

木幡順三の現象学的態度——求道的美意識との関係

柳澤広美

序

日本での美学研究において「美意識」の語はある時まで「美的体験」と同義語とされていた¹。しかし、少なくとも 1980 年代にはすでにそうした見方は少数であり、美学用語としては「美的体験」が残り、「美意識」は日常語としてのみ残っていた。そうした状況にもかかわらず、美学研究において「美意識」の語を使用し続けたのが木幡順三 (1926-1984) である²。それは、彼が「美的体験」の語では汲み尽くせない意味を「美意識」の語に託していたからだと思われる。すなわち、美意識は生を支える持続的かつ動的なものであり、またそれは日々のたゆまぬ技の修練という「^{ぐどう}求道」によって支えられる。これは「体験」の語が帯びる一回性という性格にそぐわない。美意識の成熟は、「聖なるもの」を求める「求道」の過程と重ねられる。彼の美意識論は、いかに生きるかという態度をも含む独自の思想である。以上の内容は晩年の著作である『美意識論』(遺稿・1986) と『^{ぐどう}求道芸術』(遺稿・1985) に結実している(柳澤 [2025])³。

一方で、『現象学事典』(弘文堂 1994、縮刷版 2014 も同内容)において木幡は昭和期を代表する現象学的美学者とされる(人名項目「木幡順三」 執筆: 谷徹)。実際のところ、彼の美

-
- 1 竹内敏雄編『美学事典』では「美意識」が見出し語となり、「美的体験」の語が併記されている。該当項目の執筆は木幡順三であるが、事典であるため、個人の語法を反映しているとは断言できない。さらに、後述の通り木幡は「美的体験」の語も用いている。木幡以前に「美意識」を中心概念として論じたのは後述の大西克礼である。なお、現代では「美的体験」よりも「美的経験」の語が一般的であるが、今回は後に現象学における「体験 (Erlebnis)」と「経験 (Erfahrung)」の語の区別に言及するものの、「美的体験」と「美的経験」の違いは扱わない。本稿は「美意識」と「美的体験」がかつて同義とされていた事実を踏まえており、そのことと「美的体験」と「美的経験」の区別とは別の問題であるため、議論の複雑化を防ぐために「美的経験」の語は避けた。
 - 2 木幡順三は 1926 年大阪に生まれ、旧制第三高等学校を経て、51 年東京大学文学部卒業。54 年から東洋大学で講じ、66 年から同教授。76 年慶應義塾大学教授に転じ、84 年に病気で没するまで在職していた。単著は文献表の全 4 冊。
 - 3 両書のあとがき(遺族による)に示される通り、執筆時期は『美意識論』が先で『求道芸術』が後である。

学研究が現象学に立脚することは容易に確認できる⁴。木幡の著作としておそらく最も広く読まれている美学の入門書『美と芸術の論理』（1980、1986）においては、美学研究に「好都合」で「親和性」を示す哲学的方法として現象学的方法が紹介され、それはただの紹介にとどまらず同書を貫く基本姿勢となっている。また、20代から50代に至るまでの論文集は『美意識の現象学』（1984）と名付けられ、同書からも彼の現象学的研究の蓄積を見ることができる。

こうした現象学的態度と晩年の思想とはどのように関係しているのだろうか。晩年の両書の随所にも現象学的態度は確認できるものの、求道性そのものを現象学から直接導くことはできない。この関係を明らかにすることで木幡の思想への理解はより深まるはずだ。したがって、本稿では木幡の現象学的態度と晩年に展開される求道的な美意識論との関係を、木幡がいかに現象学から影響を受け、いかにそれを発展させ、またいかにそこから逸脱していったかを追うことで明らかにすることを試みる。

第1章 基本姿勢としての現象学的態度

第1章第1節 議論の前提

そもそも現象学とは何か。ここでは、フッサールが提唱した学説を第一義とする。現象学は方法論として理解できる。それは客観的実在を疑いもなく前提する態度を保留にし、一人称的視点で世界を捉え直そうとする態度であり、フッサールはそれを諸学の学問的基礎づけとして構想していた。木幡の現象学的態度を問うという時の「現象学」はまずこのフッサール現象学の方法を指す⁵。

ただし、木幡の現象学的態度にはもう一つの側面があり、それは「現象学的美学」だということである。フッサール自身は美学を多く語らなかったものの、彼の現象学に影響を受けた美学説を展開した哲学者は多い。日本にはまず大西克礼『現象学派の美学』（1937）によって紹介されたが、木幡は大西の著作から大きく影響を受けており、竹内敏雄編『美学事典』（増補版1974）においては「現象学派の美学」の項目を執筆している⁶。そして実際に、自著においても現象学的美学を踏まえた論述は多く、例えばR. オーデブレヒト、M. ガイガー、O. ベッカー、

4 「現象学」ないし「現象学的美学」の意味については後述。

5 ここでは一言で「フッサール現象学の方法」としたが、フッサールの現象学には一般的に変遷が認められている。フッサールのいつの時代の思想を重視するのか木幡自身は明言しないものの、以下、本文で確認していく木幡の言葉遣いからは「現象学的還元」を強調していく中期『イデーンⅠ』（1913）以降を前提としていることは間違いないだろう。同時に、後述の通り『デカルト的省察』（1931）といった後期思想を代表する著作の参照も見られるが、フッサールの思想の変遷を追うことは本稿の目的から外れるため、中期と後期の思想内容の違いまでには踏み込まない。なお、木幡自身は後掲の「美のコスモロジー」論文（1980）において、後に『美意識の現象学』第1章となった論文に対して「どちらかといえばフッサール前期思想の立場に近よって考察した」と述べているが（41頁註46）、この「前期」とは全体を前期と後期に分けた際の前期だと思われる。

6 狭義の「現象学的美学」は初期のフッサールに影響を受けたミュンヘン・ゲッティンゲン学派において育まれた美学説を指すが、本稿においては「現象学的美学」の語にそうした限定的な意味を付与しない。また、「現象学派の美学」という呼称は大西の『現象学派の美学』からである（『現象学事典』「現象学派の美学」の項目）。

R. インガルデンらをよく参照している。この意味で、木幡が「現象学的美学」の流れに連なることは間違いない。ただし、上に名を挙げた論者達だけでも、現象学に影響を受けたという共通項があるだけであり、それぞれが独自の方向へと展開していった理論について一つの思想として特徴づけるのは困難である。

しかし同時に、現象学的美学の各論者から木幡が自身にとって核となる概念を引き継いでいることは確かである。したがって、フッサールからの直接の影響を「現象学的態度」の第一義としながらも、現象学的美学の論者からの影響も、その特定の用語や語法を明確に示せる限り、以下で示すこととする。

第1章第2節 美意識論研究における問題提起

まずは木幡がフッサール現象学の用語を引いている箇所を引用しながら、木幡が前提とする現象学的態度を確認したい。木幡は前述のとおり、『美と芸術の論理』において「美学にとって特に好都合で、親和性を示す哲学的方法」として現象学的方法を挙げる（13-16頁）。美学者はまず「美や芸術の事象そのものに肉薄し、その本質を直接的につかみだすべき」であるとする。これは現象学でいうところの「本質直観」である。さらに、「その直観内容が日常生活内でわれわれが知らず知らず馴れ親しんでいる事物ないし事態から超越していることを明らかにしなければならない」とする。これは、現象学用語でいうと「自然的態度」を「エポケー（判断中止）」する「現象学的還元」によって可能となる。また、「現象学的還元」によって残る「純粹意識」の領野を「超越論的主観性」という。以上のような前提は『美意識の現象学』でも繰り返されており、その後覆されることもない。

ただし『美意識の現象学』では、もう一步踏み込んで、自身的美意識論研究の方法として現象学的方法が優れている理由を述べている（76-77頁）。まず、美的体験は繰り返しが可能であるどころかそうされるべきもので、それによって特殊な深まりや豊富化が起こり、「たえざる更新」がなされる。そのように美的体験は「生動」するものだが、従来のほとんどの美意識論はすでに美的対象の美的価値を十全に把握し終えた時点での考察であり、そうでないアプローチがあるとしても「批判主義」的観点で美意識を成立させる形式的条件を検討するものであった。「経験的な心理学的美学」と「先験的な『批判主義』美学」のいずれも、「歴史的現実のなかを真に生動しつつある」美意識の存在機構にアプローチすることはできない⁷。そうした動きつつあるものを捉える方法は現象学的方法に求められる。美的体験は心的状態として固定されるべきものではなく「動いてやまぬことがら」だというのが木幡の基本的態度であり、それによって体験の深まりも、後述のようにその反対である「頹落」（Verfallen）も起こり得る（『美意識論』40-41頁）。

7 傍点は木幡による。以下同様。

第2章 現象学的態度の発展

第2章第1節 「超越論的主観性」の働き

木幡は生き生きとした美的体験を捉えるための方法として現象学を採用しており、その態度は晩年まで共通している。ただし、晩年の著作においてはこうした態度を崩さずに、同時に生き方を論じようとする前述の独自の思想が入り込んでいる。

事物の意味構成やその理解が日常的に可能となるのは、フッサールのいう「一般定立」(Generalthesis)の前提されるべきあいである。これを前提しているわれわれの態度は、いわゆる「自然的態度」(natürliche Einstellung)であるから、右にのべた美意識主体の雄弁性は自然的態度における美意識とよぶべきものの特徴である。言語活動の側面からこれを捉えれば、雄弁は所詮、……言語活動の普遍的自然性を信じ込み、その挫折を深く意識しない者の発することばである。意味付与作用の遂行を全体としてエポケーしないからこそ、安んじて雄弁を揮うことができるのである。(『美意識論』56頁)

「一般定立」というのは「自然的態度」の根本的特徴であり、「自然的態度」そのものの意味は前章で確認した内容と変わらない。しかし、ここでは新たに「雄弁」という要素が加わっている。「真に対象への帰依」が生じているならば、「われわれの自我はかえってことばを失い、沈黙にはいる」(55頁)。それに対して「雄弁」という態度は「一種の自惚れ」(同頁)であり、この主体は「根源的な倨傲」に陥るという(57頁)。こうした厳しさは、美意識論によって生き方を論じようとする木幡の態度の表れであり、美意識に求道性を認める独自の姿勢へとつながるものだ。

この「雄弁」を防ぐ「対象の出現のしかた、その対象と自我との関係のしかた、その対象意識の、自我に対する意義」が知られるべきであり、木幡はその働きを「超越論的主観性」(transzendente Subjektivität)に認める(59頁)。フッサールによれば「超越論的主観性」とは主体の直接経験の領野であり、それによって主体のあらゆる経験が可能となり、世界が構成されてくるものである。木幡はこの語を継続して使用しており、フッサールの語でいえばと度々断りを入れている。ただし木幡はこの語を独特の比喻とともに用いる。上記の「雄弁」問題に対して以下のように続ける。

この問題を提起し、解決への努力をはかることのできるのは、たしかに具体的な美的生そのものではない。むしろ美的生から離れることはできないものの、これまでそのなかに隠蔽され、匿名化していた理性でなければならない。フッサールの用語を借りれば超越論的主観性(transzendente Subjektivität)である。すなわち、美的意味での倨傲を克服する方策を支配しているのは、超越論的主観性でなければならぬ、とわれわれは主張するのである。……

右に示唆した対象は、驚異的なものとして現出せねばならない。つまり超越論的主観性

に対して激しくこれを打つ驚異的体験の対象としてあらわれねばならない。このようなことが起るときにのみ、美の頽落は防遏される。(58-59 頁)

別の箇所においても、「驚異体験」は「超越論的主観性を激しく打つものの体験」と言い換えられる(68-69 頁)。主体の世界を構成する役割を担う主観性が「激しく打」たれるとは、主体の主体たる根幹が揺るがされる事態である。これは、木幡が「美的体験」を「人格的中枢」を深く震撼させる出来事」として捉えているからであり、そのような驚異体験によってのみ美の「頽落」を防ぐことができると考えているからである。

ここで問題視され得るのは、フッサールの「超越論的主観性」が意味するものが果たして木幡のいう通り「激しく打」たれる対象となり得るのかということである。超越論的主観性の意味に修正を加える先例はあり、例えば R. オーデブレヒトは超越論的主観性の作用である「構成」を「創造」の意味に解し、それを自身が述べる「美的価値(明証)体験」の重要な契機と位置付け、認識論的コギトとは異なる、美的な意味において超越論的主観性を定義する(高梨[2001] 第1章、第2章)。こうした態度とは異なり、木幡は超越論的主観性の語はあくまでフッサールの語であると断りを入れるが、その中身は本当にフッサールの意味するところと同じなのだろうか。

これに対しては同じではないと言わざるを得ないだろう。なぜなら、超越論的主観性が本当に世界を構成する認識論的コギトであるならば、そこでは全てが当の主観性によるものであり、主体の予想外ともいえる「驚異」などは起こらないはずだからである。したがって、木幡のいう「超越論的主観性」の意味するところはフッサールのそれとは一致しない。しかし、木幡がなぜわざわざフッサールの語であると断りを入れてこの語に重きを置くかといえば、フッサールのその語が主体のあらゆる経験を可能にし、世界を構成するという意味で、主体を主体たらしめる最も根本的なものだからであろう⁸。そうした最も根本的なものと結びついた「人格的中枢」が、美的体験によって深く揺さぶられ、それによって主体が生まれ変わるような現象を取り扱いたいというのが木幡の態度であり、その意味で「美的体験」は「驚異体験」の、「人格的中枢」は「超越論的主観性」の言い換えだと理解できる。後ほど詳しく取り上げるが、こうした主体の変化は彼にとって大きなテーマである。彼のいう「超越論的主観性」が実際にはフッサールの意味するところから離れていることは否めないが、その語の使用において強調したいことは以上のように確認できる。

8 「超越論的主観性」のこのような、そこにおいて「私」をも含めて世界のすべてが現象する性格を、現象学研究者の斎藤慶典は「場」という語で表現する(斎藤[2000])。「場」はあらゆる現象の前提であり、「場」それ自体の変化を論じてしまえばその後の議論が成立しない。しかし、木幡は美意識が美的体験を成立させる「場」だとも述べる(『美意識論』12 頁)。同時に、後述の通り、美意識が動くものであることを認めている。こうした運動性と「場」という性格とは相容れないようにも思えるが、その背後にある木幡の態度は本文で示した通りである。

第2章第2節 美との「遭遇」

前述の美の「頹落」とは美意識の運動性を前提しているが、この性質は木幡によって「遭遇」という語で捉えられている。「遭遇」は『美と芸術の論理』と『美意識論』でも扱われるが、全面的に取り上げられたのが『美意識の現象学』に第3章として所収された「美との遭遇」論文である（初出稿 1966）⁹。同論文の主張は、美とは「遭遇するほかなく」、接触方式として「そのほかの方式はありえない」ことである（『美意識の現象学』71頁）。その前提として、「遭遇」とは「存在論的運動」であり、前述の美の「生動」性と連動していることが述べられる。

ここで「存在論的運動」とはいかなる意味かということ、木幡は註において次のように説明する。

存在論的運動とは何か。——私はここで非本来的なものが本来的なものとなり、非根源的なものが根源的なものとなる過程や真理生起の過程を存在論的運動とよぼうと思う。美的現象をこのような観点からとらえていくときに現象学的・存在論的美学が成立する。（87-88頁）

「根源的」や「真理生起」といった言葉遣いからはまずハイデggerの影響が考えられる。実際のところ同論文において、ハイデggerの研究が「真理生起構造の解明」であり、彼の『芸術作品の根源』においては「まさにその核心的部分において現前（Anwesen, présence）するものとの遭遇現象が語られている」と述べられており（84頁）、木幡が美意識の運動性を論じるにあたりハイデggerの存在論に影響を受けていることは間違いない。しかし、その運動性を「遭遇」という語で捉えたのは木幡独自の視点である¹⁰。「遭遇」の語の由来は現象学的議論にあることが述べられるものの、明確な西洋語との対応関係は示されない。さらに、上記引用の言葉遣いは後の『美意識論』の内容を踏まえれば、プラトンの『饗宴』における「愛」の道程とも重なることがわかる。したがって、木幡の「遭遇」の語には、現象学研究の下地から独自の議論を展開しようとする試みを見て取ることができるのだ。以下、それを具体的に見ていきたい。

まずは「美との遭遇」論文において示される「遭遇」の由来について確認する。前章で述べた通り、美的体験は繰り返しの中で深まり、更新されていくものだが、同一対象についての美的体験の更新を木幡はフッサールの「地平（Horizont）」概念によって捉える。フッサールによれば、ある知覚対象の知覚された側面は、同時にまだ知覚されない側面を持っている。知覚

9 原題「遭遇現象としての芸術体験」『白山哲学』4号、1966年、1-19頁。初出稿論文と『美意識の現象学』所収論文とに内容上の相違はない。

10 木幡自身が「勿論ハイデggerは遭遇という現象をテーマとしたことはない」と述べている（84頁）。ただ、ハイデggerの『芸術作品の根源』におけるギリシア神殿の例を引いて神の現前について述べたボイテンディク（『遭遇の現象学』）は「神の現前をまさしく遭遇の現象学そのものであると指摘」したという（84-85頁）。木幡が「遭遇」としたのはボイテンディクのドイツ語では Begegnung、フランス語では rencontre である。rencontre が英語の encounter より広義であることをソコロフスキー [後掲書, pp. 4-5] が述べており木幡も言及しているが、いずれにせよボイテンディクの論も「遭遇」概念の構成要素の一つであることは間違いない。議論の複雑化を避けるため今回は省略した。

の活動を別の方向へ向ければ、別の側面が知覚されていたと予想できる。こうした「潜在性 (Potentionalität)」が地平と呼ばれる (Husserl [1950], § 19)。木幡は、こうした志向的な地平によって個々の対象の志向は「新しい意識体験へその都度つくりなおされていく」とまとめ、さらに「この地平は遭遇の場という意味を帯びると考えられる」と述べる (73-74 頁)。木幡が参照するフッサールの該当の論述には、「遭遇」にあたるべき語も、それが意味すると思われる不意の出会いといった内容も見られない。したがって、木幡はただ、同一の対象への意識が絶えず更新されていくことそのものに、主体にとっての新たな出会いという意味を見出し、地平を自らの言葉で「遭遇の場」と表現したと思われる。

また、フッサールは晩年、「体験 (Erlebnis)」と「経験 (Erfahrung)」とを語的に区別し、内在的对象の意識を「体験」と呼び、超越的・外在的对象の意識を「経験」と呼んだが、木幡はこの Erfahrung を「経験」の訳語では十分に表せない内容をもつものだとする (75 頁)。ソコロフスキーがこの語に encounter という英訳語を用いていることを挙げ、この訳語を手がかりとして「遭遇」を考えると表明し、フッサールの「純粹経験 (reine Erfahrung)」を「遭遇現象」として理解する (同頁)¹¹。「経験」が指す内容は「faktisch な現実との接触を示す概念」とも言い換えられるが (同頁)、それはおそらく主体にとって経験の「対象」として認識する以前に「遭遇」してしまうという意味であり、前節における「超越論的主観性」によって主体の世界が構成されてくるまさにその場を想定していると思われる¹²。実際に、こうした遭遇性が後に木幡によって、経験対象として客体視できないという言葉で述べられることは後述する。

遭遇の本質的意義を捉えるために、木幡はさらに O. ベッカーの論考を参照する (82-84 頁)。ベッカーは「経験 (Erfahrung)」と「遭遇 (Begegnen)」とを区別し、経験可能なものを Dasein (現存在) とするのに対し、遭遇可能なものを Dawesen とする (Becker [1958] S. 104, [1963] S. 69)¹³。木幡はベッカーの言葉から、「精神的・歴史的」な経験に対して、遭遇とは「身体的に現前もしくは直接に現在に直面」するものだまとめる (82 頁)。ベッカーには Dasein に対して Dawesen を提示することでハイデggerを批判する意図があるが、それは木幡の「遭遇」概念を理解する目的からは外れるため、ここでは扱わない。ここで注目したいのは、ベッカーを参照することで、「遭遇」に身体的な現前性や直接的に現在に直面するといった性質が認められたことである。

前述の「現前」性は、木幡によって「美のコスモロジー」論文 (1980) において、より積極的に説明される。「美的対象が観照者に与えられるのは、あくまでも現在時点において」で

11 ソコロフスキーは同箇所では Erlebnis を experience、Erfahrung を encounter とする (Sokolowski [1970] pp. 4-5)。なお、木幡の同書後段におけるフッサールの引用にて「純粹遭遇」として「遭遇」の訳語を用いた部分があるが、木幡による出典の表記は *Formale und Transzendente Logik* (1929) のフランス語訳版 (trad. par S. Bachelard, 1957) であり、該当の箇所は pure expérience、すなわちドイツ語原典における reine Erfahrung (純粹経験) である。本文で示したように木幡は純粹経験を「遭遇現象」として捉えているため、上記の「純粹遭遇」の表記は意図的であると思われる。

12 ソコロフスキー [前掲書, p.5] による下記の表現からも確認できる。
“As we use it, “encounter” means our awareness of anything in the world, whether animate or inanimate, person or thing, outside of our own subjectivity. Its scope of application is as wide as that of the German term *Erfahrung*.”

13 ベッカーの語の訳は木幡による。邦訳書 (久野昭訳 [1969]) では Begegnen は「出会い」、Dawesen は「現実体」と訳される。

あり、「現前（Gegenwärtigsein）という様相で与えられる」（36 頁）。「現前は美的対象がわれわれに与えられる時間の根本的位相」であるため、「過去は現在から遡及する方位にしかなく、美的対象がなぜ現在このように存在しているのかという問いに対して、「結果論的説明しかできない」という（同頁）。「経験的に因果関係を立てて説明できるようなことから」（同頁）ではないものとの出会いは時が熟するほかない。

そしてこの構造は「愛の体験」も同様だとする。美的対象も愛の対象も、その「対象と観照者とのかかわりは、いきなり現在から始まる」ものであり、「このような時熟のしかたは遭遇とよぶほかない」として、「驚異は遭遇を時熟としてもっている」という（同頁）。

因果関係の否定としての現前性という論述は、木幡の他の著作において多く見られるものではない¹⁴。しかし、美的体験と「愛の体験」との類似性は、『美意識論』において重要なテーマに発展している。すなわち、上記ではただ「愛」と言われたものが『美意識論』においてははっきりとプラトンの『饗宴』における「愛（ἔρως）」だとされ、前述の「時熟」も「驚異体験」も「愛」の道程において説明され尽くすのである。

木幡によって愛の道程は「時熟」（Zeitigung）という形での美的体験の生起を支える潜在的意識傾向と解される（『美意識論』23-24 頁）。愛の道程は嚮導者に従って階梯的な修行が進められるが、その終点には「突如として（ἐξαίφνης）」至るとしか言いようがない（26 頁、プラトン『饗宴』210e）。段階的な修行が必要であるにもかかわらず、その修行とその到達点とは、あり方が断絶している。こうして出現するのが「驚異的なものたる美（τὸ θαυμαστόν καλόν）」であり（両書同箇所）、こうした秘奥の開示の仕方が木幡によって「時熟」と呼ばれる。木幡はこの階梯を我々の「倨傲」によって無意識のうちに逆方向に転落し得るものだと考え（51 頁）、前述の美意識の運動性と重ねている。そして、木幡は愛を「低いものが高いものへ、不完全なものが完全なものへ、いまだ形づくられぬものが形づくられたものへ、非存在が存在へ、仮象が本質へ、無知が知へ向かう一種の傾向」とする（24 頁）。この表現形式は前述の「非本来的なものが本来的なものとなり、非根源的なものが根源的なものとなる過程」という「存在論的運動」の説明と類似している。ハイデgger 的「存在論的運動」は木幡独自の思想形成の過程において愛の道程へと変様したのではないか。実際のところ、『美意識論』において「時熟」や「遭遇」が語られながらも、「存在論的運動」の語は出現しない。

さらに、『求道芸術』においては「修行」が宗教や武道の具体例をもってより直接的に語られ、前述の「時熟」によって示唆された美意識の時間性は「求道性」によって真に説明される。また、ベッカーを参照して確かめられた身体性は『饗宴』には直接認められないものの、具体的な修行実践においてはまさに現前する問題である。『求道芸術』の例示は東洋に限らないが、求道性といったおよそ西洋哲学では想定されないところに木幡の目は向けられていた。次章において「驚異」の内容を確認することで、それはより明らかになるだろう。

14 『美意識の現象学』第 10 章「映像の直接性」（初出稿 1969）において、現前性の「因果関係の絶対的拒絶作用」が指摘され、美的体験と愛の体験の類似性にも触れられているが、「……ここではプラトンの説く愛の形而上学……が問題なのではなく、現実の愛の体験の現象学的分析が必要なのである」（『美意識の現象学』224-225 頁）として、後述のプラトンの説明はむしろ避けられる。

第3章 現象学的語法からの逸脱

第3章第1節 「無知の自覚」を導く驚異

愛の道程において美と遭遇する際の本質的契機が「驚異」であったが、『美意識論』における『饗宴』を引いた先の説明は、それ以前の著作にはない。しかし、これまでの引用箇所に見られる通り、木幡は度々「驚異」を美的体験の本質的契機としてきた。「驚異」概念自体はアリストテレスら古代の言説に依拠するものの、それを哲学だけでなく美意識の根源として認めるのは木幡独自の態度である¹⁵。さらに、木幡は驚異体験の内容が「無知の知」とであると規定し、驚異の意義は「無知の自覚」にあるとする（『美意識論』73頁）。ある対象の矛盾を知覚してそれをいぶかしく思う時、同時にこれまでその対象をいぶかしく思うこともなく放置していた自己の無知を自覚するというのである。

驚異はその体験主体そのものを反省させる機能を含んでいる。すなわち主体は己れの無知をこの際、思い知らされるのである。驚異の哲学的意義はむしろそこにある。……対象についての疑念が、自己自身へはねかえって己れの無知を思い知るのである。したがって驚異は主客両面にまたがり、二重の機能を発揮するということになるであろう。対象面についてはその矛盾をいぶかしく感じ、主観面については、ながく自己のうちに巢食い、蝕んでいた無知を自覚させるという機能である。この機能の発揮において、哲学的探究活動が推進されるのである。（同頁）

前章で確認した「超越論的主観性」の本当の役目はここに見ることができる。「超越論的主観性」が「驚異」と結びついて体験主体を反省させ、「無知の自覚」へと至らしめる。「超越論的主観性」への働きかけが「激しくこれ〔超越論的主観性〕を打つ」という比喻で語られていたのは、己れの無知を思い知らされるという体験との相関からと思われる。「言語活動の普遍的自然性を信じ込み、その挫折を深く意識しない者の発することば」だと糾弾された前述の「雄弁」は、この反省作用によって避けられるはずだ。

「超越論的主観性」というフッサールの概念を古代に端を発する驚異概念と結びつけるのは木幡独自の態度である。また、先の引用に続く「右にのべた『無知の自覚』を一種の高次の知と捉えるならば、周知のごときソクラテスの「無知の知」の立場にまで遡ることができる」（73-74頁）という言葉からは、単に木幡がソクラテスを引用したということではなく、あえて「無知の自覚」という語を選んだのだということがわかる。つまり、木幡はソクラテスの「無

15 木幡が前提とするのは、プラトン『テアイテトス』のパトスと哲学の始源の説明（155d「実にそのパトスつまり驚異こそ、知を愛し求める者のパトスなのだ。知を愛し求めることの始源はこれよりほかにはない。だからイリスをタウマスの子だ、と語った人（木幡註：ヘシオドス）は系譜作りをかなりよくわきまえていたように思える」木幡訳、『美意識論』69頁）と、アリストテレス『形而上学』第1巻・第2章における驚異する主体とその無知への言及（982b「けだし驚異することによって（διὰ τὸ θαυμάζειν）今日でも、また最初のときにも、人間は哲学しはじめた」（同、69-71頁）「疑念を抱きかつ驚異を感じる者は自分が無知であると考え。それゆえミュートス（無知）を愛する者はある意味で知を愛する者である。なぜならミュートスは感嘆（驚異）すべきことがらから構成されている」（同、73頁））である。

知の知」を引きながらあえてそれを「自覚」という言葉を用いて言い換えているのだ¹⁶。「自覚」の語は、自ら迷いを絶って悟りを開くという意味の仏教用語でもある。『美意識論』ではこの語に宗教性を重ねた直接の言及はないものの、美意識について論じることによって生き方を論じようとする彼の態度からして、「無知の自覚」という言葉遣いに仏教的意識を看取することは可能だ。前節の「雄弁」問題において、「雄弁」と反対の態度としての沈黙の態度を「真に対象への帰依」が生じているとして、「帰依」という仏教用語をわざわざ用いていることもそれを補強する。そして、それは『求道芸術』において宗教性が全面的に扱われることによって確かになる。「無知の自覚」の意味するところは、驚異を契機とした反省によって主体が変化することであり、それは主体にとって、無知から知という単に知的なレベルでの影響にとどまるのではないはずだ。この変化は生き方を論じようとする木幡にとって、全人的な変化であることは間違いなく、それは美的体験を「人格的中枢を深く震撼させる出来事」とする先の表現からも確かめられる。そうした全人的な変化を導くのはまさしく「求道」の営みであり、冒頭に確認した木幡の独自性へと還っていくのだ。

第3章第2節 求道的美意識の源泉

独自の求道性へと発展した木幡の現象学的態度であるが、その独自性が結実した『求道芸術』においても現象学の言葉が捨てられることはない。例えば、『美意識論』においてプラトンの『饗宴』を引いて述べられた愛の道程は『求道芸術』において武道を「求道芸術」の一例として論じる段において、内容としてはほぼそのまま受け継がれながら、仏教用語を主とした語法によって説明される。次の引用は柳生新陰流の『兵法家伝書』における「本心」の記述を前提としている。

本心が身体に備わり、位を得るといふ出来事は決して意識対象にならないものである。つまりわれわれの経験（Erfahrung）の進行過程において、出会うべき対象——つまり経験対象——として客体視できないものである。それはむしろ主体に直接襲いかかってくるような事件なのである。それによって主体が周囲世界を見る眼も変り、主体は何ごとかを悟るのである。悟りがゆっくり達成されるか、急激に突如として成就するか——「漸悟」か「頓悟」か——の区別はつくとしても、総じて悟りの境地が生ずるためには、襲撃にも似た時熟（Zeitigung）が不可欠である。換言すると、本心が身体に備わるということは、主体の自己が修行にはげむことによってこれに関与する以外に、自覚の道がないのである。勿論修行さえすれば自然に自覚できるという保証はない。前述の時熟はほとんど僥倖にひとしいであろう。（『求道芸術』252-253頁）

ここでの「経験（Erfahrung）」においては、前述の現象学における「体験（Erlebnis）」と

16 「無知の知」の類例として木幡は他にも N. クザーヌスの「知ある無知（docta ignorantia）」と江戸時代中期の思想家・三浦梅園の言葉を引く。また、木幡によって言及されていないものの、驚異を美の成立条件に適用することにはバウムガルテン『美学』第48節「美的タウマトゥルギア」の影響も考えられる。また、アリストテレスを踏まえているのは前述の通りだが、アリストテレス自身が「無知の知」やその「自覚」を語ったわけではないことを度々示唆している（『美意識論』103、115、120頁）。

の違いが前提されているはずだ。ここでは経験における出会い、すなわち「遭遇」性それ自体が否定されているのではなく、出会う対象として客体視することが否定されている。「主体に直接襲いかかってくるような事件」は超越論的主観性を激しく打つ、前述の「人格的中枢を震撼させる出来事」だと理解できる。また、「襲撃にも似た時熟」は当然『美意識論』までの「時熟」と対応している。ただしそうした態度に加え宗教性が全面に出ており、ここにおいて「自覚」の語が仏教的意味を帯びていることも確認できる。

また、「襲いかかってくる」という新たな比喻表現は注目に値する。ここでは「悟り」が「経験」において「直接襲いかかってくるような事件」とされるが、似た語法が『美意識論』に付属する「作品の解釈」（1982年の草稿）の中にも見られる。

ありふれたものは尊くない。「有難い」こと、つまり存在の困難さを十分自覚しない者には尊さは生じない。存在の困難さは、日常的な世界では珍しく、稀である。珍しいことは好奇心のごとき日常的関心の範疇に属するのが常であるが、根本的な珍しさはそのような好奇心の対象ではない。むしろ常に在りながら新しく、その都度新しく、しかも永遠に新しいものであろう。このような尊さはすべての未来期待志向を逸脱している。したがって期待地平に対してはむしろ垂直方向からわれわれに襲いかかってくるものといわねばならない。（「作品の解釈」『美意識論』196頁）

ここにおいても「襲いかかってくる」という表現がされているが、それが「期待地平」に「垂直方向」と述べられているところに、現象学から求道性への転換が窺える¹⁷。地平はむしろ水平方向であり、地平概念によって美意識の更新を論じた前述の箇所においてもそれは否定されていない。しかしここでは、新しさというものがはっきりと地平に対して「垂直方向」に「襲いかかってくるもの」であり、「未来期待志向を逸脱している」とされる。ここで語られる新しさの性質は「驚異」の内容説明にもなっている。現象学的基盤を前提としながら、自身が認める「驚異」の性質を、現象学的語法からの逸脱で示しているのだ¹⁸。

17 「期待地平」という言葉遣いには当然 H.R. ヤウスの「期待の地平（Erwartungshorizont）」を指摘でき、それが刷新されることを求めるヤウスの態度とも上記の主張は近い。事実、同草稿は文芸作品の解釈についての論考であり、序章において文芸学の学的性格を述べるにあたりヤウスの名は挙げられている。しかし、同草稿にて「現象学の術語を借りていえば」として文芸作品における「内的地平」と「外的地平」の両地平による構成の強さが述べられる（166頁）など、「地平」の語が現象学的用語として準備されていること、上記の新しさの性質は「根源的な驚異体験の志向的相関者」とも表現されていること（『美と芸術の論理』146頁）、ここまで確認した木幡の現象学的語法との関連から総合的に考えて上記「地平」を現象学的概念と判断することは妥当である。もちろん、（ヤウスは「期待の地平」の語を K. マンハイムから引いたがそれでもなお）フッサールに始まりハイデgger、ガダマーと続いてヤウスへと至る影響関係を指摘することもできる。

18 ここで、期待地平において垂直方向に襲いかかってくるような体験しか美的体験として認められないのかという問題が指摘され得る。日常美学が対象とする日常の中の美や民藝運動における日用品の美に対して、こうした襲いかかりの体験が必須かといえば疑問が残る。ただし、木幡はあくまでも美的体験の本質を述べるためにこうした論述をとっているのだと考えることはできる。実際、何気ない日常に見出される美も、それに気づくためには日常的な態度から距離を取ることが必要なのであり、木幡の主張と矛盾しない。現象学的に言えば、いずれも「地平」は前提としており、そのうえで力点を置くのが水平方向か（日常の美、日常美学や民藝）垂直方向か（非日常の美、木幡）の違いだといえるかもしれない。しかし、この議論はすでに本稿の範囲を越えているため、稿を改めて論じることとしたい。

加えて、「存在の困難さを十分自覚」するということは、前述の「超越論的主観性」への「驚異」の働きかけによって「無知の自覚」がなされることだと言い換えられる。より現象学的に言えば、客観的実在を疑いもなく前提する「自然的態度」では「存在の困難さ」に気づくことはできない。そうした現象学的地盤を前提としながら、あえて「ありふれたものは尊くない」と、神聖さについて表現し得る「尊い」という日本語を用いるところに、木幡の求道性への接近を見ることができる。

結局のところ、木幡が求めた求道性は現象学の範囲を越えている。絶え間ない技の修練という修行性や宗教的内容を扱うには現象学の語法を離れざるを得なかったのだろう。ただし、「驚異」が契機として働く場は「超越論的主観性」という、木幡にとってどこまでもフッサールの語として捉えられた概念である。そもそも、「驚異」それ自体が木幡の言葉において、古代概念を引き合いに出さずとも現象学的探究によって導出されるともいえる。『美と芸術の論理』では「花が咲き、鳥が飛ぶというわかりきったことが、ひとたび根本的になぜと問われることになる」と、たちまち驚異の対象に化する」と例が挙げられているが(147頁)、その他の著作でも度々言及される通り、日常性における自明性が疑われることが驚異の始まりである。これは自然的態度を疑う現象学的方法そのものではないか。このように、一見すると求道性から遠く離れた現象学が、実はその源泉となっている。彼のいう美意識の求道性それ自体に現象学の影響が見出せずとも、それを導く論述は現象学的態度を欠いては成立しない。

結

木幡は美意識に運動性を見出し、さらに「時熟」という時間性を前提とした成熟を認めていた。そうした態度に宗教性への眼差しが加わり、美意識が求道性を持つという独自の思想に結実した。その思想は実は現象学的研究の過程において練り上げられたものであり、むしろ彼の現象学的探究が晩年の求道の境地を用意したといえる。

現代において、特に古典的な現象学的美学に対しては、理想的観照者を前提とした美的体験一般の記述にすぎず、個人的・局所的な体験を取りこぼすという批判があり得る(森[2017, 2019])。木幡は常に動きつつある美意識の構造を解明するべく、驚異や新しさといった、どこまでもその理由が主体に帰せられるものを取り出した。その態度は根本的に個別性を担保しているといえるのではないか。あるいは、西洋哲学にとらわれない求道性という独自の美意識論の展開によって、現象学の可能性を広げたとすらいえるのではないか。

「求道」も「美意識」も学術用語としての規定性は弱い、日常語としての広がりを持つ語であり、そうした語法によって木幡は生き方を論じることができた。そうした理論が学術的な探究に裏打ちされたものであることを、彼の現象学的議論に見ることができるのである。

引用・参考文献

[木幡順三の著作]

「美のコスモロジー：現象学的試論——諸芸術における反美的契機に関する研究」（昭和54年度文部省科学研究費補助金研究報告書）1980年。

『美と芸術の論理——美学入門』勁草書房、初版1980年、新版1986年。

『美意識の現象学——美学論文集』慶應通信、1984年。

『求道芸術——芸術と宗教の地平』（遺稿）春秋社、1985年。

『美意識論 付・作品の解釈』（遺稿）東京大学出版会、1986年。

[その他の文献]

Becker, Von der Abenteuerlichkeit des Künstlers und der vorsichtigen Verwegenheit des Philosophen, 1958, in: *Dasein und Dawesen: gesammelte philosophische Aufsätze*, Neske, 1963. (オスカー・ベッカー「芸術家の冒険的性格と哲学者の慎重な大胆さ」『美のはかなさと芸術家の冒険性』久野昭訳、理想社、1969年。)

——, Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen, 1963, in: ebd.

Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana Bd. I, 1950. (フッサール『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波文庫、2001年。)

——, *Formale und Transzendente Logik*, Husserliana Bd. XVII, 1974. (trad. par S. Bachelard, *Logique formelle et logique transcendantale*, Press Universitaires de France, 1957.)

森功次「現象学の境目問題について美学の観点から答える」『フッサール研究』第16号、2019年、152–160頁。

斎藤慶典『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』勁草書房、2000年。

Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, 1970.

高梨友宏『美的経験の現象学を超えて——現象学的美学の諸相と展開』晃洋書房、2001年。

植村玄輝・八重樫徹・吉川孝 編著、富山豊・森功次 著『ワードマップ現代現象学——経験から始める哲学入門』新曜社、2017年。(第7章「芸術」(執筆：森功次)7-2「美的経験、美的判断」第6節「美的判断とそこに関わる個人的要素」)

柳澤広美「木幡順三の美意識論——生き方としての美学」『美学』第265号、2025年、13-24頁。

[事典類]

木田元・野家啓一・村田純一・鷺田清一編『現象学事典』弘文堂、1994年、縮刷版2014年。

竹内敏雄編『美学事典』弘文堂、増補版1974年。

本稿は、第75回美学会全国大会での口頭発表（2024年10月14日、大阪大学）の内容を加筆修正したものである。

KOBATA Junzo's Phenomenological Approach: Its Relation to Aesthetic Consciousness as *Gudō* (Way-Seeking)

YANAGISAWA Hiromi

KOBATA Junzo (1926-1984) continued to use the term “aesthetic consciousness (*bi-ishiki*)” even when the term “aesthetic experience (*biteki taiken*)” was accepted in the field of aesthetic research in Japan. I argue this is because aesthetic consciousness can mean a continuous and dynamic support for life that is maintained by a positive act of way-seeking (*Gudō*). This original thought is reflected in his late works, *The Philosophy of Aesthetic Consciousness* (posthumous, 1986) and *Seek-Way Art (Gudō Geijutsu)* (posthumous, 1985). However, his research approach is generally considered to be a phenomenological aesthetic. His inclination to Husserl's phenomenological method is in his earlier works. He also frequently refers to Husserlian phenomenological aestheticians. How is this phenomenological approach related to his later thoughts?

He uses Husserl's term “transcendental subjectivity (*transzendente Subjektivität*)” with a unique metaphor, saying that only when an “experience of wonder” “hits it [sc. transcendental subjectivity] hard” can the “decay” of beauty be prevented. He describes the dynamism of aesthetic consciousness as an “encounter”. Although this term is derived from phenomenological discussions such as Husserl's “experience (*Erfahrung*)” and “horizon (*Horizont*)”, it is later connected with Plato's process of “Eros” in his *Symposium*. Furthermore, Kobata discusses specific practices of cultivation. He also argues that the significance of wonder lies in the “awareness of [one's own] ignorance” and that the subject changes through the reflection triggered by the wonder, but that such a wonder “strikes” them at the horizon “perpendicularly.”

Thus, his argument is different from the phenomenological language. However, this is only possible based on a phenomenological foundation. His phenomenological inquiries prepared the grounds for his later years of way-seeking.