

星野 太

パトスに媒介されるイメージ

偽ロンギノス『崇高論』における
「パンタシアー」の概念について

はじめに

偽ロンギノスの『崇高論』は、西洋における「崇高(hypsos)」という概念の起源とされる書である¹。元々は物理的な意味での「高さ」「頂上」を意味するこの言葉は²、当時の修辞学においてすでに「文体の偉大さ(高尚体)」を意味する用語として用いられていたが、本書の独創性はこれを独立したひとつの価値概念としてより広い対象に適用した点にある。いささか性急に要約するならば、そこで「崇高」はたんに「文体」を形容するものにとどまらず、語り手の内面的な性質を名指す概念へと拡張されることになった。つまり一方で『崇高論』は「言語(logos)」の性質を問題とする「修辞学」の書にほかならないのだが、他方でそれは、「激情(pathos)」をはじめとする語り手の資質を論じたテキストとしての読解可能性をも保持しているのである。十七世紀以降、とりわけ新旧論争以降のフランスにおいて、本書が立場をまったく異にする複数の文学的潮流の中で支持された理由のひとつにはそうした事情が挙げられるだろう。

なかでも、本書における「イメージ」の強調は、しばしばそれが後のロマン主義文学へ与えた影響とともに語られる。もちろん本書の性格上、ここでいう「イメージ」とは絵画や彫刻におけるそれではなく、「言語」によって喚起されるイメージのことにほかならない。『崇高論』に散見される言語的イメージの賛美は十七、十八世紀の西洋近代文学に大きな影響を及ぼし、その後もこうした系譜の祖として歴史的に位置づけられることになった。一例を挙げるならば、『崇高論』における言語的イメージの強調が十八世紀以降のロマン主

義思想にひとつの理想的モデルを提供し、ひいてはボードレールに代表されるような「想像力」の賛美へと繋がった、という見方などはその顕著な例である³。

こうした理解に異論はない。だが実際に『崇高論』を紐解いてみると、そこで展開されているイメージの問題が、通常理解されている以上に複雑な容貌を帯びているということがわかる。二点挙げよう。(1)まず本書において、イメージをめぐる問題が重点的に論じられているのは序盤の第15節においてだが、そこでの「イメージを見せる能力」が「修辭的技術」ではなく「精神の偉大さ」を構成する一要素として提示されているという事実は注目に値する。というのも、本書が曲がりなりにも「修辭学」の書であり、著者自身も冒頭でそのことを確認していることを考えれば、これは一見奇妙な事態のようにも思えるからだ。だが、同節の主題である「パンタシアー(phantasia)」という語句の意味を、その実質的な起源であるアリストテレスにまで遡って検討するならば、その理由はおのずと明らかになるように思われる。(2)また同時に、本書の「パンタシアー」をめぐる議論は、語り手と聞き手の一時的な「共振」ないし「同一化」をその重要な要件としているのだが、そこで不可欠な媒介としての役割を担っているものこそ、先にも挙げた「激情(パトス)」なのである。しかし、『崇高論』全体の中でも重要な位置を占める「パトス」についての記述が写本では失われているということもあり、本書のイメージ論における「パトス」の重要性については、これまで十分な検討がなされてきたとは言いがたい。

本稿では以上の点を念頭に置いた上で、『崇高論』における「パンタシアー」の来歴、およびテキストから読み取りうる「パンタシアー」と「パトス」の内在的連関を中心に論じていくことにしたい。その議論を通じて『崇高論』におけるイメージ論の内実を明らかにしていくことが、本稿の最終的な目的である。

1 『崇高論』における「パンタシアー」の位置

まず確認しておかなければならないのが、『崇高論』における「パンタシアー」の位置づけである。本書第8節において、「崇高」を生み出す源泉は以下の五つの要素に分類されている。順に確認していくならば、その第一の要素が「偉大な思考を形成する力」、そして第二が「強い感情(pathos)の息吹」である。偽ロンギノスによれば、以上の二つは生得的なものであり、これらは以下に述べる「技術的な」要素よりも重要なものとされる。その「技術

的な」要素とは、「適切な修辭の構成」「高貴な言い回し」「威嚴のある、高尚な語の配置」であり、この後者三つはその重要性において前者二つよりも下位に置かれる。該当する箇所を引用しよう。

弁論における崇高には、もつとも実り豊かな五つの要因があるといっていだらう。その共通の土台となるのは卓越した言語運用能力であり、これを欠いては何もできない。第一の、そして何にもまして重要なものは、偉大な思考を形成する力である。これについてはすでにクセノポンについてのわたしの書物の中で示したとおりである。そして第二に、強い感情の息吹。これら二つの崇高の構成要素は大部分において生得的なものである。しかし残りの要素は技術的なものだ。まず、適切な修辭の構成が挙げられるが、これは思考にかかわるものと、言葉にかかわるものの二つがある。そして何にもまして、高貴な言葉遣い。これは語の選択、比喩の使用、高貴な表現に還元できるだらう。五番目のものとして、威嚴と高貴さに満ちた語の配置。これこそが、すでに言及した各要素すべてに形を与えるものである。(VIII, 1)⁴

本書第9節以下の記述は、おおむね上記に挙げた「崇高」の五大要素を順に論じるという手順で展開される。第二の「強い感情の息吹」については、写本の欠落もありその位置は明確ではないが、第15節の末尾(「さて、思考における崇高についてはこれでもう十分に示してきた」XV, 12)、および第16節の冒頭(「次に来るのは修辭の問題である」XVI, 1)の記述から、以下で中心的に論じる第15節が「思考における崇高」に属するということはほぼ間違いないと推測されている⁵。

だとすれば、第15節の主題である「パンタシアー」は、「崇高」の第一源泉である「偉大な思考を形成する力」に属することになる。言いかえれば、本書における「イメージの喚起」をめぐる議論は修辭学的な技巧ではなく生得的なものの領域に属している。しかしそれはいったい何故なのか。以下ではまずこの点についての検討に入ることにしたい。

2 パンタシアーの系譜と変遷

上記のような問いは、これまでほとんど問題とされることすらなかった。

1674年に本書を仏訳したボワロー⁶をはじめ、従来ほとんどの英訳・仏訳が特別な註釈なしに「パンタシアー」を「イメージ (image)」「想像力 (imagination)」といった語句によって置き換えていることからそれは端的にうかがえる⁷。しかし近年、この問題を議論の俎上に載せたのが、フランスの古典学者ジャッキー・ピジョーである⁸。ピジョーは1991年に刊行された本書の仏訳において、「パンタシアー」に「現われ (apparition)」という訳語を一貫して充てている。その訳注によれば、彼が従来の伝統に反してそうした訳語を用いた理由は、『崇高論』におけるアリストテレスおよび初期ストア派からの影響を重く見たためである。ピジョーによる「現われ」という訳語の選択自体には一定の留保が必要であるとはいえ、「パンタシアー」概念の歴史的背景を踏まえておくことは、それが本書で「偉大な思考を形成する力」に含まれている理由を理解する上での必要不可欠な前提となる。よって以下ではその見解を参照しつつ、偽ロンギノスが用いた「パンタシアー」という概念の歴史的変遷を確認していくことにする。

しばしば指摘されるように、この「パンタシアー」という概念の出自はプラトンにまで遡ることができる。この語は『国家』(382e)が初出であり⁹、同じくプラトンの『テアイテトス』などにおいても幾度か用いられている。「パンタシアー (phantasia)」は元を辿れば「現れる (phainesthai)」という動詞の名詞形であり、まずもって個々人に対する事物の「現われ」を意味する。ただしこのプラトンの段階においては、「感覚 (aisthēsis)」「判断、思いなし (doxa)」が共に「パンタシアー」という語に言い換えられており、そこから『ソピステス』(264a4)では「感覚と判断の混合」という説明が「パンタシアー」に対して与えられることになる¹⁰。しかしその後アリストテレスは『デ・アニマ』において、「パンタシアー [= 表象] は感覚をともなった判断でも、感覚を介した判断でも、判断と感覚の結合でもありえない」とし、上記のプラトンの説明を批判する¹¹。

すべての判断には信じることがともなうが、信じることに對しては説得されることがともない、説得には言語がともなう。ところが獸のあるものには、表象能力は備わっていても言語は備わっていない。ならば、表象能力は感覚をともなう判断でもなく、感覚を介した判断でもなく、判断と感覚の結合でもありえない。¹²

このアリストテレスの一節には、後に再び立ち返ることにする。加えてここ

で確認しておくべきは、その後の初期ストア派による「パンタシアー」の定義である。というのもそこで「パンタシアー」は、上記のアリストテレスによる規定とはまた別の役割を与えられているからである。たとえばゼノンと並ぶ初期ストア派の大家クリュシッポスにおいて、「パンタシアー」は「ロゴス」に先行し、思惟を可能にする受動的な契機として規定されている。

ストア派の人々は、パンタシアーおよびアイステーシスに関する議論を最初に置くことで同意している。[……]というのも、先行するのはパンタシアーであり、次いで表現する力をもつ思惟が、パンタシアーから受動するものをロゴスによって表現するからである。¹³

ひとまず以上の事実を確認した上で、『崇高論』第15節の冒頭に目を向けてみよう。以下は同節の中で、偽ロンギノスが「パンタシアー」をもっとも明快に規定している箇所である。

若い友人〔＝テレンティアノス〕よ、さらにパンタシアー〔phantasia〕は、弁論に威厳や高貴さ、あるいは力を付与するのに大いに役立つ。そのような意味で、これを像の作製〔eidōlopoiia〕と呼ぶ者もいる。一般的にこのパンタシアーという語は、どのようなものであれ、言論を生み出す精神上のあらゆる思念を意味する。しかし今日では、この言葉は主に次のような場合に用いられる。すなわち、熱狂や激情の力に突き動かされ、自身が描き出すものをみずから見ているように感じ、それを聴衆の目にも映し出すような場合に。(XV, 1)

ピジョーも指摘するように、ここで登場する「一般的に (koinōs)」という副詞は強い意味で解釈する必要がある。なぜなら、「一般的には」という留保つきで語られる箇所の記述は、その実質上の起源であるアリストテレスから初期ストア派にいたるまでの「パンタシアー」の定義と齟齬をきたさないものになっているからだ¹⁴。

まず、先に言及したアリストテレスにおいて、「表象(能力)」は必ずしも人間に固有の能力とはみなされていない。実際『デ・アニマ』においても、一部の動物は表象を持つとされている。しかしアリストテレスが「動物には、表象能力は備わっていても言語は備わっていない」(428a20)と書いているように、言論(ロゴス)を発生させる思念と結びついた「パンタシアー」は人間に固

有の能力なのである。ではストア派についてはどうか。ストア派による「思念(ennoēma)」の定義はたとえば次のようなものである。「思念とは、理性的な動物における思惟の幻影[phantasma]である。なぜならこの幻影が理性的な魂の中に現れたときそれは思念と呼ばれるのだが、この[思念という]名称は知性[nous]に由来するからである¹⁵」。つまり理性的(=ロゴスの)動物である人間における「パンタシアー」を、「言論を生み出すあらゆる思念」と規定する偽ロンギノスの「一般的な」記述は、こうしたストア派の定義とも見事に一致することになる。

3 幻覚としてのパンタシアー

以上の点を確認した上で、改めて『崇高論』における「パンタシアー」の規定に立ち返ろう。第15節の冒頭でも述べられていたように、著者は上記のような「パンタシアー」の出自を踏まえつつも、当時におけるその定義がもはやアリストテレスやストア派におけるそれとは同一ではないという点を強調している。すなわち著者の定義によれば、それは「熱狂や激情の力に突き動かされ、自身が描き出すものをみずから見ているように感じ、それを聴衆の目にも映し出す」能力である。さらに興味深いのは、その直後に彼が挙げる「パンタシアー」の具体例である。たとえばエウリピデスの『オレステス』『イプゲネイア』を引用した後、偽ロンギノスはこれに以下のような注釈を施している。

ここでは、詩人自身が復讐の女神たちを見ている。そして、彼はみずからの心の中にあるパンタシアーを、聴衆にも否応なく喚起するのだ。
(XV, 2)

この直前で引用されているのはいずれも、オレステスが復讐の女神たちを前に恐れおののいている場面である。ここで偽ロンギノスが、登場人物(オレステス)のみならず、詩人(エウリピデス)本人が「復讐の女神」を眼差していると述べているのは重要な点だが、この問題にはまた後ほど立ち返ることにしよう。さらにその先では、同じ『オレステス』の一場面が再び引用され、次のように述べられる。

ここで彼は狂乱しているからこそ、その[復讐の女神たちの]像を見てい

るのだ。(XV, 8)

上記の例が示すように、偽ロンギノスが用いる「パンタシアー」の具体的な例はしばしば「幻覚」や「狂乱」に属する類のものである。興味深いことに、この点をストア派の立場と比較してみた場合、両者は顕著な対照をなしている。というのも、ストア派において理想的な表象と見なされていたのは「カタレプティケー・パンタシアー (kataleptikē phantasia)」すなわち「把握可能な表象」と呼ばれるものだったからである。この点については若干の説明を要するだろう。たとえばクリュシッポスは、広義の「表象」ないし「現われ」に含まれるものを「パンタシアー (phantasia)」「パンタストン (phantaston)」「パンタステイコン (phantasticon)」「パンタスマ (phantasma)」という四つの概念によって区別したと伝えられている¹⁶。彼の学説によれば「パンタストン」は「パンタシアーを生み出すもの」であり、「パンタステイコン」は「パンタストンを自己原因としてもたない触発」である。さらに第四の「パンタスマ」は「パンタステイコン」からもたらされるものであり、現代語で言うところのいわゆる「幻覚」に相当するものと見てよい。なお上記の「パンタステイコン」と「パンタスマ」を区別するならば、前者は知覚された対象の現実性を問題にしないという意味での「錯覚」、後者は外的な対応物が存在しないにもかかわらずその存在を信じ込む「幻覚」に相当するといえるだろう。

以上のような分類を見ても、ストア派における「表象」ないし「現われ」は、その実在的な対応物に従って精緻に細分化されているということがわかる。そして彼らにとっての理想的な表象、すなわち「把握可能な表象」とは「真であって、偽とはなりえないような表象¹⁷」であり、「存在するものに由来し、〔……〕存在しないものからは生じ得ないような表象¹⁸」である。それに対し、偽ロンギノスが「パンタシアー」をめぐる議論において引用する例は、ストア派において「パンタシアー」の理想と見なされた「(現実の事物にもとづく)把握可能な表象」ではなく、「錯覚 (phantasticon)」にもとづいた「幻覚 (phantasma)」の定義に遥かに接近している。事実、興味深いことに『崇高論』第15節で引用される先の一節は、クリュシッポスが「幻覚」の診断を下しつつ引用している箇所とまったく同一なのである¹⁹。偽ロンギノスと同じくエウリピデスの『オレステス』(255-7)を引用したのち、クリュシッポスは次のような言葉を繰り出す。

彼は狂気にとらわれているからこのように言うのだ。実際には、彼は何

も見ていない。ただ見ていると信じているだけだ。²⁰

以上の比較が端的に示しているように、オレステスの目に映っている「復讐の女神」が明らかに「幻覚」である以上、ストア派においてこれは否定的なものともみなされるほかない。だが『崇高論』においてはむしろ逆に、作者自身（エウリピデス）がこの「幻覚」を見た上で、それを聞き手にも喚起する、というイメージの創造的契機がむしろ重視されている。これが重要な転換であることは言うまでもない。初期ストア派において、実在的な対応物をもたないたんなる「幻覚」と見なされていた表象こそが、ここではある像を作り出す能力としての「パンタシアー」として、積極的に評価されているのである。

また、この「パンタシアー」の媒介的な側面も見過ごしてはならない。語り手によるイメージの「媒介」をめぐる議論は、同じく第15節の主要な論点のひとつである。すでに引用した一節にあるように、ここでの「パンタシアー」とは「自身が描き出すものをみずから見ているように感じ、それを聴衆の目にも映し出す」能力であるとされる。それは例えば以下のような記述の中に示されていた。

しかし今日では、この言葉[パンタシアー]は主に次のような場合に用いられる。すなわち、熱狂や激情の力に突き動かされ、自身が描き出すものをみずから見ているように感じ、それを聴衆の目にも映し出すような場合に。(XV, 1)

エウリピデス『パエトン』の引用直後でも強調されているように(XV, 4)、こうしたイメージを創造するためには、作家がその情景をまざまざとみずからのうちに映し出していなくてはならない。そのことによって始めて、語り手はそのイメージを聞き手に媒介することができるからだ。先に引用した『オレステス』への注釈にもあるように(「ここでは、詩人自身が復讐の女神たちを見ている。そして、彼はみずからの心の中にあるパンタシアーを、聴衆にも否応なく喚起するのだ」)、偽ロンギノスにおける言語的イメージの伝達は、こうした「創造」と「媒介」を同時に可能ならしめる契機にほかならない。

もちろん『崇高論』で強調されている「パンタシアー」の創造的性格は、必ずしもこの著者の独創ではないだろう。彼自身も述べているように、本書の執筆当時において、「パンタシアー」にアリストテレスやストア派とは異なる創造的な性質を帰することはむしろ一般的なことであつたはずだ。紀元一世紀

の人物と目される著者のほぼ同時代人であるクインティリアヌスは、「ギリシア人」たちの用いる「パンタシアー」という語句について次のように述べている。

感情表現において最高度の力を示す人物は、ギリシア人がパンタシアー〔phantasia〕と呼ぶものを相応に身につけた人物である（われわれはそれをヴィジオネス〔visiones〕と呼んでいる）。パンタシアーとは、あたかもそれが実際にわれわれの目の前にあり、物理的に現前しているかのように、不在の事物のイメージ〔imagines〕を精神へと呈示する〔repraesentantur〕ものである。²¹

ここでの「パンタシアー」がすでにストア派の定義するそれではなく、偽ロンギノスの立場に接近していることは一読して明らかだろう。

ところで、ここまでの議論はいずれも詩人のみる「幻覚」、ひいては「狂気」を例にとったものだった。しかし第15節全体の記述を読むかぎり、偽ロンギノスにおいて「パンタシアー」のはたらきは「幻覚」「狂気」に限定される訳ではない。むしろ弁論家による「パンタシアー」をめぐる記述においては、「明瞭さ」「現実に即していること」が重視されている。偽ロンギノスは、散文と詩における「パンタシアー」の目的の相違を次のように説明する。すなわち、詩における「パンタシアー」の目的が「驚異＝狼狽 (ekplēsis)」を喚起することにあるのに対し、散文における「パンタシアー」には「明晰さ＝生き生きと描くこと (enargeia)」が求められる (XV, 2)。言いかえれば、「弁論家におけるパンタシアーのもっとも優れた効果とは、現実に即していること、真実であることだ」(XV, 8)²²。しかしこれは、弁論家の「パンタシアー」が詩人のそれとは異なり、つねに現実を正確に参照しなければならないという意味ではない。むしろ弁論家においてもまた、みずからの「パンタシアー」によって、ある新たなイメージを作り出すことが要請されているという点に注意しよう。

そしてヒュペリデスは敗戦の後、奴隷解放を布告したという理由で裁判にかけられた。そのとき彼は、「この布告を書いたのは弁論家ではない。カイロネイアの戦いが書いたのだ」と述べた。ここで彼は、現実に即した議論をしながらも、あるパンタシアー〔phantasia〕を喚起した。そしてその結果、彼の議論は単なる説得の領域を超えたのである。(XV, 8)

これは「幻覚」にもとづいた「パンタシアー」の例ではないが、しかしこの場合でも、史実をはじめとする現実の出来事を特殊な仕方イメージ化することが同じく重要視されているのであり、それらは単に受動的で再現的な想像力とは区別されなければならない。つまりここでの「パンタシアー」によって生じるイメージは、通俗的な意味でのミメシスではなくポイエシス的なものであるとすることができる。この点については、「パンタシアー」の説明のさいに引き合いに出される「像の作製 (eidōlopoiia)」という語が、「制作＝ポイエシス (poiesis)」と語根を同じくしている、という事実も併せて考慮に入れておく必要があるだろう²³。

4 パトスに媒介されるイメージ

『崇高論』において、「パンタシアー」が「修辭的技術」ではなく「精神の偉大さ」の一要素として提示されている理由は、本稿第一節以降で論じてきたような「パンタシアー(現われ、イメージ、表象)」の概念史を紐解けば明らかだろう。アリストテレスにおいて「魂の能力」のひとつとして位置づけられ、ストア派の思潮において「感覚(アイステーシス)」と並んで「把握」や「思念」に先立つ根源的な能力であるとされた「パンタシアー」が「修辭的技術」のひとつにカテゴライズされることなどありえない。もちろん一方では、本書の他の箇所から修辭学＝弁論術における「イメージを見せる能力」の技術論的側面を抽出するという読み方も不可能ではない。しかし『崇高論』における「パンタシアー」は、本質的にはやはり「偉大な思考を形成する力」という、著者が言うところの生得的なものに属している。より踏み込んで言えば、「本性(physis)」に由来する能力としての「パンタシアー」と、具体的なイメージの提示という「技術(technē)」に関する「パンタシアー」が混在している点に、しばしば指摘されるような『崇高論』というテキストの「混乱」の一端が顕在化しているとも言えるだろう²⁴。

しかしここでより注目すべきなのは、「パトス」と「パンタシアー」の密接な結びつきではないだろうか。前節で指摘したようなイメージの創造、およびその聞き手への伝達に際して、それらを突き動かす原動力とされていたのは「激情＝パトス」にはほかならなかった。すぐれた弁論家や詩人は「熱狂や激情の力に突き動かされ、自身が描き出すものをみずから見ているように感じ、それを聴衆の目にも映し出す」(XV, 1)。すなわち「パンタシアー」は「激情＝

パトス」に突き動かされて生じる——『崇高論』のこれ以外の箇所でも「パトス」はしばしば「崇高」を生み出す一種の原動力のような役割を担っているが (IX, 15 ; XIII, 5)、ここではそれによって生み出されたイメージが「聴衆にも否応なく喚起」(XV, 2) され、それが両者の媒介となっているという点でも注目に値する。

『崇高論』において、「パトス」が極めて重要な位置におかれているということ自体におそらく異論はないだろう²⁵。本稿の冒頭でも記したように、その中心的な記述の大部分が写本では失われているとはいえ、偽ロンギノスによる「パトス」の賛美は『崇高論』の至る所に見いだすことができる。その最も明瞭な例が、第34節におけるデモステネスへの惜しみない評価である。そこで著者は、ヒュペリデスにおける演説の技術を褒め讃えつつ、それに比べてデモステネスの弁論がいかに才能に乏しいものであるかを述べたてる。だが、同節の結論部分において著者は、デモステネスにおける「激情」の豊かさを理由に、ついには後者により高い評価を下すのである。

しかし、いかにヒュペリデスに多くの美点があろうとも、彼は偉大さを欠いているように感じられる。彼の演説によって心が動じることもなければ、聞き手の平穏が破られることもない。ヒュペリデスを読みながら、恐れを抱くものなど誰もいない。だが、デモステネスが語りだすやいなや、彼はみずからの偉大な才能の美点を完璧な仕方ですすのである。それは崇高な語調、生き生きとした感情、弁論の豊かさ、機敏、必要な場合における速さ、そして彼自身の近付き難い激しさと力強さである。(XXXIV, 4)

これと同じような「パトス」の重要性をめぐる議論は、第10節のサッポーやホメロスに関する記述にも見いだすことができる。偽ロンギノスによると、サッポーの美点とは狂気の愛という主題を中心としつつ、そのもっとも傑出した点を的確に表現しているところにある。たとえばそこで引用される彼女の詩節については、それが「たったひとつのパトス [= 情念]ではなく、さまざまなパトスの集塊を提示している」(X, 3) として、積極的に評価している。

また、ホメロスの有名な「前置詞の圧縮」についても、それが「パトス」を表現するのに有効な形式として評価されているという事実は注目に値するだろう。水夫たちの抱く恐怖を描写した『イーリアス』からの一節において、ホメ

ロス「死の底から (hypek thanatoio)」という言い回しを用いているのだが、ここで彼は「hypo」「ek」という二つの前置詞を「……の下から (hypek)」という一語に圧縮している。これを著者は次のように評価する。「彼は、通常複合されることのない前置詞を無理に圧縮することで、彼らのパトスに適合するような仕方と言語を拷問にかけたのである。この散文の圧縮によって、彼はパトスを見事に表現した」(X, 6)。ミシェル・ドゥギーが正確にも指摘しているように、作者がこのホメロスの一節を賛美するのは、「彼自身が語っているパトスを「模倣する」ような言い回しを押し込み、作り上げた」こと、すなわちそこで「水夫たちのパトス」の文法的な「表象＝再現前」がなされていることに由来していると言ってよい²⁶。

以上のような「パトス」への積極的な評価が、「パンタシアー」をめぐる議論にも通底していることは言うまでもない。そしてこの事実は、アリストテレス、初期ストア派と比較した場合に顕著な第二の変化を示している。第一の変化というのは、本稿の中盤以降で論じてきたような「パンタシアー」の創造的転換である。すなわちアリストテレスにおいては「個別的感覚経験を普遍的な概念的知性把握へと橋渡しする媒介者²⁷」として、ストア派においては「アイステーシス」と並ぶ思念の発生条件としてもつばら受動的な役割を担っていた「パンタシアー」は、『崇高論』において創造的な能力としての地位を獲得することになる。そしてたったいま述べた第二の変化というのは、「パンタシアー」をめぐる議論における「パトス」への積極的な評価である。周知のように、アリストテレスにおいて「パトス」は「エートス」との対比において消極的な地位に置かれており(『ニコマコス倫理学』第2巻第5章)²⁸、さらにストア派において「パトス＝情念」は無条件に排除されるべき対象でしかなかった。ストア派の人々にとって「幻覚」が「把握可能な表象」の対極にあったように、「情念」は彼らの理想とした「無情動 (apatheia)」を妨げる要素にほかならなかったのである。

しかし『崇高論』の著者は、これらの「パトス」を逆に積極的な原動力へと転化している。特に第15節に限定して言えば、そこでの「パトス」は語り手の「パンタシアー」を生み出す根源であると同時に、語り手と聞き手を同一化へと導く「共感」の紐帯でもある。言いかえれば、本稿で論じてきたような偽ロンギノスの議論の意義は、それまで受動的なものとして位置づけられていた「パンタシアー」に創造的な地位を与えたことに留まらない。彼のイメージ論の根幹にあるのは、「パトス的な＝激情にもとづく (pathological)」イメージの積極的な評価、およびその「パトス」によって生じる語り手と聞き手の一

時的な同一化である。そしてこのことは、前節で示したようなオレステスの「狂気」や「幻覚」が『崇高論』における「パンタシアー」の主要な例として提示されていることと決して無縁ではないだろう。むしろ、それをひとつの「理論」と見なすには、論じるべき材料があまりにも欠けている。だが少なくとも、以上で提示してきたような議論からは、いわば「パトスの論理＝病理学 (pathology)」に基づいた、特異なイメージ論の萌芽を読み取ることができるだろう。

註

¹ 古典ギリシア語で書かれた本書 (*Peri Hypsous*) には複数の写本が存在するが、フランス国立図書館に所蔵されている十世紀の写本 (Parisinus 2036) がもっとも完全に近いものであり、ほぼ例外なくこれが定本として用いられる。この写本のタイトルの頁には、著者として「ディオニュシオス・ロンギノス」の名が記されており、目次には「ディオニュシオスもしくはロンギノス」と記されている。ここから、本書は十九世紀初頭までハリカルナッソスのディオニュシオス (Dionysius of Halicarnassus, B.C. 60-B.C. 7?)、あるいはカシウス・ロンギノス (Cassius Longinus, 213-273) の書とみなされていた。

だがこれらの説は、引用されている文献の時代分布、あるいは文体や語彙の相違などから今日ではほぼ覆されている。現在では、同書がカイキリオス (Caecilius of Calacte) の『崇高論』への批判として書かれたことや、キケロ、カイキリオス以降の

時代の引用が見られないことから執筆時期は紀元後一世紀頃と推定されている。この点については Roberts, Lebègue らの訳書における解説に詳しい (本稿の註4を参照)。なお、以下の英訳書ではこの通説に対する反証が提示されている。Longinus, *On Great Writing*, translated by G. M. A. Grube (1957), Hackett Publishing Company, 1991, xvii-xxi.

² Cf. Liddell & Scott, *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1889, p. 853.

³ 中畑正志「ファンタシアーの変貌：現われ・表象・想像」『思想』、第962号、岩波書店、2004年、6-7頁参照。

⁴ 以下、『崇高論』からの引用は(節、段落)のみを表記する。定本としては“Longinus” *On the Sublime*, translated by W. Hamilton Fyfe, revised by Donald Russell, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 2005を用い、以下の校訂版も

適宜参照した。*Longinus On the Sublime*, translated by W. Rhys Roberts, Cambridge : Cambridge University Press, 1899 ; Longin, *Du Sublime*, traduit par Henri Lebègue, Paris : Société d'édition, 1939. これら以外の訳書の解釈を参照した場合にはその都度言及する。

なお、上記の引用文中で「クセノポンについてのわたしの書物」と呼ばれているテキストは現存しない。

⁵ Cf. “*Longinus*” *On the Sublime*, translated by W. Hamilton Fyfe, revised by Donald Russell, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 2005, p. 171.

⁶ ボワローの仏訳については以下の版を参照した。Longin, *Traité du Sublime*, traduction de Boileau en 1674, Paris : Le Livre de poche, 1995.

⁷ 従来の代表的な英訳におけるほぼ唯一の例外として、Fyfeによる「視覚化 (visualization)」という訳語が挙げられる。Cf. “*Longinus*” *On the Sublime*, translated by W. Hamilton Fyfe, revised by Donald Russell, 2005, Harvard University Press (The Loeb Classical Library.) ただし同訳書においても、「パンタシアー」に関する特別な註は見られない。

⁸ 美術史家であるディディ＝ユベルマンは、ピジョーのこの訳語について以下のように肯定的な評価を下している。「[……]パンタシアーのより本質的な意味——それはジャッキー・ピジョーが古典古代の狂気に関する大著[『古代ギリシア＝ローマにおける狂気と医師たちによる狂気の治療 *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine*』(1988)]において、「現われ[*apparition*]」という訳語

によって適切に示したものである。とりわけ二つのテキストが、この〔訳語の〕選択を理解する助けとなる。ひとつは、ロンギノスに帰せられている『崇高論』である。そこでは、それが「言葉を生み出しつつ現前する[現れる]、あらゆる種類の思念」を指し示すというまさにその点において、「イメージを作り出すもの」としての「現われ」が問題とされているのである。」(Georges Didi-Huberman, « Dessin, désir, métamorphose », dans *Le plaisir au dessin: carte blanche à Jean-Luc Nancy* (Catalogue), Paris : Édition Hazan, 2007, p. 217.)

⁹ ただしこの箇所は一部の写本においては欠けている。中畑正志「ファンタシアーの変貌：現われ・表象・想像」『思想』、第962号、岩波書店、2004年、23頁を参照。

¹⁰ 以上の整理にあたっては神崎繁による記述(『哲学の歴史 第2巻』、中央公論新社、2007年、146-148頁)を主に参照した。

¹¹ アリストテレス『デ・アニマ』における「パンタシアー」の定義については上記の428a以外に、429a、433a10以下を参照。なお、以下でアリストテレスから引用する場合、「パンタシアー」は原則的に「表象(能力)」と翻訳する。この点については後述する中畑正志訳の11、141頁訳注を参照。

¹² *De Anima*, 428a24. アリストテレス『デ・アニマ』からの引用は下記の版を用い、括弧内の註釈書も適宜参照した。Aristotle, *On the Soul*, with an English translation by W. S. Hett, Harvard University Press ; William Heinemann (The Loeb Classical Library), 1957. (*De l'âme*, traduit par Pierre Thillet, Paris : Gallimard, 2005 ; 『魂について』中畑正志訳、京都大学学術出版会、

2001年。)

¹³ H. von Arnim (ed), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (3 vols, 1903-05), 4 vols, Stuttgart : In Aedibus B. G. Teubneri, 1964, II, 52. [『初期ストア派断片集』中川純男ほか訳、全5巻、京都大学学術出版会、2001-6年、第2巻、62頁。] なお周知のように、クリュシッポスの著作は一冊たりとも現存していない。よって以下では、『初期ストア派断片集』などの資料に依拠しつつ議論を進めていくことにする。

¹⁴ Longin, *Du Sublime*, traduit par Jackie Pigeaud (1991), Éditions Payot & Rivages, 1993, pp. 137-8.

¹⁵ H. von Arnim (ed), *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 83. [『初期ストア派断片集』第2巻、91頁。]

¹⁶ H. von Arnim (ed), *Stoicorum Veterum Fragmenta* II, 54. [『初期ストア派断片集』第2巻、65頁。]

¹⁷ Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, (*Sexti Empirici Opera*, 2 vols, Leipzig : Teubner, 1984), VII, 150. [セクストス・エンペイリコス『学者たちへの論駁2：論理学者たちへの論駁』金山弥平／金山万里子訳、京都大学学術出版会、2006年、74-76頁。]

¹⁸ Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 248. [セクストス・エンペイリコス『学者たちへの論駁2：論理学者たちへの論駁』、116頁。] Cf. Longin, *Du Sublime*, traduit par Jackie Pigeaud (1991), Éditions Payot & Rivages, 1993, p. 137.

¹⁹ Longin, *Du Sublime*, traduit par Jackie Pigeaud (1991), Éditions Payot & Rivages, 1993, pp. 137-9.

²⁰ H. von Arnim (ed), *Stoicorum Veterum*

Fragmenta II, 54. [『初期ストア派断片集』第2巻、64-65頁。]

²¹ Quintilian, *The Orator's Education (Institutio Oratoria)*, edited and translated by Donald A. Russell, Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 2001, VI. 2. 29.

²² カルロ・ギンズブルグの論文「展示と引用」によれば、「歴史家は、読者を感動させ納得させるためにエナルゲイアを用いつつ、自分の提示することを真実として通用させるのだ、というのが古典古代の考え方であった」。Cf. Carlo Ginzburg, « Montrer et citer : La vérité de l'histoire », *Le Débat*, no. 56 (1989), pp. 43-54. [カルロ・ギンズブルグ「展示と引用」『歴史を逆なでに読む』上村忠男訳、みすず書房、2003年。]

²³ Cf. Mats Malm, “On the Technique of the Sublime”, *Comparative Literature*, vol. 52, no. 1 (Winter, 2000), p. 4.

²⁴ *Ibid.* p. 7.

²⁵ 本書における「崇高」と「パトス」の関連をめぐる概括的な説明については以下の文献などを参照。Cf. Gianni Carchia, *L'Estetica antica*, Roma : Editori Laterza, 1999, pp. 172-175.

²⁶ Michel Deguy, « Le grand-dire », dans *Du sublime*, Paris : Belin, 1988, p. 27. [ミシェル・ドゥギー「大言」『崇高とは何か』所収、梅木達郎訳、法政大学出版社、1999年、28頁。]

²⁷ 神崎繁「ゼノンと初期ストア学派」、内山勝利編『哲学の歴史 第2巻』所収、中央公論新社、2007年、147頁。同じ著者による以下の文献も参照。神崎繁『プラトンと反遠近法』新書館、1999年、164-167頁。

²⁸ ただし、修辞学における「パトス」の活

用をめぐる問題はすでに『弁論術』第2巻に登場している。そのような意味で、『崇高論』における「パトス」の力能は、アリストテレスにおける「パトス」と一定の連続性をもっている。この点については以下の文献などを参照。塩川徹也「17, 18世紀までの心身関係論」『新・岩波講座 哲学9：身体 感覚 精神』所収、岩波書店、1986年。