

社会学部研究会特別例会(1996年10月18日)

中国の風景、ヨーロッパの風景

オーギュスタン・ベルク *
中山和代訳**

事物と『見立て (le voir-comme)』

人類の大地に対する関係は、人間が象徴によって世界を映すということから、他の生物の環境に対する関係とは異なる。この反省能力 (réflexivité) は、生物圏の他のものには共通点を見ない人間の脳化によるものである。ティヤール・ド・シャルダン¹は人間の脳自身の巻き込みについて、『生命はいやが上にもその中心に凝集して、『第二次の』意識を持つにいたった。』と言った。

言葉を話すことがこの第二次の意識への移行の最も決定的な表れである。実際、言葉によって人類は世界を一方、物質的な様相と、他方、精神的な様相に二分することができ、その象徴の働きによってこの二つの様相を結び付けた。

事物とその意味することの間にこのように広がった空間は、その本質的な偶発性において (というのは言葉は人間の自由の範疇に入るので)、エクメーネ (人類の大地への関係) を生物圏の生態系的機能から、いわんや惑星の物理化学的法則から存在論的に区別するのである。この偶発性のために、環境は、社会がその文明や歴史に固有の何らかの『おもむき (sens)』を与える範囲でのみ、換言すれば生物圏が記号圏になることにおいてのみ、人間社会にとって存在することになる。

前記の『おもむき』、つまり風土性が、人間の風土に息吹を与え、それを生態学の意味での環境から区別しているものなのである。環境は自然科学特有の方法で客観化されうるけれども、エクメー

ネ的な『～として (l'en tant que)』を理解するには、解釈学的アプローチなしにはできない。この『～として』は常に主体性に、すなわちある社会が世界を見、それを解釈し、『見立て』に応じて形作る流儀に立ち戻ることになる。(この意味でエクメーネの広がりにはポール・リクール Paul Ricœur が『生きた隠喩 (métaphore vive)』と呼んでいるものに類似している。)

この『見立て』の一番最初のもは、もちろん話される言語の象徴性に由来する。たとえばフランス語圏の人は“un arbre”を見、ドイツ語圏の人は“ein Baum”を見、日本語圏の人は“一本の木”を見するというふうになる。けれども『見立て』は決して言葉の象徴の働きだけに限定されない。なぜならエクメーネ的な『～として』は人間風土特有の生態象徴性のありとあらゆる様相 (特に技術的様相) に関係しているからである。すなわちエクメーネの広がりには、象徴化がエクメーネをいっさいの物理的制約から解放しようとするまさにそのゆえに潜在的には無限であるということである。

風景として見る

実証主義的観点、すなわち物の即自を主体の対自から独立させて対象とする場合、『見立て』は把握できない。より正確には考慮に入れられてはならない。物である『木』は、“arbre”あるいは“Baum”あるいは“木”と呼ばれようが、それ自体で考察されなければならない。別の言い方をすれば、植物的存在者である『木』は言葉的存在者

* フランス国立社会科学高等研究院現代日本研究所教授

** 関西学院大学社会学部兼任講師

である『木』から入念に区別されなければならない。両者の関係は純粹恣意に帰するのであって、物の即自に関するのではない。

ところがエクメーネでは、なんらかの方法で象徴化されない存在者は存在しないのである。この象徴の拡がりが事物の存在に内在しており、見ないということはその存在そのものを否定することになる。実際、現実の人間風土ではあらゆる物が、それ自体でそうであることと、常に物を、そのような即自ではなく、事物が現実となるべく何かとして見たり、呼んだり、それに働きかけたりする人間主体にとってそうであることを不可欠の関係で結び付けているので、必然的に生態象徴となるのである。

存在を構成しているこの隔たり (écart)、それが世界に『おもむき』を与えているものである。その隔たりを見るのを拒絶することは、ハイデッガーの言う近代的脱世界化 (Entweltlichung) のように、世界の現実を分解することになる。それが事物の存在 (être) を存在者 (étants) の純粹即自に還元することをねらいとする科学主義的還元主義の特性なのである。

このような見地では、風景は環境の客体の総和の形態以上のなものでもないことになる。すなわちそれを知覚する人間主体の与えうる『おもむき』から独立した本質的な形態である。同様に風景生態学のような学問分野は、人間の活動が生態系に影響を及ぼす場合も含めて (定義によれば)、完全に自然科学の客観性に依拠している。人文地理学もまた、ビダル派の最盛期には、風景をそれが人間によって造られた場合でも、同様な実証主義的観点で、すなわち観察される限りは定義的に客観化可能な何かとして見なした。確かに我々は、人間社会は各々の流儀で惑星の表面を形成していると認識してきた。が、その都度、風景を生じさせているとは疑ってみなかった。

ところで、歴史家や人類学者の研究が、風景という概念はどこでもいつでもあるわけではないということを明らかにした。ヨーロッパでは、それはルネサンス期からだけである。初めて風景の概念が現れたのは中国なのだが、そこでも4世紀に遡るだけである。それまでは、人類は環境の中に風景とは別のものを見ていた。人類が環境に見てい

たもの、各文明がそれを語るための言葉を持ち、またそれを作るための手法を持っていたのだが、それは (風景の概念そのもののように) エクメーネの拡がりの範疇に入るのであって、決して生態系に帰するのではないのである。

この拡がりの諸現象を理解することは、実証主義的還元主義には論理的に不可能である。フランス語の風景という語は中世には存在しておらず、ルネサンス期に初めて出現した。その間に環境 (生態学の意味での風景) の形態が根本的に変化したということもなかったし、中世の人々もルネサンス期の人々と同様に環境を見る目を持っていたのに何故なのだろうか。実証主義的還元主義にはその理由を説明することはできない。唯一考えられる根本的な違いは、彼らは環境を風景として見ていなかったということである。だからそれを伝えるための言葉もそれを描く必要もなかったのだ。

そこでこれに関して、解釈学的方法によって支えられているエクメーネ的視点が必要になってくる。それまで言葉でも絵画でも描いてこなく、ただ国 (pays) と呼ぶに留まっていたものを、ヨーロッパ人は何故ルネサンス期になって初めて風景として見るようになったのかを理解しなければならぬ。その前に、何故それより12世紀も前に同じ現象が中国で起こったのかを同様にエクメーネ的視点で問うてみなければならないだろう。

物質的外形の彼方に

この問題を最初に意識した人は恐らく詩人の謝靈運 (385-433) であろう。彼の作品の一つ (『斤竹澗より嶺を越えて溪行す』) で、彼は会稽の山中での散歩のことを述べており、しかも彼は山の女神に出会わなかったとはっきり言っている。(女神のこの欠如は多分ヨーロッパのルネサンス期とかなり類似した自然の非宗教化を象徴しているのだろう。) 彼はまたその詩の中で『情の賞するところ (goût) をもって美となす。』(情用賞為美) と書いている。言い換えれば、山水 (shan-shui) はそれ自体では美しくなく、山水を前にして風景の美しさを審美的に感じるためには、ある味わい (goût) が必要だということである。

セザンヌが友人のガスケット Gasquet にエクス地方の農民にはサント・ビクトワール山が“見えていない”と書いたのも同じことを言っていたのである。実際、山を風景として見るためにはある味わい (goût) (ある文化によってのみ獲得されるある『見立て』) が必要なのである。

そのような『見立て』に恵まれた最初の文明が、六朝時代の南中国の文明であった。この現象は、漢帝国の崩壊とそれに伴う儒学の弱体化と切り離しては考えられなく、またそのことが道教に由来する隠遁主義 (érémisme) の理想実現に道を開いたのであった。高名な『隠者たち』(yinzhe) が自然での生活の魅力を、最初は道徳的な視点から、徐々に審美的な視点で歌い始めたのである。謝霊運の出現は『それとしての景観 (山水) (paysage comme tel)』の誕生であるこの変化を表しているのである。

また同時代に、画家の宗炳 (375-443) は世界で最初の風景論である『画山水序』(Hua shanshui xu) (山水画序論) を著した。この序論の最初のところで、彼は山水は『質 (かたち) は有にして、霊 (たましい) に趣く。』(質有而趣霊) と言っている。

換言すれば、風景の拡がりの場であるエクメーネの関係においては、生物圏の存在者は記号圏 (あるいは精神圏) の存在者になりに行くということである。存在のこの二つの様相の間には、同一性はないが逆説的なつながり、接続詞の而がここで表す『けれどもまた (mais aussi)』のつながりがある。環境の事物は精神の事物ではない。けれども両者は、前者から後者への指向性あるいは方向性 (趣) のうちに存在している。この指向性がエクメーネの拡がりから生じる『おもむき』(風土性) そのものである。すなわち人間の作品を介して、生物圏から精神圏に赴く通態化 (trajection) なのである。

確かに、今まで述べてきたことは近代思想には根本的に属していない古典をポストモダン的に解釈したに過ぎないことになるだろう。宗炳の本当に意味したことは、それを超文化的普遍化する前にももちろん彼の生きたコンテクストにもどしてみなければならない。風景に対する中国の概念は、結局は山水にそれを見る主体自身の感情を印す関

係的思想 (pensée relation-nelle) に由来するということが明白になる。この点に関しては、人間主体の主体性の廃棄と彼の視線による環境への投射的な浸透という二重の意味を持つ非主体化・内主体化 (insubjectivation) ということが言えるだろう。この非主体性 (insubjectivité) が究極的にまで完全になりうると、李白 (701-762) の有名な詩『独り敬亭山に座す』(独座敬亭山) でのように、主体は山と完全に混ざり合い『只だ敬亭山あるのみ』(只有敬亭山) となるのである。

けれども、もし環境の諸々の事物がこのように主体自体の志向性 (意) を与えられうるとすれば、それは事物の単なる『外形』を超越することになることを伝統が明確に物語っている。風景の真髄、すなわちその『本性』(性) はその形態に限定されるのではなく、常にその形態の彼方への拡がりの間に、宗炳の語る指向性 (tension) のうちにあるのである。

中国の風景の長い歴史の中では、多くの見方や表し方がこの原初的な概念を体系化してきた。最も注目すべき方法の一つは、絵の中に『余白を残しておくこと』、すなわち絵を余す所なく描いてしまわないことである。見る人の視線が紙に描かれた形の彼方にその絵の動機づけを拡げ続けるために。このようにして中国では、事物が精神に向かって無限に生成 (devenir) し続けたのである。

存在者の形態を把握する

宗炳と謝霊運が風景を発見していたその頃、聖アウグスチヌス (354-430) は西欧の視線を自然の景観から徹底的に逸らせていた。キリスト教徒の選択は千年間揺るぎのないものであった。すなわち神の真理は彼ら自身のうちに探さねばならず、環境の事物の中にはないのである。けれども (原罪を否定して世界の良さを讃えた) ペラギウス派の異端思想が、ローマ正統派内をもふくめて種々の形態のもとに時として立ち現れた形跡がある。たとえばアッシジの聖フランシス (1181-1226) や聖ボナヴェンティウス (1221-1274) が、人間の精神と自然の存在を融和させたように。彼らはジオットー (1266-1333) の『エジプトへの逃亡』やアンブロジーオ・ロレンツエッティ (1290

-1348) の『善政の効果』のような絵画の示す流れを予告していた。そうしてやがてルネサンス期には『それとしての景観(山水)』の発見に至るのである。

美術史家のなかにはルネサンス期の絵画の手法に、中国の影響を指摘したものもある。カルロ・クリベリ Carlo Crivelli (c. 1430-c. 1490) の『聖母』のような作品にはかなりアジア的な雰囲気があるし、その他にも聖史の絵のようなものは、窓の向こうの背景に風景が意図的に添えられているのだが、それは多分モンゴル人によってユーラシア大陸が統一されたためにヨーロッパに中国の風景画が到達し、その影響を受けたのだらうと思われる。実際、それらの絵は西洋での風景の発見に何らかの役割を果たした可能性がある。と言うのは、中世ヨーロッパは長らくローマ時代のフレスコ(ギリシア・ローマ世界が『それとしての景観(山水)』を発見するには、ただ概念だけが欠けていたことを示しているのだが)を忘れていたのだから。

とは言えヨーロッパの風景画は当初から、中国人のそれとは根本的に違う『見立て』を示す一連の性質を表わしていたのも事実である。この違いの主なものは、描写の網羅(余白の無い)と透視画法の使用に表れている。

この二つの性質のうち描写の網羅とは、ヨーロッパの絵画が風景の中に、事物の存在がエクメーネの中で自由に象徴的な拡がりを持つことを許さず、むしろ存在者の物質的外観をとらえようとしたことを意味している。この姿勢は近代科学のそれといくらか類似点を持つものである。実際近代科学は17世紀にパラダイムとして開花する前に、(偶然ではなく)ルネサンス期に最初の礎を築くのであるが、風景の発見とは、まさしくこのような近代世界の誕生の象徴的な形体に他ならないのである。

二番目の性質(透視画法の使用)は、この類似性をもっとはっきりと示している。まさにそれによって、ヨーロッパの絵画は、存在者を風景のなかで持ちうる『おもむき』によってではなく、測られた間隔に応じて、外見の正確な大きさのうちに厳密に把握しようとしたのである。この正確さは周知のように、後に写真によって実証されるこ

とになる。『おもむき』とは無関係に、物理化学的装置を用いることによって。

この二つの性質が相互に組合わさって、19世紀末までのヨーロッパ絵画の一般的な趨勢(もちろん作品によって微妙に違うが)は、宗炳のような画家の選択とは反対に、すなわち精神への指向性はきっぱりと無視して、むしろ風景を事物の外形にのみ帰することであった。このようにしてヨーロッパの風景は、17世紀に近代科学の根拠となった理性的二元論との深い類似性を示したのみならず、さらに、意識の視線を自然の景観とは反対の方に向けることにより、デカルトのコギトの自己設立の遠い起源となったアウグスチヌスの反風景主義の後継者でもあるということが判明した。

実際、近代的主体は自己を客体に相対して定義づけることにより、(我々はこの設定が観察者を事物を象徴するイメージの外に構造的に据える透視画法にどれほど負っているかを知っているのだが)、エクメーネから自らを切り離そうと努め、ついにはエクメーネを測量可能な故に客観化可能な物理的世界に帰してしまったのである。この動向が種々の科学(風景生態学のような)を生じさせたのであるが、それは中国の画家や詩人がかなり執拗に目指した脱主体化(desubjectivation)とまさに正反対のものであった。何世紀もの中国の風景、特に詩的言語の研究を経てこそ、初めて李白のような人が前頁に引用した根本的に脱主体的(desubjective)な詩を書くことができたのである。(したがって、風景関係の深い意味を明示する際、ユーラシア大陸の西側ではいつもこの詩が引用される。)

風景はエクメーネにあり、 生物圏にあるのではない

確かに伝統的な近代的風景のパラダイムは、20世紀になって覆された。その点では、西洋は東洋に近づいてきたことになる。たとえばセザンヌは線的透視画法を崩した最初の一人であったのだが、その結果興味深いことに山水(shanshui)の空間の構築を想起させる方法を再び見いだしたのである。今日、アルド・レオポルド Aldo Leopold のような生態学的全体論の信奉者たちはつ

いに『山のように思考する』ことについて語るようになった。まさにそれこそが李白の詩の謎めいたあの相観 (xiang kan) とかなり近い何か、すなわち人間主体の自意識にどんな余地も残さない相互視線 (regard mutuel) (山と詩人の間の) を表しているのである。

ところで生態学すなわち生物圏に関して言えば、人間存在の風土 (milieu) との結び付きの本質について、根本的な誤謬に陥る危険性があるのである。どのようにして風景が我々に語りかけるか (故にどのようにして山々が我々を通して『考える』ことができるか) を理解できるとすれば、それは生態学的全体論が主張するような生態系の枠内だけに限るのではなく、別な言い方をすればエクメーネを生物圏に帰することによってではなく、全く反対に宗炳が15世紀以上も前に感じていたことを再発見することによってなのである。つまり風景の場であるエクメーネ的關係のうちに、環境の事物の質 (かたち) は精神へと赴くということ、すなわち生物圏から、人間の特性でありそれ故我々の存在そのものの性質を帯びる精神圏へと赴くということをしてである。

参考文献

- BERQUE Augustin (1996) *Etre humains sur la Terre. Principes d'éthique de l'écoumène*. Paris, Gallimard.
- Id. (1995) *Les raisons du paysage, de la Chine antique aux environnements de synthèse*. Paris, Hazan.
- Id. (dir., 1994) *Cinq propositions pour une théorie du paysage*. Seyssel, Champ Vallon.
- Id. (1990) *Médiance. De milieux en paysages*. Montpellier, Reclus (diff. Documentation française).
- Id. (1986) *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*. Paris, Gallimard.
- BRION-GUERRY Liliane (1966) *Cézanne et l'expression de l'espace*. Paris, Albin Michel.
- CAUQUELIN Anne (1989) *L'invention du paysage*. Paris, Plon.
- CHENG François (1977) *L'écriture poétique chinoise, suivi d'une anthologie des poèmes Tang*. Paris, Seuil.
- DE LUBAC Henri (1978) *La postérité spirituelle de Joachim de Flore, I. De Joachim à Schelling*. Paris, Le Sycomore.
- HAAR Michel (1985) *Le chant de la terre. Heidegger et*

- les assises de l'histoire de l'être*. Paris, L'Herne.
- HEIDEGGER Martin (1993, éd. or. 1927) *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer.
- HOLZMANN Donald (1996) *Landscape appreciation in ancient and early medieval China : the birth of landscape poetry*. Hsin-chu (Taiwan), National Tsing Hua University.
- LEOPOLD Aldo (1987, 1ère éd. 1949) *A sand county almanac*. Oxford, Oxford University Press.
- MIYAZAKI Ichisada (1995) *Tōyō no renesansu to Seiyō no renesansu* La Renaissance en Orient et en Occident), in *Chūgoku bunmeiron-shū* (Essais sur la civilisation chinoise), Tokyo, Iwanami bunko.
- OBI Kōichi (1988) *Chūgoku no inton shisō* (La pensée eremitique chinoise). Tokyo, Chuokoronsha.
- PANOFSKY Erwin (1975, 1ère éd. 1924) *La perspective comme forme symbolique*. Paris, Minuit.
- RICOEUR Paul (1975) *La métaphore vive*. Paris, Seuil.
- ROGER Alain (1978) *Nus et paysages. Essai sur la fonction de l'art*. Paris, Aubier.
- SAINT AUGUSTIN (1994) *Confessions*. Paris, Les Belles Lettres.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre (1996, éd. or. 1956) *La place de l'homme dans la nature*. Paris, Albin Michel.
- VANDIER-NICOLAS Nicole (1982) *Esthétique et peinture de paysage en Chine (des origines aux Song)*. Paris, Klincksieck.
- XIE Lingyun, extrait cité dans OBI p. 175 sqq.
- ZONG Bing, extrait cité dans OMURO Mikio (1985) *Enrin toshi. Chūsei Chūgoku no seikai-zō* (La ville-parc. La vision du monde de la Chine médiévale). Tokyo, Sanseido, p. 515.

(この翻訳は、1996年11月、フランソワ・ラブレー大学〔フランス、トゥール〕における執筆者の報告の要旨、Paysage à la chinoise, paysage à l'européenneによる。同要旨は、1996年10月17日、同執筆者によって日本語で行われた社会学部創立35周年記念講演『風景の発見—中国とヨーロッパの比較—』のフランス語版である。—編集委員会注)