



## 森有正の「経験」

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-08-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 萩原, 俊治 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.24729/00006220">https://doi.org/10.24729/00006220</a>

# 森有正の「経験」

萩原俊治

はじめに

詳しい事情は以前書いた森有正論の中で説明したので、今は細部を省きながら述べる。十七年前、私は過労のため離人症になった。そして、その離人症治療の一環として森有正のレコード（講演とオルガン演奏）を聴いた。同時に、結果としてはやはり離人症治療の一環ということになったのだが、森有正の著作のうち当時手に入るものすべてを読んだ。まだ離人症が治りきってはいなかったので、これはとても苦しい読書だった。そのあと、自分は果たして再びものが書けるのだろうかという不安を拭い去るために森有正論を書いた<sup>(1)</sup>。

そのような状態では当然森有正を十分に論じることができなかった。森有正の読者にとっては自明の事柄だが、森有正について論じるとは、結局彼のいう「経験」という概念について論じることだ。それが十分にできなかった。もっとも、その後しばらくして、森有正の「経験」という概念が分かりにくいと感じているのは私だけではないことが分かった<sup>(2)</sup>。そのような人々の中の一人、辻邦生は森有正の「経験」をめぐる叙述について次のようにいう。

「それは（＝森有正の〈経験〉という概念は：萩原）言語によって説明が与えられるたびに、その全体のうちの限られた側面が次々に証明されてゆくといった具合に、微妙な変容をとげてゆく」。

そして、辻邦生は例として次のような森有正の文章を挙げる。

「変化と流動とが自分の内外で激しかったこの十五年の間に、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感覚から直接生れて来る経験の、自分にとっての、置き換え難い重み、ということである」（『霧の朝』）

「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できないある形成されたものであって、（……）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」（『ひかりとノートル・ダム』）

「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。（……）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ら

(1) 拙稿「森有正、そして小説について」、『たうろず』44号、1981、pp.16-25。

(2) 『森有正全集10』（筑摩書房、1979）月報での内田義彦の発言、『森有正全集12』（1978）月報での丸山真男の発言など。

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。そしてこれは経験の第一歩なのである」（『遙かなノートル・ダム』）

「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なのであって、それはある<名>をつけることができるだけである。（……）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」（同前）

「経験ということは、何かを学んでそれを知り、それを自分のものとする、ということと全くちがって、自分の中に、意識的ではなく、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、自分とわかちがたく成長し、意識的にはあとからそれに気がつくようなことであり、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」（『パリの生活の一面』）

「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われて来るものである」（『雑木林の中の反省』）

このような引用のあとで辻はさらに次のようにいう（< >内は森からの引用）。

「これらの<経験>についての言及ですら、なお氏の持つ真の意味内容を示しえない。それは<直接に提示可能なもの>ではないからであり、また<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>からである」<sup>(3)</sup>。

言いかえると、辻邦生は森有正の文章を読んだところでその「経験」という言葉の意味を十分に把握することはできない、それを把握できるのは「ある行為」あるいは「創造的行為」を経験した者だけだということ。ここで森のいう「ある行為」とは、辻の解釈によれば直接に世界や自然と接触するという、いわゆる神秘的・特権的な体験を指す。ちなみに、辻邦生とは異なった観点から森有正を論じている海老坂武もまた、森有正の考え方全般を指して「森氏の神秘主義、絶対志向」と述べる<sup>(4)</sup>。

辻邦生や海老坂武の説明が正しいとすれば、私が十数年前、森のいう「経験」の意味を十分に説明することができなかったのは主に以上二つの理由（「経験」という概念の多義性と神秘主義的な内容）のためだったということになる。私が森有正を理解し損なったのは確かにその二つの理由のためだろう。しかし、それはある事態のために結果として生じた理由にすぎない。私にとって森有正のテキストが神秘主義的で多義的な概念を含むものに思えたのは確かだとしても、そのような事態を招いた更に深い理由が森と私の関係の中に潜んでいたのだと今では考えている。言いかえると、森と私のあいだには<sup>incommensurable</sup>共約することが不可能なある事態が存在したのであり、そのため、私には森のテキストが難解なものに思えたのである。しかし、これは私ひとりの事態ではない。後で明らかになるように、そのような事態は森と大多数の日本人の間にも存在している。本稿ではその共約不可能なある事態について述べてゆく。

(3) 辻邦生『森有正 感覚のめざすもの』、筑摩書房、1980、pp.109-11。

(4) 海老坂武『戦後思想の模索』、みすず書房、1981、第三刷、p.99。

## 溶解体験としての「経験」

森有正は「経験」という言葉の中に二つの意味を込めている。ひとつは、基本的には「神秘主義的」ではない誰にでも分かる「経験」であり、もうひとつは「神秘主義的」な「経験」だ。十数年前の私のように森有正のいう「経験」のこの二面性に注目しないまま論じても、議論は紛糾してゆくばかりだ。まず森有正の神秘主義的な経験について述べることから始めよう。

もっとも、「神秘主義的な経験」という言い回しをもっぱら「何だかわけの分からない神がかり的な経験」という風に受け取られても困るので、それは作田啓一のいう「溶解体験」と同じものだということを強調しておく必要がある。作田のいう溶解体験とは自己と外界との隔壁が消失し、自己が外界と直接接触する体験のことだ<sup>(5)</sup>。

森有正において、溶解体験としての「経験」は二つに分けることができる。ひとつは自然あるいは芸術作品に出会うさいの溶解体験であり、これについては先の引用からも明らかなように、辻邦生が論じている<sup>(6)</sup>。また、私も前稿ですでに論じている。従って、今は議論しない。もうひとつはキリスト教徒であった森有正の神との溶解体験だ。自明の事柄であるためか、これについてはほとんど論じられることはない。本稿では森のキリスト教信仰について述べる際に少し触れる。

## 溶解体験ではない「経験」

次に、基本的には神秘主義的ではない、すなわち溶解体験ではない「経験」について述べよう。森有正はこのような「経験」について述べる時、ある人格に変化をもたらす体験を「経験」と呼び、変化をもたらさない体験を「体験」と呼ぶ。

例を挙げてみよう。ある大学生が金貸しの老婆とその妹を殺し、金品を少し奪った。大学生は友人の娼婦の忠告に従い犯行を自白し、シベリアの監獄に送られる。このドストエフスキーの『罪と罰』という物語ではラスコーリニコフという大学生がシベリアで自分の犯した罪を受け入れ、自らの人格を変容させてゆくことになる。これを森有正の言葉でいえば、ラスコーリニコフにとって、その殺人事件という体験は彼の「経験」になったということだ。ラスコーリニコフのように回心という神秘体験に至らなくとも、犯行前と犯行後とで彼の人格が不可逆的に変化するならば、その犯行という体験は彼にとって「経験」になったということだ。

一方、その体験の前後で彼の人格が変化しないとすれば、その体験は「体験」のままだ。例えば、ある犯罪者の犯行が発覚し、彼が自らの罪を悔いているようなそぶりを見せたとしても、内心で犯行を隠し通せなかったことを無念に思うばかりであるなら、彼の人格は変化していないことになる。

このように、人格に変化をもたらすような体験のことを森有正は「経験」と呼ぶ。これには色々なバリエーションがあるが、今は以上の例だけにとどめる。ただ、以上の説明だけでは明らかに森有正論として不備な議論になるので、次に森の遺作となった『経験と思想』から、そ

---

(5) 作田啓一「自己と外界 — 自己境界の拡大と溶解」(『三次元の間』、行路社、1995、所収)。

(6) 辻邦生、前掲書。

のような「経験」の例を紹介しておこう。

## 二項方式

『経験と思想』で森有正は日本人あるいは日本をあたかもひとつの人格であるかのように見なして議論を進めている。例えば彼は次のようにいう。

「<経験>というのは、<経験>にとって異質の領域に向って開けている、そういう<経験>のことを言うのであり、<体験>とは、その反対に、そういう領域に向って閉ざされ、自己の<経験>の明証性の中に静止する<経験>のことである。少しく一般的に言えば、それは到るところで、<二項方式>（これは一種の明証性の方式であるが）を設定して行くことである。人間関係の中に見出される二項方式は、それとしては基礎的なものであるが、一般的には一つの特殊の場合である」<sup>(7)</sup>。

以上の文章には森の議論の進め方に混乱があるので、整理しておかなければならない。しかし、その前に海老坂武の言葉を借りてひとこと森を擁護しておこう。海老坂によれば、森有正のテキストには「矛盾、独断、厳密さの欠如、論理の空白、ナルシズム」などが至る所に見られるが、それは森のような「実践の人」すべてが多少とも担わなければならない批判なのである<sup>(8)</sup>。私は海老坂のこのかなり常識的な意見に同調するが、本稿の結論部でも述べるように完全に同調するわけではない。しかし、今は海老坂の意見のみを紹介し森を弁護しておくことにする。

ところで、先の引用文に見られる「二項方式」とは、簡単に言うと、日本人においては二人の関係（すなわち二項関係）しかないということだ。二項関係しか存在しないから、日本には社会というものは存在しない。存在するのは、複数の二項関係だけであり、一人の人間がさまざまな人々と二項関係を結ぶだけなのである。日本とは無数の二項関係がネットワークのようにつながった人間の集団にすぎない。このため、日本人全体の責任というものはない。あるのは個々別々の二項関係の中の責任、すなわち二人のあいだの「義理人情」だけだ。

また、二項関係においては二人の人間の融合あるいは離反という事柄が問題になるだけだから、孤独な個人というものもない。或る人物との融合した二項関係に入ることに失敗した日本人は、別の人物と融合しようと二項関係を求めてきまようだけだ。従って、いつまでたっても孤独な個人というものはなく、単一の個人が担うべき責任というものも存在しない。

森によれば、日本人はこれまでのさまざまな「体験」（太平洋戦争とその敗戦、朝鮮戦争、安保条約、沖縄問題、基地問題、大学紛争、公害、国際的孤立の深刻化、等々）を経てきたのにも拘わらず、日本人固有の「経験」である二項方式のために、その一連の体験に対して十分な責任を取ることができないまま過ごしてきた。すなわち、日本人の「経験」は「異質の領域に向かって」閉じている。

---

(7) 森有正『経験と思想』、岩波書店、第五刷、1977、pp.185-7。

(8) 「なぜなら、実践の人とは結局のところ、他人の作りあげた理論の整合性にあきたらず、指標もないままに、自分の足の足ごたえだけを唯一の確証として歩み始め、その場その場で言葉を築いていく人のことであろうから」。海老坂、前掲書、p.77。

すると、森がいうように「経験」というものが「異質の領域に向って開けている」ものであるとすれば、日本人の「経験」は「経験」ではなく、今の引用文にも見られるように「体験」だということになる。ところが（今は煩雑になるので森の著書から引用はしないが）森がしばしば明言しているように、二項方式が日本人の「経験」であることは明らかなのである。

なぜこんな混乱が森有正に生じているのか。それは、日本人には二項方式という「経験」があるけれど、それは「異質の領域」に開かれているものではないからだ。すなわち、日本人の「経験」は、異質の体験を自らの「経験」に摂取しながら自らの「経験」そのものを変貌させてゆくことができない。このように、日本人の「経験」そのものが自らの変貌を拒否する特異なものであるため森の議論が紛糾しているのである。

以上から、森のいわゆる神秘主義的ではない「経験」の内容を言いかえると次のようになるだろう。すなわち、この意味での「経験」は基本的には誰でも持つことができるものであり、誰もが自分の体験を「経験」にすることによって人格を変化させてゆくことができる。基本的にはそうだ。ところが困ったことに、平均的日本人にはその変容すべき自立した自己、すなわち西欧的な「個人」というものがない。あるのは、相手しだいどころ変わる「自己」だけなのである。このため、平均的日本人にとっては体験を自分の「経験」に変容させることがきわめて困難になる。また、ここから悪名高い日本人の無責任な行動パターンが生じる。

もっとも、森有正が指摘しているように、このような二項関係は日本だけではなく、広く人間関係一般の中に存在するものである。しかし、ヨーロッパにおいては「二項式が<経験>そのものではなく、一つの道具的 INSTRUMENTAL なものとして使用されているのであり、道具的二項関係《COMBINAISON BINAIRE INSTRUMENTALE》とでも呼ばれるべきものになっている」。日本人の二項関係が特殊なのは、それが道具的ではなく、「それ自体が<経験>の構造になっている点」なのである<sup>(9)</sup>。では、なぜヨーロッパにおいて二項関係は道具的なのか。森有正によれば、それはヨーロッパがキリスト教社会であるためだ。

## キリスト教の「汝」

既に述べたように森有正によれば、日本人には自立した自己というものはない。あるのは、融合し合った二人関係だけだ。本稿にとっては繰り返しになるが、このことを森は次のようにいう。

「しかしともかく、<経験>の中核をなす人間関係において、<汝-汝>ということが、日本人の経験の具体的な相であると考えたのである。（中略）そこでは<汝>は勿論<私>にとつての<汝>であるが、<私>はその<汝>にとっての<汝>であるという点が重要なのである。<私>がすでに<汝>にとっての<汝>であるということ、これが言葉の綾ではなく、そういう方式が、<私>の中の凡ゆる<情念>の起点、あるいは理由になっていることが要点なのである」<sup>(10)</sup>。

---

(9) 森、前掲書、p.152。

(10) 森、前掲書、p.149。

要するに、日本人には「私」というものはなく、融合し合った二人関係の中に二つの「汝」が存在するだけだ。これに対して、ヨーロッパで「汝」たりうるのは神だけだ。このことについて森有正は次のようにいう。

「ヨーロッパの人は一人一人独立の人間として一つの社会を構成している。それはもう周知の事実ですが、そういうことはどうして可能になってきたかと言いますと、私は、結局ヨーロッパには「汝」として呼ぶことができるものが神様の他にないということだと思います。こういうものをキリスト教は人間自身に対する神様の要求の一つとして出してくるわけです」。

「旧約聖書の十戒の中にありますように、神の他、他のもの一切を神としてはいけないということは、自分こそが神として呼ばれるもの、「汝」として呼ばれるべきものであるということです。他のものは神様を通して初めてその条件のもとに「汝」と呼ばれるのです」。

「もしそれに従わずに私が自分の隣り人とか、自分の妻とか、子供とかを神様と同じ意味において「汝」と呼ぶならば、あるいは自分自身をそう呼ぶならば、その時には私どもは神から離れるわけです」(11)。

「つまり本当の実存というものは神様だけを唯一の「汝」として信じるときに、それに対する責任として私どもの内に出来上がってくる。これこそはいかなる場合にも犠牲にはならない。結局、ヨーロッパの国で見られる今日の形、すなわち人格の問題であるとか、すべての人が平等であるとか、といったことがそこから出てくる。つまりいかなる人間も私に対して特権を要求することができない。私どもすべての人間は神様の前に第三人称であって、二人称として呼んではならない」(12)。

以上を要約すると、ヨーロッパ社会においては、神だけが人間にとって融合すべき対象だということである。「汝」と呼ばれうるのは神だけであり、神の前で平等な人間はそれぞれ、一人称（「私」）でも二人称（「汝」）でもない。従って、人間はそれぞれ「三人称」的な存在なのである。また、その三人称として存在している人間同士が親しくなり、二項関係に入るとしても、それは本当の二項関係ではなく、いわば神の「道具」としての二項関係なのである (13)。

---

(11) 森有正『光と闇』、日本基督教団出版局、1977、p.83。

(12) 森、前掲書、p.85。また、小川国夫はアッジの聖フランシスコにふれて次のようにいう。  
「フランシスコは自分は影絵のような存在だといっています。（中略）〈神のための道具〉。これもフランシスコの言葉とされています。自分は影絵であり道具である、自分の姿を見て、キリストを想像してくれということですよ」（小川国夫『地中海の慰め』、小沢書店、1989、p.70）。

(13) 「私の信仰を信じるがよい、親愛なアリアヌ。信仰をのぞいては、この悲しむべき世において、人と人との触れ合いなど一切ないのである」（「アリアヌへの手紙」二宮正之訳）。『森有正全集14』、1981、p.558。

「ほんとうの「私」というものは他人に対しては「彼」にならなくちゃいけないわけです。私はその「彼」の集積が社会だと思んです — その「あなた」と「あなた」がわあわあ集まっているのが共同体で、ですから日本語のいちばん根本的な問題はそういうところにあるということ、私は日本語を教えながら気がついた」（「〈言葉〉について（講演）」）。『森有正全集6』、月報、1979、p.11。

## 世俗外個人／世俗内個人

ところで、森有正の「経験」はこれまで述べてきたように二つの面をもっているが、彼においてはその二つの面は融合している。なぜ融合したのか。それは海老坂が言うように単に森が「実践の人」であったためだけではないだろう。もし「実践の人」ということだけをその融合の理由とするならば、森有正はひどく粗雑な思考しかできなかった人ということになる。彼がそのような人物でなかったことは明らかだから、やはりその二つの面が彼において融合するしるべき理由があったと見るべきだろう。以下ではこのことを論じてゆくためにデュモンの「世俗外個人／世俗内個人」という概念を用いる<sup>(14)</sup>。

よく知られているように、森有正はヨーロッパ的な空気が濃厚に漂う、キリスト教信仰の厚い家庭環境の中で育った。彼は生まれながらにして世俗外個人あるいは世俗内個人になるべく運命づけられていたと言えるだろう<sup>(15)</sup>。デュモンによれば、西欧世界においては、世俗外個人が世俗内個人となって世俗界を支配するようになったとき個人というものが成立した。一方、作田啓一によれば、日本においては「世俗外個人の世俗内個人への移行はほとんど進行しなかった。これが日本において個人主義が未熟なままであることの社会史的、思想史的原因である」<sup>(16)</sup>。作田は超俗界と世俗界のあいだを往復する世俗内個人の文学者として石川啄木、夏目漱石、有島武郎、宮沢賢治などを挙げている。文学者ではないが森有正も世俗内個人のグループに入るだろう。なぜなら、彼もまたキリスト教者として「世俗外個人の立場を維持しながら<現実世界>において他者と共存する道を探求した」<sup>(17)</sup>からだ。

海老坂武によれば、生まれながらに西欧人となるべき運命を背負わされた森有正は、初めて

---

(14) デュモン (L. Dumont)、『個人主義論考』(渡辺公三・浅野見一訳、言叢社、1993)。デュモン自身による簡便な定義を以下に掲げておこう(上記邦訳書、pp.443-4)。

個人【**個体**】(INDIVIDU)：個体あるいは個人(人間個体)については次の二つを区別しなければならない。

- (1) あらゆる社会に見いだされる、人間という生物種の不可分のサンプルとしての経験的主体。
- (2) 人間および社会についての近代イデオロギーにおいて見いだされる独立した、自立的な、したがって(本質的に)非社会的な、精神的存在。

両者の区別は社会学にとって不可欠である。

世俗内個人／世俗外個人 (INDIVIDU-DANS-LE-MONDE/INDIVIDU-HORS-DU-MONDE)：上記の(2)の意味での個人は原理的に、また思考の上では「非社会的」だが、現実的には社会的なのであり、社会の中で「世俗社会の内部に」生きる。これとは対照的に、インドの現世放棄者は狭い意味での世俗世界を捨てて独立し、自律的な個人となる。これが「世俗外個人」である。

(15) 「森有正氏は人も知るように明治時代の先覚的な欧化主義者であった森有礼の孫であり、父君の森明氏は高名な牧師であった。岩倉家から出た母上は西欧的な教養にめぐまれ、ピアノを幼い森氏に教えるだけの音楽的素養の深い婦人であった。氏はフランス語を暁星小学校から学んだ。言うなれば、当時としては森有正氏は、日本でも例外的、特権的なかたちで西欧的雰囲気の中に包まれて魂を形成しえた少数の一人であった。ヨーロッパの精神 — とくにキリスト教精神は氏の魂を根底から深く形成していたのである」(辻邦生、前掲書、p.102)。

(16) 作田啓一『個人』、三省堂、1996、pp.70-1。

(17) 作田、前掲書、p.89。



ヨーロッパに留学したとき、妻子も東大助教授という職も放擲しパリに棲みつくことによって、自ら西欧人となることを選び直したのである<sup>(18)</sup>。この海老坂の卓見を言いかえると、キリスト教者、西欧人として生きることを生まれながらにして運命づけられた森有正は、日本にとっての世俗外個人という自己の立場をヨーロッパに移り住むことによって選び直した、と言えるだろう。また、これも海老坂武の卓見だが、文部省からパリに留学させてもらって、そのまま日本に帰ってこなかった森有正のいわば奇行は、結果として、明治以来の「上からの〈西欧化〉にたいする下からの反逆」になった<sup>(19)</sup>。いずれにせよ、森有正が日本にとって少なくとも世俗外個人でありつづけたことは明らかだ。

また、世俗内個人とは世俗の中に入ってゆく世俗外個人のことであるから、森有正が世俗内個人でもあったことも明らかだ。すなわち、彼は日本という世俗界における他者と共存しようとしていた。彼はパリの日本館の館長を長く勤め、留学生の世話をし、晩年には日本の大学で講義をした。また、彼のエッセイには日本に対する憎悪とともに愛惜に満ちた言葉が随所に見られる。このような世俗内個人としての彼の態度が、おそらく世俗外個人であった高田博厚などの不評を買うことになる<sup>(20)</sup>。

---

(18) 海老原、前掲書、p.76。「…この〈旅〉は、森氏の内側にすこし踏み入ってみると、運命の取り戻しの試みのように思われてくる。おそらく森氏の読者は一度ならず、なぜそんな道を歩む必要があるか、と問うたことであろう。そして、森氏が決して直接に答えることのないこの〈なぜ〉をたぐっていくと、おそらく読者は、森有正という一個の人格の幼年期にまで通ずる形成過程——まさしく上からの〈西欧化〉の歴史が濃く影をおとしている形成過程——に連れ戻されるであろう。それを一人の人間にとって運命と呼ぶならば、森氏の〈旅〉は、外から蒙った〈西欧化〉を内からの〈西欧化〉としてある形で徹底させることによって、押しつけられた運命を自己の：に取り戻そうとする〈自由への道〉としてあらわれてくるのである。そこから、森氏の作品を読むことは、しばしば一つのカタルシスとなる。というのも、〈西欧化〉というこの日本人としての自己性の疎外を、私たちはすべて何らかの程度運命として蒙っており、にもかかわらず適当なところでこれと折り合いをつけたり、必要なときにはこれに目をつぶったりしているのだから。この一点において私は、森氏の選択にたいする一切の批判が封じられてしまう、との感を禁じえないのである」(傍点は原文のまま)

(19) 海老原、前掲書、pp.75-6。「というのも、明治以来の先覚者たちにとって〈日本の西欧化〉とは多かれ少なかれ国家目的にそった功利主義的輸入であり、その観点からすれば〈留学生〉という諸個人はその手段であって、その成果は目的にたいして計測可能であったのにたいし、森氏がまず選んだ道、誤解を恐れずにこういう言葉を用いれば〈自己の西欧化〉の道は、到達点を知らぬ盲目の歩みであり、その成果はと言えば経験の蓄積として森氏一個の人格の内部でしか計りえず(なぜなら森氏にとっては、経験の蓄積と経験の表現とのあいだには断絶があり、前者は必ずしも後者を必要とはしないのだから)、したがって国家はいかなる利益をもそこから引き出すことができぬ、というかぎりて文明の功利主義的輸入のラディカルな否定だったのだから」(傍点は原文のまま)

(20) 「〈世渡り〉の面で彼には矛盾を感じず、一見不器用そうなのに、むしろ得意になる点があるのを私は以前から見ていた。結局、有正は孤独な魂の所有者ではなかったのか？ しかし、彼は私にはそういう点は一切見せず、パリの日本学生会館館長に二期もなり、その上、パリ日本人会会長になろうと奔走したことも言わなかった」(高田博厚「回想」)。『森有正全集7』、月報、1979、p.4。

## 最後に

さて、以上述べてきたように、森有正は世俗外個人であると同時に世俗内個人でもあったので、個人における人格の変容について語りつづけることができたのだと言える。変容すべき自己というものが無いとすれば、すなわち平均的日本人の自己のように、相手しだいでこころろ変わる自己しかないとすれば、そもそも個人において成立する人格もなく、変容すべき人格もない。言いかえると、自己の人格の変容について語るができるのは、個人としての人格を備えた者だけなのである。また、人格の変容について語る森有正のテキストを読んで理解することができるのも、森有正のように変容すべき人格を持った読者だけだ<sup>(21)</sup>。

このため、容易に変わりうる人格しかもたない平均的日本人が森のテキストを読むとき、辻邦生が言うように、森の「経験」という言葉の意味が文脈によって「微妙な変容をとげてゆく」ように見える。しかし、森有正という個人にとって、それは意味が文脈によって変容していったのではなく、彼自身の人格あるいは「経験」が時とともに次々に変容していったということに過ぎない。言いかえると、森有正という個人から見れば、ある「経験」が神秘的なものであろうとなかろうと、同じ自己の人格の変容ということに変わりはない。森有正という個人にとって、その二つの異なった体験は、いずれも自己を変容させ、「経験」へと定着してゆくものにすぎない。このため、彼はその体験による人格の変容を一括して「経験」と名づけたのである。

さて、以上で森有正と私たち平均的日本人とのあいだにある共約不可能性がどのようなものであるのかが明らかになった。同時に、森のいう「経験」という概念がなぜ私たちに分かりにくいのかということも明らかになった。残る問題は、平均的日本人にとって人格とは何であり、人格の変容とはどのような事態であるのかを論じることだろう。森有正のテキストによれば、平均的日本人には人格はなく、その人格の変容というものもない。ヨーロッパの時空間から見ればその通りかもしれないが、日本の時空間から見ればそうではない。西欧人の人格とは異なったものではあるが、私たちにも人格はあり、人格の変容もある。しかし、これについては稿を改めて論じることにする。

---

(21) もちろん、森有正と同様の変容すべき自己を持っていない読者も、彼のテキストにリアリティを感じながら興味深く読むことはできる。しかし、それは不十分な理解に基づき、いわばシャボンのあぶくのようなリアリティにすぎない。リアリティについて詳しくは次の拙稿を参照。「誰がドストエフスキーを読むのか」、『大阪経大論集』第45巻第4号、1994、pp.116-20。