

## 世界表象の光と闇 : エナルゲイアとエネルゲイアの 概念をめぐる

玉田, 敦子  
中部大学人文学部 : 准教授

<https://doi.org/10.15017/1906125>

---

出版情報 : Stella. 36, pp.55-75, 2017-12-18. 九州大学フランス語フランス文学研究会  
バージョン :  
権利関係 :

# 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る——

玉田 敦子

はじめに

ミシェル・フーコーは『言葉と物』において、ポール・ロワイヤルの『論理学』とアダム・スミスの言語論に相似性を見出し、17世紀から18世紀の言語理論を「古典主義的」という呼称でひと括りにしている。ところが、18世紀フランスにおいて書かれたものをつぶさに読み解いていくと、前世紀以降、表象理論の根幹をなす価値基準は大きく変容しており、ふたつの時代の表象理論を同一視することはできない。実際には、17世紀から18世紀にかけてフランスの言語理論が激変するなかで、18世紀スコットランドで刊行されたアダム・スミスの『修辞学・文学講義』は異端的な精彩を放っている。

本稿では、このフランスにおける表象理論の歴史の変容と『修辞学・文学講義』の異端性について、古代ギリシア・ローマにおいて発展した「エナルゲイア」の理論に焦点を当てて再考したい。まず第1節では、古代ギリシア・ローマにおいて発展した「エナルゲイア（明証性）」と「エクスプレシス（驚異）」の概念について検討する。その上で第2節では、アリストテレス主義的な世界観に立脚した表象理論、特に『修辞学・文学講義』とポール・ロワイヤルの『論理学』における言語理論について見ていく。第3節では、18世紀フランスの言語理論がエナルゲイア的な価値観から離れ、新たな発展を示すことを明らかにする。

## 1. 古代ギリシア・ローマにおける「エナルゲイア」と「非エナルゲイア的なもの」

古代の表象理論では、目の前の事物を一挙に把捉し、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。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常に「直接的な経験の領域」に結びつ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もとづく描写である。エナルゲイアを最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<sup>1)</sup>。

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』のなか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 (アカデメイア派) 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多数派の哲学者の主張を擁護し、以下のように述べている――

彼ら [エピクテトスら多数派の哲学者] 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。(ギリシア語のエナルゲイアは明白性 (*perspicuitatem* / *perspicuity*), もしくは自明性 (*evidentiam* / *evidentness*) と訳せるだろう。エナルゲイアのこのような使い方について揶揄されることがあれば、必要に応じて新しい用語をつくっても良い。) 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。<sup>2)</sup>

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と思な

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」することが出来ないからである。彼によれば、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うは、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<sup>3)</sup>。

キケロによるエナルゲイアの定義は古代ローマで一種のカノンとなり、哲学的思考の基盤もしくは前提条件となった。たとえば、紀元1世紀の修辞学者クインティリアヌスはエナルゲイアについて、キケロが「描出 *inlustratio*」もしくは「鮮明さ *evidentia*」と名付けたものとして次のように言及している――

私が陳述の規則のなかで言及したエナルゲイアを、我々は修辞のうちに置くべきです。なぜなら鮮明さ、または他の人々が呼ぶところでは現前化は明晰さ以上のものであり、後者は見えているだけですが、前者はある程度までみずからを呈示しているからです。

話している事柄を明瞭に、まるで目に見えると思われるように語ることは、大きな美点です。というのも、もし弁論の力が耳までにしか届かず、裁判官が、自分が審理していることは語られているのであって、自分の前で表現され心の目に対して提示されているのではないと考えるならば、弁論は十分な効果を挙げているのでなく、しかるべく完全に場を支配しているのでもないからです。<sup>4)</sup>

クインティリアヌスは『弁論家の教育』においてこのエナルゲイア、すなわち「生き生きとした描写」に度々言及し、その重要性を強調しているが、一方で古代の修辞学では「明晰さ」は必ずしも評価されていたわけではないとも論じている――

時折この明晰さを、ある種の事件においては真実を曖昧にすべきだという理由で、(長所とは) 正反対のものだとみなしてきた人たちがいます。これはばかげたことです。曖昧にすることを望む人は、偽りを真実であるかのように陳述するのであって、自らの陳述においてはできるだけ鮮明だと思われるよう努力せねばならないからです。<sup>5)</sup>

クインティリアヌスがこのように述べる背景には、彼が『弁論家の教育』で論じる「修辞学」そのものの成立過程も深く関わっている。もともと修辞学は紀元前5世紀のシチリアにおいて僭主が倒された際、民衆が土地所有権を争う訴訟を起し、法廷で自ら土地の所有権を主張する必要があったことから生まれ

た。それまで僭主が占有していた土地には所有権の根拠を見出すことが難しく、また当時は弁護士に依頼するのではなく、原告本人が訴訟をおこす必要があったため、裁判において巧みな弁論が求められるようになったのである。この巧みな弁論を教えることを生業にしていたのが弁論術教師であった。

弁論術をレトリック (*rhétorique*) と名付けたのはプラトンであったが、彼はこの弁論術 (修辞学) に対してあくまでも懐疑的な態度を示し続けた。よく知られているように、彼が弁論術には両義的な態度を示し、『パイドロス』などではこれに批判的な立場をとったのは、もともと弁論術がいかがわしい事由の訴訟に勝つための技術に由来し、その授与には金銭が介在したからである。プラトンにとって金銭的報酬と引き換えに教育を授与する者は、ソフィストから弁論術教師にいたるまで、魂を墮落させる危険をもっており、彼がこうした職業に対して警戒を緩めることはなかったのである。

このことは、プラトンがエナルゲイアに関して著作の随所で言及し、自らの哲学の主軸に据えていることと矛盾しないばかりか、むしろそれと深く結びついている。『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」<sup>6)</sup>。つまりプラトンによれば、哲学が光を目指し、光のなか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、明るみになれば容易く虚偽だと分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。

このプラトンのレトリック批判は今もなお有効であり、レトリックという語が言語表現によって無理やり他者をまるめこもうとする詐術であるという批判を完全に免れたことは歴史上一度もない。にもかかわらず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)』を著し、「真実」であることが最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。<sup>7)</sup>

アリストテレスは『弁論術』のなかで、表現が明晰 (clarité) 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。彼によれば、「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」<sup>8)</sup> であり、明晰ならざる表現、なか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ている。『弁論術』には「晦渋さ」もまた役立つことがあると示唆する箇所があるのだ<sup>9)</sup> ——

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。<sup>10)</sup>

アリストテレスはレトリックの至上命題を適切さ (propriété) としながらも、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いう。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」<sup>11)</sup> 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ことを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。クレオポーンヤステネロスの詩がその例である。他方、重々しきがあり、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。<sup>12)</sup>

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がわしさの残る弁論術やソフィストの術の残滓がはっ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常にきわめて慎重であった。しかし修辞学理論のなかには、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たものもあった。

たとえば紀元1世紀に書かれたとされる『崇高論』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次のように強調する——

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てもだ。<sup>13)</sup>

『崇高論』はルネサンス期以降のヨーロッパにおいて、アリストテレスの『弁論術』に並ぶ重要な修辞学理論書である。19世紀初頭まで著者は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頃 -273) と考えられていたが、19世紀になされた文書の時代考証によって執筆時期は紀元1世紀と特定され、それ以降、現在に至るも作者に関する説得的な見解は出されていない。このため『崇高論』の作者は、カッシウス・ロンギノスの名を借りて、ロンギノスないしは偽ロンギノス (Pseudo-Longin) と呼びならわされている<sup>14)</sup>。

実際ロンギノスは前掲の説に続く箇所ではホメロスの作品に言及し、『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（ピロミュートス）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、日常世界のなかで熟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。ロンギノスがこのようにエナルゲイアを批判する理由は以下の箇所を示されている――

自然は人間を巨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。人間はあるときはその祭典の観客になるためではなく、名誉を求めて激しく競い合うことを求める競技者となるためであった。この目的において、自然は、すべて常に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私たちの魂のなかに植えつけるのだ。それゆえに人間のなすことのなかには、宇宙全体より広い考察があり思考がある。人間の考えることは、しばしば人間をとりまく宇宙の境界線を越える。卓越したもの、偉大なもの、美しいものに満ちているかをしるなら、すぐさま人間が生まれてきたことの意義も分かってくる。<sup>15)</sup>

エナルゲイア的な記述、すなわち日常世界に留まり、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、上記のように日常世界を超越する目的をもつからである。彼によれば、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」を持ち、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」ことを目指すべきだという。この点については第3節で再び検討することにした<sup>16)</sup>。

## 2. 近代におけるエナルゲイア——アダム・スミス『修辞学・文学講義』とポール・ロワイヤル『論理学』

ヨーロッパにおける表象理論は17世紀から18世紀にかけて大きく変化した。ここで『修辞学・文学講義』を取り上げるのは、この講義録が古代ギリシア・ローマにおいて発展したエナルゲイアの理論の本質をとらえ、スミスが他の著作で示す思想と世界観をエナルゲイア概念が如実に反映しているからである。修辞学教育は15世紀以降、ルネサンス期のヨーロッパで人文主義と結びついて発展し、イタリアにおいては各地の大学の学芸学部のカリキュラムにも組み込まれるようになっていった。この時期のラテン語による修辞学は、イエ



ズス会においてラティオ・ステュディウムという指導要綱が成立する16世紀末に全盛期を迎える。ところが中世においては、命題の見つけ方、命題を操作して三段論法を作る技術については、ヨーロッパの大学とスコラ学の発展を支えたディアレクティック（弁証法）が担っており、修辞学の理論のうち、「発想法」と「配置法」は大学の教育に組み入れられることはなかった。そのため16世紀においては、メランヒトンあるいはペトルス・ラムスの修辞学教科書に見られるように、「表現法」のみを扱う修辞学、すなわち「文彩 figure」を中心とした「文体論」としての修辞学が主流になっていった<sup>17)</sup>。

アダム・スミスの『修辞学・文学講義』には、グラスゴー大学でおこなわれた講義のノートが収録されている<sup>18)</sup>。スミスは1751年にオックスフォードからグラスゴーにもどり、ケイムズの推薦を受けてグラスゴー大学の教授になったが、この『修辞学・文学講義』の成り立ちについては浩瀚な蓄積を誇るスミス研究の盲点となっており、他の著作と比べて研究が進んでいるとは言い難い<sup>19)</sup>。同書が示す表象理論は決して目新しいものではなく、むしろ古典古代からの修辞学の伝統に忠実な記述であるが、18世紀以降は徐々に等閑視されていくエナルゲイア概念を十全に展開している点で、同時代の修辞学理論書の潮流のなかで異色の内容になっている<sup>20)</sup>。ここでは近代におけるエナルゲイア理論の嚆矢となったスミスの講義録が示す世界観について検討したい。

先述のように古典古代のエナルゲイア理論は、すべてが一目瞭然に明白である世界、触知可能な空間を前提としていた。ロンギノスは詩作では人間の日常的环境を超えた超越的な次元に到達することを求めたのに対して、散文においてはエナルゲイア的なものを理想とせよと述べているが、これに対してスミスは前者が論じる超越的なものへの志向を完全に封印することを求めている<sup>21)</sup>。たとえば『道徳感情論』には次の記述がある——「宇宙という偉大な体系の管理運営、すなわち理性的で感受性のある全存在の普遍的な幸福についての配慮は、神の業<sup>わざ</sup>であって人間の業ではない」<sup>22)</sup>。

『修辞学講義』は第1章が欠落しており、現存する版は第2章から始まっているが、その冒頭で著者はまず「明晰な文体 perspicuity of style」について定義し、以下のようにアリストテレス的なエナルゲイアの議論を確認している——

明晰な文体は、我々が使用する表現が、同義語に由来するすべての曖昧さから自由

であるだけでなく、表現する言葉が、我々がそれで話している言語の、もしそういつていいなら本来語でなければならない。<sup>23)</sup>

この第2講では言語の使用において「明晰な文体」を用いることの重要性がたびたび繰り返される。スミスにとって「明晰な文体」とは、以下のような「文章の意味がまったく平明 (plain) になるように配列され」た表現のことであり、同じく第2講にある「明晰な文体」の最も重要な特質は「平明さ plainness」「正確さ precision」なのである——

余計な単語が何もなく、すべてがそれ自体で、まえにいわれたことにたよらずに、平明なやり方で何かを表現しているばあいに、我々はそれを、精確さとよんでいいだろう。ただし、この言葉はしばしば、ポイムその他のピューリタンの書き手たちの、硬く気取った文体を意味すると思われる。<sup>24)</sup>

よく知られるようにスミスの思想の根幹をなす概念は「適宜性 propriety」であり、これはアリストテレス哲学における「適切さ」とも照応すると考えられる。しかし後者が明晰さの重要性を繰り返し論じつつも晦渋さの有用性を説くのに対して、スミスは明晰さからぶれることはない。スミスによれば、この「適宜性」を実現するのは「国民の慣習」であり、模範とすべき言語をなすのは「上流の人々の慣習」である——

フランスとイングランドでは、上流女性の会話が言語の最善の規準であるとよくいわれるが、それは彼女たちの行動と話しかたのなかに、ある繊細さと快適さがあって、一般に我々は快適なものは何でも、それにとまなうものに深い印象をあたえ、同時に快適さということの意味を伝達するのだと思うからだ、とされる。[…] 我々が適宜性と呼ぶものを形成するのは、国民の慣習であって、文体の純粹さの諸原則は、上流の人々の慣習からひきだされるはずである。<sup>25)</sup>

ここでスミスが「上流女性の会話」が「言語の最善の基準」と言うとき明らかに参照しているのは、ヴォージュラが1647年に書いた『フランス語に関する覚書』である。17世紀においてフランスでは宮廷が文化の中心をなし、宮廷で使用される言語がフランス語の模範と見なされていた。ヴォージュラが同書中で、「よき慣用とは次のように定義される。今の作家たちの書くフランス語における

最も健全な部分に合致した、宮廷において話されるフランス語において、最も健全な部分である」<sup>26)</sup>と書いたことから、宮廷におけるフランス語が「よき慣用」とされたのである。ところが18世紀になるとこの状況は変化し、こうしたヴォージュラ的な伝統は批判の対象となる。

先述のようにスミスの講義ノートは1760年代に書かれたものだが、ここで彼が論じている「明晰さ」は前世紀フランスの言語理論に近い。先に16-17世紀のフランスでは弁証法の地位が高く、修辞学が不当に貶められていた点に触れたが、そのことは『文法書』と『論理学』を刊行したポール・ロワイヤルが『修辞学』は刊行しなかったという事実にも窺うことができる。ポール・ロワイヤルの場合、『修辞学』が担うべき言説構築に関する理論は『論理学』が担っていた。『ポール・ロワイヤル論理学』は、たとえば以下に見られるような「表象」の理論を提示している——「記号は2つの概念を包括する。表象するものの概念と表象されるもの概念を包括しているのである。記号の性質は表象されるものの概念によって、表象するものの概念を生じさせることである」<sup>27)</sup>。つまりここでは、「思想」と「表現」との一義対応によって「表象=再現 *représentation*」が保証されることが求められていたのである。

この近代的エナルゲイアの展開についてはミシェル・フーコーが『言葉と物』の第3章でとりあげ、17世紀のフランスにおいて書かれたポール・ロワイヤルの論理学と18世紀スコットランドのスミス『修辞学講義』を同列に並べた上で、17世紀から18世紀の西欧における表象理論を「古典主義的」な表象理論と名付け、完全に同一視している<sup>28)</sup>。しかしながら実際には、17世紀に主流であった表象理論がエナルゲイア的なものであったのに対して、18世紀においてはスミスによるエナルゲイア擁護は、スミスの思想に則った例外的なものである。18世紀になるとフランスにおいては、〈思想〉と〈表現〉が一对一の対応によって寄り添い繋がっていくことにはそれまでのような価値を認められなくなり、エナルゲイア的なものは表象理論の主流から排除されていくのである。次節では、18世紀フランスにおける表象理論においてエナルゲイア的なものが淘汰されていく過程を見てみたい。

### 3. 18世紀フランスにおける言語理論の発展とエナルゲイア

18世紀フランスの言語理論の発展には、第1節で紹介したロンギノスの『崇

高論』の影響が濃厚であった。先に述べたように同書はルネサンス期以降アリストテレスの『弁論術』と並ぶ二大修辞学理論書とされていたが、1674年に刊行されたボワローの仏訳は、彼が「王室歴史編纂官」という当時の社会的な高位にあり、文壇の権威であったのにもかかわらず、エナルゲイア的な明晰さを旨とするフランス古典主義文学理論とは矛盾している点もあった。結果、この翻訳とそれにボワローが付した序論は大変な議論を巻き起こすことになる。ところが18世紀になって『崇高論』序論をめぐる論争が終息すると、ボワローによる崇高論は崇高に関する議論だけでなく、当時の文学理論および言語理論における最高位の権威となる。このことは、17世紀後半から版を重ね、当時影響力の大きい修辞学教本だった『修辞学』をベルナル・ラミが増補し、加筆した箇所からも明らかである。1675年に初版が刊行された同書は1715年の改訂版で、ボワローが『崇高論序論』において崇高を定義した箇所をそのまま転用している<sup>29)</sup> ——

崇高は言説に強い印象を与え、またひとつの作品が興奮させ (enlève)、魅了させ (ravit)、熱狂させる (transporte) ようにするこの常軌を逸したもの (extraordinaire)、驚異的なもの (surprenant) のことである。崇高な文体は常に大げさな言葉を必要とするが、崇高はたったひとつの考え、たったひとつの文彩、たったひとつの言い回しのなかにも見出すことができる。崇高な文体において有りうるものが、崇高ではないこともある。つまり異常さ、驚きが全くないことは、崇高な文体では有りうるが、崇高ではない。<sup>30)</sup>

このボワローの記述はラミの教科書のみならず、18世紀フランスに出版された多くの修辞学教科書に採録されていた。また多くの作家たちによる崇高論もまたボワローの定義を常に参照していくことになる。

第1節で確認したように、『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、再びアリストテレスの用語を借りるなら、「エネルギー / エナルゲイア」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「エナルゲイア」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

ことから、アリストテレスの写本のなかでも2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、エナルゲイアとはまったく異なる、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、エネルゲイアの方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<sup>31)</sup>。

崇高を生み出す技術についてロンギノスの『崇高論』は、描写に欠落や文体的な破綻を挿入し、様々な形で驚き（エクプレシス）を現出させることと説く<sup>32)</sup>。彼は「適切に使用すれば、文彩は何よりも効果的に崇高を産み出す」<sup>33)</sup>として、全体の2分の1以上の章（第16章から第34章まで）を文彩の解説に充てている。ところが従来の研究では、『崇高論』が扱う文彩の詳細に関してほとんど言及がされず、この点についての誤解が大きい<sup>34)</sup>。

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「文彩」、すなわち文体表現上の技法を指す語は、古代ローマの修辞学理論書で用いられた *figura* という語であるが、このラテン語語彙はギリシア語の *skhēma* 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 *skhēma*」の2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、つまり文章のなか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」である。

古典古代の修辞学理論は、たとえば『ヘレンニウスへの修辞学』に見られるように、「配列転換表現」の文彩を用いて「多くの事実を少ない言葉に凝縮させる」<sup>35)</sup> 技法を、文体にエネルギーを生じさせるものとして称揚していた。このエネルゲイアは、18世紀に入ると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。18世紀の言語理論でも簡潔な表現で多くの事柄を語り、言説の密度を高めることが求められるようになったのである。当時このエネルギーは文体の速度に結びつけられる。たとえば『博物誌』で知られるジュフォンは自ら『文体論』を著し、修辞学の方法論に従って文体の速度を習得することの重要性を説いている<sup>36)</sup>。ミシェル・ドゥロンは「凝縮」された表現が18世紀に求められた理由について、「明晰さとエネルギーの間には、理性と感覚の間に起こった価値転覆と同様の価値の反転が起こった」<sup>37)</sup>としているが、このことは『百科全書』において項目「パトス」が「エネルギー」を参照項目として挙げるとともに、パトスとエネルギーを同義語としていることから

も分かる<sup>38)</sup>。

18世紀序盤に活躍した文筆家、ウーダール・ドゥ・ラ・モットは、1707年に出版した『詩論』でボワローの理論をそのまま継承し、「驚き」の効果を自らの崇高論の中心に据えている――

崇高とは偉大なる考えのなかに集められ、優雅で正確な表現によって表される真実と新奇さにはかならないと私は考える。[……] 私は偉大な考えという言葉によって、精神を驚かせる、あるいは人間の自尊心を満足させる考えを意味している。<sup>39)</sup>

しかしながら、既に確認したようにこの「驚き」は常に顕揚されていたものではない。17世紀フランスでは「驚き」は、古典主義文学理論が理想とする「明晰な (claire) 文体」に「暗部 obscurité」を導き入れるものとして忌避されていた。ラ・モットは、続く段落において「優雅で正確な表現」とは、18世紀の修辞学において理想とされた「簡潔さ brièveté」にはかならないと見なしている。17世紀の修辞学を特徴づける「明晰さ」と18世紀の「簡潔さ」はしばしば混同されているが、実際にはまったく異なる。つまり古典主義文学理論における「明晰さ」が難解な言葉や、もったいぶった言い回しを避け、思想と記号の間における透明で直接的な関係を目指すのに対して、18世紀に理想とされた簡潔な文体は、接続辞省略のような「配列転換表現」の文彩を駆使して、文章が素早く展開すること、新しい情報を次々ともたらすことによって生じる驚きの効果自体をその本質としていたのである<sup>40)</sup>。

このような「明晰さ」が文体の特徴として不十分だという考えは、1760年代後半のデイドロの著作に最もわかりやすい形で現れる――

魂を驚かせるもの、恐怖の感情を生じさせるものは全て崇高へと導く。暗さは恐怖感を増す。明晰さは説得には適しているが、明晰さには感動させるという効力がない。明晰さは人がどのようにそれを聴くとしても、熱狂を冷ましてしまうものである。<sup>41)</sup>

ここでデイドロはフランス・クラシック期の至上の価値である「明晰さ」を祖上にのせ、「心を動かす」ことを妨げる要因として批判している。多くの言葉を用いて、言語表現と事物の間にある透明性を高めることを第一の目的とした17世紀フランスの文体論とは異なり、18世紀の修辞学は、少ない言葉で沢山の内

容を伝えること、凝縮された言語によって感情を動かすことを目的としていた。この『サロン評』が書かれた1767年には、まだスミスやポール・ロワイヤルの論理学が重視した「明晰さ」もまた言語による意志伝達における重要な要素と考えられていたため、このようにデイドロが明晰さという価値を真っ向から攻撃したことは、言語表現の歴史における大きな事件であった。

この1767年の『サロン評』に見られるデイドロによる陰翳礼賛には、当時ヨーロッパで流行していたエドモンド・バークの『崇高と美の起源』(1746年)の影響が色濃く見られる。上に述べたボワローの『崇高論』仏訳(1674年)は英語圏においても大きな反響を呼んだが、アディソンが『スペクテイター』のなかで崇高を取り上げた際に、文学作品において表象される崇高さよりも大自然のなかに立ち現れる驚異のほうが優れているとしたことから、英語圏では自然の風景をめぐる崇高論が主流をなすようになった<sup>42)</sup>。この崇高の理論はバークの『崇高と美の起源』に結実するのだが、問題は同著において崇高がジェンダー性を帯びた男性的な価値として明示されている点にある<sup>43)</sup>——

大きさについて言えば、崇高な物が巨大であるのに対して、美しい物は比較的小さい。美が滑らかで磨き抜かれているのに対して、崇高には起伏があって手が加えられていない。美は、それとわからないように直線を避ける。直線を好み、直線でなくなるときには激しく屈曲することが多い。美は暗いものであつてはならないが、崇高は陰鬱なものである。美は明るく繊細であり、崇高は硬くて重い。崇高と美は本当に非常に性質の異なる観念である。崇高が苦に立脚しているのに対して、美は快に立脚している。<sup>44)</sup>

もともとロンギノスの『崇高論』には、崇高を「男らしさ」と直接結びつける記述はない。同書の特徴は、理想的な言辞の例としてサッフオーの詩に繰り返し言及するほか、崇高にジェンダー性を付与していない点にある。こうした特徴は、たとえばクインティリアヌスの『弁論家の教育』では「男らしく語ること」の重要性が強調され、「男らしさ」が弁論の美質に数えられていることから見ても際立っている<sup>45)</sup>。崇高が「男らしさ」と結びつけられるようになったのは、ボワローが近代にも「崇高」な作品は存在するとしてコルネイユの『オラース』を例に挙げ、主人公オラースが戦地から生還した息子について「死ねばよかったのだ」という詩句を挙げたことに端を発する。この「英雄的崇高」



を『崇高論』（1732年）の刊行者シルヴァンが自己克己の能力として論じ、モンテスキューが『法の精神』で「祖国への愛」などの共和制的徳と結びつけたことから、崇高は男らしさやナショナリズムと深く結びついていく<sup>46)</sup>。

このように「男らしさ」と結びつけられた崇高は近代の所産であるが、ロンギノスの『崇高論』は闇を愛する修辞学の源泉をなしている。さらにパークは『フランス革命についての省察』において、フランスは「騎士道的精神に則り女性を大事にする国」と述べてマリー・アントワネットの処刑を批判する一方、女性的な文化であることを理由にフランスの風習を秀でたものとする<sup>47)</sup>。彼の革命批判は、フランスを女性的な国と捉えつつ自国の文化の男性性を主張するものであろう。このことは、パークにとっての崇高な言語が『オシアン』で用いられた英語であることから明らかである。17世紀フランスの古典主義文学理論とポール・ロワイヤル『論理学』、また18世紀のアダム・スミスなど、それぞれの言語理論は「明晰さ」を称揚したが、同世紀のフランスで主流となる言語理論はエクプレシス（驚き）による闇の効果を最大限に発揮することを求め、やがてナショナリズムと深く結びついたものとなるのである。

## 結 語

本稿ではまず、古代の言語理論がエナルゲイアという語で示される「明晰さ」のみを重んじていたわけではなく、ロンギノスが『崇高論』において詩の目的としたエクプレシス、すなわち「驚き」の効果をもたらす「晦渋さ」も重視していたことを確認した。この明と暗の2つの方向性は、17-18世紀のヨーロッパにおいて2つの潮流を生んだ。エナルゲイアの方は、17世紀フランスのポール・ロワイヤル『論理学』に見られるように、アリストテレス主義的な単一世界論に立脚した言語理論として発展した。一方、18世紀の英語圏ではアダム・スミスが『修辞学・文学講義』において触知可能な「人間の日常世界」を重んじる思想に則った言語論を理論化した。

ところが、18世紀に入ると「暗」への志向、すなわちロンギノスが『崇高論』で称揚した「驚き」がボワローの翻訳を介してヨーロッパ中に広がり、言語理論の中核をなす。この「暗」を志向する言語論は、フランスでは『崇高論』の受容過程において定着し、英語圏ではパークが「崇高」を男性的な価値とし、女性的な価値たる「美」と対置させたことにより、ジェンダー的な性格を帯び



るにいたる。スマスが17世紀フランスのヴォージュラに倣って「上流女性の話し方」を言語規範とする一方、パークはロンギノスによるエナルゲイア批判を結晶化させ、非エナルゲイア的で男性的な価値たる「崇高」を自国の言語と文学の理想とした。このように、18世紀における表象理論の明から暗への転換は、ロンギノス『崇高論』の受容に立脚していたのである。

## 註

- 1) 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)。以下, ギリシア語用語についてはラテン語表記を用いる。
- 2) CICERO, *De natura deorum ; Academica*, with an English translation by Harris RACKHAM, Cambridge, Mass : Harvard University Press, coll. «Loeb Classical Library», 1933, p. 489.
- 3) Voir *idem*.
- 4) QUINTILIEN, *Institution oratoire*, texte établi et traduit par Jean COUSIN, Paris : Les Belles Lettres, t. V, 1978, livre VIII, 3 : 61-62, p. 244 (クインティリアヌス『弁論家の教育3』[森谷・戸高・吉田訳], 京都大学学術出版会, 2013年, 244頁)。
- 5) *Ibid.*, livre IV [1976], 2 : 64-65, p. 56 (クインティリアヌス『弁論家の教育2』[森谷・戸高・渡辺・伊達訳], 2009年, 171頁)。
- 6) PLATON, «Le Sophiste», in *Œuvres complètes*, Paris : Les Belles Lettres, t. VIII, 3<sup>e</sup> partie, éd. Auguste DIÈS, 254a, 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)。プラトンによるソフィストと哲学者の分類については以下に詳しい——納富信留『ソフィストとはだれか?』, 人文書院, 2006年, 91-117頁; 『ソフィストと哲学者の間——プラトン『ソフィスト』を読む』, 名古屋大学出版会, 2002年)。
- 7) ARISTOTE, *Rhétorique*, éd. Médéric DUFOUR, Paris : Les Belles Lettres, t. I, 1967, 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』[戸塚七郎訳], 岩波文庫, 1992年, 27-28頁)。
- 8) *Ibid.*, t. III, 1973, livre III, 1404b, p. 43 (同上訳書, 312頁の訳文を参考にした)。
- 9) 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, *Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII-Val de Marne* numéro 2, Paris : L'Harmattan, 1997, pp. 95-111.
- 10) 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)。
- 11) 長尾伸一『複数性の思想史』, 名古屋大学出版会, 2015年, 37頁。
  - 12) 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)。この点については, 2017年6月25日に坂本貴志氏が日本18世紀学会全国大会において開催したシンポジウム「世界の複数性」において報告をした際, 小田部胤久氏よりご教示をいただいた。
  - 13) LONGIN, *Du Sublime*, texte établi et traduit par Henri LEBÈGUE, Paris : Les Belles Lettres, 1952, XV, p. 24.
  - 14) 本論においても慣習にならって『崇高論』の作者についてはロンギノスと記す。実際に『崇高論』の内容を修辞学史のコンテクストに位置付けると, 古代ローマの修辞学理論の権威であった紀元前1世紀のキケロに関しては複数の引用がある一方, 紀元1世紀後半に『弁論家の教育』を著し, 活躍した修辞学者, クインティリアヌスに関しては言及がない。このことから, 『崇高論』の作者がキケロとクインティリアヌスの世代のなか間に属し, 紀元1世紀に書かれたという見方は正しいと考えられる(戸高和弘「ロンギノス『崇高について』: 序説」, 『文芸学研究』第14号, 大阪大学文芸学研究会, 2010年3月, 116-118頁参照)。
  - 15) LONGIN, *op. cit.*, XXXV, p. 50 (ロンギノス『崇高論』[小田実訳], 河合文化教育研究所, 1999年の訳文を参考にした)。
  - 16) ちなみに, 前注13対応の本文中独立引用に現れていたエクプレシスという語は, 日本語表記では「エクフラシス *ekphrasis*」という修辞学用語とよく似ている。しかしエクフラシスは古代末期以後に用いられたプロギュムナスマータと呼ばれる修辞学教科書において「描写」をめぐる訓練を示す用語であり, むしろ意味の上ではエナルゲイアと近い用語である。カルロ・ギンズブルグによれば, エクフラシスはエナルゲイアを生じさせる具体的な手段であり, エナルゲイアはエクフラシスの訓練が目指すべき効果である(ギンズブルグ前掲書, 27頁参照)。
  - 17) 久保田静香「ペトルス・ラムスの国語意識——『古代ガリア人の慣習』(1559)とフランス語顕揚」, 『日本フランス語フランス文学会関東支部論集』第23号, 2014年12月, 15-28頁参照。
  - 18) スミスの『修辞学講義』が刊行された1762年は七年戦争とフレンチ・インディアン戦争が佳境を迎え, イギリスが自国にとって有利な講和条約を結んで大きく勢力を拡張する年である。一方, フランスではこの年はルソーの『エミール』と『社会契約論』が刊行され, カラス事件のカラス氏が処刑されただけでなく, 高等法院によってイエズス会が追放された時代の転換点である。後述するように, フランスにおいては16世紀からこの1762年まで, ラテン語とフランス語の修辞学教育を担っていたのがイエズス会だったため, イエズス会の追放は修辞学史においても重要な事件であった。
  - 19) スミスの『修辞学・文学講義』の射程を的確に捉えるためには, 18世紀の英語圏に

における修辞学理論の検討にとどまらず、古代ギリシア・ローマの修辞学理論にかんする研究、さらにルネサンス期から18世紀にかけてヨーロッパにおける修辞学理論について言及する必要があるためであろう。しかし欧米における修辞学史の研究においては、古代と近代、もしくは国ごとに研究が分散し、総合的な研究が見られない。このことから従来、スミスの『修辞学・文学講義』が修辞学史に的確に位置づけられることはなかった。イギリスにおける修辞学史の研究としては、サミュエル・ハウエルの手による『18世紀における論理学と修辞学』が知られているが、同書は英語による修辞学理論の紹介にとどまっており、古代もしくはフランスなど近隣諸国における修辞学理論が英語圏での修辞学理論の発展に与えた影響については全くと言ってよいほど言及されていない。またジョン・ロージアン、ステファン・マッケンナなど、スミス研究者による個別研究は、『修辞学・文学講義』を膨大な蓄積のあるスミス研究の一部として扱い、スミスの他の著作をもとにその修辞学理論を類推するにとどまっている。

- 20) スミスがタイトルに修辞学とともに用いている「ベル・レットル *belles-lettres*」という表現は、直訳すると美文学という意であり、一般に「文学」と訳されているが、アカデミー・フランセーズの辞書が「レットル *lettre*」という項目において、「レットル」が複数形で用いられるときには、「あらゆる学問 *toute sorte de sciences & de doctrines*」を現すと定義していることから窺えるように、もう少し広いカテゴリーのものである。「ベル・レットル」はアカデミー・フランセーズ辞典の第1巻において、「人文学 *lettres humaines*」と並置され、近しいものとして取り上げられた後、第2巻からしばらく姿を消している。その後、「ベル・レットル」を「文法、雄弁、詩」としたリトレの辞書の定義を採用する形で、1932年に刊行された第8巻に再録されているが、同年刊行のリトレの定義では、ベル・レットルという語は既に廃れた言い回し、過去の遺産とでもいうべき扱いを受けている。スミスも古代ギリシア・ローマの作家を数多く引用しているが、フランスでも「ベル・レットル」という語はもともと古代・ギリシア・ローマの作品を指す語であり、「ベル・レットル」に、自国の作品を含めるようになったのはルネサンス期、特にモンテーニュ以降のことであった。このことから、ベル・レットルとは、古代ギリシア・ローマと自国の同時代の作家を歴史的な飛躍を超越して同じカテゴリーに投入するための一種のラベルと考えることができる。
- 21) 長尾前掲書、151-152頁参照。
- 22) Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. by Alex Laurence MACFIE and David Daiches RAPHAEL, Indianapolis: Liberty fund, 1984, p. 23 (アダム・スミス『道徳感情論』[水田洋訳]、岩波文庫、下巻、2003年、151頁)。
- 23) Adam SMITH, *Lectures on Rhetoric and Belles Letters*, edited by J. C. BRYCE, Indianapolis: Liberty Fund, 1983, p. 2 (アダム・スミス『修辞学・文学講義』[水田洋・松原慶子訳、アダム・スミスの会監修]、名古屋大学出版会、2004年、3頁)。
- 24) *Ibid.*, p. 6-7 (同上訳書、9頁)。

- 25) *Ibid.*, p. 4 (同上訳書, 5-6頁)。
- 26) Claude FAVRE DE VAUGELAS, *Remarques sur la langue française* [1647], Paris : Éditions Ivrea, 1996, p. 10.
- 27) Antoine ARNAUD, Pierre NICOLE, *La Logique ou l'art de penser*, éd. Dominique DESCOTES, Paris : Honoré Champion, 2011, p. 648.
- 28) Voir Michel FOUCAULT, *Œuvres*, éd. Frédéric GROS et al., Paris : Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 2016, t. I, pp. 1092-1125 (ミシェル・フーコー『言葉と物』[渡辺・佐々木訳], 新潮社, 1974年, 71-101頁参照)。
- 29) Voir Bernard LAMY, *La Rhétorique ou l'art de parler*, 1675, éd. Christine NOILLE-CLAUZADE, Paris : Champion, 1998, pp. 355-356.
- 30) BOILEAU, «Préface de *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours*, Traduit du grec de Longin», dans *Œuvres Complètes*, [Première édition : 1674], éd. Françoise ESCAL, Paris : Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1979, p. 338.
- 31) 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3月, 39-60頁)。
- 32) 先に述べたように、ルネサンス期にレトリックが古典語研究における学問分野として人気を失っていった頃、文彩に関する解説が全体の大部分を占める新しい修辞学理論書が現れるようになった。現在、一般に修辞学(レトリック)について論じられる際にも、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とらえない論調もしばしばみられる。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(措辞)のうち表現法(措辞)の一部に過ぎないことから、文彩の解説が理論全体の大半を占める修辞学書は、修辞学の歴史において主流ではない。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に対して、ロンギノスの『崇高論』が非常に短い著作のうちの半分以上を文彩の解説にあてているのは特異であり、『崇高論』の独自性を特徴づける点となっている

- 33) LONGIN, *op. cit.*, XVI, p. 28
- 34) 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。
- 35) *Rhétorique à Herennius*, éd. Guy ACHARD, Paris : Les Belles Lettres, 1989, p. 223.
- 36) BUFFON, *Discours sur le style*, [*Discours prononcé à l'Académie française le jour de sa réception : 1753*], Paris : Climats, 1992, p. 14.
- 37) Michel DELON, *L'Idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris : PUF, 1988, p. 75-76.
- 38) Article «Pathos» de l'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Neufchâtel : Samuel Faulche, t. XII [1765], Stuttgart-Bad Cannstatt : Friedrich Frommann Verlag, 1988, p. 171a. パトスとは, もともとロゴス (言説の内容, 構成), エトス (話者が醸し出す信頼感) とともに, 「説得の技術」としての修辞学の3要素のうちのひとつであるが, この項目においてパトスは, 古代修辞学の理論にならって「聴き手の情感をかき立てる力」と定義されている。
- 39) Antoine HOUDAR DE LA MOTTE, «Discours sur la poésie», 1707, dans *Textes critiques : les raisons du sentiment*, éd. Françoise GEVREY et Béatrice GUION, Paris : Champion, 2002, p. 92.
- 40) 18世紀フランスの修辞学教育においても, ラ・モットが論じた「正確さと優雅さ」という概念は, 補完し合う対概念と認識されていた。当時のコレージュの教養教育は, 3-4年間の文法課程を修めた学生がさらにもう1年修辞学課程を受けるというプログラムであったが, 文法教育の目的が「正確なフランス語を書く能力を身に付けること」であったのに対して, 修辞学教育は「言説における優雅さ」を体得させることを目指していた。多くの修辞学教科書は, 「優雅さ」を文法的に完璧で「正確」な文体に対立した概念と定義した上で, 一種の文法的破格を挿入することによって得られる文体の自由・自然さとして重んじていた。
- 41) Denis DIDEROT, «Salon de 1767», *Œuvres complètes*, Paris : Hermann, t. XVI 1995, pp. 233-234.
- 42) Voir ADDISON, *The Spectator*, éd. Donald F. BOND, Oxford : Clarendon Press, 1987, n° 412 [Monday, June 23, 1712], t. III, p. 540.
- 43) 拙論『18世紀フランスにおけるミソジニーとナショナリズム』, 「一橋大学社会科学古典資料センター Study Series」第72号, 2016年3月を参照されたい。
- 44) Edmund BURKE, *A philosophical enquiry into the Sublime and Beautiful* [1757], London : Penguin Books, 1998, p. 157 (エドモンド・バーク『崇高と美の起源』[英国十八世紀文学叢書4] [大河内昌訳], 研究社, 2012年の訳文を参考にした。傍点強調は引用者)。
- 45) Voir QUINTILIEN, *op. cit.*, t. I, 1975, livre I, 8 : 2, p. 56 (クインティリアヌス『弁論家の教育1』 [森谷・戸高・渡辺・伊達訳], 2005年, 102頁参照)。

- 46) この点については前註 43 に挙げた拙論で詳述した。
- 47) Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, [1790], ed. Leslie George MITCHELL, Oxford University Press, coll. «The world's classics», 1993, p. 76 (『フランス革命についての省察』〔水田洋・水田珠枝訳〕, 中央公論新社「中公クラシックス」W25 (第1巻), 2002年, 139頁)。