

美意識の基本性格

金田 晉

一

「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。その美意識を前面に立て、木幡順三の遺作『美意識論』が一九八六年に出版された。だがこの論文の原形はかれの卒業論文「美意識の構造」(一九五一年)であったという。この美意識論が三〇年以上の年月を経てもう一度陽の目を見るにいたった理由はどこにあるのか。

一体に、美的現象の意識作用の側面に言及すれば、すべて美意識論というわけにゆかない。美を感じる意識と簡単に言い切れない面がある。たとえば花を美しいと賞する場合よりも、美など入りこむ余地のない場面、たとえば生死の際といった場面のほうが、むしろ美意識のよりよく発揮される場所にも思われる。こうした美意識という語に、ある違和感をもつことから、本論文は着想された。

日本語の「美意識」にはドイツ語 *ästhetisches Bewußtsein* が対応するというのが今日の美学界の常識である。このドイツ語は、新カント学派の一、マールブルク学派の創設者H・コーヘンの『純粹感情の美学』(一九二二年刊)

の中で、天才の生産的意識の根底を貫く法則性を言い当てる語として登場するし、感情移入の美学の一方の雄J・フォルケルトが主著『美学体系』（第一巻一九〇五年刊、第二巻一九一〇年刊、第三巻一九一四年刊）を補完するものとして出版した書物（一九二〇年刊）につけた書名であった。日本においても、大西克禮がドイツ留学からの帰国直後に発刊した『美学原論』（大正六年刊）において、ästhetisches Bewußtsein に「美意識」を対応語とすると注記し、この美意識の構造を解剖しようとした。大西は昭和八年岩波書店刊の講座『哲学』に「美意識論史」を執筆し、さらに昭和二四年これにゲーテとヘルダーに関する論考を加えて角川書店から『美意識論史』を出版するが、「美意識」についての基本的観点は、『美学原論』時とかわっていない。戦後、たとえば新聞紙面での新刊図書広告などに『〇〇の美意識』のたぐいの書名を時に散見することはあっても、専門研究者の間ではあまり使用されなくなつた。つまり「美意識」を軸とする美学の体系は、西欧美学において今世紀最初の二〇年に偏局するといつて過言でない。それは心理学的研究と意識の批判哲学の全盛期において注目された概念であつた。

竹内敏雄は大西美学の継承者として、大西克禮の美学体系の公開に尽力したが、そのかれは「美意識」の語を神経質なまでに避けた。かれは美を意識問題としてとらえるのではなく、むしろ対象との相関関係においてとらえなおそうとし、かわつて「美的体験」の語を使用した。後者の用語すら美の存在論的傾斜の趨勢において後退している美学的現状を痛感していた。「かつて心理学的方向から生の哲学ないし現象学の立場への発展にもなつて、『美意識』にはかつて美学の中心概念となつた『美的体験』の概念は、現象学そのものが次第に存在論の方向へ転換するにしたがつて後退してきたかの観さえある。」（『美的体験の構造』昭和四三年、美学一八巻四号一頁）、とかれは述べ懐する。美意識とは新カント学派固有の用語であり、美的体験は意識の志向性を基軸にする意識の現象学期の中心概念であつたが、その現象学が存在論的方向に偏局するにしたがつて、この概念すら後退していった観があると指摘したあとで、竹内はもう一度美的体験の構造をとらえかえす必要を説いたのである。しかしかれは美意識までも

だろうとしなかった。かれの深い悲しみとしての戦争体験からみれば、すすんで死までを美化してしまふ美意識なる語に耐えられなかったのかもしれない。芸術や美的現象の範囲だけに局限できる美的体験の語のほうがかれには納得がいったのであろう。かれはおおやけには美意識と美的体験を同義であると説明する。しかし新カント派以来の美学の思潮史をふりかえるとき、美意識と美的体験の等同性よりも差異のほうに注意を向けるほうが大切である。一九六〇年以後ドイツ美学界で、*aesthetisches Bewußsein* について鋭い反省を加えた哲学者はH・G・ガダマーであるが、かれはその『真理と方法』（一九六〇）において現代美学の課題を、美の主観主義化、つまり美意識の克服に照準を当てて論じる。かれによれば、元来社会的モラルの確立のために案出されたはずの趣味概念は、カント以後主観主義的に矮小化され、その認識機能が捨棄されることになり、ただ現実連関から美的なものを切り取ってゆく意識作用としての *aesthetisches Bewußsein* へと転落してしまった。当然ガダマーにとって、美意識は現実連関を見失い抽象化された意識であり、この克服こそが現代哲学の中心テーマになるのである。ここで趣味概念は本来社会的モラルの確立のために案出されたという指摘は、美意識論を考えるうえでやはり重要である。

二

「美意識」の語は、コーヘンやフォルケルトの *aesthetisches Bewußsein* が紹介され、対応語として使用される以前に、既に大塚保治が使用していた。たとえば、かれの「死と美意識」という論文は、生死論の一節として、明治三十六年（一九〇三年）九月高山樗牛の主宰する雑誌『太陽』に寄稿される。この大塚の言う「美意識」がいかなる西欧語と対応関係をもっていたかさだかでない。しかし明治四一年（一九〇八年）に出版された落合直文『こたばの泉』の増補版に、辞書の項目としては「美意識」が初出し、「心理学の語。物事的美醜を識別する、心の作

用」と説明されている。ついでに言えば、この版には「美的」とか「美感」の語も登録されており、後者は「哲学の語。美の假感。美の快感。うつくしき感じ」と説明されている。もつともこの辞書に先んじて明治三二年（一八九九年）に既に高山樗牛が『近世美学』を出版し、実感に対する「美感」の語をあげ、美的仮象感情 *aesthetische Scheingefühle* と同義としている。一方「美意識」は心理学用語として説明され、芳賀矢一によって改修される同辞書一九一二年版によると、*aesthetic psychosis* という英語の訳語とされている。*Psychosis* の語は、日本のすくなくとも専門用語辞書としては、井上哲次郎の『哲学字彙』一九一二年版に初出し、「精神活動、精神要素、精神病態」と説明されているが、要するに異常なまでに高揚した精神状態、辞書の説明では「精神病」の意である。大塚のいう「美意識」はこの *aesthetic psychosis* と関連していたかもしれない。高山樗牛は前掲書で美感を次のように定義している。「美感は美的仮象に於けるが如く實在より全く遊離す。而かも美的仮象が實在物より其の實在性とを抽象したるのみにして其他の、内容は悉く是を具備するが如く美感は実感中の實在性を抽象したる余りの凡ての内容を具足す。美感は実感の観念的対象若くは映象と謂はむが如し。」（『近世美学』博文館一三二—一三三頁）。この説明によるかぎり、美感はまことに平静な意識様態と言えるであろう。大塚はこうした美感と一種のズレを感じながら、「美意識」なる語をつかったと言うべきであろう。

大塚は「美意識が有力な動機となつて生活を動かすこともある」とし、ひとに「死の苦痛を軽減し又は夫を断滅するのみならず場合によっては更に進んで生を擲つて死を求むる」ようにさせるものとして「美意識」をとりあげ、これの下位分類に崇高や滑稽やフモールをおくことによつて、一種の美的範疇論を企てたのであった。なお大正四年以後におこなつた講義「唯美主義の思潮前編」では、大塚は既にコーヘン書を読んでいたようであり、「ボードレールの死には美意識の本質を尽くしたものがあつた」と論じる。シラーが美意識に関してすぐれていながら、同時に理論意識も発達し、道徳的修養も積んでいるために、人格全体の陶冶の面でははるかにボードレールを凌ぎなが

ら、そのためかえってその詩は凡俗な読者によって、道徳説教の題材のようにも読まれうる。それに対してボードレールはこのんで人生の消極面をうたったが、そのためにかえって美意識が本質的なものとしてきわだたてられ、とされた。かれはボードレールの精神の本質にダンディズムを見、ロセッティやワイルドをもその一族にくわえながら、美意識が人生の規範になった世界を思い描いていたようである。

三

大西克禮は先述の著書『美学原論』で、美意識を美学の全範囲をつうじてもつとも中核的な概念としてとりあげる。美意識論とは、意識の形態論として本来心理学的研究の一部門としてはじまるが、美意識の内部にアプリアの価値の存在を想定することによって心理学を脱却しようとするものであった。かれは、コーヘンのästhetisches Bewußtseinに「美意識」を対応させたが、この語によって、意識の生産性、とくに価値の生産性を規定しようとした。コーヘンとの違いは、かれが美意識を芸術創造の分野にかぎらず、美的生産性の一見きわめて弱い自然美の体験におおしひろげたという点であり、そのために美意識の生産的性格がかえって弱められることにもなったのである。しかしその差異はそれほど大きいものでない。

かれによれば、価値とは意識のうちにアプリアの起源をもつ。ただそれは意識に内属してすむのではなく、対象へと投影されて、むしろ対象の固有性であるかのような相貌において現象する。「花を美しいと思う」とき、その妥当判断の主体はあくまで「思う」の主語としての私であるが、そこから「花が美しい」あるいは「美しい花」といった花が主語となり、美しいが述語となる関係に転じられねばならない。このような意識から対象への転換を意識論的にとらえようとして、大西は美意識を中核概念としたのである。

一方、竹内はこの関係を意識と対象の相関性においてとらえようとし、美的体験という語を頻用した。かれの監修した『美学事典』（弘文堂、一九六一年）においては美意識と美的体験とは同義とするが、そこには文面に現れない哲学的論争を内含する根本的なズレがあつたはずである。そのズレが曖昧にされたまま美意識と美的体験が同義とされ、ただ「美を意識する心、あるいは体験」と定義される。その結果、大塚が美意識の語に託したモラル意識の面は忘却され、ただ美的体験は自然美あるいは芸術美等といった美的現象にだけ関与する意識の一種類とならされてしまったのである。またその同じ理由により、美意識は、ほんの通りすがりにチラリと視界に入る美しい彩りをも感受する受動的意識あるいは無害な意識を含めるほどに矮小化してしまったのである。

一方、日常的語法としての「美意識」はいくぶんちがう響きをもっている。あるいはむしろ健全な響きをもっている。たとえば細胞生物学者で歌人としても当代一流の永田和宏はこのような言い方をする。「日本にはこの道一筋という美学がある。一筋にかけるひたむきさ、わき目もふらず打ち込む美しさ。このような美意識を私自身がどこかで振り捨てがたく持ってきたからこそ、二足のわらじを気恥ずかしく思うところがあるのだろう。」（朝日新聞朝刊一九八九年一〇月九日「しごと周辺の周辺」）ここでは、「美学」の語もそもそもののだが、美意識もまた生き方あるいはモラルを判定する、一種の倫理的規範になっているとって過言でない。また小説家開高健は昭和三二年下半期の芥川賞を受賞したときに、「カラダのつづくかぎり二足のワラジをぬがない」と宣言した（毎日新聞朝刊一九八九年二月一〇日社会面）。これはむしろ反美意識とよんでさしつかえない。そして反美意識はまたすぐれて一個の美意識であろう。そこには強烈な意志が貫いている。このようなモラルあるいは意志の作用としての美意識に含まれる内実は、美学の世界ではどこにいったのであろうか。

四

木幡順三は先述の書で、美学アカデミズムにおいて既に使命を終えた感さえある「美意識」に依拠して、美学の体系を構想した。なぜ美意識がかれの憑念でありつづけたのか。「序章 美意識論の研究の意義」においてこう指摘される。「今日、芸術・非芸術の境界すら見分けがなくなつた現代芸術の内部を精査し、千変万化の外観を剝奪して、洞観しえた本質に即しつづ芸術類型の体系化の原理を省察」する努力が必要であり、それもまた「美意識の統一性を前提」にしてはじめて可能になるであろう（『美意識論』一六頁）、と。

それにもかかわらず今世紀の美学の動向において、こうした美意識論の一層透徹したかたちで論ずることを阻む要因があつたと、かれは考える。ひとつには、美学が十九世紀にあれ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輝きとして急速に背を向けはじめたとき、美意識もまた美の心理学主義的風潮のもとで案出されたものとして一括的に捨て去られることになつた。しかもこれら経験心理学に依拠する美学においては、美意識は美的静観を代表型とし、意識の流れをさえぎる意識集中の持続を理想型とするものであつた。だがこのような美意識観は、現実の美的生産あるいは美的享受の傾向から乖離してゆくものであつた。だから同じく心理学的立場に立つにしても、タタルキューヴィッチのような現代美学は、夢想 *Reverie* を意識集中の対極にすえ、むしろ流動状態、精神の弛緩や疲労の兆候を含む一種の集中欠如状態を積極的にとりあげ、その美的意義にも注目するようになった。このことは、ある種の詩や美術品、音楽の演奏の中でわれわれがじつさい体験していることである。従来の心理学的美学はその点で齟齬をきたさざるをえなかつたのである。集中と夢想とは相互に排斥し合う現象である。両者を経験心理学の立場から統一的にとらえることは不可能である。美意識論の拠り所であつた従来の心理学的美学が、その一面性のゆえに破綻してゆかざるをえず、それに併せて美意識論もあまり論議されなくなつたのである。

もうひとつには、哲学のがわからの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」を問う、いわゆる存在論的傾向が、ハイデガーの強力な影響と古代・中世哲学の復興を背景に、美学の世界でも有力となった。こうした事情は美意識の問題を正面から問うのに不利な状況をつくったのである。

さらに新カント学派の衰退とともに価値哲学は後退したが、価値意識としての美意識、正確には *ästhetisches Bewußtsein* についての議論もあまりなされなくなった。そのことは、ロツツェ風の価値哲学の登場と衰退に顕著である。かれのプラトンのアイデアを思わせる価値のアプリオリについて主張が実はヨーロッパ的価値観に支えられて、一元的に保証されているように見えたが、その価値観も二〇世紀を迎えると相対化され、価値の確実性をむかひに信じることができなくなったことにもよるであろう。

だがそれにもかかわらず、どれほど価値が相対化されようとも、美や芸術は価値あるいは評価を抜きにしては論じられない。事実、現象学においても価値はそれを構成する意識作用との相関関係においてとくに主題化されたのであり、ミュンヘン現象学派においてとくにそうであった。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。美的体験とは美的価値体験のこととされた。「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。」(同、一二頁)

ところで美的価値とは、真理や道徳的善とはちがひ、「意識体験においてはじめて具体的に充足するもの」であり、「体験に内在する価値」である(同、一三頁)。これは信仰という現実存在的体験をまっしてはじめて充足される宗教的価値(聖)と相通じるものであり、R・オットーやそれを継承したE・ロツターカーのいう、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分かちもっている。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。」(同、一五頁) 同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むこうへと傾斜して、おのれを忘れることができるのであるが、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おいてますます重要性をおびてきている。木幡は、現代における価値混乱、あるいは価値喪失の事態に、美意識論を再度問い直そうとしたのであった。その際にかが美意識を宗教的体験と対比的に論じたことは重要である。

五

木幡は美意識を、大西以来の美意識Ⅱ美的体験の図式になおとらわれていた。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。」というウーティツの言を引きながら、志向的体験としての美的体験の「不意を撃つ *übertumpeln*」ありかたを本質的特徴としている。これはオスカー・ベツカーの美の「ヘラクレイト斯的」構造（久野昭訳『美のはかなさと芸術家の冒険性』以文社一頁）とつながる考え方である。しかし、かがが、ほとんど美的体験で間に合わせていた学的状況の中であえて「美意識」なる語を復活させるには、美的体験ではみだされたいある決断があった。

この急襲的生起は偶然的、出合頭に起こるものではなく、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を潜在させているはずである。そこに「美意識の目的論的統一性の原理」があって、これをフォルケルトの「美的に身を処そうとする意志 *der Wille, mich scheinisch zu verhalten*」を引き合いに出し（同、二〇—二頁）、急襲的体験に先行する「美的意志」の存在を語った。「態度」とは「経験の累積が形成

した心的・神経的な準備完了の状態」であると定義できるとすれば、美的体験は美的態度をかならずしも必要としないのであるが、具体的対象との遭遇以前に既にそれ以前の諸経験の累積によって一種の美的態度が形成されており、これが新しい美的体験に対して、これを方向づける美的意志として働いているのである。

美的体験の根拠は意識超越的である以上、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が、ただあれこれの対象の美を意識することだけでつぎるのではなく、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。この美的主体の自己意識が前面に出てくるとき、美意識が顕在化すると言えるであろう。

六

一九九〇年、京都国立博物館で日本の一八世紀美術を再検討し、日本の近代の出発を一八世紀にもとめる、きわめて野心的な展覧会『一八世紀の日本美術——葛藤する美意識』が開催された。その際副題の「葛藤する美意識」は“Conflicting Aesthetics”と英訳されていた。筆者はこの訳は実に適切だと思った。この展覧会を企画した狩野博幸は図録に「一八世紀という時代」という基調論文をよせているが、かれはそこで祇園南海、柳沢淇園の二人を導入係としてとりあげる。前者の随筆『湘雲讚語』における正に対する奇を好む反俗に趣を見出そうとする「奇趣の味」思想、後者の随筆『ひとりね』における常識を逸脱して真情を第一とする「たわけ」の思想に、狩野は一八世紀の新しい美意識を見る。これらは、物に遭遇しておこる美的体験以前に、反俗であろうとする主体的姿勢、橋の下で遊女と待ち合わせて約束をまもつたため水滴ちて溺れ死ぬ尾生のたわけをすすんで選ぼうとする変異姿勢を先行させるものであった。それはマニエールとかスタイルとよぶべきものであろう。

こうした意識、姿勢はいずれも自分の生きる時代への批判を内在して意義をもつものであった。「美意識」とか「美学」という明治以後に翻訳語として日本語文化圏にもちこまれた語は、それから百年を経ずして普通名詞として日常世界に定着した感がある。美学の語は学問の名称であるよりは、それこそ美意識とほぼ同義語として使用され、したがって生き方を方向づける一つの姿勢として理解されている。われわれはこうした日常語法の健康さをまじめに引き受けるべきでないか。

カントは『判断力批判』において美的趣味判断の二種をあげ、自由美と附備美を分けたが、木幡はこれに触れつつ、美意識の形式面が「美的価値実現の唯一の場所」としてそれ自身で完結した一つの具体的全体を要求し、その意味で自由美の性格をもちながら、他方で内容面において概念を前提し、対象の完全性を前提するという点で、附庸美の性格をもっていることを説いたのである。

美的体験を論じようとすれば、これまでともすればカント的自由美を典型とする方向が優勢であった。美と崇高の対比でいえば、むしろ美の方向に傾斜して論じられがちであった。しかし大塚保治の論文「死と美意識」において示されるごとく、美意識はむしろ崇高美のがわで論じられたのであった。この観点に立つとき、ヨーロッパ美学における *ästhetisches Bewußtsein* と差異する日本的「美意識」の基本性格が見えてくるのでないか。