

Title	空疎な神々：ステファヌ・マラルメ『古代の神々』試論
Sub Title	Les Dieux vides : Essai sur les Dieux antiques de Stéphane Mallarmé
Author	大出, 敦(Ode, Atsushi)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2014
Jtitle	教養論叢 (Kyoyo-ronso). No.135 (2014. 3) ,p.71- 104
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00062752-00000135-0071">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00062752-00000135-0071</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 空疎な神々 ——ステファヌ・マラルメ『古代の神々』試論——

大 出 敦

## I 「言葉の二重状態」

1885年5月22日、ヴィクトル・ユゴーが死去し、政府がユゴーを共和国の表象に仕立て上げ、6月1日にはパンテオンに葬るという大がかりな演劇空間を作り出してからほどない頃、ベルギーの雑誌『パゾッシュ』誌の6月号に「封蠟のもとに」と題する評論をルネ・ギルなる若き詩人がひっそりと連載し始める<sup>1)</sup>。すでにギルは『魂と血の伝説』という詩集をこの年の春に上梓し、それを『呪われた詩人たち』や『さかしま』によってにわかにも注目され始めていたマラルメのもとに贈っている。マラルメはもしかするとギルが自分の勤めているリセ・フォントネルの卒業生であったことを知っていたかもしれないが、ともかくギルと二人きりで会う約束をする<sup>2)</sup>。それ以来、ギルはマラルメを師と仰ぎ、この『パゾッシュ』誌で連載した一連の評論に関してもアドバイスを求めている。この一連の評論を一冊の本にまとめようと考えていたギルは、やがてマラルメにその本の序文を書いてほしいと依頼することになる。残された書簡からは、ギルの本は1886年8月にはマラルメの序文を待つばかりの状態になっていたことが分かる<sup>3)</sup>。マラルメはギルとの約束通り8月13日付でヴァルヴァンからギルに序文を送っている。それは『語論』と題されたギルの著書に「緒言」として掲載されることになる。その散文がいうまでもなくマラルメの詩論の集大成ともいえる「詩の危機」の掉尾を飾る一連の断章群となるものである。

しかし「詩の危機」に見られる該当の断章群は、ギルの『語論』の「緒言」の全文ではない。ギルの「緒言」の最初の二段落分、そして最後の一段落分は

削除された上で、「詩の危機」に収められている。初出の形態は「詩の危機」の文章とほぼ重複し、かつこの詩論の本質的な部分もこの重複部分に収まってしまう。しかし大きな異同がないとはいえ、時系列の関係上、ここでは1886年のギルの『語論』の「緒言」をテキストとすることにしよう。そしてともすると忘れがちであるが、これはマラルメが初めて活字の形にした自身の言語観なのである。同時にそれはマラルメの言語に関する思索の一つの到達点でもあるのである。

このテキストの中で重要なのは、まず「言葉の二重状態」というものをマラルメが想定していることである。

現代の否定できない欲望とは、異なる権限を目指すかのように言葉の二重状態、すなわち一方には生の直接的な状態、もう一方には本質的な状態、に分けるということなのである<sup>4)</sup>。

マラルメはここで言語を二種類に分類している。一つは「生の直接的な状態」であり、もう一つは「本質的な状態」である。この断章では、これ以上のことは語っていないが、続く断章でこのそれぞれの状態を説明している。それによれば「生の直接的な状態」は「物語ったり、指示したり、さらには描写すること」さえも含まれてしまうものである。マラルメはこうした言語活動を「おそらく人が考えたことを交換するためだけならば、各人が貨幣を黙って手にしたり、他人の手の中に置いたりするだけで十分なのである」<sup>5)</sup>と描写している。「人が考えたことを交換する」は言語活動によるコミュニケーションと言い換えて問題はないだろう。すなわちある言語を共有しているもの同士であれば、それぞれの思考を言語表象すれば理解でき、やりとりが可能になる。これをマラルメは貨幣の交換に喩えている。マラルメはこうした貨幣の流通にもなぞらえる言語の使用を「報道」と一言で言い表す。そして続いてこう述べている。

あまねく存在する報道とは、文学を除いて、現代のさまざまなジャンルの書き物すべてが、この性質を帯びている<sup>6)</sup>。

ここで語られていることは言語活動全般が「報道」にあたるということである。そしてマラルメの言葉を借りるのならば、この「報道」の網の目を逃れることができるのは、「文学」のみなのである。もちろんここでいう「文学」は、われわれが通常の芸術ジャンルの一つとして思い浮かべる「文学」ではない。そのためマラルメが小説や戯曲などの具体的な作品の集合体をここで念頭においているわけではないことが分かる。こうした小説や戯曲は、それ自体言語で成立しており、それだけですでに貨幣のようにやりとりされるものであり、「報道」に属してしまうものなのである。そうでないもの、言語の網の目から逃れるものが「文学」ということになるだろう。このあらゆる言語活動とそうでない文学という対立が、最初の「生の直接的な状態」と「本質的な状態」にそれぞれ対応すると考えられる。すなわち「生の直接的な状態」にはあらゆるコミュニケーション、あらゆる言語活動が含まれ、一方、「本質的な状態」には「文学」のみが存在するのである。

マラルメは言語には二種類あり、一方にはあらゆる言語活動があり、もう一方にはそうした言語活動から漏れた「文学」があると主張しているのだが、これが決して別個の二つの言語——たとえばコミュニケーションの言語と詩的言語——があるわけではないことは、一見、当たり前のようだが確認しておく必要がある。というのも繰り返しになるが、「生の直接的な状態」はあらゆる言語活動を包括するものであり、例外がないのである。そしてそうでないもの、こういつてよいなら言語化され得ないもの、それが「文学」なのである。もしこうした言語化されない言語活動、すなわち「本質的な状態」をあえてどのようなものであるか提示するのなら、それは〈虚無〉であるとしかかえないのではないだろうか。「本質的な状態」は、いかなる言語形式も体系も持たないが故にそれ自体として実在することはできず、何らかの形式でそれを語ってしまった瞬間、それは「本質的な状態」ではなくなってしまい、「生の直接的な状態」となってしまう。それ故に、である。マラルメは二種類の具体的な言語が別個に存在しているとは考えていないのである。並立はできないのである。

では、この「言葉の二重状態」とはどのような形で存在するのだろうか。「本質的な状態」は「虚無」としか表現できず、それ自体としては存在するこ

とができず、何らかの形式を与えられた瞬間、「生の直接的な状態」になってしまうこの両者の関係をどう表せばよいのか。あえてそれを図式化するとすれば、「本質的な状態」は「生の直接的な状態」に常に相乗りしているといえる。あるいはこの二つの状態は、表層と深層の関係と表現することもできよう。言語の表層にはあらゆる言語活動である「生の直接的な状態」、深層にはいかなる形態も持たず、虚無としてしか存在できない「本質的な状態」がある。こうしてみると、「言葉の二重状態」は、1860年代末のマラルメが言語の研究をしていた時に書き付けたメモと通底するものがある。

この「言葉の二重状態」は、1866年から始まるマラルメの精神の危機の中で経験したヘーゲルの読書体験に由来する「言語に関するノート」の草稿2-1<sup>7)</sup>とつながっている。この「言葉の二重状態」の「本質的な状態」はヘーゲルの読書体験から得られた、何ものでもある可能性を有しているが故に何ものとも定義できないため、虚無としか言い得ない〈言葉〉<sup>ヴェルブ</sup>とほぼ重なる。ここで1860年代末の草稿2-1で語られていた「書き言葉」の構造を思い出そう。虚無の運動を展開する〈言葉〉<sup>ヴェルブ</sup>と日常の言語活動である「話し言葉」を統合した「書き言葉」では、「話し言葉」が表層で、〈言葉〉<sup>ヴェルブ</sup>が深層である。この「話し言葉」と〈言葉〉<sup>ヴェルブ</sup>が「言葉の二重状態」では「生の直接的な状態」と「本質的な状態」に変奏されているといえる<sup>8)</sup>。

マラルメが「言葉の二重状態」で言語を二つに分ける発想は、あの虚無の運動を繰り返す本源的な部分と現実の言語体系とが「書き言葉」のなかには存在するという1860年代末の言語観からおそらく生じているはずだ。そうであれば、「本質的な状態」は、いかなる言語活動でもないもの、それ自体では言語以前の言語、無となるのもうなずける。「生の直接的な状態」である現実の言語活動は、言語の表層を形成し、その背後に、あるいはその深層に「本質的な状態」である無があるのである。「言葉の二重状態」と1860年代末の言語に関する草稿とは一本の線につながっているのであり、基本的にはあの時と同様の表層と深層の構造を持っていることになる。

## II 煌めきと隠喩

ここであの有名な「不在の花」を見てみよう。

私が「花！」という。すると私のその声がいかなる輪郭をも追いやる忘却の外で、それまで知られていた萼とは別のなにものかとして、あらゆる花束から不在の花が、明るい、あるいは高々とそびえ立つ理念そのものである花が、音楽的に立ち上がるのである<sup>9)</sup>。

一見したところ、詩的操作によって、通常の言語活動からは隠れ、形を与えられていない「本質的な状態」が浮かび上がってくるということをマラルメが語っていると解釈できる。「あらゆる花束から不在の花が、明るい、あるいは高々とそびえ立つ理念そのものである花が、音楽的に立ち上がるのである」と実際、マラルメはここで語っている。それは間違いのないことだが、この「音楽的に立ち上がる」のは一瞬でしかないことは忘れがちである。一瞬のことなのだ。いや一瞬ですらもないかもしれない。それはすぐに言語の網に絡め取られ、「あらゆる花束から不在の花」であることはできず、しかじかの花、あるいは花という観念に措定されてしまうのである。だから「本質的な状態」は相乗りしかできないのだ。「本質的な状態」は表象することができない。これは今、確認したことだ。表象することができない、すぐに「本質的な状態」であることを否定されてしまうため、「本質的な状態」と「生の直接的な状態」とのあいだでは、存在とその否定の明滅運動を展開することになる。「本質的な状態」は誰かが何らかの形で認知できるようになった瞬間、言語の体系のなかに組み入れられ、「本質的な状態」であることは否定される。ちょうど〈言葉〉<sup>ヴェルブ</sup>が存在しないことで存在できるように、「本質的な状態」も否定されることでしか存在できない。

しかしここでしばし立ち止まって考えねばならないことがあるだろう。この「本質的な状態」とは本当に存在するのだろうか。1860年代末のマラルメなら、この無はヘーゲルの言うようにあらゆる可能性を秘めた潜在態だと言うだろう。しかし結局、「本質的な状態」について語ることですら、「生の直接的な

状態」でしか語り得ない以上、「本質的な状態」とは事実上、存在しないのではないだろうか。そう考えた場合、この「本質的な状態」は文字通り、虚無以外の何ものでもないのではないだろうか。「生の直接的な状態」に相乗りしているはずの「本質的な状態」は、仮構されたものであって、実際には何もありはしないのではないだろうか。卑俗なコミュニケーションの道具であり、貨幣のようにやりとりされて、摩耗しきっていく「生の直接的な状態」である言語の様態しか言語活動には存在しないのではないだろうか。いや、言い方を換えれば、「生の直接的な状態」こそ、「本質的な状態」なのではないだろうか。図式的に見れば、言語には「生の直接的な状態」の深層に「本質的な状態」が隠され、便乗しているのだが、「本質的な状態」が無なのだとすれば、「生の直接的な状態」には何も隠されていないし、何も潜んでもいないことになる。

もしマラルメがこの段階でそう考えていたとしたら、ここにマラルメのある種の転換が潜んでいる。「本質的な状態」があつた1860年代末の〈言葉<sup>ヴェルブ</sup>〉と関連することは先ほど確認したが、われわれが当初、設定した言葉の二重状態は、表層に「生の直接的な状態」があり、その深層に「本質的な状態」が潜在的な状態で潜んでいるというものであつた。表層／深層の対立のうち、深層に潜むのは〈言葉<sup>ヴェルブ</sup>〉、すなわち「本質的な状態」であり、かつ虚無である。1860年代のマラルメならこの虚無は潜在状態と言うはずだ。そのことも確認したばかりだ。確かに「言葉の二重状態」は1860年代末のマラルメの言語観と同じような構造を持つ。表層があつて、深層があり、その深層は虚無である。しかしその虚無が問題となる。マラルメは「生の直接的な状態」に関しては明晰に「報道」といい、「文学を除いて、現代のさまざまなジャンルの書き物すべて」がこれにあたるといっているのに対し、「本質的な状態」は、実は隠喩でしか語っていない。なぜなら「本質的な状態」は語り得ぬものである以上、これこれのもの、しかじかのものと表象できない。「本質的な状態」を何らかの記号表現を用いて直接的に名指すことはできないのである。そのためそれを隠喩で語るしかなくなる。隠喩とは、事典の類を繙けば、二つのタイプが存在していることが分かる。一つは「抽象的な観念を表現するのに具体的な語を用いる」場合であり、もう一つは「直喩を導入する語（たとえば comme 「のような」）を削除

した後、ある語と同じと見なされる他の語に interchangeable<sup>10)</sup> ことである。われわれがここで隠喩というのは、この二番目のタイプのことである。何かの表現をする記号の持つ虚無のところにも別の記号表現を代入することで隠喩が生じるのである。この代入の操作はこう言えないだろうか。何らかの記号表現である「生の直接的な状態」の深層である「本質的な状態」に、別の「生の直接的な状態」である記号表現が潜り込んできたのだと。「生の直接的な状態」の「本質的な状態」への潜り込みだと。あるいは表層の深層への滑り込みだと。あることを別の記号表現で置き換える。これが隠喩の操作である<sup>11)</sup>。「本質的な状態」は無である。文字通りの無である。無であるからそこに別の表現記号を代入させ、置換することができる。しかしマラルメはこの「緒言」の中では、隠喩に関して言及はしていないし、まして隠喩と詩の関係については述べていない。だがこの隠喩が詩なのである。マラルメの次の一節を見てみよう。

[……] 踊る存在は非一個人性が、合唱隊長にも全体にも、結果として生じるものであり、踊る存在は紋章以外のものではなく、何ものかでは決してない……

パレエに関して主張すべき意見、ないし公理。

すなわち踊り子は踊る女ではない。それは次のように二つ掲げた理由による。すなわち、彼女は一人の女性ではなく、われわれの抱く形態の基本的形相の一つ、剣とか盃とか花、等々を要約する隠喩であり、彼女は踊るのではなくて、省略法と飛翔の奇蹟により、身体で文字を書き、対話体の散文や描写的散文なら、何かを表現するには、何段落も文章を必要とするものを暗示するのだ、ということである。書き手の道具からすべて解放された詩篇だ<sup>12)</sup>。

マラルメがギルのために「緒言」を執筆してからわずか数ヶ月語の 1886 年 12 月の『独立評論』誌に発表した「演劇に関する覚え書き」の一節である。マラルメはここで踊り子を「非一個人性」と言い、それを「紋章」と言い換え、「何ものかでは決してない」と述べる。ここでは踊る存在は何ものでもない非人称でしかない。個はなく、それはただそれだけとして存在する一種の記号である。それをマラルメは「紋章」とも表現する。紋章は目印の記号にすぎ



ず、内実の意味作用を欠いている。要するに「踊る存在」は「紋章」であり、紋章自体となった主体はそれ自体意味がなく、個がないのである。こうした個がない何ものかに「剣とか盃とか花、等々」といった表現が滑り込んでくるのである。これをマラルメは隠喩と呼んでいる。踊り子の所作は、今ここには何かを「暗示」し、表象する。そのとき「踊り子は踊る女ではない」ものとなっている。踊る女ではなく、「書き手の道具からすべて解放された詩篇」となるのである。この踊り子は「隠喩」なのである。ここから次のようなことを導き出せるだろう。隠喩こそ詩であると。隠喩には非一個人性、すなわち虚無が必要である。その無のところに別の表現、「生の直接的な状態」が滑り込んでくる。そのため踊り子の指先は単なる指先ではなく、「剣や盃や花」となるのである。

もう一度、マラルメがギルのために書いた「緒言」に戻ろう。「本質的な状態」は虚無であり、そこに別の記号表現が代入される。これが隠喩の操作であり、この隠喩の瞬間に詩が生じる。別の「生の直接的な状態」によって「生の直接的な状態」を表現する。その瞬間、詩が煌めく。シャンデリアの切子面や宝石のカット面が放つ光のように。マラルメの文学とはこの煌きであり、交換され疲弊に陥る「生の直接的な状態」に抗うものなのである。そのことをマラルメは次のように語る。

宝石にはきらきら光る光の連なりが潜在的に潜んでいるように、語群も互いに反映することで灯がともるのである。これらの語群は古来の抒情的な息吹におけるそれと分かる呼吸、あるいは文章を個人的、熱狂的に導いていくことに取って代わるのである<sup>13)</sup>。

光が灯り、煌くためには光の連なりが潜在的になくなくてはならないとマラルメは言う。しかし切子面にも宝石にも光の連なりなぞ内在していない。この光の連なりこそ無の言い換えである。この無に別の表現が滑り込むことで、相互に光が灯るのである。決して宝石の内面に「古来の抒情的な息吹」などが潜んでいて、それが光を発しているわけではないのである。だからこそマラルメはこれを書いた1886年以降、時事的な記事を半ば意図的に書き、広告のキャッチ

コピーを考案し、気軽にインタビューに応じて、ジャーナリズムの要請をほどよく満足させることができるようになったのである。詩人は「生の直接的な状態」という通俗的なものと関係を持ち、マラルメがまさに「報道」と語った言語活動を代表する新聞・雑誌の記事であっても詩であり得るのである。なぜならそれは隠喩で詩を生み出せるからである。時事的な記事がまさにマラルメのいう「文学」にもなり得る瞬間があるのである。ただしこの「文学」は一瞬なのである。光の煌めき同様に。マラルメの言う「文学」とは無から一瞬だけ存在する瞬間に成立する。

1860年代末のマラルメの言語に関する探求と「緒言」とは、一つの線であつていっている。しかし同時にある断絶線も走っている。1860年代末のマラルメは言語を、そして言語活動を通常のコミュニケーションの相が虚無の相を抱え込んでいるものと考えていた。それは通常のコミュニケーションの相を「生の直接的な状態」、虚無の相を「本質的な状態」と対応させれば、なるほど「緒言」が提示している言語の姿ときわめてよく似通った姿をわれわれの前に示してくれる。しかし1860年代末の段階でマラルメはヘーゲルの影響を強く受け、ヘーゲルの論理学で言語を理解しようとしていた。そのためマラルメが虚無と考える〈言葉〉<sup>ヴェルブ</sup>はいかなる形式も形態も持たないが、何もないという意味での完全な無ではなく、表象できないだけで存在はするものなのである。確かに「緒言」の言語観は、現実の言語活動と〈言葉〉<sup>ヴェルブ</sup>とに分けるといふ点ではこのヘーゲル的な言語観を継承しているだろう。しかし決定的に異なるのは、どうやら1886年にはマラルメはこの虚無を文字通り無ととらえている観がある。「本質的な状態」を語り得ぬが故に無であり、潜在的な状態であると考えのではなく、文字通り無なのであり、その無に別の「生の直接的な状態」が滑り込んできて詩が煌めく。これが1886年の時のマラルメの文学である。ではこの二つのあいだに大きな断絶が生じたのは一体いつであろうか。

### Ⅲ 『古代の神々』

「言語に関するノート」の草稿2-1及び8とギルのために書かれた「緒言」

は一本の線で結ばれている。しかし断絶もしている。その途次にあるのが『古代の神々』であり、ここに断絶線の一つを見ることができる。しかしこの1879年に刊行された学習参考書の類に分類される神話学のテキストは、マラルメの作品と言えるのだろうか。今さらのことではあるが、この問題が生じるのは、『古代の神々』がイギリス人ジョージ＝ウィリアム・コックスの著した『神話学入門』の翻訳といってよいものであるからだ。マラルメがこのマックス・ミュラーのエピゴーネンとも形容される人物の著作に目をつけたのは1871年のパリ上京以前にまで遡れる可能性がある。マラルメが言語学の学位論文のために資料を集めていた時に、この本を目にしていた可能性が高い。しかし具体的に『神話学入門』が話題に挙がるのは、1871年8月、ロンドン万国博覧会の取材のためロンドンに滞在した折に『神話学入門』の出版社、ロングマンと翻訳に関する交渉を行うことを出版者アルフォンス・ルメールに宛てて報告しているマラルメの書簡である。「コックスの出版社（ロングマン）から、例の小さな神話学出版のために必要な翻訳権を獲得するつもりです」<sup>14)</sup>。ここから少なくとも1871年夏にはマラルメはコックスの『神話学入門』の存在を知っており、ルメール社からこの翻訳を出版する話があったことをうかがい知ることができる。しかしこれが十年近くも経ってからでないとも陽の目を見ることができなかった事情については、すでにいくつかの論考で言及されていることなので詳述しないが、マラルメはアルフォンス・ルメール、パジェス、エツェルといった出版社と次々に交渉しては話がまとまらず、企画が流れていくというエピソードを積み重ねていくことになる<sup>15)</sup>。出版社が神話学に関する教育的な書物の出版に消極的なのは、ギリシア神話の個々のエピソードが持つ残忍性、反道徳性が影響しているだろう。実際、生まれてきた子供を次から次へと食い尽くすクロノスや自分の母親と関係を持ってしまうオイディプスは、同時代のブルジョワジーの共有していたキリスト教的倫理観からすれば当然、容認できることではないはずであった。美の規範としてのギリシアの地位はヨーロッパの文明の中では不動のものであったが、ギリシア神話は反社会的なものとして抑圧しておきたがっていたという両義的な態度をブルジョワジーは有していた。こうした状況を熟知していたと思われるテオドル・ド・バン

ヴィルは、パジェスをマラルメに紹介する際に、彼が出版しようとしている翻訳が反社会的なもの、反道徳的なものではないことを強調するようアドバイスもしている<sup>16)</sup>。しかし最終的にはパジェスもこの話を断り、出版はなかなか実現しない。ところが1879年5月になるとマラルメはルコント・ド・リールに宛てて、彼の詩を「学校向けの神話学」の本に引用してよいかどうかと問い合わせている。同じ書簡で「近いうちに学校向けの神話学をお届けすることができますでしょう。もう印刷にかかっています<sup>17)</sup>と書いていることから、われわれはようやくコックスの翻訳の企画が陽の目を見ることができるようになったことを知ることになる。この後、若干の遅れがあったにしろ、1879年12月にロチルド書店からようやく『古代の神々』は刊行されることになった。ちなみに『古代の神々』自体には出版年は1880年と記されているが、実際には1879年末に刊行されていたようである。そのことは『両世界評論』誌1879年12月15日号の「新刊案内」の書評欄で『古代の神々』が紹介されていることから推測される<sup>18)</sup>。

ところでこの『両世界評論』誌の書評欄でマラルメは「翻訳者」ではなく、「編曲者」として紹介されている<sup>19)</sup>。マラルメを「編曲者」として紹介する匿名の書評子の判断はおそらく正しい。というのも『古代の神々』は通常、われわれが翻訳といったときに想像するものとはいささか形態を異にするものだからである。しかしだからといってマラルメが『神話学入門』の翻訳者とはいえないということもできない。だからこの書評子は「編曲者」といっているのである。実際、『古代の神々』と『神話学入門』を比較してみるとそのことは歴然としている。確かに書かれてある内容はほぼ一致する。そうした意味では翻訳である。しかしコックスの著作ではまず質問があり、それに答える文章が続くという一問一答形式であるのに対し、マラルメの著作はその区別をなくし問題提起とそれに対する説明という一続きの文章形式に「編曲」してしまっている。またこれも確認されており、実際、両者を見比べてみれば一目瞭然のことであるが、マラルメは本文の構成も変更している。『古代の神々』では「神話の起源と展開」と題する章の後に、「アーリア民族の神話Ⅰインド、北欧、ペルシアの神話」と題する章が置かれ、次いで「アーリア民族の神話Ⅱギリシ

ア・ローマの神話あるいは古典神話」と題する章が始まる。一方、翻訳原典である『神話学入門』では「アーリア民族の神話Ⅰ」にあたる章は、「アーリア民族の神話Ⅱ」にあたる章の後に置かれている。さらに「アーリア民族の神話Ⅰ」の中の「アーリア民族の神話」と「インド、バルシア、北欧の神話」という二つの小節はマラルメが附加した彼自身の文章である。また附録の部分では『古代の神々』には「古典神話の固有名の表記について」と「神話を扱った現代の詩」という詩撰集が見られるが、これもコックスの著書には見られない。こうした文体から構成まで、いたるところで組み替えが見られるからこそ、『両世界評論』誌の書評子は、マラルメのことを「翻訳者」と呼ぶよりも「編曲者」と呼ぶ方を選んだといえる。

しかしこれだけでマラルメの編曲は終わりではない。もう少しだけ微視的に見てみよう。たとえば次のような一節を見ると、マラルメはやはり純然たる翻訳者というわけでないことが分かる。ただしごく些細な書き換えである。

さらに時代が進むと、詩人や哲学者たちは、この対立 [=ゼウスの二つの側面] を強く感じるようになりました。ある者にとっては、神々が善良なるものでなければならぬという考えは、神々についての一切の伝説を信じない十分な理由であったようです。これらの伝説が神々の神聖さを汚すからです。しかし、他の人にとっては、このような伝説があるということが、神々の神性に反駁するのに都合がよいです（傍点引用者強調<sup>20)</sup>。

くどいようだが、ごく些細な書き換えなのだ。たった一語、「神性 (divinité)」である。この箇所はコックスの原文では「神 (God)」である。同じような観念を表す語であるが、決定的に異なる語へのこの書き換えの重要性はすでに竹内信夫氏によって指摘されているので、ここでは繰り返さないが、これは一神教的な神概念を忌避しているものであり、この書き換えはマラルメの意図的なものであり、マラルメが検閲者然として特定の語をコントロールしていることだけは確認しておこう<sup>21)</sup>。その結果、マラルメがコックスに介入し、コックスに従いながらそれを換骨奪胎しようとしている姿勢を読み取ることができる。しかしこれはまだ翻訳者の権限のうちに入る。確かに God に対して Dieu という

フランス語の対応語があるにしても、翻訳では完全な一対一の対応は不可能なのだから。では次の引用はどうだろうか。

両者は、完全に異なったものでありながら、古い時代の同じ言葉のカバーに覆われていること、そのような例はギリシア文学、インド文学のなかにいくらでも見つけ出すことができます。古い時代、ゼウスという名をしばしば口にしていた人間が、いつもあるたった一つの存在のことを言っていたなどと考えるはなりません。そうではないのです。その人はいわば二つの異なった言語を話していたのです<sup>22)</sup>。

この一節を含む箇所は、該当する原文が『神話学入門』には見出されない。この段落の末尾にはマラルメ自身の註が附されており、「翻訳者。ただし原著者に従う。『大神話』1巻, 2巻, 1章, 2章<sup>23)</sup>とある。この『大神話』とはマラルメ自身が言っているようにコックスの主著ともいえる『アーリア民族の神話学』のことである<sup>24)</sup>。だとしてもかなり大雑把な註ではないか。これだけの情報ではわれわれは直観的に情報を収集することはできない。しかしわれわれは竹内信夫氏の努力によってこれが『アーリア民族の神話学』第1巻の350ページであることを知っている。要するにマラルメはコックスの『神話学入門』の間隙にコックスの別の著作の一節を忍び込ませていることになる。しかも最後の一文は、この『アーリア民族の神話学』にも見あたらない。註でマラルメが書いているように「翻訳者」、つまりマラルメ自身が書いたものである。こうして翻訳者自身がコックスの本文に介入してくるのである。もちろんそれはごく些細な箇所だ。ここでも短い一文だけである。しかしこうした短い文、あるいは単語の書き換え、附加によって様相が変わってくる。たとえば上で引用した一節をもう少し先まで見てみよう。コックスの原文では続く一節はこうなっている。

しかし人格神としてのゼウスの展開は必然的に二つの結果を導きました。その二つは長い間にそれぞれまったく別のものとしてあり続けていたのです。唯一神にして父なるゼウスという考えからは宗教が生まれました<sup>25)</sup>。

一方、マラルメはこれを次のように表記している。

ゼウスというのは彼の魂の奥底では二重に存在しているのです。一方で、ゼウスは自然現象の名称、その働きを包括し、擬人化された神なのです。もう一方で、ゼウスはすべてを見ることができ、誰も見ることもできない、しかし不幸な時に願い、喜びの時には感謝する普遍的な父親なのです<sup>26)</sup>。

『古代の神々』と比較してみると、『神話学入門』は古代の宗教のゼウスとキリスト教のゼウスを切り離して考えていることが分かる。一方は自然現象を比喩的に表現したゼウスである。そしてそこから切り離され、それとは関係のないもう一方の側から宗教、すなわちキリスト教が生まれたことを主張している。一方、マラルメはいささかこのコックスの文章とは異なる見解であることは見て取れよう。マラルメは、古代の宗教、キリスト教に関係なく、ゼウスには二面性があり、一方では自然現象を表現し、一方では唯一神の性格を表していたとしている。ここからコックスはキリスト教をふしだらなギリシア神話から切り離そうとする護教的な態度が見え隠れするが、マラルメにはそうした点がなく、むしろコックスの主張とは逆にゼウスの両義性を強調している。マラルメの翻訳を原典と照らし合わせて初めて分かることであるが、マラルメはコックスの翻訳ということに謳っておきながら、コックスの思想をわずかな文言の書き換え、附加によって換骨奪胎し、マラルメのものにすり替えていることになる。

われわれがここまで『古代の神々』の構成と文体を見てきたのは、この作品が純然たるコックスの『神話学入門』の翻訳ではないということを論証するためであった。この作品は『神話学入門』を経糸にして、時に『アーリア民族の神話学』とマラルメ自身の文章が交錯するように織り込まれているものである。マラルメはやがて自らの作品を切り分け再構築し「詩の危機」を織り上げるように、すでに『古代の神々』でもいくつもテキストを切り分け、つなぎ合わせ、再構築しているのである。そのため『古代の神々』はコックスの翻訳でもなければ、マラルメの作品でもないが、コックスの翻訳でもあり、マラルメの作品でもあるという両義性を帯びることになる。そして先ほど見たように、まるで秘密の蝶番のようにマラルメの仕掛けた短い文言、単語の改変・附加によって、コックスの文章は様相が一変し、マラルメ自身のテキストとなってし

まう。では何が一変するのか。一変して現れるマラルメのテキストとはどのようなものなのか。それを明らかにしなくてはならない。しかしその前にコックスについて、コックスの思想について述べねばならない。それが分からなければ、マラルメが一変させるものも分からないままになってしまう。

#### IV コックスからマラルメへ

そもそもジョージ=ウィリアム・コックスなる人物は何ものなのか。この人物を説明することで『神話学入門』を取り巻く状況の概略を見ることにしよう。ジョージ=ウィリアム・コックス。1886年、フランスで象徴主義が宣言された年、南アフリカのナタールの主教に叙任されるオックスフォードのトリニティ・カレッジの「古くさい『スコラ学者』」<sup>27)</sup>は、マラルメが1871年にロングマン書店と翻訳をめぐって交渉していた頃、すでに六冊もの著作を出版していたことをマルシャルは指摘している。すなわち『ギリシア神話についての話』(1861年)、『神々と英雄の話』(1862年)、『テーベとアルゴの話』(1864年)、『神話学入門』(1867年)、『古代ギリシアの話』(1868年)、『アーリア民族の神話学』(1870年)である<sup>28)</sup>。ところでマルシャルのコックスへの評価は厳しい。彼は次のようにコックスを評する。「このように比較的书名の数が多いからといって、惑わされてはならない。まずコックスは過去の自分の作品を再利用することに何のためらいもない。たとえば、『古代ギリシアの話』は彼の最初の三作品(『ギリシア神話についての話』、『神々と英雄の話』、『テーベとアルゴの話』)に含まれている神話・伝説を再編成させたものにすぎないのである。あるいは『神々と英雄の話』の序文はほんの少しだけ変えて、『アーリア民族の神話学』第1巻の第1章と第5章で用いられている。一方、『テーベとアルゴの話』の序文は同書『アーリア民族の神話学』の第5, 6, 7, 8, 9章に分割されて採用されている。『アーリア民族の神話学』は第2, 3, 12章を除けば、この本独自のものをほとんど含んでいないことになる」<sup>29)</sup>。この粗製濫造への手厳しいマルシャルの告発とともに指摘されているのは、コックスが師のマックス・ミュラーのエピゴーネンであるということである。実際、マルシャルは「マック



ス・ミュラーが比較神話学の偉大な司教であるとすれば、コックスはどうかでも助任司祭<sup>30)</sup>と喩え、その追従ぶりについて「たとえば『テーベとアルゴの話』はマックス・ミュラーへ献じた手紙で始まり、『神話学入門』では、当然のごとく、師の許可状という形で、『出版許可』を誇示してみせている<sup>31)</sup>と指摘している。なるほど確かにコックスは粗製濫造的に著作を生み出し、ミュラーのエピゴネンであったろう。それは想像に難くない。しかしコックスをいくら卑小化してもここでは意味はない。むしろわれわれがここで確認しておきたいのは、コックスがミュラーというある意味できわめてカリスマ性の高い人物の影響下でアカデミックな活動をしていたということだ。

コックスはそういう意味ではミュラーの学説に忠実であった。実際、コックスはミュラーの一節を剽窃まがいに自分の文章に採り入れてさえる。しかしそれが悪意のあるものではないことは自明だ。彼は師であるミュラーに忠実であり、この剽窃はその忠実ぶりの証左でさえる。しかしマラルメは理由は定かではないが、『古代の神々』のマラルメ自身による序文で比較文法、比較神話学の功労者の名前を列挙しているが、その中でミュラーの名前を挙げていない<sup>32)</sup>。しかしそれは決してマラルメがミュラーを知らなかったからではない。マラルメはコックスを通じてミュラーの学説とつながっており、その学説を理解していたがゆえにコックスの翻訳を手がけたと考えられるのだから。ミュラーの名前を消し去った理由はいくつか考えられるだろうが、ここではマラルメがミュラーの名をおそらく意図的に取り上げなかったことだけを確認しておこう<sup>33)</sup>。ではそのマラルメが消し去ったミュラーの学説はいかなるものか、それが問題になろう。ミュラーの思想、すなわち比較文法・比較神話学に関して、これまでにすでに多く論じられているのでいささか煩瑣にはなるが、改めて簡単に触れておこう。それがひいてはコックスの思想の理解となるのだから。また実際、『古代の神々』は比較文法という表現に代表される言語の問題に最も接近したテキストでもあるのだから。確かに『古代の神々』は神話学が対象であるが、しかし現実には神の名前という名詞が問題になっている。そうした意味では神話の問題は言語の問題なのである。神話の比較分析はそのまま言語の比較分析、すなわち比較文法という言語研究になるのである。

比較文法が作り上げた壮大なロマン主義的仮説がある。それがアーリア民族である。「高貴な」という形容詞をもとに名付けられたこの民族は、中央アジア、現在のイラン付近で生活をしてきたが、その後断続的に二つの方向に移動していく。一方は東へ移動し、インドにたどり着く。もう一方は西へ移動し、ギリシア・ローマの地に定住する。そのためサンスクリットとギリシア語・ラテン語は文法と語彙の構造がきわめて類似していることになる。もちろんこれはウィリアム・ジョーンズがサンスクリットとギリシア語・ラテン語が類似することを発見したことを受けて作り上げられた仮説である。この印欧語族という仮想された空間で言語が発祥の地から離れていくにつれ、もともとの言語の形態、つまり印欧祖語が変化し、異なった姿になっていく。アーリア民族は波状的に何度かにわたって移動を繰り返し、各地に定住していき、もともとの言語を独自に変化させていったのである。この言語の変化の影響が神話を生み出すのである。こうした一種の言語の共同幻想を神話との関連で考察したのがマックス・ミュラーである。次のマラルメの一節を見てみよう。

その揺籃の地ははっきりしませんが、このことに関してはすべての科学的研究の結論は、大アジアの中心、オクスス川流域に置くことでは一致しています。アーリア民族は部族の継続的な移住によって、未知の自由な地域を追い求めながらヨーロッパ全体とアジアの大部分に広がっていきました。遊牧の民となったアーリア人たちは定住の地と定めた土地で、その土地にすでに住み着いていた彼らと同じ種族の子孫たちと巡り会います。その地で、アーリア民族の第二の層が形成されました。これらの継続的な移住の順序を考えてみますと、その最初のものは、おそらく、ゲルマン・スラヴの民族移動と呼ばれているものがそれではないかと思われます。次いで別の集団が、ペルシアとインドに向かいました。その頃、最後の部族が、後にギリシア、イタリアと呼ばれる地方、またケルト人たちの土地となる広大な大地に向かってゆっくり進んでいました<sup>34)</sup>。

マラルメの『古代の神々』からの一節である。この箇所はマラルメ自身の文章である。前述したように「アーリア民族の神話 I インド、北歐、ペルシアの神話」の最初の二章「アーリア民族の神話」と「インド、ペルシア、北歐の神話」はマラルメ自身が告白しているように翻訳原典となっているコックスの二

つの著作には見あたらず、マラルメが『古代の神々』を編む際に独自に付け加えた文章である。ここでマラルメは簡単なアーリア民族の歴史を描き出している。さらにその中の一節に次のようなものがある。

彼ら [=アーリア人部族] は、少なくとも、一つの共通の言語を携えて移動していったのです。そしてこれには共通の神話が含まれていたのです。これらの部族のうちあるものは流浪し、あるものは定住し、互いに遠く離れて生活するようになりますと、彼らの言語は異なるものとなり、新しい民族言語に作り直されました。そして同様に、言語に深く結びついていた神々も他から孤立した新しい存在になっていったのです。しかし、言語も神話も決して完全に変化してしまふことはありませんでした。そのため、二つの科学、〈言語の科学〉と〈神話学〉との最近の努力によって、言葉と神々との起源における血縁関係を再び発見できるようになったのです<sup>35)</sup>。

比較文法とミュラーが創出した比較神話学の簡潔な要約。アーリア民族の移動とともに印欧語族は世界中に広まっていったが、それぞれの地に定住した部族はもとの言語を独自の言語に変化させていった。それは身体的・生理的な問題によるものであったり、環境によるものであったりしたが、この言語の変化の過程で、本来の意味を忘れ去られてしまった語や物語や詩が発生する。それが神話となるのである。

もう少し立ち入って具体的なコックス／マラルメの分析を見ておいても無駄ではないだろう。印欧語族は共通の祖語、印欧祖語から分かれてきたという大前提に立って、「ギリシア語ラテン語ではいかなる意味も有さない」語も、より祖語に近い言語で語られる「インドの古い神話のなかではその意味を説明することができる」<sup>36)</sup>のである。つまりギリシア神話では意味を失っているものも、それを歴史的に遡上して行って、古い言語、たとえばサンスクリットにまで達すると、もともとの意味が浮かび上がってくることになるのである。こうした理論的前提に立って、コックス／マラルメはたとえばゼウスについて次のような説明を加える。

このゼウスという名前を説明することにしましょう。この名はインドの神話のなか

に見出せます。インドの神話では、ゼウス Zeus はディアウス Dyaus です。ディアウスとは「輝く」を意味する言葉から派生した語で、光り輝く天空あるいは精神の天空の神を表しています<sup>37)</sup>。

ゼウス Zeus はインドの神話のディアウス Dyaus に起源を持つものであるが、古典ギリシア語ではすでに単なる神性の表象でしかなく、それ以上の意味を持っていない。しかし Dyaus は「輝く」を意味する動詞から派生した名詞で、コックス／マラルメによると「光り輝く天空」を意味する名詞であったことが分かる。さらにコックス／マラルメは「澄み渡った青空であり、雲や澄み切った青空を曇らせるものから遠く、あるいは高く離れた光の住処」<sup>38)</sup>であると言い換えている。その上でゼウスの性格が「そこここで非常に異なった風に描かれていること」<sup>39)</sup>に気付くかもしれないとして、異なったゼウスの性格を次のように紹介している。すなわち「えこひいきをし、公正さを欠き、快樂と怠惰を友とするゼウス、愛情において気まぐれ、恋において不実、その上貪欲で、肉欲にふけり、不純な神」<sup>40)</sup>として描かれるゼウスと「人が本当に窮地にある時、悲嘆にくれている時には、抗い難い力を示す神としてばかりではなく、公正さと正義に満ちた神として、アキレウスを始めとするアカイア人たちの祈願の前に現れてくる」<sup>41)</sup>ゼウスである。このゼウスの対立的な性格の原因をやはりコックス／マラルメはディアウスに求めている。『古代の神々』では「インドのディアウスはもともと唯一の聖なる存在の名称であったよう」<sup>42)</sup>であり、ギリシア人やほかのアーリア民族は「その名称を神性に対して彼らが抱いていた感情を表現するために保持し続けたよう」<sup>43)</sup>だと推測している。つまり神性を表象するものとしてディアウスを用いたのである。これがゼウスの一方の性格を決定していることになる。その一方で、ディアウスという語は「依然として、雲や霧がかかり、人の目に見える〈空〉をも意味していた」<sup>44)</sup>ため、「天候の変化を言い表す表現のいくつか、その意味が不明になるとともに下品で猥雑な行為を意味するようになった」<sup>45)</sup>としている。つまり天空という自然現象を表象しているのである。これがもう一つの性格を決定しているのである。すなわちディアウスは、一方では神性を表象するものであり、もう一方では自然現象

を表すものでもあったという両義的な性格をもともと持っていたのだ。ところで天候の変化が下品で猥雑な意味に転嫁する点をコックス／マラルメは次のように説明している。

昔、人々は、〈大地〉は〈天空〉のフィアンセであると考えて、〈天空〉が全地で〈大地〉を抱き取ったというようなことを歌っていました。ところで、これらの〈大地〉や〈天空〉などが、後代になると、情欲を持った人間の姿の神格を表すようになり、常軌を逸した情欲の奇妙な行為で潤色されることになります。こうしてできあがったものが後の時代のギリシアの詩作品によって正当化され、そこに新たな活力を汲むことになります<sup>46)</sup>。

ここにはコックスの師であるミュラーの基本的な考えが反映されている。ミュラーはアリア民族の神を表象する語は、本来神性を表象すると同時に、自然現象を描写したものであったが、やがて自然現象を擬人的、比喩的に表現しているうちに自然現象そのものが擬人化され、神、あるいは英雄の物語として語られるようになり、ついには本来持っていた自然現象の意味が失われ、神々がふしだらな行為をする神話として成立するようになったのである。こうしてミュラー／コックスは不道徳で反倫理的で残酷なギリシア神話をヴィクトリア朝イギリスの道徳観に合うように合理的に説明することを可能にする。ギリシア神話は古代人の自然現象の擬人法による描写であり、あるいは自然現象を比喩で表現したもので、実際に神々や英雄が反倫理的な行為をしていたわけではないのであると。

コックスに従うマラルメは、『古代の神々』から消し去ったはずのミュラーに従い、ミュラーの学説をいささか通俗的に、しかも平易に説明していることになる。しかしこれではマラルメはコックス同様、ミュラーの単なるエピゴーネンにすぎなくなる。マラルメがコックスの翻訳に手を加え、パッチワークのように切り離したり、つなぎ合わせたりしながら再構成していった努力は何のためだったのか。それはコックスの文章を用い、それをなぞりながら換骨奪胎してマラルメ自身の詩学に読み換えるための努力ではなかったか。しかもマラルメがミュラーのエピゴーネンにすぎなくなると、マラルメは再び1860年代

末の矛盾に突き当たってしまうことになるだろう。ミュラーの理論に従えば、語の意味は表層的なものであり、その深層にはもともとの意味、いわば意味の核が埋もれている。その埋もれている意味の痕跡を発掘することが言語学の仕事であるが、神々の名称の下に隠れているのは自然現象である。これがミュラー／コックスの確信である。しかしマラルメはこの隠されたものをどんなに追求してもコントロールはおろか、見出すことさえできなかったはずである。そこからマラルメは言語の核になるものは無であるという結論を引き出している。マラルメは虚無の問題を無視することで、この矛盾を回避したというのだろうか。もしそうではないなら、マラルメは口当たりのよい文章を綴ることで何をしようとしたのだろうか。マラルメはコックスを再編し、ミュラーの名前を消し去ったのは虚無の問題と関わっているのではないだろうか。そう、マラルメがミュラーの名前を消したのはこれが一見したところ、ミュラーの学説に従っているように見えながらも、それとは全く異なるものであることの宣言のためである。この『古代の神々』は典型的な比較神話学の学説の焼き直しでありながら、まったく別物となる。一体どのように別物なのか。そのためにマラルメはどのような仕掛けを施しているのだろうか。いよいよそれを見ていかなくてはならない。

## V 神々の名前

『古代の神々』をもう一度、読み直してみよう。するとこのテキストに特徴的な文章がとりわけ前半部に頻出することに気付く。いずれもコックスの原文に見出される文章で、これとって重要なものであるとは思えないものである。主だったものを洗い出してみよう。

時代が進み、また民族も分かれ分かれになって行くにつれて、それらの言葉の古い意味が、完全に、あるいは一部忘れ去られてしまったからなのです（「〈神話〉の起源と展開」<sup>47)</sup>。

そしてこれらの諸民族のすべてがかつて太陽や雲やその他の事象に与えていた名称

を保持しつつも、それらの名称の意味はほぼ失われる、ということが生じてしまったのです（同上）<sup>48)</sup>。

すべてはギリシア語やラテン語ではいかなる意味も有さない語の多くが、その起源により近い形でそれらの語を保存してきた別の言語では完全に意味を理解することができる、という一つの事実に要約することができます（同上）<sup>49)</sup>。

これらの語が最初に持っていた意味を忘却してしまった結果、多くの物語が歪曲され、そのうちのいくつかは非道徳的なものにすらなってしまったのです（同上）<sup>50)</sup>。

確かにクロノス（ゼウスの父またはユーピテル）が、自分の子供たちをむさぼり食うということは馬鹿げたことです。ですが、〈時〉が自分から生み出された日々を呑み込んでゆく、ということは少しも馬鹿げたことではないことを知っています。古い時代の文句ではそのことしか意味していなかったのであり、それ以上のものではありませんでした。ただ、ギリシアの土地を踏む前に、人々は既にそれが何を意味していたかを忘れていたのです（同上）<sup>51)</sup>。

ここで傍点を付した箇所は引用者の強調でマラルメの強調ではない。ところでこの強調部分には共通するものがあることが分かる。それは神々の名称に関してギリシア語、そして現代の語は意味を失っている、あるいは意味を忘れてしまっているという点である。もちろんこの現代では意味のない語、意味を忘れられてしまった語というのはミュラーの学説の根幹をなす大前提である。これが存在しなければ比較神話学は成立しない。ギリシア神話の非道徳性、反倫理性はもともとの意味を失った、あるいは忘れた結果なのであって、本来は違うものであったというのがミュラーの主張である。だからより祖語に近い言語、すなわちインドの言語と比較することで、本来の意味を明らかにすることができる。その結果、「インドのもっとも古い賛歌のなかでは、〈太陽〉が〈夜明け〉を愛し、またそれを見つめることで〈太陽〉が〈朝露〉を殺す」<sup>52)</sup>ということが語られるが、ギリシア人の物語では、「ポイボスがダプネーを愛し、プロクリスがケバロスに殺されたことになる」<sup>53)</sup>のである。これらポイボスやダプネー、プロクリス、ケバロスといった語はギリシア神話では、一見したとこ

ろ神の名のみを表し、それ以外の意味はない。しかしこうした語は「ギリシア語でははっきりした意味を持たない」が、「インドの古い言葉においては、単に、露や太陽、美しく雲が棚引き気持ちのよいそよ風の吹く夜明けや、太陽という光り輝く馬たち、人の息の根を止める毒蛇である夜の闇、などを意味するごく普通の名詞」<sup>54)</sup>であったのである。ゼウスはインドの神話では「ディアウス」<sup>55)</sup>、すなわち「光り輝く天空」であり、「アルギュノス、ボローネウス、エリニュエス」というような語は、古典ギリシア語で何の意味も持っていない<sup>56)</sup>が、「これらの語はインドの古い神話ではその意味を説明することができる」<sup>57)</sup>のである。すなわちインドの神話では、「エリニュエスとは『空に広がっている』夜明けの光」<sup>58)</sup>であり、「アルギュノスは朝を表す名詞の一つで、光り輝くものを意味して」<sup>59)</sup>いる。またボローネウスは、「インド神話の火の神ブラニユ」<sup>60)</sup>である。あるいはアプロディーテは「東の海から昇ってくる夜明けの光を指す語」<sup>61)</sup>で、「夜明けは自然の光景のなかでもっとも美しいもの」<sup>62)</sup>であるので「アプロディーテは、当然のこととして、ギリシア人にとって美と愛の女神に」<sup>63)</sup>なったのである。そして「インド人の書いたもっとも古いヴェーダ賛歌では、朝はドウヒター・ディヴァハ、つまりディアウスの娘と呼ばれており、同様にアプロディーテがゼウスの娘と言われている」<sup>64)</sup>ことなのである。ポイボスあるいはポイブス・アポローンのポイボスあるいはポイブスは「光明の神を意味し、アポローンは、ある人が『破壊者』という意味を与えた」<sup>65)</sup>が、それは「太陽の光が動物や植物を生育させた後で、それを殺したり枯らしたりするからだ」<sup>66)</sup>とされるのである。要するにこれは「太陽に与えられた名称の一つ」<sup>67)</sup>にすぎないのである。また語の次元にとどまらず、神話の内容にも同様のことが当てはまる。オイディプスが母親と結婚してしまう物語は「 Sanskrit で書かれた賛歌のなかではインドラが〈夜明けの女神〉の夫と呼ばれたり、息子であると言われたりするのと同じこと」<sup>68)</sup>なのである。これ以上繰り返す必要はないだろう。これらはいずれも先ほど同様、ミュラーの持論の焼き直しといってもよいものである。そうであれば、われわれはここでもマラルメがミュラーのエピゴーネンであるという確信を強めてしまうことになるのではないだろうか。



しかしマラルメはこの意味を失ったあるいは忘れられた言語というものに強い関心を示しているように考えられる。次の一節を見てみよう。少々長くなるが煩を厭わず引用しよう。

しかしもし仮に、それらの言葉が日々のなりわいに関係するものであるというのなら、それがどのようにして巨人や妖精や、そのほかの實在しないものたちの物語を生み出したのかと、多分、問うことになるでしょう。そのわけはこうなのです。時代が進み、また民族も分かれ分かれになって行くにつれて、それらの言葉の古い意味が、完全に、あるいは一部忘れられてしまったからなのです。／繰り返しましょう。／これら古代の諸民族が同じ場所に留まっている限り、彼らがお互いに話し合うために用いていた言葉の意味が分からなくなるという心配はありませんでした。しかし時は流れ、人々は散らばっていったのです。ある者たちは南に進み、他の者たちは北に、あるいは西に進んでいきました。そしてそれらの諸民族のすべてがかつて太陽や雲やその他の事物に与えていた名称を保持しつつも、それらの名称の意味はほぼ失われる、ということが生じてしまったのです<sup>69</sup>。

実はスラッシュで区切った「繰り返しましょう」はマラルメの挿入で、ここを蝶番のようにして前半と後半は合わせ鏡のようにほぼ同じことを語っている。前半部分は『神話学入門』の問6の部分の訳であり、後半部分は『神話学入門』の「序文」の一節である。つまりマラルメは本来、その場にはなかった「序文」の一節を問6の後に接ぎ木したことになる。ここでマラルメがくどく主張しているのはギリシア神話に登場する神の名前の意味は失われていて、空位であるということの強調である。しかしこの強調は一步間違えば、ミユラーと歩調を合わせてしまうことになる。「神の名前の意味は今では失われている、故に科学的操作を加えるとその見えなかった深層からもととの意味が浮かび上がってくる」と。これではいままでの繰り返した。ミユラーの前提の焼き直し、ミユラーの築いた自然現象説を語り出すきっかけにすぎない。マラルメはこれほど強調してまでこの意味を失った名前をどうしようとしているのだろうか。これではミユラーに追従しているとしか言えない。次の引用を見るとマラルメの意図が見えてくるかもしれない。

しかし古代人のなかには、ゼウスというのは単なる名称であって、その名称のおかげで、神性について、つまり我々の存在の奥底に書き込まれている神性について語る事ができるのだ、と知って満足する人もいました。しかし、その名称はその神性のはかりしれない完璧さを（人間精神がその完璧さを考えることができないのと同じように）表現することは決してできません。つまりゼウスとは、その人たちにとっては、この神性を表象するもの、であったのです。ゼウスという名称以前に、いくつかの異なった名称があったようです。というのも、それはギリシア語のテオスやラテン語のデウスと同じ語根から派生したものであり、テオスもデウスもともに、ある一個の神または唯一神を意味する語です<sup>70)</sup>。

この一節もコックスの原典に存在する。しかしマラルメはこの文章をいささか改変し、「その人たちにとっては、この神性を表象するもの、であったのです」という一節を付け加えているのである。そしてこれに続く文章で「有益な脱線」<sup>71)</sup>と締めくくっている。この一節は、上記の文章のみにかかっているわけではないが、この一文もマラルメ独自の文章であることはやはり注意しよう。マラルメはこの一節を有益なものと判断していることになる。では一体この文章の何が有益なのだろうか。それはゼウスという語自体が「神性」そのもの、あるいは神そのものではなく、神性、あるいは神を比喩的に表現したものがゼウスである。いわば神性のところに滑り込んできたのがゼウスという記号表現なのである。そのことによって神性はゼウスによって表象されるものとなるのだが、それがゼウスという記号表現である必然はないのである。それがテオスであってもデウスであってもよいのである。これはどこかで見た図式だ。すでに／あらかじめわれわれが「言葉の二重状態」で見た隠喩の構図である。確かにマラルメは『古代の神々』で隠喩について語ってはいない。しかし次のような表現を見落としてはならないだろう。

人格化されたその外見から古代の神々を解放すること、そして知的な化学的操作によって気化させるように、それらを根源的な状態、すなわち日没、夜明け等々に翻訳すること、これが現代の〈神話学〉の目的なのです<sup>72)</sup>。

これは「1880年の編者の序文」に含まれるもので、マラルメ自身の文章であ

る。一見したところこの文章は比較神話学の論理に則っているように見える。しかしここでも意味を失い無である神を表す語に、別の記号表現、日没や夜明けが滑り込むことで「神は日没である」「神は夜明けである」といった隠喩が成立できるとも読める。いや、そう読むべきなのではないだろうか。

こうしたマラルメ的な隠喩に対して、ミュラー／コックスは全く逆の立場を取っている。ミュラーは『新・言語の科学講義』第8章「隠喩」の章で詳述している。ミュラーは「『隠喩』は一般に明らかにそれが関係しているものの名称を何らかの形で前者の属性を分有する別のものに置き換えるということの意味する」<sup>73)</sup>と定義づけている。そして「今や二種類の隠喩を弁別する努力を払わねばならない。すなわち私が『語根的』隠喩と『詩的』隠喩と呼ぶものである」<sup>74)</sup>と隠喩をまず二種類に分類している。その上で「『輝く』を意味する語根が火や太陽のみならず、春や朝の光、思考のひらめき、賞賛の歌で満たされるあの魂の喜びの名詞を形成する場合、『語根的』隠喩があるといえる」とし、その一方で「『詩的』隠喩は全く別のものである」として「すでに作り出され、限定された何らかの行為、何らかのものに結びつけられた動詞あるいは名詞が詩的に何らかの別の行為あるいはものに転移されたもの」としている。その例として「太陽の光線は太陽の手あるいは指と呼ばれる時、すでに存在している手や指を意味する名詞が光を放つ物体から放射される光線に詩的文彩によって当てはめられている」<sup>75)</sup>としている。ミュラーはもともと太陽や月や風などの自然現象を表す際に、古代人は抽象的な表現ができないため、自然現象をあたかも人間の行為のように表現していたとしている。たとえば日が昇ると、日光によって朝露が消えるということを太陽が朝露を殺すといった形で表現するのである。太陽は殺すという行為を行うわけではないので、これは隠喩、しかもミュラーの言う「『詩的』隠喩」である。そしてこうした隠喩をミュラーは「言語の病」と呼ぶことになる。もちろんこのミュラーの学説が今日では批判にさらされ、有効性をさほど持っていないことはここでは問題にならない。問題にしておきたいのは、日没や夜明けの自然現象を隠喩で表現するのは古代人であり、それを後追的に確認するのが研究者であるという点である。

これに対してマラルメは神の名称の空位のところに別の記号表現、太陽や月

や風が滑り込んでくると考えている。このことはマラルメの「自然の悲劇」を巡る立場でも顕在化する。

〈季節〉の変化と連動し、春の〈自然〉の誕生、夏の生命の横溢、秋の死、冬の間の完全な消滅となるのですが（それぞれの段階は日の出、正午、日没、夜に対応する）が、これが以下のような〈神話〉の大いなる、そして不変の主題なのです。すなわち太陽の一日の運行と一年の周期という二重の変化。神々や英雄は、その類似性から比較され、光と闇の戦いを物語る主要な特徴のなかのたった一つの特徴の点において大部分は混同されていくのですが、科学にとってあの偉大で純粋な芝居の俳優となるのです。この偉大さと純粋さのうちに彼らはわれわれの目から見えなくなるのです。これが「自然の悲劇」という芝居なのです<sup>76)</sup>。

この太陽の一年、あるいは一日の運行を誕生、成長、死、消滅という循環でとらえ、夏と冬の「光と闇の戦い」になぞらえ、「自然の悲劇」とすること自体、マラルメの独創ではない。われわれはこれと同じ論理、あるいは文章をコックスの『アーリア民族の神話学』に見出すことは可能だ<sup>77)</sup>。もっともコックスはスカンジナビアの古代の民族の自然現象のとらえ方と限定しているが。しかしここでのマラルメは「自然の悲劇」に含まれる「悲劇」という語からの連想であろうが、神々を「純粋な舞台」という芝居の舞台に登場する俳優に喩えている。そしてこの神々はやがてあの踊り子のように「消え去り」、「自然の悲劇」のみが舞台上で展開される。つまり神々という登場人物に太陽の運行が代入されるのである。マラルメにあっては、すべては逆なのだ。マラルメはゼウスという語自体から出発する。すでに見てきたようにゼウスという語自体には意味がない。このゼウスの空位のところ、無の部分に何か滑り込む。それが「光り輝く天空」があり、「精神の天空の神」であり、「太陽が朝露を殺す」である。決してミュラーが語るように起源としての自然現象があり、その隠喩として神話が成立したのではないのである。そこにあるのはゼウスという語の隠喩による置き換え、すなわち転移だけである。

こうして『古代の神々』を眺め直してみると、そこでは自然現象に還元できる神話上の神々や英雄が登場するのではなく、神々や英雄が自然現象に置き換えられているのだ。ここでは神々や英雄といった記号の隠喩の壮大なドラマが

展開されているのである。そうした意味ではこの『古代の神々』は比較神話学の見えない深層を明らかにすることで、不明だった名称の本質を解き明かすという大前提を完全に読み換えてしまっている。比較神話学的な過去への遡上によって、深層に含まれる真理を導き出すことをマラルメは行おうとしていない。むしろマラルメが比較神話学に見ているのは、隠喩の操作そのものである。もちろんマラルメは比較神話学の学問的手続きについて問題を提示しているわけではない。古代人が隠喩の操作をしていることを分析している研究者の学問手続きそのものが隠喩の操作であることをマラルメは言おうとしている。神々の名称の深層には自然現象などなかったのである。何もなかったからそこに研究者が自然現象を代入できたのである。神々の名称には真理もそして詩も潜んでいない。深層には何かを代入するための空位、全き無しがない。マラルメがコックスに施した改変の一例を最後に見てみよう。

以上、述べたことを要約してこう言いましょう。すなわち〈神話〉とは簡単に言ってしまうと、昔の人が自分たちの住んでいる土地で見たたり聞いたりを話した「うわさ」の集成なのです。この説明、あるいはわれわれに〈神話〉の秘密をほとんどすべて開陳してくれる鍵をごく最近、科学によって私たちは初めて手にすることができたのです。したがって私たち、現代人は古典期のギリシア・ローマ人がそうしたよりもっとよく、どれほどこれらの「うわさ」がその根源的な形では自然なものであったか、同時にすばらしい美と真理を備えていたかということを感じ取れるのです〔傍点引用者強調<sup>78)</sup>〕。

いささか煩瑣になるが、コックスの文章も引用してみよう。

それゆえにわれわれが今そういつている神話は、当時、昔の人がかつて自分たちの住んでいる土地で見たたり聞いたりを話した「うわさ」の集成なのです。神話の秘密をほとんどすべて解錠してくれるこの鍵をマックス・ミュラー教授によって私たちは手にすることができたのです。氏はほかのどの作家よりも古代の伝説の基礎に横たわる甘美で感動的な詩を引き出すことをしたのです。氏は私たちにこの最初の形態ではこれらのうわさが完全に自然なものであり、すばらしく美しく、真実なものであることを示したのです〔傍点引用者強調<sup>79)</sup>〕。

われわれはここでともすると、マラルメが「マックス・ミュラー教授」を抹消し、それを「科学」という語に置き換えていることに目が行きがちであるが、それに引き続いてマラルメが「古代の伝説の基礎に横たわる甘美で感動的な詩を引き出すこと」を訳していないことに着目する必要がある。マラルメがここを訳しなかったのはミュラー／コックスが神話の下に「甘美で感動的な詩」があるといっているからではないだろうか。ここには何もないのである。詩は決して埋もれているのではなく、隠喩によって一瞬だけ生まれるものなのである。こうしたことからマラルメはこの一節を削除したのではないだろうか。

しかしだからといって、マラルメは比較神話学、そしてそれを生み出した当時の言語学に対して否定的な態度は取っていない。確かに距離を取る言い方はするかもしれないが、おそらく1860年代末の言語に関する探求の際に出会った言語学の衝撃には素直に従っていると思われる。だからこそ、マラルメは『古代の神々』を手がけるのであり、決して比較神話学の手法を否定することなく、ミュラー／コックスの手法に忠実であろうとする。彼が文章の片隅でこの比較神話学の構造を破綻させることはあっても、彼はそれをたとえば「有益な脱線」として、本来の比較神話学の枠内に回収してしまっただけで、論旨を維持しようとする。そのため、マラルメの構造のすり替えは決して顕在化することなく、密に行われている。マラルメはミュラー／コックスの作り上げた神話学の空間にごく些細な書き換えをあたかもコックスが書いたかのように加えることによって、この空間をまったく別のものに転換してしまう仕掛けを施してきた。それはほんの些細なものであるにもかかわらず、神話を全く異なるものに読み換えてしまうものであった。比較神話学の基本は比較文法同様、表層と深層の構造である。表層の下には、いくつも変遷の層が重なり合っている。しかしマラルメはこの表層と深層の構造を用いつつ、この深層には何もない全き無であるとしている。無であるからこそ、そこに何かを代入することができ、詩が煌めくのである。切子面の輝きさながらに。

ところでこの『古代の神々』の段階での無はどのようなものなのだろうか。マラルメは神々の名称は意味を喪失した、忘れ去られたものである。つまり深

層は空位である。この時の虚無は果たしてヘーゲルの考えていたような潜在態としての虚無なのだろうか。それとも本当に何もない虚無なのだろうか。おそらくマラルメはこの虚無を何もないものとして意識し始めていたのではないかと思われる。というのも何度も確認したように隠喩はこの深層の無の部分に何かを滑り込ませるものだからである。無とは何かが生じる母胎なのではなく、無は何かを代入できる空位なのである。こうして 1860 年代の無とは異質な無が現れるのである。

## 註

- 1) ルネ・ギルに関しては René Ghil: *Traité du Verbe, états successifs, 1885, 1886, 1887, 1888, 1891, 1904*, (textes présentés, annotés, commentés par Tiziana Goruppi, Nizet, 1978) 及び『マラルメ全集 II』(筑摩書房, 1989 年) 所収の「ルネ・ギル著『語論』のための緒言」(松室三郎訳)の解題を参照した。ルネ・ギルは本名をルネ・ギルベールといい, 1885 年にマラルメに接近し, 一時期はかなり親密であった。しかしギルの『語論』の 1887 年の第二版では, マラルメの「緒言」は記載されているものの, 「緒言」の前にギル自身の前置きが置かれ, ギルの文章がマラルメの文章の前後を挟むというやや異様な形態となっている。1888 年には内容を一新した『語論』が発刊されるが, このときにはすでにマラルメの「緒言」は削除されている。なお巻末には「覚え書き」が掲載されるが, そこで, 旧版について「真実かつ有用な部分はすべてここに再現されているそれら [=旧版] は明らかに無効なものであり, 歴史的な価値しか有していない」(Goruppi, *op.cit.*, p.131) と書き, ギルは旧版の本文とともにマラルメの「緒言」をも否定することになる。
- 2) Stéphane Mallarmé: *Correspondance* II, recueillie, classée et annotée par Henri Mondor et Lloyd James Austin, Gallimard, 1965, pp.285-286 (以下, 同書を *Corr.* II と略す)。
- 3) Stéphane Mallarmé: *Correspondance* III, recueillie, classée et annotée par Henri Mondor et Lloyd James Austin, Gallimard, 1969, p.47. マラルメのギル宛の書簡は現存せず, ギルの返事から「緒言」の原稿のやりとりを類推するしかなく, その点には関しては同書の註で詳しく触れられている。
- 4) Stéphane Mallarmé: *Ceuvres complètes* II, édition présentée, établie et annotée par Bertrand Marchal, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2003, p.677 (以下, 同書を *O.C.* II と略す)。
- 5) *ibid.*, pp.677-678.
- 6) *ibid.*, p.678.

- 7) Stéphane Mallarmé: *Œuvres complètes I*, édition présentée, établie et annotée par Bertrand Marchal, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1998, p.506.
- 8) 拙論「マラルメの挫折, あるいは新たな出発」『マラルメの現在』(大出敦編), 水声社, 2013年を参照。
- 9) *O.C. II*, p.678.
- 10) *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage* (Jean Dubois, Mathé Giacomo, Louis Guespin, Christiane Marcellest, Jean-Batiste Marcellest, Jean-Pierre Mével), Larousse, 1999, pp.301-302. 訳文に関しては伊藤晃, 木下光一, 福井芳男, 丸山圭三郎他訳編『ラールス言語学用語辞典』, 大修館書店, 1980年の「隠喩」の項を参照。
- 11) ここでいささか唐突であるが, ジャック・ラカンを思い浮かべることが無駄ではないだろう。ラカンは隠喩を次のように定義している。「一語に代わる他の一語 (*Un mot pour un autre*) これが隠喩の公式です。あなたが詩人であれば, 楽々といつてもこれをほとぼしらせて, 隠喩のまばゆい織物を作らなうでしょう」(Jacques Lacan: « L'instance de la lettre dans l'inconscience ou la raison depuis Freud » in *Ecrits*, Seuil, 1966, p. 507. [ジャック・ラカン「無意識における文字の審級, あるいはフロイト以後の理性」『エクリ II』, 佐々木孝次訳, 弘文堂, 昭和52年, 255ページ]) と語っている。ラカンはマラルメの知らない言語学の用語を用いて説明する。それはソシュールが提示したシニフィアンとシニフィエの構造である。ラカンはシニフィエは存在しないという。絶えず, シニフィアンがシニフィエのところに滑り込むと語り, それを隠喩とし, その都度, 何か形成されると言っている。
- 12) *O.C. II*, p.171.
- 13) *ibid.*, p.211.
- 14) Mallarmé: *Correspondance Lettres sur la poésie*, preface d'Yves Bonnefoy, édition de Bertrand Marchal, folio classique, Gallimard, 1995, p.522 (以下, 同書を *Corr.* と略す)。
- 15) Bertrand Marchal: *La Religion de Mallarmé*, José Corti, 1988, pp.131-136.
- 16) 1871年12月25日のバンヴィルからの書簡に次のように記されている。「[……] 私の友人, アルフォンス・バジェスという『エコー・ド・ラ・ソルボンヌ』の編集長が私の機嫌を損ねたことを知って会いに来てくれたのですが, とにかく私が第一に考えたことは『神話学』の本のことを彼に話すことだっただけだと思って下さい。基本的にはあなたと仕事をしたがっていることは明々白々です。たった一点, 彼の態度を決めかねさせている点があります。その点についてははっきりさせておかねばなりません。この作品は若い女性が手にしても, 表現からしても淫猥なものは何一つないものなのではないでしょうか。この点に, 友よ, 微妙な問題が含まれているのです。そしてあなたは子細にそのことを検討しておかねばなりません。バジェスに対してこの意味での些細なミスはどんなものでも命取りになってしまうでしょうし, と同時に



彼はこの企画から手を引いてしまうでしょうから。彼と会うときは、英語の原典を持って行き、この点に関し、彼を安心させた方がいいでしょう、そしてもし可能なら、彼に幾ばくかのお金を渡した方がいいかもしれません」(Stéphane Mallarmé: *Correspondance* I, recueillie, classée et annotée par Henri Mondor et Lloyd James Austin, Gallimard, 1959, p.353)。

- 17) *Corr.*, p.565.
- 18) 筆者はこの現物を確認していないが、書簡集第二巻の註でモンドールが転載しているので、記述を確認することができる (*Corr.* II, p.206. note 2)。
- 19) ここで匿名の書評子はマラルメを次のように表現している「Le traducteur ou plutôt l'arrangeur」(*ibid.*)。
- 20) *O.C.* II, p.1476. なお訳文に関しては竹内信夫訳『古代の神々』(『マラルメ全集Ⅲ』, 筑摩書房, 1998年)を参照した。
- 21) この点に関しては『マラルメ全集Ⅲ』(筑摩書房, 1998年)の『別冊 解題・註解』の竹内信夫氏の『古代の神々』の解題を参照。また Nobuo Takeuchi: « De la notion de divinité chez Mallarmé – Un essai d'approche de la pensée mallarméenne » in *Études de langue et littérature françaises*, N° 32, La Société japonaise de langue et littérature françaises, 1978 も参照。
- 22) *O.C.* II, p.1460.
- 23) *ibid.*, p.1461.
- 24) これは George W. Cox, M.A.: *The Mythology of the Aryan nations*, London, Longmans, 1870 のことである。
- 25) George W. Cox, M.A.: *The Mythology of the Aryan nations*, Vol. I, London, Longmans, 1870, p.350.
- 26) *O.C.* II, p.1460.
- 27) Marchal, *op.cit.*, p.137.
- 28) *ibid.*, p.136.
- 29) *ibid.*, pp.136–137.
- 30) *ibid.*, p.137.
- 31) *ibid.*
- 32) 「しかし未踏のそして何と豊かな総覧なのだろう。今世紀初頭から学者たちによって蓄積されてきた文献の数々なのだろう。それらの学者の名前は次々と思い浮かぶ。外国人では、ニープール、グリム、モイア、ウォーカー、H・H・ウィルソン、コーンウォール、クーン、ブレラー、ルイス、グロウト、サールウォール、我が国では、ブレアル、ボードリー、ルイ・メナール！」(*O.C.* II, p.1447)。ここに挙げられている人名にはいくつかの誤植が含まれているが、全ての人物が容易に

特定できる。このリストにマックス・ミュラーの名前がない。マラルメがミュラーを知らなかったとは考えられない。1871年12月12日付の友人ルフェビュールからの書簡に次のように書かれている。「君は僕がマックス・ミュラーに会うまでそれを処分しないで置いてくれないだろうか。もし僕が使えるなら、面白そうなところを教えてくれないか」(Henri Mondor: *Eugène Lefébure, sa vie - ses lettres à Mallarmé*, Gallimard, 1951, p.332)。

- 33) たとえばマラルメのドイツ嫌い、普仏戦争以降の反独感情に求めることも可能であろう。
- 34) *O.C. II*, p.1462.
- 35) *ibid.*, pp.1462-1463.
- 36) *ibid.*, p.1456.
- 37) *ibid.*, p.1475.
- 38) *ibid.*
- 39) *ibid.*
- 40) *ibid.*
- 41) *ibid.*, pp.1475-1476.
- 42) *ibid.*, p.1476.
- 43) *ibid.*
- 44) *ibid.*
- 45) *ibid.*
- 46) *ibid.*
- 47) *ibid.*, p.1456.
- 48) *ibid.*
- 49) *ibid.*
- 50) *ibid.*, p.1458.
- 51) *ibid.*, p.1459.
- 52) *ibid.*, p.1458.
- 53) *ibid.*
- 54) *ibid.*
- 55) *ibid.*, p.1475.
- 56) *ibid.*, p.1456.
- 57) *ibid.*
- 58) *ibid.*
- 59) *ibid.*
- 60) *ibid.*

- 61) *ibid.*, p.1488.
- 62) *ibid.*, pp.1488-1489.
- 63) *ibid.*, p.1489.
- 64) *ibid.*
- 65) *ibid.*, p.1492.
- 66) *ibid.*
- 67) *ibid.*
- 68) *ibid.*, p.1522.
- 69) *ibid.*, p.1456.
- 70) *ibid.*, p.1476.
- 71) *ibid.*
- 72) *ibid.*, p.1448.
- 73) Max Müller: *Nouvelles leçons sur la science du langage, traduites de l'anglais*, avec l'autorisation de l'auteur par Georges Harris et Georges Perrot, Tome deuxième, A. Durand et Pedone Lauriel, 1868, p.71.
- 74) *ibid.*, pp.73-74.
- 75) *ibid.*, p.74.
- 76) *O.C. II*, p.1461.
- 77) Cox, *op.cit.*, pp.52-53.
- 78) *O.C. II*, p.1456.
- 79) George W. Cox: *A Manual of Mythology*, Longmans, 1867, p.XIV.

[附記] 本論は平成 23-25 年度文部科学省科学研究補助費基盤研究 (C) 「同時代のインド学と言語学を通して見たマラルメの言語観の形成に関する研究」によって作成した。