

詩と近代世界 : フランスの場合を中心とする一つの 覚え書

有田, 忠郎

<https://doi.org/10.15017/2332830>

出版情報 : 文學研究. 60, pp.151-167, 1961-03-20. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

詩と近代世界

——フランスの場合を中心とする一つの覚え書——

有 田 忠 郎

「詩的信と宗教的信とをこのように一括したことに對して、私は弁明の必要はないのではないかと思う。ともかくこの兩者はいずれも『哲學的』精神によつて影響されたものと見られるのである。そして、この兩者の運命のいずれか一方に關心を寄せるものは、他方の信の運命にも何等かの關心を抱かすにはいられないと思うのである。」
(バジル・ウイレー)⁽¹⁾

1 展 望

近代という一語で思い浮かべられる内容は、人によつてかなり異なるであらう。だが歴史学のコンテキストから離れて、これを文學の上でもたらされた質的变化の面から見るとすれば、たとえば近代詩の起点をどこに置くかという問題とは別個に、そのぬきさしならぬ性質⁽²⁾だけははっきりしていると言ねばならない。もちろんヴァレリーの⁽³⁾ように、これを純粹詩の成立という形で肯定的に捉える立場もあれば、ウエイドレーやスペンダー⁽⁴⁾のように、詩的想像力の単独化・孤立化という過程を通していわば否定的に見る立

場もあつて、一見兩者は正反對の考え方をしているとも言える。しかしヴァレリーが、宗教や哲學や科學を未分化のままひっくり返して韻律化していたかつての詩から詩本来の要素を抽出する知的操作の極限に、純粹詩の投影を見たとすれば、逆に宗教や哲學や科學などもまた詩から分離し、それぞれが自己を純化する傾向を辿つたことも、歴史の中に指摘できる。宗教改革によるピューリタニズムの出現とか、自然哲學から認識論への傾斜とか、呪術的思想からの脱却とか、自然現象の數式による置換とか、これらのことは、等しく近代思想が成立する上での欠くべからざる段階になつており、その意味では、純粹詩の成立ということと詩的想像力の孤立ということとは、いわば楕の両面なのである。即ち人間精神の活動が、その領域の拡大に応じてこまかく分岐し、しかもその各々が個有的の方法に従つて開拓されるに至つたことは、近代の一つの特質とも言うべく、いわゆる純粹詩の出現ということも、この特質を分有する限りに於いて近代的と一応言い得るわけである。ヴァレリーが「ボードレールの位置」の中で、ポーの詩が出現したことの意味を分析し、「ポーは活動力のさまざまな様式や領域

が次第にはっきり分離して行くのが見られた一時代の傾向に、近代詩が合致しなければならぬことを理解し、またそれが本来の目的を實現して、いわば純粋状態において生まれ出ることの望みをかけ得ることを理解した」と書いているのは、そのことを示している。

ところで、同じ歴史的现象を扱いながら、たとえばジュール・モヌロは、多少比喩的にはあるが、この「一時代の傾向」に対して悲観的な判断を下している（「近代詩と聖なるもの」）。

詩はその起源を呪術と等しくするが、両者の相違は、呪術が言葉や身振りによって事物にひそむ精霊に有効に働きかけ得るという希望を前提としているのに反し、詩はそのような希望を抱いていない、つまり希望なき呪術 *magie sans espoir* だという点にある。「詩がもはや詩自身でしかなくなると、詩を推進する側にとっても詩に身をゆだねる側にとっても、その操作はもう効果に対する期待をともなわない。ところで、この期待こそ詩を呪術に類似させていたものなのだ。詩は、呪術のための呪術、希望なき呪術となり、詩人は儀式のための儀式に身をゆだねる呪術師となる。彼は、この儀式を取り行う行為そのものと一体をなしている体験、以外には何もかも期待しないのである」。即ち、事物に働きかけるために必要な手段と目的との因果関係を発見したのは自然科学であるが、この発見によって呪術の中にひそむ疑似科学が打破された以上、詩はもはや己れの言葉を通じて人間と事物の霊との関係を調整するという能力を自負するわけには行かないのである。

一方、詩と科学のほか、更に宗教も呪術から分離して、人間存在の根柢をなす普遍的な信の領域を引受け、呪術は異端として追

放される。「二つの相反する動き——つまり超自然の驚異 *le merveilleux* の社会化と単独化という両傾向が、各々増大しながら常に共存してきたが、時代によって、その一方がより明らかに、より決定的になるように思われる。前者にあっては、*le merveilleux* は一集団の、もっと正確に言うると一集団の断乎たる要望の、所有物となる。それは結局聖なるもの *le sacré* の一属性なのである。しかし後者の場合、それは呪術的となり、反抗者に奉仕する。呪術的なものと宗教的なものとのこの対立は、呪術について中世のキリスト教神学者達が繰り上げた概念に端を発しているのである」。そして、中世において「宗教的なもの」になお混じられていた「呪術的なもの」が、近代に至って完全に追放されたことは言うまでもない。

かくて詩は源泉から絶たれ、その果すべき役割は宙に迷い、帰嚮を失って、空虚の上を漂いつつ無対象の対象に呼びかける不在への祈り *prière à l'absence* と化した、モヌロはそう帰結するのである。

換言すれば、美を求めるとか、ものごとを認識するとか、あるいは労働をするということさえ、それぞれ生活の一形式であり、同じ人間の異った働きとして無理なく考えられる世界とは違って、近代では、前述のように人間のそれぞれの行為が自らの性質からして要請された方法に従って個別的に進められ、しかも相互の間の秩序とか調和とかいうことは関係なしにさまざま分野が無限に開拓されて行くことを特徴とする。自然科学が、単に自然科学であるだけでは足りなくて多数の専門に分化したのは、その一例にすぎない。ところで、科学は言うまでもなく実証と因果律

を武器とし、宗教は永年の伝統が培った弁証と倫理感とを堅持するのに対し、詩は、あるいは一般に文芸は、何を自己の方法として掲げればよいか。否、方法のみの問題ではない。科学が事物の正確な認識と支配を、宗教が救済と倫理的精錬を目的とすれば、文芸の目的とするところは何であるのか——こうした問いは、人間の活動領域の細分化が進み、その方法に関する意識が精密強固になればなるほど尖鋭化するのを避けられない。しかも、自己を精神のあらゆる領域にわたって適用しようと欲しない方法とは、何ものであろうか。

近代における文芸が、個有の領域を発見し保持するために精妙な自己反省の途を辿ることは、かくて必至の成行きだったのである。

II 文芸と人間形成

さて、宗教・哲学・科学の分離は十七世紀に至ってようやく顕著になるが、もともとすべての秩序を論理的に考え、その手続きに従って事物を追求することに馴れてきたヨーロッパの精神は、この分離を単なる分離に終らせず、その何れか一つを中心として、他を方法的に己れに従属させるか乃至はまったく排除しようとする、即ち宗教的・哲学的あるいは科学的世界観を形成する途を辿る。そこで、それになぞらえて文芸の世界観というものが考えられるだろうか。こう問うてみる時、我々は、文芸復興に発する一つの態度を想起し得るのであるが、それが単なる文芸の復興にとどまらず、人間形成の包括的な理念として働くためには、文芸にそれだけの重大な役割を与える事情があったはずである。では、それまで

人間形成の主導権を握ってきた宗教についてはどうであろうか。この小論は必ずしも歴史的記述を眼目とするものではないが、主題の性質上それに触れずにすませるわけにも行かないので、すでにさまざまな角度から検討されてきた近代の思想的系譜について、必要上許される範囲で復唱しながら筆を進めて行きたいと思ふ。

周知の通り、十七世紀初頭には反宗教改革 *Contre-Réforme* と呼ばれる一連の旧教再建運動が行われるが、これは単に新教徒や自由思想家に対する護教の意図から出たばかりでなく、歴史的にもっと深い意味を持つ。というのは、近代における思想感情の新局面に適應すると共にこれを吸収して自己をより包括的ならしめようとするのは、カトリックの原理そのものから要請されたことであり、この点に関するたとえばエルンスト・トレルチの分析に従えば、文芸復興がもたらした自然的生命の若返りは、ヨーロッパ史の上から見れば、新教諸派より旧教の諸勢力と一層内面的に結合しやすかったと言わなければならない。なぜなら、カトリックにとって自然の領域は、恩寵の世界における下部構造であり、その従属的な地位を踏み越えない限り、相対的に独立したものである。従って自然の生活諸形式はそのまま合理的・自然的秩序とみなされ、ただ祭祀階級と禁欲的身分とが本来のキリスト教的秩序としてそれを補足し、一段と高い地位を占めているのである。ところがプロテスタントイスマでは、この宗教的身分編成が撤廃された結果、自然の生活諸形式はすべての人々の倫理的訓練の手段となり、そういうものとしての

み認められる。つまり自然的秩序は宗教倫理の実践の契機以上のものではなくなるため、文化に対するその影響力はとかく偏向しがちだったのである。

たとえば、ピューリタニズムの出現を見たイギリスでは、厳しい禁欲主義を職業生活に組織的に適用するその特質が、与えられた現世の労働を聖化し、利潤追求を神の意志とみて合法化することに貢献したため、新しい産業文明の推進力となった反面、この目的に直接寄与しないものを軽視せしめる結果に立ち至った。宗教改革の精神と生産の推進力との一致に近代の歴史形成の根源的動因を認めたマックス・ウェーバーは、次のように書いている。「ピューリタニズムの生活理想のうちに、文化を蔑視する偏狭な職人根性があったというわけではない。少くとも学問については——嫌悪されたスコラティズムは別として——まさにその反対であった……しかし、学問以外の文学、およびさらにすすんで感性芸術の領域に立ち入るとき、事情は一変するのである。ここでは、禁欲は霜のように、暢気な古いイギリスの生活の上におりしいた⁽¹⁰⁾」と。オランダの文化史家ヨハン・ホイジンガの言葉を借用すれば、「厳格な清教徒主義は、中世と同じように生活美化の全般を、それがすべて決定的に宗教的形式をとり信仰に直接役立つことよって是認されなければ、本来罪深く世俗的だと難じたのである」⁽¹¹⁾。清教徒精神の厳格さが修正された後にもなお、その欠陥たる教養の偏倚、詩的感覚の欠如、観察に媒介されない行為の優越等が、産業文明の生んだ俗物性 *philistinism* と混じて深い影響を残したことは、十九世紀半ばをすぎてもッシュュー・アーノルドが「教養と無秩序」⁽¹²⁾を書き、これに一大警告を発しなければなら

なかったことから、ほぼ推察される。

これに比べれば、自然的秩序と超自然的秩序を緊密に結合したローマ旧教は、文化に対して相対的にせよ個々の価値を認めるため、その影響力はより一層の柔軟性をそなえていた。また一方では、ルネサンスの側でも、そこに含まれるストア主義やプラトニ主義が、カトリックの理念と古い親和関係を持つと主張したのである。フランスにおける人文主義の波が、ストロウスキのいわゆるキリスト教化されたストア主義や、プラトニーアウグスティヌス思想に内面から支えられていたことを思い合わせるべきであろう。即ち反宗教改革は、旧教の基本的立場である反対の一致 *coincidentia oppositorum* の近似的な一形式だったのである。「ルネサンスは、ほかならぬ反宗教改革のカトリックと融合することによってはじめてその大規模な世界史的貫徹と普及とをみた⁽¹³⁾」という、我々にはやや大胆とも見えるトルルチの言葉も、以上の点を吟味した上で下された判断であり、決して奇異ではないはずである。

しかしながら、右のような二つの秩序の統一という性格が、この場合かえって文化の世俗化に力を貸したという矛盾関係を忘れるわけには行かない。というのは、祭祀階級と世俗人とが区分された結果、後者は、超自然の事柄に関してひたすら教会に服する反面、それによって宗教的義務を外面的形式的行為に委託してしまい、かくて宗教的顧慮を巧みに処理した上で、あとは専ら自然の事柄に没頭するという、一種の過渡的便宜的な生活の二重組織が、さほどの無理もなく行われるようになったからである。

これが純粹に過渡的なものであったことは、たとえば知信分離によって出現した信仰絶対論 *fidéisme* と懷疑論とが、相矛盾

することなく、むしろ相互に補い合いつつ共存し得たという当時の特殊事情が、この二重組織の思想的背景となつている点からもうかがえる。即ちそれは、本来相反する二つの体系が遭遇し交渉し合う局面において、旧来のそれは新しい体系を、自己の内部に提起された問題として処理することにより同化せんとし、新しい秩序は旧来のそれに一応依存してその最良の部分を取捨しながら、漸次自己の精錬と独立とに向おうとする、そういう形で、両者の衝突による破局を一時回避しつつある姿なのである。

この均衡の上に成立したのが、十七世紀文化の理想的人間像 *honnête homme* であるが、それが本来均衡の上に立つものである以上、その人間形成の原理は、相反するものの調整と洗練とにあるはずである。事実 *honnête homme* は、プロテスタントイスマが生んだ職業人とは対蹇的な、いわば教養人 *cultive* であつた。しかも、宗教がそれ自体としては人間形成の指導力を失いつつある時において、この教養が彼の中核をなさざるを得ず、そしてそれは、生まれてまだ日の浅い自然科学でもなければ、論理の自己運動によつてとかく一方の極限を目ざしやすしい哲学でもなく、それらを共に人間の知的関心の形式として含みつつより自由な形態をとることのできる文芸を、主要素としていたのである。しかもそれによる品性の全的な訓練は、遂にこの教養そのものを目的とすることなく、それを通じて完全性に到達することを目標とするに至つたのであつた。

III 分 離

かくて文芸は、一般に宗教と不即不離の關係を保ち、明らかさま

にはそれに叛旗をひるがえさないという形で、人間形成の過程に積極的に参加して行くわけである。しかし、すでに述べた通り、それが歴史の特定の一時期において諸条件の均衡の上に成立したものである以上、やがて状勢の推移にともない、均衡は破れなければならなかつた。もともとその文化の中に世俗化の契機がすでに孕まれており、しかも反宗教改革における「反対の一致」が、そこに含まれる護教的・政治的動機からして、強制的・人為的な性格を免れなかつたため、宗教と文化との紐帯が一旦弛緩した際には、両者の分離はイギリスより更に急進的な形で行われたのである。

その積極的な推進者は、言うまでもなく啓蒙主義思想家であつた。宗教と文化との関連を歴史に即して研究し、幾多の名著を発表したイギリスの文化史家クリストファー・ドーンソンは、近代ヨーロッパにおける文化の世俗化を扱った部分で、フランスの啓蒙主義者達は「英国思想家の特徴である慎重な実在論を少しも示さず、神学と信仰との統治のかわりに、科学と理性との統治をなすべく、カトリシズムの統一にかわつて、それに劣らず普遍的な哲学的正統信仰を置きかえんと試みた」と評している。

ところでこの「置きかえ」は、単に異質な論理の交替というところにとどまるものではなかつた。なぜなら、善かれ悪しかれ従来 of ヨーロッパ文明の一大形成因として歴史的現実性を担つてきたカトリシズムに対し、哲学的正統は、本来自己の内部にある合理的基準を以て歴史を裁断せんとするものである。そして、外的自然の処理(自然科学)においてすでに着実な成功を収めつつあつたこの合理的規準を歴史に適用しようとするれば、それは対象を外的自

然から人間の自然、即ち人間性 nature humaine に拡大しなければならぬ。しかるに人間性はこの規準からの要請に対する応答以上のものを含むため、哲学的精神からする人間性の計測をそのまま正当化しようとすれば、理念による現実の破棄と、従ってまた現実からの復讐を招かずにはいないのである。

もちろん、ランソンも言うように、それが旧制度打破の絶対的必要という状態に対する積極的な解答であったことを忘れてはならない。しかし一方では、この改革への情熱そのものが、人道主義的色彩を帯びて思惟の抽象性と相対応し、エミール・ファゲのいわゆる「理性の宗教」と「感情の宗教」とを形成したことも、否定できぬ事実であろう。ランソン⁽¹⁸⁾はこう書いている。

「哲学者は、現実には多くの努力を要せずに理性の構造と一致し得るものであり、従って社会は単なる精神の操作によって改造されると等しく思いこんでいたのである。事実や習慣や利害や本能の抵抗を、彼等は予め測定しなかった。彼等は人間の限りない善意を信じた。誰一人、ルソーさえも、人々が戯れに作ったり操ったりする爆薬の力を予感するものはなかった。生きた現実と接触させる時、それがどれほどの危害を与えるかに、誰一人として気づかなかつたのである」と。

かくて新たな統一、新たな正統を指向する理論は、一切を自らの中に包摂し終らねばやまぬ抽象的情熱と、社会進歩の道德的情熱とを帯び、封じられた宗教感情の思わざる捌け口の観をも呈するのである。すでに引用したドーソンの言葉を別の個所から再び引いてみよう。

「われわれは、フランス哲学者の反宗教的な酷評に誤られては

ならない。真の懐疑主義は普通寛容であるが、十八世紀哲学者等の不寛容と聖像破壊は、十六世紀の宗教改革者のそれと同じく、新しい福音の宗徒の狂信であった。実際フランスの啓蒙主義は、ヨーロッパ最後の異端であり、その理性に訴えることは、批判の余地を与えぬ信仰行為であった。エルヴェンヌスやドルバックのごとき唯物論者でさえも、理性の超絶性や知的道德的進歩の不可避性を信ずる理神論者の信念をともにしたのである」。

続けて彼は言う、啓蒙運動の合理的改進黨主義は、「理性に訴えるのをその教理とし、啓蒙された独裁制の権威に依存する」点で「正統的形態のキリスト教的伝統」に対応し、一方ルソーとその追隨者達の革命的理理想主義は、「初期の千禧年説者や再洗派の默示的希望とより緊密な親近性を有している」と。

十九世紀に入ってさえ、たとえばキリスト教を去って科学の陣営に投じたルナンの「科学の未来」⁽²³⁾において、そのモラルやサンティマンがキリスト教的なその科学への投影であったことは、エミール・ファゲやフイリップ・ヴァン・ティーゲム⁽²⁴⁾の指摘するところである。

以上の簡単なデッサンから、当面の問題に関して幾つかの帰結めいたものを引き出すとすれば、まず次のような点を挙げる事ができるのではあるまいか。

第一に、宗教的信あるいは宗教的体験の変化の問題。すでに述べた通り、正統キリスト教に含まれる超自然と自然、信仰と理性、啓示と認識との綜合がそれぞれの両項に分離しながらも、信仰絶対論及び懷疑論として両立していた均衡の時期を過ぎ、今や理性がすべてを自然の光 *Lumières naturelles* に照らして吟味し説

明し去らうとする時代を迎えるわけである。十七世紀以来徐々に確認され来たこの思想は、初め二つの面からの要請に同時に応えるものであった。即ち、一方では超自然も自然も内的な本有の光で明確に認識し説明しようとする理性からの要求を充たし、他方では、神を煩瑣な弁証によってでなくまさに自己の内なる明証的な觀念によって、あるいは別の言い方をすれば、清く正しい心によって知ろうとする信仰の側からの要求を充たしたのである。デカルトの思想がすでにこの両側面をそなえ、そのため、彼の哲学がアポロジーとして信仰に寄与し得るか否かをめぐってフランスの神学界が分裂したのは、周知の通りである。むしろ、次の時代が彼の数学的な抽象性をそのまま受けついだわけではないが、かりにドーソンにならって、「啓蒙運動」を理性の側からの要求に、「ルソーとその追隨者達」を信仰の側からの要求に、より近く布置して鳥瞰することが許されるとすれば、デカルトにおいて一応の綜合の中に平衡をとって存在していたこの両側面が、十八世紀では分離して、同じ革命の時代に生きながら異った指導者を見出し、共通の途に踏み出しながら別個の運命を辿ったと言いうことができるのではあるまいか。

ところで、正統宗教に包まれる信は、推論によって得られた神、内的明証の光によって直接知られた神への信ではなく、歴史的に啓示され、聖書と教会によって伝えられてきた神への信である。多少の誤解をおそれずにパスカルの有名な言葉を借用すれば「哲学者の神ではなく、アブラハム、イサク、ヤコブの神」なのである。推論も内的明証も、この信への補足的な途ではあっても、その代用をとつとめることはできない。ただそれらは、こうした

補足として初めて、その充実な活動の分野を見出したのである。

こうして正統宗教の緊密な多層性は次第に変質し、あたかも認識と啓示の区分を世俗的平面に移したかのようになり、「理性の宗教」と「感情の宗教」とが形成されて行く。そして前者が、イデオロギー的闘争の時代に促されてポレミックの姿勢で自己を貫徹するため、明快な実践性を帯びなければならなかったとすれば、他方では、それまで心理的負目を免れなかつた地上的楽しみ *plaisir* が、既成宗教の禁忌から解放され、経験論哲学によって新たな倫理的基盤を得たため、感情は、優雅で機智的な快楽を求めていよいよ洗練の度を加える。更に、自然宗教の基盤ともなり、またそれが培養したものである自然や人間の善性の觀念は、仮説的な理論でありながら既定の事実であるかのごとく扱われ、ゆえにそれは感じやすい魂に当然触れるべきであった。「そこから、仮定的な事実や抽象的な思想にも即座に感動するという現象が起る」(ランソン)。

理性の時代の他の一項である感傷趣味 *sensibility* が、かくて一般化されるのである。

さて、かように理性と感情とが分離して、前者が「真」に、後者が「快」に対応させられるこの傾向は、詩に対して決定的な衝撃を及ぼさずにはいかなかった。なぜなら、詩が前者に従う場合、それは平板な哲学詩・教訓詩となり、後者に従う場合、機智や感傷に触発された一種の遊戯となることは、避け難いからである。たとえば、この二つの陥穽に跨ったヴォルテールの場合、機智が軽快犀利な諷刺の精神として一挙に真実を貫いている箇所は別として、彼の才筆を以てしても、この趨勢を如何ともし難かつ

たかに見える。

こうした傾向は、バジル・ワイレーの見解に従えば、デカルトが「思惟」と「延長」とを方法的に分離し、思惟を實在に到る唯一の途として、感覚から實在性を奪った時にすでに始まると言わねばならない、なぜならそれは、「思惟する我」を優位に置くことによって、反省的な思惟とは異なる詩的体験を二次的なものに貶めるため、「詩は『娛しみ』を提供するもの、即ち空想にとつては快いかもしれないが、正しい判断からすれば『實在性』とは無関係と認められる飾りを供給するものとなつてしまつた⁽²⁸⁾」からである。かくて、「人間として、あるいは詩人として感じる」と良識と判断力を持った教養人として考えることとの分裂⁽²⁹⁾があらわれ、それは「真と感じられたものを伝えるもので、判断力に訴える散文」と、「悦びを伝えるもので空想力に訴える詩」との分裂に対応する。従つて、「デカルト以後、詩人は、自分達の構成物は真ではないと感しながら書くことを避けられなくなった。そして、こうした感情は、彼等の作品から本質的な真剣さを失わせてしまつた⁽³⁰⁾」のである。

詩と哲学的精神とのこういう関係を十八世紀に延長したのは、デカルトに代るロックであった。ロックの哲学は、経験論としてデカルトの本有観念を排し、感覚の優先を主張しつつも、なお感覚から実体への通路を封鎖して、これを人間の心像に限定する。従つてそれは、デカルト的抽象から心像を解放して、その敏速な動きや結合を楽しむ機智の精神で詩に活気を入れることに与つて力あつたかもしれないが、他面ではそうした活動に、やはり真の實在とは無関係な、二次的な価値以上のものを賦与することを許

さなかつたのである。

もちろん、ワイレーの見解の当否は別としても、デカルト主義と古典文学との関係は残る。これについては、一般文学史風に、古代文学の規範の撰取がデカルトの純合理主義的体系を緩和したとも説明できるし、一歩を進めて、ブリュンティエールにならい、古典文学に対するデカルトの影響を極めて少く見積ることもできる。しかし、ここで計算からははずせないのは、「理性」という觀念の意義であらう。

十七世紀では、この言葉は専ら超自然と自然との区分に従つて「自然」を意味し、しかも、それは神の是認を受けて超自然の背光を担うものとして、永遠の「真理」を意味するものでもあつた。従つて、ボワローが「詩学」の中で、「常に理性を愛せよ⁽³²⁾」と説く時、それは「自然が汝の唯一の研究対象であれ⁽³³⁾」ということと内面的には同義であり、更にこの「自然」は、ランソンも言うように、人間の自然即ち人間性を指すものであるから、自然を研究することは、換言すれば人間性の永遠不変の真実を正確に掴むことに等しい。ゆえにそれは、直ちにこの真実の完璧な表現である古代作品の尊重に導くであらう。理性と芸術との一つの通路がこうして開かれるわけである。

ところで、啓蒙理性もこの自然との合致という性質を受けついでいるものの、他面、それは超自然の背光から離れ、経験的な操作を導く最大の武器としての意味をも帯びてくるため、理性は真理そのものと等置されるより、むしろ真理へ到達するために必要な操作を選択し行い得る力として理解される。従つてそれは、真理の規範を過去の表現の中に求める必要を感じないのである。

「新旧論争」の経緯は、その最も早い一例を示すものであろう。しかるに他方では、それがまさに真実に至る一つの途にすぎないという理由から、それが人間性のあらゆる局面を吸収しようとすることに對して、反動的に、他の立場、たとえば「理性の宗教」に對する「感情の宗教」からの反撃を誘発しないわけには行かないのである。しかも、かつて理性と感覚との双方を、階層的に境を接して共に個有的働きを有するものとして認めたような思想的背景は失われてしまっているから、両者の相剋は深まらざるを得なかつた。ルソーの立場は、それを暗示するものではあるまいか。

この分裂の一方が、他方への反動としてやがて歴史の一大潮流となり、新たな文学・芸術の動きが生じることは、すでに文学史の常識である。しかし、この動と反動との二律背反が、知と信との綜合によつて形成され訓練されたヨーロッパ精神の平衡を破る深刻な出来事として意識され始めたことを無視し、単に合理と非合理という二つの範疇の角逐として理解するならば、文学史の常識も遂に一片の図式を提供するにとどまるであらう。「象徴主義の詩的メッセージ」³⁵⁾の著者ギイ・ミシヨは、この二律背反を、西欧的精神の解体・分離 *schisme* として分析することから近代詩の歴史を書き始めているが、*schisme* という単語がもともと宗教史上の用語として、たとえば東西ローマ教会の分裂を指す *le Schisme d'Orient* のように使用されることを忘れてはならないのである。

IV 危機意識

さて、「理性の宗教」と「感情の宗教」とは、伝統的宗教の基

盤に大きな衝撃を加えた。再びエミール・フアゲの言葉を借用すれば、この基盤とは、倫理的・神学的・歴史的那それであるが、第二、第三のものは、無限に証明を求めめる哲学的乃至科学的精神に導かれる新しい批評——原典批判、歴史の批判等によって、仮定の事実を基礎としたドグマとして斥けられ、第一のものもこれらの支柱を失えば、やがて感情的な人道主義に化して行くのである。

更に、既成宗教から踵を転じた宗教感情は、哲学や科学の理論にしのびやかに侵入し、いわゆる理神論を形成する。それは、宇宙の秩序と調和についての確固とした感情に依る点で、煩瑣な神学上の問題よりはるかに立ちまざっていると思われたのである。

しかるに、この理神論もまた永続的なものではあり得なかつた。なぜなら、結局のところ、この感情に對応する証拠はすでに発見されてしまつたわけではなく、災厄と苦悩と悪とに充ちた人間世界の現実をむしろおびただしい反証を提供するからである。

もっとも、この災厄や苦悩の解消を未来に置いてそれを目標とする「進歩の観念」は、來世の生活に對するキリスト教的信仰に取って代り、人類の道徳的完全性の信念に鼓舞されて、理神論の抽象を越えて伝播された。しかし、「進歩」の最大の武器となるはずであつた科学が、皮肉にもその成功自体によつて、進歩の観念の非現実性を暴露したかに見える。前に挙げたルナンを例にとれば、一八四八―一八四九年に書かれた「科学の未来」は、一八九〇年に至つて初めて発表されるが、この四十年間に、彼が自らの樂天主義を批判し、科学が人類の道徳的理想を実現するとの希望に制限を加えなければならなかつたことは、発表の際に附加えられた「序文」によつてはば明らかである。彼は次のように書いている。

「要するに、十九世紀の絶えざる努力によって、事実に関する知識は異常に増大したが、人間の運命はかつてないほど不分明になった。重大なことは、もし我々が再びあの軽々しい信心に帰るのでなければ、もはや将来、人間が受入れるに足る教条を見出すてだてがない、ということである。従って、超自然の信仰の破産に続いて理想主義的信念の破産がくるかもしれない、人類がもろるの事物の現実を見たまさにその日から、人類のモラルの低下が実際に始まるかもしれないのである。」

ここには、実証科学の各部門の拡大・精密化と共に、かつて科学が内面的に依存していた秩序の観念が影をひそめ、哲学が以前の知的指導権を奪われて実在の世界に足場を失う時代、後にヴァレリーが、「近代の世界は、その力は大了なものであり、驚異的な技術の資本を所有し、実証的な方法に完全に浸透されているにもかかわらず、それは自分が創造した生活様式とか、一種の科学精神の普及が誰にでも抱かせるようになった思想形式とかに適應する政治学も、倫理も、理想も、刑法あるいは民法も、何一つ作り出すことができなかった」と述べた時代の特徴が、すでに十分に熟していることを感じさせるものがある。

換言すれば、自然や歴史の事実に関する知識が異常な増大を見ただにもかかわらず、個別的な領域に分化して著積されたこれら文化財の総和を人間と等置することがもはや許されず、精神的活動の各部門が活潑化しながら、それらが従うべき全体の形式は行方不明になるといふ、近代の特徴的な様相が醸成されて行く過程に、すでに足を踏みこんでいるのである。

V 詩的体験の回復

それでは、伝統的宗教のように、奇蹟や伝承、予言等、自然あるいは歴史的事実の足場を必要とすることなく、また理神論のように、宗教から横すべりしてきた理念を自分の方式で流用するのでもなく、あるいはまた実証科学のように、事実と推論と帰結の連鎖を追って遂に、事実の無限の多様さに対応して無限に視点を移動したり分解したりすることを余儀なくされるのでもなく、推論や事実よりも体験に即し、対象の変化よりも感性の形式に従う根源的な直観の働きを認めつつ、宗教でも科学でもない、しかしその体験の性質において宗教的信に類比したものを含み、また恒常の人間性に根ざした現実として科学的真に対置し得る実在をも包みこんだ、いわば第三の途、直観による実在の認識への入口が発見されないであろうか。

筆者はここで、ようやく近代詩の緒口にまで、曲りなりにも論旨を漕ぎ寄せてきたわけであるが、問題を限定するため、さしあたって十八世紀末あたりから起った一つの注目すべき現象として各種の神秘思想の復活ということに触れておきたい。ドイツ・ローマン派からフランス・ローマン派への波及に始まるこの復活の影響は、ネルヴァル、ボードレール、ランボー等を中心として近代詩の中かなり広汎に見られ、従ってこの分野における研究も枚挙にいとまなく、たとえばローマン主義や象徴主義がヨーロッパの特定の時期に出現しなければならなかった理由と過程を、思想史を背景として辿っているアルベール・ベガンの「ローマンの魂と夢」³⁹⁾などは、ほとんどこの神秘思想の復活の研究とも呼び得

るほどである。

神秘主義とは何か。再びバジル・ウィレーの言葉を借りれば、それは世界を説明する方法というより、靈的体験の一つである。すなわち「説明としての宗教が神学であり、体験としての宗教が神秘主義である」⁽⁴⁰⁾。従ってそれは、単に異教的なものではなく、総じてキリスト教の生きた中核であった。ただ、制度としてのキリスト教が型にはまって動きがとれなくなった時、また神学論争が繁雑化して靈的体験を窒息させるかに見える時に、神秘主義は「神に到達する近道として、歴史的キリスト教に特有の多くのものを素通りしてしまふ」⁽⁴¹⁾のである。換言すれば神秘思想は、専ら天啓を受けた人 *illuminé* あるいはヴィジョンを見る人 *visionnaire* としての内的体験に終始する。それは、権威や制度や信条の普遍性、明白さ等々が、必要によつては切り捨てて余儀なくされる個性的な感受性の鋭さ、深さ、精妙さに端を発し、それを生命とするのである。その意味で神秘思想が、ヴィジョンを見る単独者（*スベンダー*）⁽⁴²⁾としての詩人に相通する機微を有していたことは、容易に納得できるであろう。

こうして、いわば詩的**神秘主義**は、すでにルソーに始まる詩的感情と宗教的感情との間の通路を一举に開放し、詩の中に絶対的實在への信を持ちこむと同時に、知的で抽象的な自然宗教に生き生きとした詩的影像を注ぎ入れることに成功したかに見える。ローマン派にとつて、詩は単なる空想力に訴える「娛しみ」ではなくて、絶対的實在へ迫る「短絡」とも言うべきものであったし、またそれは、自然の中にひそむ精靈を再発見してこれに呼びかけ、人間と靈との親和関係を回復せんとする点で、デカルト以来単なる

延長と化した自然の機械的秩序を、ありあまる情緒を以て、万物の照応交感する生命ある調和の世界、大いなる神の宮居に変貌させたのである。たとえばラマルティエヌの処女詩集「瞑想詩集」中の次の一行は、すでにボードレルの有名な十四行詩「照応」を予告するものとして、「悪の華」の註釈者クレペランの注目するところであった。⁽⁴³⁾

Dieu caché, disais-tu, la nature est ton temple !

「かくれています神よ、と汝は言いぬ、自然こそ御身が宮居！」⁽⁴⁴⁾かくれています神 *Dieus absconditus* に人々の心向かわせることは、パスカルのアポロジの目的でもあった。しかしウィレーが言うように、もともと神秘思想は、神と我との間の絆が、聖典礼 *sacrement* も信条 *credo* も介することなく、ただ瞑想と直観とによつて十分結ばれると考える。従つて墮落した人間によつても楽園は回復され、人間の始祖が犯した罪が償われるゆえに、人間は独力で神に向つて飛翔を試みることができるのである。詩人の場合、この試みに失敗すれば、その幻滅はおのずから慰めの歌となるであろう。従つて、自然的人間の墮落や、自己を淨化せんとする人間の努力のむなしさを信仰そのもののバネとするジャンセニスムへの傾斜を示したパスカルの思想と、ローマン的感情が呼びかける「かくれています神」とは、言葉の上ではともかく、内包的に相蔽つものとは言い難いのである。前の詩句に続くラマルティエヌの次の一行、

L'esprit te voit partout quand noire eil la con-

temple ;

「我等の眼が自然を觀る時、精神は至る所御身を見る」これは、パスカルの決して取らぬところであつた。

しかし、それならば、自然を「神の宮居」と見ることは、「かくれています神」から受けた靈感として「体験」であると同時に、神との絆を回復しようと願う自我が、自然に投射した己れの願望によつて自然を「説明」せんとする行為ともなるのではあるまいか。科学が築いた「延長」の幾何学的図形、機械的運動としての宇宙に対して、詩の立場からする宇宙の説明へ少くとも一步を踏み出した姿勢なのではあるまいか。しかもこの場合、神は非情な宇宙法則の動因としてのそれではなく、自我の内部で確実に交感するものによつて捉えられる神であつた。詩人はこの交感を自然に投射して、そこに神の影像を見ようとする。しかしそれは、自我の影像によつて宇宙を包み、この影像に従つてそれを説明しようとするかどうか。

ところで、自然を説明する意欲は、すでに科学が完全に吸収しつゝあつた。科学は、それ自身が宗教や哲学を生むものではないにせよ、事物を説明したりこれに働きかけたりする実践的な分野においては、他に見られない成功を博し、宗教の、哲学の、芸術の、実践的意欲を奪い去りつゝあつたのである。科学はその対象を自然から人間の身体へ、身体から精神へ、精神から歴史へと拡大し、かくて歴史科学が自然科学と相たずさえて、あらゆる事象の説明に乗り出す。聖書に含まれる神話の歴史的研究は、その背景についてのより豊富な知識と、事実の生成発展についてのより確実な感覚とを養ふことで、瑣末な神学論争よりは宗教感情に寄与したかも知れないが、結局聖書を他のすべての歴史的文獻と同

列に置くことによつて、この寄与を相殺してしまつた。更に、生物学によるいわば有史以前の歴史の書きかえ——ダーウィンの進化論が、人々の感情生活に如何に大きな衝撃を及ぼしたかは、言うまでもない。この時、詩的神秘思想の包む感情だけが例外であり得たろうか。それが「体験」を超えた「説明」によつて、自己の宇宙感情を自然に押しつけようとすれば、それはその欲望の大きさそのものに躓かざるを得なかつたのである。詩が如何に自然の中に己れの感情を移入して修辭の衣をかぶせようと、また過去の黄金時代 *Age of Gold* を現在に喚起してそこに充ちた自我の影像を托そうと、いずれにせよ自然や歴史に関する虚構の説明であることを免れるものではない。ジュール・モヌロの言葉をもう一度借用すれば、依然として「詩は希望なき呪術」の定式を拭い去ることはできないのである。この虚構性を救つたのは、ただその中に充満する濃密な自我の感情の眞摯さといふことであつた。だがそれならば、ローマン派がうたつた悲しみの歌は、例の空想力に訴える「娛しみ」を歌つた詩のサンティマンの裏返しにすぎないではないか——それゆゑ、この自我がつかんだ詩的体験は、もっと厳密な意味で限定されなければならなかつた。やがて幻滅の甘美ささえ許されぬ時がくる。覚めた眼で、人間が擔きこまれていく現実の条件、空想ならぬ地獄の實在を見なければならぬ時がある。それは恒常の人間性の根源にあるものとして、「説明」されるものではなく、かえつて「説明」するもの、即ちそれなくしてはおよそ人間の運命を理解することのできないもの——「原罪」の觀念なのである。この時、詩人が語るのは、幻滅ではなくて悲劇なのだ。なぜなら、悲劇の本質は不幸の感情ではなく、ただ不幸

の感情がその一部分を分有するにすぎぬところの、運命の容赦ない動きそのものにあるからである。

VI 近代詩の意味

しかし、原罪の観念は、宗教の問題としてでなく、まさに詩的体験の問題として現われたことに注意しよう。詩人が語るののは原罪そのものについてではなく、むしろこの観念が消滅した後に出現する文明の錯乱についてなのである。「真の文明は原罪の痕跡の縮小にある」(ボードレール)。(46) ゆえに、詩は必然的に文明批評を内包するものでなければならない。作品に一定の文明観が表明されているという意味ではなく、詩の成立自体が、近代文明を錯乱と見る感覚に促されていたという意味での文明批評なのである。しかも文明の側では、たとえば科学の理念にどのような危機の徴候がともなおうとも、それが実際面に適用された場合の成功のゆえに、いささかも生活の方式を阻害されるものではあり得ず、それが詩人の精神に二重の蝕を刻んで行った。その作品の中に、科学の宗教とも言うべき進歩の観念に向って発せられた不信乃至警告と、眼のあたりに見る物質生活の整備に酔ったブルジョワに向って発せられた罵仆とがしばしば相対応して見られるのは、その一例であろう。

かてて加えて、本来こうした事態、文明の末期現象に根本的な批判の鉄鎚を加えるべきキリスト教会が、そこまで宗教を深化し得ずにとどまったこと、換言すれば、近代文明の中に自己の真の姿を発見し得ぬ人間の苦悩の体験に出しぬかれたことは、詩人を駆って教会から離反せしめ、これが第三の、しかし最も重大な蝕

を彼の魂に刻みつけた。なぜなら、聖書の命令に従って完全なる生命を探求し、体験し、伝えてきた宗教が、近代のもろもろの局面にその影響を浸透させる力を失った現在、しかも、哲学も科学も一度は宗教に代り、この生命を孕んで新たな時代に転生せんとして失敗したかに見える現在、詩が単独で新たな生命の変容に着手しなければならなくなるからである。かくて、今や詩人自身が、祭祀階級・禁欲の身分に代って、漂流する魂の被委託者、悩める苦行僧となる。すでに述べた詩と神秘思想との内的類縁ということも、このことを勘定に入れるならば、単にローマン派的特徴と云い切ってしまうのは躊躇されるはずであり、むしろ爾後更に深く進行する詩の単独化と聖化との予徴であったと言わねばならぬ。

かくて詩は、神の不在のドラマ、否定の神学 *theologie négative*、(46)「吟遊詩人がその構図を見出し得ぬ『神曲』のかけら」(「悪の華」に与えたアルフレッド・ポワザの形容)として、近代世界における各種の信念の大規模な挫折を、近代そのものの内部から告発するものとなる。既成の宗教からの離脱と自己の苦悩の意義の聖化、呪われたものが祝福を受けたものであり、地獄の季節が、失われた聖性、「きよらかな光の発見に志す」(47)身の必然的に通過しなければならぬ魂の風土であるという詩人の逆説が、ここに成立するのである。逆説は時にイロニーとして表われる。「文学の基本的な二つの特徴は、超自然主義とイロニーだ」(ボードレール)。(48)そして最大のイロニーは、夙に宗教を棄て去ったかに見えた近代が、その自己表現のどんづまりで、信の不毛の悲劇に徹する詩の出現を見たことであつた。

かくて我々は、ヨーロッパ近代の歴史の中に、それ自身にはね返ってくる皮肉な論理の刃が伏在していることを思わざるを得ない。哲学・科学そして詩が相次いで宗教から分離し、これら文化の諸形態がまた相互に矛盾の途を辿った揚句、再び宗教的信の問題へ回帰してくるのである。

しかし、科学は必ずしもその本質上宗教と矛盾するものではない。それどころか、自然科学が抛って立つ機械論的宇宙観は、もともとキリスト教の中にその萌芽を持つとさえ言われる。なぜなら、自然そのものに内在するゲニウスを想定するギリシヤまたは東洋風の自然観に対し、聖書的世界創造説では、自然はその外に立つ単一の人格神によって創造されたもので、従って自然自体は、それに内在する個有の活力を必要としないからである。自然科学における合理性への信念が、如何なる些事も神が照覧し秩序づけているという感覚、キリスト教が中世ヨーロッパの精神に与えた刻印を前提としているとは、ホワイトヘッドの指摘するところであった。⁽⁵¹⁾ 科学の成立によって打破されたのは宗教的啓示ではなく、聖書に含まれる疑似科学的要素——その天文学、地質学、生物学、歴史学等だったのである。また一方、宗教も、これら疑似科学によって世界を説明するという任務を解かれ、自然や歴史の因果律を超えた人間の主体的運命という問題にアンダーラインを引くことが可能になったのである。従って、「近代に至り、キリスト教は思惟の内面にまで入りこみ、問題そのものを一変させた」と⁽⁵²⁾ というベルジャエフの言葉も、大胆ではあれ決して奇異ではないの

である。

むしろ、彼も言う通り哲学と宗教との衝突は、科学の場合に比べて、論理的にも歴史的にも一層烈しく、両者の調和は困難であった。哲学は二重真理説で一時この衝突を回避するが、宗教が神学という個有の認識形式とその表現を持つ以上、哲学との間に悲劇的な衝突を惹起しないわけはなかったのである。しかし、哲学といえども認識から生へ行くのではなく、生から認識への途を辿る。「ところで、存在の只中で人間に啓示された生とは、宗教以外の何ものであるうか。ゆえに哲学は如何にしてそれを無視することができようか」。「啓示それ自身は認識と矛盾するものではない」。かえて、哲学が思惟の自由を獲得したことによって、宗教は特定の認識形式から解放され、純化されたと考えられることができる。ただ「哲学が宗教的体験から切り離されるや否や、存在から遠ざかり、実りなきものとなるのである」。⁽⁵⁵⁾ その時、哲学は科学的哲学となる。しかもそれは、哲学の本性上世界と人間との説明を断念するわけには行かない。従ってそれは、宗教的体験に代えるに、個人的世界観という「宗教の蒼ざめた代用物」(T・E・ヒューム)⁽⁵⁶⁾を以てするのである。また一方哲学は、科学の客観性にも牽引されて、科学的な認識の装備の助けを仰ぐ。しかも、自分が宗教的体験の二次的・三次的な複写とも言うべき個人的世界観の溜池であることに気づかず、あくまで科学的であることを標榜する。即ちそれは、二重の誤謬に陥っていると言わなければならないのである。

それでは、近代詩における体験の深化は宗教にどういう衝撃を与えるであろうか。科学が宗教を特定の影像(たとえば天国図、

地獄図など)との結びつきから解放し、哲学が特定の認識形式との結びつきから解放したとすれば、詩の及ぼす作用は何であろうか。一例として、ジャンク・マリタンの「詩の境界」⁽⁵⁷⁾のように、宗教的意識の側からする詩の批判的摂取が見られるもの。それは、この問題が詩の側ではもともと詩自体の成立の根拠の問題として深められたものであるという事情を、完全に解消するものではないように思われる。おそらく、マリタンをもその代表者の一人とする宗教的世界観の復活を背景として、更に想像もつかない未来を孕んでいるのではあるまいか。たしかに、近代における詩と宗教は矛盾関係によって結ばれてきた。だが、矛盾はその両項の何れか一方が誤謬であることの指標ではない。むしろそれは、矛盾を含む存在全体を高める契機なのである。

註

- (1) Basil Willey: *The Seventeenth-century background, Studies in the thought of the age in relation to poetry and religion*, 1934, Forword.
- (2) Paul Valéry: *Avant-propos*, etc.
- (3) Wladimir Weidlé: *Les Abécilles d'Aristote*, 1936.
- (4) Stephen Spender: *The Creative elements*, 1953.
- (5) P. Valéry: *Situation de Baudelaire*, Bibl. de la Pléiade, 1959, p. 609.
- (6) Jules Monnerot: *La Poésie moderne et le sacré*, Gallimard, 1945.
- (7) *Ibid.*, p. 18.

- (8) *Ibid.*, p. 26.
- (9) Ernst Troeltsch: *Renaissance und Reformation*, 1913.
- (10) Max Weber: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904—5.
(阿部行蔵訳、河出書房刊世界大思想全集ウェーバー篇 三〇九頁より引用)。
- (11) ホイジンガ「中世の秋」(兼岩・里見共訳、創文社刊 五〇頁より引用)。
- (12) Matthew Arnold: *Culture and anarchy*, 1869.
- (13) Fortunat Strowski: *Pascal et son temps*, Plon, 1922, 1^{re} Partie
- (14) *Op. cit.* (内田芳明訳、岩波文庫 六一—六二頁より引用)。
- (15) Pierre Bayle: *Dictionnaire historique et critique*, Art. Pyrrhon.
- (16) Sainte-Beuve: *Port-Royal, Livre III*, Bibl. de la Pléiade, 1952, tom. 1, p. 849, etc.
- (17) J. Calvet: *Manuel illustré d'histoire de la littérature française*, J. de Gigord, p. 211.
- (18) Christopher Dawson: *Progress and religion, An historical enquiry*, 1929.
(内田元司訳、創元文庫 一八七頁より引用)。
- (19) Gustave Lanson: *Histoire de la littérature française*, Hachette, 1924, p. 627
- (20) Émile Faguet: *Dix-huitième siècle, Études littéraires*, Boivin, Avant-propos.

- 20 G. Lanson et P. Tuffrau : *Manuel illustré d'histoire de la littérature française*, Hachette, 1930, p. 347.
 21 Op. cit. (邦訳 一七七頁)
 22 同右一八一頁。
 23 Ernest Renan : *L'Avenir de la science, Pensées de 1843*, 1890.
 24 É. Faguet : *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, Boivin, 3^e série.
 25 Philippe Van Tieghem : *Renan*, Hachette, 1948.
 26 Op. cit., p. 659.
 27 Op. cit., p. 87.
 28 Ibid., p. 88.
 29 Ibid.
 30 Ibid.
 31 Ferdinand Brunetière : *Études critiques sur l'histoire de la littérature française*, Hachette, 1922, 4^e série, pp. 129—140.
 32 Boileau : *L'Art poétique, Chant premier*, vers 37.
 33 Ibid., *Chant troisième*, vers 359.
 34 G. Lanson : *Boileau*, Hachette, 1914, p. 147.
 35 Guy Michaud : *Message poétique du symbolisme*, 3 vol., Nizet, 1951—55.
 36 É. Faguet : *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, 3^e série, pp. 322—323.
 37 Op. cit., *Préface*.
 38 P. Valéry : *La Politique de l'esprit*, Bibl. de la Pléiade, p. 1017.
 39 Albert Béguin : *L'Âme romantique et le rêve, Essai sur le romantisme allemand et la poésie française*, José Corti, 1946.
 40 B. Willey : *Christianity past and present*, 1952. (和田・川田共訳 創文社刊 八二頁とS社用)。 同中 九〇頁。
 41 Op. cit.
 42 J. Crépet et G. Blin : *Édition critique des "Fleurs du mal"*, José Corti, 1942, *Notes critiques*, p. 298.
 43 Alphonse de Lamartine : *L'Immortalité*, dans *Les Prémères méditations poétiques*, 1820.
 44 Charles Baudelaire : *Mon cœur mis à nu*, Bibl. de la Pléiade, 1954, p. 1224.
 45 Jean Daniélou : *Poésie et mystique*, dans *l'Actualité de la poésie*, Arthème Fayard, 1956, p. 10.
 46 Alfred Polzat : *Le symbolisme de Baudelaire à Claudel*, La Renaissance du Livre, 1919, p. 47.
 47 Arthur Rimbaud : *Adieu*, dans *Une Saison en enfer*, 1873.
 48 Ch. Baudelaire : *Fusées*, Bibl. de la Pléiade, p. 1197.
 49 Karl Löwith : *Welt und Weltgeschichte*, 1958.
 50 Alfred North Whitehead : *Science and the modern world*, 1925.

- ② Nicolas Berdiaeff: *Cinq méditations sur l'existence*, Aubier, 1936, p. 16.
- ③ Ibid., p. 15.
- ④ Ibid., p. 11.
- ⑤ Ibid., p. 15.
- ⑥ Thomas Ernest Hulme: *Speculations, Essays on humanism and the philosophy of art*, London, 1924, p. 15.
- ⑦ Jacques Maritain: *Frontières de la poésie et autres essais*, Louis Rouart et fils, 1935.