

研究ノート：フィクション・演出・反復・沈黙： 当事者は当事者たちを聞けるか

小早川 明良

要 約

被差別部落民は、差別—被差別の構造にある。しかし、現実はこれに一般化されるほど単純ではない。この構造の外側に自らを語るができない、語っても聞いてもらえない存在がある。社会学的インタビューでは見えない、部落解放運動からは無視され続けた存在がある。スピヴァクのいうサバルタンであるかのような存在に気付いても、誰もその声を聞きえない。聞けたとしても、意味を理解することは難しい。彼ら彼女らもこちらの声を聞くことができない。この問題に切り込むのは、だれがサバルタンかではなく、聞く側のポジショナリティの議論である。それには当事者であることも意味をなさない。被差別部落に関与するものの思想の問題である。

キーワード： 聞くこと、沈黙、ポジショナリティ

1 始めに

1-1 目的

部落問題研究にとって社会調査のインタビューは、対象者の生活実態や精神構造の解明上意味が大きい。それゆえ、多くの実践がなされてきた。しかし本稿は、社会調査を拒否したり、インタビューの埒外にいたりする人は、従来に社会的調査でえられる知見に何らの影響がないのかという疑問を抱く。それは、当事者として、ともに長い期間を過ごした私と「埒外」の人々が交わした会話経験に発している。

彼ら彼女らは、生産再生産に関与している。ところが彼ら彼女らは、ほとんど語るができていない状態にあり、見えにくい存在である。日常生活においても問いかけに答えない人もいる。かりに語っても、フィクション、演出、反復がつきまとう。被差別部落民一般は、社会的に差別—被差別にあるが、その外側に存在する人たちである。本稿は、自身のコミュニティ内で

軽視され、権力関係に晒され、精神的に、時に身体的に暴力を受けている彼ら彼女らの存在を明らかにする。彼ら彼女らを理解することが、部落差別の見えない構造を明らかにすると考える。

1-2 研究批判

被差別部落民のインタビューからエスノグラフィーが生産されてきた。それらは研究者が予め調査対象の「理想モデル」を思い描いている傾向が強いと思われる¹⁾。例えば、岸衛と桜井厚 [2012] は、被差別部落民に「典型的」とされる皮革関連産業に就く人を多く対象にした結果を提示している。また、三浦耕吉郎 [2011: 206-8] は、「屠場経営が被差別部落」にオリジンをもつ生産現場として生活誌を描き、屠場は他の世界との間に「覆い」がある場所としている。好井裕明 [2012: 127-9] もまた屠場を「被差別部落の生活と文化」がある重要な場所として意識している。

上記研究者は、食肉生産や皮革産業を被差別部落民の生活と仕事を表象するものとして扱っている。それは、文化本質主義で、権力的認識である。だからインタビューの相手から「警察の尋問みたい」との「捨て台詞」[桜井, 2002: 142-3] に、桜井のようにあたふたとするのが落ちである。桜井は、被差別部落民の声を聞くこともできないのである²⁾。

1-3 研究の枠組み

調査から漏れる人びとへの調査研究はこれまで見当たらない。しかし、上記とは違い、膨大な被差別部落女性の証言によって内部の抑圧・暴力を切開し分析したのは熊本理抄である。熊本は、差別一被差別の関係と被差別者内部の男性による女性への暴力的抑圧 [熊本, 2020] とインターセクショナリティの議論を提起した [熊本, 2022]。本稿は、さらにその外側にある問題を扱うことになる。本稿は熊本の議論を参照しつつ、語ることができないサバルタンをテーマにしたスピヴァクの議論の理論的枠組みを参照する。熊本もまたスピヴァクが自問した西欧的理性によってインタビューに臨んだことを自己分析すべきである。

本稿で使用する「フィクション」は、人々が彼、彼女に現状であると思わせようとしたこの虚構の現実と、彼や彼女の記憶が呼び起こさせる過去の現実を取り違えることである。「演出」は、行為主体がオーディエンスにとって理想的に見えると考える基準にのっとり、自己を演出することである。「反復」は、それが幻想であったとしても連帯すべき人への効果的な訴えの行為である。「沈黙」は、集団内の相対的強者がさまざまな差別の間に政治的優

先順位をつけてそれを強制した結果である。

これらには、被爆者の被爆体験を「私たち」が共有することができない〔直野, 2015: 218-20〕ように、被差別部落民以外に共有できない記憶が埋め込まれている。それは、「集合的記憶」〔Halbwachs, 1994 = 2018: 8 - 11〕と言える。これらの概念は、重複して表出するので、被差別部落民をカテゴライズするものではない。

1 - 4 分析の理念

本稿は、私の経験を取捨選択して使用する。

その分析について青木秀男〔2018: 32〕に倣い以下ようになる。私は、当事者であっても、対象者たちにとっては他者である。彼ら彼女らは、フィクションを語り、自己を演出し、語りを反復し、あるいは沈黙する。それを私の記録から抜粋し、記録を再読し、それに他の「事実」の記憶を選択して再解釈する。彼ら彼女らにとって他者である私は、私の現在の関心から他者の語りに関心を寄せているということである。

この立場から、私は、各事例について語り、最後にその意味について考えようとしている。

ところで当事者とは誰か。部落問題において当事者とは被差別部落民である。それ以外はない。被差別の前世代からの記憶をもたない非被差別部落民が間違っても成り代わることはできない³⁾。

2 フィクション

2 - 1 山村漁村での経験の記憶

本稿の動機は、「全国水平社創立 100 年」であった。

1970 年から 1980 年頃である。私はそのころ、中国山地奥深くの被差別部落、瀬戸内沿岸の被差別部落を訪問し人びとと会話する機会に恵まれた。その会話には、フィクションも混じっていた。それは「わしゃ、水平社の創立大会に参加したんじゃ」とか、「うち(の部落)にゃ、松本治一郎が来たんで」ということだった。

長い時間がたって私は、「全国水平社創立 100 年」に私の記憶を想起し、それらは「実際には起こっていない偽りの記憶」ではないと考える。「偽りの記憶」は、被差別部落民が集団として保有する記憶の時間〔Halbwachs, 1950 = 1989:125 - 6〕と空間〔Halbwachs, 1950 = 1989:166〕の枠組みを

もっていて、目前にある部落解放運動の姿に自分自身が生きる過程でかかわってきた過去とつながりがある（水平社が表象する）出来事の記憶を結びつけて語ったのである。また、そうしなければならない [Halbwachs, 1994 = 2018: 47] のであり、結局「地域を限定された各集団は、その集団に特有の記憶とその集団にのみ属する時間の表象を持つ」 [Halbwachs, 1950 = 1989:126] のである。保苅実 [2018: 16-7] によるアボリジニの分析を参照する⁴⁾と、「水平社創立大会に行った」「松本治一郎がきた」は、『間違った歴史』を語っている」のではなく、彼らは、権威ある機関を背景にする若造の私より遙かに多くの「歴史経験を語り継いで」部落差別の深刻さを記憶し蓄積してきたことを知れ、と言ったのである。

2-2 余市さんのフィクション

この事例は、現在の事例である。

余市さんは、解放住宅に住んでいる。部落解放同盟の同盟員ではない。また、その被差別部落を含む町内会の役員になったことはない。町内会の会合や行事に出席したことがない。

余市さんは、いつの頃からかA町の同和対策事業はすべて自分の成果だと、誰かれかまわず語ってきた。同盟員ではないので彼個人は、事業の交渉に介在できない。町内会の役員でもないので担当地方官僚たちは、個人的発言を町内住民の意思として認めない。余市さんの行為は、同和対策事業特別措置法、地域改善特別措置法が失効後も続いた。例えば余市さんは、R川の堤防改築工事を自分が国土交通省と交渉して実現したと言う。この工事は、部落解放同盟と地域の二つの町内会や農業委員会、水利組合などが一体となって防災目的で改築運動を展開した結果であった。それには、同和地区指定をきわめて広範囲に設定していたことが有益だった。当時この地の住民ではなかった余市さんは、地区指定の協議に参加していない。工事は、調査を含めて10年程度かかり、このほどほぼ予定どおり完了した。交渉過程を知る私には、余市さん発言はフィクションである。おそらく余市さんは、私をそれを熟知していることも知らない。通りがかりに余市さんに会った。

私：いよいよ、工事が始まりましたね。

余市さん：ほうよ。まあ、よっていけやあ。

私：ほいじゃ、すこしだけ。

余市さん：じゃけえの、わしが、長い間行政へさして、ああせえ、こうせえようたけえな。わしがやらにゃあ、ええように行かんの

んじゃ。穀には任せられんけえ、わしが支所へさして、なに、しょうるんじゃが、電話を。玉土手の問題もあろうが。合併浄化槽の問題も、あれらがええかげんしょうるんよ。それへさして農業委員会が…不明…側溝、なにそれへもってきて泥お、あげんのんじゃ。へえで、墓地ののお、なにもってきて、区画の配分がじゃの、管理委員きゃあにもってきて、さ…不明…。穀じゃいけんけえ、わしにまかせえいうていいよおるんじゃ、支所へもってきて…不明…、おみゃが、前の、わしがボランチアしょうるときにの、この方までしょうるんきや言うたじゃろ、じゃけえ、こうに話すしょうるんでえ、ほうでなけりやなな、こうにこみいった話しい…不明…。

私：はあ、そうなんですか。いずれにしてもよかったです。5年かかりますが……

余市さん：いいやあ、それじゃ、いけんようるんじゃが、わしやあ。

私：えっ、いけんのんですか。

余市さん：5年じゃあ、遅いいうてな、言うたんじゃ。1年でできよう、いうて。すぐにせえいうての。それにの、それえもてきてから、工法がいけん言うたんじゃ、わしやのお。土手えいうんはの昔から…不明…。そうにするもんじゃいうての、いうたんじゃ。おみゃにや分からんじゃろがの、じゃけえ、だあたやあボクの言うたようにいきよろうが？

発言の要点は、堤防の改修は、ほぼ自分の要求通りである。墓地の配分は自分にもあるべきだ。農業用側溝に不満がある、とのようだ。入会山を開発した墓地は、入会権のない余市さんには配分がない。しかし、同対事業の精神に鑑みて無償で用意された。すでに別に住む子息が墓石も設置している。農業用側溝も同様に農家ではない余市さんに発言権はない。彼の矛盾を突くことはたやすい。「ボク」の発案通り進んでいると言いながら、その進捗には不満がある。「ボク」は、対話の相手が「従順」なときに使われる。

世間ではフィクションを嘘と言う。よって嘘つきの余市さんは、被差別部落からも地域社会からも孤立していく。それは、フィクションの内容だけではなく、一旦話をはじめると長時間になることもあるからだ。彼が「嘘」で人を騙し誤った方向に導いたことはない。欺瞞もない。そうではなく、彼は彼の世界で構成したフィクションを語っているのだ。地域の人々も結構「嘘」をつくが、それと余市さんのフィクションの違いはない。だが孤立するのは

余市さんのみである。そして、ほとんどの住民が彼のフィクションを熟知している。あえて損害と言えば、彼のために浪費した時間であり、労働時間の観点から、確かにその時間を価値に表しえる。しかし余市さんは、「ボランティア」などで地域社会に貢献している。その価値と浪費された時間の価値は、相殺は可能だろう。

無意味な発話が歪んだ被差別部落民像を与えている可能性もある。そのような彼への苦情は、同盟員ではないが部落解放同盟に寄せられる。そうであるほど、彼はフィクションを通して被差別部落民であり続け、かつ、被差別部落と非被差別部落の関係のさらに外側に逸脱者として置かれることになる。「芸術家がかつてと同じように見る力、感じる力を敬ってきた」ように、「実物ではなく、その虚構の絵のなかに入り込んでいるのである」[Halbwachs, 1994=鈴木, 2018: 135]。余市さんは、被差別部落民として感じてきたことを、フィクションとして語ることで再構成している。

「あらゆる存在論は一つのフィクションによって分析される」[Foucault, 2008=2010:380-1] のであれば⁵⁾、余市さんのフィクションは、被差別部落民の存在論としてみなおすべきものだろう。彼は、自分のフィクションが真実として受け入れられることを期待していることは確かである。言い換えると彼にとって彼が言うことは、フィクションでも嘘でもなく、真実なのである。それはまた、余市さんを存在させる存在なるものの意味や根本規定について問いかけている。彼の背後で、あるいは埋め込まれた存在が何であるかを理解しないで、彼の言ったことが嘘だと切り捨てることはできない。

2-3 隠亡とクリスチャン

ある法事の席で、葬儀や火葬の様変わりが話題になった。都市近郊の被差別部落で1935年生の敬さんが85歳のときのことである。記録によるとその被差別部落は、1930年代に80世帯の規模であった。敬さんは、この時代の被差別部落民としてはやや恵まれた環境にあった。国民学校、新制小学校、中学校、高等学校、通信制大学を約10年で卒業した。高校を卒業し私鉄駅員として勤務、通信制大学卒業を評価され不動産会社へ入社、退職時には役員であった。

通信制大学を卒業した背景には、何かにつけ抑圧的だった周囲の「旦那衆」への怨念があったという。そして「旦那衆」の態度を甘受し自己を卑下する親兄弟の態度への憤りもあり、いわばルサンチマンであった。

両親、本人ともカソリック教徒の女性との結婚を機にクリスチャンになった。そのことで安寧と平和をえて、怨嗟、復讐心は捨てることができたと言

る。しかし、自分たちの役割だった隠亡の記憶や趣味に関する旦那衆との関係性はいまなお忘れられないでいる⁶⁾。それが「生まれ」によるもので、家族、とくに姉の苦労もそこにあると理解している。しかし、部落解放運動には関心を寄せたことがないと言う。一度も接触したことがないようだ。

パートナーとその両親も敬さんの出自を知っている。しかし、敬さんは自己の血縁者と接触をさせないようにしている。それは母親と長兄の振る舞いが彼の精神や倫理観にそぐわないからと説明する。

本稿では、敬さんの思い出から隠亡についてのみとりあげる。

私：以前、隠亡のこと教えてくださいましたよね？火葬のこと。

敬さん：あれね。あれはね。ボクもしたことがあるけどね、ムラでも若いもんがしたんよ。

私：ムラの葬儀だけに出たんじゃないの？

敬さん：ちがうがな。焼き場は一個（一緒？）やで。

私：はあ……、そうなの？

敬さん：そやがな。ほんでな、そうれんが来るまでに薪やら並べてな、ほんで帰ったら、ボクら出番ちゅうわけや。ほんで、火いが消えへんようにな、番するんや。ほんでな、問題は座棺や。竹のたががこう焼けてパチッいうてはじけるねん。そうしたら仏さんがばぁっと立ちよるねん。そら、びっくりすんで。そうれんは早よ帰らすやろ。それはな、あれはあんまり見せられへんねん。立ちあがった仏さん……略……

私：それ、戦前のはなしよね？

敬さん：何いうてんねんな。戦後やがな戦後！ボクはそんな年寄りやあらへんで。

私：はあ……。

敬さん：始めは座棺やったんや。寝棺もあった……。

この話題で会話したのは2度目であった。私自身も、敗戦後もこの地域では火葬が野焼きであったことを記憶している。また、この被差別部落が火葬に従事した（させられた）ことも知っている。「若いもん」のみが隠亡を担ったことは疑問だが、それは検証ができない。「仏さんがばぁっと立」つという座棺にまつわる記憶は、自分の記憶では年長者の記憶で、敬さんはそれをフィクションとして再構成している。私もこのエピソードは、年長者からその後の「処置」を含めて聞いた経験がある。

敬さんは、カソリック信者として安寧と平和をえて、諍い怨嗟、復讐心は捨てることができたという。しかし、「旦那衆」への怨念と、「旦那衆」の態度を甘受し自己を卑下する身内の振る舞いの記憶は消えてはいない。私と再会したことで、また再会の環境が法事であったことで、記憶が突然復活したと言えるかも知れない。しかし、集合的記憶は遡及的に書き換えられるものとするなら、敬さんの物語はまちがいに集合的記憶であり、社会的な枠組みによって形成される過去の再構成として理解される。言い換えると、それには「現在主義的」で「構築主義的」な一面があるものの〔鈴木、2018:379〕、「常に一定量の変化を見せるものとして」理解される〔Halbwachs, 1994=2018: 124〕。

敬さんは、一度もカソリック教徒としての告解をしたことがない。彼は、この話題を極度に嫌がる。クリスチャンになっても「(隠亡の) 記憶」は、口外できない被差別と怨念を表象しているからだ。

3 演出

人は、他者との関係において自己を演出する。それは被差別部落民もおなじである。

数年前、ある解放運動に好意をもたない宮内さん宅を訪問すると若い男性が義母から小言を受けていた。彼は娘のパートナーである。小言は、たまたま所用で来訪した公務員に宮内さん宅の先端性を説明したからであった。北欧製のアイランド型で電磁調理器、オープン、食洗機などを組み込んだブルジョア趣味のシステムキッチンであった。義母は、自らの生活の質が一般市民より上だと知られると嫉まれ嫌がらせを受けると予想してそれを恐れた。それは、差別されつつ経済資本、文化資本、学歴資本を手に入れた義母一族のハビトゥスであった。この義母の考える利害からすると、「わたしらの暮らしが向こうより上だったらええ気はせんものよ。じゃけえ、言わんのよ。そぎゃあなことは。金持ちじゃ思われんのよ、賢い生き方は」となる。これは生きる戦略であり、他者にはそれを悟らせない。それは、経験された被差別体験が埋め込まれた戦略的自虐の論理である⁷⁾。

「あの人は自分の経済力や能力をひけらかしている」という負の評価を回避しようとする方法であるが、そこには、部落差別の複雑さが埋め込まれている。それは、貧しければ「差別と嘲笑」の恐怖である。また豊かになれば犯罪と関係しているなど噂がでる。それは思い過ごしかも知れない。だが義母には、貧困も富裕も徹底的に非難する世間がある。具体的なその記憶が

鮮明なのである。著名な実業家が、ブルジョアの世間で凄まじい差別を受けているように。

これと逆の演出もある。これは少し古い記録である。

ある被差別部落に調査団が入った。大学教員や地元の教職員からなる調査団だった。その調査団と調査対象地域の当事者の初顔あわせのときだった。調査方針の説明もそこに宴会が始まった。なぜ宴会になるのか私は不可解であったが、とにかく宴会は始まった。私が衝撃を受けたのは、中高年層の振る舞いであった。普段は非行動的なおっちゃんや、眉間皺と溜息をきらさないおばちゃんが豹変した。見たことのない破顔でせつせと料理を出し酌をする。なぜ、こうなるのか。それは彼らが、被差別部落への予期せぬ大学教授らの恭しい侵入に興奮し、侵入者が何を望んでいるかを知っていたからである。彼ら彼女らは、被差別部落民は明るくタフで差別に立ち向かうという演出された記憶を語った。

これら二事例は、行為主体が観察者にとって理想的に見えると考える基準にのっとり、自己を演出する日常の自己提示 [Goffman, 1959=1971:42-8] である。前段に示した宮内さんには、現実の生活は、周辺の他者より上位にあるという自己像がある。しかし、差別的なまなざしが、現状の被差別と貧困による憐憫から被差別と富裕という組み合わせで敵意に変わることを恐れたのである。彼女にとっては、敵意よりは憐憫がよりましな状態であると価値判断している。

後段の事例では、その時点で部落解放運動による「差別に負けてはならない」という観念が彼ら彼女らを捉えている。私からみて、彼ら彼女らは希望をもって生きてきたので、わざわざ「元気な姿」を喧噪によって演出する必要はないのだが、調査をする側が求める被差別部落民像が投影された。その調査にインタビューはほとんどなかった。

4 反復された告発

貞さんは、ときどき被差別体験を私に話してくれた。初めてそれを聞いたのは、1980年代初期だった。それは、教育委員会のTという人から「あんたらはええのお。何もせんでもいっぴゃあカネをもらうて」と言われたことであった。Tさんは、当時のA町の同和奨学金の担当者であった。

貞さんは、役場の連絡員だった。文書を出先機関(学校、公民館、保育所など)に配達するために教育委員会のTさんの席に立ち寄った。彼は、計算機を使いながら貞さんを一瞥して冒頭の発言をした。貞さん自身は、その

差別性を論理的に説明ができなかった。ただ、目の前が真っ白になって動悸がはげしくなると私にはのべた。Tさんと貞さんは近所どうして普段は日常会話を交わす間柄であった。私は、その内容を部落解放同盟の支部に伝えた。

同対事業への嫉みはよくあるが、奨学金支給の実施主体である行政の職員としては、お粗末極まりない。Tさんは、非を認め数度の事情聴取に応じた。また、町当局、教育委員会も行政責任を果たす取り組みを強化するといういわば定式に乗った総括で一応の決着をみた、というのは近い過去のことだった。

つまり事件の発生は、貞さんが私に「告発」する以前のことであった。そのとき私は、まだこの支部に所属していなかった。私が町の図書施設にいたとき、面識ができた貞さんがやってくるこの体験を語った。それは生々しく切迫感があった。何時のことか、と聞くと貞さんは日時までは覚えていないが、最近のことだと答えた。私は、貞さんの告発を可能な限り正確にノートして、支部長に差別事件として報告した。そのときは、「私の早とちり」だと非難されて、私にとっても終わったはずの事件だった。

ところが貞さんは、それから度々このことを私に話した。その度に、私はその語りにボールペンを動かした。そしていつも最後には「このことは支部長には言ったよ」と伝えたが、貞さんは、「ありがと」と答えてくれた。だが、少し時がたつとまた話しかけてきた。その内容は、物語が大きく逸脱するとか、水膨れすることはなかった。今となっては、その理由を確かめることはできない。だが、一定程度の解釈は可能である。反復はトラウマかもしれない。確かめると、私だけに何度も語っていた。また、貞さんは仕事にも個人的生活にも支障のない日々を送っていた。

貞さんは、被差別部落民で、女性で、母親で、非識字者であった。そのうえ、被差別部落民としても下位に属する⁸⁾とされた人で、犯罪歴がある人という背景があった。その一つ一つによって、またそれらが互いに影響し合っただけで差別と抑圧は指数関数的、かつ予測不能に厳しくなっていた⁹⁾。それは、とくに配偶者とその一族の間で酷かった。たとえば貞さんは、通俗的には封建時代に由来する下位の賤民の系譜にあたると烙印され、一族から徹底的に抑圧された。それは、根拠希薄な言説による経済的、精神的暴力であった。その暴力が顕在化するときは、家庭の経済的危機に被差別部落間の経済的格差が前景化していた。

文字を書けないことは、貞さんの悲しみの一つだった。識字運動は、その悲しみに寄り添うはずだった。ところが貞さんの周りの識字運動は、一字一

字文字を習得する文字通りの識字ではなく、作品を書くことがテーマになっていた。多くの識字作品は、被差別と経済的苦悩、そしてジェンダーについての作品が発表されたが、貞さんは、その識字－非識字の抑圧被抑圧の関係のさらにその外側にあった。識字運動は、非識字者であることを名乗ることを自明のこととしたが、もはや生活に支障がでる機能的非識字者が名乗りでも居場所があったとは言えない。識字の可能性を称揚する運動とは真逆に、名乗り出ることにはかえって抑圧を招いた。その意味で文字が分からないことは、彼女にとっても二つの苦痛であった。一つは、生活上の不便の苦痛、もう一つは「知」を重視する運動による苦痛である。Tさんのような「敵」と対峙するには、必然的により高い知性が前線に求められる。貞さんの「犯罪」を法廷において軽微な罪にとどめたのはその知性だった。その知性は、そのまま、貞さんには抑圧として立ち現れていた。

個人を特定されることを避けるために具体的には述べないが、彼女の犯罪は、そうした指数関数的に襲いかかる差別へのルサンチマンであった。彼女が密かに実践していた個人的な文字獲得の営みは、折り込み広告の余白がフィールドの貧しく小さな塹壕戦であった。貞さんは、厳しくなる差別への沈黙という外形的評価とは異なり、自分が受けてきた仕打ちについて「何かを考え続けたりしているとき、それをまったく外に表すことがなくとも、心のなかで話していて、言葉呼び起こし、節や文をつなげ、それを内面で反復し、増幅させている」[Halbwachs, 1994 = 2018: 80] のであった。私への事件の反復は、その営みであったと考えることができる。つまり反復はやはり私への報復だったのだ。

部落解放運動にとって一定の速度で背後へ流れゆく一つの光景のTさんによる「軽微な差別事件」は、彼女にとっては決して軽微ではなかった。それは貞さんの滞留する葛藤であった。おなじ被差別部落民だからといってある差別事件が与える内的影響は近似値にはならない。同じ同盟員だからといってラポールは成立しない。彼女は、差別と差別者をいい加減で放免したことへの怒りを込めて届かぬ声で幹部活動家と社会の権力性を撃とうとしていた。熊本理抄 [2003: 56-7] は、被差別部落女性の沈黙は、集団内の相対的強者がさまざまな差別の間に政治的優先順位があり、「とるに足らない差別」へ沈黙が強いられ軽視される自己の状況を分析した。また「同対事業への無理解」という水準の差別ではなく、貞さんの存在論的な危機を意味する内容があったと考えられる。もちろん、面と向かって同対事業を「ものとり」のように誹られることは、彼女が背負ってきた差別的イデオロギー的言説の歴史を反復されることであったと理解できる。そして、同対事業に表象

される部落解放運動の中にあらたに生を見出そうとする切迫した人々の一人にとっては、困難を生き抜く自己を全面的に否定されたのと同じ意味をもっていた。

戦後の部落解放運動は、被差別部落民にたいして、被差別を想起せよ、記憶せよ、記録せよ、と呼びかけた。それは、識字運動が典型であるのだが、被差別体験の文化的記憶が推棄された。だが貞さんは、そこからもはじき出されていた。貞さんの「反復」は、「部落民である」との国家による認定だけで自己が「部落民である」ことを発見したそのときに発する。その意味は、「中心一周辺の分節化自体の欄外に位置する者たちの排除という事態を目前につきつけられて」[Spivak, 1988=1998:72-3] いることに誰も気付かなかつたことへの告発であった。

貞さんが耳を傾ける素振りの私を告発の代理者として選んだとするなら、貞さんの不幸は、私との関係性が非対称だと気付かなかつたか、それ以外の方法で自らを語ることができなかつたのである。ただ、彼女は、知っていた。歌を反復するには、幻想であったとしても「連帯」すべき人がいないと「効果がない」[Halbwachs, 1950=1989: 227] ことを。貞さんは、その反復の対象を当事者の中から選んだ。しかしながら彼女の当ては外れた。

4 沈黙

4-1 「おかしいのお……」と逝く

山岸さん（1971年生まれ）の場合。家族はパートナーと娘さんが一人の三人暮らしである。私が知るかぎりの経歴は、工業高校卒業後、機械工、レコード店勤務、機械整備士などをし、音楽（主としてジャズ）をテーマとした喫茶店を経営していた。顔見知りになったのは、お互いが出入りしていたライブハウスだった。レコード店勤務の頃の彼が、出勤途中S町から幹線道路に合流していることに気付いて、「山岸さん、毎朝みかけているよ。S町あたりから来てるね」と私が話しかけたことで親しくなった。そのライブハウスである夜のことだった。「ボクも気付いてましたよ。ボクはS町です。」と返事をした。予断と偏見だとの批判を覚悟で話すと、「オレね、YさんとかFさんとかK君なんて知り合いで、知ってる？」と聞いてみた。Yさんは、解放同盟の幹部活動家で、Fさんは一線を退いたけれどかつての実力者、K君というのは、山岸さんと同世代の活動家である。山岸さんは、ニタツと笑い間髪をいれず答えてくれた。「ずいぶんつまらん連中を知っていますね。Kは従兄弟です。あいつダメですよ。夫婦揃ってロクでもないですよ」。私は、

「夫婦揃ってだめなんかね。オレはA町のSというところなのよ」と返事をした。山岸さんは、またニタッと笑い、ライブに集中した。

それから、3年ほど経って山岸さんは、突然私を訪ねてきた。しょっちゅう顔を合わせているのに急に何事かと思った。居抜きで借りられた店舗があって、中古のエスプレッソマシーンも格安で入手した。メンテナンスは自分でできるので思い切って独立することにした。ついては客として来店してほしいこと、知人にも宣伝してほしいと頼んできた。以降私のランチは、彼の店のメニューからになった。やがて彼との距離が縮まることがあった。それは、オリジナル・ナンバーでツアーをしているブルース・シンガーのKYを評して「どうも、マイノリティの香りがしますね」と山岸さんが切り出したことがきっかけだった。「うーん、なるほどね」。この程度の会話だったが、二人の認識に共通項が発生した。

それから1ヶ月ほどのち、他の客がいないときに山岸さんは、父親の斎さんの話を始めた。私は録音を申し出た。だが長い会話にはならなかった。

山岸さん：うちの父親はね、若い頃は靴やってたんですよ。

私：へーっ、そうなの。

山岸さん：それでね、だめになってね、いろんな仕事をしたんですよ。何してもうまくいかないんですよ。まっ、お袋も働いきにでてね。

私：どこで靴作ったの？Nで？

山岸さん：そうすね。その前は尾道だったみたいです。ただボクは、覚えていないんですよ。物心ついたときには、ゴム工場やらに行っただけでね。転々としてました。それがね。クソ貧乏なのに、いつもポマードで七三に分けてんですよ。それにずっとブレザー着てるんですよ。家にいるときもね。

私：えっ、ネクタイも？

山岸さん：ネクタイは、外だけでしたがね。

私：たまにいるよ。そんな人というか、一家中そういうところもあったよ。ここで、本論考にある宮内さんのことを教えた。

山岸さん：そうなんです、でね、急に体調がわるくなってね。この前、おだぶつになったんですよ、まだ70前だったんですよ。

私：えっ、そうなの！そりゃいけなんだね。じゃ、四、五日閉めてたとき？

山岸さん：そうです。1日入院したんですがね、それがね、急変して……。最後の一言が「おかしいのお……」だったんですよ。ど

ういう意味ですかね。

私：それだけだったの？意味って？お父さんは、普段から前から何も言わなかった？

山岸さん：ええ……。聞いてないですね。何も言わなかったですしね。靴をやってたとかいうのもお袋から聞いたんですよ。……。そう言ってね、天井みあげてね。おしまいでした。酒もたばこもやらないのに、心不全だそうで。

私：どうして、部落を知ったの？親は言わないのに？奨学金を受けなかった？他の制度とかも。

山岸さん：奨学金とか知らなかったですね。知ったところで受けてませんよ。そりゃ、周りみりゃ、わかりますよ。親戚もみんな小森、小森でしょ。学校からは来るでしょ、家に。自分なりに、ろくでもないところに生まれたなどわかりますよ。(以下略)

私：……まあ、そうだね……。オレの解釈だけど、差別されて努力して、なにしてもうまくいかず、亡くなる間に、一気にくるものがあったんじゃないのかな。受け入れることができないで、受け入れられないで。死ぬ経験がないので、軽々に言って悪いんだけど。

山岸さん：そうすっよね……。そうす、あつまた今度。

お客が入店して、会話は途切れた。しかし残念ながら「また今度」この続きを聞くことはなかった。

山岸さんは、そこから言動がやや厳しくなった。そのピークは、ある春先の出来事以降だった。

私は、一番隅で本を読みながら昼食をとっていた。カウンターの女性客三人が、賑やかに会話中だった。詳細は分からないが季節柄進学や就職の話題らしい。ケイオウや三菱などの固有名詞が聞こえてくる。私が確かに聞いたのは、その内の一人が「ねえ、マスターのところはどう？」という問いだった。

山岸さんは、間髪入れず「まっ、私らには無縁ですね。そんな会社に入るのは。私らは、いわゆる被差別部落ですから」と発言した。昼時で混み合う店内、驚いた客の手が一瞬止まったように見えた。私のカウンター席からは厨房にいたパートナーと娘さんが見えた。彼女たちも戸惑っていた。私も驚いた。

私は、それまでの日常の会話から山岸さんが抱える問題を断片的に知っていた。一つは、芳しくない店の経常収支であった。賑わっていても客の回

転が悪いのでそれは容易に推測できた。山岸さんのパートナーは、店の客が少ない時間帯にパートタイマーで働くようになった。彼の店は、客に医療系の人も多く、その紹介で臨床検査関係の仕事で働いた。もう一つの悩みは娘さんの不登校であった。この件は、直接相談を受けたので、私は、信頼できる二つの支援グループを紹介した。学習指導を中心にして活動する解放教育に熱心だった教職員OBが設立した団体と、活動家が設立した遊びを中心にしたグループだった。パートナーが本人とオブザーバー参加して後者に通うことになった。

3人の女性への山岸さんの「部落民宣言」は、子どもの問題がしんどいこの時期だった。パートナーの副業は順調だった。しかし娘さんが支援グループから遠ざかり通信制高校への入学意欲も失いつつあった。そのため、店に連れてきて手伝わせていた。間が悪かった。

「部落民宣言」の理由を聞いてもはっきりした理由は述べなかった。その後の彼女たちの様子については次のように述べた。

私：それで、もうあの人たちは来なくなったの？

山岸さん：いやいや、それが、なんもなかったように来ようるんよ。じゃけ、よけいに腹立つ。もう。よせえ行けえうんじゃて。部落民はいけん。コバちゃんのいう通りかも知れん。父親のクソまじめさと不運も遺伝しようように思えてならん。ちょっと頑張ったら今度は娘よね。どう思う？

私は「遺伝」などとは言わない。被差別者が世代を超え、貧困から脱出するのは一筋縄では行かないことを話したことがある。困難を語らず「おかしいのお」の一声とともに逝った斎さんによって、被差別部落民であることを呼び覚まされた。3人の傍若無人なハイソサエティ女性の山岸さんへの返答は、ささやかすぎた「ルサンチマンによる反逆」[Bourdieu,1977:105]であった。勤勉や節度を実践したところで、結局、「部落民はいけん」、という「あきらめによる自己放棄と一体」をなしているのであった。

かつて、ジャズは退廃的で逸脱者の音楽という観念が根強く存在した¹⁰⁾。1970年代までの業界は、演奏者もリスナーもその観念を体現するような人々を周縁に集めて発展してきた。しかし、山岸さんが開店した頃には、それは過去のことになっていた。日本からもジュリアード音楽院やバークリー音楽院などに留学してアフロ・アメリカン・ミュージックを学ぶ人が増えていた。ジュリアード音楽院を卒業し、音楽の仕事に就いていない人も私の周り

にいた。演奏家にも仕事に恵まれない「学歴インフレ」も実感を帯びていた。これらエリート校への入学は最初からエリートでないと叶わない。山岸さんのパートナーに仕事を紹介した医師は、趣味で楽器をたしなみ3人の子弟には医師とプロの音楽家がいる。つまり、経済資本、文化資本、学歴資本のすべてが山岸さんより高い階級と出会う装置を山岸さんは自らつくってしまった。ブルデュー [1979,1993:48-75] に依ると、先行世代の身体化された文化資本を相続する身分資本をもつものの家庭環境が前衛的芸術やジャズの理解へ機能する。彼らの解釈と理解により、前衛的芸術やジャズは洗練された正統的芸術になる。だから山岸さんにとってのジャズと、彼らにとってのジャズは意味が異なっていた。店にもプチブルジョアの常連客が目立ち、山岸さんは客との間に埋めがたい非対称性を感じていた。プチブルジョアに依拠した経営をせざるをえず、同時に彼らとの間に階級的な疎外を抱かされる矛盾である。「部落民はいけん」は、まさにこの矛盾を言いあてている。

悪いことは重なる。エスプレッソマシンが修理不能となった。買い換えに200万円近く必要である。それが解決しないうちに店の外壁に大きな穴が開けられた。私にできることは、それらの修復資金の公的融資の紹介しかなかった。

やがて、店は閉まる。誰も連絡が取れなくなった。

4-2 娘が戻らんのじゃ

山内君さんは最近まで健在で、ずっと働いていた。

5月連休明けのよく晴れた午後だった。君さんが土木事業見物中の私につかず離れずうろうろしている。その日の明け方、私の家の周囲で足音がした。時計は、午前4時30分を指していた。早くから誰が、と思いつつまた寝入ってしまった。不安とも悲しみとも着かない表情で遠慮がちな様子に、私は、早朝の足音の主が君さんであると直感した。私は、振りかえりながら尋ねた。一瞬、君さんは身を硬直させた。

私：なにか用事？

君：(躊躇しながら) 娘が戻らんのじゃあ。

時計をみると帰宅時刻には、まだ間があった。娘とは、良子さんと、4月から列車を乗り継いで岡山の短期大学にまで通学していた。彼女が帰宅するのは、日が暮れてからが普通だった。

私：まだ3時よっ。大学は今頃おわったと思うよ。そのうち帰るよ。

君さん：そうじゃなああんじゃ、1週間前からもどらんのじゃ。

私：えっ、どういうこと？

君：先週の土曜日に朝でたきりなんじゃ。

私：大学にいったの？

君さん：そうじゃと思う。

私：それ、誰かに言った？

君さん：いんや、誰にも言やせん。

私：それで、どうしたの？

君さん：どうしたらええんか、わからんのじゃ。

私：ご主人はどうしてるの？探してるの？

君さん：仕事おいきょうるし、何も言わんと（家に）おる。

良子さんは、捜索隊が探している最中に自ら帰宅した。少女の家出は横に置く。本稿は、君さんについて議論する。

私は、君さんが周りの人と談笑するところをみたことがない。私のパートナーも同じように言う。君さんとのまとまった会話は、後にも先にも今紹介した例だけなのだ。彼女を知ろうと会話を試みたことは何度もあるが成立したことはない。ただし、彼女の仕事については答えてくれた。隣町の縫製工場で働いていることだった。親戚によると「雑役」係のようだった。職場へは徒歩通勤していた。自転車に乗る姿は見たことがない。会社の制服であるブルーのスモックとグレーのズボンが印象に残っている。私の後を恐る恐る着いてきた日は、思いあまって早退でもしたのでだろう。

無口なのは、彼女のパートナーの孝三さんも同様であった。君さん以上に無口だった。精神力と体力がある人で末期がんと診断されても回復し勤務を再開した。隣町の小さな工場が仕事場だった。

孝三さんたちは一族内で疎外された存在だった。7反あった父親の遺産の農地は、「イエの論理」通り長兄がほとんどを、次兄が残余をすべて相続し、孝三さんは相続できなかった。母屋と2棟の離れがあった実家も、当初は兄弟3世帯が住んでいたが、長兄がすべてを相続した。彼らが住んでいた離れは粗末で、六畳一間と物入れのみの建物だった。風呂もなかった。玄関があり三間と風呂がついた次兄の家族が住んだ離れと比べると待遇差は歴然としていた。兄たちに何度か孝三さんのことを聞いたがすべて話題がすり替えられた。一部には、無口を理由に、「精神疾患」との風評が立てられた。そして、「似たもの同士を結婚させた」のだという、きわめて差別的で残酷なまなざしを

彼らは受けていた。ただ識字能力に問題があり、二人とも回覧板が十分理解できていなかった。

家出事件は、身内の問題にされ、「1週間もおみゃらはどうしようたんなら！」と二人が責められた。「それでも親か」と。ただ項垂れ沈黙を通す姿は悲しかった。そうではない。本当にどうすべきかがわからず追い詰められたのだ。

君さんは、朝が来ると洗濯物を干し、食事をとって急いで仕事に出かける。帰宅途中に買い物をしてあぜ道を戻ってくる。夕飯を作り眠る時間が来ると床につく。慎ましい日々を過ごす。孝三さんも毎日休まず仕事に出かけ、夕方には戻る。飲酒もしない。休日は窓辺に座って外を眺め、たまに自転車でどこかに出かけている。二人とも良子さんの行方不明中も出勤しているが、そうしないと暮らせない。突然の事態をどうすべきかが分からない。1週間というものは毎日不安が積もり積もったのだろう。早朝から、私なら話を聞いてもらえると気がついたのかも知れない。それでも君さんは、呼び鈴が押せなかった。

部落解放同盟の支部活動には、常に君さんが参加した。学習会では、彼女は、遅れず来て最後まで参加したが一度も口を開いたことがない。支部からの要請には、ほとんど君さんが応じた。その律儀さを推測すると、公営住宅への入居や良子さんの短期大学保育科進学における経済的支援への対価と理解したのかもしれない。たまに学習室のドアから孝三さんが覗くと、君さんはすぐに席を立てて帰宅する。それは、家事をしない孝三さんの言外の支配を意味した。

君さんの律儀さの理由は知りえない。なぜなら君さんは沈黙を通しているからである。しかし、このように言うのは根本的に間違っている。フロイト的な心的外傷後ストレス障害による記憶の喪失とも違う。それは、正常に毎日のルーティンとして生産―再生産を担っているからである。コミュニケーションが不可能で沈黙を続けているのではない。これじたい原因と結果が逆転した論理である。また、ジャネ [1975=2011:5] の言う労働者階級の厳しい生活苦が原因のトラウマによる記憶の解離でもない。

君さんは、前出の貞さん同様、被差別部落民であり女性であり、母親であり、非識字者であり、さらに同一コミュニティ内で、また同一血縁内で抑圧された存在であった。その意味で、ここでも熊本の見解は合理的だろう。しかし、沈黙は、孝三さんにも及んでいる。単なる優先順位ではなく、差別―反差別の系争のその枠外におよぶ深刻な部落差別の真実が埋め込まれていて、その先にさらに女性であることが指数関数的に作用し沈黙を強いている。そ

れには、部落解放運動も影響している。

5 結語

彼ら彼女らは、フィクションを語り、自らを（過剰に）演出し、それらを反復し、また沈黙してきたが、エーリッヒ・フロム [1941=1965:156] の言葉を借りれば、「ある社会のなかで、果たさなければならぬ役割を果たすことができず」、「再生産活動に参加」している。

本稿で紹介したのは、私の記録と記憶の一部でしかなく、例外的存在ではない。私は、水平社創立大会の「参加」経験者以外のすべての人にインタビューを試みたが、応じてはもらえなかった。たとえば宮内さんは、当事者には饒舌で、富裕層なりに差別について一家言ある。だがそれは他者へ他言する私にも真実は語らない。

私は、被差別部落民は、スピヴァクがいうサバルタンに近い存在ではないかと考えて議論を始めた。それは、宮内さんも外部には言葉を発しないという点で同様なのだ。スピヴァクが述べたサバルタンは、死んだ夫の火葬に生きたまま殉じる風習に声を上げることができない女性のことである。この意味で本稿に登場した被差別部落民とサバルタンとは異なる。スピヴァクはまた自らが、彼女らを代理することが可能か、という問いを突きつける。同じ階級的利害が共通する被抑圧者であっても、それだけでは、階級関係の外側に位置するサバルタン存在を代理できないと言明した。それはスピヴァク自身のポジショナリティを問う問題である。

しかし、本稿の課題は、サバルタンの定義の問題ではない。問われているのは、彼ら彼女らの存在に気付かなかった、気付きながら無視してきた、とくに研究者のポジショナリティの問題である。彼ら彼女らは、被差別部落民としての記憶を受け継ぐ。ゆえに、部落民とは誰かと問われ、「部落民に間違われた」[野口,2000:18] ひとつも含むという程度の思想性ではこの領域に分け入ることはできない。この意味で研究者は、思想的に自己切開すべきである。関係性論者には理解できない世界である。

熊本理抄は、他者からの差別と当事者男性からの暴力的支配とイエの圧力が被差別部落女性の共同性と主体形成を著しく阻害していることを被差別部落女性の膨大な語り分析によって示した[熊本, 2020]。本稿の事例では、この構造抑圧がさらに奥のまたその奥で起きている。書くこと読むこと語ることが困難な人びとの間で男性による支配も浮かび上がる。おそらく西欧的近代性の言葉は彼ら彼女らに響かないし、彼ら彼女らが発話しても理解できないだろう。それは、当事者であっても西欧的近代知に立つかぎり、彼ら

に語らせるのは権力行為である。その意味で私が彼ら彼女らを真に聞き、その解説が当を得たとはいえない。

西欧的主体が他者を構成 [Spivak, 1988 : 68-70] し、私がこのテーマに挑戦しなければ、彼ら彼女らの存在はますますこの社会から消え去る。彼ら彼女らは語らなくても誠心誠意耳を傾ける以外にことは始まらない。

その際、試みるべき方法は、西欧的主体の(デリダ的)脱構築である [Spivak, 1988 : 1156]。これが本稿でとりあげた自己を演出し、フィクションを語り、語りを反復しそして沈黙する人たちと、いかに向き合いあうのかという思想の始まりである。この思想には標的がある。それは、資本主義の諸制度が無限の資本蓄積に追究する者に報いる [Wallerstein, 2006=2008110 - 1] のなら、差別―被差別の関係の外側の存在が資本蓄積にどう機能しているのか、そこまで分析を貫くことである。それを撃つことである。

校注

- 1) 金富子 [2020 : 189-205] は、従軍慰安婦問題において、上野千鶴子が、韓国女性運動が「モデル被害者」像に沿うように被害者の物語を聞いたと批判したことへ反批判を加えているように、この問題はきわめて議論が錯綜する深刻な問題である。
- 2) 当事者としてインタビューに思うことがある。もし自分なら絶対に真実を語らない。身内のことを含め、他人に語ることが正気の沙汰ではないと思うことを数多く抱えている。話を聞きたいと三度ほど依頼をされたことがあるがお断りした。私の来歴がおもしろいと言うのは不快であった。そう言う時、裏側にはおもしろくない人生があるからだ。
- 3) 例えば、宮内洋、好井裕明 [2012 : 171-6] のように、被差別部落民男性は女性を差別する可能性に基づき当事者の境界が曖昧になるという議論がある。これは境界の議論ではなく、インターセクショナリティの議論である。ポジショナリティの議論とともにあって有効である。当事者の記憶を理解しても当事者にはならない。要は記憶の問題である。
- 4) 保苺実は、オーストラリア先住民アボリジニの研究で、アボリジニが伝承する「ケネディの訪問」がその「歴史事実」の普遍化を意図したものではないことに注目している。エスニシティと部落問題を無媒介的に接続するのではない。また、水平社創立大会出席のフィクションを普遍化するのでもない。保苺は、歴史修正主義も「史実性の普遍化」に分析している。
- 5) フーコーのフィクションは、文学論、存在論の文脈でハイデガーとの決別を示唆するかのような『自己と他者の統治』における非常に高度な議論においてである。これを「下世話」な人びとの存在論的な問題に援用するのは、少々気が引ける。しかし、フーコー

自身が『私は花火師です』において語るところに甘えて引用する。

- 6) これは、兄を媒介した旦那衆への怨嗟である。それは、労働と趣味をめぐる問題である。菊の懸崖や盆栽という高級趣味の生産と維持をめぐる闘争であった。当時、近隣の旦那衆は、優れた菊の懸崖や盆栽の所持を階級的象徴とした。敬さんは興味をもち、職業的にそれを家業とする兄に懸崖を教えるよう求めた。兄は、にべもなく「これはおまえらのすることやない、旦那衆のすることや」と酷くしかられたと述べた。この記憶もまた敬さんのみが体験したことではない。趣味をめぐる階級的に分節化され、アクセスできない世界の存在が慣習的に摺り込まれてしまった。
- 7) 奢侈禁止令によって商人が着物の裏地に凝ったという言説は、上からの権力作用を示唆するが、この場合は、逆に下からの権力作用を示唆する。本稿の例は、歪んだ優越感の表現でもあることは言をまたない。
- 8) 旧賤民制度では、穢多、非人以外にも40種以上の賤民から複数が配置されていた。本テーマの当該地域で身分の上下関係が争われたが、それは、旧賤民制度によらず経済資本や文化資本などに優れた方が上位になると思われる。
- 9) 熊本理抄は、被差別部落女性のインターセクショナリティ論による分析について、上野千鶴子の複合差別論では、マイノリティをめぐる緊張の具体的分析にかけ被差別部落女性の抵抗の実践と思想を蓄積できないと批判した。そのうえでブラック・フェミニズムの成果にそって、6点の「複合差別」論のネガティブな機能について論じる。本稿では、「複合の差別を並記し差異と多様性、規範や中心との格差として論じる「複数性」「加算的分析」の差別認識を普及させた」直截な2番目にとくに注目する[熊本, 2020: 344-71]。
- 10) アドルノは、西洋クラシック音楽に対する態度に比して、ジャズやロックに批判的であった。また、民族音楽を演奏するものと「下層民の喧噪」を峻別した[Adorno1962 = 1999: 54-84]。

参考文献

- Adorno Theodor, 1962, *Wiesengrund Einleitung in die Musiksoziologie*, Suhrkamp verlag, Frankfurt (= 1999, 高辻知義・渡辺健訳『音楽社会学序説』, 平凡社)
- 青木秀男, 2018, 「民主と近代」, 青木秀男, 近藤俊夫編, 『金沢象嵌職人の記録: 都市旧中間層にみる〈民衆の近代〉』, 大学教育出版。
- Bourdieu Pierre, 1977, *Algéri 60: Structures Éonomi Q ueset et Structures Temporelles*, Les Editions de Minut, Paris. (=1993, 『資本主義のハビトゥス: アルジェリアの矛盾』 原山哲訳, 藤原書店)
- Bourdieu Pierre, 1979, *La Distinction: Criti q ue Social du Jugement*, Les Editions de Minut, Paris. (= 1990, 『ディスタクシオン: 社会的判断力批判』 石井洋二郎訳, 藤原書店)。

- Foucault, Michel, 2008, *Le Convernment de soi et des autres, Cours au Collège du France 1982-1983*: Éditions de Gallimard. (=2010, 阿倍崇訳『自己と他者の統治 コレージュ・ド・フランス講義 1977-1978年度』筑摩書房.)
- Fromm Erich, 1941, *Escape from Freedom*, New York. (日高六郎訳, 1965, 『自由からの逃走』東京創元社..)
- Goffman Erving, 1959, *The Presentation of Self in Ever y da y Life*, Doubleda & Company Inc. (=石黒毅, 1971, 『行為と演技—日常生活における自己提示』. 誠信書房.)
- Halbwachs Maurice, 1968, *La Memoire Collective*, Paris: Presses Universitaires de France. (=1989. 小関勝郎, 『集会的記憶』行路社.).
- Halbwachs Maurice, 1994, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Albin Michel. (=2018, 鈴木智之, 『記憶の社会的枠組み』. 青弓社.).
- 保莉実, 2018, 『ラディカル・オーラル・ヒストリー：オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』, 岩波書店.
- J a net Pierre, 1975, *Cin q observations q ui présentent la 'dissociation'*, selected, edited, and entitled by Masahikok Matsumoto. (=松本雅彦訳, 2011, 『解離の病歴』 みすず書房.)
- 金富子, 2020, 日本社会で『慰安婦』被害を『聴くこと』の不可能性と可能性』、『性暴力被害を聴く』, 岩波書店. p p. 189-207.
- 岸衛, 桜井厚, 2012, 『差別の境界をゆく：生活世界のエスノグラフィー』, せりか書房.
- 熊本理抄, 2003, 『マイノリティ女性にたいする複合差別』をめぐると論点整理』『人権問題研究資料』 17号, 近畿大学. pp.39-73.
- 熊本理抄, 2020, 『被差別部落女性の主体形成に関する研究』, 解放出版社.
- 熊本理抄, 2022, 『抵抗する知の創造』, 『現代思想』, 50巻5号, 青土社. p p. 142 – 158.
- 三浦耕吉郎編著, 2011, 『屠場：みる・きく・たべる・かく - 食肉センターで働く人びと』, 晃洋書房.
- 宮内洋, 好井裕明, 2012, 『〈当事者〉をめぐると社会学：調査での出会いを通して』, 北大路書房.
- 直野章子, 2015, 『原爆体験と戦後日本』, 岩波書店.
- 野口道彦, 2000. 『部落問題のパラダイム転換』 明石書店.
- 桜井厚, 2002, 『インタビューの社会学：ライフヒストリーの聞き方』, せりか書房.
- 鈴木智之, 2018 「訳者あとがき」『記憶の社会的枠組み』, (Halbwachs, Maurice, 1994, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Albin Michel). 青弓社. pp.387-409.
- Spivak, Gayatri. 1988. *Can the Subaltern Speak? : in Marxism and the Interpretation of culture*. London: Harvard University Press. (=1998, 『サバルタンは語るすることができるか』 上村忠男訳, みすず書房.).
- 好井裕明, 2012, 『批判的エスノメソドロジーの語り』, 新曜社.
- Wallerstein Immanuel, 2006, *European Universalism: The Rhetoric of Power*. (=山下範久, 『ヨ

『ヨーロッパの普遍主義：近代世界システムにおける構造的暴力と権力の修辞学』, 明石書店.

Abstract

Burakumin exist in a structure of discriminating and discrimination. However, reality is not as simple as it has been generalized. Outside of this structure, there are existences who cannot speak of themselves by themselves; or if they do speak, no one hears. Sociological interviews cannot find them. The BLM neglects their voices. Even if researchers were able to find existences the like of Spivak's subaltern, nobody cares to listen. Should a lone researcher ever be able to hear them, that one will not understand what they say. Nor can they, in turn, hear the researcher. Arguments of positionality will be necessary, not subalterns, to cut to the core. On this issue, whether the researcher is a party has no meaning. This paper, as a result, will question the issue of individuals' thoughts engaging with the Buraku issue.

Keywords: listening, silence, positionality

(こばやかわ・あきら 社会理論・動態研究所)