自分の中に、自分、のみならず人間の、考えつつ生きてゆく普遍的原理を発見し、確立した人として尊いのである。それは更に言いかえれば、自分の経験の流れの一点に、そこを中心として、次第に先が拡がるように、万象を、そこにあるままの万象を、新しく繰りひろげてゆく中核を把握した人として尊いのである。そのさい重要なことは、かれがそういう構造の経験を形成してゆくことに熱情を感じていたという一事である。」(1;129-130)

「コレージュ・ド・フランスの教授ポール・ミュス氏が『エスプリ』という雑誌に美しい一編の追憶文を書いている……ミュス氏は小学時代を郷里の南仏で過したが、その同窓にイラリオン・イカールという若い百姓がいた。兵隊にとられるとすぐ第一次大戦が勃発し、最前線に送られ、二週間も経たないうちに両手両脚に重傷を負い、大不具者になってしまった。しかしかれは凡ゆる努力をして、義手義足を駆使してともかく人並みに働けるようになり、七十何年の勤勉な生涯を閉じた。ミュス氏が言うには、フランスにはこのように、デカルトの『方法叙

説』を読む必要のない人間が多数いるのだ。だからこそまたデカルトのような人が出るのである、と。……この文章は強く私を打った。こういう生涯こそ一つの経験であり、一つの思想ではないだろうか。」(6;12)

「経験」に忠実であり、「経験」を生きることは明白に意志の問題である。意志は経験の中に現われてくる外面的なもの、言い換えるならば「内的促し」に一致しないもの、更に言い換えるならば本来的な「経験」の析出に障害となるものを排除しなければならない。「経験」は「生活の秩序」(3;63)として構成されなければならないのである。「自由」と呼ばれるものもそこにある、と森は言う。

「経験というのは人間が、自分の中に生れたある特定の事態に基づいて、自由を具体的に直観する場所にはかならない。」(3;40)

森に学んだ辻邦生は「経験」と意志の関係を次の様に要約している。

「経験の領域が確定されるのはこの『意志の持続』によって、一定の精神的な規律が生現実に、現実的なアクトの層をつくりあげるからである。」(11;70)

(8) 「経験」と思想

森の「内的促し」は思想の構成として結晶する。

「僕は、あらゆる造形の世界をめぐる結局、思想の構成でなければ満足しない自分を発見した。」(1;77)

思想の構成に取り組む素材と方法は何であったかと言えば、森自身における「経験」の言語化である。より正しく言えば、彼個人における「経験」の「定義」である。森にとっては、存在するのは「経験」のみである。そしてその「経験」は森個人における経験である。経験一般というものがあるのではない。森はその文章に「僕は」という一人称をよく使用するが、その一人称代名詞から離れては、「経験」も思想も無意味となる。

「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、自己の存在を自ら知り、それを組織して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。」(6;54)

しかしこの森個人における「経験」の定義の過程は、読者である私達一人一人が自分の「思想」を持つに至る過程を明示してくれるものとなっている。読者は森の定義の過程に触発され、激励されるのである。

以上のことを踏まえて森の「思想」をいくつかの角度から照明し、整理してみたい。

① 「経験」は「思想」を「定義」する。

「経験こそ思想の源泉であり、この『経験』という『定義』するものこそ、『思想』という、言葉によって組織されたものに対する基底をなすものである。」(6;62)

② 「経験」と「思想」は自己批判の程度の差である。

「すでにあるものを自己に対して透明化して行くこと、『経験』や『思想』の本当の意味はそこにあるのであって、この透明化の度、それは自己批判の度と言い換えてもいいのであるが、その水位の高まり、あるいは深まりに応じて、あるいは「経験」と言い、あるいは「思想」と言うのである。」(6;97)

③ 「思想」の具体的な出発点は「感覚」である。(既述)。

「知的反省は決して純粋な意識ではない。したがってそれは経験に、更に思想に到りつくことはない。」(1;120)

「感覚の純粋状態……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。」

(1 ; 126)

⑧④ 「思想」は「感覚の高度の状態」として実感される。

「思想は一つの思惟の体系ではない。一つ一つのもの（文明の産物—筆者注）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。」(1 ; 167)

⑧⑤ 「思想」の本質は「定義」である。

「『思想』に達する時、すべての特殊な感覚と経験は普遍の域に入る。すなわち定義に達する。」(1 ; 219)

「思想の本質は定義だ、と僕は思っている。」(1 ; 276)

「定義」は言語による命題形式となるのみではない。デッサンや彫刻のように、質量そのものが「定義」を構成する形式もある。作品はそのような形式に「定義」された「経験」であり、更に言えば「思想」である。

⑧⑥ 「思想」は具体的な、その時々所作となる。

「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。」(2 ; 30)
先に見たイラリオン・イカールについては、次の説明が続いている。

「この百姓は自分が出会った苛酷な現実をしっかりと凝視し、それを背負い切るところから始めた。そこからかれの成熟が始まった。年々の豊かな収穫は、その『思想』であると言えないだろうか。」(6 ; 13)

⑧⑦ 「思想」は学べない。

「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。それは経験と思想から人間とその責任とを奮うことになるのである。」(6 ; 10-11)

「思想という絶対に学べないもの」(3 ; 47)

森は学校教育における「経験」や「思想」の扱い方の修正を要求する。他人の「思想」を学んで自分の「思想」にすることはできない。個人はその人に一つの「経験」を生きているからである。「経験は一箇の人間を定義する」(3 ; 73)と森が言う時、その「経験」は、他人の「経験」の定義である他人の「思想」では、絶対に定義され尽くすことはない。他人の定義が参考となることはあるであろう。しかしその参考はどこまでも参考であり「定義」という個人の厳格な責任を、いささかも容易にするものではないのである。

「私は本当の経験と思想とは、学校教育とは全く逆に、人生の終りになって、一箇の人間が成熟をとげた時に始めて明らかになるものである、と思っている。経験は一箇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。人生の終りになって、とは勿論譬喩的な言い方である。成熟という言葉も同様である。」(6 ; 9)

「思想」の構成に対する森の解答は、「経験」に密着して生きる、ということに尽きる。森の生涯が「思想」の構成に対する一つの指標を示していると言うことができよう。「経験」に密着して生きた結果がどのようなになるか、それは森の関知するところではなかった。知り尽くせないものを森は知ろうとはしない。予測し尽くせないものは予測し尽くせないままに残される。森は、「森有正の思想」と呼ばれるものを残すことにさえ、強い執着を持たなかったのである。

「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。……内側にこの重さを抱えて、僕はこれから何年かをすごさなければならないと思う。それがいつか本当の僕の思想にま

で純化されるのか、あるいはこの重みを抱いたまま死ぬのか……それは愚かな問いである。……自然それ自からの成熟に委ねるほかはないだろう。」(1 ; 155)

(Ⅳ) 定 義

これまでに再三再四「定義」の語を使用してきたが、この章ではその「定義」に注目して、従来とは異なる角度から、森の「経験」を照明してみたい。

「経験」と「定義」は次の命題に尽きる。

「経験が名辞の定義を構成する」(3 ; 11)

(1) 上の命題が単純に「定義する」としないで「定義を構成する」と改まっているのは、前者の表記では、その主体が主観主義的な「私」と理解される誤解を生じやすいためであろう。「定義を構成する」のは「経験」である。「経験」が「名辞の定義」なるものを構成するのである。森によれば全ての言葉は「経験」によって「定義」されなければならない。だから「私」という語も、「経験」が「定義を構成する」ことで始めて成立するのである。

「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』という言葉で定義する、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。」(6 ; 15)

(2) 「経験」が「定義」することで構成したものが、森の言う「もの」である。「定義」の下に成立するものは全て「もの」である。「自我」も「神」も例外ではない。

「自我は品物ではない。だからカントが、神と共に、自我を認識不可能としたのは正しい。しかし、自我も神のように、ある経験の過程において、一つの定義の相の下に出現するのである。それは経験そのものではない。経験のある過程が自ずから定義を形成するその対極として、指示されるものである。」(2 ; 36)

(3) 「経験が名辞の定義を構成する」という命題を、その過程について見るならば、その過程とは「思考」が成立することに他ならない。そのことは、次のように言い換えることもできる。「思考が一つの定義に達する」と。だから「経験が名辞の定義を構成する」とは「思考が一つの定義に達する」ことに他ならない。

「思考が一つの定義に達するとは、そこに思考ではないものが露われてくることである……定義に達するとは、一つのものに到達することである。言葉は思考ではない。思考がその周囲をめぐり、定義しようとしてそれへ向うものである。だから定義に達するとは、ものである言葉が王冠の如く思考に冠せられることである。……問題はいかにして思考と言葉とが結合するか、あるいは照応に達するか、ということである。解答は一つしかない、思考が成熟することによってと。」(3 ; 112-113)

(4) 「定義の実体は言葉ではない」。「定義」と言葉の関係を言うならば「定義」される一つのもの、言い換えるならば「定義」によって明示されることになる一つのもの、更に言い換えるならば「定義」の結果産み出される一つのもの、それが言葉(名辞)である。そのように、今、「一つのもの」であることを強調するのは、「定義」は言葉によってのみ為されるのではないためである。色、形、音、造形の諸作品もそのような形態に結果した「定義」である。

「僕は定義ということについて考えるようになった。そして定義(限定すること DÉFINIR)だけが人間に真理を与えてくれると思うようになった。定義の実体は言葉ではない。言葉は実体の象徴にすぎない。この分解と融合との過程において(経験の変貌のことである一筆者注)、

人は定義から定義へと進む。芸術家はそれを造形によって象徴しようとするだろう。思想家は文字によって。」(1;187)

「名辞の定義を構成する」のは「経験が」であった。「定義」する実体は「経験」である。「経験」と言葉(あるいは観念)は区別されなければならない。

「経験とそれから切り離された経験という言葉」(4;10)の関連を森は考察して、「経験という言葉そのもの」は、その言葉でもって、本当に定義されるべき当のものの「定義」でありえているのかと自問した。その解答は次の通りである。

「『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。」(6;54)

このように森には自明の現実であった「経験」が、「経験という言葉」で定義し尽くせるか否かについては、彼は明言を避けている。論証できることがらではないと考えている。

しかしそうであるからといって、森は、彼が「経験という言葉」で表現しようとするものの確実さは、いささかも減少するものではないことを確信している。

(5) 「名辞の定義を構成する」とは、「定義」されるものに対して、任意の名前を勝手につけてよい、勝手につけることができるということでは全くない。「定義」は「千古の昔から判っている」ことがらにつらなる手続きなのだからである。

「定義に関連してだが、僕たちはもう新しいことは何も求めることはできない。すべては千古の昔から判っている、ということである。ただ、それを自ら定義することだけが求められている。」(1;188)

「千古の昔から判っている」ことに対して、各人は一人一人、自身の「定義」をもってつらなるのであらねばならない。そうすることで「定義」自体を完成していかなければならないのである。

従って「定義」は「個を普遍に結びつけるもの」(10;77)である。

「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……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——それが私にとっての『定義』なのです……純粹の個が普遍と交差する点が『定義』です。」(10;78)

一つの事例として森の挙げている「わたくし」という言葉の定義を取り上げよう。

「……経験に《わたくし》という名をつけたのである。仔犬に名前をつけるように、子供がお人形に名前をあたえるように、ただ私にとってそういう命名と違っていたのは、この《わたくし》あるいは《自己》という名辞は辞書の中に排列され、文法的には人称代名詞として分類されている一つのごく平凡な、あり来りの、手垢のつきほうだいについた一つの語にすぎなかったのであるが、《私にとって違っていたのは》、それが唯一の、置き換えることの出来ない言葉となった、ということである。なぜその代りに、アーと言ったり、イーと言ったりはいけなかったのか。それは私にとっては何と説明していいか判らない。それは《どうしても》この手垢のついた《わたくし》という言葉でなければいけなかった。」(6;16)

(6) 「定義」に到達する過程は容易ではない。その理由は「自己の内部にある秩序と調和を創り出す」ことができ始めて「定義」は可能となるためである。

「一つのものをデフィニールするのがどんなに大変なことか、ということは仕事を本当にした人でなければ決してわからないでしょう。……自分に対する自分の闘い、それは滅茶苦茶に自分の欲望を抑えつけることとは何の関係もなく、自己の内部にある秩序と調和を創り出すことを意味します。……ルオーがいつまでも自分の作品に手を入れている条りは、この内部の秩序の問題と関連していると思われ……これに徹してくると、女の頭一つ、林檎一箇で一生が経過してしまうこともあるかもしれません。」(9;146-147)

「内部の秩序」の形成は、「定義」が単なる「思いつき」では絶対ないことを明示している。

「思いつき」は抵抗の歴史を持つことがない。障害に出会うと放棄されてしまうものである。

「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、と言いかえることはできないでしょうか。」(9 ; 146)

言葉が「定義」される時も例外ではない。

「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。……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。」(3 ; 21)

「定義」は「かけがえのない個」を析出する「戦闘」である、と言うことも出来る。その「個」の析出を妨げるものが「イデオロギー」である。

「この渦まいている内面自体の中から、自分のかけがえのない個が析出されてくる戦闘の中で、それを妨げる一切のものをイデオロギーと名づける……やがてその戦闘はおわった。その時私が自分の中に感じたものを個と名付ける……」(4 ; 84)

従って、「定義」されるものの境界は、「定義」という行為によって明確になるのであるが、その明確さの周辺はいつも闇によって隈どられているのである。

(7) 先に「わたくし」を事例として森における「定義」を見たのであるが、ここでは更に、森における別の一つの「定義」を「美」に到達する事例で見ておきたい。この「美」の「定義」をめぐる考察において本章の基本命題であるところの、「経験が名辞の定義を構成する」は成立したのである。

「どこだったか、今ではすっかり忘れてしまったが……僕はある女体の彫像を見ていた。その作品はいくら見ても倦まないほど僕を牽きつけた。僕は何度もそのまわりを廻った。僕には、その彫像の美しさに牽かれると共に、その牽かれる根拠のつかめない焦燥の念があった。それで何度もそのまわりをぐるぐる廻り、最後に疲れてしまった。部屋の隅にあった椅子に腰を下ろした。その瞬間に僕は、自分が同じような経験を何度もしたことを思い出した。それは、ある時はカテドラルであった。ある時は一個の彫刻、ある時は一枚の絵であった……。

そこには一つの共通した事態があった。限りなく牽かれながら、その牽かれる根拠が深くかくされている、という事態であった。その瞬間に僕は、自分なりに、美というものの一つの定義に到達したことを理解した。それは、僕にとって、人間の根源的な姿の一つであった。それはそれで一つの理解ではあろうが、僕にとって一番大切だったのは、そういう数限りない作品が、一つ一つ美の定義そのものを構成しているのだ、という驚くべき事態であった。換言すれば、一つ一つの作品が、『美』という人間が古来伝承してきた『ことば』に対する究極の定義を構成しているという事実だった。作品はもうこれ以上説明する余地のないぎりぎりの姿でそこに立っているだけだ。僕がそれに限りなく牽かれるという現象がある以上、僕が作品を把握するのではなく、作品の方が僕を把握しているのだ。事態がそうである以上、僕の方がその根拠を把握するという可能性はまったくないことになる。古代の人はこういう事態に美、アイデア、フォルムなどの名を命じたに相違ない。

経験が名辞の定義を構成する……。これは経験という言葉の含蓄する意味の一部かも知れないが、またその本質的な部分であるに相違ない。

このことを反省したとき、僕には言葉というものが限りない重みをもつものとして現われてくるようになった。言葉が重い、というのは、直接に言葉自体が重いということではない。それが無数の定義によって荷われ、しかも一つ言葉であるからである。その上に、それは言葉はすでに存在し、人間の営みはその周りに集合し、それを無限のニュアンスの内に定義しながら、

その一つ同じ言葉で命名されるという事態である。これは、また、伝統あるいは継承ということの深い意味をも解明することになるであろう。また進歩ということの深い意味もそれに関連して出て来るであろう。」(3;10-11)

参 考 文 献

1. 森有正全集 第1巻 筑摩書房
2. 森有正全集 第2巻 〃
3. 森有正全集 第3巻 〃
4. 森有正全集 第4巻 〃
5. 森有正全集 第5巻 〃
6. 森有正全集 第12巻 〃
7. 森有正全集 第13巻 〃
8. 森有正 「土の器に」 日本基督教団出版局
9. 森有正 「思索と経験をめぐる」 講談社
10. 森有正 「生きることと考えること」 講談社
11. 辻邦生 「森有正」 筑摩書房
12. 佐古純一郎 「森有正の日記」 新地書房
13. 饗庭孝男 「経験と超越」 小沢書店