

Title	ロンギノス『崇高について』：序説
Author(s)	戸高, 和弘
Citation	文芸学研究. 2010, 14, p. 116-147
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/46102">https://doi.org/10.18910/46102</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## ロンギノス『崇高について』——序説

戸高 和弘

「古代の文学観について、アリストテレスが最後の言葉になるのだろうか。幸いにもわれわれは Περὶ ὕψους なる書物をもっている。これは『崇高について』という表題で、また著者はロンギノスの名前で通用している。しかし二つとも誤りである。著者をわれわれは知らない。そして ὕψους という語の意味するのは「高さ」であって崇高ではない。高き文学、偉大な詩と散文がその主題である。著者はこれをアリストテレスのように、冷静ではあるがなお不十分な概念使用によるのではなく、感激にみち明察にとむ愛をもって論じている。彼は弁論術 (Rhetorik) と文学のきずなを断ち切る」(クルティウス)<sup>(1)</sup>。

「批評史の全体を通じる二つの文学観の流れは、アリストテレス的な美的文学観とロンギノス的な創造的文学観であって、文学を作品としてみるものと、過程としてみるものである。……ロンギノス的な文学観の中心理念は、脱我ないし没入である。それは、読者と詩と、そして時に、少なくとも理想的には、作者とが一体になる状態である。ここでまず読者を考える理由は、ロンギノスの文学観はまず第一に主題への個人的反応にもとづいているからだ。この見方は抒情詩について有効であり、一方アリストテレスの見方は劇について有効である」(フライ)<sup>(2)</sup>。

現代においてロンギノス『崇高について』がどのように理解されているのかは、上記の二つの引用に集約されるのではないだろうか。ともに洞察に富む鋭い言葉で、ある意味でこの著作の本質を突いているが、この著作の正確な姿を伝えていたとは言い難い。ロンギノス『崇高について』は古代ギリシア・ローマの弁論術の伝統を受け継ぐ著作であり、また著者の文学観は必ずしも「創造的」ではない。本稿は、ロンギノス『崇高について』の時代的背景を確認したうえで、その独自性を考察するものである。その過程において、この著作がプラトン『国家』第十卷前半で展開される、いわゆる「詩人追放論」への応答と

なっていることが明らかになるだろう。

## 1 著者と著作<sup>(3)</sup>

クルティウスが述べているとおり、『崇高について』の著者は明らかではない。現存する最古の写本である十世紀の写本 (Parisinus 2036) には、本のタイトルに Διονυσίου Λονγγίνου と記されており、そのまま受けとれば、作者はディオニュシオス・ロンギノスとなる。ところがなぜかこの著作は、十九世紀はじめまでカッシオス・ロンギノスの作品だと見なされていた。三世紀の弁論家、哲学者であるカッシオス・ロンギノスとは、「生きた図書館にして、歩く博物館」(エウナピオス『哲学者およびソフィスト列伝』4. 1. 3) と称された人物で、プロティノスが「文芸愛好者であって、哲学者ではない (φιλόλογος, οὐ φιλόσοφος)」(ポルピュリオス『プロティノス伝』14) と呼んだ人物である。彼はアテナイで学びアカデメイアの学頭をつとめたが、女王ゼノビアに招かれシリアのパルミュラにおもむき女王の助言者となる。その後パルミュラがローマからの独立をめざして皇帝アウレリアヌスに敗れたさいに、ロンギノスは処刑された。自由のために戦った女王の助言者として処刑された博覧強記の哲学者という著者像は、十八世紀ヨーロッパにおいて『崇高について』が熱烈に歓迎された原因の一つである。

しかし研究が進むにつれて、カッシオス・ロンギノスを著者とすることに疑問が投げかけられるようになった。『崇高について』は数多くの詩人、弁論家、歴史家に取りあげているが、最も時代が降ると思われるキケロあるいはガダラのテオドロス<sup>(4)</sup>は紀元前一世紀の人物であり、また三世紀のカッシオス・ロンギノスが著者であれば取りあげるべき人物——例えば二世紀後半の弁論家ヘルモゲネス——は取りあげられていない。さらにこの著作は、カイキリオスという人物の『崇高について』への反論を目的とすることが冒頭に記されているが、カイキリオスも紀元前一世紀の人だと推定されている。

こうしたなかで注目されたのが写本 (Parisinus 2036) の目次である。そこには Διονυσίου ἢ Λονγγίνου と記されており、著者の名前はディオニュシオスあるいはロンギノスということになる。十八世紀半ばにこの事実が指摘されていたのだが、十九世紀はじめにはこちらのほうが正しい記述であると見なされるようになった。つまり、十世紀に写本を作ったビザンチンの学者は、Περί

ύψους の著者を特定できず、紀元前後一世紀の弁論術教師ハリカルナッソスのディオニュシオスか、あるいはカッシオス・ロンギノスの著作という意味で Διονυσίου ἢ Λονγγίνου と記したというわけである。ディオニュシオスであれば年代的に整合性はあるが、現存するディオニュシオスの著作と『崇高について』では内容および調子がかかなり異なっており、この説は有力ではない。

この著作が書かれた年代に関しては、紀元後一世紀——前半か後半かで意見が分かれているが——ということでは現在では研究者の意見は一致しつつある。しかしいまなおカッシオス・ロンギノスを著者だと唱える研究者もいれば<sup>(5)</sup>、ハリカルナッソスのディオニュシオスが著者である可能性が完全になくなったわけでもない。また写本のタイトルにあるとおりディオニュシオス・ロンギノスという無名の人物が著者であった可能性もある。『崇高について』の著者は不明としておく。以下では著者の名をロンギノスと記すが、これは『崇高について』の著者というだけの意味にすぎない。

それではこのロンギノスはどのような人物なのだろうか。『崇高について』以外に手がかりがないなかで判断できることは少ないが、次の点は明らかだろう。ロンギノスはクセノポンについての著作(8.1)と文章の構成(σύνθεσις)を論じた二巻の著作(39.1)があると述べており<sup>(6)</sup>、彼は弁論家ないし弁論術教師だったと思われる。先にも述べたように、詩人、弁論家、歴史家の言葉が区別なく取りあげられているが、これは古代弁論術の特徴である<sup>(7)</sup>。また、彼はローマの弁論家キケロについて論じているが(12.4)。ローマの支配下にある当時のギリシアの弁論術教師は、ラテン語に精通する必要があったのだろう。

さらに冒頭で言及されるカイキリオスという人物はユダヤ人だと考えられているが、旧約聖書『創世記』を思わせる引用もされており(9.9)、ロンギノスとユダヤ人との関係も指摘されている。とりわけアレクサンドリアのフィロンの著作との類似は『崇高について』の随所に認められる<sup>(8)</sup>。とはいえロンギノスがユダヤ人であった可能性はあまり高くなく<sup>(9)</sup>、またたとえそうだとでもおそらくはかなりギリシア化したユダヤ人だったと思われ、民族性の『崇高について』への影響は定かではない。当時ローマ帝国の東方——例えばアレクサンドリア——に住む弁論家、弁論術教師は、民族を超えたいわゆる世界市民(κοσμοπολίτης)と考えるべきであり、ロンギノスもまたそうした世界市民の一人だったのだろう<sup>(10)</sup>。

『崇高について』は1554年にRobortelloによって公刊されて以来、いくつ

かの公刊本とラテン語やイタリア語への翻訳が公刊されたが、当初あまり注目されなかった。状況を一変させたのが 1674 年に公刊されたボワローの翻訳 (Boileau, *Traité du sublime ou du merveilleux dans le discours*) である<sup>(11)</sup>。詩人の人間性を重視し靈感や熱狂を強調するこの著作は、以後 150 年間にわたって人気を博し、ロマン主義の勃興に大きな役割をはたした。十九世紀に入るとこの著作はあまり注目されなくなるが、その理由としては十八世紀には目新しかったロンギノスの主張が、徐々に陳腐なものとなったことが考えられる。あるいは、ロマン主義の勃興によって古典主義が駆逐されたことも原因の一つかもしれない<sup>(12)</sup>。ロンギノスの主張が大きな影響を与えたロマン主義が、古典作家であるロンギノスが顧みられなくなった原因だとすれば、歴史の皮肉である。

二十世紀に入り、この著作は一部に熱狂的な支持者をもちながらも——冒頭に引用したクルティウスやフライもそういえるかもしれない——、冷静に読み継がれ着実な研究が重ねられてきた。日本では 1970 年に永井康視訳 (バックアイ舎) が刊行されたが、現在入手できないようである。しかし 1999 年に小田実訳 (河合文化研究所) が刊行され、精密な翻訳とは言い難いが、全体を通読でき便利である。

## 2 ὕψος

まず崇高 ὕψος という語が古代ギリシアでどのように使われてきたのかを検討してみよう。ホメロスにおいては ὕψος という名詞はもちいられず、ὕψι や ὕψοῦ という副詞、ὕψιλος という形容詞がもちいられているが、空間的に「高い」を意味しているにすぎない。ただ ὕψαγόρης という合成語がテレマコスに使われている (『オデュッセイア』1. 385, 2. 85, 303, 17. 406)。いずれも「高言」「大口」といった意味で、非難の言葉であるが、ロンギノスは ὕψιγορία という同系統の語を崇高の同義語としてもちいている (8. 1, 14. 1, 34. 4)。ロンギノスがホメロスの ὕψαγόρης を意識していたのかどうかかわからないが、非難の言葉とはいえオデュッセウスの息子テレマコスを形容する語は、社会的な地位の高さという点で崇高と無関係ではない。後に論じるが、崇高と神々や英雄との結びつきは、崇高の具体例のなかに数多く確認される。

L. S. J によれば、ὕψος はアイスキュロス『アガ멤ノン』1376 行で使われ

るのをはじめに、数多く使われているがその基本的な意味は「高さ」である。ロンギノス以外で唯一言葉と結びつき、*sublimity, grandeur* という訳語に割りあてられているのは、メトロドロス (c. 331-278 BC) の例だけである。エピクロスは友人であり信奉者でもあった人物だが、彼の著作がロンギノスに影響を与えたのかどうか不明である。ただ同じくエピクロス派のフィロデモス (c. 110-c. 40/35 BC) が、帝制初期の弁論術に影響を与えた可能性はあり<sup>(13)</sup>、メトロドロスは直接ではないにしても『崇高について』に関係しているのかもしれない。

形容詞の *ὑψηλός* も数多くもちいられているが、基本的に「高い」という意味で、比喩的に *lofty, stately, proud* という意味をもつ場合も、言葉との特別の結びつきは紀元前一世紀まで認められない。しかし *L. S. J* は採録していないが、プラトン『エウテュデモス』(289E) の用例は興味深い。そこでは弁論作家 (*λογοποιός*) の技術 (*τέχνη*) が「なにか神々しく崇高な (*θεσπεσία τις καὶ ὑψηλὴ*)」と形容されている。訴訟当事者に代わって弁論を代作する弁論作家の技術が崇高というのは、『崇高について』の主張に近いように見える。しかしこの形容は明らかにアイロニーであって、むしろ嘲弄の発言である。というのもこの発言につづいて、弁論作家の技術は「妖術師の術の一部でそれより少し劣るもの」とされ、「裁判官や民会出席者やその他の群衆を魅惑するものであり鎮静させるもの」(290D) とされている。ロンギノスはプラトンの言葉を何度も取りあげて論じており、『エウテュデモス』も読んでいた可能性が高いが、アイロニーだとは思わなかったのだろうか。この問題はのちにまた取りあげることにしよう。

弁論術ないし文芸批評に関連して *ὑψος* や *ὑψηλός* を術語としてもちいた最も古い典拠は、ハリカルナッソスのディオニュシオスだとされている<sup>(14)</sup>。彼が最初にこれらを術語として使ったのかどうかはわからないが、彼よりも時代がさかのぼると思われるデメトリオス『文体論』やフィロデモスの著作には、こうした用例は確認されない<sup>(15)</sup>。デメトリオス『文体論』が紀元前一世紀はじめよりさかのぼらず<sup>(16)</sup>、ディオニュシオスの活動が紀元前一世紀末であることから考えれば、紀元前一世紀中頃に *ὑψος* と *ὑψηλός* は文芸用語として使われるようになったと推測される。

ギリシア語の文献でこれを確認することはできないが、キケロの著作に興味深い点が指摘されている<sup>(17)</sup>。紀元前 55 年の『弁論家について』には文芸用語

として高さを表す語は、*sublimis* をはじめとして *excelsus*, *altus*, *elatus* なども使われていないが、46年の著作『ブルトゥス』、『弁論家』、『最もすぐれた弁論家について』では使われている<sup>(18)</sup>。キケロがこの三つの著作を書くにいたった動機がこの間の経緯を伝えている<sup>(19)</sup>。すなわちキケロは自らの弁論がアッティカ主義者から批判されたのに反論するために、これらの著作を書いたのである<sup>(20)</sup>。

アッティカ主義とは当初、純粋なギリシア語をもちいること意味したが、やがて古典期アッティカ散文の簡素さや技巧のなさを追求する運動を意味するようになった。そのためことさらに華美を好み技巧的な文体をもちいる人々は、アッティカ主義者から小アジア風の悪しき風潮、つまりはアジア主義として厳しく批判されるようになった。自らの文体が簡素さや技巧のなさとは相容れないことを自覚していたキケロにとって、アッティカ主義は自らの弁論家としての地位を脅かすものだった。

しかしながら、ギリシアの文化、とりわけアテナイを中心とするアッティカ地方の文化を先進的なものとし、懸命に追いつこうとしていた当時のローマにおいて、アッティカ主義そのものを批判することはできなかった。そこでキケロのとった戦略は、新たにアッティカ主義の概念を規定しなおすことであった。すなわち通例アッティカ主義者が模範としたトゥキュディデス、リュシアス、クセノポンではなく、デモステネスをアッティカ主義の代表者としたのである。キケロによれば、デモステネスは一方で簡素で技巧のない文体をもちいながらも、時と場合によって華麗で技巧を凝らした文体をもちいた。さまざまな文体を使いこなすデモステネスこそ、真の意味での最もすぐれたアッティカの弁論家だというのである（『ブルトゥス』35、『弁論家』23、『最もすぐれた弁論家について』13）。キケロが自らをデモステネスに重ね合わせていることはいうまでもない。

奇しくも、というか当然なのかもしれないが、ギリシア最高の弁論家としてのデモステネスの地位が定まるのも紀元前一世紀の中頃である<sup>(21)</sup>。ディオニュシオスもロンギノスも、おそらくはカイキリオスもデモステネスを弁論家の模範としており、高さを意味する崇高 *ὑψος* が文芸用語としてもちいられるようになった背景として、紀元前一世紀中頃の文芸動向の影響があったことはまちがいないだろう。カイキリオスとディオニュシオスはアッティカ主義者と見なされるが、カイキリオスを批判するロンギノスはアッティカ主義に対して批

判的であったとも考えられる。そのためかはわからないが、ロンギノスのケケロに対する発言は好意的である(12.4)<sup>(22)</sup>。著者を特定できない以上は、『崇高について』とアッティカ主義とのかかわりを解明はできないが、たとえ直接ではないにしても、両者には何らかの関係があったといつてよいだろう。

ところで、ロンギノスに先立ちディオニュシオスは崇高という語をもちいているが、おもに文体の一つとしての崇高体を意味している。崇高体は荘重体(μεγαλοπρεπής)とも言い換えられるが、平明体、中間体とならぶ文体の一つである。ディオニュシオスによれば、混合体とも呼ばれる中間体が崇高体と平明体との長所を取り入れた最もすぐれた文体で、『デモステネス論』15.7)、この文体を完成させたのがデモステネスである(*ibid.* 16. 1, 33. 3)。ロンギノスは三文体について語らず、崇高は文体を超越する絶対的な価値だとするが、その内容はディオニュシオスのいう崇高体と重なる部分も少なくない。『崇高について』とディオニュシオスの関係は明らかではないが、両者が共通の弁論術文化圏に属していたことはまちがいないだろう。

### 3 崇高論の歴史的背景

「カイキリオスが崇高について書いた小論は、親愛なるポストゥミオス・テレンティアノスよ、あなたもご存じのとおり、全体の主題に比べて貧弱で、また肝心の点にはまったくふれておらず、著作がとりわけめざまさねばならない有益さ(ώφελεία)もあまり読者に提供していないと、ともに検討したわれわれには思われました。あらゆる技法書には二つのことがもとめられています。一方でまず目的が何であるかを示すこと、他方で順番では二番目ながら重要さではよりまさること、つまりわれわれがその目的をどのようにして、またどのような方法で達成できるのかを示すことです。しかしカイキリオスは、崇高(τὸ ὑψηλόν)がどのようなものであるのかを、まるでわれわれが知らないかのように、無数の例をあげて示そうとしながら、その一方でどのようなやり方で、われわれが自分の本性(φύσεις)を一定の偉大さ(μεγέθους)へまで向上させることができるかについては、どうしてなのかわかりませんが、不必要なことだとして手をつけていないのです。しかしおそらくは、この人物を手落ちのために非難するよりも、創意と努力それ自体を称賛することがふさわしいでしょう。さて、あなたのために私も崇高について何か覚え書きを、ぜひともつくるよう



にと勧めてくださるのですから、では、私たちが実社会の人たちにとって(ἀνδράσι πολιτικοῖς) 何か有益なことを考察したと思ってよいのかどうか、検討することにしましょう」(1. 1-2)。

以上ロンギノス『崇高について』の冒頭だが、この著作はカイキリオス『崇高について』——現存しない——に対抗して、崇高を達成する方法を、ポストゥミオス・テレンティアノスにあてて書いたものである。ポストゥミオス・テレンティアノスがいかなる人物かわかればこの著作の制作年代を特定できるが、残念ながら不明である。また崇高の達成が本性の偉大さへの向上と同一視されているが、ロンギノスは論を展開するさいに崇高(ὕψος)ではなくさまざまな同意語をもちいており、偉大さ(μέγεθος)もその一つである<sup>(23)</sup>。

さらに、実社会の人にとっての有益さが考察の最終的な目的となっていることに注目したい。『崇高について』はアリストテレス『詩学』、ホラティウス『詩論』と並び、古代の文芸批評を代表する書物と見なされているが、文芸のための文芸を論じた著作ではない。『崇高について』は弁論術の技法書である。数多くの詩人が取りあげられるが、目的は詩の批評それ自体でもなければ、詩人となることでもない。公的な場で語るために詩人の言葉が模範となったからであり、また当時の実社会において詩句の知識が不可欠であったからにほかならない。近代的な先入観をもって見るとこの書物の本質を見誤るだろう。

それでは崇高とは何か。ロンギノスは次のように説明している。

「崇高とは言葉がもつある種の極致と卓越(ἀκρότης καὶ ἐξοχή τις λόγων)であり、詩人や散文作家のうち最も偉大な人々は、ほかならぬこの点において第一人者の地位につき自らの名声に永遠性を賦与したのです。超絶するもの(ὕπερφυᾶ)は聴衆を説得ではなく、忘我自失の境地(ἔκστασιν)へと駆り立てます。いかなる場合であろうとも、ともかく驚きの力によって説得的なものや優美さをめざすものを圧倒してしまうのは、つねに驚嘆すべきもの(θαυμάσιον)です。説得的なものは多くの場合われわれの自由になりますが、超絶するものは抵抗不能な支配と強制とによって、すべての聴衆の上に君臨しています。また、発想における熟練、題材の配列と配置といったものが一つ二つではなく、言葉の織りなす全体からかろうじて明らかになるのに対して、崇高は時宜をえてもちだされると、雷電のようにすべてを粉碎し、一瞬にして弁論家の全能力を見せつけるのです」(1. 3-4)。

崇高は「超絶するもの」、「驚嘆すべきもの」と言い換えられ、そのおよぼす

効果について述べられているが、崇高そのものは明確に規定されていない。著作の目的が崇高を達成する方法にある以上、これはやむをえないのかもしれない。しかしいくつかの点が確認できる。第一に、崇高は言葉のもつ属性である。ロンギノスが考察しているのは抽象的な崇高さではなく、あくまでも崇高な言葉である。第二に崇高は著作家に永遠の名声をもたらす絶対的な価値である。したがってロンギノスにとって崇高は三文体の一つとして、他の文体と同列に置かれるものではない。第三に、崇高が説得や優美さを超える点が目を引く。発想や配列といった弁論術的な要素から区別されており、ロンギノスはいわゆる弁論術とは異なる枠組みに崇高を位置づけようとしているようである。

しかしながら、その言葉とは裏腹にロンギノスの語る内容は、古典期以来の弁論術の伝統を受け継ぐものである。まず、言葉の超越的な力については、ゴルギアスが『ヘレネ頌』(DK82, B11)で述べている。「言葉は強大なる支配者であり、その姿は微小で目に見えず、神妙のはたらきをする」(8)、「魂を説得する言葉は、説き伏せた魂を説得して、語られたことには従わせ、なされたことには同意させる」(12)、「言葉のあるものは苦しみを、あるものは喜びを、あるものは恐れをもたらし、あるものは志気を高め、あるものは悪質な説得によって魂を呪縛し麻痺させる」(14)。『崇高について』(1. 3-4)との類似は明らかだが、崇高が説得(πειθώ)を超えるとされる点に違いがある。もともと、ゴルギアスの説得とは合理的な思考を超えるもので、内実としてはロンギノスの崇高もつ効果に等しい。

このように聴衆の心を操るといえるのは弁論家にとって必須の能力である。「弁論において、聴衆が弁論家に好意をもつように仕向けること、そして、聴衆の心を動かし、聴衆が理性的な判断や思慮によってではなく、むしろ何かの情緒的な衝動や情動によって支配されるように仕向けることほど重要なものはない」(キケロ『弁論家について』2. 178)。さらに逆説的ではあるが、ディオニュシオスも同様の主張をしている。「リュシアスの言葉づかいは崇高でも荘重でもなく、……人を恐れさせたり驚かせたりはしません。辛辣さ、激しさ、恐怖を示すことはなく、[心を]つかんで離さないとか強烈な緊張感を引き起こすこともなく、激情や衝動に満ちあふれてもいません。真実味のある性格をもちながら、強烈な感情はもたず、また、心地よくし、説得し、魅了することができながら、むりやり強制することはできないのです」(『リュシアス論』13. 4)。

発言自体には何ら目新しいところはないにもかかわらず、『崇高について』が

他の弁論術書と異なる印象を与えるのは、感情を操る弁論家の側ではなく、操られる聴衆の側にあるように思わせるからである。例えば、次の一節もそうである。「当然のことながら、本物の崇高によってわれわれの魂はともかくも高められ、何か誇らしい高ぶりを感じ、耳にしたものをまるで自らが生み出したかのように、喜びと自負に満たされるのです」(7. 2)。これもまたクインティリアヌスが、表面上の意味とは別に隠された意味のある言葉を喜ぶ人たちについて「彼らはそうした言葉を理解したとき自らの洞察力を喜び、まるで耳にしたのではなく、自ら考え出したかのように楽しむのです」(『弁論家の教育』8. 2. 21)と述べているのに符合する。しかしクインティリアヌスも弁論家の立場から論じており、われわれの立場から語るのはロンギノスだけである。

弁論家が聴衆の感情を操るのは、裁判や議会といった公の場で自らの主張を通すのに必要だからである。これに対して、ロンギノスが崇高のもたらす効果を自らの体験として語るとき、あたかも体験を語ることでそれ自体が目的であるかのように感じられる<sup>(24)</sup>。むしろそうではない。先の引用(7. 2)でいえば、重要なのは本物の崇高によって魂が高められる点にある。『崇高について』の目的が、われわれの本性を偉大さへと向上させる方法にあることを思い起こさねばならない。「崇高は偉大な精神のこだま (μεγαλοφροσύνης ἀπήχημα)」(9. 2)であり、崇高を体験することはわれわれの本性を高めるのである。

この点に関してプラトン『メネクセノス』の一節は興味深い。戦死者の追悼演説を聞いたソクラテスのアイロニーに満ちた感想である。「彼らはあらゆるやり方でこの国を、戦争で死んだ人を、われわれに先立つすべての祖先を、そのうえまだ生きているわれわれ自身もたたえるものだから、その結果ぼくなどは……彼らにほめられてなんだか自分がすっかり偉くなったような気になって、そしてその度ごとに、茫然となって聞き惚れ、魅惑され、その場で急にもっと背が高くなり、もっと高貴で美しくなったように思ったのだ」(235A-B)。ロンギノスはプラトンのこの対話篇を二度(23. 4, 28. 2)引用しており、読んでいたにちがいない。しかしロンギノスにアイロニーは感じられず、その主張はクインティリアヌスの考えに近いだろう。「雄弁の本質は主として心の状態にあります。心は感動し、事物のイメージを思い浮かべ、語られている事柄の性質に何ほどか一致せねばなりません。高貴で気高くなればなるほど、心を動かす楽器とでも言うべきものはいつそう力強くなるのであって、それゆえ心は、称賛することで成長し、熱弁をふるうことで大きくなり、何か偉大なことを喜んで

するのです」(『弁論家の教育』1.2.30)。

ロンギノスの崇高論自体は紀元前一世紀から後一世紀にかけての弁論術にもとづくもので、三文体の一つとしての崇高体、あるいはキケロ、ディオニュシオス、クインティリアヌスのいう「雄弁」と内容上のきわだった違いは認められない<sup>(25)</sup>。それにもかかわらず、崇高だけを特別視し、聴衆ないし読者の崇高体験の記述に焦点をあてる点で、『崇高について』は古代の弁論術書のなかで異彩を放っている。さらに、*ὑψος* という本来物理的な高さを意味する語を使うことで、ロンギノスの崇高論は哲学的な様相を示し、精神の高まりは地上のレベルを超え天上へ、人間のレベルを超え神々へと向かっていく。偉大な著作家たちは「すべての死すべき人間を超えており」、崇高は人々を「神の偉大な精神の近くにまで高める」(36.1)。その根拠となるのは自然 *φύσις* である。

#### 4 *φύσις* と *τέχνη*

「自然はわれわれ人間を、取るに足らない卑しい生き物となるように産みだしたものではありません。まるで巨大な祭典へと導くかのように生命と全宇宙のなかへと導き入れ、その祭典の競技の見物人 (*θεατῶν*) となり名誉を何よりも愛する競技者となるように産みだしたのであり<sup>(26)</sup>、ただちにわれわれの魂に、何であれ偉大なもの、われわれより神聖なものへのおさえがたい愛を植えつけたのです。それゆえ、人間の観照と思惟のひろがりにとっては宇宙全体でも十分ではなく、[人間の] 創意はしばしば [人間を] 取り囲むものの境界を超えてしまいます。そしてもし人が生命をぐるりと見わたし、すべてにおいて並はずれたもの、偉大なもの、美しいものがどれほど優位にあるのかを見てとるならば、すぐさま何のためにわれわれが生まれてきたかがわかるでしょう」(35.2-3)。

ロンギノスの思想にはプラトン、アリストテレス、ストア派、エピクロス派などさまざまな哲学の影響があり、哲学者セネカに近い折衷主義的なストア派といった位置づけがなされている<sup>(27)</sup>。この箇所にもさまざまな影響がうかがえるが<sup>(28)</sup>、すべてを取りあげることはできず、二つの点を指摘することとどめたい。第一点として自然に関する考え方にはストア派の影響が強い。自然は宇宙万有の法則でありわれわれを徳へと導くものだが、同時にわれわれ人間に生まれつきそなわる本性でもある(ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』7.87-89)。ロンギノスは人間を産みだした宇宙万有の法則と人間の

本性とともに φύσις とよぶ<sup>(29)</sup>。またキケロはストア派の信奉者バルブスに次のように語らせている。「それ〔自然 natura〕は、まずはじめに人間が大地から高くまっすぐ起き上がるように促し、顔を上げて天を仰ぎ見ながら、神々の知恵を獲得できるようにした。すなわち、人間は大地から誕生したが、それは単に大地の住人、居住者になるためではなく、いわば天上の事物の目撃者 (spectatores) としての役目——他の動物たちはけっしてかかわることがない——を果たすためであった」(『神々の本性について』2. 140)。ロンギノスの言葉には詩的な形容があふれているが趣旨は同じである。

第二点として、直前で (35. 1) プラトンについて語られていることから明らかのように、この一節はプラトンを強く意識している。とくに後半は『饗宴』におけるディオティマの言葉が下敷きになっているのだろう。「この世のもろの美しいものから出発して、かの美のために常に上昇してゆき……最後にまさに美であるところのものそれ自体を認識することになるでしょう。もしどこかにあるとすれば……人生のここにおいてこそ人間にとってその生が生きるに値するものとなるのです。美そのものをながめているのですから」(211C-D)。この箇所はいわゆる「恋 ἔρως の道」の終極の場面だが、ロンギノスも「おさえがたい愛」とやはり ἔρως という語を使っている。

しかしプラトンにとって「美そのもの」、つまり美のアイデアを観照するのは哲学者だが、ロンギノスの先の一節は「著作における最大のものを追い求める人たちが」目にする光景で (35. 2)、そこには弁論家も含まれる。プラトンが弁論術を厳しく批判していたことを思い起こすなら<sup>(30)</sup>、この一節はアイロニカルな響きを帯びてくる。いずれにせよ、ロンギノスの『崇高論』には古代弁論術にくわえて、哲学、とくにプラトンの哲学の影響が大きいといわねばならない。

φύσις は宇宙の法則としての自然であり人間に生まれつきそなわる本性であるが、さらに「人間が言葉を使う者 (λογικόν) であるのは自然による」(36. 3)。人間が精神を高め崇高な言葉をめざすのは、自然によって最初からそのように産みだされ、そのような本性をもつからである。しかし生まれつきの本性とは天賦の才であり、教育によっては左右されない。弁論術の技法書としての『崇高について』の意義はどこにあるのだろうか。崇高な言葉を体験して精神を高めるだけならば、ロンギノスの批判するカイキリオスのように、無数の例をあげて示すだけでよいのではないか。

こうした疑問はあらかじめ予想されたのだろうか、ロンギノスは崇高につい

て論じるのに先行して、二章で φύσις と τέχνη、才能と技術の問題を取りあげている。この問題は古くはイソクラテスが論じ(『ソフィストたちを駁す』17)、ホラティウスも取りあげているが(『詩論』408-411)、結論として両方ともに必要だということに落ち着くのはいうまでもない。ロンギノスの立場も基本的に同じである。

「自然は激し高まった状態において自らの法則にのみ従う (αυτόνομον)のですが、だからといって全くでたらめでつねに体系的方法を欠いている(ἀμέθοδον) わけではありません。また自然は万物の生成における第一の原型的要素ですが、分量、個々の場合の時宜、さらに最も堅実な修練と実践を十分に提供して貢献するのは体系的方法 (μέθοδος) です。そして知識なしに、支えも底荷もなく自らを頼りにして、ただ勢いや無知な大胆さに身をゆだねるなら、偉大なもののほうがいっそう危険なのです」(2. 2)。

結局のところ「あらゆる場合に技術が自然に援助するのがふさわしい」のであり、「両者の結合が完全なもの(τέλειον)となる」(36. 4)。言葉は自然によって人間にのみあたえられたものだが、その使用において体系的方法の習得と修練を必要とすることはいうまでもないだろう。

テキスト上の問題ををはらんでいるが<sup>(31)</sup>、次の一節も見のがせない。「言葉において自然(才能)だけに属し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のです」(2. 3)。ここで技術は制作における体系的方法というよりも、判定能力にかかわっている。文脈上唐突な感じがするが、崇高な言葉の体験によって精神を高めることが目的であるからには、言葉の判定はロンギノスの崇高論にとって最も重要な要素である。テキストに欠落があるため<sup>(32)</sup>論旨がつかみにくなっているが、つづく三章で崇高をめざしながら陥る欠陥が取りあげられるのは偶然ではない。ロンギノスにとって崇高の例をあげるよりも、正しく崇高だと判定するための助言のほうが優先するのである。

崇高な言葉をめざすさいに陥りがちな欠陥<sup>(33)</sup>には次の三つがある。「調子はずれの誇張(τὸ παρὰ μέλος οἰδεῖν)」(3. 1)、「稚拙さ(μειρακιώδες)」(3. 4)、「激情を必要としないところでの時宜をえない空疎な激情(πάθος)」(3. 5)。二番目の「稚拙さ」は「凝りすぎるために興ざめになってしまった学術的な思考(σχολαστική νόησις)」と言い換えられているが、カリマコスを代表とするヘレニズム期の学匠詩人たちが念頭にあったものと思われる。三五章では明らかに

カリマコスへの批判が語られているが (35. 4)、三章で欠陥の例としてあがるのは大半がヘレニズム期の作家たちである (34)。紀元前一世紀から後一世紀にかけて、ヘレニズム期を飛び越して古典期の作家を模範として確立しようとする、一種の古典主義が成立するが (35)、ロンギノスも同じ立場にある。

「稚拙さ」に関連して「奇抜な思考への愛のゆえに (ὕπο δὲ ἔρωτος τοῦ ξένας νοήσεις) しばしば幼稚きわまりないものに陥ってしまう」(4. 2)と語られ、さらに言葉における「品のなさ (ἄσεμνα)」の原因は「思考の新奇さを追いもとめること (τὸ περὶ τὰς νοήσεις καινόςπουδον)」(5)だとされる。奇抜さや新奇さを避けなければ真の崇高は達成されない。「崇高なものとまじりあった欠陥」(5)をしりぞけて真の崇高が実現するには、「真の崇高についての知識と判断力 (ἐπιστήμην καὶ ἐπίκρισιν)」が必要で、「言葉の判定 (κρίσις) は、多くの経験からの最終結果」である(6)。知識をさずけ判断力を養うものこそ技術にもとづく修練である。自然 (才能) だけでは真の崇高は実現できない。

## 5 崇高

七章で真の崇高の目安として、「何か誇らしい高ぶりを感じ、耳にしたものをまるで自らが生み出したかのように、喜びと自負に満たされる」(7. 2)、「何度も考え直させ、抵抗することは難しい、というより不可能で、その記憶は強烈で消し去り難い」(7. 3)、「あらゆるときにあらゆる人を喜ばせる」(7. 4)と語られているが、いずれも崇高を体験する側からの基準である。八章で「崇高な表現(ὕψηλογορία)の五つの源泉 (πηγαί)」が語られ (8. 1)、ようやくで崇高を実現する方法へと話が進む。

- ① 思考の壮大さを獲得すること (τὸ περὶ τὰς νοήσεις ἀδρεπήβολον)
- ② 強烈で靈感に満たされた激情 (τὸ σφοδρὸν καὶ ἐνθουσιαστικὸν πάθος)
- ③ ある種の文彩の形成 (ἢ τε ποιά τῶν σχημάτων πλάσις)
- ④ 高貴な言葉づかい (ἢ γενναία φράσις)
- ⑤ 厳かで気品のある構成 (ἢ ἐν ἀξιόματι καὶ διάρσει σύνθεσις)

このうち①と②が「生来の (αὐθιγενεῖς)」ものであるのに対して、③④⑤は技術による。一見して明らかなように五つはそれぞれが独立したものではなく、重なり合うものである。一人の人物が、壮大な思考を獲得し、強烈で靈感に満たされた激情をいただき、文彩を形成し、高貴な言葉づかいで、厳かで気品のあ

る構成を創りだすことは、理論的には可能だろう。また、作者の精神にかかわる①②と言葉の表現にかかわる③④⑤は、そもそも同じ資格で並べられるようなものではない。したがってこの五つの源泉は、崇高を構成する要素といったものではなく、むしろ崇高を実現する訓練のプログラムだと考えねばならない<sup>(36)</sup>。

第一の源泉が最大のものであるが、これは「偉大な天性 (τὸ μεγαλοφύεζ)」と言い換えられるように、「天賦のもので獲得されるものではない」が、それでもなお「できるかぎり魂を偉大さへと高め、いわば高貴な感興を懐胎するようにせねばならない」(9. 1)。そのためには「真の弁論家は卑しく下品な心」をもってはならず、「気高い考えのもちぬしこそが当然のこととして偉大な言葉をもつ」(9. 3)<sup>(37)</sup>。

第二の源泉である激情について、ロンギノスはカイキリオスが見過ごしたと非難し(8. 1)、崇高と激情は区別されねばならず「哀れみ (ὄϊκτου)、悲しみ (λύπαι)、恐れ (φόβοι) のように、崇高とは相容れない卑しい激情も、逆に、激情のない多くの崇高も見いだされる」(8. 2) という。ここで哀れみと恐れがあがっているのに注目したい。アリストテレスは哀れみ<sup>(38)</sup>と恐れからの快を「悲劇に固有の快」と見なしているが(『詩学』1454b)、ロンギノスが悲劇を卑しいと考えていたわけではない。『崇高について』のなかで三大悲劇詩人は何度も取りあげられ、とくにソフォクレス『オイディプス王』は高く評価されている(23. 3; 33. 5)。ロンギノスは『オイディプス王』を哀れみと恐れとは無関係に、崇高な作品と見なしていたのだろう。

ここであげられている激情 πάθος はプラトンが批判している感情でもある。『国家』の「詩人追放論」においてプラトンは、不幸のうちにあっても感情を高ぶらせないことが望ましいにもかかわらず、理 (λόγος) と法 (νόμος) に反して「悲しみ (λύπας) へと引きずって行くのは、当の激情そのもの」だと述べている(604B)。またプラトンによれば「哀れみの感情 (ἐλεινὸν) を他人事に際して育くみ、いったん強力にしたうえは、自分自身の激情にあたってそれをおさえるのは、容易なことではない」(606B)。これに対してロンギノスは「しるべき場合の真正の激情ほど表現を偉大にするものはない」(8. 4) とし、崇高に寄与する激情は認めている。激情 πάθος 全体が抑制されるべきだとするプラトンとは考え方が異なるが、哀れみや悲しみを崇高とは相容れないとするのは、ロンギノスは「詩人追放論」を意識していたのかもしれない。



ところで九章四節途中でテキストに欠落があり、欠落後のテキストでは崇高な言葉の具体例が吟味され、一六章からは第三の源泉である文彩の考察が始まる。つまり第二の源泉である激情は、主題として取りあげられていない。この点について研究者のあいだでさまざまな提案がなされている<sup>39)</sup>。崇高の具体例には第一の源泉である壮大な思考と激情とが区別なく取りあげられ、また、一六章二節以降たびたび崇高と激情が並置されており、ロンギノスにとって激情の扱い方は一貫していない。五つの源泉といいながら、ロンギノス自身がこのプログラムにあまり忠実ではない。

崇高の具体例だが、ホメロスの天を駆ける「神々の馬」(9. 5)、「神々の戦い」(9. 6)、「アイアスの激情」(9. 10)などが、またユダヤ人の立法家の「神は言われた。光あれ。すると光があった。大地あれ。すると大地があった」という言葉(9. 9)があがり、いかにも崇高なものばかりである。このうち「神々の戦い」について「イメージ (φαντάσματα)」といわれているように、最初の二つの例は人間を超える世界を描き出している点で、作者の壮大な思考の現れであり、またユダヤ人立法家の言葉についても「神の力を的確に捉え表現している」とされ、やはり思考の壮大さにあてはまる。

これに対して「アイアスの激情」はまさに激情にもとづく崇高だが、サッフォーの「恋の狂気 (ταῖς ἐρωτικαῖς μανίαις) にともなう激情」(10. 1)も崇高の例としてあがっている。一方は登場人物の激情で、他方は作者の激情だが、聴衆ないし読者の精神を高めるかぎりではロンギノスは両者の区別をしない。サッフォーが卓越するのは、恋する者に生じるさまざまな感情のなかから「最も激しいものをとらえ、同じ一つにまとめる」(10. 3) からだが、神や英雄だけでなく、恋する女性の狂おしいまでの激情が崇高と呼ばれているのは、ロンギノスの崇高が必ずしも男性的な価値観に制約されてなかったことを示している。

また「ホメロスは英雄的な偉大さ (τὰ ἠρωικὰ μεγάθη) のなかに入りこむのをつねとしていた」(9. 10) とされ、ホメロスが真の激情を表現できたのはアイアスのなかに入りこんだからである。「せめて光のなかで殺してくれ」(9. 10、『イリアス』17. 647) という叫びは、作者ホメロスが登場人物アイアスと一体化することで産み出したのである。作者が登場人物の感情を自ら体験することについては、アリストテレス『詩学』(1455a29-32)にもみられ、キケロもまた弁論家について同様のことを述べているが(『弁論家について』2.188-197)、同じ文脈で語られるホラティウスの一節に注目したい。「自然はまず最初に、ど

のような境遇であれ、それに応じて私たちの心のなかを形づくります (format)。私たちが喜ばせ、怒りへと駆り立て、重い苦悶で地面に引き倒し責めさいなみます。そのあとになって自然は、言葉を解説者として心の動きを外に現すのです (effert animi motus interprete lingua) (『詩論』108-111)。

感情すなわち心の形が先にあり言葉はそれを説明するためにあるのだが、ともに自然の働きである以上は、両者の結びつきは恣意的なものではない。作者は感情を体験することでそれにふさわしい言葉を産みだす。きわめて素朴な言語観といわねばならないが、ロンギノスもまたこうした考えをもっていたと思われる。さらにロンギノスは逆の過程も成り立つと考えていたのだろう。つまり、心の形にふさわしい言葉はそれを聞く者のこころの形も同じにする。アイアスの激情はみずから激情を体験するホメロスによって激情にふさわしい言葉となり、それを聞く聴衆あるいは読む読者はその激情を体験する。こうした過程は激情だけでなく壮大な思考にもあてはまる。天上や神々の世界を描く言葉は壮大な思考によって産みだされ、壮大な思考から産みだされた言葉によって描かれた天上や神々の世界は、聴衆や読者の思考を壮大にする。

この過程は、言葉と激情や壮大なイメージとが単純に一对一で結びつくことを意味はしない。「発想における熟練、題材の配列と配置といってもものが一つ二つではなく、言葉の織りなす全体からかろうじて明らかになるのに対して、崇高は時宜をえてもちだされると、雷電のようにすべてを粉碎し、一瞬にして弁論家の全能力を見せつける」(1. 4) といった発言は誤解を与えかねないが、ロンギノスの意図は、発想、配列、配置などが意識して作品全体を見ないかぎり明らかにならないのに対して、崇高は意識しなくてもある瞬間、ある一語においてさえ明らかになるということである。ある一語が崇高であるのはその言葉が使われて文脈と状況に依存することはいうまでもない。

注目すべきは「時宜をえてもちだされると」という部分であり、また「しかるべき場合の真正の激情ほど表現を偉大にするものはない」(8. 4) の「しかるべき場合」の部分である。ロンギノスは言葉の状況依存的性質をつねに意識しており、言葉が単独でもつ意味やイメージではなく、一定の状況において言葉が引きおこす事態とでもいうべきものを問題にしている。格好の例となるのが「アイアスの沈黙」である。

「崇高は偉大な精神のこだま」という一節の説明として、「言葉として発せられない考えでも偉大な精神性それ自体によって驚嘆され」、「死霊召還における

アイアスの沈黙」は「どんな言葉よりも崇高」(9. 2) だといわれる。しかし沈黙そのものは崇高ではない。アキレウスの武具をめぐる争いでオデュッセウスに敗れ、その後狂乱し自死したアイアスの霊が、冥界を訪れたオデュッセウスの語りかけに対し「一言も答えず、他の亡者たちの後を追って、暗黒の世界へ帰って行った」(『オデュッセイア』11. 563-4) さいの沈黙こそが崇高である。アイアス自身は発言せず、考えを伝えるのは厳密に言えば沈黙という行為——ホメロスのいう「一言も答えず」——だが、ここでは沈黙するという事態が偉大な精神のあらわれであり、崇高なのである。

作者の思考と登場人物の思考とを区別しないのは激情の場合と同じであり、ロンギノスにとって、聴衆や読者に崇高を体験させるかぎり両者の違いに意味はない。崇高とは壮大な思考や激情をあらわす事態であり、この事態が聴衆や読者に崇高を体験させる。偉大な精神をもつ作者は、自然にこうした事態を産みだすのだが、事態が言葉によって創りだされ、また、音声だろうと文字だろうと言葉が形あるものなら、崇高は言葉の技術、つまり弁論術によっても創りだせるのである。

①②の源泉が作者の精神性を高めて崇高な事態を創りだすことをめざすのに対し、残り三つの源泉は崇高な事態を形成する言葉のあり方をめざしている。そして言葉が崇高な事態を形成するとは、そこに偉大な精神性があらわれることであり、言葉の表現にかかわる三つの源泉とは、結局偉大な精神性を技術によって創りだすことにほかならない。文章表現の技術である弁論術とは、偉大な精神が自然に産みだした事態を人工的に産みだすものである。言い換えれば、偉大な精神によって自然に産みだされたように見える事態を創りだすのが弁論術である。「技術は自然のように見えるとき完全であり、自然のほうは気づかれないように技術を含みもつとき成功する」(22. 1)<sup>(40)</sup>という一節が語られるのは、このような文脈においてである。

一六章から四三章まで途中脱線しながらも文章表現が主題だが、すべてを取りあげる余裕はなく、とくに重要だと思われる二点だけを指摘しておく。第一点として、技術だけでは崇高にいたれない。「自然(才能)において崇高でない多くの詩人や散文作家」は「ありふれた日常語」を「構成し調和させる(συνθεῖναι καὶ ἀρμόσαι)」ことで「重厚にして広大、卑しいとは思われない」(40. 2) が、積極的に崇高といわれているわけではない。むしろ「崇高<sup>(41)</sup>と激情は、文彩の使用にともなう疑惑を防ぎ助けるもの」(17. 2)、「比喩の過剰と大

胆さにとつての解毒剤」(32. 4)なのであつて、精神の偉大さはいかなる場合も技術に優先する。先にも述べたように、自然(才能)だけの崇高、技術だけの崇高といったものをロンギノスは考えてなかつたのだろう。

第二点として、崇高は言葉によつて実現されるが、言葉のもつリズムなどの音楽的要素だけでは崇高は創りだせない。「笛(αὐλός)は聴衆にある種の激情を吹きこみ、まるで正気を失ひ狂乱に満たされたかのようにする」、また「キタラの音は全く何も意味しないが、響きの変化や音調相互の融合と混合によつて……驚嘆すべき魔法をかける」(39. 2)。しかしこれらは「説得の偽の影像にして模像(εἰδωρα καὶ μιμήματα νόθα ἐστὶ πειθοῦς)」であつて「人間の本性の真正の活動」ではない(39. 3)<sup>(42)</sup>。これに対して「構成は言葉の調和」だが、「言葉は耳だけではなく、魂そのものに届く」(ibid)。ロンギノスにとつては、意味をもつ言葉の創りだす事態が人間の心に崇高を体験させる。『崇高について』が弁論術の技法書であるかぎりこれは当然だろう。

## 6 ロンギノスとプラトン

『崇高について』は古代ギリシア・ローマの弁論術を受けつゝ著作でありながら、弁論術の体系や規則よりも言葉による精神の高まりを重視する点で独特である。むろん弁論術が教育をになうかぎり、話し手の精神性は必ず問題となるが、ロンギノスは言葉による崇高な体験が、人間を神の領域に近づけるかのように思わせる。この点では弁論術よりもプラトン哲学の影響が大きい。『崇高について』は弁論術とプラトン哲学との結合から生まれたといえるかもしれない<sup>(43)</sup>。

それではロンギノスはプラトンをどのように評価していたのか。「軽口(μικροχαρῆ)にわれを忘れている」(4. 4)、「文彩に関して時宜をえない」(29. 1)、「言葉へのある種の熱狂(ὕπὸ βακχείας τινὸς τῶν λόγων)によつて、生硬で粗雑な隠喩や寓意的な大言壮語に夢中になっている」(32. 7)と批判される場合もあるが、プラトンはホメロス、デモステネス、トゥキュディデスとならんで崇高を実現するさいに見ならうべき模範とされている(14. 1)。

カイキリオスは、いろいろと誤りを犯すプラトンよりも誤りがなく無害なりュシアスを高く評価したが、ロンギノスはこれを批判し(32. 8)、詩や散文において「いくつか誤りを犯しながらも偉大なもの」と「健全で過ちはないが成功

もほどほどのもの」を比較している(33. 1)。もちろん「誤りを犯しながらも偉大なもの」のほうが、つまりプラトンのほうがリュシ阿斯よりも優れているというのである<sup>(44)</sup>。

その他一三章一節、二八章二節、三二章五節でもプラトンは高く評価され<sup>(45)</sup>、『崇高について』という著作の目的の一つをプラトンの弁護にあるとする研究者<sup>(46)</sup>やロンギノスはプラトンを自らのスタイルの模範としているとする研究者<sup>(47)</sup>もいる。しかしながら、ロンギノスは本心からプラトンを高く評価していたのだろうか。すでに何度か指摘したように、ロンギノスの主張は、プラトンがアイロニーとして語った言葉——『エウテュデモス』(289E)、『メネクセノス』(235A-B)——をそのまま受け取ったもので、また、三五章二節は『饗宴』のエロース論にもとづきながら、内容は弁論家の偉大さを称えるものとなっており、これ自体がアイロニーとも見なされる。

この点に関連して興味深いのは、模倣 *μίμησις* を論じた一三章である。「崇高なものへと通じている道」の一つが「過去の偉大な散文作家や詩人を模倣し、彼らと競い合うこと (*ζήλωσις*)」だとされたのち次のような一節がつづく。

「多くの人は他者の息吹から靈感をさずかるのですが、そのやり方は『ピュティアの巫女が三脚の鼎に近づくと、(人々のいうところでは)そこにある大地の裂け目が神聖な蒸気を吐き出しており、たちまち彼女は神霊の力を懐胎して、神がかかるままに (*κατ' ἐπίπνοιαν*) すぐさま神託を告げる』と語られているのと同じなのです。同様に、まるで聖なる洞穴からのように古の人々の偉大な天性から流出するものが、彼らと競い合う者の魂に流れこみ、それによってあまりひらめきに富んでない者でも他者の偉大さを共有するのです」(13. 2)。

この一節は『イオン』(533D-535A) で展開されるプラトンの靈感論にもとづくのだろうが、ここでのプラトンの発言もアイロニーに満ちている。ロンギノスはアイロニーとは思わず真剣に受け取ったのだろうか。そのように考える研究者もいるが<sup>(48)</sup>、どうもそうは思われぬ。ロンギノスの一節をよく見ればわかるように、肝心の部分は伝聞の形をとっており、靈感は喩えとして語られているにすぎない。またこちらのほうが重要だが、ムーサの名前は語られていない。『イオン』において詩人に靈感をさずけるのはムーサだが、『崇高について』においては古の偉大な作家たちである。実際ロンギノスはここにかぎらずただの一度もムーサについて語ってはいない。ロンギノスはプラトンの靈感論

を利用してはいるが、その内容を真に受けてはいないようである<sup>(49)</sup>。

ロンギノスは、デモステネスが頓呼法 ἀποστροφή をもちいるさいに慎重に言葉を選んでいるとして「バッコスの熱狂 (βακχεύμασι) のなかにあってもしらふ (νήφειν) でなければならぬことを教えてくれる」と述べ (16. 4)、また、『イリアス』と『オデュッセイア』との比較において、崇高さにおいて劣る『オデュッセイア』を書くホメロスは「沈みゆく太陽」になぞらえられるが(9. 13)、ロンギノスが批判するのはキュクロプスやキルケーの話などの「神話的なものが、現実的なものを凌駕している(τοῦ πρακτικῆς κρατεῖ τὸ μυθικόν)」(9. 14) からである。超越的で神がかったような言辞を多用しながらも、ロンギノス自身は超越もしていなければ、神がかつてもいない。

話を模倣論にもどそう。一三章二節では「すべての人のなかでも、とりわけプラトンはあのホメロスの源流から (ἀπὸ τοῦ Ὀμηρικῆς κεινοῦ νόματος) 無数の支流を自分のなかへ引きこんだ」(13. 3) とされ、プラトンはホメロスを模倣し靈感を受けたことになっている。さらに次のように語られている。

「まさに全精力を傾けてホメロスに対抗し第一人者の座をめざしたのでなければ、プラトンが哲学の教説にあれほどのものを結実させ、詩的な題材や言葉づかいにたびたび踏みこむことはなかったでしょう。彼はすでに名をなした人への若き挑戦者であって、おそらくは勝利に執着しすぎており(φιλονεικότερον) まるで槍をもち挑みかかるようですが、しかし闘いは無駄ではなかったのです。……ほんとうにこの名誉のための争いとその栄冠はすばらしく、何にもまして勝利するに値するのであり、ここでは先人に敗れることさえ名誉なのです」(13. 4)。

プラトンは『国家』第二巻、第三巻でホメロスを批判し、第十巻の「詩人追放論」でもまず名前があがっているのはホメロスである (595B)。しかしロンギノスにいわせれば、プラトンはホメロスに挑戦する若き挑戦者であり、敗れはしたものの、その闘いから多くのものをえたということになる。現代の人からすればこうした見方は驚くべきものかもしれないが、古代におけるプラトンの評価は必ずしも現代と同じではなく、批判も珍しくはない<sup>(50)</sup>。ロンギノスは先輩としてのホメロスにプラトンよりも敬意を払っており、その立場は「詩人追放論」とは正反対である。

一三章一節で言及されているように、ロンギノスが『国家』を読んでいたことは明らかで、直接に取りあげてはいないものの、崇高論は「詩人追放論」へ

の反論を意図していたのかもしれない。この点に関連して、ホメロスの描く「神々の闘い」は「恐るべきもの」だが「寓意的に (κατ' ἀλληγορίαν) 受け取らねば、まったくもって神への冒瀆であり、ほどをわきまえないもの」(9. 7) という発言は注目に値する。プラトンがホメロスを批判する理由の一つは、神々の姿を劣悪に描いていることである(『国家』377E)。これに対してストア派はゼノン以来ホメロスを弁護したが<sup>(51)</sup>、そのさいにもちいたのが寓意 ἀλληγορία である。ロンギノスがストア派かどうかは判然としないが、明らかにホメロスを弁護する側にいる。

しかしまた、ロンギノスの崇高論がプラトンに多くを負っていることは疑えない。ロンギノスは「詩人追放論」に反論するために、意図的にプラトンの哲学を我田引水し崇高論を展開したのだろうか。かりにそうだとすれば、プラトンを称賛する発言は、アイロニーということになる。あるいは、プラトンを正面から批判できない何らかの事情があり、取りつくろうためだけに称賛してみせたのだろうか。事実ディオニュシオスは、プラトンを批判したために非難され、弁明の書簡を書かねばならなかった(『ポンペイオス・ゲミノスへの書簡』)。

ロンギノスという人物を特定できない以上『崇高について』だけから判断するしかないが、ロンギノス自身がプラトニストとはいえないにしても、彼のプラトンに対する敬意は本物だといってよいのではないか。その根拠は直接的な称賛の言葉よりも、この著作全体を一貫する道徳的な調子である。先にも引用した「真の弁論家は卑しく下品な考えをもってはならない」(9. 3) といった発言にもそれがうかがわれるが、最も顕著に表れているのは最終章、四四章で展開される「雄弁衰退論」<sup>(52)</sup>である。

ある哲学者<sup>(53)</sup>によると、今日「最高に説得力があり、政治にたけ、鋭く、多才で、とりわけ言葉に心地よさがあふれた才能は生まれても、崇高きわまりなく、またかぎりなく偉大な才能は、わずかな例外を除いて生まれぬ」、「言葉の世界的な不毛 (ἀφορία) が生命を覆っている」(41. 1)。彼はこの原因を民主制 δημοκρατία が失われたせいだとし、民主制のもとでの自由 ἐλευτερίαこそが「偉大な精神性をもつ心を十分に養い、希望をもたせ、また同時に、互いに競争し第一人者の名誉をもとめるよう熱意を呼びさます」という(41. 2)。この哲学者によると、自由は「最も美しく、最も実り豊かな言葉の源流」なのである(44. 3)。

これに対してロンギノスは次のように反論する。

「すぐれた方よ、折々の現状を非難することはやさしく、また人間に特有のことです。しかしながら考えてみてください。偉大な才能を減ぼしているのは世界の平和<sup>(54)</sup>ではなく、それよりもむしろ、われわれの欲望をとらえている、はてしないこの戦争であり、さらにくわえて、現在の生活を監視し徹底的に荒廃させているあの激情なのです」(44. 6)。

ここでいう激情とは「金銭愛」と「享樂愛」で、富への執着はやがて「虚栄心と慢心と贅沢」を生み、そのまま成長すると「仮借ない独裁者、傲慢と無法と無恥を魂のなかに生みつける」(44. 7)。プラトン『法律』(831-2)との関連も指摘されるが<sup>(55)</sup>、「快く装われたムーサを受け入れるならば、君の国には、法と、つねに最善であると公に認められた道理とに代わって、快樂と苦痛が王として君臨することになる」(『国家』607A)という「詩人追放論」の一節にも関連するだろう。つづけて「人々はもはやまなざしを上に向けることも、後代の名声に思いをいたすこともない」(44. 8)といわれるが、これもロンギノス自身が引用している(13. 1)『国家』586Aを受けたものである。

ロンギノスは「雄弁衰退論」を以下のように締めくくる。

「われわれの置かれているこうした現状においては、自由であるよりも支配されるほうがよいのです。それというのも、全体として解き放たれた貪欲は、まるで牢から放たれたように、隣人へと向かい、世に悪徳の洪水をあふれさせることになりかねません。概していえば、今も生まれている才能を浪費しているのは怠惰(ῥαθυμίαν)であって、少数の人を除いて私たちすべてがその怠惰のなかで暮らしています。私たちが骨を折り企てることがあるにしても、称賛と快樂のためでしかなく、熱意と名誉に値する有益さ(ὠφελείας)のためではないのです」(44. 10-11)。

一六章から四三章までは文章表現についての章であり、そのあとの四四章に「雄弁衰退論」がくるのは、不自然な印象を与えるかもしれない。四四章に相当する部分は本来、一五章で思考にもとづく崇高を論じ終えたあとに続くものだとする研究者もいる<sup>(56)</sup>。しかし、『崇高について』全体の構成は綿密に計算されており、「雄弁衰退論」は崇高についての考察が終わったあとに置かれねばならない<sup>(57)</sup>。崇高への希求は自然が人間にあたえた本性であり、崇高は時代を超え永遠に受け継がれる。怠惰を克服しさえすれば、崇高は獲得できるという確信から、ロンギノスは「雄弁衰退論」終章に置いたのである<sup>(58)</sup>。

ロンギノスの主張は、激情と欲望が人々を墮落させるという点でプラトンの



考えに近い。激情や欲望に左右されない気高い精神を理想とするプラトンの哲学は、ロンギノスの崇高論と軌を一にする。したがって次のように考えればよいのではないか。ロンギノスはプラトンの哲学、とりわけその倫理思想に共感していた。しかしロンギノスには「詩人追放論」は受け入れられなかった。そこでロンギノスは、プラトンの以下の言葉に答えようとした。「われわれは、自ら詩人ではないが詩を愛好している (φιλοποιηται)、詩の保護者たち (προστάταις) に対しても、彼らが韻律なしの言葉で詩のために弁じる機会を与えて、詩がたんに快いだけでなく、国のあり方と人間の生活のために有益である (ὠφελίμη) と論じることを許すだろう」(『国家』607D)。

『崇高について』はプラトンに答え、詩をふくむ言葉からなる文芸の有益さを論じた著作である。さらにロンギノスはこの応答によって、プラトンを弁護しようとしたのかもしれない。「詩人追放論」が詩人、とりわけホメロスを崇拝する人たちの反感をまねいたことは容易に想像できる<sup>(59)</sup>。『崇高について』はプラトンの弁明でもある。そのためにもまず最初になすべきことは、ホメロスとプラトンを和解させることだった。模倣論において、プラトンを勝利に執着しすぎるあまり敗れ去るホメロスへの若き挑戦者になぞらえたのは、プラトンのホメロス批判を暗示しているが、プラトンが敗れながらもホメロスから靈感を受け偉大さを獲得したというのは、先輩であるホメロスに花をもたせながらプラトンをその後継者だとすることで、両者の調停をはかったのだろう。

「詩人追放論」に答えるには、激情 πάθος の扱いも問題となる。ロンギノスは「強烈で靈感に満たされた激情」を崇高の第二の源泉とし、文芸における激情の意義を認めていた。しかしプラトンにとって激情 πάθος は、魂の理知的部分ではなく欲望的部分を刺激するもので(『国家』606A-B)、「ひからびさせなければならぬ (δέον ἀύχμητον)」(ibid. 606D)。ロンギノスのとった戦略は激情のなかでも、哀れみ、悲しみ、恐れ、金銭愛、享楽愛といった卑しい感情を否定し、崇高に寄与する激情があることを証明することであった。「アイアスの激情」やサッフオーの詩がその証拠である。

さらにロンギノスは「詩人追放論」へ応答するためにプラトンの哲学をもちいた。ロンギノスの崇高論は、崇高を体験することによる精神の高まりをその核心にしているが、精神の高まりをたんなる情動的な高ぶりとは区別する根拠は、エロース論であり、また崇高が時代を超えて永遠に受け継がれる根拠は、靈感論である。崇高論はある意味でプラトンの文芸論だといえる。そしてこのプラ

トンの文芸論は、文芸が人々の欲望や激情を刺激するのではなく、むしろ人々の精神を高めると主張することで、「詩人追放論」に答え、文芸の有益さを証明している。

ロンギノスは様々な作家を取りあげるさいに、その作家自身の言葉を使う傾向があり、たとえば、「あのホメロスの源流から」(13. 3)というとき、指示代名詞「あの」は ἐκεῖνος ではなくイオニア方言の κείνος をもちい、またプラトンの文章を「音もなく流れる (ἀψοφητὶ ῥέων)」(13. 1) と形容しているが、これは「音もなく流れる (ἀψοφητὶ ῥέοντος) オリブ油の流れ」(『テアイテス』144B) を受けた表現だろう。そしてプラトン自身の哲学によってプラトンに回答するのは、まさに模倣 μίμησις の実践であり、ロンギノスがプラトンと競い合うことで靈感を受けたということになる。したがって、プラトンの哲学によって「詩人追放論」に答え文芸の有益さを証明することは、アイロニーではなく、むしろプラトンに対する敬意の表れだろう。プラトンへの傾倒がロンギノスの崇高論をプラトンの文芸論としたのである。

しかしながら、ロンギノスはプラトンを真の意味で弁護したといえるのだろうか。崇高論がもついているのは、ムーサなき靈感論であり、イデアなきエロース論であって、厳密に言えばプラトン哲学にもつづいた文芸論とはいえない。当時の弁論術にとってイデアやムーサといった超越的な要素は受け入れられなかったのだろうが<sup>(60)</sup>、ロンギノスはプラトン哲学を歪曲したという見方もできる。ロンギノスが弁論術教師であるかぎり、このような批判は無意味かもしれないが、ロンギノスの崇高論をプラトンの文芸論とよぶことはできても、プラトンの文芸論とよぶことはできない。

また、ロンギノスはイデアやムーサを受けいれず、崇高の根拠を自然にもとめているが、崇高の規範は過去の偉大な作家たちであり、規範の選択は伝統にもつづくとはいえ、人間がおこなうものである。ソフィストのプロタゴラスは「人間は万物の尺度である」(DK80, B1) と語ったが、ロンギノスの崇高論は人間原理にもつづいている。弁論術を教えギリシア全体に普及させたのはソフィストであり、弁論術とソフィストは不即不離の関係にある<sup>(61)</sup>。ロンギノスがソフィストに近いからといって哲学者に劣るといっているのではないが、ロンギノスのプラトンへの傾倒にもかかわらず、『崇高について』の根底にあるのは、プラトンの形而上学ではなく、ソフィストの人間原理である。

プロタゴラスの言葉は、個々の人間ではなく、類としての人間を尺度だとい

っているのであって、社会全体の共通理解が尺度となることを意味する<sup>(62)</sup>。弁論家キケロが「共通の感覚 (communes sensus)」(『弁論家について』3. 195)をもちだすのは偶然ではなく、弁論術にとって超越的な存在に頼らない人間原理は不可避の前提である。これに対してプラトンにとっては「神こそが何にもまして万物の尺度である」(『法律』716C)。プラトンの哲学にどれほど共感しようとも、ロンギノスの崇高論が弁論術の枠組みのなかにある以上は、真の意味でプラトンの弁護とはなりえない。

プラトンの弁明になりえないとしても、ロンギノスの崇高論は文芸論として独自の価値をもつといえる。しかしまた彼の崇高論は、作品概念の欠如という弁論術に共通する欠陥を免れていない<sup>(63)</sup>。ロンギノスは言葉の表現と構成について考察しているが、作品全体の構成やテーマを論じてはいない。また、崇高の基準を聴衆や読者の体験にもとめることは、主観的な基準にとどまることであり、客観的な評価の基準はあたえられていない。文学理論としては『崇高について』はアリストテレス『詩学』に遠くおよばないという見方もできる。しかし『崇高について』が弁論術の技法書であるという原点に立ちもどるならば、こうした批判自体が的外れなのかもしれない。

ここまでロンギノス『崇高について』をさまざまな角度から検討してきたわけだが、学術的な思考はもうこのあたりでやめにしよう。二千年の時を超え読者に崇高を体験させるこの著作そのものが、崇高が永遠不滅であることの証拠である。『崇高について』が文学理論であろうと、弁論術の技法書であろうと、ロンギノスは著作の目的をはたしたのである。この点に関して必ず引用されるポーブの詩の一節(ポーブ『批評論』675-80)を引用して本稿を終えることにする。

大胆なロンギノスよ、九柱のムーサみな、汝に靈感を与える、  
ムーサの批評家たる汝に、詩人の炎をさずける。  
自らの確信に熱中する、この燃えるような裁定者は  
情熱をもって判定を下し、しかもつねに正しい。  
彼自らの示す実例が、彼のあらゆる法則を強めている、  
彼自身が、彼の描いている偉大なる崇高なのだ。

## 註

- (1) Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, pp. 401-2, [翻訳] E・R・クルツィウス『ヨーロッパ文学とラテン中世』(南大路振一・岸本通夫・中村善也訳、みすず書房、1971) p. 579.
- (2) Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (Princeton, 1957) pp. 66-7, [翻訳] フライ『批評の解剖』(海老根宏・中村健次・出淵宏・山内久明訳、法政大学出版局、1980年) pp. 94-96.
- (3) 以下の記述は Rhys Roberts, Introduction & Appendix, Russell, Introduction にもとづく。
- (4) 皇帝ティベリウスは少年時代に彼から教えを受けた(スエトニウス『ローマ皇帝伝』3. 57)。ちなみに紀元前一世紀から後一世紀にかけて弁論術には、アポドロロス派とテオドロス派の二つの学派が存在した(クインティリアヌス『弁論家の教育』2. 11. 2)。テオドロスがロドス島で活動したのに対して、アポドロロスはペルガモンで活動し皇帝アウグストゥスの教師であった(スエトニウス『ローマ皇帝伝』23. 89)。アポドロロスが弁論術の規則に厳格だったのに対して、テオドロスは規則の遵守よりも感情に訴えることを強調したようである。カイキリオスがアポドロロス派で、『崇高について』の著者ロンギノスはテオドロス派だったともいわれている。cf. Bompaire, p. 324-325; Schönberger, p. 139.
- (5) cf. Grube (1957), pp. xvii-xxi.
- (6) 激情 πάθος についての著作もあったとされているが(44.12)、写本のこの部分だけ筆跡が異なっており、後代の筆記者が誤って補ったという解釈もある。cf. Lackenbacher, p. 217.
- (7) cf. Russell, p. 61.
- (8) cf. Russell, p. xxix.
- (9) cf. Russell, p. xxx.
- (10) cf. Rhys Roberts, p. 37.
- (11) ロンギノス『崇高論』とボワローとの関係については、森谷宇一「ボワローと古代詩学・修辞学(II)」(『岡山大学法文学部学術紀要』第35号、1974)を参照。
- (12) cf. Brandt, p. 25.
- (13) cf. Kennedy, p. 95.
- (14) cf. Russell, p. xxxi.
- (15) cf. Innes (2002), pp. 275-6.
- (16) cf. Innes (1995), pp. 312-21.
- (17) cf. Russell, p. xxxi.
- (18) Russell は以下の四カ所を指摘している。elatione atque altitudine orationis (『ブルトウス』66)、excelsior, excelsius (『弁論家』119)、elatis incensa verbis (『弁論家』124)、elate (『最もすぐれた弁論家について』10)。
- (19) cf. Hendrickson, introduction.
- (20) アッティカ主義とアジア主義については、Hendrickson, *ibid* および Kennedy, pp. 95-6, 162-6 を参照。またハリカルナッソスのディオニュシオス『古代弁論家一序』も参照。
- (21) cf. Innes (2002), pp. 276-7.

- (22) 以下、ロンギノスからの引用は章と節の数字だけを記す。なお、古代の著作家からの引用は、原則として Oxford Classical Text を底本とするが、そうでないものについては文献表に記す。
- (23) cf. Grube (1957), pp. 355-60.
- (24) この点について必ず引用される Gibbon の一節がある。孫引きであるが参考のために引用しておく。“He (Longinus) tells me his own feelings upon reading it (a beautiful passage), and he tells them with such energy that he communicates them.” (*Journal*, Sept. 3, 1762). cf. Rhys Roberts, p. 229, Russell, p. 89.
- (25) 三文体についてはキケロ『弁論家について』3. 177, 199, 212、『弁論家』20ff., 75ff、クインティリアヌス『弁論家の教育』12. 10. 58ff、ディオニュシオス『デモステネス論』1-7 を、「雄弁 (eloquentia, δεινότης)」についてはキケロ『弁論家』124-125、クインティリアヌス『弁論家の教育』*ibid.*、ディオニュシオス『デモステネス論』10. 4 を参照。cf. Walker, p. 118.
- (26) ἔκτισε と読む。Rhys Roberts, Schönberger, Russell (1995) は ἔκρινε 「見なす」と読んでいる。
- (27) cf. Russell, xxxviii-iv; Schönberger, p. 143.
- (28) cf. Russell, pp. 164-5.
- (29) φύσις にはもう一つの意味がある。それは悲劇 (3. 2)、接続辞省略や頭語置用 (20. 2) について述べられる場合の「本質」という意味である。森谷宇一「伝ロンギノス作『崇高について』をめぐる二つの覚書」(『美術史研究叢書』第一輯、1970) pp. 60-61. を参照。
- (30) 藤沢令夫『プラトン『パイドロス』註解』(岩波書店、1984) pp. 26-37 を参照。
- (31) この一節は写本 (Parisinus 2036) に欠落している、いわゆる fragmentum Tollianum の一部である。cf. Russell, p. 66.
- (32) 『崇高について』の写本には六カ所の長い欠落があり、全体として約三分の一が欠落していることになる。cf. Russell, p. xlix-l.
- (33) デメトリオス『文体論』114 を参照。またホラティウスも詩が陥りやすい欠陥から『詩論』を始めている。
- (34) cf. Fuhrmann, pp. 199-201.
- (35) ディオニュシオス『古代弁論家——序』(4. 5) を参照。cf. Fuhrmann, p. 114, Kennedy, p. 153 (footnote33).
- (36) ディオニュシオス『文章構成法』1. 5 を参照。
- (37) キケロ『弁論家について』3. 55、哲学者セネカ『心の平静について』17. 11、クインティリアヌス『弁論家の教育』1. 序. 9-10 を参照。
- (38) アリストテレスは οἰκτος ではなく ἔλεος をもちいているが、両者は同義であり、アリストテレスも οἰκτος の形容詞形 οἰκτρὸς を ἔλεος の形容詞形 ἔλεινός の代わりにもちいている(『詩学』145b14)。
- (39) 問題になるのは一五章の最後に「思考にもとづく崇高なもの、すなわち偉大な精神、<あるいは>模倣、あるいは想像力によって創りだされるものについては、以上で十分でしょう (Τοσαῦτα περὶ τῶν κατὰ τὰς νοήσεις ὑψηλῶν καὶ ὑπὸ μεγαλοφροσύνης <ἢ> μιμήσεως ἢ φαντασίας ἀπογεννωμένων ἀρκέσει)」(15. 12) と語られている点である。これに対して Lackenbacher や Bompaire は ἢ を補わず、

「思考にもとづく崇高なもの、そして偉大な精神の模倣あるいは想像力によって創りだされるものについては、以上で十分でしょう」と訳し、「偉大な精神の模倣あるいは想像力によって創りだされるもの」とは激情のことだと解釈している。

cf. Lackenbacher, pp. 222-3, Bompaigne, pp. 37-9.

- (40) アリストテレス『弁論術』1404b18-21、ディオニュシオス『リュシアス論』8.5-6を参照。
- (41) ここでの崇高とは思考の壮大さを意味するのだろう。
- (42) ロンギノスの考えはクインティリアヌス（『弁論家の教育』9.4.9-10）とは対称的であり、プラトン（『法律』669C-70A）やアリストテレス（『政治学』1341a17-b18）に近い。
- (43) cf. Russell, p. xlii.
- (44) この判定にもカリマコス批判が含意されているのかもしれない。
- (45) Russell をはじめ現在のほとんどのテキストの読み *οὐ γὰρ μεγέθει τῶν ἀρετῶν, ἀλλὰ καὶ τῷ πλήθει πολὺ λειπόμενος ὁ Λυσίας ὅμως* πλείον ἔτι τοῖς ἀμαρτήμασι περιττεύει ἢ ταῖς ἀρεταῖς λείπεται に従えば、三三章五節もリュシアスと比較してプラトンを高く評価していることになるが、Grube も指摘するとおり文脈のつながりが不自然である。この読みは Manutius の校訂本にもとづくものであり、写本 (Parisinus 2036) によれば、*οὐ γὰρ μεγέθει τῶν ἀρετῶν, ἀλλὰ καὶ τῷ πλήθει πολὺ λειπόμενος ἀπουσίας, ὁ μὲν* πλείον ἔτι τοῖς ἀμαρτήμασι περιττεύει ἢ ταῖς ἀρεταῖς λείπεται である。この意味は Grube によれば For he (Plato) is indeed inferior not in the greatness of his virtues but in the frequency of their absence; he is even more excessive in his faults than lacking in virtues. となる。Russell がいうように *πλήθει ἀπουσίας* は不自然な言葉づかいで、いずれにせよ写本に何らかの欠損ないし誤写があるのかもしれない。ただし、*LSJ* の *Revised Supplement* は *ἀπουσία* の項目に *deficit incurred in reminting old coins* と付け加えるように指示しているが、かりにロンギノスが *ἀπουσία* という語を比喩的に欠点ないし欠陥の意味で使ったとすれば、この部分は次のような訳も可能かもしれない。「プラトンは長所の大きさではなく、欠点の多さにおいて劣っています。彼は長所において劣っているというよりも、むしろ欠陥において豊かなのです」。cf. Grube (1957), pp. 371-374, Russell, p.165.
- (46) cf. Russell (1981) p.74.
- (47) cf. Innes (2002) p. 268.
- (48) cf. Brandt, p. 19.
- (49) Verdenius も指摘するように、ヘレニズム期以降ムーサへの呼びかけは形式として維持されながらも、詩人たちは自らの能力を強調するようになり、詩人の創造の源は神的な起源よりも天才の問題と見なされるようになった。したがって、神的な靈感と人間の技術との境界はもはやプラトンが主張するほど明確ではない。こうした時代背景のなか、ロンギノスは崇高を実現する技術が存在すると主張したのである。cf. Verdenius, p. 46.
- (50) cf. Russell, p. 116.
- (51) cf. De Lacy, pp. 259-63, Russell & Konstan, pp. xix-xxi.
- (52) 「雄弁衰退論」はタキトゥスが『弁論家の対話』で主題として取りあげているが、紀元前一世紀から紀元後一世紀にかけてさまざまな著作家が取りあげた話題である。cf. Kennedy, 186-192, Walker, pp. 101-109.

- (53) 具体的に誰を指すのか不明であるが、本章とアレクサンドリアのフィロン『自由論 (*Quod omnis probus liber*)』62-74、『酔い (*De ebrietate*)』198 との類似は、ロンギノスとフィロンが共通の典拠をもちいたことを示すのかもしれない。cf. Russell, pp. 186-8, Schönberger, p. 129. とくにフィロンが民主制を最良の統治形態だと考えていたのは興味深い。ケネス・シュンク『アレクサンドリアのフィロン 著作・思想・生涯』(土岐健治・木村和良訳、教文館、2008) p. 128 を参照。
- (54) 具体的にいつの時代を意味するのか確定できないが、オクタヴィアヌスがアウグストゥスとなり、ローマが事実上の帝制となったのちの平和を意味するのだろう。しかしここだけから、ロンギノスが民主制よりも帝制を支持していたとはいえない。ロンギノスの意図は、民主制だからこそ崇高が実現されたという主張に反論することである。リュシ阿斯はプラトンに劣るとされ (32. 8)、ヒュペレイデスはデモステネスに劣るとされているが (34. 4)、リュシ阿斯もヒュペレイデスも民主制のもとで活躍した弁論家である。
- (55) cf. Russell, p. 186.
- (56) cf. Brandt, pp. 124-6.
- (57) cf. Russell (1981), pp. 83-84, Innes (2006), pp. 307-10.
- (58) cf. Segal, esp. pp. 139-140.
- (59) ヘラクレイトス『ホメロス問題』4 および 76-79、アテナイオス『食卓の賢人たち』505B、ディオニュシオス『ボンペイオス・ゲミノスへの書簡』1. 13 を参照。
- (60) cf. Schönberger, p. 138. また、ホラティウス『詩論』453-476 も参照。
- (61) 田中美知太郎『ソフィスト』(講談社学術文庫、1976) pp. 111-5 を参照。
- (62) 岩崎允胤『ヘレニズムの思想家』(講談社学術文庫、2007) p. 37 を参照。
- (63) cf. Brandt, p. 22.

## 文献表

- Aujac, G., *Denys d'Halicarnasse: Opuscules Rhétoriques* (5 vols. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres" 1978-1992).
- Bompaire, J., 'Le Pathos dans le traité du Sublime', *Revue des Études Grecques* 86 (1973).
- Brandt, R., *Pseud-Longinos Vom Erhabenen* (Darmstadt, 1983).
- De Lacy, P., 'Stoic Views of Poetry', *American Journal of Philology* 69 (1948).
- DK, H. Diels, rev. W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 6th ed. (Zurich, 1951).
- Fuhrmann, M., *Die Dichtungstheorie der Antike* (Darmstadt, 1992; 1. Auflage 1973 unter dem Titel *>Einführung in die antike Dichtungstheorie<*).

- Grube, G. M. A., *On Great Writing (On the Sublime)* (New York, 1957).
- Grube (1957), 'Notes on περὶ ὕψους', *American Journal of Philology* 78 (1957).
- Hendrickson, G. L., *Cicero: Brutus·Orator* (Loeb Classical Library 1939, Revised 1962).
- Innes, D. C., *Demetrius: On Style* (Loeb Classical Library, 1995).
- Innes (2002), 'Longinus and Caecilius: Models of the Sublime', *Mnemosyne* 55 (2002).
- Innes (2006), 'Longinus: Structure and Unity', in *Ancient Literary Criticism*, ed. by Andrew Laird (Oxford, 2006).
- Kennedy, G. A., *A New History of Classical Rhetoric* (Princeton, 1994).
- Lackenbacher, H., 'Die Behandlung des πάθος in περὶ ὕψους', *Wiener Studien* 33 (1911).
- LSJ, Greek-English Lexicon*, compiled by Henry George Liddell & R. Scott; revised and Augmented throughout by Henry Stuart Jones; with the Assistance of R. Mckenzie (Oxford, 1953).
- Greek-English lexicon: revised supplement*, edited by P. G. W. Glare with the assistance of A. A. Thompson (Oxford, 1996).
- Rhys Roberts, *Longinus, On the Sublime* (Cambridge, 1899).
- Russel, D. A., '*Longinus*', *On the Sublime* (Oxford, 1964).
- Russel (1981), 'Longinus Revisited?', *Mnemosyne* 34 (1981).
- Russel (1995), *Longinus: On the Sublime* (Loeb Classical Library, 1995).
- Russell & Konstan, *Heraclitus: Homeric Allegories* (Society of Biblical Literature, 2005).
- Schönberger, O., *Longinus Vom Erhabenen* (Reclam, 1988).
- Seagal, C. A., "'ῬΨΟΣ and the Problem of Cultural Decline', *Harvard Studies in Classical Philology* 64 (1959).
- The Oxford Classical Dictionary*, 3rd ed., ed by Simon Hornblower and Antony Spawforth (Oxford, 2003)
- Verdenius, W. J., 'The Principle of Greek Literary Criticism', *Mnemosyne* 36 (1983).
- Walker, J., *Rhetoric and Poetics in Antiquity* (Oxford, 2000).