

## 木幡順三『美意識論 付・作品の解釈』

東京大学出版会 一九八六年 二七四頁

本書の著者木幡順三は、ながく現象学の立場から戦後日本の美学界に地味ではあるがきわめて正統的な貢献をなしてきたが、本書出版の前々年宿痼の病のすえに没した。同学の士瑞枝夫人の手になる「あとがき」によれば、著者は一九五一年東京大学での卒業論文として「美意識の構造」を書いて以来、美意識論を終生のテーマとし、晩年の十年以上にわたって、本務校慶応大学をはじめ東大、阪大などの諸大学での集中講義においてそれを講じつづけた。机上に遺されていた、いくどもの推敲の手のくわわった遺稿が本書である。美意識を表題にした著者の作は、本書のほかに

『美意識の現象学』（慶応通信、一九八三年）がある。

「美意識」という語には、現代美学の基本潮流からみれば、どこか古風な響きがある。しかも、二十世紀美学の基本潮流において「美意識」ところかそのパラフレーズと

も言える「美的体験」の語すら、後退した感のある今日、著者はこの「美意識」の語によってかくも執拗に美的現象のいかなる局面をきりひらこうとしたのか。それは、大塚保治の論文「死と美意識」（明治三六年、評者の知るかぎり「美意識」なる語が論文等の表題中に現れるいちばん古い論考）以来、大西克禮、竹内敏雄（かれは「美意識」よりも「美的体験」をこのんだ）とつづく正嫡の流れを指摘するだけでは片づかないものがあるように思われる。

## (一)

「序章 美意識論の研究の意義」において、なぜ今美意識か、が語られている。周知のごとく広義の美意識論は、近代美学史の中心領域を形成してきた。そして美的範疇論、民族や歴史の各種様式論、技術美や機能美の問題等の根柢にはいつも美意識論がひかえて

いる。だからそれを問うことの重要性は依然としてかわらない。それどころか「今日、芸術・非芸術の境界すらみわけがたくなった現代芸術の内部を精査し、千変万化の外観を剝奪して、洞察しえた本質に即しつつ芸術類型の体系化の原理を省察」する必要が叫ばれているのであり、この問題の解決は「美意識の統一性を前提」にしてはじめて可能となるであらう（六頁）。

だが問題状況がそのようであるにもかかわらず、美意識研究を阻む要因が今世紀美学にはあった。ひとつには、美学が一九世紀にあればほど風靡した心理学的研究に対して、リップスやフォルケルトの感情移入美学を最後の光芒として、急速に背を向けはじめたとき、美意識問題もまた美の心理学主義的偏向として置き去りにされることになった。

もうひとつには、哲学のがわから、近代主観主義哲学への反省を背景にもちつつ、美を意識の問題としてとらえることをやめて、「美の存在のしかた」「美の現象ないし美の自己開示のさま」が問われるようになった。このいわゆる存在論的傾向が強まるにつれて、美を意識対象とする考え方は美の矮小化とさえ言われるようになる。

もとより美や芸術の存在や意味を問うことは重要である。だが一方で美や芸術の価値の研究がさきの心理学的研究や存在論的研究でないがしろにされてきたことも事実である。

また現象学者としての著者が鋭く論難するようには、カントや新カント学派の価値論は、価値のアプリオリな構造を分析することに終始し、その美的価値が美意識あるいは美的体験という具体的な場においてどのように実現してゆくのかという問題を置き去りにしてしまっている。美的価値は意識作用がみずから価値を構成しながらそれを対象の所有に帰するところに特性がある。美意識あるいは美的体験とは美的価値体験のことである。この美的価値の実現する場の論理として、著者は美意識論を構想したのであった。「美意識とは美的価値（芸術的価値）が具体的に実現される唯一の場である。」（一二頁）

ところで美的価値とは、真理や道徳的善とはちがいで、「意識体験においてはじめて具体的に充足されるもの」であり、「体験に内在する価値」である（一三頁）。これは信仰という現実存在の体験をまっしてはじめて充足される宗教的価値（聖）と通じるものであり、R・オットーやそれを継承したE・ロッター

カーのいう、宗教的体験の中心をなす「ヌーメン的なもの」、つまり人格性の深層にある根源感情を根底にもっている。しかも「宗教的価値が感性的体験を越えて行くという遠心的方向に成立するのに対して、美的体験は超越的なその価値根拠を内在化するための過程として求心的である」（一五頁）。おなじく体験の具体的な充足を場とする価値体験でありながら、宗教的体験はおのれの向こうへと傾斜して、おのれを忘れることができるのである。美的体験のほうはおのれの内部へとその価値を求心させるがゆえに、はるかに実存的である。それは「人格性中枢を震撼させる出来事」であり、そのような美的価値体験を中心部分とする美意識研究が現代美学にございますます重要性をおびてきている。その論旨において既に、著者の美意識論は宗教的体験と背中合わせの強力な倫理的存在性に裏打ちされたものであり、『求道芸術』（春秋社、一九八五年）の遺著をのこした著者の信念をしのばせるものとなっている。

## （二）

美意識は、美的態度を必要としない、と著者は言う。「態度」を「経験の累積が形成した

心的・神経的な準備完了の状態」と定義するとすれば、具体的対象との遭遇以前に形成されている美的態度は、美的体験の本来のありかたに反しているということになる。

美的体験は「事前の心構えがなくても、突然生起しうる」。「美的体験はまったく突然の来襲のように起ることもある。いわば私が外から不意打ちに遭うように起ることもありうる。」（ウーティツ）この「不意を打つ überfallen」というありかたは、出来事についての志向的体験としての美的体験の初源性を言い表すための本質的特徴であると言える。

だが、この急襲的生起は偶然に、出合頭に起るものではないであろう。その都度触発されてくる美的受容作用の部分的体験を全体的統一性へと導く目的観念がそこに伏在しているはずである。この「美意識の目的論的統一性の原理」として、フォルケルトの「美的に身を処そうとする意志 der Wille, mich ästhetisch zu verhalten」が引き合いに出される（二〇頁以下）。こうした「美的意志」はさしずめ潜在的意識傾向としてはたらいいて、一見不意打ちの急襲にみえる美的体験を支えているのである。著者はこの意志を、プラトンの『饗宴』篇においてディオタイー

マの神話として紹介されるエロースの定義と重ね合わせる。それは死と不死、知と無知との中間に位するダイモンであって、前者の状態から後者の状態へは「突如として」おこなわれるとしか言いようがない。だが重要なことは、ディオティーマの説くごとく、愛の秘儀の終極にいたるには、まず美しい肉体を愛し、魂に宿る美を愛し、さらに營為、習俗の美を愛し、学識の美の観得を経て、最後に「驚嘆すべき性質をもった美を対象とする知識をきわめる」という、ながい探求的修行が必要であり、これを地盤として「突如として」「まことの美」が生起してくるということであろう。著者はこれを「美的時熟」と名づける(第一章)。美的時熟を受けいれるための、ながい修養の道程を著者は思いつづけたのであろうか。

## (三)

美意識の形式的特徴として、主観と客観の間に設定される距離があげられる。これは既にカントにおいて「無関心性」として示されたところであるが、E・パールの「距離のアンティノミー」を引き合いに出しつつ、より一層の具体化がこころみられる。アンティノ

ミーであるとは、「距離が消滅しないようにしながら、できるだけ距離を縮小させること」という意味においてである(三七頁)。感覚なり情緒なり知覚なりさまざまな触発反応を、その個人的関心の連関から濾過することによって、一種の非情性をもそなえたというべき、純粋な *personality* を獲得する。「美意識は一種の精神的濾過装置である。」(三六頁) さきに美的時熟を準備するには、一種の修養、あるいは潜在的意志の過程を必要とすることを語った。この意志は、むしろ我執、慾情、倨傲、傲慢等を濾過するための装置を鍛練するための過程にほかならない。しかもまたかれは対象へのいたずらな陶醉、のめりこみをも警戒する。この距離設定は、美的主体の人格構造の変様をもたらすであろう。それは人間と世界との根本的関係を変えにいたるであらう。

そうした中で光をあてられてくるのは、「美的体験の頹落現象」である。道徳的頹廃がある種の甘美をかもしだし、それがそれで美意識のもとめるところになるということはままある。だがこの美の頹落は「頹廃の対象の美化ではなく、美であることをいささかもやめないかのごとくに見えながら、頹廃にお

もむくことである。「中略」体験そのものありかたからいって頹落しているのである。」(四一頁)

## (四)

さて、美意識とは単純に美に関する意識作用、あるいは意識にひきよせられた美と解されてはならない。美意識という語はさきに指摘したように、日本においてもおそらく明治三十年代に造語された語であり、そのそもその語法からみて曖昧さがつきまとう。

著者は美意識を「美的価値実現の唯一の場所」として、その意味で「一つの具体的全体として把握できる」と考える。しかもこの美意識は一方で以上のような統一性をもとめながらも、他方でそこに二重性、「美の意識的統一性」と「意識の美的統一性」という二重性に分裂する傾向がひそんでいる。前者が心理学的事実としての美意識で説明されるのに対して、後者では「感覚印象が意識内容として変容されつつ、いわば価値論的アープリオリによってその美的性格が構成され、確認されなければならない。」(四五頁)ものである。

また前者は、たとえば調和とか多彩とか好

音調といった形式的美的契機が意識内在的になされる統一性であり、カントはこれを概念を前提しない美としての自由美とした。だが他方に概念を前提とし、対象の完全性を前提とする美、つまりカントのいう附庸美がある。あるいは前者の形式美に対して、後者の内容美がある。それらはそれ自体で美であるわけでない。だがここでは、意識超越的なものに認識論的根拠をもとめつつも、これによって美的体験を基礎づける、そのような「美的統一性」こそが重要である。「われわれは、美的体験の自律性の要求をあくまでも貫徹しながら、美の事象性からも遊離してしまわないような、有効な理論的方法を樹立するよう心がけるべきであろう。」(四九頁)カントの附庸美への積極的解釈がここにある。

真の美意識の根拠は意識超越的なものである以上、美的主体は当の超越的对象に帰依する姿勢をいつも保持していなければならぬ。だが美意識においては、ただあれこれの対象の美を意識することだけでつぎののではなく、当の美的体験を生きる美的主体そのものの自己意識がともなってくる。したがって、おのが美的体験について語ることは同時に体験の主体たる自己自身を語ることに

り、そのさいひとは往々にして雄弁でありすぎることもある。だが、「もし真に対象への帰依が生じていけば、われわれの自我はかえってことばを失い、沈黙にはいるであろう。」雄弁であることは、所詮「自己愛」の表れにはかならない。それは「変様され濾過された人格性意識」でもなく、「美的自律性を保証するにたる」自己意識でもない。「雄弁は美の頹落現象にこそ対応する。」(以上五五頁)「美意識というものが、美的対象についての広義の知を意味するばかりではなく、この対象に直面している自己そのものへの深い反省を同時に行っている。」(六〇頁)

雄弁を弾劾する口調は、著者の文体は通常乾きすぎているとおもえるほど、感情をこらしたものであることを知るわれわれには、異常にきびしくはげしい。たとえばつぎのような一節がある。「美に触れた者を駆りたてる雄弁は、一見、美的体験の必然的結果のようでありながら、実は対象への帰依にもとづくものではなく、むしろ逆に対象を支配せんとする欲求の露骨なあらわれである。」(五五頁)

雄弁に端的に見られるこうした美意識の日常化への転落を、著者は美意識そのものにそ

なわる頹落現象と見る。この頹落からまぬがれるには、どうすればよいか。「自我の帰依没入を誘うに値する対象が出現す」(五八頁)「必要であり、そうした対象は「驚異的なもの」として現出してくるのである。」

### (五)

著者は、美意識ないし美的体験を「最も具体的なかたちで、われわれの人間存在に生起する出来事」で、「さらに広く哲学的思索の始源をもなす」と考え、この美の感受と知の発動との共通の源泉を「驚異体験」と命名する。日常の存在のしかたにおいて忘却され、隠蔽されている根源に、この驚異体験によってたちもどることによって「美意識はその生命を更新し、頹落の底から飛躍することができる。」(以上、六八―九頁)

ところでこの驚異について、プラトンは『テアイテトス』において、「知を愛し求める者のパトス」と規定し、知の能動的活動としての哲学の始源となる、特別の受動的情念だと定義する。まことに「驚異はいわば美的感動の形相の原型」でありえた。この思想ははるか後世のデカルトの哲学につながってゆく。

だが哲学の始源としての驚異への、明確な

言及をしたのはアリストテレスである。「けだし驚異することによって今日でも、また最初のときにも、人間は哲学しはじめた。」(七一頁) アリストテレスはもはやミュートスという形式を使用するのではなく、論証法によって推論してゆくのであるが、そのさい驚異のうちにある「自明性の根柢の暴露」という本質的機能をよりどころとした。驚異は決して認識の最初にだけあるのではなく、認識の進行過程においてつねにともなうものであり、その意味で対象知に平行する哲学の営為にはかならなかつた。このような驚異によってつねに自己性を問ひなおしつつ、ひとは美の頹落、美的主体の倨傲から脱出することができるであろう。

## (一六)

だがアリストテレスの驚異概念には、もっと積極的に美的契機が含まれている。著者は『ニコマコス倫理学』において提起された財貨に関する「寛厚」ならびに「豪華」、名譽に関する「矜持」あるいは「徳」を、タイヒミューラー等の諸家の研究をもとにしながら、分析し、「大にして美」という大々美という美的契機を抽出してくる。前者に関しては、

美なるものの、たとえば資財のかけかた、じつさいの量的大きさがとりあげられ、後者に關しては「魂における大きさ」が論じられる。「倨傲な人は自己が大きな価値をもつものでもないのに、自分自身を大きな価値をもつものと思ひこむ。その逆、すなわち不足状態は卑屈である。」(九六頁)「矜持ある者は自己価値の正当な自覚という次元で中位に立ち、かつ価値そのものは絶大でなければならぬ。」(九七頁)かくして著者は、中庸を「頂極」とするアリストテレス的価値観念をここにもちこんでくる。かくして、著者にとっての最高の美は道徳美であるときえ言つて過言でない。

さてこうした驚異体験は、芸術的表現においてたんなる心的効果の高揚をもたすだけではないであろう。むしろ芸術的真理のあらわれかたそのものにはほかならないのではなからうか。

このように見てくるとき、木幡美学が『美意識論』に託した美の真相が見えてくる。それは、一言で言えば、美的実存論である。美的時熟における意志、美的距離における対象への帰依ならびにその対極にある美的主体の倨傲、美意識を「意識の美的統一性」の面か

ら統一させること、驚異体験の諸相、それらを近代的美意識論がその自律性を説くあまりあえて切り捨ててきた倫理性との関連において、もつといえは宗教的体験との親近性において考察し、美意識のあるべき道を示そうとするものであった。

著者の『美意識の現象学』はその題名が示すように、現象学という著者の方法意識を、よく打ち出すものであったが、本書ではむしろ事象としての美意識の構造が論じられ、美意識という多分に近代的概念を古典ギリシヤ的思索でもって裏打ちしようとする意図がよく打ちだされてきた。美学研究者のあいだで今日かならずしも優勢とは言えない美意識の問題に焦点をあて、著者はともすれば感性のフナーキーな喧騒だけが目立つ現代社会へ警鐘を鳴らしていたのか。時事評論に流されない著者の手堅い手法が、かえってその問題の現代性を浮き上がらせているように思われる。

なお本書には、以上纏説してきた「美意識論」のほかに、著者の文芸学理論「作品の解釈」が併載されている。これはたんに付篇ではなく、むしろ作品にそくした、より具体的な展開となっており、前者がいくぶん抽象

的、図式的に流れるきらいのあるのを、よく補っている。とくに実朝の詩歌をテキストにし、伊藤左千夫と小林秀雄の批評上の差異を出発点にしながらおこなう解釈論は、問題が

具体的であるだけに説得力をもち、美意識の実存的境位の構造を示すものである。

(金田 晋)

### クリステイーネ・プリース編

#### 『崇高——限界経験と誇大妄想との間』

*Das Erhabene : Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Hrsg. von Christine Pries, VCH, Acta Humaniora, Weinheim 1989, 390S.

本書は昨年秋西ドイツで刊行された、崇高についての論文集である。多くの研究者の寄稿した論文集は、往々にして問題の一貫性を欠くきらいがあるが、本書は編者プリースと、リオタール (Jean-François Lyotard) の問題意識に彩られた論文集である。本書の全体は、編者の序論と、一四の研究論文、編者とリオタールの対談および崇高問題についてかなり詳細なビブリオグラフィから成っている。一四の研究論文は四部に分けられている。一八世紀および一九世紀前半におけるイギリス、ドイツの崇高論を扱った、「崇高の議論の歴史的里程標」という見出しの第一部に、半数近くの論文が集中している。第二部

ではニーチェ、ベンヤミン、アドルノにおける崇高の問題が取上げられ、今日議論されている崇高はここに、とりわけアドルノについての論文によく表れていると思われる。第三部では「現代の諸芸術における崇高」として、音楽絵画、文芸における崇高が論じられ、第四部には、芸術あるいは美学上のカテゴリーとしての崇高から離れて、現代の自然科学や技術に関する崇高の問題を扱った二篇の論文が入っている。本書には編者や執筆者たちの紹介はなく、リオタールや編者を除けば、おおかたは若い研究者ではないかと推測される。一四の論文をすべてここで紹介する必要はないだろうから、編者の序論と、近年

議論されている崇高の問題点を明らかにするうえで参考になるいくつかの論文を中心に、紹介することにする。

崇高の復権とか、崇高のルネサンスと言われるほど、近年にわかに崇高についての議論が活発になったのは、ひとつには、ポスト・モダンの代表者であるリオタールが、崇高をアヴァンギャルドの運動に結びつけてからである。しかし編者によると、美よりはむしろ崇高のほうがもともと、崇高の問題の難しさにかかわらず、複雑・多様な現代に合っているからだという。崇高の問題の難しさとは、時代により、人により、崇高についてのじつにさまざまな規定や含意があるだけでなく、それぞれの崇高論がそれ自体でまた、矛盾や逆説を含んでいるということである。この点に関して編者は、「何か名状しがたいもの (etwas Unnenbares) に命名する」という、およそ不可能なことが崇高で試みられている」(S. 6)として、カントの崇高論の分析に基づいて崇高のアンビヴァレンツを強調する。崇高感情は伝統的に恐怖と歓喜、快と不快といった両極端を同時に含んでいると考えられていて、いずれか一方の極をもって崇高の本質とすることはできない。崇高と呼ばれる自然