『年報　地域文化研究』
第 20 号（2016 年）
2017 年 3 月 31 日発行

# 修辞学と対話

## フェヌロン『雄弁についての対話』

森元　規裕

### はじめに

「卓越した修辞学（Une excellente rhétorique）[1]があるとしたら、それは、文法よりも上位のもの、言語を完成させるにすぎないあらゆる作業よりも上位のものとなることでしょう[2]」。フェヌロン（1651-1715 年）は晩年の著作『アカデミーへの手紙』（1714 年執筆）において当代の「文学」、すなわち語彙・文法・修辞学・詩学・歴史叙述についての簡潔な理論を提示し、ホメロスの翻訳をめぐって再燃していた新旧論争にたいする調停の意を示す。ボワロー『詩法』と並んで、しかし修辞学をより中心に据えた形で、フランス古典主義のひとつの総括が提示される。

当時の読者の大半は、この手紙が若き頃に書かれた対話篇を下敷きにしているとは予想しなかったはずである。転機は 1718 年に訪れる。『雄弁についての対話』（以下『対話』と略記）が『アカデミーへの手紙』とひとつの本にまとめて出版される。生前のフェヌロンと交流のあったアンドリュー・マイケル・ラムゼーが両著作に「同じ趣味」、「同じ格率」を看取したからである[3]。書物としての『対話』はかくして日の目を見ることになる。

本著作については以下の二つの観点からすでに注釈がなされてきた。第一に、文学史の観点から、アウグスティヌスがキケロに依拠しつつ『キリスト教の教え』において定式化した説教家の三つの責務、すなわち「教えること（*docere*）」、「気に入られること（*delectare*）」、「感動させること（*movere* ないし *flectere*）」のうち、大胆にも二つ目の項が「描くこと（peindre）」に置き換えられていること、あるいはボワロー訳の偽ロンギノス『崇高論』（1674 年）とともに後代における「崇高」への地平を拓いていることが着目されてきた[4]。第二に、文献学の観点から、1680 年代前半までのフェヌロンに関する資料がきわめて少ないという事情によりしばしば言及されてきた。しかし、長らく検討されてきた執筆年代については現在もはっきりしたことが分かっておらず、おおよそ 1680 年頃に書かれたというのが通説となっている[5]。

だが、奇妙なことに、フェヌロン美学の「はじめての表出[6]」たる『対話』における文学的実

践そのものに目が向けられることはほとんどなかった。結果として、『対話』がルネ・ラパンの『当代における雄弁の使用についての考察』（1671 年）やベルナール・ラミの『話す術』（1675 年）のような同時代の修辞学論考といささか性質を異にするにもかかわらず、そこで展開されたフェヌロンの雄弁観を過度に理論化してしまうことになった。あらかじめ注意を喚起しておくならば、出版を目的としなかった『対話』は想定された読者が限定されている。一見して素朴な文体の裏には周到に練られた説得の試みが隠れており、語られる理論と語る実践の照応を理解してはじめてフェヌロンの思想に接近することができる。

本稿では、まず、『対話』の内容を概観したうえで、17 世紀末の説教の歴史的背景を素描し、誰に向けて執筆がなされたのかを推定する。つぎに、この推定の裏づけのため、『対話』における文体を 1660 年代以降の対話形式の流行に照らし、現実の対話の模倣とは一線を画した文体の意義を確認する。最後に、より広い修辞学史の観点から、単純と崇高を糸口に『対話』の理論と実践の関係を闡明する。これらの作業は、のちの対話篇『死者たちの対話』や『ジャンセニウスについての司牧の教え』のみならず、説教や書簡、『テレマコスの冒険』などにおいて深化をとげていくフェヌロン文体の根幹の理解、さらには晩年のフェヌロンが「卓越した修辞学」という語で言おうとしたことの理解にも一脈通ずるはずである。

## 1. 説教の改革

『対話』は A、B、C の三人によって繰り広げられる。B は修辞学を擁護する立場から、C は修辞学に対して懐疑的な立場から、A につぎつぎと質問を投げかける。A は、質問にたいする返答という形で、フェヌロンの思想を概ね代弁する。

A. なんとまあ。雄弁とは何かを考えてみましょう。

B. 雄弁とはよく話す術のことです。

A. では、この技術によく話すこと以外の目的はないのでしょうか。人間は話すときに何らかの意図をもっていないのでしょうか。話すために話すのでしょうか。

B. いいえ、気に入られる（plaire）ため、説得する（persuader）ために話すものです。

A. 後生ですから、念入りにこれら二つのことを区別してください。ひとは説得するために話します。このことは確固不動です。また、ひとは気に入られるために話します。こちら

はあまりに頻繁に起こります。しかし、ひとが気に入られようとするとき、より遠くにあるもうひとつの目的をもっています。こちらが主たる目的なのです。すなわち善人が気に入られようとするのは、正義と他の徳を、愛すべきものにして、吹き込むためなのです[7]。

ソクラテスの産婆術さながら問答がくりひろげられていく。雄弁とは何か、技術とは何かといった事物の根源に立ち戻る点にこの『対話』の特徴が見いだされる。フェヌロンにとって雄弁の本質を理解するにあたってさしあたり信仰は必須ではない。「あなたがこれらすべてのことをおっしゃっているのはキリスト教徒の篤信の純粋な熱情からではないのですか」と訊ねる B に対して、「これらのことをすべて考えるのに信徒である必要はありませんが、よく実践するには信徒でなければならないのです」と A は返答する[8]。この観点から、直後には己の名声を顧みずにただ説得することだけを目的として演説を行ったデモステネスがイソクラテスやキケロに勝るということを示す異教徒の雄弁の例が続く。

このように第一対話、第二対話は、霊性をひとまず措いて、おおむね異教的伝統に依拠している。じっさい、この個所以外にもプラトンやキケロからの借用は枚挙にいとまがない。第一対話では、より一般的な次元で、弁論家は、真理と徳の説得を目的とし、話す内容を知悉していることが不可欠で、さらには哲学者かつ詩人かつ役者でなければならない、ということが述べられる[9]。また、第二対話では、より個別的に、弁論家の三つの責務に話題が移り、発想、配列、措辞、記憶、実演・口演といった弁論術の部分についてごく簡潔に対話が展開される。

ようやく第三対話にいたって、当時雄弁の最たるものとされていた「聖なる雄弁」についての問答が始まる[10]。まずはフェヌロンの根本的確信が示される個所を見てみよう。

C. それではつまり、あなたのお考えによると、説教をしているときに知恵と人間的雄弁に頼るということは、救世主の十字架をむなしいものとすることになってしまうのでしょうか。

A. はい、まちがいありません。言葉の聖務は完全に信仰にもとづいています。祈り、心を清め、すべてを天に望み、神の言葉の剣で武装し、自分の言葉をあてにしないようにしなくてはいけません。これこそが本質的な準備なのです。しかし、福音の内的な実りはひとえに純粋な恩寵と神の言葉の有効性に負っているとはいえ、人間の側でしなくてはならな

いことがいくらかあるのです[11]。

Cの問いかけはパウロ書簡の一節のパラフレーズである[12]。それに対して「完全に」、「すべて」、「本質的な準備」という表現を用いて答えるAの返答のなかにフェヌロンの強い確信がうかがわれる。「言論は展開された命題である[13]」というフェヌロンの言語観をふまえるなら、『対話』全体は上記引用部分の拡張と考えることができよう。この神と人間との極限の対比を見るならば、のちのギュイヨン夫人との書簡で展開されるフェヌロンの霊性と大差はない。

しかし、Aの返答の最後の部分を見逃してはならない。『対話』が展開されるのは、神の言葉の全能を前提としつつ、いかに人間の言葉を使用するかをめぐってのことである。霊性がいかに肝要であっても、ここで語るべきはあくまで人間の言葉についてなのであり、畢竟、「修辞学を説教壇から追放する[14]」ことが問題なのではない。というのも聖職者の責務は、みずから祈ることのみならず、聖書の読解を行い、人々に神の言葉を伝えることだからである。元来、こうした視座に立って書かれたのが、アウグスティヌスの『キリスト教の教え』であった。独自の弁論術ないしその教育体系を持たなかったキリスト教にとって、キケロを中心に異教徒の弁論術を移入しつつ「聖なる雄弁」を理論化したこの本は、古くから説教家たちの格好の教科書となってきた。

では、なぜフェヌロンは『キリスト教の教え』の根本的な理念を継承しつつも、アウグスティヌス以上に異教修辞学に紙幅を割かなければならなかったのだろうか。このことの理由を了解するには、17世紀フランスという時代と地域に照らしてみる必要がある。

周知のように、聖書への回帰を謳うプロテスタントに対し、カトリック側は16世紀半ばのトレント公会議においてウルガタのみを公式の聖書とし、「信仰は聞くことにより[15]」を標語に聖書へのアクセスを原則として聖職者に限定した。結果として、説教にたいして聖体拝領に比すべき儀礼的かつ制度的価値がかつてなく認められることになった[16]。以後、17 世紀フランスにフランソワ・ド・サル、ヴァンサン・ド・ポール、ボシュエ、ブルダルーら名だたる説教家が生まれた所以である。しかるに、フランスでは、ナントの勅令以降すくなくとも表面的には宗教的寛容が認められていたこともあり、在俗の信徒も聖書によって霊性を涵養していた。世紀前半には詩人たちを中心に聖書のパラフレーズないし詩篇の翻訳が盛んに行われ、世紀後半にはルメートル・ド・サシを中心に作業が進められた聖書の翻訳が出版されていく。こうした状

況のなか、公会議の原則と説教の実情は乖離し、説教は形骸化をまぬがれず、説教を見世物に譬える言説が跋扈することになる[17]。

『対話』が書かれた時期は、よしんばナントの勅令廃止に先立つとしても、すでにルイ 14 世が強制改宗を実行していた時期に相当する[18]。すでに 1670 年代初頭から王権の近辺で対抗宗教改革の機運が再興しており、ボシュエを中心に、改宗したポール・ペリッソン、ピエール=ダニエル・ユエ、クロード・フルリなどの碩学の知識人を集めて聖書について検討をする「小さな公会議」が開催されており、数年後にはラ・ブリュイエールやフェヌロンも加わることになる[19]。説教に特化した修辞学論考が量産されはじめるのもちょうどこの頃からである。

こうした時代背景のなかで、フェヌロンが説教の改革に寄与しようとしたこと自体はなんら驚くべきことではない。ただ、フェヌロンは説教のなかで信徒に訴えかける、あるいは論考の出版という形で不特定の読者に訴えかけるという手段を採らなかった。というのも、信徒ではなく、説教家の説得こそが重要と考えたからである。何よりもまず、仮想の対話相手としての B が説教家であるという点において[20]、読者としてもっぱら説教家を念頭においているのはまちがいない。

では、より具体的に誰に向けて書かれたのか。フェヌロンは、B のようなユマニスト的な傾向の者であれ、C のようなデカルト主義者的な傾向の者であれ、自らの知識ないし知性を基に名声を求めるものへの警鐘を鳴らす。現実においてこれらの人物に符合するのは、ラパンなどが説教論において描き出している若い説教家であろう[21]。ただし、フェヌロンはそれを明示しなかった。無論、説得をさまたげると考えたからである。結局のところ、ラパンらが読者を限定せずに論考という形で出版したのに対し、フェヌロンは手写本として自らの近辺で使用するにとどめた[22]。『対話』は何よりもまず教育の書であり、説教家に、とりわけ若い説教家に宛てられた書簡的作品なのである。

### 2. 対話の文体

してみるとフェヌロンが対話形式を採用したことはそれほど不思議なことではない。事実、古典主義期のフランスにおいてもっとも対話形式が採用されたジャンルは教理問答や教科書であった[23]。説教を扱った修辞学論考に限ってみてもガブリエル・ゲレの『説教壇と法廷の雄弁についての対話』（1666 年）を筆頭にいくつか出版されている[24]。

フェヌロンの『対話』は、所論のみならず文体についても、冒頭がプラトン『パイドロス』を模倣していること、三部構成がキケロ『弁論家について』を踏襲していることなどから、古典に親しんだ著者の自然な文体としてこれまでほとんど問題にされてこなかった。執筆年代の特定に関しても、古典への造詣の深いフルリが1664年に法廷弁論について書いた対話篇『口頭弁論において引用すべきか』からの影響がかねてから論拠とされてきた。つまり、ボシュエの仲介でフェヌロンとフルリが出会った年より後に書かれたのだ、と[25]。

だが、フルリとフェヌロンを分け隔てる1670年代以降の対話形式の趨勢は考慮されるべきである。というのも17世紀末のベストセラーのひとつドミニク・ブウールの『アリストとウジェーヌの対話』（1671 年）以降、爆発的に対話篇が出版されるようになったからである。あらかじめ結論を先取りするならば、対話の文体という点でフルリの対話とフェヌロンの対話は決定的に異なっている。フルリは、二部構成の対話の第二部の冒頭という読者の関心を引きつける場面で、登場人物の「私」に以下のように語らせている。

> ル・ペルティエ氏は言った。「では、あなたは対話篇をフランス語で書くにあたってどのようなためらいをお持ちなのですか。」
>
> 私はこう答えた。「そのことについては色々と申し上げるべきことがあるのですが、深入りしないために、ペリッソン氏が『サラザン氏の著作集』にものした美しい序文で述べていることを思い出していただければと思います。あなたがたが読んでいないということはないでしょうから。」
>
> マリヤック氏は言った。「よく覚えていません。少し内容をおっしゃっていただけますか。」
>
> 私はこう答えた。「とりわけ彼は次のように言っています。会話を完全に模倣しなければならない対話の文体、その結果、主に扱われる問題へと読者をみちびく前に脱線が多く、長い迂回を経なければならない対話の文体に、フランス人の性急な気質はほとんど適していないのです[26]。」

さしあたりこれらの応酬の現実的な自然さを強調しておきたい。このことと呼応するように、ペリッソンの名前が挙げられている。件の序文が世紀後半の文学に大きな影響を及ぼしたこと

はひろく知られるところである。マドレーヌ・ド・スキュデリらとともにペリッソンは、前の世代の模範であるゲズ・ド・バルザックを、さらには当代の模範ヴォワチュールを超克しようとしていた[27]。それはつまり、アカデミー・フランセーズの創設とともに制度化されつつあったジャンルのヒエラルキーを転覆することを意味する[28]。そこでしばしば援用されたのが、修辞学という桎梏の少ない「対話」なのであった。彼らはサロンの会話を模倣することによって上品かつ洗練された文学を、衒学趣味に陥らない優雅な美学をつくりだしていく。1654 年に出版された『サラザン氏の著作集』の序文でペリッソンは対話形式について以下のように述べる。

> この叙述ジャンルはこれまでフランス人にほとんど用いられてこなかった〔…〕。このことについて私の見解を述べることが許されるなら、われわれのあいだで対話が用いられていなければいないほど、より一層、対話で成功しこれを世間に認めさせる栄誉があると私には思われる[29]。

なるほど自らの文学的名声を追求するペリッソンと、そのことにはさほど関心をしめさないフルリを完全に同一視することはできない。しかし、何よりもまず、実際の会話を模倣しようと試みたという点で、フルリは 1660 年代の流行に棹さしている。フルリの対話は、「私」を含めて実在の名高い弁護士四人で構成されており、時間や場所の明示がなされているのみならず、当時の対話において欠かすことのできない「散歩」の場面ももれなく描き出されている[30]。実際の会話を記したものであるとする研究者もいるほどである[31]。

対照的に、フェヌロンの『対話』には実在の人物も時間も場所もまったく示されていない。あまつさえ登場人物の名前から性格を推察できるような手がかりもない。もちろん、こうした欠如の原因を作品が手稿にとどまっていたという事実に帰すことは可能である。

だが、まさに現実の対話との断絶、すなわち仮構にこそ、フェヌロンの『対話』の特質を認めるべきではないだろうか。とりわけ登場人物の A が説得するにあたって、「私はあなたがたに自分の考えは述べません[32]」ということをたびたび強調する点にフェヌロンの意匠がある。説教家に何よりもまず自分の利害関心をはなれること（désintéressement）を求めるフェヌロンにとって[33]、著者である自分と人物の A との間に一定の距離を作り出すことは不可欠だった。

それればかりではない。第一対話で雄弁の目的を、第二対話で弁論術の個々の部分を、第三対

話で聖なる雄弁を述べるという配列は、現実の対話とは相容れない造形的な性格を感じさせる。さらに、詳細に検討してみると、第二対話のうちで、あたかも修辞学の教科書をさかさまに読んでいるかのように、実演、措辞、配列の順に主に三つの議論がなされていることが分かる。最後に原理が再確認される。

> A. 自然（la nature）に多様性において（dans ses variétés）したがわなくてはなりません。豪勢な都市を描いたあとには、砂漠や羊飼いの小屋を見せることがしばしば時宜にかなっているのです。〔…〕真の雄弁は、誇張されたもの、野心的なものをもちません。真の雄弁は節度を保ち、扱っている主題との、そして教えをさずける相手との釣り合いを保つものです。真の雄弁が偉大で崇高であるのは、必要なときだけなのです[34]。

「自然」にしたがう。であるからこそ、身ぶりや発声はあくまで自然になされ[35]、内容を丸ごと暗記することよりも言葉が自然に流れる話し方が好まれ[36]、不自然な「段落分け（division）」は退けられる[37]。

ここでは口頭の弁論について語られているのだが、同時にこの原理がフェヌロンの著作の文体の規矩となっていることを見逃してはならない。弁論術の部分について実演から配列の順にと語られるのはあくまで読み手の関心に寄り添ったものであり[38]、まちがいなくフェヌロンはそれとは正反対に発想や配列をさだめたうえで、登場人物の設定やそれぞれの措辞などの細部を決めている[39]。ゆえに『対話』には奇を衒った措辞はなく、たかだか、先の引用個所のように、飾り気のない頭語反復でもって重要な個所を強調する程度である。フェヌロンは、文章全体の調和を崩すことなく、「真の雄弁」などの主題の導入によって読み手の心にじかに働きかけようとしている。

というのも、ひとえに「技術が注意深く隠されて」のみ、「自然がいたるところにあらわれる」からである[40]。それゆえ、フェヌロンの「自然」は現実ではなく、『対話』の実践はみずからの美辞麗句にとらわれた当代の人々、事物の根源に遡ることなくただ気に入られるために話す人々を再現することではない。脱線が多いため対話の最後まで論旨の見通しが立たず、現実的な性格を残すフルリの対話とは異なり[41]、フェヌロンの対話は、脱線も本旨と有機的に結びついたものである。換言すれば、配列に関して論考形式に近く、読者の理解を促進するために論争

的な構図をはっきりと残したものである。

ところで自然な文体は、韻文散文を問わず、また狭義の文芸に限らずときに哲学や自然科学にいたるまで、古典主義期のほとんどすべての著作家が目指したものである。もとより自然とは第一に当代の用法にかなっていることである[42]。ただ、この用法が指示する範囲によって当然その内実は異なったものとなる。ペリッソンやフルリは自らのサロンやサークルの言葉遣いを用法の模範として提示する傾向をもつ一方、フェヌロンは自然な言語の使い手として数多くの説教家を想定している。ペリッソンがサラザンの対話を弁護する際に、教育の対話と戯作の対話、「教えること」と「気に入られること」の中庸を強調しているのに対し、フェヌロンは、同じ中庸であっても、教理問答ないしスコラ学の無味乾燥の文体と社交界の対話文体の中庸を意図していた[43]。それゆえ、自然、中庸、対話といった範疇だけでは、ある文学実践が他の実践と区別されるべきものであるか否かを判別することはできない。「自然」という原理から、まずは書記文化より口語文化を[44]、つぎに言語の様式ではなく実効性を、最後に発想や配列の準備が入念になされた説得の場面を想定していたということからのみ、フェヌロンの自然な対話の当代における位置づけが把握できるのである。

### 3. 単純と崇高

西洋修辞学史において、文体はたんなる美的な問題ではなく、説得の問題と分ち難く結びついていた。キケロは三文体を三つの主題にそくして使い分けることをよしとしたが、アウグスティヌスは、キリスト教の主題がすべて崇高に値することを前提としたうえで、説教家の三つの務め、すなわち聴衆に期待される効果にそくして三文体を使い分けることを推奨した[45]。

それゆえ、雄弁についての言説が量産された 17 世紀において、理論化を行う文体そのものにも細心の注意が払われ、しばしばそれについて言及がなされた。たとえばボワローは『崇高論』を翻訳する際に、ロンギノスは崇高について語るうえで「彼自身もきわめて崇高であった[46]」と評しており、それに適った翻訳文体を練ることに力を注いだ。また、聖なる雄弁に関しては、説教家が説教のなかで理論を語ることも一般的であり、その筆頭ボシュエはときに崇高文体で語った。

第二節で見たように、フェヌロン自身も『対話』を書く際に文体の実践によって理論が補強されるよう工夫をしていたことに疑いの余地はないが、対話の単純な文体と、魂を動かすとい

う修辞学の目的とのあいだに齟齬があることもまた事実である。本来であれば崇高文体に付随するはずの情的な効果が、いかなる理路によって単純文体に結びつけられているのだろうか。

『対話』においてフェヌロンが三文体について直接語っている個所はそれほど多くはない。しかし、その意識は明瞭である。第二対話の原理を語る直前で、「自然にその多様性においてしたがう」という格率をより具体的に以下のように説明している。

> A. そもそも、いっさいの言論は不均等を備えているべきだということを認めなければなりません。大きな事柄においては偉大（grand）でなければなりません。小さな事柄においては、低俗（bas）ではないにせよ、単純（simple）でなければなりません。あるときは素朴さと正確さが必要であり、あるときは崇高さ（sublimité）と激しさ（véhémence）が必要なのです[47]。

これらはいずれも伝統的な文体論の語彙であり、「低俗ではないにせよ」という一見してさりげない挿入はここで重要な意味をもっている[48]。このことは、アウグスティヌスが聖書からの実例とあわせて具体的に定めた文体の高低に一定の留保を示し、単純文体の価値の再考をうながすものだからである。じっさい「聖なる雄弁」についての第三対話は、この文体の高低と切り離された「単純さ」をめぐって展開される。単純さとは何か、雄弁とは何か、技術とは何かという問答を経ることによって、福音的な単純さは雄弁をさまたげるものではない、と推論がなされる。なぜなら、雄弁が、定義上「人々の心に触れつつ教化し説得すること」であることにしたがえば、雄弁術とは、決して必要以上に言論を飾るものではなく、言論を「真理の説得にふさわしく」し、「人々の心に真理への愛をかきたてる」ためのものだからである[49]。

この「真理への愛をかき立てる」という効果は、弁論家の三つの責務のうち、「感動させること」との対応を想起させるが、じつは「気に入られること」との対応も含まれている[50]。ここで伝統的な修辞学の三項関係は二項関係となっている[51]。なぜなら、フェヌロンにとってこの両者はいずれも聞き手の「感情」に関わるものとして考えられ、両者の差異は穏やかさと激しさという程度の差に還元されているからである。結果として、話し手の「性格」による説得の着想が後退している。先の引用個所で、文飾を弁別的な特徴とする中庸文体への言及が省略されているのはけっして偶然ではない[52]。

アウグスティヌスと比べて、文体と効果の連結はたしかに緩やかなものになっている。ひとまずフェヌロンのいう崇高はかならずしも崇高文体に従属するものではないと想定できる[53]。だが、同時に、フェヌロンが崇高と崇高文体を別個のものとして捉えていると断言することは難しい[54]。先の引用で「激しさ」と並べられた崇高は文体論の範疇から抜け出ていない。もうひとつの証左としてイエスの言葉の単純さについて語っている部分を見てみよう。

> A. この文体の単純さは完全に古代の趣向のものです。それはモーセや預言者にかなったもので、イエスはしばしば表現を借用しています。しかし、イエスは、いかに単純で親しみやすいとはいえ（simple et familier）、多くの個所で崇高でありかつ文彩にみちています（sublime et figuré）[55]。

ここでも「崇高な」という形容詞は「文彩にみちた」という語とともに使用され文体のことを指している。このようにフェヌロンは「崇高」や「崇高な」という語を使うときにしばしば注意深く類義語を並置し曖昧さを回避しようとしている。

崇高なものはあくまで、イエスの分かりやすい説教、福音書記者やパウロによって書かれたもっとも親しみやすい文章において、随所に魂を突き動かす何かなのである。フェヌロンは、「崇高」を概念として説明をするというよりは、むしろ伝統的な三文体の構図を残し、あくまで崇高文体のもとで激しい効果をなすものとして漠然とした形で捉えている。したがって、「崇高はたったひとつの思惟、たったひとつの文彩、たったひとつの言い回しに見いだされる[56]」として崇高と崇高文体をはっきり区別した詩人ボワローの崇高観とは異なっている。弁論家フェヌロンの雄弁はあくまで説得するという目的にそくしたものであり、聞き手の魂に働きかける「崇高」がひとつの措辞に認められることはない。フェヌロンにおける崇高の問題は「光りあれ」という一節が崇高か単純かという文の解釈の問題とはまったく別のところにある[57]。

では、ここでいう崇高文体とはいかなるものの謂いなのであろうか。『対話』は、文体について一瞥しつつも、模範的な文体を提示することをあくまで避けている。まずは聖書の文体について、ウルガタ聖書は「ひとつの逐語的な訳[58]」にすぎないと言い切り、パウロがギリシャ語をよく知らなかったことも正直に認める[59]。さらにはテルトゥリアヌス、キプリアヌス、アウグスティヌスをはじめとしてほとんどすべてのラテン教父の文体にも欠点があるとし、こうした言

語の堕落が当代にまで続いていると主張する。他方、好意的に扱われているのは、ギリシャ教父、なかでもヨアンネス・クリュソストモスであり、「ホミリア（homélie)」、あるいは聖書についての親しみやすい会話が理想とされる[60]。

このことをふまえると、フェヌロンは「聖なる雄弁」の権威であるアウグスティヌスの雄弁観を「自然」、「単純」という自らの理想に意図的に引き寄せているということが分かってくる。

> A. そもそも聖アウグスティヌスが真の諸規則の根本をよく知っていたということはわれわれの知るところです。言論は、説得的であるために、単純で自然でなければならず、技術は隠されなければならず、あまりに美しく見える言論は聴衆を不信にさせる、と言っています。〔…〕彼はまた、宗教を説くときにたとえすべての内容が偉大であるにせよ、事物を配列すること、多様な文体を混ぜること、言論をつねに敷衍する手段、声の調子ときに身ぶりすら単純かつ親しみやすくなければならないこと、そして最後に驚嘆させ心にふれる仕方について、すぐれた知識をもって述べているのです[61]。

ここではアウグスティヌスが発想から実演にいたるまでの弁論術の部分に配慮していたということが強調される[62]。仔細に見れば、この「単純」について述べている個所が、第二対話の原理、対話的文体における「自然」の「聖なる雄弁」への変奏であることがわかる。真に単純であることは、自然であることと同様に弁論術をさまたげるものではなく、正反対に、技術の完成としてのみ可能なのである。その先に聳える「驚嘆させ心にふれる」という効果は、まさにこの技術の完成によって単純と崇高が混淆した文体の所産である。

しかし、それでもなお自然な対話と単純な説教とのあいだには断絶が残る。いかにして、「対話」を前提とするホミリアと「独話」を前提とする説教が接合されうるのだろうか。17 世紀においてもミサのあとにはしばしば対話のような親しみやすい説教が行われていたとはいえ、説教は、聖人礼賛や追悼演説、四旬説の説教など基本的に独話的なものである。まず、原理は常に「対話」の側にあるということを確認しよう。

> C. 聖アウグスティヌスは次のように言っています。説教家は他の人よりもより明瞭かつより感覚的に話さなければならない。なぜなら習慣と礼儀作法によって聴衆は質問すること

を許されていないので、説教家は十分に聴衆との釣り合いを保てていないのではないかということを恐れなければならないからである[63]。

教会の習慣において、説教の間に聴衆が即座に質問することは許されていない。さらに、当代の聴衆は教化されることからほど遠い状態にある。だからこそ、説教は「聴衆との釣り合い」を第一の公準として、たとえ聖人礼賛のようにすぐれて独話的な説教であっても、対話の分かりやすさから出発して行わなければならないのである[64]。しかるに、この単純さは崇高さを妨げるものではない。

A. もしこのホミリアを行うという古代の方法に専念すれば、二種類の説教家がいるということになるでしょう。〔…〕ある説教家たちは、強く、崇拝すべき仕方で教化し、他の説教家たちは、聖書の崇高さ、熱狂、激しさを教化に加えるということになりましょう[65]。

かくしてホミリアの対話的な調子の中に単純さと崇高さが共存することになる。ここに至って、『対話』における文体実践とホミリアの理論の符合が確認されるはずである。というのも、フェヌロン自身も説教家を説得するために、様々な主題や様々な文体を混ぜ、教示する単純さに魂を動かす崇高さを付加する努力をしていたからである。

説教におけるホミリアと書物としての対話篇はいずれも、修辞学に立脚した対話という前提をもっているがゆえ、対話の様態は反実仮想的である。すなわち、ホミリアが対話的であろうとしつつ現実には独話的でなければいけないのと同様、『対話』は、著者フェヌロンによる対話が根本的に独話的であるから、おのずと現実の模倣から一線を画すことになる。『対話』はホミリアの理想を実践しようとする者にしか書きえない著作であり、その文体は説教のモデルとなるべく構築されているのである。

## おわりに

自然科学をはじめとする近代的な知の発展と相俟って修辞学に疑いがさしはさまれる時代をフェヌロンは生きた。ラムスやデカルトの登場、アルノーとニコルによる『論理学、あるいは考える術』、そしてその前提を引き継いだラミの『修辞学、あるいは話す術』によって、18 世

紀以降の修辞学が措辞の技術へと縮減されていく過程が一方ですでに進展していた。フェヌロン自身も教義的な修辞学に一定の疑義を抱いており、主に法廷弁論にもとづく古代弁論術の遺産を無批判に受け入れているわけではない。しかし、ナントの勅令廃止の前後に、信徒の心をとらえるために有用な修辞学の価値を、なにより古代世界の口語文化の価値を再認する大きな動きがあったということを忘れてはならない。

本稿で示してきたように、のちの大司教としてみずから教えを授けねばならなかったフェヌロンは、真理の重要性をたえず強調しながらも、言葉の実効性にきわめて敏感であった。聞き手や読み手にたいしてあたかも同時代の流行に沿っているかのように見せつつも、修辞学全体の枠組みの中で言論を説得にふさわしい堅固なものとすることを試みた。それゆえ、発想が論理学に置き換えられることはなく、配列に細心の注意が払われ、措辞の単純さも命題の単純さや文の短さに帰着させられることはなかった。『対話』においては、このように修辞学の伝統に深く根をおろす前提から出発して、ホミリアを理想とする説教が理論化されるだけでなく、同時に、フェヌロン特有の対話篇の文体が作り上げられていたのであった。

こうした意味において、『アカデミーへの手紙』において、「卓越した修辞学」の整備を語彙や文法の整備以上に重要な課題として掲げるフェヌロンが、自分の手に余る課題であると謙遜しつつ、異教修辞学の師として、学校修辞学には欠かせないアリストテレス、キケロ、クインティリアヌスに加え、その枠を超出する『崇高論』の著者ロンギノス、さらには対話篇の名手ルキアノスの名前を挙げているという事実は、フェヌロンの着想を雄弁に物語っているのかもしれない[66]。

---

[1] 弁論術を母体とする修辞学は、古代からすでに書簡を中心とした書き方（口述筆記術）へと適用されており、また中世の初等三科目のひとつとして教育制度とより深く結びつくことになった。近世において古代の文書の発見も相俟ってさらなる展開をむかえた修辞学は、弁論にとどまらず人々の言語活動の総体を規定してきた。フェヌロンがこの語を用いる場合、この広い意味での制度が念頭におかれているため「修辞学」の語をあてる。本稿の主題となる修辞学と対話の関係の概論としてさしあたり以下の論文を参照。Marc Fumaroli, « De l’âge de l’éloquence à l’âge de la conversation : la conversion de la rhétorique humaniste dans la France du XVII<sup>e</sup> siècle », *Art de la lettre, art de la conversation à l’époque classique en France*, Bernard Bray et

Christoph Strosetzki (dir.), Paris, Klincksieck, 1995, p. 25-45.

2 Fénelon, *La Lettre à l'Académie*, *Œuvres*, éd. Jacques Le Brun, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2 vol., 1983-1997, t. II, p. 1142. 以下フェヌロンからの引用はこの版に依拠し、OP と略記したうえで、巻数と頁数を指示する。

3 [Andrew Michael Ramsay], « Préface des éditions de 1718 », OP, t. I, p. 1239-1240.

4 代表的な研究として以下を参照。Marguerite Haillant, *Fénelon et la prédication*, Paris, Klincksieck, 1969 ; François Trémolières, *Fénelon et le sublime*, Paris, Champion, 2009.

5 以下を参照。Charles Revillout, « Un problème de chronologie littéraire et philologique. Date présumable des "dialogues" de Fénelon sur l'éloquence », *Revue des langues romanes*, XXXIII, 1889, p. 5-30 ; Jeanne-Lydie Goré, *L'Itinéraire de Fénelon : humanisme et spiritualité*, PUF, 1957, p. 250-320.

6 Jeanne-Lydie Goré, *op. cit.*, p. 252.

7 Fénelon, *Les Dialogues sur l'éloquence*, OP, t. I, p. 7. この plaire は解釈が難しい。第一に、のちの神学的著作における意志的快の問題が聯想されるが、本作にはそのような神学的立場の厳密さは見られない。第二に、アリストテレス『弁論術』以来、論理、性格、感情の三つ組による説得が理論化され、キケロもアウグスティヌスも話し手の性格に配慮しつつ「気に入られる」という責務を考察したが、フェヌロンはそれを「描くこと」で置き換えている（OP, t. I, p. 34）。それゆえ、ここでフェヌロンが伝統的な三つ組を崩して「気に入られる」ことと「説得する」ことの二項関係を語っている理由は、当代に世俗的な文脈で流布していたいわゆる「気に入られる作法」と密接に結びついた「世俗的説教家」を牽制するためであろう。結果として、論理による立証（conviction）と、これに性格と感情の要素が付け加わった説得（persuasion）との区別がなされる（OP, t. I, p. 32）。この立証と説得の区別、あるいは「気に入られること」の回避は当代においてそれほど珍しいものではなく、たとえば 1688 年のベルナール・ラミ『修辞学、あるいは話す術』などにも見られ、三つ組は「教えること（instruire）」、「心をとらえること（gagner）」、「感動させること（émouvoir）」となっている。以下を参照。Bernard Lamy, *La Rhétorique ou L'Art de parler* [1688], éd. Christine Noille-Clauzade, Paris, Champion, 1998, p. 402-405.

8 OP, t. I, p. 22. 認識と実践の秩序、異教徒とキリスト教徒の秩序にもとづく犀利な説得を、フェヌロンは生涯にわたって使い続けていくことになる。たとえば、キエティスム論争期のある論考において「純粋愛」を擁護するにあたって、異教徒がよく認識し、ごく稀に実践していたことを、どうして神の助けを受けたキリスト教徒が認識することすらできないのか、という説得推論を用いている（Fénelon, « Sur le pur amour », OP, t. I, p. 664-671）。

9 フェヌロンが明示するように、最初の二つの論拠は、プラトン『ゴルギアス』および『パイドロス』の核心をなすものである。最後の弁論家の万能については、キケロが『弁論家について』（第 1 巻 28 章）などにおいてプラトンの「哲学者と弁論家の融合」という理想をさらに展開したものである。

10 この「配列」の着想源の可能性としてラパンの『当代における雄弁の使用についての考察』が考えられる。ラパンは一般的な修辞学の考察から始め、個別のものとして法廷・説教壇を扱っている。

11 OP, t. I, p. 65.

12 「コリントの信徒への手紙 一」第 1 章 17 節。

13 OP, t. II, p. 1151. 興味深いことに、フェヌロンは『アカデミーへの手紙』のなかでこの一節の後にホラチウス（『詩法』第 23 行）を引いているが、フェヌロンのこの着想のもうひとつの源泉として、当時、説教全体が「テクスト」と呼ばれる聖書の一節をめぐって構築されていたことを考慮しておく必要がある。通

常、説教には数多くの聖書の節が並べられるが、「テクスト」に選ばれる節の特徴として、字義的に解釈をすると誤解を招きかねないもの、教父をはじめとして、伝統への参照が必要なものが挙げられる。したがって、パウロ書簡を引いて、その後に一見矛盾するアウグスティヌスの解釈を述べる、という記述様式は説教の「テクスト」をめぐる様式に近い。

14 OP, t. I, p. 7. なお 1694 年にアウグスティヌスの『説教集』を翻訳し、その序文の中で霊性の修辞学に対する全面的優位を主張したフィリップ・ゴワボー=デュボワは、翌年アントワーヌ・アルノーから譴責を受けることになる。霊性を重視しつつ両者を調停するというのが当時の一般的な態度である。

15 「ローマの信徒への手紙」第 10 章 17 節。

16 ボシュエは、このことを「神の言葉についての説教」(1661 年)をはじめとして説教の中で信徒に向かってたびたび強調することになる。また、説教が司教の第一の任務であることを明示したのはクロード・フルリである。以下を参照。Claude Fleury, *Dernier discours sur la prédication* [1688], *Opuscules*, Nîmes, P. Beaume, 1780-1783, 5 vol., t. II, p. 678.

17 『対話』の冒頭で B はあたかも演劇について語っているかのように「四旬説の説教をひとつも逃さないために席を押さえておきました」と述べている(OP, t. I, p. 3)。以下も当時の状況を示す証言として重要である。La Bruyères, *Les Caractères* [1688], éd. Emmanuel Bury, Paris, LGF, 1995, p. 556-571.

18 Jean Orcibal, *Louis XIV et les protestants*, Paris, Vrin, 1951, p. 57.

19 「小さな公会議」については以下を参照。François-Xavier Cuche, *Une Pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère, Fénelon*, Paris, Cerf, 1991 ; Fabrice Preyat, *Le Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV*, Berlin, Lit Verlag, 2007.

20 OP, t. I, p. 5 ; OP, t. I, p. 84.

21 ラパンは当時の若い説教家を「役者」に譬えている。René Rapin, *Réflexions sur l'usage de l'éloquence de ce temps*, Paris, C. Barbin, 1671, p. 79-80.

22 フランソワ・トレモリエールは、フェヌロンが『対話』を自分自身のために書いたと推測する(François Trémolières, *op. cit.*, p. 143, n. 158)。しかし、以下に見ていくように、その形式の完成度を考慮するなら、やはり説得されるべき読者がいたと考える方が自然である。無論、執筆当時フェヌロン自身も若い説教家であり、自分のために書いたという仮説は、若い説教家の説得という目的と根本において合致するものである。

23 Claire Cazanave, *Le Dialogue à l'âge classique*, Paris, Champion, 2007, p. 97-126.

24 代表的なものとして以下を参照。Gabriel Guéret, *Entretiens sur l'éloquence de la chaire et du barreau*, Paris, J. Guignard, 1666 ; Nicolas de Hauteville, *L'Art de prêcher, ou l'idée du parfait prédicateur*, Paris, J. Couterot, 1683 ; Marc-Antoine de Foix, *L'Art de prêcher la parole de Dieu. Contenant les règles de l'éloquence chrétienne*, Paris, A. Pralard, 1687.

25 ジャック・ルブランによるプレイヤッド版の校訂註がこの風潮を決定的なものとした(Jacques Le Brun, « Notice », OP, t. I, p. 1233-1237)。

26 Claude Fleury, *Si on doit citer dans les plaidoyers* [1664], *Écrits de jeunesse*, éd. Noémi Hepp et Volker Kapp, Paris, Champion, 2003, p. 82.

27 マルク・フュマロリは「雄弁の時代」から「会話の時代」への転換点のひとつを 1650 年のヴォワチュールの『著作集』の出版に見ている(Marc Fumaroli, art. cit., p. 32)。

28 Alain Viala, « Introduction de la galanterie comme stratégie littéraire », *L'Esthétique galante*, Alain Viala (dir.),

Toulouse, Société de littératures classiques, 1989, p. 13-46.

29 Paul Pellisson, *Discours sur les Œuvres de Sarasin* [1656], *L'Esthétique galante*, *op. cit.*, p. 54.

30 *Ibid.*, p. 81. 1660 年代にラモット・ル・ヴァイエやマドレーヌ・ド・スキュデリはタイトルに「散歩（promenade）」を掲げており、「散歩」が対話形式のうちのひとつのジャンルであったと述べて過言ではない。

31 Noémi Hepp et Volker Kapp, « Introduction aux *Dialogues* », Claude Fleury, *Écrits de jeunesse*, *op. cit.*, p. 21-37.

32 OP, t. I, p. 26.

33 OP, t. I, p. 20.

34 OP, t. I, p. 57.

35 OP, t. I, p. 39-44.

36 OP, t. I, p. 44-49.

37 OP, t. I, p. 49-52. フェヌロンの説教はほとんど現存しない一方で、説教のプランは数多く残っており、発想や配列をあらかじめ決めたうえで、措辞や実演をしばしば即興で行っていたことが推察される。プランは以下の著作に補遺として収録されている。Marguerite Haillant, *op. cit.*, p. 172-236.

38 これらの話題を誘導している登場人物が、フェヌロンの思想の代弁者 A ではなく、説教の修辞学的側面に拘る説教家 B であることがその傍証となる。ラパンやラミをはじめとして、同時代の修辞学論考は読者の実演・口演への関心を映し出す。

39 この順序が重要であるからこそ、フェヌロンは詩（poésie）の本質から、韻文にすること（versification）を切り離す。韻文という措辞の制約が、発想や配列を苦しめるからである（OP, t. I, p. 35）。

40 OP, t. I, p. 37.

41 注意すべきは、対話を執筆したのがあくまで 1664 年の時点の弁護士のフルリだということである。フルリは 1669 年に叙階され、ボシュエの「小さな公会議」のメンバーとなり、『プラトンについてのディスクール』（1670 年）以降フェヌロンときわめて似た文学観を示すことになる。それのみならず、ナントの勅令廃止以降の改宗活動やブルゴーニュ公の傅育をフェヌロンとともに行うことになる。

42 Bernard Tocanne, *L'Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVII$^{e}$ siècle*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 371.

43 OP, t. I, p. 32 ; OP, t. I, p. 59.

44 17 世紀において両者の境界はきわめて曖昧であり、あくまで程度の問題である。フェヌロンは晩年の反ジャンセニスムの対話篇においてパスカルの『プロヴァンシアル』の形式を批判的に模倣するのだが、この際に、より書記文化に根ざすパスカルとの対比が鮮やかに現れることになる。このことについては機を改めて論じたい。

45 アウグスティヌス『キリスト教の教え』第 4 巻 17-19 章を参照。ただ、同 26 章においてそれらを強く結びつけることへの留保を示していることも忘れてはならない。

46 Boileau, *Traité du sublime* [1674], *Œuvres complètes*, éd. Françoise Escal, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1966, p. 333.

47 OP, t. I, p. 57.

48 たとえば世紀中葉にヴォージュラは低俗、中庸、崇高としている。以下を参照。Vaugelas, *Remarques sur la langue française*, Paris, J. Camusat et P. Le Petit, 1647, p. 510.

49 OP, t. I, p. 62.

[50] フェヌロンは『アカデミーへの手紙』において、アウグスティヌスにより近い、聴衆への効果を基準にした考えを示しているが、文体の三つ組と効果の三つ組は、「教えるためのへりくだり親しみやすい話し方」、「真理を愛させるための穏やかで優雅で魅力的な話し方」、「否応なく突き動かし、情念から引き離すための激しく偉大な話し方」と言い換えられている（OP, t. II, p. 1144）。

[51] このことはむしろアウグスティヌスとの類似を示すものである。というのもアウグスティヌスは説教家の務めのうちの「教えること」を最優先し、残りの二つをそれに従属するものとして考えたからである（『キリスト教の教え』第 4 巻 12 章）。

[52] 本稿では立ち入る暇がないが、このことも「気に入られること」を「描くこと」で置き換えたひとつの理由であると推察される。興味深いことに、フェヌロンは自身がアカデミー会員に選出された際の演説において、以下のように述べている。「飾られた文体は、いかに穏やかでいかに快いものであっても、中庸類を超えることは決してありえないということ、真の崇高類はあらゆる借り物の装飾を嫌うので、単純なものの中にしか見いだされないということに、当世においてなお、われわれは気づいたのでした。」（OP, t. I, p. 535）なお中庸文体は世紀前半に流行したが、後半には廃れている。以下を参照。Bernard Beugnot, « La précellence du style moyen (1625-1650) », *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Marc Fumaroli (dir.), Paris, PUF, 1999, p. 539-599.

[53] この両者を明確に区別しようとしたのはボワローである（Boileau, *op. cit.*, p. 338）。『対話』のおおよその執筆年代を考慮するなら、ボワローからの影響は無視できない。事実、フェヌロンはボワロー訳の『崇高論』序文について第一対話で言及している。しかし、ゲズ・ド・バルザックに代表されるように、ボワローの翻訳以前から『崇高論』はひろく読まれていた。以下を参照。Marc Fumaroli, « Rhétorique d'école et rhétorique adulte : remarques sur la réception européenne du traité "Du Sublime" au XVIe et au XVIIe siècle », *Revue d'histoire littéraire de la France*, no 86, janvier-février 1986, p. 33-51.

[54] トレモリエールは、フェヌロンにおいて「単純さ」が「単純文体」と切り離され、絶対的な「単純さ」として「崇高さ」と構造的に同等なものであると指摘する（François Trémolières, *op. cit.*, p. 137）。この考え方は、むしろ、ボワローの崇高観、そしてユエがボワローとの論争において指摘する諸々の崇高の区別に近い。以下に見ていくように、フェヌロンはすくなくとも『対話』において「単純さ」と「崇高さ」の区別、「単純文体」と「崇高文体」の区別の両者を保っている。

[55] OP, t. I, p. 68.

[56] Boileau, *op. cit.*, p. 338.

[57] ボワローとユエの論争については以下を参照。Gilles Declercq, « Boileau – Huet : la querelle du *Fiat lux* », *Pierre-Daniel Huet (1630-1721)*, Suzanne Guellouz (dir.), Paris, Biblio 17, 1994, p. 237-262.

[58] OP, t. I, p. 59.

[59] OP, t. I, p. 60.

[60] OP, t. I, p. 83. ホミリアについて以下も参照。Claude Fleury, *Les Mœurs des chrétiens* [1682], *op. cit.*, t. I, p. 216-220. フルリはギリシャ語由来の homélie とラテン語由来の sermon がいずれも語源的に「親しみやすい会話」を指すと指摘する。他方、フュルチエールはむしろ両者を対置させ、後者をローマ的な弁論家の演説を指すものとしている（Antoine Furetière, *Dictionnaire universel* [1690], s. v. « homilie »）。おそらくこちらの方が 17 世紀のより一般的な語感を反映したものであり、フェヌロンもこの対立に意識的であるからこそホミリアを強調したのである。

[61] OP, t. I, p. 80.

[62] 当時、たしかに法廷弁論のいわゆるトポスにもとづく発想は後退していたが、アウグスティヌスの言うように説教にあっては聖書解釈ないし霊性が発想に相当し（『キリスト教の教え』第 4 巻 1 章)、さらに聴衆との釣り合いをとるために何を話すかということも含まれうるので「発想」の語を用いる。

[63] OP, t. I, p. 75. また『キリスト教の教え』第 4 巻 10 章を参照。

[64] 『対話』において B はたびたび称賛演説のことを尋ね、A は説教のジャンルにとらわれず目的と原理は常に同じだと答える（OP, t. I, p. 86)。当代において聖人礼賛や追悼演説がいかに主要なものとみなされていたかということがよく分かる。これを改革するため、フェヌロンは修辞学における弁論の類の区別、すなわち裁判類、評議類、演示類からは距離をとり、結果としてあらゆる弁論が評議類に近いものとなっている。

[65] OP, t. I, p. 85.

[66] OP, t. II, p. 1142.

*The Komaba Journal of Area Studies*, Vol. 20 (2016)

# Rhétorique et dialogue
# Les *Dialogues sur l'éloquence* de Fénelon

**Norihiro MORIMOTO**

À la fin de sa vie, Fénelon rêve d'une « excellente rhétorique » dans sa *Lettre à l'Académie*, qui repose sur un écrit de jeunesse non publié : *Dialogues sur l'éloquence* (vers 1680). Texte adressé, ils ont pour but de persuader avec efficacité le lecteur. Notre propos est de montrer qu'on ne saurait saisir leur portée et leur originalité hors de la référence au lien entre matière et forme : la théorie rhétorique et la pratique du dialogue.

À qui s'adressent ces *Dialogues* ? Deux tiers sont consacrés à la rhétorique païenne, plus que ne le fait le *De doctrina christiana* de saint Augustin, manuel le plus important des prédicateurs auquel Fénelon emprunte la conception fondamentale. Au XVII^e^ siècle en France, la prédication décline à cause de la dissociation de ses réalités d'avec le principe du concile de Trente. Suivant la tendance de la Contre-Réforme, Fénelon essaie de s'adresser aux prédicateurs et d'attirer leur intérêt pour réformer la prédication.

Le dialogue fénelonien se distingue néanmoins de la forme à la mode à cette époque ; il s'éloigne de la représentation d'une conversation réelle que valorise l'esthétique dite galante. La nature, dont notre auteur fait le principe, ne porte plus sur une imitation, mais sur une perfection de l'art, voire de la rhétorique, qui permet de garder l'ordre de l'invention à l'élocution, puis de mélanger les divers styles.

Mais, comment le style simple du dialogue amène-t-il l'auditeur ou le lecteur aux effets pathétiques liés au style sublime dans la tradition rhétorique ? À la différence de Boileau, Fénelon ne sépare pas totalement le sublime d'avec le style sublime. L'homélie, pratiquée surtout par Jean Chrysostome, lui fournit dès lors l'idéal de la prédication familière qui peut aussi accéder au sublime, non sans paradoxe, à travers la préparation rhétorique. Cette méthode est non seulement théorisée mais aussi pratiquée dans les *Dialogues*, puisqu'elle suppose, malgré l'apparence dialogique, le régime monologique.