

部落解放運動における歴史認識

小 森 龍 邦

はじめに

部落解放の歴史的事業は、日本社会の、すべての矛盾が表白する「人間疎外」を解決して行く突破口である。

なぜなら、部落差別は日本の支配階級が、知恵をこらして、巧妙に、ときには露骨に見える部分で、ときには肉眼を通してはなかなか見えにくいところで、人びとを、差別させる方向に動かして行く装置であったからである。

ヘーゲルの哲学の「絶対理念」の概念や、アダム・スミスの『国富論』に展開されている自由競争経済の調節機能を、「インビジブル・ハンド」としたものの如くに、部落差別による分裂支配が、その領域にまで及ぶものであったからである。

今日、われわれが「解放理論」の重要な部分に、「社会意識としての差別概念」なる命題を位置づけているのはそのためである。

大きなものは持ち上げようとして、その重さに耐えかねて尻もちをつく場合があるが、「部落解放基本法制定要求」のとりくみは、相当程度、よいところまで布陣をとったが、わずかなところで、支配階級の狡知によって寄り切られた格好になってしまった。

それを素直に認めれば、早ければ早い程、立ち直りがスムーズに行くというものだが、人間の高度に発達した頭脳には、それを容易に認めたがらない「煩惱」のようなものもある。

それに理論的装いがついてまわると、一層ものごとは

昏迷してしまふ。

部落解放運動が基本法制定をめぐるって、各政党への要求という水準から、それらと協力して、選挙のときに、その勢力に加担し、「恩を売る」という作戦に出るようになる、政党側も、趣向をこらした作戦に出てくるようになった。その限りでは、瘦せても枯れても勤労国民の政党であった社会党との関係が主軸でありつづけた時代は、単純で裏切りという程の裏切りのない安心した関係であった。

「小選挙区比例代表並立制」となり、総保守化体制へのジグザク・コースをたどるようになって、部落解放運動は、一部の闘う姿勢のものを除いては、まことに惨めな、本人たちがそう思うか思わないかは別として、これらの狡知にたけた連中に、うまくあやつられる状況に深く入り込もうとしている。

その理論面において、自ら深みにはまり込みつつあるもの一つに、部落解放運動における「歴史認識」の問題がある。

もっとも、この「歴史認識」は、たとえば「イエ意識」とか「ケガレ意識」とかの、「存在と意識」の関係とも深く相关性をもっている。平易に言えば、同対審答申の提示した「実態と心理」の相互因果関係をどう見るかと

も深くかわるということである。

「歴史認識」の問題は、主として、近世封建社会は、被差別部落民にとっては、「ときの支配権力を責める程のことではなかった」と、いわば行政権力を免罪しようとする底意が潜在しているから、非常に危険な状況にある。

基本法制定のとりくみが、頓挫しようとしている時期だけに、支配階級は、封建社会の時代の「歴史認識」がそうであるなら、なおさら、今日の権力には何の責任も問われることはないとしてくる。

現に、人権擁護推進審議会が、「国民相互の理解」と傍観者のなことを言い、この問題解決の方法として、従来のリーガル・マインドから、エディケイショナル・マインドに転換しなければならないと言っている。

それまで、さまざまな形で、われわれの運動に協力してくれた歴史学者・研究者らが、にわかに、「部落史見直し」を言い出してきた。

運動側は、これに対してやや押し流されているような気配である。

雑誌『部落解放』（三月号）の「部落史をどう見るか」を縦軸にその論理を追って、しっかりした「歴史認識」の再構築をはかりたい。

今回は主として桃山学院大学の教員・寺木伸明の所説を前掲雑誌『部落解放』に発表されたものを分析してみた。運動家の弊として言葉が辛辣すぎて失礼などころもあるが、論理的筋道を読み取っていただくことをお願いしたい。

つぎの機会に、西播地域皮多村文書研究会世話人の臼井寿光の論点を取り上げたいと考えている。いずれにしても『部落解放』（三月号）を手許において、この文章を読んでいただかなければならない煩をわずらわすことになるが、大きな歴史的関心事でもあるし、そうして戴くことが、かえって「部落史」の真実に迫っていく理論的姿勢をお願いできるのではとの期待のあつてのことと御了承下さい。

世相と理論の歪曲

部落解放同盟が小選挙区比例代表並立制に賛成し、あわせて、細川連立内閣に連帯すると、当時の責任者が言ったことが、大きな契機となつて、「雨後の竹の子」の如くさまざまな論理が、この運動の周辺で起こつた。つまり、部落解放運動の体力の衰退とほぼ比例して、言いたい放題のことを言い出したというわけである。

その一つに、「部落史の見直し」という言い方の場合

は、まだ程度がよいとして、「誇るべき部落史」とか、ひどいものになると、「いま部落史がおもしろい」とか茶化し半分のものさえ出てくるという始末となつた。

この「部落史の見直し」というのは、煎じ詰めて言えば、「部落差別は権力が作り出したものではなく、民衆の差別根性が一般化し、制度化したものである」という論理である。それがどうして「誇るべきもの」なのか常識のあるものには、わからないが、彼らの言いたいことは、権力が差別を押しつけたのではないと主張し、だから、差別はあまり厳しくなかつたのだと結論づけようとするのである。

それが、差別はきびしくなかつた。いや差別はなかつた。いやいや、差別されるどころか、尊敬され、重宝がられていたなどの方向にエスカレートして、苛酷な差別の歴史を事実はそれと違つて「誇るべきものであつた」などと、ときの権力の差別解消政策を免罪しようとするところにある。

いま「地対協」意見具申とか、人権擁護推進審議会答申にみられるように、「行政の責任」という言葉が姿を消してしまつたことと符号するのである。よくもまあ、こんなうまい具合に歩調を合わせるこゝろができたものだと言わねばなるまい。

さて、徳川封建幕府の時代に差別はなかったというのが、事実をもって、言い切れないと感ずる諸君は次のように言う。

差別は確かに、あることはあった。だが、それは、当時の権力が作り出したというものではない。民衆レベルの予断と偏見によるもので、長い歴史の間に培われた「穢れ意識」によるものであると言いつつ出たということである。現実の政治権力が何を言っているかということと、どうして、こうもうまく、一致した意見を運動に味方をする素振りをしなから言えたものだと驚く次第である。

ソフトに「国民相互の理解」と言われれば、ついだまされるといふものであるが考えてみなければなるまい。

「国民相互の理解」とは、かつて、岐阜大教授の藤田敬一あたりが、しきりに、「両極からこえる」という言葉を使ったことがある。その論理がさらに、融和主義の方向にのめり込んだもので、かつて戦争の罪悪を「国民総ざんげ」という言葉で、政治権力のもつ犯罪性を免罪しようとした動きがあったことと照応している。

国民相互の間で差別の根が絶ちきれないのは「穢れ意識」なるものに、人びとが禍いされているからであるという主張をはじめめる。

長らくの権力が仕組んだ差別政策の中で、差別するものの側から、それを合理化し、正当化するために、生活実態における物質的根拠、つまり就職の機会均等とか、教育の水準の問題ではなく、「穢れ意識」が蔓延しているからだ、またまた行政の悪さを免罪することに執念を燃やすようになる。

行政権力は、この傾向を大変よろこび、かかる論理の欺瞞性が人びとにバレないように、最大限にカバーしながら融和主義を伸ばして行こうとする。

「国民相互の理解」の啓発が必要だと言えば、権力はそこに照応して、前年にくらべてびっくりするぐらいの啓発費を計上するということになる。

いずれにしても、権力の立場が後退することのないように、ぎりぎりの糧をたぐりながら融和主義の定着を計ろうとする。

いくつかの論点を俎上にのせて、何が解放理論として照応し、何が融和主義に墮し、政府権力の「茶坊主」と化しているかを、順次見ることにしよう。

適当な材料として、雑誌『部落解放』にいくつかの論理展開が行なわれている。そこを順次追う形で、理論の真実に迫って行こうと考える。

まずは寺木伸明の「身分は共同体を母胎に権力が形

成」という報告にあたってみることにしよう。

「現在、部落差別の観念的な背景としてケガレ観がありますが、そのケガレ観との関係で差別が広まってくるのは中世前期にかけてで、それがさらに広まってくるのは中世後期だと思えます」

部落差別を「ケガレ観」の問題として辻本正教のようにとらえているわけではないが、やや、妥協的論理に傾いていることに着目しなければならない。

このような形で妥協が行なわれると、つい、この本質を見落として、また次なる段階で論理の歪曲を許すことになるからである。

「近世の『かわた』身分は制度的身分あるいは法制的身分といってもいいと思いますが、近代以降は『解放令』（一八七一年）が出されて、制度的身分は解体されます。しかし、社会的身分のようなかたちで部落差別として残存していきますので――中略――現人神としての天皇を頂点として――中略――部落差別が存続したと思えます」

ここでの妥協は「法制的身分といっている……」という注釈をつけて、明治の「解放令」以降を制度的には解体されたとする極論に見ることができるといえる。

そうしなければ残るのは「観念あるが故に」ということになり、ひいては「ケガレ観」ということにひきずり込ま

れることになる。

身分差別の対極における天皇制が制度として温存されているから、それと表裏の関係において、しくみとして利用しようとするところに問題があるのだ。

「さらに近世になると村の自治がほとんど剝奪されてしまったという見方がまちがっていることもわかっています。近世の村にも一定の自治が認められていたことが再評価されてきます」

このあたりは、部落差別を「権力が形成」してきたことを認めようとする寺木伸明にあって、またまたあいまいな論理をひきずって行くところである。

中世末期は「下剋上」の時代と言われ、加賀の「百姓総持ちの国」とか「大阪・堺の自治」とか、封建的生産関係の行き詰まりという経済的事情の上に、生じた社会的しくみの問題であり、近世封建社会においては、その矛盾が激化し、抑圧がきびしくなる。

「百姓一揆」などの反発とともに、懐柔策としても自由をある程度、認めなければならなくなる。

被支配階級の立場から言えば、「自己実現」のプロセスと見て、「しくみ」をめぐる両者の対立の所産とすべきではないか。

部落差別の現実に、高い密度をもって接触してきた運

動家として、そこから歴史をたぐってみて推測するもの
のとりあえずの仮説である。

あまりにも今日の支配階級の差別政策―差別のしくみの再構築―にあやつられ、それに相槌を打つような学者、研究者の発言などが多すぎるので、とりあえず、そこに一石を投じておこうというわけである。

寺木伸明は、辻本正教のように「ケガレ観」を持ち出し、「差別の本質を観念」だという立場ではないが、妥協を重ねる「折衷論」となっている。やはり、九六年「地対協」意見具申、九九年「人権擁護推進審議会」答申の「実態差別は解消した。あとは啓発。それも『国民相互』の問題」といった「行政の責務」からの逃亡をいくらか意義づけることになっていくのである。

差別の実態と観念を逆立ちさせるな

部落差別は「単なる観念の亡霊ではない」という「同対審」答申の論理展開は、部落解放闘争において、非常に大事なことであった。

同和対策事業特別措置法とそれ以後の同種の法律によって、次々に環境整備事業など、物質的根拠をもつ差別実態と闘ってきたのは、そのためである。

寺木伸明の文章を読み込んで見なければならぬ。

「黒田さんが身分形成の契機としてふれておられない観念の面、やはりケガレ観念、あるいは身分階級も深く身分の形成にかかわっていると思います。ですから、要素とすれば、黒田さんがあげられた四つの要素プラス観念的要素、とくにケガレ観念、身分意識が重要ではないかと思えます」

黒田俊雄という人の身分を形成させる契機として四つの要素を、寺木伸明は紹介している。

その四つの要素とは、国家・階級・分業・共同体で、これが複合して身分というものが生まれているという考え方です。

階級支配の道具として国家権力があることを思えば、身分差別なるものの発生の証明のために、これらの二つを並立的に言うのは適当でない。国家権力がこの階級なるものを、うまく支配するために、身分というものをつけて、一層支配しやすくしたにすぎない。

つまり、同じ被支配階級の内側に向けて、これに分裂をかけ、抵抗力を弱体化するための手段として、身分なるものをもうけたということである。

国家は、階級支配のために権力的な存在として、形成されたものである。

階級の権力的装置が国家であり、階級の分裂支配形態

において身分なるものが作り出される。

身分形成の「四つの要素」として、それを採用するところに、寺木のつまずきのはじめがある。

それは、社会現象のある事柄を、物質的側面と観念的側面とに識別して、どちらがより根源的であるかと考えねばならないからである。

生産力が高まるにつれて、「分業」というものは、富の生産において、合理的に採用されるものである。

そこには当然、「共同体」というものが成立し発展しなければならぬ。

なぜなら、「共同体」がなければ「分業」というものが機能しないからである。

それを「四つの要素」の一つひとつに考えるということとは論理的とは言えない。

だが寺木伸明がそれを言っているのではなく、どこまでも黒田俊雄の言っていることである。そのあいまいな「四つの要素」に、寺木伸明が言っている次のところが問題である。

「黒田さんのあげられた四つの要素プラス観念的要素、とくにケガレ観念、身分意識が要素とっています」

これでは、「ケガレ観念、身分意識」と、人間の観念形態が、「国家」とか「階級」とかが同じようにはじめ

から、人間の頭脳の中にあつたかの如くになってしまふ。

人間の観念形態というものは、子どもの成長して行く状況をみればわかるように、ものごとにふれ、経験をつみ、そこに、人間としての感情や観念や意識というものがはぐくまれていく。

寺木伸明が考えねばならぬことは「身分形成の契機」ということであり、人間の脳ミソと客観的存在との関係を追求するとき、「ケガレ観念」「身分意識」があつて、「身分が形成」されるものではないということだ。

支配階級によって、「身分差別が形成」されるに及んで、その観念形態として、「身分階級」なるものが培われ、「身分」なるものを、次第に強固なるものにして行くということである。

そこに「ケガレ観念」を並立的にもってきたのでは、これまでおかしなことである。同じ「身分」といっても、「天皇」「将軍」「大名」「武士」に「ケガレ観念」があつて、これらが形成されたのかということである。

差別のしくみを安定化させるために「身分意識」「ケガレ観念」が役立つことがあつても、それらの観念や意識が「身分」なるものの主役ではない。

残念ながら、寺木伸明のあいまいさが、こんなことになるのである。

物質的根拠の上に成り立っている社会構造を問題にするときは、どうしても、社会状況をリードする政治の動向を問題とするのでなければならぬ。

「同対審」答申が「実態」と「心理」を差別の根拠として、「互いに因となり果となる相互因果関係だ」とした水準程度の哲学的深度で「国家・階級・分業・共同体」に添加して「ケガレ観念・身分階級」を持ち出したのであろうが、これでは「ニワトリがさきかタマゴがさきか」といった論理になってしまう。

そもそも人間がこの世に生を受けることになった「アカ子」の段階において、「ケガレ観念」「身分意識」を持っているはずがない。

「差別は単なる観念の亡霊ではない」と「同対審」答申が言っていることだけでも、勝負はついているようなものだ。

「世間の一部の人々は、同和問題は過去の問題であって、今日の民主化、近代化が進んだわが国においてはもはや、問題は存在しないと考えている。けれども、この問題の存在は、主観をこえた客観的事実に基づくものである」

「歴史をかえりみても、同和地区住民がその時代における主要産業の生産過程から疎外され、賤業に従事して

いたことが社会的地位の上昇と解放への道を阻む要因となったのである」

あいまいな部分を残しているとはいえ、物質的社会構造が、部落差別の第一義的要因をなすものであることを証明しているということになる。

寺木伸明は、辻本正教らの観念論的変質の前に、折衷論をもって主観的良心の維持につとめているというところではなからうか。

制度の枠外とできるのか

「分業・共同体」「階級・身分」について、寺木伸明の考えているところは、私のそれと非常に似通っている。それなのに、どうして「ケガレ観念」「身分意識」というものを折衷論的に持ち出すのかということである。

とりあえずは似通った展開のところを取り上げ、その説明に目を通すこととしよう。

「私は、身分ができあがっていく過程を見ると、まず分業が前提にあると思います。これは古代の身分でも近世の身分でもそうで、分業がないところに身分の形成はないと思います。そして、分業が発展してくると、このとは生産力が発展しているということ、生産力が発展して社会に余剰生産物が生まれてくると、階級が発生し

ます」

ここまで読んでみると、寺木伸明は、分業があつて生産力の発展があると考へているところに、ものごとの前後の見方に多少のあやまちがあるように思へる。

基本的には生産力の発展が分業を生み出すのであつて、その生産力の発展は、生産にかかわる人間の実践的経験がさまざまな工夫をこらしていくところにある。その工夫の一つの形態として分業なるものが出てくるという見方の方がはるかに整合性がある。

生産力の発展が余剰生産物を生み出し、直接労働に従事しない搾取階級なるものが発生する。そして「分業」などとの関係において、直接労働に従事するものの中に、一段と低い立場におかれる身分なるものが作り出され、搾取、被搾取の社会構造を安固なものにするべく、その役割を担わされるというわけである。

寺木伸明の論理構成が、おおむね、これまでの部落解放理論に近いところを歩んでいるようで、ところどころが動揺していることのひとつが、いま説明したところである。

「私は、分業・階級・共同体がまず前提としてあつて、とくに共同体(あるいは集団)を母胎・前提として、時々権力が身分をつくりあげた場合が多いのではないかと

考へています」

寺木伸明のこのあたりの説明は「あたらずとも遠からず」といった論理展開である。

「あたらずとも」というのは、社会科学的概念なるものが、あいまいなうえに、さらにあいまいな概念を積み重ねているきらいがあるからである。

そして、ここから私としては、「あたらずしてあたらざるもの」と言いたいのである。

「ところが地域、あるいは時代のちがひによって、権力が介在しなくても身分がつくられたり、存続したりする場合があります」

生産力の発展と分業の関係について、あいまいな論理展開をみてきたが、ついに権力と身分形成との関係を、自然発生的とも思われる主張を折り込んで、いよいよあいまいさを色濃くしている。

「中世の身分の中には、初期の『河原者』、つまり権力に統制を受けない段階の『河原者』などのように、国家権力あるいは地方権力が介在しないで、社会的に形成されたと思われる身分が存在します」

寺木伸明は、身分の形成というものを、特定個人のAとかBとかが、河原者に編入されることをイメージして、こんなことを言っているのであろうか。

河原者なる言葉が最初にわが国の文献に見えるのは『左経記』だそうである。

一〇一六年（長和五年）、河原人の職業が屍牛の皮をばぎ、体内から薬用の牛黄（ごおう）を取り出したという記述がある。一〇一六年と言えば藤原道長が摂政となった年である。

中世、京都鴨河原など不課税の地の河川敷に住み、さきに述べた屍牛処理、行刑の任にあたり、日雇的な雑業にあたっていたものを賤民視して呼んだのが河原者なのである。

不課税、行刑などのことを考えてみると、寺木が言うように、中世初期、権力が介在していないということは考えようがない。

「夙（しゅく）」のことを出して、「近世でも『夙』のような身分に近世の権力は関与していないと思いますし、現在の部落差別を考えると、これを身分にもとづく差別と考えることが許されるなら、この差別に国家権力が直接的に関与しているとはいえないと思います」

ここに至って、あいまさが、ついに「病膏もう」ということになる。

第一、現在の部落差別を「身分にもとづく差別と考えることが許されるのなら」という前提が、何を議論して

いるのかと言いたくなる。そして、これに権力が直接にはかかわっていないというのであるから、何をかいわんやということになる。

そこで、面倒でも「夙」の問題に立ち返って、ここから片付けることにしよう。

「夙」とは、畿内を中心に中世の非人層が多様な分化をとげていくなかで陰陽師のような呪術や占いをすることを生業としたものの呼称であり近世社会にあっては、穢多身分の配下におかれた地域もあった。

陰陽師という言葉は古くは令制の中に出てくる。近世に入って、平安中期の安部氏の後裔・土御門家が陰陽師の支配を認められていた。

寺木伸明は権力、権力と被差別身分のものを隔離しようとの意図を出してくるが、さきにも述べたように、大量に被差別身分のものを必要とする時代にあつては、特定個人のAとかBとかにはかかわらないかもしれない。しかし、それが権力との関係なしとする論拠にはならない。一定の社会的機能を持たせ、肝心なところは支配の大枠の中に入れるということから見なければならぬ。

寺木伸明はついに、このようなあざずり分別の言葉をもってしなければならなくなってくる。

「つまり、身分には、権力が介在した制度的身分と、

「権力が介在しない非制度的身分があつて、どちらも身分としては共通している」と私は考えています」

どうしても、権力との関係について、身分差別を引き離そうとする意志が働いているように見える。

「身分」なるものが制度の枠外で成立することがどうして考えられようか。制度の中には社会の慣習によって支えられるものもあろう。

祭りの行なわれる際に、「みこし」を被差別民に担がせないとか、被差別部落には入れないとかがそれである。これを村の制度と見ないのか。広島県では、戦後、このことで傷害事件が発生した。

裁判では、戦後民主主義の高揚期であつた傷害事件の被告人となつた被差別部落民が、差別事件を起こしたものの理不尽を裁判官が指摘し、実質的には無罪に等しい判決となつたこともある。

だがその後、数年たつて、部落と一般との結婚問題にまつわつて、「特殊部落民なるゆえ一般子女との結婚は至難のわざ」とし、有罪となつた事件がある。

これは法に基づく裁きであつて、「制度」たることを否定できない。その場合でも、制度の「しきたり」「觀念」も権力のかかわる「制度」と無関係なもの存在しない。本質的には非制度的身分などというものはありえ

ないのである。

差別は「不利益」と「特惠」と

寺木という人は、つづいて奇妙なことを言う。どうも運動側の大勢がこれまでの身分差別の解釈について、かわつたことを言わなければならないような雰囲気醸し出していることに影響されているようである。

「いままで『身分差別』ということと身分と差別がくつついていて当たり前のように解釈していたわけですが、厳密にいうと、身分と差別は区別される必要があります。ですから、身分と差別をひとたびは区別し、かつ、身分と差別の関連を明らかにしていくという研究の方向が大事ではないか」

当たり前のことを、どうして、部落史見直しの雰囲気になり添つたような言い方で表現しようとするのであろうか。

身分なる言葉と、差別という言葉は、それぞれ独立した意味を持っている。身分の故に、つまり特別の身分階層の中にあることの故をもって差別されるといふのが、身分差別であるから、単語と単語がドッキングして、一つの熟語となり、それなりに概念化されるといふわけである。

では寺木は身分というものをどう見ているか。彼の所論に目を通してみよう。

「『代々世襲によって継承され、固定化される生得的な社会的地位』と考えています。つまり、身分というのは社会的地位の一種だけれども、世襲され、固定化されるところに特色があるということです」

これでは、ものごとの一面しか言っていないことになる。

なぜなら、「社会的地位の一種だけれども、世襲されて継承され、固定化されるところに特色がある」とわざわざ規定しながら、その固定化を誰がやったか、そして、その固定化を何のためにやったかということが明確でない。

江戸時代も中期になると、今日的に言うところの「職業選択の自由」とか、「居住移転の自由」とかで、畿内に近い農村から、被差別民衆も都市に流入した。

これをもとの村（被差別部落）に呼び戻すために、権力は「永年調査」をやった。念のために、一般の農民たちへの捜査は一定の期限を切って捜査を打ち切っている。

封建的生産関係が崩壊の危機に遭遇すればするほど、権力はこの差別を強化したのであって、誰の手で、何のためにやったものかということも明白である。

寺木はつづいて、身分と差別を区別して考えると言い、「『差別』とは何かというと、非常にむずかしいのですが」と前置きをして、社会学者の野口道彦の論理を援用するところから説き明かそうとする。

「個人の特性によるのではなく、ある社会的カテゴリーに属しているという理由で――中略――異なった（不利益な）取り扱いをすること」

概ね、この論理をあてがおうとしているようである。寺木はつづいて、次のように、その論理の仕上げをしようとしている。

「『部落出身者であるという理由で・・・不利益な取り扱いをすること』と考えることができるかと思いません」

どうして、こうもわかりきった、すでに「三つの命題」で言いつくしていることを、何か新しい理論のような言い方で、総保守化体制の時期に混乱の一翼を担わねばならないのであろうか。

「主要な生産関係からの除外」という言い方を、当時の朝田委員長はしていた。

寺木が新しい理論として提起されるのは勝手だが、部落史の見直しという「同和行政を一般行政に移行」しようとする時期にあえて言う理屈とすれば時代遅れと言わ

ねばならない。

「部落差別の本質というのは、被差別部落出身者ということによって、主要な生産関係から疎外されているということにあると考えます」

寺木の説明の足りないところは、このことを「就職の機会均等」「職業選択の自由」という普通の原理たる市民的権利のところに位置づけて、「行政の責務」、そして、それをセットした概念の「国民的課題」と位置づけていないところに、依然として、あいまいさがついて廻っていると指摘しなければならぬ。

ここまでくると、もうものごとは明白になっているのだが、「次に身分差別の関係ですが・・・」と屋上に屋を重ね、もって廻った論理を展開してみせる。

「たとえば武士身分は身分差別を受けるかというところ、武士身分全体が差別を受けることはありません。また、天皇が身分差別を受けることも、差別を不利益な取り扱いと考えればありません。ですから、かならずしも身分イコール差別ではありません」

こんな、なまぬるい考えをもっているから、世の中が見えなくなる。ちよっとした運動内部に論理的な動揺が生まれてくると、それに合わせたようなことを言うようになるのである。

武士身分のものが差別を受けていないと断言できるというなら、戦場を駆けめぐり、「命を的に戦わねばならない」ということはどうなるのか。日頃、百姓や町人の前で威張ることができる特権の裏側には、こんなことがあるではないか。

身分が高いとされるものほど、この「特権的差別」と「不利益の差別」がない混ぜになって、身分差別のもつ特質が分析しにくく、見えにくくなっているということである。

寺木は天皇のことも例に出している。天皇への「特恵的差別」は目をみはるものがある。しかし、この人と、その一族に対して、近代市民社会における自由が保障されているであろうか。

宮中という囲いの中で、自由ということを知らないで生活している。歴代皇后のように一般民間人として育ったものにとっては堪え難い不自由を味あわされていると見るべきである。

つまり市民的な自由というものが剝奪されているのである。華やかなところだけを見て、「天皇が身分差別を受けることも、差別を不利益な取り扱いと考えればありません」などとナンセンスなことを言っただけではない。

皇太子の嫁さんにと「白羽の矢」が立った雅子さんが

どうして、あちこちに逃げ歩いたかということを考えればすぐにわかることであろう。

外務省の若い官僚として、市民社会の人間のあり方というものを知っていたから、宮中という囲いの中に入りたくなかったのである。

こうして、本質的には、どの身分階層にも、それなりに人間性を制約する「特惠」か「不利益」かはあるにしても、それぞれの身分にはそれ相應の差別が結びついてるのである。それを寺木はあやまって次のように言う。「それに対して、身分と差別が直接的に結びつく場合があつて、それが被差別身分だと思ひます」

一般的な言葉使いとしてはそれでよいかもしれないが、やれ武士だの、天皇だのを前面に押し出して、それを論ずるとなれば、これまたあいまいのそしりを免れない。

「たとえば『えた』身分の場合、この『えた』という身分には差別が緊密にまつわりついて、それによって生じる不利益が身分差別ではないかと、いまのところ私は考えています」

随分、もって廻った言い方をしているが、「特惠的差別」以外の「不利益的差別」のみを差別と考える一般常識にかえてきたということに過ぎない。

われわれは、その「不利益」を克服しようと「市民的

権利」の確立を目指しているのである。これへの徹底的取り組みは、やがて「特惠的差別」という理不尽を解決することにもなるであろう。

そして、その「特惠」の裏側についている支配階級の人間性を喪失させるようなもの（究極は不利益な差別と見てよい）を解決することになるのである。

寺木との対論に登場してくる臼井寿光なる人物がどんなことを雑誌『部落解放』の紙上で言っているのか関心をそそるところであるが、やはり、寺木はその相手の考え方をあらかじめ想像していて、それにも影響されているのではないかと思われる。

「ですから、従来のような、身分差別を自明のこととして考えたらえ方はやはり不十分なので……」というが、こんなもって廻った言い方こそ従来型の理論に加えて、あいまいを付加するだけだと言っておこう。

穢れ親の物質的基礎として

寺木のあいまいな部落解放にかかわる理論が、「ケガレ親」というところに至って、ますます大きな関心となる。

「生命の危機と消滅、あるいは社会秩序とか支配の危機や破綻などがそもそもケガレ親念の意味だと思いま

す」

ここまでは別段、文字の解釈程度のことだから、あまり気にとめることもなからう。

「差別に結びつくケガレ観念は―中略―平安中後期には、天皇・貴族を中心とした上層部ではケガレ観念のうち不浄観がすであつたと思ひます―中略―ヒンドゥー教のケガレ観念を含み込んでしまつた仏教が民衆のほうに降りてくるという事情もあつて、民衆のあいだにも不浄観が広まっています」

このあたりでひとまず、注釈を加えなければならぬまい。差別の本質を観念とする部落解放同盟の辻本は極端にすぎる理論の退廃と言わねばならないが、学者、研究者の間でこれに同調したことをいう人たちに對して、寺木の場合はいまいという水準において非難されなければならない。

なぜなら、支配者の思想だということをはのめかす「『延喜式』にはケガレ観念についての体系化された考え方」があると云つたり、「ヒンドゥー教のケガレ観念を含み込んでしまつた仏教が民衆のほうに降りてくる事情もあつて」などとしているからである。

古代仏教は「護国思想」のかたまりであつた。そのために「民衆のあいだにも不浄観が広まっています」と

言っているあたりは、かなり筋の通つたことを言っているとしなければならぬ。

だが、中世後期のことについては「『河原者』」對する不浄観など出てくる―中略―江戸時代を通じてずっとあつたのではなく、資本主義の流れが幕藩体制社会の中で徐々に強まってくる過程で、一定、変貌をとげていくと思ひます―中略―一九七〇年代に入つてくと結婚の様相が大きく変わってきます。その背景には、ケガレ観不浄観がだんだん稀薄になってきたことがあると思ひます」といふ。

社会構造、支配の体制との関係で、この「ケガレ観」「不浄観」を辻本のいうように民衆のもっている観念の「悪さ」の問題でないと、分析していくように見せかけながら、最後には「ケガレ観念、不浄観がだんだん稀薄になってきたことがある」とついに観念の世界からのみ、人びとの平等をめざす民衆社会の実相を説明しようとする。

まわりくどいようであるが、「―中略―中略―」と寺木の文章の引用をしてきたのは、ここのところを言わなければならなかつたからである。

確かに、高度な頭脳を持ち主である人間の、ひとたび形成された観念は、社会体制の変化にもかかわらず、い

わゆる「観念の相対的独立性」という言葉で表現されるように、しつこく社会に働きかける力をもっている。

しかし、その概念なるものを分析すれば、もともと、社会経済の動きを基軸とする構造、存在が、人びとの頭脳を刺激して形成されたものである。そんなに長く、観念が存在して逆作用を持ち続けるものではない。

だから寺木も言っているように、「部落出身者が払うお金は直接受け取らないで、ザルで受け取るとか、銭湯と一緒に入らないとか、『解放令』以後も続いたと思います」といった状態も徐々に社会の「商品交換経済」を軸とする構造・存在によって、薄れていかなるをえなかつたのである。

「観念」は「客観的存在」に対して、そこを根拠に形成されるものということと、「客観的存在」の衰退・消滅によって、これまた消滅するものであるという意味においても副次的なのである。

「ケガレ観」が「不浄観」に生成していく過程は、もともと、支配階級がこの「ケガレ観」なるものを体制的危機に備えて利用し、民衆の間に広めるのに、わかりやすいものとして吹き込んだのである。

人のいやがるものを、それにあてれば、一番わかりやすいわけで、誰しも「不利益」を受ける立場にはなりた

くないという簡単な道理によるものである。

「被差別」の立場はイヤだとする心理と、不浄観を結びつけばよいのであるから、一種の思想攻撃、教化政策として、その観点を増幅するようにすれば、支配階級は目的を達することになる。

ことさらに、「ケガレ観と差別の関係ですが」と言わなくても、「障害者」「ハンセン病者」「皮膚病者」「女人禁制」のことなど、「ケガレ観念を問題にする場合、身分差別だけを問題にしてはいけません」と言っているあたり、理論の根底のところが浮草のような格好になっていて頼りない。

これらの「不利」な立場はどうして、「不利」なのか、それは「部落差別」と同じように、「主要な生産関係」に位置づくことができな社会構造ということからかけ離れているからである。

「しかし、とりあえず部落差別を中心に考えると、部落差別に結びつく身分差別とケガレ観には非常に緊密な関係があって、私は近世でいえば『かわた』身分に対する差別とほかの身分に対する差別の違いは、このケガレ観念、とくに近世になると強烈に強まってくる不浄観の有無、あるいは強さの度合いのちがいがいるのではないかと思います」

支配階級の分裂支配の手法において「かわた」一般には「エタ」と呼ばれる身分差別を受ける被差別民こそ彼らの手法の対象者として、まさに「主流」というか、主なる相手であったからである。だからこそ、そのケガレ観なるものを強く抱かせようとしたのである。

観念を観念の枠内で説明することをあながち意味のないこととは言わない。

「同義反復」というのは「雨の降る日は天気が変わる」というのと似ていることで、わかり決まったことである。

しかし、ときには、「同義反復」も必要なことがある。「身分差別としての部落差別は……」とか、「市民的権利と自由に関するもの……」とかもその類である。

ここで観念を観念で説明しているというのは、「観念的要素として最大のものは、このケガレ観の中の不浄観だと思えます」というところである。

「けがれ」とは「きたなくなること。よごれること。不潔。不浄」などと『広辞苑』にはある。では「ふじょう」はどうであろうか。同じ『広辞苑』にこれを見ると次の如くである。「清潔でないこと。けがれていること」などである。「ケガレ」と「不浄」は一般に慣用しているところでは、このように同義である。

「同義反復」はある意味を強調するとき、あるいは厳

密な意味における同一律の論理展開である。

だが、このことを、寺木が出してきたのは、次のことを説明しようとしてのことであって、あいまいさが、極端な混乱を生むことになる。

「非人」身分や『夙』身分に対する差別と『かわた』身分に対する差別を大きく分けていると思います」

こうなると「『かわた』身分に対する差別とほかの差別とのちがいは、このケガレ観とくに近世になると強烈に強まってくる不浄観の有無、あるいは強さの度合いの違いがあるのでは……」の文章を思い出し、ケガレ観が「かわた」「エタ」には、特に「非人」や「夙」に比べて強いつとっているのではないのか。それでは、どのように「非人」や「夙」は、このケガレ観が薄いというのか。もし逆のことを言いたいというのなら、その逆の立場で説明しなければならぬであろう。

運動の実際にあるものからすれば、さまざまな差別の形態による不利益を受けているものに、ケガレ観、不浄観において世間一般のみるところに、きわだった差異があるように受けとめていない。

「賤の程度」を争ってさまざまな被差別層の中に、主流、亜流があるのである。

混乱させるといえるのは、こんなにケガレ観の濃淡を言

いながら、やはり「これを観念的要素だけでとらえることには無理があると思います」と、また以前の論理に戻っていることである。

あっちを言い、こっちを言っているとのそしりを免れないからである。

経済構造の推移と権力の差別政策

回を重ねて、寺木伸明の論理展開は結局、いま流行の「身分差別を国家権力のなせるわざではない」と主張する人たちに対して、終始あいまいな態度をとりつづけているということに他ならない。

「ともかく、いままでのように国家権力との関連で身分を見ていこうという考え方に対して、権力の問題を捨象せずに地域社会の面から部落差別や被差別身分を考えている点で、いろいろ教えられるところがありました」

この結論的な部分は、臼井寿光（西幡地域皮多村文書研究会世話人）の所説に対するお世辞も含めての言説なのである。

「臼井さんのこの論文はこのように教えられることが多いのですが、いくつかの私の疑問点をさせてくださいます」といつているあたりのことが反対なのか、賛成なのか明確さを欠いている。

「教えられることが多い」「いくつかの疑問点」という形の、肯定か否定かわからぬ態度こそが、この論理で言い続けてきたあいまいさということである。

総論的なことを今回は先行させることになるが、どうでも、臼井は、「国家権力との関連で身分を見てはいけない」としているものらしい。寺木もあいまいさゆえに、ケガレ意識に対して、これを基底とする第二義的な派生的なもの、完全に割り切ることができなかった。地域社会と国家権力の相関性を、その時代の一つの原理で動くものと見ていないところに、この人の理論の一貫性を欠かせていく弱点があるように思われる。

東条内閣の戦争遂行のための国家体制と、当時の隣組のあり方をどう見るか。それはどうしても二元的に見ることのできない国家権力にあやつられたものと見るべきであり、よほどゆるやかに見たとしても、隣組制度は、国家権力に誘導され、国家総動員法の一翼を担ってきたものということができよう。

それをわざわざ、臼井の理論を「権力の問題を捨象せずに、地域社会の面から部落差別や被差別身分を考えていこうとしておられる点」として、教えられるところだと肯定している、八方美人の姿勢が問題だといっているのである。

地域社会のあり方に焦点をあてるとき、「国家権力」を捨象することができるはずはない。

ここでは、国家権力と地域社会を引き離すことも可能であるが、そうできるものをそうしなかったという意味で、教えられるとされているところに、「部落史見直し」論に、「あえて反対はしません。やはり権力と身分の問題というのは、ところどころ切り離して考えるところとも、あながち否定しません」という態度の表明に他ならない。

それでは、どんなところで寺木は折衷論を述べ、「権力否定」「ケガレ肯定」などの論者に同調を誓おうとしているかを見ることにしよう。

「たとえば、草場権に変化が生じてきます。一つは、それまで『かわた』身分のいわば既得権として認められていた芝居興行権などに対する十分の一銭（櫓銭）がだんだん搾取できなくなってきた、百姓身分の村との交渉ごととしてとらえられるようになります」

寺木はつづけて次のようにもいう。もちろん、臼井の所説を紹介する形である。

「そのうち、寺社権力によってその既得権が奪われてしまったり、藩の命令で奪われてしまったりすることが起こってきます。ずっと続いてきた権利が十七世紀の終

わりから十八世紀にかけて変化してきますので、これは大きな転換を意味します」

この十八世紀の転換を、「部落史見直し」の正当性として、そこに驚きの目を向けているのか、それとも歴史の動きは、権力が、そのときどきの経済構造の変化とともに、いまでいう規制を都合よく緩和したり、強化したりするところの転換とみるか、腰をふらつかせてはいけないのである。

寺木は、このようなときどういう考えに立っているのであろうか。この転換なるものを、「部落史見直し」ということで、支配階級のよろこびそうな権力との関係を稀薄化することに傾斜してはならない。

「また草場権のうち死牛馬処理権が「主として『かわた』仲間のあいだです」が「売買されるようになって、部落によっては、草場権を、ぜんぶ売ってしまったというケースも出てきます」

こんなことは、生産力の発展にともなう経済構造の変化に逢着する権力としては、さきにも述べたように、規制を緩和したり強化したりするのは当然のことだとする問題としなければならぬのである。

十八世紀はわが国にあっては、前期資本主義の萌芽の時代であったと言われる。

吉良への討ち入りの事件はもともと、「製塩」をめぐる経済的利害にかかわることであった。資本主義的商品経済が部分的ではあるが、芽を出し始めた時代である。

そんなとき、被差別部落民同士の草場権の売買が、権力側から容認か、黙認かされることもありうることだとしなければならぬ。

問題はここから分析における混乱の典型である。

「部落史」とりまく状況に大きな変化が生じてきま「す」としているところである。

「部落史」の状況変化というとき、権力が、この社会的変化をも、容認せざるをえないところまできているということである。その場合でも、そもそも権力の差別的規制というものは、第一義的なものでなく、どこまでも地域社会の民衆の差別意識（社会意識としての）であるということが、はっきりしてくれば、ものの見方として、「大きな転換」と言ってもよからう。

だが、支配階級は経済的状況が時代とともに変化してくれば、それに対しては自己の利益を守るために、最大の配慮をするが、人びとの意識、しかも自分たちの言いなりになる人びとに対して、あえて、差別的に権力は介入しないなどとするわけがない。つづけていうところの「地域社会の成立」などと、新しい言葉を持ち出した

臼井に寺木が迎合的論理を展開するのは、やはりあいまいさの故である。

「地域社会の成立」というのは「市民社会の成立」を意味するの。あえて「市民社会的匂いのある社会」とでも言うぐらいのものではないかと表現したい。

『かわた』村が経済的・社会的・文化的に力もってきていることに気づいて、それに脅威を感じ、ほかの身分の者が再凝集していく…、そういうことを臼井さんはあげられておられます」

「地域社会の成立」をこのように寺木は臼井理論の紹介の形をとっている。

いま、部落解放運動の直面している問題は、やれ「啓発」だの「教育」だのと言い、権力は必死になって、差別糾弾のわれわれの闘いにブレーキをかけようとしている。こんなとき、右翼にしても共産党にしても、われわれにしばしば逆襲をかけ差別助長の行為に出ってくる。

つまり、糾弾権におびえて、「再構築」に出ているということができよう。

しかし、この「再構築」こそ、権力の庇護のもとに行なわれていることで、「君が代」の斉唱をめぐる、「身分差別」の思想が、どんどん拡散され強化されていることを思えば、これを民衆の動きなどと呑気なことは

言っておれない。

寺木はまた賢らしくいう。

「こういう変化が生じてきたのは、幕藩制社会の中で徐々に発展してきた商品経済、そこからさらに発展してくる資本主義経済の強まりが底にあったからだと思います。その経済的变化がこういう面での変化を徐々にもたらしてきたというのが私の意見です」

それなら、その経済の変化に照応して、権力が何を考えて、何をやってきたかにふれなければならぬ。にもかかわらず、「部落史見直し」「権力不介入」に気を使っただけ、そこを回避しているところに寺木論の重ねて言うが、あいまいさを指摘しないわけにはいかないのである。

おわりに

この部落解放運動における歴史認識は、すでに十数回にわたって『藝備人權新報』に掲載した「部落史見直し」の融和性批判の文章を加筆したり、削除したりして、新たにまとめた論稿である。

桃山学院大学教員の寺木伸明氏より、前掲紙にこの論文を掲載中に便りをいただいた。

「間違っていない」と自説を強調されると同時に、「もしあやまちがあれば、これからも研究をつづけて、正し

い結論に到達したい」という主旨のものであった。

同氏の執筆された「部落史」にかかわる書物も恵贈された。

日々の忙しさに追われて同氏に対して、私の方からは何の便りもしていない。失礼の段、平に御容赦戴きたいと、この機会に記しておきたい。

要は、寺木氏は、「部落史見直し」の論争の過程にあって、もっとも良心的な論理展開に立たれている学者の一人であることは間違いない。だが、歴史学者が社会科学の学問的領域に、大きなウエイトをしめるものだけに、科学としての几帳面さというか、史観における一貫性が、私からみて心もとないということで、全体としては批判の対象とさせて貰ったというわけである。

しかし、この人の直接の対談相手の臼井寿光氏にくらべて、運動家たる私の考え方と相当の共通性を含む展開があり、寺木氏が逆に私との相違点を何かの機会に話して貰えるか、論稿を発表して下さいれば、幸いなことだと考えている。

いずれにしても、政府権力に同調しない次元の論争が必要だという私の本意を伝えたいと思っている次第である。