



別部落の起源に関する説は、高橋や全国水平社の対本願寺闘争における論理と重複するものであり、時間的な前後関係からして、水平社の見解を焼き直したもののとも受け取れる。

しかし、問題は他にもあった。被差別部落の起源をどこに、あるいは何に求めるかという問題は、融和運動においても、被差別部落の運動の戦略構築に関わる重要な位置を占めていた。近代社会において被差別部落に関する問題が社会的なテーマとなって以来、佐野学や高橋貞樹等は、史的唯物論に立脚して日本の賤民史を通覧し、被差別部落に対する差別とそれに対抗する運動の歴史を展開した。また、これとは別の立場からの論及であったが、問題解決の戦略の構築をめぐるさまざまな発言がある。その一例を挙げると、1901年の柳瀬勁介の『社会外の社会 穢多非人』も、広義において同様の意義を持つものといって差し支えない。民俗学者の柳田国男等も同様である。この観点から、融和運動の中心にいた山本政夫の所謂起源論を検討することは、山本政夫の融和運動の戦略を考察する基礎として、意味があると言える。

ところが実際には、山本政夫は、被差別部落が置かれている現実に対する「融和施策」を政府や地方の県、市、町、村に求めたものの、彼が書き遺した多くの著述で、差別の発生や現存する差別の事実の責任の所在について、直接言及することがほとんどなかった。山本が唯一触れていたのが、この仏教との関係についてであった。彼は、徳川幕府の身分政策が仏教に起因し、その梃子となったのが、仏教によって構築された「封建イデオロギー」である、という認識を示していた。ゆえに山本は、もっぱらこの仏教の責任について厳しく言及することになる。彼は、被差別部落民が被っている差別や不利益の国家責任を追及するのではなく、それを超越したところに想定された、完成された「理想的な国民国家」の将来に、その解決を見い出そうとした。

山本政夫の思想の重要な柱の一つは、「自覚」論である。それゆえ、被差別部落民として自らの立場を自覚するためには、当然、被差別部落についての歴史認識が必要となる。すなわち、山本が自覚を得たとみなす被差別部落民はもとより、その周辺で活動する人々も、被差別部落の起源についての合理的な説明を必要としたし、その当然の帰結として、歴史的な責任論に言及せざるを得なかったはずである。

山本が仏教と部落差別の発生の関連について論及したことは、彼の時代において、次のような意味があったと理解される。すなわち山本は、全国水平社をも敢然と批判し、また、最も信頼できないとした仏教とその教団の近世の歴史に被差別部落の発生の責任を求めた。しかしそのことで、逆に、仏教関係者以外の機関や人々の責任が回避されることになったし、仏教伝来という如何ともしがたい遠い過去に部落差別の起源と責任を形而上学の世界に収斂させることによって、近代社会における部落差別の責任論あるいは国家論の分析が回避されることになった。このことを通して、山本には被差別部落外からの融和運動への参加を容易にしたいという意図があったと理解される。

広島県共鳴会の『共鳴』における「社会病理辞典」<sup>4)</sup>にも、仏教を揶揄した記事が見られるが、当時だれもが、仏教教団が部落差別における自己の犯罪性を認め、自己変革をすることなどあり得ないと認識していた。それゆえに、運動論的にも半ば永続的に仏教教団の責任を追求できることになる。その意味で、仏教は、格好の批判の対象となったし、山本の「封建イデオロギーの残滓論」の展開にとっても、重要な位置にあったといえる。

## 2 封建イデオロギーの残滓と身分と階級をめぐる

山本政夫は、1921年の内務省調査を根拠に、江戸時代に「穢多非人」に代表される賤民身分が置かれた社会的・経済的状况と、明治以降に資本主義的な生産関係が確立する過程で被差別部落に起こった変化について、次のように述べている。すなわち、徳川時代には農業に従事する被差別部落民がほとんどいなかったが、明治以降には被差別部落の農業人口が全体の50パーセントにも増えた。こうして、農業が一般的な仕事になるほどに被差別部落の就労構造が変化した。山本はこのように指摘して、「部落農民の発生は明治年間における新現象」だと述べている。さらに、それをもたらしたのは、「明治維新に際しての『部落解放』」による「身分職業上の自由」であり、「農工商その他諸種の一般的職業」への従事も、農業と同様の理由で増えている、と指摘している<sup>5)</sup>。それにもかかわらず、わが国農村が「資本主義的経済組織が高度の発展を遂げたる現代においてすら」、部落経済は「殆ど資本主義生産関に依存せざる」<sup>6)</sup>状態にある、被差別部落の産業は、資本主義の埒外にある、しかも、被差別部落の農民の受ける不利益の原因は、仏教によってもたらされ、制度化された。山本は、このように述べて、明治以降の被差別部落の存続の原因が、「徳川制度の遺制」と「差別的観念」にあると主張する。すなわち山本は、被差別部落の存続を、資本主義的世界体制の中に強制的に投げ込まれた日本資本主義の発展過程の矛盾の現れとしては認識していない。

また、被差別部落の小売り商人等の商業従事者に、「デパートメント・ストア」の出現による大資本の圧迫、購買組合の発達による合理的購買法の普及及び財界不況による購買力の減退<sup>7)</sup>があったが、山本は、その原因も、徳川幕府以来の封建遺制にあるとしている。ここで山本は、調査により得られたデータをもって被差別の現実を分析するのではなく、逆に、「封建遺制」と「封建イデオロギーの残滓」論を肯定的与件としてこれを補完するためにデータを動員するという、転倒した手法に終始している。

被差別部落が置かれている社会的・経済的位置が、資本主義体制の動向と断絶して在るかのような山本の認識は、封建遺制を主要矛盾として認めた当時の支配的な理論である講座派の認識とも異なっている。いうまでもないが、講座派は、コミンテルンの1927年テーゼと1932年テーゼを基礎に日本資本主義の段階規定を行い、日本資本主義には未成熟なブルジョア制度と、天皇絶対主義を基礎とした半封建的生産関係が存在すると指摘した。しかしそれでも、講座派は、半封建的なものが資本主義の埒外にあるとしたわけではなかったし、また天皇制も、封建

遺制であって、ブルジョア政治制度にとって障碍となるものと捉えていた。この点で、天皇制を、封建遺制ではなく、むしろよりよい近代化を実現する制度であると認識した山本とは、当時の経済理論のレベルからみても、落差が大きい。また経済学では、宇野弘蔵が、アカデミズムの立場から日本資本主義の成立と農村の分解過程について解明し、講座派はもとより労農派も乗り越える研究を完成させて、日本を半封建制とみる日本資本主義の段階規定の誤謬を明らかにしていたが、山本の理論は、それらの経済学とも大きい隔りがある<sup>8)</sup>。

当時の若い官僚や官僚予備軍は、それが戦間期、すなわち、次の世界戦争へ突入するまでのわずかな間であったとしても、大学でマルクス主義やリベラリズムの洗礼を受けていた。ゆえに、おそらく彼らと山本の間に、経済認識も社会理論もギャップがあったものと推測される。とするなら、ここで次のような問題が発生する。山本のような部落問題認識と社会理論を共有した世界や環境とは、いかなるものであったのだろうか。というのも、山本の理論が「特殊融和運動的」世界においてのみ理解可能なものであったとする推測も、成り立つからである。

山本政夫の興味の対象は、日本資本主義の分析にあったのではなく、彼が、日本社会の近代化や資本主義の成熟を阻害している原因と考えた「封建イデオロギー」とその「残滓」の方であった。この点についてもっとも多く述べている論文は、1929年の「修身教科書と封建イデオロギー」<sup>9)</sup>であろう。この論文は、本来、中央融和事業協会において課題となっていた、教科書改訂に向けて出された参考資料を補強する意見書としての性格をもっていた。山本は、この論考の中で、参考資料の目的を封建的思想の排除にあると捉え、教科書から「封建イデオロギーの残滓」を一掃すべきことを主張した。そして、封建イデオロギーは、現代国家社会において妥当を欠くものであり、たとえ無意識に入り込んだものであったとしても、封建イデオロギーを支持するような「文字並びに文章」が修身教科書にあるのは許せない、という立場を表明した。

しかし山本は、非常に重要なことであるが、封建イデオロギーについての明確な概念規定を行っていたわけではない。部落差別を「封建イデオロギーの残滓」とする規定も、論理的に明確にしているわけではない。例えば、論文「融和運動戦線に於ける宗教家の立場」<sup>10)</sup>において、山本は、封建イデオロギーの根絶が部落差別の解決に急務であると、その上で、「封建イデオロギーの最も濃厚に残存する社会階級」は「理論的にはアンチ進歩主義的」かつ「最も保守的傾向」が強いとし、その批判の矛先を宗教家に向けたことは、既述の通りである。こうした山本の観点を評価して、彼が、今日でいう民主主義者、あるいはリベラリストとする見方もあるかもしれない。しかし山本は、部落問題を階級の問題と関連づけて見ていないし、近代社会において被差別部落の対極にある上層の人々の社会的身分があらたに制度化されたという現実、さらに、身分間の経済的ギャップや身分差別が深化するダイナミズムを解明してもいない。山本は、近代社会における部落差別の説明においてジレンマに陥っているのであり、その点からすれば、民主主義者という評価は当たらないだろう。

「封建イデオロギー」を問題にした山本は当然「封建イデオロギー」とは何かという問いに答えなければならない。そのため山本は、近代社会と相容れないと思われた身分が、華族制度というかたちで再編されて現存している現実と踏み込まなければならなくなった。山本は、プハーリンの身分と階級の概念を援用して、明治以降の社会的身分について説明しようとした。すなわち彼は、「階級としての大地主でも貴族とは限らない」あるいは、「身分とは、社会の法と権利の秩序における共通の地位で統一されている人々の集団のことである」<sup>11)</sup>としたプハーリンの身分概念を引用し、江戸期の身分制度は明治になって「事実上の崩壊を余儀なくされ」る、明治以降の近代社会は、身分をまたたく間にその形骸まで解体する、と主張している。山本がこのように主張する根拠には、明治政府が制定した華族令によって新たに設けられた身分についての、彼の解釈がある。山本は、華族令における5種類の爵位は、国家建設に貢献した者に対する、皇室による「特別の恩寵」として設けられたものであり、それらは叙位叙勲となんら変わるものでなく、「所謂身分の範疇に入りものではない」と断言している。そして、華族制度が身分制度であると捉えることは、「一視同仁の大御心に反し上御一人万民の理想と異なる」ものであると、文字通り転倒した主張を行っている<sup>12)</sup>。時代的に出版活動において天皇制に対する「配慮」が求められる状況にあったとしても、その論理は明らかに矛盾に陥っている。

山本が「身分と階級」の概念を援用したプハーリンの『史的唯物論』とは、史的唯物論を修得しつつある上級学習者のテキストとして書かれたものであり、基本的な語彙の概念や語彙の違いについて説明したものにすぎない。プハーリンは、イデオロギーの「残滓」をその時代のイデオロギーの本質的な問題であるとしたのではない。資本主義の発展過程と社会の経済的構想に関して派生する現象の一般原則について述べたのであって、また、抽象的な生産様式と表象様式の一般論を述べたのである。当然、帝国主義段階に資本主義の道を歩み始めた個別日本の状況を意識などしていない。すなわち、プハーリンの理論の可否は別として、これに依拠するとしても、生産様式と表象様式の問題や労働機能の問題として捉えた上であくまで近代日本における生産様式と社会的身分を分析すべきであったにもかかわらず、山本は、プハーリンの身分論をモデルに、そのまま「何処にでも封建遺制を見だし得る」近代日本に強引に当てはめて、自己の論理の合理性を論証しようとした。少なくともプハーリンにとってイデオロギーは、現状を説明するものではなく、国家の問題を念頭において、変革の主体による創造として認識されていたが、山本はこれを理解できなかった。

さらに山本政夫は、問題とすべき新たな身分制度である華族制度についての踏み込んだ検討を、この論文においても、また他の論文においても加えていない。

旧華族令による華族制度の骨子を具体的に見ると、このような山本の論理の矛盾が鮮明になるだろう。明治に入って華族制度が法的根拠をもつようになったのは、1884年7月7日に制定された華族令および1907年5月7日付けの改正華族令によってである。これは、従来の身分制度を解体して、新たに公卿142家・諸侯

285家、合計427家を、ともに新しい身分層である華族に組み入れたものである。政府が旧身分を解体し、さらに新たな社会的身分を形成したとする根拠は、かつての皇族ゆかりの者であっても、華族令に基づく華族には序せられず、序列からもれた多数の「名門」からの見直しを求める嘆願も叶えられなかったこと、神職はもとより僧侶にも華族に列せられる者があり、また山本が言うように、新政府樹立に貢献した下級武士等の出身者も維新の功労者としてこれに列せられていること等にあった。そもそも華族とは、本来、堂上公家の家格の一つである清華家の別称であり、なぜこの名称が明治以降の新たな特権的身分を表現する族称となったかは不明とされているが、華族が、新たに意味付与されることによって、近代社会で支配的な地位を持ち始めたということであり、その点でも、山本政夫の主張は当を得ていない。

新たな身分である華族には、三つの特権が与えられた。第一は、金禄公債が与えられたことである。1886年には、第三者による所有権・質権・抵当権の分割や譲渡を禁じた華族世襲財産法によって、経済的特権が与えられた。第二に、華族には衆議院議員選挙において選挙権も被選挙権もなかったが、1898年の大日本帝国憲法によって貴族院令が制定され、華族が貴族院議員となる特権が認められたことである。そして、皇族男子や勅選議員とともに貴族院の主要構成員となる政治的特権が与えられた。第三に、社会的特権が与えられたことである。それには具体的に、爵位の世襲、叙位（有爵者の嫡出子は成年に達すると自動的に従五位に叙せられる）、家範の制定、宮中席次の保有、子弟の学習院入学、特定官職への就任（法的に定められてはいないが、慣例として貴族院の正副議長・宮内大臣・宗秩寮総裁は華族出身者に限られる）等の特権があった。華族は、プーリンの言う「高貴な身分」であり、一定の法的な、すなわち、国家の法律によって認められた権利と特権を有している。ちなみに、プーリンの言うように、華族にこれらの特権があったとしても、すべての華族が経済的に裕福であったのではなく、家計に問題を抱えた華族が存在したのも事実である。

このように、華族という新たな身分制度の実像は、華族令を見れば一目瞭然であった。また、山本政夫が参照した『全国民事慣例類集』<sup>13)</sup>を見ても、華族制度の形成過程を理解することができたはずである。にもかかわらず、山本政夫は、『全国民事慣例類集』の中の、明治以降の被差別部落の困窮を論じた部分には触れたが、その困窮の原因である日本の近代化の過程と、そこで起こった身分の再編や新たな身分の形成については、理解できなかったのか無視したのかは不明であるが、言及されていない。

山本にとっての「封建的」とは、前近代的な身分制度の総体を指すのではなく、個別の封建思想を指すのでもなく、抽象的な意味での江戸幕府の存在、もしくは抽象的な意味での「封建的＝江戸的」を指すものでしかなかった。天皇と天皇制は、江戸以前から「連綿」と続いていた。しかしそれらは、山本政夫には、江戸幕府によって排除されていたという意味において非幕藩体制的であり、従って反封建的な存在であると認識され、かつ、明治に入り幕藩体制を打破する政治体制

として復活し、差別を克服するイデオロギーとして機能するものと映った。山本の目には、宗教家とともにもっとも封建性が色濃く見えていたはずの華族も、身分制などではなく、その内に徳川期の封建イデオロギーの残滓が単に色濃く残っているものにすぎなかった。そして山本は、封建イデオロギーは、明治維新を経た近代的国家によって国民的イデオロギーへ棄揚されなければならない、と主張した<sup>14)</sup>。

ところで「封建イデオロギー」そのものは、何を意味しているのだろうか。山本政夫の定義の曖昧さは、当時としては一般的な傾向だったのだろうか。それは、山本が活動した時代の歴史的な限界性に規定されたものだったのだろうか。

山本が、封建的な仏教思想が、被差別部落の発生と、その政治的・社会的な固定化をもたらし、差別を強化したと考えていたことは、本稿の「1. 山本政夫の部落起源論とその意味」で指摘した。しかし周知のように、そもそも封建イデオロギーと総称される思想には、多様なものがある。それは、時系列で見ても、同時代の空間で見ても決して様ではない。すでに1920年代には、永田廣志をはじめとする研究者によって詳細な分析が行われ、一定の成果を得ていた<sup>15)</sup>。永田の研究によれば、幕藩体制のもとで、儒教、仏教、神道の思想のそれぞれの勢力が、変動していたことが分かる。儒教でみても多様であり、大きな時代区分で見ても、幕藩体制の確立期、安定期における儒学の圧倒的な影響、さらに儒教の頽廃過程と、儒教思想の亜種を明確に見て取ることができる。また、排仏的儒学も封建イデオロギーの重要な要素であり、明治維新に関連して言えば、尊皇思想もきわめて封建的なイデオロギーの一つであった。したがって、山本政夫が言うような、仏教＝封建という短絡的・図式的な思考方法は、江戸時代の思想の実態とかけ離れたものである。こうして、仏教が封建遺制であり、部落差別の元凶だと断定する山本の論拠は、崩れることになる。また、天皇制を封建制の枠組みから除外して論理を組み立てる山本政夫の方法では、矛盾に陥ることになる。

後に山本は、自ら取り組んだ「協同組合主義経済」の具体像を提示して、それは、資本主義の原理によってではなく、被差別部落を維持してきた地縁と血縁の相互扶助の精神によって組織され、維持されるべきものだとしている<sup>16)</sup>。この地縁・血縁によって被差別部落が維持されるという事実こそ、山本自身が批判して止まない「封建イデオロギーの残滓」である。にもかかわらず山本は、これを積極的に運用しなければならないと主張しているのであり、彼の矛盾がここにも現れている。

当時、封建遺制論や封建イデオロギー論は、特殊なものではなく、アカデミズムも含めた一般的な理論傾向であった。進歩した欧米の対極にある遅れた日本、わけても江戸幕府を遅れた国家として批判するという考えは、明治政府の政策の中で一般化されたものであり、多くの場合、俗物的かつ情緒的なたちで流通していた。山本もこうした「論理」に立脚していたと思われるが、そこには、天皇制と資本主義、被差別部落の関連の捉え方において、多くの混乱が見られる。明治期のイデオロギーは、武士のイデオロギーであった儒教を旧武士以外の国民に

普遍化したものであって、これを山本流に皮相的に見ると、いかにも封建的なものであるように思われてしまう。しかし、儒教イデオロギーは、農村において資本主義が発達する中で、人口の圧倒的部分である農民を支配するために、例えば天皇を頂点として「家」概念が普遍化されたように、近代国家の支配的イデオロギーへ組み替えられたものであった。民法は、個人ではなく「家」を基本的な単位として位置づけたが、その際、農民に求められ育成された勤勉などの規範は、それは農民自体にないものであったともいえるが、国家全体の規範として「家」概念に移植された。そのことによって、儒教イデオロギーは、中央集権化する近代国家に不可欠な装置とされ、資本主義的な生産関係を基礎とする新たな国民国家の支配イデオロギーとして成立していった。

このように、大まかではあるが、当時の思想史研究のレベルから見ると、山本政夫は、封建イデオロギー論の解明や論旨の深化には、さほどの関心を払っていなかったと思われる。その理由は、山本が、広く一般的に流布していた、俗物的な「遅れた日本」のイメージを追認し、部落問題は天皇制を梃子とした近代化によって克服できるとしていたからである。その結果、部落問題の解決を、半封建的な国家である国民国家の成長に託すことになる。山本政夫が「封建イデオロギーの残滓」を問題にすればするほど、明治以降の西欧化と近代化との対比で、江戸＝悪とする天皇制国家の枠組みに絡めとられ、リアルタイムでの問題点を見失ってしまうことになった。

近代の被差別部落民は、山本が言うような、封建イデオロギーの残滓に翻弄されていた人々ではなく、侵略と戦争の時代の資本の論理に翻弄された人々であったが、山本政夫には、そのことが見えなかった。

### 3 山本政夫とマルクス主義

山本政夫は、被差別部落と経済問題の関係を重視するとして、1930年までの部落解放運動においてその視点が軽視されていたことを批判した。そして、「大正年間の中頃勃興せる労働運動・農民運動等の社会運動が、所謂経済闘争を中心として」きたのに対して、これらの運動と同時期に発生した水平運動の方は、「『徹底糾弾』に没頭し、啓発闘争の上には何ら観るべき努力が払われてこなかった」と述べている。水平運動の組織内の腐敗や墮落が表面化したとはいえ、水国闘争はじめ、各地で徹底糾弾闘争を闘っていた水平社に対するこのような無媒介的な批判は、社会に衝撃的な影響を与えた少数者の脆弱な組織の水平運動、という状況を考慮すれば、後方から味方を撃つようなもので、山本の水平運動に対する本音を見ることができるとして注目したい。他方、山本政夫は、水平運動を批判した返す刀で、融和運動を批判した。その批判は、「反省・懺悔・謝罪等々のスローガンの下にいよいよ観念運動に陶醉し、部落それ自体の社会的存在に従ってその経済関係を無視することは敢えて怪しむに足りない」と手厳しい<sup>17)</sup>。このように山本は、融和運動を経済問題の観点から批判しているが、それは、融和運動家・山本政夫がそれまで融和運動の戦略構築の基礎としてきた、部落民の「自



覚」運動に新しい運動がとって代わる方向転換を示唆するものであり、興味深い。山本は、観念運動の誤謬を指摘し、運動を経済問題に中心を置いて再構築しようとした。それを実証するために使われたのが、内務省が1921年に行った『部落概況調査』のデータであった。山本はそれを用いて、被差別部落の階層と経済状況を分析し、職業と貧困に関わる「経済問題」の解決を図るものとして、従来の「運動」の誤謬を克服するとしている。

山本は、経済問題を通して社会批判を行ったが、その「科学的、理論的」根拠づけとして、マルクスの『経済学批判』が援用された。融和運動の転換を促した問題意識においても、山本は、無産運動に対して冷淡であった。にもかかわらず、彼は、「殊に部落大衆の大部分が、所謂無産階級として生活しつつある」ので「マルクスの唯物史観の公式を拝借することまでもなく、単なる観念運動の無力さは推して知るべしである」と述べている。『経済学批判』に依拠した山本の部落問題の理解とは、経済という土台が被差別部落の貧困を生み出しているというものであった。この点において、山本は、「被差別部落の経済」をもっとも重視することにより、情緒的な歴史認識や現状理解、さらに観念的運動を明確に拒絶しようとしている。被差別部落の経済、また、その筆舌に尽くしがたい貧困こそ、山本が部落差別解消の活動を始める直接的契機となったものであり、またそれは、山本を初期の大柿時代の自力更生運動に駆り出したものである。

しかし、ここで明確にしておかなければならないことは、山本政夫が、マルクスの「公式」について、必ずしも的確に援用していたわけではないことである。山本は、論文「自覚運動としての解放運動に関する理論的考察」<sup>18)</sup>においても、「人間の意識が存在を規定するのではなくて、却って反対に、人間の社会的存在が意識を規定するのである」の一節を援用している。マルクスは、一定の社会的意識を形成する土台として、社会の経済機構を形成する生産関係、すなわち、法的表現としての所有関係を問題にしており、その生産関係＝所有関係の間に起きる矛盾が桎梏へと変化し、それによって経済的基礎が変化し、その上にそびえ立つ上部構造が変化する、すなわち人間の意識も変わるとしていた。それゆえ、変革の時期は、その時代の意識からは判断できないとしていた。衝突する矛盾の説明とは、社会的生産諸力と社会的生産関係の間に存在する矛盾から説明されるべきものである。すなわち、部落差別の現実、当時すでに帝国主義的な侵略を始めていた日本資本主義の社会的生産諸力と生産関係の関係を軸に、説明されるべきものである。山本がとった、被差別部落民の所得の低位性と差別する側の人々の抱く差別意識の関連を「マルクス流」の「経済」に依って説明するその方法は、強引なやり方である。山本の論理は、極言すると「家計」に難があるので差別を受けるという論理になりかねない。あるいは、貧すれば鈍するのでそれが一般大衆の差別意識をうんでいるということを説明したにすぎない。

マルクス経済学の立場から部落問題を理解する同様の試みは、すでに1924年に、高橋貞樹によって行われていた<sup>19)</sup>。高橋は、史的唯物論の方法によって被差別部落の歴史を解明し、部落解放への論理的枠組みを構築し、日本資本主義と被差別

部落の関係について論じたが、この点で、山本のマルクス理解はいかにも見劣りがする。本稿冒頭で取り上げた仏教と部落差別について述べるのであれば、多くの研究者や、高橋貞樹もそうであったように、エンゲルスの『フォイエルバッハ論』に言及するのが、当時は一般的ではなかったと思われる。

山本政夫は、プハーリンの身分論を引用しながら、実際にはこの問題について明確な定義を行えなかったという点は、既述の通りである。山本は、「社会・政治・経済等各方面における被圧迫階級であるところの、この社会群の解放を期するに当たり、単にそれのみ—それも観念的に把握してその全き解放を期し得るであろうか」<sup>20</sup>と、被差別部落民を階級と見做している。ここで、「階級」「身分」の概念規定がきわめて曖昧である。あるいは、「無産階級としての部落大衆が落ち行く先はルンペン・プロレタリアであると思う」<sup>21</sup>とも述べて、ここでも被差別部落民を階級と見做している。そして江戸中期までは、被差別部落民の生活に比較的豊かな部分も認められたが、その経済状況も、幕末期には当時の「階級政策」によって生活が圧迫され、すでにルンペン・プロレタリアになっていたと説明している。ルンペン・プロレタリアとは、生産手段を一切持たず、労働力を売らなければ生活できない社会的地位にありながら、長期の失業状況の中で孤立し、生きる気力も喪失した人々のことをいう。その存在は、資本の蓄積とともに必然的に発生する慢性的失業という、資本主義社会の矛盾が表れたものであり、封建時代のものではない。マルクスは、ルンペン・プロレタリアを、ブルジョアジーと闘う社会的勢力とはならず、ブルジョアジーの煽動に乗ってプロレタリアートを圧殺する側になる存在として捉えた。その規定からすると、山本が「部落経済問題の素描」(上)(下)で引用している「部落概況調査」の中の部落の職業戸数に照らして見ても、このマルクスの規定は、被差別部落民には援用できないとみるべきである。山本政夫は、被差別部落の就労構造のもっとも底辺を構成したと思われる日雇労働者について、「部落の日雇い労働者は同じ日雇い労働者であっても、その多数は仕事を求めて転々として流れて行く移動性のものよりも仲仕、車力、馬力、衛生掃除夫、葬儀人夫、農業日雇い労働者、概して固定せる日雇い労働者が多い。」<sup>22</sup>と述べている。これによっても、定住し家族をもつ被差別部落民をルンペン・プロレタリアと規定することはむずかしい。

さらに一言付け加えると、そのような山本の理解は、当時のマルクス主義のレベルには立っていなかったといえるだろう。マルクス主義は、1890年代には日本へ紹介され、アナルコ・サンディカリズムとの闘争、およびロシア革命に学び、さらに米騒動を経て、労働運動のイデオロギーとして認知されていった。また1920年代には、文部省によってマルクス主義の研究が禁止されたにもかかわらず、それは社会科学として確立されていった。『資本論』の完訳出版(改造社版)を取めたマルクス・エンゲルス著作集は、15000部も売れ、併せてエンゲルス、カウツキー、レーニン、プハーリンの著作も紹介された。倉敷市の財閥・大原孫三郎によって設立された大原社会問題研究所も、大学等の公的機関を放逐された研究者を吸収し、マルクス主義研究を積極的に支援した。ドイツ語による原典研究

も盛んになった。すなわちマルクス主義が、事実上社会科学を表現するものとして、二つの大戦間の日本と世界を考察する枠組みを確実に提示した。もちろん、マルクス主義に反対する側の研究も多く行われ、初期のケインズ主義、あるいはマックス・ウェーバーやジンメル社会科学方法論も紹介される、という時代背景にあった。

こうしたマルクス主義研究や社会科学研究を通して、日本社会の歴史的構造の研究が行なわれたが、その原初に位置づくのは、言うまでもなく、河上肇の『貧乏物語』であった。しかし山本は、後年の回顧の中で、京都時代に読んだ河上肇の『貧乏物語』からはあまり影響を受けなかった、と述べている<sup>23)</sup>。このことから、山本政夫のマルクス主義理解は、山本政夫をめぐる状況から見ても、時代の社会科学の趨勢と乖離したものであったと言わざるを得ない。プハーリンの「身分と階級」の理解もそうであったが、山本のマルクス主義理解は、ご都合主義的な引用の域を出なかったと言わざるを得ない。

#### 4 山本政夫と民族・植民地問題

山本政夫が活動した時代は、日本が世界の帝国主義列強と植民地争奪を展開した時代であり、朝鮮半島からも多くの朝鮮人が渡日し、国内の炭坑やダム、鉄道建設等の過酷な労働に従事した時代であった。過酷な労働に加えて、彼らに対する民族的な差別も激しさを増していた。この時代は他方で、棄民政策としての海外移民が活発になる時期でもあった。例えば「満州建国」は、労働力調達と棄民の、2つの政策を満足させるものであった。被差別部落と移民政策、被差別部落と「満州」の関わりは、1931年から「満蒙」開拓移民が本格化する中で顕著になっていった。とくに「青少年義勇軍」については、校長をはじめ教職員が、被差別部落の児童・生徒をターゲットに一本釣りで勧誘し、「満州」へ送り出したという証言がある。差別と貧困の境遇にあった被差別部落の人々には、移民政策の甘言に乗り、一家を挙げて移民に活路を見出そうとした人が多かった。これらの人々を含む「満州」開拓移民の総数は、27万人とも、32万人とも言われる。

侵略というネガティブな理由からであったとしても、日本が国際的な関わりを深め、その中で、国内における人種間、民族間の差別が顕著になっていったが、山本政夫は、この状況に対していかなる思想的な立場を取ったのだろうか。

山本政夫は、1923年の論考「対米感情から」<sup>24)</sup>において、次のように述べている。その論考は、アメリカの排日移民法案をめぐる書かれたものであるが、そこで山本は、排日移民法は日本国民に対する蔑視に基づくものだと述べている。そして、アメリカで日本人は「支那印度」の諸国民と同じ劣等民族として極端な排斥を受けているが、日本民族は、これら劣等視される民族の中でも先駆をなす民族であり、人種差別撤廃の提議をなす資格を有する民族である、ゆえに日本政府は、アメリカの同情的対応を拒否して、正義人道を守るべきである、と述べている。こうした民族的な課題を前に、続いて、日本国内の因習に基づく差別を容認することは、対外的にも因習に基づく差別を認めることになる、人種平等の提案

者は、実際は対内的差別の撤廃者になっていない、米国を失ってでも、社会公正の観念の創始者として、国力の充実をはかり、国威伸長を世界に示すべきである、と力説している。そこには、アジアの「盟主」として、日本民族とその国家が、世界における地位に相応しいやり方で差別を処すべきだ、という山本の発想が明確に読み取れる。

民族自決権を認めた1919年のパリ講和会議以降、日本国内においても、留学中の朝鮮人学生が東京に集まり、「独立宣言書」を採択する等、独立への動きが活発になっていた。こうした政治的背景に加え、1923年の関東大震災における朝鮮人の大量虐殺を経て、朝鮮人に対する敵視と差別意識はより熾烈になっていった。学生の軍事教練においても、朝鮮人の暴動を想定した訓練が実施される等、その露骨さが目立っていた。一方で、増加しつつあった朝鮮人労働者は、日雇人夫等で働き、被差別部落の底辺労働者とともに労働市場の底辺を支え、社会的周縁を形成した。こうした状況について、山本政夫は、注目すべき発想を提示している。山本は、被差別部落の労働者は、差別によって生活も「心理」も「ルンペン・プロレタリア」的になっていたが、部落内でそのような労働者が増加するだけでなく、新たにやってきた「朝鮮の人々」が日雇労働へ参入することによっても、窮乏化の一途を辿ると分析している。そして、古物商、履物修理、羅苧仕替等の商業者も、失業者や朝鮮人によって職を脅かされつつあるとし、被差別部落民と朝鮮人を利害対立的な関係にあるものとみている<sup>25)</sup>。

仮に両者の関係に軋轢があったとしても、もとより、その責任は朝鮮人労働者の責に帰すべきものではない。山本自身も述べているように、それは、「産業の合理化」とそれを生み出す政治経済の問題である。しかし山本は、これらの仕事の低位な状態は、資本主義的生産関係に関わりない封建的なものだという認識を持っていた。また、国家の政策にこそ問題があるという認識を欠いていた。そのことから山本は、渡日する朝鮮人に敵対的な目を向けるような結果になっている。

ところで山本は、「排日」に対して敏感な反応を示していたが、その一方で、「日韓併合」等の植民地政策や、侵略の結果として底辺労働の現場に生じる矛盾について、いかなる思想的位置にあったのだろうか。これを推測する指標として、矢内原忠雄の思想と行動が参考になる。宗教者でもある矢内原は、山本が言及した民族自決権に関わって、日本政府の台湾や朝鮮に対する同化政策は、日本にとって非生産的なものであると批判した。矢内原の思想は、決して左翼のそれではなく、ナショナリズムを内包したキリスト教の穏やかな人道主義であり、山本政夫と同じく、「近代国家」という文脈の中で組み立てられた思想であった。山本政夫を保守リベラリストとする評価があるが、この評価に立てば、矢内原との思想的な差異を説明することはできない。矢内原はリベラリストとして突出した人物であり、東京帝国大学の職を奪われて、なお思想の一貫性を維持し続けた。そのような矢内原との対照においても、山本政夫の歴史的・社会的評価は、再検討されなければならないと考える。

## 5 農山村漁村経済更生運動と融和運動

山本政夫の理論の特徴は、「自覚論」にあった。1929年10月に発表された論文「自覚運動としての解放運動に関する理論的考察」<sup>26)</sup>において、山本は、被差別部落民の自覚を切り口として、「部落解放運動の発展過程」を三期に分類している。山本政夫はそこで、米騒動を批判し、それに被差別部落民が参加していたことについては、「組織的社会的運動にあらずして一種の社会的暴動である以上、この間における部落民の自覚も亦意識的なものではなく」、米騒動を契機として表出した反発の「無意識的感情」だった、と述べている。そして、米騒動は社会問題として重視されたが、そのことは被差別部落民においてより重要だった、この時代にこそ「部落民の無意識の自覚から意識的自覚への揚棄」があった、と述べている。この論理をヘーゲルの論理に照らしていうと、「解放運動」という「労働」を媒介に「無意識的自覚」が「意識的自覚」、すなわち自己実現に止揚されるというべきところを、山本は逆に、「無意識的自覚」が「意識的自覚」を媒介として「解放運動」を実現したということになってしまう。したがって、山本政夫の「自覚」とは、カントのように、自己の内に閉じこもって自己を反省するかたちで完結するものとなる。これは、古典的観念論の典型であり、論理の破綻は避けられないものであった。

山本の「自覚論」は、1929年の段階でほぼ完全に破綻していた。論文「融和運動における自覚運動の意義」<sup>27)</sup>では、融和運動は被差別部落民の自覚を戦略的な地平まで押し上げたが、行き詰まりに至ったとし、その行き詰まりを打開するものとして、「感情的なることを避け」た自覚を対置している。そして1930年に入り、論点の軸足は、明確に「経済問題」へ移されていく。その転換は、すでに何度か引用した論文「部落経済問題の素描」(上・下)の執筆が結節点だろう。論文の流れから判断すると、「部落概況調査」と、とくに1929年11月に中央融和事業協会が行った「部落産業経済調査」が、動機となったと思われる。それらの調査により、被差別部落の惨憺たる生活状況があらためて浮き彫りになり、その結果、自覚による融和の実が効果を上げていないことが明確になった。このような認識が、山本の論点の転換の直接の契機となったと思われる。

水平運動の「観念運動」を批判する山本政夫であったが、彼自身も独特の「自覚論」によって観念論に陥っていたのであり、また従来の融和運動の限界性を指摘したように、事実、被差別部落の末端では、近隣の一般地域との差別的な関係の枠組みを脱することができず、「融和の実」が認められるような状況ではなかった。広島県共鳴会の機関紙『共鳴』の、1932年以前の活動報告において、融和運動の成果として取り上げられたのは、わずかに神社祭礼や講中への参加をめぐるものしかなかった。工業化が進み、その一方で農村が疲弊するという状況のもとで、従来の郷党社会の農業と精神的な支柱であった祭礼が、その存在基盤を喪失していく過程で、被差別部落民が祭礼へ参加する客観的な条件が成熟しつつあった中での出来事であった。山本は問題を経済に求めたが、それも、融和運動が結婚や就職、教育における差別の問題に全く無力であったからである。もちろん、

大きく報じられることはなかったが、「複姓運動」<sup>28)</sup>のように、戸籍制度の根幹に関わる譲歩を国家から引き出すという、成果を取めたと思える事例もある。しかしこれとて、国家が被差別部落民の「国民化」を容易にするための政策であったとも言える。被差別部落の伝承を根拠に、「本来の姓に戻す」とした運動も、現実には、単なる改名運動でしかなかった。その時の姓の変更過程は、戸籍上の記録として残されて、今日に至っている。

一方、機関紙『共鳴』には、会議、講習会等の後追い記事が目立つ。すなわち、融和運動の基本は、講習会等の啓蒙活動に置かれていた。もちろん、これらは熱心に取り組み、共鳴会や広島県社会課等の指導者の一行は、広島市を出発し、遠隔地の郡部の村々を旅して回った。1980年代初めに、共鳴会主事であった木村徹英氏に『共鳴』について尋ねたことがあった。しかし彼は号泣によって、何も聞けなかった。それほど当時の活動家は、主観的には熱心な行動を展開していた。しかし、それがもたらした成果は乏しいものであった。

このような山本の「自覚論」の論理の破綻の救いを求めたのが、農山漁村経済更生運動と、その被差別部落版である部落経済更生運動であった。

山本政夫は、部落問題の解決のためには、被差別部落民の経済、すなわち、職業と収入の問題を抜本的に解決することが重要であると主張している。これは、大柁時代からの彼の問題意識であったが、初期の運動論では、もっぱら「自覚論」を主要な論点としていた。しかし1933年になると、山本は明らかに、融和運動を非常時体制化することに積極的になる。山本は、論文「部落経済更生運動の方策に関する一考察」<sup>29)</sup>において、部落解放運動の失敗は「自覚意識の欠如」にあるとして、「経済的地位」の認識と、「ルンペン化していない階級」の青年が、その経済的地位を「経済生活の要求まで止揚する」ことが、打開への道であると、基本的な認識を示している。そしてその上で、次のような方針を提起している。それは、資本主義の欠陥を補完するという立場から、また、被差別部落民が「進んでよりよき社会建設」に貢献するという役割を担い、協同組合主義経済を、弱者を思い遣る伝統的な「人情」に根ざした相互扶助の精神をもって確立しようというものである。山本は、この方法によって、「特殊産業」保護の観点から農事実行組合を、自給自足を促進する観点から消費組合を、さらに、これらの町村の産業組合への団体加入を図り、組合活動で得られた資金を部落問題の解決に資すべしと主張し、一般的な経済のみならず、被差別部落の産業構造の変革をも訴えている。

1934年に書かれた論文「部落経済更生運動に関する理論的考察」<sup>30)</sup>においては、山本は、常識的で観念的で一元的な差別撤廃運動を否定し、経済的地位をいっそう重要視するようになる。山本は、「社会思想が発達し、社会文化が進展する以上、啓蒙運動の実践如何に関わらず、漸次、差別的観念は解消すると言い得る」と述べ、日本の近代化と経済問題の解決こそが部落差別を撤廃するものであるというように、大胆とも楽天的とも思える論調の変化を見せている。そして、被差別部落を、「差別的観念」による「経済封鎖、資本主義経済の圧力」に加え、人口

圧力」によって加速する生活の低下と「ルンペン化」から救済するのは、啓蒙運動ではなく経済更生運動であると主張している。また、「自覚は部落民の社会的地位と関連して発生・成長する自己の人格に関する認識の把握によってのみ期し得る性質のものである」と述べ、「自覚」を最重要課題として運動の基本に据えた初期の自覚論とは全く異なる自覚論に変化した。その際山本は、明治維新直後の被差別部落の貧困は、「国民経済」の発展とともに軽減されてきた、という見解を示している。また、ユダヤ人問題を例に引いて経済力をえても差別を受け続けているという現実を根拠にした批判的見解に対して、欧米の差別と日本の差別を混同すべきではなく、被差別部落民の富裕層が差別を受けている現実、すなわち、経済的向上を得ているにもかかわらずマイノリティとして差別を受け続けている現実が単なる過渡的な現象であると、極めて短絡的な見解を出して、「国民経済の発展」の中に被差別部落民が組み込まれる過程が差別撤廃の過程であると主張している。山本によると、裕福な被差別部落民の融和運動への冷淡な態度も、差別が解消されている証左となる。その上で、マルクス主義等の非合法化された左翼運動を批判し、経済更生運動の可能性について楽観的な展望を述べている。すなわち、資本主義は修正もしくは改革されることによって、「そのたくましく暴威を制裁される運命にあり、また、現在がその過程であるまいか」と主張している。そして、政府の指導と援助がある経済更生運動については、「社会一般の力と相俟ってその更生を期し、且つ大衆一般と相協力して」、「部落」のみによる「偏狭にして非効率的な方法」ではなく、「共同の目的に向かって邁進すべきである」と結論づけている。要するに山本は、日本の経済的破綻と政治的孤立の状況にまったく気づいていない。ここでいう「共同の目的」とは、「農村の経済更生運動」を「中軸として展開」される、という意味であった。

山本政夫がこのような考えを持つに至った背景は、おおむね次のようなものであった。当時の日本経済の状況は、所謂「昭和恐慌」によって、とくに農村の疲弊が著しく、1932年6月からは、農村救済請願運動が始まっていた。この運動を担ったさまざまな農民団体の中でひとときわ活発に行動したのは、右翼的農本主義団体の自治農民協議会であった。下からの右旋回運動に突き動かされた政府は、恐慌対策であった時局匡救事業の一環として、農林省に経済更生部を新設し、農林省訓令を法的根拠として、官僚主導の農山漁村経済更生運動を始めていった。解体的危機にあった農村の再建のために取られた政策とは、まず、産業組織を整備して、農村の経済的組織化のために、農村の末端に農事実行組合を結成するというものであった。そのため、産業組合法も整備された。翌1933年からは、産業組合拡充5ヶ年計画が始まり、その結果、全国の産業組合の農民組織率は、1932年の62パーセントから、36年72パーセント、39年89パーセントと飛躍的に上昇した。この過程で産業組合法が改正され、農家小組合に至る末端組織まで法人格が与えられ、産業組合に加入する機会が開かれていった。

しかし他方で、この運動は、末端農民に思想的統制を課すものでもあった。そもそも、「満州事変」と5・15事件を契機として、軍部の中国大陸での暴走が

顕著となり、軍事費が突出して、財政がますます逼迫していた。そのような状況から、農山漁村経済更生運動の末端に財政的助成を行うための原資が枯渇し、それを補完するものとして、相互扶助や互恵の精神が求められた。すなわち、「隣保扶助」の精神的更生運動の開始である。自力更生や生活改善、勤勉貯蓄等に、小学校や在郷軍人会、青年団が動員され、農村解体の危機を食い止めるはずであった経済政策は、国民総動員による危機突破のためのイデオロギー運動へと直線的に変貌していった。こうして、農山漁村経済更生運動を村単位で担う存在として、中堅人物の運動の核となる活動家が生まれていく。彼らの多くは、村では村長や小学校長、農会役員といった篤志家であり、その末端は自作、自小作の中農層であり、農山漁村経済更生運動の中で、生産を実質的に担う層の組織化が進んでいった。この過程で、小作争議等の村落内の「不統一」が否定され、左翼的農民運動が解体されていった。農村救済という当初の運動目的は変質し、農民を産業組合の組織下に強制的に巻き込む支配が貫徹されていった。これはファシズムへ至る過程であった。他方、これとは別に、1932年9月、内務省により「国民自力更生運動」が始まった。これによって「国体精神の高揚」が明確な指針となり、アイヌや朝鮮人等の社会周縁の人々も、「同化」の道を歩むことを余義なくされた。彼ら自身の中からも、国体精神の発揚を掲げる運動が現れた。また、朝鮮半島の人々には、女性の労働時間が短いという習慣を「改め」て、「内地」並みの労働時間を求める等の屈従が強要されていった。

山本政夫が深く関わった中央融和事業協会においても、1931年に、内務、農林、商工、開拓各省の官僚を中心に、産業経済調査委員会が組織され、部落経済更生運動が始まる。翌年には、全国の府県から選ばれた48の被差別部落が、経済更生地区に指定され、特別の対策を受けることになる。さらに中央融和事業協会は、水平社の部落委員会活動に対抗して融和事業完成10ヵ年計画を策定し、結果的には拒否されたものの、5000万円の予算を地方改善費として政府に要求していく。ここでも、改善事業の財政逼迫を補完するために、「自力更生」という下からの運動が進められ、イデオロギーの統制が始まる。こうして「自力更生」は流行語とさえなり、圧倒的な「国民」を動員し、被差別部落民の「国民化」と動員も始まっていった。

山本政夫の方向転換は、「自覚」を基本にした精神運動の破綻を、経済によって克服しようというものであった。これに対して、国家は、経済的破綻を下からの精神主義を醸成することで克服しようというものであった。山本の考えは、これとは逆方向のものであったが、ベクトルの相違とは関係なく、国家の精神主義と経済政策を一致させるという点で、明確に同質のものであった。

山本政夫は、かつて故郷の大柿で取り組んだ自立更生運動のような、勤勉による資本の蓄積という方法に代えて、国家の補助をもって被差別部落の産業再興を図ることに期待するようになった。山本は、新たな経済更生運動を、封建制打破の担い手とされた天皇(制)によって作られた「近代国家」あるいは「国民国家」が、疲弊した被差別部落の経済を救済するために取った政策と捉え、また、彼が



いうところの、ブルジョア・イデオロギーをもって封建イデオロギーを駆逐するものと認識した。

この政策は、天皇を中心にした同心円上で、種々の社会的身分や階層と天皇の距離を同等に保つために、中間項をすべて除去し、合わせて、被差別部落民に「平等」を意識させるメカニズムとしても機能した。そして、山本（モデル）のような存在に行政権力もしくは権威の一部を付託することにより、天皇制と被差別部落が直接に繋がられていった。

農山漁村経済更生運動は、ファシズムそのものであり、経済更生運動もそのもで行われた。山本政夫は、青年期の言動が過激であったとして、ファシストから批判された。また、国民総動員体制が完成する1936年には、リベラリストであるという理由で、中央融和事業協会を追われた。また山本は、水平運動を自覚運動として継承すべしと主張したため、穏健でリベラルな事務方官僚のように思われ、粗野なファシストとは遠い位置にいたかのようにであった。しかし、「ピラミッドの上層部に行けば行く程、ヨリ『紳土的』でヨリ規格にはまった官僚型が支配的となり、上層部にはいわゆるファシスト型の人間とはほど遠い『自由主義的』で『平和愛好的』な宮廷重臣グループが位置する。こういう権威一権力一暴力という『分業』とヒエラルキーのまま全体として体制は対内的にも対外的にも」<sup>31)</sup> ファシズムとして完成していった。この見解に従えば、山本政夫こそ、被差別部落大衆をファシズムへ導いた重要人物の一人であったと言える。

## 6 終わりに

山本政夫は、中央融和事業協会を去った後も、「大和国民運動」や「興亜運動」のオルガナイザーとして発言・行動し、被差別部落大衆を大政翼賛会運動へ導くことで、部落解放運動の破滅の道を先導した。その山本の思想は、国家権力に強制されたものではない。それは、山本の出発点にある「自覚論」から必然的にもたらされたものである。差別とそのシステムが社会的な有効性を発揮するためには、被差別者が被差別者の立場を「自覚」し、また非被差別者が、差別する立場を「自覚」することが必要となる。何人も、自らの立場をそのようにあるものとしての肯定的な「自覚」がなければ、差別によるイデオロギー支配は成立するものではない。ここで問題になるのは、差別認識の方法論とその深化である。「自覚」と認識は別の問題であり、被差別部落民および非被差別部落民が、自らの存在をいかに認識するかということが問われる。そうではなく「自覚の程度」の問題に終始するかぎり、出口のない迷宮で右往左往するだけとなる。山本政夫は、その迷宮に迷い込んでいった。

必要なのは、「自覚」を深めることではなく、部落の存在を権力構造の中でどう認識するのか、という問題意識である。「自覚の程度」に拘泥した山本政夫は、国家論を踏まえた認識をついにもち得なかった。

## 【注】

- 1) 山本政夫、1929「融和運動戦線に於ける宗教家の立場」『融和事業研究』第3輯 29頁
- 2) 山本政夫、1929「経済更生運動に関する理論的考察」『融和事業研究』第29集
- 3) 高橋貞樹、1924『特殊部落一千年史』復刻版 世界文庫 153-156頁
- 4) 1933 第2次『共鳴』第26号 復刻版(広島県共鳴会機関紙『共鳴』復刻委員会刊) 311-314頁
- 5) 山本政夫、1930「部落経済問題の素描(上)」『融和事業研究』第11集 9頁
- 6) 同上 20頁
- 7) 同上 37頁
- 8) 宇野弘蔵、1935「資本主義の成立と農村分解の過程」『宇野弘蔵全集』岩波書店
- 9) 山本政夫、1929「小学修身書と封建イデオロギー」『融和事業研究第』第6集
- 10) 山本政夫、1929「融和戦線における宗教家の立場」『融和事業研究』第5集
- 11) プハーリン・ニコライ・イワノヴィッチ、1923『史的唯物論』佐野勝隆 石川晃弘訳 青木書店 399頁
- 12) 山本政夫、1929「小学修身書と封建イデオロギー」『融和事業研究第』第6集 26頁
- 13) 生田精蔵、1880『全国民事類例集第1編第1章身分のこと 第1款農工商穢多非人』司法省
- 14) 山本政夫、1929「小学修身書と封建イデオロギー」『融和事業研究第』第6集 24頁
- 15) 永田廣志は(君島慎一)、1928『日本哲学思想史』『日本封建イデオロギー』(同)見ると当時の封建イデオロギー論の水準が通覧できる。
- 16) 山本政夫、1934「部落経済更生運動に関する理論的考察」『融和事業研究』第25集 58頁
- 17) 山本政夫、1939「経済問題の素描(上)」『融和事業研究』第11集
- 18) 山本政夫、1929「自覚運動としての解放運動に関する理論的考察」『融和事業研究』第7集 7頁
- 19) 山本政夫、1930「部落経済問題の素描(上)」緒言『融和事業研究』
- 20) 山本政夫、1939「経済問題の素描(上)」『融和事業研究』第11集
- 21) 山本政夫、1939「経済問題の素描(下)」『融和事業研究』第11集
- 22) 山本政夫、1939「経済問題の素描(上)」『融和事業研究』第11集 34頁
- 23) 山本政夫、1988『我が部落の歩み』和光クラブ 125頁
- 24) 山本政夫、1923「対米感情から」『第一次共鳴』第2号復刻版 15頁
- 25) 山本政夫、1939「経済問題の素描(上)」『融和事業研究』第11集 31頁
- 26) 山本政夫、1929「自覚運動としての解放運動に関する理論的考察」『融和事業研究』第7輯 中央融和事業協会1929年10月 4頁
- 27) 山本政夫、1929「融和運動における自覚運動の意義」『融和事業研究』第8集 18頁
- 28) 古田健二 1984「復姓運動について」『部落解放ひろしま』創刊号 117頁
- 29) 山本政夫、1929「自覚運動としての解放運動緒に関する理論的考察」『融和事業研究』第7集
- 30) 山本政夫、1934「部落経済更生運動に関する理論的考察」『融和事業研究』第25集
- 31) 丸山真夫、1952「ファシズムの諸問題」『丸山真夫集』第5巻 岩波書店 167頁