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

Title	レイモン・アロン小論 : ひとりの反イデオロギー的イデオローグ
Sub Title	Raymond Aron as an anti-ideological idéologue
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1975
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.48, No.1 (1975. 1) ,p.26- 46
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19750115-0026

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.

レイモン・アロン小論

——ひとりの反イデオロギー的イデオローグ——

奈良和重

一　はじめに
二　世俗的宗教としてのマルクス主義
三　産業社会と「発展」思想への視点
四　「政治理論」と行動選択
五　結び

一

一九五五年に『知識人の阿片』(1)を公刊し、パリの知識人——より狭く限定すれば、サン・ジェルマン＝ドプレの「左翼」知識人——と袂を分つたとき以来(2)、「熱狂的なイデオロギー論争」が「習慣的反対」ともいうべきものとなつているフランスの知的風土(3)のなかにあつて、レイモン・アロンはみずからの異和感を隠しきれない。マルクスにもましてトッヴクィルを高く評論する彼がつぎのように書いたとき、それは自己自身を語つているかの如くである。「フランスにおいては、トック

ヴィルは、一般意見においても大学においても、彼が価する地位を占めていない。社会学者たちは、サン・シモンのごとき――彼が理解し得なかったような理念の《鳴りひびく残響》を、体系的にして適度な天才を有するオーギュスト・コントのごときを、歴史解釈に予言を結びつけ、たとえ情念に身をゆだねようとも科学たることを要求するマルクスのごときを、引き合いに出して自己証明する。トックヴィルは怖らく、専門家から見れば、才幹に欠けた、至福千年説の恍惚的快感と同じく、現在に対する誹謗をも拒もうとする欠陥ある人物なのであろう。彼は歴史過程を認識しようと努力し、終りを告げた過去への郷愁なきにしもあらずだが、不可避的なものに身を屈し、〔歴史においては〕あらゆることが可能であるというのではないが、やはり予め決定づけられてはいないのだ、という良識を以て思考しつつ、本質的なるものを救い出そうと努める」[4]。

アロンとマルクス主義とのかかわりは、三〇年代の知識人一般に見られるように、早くかつ深く、学問研究の端初にあつたことは明瞭である。『マルクス主義と実存主義者たち』というエッセイの序文に、「一九三〇年以後、ドイツにおいて、わたくしはマルクス主義に関する考察から思想遍歴をはじめた。ユダヤ系ブルジョワジー出身の知識人の多くと同様、ひとりの《進歩的思想家》としてわたくしは、自分の諸々の政治的信念――それはナイーヴで環境によつて命じられ、ごく自然な嗜好とか反感以外になんらの基礎も持つていないと感じられたが――から、或る哲学的批判をつくりださうと思つていた」[5]と述べられている。その「批判」なるものは、二つの素因から成つていた。一つは、マルクスによつて開示された歴史的パースペクティヴと近代社会の現実的発展とを比較すること。もう一つは、歴史と歴史家との関係、社会とその解釈者との関係、全体的制度と個人との歴史性の関係などを検索すること、であつた。

ここにわれわれは、アロンの問題意識ないしは接近方法を窺い知ることができる。彼の場合、無批判的熱狂が湧きあがり、まばゆい眩暈がよぎるといつた類いの態度とはほど遠く、それは、良きにつけ悪しきにつけ、アルフレッド・グロッセの評

する「醒めた態度」[6]（une attitude désabusée）に貫ぬかれている。マルクス主義に対してばかりでなく、アロンの思想家としての基本的立場は、「政治にイデオロギー的にアプローチすることに対する精悍な反対者」[7]、あるいは「……一切の理想・一切のユートピアを疑い、すべての救済の予言、終末観の使者たちをしりぞけることを教え」[8]る「反ユートピア的思想家」[9]のそれである。「イデオロギー的教条主義は、観念が蘇生するために死滅しなければならない」[10]と強調する彼の鋭い知性は、一方においてマルクス主義、より原理的には歴史哲学への批判を踏まえて、近代産業社会を具体的に吟味しようとする。かかる試みが彼をして現代文明なるものを深く反省させる、ひとりのイデオローグたらしめているのである。

この小論では、彼の厖大な作品のなかから、わたくしの利用し得たごく部分的なものを、あえて素描するにとどめたい。

（1）本書の邦訳は『知識人とマルクス主義』小谷秀二郎訳（荒地出版社）であり、レイモン・アロン選集第三巻に収められている。その他に、第一巻『自由の論理』曽村保信訳、第二巻『変貌する産業社会』長塚隆二訳、第四巻『歴史哲学入門』霧生和夫訳が出版されている。以下、本稿においてこれらの著作から引用する場合には、選集の巻数と頁数のみを記す。

（2）スチュアート・ヒューズ『ふさがれた道――失意の時代のフランス社会思想一九三〇―一九六〇年』荒川幾男・生松敬三訳（みすず書房）一一三頁。

（3）選集3二三〇頁。

（4）Raymond Aron, "Idée politique et vision historique de Tocqueville", *Revue Française de Science Politique*, vol. X, Septembre, 1950, no. 3, p. 523.

（5）Raymond Aron, *Marxism and the Existentialists*, New York, Harper & Row Publishers, 1961, p. 1.

（6）Alfred Grosser, "《Espoir et peur du siècle》: la passion de l'explication sans passion," *Revue Française de Sceince Politique*, vol. VII, Juillet-Septembre, 1957, no. 3, p. 673.

（7）Roy Pierce, *Contemporary French Political Thought*, London, Oxford University Press, 1966, p. 222.

（8）選集3三二二頁。

（9）Pierce, *op.cit.*, p. 229.

（10）レイモン・アロン『発展の思想――産業社会を考える三つのエッセイ』浜口晴彦訳（ダイアモンド社）一四九頁。

二

アロンにとつて、歴史とは答えのない問いでしかなく、人間の生成の「回顧的把握」、そしてその「反省としての認識」が「歴史的認識」にほかならない。「歴史は、絶えず精神的、社会的な作品を生みだしつつも、目的も定まつたゴールも持たず、各時代は、それぞれ別の目的を持ち、ばらばらの人類を結ぶ根本的な共通性は何一つとしてないから、各時代は、孤独と独立のうちに、それ自体として存在する」[1]。総体としての歴史的実体なるものを否定する彼の思想的立場は、ここに明瞭に提示されていよう。

彼は、歴史の整合的な全体性をひたすら求める哲学的解釈に対して、きわめて慎重である。「複数の系や偶然の出会いを除去するような解釈は、明らかに仮説であり、結局は無益である。なぜなら、そのような解釈は、宿命を告げ、受容する予言者の志向に対応するものだからである」[2]。したがつて、歴史の全体的生成とかその意味を把握しようとする歴史哲学の、危険きわまりない誘惑に強く抵抗する態度が、随所に見受けられる。「歴史家、社会学者、法律家は、行為、制度、法律上の意味の多様性を明らかにすることができるが、ただ全体の意味を明らかにすることは不可能だ。歴史には合理性がない、とはいわない。ただ、究極的な意味の把握は人間には不可能だ」[3]と言われるように。

このような限界性は、勿論、歴史の唯物論的解釈にしても同様であつて、それは唯一の、しかもつねに最良の解釈ではなく、部分的なものにとどまつている。「それは、思想の真理や虚偽について、いや単なる意味についてすら、いかなる結論ももたらさない。それは他のいくつもの解釈の一つに過ぎず、自らの限界を意識する限りにおいてのみ、科学的に有効である」[4]。歴史的分析に関する現代の経済学や社会学の知識には、社会構造、その様式、体制のもとにおける人間の運命、あるいは体制の発展などを統合した「全体的な理論」といったものは未だ存在しないのである。「なぜ全体を包括するような理論

がないのだろうか。なぜなら、おそらくそのような全体は存在しないからである。いいかえれば、おそらく歴史は合理的なものではないし、したがつてこの程度まで必然的なものではないからである[5]」とアロンは率直に述べている。

アロンは、歴史的諸事象が未来の一定の、明白な目的に向つて発展するであろうような「人間的、あるいは非人間的な法則というものはない[6]」と断言する。われわれは、歴史法則なるものは、部分的、仮設的には確定できるし、価値判断を排除して、観察可能なもの、例えば人口増加、所得分配、国の富などを予測することができるだろう。だが、歴史の総体としての発展図式を法則とか予測に基礎づける、ということには懐疑的たらざるを得ない。

われわれは、つぎのごとき歴史哲学的思惟がヨーロッパの人間および精神の何処かに内在し、アロンと同様な批判がひきもきらず繰り返されているにもかかわらず、現代にいたるもなおその残滓をとどめていることを否み得ない。すなわち、「事実、巨視的レヴェルを上に昇つて行くにつれ、組み立てたり、選び取つたりする時の恣意性も大きくなる。法則的関係を実証的に解釈するならば、それは、近似的比較によつていくらかの信憑性を獲得した部分的、典型的な発展を示すものに過ぎない。この関係を運命として祭り上げるために、社会学者は、蓋然的推論の代りに形而上学的命令を持ち出す。……因果関係と比べた時の歴史法則の独自性は、……巨視的なもの、全体的なものへの志向という点、もしくは不可逆的生成の法則を捕えようとする自負という点にある。発展の法則の中に、神学の記憶と実証的概念とが混在しているところを見ると、右の自負が、おそらく決定的な役割を演じているのであろう[7]」。

ひきつづいて、アロンは資本主義の変化の問題に触れ、つぎのように論じている。資本主義の最も特徴的な発展傾向を析出するためには、個別的連続性を思惟によつて延長するだけで充分である。それは、蓋然性にしたがつて既知の過去を未来に延長したものにすぎず、その蓋然性は現状分析によつて確認することが可能である。だがその場合に、第一に、予想の基礎となる現状分析が、マルクス主義の図式を理想的形式とする歴史必然性にどれだけ近いかという点、第二に、解釈される

データ――それに基づいて未来の究極的目的がエクスタポレートされる――がどれだけ広く、かつ正確であるかという点、そして第三に、変動が予告された領域と、どれだけ明確に分離できるかという点が、最も重要な問題となろう。アロンが指摘しているように、資本主義の変動構造は、かなりの程度検証可能であろうけれども、それ以外に適用範囲を無制限に拡大し、判断の基礎そのものが恣意的選択に置かれることになれば、予測の蓋然性は小さくなり、恣意的に発展傾向を設定し、事実群を引き合いに出すことになる。

マルクス主義者たちは、右の論点を踏まえて、現代分析に深い省察と弛まぬ努力を拂つているだろうか。むしろ、「歴史は、人間が人間自身にとつてそうであるように、予測不可能である」[8]ことを無視する彼らは、歴史法則についての高次の認識能力を誇示するの余り、それに即した未来の究極的目的への信仰に唯々諾々としているかに思われる。「発展過程における人間の現実は、ひとつの構造をもつている。行動はすべて、行動の複合体をなし、個人は制度と結びつき、概念は主義として組み立てられる。自分勝手に事件を解釈し、そこから引き出した身勝手な意味を、他人の行動や思索に押しつけることはできない。究極の意味など到底明らかにできるものではない。自分のよい所だけが究極の真理であるとして相手を裁いてはならない。過去の正しい理解はわれわれに寛容の義務を教えるが、誤つた歴史哲学は狂信を培うだけである」[9]。

マルクス主義に関するアロンの論駁の核心は、経済が歴史現象の究極的かつ第一原因であるとする歴史決定論にある。と言うのも生産諸力と、生産諸関係が歴史、社会、政治、日常生活の全体を決定するという普遍妥当的な証拠は無いのだから。[10] アロンによれば資本主義の矛盾、階級闘争、恐慌の必然性などの諸命題は、すべて科学的な証明や反証の対象となるものであるが、マルクス主義の「展望はやはり哲学的である」。なぜなら、それは未来との関係で構想され、結局のところ科学を装つた歴史的予測は、宗教的な予言のカテゴリーに属しているからである。「マルクス主義の予測は、マルクス主義の現状分析と違つていない、という反論があり得よう。いくつかの特定の予測（恐慌、集中化）は、真であつても偽であつても、

蓋然的であつて非蓋然的であつても、実証的な方法を越えるものではない。けれども、各人の自由が万人の自由の条件となるような社会主義に関する全体的予測、必然的革命とかプロレタリア勝利の必然性とか（資本主義の危機に対する人民の反応が、初めからわかっているかのように）の予測といつた遠い予想は、いわば予言のようなものであつて、現実を超越しているゆえに、イデオロギーであり、信仰を生みだすならば、神話である」[11]（傍点は引用者）。歴史決定論への安易な信仰は、まさに救済の説論にひとしく、人びとを狂信へ導く結果となろう。

マルクス主義においては、資本主義から社会主義への体制移行の段階は、歴史的必然性であるとともに、革命的暴力によって果たされる。「資本主義と歴史に関するマルクス主義哲学は、生産諸力の発展、生産諸関係の変革、階級闘争の激化ならびに革命への昂揚との間にある種の並行性があることを前提としている」[12]。この構想がプロレタリアートによる世界革命のイメージと結合するとき、「新しい信仰」はドグマ化し、それに囚われた知識人の狂信的帰依は、党、社会主義国家、人類の未来を聖化するようになる。「プロレタリアと歴史への信仰」は、教会の領分にあつて、「神の国」実現という希望とむつび戯れる。アロンに言わせれば、「共産主義の特徴を作つているものは、教条主義的理論と戦闘員の無条件な服従であつて、知的水準では進歩的イデオロギーの開放的で自由な解釈には劣るものの、信仰を求める人間には、より優れたものと映ずるだろう。もはやどこにも帰属し得ないと感じたとき、知識人は単なる意見だけに満足できず、確信を欲し、組織を求める。革命は彼に阿片として提供される」[13]のである。

かくて、「ユダヤ・キリスト教の予言の典型的な型を模した」[14]マルクス主義は、世俗的宗教以外のなにものでもない。マルクスはかつて『ヘーゲル法哲学批判序説』のなかで、「宗教は民衆の阿片である」と書いたが、アロンからすれば、「マルクス主義は知識人の阿片である」。要するに、「レイモン・アロンは、マルクス主義を十九世紀の、時代遅れとなつたひとつの教義と見なしている。彼は、共産主義のうちに、《知識人の阿片》だけしか見たがらない」[15]。けだし、世俗的宗教

について彼を戦慄せしめるものは、「俗性と聖性との、ひとつの階級と救世主との、ひとつの体制と神の国とのあいだの区別の崩壊」[16]であるからだ。その結果は、この「魂なき宗教」にあつては日和見主義は罪人よりも一層悪しき異端であり[17]、その化体たるスターリン主義は「カトリックの宗教裁判にも匹敵すべき異端糾問による正統派の啓示」[18]なのである。

(1) 選集4　一七九頁。
(2) 同右、三四八頁。
(3) 選集3　一五三―一五四頁。
(4) 選集4　一一三頁。
(5) レイモン・アロン『社会学的思考の流れ』I　北川隆吉他訳（法政大学出版局）一六九頁。
(6) 選集3　二〇五頁。
(7) 選集4　二九四頁。
(8) 同右、三八七頁。
(9) 選集3　一七三―一七四頁。
(10) 但し、アロンがつぎのように述べている点を見逃してはならないであろう。「……生産関係に基づいて、或る社会を記述することは正しい。もちろん、この正しさも、因果性とは無関係な論拠によるということ、それから、このような方法の効果がおそらく社会によつて変るであろうということは付け加えておく」（選集4　二九八頁）。
(11) 選集4　三七一頁。
(12) 『社会学的思考の流れ』I　二〇八頁。
(13) 選集3　二七〇頁。
(14) 同右、二八〇頁。
(15) Pierre Masset, *Le Marxisme dans la conscience moderne*, Paris, Editions Resma. 1974, p. 253.
(16) *Marxism and the Existentialists*, p. 15.
(17) 選集3　一四五頁。
(18) 同右。一三七頁

三

「……事実を否定するものでなければ、資本主義は貧困化をもたらし、矛盾を激化するという命題は支持しがたい。……古典的マルクス主義の構想は歴史的諸事実にそぐはないだけでなく、その構想には本来的な弱点がある。歴史を体制から体制への移行としてとらえる考え方は、生産手段の所有と、その所有関係に由来する社会関係によつて規定される下部構造を第一に重視する」[1]。アロンの見解にしたがえば、資本主義とか社会主義という概念自体が科学性に乏しく、躊躇なくつぎのごとく言明される。「怖らくわれわれは、二十世紀における『資本論』を書くことは不可能である。われわれは、近代社会の綜合的・批判的再構成への野心――あるいは、かかる再構成が可能であるという幻想を喪失してしまつた。しかし、国家正統派や空虚な推論の縁にあつて、われわれは、歴史における人間の条件および近代社会の意味を理解しようと努めることを放棄してはいないのだ」[2]と。彼が「産業社会の歴史的必然性」の問題に、もつぱら視点を置く所以である。

産業社会という概念の起源は、十九世紀初頭に――サン・シモンやコントの思想のなかに――遡ることができる。その後しばらく閑却されてしまつたが、それが今日ではむしろ日常語とまでなつているのは何故か。アロンはその理由を、ソヴェト体制と西欧体制との部分的類似性、さらにそれ以上に先進国と低開発国との明瞭な差異性が顕在化するにつれて、これまで例のなかつた新しい社会類型を定義する概念が必要となつたからだ、と説明する。「科学の進歩にあわせて道具と労働組織を更新していくことにより、できるだけ多くの物財を、できるだけ能率的に生産しようと努力する社会」[3]、「歴史的なある一つの社会とか現代社会の特定の時代というのではなく、人間経験の新しい世紀を開くような社会類型」[4]、それが産業社会と呼称されるものである。この産業社会の経済主体の態度は、「三重の様相」を備えている。すなわち、科学と技術の精神、経済計算の精神、漸進と革新の変化の精神がそれである[5]。

産業社会の発展という考え方は、当然のことながら、マルクス主義の階級闘争史観と真向から対立する。しかしながら、アロンの現実的な観察と診断にしたがえば、「階級概念がどんな意味に解されようと明らかなのは、産業社会が一つの階級

社会の典型へ向いそうもないということである。しかしわれわれは、マルクスの犯した誤りを繰り返さないよう用心しなければならない。社会進化の傾向法則に満足するのは、あまりに安易である。実際、正当に理解されるなら、これらの法則そのものが、平等主義的理想と現在の最も進歩した産業社会の現実との間にある断絶を、明らかにしているのである[6]。産業社会の分化と成層化への傾向は、資本主義的あるいはソヴェト的パターンであろうと、社会階層のヒエラルヒーを形成するからである[7]。階級構造の分極化がそうであるように、所得、威信、権限のヒエラルヒーを除去する完全な平等というものは、単なる妄想にすぎない。「〔産業社会の進歩は〕諸社会階層間の格差を狭めて諸階級間の境界線を不鮮明にする。それは、上流および中流階級の数を増やし、大部分の国民がほとんど類似な様式でその基本的な必要を満足させるのを可能にする。社会的不安は不変だが、潜在的ではなく、持続的な暴力は減る傾向にある。争いは決してなくならないが、革命は時代錯誤に思われる。資本主義であろうと社会主義であろうと、経済体制はどちらにも共通の変化によつて強化される。それらは、客観的に観察される傾向である[8]」。

このように、現代社会は産業化の集団的努力によつて形態転化し、普遍化されることは不可避的である。アロンは、『変貌する産業社会』において、西欧型とソヴェト型の経済成長を実証的に比較検討し、さまざまな成長モデルと産業社会のタイプを示している。ここで重要なことは、「人類史の一段階としての資本主義体制と、ソヴェト体制とを必然的な発展段階という構想のなかに配列することが可能であろうか[9]」という設問である。アロンは否定的に答えているが、マルクスの図式と対比して、W・W・ロストウの発展段階説はいかに評価さるべきか。生産水準と国民一人当り所得によつて特徴づけられる経済成長のいわゆる五段階のプロセスは、それぞれ曖昧な概念を含んでおり、「すべての国が同じ道をたどらねばならぬかのように《成長》を規定するロストウの試みは早計であるし、方法論的に大胆に過ぎるように思える[10]」と判断される。

また、西欧体制とソヴェト体制とのいずれが、世界史的見透しとして、普遍的価値を有するか、もしくは望ましい結果に

到達可能か、といった二者択一、西側でしばしば提唱される両体制収斂説についてはどうであろうか。それぞれの体制が部分的に自由化と社会化を採り入れたとしても、二重の動向で「民主社会主義」に収斂するということは無根拠であろう。産業社会に内在する究極性といったものは、存在しないのであるから。[11] 所得形態、経済の調整と物資の割振り方法、所得分配の三つの変数、どれひとつを比較してみても、「まず第一にわかることは理念型としての両体制間に本質的とはいわないが、いちじるしい差異の存在すること」[12] をわれわれは確認し得る。産業社会なるものは、経済・社会体制のみならず、政治形態、価値基準についても同一ではなく、ともかくも、「産業社会という体制が現在同じであるとか、将来同化するといった問題について、発展とか産業社会という概念はいまだ答えていない」[13] と結論せざるを得ないのである。

しかしながら、アロンは、「すべての産業社会はいつかは社会主義へ到達するというソ連的命題」も、「成長するにつれてソヴェト社会は西欧の社会と似てくるだろうという西側の命題」も、いずれも全面的に否認しているわけではない。彼は柔軟豁達な判断をくだす。「ソヴェト社会や西欧社会の特徴のあるものは世界的に普及するだろうといいうる。しかしわれわれの歴史的体験や概念的分析の現状において、これらの諸特徴は計画経済とか市場経済、集団的所有とか私的所有ほど単純ではないし、やすやすと識別できない。さしあたってわれわれが到達した二つの結論を述べるにとどめる。すべての産業社会は、今後、ますます似てくるにちがいないが、この普遍的な社会は計画経済か市場経済か、あるいは共有か私有かといった根本的な選択を迫らないだろう」[14] と。

さらに右の結論は、ただちに「イデオロギーの終焉」を意味しない。否、それらの問題をめぐるイデオロギー論争が「異なる社会秩序のそれぞれの長所についての理性的な対話であるはずのものを、善と悪との死闘というかたちに変形しようとする」[15] マニ教的傾向をすら生みだしている。かかるイデオロギー的状況に対して、アロンはみずからの見解を以下のように要約している。[16]

㈠　相容れない世界観の対立のなかにあつて、世界のいかなる民族の国家も、社会経済的レヴェルにおいては、基本的に同じ価値にもとづいて同じ目的をめざしている。いかなる国家、いかなる体制を問わず、ひとしく生産性向上による生産物の増大を公平に分配する意欲をみせている。そして人類の普遍的使命を否定することなく、民族主義の主張は退けられつつある。したがつて、ソ連と西欧との対立というものも、少なくとも社会経済的領域では、目的よりも手段の相違にもとづいている。革命が人間の自由を保証するという根拠は無い。個人の自由を抑圧するソヴェト体制は、急速な近代化の課題遂行にとつて不可避的であろうけれども、政治的正当化としての優越したイデオロギー的真理を、強制することも擁護することもできない。ソ連と西欧との真の対立は、「人間が自由に自己の使命を考えることができる権利」をめぐつて存在しているのである。

㈡　西欧諸国における前世紀から継承されたイデオロギー論争は、現在ではその激しさを失い、先述したような経済の計画化と市場のメカニズム、生産手段の共同所有と私的所有のいずれが好ましいか、といつた学問的論争は、一握りの専門経済学者を夢中にさせているだけであり、多くの人びとの関心を惹いてはいない。先進諸国においては、イデオロギー的な左右両翼のあいだで、発展の問題に関しては対立は無い。

㈢　イデオロギーの死滅ということは、それを世界史の全体的解釈の体系のごときものと規定すれば、先進西欧諸国には妥当しようが、発展途上国では、そうではない。これらの国々では、発展のモデル間を逡巡し、対抗プロパガンダの誇示する未知のモデルの選択と、自己の課題に相応しい方法の探求とを混同している。初期の経済発展にはラディカルな社会変化が要求され、自由の政治的価値と発展の経済的価値とは矛盾しがちである。

㈣　先進国がイデオロギー的和解に向いつつある一方、発展途上国がイデオロギー的論争をまじえている場合、東西関係やイデオロギー上の分裂はどうなるのか。希望的観測という誇りを免れないであろうけれども、アメリカの豊かな社会が

ソヴェト方式を受容するとは到底考えられない。逆にソヴェトはアメリカ化し、消費欲望、投資の経済性、個人の思想の自由に一層考慮を払うことを余儀なくされよう。先進社会が単一の型でなければならないとか、歴史的にいかなる型が最終的に勝利するか、という問いには明確な解答が与えられてはいないけれども。いずれにせよ、スターリン主義は高度に合理化された産業社会と両立し難く、一党独裁制や国家イデオロギーについては、まさにイデオロギー論争がマルクス主義者のあいだで熾烈に行なわれるようになるだろう。

(1) 『発展の思想』一八頁。
(2) *Marxism and the Existentialists*, p. 163.
(3) レイモン・アロン『現代の社会』松原洋三訳（エンサイクロペディア　ブリタニカ日本支社）二六三頁。
(4) 『発展の思想』一〇二―一〇三頁。
(5) 選集2　一六五頁。アロンは、産業社会あるいは産業型社会の本質的構造の五つの特徴を、つぎのように枚挙している。第一に産業企業は根本的に家庭と切り離されていること、第二に産業企業の独創的方式を導入すること、第三に産業企業は資本の蓄積を前提としていること、第四に合理的計算によつて資本の再生産をはかること、第五に労働者が集中化すること、である（同上八七―八八頁）。
(6) 『現代の社会』七三頁。
(7) 同右、六七頁。
(8) 同右、九六頁。
(9) 『発展の思想』六五頁。
(10) 同右、三二頁。
(11) 同右、一三七頁。
(12) 同右、一一八頁。
(13) 同右、六二頁。
(14) 同右、六六―六七頁。
(15) 『現代の社会』四三九頁。
(16) 『発展の思想』四一―四四頁。

四

すでに明らかなように、生産関係が社会体制を決定する、という命題は自明ではなく、政治発展は経済発展からある程度の自律性を保持している[1]、というのがアロンの初めからの牢固たる立場であつた。「……楽観的仮設どおりに諸産業社会が互いに似通う傾向をもつとしても、精神的に相互に接近するだろうということにはならない。……政治的諸現象が、経済成長の局面によつて包括的に決まるということも立証されていない。……政治制度がひとつの型から別の型に変動するのは、経済変動に起因するのではなく、相対的に独立した一つの変数なのかも知れない[2]」。この独立した政治的変数についての考察、それこそアロンをして、産業社会の政治理論形成へと志向せしめるはずである。

それゆえに、われわれの期待を、ロイ・パースがつぎのように述べたのは正鵠を射ていた。「……彼は、産業社会への関心にもかかわらず、産業化はそれ自体において目的ではないと考えている。われわれの社会が向うべきその他の諸目的や諸価値は何であるか。これは哲学の課題であつて、いつの日かアロンが貢献するであろうひとつの課題である。西欧人は、産業文明のもつ意義の評価をとおして善き生活を追求することによつて、政治哲学の伝統的関心にふたたび注意を向けなくてはならない、と彼は言つている。このことは、《政治問題》についての定式化の内容の綿密な検討――アロンはこれまでそれを生みだしていないが――を指示している。産業社会に適応した最初の政治理論を、アロンが生みだすとしても当然であろう[3]」（傍点は引用者）。

アロン自身も「……私は社会的成層の問題を提起するとき、社会学的であると同時に哲学的でもあるひとつの問題を提起しているのだ。政治の哲学的問題とは、共同体の問題であり、集団のメンバーが適当とみなす真の秩序の問題である[4]」と述べ、「個人と集団の関係、社会と国家の関係という政治哲学の伝統的な命題にふたたび出会うこと」をわれわれに要請し、

「全体的イデオロギーを拒絶することがなぜ政治哲学全体を拒否することとしばしば混合させるのか」[5]と反問している。産業社会に適応した政治理論化は、どのように試みられているだろうか。後になつてパースは、「……アロンが提示しているものは、政治理論ではなくて、一定の状況における特定の決定を行うことを目的とする政治についての思考方法である」[6]（傍点は引用者）と言い換えている点は注目に価しよう。実際に、アロンは政治理論なる書を著わしていないし、今後も著わすかどうか知る由もないが、われわれは、「政治理論について」（A propos de la théorie politique）と題する論文に依拠して、彼の思考方法を把握することができる。

先ず現代の著名な政治学者や政治理論（アンリ・ルフェーブル、アンソニー・ダウンズ、ベルトラン・ド・ジュヴネル等）の理論体系、モデル構成を批判的に検討してから、アロンは、二十世紀の歴史的現実の特性に眼を向け、具体的に設問する。例えば、「どの範囲で、いかなる手段によつて、人民の意志は、独立的単位を構成することを決定するのか。ソ連のアジア地方、西欧諸国は、植民地主義、帝国主義から免かれているか。単一政党のソヴェト体制は民主主義的であるか。多党制や自由な選挙は真正な民主主義体制に不可欠であるか。成長を促進しない体制はその機能に欠けているか。最も高度の成長率を確保している体制は果たして最善の体制なのか。換言すれば、闘争している諸政党によつて日毎に使用され、共通に受け容れられている歴史的観念を表現している言葉を出発点とすれば、われわれの時代の重大な論争を理解し、政治学の探究によつてこの論争を明晰化し、この論争に関連して事実の混沌（カオス）のなかで政治学を方向づけることは容易である」[7]というように。

《一般理論》とか《類型学》に関しては、アロンはそれらを仮設として利用することに異議を唱えてはいない。さまざまな類型学――活動のタイプ（闘争、労働、行政、政府）、動機づけのタイプ（合理的、伝統的、カリスマ的）、歴史的正統性のタイプなど――は相互に排他的ではない。しかし、いかなるものも「政治的秩序の一般理論」に直接的に途を開きはしない。社会によつて権力の接合様態も、権力の目的もひじように多様化しているからである。ともかく、「すべての歴史的時期に

とつて有効な概念的体系は、抽象的たらざるを得ず、どんな特殊的な社会にとつても有効性に乏しい。われわれの知識の現状においては、権威の類型学、権力機能のリスト、われわれが現在の諸体制に適用する諸概念（歴史的観念、正統性の定式、権力の制度的接合様態）は、それらの援助によつてわれわれが、どんな社会の、またはどんな体制の研究をも企てることができる道具である」[8]。この論文を結ぶにあたつて、アロンが列挙している六項目を以下に要約しておく[9]。

㈠　理論家の努力は単純化された図式（シェーマ）の構築を目的とすべきではない。社会理論はすべて、特殊領域の理解を目的とし、それを単純化する権利はあるが、その意味を歪曲してはならない。ある理論家たちは経済学に魅惑されたり、科学的方法の虜となつて、絶望的に客観性とか理論モデルを探求しているが、理論の課題とはそれと正反対である。すなわち、政治的人間が従う諸考察の多元性の意味を維持すること、エリック・ヴェイユのいわゆる「時代の根源悪」なるものに敏感であるゆえに哲学者が陥る誤謬を回避すること、いつさいを唯一の引照基準に還元したり、絶対的権力の理論を構成したり、あるいは権力の正統性根拠を或る種の契約に求めようとする誤謬を回避すること。

㈡　政治理論は、ある政治的側面、命令の秩序を含んでいるすべての人間活動、すべての人間集団を研究対象とする。だが、《優れて政治的な》集団は、正統的な暴力を占有し、かつ他の諸集団の政治的側面を規定するがゆえに、一層の重要性を有している。

㈢　政治諸集団の組織構造を析出しようとすれば、《国際関係論》と通常の意味での《政治理論》との二部門に分たれる。国家間の《自然状態》は、それぞれの国家的秩序とは本質的に相違する。と同時に、《国家的単位》の創造と破壊、国際的コンテクストが各構成単位の運命に及ぼす影響力は、歴史を通じて、国家的単位と国家間のシステムとのあいだの不断のコミュニケーションを持続させている。

㈣　われわれが今日、民族（nation）、国家（Etat）、体制（régime）と呼称している歴史的観念は、自明なものではなく

て、「変化する観念」である。それらをめぐつての議論の的が、まさに当事者の関心を示唆している。プラトンの『国家』、アリストテレスの『政治学』は、公的空間に関する対話の反響をわれわれに伝えており、アリストテレスをして、ギリシア・ポリスの政治制度の多様性を経験的・比較的研究に委ねさせた所以でもある。この点で、われわれの時代の諸々の議論は明確化され、科学が経験的研究によつて回答を求めている事実、因果性、価値についての決定的問題を提起している。距つた体制や社会を比較分析する際には、すべての社会とその制度の多様性に対して提起される諸問題を識別することが肝要である。

(五) 理論、概念構成、経験的研究であれ、中立性ということがいつさいの価値評価の拒否を要求するのであれば、まつたく中立的ではあり得ない。政治学は、暗黙裡に、研究者が主張する諸価値と関連して、さまざまの評価を内含している。価値の識別を含まずには、政治的行為の意味を理解することは不可能であるからだ。無論、科学は、何が合理的行為であるべきかを決定できず、それは、ある方策なり体制の有利さとか不便宜の、相対的比重に対する定言的判断に帰せられよう。「歴史的決断」「体制の選択」とは、この種の比較からつねに帰結される。

(六) 政治的秩序は、人間存在のすべてを構成するわけではない。人間存在の究極性とは何であるか、したがつて、政治的秩序のあるべきものを決定するのは哲学である。政治的人間が目的とし、憧憬する当のものを、歴史過程から、哲学は引きだすことができるであろうか。

右のように、政治の哲学的問題へのアロンの態度は浅薄な相対主義ではないが、「われわれは、一定の前件との関係で、アクシデントを認めるけれども、絶対的な意味でのアクシデントは認めない。しかも、この相対性は、少しも不合理なものではない。大切なのは、非現実的仮定ではなく、生成の敍述を織り上げ、さまざまな発展、その交錯との触れ合いとを抽き出し、現に体験している政治的現実としての性格を、過去に取り戻させることである。この実証的任務にとつては、蓋然的で

相対的な判断で十分である[10]」ということに徹底している。それゆえに、政治問題にア・プリオリな判断をくだすのではなく、経験的・比較的研究としての政治社会学的アプローチが慫慂される。アロンにとつてみれば、西欧社会の民主主義、複数政党制にしたところで、「特殊な社会の産物」であつて、「産業社会の発展と両立できるが、しかしながら、あらゆる産業社会が必然的にこれを前提としているとまでいいきれない[11]」。民主主義の理念に照らして、一党独裁が立憲＝多元的制度に劣つていることは明らかであるにせよ、「啓蒙主義とブルジョワ勃興の時代に端を発する現在の諸制度は、大衆社会の発展に従つて、さまざまに変貌したばかりでなく、場合によつてはその本来の意義が薄れつつあるように思われる[12]」からにほかならない。

こうした意味において、『民主主義と全体主義』は立憲＝多元的体制と一党＝専制的体制との比較研究として、アロンの面目躍如たるものであろう。すべての政治体制は等価値ではないけれども、彼は、或る観点から優劣を論じることを差し控え、体制の比較によつて、ひとつの包括的結論に到達できないとしている[13]。だが、「これらの体制の一つが良く、他は悪く、一つは善を表し、他は悪を表すと断定することは不条理であろう。両体制はその限りにおいて不完全である。しかし、その不完全さは同じ性質ではない。立憲＝多元的体制は事実の不完全さを伴つているが、一党＝専制的体制の不完全さは本質的なものである[14]」と指摘されている点を見逃がしてはならない。すなわち、いずれの体制も不完全であることを熟知していればこそ、一人格に体現される、単一政党の全体主義支配が告発される。アロンは、西欧文明に特有の諸価値をけつして固執しているわけではない。ただわれわれは、「みずからの文明の批判を許す自由と、その自由を改善することのできる機会[15]」を排除してはならず、「アンティ＝イデオロギー[16]」としての自由主義的な民主主義を、彼が積極的に擁護する理由でもある。

政治とは歴史を支配しようとする「プロメテウス的野望」ではない。「理性は、まさにその反対——政治というものは依然として、常に予見できぬ情況と半ば無知のなかにあつて、誤りをまぬかれ得ぬ人間の行為、訂正不可能な選択の技術である、ということをわれわれに教える[17]」。政治的行動は、歴史に根をおろしながらも哲学的反省を必要とするが、イデオロギ

ーとか原則から演繹されるものではない[18]というのが、「理性にもとづく行動に内心の平衡を見出す知識人[19]」としてのアロンの政治的な *credo* である。それは、狂信、不寛容、絶望的アナーキーとは無縁である。なぜならば、新しい信仰はつねに非妥協的であつて、寛容は批判的懐疑主義によつて培われるものであろうから[20]。「教条主義の批判は、同時にニヒリズムの批判である。少なくともかかることが『知識人の阿片』の目的であつた。人びとはむしろ懐疑主義への証言としてのみそれを見ようと望むけれども[21]」という言葉を、われわれはあらためて銘記すべきである。

(1) 選集4　二九八頁。
(2) 選集2　二九三―二九四頁。
(3) Roy Pieree, "Liberalism and Democracy in The Thought of Raymond Aron," *The Journal of Politics*, vol. 25, Feburary, no. 1, 1963, p. 35
(4) 選集2　四七頁。
(5) 『発展の思想』一七九―一八〇頁。
(6) *Contemporary French Political Thought*, p. 225.
(7) Raymond Aron, "A propos de la théorie politique," *Revue Française de Science Politique*, vol. XII, mars, 1962. no. 1. pp. 14-15.
(8) *Ibid.*, p. 23.
(9) *Ibid.*, pp. 24-26.
(10) 選集4　二〇四頁。
(11) 選集1　九二頁。
(12) 同右、九四頁。
(13) Raymond Aron, *Democratie et totalitarisme*, Paris, Editions Gallimard, 1965, p. 13.
(14) *Ibid.*, p. 346.
(15) 選集3　七五頁。
(16) 選集1　七三頁。
(17) 選集3　二一四頁。

(18) 『発展の思想』一七二頁。
(19) 選集3　二七一頁。
(20) 同右、二八三頁。
(21) *Marxism and the Existentialists*, p. 90.

五

たまゆらの焔のごとく、現実をトータルに否定しようとするイデオロギーに対して「醒めた態度」は、われわれに歴史の「明るい」未来を与えてはくれないだろう。「私は人類の未来がいかなるものか知らないが、われわれが人類の未来を知らないことを知っている。知ったかぶりをする人たちは真実を偽る人たちだ。人間の願いにかなうた未来を希望することは、われわれに許されるが、われわれの希望を確実なものだといったり、ましてやその希望を実現するために歴史法則や一つの党（または階級）の行動を信用することはできない」[1]と言うアロンに対して、H・D・アイケンが「カミュやポパー同様、アロンは啓蒙期の価値をきっぱりと放棄する決心がつかない。しかもアロンは行動のうえでは二〇世紀の社会再建に重要な役割を演じうる理想的なものとして、これらの価値をまったくまじめに考えない点では彼らと同じである。アロン自身のことばでいえば、彼は《人間的な願い》と調和する未来をもはや十分に信じられない。おそらくこのことが彼の著書に一貫するペシミズムの匂いや矛盾（self-division）を説明している」[2]と非難するのも当然であろう。

アロンはこれを甘んじて受け、みずからペシミストたることを認める。それは、彼がヒトラーやスターリンの時代に生き、「人類のはかない運命にいくらかでも疑問をいだく」人間であるからであり、歴史と人間への認識視座がペシミスティックたらざるを得ないからである。彼が書いているように、われわれは、歴史の目的をどのような啓示的宗教からも引き出すことができる。相対的または絶対的な充足、人間集団間の平和、各自が選んだ支配者への服従。いかなるものであれ、「われ

われの置かれている現代の状態と、いかにあるべきかという理想の姿との距離を測るために、われわれは現実とこれらの究極目的とを対照し比較するが、この比較によつて合理的な選択の可能性がうまれる。ただしその場合最少限の条件として、歴史的選択の対象と根本的解決の概念とを混同しないことが必要である」し、「現実の様態からくる意味の複数性は、われわれの無力を語るものではなく、われわれの知識の限界と現実の複合性を示すものである。世界は本質的に意味が不確定であると認めてこそ、真理に至る何らかの可能性をわれわれはもつことができる。われわれの理解は、われわれが全能でないから不完全であるというのではなく、われわれの理解の対象には複数の意味が内在しているということからくる」[3]（傍点は引用者）。

レイモン・アロンの基本的態度を表白している美しい言葉を「歴史と政治」（Histoire et politique）の最後のページから引用しておこう。「時代のなかで選択しなければならないとき、人間は、諸々の価値の対立、諸々の体制の乖離性を免かれない。相対主義は、政治の真正な経験（オータンティク）なのである。この相対性と不可分な不確定性を抑制せずに、宗教的な人間は、俗世的対立にまつたくかかわらず、絶対的規準に応じてそれらを判断するという二重の優位性をもつている。神なき人間は、不純な動機のために己れの生を賭け、また生を賭けないわけにはゆかない。彼は、人間性は懐疑と誤謬のなかではじめてみずからを創造し得ることを心得ている。彼は、神たろうとする意志によつてではなく、絶対的なるものに到達しないことを承認する慎慮によつて、自己を表現する。無神論的ユマニスムなるものは、人間存在の限界を受容することによつてのみ、自己規定することが可能なのだ」[4]。

（1）『発展の思想』一六八頁。
（2）同右、一六七頁。これは、アイケンが一九六四年四月『コメンタリー』誌に発表した論文中の言葉である。Henry David Aiken, "The Revolt against Ideology," Chaim I. Waxman, ed., *The End of Ideology Debate*, New York, Funk & Wagnalls, 1968, p. 240参照。
（3）選集3　一七二頁。
（4）Grosser, *op. cit.*, p. 674 の引用による。