

## 序章 『叛乱論』以降

### 第一節 「反近代」のラジカリズム

反乱の基底にある「大衆」の存在様式

私は一九六九年に『叛乱論』を書いた。このときから、私はマルクス主義の労働者階級革命論<sup>プロレタリア</sup>がよって立ってきたのとはなにか別の基底に、「革命についての問い」を据えることになったようだ。一口にいつてこの別の基底とは、今日の大衆の存在様式のことであった。

全共闘運動をはじめとする大衆的なラジカリズムは、もはや戦後のいわゆるポツダム組織の様式を媒介とせずに生起する。ところがポツダム組織とは、社会的にはまさに戦後（都市）大衆の存在様式を意味していた。それが戦後民主主義のスタイルにほかならなかったのである。とすればこのスタイルをとらないラジカリズムは、戦後民主主義の了解とはなにか別の大衆の存在様式を基底として起ってきているのではないか。

こうした感想は、六〇年代を過ぎてきた私自身の感覚にもとづいていた。というのも、私はこの六〇年代の社会を「民主主義社会」とか「資本主義の階級社会」とかいうより、むしろ一層「近代世界」とでもとらえるべきだと感じてきたからだ。実際、全共闘運動に出会う以前に、私は戦後マルクス主義の「科学」や「技術」の思想から批判的に抜けだすことにとらわれており、その結果、「科学的——」というスローガンはむしろ歴史的「近代」そのものの主要な論理ではないかと考えるようになった。だからそこから、私の関心は西欧的近代の形成史へと遡行していき、これと対比的にヨーロッパの中世世界の独自性についても知るようになった。このようにして、戦後マルクス主義の諸思想をも、「近代世界」の論理の独得の現われ方として歴史的に相対化したうえで自分なりのマルクス思想を再把握したいと考えた。この時期、一九六五年に、マルクス主義についての長いノートを書いた。

したがって本来、西欧近代の形成史から中世世界への私の関心の遡及も、やがては対比的に、この近代社会総体の批判の作業へと帰還すべきものであった。けれども、一九六〇年代のなかば、大衆運動が安保闘争以降のとめない退潮のうちにあっただばかりではない。あたかもこの闘争によつて堰を切られたように「高度成長」「高度消費社会」の波が全国土をおおっていった。安保闘争での経験<sup>経験</sup>を反芻していた者にとって、これは文字どおり大洪水——いつの間にか自分のまわりを胸高に浸すモンスーン地帯の洪水——のように感じられた。この高度消費社会の巷で、私自身もまた一人の「大衆」であった。——それまで、自分のことを大衆と考えることなどはなかったことだが。

したがってまたこうしたなかで、「中世」にたいする私の関心も、当初とはちがった意味をもつようになつていく。たとえば当時「趣味的に」と称して読んだもののうちにホイジンガの『中世の秋』がある。ここに集められているまったくトリビアルな宮廷年代記の諸断片は、近代世界の考え方と歴史的に対比すべき史料というより、なにか近代とは全然別の、独得の、「時代」についての味わいのごときものとして感じられた。ホイジンガいうところの「この時代の生活の調子」を、上等な食物のごとくに賞味するのである。

だからこうなると、中世史への私の関心も、歴史学や現実的な問題意識というより、いわば味覚の問題となつていく。このことによつて、当時私は、マルクス主義の再獲得ということばかりか、今日の革命についての問いの圏内からも離れていきかかっていたのだろう。近代の合理主義や科学主義にたいする場合も同様だった。デカルトやパスカルのうちに近代の誕生を見るよりも、彼らのうちに分かちがたくいいっていた中世的なものほうにより心が引かれる。そしてそこからただちに、錬金術や神秘主義をそのものとして読むことに関心は移つていく。私はいわば「食通」となる形で「高度消費社会」の洪水のなかの一大衆であった。

けれどもそれからじきに、全共闘運動がはじまった。『叛乱論』はこれにたいする私の政治論の最初の応答だったが、右のような経緯からして、私はこの「大衆反乱」を「近代にたいする反乱」ととらえることになつた。資本主義の階級社会というより、近代世界の「大衆のあり方」のうちに、ラジカルな反乱の基底を据えようとしたのである。ポツダム組織という形をとつた戦後市民の存在様式は、したがって、より古典マルクス主義的な階級対立にとつて代られたのではない。むしろ近代世界における大衆の存在様式そのものの問題が、ラジカリズムの背景に顕在化しているのだと私は考えた。

こうして、「戦後」の後の近代世界とそこにおける大衆の存在様式、そしてそこから発する大衆のラジカリズムというトリアーデが、私の政治論のいわば存在論的なベースとなつた。

そして実際、まったくのところ、全共闘運動をきっかけとして、ラジカリズムの運動のなかから、広範な「反近代」と「近代批判」の思潮が一斉に噴き出してきたのは、ひとも知るとおりである。いわゆる近代合理主義にたいする批判はいうまでもない。これは当然、戦後からのマルクス主義左翼への批判にまで拡張された。しかもかつてのように、「もう一つ別の」正しいマルクスがあるという考古学にはとどまりえず、はるかにデカルト的近代世界そのものにたいする歴史的な否定にまで現状批判の思潮は展開されていった。その後、中世世界やその神秘主義への関心が一般にブームをつくつたのも、反近代のラジカリズムの背後に、この時代の大衆の、「生活の調子」と「趣味」の変化が進行していたことをよく物語っている。

あるいはまた、環境・公害問題の噴出も記憶に新しい。そして多くの住民運動のイデオロギーは、たんなる生活環境の保全や改善という要求をはるかに越えて、近代大工業制とその文明そのものを否定するところに行きついた。また時を同じくして起つた資源問題にたいして、資本主義の市場理論を否定する考えも広く起つてきて今日にいたつている。

こうした思潮は必然的に、日本の近代百年が切り捨て、また忘れてきた日本の民俗や伝統への関心につらなつていく。工業化と中央集権化の百年にたいして農業や土地や地方の歴史的風土が

あらためて見直されようとする。総じて西欧的近代モデルの否定、近代文明そのものにたいする批判と否定の風潮が、行きわたっていくのである。

こうした広範な近代批判の潮流を背景として闘われてきた全共闘以降の急進主義的大衆運動のことを、さしあたって私は「反近代」のラジカリズムと呼んでおこう。そして『叛乱論』以降の私の「書く」ものは、このラジカリズムを事実的な前提ないし与件として、その政治的形成とか組織論の問題をもつばら扱うものであった。近代世界とそのラジカリズムという前提からして、旧来のマルクス主義的な革命論やその手直しという枠にとらわれずに、革命についての政治的な問いをそのものとして独自に展開すること。――要するにこれが、『政治の現象学あるいはアジテーターの遍歴史』（二九七七年）に到るまでの私の書くものだった。

けれども『叛乱論』から十年、私はふたたび私の政治論の存在論的「前提」そのものに徹底して直面せねばと感ずるようになった。戦後の後の近代世界とそこでの大衆の存在様式、そして大衆のラジカリズムという、さきに触れたトリアーデについてである。というのも、全共闘運動にはじまって広範な近代批判の思潮をつくりだしたラジカリズムの展開は、すでに今日、明白な退潮と拡散の状況を呈している。このラジカリズムを時代にとって本質的な現象と見るかぎり、その基底にある大衆の存在論に徹底して内在しなければ、政治論もまた一つの空中楼阁のままであるほかない。反近代のラジカリズムとそして私自身の時代経験とを思考の窓として終始見失うことなく、安保闘争以降の二十年の状況を基底からくぐり直してみよう。――これが私に本書を書かせることになった。『叛乱論』以降から『叛乱論』以前へ――。

#### 労働者階級 革命論からの背反

今日のラジカリズムの基底に、高度成長期を経て新たに顕在化した大衆の存在様式を見ると私は書いた。この事実、反近代のラジカリズムの政治的性格のうちに明白に表現されていることだ。たとえば――私はここではたんに例示するだけにとどめるけれども――、ラジカリズムの否定の論理と主体の拠点の性格を、古典的ないしマルクス主義的な革命論のそれと、ちよつとでも対比して見るとよい。

ここで古典的な革命論といっても、さしあたってはその典型的なパターンを思いおこしてもらうだけでいい。たとえば――

こんにちの社会では、労働手段は資本家階級の独占である。これによって制約された労働者階級の従属は、貧困とあらゆる形態の隷属の原因である。（ドイツ労働者党綱領――ゴータ綱領、一八七五年）

そしてまた――

人類の最後の階級社会である資本主義社会は、資本家階級によって、労働者階級が搾取される社会である。社会の一方には、益々目もまばゆい享樂とぜいたくが集中するのに、他方では働けば働くほど労働者の地位は惨めなものになる。資本主義は、本来人間的な活動である労働そのものを、労働者にとってたえがたいものにし、彼を非人間的な存在にしてしまう。あらゆる貧困と絶望と墮落した諸現象も、二大階級の対立した資本主義社会の根本的矛盾にもとづいている。(共産主義者同盟綱領草案、一九五九年)

いずれの場合も、「階級」という言葉がかくまで多用されていることが、いまではかえって印象的である。レーニンは「革命は権力の問題だ」といったが、マルクス主義的革命論の特徴的な構造は、権力の問題を「民衆」一般ではなく、まさに特定の「階級」を媒介にして立てるところにある。

ことわるまでもなく、右の例でも、革命にとつての「批判」や「否定」の対象は、「近代世界」の事象や論理一般ではない。「貧困とあらゆる隷属の原因」は、「資本家階級」にあり、「資本主義社会」にある。また、否定の主体、すなわち「革命」の主体も、「人民」一般ではなく、いわんや近代世界の「人間」や「大衆」ではない。「労働者階級」としてこれは特定されている。総じてかの「階級闘争史観」が、革命論の構造を規定していることはいうまでもなく、その背後には近代社会を資本主義の二大階級による社会として見る観点が前提になっている。つまり、大衆の存在様式とはここではなくによりも特定の階級に属することであり、この階級間の関係が社会を資本主義社会として構造化しているとみなすのである。

ところが、今日の反近代のラジカリズムの否定の論理と主体の拠点とは、たんに右のような革命論の性格からずれるばかりか、およそそのパターンにのつてはこないのである。

一つ例をあげよう。かつて三里塚闘争について、期せずして次のような声が異口同音にあげられたのを、私たちは聞くのである。

「三里塚の突きだした政治は」近代工業の押しつけてくる生き方と異質の原則を要求するという意味での「体制対反体制」と言ってもよい。「反体制」がまだ非現実的な響きを持つなら、「管理対反管理・自主管理」と言ってもよい。(津村喬「三里塚の突きだした政治」『展望』一九七八年六月号)

そして――

三里塚闘争がこのようにして提起している問題は、究極のところ、産業文明の効率性を人間と人間との共同性、人間と自然との共生性のなかに埋めこむ、という世界史的課題であろう。(いいたも「三里塚のこころ」同前誌)

私はむろん三里塚闘争の評価に関心があつて、右の引用をしたのではない。「反管理」「近代工業」「反産業文明」等々、ここにみられる否定の形——文字どおりの「反」——が、階級闘争史観による革命論といちじるしくずれて注目にしようとするのである。「世界史的課題」も、一昔前とはずいぶんちがつてきたものではないか。

この世界史的課題には、「階級」は言葉としてすら関係してこない。いや、ひとたび階級という媒介項がはずれることによって資本主義社会の転覆という課題は、「反体制」「反管理」「反産業文明」等、総じて近代世界そのものの否定にまで、一挙にはね上がるのだ。そして他方、「労働者階級」という否定の媒介主体が消えることによって、「人間」やその「生き方」にまで、主体の問題もずり下げられている。むろん、「労働者階級」の位置に他の階級あるいは共同体が置き代えられているのではない。そればかりか、特定の産業人とか生活者とかが闘いの階級的拠点にとつて代るのでもなく、それはさしあつて反権力の「大衆」とでも名づけるほかないのである。

近代のラジカリズムのこのような構造は、諸権力との政治的な関係のなかにも明瞭に反映している。かつて人民や労働者はブルジョアの権力と闘いながら徐々に意識変革をとげ、「プロレタリアートの立場」に目覚めていくものと考えられたが、ラジカリズムでは、政治的敵対関係はほとんどのつけから、「正」と「反」の対立として二極的に分解する。敵は工業文明であり、管理体制であり、味方は反工業文明、反管理、要するに反権力ということになる。

具体的な利害をめぐって具体的な立場どうしが対立するという通常の政治関係そのものが、ここでは容易に成り立ちがたいまでになっている。というか、政治的な権力関係をそのものとしてとらえる意識の自立が成り立ちがたく、政治は逆に裏取りや自然過程にまかせられ、あるいは文字どおりの物質的なエゴイズムに席をゆずつたりしているのである。

たとえばさきほどの三里塚闘争評価でいえば、一地域の住民運動の直面する課題が反産業文明の世界史的課題に、針小棒大を臆せずに結びつけられる。これに比べるなら、階級闘争史観のほうははるかにつましかつた。この史観による革命論が根づいた当時、労働者階級の階級闘争はまさに全世界にわたる革命的闘いであつたが、その「課題」といえば、たかだか「権力奪取」というにすぎなかつた。

なるほどひとはここで、近代の思想やら全共闘以降の大衆的ラジカリズムなどを小馬鹿にして、右のような三里塚闘争の評者たちをも、流行をなぞるジャーナリストとして嘲笑するかも知れない。しかしこの間、近代のラジカリズムを措いて、他にどんな「革命的闘争」をファイルすることができるというのか。このラジカリズムのなかで、これにたいするさきのような評価はすこしもとつびなものではないし、とくに程度の悪いものでもない。むしろ一般にたえずくりかえされてきた評価の仕方だといつてよい。

私自身は、三里塚闘争の評価としてもラジカリズムの課題という点でも、津村氏やいいた氏のいう世界史的課題を信じていない。しかし、今日のラジカリズムが「近代」の否定の極端にのめり込んでいく必然性は信じている。この必然性は、古典的革命論がどこかでとことん失効したことの証左にほかならないからだ。そして、「世界史的課題」の一般性に対応してラジカリズムの主体が、

「階級」でなく「大衆」という、はるかに抽象的な場所に追い込まれていること——このことがまた、今日の社会における大衆のあり方を映しているにちがいないのだ。

## 第二節 私であることと共同であること

### ラジカリズムの「個人原理」

古典的革命論と対比して反近代のラジカリズムの性格を見ると、両者の背反のよってきたるゆえんとして、今日の間主主体のあり方にゆきつかざるをえない。私は前節で、今日の大衆の存在様式が「近代への反乱」の根拠を規定していると書いたが、「階級」からこの「大衆」へと主体性のあり方が転換したところに、問題の根源があるにちがいない。

もとより、資本主義社会であれ近代世界であれ、そこにおける支配諸権力のあり方にも転変は生じているだろう。しかし、支配権力は民衆の存在様式に規定されるのであって、けっしてその逆ではないというのが、いまも昔も変らぬ真実である。

かつて私は、社会的にはばらばらの今日の大衆が、反乱を通じてみずからの政治的共同性を新たに形成し、こうしてついに「階級闘争を発見する」道筋を構成しようとした。大衆反乱を事実上の前提として、ここから形成される政治的共同性のあり方を追っていくことが、『叛乱論』以降の私の変らぬテーマだった。こうしたやり方で、私は大衆の存在様式の問題に政治論を応答させようとしたのである。

だけれども、問題はここにとどまっていなかった。たしかに私が与件とした大衆反乱の「大衆」とは、階級の一員ではなくかえってその解体から励起してくる者たちと想定された。しかしこの大衆とは、個々人として誰なのか。もしこの個々人が文字どおりに「主観的自由の原理」に立つアトムだとしたら、他者たちを自分の同等者として発見することからして、すでに不可能のほずである。

私と他者たちの関係そのものが、そこでは私的で偶然的なものにすぎないからだ。だから、反乱における他者たちとの「関係」の客観性ではなく、大衆個々人のうちに、これとは別種の基礎的な客観性が認められねばならない。いいかえれば、「大衆」の主体性は、大衆の一人としての個——この私——のあり方の問題として問わねばならない。

実際、今日のラジカリズムのなかで、他者たちと共同して闘う「この私」のあり方が、たえず問題とされた。この問いによつてこそ、主体性の問題は、階級を他のなにか別の政治的社会的共同性によつて置き代えることをはるかに超えて、個の次元にまでさしもどされることになったのだ。たとえば——

私たちは、「個人原理」という考え方を、ベトナム反戦運動のなかで反すうしてきた。それは、私的なエゴイズムを尊重し、擁護するものになりさがる場合もしばしばだが、模索の方向としては、今日の巨大化した国家の否定的威力と真に拮抗しうる力を、個々人の精神のうちに「内面化された」否定的威力に求めていたような気がする。「個人原理」は、「個」でありながら「私」ではなく、「公」でありうるような原理をひきだそうとしていたように私には思える。

（花崎皋平『風はおのが好むところに吹く』——以下同じ）

たくさんのことを花崎氏はここでいおうとしているけれど、私の関心は、「個でありながら私ではなく、公でありうるような原理」というところにむく。

マイホーム主義とかなんとか非難されようが、古典的党派性などにたぶらかされないような「個人主義」的大衆の一人「私」を前提としながら、にもかかわらず、この私が他者と連帯し、「個人に内面化された否定的威力」を運動として形成しようとしたら、私と他者のそれぞれはどのような客観性を育くむことになるのか。

「客観性について自分のハッキリした考えをもちたい、とこのところ思いつづけてきた。それは同時に、主観性についてもハッキリできることにつながる」と、花崎氏は書いている。「自分と切っても切れないものであるが、あえて切りはなして、かれまたはそれとしてのわたしをとりだす……それは『客観化』という作用の始元的な姿なのではないか。そうしてとりだされるものこそ、真の客観性なのではないか。」

もしも、状況の意味を問うという脈絡から離れて、右のような問題のたて方を、なにか「理論問題」の提起のごとくにとりちがえるなら、花崎氏のいうことはまったくありふれたこととみなされよう。時代にピークをつくるような大衆的闘争の後に、その参加者の誰かが必ずいいだすことであり、すでに戦後の主体性論争にしてそうだった、というようにである。けれども私は、花崎氏の問いかけを、もうすこし別の角度でみたい気がする。

たとえば氏は、若いマルクスが、個的活動のうちに同時に共同性を確認する論理（『ミル評註』）をひきあいにだしている。

マルクスの論理とはこうだ。——私は「生産において自己自身と他者とを二重に肯定」する。すなわち、(1)生産活動において私は、自己の個性と独自性を対象化することによって、個体的な生命発現を享受し、同時に、私の人格性を、対象のうちに「疑問のない力」として知る喜びを享受する。(2)私の生産物を他者が享受することを通じて、私の労働の人間的本質を、他の人間的な存在に供給する。(3)私はかくて他者と類との仲介者となり、他者の不可欠な一部としての私を、他者において確認する。(4)結局、「私は私の個体的な生命発現において、直接に他者の生命発現をつくりだし、したがって、私の個体的な活動の中で、直接に私の真の本質を、私の人間的な本質をつまみ私の共同存在性を確認し、実現した、と意識する喜びを、直接に享受」する、云々。

私は、ヘーゲルの影響下から抜けだしていない時代のマルクスの、このような論理がもつ射程の深さを、よく理解できるような気がする。いうまでもなく、マルクスの個々共同存在の論理は、自己活動としての労働⇨生産のあり方ばかりでなく、ルソーに言及しながらマルクスが書いたように「人間が個体のままで類的存在になる」革命的共同体の論理としても考えることができる。

また、価値ないし貨幣、総じて交通の論理につながることをしてもよい。私自身は、弱年のマルクスが構想した「労働」や「生産」の人間の本質などがとうに霧散した状況のなかで、ただ大衆反乱の政治的形成の場に限定したうえで、若いマルクスに淵源する論理を使ったような気がする。

このように、個体の自由な活動が同時に共同性を実現するという、若いマルクスの論理ないし

理念は、深い射程をもって今日の問題意識にいたるまで連綿としてきたのだった。いや、これはたんにマルクス主義の歴史に限ったことではなかった。なぜなら、近代社会、つまり市民社会の原理は個体の共同性をたかだか経済活動を通じた相互依存性に解消した。このとき、人間の本当の共同性とはこんなものであるはずがないという意識、つまり近代（市民社会）を超えようとする志向は、すべて例外なしに、自由な個体を同時に最高の共同性において総合するという理念をいれかずにはいない。

かつてヘーゲルが「最高の共同こそ最高の自由である」という人倫のテーゼ（倫理的なもの（理念）をたてたのも、この同じ意識によっていた。そしてなかならず革命は、洋の東西を問わず、マルクス主義によろうがよるまいが、そのアルファにしてオメガの理念を、こうしたテーゼの実現に賭けてきたのである。だからこそひとは、革命的運動経験の節目ごとに、かならずこの理念の反省に近づくのだった。

個の基底から「最高の共同」を問うこと

とすれば、今日のラジカリズムが、その主体のあり方を個体のレベルにまでさしもどして問うとき、それは同時に「最高の共同」をも問うことになるのは当然である。「個々人の精神のうちに内面化された否定的威力」を失うことなく、同時にこれを他者たちとの共同として再建すること。——古典的革命論がとことん失効したなかで、ラジカリズムは革命のテーゼをこのもつとも基底的レベルから問いなおさねばならない。そして今日の大衆の存在様式の意味も、本当はこの「最高の共同」のなかから逆に透視されてくるはずだ。

この意味で「個でありながら私ではなく公でありうるような原理」を求める花崎氏も、ありふれた理論問題をむしかえしているのではない。今日の状況のなかで、個⇨共同のテーゼがどのようなどころにまで追いつめられているか——花崎氏は、あるどんづまりの地点にこのテーゼを立たせようとしているのであろう。

実際、人間の自己活動（生産労働）において個体の共同存在性を確証するマルクスの論法をひきあいにしたうえで、花崎氏はその「一元的な演繹の論理」に疑問を呈している。マルクスの論理の透明さは、「個と類、個と共同体とがはらむズレと葛藤の『世界』を切り捨てた」うえで成り立っていると、氏は感じるのである。その結果、この古来の問題にたいする花崎氏の立論は、「三人称としてのわたしと世界」という形で、とりあえずはたてられることになる。

対等の関係は、相互に二人称的他者の中心を冒しあわず、相互に自分を譲り渡さず、しかし、相互に自己の中心における他者性を照らしあって、共通の価値にめざめ、近づくという、倫理的な——自分を歪ませない自由さをもつ——関係である。

それは、わたしがわたし自身を他者化する自己異化によってはじめて可能である。

私は、たんなる状況証拠のような格好で、ここで花崎氏をひきあいだす非礼はわびねばならない。だが、「各人は自己をすべての人に与えて、しかも誰にも自己を与えない」（ルソー）という古来の設問が、右のようにめんどろな書かれかたをせざるをえないところに、私はなによりも状況の意味についての問いを聴く。

ルソーの国家共同体やマルクスの生産共同体にしろ、またプロレタリアートの階級にしても、およそ古来からの革命的共同性の理念はすべて、今日の状況をかいくぐらせたうえでしか、ラジカリズムの問いのタシにはならない。この状況とはなによりも、反近代のラジカリズムを必然としていくとともに、その主体を階級から大衆へ、そしてさらに個体の次元へとたえずさしもどしていく必然性にほかならない。だから今日のラジカリズムは、個体の自立を最高の共同に総合するというテーゼを、そのもつとも基底のレベルから再建する以外にないというのである。ひとがそれぞれのテーマとチームとをもつてこの状況をかいくぐろうとする営みだけが、時代にとつて本質的だ。

私自身は、私と他者たちとの政治的形成の客観性を探ねる過程のどこかで、思想の問題としては、「私」とか「人間」とかにたいする関心を投げつけてしまった。だから私は、自分の政治的共同性の観念を状況とつきあわせていくほかないが、ただ私は私でそのことの意味をみきわめたいと思うだけだ。

## 第三節 ラジカリズムとアジアの革命

アジアの革命——もう一つのラジカリズム

全共闘以降の反近代のラジカリズムは、一時期、わが国だけでなく主要な先進工業国をまきこむ世界的な現象となった。いや、この二十年間を通じて、先進国における大衆の革命的決起といえ、こうしたラジカリズムを描いて他にはなかったといわねばならない。ラジカリズムが、大工業制労働者階級の階級闘争に付随した現象どころではなかったことは、ひともしるとおりである。だからプチブル急進主義の運動といった昔なつかしい言葉を使わずに、あえてラジカリズムなどと呼ぶのである。

ところで他方、この二十年を通じて、先進工業国のラジカリズムとならんで、もう一つのラジカリズムが別のところで展開されたことも、顕著な事実だった。いうまでもなく、「第三世界」とりわけアジアの革命である。

これもまた、大工業制労働者階級となんのかわりもないラジカリズムであったことはことわるまでもなく、私は象徴的にこれを「アジアの革命」と呼ぶことにする。そして以上二通りのラジカリズムが、この二十年間の革命的運動の全カテゴリーを提供する。

けれども今日、あたかも反近代のラジカリズムの退潮と歩調を合わせることく、アジアの社会主義革命もまた幻滅的な姿を全世界にさらしている。ベトナム革命の帰趨のことなどを指しているのはことわるまでもない。

さきに私は、反近代のラジカリズムを古典的ないしマルクス主義的革命論のパターンと対比した。しかし他方、アジアの革命、このもう一つのラジカリズムの形と比べたときにも、反近代のラジカリズムの性格は対照的のように見える。両地域の発展段階の差異ではない。農村根拠地と武装ゲリラ方式、そしてなによりも党と（社会主義）国家という共同性の形が、こちらのラジカリズムには縁遠いものに見える。どのようなものであれ、このラジカリズムのなかで、「前衛党」という共同体の失効はいちじるしく、またそのコスモポリタニズムも、アジア革命のナショナルリズムと対比的である。

革命についての古来のテーゼ、自由と共同との最高の総合という理念が、反近代のラジカリズムのなかではひどくめんどうな立て方をしなければならぬと、私は前節で指摘したのだが、アジアの革命では、民衆のラジカリズムは、むしろ直接に、党や国家という「最高の共同」に短絡されているように見える。このことがまた、アジア社会主義国家間の戦争（外ゲバ——毛沢東のいう外部矛盾）という、今日の事態にもつながるように思えるのである。

なるほどたしかにわが国でも、武闘やテロリズムの小集団という形をとって、強い内部収斂性を示す共同体は存在する。けれども大筋では、こうした集団を社会の——したがって大衆の存在の——外へはじきだしていく必然の力が、この社会そのものによって働くというのが変らぬ事実なのであった。大衆的ラジカリズムが、私であることと共同であることの矛盾を極端に顕在化する

るということが、逆に、「最高の共同」を右のような擬似倫理的な共同体として疎外するのだといつてもいい。要するところ、連合赤軍派を山のなかへ、血なまぐさいことをアジアへと疎外して、この社会は太平楽なのである。そしてむろん大衆にとって太平楽が悪いことであるはずがない。

だが、人びとはもう忘れたふりをしているけれど、かつて二つのラジカリズムは平行して交わらない二筋道だったのではなかった。とりわけ先進国のラジカリズムは全世界的に、第三世界・アジアの革命から尽きることはない鼓舞を受け、またこれへの熱烈な連帯を表明してきた。この意味で二つのラジカリズムは、あたかも大工業制労働者の階級闘争を相挾撃する格好で、事実、大衆的急進主義の全カタログを構成してきたのである。

とすれば、一見両極的に対照的なラジカリズムの両形態を、かつてなにか「通底」していたのだろう。アジアの革命は、たんに弱小なものが強大なものに立ち向って勝てるという実例につきるのではなかったはずだ。明らかに、近代世界のラジカリズムが「近代（市民社会）を超える」人間主体のあり方を求めたとき、これと同じ志向を——歴史的位相をずらして——はるかにアジアの革命にも認めたにちがいないのである。たとえばさきあげた三里塚闘争評価につづけて、いいだも氏が次のようにも書いていた。「農村で都市を包囲し、農業を基礎に工業を導き手とする戦略路線に立つ毛沢東思想」が、三里塚において「先進国労働者と出会っている」と。

たしかに今日、アジアの革命は、社会主義国家間戦争のごときでいたらくを見せるにいたつているけれども、もとはといえばこれも自由と共同を最高に総合する人倫の理念に発していたはずだ。銃をとって帝国主義に立ち向う民衆のレベルで、この原初理念が生きていなかったはずはないのである。だからこそ、あれは一つの革命だった。

とりわけ、アジアの民衆が近代資本主義の階級的編成を知らず、あるいはこういう編成を受けつけないものとして直接に、革命に決起していったことを私は考える。歴史的な位相をずらしたうえで重ねてみれば、この事実が、「階級」の内的解体から発火し、あるいは近代資本制の階級編成から剥離して決起する、ラジカリズムの反乱主体の実情と、そんなに別のものだろうか。

つまり、個体の共同存在性を——近代社会とは別の仕方で——再建する革命の原初的な過程を、どちらのラジカリズムの場合でも、人びとは歩もうとするものであったはずだ。党のイデオロギーや政治指導者のおもわくとは別の、もっと民衆の基底的なレベルで、このことは進行していたであろう。

それが証左に、二つのラジカリズムに共通して相呼応するかに見えたスローガンこそ、かのコミューンであった。たしかに毛沢東流の農村コミューンと近代の都市コミューンとは、実体的に似て非なるものであったかもしれない。しかし、ラジカリズムの理念という点で、両者は実際に相呼応していたことはまぎれもない事実だった。両者ともこのコミューンという意味でのコミューニズムを求めていたとみなしてよく、その際、コミューニズムがマルクス主義のものであるかどうかは、基本的に関係のない事柄であった。

けれどもくりかえしいうように、一方のコミューニズムは「科学的社会主義」をイデオロギーとする党と国家に激しく収斂し、かつ科学的社会主義の評判を全世界的におとすことになった。そ

して他方は、反近代文明の「世界史的課題」とかの大言壮語のもとで、「個でありながら私でなく公でありうるような」主体の針の一点に、共同性の再建を求めざるをえない。

同じくコミュニケーションの大衆的な理念から発しながら、このようなコントラストはなぜ起ってくるのだろうか。あるいは逆にいって、個的主体の針の一点に発酵する共同幻想は、強力な権力をふるう党的国家的共同体の存在と、本当に無縁のものなのだろうか。

とはいえ私自身は、これまででもつばらこの国のラジカリズムの経験にだけ内向する形で、問題を考えてきた。ここに内在することでは見えない問題など全世界にあるはずがないと臆断してきた。だから本書でも、この国のラジカリズムの二十年に私がなにを見てきたかを語るほかないのだが、そこで私に見えたものが、やがて思いがけずもう一つのラジカリズム、つまり「アジア」の問題にも接触することになるはずだと願っている。ラジカリズムのなかの倫理的共同性の理念、とりわけコミュニケーションと国家の問題を追っていくことが、この接触への道をつけてくれるだろう。

### 革命についての理論の経験史（本書のスタイル）

もう一つ、あらかじめことわっておきたいことがある。すでに述べたように、反近代のラジカリズムはもとより、アジアの革命も、近代資本制社会と労働者階級の編成とをその存在論的ベースとするマルクス主義ないし科学的社会主義の革命とは、そもそもその基底を異にするものと思える。とはいってもしかし、アジアの革命国家は現にマルクス主義国家を名乗っており、先進工業国のラジカリズムもまた、「近代の宿命」としてのマルクスの理論体系から無縁であることはできない。マルクス主義がさまざまな領域で、事実、一つの体制となっていることは、多くの場合、ラジカリズムにとつての否定的現実にはかならない。

そこで私は、ラジカリズムの経験のなかで、マルクス主義の理論はなんであったか、どんな見え方をしてきたかについて、本書の多くのページを費すことになるだろう。これはだから、マルクスの理論体系をそのものとして点検することではない。ラジカリズムのなかで見えてきた革命についての問い、この問いのベースに立脚して、マルクス主義の革命論にたいする私の勝手な応戦の有様を記載したいと思うのである。このようにしてマルクス主義を、この二十年の状況と私の経験の地盤に埋めこもうと思う。むろん、読者は私のこの作業を、ただその際の理論的厳正さを基準にしてのみ判断するのだということは、よく心得ているつもりである。

右のことは、本書の記述のスタイルにかかわってくる。戦後マルクス主義の残光のなかから出発した私自身の革命についての問いを、主としてこの二十年の状況とラジカリズムの経験とにかかわらせながら、そこに埋めこんでいきたい——しかし個人史ではなく、ラジカリズムの理論の経験史を記述するような形で——という気持が、本書の動機の一つに入りこんでいる。このため、二十年間の状況のなかにわざわざマルクスとかヘーゲルとかの理論をもちこんで論ずるというスタイルを、本書はしばしばとることになる。ひとはあるいは、戦後民主主義社会を論ずるのになんでヘーゲルをもちだす必要があるのかと、いぶかることになるかもしれない。けれどもむろん

これは、ヘーゲルやマルクスによって、私の考えを正当づけたり論証したりしようというのではない。逆である。彼らの理論にたいする私の読み方とその意味とを、状況のなかに確認したいと意図しているのである。その際私の読み方が、ラジカリズムの経験に立脚した、彼らの理論への自在なジャブの応酬たりえているかどうか、読者の判断をまつほかない。

『叛乱論』以降、私の意図した政治論も、マルクス（主義）をその論証の方法に使うとか、なにかマルクス主義革命論を再建するとかのものではなかった。むしろ革命についての政治的な問いがそれ独自の領域と論理をもつものであることを、私は主張してきた。これが、最終的には『政治の現象学あるいはアジテーターの遍歴史』のような構成を私にとらせたのである。けれども、政治論の構成がなぜこのような形をとるのか、とりわけその背景にあったマルクス主義の理論や論争についての私の経験史を、あらわな形で書いておくべきだと私は感じてきた。そのようにして革命についての問いを、マルクス主義の論争史の枠内からそれ独自の領域へ、あともどり不能の形で奪還しなければならない。

ともあれ、以上、本章で提出されたいくつかの問いかけが、たがいにかみ合った筋書きとなつて、これから以降の諸章で展開されていくことになるであろう。