

ラ・ロシュフコオ「省察録」の研究

松尾正路

一般に「マキシム」と呼びなれてゐるラ・ロシュフコオの作品は一六六五年の初版から一六七八年の第五版に至るまで、著者の生存中に出版されたものはすべて、*Reflexions ou Sentences et Maximes morales* となつてゐる。これは著者

自ら名づけた書名であるが、このやうに類語を重ねた書名は當時の識者の間にも注意をひき、問題になつたやうである。

『この書物の表題はをかしいが、ラ・ロシュフコオ公爵は他の表題を興へることができなかつたにちがいない。著者よりも作品に興味を感じたラ・ファイエット夫人は、この書物について多くの人々に質ねた。博識のユエは、これはちつとも *maximes* ではない、と主張し、他の人々は *reflexions* 或は *sentences* であるといふ見解を抱いた。このやうに、ラ・ロシュフコオ公爵が自ら権威者として決定的な裁決をせず、各人各説の餘地を

残したことは、思想と判断の多様性を示す意味において成功したといふべきである。しかし、一般には、人々はこれを *maxime* として受取つた』 (*L'abbé Brotier, Observation sur les Maximes*)

アベ・プロチエが博識のユエ (Huet) と呼んでゐるのは當時有名な学者であつて、皇太子 (後のルイ十四世) の傅育係となり、アカデミーの会員となつた人である。そのユエが、これはちつともマキシムではない、と言つた意味は、ラテン語で書かれた彼の一回想録一の佛譯によると、

『ラ・ロシュフコオは「マキシム」のなかで人間のモーラルを描いてゐるが、私はこの作品を無制限に譽めるのは如何かと思ふ。何故ならば、彼はそのマキシムを善良な精神に求めず、腐敗した精神に取材してゐるからである。したがつて、あたかもすべての人間に等しく適用されるが如く彼がマキシムといふ一般的な名稱をもつて呼んでゐるものは、實は、汚れた人間に

しか適用しないものではない。』(Mémoires de Daniel Huet, Oeuvres de La Roch., tom I, p. 390)

即ち、ロエは、ラ・ロッシュフロオのマキシムを、人間の指導原理としてのマキシムではない、と批評してゐるのであつて、マキシムの形式の問題として取上げてゐるのではない。

なほ、著者よりも作品に興味を感じたラ・フイエット夫人、といふプロチエの解釋が誤りであることは、二人の交友關係を證する間接的な文献や通説の上からもあきらかである。作品の呼び方については、ラ・ロッシュフロオ自身も、初版の序文のなかで、Réflexions et Maximes を交る交る用ひ、嚴密な區別をしてゐなす。第五版の序文では、Cette cinquième édition des Réflexions morales est augmentée de plus de cent nouvelles maximes. とし、使ひ分けがしてゐる。しかるに資料辭典 Larousse の Maximes の項には、Recueil de préceptes moraux ou réflexions morales となつてゐる。便宜上、maxime と sentence の一般的な使用法を見ると、Littre は次のやうに説明してゐる。

La maxime est une proposition importante qui sert de règle dans la conduite ; ce qui domine dans la signification de ce mot, c'est la grandeur, la force. La sentence est une proposition courte qui instruit et enseigne ; ce qui domine dans la signification de ce mot, c'est l'idée d'opinion de manière de voir. Le malheur est

le grand maître de l'homme, est une sentence. Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu' on vous fit, est une maxime. Mais c'est aussi, si l'on veut, est une sentence de sorte que sentence est plus générale que maxime ; il peut se dire là où maxime se dit, mais maxime ne peut pas se dire partout où l'on dit sentence.

即ち、『不幸は人間の偉大な師である。』の如く、短い命題形式のなかで人生の觀方、考へ方を表明する教訓的なものが sentence であり、『おのれの欲せざるところ、これを人にほどこすなかれ。』の如く、人間行爲の原則規範を示し、力と崇高な調子とを帯びたものが maxime であるが、この場合、このやうな maxime を sentence と呼ぶこともできるのである。つまり、sentence は maxime よりも一般的な性質を持つてゐる。maxime を sentence と呼ぶことはできるが、sentence はつねに必ずしも maxime ではない。

右の定義に従へば、sentence と maxime は、ちよつと一般的な性質を持つ精神所産としての réflexion の中に含まれるのであつて、ラ・ロッシュフロオがその作品に「Réflexions ou Sentences et Maxies morales」の表題を興へた理由が明かになるやうに思はれる。事實、この作品の内容と形式は、これらのいづれにも屬するものである。しかし、これはちよつとも maxime ではない、といふ判斷も、この作品が少しも人間行爲の規範原則を示してはゐない、といふ意味ならば正しい。この

作品が非道德的であるといふ非難は當時の識者の間にも多く見られるばかりでなく、ラ・ロッシュ・フコオ自身も、この不朽の書物を通じ、道德の原理を示さうとしたのではなかつた。彼は人間に關する眞實を、たゞ眞實をのみ語らうとしたにすぎない。そして、そのことをさへ、彼は甚だ皮肉な調子で述べてゐる。

『人々がこの「省察録」を非難するのは、秘かな己れの利益や自尊心や自己愛などと別な動機で非難してゐるのだ、といふことを、良識ある人たちに信じこませるのは困難であらう。要するに、これを読む読者の最善の心構へは、どの箴言も特に自分に向つて言はれてゐるのではないこと、そして、これらの箴言がたとへ一般的な調子をおびてゐるとはいへ、自分だけは例外であると考へることである。』(Préface de la première édition, 1665.)

しかし、ローマ教權の支配下にあつた當時、キリスト教の信條に反するやうな、または多分にそのやうな疑ある書物が、名門の貴族の手によつて、しかも専門の文學者としてではなく、いはば精神の奢侈として公に發刊されることは許されなかつたであらう。したがつて、ラ・ファイエット夫人の「クレージュの奥方の場合と同様、この「省察録」も著者の名を秘して刊行された。また、世評に對する辯護として、第二版からは削除されてゐるが、初版には公開書簡の形式をかりたアポロジイを載せてゐる。書簡の執筆者は不明である。スグレ(Sograis)ではなく、シャペル(Chapelle)といふ人物ではないかと推定されて

ゐるが、確證はない。(Oeuvres de La Roch., 1, p. 351) 文章がペダンであるばかりでなく、引用にも誤りがある點から見て、スグレのごとき大家ではなく、二、三流どころの人物であらう、といふのである。しかし、われわれの目には、冗漫ではあるが、なかなかの理解とセンスをそなへた文章のやうに思はれる。ヴィネやフアゲのラ・ロッシュ・フコオ研究もこのアポロジイの範圍から出てはゐない。

アポロジイは三つの非難に答へてゐる。その第一は、ラ・ロッシュ・フコオの「省察録」があらゆる美德の破壊に向けられてゐる、といふ非難に對する辯護である。

『著者の意圖は、純粹な美德などといふものがこの世には殆ど存在しないこと、そして、われわれの行爲の大部分は、徳と惡と、眞實と諛謬と、完全と不完全の混合物であることを示さうとしたにすぎない。彼は、傲慢と自愛心に犯され、周圍の泥に朽ちた人間の心を凝視してゐる。たとへば、敵に攻圍された都市の指揮官が金の不足のために、革やボール紙で貨幣を造る場合、この貨幣は良貨のごとく粧ひ、それと同じ價值をもつて放出される。しかし、攻圍された都市の市民の間にこの貨幣が流通するのは、貧困と缺乏がそれを可能にしてゐるのである。このやうに、人々が美德と呼ぶ行爲は殆ど美德の像であり、美德の似顔にすぎないものである。……』
そして、ラ・ロッシュ・フコオ自身は、序文のなかで次のやうに語つてゐる。

『たしかにこれらの箴言は、人間の自尊心と一致しないやうな眞實に満ちてゐる。そこに抗議が起り、検閲者たちの注意に向ふのは當然であらう。私がこの書物の冒頭に書簡^{フクロシユ}を置いたのは、かういふ人々のためである。この書簡は、私の原稿が読まれ始めた當時、そして、各人それぞれの見解が發表されてゐる間に、すでにできあがつてゐた。』省察録に對する主要な抗議に答へ、また、著者の氣持を説明するためにも甚だ適切と思はれるこの書簡は、箴言の内容が教父たちの思想に合致するモラルを壓縮したものにすぎないことや、箴言の作者は、かかる良き案内者たちに従ふことによつて道を迷はなかつたと信ずべき多くの理由を持つてゐること、そして彼もまた教父たちが語つたごとく人間について語つたのである、といふことを納得させるには充分足りるものであると思ふ。』

しかるに、パラドルをはじめ、近代の批評家は、ラ・ロシュ・フオのかゝるキリスト教的辯明を信じてはゐない。それはたゞ教會の權威を利用したみせかけにすぎないとしてゐる。

『宗教に對して敬意をよせながら、實は、單なる人間意識の詮索家にすぎなかつた彼は、その辛辣極まる見解を教父たちの權威の蔭に隠してゐるのである。人間の根源的な邪惡に對するキリスト教の一般的な宣告を證言するかのごとく、慎重しやかに、彼の箴言を提供してゐる。しかし、何事においても趣味性の高かつた彼は、このやうな言ひ逃れにこだはつてはゐない。たゞ通りすがりの口實に一寸言つてみるだけであつ

て、この點、同時代の人をも、後世の人をも欺いてはゐない。』
(Prévost-Paradol, Etudes sur les moralistes français)
事實、「省察録」のなかで人間の徳を直ちにキリスト教のそれに結びつけてゐる箴言はたゞ一つしかないやうに思はれる。即ち、第四版第三五八のそれである。

—L'humilité est la vérité. Le preuve des vertus chrétiennes : sans elle, nous conservons tous nos défauts, et ils sont seulement couverts par l'orgueil, qui les cache aux autres, et souvent à nous-mêmes. —

この箴言が如何に突然であるかは、ラ・ロシュ・フオに宛てたロアン夫人の手紙の一節が最もよく語つてゐる。

『謙讓に關するマキシムは大變立派なものに思はれますが、あそこにその箴言が現れようとは、本當に驚きました。私はあの箴言をすつと以前からよく識つてをりましたが、あまり突然でしたのであるの箴言の前後から考へて、どうしてそれがあそこにあるのか、理解に苦しみました。』

これは箴言といふよりも御説教の命題であつて、本來の意味におけるマキシムであるかもしれないが、ラ・ロシュ・フオの名を冠すべき特權を持つてはゐない。

しかし、ここに注意すべきことは、「省察録」の現れた一六六五年は、パスカルの「プロヴァンシアル」が現れた九年後であり、當時、ポール・ロワイヤルの影響が一部の知識人の間に深く浸透してゐたことである。したがつて「省察録」に對する

批判も、ジャンセニスムの照明を逃れることはできなかつた。そして、われわれの興味をひく點は、この照明が「省察録」を有利に照らし、浮き出してゐることである。

『マキシムの作者が地方人ではなく、大学の出身者でもないことは容易に察知される。この作者は宮廷と社交界を熟知した人である。かつてはそこに諸々の愉しみと苦汁とを味ひ、それらの事柄をしづかに検討し、人性のあらゆる表裏と機微に深く分け入ることができた人である。さらに、潔癖と繊細と彼自身が作品のある場所で語つてゐるあの美しい趣味性に加へ、精神の廣がりと深さと明察力にめぐまれたこの作者が、自ら識り抜いた事についてかくも鋭く適確な表現をしたからといつて驚くにはあたらない。

作品についていへば、私の観るところでは、最も美しい、そして最も有益な哲学の書である。古く、また新しい哲学者たちのあらゆる流派のなかで最もすぐれた叡知と良識とを摘要したものである。何人も、もはやセネカ、エピクテート、モンテーニュ、シャロンを読む必要はないだらう。まして最近拾ひ集められた懷疑主義や享樂主義哲学（エピキュリアン）のどんな書物も読む必要はない。』

こゝまでは尋常の讃辭と變らないが、この後にポール・ロワイヤルの照明が向けられる。

『かゝる類の書物も、われわれに自己の何たるかを教へる。やがてわれわれが自己に驕り自己の愛好者となるために。しか

るにこの作品は、われわれ自身を蔑み辱めるために自己を教へる。われわれ自身に對し、またわれわれが關係し、われわれを取圍む、一切のものに對して不信と警戒を置くために教へる。しかしそれはまた世界のすべてを嫌惡せしめることによつてわれわれをそこから脱出させ、善と正義と不變の唯一のものであり、愛と讃仰と奉仕に價する唯一のものである神の方にわれを向はせるためである。即ち、『キリスト者は貴下の哲学の終る所から始める』といふことができるであらう。したがつて、一人の洗禮志願者にとつて、精神と意志とを信仰に導くこれ以上適切な教訓を與へる書物はないであらう。』

この批判はサブレ夫人に宛てた書簡で、便宜上書簡體をさけて翻譯したが、書簡の主は不明である。文意と調子の上からジャンセニストの一人であるといふ推測は誤りないものとされてゐる。(Oeuvres de La Roch, Jugemens des contemporains, p. 363—384, Portefeuilles de vaillant.) バスカルを貫くおなじ思想の流れであることは誰の目にもあきらかである。しかしらば、人間と自己への不信の書として考へられる「省察録」の精神的基調と、人間存在の矛盾を追求するパスカルの方向は偶然の一致であるか、それともポール・ロワイヤル自身のアポロジイのために「省察録」を有利に解釋したと考ふべきであらうか？ この書簡が書かれたのは「省察録」の出版一年前即ち一六六四年であつて、未だ原稿のまゝ手渡されたものについての読後感である。書簡の終りには『もしこの原稿が印

刷されないならば寫しを戴きたい。』といふ熱意のこもつた懇願の言葉がある。たとへサブレ夫人が強くポール・ロワイヤルの影響を受けた有力な貴婦人であつたとしても、未だ名前さへ公表されないマキシムの作者を賞揚することが當時の宗教闘争の意識的な企みであるとは思はれない。しかし、多分にポール・ロワイヤルの空氣を漂はせたサブレ夫人のサロンでは、當時の宗教問題、即ちジエズイットやジャンセニストに關する會話や論争がおこなはれたことはあきらかであり、したがつて、人間の本性や情念に關する話題の發展のなかに一種の嚴しい調子が流れてゐたことも考へられる。このやうな集團氣と傾向がこのサロンの主要な客人の一人であつたラ・ロシュフコオ公爵の精神に何らかの影響を興へたことは争へないであらう。ヴァチュール、エスプリをはじめ、當代のモラリストが出入したこのサロンの片隅で、元來學者ではなかつたラ・ロシュフコオが、デカルト哲学の論議などをどんなふうに聽いてゐたかを想像するのも興味深い。

なほ、ラ・ロシュフコオがサブレ夫人に宛てた書簡に次のやうな一節がある。

『箴言作りが風邪のやうに流行してゐるのを御存知ですか。この地方(註、ヴェルトイユ)にも風邪にかかつたバルザックのお弟子さん達がゐて他の事には見向きもいたしません。』

もしモラリスト的な風潮が當時の一般的な傾向であつたとすれば、「省察録」の誕生も單にサブレ夫人のサロンの所産では

なかつたことになる。

パスカルの「パンセ」もこのやうな社会の風潮が存在しなかつたならば、生れなかつたであらう、とクーザンは言つてゐる。即ち、われわれはここで、ポール・ロワイヤル自身の存在理由にまで觸れてくれるのであるが、オーギュスタン、ジャンセニウス、パスカルの流れに、直ちに「省察録」の著者を投ずることとは危険である。改革派のプロテスタントとカトリックの宗教闘争を経過した當時の宗教感情について、「パスカルとその時代」の著者ストロウスキーは次のように述べてゐる。

『この時代の宗教的感情は特異な、甚だ特徴のある性質を持つてゐた。それは、恐怖現象を前にした原始人の感動でもなく、自然の裡に善意を見る繊細な魂の感傷でもない。また、宇宙の秩序に對する哲學者の感歎や事物の完全さを前にした藝術家の悦びでもない。それは人間が己れ自身の内側に向ふことであり、キリスト教的良心の發見であつた。』(Strowski, Pascal et son temps, p. 3)。即ち、モンテーニュから始る自己省察

と人間の究明は、キリスト教的良心の發見であるか、ストイック、エピキュリヤンとして止まるか、「省察録」となるか、「人様々」となるかであつて、共通した性格の多様な表現が見られるのである。そこで、ラ・ロシュフコオの精神が少しもキリスト教的良心の發見に向はなかつたとしても、その「省察録」のなかに『謙讓は正しくキリストの教へを證する美德である。この美德がなければ、われわれはあらゆる缺點の所有者たるに

とどまる。ただこれらの缺點は、われわれの自尊心によつて、他人やわれわれ自身に隠されてゐるにすぎない。』といふマキシムを残してゐることは、さほど驚くには當らない。美德の背後に自意識の巧妙な操作や利己心の手品を見抜く一人のペシミストが、人間に關する限り、窮極的には、キリスト教倫理の實踐以外に美德などといふものはないのだ、と言ふ場合、このやうな眞實は、それを言ふ者が必ずしもキリスト教の信者たることを必要としない眞實である。のみならず、キリスト教を否定することなしに、しかもなほ自らキリスト教の信者たる責任の輕さによつて言ふことのできる眞實である。それ故

「省察録」の序文や上記のマキシムについて、フランスの批評家たちのやうに、ひたすら教權を利用したカムフラージュ、もしくは逃げ口上としてのみ解釋する必要はないやうに思はれる。われわれとしては、ラ・ロシュフオはキリスト信者ではなかつたが、キリスト教の存在理由を否定する程のモラリストでもなく、遂には自らポール・ロワイヤルの人となつたサブレ夫人のサロン、ならびに彼自身の人生經驗と氣質とを考へながら、このマキシムの表情を捉へれば足りると思ふ。

公開書簡の第二點は、「省察録」が強固な眞實に據らず、むしろ何氣ない無邪氣な人間行爲を惡意に解釋する批評家の精緻な邪推に據るものである、といふ非難に對する答である。

このやうな非難を代表する一例をあげるならば、
『私は「マキシム」の作者を雄辯家であり、學者であるより

も批評好きな哲學者であると思ふ。それ故、豊かな想像力だけが彼の感情の原理となつてゐる。巧妙な、しかし根據のない獨善的な分析や定義のなかで彼は自らセネカを粧ふてゐる。ところがセネカのモラルは、全く不信仰者ではあつたが、その時代の賢者の徳を挫き、かつそれを惡徳と見做すほど極端にまではゆかなかつた。セネカは、節度を知る者と知らざる者、善き者と惡しき者、謙虚なる者と驕れる者の存在を識つてはゐたが、眞に謙讓な精神の裏にも怖るべき傲慢が潜んでゐる、などと言つたことはなかつた。……』(Oeuvres de La Roch., tom I, p. 380)

この種の非難の落着き場所は、要する「省察録」は科學的な歸納法によらず、作者自身の精神の模寫であつて、作者自身の精神的腐敗を證する記録にすぎない、といふ點に歸着する。そして、ラ・ロシュフオ自身は次のやうに答へる。

『私は大半の人々の心と精神の缺陷を指摘した。しかるに、かういふ私しか知らない人たちは、恰もそこに私自身の肖像が描かれたかのごとく、それらのすべての缺陷を私自身が持つてゐるのだと思ひこんでゐる。私の態度や行動がその反對證明をしない筈はないのだが。』

アポロジイの第三點は、「省察録」の表現が難解であるといふ非難に對し、作品の難解さは極度に簡潔化された文體によるもので、例へば繪畫の美におけるがごとく、作者の思想の美と洗練された技術の理解は、それを理解する具眼の士にとつての

み可能である、と答へてゐる。

デカルトの「方法論」がサロンの貴婦人の間に論議されたといふ時代に、ラ・ロシュ・フオオの「省察録」が難解であるといふのはをかしい。しかしそれは、おそらく、マキシムの表現形式にともなふ一般的な難解さであらうと思ふ。マキシムは論理形式としての定義でもなく、また、現象に關する最も簡易な法則的敘述でもない。作者の個人経験と氣質を透して鋭く表現される判断の文学であり、獨自な觀點と文體を持つものである。しかも表現される眞實は、時に素直の假面を被り、皮肉の針を巧みに隠してゐる。さらに、これらの眞實の斷片は作者の精神體系に繋がり、この體系の全體的な理解なしには一つの言葉の裏にひそむ作者の表情さへ捕へ難い。それにしても、ラ・ロシュ・フオオの文體は専門文學者の文學的言語操作やペダントリイの最も少いものである。公開書簡アポロジイの筆者が最も優れた見解を披歴してゐるのも、この文體の評價と辯護に關する部分である。

『「省察録」が最初から公刊される目的で書かれたものではなく、作者としての名聲などは考へたこともない一人の人間がひたすら己自身の満足のために書いたことはあきらかである。』

「省察録」の著者は、假にそれが××氏であるとすれば、氏の名聲はすでに他のことで充分世間に知れ渡つてゐるのである。……しかるに、「省察録」の著者としての名は、原稿を読み意見を發表してゐる少數の人たち以外には、殆ど知られてゐない。

私はこの作品のなかに、氣魄と洞察力と高く大膽な思想、高雅な表現、そして特に、書くことだけに専念する人々には見られない或る美質を到る所に發見する。勿論、内容の整正、技法といふ點では必ずしも望ましいとはいへないが、この作品の無秩序は無秩序の美を持ち、その美しさは技法によつては達せられない美しさである。読者が私とおなじ意見であるかどうかは知らないが、もし、私のこのやうな趣味について學者たちが非難するならば、私は敢て言ふ、書物しか読んだことのない博士の固苦しい文章規範よりも、エスプリに満ちた一宮廷人の自由な文章が遙かに望ましい、と。さらにタシットは言ふ、『氣取を知らぬ人の風格から生れる言葉や文章がさりげなく見える場合、その單純素直な表現の裏に技法を隠した平明なスタイルはむしろ一層魅力を興へるものである。』

なほ、わがフランスの詩人は次のやうに語つてゐる。

『これらの美しい文章に、技巧は何のかかりもない。自然の氣まぐれば巧みに藝術を模倣する故、人々の眼は、さりげないこの欺瞞にとらはれ、藝術が自然に倣ふものと信ずるのである。』

オスカー・ワイルドを思はせるやうなこの藝術論をもつたフランスの詩人が誰であるかは不明である。しかし、ラ・ロシュ・フオオの文章は、強い性格と貴族的な野性から生ずる自然さであつて、自ら足りる精神が他の如何なる裝飾をも欲しない場合のストイックな簡潔さである。奔放な自然ではない。また、技法

を消化した熟達者の自然でもない。「省察録」の短文は、實際には、所謂専門文学者も及ばぬ苦心と修正が加へられたものである。ただそれがフロオベルのやうに藝術信仰者としての絶望的な熱情や歡喜の中でおこなはれたのではなく、いはば厳格な趣味としておこなはれたのである。しかもそれらの修正は、ラ・ロシュユフォオ以外の幾人かの人々の檢閲を経てゐる。スグレによれば、

『作品として公衆に發表する前に、作者はその作品を判斷したり修正することのできる友人の間に回覧することになつてゐる。ラ・ロシュユフォオは、あれほど正確に書きあげた「回想録」や「省察録」のために、それを實行したのである。彼は執筆中、書きあげた部分を私の手許に送り、五、六週間の間、その幾冊かのノートを私が更に正確に検討し、思想の表現法や言葉の配置について批判するよう依頼してきた。かくして彼の箴言のなかには、三十回以上も書き直されたものがある。』(J. Bourdeau, La Roch, p. 94)

ラ・ロシュユフォオの原稿を読んだ主要な友人は、サブレ夫人の他に、スグレ、ニノン・ド・ランクロ、アルノオ、ジャック・エスプリ等である。そして、これらの友人仲間で「省察録」の發刊に最も深い關係があつたのはサブレ夫人であり、彼女はラ・ロシュユフォオのマキシムを寫し取り、多くの人々に意見を求めてゐる。このアンケートが即ち後に「Les Portefeuilles de Vallant」となつて遺されてゐるものがある。Vallantは

サブレ夫人の主筆兼秘書官である。

ラ・ロシュユフォオはサブレ夫人宛に、「箴言は貴女の承認を得た後にはじめて箴言となるのです。しかし私の箴言をすべて否認するわけにもゆかないでせう。何故なら、そこには貴女御自身の箴言も可なり多く入つてゐるのですから。」と書いてゐるが、この謙讓は皮肉である。「省察録」の紹介文として「Journal des Savants」に發表されたサブレ夫人の草稿と、これにラ・ロシュユフォオ自身が修正を施した決定文とを比較するならば、兩者の文才が如何に隔絶してゐるかを容易に知ることができる。弛みをおびた夫人の文章が弓弦を張つたやうに變つてゐる。「省察録」の公開書簡が第二版から姿を消したのも、おそらく、この冗漫な、くどくどしい文章が著者にとつては耐えられぬものとなつたことが一つの有力な理由であると思はれる。

ラ・ロシュユフォオの文體の價値は、このやうに白晝の光の下に公然と修正されながら、最少限の中に最大限の必要度を満たし、藝術の秘密と独自のスタイルを形成することができた古典文學として、甚だ高い水準に達したことにある。

二

「省察録」に關する多くの批評のうち、ヴォルテールの僅かな言葉が最もよくすべてを語つてゐるやうに思はれる。

『フランス國民の趣味の形成と、簡明正確を愛する精神の養

成に最大の貢献をした作品の一つは、ラ・ロシュフコオ公爵の小さな書物、「省察録」である。この書物の中には、一切の動機が自己愛から發するといふたつた一つの眞理しかないが、この一つの眞理は多様な相貌を呈し、殆どつねに辛辣な効果を發揮してゐる。この書物は、書物といふよりもむしろ、書物の内容となるべき様々な資料である。人々はこの書を貪りつつ考へ、自己の思想を活々とした明確な、そしてデリケートな表現に託する習慣を得た。この功績は、文藝復興以來、ヨーロッパにおいては、かつて何人も成し得なかつたものである。』(Voltaire, Siècle de Louis XIV.)

パスカルを罵倒したヴォルテールが、かくまで「省察録」を稱揚してゐる理由は、その明確な文體と思想表現が何よりも先づ不屈な批評精神に貫かれてゐるからである。そしてこの批評精神は、ヴォルテールの言ふ、一切の動機が自己愛 (*l'amour propre*) から發してゐるといふたつた一つの眞理を樞軸として廻轉してゐる。ラ・ロシュフコオの精神が狭く閉じた印象を與へるのは、この孤獨な眞理であり、同時に、彼の箴言に含まれた分析の鋭さがエスプリの自己満足に終ることなく強固な足場に立つてゐるのは、この根源的な眞理のためである。

ラ・ロシュフコオ自身は眞理の多様性について、「反省の第一章に述べてゐる。

『ある主題のなかの眞理は、他の眞理との比較によつて消え去るものではない。これらの二つの眞理がいかに對立してゐよ

うとも、一方の眞理が他方の眞理を打消すことはできない。その眞理の廣がりや光彩の度合に差異があるにしても、それぞれ眞理である限りにおいて平等であり、主題の大小によつて變るものではない。』

『ある主題が數個の眞理を持ち、他の主題は一つしか持たないことがある。幾つかの眞理を持つ主題はそれだけの價値があり、他の主題が光を持たぬ場所で輝いてゐる。しかし、兩者とも眞理である場所においては、平等に輝いてゐる。エパノミダスは偉大な將帥であり、良き市民であり、また偉大な哲學者でもあつた。つまり、エパノミダスは、一つの眞理しか持たなかつたヴィルジルよりは尊敬さるべきであらう。しかし、偉大な詩人ヴィルジルの場所では、エパノミダスは少しも光つてはゐなかつた。』

このやうに、眞理の相對性と多様性を理解してゐたラ・ロシュフコオは、箴言の持つ眞理の性質を充分知つてゐたにちがひない。箴言の眞理は、他の眞理を否定することなく排除しながら存在する場合が多いからである。箴言の眞理に對して他の眞理を探し出すことは容易であるばかりでなく、むしろ箴言はそれを一層容易にさせるやうな眞理の灯し方をする。したがつて、「省察録」の場合と同様、多くの読者の反對を期待しなければならぬ。しかし、それにも拘らず、ラ・ロシュフコオの箴言が單調に狭く閉じられた感じを與へるのは、自己愛の合鍵に至る所に用ひすぎるからである。ラ・ロシュフコオがエパノミダ

スでないことは言ふまでもない。フロンドの亂に参加した彼は良き宮廷人でさへもなかつた。哲學者でもなかつた。そして彼をヴルジルに比較することも許されない。しかし、彼が一つの眞理の場所で輝いてゐることだけは否定することができないであらう。

個々の箴言の眞理と、これらの眞理を集めた全體の眞理が、読者に同じ印象を與へないばかりでなく、むしろ反對の効果を與へてゐることについて、ヴィネは次のやうに説明する。

『不思議なことである！ 個々の眞理は尤もであり、個々の攻撃に對して人々は微笑さへするのに、全體としては氣に入らないのだ。』

『人生の細部においては、いかなる人間をも信頼せず、いかなる行爲にも悪しきモチフを發見しつつ、ラ・ロシュフコオに味方した人々が（ジャン・ジャック・ルウソオを筆頭に）それらの箴言を集めた「省察録」については——善良なる人々からは決して愛されることのない悲しむべき書物である、——と斷言する。』

『細部において人間の邪惡はよく知られてゐる。のみならず人々は邪惡の見えない場所にまで邪惡を想像する。しかるに、これらの個々の場合を總合して一般的總括的な判斷が下されるや、人間の檢察者たちは、一變して、最も勇敢な人間擁護者となる。何故なら、人間全體を攻撃するやうな非難に直面する場合、人々は、自らその非難の中に陥り、かつ、攻撃を受けた

と感ずるからである。』(Moralistes des seizième et dix-septième siècles, p. 231)

この解釋は餘りにラ・ロシュフコオ的である。何故なら、個々の眞理が總括的な判斷になるのは、この場合、自己愛が問題になるのであつて、人間行爲のすべてが利己的であるといふ人間全體の判決に不服を申し立てるのは、そのなかに自分が含まれてゐることよりも、むしろそのやうな判斷が事實として正しくないからである。また、ヴィネは、箴言の多くが自己愛を語つてゐるにしても、ラ・ロシュフコオには思想の體系がない故、自己愛を中心として「省察録」全體をそのやうに抽象化することとは誤りであり、自己愛に關する見解はラ・ロシュフコオの體系ではなく、精神の傾向にすぎないものである、と言つてゐる。しかし、この解釋も箴言の眞理の本質を見逃してゐるやうに思はれる。他の様々な眞理を排除してゐるにすぎない箴言の眞理は、それぞれ個々の箴言のなかでのみ正しいのである。それ故、「省察録」の缺陷は、體系や傾向の問題ではなく、そのやうな印象を與へるほど藝もなく自己愛といふ同一テーマを繰返してゐる點にある。無限に變貌する自己愛の本性にもかかはらず、個々の箴言がそれほど變貌してゐないからである。

たとへば、『人々が友情と名づけるものは一つの社交にすぎない。相互の利益操作であり、相互の周旋行爲にすぎないものである。そしてまた、つねに何らかの利得を目的とする自己愛の取引にすぎないものである。』とラ・ロシュフコオが言ふ時

この箴言は完全な嘘でもなく、完全な眞理でもない。箴言の眞理としての個別的な評價においても、原則的な裸體を見るだけであつて優れたものではない。しかし、同じ原則が次のやうに表現される場合、箴言の眞理は一層眞理となる。

『眞の戀愛は稀であるにしても、眞の友情はなほ稀である。』
そしてこの自己愛の原則が再び、『友人の長所も、友人から受ける満足の度合に應じて、われわれの自己愛がその價値を上げたり下げたりする。つまりわれわれは、友人の眞價を、われわれに對する彼らの生活の仕方によつて判斷する。』といふやうに繰返され、さらに、感謝も善意も忠誠も自己愛の取引であるといふ箴言の配列に出会ふ時、人々は顔を擧めはじめるのである。

三

自己愛に關する彼の思想の全貌を示す代表的な文章は、一六六五年版箴言第一である。この箴言はその後の版では削除されてゐるが、箴言の形式を脱した長文であり、むしろ最も短い評論といふべきものである。主要な部分を譯すならば、

『自己愛は、自己ならばに他のすべてのものを自己のために愛することである。』

自己愛は、己れの外には齷ひ場所を持たず、花にとまる蜜蜂のごとく、己れを満たすものを吸ひ取るためにのみ、他物のなかに止まる。如何なるものも、自己愛の慾望ほど烈しいものは

ない。如何なるものも、自己愛の計畫ほど隠されたものはない。如何なるものも、自己愛の行爲ほど巧妙なものはない。その輕妙さは寫すによしなく、その變貌は神話の變身メタモルフォーゼよりも、その精練は化学のそれに勝る。自己愛の深さは測りがたく、その深淵の暗闇を見透すことはできぬ。

自己愛を蔽ふ夜の暗がりによつて、己れ自身に對する奇態な錯覺が生れる。誤謬と無知と卑俗と愚鈍が生れる。自己愛の感情が居眠りをしてゐるにすぎない時に、死んだものと思ひ、休息を始めたにすぎない時に、もはや走る慾望が無くなつたと信じ、すべてに満足してゐる時に、すべての慾望を失つたと考へるのである。

自己愛の諸々の慾望が點火されるのは、對象の美や價値によるのではなく、むしろ自己愛それ自身による。自己愛の好みは、一それらの慾望を鼓舞する報賞であり、それらの慾望を美化する化粧である。彼が追ひかけるのは彼自身であり、彼の意にかなふものに従ふのではなく、彼の意に従ふのである。

自己愛は、一切の矛盾を現す。傲慢と従順、誠實と偽裝、怯懦と大膽、慈悲と殘虐。

自己愛は、あらゆる生活状態のなかに、そして、あらゆる條件のなかに住む。至る所に生き、糧を選ばず、糧無しにも生活する。何事にも順應し、何事の缺乏にも満足することができ。自分に向つて戦を挑む人々のなかへも滑りこんで、彼らの計畫のなかに潜入する。そして、驚くべきことは、彼らとともに自

分自身を憎み、自ら失脚を誓ひ、自ら破滅のためにはたらくのである。とはいへ、實は、自己の存在しか考へず、自己の存在が保證される限りにおいて、自己の敵ともなるのである。それゆえ、自己愛が、時として最も峻嚴なるものに組するからといつて驚くにはあたらぬ。自分を破滅させる嚴しいものに對し、それほど大膽に味方する理由は、結極、ある場所で破滅しても、他の場所で生きるからである。自分の愉しみを放棄したやうにみえるのは、ただそれを中止したか、他のものに換へたにすぎないのである。打ちのめされ、降服したやうにみえる時にも、實は、降服しながら勝ちほこつてゐるのである。

これが自己愛の肖像であり、その生涯は一つの大きな長い動搖にすぎないものである。寄せては返す波濤のなかに、その思想と不斷の動搖の騒しい忠實な物語を示す海こそ、正に自己愛の姿である。』

以上の敘述によつて、自己愛が一切の動機の支配者であることがわかる。それは、フロイドの性慾説と同様、われわれの意識の暗がりに養はれ、意識の舞踏場に假面を被り、手品の限りを盡す。したがつて、箴言のすべてがこの敘述のなかに含まれてゐるといつても過言ではない。事實、直接自己愛について語る箴言の數が多いわけではなく、また、他の箴言に比較して優れてゐるものばかりではない。むしろ、ラ・ロシュ・フコオの箴言は、自己愛を正面からふりかざす時には、多くの場合、失敗してゐる。

われわれは、次の箴言に異議を挟むことはできないやうに思はれる。

『自己愛の郷土は、人々がそこに如何なる發見をしようとも、なほつねに見知らぬ土地を残してゐる。』

原文の *le pays de l'amour-propre* といふ表現について、ヴォヴナルグは、あまり高尚な表現とは思はれぬ、と言つてゐる。

『自己愛は、最も狡猾な男よりも、なほ狡猾である。』
しかし、次の箴言は、その眞實の深さのなかで、やゝ読者を躓かせる。

『哲學者たちの人生に對する愛着や無關心は、彼らの自己愛の趣味に他ならない。したがつて吾々は、その言葉や色彩の趣味について論議するだけである。』

この場合、哲學者とは、今日の哲学概念から考へられる哲學者ではなく、人生について思索する所謂人生哲學者の意味である。あるひは、もつと一般的に軽い意味にとつてもよささうである。何故なら、最初の原稿には、哲學者といふ言葉は使はれてゐない。簡單に、「生や死に對する慾求は、となつてゐる。

(*Le désir de vivre ou de mourir*)。一六六五三版では、「生に對する愛着や無關心は」とあり、「死」が削除されてゐる。

では、「自己愛の趣味」とは何であらう？ 自己愛にも様々な色合と性質の差があつて、それを趣味といふのならば、生死

に關する人間の考へ方は、各人の氣質によるのではなく、自己愛の趣味によつて決まるのである。氣質といふやうな客觀的な素地は、この場合、ラ・ロッシュ・フコオには存在しない。自己愛の趣味が何によつて決められるかについて、彼は考へない。生理学も氣質もここでは問題にならない。最初に自己愛ありき、といふ人間觀だけがものを言つてゐる。しかし、ラ・ロッシュ・フコオは、「自己愛」といふ言葉を人間性の根源として、つねに同じ意味に用ひてゐるわけではない。

『自尊心は負債を好まず、自己愛は支拂を惜しむ』

この場合の自己愛は、生死に關する哲學者の自己愛ではなく、打算に近い狹義のエゴイズムの意味であつて、自尊心(Orignal)と自己愛(amour-propre)を對比させる言葉の配置だけが興味を中心になつてゐる。そして、自己愛はさらに卑俗な表情へ移つてゆく。

『他人の美點を誇張するのは、その眞價を認めるからではなく、むしろ、自分自身の感情を是認せんがためである。かくして、われわれは、他人に賞讃を贈ることによつて、それを自分の方へひき寄せる。』

『われわれが他人の利益のためにはたらく場合、自己愛は善意に欺かれ、自分が何であるかを忘れる。しかしそれは、自己愛が目的を果す最も確かな道を歩むことであり、與へる口實の下に奪ふ高利貸的の行爲である。またそれは、巧妙かつデリケートな手段に訴へつつ、人心を獲得することである。』

かういふ自己愛によつて、例へば、戀人の死を悲しむ女の涙は、そのやうな心情の麗はしさを示しつつ、やがて別の戀人を獲得するためである。とラ・ロッシュ・フコオは言ふ。箴言の諷刺者が、特に婦人たちが、敢然異議を申し立てるのは、自己愛に關する作者のこのやうな破廉恥的な解釋である。

次に、自己愛の假裝人物として現れる第一の登場人物はヴァニテ(vanite)である。ヴァニテを虚榮と譯するのは、心理の生活文化を持たない日本語の粗野な意味しか傳へることができないので、英語としてヴァニティと書く。ヴァニティに關する箴言は、それが假裝されてゐるだけに、自己愛の箴言よりすぐれてゐる。

『最も烈しい熱情も、時には休息する。しかし、ヴァニティは、つねに、どこかで、われわれを揺つてゐる。』

『慚愧や嫉妬の苦しみは、かくまで鋭く苦しいのは、われわれのヴァニティもそれを支へきれないからである。』

『ヴァニティが誘はなければ、殆ど話すことなどはない。』

『徳性も、ヴァニティがお伴をしなければ、さほど遠くまでは行かない。』

『ふつう人々は、意地悪さよりもヴァニティから他人の悪口を言ふ。』

『すべて、われわれが持つてゐる弱點は、ヴァニティによる弱點のことである。』

さらに、ヴァニティと自尊心は自己愛の雙生兒である。ラ・

ロッシュフコオの精神が非キリスト教的な調子を帯びるのは、多く自尊心に關する場合であるが、箴言の解釋は、作者の哲学、即ち作者の精神體系全體を現すものとして受取るか、特定の限界のなかに閃く眞實として受取るかによつて、本質的な意味の相違を生ずることがある。例へば、

「われわれが敵者の不幸を憐むとき、そこには、善意よりも多く自尊心がある。憐憫の情を示すのは、敵者に對し、われわれの優位を感じさせるためである。」

辯解者たちが言ふやうに、この箴言は、人々が一般に信じてゐるところの憐憫は、といふ前提の下に書かれたものであつて、キリスト教精神の否定ではなく、むしろ、眞の憐憫がいかに稀であるかを教へる意味において甚だキリスト教的である、といふ解釋が成り立つ。

なほ、この箴言に類するものとしては、

「われわれは、容易に友人の不遇を忘れる。その不遇のおかげで、友人に親切を示すことができる場合には。」

「最も親しい友人の不運にさへ、われわれは、つねに何か不快でないものを感じる。」

しかし、「自畫像」のなかで、ラ・ロッシュフコオは次のやうに語つてゐる。

私は殆ど憐憫の情を感じない。また、感じたいとも思はぬ。とはいへ、不幸な人を慰めるためには何事も辭さない。その人の不幸に對し大いに同情を示すことは、勿論、結構であり、そ

のためには何事も厭ふべきではない、と、私は實際に信じてゐる。なぜかといへば、不幸な人は、それを有頂天になつて喜ぶほど愚かであるから。しかし同情は、ただそれを示すだけに止めるべきであつて、同情することは、注意深く慎まなければならぬ。このやうな情熱は、高尚な精神にとつては無意味であり、心を弱める以外には何の役にも立たない。したがつて同情心は、何事を行ふにも理性によることなく、つねに情熱の助力を必要とする民衆に任すべきものである。」

同情を弱者の徳と考へるこの「自畫像」のなかに、われわれはすでにニーチェやスタンダールのエゴと理知と貴族主義とを豫測するのであるが、ラ・ロッシュフコオの研究者ブルドオは、殘虐に慣れた當時の社會常識や思想の風習として、スピノザやデカルトの同じ場合を擧げ、さらに、ラ・ロッシュフコオ自身も、彼の書簡や「回想録」のなかでは反對な傾向を示してゐることを説いてゐる。(Bourdeau, *La Rochefoucauld*, p. 85, 86, 87.)

即ち彼の思想は彼の心と同じではなかつた、といふのである。しかし、重要なことは、心の出來事ではなく、思想である。感情ではなく、判斷である。ラ・ロッシュフコオは明かに憐憫の價値を否定してゐる。憐憫に關する彼の判斷は、「しばしば」或は「時としては」といふ條件的な性質ではない。また、「多くの場合」を意味するでもない。したがつて、キリスト教は彼の哲学が終るところから始る、といふ解釋が、この場合にも正しいのではないかと思ふ。謙讓の徳についても同様である。

『謙讓は、しばしば、人を服従させるために用ひる偽装の服従にすぎない。つまり、首を上げるために下げる自尊心の技術である。自尊心は、千變萬化の表情を持つとはいへ、謙讓の假面の下に隠れてゐる時ほど、よく假裝し欺くことはない。』

マキシムとしては決して優れたものではない。主題の一般的な性質が平面的に取扱はれ、かつ、説明的である。

『あれほど羨望の動機を興へる自尊心も、しばしば、その抑制に役立つことがある。』

このマキシムは、照明の角度によつて主題にルリエフを興へ、行爲のモチーフが直ちに性格構成の要素として作用してゐる點、前者よりも優れてゐる。

自己愛の非人格的要素、即ち、自己愛の裸體は利益、もしくは、打算である。したがつて、利益や打算に關する箴言の多くはラ・ロシュフコオの公式を繰返してゐるにすぎない。たとへば、

『河が海に流れ失はれるごとく、すべての徳は利益の海に姿を消す。』

『あらゆる美德と惡徳は、利益の力で動きだす。』

『自分は善良で感じ易い、と思つてゐる人も、一寸した打算に躓く。』

『ある者は利益のために盲となり、ある者はそのために目を醒す。』

このやうな定理を幾つ並べようと、同じ道を往復するだけ

であつて、新しく教へられるものはない。相反する二つの事實も、實は一つの原因から發してゐるといふ常套手段を見るにすぎない。われわれがラ・ロシュフコオの箴言に目を注ぐのは、人間の行爲が、利益といふやうな裸の動機よりも却つて衣装をつけた、いはば文明化された動機によつて一層強く支配されることを教へられる時である。

『私慾を知らない人間の數は、羨望を感じない人間よりも多し。』

不幸は、最も利益の失はれた人間の精神状態であるが、

『不運に耐えるよりも、幸運を支へるために一層多くの徳を必要とする。』

と彼はいふ。この場合、幸運は人の心を弛め、腐敗させる故に人間は幸福な時よりも不幸な時に一層道徳的である、といふ解釋は、箴言の外面的な表現をたどるだけであつて、ラ・ロシュフコオの思想體系に觸れてはゐない。ジルベール氏の註釋にはタントの引用として——*La prospérité est pour le coeur humain une épreuve plus rigoureuse ; car on supporte le malheur, mais le bonheur corrompt.*——とある。

しかし、ラ・ロシュフコオの公式に従へば、人が一層よく不幸に耐えるのは、それだけ道徳的であるからではなく、利益の損失として考へられる不幸において、人は一層よく自己保存のために必要な武器を調へる、といふ意味ではないか。必要な武器とは、自尊心、ヴァニティ、羨望の抑制、その他、自己愛が

まとふすべての衣装であり、必ずしも「vertu」と稱せられるものではない。むしろ多く「vice」と呼ばれるものである。即ち、人間の不幸は、徳よりも悪徳によつて多く救はれる、といふアフリスムも成り立つのである。そしてこの悪徳は、利益の回復といふ非人格的な直接行爲ではなく、さらに文明化された悪徳である。次の有名な箴言はかくして生れたのではないだらうか。

「薬の調合に毒物をまじへるやうに、徳のなかに悪徳が入つてゐる。注意深く調合すれば、人生の諸悪に卓効を示す。」

この箴言について、ヴォーヴナルグのやうに、作者の道徳的良心を辯護する必要はないと思ふ。精神の健康には多少の毒物が必要であるといふ人間の眞實だけで足りる。何故なら、人間の不幸や悲しみそれ自身のなかに、すでに毒物が入り込んでゐるからである。

「悲哀の口實が何であらうとも、悲哀の原因は、多くの場合、打算とヴァニティである」

スタンダールは日記のなかで、われわれの憂鬱の四分の三は馬鹿氣たものである。『Les trois quarts de nos mélancolies ne sont que des sottises.』とつてゐる。スタンダールによつては、メラニコリの四分の三が毒物だつたのである。

悲哀はヴァニティや利己心によつて一層悲しいものとなり、幸福はますますこれらの毒物を助成し、なほ、ふつうの健康を維持するためにも適度の毒物が必要だとすれば、もはや「vertu」

と「vice」の區別は道徳的な便宜にすぎないものとなる。

「われわれは、道徳的でない人間を輕蔑するのではなく、少しも道徳的でない人間を輕蔑するのである。」

道徳的でない人間は、ceux qui ont des vices である。しかしこの箴言は度々修正され、一六七一年版では、『少しも道徳でない人間を少しも輕蔑しないわけにはゆかない。』と、甚だ輕蔑の度合を緩めてゐた。徳 (vertu) と悪徳 (vice) の區別に止めを刺す箴言は、

『徳と呼ばれるものもまた、悪徳と同様、利益に奉仕する。』

このやうに、利己を人間行爲の根源と考へるラ・ロシュフコオにとつて熱情 (passion) は、その人間行爲のなかで、どのやうな役割を果してゐるのだらうか？ 熱情もまた自己愛や自尊心やヴァニティと同じ舞臺の上で共謀者としてはたらいてゐるのだらうか？ 計算する熱情といふものは存在せず、利己的な本能としてはたらく熱情も、熱情の本質としては非目的である。熱情こそラ・ロシュフコオの人間の最大の敵者ではないだらうか？ 先づ、熱情に對するラ・ロシュフコオは一人の生理学者、もしくは自然主義者として現れる。

『いかなる熱情も、所詮、血液の熱さ冷さの度合に他ならぬ。』

『戀愛に最もふさはしい比較は熱病である。いづれの場合においても、たとへば、その烈しさや繼續の時間について、われわれは無力である。』

『精神の健康も、肉體の健康と同様、あてにはならぬ。人は健康で、そして病氣になる。熱情から遠ざかつてゐるやうに思はれる時にも、その危険はおなじである。』

『肉體に依存する様々な氣分は、普通の規則的な一つの流れに従つてゐる。ただそれが、目に見えぬ仕方、われわれの意志を操つてゐるのである。これらの氣分は合體して動き、次ぎ次ぎに、ひそかに、われわれの精神を領有する。そして、われわれ自身も知ることなく、われわれの行爲の大半を支配するに至るのである。』

熱情といふ言葉は使つてゐないが、最初の原稿と一六六五年版では、あきらかに熱情 (passion) の意味になつてゐる。即ち『たとへば怒の烈しさなど、われわれは、氣分 (humeur) や氣質 (temperament) の異常な激動に氣づくが、』といふ説明から始つてゐる。そして、次の箴言では *humeur* と *passion* が併用されてゐる。

『あたかも何か壮大な企畫の結果であるかの如く政治家たちが仕立てるあの燦然とわれわれの目に眩しい偉大な行爲も、實は、大抵の場合、氣分や熱情の結果にすぎない。それゆゑ、オーギュストとアントワヌの戦ひも、人々は覇權を争ふ彼らの野心のせいにしてゐるが、おそらく嫉妬の結果にすぎないものであらう。』

そこで、熱情と意志の取引について皮肉な事實が発見される。

『われわれが、たとへ、熱情に抵抗することができたとして

も、それは、われわれの力ではなく、むしろ、熱情の弱さからである。』

そして、熱情の自己目的は熱情の本質に他ならぬことが定義される。

『すべての熱情は、最も正しく見えるやうな時にも、それに従ふことが危険であり、警戒しなければならぬやうな、一種の非合理性と、それ自身固有の目的を持つてゐる。』

『熱情がわれわれにさせることをすべて知らう、などとは、もつての他である。』

『すべての熱情はわれわれを過たしめる。とりわけ戀愛の熱情は、最も滑稽に過たしめる。』

『激しい熱情のなかで、戀愛だけは、どうか、婦人にふさはしい。』

しかし、このやうな熱情も文明化の法則を避けることはできない。

『戀愛はただ一つ。その他は無數の模倣である。』

『もし戀愛の話を聽かなかつたならば、戀愛など知らずに過す多くの人がある。』

『幽霊があるやうに、眞の戀愛といふものがある。誰も彼も話しはするが、誰も見たことはない。』

この箴言に反感を抱く人も、次の箴言には賛意を表するであらう。

『諸々の煩惱から放たれた純潔な愛が存在するにしても、そ

それは、われわれの心の底に隠され、われわれ自身気づかないものである。』

かくして、衣装をまとふ熱情は、當然の道筋を踏んで自己愛の舞臺に登場する。

『自分といふものでいつばいに詰つてゐるため、戀愛においても、愛する人よりは自分の熱情のためにのみ氣を配る人々がある。』

『人はしばしば、戀愛から野心へ移るが、野心から戀愛に移ることは殆どない。』

熱情パッションの觀念には、煩惱を意味する好ましからざるものと、反省や意識の汚れを淨化し、その限界を打砕く好ましいものがある。ラ・ロシュフオオが熱情の冷靜な觀察者として、つねに好ましからざる觀念の所有者であるとしたら、熱情の歴史にみちた彼自身の生活の大半を自ら否定することになる。勿論、晩年の彼は「反省」の最後の章(De la retraite)に述べてゐるやうに、多くの否定を彼自身の裡に持つてゐたにちがひない。しかし、むしろそれ故に、彼の憂鬱のなかで、好ましい熱情の何たるかを知つてゐたのではなからうか。

『戀愛に抗する精神のおなじ強さが、また、戀愛を烈しく持續的なものにする。つねに様々な熱情に支配される弱い人たちが、眞に熱情に満たされるといふことは、殆どない。』

『われわれは、理性だけが欲したことを、かつて一度も烈しく欲したことはない。』

『青春は絶え間ない陶醉である。即ち、理性の熱病である。』
理性の熱病、といふのはやや奇異な表現であるが、「健康の熱病」(La fièvre de la santé)と書かれたこともあり、「理性の狂氣」(La folie de la raison)と書かれたこともある。一六六六年版では「生の熱病」(La fièvre de la vie)となつてゐる。fièvreを熱病と譯し、folieを狂氣と譯す場合、語感として好ましからざる印象を與へるが、原語からはそのやうな印象を受けない、また、青春の熱情に關しては、他の箴言においても、好ましく扱はれてゐる。

次には、熱情に對する意志の問題であるが、熱情の敵對者としてストイックな意味に用ひられる「意志」(volonté)は、何處にも見當らない。元來「意志」とは意志すること、即ち欲するの意味であらう。したがつて、「意志」は殆ど「欲する」(vouloir)の意味に使はれてゐる。「われわれは、意志よりも多くの力を持つてゐる……」——Nous avons plus de force que de volonté……——といふのは、われわれが欲する以上の力を持つてゐる、意味である。しかし、憐憫の情を弱者の徳と考へる箴言の作者は、「弱さ」(faiblesse)に對する嚴しい批判を與へることによつて、消極的に意志の存在を示してゐる。

『徳の反對は、惡徳ケルよりも、弱さである。』
アンドレ・ジイドは次の箴言を引用してゐる。

『弱き人々は、誠實であることもできぬ。』

『また、矯正することのできぬ唯一の弱點は、弱さである。』

『眞の善意ほど稀なものはない。善意と信じられるものも、多くの場合、機嫌とりか、弱さの類にすぎぬ。』

このやうに、弱さとは、理解する者の寛大さではなく、ラ・ロッシュ・フオオにとつては、つねに眞實から外れた精神の怠慢を意味してゐる。ふつうに呼ばれる「徳」とは、怠慢の別名にすぎないものである。

『怠慢と臆病が、義務のなかでわれわれを支へてゐる限り、われわれの徳は、完全である。』

原文には、しばしば完全である、となつてゐるが、一六六五年版には、しばしば (souvent) といふ言葉は用ひなかつた。この「しばしば」或は「時としては」「殆ど」などの用語は、斷定の弱さをやはらげるために後の版に書き加へられてゐる場合が多い。

『肉體よりも精神のなかに、遙かに多くの怠慢がある。』

あらゆる缺點のなかで、われわれが最も容易に一致する缺點は、怠慢である。即ち、われわれは、怠慢がすべて穩健なる徳につきまとふものであり、しかも、その他の徳については、破壊まではしなくとも、その機能を停止せしめてゐることを知つてゐる。』

ラ・ロッシュ・フオオにとつて怠慢は、考へるための氣持のよいソファの役割さへ果してはゐない。徳や勇氣の假面を剥ぎながら、眞の徳や眞の勇氣については殆ど語らないのと同様、弱さや怠慢の鋭い分析を試みながら、強き徳の哲学を立てようとは

しない。肯定はつねに、多くの、そして深い否定の奥に、あたかもダイヤモンドの如く隠され、彼は時々、微かにそれに觸れてみるだけである。エピキュリアンでもなく、禁慾主義者でもなく、読書家でも博學でもない彼は、モンテーニユのやうに喋らない。そして、話しすぎる危険と話さない危険とを知つてゐる。彼の武器はネガチフな批評精神であり、彼の精神の城壁は、欺かれないことである。とりわけ、禁慾主義者の強がりには欺かれない。死の問題が最もよくそれを證明してゐる。

死の問題はモンテーニユ以來、モラリストの重要な共通テーマであるが、ラ・ロッシュ・フオオはこの問題についても、人々が語り信ずるところは殆ど嘘だ、といふ態度を崩さない。モンテーニユの不信の裡には、なほかつ信ずる明るさがある。人の善さがある。ラ・ロッシュ・フオオにはそれが無い。彼は眞實を語る一ことによつて愉しむことを知らない様子をしてゐる。

死に關する彼の最も有名な箴言の一つは、俳句のやうに短い太陽と死のマキシムである。

『太陽も死も、これを直視するを得ず。』

そして、このやうな死にも欺かれまいとする彼は、

『死刑の宣告を受けた人たちが、しばしば、平靜と死への侮蔑をよそおふのは、死に直面する恐怖に他ならない。つまり、あの平靜と死の侮蔑のよそおひは、彼らの精神の目隠しである。』と言ふ。

「省察録」の最後のマキシム(五〇四)は死に關するこれら

の箴言を敷衍したものであるが、「省察録」中最も長文なもので、形式上マキシムと呼ぶことのできないものである。全巻の結語として書かれた點で重要な意味を持ち、特に最初の一行——外見上のかくも多くの徳の虚偽について語つた後に、——といふ書き出しは、ラ・ロシュフオが何を如何に信じようとしてゐたかといふ論議に對し、自ら答へてゐるのではないかと思ふ。

彼は先づ、死は悪いものではない、といふ説に正面から反對する。

『人々は、死が少しも悪いものでないことを説くために雄辯の限りを盡した。そして、この考へを立證するために、最も弱い人たちさへも、多くの英雄と同様、顯著な實例をのこしてゐる、と言ふ。しかし私は、良識ある人々がこのやうな考へを承認するとは思はぬ。かかる思想を他人と自分とに納得させる苦心それ自體が、かかる試みの容易ならざることと證してゐる。』

『死が最大の苦痛であることを信じたくないとすれば、あらゆる場合において死に直面することを避けねばならぬ。最も巧みな勇敢な人々は、死を直視しないやうに、最も眞摯な口實をもうける人たちである。しかるに、死をそのまま見ることで生きる人はすべて、死の怖るべきことを知つてゐる。』

『死の必然は、哲學者たちの不斷の關心事となつた。行かねばならぬ場所には、喜んで行かねばならぬ、と彼らは信じたのである。そこで、彼らは、自己の生命を永遠化し得ない故に、

彼らの名聲を永遠ならしめようと、即ち、安全の保證されないものを難船から救ふために、全力を傾けた。』

『遠方から判斷した死が、近くにおいても、同様にわれわれの目に映ると考へたり、また、弱さにすぎないわれわれの感情が、最大の試練に面して少しも傷つかないほど強力なものであらんと考へるのは、自惚れである。』

『また、必然的に自己愛を打碎くもの（死）に對し、自己愛がそれを軽く取扱ふやうにわれわれを助けると考へるのも、自己愛の認識に缺けた言草である。』

『信賴の根源と考へられる理性も、死に際しては、われわれが欲するやうに都合よくわれわれを説得するためには、餘りに無力である。むしろ、最もしばしば、われわれを裏切るのは理性である。われわれに、死への侮蔑を教へるかはりに、死の悲惨と恐ろしさを曝露するのは理性である。理性がわれわれのために爲し得るすべてのことは、せいぜい死から他のものへ視線を移すやうにわれわれに忠告することである。カトンやブルトスはその顯著な實例を示してゐるが、最近、車裂の宣告を受けた一人の召使は、刑臺の上でダンスをした。このやうに、異つた動機も同じ結果を生んでゐるのである。即ち、偉人と普通人との間にどのやうな差異があらうとも、彼らが同じ表情で死を受取つてゐることは、争へぬ事實である。ただそこには、つねに、次のやうな異ひがある。偉人たちが死を侮るのは、榮譽に對する愛着が彼らの視線を死から外らすからであり、普通人に

おいては、死が彼らに與へる悲慘の大きさを測り、また、他の事柄に思考を移すだけの知力に缺けてゐるからである。』

ソクラテスのやうに、また、日々事もなげに無數に死んでゆく普通人のやうに死ぬことが、死に對する最高の智慧である、と言ふモンテーニユの諦觀も、ラ・ロッシュフオオにとつては美しい偽りにすぎないのである。しかし、「自畫像」のなかでは、『私はあまり物事を恐れない。そして、死は、少しも恐れない。』と言つてゐる。「省察録」の著者にしては、氣負つた斷定的な調子と幾分の衒ひがある。この「自畫像」は當時流行した趣味であつて、いはば「自畫像集」ともいふべき一六五九年刊行の中に含まれた一つであり、ラ・ロッシュフオオの文章が公衆の前に現れた最初のものである。自畫像流行の起りは、マドモアゼル・ド・モンパンシエのサロンで、最初にマドモアゼルが自分の像から始め、次にサロンの出入者に各自の像を依頼したことによるといふ。マドモアゼル・ド・スキュデリイのサロンでは戀歌、サブレ夫人のサロンではマキシム、といふやうにそれぞれのサロン文化を生んでゐたのである。ラ・ロッシュフオオがヴェルトイユの流謫から巴里に歸つたのが一六五六年、四三歳の時であるから、「自畫像」の執筆は四五、六歳の頃と思はれる。

フロンドの亂の苦い經驗と思ひ出の傷を持つたラ・ロッシュフオオが、『私の氣分は憂鬱である。』と言ひ、『私は死を恐れない。』と言つてゐるのは尤もである。しかるに、自分を語る

ときには何人も避け難いこの種の誇張も、「省察録」に至つては、分析と批判のなかに解消し、全體を貫く思想の憂鬱と、依然として變らぬ自己愛の固定觀念だけが残つてゐる。エミール・フッゲは「十七世紀」のなかで次のやうに述べてゐる。

『年老いるにしたがひ、精神の不安は自ら解消し、一人の甚だ明哲な、そしてもの憂ひ厭人家が残つた。自己の性格のために自己の知力を發揮することを妨げられ、運命を呪ふことによつて自ら慰め歎ずるためには餘りに氣位高く、人間を識るためには、すでに充分な人生經驗を持ち、人間を憎惡するためには餘りに超越し、しかも、人間を輕蔑するだけの興味は持ち續けてゐる、といふ類の人々のやうに、つまり、人間を感ずるだけの距離を保ちながら、同時に人間から逃れた安全感を維持するだけの距離にあつて、半ば足を沙漠に置いてゐるアルセストである。』