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

Title	ファシズムとデカダンス : ジョルジュ・ヴァロワについての一考察
Sub Title	Fascism and decadence : a study of Georges Valois
Author	深澤, 民司(Fukasawa, Tamiji)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1994
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.67, No.12 (1994. 12) ,p.307- 329
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	内山秀夫教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19941228-0307

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.

ファシズムとデカダンス

——ジョルジュ・ヴァロワについての一考察——

深澤民司

一　はじめに
二　デカダンスへの抵抗
三　権威主義的秩序の構想
四　戦争とファシズム

一　はじめに

一九二五年にジョルジュ・ヴァロワが結成したフェソーは、「フランスで最初のファシズム政党であり、そしてまたフランスで設立されたファシズム政党のなかでもっともフランス的である」[1]と言われている。フランスだけでなくドイツやイタリアも含めたヨーロッパ諸国のファシズム諸政党と較べてみても、確かにフェソーは、近代主義的で進歩的な教義、きわめて限定された暴力的活動、反ユダヤ主義的でなかったことにおいて際立っている。その意味で「ブルジョワ的・デカルト的フランス」[2]に相応しいファシズムと言えよう。だが、それ以上に「フランス的」と言えるの

は、フェソーの教義内容である。フェソーがムッソリーニのファシスト党に触発されて結成されたのは確かだとしても、その教義の原型は明らかに戦前におけるヴァロワの著述のなかで出来上がっていた。さらに、その内容は、彼が師と仰いだ独創的な二人の人物、すなわちジョルジュ・ソレルとシャルル・モーラスの影響を強く受けてつくられたものであり、そして二人のフランスにおける影響力は多大なものであったことを考えるだけでも、ヴァロワの思想がフランスの土壌に根ざしていたことが理解できよう。そうだとすれば、フランスにおけるファシズムはまったくの「輸入品」であるという説は成立しないだろう。

ヴァロワの政治的経歴をたどってみると、何よりもその流転の激しさに驚かされる。彼の政治的経歴は、一八九七年一八歳のときにアナーキスト団体に入会したときに始まる。一九〇〇年から二年間の兵役と一年間のロシア滞在を経て、一九〇三年にサンディカリズムの出版社アルマン・コランに勤めた。ヴァロワはこの頃からアイデンティティーの危機に陥り、サンディカリストに幻滅するようになるとともにナショナリズムに接近していった。そして一九〇六年、王党主義とカトリシズムへの転向を宣言する『来るべき人間』[3]を出版すると同時に、右翼ナショナリズム団体のアクシオン・フランセーズに入会した。その後戦争を挟む一九二五年までの間、彼はアクシオン・フランセーズに属し、経済問題の専門家として頭角をあらわし、幹部にまで昇った。一九二五年にフェソーを設立してからは、アクシオン・フランセーズを始めとする右翼ナショナリズム諸団体と決定的に対立するようになった。翌年イタリアを訪れたヴァロワはイタリア・ファシズムに幻滅を覚えるようになる。一九二七年にフェソーが解体するとともに左翼に戻り、一九二八年に共和主義サンディカリスト党を結成した。第二次大戦が始まり、フランスがドイツに占領されると、ヴァロワはレジスタンスに入った。そしてゲシュタポに捕まり、ベルゲン・ベルセンの強制収容所で六六年の生涯を終えた。[4]

こうした波乱の人生を送ったものの、少なくとも一九〇六年から約二〇年間のヴァロワの主張には、明確な一貫性

がある。そしてその原点とも言うべき書が『来るべき人間』である。ヴァロワは後に、彼の書いてきたものはこの書で提示される「法則」の発展にすぎないと述べている。[5] 本稿では、『来るべき人間』で提示された「法則」の意味するところを、ソレルとモーラスの思想と比較検討しながら解明し、つづいてそれと後のファシズム期の思想との連関を考察するつもりである。これによってヴァロワのファシズムをフランスの政治的伝統のなかに位置づける手がかりを摑むことが、本稿の目的である。

(1) J. Plumyène et R. Lasierra, *Les Fascismes français 1923-1963*, Editions du Seuil, 1963, pp. 43-44.

(2) Ibid., p. 44.

(3) Georges Valois, *L'Homme qui vient: Philosophie de l'autorité*, in *L'Œuvre de Georges Valois*, Nouvelle Librairie nationale, 1924, vol. 1.

(4) ヴァロワの経歴については以下が詳しい。Yves Guchet, *George Valois: L'Action Française-le Faisceau-la République Syndicale, Editions Albatros*, 1975 ; Robert Soucy, *French Fascism : The First Wave*, Yale University Press, 1986, chap. 5 : Allen Douglas, *From Fascism to Libertarian Communism: Georges Valois against the Third Republic*, University of California Press, 1992.

(5) G.Valois, *D'un siècle à l'autre: Chronique d'une génération*, in *L'Œuvre de Georges Valois*, cit.,vol. 5, p. 223.

二　デカダンスへの抵抗

『来るべき人間』はさまざまな読み方を可能にする本である。ここではそれを、「最少努力の法則」と「労働の法則」という二つの「法則」を核にして構成される「文明論」として考察する。最初にこれらの法則を簡単に説明し、次にその意味内容を明らかにしながらそこに孕まれる思想を検討してみたい。

「最少努力の法則」は、「人間とは、そのエネルギーがすべてのエネルギーと同様に最少抵抗、最少努力に向かう道をたどり、その感性が最少疲労、最少苦痛を追い求め、そしてその保守的本能が最少危険に導くところの存在である」[1]と定式化される。ヴァロワによれば、この法則は「自然状態」において完全に表現される。人間は自然状態において、つねに存在を脅かす危険な自然に取り囲まれながらも、「最少努力の法則」に従って、昼は果実を求め夜は穴に身を隠すだけの生活をする。飢餓が人間に努力を強いることがなくなれば、人間は生のエネルギーを消失させる無気力に陥るか、あるいはそれを休息や享楽に浪費する怠惰に流れる。そこにおいて、人間は動物と区別できず、その種としての生存は不安定なままである。

生存の安定を確保するために、人間は「生の事実」が命ずるところにより、こうした自然状態を脱して文明を築くとヴァロワは言う。それを可能にするのは、自然環境に対する持続的な構成的努力である「労働」である。文明は種の生存を確実にするものなので、労働は個人ではなく種に属す「法」であり、それゆえ労働もまた「生の事実」が命ずるものである。だが、人間が文明を築いた後も、自然の脅威と人間の怠惰な性向の双方が文明に絶えず敵対する以上、この自然状態への「堕落」はつねに脅威として存在するはずである。そこでヴァロワは、文明の存続は、一方で社会のエネルギーを絶えず高め、それを生産的労働に振り向けるとともに、他方で喜びや休息の誘惑に打ち勝とうとする努力に依存するとした[2]。

人間が自然状態から脱して文明を築くのは労働によってであるが、しかし、「最小努力の法則」に従う人間が自然に労働するはずはない。それはいかなるやり方によってであろうか。そこで第二の法則である「労働の法則」が提示される。

「文明とは、だんだんと好意的でなくなってくる環境のなかで、種が生き続けようとする努力であり、それは権威によってしか存在しえない。なぜならば、文明は決して自由には行なわれない二つの行為に立脚するからだ。すなわち、個人の労働と協働の

規律である。

労働は自由ではない。なぜならば、それは最大の努力であって、それを遂行する人の自発的な活動形態ではないからだ（彼のエネルギーはすべてのエネルギーと同様に、自由な状態において最少努力の道をたどる）。そして労働は、ある人間が他の人間に行使する強制によってしか始まらないし、持続しない。それは人間による人間の活用、利用である。[3]」

この法則の意味する自然状態から文明への決定的な上昇は、ヴァロワの作った象徴的な寓話によって一層明らかになる。ある日、一人のエネルギッシュな人間が荒々しく仲間を起こし、森に行って虎を殺さねばならないし、将来の欠乏に備えて果実を集めねばならないと告げた。それを聞いたある者は、野獣が死に、果実がいつも実っている時が来るだろうと答え、他の者も疑い深い眼差しを向けていた。強き者は彼らに果実を摘むように命令し、森に入って行った。労働を強制された弱き人々は嫉みと怨念に満ち、強き者を殺そうと策謀をめぐらす。それを予期した強き者は、棒の先に殺した虎の尾を結びつけたものをもって帰って来る。そしてこの発明品、すなわち「鞭」の力によって強き者は「主人」になり、弱き者に労働を強制できた。[4]

ヴァロワの「最少努力の法則」やそれを敷衍した自然状態論は、分析的方法によってえられた論理的仮説である。内容的には正反対ではあるが、方法としてはルソーと同じである。こうした論法を用いる目的は、現在の文明を批判的に検討し、行動規範を提示することにある。こうした視点をもつヴァロワの文明論を構成する理念のひとつとして、第一の法則から、文明の形成と維持のためには先天的な怠惰を克服する無限な労働努力が必要である、という理念を取り出すことができる。このもっとも基本的な理念において、ヴァロワはソレルの決定的な影響下にあった。ヴァロワは、ソレルの『組合の社会主義的将来』（一八九八年）を指針とするアナーキスト集団「アール・ソシアル」に属していたときから、ソレルを耽読していた。[5] おそらくヴァロワが最初に出会った思想家がソレルであろう。ソレルの基本哲学は要するに、人間は弱き本性に抗してエネルギーを高揚させねば生存の危機に陥るという、生の悲観主義的な見

方に基づく自然に対する積極的行動の称揚である。ヴァロワはソレルからこの哲学を読み取ると同時に、この哲学の根源にある「文明の頽廃」、すなわちデカダンス(décadence)いう問題意識ないし危機意識を共有したと思われる。このデカダンスへの抵抗ないしその克服こそ『来るべき人間』のモチーフであるとともに、ヴァロワが終生もち続けることになる人生のテーマであった。(6)

デカダンスは世紀末の時代精神の中心問題であった。ヴァロワに影響を与えたもう一人の人物モーラスも同様に、文明が衰退することへの恐怖に突き動かされてその問題に専心していた。彼の文明観は具体的な歴史的過去のイメージをもって表現される。モーラスにおいて、文明とは自然法則によって形成された自然な統合であり、それ自体の分析的説明を拒む「絶対的善」である。それは調和と平衡のとれたヒエラルヒー的秩序となって現象し、人間と社会に力と永久性を与える「資本」として「伝統」になる。モーラスにとって本来の文明とは、自然法則を完全に実現し、「秩序と平衡の奇跡」を完成させた古代ギリシア・ローマ文明だけである。したがって、彼のデカダンス問題は、その文明の「伝統と資本」を保守することに尽きる。(7) ヴァロワやソレルの関心が現在の行動の方途を示すことにも向けられたのに対し、モーラスの場合、保守に対立する諸力への攻撃以外に何ら積極的な行動への指針がないことは、後に両者の分岐点となった。

ヴァロワの「デカダンスへの抵抗」と呼ぶべき文明論のなかで、もっとも重要な要素のひとつが「労働」である。彼のもつ労働観は、文明論から論理的に抽出できる。それは何よりも、自分を含めた自然に立ち向かう人間が持つべき「禁欲的労働倫理」として表現されよう。もっとも、それは起源からすれば、文明論を構築するはるか以前に植えつけられたものであり、それが土台となって理論が形成されたと解釈するほうが妥当であろう。この倫理感は、三歳のときに預けられた祖父母、とくに敬虔なカトリック教徒であった祖母に負うところが大きいと思われる。その家庭が娯楽や甘えをすべて拒否し、「働かざる者、食うべからず」という反快楽主義的な信条のもとに「皆が夜明けから暗

くなるまで働いていた」ことは、彼自身が後に認めたように、彼の精神形成に少なからぬ影響を及ぼした。[8] 成人になったヴァロワが、性的なふしだらや怠慢を異常なほどに敵視したことも、それに起因するだろう。

ヴァロワの禁欲的労働観はまた、「生産力主義」、「進歩主義」ないし「近代化主義」と特徴づけられる観念と緊密に連関している。ヴァロワは、文明を保持するのは「労働と労働の組織化」であると言っている。[9] つまり文明をたえざるデカダンスの危機から護るためには、禁欲的な労働努力だけでなく、さらにその労働を効果的にするための技術改善、組織の近代化ならびに合理的計画によって、たえず進歩することが必要であるというわけである。生産力の増大はその証である。ここでもまた、ヴァロワは、科学と技術工学を尊重する熟練した鉄鋼労働者だった祖父の影響をあげている。[10] ともかく彼が若い頃から組織と技術の合理化が社会問題を解決するという信念をもっていたことは確かであり、それはファシストになった後も同じである。「生産力主義」あるいは「近代化主義」がファシズムの一つの特徴であることは、今日では周知の事実であるが、少なくともフランスでは、そのテーマはフェソーにおいてもっとも際立っていた。

もともと生産活動にあまり関心のなかったモーラスは別としても、ヴァロワの労働観はソレルのそれとも異なる。ソレルは生産とは「人間活動のもっとも神秘的な側面」であると言う。[11] ソレルによれば、自然に対する闘争である労働は、機械と道具の発達が知性と手作業を結びつけることを可能にしたので、近代世界においてますます芸術に類似するようになってきた。双方とも、困難を克服する闘争にともなう内面的緊張から生まれる創造性のなかで、誇り高い喜びを見いだせるようになる。そしてこの点で、戦争における兵士とも共通する。ソレルの労働観は実際のところ、「偉大」、「崇高」、「英雄主義」といった言葉で表現される闘争的倫理観に基づくものである。それは自然を含めた脅威的な外部対象への闘争に自己犠牲的に没入するなかで生まれる純粋性の意識である。[12]

ソレルにおいて、デカダンスの反対は「偉大」であり、この倫理感の社会的発現こそがデカダンス克服の証であっ

た。彼のビジョンは最終的に、闘争においてのみ実現する社会の道徳的浄化を永久化することにあった。[13] それに対してヴァロワにおいては、デカダンスの反対は「労働」であり、それの禁欲倫理と組織化のほうが闘争倫理よりも語られることが多かった。たとえば、一九一一年にヴァロワが中心になって結成されたセルクル・プルードンにおいて、闘争倫理を唱えたのはもっぱらソレルの愛弟子であるエドゥアール・ベルトであって、ヴァロワは労働組織論に熱中していた。とはいえ、ヴァロワに闘争倫理がなかったわけでは勿論ない。そもそも闘争倫理は、強者を尊び弱者を蔑むという価値観に由来する。ヴァロワがこの価値観をソレルと共有していたことは、「労働の法則」に明らかであるし、また彼が「存在の法則」と呼ぶ「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」というニーチェ的な金言に端的に表れている。[14] 実際のところ、ヴァロワの禁欲倫理もこの価値観に由来するだろう。二つの倫理感は同根であるゆえに、その間には親和性が存在する。フェソー運動を形成する頃になると、とくに戦争問題に関して闘争倫理は激しく主張されるようになっていた。

ヴァロワは以上述べた文明論から、時代の支配的なイデオロギーであった進歩主義を、デカダンスの現代的形態として激烈に攻撃する。進歩主義は、理性と科学によって人間の生活はますます快適になり、労働は喜びに変わって努力と苦痛は必要でなくなり、強制がなくとも労働は組織化されるという楽観主義を教える。ところが、自然の脅威と人間の怠惰な性向の双方が文明に絶えず敵対する以上、進歩ではなく衰退が自然である。したがって、進歩主義を信じて労働の努力を避けるならば、間違いなく文明の衰退と頽廃が生じる。ヴァロワの批判はこのように要約できよう。[15]

ソレルも同様に、悲観主義的見地から進歩主義が行動の消沈を招くというが、それはヴァロワのように労働の努力についてではなく、英雄的で崇高な行動についてである。つまり、進歩主義が理性の普遍化を説き、歴史哲学と社会詩を科学に置き換えることによって、人間を想像によって崇高な活動に駆り立てる感情的刺激が失われることを、ソレルは憂慮する。[16] ヴァロワもソレルも進歩そのものを否定するわけではない。しかし、モーラスにとって進歩はもっ

とも異質な概念である。モーラスの視点はつねに過去に文明が完成した瞬間、つまり古代ギリシア・ローマにおかれており、それを不動にし永久化することがすべての規準になっている。彼の自然法則という概念にしても、時間軸上の変化ではなく状態を示す概念である。そもそもモーラスにとって、時間は否定すべき概念であった。(17)

(1) G. Valois, *L'Homme qui vient*, cit., p. 41.
(2) *Ibid.*, pp. 36–40.
(3) *Ibid.*, p. 51.
(4) *Ibid.*, pp. 48–50; idem, *D'un siècle à l'autre*, cit., pp. 221–224.
(5) *Ibid.*, p.131; Jack J. Roth, *The Cult of Violence: Sorel and the Sorelians*, University of California Press, 1980, p. 87.
(6) 「『来るべき人間』は徹頭徹尾デカダンスの本であり、それの原因、それの現代的表出、それの治療を論じた本である」と述べる研究者もいる。Paul Mazgaj, The Young Sorelians and Decadence, in *Journal of Contemporary History*, vol.17 no. 1. January 1982, p. 184. ソレルの思想とデカダンスとの関係については以下の著作が参考になる。Jean Wanner, *Georges Sorel et la décadence: Essai sur l'idée de décadence dans la pensée de Georges Sorel*. Librairie de Droit F.Roth & Cie, pp.30–85; John Stanley, *The Political & Social Theories of Georges Sorel*, University of California Press, 1981, pp. 174–179.
(7) Charles Maurras, *Mes Idées politiques*, Editions Albatros, 1986, pp. 17–29, 137–146.
(8) G. Valois, *D'un siècle à l'autre*, cit., pp. 18–19.
(9) G. Valois, *L'Homme qui vient*, cit., p. 41.
(10) G. Valois, *D'un siècle à l'autre*, cit., p. 42.
(11) Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Editions du Seuil, 1990, p. 143. 木下半治訳『暴力論』（岩波書店、一九三三年）（上）二四一頁。
(12) G.Sorel, Etude sur Vico, in *Le Devenir social*, octobre-décembre 1896, pp. 1032-1037; idem, La Valeur sociale de l'art, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, pp. 273–277; idem, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*,

Marcel Rivière, 1921, p. 43.

(13) Irving Louis Horowitz, *Radicalism and the Revolt against Reason*, Routledge and Kegan Paul, 1961, p. 119; J. Stanley, op. cit., pp. 229–230.

(14) G. Valois, *L'Homme qui vient*, cit., p. 157.

(15) *Ibid.*, pp. 119–122.

(16) G. Sorel, Etude sur Vico, *op. cit.*, pp. 1020–1034; idem, *Les Illusions du progrès*, Slatkine, 1981, chap. V. 川上源太郎訳『進歩の幻想』(ダイヤモンド社、一九七四年) 第五章。

(17) Ch. Maurras, *op. cit.*, pp.147–152; Collette Capitan Peter, *Charles Maurras* et l'idéologie d'Action française, Editions du Seuil, 1972, pp. 43–45.

三　権威主義的秩序の構想

第二の法則が示すのは、労働努力を行なわせるためには「主人」の強制が必要であるという、ヴァロワの文明論のもうひとつの理念、すなわち「権威の哲学」である。ヴァロワのデカダンス分析へのソレルの影響は多大であるが、デカダンス克服の方法に関しては、「強制」が文明を築くという点では一致しているものの、それ以外では異なる。ソレルは平等主義的な見地にたった階級対立に強制の場を求めるからである。ソレルが『暴力論』を書き、革命的サンディカリズムの頂点にあったとき、ヴァロワが右翼へと傾斜していったことの理由はこの点にある。ソレルにおいて、強制は権威的行動と反乱的行動の二つの型に分けられる。前者は「実力」と呼ばれ、国家の抑圧的本性に由来する行動であるのに対し、後者は「暴力」と呼ばれ、解放のためのプロレタリアートの実力行使を意味する。ソレルは後者にデカダンスからの活路を見いだす。[1] 彼が「暴力」を称賛するのは、社会主義革命を現実に起こすためではない。ソレルは資本主義社会を決して否定してはいない。プロレタリアートの「暴力」とは、ブルジョワジーを強化し、そ

れに対応してプロレタリアートも強化されるための手段である。つまり、「暴力」とは諸階級が階級精神を高揚させ、根源的な経済的諸関係を明らかにし、強者のエネルギーを身につけて闘争を激化させるための手段である。ここで期待されているのは、それぞれの階級において階級意識が純粋化され、階級の歴史的運命が自覚され、創造性が高められることである。[2] ソレルのいう「神話」――プロレタリアートの場合は「総罷業の神話」――とは、神秘的・崇高的感覚を闘争に与えることによって、この過程を促進する「詩的」構図である。[3]

ヴァロワが強制を「主人」の権威に依拠させた背景にあるのは、祖父母の権威主義的な態度、アナーキズムやサンディカリズムでの経験、そしてロシア滞在中に明白になってきたナショナリズムなどであると思われる。祖父母の厳格な禁欲の教えが、攻撃者への同一化という防御メカニズムをヴァロワに内面化させたことは想像に難くない。また、ヴァロワがアナーキストだったとき、彼は同僚のなかにエリート主義的な「知性の浪費」や怠慢な「欲望の野獣」を感じとっていた。[4] 一九〇四年に出版組合で体験したサンディカリズムにしても、彼の目には結局のところ、仕事から逃れようとする「民主主義的なクラブ」にしか思えなかった。そのときヴァロワは、もし革命が成功して会社が社会主義化したらどうなるかと自問し、管理評議会は労働者による地位争奪の場と化し、最終的に「もっとも働かすことを嫌う」人が選ばれて労働は行なわれなくなると考えた。そして革命は誤りであり、ボスは必要であると結論を下した。[5]

ヴァロワの「権威の哲学」の背景を探るうえでもっとも重要なのは、ナショナリズムの観念であろう。当時の多くのフランス人は、内容と程度の違いはあるにせよナショナリストであった。ヴァロワにしても、対独復讐を唱える情熱的なナショナリストであった祖母によって、少年期にナショナリズムに感化されていたことは確かである。だが、ヴァロワがナショナリズムを最初に自覚したのは、ロシア滞在中においてであったと思われる。彼は後に、家庭教師をしていたロシアの貴族の少年に連れられてナポレオン軍の記念碑を見に行ったとき、愛国主義が高揚し、すぐにモ

ーリス・バレスの著作をパリに注文したと述懐している。[6] より重要なことは、ヨーロッパ化された貴族制に支えられたロシアのツァーリズム権威主義体制が、アジアの遊牧民によるヨーロッパへの侵入を防ぐ防壁になっているという認識をえたことである。[7] これにより、ヴァロワのナショナリズムの意識は、権威主義的秩序だけが文明を野蛮人から護れるという確信と一体になったと思われる。また、そのとき形成されたヨーロッパ対アジアという図式は、後にファシストになったときにイデオロギーの中核になっていった。

権威主義的秩序を求める点で、ヴァロワとモーラスとは一致する。しかし、その意味は異なる。モーラスにとって、フランスは何よりも古代ギリシア・ローマ文明の唯一の相続者として位置づけられる。大革命が破壊した君主制は、そこから受け継いだ「伝統と資本」の精髄である。今日、文明を保持しうる唯一の実在は国民であり、それのみが秩序の「完全性」に達することができるので、国民のなかに破壊された君主制秩序を再構築するために、その諸条件を準備して組織しなければならない。これがモーラスの「完全ナショナリズム」の教義である。[8] ソレルは一時期、道徳的浄化の有力な担い手として、モーラスのナショナリズムに関心を寄せていたことがある。ソレルのナショナリズムに関する発言のなかで、総罷業神話に正確に符号するようなものは見いだせないが、彼はフランスに国民としての純粋性と活力を回復させる神話的なものとして、カトリシズムと愛国主義が融合して生まれた伝統的な「秩序」の観念をあげている。ソレルが論じるように、「秩序」という観念はフランスではナショナル・アイデンティティーの核にもなりえた。しかし、モーラスの眼中にあったのは、つねに麗しき過去であった。そのために、あくまでもプラグマティックな判断をするソレルは、アクシオン・フランセーズの暴力行為には一定の評価を与えていたが、それが権力掌握をめざして直接行動をとれるかどうかについては疑っていた。[9]

ところで、強者ないし「主人」とは、実際には誰のことであろうか。ヴァロワは昔から変わらない主人像として、「暴力的闘争」によって平和を確立し、それによって「平穏に労働に従事することを可能にする兵士」をあげる。[10] 以

前の時代において、この兵士は他の兵士の助力のもとにこの仕事を行ない、前者が国王になり後者が貴族になった。国王は平和を保証し、他の人間を労働に従事させる。ヴァロワは、資本主義経済の抬頭によって、「最強の実業家、最善の労働創案者」である企業家も主人になったことを認めている。[11] かくして、近代の「主人」は、対外的には兵士の努力をし、国内的には産業を組織する人間である。近代の最終的集合体である国民の「主人」として、ヴァロワは結局、モーラスが唱える「君主」を選択した。国民は「個人的支配の集合的拡大」であるゆえに、自分を国民の所有者とみなす君主は、国民の利害ともっとも一致するというのがその理由である。この正当化に関しても、ヴァロワはモーラスに従っている。[12]

君主が支配する国民は、国民エネルギーがもっとも増大するように、換言すれば、生産力がもっとも増加するように組織されねばならない。この問題についてのヴァロワの答は独特のコーポラティズムであった。その基礎にあるのは、階級対立はブルジョワジーの創造的反応を呼び醒ますというソレルの理論から着想をえた、最高の努力を引き出すための「相互強制」という考え方である。ヴァロワはそれを社会全般の組織原理において、次のようなコーポラティズムを構想した。経営者が労働者に過重労働や給料削減を強いることを妨げるために、強力な労働組合が必要である。しかしながら、労働組合の主要目的は賃金の平等化やプロレタリアートの支配ではなく、経営者に技術改良をするように圧力をかけ、それによって利益を上げ賃金を上げるようにさせることである。こうしたさまざまな仕事場の頂点にひとりの「主人」が立つ。エネルギーの流れが国民的利益に向かうようにするためには、すべての階級の上に立ち、それらを監督する人間が必要だからである。それができるのは、自然なエゴイズムが国民的利益にもっとも適合する国王である。だが、彼やその家族にしても、やはり「最小努力の法則」に誘惑されて、国民的ではなく個人的な目的のために国民を搾取することがありうる。そこでこれを防ぐために、経済的利益を代表する国民議会が必要である。議会は職能別代表と階級別代表の組合せによって成り立つコーポラティズム型の議会である。ここでもまた、

自然なエゴイズムを防ぐために、産業家階級は、労働利益を擁護する労働者階級や、投資利益を代表する金利生活者階級の代表によって均衡されねばならない。[13] 各集団の代表は平等ではなく、「組織力に比例して代表権をもつ」とされた。

近代の最終的集合体である国民の内部では暴力的闘争はなくなっているが、国民間の関係は自然状態と同じである、とヴァロワは言う。諸国民は「最小努力の法則」に従って、困難な労働なしに獲物を獲得できる征服という誘惑にかられており、強力な国民は戦争によって弱体な国民を征服するからである。したがって、国民は生き残るために、そのエネルギーを組織して「兵士の精神」を高揚させねばならない。ヴァロワによれば、この過程において、もっとも生産的で禁欲的な国民が怠惰な国民を支配することになるので、戦争は結局のところ文明に資する「高貴な法則」である、[14] とされる。ヴァロワと同様に、ソレルやモーラスもそれぞれの論理で戦争を肯定する。ソレルは戦争の道徳的浄化作用の効果を述べ、モーラスは自然の法則に従った宿命性を説く。[15] この二人に共通していることは、近代戦争の実態が予期できたにもかかわらず、ギリシア神話の伝説的な戦争概念に囚われていることであり、この点、社会ダーウィニズムが徹底したヴァロワの考え方のほうが近代戦争に馴染みやすかったであろう。

ヴァロワは進歩主義と表裏の関係にある民主主義についても、「権威の哲学」に基づき、これまたデカダンスの現代的形態として次のように非難する。民主主義は楽観的進歩観にたって人間の解放を唱えるが、その実態はエネルギッシュな者に対する怠け者の嫉みにすぎず、「自由と平等」というスローガンにしても、弱者の無能と怨念を覆い隠すだけのものでしかない。また、そうしたスローガンを唱える現代の民主的な政治家や知識人は、生産的労働の創造的指導ではなく、デマゴギー的な技術を駆使した大衆操作によって抬頭する人々であり、「最少努力の法則」に従順なデカダントに他ならない。[16] 経済的民主主義を求める社会主義者に対しても同様の非難をする。産業に依拠する近代社会では、それを組織できるのはごく少数である。それにもかかわらず、生産の組織化を果たす長の存在を否定して民主化

すれば、怠惰が広がり労働者は餓死する。だから社会主義者は「休息の組織者」である。[17]

ヴァロワの民主主義批判は、労働観に基づく違いはあるにせよ、ソレルの階級論的な批判に依拠していることは明らかである。ソレルは民主主義を、「生産の浄化力」から疎外された低中間階級のイデオロギーであり、政治的紛争を極小化することによって国家統制を保証し、それをもって自らの地位を保守しようとする「弱者の経済戦術」であるとする。さらにそれは、社会的斉一性を求めることにより、ブルジョワとプロレタリアの双方の純粋性を退廃させ、階級闘争の「暴力」の矛先を鈍化する凡庸主義に他ならないと断定する。[18] ヴァロワとソレルの民主主義批判は、強者と弱者の論理にたつ点で一致する。この点でモーラスの批判、すなわち民主主義とは国民の運命に無関心な多数派に国を引渡し、個人主義の名のもとにアナーキーを常態化し、自然的秩序を解体する「破壊の力学」である、という秩序論的な批判[19]とは明白に違う。たとえば、ヴァロワにおいて、独立心の強い個人主義的なアナーキストは、正義の名において国家に保護を求める社会主義者よりもはるかに高く評価されていたが、[20] おそらくモーラスにとって、このような議論は何の意味もなかったであろう。

アクシオン・フランセーズに入会後、ヴァロワは明らかにモーラス的な伝統主義を受け入れていった。モーラスに捧げられた二冊目の著作『君主制と労働者階級』(一九〇九年)のなかで、ヴァロワはモーラスに倣って、ユダヤ人、フリーメイソン、プロテスタント、メティックによる「四身分の陰謀」を説いた。[21] 彼は以前ドレーフュス派の活動家として反ユダヤ主義に敵対していた。この立場が変わり始めたのは、やはりロシアにおいてであった。そのときヴァロワは、他民族に関しては国際主義的な立場をとるユダヤ人は、国民的防衛を破壊する危険があると考えた。とはいえ、ヴァロワの解決方法はナチズムのような殺害や追放ではなく、世界中のユダヤ人をパレスチナ市民として認めたうえで共存を図るというものだった。[22] ところが『君主制と労働者階級』になると、ユダヤ人は非生産的な仕事によって楽な金儲けをし、それを使ってフランスの伝統的な政治理念と宗教理念を破壊しようとしており、多くの反国民主義的

なイデオロギーの起源になっていると、ほとんどモーラスと同じ口吻で反ユダヤ主義を説くようになった。[23] 伝統主義への接近は、『父』(一九一三年)においてさらに進んだ。そのなかでヴァロワは、「鞭をもった強者」をキリスト教家族の家長に置き換え、彼を中心とする家族愛と宗教の共同体を説いた。[24] もっとも、その「父」は家族のための安全を確保し、仕事場を組織し、禁欲的労働を教える存在であり、『来るべき人間』の「主人」との機能的連続性は明らかである。

このような伝統主義への接近にもかかわらず、ヴァロワは社会的動態についての考え方においては、それと明確な一線を画したままだった。労働者階級の激しい組合主義は、ブルジョワジーに「創造性」と「歴史的使命」を与えるとともに、国民エネルギーの低下を防ぐという論理はそのまま持ち越された。ヴァロワは多くの場で、王党主義者に対しこの理念を説いた。彼は、労働者を「卑しき」者として扱い、キリスト教的慈善から彼らの庇護を唱える伝統的なコーポラティズム教義は、まったく無益だとした。さらに、伝統的なブルジョワジーに対しても、労働者に対する保護的態度や、生産におけるエネルギーと創造性の欠如に関して非難したり、彼らが経済的領域以外に権力を拡大して国民的制度を破壊する危険について警告することがあった。[25] 彼らがアクシオン・フランセーズの支持母体になっているにもかかわらず、である。

(1) G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, cit., p.169. 邦訳、(下) 四四頁。
(2) *Ibid.*, p. 86. 邦訳、(上) 一五二頁。
(3) *Ibid.*, pp. 114-121. 邦訳、(上) 一九五―二〇四頁。G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, cit., p. 189.
(4) G. Valois, *D'un siècle à l'autre*, cit., p. 128.
(5) *Ibid.*, pp. 207, 210-212.
(6) *Ibid.*, p. 186.
(7) *Ibid.*, pp. 163-172.
(8) Ch. Maurras, *op. cit.*, pp. 296-297.

(9) G.Sorel, *Propos de Georges Sorel,* recueillis par Jean Variot, Gallimard, 1935, pp. 113–116, 122–126; J.J.Roth, op. cit., pp. 107–128.

(10) G. Valois, *L'Homme qui vient,* cit., p. 173.

(11) *Ibid.*, p. 178.

(12) *Ibid.*, p. 157; Ch. Maurras, *op. cit.*, pp. 298–304; idem, *Enquête sur la Monarchie,* Librairie Arthème Fayard, 1924, p. xc.

(13) G. Valois, *L'Homme qui vient,* cit., pp. 203–210.

(14) *Ibid.*, pp. 181–192.

(15) G. Sorel, *Réflexions sur la violence,* cit., pp. 162–164. 邦訳（下）二二一二五頁。Charles Maurras, *Mes Idées politiques,* cit., pp. 190–193.

(16) G. Valois, *L'homme qui vient,* cit., pp. 76–78, 119–122.

(17) *Ibid.*, pp. 70–73.

(18) G. Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat,* cit., pp. 384–389 ; idem, *La Décomposition du Marxisme,* Marcel Rivière, 1908, p. 25. 川上源太郎訳「マルクス主義の解体」（『進歩の幻想』前掲）所収、二八八—二八九頁。

(19) Ch. Maurras, *Mes Idées politiques,* cit., pp. 198-204; idem, *La Démocratie religieuse,* Nouvelles Editions Latines, 1921, pp. 397–401.

(20) G. Valois, *L'Homme qui vient,* cit., pp. 125–127.

(21) G. Valois, *La Monarchie et la class ouvrière,* Nouvelle Librairie nationale, 1909, pp. 193–199; Ch. Maurras, *La Démocratie religieuse,* cit., p.90.

(22) G. Valois, *D'un siècle à l'autre,* cit., pp. 188–191.

(23) G. Valois, *La Monarchie et la class ouvrière,* cit., pp. 291–325.

(24) G. Valois, *Le Père: Philosophie de la famille,* Nouvelle Librairie nationale, 1924.

(25) G.Valois, Nationalisme et syndicalisme, rapport présenté au IV Congrès d'Action française (7 decembre 1911), in *L'Œuvre de Georges Valois,* cit., vol. 3; idem, Notre première anné, *Cahiers du Cercle Proudhon,* n° 3–

4, 1912 ; idem, La bourgeoisie capitaliste, *Cahiers du Cercle Proudhon*, n° 5-6, n.d.

四　戦争とファシズム

第一次大戦に出征したヴァロワは歩兵としてヴェルダンで闘い、数々の武勲に輝いた。一九一八年に復員した後、彼は暫くの間アクシオン・フランセーズにとどまり、コーポラティズム運動の組織化に尽力した。しかし、アクシオン・フランセーズの体制順応主義と非活動主義に徐々に嫌気がさし、一九二四年に事実上のファシズム宣言である『国民革命』を出版し、翌年フェソーを発足させた。フェソーの時代に書かれたファシズム論は『ファシズム』(一九二七年)としてまとめられている。この二著がヴァロワの代表的なファシズム論であるが、[1]実際のところ、そのなかで戦前に述べられていないものはほとんどない。さらに言えば、基本的な論理はほとんど『来るべき人間』のなかで提示されていた。それではなぜ、ファシズムというまったく新しい政治理論が誕生したのだろうか。結論からいえば、戦前の理論を構成していた諸要素が、一定の視点のもとに新しい体系に組み替えられたからである。その視点を形成したのが戦争であった。ヴァロワは一九二一年に「戦争は私にとって、長い探究の終わりと、最終的に確信をえた理性的行動の始まりを印す」[2]と述べた。戦争は彼にとっていかなる意味をもったのだろうか。

ヴァロワは回顧録のなかで、「一九一四年八月二日栄光の朝」に、フランス人が愛国主義のもとに階級対立と政治的分裂を解消させて和解していったことを、情熱的に語っている。[3]彼は戦争勃発を歓喜して迎えたが、しかし大戦勃発後最初に書いた著作『トロイの木馬――戦争の哲学と行動についての考察――』(一九一八年)では、その感情に変化がみえる。この著作全体から読み取れるのは、ヴァロワが三年間の戦争を通して感じたフランスへの怒りと焦燥感である。彼は「われわれは戦争の奴隷だ」、「われわれの精神は戦争を支配していない」と述べる。[4]ここでヴァロワが憤慨

しているのは、フランスが戦争の技術においては長けているものの、その現実を理解する「フランスの知性」に大きな誤りがあることに対してである。ヴァロワによれば、フランスの公的権威は、人間が無限な進歩の道を歩むうちに地球上から戦争を追放する力をもつようになる日が来ると信じ、それゆえに今回の戦争を「おぞましい偶然」として片づけようとしている。この無理解のゆえに、われわれはいつまでも戦争を制御できないでいる、というわけである。こうした苛立ちのなかで、ヴァロワは「私は私の参加している戦争の目的と、持続的な平和の方法を知りたい」と述べる。[5]

ヴァロワの国民革命の提唱は、この怒りと問題意識の延長にある。国民革命の初発を一九一四年八月二日におき、翌年から組織された「反革命」による抑圧に抗して革命の達成を訴えていることから、それが理解できる。[6] とすれば、初発の状況は重大である。ヴァロワが大戦の勃発時に目撃したのは、まさに「フランスがそのエネルギーを覚醒する光景」だった。[7] この瞬間こそ、デカダンスの問題に対するヴァロワの解答だったに違いない。戦前においてもヴァロワは確かに過激なナショナリストであったが、階級対立をエネルギー高揚の手段としたこと、権威主義的秩序の要請が先立っていたことから窺えるように、国民という存在が絶対的なものにまで高められてはいなかった。戦争によって、ヴァロワは国民をすべての価値の源泉たる宗教的存在として認識し、その統合に最大の優先性を与えるようになったと思われる。

この意味で、ヴァロワはモーラスに近づいたと言える。モーラスは疑いなく、フランスのナショナル・アイデンティティーの核となるような理想的で永久的な観念を構築し、それを信仰の対象に高めることに成功した。これによって右翼ナショナリズムは初めて教義の真空を埋め、保守的伝統を唱えることができた。そしてモーラスとアクシオン・フランセーズはその後も影響力を保持できた。しかし、モーラスは「ナショナリストである以前に審美家」であり、彼のナショナリズムは「政治的である以前に文化的」だった。[8] おそらくはそれゆえに、モーラスは体制を告発しつつ

も革命行動を起こさず、逆に議会政治に参入していった。ヴァロワはモーラスの国民宗教と呼ぶべき意識を共有したが、彼の理論を完全に受容したわけではない。その基底にあるのは、ソレルから受け継いだデカダンスへの抵抗の観念だった。この合成は「われわれの目的はフランスの偉大だ」[9]という言に集約されている。『国民革命』のなかで明確にされたこの理念こそ、ヴァロワにとって戦争の賜であり、戦後の思想の基軸であった。

ヴァロワによる「フランスの偉大」という理念の説明は、ほとんど戦前の理論の組み替えである。彼はまず、その理念の基礎に「戦士の哲学」があるという。それは、地球上の土地が不平等で国家間が自然状態にある以上、「平和は戦士が血を代価にしてつくられる」という哲学である[10]。これを前提にして、「フランス」については、モーラスの影響を受けつつ、基本的にはアジア対ヨーロッパという戦前の文明の図式のなかで次のように説明される。ロシア革命を起こしたノマド的アジアが、ギリシア・ローマの諸価値を受け継いだヨーロッパを資本主義世界と名づけて侵略しようとしている。「神聖な湖の資本」がもたらす文明を守護するというヨーロッパの普遍的使命を自覚し、「野蛮国」の資本掠奪に抗して戦い、平和を維持するのは勝利したラテン人民、すなわちフランスだ。他方、「偉大」はソレルの観念そのものである。すなわち、「偉大」とは、個人や国民が自己の弱さと嗜好を支配し、自己を超越する目的に尽くす行動であり、それを支えるのが禁欲と自己犠牲に基づく英雄価値ないし英雄倫理である。たとえば、戦士にとって、偉大とは疲労と恐怖に打ち勝って名誉を手にすることである。そしてフランスにとって偉大とは、戦争の危機感と覚悟のなかで英雄倫理を保ち、フランスに与えられた使命を果たすことである。フランス人のもつ偉大の意識は「勝利の精神」とも呼ばれる[11]。

ヴァロワの国民革命論とは、「戦士の哲学」とそれを具体化した「フランスの偉大」に基づいて国民国家を再構築することである。彼はこの見地から、戦争勃発時に体験した国民の統合的エネルギーの高まりは、国民がこれらの理念を共有したからであり、そして戦争中の憂いは、一九一五年に議会政治が再開されるとともに軍国主義に対する民主

主義の戦いという戦争正当論が唱えられ、これらの理念が葬られたことによるものであると確認した。[12] では、こうした理念のもとに築かれる国民国家はどのように組織されるであろうか。この点でヴァロワが戦争中に痛切に感じていたのは、フランスの組織がひじょうに遅れていて、長期戦を戦ったり巨大産業を形成するには不適切なものになっており、このためフランスの活力を保護する力を失っていることである。ヴァロワは、時代遅れの組織を保守することは、「敵が蒸気で走る車を運転しているときに、牛の引く荷車にしがみつくようなものだ」とする。[13]

ヴァロワはこの組織化の問題に戦後すぐに取りかかった。本質的な点では戦前と同じである。もっとも大きな変更は、共通利益をもつ集団としての経済的な階級概念を放棄したことである。同一の財の生産に携わる経営者、技術者、労働者は、その産業の繁栄という同じ基本的利益を共有するので、収入と生活スタイルを反映する社会階級は存在しても、水平的階級は存在しない、と論じた。[14] ヴァロワはこの事実を戦争中の「塹壕の友愛」のなかに発見したという。それは一つの陣地を防御する連隊に生まれる友情であるが、決して平等主義的なものではなかった。兵卒は上官の物質的特権を認め、苦しい状況のなかで上官の優遇を進んで行なった。そこには明確なヒエラルヒーが形成されているが、しかし対立はない。そして前線をはなれれば別々に暮らす。ヴァロワはこうした軍隊生活の階級的差異と友愛的統一に、平時の社会生活における仕事場の労使モデルを見いだしていた。[15]

ヴァロワは水平的に組織された諸階級の相互強制は否定したが、同一産業内における労使対立や相互強制を否定したわけではなかった。欲望に基づく利益追求により経済的・社会的秩序を破壊することを避けつつ、個人的イニシアティブの利点を享受する自由競争を成立させるための方法として、相互強制の有効性は認められていた。ただし、強調の度合いははるかに低くなっていた。そもそも産業による組織化が予定するのは対立ではなく協同である。そこに含意されているのは、役割に違いはあっても同一産業に従事する人々は、その共通利益をもっとも優先させるだろうという認識である。さらに、「勝利の精神」は対立を最小限にとどめる作用をはたすはずであった。ヴァロワは基本的

な対立関係はむしろ産業間と地域間であると考えていたが、しかし、この対立は和解可能であり、最終的には国家によって調停されると想定していた。[16] かくして戦後に強調されたのは、対立ではなく共同体内部の妥協であり、水平的な相互強制ではなく垂直的な統合だった。そして引き合いに出されたのは、ソレルではなく伝統的なコーポラティズム論者のラ・トゥール・ドゥ・パンであった。しかし、権威主義的であるということを除けば、この国民組織の構想のなかで伝統的といえるところはない。「偉大への意志がもつ基本原則は、全私的利益の国民利益への服従である」[17]という言から明らかなように、権威主義的なのは伝統的理論を受諾したからではなく、国民の目的の点から機能的に組織化を図ったためであった。

以上重要な点のみを論じたが、ヴァロワが戦後に構想したファシズム体制は、「フランスの偉大」という国民的理念のもとに、機能的に国民統合と近代化をめざす権威主義的体制であった。その起源が世紀末のデカダンスから生まれた反体制思想にあることは、わずかながら明らかになったと思われる。

(1) G. Valois, *La Révolution nationale*, Nouvelle Librairie nationale, 1924; idem, Le Fascisme, Nouvelle Librairie nationale, 1927. フェソーの教義とヴァロワのファシズム思想については、以下を参照されたい。木下半治『フランス・ナショナリズム史』(図書刊行会、一九七六年)(1)、第三章第一〇節、拙稿「ジョルジュ・ヴァロワのファシズム思想」(『専修法学論集』第五五・五六合併号、一九九二年)。

(2) G. Valois, *D'un siècle à l'autre*, cit., p. 294.

(3) *Ibid.*, pp. 265-267.

(4) G. Valois, *Le Cheval de Troie: Réflexion sur la philosophie et sur la conduite de la guerre*, in *Histoire et Philosophie sociales*, Nouvelle Librairie nationale, 1924, p. 433.

(5) *Ibid.*, pp. 433-434.

(6) G. Valois, *La Révolution nationale*, cit., p. 20.

(7) G. Valois, *D'un siècle à l'autre*, cit., p. 266.

(8) J. J. Roth, *op. cit.*, p. 126.
(9) G. Valois, *La Révolution nationale,* cit., p.33.
(10) *Ibid.*, p. 37.
(11) *Ibid.*, pp. 34–37, 51–53, 86–93, 151–153.
(12) *Ibid.*, p. 21.
(13) G. Valois, *Le Cheval de Troie,* cit., pp. 44.
(14) G. Valois, *L'Economie nouvelle,* Nouvelle Librairie nationale, 1919, pp. 244–245.
(15) G. Valois, *D'un siècle à l'autre,* cit., pp. 278–284.
(16) G. Valois, *L'Economie nouvelle,* cit., pp. 177–185, 245–259.
(17) G. Valois, *La Révolution nationale,* cit., p. 163.