

慶應義塾大学学術情報リポジトリ  
Keio Associated Repository of Academic resources

Title	フランス・ファシズムの源流： 「セルクル・プルードン」の形成を中心として（一）
Sub Title	The origin of Fascist Movements in France
Author	深沢, 民司(Fukasawa, Tamiji)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1985
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.58, No.3 (1985. 3) ,p.23- 59
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19850328-0023">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19850328-0023</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.

## フランス・ファンズムの源流（一）

—「セルクル・ブルードン」の形成を中心として—

深

沢

民

司

はじめに

第一章 アクション・フランセーズの教義

第一節 シャルル・モーラスの思想

第二節 ラ・トゥール・ドウ・バンのコーポラティズム論

第二章 アクション・フランセーズの「第二世代」の抬頭

第一節 「第二世代」の理念と精神

第二節 ジョルジュ・ソレルのナンヨナリズム思想

第三節 ジョルジュ・ヴァロワの思想形成……………（以上本号）

第三章 セルクル・ブルードンの設立とその思想……………（以下次号）

第一節 セルクル・ブルードンの設立

第二節 セルクル・ブルードンの思想

むすびにかえて

## はじめに

一九七〇年代以降の政治学が多様性の認識にむかうなかで、ファシズムを始めとする反デモクラシーないし非デモクラシー政治の研究もまた、個別の歴史的脈絡の探究と、広範囲の比較をめざした概念構成にとりくんでいる。フランス・ファシズムの研究において、最近フェーソー運動が注目されてきたことは、<sup>(1)</sup>このような状況とおおいに関係がある。というのも、多様性と歴史性を重視すれば、大革命の伝統をひく「デモクラシーの国」フランスにおいて、なぜファシズム運動が生じたのかという問題意識が強くなるだろうし、そうなれば、他国のファシズム運動を模倣した団体よりも、フランスの政治的経験からうまれたファシズム運動に関心が集まるることは当然だからである。フェーソー運動は、確かに規模や影響力の面で他のファシズム運動に較べて劣るが、「フランスで設立されたファシズム政党のなかで、もつともフランス的である」という意味で重要性をもつていてと思われる。

ところで、フェーソー運動が「フランス的」だということは、何をいわんとしているのであろうか。それについてZ・ステルネルは、「フェーソーが含まれるのは、外国に負うところは何もなく、いかなる点でもイタリア・ファシズムのあいまいな模倣とみなすことのできない伝統のなかにである」と述べ、この「伝統」をなによりも、フランス・ファシズムの「イデオロギー的連續性」ないし「特殊フランス的な知的系統」<sup>(4)</sup>にみいだしている。もちろんファシズム運動の抬頭には、政治・経済・社会における特定の事実関係の存在が不可欠であり、この意味で「フランス的」ということもあるが、フェーソー運動の場合、その理論的レベルの高さからしても知的伝統がとくに問題となるであろう。この知的伝統の端初は、論者によつてシャルル・モーラスにおかれることもモーリス・バレスにおかれることもあるが、どちらにしろフェーソーまでの流れのなかで重要な転機となつてゐるのは、フェーソーの指導者ジヨルジュ・ヴァロ

ワが「フランスにおける最初のファシズム的企て」<sup>(5)</sup> というところの「セルクル・ブルードン」（以下「セルクル」と略）である。セルクルに言及した人たちの多くが認めていたように、一九一一年に結成されたセルクルはすでにファシズム的性質をもち、後のフェーソー運動の理念を萌芽的なかたちであれ形成していた。ところが、セルクルの成員の大部分は、二〇世紀前半のフランスにおける最大の右翼団体アクション・ランセーズに属す若者たちであった。もちろんヴァロワもそのひとりである。したがって、セルクルはアクション・ランセーズとフェーソーの中間に位置し、いわば保守主義からファシズムへの過渡的性格をもつていたといえる。筆者は、フランス・ファシズムの「知的系統」における、この保守主義からファシズムへの転換に注目したい。そこで本稿は、ファシズム研究の一環として、二〇世紀の初頭から第一次世界大戦が始まるまでのフランスにおいて、保守主義的な右翼団体（アクション・ランセーズ）から、ファシズム的性格をもつた集団（セルクル）はどのようにして生まれてきたかを、主に思想的連関に照準して探究することを課題とする。

本論にはいる前に、本稿で用いる方法について若干説明しておきたい。本稿は思想史的アプローチをとるが、ファシズムにむかう思想という視点から考察するので、当然ファシズム思想を前提にしている。この場合念頭においているのは、一般的に考えられているファシズム思想である。ファシズム研究である以上、フランス・ファシズムに限定するよりも、そのほうが特質の明確化と比較にとって有益だと思われるからである。とはいって、ファシズム概念はひじょうに多義的で不明確であり、その内容を規定することは筆者の力の及ぶところではない。そこで、本研究にとつて有益と思われる一般的なファシズム思想の項目だけをあげて、思想内容の整理のためのめやすにするという方法をとりたい。その項目とは、（一）超ナショナリズム、（二）反デモクラシー、（三）国民社会主義、（四）暴動主義である。このなかでもっとも重視されるのは暴動主義である。というのは、政権についたファシズム政党は、暴動主義的なイデオロギーにのつとつて、利用できるものは思想であれ宗教であれ何でも利用し、明確な自己規定を拒む傾向にあるからで

489

- (→) Yves Guchet, *Georges Valois: L'Action française, la république syndicale*, Editions Albatros, 1975; Zeev Sternhell, *Anatomie d'un mouvement fasciste en France: Le Faisceau de Georges Valois. Revue française de science politique*, vol. 26, n° 1, 1976. 田中治男「トトノイズムに於ける右翼——」(東京大学社会科学研究所編『運動と抵抗』中、東京大学出版会、一九七九年、所収)、小城和朗「ハム・ジム・カロウにおける生産と管理」(『史学』第五〇卷、慶應大学、一九八〇年)、畠山敏夫「トトノイ運動の生成・発展・崩壊——第一次大戦後フランスの危機——」(『歴史雑誌』第19巻第1号、大阪市立大学、一九八一年)。
- (≈) J. Plumyène et R. Lasterra, *Les Fascismes français 1923—1963*, Éditions du Seuil, 1963, p. 43
- (○) Z. Sternhell, *op. cit.*, p. 7.
- (△) Z. Sternhell, *La Droite révolutionnaire 1885—1914: Les origines françaises du fascisme*, Editions du Seuil, 1978, p. 397.
- (△) Georges Valois, *Basile: Ou, la politique de la colonie*, Librairie Valois, 1927, p. xiii.

## 第一章 アクシム・トトノイ主義の教義

### 第一節 シャルル・モーラスの思想

シャルル・モーラス (Charles Maurras) の教義のうち、超ナショナリズム、反モクラシーおよび暴動主義については以前に論じたので<sup>(1)</sup>、それを簡単にまとめておきたい。

モーラスの「完全ナショナリズム」とは、「国民」の維持を唯一無二の価値として定め、そのため君主政の復興を唱える教義である。モーラスのナショナリズムは、かれ以前の右翼ナショナリズムと同様に、根本的には、非理性的なフランスの伝統的諸力への同一化により、国民と一体化した生のエネルギーを獲得しようとする精神に支えられ

ている。しかしながら、その原理は国民の再生のために、現行の民主主義的共和政の政治体制や政治制度だけではなく、それの精神的基礎であるデモクラシーや自由主義をも明白に否定したものであり、この点で、フランスの歴史的発展を不可分と考えて現行体制の正当性を疑わない、モーリス・バレス (*Maurice Barrès*) を中心とするブーランジズムの世代のナショナリズムとは異なる。また、モーラスの君主主義は、ナショナリズムを基礎にしてそこから「経験的」に導出されたものであるから、自己の栄光を取り戻すために旧体制の復興を願う、連綿と存在してきた貴族階級を中心とする王党派とは、大革命の成果を否定する点では同じであるとしても、まったく異なった復古思想に支えられている。およそ今世紀初めの一〇年間において、アクション・フランセーズが革命的ないし急進的であったとの評価ができるのは、それがこのような明確なビジョンのもとに、国民の再生をめざすエリートによって共和政を打倒する態勢をとつたからである。しかし、時間の経過とともに、アクション・フランセーズは現在的事実関係の変革をめざす実践に移ることができず、突発的で効果のない活動しかできないことが明らかになった。<sup>(2)</sup> 第一次世界大戦後になると、アクション・フランセーズは共和主義との絶交をやめるとともに中央への軌道にはいり、当初の急進的な機能を失つてたんなる保守反動に堕落していった。そしてその後、右翼の急進性は数多くのファンズム運動が担うことになる。アクション・フランセーズの保守反動化の理由は、モーラスにみるかぎり、かれの審美的思考に基づく政治思想が根本において、フランスの「伝統」である君主政への神秘的な同一化とその保守でしかなかつたからである。モーラスの思想を特徴づけるとすれば、かれのもつとも敵対した「政治的ロマン主義」、あるいは「保守的ロマン主義」といった概念が適當であろう。

次に、モーラスにおける国民社会主義の可能性についてふれておきたい。モーラスは政治的領域において個人主義と自由主義に激しく敵対したが、このことはそのまま社会・経済的領域にもちこされる。人間の生は集団の存在によつてのみありうるのであり、諸個人に委ねられる社会は、アーナーと專制にむかう野蛮な社会であるという論理は、

当然のこととして、個人的利害の自由な作用やヘレセ＝フェールの原理を排除する。モーラスによれば、個人的な自由競争を原則とする経済秩序は、国家の介入を拒否し、労働と賃金の自由な交換の障礙となるサンディカや協同体の確立に反対する。こうなれば「眞の自由」を保証する結社の自由は抑圧され、裕福な「労働の商人」が労働者の選択に絶対的な力を發揮する。自由主義的なブルジョワ支配する資本主義社会では、一方におけるブルジョワの厳しい専制、他方における「人格をもたない」プロレタリアの隸属と荒廃が生じる。「自由主義は専制に等しい」とモーラスは論じた。<sup>(3)</sup>

このように、人間の尊厳のためにブルジョワによるプロレタリアの搾取を非難し、集產主義の名において個人主義的な資本主義社会を告発する点で、モーラスと社会主義者は一致するはずである。だが、あらゆる社会的ヒエラルキーを破壊する平等主義、国民を解体するインターナショナリズム、革命的大衆の権力奪取等の民主主義思想は、モーラスのナショナリズムとは絶対に相容れないものである。次の一文はモーラスが社会主義にたいしてとった態度を示している。

「社会主義とよばないほうがよい一定の社会主義組織は、一定の社会保護主義（生産の保護と結びついた生産者の保護）との親和性により、ナショナリズムの自然で論理的な補完になる。平等主義的でインターナショナルなマルクス主義と、国民ならびに祖国の保護との間には決定的な対立と矛盾がある。しかし、民主主義的でコスモポリタンな要素から解放された社会主義は、美しい手にあう手袋のようにナショナリズムに調和する。」<sup>(4)</sup>

この引用文から理解できるように、モーラスにとって、社会主義はナショナリズムに適合するならば認められる理念であり、プロレタリアは国民的秩序のなかに統合されるべき存在である。というよりはむしろ、「社会主義」という言葉はそのもとも一般的な意味において、全国民労働の組織化を示す<sup>(5)</sup>といふ規定から明らかのように、モーラスにとって社会主義は国民を階層的に編成することを意味しており、かれが階級的搾取を非難するにしても、それはあ

くまでも国民的統合の観点にたって行なわれたものであった。

ただモーラスの場合、社会主義をナショナリズムに都合がいいように利用したわけではなく、むしろ社会主義思想や労働者運動にたいしては消極的な態度しか示さなかつたというべきであらう。実際のところ、モーラスの教義のなかに積極的な社会・経済理論の展開はないし、またその次元からの変革を考えてもいない。モーラスは、国民の再生はなによりも君主政の再興という政治的次元<sup>(6)</sup>での問題にかかわるのであって、経済や社会の問題は政治的解決にともなつて解消されると考えていたし（「政治第一」）、また、かれの思想を特徴づける審美的思考は、本来的に社会や経済の現実的問題になじまない性質のものだつたからである。

- (1) 抽稿「*Nation et Patrie* の象徴と神話化過程——シャルル・モーラスの『完全ナショナリズム』についての考察——」  
〔法学研究〕第五六卷第六号、慶應大学、一九八二年）
- (2) リーダーシップの腐敗、実践の軽視と理論の偏重、未熟な活動、教義の内在的矛盾等の要因によつてアクション・フランセーズは急進主義から保守反動に堕したと云ふ E・ウェーバーの定式は、今日通説となつてゐる。Eugen Weber, *Action française: Royalism and Reaction in Twentieth-Century France*, Stanford University Press, 1962.
- (3) Charles Maurras, *Dictionnaire politique et critique*, établi par les soins de Pierre Chardon, 5 vols., A la Cité des Livres, 1932—1934, vol. 3, pp. 260—262; *Liberalisme et liberté: démocratie et peuple*, *L'Action française*, 1<sup>er</sup> février 1906, pp. 168—170.
- (4) Ibid., vol. 5, p. 213. 最近の傾向として、国民社会主義の最初の試みをモーラス・バーレー派のモーラス・バーレーと協同で書いたのがモーラス・バーレーの孫であるモーラス・バーレーである。彼はこの小説を用意して論じた。Z. Sternhell, *Maurice Barres et le Nationalism français*, Colin, 1972; National socialism and anti-Semitism: The case of Maurice Barres, *Journal of Contemporary History*, vol. 8, n° 4, 1972; Charles Stewart Doty, *From Cultural Rebellion to Counterrevolution: The Politics of Maurice Barres*, Ohio University Press, 1976.
- (5) Ch. Maurras, *Sur la nom de socialiste*, *L'Action française*, 15 novembre 1900, p. 863.
- (6) Thierry Maulnier, Charles Maurras et le socialism, *La Revue universelle*, vol. 68, n° 19, 1937, p. 170.

## 第二節 ラ・トゥール・ドウ・パンのコーポラティズム論

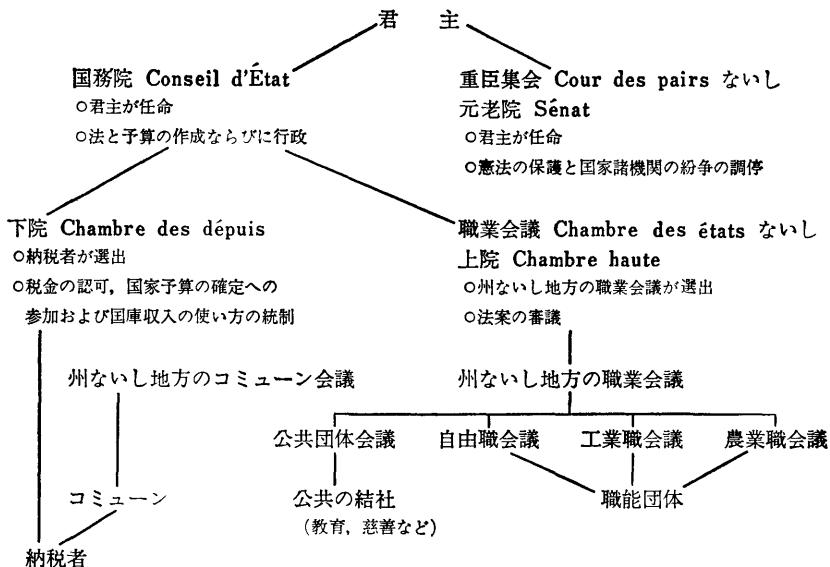
モーラスは社会問題を論じなかつたわけではないが、その場合の社会的プログラムは、かれが「私の直接の主人」と認めるラ・トゥール・ドウ・パン (*La Tour du Pin*) にほとんど依存していた。モーラスは「社会主義的君主主義者」や「君主主義的社会主義者」といった表現をもつて、ラ・トゥールの理論が自らの君主政教義の社会面をなすと認めている。<sup>(2)</sup> そこでアクション・フランスセーズの教義の社会的側面を理解するためには、ラ・トゥールの理論を考察しておかねばならないであろう。ラ・トゥール（一八三四—一九二四年）<sup>(3)</sup> は、キリスト教的連帯という理想のもとにコープラティズムの理論を体系化した・社会派カトリック教徒である。M・H・エルボウが述べるように、かれは「一九世紀最大のフランス・コーポラティスト」であり、その影響はモーラスに限らず、二〇世紀前半のフランス右翼やファシストまで広範に及んでいる。<sup>(4)</sup> まずはかれの理論を素描してみよう。

ラ・トゥールの考える社会生活は、「家庭 *foyer*」と「仕事場 *atelier*」という二つの極を中心として展開される。<sup>(5)</sup> 家庭とは組織された家族の場であり、仕事場とは組織された労働の場である。双方ともそれぞれの機能に適応した秩序・安全・安定を必要とするが、構成原則は異なる。家庭においては、家族を養うための所有を保守することが基本原則となり、ここに所有権が形成される。また仕事場においては、労働の責務と要求をみたすために、仕事場を保護し組織する規制的な法が基本原則となる。二つの原則は別個であるが、所有の基礎となるのは仕事場の労働であり、仕事場に人間を供給してからに満足を与えるのは家庭であるという関係によって、仕事場と家庭は結びついて調和する。ラ・トゥールのコーポラティズム論では、多様な所有権の保護が最重要の課題であり、所有権の実体をなす権利と利益がもつとも基本的な理論的因素になっている。また、ラ・トゥールは、一方では家庭を核とする「コミュニン」とよばれる地域的共同体が、他方では仕事場を核とする職業的共同体が有機的に形成されるとするが、かれがも

つとも理論化に力を注ぎ、そして独創的なのは後者の利益代表と社会構成である。ラ・トゥールが行なった「職能団体制 régime corporatif」の研究は、主として専門職業的な権利・利益代表の制度を対象にしている。

ラ・トゥールの定義によれば、一定の地域内において同一の専門職業が行なわれている仕事場の全体は「職業集団 corps d'état」とよばれる。<sup>(7)</sup> 職業集団は「純粹に数的な集合」<sup>(8)</sup>であり、そのなかに本質的に自発的な「専門職業的結社」が形成される。専門職業的結社は一般に同一の職業と条件の人々の間で形成されるので、「労働組合 syndicat」ともよばれる。そして、たとえば大工場における経営者・事務員・労働者のような同一の専門職業の諸要素を再統一した、専門職業的結社の「より複合的で完全な特殊形態」が「職能団体 corporation」である。<sup>(9)</sup> ラ・トゥールによれば、国民社会における職能団体の組織化と制度化である職能団体制は、個人と職能団体のそれぞれに固有の権利を保証することを原則とする。<sup>(10)</sup> 職能団体の成員の権利は結社のなかの多様な機能に由来するので、個人的な権利の保証とは、各人に固有で多様な権利を平等に保証することである。また職能団体は、コミュニケーションからも国家からもかなり独立した立場をとり、本質的に自由な結社として国家に先行するが、しかし公的な関係をもたない純粹な私的結社ではない。職能団体はコミュニケーションと同様に、「国家内国家」として公的効用を害さない範囲で自治を行なう権利をもち、そのさい公権力は、職能団体の物理的困難や外部からの抑圧にたいしてそれを保護する役割をはたす。

職能団体の内部機能にかんして、ラ・トゥールは、共通した権利の保護以外に自由で抑制のない競争からの保護を行なわない「自由型職能団体」も、細部にまで命令がいきどき、官僚的メカニズムによってしか機能できない「強制型職能団体」も、ともに成功の見込みがないとする。同じ職能団体内の人々が自発的な協同によつて、諸階級の利益を調和させ、団体の安定した統治と独立の権利を保証する必要があるというわけである。<sup>(11)</sup> このような保証を確かなものにする基本的要件として、次の三つがあげられている。<sup>(12)</sup> すなわち、(1)産業の繁栄にかかる職能団体資産の存在、(2)労働者と企業家の専門職業的能力の確認、(3)全体の統治における各関係者の代表、である。これらの基本的要件を



みたしながら職能団体全体を運営するのは、それの各要素が均等に出席する職能団体会議である。その役割は、(1)労働・報酬様式および報酬率にかんする慣行の決定、(2)裁判の執行と治安の維持、(3)公庫・消費組合・災害保証などの集合的利息にかんする制度の創出と管理、(4)専門職業的利益の研究・擁護・代表、である。<sup>(12)</sup>

次に、ラ・トゥールは国家の政治機構をどのように構想していたかを考えてみたい。かれは「代表制度」という観点から政治機構を構想していたが、そのさい「代表が社会集団の適切な還元である」こと、そのためには「社会集団の有機的要素をなす諸社会集合体に道をあける」ことを前提にしている。<sup>(13)</sup>この考え方の基底をなすのは、社会集団＝国民に含まれる多くの集合体は、それぞれに固有の生活をすることによって活気づくことができ、同時にそのことによつて国民の生全体に活力を与えることができる、という理念である。この分権論は、フランス右翼の basic 理念である。

上の図は、ラ・トゥールの一八九六年の論文をもとにしてM・H・エルボウが作成した政治機構の図に、若干の修正をほどこしたものである。この図をみれば多くを説明する

必要はないであろうから、いくつかの点について、ラ・トゥールの政治機構論の特質を考察しておきたい。

(一) 下院と職業議会ないし上院とを区別する根拠は、ラ・トゥールによれば、前者が「時代の世論を代表」し、後者が「永久的な権利と利益を代表」する点にある。だが、「國家機構は、評議会 (*conseils*) にいる君主と職業についている民衆の結合により構成される」として、ほとんど職業議会しか顧慮されていない。<sup>(15)</sup> これは、ラ・トゥールが「永久的團体である国民」を構成するのは、なによりも職業労働という「永久的要素」であると考えているためである。

(二) この代表制は、公権力の行使の権限が政府にあり、税と法に同意する権限が代表者にあるから「自由の体制」であるが、それにたいして民主主義国では、公的行為とその統制が同一の手中にあるので「人民の名における專制」しかありえない、とラ・トゥールは論じる。<sup>(16)</sup> この論法は、民主主義的な議会制を攻撃するアクション・フランセーズの論法とまったく同一である。

(三) ラ・トゥールは、国家を「國益とよばれる共通善の点から組織された國民の力と權力の全体」<sup>(17)</sup> と定義しているが、國家の統治はフランスに独自の仕方で行なわれると考えている。ラ・トゥールによれば、もつとも異質な諸要素の混ざり合った「フランスの統一」という行為は、ひとえにフランス王家の行為である。<sup>(18)</sup> フランス王家は「フランス国家に主権をもつて仕える職業」をつくり、それ固有の繼承権によって支配した点で、他の王朝とは決定的に違う。フランス王家は、家庭と仕事場という社会的有機体の二つの原則を体現した「専門職業的家族」であり、そしてフランスは、それによつて連邦ではなく國民として形成された「有機体」である。このようなフランスの構成原則には「永続力」があり、それゆえにフランスの統一をなし遂げることができたし、また國民に固有の仕事を行なうことができ、とラ・トゥールは論じた。このような君主政の擁護論はモーラスと同じであり、両者とも、国王と民衆が同じ

「国民の生の法則」<sup>(21)</sup>に貫かれるという有機的国家観に基づいている。

四、国家論の点からみれば、ラ・トゥールの政治理論は身分制国家論といえるであろう。ラ・トゥールによれば、専門職業的結社における代表者の選出は自由選挙によるが、他方、国家団体を構成する諸集合体の代表者の間ではヒエラルヒー的原則が貫かれる。<sup>(22)</sup>このことは、国家団体が分権化を行ないつつ、君主を最高身分とするヒエラルヒー的構成をとることを意味する。モーラスの主張する「下に自由、上に権威」という「秩序の体制」も同様に、国家のヒエラルヒー的秩序を強調するものであり、モーラスもまた身分制国家論者といえるであろう。ただ、モーラスのほうが国王の権威を重視する度合いが高いことは留意しておく必要がある。ラ・トゥールの場合は、国王への国家権力の集中を述べているものの、国民の闘争的契機にふれることはないと想定して、モーラスは国王を「独裁者」とよび、秩序を与えるためにそれが抑圧的性格をもつことを明言している。<sup>(23)</sup>この点からすれば、モーラスの君主政国家のほうが権威主義的である。

最後に、ラ・トゥールのコーポラティズム論の基礎をなす思想にふれておきたい。もともとキリスト教的「社会保守主義」を自認していたラ・トゥールは、コーポラティズム体制を「キリスト教的社会秩序」にもつとも一致し、平和と全体的繁栄の世にもつとも好ましい労働組織<sup>(24)</sup>として構想していた。かれのいう「キリスト教的社会秩序」とは、生きている人々だけでなく祖先とも一体化した家、そして同一の「社会的職業」によって再統一された職能的組織のようない連帯と絆によって「社会的」という人間の本性が十全に実現された社会にみいだされる秩序のことである。したがって、ラ・トゥールの思想の核心は、キリスト教に裏づけられた「平和」と「調和」と「連帯」である。そしてそれらに敵対するものとして批判の矛先がむけられたのは、経済・宗教・政治のあらゆる面でそうした紐帯を破壊する、個人主義に基づく自由主義である。たとえば経済的領域では、自由主義経済は「諸階級の憎しみをひきおこし、諸利益を調和させるかわりに敵対させることによって混乱を準備する」ために、労働者にとつても経営者にとつても、

わざと社説として書かれたもので、マウラスは「生のための闘争」<sup>(1)</sup>や「社会主義者」<sup>(2)</sup>が「社会的調和」<sup>(3)</sup>と「社会均衡」<sup>(4)</sup>の理念をもつて、社会のための闘争<sup>(5)</sup>だ。

- (1) Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, Librairie Arthémis Fayard, 1924, p. 7.
- (2) Ch. Maurras, Introduction aux «Aphorismes de politique sociale», *L'Action française*, 15 octobre 1900, p. 627; Sur le nom de socialiste, *op. cit.*, p. 860.
- (3) Matthew H. Elbow, *French Corporative Theory 1789—1948*, Octagon Books Inc., 1966, pp. 55-63.
- (4) *Ibid.*, pp. 79-80.
- (5) La Tour de Pin, La réfection sociale, in *Vers un ordre social chrétien: jalons de route 1882—1907*, Nouvelle Librairie Nationale, 1907, pp. 491-497.
- (6) *Ibid.*, pp. 497-501.
- (7) *Ibid.*, pp. 499-501.
- (8) La Tour de Pin, De l'essence des droits et de l'organisation des intérêts économiques, in *Vers un ordre social chrétien*, cit., pp. 140-141.
- (9) La Tour de Pin, Du régime corporatif, in *Vers un ordre social chrétien*, cit., pp. 23-24.
- (10) La Tour de Pin, Politique sociale, in *Vers un ordre social chrétien*, cit., pp. 171-192.
- (11) La Tour de Pin, Du régime corporatif, *op. cit.*, p. 27.
- (12) La Tour de Pin, De l'essence des droits et de l'organisation des intérêts économiques, *op. cit.*, pp. 145-146.
- (13) La Tour de Pin, Des institutions représentatives, in *Vers un ordre social chrétien*, cit., pp. 255, 253.
- (14) M.H. Elbow, *op. cit.*, p. 77.
- (15) La Tour de Pin, Des institutions représentatives, *op. cit.*, p. 263.
- (16) La Tour de Pin, La réfection sociale, *op. cit.*, p. 504.
- (17) Ch. Maurras, *D.P.C.*, cit., vol. 3, p. 260.

- (18) La Tour de Pin, Des institutions représentatives, *op. cit.*, pp. 257-258.
- (19) La Tour de Pin, La réfection sociale, *op. cit.*, p. 503
- (20) *Ibid.*, pp. 503-506.
- (21) La Tour de Pin, La Constitution nationale, in *Vers un ordre sociale chrétien*, cit., pp. 459-460; Ch. Maurras, *Enquête sur la monarchie*, cit., p. xc.
- (22) La Tour de Pin, Des institutions représentatives, *op. cit.*, p. 255.
- (23) Ch. Maurras, Dictature et Roi, in *Enquête sur la monarchie*, cit.
- (24) La Tour de Pin, Du régime corporatif, *op. cit.*, p. 16.
- (25) La Tour de Pin, De l'esprit d'une législation chrétienne du travail, in *Vers un ordre social chrétien*, cit., pp. 116-117.
- (26) La Tour de Pin, Introduction aux études sociales, in *Vers un ordre sociale chrétien*, cit., p. 209.
- (27) *Ibid.*, p. 9.

## 第1章 アクシヨン・ラ・セーヴェーの「第1世代」の抬頭

### 第1節 「第1世代」の理念と精神

アクシヨン・ラ・セーヴェーが当初の研究集団から政治団体へと変貌してくれば、支持者の獲得とそれに対応した社会的プログラムが必要となり得る。一方で社会・経済政策への積極的な関心はなかつたが、アクシヨン・ラ・セーヴェーにおいては、労働者に働きかけようとする動きが一九〇〇年代の中頃からでてくる。最初にアクシヨン・ラ・セーヴェーの注意をひいたのは、フランス黄色組合連合の指導者ピエール・ビエトリー (Pierre Biétry) である<sup>(1)</sup>。初めに接近したのはピエトリーのほうだったが、ともかくビエトリーは一九〇五年頃にアクシヨン・ラ・セーヴェー内である程度

の信頼をえて、アクション・フランセーズ研究所で講義をしていた。とはいゝもともどビエトリにたいするアクション・フランセーズの関心は、かれのイデオロギーではなく、かれが君主主義のために多数の労働者を組織できるという見込みにあつた。一九〇七年の終り頃になるとその見込みも薄れ、また人格的な理由もあって、アクション・フランセーズはビエトリを信用しなくなつていだ。

ビエトリに統いてアクション・フランセーズが接近したのは、フィルミニ・バコニエ (*Firmin Bacconnier*) である。<sup>(2)</sup> バコニエはラ・トゥールの弟子を自認するコーポラティストであり、伝統主義的な君主主義者であったが、「社会王党主義」の運動をおし進めた活動的な人間である。かれは一九〇四一六年の間、労働者むけの君主主義の雑誌『ラヴァンギャルド・ロワイヤリスト *L'Avant-garde royaliste*』を主導し、一九〇七年にはオルレアン公の後押しで君主主義的な労働者団体を再組織し、『ラコール・ノシアル *L'Accord social*』という雑誌を発刊した。ステルネルによれば、バコニエはコーポラティズムを近代化して産業社会に適応させようと試みるとともに、労働総同盟と革命的サンディカリズムを擁護して、活発に労働者への浸透をはかつた。しかし、バコニエの意図は「社会伝統主義」の精神のもとで、すべての人間集合をコルボラションとして意味づけ、それを基礎にして国家を政治的に再編成することにあつたので、労働組合にしても、國家のヒエラルキーのなかに位置づけられるべき一単位とみなされていた。アクション・フランセーズの幹部は、労働者を獲得するためにバコニエを利用していたが、かれに民衆的基盤をつくる力量がないことがわかると徐々に手をひいた。

二つの運動とともに見込みのないことがわかつた頃、アクション・フランセーズの内部から新しい力が拾頭してきた。それは『理念と本の批判誌 *La Revue critique des idées et des livres*』（以下『批判誌』と略）に依つた若者たちであり、モーラスはかれらのことを「アクション・フランセーズの第二世代」とよぶ。<sup>(3)</sup> かれらは君主主義と革命的サンディカリズムの合体、ないしはアクション・フランセーズと労働総同盟との連合をめざしていた。革命的サンディ

カリズムは、フランスにおける社会主義運動が、一八九〇年代に「改良主義ないし議会主義的傾向」をもち始めた状況下で、一八九五年に成立した労働総同盟を基盤にして抬頭してきた。それは労働組合<sup>（サンデュイ）</sup>に基づいた純粹な生産者の社会を確立するため、政党の援助も議会主義的な改良も拒否し、ゼネストを手段として労働組合によって革命を遂行しようとする主張である。<sup>(4)</sup> 一九〇六年の労働総同盟アミアン大会で採択されたアミアン憲章では、その路線がはつきりと確認された。<sup>(5)</sup> 実践面では、E・ウェーバーの述べるように「右翼が政治秩序を受け入れなかつたとすれば、左翼は社会秩序を受け入れなかつた」ことに、理念的にはフランス・ナショナリズムの集團主義と分権主義に、アクション・フランセーズが革命的サンディカリリストと同盟する可能性があつた。

『批判誌』以前に、革命的サンディカリズムに関心を示した君主主義者がいなかつたわけではない。バコニエについてではさきにあつたが、アクション・フランセーズの内部でも、ジャック・バーンヴィル（Jacques Bainville）はすでに一九〇二年に、ジョルジュ・ソノル（Georges Sorel）とハベル・ラガルデル（Hubert Lagardelle）が始めたサンディカリズムの雑誌『ル・ムヴァン・ソシアリスト Le Mouvement socialiste』の研究をしていた。また、君主主義のカトリック教徒ルネ・ド・マラン（René de Marans）は、ソノルのゼネストと暴力の理論を称賛し、革命的サンディカリズム運動を評価していた。マランによれば、別個の社会主義理念に従つた二種類のゼネストを区別することができる。ひとつは、革命的社会主義者ないし革命的サンディカリリストの主張するような、暴力的な直接行動によつてブルジョワ社会の変革をめざすゼネストである。もうひとつは、選挙や議会といった「ブルジョワの合法的領土」で行なわれる政治行動によつて変革をめざす、改良主義的社会主義や「正統派」社会主義の指導するゼネストである。<sup>(6)</sup> ここでマランは前者を支持する。その理由は次の文に示されている。すなわち、「観客にすぎないわれわれにとって、ゼネストの理念のあらゆる利益は実際のところ、それが暴くかあるいは生ぜしめる分離にある。それが惹起する議論は、民主主義的な考え方から社会主義的な考え方を日毎により明らかに分離する、という利点をもつ」。マランは自分を「観

客」に位置づけ、労働者運動が反民主主義的になつて、社会からデモクラシーの基盤が失われていくことを期待しているのである。かれがとくに新学派 (*nouvelle école*) に敬意を払うのも、ソレルのサンディカリズム論がもとも先鋒に反民主主義的で反議会主義的だからである。バンヴィルにしてもマランにしても、労働者階級の運動に目をむけてはいるものの、結局のところ、モーラスやラ・トゥールといった君主主義者の理念を実現するために、それを利用するという域を出ていない。<sup>(8)</sup>

アクション・フランセーズと革命的サンディカリズム運動との同盟を最初に公言したのは、モーラスとラ・トゥールを崇敬するアクション・フランセーズの若き活動家ジャン・リヴァン (Jean Rivain) である。<sup>(9)</sup> リヴァンは、王党主義とサンディカリズムの一致というテーマを研究するために「セルクル・ジョゼフ・ド・メストル Cercle Joseph de Maistre」という研究団体を組織していたが、そこでの理念を公表し、具体化するために、一九〇八年四月二十五日に『批判誌』を創刊した。リヴァンによれば、旧体制の破壊と自由主義社会によるその代替は、労働者の苦悩とその革命的衝動をひきおこした。したがつて、プロレタリアはデモクラシーと経済的自由主義の犠牲であり、この点を認識している革命的サンディカリズムの前衛は、大革命の原理に基づくブルジョワ社会にたいする暴力的でエリート主義的な闘争において、アクション・フランセーズと共に戦線をはることができる。<sup>(10)</sup> と。このようなりヴァンの理念は『批判誌』に依拠した若者たちの出発点となり、そしてかれらは、二つの運動の同盟の先鋒をなすと自負していた。

『批判誌』グループは、労働者運動の反民主主義的傾向に着目する点で、それ以前のヴァンヴィルやマランらの君主主義者と軌を一にするが、しかし実践をめざしてプロレタリアの状況にわけ入ろうとする点で、サンディカリリストとの連帯にむけて一步進んだ態度を示していることに留意しておく必要がある。編集にあたったエミール・ペラ (Emile Para) がこの雑誌の任務と考えていたのは、「『革命的サンディカリズム』運動を議会主義・デモクラシーおよび共和政からひき離す動機を研究し、それ以上に、その運動がそれから離れる新しい根柢をその運動に提示すること」<sup>(11)</sup> で

ある。リヴァンにおいて、この場合の「動機」とは愛国主義であり、「根拠」とはコーポラティズム体制である。かれによれば、根なし草になつたプロレタリアが苦痛をなくそつとすれば、失われた所有・労働・有機的社會を回復しなければならないが、その意志はそれらを保守しようとする愛国主義の精神に支えられるはずである。しかしながら、所有するものを失い、日常的労働以外の存在方法をもたないプロレタリアは保守の觀念を失い、祖国への献身をなくしてしまつてゐる。したがつて、プロレタリアに愛国主義の精神を説くとともに、「愛国主義に根拠を回復させるために、さまざまな努力を対立させずに調整し、同一の生産についている職人を鬭わせずに団結させ、もつとも貧しい者にかれらの資産を返す社会経済的体制を再確立しなければならない」。こうしてリヴァンは「祖国の生」を復活させるために、労働組合を組み込んだコーポラティズム体制を構想し、それを実現するために、既成の政党や国際的団体に依存しない国家権力の確立を説く。だが、リヴァンのプログラムは、従来の君主主義的コーポラティズムとほとんど同じであり、そこにサンディカリズムを批判的に攝取した形跡はない。<sup>(12)</sup>

ところで、『批判誌』の創刊号は、革命的サンディカリズムとの接触をはかる一大企画を載せてゐた。その企画を担当したのがジョルジュ・ヴァロワ (Georges Valois) である。「君主政と労働者階級にかんする調査」と題されたそのアンケートは、ヴァロワが一九〇七年九月から一二月にかけて『ラクション・フランセーズ L'Action française』に発表した「社会革命か国王か」という論文をもとに、サンディカリズムの理論家とミリタン (活動家) に手紙を送つて、サンディカリズムと君主主義者とが合同する可能性を問うものであつた。返ってきた答は、どれもが君主主義者にとつて好ましいものではなかつた。たとえばソレルは、労働者は「コミニーンの伝説」によつて君主主義が自分たちの敵だと信じ続けてゐるので、労働者が君主主義者と同盟することは難しいと答えた。<sup>(13)</sup> この企画は両者の合同に展望がえられないままに、一九〇九年五月に終つた。しかし完全に失敗だつたというわけではないであろう。といふのも、ここで確立されたコミュニケーションは、その後新学派とヴァロワ一派が共同する基礎を築いたからである。

ヴァロワはアクション・フランセーズの「第二世代」と接触するようになると、すぐに理論家としての才能を發揮し始め、一九〇九年からはアクション・フランセーズの年次会議において、労働者問題の報告を担当するようになつた。ところで、ヴァロワの「社会革命か国王か」の論文には、リヴィアンを始めとする『批判誌』の他の若者たちにはみられない側面がある。ヴァロワはリヴィアンと同様に、サンディカリズム運動は反議会主義的・反共和主義的であり、議会社会主義者に真っ向から敵対すると主張する。また、サンディカリズムの抱く社会革命の理念を斥け、国王の必要性を説く点でもリヴィアンと同じである。しかしながら、リヴィアンとヴァロワとの間には決定的な差異があることが、次の文から理解できる。「労働組合組織とは秩序である。労働組合的行動は、王党主義的労働者であるわれわれの目からみれば、労働者階級の搾取を妨げる確実な方法であり、そしてジョルジュ・ソレル氏が考えるように、資本家にたいして資本主義的エネルギーをすべて発揮するよう強制する確実な方法である。王党主義者であるわれわれはサンディカリズムである」。<sup>(15)</sup> リヴィアンは、伝統主義的なコーポラティストとして社会調和をもとめるから、階級対立を是認するわけにはいかないにたいして、ヴァロワは、新学派の社会主義者を眞のサンディカリズムとよび、かれらの反デモクラシーを賛えるだけでなく、かれらの階級対立の理論を導入しようとする。それは、階級対立は労働者と資本家の双方に自立的なエネルギーを与えるという理論である。詳しい内容については後で論じるが、ヴァロワは、この理念に基づくサンディカリズムが君主政と合流されることにより、国民のエネルギーの保守というナショナリズムの課題がはたさると考えていた。かれはこの運動を「職能団体的サンディカリズム運動」とよぶ。ここにおいて、ナショナリズムのための社会主義的改革が、アクション・フランセーズにおいて初めて具体的な構想として俎上にのせられたのである。

『批判誌』のおし進める君主主義とサンディカリズムの合同というテーマは、すぐにアクション・フランセーズの政策に反映され、一九〇八年以降、アクション・フランセーズが革命的サンディカリズム運動と同盟して労働者を獲得

しようとする動きはひじょうに活発になる。当時の社会情勢もその動きにとつて好ましいものであった。一九〇六年一〇月に成立したクレマソーネ内閣は、労働総同盟を中心とする革命的な労働者運動にたいして激しい弾圧を加え、フランスは内戦の様相を呈していた。この闘争は一九〇八年七月のヴィランヌーヴ・サン・ジヨルジュのデモにおいて頂点に達したが、これをめぐる事件の間、アクション・フランセーズは貫して労働者の側に立ち、労働者のために激しいキャンペーンを開いた。それ以後もアクション・フランセーズは労働者を支持したが、しかし一九一一年頃から労働総同盟が反軍事的な闘争を始めると、ゆづくりと労働者運動から離れていった。他方、アクション・フランセーズは、労働者のミリタンを通してサンディカリズム運動の内部に君主主義の拠点を築くという戦略もとった。そのもと著しい成果は、一九〇九年一月十五日に創刊された『テル・リーブル Terre libre』に依拠した。エミール・ジャンヴィオン (Emile Janvion) を中心とするサンディカリズムとの同盟であった。<sup>(16)</sup>

以上のように労働政策をめぐって抬頭してきた「第二世代」は、創設期の世代と較べてどのような特色をもつているといえるだろうか。「第二世代」を特徴づける精神態度は、すでに何人もの研究者が利用している、アガトン「アンリ・マシスとアルフレド・ド・タルドのペンネーム」の『今日の若者』<sup>(17)</sup>がもともと適切に示している。この本は、一八九〇年頃に生まれ、一九一二年に一八二五才に達したエリートの男性——「一九一二年の世代」とよばれる——を対象にして行なった調査をまとめたものである。マシスもタルドもアクション・フランセーズの人間であるからある程度の偏向はあるだろうが、「第二世代」の特性を知るためにもかえつて有益であろう。

アガトンがあげる「一九一二年の世代」の諸特徴は、「行動への意欲」に要約できる。アガトンによれば、この世代にとって、思想はよりよく行動するための内面的エネルギーであり、それゆえこの世代はプラグマティックで反主知主義的である。アガトンはこの精神を「活動的的理想主義」とも、あるいは「ディレッタンティズムへの憎しみ」ともよぶ。それは「行動と思想を結びつけ、一方を他方によつて確認しようとする欲求、そしてまた、あらゆる熱望にた

いして状況下の事物、つまり対象をみつけだそうとする意思」である。その世代の別の特徴とされた「愛国主義的信仰」や「カトリックの再興」は、行動に必要なエネルギーや感興をよびおこす「文化の活動的美德」であり、また「品性の清潔」という特徴は、活動的な魂を本能によって直接に捉えようとする「眞面目」な精神態度からうまれるものである。もうひとつの重要な特徴とされた「政治的現実主義」は、事実を受諾し、その責任を全面的に引き受け、可能なものや有効なものを行動によつて確認していく態度である。

アガトンは「一九一二年の世代」に対比して、一八八五年頃に成人に達した世代についても論じている。この「一八八五年の世代」は、一八七〇年の敗北の重荷を背負いこみ、第二帝政時代の「物質主義的うぬぼれ」と「科学信仰」の反動を感じている世代である。アガトンによれば、この世代は「致命的な生きることの疲れ、あらゆる努力が虚しいことの陰うつな自覚」、要するに「悲観主義」によつて刻印される<sup>(18)</sup>。現実にたいする無力と落胆は、生きることと行動することへの不快感を招く。そうなつた人間は、想像の世界で自由に描く理想だけに慰めをみいだし、ここに力を犠牲にして純粹知性を賛える理想主義、すなわち「絶対的主知主義」が生じる。ニヒリズムからうまれたこの主知主義は、いかなる信仰や信条にも疑いの目をむけ、自分自身のなかにある現実だけを信じるので「エゴイズム」と結びつく。アガトンは「一九一二年の世代」と比較しながら、「一八八五年の世代」にとりついた問題は「いわゆる思想と行動の二律背反」にあるとした。

この二つの世代間の分裂は、アクション・フランセーズにおけるモーラスらの世代と「第二世代」との関係にそのままあてはまる。次のアガトンの言は、おそらくアクション・フランセーズのことを念頭において述べられている。「一九一二年の若者を年長者のなかの最良の人から区別するのは、内面の分析に基づいて伝統をもちだす逆説的で深遠なテーマに、若者たちがますます関心をなくしているということである。……それはかれらにとって、行動する時間を見失せる虚しい黙考の主題である」。実際のところ、アクション・フランセーズの「第二世代」は、モーラスが作

りあげた知的教義を受け入れ、大前提としていながらも、現実主義的な観点からセーラスの戦術を批判し、行動の契机となる理論をもつていた。<sup>(20)</sup> いのちうな分裂は思想的にどのよるに発展し、またそればどのよるな意味をもつてゐるのか、これにつけては次章で論じるつもりである。その前に、この新しい動きを担つてくるトロワのトランシルヴァニア・ハレンセーべに入るものとの思想形成と、かれが依拠したソレルの思想について語じておねだら。

- (→) E. Weber, *op. cit.*, p. 70; Z. Sternhell, *La Droite révolutionnaire*, cit., pp. 263-283; Paul Mazaj, *The Action Française and Revolutionary Syndicalism*, The University of North Carolina Press, 1979, pp. 57-59.
- (☞) E. Weber, *op. cit.*, p. 70; Z. Sternhell, *La Droite révolutionnaire*, cit., pp. 372-384; P. Mazaj, *op. cit.*, pp. 55-58; Firmin Bacconier, *Les bienfaits du régime corporatif*, *L'Accord social*, 17 décembre 1908; Conclusion de l'ABC du royalisme social, *L'Accord social*, 20 juin 1909; La monarchie de demain: l'organisation du travail, *L'Action française*, 15 septembre 1902.
- (☞) G. Valois, Pourquoi nous rattachons nos travaux à l'esprit prudhonien, *Cahiers du cercle Proudhon*, n° 1, 1912, p. 40.
- (4) 革命的サン＝カリックスムの本を参照のことだいた。喜安朗『革命的サン＝カリックスム』(河出書房新社、一九七一年)、同『民衆運動と社会主義』(勧業書房、一九七七年)、G. ルフラン、谷川稔訳『トランシルヴァニアの労働組合運動史』(田水社、一九七四年)、H. リュッヒ、谷川稔他訳『サン＝カリックスムの思想像』(鹿鳴社、一九七八年)、谷川稔『トランシルヴァニア労働史』(三川出版社、一九八〇年)。
- (☞) E. Weber, *op. cit.*, p. 43.
- (☞) René de Marans, La grève générale et les deux socialismes, *L'Association catholique*, n° 59, 1905, pp. 320-323.
- (→) *Ibid.*, pp. 323-324.
- (☞) René de Marans, Les "Réflexions sur la violence" de M. Georges Sorel, *L'Association catholique*, n° 62, 1906, pp. 536-537; Jacques Bainville, Anti-démocrates d'extrême-gauche, *L'Action française*, 15 juillet 1902, pp. 121-122.
- (☞) E. Weber, *op. cit.*, pp. 38-39, 79.
- (☞) Jean Rivain, L'avenir du syndicalism, *Revue de l'Action française*, n° 32, 1908, pp. 468-471; Les socialistes antidémocrates, *Revue de l'Action française*, n° 25, 1907, p. 413.

- (11) Emile Para, *Le mouvement syndicaliste*, *La Revue critique des idées et des livres*, n° 1, 1908, p. 85.
- (12) Jean Rivain, *La Patrie des prolétaires*, *Revue de l'Action française*, n° 21, 1906, pp. 193-194; *L'avenir du syndicalism*, *op. cit.*, p. 477.
- (13) G. Valois, *La révolution sociale ou le roi*, *L'Action française*, 15 septembre, 15 octobre, 15 novembre, et 1<sup>er</sup> décembre, 1907. ジュール・ヴァロワ著、1909年。G. Valois, *La Monarchie et la classe ouvrière*, Nouvelle Librairie Nationale.  
ルーヴル出版社。本稿は田中が「『les enseignements de cinq ans』」として載った第三回（1910年）の翻訳。
- (14) *Ibid.*, pp. 69-71.
- (15) *Ibid.*, p. 24.
- (16) 「ナル・コートニ」は、一九〇九年一月一五日から一九一一年三月一五日まで五六卷、一九一三年一月一四月一日から一九一四年五月一日まで一一卷発刊された。
- (17) Agaton (Henri Massis et Alfred de Tardé), *Les Jeunes gens d'aujourd'hui*, douzième édition, Librairie Plon, 1919.
- (18) *Ibid.*, pp. 2-11.
- (19) *Ibid.*, p. 15.
- (20) E. Weber, *op. cit.*, p. 80.

### 第11節 ショルジュー・ソレルのナショナリズム思想

ソレルは生涯をとおして道徳を思惟の中心にすえ、古代人の英雄的な道徳を歴史のなかに探究するといひ、現代において「道徳的進歩」をうみだす方途をやぐつた。かれのサンディカリズムへの没入にしても、本能的自由の解放をめざすアナーキストとは異なり、労働組合に「道徳の発達を保証できる機構」をつけだしたからである。<sup>(1)</sup> ソレルが道徳的進歩に傾倒する理由は、かれの悲観主義にある。ソレルの思想はいつのときでも、人間の本性は悪にむかう弱きものであり、歴史の自然な流れは退廃にむかっているという悲観主義的な歴史観に支えられていた。だが、かれ

の悲観主義は内向的ではなく、悪と退廃の阻止をめざし、積極的な「解放への進軍」を要求する「行動の哲学」である。ソレルの説く道徳は、この「解放への進軍」にむかう行動にみられる意思である。<sup>(2)</sup> このような道徳には、労働・家族関係・性的関係等についての伝統的道徳も含まれるが、それ以上に、崇高な使命感をもつた英雄的行動のなかにあらわれる、禁欲と自己犠牲の精神が重要な道徳である。ソレルは、このような英雄的行動を換起する戦いの<sup>イマージュ</sup>形象を概念化するために「神話」という言葉を用いた。サンディカリズムの「神話」とされたプロレタリアのゼネストは、「社会主義が近代社会にたいして行なう戦争の種々な発現に照應する。あらゆる感情を本能的に喚起しうる形象の組織化<sup>(3)</sup>」と定義されているが、ソレルにとってその意義は、社会主義の理想と道義を維持・発展させるために、労働者に持続的行動をとらせる点にある。

一九〇六年頃からソレルは、サンディカリズム運動の内部に道徳的退廃を認め始める。社会主義者と同盟を結んで民主主義的な議会主義と闘う意志を失った指導者、闘争を捨てて妥協により生活を改善しようとする労働者のなかに、もはや将来の社会のための英雄的行動を期待することができなくなつたのである。<sup>(4)</sup> ソレルはサンディカリズムの運動から離れるとともに、ナショナリズムの動きに注目するようになる。かれの若い友人であるジャン・ヴァリオ (Jean Varoit) によれば、一九〇八年の後半にソレルと知り合いになつたとき、かれはすでにアクション・フランセーズの完全ナショナリズムに傾斜しているといわれていた。ソレルはそれを「愛国主義の科学的形態」とよび、ヴァリオにむかって「アクション・フランセーズを綿密に研究しなければならない」と述べている。<sup>(5)</sup>

ソレルがサンディカリズムへの失望からすぐに、極右のアクション・フランセーズに関心を移行させたことは、一見唐突に思われるかもしれないが、そこにいくつかの思想的脈絡をみつけることはできる。ソレルの階級論のなかでひじょうに独創的なのは、諸階級の自立と強化による階級闘争の進展が社会の進化に貢献する、という理念である。<sup>(6)</sup> プロレタリアだけでなく、ブルジョワもまた自己の階級意識を鮮明にもち、別の階級にたいする妥協と譲歩を拒み、

平和主義的な知識人や政治家の言葉に惑わされることなく暴力を行使すれば、道徳的進歩がはたされるというわけである。ソレルがプロレタリアの民主主義化に失望したとき、かれがブルジョワの運動とみなすアクション・ランセーズに注目したとしても不思議ではない。ソレルは「私の関心をひくことは、モーラスが精彩のない反動的なブルジョワを前にして立ち上がり、それにむかって打ち負かされたことの恥を知らせるとともに、それに教義を与えようと試みたことである」<sup>(7)</sup>と述べている。ソレルは、アクション・ランセーズによつて、ブルジョワが平和主義的で議会主義的なプロレタリアに戦いを挑むことを期待したのである。

しかしながら、ソレルのナショナリズム運動にかんする議論のなかでは、このような階級闘争の見地がとられることは比較的少なく、むしろデモクラシーや退廃にたいする国民的闘争という、まさにナショナリズムの立場がとられることが多い。ソレルの思想の根底にあるのが悲観主義と道徳的進歩であり、階級問題がその理念の具体化の手段であると考へれば、道徳的進歩のための英雄的行動が階級問題と結びつく必然性はない。ソレルがナショナリズムの立場をとつたのは、かれが『進歩の幻想』（一九〇八年）以後、その悲観主義的な歴史観をより明確にし、それをひとつ歴史的時代における国民にむけたからであろう。つまり、これまでソレルが敵対してきた怯懦なブルジョワ、議会主義的な社会主義者、日和見主義的なサンディカリズム、それに一八世紀の楽観主義的な進歩観、デモクラシーは、すべてヨーロッパ諸国民の退廃という点から捉え返されたのである。こうしてソレルは、「ヨーロッパのあらゆる国民は不幸な状態を生きており、永久的な脅迫状態にある」という認識のうえに、そこからうまれる「ナショナリズムの激怒」に注目した。<sup>(8)</sup>

ソレルがナショナリズムを説明する論理は、サンディカリズムのときとは違う。かれのナショナリズムにかんする議論のなかで、サンディカリズムにおけるゼネストに正確に符合する神話はない。ソレルはナショナリズムを「保守の本能」によって論じた。<sup>(9)</sup> 人間や集団は、脅威におびえるときに突然現れるこの本能によつて知性と力をよび起こし、

不幸に立ちむかうエネルギーをうみだすとソレルは考えた。では、フランスにおいて、ナショナリストが「保守の本能」によって保守するものは何であるか。ソレルは「秩序」と答える。<sup>(10)</sup> この場合の秩序とは、古典文明とキリスト教がフランス人と融合した一七世紀にみられるような、フランスに歴史的起源をもつ「秩序」である。ソレルはフランス・ナショナリズムの本質を、この秩序の純粹性と活力が一八、一九世紀をとおして不純物に汚されてきた、という確信にもとめる。<sup>(11)</sup> もしかれの議論のなかに神話をさがすならば、それは「秩序」であろう。もちろんソレルのいう「神話」は、それが行動に及ぼす実際の結果から構成されたプラグマティックな観念であり、「秩序」の観念そのものに闘争的行動の契機はない。しかし「秩序」の観念は、それが秩序の保守という確信に結びつけば、犠牲的で英雄的な行動を惹起する形象になる可能性をもつという点で、神話と同じ機能をはたすといえるであろう。ただし十全な意味での神話になるためには、ソレルの議論からして、愛国主義的感情と宗教的神秘感で彩られた使命感、ならびに明確な闘争の理念と契機がさらに必要とされるであろう。<sup>(12)</sup>

ソレルはナショナリズムに傾倒していったが、アクション・フランセーズとの間には終始距離をおき、傍観者の態度をできるだけ保とうとしていた。モーラスにたいする評価も観察者としてのそれであった。ソレルはモーラスを卓越した知的能力をもつ君主政の理論家だと認めていたが、「私は君主政の理念が文筆家の理論ではないかと懸念する」と述べている。つまり、ソレルは次のように思っていた。<sup>(13)</sup> ナショナリズムは愛国主義という「エネルギーの梃」となる「すばらしい切り札」をもっているが、ブルジョアジズムとドレフェス事件をとおしてナショナリズムの指導者が示したのは、それを使うすべを知らない「驚くべき知的脆弱」である。モーラスはそれを役立てるすぐれた教義を作りあげたが、しかしモーラスは「行動的な人間」であるかどうかが疑わしい。確かにアクション・フランセーズは、行動の必要性を感じ、道徳的勇気をもつカムヨ・ドゥ・ロワを有しているが、その規模は制限されているようである。さらに、モーラスはコントの弟子と宣言することによって、ナショナリズムに内在する「神秘的なもの」を否定して

いる。モーラスの成功は、共和政の打倒に必要な暴力をもつたのがかつていた。以上がソレルのモーラスとアクション・フランセーズにたいする評価である。ソレルはアクション・フランセーズが理論から行動に移らないことを憂慮し、「直接行動だけが有効である」と警世した。

一九一〇年頃のソレルの判断では、フランスを無秩序から救えるのは君主主義かマルクス主義であるが、双方とも成功的見込みはほとんどなかつた。かれは次のように述べる。「フランスではおぞらくマルクス主義は立ち直らないであらう。そして、議会主義は一層積もりゆく泥のなかで生き続けるであらう。アクション・フランセーズは、それと同様に確信を抱いて孤立するマルクス主義者とむかいあひて、砂漠のなかで説教するであらう」<sup>(15)</sup>。

- (1) Georges Sorel, *L'Avenir socialiste des syndicats*, Librairie de l'Art social, 1898, p. 28.
- (2) ジ・ハネル・木下半治訳「暴力論」上（東波文庫、一九三九年）二七—二九頁。
- (3) 前掲書、一一〇四頁。
- (4) Michel Charzat, *Georges Sorel et la révolution au XX<sup>e</sup> siècle*, Librairie Hachette, 1977, pp. 61-68.
- (5) Jean Variot, *Propos de Georges Sorel*, Gallimard, 1935, p. 24, 27.
- (6) ジ・ハネル、前掲書、二七—二八頁。
- (7) J. Variot, *op. cit.*, p. 27.
- (8) *Ibid.*, p. 25.
- (9) *Ibid.*, pp. 25-27.
- (10) *Ibid.*, p. 113.
- (11) ヘンリエッタヤ人を攻撃する。G. Sorel, *Quelques prétentions juives*, *L'Indépendance*, 1<sup>er</sup> mai-1<sup>er</sup> juin 1912, pp. 333-336; *Aux temps dreyfusiens*, *L'Indépendance*, 10 octobre 1912, pp. 29-31; Urban Görber, *L'Indépendance*, septembre 1911-février 1912, pp. 317-320.
- (12) G. Sorel, *Aux temps dreyfusiens*, *op. cit.*, p. 55. ジ・ハネルによれば、君主政の必然性についてのモーラスの説明がソーンのヤヌペル神話と類似の機能をもたらす点が、ヤーンの君主政の神話作用はソレルの神話とは異なると思われる。

ハノルの意味での神話など、ナン・ナリバムの意味内容を明確にする君主政秩序と、兵に着目すべきである。Stephen Wilson, The "Action Française" in French Intellectual life, in John C. Cairns (ed.), *Contemporary France: Illusion, Conflict, and Regeneration*, New Viewpoint, 1978, p. 141.

- (13) J. Varoit, *op. cit.*, p. 123.
- (14) *Ibid.*, pp. 25, 124, 139-140.
- (15) *Ibid.*, p. 127.

### 第三節 ショルジュ・ヴァロワの思想形成

ショルジュ・ヴァロワは、アナーキストとしてその思想的當為を始めた人物である。かれは一八九二年一四才のときに学校をやめてほとんど独学し、その後一八九七—一九〇〇年の間、アナーキスト集団「アール・ソシアル Art social」の成員としてアナーキズム運動に参加していた。ヴァロワを含む世紀末のアナーキストたちは、「一七八九年のあらゆる知的伝統を引き合いにだす」とことで、人間の全面的開放をめざしていた。<sup>(1)</sup> ヴァロワのアナーキズムからの離脱は、ひとつには、ドレフュス事件以後の革命的な左翼運動にかれが不快を感じ始めたことによる。あらゆる革命運動は「サロンに腰をすえた社交界の無秩序」に支配され、そこにいるのは「眞の革命運動を前にして、おそらくは恐怖からたじろぐであろう」インテリである、とヴァロワは思っていた。もうひとつの重大な理由は、『労働組合の社会主義的将来』(一八九八年)の読書をとおして知ったソレルによつて、「デモクラシーの迷信」から脱したことである。後に、ヴァロワは「その偏見がアナーキストにとりついていたといひの、デモクラシーからわれわれを解放したのはソレルである」と書いた。<sup>(2)</sup>

アナーキズムへの疑いが高まつた頃、ヴァロワは軍務につき、それからロシアの貴族のといひで家庭教師をする。ロシアへの旅行はヴァロワにとって転機となる。かれはその経験を次のようにまとめている。「シターがいなければ

ロシアではなく、ロシアがなければアジアの波がヨーロッパの城壁を打ち砕きにくるであろうということ、これが私の六ヶ月にわたるロシアへの滞在と旅行の後の結論である」と。ここで述べられていることは、人類愛、人類の普遍的調和、人間の全面的解放といった民主主義的な理想は、ばかり偏見にすぎないのであって、人類の生存には闘争が不可避であり、また民衆の平和な生活にはそれを強制する制度が不可欠である、ということである。ロシアでの経験をもとに、ヴァロワが闘争と権威のビジョンをつかんだのは、一九〇二、三年頃であろう。だがこの時期はまだ、このビジョンをフランスに敷延することはなく、フランスでは「理性が国王ないしツアーリのかわりをしうる」とかれは考えていた。<sup>(3)</sup>

ロシアから帰った後、ヴァロワはパリの出版社アルマン・コランに勤め、結婚して子供をもうける。アナーキストと手を切った孤独な生活のなかで、ヴァロワはソレルをたよりに思索を始める。ヴァロワは家族と労働という「人類の基盤である二つの事実」から出発する。かれは最初、ソレルに従つて道徳主義的見地にたち、家族のなかにもっとも基本的な道徳が表現されると考え、そして家族を養うための労働を「労働者が労働にもたらす感情と質」の点から考えていた。<sup>(4)</sup> 続いてヴァロワは「真の労働」を実現する場の探求に移り、かくして一九〇四年に「将来の経済組織の細胞のひとつに入る」という確信をもって、出版関係の小さな労働組合<sup>（サンデイカ）</sup>に入会した。だが、そこでの何ヶ月かの生活は期待を裏切るものであった。その労働組合のなかでヴァロワがみたのは、革命を起こすことばかり議論して労働から離れようとする労働者であった。それにたいしてヴァロワは労働に入っていこうとするし、また革命後の状況を問題にする。そして、民主主義的な社会主義革命によって民主化された仕事場は、結局のところ平等な人々の権力闘争の場に堕して、本来的な労働を遂行する場ではなくなると考えた。こうしてヴァロワは、「サンディカリズムは資本家にたいする行動手段として保たれるべきだが、社会主義革命は重大な誤りである」と結論を下した。<sup>(5)</sup>

このような知的彷徨の後、ヴァロワの探究は「労働とは何か、それとパラレルに生の意味とは何か」といういわば

存在論的な問いにむかう。かれは一九〇五年に「眞の知的興奮」をむかえる。その年の六月、ヴァロワは辞書の編集の仕事で「労働」という言葉の定義を依頼され、「表現しようのない病」のうちに一時間で書きあげた。それが『人からの人間』(一九〇六年)の冒頭におかれることになる「労働の誕生」についての寓話である。この話の内容は、要するに、本来的に怠惰である人間が労働をして文明を形成するのは、力のある人間、すなわち「鞭をもつた人間」が労働を強制するからだというものである。ヴァロワはこの話を書き終えたとき、「私はついに革命から脱した」と感じたといつてはいる。以後かれはこの「労働の法則」を理論の中心におくが、一九二一年に「私の書いてきたすべてのものは、私が政治経済の基本法則とみなす労働の法則の発展にすぎない」と述べている。『これからの人間』はその発展の最初の試みである。次にそこにみられる思想を検討したい。

ヴァロワの思惟は人間の生の問題に始まる。かれは「われわれは何なのだ」と自問し、人間は「生の事実をその起源的条件のなかで維持するために、生に指図する神秘的な意志によって生ぜしめられた有機体」であり、「生の事実の永久性を保証することができる限りでしか持続しえない」存在である、と答える。<sup>(2)</sup> 「生の事実 *le fait Vie*」とは、個人の存在ではなく人類の存在を觀念する概念であり、したがって、「神秘的な意志」とは超人間的で普遍的な命令である。生の「保守」と生のもたらす現実性の受諾を主張することにおいて、ヴァロワはモーラスのような保守主義者と異なるところはない。だが、ヴァロワにおける生が、無言の當為として意識される超越的で未知の生であるのにたいして、モーラスの生は、少なくとも本人には現在のリアリティをかたちづくる具体的な生として意識されていた。このような両者の生意識の差異が決定的な思想的相違としてあらわれるのは、モーラスが保守の意志を過去の伝統の維持にむけたのにたいして、ヴァロワは「保守」のためにはたえざる「進歩」が必要だとした点においてである。ヴァロワによれば、「最善のものは初めに実現されている」から、「生の事実」を維持することが問題である。しかし、それはたえず墮落と退廃の危険にさらされている。というのも、個人は最少の疲労、最少の苦痛、最少の努力を

もとめようとする存在であるので、「神秘的な意志」は個人のなかで醒めていく傾向をもち、また同時に、外部世界はつねに人間の生に敵対しているからである。だから人間は、たえざる努力を払って、たえず新しい形態や機能を創出することによってしか、要するに、たえず「進歩」することによってしか、「生の事実」を維持することができない。したがって、人間はその本性に逆らって、最大限の努力を「労働と労働の組織化」に払うという、「われわれに優越する『生の事実』の意志」に従わねばならないのである。これが「生の基本法則」であり、「われわれの運命」であるとヴァロワは論じた。<sup>(8)</sup>

ここにみられるのは、人間の弱き本性、いかなる目標ももたずに労働を余儀なくされた人間、という「絶望的真理」である。このような悲観主義的な考え方はソレルに負うところが多い。だが、ヴァロワの悲観主義は、ソレルとは多少異なった意味で積極的な行動に転化する。たとえばヴァロワは次のように述べる。「生は、その糧を得るためにそれが行動に移す力によつてしか保たれないし、成長しない。したがつて、最大の力をもつ生き物はもつとも生に役立つ存在であり、それゆえ生き物の『正義』とは、もつとも強いものが生の糧を要求する権利をもつことである。ところで、最大の力はそれと他の力を比較することによつてしか証明できない。この比較は、明らかに諸存在間の闘争によつてしか行なえない」。この引用から理解できるように、人間と人類を退廃から救う進歩とは、「「オルス」は別のところでいいかえているように「エネルギー」の保守と増大であり、そして力の保守と増大は、つねに闘争という積極的行動によつて可能になる。したがつて、闘争は進歩の名において自明のものとなり、さらに、「最大の力」ないし闘争の勝利はそれ自体が「正義」の根拠になる。このゆえに、ヴァロワにおける闘争的行動は、ソレルほど英雄主義的な道徳を媒介にすることはない。

ヴァロワにおいて、力やエネルギーへの想いは信仰にまで高められている。すなわち、「生きるためにには信仰をもたねばならない。あなたに信仰を与えるのは、あなたの知性ではなくエネルギーである」と。この力への信仰は、ヴァ

ロワの進歩主義的根本的な〈意味〉であり、そしてモーラスの伝統主義には絶対にありえない要素である。ヴァロワの理論において、「力」ないし「エネルギー」はさまざまな現象形態をとるが、それは第一に「生きる糧」を得るために労働の力、すなわち「経済力」ないし「生産力」であろう。だとすれば、生産力の増大が至上命令となり、生産組織の近代主義的な改編が当然のこととして要求される。ヴァロワの社会理論をモーラスやラ・トゥールから分かつことになる近代主義的な企図は、この点に素地があった。

さて次に、理論的順序として、人間が「最少の努力」しかしたがらない「エゴイスト」だとしたら、どのように人間を労働させ、労働を組織化するかという問題が生じる。それへの答が「労働の法則」である。「労働の法則」の基本理念である「実力と強制」とは、力への信仰が社会的領域においてとる形態である。ヴァロワの思想を考察するにあたって、この法則のなかに二つの次元を区別することが有益である。ひとつは、力ある者が弱い者を打ち倒すところにみられるような、対立状況を想定する〈闘争〉の次元である。もうひとつは、闘争の後に支配=被支配関係ができる、それが構造化されたところに成立する権威体系、すなわち〈秩序〉の次元である。ヴァロワの理論のなかで、力ないしエネルギーの信仰、進歩の必要といった「労働の法則」に至るまでの理念は〈闘争〉の次元にある。<sup>(12)</sup> というのも、それらは、「強いものが上昇する、成長しないものは衰える、休息するものは滅びる」という「生の存在法則」<sup>(13)</sup> 完全に規定されるからである。この法則は明らかに、不可避の闘争という疑似進化論的な見方に刻印されている。他方、「労働の法則」が提出されると、これから論じるように、ヴァロワは秩序の構想にむかう。

この二つの次元を〈闘争〉→支配=被支配→〈秩序〉という論理的推移として考えることは可能であり、また事実ヴァロワはそう考えている。だが同時に、それを二つの別個の思想とみなし、考え方が変化したとすることができる。ヴァロワの闘争思想はロシアでの体験に由来するが、かれ自身が認めるように、その明確な自覚は、「人類愛とは競合者を武装解除し、向上の欲求をとりのぞく無能者の策略である」ことを教えたニーチェに負っている。ヴァロワ

は後に、『これからの人間』は「労働の法則」に基づいて「眞の秩序」を発見する試みであると明言しているが<sup>(14)</sup>、政治思想としてみれば、秩序の発見とはフランスの保守主義を発見していく過程であり、そしてその前提として、ニーチェから獲得した闘争思想があつたのである。ヴァロワはこの転換を次のように述べる。

「これらの外国人〔ニーチェなど〕のもつ人種的な誇りのおかげで、われわれは、われわれに固有の誇りと偉大さを再発見したいと思うようになった。われわれが、われわれのなかに原理とそれ以上の何かを見つけることに心を碎いて『秩序』に再会したのは、そのときである。なぜならば、これらの外国人は要するに、われわれには決して十分ではなかつたからである。かれらとともにわれわれは力の信仰を行なう。しかし、われわれはかれらとは違うフランス人なのであり、われわれの精神の均衡を保とうとするときには、より完全な信仰を行なおうとするのである。すなわち、秩序の信仰である」<sup>(15)</sup>

ここにみられるように、闘争から秩序への転換が起つたのは、ヴァロワがナショナリズムを觀念したからである。ナショナリズムを決定的な契機として、ヴァロワが秩序思想をもつよくなつたことは確かであるが、しかし完全な思想的転向を遂げたわけではない。闘争思想はつねに存在し、秩序思想が濃厚な場合にしても、闘争思想は何らかのかたちでそれと確実に絡み合つてゐるからである。この点を念頭においたうえで、秩序の構想として提示される文明と国民について検討してみよう。

おそらくヴァロワが文明とよぶものは、権威体系ないし秩序と、それによつてうみだされる多様な力の総体のことであろう。文明も「生の基本法則」に従うから、それ自身を持続させるために、たえず最大の労働をさせることによつて進歩せねばならない。だから「生の事実」の維持は「文明の成長」や「文明の向上」といいかえられて、人間の目標とされるわけである。このように考えれば、モーラスとヴァロワの文明觀の相違が明らかになる。モーラスにとって文明とは、ギリシア・ローマ文明を繼承して形成されたまさに伝統的な秩序とその道徳であり、したがつて、そこに文明の「伝達」はあつても成長はない。モーラスのいう文明が特定の歴史的事実を表象する静態的な概念であり、

それ自体が信仰の対象であったのにたいして、ヴァロワの場合、文明は究極的に力の信仰を基礎として進歩を予定する動態的な概念である。それゆえにヴァロワが「秩序の信仰」をいうとしても、伝統的な保守主義者と同じ意味ではない。ヴァロワによれば、テーヌやボナールやメストルは「われわれの生きている時代に受け入れられる議論をしていない」し、また「コントの保守の力への訴えはわれわれに不安を与える」。ヴァロワにとって保守は進歩と不可分である。保守と進歩は「文明、それ以上に生の二つの本質的な要素であり、われわれに新しい知的均衡の堅固な基礎を与える」とかれは言明した。<sup>(16)</sup>

ヴァロワによれば、国民とは「個人的支配の集合的拡大」、つまり支配＝被支配関係の延長線上に「勝利者の事実」として成立する人間集団である。あるいは「人類の理念」の観点にたって、「支配の個人的要求の利用によって実現される平和の作品」ともいいかえられている。<sup>(17)</sup>したがって、国民は文明の唯一の担い手であり、ナショナリズムは文明の進歩に貢献する感情である。ヴァロワは、もともと「国民は闘争によって創出されたものであるが、国民の内部では、国益を増し、そのことによつて文明を進歩させるために「平和」が不可欠であるとする。内乱は「文明の破壊」を招く略奪行為であり、そしてデモクラシーとは内乱の日常化である。デモクラシーの体制において、国益のための会議は公共資源を奪いあう「欲望の会議」に堕落し、国民のエネルギーを保守するための宗教的・国民的・社会的・家族的な絆は、個人的欲望の満足だけをもとめる個人主義によつて破壊される。「民主主義体制とは、本来的に国民の組織的・体系的な解体である」とヴァロワは論じた。<sup>(18)</sup>他方、諸国民間の関係にかんしては、それは文明の原初状態にある諸個人の関係と同じであるから、戦争が「国民にとっての法則」となる。だが、それにとどまらず、戦争の恐怖は豊かさの快樂のなかでの休息を妨げる興奮となり、それでもつともうまく労働を組織化するとともに、余剰の富を快樂にではなく軍備にまわすような国民が勝利するのであるから、「戦争は国民とその人々にとって、進歩のもつとも有益で、おそらくは唯一の手段である」とヴァロワは主張した。かくして、ヴァロワの好戦的思想はたんなる国民

の保守を越えて、文明と進歩という目的のもとに、あるいは生の存在法則の名のもとに使命感にまで高まっている。

「文明、人類、生、神は勝利する国民とともにある」これがかれの信条である。<sup>(1)</sup>

国民の主人は誰であろうか。『これからの人間』を書き始めたとき、ヴァロワは「国王」という答をもつていなかつた。かれは当初、「あらゆる社会的諸力が均衡化される共和主義体制」を予定していたようである。<sup>(2)</sup>少し横道にそれが、「社会的諸力の均衡」という考え方は、たとえば「諸個人を実力によって相互に強制しあうように導く」というような表現で、『これからの人間』の随所にでてくる。この考え方には闘争思想に属すといえるが、ソレルのサンディカリズム論から学んだと思われる。それはこの時期にはまだ発想にとどまっているが、後に「相互強制 la contrainte mutuelle」という概念でヴァロワの社会・経済理論の中核をなすことになる。それはともかくとして、論理的に考えてみれば、誰かが国民の「主人」として最高の権力を有さねばならないはずである。したがって、共和主義的な均衡を考えていた最初の計画では、ヴァロワ自身が述べるように、この本は「予言者をもつための未知の神への祈り」で終わらざるをえなかつた。最終的にヴァロワは「君主政」を提示する。その理由は、国王は国民を形成した者の繼承者として「国民を所有する者」であるから、国王の「エゴイズムは国民の繁栄に直接で確実に結びつく」という点にある。この君主政を導出する論理は、おそらくモーラスの理論を受けついだものであろう。ヴァロワは君主政に決めるまでの経緯については何も述べていないが、フランスの「伝統」でもある君主政が、かれの思想のなかで〈秩序〉に対応していることは明らかである。

ところで『これからの人間』のなかには、たぶん君主政を採用する前に書いたのであるが、君主政に反する、あるいは少なくとも君主政をとる必要はないと思える主人像を述べている箇所がある。たとえば、ヴァロワはアレクサンダー大王、クロムウェル、ナポレオン、リシュリューなどの人々の名をあげながら、次のように述べる。「わたしはここであらゆる天才について論じている。かれらの仕事は支配権力を組織し、全人民のエネルギーに方向をつけ

だしてやつ。ニーチェの表現を使えば『価値を創出し』、われわれの感情を高揚させ、災害を一掃するといふのである。……かれらの行為の結果は「ねにわれわれにとって物質的利益であり、いへじゅによければ、根本的には生の発展と同一である」<sup>(33)</sup>。この文のなかで論じられてしる「天帝」は、世襲制の君主ではなく、一般大衆とは違った資質をもつ、そのほとんどが大衆を先導する指導者である。そしてこの主人像は〈闘争〉により適合している。しかしながら、これが以上の理論展開はもれなくだ。

- (1) G. Valois, *D'un siècle à l'autre: Chronique d'une génération, L'Œuvre de Georges Valois*, Nouvelle Librairie nationale, 1924, vol. 5, pp. 103-108, 128. フトロムの経歴によれば、田中治郎、前掲論文、Y. Guchet, op. cit. を参照してくだされど、
- (2) *Ibid.*, pp. 171-172.
- (3) *Ibid.*, p. 113.
- (4) *Ibid.*, pp. 207-212. フトロムは、ハノルの影響により労働という「経済現象」の研究を始めたことを認める。(*Ibid.*, p. 113) トトロムは、経済現象を、主として生産をするための労働の組織化のものである。
- (5) *Ibid.*, p. 223.
- (6) G. Valois, *L'Homme qui vient: Philosophie de l'autorité, L'Œuvre de Georges Valois*, cit., vol. 1, pp. 37, 157.
- (7) *Ibid.*, pp. 36-41.
- (8) G. Valois, *D'un siècle à l'autre*, cit., p. 224.
- (9) G. Valois, *L'Homme qui vient*, cit., p. 181-182.
- (10) G. Valois, *L'Homme qui vient*, cit., p. 181-182.
- (11) *Ibid.*, p. 162.
- (12) *Ibid.*, p. 157.
- (13) *Ibid.*, p. 32.
- (14) G. Valois, *D'un siècle à l'autre*, cit., p. 223.
- (15) G. Valois, *L'Homme qui vient*, cit., p. 33.

- (16) *Ibid.*, 35-36.
- (17) *Ibid.*, 184-186.
- (18) *Ibid.*, pp. 212-213, 222-223; G. Valois, *D'un siècle à l'autre*, cit., p. 44.
- (19) G. Valois, *L'Homme qui vient*, cit., pp. 187, 192.
- (20) *Ibid.*, p. 43; G. Valois, *D'un siècle à l'autre*, cit., pp. 224, 228.
- (21) *Ibid.*, p. 224.
- (22) G. Valois, *L'Homme qui vient*, cit., pp. 205-206, 226-227.
- (23) *Ibid.*, p. 87.