

京都部落問題研究資料センターは、前身の京都部落史研究所が部落史編纂のために収集した図書・資料を生かしながら、部落問題・部落史についての情報発信を主な業務とするセンターとして二〇〇〇年七月に発足しました。一九九五年に完結した『京都の部落史』（全十巻、京都部落史研究所刊）の成果を広く生かしていくことを目的として二〇〇二年度から部落史連続講座を開催してきました。尚、二〇一六年度からは「差別の歴史を考える連続講座」と改称しています。

この講演録は、二〇二二年に京都府部落解放センターで開催した連続講座の講演記録をもとに各講師に加筆訂正していただいたものです。講演の行われた月日とテーマは次のとおりです。尚、所属は講演当時のものです。

6月10日 江戸時代の身分と身分差別―江戸時代は「身分制」の社会ではなかった―

立命館大学教員

畑中 敏之

6月24日 中世非人宿と近世夙村―南山城相楽・綴喜二郡を事例として―

元奈良県立同和問題関係史料センター所長

吉田栄治郎

7月8日 中世非人と西大寺叡尊の慈善救済

京都橘大学名誉教授

細川 涼一

10月14日 学校教育からの排除と被差別部落の葛藤―統合教育と分離教育のはざま―

京都教育大学非常勤講師

伊藤 悦子

10月28日 近代京都の都市周縁と祭礼―神輿は誰が舁くのか―

立命館大学教員

中西 仁

11月11日 初期社会主義と部落問題

京都大学人文科学研究所

福家 崇洋

目次

江戸時代の身分と身分差別	3
―江戸時代は「身分制」の社会ではなかった―	
中世非人宿と近世夙村	37
―南山城相楽・綴喜二郡を事例として―	
中世非人と西大寺叡尊の慈善救済	59
学校教育からの排除と被差別部落の葛藤	83
―統合教育と分離教育のはざま―	
近代京都の都市周縁と祭礼 ―神輿は誰が舁くのか―	119
初期社会主義と部落問題	151

畑中 敏之

吉田栄治郎

細川 涼一

伊藤 悦子

中西 仁

福家 崇洋

江戸時代の身分と身分差別

—江戸時代は「身分制」の社会ではなかった—

畑中敏之

はじめに — 「解放令」は「何」を「廃止」したのか —

「江戸時代の身分と身分差別 — 江戸時代は「身分制」の社会ではなかった」というテーマで話をさせていただきます。江戸時代が「構造的な身分差別の社会」であったということを否定しているのではなく、「江戸時代は身分制度の社会であった」と表現するのは、やはり事実にあわないということなのです。何が問題なのかということ、用意しましたレジメをもとにお話させていただきます。

身分差別の歴史において、江戸時代から明治の近代社会への画期にあるのは「解放令」です。明治四年（一八七一）八月二八日の太政官布告です。「穢多非人等ノ称被廢候條自今身分職業共平民同様タルヘキ事」という布告です。「穢多非人等ノ称」、これを「賤称」などと言ったりしますけれど、これが廃止されます。そして今後は、「身分職業」とともに「平民同様」であることが布告されたのです。

この「解放令」を研究者がどのように評価してきたのか、上杉聰さんの『明治維新と賤民廃止令』（解放出版社、一九九〇年）と、吉田勉さんの「維新変革と「解放令」」（朝治武・黒川みどり・内田龍史編著『近代の部落問題』講座近現代日本の部落問題・第一巻）解放出版社、二〇二

二年）の二つを紹介します。上杉さんは「近世的な賤民一般の根底的性格であった「人外」「社会外」という差別的規定のうえに立つ賤民制度を廃止」したと評価し、吉田さんは「被差別身分制を含む近世身分制は基本的に解体」と評価しています。

上杉聰さん・吉田勉さんは、「解放令」が布告される以前（江戸時代）の身分差別社会のあり方を、「賤民制度」・「被差別身分制を含む近世身分制」と表現しています。このように表現する捉え方は、上杉さんや吉田さんだけではなくて一般的な理解になっています。たとえば、学習用の「日本史事典」（旺文社日本史事典 三訂版）、レジメの（八頁）では、「身分制度」を「国家権力によって設定された政治的差別で、近代以前の社会（特に封建社会）において、政治的に社会秩序を維持するべく設けられた制度」と定義しています。そして、「身分は出生によって所属する社会層が決まり、法によって規定され、個人の努力で移ることは不可能」、さらに「江戸時代には支配階級の身分として「土」があり、その下に農・工・商を設けて身分制度は完成した。さらに公家・僧侶・賤民などを設け、それぞれさらに細かい身分階層に分けられて、勝手にかわること

はできなかつた」と説明しています。

では、このような「身分制度」などという理解で、「江戸時代の身分と身分差別」を説明していいのかというのが、今日のテーマです。

I 身分と身分差別

(1) 身分の定義

「身分」と「身分差別」をどのように捉えるのか。私の見解のポイントは身分と身分差別とを区別して捉えることです。身分差別が、まるで身分を生み出したかのように、身分と身分差別をワンセットで捉える見方、そう思っている方も多いかもしれませんが、私は、身分と身分差別を明確に区別して捉えることを主張しています。差別の有無にかかわらず、前近代・近現代ともに、身分は存在します。現在もそうです、明治もそうです、江戸時代もそうです。

もうひとつのポイントは、政治や制度のあり方にかかわらず、身分は存在しているということです。身分は、政治や制度のあり方にかかわらず、前近代・近現代ともに存在しています。

そこで、身分をどのように定義するのかというと、私は

次のように捉えています。

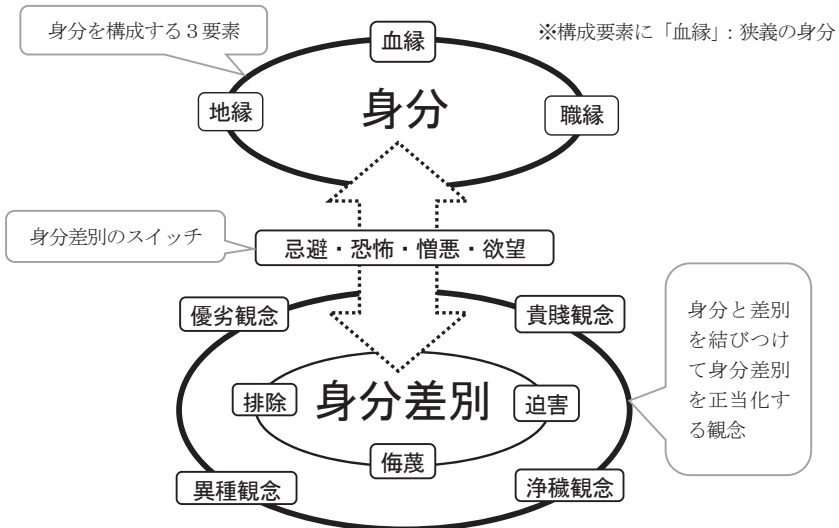
まず身分を広い意味（広義）と狭い意味（狭義）で分けて捉えることが必要だと考えています。広い意味では「職業的（職縁）・地域的（地縁）に共通の特徴を有した社会的な人間存在のあり方」です。言い方は固いですが、一般的に「身分証明書」などと言いますが、あれでイメージされる身分です。たとえば学生であるとか、大学の教員であるとか、それは広い意味での身分です。狭い意味ではというと、「職業的（職縁）・地域的（地縁）に共通の特徴を有した」ここまでは一緒です、「出自（血縁）による社会的な人間存在のあり方」です。出自（血縁）が必須の要素になります。身分を構成する要素は職縁、地縁、血縁の三つなのですが、そのうちの血縁を必須の要素として組み入れているのが狭義、狭い意味での身分ということになります。江戸時代の「かわた」身分にかかわるような身分差別、近代以降の部落差別、このような身分差別において、その差別の対象となるのは、出自（血縁）を必須の要素とする、この狭義の身分です。

(2) 身分と身分差別の構造

身分と身分差別とを区別して捉えるということを、図式化して説明します。

まず、身分。先に説明しましたように、身分を構成するのは基本的には、職縁、地縁、血縁、この三つです。各身分においては、職縁、地縁、血縁のあり方やその程度（濃淡）には差があり、多様です。身分によってちがいます。そして、血縁を必須の要素にしているのが狭い意味での身分ということになります。

次に、身分差別。身分差別において「何が差別なのか」ということが問われます。その際、私は、「差別」というのを別の言葉で表現した方が分かりやすいのではないかと考えています。「差別化する」などという言い方がありますが、この場合は悪い意味では使っていない、その場合はほとんど「区別」と同義です。差別とは、もともとは区別と同義なのです。不当なのは、何らかの区別を口実にして不利益を与えること、これが差別なのです。その際の区別の仕方が不当であり、その区別によってなされる行為が不当なのです。つまり、「不当な差別」と「正当な差別」があるということです。差別という言葉だけを使うことで、



「差別だ、いや差別じゃない」という難しい議論になってしまう。われわれが問題にしなければならないのは、「不当な差別」の「不当」という部分なのです。

そこで、「不当な差別」である「身分差別」とは何か、何が不当なのかを考えます。その不当性の意味内容を差別という言葉を使わずに表現すれば、次のように整理できます。「身分を（ひとくくり）にした（ちがひ）（偏見）を（口実）にして為される侮蔑、排除、迫害」です。念のために言えば、これは、差別を分類するためのものではありません。実際の差別（事象）では、このような場合の侮蔑、排除、迫害の内、一つだけではなく、二つ乃至は三つの不当性を指摘することができます。ですから、実際の差別（事象）は、そもそも、侮蔑、排除、迫害という、この三つに分類できるようなものではありません。

「不当な差別」である身分差別は、「身分を（ひとくくり）にした（ちがひ）（偏見）を（口実）にして為される侮蔑、排除、迫害」という不当性をもっています。ということは逆に言うと、「身分を（ひとくくり）にした（ちがひ）（偏見）を（口実）にして為される侮蔑、排除、迫害」でないならば、それは「不当な差別」ではないということになり

ます。差別とは何なのかということをはつきりさせるためには、具体的に、個々の事象において、「身分を（ひとくくり）にした（ちがひ）（偏見）を（口実）にして為される侮蔑、排除、迫害」が、そこに含まれているかどうかということの問題にすべきだと考えています。

では次に、このような身分差別を正当化している観念、その人間観について考えてみましょう。この人間観は、「身分を（ひとくくり）にした（ちがひ）（偏見）」に根拠を与えようとするものです。身分差別の場合、ベースになるのは、「異種」観念です。つまり、「人間として違う」、「住む世界が違う」などとする人間観です。このような人間観がベースです。「どう違うのか」というとき、「淨穢」・「貴賤」・「優劣」によって、特定の人たち（集団）を「ひとくくり」にした偏見で、その人間観が説明されるのです。このような人間観が、差別行為（侮蔑・排除・迫害）を正当化して身分差別の原因となります。

身分と差別を結びつけて、実際の身分差別（行為）を起すするには、スイッチが必要になります。「忌避・恐怖・憎悪・欲望」という、差別の対象に対する特別の感情です。よく誤解されますが、これは原因ではありません。あくま

でも差別が行われるときのスイッチです。差別の原因となるのは、差別を正当化する観念（人間観）ですが、しかし、そういう観念をもっているからといって、常に不当な差別を行うわけではありません。ではどうして差別は起こるのか。それは、差別の対象（人物）に対して、なんらかの「忌避・恐怖・憎悪・欲望」という特別の感情によるスイッチが入るからです。人と人が出会い、様々な思いを持ちます。欲望もあれば、憎悪も恐怖もあります。我々は生きている限り、それらのスイッチ（感情）を、コントロールするとはできてもゼロにすることはできません。しかし、それらのスイッチを入れたところで、身分差別を正当化する観念（人間観）がなければ身分差別（行為）には至らないのです。ですからスイッチはスイッチであって、原因ではありません。

（3）江戸時代の身分差別の社会構造

江戸時代の身分差別の社会構造を、図のように捉えています。

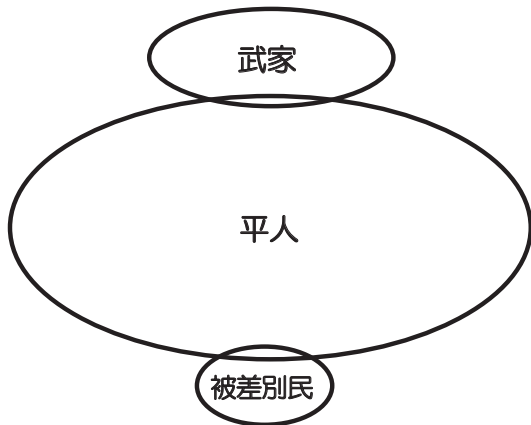
三つの身分層の内、その一つは真ん中の大きな層の「平人」です。全人口の約九割。当時、「百姓町人」などとい

う言い方もされましたが、身分差別の文脈で言う時は、「百姓町人」というよりは「平人」という表現がよく使われました。

明治以降は「平民」という語が使われるのですが、江戸時代は、あまり「民」という言葉は史料

用語としては出てきません、「人（にん）」です。この身分層を表現するには、やはり、史料用語としての「平人」が相応しいです。

一番上に位置する身分層を、私は「武家」と名前をつけて一括りにしました。支配身分です。従来は「武士」という表現をしてきたのですが、「武士」というと男性の武士の



[支配身分]=領主及びその家臣など（治者）

武家 + 天皇・皇族・公家・大寺社等

[被支配身分]=領民（被治者）

平人（百姓・町人 等）

被差別民（かわた・長吏・非人 等）

「かわた」・「長吏」…「穢多」と蔑称されてきた人たちの自称

いう封建的な支配被支配の関係がこの「武家」と「平人」の身分層を区別しています。

三つめの身分層は、「被差別民」です。この身分層に含まれるのは、世間からは「穢多」という蔑称で呼ばれた「かわた」や「長吏」、そして「非人」などの多様な身分です。

みをイメージしてしま
うなど、狭い捉え方を
してしまいます。「武
家」身分層には、領主、
その家臣、そして、そ
の家族も含まれます。
さらに天皇・公家・大
寺社などもここに含め
て考えています。それ
らは封建社会の土地の
支配者のことで、そこ
に住んでいる人たちが
ら年貢を取る「領主」
です。「領主」（治者）
と「領民」（被治者）と

従来、この身分層は、「賤民」と表現されている場合が多いのですが、かつては私もそう書いていましたが、今はもう使いません。なぜ使わないかというと、江戸時代には、「賤民」という用語はほとんど使われていなかったということと、「賤民」という用語を使えば、たとえば古代の律令制下での「賤民」と江戸時代の社会的な身分である「被差別民」とが、まるで同じ制度的身分であるかのような誤解を与えてしまうことになるからです。

当時の史料用語でいうと、この身分層は、「穢之身分」などと一括している言い方もあります。また、幕府（役人）などは、「穢多非人等之類」などというように表現します。しかし、詳細は後に説明しますが、「穢多」称は、そもそも差別（侮蔑）を目的とした社会的な蔑称であり、江戸時代においても、制度的な身分の公称ではありません。そのために、「穢」「穢多」などの呼称を使って、この身分層の（総称とするのは相応しくありません。「賤民」をこの身分層の総称として相応しくないとしたのと同様の理由です。そこで、「穢多」などの蔑称を用いずに、この身分層をより客観的に示す表現として、史料用語ではありませんが、「被差別民」と呼ぶことにしました。

「武家」と「平人」の身分層の間を画するのは、封建社会の「領主」と「領民」という政治的な支配被支配の関係がベースにあります。が、「平人」と「被差別民」を画するのは、それは先に説明しました異種観念や浄穢観念などの観念をベースにした人間観です。政治や制度のあり方が、「平人」と「被差別民」の身分層を分けていたわけではないのです。

① 「士農工商」という身分制度ではなかった

「士農工商」という表現が「近世身分制」を示しているという考え方は根強いです。たとえば、深谷克己さんは、書いています。「士農工商は、役目、職務、業種によって編成される近世身分制をよく表現している」（レジュメ二頁）と。しかし、「士農工商」は、各「職分」（職業的本分）のあり方を示すことによって、治者（政治的支配者）にとつての「あるべき姿」を世に示す思想（イデオロギー）です。実態として、身分序列の社会制度を示すようなものではありません。

教科書の記述内容も変わってきました。以前は中学校の社会科の教科書は、江戸時代の「身分制度」を「士農工商」という言葉を使って説明していましたが、教科書レベルで

は「士農工商」という表現は過去のことです。それでも相変わらず、テレビのクイズ番組などでは最近でも、「江戸時代の身分制度は「士農工商」である、○か×か」などと問い、その正解を「○」にしています。

「農・工・商」は、職業による身分的呼称であって、もちろん「農・工・商」に序列はなく、そもそも、出生（血縁）によって固定されるような身分ではありません。ですが、現代の多くの人は、江戸時代は、農民の家に生まれたらずつと農民、商人の家に生まれたら商人などと、このように、身分と「農・工・商」の「職業」が、生まれによって固定されていたと考えています。このような認識が極めて根強いのです。しかし、当時生きていた人たちは、そのようには考えていませんでした。江戸時代は、その生まれにかかわらず「農・工・商」の職業が変わることができた社会であったからです。

また、「かわた」身分などの「被差別民」の多くも、従事する職業では「農・工・商」なのです。そもそも、「農・工・商」は、広義の身分であり、身分差別の対象となる狭義の身分ではなかった、このことを改めて強調しておきたいと思います。

② 「武士・百姓・町人・差別された人びと」（中学校社会科教科書の記述）という身分制度ではなかった

今の中学校の社会科教科書は、「士農工商」という言葉は使わずに、「武士」・「百姓」・「町人」、そして「差別された人びと」などというように、身分について説明していません。

しかし、これは間違いです、正確ではありません。「百姓」・「町人」は居住地による呼称であって、身分（狭義）としては、「平民」という同一の身分です。ですから、「武士」と並べて「百姓」・「町人」を異なる二つの身分であるかのように言うのは正しくありません。

この場合、「百姓」とは村の住人のことです。町の住人が「町人」です。ですから、漁村に住んでいて農業ではなく漁業をしても村の住人だから「百姓」として扱われます。村では、農業をしていなくても「百姓」なのです。ただし、狭義の言い方で「百姓」という言葉を使う時はイコール「平民」なのですが、広い意味で使う「百姓」は農地を所持する村人ということになり、持っている人はいない人は「水呑」「無高」などと言ったりします。そして、農地を所持した「かわた」身分の人たちも、農地を所持してい

れば「百姓」と名乗っていたのです。史料にも「百姓」という肩書が出てきます。

「平民」として同一身分である「百姓」「町人」は、社会的交流・婚姻等に障害はなく、職業や居住地の変更によって随意に「百姓」から「町人」へ、「町人」から「百姓」への変更は可能でした。ですから、全体の身分差別の社会構造を意識して身分を言う場合には、先に説明しましたように、「百姓」「町人」よりは、「平民」が、当時において一般的に使われていた身分呼称として相応しいのです。

教科書や学習用の事典などでは、「百姓」「町人」が「生まれによって固定される」みたいな書き方をしているでしょう。そんなことはありません。生まれによって固定されるわけではありません。実際、「百姓」の家に生まれたからといっても一生「百姓」なのかというと、むしろ現実的には困難な場合もあります。「百姓」の次男、三男に生まれたらどうしますか。その生まれた家がたくさん土地を持っている農家であれば分家などして、その村で生きていけますが、所持する土地の少ない農家の場合はそうはいけません。次男、三男の場合、それでも一家を構えて独立しなければならぬとしたらどうするか。だから、大坂などの町に近いとこ

ろの村の「百姓」の次男、三男は、町へ出るのです。当然、彼らは、その後「町人」と呼ばれるようになるわけです。

③ 「生まれによって身分・職業・居住地が固定される」というような「身分制度の社会」（身分制社会）ではなかった

江戸時代が「身分制社会」などと表現できるような社会ではなかったということについて、さらに説明していきま。まず、もう一度「身分制度」及び「身分制社会」の一般的な理解を確認しておきます。「国家権力によって設定された政治的差別で、近代以前の社会（特に封建社会）において、政治的に社会秩序を維持するべく設けられた制度」
「身分は出生によって所属する社会層が決まり、法によって規定され、個人の努力で移ることは不可能」「江戸時代には支配階級の身分として「士」があり、その下に農・工・商を設けて身分制度は完成した。さらに公家・僧侶・賤民などを設け、それぞれさらに細かい身分階層に分けられて、勝手にかわることはできなかつた」、学習用の「日本史事典」である『旺文社日本史事典』には、このように書いてあります（レジメの八頁）。これが一般的な理解です。
そうではなかつたということを説明していきます。

江戸時代が構造的な身分差別の社会であつたこと、そして政治権力が、そのような身分差別を利用して身分にかかわる政策を施行したことは間違いありません。「政治に責任がない」などと言っているわけではありません。むしろ責任ということでは大いにあると考えています。しかし、政治が身分や身分差別をつくつたわけではない、利用したのですね。すなわち、政治権力の身分政策によって構造的な身分差別の社会が誕生したわけではない。誕生させただけではないけれども、それを維持することに手を貸したことは否定できません。

「部落は政治がつくつた」などという「政治起源説」は間違いです。また「江戸時代は身分制度の社会であつた」などと説明することも、まさに政治起源説と同根の間違いだ、私は考えています。そこで、具体的に、江戸時代において、身分と身分差別が、どのように存在していたのか、「かわた」身分などの「被差別民」身分層のあり方を中心にみていきます。

幕府や藩など各領主は、必要に応じて身分にかかわる政策を施行します。たとえば、「被差別民」が「平人」と交流・接触するような行動を規制する様々な禁令をだしますが、

ほとんどの場合、それは治安目的です。彼らにとつてみれば、身分差別を維持するということは、まさに治安対策なのです。領主が何回も繰り返し同じ禁令を出すということは、実は効果が無いということですね。しかし、そういう禁令が出されていると、「被差別民」が町中でご飯を食べたり、町の宿に泊まったりとかできなかったと思ってしまうすよね、そういうことを禁止しているのですから。しかし、見方を変えると逆なのです。実際は、そういう禁令を何回も出すということ自体が、町の中で「被差別民」が「町人」と交流・接触していた事実を物語っているのです。だから、何回も何回も行動規制の禁令を出す必要があるのです。身分の隔絶を強調するような行動規制の禁令を何回も何回も出すというのは、実際には逆の事態が進行していたということなのです。しかし、「町人」と「被差別民」の交流・接触をよろしくないと考えている人たち（幕府や藩）が、それを禁止するのです。それでもなかなか実態は変わらないのです。

このような身分の異なる人たちの交流・接触の事態から、さらに発展して、身分（身分層）の垣根を越えるような事態にもなります、このことについて考えていきます。

先にも説明しましたが、「武家」「平人」「被差別民」の三つの身分層の各身分層の内においては、個々の身分を隔てているハードルは生まれによって固定されていたのではなく、職業や居住地の変更等の通常条件獲得によって変更可能であり、生まれによる職業や居住地等に一生縛られていたわけではありません。では、異なる身分層と身分層との間の垣根を越えるような身分の変更はどうかというと、三つの身分層の全体構造の枠組みに変更を求めることなく、個別に特別な条件を獲得することによって、「武家」と「平人」、「平人」と「被差別民」の各身分層を越えることも、実は不可能ではなかったのです。それが「非常の事態」であり、通常のことではなかったのですが、「武家」・「平人」・「被差別民」という各々の身分層に生まれても、その生まれによる身分を変更して、属する身分層を越えることも不可能ではなかったのです。

京の町の事例を紹介します。多くの「かわた村」の出身者が、この京の町にも住んでいました。天保二年（一八三二）、百人を超えることも想定される多くの人たちが一斉に身分摘発されています。一度に、このように多くの人たちの摘発が可能であったことから考えると、町では誰が

「かわた村」出身者かということが、半ば「公然の秘密」として黙認されていたのではないかと考えられます。京の天保の時の史料をみると、摘発された「かわた村」出身者のなかには、「町用人」をしていた人が三人もいました。そして、何代にもわたって住んでいたと想定できる人も身分摘発されています、そういう実態だったのです。

このような事態は、日本の身分差別社会の特徴ですね。出自によって身分や職業や居住地が、政治的に固定されてしまうというようなイメージの社会ではなかったということです。「平人」と「被差別民」身分層における職業と身分の関係で説明しておきたいと思えます。「身分と職業と居住地は三位一体で固定されていた」などと、今でも主張する人がいるのですが、身分と職業は必ずしも対応も一致もしていません。この職業ならばこの身分、この身分ならばこの職業というかたちでは必ずしも対応していないのです。「職縁・地縁・血縁」の三要素が身分を構成するわけですから、「職縁」は身分本来の成り立ちにおいて必要不可欠な構成要素であることは間違いありません。しかし、あらゆる職業が一对一で各々に特定の身分に対応していたわけでは無いのです。

たとえば、農業をはじめとする多くの職業では、「平人」と「被差別民」の双方が従事していました。農業の例が一番わかりやすいですね。農業やっていても、「平人」ではない人もいます。「かわた」身分の人も田圃を所持して農業をしていました。「かわた」身分などの「被差別民」は農地を所持してはいけけない、農業をしてはいけけない、そう考えている思想家などもいたのですが、しかし、江戸時代には、「被差別民」身分だから農業をしてはいけけないなどという制度ではなかったのです。

また、たとえば雪踏産業の仕事に携わっていたのは「かわた」身分の人たちだと、そのように一般的には考えられています。教科書にも、そのように書いてあります。しかし、「平人」（町人）身分の人たちも雪踏産業に従事していました。つまり、雪踏を扱っているから「かわた」身分だとは限らないのです。この具体的な事例については、後に説明します。

ほとんどの職業はそうだと思いますが、この職業は「被差別民」が従事してはいけけないとか、また逆に「被差別民」ならば、この仕事に従事しなければならないなどということとはなかった、制度的にそのようなことが決められてはい

なかったのです。実態は、多くの職業に「平人」も「被差別民」も従事していました。特定の職業が身分の成り立ちに大きな役割をはたしたのは間違いありませんが、だからと言って、その職業に必ず就かなければならないとか、その職業以外の仕事に就くことが禁止されていたわけではなかったのです。その意味で、「身分と職業（職縁）」は一致している、一対一で対応している」などとは言えないのです。

人びとが、その身分（狭義）の成り立ちに深く関わる職業（職縁）を変えても（異にしても）、その身分が地域や世代を超えて維持・継承されていくとき、血縁が大きな役割をはたしていたとは言えますが、しかし、ここで注意しておかなければならないのは、「かわた」身分の人たちは、詳細は後に説明しますが、そもそも、その身分の成り立ちに深く関わる斃牛馬処理に従事することを強制されてはいなかったのです。実態として、遅くとも、江戸時代も後期になると、斃牛馬処理の仕事に従事しない「かわた」身分の人たちの方が多数派になります。また、「かわた」身分の人たちは、斃牛馬処理以外の仕事（たとえば農業など）に従事することを禁止されていたわけではなかったのです。

これらのことが意味しているのは、「従事している職業が身分の標識になる」などということではなかったということです。だから、「身分と職業と居住地が三位一体で固定されていた」などとは言えないのです。

では、「居住地」と身分については、どうでしょうか。居住地は、身分によって画されていたことは間違いありません。町でも武家の住む「武家地」、町人の住む「町人地」は隔絶していました。村でも、「平人」の住む集落と「かわた」など「被差別民」の住む集落は隔絶していました。ですから、その意味では、居住地は身分標識でもあったのです。しかし、そのような居住地（たとえば「かわた村」）の情報が身分標識になり得るのは、狭い範囲の地域に限定されます。それは、「かわた村」であっても、その村の呼称から直ちに「かわた村」であることはわからないからです。「穢多村」などという呼称は、差別（侮蔑）のために使われる蔑称であり、もちろん公称ではありません、制度的な呼称ではなかったことに注意が必要です。このような状況のもとにおいて、身分標識である居住地を越える、そして身分を越えることに繋がる可能性のある、そのような居住地を越える人の移動が行われていたのです。

「江戸時代は穢多という呼称で身分が制度化されていた」などと考えていること自体が、そもそも間違いなのです。

「穢多」称は、制度化されたような「公称」ではありません。たとえば、幕府が四回にわたって、全国の行政村（村請制村・近世村）の「村高」や村名（公称）を「国」「郡」ごとに編纂した「郷帳」という史料があります。その「郷帳」に、「穢多」という表記は一切出てきません。幕藩権力や世間は、「穢多」「穢多村」などと言って日常的に差別（侮蔑）しますが、公的な村の名前が登録された「郷帳」に「穢多」という表記は一つも使われていないのです。私は、このことの持つ意味を重視します。これは、「穢多」称が制度化されたような公称ではなかったことの一つの証明になると考えています。だから、「かわた村」の人たちが、居住する村の村名（公称）を名乗った際に、直ちには、「かわた村」（かわた）身分）であることは分からないのです。「居住地が身分標識となるのは地域限定である」というのは、こういう事情があるからです。

また、服装・行動様式などの風俗が身分標識になり得るのは、権力による風俗規制・行動規制などの身分規制が有効に働いている場合です。身分の隔絶を志向する政治権力

は、どこかに明確な「身分標識」を求めようとしています。「平人」と「被差別民」の違いを風俗で分けようとするのです。風俗や服装や行動様式で視覚的に差をつけようとしたのです。だから全国の多くの領主は何回も何回も風俗規制、行動規制の禁令を出します。そのような禁令を繰り返し出すということは、逆に、大した実効性がなかったということを示しています。風俗規制や行動規制が有効な場合のみ、服装や行動様式で身分を特定することはできるのですが、なかなか、そのようにはいきません。ですから、何回も何回も禁令を出そうとするのです。

従事している職業や居住地や服装や行動様式などで、この人は「平人」身分、この人は「かわた」身分などということには直ちには分からない、これが江戸時代の身分差別社会の実態でした。

Ⅱ 身分を越える雪踏職人 — 大坂と南王子村 —

ここから（Ⅱ）「Ⅲ」「Ⅳ」は、「かわた村」である和泉国泉郡南王子村の事象・事例をもとにして、「Ⅰ」で説明した江戸時代の身分と身分差別の具体例をさらに紹介していきます。南王子村というのは、「かわた」身分のみで

構成する「かわた村」です、領主の「直支配」下にある行政村（村請制村・近世村）の一つです。

(1) 大坂から南王子村へ

まず、レジメの四頁、「身分を越える雪踏職人」と見出しを付けましたが、どう身分を越えたのかをみていきます。大坂は「平人」の町ですね。その大坂と南王子村との間で、「平人」と「被差別民」がその身分層の垣根を越えるのです。その話の前に、その背景となっていた雪踏産業について説明しておきます。まず、雪踏（せった）とは何かです。竹皮表、牛革裏の草履、これが雪踏です。戦国時代の終わり頃か、もしくは江戸時代のはじめ頃が起源です。一般的には明治以降は「雪駄」と表記しますが、江戸時代は「雪」「踏」で「雪踏」と表記することが多いです。これは、江戸時代の「安政二年一月」の日付が書かれている雪踏です。

近世(江戸時代)の雪踏(雪駄)



今のものより少し細長い印象がありますね。特徴的なのは、裏の踵の部分に尻金という大きな鉄板があるところです。

これ(次頁・上)は京の町の「雪踏師」の姿を紹介したものです、『人倫訓蒙図彙』という本の「職の部」(巻六)に収載されている絵です(京都大学附属図書館蔵・貴重資料デジタルアーカイブ)。一番右にるのが雪踏師。この雪踏師は「町人」(平人)です。「雪踏仕上げ」(鼻緒たて・表と裏革の縫い付け)という最終工程の作業をしている雪踏職人の姿です。

『人倫訓蒙図彙』の「勸進餉部」(巻七)には、雪踏に關してもう一つの絵姿が描かれています(次頁・下)。一番右後ろに「せきたなをし」(雪駄直)と書いてありますが、「雪駄直し」(一般的には「雪踏直し」と表記)とは雪踏の修繕のこと、そしてその修繕を行う人のことです。近辺の「かわた村」から京にやって来て、町を流して歩き、雪踏を修繕する仕事をするのですが、これは「かわた」身分の姿です。『人倫訓蒙図彙』が、「雪踏師(せったし)」と「雪駄直(せきたなをし)」というように、その表記の仕方に取って差をつけているのは、それに従事する人たちの身分

の違い（「平人」と「被差別民」）を意識しているからだと考えられます。

雪踏の「表づくり」（表編み・表仕上げ）、そして、町中での「雪踏直し」は「かわた」身分の事実上の専業ですが、町の履物屋で最終的に製品を完成させる「雪踏仕上げ」（鼻緒たて・表と裏革の縫い付け）は「町人」が行っていました。経済力のある大きな「かわた村」では、「雪踏仕上げ」も行っていて、完成品（最終製品）を作って町の履物屋に卸しています。ですから、「雪踏仕上げ」の工程は、このように、「町人」（平人）と「かわた」身分の双方が同じ作業に従事していたこととなります。

先ほどの『人倫訓蒙図彙』の絵にありました町の雪踏職人が、どうして、「雪踏仕上げ」（鼻緒たて・表と裏革の縫い付け）を主導したのかという点と、「武家」や「町人」たちの住む町に履物屋があるからです。雪踏という履物は町場の履物なのです。村でも履かれますが、地面が悪路のところでは履きません。雪踏の需要は圧倒的に町なのです。したがって町に履物屋があり、「町人」が営んでいます。江戸時代は、注文生産・販売が一般的ですから、お客さんからの注文を受けて後に、町の履物屋にかかえられた雪踏

職人が最終的な「雪踏仕上げ」をしたのです。描かれている京の町の「雪踏師」は明らかに革を扱う「雪踏仕上げ」の作業をしています。「革を扱う」のは「被差別民」だというイメージが強いかもしれませんが、ここでは、明らかに「町人」が従事しています。つまり、雪踏産業に関わっているからと言っても、「かわた」身分とは限らないのです。しかし、中学校の社会科教科書などにも、「雪踏」は「かわた」のみが扱っていたかのように描かれていますが、実際には「平人」も従事していたのです。

このような雪踏産業の展開のなかで、大坂と「かわた村」の繋がりが生まれていました。そして、大坂と「かわた村」である南王子村との間で、身分層を越える人の移動が起るのです。

では、ここで大坂から南王子村への「身分を越える」事例を紹介します。レジメの四頁の史料を見てください。

「摂州大坂嶋之内南毛綿町」の「加島屋利兵衛倅虎吉」が、弘化二年（一八四五）に正式に転籍します。大坂から南王子村への正式な転籍です。大坂は「平人」の町です。平人の「虎吉」が、「かわた」身分のみで構成する「かわた村」の南王子村へ正式に転籍したことを示す「人別送り

証文」です。居住元の町や村の役所から、転籍先の村や町の役所宛に出された書類が「人別送り証文」です。特徴的なのは、この段階では領主（役所）が一切関わっていないということですが、多くはこのように村と町の間、あるいは村同士といった行政組織間での書類のやりとりで転籍が実現します。

「加島屋利兵衛」は父親の名前で、「虎吉」はその息子ということになります。「加島屋利兵衛」、その名前には「借家」とも「借地」とも書かれていますので、加島屋利兵衛は「家持」の「町人」だということになります。虎吉はこの時、「式拾八才」です。次に「御村新次郎方へ同家に引越申したき由申し出候」とありますが、「御村」とは転籍先の南王子村です。南王子村の新次郎さんの家に同居すると言ってきたので認めましょうということです。その他、「人別送り証文」には、虎吉はトラブルをかかえていません、人物を保証しますよ、と書かれているわけです。差出人の南毛綿町の会所の「印」もあります。宛先は「王子村」となっていて「南」が抜けていますが、しかし、この書類は間違いない南王子村の村役人が保存してききましたので、この虎吉が大坂の南毛綿町から「かわた村」である南王子

村に転籍してきたということは間違いありません。この手続きと同時に作成され発行された「寺送り証文」では、宛先が「南王子村」であることが確認できますので、この「人別送り証文」で「南」をわざと隠したという可能性は低いと考えられます。

この史料を最初に読んだ時は本当に驚きました。正式な手続きを経ずに内緒で「かわた村」に、「平人」身分の者が何らかの事情があつてやつて来ている、そういう事例はあるだろうとは思っていましたが、実際に転籍が行われたことを示す正式な史料が存在していたのです。

大坂の南毛綿町を地図で確認します。これは江戸時代の
大坂の地図です。右上の方にあるのが大坂城です。大坂城の周辺から南は上町台地です。このあたりは武家が住んでいました。上町台地の西の方に広がる地域は「町人」の町です。南毛綿町というのはいかにあります。長堀と東横堀、西横堀、そして道頓堀に囲まれたこの地域が「嶋之内」、大坂三郷の中でもこの辺りは、「町人」の住む町の中心地です。南毛綿町はここです。また、別の地図でみると、南王子村はこの辺です。虎吉は、大坂からこの南王子村へ転籍したのです。

虎吉の移住（転籍）の事情・理由は、移り住んで行った先の新次郎が雪踏商人であったことから判明します。虎吉は雪踏職人だと考えられます。雪踏職人として、南王子村に奉公稼で来たのです。実は、虎吉は、弘化二年の「人別送り証文」によって正式に南王子村に籍を移す以前から、新次郎の所で既に一〇年間の奉公稼をしていたのです。奉公稼の期間中は籍を移さなくて、籍は大坂においたままでよかったです。奉公稼が終わったら多くの場合は元の居住地へ帰ります。しかし、この虎吉は大坂の町へは戻らなかった。それは、虎吉は奉公稼ぎの期間中に村内の女性と結婚していたからです。なぜ、そのようなことがわかるかというと、転籍を済ませた後の「宗門改帳」の虎吉家のところには、奥さんの名前と子どもの名前が書いてあるからです。虎吉は大坂の町へは帰らずに、正式に南王子村の住人になることを決意したのです。南王子村に住む決意をしたとき、「人別送り証文」を出身地の太坂から取り寄せる必要が生じました。虎吉は、転籍の時点で二八才です、ということは一〇年前の一八才の頃に南王子村に奉公稼に来て、雪踏職人として働いていたということになります。そもそも、どうして大坂の人間が雪踏職人として南王子村に

移住してきたのかというと、その以前から、雪踏産業の展開を通じて、南王子村と大坂に繋がりがあったからです。そのような身分を越えた、人と人の交流が既に生まれていったということです。

大坂から南王子村への移住者は、この虎吉以外にも他に数例、史料から確認できますが、本日は、その紹介は、省略します。

(2) 南王子村（「かわた村」）から大坂（「平人」の町）へ

ここでは、虎吉とは逆の場合の事例を紹介します。虎吉とは逆の場合、南王子村から大坂へという転籍は表だっかなかなか難しいのです。町は「かわた村」の出身者をなかなか大つぴらには受け入れない。しかし、実態として移住している事例はたくさんあります。京の町の場合でも言いました、実際には「かわた村」出身の人がたくさん移り住んでいます。京の町の役人までそのことを知っていた、まわりの人間も知っていた可能性ががあります。「かわた村」の出身者ではないかと疑わしい場合であっても受け入れていたのではないかと考えられます。しかし、表向きは簡単には了解しないのです。

「平人」の町から「かわた村」への転籍は、虎吉の場合のように、手続き的には、ほとんど障害なく認められますが、「かわた村」から「平人」の町への転籍は、正式(公的)にはなかなか難しいのです。何か事情があつて明るみに出た場合しか史料としては残っていません。

一例を紹介しておきます。レジメの四頁を見てください。処罰された事例ではありませんが、南王子村五兵衛の忤である亦二郎が、明和九年(一七七二)三月、出身の村名を偽つて、七年前から大坂市中の「白革師」のもつで、「鹿白皮張薰之仕事」(鹿皮関係の仕事)の奉公稼をしていたことが露見します。当時の社会的な慣例では、鹿皮に関して「白革師」(町人)が扱っていました。「白革師」は、「かわた」身分の人たちが鹿皮を扱うことに反対していました。このことについての争論もありました。このような状況下で、「かわた」身分の人が大坂の町で鹿皮関係の仕事をしていくことが発覚したのです。亦二郎は、奉公先の「白革師」に対して「詫状」を提出することになりました。この「詫状」の写しが史料として残っています。鹿皮は、雪踏の鼻緒の材料になります。亦二郎の親である五兵衛は、雪踏商人です。注目すべきは、亦二郎の奉公の手引き

をしたという人物、この「詫状」にも名を連ねている人物です。大坂高津新地壱丁目の伊丹屋源兵衛借家泉屋次兵衛です。「町人」が亦二郎の奉公を仲介していたのです。これは、「かわた村」出身者が、大坂の町の中へ「町人」の仲介で奉公稼に来ていたという事例なのです。その背景には、ここでも雪踏産業があつたことが推定できます。

※以下の「Ⅲ」と「Ⅳ」は、当日の報告(講演)は、私の責任で、きわめて不十分なものになりました。特に「Ⅳ」は、ほとんど説明できていません。そこで、当日報告しようとしていた内容を、実際の「講演録」の形ではありませんが、その概要(報告主旨の結論部分)を、紹介することにします。

Ⅲ 身分呼称と斃牛馬処理と村の生業構造

(1) 身分呼称 — 「かわた」と「穢多」 —

和泉国泉郡南王子村の事例を、引き続き紹介していきます。南王子村が領主一橋家の在地役所(和泉国泉郡府中村「府中役所」・大坂「川口役所」)宛に提出した書類(村に遺されている控)からは、村名や人名の肩書等には「穢

「多」称を使用していないことが分かります。「かわた」称もほとんど使用していません。書式一般においても、他の「百姓村」と相異はありません。

南王子村から役所等へ提出した書類(控)に、肩書として「穢多」称が使われているのは、幕府の役所である大坂町奉行所や堺奉行所宛の書類の場合です。この場合でも、「穢多」称を記載していない提出書類も多くありますが、幕府の役所への提出の際には、提出の窓口(受け付けた担当者)の段階)において、「穢多」称を記載するよう行政指導されたのだと考えられます。

このようなことから言えるのは、領主や幕府の役所への提出書類に「穢多」などの身分呼称を記載することが必ずしも義務付けられてはいなかったということです。幕府の役所では、「穢多」称の記載を求める行政指導はあったと考えられますが、領主(一橋家)の役所においては、そのような行政指導も一切なかったということになります。

このことを南王子村の側から言えば、「穢多」称の使用を忌避する南王子村の明確な意思を確認することができません。可能な限り(許容される限り)において、「穢多」称は使用しないという明確な意思です。「穢多」称は、差別に

よって社会的に強制された身分呼称であって、制度的(公的)なものではなかったからこそ、公的な場面において、可能な限り(許容される限り)、「穢多」称の使用を拒否することができたのです。

このような「穢多」称に対して、「かわた」称は、積極的に名乗るような「自称」とは、必ずしも言い得るものではありませんが、「穢多」称が強制されるような場面において、そのことを拒否し、抗議する際に、その対抗手段として、「かわた」称が「自称」としての役割を果たしていました。

(2) 斃牛馬処理と身分認識

南王子村の事象・事例を素材にして、斃牛馬処理(斃牛馬の無償取得・解体処理・皮などの販売)と「かわた」身分のあり方について説明します。

斃牛馬の無償取得の圏域(「草場」)は、「草場」の隣接する「かわた村」間で決められていました。「泉州三郡二而凡式百三拾余之村」、和泉国大鳥郡(の南部)・泉郡・南郡(の北部)にある二三〇余の村が、南王子村の「草場」です。北は大鳥郡塩穴村の「草場」と、南は南郡嶋村の「草

場」と境界を接していました。

斃牛馬処理に関わる権益は、遅くとも江戸時代中期以降には、村内で「株」化していました。南王子村の場合、その「株」持の組織である「死牛馬取捌仲間(番郷)」と、解体処理後の皮などを「株」持から入札によって買取り、独占的に売買する権利を持つ人たちの組織「死牛馬獸類買仲間」が村内にありました。

江戸時代後期(特に十八世紀末以降)の斃牛馬処理のあり方(実態)について、南王子村において斃牛馬処理を統括する立場にあった人たちが(「番郷惣代」・「買仲ケ間」)は、次のように認識していました(レジメ五頁)。斃牛馬処理を「穢村之家業」と言い、不祥事が発生すれば「一村之穢名詰ル処、村方衰微之基ニ相成」と懸念しています。斃牛馬処理の職業としての実態は、もはや取締りの対象になっていたことを示していると同時に、斃牛馬処理Ⅱ「穢村之家業」Ⅱ南王子村という認識であったことがわかります。斃牛馬処理が、引き続き南王子村全体の身分認識に深く関わっていたことを示しています。しかも、「穢村之家業」「一村之穢名」などという表現には、斃牛馬処理Ⅱ「穢多」という世間からの差別的な身分認識が内面化されていました。

南王子村において斃牛馬処理の仕事に従事していた人びとの数(規模)は、どの程度のものであったのでしょうか、十八世紀末以降の状況を推定します。天保九年(一八三八)の段階で「死牛馬獸類買仲間」は十六名(戸)、文久二年(一八六二)の段階で「死牛馬取捌仲間(番郷)」は四九名(戸)です。「買仲間」と「取捌仲間」が全く重ならないとして、この場合の両「仲間」の合計数は、六五名(戸)となります。六五名(戸)というのは、文久三年(一八六三)の村の総戸数の二割弱に相当します。両「仲間」以外で雇用される人たちの数を考慮に入れたとしても、斃牛馬処理に従事していた村人の総数(戸数)は、全体の二割を大きく超えることはなかったのではないかと、ですから、村人の七く八割は、斃牛馬処理の仕事に従事していなかったのではないかと推定しています。しかし、実際に斃牛馬処理に携わっているかどうかを問わず、斃牛馬処理を行う身分として「かわた」身分を捉えることは、「かわた村」の人たちをも含めた当時の一般的な身分認識でした。

このように、南王子村に遺されている史料から言い得ることは、斃牛馬処理は、彼らの身分の成り立ちにおいて獲得された職業(生業)であり、政治権力などによって強制

された職業ではなかったということです。「かわた村」間で、斃牛馬処理の圏域（草場）などが取り決められていたことなどは、そのことを象徴しています。では何故に、その生業（斃牛馬処理）が、まるで強制されたものであるかのよう認識されるのか、それは、斃牛馬処理に対する差別（侮蔑）があるからです。「かわた」を「穢多」と呼ぶのと同様の身分差別の故です。

（3）南王子村の生業構造

南王子村の人たちが、どのような生業に従事していたのか説明します。

十九世紀中頃の村人の年間総収入の見込額が記された「村方借財返済方仕法」が遺されています（レジメ六頁）。増大する村借の返済対策として、村人に儉約を要請するために作成された書類です。村人の総収入の見込額（銀四二貫四五〇匁）を、「作徳」（農業経営による収入…銀六五貫四五〇匁）、「稼代」（一・一五〇人の「稼」による収入…銀三四五貫目）、「草場徳」（斃牛馬処理にかかわる収入…銀三貫目）、「入場徳」（「入場」での「貰」による収入…銀九貫目）の四つに分類して算出しています。この総収入の

見込額には、雪踏商人など一部特定の富裕層の収入は、計上されていません。あくまでも、儉約を呼びかける対象である大多数を占める一般の村人の年間収入と支出を問題にして作成されたものです。

まず、この内の「草場徳」に注目します。銀三貫目は、斃牛馬処理、すなわち「斃牛」の「取捌」などにかかわる村人の収入見込額です。「老ケ年二数六拾と見て老日二付五拾匁ツ」として算出されたものです。この場合の「数六拾」というのは「斃牛」の数と考えられます。「草場徳」の銀三貫目は、決して少額とは言えませんが、村人全体の収入見込額（銀四二貫四五〇匁）からみれば一%にも満たない額であることに注意しなければなりません。

一・一五〇人（村内の十五歳から六〇歳の労働力人口）による一人一日銀一匁で計算されている年間三〇〇日分の「稼代」（銀三四五貫目）が、実に全体の八割以上を占めています。ここでの「稼」の内容は、雪踏（製作・販売・修繕）にかかわる日稼ぎや近隣の農作業の手伝いなど、多種多様な仕事が想定されます。

この史料（「村方借財返済方仕法」）からは、村人が農業や雪踏関連業など、多様な職業に従事していたことが分か

ります。生きていくためには、当たり前のことですが、ここで注意したいのは、特定の職業（たとえば斃牛馬処理など）に従事することが強制されてはいなかったこと、また、特定の職業（たとえば農業など）に従事することから排除されてはいなかったことです。すなわち、南王子村の人たちが従事していた仕事の多くは、「平人」の人たちも従事していたのではないかと考えられます。このことは、身分と職業が一对一で対応するような、「従事している職業が身分を示す」などというような「身分制度」「身分制社会」などではなかったことを意味します。

IV 地域社会における〈身分・差別〉と〈交流・排除〉

(1) 信太明神（聖神社）及び信太郷の村々と南王子村

南王子村が、他の「かわた村」などから「しのだ村」と呼称されることが多かったのは、南王子村形成の経緯によります。南王子村は、信太明神（聖神社）の神事にかかわる役務の負担者として、その「境内」域内での集住に始まり、その後、信太明神（聖神社）から信太郷内に居住地（「除地」）を与えられました。しかし、信太郷七か村（上代村・中村・太村・尾井村・富秋村・王子村・上村）は、

南王子村を信太明神（聖神社）の同格の「氏子」とは認めていなかったのです。

(2) 「信太山境内変死人取片付」一件

文政九年（一八二六）二月、信太山「明神境内」における「首くゝり人」の「番并取片付」をめぐって、信太郷七か村（上代村・中村・太村・尾井村・富秋村・王子村・上村）と南王子村との間で紛争がありました。斃牛馬処理と同様の認識で、信太郷七か村は、「変死人取片付」（死穢の処理）を南王子村に要請してきたのです。南王子村は、それを拒否します。南王子村は、「変死人取片付」を拒否するにあたって、次のように主張します。「当村之儀者、外之皮多と者格別 御殿御高護持致候百姓二候」というように、「百姓」であることを根拠にします。いわば、「百姓」宣言です。「変死人取片付」をすれば「穢名」を受けて、「御大切之御高御公役・国役等務方へも差響、また、村人の「人気」にも関わり、村内「取締」にも支障をきたすという説明をします。「穢名」を受けるとは、すなわち「穢多」とみなされるということであり、南王子村は「穢多」ではないが故に「変死人取片付」を拒否するという主張を

展開します。

(3) 村方取締と身分規制

地域社会において、村人の不祥事や「平人」とのトラブルを如何にして避けるか、南王子村の村役人にとっては重要な課題でした。それは、幕府の役所である堺奉行所や領主である一橋家の在地位所（「川口役所」）の役人とも共有する課題意識です。そのための村方（村内）取締は、村人に対する行動規制であり、身分規制でもあったのです。

文化十一年（一八一四）二月、南王子村の村役人は、堺奉行所からの意向もあつて、六か条にわたる「村方取締」を決定し、その旨を堺奉行所に報告します。その内の一つの条項に書かれていた文言（レジメ七頁）に注目します。

そこでは、自らを「穢之身分」として自己規制し、たとえ「平人」に「不束之儀」があろうとも「神妙」に振る舞うことを村人に求めています。堺奉行所の意向を反映しているとは言え、「穢之身分」と書いていることに注意しなければなりません。先に説明しました江戸時代の（武家—平人—「被差別民」）という三つの身分層の構造は、村役人の守るべき身分規範の枠組みでもあったことが分かりま

す。ここでの文言を使えば、〈御武家方—平人—穢之身分〉という身分差別の構造になります。

ここで特に指摘しておきたいのは、地域社会における「平人」との〈隔絶・排除〉の前提には、南王子村の人びとと「平人」との〈接触・交流〉の機会（場面）が日常的に存在していたということです。村人へのこのような行動規制は、経済活動（生産・流通・消費）における〈接触・交流〉の場面でのトラブルを想定したものです。ほとんどの経済活動は、本来、一つの身分内で完結するものではありません。そもそも、そのような〈接触・交流〉の機会（場面）が存在しなければ、南王子村の人びとと「平人」とのトラブルは起こり得ません。「かわた」と「平人」との、〈接触・交流〉と〈隔絶・排除〉という両面のせめぎ合いのなかで、身分差別の社会は維持されていたのです。

おわりに — 近代社会へ持ち越された課題 —

南王子村は、「聖明神氏子一件」の係争中に、「解放令」（明治四年八月二八日「太政官布告」）公布を迎えます。「聖明神氏子一件」とは、維新政府の役所から提出を求められていた戸籍の原稿に、信太明神（聖神社）を「氏神」とし

て記載した南王子村に対して、信太郷七か村（上代村・中村・太村・尾井村・富秋村・王子村・上村）が異を唱えた一件です。信太郷七か村の主張の根拠は、南王子村が「穢多」であるという一点に尽きます。それ故に、この係争は、「穢多廃止」が宣言された「解放令」の布告によって、南王子村側の勝利となって終結することになります。

「解放令」布告後の南王子村の動向において特筆すべきは、斃牛馬処理にかかわる村人への職業規制でした。「穢多」の「汚名」は斃牛馬処理に携わっていたが故の結果として、以降は斃牛馬処理に携わらないことを村の規定としたのです。そして、明治六年（一八七三）一〇月、村役人（旧庄屋・年寄及び旧組頭）は、その規定に違反した村人を堺県に告発するに至ります。その際の同年一〇月一四日付「御歎願書（控）」に書かれていた内容（レジメ七頁）を紹介します。

ここで「斃牛解捌肉食をいたし汚穢不厭」を、「別火一段之村方」「穢多之汚名」「人外同様ニ落入」の「濫觴」としているのは、「かわた」Ⅱ「穢多」として差別を正当化してきた江戸時代の支配的な観念（特に異種観念・浄穢観念の人間観）による（ひとくくり）の身分認識を肯定して

しまうものです。しかし、南王子村の人たち（村役人）は、「解放令」を契機にして、そのような世間からの支配的な観念（人間観）を逆に受け容れること、すなわち、今後は斃牛馬処理に携わらないことによって「平民同様」を実現しようとしたのです。

南王子村の「旧弊一洗」の切なる願いと行動にもかかわらず、近代社会において「平民同様」は実現しませんでした。身分差別を正当化してきた江戸時代の支配的な観念（特に異種観念・浄穢観念などの人間観）による（ひとくくり）の身分認識を克服することは、世間一般のみならず旧「かわた村」においても、近代以降の課題として持ち越されることになったのです。

※拙稿「身分制度」「身分制社会」などと言う勿れー江戸時代の身分と身分差別ー」（『佐賀部落解放研究所紀要』第四〇号、二〇二三年三月）は、この「講演」と同主旨で書いたものです。「講演」の内容を再整理し、「身分制度」「身分制社会」などと言う勿れ」をテーマのメインに据えて、改めて論じたものです。あわせてお読みいただければ幸いです。

江戸時代の身分と身分差別

—江戸時代は「身分制」の社会ではなかった—

2022年6月10日 畑中 敏之

はじめに—「解放令」は「何」を「廃止」したのか—

「解放令」(明治4年8月28日 太政官布告)

「穢多非人等ノ称被廢候條自今身分職業共平民同様タルヘキ事」

- 「近世的な賤民一般の根底的性格であった「人外」「社会外」という差別的規定のうえに立つ賤民制度を廃止」(上杉聰『明治維新と賤民廃止令』解放出版社、1990年)
- 「被差別身分制を含む近世身分制は基本的に解体」(吉田勉「維新変革と「解放令」、朝治武・黒川みどり・内田龍史編著『近代の部落問題(講座 近現代日本の部落問題・第1巻)』解放出版社、2022年)

「解放令」が「廃止」「解体」したという「賤民制度」・「近世身分制」とは、そもそも何か??

※後掲(8頁)の「身分制度」の一般的な理解—日本史事典の「身分制度」の説明 参照

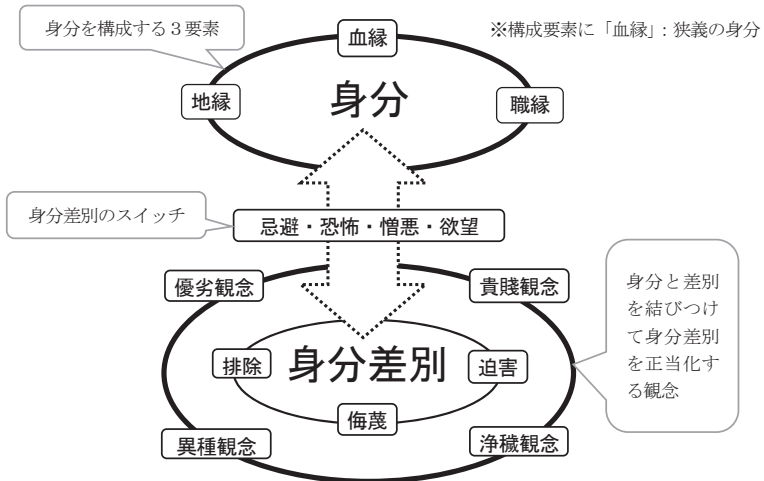
I 身分と身分差別

(1) 身分の定義

(広義) 職業的(職縁)・地域的(地縁)に共通の特徴を有した社会的な人間存在のあり方

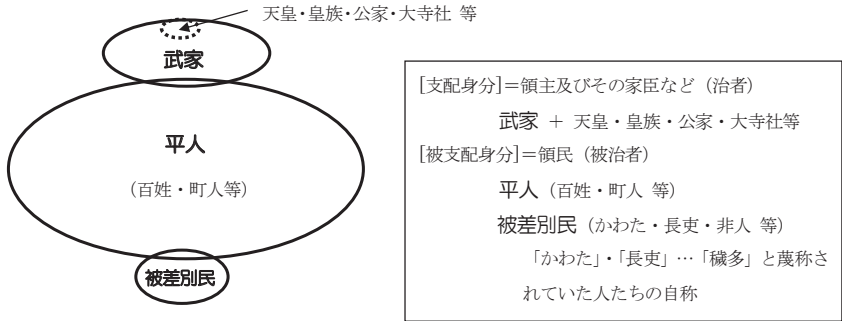
(狭義) 職業的(職縁)・地域的(地縁)に共通の特徴を有した出自(血縁)による社会的な人間存在のあり方

(2) 身分と身分差別の構造



(3) 江戸時代の身分差別の社会構造

三つの身分層〈武家 — 平人 — 被差別民〉※



※ (「御武家方」—「平人」—「穢之身分」): 史料用語による〈三つの身分層〉

堺奉行所の意向を反映した和泉国泉郡南王子村(「かわた村」)村役人の認識(後掲Ⅳの(3)参照)

①「士農工商」という身分制度ではなかった

◆「士農工商」=近世身分制という根強い偏見

「士農工商は、役目・職務・業種によって編成される近世身分制をよく表現している」
(深谷克己『江戸時代の身分願望—身上りと上下無し—』吉川弘文館、2006年)

◆「士農工商」は、各「職分」(職業的本分)のあり方、治者にとっての「あるべき姿」を示す思想(イデオロギー):身分序列の社会制度の実態を示すものではない

◆「農・工・商」(農人、職人、商人):職業による身分的呼称(出生による身分ではない)

- 「農・工・商」に身分的な序列はなく、職業や居住地の変更によって呼称は変わる
- 「被差別民」の多くも、従事する職業では「農・工・商」

②「武士・百姓・町人・差別された人々」(中学校社会科教科書の記述)という身分制度ではなかった

◆「百姓」(村の住人)と「町人」(町の住人):居住地による身分的呼称、「平人」として同一身分

- 社会的交流・婚姻等に障害はなく、職業や居住地の変更によって随意に「百姓」⇔「町人」の変更は可能
- 狭義の「百姓」=「平人」、広義の「百姓」には農地を所持する「被差別民」も含む

③「生まれによって身分・職業・居住地が固定される」というような「身分制度の社会」（身分制社会）ではなかった

- ◆「身分制度」及び「身分制社会」の一般的な理解：「国家権力によって設定された政治的差別で、近代以前の社会（特に封建社会）において、政治的に社会秩序を維持するべく設けられた制度」「身分は出生によって所属する社会層が決まり、法によって規定され、個人の努力で移ることは不可能」（後掲8頁の「旺文社日本史事典」）
- ◆江戸時代が「構造的な身分差別の社会」であったこと、そして、政治権力が、そのような身分差別を利用して身分にかかわる政策を施行したことは間違いない。しかし、この逆ではない。すなわち、政治権力の身分政策によって「構造的な身分差別の社会」が誕生したわけではない。
 - ※「江戸時代は身分制度の社会であった」という説明と「部落」は政治がつくった」（「政治起源説」）などという考え方は、同根の間違いである。
 - ※領主単位で展開される身分にかかわる政策は、場当たりの繰り返される対策（対症療法）であり、「制度」を構築するというような首尾一貫したものではなかった。
- ◆「構造的な身分差別の社会」≠身分制度の社会：「身分は出生によって所属する社会層が決まり、法によって規定され、個人の努力で移ることは不可能」（「旺文社日本史事典」）な社会
- ◆三つの身分層（「武家」「平人」「被差別民」）の各身分層の内において、個々の身分を隔てているハードルは生まれによって固定されているのではなく、職業や居住地の変更等の通常条件獲得によって変更可能であり、生まれによる職業や居住地等に一生縛られているわけではない。
- ◆「武家」と「平人」の身分層を画するのは領主と領民という封建社会の政治的支配・被支配の関係である。「平人」と「被差別民」の身分層を画するのは、身分差別を正当化する異種観念や淨穢観念等に基づく構造的な社会関係であり、制度によって画された関係ではない。〈三つの身分層〉の全体構造（枠組み）に変更を求めることなく、個別に特別な条件を獲得することによって、「武家」と「平人」、「平人」と「被差別民」の各身分層を越えることは不可能ではなかった。
- ◆「平人」「被差別民」身分層における個々の身分と職業は必ずしも対応（一致）しない
 - 身分を構成する三要素（地縁・血縁・職縁）の内、職業（職縁）は、〈身分〉本来の成り立ちにおいて必要不可欠な構成要素ではあるが、あらゆる職業が一対一で特定の身分に対応していたわけではない。たとえば、農業（農地所持・農業経営・農作業）をはじめとする多くの職業は、「平人」「被差別民」の双方が従事していた。「かわた」身分の専業と見られがちな雪踏産業（雪踏の生産・販売等）においても「平人」（町人）が従事していた。
 - また、人びとが身分（狭義）の成り立ちに関わる職業（職縁）を異にしても、その身分が地域や世代を越えて維持・継承されていくとき、地縁や血縁が大きな役割を果たした。
- ◆「被差別民」の居住地が身分標識となり得るのは地域限定のことであり、また風俗（服装・行動様式）等が身分標識になり得るのは、権力による身分規制（風俗規制・行動規制）が有効な場合。

II 身分を越える雪踏職人—大坂（「平人」の町）と南王子村（「かわた村）」—

※以下（II～おわりに）は、和泉国泉郡南王子村（「かわた村」）の事象を対象にした分析

（1）大坂（「平人」の町）から南王子村（「かわた村）」へ

人別送り手形の事

一、撰州大坂嶋之内南毛綿町加島屋利兵衛忰虎吉、当巳式拾八才に罷りなり候者、その御村新次郎方へ同家に引越申したき由申し出で候につき、寺送り相添え、当町内人別帳面相除き、送り一札差し出し候間、以来その御村人別帳面に御書き載せ御加え下さるべく候、是迄の義につき、当町内に於て少しも諸かゝり合等御座無く候、人別送り一札、仍而件の如し

弘化二年巳四月

撰州大坂嶋之内
南毛綿町
会 所印

泉州
王子村
御役人中

（『奥田家文書』第四巻）

※「人別送り手形」とは、江戸時代の正式な転籍届。居住元の役所（「撰州大坂嶋之内南毛綿町会所」）から転籍先の役所（「(南)王子村御役人中」）宛に作成された書類。大坂の「加島屋利兵衛忰虎吉」（「平人」）が、泉州（和泉国）の南王子村（「かわた」）身分のみで構成する「かわた村」に正式に転籍したことを示す史料

- ① 虎吉（寅吉）は、「職稼」のために南王子村に転入
- ② 虎吉は、「親方」＝新治郎（転居先の雪踏商人）の下で 雪踏職人として 10 年季の「奉公稼」
- ③ 虎吉は、何故この時期に転籍の手続きをしたのか
「奉公稼」年季中に南王子村にて結婚
→ 年季明け後の転籍（定住）決意か

（2）南王子村（「かわた村）」から大坂（「平人」の町）へ

南王子村五兵衛忰亦次郎：明和9（1772）年3月に大坂市中での7か年以前からの奉公が露見

「鹿白皮張薫之仕事」（鹿皮関係の仕事）

介在した人物……南王子村の五兵衛（亦次郎の親、雪踏関連の商人）、安兵衛

大坂の高津新地老丁目伊丹屋源兵衛かしや（借家）泉屋次兵衛

Ⅲ 身分呼称と斃牛馬処理と村の生業構造

(1) 身分呼称—「かわた」と「穢多」—

- ① 南王子村から領主一橋家の在地役所（和泉国泉郡府中村「府中役所」・大坂「川口役所」）宛の書類において肩書等に「穢多」称を使用しない、「かわた」称もほとんど使用せず
- ② 南王子村から幕府の役所である大坂町奉行所、堺奉行所宛の書類において肩書等に「穢多」称を使用する機会が多いが、必ずしも義務付けられていなかった
 - ➡ 領主や幕府の役所への提出書類に「穢多」などの身分呼称記載が必ずしも義務付けられていない
 - ➡ 「穢多」称の使用を忌避する南王子村の明確な意思、可能な限り（許容される限り）において、「穢多」称は使用しないという意思
 - ➡ 「穢多」は、差別によって社会的に強制された身分呼称であるが、制度的（公的）なものではない
- ③ 「かわた」称は、強制される「穢多」称を拒否する際に、その対抗手段として使用される「自称」

(2) 斃牛馬処理と身分認識

- ① 斃牛馬処理（斃牛馬の無償取得・解体処理・販売）と「かわた」身分の成り立ち
- ② 南王子村の斃牛馬処理の圏域

「泉州三郡ニ而凡式百三拾余之村」：和泉国大鳥郡（南部）・泉郡・南郡（北部）に230余の村
- ③ 南王子村「番郷帳元」等の斃牛馬処理に対する認識（19世紀以降、幕末期）

天保9年11月、「番郷帳元」1名・「番郷惣代」3名・「買仲ケ間」16名が、村役人（庄屋・年寄中）に提出した「番郷・買仲間取極書」（『奥田家文書』第12巻）

（前略）右獸類死牀之類、穢村之家業と者乍申、一段村方慎ミ方第一之儀ニ付、敵敷取締仕置候ハ而者、一村之穢名詰ル処、村方衰微之基ニ相成、御上様江対し奉恐入候儀ニ付、何事も村役人共篤と相考候上、左之通ケ条取締仕置候、（後略）
- ④ 南王子村における「斃牛馬処理」関連業の従事者（近世後期、19世紀以降）

「死牛馬取捌仲間（番郷）」＋「死牛馬獸類買仲間」＋解体処理や販売の実務に雇われていた人たち
＝ 全戸数の約2～3割程度

(3) 南王子村の生業構造

—嘉永2年(1849年)「村方借財返済仕方」(『奥田家文書』第6巻)から

①南王子村全体の年間生活費の支出と生業による収入の見積もり

「村方人別」1780人、総支出：銀474貫192匁、総収入：銀422貫450匁

※356戸(1793人)：嘉永2年3月付「南王子村宗門改帳」(『奥田家文書』第3巻)

②総収入見積もり(銀422貫450匁)の内訳

◆「作徳」：農業経営による収入—15.5%

米・麦・菜種770石(70町歩、一反：一石一斗)＝銀65貫450匁(一石：85匁)

※村高(146石余)と出作高(約500石)と小作高(約130石)

◆「稼代」：1150人(15～60歳の労働力人口)の稼代—81.7%

銀345貫目(1人1日1匁・300日分の稼)

主要な三つの「稼」：雪踏閼連業の稼・近隣農村での農作業の日雇・その他の日雇

◆「草場徳」：斃牛馬処理にかかわる収入—0.7%

銀3貫目(「老ヶ年ニ数六拾と見て老日ニ付五拾匁ツト」)

◆「入場徳」：「入場(入所)」「草場」に準じる圏域)の村々での「貰」による収入—2.1%

銀9貫目(大晦日～正月の12日間に銀6貫目、盆・まつりの5日間に銀3貫目)

IV 地域社会における〈身分・差別〉と〈交流・排除〉

(1) 信太明神(聖神社)及び信太郷の村々と南王子村

① 南王子村が他の「かわた村」などから「しのだ村」と呼称されることが多かったのは、南王子村形成の経緯による。南王子村は、信太明神(聖神社)の神事にかかわる役務の負担者として、その「境内」域内での集住に始まり、その後、信太明神(聖神社)から信太郷内に居住地(「除地」)を与えられた。

② 信太郷7か村(上代村・中村・太村・尾井村・富秋村・王子村・上村)は、南王子村を信太明神(聖神社)の同格の「氏子」とは認めていなかった。

(2) 「信太山境内変死人取片付」一件

① 1826(文政9)年2月、信太山「明神境内」における「首くゝり人」の「番井取片付」をめぐる、信太郷7か村(上代村・中村・太村・尾井村・富秋村・王子村・上村)と南王子村との間で紛争

② 斃牛馬処理と同様の認識で、信太郷7か村は、〈死穢の処理〉を南王子村に要請

③ 南王子村が「変死人取片付」を拒否する理由

- ◆ 「当村之儀者、外之皮多と者格別 御殿御高護持致候百姓二候」という「百姓」宣言
- ◆ 「変死人取片付」をすれば「穢名」を受けて、「御大切之御高御公役・国役等務方へも差響」、また、村人の「人気」にも関わり、村内「取締」にも支障をきたすという説明
- ◆ 「穢名」を受けるとは、すなわち「穢多」とみなされるということであり、南王子村は〈穢多〉ではないが故に「変死人取片付」を拒否するという主張

(3) 村方取締と身分規制

1814（文化11）年2月、南王子村の村役人は、堺奉行所からの意向もあって、六か条にわたる「村方取締」を決定し、その旨を堺奉行所に報告（「文化十一年二月 村方取締請書」『奥田家文書』第4巻）。

（前略）御武家方之儀ハ不及申、在。町家江対し、一切無礼法外之儀仕間鋪、村中男女子供ニ至迄、急度相守可申候、穢之身分ニ付、平人之間近応対あるひハ立交候様之儀致、迷惑候儀候得ハ、猶更差扣、縦令平人ノ不束之儀有之候とも、其席ハ神妙ニ致し罷歸り、難捨置儀ニ候ハ、村役人江相違、差図を請候様可致候、無其儀、却而為困可申杯与、多人数又ハ四五人も申合罷越、理不尽ニ平人宅江入込、相手ニ不成儀見込、重高法外之儀、決而致間鋪事（後略）

おわりに—近代社会へ持ち越された課題—

- ◆ 「解放令」（明治4年）以降、南王子村は〈斃牛馬処理に携わらないこと〉を村の規定とする
- ◆ 1873（明治6）年10月、村役人（旧庄屋・年寄及び旧組頭）は、その規定に違反した村人を堺県に告発するに至る。その際の同年10月14日付「御歎願書（控）」（「明治6年10月 伝染病牛馬不取扱嘆願書」『大阪府南王子村文書』第5巻）

（前略）斃牛ニ相携候儀忌嫌候始末、左ニ奉申上候／＼、当村之儀者元々別火一段之村方ニ有之候、此濫觴何故なれハ、斃牛解捌肉食をいたし汚穢不厭る自然と卑下し、依去卑視しられて穢多之汚名を 発し、終ニハ人外同様ニ落入罷在候処、今般之 御聖徳ハ新平民之身ニ取テハ、天地開闢以来ノ吉辰（中略）式千余百人之中ニわづか三、五人ノ不心得を以、一村之汚名を発し旧弊一洗不成段、村中一同相拳而愁歎仕候（後略）

※「身分制度」の一般的な理解

——日本史事典の「身分制度」の説明（フォント変換は引用者による）

身分とは国家権力によって設定された政治的差別で、近代以前の社会（特に封建社会）において、政治的に社会秩序を維持するべく設けられた制度

経済的な差別で、移ることも可能な階級とは異なり、身分は出生によって所属する社会層が決まり、法によって規定され、個人の努力で移ることは不可能である。日本においては邪馬台国（やまたいこく）の大人（たいじん）・下戸にすでにみられ、氏姓制度や律令国家の官人、良・賤の別などが定められている。鎌倉・室町時代にも武士の進出という過渡期で明瞭ではないが、身分の別は存在した。江戸時代には支配階級の身分として「士」があり、その下に農・工・商を設けて身分制度は完成した。さらに公家・僧侶・賤民などを設け、それぞれさらに細かい身分階層に分けられて、勝手にかわることではできなかった。明治維新で四民平等となったが、皇族・華族・士族・平民が存在した。第二次世界大戦後の新憲法でもごくわずかの皇族が残っている。

（『旺文社日本史事典 三訂版』、2000年）

〈参考文献〉

- 畑中敏之『近世村落社会の身分構造』（部落問題研究所、1990年）
- 畑中敏之『「部落史」を問う』（兵庫部落問題研究所、1993年）
- 畑中敏之『「部落史」の終わり』（かもがわ出版、1995年）
- 畑中敏之『「かわた」と平人—近世身分社会論—』（かもがわ出版、1997年）
- 畑中敏之『雪踏をめぐる人びと—近世はきもの風俗史—』（かもがわ出版、1998年）
- 畑中敏之『身分・差別・アイデンティティ—「部落史」は墓標となるか—』（かもがわ出版、2004年）
- 畑中敏之『身分を越える—差別・アイデンティティの歴史的研究—』（阿吽社、2014年）
- 畑中敏之「〈身分〉〈差別〉の歴史研究の意義と課題」（『部落解放研究』第206号、2017年3月）
- 畑中敏之「〈南王子村の歴史〉研究が明らかにしたこと—「奥田家文書」の研究史的意義—」（『日本史研究』第670号、2018年6月）
- 畑中敏之「〈身分・差別・観念〉の構造—「〈身分〉にかかわる意識調査」をもとに考える—」（朝治武・谷元昭信・寺木伸明・友永健三編著『部落解放論の最前線—多角的な視点からの展開—』解放出版社、2018年）
- 畑中敏之「かくす・あばく・かくさない—「被差別部落」にかかわる情報の公開をめぐる—」（『佐賀部落解放研究所紀要』第37号、2020年3月）
- 畑中敏之「身分呼称「元穢多」の成り立ち—「解放令」以後の社会へ—」（全国部落史研究会紀要『部落史研究』第6号、2021年3月）
- 畑中敏之「近世社会の身分と身分差別」（朝治武・黒川みどり・内田龍史編著『近代の部落問題〈講座 近現代日本の部落問題〉第1巻』解放出版社、2022年3月）

中世非人宿と近世夙村

— 南山城相楽・綴喜二郡を事例として —

吉田 栄治郎

今日の講演のサブタイトルに「南山城相楽・綴喜二郡」と書いていますが、実際には相楽・綴喜に限らず南山城・大和全域、五畿内に渡り、今分かっている夙に関するものに触れてまいりたいと思っています。

また、メインタイトルでは「中世非人宿と近世夙村」と題しておりますが、両者の関係をどう見るのかということが私のこころしばかりの研究課題であり、今日はこの問題を中心にお話しして行きたいと考えています。よろしくお願ひいたします。

はじめに――なぜ夙研究が求められるのか――

まず、なぜ今夙研究が必要なのかということから申し上げます。

現在まで行われてきた部落史・部落問題研究は明らかかな限界を持っています。大変失礼な物言いになるのですが、被差別民の問題を被差別部落・同和地区に限定して考えてきたため被差別民の全体像を見ようとしない、見えないための限界です。この限界を突破するには被差別民全体に配意して見直さなければなりません、その一つに夙研究があるということです。そうした認識を前提に夙研究の成果

と今後の課題をまずお話し申しあげます。

あらためて申し上げるまでもありませんが、京都、奈良などの古い歴史を持つ地域の住民は、差別を受ける被差別民は江戸時代に穢多と呼ばれた身分の系譜を引く、現在は被差別部落とか同和地区と呼ばれる集落だけではないということをよくご存じだと思います。被差別民は実は多様だということをよくご存じだと思います。奈良では一般県民はそのことをよく知っています。最も知らないのは同和教育を推進してきた教員の方々です。そういう多様な被差別民、穢多以外の被差別民には同和教育は全く触れないものから先生方は知らないことになっているわけです。むしろ、そうした先生方も家へ帰れば「みんな知っている世界」に戻ることになるので実際は知っておられるわけですが、学校における同和教育では部落問題と切り離し、「知らないふり」をして一切触れないのです。ここに同和教育の矛盾・限界があるわけですが、この状況をどう変えていくのが私の夙研究の目的の一つになっているのです。

穢多以外の被差別民のことは古くから多くの研究者が取り上げ、研究が重ねられてきました。近年になってこの京都部落問題研究資料センターの前身の京都部落史研究所で

師岡佑行先生や山本尚友さんたちが『京都の部落史』（史料・年表ふくめ全一〇巻）に被差別部落民以外の被差別民の歴史像を丁寧に描かれています。戦後はじめて部落史のなかで旧穢多以外の被差別民が記述対象になったのではないかと考えています。通史のなかに声聞師や夙や非人宿が初めて正面から書かれたのですが、これは大きな衝撃を部落問題研究者に与えました。しかし、残念ながらこれに続く取り組みがなかったため広がりを欠くことになりました。誰もというと語弊がありますが、『京都の部落史』の理念に追随する人がほとんど現れなかったのです。

こうした状況を見ながらですが、奈良でも部落以外の被差別民に取り組んで行きました。一九九五年に奈良県教育委員会内に同和問題史料センターが作られ、高等学校の教員だった私が赴任し、三、四年の準備期間を置いて、二〇〇一年に『奈良の被差別民衆史』と題した歴史書をまとめました。この中で旧穢多以外の中世の非人宿、あるいは近世の夙、遺体処理にかかわる隠亡（烟亡）、京都には見られないようですが大和万歳と呼ばれる祝福芸を行う被差別民、口寄せを行う巫女などについて当時可能なかぎりの史料を集めて執筆しました。『京都の部落史』以上の通史は

難しかったのですが、とりえず時代ごとに多様な被差別民を取り上げ、自画自賛することをお許しただければ、これがかなりよくまとまったものになり、好評で県民が多く求めてくれましたので何回か改版を重ねることになりました。

私たちはその中で部落史・部落問題研究の限界に触れて行きました。京都でも特に山城南部では大和と同様の例が多いと思いますが、貧困や低位や劣悪な生活環境は多くの被差別部落に見られたものでなかったということを正面から指摘したのです。むろん、個別の貧困や低位・劣悪はあったでしょうし、貧乏な住民は部落の中かなり住んでいたでしょうが、集落全体としての貧困は一般的には見られなかったと考えました。南山城の相楽・綴喜の二郡へ行きますと豊かな住民がいるのです。奈良でも明治時代から大正時代にかけて被差別部落のなかに貴族院議員の互選資格を持つ住民とか、一郡最大の大地主とか、そういう方がたくさんいたのです。今もその子孫の多くは大富豪で、奈良には昔の家を置いているだけで、実際には芦屋などに住んでるといって大富豪がいるのです。

貧困や低位、劣悪な生活環境などは被差別部落に広範に

は確認できないのです。そうしたことは都市における部落の顕著な特徴だったのです。しかし、部落史や部落問題研究では都市と農村との差違に考慮することなく、被差別の問題を貧困・低位・劣悪の問題、つまり政治経済問題に押し込めてしまったわけです。要するに部落史や部落問題研究はすべての問題を政治と経済の問題に置き換えてしまったということです。何かあるとそれは政治の問題だ。それは経済の問題だということで、当時の部落史や部落問題研究者のほとんどすべてが、部落はなぜ貧困・低位・劣悪なのかについての究明に力を尽くされたわけです。

もともと私は部落問題を研究対象にしていたわけではなく、大学、大学院時代や教員になってしばらくは神社史研究に取り組んでいました。奈良の石上神宮や広瀬神社などの大社の祭祀組織の研究をやっていました。そういう研究をやっていると部落が如何に貧乏であるかを証明する研究に対して感覚的に反感を抱くことになりました。例えば、奈良県庁の地下に一八八二（明治一五）年の、当時は奈良県は大阪府に合併されていましてので大阪府下の大和国とということになりますが、その大和国の小学校就学台帳がありました。郡ごとに分かれて一五冊ありましたが（大和国

には当時一五郡ありました）、史料センターの初代所長が県庁の地下から史料センターまで借り出し、一年間かけて調べたのです。するとなんと当時の大和国では就学率が部落のほうが明らかに高いという結果が得られたのです。この研究は「大和国における小学校就学状況」と題して一九九五年の『研究紀要』二号に登載されましたが、最初に聞いた時これは何かの間違いだ、このまま出したら同和教育や解放運動の関係者から批判を受けると考え、もう一度みんなで点検しました。しかし、変わらないのです。やはり部落の方が高い。特に部落の男子は、県平均男子よりはつきりと上回っていました。そうした研究成果を目の当たりにして、部落の就学率が低いというのはいいじゃないどころからデータを持って来ているのだろうと感じたのです。奈良でも別の史料を使ってやったらそうした結論が得られるのだろうかと言論にもなりました。神社史にかかわる仲間たちは部落の貧困を証明するための研究は、特に農村部落の場合かなりきついだらうなと認識しながら部落問題研究を見ていたのですが、明確な都市のない奈良では貧困・低位・劣悪な生活環境はさほど確認できなかったのです。

もう一つは、先ほど申し上げましたように、部落史や部

落問題研究と呼んだがための必然なのでしょうが、江戸時代の穢多以外の被差別民は研究の対象外で、取り上げないという問題がありました。私が研究を始めた頃、水平社の研究をされている当時解放同盟と非友好的な組織に属した有名な先生にいろいろ教えて頂きました。ある時その先生に「先生、奈良では旧穢多以外の被差別の集落が一杯あり、今なお強い差別を受けているではないですか。私の住んでいる奈良県生駒郡安堵町には差別を受ける集落が被差別部落一か所と隠亡と呼ぶ遺体処理に関わる集落が一か所、万歳と呼ぶ祝福芸能を行う集落が二か所、都合四か所あるのです」といい、さらに「私の住む町ではその存在をみんなが知り、かつ差別をしているわけです。なのに何故先生方は部落の問題しかやらないのですか。またなぜ差別はなくなつたとおっしゃるのですか」と申し上げたら、「そんなことは分かってる」「そういう被差別の集落があるのとは分かってるし、深刻な差別を受けているのも分かってるけれど上がその研究を認めないんだ」とおっしゃったのです。上とは誰のことかは聞かなかつたですが、およその見当は付きました。しかし、「研究である以上、だれが認めようが、認めようまいがやらなければいけないのと違い

ますか」と言った記憶があります。みんな分かっているのです。参加者の皆さんも分かっておられると思いますが、旧穢多の問題だけを考えていては乗り越えることのできない壁にぶつかるわけです。それでもなぜ旧穢多の問題にこだわってしまうのか、それ以外の被差別民の問題に触れるのは嫌なのかどうか分かりませんが、夙、歴代組と呼ばれる陰陽師、万歳、巫（みこ）についてとにかく研究を重ねていく必要があると思つたわけです。

部落差別と貧困、低位の問題、劣悪な生活という問題を切り離さないことには問題の本質が絶対に見えてこないと思つていました。部落の中には非常に豊かな家が沢山あります。私の住む安堵町にも鎌倉時代の法隆寺の記録に出てくる非常に大きな被差別部落があります。その部落は過去も現在も優秀な人がたくさん出ています。あるお宅では男三人兄弟の長男は東大、次男は京大、三男は阪大へ行った、長男は家を継ぎたくないから次男に「俺は東大や、お前さんの下の京大やから家を継げ」と言い、京大卒の弟はさらに一番下の弟に「お前、阪大やろ、京大より下やからおまえが家を継げ」と言い、結局末弟が家を継ぐことになりました。末弟は大阪大学工学部大学院を出て家を継いだという

ことです。また、大企業の重役や学界・官界などで活躍する人がたくさん出ています。しかし、彼等も強い差別を受けています。実際その周辺に住んでいる者の感覚とすれば、部落は貧困・低位で劣悪な生活環境で差別を受けているというはある種の虚構だということがわかります。京都や大阪、神戸などの都市においては確かにそうかも知れませんが、農村から貧困者が都市の部落に集まり、都市部落が形成されていったのでしようから、貧困・低位・劣悪は確認できたでしょう。しかし、プロトタイプというのでしょうか、農村部落の多くにそんな事態は広範には起こっていない、起こっていただけとしても戦後の混乱のなかでのことではないかという思いがあるわけです。

私がこの問題の研究をはじめた頃、「部落民は軍隊入っても出世できへん、ずっと二等兵のままや」ということを「部落のオッチャン」から聞かされるのです。「いやそんなことないのと違いますか。頑張ったら上等兵にもなれるし、軍曹にもなれるんと違いますか」と言うと、「いや、なれへんのや」と言うので、そうかなと思っていたのですが当然そんなことはないのです。奈良には陸軍士官学校から陸軍大学校を出て、最後は陸軍少将として予備役に編入

され松井源之助という非常に優秀な軍人がいます。諜報機関に属したようですが、蒋介石が日記に「憎つき松井源之助」と書くくらい蒋介石を悩ませ、苦しませた軍人がいたのです。彼の弟は陸軍大佐で終わっていますが、兄ほど優秀ではなかったのでしょうか。部落出身であろうがなからうが、優秀で、機会があつて、運に恵まれて、学歴があつたなら陸軍や海軍の将軍になれるということは明らかかなのです。当時、私がこの問題の研究に入った頃の同和教育の世界では「部落出身者は大企業に就職できない」「部落出身者は会社で出世できない」というのが常識になり、「歴史的にそんなことはなかったですよ」と言っても、誰も耳を傾けてくれなかったのです。

また、京都帝国大学の米田庄太郎教授、どんな辞書にも出てくるほどの有名人です。日本社会学の父と言われる人です。この人は奈良県の部落出身で京都帝国大学の文学部教授にはじめてなった人です。米田博士を例に京都帝国大学の教授で部落出身者がいるじゃないですかと言うのですが、多くの場合それは例外だと退けられ、部落民Ⅱ二等兵説が広がって行ったのです。しかし、部落は決して貧困・低位一色で塗りつぶされるものではなかったのです。貧困・

低位・劣悪は部落差別の本質的な要因ではないということなのです。

こうした認識をふまえ、部落差別の本質に迫るため、政治や経済の問題から切り離して捉え直すために夙の研究をはじめたのです。「なぜ夙研究が求められるのか」というのはそういうことであるわけです。結局これまでの部落史や部落問題の研究はこれ以上積み重ねても何も見えてこない、史料はあっても正当に評価されない、無前提に政治的に作られた貧困・低位・劣悪が部落差別の本質だということ、そうした認識を変えない限りだめだと考えたのです。それをどう変えていくか。私は夙や、万歳、陰陽師などの研究によって切り替えていこうとしたのです。

1、夙とは何者なのか

夙とは何者なのか。これが本日の本題の一つです。レジメ一頁の①を見てください。

近世の夙は五畿内（山城・大和・摂津・河内・和泉）と、丹波・近江・播磨・淡路・伊賀・紀伊の畿内周辺あわせて一か国で確認されています。それ以外の地域にもないことはないのでしょうかと明確に確認できるものはないの

です。相模、あるいは武蔵などへ行きますと、どう考えても夙だと思える被差別の集落が存在します。相模、武蔵には関西では穢多といわれる長吏の集落がありますから、もう少し厳密に調査すれば様々な地域で確認できるのかもしれませんが。しかし、今のところ五畿内と周辺の六か国にあわせて史料で確認できるだけで一〇〇か所程度の存在が確認できるだけです。

山城では二〇か所くらいはあると考えられていますが、実際にはもう少しあるだろうと思います。京都市の山科から大津へ抜ける街道があるのですが、その街道沿いに一か所史料の上に出ってきます。また、賀茂川沿いや桂川近くなども史料上出てくるので実際はもっとあると思いますが、今のところ二〇か所くらいは確認できるということですが、大和では今のところ分かっている限りで二六か所の集落が確認できています。大和と山城で五〇か所ですから、この二か国でだいたい全国の半分くらいになるようです。

山城の場合は『京都の部落史』に丁寧にかかれていますが、京都部落史研究所の山本尚友さんが何本か論文書いておられます。大和の場合は私がここ二〇年位ずっと研究してきたのでかなりのことが分かってきました。あとの地域

は研究がほとんど行われていないので分かってないだけで実際の数はもっと増えると思います。

次に②です。夙の起源、夙とはいったい何者なのかというのですが、江戸時代から世間ではかなり関心を持たれていました。しかし、はっきり分からなかったというのが正解で、大きく分けて四つくらいの説がありました。

一つはaの「守戸起源説」です。これは古代に陵墓守るためにその周辺に「守戸」というものを置くのですが、その「守戸」の子孫だという説で、江戸時代には議論の中心になっていました。柳田國男が彼らしい言い方で「およそ千年もの時代をそのまま越えて奈良時代のものが江戸時代に残っているのか。他はみんななくなっているのに夙だけそんなはずではないか」とこの説を批判し、こんな説は成り立たないと否定しています。「守戸」が差別を受けていたかどうかも分かりませんが、この説は要するに「守戸（しゅこ）」と「夙（しゅく）」の読みがよく似ているということから来ているだけのようです。これは研究全体が未熟な江戸時代に作られた説にすぎないと見えています。

次にbの「巫祝起源説」があります。「巫祝」というのは占いをする一種の陰陽師ですが、この「巫祝」の「祝（しゅ

く）」と「夙（しゅく）」が一致するからという説です。これも一見冗談かと思えるような説です。実際に夙村に「巫祝」の要素を発見することは困難です。

cの「土師部起源説」ですが、垂仁天皇の時代に野見宿禰が殉死者を救うために埴輪を作った、その野見宿禰と一緒に大和にきた出雲国の埴輪づくりの集団の子孫が夙だという説です。この説は京都や奈良などでは明治時代以降圧倒的に支持されました。しかし、この説が生まれたのはそんなに古いことではなく、江戸時代中期から本格的に唱え始められたことが明らかになっています。南山城と大和の夙村にかなりの策略家がいって、自らへの賤視を取り除くため野見宿禰を貴種とし、夙の遠祖とした説を巧みに広げたのです。その策略家は米屋利兵衛という大和子国内でよく知られた大地主・大富豪で、『振濯録』という夙の由緒書を書き現した岡本通理という国学者を支援し、もしこの本が出来上り、世の中に自分たちへの差別が冤罪であると思えば、私は全財産を失ってもなんの悔もないと書いています。彼は当時大和最大級の大地主、大富豪だったのですが、それでも差別を受けました。彼はその差別がいわれのないものだと言明するために学者に金を出して『振濯録』

を編集させたのです。

『振濯録』の中でcの「土師部起源説」が説かれるわけです。たぶん作っている人もこんなので通るのかなと思います。ながら書いていた程度のものだと思います。実にいい加減なものです。野見宿禰が垂仁天皇の皇后の日葉酢媛命（ヒバスヒメ）が亡くなった時に殉死する人がいてそれが可哀想だから身代わりに埴輪を作った、だから元々貴種だったが、そのことが次第に忘れられていって、今のように賤になったと主張するのです。貴から賤へという、そういう移行を主張しているのです。荒唐無稽の説ですが、米屋利兵衛の策謀どおりこれが当たり、世間に支持されることとなったのです。

米屋利兵衛は奈良県葛上郡の夙村の住民ですが、さまざまな方法で「土師部起源説」を世間に広げました。差別反対の闘いを重ね、幕府巡見使に訴え、奉行所に訴えるなどあらゆる方法を使って土師部起源説を流布させ、夙が貴種であることを認めさせようとしたのですが、その結果幕末から明治初年にかけて南山城や大和に土師部末裔由緒が広がり、支持を受けるようになったのです。

以上のようにaとcはかなり怪しい説で、さほどの信頼

を置くことはできませんが、最後のd「非人宿起源説」が多分今の研究レベルでは正解だろうと思っけています。江戸時代の学者たちも「非人宿起源説」を支持しています。非人宿とは貧困や病氣（ハンセン病など）によって住んでいる集落を離れ（あるいは追われ）た人々、そうした人々を非人と呼んだのですが、非人が住んだ集落が非人宿ということになっていきます。これには色々批判もありますが、現在の被差別民は全部この非人宿から分かれたという大雑把な説があります。夙も非人宿から発生したと考えられています。非人宿の「宿」は「シユク」とも読み、「夙（シユク）」と通じます。ですから、レジメのdに書いていますように、非人宿が夙の原型だという「非人宿起源説」が正解だと当面考えてよいと思います。

③に書きましたが、その非人宿から始まった夙ですが、南山城の相楽・綴喜二郡と大和に限れば、その実態がかなり明らかになってきています。

まずaですが、周辺の百姓から非常に強い蔑視や賤視、排斥を受けていました。絶えまなく差別が起こっていたと言って差し支えないと考えていますが、夙に対する周辺百姓の扱いが蔑視・賤視・排斥といえるかどうかの問題があ

ります。私の住んでおります町に被差別部落が一所、すでに先に申し上げていますが万歳が二か所、隠亡が一所あります。部落以外に三か所の差別を受ける集落があります。部落はむろん万歳・隠亡も蔑視・賤視・排斥を受けていますが、それらの集落からは地域の有力者がたくさん出ています。町会議員や町の幹部など、そういういわゆる名士が数多く出ています。ところがその集落の人たちが、それ以外の集落の人たちと喋っていて、それ以外の集落の人がたとえ何気なしに「お前らの村は」っていいいます。今の時期だったら「お前らの村、水入ったか」と聞きたいのです。そのつもりで「お前らの村は」って聞くのですが、聞かれた側では「それどういうこっちゃ」と直ちに反撃するのです。「お前らの村ってどういうことや、それは差別やないか」、「その次にもう水入ったか、田植え終わったか」と聞くつもりや言ったと言っても、「いやそんなことはない、『お前らの村は』ということ自体が差別やないか」と激しく詰め寄り、言い争いが起こるのです。「差別や」、「そうじゃない」という争いがおこるのです。むろん、そのレベルの争いはその場でおさまるのですけれど、背後に非常にセンシティブな問題があって、今もなおそうした感情的な

対立を引き起こすのです。だから江戸時代において周辺の百姓から強い蔑視と賤視や排斥を受けたという時、丁寧に一つずつ見ていかないといけない問題なのだと考えています。

史料によく出てくるのは夙と賤しめるという問題です。夙と言っただけじゃないかということになるかもしれませんが、③のaの問題はこれからも被差別民をめぐる課題として残っていくと思います。

それからですが、幕府や大名や旗本、あるいは寺社などの領主からは一般の百姓と特段異なる扱いは受けていなかったということがあります。むしろ、苗字帯刀を許されるような例もありました。山城では確認できていないのですが、大和では、例えば郡山藩領には夙村が五か所ありますが、それらの夙村の上層部、村役人層ということになります。彼らに苗字帯刀を許して一種の郷士として取り立っています。それは郡山藩が経済的に困窮して献金がほしかったということなのかも知れないのですが、藤堂藩でも夙村の人を無足人という郷士、在村武士に取り立てています。あるいは庄屋全体を束ねる大庄屋に夙村の住民を任命することもありました。旗本領では地代官にも任命してい

ます。地代官とは有能で経済力のある自領内の住人を任命した代官のことですが、夙村住民が地代官になったという例もいくつもあります。それはむろんお金があるから、政治的な能力もっているからですが、そうした力の前に夙だからと領主は差別していません。むしろ経済力があつて有能だからとどんどん登用し、苗字帯刀を許して支配の先端で使っています。南山城は今のところ確認はできてないのですが丁寧にはば多分同じものがたくさん検出できると思います。

cですが、独立村が非常に多いという特徴があります。被差別部落の場合はほとんどが枝郷ですが、夙村の場合は独立村が多く、しかもその独立村の領域の面積が非常に広い場合が多いのです。もし夙の原型が非人宿に流れ込んできたハンセン病に罹った人だとすると、非人宿が広範に現れるのは一三世紀ぐらいですから、その後二〇〇年か三〇〇年経っただけで広大な村領域を手に入れることが出来たのはなぜかという問題が出てきます。③のcは夙村の成り立ちを考える上で非常に大きな問題なのです。

dでは周辺村々と比較して非常に豊かな村が多いことを指摘していますが、夙村の豊かさは今もそうです。皆さん

方が実際に南山城の綴喜・相楽二郡の夙村をお歩きになったらよくおわかりになると思います。差別を受けているから貧乏だとの先入観を持って行かれたら大きな間違いになります。驚くほど豊かです。江戸時代や明治時代に建てられた巨大な家があり、一見して豊かな生活を送っておられることがわかります。被差別の集落が貧困とは限らないのです。これは部落にも当てはまり、差別を受けながら富を集積して周辺村々に比して豊かな村を作ることがあります。むろん、豊かな住民ばかりではありませんが、大和では大方そうにいえると思いますが、南山城の綴喜・相楽二郡でも同様だろうと考えています。

eですが、夙村全体で共有される固有の職能はありませんでした。他の被差別の集落はみんなあるのです。万歳は万歳をする。隠亡は遺体の処理をする。歴代組は陰陽師の仕事をする。みんな固有の職能があるのです。穢多の場合は何かというのは議論の難しいところですが、草場に関する斃牛馬処理だとか、あるいは清目だとかいろいろありますが、必ず何かあるのです。ところが夙の場合はないのです。あつても特殊な事例に限られます。例えば清水坂の犬神人。京都の清水坂に昔、弦指（ツルメソ）と呼ばれる祇

園会に加わる夙がありました。それから大和では奈良町の北側にある夙村の人たちが年末になると「富、富」と言って奈良町で富売りをするので。これは権利と義務だというようなことを井原西鶴が描きます。しかし、これらは夙村全体に共有される職能ではなく、特定の夙村が特定の神社などとの間に有している特別な権利・義務と考えるべきで、夙全体に共有される職能はなかったということです。

それからfですが、戦国時代中期にはもうすでに脱賤闘争を繰り返しています。永禄年間、一五五〇年前後には始まっています。大和から京都まで出かけ、北野天満宮に行つて五条家を紹介してもらったり、北野天満宮を自分の村に勧請しているのです。

また、その時期まで後の夙村の表記は「宿」でした。多分「シユク」と呼んだのでしょうが、例えば「清水坂宿（キヨミズザカシユク）」「北山宿（キタヤマシユク）」と呼んでいたのだと思います。しかし、一五五〇年ぐらいから「宿」の文字が史料から消えて行き、代わって夙の文字が現れるようになります。レジメ一頁のfの※印を見てください。

奈良における夙の初見は『二条宴乗記』永禄一二年（一五六九年）二月一日の「夙人夫今日不罷出」ですが、こ

の夙が宿から転じていることは『天文年間抜粹録』天文二年（一五三三年）九月六日の記事に「□□宿長吏神鹿殺害之由」とあり、『多聞院日記』慶長三年（一五九八）二月一六日の記事に「不空院北ノ山ニテ鹿殺四人（中略）□□夙者番ヲ被申付」とありますが、この□□宿と□□夙は同一の集落を指していることから明らかなのです。こうしたことから、戦国時代後半に宿が夙に変化したと考えて大きな間違いはないと思っています。

この変化に最初に気付かれた人は有名な網野善彦さんです。さすがだと思いました。ところが網野さんはせっかくな気が付いておきながら的外れなことを言ってしまったようです。レジメの一頁の下の方を見てください。網野さんは一九八六年の『中世における聖と賤の関係について』（中央大学学長室学事課編）という論文、これはお話になったことを活字にしたものですが、その中で宿が夙に変わったことは「明らかに非人に対する差別が現れてきたことを物語っている」と言っています。網野さんがもともと非人は差別されていないという構図をもっておられたのでこういう言い方になるのだと思いますが、非人に対する差別は非人が史料上に出現した時から存在するので、せっかくな気が付い

ておきながら、的外れなことを言っておられるわけです。

次に気付かれたのは山本尚友さんです。山本さんは世界人権問題研究センターの紀要（紀要六、二〇〇一）の『京杵座福井家相続一件―近世末期の都市における差別意識―』という論文で「語源であった非人宿の記憶が薄れ、宿駅施設との混同を避けるため、用字の変更が行われたものであろう」と述べておられます。私はこれも的外れな話だと考えています。宿から夙への変化は、非人宿にかかわる者として降りかかる蔑視や賤視を取り除こうとしていると考えるべきだと思いますが、「非人宿の記憶が薄れて」、「宿駅」宿屋みたいなどころと一緒にされたら混乱するので「夙」に変えたのだと、山本さんはそんなことを言っているわけです。仮に非人宿の記憶が薄れたとして、なぜ宿駅施設との混同を避けようとするのか。むしろ宿駅施設と混同された方が脱賤のためには都合がよいのではないかとさえ思います。山本さんが本当は何を言いたかったのかよくわかりませんが、これはたぶん違うと思います。

私は宿から夙への移行は、戦国時代なかごろに非人宿住民が「癩」との関係を断ち切るため、夙（当時は宿と表記）自身が唱え始めたかと推定しています。「宿」というのは夜

です。つまり夜泊る所です。「夙」は夜明け、朝です。当時の夙村にはかなりの知識人がいて、夜を表す「宿」から同じ音を持つ夜明けを表す「夙」に変え、わずかでも賤視や蔑視を拭おうとしたのだと考えたのだと思います。夙自身がこの転称により、閉ざされた夜から新しい朝を迎えたと世間に宣言しているのではないのでしょうか。つまり「脱賤」宣言と読み取ったわけです。

次にgですが、脱賤化の動きはこれ以後も続きます。大和で追いかけますと、よくこれだけやっているなどというくらい手を変え品を変え脱賤化への努力を続けています。

例えば、後に米屋利兵衛を生む大和の夙村では、一七五六〇年ごろに五条家との関係がまだなかったためか、土御門家から土御門家の神、陰陽道の神を貰ってきて神社に作るうとしています。多分なんでも良かったのでしょう。しかし、その試みは失敗に終わりました。それで、しばらくして五条家に依頼して「家系之来由」という由緒書を手に入れます。むろん、そこに書かれている中身は問題外です。空理空論、空虚なでっち上げなのですが、この「家系之来由」を手に入れるため中心になって動いたのが綴喜郡の夙村の人なのです。随分と献金をしたと思いますけれど、こ

の「家系之来由」、つまり土師部末裔の由緒ですが、これを手に入れることで五畿内の夙を組織化して広範な脱賤闘争を繰り広げるようになったわけです。

南山城相楽・綴喜の両郡の夙村一三か村は脱賤に向けて行動を起こします。相楽郡の一か村だけがこれに加わらなかったのですが、その理由はこの村だけがかつての奈良の北山宿の強い影響を受けていたためと考えています。北山宿以来の伝統を持つ夙村では土師部末裔由緒を拒絶し、ハッセン病とかかわった春日王を祀りました。夙村にある春日神社の多くは天児屋命を祀る春日神社ではなく、春日王を祀る春日神社であり、春日神社を持つ夙村は北山宿の一種の支配を受け、土師部末裔由緒を受け入れませんでした。相楽郡の一村はその種の夙村なのです。

大和では二六か村のうちの二三か村が「家系之来由」を受け取ったのですが、残りの一三か村は受け取りませんでした。受け取らなかった夙村では「野見宿禰云々」という説は、はじめて聞いた話だったのではないかと思うのです。受け取らなかった一三か村では、そんないい加減な話は聞けないとして土師部末裔由緒説を拒否したわけです。しかし、しばらくの間は拒否したけれど、最後は拒否しきれな

くなっています。土師部末裔由緒が世間から支持されるのを見て、結局は受容することになったということでしょう。こうした闘争をリードした人々が広く大和・南山城に散らばっていました。相楽郡内のある夙村に五条家とつながりがある人がいて、その人が先頭を切って土師部末裔由緒を手に入れたと柳田國男が書いています。また、やはり相楽郡の別の夙村、この村は南山城でも最大級の夙村で今も昔も非常に豊かな村ですが、この村の住民の新右衛門という人が五畿内で繰り広げられた脱賤闘争を指導します。先に触れています。大和では米屋利兵衛です。米屋利兵衛は幕末の大和を代表する儒学者谷三山の弟子ですが、その影響下で『振濯録』という本を出版しています。幕府の巡検使が河内の古市に来た時に、そこへ押しかけて夙が賤しくないことを触流してほしいとの要求を突きつけるなど中心的に活動します。彼らはお互いに連絡を取り合いながら、闘争を展開して行ったのです。

そうした闘争の結果夙は何を得たかと言いますと、「賤だが貴」という理解不能のポジションを獲得したということです。京都では聞いたことがないとおっしゃる方が多いようですが、大和では「夙は賤だけど貴だ」といいます。

別の言い方では「血が清すぎる、天皇にもつとも近い」という言い方もします。差別の裏返しとして、夙村の人は血が清すぎる、だから「賤だが貴」だ、貴族なのだ、天皇に近い、けども賤しいのだといえます。理解不能のポジションなのです。しかし、差別というのはたぶん本所の所はそういう理解不能の心情に根ざしたものでしょうと思っっています。部落に対する差別も同様ですが。ですから「夙とは何者か」と聞かれますと、今のところ「何者かよくわからない」としか答えようがないのです。その「賤だが貴」というところをこれから、どう考えて行くのか、そのことによってはじめて他の被差別民との関係が見えてくる、あるいは連携が生まれてくると思っております。

2、夙はなぜ差別をうけたのか

夙はなぜ差別をうけたのか、これは当然答えなくてははいけない問題なのですが、要するに「非人宿」なんです。以前非人宿研究が日本中世史の大きなテーマになって、大山恭平さんや黒田日出男さん、細川涼一さんから超一流の学者、先生方が非人宿の研究をなさったわけです。そして、黒田日出夫さんがその内部構造を分析されました。

その内部構造はレジメの②のaのアを見てください。

「長吏」、この長吏というのは関東地方のいわゆる穢多、被差別民の長吏ではなくて、お寺の一番偉い人を長吏といいますが、非人宿の一番偉い人、統率者、そのようなものだと思います。つまり、非人宿の長吏、非人宿の支配者のことになりませんが、各非人宿には長吏がいました。そして、イに示したように、長吏の配下集団、これは長吏の一族とか、家族とか、あるいは親戚とかによって構成されています。ウの乞食・不具者、あまり働くことが出来ない人たちです。最後がエの癩羅患者、ハンセン病患者です。黒田さんは非人宿はこの四種類の間から構成されているのだという大枠をお作りになったのです。

先に申し上げましたが、この非人宿が後の夙になったという話ですが、非人宿と夙を直結させることには問題があるのです。例えば非人宿の長吏というのは癩羅患者でもなんでもないのです。【史料2】をご覧いただきたいのですが、これは寛元二（一二四四）年の『奈良坂非人陳状』という宮内庁書陵部所蔵史料ですが、ここに記された問題に当然網野さんも気が付いております。この一文には、「清水坂之当長吏」は清水坂の寺僧で「清水寺尔候志加土母（き

よみずでらにそうろうしかども」と続くのですが、重要な点はこの下線を引いた所です。清水坂の「当長吏」つまり非人宿の今の長吏は清水寺の僧侶だといっているのです。私があることに気付いて、他の方がすでに触れておられるだろうと思って探したところ網野さんがすでに触れておられました。要するに長吏というのはハンセン病患者でもなくでもない健康者で、ハンセン病患者の管理をする人だということになるわけです。例えば清水坂だったら、清水寺からハンセン病、癩患者たちの世話をしなさいと命ぜられたのだろうということ。そうだとすると非人宿がまるごと近世の夙になったのではないことになりました。つまり、非人宿の長吏および長吏の配下集団と、ハンセン病患者やその他の非人とは別の集団と考えた方が理解できるわけです。非人宿長吏は土地を持ち、元気でおそらく有能な人間です。一方乞食や不具者、癩患者が後の夙になったのなら、ハンセン病は前近代にはかなり強く忌避されましたので強い差別を受けたでしょう。

私は三年ほど前にこのことについてささやかな論文を書きました。奈良でもそうですし、伊賀でもそうですし、南山城でもそうなのですが、いくつかの非人宿では、長吏や

その一族と、ハンセン病患者の居住地がかなり離れていることが確かめられました。例えば、奈良の北山十八軒戸はハンセン病患者が収容されたところですが、そこを管理した人々の集落、つまり長吏やその一族がいる集落は北におよそ一・五kmほど離れています。また、薬師寺西方に奈良時代から続くハンセン病者の集落があるのですが、そこでもハンセン病患者を収容した西山光明院と、それを管理する夙の集落は少し距離のある、まったく別の集落として存在しました。さらに大和郡山市額田部町に聖徳太子開基の額安寺というお寺がありますが、この寺の西方に鎌倉時代額安寺西辺宿という非人宿がありました。有名な忍性という西大寺僧がお母さんの菩提を弔ったという非人宿です。この非人宿は江戸時代に夙村になりますが、この夙村とは別途に小夙村という集落が近在にあります。この小夙村は領主から様々な免除を受けています。そういう非人宿以来の夙村が大和・伊賀・紀伊などに五〜六か所あるのです。それらによって、鎌倉・室町期の非人宿は、長吏やその配下集団が住んでいる場所と、乞食や不具者、癩患者が住んでいる場所は異なり、黒田さんがいうように、非人宿は長吏―その配下集団―乞食―ハンセン病者という構成を持

つのではなく、長吏および配下集団と乞食・ハンセン病者は別の存在であり、非人宿は前者を指しているという結論に達したのです。

そうしますと近世の夙はアの長吏、イの長吏の配下集団、ウの乞食・不具者、エの癩罹患者の四つの集団のうちアとイの「長吏とその配下集団」だけ、つまり私がい非人宿を引き継いでいる可能性が極めて高くなるのです。ウとエの「乞食や不具者、癩罹患者」は引き継いでいないようです。ですから、非人宿は戦国期に「乞食や不具者、癩罹患者」と絶縁するため宿から夙へ移行したかったのだと思いますが、そういう非人宿の内部構造を踏まえた分析をする必要があると考えて研究をしているのですが、なかなか難しく前へ進まないわけです。

次の頁、三頁になるのですけれど、京都はほんとうらやましいなと一九九〇年代の後半などに奈良から見えておりました。私も世界人権問題研究センターの前近代の勉強会に参加させて頂いていましたので、そこでもそういう視点を持って研究をおやりになるので、奈良は民俗学とか芸能史とか誰もやらないなと思いつながら勉強させていただいていました。そういう角度で被差別民を見ていくという山路

興造先生や川嶋将生先生、下坂守さんなどの研究に大きな刺激を受けたわけです。奈良はなかなかそういう所はありませんでした。今申し上げた方々も部落問題を主としてやっているのではなく、主として芸能史研究をやって、そこから部落問題に発言するとかいう事でしたが、それ以外の地域では部落問題研究が実はその多様な被差別民、非人とか夙とか隠亡・産所とか巫、歴代組とか、あるいは万歳などを放置したままになっていたのです。

しかし、最近ようやく多様な被差別民が取り上げられるようになりました。隠亡については二〇〇一年、細川涼一さんが編集、監修者になって『三味聖の研究』という本が二〇〇一年に碩文社から刊行されました。それから一九九一から九四年に名著出版から『陰陽道叢書』が刊行されるので、陰陽道の論文集が作られています。それから三〇年たつて同じく名著出版から『新陰陽道叢書』がこのあいだ刊行されましたが、徐々にカバーされるようになってきました。戦前の喜田貞吉や柳田國男、戦後の渡辺広先生、あるいは網野義彦さん、山本尚友さんなどの研究があり、私もその研究に入ろうと努力し、今入り口まで来たという自覚はあるのですが、「賤だが貴」という観念にどの程度ま

で踏み込めるのかという問題が横たわっています。天皇に近い、血がきれいだ、貴いということですが、相楽・綴喜郡でお聞きください。そんなの知らんといわれるかもしれないが、本当は知っておられると思います。奈良だったら誰でも知っていると思います。「賤だが貴」「貴だが賤」どっちでもいいのですが、外形的な所に止まらずにこれを如何に追求していくかというのが今後の問題だろうと思います。夙の特異性を象徴する「賤だが貴」の本質をさらに追及する。その事によってはじめて穢多の問題にも入っていけると思います。

政治経済の問題に閉じ込められた部落問題を解放しなくてはいけないとずっと言い続けているのですが、私の力では容易に解放できないのです。むろん奈良ではだいたいのところは出来ているのです。例えば解放運動の指導者たちや同和教育の指導者たちは一定程度分かってくれています。ところが個々の現場の先生方になるとこのように話をさせてもらったら分かった分かったということになりますが、次の日になったら「土農工商穢多非人」と舞い戻ってしまふのです。形状記憶合金のように「部落は貧乏やったのでしょ、だから差別されるのでしょ。学校へ行けなかったの

でしょ、だから差別されるのでしょ」というのはるか以前に作られた、まさに政治経済の枠組みに戻ってしまうのです。しかし、二一世紀初頭の社会はそこを抜け出して、部落差別の本質はいったい何なのかということを明らかにする時期にきているのだと思います。

もう戦後七七年、水平社が出来てから一〇〇年。解放令からすると一五〇年たっているわけです。そのままではいけないだろうと私は思っています。なにか突破口を探していたのですが、その突破口は「賤だが貴」という夙に向けられた観念だろうと思っています。この観念をどういうふううに部落問題につないで行くのか、あるいは陰陽師の問題、隠亡の問題などをどう投げかけていくのかということを通じて、政治経済問題に矮小化された部落問題を解放するという課題に取り組むべきなのです。私は部落解放とは、部落を政治経済問題から解放することだと言っています。分かってくれる人は分かってくれるのですが、なんか悪い冗談言ってるだろうと言われて、なかなかうまく広がらないのですが、そんな事を考えています。

夙というのはまだ今の所、ようやく半分くらい姿が見えてきたところです。まだまだ見えないといけないところが

たくさんありますので、これからもそうした視点を持って
研究に取り組んで行きたいと考えています。

中世非人宿と近世夙村
—南山城相楽・綴喜二郡を事例として—

元奈良県立同和問題関係史料センター所長
吉田栄治郎

はじめに—なぜ夙研究が求められるのか—

- 部落史・部落問題研究の限界
- 夙研究の成果と今後の課題

1、夙とは何者なのか

①近世五畿内（山城・大和・摂津・河内・和泉）、丹波・近江・播磨・淡路・伊賀・紀伊に100か所程度存在する（実数は不明）集落。確定的ではないが、集落は山城では20か所前後（正確な数はわからず、実数はもう少し増えるだろう）、大和では26か所。

②その起源として、江戸時代から

- a 守戸起源説→守戸は古代に陵墓に附属させられた民。守戸（しゅこ）と夙（しゅく）の類似から。
- b 巫祝起源説→祝（しゅく）と夙（しゅく）の一致から。
- c 土師部起源説→垂仁天皇の時殉死者を救うため埴輪を考案したとされる野見宿禰の隸属民の末裔。
- d 非人宿起源説→非人宿は鎌倉～室町時代の「癩」罹患者＝非人の集落。宿（しゅく）と夙（しゅく）の一致から。

の4説があったが、江戸時代末から戦後しばらくまで土師部起源説が支持され、近年の研究によりd非人宿起源説が定説化している。

③近世の南山城・大和にかざれば、その実態として

- a 周辺の百姓から強い蔑視・賤視・排斥を受けた。
- b 領主からは一般の百姓と特段異なる扱いを受けず、時に苗字・帯刀を許された郷士や大庄屋、地代官（領地で任命する代官）に任命されることもあった（家の経済力と当主の能力如何による）。
- c 独立村、ないしは独立性が高い集落が過半を占め、村領域も百姓村（一般村落）と比較して広い村が多かった。
- d 周辺村々と比較して富裕な村が多かった。
- e 夙集落全体に共有される固有の職能がなかった。

※個別には、京都清水坂の夙（犬神人）の祇園会とのかかわり、大和国では井原西鶴が描く奈良町北郊夙の「富売り」がある。ただ、これらは他の夙村と共有されず、したがって「夙故」の職能ではなく、個々にその理由がある。

f 早い時期から（早ければ戦国時代中期には、遅くとも江戸時代中期には）自らにかかる賤視・蔑視を拒絶し、「脱賤」へ動き出していること。山城・大和では永禄年間（1558～70）に宿から夙への呼称の変化が見られる。

※大和における夙称の初見は『二条宴乗記』永禄12年（1569）2月11日の記事に「夙人夫今日不罷出」であり、夙が宿から転じていることは「天文年間抜粋録」天文2年（1533）9月6日の記事に「□□□宿長吏神鹿殺害之由」とあり、『多聞院日記』慶長3年（1598）12月16日の記事に「不空院北ノ山ニテ鹿殺四人（中略）□□□夙者番ヲ被申付」とあり、□□□は共通する地名であることから、戦国時代末期に□□□宿が□□□夙に変化したことがわかる。

※網野善彦氏はこの変化を「明らかに非人に対する差別が現れてきたことを物語」というが（「中世における聖と賤の関係について」、中央大学学長室学事課編、1986）、非人に対する差別は非人が史料上に出現した時から存在するので外的な見解である。また、山本尚友氏は「語源であった非人宿の記憶が薄れ、宿駅施設との混同を避けるため、用字の変更が行われたものであろう」（「京柙座福井家相続一件—近世末期の都市における差別意識—」、世界人権問題研究センター『研究紀要』6、2001）というが、仮に非人

宿の記憶が薄れたとして、なぜ宿駅施設との混同を避けようとするのか。むしろ宿駅施設との混同の方が都合がよいのではないか。山本説は網野説以上に論外である。

※吉田は非人宿、「癩」との関係を断ち切るため夙（当時は宿）自身が唱え始めたと推定した。宿は夜、夙は夜明けのことであり、夙自身がこの転称により、閉ざされた夜から新しい朝を迎えたと世間に宣言しているのではないか（つまり「脱賤」宣言）と読み取った。

g 近世の夙は百姓村と変わらない実態を持ちつつ、また他の被差別民とは異なり、特定の職能を持たないにもかかわらず蔑視・賤視・排斥を受けた。これに対して夙はf以降も繰り返して「脱賤」への動きを示し、18世紀中頃には山城綴喜郡の夙村が公家の五条家（野見宿禰の末裔）に接近し、土師部末裔を認めた「家系之来由」と題した由緒書を手に入れ、土師部末裔由緒を掲げて五畿内の夙を組織化して広範な「脱賤闘争」を繰り広げた。

※山城では相楽・綴喜両郡の13村が、大和でも26村中13村が「家系之来由」を下賜されている。

※山城で「脱賤闘争」の中心になったのは相楽郡S村・T村、綴喜郡T村だが、とりわけS村は大和の中心になった葛上郡M村の米屋利兵衛とともに終始リードした。

h 幕末には国学者岡本通理（谷三山の弟子）に依頼して土師部由緒の実証書『振濯録』を編纂してもらい、これによって土師部末裔を喧伝した。こうした「脱賤闘争」により大和にかぎれば（おそらく山城でも）、夙は「賤だが貴」という理解不能のポジションを獲得し、その評価は今もなお続いている。

④したがって、「夙とは何者なのか」の答えは「何者かわからない」でしかない。要するに差別を受けたことは確かだが、その確たる指標や理由は見当たらず、被差別民史の常識に照らせば説明不能のわけのわからない存在ということになる。

2、夙はなぜ差別を受けたのか

①1-②で説明したように、近年の夙研究では夙は鎌倉～室町時代の非人宿に起源を持つという理解が定着している。

②また、非人宿研究（黒田日出男氏）によれば非人宿の内部は、

a ア長吏（ちょうり、非人宿の支配者）ーイ長吏の配下集団（長吏の一族やおそらく長吏の家来）ーウ乞食・「不具者」ーエ「癩」罹患者によって構成されるというが、ア長吏やイ長吏の配下集団が何者かを明確には示されなため少し曖昧になるが、夙の起源がア～エすべてを含む非人宿ならそこにウ・エの末裔が含まれるための被差別になる。

b しかし、ウ・エは病気や障害のためやがて存在しなくなる可能性が高く、長く残るのはア・イになるが、ア・イはいわば普通の百姓であり、何が被差別の要因になったかは明らかにならない。

c むろん、ア・イがもともと被差別民だったと考えれば矛盾はなくなるが、長吏が被差別民であることをはっきりと示す史料はなく、逆に良民だったと見られない史料はある。

【史料1】天喜3年（1055）「伊賀守小野守経請文」（『伊賀国黒田荘史料』1）

去五月上旬之比、為彼日証人、在庁官人等可召進之由、檢非違使庁使苛酷、宛罪科之輩、先後不得其心、是多者私曲之所致也、狼戾狭小亡国之上、為非人ノ長吏賤

【史料2】寛元2年（1244）「奈良坂非人陳状」（宮内庁書陵部「古文書雑纂」）

清水坂之当長吏者為清水坂寺之寺僧天、清水寺尔候志加土母

③また、夙村の多くが1-③-d・cに示したように、戦国時代末期（限定して1590年ごろ）には広大な領域を持つ村を形成し、数十石の名請高を持つ住人がいたが、たかだか300年あまりの間に非人宿のウ・エがそうした集落を形成できるのかどうか、おそらく不可能である。

④①～③は近世の夙が中世の非人宿を起源にしていることは事実としても、非人宿のすべてではなく「癩」罹患者ではない長吏およびその配下集団（ア・イ）を母体にした集落であることを明らかにしている。

⑤④が正しいのなら、夙には差別を受ける理由はなく、差別は一種の「冤罪」ということになる。また、鎌倉～室町時代に非人宿非人がかかわったとされる数々の「賤業」（遺体処理、動物の死体処理、犯罪者の捕縛、皮キヨメ、掃除など）は後に夙村を作るア・イではなく、ウ・エによって行われたことになり、山本尚友氏が「夙村」というのは、中世中期において有力な寺社に任えて、牛馬犬猫の死骸など境内の穢れを発生すると見なされていたものを取り除いたり、寺社領内の警察力として検断に従っていた集団（「京柈座福井家相続一件一近世末期の都市における差別意識一」というのは、非人宿の内部構造をふまえた発言ではないことになる。

まとめとして—なぜ夙研究が求められるのか—

①部落史・部落問題研究が部落解放運動・同和对策事業の下請け的役割に終始したこと

a その結果、部落問題を必然的に政治・経済の領域に閉じ込めることになり、貧困・低位を部落差別の原因および結果と位置づけ、その解決課題を政治・経済に求めることになった。

b aにより、政治的・経済的課題以外の解決課題を発見しにくくさせ、部落以外の多様な被差別民への関心を極端に希薄にさせたこと（部落解放運動・同和对策事業はそもそも部落以外の被差別民を対象にしていない）

などが指摘できる。

※なお、ここでいう多様な被差別民とは、全国で60前後、山城国では非人・夙・烟亡・産所・巫・歴代組（陰陽師）など、大和国では非人・夙・巫女・万歳・陰陽師などをいう。

②その結果地域社会では日常的に確認できる多様な被差別民への差別の問題は放置され、地域社会住民はそうした部落史・部落問題研究の成果に虚構や欺瞞性を発見した可能性が否定できないこと

③部落史・部落問題研究が放置した多様な被差別民は民俗学・芸能史研究などによって一定程度カバーされたが（隠亡では2001年に碩文社から刊行された『三昧聖の研究』があり、陰陽師では1991～94年に名著出版から刊行された『陰陽道叢書』、2020～21年に同じく名著出版から刊行された『新陰陽道叢書』がある）、唯一カバーできなかった被差別民が夙であり（大正時代の喜田貞吉・柳田国男、戦後の渡辺広・網野善彦・山本尚友氏らの研究はあるが、夙村内の史料が不十分で、いわば外形的研究に止まった）、近年の夙研究によって得られた1-③-hの夙の特異性を象徴する「賤だが貴」の本質をさらに追究し、それが穢多を含む被差別民に通底するか否かを確かめることが被差別民研究の今後に残された課題になると考えている。

中世非人と西大寺叡尊の慈善救済

細川涼一

今日は「中世非人と西大寺叡尊の慈善救済」という題名で話をさせて頂きます。被差別部落の歴史の源流を探るという形で中世の問題を考えるところならば、それは河原者ということになります。しかし、今日私が話をさせて頂きますのは河原者ではなくて非人と呼ばれた人たちについてです。被差別部落の成立、その歴史的前提として差別された人たちというよりは、もう少し別の形で差別された人たちの中世の実態をお話したいと思います。

戦後、被差別部落の前提の歴史については、古代・中世の部分では林屋辰三郎さんの研究が長く大きな影響力をもっていました。中世に至る過程で古代の賤民の大多数が解放されていきますが、その中の解放されなかった部分が、中世社会の中であらたに組織された被差別民たちであり、その中心が河原者と呼ばれた人と散所と呼ばれた人であるというのが、戦後早くの林屋さんの中世の差別された人々をめぐる説でありました。

この林屋説は中世の差別された人々を古代との関係において捉える説であります。散所の代表的なわかりやすい事例をあげますと、『山椒大夫』が有名です。山椒大夫というのは散所の長者であり、山椒大夫のもとでその身柄を買

われて、潮汲みなどの労働で酷使される安寿と厨子王は、山椒大夫、つまり散所太夫のもとで使われている散所の人だというのが、林屋さんの説の分かりやすい例です。奴隷に近い形態と言ったらいいのですかね、そういうものとして中世の賤民の存在を考えたのが、林屋説であったかと思えます（林屋辰三郎「散所―その発生と展開」『古代国家の解体』東京大学出版会、一九五五年、など）。

それと同時に林屋さんの考え方の大きい点は、差別された人たちが、例えば、河原者であれば山水河原者という形で中世の庭造りに従事しました。そのように差別された人たちによって、中世の東山文化などが形成されたということとを強調している。これが林屋説でした。

一九七〇年代に入って中世の差別された人たちは、むしろそのような河原者や散所と呼ばれる人たちよりは非人と呼ばれる人たちだという説が出てきます。

レジメの「1 中世の非人」を見てください。とくに癩病と呼ばれたハンセン病患者を含む皮膚病に罹った人々。厳密な意味でのハンセン病とそれ以外の皮膚病の区別は近代ではつかないわけですから、皮膚病に罹った人々には今日でいうハンセン病患者も含まれます。あるいは身体障害

によって社会体制から脱落、排除、疎外された人たちが非人と呼ばれて、中世における差別された人たちの中核だという説が一九七二年、黒田俊雄さんによって出されました（黒田俊雄「中世の身分制と卑賤観念」『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五年）。それ以降、中世の差別された人たちのことを考えるうえで、古代の奴隸的な人たちが中世に入っても解放されなかったのが中世の差別された人たちだという考え方よりは、中世社会の中で病などを理由として、それまで住んでいた家や村落などの共同体社会に住むことができなくなつて社会体制の外に出ざるをえなくなつた人々や、震災などによってそれまで住んでいた村から出た人たちが、都市に行けばなんとかなる、なんとか食べられるのではないかと、京都、奈良などの都市に流入する。しかし、京都、奈良の都市民になることはできずに、その都市の周縁部に住んで乞食などによって生計を立てざるをえないような人たちが中世には非人と呼ばれた。むしろこういう人たちが中世における差別された人たちの中核だったのではないかという議論が出て、以降、中世の被差別身分、差別された人たちの研究というのが、ほぼ非人と呼ばれた人たちを中心になされるわけです。

史料の最後の所に「清水坂非人の成立を示す史料」を掲げております。

1番の『小右記』を見てください。『小右記』は王朝国家の時期、藤原道長などの撰関政治の時期の藤原実資の日記です。その長元四年（一〇三一年）三月十八日条の記事に次のようなことが書いてあります。

ある貴族が実資のもとにやってきて、清水坂下之者に塩を施したということを実資に話したとあります。この時期差別された人たちに関する史料はあまり多くはありませんが、この史料から一一世紀くらい、撰関政治の頃には、身体障害などの理由でそれまで住んでいた村落などに住めなくなつて京都へ流入し、京都の清水坂の坂下の所に集団で住み着いて食べ物を施されるような経済状態の人たちが始めていたというのがわかります。

2番の『山槐記』からは次のようなことが分かります。『山槐記』は平安末期の院政期、保元・平治の乱から平氏政権の時期の中山忠親の日記です。その保元三年（一一五八年）九月七日条に、筆者のお母さんの仏事でお坊さんが供養のための御経を読んでいるとあります。その後のところですが、御経をあげている最中に清水坂非人の人たちが

やってきて、自分たちはこのような供養仏事の時に、米を貰う権利があるはずだけれど、まだ自分たちのもとに米が届いていないというようなことを言うのです。それに對して、施米ならば清水坂の方に既に送っているはずだと筆者の忠親が言ったところ、清水坂非人は納得して帰っていったが、何か行き違いがあったのだろうか、はなはだ奇怪であるというようなことが書いてあります。そうするとこの『山槐記』の一一〇〇年代、一二世紀の保元・平治の乱の時期になってくると、もう京都の清水坂の坂下の所に集まっていた人たちが「清水坂非人」というふうと呼ばれて米などを施されていた。米などをもらう権利もすであつたといふことがうかがえるわけです。

こういうふうな人たちが脱落、疎外、排除されて清水坂に集住せざるを得なかつた具体的な一例をしめすのが、3番の『今昔物語集』です。ほぼ2番の『山槐記』と同時代の史料です。

これは、比叡山の心懐という僧が、嫉妬心をおこした報いとして白癩になってしまったという話です。「癩」といふ言葉自体が差別語ですが、歴史的な史料に出てくる言葉として使われていただきます。白癩という病に罹つたせい

で、自分を育ててくれた親代わりの乳母も自分を近づけないようにしてしまつたと続きます。元々心懐は比叡山の僧侶ですが、比叡山に住むことも出来ないということで、最期は、行くべき方なくて、清水坂本（清水坂の下のほう）にある庵に行つて住んだと記されています。しかし、そこでも、これも差別語ですが、片輪者、つまり身体障害者の非人の人に憎まれて三日ばかりでこの心懐は死んでしまつたという話です。この事例でいへば、行くところがなくなつた理由として、癩病という病と身体障害があげられていますが、そういう人たちが京都の東の郊外である清水坂下に住み着いて、そして2番で見ましたように、「清水坂非人」と呼ばれるような集団を形成していたというのが分かるわけです。

これらの史料から、中世の非人という人たちはどういふ人たちであるかと言うと、私のレジメの一枚目の「1 中世の非人」を見てください。

病、とくに癩病と呼ばれたハンセン病患者を含む皮膚病、厳密にハンセン病ということが前近代には分かるわけがありませんから、いわば皮膚病が相当数含まれているだろうと思われまゝ。その病に罹つた人々や、身体障害によつて、

社会体制から脱落、排除、疎外された人々が非人と呼ばれました。中世には癩病に罹った人々は家を出て物乞いなどによって生計を立てる社会的慣行がありました。このように病や身体障害が原因で家などを出て乞食で生計を立てざるを得ない人たちが、京都や奈良といった都市へ行けばなんとか生きていけるのではないかと京都や奈良の都市周縁部や、畿内の交通の要衝に集住するようになっていくのです。

例えば、大和盆地の山辺の道に沿った所には非人宿と呼ばれる非人の人たちが集団を形成した場所があります。鎌倉時代の叡尊などの史料から三輪宿、和邇宿といったような非人宿があったというのが分かっています。このように都市や交通の要衝に集住して集団を形成したのが非人宿と呼ばれるものです。

鎌倉時代の最大の非人宿集団が京都の清水坂非人と、奈良坂北山宿とも言われている奈良坂非人でした。奈良坂北山宿は奈良坂の中腹に西大寺の末寺の般若寺があり、そこが叡尊らの非人救済のターミナルとしての役割を果たしていました。社会体制から脱落、排除、疎外された非人と呼ばれる人たちの中核というか、中心だと考えられたのが癩

病に罹った人たちです。ここで癩病について説明しておきます。

レジメの「2 癩病について」にその歴史を簡単にまとめておきました。

律令制の時期、古代の早い時期には癩者が戸主となっている事例があります。もちろん戸主となっているとはいえず、わざわざ癩者であることが記されているわけですから差別がないわけではありません。しかし、癩者が戸主になっていることから古代には癩病に対する差別がそれほど厳しくなかつたと考えられています（丹生谷哲一『檢非違使』平凡社、一九八六年）。

しかし、それが先ほどの『山槐記』や『今昔物語集』の院政期の段階には、癩病などが理由で家などに住めなくなつて、清水坂に集住した人たちの話が具体的に出てきます。平安後期から中世には大乘仏教の前世、現世、来世の三世思想に基づいて、大乘仏教を前世に誹謗した人がその罪によってもう一回生まれ変わった現世で、極限の病の苦しみとしての癩病に罹ったのだと考えられるようになります。

癩患者が家を出て非人身分とされる中世の癩病に関する差別は仏教的業罰観によるものなのです（細川涼一『中世の

身分制と非人』日本エディタースクール出版部、一九九四年。同「中世非人に関する二、三の論点」『民衆史研究』九〇号、二〇一六年）。

ここで簡単に近世以降のことも触れておきたいと思えます。癩病は古代の律令国家の時期以降差別されてきました。確かに癩病患者に対する差別はずっとあるのです。でも、それを超歴史的に同じ偏見にもとづく差別が連続したと考えない方がいいので、近世には癩病者を「家筋」の病、遺伝病と考えていました。ようするに癩病に罹る家があるというような偏見が加わります（鈴木則子「近世癩病観の形成と展開」藤野豊編『歴史のなかの「癩者」』ゆみる出版、一九九六年）。ただ注意をしておきたいのは、中世に癩病に罹った人が家を出て非人にならざるを得なかったり、物乞いで生活をせざるを得なかったりとか、近世に「家筋」の病として差別されたというものはあるわけですが、決して前近代の癩病患者に対する差別というのは、感染するところが原因の差別ではないことです。そのことは強調しておきたいと思います。しかし、近代になってハンセン病、癩病を伝染病とするある意味誤った医学知識から、特に戦前に国家によるハンセン病患者の絶対隔離政策が行われたわ

けです。

江戸時代、癩病の人が差別されていたのですが、例えば、四国八十八所巡りのような形で、病を治すべく、弘法大師の八十八ヶ所を巡る中で、その地元の人たちは善根宿として、やって来た癩病患者の人たちの世話をしたわけですね。江戸時代には癩病は感染する病と考えていなかったから世話をしたわけです。ところが近代に入ってハンセン病は伝染病であり、他の国民から隔離されるべきだという考えから国立などの療養施設があちこちに作られるようになり、絶対隔離政策がとられるようになります。前近代にも差別がありました。が、寺社の門前などで癩病患者の人たちを普通に見て人々がお金を喜捨するという他の民衆との交流はあったのです。ところが近代に入ってからハンセン病患者は療養所に隔離され、他の国民から見えない存在になっ

てしまったわけなのです。

次に松本清張の『砂の器』（光文社カッパ・ノベルス、一九六一年）の話を書いておきました。戦前に松本清張自身が見聞したことを小説中に取り入れた小説です。癩病に罹って村を出て巡礼をしている男と、その男を岡山県の長島愛生園がモデルのハンセン病患者の療養施設に入所さ

せた「親切」な警官の話です。清張が同時代人として見聞きした国によるハンセン病を伝染病だとする隔離政策と、それに対して、癩病は遣伝病であり自分は巡礼をして生活をするから隔離される必要はないという前近代の癩病観に依拠した患者側の論理の違いをこの『砂の器』で見ることができると思います。前近代の癩病観に依拠したこの患者の論理も、差別的な癩病観を受容したものとという意味で言えばそうであります。しかし、そこに依拠して隔離される必要はないと考えた前近代的な癩病観と、近代の誤った医学知識によるハンセン病観の両方が並行しつつ、近代的なハンセン病観によって前近代的な癩病観が淘汰されていく一つの過程というのがこの小説の題材から見ることができるところです。

なぜこういうことを述べているかという点、近年、コロナ禍の中で中世の癩病を感染症差別として理解しようとする研究があります（三枝暁子「中世身分制研究の軌跡と展望」『親鸞仏教センター通信』七五号、二〇二〇年。同「感染症と中世身分制」歴史学研究会編『コロナの時代の歴史学』續文堂出版、二〇二〇年。同「身分制から見た中世社会」『現代と親鸞』四六号、二〇二二年）。しかし、ハンセ

ン病患者の研究は時代による癩病観の歴史的变化、差別されたかもしれないけれど差別の実情は時代によって違うのだという歴史的断絶を射程に入れてなされるべきであると考えます。近代のハンセン病観、感染症、伝染するのだとして差別されたことを中世に遡及させて論じること、さらにコロナ禍の中でハンセン病の問題を連想して論じることには慎重になった方がいいと私は考えます。私の賛否の妥当性とは別に真面目な研究であることは強調しておきます。ただ、感染症差別として中世の癩病を理解しようとする考えは発想そのものが間違っているのではないかと思います。例えば、医学史に関する古典的研究である富士川游『日本医学史綱要』2（平凡社東洋文庫、一九七四年）という原本が戦前に出た本があります。その本の「癩病」の項に集められた史料を見ても古代から中世に癩病が感染・伝染する病として考えられたことは史料的には実証できません。『令義解』という古代の律令の解釈書に、癩病は傍らの人に注染すると述べたのが『日本医学史綱要』に集められた史料のうち、癩病が感染する病と考えられた可能性を示す唯一の史料です。しかし、『令義解』も最終的には癩病は虫が人の五臓を食うことによる病としていて、感染、伝染

する病とは考えていないというのがわかります。すなわち、感染する病として癩病差別を考えることは古代・中世には史料的には実証できないと私は思います。

もう一つ、近世初頭に日本に伝わった梅毒と癩病、両方とも近世には瘡(カサ)の病とされていて症状は似ています。しかし、前近代の医療史の研究をした新谷拓さんはこの二つを比較して、梅毒の方は特定の者の病としては差別されなかったのだと言っています。梅毒菌は癩菌に対して感染力が強い。誰もが簡単に罹患しうる病気であったがゆえに癩病のように特定の者の病として差別されなかったということを新谷さんは言っています(新谷拓『日本医療社会史の研究』法政大学出版社、一九八五年、三〇二〜三〇五頁)。癩者が一つの社会的身分として、癩病に罹った人が非人というかたちで存立したのはなぜなのかというと、外見的には皮膚がただれてくる特徴があるので差別されやすい。しかし、近代のハンセン病患者に対する差別が誤りであったように、癩病は実際にはほとんど感染しないのです。栄養状態が良くなって栄養失調の状態になった人、なおかつこのハンセン病の菌に対する抗体がたまたま形成されていなかった人のみに発症する病なのです。だからほと

んど感染症としても感染力が無いに等しく、隔離される必要はなかったのですが、近代に入って隔離政策が行われた。しかしこの政策は誤りであったということで、一九九六年には戦前以来の「らい予防法」が廃止され、厚生省がハンセン病患者にそれまでの国家による隔離政策を謝罪しました。癩病の感染力はこのように弱いのが、感染した人たちは慢性感染症として癩病患者のまま生き続けるので、社会的身分として癩者が存立することになるわけです。

批判めいたことで恐縮ですが、誰もが容易に罹患しうる急性感染症としてのコロナウイルス患者は病院に隔離され治療を受けて治ることが国民的権利です。そのようなコロナウイルス患者という形態が一定の社会的身分として存立することはないわけです。自分がコロナに罹ったとしても、治るか、不幸にして十分な治療を施されず亡くなってしまふかのどちらかです。したがってコロナウイルスとの関係において、感染症差別という形でハンセン病の問題を論じる事は誤解を招くというのが私の考えです。以上がコロナ禍でハンセン病の問題を連想して感染症差別として論じる議論に対する私なりの意見です。

癩病の問題は難しいのですが、前近代に癩病に罹った場

合、回復したとしても、皮膚の症状は治らず、それが外見に見えたまま癩病患者という形で社会的に生き続けるわけなので感染する病とは違った理由で、結構厳しく差別されたということだ。

そんな癩病患者の人たちを中心とした非人と呼ばれる人たちに、言ってみれば仏教的立場から救済運動を展開したのが西大寺の叡尊とその弟子の鎌倉極楽寺の忍性という人たちです。叡尊の史料から中世の鎌倉時代の非人と呼ばれた人たちの実際がわかる面がありますのでそれを見ていきたいと思います。

叡尊の非人救済運動と非人と呼ばれた人たちの生活実態が最もわかるのが、叡尊の自伝『感身学正記』です。一二七五年（建治元年）の清水坂非人の人たちへの救済運動を展開した際の史料です。それを見てみたいと思います。史料の「(10) 建治元年（一二七五年）八月廿七日」の記事を見てください。これは長吏という清水坂非人のトップの人たちが書いた請文です。請文とは下の者から上に提出する文書のことです。それをそのまま叡尊が自分の自伝の中に引用した部分です。

叡尊らの一行は京都の西の西山葉室浄住寺から五条、中

世の五条大路ですから今日でいえば松原通になります。そこを通過して非人宿にやってきました。一行目に「中食以前」とありますが、叡尊ら戒律を守る僧侶というのは午前中しか食事をしてはいけないということになっていますので、

「中食以後」つまり午前中に食事をした後、その非人宿の塔の供養をしたとあります。叡尊とその弟子たちの人数は三十二人でした。夕方の午後六時。その非人宿、これが清水坂ですが、清水坂にあります塔の床で三百五十九人の清水坂の非人の人たちに「菩薩戒」という大乘仏教の戒律を叡尊は授けます。またそれから夜通しで塔の前の広場において八百七十三人も非人の人たちに、今度は小乗仏教の「齋戒」（月に六日間自分の身を清浄にして身を慎む戒律）を叡尊の弟子で西大寺末寺の四天王寺薬師院長老の観心房（禅海）が授けたということが書いてあります。

このように叡尊は清水坂非人の人たちに戒律を授け、そして食べ物なども与えるという救済事業を展開しました。それ以前にこの非人の人たちが叡尊に「以後自分たちはこういう事をしないように誓います」という請文を出していたので、以後生活を慎しむならば自分も清水坂非人の人たちに戒律を授けて、食なども施す救済事業を展開したと書

いています。

具体的に見たいのは、そのあとの四ヶ条です。これが清水坂非人の人たちが叡尊に対して「以後私たちはこういうようなことをしないように誓います」と出した誓約の文章（請文）です。この内容から、彼らがそれ以前に行っていたことが逆に分かります。中世の非人と呼ばれる人たちの生活実態がわかる貴重な史料なのです。具体的に見ていきます。

「一 諸人葬送之時」その次は「山野において隨身せしむる所の具足は罷り取るといえども、その物無しと号し、葬家に群臨して不足を責め申す事、これを停止（チヨウジ）せしむべし」と読みます。意味を取ってみたいと思います。「諸人」というのは京都の都市住民です。京都は平安京以来、平安京の内側に勝手に死者を埋めたりしてはいけません。鎌倉時代のこれくらいの時期までは平安京の内側に墓は作らないという事が慣習としてあったようです。今は京都の町中のどこの寺院にも寺院付属の墓地があります。かつては墓地がなかったのです。当時、京都の都市住民の身内に死者が出た場合にどうするかというと、その遺骸は京都の東の鳥辺野、ないしは北の蓮台野まで持っていつ

て火葬にする場合もあれば、特に身寄りのない人などは筵に包んで鳥辺野や蓮台野に持って行ってそのまま捨てていました。鳥辺野の中でも様々な葬り方があったようです。きちんとした火葬もあれば、寝棺に入れた土葬もあった。

鳥辺野の景観が『餓鬼草紙』という院政期の絵巻に描かれています。筵に包んで捨てた死体を犬や鳥などが食べることもあったようです。京都の都市民は遺骸を京都の町中には埋めないで鳥辺野や蓮台野に持って行って捨てます。その際に遺骸を持っていくのがこの清水坂非人の人たちの仕事でした。

清水坂非人の人たちには遺骸を鳥辺野に運ぶ際に、死者が身に着けていた衣服や死者の仏前に供えられていた食べ物を取得物として自分たちが貰う権利があったのです。貰う権利はあるけれどもそれが無い、あるいは少ないと言つて、葬儀をしている家に群れをなして押しかけていって「不足」を責め申すこと「足りないからもっと欲しい」と言うことは、以後はいたしませんということを誓っているわけです。

叡尊は清水坂非人の人たちが、死者の葬式に際して自分たちの取得物がもっと欲しいと欲しいと欲しいと押しかけて行くこと

はやめなさいと誓わせているのですが、取ること自体は駄目だと言っていないのです。足りない、少ない、もっとくれと言って押しかけることはやめなさいと言っているのです。ということは貰うこと自体は清水坂非人の人たちの権利なわけです。

清水坂非人の人たちの生活収入の第一点目は京都の都市民に死者が出た場合に、その遺骸を運ぶことで得ていたのです。清水坂、今日の松原通です。今日の松原橋が義経と弁慶が戦ったとされる本当の五条橋です。その松原橋を渡って、いわゆる六道の辻、珍皇寺のあたりが鳥辺野の入口というところで、清水坂非人の人たちはそのあたりに集住した。ですから今日のお土産物屋さんならぶ東大路よりさらに東側の清水坂ではありません。東大路より西側の旧松原警察署、六道珍皇寺、六道の辻あたり、これが京都の都市民の葬地である鳥辺野への入口と考えられています。そこに清水坂非人の人たちが集住していたということです。

京都へ来ればなんとかなると思っただけれど、京都の都市民になれなかった人たちが、そこに集住して、死者を運送するとその代わりに死者の身に着けた衣服、あるいは仏前に供えられた食べ物などを収入物として取得する権利が彼

等にはあったことが窺えるわけです。

そして二条目、「堂塔等供養并如追善之仏事時、施主於送預涯分施物者」とありますが、新たに京都のお寺にお堂や塔などが造られて、その供養が行われた際、または死者の四十九日とか三回忌とかそういう追善の仏事が行われる際には、その仏事の主権者は清水坂に非人施行という形で施し物を送っていたのです。言い方を変えれば清水坂非人の人たちは京都でこういう仏事などがあることに施し物を貰う権利を有したということです。それ相応の施し物を貰ったならば、あれこれと、もっと欲しいなどと申しませんということです。

「不可申子細、若無音之時者、縦罷向可預施物之由雖申之、相隨施者意樂、可令停止過分義云々」は、清水坂の方々に仏事の主権者が何も送って来なかった時は、その仏事をやっているお寺や人の所へ出かけて行って、自分たちは「非人施行」という形で仏事に際して施し物を貰う権利があるからくださいと言ったとしても、それを施す人たちの意向にしたがい、足りないからもっとくれと言おうようなことは以後はいたしませんということです。

ということは、一ヶ条目のお葬式に遺骸を鳥辺野まで運

ぶ、その代わりに死者の衣服、あるいは仏前の食べ物などを貰う権利があるのに対して、二ヶ条目は京都のお寺でお堂や塔が新たに造られて落慶供養が行われる、あるいは死者の四十九日や七回忌などの追善の仏事の際には非人施行という形で施しを受ける権利、乞食として物を貰うのが清水坂非人の権利だったということです。もっと欲しいと言うことはいたしませんと言っているわけですから、そのこと自体は権利だということです。

次に三ヶ条目と四ヶ条目です。『今昔物語集』からもわかりますように、清水坂非人の人たちの中に癩病患者の人たちが含まれていたことは間違いありません。「長吏」と出てきますが、これは非人集団のトップです。建治元年八月十三日の日付の下に「長吏以下七人連判」とありますように、長吏クラスの非人が七人いることがわかります。この人たちはハンセン病患者の非人の人たちではありません。先ほど言いましたように社会から脱落、排除された人の中には戦乱、飢饉など様々な理由によってそれまで住んでいた家、村などから出て、都市京都へ行けばなんとかなると流入してくる人たちがいました。非人集団の上層部の人たちは必ずしも病をもった人たちではなかったようです。そ

の人たちが癩病患者の人たちを清水坂非人のメンバーとして管理する。そういう権利を持っていたようです（大山喬平「中世の身分制と国家」『日本中世農村史の研究』岩波書店、一九七八年）。それが長吏の人たちです。それと関わるのが三ヶ条目、四ヶ条目です。

三ヶ条目の「受癩病之者在之由承及之時者、以穩便使者、申触子細之時、自身并親類等令相計、重病之上者、在家之居住、始終依不可相計、罷出者不可有子細」とは、京都の町中に癩病に罹った人がいることを聞いた際は、清水坂の方からその癩病患者の人がいる家に穩便に使者をつかわし、癩病患者である以上、家を出て非人身分になって清水坂に入らなければならないと交渉するということです。「自身」というのは癩病に罹った患者さん本人です。「并親類」というのは家族です。家族に相談させた上で、癩病が重い場合は家に住み続けることはできないので、癩病患者本人が清水坂の使者のもとに「清水坂のメンバーになります」と出頭してきたならば、どうこう申し上げることはありませんという事です。

重病の癩病患者は家に住み続けられなくて清水坂のメンバー、いわゆる非人身分にならざるを得ないのですが、次

の「不然者為長吏致涯分志者」とあるのは重病ではない場合だと思えます。癩病になってしまったが重病でない患者を家族が家に住み続けさせたいと思う場合は、清水坂の長吏に対してそれ相応の志、すなわち金銭を支払ったならば、以後、家を出て清水寺のメンバーになれと強要することはいたしませんということです。ようするに重病の癩病患者の場合は非人身分に転落して清水坂に入るしかない。しかし、重病でない場合はお金を払えば家に住み続けることができたのです。非人と呼ばれた人たちは下層社会で厳しい生活をしているわけですが、こういう形でお金を得ることが権利に近い形で収入源になっていたということですね。

次の「背此義、過分用途於責取、付数多非人、成呵責与耻辱事、可令停止之」とは、常識の範囲を越えたお金を清水坂長吏が癩病患者の家の人から責め取ろうとして大勢の非人を引き連れて行って、その癩病患者の家の前で「この家には病気になる人がいるぞ、清水坂のメンバーになるべきなのだが出てこないぞ」などと騒ぐことは以後いたしませんと言っているのです。だから結構厳しい社会なのです。清水坂非人は虐げられながらも、癩病患者の家族に対しては威圧行動に出ているのですね。

なぜこういう行為に出たのか、それは癩病患者の人を清水坂のメンバーにしたかったということですね。少なくとも仲間になって一緒に住もうということだから、長吏クラスの人たちのように癩病患者ではない非人の人たちもいるわけですから、ようするに感染するとは思っていなかったのです。

ではなぜ仲間にしたかったのか、これは早い時期、横井清さんが問題提起されています。これらの非人の人たちが収入を得ている乞食の形態には二つあると思います。一つは「門付け」。京都の家々を回って乞食をするケースです。もう一つは寺社の門前に佇んで参詣人からお金をめぐんでもらうケースです。いずれにしても身体の悲惨さを人目にさらして見世物にし、人々のお金を恵まなくてはならないという気持ちこそそのわけです。癩病患者の人たちの身体の悲惨さを晒し物にすることがより彼らの収入源につながってくるわけです。いわば乞食活動の最前線に出されたのがこの癩病患者の人たちであったというのが横井清さんおっしゃったことであります(横井清「中世民衆史における「癩者」と「不具」の問題」『中世民衆の生活文化』東京大学出版会、一九七五年)。

四ヶ条目も癩病患者の人をめぐる話ということでは同じでありますけれども、四ヶ条目に関しては、複数の解釈があります。実はこのところ、私などは早い時期に解釈を、一九八八年に『部落史史料選集』というのが出てくるんですが、その中でこの史料を担当しました（部落問題研究所編『部落史史料選集』第一巻古代・中世篇、部落問題研究所、一九八八年）。なんでこういう話をしてるかというと、なにも偉そうに早い時期にやりましたっていつてるんじゃないかって、私の解釈に対する、別の解釈が可能なんじゃないかというその後の批判があるんです。私の解釈への批判に対する私の側からの対応的な説明までしていたら、これもありがないので、今日はひとまず私の解釈という形でさせていただきます（私以降の解釈の一つの到達点として、吉野秋二「非人身分成立論再考」『民衆史研究』九〇号、二〇一六年、をあげておく）。

京都において清水坂非人の人たちは最大の非人宿集団であったわけです。けれども、病や、あるいは飢饉を理由として京都に新たに流入して来る人たちは次々と再生産されるわけで、必ずしも京都の非人と呼ばれた人、あるいは癩病患者で京都に入ってくる人たちが、すべて清水坂のメン

バーであるわけではないんです。で、この所での「重病非人」というのは、すなわち癩病患者の非人の人で、それで家を出て路頭を往還して乞食などで生計を立てている人たちが、京都に行けばもつと食べるつてがあるかもしれないと京都に入ってきた、そういうまだ清水坂のメンバーになつていない癩病患者の非人の人たちが京都の習慣として「依無他方便（他に方便なきによつて）」他に生きていく方法が無いので京都の「上下町中」これは一二七五年、鎌倉後期の史料でありまして、この史料は京都の上京、下京の原型が出てくる史料としてはもつとも古い史料なんです。京都の上京、下京の「町中」において乞食をする時に「為諸人致過言罵辱事」、だんだんと京都における物乞いをする権利というのが清水坂のメンバーの権利、利権になりつつあったのがこの時期だという事で、だけれども、重病の癩病患者の非人の人で、清水坂のメンバーになつてない新たに流入した人が「上下町中」上京、下京で乞食をしようにする際に、清水坂長吏の人たちが配下の非人を引き連れていて、ここは自分たちの縄張りだ、あなたたちは清水坂のメンバーではないのだから上下町中で乞食をする権利はないと言つて、「過言罵辱」を致す。どうしても京都で

乞食をしたければ自分たちのメンバーになれ、配下になれ、という事なんです。そういうふうには私は理解しました。京都の上京、下京は、清水坂の乞場、すなわちテリトリーになりつつあった。だけれども叡尊は、清水坂のメンバーでない癩病患者の人が京都の町中で乞食をするのを見て見ぬふりをして、大目に見てあげなさいということをご自分で清水坂非人に誓わせているんだという事になってくると思います。

要するに四ヶ条目は何をいいたいかというのを、もう一回まとめておきますと、京都の上京、下京は清水坂非人の人たちが乞食をする権利をもつ（乞場、テリトリー）となりつつあった。そういう中で、だけれども清水坂のメンバーに入っていない京都に流入してきた重病の癩病患者の人たちが上京、下京で乞食活動することを清水坂の人たちも大目に見るようにしてあげてくださいと、そういう形で誓わせているのが四ヶ条目だというふうに理解できるわけです。土地所有みたいな形で不動産の所有権をもっているのとは違った形で、こういう最下層を生きる人たちにも乞食をする空間が、自分たちの権利の場所になって来るんですね。

そういうふうな鎌倉時代の社会の実態、そういう事が少

しでも感じて頂けたらなと細かい話をしました。最後に、いわゆる被差別部落の歴史の前提としての河原者の人たちは、室町時代に多く史料を見る事ができますが、この人たちは差別されたとはいえず、ある意味で言えば職人です。職業をもっています。庭造りの技術者もいましたし、染め物を仕事としている人たちもいました。京都でいえば四条の河原者といった人たちが染色業をやっております（下坂守「中世「四条河原」考」『中世寺院社会と民衆』思文閣出版、二〇一四年）。もう少し広くいえば、京都以外でもいわゆる斃れ牛馬の処理から皮革業に携わっていた河原者の人たちもいます（中世京都の被差別民をめぐる最新の簡潔なまとめとしては、尾下成敏「乱世の都とその住人たち」尾下成敏・馬部隆弘・谷徹也『京都の中世史6戦国乱世の都』吉川弘文館、二〇二一年、をあげておく）。そういう意味では職人です。一方、今お話してきた非人の人たちは、ある意味でいえば病気などを理由として働く事からは疎外されていて、乞食で生活をしていかざる得ない人たちで河原者とは違う面があるということを言っておきます。

1 中世の非人

病（とくに癩病と呼ばれたハンセン病患者を含む皮膚病に罹った人々）や身体障害によって、社会体制から脱落・排除・疎外された人々。癩病に罹った人々は中世、家を出て物乞いなどによって生計を立てる社会的慣行があった（これらの人々は散在非人と呼ばれた）。これらの人々が都市（京都・奈良）の周縁部や交通の要衝（たとえば大和盆地の山辺の道に沿った三輪宿・和爾宿）に集住し、集団を形成したのが非人宿である。鎌倉時代、最大の非人宿集団は、京都の清水坂非人、奈良の奈良坂非人（北山宿）であった。

2 癩病について

律令制の時期には癩者が戸主となっている事例から、古代には癩病に対する差別はそれほど厳しくなかったと考えられている（丹生谷哲一『検非違使』平凡社、1986年）。平安後期～中世には、大乘仏教を前世に誹謗した罪により癩病に罹ると考えられるようになり（仏教的業罰観）、癩病患者は家を出て非人身分とされるようになった（細川『中世の身分制と非人』日本エディタースクール出版部、1994年。同「中世非人に関する二、三の論点」『民衆史研究』90号、2016年）。近世にはこれに癩者を「家筋」の病（遺伝病）とする偏見が加わった（鈴木則子「近世癩病観の形成と展開」藤野豊編『歴史のなかの「癩者」』ゆみる出版、1996年）。近代になって、癩病を伝染病とする誤った医学的観点から、国によるハンセン病患者の絶対隔離政策が行われた（1996年に「らい予防法」は廃止。国（厚生省）もハンセン病に対する隔離政策は誤った政策であったとして患者に謝罪した）。たとえば、松本清張の『砂の器』（光文社カッパ・ノベルス、1961年）に、戦前のこととして、癩病に罹って旅に出、寺まわりの巡礼をしている男と、男を岡山県のハンセン病患者療養施設（長島愛生園がモデル）に入所させた「親切な警官」の話がある。ここには、清張が同時代人として見聞した、国によるハンセン病を伝染病とする隔離政策と、癩病は遺伝病だから隔離される必要はないとする前近代の癩病観に依拠した民衆の論理の対立を見ることができる。近年、コロナ禍のなかで、中世の癩病を感染症差別として理解しようとする研究があるが、癩病に関する歴史的研究は、時代による癩病観の歴史的变化（歴史的断絶）を射程に入れてなされるべきであり、近代のハンセン病観を中世に遡及させて論じること、さらにはコロナ禍からハンセン病の問題を連想して論じることには慎重になった方がよい、と私は考える（三枝暁子「中世身分制研究の軌跡と展望」『親鸞仏教センター通信』75号、2020年。同「感染症と中世身分制」歴史学研究会編『コロナの時代の歴史学』續文堂出版、2020年。同「身分制から見た中世社会」『現代と親鸞』46号、2022年。私の賛否とは別に、真面目な研究であることは強調しておきたい）。

①たとえば、医学史に関する古典的研究である富士川游『日本医学史綱要』2（平凡社東洋文庫、1974年）の「癩病」の項に集められた史料を見ても（162～164頁）、古代～中世に癩病が感染・伝染する病として考えられたことは史料的に実証できない。『令義解』が癩病は傍らの人に注染すると述べたのが、『日本医学史綱要』2に集められた史料のうち、癩病が感染する病と考えられた可能性を示す唯一の史料であるが、『令義解』

も最終的には癩病は虫が人の五臓を食うことによる病としている。

②新谷拓氏は、近世初頭に外来した唐瘡（梅毒）と癩病（両者とも「瘡の病」とされ、症状は似ている）を比較して、梅毒菌は癩菌に比して感染力が強く、誰もが容易に罹患する病気であったゆえに、癩病のように特定の者の病として差別されなかったことをあげている（新谷拓『日本医療社会史の研究』法政大学出版局、1985年、302～305頁）。すなわち、ハンセン病は感染力がきわめて微弱な慢性感染症であることによって、前近代に癩者という社会的身分として存立することになったのであり、近代におけるハンセン病を急性伝染病として強制隔離した政策は誤った政策であったことにもなるのである。ハンセン病の問題を「誰もが容易に罹患しうる」、したがって病院に隔離され治療を受けることがむしろ国民的権利である、コロナウイルスとの関係において論じることは誤解を招くことにもなるといえよう。

3 西大寺叡尊（1201～90）の非人救済

基本史料 細川涼一訳注『感身学正記 西大寺叡尊の自伝』1・2（平凡社東洋文庫、1999・2020年）。

西大寺敬尊之非人

一敬尊の自伝曰感身字正記の中心に

細川涼一

上感身字正記

(1) 延應一年己丑九歳

正月一日、於御塔。七ヶ日始三時拜。至安永三年三月廿五日、自京往坊。三月廿五日、於御塔。七ヶ日始三時拜。至安永三年三月廿五日、自京往坊。

聖額安獲天下奉平也。九月八日、親往關野投十重。貧窮。因關出家。流涕告白。

昔有父母一男子。故父母共崇異他。意中母養後理于常例。母爲養後迫且

事。願見沙門形。故彼御養者法云。願能養。更令無悔。而不厭鐵土。不欣

土。唯悲忍性將來之憂苦。而慮能獲至。於其自働十歳。報恩謝養無力。拔苦

與樂身術。唯仰本尊文殊威力。當十二字念誦。奉圖七種文殊。安置當國七宿。每

月十五日。一誓。夜不眠。唯念文殊寶号。以所生功德。送亡母之生所。爲解脫之

勝因。果此願耳。當出家學道云。子語曰。出家功德廣大無邊。不知出家。受

持佛戒。以所生功德。送彼生所。爲救苦衆生之因。財物不爲主養人命無

常。誓曰得十三字乎。是時無分明願狀還釋。

仁治元年癸丑歲

正月 忍性孤兒曰。去在秋所申。幼少時立願。此奉養國神奉養佛。安置圖

安寺之四邊之宿。令侍佛。每晚一晝夜養戒。故開照依養之節。經養國神佛

之業願。其後深願。普道昌緣勞有憐。下同如何作法文獻報云。三月六

日。致其作陪。是人非人皆養四百人云。受養僧衆二十三人也。後忍性。三月

末出家。四月三。受十戒。十一日。受具。十六日。結夏。大僧八人。觀禮。

導師。沙彌三人。觀禮。性。至去志。應元年。夏。通海。不領大僧沙彌。總居安居

今年。始分別之。自養勤則。猶非如法。凡當年養者別處。故安居人々數在

所名。但敬尊。成願。二人留任。因貧乏惟。興隆僧法。未允惡于難成。但隨

分利益。應施外衆。仍且養持菩提。且爲利生方便。備監。雖生重實料。安置種

上。開問經。藏。經。等文。繼續佛法。晝夜不斷勤之。次。誦。夏。次。始終一。通。

方價品。玄觀等一通。覽鈔。自始至二十二卷。一通。彼覽之。即法羅經文。

二二四〇年 寂安寺之宿 非人 二人 七宿

大和國 大和宿

二二九九年 忍性

(8) 二二二年 夏 參天王寺。爲常樂國都。經履冬期。今年正月。吳國探訪到秦故也。講梵語經十重樂戒。八月十九日。從平城天皇御宇八幡本音羅紀宮。於羅漢浦。一百餘輩同唱讚無上玉護國教旨。讚數多經一百八遍。即日。於住此頭集一百餘人長齋者。講讀心經。口別同香燭一百遍。讚數此法。八月十日。八十人於當院。金堂發誓。自八月十五日。二百三夜不斷。漸如發誓大呪。其後至河內風靡井。講十重樂戒。廿八日。於羅漢堂。六百五十人發誓。騰飛。秋月出相詰問法等曰。文殊建立之天已。發誓。供養之儀。宜在經時。則又殊經完。

此文殊師利法王子。作貧窮孤獨聖僧。發生。至行者前。若人念文殊師利者。當行慈心。々々々者。則是得見文殊師利。當知此心。殊殊名。星。一發。觀。慈。心。理。苦相隨。隨行之起。纏而。出。罪。者。仍。隨。所。年。春。三。月。繼。日。當。業。非。人。設。法。運。念。欲。修。養。生。身。文。殊。云。愛。回。法。常。然。情。隨。隨。知。所。以。奉。道。此。衆。者。爲。可。來。生。之。善。也。尤。勤。費。機。以。其。善。頂。之。用。悉。可。爲。道。當。之。備。雖。然。猶。知。識。其。苦。空。道。于。都。鄙。非。遲。遲。事。之。間。人。身。善。常。機。定。不。生。深。重。之。信。敬。仍。不。出。勤。進。之。詞。只。在。自。然。之。助。助。說。於。供。養。之。後。有。應。勤。十。方。昔。可。令。結。小。緣。之。由。最。初。發。願。時。以。此。等。之。趣。相。談。之。處。回。法。於。而。々。令。力。備。機。勸。進。觀。衆。

同六年巳六十九歲
二月廿三日。爲齋施行事。移任敬若寺。三廿五日。監當寺西南野。北。至。羅。漢。堂。北。山。非。人。場。觀。北。山。非。人。今。正。地。形。之。下。下。又。兼。仰。養。更。召。隨。街。非。人。交。名。十。一。日。出。之。此。供。養。問。作。法。別。有。性。澤。比。丘。卷。記。仍。略。之。

(9) 二二二年 般花寺 北山非人

(參考) 日中臣祐賢記曰永永六年(1269)三月二十五日條

同廿五日。般花寺。文殊供養次第。非人二千八人。其西ノ野。二。十。座。房。り。年。別。二。面。々。云。米。斗。ノ。ロ。ニ。テ。又。ヒ。カ。一。蓮。一。枚。尺。カ。ク。一。ア。チ。メ。一。ノ。リ。イ。ト。ヒ。キ。レ。ニ。モ。キ。一。枚。白。ノ。ラ。コ。ニ。シ。テ。カ。シ。ラ。ン。ノ。ノ。布。カ。ミ。ク。ラ。ン。一。シ。ル。ニ。カ。ク。シ。水。此。等。法。面。々。タ。ン。シ。ヨ。リ。供。之。ク。ノ。レ。ト。大。第。ニ。取。進。力。有。能。ク。ル。也。非。人。曾。以。時。儀。面。々。節。々。ニ。ミ。カ。シ。ラ。シ。之。此。等。供。之。講。養。講。興。其。後。聖。人。多。テ。大。行。ス。ル。也。比。上。加。修。矣。切。數。經。口。房。動。身。字。體。也。海。代。講。事。改。

般花寺住持 觀良居士

(10) 建治元年八月 (1275)

非人德將供養。傳衆卅三人。自置時許。於塔大床。三百五十九人授菩薩戒。又一日一夜。於塔庭。受戒被非人八百七十二人。皆被非人等狀。去

八月八日於廣田到來。依之許定。限狀云。依申一日之請。向後可令停止

過分總條條事。

一諸人相送之時。所令隨身於山路。具足者勸取。若無其物。誰隨解家。實申不

足事。可令停止之。

一堂塔等供養并知迴善之佛事時。施主於迴還外施物者。不可申子細。若無堂之

時者。縱能向可預施物之由申申之。相應者覺。可令停止過分幾云。

一受禪禪之者在之田家及之時者。以隱健使者。由屬子細之時。自身并親領等令相

計。重禪之上者。在案之居住。始終依不可相計。罷出者不可有子細。不然者爲

長更。致誰分恐者。向後可止其病。抑此義。過介用途於實取付數多非人。成阿

價與耻辱事。可令停止之。

一重病非人等。京都之宮。依無他力。於上下町中。致乞食之時。爲諸人致過言

言辱事。可停止之。

右於此四ヶ條々者。諸國指々守此旨者也。此義有御感。於一日片時之入御

候者向後永守此旨。更不可違矣候。覺又受戒人數者。隨其期非人聚集之時。一々

可令注進也。所々非人皆以預化使候。當坂一所相濟其內事。併可爲舍衛三儀衆

候之間。爲嚴運平等之御懸懸。當坂非人一等請文如件。

建治九年八月十二日

追言上件。長更以下七人選判

如今時又書兩通候。一通者切經靈藏內綴之。一通者押之。雖爲後々未代。永守

此旨。不可違矣候。沙汰之觀。不存疎略候之間。向後專爲止變淨之御慮。子細

追言上如件

依條此狀。如新勅行凡廿四五六七。四ヶ日施行。人數都三千三百三十五人。八別

錢三十文。爲給任人願行之。此間東西城庄。又諸名僧百人。八別布施二貫十

俵糞新具之。擬非人運置。其後爲備日房沙汰。終其功云。

清水坂非
人住持傳
起請文

6

(一) 弘安五年十月
(1282)

廿二日。自久米田寺。向文島安寺。遊。若非人。御。擧起辭文。彼狀意曰。可停止。蓋依養壽。又任居。醫。人。既。頭。往。藥。病。人。雖。見。目。剛。耳。一。切。不。可。申。觸。子。細。一。切。可。往。彼。處。見。解。以。割。三。條。爲。非。難。恒。大。寺。最。切。行。時。之。入。觸。擧。此。擧。狀。回。後。若。命。強。亂。於。國。中。取。石。短。非。人。經。之。分。所。々。衆。救。相。觸。地。頭。守。護。御。方。々。可。救。止。乞。處。也。仍。強。言。上。加。件。

弘安五年十月廿二日

七人通判

自以前二條。至年月日。彼文書。依此狀。於彼僧。勸。修。慈。濟。法。其。後。著。長。承。寺。

学校教育からの排除と被差別部落の葛藤

— 統合教育と分離教育のはざま —

伊藤悦子

1 はじめに

今日は「学校教育からの排除と被差別部落の葛藤―統合教育と分離教育のはざま―」というテーマで話をします。

水平社一〇〇年を記念して『講座 近現代日本の部落問題』という三巻本が解放出版社から二〇二二年の三月に出版されました。そこに「学校教育と部落問題」というテーマで書いた「近代学校教育と部落問題」論文について今日はお話しします。

三〇年くらい前に『京都の部落史』の編纂事業に携わりました。そのあと京都部落史研究所の『近江八幡の部落史』や『野洲の部落史』などの部落史研究の教育関係に関わらせてもらっていて、その関係の史料を沢山持っております。それを読み直すという作業をしてこの論文を書いています。この論文を書くにあたり、日本の国の国民を育成するため近代の学校教育が始まっていますが、被差別部落（以降、部落と記す）が国民形成としての近代学校教育から排除されていた様々な側面について明らかにするとともに、どういう理由で、どういう仕組みの中で排除されたのかということについて検討し直そうと考えた次第です。

先行研究の状況を見ると物凄く古い論文が出てきます。

史料を非常にきちんと扱われている白石正明さんの本を大學生の時（一九七三年）に読んで、「うーんなるほど」と思いました。一九七三年の時点で『部落解放と教育の歴史』というテーマで明治全体の状況についてすでに描いています。

さらに赤塚康雄さんが明治から戦前、戦中（一九四五年）までを含めた『底辺から見た学校教育』という本を一九八五年に書いておられます。

どのような形で書いておられるかという点、当時の教育史研究は、国が出した勅令や命令などの教育制度を追って行って、教育制度と部落の歴史がどういう関連にあるかというを描く形で書かれています。学制や教育令、小学校令など、様々な勅令が出ていますが、それらと部落の関係を書くのです。

それに対して、今から問題提起をするのは、勅令や法律がでて学校制度が始まっていくのですが、実はその制度を実現するために具体的に動いていたのは、村落共同体なのです。つまり、村が、国の方針を受けて、お金を集めて一所懸命実行するという状態でした。そのような状況の中で、村落共同体が被差別部落を排除し、その結果として、近代

学校教育から被差別部落が排除されていくというふうには検討されていないということです。

そこで、近代学校教育から被差別部落が排除されていく様々な側面に当たってみようと思った次第です。なぜならば、最近の教育史の研究で荒井明夫さんは二〇一一年に次のようにおっしゃっています。

「日本の政府が急速に求めた近代化政策の一環である近代学校設立の課題は、一大地域の公共事業で、それゆえ近世社会以来の伝統的地域的共同性に依拠し、地域民衆の支持を取り付けて物心両面の支援をもらってできた公共事業」であると。

土方苑子さんも「学校の設置、維持運営の主体となったのは『学区』というものであって、その住民が非常に重要な役割をはたした」とおっしゃっています。つまり国家の政策を実際にやっていったのは村落共同体だということですね。

次に、部落史においては「部落学校」というものについて早くから着目されてきました。安川寿之輔さん、安川重行さんは一九六〇代から、差別の結果として排除された、

部落だけが校区の部落の子どもたちだけが通う「部落学校」が全国各地に存在したというような描き方をしています。

「部落学校」がどのようにできたかということについて、東野（正明）さんが地図を駆使して兵庫県播磨地方の事例を非常に詳しく書かれている論文を八三年に出しています。「部落学校」について着目して部落史研究が進んできました。そうすると、実はそれに対しての批判もあるわけです。

差別の象徴として「部落学校」ということに部落史研究者はもちろん着目するのですが、「部落学校」だけの研究でいいのかと、私と同級生の灘本昌久さんが指摘しました。灘本さんは「部落学校」だけの研究では「部落学校」以外の教育のあり様に目がいかなくなってしまう。また、被差別部落の子どもだけが集められて学習している「部落学校」の有無によって差別を語るうとしてしまう。そのため、個々の「部落学校」の内容の吟味が不十分のまま否定的な評価を先行させてしまう危険性があるのではないかと、いう指摘です。

つまり、排除されて、差別されてきた「部落学校」だから、差別の象徴になってしまふ。しかし、そこには一所懸命やっている先生と生徒と地元の人たちの営みがあった

わけです。差別されて出来た学校だから駄目だというふう
に簡単にかたづけられて良いのだろうかということです。

さらに小早川明良さんは、「部落学校」があった地域と
なかった地域があり、それがモザイク状になって全体の歴
史が進んでいるにもかかわらず、「部落学校」だけみてい
ると、そういうモザイク状の全体像が無視されることになっ
てしまう。「部落学校」という象徴的な存在と共に、被差
別部落がないところはようになっていたのか、あるいは共存
して暮らしているような学区もあつたのではないか、など
といったことを調べなければいけないという問題意識をも
たせてもらいました。

以上のような観点で、「部落学校」も含めた全体像、被差
別部落をめぐる学校教育の全体像がどうなつていたのか考
えてみたのが、今回の研究の枠組みです。

被差別部落とは別だという近世的排除観念、「まじろわ
ず」という近世的な「別学」の考え方と、国民教育という
事で共学をしなければならない、国民として一緒に勉強し
なくてはならないという考えが存在し、別学と「共学」と
をめぐっては、被差別部落の方でもあえて「別学」を選ぶ
という主体的な「別学」も存在します。また、周りから排

除されて、しかたがなく寺子屋的な「別学」をつくるとい
う場合もあります。「別学」といっても様々ではないかと
思います。

レジュメの図1のように近世的排除である「別学」と「共
学」という軸に加え、

主体性が非常に大き
かった場合と、やむを
えざる気持ちで「部落
学校」を作つた場合と
があつたと考えている
ので、被差別部落の主
体的営為の強弱を考慮
して四つの類型で、被
差別部落における近代
学校教育の定着過程を
考察することにしまし
た。

目指すべきは「統合
教育」、被差別部落の
子どもと共に勉強する

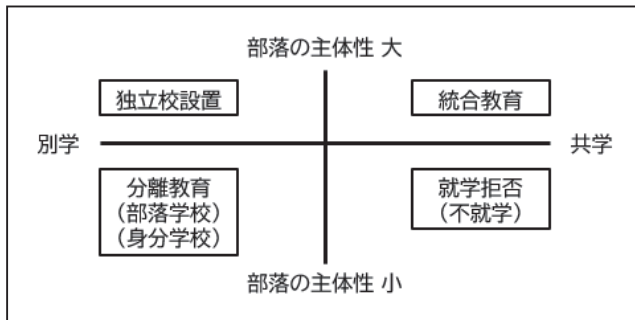


図1 学校設置をめぐる状況

「統合教育」なんです。しかし、形だけ「共学」という場合もあります。学区は一緒だけれど、実際には住民から就学拒否されて、結局子どもたちは学校へ行けないというような「不就学」の状態になったところもけっこうあります。

一方で、京都の楽只小学校や崇仁小学校のように一村独立の大きな村ではもちろん独立校を設置して、踏ん張って学校を運営しています。そういう独立校の問題と、排除された結果分離しているという学校、というふうに四象限で考えてみようとなりました。今、学校をテーマとさせてもらっているのですが、地域によつてはこの四象限の様々なところに分布するということになります。都市部と農村部ではもちろん違いますし、近畿圏とそれ以外、それ以外というのは後で愛媛県の事例を見るのですけれど、かなり違っています。

もう一つキーワードとして掲げさせてもらったのが「統合教育」と「分離教育」という考え方です。これは非常に普遍的な課題を提起している教育学的問題を含んでいる言葉です。英語でいうとintegration Ⅱ 統合、分離教育 Ⅱ segregation というふうにいわれている言葉です。このintegration と segregation とどう統合教育と分離教育と

いう言葉自体が、一九六〇年代のアメリカにおける黒人だけを集めている分離教育から出てきた言葉です。黒人だけを集めて「黒人学校」としているのはけしからんというところで、バスを走らせる形で無理やり統合教育をすすめるという事を一九六〇年代にやったわけです。それが良かったか、悪かったか、考えなくてはいけないのですが、その問題は現代のアメリカ合衆国においてもあると思います。黒人居住区と白人居住区という分離的な住み方をしておられますので、この問題は完全には解決していません。

そのように分離しているから学力的課題が出るのか、あるいは仲良くなれないとか、その分離教育自体が問題だというふうに考える一方で、実は分離しているからこそ、そこでその子たちにあつた教育を行うことができる。その子たちのニーズに合わせた教育ができる。たとえお金がなくて貧しくて教育条件が悪くても、安心して学べる場所を提供できるということもありえます。

実はそういう問題は現在進行形です。障害児教育では現在も続いていると思います。障害児教育を国連なんかはインクルージョンということで統合しろと言っています。健全者と障害者が共に学ぶ場所にしると日本政府に非常に強

く言ってきています。特別支援学校を廃止する、特別支援学級を全部やめる、全部普通学級に入る。実はそういう運動を私は学生時代にやっていたましたが、それが本当に障害児にとって意味があるのかということは今も問題提起されています。

単に統合か分離かという話ではなくて、そこに存在するそれぞれの人々の主体的な営みについて考えていこうと思っています。

国民国家を形成することが明治時代の大きな課題でしたが、国民育成というのは、ある意味、身分差別を解消しないといけないのです。一方、近世の村落共同体は昔ながらの秩序を保ちたいので、学区は身分差別を維持したいわけです。そういう中で学区制度というもので中央集権化を図っていくということがなされました。実はその中央集権化が進むことによって、「部落学校」の廃止が促進されていきます。結論的に言うと学校教育が実施される過程で近世の構造的な「身分差別」が内包されていくことになるのです。すなわち学区という形で巻き込んでいくのですが、国民国家を実現するというプロセスの中で、「別学」はよくないということでは学校単位の排除が克服され統合されていくと

いうことになります。

では統合していった後どうなっていたかというところ、明治の末くらいから資本主義がどんどん進んでいくので、貧困層が生まれていきます。統合した後に夜学を建てるとか、統合した後に特殊小学校を建てるとかという形で貧困層だけを相手にした特別な学校が明治末から大正時代に作られていくようになります。

今日は身分制学校と思われるものが、どういうふうに統合されていったかという話をさせて頂こうと思います。

2 具体的な部落の資料に入る前に

近代学校教育ってどうだったのか。どういうふうに始まったのかということ、少しおさらいさせてください。

一八七二年、明治五年に学制という制度が發布され、国民皆学をうたうわけです。「邑に不学の戸なく家に不学の人なからしめんことを期す人の父兄たるもの宜しく此の意を体認し其愛育の情を厚くし其子弟をして必ず学に従事せしめざるべからずなり」ということで総ての人は学校に行かなければならないということが国の政策として出ます。そして、学校をどんどん建てようと大学区、中学区、小学

区というふうに書いてあつて、学区という行政区を作つて、一小学区に一小学校を建てていこうとします。

辻ミチ子さんが、京都の場合、その学区を誰が担つたかについて書いています。京都市内の場合、近世的な支配組織である大年寄、中年寄、添年寄、町年寄という人たちが、総区長、区長、副区長、戸長というふうに見板を変えただけなのです。京都府では学区取締といつて学区の行政を担う人を置かないで、小学校の運営はこの区長に任せます。区長は、またその下の人たちに副学区取締を任せるといつた具合です。簡単に言うと、近世の村落共同体の組織が単に横滑りして近代学校を建てるといふ組織形態になります。

近世の村落共同体による最初の近代的な公共事業、一大事業というのが学校を建てることでした。つまりそれを担つた人たちの考え方、部落の人たちは排除して当たり前だと思つていることや、当時のシステム自体がそのまま近代学校制度に持ち込まれていくということになります。

3 学期期の具体的姿

一八七二年の具体的な姿ということを考えたいと思いま

す。

近代の学校教育は近世的な村社会が実際には担い、お金は誰が出したかというところ、その村落共同体が集めました。戸数割で百軒の世帯があつたら百軒同じように一円ずつ出す戸数割で集金する、町会費のようなものです。それを授業料にあてて、村の有力者からお金を集める形で自前のお金でやっていくわけです。費用は民費ということです。

京都にもきちんと独立村として村を維持していた被差別部落が結構存在し、財力もそれなりにある村だったので、当然、自分たちで自分たちの小学校を建てて維持していくということになります。京都の場合有名なが崇仁小学校の建つていた柳原村と、楽只小学校の建つていた蓮台野村です。

一方で、京都市内には五つ旧役人村と呼ばれていた村があります。天部村（東三条）は二分されて、片方は下京二十五番組（粟田）に、もう片方は下京二十四番組（有濟）に編入されていきます。川崎村（養正）は田中村に、北小路村（西三条）は西京村に、それぞれ被差別部落が学区に合併されていきます。一村としては成り立たないので合併されていきます。それぞれ学校を設置することにな

ります。

では、独立村として頑張った村はどうだったか。蓮台野村（千本）の場合は、これは非常に有名な益井茂平が、一八七二年に近代学校を始める国の制度化の前の段階の一八七〇年に、これからは教育が大事だということで沢山のお金を出して学校を建てて自らが教師になるということを始めていきます。一八七三年には国の制度である学制に基づいて小学校を建てます。その段階では男子は五〇人、女子は二二人が在籍する学校でした。開校式には京都府知事が出席する非常に立派な学校として出発しています。

ところが一八七五年に経済力を持たせようということ町村合併して、蓮台野村は紫竹大門村と合併します。合併はするのでありますが学校はそのまま維持します。ようするに大門村にはもともと鷹峯小学校があり、蓮台野村の方にも蓮台野小学校があり、村に二つ学校があるという状態で維持することに なります。何が言いたいかというと、このように一八七二年にとりあえず近代村落共同体を軸にして学校を建てていくという時に、それぞれの被差別部落で学校を建てているのです。

兵庫県の場合は安達五男さんが調べてくれたものがあり、

東播磨の場合は記録に残る限り三八校が被差別部落に建てられている独立した小学校として確認できると書いてあります。それぞれに頑張って学校を建てていくという努力をしているというのが大事な点です。

さらに奈良県の場合も独立校ということで、それぞれの被差別部落に学校が建っていった、就学状況も劣っていない、充分他の村と並び立つような就学率を誇る学校が明治の五年、あるいは一〇年位の間はあったのです。

一方、枝村という表現をしますが、大きな村（本村）の端っこに一〇世帯とか非常に小さな村が存在しましたが、そういう小規模な被差別部落の場合は、もとの大きな村（本村）が建てた小学校に入っていきます。だって学区が一緒なわけですから。学区が一緒の子どもとして入っていくのですが、お前らとは一緒に勉強できないと本村が就学拒否するので、実質的に不就学になる。この就学拒否は、本村が嫌がるとともに、そういう本村の態度に対して被差別部落の方も、そんなの一緒にやれるかという問題もあったかと思えますが、ともかく不就学になります。

愛媛県では『石鉄県勸学告諭』で県の役人が被差別部落との「共学」をすすめる文章を残しています。「凡ソ人民

ノ知慮ヲ開キ芸能ヲ長スル所以ノ者学ニ非サル得ル能ハサルナリ」ようするに学問をしなくてはいけない。「強チニ穢多と斥ソケ視テ猫狗ヨリモ賤シメシハ全ク未開ノ弊習ナレハ既ニ其称ヲ廢セラレ」いわゆる解放令、太政官布が出ていますので「其称ヲ廢セラレ且平民ト齒スルヲ得セシメ玉ヘリ。」ようするにいわゆる穢多の人たちと共学しろ、すなわち「サレハ同ク入学シテ互ニ講習ノ益ヲ取ルヘシ」というふうに県が人民、学区の人たちにお説教をこいているといふ文章が残っています。「これからは皆が学校に行つて勉強してください」というのを各都道府県が出しています。その『就学告諭』において被差別部落に言及しているのは愛媛県と山口県と福岡県というのが、教育史の先生たちが調べてくれて分かっています、さらに一緒に勉強するべきだと言っているのは愛媛県だけです、ともかくそういう状況でした。逆に言えば一緒に勉強してなかったということです。

県庁の人たちが被差別部落の人たちも一緒に勉強すべきだと、子どもたちを追い立てるように本校に連れて行くと、本校にいる本村の被差別部落以外の人たちが「あいつらと一緒にになれるか」と言つて学校をやめてしまふということ

が続きました。しかたなく県庁の人たちは説得をやめて被差別部落の方に我慢させることになりました。その結果、被差別部落の子どもたちが就学できない状態で終わっていくというのが愛媛県の実態でした。つまり本村の親御さんたちが、あいつらと一緒に勉強はできないという態度を示したのがゆえに、不就学になっている事例が実はかなりたくさんありました。「部落学校」に行けたところではなくて、かなりの量の人たちが実は不就学でした。この人たちがはじめて就学したのが明治二〇年代、あるいは三〇年代、もう一世代過ぎてしまっているのです。そこで大きく遅れてしまふという問題がありました。それは住民の差別意識の結果であるとともに、学校の設置、維持組織が近世村落共同体だったので、国が「国民皆学だ、だから絶対受け入れろ」みたいな形で言えなかった。村が建てた学校ですから村に嫌だと言われたらそれ以上押せないような状況だったのです。

4 地方行政制度・教育制度の改変の意味

そのような学区制の時代、学校が始まったばかりの時代をまず見てもらったのですが、その次、学制を機に近世村

落共同体で公共事業として学校を建てて運営して子どもたちを学校へ行かせるという形で始まったのが、徐々に国が関与していくというやり方に変わっていきます。

地方行政制度、教育制度の改変というふうに書かせてもらっているのは、今日の文脈でいうと、教育令とか、なんとか令が出るたびに、教育制度も変わります。学校を誰が維持して、誰が運営していくのかということが変わっていきなわけです。

まずは小学校区という小さな学区で維持するという形で始まっていきます。一八七九年、学制が發布された七年後の教育令では、町村という行政区、あるいは町村連合という形で学校を維持してくださいというやり方になります。なぜこの町村を急に出してきたかと言うと、この時代に自分たちにも発言権を与えろ、議會を開けと自由民権運動が始まったからです。それを受けて明治政府は地方政治にお金持ちだけが参加できる制限選挙を導入していきます。少しだけ開くわけです。明治政府だけが何かを決めるといいう形ではなくて制限選挙を導入して様々な人の意見を取り入れるという形に移行していくことになるわけです。

郡区町村編成法が作られて京都市のような都市部では、

区長の下に戸長がいて、農村部では郡部を司る郡長の下に戸長がいる。その戸長は公選されて知事が任命しました。

その戸長が設置・維持するというかたちで、小学校の維持運営の仕方が変わってきました。その決定的な大きな違いが、一八八四年に官選戸長役場という制度ができて、近世の旧村の権力者、リーダーが村の戸長をやっていたのが、この時から中央官僚が戸長に就くようになります。つまり、民主制度的に言うところまでの村落のリーダーを戸長からはずして、中央から役人がくる状態になります。被差別部落が近世村落秩序から排除されていたということと、地方官僚としてリベラルというか、開明的なものの考え方をしている人が役人に就いていくと、そのことが小学校の運営の変わり目であることが歴史的に確認できるわけです。

近代教育史というのは、最終的に太平洋戦争の時に子どもたちに「お国のために死ぬ」と言ってしまった。この反省から、戦前を全部否定するような考え方をずっとしてきたわけですが、どんどん中央集権体制になって、ファシズムに向かったという流れが教育史研究には色濃くありましたが、現在少し変わってきています。教育史研究的に言うところ中央集権体制が確立していくその一歩がこの官選戸長役

場制だということ。あるいは戸長が村の指導者から官僚になったとか、教育行政官が視学という名前で派遣されるようになったとか、ようするに中央集権体制が確立していくというのは、国家主義の地ならしになったという考え方があり、悪い評価が根強くありますが、今日見ているような部落問題の視点で見ると、旧村の指導者が戸長を担っていたところに、四民平等の国民教育を実現しなければいけないという問題意識をもっている官僚が来るということ、悪かったとか良かったとか簡単に言えない話を考えて頂けたらと思います。

表1の地方行政及び教育行政の組織の変遷を見ると、地方行政制度、地方制度、行政職、教育制度といろいろありますが、これだけ制度をなんとかしなくてはいけないという模索の時期があります。一八八〇年くらいの「学区責任者」を見ると、一八八〇（明治一三）年には、学区の教育行政として責任を持つ人が「学務委員に戸長が参加、府知事の任命制」というふうに書いてあります。この時も公選制で選ばれた戸長が来ます。公選だと民主主義的な手続きを経て、良いじゃないかという評価もできますが、あくまでも制限選挙です。公選をすると結局かつての村のリーダー

が学務委員になってきます。

そうやって見てもらいますとターニングポイントは一八八五（明治一八）年、第三次教育令というのが出された時です。その時に学務委員制度が廃止されて行政責任は戸長になりました。この戸長が先ほど説明したように官僚になるのです。知事が任命した官選の戸長が就いて、その行政責任者の戸長が学校についての責任を持つというシステムに明治一八年くらいからなります。近世村落共同体における、どちらかというと身分制を維持したいと思っていた村長とか戸長たちが徐々に排除されていって、上の言うことを聞く官僚たちが学区を担っていくというシステムに代わっていくということです。

もう一つ問題があります。一八九七年に「地方視学の設置」、一八九九年に「郡の教育責任は郡視学」とあります。これこそがまさに、この明治三〇年代に教育行政が国家主義的に編成されていくことを示しています。「地方視学」というのは、道府県レベルではかなり立派な法任官にあたる役人が配置されていきます。中央の官僚が各道府県に派遣されるのが「地方視学」です。その「地方視学」のもとに、綴喜郡や相楽郡などが行政単位としてあったわけでは

が、その郡の教育責任は中央官僚が「郡視学」として担っていくというふうに明治三〇年代くらいには変わっていきます。明治五年ぐらいに学校制度が始まる時には近世村落共同体の行政組織、政治状況、あるいは政治力のようなもので事が動いていたのですが、明治の三〇年代になると中央官僚が地方を動かすという教育行政が変わっていきます。

5 部落学校の設置・廃止と学区 兵庫県の事例

次にそのような教育行政の変化の中で、被差別部落の学校がどうなったかを見ていきます。

兵庫県の事例を東野正明さんが非常に緻密に分析してくれている論文があります。この地域の学区の変遷を全部追ってくれています。字名まで知らない又何がどうなっているか到底できない作業です。実は東野さんも自分でおっしゃっています、この論文に書いてあります「部落学校」がどこに建ったかを示す表は、各被差別部落を特定できることになります。小さな被差別部落でも学期に「部落学校」を建てていますので、これは見方によっては『部落地名総鑑』なのです。各被差別部落の地名があり、その部落に寺子屋みたいなものなのですが何々小学校が建っていった。

それを緻密に追っています。各被差別部落の学校がどのように統合されていくのか。あるいは廃止されてしまうのかということも緻密に追っている論文です。

その東野さんは「単に被差別部落に設立され存在した学校を『部落学校』というのではなく、明治初年の学制によって設立された部落の学校が学制及び教育令時代の学校統合の過程で次第に孤立させられ、行政的に再編されたものを私は『身分学校』として規定したい。」と述べています。要するに、身分が違うということで統合しない、別々の分校として維持する、あるいは潰したままにするというような事例がこの後研究されています。

先にも紹介したように、兵庫県播磨地方でも学期に独立村であった被差別部落に学校が設置されています。けれども明治一〇年代になると統合が進みます。小さな村で小さな小学校を維持するよりも、大きな学区にして立派な小学校を建てる方が教育条件的には良くなります。簡単に言えば財政的な問題で旧村落にたくさん建っていた小学校を分校にしたり、合併したりということを兵庫県播磨地方だけでなく各地でやっています。

東野さんが調べてくれたものの中には、学校の分合が

進む中、被差別部落Aの小学校と被差別部落Bの小学校を合併させるという事例があります。隣接した村の学校の合併なら普通にあり得るのですが、飛び地のように離れているAという被差別部落とBという被差別部落の間に被差別部落ではないC村があるにもかかわらず、A部落とB部落で合併させる事例です。また、被差別部落と被差別部落外とを合併させる事例もありました。これは統合校になるということです。あるいは林立していた学校を廃校にしてしまう事例もありました。逆に明治一七年まで学区の改定をしたにもかかわらず独立維持を続けた学校もあります。これは被差別部落の学校の統廃合がどのように進んだかを非常に丁寧に調べてくれているととても重要な論文です。一つ一つを追っていくのも大変なのですが、結論的に言うと学区統廃合の過程で、加西郡の場合一五学区が設置され直して、一五学区に一五の学校（本校）が建ちますが、地理的な問題などで本校の他に分校が一〇校、その分校一〇校のうち六校が被差別部落に設置されたということをおさえてくれます。

被差別部落同士の合併や、被差別部落と部落外との合併、あるいは廃校、そして、明治一七年の学区改定まで独立維

持を含めた四種類のやり方で分合が進みますが、問題なのは、これを誰が決めたかということです。これらの分合は郡区長が地元の意見を聞いてやったと東野さんは言い当たり前です。地元の意見を聞かないでやれるわけがない。小学校の設置・廃止ですから、郡区長は旧村が「自由に」設定した結果を追認するということです。その結果、本村という大きな村の中に小学校ができたならば、本村の端っこにある被差別村の別部落の子どもも当然その本村の小学校へ行くべきです。その枝村の被差別部落も学区に編入されているわけですから。しかし、本村の小学校に行かせるのではなく、わざわざ分校に就学させたり、離れている被差別部落の独立校に行かせたりする事実を指摘しています。差別の結果としてできたという意味では、こういう学校が「部落学校」と呼ぶべき学校ではないかと言っていて、それを区別するために東野さんは「身分学校」という表現をこの時使ったのだと思います。

一八八六年、この時期に「身分学校」は分校としてお金がかかるということで、経費削減を目指して統廃合していく作業が始まります。枝村の分校を潰して本校に入れてくれたかどうかですが、結論、「形式的共学」になっ

ていきます。枝村の子どもたちは分校を潰し本村の小学校に行くことになるのですが、実際には本校に行けていないのです。それは、本村に拒否されて、入れない状態だったからです。一八八六年から九一年までの分校廃止後、分校で勉強していた枝村の子どもたちは本校には編入されず、不就学状態になっていたという事実があります。このように考えると部落差別の結果として生まれた分校がなくなつたから良かったのかというところではなく、不就学になつてしまうというのが現実です。

一八八〇年代、部落差別の結果として、一緒に本校に入ってもらえないから分校を建てるとか、あるいは小学校区編成の中で分校ができるなど様々な確認ができるのですが、一八八〇年の被差別部落住民にとって分校って何だったのでしょうか。もちろん現在の目で見れば、明らかに村落共同体が排除したという差別の結果なのです。しかし、一村独立の「身分学校」の方が、本校に統合された学校より就学者が多いのです。すなわち被差別部落が無理して頑張つて建てている学校の方が、部落の実態に即してしっかりと運営できているので、子どもたちや保護者にとっては「就学しやすい学校」として存在していたのです。これは差別

が日常的にある本校から子どもを守っていたということだと思えます。ようするに「部落学校」というものをどう評価するかという話です。法制上、制度上の統合教育と分離教育を比較すると統合教育がいいのに決まっているのですが、教育を受ける当事者及びその保護者のその時、その場がどうであったかというミクロのレベルの評価と、学校制度や歴史の流れとして統合教育をするべきだというマクロの視点、その二つの視点で「部落学校」を考察する必要があります。

ここは京都なので知っている方も多いと思います。この間まで楽只小学校が存在していました。楽只というところが、いかに良い意味でプライドが高くて、いかに自分たちのことは自分たちでやり通すということを考えていた村なのかということが、明治の文章からわかります。

6 野口村（旧蓮台野村）の分村独立と小学校経営

一八七五年に蓮台野村（野口村）は鷹峯村（紫竹大門村）と合併します。しかし、小学校は維持し、統合しない（行政区と学区は別扱い）という道を選びます。さらに一八八八年、市制町村制施行ということで、財政を整えるために

京都府は合併を促進していました。しかし、その一八八八年に野口村はわざわざ行政村として独立するという選択をします。

一八九四年四月に鷹峯村から郡に出された分村の上申理由があり、蓮台野村と鷹峯村が一回一緒の村になったのですが、これがなかなかうまくいかない。仲良くできずに学校は別々に維持、独立しているのです。

「蓮台野区は古来穢多の一部落にして」とんでもない表現がありますが、彼等は非常に被害妄想をもっていて仲良くしてくれないと鷹峯村は言います。

すでに合併した「合併村」だったのですが、一つの村として運営することがうまくいかなかった理由を蓮台野村の方の猜疑心だとか被害妄想しているからだと言っています。とんでもない文章です。逆に言うとそのような状況を生みざるを得ない、かなりの差別の実態が推察されるわけです。

しかも鷹峯が行う土木事業に蓮台野も金を出せと言っているのです、蓮台野は怒ったわけです。

蓮台野村はこの当時、非常に努力していたということが分かります。なぜかという、この当時の史料を見ると、小学校を維持しようとしていることが伺えるからです。同

じ村になったのですが、それぞれに小学校をもっているでそれぞれが自分の小学校を維持しなくてはならないのです。そこで、蓮台野村は何をしていたかという、この当時、もうすでに公衆浴場がありました。「全区の公民より公有財産を購い」お風呂を皆で維持しているのです。それでさらに何をしていたかという、「旧来申合上の慣行により、区内各戸の糞尿を公に売し、区の雑収入として一般村税・戸数割賦課額に充つるの資とせり」。この当時は人間の糞尿って良い肥料ですから、糞尿を農村の方たちに肥料として売ることができたのです。それを売って公衆浴場の収益を合わせて、それで村税を賄っていたのです。それを皆で一致独立してやろうと決めている。要するに鷹峯村と合併しているのですが、蓮台野村は蓮台野村で自治をしているわけです。今風の言葉でいうと、公衆浴場の経営、糞尿売却費を教育経費にして、それを村税の代替物にしてという、実は京都町組が江戸時代にずっとやっていたことなのですが、それを同じようにやっていて、一八九二年に鷹峯村からわざわざ野口村が分村して、小学校を維持・経営していくという道を選んだのが、楽只、千本部落の歴史的な動きです。

一九六八年の資料では、なぜわざわざどんどん合併しろ

と思えます。

と言っていた時代に野口村が分村したのかについて、学校が一緒ではなく、やはりそれぞれの学校を大切にしたいと思っているから分村になったのだろうという表現があると思っており、小学校を維持するために分村があったのだと思います。

主体的な選択の結果、独立校になった非常に稀有な事例です。実はこのような事例は近江八幡にもありました。近江八幡の武佐小学校が合併していたのにもかかわらず、やっぱり上手くいかないという事で、もう一回、被差別部落だけの学校、南野小学校というのを建て直しているのです。

簡単に言うと、部落差別から子どもを守るため、ちゃんと勉強できるようにということ、野口村も南野村もこの道を選んだと思っています。しかし、この後、規模的にも小さく貧しい村ですから、小学校を維持したり運営したりするのは大変です。その時の収入とか決算書を見ると、村税のほとんどが糞尿代だということが伺えます。歳出を見てもらうと教育費がもう圧倒的です。役場を維持して学校を維持するので精一杯ということです。これを見ても被差別部落が独立校を選ぶことの理由がちよっと垣間見えるかな

7 京都府北部における状況（中郡善王寺村の闘い）

不就学から共学へ。

京都市北部の、中郡善王寺村の闘いを見ていきます。

現在の京都府の大宮町にある被差別部落です。昭和一〇年代の調査で二〇世帯、一〇〇人しかいない非常に小規模な村です。都市部と異なる、交るわずというか、相手にしてあげないというか、馬鹿にしているというような周りの村落の対応が分かる事件が明治の初めにありました。

明治の段階に苗字がもらえる事になって、善王寺村の人たちが自分たちの名前をそれぞれに作って村役場に届けていくわけですね。しかし、村役場はみんな同じ名前にしてしまうのです。要するに届けた名前を全部無視して、この時の字名をそのまま村の人たちの名前にするという勝手なことをして裁判沙汰になりました。後に善王寺村が勝って元々の自分たちが届け出た名前に変わっていくのですが、そういう人を馬鹿にしたようなことを平気でやるような村落の中に暮らしている村だったのです。

そういう小さな村なのですが、明治一〇年の段階で寺を

教場として学校を設置して、子どもは八人しかいないのですけれど、教師もしっかり配置して学校を始めています。

これは史料が全然ないのですが、後々の不就学から共学ができたという北部の小さな村の字名が出てきますので、おそらく他の北部の小さな村でもこのように学校を建てて努力を始めていたのだなと想像できます。一八八一年、その学校は本村の長岡小学校の支校、分校という位置づけになっているのです。支校というのは小さい子だけが通っている学校で、小学校の三年生とか四年生になると本校に行くという位置づけの学校ですが、ところが七年後にその支校が廃止されます。なぜ廃止されたかという理由が、この昔の文章に書いてありますが、読み上げますね。

「明治二十一年八月、当長谷部落学校廃止トナル。右ハ明治十年三月ノ創立ニシテ、同十四年ヨリ長岡学校ノ支校トナリ、年々相当經費ヲ支給サルル村立ノ小学校トナリシガ、」分校でしたが村立学校ですね。「同十八、九年頃ヨリ子弟ヲ持タザル当部（落）戸主」つまりこれは長谷の被差別部落の人たちですね。「及ビ本村ノ物共、村内費用多クナリシハ長谷ニ別物ノ学校一軒殖ヘタル故ナリト、口々ニ紛義ヲ唱ヘ、遂ニ止ムヲ得ズシテ自然廢校トナリシ也。爾來」

ここからが問題です。「爾來当村児童ハ全ク教育ノ道ナキ不幸ノ青年トナル」つまりお金の問題があつて学校を潰した。けれど問題は本村の学校に行つていたかということですが、行けない。それで結局不就学状況になつていたということですよ。それで、それはおかしいのではないかということ、不就学を克服する努力をこの善王寺の人たちはするわけです。それを読みますね。

「明治三十二年四月ヨリ、当区児童善王寺校ニ登校ニ決ス。去ル明治十年三月創立ノ支校廃止以來当部落ノ子弟ハ全ク無教育トナリ」ここからがなぜ登校できたかの理由です。

「徴兵適齡合格者モ目ニ一丁字ナク、入営后ノ困難甚シキヲ嘆キ、父兄及村内有志ヘ各入営者ヨリ后来子弟ニ教育ノ急務ヲ告ゲ、一方当部落有志者モ明治教育ノ必要ヲ感ズルヲ以テ、本村ノ学校ニ登校セシメントヲ交照（ママ）シ、去年來百方苦心セシモ、村役場及郡役所ニ於テ採用セラレズ。」ここが味噌ですね。村役場や郡の役所では聞いてくれない。「止ムヲ得ズシテ京都府知事ヘ直接申請ス。由テ同年四月ヨリ公然登校ノ運ニ至リシナリ。」という文章が残っている。つまり、何が書いてあるかというと、分校を潰されてしまつて本校にも入れないで、全く勉強できない

状況になっていた青年たちが、戦争にとられた後に、手紙を送ることもできず、村の方も手紙を受け取ることもできなかつたので非常に苦勞しました。もちろん兵隊としての仕事にも苦勞します。これは勉強しなければ駄目だという気持ちが高まったということを言っていて、なんとか学校に入れてほしい。本村の学校に入れてほしいと交渉したけれど、村役場の段階や郡役所の段階では駄目だったので府知事までいったという話ですね。そして実際に入れるようになりまし。同じような文章がもう一つあります。これも読みますね。どういう理由で京都府を説得したかということがわかります。

「明治二十八、九年より兵士二、三名入営に付ては、彼等一人にて屯管の御門に立つ者あれば、」ようするに衛兵として立っているわけですね。「我等不面目の次第と当時猶更擯斥甚だしく、只銘々共の子弟等今に至る迄文旨にて、」非識字だったと、「文旨にて朽果候様の手段のみに候間、何卒特別の御詮議を以て、責めては男子たりとも平等の学課に進み候様」。徴兵が京都府を動かす理由になっているということですね。

これは実は新聞に報道された文章です。『日出新聞』、現

在の『京都新聞』です。その『日出新聞』に報道されて、この新聞の影響で日本全国各地の同じような被差別部落のモデルとなって、本校に登校することが可能になったというふうに言っているくらいの結構センセーショナルな動きになりました。実際問題この動きの直後に、同時期に宮津尋常小学校や、与謝郡加悦町遵道尋常小学校なども子どもたちの通学を認めていくわけですね。ただその時には結構もめたということがそこには書いてあります。入学してくる被差別部落の子どもたちに対して、「悪感情」があったことが書いてあります。そういう状況の中でも子どもたちは本校に通い始めるということが、ようやく明治三〇年代になって確立していくことになりました。

レジュメの九頁の二行目から読みますね。

「このような分校の本校統合の機運は、分校もないまま共学を拒否されていた被差別部落にとっては『初めての就学』を実現する契機となった、その契機になったのが長谷地区の京都府への請願だったかもしれない。」いろんな形で実現しますが、もう一つ、郡視学が一所懸命動いて、郡視学が配置された事によって事態が良くなったのではないかということも考えさせてもらいました。

8 愛媛県の不就学対策―分校の設置・廃止

もう一つ同じように不就学だった愛媛県はもつと悲惨だったのです。ほぼ同じ時期に同じ動きをしています。「8、愛媛県の不就学対策―分校の設置・廃止」の下のところを読みますね。

「愛媛県の場合、学区を構成する旧村落が部落のこともを排除し、部落のこともが就学すると自分たちの子どもを就学させないという暴挙に出るため、教育行政は共学を推進できず、その結果、長期にわたって部落のこともは不就学」であったという状況です。愛媛県の被差別部落の新居郡泉川村というところが、なんとかしたいと、一八九〇年になってわざわざ分校を設置したという新聞記事があります。ほんとうは本校に行きたかったのだけでも、本校の人がやっぱり入れてくれないので、泉川村としては八方手を尽くして、結局自分たちの村に校舎を建て、老教員を雇って寺子屋のようなものを始めましたという文章が載っているのですね。

レジュメの一〇頁目ですが、愛媛県の史料は偶然、大阪の人が集めてくれていた史料集に出ていて、それで知ったのですが、明治三〇年以降愛媛県ではこれは教員たちが集

まって教育について議論する学事集会で、「貧民教育の件

貧民（爰に貧民と称するは通称新民と称するものなり）」もう差別用語のオンパレードです。「教育に付ては、従来

の習慣もありて、容易に実施し難きは一般の状況なるも」、つまり非常に難しかったと言っているのですね。「是等の者をして何時迄も無教育に付する能はざるを以て、前年以來」ついでこの間ですね。明治三〇年以來「各町村に於ては之れか教育の計画を為しつある」けど、なかなか進んでいませんという記事が出ているのですね。

それを県議会で安藤正楽さんという方が問題にしてくれました。この安藤さんはどういう人だろうと思つたら一匹狼の文化人でした。安藤さんという人がかなり問題にしてくれて、結局不就学状況じゃないかと、これはおかしいんじゃないかということ、県議会で三年にわたつて問題にしたのですね。

一〇頁の中段を見てください。一九〇七（明治四〇）年に内務省に「部落の概況」として愛媛県が報告した新聞記事があります。「この種族」、この表現も凄いです、「この種族の児童教育に關しては、従来普通民が彼等を擯斥し、彼れ自ら被差別部落に於ても地位を卑下するの弊風あり。」

彼等の父兄は無教育の輩なるを以て、文章がひどいのですが、我慢して聞いてください。「子弟教育の思想乏しく、貧困其他種々の事に口を藉り、殊に児童が」ここです。「殊に児童が普通民の児童と相親和せざるが故に就学を肯んせざるの状あるを以て、」これが一番の原因だったと私は読んだのですが「従前此の種族の最も多数存在する部落に於ては、特に彼等の為めに支教場を設置せしむるの途を講じ、以て教育の普及を奨励せり。」しかたなくだけでも、自分たちの村の学校を建てていたということです。「然るに時運の進歩発達に伴ひ村費の膨張を來たし、分教場設置不経済なるものならず学校統一上としても甚だ不可なり。」と、不経済だし、やっぱり統一すべきだと言っています。「殊に分教場を持続するは即ち社交上の障壁を存置するに外ならず、」分教場を持っているということは、交るわずという状況になってしまふとも言っているのです。「又社会の狀態より此種族に対する觀念に至りても亦従前の如くならざるを以て、」少しは変化したと言っているのですね。

「今日に於ては特別の事情あるものを除くの外は分教場を廃止したるに由り普通民と一同に教授せり。」というのが、明治の四〇年の新聞記事ですね。学校教育が始まったのが

明治五年だから三五年たっているのですよ。

というかたちで「次善の策」として部落学校を建てたということが愛媛県の場合わかるのですが、当然、兵庫県と同じく学区から排除されているということなのです。だけど「次善の策」ですが、これがあることによつて部落の子どもたちの教育保障は辛うじてされていたということです。

9 統合後の差別

次ですが、「共学」が実現していく中で、明治末から大正、昭和にかけて、戦後も含めて、被差別部落の子どもたちが学校でどんな目にあつたかというのは枚挙にいとまがないというか、山のように出てきます。それが全国各地、山のように同じようにあつたということが非常に分かりやすい文章が、この水平運動の「無名戦士」の聞き取りです。この表はそれをただ表にして示しただけのものです。実は最初、新堂とか西浜とか庄とか大福とかいうふうに具体的な地名を出して良いのだろうかと思ひながらこの表を作りました。今の部落の教育史や、もっと言うと被差別部落の緻密な事実に基づいた歴史を書くのが結構困難になってい

て、これ書くだけで、ある意味「地名総鑑」だって言われたら、まさにそうですね。大阪の新堂、大阪の西浜、和歌山の庄というふうに出してしまっていますので。いろんな所、大阪だとか和歌山だとか奈良とか、あるいは京都も田中部落のことが書いてありますが、全国各地のいろんな「水平運動の無名戦士」、水平運動をやっていた方々から聞き取りを書いたものが載っている本ですが、その本で自分たちの幼い頃の状況を話してくれているものを書きだした表なのです。

被差別体験を言っていない人は分教場に行っていた人なのです。統合教育されて本校に行っていた人たちの被差別体験というのが、まあすごい。明治時代ですから、よくぞ行ってくれていた、よくぞ通ったなど状況なのです。なるほどと思ったのが、たとえば1番の大阪の新堂の太田さんは、連日差別を受けていて、教師もそれについても何の指導もしてくれないと言っています。でね、興味深かったのは学校生活の中で尋常小学校の終わり近くになってもカタカナを読める程度の学力だったと書いてあるのです。つまり、差別を受けたから落ち着いて勉強どころじゃなかったと彼は言っているのです。それって何なのと考えること

もありますし、まあ、分教場は良かったという話にもなってくるのです。中には教員による差別があるというような事も指摘して下さっています。唾を吐きかけられたとか、穢多と呼ばれたとか、さまざまなビックリするような事柄があつて、学校は共学という形にしているけれども、何もなかったのだなという事が非常によく分かります。ということがたった一つの本でも分かるということを読ただけのことです。

10 おわりに

まとめの話です。最後の頁を見てください。

四類型というところで、統合教育と分離教育、主体性があつたか、なかったかという形の四象限に分かれたものを見てもらいました。四類型で近代学校教育と被差別部落の関係をみるということをやりました。ただ、すべての類型、どのパターンであつても近世以来の部落差別があつたということをお忘れてはならないのですが、なぜそういう類型で考えたかという結論のところを読み上げますね。

「学校教育の実現は近世村落共同体が物心両面で支えており」もう何度も言つたとおりですが、「県や国といった広域

行政は近世村落が決める設置区域（学区）に対して監督命令ができなかったからであり、あなたたちがやってくれるなら、それに越したことはないという状態ですね。監督命令ができなかったからであり、「近代学校教育における部落問題は近世村落共同体による排除がそのまま継続したために引き起こされた問題である。」と私は思っています。

「そのため、都市部と農村部、あるいは地域指導者の存在の有無などそれぞれの村でそれぞれの多様な形態で学校教育が展開した」しかも、「教育費については学区負担」が当たり前だったので、「学区による教育条件の格差は必然であり」、松方デフレ以降「貧困化が進んだ被差別部落で独立校をもっている所は悪戦苦闘せざるを得ないことになりました。」「部落の貧困化が教育条件の格差に結び付いたのは学区による学校設置維持というシステムのためです。」これは地方自治を重んじましょうという形で、どんだん地方になにかを任せるといことは、財政的にはこういう問題を必ず引き起こすという事がよく分かる話です。

何が言いたかったかという、被差別部落という所はこういう中で近代学校教育を自分たちの主体性もあって頑張つてやっていくわけですが、一方で自分たちの子どもに教育

を受けさせたいということ、でも就学拒否、統合教育を受けるようにすれば当然、向こうも就学拒否するし、子どもたちも行ったがらないという葛藤があるということです。部落側は子どもたちに教育を保障するというのを明治五年の学制期にもうどんな小さな村でも自分たちの小学校を建ててついでに建てるのです。すごい勢いで建てている。つまり、教育をしたいという気持ち、教育をしなければならぬという気持ちを被差別部落の側は非常に濃くもつていたと思うのです。そういう共同体としての願いと、でも上手くお金も集まらない。あるいは統合教育したらいじめられるという中で、どうすればいいのだと、それぞれが頑張ってきたのが明治時代の被差別部落と学校教育の関係ではないかと思つてます。

結局、やっぱり排除されていたというのが濃厚です。部落外との交流がないということが、同調的就学意欲、これは教育史でよく使う言葉ですが、みんなが行くから私も行くということ、それを喚起しない。みんなが行かないから私も行かないということになる。学校での差別がある。経済的な状況の問題がある。立身出世できない。学校へ行つたからといって立身出世する展望がないわけですね。そう

ということが就学拒否を引き起こしてしまう。一方で教育要求はある。その教育要求と就学拒否という葛藤を個々の人も持っていたのではないかと思っています。

国が介入することで問題が解決したかのように見えていますが、確かに排除の直接的な要因は村落共同体の秩序の問題があって、歴史的な経過を見ると地方官吏、地方の官僚が部落差別を排除するという形で、多くはトップ・ダウンで解決しているという状況があります。だからそういう目で見ると国民教育の普及というのが国の指導強化によって行われた。今風の言葉でいうと、被差別部落を包摂する、インクルージョンですね。「包摂」という表現があって、今も困っている人たちを包摂するっていう表現を教育畑の人間はしています。「包摂」という言葉は、一九七〇年代には「懐柔」されたって言うていたよねと思ひまして、本流に入れてもらうようにシステムを作り、そういうようにしろという要求は当然するのですが、ある意味、そこに乗っかってしまうという事ですから、七〇年代あたりは「権力に懐柔されたのか」という形で少し問題にしていた事なのですね。

そういう事で被差別部落の子どもたちが分離から統合へ

という流れの中で、包摂されていくのですが、それをどう捉えるか、どう評価するかは、また考えなければいけないかなと思っています。つまり、ただ一緒になれば良いということではない。今日は教育の内容の問題はなにも言っていないので。その教育内容はどうかということは、また別に考えなければいけないと思っています。ともかく基礎教育を保障してもらおう場になることがままならなかった。ようやく基礎教育がそれなりに被差別部落の人にも手が届くようになった。部落という集合体に対してちゃんと保障しようという問題意識が生まれるのは明治三〇年代かなと思っています。

学校教育からの排除と被差別部落の葛藤

一 統合教育と分離教育のはざま

京都教育大学非常勤講師：伊藤悦子

1, はじめに一問題の設定

「近代学校教育と部落問題」(『講座近代日本の部落問題第一巻 近代の部落問題』解放出版社 2022) より

目的：国民形成としての近代学校教育から被差別部落が排除された諸相について明らかにし、その排除の仕組や要因の検討

先行研究の状況

白石正明「第一章明治編第二節学校教育と部落解放」(大阪市教育研究所編『部落解放と教育の歴史』部落解放研究所 1973)

赤塚康雄『底辺からみた学校教育—戦前の歴史—』解放出版社 1985

⇒当時の教育史研究の主流であった国家の教育制度との関連

村落共同体による被差別部落の排除という問題意識では検討されていない。

最近の教育史研究：近世村落共同体への着目

荒井明夫「日本における国家の近代化と教育の近代化」(『日本の教育史学—教育史学会紀要』第 54 集 2011 年)

「政府が急速に求めた近代化政策の一環である近代学校設立の課題は、一大地域の公共事業で、それゆえ近世社会以来の伝統的地域的共同性に依拠し、地域民衆の支持の取り付けと物心両面の支援抜きには実現できない公共事業」

土方苑子『近代日本の学校と地域社会』東大出版 1994

学校設置維持運営の主体となった「学区」の意味

「部落学校」の研究 その評価の問題

安川寿之輔「未解放部落における義務教育就学に関する一考察」(『部落問題研究』第 15 輯 1963)

安川重行「部落学校の歴史的考察—教育における差別の百年—」(『部落問題研究』第 25 輯 1969)

東野正明「播磨地方における「身分学校」の研究 (一) 東播地方の史料と分析」(安達五男編著『近代の教育と部落問題』明石書店 1983)

差別の象徴としての「部落学校」研究と資料蓄積

灘本：部落学校だけの研究では『部落学校』以外の教育のあり様に目がゆかな」になるとともに、『部落学校』の有無によって差別を語ろうとしてしまうため、個々の『部落学校』の内容の吟味が不十分なまま否定的な評価を先行」させてしまう危険性（灘本昌久「明治期京都における被差別部落の義務教育について一府下四部落の事例を通して一」（『京都部落史研究所紀要』第3号 1983年）

小早川：「部落学校が存在した地域としなかった地域がモザイク状になっている全体像に対する考察が先行研究において無視されている」（小早川明良「被差別部落と公教育に関する定説の批判的検討」（広島部落解放研究所『部落解放研究』第16号 2010）

全体の像の把握とその中身の考察の必要

図1のように、近世的排除である「別学」と「共学」をめぐって被差別部落の主体的営為の強弱を考慮して四つの類型で、部落における近代学校教育の定着過程を考察

		部落の主体性 大		
	独立校の設置		統合教育	
別学				共学
	分離教育 (部落学校) (身分学校)		就学拒否 (不就学)	
		部落の主体性 小		

図1 学校設置をめぐる状況

地域による多様性：都市部と農村部、近畿圏とそれ以外

統合教育と分離教育 普遍的な課題 integration segregation

1960年代のアメリカにおける黒人分離教育から統合教育、現在進行形の障害児教育

国民国家形成の観点から：「国民育成」⇒「身分差別の解消」が必要

近世村落共同体を基盤としていた「学区」は「身分差別」を維持

「学区」制度が教育行政制度の中央集権化のなかで末端行政化⇒部落学校の廃止促進

結論として

学校教育の実施過程が構造的に「身分差別」を内包しながら国民国家実現の過程で「別学」という学校単位の排除を克服し統合教育を実現していく一方で、資本主義生産過程から生み出される貧困層を国民国家に包摂するための特別学校が統合教育のなかで模索されるようになる過程を明らかにする **本日は前半の統合教育実現まで**

2, 具体的な部落の資料に入る前に 近代学校教育の開始 教育制度についてのおさらい 1872, 8「学制」発布

「邑に不学の戸なく家に不学の人なからしめんことを期す人の父兄たるもの宜しく此の意を体認し其愛育の情を厚くし其子弟をして必ず学に従事せしめざるべからずなり」

「一般人民」皆学を宣言

8 大学区、32 中学区、1 小学区に 210 小学区、小学区毎に 1 小学校建設。学区制
教育行政組織＝大区小区制、この行政組織が近世共同体そのもの
明治 1 年番組改変、今日の「学区」という組織。

「大年寄は「総区長」、中年寄は「区長」、添年寄は「副区長」、町年寄は「戸長」と名を
改めていたが、京都府では学区取締を置くことはせず、小学校業務は従来通り区長・副区長
によって行われた。なお区長が学区取締を、副区長が副学区取締を兼任することが明示され
たのは 1867 年であった」（辻ミチ子「民衆と町自治一町組と小学校」（『季刊論叢 日本文
化八「町組と小学校』』角川書店 1977）

近世村落共同体による最初の「近代的公共事業が学校設置・運営」
ゆえに、近世身分制による排除システムや考えが持ち込まれる。

3, 学期の具体的な姿

近代学校教育は村落共同体によるもの、費用は民費（戸数割集金、授業料、寄付など）
独立村としての被差別部落、財力のある部落の場合、「独立校」、
京都の場合、柳原村（荘）と蓮台野村

* 五つあった旧役人村のうち、天部村（三か町）は二部され、二カ町は下京二十五番組（粟
田）に、一カ町は同二十四番組（有済）に編入、川崎村は田中村、北小路村は西京村にそれ
ぞれ合併された。それぞれに学校が設置されているが、粟田校・有済校に関して市中の番組
内部からの編入阻止は記録には見当たらず、田中村・北小路村についても被差別部落住民の
動静を示す史料はない（辻 1990）。

蓮台野村の場合、

1870（明治三）年益井家からの寄付三百余円で新校舎建設

1873 年学制に基づく小学校、73 年の段階で生徒男 50 人、女 22 人、開校式には京都府
知事が出席。

1875 年隣村と合併して西紫竹大門村、学校は独立校として維持。

学期の村落小学校（独立校）設置状況

兵庫県；安達五男編『近代の教育と部落問題』（1983）

東播磨の場合、記録に残る限り 38 校が 1873 年から 75 年に設置。「加東、加西、多可の

三郡については、すべての独立村被差別部落に学校が建設されていた」（東野 1983）。

奈良県；独立校 25 校、1882（明治 15）年、83 年の就学状況は、部落独立校平均就学率は 67, 9%、県全体は 70.3%（奥田善則「大和国における小学校就学状況—明治一五年『公立小学校設置開申書』から—」（『奈良県立同和問題関係史料センター研究紀要』2 号 1995）

一方、枝村として存在していた小規模な被差別部落の場合、本村の学校に就学。就学拒否のため、実質的には不就学。

愛媛県となる「石鉄県勸学告諭」では次のように部落との「共学」を論じている。

凡ソ人民ノ知慮ヲ開キ芸能ヲ長スル所以ノ者学ニ非サル得ル能ハサルナリ、故ニ学制ノ儀ニ就テハ昨壬申歳既ニ官令アリシ如ク、四民各男女ヲ論セス、幼稚ノ時に必ス学校ニ入り、(中略)。速カニ入学セシメテ良知ヲ開発シ、良能ヲ長進セシムルニ若クハナシ。且夫ノ一様ノ人民ナルヲ強チニ穢多と斥ソケ視テ猫狗ヨリモ賤シメシハ全ク未開ノ弊習ナレハ既ニ其称ヲ廢セラレ且平民ト齒スルヲ得セシメ玉ヘリ。サレハ同ク入学シテ互ニ講習ノ益ヲ取ルヘシ（「石鉄県紀 内閣文庫」近代史文庫大阪研究会『愛媛部落史資料』1976）

「就学告諭」において被差別部落に言及しているのは山口県、福岡県。共学に言及しているのは石鉄県だけ。（高瀬 幸恵「愛媛県の就学告諭」荒川明夫編著『近代日本黎明期における「就学告諭」の研究』東信堂 2008）

これら地域が「初めて就学した」のが明治二〇年代、さらには三〇年代だったという記録⇒住民の「差別意識」の結果+学校設置維持組織が近世村落共同体というシステムの問題

4、地方行政制度・教育制度の改変の意味

学制に基づいて始まった小学区単位の学校設置

1879 年教育令の時には「町村あるいは町村連合」

地方政治に制限選挙制度導入、

郡区町村編成法により、都市部では区長一戸長、農村部では郡長一戸長

戸長は公選され知事が任命、学校は戸長が率いる町村によって設置維持

1884 年官選戸長役場制 旧村の指導者から地方官僚としての戸長

1885 年教育令では公選学務委員が廃止、戸長に権限が集中、

教育史研究：中央集権体制確立への布石であり、教育の国家主義化への地ならし
部落問題に限ると、旧村指導者から「四民平等の国民教育」の実現をめざす官僚

表1 地方行政及び教育行政の組織変遷							
地方行政制度	地方制度	行政職	教育制度	小学校の設置主体	学区責任者	備考	
1872(M5)	大区小区制	県・大区・小区	大区：区長、小区：戸長、町村に組織			一般行政区と学区は別。実態は一致が多い。人口600人に一小学校区だが、旧村が小学校を設置。	
1872(M5)			学制	大学区・中学区・小学区	学区取締(公道)	学区取締が学校世話掛を人選、戸長と学区取締は兼任が多い。	
1878(M11)	地方三新法、郡区町村編成法(7/22)	県・郡区・町村	郡長、区長、戸長の配置、戸長は公選後、知事が任命。			郡区町村の区域名称は「旧による」。戸長の多くは旧指導層。郡区に課税権はない、町村の調整役	
1879(M12)			第一次教育令(9/29)	町村あるいは町村連合で設置	学務委員(公道)	学務委員は町村の機関。	
1880(M13)			第二次教育令(12/28)	同上	学務委員に戸長参加、府知事の任命制	教育内容について干渉主義である一方、補助金制度の全廃。	
1880(M13)	区町村会法					公選議員による会議、財政の議決	
1884(M17)	官選戸長役場制		戸長は知事による官選。			平均500戸一人の戸長を目標。連合戸長役場	
1885(M18)			第三次教育令(8/12)	同上	学務委員廃止、行政責任は戸長	教育費削減のための改定、授業料徴収原則	
1886(M19)			第一次小学校令			戸長役場・行政区と学区が一致。授業料徴収の一方、不徴収の簡易小学校、資産積立開始。	
1888(M21)	市制・町村制	町村合併の推進	市長及び市参事会、町村長。市長は市会推薦のうち内務大臣選任。後は選挙。			独立自治に耐える資力のある町村、町村合併の推進	
1888(M22)	大日本帝国憲法制定						
1890(M23)			地方学事通則(10/3)	町村学校組合	学務委員復活、国政委任事務の補助者	町村学校組合(教育行政担当)の設置、財政責任について規定。	
1890(M23)			第二次小学校令(10/7)	市町村の学校組合、連合学校組合		小学校教育目的の定立。国家が内的事項、設置維持の責任は市町村の原則が確立。一市町村に一小学校の原則。行政区と学区の一致。資力乏しい場合、連合組合になる。	
1890(M23)	府県制・郡制	地方公共団体として独立					
1897(m30)			地方規学の設置			道府県レベル、判任官、全国で100人。	
1899(M32)			地方官管制の改革			規学・郡規学・規学官、教育行政の監督強化	
1900(M33)			第三次小学校令			義務教育の厳格化、原則授業料廃止	

土屋忠雄『明治前期教育政策史の研究』講談社 1962 から作成

5、部落学校の設置・廃止と学区 兵庫県事例

兵庫県東播磨を検討した東野正明論文

東野は「部落学校」を「身分学校」として位置づけ、

「単に被差別部落に設立され存在した学校をいうのではなく、明治初年に学制によって設立された部落の学校が学制及び教育令時代の学校統合の過程で次第に孤立させられ、行政的に再編されたものを『身分学校』と規定」(東野 1983)

先に紹介したように、兵庫県播磨地方では学制期に独立村であった被差別部落に学校が設置、しかし、明治一〇年代、いわゆる「教育令期」には、旧村落に林立して設置された小学校の分合が進むなか、①部落同士の合併、②部落外との合併、③廃校、④明治一七年の学区改定まで独立維持が確認されたものが10校あるとしている。

学区統廃合の過程、加西郡の場合15学区が設置。本校が15校、分校が10校(うち6校が被差別部落に設置)

これらの分合は郡区長の意見を踏まえていたこと、そして郡区長は旧村が「自由に」設定

した結果を追認したもの。その結果、枝郷として本村と「混住」していた子どもたちさえ、本校ではなく分校に就学することになった事実を指摘している。

1886年 「身分学校」は経費削減を目指して統廃合、形式的共学、結果、1886年から91年まで分校廃止後、不就学状態。本校に編入されない。

1880年代の被差別部落住民にとっての分校の意味：差別の結果であるが、一村独立の身分学校の方が、本校に統合されていた村より就学者が多くなったという。すなわち、部落の実態に即して運営できる独立校は就学する子どもや保護者にとって「就学しやすい学校」であり、差別が日常的にある本校から子どもを守ったともいえよう。法制上、制度上の統合教育と分離教育の是非は、その教育を受けている当事者及びその保護者の「その時、その場の」ミクロレベルでの評価と、メインストリームの教育機関からの排除というマクロの視点から考察する必要がある。

6、野口村（旧蓮台野村）の分村独立と小学校経営

1875年蓮台野村は鷹峯村と合併、行政区と学区は別扱い、独立校を維持

1888年 市制町村制施行の過程で行政村として独立するという選択なぜか???

1894年4月に鷹峯村から郡に出された分村の上申理由

本村の内字蓮台野は、古来独立の一村たりしが、明治八年二月府庁の諭告に因りて当時の西紫竹大門村、即現今の鷹峯村に合併して一村となり、以て今日に至る。閱歴日浅きに非ず。而して其実際の情況に至りては依然尚旧態を改めず。両区の民心常に相背馳し、殆ど水炭相容れざるの觀あり。然る所以のものは其原因一にして足らずと雖ども、抑風俗・習慣・生業等百般の情況相同じからざるに、職由せずんばあらず。左に一二の現象を挙げて之を証せん。

抑蓮台野区は古来穢多の一部落にして（中略）、而して元より尋常一般人民に異なることなしと雖も、或る事情に於て、一種特別なる感情あるを免れず。因習の尚しき未だ旧慣を脱する能はざるもの亦怪むに足らず。其情況に至りては、常に鷹峯区と交際するを厭ふの風ありて、猜疑の情深く、為めに種々の妄想を起して陰に怨望するの感あるを見る。（『町村引継文書』鷹峯村1891年 前掲『京都の部落史』6巻）

合併村では一村として運営することができなかった原因を蓮台野村の猜疑心・被害妄想に求めているが、そういう状況を生まざるを得ない差別の実態があったことが推察される。

具体的要因として、道路の開鑿に関わる村債が蓮台野にとっては重い。

蓮台野村の財政努力、自治による団結

全区の公民より共有財産を購ひ、其他旧来申上上の慣行により、区内各戸の糞尿を公に売し、区の雑収入として一般村税・戸数割賦課額に充つるの資とせり。而してこの一ヶ

年度の収入は略ぼ区内各戸の負担すべき村税の賦課額を償ふを尙余り。是等其部落協同一致の美挙にして、曾て他に行はれ難きの事実なり。之に依て是を觀れば其實力充分ならずと雖ども、将来独立上相当の結合力ありて、即ち堅固なる一団体となるは信じて疑はざる所なり。(中略) 固より教育費の如きは従来各区に小学の設けありて、其費額は各部落に於て是を負担するを以て増減あることなし。

公衆浴場の経営、糞尿売却費を共通経費、それを村税の代替（これは京都町組の慣例）
1892年鷹峯村から野口村が分村 分村の背景にあった小学校の維持問題

この両地区が一村となったのは、明治8年であったが、それよりまえそれぞれの地域に小学校を設立していた。小学校は文教政策として統一的な面をもちながら、すぐれて共同体的なものである。それだけに郷土というまとまりは、多くの場合小学校単位で形成された。この地においても、明治20年両地区の学校を鷹峯校に統一し、一村として村政の簡易化と財政の軽減をはかった。しかし、とりあえず野口村の地にあった学校を分教場として残していたため、その効果をみないうち、両村間に分村の議がおこり明治25年府の許可するところとなった（『京都市町村合併史』1968年）。

主体的選択の結果、独立校になった稀有な事例（近江八幡市の武佐小学校も）
しかし、この後の楽只小学校の維持運営、困難。就学率も厳しい。

歳入		歳出	
財産より生ずる収入	193円500	役場費	295円758
手数料	5円930	会議費	3円670
雑収入	1円100	土木費	2円450
交付金	18円910	教育費	235円692
村税	359円067	衛生費	15円310
寄付金	4円	諸税及び負担	294円487
合計	582円507	合計	582円367

7. 京都市北部における状況（中郡善王寺村の闘い） 不就学から共学へ。

昭和10年の段階で20戸100人という小規模な村
都市部と異なる差別の諸相：「苗字改姓事件」

1877（明治10）年浄善寺本堂を教場とした学校を設置、生徒8人、
教師は谷藤広右衛門

1881年 本村長岡小学校の支校（上級生になると本校）

1888年 支校が廃止

明治二十一年八月、当長谷部落学校廃止トナル。右ハ明治十年三月ノ創立ニシテ、同十四年ヨリ長岡学校ノ支校トナリ、年々相当経費ヲ支給サルル村立ノ小学校トナリシガ、

同十八、九年頃ヨリ子弟ヲ持タザル当部（落）戸主及ビ本村ノ物共、村内費用多クナリシハ長谷ニ別物ノ学校一軒殖ヘタル故ナリト、ロクニ紛義ヲ唱ヘ、遂ニ止ムヲ得ズシテ自然廢校トナリシ也。爾來当村兒童ハ全ク教育ノ道ナキ不幸ノ青年トナル（前掲『浄善寺永代記録』明治二一年）

1888年から1899年まで不就学 本校への就学を勝ち取る

明治三十二年四月ヨリ、当区兒童善王寺校ニ登校ニ決ス。去ル明治十年三月創立ノ支校廢止以來当部落ノ子弟ハ全ク無教育トナリ、徴兵適齡合格者モ目ニ一丁字ナク、入當后ノ困難甚シキヲ嘆キ、父兄及村内有志ヘ各入當者ヨリ后来子弟ニ教育ノ急務ヲ告ゲ、一方当部有志者モ明治教育ノ必要ヲ感ズルヲ以テ、本村ノ学校ニ登校セシメシムコトヲ交照シ、去年來百方苦心セシモ、村役場及郡役所ニ於テ採用セラレズ。止ムヲ得ズシテ京都府知事ヘ直接申請ス。由テ同年四月ヨリ公然登校ノ運ニ至リシナリ。（前掲『浄善寺永代記録』明治三二年）

就学実現、教育の必要性の理由として、軍隊入隊に際しての非識字の問題をあげ、京都府を説得。

明治二十八、九年より兵士二、三名入營に付ては、彼等一人にて屯管の御門に立つ者あれば、我等不面目の次第と当時猶更擯斥甚だしく、只銘々共の子弟等今に至る迄文盲にて、朽果候様の手段のみに候間、何卒特別の御詮議を以て、責めては男子たりとも平等の学課に進み候様、願意御採用被下度（『日出新聞』一九〇〇年五月三日 前掲『京都の部落史』第六巻）

新聞で報道の影響「日本全国各地ノ同種部落之ヲ模範トシ同一ニ登校スルコトナレリ」

同時期、与謝郡宮津尋常小学校も部落の子どもたちの入学を「許可」している。「此程、同部落は惣代を扱ひて分校教授を謝し、小学校に通学せしめたとの申出を為せしより、目下分校教授の適否を監精し、實際上其不都合を認めなば条件を附して尋常小学校に通学せしむるの見込みなり」（『丹後新報』1899年7月23日 前掲『京都の部落史』第六巻）。この資料では条件の内実が不明であるが、共学実現後の軋轢に対して抗議をしないことだったのではないかと推察する。実際に本校に十余人の子どもたちが通学するようになると「従来の悪感情より其当時は一時数百の子弟相反目せしも教員の薫陶に依り漸々相融和するに至りたりとは喜ぶべき現象なり（『日出新聞』1900年9月20日 前掲『京都の部落史』第六巻）」と報じられていることから、統合後の子どもたちが置かれた厳しい差別状況が想像される。同じように、1889年7月与謝郡加悦町導道尋常小学校も算所大石聚落分教場を廢し本校に合併している。さらには県境を超えて、「兵庫県但馬地方で一九〇〇年を境に『分校・支校・分教場』が集中的に本校に合併されている」（東野 1983）という事実

がある。

このような分校の本校統合の機運は、分校もないまま共学を拒否されていた被差別部落にとっては「初めての就学」を実現する契機となった。その契機になったのが長谷地区の京都府への請願だったかもしれない。そして、その請願が実現する背景には、「表一」で示したように 1897 年に道府県レベルで地方視学が配置され、99 年には郡視学が配置され、教育行政の監督が強化されたことが関係している。町村任せであった教育行政を統制するための視学の配置は、部落にとって問題解決の突破口になったのである。また、村落共同体による被差別部落の圧迫を放置することを許さない教育世論も生まれ始めていた。

長谷の就学実現について『教育時論』は次のように言及している。

丹後国中郡の新平民二十四名、京都府知事に哀願書を差出して、平等に教育を受けるの恩沢に浴せんことを訴へ、府庁は直ちに視学を派して之を調査し、彼等の子弟をして、一般児童と就学せしむるの処置をなしたりと。吾等は之を聞きて当局者の怠慢を責めんよりも、先づ彼等が自ら教育の重要なるを感じ、進で此の挙に出でたるを喜ばずんばあらざるなり。(中略) その学事当局者及び教育者が、能く其職を努めず、其責を尽くさざる、亦之に依て明に知るを得べし。思ふに此の如き憐むべき境遇に沈淪せるもの世間蓋し少なからざらん。教育者及当局者は、常に克く其職責を尽くして、早く彼等をして憐むべき境遇を脱せしめ、以て一視同仁の聖意に副ふの実を挙ぐるに努めずんばあるべからず。(『教育時論』543号 1900年5月 前掲『京都の部落史』第六巻)

8、愛媛県の不就学対策—分校の設置・廃止

愛媛県の場合、

学区を構成する旧村落が部落のこどもを排除し、部落のこどもが就学すると自分たちのこどもを就学させないという挙に出るため、教育行政は共学を推進できず、その結果、長期にわたって部落のこどもは不就学。

不就学対策としての部落学校

1890年新居郡泉川村、「次善の策」として分校設置

(同村の被差別部落は経済的に余裕があったため) 其子弟をは教育して四民平等の仁政の上に幸福を享受せしめんとし教育費の支出を吝まらず、競って入学せしむるを事とせり、故に泉川村役場に迫るに、普通人民の子弟と同一の校舎にて、同一の教育を受けしめんことを以てしたること再三なりしと雖も、普通人民はこれと共に教育を受くるを欲せざるを以て、或は村長に迫り、或は其筋に請願する等百方策略を講じて、旧穢多の要求を俊拒し七八年前右の高須部落の一小屋を校舎に充て一老教員を雇ひて旧寺子屋的教育をなさしむる。(『海南新聞』一八八八年二月二七日 近代史文庫大阪研究会『愛媛県近代部落問題資料・上』1979年)

明治三〇年以降、愛媛県では学事集会で「貧民教育の件 貧民(爰に貧民と称するは通称新民と称するものなり)教育に付ては、従来の習慣もありて、容易に実施し難きは一般の状況なるも、是等の者をして何時迄も無教育に付する能はざるを以て、前年以來各町村に於ては之れか教育の計画を為しつつある」が、実際には遅々として進んでいないと報じられている。小学校が初めて部落の子どもを受け入れたという記事も散見する(明治三一年温泉郡和氣村大山寺尋常小学校、明治三二年東宇和郡田之筋村尋常小学校)。

県議会で明らかになった明治 30 年代の実態、1906 年に安藤正楽が具体的な就学状況を示して質問した。

部落の学齡児童は 6400 で、就学しているものは 2560 人で残りの半分近くが不就学他府県では共学が実現していることを引き合いに出すとともに、「同シ国民トシテ租税ヲ負担スル以上ハ、旧平民ト何等異ナル所ナク、総テニ於テ同一ノ権利ヲ有スルモノニアラスヤ」と陋習打破、分校制度の廃止を訴えたのである。(『通常愛媛県議会議事録』 前掲『愛媛県近代部落問題資料・上』)

安藤が言及した不就学状況は県による貧民調査の結果である。議会質問の翌月には越智郡の状況が報じられ、学齡児童 1367 人中実質就学は 996 人、「尚是等貧民の多くは所謂新平民にして其職業を区別すれば農業、漁業、日雇稼、機織等」であった。(『愛媛新報』一九〇六年一月二〇日 前掲『愛媛県近代部落問題資料・上』)

1907 (明治 40) 年に内務省に「部落の概況」として愛媛県が報告したとする新聞記事。

教育

この種族の児童教育に関しては、従来普通民が彼等を擯斥し、彼れ自らに於ても地位を卑下するの弊風あり。彼等の父兄は無教育の輩なるを以て子弟教育の思想乏しく、貧困其他種々の事に口を藉り、殊に児童が普通民の児童と相親和せざるが故に就学を肯んせざるの状あるを以て、従前此の種族の最も多数存在する部落に於ては、特に彼等の為めに支教場を設置せしむるの途を講じ、以て教育の普及を奨励せり。然るに時運の進歩発達に伴ひ村費の膨張を來たし、分教場設置不経済なるものならず学校統一上としても甚だ不可なり。殊に分教場を持続するは即ち社交上の障壁を存置するに外ならず、又社会の状態より此種族に対する觀念に至りても亦従前の如くならざるを以て、今日に於ては特別の事情あるものを除くの外は分教場を廃止したるに由り普通民と一同に教授せり。(『海南新聞』一九〇七年六月一二日 前掲『愛媛県近代部落問題資料・上』)

「次善の策」としての部落学校も、兵庫県の場合と同じく学区からの被差別部落の排除が要因である。しかし、学制が施行されてから 30 年近くが過ぎるなか、「次善の策」をしなければ「不就学」になったことから、部落学校が部落の子どもたちの基礎的教育保障をしてい

たといえよう。国民教育実現という国民国家の価値観と教育経費削減という合理性が近世的排除の論理を打破したのである。しかし、村落同士による話し合いをした形跡もなく、したがって相互理解をしたわけではないため、忌避や差別という問題はマクロな行政の課題から、学校内部の問題として子ども一人一人が日常的に対応するミクロな問題になる。

9, 統合後の差別

表3 「水平運動の無名戦士」から抽出した学校経緯							
都道府県	名前	生年	生家の状況	教育歴	統差別体験	教師との関係	地
1 大阪	新堂 太田友晴	明治43年3月	理髪店	尋常小学校	通日の差別	教師は取り上げず	学校生活の中で、尋常小学校の終わり近くになって、カタカナを読める程度の学力。
2 大阪	西浜 福井由教	?	大工職				兄弟一は大阪外国語学校が転校に際して差をさせるを得なかった。新に学校不信を伝える
3 和歌山	庄 森田良四郎			耐久舎二年で中退	彼らの殆どが、「学校へ行って差別を知った」という。学校は平塚であり職場。		ムラの医師岡本繁は学校を勧めるが、彼を反面教師として育つ
4 奈良	大福 伊藤繁太郎	大正2年で6年生。明治35年か。	味噌製造業家の親方		一隅に固められ差別待遇	大正2年丸橋訓導差別事件	
5 奈良	飛騨 松並秀平次		水牛ボタンの生産で比較的豊か	高等小学校卒業後、寺でも勉強、文字にも親しむ	エックとってからかうのは日常茶飯事	教師に良心的な人は多かった。	水牛ボタンの景気がよく、子供でもかなりの勉強になるようになってからは学校を欠席して村で働く
6 奈良	上牧 水原謙三郎	明治36年1月	草履表の職人	上牧尋常小学校北方分教場から高小中退		分教場吉田先生の言葉「みんなが本校に行くの立つことがあるだろう。同じ学力、いやむしろもっとよくできて、本校の者を一番にし北方の者を二番にするだろう、それがいい」と絶句して涙を流された。	松浦勇太朗同級生
7 奈良	上牧 森岡定太郎	明治34年8月	草履表の職人	上牧尋常小学校卒業	分教場での差別はない		卒業後、中学校の講義録を学び検定試験を受け続ける
8 奈良	岩崎 西浦出内	明治25年12月	農業農家で稲穂	高等小学校卒業	統差別体験		最初は部活改善運動
9 京都	田中 羽根田兼造	1902年?	貧困、もっぱめし	7歳の時の統差別体験に不従学		教員による差別	
10 京都	田中 長田秀子	明治43年3月	砂利採取	尋常小学校卒業、家出して女学校入学、中退		教員による差別(並ばせ方)	元後学校で和歌。「同じ学校が揃って来ようなむ」とい状態でしたら、私たちが部落の子供は学校で勉強する気になれないし、卒業したとしても満足な学力がついていない。
11 京都	七条 浅川憲治	明治31年	奈良出身、麻裏草履の製造業		面と向かって隠語	教師事件の兄が教員として責任、進字を勧めるがせず	よく聞かされた統差別体験「おかわらでもおひつにならん(仲間しないといひ意味)」
12 滋賀	宝の木 森口新右衛門	84歳 明治21年?			本郷からの差別が親しい、傘をさせない		家で数学、四書五経も勉強。昔から住職が若い書に読み書きを教えることがしきたり。勉強したものが水平社に
13 岡山	錦織 山本露政	明治34年4月	小作農	9歳で入学、高等科まで8年	毎日差別、成績主だが操行劣		統差別問題も水平社運動の契機
14 岡山	錦織 野崎清二	明治34年4月	大地主	旧制中学			岡山県協和会勤務後に水平社
15 岡山	岡副 新山聖	明治36年12月		補習学校卒業生			
16 広島	堀川俊作	明治36年9月	製造工と牛肉行商	高等小卒、事務員として働く、のち精肉店	差別を打ちかちす、小4の時教員の差別発言に対して抗議活動		福岡町一致協会で学友会で村田三造から激励
17 九州	柴田啓蔵	明治34年6月	旅館の納屋頭、離婚後の貧困	高穂中、松山高校			藤原寺に養子、筑紫一円の寺の総本山、養父も水平社に
18 九州	花山清	明治29年1月	庄屋筋の素封家、寺の門徒総代	高小4年の時に寺、清和寺に2年に輸入、中退	日常茶飯事の差別、ツバ吐きかけられても、だまって黙、ふきあつた。		
19 九州	松本吉之助	明治34年	小作農	高等小卒	教師からの差別	修学旅行の際の別室	
20 九州	菊竹ヨシノ	明治39年10月	小売店と運送業	尋常小卒			娘女会のメンバーとして水平社に参加
21	菊竹トリ	明治42年1月		高等小卒、簿記学校6か月			家庭を崩に任せで運動
22	西田ハル	明治38年7月		高等小卒			
23 長野	小諸 高橋角作	明治40年1月		高等小卒	小学校6年級代になるも卒業証書授与を級友から拒否される	校長が差別を黙認	
24 長野	兩宮 小山桂堂	明治32年6月	12戸の地域、戸籍帳が選れる	祖父の厳しい教育、6歳で童子教、8歳で四書五経、12歳で小学校、高等小卒	勉強できたが「長吏のくせに、とさきやきかたえなかつた。」		差別糾弾の結果、村役等を割り当てさせるが、村も「重荷」、うむむだけ平等になり交流も盛ん(二)

10、おわりに

四類型で近代学校教育と部落との関係を検討
すべての類型に近世以来の部落差別が背景にあったことを忘れてはならない。

結論

学校教育の実現は近世村落共同体が物心両面で支えており、県や国といった広域行政は近世村落が決める設置区域（学区）に対して監督命令ができなかったからであり、近代学校教育における部落問題は近世村落共同体による排除が継続したために引き起こされた問題である。そのため、都市部と農村部、あるいは地域指導者の存在の有無など多様な形態で学校教育が展開したのである。そして、教育費については学区負担であったため、学区による教育条件の格差は必然であり、貧困化が進んだ被差別部落の独立校は悪戦苦闘せざるをえなかった。部落の貧困化が教育条件の格差に結び付いたのは学区による学校設置維持というシステムのためである。

被差別部落のジレンマ（統合と分離、教育要求と就学拒否）

部落側の「教育を子どもたちに保障する」という共同体としての願い、教育戦略
排除の結果：

部落外との交流のなさは「同調的就学意欲」（みんなが行くから行く）を喚起しない
学校での差別、経済的状況、「立身出世」への展望のなさは就学拒否を引き起こす
教育要求と就学拒否という葛藤

国の介入と問題の解決？

排除の直接的要因：近世村落共同体の秩序

地方官吏が教育における部落差別を排除、多くはトップダウンで解決

国民教育に対する国の指導強化が部落を包摂。包摂か懐柔か

近代京都の都市周縁と祭礼

― 神輿は誰が舁くのか ―

中
西
仁

はじめに

私は歴史が専門ではありません。大学では教職課程で社会科教育法という科目を中心に授業をしています。七年前に「君は勉強が足りないから」というので研究休暇というのを貰いました。立命館という大学は、ある意味とても自由で、研究休暇は何を研究しても良いということでした。本来の専門であるは社会科教育の研究をすればよかったのかもしれませんが、その時五〇歳で、あと十数年残された大学での研究や教育のことを考えると、自分の研究にもっと幅を持たせたいと思いました。そして、もともと大学時代に専門であった歴史、とりわけ京都の地域史を研究しようという結論に至りました。そこで、佛教大学で民俗学を教えておられる八木透先生のゼミに入れていただき、選んだテーマというのが京都のお祭りや神輿を昇く人々の歴史であります。私はこんな貧弱な身体ですけど、二〇年ほど神輿を昇いていまして、見物するだけでは見えてこない神輿昇き達の世界を垣間見ることが多かったです。そのような機会に、いろいろと神輿の事を調べたら面白いかなということを思ってきました。それから七年たちました。本講座は何十年も研究された専門の先生方が、手堅い研究を披

露されるわけですけれど、私の研究はまだまだで、素人の域を出ません。突っ込みどころ満載やと思いますけれど、のちほどそこは質問頂いたらというふうに思います。では、よろしくお願いします。

(1) 都市周縁

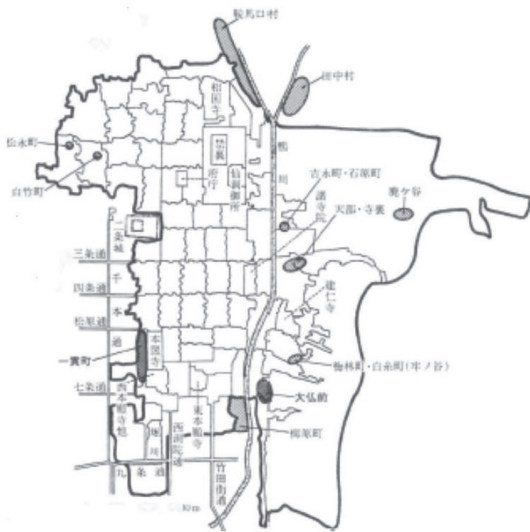
今日は『近代京都の都市周縁と祭り―神輿は誰が昇くのか―』という事で、お話ししたいと思います。はじめにということでも都市周縁とは何かということ、まず前提としてお話ししたいと思います。

古くからある大きな都市、江戸、東京でありますとか、大阪とか京都とかはですね。いわゆる中心部はすごいお金持ちが住んでいたり、権力の中心があったりするんですけど、そこからどんとはずれるとだいたい農村になるわけで、それはそれで違う地域があります。京都の場合それは「洛中」「洛外」という言葉で表現されるわけですけれど、「周縁」というのは洛中、洛外の間であります。洛中でもなければ、洛外でもない場所、ということですね。

大阪のことは吉村智博さんという部落史の研究者が書いていますけれど、近世大阪では「かわた(磯多)村」「長

吏・垣外（非人）」「三昧聖（隠坊）」は「身分制社会における統治機能」によって「都市から周縁化」されていた。というふうについておられます。完全に農村と完全に都会との間にそういう村、地域があったということであり、また大阪の場合これが割合はつきりしていて、それが近代化の中で墓所、火葬場など市にかかわる共同利用施設、ゴミ処理場、屠場など食と排泄にかかわる衛生関係の施設、コレラなどからの避病院、監獄など隔離収施設、遊郭といったような、まあ非日常的というか、どちらかという都市中心部におけないものそこに置いたという事であり、また京都というのは大阪に比べて、三分の一くらいの規模の都市じゃないかというふうにも思うんですけど、大阪ほど周縁の非日常性をはつきりしておりません。京都の場合は洛中、洛外の間、だいたい御土居の周辺に沿ってですね、横井敏郎さんが書かれています「穢多」村（「かわた」村）があったり、あるいは「非人」小屋が置かれていたりするわけであり、また

下は明治後期の京都の地図ですけれども、中心部がいわゆる番組小学校の学区のある洛中の部分なのですけれども、その洛中と洛外の間には都市（洛中）でも近郊農村（洛外）



横井敏郎

「明治後期の都市と『部落』—京都市を事例として」
『部落問題研究』一〇五 一九九〇 より

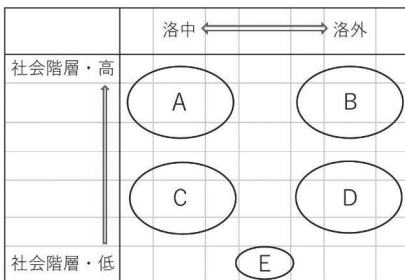
でもない地域、すなわち周縁が広がっているわけでは、先ほど申しましたが、京都の場合は、大阪ほど周縁ははつきりしておりません。いわゆる旧「かわた」村はすべて同和地区になりました、一部の例外はあるのですけれども改良住宅、同和施策で住宅が建って、現在に至るまではつきり以前の地域の来歴がわかりますが、例えば旧「非人」小屋

のあった地域というのは、明治くらいまでは非常に差別が残っていたけれど、現在は住民がほぼ入れ替わってしまっ
て、現在はもう差別があったという事がわからなくなっ
ている地域が多いわけです。

私も、洛中・洛外の間、「御土居」の縁の柏野という北区
の学区に生まれまして、その長屋で育ちました。柏野は
迷路のように広がる路地に、西陣織の賃機に従事する人々
が住む長屋が建ちならぶ地域でした。中学校は衣笠中学校
に行ったのですが、同じく衣笠中学校に通ってくる衣
笠学区は、明治以降に都市中流階級が住む近郊住宅地となっ
た地域で、その名残がありました。また、上京区の翔鷹と
いう旧番組小学校の学区も同じ中学校区やったのですけれ
ど、そこは柏野のような長屋と共に古い京都の街並みが残っ
ていました。同じ北区でも衣笠のような住宅地とも違うし、
住所に通り名と「上ル」、「下ル」が付く上京区の翔鷹の地
域とも違う。柏野の地域性はなんだろうと、ずっと考え続
けてきたわけです。『京都の部落史4』（京都部落史研究所）
には、近世の中期、享保年間には柏野には雪駄直しが住ん
でいて、六条村、蓮台野村の支配を受けていた、という史
料が出てまいります。また明治以降には、丹後半島の農民、

朝鮮人が西陣織の労働者として集団移住して来ました。そ
こに暮らす人々の様子が非常に貧しかったので、被差別部
落のようなはつきりとしたものではないにしろ、何がしか
の蔑みを受けていたのではないかと、というように思うわけ
であります。このような地域が京都の周縁の一つの典型で
あると思います。要するに近代京都の周縁には、元々「か
わた」村であった被差別部落や、近世に「非人」小屋が存
在したという痕跡を残す地域、そして都市下層を形成する
柏野のような地域までいろいろな地域があったということ
であります。

井原西鶴が『日本永代蔵』
で大阪の町人について、「俗
姓筋目にかまわず、ただ金銀
が町人の氏系図になるぞかし」
と言っていますけれど、京都
はなかなかそういうわけには
いかないですね。下図のA
というところですね。洛中の
いわゆる祇園祭の山鉾町で
あったり、西陣のいわゆる大



「宮今出川あたりの千両が辻、このあたりの人たちというのが一番階層が高かったわけでありませう。洛外に行くとなればそれで大きなお百姓さん（Bのところですね）」がいて、

これがまたやつぱり階層が高いという事ですね。洛中でもですね。例えば祇園祭の山鉾町でも裏長屋があつたり路地の奥があつたりいろんな、そこまではない人たちがいて、洛外でも中小、小作にいたるまでいろんなお百姓さんがいて、ということですね。まあ、そんな中で今言った「周縁」と言ったのは、このEのところにあたるのではないかというふうに思っています。今日は、明治に入って彼らがお祭り、神輿場で非常な存在感を發揮するようなという話であります。

（2）部落史の先行研究より

レジュメの（2）の「部落史の先行研究より」ということで、お話ししていきたいと思ひます。明治四年に「解放令」がでます。そこで「穢多」というふうに呼ばれた人たちが、あるいは「非人」というふうに呼ばれた人たちが、以後は、「身分、職業とも平民同様たるべき」ということになるわけであります。で、これはあまり知られてないことなので

すけれど、丁度この時に、国家神道のまず第一歩ということとで、それぞれの神社に氏子という、この村はこの村の氏子だという「氏子調」が出されています。

「賤民解放令」布告直後から、部落民の氏子加入、祭礼参加を要求する動きは活発であった。はじめは部落の青年たちが祭りの仲間に加わろうと、神輿に肩を入れ、これを阻止しようとする部落外の若者たちと乱闘になるといった騒ぎが各地でおこり、傷害事件になることも多かった。これは間もなく裁判に発展した」という記述が、一九九七年に部落問題研究所が刊行した『部落の歴史と解放運動』にあります。つまり、神輿に入れるということで、喧嘩になつて裁判になつたという動きは、差別に対する解放への動きの一つであると捉えられているわけです。

『京都の部落史2 近現代』でも「明治三〇年代にはいると、各地の部落で氏子関係の実質化を求める動きが表面化した」というふう書かれています。その事例として「まず一八九八（明治三二）年、宇治郡醍醐村の村民が同村長尾神社」、長尾天満宮というお宮がありますけれど、その「祭禮に神輿を昇くことを要求し、その動きは各地に広まり」とあります。部落史に書かれているこのような事例

は旧「かわた」村も事例ばかりなのですけれども、他にも当時、差別、社会的に賤視をうけていた、周縁の人たちも動き出すわけであります。

以降は、『京都の部落史』から事例を拾っていきますが、事例1ということで、船井郡木崎村、これ現在の南丹市園部ですけれど、部落民が神輿の共有権につき確認書を得るということがあります。それから事例2、祭礼神輿をめぐる紀伊郡上鳥羽村と下竹田村の青年たちが乱闘したというのがありました。事例3、これがさっきの異の話ですね。この事例2、3は土方鉄さんの『被差別部落のたたかい、人間に光あれ』に紹介されている事例であります。事例4は、「南桑田郡保津部落」これは亀岡市です。これらの事例は、被差別部落の氏子たちが、自分たちも平等に神輿を昇かせろということで、他の氏子たちに抗議、要求し、乱闘するケースもありましたが、それが裁判に発展し、判決の結果神輿昇きへの参入を認められる、というような事例です。

事例5、6も『京都の部落史』に「差別反対のとりくみ」として書かれているんですけども、これらの事例は「差別反対のとりくみ」にまとめるのはちょっといかなものか

と思う事例です。祭りを研究する立場からすると、「差別反対のとりくみ」とちがうのではないかと感じます。部落史の中でも祭礼、神輿昇きというものがあまり注目されてこなかった、細かく調べて来られてなかったのではないかと思うのです。

例えば事例5の「神輿かつぎをめぐる、紀伊郡柳原町、現在の崇仁ですね。と西九条の若者たちもめる」ということで挙げられているのですが、これは稲荷祭での出来事です。まず紀伊郡柳原町というのは稲荷神社、伏見稲荷大社の氏子ではありません、そしてこのもめた紀伊郡柳原町というものの主体というのが博徒でありまして、どちらかというと喧嘩早い連中が、神輿を襲うという形です。対して、西九条という所は稲荷神社の氏子でして、ずっと五基ある稲荷の神輿のうちの一基を昇っていた村です。被差別部落の博徒が、神輿場で喧嘩をしたということで、「差別反対のとりくみ」の事例となっていますが、これはやっぱり解放、差別反対の取り組みじゃないのではないかとというふうに思います。つまり、氏子の一員として神輿に入れるという動きではないということです。

事例6ですけど、上御霊神社の「神輿かつぎをめぐる、

田中村、鞍馬口村村民対立」、これは後で話をします。田中村は田中神社の氏子であって、上御霊神社の氏子ではありません。対して鞍馬口村は上御霊神社の氏子です。つまり、氏子として平等を求めて神輿に入れるというのは違うわけでありませう。

事例7ですけれども、八坂神社の神輿三台のうち一台は、若竹町青年が昇くことに決まる。若竹町というのは東三条地域の一つの町です。ここは元々、「非人」小屋が立ち並ぶ地域であったのが、「解放」令以降は、町組に編入されて八坂神社の氏子区域となった地域ですが、先ほど言ったような、神輿に入れると云って紛争があつて、そして裁判になつて、その裁判に勝つて入つたというのとは、ぜんぜん違ふ入り方をしてゐるわけでありませう。

部落史が旧「かわた」村の歴史だけじゃないという私は思つていて、『京都の部落史』にもさまざまな地域、若竹町のような江戸時代には「非人」小屋があり、明治時代には差別が残つていた地域の歴史も書かれていたり、京都の周縁のさまざまな地域の歴史も書かれてゐることを考えると、差別を受けていた人々の祭礼への参入という事例研究の対象をもうちょっと広げて話をしたいと思ひます。また、

紛争、訴訟、和解、祭礼への参入という定式が、必ずしもすべての事例に当てはまらないということにも、注目していきたいと思ひます。旧「かわた」村でもそうなつてない例を、後でお話したいと思ひます。

また前提の話にいけますけれども、京都の神輿というのが、ほとんどが(3)の若中(わかちゆう、わかじゆう)という神輿昇き集団によつて昇かれてゐるわけでありませう。京都では神輿というのがどんな感じで昇かれてゐるかとお話します。京都の神輿の掛け声はほとんどが「ホイト、ホイト」です。この掛け声と共に、見せ場や祭りにとつて大切な場所では神輿を揺らします。東京の神輿というのは神輿会のそれぞれのユニフォームがあつて、会ごとにぜんぶ違ふのです。でも京都の神輿というのは統一されてゐます。例えば松尾祭にでる六基の神輿のうち、大宮社を昇く人々の法被の片方の襟には「大宮社」、もう片方には「松尾大社」と染められています。その氏子ですという印があります。現在では氏子以外の人々も協力して昇く場合が多いのですが、元々はその氏子の若者組、若中が神輿を昇いてゐたんです。

(3) 若中(神輿舁き集団)の類型

(3) 番のところですからけれど、若者組が神輿を舁くようになったのが、だいたい一八世紀の真ん中、一七五〇年とか六〇年位から一九世紀のはじめ、一八〇一年とか二年とか、三年とか、そういうところであります。これは私が類型化したのですが、いろんなタイプの若中があつて、ということですよ。

京都の神社の氏子の区域というのはいろいろあつて、氏子区域が非常に大きい神社があります。例えば八坂神社とかです。北野天満宮、今宮神社、上御霊神社、伏見稲荷大社、松尾大社、このあたりは非常に大きい氏子区域をもっています。その中でも伏見稲荷大社とか松尾大社というのは、沢山の町と沢山の村で氏子区域が出来ているのですけれど、松尾大社でしたら御神輿は六つ、伏見稲荷大社でしたら御神輿は五つで、村、町の数の方がずっと多いのです。で、どういう村が神輿を舁いているかというところ「旅所」近くの村が舁いているのです。稲荷でしたら油小路八条の所にあつたと思いますけれど、松尾大社でしたら七条の御前を下がった所ですね、ですので「旅所在地」ということで、代表の村が神輿を舁いているということでありま

これは神さんを迎えて送るということ、今でも松尾とか稲荷の神輿舁きの人々は、神幸祭で「お山」から神さんを地元の御旅所に迎え、還幸祭では神さんを再びお山へ還すというふうに使われます。ということ、氏子を代表して特定の村が舁く、「旅所在地」であります。稲荷は町の部分というか旧洛中の部分も多く含みますけれど、まあだいたい、伏見稲荷自体が洛外ですし、松尾も洛外ですけれども、洛外の大きなエリアの祭礼で神輿を舁く若中がそんなのです。

それに対して江戸時代、近世から非常に都市化が進んだ氏地をもっている八坂神社、これは京都の真ん中ですよ。今宮社、今宮神社、これは西陣です。わたしも西陣織の賃機屋ばかりが並んでいた所の出身でよく分かるのですけれど、今でこそ西陣は非常に地域が衰退し、ぜんぜんあきません。私は百人同級生がいて大半が織屋だったのですけれど、今は一人も織つてないのと違うかな。しかし、江戸時代から近代までは西陣というのは京都の中では堂々たる経済の中心で、繁華な市街地やったわけです。そこは早くに人の入れ替わりがあつて、いろんな、経緯があつて神輿を舁いている人たちがどんどん変わっていくんです。

祇園祭と今宮祭は歴史をたどれば、ある時点で神輿舁きを請け負った若中が神輿を昇いています。

ですので、「旅所在地型」というのは神輿舁きの地域が全然変わってないのです、でも「請負型」はどんどん変わっている。これは後の話、若竹町の事例の前提になりますから知っておいてください。

でも、大半は「村落祭祀型」の若中です。先週から先々週くらいに非常に沢山の秋祭りがあったと思います。これらはほとんど元々の一つの村の範囲に一つの神輿が出る小さなお祭りであります。「村祭り」というイメージにぴったりのお祭り、村の若者が神輿を舁くという形です。というように三つのパターンに分けられるというふうに考えています。

非日常の祭礼空間では神輿舁きの「論理」が優先します。これはあとの「蓮台野の場合」の話につながってくるわけでありす。

1. 蓮台野の場合

(1) 近世の蓮台野村と今宮祭

ということ、1、蓮台野の場合、これは神輿への参

入がかなわなかった、参入にはならなかった場合ですけれども、これ今宮祭と蓮台野村というのは、今宮神社があって、坂を上げれば蓮台野村があるわけですね。ということ非常に近いのですけれど、近世ではこういう移り変わりがあります。

①ですけれど

「祭礼に使う小太鼓四基の修復を今宮神社が蓮台野村に命じ、蓮台野村は太鼓の修繕を無料で行っていた。これをきっかけに太鼓の巡行に、蓮台野村の人々が参入するようになった。もともと太鼓の巡行を請け負ってきた「氏子講中神輿舁請負方之者」から差し出された人足たちがこれを嫌がり祭りに出てこなくなった」

ということ、ここで太鼓を舁く役目が蓮台野村に移るわけですね。

②「文化一四（一八一七）年にも蓮台野村は小太鼓の修繕を命じられた。しかし蓮台野村ではその時には小太鼓（大太鼓の修繕はできたと思うんですけど）の修繕ができなかった、大太鼓を無料で奉納し、さらに太鼓の巡行の際の人足量まで負担することとなった」というふうに、太鼓は蓮台野村に丸抱えになったわけでありす。

次に行きます。

③「天保一〇（一八三九）年には太鼓巡行の人数を節約し、太鼓の破損を防ぐため、太鼓を早くことを止め、車で牽かせるようになった。（車太鼓になったわけですね）太鼓の巡行については、神社が雇った者に蓮台野村の人々が混じるようになった。また神社雇いの人足の賃金も蓮台野村が負担し、結果、太鼓のメンテナンス、購入及び太鼓の巡行など太鼓についての一切は、蓮台野村が差配するようになった。」

ということで丸抱えの状態が続いているわけです。蓮台野村の人々は太鼓曳きで祭礼に参加していたわけです。

ところが幕末にほぼ近い④安政三（一八五六）年、蓮台野村の太鼓の巡行について、神社側は「不浄之もの神事之節、列中え入交り不申様仕度奉存」ので、氏子らと相談し、太鼓の修繕は蓮台野村に申しつけるが、修繕料については神社や氏子が負担し、太鼓巡行のための人足は元の通り「氏子講中神輿請負方之者」が差し出すこととなった。もし人足が不足した場合は神社が雇うが、その場合の賃金は西陣地域の氏子二名が負担することとなった。ということでもう一切かわらないでくれという事になってしまったわ

けであります。

ここで「氏子講中神輿請負方之者」というのは先ほど言った若中で、今宮祭の神輿曳きを請け負っていた人たちであります。この時代には西陣の氏子区域には京都には「町組」というのがありますが、それとは違う今宮祭運営に特化した町組が何十組かあって、何十年に一度か祭礼の運営が回ってくるのです。祭礼の運営に当たる町を神事行事町といいますが、その町から賃金を貰って神輿曳きを請け負っていた人たちであります。

今宮祭の神輿曳き集団の若中は三つありまして、一つは大宮という地域、後に東紫竹大門村となるのですけれど、上野村の若中と新門前村の若中というこの二つが今宮神社の一番大きな「大宮神輿」を昇っていた。それと二番目に大きい、現在「鷹神輿」といわれている神輿を鷹峯の人たちが昇っていました。そして、一番小さい「先神輿」は、安居院（あぐい）という現在の今宮神社の旅所近くの人たちが昇っていて、この人たちはそれぞれ神事行事町と契約を結んで請け負って昇っていたわけです。

今宮神社の氏子の中では、やっぱり経済力がある西陣の氏子の町々が力をもっていて、神輿を昇っている村々とい

うのは立場が弱かったわけです。その時に、先ほどの地図を思い出して頂いたらわかりますけれど、周縁にいた蓮台野村というのが皮革に関する技術を持っていたので、後にすごい経済力を持つようになり、勢力が伸びてきた。神輿を昇っている村の人たちは、「一般」の村の人たちですが、「かわた」である蓮台野村に、自分たちの立場を脅かされたということ、特に祭礼の場での排除につながったわけです。

(2) 今宮祭の「大喧嘩」

史料には明治四年五月八日と書いてあります。この年の八月に「解放」令が出されていますが、その直前です。ちよつと読んでみます。

「一、近年当社神事還幸之節、小屋（これは「非人」小屋のことです）竝穢多之者神輿え近附候二付、兎角故障出来駕輿丁之者（神輿昇きのことです）大二心配仕候間、何卒以来右様之者共神輿え不近附様御沙汰え下置候様駕輿丁之者申之候二付、此段奉願上候、御許容え成下置候者難有可奉存候、以上」

ということ、今宮神社の神主が、この時はまだ京都府が

ないので、京都御政府という所へ命令を出して「穢多之者」を近づけないように命令を出して下さいと言っているのです。こういう排除があったわけであります。先ほどお話しした江戸時代からの排除が続いていたのです。「穢多之者」と書いてありますけれど、ほぼ蓮台野村の人たちじゃないかというふうに思います。次の史料は『京都の部落史』には載ってないのですけれど、事件はちらつと年表に出てきます。明治二一（一八八八）年五月一八日にこういう事件が起こるわけであります。

「一昨十五日、今宮神社の祭禮につき大喧嘩ありし。次第を尚能く聞くに、往昔同神社の神輿（大宮と稱するもの）は愛宕郡東紫竹大門村の壮年輩が昇くの例なりしに、維新後彼穢多の稱號を廢せしより、同郡鷹ヶ峰村字蓮臺野（舊穢多村）の人民等も同く氏子の者なれば、共に神輿を昇かせ賞はんと、種々打合せありしも、之を昇すは神に對して不敬なりとて拒絶なし、爾來年々夫等の為紛議の生じることもあり。左れば同日午後八時頃、第三の神輿が東紫竹大門村字追分（「追分」というのは三叉路のことです。今宮神社の東門のあぶり餅屋があります、あそこを出て一〇メートルくらいの所に三叉路があるので。二〇〇メー

トルくらいかな。そのあたりだと思えます。」と云う處まで來りし折柄、豫て不平のある蓮臺野の人民凡五十名、各々瓦礫を携へて出來り、神輿を見掛て投付たり。紫竹大門村の神輿舁は之を支へんとて、神輿を畑中に下し遂に双方亂撃に及び、護衛の巡查數名が之を制せんとするも、其勢ひ當るべくもあらず。喧嘩は益々盛んになり、血を見ざれば治り難き有様なれば、巡查は急を上京警察署及び田中警察署へ報ぜしを以て、両警察署より應援の爲數十名の警部巡查派出し、双方を取鎮めしにぞ。漸く翌十六日午前三時頃、神輿を今宮神社に舁き入るゝに至りしが、右の喧嘩により、蓮臺野の大塚富之助(四十一年)原田勇次郎(六十三年)野村かな(六十年)の三人は重傷を蒙り、生死も計り難き程にて。其他輕傷を受たるは、同地の者に七八名、大門村の者に十二三名ありしが、何分夜間の事なれば凶行者も分明ならず。今尚、取調中なりと。」

今宮祭は、最後に今宮神社に神輿を舁きいれるわけですが、その時に大乱闘が起こったと。凄いなと思うのは下から三行目に蓮台野の三名の名前が出ていますけれど、「原田勇次郎(六十三年)野村かな(六十年)」と書いてある。私、来年で還暦なのですけれど、今の還暦というの

と一寸ちがうのでしようね。明治の頃の還暦と言えば、今でいえばプラス十何歳、二十歳くらいになるのではないのでしょうか。だから原田勇次郎さん六十三歳、もつとびっくりするのは、野村かなさんは名前からいったら女性じゃないでしょうかね。六十歳の女性がこの乱闘に参加して、生死も明らかにならない大怪我を負うということになってしまふわけがあります。以前の祭礼からの排除を考えると、やっぱり蓮台野村の人々には非常な怒りがあつたという事ですね。明治時代の新聞の記事なので本場にそういうたかどうかわかりませんが、「之を舁すは神に對して不敬なり」という言葉がでてきます。解放令が出て二〇年位経つわけですが、蓮台野村の人々の神輿を舁かしてくれという要求に対して、はっきりそういう言葉が投げつけられたわけがあります。

この事件の結末ですが、先ほどの定式すなわち、参入のために紛争が起こって、裁判が起こって参入になったかという、実はなっていないですね。どうなったかという、先触れの車太鼓を、このあと野口村だったり蓮台野区になったりするんですけど、千本部落が担当することになります。そして、現在でも車太鼓は楽只学区が担当して、今宮祭に

参加しているわけです。

これを見るとなぜだろうという感じなのですが、ここま
で事が大きくなれば神輿に参入するのが当たり前じゃない
かというふうになるのですけれども、実は先ほど言った、
この大宮神輿というのは東紫竹大門村の旧の上野村とい
所の若中と新門前村の若中が昇っていたのですけれど、こ
れが請負型で昇っていて、これが例えば村落祭祀型であ
れば村全体が昇くから、一部の人が昇けないのはおかしいか
ら入れましょうとなるのですが、実はそれと違う理屈でこ
この若中は神輿を昇っていたわけでありまして。もう少し説
明を加えますと、ここに書かれています。醍醐の巽の、醍醐
村巽の長尾神社、天満宮の神輿というのは醍醐村の氏子だっ
たら全部は入れるという前提だから、結局その神輿に
入ったわけでありまして。でも、請負型とか旅所在地型とい
うふうになっていると、氏子であってもこの地域は神輿
を昇く地域とは違うのだという祭礼独特の理屈があつて、
結局神輿に入れなかった、入らなかった、どちらなのでしょう
うね。というふうには私は解釈をしています。

だから、『京都の部落史』の執筆、編纂メンバーが定式
の参入の流れでは解釈のしようがないと思われたのどうか

かわかりませんが、この史料は『京都の部落史』には載っ
ていません。こういうふうには定式に当てはまらない、祭礼
の理屈でそうじゃない結末を迎えた、神輿に入るのはな
い結末を迎えた祭があるわけでありまして。

2. 鞍馬口村の場合

(1) 鞍馬口村の歴史

鞍馬口村というのは、この一部に「非人」小屋が含まれ
ていて、明治の頃には社会的に賤視された村というふうにな
っていったわけでありまして。現在は住民が入れ替わって、
その痕跡はありません。鞍馬口村というのはここに書かれ
ていまずけれど、上御霊神社の氏子区域の中では新しいで
す。現在の賀茂川を見ると、賀茂川沿いには例えば下鴨で
一番高級な住宅が賀茂川沿いにあります。でも昔はあんな
所にぜったいに家は建てられなかったのです。何故かとい
うと洪水がたびたび起こったからであります。鞍馬口村と
いうのは御土居の外側、賀茂川と御土居の間にあるわけで
すよね。その賀茂川と御土居の間に寛文の新堤という新し
い堤が江戸時代のはじめの頃にできるわけでありまして。寛
文の新堤ができて御土居一重だけで洪水を止めていたのを

二重で止めるようになり、おそらく京都の洛中というのは洪水が非常に少なくなっただと思えますが、よく見ると、水位が高くなりすぎた時に水を逃がす場所だと思おうのですけれど、堤が途切れている所があるのです。そこが鞍馬口村であります。ですから元々は人がなかなか住めるような環境でない所だったと思います。ここは角倉伊織支配ということで、代官の角倉が管轄する幕府領でした。もともと河原の地だったのでですけど、耕地化が進行して立村するに至ったと思われる。

上御霊神社というのは洛中の上京の東半分を氏子区域にする神社で京都御苑の北三分の二は上御霊神社の氏子区域であります。北半分三分の二になると天皇の住んでいる禁裏なんかも入るわけです。明治に入ってから明治天皇が初めて京都に戻ってきたときには、まず上御霊神社に多額の寄付をしております。つまり天皇も氏子であったという事ですね。そういう神社であります。氏子区域は上京の非常に古い町ですので、応仁の乱以来の氏子がいます。そして北側、これも今宮神社と似て北は農村が氏子地域で、あまり多くの人は住んでなかったらしいですが、いわゆる小山郷、この（センター）あたり小山になるのかな。北区の小

山です。これも古い村で鎌倉時代からある村であります。けれどもこの鞍馬口村というのは非常に新しい村、そこには江戸時代には「非人」小屋が一部あったという所であります。ここがやはり神輿に入っていくわけです。でも、この入り方というのが非常に面白いです。そして、先ほど言った何か乱闘があつて、諍いが起こつて、氏子やから平等に入れなさいと裁判が起こつたわけではありません。

上御霊神社の御霊祭には元々は二基の神輿が出ておりましたが、洛中洛外図にも描かれています。神輿はその後造り替えられます。現在、三基の神輿がありますが、古くからの二基の神輿は近世のはじめに天皇が乗る鳳輦を下賜され、それを神輿にしたものです。古くからの氏子区域の小山郷と今出川口の人々が昇っております。そして明治初期から御霊祭に三基目の神輿が登場します。この神輿を昇くようになったのが鞍馬口村の人々であります。ここから後の話は史料があるわけじゃないです。私の推測で考えたわけでありますけれども、鞍馬口村が三基目の神輿入る話をしたと思います。

(2) 鞍馬口村と御霊祭

明治一〇(一八七七)年に御霊神社が三社明神を公家のから預かります。明治一〇年というのは明治天皇が京都に滞在をした年であります。東京遷都は、奠都やというようなテレビ番組が昨日ありましたけれど、ここで明治天皇は上御霊神社に千円、下御霊神社に七百円に寄付しています。やはり氏子だという意識があつたのではないかと思ひます。現在の同志社大学の新町キャンパスのすぐ南側の上小川町という所に貴船神社という神社があつたのですけれど、この年に市中の小さな神社の統合の行政指導があつて上御霊神社の中に社が移されます。そしてその神社の神輿は上御霊神社に奉納されました。この神輿は、現在、末廣という名の神輿になっています。明治一二年にその神輿を修繕しました。さてこの神輿をどうしようかという話であります。この年、大正天皇が誕生して、これが明治天皇唯一の男子であります。明治天皇には男五人、女十人の子どもがいましたが、男子で成長したのは大正天皇だけです。今も皇室は男の子が少なくピンチですけれど、この頃もピンチです。でも、戦前は宮家がありました。

明治一三年、これは新聞に書かれている確かな事なので

すが、はじめて御霊祭に三基の神輿が出てということです。そして、明治一四年に三社明神、和光明神という新しい神様が上御霊神社に遷座しました。ここからは私が考えたことで、別に文献のついているわけではないかもしれませんが、いろいろ考えることもできるのではないかと、ということです。で、ご留意ください。先ほど出てきた三社明神とか、明治一四年に出てきた和光明神という神は、現在も上御霊神社の相殿に祀られています。これはどういう神かという実は、御霊、怨霊なのです。和光明神は多分、皇室が祀つた御霊としては最後の御霊じゃないかと思ひますが、これは東坊城和子という人の御霊なのです。東坊城家というのは菅原氏なのですけれど、和子さんは典侍(ないしのすけ)という女官をやつていて、光格天皇という閑院宮から入つた天皇ですけれど、この人の寵愛を受けていた。でも東坊城家というのは公家の身分としては低くて、やっぱり妬みがあつたようであります。一人男の子を産んでいます。この子は後に桂宮という宮家を継ぎましたが、幼くして亡くなつております。そして、二人目を妊娠しましたが、母子(女子)ともに出産の次の日に亡くなるという不幸が起ります。本当かどうかはわからないのですけれど、御所の

廊下に蟻が塗られていて、そこを通りかかった和子さんが滑って庭に転落し俄かに産気づいたという伝説を、公家が伝えていたとか、そういう話が猪熊兼繁という人の「維新

前の公家」というエッセイに書かれています。これが崇っているじゃないかという噂が当時の朝廷、公家社会に広がります。天皇は御所から一步も出られませんし、公家もあの狭い御所の中から移動しないので、噂が噂を呼ぶ世界だったと思います。光格天皇の次の天皇である仁孝天皇の母親の実家である公家の勸修寺家がお祀りしていたのですけれど、結局、東京に遷都して廃れる一方だったのですね。そこで明治天皇の子どもが次々と死んでいくと、その時に、もしかしてあの怨霊の祟りではないかみたいな話になってですね、上御霊神社に引き取ってもらって祀るようになったという話があります。

明治から後には、天皇の功臣などを神社に祀るようになります。護王神社とか梨木神社とかもそうです。しかし平安時代から続いた御霊を祀るのはこれが最後じゃないかと思えます。この御霊をどう祀るかということですね。上御霊神社として何とかしたい、新たに神社に奉納された神輿が一基ある、鞍馬口村が今まで我々は祭に参加できなかった

たから新しい神輿を昇かせてくれという願いを出している、という状況が明治一〇年あたりにあったのではないかといいふうに思います。

(3)「えらいやっちゃ」

明治一三年に御霊祭に新しく加わった神輿、末廣神輿というのですけれども、とてもユニークな昇き方をします。もちろん昇き手は変わっていつているのですけど、神輿の昇き方はそのまま受け継がれていると思います。京都の神輿の多くは「ホイト、ホイト」というふうに昇くのですけれど、これ全部が元々そうであったわけではないですけれど、松尾祭、稲荷祭辺りから広がって、現在では祇園祭のような大きなお祭りから、地域限定のちいさな「村祭り」まで、ほぼすべての祭りがこの掛け声です。しかし末廣神輿は、頑固に「えらいやっちゃ」の掛け声と共に、踊るように神輿を昇いています。これはなぜだろう考えました。鞍馬口村は芸能とかかわりが深いです。その芸能の一種として「疱瘡送り」というのが江戸時代にあつりました。今では天然痘は根絶しましたが、江戸時代には疱瘡、天然痘は、罹ると十人中、半分はいかないけれども、それに近

い人は死んでしまう怖い病気でした。生き残る人もいれば、亡くなってしまふ人もいるというので、何とか患者を生きたら残らせたい。当時の人々は疱瘡は疱瘡神という神がもたらす病と考えていました。そこで、疱瘡に罹れば、疱瘡神を喜ばせて出て行ってもらうという「疱瘡送り」という神事というか芸能が行われたようであります。旧鞍馬口村の中に疱瘡神が祀られています。「末菊大神」という小さな祠ですけれど現在もありません。祠に掛かっている額には「瘡神（クサガミと読む）と思います」末菊大神」とあります



す。ここは賀茂川の河原と鞍馬口村という人里の境で、瘡神を送り出すポイントであったと思います。

疱瘡神は喜ばせれば神さんは福の神になって人々に、祀った人たちにご利益をもたらすというふうな考えられていたようであります。民俗学者の宮田登さんなんかは、疱瘡神送りは、人に祟る怨霊を手厚く祀って御霊に転じる御霊信仰と同じパターンを持つ信仰だと言っています。菅原道真なんかは怨霊の代表のようなものでしたが、天満宮に手厚く祀られ、今はご利益がある神となっているわけです。

ですから先ほど紹介した和光明神なんかも怨霊でしたが、祀り上げることによって福をもたらす御霊神となります。そこで、新しい神輿に入ってもらって、御霊祭に加わってもらおう。だからおそらく、元々「疱瘡送り」なんかの芸能に親しんでいた鞍馬口村の人たちが、「祀り上げる」という考えで新しい神輿を昇いたのではないか。「えらいやっちゃ」と褒めたたえて、あなた偉いですよと新しい御霊神をほめたたえた。そういうふうな民俗が残っているのではないかというふうに思います。

次に末廣神輿がなぜ踊るような所作で昇られているのか考えていきますが、それには「砂持ち」という近世のイベ

ントが関係するように思います。賀茂川は何年かに一度、浚渫というか、土砂を運び出す工事をしていますね。土砂はすぐたまるんです。今は景観の保全という観点も強いと思います。放っておくとどんどん上のほうから石とか砂利とか流れてきて、川底の高さが上がるそうです。昔は河原と人里の標高が同じですから、ちよっと雨が降ると氾濫する。それを防ぐために「砂持ち」ということがやられました。砂持ちとは何かというと、上京とか下京の町に分担させて、この町組はこの部分の砂を浚いなさいというところで割り当てていくのです。上京とか下京の町の人たちへだいたいお金持っていますし、肉体労働はそんなに向いてないので、ピクニック気分です。賀茂川（鴨川）にやってきました。蝶々やトンボの格好をしたりとか、何やら卑猥な格好をしたりとか、今でいうコスプレをしてワイワイ鴨の河原に行つて、多分、ほんの少しばかり格好をつける形で砂を浚えていたと思います。実際に砂を浚えたり、大きな石を運んだりするのは、雇われた百姓や人足からなる実働部隊でした。神輿も一緒に、今でも旧洛中の人は神輿を昇かなくて。多くの場合、洛外の旧農村や周縁の人間が昇いています。おそらく鞍馬口村は、賀茂川とか御土居の管理を

していた角倉の支配下にあつたから実働部隊だったと思います。安政三（一八五六）年の「砂持ち」を描いた浮世絵には、実働部隊がモッコ（畚）を担いで、砂を賀茂川から土手に捨てに行っている様子が描かれています。全部が全部そうしていたわけではないでしょうが、片方の肩に天秤棒を載せて、もう片方の手には扇を持って踊るように砂をかきだしている絵が残っています。その姿が楽しそうに踊りながら神輿を昇く末廣神輿の所作と似通っています。もと鞍馬口村が昇いていた末廣という神輿は、たぶんこういう身体の所作であるとか、先ほど言った疱瘡送り、崇る怖い神様を奉ることによって福の神に転ずるといふ信仰です。こういうような身体性や信仰をベースにして神輿を昇くようになったのではないかと想像します。そして、その昇き方は非常に大きなインパクトを京都の人々に与えたのではないかというふうに思っています。

長年の願いが叶って神輿昇きに参入した神輿昇き集団、若中ですので、鞍馬口村の人たちは神輿を守る気持ちですが非常に強かったと思います。ですので、ちよっとでも邪魔が入れば腕力で追い出す。先ほど少し触れた明治三六年の『日出新聞』「神輿の争ひ〔担ぎたき〕」という事件ですが、

田中村の人力車夫、田中村は人力車夫が多かったみたいですね。中西与吉、吉田幸次郎というこの二人が神輿に入れると入ってきたのです。田中村は上御霊神社の氏子ではありません。田中村は田中神社というのがあってその氏子なのですね。ですからこれは「差別反対の取り組み、解放運動の胎動」ではないと思います。単に神輿に「俺たちも入れる」と来た人たちを追い払ったということであり、ます。こういう理解をすればいいんじゃないかと思えます。

3. 若竹町の場合

最後に若竹町の話をしたと思います。若竹町というのは現在の東三条の西半分の一つの町内になりますけれど、江戸時代には「非人」小屋がありました。明治以降には東海道を經由して多くの人々が流入し、京都に於いて都市下層の一角を形成した町ですが、この町の人々が祇園祭の神輿の一つを仕切るようになった話であります。祇園祭の神輿渡御というのは、請負型の神輿曳き集団がしばしば変わっていきます。江戸時代は轆(ながえ)町という下京の裕福な町内が、轆というのは神輿の曳き棒のことですけれど、それを持っている町内がお金を出しているんならたちに神

輿を昇かしていたわけです。轆町にはどんな町があるかというと、私が調べた室町二条下ルの蛸薬師町など十ヶ町です。一度通って頂いたらわかりますけれど、蛸薬師町には矢代仁さんという絹織物の老舗があります。三井の店もかつてはあったそうであります。このようなお金持ちの人たちがだいた元禄以降に住むようになりました。それ以前に町内に住んでいた職人などは祇園社と特別な関係を持つ神人ということで神輿を昇っていたのですが、そういった人々は流出し、代わりに豊かな商人が町内の住人になったわけです。そういう人たちに、神輿を昇きなさいと言っても、昇かないですよ。先ほども言いましたように、「洛中の人、神輿を昇かず」、なんですよ。

祇園祭の神輿は三基あります。中御座、これは六角形の一番中心となる神輿ですけれど、幕末までは今宮神人として現在の大阪市西成区にあった今宮村の人たちが、中世から伝統で昇っていました。これは非常に古いかたちです。四角形の東御座は四条船頭町の若中が昇っていました。西木屋町四条下ルに今でも船頭町があります。その人たちは高瀬川の船頭や綱曳(つなひき)が昇っていた。綱曳は高瀬舟が伏見まで行った時に、曳いて帰る役割です。長い距

離を船を曳いて帰っていたから、凄いい力持ちだったはずで
す。そういう人たちが神輿を昇っていた。六角形の西御座
というのが三条台の若中、現在の三若神輿会という組織の
始まりですけど、二条城の南側の三条台の人々が昇してい
た。だいたい一八世紀の後半くらいから、四条船頭町や三
条台の神輿昇き集団である若中が、轅町から請け負って神
輿を昇くようになったのではないかと思います。明治のは
じめになって氏子区域に基づく氏子制度が確立して、今宮
神人のような遠くの人は神社との縁を切られるわけですね。
また、中世以来の神人というものは表向きには廃され
ました。そこで、現在まで続く三若が中御座を昇くようにな
って、東御座は四若（しわか）、四条船頭町の若中、西
御座は壬生の人たちが昇くようになります。明治末から戦
前までは、三若は三若、現在も三若、ですのでこれが一番
古いですね。四若は実は明治末に担い手が四条船頭町から
若竹町に変わっています。で、戦後は四若、現在は四若、
細かく言うといろいろ変わっているんですが、でも若竹町、
隣の若松町の人たちが中心になって現在まで昇いています。
西御座、これは戦争が終わるまでは壬生、戦後は錦市場の
人たちが昇くようになって現在も錦が昇いています。

明治末から昭和初めにかけての四条船頭町から若竹町に
変わった話をしたと思います。一九七〇年の記録ですけ
れど、その当時、四若神輿会のたぶん副会長か会長の入江
丑松さんという方がおられました。その方が書かれた「八
坂神社東御座四若神輿会五十年の歩み」には、四若の起源
というものが書かれています、

「(近世末)から我々の若松・若竹両町の人々は助人とし
て草鞋や手拭の実費を出して神輿渡御に参加していた」、
つまりポランタリーに神輿を昇かせてもらっていたのです
ね。こういうのを願昇(がんかき)といいます。「然し明
治になり高瀬川の船頭衆の組織の崩壊に伴い、我々の先祖
の人々が四若組の主要な昇方となり、ついに土井幸次郎、
山口新之助、清水金太郎の各氏その他の骨折により、船頭
町の役員と数日に互り談合の結果、正式に四若神輿会に移
譲され今日に至っている。」これはたいへん長い間にあっ
たことをずーっと凝縮して四行くらいに書いています。
具体的にはどういふことかというところ、こういうことであ
ります。これは『大阪朝日新聞』が明治四二(一九〇九)
年の記事「神輿昇若者頭の協定」を読んでみます。

「東御座は元々西高瀬四条下る船頭町組の昇ぎ居たるもの

あるも、一時昇人の少くなりしがため三条裏の加勢を頼むこととなり、尚又其の後一般の若者をも頼み種々の方面より強力昇ぎ来りしが、毎年東御座の神輿昇の間に喧嘩の起るを以てその筋に於ても特にこの神輿昇に注意を加へ、本年も亦過日来、松原、五条、堀川の各署長より昇人の重なるものを集め予じめ警戒をなしつゝありしが、前号にも記せし如く十五日松原署に於て若者頭を呼び出し更に警戒を加へんとせしに、その警戒を聞くに先ち右若者頭中に協議を疑し、本年よりは三条裏東御座（これ多分、東御座の誤植やと思うんですが）は若竹町の若者のみにて昇ぐことに協定せしにぞ、その旨松原、五条の両署長に届けたり」と書いてあつて、明治四二年からは東御座神輿は若竹町の人たちだけが昇くようになったのがわかります。

若竹町は祇園社に近いです。歩いて五分くらいですけれど、ここは元々井戸掘りが沢山住んでいました。井戸掘りというのは厳しい肉体労働ですから、神輿昇きに適した肩腰の強い人々が多く住んでいたということになります。はじめは願昇をしていた若竹町の人たちは「高瀬川の船頭衆の組織の崩壊」過程で「毎年東御座の神輿昇の間に（起る）喧嘩」で、徐々に「主要な昇方」の地位を占めるよう

になり、ついには明治四二年の「神輿昇若者頭の協定」で他の地域の神輿昇きたちを追いついたということですね。徐々に入って行って、どんどん勢力を伸ばしていったのです。

高瀬川というのは鉄道ができ、疎水ができて鴨川水運の方法、手段が変わることによってあかんようになっていくわけです。それに反比例するというか、高瀬川水運が衰退するに反比例して若竹町の人々がどんどん入っていったわけですね。この経緯は偶然ではないと思います。これも私の予測ですが、一連の流れの底には東御座神輿を自分たちが仕切りたいという若竹町の人々の願望が存在し、その願望に沿った戦略的な動きがあったというふうに私は思っています。現在でも京都の神輿昇きの間では、神輿昇き集団が他の神輿昇き集団の仕切っている神輿を「とる（乗っ取る）」という言葉があります。実際にとったという話は聞いたことはないのですが、「あの神輿とつたるか」とか言う威勢の良い人が時々います。この言葉のように、若竹町の人たちは長期的な戦略で東御座神輿を「とった」ということですね。

二年前にも本講座で「神輿場は何故荒れるか」というこ

とで話しましたように、明治の前半から大正一二年まで若竹町の人たちは、祇園祭の神輿場で何度も喧嘩、揉め事、騒動、暴力沙汰を引き起こします。毎年じゃないですけど、例えば市電が停まらなくて神輿に触れたら、市電に殺到して市電を十何台止めたり、あるいは三若と大喧嘩したりとかです。という事です。大正一二年の神幸祭での三若との抗争事件の解決過程で若竹町の人々は、祇園祭の神輿昇き集団の「正統」たる三若にその存在を認められ、昭和五年、正式に譲り受けたという事です。これが先ほど何行かで書かれていた正式に譲り受けたという事実であります。四若というのは四条船頭町からいえばもう江戸時代から続くのですけど、『五十年の歩み』を見ると昭和五年以降の幹部の人々を初代というふうに表現しています。中御座の神輿昇き集団は三条台若中ですので「三若」。西御座は戦前は「壬生組」、現在は錦市場ですから、「錦」といいます。ですので若竹町の神輿昇き集団も「若竹町」を含んだ名称を名乗るべきなのですが、例えば「若竹町組」みたいな名乗りをすれば良かったのですけど「四若」という名はそのまま受け継ぎます。長いスパンで徐々に勢力を増してついに神輿昇き集団を乗っ取り、神輿荒れを起

こして神輿場での実力でその存在を認めさせた。これは最初に言った部落史の定式とは違っています。私の友人で四若の神輿昇きにその話をする時、「ひさしを借りて母屋をとるだけちごて表札までとった」といつていますけれども。

まとめ

一九七〇年位から文化人類学を中心に周縁、これは別に私が言った周縁よりもっと一般的な意味ですが、周縁に対する二元論的解釈が現れます。周縁とは中心の対義語であり、中心から見れば日常的には価値的に劣る存在とみなされているが、一方で、周縁は全体や中心に影響を及ぼすパワーを持つ非日常的な存在であると。中心というのは京都の場合、洛中です。祇園祭の下京、今宮祭でいえば西陣の町々ですけれど、で、山口昌男さんによれば、文化は絶えず文化外の空間を蚕食して、その内側にとり入れようとし、非文化の領域（周縁）、これはメジャーに対するマイナーという意味です。だから文化がないという意味ではありません。その非文化の境域の持つ活力とか多義性といったものが、文化の活性化の原動力となります。周縁から新たな力を得て、文化は活性化するということであります。

日本文化において芸能の開花が、被差別集団に負う所が大きいというのは、芸能こそが文化が非文化の活力を取り込む最も有効な仕掛けであるからだと言口昌男さんは述べていますが、この図式は祭、都市祭礼にも当てはまると思います。神輿渡御を見に行かれたことが無い方は、一度ご覧になってください。もちろん祇園祭の山鉦、あるいは葵祭の平安絵巻などは素晴らしいし、世界に誇れるものであると思いますが、京都の都市祭礼の神輿渡御には、「勇壮な」とか「豪華絢爛」とかいった言葉で表すことが出来ない何か底知れない力を感じることが出来ると思います。それを祭りに与えてきたのが周縁である。というのが私の結論であります。だから祭礼というのは芸能と似た仕組みをもっている。周縁、非文化から活性化されるようなものじゃないかというふうに思います。

蓮台野とか、鞍馬口村、若竹町の人々は空間的周縁であるばかりでなく、山口昌男さんのいうところの「非文化」、すなわち文化的にもマイナーな存在ですが、先ほども言った祇園祭あれば山鉦町がもっていた、京都文化の粹とでも言うような、そういうものとは違うパワーをもっていたということがあります。彼らが祭礼の場でしめした実践は、

伝統と格式を尊重し、それを維持しようとする都市祭礼に新たな展開を齎した。と私は思っています。

今宮祭における蓮台野の人々の動きは、神輿舁きへの参入にはつながりませんが、祭礼、特に神輿場（神輿が舁かれる場）を異議申し立てさせ行うことが出来る公共空間であることを人々に知らしめたと思います。蓮台野の人々の動きは今宮神社の氏子たちや京都市民に近世的な身分感覚が最早無効であることを理解させたでしょう。この神輿場の荒れは、ただの喧嘩というのではなくて、自分たちのもっている基本的人権を侵された怨みを表明する手段でありました。これを蓮台野村の人たちは実践したというふうに思います。

鞍馬口村の人々は御霊祭に新たな神輿舁き集団として参入しましたが、その際独自の神輿の舁き方で、自らの存在をアピールしました。鞍馬口村の人々は神輿場を地域的アイデンティティの表現の場と解釈し、実践したのであると思います。ですので、自分たちの神輿にちよつとでも他の神輿舁きの人たちが近寄ろうとした時に必ずそれを排除して、それが我々村の神輿を守るのだと意識を強化していったというふうに私は思います。現在も続いているのですけ

れども末廣という神輿の神輿舁きは法被に、奥さんや母親の女物の腰紐を巻くのですね。それは京都の祭ではほとんどないのです。(最近、岩倉の長谷八幡宮の神輿舁きは女物の腰紐をしていることを発見しました。)末廣神輿の神輿舁きの孫であり、娘であり、母親であったある高齢女性に聞いてみると、女である自分は神輿に触れないので、自分らも一緒に祭に出ているのだと示すために、家の男に腰紐を巻かせて神輿に送り出しているとのことでした。そんな祭は、京都の大型の都市祭礼の神輿の中では末廣しかありません。自分たちの村全員で神輿を舁いているということですね。祭りに対する地域の強い気持ちを表現しているわけでありませぬ。

最後ですけれど、若竹町の人々ははじめのころはボラタリで神輿を舁くという「願舁」という周辺の立場から神輿舁きに参加して、徐々に東御座神輿の神輿舁きの中で勢力を拡大するとともに、神輿場で派手な揉め事を繰り返した。そして遂には祇園祭東御座神輿の神輿舁き集団という非常に威信の高い地位を手に入れることになったわけがあります。

これらの動きを山口昌男の言を借りて表せば、都市周縁

の人々の持つ「活力とか多義性といったもの」が都市祭礼の「活性化の原動力」となったのであります。近代を画期として、いろんな氏子が増えて、その新しい氏子たちが平等を求めて、祭礼に参加させろ、神輿を舁かせろというような動きがあった。京都の祭礼の歴史や変化を語る時、こういった周縁の人たちの動きは抜きすることはできません。京都の祭りと言えば豪華絢爛な祇園祭の山鉦、または葵祭で斎王代が練り広げる平安絵巻。そういったお祭りばかりが京都の祭りであるように、思われていきますけれども、実際にはたいへん沢山の人々によって祭礼は成り立っています。今日お話ししたような「周縁」の人たちも、京都のお祭りの重要なプレイヤーであったという事でありませぬ。

近代京都の都市周縁と祭礼—神輿は誰が昇ぐのか—

中西 仁（立命館大学）

はじめに

（１）都市周縁とは

吉村智博は、近世大阪では「かわた（穢多）」村、「長吏・垣外（非人）」、「三昧聖（隠坊）」は、「身分制社会における統治機能」によって「都市からの周縁化」されていたとし、近代には被差別部落、寄せ場、スラムとして認識されたとする。それらの地域は、「墓所、火葬場などの死にかかわる共同利用施設、塵芥処理場、屠場など食と排泄にかかわる衛生施設、避病院（コレラ患者などの専用病舎）や監獄など隔離収容施設、遊郭などの遊興施設」が前近代から、または近代の都市化の中で布置された地域であるとする。

横井敏郎は、近世の京都には「穢多村はもちろんのこと、非人小屋も基本的には洛外に、洛中の町組形成地域を取り囲むようにして置かれていた」が、近代に入ると「穢多村はすべてそのまま「部落」として残った。また、かつて「非人居住地区」を含んでいた地域のうち、数か所に対する社会的な賤視は残った。「京都市が大きく発展し始める前（日露戦争以前）」には、それらの「部落」と「貧民窟（貧民集住地区）」は、「市域の周縁部に所在して」おり、「貧民たちは富裕な市街（旧洛中）に入ることはできず、外へ押し出されていた」とする。

（２）部落史の先行研究より

『部落の歴史と解放運動近代編』（1997）は、明治四（1871）年の「解放令」以降、近世の身分制度で賤民とされていた人々が、平等な氏子としての地位承認を求めて、祭礼への参加、とりわけ神輿昇ぎへの志向を高めることとなる。同書はこの動きを、「賤民解放令」布告直後から、部落民の氏子加入・祭礼参加を要求する動きは活発であった。はじめは、部落の青年たちが祭りの仲間に加わろうと、神輿に肩を入れ、これを阻止しようとする部落外の若者たちと乱闘になるといった騒ぎが各地でおこり、傷害事件になることも多かった。これは間もなく裁判に発展した」とする。『京都の部落史2 近現代』は、京都では「明治三〇年代に入ると、各地の部落で氏子関係の実質化を求める動きが表面化した」とし、その一環として、「まぜー一八九九年（明治三二）、宇治郡醍醐村辰巳の村民が同村長尾神社の祭礼に神輿を昇ぐことを要求し、その動きは各地に広まり」、とする。

『京都の部落史』より

事例 1. 船井郡木崎村の部落民、神輿の共有兼につき確認書を得る。（明治十五年（1882）十月）

事例 2. 祭礼神輿をめぐる紀伊郡上鳥羽村と下竹田村の青年たち乱闘。（明治十九年（1886）十一月二十三日）

事例3. 宇治郡醍醐村異の村民、神輿かつぎをもとめ、長尾神社に集会。(明治三十二年(1899)十一月二日)

※事例2、3は土方鉄『被差別部落のたたかい一人間に光あれ』に紹介されている。

事例4. 南桑田郡保津部落の青年、神社祭礼に平等の取扱いを獲得する。(明治三十四年(1901)十月)

事例5. 神輿かつぎをめぐり、紀伊郡柳原町と西九条の青年たちもめる。(明治三十五年(1902)四月十九日)

事例6. 上御霊神社の神輿かつぎをめぐり、田中村、鞍馬口村村民対立(明治三十六年(1903)五月三日)

事例7. 八坂神社の神輿三台のうち一台は、若竹町青年が昇ぐことに決る。(明治四十二年(一九〇九)七月十七日)

※事例1～6は、『京都の部落史6史料近代1』『解放運動の芽ばえ』『差別反対の取り組み』、事例7は『京都の部落史7史料近代2』『解放運動の胎動』『差別反対のとりくみ』より。

*旧「かわた」村のみを対象とする。

*紛争、訴訟、和解、祭礼への参入という定式

*事例5、6、7をどうとらえるか。

(3) 若中(神輿昇き集団)の類型

類型	祭礼の種類	神輿の管理・維持	役割	具体例
旅所在地型	周辺部大型祭礼	若中、若中の村	神を迎え、送る	稲荷祭、松尾祭
請負型	中心部大型祭礼	神社、他地域	市中巡行の無事 (願昇対策)	祇園祭、今宮祭
村落祭祀型	周辺部中小祭礼	若中、若中の村	賑わいの演出	六請神社神幸祭、西院春日祭等

*非日常の祭礼空間では神輿昇きの「論理」が支配する。(←日常空間、社会)

1. 蓮台野の場合

(1) 近世の蓮台野村と今宮祭

①(年代不詳)祭礼に使う小太鼓四基の修復を今宮神社が蓮台野村に命じ、蓮台野村は太鼓の修繕を無料で行った。これをきっかけに太鼓の巡行(この時は太鼓を昇っていた)に、蓮台野村の人々が参入するようになった。もともと太鼓の巡行を請け負ってきた「氏子講中神輿昇請負方之者」から差し出された人足たちがこれを嫌がり祭りに出てこなくなった。

↓

②文化十四(一八一七)年にも蓮台野村は小太鼓の修繕を命じられた。しかし蓮台野村ではその時には小太鼓の修復ができなかったため、大太鼓を無料で奉納し、さらに太鼓の巡行の際の人足料まで負担することとなった。

↓

③天保一〇（一八三九）年には太鼓巡行の人数を節約し太鼓の破損を防ぐため、太鼓を昇くことを止め、車で牽かせるようになった。太鼓の巡行については、神社が雇った者に蓮台野村の人々が混じるようになった。また神社雇の足元の賃金も蓮台野村が負担し、結果、太鼓のメンテナンス、購入及び太鼓の巡行など太鼓についての一切は、蓮台野村が差配するようになった。

↓

④安政三（一八五六）年、蓮台野村の太鼓の巡行について、神社側は「不浄之もの神事之節、列中え入交り不申様仕度奉存」ので、氏子らと相談し、太鼓の修繕は蓮台野村に申し付けるが、修繕料については神社や氏子が負担し、太鼓巡行のための人足は元の通り「氏子講中神輿昇請負方之者」が差し出すこととなった。もし人足が不足した場合は神社が雇うが、その場合の賃金は西陣地域の氏子二名が負担することとなった。（以上、小林丈広（1993）より）

（2）今宮祭の「大喧嘩」

「奉願口上書」

一、近年当社神事還幸之節、小屋竝穢多之者神輿え近附候二付、兎角故障出来駕輿丁之者大ニ心配仕候間、何卒以来右様之者共神輿え不近附様御沙汰え下置候様駕輿丁之者申之候ニ付、此段奉願上候、御許容え成下置候者難有可奉存候、以上

明治四年辛未五月八日 今宮神主佐々木從五位（印） 京都御政府

『大阪朝日新聞』明治二十一（1888）年五月十八日「京都通信」

一昨十五日、今宮神社の祭禮につき大喧嘩ありし。次第を尚能く聞くに、往昔同神社の神輿（大宮と稱するもの）は、愛宕郡東紫竹大門村の壮年輩が昇くの例なりしに、維新後彼穢多の稱號を廃せしより、同郡鷹ヶ峰村字蓮臺野（舊穢多村）の人民等も同く氏子の者なれば、共に神輿を昇かせ貫はんと、種々打合せありしも、之を昇すは神に對して不敬なりとて拒絶なし、爾來年々夫等の為紛議の生じることもあり。左れば同日午後八時頃、第三の神輿が東紫竹大門村字追分と云ふ處まで來りし折柄、豫て不平のある蓮臺野の人民凡五十名、各々瓦礫を携へて出來り、神輿を見掛て投付たり。紫竹大門村の神輿昇は之を支へんとて、神輿を畑中に下し遂に双方亂撃に及び、護衛の巡查數名が之を制せんとするも、其勢ひ當るべくもあらず。喧嘩は益々盛んになり、血を見ざれば治り難き有様なれば、巡查は急を上京警察署及び田中警察署へ報ぜしを以て、両警察署より應援の爲數十名の警部巡查派出し、双方を取鎮めしにぞ。漸く翌十六日午前三時頃、神輿を今宮神社に昇き入るゝに至りしが、右の喧嘩により、蓮臺野の大塚富之助（四十一年）原田勇次郎（六十三年）野村かな（六十年）の三人は重傷を蒙り、生死も計り難き程にて。其他輕傷を受たるは、同地の者に七八名、大門村の者に十二三名ありしが、何分夜間の事なれば兇行者も分明ならず。今尚、取調中なりと。

* 先触れの「車太鼓」での今宮祭参加（復婦）へ。

2. 鞍馬口村の場合

(1) 鞍馬口村の歴史

『史料京都の歴史第6巻(北区)』によると、『元禄郷帳』など近世初期の郷帳類には村名がみえず、『天保郷帳』には立項され、村高四十六石七斗と記す。また『旧高旧領取調帳』は四十六石五斗九升五合の村高を記し、角倉伊織支配としている。つまり、代官角倉氏が管轄する幕府領であった。同村は賀茂川沿いの河原の地であったので、寛文年間(一六六一～七三)、賀茂川に石垣(寛文新堤)が築かれてから耕地化が進行し、立村するに至ったと思われる、そのことが郷帳類の記載に反映しているであろう」という村である。つまり上御霊神社の氏子区域の中でも新しい村である。

(2) 鞍馬口村と御霊祭

明治十(一八七七)年

- ・三社明神を松木家より預かる。
- ・明治天皇、京都に滞在。上御霊社に千円、下御霊社に七百円寄付。
- ・貴船神社(上小川町)遷座→同社神輿は上御霊神社に奉納。現末廣神輿。

明治十二年

- ・一説によると末廣神輿が製作された。
- (大正天皇誕生。明治天皇の唯一の男子)

明治十三年

- ・御霊祭にはじめて三基の神輿が出る。

明治十四年

- ・三社明神、和光明神、相殿へ遷座。

三社明神とは、霊元天皇の第一皇子一宮(後の済深法親王)の母、中納言典待局、外戚の小倉実起、小倉公連、小倉(竹淵)季判であり、延宝九(天和元)(1681)年に起こった皇位継承を巡る朝廷の内紛である小倉事件に関連する人々である。和光明神とは、光格天皇の掌侍であった東坊城(菅原)和子である。東坊城和子は、文化八(1811)年四月に第三皇女を出産すると同時に母子ともども死亡したが、猪熊兼繁によればその死については謀殺説があった。

新たな祭神をどう祀るかという神社側の喫緊の課題、神社が神輿を預かるという事態、神輿昇りに参入したいという鞍馬口村の人々の願い(現宮司小栗栖元徳氏によれば鞍馬口村の人々から預かった神輿を昇かせてくれという「願い」が神社に出されたという)が同時並行的に錯綜した状況。

(3) 「えらいやっちゃ」

鞍馬口村の人々は「えらいやっちゃ」と踊るように神輿を昇いた。これは京都の他の神輿

には見られない独特の昇き方である。なぜこのような昇き方を始めたのか。

鞍馬口村の人々は信仰に関わる芸能とかかわりが深く、芸能の一種として「疱瘡送り」に関わっていた可能性もある。本来、疫病を起こす祟り神である疱瘡神を喜ばせ、祀り棄てたり利益をもたらす善神に転換する「疱瘡送り」は、疫病の原因と考えられる御霊を喜ばせ都の外に送り出す御霊会と、祭祀の目的や方法において共通する。明治になって上御霊神社の祭神に加わった神々（三社明神、和光明神）はまだ祟り神の性格を残していた。鞍馬口村の人々が新たな御霊神たちの「祀り」のあり方を考えたとき、まだ記憶に新しい「疱瘡送り」を想起したのではないか。そして祟りなす神々の怒りを鎮め喜ばせるために、「えらいやっちゃ」と神をほめたたえ喜ばせようとしたのではなかろうか。

鞍馬口村は前述の通り、江戸時代は角倉家の支配下において、賀茂川修復に関わっており、年貢は賀茂川修復料をもって充てられた。鞍馬口村の人々が賀茂川修復の「砂持」に加わることは当然あっただろう。「京都加茂川遊覧ノ圖」には、天秤棒を担ぎながら扇を持って踊るような所作を見せる男たちが描かれている。男達は口々に何か音頭を取っているような感じである。この所作はまさに末廣神輿の昇き方を彷彿とさせる。鞍馬口村の人々は新たに神輿を昇くにあたって、他の神輿の昇き方を参考とせず、「砂持」の図に見られるような日頃から慣れ親しんできた所作を取り入れたのではないか。



疱瘡神

「京都加茂川遊覧ノ圖」

(4) 御霊祭と神輿荒れ

明治二十四（一八九一）年六月三日の『日出新聞』「御霊祭の腕力騒ぎ」

「上御霊神社にては昨年来神事費の嵩みあるにより本年は三基の神輿のうち内小山組（昇夫の受持区域を稱す）の分のみ渡與して今出川口及び末廣組の二基は見合わさんとの豫定なりしも今宮神社の氏子なる安居院組の若者等は今宮祭に快く神輿を昇かざりし念晴しに今出川口の分を昇きたしと神事掛へ申込み其の承諾を経」た。(略)「末廣組の分も正午頃に至り俄かに出興することな」ったが、祭りの休憩時に末廣組の休憩場所（「寺町今出川下る京極校」あたり）付近を安居院組の神輿昇達が通りかかると、「末廣組の若者はウヌ他處の氏子でありながら我等が休息所の区域内に侵入したるこそ奇怪なれと」言い争いに

なり、遂には「百五六十名許入亂れ」た乱闘となった。そして末廣組のものが鞍馬口村付近の「寺町頭の光明寺まで引揚げ喧嘩の次第を在所へ知らせ遣りしかばイデ京都の奴原を片端から打って遣らんとの權幕で村方擧て繰出すといふ大騒ぎ」になった。

明治三十六（一九〇三）年五月三日の『日出新聞』「神輿の争ひ（担ぎたさ）」

府下愛宕郡田中村字田中人力車夫中西与吉（二十一年）、同郡同村無業吉田幸次郎（二十四年）外数名が打集り、一昨日上御霊の神輿を鞍馬口村の者共が担ぎて市内寺町広小路上がる処を大賑ひに行きし際、横手より前記与吉、幸次郎外五、六名一時に押寄せ、担ぎ居りたる鞍馬口村の者共に打掛りしも、何分鞍馬口の人数々十名なりしによりメチャメチャの目に逢されし折から取締の為出張し居たる川端署の巡査が制止せんとせしも、血気に逸る中西、吉田の兩人は肯んせず、已むなく本署に引致取調べの上検束に処したるが、其原因は御霊の神輿を毎年三個宛出し居りし処、本年は何か都合ありて一個を減じ二個を出す事となせしに依り、随つて担ぐ者を削減する事となせしに、田中村よりは是非共本年は上御霊の神輿を担ぎたき旨申し出たれども鞍馬口の者共が承知せざりしより前記の始末を惹起したるものなりと。

3. 若竹町の場合

（1）祇園祭神輿渡御の担い手の変遷

神輿	幕末	明治初め	明治末～戦前	戦後	現在
中御座	今宮神人	三条台（三若）	三若	三若	三若
東御座	四条船頭町	四条船頭町（四若）	四若（四条船頭町）→四若（若竹町）	四若	四若
西御座	三条台	壬生村（壬生組）	壬生組	錦	錦

（2）若竹町と四若

四若神輿會の起源

（近世末）から我々の若松・若竹両町の人々は助人として草鞋や手拭の実費を出して神輿渡御に参加していた。然し明治になり高瀬川の船頭衆の組織の崩壊に伴い、我々の先祖の人々が四若組の主要な昇方となり、遂に土井幸次郎、山口新之助、清水金太郎の各氏その他の骨折により、船頭町の役員と数日に亙り談合の結果、正式に四若神輿會に移譲され今日に至っている。

（入江丑松氏「八坂神社東御座四若神輿會五十年の歩み」一九七〇年記録）

『大阪朝日新聞』明治四十二（一九〇九）年七月十七日記事「神輿昇若者頭の協定」

東御座は元々西高瀬四条下る船頭町組の昇ぎ居たるものあるも、一時昇人の少くなりしがため三条裏の加勢を頼むこととなり、尚又其の後一般の若者をも頼み種々の方面より協力昇ぎ来りしが、毎年東御座の神輿昇の間に喧嘩の起るを以てその筋に於ても特にこの神輿

昇に注意を加へ、本年も亦過日来、松原、五条、堀川の各署長より昇人の重なるものを集め予じめ警戒をなしつつありしが、前号にも記せし如く十五日松原署に於て若者頭を呼出し更に警戒を加へんとせしに、その警戒を聞くに先ち右若者頭中に協議を凝し、本年よりは三条裏東御座は若竹町の若者のみにて昇ぐことに協定せしにぞ、その旨松原、五条の両署長に届けたり。

若竹町は祇園社に近く、井戸掘りという神輿昇きに適した「肩腰の強い」人々が多く住んでいた。初めは願昇として神輿に寄った若竹町の人々は、「高瀬川の船頭衆の組織の崩壊」過程で、「毎年東御座の神輿昇の間に（起こる）喧嘩」で、徐々に「主要な昇方」の地位を占めるようになり、ついには明治四十二（一九〇九）年の「神輿昇若者頭の協定」で他の地域の神輿昇きたちを追い出したのである。この経緯は偶然ではなく、一連の流れの底には東御座神輿を自分たちが仕切りたいという若竹町の人々の欲望が存在し、その欲望に沿った戦略的な動きがあったはずである。現在でも京都の神輿昇きの間には、神輿昇き集団が他の神輿昇き集団の仕切っている神輿を「とる（乗っ取る）」という言葉が存在するが、若竹町の人々は長期的な戦略で東御座神輿を「とった」のである。

若竹町の人々はその後も祇園祭で喧嘩や神輿の昇き捨てなど派手な動きを見せ存在をアピールした。そして大正十二（一九二三）年の神幸祭での三若との抗争事件の解決過程で若竹町の人々は、祇園祭の神輿昇き集団の正統たる三若にその存在を認められる。そして昭和五（一九三〇）年には四若の取締役、正組長、副組長すべてが若竹町の人々で構成されるようになった。『五十年の歩み』はこれら幹部の人々を、「初代」と表現している。本来ならば中御座の三条台、西御座の壬生組、または錦のように、例えば「若竹町組」という地名を冠した名称を名乗るはずではあるが、若竹町の人々は四若という名称をそのまま引き継いだ。近世から続く伝統ある神輿昇き集団の四若という名称はまさに看板であったからであろう。

まとめ

一九七〇年代から文化人類学を中心に、「周縁」に対する二元論的解釈が現れた。即ち「周縁」とは「中心」の対義語であり、「中心」から見れば価値的に劣る存在とみなされているが、「周縁」は全体や「中心」に影響を及ぼすパワーを持つ存在でもあるとする。山口昌男は周縁と全体との関係について、「文化」は絶えず文化外の空間を蚕食して、それを内側にとり入れようとします。非文化の境域の持つ活力とか多義性といったものが、文化の領域の活性化の原動力となるからです。よく言われるように、日本文化において芸能の開花が、被差別集団に負う所が大きいというのは、芸能こそが、文化が、「非文化」の活力を取り込み最も有効な仕掛けであるからでしょう」と述べる〔山口 一九八八（一九七七） 三五三〕。この場合の「文化」は中心、あるいはスタンダードまたはメジャーと、「非文化」は周縁と読み替えられるであろう。

蓮台野区、鞍馬口村、若竹町の人々は空間的周縁であるばかりでなく、山口の言うところの「非文化」、すなわち文化的周縁でもあった。彼らが祭礼の場で示した実践は、伝統と格式を尊重し、維持しようとする都市祭礼に新たな展開を齎した。今宮祭における蓮台野の人々の動きは、神輿昇きへの参入にはつながらなかったが、祭礼、特に神輿場（神輿が昇かれる場）を異議申し立てさえ行うことが出来る公共空間であることを人々に知らしめた。蓮台野の人々の動きは今宮神社の氏子たちや京都市民に、近世的な身分感覚が最早無効であることを理解させたであろう。鞍馬口村の人々は御霊祭に新たな神輿昇き集団として参入したが、その際独自の神輿の昇き方で、自らの存在をアピールした。鞍馬口村の人々は神輿場を地域的アイデンティティの表現の場と解釈し、実践したのである。同時に彼らのパフォーマンスは、神輿昇きに祝祭的な要素を付け加えた。若竹町の人々は初め願舁という周辺の立場から神輿昇きに参加し、徐々に東御座神輿の神輿昇きの中で勢力を拡大するとともに、神輿場では派手な採め事を繰り返した。そして、遂には祇園祭東御座神輿の神輿昇き集団という威信の高い地位を手に入れる。

これらの動きを山口の言を借りて表せば、都市周縁の人々の持つ「活力とか多義性といったもの」が、都市祭礼の「活性化の原動力」となったのである。近代を画期とした京都の祭礼の変化を語るとき彼らの存在を抜きにすることは出来ない。

引用・参考文献

- 猪熊兼繁 1968 「維新前の公家」『明治維新のころ』 朝日新聞社
京都市 1993 『史料京都の歴史第6巻（北区）』 平凡社
京都部落史研究所 1991 『京都の部落史2 近現代』
1884 『京都の部落史6 史料近代I』
小林文広 1993 「今宮神事と蓮台野村」『京都市史編さん通信』243号
土方鉄 1973 『被差別部落のたたかい—人間に光あれ』 新泉社
部落問題研究所 1997 『部落の歴史と解放運動』
山口昌男 1988 (1977) 『知の祝祭 文化における中心と周縁』 河出書房新社
横井敏郎 1990 「明治後期の都市と「部落」—京都市を事例として—」『部落問題研究』
105号
吉村智博 2012 『近代大阪の部落と寄せ場—都市の周縁社会史』 明石書店

初期社会主義と部落問題

福家崇洋

はじめに

簡単な自己紹介からさせていただきます。私の職場である京大人文研（京都大学人文科学研究所）は社会運動史研究が一つの柱になっています。今日いらっしやっている方はご存じかもしれませんが、渡部徹先生が以前京大人文研におられまして、労働運動を中心に社会運動や部落問題を研究されていました。私の研究分野も同じ社会運動史なのですが、元々、戦前日本のファシズムを研究してきました。このため、部落問題の研究を専門的にやってきましたわけではありません。ただ、今後は渡部先生の研究を引き継ぐかたちで、研究領域を広げていければと考えています。今日のお話では、皆さまのご意見もいただきながら勉強させていただければと思っています。

今までに私が発表した著書として、『戦間期日本の社会思想』（人文書院、二〇一〇年）と『日本ファシズム論争』（河出書房新社、二〇一二年）の二つの本があります。これらは日本のファシズムがイタリアやドイツのファシズムの影響を受けながら、どのように自分たちの思想形成を行ってきたか、あるいは運動を築いてきたのかについて明らかにしたものです。最近では、筑摩新書から『思想史講義』大

正篇、明治篇Ⅰを東大の山口輝臣先生と一緒に編集してまして、一二月に戦前昭和篇も出る予定です。これらのシリーズでは部落問題について書いてくださった先生もいらっしやるので、ぜひこちらもみていただければと思います。

私は社会運動の研究をこれまですすめてきたのですが、部落問題の研究を避けておろすことはできません。しっかりと研究しなければと思っていたのですが、なかなか先行研究の層が厚くて、取りかかるときっかけもありませんでした。しかし、最近では、朝治武、黒川みどり、内田龍史の各先生が編集されている『近現代日本の部落問題Ⅰ 近代の部落問題』（解放出版社、二〇二二年）にお誘いいただきました。「初期社会主義と部落問題」という論文を投稿しました。あと、同じ編者の方々で『非部落氏の部落問題』（解放出版社、二〇二二年）がこの前出たばかりなのですが、そちらの方にも初期社会主義者の一人堺利彦について論じています。今日はこの二つの話をつなげる形で、かつ講演としてわかりやすい形で論じられればと思っています。もう少ししくわしく知りたい方は、これらの原稿もみていただければと思います。

今日の話は四本の構成で考えております。一つ目は、自

己紹介の続きとして自分の専門分野と研究方法についてです。私の専門分野である歴史学と社会運動史についてどのように考えているのかをまずは説明しておきたいと思えます。どのような姿勢、考え方で部落問題や社会運動の歴史に取り組んでいるのか、ということですね。二つ目は、内容の方に入っていきます、タイトルの「初期社会主義者」とはどのような人たちだったのかについて当時の歴史を踏まえながら説明します。三つ目は、今日のメインの部分になるのですが、初期社会主義者は部落問題にどのように取り組んだのかを説明します。四つ目は、二と三を踏まえたいので、今日からみてどのような課題があったのかを振り返っておきたいと思えます。

1、専門分野と研究方法

専門分野と研究方法について話をすすめたと思います。先ほども言いましたが、私の専門分野は歴史学です。ただ、学部出身は文学部の歴史学専攻ではなくて経済学部でした。このため、大学で歴史学を専門に学んだことはいのですが、自分自身で歴史学とは何か、どのように歴史を研究すればよいのかを考えながら、研究を進めてきました。

た。歴史学は端的に言う「歴史を研究対象とする学問」ですが、その歴史や歴史学とは何かについても少し触れておきたいと思えます。

歴史を研究していると、たまに、そんな古いことをやっているとという価値があるのかと言われることがあります。ただ、歴史学は単に過去の出来事を掘り起こすだけではないのです。古いことを明らかにすることだけが歴史学の目的ではないですし、そもそも歴史は必ずしも古いものの集積でもないということを前提としておさえておきたいと思えます。

まず歴史とは何かですが、「現在から見いだされる過去」になります。現在の地点からみて向き合わなければいけない過去があった場合、それが歴史の断片になっていきます。この「見いだされる」ということですが、現在と過去の対話が前提としてあることが重要なのだと思います。

対話の部分は特に重要でして、現在からみた過去を恣意的につまみ出すのではなくて、自分が過去をみいだしていくなかで認識や判断が鍛えられ、それによって認識を新しくしながら現在から別の過去をみいだしていくという往復の運動が大事なのだと思います。それこそが歴史学の重要

な側面、過去にこういうことがあったと客観的に明らかにすることだけではなく、そこにどういう意味や意義があったのかを考えなければいけないのですね。そのために、現在、そして未来について自分自身がどのように考えているのかということが歴史を研究するうえで関わってきます。

もう一つは、過去と現在の対話と言いましたけれど、自分自身にとって都合のいい過去をみだしてはいけないということですね。そういう事をやってしまうとモノローグに陥ってしまう。そういう危険性をさけるためにも、歴史学において資料による実証が重要になってくるわけです。新しい資料を発見して、その資料をどのように解釈して歴史に位置づけていくのか、そうして自分自身の歴史に対する認識を新しくしていくのが大事だと思っています。

それと、先ほど未来をどう考えるのかと言いましたが、過去のなかにはつねに「未発の可能性」が含まれているということですね。その時は不幸にしてマイナスの方向性に向かってしまったけど、そうではない可能性が、当時はみえなかったものの、あったのかもしれないということです。そういうものを掘り起こしていくなかで、それを過去だけ

の問題としてではなくて、現在や未来につなげていくことをこころみていく必要があります。

以上のことを恣意的にやっていたければよいわけではなくて、大切なのは方法です。歴史を知るための方法を踏まえて、それが研究者や一般の方々によって鍛えられていく必要があると思います。学問としての歴史学とレジュメに書きましたけれど、方法を共有しながら歴史を検証していかないといけないのですね。

では、次に歴史学とは何かということですが、そもそも歴史学は大きな意味で学問のひとつなので、その学問は自分のために知識をつけることだけではなく、自分を取り巻く世界をどのように理解して関わっていくのか、そのための方法を考えるということです。単に知識を増やしていくのではなく、自分がその一部である世界に関わっていくための方法が大事なのだと考えています。学問には少なからずそうした側面があると思います。

そうした歴史学にどういう特徴があるのかということを考えてみたいと思います。歴史学の大きな特徴は、過去の出来事を知ることができることだと思っています。レジュメに書きましたけれど、時間をずらして考えることができる

いうことです。今の私たちの世界とそれ以前の世界である過去をみることによって、今自分が生きている世界を客観的に、冷静にとらえることができる、それが大きな特徴のひとつだと思っています。いまを一所懸命に生きていると、自分がやっていることを客観的にとらえることができなくなってくるのがままあるのですね。少しでも現在を冷静に相対化してとらえるためにも、過去をみることできたえられた認識をもつようにする必要があるということです。

二つ目はそれとも関係するのですけれど、さきほど述べたように、歴史学では資料がとても重要な存在になってきます。資料を発掘して蓄積し、次の世代につないでいくことが重要なミッションの一つになるわけですね。このセンターでも貴重な資料を保管していただいています。そういうことを積極的にやっていかなければいけないということとです。

それは、単に古い資料を残していけばいいということではなく、その資料の検証は自分が過去をみるうえで、の認識や判断を研ぎ澄ますことになり、現在や未来に向けてどのように対応していくかという姿勢とも関わってきます。その認識、姿勢に客観性や普遍性を与えていき、時間

軸をずらしながら自分が生きる世界を捉え直していくという事です。あとは、資料に基づいて常に自分自身の認識や判断を新しくしていく、そういうことが歴史学を通してできることがこの学問の特徴だと思っています。

それでは、歴史学を学ぶ目的を考えてみたいと思います。私たちは生きているなかで、時間をさかのぼることはできないわけですね。それゆえに、与えられた時間に対して中・長期的な波動を与える、過去からみて今につながり、それが未来にまで流れる、そういうダイナミズム、流れを与えていくことが歴史学の目的だと考えています。

それによって今の私たちが普段生きている日常的な世界の再解釈ができると思います。再解釈することによって今はいくつか方向に行っているのだけれど、実はこういう方向もありうるのだという未来像を今後提起していくことができるのだと思っています。歴史学では古いことをただ明らかにするのではなくて、未来をどのように考えていくかが実は大事なのだと思います。

レジュメの下にも書きましたが、過去の出来事の習得だけでは完結しないということになります。私たちは受験勉強の影響で、歴史、日本史を暗記というか、古いことをお

ぼえるだけで点を取って競い合うというか、そういう姿勢でこれまで学んできましたけれど、そうではなくて、当時の可能性とか、今後自分がどのように世界と向き合いたいかとか、そういう問題意識が必要なのだと思います。

歴史学のなかで、私は社会運動史という分野を意識的に選択して研究をしています。今日のテーマである初期社会主義運動も社会運動ですので、社会運動史を私自身がどう考えているのかをあらかじめ説明しておきます。

ごく簡単に「社会運動」を定義しておきますと、『広辞苑』では「社会問題を解決するために組織された集団的行動」とまとめています。これだけでは素っ気ないので、もう少し詳しく定義した図書をみてみましょう。社会学の研究者がまとめた『社会運動の社会学』（有斐閣、二〇〇四年）という図書では次のように定義されています。「①複数の人びとが集合的に、②社会のある側面を変革するために、③組織的に取り組み、その結果④敵手・競合者と多様な社会的な相互作用を展開する非制度的な手段をも用いる行為」。これをふまえつつ、今回の報告では、もう少し自分なりに定義しておきたいと思いました。私自身は、レジュメ下

の「社会運動とは？」という所に書いているのですが、以下のようになります。「①個々人が抱える生きづらさを解消するために、②同じ悩みや問題を持つ人びと、またそれを理解する人びとと共振していくことで、③その生きづらさを生み出す問題を解決し、より生きやすい世界を創っていくこと」というものです。

一つ目の「①個々人が抱える生きづらさを解消するため」という箇所ですが、生きづらさとは皆さんが日々生きていくなかでそれぞれあると思うのですね。それを解消することが社会運動の目的としてまずあると思います。次のところなのですが、自分自身の生きづらさは個人の問題なのですけれど、それは必ずしも自分だけの問題ではなく、社会との関わりで生きづらさというものが生まれることが多いのですね。それゆえに、同じ悩みや問題を持つ人びと、またそれを理解してくれる人びとが、社会のなかで一定数いらつしやるということですね。その彼らと共振していくことが大事なのだと思いますし、運動へとながってくるのだと思います。ただ単に共振で終わるのではなく、その共振を通じて、生きづらさを生み出す社会を変えていく必要があるということですね。それが、③の、生

きづらさを生み出す問題を解決し、より生きやすい世界を創っていくこと、ということです。この①②③の三つの特徴をもつのが社会運動だとひとまず考えておきたいと思えます。

では、なぜ歴史学のなかで社会運動史という分野を意識的に研究してきたのかを説明しておきます。たまに言われるのは、歴史のなかで社会運動はごく一部分の出来事で、社会運動史からは歴史の全体像がみえないのではないか、ということですが、けれども、必ずしもそうではないということをあえて言いたいですね。

なぜかという点、社会の構造からうまれた歪みが、ある時に特定の場所に集まって表面化していく傾向があります。このため、社会運動の歴史をみていくと、各時代を生きた人びとが抱かえた問題が把握しやすくなるのです。社会運動の目的で生きづらさを解消すると言いましたけれど、その時代の人びとが社会運動に取り組むなかで、どのような生きづらさがあったのかが表面化するわけです。その運動に何らかの社会の問題が反映されているのではないかと、その運動をみることによって社会の全体像がむしろヴィットに見えてくるのではと考えています。それゆえに、

社会運動という分野を自覚的にみつめていく必要があります。

もうひとつは、そのかかえた問題を当時の人びとはどのように解決しようとしたのか、あるいはできなかったのかという問題もきちんと見ておく必要があります。その時代の人たちが抱かえた問題は、その時代固有の問題という側面もある一方で、時代を超えた課題、問題がそこからみえてくる場合もあるわけです。彼らが何を問題と感じて、それをどのように解決しようとしたのかをみることによって、現代の社会運動に取り組む方法や社会問題の解決に活かしていくことができると思っています。そういうことを意識して社会運動史の研究に取り組んでいます。

最後は、そのこととも関わるのですが、社会運動上の要求のなかに実現して、なかに実現しなかったのかということとを、単に今から見渡して、実現しなかったから価値がないというわけでなくて、失敗からも学ぶことができると思いますし、それを未来に継承していくことができるのと思うのです。時間がたっていくと、昔の、特にマイナーとされる社会運動は、どうしても歴史の片隅に追いやられてしまいます。ただ、そうした運動を今日からみることで

て得るもの、継承すべきことも多いと思います。

渡部徹先生が研究されていた一九六〇年代、七〇年代には、社会運動史は花形の研究分野だったのですが、残念ながら、今は全国でも少なくなっています。私も「生きる化石」とたまにいわれたりするのですが、そうした状況でもしっかりとした研究と資料を残していけば、今後社会運動史の研究を選んでくれる若手の研究者も出てくるのではと思っています。

2、「初期社会主義」とはなにか？

今日の報告テーマをみられて、初期社会主義とは何だろうかと皆さん疑問に思われたと思いますので、そこから説明しておきたいと思います。初期社会主義という名称は若干分りにくいというか、なんで初期なのか、中期、後期があるのかと素朴な疑問が思い浮かぶわけですが、初期社会主義の用語がさかんに用いられるようになったのは一九八〇年代後半くらいからです。意外と新しい分析用語なのです。ですから、明治期には初期社会主義という用語は使われておりませんでした。

先行の研究史をみると、「明治社会主義」という概念で

分析されておりました。これは分かりやすく、明治期の社会主義という意味ですね。こうした分析用語の使用を考えるうえの背景として見逃せないのが、当時の歴史学では共産主義もしくは共産党の影響が強かったということです。このため、日本で共産党が生まれた一九二〇年代初頭をある種の到達点と考えて、そこにいたる明治の社会主義を前史、前座としてとらえるという歴史観が強かったわけですから、素朴な明治社会主義からより高度な大正・昭和の共産主義になっていくという発展史観のもとで研究が行われてきました。それゆえに、「明治社会主義」の限界が指摘されることが多くて、例えば、明治の社会主義者は階級意識が足りなかったとか、彼らの理論は知識人中心の理論だったなどという限界が指摘されることが多かったです。

しかし、前史としての明治社会主義をみなおす必要があるのではないかとこの考え方が一九八〇年代後半くらいから始まります。このおもなきっかけとなったのがソ連崩壊です。ロシア発の共産主義に対する批判的な再検証が始まりました、その前である明治の社会主義をもう一度みなおさなければならぬという機運が高まりました。それで一九八六年に初期社会主義研究会が東京で発足いたしました。

雑誌『初期社会主義』が創刊されました。この研究会と雑誌が一つの拠点となって初期社会主義の再検証が始まっていきます。この研究会の人たちのなかでは、山泉進先生が『平民社の時代 非戦の源流』（論創社、二〇〇三年）という本をまとめられていますし、梅森直之先生が大杉栄に着目して『初期社会主義の地形学（トポグラフィ） 大杉栄とその時代』（有志社、二〇一六年）という本を刊行されています。いずれもとても面白い本ですので、ぜひみていただければと思います。

それ以外に、早い時期の研究書としては、太田雅夫先生の『初期社会主義史の研究 明治三〇年代の人と組織と運動』（新泉社、一九九一年）があります。この本は、この時期の研究の到達点といえるくらい素晴らしい研究だと思います。太田先生が非常に実証的な研究を積み重ねられて、そこに山泉先生や梅森先生が新しい初期社会主義という分析用語を用いながら研究をすすめる、この思想と運動に現代的な意義を与えてきました。

次に、初期社会主義がどのような概念なのかをみておきたいと思います。太田先生は『初期社会主義の研究』のなかで以下のように定義されています。「初期社会主義とは、

日清戦争後、わが国にも産業革命が到来したため、多くの社会問題が発生し、その解決方法をめぐって、各種の結社が誕生する。それらの結社のなかから、資本主義の変革、すなわち社会主義の理想をかかげた団体や政党などの結社が、主体的な運動を展開する時期の思想と運動をいう。」他方で、次の太田先生の文章をみると、初期社会主義の研究をとりまく当時の雰囲気がよく伝わると思います。「そこ〔社会主義の結社〕には、人間的な豊かさがあった。さらに人間の触れ合いを大事にする心があった。そして、なによりも人間の自由な精神があった。まさに初期社会主義には、“人間の顔をした社会主義”があったといえる。」いまの研究では、ここまで踏み込んで情感を込めて語るといふのはなかなか難しいかもしれませんが、当時のソ連崩壊を受けて新しい社会主義の意義を見出そうという意気込みがよく伝わってきます。

太田先生が初期社会主義に込めた思いは、私も共感する部分があり、やはりソ連型の共産主義とはことなる側面が初期社会主義の思想と運動にはあったと思っています。ただ、そこに「人間の顔をした社会主義」があったとして、その思想と運動が部落問題に対してどのように対応したの

かを検討しなければいけないと思っと思っています。これが今日のメインテーマになります。

その前に、なぜ部落問題とのかかわりに着目するのかという点に言及しておきたいと思います。それは、私自身の戦前の日本の社会運動史に対して抱いているある問いとかかわります。さきほどの社会運動の定義にも出ていたことが、社会運動は往々にして対抗勢力を設定することがあるわけですね。日本政府とか資本家とか、当時でいえば帝国主義列強とかですね。それらの抑圧に抵抗していくなかで社会運動がたちあがってきます。

ただし、当時の社会運動をみていくと、対抗勢力や敵が強大で強ければ強いほど、それらに抵抗する自分たちの勢力も巨大で強くなければいけないという思考が働くことがあります。強者の論理が運動の内部でも働くケースがあるわけです。強大な敵に対抗するために自ら強くあるべきだという論理は理解できる一方で、抵抗運動のなかでマイノリティや女性に対する軽視や抑圧が発生することが歴史上では確認できます。例えば、戦前の日本は植民地がありましたので、日本人の社会運動を中心に考えるがゆえに、植

民地下で苦しむ人たち、抑圧で苦しむ人たちの存在を軽視したり、周辺化してしまう側面があったのですね。

社会運動は本来、大きな敵の抑圧から苦しむ人びとを解放するという側面がありますが、その解放自体がまた別の抑圧を生み出してしまうという危険性を持っているということです。念のために言いますと、社会運動の抵抗という側面にはもちろん意義があると考えています。ただ他方で、そういうジレンマも同時に抱えていることをみのがしてはいけないし、この点をどう考えたいのかというのが私の問題意識のひとつにあります。

先ほどの所に戻りますけれど、初期社会主義者たちは政府の度重なる弾圧や日露戦争に直面し、抵抗していくなかで、どのように人びとの「解放」を考えたのか。その「解放」はもしかして、別の抑圧の側面を生み出した可能性はなかったのかを、歴史的に検討する必要があると思っています。その検討にあたり、彼らと部落問題との関わりを調べたいと思いました。

そこで初期社会主義の簡単なレビューをしておきたいと思っています。どういうふうに初期社会主義がうまれてきたか

ということなのですけれど、社会的な背景としては日清戦争以降の社会の変化があります。資本主義の導入にともなうて貧富の格差という社会の矛盾が出てきました。それとともに、新聞などで欧米の社会主義の紹介が始まります。これら二つの側面から、日本でも社会主義運動が始まってきたました。

その運動のさきがけが社会主義研究会です。一八九八年に村井知至、安部磯雄、片山潜、木下尚江、幸徳秋水らによつて結成されました。村井はアメリカ帰りで、同志社神学校出身の牧師です。安部も同志社出身のクリスチャンで、のちに東京専門学校、今の早稲田大学の講師、教授になる人物です。それから片山もアメリカ帰りの労働運動家です。木下はクリスチャンの作家、批評家です。あとは幸徳秋水ですね。自由民権運動の理論家中江兆民の弟子の一人で、大逆事件で処刑されました。彼らはこの研究会につどつてヨーロッパの社会主義をいかに日本に应用するかを話し合いました。

彼らの経歴をざつと書きましたけれど、渡米経験のある人が多くいたことがわかります。アメリカで社会主義や労働運動を学び、帰国してそれらの知識と経験を日本の社会

に応用していきました。あと、もう一つがキリスト教の影響が大きかったことですね。博愛主義や人道主義といえると思います。困った人たちを助けなければいけないという問題意識に突き動かされて、信仰に基づいて社会問題を解決しようとした。のちに社会主義者は唯物論的な社会主義とキリスト教的な社会主義に分離していくのですけれども、この頃は草創期であるために一緒に活動してました。のちに社会主義研究会は社会主義協会に名前を変えて、研究と運動を続けていきます。

この時期、彼らは政党を結成して新しい活動をはじめます。それが社会民主党です。これは一九〇一年に結成された、日本最初の社会主義政党といわれています。先ほども名前が出ました安部磯雄、片山潜、幸徳秋水、木下尚江ら六名で結成されました。ただ、五月一八日に結成して、九日に当局に届けているのですけれど、二〇日には結社禁止になりました。わずかな期間でしたが、そうした動きが生まれたことは、歴史上の画期的な一コマだったと思います。

彼ら社会主義者は、この政党結成によつてどのような方針を示そうとしたのでしょうか。宣言のなかに彼らの想い

があらわれています。一番の大きな目的は日清戦争後の資本主義によって生まれた貧富の格差をいかに打破するのかわということ。それとともに、農民や都市の労働者の利害を代表して、彼らのために政治運動をやつていこうと高らかに宣言しました。

彼らは新しい理想である社会主義と民主主義と平和主義という三本柱を打ち立てました。この時期の社会主義はまだマルクス主義が本格的に導入される前ですので、ドイツ社会民主党の影響が強かったこともあり、社会の公共財の共有などをうたったえたりしました。具体的な方向性では「理想綱領」を制定しまして、そこで土地の公有とか、普選選挙を掲げました。また、軍備の撤廃や侵略批判は、帝国主義が当たり前だった当時の世の中において斬新な問題提起だったと思います。

それからこれはレジュメにはないのですけれど、次の写真をみていただきたいと思います。皆さんからみて左の方から幸徳秋水、真ん中が堺利彦で、その右側が西川光二郎です。面白いのは彼らの下に書かれている文字ですね。これはフランス語で「LES MARTYRS JAPONAIS (Tokio, 24 janvier 1911)」と書かれています。この「LES MARTYRS」



は「殉教者たち」という意味です。その下に一九一一年一月二四日と書かれていますので、これは何を意味するかというと大逆事件の処刑の日を表しています。大逆事件は日本だけで報道されたものじゃなくて、多少情報が異なる部分もありますが、フランスの絵葉書でもこうした形で知らされました。

一九〇一年に社会民主党が結成されたと言いましたけれど、結成してすぐに結社禁止になりましたので、社会的な影響というのは限定的だったわけですね。それが、一九〇

四年の日露戦争の前後くらいから、彼らの主張が一気に世に出てきます。彼らの主張としてもっとも広がったのが「非戦」論の提唱ですね。つまり、戦争に非ず、反戦ではなく、戦争自体を根本的に否定する考え方を彼らは社会に向けて提唱しました。

一八九四年に日清戦争があり、その時に日本は遼東半島を領有しようとしていました。しかし、ロシアとフランスとドイツが日本に対して返還を要求しました。いわゆる三国干渉に応じる形で日本政府は遼東半島を返還するわけですけど、それから約一〇年かけて、日本政府はロシアを仮想敵として戦争の準備を進めていきます。それにともなって、日本のなかで国論が分かれていきます。ロシアと積極的に戦争をやっていくという主戦論と、数は少数ながら、いやいや戦争は良くないという非戦論です。

このうち非戦論の拠点になったのが日刊新聞として発刊されていた『万朝報』です。そこで先ほども名前がでました堺利彦、幸徳秋水が社説や記事の執筆を担当しているなかで、非戦論を世に広めていこうとしました。ただ、当時の『万朝報』を運営していた黒岩涙香が非戦論から主戦論に転換していきました。これによって、社会主義者は『万

朝報』を退社します。彼らは非戦の思想を掲げながら、同時に社会主義を提唱することによって、平民社という新しい団体を立ち上げて、自分たちの運動を始めていきます。

平民社は一九〇三年に堺利彦、幸徳秋水らを中心に結成されました。その「宣言」では、自由・平等・博愛の重視を掲げました。幸徳も堺も自由民権運動の影響を強くうけておりましたので、それに基づいて、この三つを掲げたのですね。思想としては、ひとつ目は「平民主義」。これは門閥とか財産とか性別の差別打破を訴えたもので、デモクラシーのことです。二つ目は「社会主義」で、生産分配交通機関の共有です。三つ目は「平和主義」ですね。日露戦争の開始前に、軍備の撤去や戦争の禁絶を強く掲げたということですね。

この宣言と主義に基づいて『平民新聞』を刊行して、社会主義の啓蒙や非戦論を積極的に共鳴者に呼び掛けていきました。『平民新聞』はだいたい五千部くらい刊行されたといわれていますけれども、マルクス・エンゲルス『共産党宣言』を紹介したことで知られています。

当時有楽町に平民社がありましたので、その当時の写真が残っています。写真をみていただくと、「平民新聞」と

いう看板を掲げて、「社会主義協会」を同時に掲げているのが分かっていただけだと思います。真ん中の羽織をきて和装している人物が堺利彦だと思います（ジャパンアーカイブズの以下サイト掲載写真参照 <https://jaa2100.org/entry/detail/042676.html>）。

平民社はもう一つ大きな特徴がありまして、彼らの運動は国内にとどまらず、国際的な提携を同時に呼びかけていました。この「与露国社会党書」という原稿は『平民新聞』に掲載されたのですが、日本の社会主義者が戦争をしているロシアの社会主義者に呼び掛ける内容になっています。

「我等の敵は露国人に非ず、而して亦実に今の所謂異国主義也、軍国主義也」と述べられておりまして、百年以上前の論説ですけど、今の私たちにも共鳴できる文章ですね。

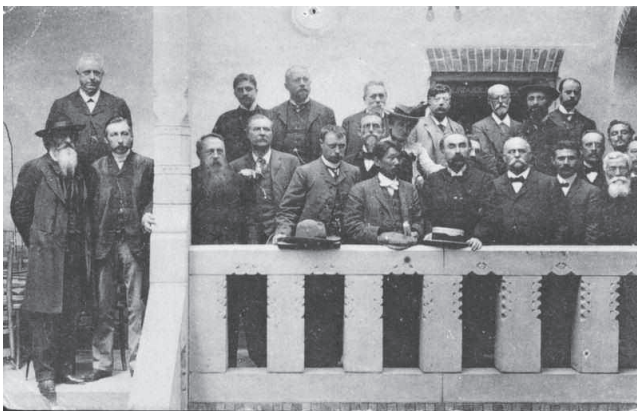
「与露国社会党書」は英訳されて、欧米やロシアの社会主義運動の機関紙に紹介されました。最終的にロシアの社会党からの返信が届いて、翻訳された原稿が『平民新聞』に載っています。日本から欧米に伝わって、さらにロシアに伝わって、それがまた日本に戻ってくるという国際的な連帯が百年前に実現したわけです。

また別の連帯もありました。第二インターナショナルと

いって、コミンテルン（第三インターナショナル）の前の組織として社会主義者の国際組織があったのですけれど、この組織の大会に日本から片山潜が代表として参加しました。そこでプレハーノフというロシアの代表と歴史的な握手をしました。日

口両国としては戦争をやっているのだけれど、社会主義者として提携し平和をアピールしていました。この大会では、日露戦争に対する反対を満場一致で採択しています。

これが当時の大会の時の記念すべき写真の一枚だったのですけれども、皆さんからみて右



側の帽子を置いている人がプレハーノフです。その左の人物が片山潜です。で、片山潜とプレハーノフの真ん中にいる女性はローザ・ルクセンブルグではないかと思えます。

さらにその右側の二人目の所に白い髭をはやした人物がいますけれど、彼がカウツキーですね。ドイツ社会民主党の綱領に関わる理論家ですけど、こういう形でヨーロッパとロシア、日本の社会主義者たちが集まって親睦を深めていたことがわかっていただけだと考えます。

3、初期社会主義者は「部落問題」にどのように取り組んだのか？

以上、初期社会主義の運動をみていただきましたが、次に初期社会主義者が部落問題にどのように取り組んだのかをみていきたいと思えます。

まず当時の部落問題は何だったかについて簡単に説明しておきます。被差別部落の人たちに対する差別はもちろん近代以前からあったのですが、近年の研究では、一九〇〇年前後に「近代の部落問題」が社会的に認識されるようになったといわれています。この時期に、特定の地域が「特殊部落」という言葉で呼ばれることによって、差別が社会

的に形成されていったことが先行研究で明らかにされています。

この一九〇〇年前後はちょうど初期社会主義が誕生していくという時期にさしかかっています。つまり、近代の部落問題が出てきた時期と初期社会主義者が出てきた時期は同時だったわけです。では、彼らはどのように部落問題を認識していたかを考える必要があります。

当時の部落問題にはいろんな側面があり、今からみると不思議ですが、人種問題としても理解されていた傾向がありました。今の私たちからいうと、所謂アジア系の人びとや「黒人」に対する差別を人種問題としてイメージすると思うのですけれど、この時期はいまと「人種」の概念がことなっていて、部落問題が人種問題としても理解されました。被差別部落の人たちは異なる「人種」「民族」として理解することによって自分たちとは違うのだという誤った理解・認識が多くの人びとによってなされていきました。これは「人種」「民族」という概念が日本社会のなかでまだ確立していなかったこともあり、科学的な検証がほとんどなかった時代ですので、曖昧に使われていたことが背景にあります。

最初の例としてみておきたいのは横山源之助です。皆さんも横山源之助の名前は歴史の教科書で聞いたことがあるかもしれませんが、富山県出身の有名なジャーナリストです。彼の名前を有名にしたのは『日本之下層社会』です。

日清戦争後、都市周辺で所謂「貧民窟」と呼ばれた下層社会ができてくるのですが、そのルポルタージュがこの本でした。当時の官憲記録をみますと、横山はさきほど述べた社会主義研究会の会員だった可能性があります。横山自身は社会主義者ではなかったのですが、少なくともそのシンプだった可能性はあると思います。

では、彼はどのように被差別部落をみていたのかというと、総合雑誌の『太陽』に「新平民社会の状態」を寄稿しております。そのなかで、「あゝ社会の罪か、制度の罪か、同じく一人の天皇を戴きながら、同じ帝都の下に在りて、法律の上には四民平等の権能を受けたるにも拘らず、全く天地を異にし、言語を異にし、今日の如き蒙昧なるを致す、豈憫れむべきにあらずや」と述べています。

当時の下層社会に対してそれなりの理解があった横山ですら、このような認識だったわけです。住む世界や言語が自分たちとは異なるとみていたし、「蒙昧」という表現を

もちいながら異世界の住人に「同情」しています。ここで横山の文を紹介したのは、彼の被差別部落観をあばくためではなくて、横山のように、貧民社会に対して一定の理解のあった人たちでもこういう差別観にとらわれていたことを確認しておく必要があると思います。

では、このような認識のもとで、部落問題をどのように解決しようとしたかをみていきましょう。当時の言論をみると、被差別部落の人びとを「異人種」ととらえて、彼らは海外に移住したらよいという方法が示されています。

その例として、柳瀬頸介が書いて権藤震二が編者となった『穢多非人 社会外の社会』（大学館、一九〇一年）があります。これも当時の被差別部落観をものがたる象徴的なタイトルだと思います。本書で示されている「救済策」をみると、まず「道徳智識品格を高むる事」として文明化を提唱しています。また、「新平民部落の布教」とあるように、被差別部落の人びとを教化することで意識を変えていかなければいけないと考えていました。

また、もう一つは「彼らが取るべき唯一無上の針路」として国内外への移住、住居の移転を提案し、やはり移民を推奨していたことがわかります。当時の日本で移民は奨励さ

れていまして、日清戦争で領有した台湾や、ハワイ、北米、シベリア、北海道などへの移民がさかんにおこなわれるなかで、被差別部落の人びとの移民も推奨されたわけです。

二つの事例を紹介しましたが、これら当時の論説をふまえたうえで、社会主義者が部落問題に対してどのように対応していたのかをみていきたいと思えます。ただ、彼らの対応がわかる資料を探したのですが、はっきりと述べているものはありませんでした。

一九〇一年に社会民主党が結成されたときに、「社会民主党宣言」が発表されました、そのなかで「人種の差別政治の異動に拘らず、人類は皆同胞なりとの主義を拡張すること」と述べています。この「人種の差別」の部分は読み方によっては海外での日本人差別だけでなく、被差別部落の人たちに対する差別も含まれていたとも考えることはできます。「人類は皆同胞なり」といつているからです。ただ、「宣言」をみると部落問題にかんする言及はなくて、「貴賤の差別」への批判があるくらいです。「貴族」対「平民」としてとらえていて、被差別部落の人びとをどのようにこの図式に位置づけようとしているのかはわからない部分が多いです。

このため、個別のケースとして堺利彦の部落問題観をみていきたいと思えます。堺は初期社会主義を代表する人物のひとりです、これが彼の写真です。一八七一年に福岡に生



まれました、高等学校中退後に『万朝報』の記者になって「非戦論」を展開していきます。『万朝報』に関わるなかで、堺は部落問題に関する論文をひとつだけ発表しています。

それは、一九〇三年に発表した「人種的反感」です。「人種」とはユダヤ人や、色んな国々の「人種」を指しているわけですが、人種の差別を野蛮だと批判しています。そのなかで日本の「劣敗人種」に言及しています。この「劣敗人種」とはアイヌ人と「新平民」のこととして、堺は彼らについて以下のように述べています。「日本人にして深くその国内の劣敗人種に同情を寄せ、日本国民にして深くその近隣諸国民を敬愛し、相共に人種同胞の大義を唱え、欧米白人と相並んで世界のことを処するに至らば、その時にこそ東洋の文明は初めて真に偉大な光輝を発揚すべきなれ。」

これを見ますと、堺は文明化を推進する立場に立って、「劣敗人種」に対する偏見を解決しなければいけないと主張していることがわかります。自分たちは文明国、あるいは文明人であることによって、世界で、あるいは日本でこの差別を解決しなければいけないと述べています。そこに問題が含まれていることは、あとで述べたいと思います。

また、『平民新聞』のなかで、中江兆民の新平民論が紹介されています。中江は自由民権運動の理論的指導者のひとりとして、第一回の総選挙のなかで本籍地を大阪の被差別部落に移して立候補、当選するという、当時の被差別部落民に対して理解のあった人でした。この写真が、中江兆



民の姿になります。

彼が『東雲新聞』に発表していた「新民世界」が『平民新聞』誌上で紹介されています。ここでは、「新平民」である大圓居士の口とおして「公等妄に平等旨義に浸

淫して公等の頭上に在る所の貴族を喜ばざるも公等の脚下に在る所の新民を敬することを知らず」と述べられています。「公等」とは当時の一般の人びと、つまり「平民」を

指すのですが、彼らは平等をかかげて貴族を批判しているが、一方で「新平民」の人たちを敬っていないのではないかと述べています。「平民」たちの欺瞞性を突いて、警鐘をならしています。

中江の論説を『平民新聞』で掲載したときに、幸徳秋水の次のような解説も掲載されています。「今の学者政治家富豪、習慣に役せられ階級に縛られ、死に切れずして宇宙に迷へる世間一切の有象無象、一日十回此新平民論を誦誦せば、即身成仏疑ひなし」として名文でほめています。彼らも社会主義者としてこの「新平民論」を掲げること、これをもう一遍振り返ってみようと述べています。ただ幸徳自身は、『平民新聞』のなかで所謂当時の部落問題に対する批評はほとんどなくて共感するだけに終わっています。ただし、中江の弟子で、幸徳の友人でもあった前田三遊が部落問題に積極的に取り組んでいました。彼の取り組みは『平民新聞』でも紹介されています。前田は中江のフランス語塾で学んだあと、『東雲新聞』に入社して中江と一緒に活動しまして、その後『芸備日日新聞』や『東京自由新聞』で記者として活躍しました。彼は中江兆民を通して被差別部落の人びとと交流した経験がありまして、この体

験が彼の部落問題論に固有の特徴を与えています。

前田は、『中央公論』に「天下の新平民諸君に檄す」を發表しています。そこで彼は「人道及徳義は、すべての場合に於て、卿等〔これは「新平民」を指します〕を侮辱することを容さざるなり。卿等が自から侮り自から蔑むは、理に於て然る可からず。卿等それ宜しく自から任ずる所重く、自から負ふ所大なるべし」と述べています。被差別部落の人たちの立場に近い所から彼らの境遇をどのように変えていけばいいのかを考えていたということですね。一番大切な所は、自分自身で考えて自負、自尊心をしっかりと確立していく必要があると前田が強く訴えた点です。それらを通して、自分たちの結社、新しい組織を作っていくかなければならないということを前田は強く訴えました。

彼の提唱は『平民新聞』にも及び、「新平民をどうする」という論説が掲載されました。前田はいろんな要望をしているのですが、その中のいくつかを挙げておきます。「一、新平民族に関する人権問題が生じたときは、之に対して充分賛助し応援して下さい。」と述べておりますし、あと「四、新平民族に関する世人の謬見及其迷信を打破する

ことに勉めて下さる事。」と書いておりまして、平民社は積極的にこの部落問題に取り組んでほしいと提案しています。他にも「新平民族」出身学生への支援、事業奨励とか、教育の現状・職業の調査による発達進歩という、いろんな社会的な献策を社会主義者とその共鳴者に呼びかけたことがわかります。ただ残念ながら平民社関係者側で前田に呼応して、こういう取り組みをやつていこうという声はみられませんでした。

しかも、ここからが問題なのですが、日露戦争後になると前田三遊の意見も変化したことが確認できます。大きく分けると、二つの論調の変化がありまして、一つは国民同化論です。「新平民君は、国民として同心一体たる可く、一切の義務を果しつゝあり」と前田は述べています。タイトルには「挙国一致と新平民」とありますとおり、日露戦争のなかで「挙国一致」、つまり、今まで国民といわれなかった「新平民」も日本国民として一緒に活動することで国民としての義務を果たしているんだと、だから差別はいけないんだという論理を前田は組み立てているのですね。二つ目は、前田も同じように海外進出論を言うようになったということです。彼は「新平民が大に奮発して海外に移

民し、そこに発展して新郷土をつくり、大なる勢力を打立てること」と述べています。一九〇〇年から続いている海外移住論を前田もまた述べるようになっていきます。

前田自身は被差別部落の人たちに対して差別的な観点からこうしたことを言ったわけではなくて、これらの提唱が彼らにとって良かれと思って述べているというのが見逃せない点だと思います。前田の言ったことの可能性と限界と踏まえながら、もう一度検討しなければなりません。この写真が本（前田三遊『三遊随筆』有末清重、一九二五年）に載っていた前田三遊の肖像写真です。



4、今日から見た課題

以上で初期社会主義者がどのように部落問題に取り組んだのかを見てきました。では、今日から見てそこにどのような課題があったのかを、これまでの話をまとめながら考えてみたいと思います。

一つ目は《まとめ》1ですが、今とは比較にならないくらい当局からの弾圧が厳しいなかで、一般社会のなかで社会主義を唱えた彼らの問題意識と行動はとも意義があったと思います。そのなかで、彼らは「人種」差別を批判して「人類同胞主義」を掲げたことは、今日からみてどれだけ強調しすぎても強調したりないほどに重要なできごとだったわけです。しかしその一方で、初期社会主義者にとって部落問題は周辺のな問題として扱われたことは否定できないと思います。

なぜそうなってしまったのかを今日から考えなければいけないのですが、彼らの社会運動をみると、「貴族」や社会のなかで高い地位にいる人たちにどのように対抗するかという思考が働いていました。その対抗にあたって、彼ら社会主義者は「平民」という人たちとともに運動を形成して裾野を広げていこうとしました。そういう対立図式のなかで自分たちの運動を組み立てていこうとしたのです。ただ、そのような図式にもとづいたがゆえに、当時「新平民」といわれた被差別部落の人たちは、その図式のなかで周辺の存在に置かれていたといわざるをえないと思います。それは、先ほどの堺利彦の『万朝報』の記事をみて

もわかるとおり、国内の「劣敗人種」という表現によくあらわれています。被差別部落の人たちを別の世界の住民としてとらえたうえで、彼らに対する同情を訴えていたわけです。

以上をまとめますと、初期社会主義者において「排除」と「包摂」の二つの論理があったということです。排除の論理とは何かといえますと、被差別部落民に対する異「人種」論、自分たちとは異なる世界の人なのだという考え方です。あるいは違う世界の人たちを海外に移住させることで、差別が解決するという考え方です。それを善意から述べていたとしても、今からみるとある種の排除の論理はたらいっていたと考えられます。

次に、包摂の論理ですね。これは一見問題がみえにくいのですが、現在の地点からみると重要な問題を抱えています。それは、堺利彦とか前田三遊の主張にみられた文明化の論理です。つまり、被差別部落の人たちを文明化することによって自分たちの世界の住人とみなしていく。文明化によって自分たちと同じ場所に包摂しようという、そういう側面があるということです。当時の融和運動にもそうした側面がみられると思います。

もう一点は、日露戦争の前後に出てくるのですけれど、「国民化」の論理ですね。被差別部落の人たちはこれまでは違う世界の人たちだと考えていたけれども、実は彼らも同じ日本国民なのだ。前田の議論にも出てきましたが、その場合、日本国民としての義務を果たしていることが条件となるわけです。これは文明化の論理と切り離されていたわけではなくて、相乗的なものだったと思うのですけれど、被差別部落の人たちも同じ世界の人たちになる形で包摂しようとする側面があったと思います。

この包摂と排除は二律背反ではなく、表裏一体の部分があったと思います。包摂されることで被差別部落の人びとが、文明化した国民として同じ土俵で考えられるかというところではないということです。彼らは「平民」のなかで「新平民」として周辺化されて差別されつづけたのと同じように、新たな序列と分類を作り出すことによって、差別の構造を生み出していく側面があったのですね。

おわりに

そのように言ってしまうと、初期社会主義者の部落問題論には特段の希望もなかったのかのように思われるかもしれ

れません。しかし、必ずしもそうではなかったということ
を、最後に少し紹介したいと思います。

初期社会主義者のその後をみると、排除と包摂の論理が
これまでよりも対象化されていったことが確認できます。
一九一〇年に大逆事件によって政府から弾圧されると、社
会主義者は「非国民」として国民から冷眼視されていきま
した。それによっていわゆる「冬の時代」を迎えていくの
ですけれど、そのなかで「国民化」の問題に気づいていき
ます。

「文明化」の論理に対しても、同じ時期に、これまでと
は違う考え方が社会のなかで生まれてきます。一九〇〇年
代以降に日本は日露戦争と第一次世界大戦を経験します。
日露戦争後に「煩悶青年」が出てくるといわれますけれど、
これまで日本で進められてきた文明化に対する違和感が青
年層から表明されます。第一次大戦にしても、日本より文
明化しているはずのヨーロッパ諸国が総力戦をくりひろげ
るなかで、日本でも文明化の路線が再検討されていきまし
た。

そうすると、これまで前提とされていた国民化と文明化
の論理が社会主義者のなかで再検討されていきます。その

なかで発表されたのが堺利彦の主張です。これは彼が主宰
していた売文社の機関誌に掲載されました。和歌山の被差
別部落の方の投書が売文社にとどくのですが、そのなかで
堺利彦は以下の回答をしています。「我々は固より貧民の
党与である、賤民の伴侶である。我々は此の多数なる貧民
賤民が、即ち新社会建設の任務を帯びて居る事を確信する
者である。我々は最も多く苦しみ、最も深く憤る者に対し
て、最も大いなる希望を属せざるを得ぬ。従つて『新平民』
諸君は我々の最善の友、最親の友であらねばならぬ。我々
が諸君を慰めると云ふのは既に僭越である。我々は寧ろ只
諸君の提携と協力を切望すべきである。」自分で考え、問
題意識をもって結社をして運動を起こすことが一番の解決
であり、それこそが今後差別の問題を解決していくうえで
重要だと堺は述べているのですね。ここにはもはやかつて
の文明化や国民化の論理は後ろに退いています。こうした、
当事者による怒りと行動を尊重する姿勢が、のちの水平社
への支援につながっていくのだと思われま

す。私からの発表は以上になります。ご静聴ありがとうございます。

初期社会主義と部落問題

福家崇洋（京都大学人文科学研究所）

はじめに

●自己紹介

- ・専門：歴史学、近代日本の社会運動史、社会思想史、史学史
- ・著書など
『戦間期日本の社会思想』（人文書院）、『日本ファシズム論争』（河出書房新社）
（共編）『思想史講義』（筑摩新書）大正篇、明治篇Ⅰなど
- ・本講演との関連
「初期社会主義と部落問題」朝治武・黒川みどり・内田龍史編『近現代日本の部落問題 1 近代の部落問題』（解放出版社、2022年3月）
「堺利彦」同編『非部落民の部落問題』（解放出版社、2022年11月）

●目次

- 1 専門分野と研究方法（歴史学と社会運動史）
- 2 「初期社会主義」とはなにか？
- 3 初期社会主義者は「部落問題」にどのように取り組んだのか？
- 4 今日から見た課題

1 専門分野と研究方法

●歴史学とは

- ・歴史とは何か？
過去の出来事集積では必ずしもない
現在から見いだされる過去　現在と過去の対話という前提
- ・歴史を知るために
過去をどのようにとらえるのか？＝その先にある現在と未来をどう考えるのか？
モノローグに陥らない（史料と解釈の重要性）、「未発の可能性」を導く

- ・歴史を知るための方法の必要性（学問としての歴史学）

●歴史学とは？

- ・学問の意味

自分を取りまく世界をどのように理解し、関わっていくのか、そのための方法

- ・歴史学的方法的特徴と意味

時間をずらして（過去と現在の世界のズレから）世界を捉える

歴史的史料の検証に基づいた認識・判断の客観性・普遍性

- ・歴史学を学ぶ目的

時間の中・長期的な波動を与える→日常的世界の再解釈による未来像の提起

過去の出来事の習得だけでは完結しない、自分が世界にどう向き合いたいのかという問題意識

●なぜ社会運動史か 1

- ・社会運動の定義

「社会問題を解決するために組織された集団的行動」（『広辞苑』7版）

「①複数の人びとが集的に、②社会のある側面を変革するために、③組織的に取り組み、その結果④敵手・競合者と多様な社会的な相互作用を展開する非制度的な手段をも用いる行為」（大畑裕嗣・成元哲・道場親信・樋口直人『社会運動の社会学』有斐閣）

●なぜ社会運動史か 2

- ・社会運動とは？

①個々人が抱える生きづらさを解消するために、②同じ悩みや問題を持つ人々、またそれを理解する人々と共振していくことで、③その生きづらさを生み出す問題を解決し、より生きやすい世界を創っていくこと

- ・日本史における社会運動

社会運動の歴史を見ていけば、各時代の人びとが抱えた「問題」が把握しやすくなる

その問題を当時の人びとはどのように解決しようとしたのか、できなかったのか

その問題解決の歴史をどのように未来に継承していくことができるのか？

2 「初期社会主義」とはなにか？

●「初期社会主義」とは

- ・以前の研究史では「明治社会主義」と言われていた

「明治社会主義」から大正期の共産主義へ、という発展史観

共産主義登場の前座、「明治社会主義」における階級意識や理論上の限界の指摘

●分析用語「初期社会主義」の登場

- ・大きなきっかけはソ連崩壊（1991）前後のロシア共産主義の退潮

初期社会主義研究会の発足と『初期社会主義』創刊（1986）

太田雅夫『初期社会主義史の研究』（新泉社、1991）

山泉進『平民社の時代 非戦の源流』（論創社、2003）

梅森直之『初期社会主義の地形学 大杉栄とその時代』（有志舎、2016）

●太田雅夫『初期社会主義史の研究』（新泉社、1991）

「初期社会主義とは、日清戦争後、わが国にも産業革命が到来したため、多くの社会問題が発生し、その解決方法をめぐって、各種の結社が誕生する。それらの結社のなかから、資本主義の変革、すなわち社会主義の理想をかかげた団体や政党などの結社が、主体的な運動を展開する時期の思想と運動をいう。」

「そこ〔社会主義の結社〕には、人間的な豊かさがあった。さらに人間の触れ合いを大事にする心があった。そして、なによりも人間の自由な精神があった。まさに初期社会主義には、“人間の顔をした社会主義”があったといえる。」

→では、「人間の顔をした社会主義」は「部落問題」にどのように対応したのか？

●なぜ「部落問題」とのかかわりに着目するのか？

戦前の日本社会運動史（初期社会主義を含む）上における「問い」

社会運動は対抗勢力（日本政府、帝国主義列強）への抵抗という側面が数多く生まれる

対抗勢力が巨大で強いほど、そのための抵抗勢力も巨大で強くなければならない思考

→女性やマイノリティの軽視もしくは抑圧の発生

日本中心で植民地の存在の軽視・周辺化

→抑圧からの解放が別の抑圧を生み出す危険性を持つ このジレンマにどのように向き合うか

初期社会主義：政府の度重なる弾圧、日露戦争への抵抗のなかでどのように人びとの「解放」を考えたか

●初期社会主義運動のはじまり

- ・社会的背景

日清戦争（1894年）前～ ヨーロッパ社会主義の紹介

※資本主義の問題や矛盾（貧富の差）の解決

- ・社会主義研究会 1898年

村井知至（アメリカ帰り、同志社神学校出身牧師）

安部磯雄（同志社出身、キリスト教、東京専門学校（のち早稲田大）講師）
片山潜（アメリカ帰り、労働運動家）
木下尚江（キリスト教、作家）、幸徳秋水（中江兆民弟子、文筆家）
→社会主義の日本への応用を研究 ※1900年社会主義協会へ改組

●社会主義政党の誕生

・社会民主党

1901年に結成、日本最初の社会主義政党

安部磯雄、片山潜、幸徳秋水、木下尚江ら6名 5月18日結成、19日届出、20日禁止

・「社会民主党宣言」

資本主義による貧富の格差打破、小作人・労働者の利益代表

社会主義、民主主義、平和主義の3本柱

「理想綱領」の制定（土地公有、普通選挙、軍備撤廃、侵略批判など）

●「非戦」の提唱

・日露戦争の勃発（1904年）

日清戦争（1894年）→三国干渉（ロシア、フランス、ドイツが遼東半島返還要求）

→ロシアを仮想敵、二つの国論（主戦論と非戦論）

・社会主義者の「非戦」論

日刊新聞『万朝報』で「非戦」論を主張（のちに『万朝報』は主戦論転換）

この前後に社会主義の再活性化 → 「平民社」結社の試み

●自由・平等・博愛

・平民社

1903年に堺利彦、幸徳秋水らが中心に結成

「宣言」 自由・平等・博愛の重視

平民主義（門閥、財産、性別の差別打破）

社会主義（生産分配交通機関の共有）

平和主義（人種区別批判、軍備撤去、戦争禁絶）

機関紙『平民新聞』（1903年11月～1905年1月）で社会主義の啓蒙、非戦論を展開

マルクス・エンゲルス『共産党宣言』初紹介で発禁・罰金

●国際的連帯へ

・ロシア社会主義者への提携呼び掛け

日本の社会主義者からの呼びかけ（「与露国社会党書」）が吹米ロの社会主義運動紙誌に紹

介

「我等の敵は露国人に非ず、而して亦実に今の所謂愛国主義也、軍国主義也」
ロシア社会党からの返信も翻訳されて『平民新聞』に掲載

- ・第二インターナショナル（社会主義者の国際組織、1889～1916）との関わり
1904年の大会（オランダ・アムステルダム）に片山潜が代表参加、平和と民主主義を主張
ブレハーノフ（ロシア代表）と片山が握手
大会で日露戦争反対を満場一致で採択

3 初期社会主義者は「部落問題」にどのように取り組んだのか？

●「部落問題」への認識

- ・「部落問題」の登場

近年の研究では1900年前後に「近代部落問題」が成立

「特殊（種）部落」という名称で部落差別（朝治 2018）

→1900年前後＝「初期社会主義」が登場する時期

- ・「部落問題」と「人種問題」

同時期の「部落問題」が「人種問題」として理解される

被差別部落の人々＝異なる「人種」「民族」という理解

（「人種」「民族」概念が曖昧、科学的根拠なし、もしくは科学的根拠希薄）

●横山源之助の例

- ・富山出身のジャーナリストで『日本之下層社会』（1899年）で知られる

官憲記録によると横山は社会主義研究会の会員だった可能性

- ・横山の被差別部落観

総合雑誌『太陽』5巻22号（1899年10月）に「新平民社会の状態」を寄稿

「あい社会の罪か、制度の罪か、同じく一人の天皇を戴きながら、同じ帝都の下に在りて、法律の上には四民平等の権能を受けたるにも拘らず、全く天地を異にし、言語を異にし、今日の如き蒙昧なるを致す、豈憫れむべきにあらずや」

→被差別部落の人々を異世界の住人として認識して「同情」

●当時の識者は「部落問題」をどう解決しようとしたか？

被差別部落の人々＝「異人種」 → 海外への移住

- ・当時の「部落問題」論の一端

柳瀬勁介著、権藤震二補『穢多非人 社会外の社会』（1901）

「救済策」の提示

「道徳智識品格を高むる事」「新平民部落の布教」

「彼等が取るべき唯一無上の針路」として国内外への住居の移転

日清戦争で領有した台湾や、移民先のハワイ、北米、シベリア、北海道などが候補
→道徳や宗教による国民への同化、海外への移住という解決法

●社会民主党の「宣言」

・社会民主党

1901年 片山潜、安部磯雄、木下尚江、幸徳秋水、河上清、西川光二郎により結成

「社会民主党宣言」のなかに「理想」「綱領」「党則」記載

「理想」冒頭に「人種の差別政治の異同に拘らず、人類は皆同胞なりとの主義を拡張すること」

→この「人種の差別」は国外における日本人差別か、国内における被差別部落民差別か

※安部はアメリカ留学、片山はアメリカ滞在経験あり

→「宣言」等に部落問題の言及なし、「貴賤差別」への批判はあるが「貴族」「平民」間

※「抑も人の生を此世に享くるや素より貴賤貧富の差別あるべき理なし」

●堺利彦と「部落問題」

・堺利彦

1871年福岡生、第一高等学校中退後に『万朝報』記者に、1901年頃から社会主義運動へ

1903年に幸徳秋水らと平民社を結成

・「人種的反感」 『万朝報』1903年7月28日付

世界の「人種的反感」の「野蛮性」批判、日本の「劣敗人種」（アイヌ人と「新平民」）に言及

「日本人にして深くその国内の劣敗人種に同情を寄せ、日本国民にして深くその近隣諸国民を敬愛し、相共に人種同胞の大義を唱え、欧米白人と相並んで世界のことを処するに至らば、その時にこそ東洋の文明は初めて真に偉大なる光輝を発揚すべきなれ。」

→文明側の地点から「劣敗人種」偏見の解決を主張、その延長線には文明化による差別克服

●平民社と「部落問題」

・平民社の機関誌『平民新聞』

「故兆民翁の新平民論」5号（1903年12月13日）掲載

中江兆民（1847～1901）自由民権運動の理論的指導者のひとり

第1回総選挙（1889年）で本籍地を大阪の被差別部落に移して立候補・当選

『東雲新聞』32号（1888年2月25日付）に「新世界」を發表

「新平民」である大圓居士の口を通して、「公等妄に平等旨義に浸淫して公等の頭上に在る所の貴族を喜ばざるも公等の脚下に在る所の新民を敬することを知らず」として、平民と「新平民」

間の差別を告発

幸徳秋水の解説「兆民先生三周年」

「今の学者政治家富豪、習慣に役せられ階級に縛られ、死に切れずして宙宇に迷へる世間一切の有象無象、一日十回此新平民論を読誦せば、即身成仏疑ひなし」

●前田三遊

・中江の仏学塾で学んだあと『東雲新聞』入社、その後『芸備日日新聞』『東京自由新聞』記者
中江を通して被差別部落の人びとと交流した経験あり

・「天下の新平民諸君に檄す」(『中央公論』18巻2号、1903年2月)

「人道及徳義は、すべての場合に於て、卿等〔「新平民」を指す〕を侮辱することを容さざるなり。卿等が自から侮り自から蔑むは、理に於て然る可からず。卿等それ宜しく自から任ずる所重く、自から負ふ所大なるべし」

→被差別部落の人びとが「結社」を通して「第二の革新」を起こすことを説く

・「新平民をどうする」『平民新聞』15号(1904年2月21日)

標題に関して「畏友」幸徳らへの要望

「一、新平民族に関する人権問題が生じたときは、之に対して充分賛助し応援して下さる事。」

「四、新平民族に関する世人の謬見及其迷信を打破することに勉めて下さる事。」

ほかに「新平民族」出身学生への支援、事業奨励、教育の現状・職業の調査による発達進歩
→ただし、平民社関係者で前田に呼応する声や取り組み、運動はみられず

・日露戦争後における論調の変化

1 国民同化論

「新平民君は、国民として同心一体たる可く、一切の義務を果しつつあり」(「挙国一致と新平民」『前田三遊論集』)

2 海外進出論

「新平民が大に奮発して海外に移住し、そこに発展して新郷土をつくり、大なる勢力を打立てること」(「階級制度」『前田三遊論集』)

→日露戦後に「新平民」が生きる途 日本国民に同化するか、海外に進出するか

4 今日から見た課題

●まとめ

- ・初期社会主義者は弾圧下でも「人種」差別を批判し、人類同胞主義を掲げた
しかしながら・・・初期社会主義者にとって「部落問題」は周辺の問題として扱われた
- ・彼らの言う「人類」において被差別部落の人々はどのように考えられていたか？

「貴族」対「平民」という対立図式から抜けておちてしまう存在・・・被差別部落の人々
堺利彦（1903）を見れば、国内の「劣敗人種」として「新平民」への同情を訴え
→前提としての、「新平民」＝異世界の住人という認識

●初期社会主義者に見られる「排除」と「包摂」の論理

・「排除」の論理

被差別部落民に対する異人種論（堺）、海外移住論への同調・提案（前田）

・「包摂」の論理

文明化の論理 被差別部落を「文明化」することで包摂（堺） → 融和運動

国民化の論理 被差別部落民も日本国民であるという論理で包摂（前田、日露戦争後の影響）

→「包摂」の論理は「排除」の論理と表裏一体

文明・国民の内側に序列をもたらし、外側に「野蛮」な存在や「非国民」を新たに生み出す

おわりに

・初期社会主義者による「排除」と「包摂」の論理の対象化

大逆事件による弾圧→社会主義者が「非国民」として冷眼視される

日露戦争・第一次世界大戦→「文明化」への批判的な視座の獲得

・被差別部落民からの投書に対する堺利彦の回答（『新社会』3号、1915年11月）

「我々は固より貧民の党与である、賤民の伴侶である。我々は此の多数なる貧民賤民が、即ち新社会建設の任務を帯びて居る事を確信する者である。我々は最も多く苦しみ、最も深く憤る者に対して、最も大いなる希望を属せざるを得ぬ。従つて『新平民』諸君は我々の最善の友、最親の友であらねばならぬ。我々が諸君を慰めると云ふのは既に僭越である。我々は寧ろ只諸君の提携と協力を切望すべきである。〔中略〕」

→「誇」をもった人々による結社と社会の変革

「文明」や「国民」といった普遍性の衣装をまとうのではなく、固有の体験を持つ人々が自ら紡いだ普遍性の衣装を編んで着こなすこと

二〇二二年度

差別の歴史を考える連続講座 講演録

発行日 二〇二三年三月三十一日

編集・発行 京都部落問題研究資料センター

京都市北区小山下総町五の一

京都府部落解放センター三階

電話 〇七五(四一五) 一〇三二二