

森有正の「経験の哲学」における影響と創造

Laurent RAUBER

Abstract

It is well known that Mori Arimasa (1911-1976), Japanese philosopher who lived more than 25 years in France, developed his thought around the concept of « experience ». It is also very clear that his “experience” do not refer directly to any concept of “experience” that have crossed the history of philosophy. In this paper, we will present the influences, Japanese and French, behind his own understanding and description of “experience”. There will be three on both sides: Nishida Kitaro, Watsuji Tetsuro and Nakane Chie on one side, Henri Bergson, Blaise Pascal and René Descartes on the other. By doing so, we would like to show how the original creation that is the opposition between “keiken” and “taiken” in Mori Arimasa’s philosophy takes its roots equally deeply in Japanese and French cultures.

キーワード：森有正, 経験, 日仏文化比較, 影響と創造

一 はじめに

森という哲学者の代表的なエッセーである『経験と思想』が執筆、そして出版された時期、森におけるフランス思想と日本思想への興味はほぼ同じくらい強かった。しかし、それより20年前においては、森の日本思想への好奇心は皆無に近かった。戦時中、日本の過激思想への傾倒を目の当たりにした森は、多くの知識人と同様に日本に対する自身の絶望を忘れるために、外国語・外国文化の勉強に専念していた。森はフランス哲学、特に17世紀のモラリストの思想を専門とし、戦争終結後直後の日本において、民主主義による日本の再構成の提唱者となって数多くの大学で行われた討論などに参加した。そして1950年、森はフランスに行くことになった。森の日本に対する興味はこの渡仏後に湧き始めたのであり、その直接のきっかけは、パリで日本語と日本文化を教えるようになったことである。最終的に、森における「経験の哲学」は日本思想とフランス哲学の二つの流れの影響を受けている。森は、一方では、西田幾多郎また和辻哲郎という哲学者や中根千恵という社会学者といった日本人、他方では、ルネ・デカルト、ブレイズ・パスカル、アンリ・ベルクソンといったフランス人の哲学者に依拠している。

森は、日本思想からは「経験」というものの重視という点について、またフランス思想からは物事の間の《不連続性》の考えについてそれぞれ着想を得、日本社会の批判を行った。この論文では、まず森による日本社会の批判の内容を見た後、上述の日本とフランスの思想家が、森の考察においてどのような位置を占め、そしてどのように貢献したかを検討していく。

二 森における日本社会の批判

1 和辻哲郎と人間と自然の関係について

『風土』にて、日本人哲学者の和辻哲郎（1889-1960）は、ドイツで和辻の師であったハイデッガーの時間的優位性に反して空間的偶然性を根本的な条件とし、そこに自身の哲学の出発点を置いた。¹⁾

ここに風土と呼ぶのはある土地の気候、気象、地質、地味、地形、景観などの総称である。それは古くは水土とも言われている。人間の環境としての自然を地水火風として把握した古代の自然観がこれらの概念の背後にひそんでいるのであろう。しかしそれを「自然」として問題とせず「風土」として考察しようとするには相当の理由がある。²⁾

和辻が出張する空間的偶然性には、「場所」という概念を中心に自身の哲学を展開した西田幾多郎（1870-1945）の影響を見ることが出来る。西田は次のように述べている。

自然は一見我々の精神より独立せる純客観的実在であるかの様に見えるが、実は、主観を離れた実在ではない。所謂自然現象を、其主観の方面即ち統一作用の方より見れば凡て意識現象となる。例えば此処に一個の石がある、此石を我々の主観より独立せる或不可知の実在の力に由りて現んじた者とすれば自然となる。併し此石なる者を直接経験の事実として直に之を見れば、単に客観的に独立せる実在ではなく、我々の視覚触覚等の結合であって、即ち我々の意識統一に由って成立する意識現象である。³⁾

こうした西田と和辻の見方は、日本文化のひとつの伝統と見ることが出来るのではないだろうか。饗庭孝男は、日本では「デカルト的な知(サヴォワール)とはことなつた自己のとらえ方」⁴⁾があると述べるが、デカルトにおいて自己は自然と対立しているということを思い出さなければならぬ。事実、和辻は「風土の主観性を復元」させようとし、そしてそのために人間の存在に「歴史と風土の関係」⁵⁾という基礎を与え、つまり風土あるいは環境を歴史化しようとした。そうして、和辻はハイデッガーの時間的現象学を空間的現象学に置き換えようとし、人間は、自身の周りに存在している歴史に含まれるものだと主張した。

しかし森は日本思想の伝統に与することなく、むしろ日本の伝統を批判した。森によれば、日本の伝統は、人間と自然をはっきり区別しないために、それらが本当に接触することを妨げている。森は以下のように述べている。

こんなに自然の豊かな国で何故そんなことを言うのかと思うかも知れないが、実は我々日本人は、あるいは日本人である私は、と言い換えてもよいが、すこしも自然など見ていないのである。[...] 富士山、という時、私は所謂「富士山」を見ているので、自然の中の一つの山を見、それと新しい関係に感覚を通じて入って行くのではないのである。日本の自然は要所要所がみな所謂「名所」になっている。「名所」になること自体は、歴史が自然に

刻みつけられる一つの姿として尊いものであるけれども、見る側からいうと、それは個々の我が直接に自然に接触することを不可能にしているのである。⁶⁾

森によれば、日本人は、日本一高い山を、大きい山、国の中心に立つ休火山としてみるのではなく、あくまでも有名な「富士山」として認識している。言い換えれば、日本人が眺めるこの山は、奈良時代の詩人、山部赤人が歌う富士山であり、また江戸時代の浮世絵師、葛飾北斎が書いた富士山である⁷⁾。観光雑誌に紹介される「見どころ」・「目玉」・「おすすめ」・「一押し」などのように、人はなんらかの《意味を持つ場所》つまり《名所》を見ていて、《無意味な自然そのもの》を見てはいない、と森は考えている。

森がここで批判しているのは、自然を精神的な存在として認めることだ。考えてみればそれは神道への批判も含んでいるようだが、森のポイントはあくまでも哲学的な次元における人間と自然の関係についてである。つまり森にとって、自然の精神化ということは、自然と人間を同じレベルに持ってきてしまうことで、人間を偶然性と必然性から引き離す、あらゆるものの喪失を意味するのである。人間と自然が同じ水準で考えられる『風土』的な世界においては、人間の自由と責任も意味を失ってしまう、と森は考えているのだ。

2 中根千枝と人間と人間の関係について

「親密性」と「垂直性」によって構成される日本社会における「二項関係」の森の考察は、和辻における「間柄」としての人間関係の考察と、中根千恵(1926-)における縦社会としての日本社会の批判の影響をともに受けている。

まず、「間柄」とは何か。和辻は以下のように述べている。

「間柄」とは、一般にそれぞれの人との「関係」あるいは「親しさ」という意味である。語源的に、人が生まれによって属している家族、部族、国家などのようなある「柄」の「間」における親戚関係である。⁸⁾

中村元(1912-1999)が説明しているように、サンスクリット語やバリ語では、「人間」は人間の共同体あるいは人間が住んでいる場所を意味している。一人の人間という意味では一切使われていない。日本語でも、人間という言葉には、一人の人間と一種族としての人間との区別がまずないのである。最終的に、人間とは、他の人間と関係を結ぶ人間という意味である⁹⁾。

ややもすれば具体的な人間関係から抽象された独立な個人に関する自覚が明瞭でないこととなる。個人を等価的、独立の存在として認める傾向が稀薄である。¹⁰⁾

社会学者の中根千恵の研究は、森に強い影響を及ぼし、日本における人間関係についての森の考察を深めさせた。森は中根の『タテ社会の人間関係』という本を1968年に読み、そしてその大切さを自分の日記に記録している。

中根は、社会の構成のパターンを、三つに分類した。日本社会のような垂直的な構成、イン

ドのような水平的な構成、西洋社会のような契約的な構成の三つである。中根にとって、日本の垂直的な構成は、水平的なモデルにも契約的な構成にも対立している。

例えば、契約によって結ばれた社会においては、グループのメンバーが決められた期間の間にグループを指導する責任者に従うことを約束するのに対し、日本では、責任者は「人間関係の要」であり、グループの「和を保つ」者であり、しかし活躍する人は責任者以外の集まった人々である¹¹⁾。

そして、そのグループが積極的に活躍するためには、メンバーの間にグループの統一感を高めること、またメンバーの依存関係が相互的であることを実現しなければならない。そしてその依存関係は、排他的であり、契約的ではない。つまり契約的な関係はたくさんの者と同時に結ぶことが出来るのに対し、依存関係はそれを許さない。弟子に師は一人しかいなければならないかのようなのである。それは依存関係が感情によって結ばれるからであると中根は述べている¹²⁾。

日本における人間関係は、日本語での会話において明確に表れるように「感情の収束」¹³⁾を呼び起こす。饗庭にとっても、「日本の社会は契約ではなく、黙契であり、論理的理解ではなく『以心伝心』である。対立よりは同化にむかい『和』にむかう」¹⁴⁾。その第一の理由は、「ほぼ一つの民族からなり立ち、ほぼ一つの言語をもつ日本において、完全に未知の関係を想定することはむづかしい」¹⁵⁾ということである。

こうした場合、日本の社会の構造は「個」と「個」の関係が西欧ほどおのおのの輪郭をあきらかにすることなく、同化の原理にそうように、お互いの関係のなかで、その「和」のなかで、はじめて「個」がみずからを確認するという形になる。「個」は他者との関係においてははじめて「個」でありうるのである。¹⁶⁾

饗庭は次のように続ける。「日本の社会における自己は、他者との関係で決して対立的ではない。西欧の自己は、つねに『個』と『個』がそのちがいを認識したうえでむすびついている」¹⁷⁾。

森にとっても、社会は一人一人自身の責任を負う人間の集合であり、そしてその個人的な責任の認識によって社会が発展する¹⁸⁾。饗庭は、「西欧における社会とは、あくまでも、契約に合う責任と『個』の自由性が表裏の関係としてはたらくことでなり立っている。そこでは自らなることはありえない」¹⁹⁾と述べる。

中根は、(ゲマインシャフト的な)《共同体》の集合と(ゲゼルシャフト的な)《社会》の契約的な集合を対比し²⁰⁾、共同体のモデルを批判していたが、中根よりも強く、森は《社会》に《共同体》より優れたものを見ている。森は、「日本という共同体に社会という名を冠することができるかどうか知らない。少なくともそれは決して自明のものではない。日本という共同体が定義しているものは、はたして社会という語であろうか」²¹⁾とまで述べる。森は日本社会の中に、一人一人の個人的な責任と自由を妨げる「親密性」(感情によって結ばれる依存関係)と「垂直性」(縦社会によって仕事や家族における厳しい階級制)の要素を見て取り、そのような日本社会を、彼においては否定的な意味を持つ「共同体」と呼んだのだ。森にとって、共同体の中で生きる

人間は、自由も責任も知らないからである。

以上の二つの理由から、森は日本の社会構造を批判した。

三 二つの人間経験

社会と共同体における人間の生活の違いを対照的に捉え、森は二つの対立している人間経験を区別した。一つは、「経験」であり、一つは「体験」である。

《私》を孤独な存在にする「経験」は、「冒険の経験」²²⁾であり、《私》を、私ではないもの(物・者)の前にもって行き、《私》とももの間に対比的(絶対的、客観的)な関係を構築する。従って、経験における人間の間の関係は「不安」「寒い」「硬い」という言葉で表すことが出来る一方、《私と彼》、あるいは一人称-三人称の形をとる以上、《社会》というものにおける関係でもある。

それに対して、《私》を孤独にしない「体験」は、「同化の経験」²³⁾であるので、私とももの間に融合的(相対的、主観的)な関係が構築されている。従って、体験における人間の間の関係は「恋」「慰安」などという言葉で表すことが出来る。そして最後に、人と人との間の「二項関係」あるいは《汝と汝》、二人称-二人称的な関係が構築されるのは、社会においてではなく、《共同体》においてである。

森によれば、前者はフランス社会に当てはまるのに対し、後者は日本社会に当てはまる。

もちろん、自然また他の人間から独立した個の人間という考えが最もはっきりと表れるのは、デカルトの哲学においてであり、それがデカルトが「近代の父」とも呼ばれる理由でもある。日本社会を批判する森は第一にデカルトの思想や理想に基づいたのであるが、しかしデカルト思想に特有ではない、フランス思想全体に浸透している、より根本的なモチーフを把握するまでに至った。少なくともデカルト、パスカルやベルクソンがフランス思想の一面を代表しているとしたら、森はフランス思想の一つの代表的な根柢を見出したと言えるのである。

森は上述の三人の哲学者における《不連続性》の観念に惹かれて、それによってより厳格な区別を「経験」と「体験」との間に主張した。

四 フランス哲学の影響

森は特にデカルト(1596-1650)、パスカル(1623-1662)そしてベルクソン(1859-1941)の三人の哲学者を引き合いに出す。これらの哲学者を貫く共通の軸は何だろうか。それはイメージとアイデア、理性と信仰、閉じていることと開かれたことの区別に見られる秩序の無際限であり、《不連続性》である。

デカルトから説明しよう。デカルトにおいて、《形而上的な瞑想》を行う時、精神はイメージと感覚から離れようとする。「想像と感覚の特徴的な直接性は、その創造と感覚を懐疑と分析か

ら逃れさせる。なぜなら『この遠い塔は丸い』とか『手が痛い』とかいう時に、判断を行うことを意識しないからだ。「反省は悟性特有のものであり、悟性にしか属さない」。「精神は自身に集中し、そしてすべての自身の働きを二次化するのである」。精神は「抽象化の努力」を行いながら、有限と無限、精神と身体のような「不連続性の連続」に気づく。それらの区別は、比較に基づく想像と感覚によっては不可能である。それは形而上的瞑想が科学的方法と違う理由である。「ものを互いに釣り合わせ、ものの中に測定可能な関係をつくる」ことは科学的方法の目標であるが、形而上的瞑想の目的は、想像と感覚の内容から悟性の動きを独自させ、想像と感覚から「本当に切り離されたもの」の発見である²⁴⁾。

デカルトの『省察』、特に「反論と回答」に現れるように、悟性に即する観念 (idée) は、脳と想像 (仏語《imagination》 = 《イメージを作る作業》) に属するイメージ (image) とは形式上で区別される。デカルトにおいて、観念は、《もの》の偶然的な形から独立し、感覚的な、物理的な形と切り離されている。観念が明晰で判明であればあるほど、精神はその対象を明確に把握し、現実によく。言い換えれば、客観的な知識は主体の精神における観念に存在する。

パスカルについては次のようである。パスカルの《三つの秩序》とは何か。「身体から精神への無限な距離は、精神から愛への無限大に無限な距離を表象する。なぜなら、愛は超自然であるから」とパスカルは述べる。それぞれの秩序は、他の秩序と切り離されていて、それぞれの間に連続がない。「これらは類を異にする三つの秩序である」。それぞれ信者は信仰に、天才は精神に、身体は身体に満足感を見つける。あらゆる物事がそれぞれ一つの秩序に属する以上、あらゆる物事は属している秩序から価値を付与され、他の秩序にとっては無価値である。「あらゆる物体、すなわち大空、星、その王国などは、精神の最も小さいものにもおよばない。なぜなら、精神はそれらのすべてと自身とを認識するが、物体は何も認識しないだからである。あらゆる物体の総和も、あらゆる精神の総和も、またそれらの業績も、愛の最も小さい動作にも及ばない。これは無限に高い秩序に属するものである」²⁵⁾。三つの秩序はそれぞれにとって外的であり、愛>精神>身体の階級制によって順序される。パスカルによれば、精神のレベル (秩序) は身体のレベルの延長ではなくても人間は自分の力で身体のレベルから精神のレベルまで上がることが出来るが、しかし愛のレベルにまで上がるために神の媒介あるいは許し (つまり信仰) が必要だとパスカルは主張している。

さて、最後にベルクソンについて述べよう。『道徳と宗教の二つの源泉』において、ベルクソンは二種類の社会、道徳 (モラル) や精神 (魂) を対立させる。《開かれた》方と《閉じている》方である。ベルクソンによれば、《開かれた道徳》は一神教 (ベルクソンにおいてはキリスト教を指している) と、科学と哲学の理性に基づいている。普遍的な人間性は、二つの大きな統一道理である信者の神と哲学者の理性によって可能になる。《閉じている道徳》は、家族などのような制限を持つ集団、つまり排除に基づく集団に属する。

第一の道徳と第二の道徳との間には、静止と運動とを隔てている開きがすっかりそのままある。第一の道徳は不動のものと見られている。それは変化することがあっても、自らの

変化したことをすぐさま忘れてしまう。でなくとも、変化を認めようとしな。この道徳がとる形は、どのような場合にも最終形態たることを標榜している。これに反して他方の道徳は、止めようとして止めぬ衝迫、動かんとしやまぬ要求である。これはもともと運動性を原理としている。そして運動性というまさにこの点によってこそ、この道徳は自分の優越を証明していると言いうる。いな、その優越がそもそも定義されうるとすれば、それはただこの点によってだけと言ってよい。第一の道徳が与えられても、そこから第二の道徳は引き出されえず、それは、運動体の一つないしは多くの位置からは運動そのものが引き出されえないのと少しも変わらない。²⁶⁾

文明国や開化した社会は、自然的あるいは原始的な社会と同様である。それらのすべては《閉じた社会》である。《開かれた社会》はただ一つ、全人間の社会、人類である。それらの二つのベルクソンの秩序の間には、測定不可能な距離がある。「どんな大国の国民であっても、国民と人類との間には、まさしく有限と無際限、閉じたものと開いたものの隔たりがある」。興味深いことに、ベルクソンも三つの秩序を挙げる：家族、国家、人類。そして最初の二つの間に何等かの連続性を認める。

家族と社会とはその起源ではわかれていないが、両者は今日でもやはり緊密に結びついたままだという、ただそれだけのいとも単純な理由で、家庭の徳はたしかに市民の徳へ強く繋がれている。しかし繰り返して言うが、われわれが現在そのうちに生きている社会と人類全体との間には、閉じたものと開いたものとの間にあるのと同じだけの開き（コントラスト）がある。つまり両者の違いは本性上の違いであって、単なる程度の差にとどまるものではない²⁷⁾。

《不連続性》の観念が、自然と人間の対立、また個々の人間の対立の見方とつながっていることに対して、森は盲目ではなかっただろう。そしてフランス思想の独特な味わいに惹かれた。

しかし、日本にこれほどまで批判的であったからとて、森が日本文化に無関心だったとは言えない。事実、自身の考察の中心に「経験」という概念を置いていることがそのことを証明しているのである。

五 西田幾多郎と日本思想の影響

「経験」について述べる時に、森は様々な表現を使っている。単なる「経験」以外、森は「経験の純粋性」や「意識の原始状態」などを用いる。また経験の基礎である感覚についても、「純粋な感覚」や「感覚の純粋状態」といった言葉を使う。そういった表現からは、西田幾多郎の「純粋経験」あるいは「直接経験」を思い出さずにはいられない。

しかしまず、《純粋な経験》という観念ははたして日本思想独特だろうか。そうではないと答えなければならない。

黒田昭信は西田の純粋経験を、経験が中心的な立場を占めているウィリアム・ジェームズ、

ベルクソン、エトムント・フッサールと比較している。四人の哲学者にとっても、経験は、直観的に与えられたものであり、そしてその性格は、《直接性》、《単一性》、《自発性》である²⁸⁾。西田と三人のヨーロッパ人の哲学者の間に、根本的な違いが生じているということがわかるが、その違いは直接に《純粹経験》の有様に関してではない。違いは、《純粹経験》と《自己》(《エゴ》)の関係に関するものだ。三人のヨーロッパ人の哲学者において、《純粹経験》は《自己》とつながっている²⁹⁾が、西田において、(個人の)《自己》³⁰⁾は欠けていて、あるいはより正確に言えば、(個人の)《自己》の排除こそが《純粹経験》の可能性の条件である。要するに、個人の《自己》と《純粹経験》の共存の有無が、西洋思想の伝統と日本思想の伝統を区別するところになると言えよう。黒田の分析に従えば、西洋思想の伝統において、《純粹経験》は完全に主観的、個人的な経験を意味し、言い換えれば《個人の自己》が《純粹経験》の存在条件である。それに対して、西田と日本思想の伝統において、《個人の自己》の排除が、個人を超える大きい《自己》への道を開く《純粹経験》の存在条件になる。

さて、森と西田の比較に戻ろう。森自身は自分の《経験》を西田の《純粹経験》と断固として区別している。しかしながら、我々は、それらがとても似ていると言わなければならない。両者の言葉は時にとても近い。まず西田の言葉を見よう。

純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有っていた考えであった。[...] 個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである、個人的区別より経験が根本的である [...] ³¹⁾

1911年の初版の『善の研究』の序文から取ったこの箇所は、森と西田の哲学の類似性をはっきりと表現するために注目すべきだ。森は『経験と思想』において以下のように述べている。

自分のことも、自分の周囲のことも、日本のことも、国際場裡に起こることも、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。³²⁾

両者にとって《経験》は個人より根本であり、現実そのものである。両者において経験は人間の人生と思想の根源である。西洋哲学者と比較して西田と森の出発点の類似性を確認出来たことは、森における日本思想の影響を証明すると言える³³⁾。

六 おわりに

森における「経験の哲学」は日仏文化比較(対立)によってかき立てられたと言ってよい。

自然と人間、また個々の人間を徹底的に区別しない日本社会という「共同体」を森は批判した。そして「社会」と「共同体」における人間経験を異なるものとして区別し、それぞれ「経験」

と「体験」という用語を冠した。また、フランス思想の根柢に現れる《不連続性》という意識に促されて、「経験」と「体験」との間に絶対的な、質上の区別をつけた。

一方、人間の人生と思想の根源としての「経験」を中心的な概念として選択すること自体は、日本思想の影響を表している。「経験」はフランス思想にはごく付随的なテーマであろう。フランス人の哲学者は、ベルクソンのようにしばしば経験そのものを通じてではあるが、人間の経験を構成する、より根本的な要素と構造があると信じ、それらを探究してきたと言うのは間違いではないだろう。デカルトを出発点とする近代哲学から森の時代の哲学までのフランス哲学において、現実を経験の後ろに、あるいは向こう側にあった。現実としての人間経験という見方は、日本思想のものであり、その点において森と西田の類似を指摘した次第である。

ここで、森の独創的な一歩は、日本が重視する具体的な人間経験を、デカルトを思わせるような精神の動きで反省し抽象化し、「社会」における「経験」と「共同体」における「体験」という二つの対立した概念を創造することであった。

しかしその一方、批判的な指摘もしなければならない。森がフランス思想から借りた《不連続性》の考え方は、森の哲学を批判にさらすだけでなく、それに根本的な欠陥を負わせる。森が影響を受けた三人のフランスの哲学者の哲学を考察すれば、上の秩序から下の秩序への動きが可能であるが、逆の動きは不可能だ。つまり、イメージからアイデアへ、理性から信仰へ、閉じている道徳から開かれた道徳へは道がない。そして森は日本人の経験を「体験」と呼び、フランス人の経験を「経験」と呼んだ。それがどういうことになるかは分かりやすい。《不連続性》の掟によって、「経験」から「体験」へ下降することは出来るが「体験」を「経験」に変えること、また「体験」から「経験」へ上昇することは不可能なのである。そのため、この「体験」と「経験」の区別は、日本人の経験の全体的で本質的な非難となる。つまり日本人は自ら、日本社会を「共同体」から「社会」に変えることが出来ないと言う訳だ。

森は、日本人が西洋社会を真似する時に日本人を批判し、また日本社会自体を批判し、最終的に日本人には何の可能性も残そうとしなかった。森自身もその考えが示す解決の不可能性を分かっていた。それゆえ日本人として絶望を覚えたことは不思議ではないだろう。

しかし、問題の種は森自身に由来するのではないだろうか。森は、あまりにも《不連続性》のイデオロギーに囚われて、「体験」と「経験」の間の道を自身で塞いだのである。デカルトは『方法序説』や『省察』などを書き、理性への道を見せた。パスカルは『パンセ』を書き、信仰へ歩むための手がかりを残した。ベルクソンも同様に、数多くの著書や活動を通して、開いている道徳や社会へ人間を導こうとした。

森は「経験」と「体験」という、各人間の集合によって変わる一人一人の人間の経験というオリジナルなモデルを創造した。一人の人間経験が閉じている「体験」なのか開かれた「経験」なのかというよりは、日本人であれ、フランス人であれ、だれでも場合と状況によって「体験」に近づいたり、場合によって「経験」に近づいたりする、というべきではないだろうか。

結局、森が《不連続性》に拘り、そのモデルを日本社会の批判のためにしか使うことができなかったことは残念であると言わなければならない。

注

- 1) 和辻は『風土』の序文にて既に、20世紀前半の日本人哲学科の師でもあったハイデッガーが『存在と時間』において主張した時間の現象学との対立を表現している。
- 2) 和辻哲郎『風土』岩波文庫、2007年、9頁。
- 3) 饗庭孝男『経験と超越』小沢書店、1994年、12-13頁に引用。
- 4) 同書、20頁。
- 5) 前掲書『風土』、15頁。
- 6) 森有正『砂漠に向かって』、『森有正全集』第二巻所収、筑摩書房、1979年、452-453頁。
- 7) 森有正『生きることと考えること』講談社、1970年、120-123頁。
- 8) Watsuji Tetsurō (Augustin Berque 訳), *Fûdo, le milieu humain*, CNRS, 2011, p. 43, note 4.
- 9) 中村元『日本人の思惟方法』春秋社、2012年、129頁。
- 10) 同書、125-126頁。
- 11) 中根千恵『タテ社会の人間関係』講談社、1972年、158-164頁。
- 12) 同書、165-166頁。
- 13) Higashi Tomoko, « Convergence émotionnelle dans la pratique communicative des Japonais », in Diana Lee Simon (Dir.), *L'Apprenant asiatique face aux langues étrangères*, Presses universitaires de Grenoble, 1992, p. 29.
- 14) 前掲書『経験と超越』、330頁。
- 15) 同上。
- 16) 同上。
- 17) 同書、329頁。
- 18) 森有正、木下順二「現代と人間—危機のなかにある自覚に立って—」、『森有正対話編』所収、筑摩書房、1982年、47-48頁。
- 19) 前掲書『経験と超越』、329頁。
- 20) 前掲書『タテ社会の人間関係』、164頁。
- 21) 前掲書『砂漠に向かって』、292-293頁。
- 22) 森有正『経験と思想』、『森有正全集』第12巻所収、筑摩書房、49頁。
- 23) 同上。
- 24) Pierre Guenancia, *Lire Descartes*, Gallimard, 2010, p. 132-138.
- 25) バスカル『パンセ』（前田陽一・由木康訳）、中央公論新社、2009年、第二巻、184-187頁。
- 26) ベルクソン『道徳と宗教の二つの源泉』（森口美都男訳）、中央公論新社、2003年、第一巻、81頁。
- 27) 同書、41-42頁。
- 28) Kuroda Akinobu, « Le fait primitif chez Nishida Kitarō – pour une généalogie de l'expérience pure – », in *Actes du premier colloque d'études japonaises de l'Université de Strasbourg*, 2000, p. 67.
- 29) 《つながり》の有様そのものは各哲学者によって違う。
- 30) 西田において、「自己」は個人を超えるものとして存在する。
- 31) 西田幾多郎『善の研究』岩波文庫、2011年、4頁。
- 32) 前掲書『経験と思想』、15頁。
- 33) ただ、森と西田の出発点（《経験》の大切さ）が同じ思想の伝統に根を下ろすというものの、両者の哲学は全く正反対な方向に向かっていると言わなければならない。西田において「経験」は出発点でありながら同時に人間の目的であり、そして人間の「思想」はそのために中間的な役割を果たすのに対し、森において、「経験」は出発点であるが言葉による「思想」の表現は人間の最高の目的である。また、森は言葉の定義とニュアンスの区別を明確にしようとしたが、西田は言葉の定義の曖昧さに注目し、逆

森有正の「経験の哲学」における影響と創造 (RAUBER)

に言葉による思想の表現の限界を見せたかったのである。そのため、同じ文化的背景を共有しながら、両者の哲学者は正反対の方向を見ていたと言えよう。

