

マラルメと「自然の悲劇」

——『古代の神々』についての試論——

立花 史

はじめに

「そうだ、僕にはわかる。我々は、物質のはかない形態でしかない」。そうマラルメが友人カザリス宛に書きつけたのは 1866 年 4 月 28 日。それから続けて、自分の「作品計画」を打ち明けている。「物質が自分自身を意識しつつ、それでいて、存在しないと自分が知っている〈夢〉の中に飛び込む羽目になりつつ、[…] それこそが真実である〈無〉を前にして、これら栄光に満ちた虚妄を誦いあげつつ、僕は、物質のスペクタクルを自分自身に上演してみたい」^①。あまりに有名な書簡の一節である。ここに、虚構の虚構性にきわめて自覚的な作品を書いていくことになる詩人の片鱗がすでに垣間見えるわけだが、同時に、そうした彼の思索が、冒頭に掲げたように、きわめて唯物論な世界観に裏打ちされていることも見逃せない。近代科学に胸をときめかせ、それとともに思索し、それと複雑な関係をとりもつ詩人。我々が注目するのは、そうした光景である。そこで、本稿では、当時、先端学問の一つであった神話学との出会いを扱う。考察対象は、『古代の神々』と題されたマラルメによる翻案書^②である。もちろん、マラルメが手にしたであろう言語学や神話学の著作についての原典研究や、そこから彼が何を汲み取ったかについての研究は、すでにある程度なされている^③。しかし、頻りに議論されてきた「神性」(dînit ) の概念とは対照的に、「自然の悲劇」という概念には議論の余地が残っている。当時の神話学では、「自然の悲劇」とは、原始人たちの自然描写で、それが誤解されて荒唐無稽な神話の数々が作られていったと考えるのに対して、神話学に影響を受けたマラルメが、「自然の悲劇」を、「神話が自然を演じたもの」と考えているか

らである。この記述の奇妙さは論じるに値する。そこで、第1節では、当時の神話学の議論から、「自然の悲劇」の概念がどのような問題をはらんでいたかを語り起こして、第2節では、マラルメの『古代の神々』とその前後の彼の思索を鳥瞰し、第3節では、前二節との関係において、「自然の悲劇」におけるマラルメ独自の含意を明らかにする予定である。

第1節 現実と虚構のはざま

19世紀に神話学は「科学」となった。

もちろん、科学を指向する神話解釈は、18世紀から存在していた。例えば、イデオログのデュピュイは、その著作『あらゆる信仰の起源』が示すとおり、すでに、比較神話学的な観点を導入していた。彼が、「もっとも高貴な古代以来、あらゆる国のあらゆる人間は、自然の神々以外の神々を持ったことがなかった」⁴⁾と主張するとき、その「あらゆる国」の中には、キリスト教文化圏も含まれている。彼にせよ、ついでヴォルネーにせよ、彼らは単に神話同士を比較しただけではなく、神話と宗教との壁を壊し、カトリシズムを含めた教条的な宗教を批判すべく、普遍的な自然主義を標榜していた。ただしそれは、あくまでも「主義」であって、確固たる方法論を持った研究には至っていなかった。

その後やってきたロマン主義者たちは、神話と宗教との垣根を取り払った相対主義を継承しながらも、「信仰」の名の下に両者を再評価しようと試みる。例えば、ネルヴァルは、デュピュイとヴォルネーの成果を踏まえつつも、「神学者ではないにせよ、哲学者の目には、あらゆる知的な信仰の中に、神的啓示の一端があるように見えるのではないだろうか」⁵⁾と自問する。こうして彼は、啓蒙主義者やイデオログとは反対に、神話や宗教の中に、人間性に宿った偏在的な宗教的感情に着目する。同様の姿勢は、エドガール・キネやミシュレから、ユゴーやルコント・ド・リールにまで見出すことができる。これらは、一方で、クロイツァーやルナンといった文献学者らの成果において結実していたが、他方で、宗教的感情の再評価が、各地方の民衆文化への関心を高め、資料の収集と研究の専門化を促した。

ルナンによれば、神話学における「まったく決定的な革命」⁶⁾は、19世紀半ばに現れた。それまで蓄積された比較言語学の成果が、やや遅れて、神話学に導入されたのである。比較言語学は、インド＝ヨーロッパ語族という地理的にも広く、歴史的にも系統立てられた枠の中に、さまざまな言語の神話資料を位置づけることを可能にした。しかもこの方法論は、神話同士を単に類似によって比較するのではなく、自然科学の意匠をまとった音論や形態論という比較の新たな技術によって分析をおこなった。また、当時の言語学が、言語を、人間の道具として扱うのではなく、独自の法則性をそなえた科学的な対象そのものとして扱ったように、神話体系に対してもまた、言語の自律性に則した研究がなされるようになる。かくして、この新興分野で研鑽を積んだブレアルは、「神話体系の本当の作者は、言語とその変化である」⁷⁾と証言している。ここに、「科学」としての神話学が成立したと言ってよいだろう。

こうした19世紀の大きな動向を踏まえつつ、今度はより微視的に、上述の神話学の提唱者の一人、マックス・ミュラーの学説にそくして、神話のステータスの問題を確認しておきたい。

比較言語学者でかつ神話学者のミュラーは、神話の言語学的分析から、独自の神話学を打ち立てた⁸⁾。「太陽神話」と「言葉の病」を軸に据えた持論を、彼自身、次のように述べている。「ギリシャ人やローマ人やインド人や他の異教の民族たちの神々はすべて、詩的な名であって、それが徐々に、神格の意味を受け取っていったのだが、そうした意味は、その語の発明者たちが当初はまったく考えもしなかったようなものである」(SL1, p.11)。原始人たちが身の回りの自然を描写した言葉が、さらに忘却・曲解され、荒唐無稽な物語となっていく。それが神話の正体であり、神話の元々の内容は、主に太陽の運行をめぐるものだった、というのである。

例えば、古代インドの讃歌『ヴェーダ』では、雷神インドラ (Indra) と竜神ヴリトラ (Vritra) の戦いが描かれている。ミュラーによれば、元々ヴリトラは太陽を隠し飢饉を起こす雲であり、インドラはそれを退治して雨を降らせる雷だった。原始人たちは元々、そういう意味でインドラやヴリトラという語を用いていたのである。「山賊に盗まれたウシたちを描いて、彼らは大地に降る水を描いた。そして、存在の中でもっとも悪意があって卑怯なものをヴリト

ラと呼んで、彼らはその名前を雲という通常の意味で用いた」(CGW-IV, p.52)。彼は、インドラとヴリトラの命がけの戦いのような、太陽をめぐる原初の自然描写を「自然の悲劇」⁹⁾と呼び、それが忘却・曲解されてゆくプロセスを「言語の病」(disease of language)と名づけた。「実際には、神話体系は、古代世界のペストだったものであり、言語の病にすぎない。「神話」は「語」を意味していたのだが、その語は、語や属詞であった後、もっと実体的な存在を帯びるようになった」(SL1, p.11)。

さっそくだが、この学説には難点がある。インドラとヴリトラの死闘が、そのまま自然描写であるからには、原始人たちは、雷や雲が生き物のようにうごめくアニミズムの中で、魔術的自然観の中で、暮らしていたということが前提になる。しかし、ミュラーの記述はそうになっていない。当初、1856年の『比較神話学』の中で、彼は、原始人たちが、山賊たちによるウシの強奪によって降雨を描いていて、卑劣で邪悪なヴリトラによって雲を描いていると主張していた。つまり、ミュラーは、原始人たちが自然現象をメタファーによって描いているととらえてしまったのである。しかし、もし原始人たちが神話的なメタファーを駆使していたのであれば、それは、原始人たちがメタファーとしての神話的な見方と自然描写とを区別していたということになり、神話的物語は自然描写そのものとは言えなくなる。逆に、もし原始人たちが神話的見方を自然描写そのものだと考えていたのであれば、神話的物語をメタファーだと言うことができなくなる。そういうわけで、この主張は、当時から、文献学者フレデリック・ボードリーらの批判を浴びていた。

そこで、ミュラーは、1864年の『言語科学講義』(第2期)の中で、依然として神話文に対して「メタファー」という表現を維持しながらも、語調をやや弱めて、微調整を試みている。「これらメタファーは、純粋に慣習的で伝統的なもの、つまり我々にとってメタファーであるものには、いまだなっていない。それらは、半ば原義において、半ば変容された意味において、感じられ、理解されていた」(SL2, p.355)。すなわち、彼は、原始人たちの自然描写を、半ば無意志的なメタファーと言い換えている。しかしそれでも根本的な問題解決にはなっていない。そもそも、インドラとヴリトラの死闘を自然のメタファーだと言ってしまった時点で、暗々裏に、近代的な自然観が忍び込んでしまってい

るからである。

この点について、ボードリーが、1865年に『ドイツ・フランス評論』誌で発表した論文「神話解釈について」⁽¹⁰⁾が参考になる。ボードリーも、ミュラーの言うように、言語のメタファー的な機能が無意識的に生じることを認めている。「稲妻のジグザグが誰かにとってヘビに見えたのであれば、それは、自然そのものがヘビなのではないかと疑っているのではなくて、その人が、自分の意に反して、そうしたジグザグを、彼が地上で見えるヘビになぞらえているということである。このようにしてメタファーはおのずから生じる」(RGF, p.225)。しかし、言語のメタファー的な機能に依拠して自然そのものを描写することと、自然をメタファーで表現することとは別である。その点についてボードリーは、ミュラーを批判している。

[神話の原型が自然の描写だったとする学説をひとまず受け入れるとしても] そこから、『ヴェーダ』の歌い手たちが、現実の自然現象とその神話的な見方との違いを意識していたということは決して帰結しない。彼らの作品を読んでヴリトラと雲とを区別しているのは我々であって、彼らではない。(RGF, p.224-225)

つまり、神話にメタファーがあるというためには、現実の自然描写とそれに対する神話的な見方との区別がすでに前提になっており、神話的な表現方法とは別の表現が可能でなければならない。もしこの区別が存在するなら、メタファーを用いるかどうかの意図的な選択ができるはずである。しかしそれが意図的ではなく、無意識的であり、またあくまで自然描写だというのであれば、そこには、現代人の想定するような現実の自然描写と神話的な見方との区別はなく、両者が一体となった魔術的自然観があったのだと考えなければならない。こうして、ボードリーの診断によれば、ミュラーは、神話の成立過程にメタファーという概念を導入した時点で誤りであり、また、そのことによって、自然と神話の区別を先取りしてしまっているがゆえに、神話の成立過程そのものを捉え損なっているということになる。「ミュラーの体系が神話の派生の説明に有益であるように思われるだけにいっそう、神話の起源の解釈には適していないように思われる」(RGF, p.228)。このように、ボードリーは、ミュラーの学説が

はらむ限界を指摘している。ちなみに、ミュラーの弟子コックスの方は、別の著書『アーリア民族の神話』⁽¹¹⁾の中で、ボードリーの論文に言及しているが、コックスは、「言語の病」という概念について弁解しているのみで⁽¹²⁾、自然観の違いがはらむ認識論的な問題にふれたボードリーの上述の批判については反論していない。

以上の経緯から、まず浮かび上がるのは、ミュラーたちに代表される新たな神話学のはらむ問題である。彼らは、言語の長い歴史を通じて見出される神話の固有名の変遷を辿り、そこにメタファー的な意味変化があることを突き止めた。しかしこうした研究は、まさに言語の通時的変化としてのみ見出されうるものであって、個々の時代の人間の思考にアクセスする直接の手がかりになるわけではない。百歩ゆずって、言語の通史的变化から、原始人たちの思考内容を推察するという方法を認めるにしても、依然として、ミュラーの主張には問題が多い。彼は、いわばレトリックの創造性の中に神話の起源を見出そうとするが、その瞬間に、既知と未知との区別、現実とメタファーとの分離の中で、神話を捉えそこねてしまっている。「自然の悲劇」が、ミュラーの言うように、自然描写そのものである、という前提を堅持するならば、せめて、自然をメタファーで捉える代わりに、メタファーを自然で捉える必要があるだろう。原始人たちは、雲を竜神ヴリトラに見立てているのではなく、むしろ、竜神ヴリトラを、雲のようなものとして見ていたはずである。その記述は、比喩的な表現でも忠実な描写でもなく、客体的自然という意味での現実でも、単なる空想という意味での虚構でもない。今となっては、それらの狭間でしか語れないものかもしれない。だとすれば、そもそも、ミュラーのように、「悲劇」と名づけることにも問題がある。こうしたことを踏まえつつ、次節では、神話学に対するマラルメの態度を検討する。

第2節 マラルメにおける神話と言語

マラルメは1879年付で、『古代の神々』と題する著作を刊行している。この作品は、周知のように、英書の翻案である。原書は、マックス・ミュラーの影響下にある英国の神話学者ウィリアム・コックスの書いた入門書『神話学便

覧』⁽¹³⁾である。1871年頃、ロンドン滞在中であったマラルメが原書の出版元から翻訳権をとり、1875年にはその翻案原稿をほぼ仕上げ、手直しの後1879年末にロチルド社から上梓したと推定されている。『古代の神々』は、単に便宜上一部分を変更したといった類の翻案ではない。マラルメは、微に入り細を穿って、手を加えている。例えば、対話編の形式をもつ原著書を、全編を通じて対話のない論説文の形式に変えたり、あちこちの美術書から挿絵を集めたり、冒頭と巻末に、バンヴィルやルコント・ド・リールによる神話的主題の韻文詩を掲載したり、あるいは翻案の前に他人のふりをして書いた「刊行者の序言」を添えたり、と言った具合である⁽¹⁴⁾。そこからは、マラルメ自身、神話学に対して、強い関心を抱いていたことが読み取れよう⁽¹⁵⁾。

実際、彼自身、「刊行者の序言」では、現代の神話学の試みを、自らの言葉で定式化しているほどである。「神々を、人格化された外見から解放すること、そして、あたかも知性的な化学操作によって蒸発したかのように、神々を、その原初状態、つまり、夕暮れ、夜明けなどの自然現象に還元すること、それが現代の〈神話学〉の目的です」(OC2, p.1448)。神話学は、神話とは何かを研究する。そして、ミュラー神話学は、「神話」とされるものが、元々は原始人たちが自然現象について見聞きした記述の寄せ集めだったと考える。古代言語について堆積していった誤解の痕跡をたどって、あの残虐で不道德な神話物語が、実際にはそれを意図したものではなかったことを示す。この学派にとって、神話の解明とは、神話の解消である。だとするなら、神話という素材の上に、今まで多くの芸術作品を生み出してきた文学の側に位置するマラルメにとって、神話学は、一体どういう興味をひきつけるものというのか。見方によっては、神話学は、神話の文学性を否定する敵対者ではないのか。

まず、一般的な解答から見ていこう。

そうした神話学に与する学者たちは、ヴィクトリア王朝時代にふさわしい手つきで、神話の過激さと猥雑さを中和してみせるわけだが、むしろそのことによって、原始時代の人間たちによる自然描写が持っていた文学性の方へ目を向ける。例えば、ミュラーであれば、「語根的メタファー」と「詩的メタファー」という区別をはかり⁽¹⁶⁾、神話が物語として形成される過程に、言語内部の隠喩的な運動が存在したことを指摘する。言語学者でもあったミュラーは、言語の

意味の変化の過程一般をこのように定式化し、神話に対してもその観点から研究している。神話の言語だけでなく、神話形成時の原始人たちの思考内容を、言語学的手法で明らかにしようとするミュラーの研究には大きな問題があるのだが、前節で触れたのでここでは繰り返さない。

次に、コックスの方を見てみよう。『神話学便覧』では、原始人たちが現代とは別の自然観を持っていたことが指摘されている⁽¹⁷⁾。その上で、彼は、一方で、神話とは、原始人たちが、日常的に見聞きした言葉の寄せ集めにすぎないと言いながら、他方で、その寄せ集めを、「甘美で感動的なポエトリー」(MM, p.xiv)と表現してしまっている。他の箇所でも、繰り返し、神話は原始人のポエトリーなのだと言われている⁽¹⁸⁾。ミュラーと同じく、コックスもまた、自然描写だと言いながら、そこに文学的表現を見てしまっている点で、ボードリーの批判を免れていない。

マラルメの場合はどうか。たしかに彼も、「〈神話〉において、詩的要素が宗教的要素を完全に凌駕している」(OC2, p.1461)ことを指摘している。また、コックスの原文をなぞりつつ、神話が、原始人たちの身の回りの描写だという結論を受けて、次のように書いている。

かくして、私たち現代人は、こうした昔の噂話が、どれほどまでに、すばらしい真理と美を兼ね備え、同時に、どれほどまでに自然なものであったかということ、ギリシャ人やローマ人たちよりもよく理解できるのです。(OC2, p.1456)

神話は我々の知っているような過激な内容ではなかったが、それでも原初には、自然を対象とした奔放な表現であったと言うわけである。しかし、マラルメの翻案とコックスの原書と照らし合わせて見てわかることだが、詩人は、この箇所で、原書をなぞっているだけでなく、かなり省略を行っている。決定的なのは、原文に含まれている「甘美で感動的なポエトリー」という言葉が訳されていないことである⁽¹⁹⁾。コックスの原書とはまったく正反対の態度である。こうした帰結を考慮するならば、マラルメの場合、ミュラーやコックスのように、原始人たちの自然描写に対して、特別に文学的価値を認めていたとは考えにくい。マラルメが目にするのは別のところである。次のように書かれている。

古代の言葉についての分析が含む魔法 (magic) そのものによって、既知の神話が、おもむろに、水・光・風といった基本要素へと気化してゆくのをみるときの私たちの驚きに、どれほどの喜びが入り混じっていることでしょうか！ (OC2, p.1559)

彼が関心を持っているのは、まさに神話学である。それは、神話学者が分析によって解明する古代語の意味内容でもなければ、古代人のメンタリティでもない。それは、神話学の操作そのものである。現代に伝わる神話上の固有名詞や人物の特徴を表す言葉を一つ一つ遡って、古代の言語で元々どういう意味だったのかを確かめてゆく。そういう調査を通じて、少しずつ、徐々に、神話の文章（「神話文」と彼は呼ぶ）が、かつて大昔の人々が、見聞きした自然の記述であったことがわかる。こうした神話学の操作自体に、マラルメは関心を抱いて「気化」と名づけている。さらに言えば、彼は、神話学の操作に知的好奇心を抱いているというより、神話学の操作に対して、驚きに満ちた喜びさえ感じているのである。

それだけではない。彼は、自分の翻案書『古代の神々』を、単に現代の神話学の知見の手引きとして編んでいるわけではない。神話学の操作による神話の「気化」を、読者が存分に味わえるように、工夫をしている。その一端が、挿絵の挿入とその位置に見られる。マラルメが、他人をよそおって書いた「刊行者の序言」に目を向けてみよう。

本書には古代の芸術作品の複製が挿絵として添えられているが、これは本書の魅力をいっそう増すことになるだろう。そればかりか、これらの挿絵は、神々の形象を、それが消え去る前の一瞬に、読者の精神にはっきりと刻印するためにはむしろ欠くことのできないものである。(OC2, p.1448)

神話の気化の効果を高めるために、彼は、古代ギリシャ芸術から入念に選んだ挿絵を、「本文の内容と矛盾しないようにすること、つまり、それらを然るべき位置に配置すること」にした。つまり、各章の初めと終わりに置かれている。一見、これは、本書の埒外にあるようだが、マラルメ自身が認めるように「本書の構成の一部をなす」ものである。こうして、初めに、人格化された神々の

姿を読者の目にまざまざと焼き付けることによって、神話学の操作である気化をほどこして、驚きの入り混じった喜びを強化しようとしている。

ここまで来て、我々が気づくのは、マラルメが神話学と取り持つ微妙な関係性である。彼は、神話学という当時の先端学問をきわめて真面目に受け取っている。しかし、その上で、その学問の方法の一部が生み出す効果に着目し、その効果を増幅するための工夫を凝らしている。そしてその効果とは、我々の精神の中で生じる神話の言葉の印象をめぐるものである。マラルメの神話的操作は、神話の言葉についての我々の記憶に訴える。

実は、この神話学の場合のように、当時の先端科学の衝撃を受け止めて、それらとともに考え、時にはそれらを更なるメタレベルで自分なりに定式化して考えを進めるというスタンスは、1870年代のマラルメに特徴的である。言語学と神話学の操作の並行性について、マラルメ自身が、『古代の神々』において、「諸言語と諸神話とは、決してそれほど完全に変形されているわけではないので、二つの科学つまり言語科学と神話科学は、近年の両者の努力によって、語と神々との根源的な関係性を再発見することが可能となっている」(OC2, p.1463)と語っているので、しばらく、マラルメが言語学と取り持つ関係を少し確認しておく。

例えば、マラルメは、1860年代の精神的危機とその後の苦悩からわが身を解き放つために、1870年代初頭に、心の「避難所」として「言語学」の勉強に勤しむ。それは、当時、隆盛を極め、言語についての自然科学を僭称していた比較言語学であった。その成果の一端である「言語に関するノート」において、マラルメはこう述べている。「科学について。言語の中に自分の裏づけを見出してきた科学は、いまや、〈言語〉の裏づけとならねばならない」(OC1, p.507)。自然科学は従来、言語に「裏づけ」されて営みを行ってきた。つまり言語は、科学の基礎であった。しかし、先端学問である「言語科学」は、そうした科学の基礎たる言語を、根本的に問い直す。「言語科学」は、科学を科学する、対象化をさらに対象化する、科学の自己反省である。マラルメは、それを、「〈言語〉が自分と自分の手段についての意識を持つ」とも表現している。また、同じ「ノート」には、「詩的言語において——〈言語〉の目的が、すべてにもまして〈美〉を説明することではなく、美しくなることだということの

みを示せ」(OC, p.505)とあり、「言語科学」との関係で、「詩的言語」の研究も計画されていたことがわかる。

「言語科学」とともに思索した歩みは、例えば、『古代の神々』の少し後だ
 が同じく 1870 年代に書かれた英語文献学の翻案書『英単語』にも垣間見られ
 る。マラルメは、「現代では、人は、大いに理解することによって初めて、事
 物の多くの間で何らかの関係を把握することによって初めて、少し何かを学ぶ」
 (OC2, p.948)と語る。もともと対象を対象化して概念把握するための道具で
 ある言語を、さらに今度は、他の言語との相関関係の中で対象化して把握する。
 そうやって少しずつ知見を確実に深めていく科学の(自己)反省の営為を重要
 視している。ただし『英単語』において、彼は、「科学」や「言語科学」その
 ものを忠実に踏襲するわけではない。「言語科学」の方法を利用して、英語語
 彙の理解を深める、つまり、「語たちに、過去の起源についての新たな表象を
 与え」(OC2, p.948)ることが目指されている。それは、英語の語彙を整然と
 関係づけるために求められる語の歴史的表象であって、語の歴史変化や語源と
 いった事実の究明でもなければ、語の正確な概念の説明でもない。だから、こ
 の「方法」によって、「およそ曖昧で危うい微かな記憶は、〈概念〉や〈事実〉
 に並置される本物の〈記憶〉に席を譲るだろう」(OC2, p.948)と述べられて
 いる。マラルメ自身、「知的な記憶術」と呼ぶこうした方法の効果は、また次
 のようにも語られている。「語たちは、整然さとともに検討された言語のある
 状態へと再び合流するに至る。つまり英語は精神において美しくなる」(OC2,
 p.969)。

以上からもわかるように、『古代の神々』だけでなく、「言語に関するノート」
 や『英単語』においても、当時の科学的営為にヒントを得て、物事を相関関係
 の中に置き戻し、物事を対象化し、さらにはその対象化自体をも対象化する、
 と同時に、そうした関係化や対象化を、科学的営為とは別の仕方で、つまり、
 事実の究明や概念の明確化のためにはなく、歴史を参照しながらも、記憶に
 かかわる美学的効果として活用する、そうした姿勢が見られる。これは、1870
 年代のマラルメに特徴的であり、後の「批評詩」のスタイルに影響を与えてい
 る。

第3節 マラルメの〈自然の悲劇〉

さて、ここで、第1節に戻ろう。

マックス・ミュラーは、原始人たちによるアニミズムに満ちた自然描写を「自然の悲劇」と呼び、そこに原初的なメタファーの使用を指摘する。しかし、もし原始人たちが自覚的に神話的なメタファーを駆使していたのであれば、それは、メタファーを用いない客体的自然の概念を前提していたということになるし、逆に、もし原始人たちが、自然描写を忠実に描いていながら、それが今日から見てメタファーに満ちているように受け取られるとするなら、それは、彼らの理解した自然の概念が現代とは異なるだけで、そこにメタファーはない。メタファーに限った話ではない。神話自体がきわめて生き生きとした寓話性に満ちているのであり、それを、客体的自然の概念を前提にしたまま、自然描写だと主張するところに、そもそもミュラーの学説の難点があった。ボードリーの定式を借りるなら、客体的自然の概念と、原始的な自然描写つまり自然の悲劇とを区別しているのはミュラーであって原始人たちではない。ミュラーやコックスは、原始人たちの自然観を考慮しないまま、客体的自然の概念の側に立って、原始人たちの残した神話を解説し、そこから「自然の悲劇」を導き出している、ということになる。

ではマラルメはどうか。彼は、ミュラーやコックスのような、神話に関する該博な学識の持ち主でもなければ、ボードリーのように修辞に関する明晰な視点を持っているわけでもない。ただただ詩人として、科学的営為を糧に、ミュラーやコックスの神話学とともに思索していた。そしてまた、彼らの学説の抱えていた難点とともに考えていた。確認してみよう。

外界の無限に多様な外観を表した文が、素晴らしい詩の元となる無尽蔵な素材を提供する。初めに、ホメロス時代の詩人たちが、その素材で仕事をして、驚異的な成功をおさめ、その素材がまた、他の地方の偉大な詩を形成することとなる。この事実は、『イリアッド』と『オデュッセイア』との間に、『ニーベルンゲンの指輪』と『叙事詩ヘレネー』との間に実在する出来事、名前、特性について、驚くべき一致があることによって証明されている。[……] こうした歴史に属する出来事の大半は、実在したはずがないと我々にはわかっている。アフロディーテとアテネーが、人間

たちの戦争に加わったことは決してないことや、アカイア人の隊長の誰の甲冑も、ヘーパイストスの仕事場で作られたことは決してないことを、我々は知っている。
(OC2, p.1555)

ここでマラルメは、ミュラーやコックスと同じく、客体的自然の概念の側に立っている⁽²⁰⁾。神話文は元々、「外界の無限に多様な外観」つまり自然現象を表現していた。それが素材となって「驚異的な成功」や「偉大な詩」を生み出した。彼は、神話を対象化して、他の言語や神話との関係に置きなおして考える神話学の見地を共有しているので、神話上の出来事・名前・特性が実在しないという立場をとっている。つまり、彼は、神話的自然ではなく、客体的自然の観点に立っており、原初の自然描写ではなく、それを基にして練り上げられた後世の作品の方に芸術性を見ている。

マラルメのこのような割り切った態度は、ミュラーやコックスの神話学に微妙な変形を加える。それはこういうことである。ミュラーやコックスにとって、それが神話の研究であるかぎりにおいて、神話の原初状態において、原始人たちが神話とともにどういう世界観を持っていたかという問いが、事実問題としてのしかかってくる。しかし、神話学の方法を借用している一介の詩人マラルメにとっては、事実問題はあまり関係がなく、多様な神話的空想の大元に、希薄で輝かしい自然現象についての描写という鋳型を見出すことができるという主張だけで十分である。詩人は、神話の発生そのものではなく、神話学の観点に立って、神話の過去に「自然の悲劇」を見透かすという操作の中に、驚きの入り混じった喜びを感じている。

このように整理して考えるならば、マラルメが「自然の悲劇」に加えた説明もよくわかる。彼は、『古代の神々』の第1章で、はっきりと自分の言葉で「自然の悲劇」を説明しているのだが、それが、ミュラーやコックスの影響を匂わせながら、奇妙な文章に仕上がっているのだ。

以上が、四季の変化とともに、春における自然の誕生、夏におけるその生命の充実そして秋における死、冬の間のまったき消滅(それぞれ、日の出、正午、日没、夜に相当する諸段階)といった、「神話」の壮大で恒常的な主題です。つまり、太陽の一年の運行と一日の運行の二つです。神々や英雄たちは、相互の類似によって比較

されたり、大半の人たちにとってはつねに、光と闇の抗争をなぞるいくつかの主要な特徴の一つのみにおいて同一視されたりしてきましたが、そうした神々や英雄たちが、全員、科学にとっては、壮大で純粋なスペクタクルの役者となり、彼らは、そのスペクタクルの壮大さと純粋さの中へと、やがて私たちの眼から消え去ってゆきます。このスペクタクルが〈自然の悲劇〉です。(OC2, p.1461)

「科学にとっては」というマラルメの言葉からもわかるように、彼は〈自然の悲劇〉を、「科学」の側から述べている。そして引用はこう読める。神々や英雄たちによって太陽の運行が上演され、その神々や英雄たちは、天空の光景の中に解消される、という風に。しかしそれでは「悲劇」にはならない。科学の側から考えた場合、この光景が自然の「悲劇」となるのは、神々や英雄たちが繰り広げる物語性や悲劇性が太陽の運行に付け加わるからである。それゆえ、実のところ、マラルメの〈自然の悲劇〉は、おおよそ3つの契機から構成されているのがわかる。

- 1) 神々や英雄たちが役者としてスペクタクル（太陽の運行）を演じる
- 2) これによって神々や英雄たちがまとった悲劇性が、太陽の運行に重なる
- 3) かわって、神々や英雄たちが、太陽の運行の壮大さと純粋さの中に消える

ここで、神話上の「神々や英雄たち」が役者となって、自然のスペクタクルを上演するという形になっているところが重要である⁽²¹⁾。

通常、ミュラーの神話学では、神話の原型は自然描写だと言われる。神話文の起源や神話の発生に着目するミュラーたちは、客体的自然の概念を前提にして、そこに原始人たちがドラマを投影しているように考える。この場合、自然が役者となって、自然の上に、神話が上演されることになってしまう。これでは、原始人たちの神話文が、どこまでが忠実な自然描写で、どこまでがメタファーなのか、また、どこまでが寓話なのか、わからなくなる。これがボードリーの批判であった。

それに対して、マラルメは、ミュラーのように、原始人たちがどのような自然観を持っていたかを客観的に問わない。詩人は、原始人たちの自然観を前提

にしていたであろう神話を、あっさりとして現代の自然観の側から見て、神話的な出来事と客体的な自然現象との二重写しを見てとる。彼は、神話をういた既存の芸術作品の評価を維持したまま、その作品の側から出発して、空想の人物や場所や出来事に満ちたその作品の中に、徐々に気象現象を浸透させてゆくような方法で神話を読む。こうして、神話は、我々にとってすでに空想の産物であるのだから、そこから出発する我々には、それらがスペクタクルであるのは自明である。芸術の枠組みの中で、既存の神話の人物たちを基点とする。そして、神話上の人物たちが、「壮大」な空の情景を演じるかのように、事態が進行する。人物達が演じる気象現象は、光と色に満ちているが、具体的な人物の形象は当然存在しないから、それは非人格的で「純粹」なスペクタクルである、と同時に、それがあくまで既存の神話上の人物を基点として、それを「気化」することによって生じているので、そのスペクタクルは、神話上の人物たちが消え去った後でも、その物語性や悲劇性の余韻だけは残している。これが、マラルメの「自然の悲劇」である。

この操作は、きわめて自然主義的な色合いの濃いミュラーの神話学のように、神話を単純に自然描写に還元して解消するというものではない。マラルメは、「還元」はするが解消はしない。それは、本書の冒頭の「刊行者の序言」で予告されていたことであつた。第2節で引いた一節をもう一度よく見てみよう。

神々 (divinités) を、人格化された外見から解放すること、そして、あたかも知性的な化学操作によって蒸発したかのように、神々を、その原初状態、つまり、夕暮れ、夜明けなどの自然現象に還元すること、それが現代の〈神話学〉の目的です。
(OC2, p.1448)

神話学は、神話を自然現象に還元するにせよ、神話から剥ぎ取られるのは「人格化された外見」であつて、神話上の人物の印象は自然現象に重なったまま残る。ここに、自然（現実）と神話（虚構）とを相互浸透させた、マラルメ独自の非人格的な「自然の悲劇」が潜んでいたのである。

さいごに

まとめよう。ピエール・ルノーの指摘以来、マックス・ミュラーの神話学がマラルメの詩学を読み解く上で大きな手がかりになることは指摘されてきた。しかし大抵の場合、ミュラーの学説は、神話の人物性を解消して気象現象へと連れ戻すものと単純に理解されていた。この理解は、ルノーやマルシャルにかぎらず、21世紀のクリスチャン・ドゥたちにまでひきつがれている。彼らの神話理解で、マラルメのテキストを扱おうとすると、空や星、光や闇といった「自然現象」の側から語彙上あるいはテーマ上のまとまりを取り上げる読み方か、あるいはミュラーの「語根的隠喩」「詩的隠喩」の区別を援用して、神話に潜む比喩的要素にポエジーの原型を見するという読み方かになってしまう。しかしこれでは、現実の自然か虚構の神話かという二元論の域を出ていない。

こうした解釈は、第1節で見たように、そもそもミュラーやコックスの神話学の理解としてかなり問題がある。したがってそれは、マラルメ詩学の理解にも深刻なズレをもたらしている。そこで、第2節では、マラルメが、言語学や神話学をどのように活用しているのかについて、アウトラインを描くことを試みた。それを基に、第3節では、マラルメが、神話学の知見を換骨奪胎して、「自然の悲劇」に独自の含みを持たせていることを指摘した。ミュラーやコックスが、神話学者として、神話の原初的事実を求めるがゆえに、自然か神話かというジレンマに陥るのに対して、マラルメは、神話から自然を導く神話学的な操作そのものに、詩人として着目するがゆえに、自然と神話との二重写しの中で、「自然の悲劇」の非人格性を見てとる。

ちなみに、本稿を読むと、詩人が、ミュラーやコックスの学説を粗っぼい手つきで活用しているかのように映るかもしれないが、マラルメの操作は、美的には適切などころがある。それは、「自然の悲劇」を、文字通り考えようとしたことである。どういうことか。ミュラーやコックスに拠れば、神話文は、「無意志的なメタファー」といった苦し紛れの表現をするしかない、自然描写とも悲劇的物語とも知れないものだった。その論理に従えば、神話文は、「自然」でありかつ「悲劇」で、両者のはざまであって、そもそも「自然の悲劇」と理解する根拠はどこにもない。それに対してマラルメは、自然と物語のはざ

まで考えつつも、そうした思索をあくまで文学や芸術の枠内で行っているので、「自然の悲劇」という呼称により正確である。その意味で、マラルメの操作は、結果的に、「自然の悲劇」を、その名にふさわしい位置に置き直していると見ることができる。

さて、「自然の悲劇」という着想が、その後のマラルメの活動においてどのような重要性を持つかは、もはや語るまでもないだろう。1885年に『ヴァーグナー評論』の連載において、ヴァーグナーとの対決の鍵概念となり、さらに晩年の韻文詩のモチーフや、カトリシズムをめぐる彼の批評詩においても、類出することになる。我々は、本稿で行った「自然の悲劇」の概念の分析を基にして、後年のテキストの分析を行ってゆくつもりであるが、ひとまず稿を改めることにする。

注

- (1) *Mallarmé Correspondance Lettres sur la poésie*, texte établi et annoté par Bertrand Marchal, Gallimard, (folio classique), 1995, p.297-298.
- (2) Stéphane Mallarmé, *Les Dieux antiques* : Paris : J. Rothschild : 1880. なお、本稿では、次の全集から引用する。*Œuvres complètes I*, éd. par Bertrand Marchal, Gallimard, 1999 [=OC1] ; *Œuvres complètes II* ; éd. par Bertrand Marchal : Gallimard : 2003 [=OC2].
- (3) 主なものだけ挙げておく。Pierre Renauld, « Mallarmé et le mythe », *RHLF*, no.73, 1973 p.48-68. Takeuchi Nobuo, « De la notion de divinité chez Mallarmé », *ELLF*, no.32, Hakusuisha, 1978, 46-77. Bertrand Marchal, *Religion de Mallarmé*, Paris, José Corti, 1988, p.104-167. Christian Do, *Mythe, mythologie et création de Max Müller à Stéphane Mallarmé*, thèse de doctorat à paraître, 2001.
- (4) Charles Dupuis, *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, 3^e édit, Chasseriau, 1822, p.32-33.
- (5) Gerard de Nerval, *Isis, Les Filles du feu suivi de Aurélia*, Gallimard, Coll. Folio, 1972, p.227.
- (6) Ernest Renan, *Nouvelles études d'histoire*, *Œuvres Complètes*, t.VII, 1955, p.740.
- (7) Michel Bréal, *Hercule et Cacus*, Durand, 1863, p.11.
- (8) 本稿では次の二種類のテキストに沿って議論を進める。一つ目は56年に出版

された比較神話学の著作。Friedrich Max Müller, *Essays on Mythology and Folk-Lore* (réédit. de la 1er éd. 1856), London : Longmans, Green, and Co. : 1875 : [*Chips from a German Workshop IV*]. [=CGW-IV] それから 60 年代の『言語科学講義』。こちらは 61 年に刊行された第 1 期と 64 年に刊行された第 2 期とに分かれる。本稿では次の再版を用いる。 *Lectures on the science of language* (Vol.1-2) (réédit de la 1^{er} éd. 1861, 1864), London, Routledge / Thoemmes, 1994. SL1、SL2 と略記する。

- (9) « this tragedy --- the tragedy of nature --- which is the lifespring of all the tragedies of the ancient world. The idea of a young hero [...] dying in the fullness of youth [...] was first suggested by the Sun, dying in all his youthful vigour either at the end of a day, conquered by the powers of darkness, or at the end of the sunny season, stung by the thorn of winter. » (Müller, CGW-IV, p.116).
- (10) Frédéric Baudry, « De l'interprétation mythologique » : *Revue germanique et française*, fév. 1865. [=RGF]
- (11) William, G. Cox, *The Mythology of the Aryan Nations* : London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. : 1870. [=MAN]
- (12) ボードリーは、上述の論文でミュラーの「言語の病」という表現についても批判していた。「語を保持したまま意味を忘却した記憶の衰退にのみ非がある」(p.226) のだから、「言語の病」と定式化するのはおかしい、と。それに対して、コックスは一定の同意を示しつつも、「ミュラーにおいて、神話が発生するのは、メタファーに至った諸段階が多かれ少なかれ忘れられたときである、言い換えれば、神話は、言語における病 (disease in language) から生じるのではなく、記憶の衰退から生じるのだ」(MAN, p.23) と補足している。コックスの見解は、「言語の病」を、体系としての言語における病ではなく、記憶を含めた言語活動にかかわる病と言い直したものだと言えよう。
- (13) William G. Cox, *A Manual of Mythology* (2éd) : London : Longmans : Green, and Co. : 1867 [=MM].
- (14) すでにベルトラン・マルシャルや竹内信夫が、もはやキリスト教の信仰を捨てたマラルメが、いかに *dieu* という語を避けて、原文を翻案しようとしているのか、を明らかにしている。このことからわかるように、『古代の神々』は多くの箇所、マラルメが持論に沿うように書き換えている。次を参照のこと。『マラルメ全集』第 3 巻別冊、東京、筑摩書房、1998 年、117-190 頁。
- (15) マラルメ研究史においては、1973 年に、ピエール・ルノーが、この神話学の重要性を初めてはっきりと指摘した。マラルメのコーパスに反復的に現れる太陽や光などのテーマ系と抽象化を好む彼の詩学を、同時代の神話学との関係から読み解く研究は、その後、ベルトラン・マルシャルの『マラルメの宗教』(1988) に

において集大成された。

- (16) ミュラーはメタファーを二種類に分け、語根的メタファーを次のように説明する。「私がそれを語根的メタファーと呼ぶのは、「輝く」を意味する語根が、名詞を作るために応用され、しかもそれが、火や日光だけでなく、朝の光や思考の明敏さ、または賛歌における陽気な感情の奔出を指す名前となる時だ」(SL, p.353)。
- (17) 「野蛮人が話すすべては、決して擬人化ではないだろうし、さらには寓話やメタファーでもないだろう。それは彼にとって、ある種、本物の現実であり、彼が自分自身についてよく反省したりしないのと同じように、その現実をよく吟味していないだけである」(Cox, MAN, p.22)。
- (18) 例えば次の二つ。「the exquisite poetry which lies at the root of all these ancient stories」(MM, p.vii), « these old stories contain the truest and the most touching poetry » (MM, p.xvii)。
- (19) さらに言えば、『古代の神々』全体を通じて、マラルメは、明確に古代の文学作品に言及する場合を除けば、原始人たちの自然描写に対して、poésie、poétique、littérature、littéraire といった語をまったく用いていない。
- (20) この部分はコックスのテキストのなぞりではあるが、マラルメが『古代の神々』の本論の最後に置き、自ら全文をイタリックにしている箇所である。なお、引用は本来ならずべて傍線を付すべきであるが、見やすさを考慮して、傍点は省いた。
- (21) 実はコックスは、別の著作で、私が引用したマラルメの一節を一瞬思い起こさせる記述を残している。「Nay, from this common source [= the myths of the Aryan nations] they [= the epic poets] have derived even the most subtle distinctions of feature and character for their portraits of the actors in the great drama which in some one or more of its many scenes is the theme of all Aryan national poetry. » (MAN, p.ix, nous soulignons) マラルメの「壮大なスペクタクル」とコックスの「壮大なドラマ」は字面がかなり似通っているのだが、原文の文脈がまったく異なる。コックスの「ドラマ」は、その後「アーリア民族の詩全体の主題」となってゆくような名場面をもった神話の物語そのものであり、それが神々の物語であるがゆえに壮大と形容されているのに対して、マラルメの「スペクタクル」は、神話の役者や物語がそこへ解消されるべき空の光景の方なのである。