

秋来ぬと風の音にぞ —アイステーシスと生活世界

小林 信之

Aisthesis and the Life-world

Nobuyuki KOBAYASHI

Abstract

The ancient Greek word *aisthesis* which means sense perception has gained a second semantic context, that is, the *aesthetic*, in modern philosophy. As defined in Kant's *Critique of Judgment*, the aesthetic is distinguished not only from theoretical recognition, but also from practical ethics, and came to refer to an autonomous domain. In my opinion, the two meanings —sense perception and aesthetic experience— are not unrelated accidents or arbitrary mutual ambivalences. Through this paper, I would like to show that the latter is an inevitable development of the original *aisthesis* as sensuous perceptiveness or awareness.

The aesthetic contemplative attitude involves merely a “disinterested” and reflective way of looking at something without there being a certain practical purpose to it. This aesthetic concept of “disinterestedness” that followed Kant's work can be seen as a process similar to the phenomenological steps referred to as *epochē* which aims to set aside and “bracket” all kinds of everyday beliefs and assumptions in this world in order to discover a transcendental dimension and a philosophical perspective. Both the aesthetic and the phenomenological *epochē* deny us “all natural world-life and its worldly interests.” They provide us a position above these. (Cf. E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p. 178).

Therefore the life-world (*Lebenswelt*) which has been found through *epochē* as a transcendental reduction is experienced and expressed in the aesthetic and poetic works of different cultures. Here I would like to treat the essential connection between a phenomenological way of thinking and an aesthetic attitude by interpreting the philosophical writings of E. Husserl and M. Heidegger.

はじめに

感性的経験を意味するギリシア語のアイステーシス (*aisthesis*) は、近代哲学の文脈に移しおかれ、特異な二義性をおびてきた。(1) 一方でアイステーシスは、感性の次元でわたしたちの認識を構成する基礎的な働き、知覚や感覚経験をニュートラルに意味している。カント哲学でいえば、『純粋理性批判』のなかで感性論 (*Ästhetik*) として主題化された領域がそれにあたる。本論でも、基本的にはアイステーシスを現象学的にこの原初的な意味においてうけとめることから出発したいと考えている。(2) だ

が他方で、近代にいたってアイステーシスは、価値的に「美的 (*ästhetisch*)」という特有の意味あいをおびるようになった。カントが『判断力批判』において明確な領域確定をおこなったように、美的なものとしてのアイステーシスは、学的・理論的な認識からも、実践的な行為の知 (倫理やモラル) からも、区別された自律性を有するとされる。つまりこの場合には、単に認識を構成する一契機として位置づけられるのではない。

このような(1)知覚と(2)美的経験という二通りの意味は、けっしてたがいに無関係な、偶然的・恣意的両義性ではない。むしろ本論で示したいのは、

後者がアイステーシスの原初的な経験の必然的展開であるということである。つまり感性的直観としての知覚自体の固有性を解き放つこと、たとえば「見る」という働きでいえば、この日常的生において、何かのために見るのではなく、見ること自体を自己目的として、ただ単に「無関心」的に見ることで、それが美的なものの根底にあり、美的なものを成立させているのではないか、ということである。

ところでこのことはまた、アイステーシスとしての知覚を、単に対象や物にかかわる次元での注意や「気づき」としてだけ考えるのではなく、それを超えて、あくまで超越論的次元での「反省」とみなす考え方に通じている。日常的「意図」と「関心」の空間には属さないこの反省的まなざしは、ここでは、何らかの客観的な対象認識を遮断し、そのような対象経験がなりたつ構造そのものを問うことへと向けられている。つまりこのとき、対象へとかかわる「超越的」な関係を超えて、その対象が対象としてたち現れることを可能にしている「超越論的」地平が、つまり世界が、主題化されることになる。したがって超越論的とは、本論では必ずしも哲学的反省に限定された術語ではなく、むしろ現象学的・哲学的思考と類比的に考察されたアイステーシスの経験に対しても適用される。いいかえると、わたしたちと物との交渉をエポケーし、物の存在の背景にある意味地平（生活世界）を露わにするという一種の態度変更が肝要であり、その点を指してここでは超越論的という語が用いられているのである。

こうしてわたしたちの知覚とは、たとえば風の音という「物」のたち現れを聴き取り、分節化する「気づき」の経験である。しかも、物の現れは単独の孤立した現象ではなく、相互に関連しあったさまざまな意味の網目を構成し、わたしたちの生きる日常生活を指示している。世界は、わたしたちと物の出会いに先立って、意味の地平としてすでに開示されていなければならない。そしてそこからさらに、この世界を世界として可能にしている時間性が、たとえば「秋」という季節のおとづれの内に、気づかれる（驚かれる）のである。美的な、あるいは詩的な経験とは、こうした気づきを際立たせ先鋭化したものにほかならないともいえよう。

このようにアイステーシスの経験から生活世界の問題へと遡及的に問いすすめていくなかで、本論は二〇世紀の現象学的探求のなかで得られた世界概念

とその構造に関する議論を検討していく。つまりたとえば風の音に「驚く」というアイステーシスの経験は、自明性のうちに埋もれて隠された生活世界を露わにするために、広い意味でエポケーと名づけられた態度にとって導きの糸としての役割を果たしていることが示されることになろう。

論述の流れとしては、大きく以下の局面に分節化して議論をすすめていきたい。1. まず感性的直観としての知覚の原初性・明証性について。フッサールの『イデー I』の時期において一定の完成をみた知覚論から、後期の「受動的総合」のテーマまで簡単にたどり、2. そこからさらに『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以下『危機』と略記する）で展開された生活世界の概念を考察する。3. つぎに美的な知覚経験としてのアイステーシスについて。「無関心性」の概念に着目しつつ、とくに現象学におけるエポケー（超越論的還元）との連関に関して考察したい。4. 最後に、ハイデガーの世界内存在の概念に触れ、現代世界にあってアイステーシスのもつ意味を展望する。

1. 知覚経験の原初性

まず『イデー I』において確立された「古典的」ともいうべき段階の現象学のなかで示された知覚経験について概観しよう。

知覚とは、何か存在するもののもとにあって、志向的にそのものと関わりつつそれを露わにしているわたしたちの在り方、いわゆる感性的直観のひとつであると、さしあたり一般的に考えることができよう。この場合「直接に見ること」としての直観は、現象学の立場において、超感性的な範疇的直観や本質直観までふくめたきわめて広範な働き、ほとんど意識や志向性の概念と重なりあうような開示作用と考えられているが、ここでは「感性的」直観のみに限定するならば、それは、記号や写像など間接的表象ではない、そのもの自体の本源的 (originär) な直接所与性のことであるとされる (『イデー I』 §43)。知覚はさらに、生まのありありとした仕方 (leibhaft) 端的に対象を現前化するという点で、同じ感性的直観でも、想像や想起や予期から区別され、ある特権性があたえられる。つまりフッサールによってくりかえし強調されているように、知覚経験とは、そこにおいてはじめて明証性が見いだされ、認識が最終的にそこに根拠づけられるような源

泉、たえずそこへと立ち還るべき直接経験の場なのである。

さて、それではこのように優越的地位をあたえられた知覚は、わたしたちの意識においてどのように現象するのだろうか。そもそもまず、わたしたちの前にくりひろげられる知覚の風景にあって、さしあたりわたしたちにあたえられるのは、感覚印象の多様な現出であり、たとえば物の或る側面、アスペクト、射映 (Abschattungen) でしかない。あるいは、具体的にいえば、色、香り、音等々の無限に多彩な表情でしかない。にもかかわらずそのような感覚体験をつらぬいて、かならず或る経験の地平において同時的に、同一にとどまるもの、意味的ノエマがあたえられている。

たとえば眼前に机があるとして、わたしはそのまわりを動いたり、頭や視線をたえず変化させることで、机の諸側面をまなざしに収めつつ、全体として間断なく変転する知覚の風景を手に入れる。けれどもそのときわたしの意識にたしかにたち現れているのは、変化する感覚印象の戯れとともに、連続的に、生まのありありとした姿で現前している同じひとつの机である。このとき机は、それ自体まったく不変化のままにとどまる同一性を保持している (『イデーニ I』 § 40)。逆にいえば、自己同一的でありつづけるものについて、その連続性と統一性が確認されうるような、いかなる知覚経験においても、多様な現出と射映の豊かな系列が本質的・必然的に属しているということである。

知覚のこのような本質性格は、のちに見るように、エポケーないし超越論的還元と名づけられた操作によって初めて見えうようになるのであるが、ここでさしあたり重要なのは、知覚経験に必然的に伴う両面性を認めることである。そしてこの点こそが、現象学という哲学的態度の理解にとっておそらく不可欠の意味をもっているように思われる。つまり一方で現象学とは、どこまでも「本質学」として、この世界のロゴスを記述することを使命とせざるをえないわけだが、他方でこの学は、それらを貫いて本質が直観されるような無限の射映の現れを認める立場でもある。

フッサールの現象学的な知覚論にとって、直接経験にたち返ることがつねに求められ、世界の構成にとって基礎的な役割が知覚にあたえられたのだとすれば、それはつまりアイステーシスという原初的な

経験の次元が、いわば充実されるべきリアリティの土台として決定的な意味をもちつづけたということであろう。その際、感性的直観としての知覚の役割は、意識経験における対象の意味的構成の働き (意味付与作用) において、空虚な意味志向を充実し、本源的な明証性をもたらすという点に求められた。つまりフッサールにおいて知覚とは、机なら机という物として、意味的に構成された現出者を把握することであると同時に、それが物のありありとした所与性において充実されていること、つまり感覚の多様な現出によってあたえられていることの直観でもある。物は意味をはじめから胚胎しつつ、だが同時に自体的に現出している。このことが、物の知覚の構造上切り離せない一体性において直観されるという点が重要である。

だからフッサールが知覚や想起をめぐる問題系をときに「感性論」と呼ぶとしても、それはカント的な感性論 (Logik に先立つ時空間論としての Ästhetik) ではない。むしろ感性的直観において、多彩な射映を通して自己同一的なものがいかにあたえられるのかが中心テーマとされるのである。

この点に、超越論的「観念論」(つまり「イデア主義」) を標榜しながら、ドイツ観念論をはじめ、従来の形而上学の立場とは一線を画する現象学の「現代性」がある。あるいは、あえていえば現象学のこのような本質性格こそ、現代における哲学なる営みの可能性そのものでもあるのではないか、と思われる。

したがって現象学の展開において、知覚をめぐる感性論の主題は、形而上学において回避されがちであった「身体」や「時間」の問題へと必然的に向かい、豊かな成果を生み出すこととなる。たとえば、先に目の前の机に関して述べたことから明らかのように、ある物の多様な現出と射映を可能にしているのは、動きまわって位置を変えたり、頭を動かしたり、視線をさまよわせたりする身体運動にほかならない。この「身体運動とともに生起する知覚」は、後期フッサールによって『受動的総合的分析』等でキネステーゼと呼ばれて主題化されたが、さらに同じテーマはメルロ＝ポンティの『知覚の現象学』に受け継がれることにもなった。また、対象を目の前にありありと現前せしめる「知覚の場」は、過去把持と未来予持という厚みをもった「現在」という内的時間意識によって初めて可能になることも、知

覚の分析から容易に理解されよう。要するに、わたしたちの視点が凝固した不動の一点ではなく、身体的パースペクティブによって拘束され、時間意識において移りゆくものであるがゆえに、目の前の知覚の風景は汲みつくしえない豊かさをもって飽かず繰りひろげられるのである。

さて、このように内的時間意識やキネステーゼの問題と連関して、後期フッサールは、(やや矛盾した言いまわしをふくんでいるが)「受動的綜合」つまり「構成における受動性」の契機に注目するようになる。中期の『イデーニ I』においては、「あらゆる作用は、いかなる種類のものであれ、いわば創造的な開始という自発性の様態において始まりるのであり、その際純粋自我が、自発性の主体として出現する」(『イデーニ I』 § 122) というように語られていたが、後期になると、自我による能動的な措定作用に先立って、その成立基盤に、受動性の地平が存続しているといわれるようになる。たとえば自発性に基づく範疇的綜合に対して、それに先行する受動的綜合としての「感性的綜合」という語が登場する(『イデーニ II』 § 9)。そして『受動的綜合の分析』においては、述定的判断以前に作働している、前述定的・前反省的綜合としての受動性に関心が向けられ、そこから生活世界の問題圏へも展開していくことになる。つまり意識的自我の能動性に先立つ背景知の地平が、それ以上さかのぼりえない原ドクサとして明らかにされるわけであるが、この点は次節で触れたい。

いずれにせよ、これまで知覚の問題に限定し、そのなかでもとりわけ射映の構造について注目してきたのは、前述定的であれ述定的であれ、綜合作用によってわたしたちのまえに世界が意味的・理念的構成物としてたち現れるためには、感性的直観の契機を欠くことができないことを確認するためであった。理論が「現実」との接触を欠いた表象の閉じた体系に化することを避けるためには、知覚の場における意味作用の充実が必要である。

しかしこのように本論で、「現実」にじかに触れることとしての知覚をとりあげたのは、一切の認識の最終的なよりどころを感性的直観の直接性のうちに見だし認識をそこに基礎づけようとする直観主義を擁護するためではない。ここでの関心は、基本的に、哲学的言説の基礎づけや正当化の議論とは別のところにある。意味の充実とは、知覚におけるそ

のつどの一回的出来事にほかならず、その多様な射映はいわばクオリアとしての性格を保持しつづける。このようなアイステーシスの、けっして一般化しえない基本性格の正体を見さだめることだけが最終的にはここでの課題なのである。

2. 生活世界

さて、知覚において、個別的な、そのつどの射映は、ノエマ的な意味へと収斂せしめられるが、そのようにして意味的に構成された対象はつねに、開かれた経験の地平においてあたえられる。たとえば部屋のなかにおいて閉ざされた扉を見ている場合、その背後の廊下はいまこの知覚において透視することはできないとしても、背景知として、あるいは非顕在性において、あたえられている。個々の具体的対象を主題化し、同一的な意味を能動的に構成する顕在的自我作用としての知覚に先立って、それを取りまくように時間的にも空間的にも「受動的ドクサ」の領域が「地平」としてひろがっているのである。ここでいう地平 (Horizont) とは、存在するものがひとつの図として見えうようになるための地であり、視覚にのみ限定した表現でいえば「視界」であり「視圏」である。

このように地平は、対象が対象としてたち現れることを可能にする先行条件として、背景的に開かれたものであると同時に、そのつど構造化され分節化されている。フッサールは「内部地平」と「外部地平」という二つの構造契機をあげている。内部地平とは、ある対象内部の諸契機において、いまだ規定されず充実もされていない存在意味の潜在性のことであり、他方外部地平とは、当の対象とともに、いっしょに存在している他の諸対象との (いまだ充実されていない) 意味連関である。そしてこのような内部地平・外部地平の全体が、フッサールにおいて「世界」と呼ばれるのである。(『受動的綜合の分析』序論参照)

このことを日常のありふれた事例において見てみよう。何らかの物はわたしたちの知覚のなかで、さまざまな感覚の多様性において、固有の性質をおびてあたえられる。たとえば、立秋の一日であれば、日中のわずかに湿気をふくんだ重い空気の層が、夕暮れとともにすこしずつ沈殿し、わたしたちの皮膚に、冷やかな風の動きを感じさせるだろう。あるいは夕暮れとともに、かすかな虫の声も聞こえはじ

めるかもしれない。そのとき、「いまここ」において感じられる空気の質感、冷やかさや湿り気、「風の音」や「虫の声」といった対象は、一方で諸感覚のさまざまな射映においてあたえられながら、しかし他方で、ノエマ的意味として、周縁に未規定な暗がりをはらんだまま連関をなし、世界という「地」において出会われている。つまり実践的であれ理論的であれ、わたしたちが物と関わる時、たとえば風の音というただひとつの現象にしか向きあわない場合であっても、世界の全体がすでに潜在性の次元において、意味地平として開示されている。わたしたちの生は、けっきょくのところ、生活関心の地平としての世界、つまり安定して確実な普遍的な地盤としての世界を前提し、それに支えられている。

このように世界の問題が、とりわけ生活世界として主題化されたのは、『危機』をはじめとする後期フッサールの思想においてである。わたしたちの議論もまた、生活世界の概念を潜在的な意味の地平という観点から規定するものであり、したがってここでいう世界とは、自然的態度において考えられるような、存在するものの総体ではない。世界は、個別的なものの全体に解消することはできず、むしろ個別的なものとの出会うことを可能にする地平として常にすでにあたえられている。逆にいえば、存在するものは、世界の現出する多様な射映として、いわば「世界の一切断面」であるともいえよう。フッサールは生活世界についてつぎのように述べている。

生活世界は……そこに目覚めつつ生きているわたしたちにとって常にすでにそこにあり、また予めわたしたちにとって存在しており、理論的であれ理論以外であれ、あらゆる実践にとっての「地盤」である。世界は、常になんらかの実践的関心をいだいた主体であるわたしたちにとって、或るときはまたあたえられるというのではなく、あらゆる現実的および可能的実践の普遍的フィールドとして、地平として、いつも必然的に予めあたえられている。(Husserliana Bd.VI, S.145. 『危機』 §37)

さて、ものの知覚経験から、そのものの背景をなす意味的諸地平へ、そしてそれら諸地平をさらに超越する全体地平（つまり経験の唯一的な地平としての世界）へと、超越論的まなざしを遡らせていくこ

とは、エポケーと呼ばれる現象学的操作に基づいている。知覚経験において出される世界内部のさまざまなものへの関わりを遮断することによってわたしたちは、反省的に、一切が現象としてたち現れる絶対的场所（超越論的自我）へ連れ戻されるのである。わたしたちはつぎに、このエポケーとアイステシスとの連関について見ておこう。

3. 無関心性

先にわたしたちは、一個の机を眼前にする場合を取りあげたが、そのような哲学者のあげる事例の多くは、知覚の例としてきわめて例外的なものではなかろうか。たしかにあらゆる志向性は、知覚による存在信憑に基礎をおいており、だからこそ知覚の原理的な優越性を浮き彫りにすべく純化された知覚が求められたのだろう。しかし何の用もなしに机を眺めたりするのは、日常の行為連関の途切れ目に、まれにしか起こりえないことであって、通常わたしたちは、何らかの意図・願望・欲求等の志向を遂行することに伴って何かを見、聞き、知覚している。信号の赤いランプを見るのは、道路をわたって大学の構内に向かうためであって、信号を見つめるという知覚がそれだけで切りはなされて成立しているわけではない。いいかえると、何かに気づき、ことさらに注意を向けるときのような知覚を主題化することには、それ自体においてひとつの哲学的動機が潜んでいるともいえよう。机を見ることだけを脱文脈化し主題化することは、知覚の働きのもつ卓抜な開示性をそれとして際立たせることであり、それは同時に、ひとつの態度変更にはかならない。つまりこうしたまなざしの向けかえにはある種の「反省的」態度がふくまれており、それは、冒頭にあげたような、アイステシスの一契機としての美的なものにかかわる態度へと通じているのではなかろうか。

通常わたしたちは知覚において、知覚する対象にかかわり没頭するために、知覚する営みそのものを自覚することはない。だから知覚自体に目を向けるためには、そうした日常的な自然的態度そのものを中断せざるをえないことになろう。このように日常的連関から遮断され、いわば純化されたアイステシスを、広義の現象学的エポケーの概念との連関において考えることができるのではないと思われるのである。

もちろんフッサールにおいてエポケーないし超越

論的還元と名づけられた操作は、あくまで超越論的主観性としての絶対的な場を確保するための厳密な哲学的態度変更である。エポケーとは、デカルトの懐疑の先例にならい、超越的な存在者一切への判断を停止する徹底主義的な態度に基づいており、意識から個別的・偶然的な要素を除きさって、直接経験に立ち返ることである。たとえば知覚経験であれば、それは個別的・偶然的なものであってはならず、純粋な、つまり超越論的な場において記述されねばならない。現象学者のまなざしは、こうしてもたらされた超越論的意識のまなざしであって、学的意志をもった主体の理論的態度に支えられており、まさにそうした態度がフッサールの生涯を一貫していたと考えられる。

しかしそれでもあえてここでは、現象学的エポケーと、純化されたアイステーシスの経験との或る隠された連携に着目したい。つまり『イデー I』で見いだされたエポケー概念は、晩年の『危機』にいたるまでくりかえし説かれるが、そうした行程のなかで本論がとくにとりあげたいと考えるのは「無関心性」という概念である。「関心を離れたまなざし」や「無関心的観者 (uninteressierter Zuschauer)」といった言いまわしが、『危機』(とりわけ第三部)において、カッコつきで強調的にくりかえされているのである。そのなかでもここでは、「世界への自然的関心を怠っている生から『無関心的』な観察者の世界へと態度変更すること」について語られている一節を引用しておこう。

わたしたちのいうエポケー、(いまここで扱われているテーマを規定している) エポケーによって、世界におけるいかなる自然的な生も、世界への関心も、わたしたちに閉ざされることになった。エポケーはわたしたちにそうした関心を超えた立場を授けたのである。世界の存在や現実性や空無性へのいかなる関心も、したがって世界認識へ理論的に方向づけられたいかなる関心も、また通常の意味でのいかなる実践的関心も、そうした関心のおかれた状況の真理の諸前提に拘束されており、そのためわたしたちには禁じられている。さらに、(哲学する者である) わたしたち自身にとって、わたしたち自身の関心を実行することが禁じられているばかりではない。わたしたちの同胞の関心を共有

することも一切禁じられるのである。というのは、たとえ間接的でも、共有することで、存在する現実に関心をもつことになるだろうからである。学以前の意味での客観的真理であれ、学的な意味での客観的真理であれ、いかなる客観的真理も、また客観的存在へのいかなる確認も、前提としてであれ帰結としてであれ、わたしたちの学(つまり超越論的現象学〔引用者記〕)の圏内にけっして入ってくることはない。(Husserliana Bd.VI, S.178.)

ここで無関心、つまり世界の諸事物への理論的・実践的関心の遮断として語られているのは、世界としての世界へとまなざしを遡らせることを可能にする超越論的な態度変更である。他方で、もちろん「無関心性」とはカントにおいて美的なものの第一の規定としてあげられている概念でもあり(『判断力批判』§2参照)、ここにわたしたちは、現象学的態度とアイステーシスの経験(美的・感性的直観としての気づき)との接点を見てとらざるをえない。ここでいうアイステーシスの経験とは、たとえば詩的経験として先鋭化された感性的知覚への沈潜を意味するものとさしあたり考えたいが、そのような経験が、現象学的判断停止における超越論的な態度変更に通底し隣接しているのではないかということである。つまり美的な反省的まなざしによる気づきもまた、普遍化された意味においてひとつのエポケーと見なすことができるのであり、それは、或る対象の知覚を超えて、それがたち現れる地平へと、つまりわたしたちの住む生活世界へと向かっていく。それはいわば、世界が、存在するものにおいて自らを告げ知らせることへの気づきなのである。

目にはさやかに見ることのできないものは、風という対象そのものであると同時に、それを超越して、そのものがたち現れる地平の変化であり、その地平の変化を可能にしている時の移ろい、つまり周期的な季節の到来としての時間性である。そして日常の視覚経験には閉ざされたその構造が、注意深く耳を澄ますことによって「驚かれる」のである。秋や風の音といった言葉は、自己同一的な意味内容を保って、千年以上たった後のわたしたちにも了解可能なままに伝えられている。わたしたちはおそらく、わずかな数の言葉を通じて、作者の経験を言語的に辿りなおすことができるであろうし、詩の言葉

に織りこまれた一種の超越論的エポケーを追思惟することができよう。

しかしながら他方で、わたしたちは同時に、現象学的に遂行されるエポケー（つまり一般的にいえば哲学の視点）と、美的経験ないしアイステーシスとのあいだにある、決定的な差異にも目をむけねばならない。その点にも触れておこう。

藤原敏行は「秋来ぬと目にはさやかに見えねども風の音にぞおどろかれぬる」（『古今和歌集』169）と歌った。この歌は、言葉の定型的な紋切り型として継承され、伝統文化の意味地平のネットワークにおいて、世界経験の型をあたえてきた。けれどもこの短詩形の手言葉は、経験に枠組みをあてがうと同時に、開かれた無規定性と空虚な欠落を保持しつづける。わたしたちは、この歌に触れ、そうした無規定な空所を、みずからの個別的な感覚経験によってさまざまに充填していくことができる。

このことは、いいかえると、「風の音を聞く」という知覚経験の詩的表現が、一般的な意味地平へと向かう現象学的記述とは逆のプロセスを辿るということではなかろうか。つまり詩の手言葉にあっては、ノエマ的意味の一般性を媒介にしてあたえられた言語表現を理解することで完結するのではなく、むしろ逆向きに、言語的世界の一般性が開かれ、個別的・一回的な感覚経験へと解体していくことが重要なのである。わたしたちは、たとえば敏行の「秋きぬと」の歌を通じて、自ら感じた過去の風の感触、記憶、経験へと連れもどされる。詩の手言葉は、ステレオタイプとっていいような一般性において受容されながら、それを貫いて、読者の側の一回的な経験の無限の射映へと解体されていくというべきである。つまり詩的態度においては、意味的なものの単に反復的な了解にとどまるのではなく、同じ超越論的な反省の契機を保持しながら、現象学の哲学的思考とは逆方向に作動するということである。

わたしたちはここで、哲学的視点とは異なったアイステーシスの思考、美的ないし詩的経験の領域へと足を踏み入れる。そしてそうしたアイステーシスのまなざしを最終的にわたしたちは、多様な現出を現出のままに見つめるまなざし、フッサールのいう「現出者」や本質や理念的なものの解体へと導くまなざしとして、考えたいと思う。つまり現われの固有性の是認であり、たえず逃れ行くものを、逃れゆくままに言語化するような言葉の可能性として考え

たいということである。

4. 世界内存在

これまでみてきた観点をさらに掘り下げるために、つぎに視点を変えてハイデガーの世界内存在の概念に触れておきたい。

フッサールの場合エポケーは、素朴な対象定立を停止し、そのことによって、世界に関わる自己の意識そのものを「無関心的」に静観すること（いわば自己透視すること）へと導く。そしてそのことによって、世界に意味付与し、世界を構成する主体としての超越論的主観性が、純粋な自我として露わになるのである。このようなエポケーに基づく超越論的還元の操作は、生活世界への還帰を語る『危機』にいたるまで一貫しているが、フッサールにあつてあくまでそれは、学的意志をもった主体の確固とした理論的態度に支えられている。ここには、哲学する者の純粋な自我に立ち戻ることなしに世界の純粋な記述は不可能だとする、独我論的傾向がたしかにひそんでいるといえるだろう。

他方、ハイデガーの世界概念に関していえば、近年の英米におけるハイデガー研究（たとえばヒューバート・L・ドレイファスの『世界内存在』など）に示されるように生活世界のプラグマティックな優位性をそこに見てとることができる。ハイデガーは、わたしたちの存在に端的に世界が内属している、つまりわたしたちが世界内存在であると規定することによって、一挙に世界や他者と、主観性との関係という問題を乗り越えてしまう。わたしたちは常にすでに、世界の内にあつて、世界に住みついているのであり、世界には「共有された背景的親密性」といふべきものが属している。このような、わたしたち現存在の世界内存在の有りようを、ドレイファスは、生活形式を論じる後期ウイトゲンシュタインに引きつけて解釈している（とりわけ『世界内存在』の第8章において）。つまり現存在とは、他者と共有された公共世界におけるわたしたちの「ふるまい」以外の何ものでもないというのである。

こうしてまた、ハイデガーによって緻密に試みられた環境世界の分析、つまり意味の網目として、道具性の連関においてとらえられた世界の分析は、公共的な意味規範に訴えるウイトゲンシュタインの枠組みで解釈されることになる。あるものを道具的に理解しているということは、規範的な、つまり適切

な使用方法がわかっている、ということにほかならず、それをさかのぼってイデア的な意味の領域が存在しているわけではない。いいかえると、道具的なものと関わるわたしたちのふるまいの一致、つまり「皆そうするものなのだ」という生活形式の一致、の背後には何もないのである。

道具的なものは、わたしたちの公共的な環境世界、つまり日々なじまれた既知の領域において、出会われる。したがってハイデガーにあっては、生活世界ないし環境世界における知覚は、理論的・学的なものとしてではなく、世界に根ざした「配視 Umsicht」として、とらえられている。そのようなまなざしによって、日常の、たとえば手仕事の世界において、道具的に意味づけられたもの（手許にあるハンマー等々）の存在性格から出発してハイデガーは、世界の世界性を有意義性と規定し、世界内存在たる現存在の基礎的分析を遂行する。ここでは、生活世界とは有意味的連関であり、わたしたちは、それをみちびく配視（生活世界のまなざし）とともに、存在するものになじみ、そのものと関わっているのである。こうした世界分析の内には、プラグマティズム的といったいいような視点が潜んでいるといえよう。

たしかにドレイファスの指摘するように、生活形式と意味規範の一致の無根拠性といった後期ウィトゲンシュタイン的テーマを、ハイデガーの有意義性としての世界の分析の内に読みとることは可能であろう。じっさいハイデガーは、有意義性として世界を性格づけたのちに、無意義なものとして露わになる世界について語っている。

しかしながら、その場合、どのような文脈で無意義性と化した世界が語られているかが重要であろう。つまりそれは、不安という気分の中で開示される世界の有りようであり、世界が世界として現れる経験、いいかえると広義のエポケーとしての経験がそこで語られているとわたしは解釈したい。逆に見れば、有意義性として記述された世界の分析に先立って、すでに、特異な存在経験（不安）がエポケーとして作動し分析の全体をみちびいているということではなかろうか。（この点をドレイファスの解釈はまったく見ようとはせず、意図的に排除している。）

あえてここで『存在と時間』における「エポケー」として語られた事柄は、理論的態度をも含めた一切

の「世界内部の存在者との関わり」の停止を意味するものである。そして不安という気分によって示される、この日常性の遮断は、「エポケー」とはつきり名ざされているわけではないにしても、『存在と時間』のなかで中核的な位置を占めているのである。

先にわたしたちは、知覚経験における「図から地への気づき」について、つまり背景的世界への知について語ったが、ハイデガーのエポケーにあってはむしろ、図が、地としての世界から滑り落ちていき、まっさらの空無に直面するような経験が語られている。しかもそうした経験が、不安という気分として、つまり否応なくこの世界に投げ込まれたわたしたちの被投性として、分析されている点に注目せねばならない。被投性とはあえて言えば、世界の側から「触発」され、触れられていることである。この意味で、世界に投げ込まれていることは、世界の感触に身をさらしていること、つまり「気分づけられている」ことにほかならない。気分とはひとつの受動的契機であり、すなわち感性的ないしアイステーシスの働きそのものなのである。

ところで不安においては、世界が世界として、世界内存在である自己が自己として、押し迫ってくる同時に、日常の生活世界において親密な、なじまれていた存在者は、道具的・有意味的連関から解放されて、世界の地平から滑り落ちていく、とされている。つまりこのときに、存在するものはむしろ、人間的な意味の被覆をぬぐい去って、非人間的な不気味さにおいて、だが同時に物としての物固有の尊厳をもって、出会われるのではなかろうか。

『存在と時間』においては十分に展開しえなかった、存在するものの真理への問いが、1930年代以降の芸術作品論やヘルダーリン解釈やニーチェ講義のなかで、ポジティブなたちで自らを語りうる言葉を見出すようになったことはきわめて意味深いといえる。ハイデガーにおいて、フッサールとは別の仕方、アイステーシスの経験への応答が試みられているように思われるのである。

（ニーチェ講義のなかでハイデガーがカントの『判断力批判』における無関心性の概念について触れた箇所がある。この部分の解釈に関しては、以下のシンポジウム報告書における拙論を参照のこと。「2012年度美学回全国大会シンポジウム報告書@東北大学」http://www.sal.tohoku.ac.jp/estetica/tasogare62/pdf/tasogare_01.pdf)

おわりに—現代世界のアイステーシス

以上の考察を踏まえ、最後に、わたしたちの住むこの世界へと目をむけたい。たしかに一方でわたしたちは気づきや「注意」を現実社会の歴史的な文脈のなかで見きわめる必要があり、たとえば十九世紀後半に「注意」の概念が決定的な近代の変容を遂げたとするJ・クレーリーの議論などもある（『知覚の宙吊り』ほか）。実際たとえば、現代都市の人工的環境における気づきは、千年前の風の音への驚きとははるかに隔たっているかに感じられる。

しかしながらわたしたちはなお超越論的な次元にとどまりつつ、もののたち現れとしての存在とその時間性への気づき（驚き）であるアイステーシスの可能性について考えてみたい。そのような超越論的次元においてアイステーシスは、世界内存在としてのわたしたちが、存在するものの無限の連鎖に触れることへといざなうのである。

ところで『存在と時間』以後のハイデガーは、存在の歴史という視点から、隠蔽性と開示性の相互関係としての存在に寄りそう言葉を語るようになり、あくまで超越論的な（ハイデガーの用語でいえば存在論的な）次元にとどまりながら、詩的な言語に接近していく。『存在と時間』では、現存在であるわたしたちの側から、みずからの有限性として理解されていた事柄が、1930年代以降の思索においては反転し、わたしたち人間存在の分析を経ずに、「存在の歴史 Seinsgeschichte」という視点のもとに語られるようになる。歴史としての存在は、みずからを留めおき、停止し、滞留する。このようにみずからを隠し留保する存在の隠蔽性から、ハイデガーはエポケーという概念をとらえるようになる。そしてそのときエポケーはまた、わたしたちが投げこまれた存在の歴史の留まりの一時期ないし一段階（つまりエポック）をも意味している。

存在の本質の真理がこのように明け開きつつ自らを留めおくこと、このことをわたしたちは存在のエポケーと呼ぶことができよう。……このエポケーという語は、ここではフッサールの場合のように、対象化において定立的意識作用を中止するといった方法論的なものを名指してはいない。存在の滞留（エポケー）は、存在それ自身（の動向）に属しており、存在忘却の経験

から考えられている。（Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd.5. Holzwege, S.337.）

ここで述べられているように、エポケーとは、中後期のハイデガーによれば、みずからを授ける存在が同時にみずからを現わすことを拒むということである。そのときわたしたちはただ、自己の歴史的あり方を規定する存在の側の動性（つまり時間性）に耳を澄ますことができるだけだ、ということになる。

しかしながらわたしたちは本論において、このようなハイデガー的な、いわば秘教的な言説をくりかえすのではなく、なおそのような語りの手前で考えつづけることを試みてきた。これまで見たようにエポケーとは、無限に多様な相貌を示す物とこの世界とへの滞留、留まりであり、気づくこと、知覚における受容的な態度変更であった。そのとき気づかれ、驚かれるのは、たとえば秋という時の訪れ（おとなひ）であり、この世界そのものの響きである。自己と世界との共鳴関係において、ここではむしろわたしという主体の気づきではなく、世界の気づき、世界の驚きとしての「おとなひ」（音を伝え、音によって告知させること）こそが問われているといわねばならない。

ところで、わたしたちの日常の安定した基盤をかたちづくっているもの、つまり個々の志向体験をささえている慣習的な意味の地層をフッサールは、熟知性（Vorbekanntheit）と呼んだ。しかしこれまで考察してきたように、わたしたちがエポケーにおいて垣間見るのはむしろ、そのような基盤をなす現実、熟知された生活世界が、「よそよそしさ」に転じる経験であった。世界は、暗がりや隠蔽性を前提しているものであり、わたしたちにとってなじまれた生活世界が、アイステーシスのまなざしを通じて、疎遠で不気味な相貌を示しはじめる。アイステーシスはけっきょく、そのような、わたしたち人間によって制御しえないものへの態度にほかならない。

わたしたちの安穏な日常が危うい（ときにまがまがしくさえある）基底に支えられたものであるという、一千年前から変わることのないその構造に目を向けるとき、わたしたちは、自然災害の凶暴さはいうまでもなく、日常のほんの些細なずれや歪みから、わたしたちの生そのものの危うさに触れている。耳を澄ませばわたしたちは、たとえばミツバチ

の羽音のようなほんの些細な風の音の内に、自転する地球そのものの狂い（日常的生の変調）の兆候を聴きとることができるかもしれない。つまり環境世界のかすかな音たち（着信音、換気扇の音、モーター、排気音……）に聴きいる経験が、時間的・空間的にはるかに隔たった遠い出来事に直結していることに、またその無限の連鎖に、気づくのである。そのときわたしたちは、安定した「大地」（フッサール）であるかに思われていた生活世界が、ほんの薄衣（うすぎぬ）一枚を隔てて、禍々しい暗がり接していることに「驚く」。

以上、きわめて抽象的な理論面の考察しかおこなわなかったが、たとえば聞くこと、聴取に関わる具体的実践例としては、サウンドスケープをはじめ、ジョン・ケージ以来のさまざまな試みのうちに、これまで述べてきた議論の具体化を見てとることができるかもしれない。だが、その点に関する検証はつぎの課題としたい。