

「他者」としての「民衆」へ 岐路に立つ「民衆」思想史

文化の発話行為を本質的に論争的で転覆をめざす戦略という観点から書きなおすような、究極の書き換えだけが、抑圧された声を、社会階級の対話的体系のなかのしかるべき場所に復位させることができる（フレデリック・ジェイムソン『政治的無意識』）。

1

かつて、子安宣邦は「民衆」思想史研究について、それが「『民衆』についてこのように語りたいたいという歴史家の願望をしかのべていない」ことを痛烈に批判した。それは、「すでに対象として設定された『民衆』の、その意識をめぐるストーリーを隠すことなく語ってしまっている」「歴史家・知識人のナラティブ」であるにすぎないのだ、とも。具体的には、幕末維新时期にひとたび高揚した「民衆」の変革的意識の日常世界への鬱屈過程が辿られる「民衆」思想史研究、あるいは「権力の神」に「人民の神」を対置して記述される「民衆」宗教史研究が俎上にあげられ、その「歴史家・知識人のナラティブ」に隠蔽された「言遂行」が厳しく批判されている。すなわち、次のように述べられている。

すでに「民衆的」意識をいうのに、「伝統的、土着的、底辺的、日常的」というように、「民衆的」という語のコノテーションをもっていわざるをえないのであり、そのことは、「民衆」概念そのものが、研究者の視線が辿り、あるいはそれが向けられた迹であることを明白に語っているからである。すなわち、「伝統的」社会の規制を受けながら、「土着性」を保ち、社会の「底辺」に位置し、「日常的」生活を営むという人々に研究者の視線は定位するのだ。そうした視線とともに「民衆」概念は構成される。（中略）そこにすでに対象として設定された「民衆」の、その意識をめぐるストーリーを隠すことなく語ってしまっている。幕末維新の変動期に民衆のうちに「ひとたび高揚した変革的意識」が、やがて近代国家の形成とともに、抑圧する国家権力の「近代化」の政策のもとに、どのようにしてふたたび「日常的世界に鬱屈」するにいたるのか、（中略）ここでは、民衆における変革的な意識の形成の期待を語ることばに、歴史における敗者に代るかのような「鬱屈」する心情のことばが重なり合う（「『民衆宗教』観の転換」）。

この子安の批判は、率直に言って「民衆」思想史研究に携わってきた（と自任している）わたくしにとって衝撃的なものであった。無論、それがわたくしの旧著『幕末民衆思想の研究』（文理閣、一九九二年）への書評という形で発せられた批判であることも関係している。だが、それ以上に、歴史学、殊にマルクス主義系歴史学の世界では共有されてきた観のある「民衆を歴史発展の主体的要素とする」認識について、その学界の〈外側〉にある者にはこのように映じるものなのか、ということがきわめて衝撃的かつ新鮮だったのである。この批判について、例えば戦後の史学史を繙きつつ、「民衆」思想史研究が旧来の階級闘争史観や近代化論と格闘しながら登場したものなのだという、これまたマルクス主義系歴史学の世界で共有されてきた認識を対置してみても、それは言い訳以上にはならないだろう。問われているのは、歴史記述は何を行ってきたのかというまさしく「言遂行的」問題なのであり、「頂点」思想史と格闘してきたと自任してみたところで、「民衆」思想史研究もこの問題から逃れることはできないということなのだ。

ところで、子安の「歴史家・知識人のナラティブ」としての「民衆」思想史批判は、歴史家が歴史的対象と捉えたことについてあれこれ解釈を加える、その解釈の中身自体を批判しているのではない。それは、解釈の是非をめぐる範疇に入る問題であって、既にその対象を前提した議論となる。子安が問題視しているのは、解釈を施すべき対象が、実は近代の学問が産出してきたものであることに無自覚であることによって、解釈の実践に伴われて対象が「実体化」していく、まさにそうした歴史家の〈語り〉のことである。この点については、酒井直樹の次の指摘が参考となるだろう。

「実体性」とは、（中略）いわば「常識」として共有され、あまりにも当然視されているために誰もあえて問おうとしないにもかかわらず、それなしにはたんに合意だけでなく論争や対立さえ不可能になってしまうような言説における構成体であり、社会的合意や論争の「現実性」はこうした「実体性」によってもたらされるものである（「歴史という語りの政治的機能」）。

ここで酒井は、「国民としての日本人」「国民文化としての日本文化」「国民言語としての日本語」などを、そのような「実体性」として想定しているが、そうした「実体性」を前提して天皇制の記述がなされていくことが、それがたとえ天皇制に批判的であったとしても「天皇制を産出することになる」と述べている。つまり、歴史家が近代に前後して産出された「日本人」「日本文化」を無自覚的な「支点」として、過去に遡っての天皇制の系譜の記述を行うこと自体が、解釈の是非をまたずに実は天皇制を「歴史学という言説のなかに」「制作＝産出」していくことになるというのである。

「民衆」という概念も、実はこの酒井の指摘する「実体性」と同様の問題を抱えているのは見やすい。つ

まり、支配階級と対峙するものとして含意された「伝統的・土着的」云々の「民衆」を「日本史」の「真の」担い手として強調する言説は、かえって近代日本が「伝統的・土着的」云々と表象した「国民」＝「日本人」一般を過去に遡らせて構成させることとなり、近代以前に「日本人」「日本文化」を構成するより強力な言説となるわけである。子安のいう「歴史家・知識人のナラティブ」としての「民衆」思想とは、まさにこの問題、あらかじめ意味と方向づけが含意された対象の設定＝「実体化」によって、実は解釈をまたずに特定の認識枠がはめられてしまう、そうした「言遂行的問題」を指摘したものと考えられる。

もう一つ看過されてはならないのは、ここで子安は「歴史家・知識人」が「民衆」についてその「代弁者」であるかのように振る舞う、その啓蒙的知性の眼差しを問題化していることである。そこには、「民衆」（＝「人民」「国民」）を語り続けてきた明治以来の啓蒙的知識人の「言遂行」が、あるいは子安が引用しているミシェル・ド・セルトーに従うならば、十八世紀末以降のフランスの「開明的」知識人、民俗学者などの「言遂行」が見据えられているのであり、それが今も繰り返されていることについて、子安は率直に驚きと怒りを表明しているのである。「歴史家・知識人」が、「民衆」を<語る>とは、セルトーの言葉を借りれば「文化的封じ込めのあとにくる」「保存の論理ないしは博物館の論理」にほかならないのであって、だからこそ「民衆の文化」は「自然なもの、嘘のないもの、素朴なもの、率直なもの、幼児性」に結びつけられた「消滅という様態でしか把握できないもの」として捉えられ、そこに「失われた起源の神話」が探求されていくことになるのだ。このセルトーの指摘がやや一面的なものであることは差し引くとしても、わが「民衆」思想史が、「伝統的、土着的、日常的」云々と饒舌に語ってきたその地平が一体どのようなものであったのかが、ここでは鋭く突かれているのは確かだろう。「民衆」というある種センチメンタリズムの概念の背後には、「歴史家・知識人」の、さらには学知という政治文化の醜い権力性が潜んでいるという重い問いかけである。そして、それは明治以来の啓蒙的知性に孕まれた権力性・政治性への問いかけでもある。

2

だが、このような批判に対して、われわれはどのように応えていくべきなのだろうか。「民衆」思想史のみならず「日本史」学自体の解体をも射程に入れなければならないこの問いかけに対しては、率直に言って今は途方にくれるほかはない。ただ、やや開き直りに思うのは、「国民」ならざるという意味での「他者」として、あらためて徳川日本の「民衆」と向き合うことができないか、ということである。酒井の言葉を借りるならば、「習慣や言語における伝達不可能性を（中略）近代的な『実体性』に基づく統一体の間の対照的な差異として了解しようとしなかった」「相手との関係によってそのつど自己の同一性が限定される「複綜文化主義的配置」の中にあつた徳川日本の「民衆」とあらためて向き合うことで、国民国家が表象

してきた「実体性」を脱構築していく方途が見えてくるのではないか、ということだ。もっとも、ここでいう「他者」とは、「他者」の表象によって「自己」の同一性を「制作＝産出」していくという意味での「他者」、あるいは「自己」像の表象のために措定される排他的「他者」を意味しているのではない。「自己」の「支点」たる「自己」として表象され、歴史的同一性という閉域に押し込められた前近代「民衆」に対して、むしろ「他者」性を明らかにすることによって、近代以降の「自己」像の歴史性が浮き彫りにできるのではないか、といっているのである。無論、ドミニク・ラカプラが次のように述べているように、「他者」性は、実は「自己」の中にも見いだされるという視点も看過されてはならないのだが。

過去の根本的な他者性を安易に断言することは、現在（あるいは自己）についての過度に均質的な概念を補強することに、たびたびつながる。するとただちに、批評的な自己反省の欠如と「他者」との転移的關係の否定ないし抑圧が生じるのだ。（中略）他者性は、過去の「あそこに」あるばかりではなく、「われわれ」のなかにもあるのだ（『歴史と批評』）。

それにしても、徳川日本の「民衆」を「他者」として理解するためには、近代学問が「制作」してきた「民衆」（「人民」「国民」）という概念、さらにそれに伴われた分析的な概念などが、換言するならば、「テキストと言説実践と社会政治的制度」の学問的表象としての対象概念・分析的概念の歴史性が問われる必要がある。今は詳論する準備はないので簡単に見通しだけを述べるに止めるが、まず広義の意味での「民衆」という方法・視点に注目するならば、いわゆる「官学アカデミズム史学」から「疎外」されていると見なされてきた「民間史学」が注目される。すなわち、萌芽的には福沢諭吉や田口卯吉の「日本人民」という視点に始まり、徳富蘇峰の『吉田松陰』、『近世日本国民史』、竹越与三郎の『新日本史』、『二千五百年史』、山路愛山の『日本人民史』（未定稿）などにおける「国民史」の叙述が、恐らくは「日本国民」としての「民衆」史を本格的に叙述したものであったといえよう。いずれも、漢学・官学流の歴史叙述が、例えば前者については権力交代史観が「数百巻の歴史を読んで、国王歴代の系図を詮索し武将勇士の功名を記した「日本政府の歴史」にすぎないことが指弾され（福沢諭吉「教育之事」二など）、後者については「断簡零墨を蒐聚」しての「考証」に拘泥した「生命なき歴史学」と捉えられて（山路愛山など）、「国民は如何なる生活を為せし乎。如何なる思想を懐きし乎。如何なる本性を示したる乎。而して如何にして理想に向って其桎梏を脱せんとしたる乎」を記述しようとしたものであった（竹越与三郎『二千五百年史』）。これらの「民間史学」に対しては、戦前の「官学アカデミズム史学」が冷淡であったこともあって、戦後の史学史はかえって高く評価する場合が多かった。「史論史学」に貫かれた「国体論」などには留保がついてはいたものの。そして、津田左右吉、柳田国男、講座派系歴史学などをつなげて、戦後の「民衆」史は（西

岡虎之助の研究や林屋辰三郎の提唱など)、さらに「歴史学と人民との、正しいむすびつき」を宣言したマルクス主義系歴史学は、あらためて「官学アカデミズム史学」との対抗という図式を再認識することで、暗黙裡にこれらの「民間史学」の継承者であることを任じたのである。

だが、こうした対抗図式は、無論それ自身は当事者が主張している面もあったにせよ、二重の意味で問題の所在を隠蔽するものであったことが直視されねばならない。すなわち、一つは、対抗図式の一方の極に置かれた「官学アカデミズム史学」に関わる問題である。この点についてはかつて論じたので要点だけ述べるが、その性格が(「民間史学」がそれと断じたごとく)「生命なき歴史学」「無思想な考証史学」と捉えられることで、その思想性が正面から捉えられることが困難となったといわなければならない。殊に、「考証史学」「歴史実証主義」のテキスト観や分析方法などに孕まれた思想性が、今日に至るまで日本の歴史学界ではほとんど問われてこなかった状況、さらに「皇国史観」という表面に現れた狭義のイデオロギーのみが断罪されて「考証史学」が戦後から現在まで「無垢」なまま生き残ってきた状況は、「考証」自体には思想性が存在していないという、この頑強な理解が作りだしてきたものといって過言ではない。無論、いわゆる「歴史記述における史料主義的アプローチ」の危機は、ラカプラが述べているように、一人日本の歴史学が直面している問題ではなく、欧米歴史学も直面している問題であって、この意味では十八世紀後期以来の歴史認識の危機と連動している面も考慮される必要があるのだが。

もう一つは(行論上はこちらの方が重要である)、「民間史学」の役割が対抗図式のコンテキストの上で評価されることとなった問題があげられる。確かに先に述べたように、その評価には留保がつく場合も多かったが、「国民」「人民」という概念もあって、戦後歴史学はその「民間性」「在野性」という表象を高く評価してきたことは否めない。ここには先に述べた酒井の「実体化」が典型的に作動していると考えられる。殊に戦後史学が高く評価したのは、「史論史学」よりも津田、柳田、そして講座派系学者であった。例えば、鹿野政直は、津田については「『思想』といえは一部のエリートの独占物と考えられていた時代に、生活者である『国民』をその『思想』に接合し、しかも思想の意味を、形而上学的次元からひき下ろして『生活の心的側面』と規定するなど、(中略)『国民思想の研究』は、『国民』史観の金字塔をなしている」と評し、柳田については「支配層の作りだす歴史像=正史にたいし、民衆の作りだす歴史像=伝説をはっきり向いあわせるとともに、歴史学が過去のどんなに小部分しか明らかにしえていないかとの、有限性の自覚をせまる論議」を行ったものとして高く評価している(『近代日本の民間学』)。無論、津田や柳田についての批判的業績も多いし、そこで津田や柳田の天皇や「日本」の取り扱い方が問題とされていることを無視するものではない。鹿野の場合も、津田や柳田が手放して絶賛されているわけではない。だが、注意深く読んでも、そこでは「国民」への注目ということは、常に「国体」「正史」との対抗という面で行われており、それらが「国民文化」「国民性」「国民精神」を「制作」した所為自体が問われることはな

かったといわなければならない。津田や柳田、あるいは鹿野などは、わたくし自身も啓蒙を受けてきた学者であり、それを批判することには躊躇もある。だが、戦後歴史学が、戦前の「民間史学」に対して対抗図式を前提に高く評価し、「にもかかわらず～という点で限界もあった」式の評価を下してきたことについては長らく違和感があったのも事実である。そして、その違和感をもたらした最も大きな要因の一つは、対抗図式によって実は最も問われなければならない問題が隠蔽されたことにあったと今は考えている。これらの「民間史学」こそが、大雑把にいつて明治以降の啓蒙的知性の系譜にほかならず、子安やセルトーの批判からも窺い知れるように、これら啓蒙的知性が作りだしてきた「神話」が、そしてその「神話」の内部にある歴史学や「民衆」思想史が今や問われているのである（付言しておくならば、「民衆」思想史研究は明治の啓蒙知識人の啓蒙的知性の内にある「愚民観」を決して見逃してきたわけではない。しかしながら、自ら自身の研究の地平を同様の視点から反省的に捉え返すことは決定的に弱かったように思う）。

「民衆」思想史研究における分析的概念に関わる問題については、簡単に言及するに止める。徳川日本の「民衆」宗教に関して、「宗教」「病氣直し」という概念で捉えることがもたらす問題については、既に論じてきたからである。そこでは、明治日本が必死に「文明の宗教」や近代医学を受容しつつあるその過程が、「民衆宗教」自体の自己認識に決定的といってよい規制力を持ち、戦後研究もそれらに無自覚であることで、その眼差しの内にあることを問題としたのであった。無論、テキストの上で捉えられた歴史的事象に対して、ある概念で分析を行うこと自体を否定しているのではない。しかしながら、近代のわれわれの内でも常識化している概念を、その概念に孕まれた政治性についての歴史的省察も加えずに徳川日本の「民衆」に当てはめて裁断するという方法が、知らず徳川日本の「民衆」の「他者」性を奪ってしまうことにわれわれは十分に留意しなければならないと思う。さもなければ、丁度メノッキオに対する異端審問官のように、あるいは「周辺世界」に対する「サルベージ人類学者」のようになるだろう。否、これまでの「民衆」思想史研究は、既にそのようなものであるという批判にわれわれは直面しているのである。

以上の点は、幾つか具体的に検討したことがある論点も含んでいるとはいえ、多くは未だ作業途上の問題点を羅列してみただけのことであり、公表することには内心忸怩たる思いがある。だが、テキスト解釈以前において、上述してきたような手続きを踏むことによって、ラカブラのいう「他者」としての過去、「他者」としての「民衆」との〈対話〉に基づく「民衆」思想史の記述が未だ可能な筈である、というのが今のわたくしのぎりぎりの思いである。だが、それは同じラカブラの言を引くならば、「問題は、思想史はいかなる方向に進むであろうか、ではなく、（中略）せめて品位ある死が許されるものかどうか、なのである」という地点から発せられたもの、というのが正直なところであろうか（『思想史再考』）。

ところで、子安の「民衆」思想史研究に対する批判に応えるためには、これまでの「民衆」思想史研究の方法についても顧みられる必要がある。これも問題点の指摘に止まるものではあるが、以下ではこの点について考えてみたい。

周知のように、一般的には「民衆」思想史研究という場合は、一九六〇年代以降の色川大吉、鹿野政直、安丸良夫らの研究を指している。それらが特筆されるのは、これらの研究が、従来の歴史学に対する根底的な方法批判を行ったからといわれている。つまり、マルクス主義系歴史学も含めた従来の研究が、専ら西欧近代との比較を軸に民衆を「停滞的」に捉えていること、階級闘争史観に立った「闘う民衆（人民）」の抽出に意を注ぎ日常性に関心を向けなかったことが批判され、そして何よりも当時登場してきたライシャワールの近代化論が「民衆」の犠牲の上に存在してきた日本資本主義の一方的な美化に終始していることが問題視され、総じてそれまでの単線的発展史観や階級闘争史観を根底から揺さぶることになったことに、これらの「民衆」思想史研究の意義があると考えられているのである。そして、これらの「民衆」思想史の記述が、それぞれの歴史家の個性的な記述の故もあって当時はかなり衝撃的なものとして登場し、かつ「人民」「国民」「常民」「大衆」とは異なる概念としての「民衆」概念が歴史学上に定着する上では決定的な役割を果たしたことも事実であった。無論、最初に述べたように、これらの史学史的背景を述べたところで、子安の批判はかわせるものではないのだが。

このときの「民衆」思想史研究の方法・視点の代表的なものとして、ここでは安丸良夫の「社会的意識諸形態論」を取り上げてみたい。「社会的意識諸形態論」というと、その言辞から連想されるように、「正統派」マルクス主義の「上部-下部構造論」を強く意識して提示されたものであり、「正統派」マルクス主義の影響力自体が衰退した観のある現在何を今さらという向きもあるかもしれない。だが、この議論は無論「上部-下部構造論」が思想史学の方法を強く規制していた当時において新鮮であったというに止まらず、現在においても「民衆」思想史研究の方法を考える手がかりを与えてくれる議論であると思う（誤解のないためいっておくならば、「正統派」の反映論的解釈がそうだといっているのではない。マルクスのさまざまな命題が、テキスト解釈や文化表象を考える際の手がかりを与えてくれるといっているのである）。

安丸の議論は、マルクスの「上部-下部構造論」、殊に『経済学批判』序文の著名な命題での「一定の社会的意識諸形態は、この現実の土台に対応している」という箇所をめぐるもので、「それぞれの社会には支配階級も民衆もみずからの意思で簡単に選ぶことのできないもののみ方、考え方、意識の様式」（＝「社会的意識諸形態」）が存在し、これを「より組織づけられた第二次的な構成物」としてのイデオロギーの範疇（「上部構造」）とは区分される「土台の内に内包された」、要するに「下部構造」とした点に特徴がある。そして、そうした「社会的意識諸形態」が「構造化され秩序化されていく特有の形態」として、それまで封建的イデオロギーと目されてきた「通俗道徳」的自己規律・自己鍛練が捉えられていくことになるのは

周知のとおりである（尚、「社会的意識諸形態」についてのこの安丸の理解は決して突出したものではなく、かの丸山真男も、マルクスの「社会的存在が意識を規定する」とする命題について、「社会的存在そのものがすでに同時的にある精神構造を内在させており、人間の一定のふるまい方によって支えられている」とする理解を示している。また、安丸自身も述べる如く、この理解は直接には山之内靖の『社会科学の方法と人間学』に触発されたものであり、社会思想史学やマルクス主義哲学の分野では当時においても一定の影響のある見解であったように思われる）。

だが、ここで重要なのは、安丸らによるマルクス解釈の是非ではない。ここで注目したいのは、安丸が、この「社会的意識諸形態」と「民衆」思想を結びつけて捉えようとしたことである。安丸は、この点について次のように説明している。

私の考え方もまた、通俗化された土台—上部構造論にたいする長い不満をふまえて生まれたものだった。もちろん私は、これまでの歴史学が明らかにしてきた階級的視点を無視するものではない。しかし、敵対する諸階級が経済史的分析によって確実に析出されたとしても、彼らが明確に弁別しうる敵対的イデオロギーをもち、それがまた日常生活意識の場でもはっきり形象化されているはずだという気楽な考え方もつことができない。生活意識（思想）の場では、複雑な葛藤をへながら人びとは単純に進歩的でも単純に反動的でもないある生き方を設定して生きてゆくのであり、イデオロギーというのは、こうした広範な人びとの生き方—生活意識（思想）をふまえながらも、さらにいく層かの媒介をへて編制された、より体系的ななにかなのである（『民衆思想史』の立場）。

ここで述べられている「生活意識（思想）」こそが、別の箇所でも述べているように「社会的意識諸形態」であり、安丸のいう「民衆」思想である。「生活意識（思想）」という観点は、日本民俗学の影響を受けた考え方といってよいが、今日のみから見ると、同時代的にはドイツ（当時は西ドイツ）の「日常史研究」の潮流（「歴史工房」派など）やアナル学派の第二世代の議論（ブローデルの『日常性の構造』など）などとも通じる議論であったと見ることもできる。また、イッガーズの指摘に従うならば、歴史学と社会学の交流が顕著になった動向とも一脈通じていた視点と見ることも可能である。いずれにしても、このように捉えられた「民衆」思想が、それまでの階級的な視点から強調されてきた被支配階級としての「民衆」像とは異なった、言説空間の分析に道を開いた視点であったと、わたくしは見ている。

無論、今日のみから見ると、この当時の安丸の議論に問題がなかったわけではない。例えば、当初の「通俗道徳論」には、「民衆」の「主体性」の形成というモチーフが顕著であり、また後の安丸の論の運びには、宗教意識をめぐる対抗、民俗をめぐる対抗、という具合にどうしても階級闘争的な対抗という視点が見

え隠れする。ちなみに、わたくしは対抗という視点自体を批判しているのではない。その言説空間では、さまざまな文化をめぐるヘゲモニーをめぐる争闘が繰り広げられていた筈だし、そこには大枠としての階級的対抗が存在していたと見ることも決して不当ではないように思う。だが、その対抗をシェーマ的に（やや強くいえば表層的に）捉える側面は、より遡った研究においては強かった観は否めない。もっとも安丸自身の研究の軌跡を見るならば、実はそうした対抗よりも、共有された文化をめぐるヘゲモニー関係に重点が移行し、そこに「国民化」という視点が入ることになるわけだが、この点は次に述べる。ところで、この「社会意識諸形態論」にとって最も興味深く、しかしながら困難な問題は、その「社会意識諸形態」をどのようにテキストから読みだすのかという問題ではなからうか。これは安丸自身も明確に語っているところではなく（テキストに表象されたものが「歴史上の事実」でその事実を「つみかさね」によってそれが明らかになるという見解は述べられているが）、また既に安丸に要求すべき域を超えた問題である。だが、安丸などの優れた歴史家の個性に還元させるのではなく、「社会意識諸形態論」の方法をより広く開いていくためには、テキストと解釈をめぐる問題は方法的に検討しておかなければならないことがらだろう。

この問題については、今はテキスト論の議論が参考となるとだけしておく。例えば、マルクス主義の立場から、したがって歴史とはイデオロギー分析であるという立場を明確にしながら一つの主張を行っているのは、ジェイムソンである。すなわち、テキストから「社会階級の本質的に敵対しあうディスクリブル群を構成する最小の意味単位」としての「イデオロギー素」を読みだし、「個々のテキストや個人の文化的造形物を、さまざまな階級の声がせめぎあい敵対しあう対話へと書きなおし」、「最終的な文化的産物が、究極的な原材料であるイデオロギー素を変形した複雑な仕事の成果であることを証明」するのが歴史家の仕事だ、というのである（『政治的無意識』）。無論、ジェイムソンは、かつての「正統派」マルクス主義者の多くがそうであったように、テキストが単純に事実を反映したものだという認識からではなく、テキストとはパロールとラングの統一体としての象徴行為であるという認識にたって、ラングにあたるものへの注意を喚起している。その際に重視されているのが、文化のヘゲモニー性という問題であり、文化概念的に再解釈された「生産様式」の問題である。議論が極度に抽象的になるのでこれ以上の引用は避けるが、ここではテキスト内にパロールにあたるものを読みだし、それを社会的文脈に広げていくことが力説されている。だが、そこで解釈された言説とは、テキストと同様に、統制するものと統制されるものの力関係を言葉へと体系的に変換したエクリチュールであると、（フーコーを援用して）エドワード・W・サイードは語る（『世界・テキスト・批評家』）。ここではテキストとは「支配的な文化がその文化のいろいろの構成要素に人間的な犠牲を払いつつ制度化する力の体系」であることが強調され、したがって「テキストのテキスト性によって支配され、追い出され、沈黙させられている声」に耳を傾けるべきことが説かれている。いわば、「追い出され、沈黙させられている」ことを炙りだすことから、言説空間の権力関係にアプローチする主張である。い

ずれも、示唆に富んだ見解ではあるが、結局のところ、歴史家というのは方法を具体的な歴史記述において示すほかはないのだから、ここではこれ以上の例示は止めておく。

ところで先に触れたように、近年の安丸は共有された文化をめぐるヘゲモニー関係の考察に重点を移行し、そこから「民衆」の「国民化」という問題を捉える姿勢を示している。それは「社会的意識諸形態論」という方法的視点の有効性と展開の可能性を物語るものといってよいし、近年盛んとなっている国民国家論の議論で「民衆」思想史研究が大きな役割を果たしえることを示すものといってよいだろう。例えば、『近代天皇像の形成』は、民俗や宗教的言説をめぐるヘゲモニー関係の中で、近代天皇像がどのように「共同幻想化」し、かくてどのように「国民」が生まれていくのかを説き明かそうとする労作であるが、この書の視点について安丸自身は次のように総括している。

近代天皇制は、（中略）国民国家日本の形成過程に登場した編成原理であり、その成立史をたどると、まだ幼弱な形成途上の国民国家のなかに生きた人びとの精神のドラマがよくわかる。その原理の中核にあるのは、天皇という絶大な権威をふりかざすことで内と外から迫りくる危機に立ちむかい、権威的秩序を維持しながら近代化＝文明化という課題を実現してゆくことである。（中略）此岸の社会秩序の崩壊を避けながら近代化＝文明化の課題を達成してゆくことについては、明治政府の指導者はもとより、神道家や国学者から民間のジャーナリズムや民権派、地域社会のさまざまなレベルの指導層などを含めて広い社会的合意があり、その対極には啓蒙の対象としての一般民衆があった（『近代天皇像の形成』）。

ここでは、それまで「社会意識諸形態」の動態を民俗や宗教的対抗の中に追跡してきた安丸が、今や「国民国家日本」が、どのような「社会的合意」の形成と関わって編制され、かつその〈場〉にはどのような葛藤、矛盾、権力関係が横たわっているのかを示そうとしていることが窺える。無論、この書において未だ論じ残されている課題があることは事実だろう。だが、転じてそれは「民衆」思想史研究が「社会的意識諸形態」（＝言説空間）という視点に媒介されて、未だ多くの可能性を抱えていることの一つの表明として受け止めることもできるのではないか。例えば、国民国家論の代表的論者といってよい西川長夫は、「国民化」の項目として、「空間の国民化」「時間の国民化」「習俗の国民化」「身体の国民化」「言語と思考の国民化」などを挙げているが、これらは、まさしく国民国家の政治文化をめぐるヘゲモニー関係の〈場〉を文節化したものと捉えることができる。そして、「民衆」思想史研究、「社会意識諸形態論」が自らの〈場〉として自覚しなければならないのは、まさにこの〈場〉である。この〈場〉における政治文化の権力関係を明確にすること、すなわち「他者」としての徳川日本の「民衆」の「社会的意識諸形態」の様相を明らかにし、

十八～十九世紀の政治文化をめぐるヘゲモニー関係を記述することに現在の「民衆」思想史研究の課題はある、とわたくしは考えている。「国民」を「制作」してきた学知も、無論この〈場〉の射程に入ってくるであろう。

「方法としての江戸」という視座は、そのようなものとして、わたくしの前に存在している。

付記 本論文の註は省略する。