

ロンギノス『崇高論』再読

——初期ストア派の思想をめぐって——

玉 田 敦 子 *

はじめに

近代ヨーロッパの思想史において崇高の概念は重要な役割を果たしてきた。紀元1世紀に書かれた修辞学理論書、『崇高論』は1674年にフランスの王室歴史編纂官、ルイ14世期のヴェルサイユで文壇の権威であったボワローがフランス語に翻訳し、刊行したことで、フランスだけでなくヨーロッパ全土において流行の書となり、版を重ねることになった。それまで崇高は、古代ギリシア・ローマの文物に固有の価値とされていたが、ボワローが1701年に『崇高論』を再版する際、序文を増補改訂し、そこでコルネイユの『オラース』を例として挙げながら、17世紀後半、ルイ14世期のフランス文学にも同じ崇高さが認められるとしたことを契機として、文芸における卓越した価値として同時代の作品に対する賛辞としても用いられるようになる。また、フランス語はルイ14世期に数々の崇高な文学作品を生み出したラテン語、古代ギリシア語に比肩する言語として、18世紀以降ヨーロッパ各国の宮廷、上流階級の共通語となった。ボワローの翻訳は英語圏でも広く読まれ、エドモンド・バークによる『崇高と美の起源』(1757年)によって知られるように、イギリスでは絵画などの視覚芸術の理論、また、自然美を対象とした崇高美学が発展する。このようにヨーロッパの各地で醸成された崇高の理論は、カントの『判断力批判』に結実し、いつしか近代的感性を代表するものとなっていく。

しかしながら、この『崇高論』は17世紀半ばにボワローが翻訳を刊行するまでは、世に広く知られたことのない著作で、古典古代、また中世の文献において言及されることはない。このため、18世紀以降、ヨーロッパで広く言及されることになった『崇高論』は、ボワローの仏訳書に立脚しており、古代ローマにおいて、ギリシア語で書かれた著作そのものに対す

*人文学部教授—近代フランス文学

本研究は2019-2023年度科学研究費補助金基盤研究B「近代国家の文化的アイデンティティ形成における古代表象の諸相(19H01247)」による助成を受けておこなわれた。

る研究は極めて乏しいままである。20世紀においてギリシア語原典からの翻訳がヨーロッパ各国で序文を付されて刊行されるものの、崇高に関して、古代の『崇高論』のテキストに密着する形で書かれた研究は、バルディヌ・サン＝ジロンが世紀をまたいで2冊の単著、すなわち『光あれ：崇高の哲学』（1993年）と『崇高：古代から現代まで』（2005年）を刊行するまでほとんど見られない⁽¹⁾。他方、近年、ケンブリッジ大学出版から複数刊行された崇高を主題とする古典研究においては、フランスにおいてバルディヌ・サン＝ジロンが明らかにした点に全く言及しておらず、崇高に関する研究は一種のコミュニケーション不全の様相を呈している⁽²⁾。また、これまでの崇高は哲学と美学の分野においてのみ研究がなされてきたこともあり、『崇高論』の約半分を占める、修辞学の理論、中でも文彩と呼ばれる修辞技法についての分析が不十分であった。このため、修辞学理論を扱う後半部分については、ほぼ全く説明されておらず、そのことによって『崇高論』は謎に満ちた秘教的な著作として扱われてきた。

本論においては、まず『崇高論』の資料としての位置づけを分析し、古代哲学、修辞学においてどのように位置付けることができるかを探る。その上で、『崇高論』の本文を分析し、作者が重要視する人格の陶冶、パトス理論について、それぞれ初期ストア派の思想との近接性を分析する。さらにこれまでの研究においては等閑視されてきた、文彩をはじめとする修辞技法についても考察し、『崇高論』の示す全体像を浮かび上がらせる。

（1）『崇高論』の研究は可能か？——「秘教的」というスティグマに抗して

紀元1世紀の修辞学者がギリシア語で記し、『崇高論』（*Peri Hupsous*）と名づけた文書は、長い間謎に満ちた秘教的な書物と見なされてきた。『崇高論』が近世以降において、学術的な対象にすることが難しいと考えられ、秘教的というスティグマを負ってきたのは、何よりテキストに複数の意味での欠落が存在するからである。本稿では、この作品が近代における言語理論の発展に大きな貢献をもたらしたにもかかわらず、秘教的で謎に満ちた書物として扱われることが多く、言語理論の歴史に学術的に位置付けることが難しいとされてきた要因についてあらかじめ論じておきたい⁽³⁾。

『崇高論』を対象とした研究の障害をなしてきた欠落については、たとえば以下の研究において言及がある。ロバート・ドランは2015年に刊行した『崇高の理論：ロンギノスからカントまで』において、『崇高論』は研究の対象として不適格と扱われることが多い理由として作者と執筆された年代の同定が困難であること、そして欠落箇所が3分の1にのぼることの2点を挙げている。本稿においては上の2点に加え、『崇高論』は作品が書かれたとされる帝政期ローマ時代から16世紀まで全く言及されておらず、限られた読者の中でのみ写本が回覧されていたという点、また語りの形式が一般の修辞学理論書と異なるという四つの点を確認しておこう。

まず『崇高論』を謎めいた書物としている第一の決定的な要因は、年代と作者の同定が困難であるという点にある⁽⁴⁾。『崇高論』の現存する最古の写本は10世紀後半のもので、現在もフランス図書館に保管されており、パリ写本（Parisinus 2036）と呼ばれている。このパリ写本は現在、同図書館のデジタルアーカイブ Gallica にて『アリストテレス「問題集」』の一部として公開されているものであるが、現在に至るまで、『崇高論』の研究は、このパリ写本をオリジナルと見なし、他の写本を異本として扱うことによって発展してきた⁽⁵⁾。

後述するように『崇高論』は、ルネサンス期に至るまで、古典古代、中世の書物においては一切言及されておらず、ルネサンスにおいて人文主義が隆盛する過程で、突如世に現れた書物であったが、出現するやいなやアリストテレスの『詩学』に並ぶ重要な文芸理論書として取り上げられるようになった。これは、1548年にアリストテレスの『詩学』をフィレンツェにおいて刊行し、好評を博したイタリアの人文主義者、フランチェスコ・ロボルテッロ（1516～1567）が、1554年に『崇高論』のギリシア語の刊本を刊行したことによるものである⁽⁶⁾。しかし、ロウブ版の編者であるドナルド・ラッセル、そしてバルディヌ・サン＝ジロンによれば、ロボルテッロがギリシア語の刊本を刊行する以前、クワトロチェント初期において、既にファルネージ家の周辺では、*Dionysii Longini de altitudine et granditate* と題された『崇高論』のラテン語訳が読まれていた。ギュスターヴ・コスタによれば、このラテン語訳はフルヴィオ・オルジーニの手によるものであるが、ミケランジェロが読んだとされるだけでなく、後にカラヴァッジョも手にとったとされており、今もヴァチカンの図書館に保管されている⁽⁷⁾。

ロボルテッロは、上記のパリ写本の目次のページの下部に記されていた文言を「ドゥニス・ロンギノス（Denys Longin）」と読み取り、『崇高論』をヘレニズム期の新プラトン派修辞学者カッシウス・ロンギノス（213ごろ～273）の手によるものとして刊行した。それ以降、約300年間にわたって、『崇高論』の作者は、紀元3世紀ごろの修辞学者ロンギノスと見なされることになった⁽⁸⁾。ところが1808年ごろ、イタリア人の学者、ジョルジュ・アマティが、ヴァチカンの所持していた『崇高論』を含む手稿（ヴァチカン版）に注釈をつけていたところ、目次頁の下部の文言が「ディオニュシオスもしくはロンギノス（Denys ou Longin）」であることに気づき、これを高らかに喧伝した⁽⁹⁾。この発見からアマティは『崇高論』の作者を『文章構成法』などを書いた高名な修辞学教師、ハリカルナッソスのディオニュシオスであるとしたが、『崇高論』とディオニュシオスの書いたものは、文体も内容も全く異なる。そのため現在ではアマティの説は一顧の価値もないものとされており、これ以後、作者の同定は暗礁に乗り上げたままである。また15世紀にロボルテッロが唱えた、紀元3世紀ごろの修辞学者ロンギノスが作者であるという説は現在ほとんど支持されていない⁽¹⁰⁾。

『崇高論』の執筆年代に関しては、19世紀末に『崇高論』を英訳し、校訂版を刊行したライス・ロバーツが、タキトゥスの『弁論に関する対話』と同時期の紀元1世紀と論じている⁽¹¹⁾。紀元1世紀はちょうどローマが帝政期に入って弁論術がその影響力を失う時期であり、『崇

『崇高論』が、タキトゥスの『弁論に関する対話』と同様に、弁論術の復権という問題意識のもとで書かれたとするならば辻褄が合うというのがロバーツの説である。さらに『崇高論』の刊行年代を紀元1世紀ごろに位置付ける説は、作者が参照している文献によっても裏付けられる。実際、ロンギノスは、古代ローマにおける修辞学理論の権威、紀元前1世紀のキケロをたびたび引用している反面、紀元1世紀後半に『弁論家の教育』という大著を書いた修辞学者、クインティリアヌスに関しては全く言及していない。このことからロバーツは、『崇高論』の作者は、キケロとクインティリアヌスの中間の世代に属していると結論付けている。キケロの『弁論家について』とクインティリアヌスの『弁論家の教育』は、それぞれ修辞学をヨーロッパの人文学の基礎となる体系的な学問として確立させた大著であり、アリストテレスが『弁論術』で論じたことをラテン語に置き換えただけでなく、様々な新しい概念を生み出すことによって、修辞学という学問を新たに発展させる役割を果たした。このため、『崇高論』が二つの著作の間の時期に書かれたという点は看過できない。

『崇高論』の作者と執筆年代を同定しようという試みは、20世紀に入ってからでも続けられ、たとえばローマ帝国第2代皇帝ティベリウス（前42～37）など、様々な名前が挙がった。しかしこれまでのところ信憑性の高い見解は出されていない。このような経緯から、『崇高論』の作者は、19世紀初頭まで作者とされてきたロンギノスの名を借りて、ロンギノス、もしくは偽ロンギノス（Pseudo-Longin）と呼びならわされている。本書においてもこの慣習にならって『崇高論』の作者についてはロンギノスと記す⁽¹²⁾。

『崇高論』が秘教的という誹りを受ける第二の要因は書物全体の分量が圧倒的に少なく、欠落している部分が多い点である。実際、現存する『崇高論』のテキストには3分の1程度の欠損があり、それが同書を学術的に解説する試みにおける壁となっている⁽¹³⁾。とはいえ『崇高論』は、物語的な構造をもつ作品ではなく、章ごとに完結した理論書であるため、テキストが欠損していても全体の趣旨を理解することに困難はない。にもかかわらず、部分的な欠損が致命的であるかのごとく論じられ、それぞれ長大な著作であるキケロやクインティリアヌスの理論書と並列して論じることができないとされているのは、他の理論書と比較した場合、『崇高論』が極端に短い文書であるからであろう。

『崇高論』の短さ、すなわち分量の少なさは、しかし、この書物が体系的でないということを示すものではない。ロンギノスが、言論の制作の方法を作品生成論として論じていないのは、崇高な言説は一行、もしくはほんの数行の短い文章のうちに表れ、作品全体を神のレベルへと押し上げると考えているからである⁽¹⁴⁾。「崇高は神の偉大な精神の近くにまでその持ち主を押し上げる。また失敗しないものは非難を免れることにとどまるのに対して、偉大なものはまさに驚嘆される。（中略）崇高はたった一度成功するだけで、すべての過失を償う⁽¹⁵⁾。」つまり『崇高論』がクインティリアヌスやキケロの手による修辞学理論書と比べ、圧倒的に短い文書であるのは、根底にある修辞学をめぐる思想の違いによるものである。

『崇高論』が秘教的とされる三つ目の要因は、この書物が広く公に読まれる形でなく、限

られた者だけが読むことのできる書物として読まれていた可能性が高く、古典古代の文献においても一切参照されていないという点にある⁽¹⁶⁾。上に述べたように、『崇高論』はヨーロッパにおける人文学の発展を支える鍵となる書物であるが、16世紀にラテン語訳とロボルテッロによるギリシア語刊本が出されるまで、千数百年間、写本を回し読みする形で読まれていた⁽¹⁷⁾。ルネサンス期においても、ロボルテッロの刊本がさしたる反響を引き起こすことはなかったのに加え、当時のいわゆる文芸共和国において刊行された複数のギリシア語とラテン語の版も限られた碩学たちに細々と読まれたに過ぎなかった。『崇高論』は、1674年にボワローがフランス語に翻訳し、刊行して以降、アリストテレスの『弁論術』や『詩学』とともに、広く読まれる特権的な書物となるが、それまで、ほとんどどこにも言及されることがなかったのはこのためである。『崇高論』は、韻文で書かれた詩や演劇などの文学作品だけでなく、トゥキュディデスをはじめとする歴史書など、古典古代の人文学的所産のカatalogのような著作である。にもかかわらず『崇高論』は古典古代の作品だけでなく、中世に書かれた著作にも全く姿を現すことはない。この間テキスト性の完全な欠落と、中世における研究の蓄積の欠如による受容史における時間的空隙は、いやおうなしに『崇高論』を学術史の中に位置付けることを困難にしている。

『崇高論』がミステリアスな著作とされる四つ目の要因は語りの形式にある。アリストテレス、キケロ、クインティリアヌスをはじめとする、古典古代の修辞学理論書が啓蒙書の形をとって一人称で書かれているのに対して、『崇高論』はテレンティアヌスという友人に向けた書簡という形をとり、二人称で書かれている。『崇高論』の二人称の語りが秘教的という誹りを導くのは、この著作が想定している読者は実際には誰なのかという問いを喚起するからである。しかし、この「特定の人物に二人称で語りかける」という語りの形式は、古典修辞学において「頓呼法 (apostrophe)」という名において知られる一種の修辞学的文彩 (figure) と考えることもできる。オリヴィエ・ルブールが『レトリック入門』において述べているように、頓呼法は、もともと法廷弁論で用いられていた技法で、「裁判官に語りかけるのをやめ」、被告、もしくは死者や祖先など、その場に存在しない者に向かって語りかけることで、裁判官に強い印象を与え、より効果的な説得を導く手段であった⁽¹⁸⁾。後述するように、『崇高論』においては、キケロやクインティリアヌスの理論書と比べて修辞学的文彩が占める割合が大きく、本文の後半、約2分の1程度のページが修辞学的文彩の解説に充てられている。作者は文彩を解説する際に、まず冒頭部分で「頓呼法 (apostrophe)」に言及しているが、文彩を列挙する際の順序として、頓呼法を真っ先に挙げるのは珍しく、古代近代を問わず他の修辞学理論書には見られない『崇高論』の特徴の一つである⁽¹⁹⁾。このように頓呼法は、この書物自体に一見ミステリアスな外見を与えているが、作者はこの語りの様式に関して自己言及的に論じて、その有用性を証明しているわけである。

以上のように『崇高論』は、作者と執筆年代の同定の不可能性、テキスト自体の欠落、ル

ネサンス期まで秘匿されており、16世紀に初めて「発見」された書物であること、語りの形式の独自性という四点から、学術的研究の対象になりにくいミステリアスな文書という烙印を押されてきた。実際、『崇高論』が示す修辞学理論はキケロやクインティリアヌスの大部な著作とは内容自体が異なるため、表面的な解釈にとどまれば、矛盾や飛躍だらけの文書とされてしまう危険がある。しかしながら、『崇高論』を的確に修辞学史の中に位置付け、一つ一つの章を綿密に検討するとすれば、この書物が一つの明確であり、なおかつ理論的な体系をなしていることがわかる。実際、ロンギノス自身が冒頭において「あらゆる体系的な理論においては、まず目標を明確に示し、その目標に到達するための手段を明らかにする必要がある⁽²⁰⁾」と述べているとおり、『崇高論』は一つの修辞学の理論書として一貫した議論に貫かれている。また言い換えれば、ロンギノスはアリストテレスやキケロなど、『崇高論』が書かれる以前に発展した修辞学理論の伝統を継承しながら、そうした修辞学の伝統的なシステムを批判する形で、独自の理論を展開しているのである。この意味で、アリストテレスの『弁論術』、もしくはキケロやクインティリアヌスの修辞学理論書と体裁は全く異なるものの、修辞学理論書として、一つの確固とした体系をなしている。ここからは『崇高論』の本編をつぶさに検討することによって、『崇高論』の内容を明らかにしていこう。

（2）『崇高論』の構成：崇高を生じさせるための五つの要件

ロンギノスは『崇高論』の第8章において人間が崇高を生み出すための要件は五つのものがあるとしている。この五つの要件は、そのままロンギノスによる「崇高」の定義となっているので、原文をそのまま引用しよう。

さて、友よ、崇高な表現を最も実り豊かに生み出す、源泉のようなものが五つある、と言ってよいのかもしれない。この五種類のものには、話す能力——これなしには何一つありえない——がいわば土台として前提とされている。第一にしてもっとも重要なのは、偉大な思想を着想する能力である。これについてはクセノフォンについて書いた本の中でも述べた。二番目は、神の息吹による激情である。この二つについては大部分が生得的な能力によるものである。いっぽう、他の三つの源泉は、技術によって生み出される。すなわち、まず、文彩の特質についての知識をもつこと（文彩には、思考の文彩と語法による文彩がある）。さらに高貴な言葉づかい（語句の選択、比喩表現を巧みに使うこと）。そして崇高の五つ目の要因をなすのは、これまで述べた他のすべてを包括するもの、威厳に満ちて高貴な配語法である⁽²¹⁾。

従来の研究においては、作者自身が五つの要件について、それぞれ各章がどの要件に対応するのかを言及していないことなどから、特に後半部分に関しては重要視されてこなかった。

たとえばドナルド・ラッセルは、第8章の概要は実際の内容とは必ずしも一致しておらず、的確なものではないと述べている⁽²²⁾。しかしながら『崇高論』をつぶさに読むと、ロンギノスは第9章以降において、この五つの要件を順に解説しており、『崇高論』の第8章が全体の構成と配列を示す役割を果たしていることがわかる。そのため、ここでは戸高和弘が2017年に刊行した『崇高論』の邦訳書において示す以下の区分に依拠しながら、42章にわたる全体の内容を五つの要件に振り分け、全体のアウトラインとして参照することにした⁽²³⁾。

序論と予備的考察（第1章から第7章）

- 1, 偉大な思想 (*megalophrosynê*) を着想する能力。(第9章から第14章)
- 2, 神の息吹による激情 (*enthousiaskon pathos*) を引き起こす力。(第15章)
- 3, 文彩 (*schemata*) に関する知識 (第16章から第29章)
- 4, 品格のある表現 (*phrasis*) を書く方法。ことばの選択, 比喩表現 (*tropoi*) の巧みな使い方を学ぶことを含む。(第30章から第38章, 第43章)
- 5, 語の配列 (*synthesis*) によって、威厳に満ちた高貴な文章を生み出すこと。(第39章から第42章)

このようにロンギノスは崇高を生み出す五つの要件について、語り手の人格に依存する冒頭の二つの要件、すなわち「偉大な思想を着想する能力」と「神の息吹による激情」には「大部分が生得的な能力」であり、生来の才能による部分が大きいとしている。しかしながら『崇高論』の本文を詳細に読んでいくと、語り手の人格を問う、この二つの要件に関しても、訓練による陶冶に力点が置かれていることがわかる。つまりロンギノスは、人間の人格に関しては生まれもった性質によるものが大きいということを認めながらも、崇高を生じさせるためには、適切な訓練が必要であると論じているのである。実際、『崇高論』は、修辞学理論書の形をとっているものの、この著作において作者が崇高な言説と呼ぶものは一般の人間が生み出すことができるものではない。『崇高論』が目指すのは、他者の書いた言説における崇高を感知する美的判断力の養成であり、崇高な言説に触れたときに立ち現れる高揚、またその精神的な高揚による人格の陶冶である。ロンギノスによれば、人間が崇高を感知できるようになるためには、土台として高邁な精神、そして情熱的な魂が求められるところがロンギノスによれば、この高邁な精神と情熱的な魂を陶冶するのは、何より崇高な言説との出会い、その瞬間に生じる精神的な高揚である。このため、崇高を感知する能力を養うことをとおして人格を養うことが『崇高論』の最大の目的となっている。

他方、第三から第五の要件、すなわち「文彩に関する知識」、「品格のある表現を書く方法、ことばの選択、比喩表現の巧みな使い方を学ぶこと」、「語の配列によって、威厳に満ちた高貴な文章を生み出すこと」においては、表現をめぐる「技術」を学ぶことの重要性が説かれ

ている。『崇高論』は、第16章から第42章にわたる全体の半分以上の章を文体、特に文彩について論じること割いているが、上に述べたように、この点もまた『崇高論』の特徴の一つである⁽²⁴⁾。日本語においても欧米言語においても「崇高」という語は一般的に、何らかの精神的な価値を示すのに対して、ロンギノスの『崇高論』は「精神の偉大さ」や「魂」といった人間の内面的な価値だけでなく、言語表現にも崇高であることを求める点で一線を画している。つまり言説の至高の価値である崇高は、言論の主題、いわば言表内容によってのみ測られるものでなく、言表、すなわち言論の形式である個々の表現によっても生み出されうるものなのである。ここからは、『崇高論』を古代ギリシア、ローマにおいて哲学と修辞学が発展する過程に位置付け、ストア哲学との近接性を手がかりに検討してみたい。

（3）『崇高論』とストア派哲学との近接性

『崇高論』の思想は、紀元前3世紀初頭にゼノンによって創始され、ローマ帝政初期に黄金時代を迎えたとされるストア派の哲学に淵源をたどることができる。アンリ・ルベークが1939年に刊行したベル・レットル版のフランス語対訳の序論において言及しているように、『崇高論』は、視覚イメージ (*phantasia*)、明証性 (*enargeia*) といった主要な概念だけでなく、高邁な精神の養成による人格の陶冶、プネウマやパトスなど、著作の軸となる主要な概念をストア派の哲学に負っている⁽²⁵⁾。この点については、1991年に『崇高論』のフランス語訳を刊行した古典学者、ジャッキー・ビジョーがその序文において、具体的にストア主義哲学の原典と『崇高論』を照合することなく、周知のこのように示すなど、一部では既に検討済みの案件のようにとらえられている⁽²⁶⁾。一方、古典学的研究の分野においても、前述したジェームズ・ポーターの『ロンギノスからカントにおける崇高論』(2015年)、ロバート・ドランの『古代における崇高』(2016年)など、英語圏における近年の研究は、ストア主義哲学の影響についてはほとんど言及していない⁽²⁷⁾。そのため、ここではクリュシッポス、ディオゲネス・ラエルティオスらの著作を参照しながら、ロンギノスとストア派の思想の近接性についてあらためて確認していく。

ストア派の哲学は、紀元前3世紀ごろにゼノンが創始したとされるヘレニズム期の哲学の一派である。ヘレニズム期の哲学には、プラトンの弟子たちが構成するアカデメイア派、アリストテレスの後継者たちの逍遥派（ペリパトス学派）、エピクロス派、懐疑派といった思想潮流があるが、中でもストア派はもっとも影響力の強い学派であった。ストア派の思想は、以下の三つの時期を経て発展した。まず前期ストア派に位置付けられるのは、創設者であるゼノン、『ゼウス讃歌』をまとめたクレアンテス、学説を体系化したクリュシッポスら、紀元前3世紀の思想家たちである。しかし、前期ストア派と呼ばれる初期のストア主義者の著作は、紀元前1世紀に活躍したパナイティオスやポセイドニオスら、中期ストア派の思想家の著作とともに古代末期には大部分が消失しており、断片的な記述しか残されていない。ス

トア派の思想が後世に伝わったのは、後期ストア派、すなわち皇帝ネロの教師であったセネカ、解放奴隷のエピクテトス、哲人皇帝と呼ばれるマルクス・アウレリアスなど、帝政初期に拮がったストア主義最盛期の著作、また、ディオゲネス・ラエルティオスのような歴史家が後にまとめた文書や、キケロ、プリュタルコスなどの哲学者が残した著作が中世以降も読み継がれたことによるものである⁽²⁸⁾。

アンリ・ルベグによれば、『崇高論』においては、共和制末期に万能の知識人として一世を風靡した中期ストア主義者、ポセイドニオスの著作、特に『ティマイオス注解』の影響が随所に見られる⁽²⁹⁾。ポセイドニオスは北シリアのローマ都市、アパメアの生まれであったが、アテネでストア派の思想家、パナイティオスのもとで学問を修めた後、師パナイティオスの後継者として紀元前95年にロードス島に移り住み、政治家として活躍するかたわら、天文学を中心とした科学研究に従事した。文献学、地理学、物理学など、様々な分野における浩瀚な知識を誇り、当時のギリシア世界を代表する哲学者であった。上述したようにポセイドニオスの著作も断片的にしか残存していないが、ロンギノスにおいては、プラトンへの深い傾倒が明らかであると同時に、その思想は必ずしもプラトンの記述に忠実ではないということも、ポセイドニオスという媒介者を想定すると説明がつく。

ストア派の哲学は、紀元3世紀ごろにキリスト教教会から異端として排斥されるようになり、その後ユスティニアヌス1世が多神教を弾圧、ヘレニズム思想のすべての学派を禁止するに至った後、歴史の表舞台からは姿を消した。しかし、ストア哲学は、キリスト教の教義と思想の深部で生き続けることになる。これはストア主義哲学の特徴である向上心や自己鍛錬、そして男性中心的な価値観が、キリスト教の教義自体の根幹をなすものとして継承されたからである。さらに、ルネサンス期には、帝政期初期の後期ストア派、すなわちキケロ、プリュタルコス、セネカ、またマルクス・アウレリアスの著作が流行し、広く読まれるようになった。その後、18世紀になると、ストア派の哲学はフランスにおいて理神論や自然神学の思想的基盤として重要な役割を果たすことになり、19世紀にはドイツにおいても学術的関心が拮がったことで、ストア哲学に対する研究は近代西欧思想の形成にも大いに貢献した⁽³⁰⁾。

本論では『崇高論』が、ヘレニズム期の哲学の中核をなすストア派の思想に深く根差していることを手がかりとして、難解で秘教的と言われるテキストの再読を試みる。ここでは、ストア派の思想をたどる手段として、特にゼノンやクリュシッポスら前期ストア派、またパナイティオスやポセイドニオスといった中期ストア派の思想家が残した断片とともに、ディオゲネス・ラエルティオスがまとめた『ギリシア哲学者列伝』を参照する⁽³¹⁾。

クリュシッポスは、哲学的鍛錬の実践は、ストア派の思想が目的とする美德や叡智が獲得された後でも続けるべきであり、哲学は哲学的言説と切り離すことができない鍛錬であるとしていた。このことにより哲学は、単なる理論的な研究ではなく、実践的なものとされるようになり、また鍛錬が目的化された哲学が成立した。この点についてセネカは「知恵は人間

精神が最終的に到達すべき善であり、哲学とはこの知恵を愛し、探究することである。知恵が到達したところに哲学は向かう（書簡 89, 4 章）」と述べているが、ストア派の思想家にとって哲学は徳の実践にほかならない⁽³²⁾。ストア派哲学の根幹をなす概念である「自己鍛錬（ascèse）」という語は、ギリシア語の *askêsis* が語源となっていることはよく知られているが、*askêsis* や *epitêdeusis* というギリシア語の用語を *studium* という用語に訳して広めたのはセネカであった⁽³³⁾。

ストア派の哲学と同様、ロンギノスにとって崇高は、生涯をかけて身を投じるべき自己鍛錬を求めるものである。『崇高論』は、この鍛錬の方法を短い書物の中で極めて具体的に示しているところであるが、「崇高」を生み出すための鍛錬は、先人の生み出した「崇高」な作品に触れること、さらにそれによって「崇高」に対する感受性に磨きをかけ、人格を陶冶し、自分自身の生み出す言説を「崇高」なものとするものである。『崇高論』が作品に内在する崇高性そのものについて論じると同時に、崇高性を感得することの重要性を説くのは、崇高をとおした自己鍛錬、すなわち崇高な文物と接触し、崇高を感得できるようになることに重点を置いているからである。ロンギノスが描く「崇高」の実践は、このようにストア派の思想を具体的な方法論をもって実現するものと言えるのではないか⁽³⁴⁾。以下の章において、この点について詳細に検討していこう。

I. 偉大な思想を着想する能力：『崇高論』と人格の陶冶

(1) 「技術」の重要性

カイキリオス『崇高論』に対する批判

ロンギノスは第 1 章の冒頭において、テレンティアヌスと呼ばれる青年に語りかけ、『崇高論』に着手したきっかけについて述べている。この箇所によれば、ロンギノスが『崇高論』を書いたのは、紀元前 1 世紀に崇高に関する著作を書いたシチリア生まれの修辞学者、カイキリオスが書いた崇高に関する著作が不完全な書物であることに対して強い憤りを感じたからである。カイキリオスはロンギノスとほぼ同時代の弁論家であると考えられているが、ここで批判の対象となっている著作は現存せず、ロンギノスの著作が世に現れたルネサンス期以降に二つの『崇高論』が比較検討された形跡がないため、後者の批判が妥当なものであるのかは調査することができない。けれども、ロンギノスはカイキリオスが書いた崇高論を以下の 2 点において鋭く断罪している。まず「教育的目的をもって書かれた理論書⁽³⁵⁾」は、「主題が何かを示すこと」、さらに「目的を達成するために、どのように、どんな手段を用いれば良いのか」を明らかにすることが不可欠である。ところがカイキリオスは『崇高論』という名の書物を書きながら、この 2 点について全く触れていない。つまり、理論書において本

来もつとも重視されるべきなのは、読者がその本を読むことで得られる具体的な利益であるにもかかわらず、カイキリオスの著作はその点をほとんど考慮しておらず、読んでも何の役にも立たないと言うのである⁽³⁶⁾。ロンギノスはカイキリオスの著作が崇高という主題に対する冒瀆であると言わんばかりの勢いで鋭く批判を展開していくが、中でも強い非難の対象となるのは、崇高についての解説を試みながら、これを体得する方法を記していないという点である。

カイキリオスは、崇高が何であるのか読者が何も知らないと見なした上で、崇高について数えきれないほどの例を挙げて論じようとした。ところが、カイキリオスは、われわれが自分の本性を一定の偉大さにまで引き上げる方法については、理由はわからないが、不必要なこととして取り上げていない⁽³⁷⁾。

ロンギノスによれば、カイキリオスは、崇高な文物を列挙することによって崇高を論じようとしていたが、崇高について直接定義を試みることはなく、崇高がどのように生じるのかという点についても言及していない。さらに崇高を生み出すために不可欠な、人格の形成や陶冶については何の言及もないというのも、ロンギノスによるカイキリオス批判の主な論点である。

一方、ロンギノスはカイキリオスの著作について厳しい批判を展開しながら、カイキリオスの著作に関しては「欠点をあげつらうのではなく、構想と頑張りを称賛すべき⁽³⁸⁾」であると述べている。そしてさらに、ロンギノスは、その著作を読んだものの、結局何が言いたいかわからないと不満を訴えるテレンティアヌスの要請を受ける形で、「崇高」という主題と、「崇高に到達する方法」を明確に述べてみせると決意表明をする。このようにロンギノスの『崇高論』は、カイキリオスの不完全な著作に触発され、刺激を受ける形で書かれることになったのである。これがこの『崇高論』の書かれることになった経緯であり、この書物における舞台の幕開けである。

崇高の定義と技術

ロンギノスは続く箇所では、さらに「親愛なる者よ」とテレンティアヌスに語りかけ、「崇高 (*hypsos*)」の定義を述べる。ロンギノスはここで、テレンティアヌスのように教養深い方には簡潔な定義で十分であるとして、以下のように述べている。

崇高は卓越した言説、言説における至高の完成形である。詩人、そして散文を書く者のうち崇高さに到達することができるのは、ほんのごく一部の偉大な者たちのみである。このため、こうした偉大な者たちの栄光は永遠に続く⁽³⁹⁾。

この定義によれば、崇高とは韻文か散文かを問わず、言語表現における「至高の完成形」である。ヨーロッパの文芸理論においては、韻文の鑑賞と制作の方法を論じるものを詩学、散文のそれを修辞学として分類するならいになっており、ロンギノスも後述する箇所では、韻文と散文における崇高の差異について明らかにしている。けれども、この冒頭の箇所では、『崇高論』が従来の詩学／修辞学という分類にとらわれず、ありとあらゆるジャンルの言説を扱うということが述べられている。

また、ここでは本物の崇高を生み出すことができるのは、ほんのごく一部の人間であり、多くの人間は崇高に到達することができないという点も強調されている。つまり、『崇高論』は、崇高を生み出す方法を述べる著作であると称しながら、実際にはこの書物を読んだからといって崇高な言説を生み出せるわけではないのである。『崇高論』は一般の修辞学書とは異なり、優れた言説を生み出す方法を事細かに説く指南書ではない。ロンギノスによれば、真に崇高な言説を生じさせることができるのは歴史上に名を残すような偉大な作家だけであり、読者は何よりその崇高さを感じ得ることが求められるのである。

ロンギノスによれば、人間が崇高に到達するためには、まず技術的な訓練をととして崇高を感じ得る能力を養う必要があり、人間はこの美的判断力の習得によって初めて崇高に触れ、そこに近づくことができる。言い換えれば、ロンギノスにとって技術とは、他者の手による優れた作品を読み、他者が用いている技術を読み解く能力を身に付けることによって、自分自身の書き記したものを反省的に判断することを可能にすることである。ロンギノスにとって、崇高とは人間がそれを感じ得た瞬間に自らを引き上げるものなのである。

ストア派哲学において自己鍛錬が至高の価値をもつことは既に述べたとおりであるが、この点についてゼノンは、彼の指導を書状によって求めてきたアンティゴノス王に宛てて、以下のように返信している。この書状においてゼノンは、高齢のため、アンティゴノス王の依頼を丁寧に固辞しているが、高貴な生まれの人間が、適切な訓練を積み、良き指導者を得られるならば、徳の完全な実現に至るのは難しくないと述べ、勉学による自己鍛錬の重要性を説いている。

あなたの勉学への熱意は真実であり、有益な成果を目指すものであって、品性を墮落させるだけの一般受けする教養をねらったものではないだけに、うれしく思います。哲学にあこがれる人は、若者の魂をとくとして軟弱にする、あの騒がしくもてはやされる快楽から離れ、素性のうえだけでなく自らの意志によって、高貴へと向かうことは明らかです。高貴な生まれの方が、適切な訓練を積み、さらにわが身を省みず教える人を得るなら、徳の完全な実現にいたるのはたやすいことです⁽⁴⁰⁾。

このゼノンの書状においては、ロンギノスの説く「自然」と「技術」の相互作用が称揚されているが、ストア派の哲学において「技術」は、人間の自己鍛錬という一般的な意味を超え

て、より根幹的な役割を果たしていた。ストア派の創始者であるゼノンは、宇宙全体がロゴス（理性）によって満たされていると論じており、人間だけでなく、動物や植物といった生き物、さらには太陽や月、そして一つ一つの星もまた知性や思慮をもっており、自己鍛錬の意志をもつ火であると考えていた。

ゼノンは、太陽や月、その他の星のひとつひとつが知性と思慮をもっており、技術的能力のある火からできた火であると主張する。というのも火には二種類あって、ひとつは技術的能力をもたず、燃料となるものを火それ自身へと変える火であり、もうひとつは技術的能力をもち、成長し存在を保全する火である。これはたとえば動物や植物の中に含まれている火であり、そのものの自然本性ないし魂にほかならない。星の本体はこのような火からできていると言うのである⁽⁴¹⁾。

このため、初期ストア派の哲学者クレアンテスが「技術は、道にそってすべてを成し遂げる能力である」と論じたことに対して、クリュシッポスは、ストア派の思想においては、太陽や星の動きといった自然の働きも理性をもっていることを示し、この定義を不十分なものとして批判した。この点について、ディオゲネス・ラエルティオスは、「ストア派の見解では、自然本性は技術をそなえた火であり、手順を踏んで生成を目指す。（これはまた火の性質をもち、技術をそなえた氣息にほかならない。）」としている⁽⁴²⁾。

一方、クリュシッポスはクレアンテスの「技術」の理論を人間に限定し、完全なものとするために「表象とともに」とつけ加え、「技術とは、道にそって表象とともに前進する能力である」と述べた⁽⁴³⁾。ゼノンは、見られているものに固有の標識をそなえた表象のみを信用し、表象によって識別されたもののみが「捉えうるもの (*katalepsis*)」として認めるとしていた。この「捉えうるもの」という概念は、後述するようにストア派哲学の認識論において本質的な概念であり、人間を他の動物から切り離す要素を構成するものである。

このようにストア派の思想の示す「技術」は、「自然」との相互作用により、またさらに表象を活用することによって、太陽や星の軌道といった自然界の法則や動植物の意識と切り離され、人間が生きる上で至高の目的とする徳への到達と直接的に結び付けられている。ここではさらに、この「自然」と「技術」の相互作用における「自然」の定義と役割について考察していく。

(2) 「自然」とは何か？

自然と技術の相互作用

ロンギノスは『崇高論』の第1章に続いて、第2章においてもまた、自分の『崇高論』はカイキリオスの著作と異なり、崇高を生じさせる方法と技術を説く啓蒙書であることを強調

している。

ロンギノスによれば、崇高は「自然 (*physis*)」の力、すなわち天性の才能のみに帰すべきものではなく、「自然」と「技術」の二つの力が相互的な作用を引き起こすことによって生じるものである。つまり、崇高を生み出す能力は生得的な才能であり、教育によって養成できるものではないという通念は誤りである。このため、たとえ才能をもって生まれた人間であっても、崇高な言説を生み出すためには技術の習得と訓練が不可欠である。この点についてロンギノスは以下のように述べている。

さてわれわれが最初に問題とすべきなのは以下のことである。果たして崇高や深遠に関して何らかの技術はあるのだろうか？こうしたものを技術的な教則の中に押し込めるのは、完全な間違いであると判断する人々もいる。「崇高は生まれながらのもの」で、決して教育によって習得されるものではない。崇高に到達するための技術は、ただひとつ、天性の才能だというのである。崇高は天性のものだという人々にとっては、ある種の芸術の規則に従うというのは、せっかく天性の才能が成した作品を台なしにし、価値を下げることである。しかし、このことについて、私は逆のことが言えると思っている⁽⁴⁴⁾。

ここでロンギノスは、崇高な言説を生み出す能力は生得的な才能であり、才能をもって生まれた人々が「ある種の芸術の規則に従う」ことは、彼らの作品を損ない破壊するという当時の一般論に対して真っ向から反論している。つまりロンギノスによれば、才能に恵まれた人々が、崇高に関する「技術的な訓練」を受け、この「ある種の芸術の規則」に従うことによって、作品はより優れたものになるのである。

デモステネスが述べているように、一般に人生においては、もっとも良いことは幸運によるものであり、二番目に良いことは節度ある判断である。なぜなら、もし誰かに幸運が生じたとしても、その人が節度を欠き、正しい判断ができなかった場合、幸運も台無しになってしまうからだ。このことを言説について当てはめるとすると、幸運が天性の才能であり、節度ある判断が技術である⁽⁴⁵⁾。

ロンギノスの『崇高論』が修辞学史において重要な位置を占めているのは、一般には言説を構築する能力に関しては、天性の才能が果たす役割が大きいと見なされがちなのに対して、そうした説を否定した上で、すぐれた文章を書くためには天性の才能だけでは不十分であり、確固とした技術、方法論が存在することを示したためである。ロンギノスによれば、崇高に到達するためには天性の才能だけでは不十分であり、芸術の規則を習得し、技術的な訓練を重ねることが不可欠である。なぜなら才能と技術は補完的な役割を果たすものであり、技術

を習得しなければ、天性の才能が開花することも不可能だからである。

天性の才能は、私たちが生み出すあらゆるものの基盤となり、原理となる。しかし個々の場合において的確な度合いとタイミングを指示し、もっとも確固とした実践と用法を提供するのは系統的な方法である。偉大な天才は頼るものがないとき、すなわち、規則をもたないときの方が危険にさらされやすい。規則をもたないというのは、錨や底荷がない船のようなものである。偉大な天才の才能には拍車とともに手綱が必要なことがある⁽⁴⁶⁾。

つまり、ロンギノスによれば、天性の才能は自然な状態に任せておいた場合、危険な状態に陥りやすいため、技術的な訓練によって習得される系統的な方法によって制御されることを必要とするのである。『崇高論』が論じようとするのは、人間が優れた作品にたくさん接することによって習得する美的判断力であり、この美的判断力がなければ、たとえどんな天才であっても、過ちを犯してしまうというのである。

『崇高論』がロンギノスの求めたとおり、啓蒙書として重要な役割を果たしてきたのは、「技術」がもつ重要性について論じた上で、明瞭に方法論を提示したことによるものである。ところが『崇高論』の論じる技術には、明らかに上に述べたストア派哲学における「技術」観が反映されている。ヘレニズム哲学、特にストア派の思想においては技術の訓練が重要と考えられていたが、ストア派にとって、哲学とは「適切な技術の鍛錬」であることから、人間は完成された「天才」と見なされるのではなく、発展途上にある存在として考えられていたロンギノスの『崇高論』は、この点において、ストア派の技術論を実践的に展開するものといえる⁽⁴⁷⁾。

『崇高論』における技術論が一見わかりにくい理由の一つとして、人間の努力とは一切無関係に成立した崇高な文物が存在する点が挙げられる。実際、後述するように、『崇高論』は、卓越した崇高の例として、たとえば『創世記』の「天地創造」における一節、「光あれ」を引用している。ところが、この「光あれ」は人間の発した言葉ではなく、神の言葉である。そのため、もし崇高な言辭はすべからず人間の努力を必要とするならば、ロンギノスによる補完説は矛盾したものになってしまう。ロンギノスは、この点について、文芸においては、全く技術的な訓練を受けず、「自然」のみが生み出した崇高が存在することを認めている。

けれども、ロンギノスによれば、一般に崇高は、自然と技術の相互作用によって生み出されるものであり、その技術は以下の2点の役割を果たすものである。まず、ロンギノスが重要視しているのは、崇高を感得する能力である。ロンギノスによれば、人間が崇高を知るためには、まず言説における崇高を感じる能力、すなわち美的判断力が重要だからである。この点について、ロンギノスは以下のように、技術に頼ることなく生み出された崇高に言及し、こうした超人的な崇高に関してもまた、これを感じ取る能力は、技術的な訓練によってのみ

養成が可能であるとしている。

しかし最も重要なのは、文芸において自然（天性の才能）だけに基づいているものもあるという、まさにそのこと自体を、ほかならぬ技術によって学びとらねばならないということなのである⁽⁴⁸⁾。

ロンギノスが技術と呼ぶものの、2点目の役割は、「偉大な天才の才能」を制御することである。ロンギノスはこのことについて以下のように述べて、偉大な天才もまた、技術的な訓練によって養成された美的判断力によって、自らの言説を推敲することによって、初めて崇高に到達することができることを示している。

不死の神々のなす、このロゴスに、君は感嘆せずにいられるのだろうか？自然における驚くべき体系的整合性にせよ、人間の手による作品にせよ、これよりもうまく集められ、結びつけられ、動かされているものがあるというのか？⁽⁴⁹⁾

つまり、ロンギノスによれば、人間が執筆する文章においては、この技術的訓練はどんな場合にも不可欠なのである。言説の構築が天性の才能のみによるものではなく、絶え間ない訓練の成果であるとするロンギノスの議論は、その後も修辞学理論の歴史において重要な役割を果たすことになる。

ストア派思想の「自然」との近接性

ロンギノスによれば、自然はある一定の秩序や法則に従って動いている。このため『崇高論』において以下のように自然と呼ばれている概念はストア派の自然論を思わせる。

自然は、感動に震え、崇高の高まりに心揺さぶられる瞬間には自らの法則に則って動いている。自然が偶然に身を任せたり、まったく法則性のない動きをしたりすることはない⁽⁵⁰⁾。

ロンギノスは、自然は常に内在的な法則に則って動くものであり、言語が媒介となる崇高も自然の秩序の一部に位置づけられている。他方、ゼノンやクリュシッポスを嚆矢とする初期ストア派の思想家は、ストア哲学を自然学、倫理学、論理学の三つのカテゴリーに分類していた。自然学は人間が生きる宇宙の仕組みに対する探究、倫理学は人間の生活に関する探究、そして論理学は人間の理性を対象とした探究であり、ここに修辞学が分類される。しかしながら、ストア哲学におけるこの三つのカテゴリーは別々に論じられるべきものではない。自然学、倫理学、論理学は、理性的な宇宙、すなわち「ロゴス」によって結び付けられた宇

宙という単一の世界を主題としており、ストア派の思想は、この宇宙について考察することを目指しているからである。ストア哲学の二つの基本的な概念は、ロゴス（理性）とピュシス（自然）である。ストア派哲学があらゆる側面を統一的に捉えることが可能なのは、自然全体の中に理性が浸透しているためである。ストア哲学は、言語および行為と自然的諸事情の生起の間に完全な一致をもたらすべく計画されている点を最大の特徴としている⁽⁵¹⁾。

一方『崇高論』においては、自然の秩序を至上のありようとして、人間がその自然の秩序に接することで得られる高揚感が崇高と呼ばれており、読者は鑑賞者として、崇高に接する必要性が説かれている。

ひとが芸術のうちに称賛するものは、正確さの完成であり、自然の所産のうちに称賛するものは偉大さである。人間において雄弁は自然からの贈り物である。ひとは彫像に人間との類似を求めるが、言説には超人的なものを求める。しかしながら誤謬のないことは非常に多くの場合において芸術の一つの美質を構成し、崇高は天才の作品でありながら、その高みにあり続けることが難しいので、自然をひとの技が助けることがふさわしい。崇高とは自然と技術の融合の結果であろう⁽⁵²⁾。

ロンギノスは、この点、すなわち崇高な言辞に触れる喜びについて、以下のように述べ、人間は崇高なものに接するときに、既に自分がその崇高さを生み出したかのような自尊心を感じるとしている。「私たちの魂は、本物の崇高に接すると、本性に従って高揚する。そして耳にしたものをまるで自分が生み出したかのように、喜びと自尊心で満たされる⁽⁵³⁾。」つまり、ロンギノスの説く自己鍛錬の具体的な方法とは、崇高な作品に接し、その卓越性から、自らの存在が揺らぎ、また変容するような衝撃を受けることである。このためロンギノスは、作品に触れる際に虚心坦懐にただ聴く、もしくは淡々とただ読むという態度を強く否定する。

とはいえ、この「優れた文物に繰り返し接する」という訓練の方法は、ロンギノスによる独創ではない。プラトンをはじめとする西欧の教育理論において、繰り返し現れ、人文主義の基盤となる思想である。『崇高論』は、しかし、単なる修辞学の理論書、すなわち単に洗練された言語表現を習得させることを目指す理論書ではないという点で、独自の精彩を放っている。崇高論の特質は言語表現のあり方を説くにとどまらず、人間としての品性を陶冶する方法につねに焦点を当て、それがどのように可能になるかについての配慮を欠かすことがないという点である。ロンギノスによれば「崇高は精神の偉大さ（*megalphrosynê*）のこだまである。まったく何も語られないときでも、高貴な思想というのは、それだけで称賛の対象⁽⁵⁴⁾」となりうる。つまり『崇高論』における最終的な目的とは、言語表現の技術の洗練ではなく、「絶え間ない努力」による人格の陶冶なのである。このため崇高は、人間の生のあり方においても、言語表現においても至高の価値であり、この価値はありとあらゆる人間によって共有されるものである。

（3）人格の陶冶の目的——「永遠」の存在となるために

『崇高論』は、ギリシア語で『ペリ・ヒュプスース (*Peri hypsous*)』、すなわち「高さについて」というタイトルをつけられた書物であり、人間が精神的に自らを高める方法を論じることを目的としている。*Hypsous* という名詞は、ギリシア語の日常語では単なる物理的な「高さ」を示す語であるが、比喩的には精神の高邁さを表す語である。たとえばホメロスやヘシオドスにおいてはゼウスの形容辞として用いられており、また『七十人訳聖書』では至高の存在である神の形容辞として使われていた⁽⁵⁵⁾。『崇高論』はアウトラインを記した第8章に続く第9章において、まず、この精神の高邁さを「偉大な思想を構想する能力」として取り上げ、人間がその高みに到達するためには何よりも精神を陶冶することが必要であると論じている。

これまで述べてきた崇高の五つの要件の中で、やはり生来の精神の高邁さがもっとも重要である。これは習得すべきものというよりは、天性のものである。しかしながら、できる限りにおいて、魂を崇高な思想へと高め、高貴な高揚感をつねに懐胎しているかのようにする必要がある⁽⁵⁶⁾。

先に述べたように、ロンギノスによれば、弁論家における「偉大な思想を構想する能力」のうち、その「大部分は生得的なもの」であり、「天性の才能」によるものが大きい。しかし、人間は可能な限り、知性の面でも、魂が「崇高な思想」をもつように高め、感性は「高貴な高揚感」をつねに懐胎しているようにしていなくてはならない。つまり、「偉大な思想」を生み出す精神の高邁さに関しても、絶えずさらなる自己修練を重ねることが求められているのである。この点についてロンギノスは以下のように論じている。「真の弁論家は卑しく低劣な心をもつてはならない。というのも、全生涯にわたって些末で奴隷にふさわしいことを考え、行う者には、何か驚嘆すべきもの、永遠の価値をもつものを生み出すことはできないからである。当然のことながら、考えに重みのある人ならばその言葉は偉大である⁽⁵⁷⁾。」つまり「真の弁論家」は品性が下劣であったり、軽薄であったりしてはならず、「何か驚嘆すべきもの」、「永遠の価値をもつもの」を生み出す人間なのである。

ロンギノスが崇高を「言葉のある種の極致にして卓越」と定義していることは、先に見たとおりであるが、『崇高論』の特徴の一つは、このように究極の言説である崇高を時代や国を超えた普遍的なものとしている点にある。

一般的に言えば、あらゆる時代のあらゆる人を喜ばせるものが本物の崇高なのです。つまり職業、生活、趣味、年齢、言語の異なる人々がある主題について同じ判断をくだすとすれば、それはバラバラに上がる声が一致した判断を下すようなものです。このよう

な場における判断の一致は、対象に対する驚嘆について、揺るぎない保証を賦与しているのです⁽⁵⁸⁾。

バルディヌ・サン＝ジロンも指摘するように、ロンギノスは、崇高 (*hypsous*) が時間軸を超えた普遍的なものであることを指し示すため、しばしば「永遠 (*aiôn*)」という語を用いている⁽⁵⁹⁾。ロンギノスにとって、神々が不死、すなわち永遠の存在であるのに対して、人間はあくまでも寿命をもつ有限の存在である。『崇高論』の第9章において、ロンギノスは、ホメロスが『イリアス』において、神々の「負傷、口論、数々の復讐、涙、投獄、あらゆる種類の激情」を描きながら、神々を人間のような存在に引きずりおろしたと指摘しているが、人間が死によって生の悲惨から逃れられるのに対して、神々はそこから逃れられない。この点について、ロンギノスは、ホメロスが描いた「神々の悲惨」について、「神々には死という道がない、このため、ホメロスは彼らの悲惨を永遠のものにしてしまった」と嘆いてみせる⁽⁶⁰⁾。つまり、神々は望むと望ままいと永遠の命をもって生まれてくる存在であるのに対して、人間は寿命によって有限の生を運命づけられているのである。しかしロンギノスは、以下のようにごく一部の偉大な人間の発する卓越した言語は、その人間の肉体を離れて永遠の栄光を獲得することができるとしている。「崇高 (*hypsos*) は、究極の言葉、卓越した言葉である。詩人、散文を書く者のうち崇高の高みに達することができるのはごく一部の偉大な者たちに限られる。そのため、その栄光は永遠に (*aiôna*) 続く⁽⁶¹⁾。」この点について、ロンギノスは『崇高論』の終盤、第35章において、高邁な精神を養う目的は、人間が、世界の周縁に存在する卑小な存在にとどまらず、「永遠 (*aiôn*)」の存在、すなわち神の域に到達するためであるとしている。『崇高論』の「高み」とは、この神の域にほかならない。人間が崇高に接するその瞬間、自然は「人間を盛大な祭典の場に導き入れ」、まずその鑑賞者とする。そして自然は人間をその祭典に競技者と導き入れ、人間は其中で他者と激しく競い合うようになるのである。

神の域に達した人間は、ただとにかく正確であろうとするのをやめて、文筆の技術においてより偉大なものを目指していた。こうした人間は何を思っていたのだろうか。以下のようなことである。まず自然は人間を程度の低い卑しい生き物と見なしていない。自然は人間を盛大な祭典の場に導き入れるように、生命と宇宙全体のなかに導き入れた。人間は、あるときは祭典においておこなわれることの全てを鑑賞する見物人の役割を担い、またあるときは名誉をもとめて激しく競い合う競技者となった⁽⁶²⁾。

さらにロンギノスは続く箇所において、人間は、この祭典における競技に勝利することによって、死すべき存在としての運命を超えて神の域に到達することができるとしている。ロンギノスによれば、人間の向上心が目指す目的とは、この神の域にたどり着くことであり、その

ことによって人間は死という宿命を超えて、永遠の存在になれる。

自然が、すべて常に偉大なものと、人間よりも上のレベルにあるものに対する抗しがたい愛を私たちの魂に植えつけたのは、上の目的を実現するためである。人間の観照と思惟を振り向けるのには宇宙全体でも十分ではない。人間の創意はしばしば人間を取り囲んでいるものの限界を超えてしまう。そしてもし人が、この世界をぐるりと見て、非凡なもの、偉大なものと美しいものがすべてにおいてどれほど優位にあるかを見てとるならば、われわれが何のために生まれてきたのかもすぐにわかるだろう⁽⁶³⁾。

さらにロンギノスは続く第36章において「崇高は神の偉大な精神の近くにまでその持ち主を引き上げる」とした上で「文芸においては人間的なものを超えるものが追い求められる」としている。つまり、人間は文芸における鍛錬を極めることによって、本来の人間の限界を超え、悠久の自然、そして神の領域へと自らを高めることができるのである。

一方、第35章のこの節の直前で、ロンギノスはカイキリオスによるプラトン批判を非難することによってプラトンを積極的に礼賛している。しかし紀元1世紀はキリスト教が発展し拡大した時代であったことから、プラトンは必ずしも人気のある哲学者ではなかった。共和政末期から帝政初期のローマにおいて、ブルータスなどのローマ人の弁論家は、明晰で正確な文章を書くギリシアの文筆家を模範として称賛の対象としていたが、プラトンが称賛の対象とされることは少なかった⁽⁶⁴⁾。それに対して、ロンギノスは『崇高論』においてプラトンをデモステネス、ヘロドトス、トゥキディデスを超える偉大な古典として位置付け、「神」と称して崇敬している⁽⁶⁵⁾。

ロンギノスは『崇高論』において、プラトンの思想を発展させる形で様々な議論を展開しており、ここで示される「永遠」の観念もまたストア派の自然論、またプラトンの『ティマイオス』の思想を反映するものである。プラトンによれば、たとえ人間が有限であり、死すべき存在であったとしても、人間の言語は永遠となりうる可能性がある。プラトンは『ティマイオス』において「宇宙は、言論と知性（理性）によって把握され同一を保つところのものに倣って、製作された⁽⁶⁶⁾」と論じており、宇宙の特質を人間の「言論と知性（理性）」によって「把握され同一を保つ」ということを求めるものとしている⁽⁶⁷⁾。つまり、プラトンの思想においては、生身の人間が寿命に縛られた生き物であるのに対して、人間の言語は永遠のものとなりうるのである。それは、宇宙もまた人間の言葉と理性によって記述されるべき対象だからである。しかし、ロンギノスの定義する崇高が対象となる物体の永続性とは関係なく、美的な卓越によって永遠を獲得するのに対して、プラトンが永続性をもつとする言説は、以下のように言説の対象となる物体が永続的なものであるときに限定される。

ところで、以上のような事情があるとすれば、この宇宙が何らかのものの似像であるこ

とも、これまた大いに必然的なことです。さて、どんなことでも、その本性に適った出発点から始めるのが、何よりも肝心なことです。そこで、似像とそのモデルについて、言論というものはその説明する当の対象そのものと同族でもあるのだと考えて、次のような区別を立てなければなりません。すなわち、言論の対象が、永続性がある確固とした、そして理性を頼りにして明らかにされるものである場合には、言論自身も永続性のある不変のものです——そして、反駁されえず征服されえないものであることが、言論にとって可能な限りにおいて、また、それが言論に適ったものである限りにおいて、その点で少しでも欠けるところがあってはならないのですが——他方、言論の対象が、前者のような対象に似せて作られてはいるが、似像でしかないというようなものである場合には、言論自身も、似た（ありそうな、真実らしい）言論でしかないののでして、これは先の言論と比例関係にあります⁽⁶⁸⁾。

ここでプラトンは、この宇宙はアイデアの似姿に過ぎないとした上で、言論の対象が「永続的なもの」であるときには、言論も「永続的なもの」となると論じている。プラトンにとって神の世界は、現在においてだけでなく、過去においても、未来においても「つねに有る」ものであり、人間の存在から完全に独立した「永遠」なのである。そしてプラトンは言論の対象が「永続性がある確固とした」、また「理性を頼りにして明らかにされる」ものである場合にのみ、言論自身も永続性のあるものとなっており、言論の受け手の存在については言及されていない。

他方、『崇高論』が自然の本質、崇高の特徴とする「永遠」は、プラトンのそれとは異なり、それ自体で顕在化することはない。ロンギノスが論じる崇高、すなわち文物の永続的な価値は鑑賞者としての人間が存在し、優れた作品と出会う瞬間に初めて立ち現れるものだからである。プラトンが言論の対象となる物の永続性に固執するのに対して、ロンギノスは鑑賞者である人間に圧倒的に重要な価値を置いているのである。この点は両者の決定的な差異と言える。

先に見たように、ロンギノスが人間には「宇宙全体より広い考察があり思考がある」とするのは、宇宙の最大の特徴である「永遠」は、人間の存在がなければ、不活性的なものにとどまるのに対して、人間は「偉大なもの」や「高貴なもの」に対する愛によって、この「永遠」をどの時代においても、どんな地域においても顕在化させることができるためである。プラトンのアイデアが自存的に存在するのに対して、ロンギノスの「永遠」はつねに鑑賞者としての人間、さらには、この永遠を潜在的な性質とする新たな崇高を生み出す人間の存在を前提としている⁽⁶⁹⁾。ロンギノスによれば、崇高は作品自体に「自存性」をもつ形で宿る価値ではなく、あくまでも、鑑賞する主体が存在することによって立ち現れるものである。この点において崇高論は、プラトンのアイデア論とは全く違う考えを提示している。『崇高論』において崇高は対象、すなわち作品の中にあらかじめ存在するのではなく、価値判断をする

主体を必要とすると同時に、鑑賞する主体の側に立ち現れるからである⁽⁷⁰⁾。このようにロンギノスが崇高が立ち現れる瞬間に、人間が存在することを求めたこともストア派の思想を想起させる。先に述べたように、クリュシッポスはストア派哲学の本質をなす「技術」について、人間が自らの認識をととして自己を陶冶することと論じている。ロンギノスは、ストア派の哲学者たちと同様に人間の自己鍛錬に最大の価値を置くという点で、人間を宇宙の中心に位置づけ、至高の地位を授けたのである。

ロンギノスはこの *aiôn* という語を随所で用いており、第14章において「崇高な表現や偉大な精神を必要とするもの」を求める作品に取り組むときには、プラトン、デモステネス、トゥキュディデスといった過去の偉人たちが、どのような表現を用いたかを想像し、こうした先人たちと「競い合う」ことが何よりも役に立つとしている⁽⁷¹⁾。

さらに第36章においては、「私がこれらのことを書くと、後世の人々 (*aiôn*) はどう判断するのだろうか」と問いかけ、ものを書くという行為においては、先人と競い合うだけではなく、後世の人々にも戦いを挑むような気概が不可欠であるとしている。ロンギノスがこのように後世の人々 (*aiôn*) を重視するのは、同時代の人間は嫉妬深く、判断を鈍らせる可能性が高いからである⁽⁷²⁾。

このようにロンギノスの『崇高論』は優れた作品にたくさん触れ、その素晴らしさを感じ得る能力を身に付けることによって、判断力を養成し、自分自身を鍛えることを目指す理論書である。ロンギノスが崇高概念に普遍性を求めているのは、作品の優劣に関する基準を確固としたものとすることによって、ストア派哲学が論じる「技術」の理論を実際に実践する方法を示すためであった。ロンギノスの崇高は、ストア派の思想が理論化しようとした自己鍛錬の方法をプラトンの教育論を変奏する形でそれを実現したのである。

(4) 「公的な仕事」における有用性と真理の探究——修辞学と哲学のはざままで

ロンギノスは、カイキリオスの著作について、啓蒙書として書かれたのにもかかわらず、教育的な配慮を欠いていることから何の役にも立たないと断じた上で、自身の『崇高論』は「公的な場で市民の役に立つ⁽⁷³⁾」ものを目指すとしている。この点に関してロンギノスは著作の随所で繰り返しており、第36章の冒頭では、人間が崇高を生み出す力、すなわち魂の偉大さは「役に立つものであり有益なもの」であるとしている⁽⁷⁴⁾。とはいえ、ロンギノスが「役に立つ」と述べるのは、揺籃期のレトリック（弁論術）が目的とした、土地所有権に関する訴訟で詭弁を弄して勝ったり、虚偽や誤った論証によって相手を言い負かしたりすることではない。

レトリックは、紀元前5世紀のシチリアのポリス、シラクーサにおいて僭主が追放され、民主政が興った際、民衆たちが起こした土地所有権をめぐる訴訟において生まれた。レトリックという語が現在も「いかがわしい技術」という誹りを免れないのは、もともと揺籃期のレ

トリックが手段を択ばず倫理性に欠けるものであったこと、また、金銭を媒介として授受されるものであったことがその要因である。その点に関してロンギノスは、『崇高論』が「役に立つ」著作となるためには、そこにおいて書かれるすべてのことが真実であることが必要であると述べている。つまり、ロンギノスはアリストテレスの『弁論術』にならい、『崇高論』を「倫理的に正しいものとする」ことを目指したという点で、特殊な性質を帯びている。

ロンギノスは、この第36章でピタゴラスによるものとされる言辭を参照して、人間が「神々に似ている」のは「善行、そして真実」においてであると述べ、聞き手であるテレンティアヌスに対して、自分がここから語ることが一つ一つ真実であるかどうか判定をするようにと述べている⁽⁷⁵⁾。実際、『崇高論』の倫理的価値に対する峻厳さは、デメトリオスやディオニュシウスなど、古代ローマにおいて他の修辞学者によって書かれた理論書と比較しても明らかであり、この書物の本質的な特徴となっている。つまり、修辞学は、今日に至るまで、その倫理性に疑念を抱かせることが多い技術であるのに対して、ロンギノスはアリストテレスが『弁論術』において示した「真実がもっとも説得的である⁽⁷⁶⁾」という理論を自著において実現しようとしているのである。

この点について、17世紀に『崇高論』をフランス語に翻訳したボワローは、「ロンギノスはクインティリアヌスやヘルモゲネスのような、技巧にたけた弁論術教師ではなく、ソクラテスや大カトーに匹敵する哲学者である」と論じている。この記述は明らかに『崇高論』の作者を礼賛する意図で書かれたものであるが、『崇高論』の本質を余すところなく伝えるものではない。ここでボワローは、ロンギノスについて、ただの「弁論術教師」ではなく、真実を追求する「哲学者」であるとして称賛しているが、この「役に立つ」という点を考慮した場合、ロンギノスの狙いは哲学の範疇には収まりきらない。なぜなら、『崇高論』の執筆年代と推定される共和制末期から帝政期初期にかけて、一般に哲学は「公的な仕事」を退いた者がおこなう私的な探究と考えられていたからである。

キケロの『アカデミカ』第1巻「ルクルス」における冒頭の記述は、この点について批判的に論じた上で、当時、ギリシア語で書かれた哲学書や文学に親しむことが、必ずしも評価されていなかったことを明らかにしている。キケロは、共和制末期に活躍した政治家であるが、紀元前58年に第一次三頭政治のもとで追放され、その翌年帰国したものの、カエサルが暗殺される紀元前44年までは政治活動には戻れず、哲学者として隠居生活をしていた。キケロが、アリストテレスの思想を継承したアカデメイア派の哲学者として数々の著作を執筆するとともに、修辞学をアリストテレスの『弁論術』に基づいて理論的に体系化したのはこの隠居生活の期間であった。

キケロの「ルクルス」は、哲学者のルクルスを称賛することを目的として書かれた文書であるが、冒頭の部分で、古代ギリシアの哲学や文芸の読解にいそしむ人々は「私的」な時間にエネルギーを費やす人物であり、公的な仕事には向かないと断言している。実際、当時、哲学の勉強は年をとって公的な仕事を退いた後にたのしめばよいという考えが一般的なもの

として広まっていた。キケロは『アカデミカ』において、この考えに合意する形で、ギリシアの哲学や文学に夢中になることによって、公的な仕事をおろそかにすることは絶対にあってはならない。キケロ自身は、ギリシアの哲学に関しては、あくまでも余暇における娯楽と位置付けた上で、国家の仕事を最優先してきたと述べている⁽⁷⁷⁾。つまりキケロの論じるところによれば、共和制末期のローマでは、公的な仕事に従事する者にとって、ギリシアの哲学や文学にいそしむことは必要でないばかりか、本来の仕事の邪魔になる有害な娯楽であったのである。

このため、『崇高論』が冒頭において、古典古代の文芸に親しみ、崇高を生み出す方法を習得することは「公的な仕事の役に立つ」と強調するとき、これはキケロが論じる、古代ギリシアの文芸は単なる娯楽に過ぎないという一般に流布した考えに対する批判となっている。一方ロンギノスは、ギリシア世界で構築された人文学的所産が、ただの娯楽ではなく、現実の生活、特に公的な仕事の役に立つことを目指している。キケロが『アカデミカ』の中で、ギリシアの哲学や文学にいそしむことは邪魔にはならないと述べているのに対して、ロンギノスは、哲学、文学、歴史を問わず、優れた著作に触れることのみが、人間が人格を陶冶する道であり、なおかつ、自らの言説も高める効果があることから、こうした鍛錬を大いに称揚しているわけである。ロンギノスの『崇高論』は、様々なジャンルの古代ギリシアの文芸を解説しながら紹介し、これを称揚する役割を果たすものであるが、この書物が単に文学論として書かれているのではないという点は強調してもし過ぎることはないだろう。

既に述べたように、ロンギノスは倫理的な価値を何よりも重視しているという点で、一般的なソフィストとは一線を画する存在である。しかしながらレトリックが古代ギリシア以来、人間の本質や真理を追究することを目指す哲学と対置されてきたことを考えると、ここにおけるロンギノスの「公共の場において役立つ」書物を目指すという決意表明は、プラトン以来、強い批判にさらされてきたソフィストの術がもつ経験的知見という側面を十全に評価するとともに、なおかつレトリックの本質的な価値を擁護するものである。ロンギノスにとって、弁論の技術とは、公的な仕事に何よりも役立つものであり、公的な仕事を担う人間は、崇高を実現する力を鍛錬することをとおして、高邁な精神を培うからである。

先に述べたように、ロンギノスは著作の中で、紀元1世紀に『弁論家の教育』という修辞学理論書を執筆したことで知られるクインティリアヌスに言及していないことから、『崇高論』は『弁論家の教育』よりも前に書かれた文書とされている。他方、『崇高論』はクインティリアヌスの著作も含め、古代ローマ時代から中世にかけて他の作品において言及されることはなく、ルネサンス期以降、知られるようになった文書である。このため、クインティリアヌスの著作と『崇高論』にはテキスト上では引用関係が一切存在していない。けれども、クインティリアヌスもまた、以下のように、修辞学を修めることが、市民(citoyen)の条件であり、行政、立法、司法にかかわる上で不可欠であるとしている。『弁論家の教育』においては、クインティリアヌスもまた「人生の原理は哲学者にまかされるべき」という考えに

反論し、公的な仕事を果たす人間は、弁論の能力だけではなく、高邁な精神をもった徳深い弁論家でなくてはならないとしている。

さて私は完全な弁論家を育て上げるつもりであり、完全な弁論家とはよき人物以外ではありえません。それゆえ完全な弁論家には弁論のきわだった能力のみならず、あらゆる徳を私は要求します。というのも、ある人々が考えたように、正しく高潔な人生の原理は哲学者にまかされるべきだという意見を、私は認めるつもりはありません。真の市民(citoyen)であって公私両方の任務(politic)を果たすのにふさわしく、助言によって国を治め、法によって国をかため、裁きによって国を正すことのできる人は、まことに弁論家以外ではありえないのですから⁽⁷⁸⁾。

つまり、『崇高論』は、弁論術が追求した理想だけではなく、プラトンやソクラテスなどが目指した実践的な哲学を実現しようとしており、古代ギリシアの修辞学理論と哲学をそれぞれ同時代に存在していた批判に対して擁護する著作となっている。つまり、修辞学と哲学を融合させる役割を果たしているのである。

このことは、エルンスト・カッシーラーが『国家の神話』で論じている古代ギリシアにおける哲学と修辞学の差異とも深くつながっている。同書においてカッシーラーが論じているように、古代ギリシアにおいては、哲学者が「普遍の人間」、すなわち「思弁的あるいは倫理的な一般の人間観」を検証しようとしたのに対して、ソフィストたちは時代や地域によって変容する日常の個々の場面、すなわち人間の生活における個別の具体的な問題を扱う役割を果たしていた⁽⁷⁹⁾。カッシーラーは、ソフィストについて「彼らは人間の《本性》にはかかずらわなくて、人間の様々な関心に心を奪われた。人間の文化的、社会的生活の多種多様なことが、まず彼らの学術的好奇心を喚起したのであった。彼らは、これらの様々な非常に複雑な活動をことごとく組織化し、統制して、それを一定の思想の経路へと導き、それにたいして正しい技術的規則を見出さなければならなかった⁽⁸⁰⁾」としている。この点について、ロンギノスは『崇高論』において、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』において提唱した実践知(phronesis)の重要性を説いているとも考えられる。アリストテレス哲学においてフロネーシスは、普遍的な真理である「ソフィア」と対置される概念であり、人間の判断力を求める局面で発揮される。『崇高論』はこの判断力の養成を目指すことによって公的な役職に就く人間がつねに文物に接し、自らを陶冶することを求めているのである。

II. 神の息吹による激情（パトス）を引き起こす力

神の息吹（*pneuma*）が入ったような強烈な激情

ロンギノスは『崇高論』第8章の梗概において、崇高を生み出すための第二の要件として「激情による躍動と熱狂を引き起こす力」挙げている。『崇高論』の中でも、この第二の要件、すなわち激情に関する記述に関しては欠落している頁が圧倒的に多く、従来の研究においても議論が難しいとされてきた。しかし、たとえ限られた記述に過ぎないにせよ、ロンギノスが展開するパトス論は、プラトンやストア派の哲学の影響を受けつつも独自の議論をなす重要なものである。このため、ここではロンギノスのパトス論を古代ギリシアの哲学史、修辞学史に位置付ける形で読み解きたい。

ロンギノスは、激情（*pathos*）の重要性を説く際にも、ふたたびカイキリオスの名を挙げて批判している。ロンギノスがカイキリオスをここでも批判するのは、カイキリオスが、激情について何も言及しておらず、あたかも「まったく役に立たない」と見なしているかのように見えるからである。しかし、ロンギノスによれば、激情が高貴なものであり、なおかつ時宜を得てほとぼしるときほど崇高なものはない。ここでロンギノスは激情の重要性を以下のように論じている。

カイキリオスが激情（*pathos*）は崇高にはまったく役に立たないと考え、このことによって、激情に言及しない方がよいと判断したのであれば、それはまったくのあやまりである。高貴な激情が時機を得て発せられるときほど崇高なものはないと私は確信をこめて主張することができる⁽⁸¹⁾。

「感情」が崇高なものとなる条件は、しかるべきタイミングにおいて発せられることである。ここで『崇高論』が技術として習得することを求めているのは、情念を制御し、正しいタイミングで使用する能力である。この「時機を得て」という表現は、ギリシア語では *kairos* という語で表されるものであるが、ロンギノスが、しかし、つねに、この「時宜を得た」表現に固執するのは、先に述べたように崇高は作品のうちに内在する価値ではなく、聴衆もしくは読者との出会いの瞬間に出現する一瞬の煌めきに存するためである。ロンギノスは以下のように、崇高は言葉によって説得をするものではなく、驚嘆と驚異を引き起こすことによって、一瞬のうちに聴衆や読者を陶醉させ、忘我自失の状態（*ekstasis*）に落とし入れるものであるとしている。

この偉大さは、聴衆に説得よりも陶醉（*ekstasis*）をもたらし。そして驚嘆（*ekplêxis*）は、

単なる説得や追従をつねに凌駕するものである。説得は、われわれが制御できるものであるのに対し、驚嘆 (*ekplêxis*) と驚異 (*thaumasion*) は抗しがたい力を揮って聴衆を支配するものである。(中略) 崇高は稲妻の一撃のごとく、すべてを打ち砕くのである⁽⁸²⁾。

ロンギノスによれば、崇高は言葉によって説得をするものではなく、驚嘆と驚異を引き起こすことによって、一瞬のうちに聴衆や読者を陶醉させ、忘我自失の状態に落とし入れ、驚嘆と驚異によって聴く者を支配するとしている。ここでわかるのは、『崇高論』の主題である崇高は、まず「説得」を目指すものではない、すなわち、この著作が狭義の修辞学にとどまるものではないという点である。さらに、ロンギノスが論じる崇高とは、ほんの数フレーズに現れ、聴衆を驚嘆と驚異によって陶醉させることによって支配する卓越した表現であり、作品全体の価値によるものではないということも、ここで明示されている。

このように現代の文学理論の観点から見ると、ロンギノスは作品に関する三つの時間、つまり言表内容、言表行為、読解という三つのレベルにおける崇高の効果を説いている。中でも、「精神を高揚させて忘我の境地にいたらしめる」という効果が現れる「読む」行為のなされる時間は特権的な価値をもつのである。このことはつまり、『崇高論』は普遍的で永続的な真理としての崇高を論じる書物であると同時に、この崇高が感知される瞬間を特権的なものととらえているということを示している。崇高は言説が聞き手もしくは読み手の心を震えさせるほんの一瞬、まさに「稲妻の一撃」のような出会いとして発生するためである。

ではこの激情はいったいどのように湧き上がるのだろうか。ロンギノスは激情の働きについて、激情は興奮と神の息吹 (*pneumatōs enthousiastikos*) による働きによって高揚し、アポロンの息吹により言説を生き生きとしたものにする⁽⁸³⁾」としている。しかしこの「息吹 (プネウマ)」と呼ばれるものもまた、ストア派の思想を喚起させるものである。

良く知られているように、ストア派哲学において宇宙は、全体として単一の存在であり、それ自身がゼウスの秩序と力によって魂をもつ生き物の一種と捉えられていた。プネウマとは、ストア派がその自然学において構想する宇宙を周期的な生成と破壊に導くものであり、宇宙が生命体として存立する背景には、このプネウマの存在が不可欠である。

そしてゼノンはこの実体が有限であると言い、ひとつでありながら存在するすべてのものに共通な担い手であり、分割可能で、どのようにでも変わりうると言う。(中略) それらすべての基にある質料には形もなければ、それ自身の性質もいっさいない。(中略) 生成も消滅もなく、永遠に氣息すなわち力をともなっている。この氣息が実体の、あるときは全体を、多くの場合は部分を合理的に動かしている⁽⁸⁴⁾。

ここで神の息吹と言われているものは、人間一般の世界と神の世界を対置した上で、優れた文物は人間を神の世界に導き入れ、永遠の命を獲得するというロンギノスの崇高思想の根幹

をなすものである。人間は、この神の息吹を得たときに、この世界から飛翔し、崇高を生み出すことで神の世界に到達することができるのである。つまり、ロンギノスによれば、天性の才能をもった人であったとしても、適切な教育や訓練を受けることがなければ、激情に身を任せて書くことから免れることができないため、優れた作品を制作することは不可能なのである。

視覚イメージの問題 —— エナルゲイア（明晰な描写）とエクプレシス（驚異）

『崇高論』は、聴衆や読者を陶醉させるという、驚嘆や驚異について、以下のように述べている。「散文を書く者と詩を書く者とは目指すものが異なる。詩の表現が驚異 (*ekplexis*) を喚起することを目指すものである一方、散文は明晰な描写 (*enargeia*) を目的とする。どちらの場合も激しく心がゆり動かされることを求めているにしまだ⁽⁸⁵⁾。」

若き友、テレンティアヌスよ。視覚イメージ (*phantasia*) は、言説に高貴さ、威厳、躍動感を与えるものである。この点から、わたしはそれを「心的表象」と呼ぶことにした。なかにはこれを「像の作成 (*eidōlopoia*)」と呼ぶものもいるが。一般的にこの視覚イメージという語は、言語を生み出すあらゆる思想を表す。けれども、この、視覚イメージという用語は、熱狂とパトスによって突き動かされ、まるで君が見ているかのように語り、聴衆の目にも君が描くものが映し出されるような効果についてのみに使うようにしよう。⁽⁸⁶⁾

上に述べたように、ロンギノスの崇高論の特質は、エクプレシス（驚異）を韻文の目指すものの、エナルゲイア（明晰な描写）を散文の目指すものとして、その双方の重要性を論じているところである。一般に、古代の表象理論では、目の前の事物を一挙に把握し、一目瞭然に立ち現れるように語ることが「明晰さ」の名のもとに称揚されていた。古代ギリシアで事物について論述する際、そこにあるものを、あたかも眼前で見ているように、まるで触れられるかのように仔細に描写することはエナルゲイア (*enargeia*) と呼ばれていた。ここでロンギノスは、エナルゲイアと非エナルゲイア的なものを対置し、双方の役割を明示しつつ、散文がエナルゲイア（明晰な描写）を目的とするのに対して、詩の表現が求めるのは非エナルゲイア的な表現であることを強調している⁽⁸⁷⁾。実際、ロンギノスはこの節に続く箇所ではホメロスの作品に言及し、ホメロスの作品に関して、『イリアス』を傑作と手放しで称賛する反面、後に書かれた『オデュッセイア』については、細かい物語的描写に傾く傾向が顕著だと批判している。つまりロンギノスによれば、日常世界のなかで蝕知できるものを細かく描出するエナルゲイアは、散文においては目指すべき価値である一方、詩においては作品の価値を貶めるものでしかないのである。

エナルゲイア的な記述、すなわち日常世界にとどまり、その内部の描写に終始する記述に

ロンギノスが批判的であるのは、詩人の理想として彼の掲げる「崇高」が日常世界を超越する目的をもつからである。生来、人間は「偉大なものと人間よりも高貴なもの」に対する「抗しがたい愛」をもち、それゆえ「人間のなすことのなかには宇宙全体より広い考察と思考」があるので、詩的創造は「人間をとりまく宇宙の境界線を越える」ことを目指すべきなのである。

カルロ・ギンズブルグは『糸と痕跡』の第1章においてエナルゲイアがつねに「直接的な経験の領域」に結び付くことを強調している。ギンズブルグによれば、「エナルゲイア」は「アルゴス（明るさ、光）」という意を含む概念であり、かつ自身の目と手による経験に基づく描写である。エナルゲイアをもっとも優れて体现する作品は、古代より『イリアス』と『オデュッセイア』であるとされているが、いずれの作品でも「エナルゲイア」という名詞形は使われていない。しかしホメロスはエナルゲイアの形容詞エナルゲース (*enarges*) を用いて、「ありありと目に見える形で現れる」神々を表現している⁽⁸⁸⁾。

古代ギリシアにおいて生み出された、このエナルゲイアという概念は、古代ローマではキケロやクインティリアヌスによってさらに明確に定義されていった。キケロは、共和制ローマの軍人、政治家であったルクルスを讃える『アカデミカ全書』の中でギリシア語のエナルゲイアを援用し、これを定義している。ここでキケロは、「自明なもの *evidentium rerum*」、すなわち人間が明白に知覚や認識によって把握できるものは議論の前提として認めるべきであり、真理に関する認識や知覚について殊更に定義をする必要はないという立場をとる。キケロがここで批判の対象としているのは、精神による把握を含め、あらゆる認識や知覚を検証する必要があると論じる懐疑派であるが、キケロは懐疑派の議論に対して批判的な立場をとるストア主義の哲学者の主張を擁護し、以下のように述べている。

彼ら〔エピクテトスらストア派の哲学者〕は、懐疑派に対して認識や知覚を信頼するように説得を試みるのは愚かである、なぜなら把握されたもののエナルゲイア（＝自明性）以上に明白なものはないからであると言う。（ギリシア人がエナルゲイアと称しているものについては、明白性 (*perspicuitatem* / *perspicuousness*)、もしくは自明性 (*evidentiam* / *evidentness*) と呼んでも良いかもしれない。エナルゲイアという語の、このような使い方について、自分が破格的な用法を独占していると友人が勘違いしないように、必要に応じて新しい用語をつくっても良い。彼は私をからかっているのだから。）エナルゲイア以上に明白な議論を見つけることは困難であるため、エナルゲイアのように明白な概念を定義する必要はないと多数派は考えたのである。他方、エナルゲイアに第一義的な価値をおくべきでないという人たちもまた、エナルゲイアを否定する議論に関しては、誤謬が広がらないようにするために反駁をすべきだと述べていた⁽⁸⁹⁾。

キケロが「エナルゲイア」の明証性について哲学的議論に不可欠なものを見なすのは、「虚

偽である可能性のあるもの」は、「はっきりとした知覚と認識によって把握」することができないからである。ヘレニズム期の思想のうち、エピクロス派が感情による表象の把握を、また懐疑派がすべての表象を疑うことを求めたのに対して、現実の正確な認識に対する執着、すなわち「把握的表象 (*kataplesis*)」の重視はストア派の思想を特徴づけるものであるが、その後のヨーロッパの思想潮流を方向付けるものとなった。キケロによれば、知覚や認識によって明瞭に把握できるものを疑ってしまえば、どんな思考や議論も不可能になってしまう。明白な形で知覚、認識されるものの存在を疑うことは無意味であるばかりか、哲学の基盤そのものを揺るがす危険がある⁽⁹⁰⁾。

プラトンもまた、エナルゲイアに関して著作の随所で言及し、自らの哲学の軸に据えている。『ソピステス』においてプラトンの代弁者の役割を果たす人物、「エレアからの客人」は、哲学とソフィストが用いる詭弁術を対置し、哲学は光を目指す性質をもち、詭弁を弄するソフィストには暗闇が最強の支援者であると説く。「ソフィストのほうは、存在しないもの (*non-être*) の暗闇のなかへと逃げこんで、手さぐりの勘によってその暗闇に身を寄せているのであり、まさに場所の暗さのために、正体を見きわめることがむずかしいのだ⁽⁹¹⁾。」つまりプラトンによれば、哲学が光を目指し、光の中で真理を把握することを目的とするのに対し、ソフィストの術は暗闇によって真理を隠蔽し、真偽の定かでないもの、明るみにあれば容易く虚偽だとわかる事柄を無理やり押し通すことを可能にするのである。

先に述べたように、レトリックが学問として認められ、市民権を得たのは、紀元前4世紀にアリストテレスが『レトリケ（弁論術）』という名の書物を著し、「真実」であることがもつとも説得の効果が高いとしたことからであった。

さて、他の弁論家たちは肝心の問題から離れたことを技術の原理よろしく述べているということ、また、彼らが何故に法廷弁論に偏りがちであるかということ、は明らかになった。これに対し、我々の言う真正の弁論術は役に立つものである。その理由は（1）真実と正しさは、本性上、それらの反対よりも優っているものであり、したがって悪しき弁論により判定が適正を欠いた形で下される場合には、必然的に、真実と正しさがその反対によって打ち負かされていることになるが、これは実に非難さるべきことであるからである⁽⁹²⁾。

アリストテレスは『弁論術』の中で、表現が明晰 (*clarté*) であること、すなわち両義的でなく何ら晦渋なところ (*obscurité*) がないことの重要性を随所で強調している。『弁論術』においては「名詞のうち、ソフィストにとって役立つのは同音異義語（多義語）である。というのは、ソフィストはこれらの語をもとにして聴き手を欺くから⁽⁹³⁾」であり、明晰ならざる表現、中でも同音異義語や多義語はソフィストの偽証を助ける表現である。ところが、アリストテレスは明晰さと晦渋さについて、時に両義的な態度を示し、弁論術において「晦

「洪さ」もまた役に立つことがあることを述べている⁽⁹⁴⁾。

表現を一般的な用法から遠ざけることは威厳をもたらす。なぜなら、人々は他国人に対したときと、自国民に対したときでは違いを感じるけれども、これと同じ違いを表現についても感じるものだからである。それゆえ、言語を聴きなれないものに仕立てるべきである。というのは、人々は遠く離れたものに感嘆の念を抱くものであるが、感嘆の念を抱かせるものは快く感じられるものであるから⁽⁹⁵⁾。

アリストテレスは、レトリックの至上命題をロンギノスがカイロスという表現を使って示した適切さ (propriété) としつつ、適切さ、すなわち一般的な用法から離れることで、表現は「外国人と接するときのような感嘆」を生み出すことができるとしている。一般にアリストテレス主義といわれる思想においては、「世界は永遠、有限、単一で必然的⁽⁹⁶⁾」と考えられており、見渡す限りの景色を一目瞭然の形で描くエナルゲイアはその理想である。だが、哲学者自身は、「外国人と接するときを感じるような感嘆」が表現のズレとして重要な効果をもたらすという点に言及しているのである。

さらに『詩学』では、言語表現はエナルゲイア的な「明晰」な描写だけでは平板になってしまうので、耳慣れない言葉に訴え、晦渋さを紛れこませる必要が謳われている。

優れた文体とは、明瞭であって、しかも平板でないものである。日常語からなる文体はたしかにきわめて明瞭であるが、しかし平板である。クレオポーンやステネロスの詩がその例である。他方、重々しさがあり、凡庸を避ける文体は、聞きなれない語を使うことによって生まれる。聞きなれない語と私がいうのは、稀語・比喩・延長語、そのほか日常語とは異なった語のすべてである⁽⁹⁷⁾。

このようにアリストテレスのレトリックと、それを知的基盤とする古典古代の修辞学理論においては、あくまでもエナルゲイアを至上命題としつつも、エナルゲイアとは真っ向から対立する概念である晦渋さもまた有用であるという議論がなされていた。無論、この晦渋さには創成期のいかかわしきの残る弁論術やソフィストの術の残滓がはつきりと感じられることから、古代の修辞学理論家たちはその有用性を語る際にはつねに極めて慎重であった。しかしロンギノスは、エナルゲイアと非エナルゲイア的なものを対置させながらも、双方の重要性を共に肯定している。

アリストテレスの著作において、この「エナルゲイア」は、「エネルゲイア」というアリストテレス哲学の根幹をなす語と似通っていたことから、写本の中でも、エナルゲイアとエネルゲイアは、しばしば混同されていた。「エナルゲイア」という語は近代においては忘れ去られ、使われなくなっていったが、エネルゲイアはアリストテレス思想の根幹をなす概念

として、近代に至るまで様々な形で多用されることになる。このため、エネルゲイアは表象理論においても、文体のエネルギーという意味で用いられるようになるが、エネルゲイアは、エナルゲイアとは全く違う、もしくは正反対の意味をなす用語である。エネルゲイアは、エナルゲイアと異なり、表現の省略や、アリストテレスが禁じ手とした多義語の使用によって、描写に「欠落」や破綻を挿入し、文体の速さを生じさせるものである。一方、ロンギノスの『崇高論』が定義しようとする「崇高」の概念もまた、「エナルゲイア」よりも、むしろ「凝縮された」「エネルギー／エネルゲイア」のカテゴリーと隣接する概念である。

『崇高論』はエナルゲイアとエクプレシス（驚き）という概念を対置させ、エナルゲイアを散文の理想とした上で、エクプレシスを韻文の理想としていた。ボワローが『崇高論』序論において定義した崇高はすなわち、エナルゲイアと対をなすエクプレシスの概念に明白に依拠したものであり、ふたたびアリストテレスの用語を借りるなら、「エネルギー／エネルゲイア」のカテゴリーと隣接する概念である。よく知られるように「エネルゲイア」はアリストテレス哲学の根幹をなす概念だが、「エナルゲイア」と字面が似ていることから、アリストテレスの写本の中でも二つの用語はしばしば混同されていた。しかしエネルゲイアは、エナルゲイアとは全く異なる、もしくは正反対の意味をなす用語である。エナルゲイアが近代の言語理論において等閑視されるようになっていく一方、エネルゲイアのほうはアリストテレスの思想における中心概念として近代においても重要な役割を果たし続けるのである⁽⁹⁸⁾。

このようにアリストテレス、キケロ、クインティリアヌスなどの手による、古代ギリシアとローマの修辞学理論、すなわち表象理論においては、一般にはエナルゲイアという語で表される明晰な描写が何よりも重要とされながらも、晦渋さも有用であるという議論がなされていた。しかし、他の著作では、この晦渋さの有用性が理論的に証明されることはなかったのに対して、『崇高論』においては、散文においてはエナルゲイアを目指し、明晰な文体で叙述することが要請されるかわらで、詩においてはエクプレシスと呼ばれる、エナルゲイアとは反対の価値が称揚される。エナルゲイアが光をもたらすものであるとすれば、エクプレシスは作品のうちにもたらされる闇である。ロンギノスは言葉の中に闇を織り込むことによって、読むものに驚異、そしてそこから生まれる陶醉をもたらすことを理論化したという点で、修辞学理論に新たな道を切り開いたわけである。別の言い方をすれば、ロンギノスは、アリストテレスが弁論術を「明晰な描写」による「真正なもの」として復権させたのに対して、あくまでも「闇」を見つめることによって、これを解き明かそうとしたわけである。

とはいえ、ロンギノスが称揚する闇は、創成期の弁論術やソフィストたちが用いた隠蔽と虚偽に満ちた論証とは倫理的な意味で対極をなすものであると同時に、隠されたものとして光を放つ密儀的な崇拜対象とも異なるものである。そうではなく、言説に闇を忍び込ませることによって、その光を強調し、相手の心に訴えかけるようなものである。『崇高論』が用いた崇高の例としておそらくもっともよく知られているものは、聖書中の言葉、『創世記』

の「光あれ (*Fiat Lux*)」であるが、これはまさに何も存在せず、ただ闇しかなかった世界に、神が光を生み出す瞬間、それを極めて短い詩句で、言表行為としての時間を最短にする形で表している。『崇高論』が示す「崇高」は抽象的な概念でなく、多くの場合、言葉によって表明される、至高の言説である。

プラトンの「詩人追放論」との差異

ここでは戸高和弘の指摘にならない、ロンギノスのパトス論をプラトンの『国家』における「詩人追放論」に対する反論として読んでみよう⁽⁹⁹⁾。プラトンは『パイドロス』において、金銭を媒介として伝授される言説の構築の技術、すなわちソフィストの術と弁論術の双方に関して「知識の乏しい者を惑わす」可能性の高い危険な技術として批判している⁽¹⁰⁰⁾。プラトンは『国家』において、「知識の乏しい者」に対しては、詩を耳にすることもまた、心を惑わし、害毒を与える危険なものとして批判している。プラトンによれば、知識の乏しい者たちにとっては、ソフィストや弁論家といった言論の技術の専門家だけでなく、詩人もまた危険な存在である。「どうもすべてそうした類いのもの〔詩〕は、聴く人々の心に害毒を与えるもののようなのだ。聴衆のほうで、それらの仕事がそもそものような性格のものであるかという知識を、解毒剤としてもっていないかぎりはね⁽¹⁰¹⁾。」

プラトンが詩を批判するのは、たとえホメロスによるものであったとしても、詩人が作る詩は、人間が生きている現実界、すなわち単なる虚像 (*phantagma*) を真似て写し取ったミメシスに過ぎず、イデア界の真理とは遠いものだからである。プラトンは詩を作る、詩を鑑賞するという営為そのものを批判した上で、詩の描き出す「感情 (*pathos*)」について、以下のように非難している。プラトンによれば、人間が苦難に陥った際に、理 (*logos*) と法 (*nomos*) が抵抗を命じるのに対して、感情 (*pathos*) は人間を悲しみへと導き、合理的な解決を遅らせる役割しか果たさない。

この場合、彼に抵抗を命じるのは理 (*logos*) と法 (*nomos*) であり、悲しみ (*pathos*) へと引きずって行くのは、当の感情 (*pathos*) そのものではないかね？ (中略) 法はきつと、こう言うことだろう。——不幸のうちにあっては、できるだけ平静を保って、感情をたかぶらせないことが最も望ましいのだ。ほかでもない、そうした出来事がほんとうは善いことか悪いことかは、必ずしも明らかではないし、堪えるのをつらがつてみても、前向きに役立つことは何ひとつないのだし、そもそも人の世に起こる何事も大した真剣な関心に値するものではないのだし、それに、悲しみに耽るということは、そのような状況のなかでできるだけ速やかに生じてこななければならないもの (= 起こったことについて熟慮すること) にとって、妨げになるのだから、とね。(中略) 痛手を受けたあとで子供のように打ったところを抑えながら、いたずらに泣き叫ぶことに時を過ごすことなく、傷んだところはこれを治療し、倒れたものはこれを立て直して、医術の力で嘆き

を消し去ることへと一刻も早く向かうように、つねづね魂を習慣づけることだ⁽¹⁰²⁾。

プラトンは、詩人が描き出す人間について、感情的なキャラクターが描きやすいのに対して、感情を抑えた正しい人間は描きにくいという点も指摘している。「感情をたかぶらせる性格のほうは、いくらでも種々さまざまに真似て描くことができるけれども、他方の思慮ぶかく平静な性格はといえば、つねに相似た自己を保つがゆえに、それをまねて描くのは容易ではなく、またそれが描写された場合にも、そうやすやすと理解されるものではない⁽¹⁰³⁾。」このように、プラトンによれば、感情 (*pathos*) は、人間の実際の世界でも役に立たず、有害である上に、これが詩によって増幅された形で描かれることで、害悪をまき散らすことになるのである。「要するに「真似ごと」とは、ひとつの遊びごとにほかならず、まじめな仕事などではないということ、そして、イアンボスやエボスの韻律を使って悲劇の創作に携わる人々は、すべてみな、最大限にそのような「真似ごと」に従事している人々である⁽¹⁰⁴⁾」

ここにおいても既に確認した、プラトンとロンギノスの自然観が明らかに現れている。つまり、プラトンが詩人について、あくまでも人間の世界の示す虚像を写し取ることしかできないとするのに対して、ロンギノスは卓越した詩人は、一般の人間の限界を超えて、神の世界のレベルに到達することによって永続性をその特性とする崇高を生み出すことができるとしているからである。ロンギノスが、プラトンとは異なり、詩や言説一般に高い価値を見出すのは、人間は卓越した言説に触れ、その崇高さを感知して理解することによって、日常の世界を超えて、神の世界の真理を描き出し、神の領域に到達することができるからである。つまり、プラトンが『国家』のこの節において、激情を人間の世界のくだらない些事と捉えているのに対して、ロンギノスは「神の世界からの息吹」による「高貴な激情」を求めているのである。

III. 文彩 (*skhema*) の重要性

『崇高論』の「文彩」に関する研究の欠落について

『崇高論』は、全体の2分の1以上を占める第16章から第34章までの章を文彩の解説に充て、その役割を重要視している。クインティリアヌスやキケロといった、『崇高論』と近い時代の修辞学理論書も一定の分量の解説を文彩に割いているが、クインティリアヌスやキケロの著作が頁数の多い大部なものであるので、著作全体に占める「文彩」の割合は限られている。それに対して、ロンギノスが、この非常に短い著作のうちの半分以上を文彩の解説に充てているのはいささか奇異であり、『崇高論』の独自性を特徴づける点となっている。ロンギノスは文彩について「適切に使用すれば、何よりも効果的に崇高をうみだす⁽¹⁰⁵⁾」技

術としており、第三部においては、多くの文彩を取り上げて、一つ一つについて丁寧に説明をしている。ところが『崇高論』に関する従来の研究においては文彩に関しては、ほとんど言及がなされていない。

本章の冒頭において、これまでの研究においては、本来の意味での修辞学的崇高、言い換えれば、修辞学という学問領域における崇高が扱われたことがなかったと論じたが、ロンギノスの著作に対する従来の研究は、『崇高論』をあくまでも美学、もしくは現代的な意味での言語論の範疇で論じており、『崇高論』のまさに半分以上を占める「文彩」については等閑視されるか、もしくは誤った言及がなされてきた。

たとえば1991年に『崇高論』のフランス語翻訳に序文をつけて刊行したジャッキー・ピジョーは、ロンギノスは文彩 (figure) について論じる際、メタファー (隠喩 *metaphore*) の重要性について十分に論じていないとして、アリストテレスにおけるメタファーの特権的な位置付けを引用している。アリストテレスによればしかし、ここでピジョー——そしてピジョーのロンギノス論をギリシア語のキータームごと日本語でそのまま援用する星野太の『崇高の修辞学』——は、ロンギノスが論じる文彩が比喩表現 (*trope*) を扱うものではないという点を見落としている⁽¹⁰⁶⁾。ピジョーはさらに比喩表現であるメタファーを、「連結辞省略 (*asyndète*)」、「転置法 (*hyperbate*)」、「迂言法 (*périphrase*)」など、配列転換表現系の文彩と同列に並べた上で、「ロンギノスが取り上げる文彩のすべてが崇高にふさわしいものではない」と述べ、ロンギノスの文彩論を理解しがたいものとして批判している⁽¹⁰⁷⁾。「メタファー」と小見出しがつけられた数ページにおいては「ロンギノスのメタファー論については不可解な点がある」と述べた上で、無理に議論を進めようとして混乱しているわけである。

現在のところ、ロンギノスの『崇高論』に関して、もっとも的確かつ鋭敏な分析をしているのは1990年に『光あれ』を、2005年に『崇高』を刊行した碩学バルディヌ・サン＝ジロンであるが、古典学にも明るく、英仏独それぞれの語の先行研究も網羅する形でなされた二つの研究においてさえ、文彩についてはほとんど言及がない。近年、イギリスにおいて古典研究の一環として刊行された崇高研究の一つであるロバート・ドランの研究は、『崇高論』の大半を占める第16章～第33章、第37章～第43章における修辞的技法について「月並みな修辞学理論書に近い」として言及しておらず、ロンギノスの著作が「崇高を現代思想の鍵概念の一つに位置付けることになった、一貫性をもった美学的、哲学的教程の考察に絞る」として、第1章～第15章と第34章～第36章、第44章のみを対象とするとしている。このため『崇高論』を修辞学書としてはほとんど検討していない⁽¹⁰⁸⁾。

つまり、ロンギノスの『崇高論』はその大半が文彩に関する解説であるにもかかわらず、これまで文彩についてはどの研究もほとんど全く言及をしていない。そして、このことは、『崇高論』はこれまで修辞学の書物としての研究がなされていないということを示している。しかしルネサンス以降、『崇高論』がアリストテレスの『弁論術』と並ぶ修辞学の古典として重要視されていたことを考えれば、『崇高論』に関しては、古代から近代に至る修辞学理論

書の歴史に位置付ける形で、修辞学の書として研究をする必要があることは言を俟たない。

一般に古典古代の修辞学理論書においては、言説の完成度は、作品全体の着想、構成によって測られるとされており、弁論や作品を構築する方法について、主題の発想や内容の配置を重視する傾向にある。たとえば、キケロやクインティリアヌスは、アリストテレスにならって、言論の制作の方法を、発見法（invention）、配置法（disposition）、表現法／措辞（élocution）という三つの段階に分けて論じている。ところが『崇高論』は、作者の人格に関しては全人的な陶冶を求めるのに対して、言説に関しては作品全体を扱うことはせず、崇高は作品のごく一部、ほんの短い文章において出現するとしている。このため一般には修辞学理論における要諦とされる発見法、配置法については、全く言及していない。ロンギノスは続く箇所での点について以下のように理由を述べている。

主題の発想や配置の巧みさを際立たせるためには、一節や二節の文章では十分でない。発想や配置の巧みさは、作品の織り目をじっと注意深く見ることで何とかようやく透けてみえるものである。しかし崇高が現れるにふさわしい場所で突然出現するときには、まるで雷のように現れる。崇高は時機を得て発揮されると、稲妻の一撃のごとく、すべてを打ち砕き、その弁論家のもつ力を全て発揮させる⁽¹⁰⁹⁾。

ロンギノスによれば、発想法や配置法において優れた作品は、読んでいるうちに次第に、そして徐々にその素晴らしさが感知されるのに対して、崇高は「一節や二節の文章」において瞬間的に立ち現れる。既に述べたように崇高にとって重要な条件は、「ふさわしい場所」で「時機を得て」現れることであり、作品全体を扱うことは『崇高論』の主題ではない。

これまで『崇高論』はアリストテレスの『弁論術』以来、発想法や配置法について論じていないことから、アリストテレス、キケロやクインティリアヌスといった古典古代の他の修辞学理論書のように体系的な書物ではないという批判を浴びてきた。しかし作者が一般の修辞学理論書において重要視される発想法や配置法について全く論じていないのは、ここで述べられているように『崇高論』が扱うのは、一般の修辞学理論書とは異なり、作品全体の構築の方法ではないからである。ロンギノスが崇高と定義し、追求しようとするのは、作品の中のたった一節、一瞬で読者や聴衆をなぎ倒す雄弁で優れた表現である。

なお『崇高論』が16世紀に発見された後、当時の碩学たちの間で好んで読まれるようになったのもまた偶然ではない。ルネサンス期においては、従来修辞学が担っていた、言説の着想に関する方法論である発想法、そして言説の構成について論じる配置法を論理学や弁証法が担うことになり、ペトルス・ラムスの手による『修辞学』を嚆矢とするルネサンス期の修辞学理論は、それまでの修辞学で「表現法」という名で呼ばれていた言語表現に特化したものとなっていった。『崇高論』は、発想法や配置法について言及しておらず、考察の約半分を表現法に割き、修辞技法について例を挙げながら細かく解説する書物であったことから、ル

ネサンス期に表現法、すなわち修辞技法に還元され、矮小化された修辞学と相性が良かったとも言えるだろう。

崇高を生み出す文彩

『崇高論』は第三部において、崇高を生み出す文彩とは、描写に欠落や文体的な破綻を挿入し、様々な形で驚き (explexis) を現出させるものと定義している。ロンギノスは、文彩の一般的な役割を、構文上の秩序を攪乱することと位置付けており、構文の秩序を乱すことが文彩を使用する目的である。『崇高論』においては、文彩は「適切に使用すれば何よりも効果的に崇高を産み出す⁽¹¹⁰⁾」とされており、先に述べたように全体の2分の1以上の章が文彩の解説に充てられている⁽¹¹¹⁾。

ルネサンス期以降、フランス語や英語において figure と呼びならわされている、この「文彩」、すなわち修辞技法を指す語は、もともと古代ローマの修辞学理論書で用いられた *figura* という語である。ところが、この *figura* はギリシア語の *skhema* を訳した語であった。「文彩」について古代ギリシアの修辞学者たちは、「比喩表現 *tropos*」と「配列転換表現 *skhema*」の二つのカテゴリーに分類していたが、ロンギノスが重要視する文彩は後者、つまり文章の中の配列を変えることによって文体的な効果を生じさせる「配列転換表現」であった。

実際、ロンギノスは、「文彩」について、紹介しているセクションでは、「配列転換表現」のみを解説し、「比喩表現」に関しては全く言及していない。ここでロンギノスが「文彩」として解説しているのはすべて *skhema*、すなわち配列転換表現と呼ばれるものであり、このことはロンギノスが文彩というカテゴリーにこうした「比喩表現」を入れていないことを示している。『崇高論』において「文彩」として論じられるのは、「配列転換表現」のみであり、「比喩表現」は「文彩」には含まれないのである。他方、『崇高論』において、隠喩や提喩など、一般によく知られている比喩表現についての解説がなされているのは、第四の源泉とされている「ことばの選択」の部分においてである。つまり、ロンギノスは『崇高論』の後半全体をこの「配列転換表現 (*skhema*)」と呼ばれる文彩についての記述に費やしているのである。

ところがロンギノスのギリシア語原典において、文彩は *skhema* という語で表されていたのに対して、ボワロー以降の近代語訳においては、英訳においても、仏訳においても、*skhema* は figure と訳されていることから、この点は見過ごされやすい。ロンギノスが文彩 (figure) として取り上げるものの多くは、隠喩や転喩、換喩などの比喩表現ではなく、配列転換表現であったことも、これまでの研究では指摘されておらず、ロンギノスが文彩を重視する理由はこれまでの研究においては、見過ごされてきたといえる。

文彩は崇高の形成を助けるというのが自然な法則である。ところが文彩もまた驚くほど崇高から恩恵を受ける。それは一体どういうことであろうか。説明しよう。文彩は使い

方を誤ると疑惑を招く。何か悪だくみをして、計略をひそかにめぐらせているのはいか、詭弁を弄しているのではないかという疑念をもたせるのだ⁽¹¹²⁾。

ロンギノスに限らず、古典古代の修辞学理論は、文体に驚きを導入する文体的破格に重要な役割を付与していた。たとえば『ヘレンニウスへの修辞学』は、「配列転換表現」の文彩に関して、「多くの事実を少ない言葉に凝縮させる⁽¹¹³⁾」技法、すなわち文体にエネルギーを生じさせる方法として称揚していた。オリヴィエ・ルブールの『レトリック』と『レトリック入門』は、それぞれクセジュ文庫、フランスの大学の学士課程の学生向けの概説書として、1990年代に刊行された書物であるが、古典古代のレトリックの体系とその歴史について、極めてわかりやすい紹介をしている。ところがルブールは『レトリック』において、文彩を、「意味の文彩」、「構文の文彩」、「思想の文彩」という三つのカテゴリーに分類し、「配列転換表現 (*skhema*)」を「構文の文彩」として紹介しているものの、配列転換表現という用語には全く言及していない⁽¹¹⁴⁾。他方、ルブールが古典修辞学の理論と歴史について書く上で広く依拠している19世紀の修辞学者シェニエの『修辞学史』にも、「配列転換表現」について、*scheme* など、*skhema* を語源とするような単語は全く現れない。他方フランスではシュアミが『文彩 (*figure*)』というクセジュ文庫を刊行し、文彩の分類について解説をしているが、ここでも、構文の文彩が *figures de construction* として分類されているにもかかわらず、これについてについて *skhema* を語源とするような名称は用いられていない⁽¹¹⁵⁾。

英語圏においても、ルネサンス期には、表現法（措辞）、とりわけ修辞技法に関する解説が修辞学の主流となる。初期の英語による修辞学書においては、修辞技法の分類が最大の関心事となり、修辞学が文彩の分類に還元されるようになったことは、たとえばヘンリー・ピーチャムによる修辞学理論書を紐とけば明らかである。イギリスの修辞学者、ヘンリー・ピーチャム（1546－1634）は、1577年に刊行した『雄弁の庭園』においても、184にのぼる文彩が修辞技法として列挙されている。ところが、ピーチャムはここで、比喩と配置転換表現を分別し、それぞれに *Trope* と *Scheme* という、古典古代の修辞学用語にならった名称をつけている。

文彩 (*Figure*) は、通常の用法や慣用から、言葉、弁論、文章を逸脱させる技法によって新たに作られた語形である。文彩は古代ギリシアにおいては、比喩 (*Tropes*) と配置転換表現 (*Schemates*) と称されていた。

比喩 (*Trope*) とは、言葉や文章を、本来の自然な用法から逸脱させ、近接したものや類似したものに置き換えることである。比喩には隠喩、換喩、提喩、換称、擬音、転用語法、転喩、反語法、誤用語法がある。

配置転換表現 (*Scheme*) は、慣用から逸脱させ、新たな書き方、話し方の形式を生み出す。比喩と配置転換表現の違いは、比喩が言葉の意味の変化を伴うのに対して、転

換表現は言葉の意味は変化させないという点にある⁽¹¹⁶⁾。

後述するように、英語圏、特にスコットランドでは、18世紀になると、アレクサンダー・ジェラルドの『趣味論』、『天才論』など、フランスにおいて発展した修辞学の理論書の影響を強く受けた修辞学書が多く刊行されるようになる。しかしながら、それ以前に英語圏で書かれた修辞学理論書は、アリストテレスやキケロなどの古典古代の修辞学理論を直接継承するものではなく、文彩の概念に関しても歴史的な変遷をたどることは難しい。このルネサンス以降に発展した「文彩修辞学」は、18世紀においても廃れることはなく、フランス語修辞学理論書においても、デュマルセの『文彩論』を嚆矢とする潮流が見られる。

また現在、一般に修辞学について論じられる際に——日本語では特に、修辞学が「修辞」の「学」と書かれることから——この文彩と呼ばれる修辞技法が理論体系の中心にあるように考えられがちである。さらに修辞学を単なる文彩の集積としてしか捉えない論調もしばしば見られる。しかしながら、文彩は、修辞学理論において、発見法、配置法、表現法のうち表現法のさらにその一部に過ぎない。このため、文彩の解説を主体とする修辞学書は、修辞学の長い歴史において決して主流ではない。にもかかわらず、16世紀以降、修辞学は、文彩、特に比喩表現の解説をする言語論のような扱いを受けてきた。ロンギノスの『崇高論』は、文彩に多くの頁を割いているが、その成り立ちに関して言えば、以上のように、ルネサンス期以降の文彩中心の修辞学とは全く異なるものである点はより強調されるべきであろう。

『崇高論』においては、第30章から第38章が「ことばの選択」に充てられており、ロンギノスは「ことばの選択」は「聞き手の心を動かし、魅了する」ことから「弁論家や散文家のめざす思考の目標」であるとしている。先に述べたように、ロンギノスは『崇高論』において、メタファーなどの比喩表現 (trope) を文彩としては扱っていない。ロンギノスにとって、文彩はあくまでも schemata と呼ばれる配置転換表現のことであるのは、『崇高論』においてメタファーや比喩表現が、この「ことばの選択」の部分で扱われていることから明らかである。ロンギノスは第37章、すなわちロンギノスが「文彩」を扱うとする第三部ではなく、「ことばの選択」について論じる第四章において、「隠喩 (metaphora)」すなわちメタファー、「直喩 (eikon)」についてそれぞれ論じている。しかし、この章に2ページ分、約100行の脱落があることを考慮に入れても、第30章から第38章においていわゆる比喩表現に属する文彩が扱われている箇所は非常に短い。このように『崇高論』は、ストア哲学の論じる自己鍛錬について、すぐれた書物の精読と分析の方法を示すことによって明らかにする役割を果たしていた。このようにロンギノスが「文彩」を精微に分析しようとしたのは、言説の構築の方法に関して脱「秘教化」をはかったからとも言えるのではないだろうか。

結びにかえて

『崇高論』の作者は、修辞学の至高の価値である崇高を体得するためには技術的な訓練が欠

かせないと繰り返し論じており、この技術と訓練の方法について詳細な指示をしている。本論において確認したように、『崇高論』が目的として設定していることのうち、「偉大な思想を着想する能力」、「神の息吹による激情を引き起こす力」、そして「文彩に関する知識」の三点は、ストア派の哲学が求める自然観や自己鍛錬の技術をそれぞれ具現化するものである。

とはいえロンギノスが論じる「崇高」は、何より人格の陶冶を求める価値であり、一見、教育や訓練によって習得するのは一見不可能なように見える。しかし『崇高論』は決して単なる秘教的な書物ではない。ロンギノスが定義する「崇高」とは、人間がすぐれた文物に触れる際に感じる喜びと自尊心であり、そのとき魂そのものが高揚する効果のことである。このため『崇高論』が求める技術的訓練の具体的な目標は、崇高を感知する美的価値判断能力の養成である。

ロンギノスが美的判断力を「技術」として習得することを重視するのは、すぐれた作品の美質を感知する能力は、弁論の作成に際しては反省的な能力として働くからである。ロンギノスによれば、弁論における技術とは、文体に関して確固とした知識をもち、他人の弁論に関してだけでなく、自分自身の弁論の関しても冷徹に分析をして判断する、制作者としてのクオリティコントロールの能力である。「文体のよしあしに関する判断は、長い経験の果てに得られる最終的な成果であるからだ。とはいえ、理論化が可能な範囲内において、文体に対する判断を身に着けることを可能にする方法について述べよう。」

『崇高論』が他の同時代の修辞学理論書と趣を異にするのは、まず、作者が論じる崇高は、作品全体を覆いつくすものではなく、「ほんの二、三行」に現れるものという点である。キケロやクインティリアヌスの著作を嚆矢とする、ローマ共和制末期から帝政期初期ローマにおいて書かれた修辞学理論書は、多くの場合、読むことよりも、書くことの方法論を伝え、言説の構築の方法を論じることに重点を置いていることから、もともと趣旨の異なるものである。

さらに『崇高論』は、文学作品をめぐる三つのフェーズ、すなわち言表内容、言表行為、読解という三段階の行為のうち、「精神を高揚させて忘我の境地にいたらしめる」という効果が現れる「読む」行為に重点を置いている点でも特殊である。現代にいたるまで、西欧における文芸教育は作品の精緻な分析に主眼を置くものであるが、文芸教育において作品の文体論的な分析が圧倒的な重要性をもつのは、他者の作品の文体を分析することによって、自分自身の弁論の対しても反省的な視点によって分析し、よりすぐれた弁論を書けるようになるというプラトンの思想がその根底にある。

最後にロンギノスの『崇高論』に関するジェンダー的特性についても付言したい。古典古代の修辞学において、たとえばクインティリアヌスの『弁論家』の教育では、先に述べたように「男らしく語ること」の重要性が述べられており、「男らしさ」は明白な形で弁論の美質の一つとされている。ロンギノスの『崇高論』は、古典古代における他の著作においては言及がなく、近代においては「男性性」の称揚に用いられる作品であるが、『崇高論』の本文には、崇高を「男らしさ」と直接結びつける記述はない。ロンギノスは繰り返しサッフォー

の詩について崇高であると言及しているほか、崇高を男性的な価値として位置付けることは一切していない。

にもかかわらず、「崇高」は、18世紀のフランスにおいては、フランス語を古典古代の言語に比肩する男性的な言語とする要素として利用されることになる。また、英語圏においても、エドモンド・バークは『崇高と美の起源』において、崇高を美と対置し、美に勝る価値であるとした上で、男性性の表象として用いている。しかし、これはボワローが1674年に刊行した『崇高論』のフランス語訳の序文を1791年に増補改訂した際に、古典古代の作品と同程度に崇高であるとしたコルネイユの『オラース』が自分の息子の命よりも国家への忠誠を優先して「死ねば良かった」と言ったオラースを英雄として祀り上げ、男性性を鼓舞する作品であったことによるものである。このことから、崇高は『崇高論』から離れて、自己克己の能力や英雄性とといった男性性と結び付ける解釈が広がった。けれどもロンギノスの『崇高論』が実際には、古典古代の文物には珍しく女性性を強く擁護する作品であったという点はずっと広く知られるべきであろう。

注

- (1) Baldine Saint Girons, *Fiat lux: une philosophie du sublime* (Paris : Quai Voltaire, 1993); Baldine Saint Girons, *Le Sublime de l'Antiquité à nos jours* (Paris : Les Éditions Desjonquères, 2005).
- (2) Robert Doran, *The theory of the sublime from Longinus to Kant*, (Cambridge University Press, 2015); James I. Porter, *The Sublime in Antiquity*, (Cambridge University Press, 2016); なお本邦においては小田実が英訳に基づいて刊行した全訳である『崇高について』が存在していたが、2017年には戸高和弘がギリシア語からの翻訳を初めて刊行した。このため本論において、原著の翻訳に際しては、ロンギノス『崇高について』小田実訳（河合文化教育研究所、1999年）、および「崇高について」『ロンギノス・ディオニュシオス 古代文芸論集』戸高和弘訳（京都大学出版会「西洋古典叢書」、2017年）を参考にした。
- (3) Doran, *op.cit.*, pp. 29-31.
- (4) ロンギノス『崇高論』の写本の系譜についてはアンリ・ルベックの解説に詳しい。(Longin, *Du Sublime*, texte établi et traduit par Henri Lebègue (Paris: Les Belles Lettres, 1939, 2003.))
- (5) パリ写本はフランス国立図書館によるデジタルアーカイブサイト Gallica において公開されており、2019年7月現在以下のサイトから閲覧ができる。
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8470138s/f16.item>
- (6) Francisci Robortelli, *In librum Aristotelis De arte poetica explicationes*. Florentiae, L. Torrentinus, 1548. Cf. Doran, *op.cit.*, p. 29.
- (7) Donald Russell, « Introduction » in Aristotle XXIII, *Longinus, On the Sublime* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, coll. « Loeb Classical Library », 1995), pp.154-155; Baldine Saint Girons, *Le Sublime*, *op.cit.*, pp. 61-62.
- (8) Rhys Roberts, « Introduction » in *Longinus on the sublime, the Greek text edited after the Paris manuscript with Introduction, Facsimiles and appendices* (Cambridge University Press, 1899), p. 1; James I. Porter, pp. 1-5;

- Doran, pp. 30-32,
- (9) Émile Egger, *La littérature grecque* (Paris : Alphonse Picard, 1890), p. 399.
- (10) 現在でもなお、『崇高論』をロンギノスの手によるものとする研究者も存在するが、その数は少なく、その主張は説得力に欠けるものとなっている。
- (11) Rhys Roberts, *op.cit.*, pp.14-16.
- (12) Jules Brody, *Boileau and Longinus* (Genève : Droz 1958), p. 9; 大島利治「崇高^{スープリム}さという文学理念についてーボワローを中心に」『共同研究 西欧における古代神話・文学の伝承と再創造』（共立女子大学総合文化研究所神田分室，2000年），30頁。
- (13) Émile Egger, *La littérature grecque* (Paris : Alphonse Picard, 1890), p.398.
- (14) Longin, *Du Sublime*, texte établi et traduit par Henri Lebègue (Paris: Les Belles Lettres, 1939, 2003), I, 4, p. 3.
- (15) Longin, *op.cit.*, XXXVI, 1-2, p. 51.
- (16) Rys Robert, *op.cit.*, p 15.
- (17) Baldine Saint Girons, *Le sublime*, *op.cit.*, p.50.
- (18) Longin, *op.cit.*, XVI, 2, p. 28.
- (19) オリヴィエ・ルブール『レトリック』佐野泰雄訳（白水社「クセジュ文庫」，2000年），49頁。
- (20) Longin, *op.cit.*, I, 1, p. 2.
- (21) *Ibid*, VIII, 1, pp. 10-11.
- (22) Russell, D. A. “Longinus Revisited.” in *Mnemosyne*, vol. 34, no. 1/2 (1981), p. 73.
- (23) 戸高和弘「『崇高について』の構成」『ロンギノス・ディオニュシオス 古代文芸論集』（京都大学学術出版会「西洋古典叢書」，2017年），2～5頁。
- (24) Longin, *op.cit.*, II, 1, p. 3.
- (25) Henri Lebègue, « Introduction » in *Traité de Sublime* de Longin, éd.cit., pp. XXV-XXVII.
- (26) Jackie Pigeaud « Introduction » in *Du sublime* de Longin (Paris : Petite Bibliothèque Rivages, 1991), pp. 10, 42.
- (27) James I. Porter, *op.cit.*, pp. 390, 397; Robert Doran, *op.cit.*, pp. 35, 43, 69-71.
- (28) アンソニー・アーサー・ロング『ヘレニズム哲学——ストア派，エピクロス派，懐疑派』金山弥平訳（京都大学学術出版会，2003年，2013年），164～166頁。
- (29) Henri Lebègue, « Introduction », *op.cit.*, pp. XXV-XXVI.
- (30) A. A. ロング，前掲書，164～165頁。
- (31) ディオゲネス・ラエルティオス本人に関しては，生没年や出自も不祥であるが，エピクロス派や懐疑派を含む，ヘレニズム期の哲学全体に対する造詣が深く，『ギリシア哲学者列伝』は当時の思想を伝える貴重な資料として，日本語を含め，広く各国語に翻訳されている。特に「ストア派の哲学者」と題された第7巻において，創設者のゼノンの思想を詳述しているほか，クリュシッポスをストア派の最高峰と見なし，その思想体系をつぶさに紹介している。ディオゲネス・ラエルティオスによれば，クリュシッポスは頭に思い浮かぶすべてのことを書き記した上，ギリシアの文芸に関しても同じ主題に関する叙述を繰り返し，その完成度を高めていくという作業を続けて750冊の著作を執筆した。しかし，その著作はほとんどが現存せず，残されているのはごく一部の断片に過ぎない。クリュシッポスの著作については，断片的なものしか残されていないが，20世紀の初頭に出版された以下のラテン語訳が70年代に再版されており，フランス語などの現代語に訳出されている。*Stoicorum veterum fragmenta, Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, coll. Ioannes ab Arnim (Stutgardiae: B. G. Teubner, 1903, 1978).

- (32) Jean-Baptiste Gourinat, *Les stoïciens et l'âme* (Paris : Vrin, 2017), pp. 11-16.
- (33) Jean-Baptiste Gourinat, *Le stoïcisme* (Paris : PUF, « Que sais-je », 2014), pp. 14-15.
- (34) *Id.* ; ロング, 前掲書, 163 ~ 315 頁。
- (35) Longin, *op.cit.*, I, 1, p. 2.
- (36) *Id.*
- (37) *Id.*
- (38) *Ibid.*, I, 2, p.2.
- (39) *Ibid.*, I, 3, p. 3.
- (40) ゼノン他『初期ストア派断片集』第1巻, SVF i12, 中川純男訳(京都大学学術出版会, 2000年), 10 頁。
- (41) 同書, 100 頁。
- (42) 同書, 124 頁;『ギリシア哲学者列伝』第7巻156(岩波文庫, 1989年, 1994年), 中巻, 326 頁。
この「技術的な知恵と火」との結びつきは, プラトンの『プロタゴラス』第11章においても描かれる
プロメテウスの挿話の流れを汲むものであろう。この挿話については, 阪上孝中部大学名誉教授よりご
教示をいただいた。(プラトン「プロタゴラス」藤沢令夫訳『プラトン全集』第8巻(岩波書店, 1975年)
320D-322A, p. 136-139.
- (43) ゼノン他『初期ストア派断片集』前掲書, SVFi72b, 61 頁。
- (44) Longin, *op.cit.*, II, 1, pp. 3-4.
- (45) *Ibid.*, II, 3, p. 4.
- (46) Longin, *op.cit.*, II, 2, p. 4.
- (47) ロング, 前掲書, 181 頁。
- (48) Longin, *op.cit.*, II, 3, p. 4.
- (49) Cicéron, tome II, Livre III, 74, p. 48.
- (50) Longin, *op.cit.*, II, 3, p. 4.
- (51) ロング, 前掲書, 183 頁; クリュシッポス『初期ストア派断片集』第2巻, SVFii 35-36, 水落健治,
山口義久訳(京都大学学術出版会, 2002年), 40 ~ 41 頁。
- (52) Longin, *op.cit.*, XXXIV, 3-4, p. 52.
- (53) *Ibid.*, VII, 2, pp. 9-10.
- (54) *Ibid.*, IX, 1, p. 12.
- (55) Baldine Saint-Girons, *Le Sublime, op.cit.*, p. 50.
- (56) Longin, *op.cit.*, IX, 1, p. 12.
- (57) *Ibid.*, IX, 3, p. 12.
- (58) *Ibid.*, VII, 2, p. 10.
- (59) Baldine Saint Girons, *Le Sublime, op.cit.*, pp. 30-32.
- (60) Longin, *op.cit.*, IX, 7; voir Jackie Pigeaut, *op.cit.*, p. 20.
- (61) Longin, *op.cit.*, I, 3, p. 3.
- (62) *Ibid.*, XXXV, 2-3, pp. 50-51.
- (63) *Id.*
- (64) Henri Lebègue « Introduction », *op.cit.*, pp. XII-XIII.
- (65) Longin, *op.cit.*, IV-6, p.8.
- (66) プラトン「ティマイオス」種山恭子訳『プラトン全集』第12巻(岩波書店, 1975年), 29A, 30 頁。

- (67) Richard Dufour « Introduction » in *Œuvre philosophique de Chrysippe* (Paris: Les Belles lettres, 2004), t. I, p. XXXV.
- (68) プラトン「ティマイオス」前掲書, 29A, 30 頁。
- (69) Baldine Saint Girons, *Le Sublime, op.cit.*, pp.30-32.
- (70) *Ibid.*, p. 30.
- (71) Longin, *op.cit.*, XIV, 1, p. 23.
- (72) *Ibid.*, XXXVI, pp. 51-52, Baldine Saint-Girons, *op.cit.*, p. 30 参照。
- (73) Longin, *op. cit.*, XXXVI, pp. 51-52.
- (74) *Ibid.*, XXXVI, p. 51.
- (75) *Ibid.*, I, 2.
- (76) Aristote, *Rhétorique*, éd. Médéric Dufour (Paris: Les Belles Lettres) t. I, 1932, livre I, 1355a, p. 74 : 以下の訳書の邦訳を参考にした。アリストテレス『弁論術』戸塚七郎訳（岩波文庫, 1992 年）, 27-28 頁。
- (77) Cicero, « Academica » in *De natura deorum; Academica*, with an English translation by Harris Rackham, Cambridge (Massachusetts: Harvard University Press, coll. « Loeb Classical Library », 1933), book II, 1-6, pp. 465-473.
- (78) クインティリアヌス『弁論家の教育』（西洋古典叢書, 京都大学出版会, 第一巻, 2005 年）, 8 ~ 9 頁。
- (79) Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven, Yale University Press), 1946, p. 57: エルンスト・カッシーラー『国家の神話』（講談社学術文庫, 2018 年）, 95-96 頁。
- (80) *Id.*
- (81) Longin, *op.cit.*, VIII, 4, p. 11.
- (82) *Ibid.*, I, 4, p. 3.
- (83) *Ibid.*, VIII, 4, p. 11.
- (84) ゼノン他『初期ストア派断片集』第1巻, 前掲書, SVFi88, 74 ~ 75 頁。
- (85) Longin, *op.cit.*, XV, p. 24.
- (86) *Ibid.*, XV, I.
- (87) 本章は拙論「世界表象の光と闇：エナルゲイアとエネルゲイアの概念をめぐって」Stella, 36 号, 55 ~ 61 頁を改稿し, 本稿における議論を補完するものとして付け加えた。このエクプレシスという語は, 日本語で書くと「エクフラシス (*Ekphrasis*)」という修辞学用語とよく似ているが, エクフラシスは, プロギュムナスマータと呼ばれる修辞学の教科書の用語で「描写」を示す, エナルゲイアの類語である。
- (88) Carlos Ginzburg, *Il filo e le tracce*, Milano: Feltrinelli Editore, 2006, pp. 18-19 : カルロ・ギンズブルグ『糸と痕跡』上村忠雄訳（みすず書房, 2008 年）, 20-21 頁。
- (89) Cicero, « Academica » *op.cit.*, book II, 7, p. 489 .
- (90) *Id.*
- (91) Platon, « Le Sophiste », in *Œuvres complètes*, t. VIII, 3e partie, éd. Auguste Diès (Paris: Les Belles Lettres, 1925), 254a, p. 365 : 訳出にあたっては, プラトン「ソピステス」藤沢令夫訳『プラトン全集』第3巻（岩波書店, 1976 年）120 頁を参考にした。
- (92) Aristote, *Rhétorique, op.cit.*, t. I, livre I, 1355a, p. 74。以下の訳を参考にした。アリストテレス『弁論術』前掲訳書, 27-28 頁。
- (93) *Ibid.*, t. III, 1973, livre III, 1404b, p. 43 : 同上訳書, 312 頁の訳文を参考にした。
- (94) Voir Luc Brisson, « L'Intelligible comme source ultime d'évidence », in *Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques)*, textes réunis par Carlos Lévy et Laurent Pernot (Paris: L'Harmattan), 1997, pp. 95-111.
- (95) Aristote, *op. cit.*, livre III, 1404b, p. 41. アリストテレス前掲訳書, 309-310 頁の訳文を参考にした。
- (96) 長尾伸一『複数性の思想史』（名古屋大学出版会, 2015 年）, 37 頁。

- (97) Aristote, *Poétique*, texte établi par Joseph Hardy (Paris: Les Belles Lettres, 1932), 1458a, p. 63: アリストテレス『詩学』松本仁助・岡道男訳(岩波文庫, 1997年) 83頁。
- (98) エネルゲイア (*energeia*) はもともとギリシア語で「仕事」という意の *ergon* に, 「～のなか, ～の状態」という意味の *en* という接頭語がついた「働いている状態, 活力」という意味の語であった。アリストテレスは事物の運動について, 「デュナミス *dynamis*」「エネルゲイア *energeia*», 「エンテレケイア *entelekeia*」という3つの段階を設定している。このうち, デュナミスは「可能態」=「潜在的な力」とされ, エンテレケイアは「完成態」=「事物が完成された状態」とされているのに対して, 「エネルゲイア」は現に活動しているという動的な現実を示す語であった。アリストテレスは「エネルゲイア」を, 現に活動しているという動的な現実も, 完成されてあるという静的な現実も示すものとしたうえで, これを至高の存在としていた(川村文重「物質と精神のあいだ——18世紀化学における *énergie* 概念の両義性」, 『『百科全書』・啓蒙研究論集』第3号(2016年), 39-60頁)。
- (99) 戸高和弘「解説」『ロンギノス・ディオニュシオス 古代文芸論集』前掲書, 411, 424～425頁。
- (100) 玉田敦子「レトリック発祥の地の輝き——紀元前5世紀の南シチリアにおける僭主政とオリンピック」『中部大学人文学部研究論集』第41号(2019年), 41～69頁。
- (101) プラトン「国家」藤沢令夫訳『プラトン全集』第11巻(岩波書店, 1976年), 302頁。
- (102) 同書, 604a-c, 715～716頁。
- (103) 同書, 604e, 717頁。
- (104) 同書, 602b, 710頁, cf. ジャン＝マリー・シェフェール『なぜフィクションか? ごっこ遊びからバーチャルリアリティまで』久保昭博訳(慶應義塾大学出版会, 2019年), 55～113頁。
- (105) Longin, *op.cit.*, XVI, 1, p. 28.
- (106) Pigeaut, *op.cit.*, pp. 27-30.
- (107) *Ibid.*, pp. 30-31.
- (108) Doran, *op.cit.*, pp. 27-28
- (109) Longin, *op.cit.*, I, 4, p. 3.
- (110) *Ibid.*, XVI, p. 28
- (111) 従来の研究では本来の意味での修辞学的崇高, 言い換えれば, 修辞学という学問領域における崇高が論じられたことはなく, 『崇高論』はあくまでも美学, もしくは現代的な意味での言語論の範疇で論じられてきた。
- (112) *Ibid.*, XVII, 1
- (113) *Rhétorique à Herennius*, éd. Guy Achard (Paris: Les Belles Lettres), 1989, p. 223.
- (114) Olivier Reboul, *Introduction à la rhétorique* (Paris: P.U.F, 1991, pp. 132, sqq): ルブールは, 配列転換を使用した文彩を「構文の文彩 (Les figures de construction)」として分類しているものの, ギリシア語由来の呼称である *skhemata* については一切言及していない。
- (115) Henry Suhamy, *Les figures de style* (Paris: PUF, « Que sais-je », 1981, 2016), pp. 70-82.
- (116) Henry Peacham, *Garden of Eloquence* (1577), ed. By Williard, R. Espy (New York: Harper & Row, Publishers), 1983, p. 151.
- (117) Longin, *op.cit.*, VIII, 1, p. 11.
- (118) *Ibid.*, VI, p. 9.

(2019年5月7日 受理)