

[共同研究：神話・宗教的禁忌と身分差別]

カースト制と、キリシタン禁制・部落差別

柳 父 章*

1 身分差別とケガレ差別

差別の問題を、文化構造という見方から考えていくのが、本論の基本的立場である。そして、結論から先に言えば、異文化の出会いから始まる異文化差別が、およそ一つの文化内部の差別の根源である、と言いたいと思う。このことを、歴史上の具体例で、インドのカースト制、および日本近世のキリシタン文化の渡来とそれに続く近世部落の成立の事情の考察から考えていきたいと思う。

文化構造の見方から差別の問題を考えるとまず採り上げなければならないのは、いわゆるケガレ差別である。ケガレ差別は、古典的な差別論が古代的あるいは封建的身分差別を説いたのに対して、比較的近年によく説かれるようになった。身分差別が支配権力、あるいは社会的支配階級の意図に起源ありとする説に対して、ケガレ差別の起源は宗教的権威に由来すると言われることが多い。またケガレ差別も究極的には権力や階級支配に由来するとも言われる。

本論では、このようなケガレ差別を身分差別とは区別して考察し、身分差別が権力や権威が意図的につくりだしたと考えられるのに対して、ケガレ差別は権力や権威の意図とは別に、一定の文化構造がつくりだしたのであることを指摘し、カースト制におけるアウトカースト、および日本の部落差別の本質はここにある、と説いていきたい。

およそ人間の集団がある限り、差別はほとんど必然的にうまれる。集団が権力をうみだせば、その権力を中心にして差別が必然的にできあがるが、それは広い意味での身分差別である。こ

れに対して、権力がうまれる以前にも、集団は差別をつくりだすと考えられる。たとえば「いじめ」と言われる現象がそうであろう。いじめは、いじめの中心人物がいる場合もあるし、またいない場合にも、「仲間はずれ」というような形でひきおこされる。前者は権力による差別の始源の形であろうし、後者はここで言うケガレ差別の始まりであろう。子供たちの集団がそのうちの一人をいじめる時に、よく知られているように、ほとんど理由なしに「汚い」「臭い」などと言っているのは、ケガレ差別の始源の形をあらわしている。おそらくこれは人間の集団に限られないので、動物の集団でも、たとえばよく知られているように、ボス猿がいるとボス中心に序列、ここで言う「身分」ができあがるし、ボスのような中心がいない場合でも、集団内のどれか弱者が集中的にいじめられるということもときおりあるようだ。北海道の熊牧場で、冬期、柵が閉ざされたまま放置されていたとき、突然一匹の熊が仲間たちに襲われ、食い殺されたという例が、かつて報告されていたことがある。動物実験などでよく報告されているが、複数個の個体が一定の閉ざされた環境に置かれたとき、仲間どうし攻撃しあうことがあるというのも同じような現象であろう。およそ差別の起源を考えると、このような意味でのいわば始源のケガレ差別は、身分差別に先立ち、より本質的であろうと思う。

これに対して、およそ差別をつくらぬ人間集団がまれにあるということも報告されている。山崎カオルが人類学者ジェームズ・ウッドバーンの調査結果を紹介しているところによると、タンザニアのハッザ Hadza といわれる人々では、「従属や支配という関係がまるでない。」それは、「外来者はだれでも、拒まれることがない」

*本学文学部

からであるという¹⁾。集団が外に向かって開かれているとき、集団内部に差別は生じない。すなわち、集団がその「境界」を明確に持たない場合であろう。逆に、集団が外に向かって閉ざされているとき、すなわち明確な境界を持つとき、その集団内部にはほとんど必然的に差別が作りだされる、と考えられる。ここで私が境界と言うのは、近年文化人類学者や社会学者が、periphery とか、boundary とか、liminality などと呼び²⁾、日本では周縁とも訳される文化構造論における概念と共通である。もっとも周縁という用語は、広く文化構造論とは係わりなしに使われることも多い。以下、本論では境界という用語を用いるが、文化人類学者や社会学者の用例とは多少違って、一つの文化構造における中心と境界という視点ではなく、基本的に二つの異文化の出会いを前提とし、そこで形成される境界を考えていきたい。これは、私の基本的な研究テーマである翻訳論からでてくる立場である。

そこで以上のような理論的な前提から、具体的にインドのカースト制と、日本の近世初頭前後のキリシタン渡来、およびそれに由来すると本論で説く部落差別の成立を考察していくのだが、ここでその大づかみの筋道を述べておきたい。まず異文化の出会いがあった。その結果、古代インドでは、一つの文化が他方の文化を征服、支配する。また日本のキリシタン文化との出会いでは、一つの文化が他方の文化を徹底的に排除する。どちらの場合にも、一つの文化は、強固に閉じた構造をつくって異文化に対応し、支配または排除する。こうして形成された閉じた構造は、歴史上後世に大きな影響を及ぼすことになる。

次に、このような影響として、差別の問題を考察する。強固に閉ざされた構造とは身分差別

の構造であったが、やがてその構造の境界にケガレ差別が発生する。それは、カースト制ではアウトカーストであり、キリシタン禁制のもとでは穢多と呼ばれる部落の差別であった。

なお、「ケガレ差別」という用語の本論におけるやや特殊な用法について述べておきたい。これはおよそ集団が閉ざされた構造を持つとき、その境界にほとんど必然的に作り出される差別で、権力や権威が意図的に作り出す身分差別とは区別するためにケガレ差別と一応名付けたのだが、以下ではこの用語を、とくに強固に閉ざされた構造の境界に作り出される場合に限って用いたい。

2 カースト制の成立

カースト制はヒンドゥ教という宗教的権威の体制であって、世俗的権力はあまり係わり合っていない。権力とはあまり係わりなく、基本的に宗教的権威によって差別の体制がつけられているというのはやや特殊であるが、これはインドの歴史に由来するのであろう。インド古代史研究者は、初期の古代カースト制では、武人のカーストであるクシャトリアは僧侶カーストのバラモンより優位であったという。インド大陸はアーリア人の侵入の後、やはり北西部から北方異民族の侵略が繰り返しおこなわれていた。とりわけ、12世紀以後のイスラム教徒の侵略と支配、そして16世紀以後のヨーロッパ人の侵略、やがてイギリスの植民地支配となるのだが、そのような過程の中で、インド先住民の戦闘力は弱体化され、土着の王の権力は弱くなった。他方外来の征服民は、権力は握っても、住民の宗教的社会的権威にはあまり手をつけずにそのまま残しておいたことが多い。文明の古い、膨大な数の住民を、比較的少数の支配者が有効に統治するための方法でもあったろう。インド先住民にとっても、権力が奪われているのは仕方ないとしても、それだけいっそう、宗教的権威は彼らのアイデンティティのよりどころであったろう。

ヒンドゥ教は、三千年の伝統と今日でも九億をこえるインド民衆の八割以上の信者を持って

1) 山崎カオル「差別と周縁性」、管孝行編『いまなぜ差別を問うのか』1985年、明石書店

2) boundary は広く用いられた用語だが、liminality は Victor W. Turner の用語で、periphery は、Edward Shils が社会の中心に対する境界の意味でもちいている。

いる宗教であるので、そこにはインド伝来の雑多な信仰が寄せ集められ、また相互の排斥、習合を繰り返してきた多神教であるが、同時にインド文化に一つの強力な統一をもたらしている。その雑多なものの中に統一をもたらす中心は、いわゆるカースト制、正確にはバルナ制の身分秩序であった。この身分秩序の成立は、古代以来のマヌ法典 Manu やベーダ Veda などに語り継がれてきたところや、古代インダス文化の遺跡などから推察されているように、インドを征服したアーリア人が、原住ドラビダ人たちを有効に支配する体制としてつくられた。インド文化の多様性、とくに民族、人種の多様性と対立を克服するために、支配者アーリア人は、カースト制という上下の身分秩序を厳しく説き、強制しつづけてきた。

今日知られているところでは、カースト制はおおよそ紀元前千五百年の頃、アーリア人がインド西北部から侵入し、先住のドラビダ人などの古代インダス文明を征服、支配し、その支配の体制として形成された³⁾。起源は異人種、異文化差別の制度である。紀元前千年頃以後にできたもっとも古いバラモン教の聖典リグベダ Rigveda によると、インドラ Indra に率いられた優越した白い人々が「黒い肌」の、「顔のないもの」「鼻なし」と形容されるようなダーサ Dasa とかダシュウ Dasyu といわれる人々を打ち負かす戦いが描かれている。ダーサ、ダシュウはまた「儀式を知らぬ者 ritualless」ともいわれ、異人種であり、異文化差別された人々であった。

人種という概念は、今日の人類学や生物学では基本的に無意味であるとして、第一線の研究者の間では学問上使用されなくなった、という。基本的には遺伝子のレベルで人種の差は区別が

つけられない、と言う。またたとえばインド先住のドラビダ人は、人種としてはコーカソイド、モンゴロイド、ネグロイドのいずれに属するのかが明らかでない。またコーカソイドのアーリア人が侵入して以後、先住民との混血が進んだ今日、しいてアーリア系やドラビダ系の区別をつけるのはおかしい、とも言われる。しかし、人類学や生物学上の概念としては無意味であるとしても、文化的な概念としては、人種は無意味ではない。たとえば、イギリス統治の時代、東インド会社の軍隊がインドで現地人を兵士として募集するとき、ブラーマンなど上位カーストの者を、風采が立派で背が高いという理由で多く採用した⁴⁾。また今日でも、たとえば売春婦にはランクがあって、非アーリア系の多い南方インド出身者はもっとも低くみられると言われる⁵⁾。「人種」という概念は、現実に人々の意識を支配しているし、また差別を中心とする文化現象の分析にとっても依然有効な概念である。たとえば、日本史上、近世の鎖国時代にはコーカソイドのオランダ、イギリス人は人種的差違を「紅毛」という蔑称で名付けられ蔑まれたが、近代以後は同じ人種的差違が「青い目」などと名付けられて、崇拜、あこがれの目で見られるようになったことを考えてもわかることであろう。このことは、もちろん研究者じしんが人種間の価値の高低を前提とするということではない。

さて、こういう意味で、カースト制はその起源においても、歴史上も、さらに現代の差別の体制としても、人種差別を一つの重要な動機としてできた制度と考えられる。もっとも、ベーダやマヌ法典に説かれているような厳しい差別は、当時の事実を述べているのではなくて、多分にイデオロギーとしての誇張があるというのはインド史研究者の通説であるし、これらカースト間の差別の実状という点では、まず現代イ

3) これには異説もあるが、James Massey は異説を紹介しながら、考古学の成果やリグベダなどを分析して多数説としてのアーリア人支配説を述べている。

J. Massey "Historical Roots" In J. Massey (eds.) *Indigenous People: Dalits-Dalit Issues in Today's Theological Debate* 1994, Kashmere Gate, Dehli, pp. 3-56

4) B. R. Ambedkar, *Slavery and Untouchability*, 1989, Shivalik Enterprises, New Delhi, p. 43

5) 加藤昌彦「1996年インド日誌」1998、『人権教育思想研究』創刊号、関西外国語大学人権教育思想研究所紀要

ンド憲法は差別をいっさい否定しており、これはタメマエであるとしても、留保制度 reservation system という被差別民を就職、進学などで優先的に採用する制度の効果や、被差別民を主体とする運動の成果もあって、近年急速に事態は改善されてきている。

しかしながら、歴史上上位カーストのブラーマン、クシャトリア、バイシャなどはアーリア系で占められ、奴隷階級とされたシュードラはほとんどドラビダ系や先住南方民であったし、それは今日でもあまり変わらない。カースト制の弊害を指摘する批判が盛んになった動きの中でも、今日でも依然として厳しいのは各カーストの内婚制であり、その厳しさは歴史的な人種差別を維持し続けようとする働きでもあろう。ほとんど全インドの住民は現在でも日常座臥、自分とすぐ隣の人のカーストを強く意識しつつ生きているのであり、言い換えれば、この人々はカースト制という体制の中に厳しく閉じ込められている。

3 アウトカースト差別

カースト制のつくり出したもっとも厳しい差別は、実は、カースト制の中ではなく、前述のように厳しく閉ざされたカースト体制全体とその外、いわゆるアウトカースト out-caste との間にある⁶⁾。カーストの中では、先住民の系譜の人々はシュードラという最下層に落とし込まれていたが、シュードラと他の上位カーストとの差別の落差は、歴史上も実はそれほど大きくはなかった。リグベダ以来、シュードラは被差別民として語られてきたし、近代でも解放運動の指導者アンベドカル B. R. Ambedkar は、dalit すなわち虐げられた者とは shudra-atishudra シュードラとシュードラ以下の者、と言っていた。しかしたとえ、インド独立の少し前から実施された留保制度では、この恩恵を受ける被差別民を、指定カースト Scheduled Castes と指定部族 Scheduled Tribes と呼んで

いるのだが、指定カーストの大部分はアウトカーストであって、シュードラは少数含まれているだけである。タミルナドゥ州の現地でアウトカーストの人は、パンチャーマ panchamas、すなわち第五という意味であるが、そう言って5本の指を開いて、親指と他の4本の指との間にもっとも大きな開きがあることを説明していた。

アウトカーストとは、カーストとの関係をよく表現した言葉であるのでここで用いたが、ガンジーは神の子を意味するハリジャン Harijan と名付けた。また不可触民 untouchable とも言う。今日では、抑圧された者を意味するダリット dalit がよく使われている。アウトカーストとはカーストに属しないという意味であるが、ではカーストにとってまったく外部なのかと言うと、そうではなく、すぐ外側の境界のあたりということである。その事情を知るには、アウトカーストの起源をふりかえる必要がある。

紀元前8世紀、ウパニシャッド Upanishads のテキストにチャンダラ Chandala と呼ばれる賤民が登場する。古代、繁栄し始めた集落の周辺に集まってきた部族民であったろうという。漢訳仏典では旃陀羅と呼ばれ、仏教を通じて日本でも知られていたが、その数はきわめて少なかった。インド史研究者によると、チャンダラという言葉が被差別民を代表する用語として、アバルナ avarna (バルナの外の者の意) とかアティ・シュードラ atishudra (シュードラ以下の者の意) という呼び名で多数人を含む一つの社会階層として知られるようになったのは中世、6,7世紀以後であるという⁷⁾。1世紀から8世紀頃にかけて編集されたマヌ法典では、この人たちは死人の衣を着て欠けた食器で食べるようになど厳しい差別表現で語られる。この人たち、つまりここで言うアウトカーストは、シュードラよりもはるかに厳しく上位カーストから差別

7) 小谷汪之、『インドの中世社会』1989, 岩波書店, 205~206頁

山崎元一, 「古代インドの差別と中世への展開」
山崎元一, 佐藤正哲編『カースト制度と被差別民：第一巻, 歴史・思想・構造』1994, 明石書店, 64頁

6) Stanley Wolpet, *A New History of India, Fifth Edition*, 1997, Oxford University Press, p. 42

を受け、今日に至っている。バラモンからシュードラに至るカーストの成立は紀元前10世紀から6世紀の頃であるが、アウトカーストの成立はそれよりずっと後世のことである。アウトカーストの人々は、アバルナという呼び名のように、バルナすなわちいわゆるカーストには属さない。しかしまた、差別・被差別の上下関係でヒンドゥ社会に組み込まれている。アウトカーストの多数はヒンドゥ教徒でありシバ神を拝む。近代以後、アウトカーストの解放運動が盛んになったが、その主要な運動目標の一つに、ヒンドゥ教寺院への参拝を認めろ、という主張があって、ガンジーがそれを支持したことはよく知られている。ところが、アウトカーストは、ヒンドゥ教徒の神々とは別に、自分たち独自の神も礼拝しているという報告がある⁸⁾。またヒンドゥ教徒はふつう絶対に食べないとされている牛をアウトカーストが食用にする、ということも知られている。

すなわち、アウトカーストは、一面ではカースト制に属していて、また他の一面ではカースト制の外部にいる。つまり、カースト制の境界にいる。アウトカーストは、物理的にも上位カーストの居住区の周辺に居住することが多いが、ここで言っているのはもちろんそれだけの意味ではない。文化的に、文化構造上の境界に位置づけられている、ということである。文化構造論で境界あるいは周縁と訳される boundary, liminality, periphery, margin などについての理論では、このような境界領域の特徴を曖昧さとか両義性 dual entendre と言い、境界の存在は危険でケガレたものと扱われると述べている。「ケガレ差別」はここから生まれる、と考えられる。

4 キリシタン弾圧史の見直し

日本歴史上、外来文化が大挙して到来した時期は四たびある。古代における中国、朝鮮文化

8) 関根康生「『不可触民』をめぐる人類学的研究の現在——自己救済論としての『不可触民』研究」、山崎元一、佐藤正哲編『カースト制度と被差別民：第一巻、歴史・思想・構造』1994、明石書店

と、戦国末期から近世初頭におけるポルトガルを中心とするキリシタン文化と、幕末から近代に至る西洋文化と、そして昭和の敗戦後のアメリカ文化とである。このうち三度の外来文化到来は、人々はこれを受け入れたのだが、キリシタン文化は結局厳しく拒絶した。これら受け入れた外来文化については、それぞれがその後の日本文化に大きな影響を与えたということが広く認められている。ところが、拒絶したキリシタン文化については、その影響についての評価が、歴史家の間でもきわめて低い。このことを、本論は問題の出発点としたい。

およそ一つの文化にとって、異文化との出会いはその文化構造の根底を揺るがすような大事件であって、その出会い以後、文化が大きく変容を遂げることが多い。とりわけ日本のように、異国の人間をともなった異文化と直接、大量に出会うことの乏しかった島国の場合、このような直接の出会いは衝撃的である。古代の大陸、朝鮮文化との出会いでは、その後の日本という国の成立そのものをもたらした。幕末、明治の西洋文化との出会いでは、東洋の端に西洋的、近代的な国家をつくりだすことになったし、敗戦後のアメリカ文化は、絶対主義的な軍事国家を民主主義国家に変身させた。

そして異文化と出会って結局それを拒絶した場合でも、一つの文化の総体がその出会いによっていわば活性化され、そこに点火され燃え尽きた文化の総量は、出会いの後それを受け入れた場合とほとんど変わらないとも考えられよう。キリシタン文化は、拒絶の後ほとんど異文化の痕跡が残らないほどに厳しく抹殺された。だからこそ後世の歴史家はこの影響を過小評価しているのだが、しかし、この厳しい拒絶、抹殺じたいが、拒絶した側の文化の大きな変容である。当時の幕府権力は総力を挙げて外来キリシタン文化を圧殺しようとした。1637,8年の島原の乱では、3万7千人のキリシタンを遂に二日間で皆殺しにした。これを逆に見れば、3万7千人もの人々が、皆殺しの運命を覚悟して集結し戦った。しかもその大多数は武士ではなかった。そして幕府権力のキリ

シタン抹殺のエネルギーは、島原の乱で決して終わっていない。むしろその後の支配体制づくりは、いっそう強化され、全幕藩体制期を通じて、キリシタン抹殺の意志が構造化されて貫かれる。その反対側では、たとえば庶民キリシタンは「隠れキリシタン」となって執拗に生き延びる。

そしておそらくもっとも重要なことは、構造化されたキリシタン抹殺の体制のなかで、全日本文化が異文化に対して強度に閉じた形に変容し、そこに生きる人々の生活を変え、精神を造り替えたということである。そのようなキリシタン抹殺の体制の中心は、宗門改めと総称される戸籍制度、五人組、踏み絵、訴人などである。いわゆる鎖国は、この島国全体が外側に対して強度に閉ざされた体制であったことを表しているが、宗門改めは、この島国を内側から、内面的な精神に至るまで強度に閉ざされた形につくりあげたのである。日本文化におけるその影響は、今日にまで、この島国の文化、人々の性格、精神形成などにもおよんでいる。

5 異文化排除の構造

さてそこで、キリシタンとの出会いから拒絶、抹殺に至る歴史的な事象を、以上のような視点から見直し、以下にいくつかその概略を追って述べていきたい。

1587(天正15)年、秀吉は始めてキリシタン宣教師追放令を出した。その動機について考えたい。6月19日発令の定書は「日本は神国たる処きりしたん国より邪法を授候儀太以不可然事」で始まる厳しい内容であった。ところがその前日、6月18日に、公表はされなかったようだが、これとは趣旨が正反対なほどに異なって、「伴天連門徒之儀者、其者之心次第たるへき事」で始まり、むしろキリシタンを容認するような内容の覚書が出されていたことが知られている。この二つの文書をめぐって、これまでもさまざまな意見が説かれているのだが、いったいなぜ秀吉は僅かの期間に心変わりとも見える文書を出したのだろうか、ということである。フロイスの『日本史』にはこれに関する記述があって、秀吉の側近であった仏僧の施薬院全宗が、

秀吉の意を受けて、博多に素人の美しい娘たちを求め、秀吉のもとにくるように説いた。ところが娘たちはキリシタンだったので、そのようなことはデウスの教えに背くとして拒絶した。この報告を全宗から聞いた秀吉が激昂し、反キリシタンの文書が出されたのだ、というのである。この経緯について、従来の史家の説では、フロイスの記述が確かであるとしても、秀吉のキリシタン追放令は、封建体制整備の手はずに従って、早晚出るべくして出された命令だった、と言う。たかが娘たちの拒絶ぐらいで国家の大計を変えるようなことは天下の最高権力者として考えられない、というような意見が多かった⁹⁾。

この事件の解釈の問題であるが、既に述べたように、異文化との出会いの衝撃を重視する立場からここで見直したいと思う。最高権力者の申し出に、庶民の小娘が正面切って楯突いたという出来事であり、おそらく後にも先にも希有のことであつたらう。こういう娘たちのすぐ向こうにはキリシタンという宗教がある。これはまことに恐ろしい、と権力者が感じ取ったとしてもきわめて当然であつたらう。キリスト教という権威は、ヨーロッパでは、その出現以来、俗世の権力と対立し、抗争をくり返していた。ところが日本では、権力と正面切って対決するような宗教的権威は、後に述べる一向宗などいわゆる鎌倉新仏教をのぞいては稀だった。ここで秀吉が、この脅威を排除しなければならぬと決意して、あの追放令を出したとしても、決しておかしいことではないであろうと考える。

次に島原の乱であるが、1637,9(寛永14,5)年、島原の原城に結集した3万余人の一揆は、通説では農民一揆説が有力であるが、農民一揆の性格があることは十分認めるとしても、基本的にはキリシタン一揆であったとみるべきであろうと考える。農民一揆ではこれほどの勢力にはならないし、一定の要求があつてそれで収まるといふ性格の一揆ではなかつた。ほとんど全

9) たとえば松田毅一『南蛮のバテレン』1991, 朝文社, 136頁, など

員が死を覚悟して立てこもっていた。これは一向一揆の場合にも共通するのだが、宗教的なバック抜きにこのような勢いはうまれにくい。権力側の対応も農民一揆に対するのとは違う。幕府軍は原城を攻め落とすと、一人の裏切り者を除いて、女子供に至るまで全員の首を斬った。こういう残酷な攻撃は、歴史上、異文化、異民族に対するときか宗教的対立の場合である。

キリシタン弾圧における権力者の残虐さは、島原の乱を頂点として、その前後の取り調べ、拷問、殉教など数々伝えられているが、この弾圧の特徴がとりわけよく表れているのは、「転び」という権力側からの一種の赦免方法である。一向一揆の参加者に対しても転びが強制された前例があり、その経験を踏まえた方法であろうが、キリシタン弾圧期にはそれがいっそう徹底しておこなわれた。穴を掘った上に逆さ吊りにして、火責め、水責めで瀕死の信者に、このまま死ぬか、それとも転ぶか、と問いたす。転ぶと言え、直ちに助けるのである。そればかりか、独身者には妻帯させて、監視つきではあるが生活の面倒をみた例もある。転べという権力側の詰問は、決して単なる口実ではなく、本気である。転びは単なる裏切り者ではない。島原の乱では、一揆側でただ一人転んで裏切った武士を、幕府軍は全軍に周知させて助け出したのである。転べばこちら側の人間、転ばなければあちら側と、一人の人間がその内部で、異文化とこちら側との明確な「境界」線が引かれてしまう。キリシタン弾圧の残酷さは、あちら側の異文化に属する人間への扱いである。転びはその後、転びの類族が五～七代にわたって監視され、死亡した後も死体を塩漬けにして幕府役人の検視を受け、その後に埋葬を許されるというような厳しい扱いを受けた。つまり、転びは一応こちら側の人間とされるが、そこには何か異常なもの、異文化がとりついている、というように扱われた。

それは、異文化を、異文化の人間とともに出会って体験することの乏しかった島国固有の反応であったろう。古代以来、この島国へはほとんど常に異文化が到来したし、人々はよくこれ

を受け入れた。日本は世界中でも異文化をとりわけ熱心に受容する文化であって、日本文化というのも詳しく調べれば調べるほど、ほとんど異文化の素性で成り立っていると分かる。しかし異文化の人間の到来は乏しかった。前記の4度の大きな異文化との出会い以外では、ほとんどなかった。異文化のモノは受け入れるが、ヒトには不慣れである。キリシタン排斥後、庶民たちはキリシタンを鬼と呼んでいた。異文化のヒトは、こちら側のヒトよりもむしろヒトでなし、あるいはモノに近い。転びの引いた境界線で、こちら側はヒト、あちら側はヒトでなし、ということであろうか。

6 戸籍制度の成立

キリシタン文化排斥の歴史が遺したおそらくもっとも重要な事績は、宗門改めと総称されるさまざまな施策である。その中心は、宗門人別改帳といわれる戸籍制度である。これは武士は含まないことが多いが、日本中の百姓、町人を宗門、すなわち仏教寺院のどこかの信徒にさせ、そのことを寺が証明する寺請けという形をとっていた。仏教寺院はこれ以後、民衆の上に大きな力を持つようになり、財政的にも恵まれるようになり、他方では幕府権力に完全に従属するようになって、宗教としての活力を失ったともいわれる。

宗門改めが幕府の公式の政策として日本中の諸藩で実施されるようになったのは1664（寛文4）年以後であるが、島原の乱が終わってキリシタンがほとんど根絶していた頃の施策であるので、宗門改めは、キリシタン禁圧は口実であって、幕府の権力強化のためであった、というのが日本史研究者の通説のようである¹⁰⁾。しかしこれはキリシタンという異文化との出会いの事件を過小評価した見方である。権力者はキリシタンを心底恐れていたのであり、宗門改めは1618（慶長18）年の転び者の門徒帳から始まっていた¹¹⁾。キリシタン禁制の法令は幕末に至る

10) たとえば、『日本史大事典』1992-4, 平凡社, 「宗門改」の項参照

11) 片岡弥吉, 『踏絵 禁教の歴史』1969, NHKブ

まで繰り返し出されていたのである。

第一、権力強化のためなら、幕府は仏教の権威に頼む必要はなかつたであろう。キリシタンという宗教的権威の恐ろしさを思い知らされたからこそ、秀吉は最初の宣教師追放令で「日本は神国たるどころ……」と自分たちの宗教的権威を掲げて説き出したのであり、以後も幕府権力はキリシタンとの論争、説得に仏僧を動員し、やがて宗門改めとなった。宗教的権威は民衆の心の内面を深く支配する。その恐ろしさを思い知らされた権力者は、民衆を確実に支配するには世俗の権力では十分でない、と知ったはずであろう。

インドのカースト制の場合、すでに述べたように政治的権力は異文化の権力の前で弱体化されていたが、ヒンドゥー教の権威は異文化権力と対立したままほとんど無傷で生き続け、人々の心を深く支配してきた。近世日本の場合、幕府権力は仏教の権威を宗門奉行のもとに押し込め込み、宗門の権威は権力のもとでは無力化されていた。しかしキリシタン禁制の支配体制の中では、百姓、町人を直接支配したのは宗門の権威であり、幕府権力はこれに頼らざるをえなかったのである。

こうして、宗門人別帳は広く日本中の百姓、町人を網羅して、原則として毎年書き改めるといふ、封建時代の当時としては世界でも珍しい完備した戸籍制度である。島国であり、かつ国中至る所に文字を読み書きできる人々がいたという高度の識字率の文化であったからこそ可能であったのだが、これは結果として、日本全体を強度に閉じた社会体制につくりあげた。鎖国の制度が国全体を外に対して厳しく閉ざす制度であったのに対して、宗門人別帳は、内側から入念に閉ざす体制を築いていた。

7 日本文化の原型の形成

宗門改めには、宗門人別帳を中心として、五人組、踏み絵、訴人、南蛮起請文、高札などの制度があり、各藩によって多少の違いはあった

が、17世紀後半には日本中で実施された。踏み絵は、世界のキリスト教弾圧史の中でも希有な、ガリバー旅行記にもあるように、ヨーロッパ人たちがこのことを知って驚いたという日本の発明である。人間の内心を外側から捉え、踏むか踏まないかの境界線であちら側とこちら側の二つに分断する。監視する役人の見るところと、絵を踏む庶民一人一人の心とが、ともに等しくこの境界線を承認し、それを前提としている。転びの強制の場で、転ぶか転ばないかの境界線が承認されるのと同じ構造である。この構造も、昭和初期のいわゆる転向という特異な事件につながっている。南蛮起請文も、転びが偽装転向であれば内心の境界線を厳しく責め立てることになるので「きりしたんのいやがり候書物」であった。

宗門改めの諸制度の中でも、とりわけ五人組、訴人は民衆の相互監視制度で、隣近所の人々どうしがいれば生命を賭けた猜疑心で互いに監視し、密告し合うことになり、限られた人数の人々の小さな境界の中に閉じた人間関係を、日本中至る所くまなくつくりだした。宗門人別帳が大きく閉鎖体制をつくっている中に、五人組、訴人などの制度はさらに無数の小さな閉鎖体制をこしらえあげたのである。

今日の日本文化論者が、あるいは島国根性と言ひ、タコツボ型人間関係と言ひ、また恥の文化と言ひ、そのような文化特性はいつ頃形成されたのかについては諸説があるが、以上の考察からみる限り、近世初期のキリシタン禁制が決定的であった、と考えられる。フランシスコ・ザビエルの渡来以後、わずか30年ばかりの間に総計で100万人ものキリシタン信者ができたのだが、当時の人口がおおよそ1500万とみると、驚くほどの信仰心の広がりである。またそれに続く時代、激しい弾圧の中で信仰をまげず殉死していった人々もおおよそ40万人と言われ、この抵抗のエネルギーもまことに凄まじい。シャルボア(Charlevoix, P. de, 1682~1761)など後世のヨーロッパの日本史家が、古代ローマの殉難史にたとえて遠い島国に注目していたのももともとであった¹²⁾。当時のキリシタンたちの信仰

は、正統の教義の理解という点では十分ではなかったかも知れないが、文化論的にみて、ヨーロッパキリスト教に匹敵するような出来事がそこにひきおこされていたと考えられる。このような視点から日本史を見直すとき、たとえば、日本文化の特性として、日本人は宗教的に深入りせず、世俗的、現実的傾向が強いとよく言われるが、こういう傾向もこの時代以後に造られたのではないだろうか。

8 部落差別の起源としての宗門改め

宗門改めは、今日にまで及ぶ部落差別の決定的な契機となった、と考えられる。とりわけ宗門人別帳で、日本中の百姓、町人が調べ上げられ、記載されることになったとき、その境界的境遇にいた人々の存在が浮かび上がってきた。近世以前にも、河原者、清目、穢多などと言われる人々が被差別民とされていた。その起源は、中世にまでさかのぼることができる。一定の地域や職業に従事する人々を指していることが多かったが、その地域や職業の人々は概して流動的であり、宗門改め以後におけるように、必ずしも確定した身分を指す用語ではなかった¹²⁾。キリシタン弾圧後、17世紀後半までに完成した宗門人別帳では、その人別の記載が近世を通じて確定され、近代以後、明治政府の戸籍にひきつがれたのである。とくに、被差別民の記載はこの人別帳によって確定した。

宗門改め以前にも、太閤検地にもなって検地帳や名寄帳のような文書が作成され、そこに「かわた」の記載が現れ始める。被差別民とされた「かわた」は皮革を扱う職業名という使われ方も多いが、また百姓や職人とは違って差別

された身分という意味がうかがわれる用例も現れていた¹⁴⁾。17世紀に入ってから宗門人別帳で、まず穢多という呼称が使われ始め、やがて幕府によって公的に使用されるようになる。そして宗門人別帳で、百姓、町人など平人とは明確に差別されて記載されるようになる。人別帳の記載では、百姓、町人などが記された末尾に穢多として名前が載るか、または始めの頃はまったく記載されなかった。やがて別帳としていわゆる穢多戸籍にまとめて記載されるようになる。宗門人別帳は1620年頃から各地で始められ、1664（寛文4）年に幕府の命令で日本中で実施されるようになった。日本史研究者の多くは、今日に至る部落差別の起源は17世紀半ば頃までにできたと言ひ、あるいは同じ頃、部落差別が強化されたと言っている。これは、宗門改めが完成された時期とほぼ一致する。宗門人別帳は当時の世界でも珍しいくらいの完備した戸籍であったが、まさしくこうして厳しく閉ざされた文化構造が、同時にその境界をつくりだし、境界領域、境界人をつくりだしたのである。それはすでに述べたように、カースト制という閉ざされた身分差別の構造が、その境界にその身分差別以上に厳しく差別されるアウトカーストをつくりだしていたことと共通である。

宗門改めにおける穢多の記載は、各地の庄屋などの村役人、町役人が書いて奉行所などに提出していた。やがて穢多戸籍にまとめて記載されるようになるが、それは直接には庄屋など村役人に提出される文書であった。幕府の公文書に穢多の記載が現れるのは1644（寛永21）年以後である。太閤検地におけるかわたの記載も、いわば私文書である検地帳で使われたのであって、法令ではこの呼称は使われていなかったし、当時はっきりと被差別民の集落はあったが、そこには検地帳を与えなかった、という¹⁵⁾。以上のような経緯からみても、最下層のケガレ差別の被差別民は権力が直接創出したのではなく、

12) Charlevoix, P. de. *Histoire de l'Etablissement des Progrès et de la décadence du Christianisme dans l'Empire du Japon*, 1715, Rouen

牧健二はバルトリ (Bartoli, D.), クラセ (Crasset, J.), シャルボアなど17,8世紀のヨーロッパで日本に注目した歴史家の説を紹介している。

牧健二, 『西洋人の見た日本史』, 1968, 清水弘文堂

13) 脇田修「差別の拡大」, 部落問題研究所編『部落の歴史と解放運動 前近代篇』1986, 部落問題研究所, 238頁

14) 寺木伸明, 『被差別部落の起源: 近世政治起源説の再生』1996, 明石書店, 62-71頁

15) 朝尾直弘「近世の身分とその変容」, 朝尾直弘編『日本の近世7, 身分と格式』1992, 中央公論社

権力のつくった体制がつくりだした、つまり本論でいう文化構造の境界でつくられた、と言うことができるであろう。分かり易く言い換えれば、外部を恐れて内側に強固に閉ざされた仲間づくりが、かえって反射的にその「仲間はずれ」をつくりだしたのである。アウトカーストの両義性についてはすでに指摘したが、穢多もまた「人外」とか「人でなし」と言われたように、將軍を頂点とし、武士、百姓、町人の「人」の外であり、人の外の人という両義性の存在であった。境界における両義性こそが、ケガレなのである。メアリー・ダグラスが、ケガレ *uncleanliness* とは場違いのものごとであり、ケガレは秩序の側から考えなければならない、と言っているのも同じ論理であろう¹⁶⁾。

9 キリシタンと一向一揆¹⁷⁾

キリシタン渡来から幕府による排斥、弾圧にいたる歴史は、これにやや先立って、16世紀後半に起こった一向一揆の隆盛と信長、秀吉による弾圧の歴史と多くの点で共通するところが多い。すでに上述の議論の中でもふれてきたことだが、ここでこのキリシタンと一向一揆の比較の問題を考えておきたい。

この問題は、キリシタンと一向宗の信仰内容と信徒たちの運動の性格という面と、これに對立する権力側の対応という二つの面から捉えなければならない。しかしおよそ宗教の信仰内容について述べるには、きわめて深くかつ広い問題に立ち入らねばならないわけであるが、ここでは、ごく大づかみに概観だけ触れておきたい。

キリスト教はもちろん一神教であって、神の教をを最高とし、他のあらゆる権威、権力よりも大事だとする信仰と歴史をもっていたが、カトリック教会は次第に保守化し世俗化していた。やがて宗教改革とそれに対抗するカトリック教会じしんの改革運動で、一方でキリストの純粹

な信仰に帰ろうとするとともに、広く異教世界の人々にも訴えていこうとする動きが始まった。日本にやってきたフランシスコ・ザビエルなどキリシタン宣教師は、まさにその改革運動の先鋒であった。これに対して日本の仏教は、古代以来、天皇や時の権力の庇護のもとに育ってきた歴史があるが、古代社会の崩壊と武士、庶民の台頭の背景から、鎌倉時代に優れた教祖たちが出て、純粹な信仰を説いて広く信徒に訴える動きが始まった。一向宗はこの時代の教祖親鸞に始まる浄土真宗の別名であるが、その阿弥陀信仰はひたすら念仏を唱名するとりわけ純粹な信仰内容であるとともに、肉食、妻帯の許容など、伝統の権威にとらわれずに、進んで漁民、女性など被差別者衆生にも訴えていくような運動であった。フランシスコ・ザビエルは日本上陸以来、漁民や障害者など底辺の被差別民衆の中に入って布教したが、一向宗信徒でも、当時とくに蔑まれていた人々が参加していたことは、宣教師ルイス・フロイスも注目していた¹⁸⁾。以上、ごく簡略にキリシタンと一向宗の信仰内容と運動とを、その共通性に着目して述べてみた。このような共通性については、キリシタン宣教師の側でも感じとられていたようで、フロイスは、キリシタンの恐るべきライバルとしての一向宗について語っている¹⁹⁾。またキリシタンの布教地域は、一向宗の盛んだった地域を避けるかのように分布していたということも指摘されている。

そしてこれに対する当時の権力側の対応であるが、キリシタンと一向宗との共通性に気が付き、

18) 松田毅一、川崎桃太訳『フロイス日本史』1、1981、中央公論社、156頁、「それらの家僕の大部分は下賤の出で、主人から逃走した下僕とか、悪人また下等な輩の寄合いであった。だが彼らはひとたび根来衆になると、たちまち尊敬を受け、血統の賤しさも、以前の生活や習慣における卑劣さも（もはや）己が身に汚点を残さなくなると信じていた。」

19) フロイス、前掲書に、「日本でもっとも忌むべき呪われるべき宗派の一つである一向宗の本山であり中心地であって、同所で悪魔は意気昂然と采配をふるっていたが……」（188頁）などのような記述がある。

16) Mary Douglas, *Purity and Danger*, 1969, Routledge

塚本利明訳『汚穢と禁忌』1985、思潮社

17) 一向一揆と部落差別との関係については、寺木伸明の前掲書が詳しい。本論の記述の多くもこの書によっている。

同じように対応しなければならないと最初に明言していたのは秀吉である。前述の最初の宣教師追放令にともなう覚書の中で、「国群又は在所を持候大名、其家中之者伴天連門徒に押付成候事ハ、本願寺門徒之寺内を立しより太不可然義候間、天下のさわりニ可成候条、其分別無之者ハ可被加御成敗加候事」と、「本願寺門徒」すなわち一向宗門徒と、「伴天連（バテレン）門徒」とを並べて「太不可然（はなはだしかるべからざる）義」「天下のさわり」と断定している。このような権力者側の姿勢から、具体的な弾圧政策も多くこの点で共通していた。まず女子供を問わず百姓など一般庶民を含む信徒たちの虐殺である。しかも軍隊で包囲した上での大量虐殺がある。一向宗弾圧は信長から始まっており、1573,4年の伊勢長島の一向一揆では、中江、屋長の男女2万人が柵をめぐらされた中で四方から火を付けられて焼き殺された。信長が天下を統一する上での最大の敵が一向宗であったことは、すでに日本史研究者によってよく指摘されてきた。信長の跡を継いだ秀吉も政権掌握後すぐに一向一揆と向かい合い、1585（天正13）年、「百姓持たる城」と言われた根来寺衆の城で、5千人を焼き殺している。雑賀衆の太田城攻撃では、水攻めで包囲して降伏させ、百姓らは武装解除して助命したが、首謀者53人の首を斬った。他方、キリシタン弾圧の時代では、一揆のような大きな戦いは前述の島原の乱であるが、個々のキリシタン信者は百姓、女、子供を問わず、拷問、磔、火あぶりなどで残虐に処遇されていた。

10 異文化差別から文化内差別へ

以上は一向宗信徒、キリシタンに対する時の権力者の正面切った弾圧であるが、それが効を奏して一応収まった後の、いわば引き締め策がいっそう重要である。秀吉の太閤検地は政権の収入の確保と、朝鮮侵略の準備としての夫役徴発という意図が強いが、とくに刀狩りなどを考えると「一向一揆解体政策の中から、それとの深い関連において打ち出されてきている」²⁰⁾とすることができる。近世の封建的身分制はこの

太閤検地などから始まるのだが、秀吉のこの一連の政策と基本的にはきわめて似通い、かつそれをいっそう強化したのが、すでに述べたキリシタン弾圧後の宗門改めの諸制度であった、ということが出来る。

宗門改めの、とりわけ宗門人別帳が、穢多の記載を確定した事情についてはすでに述べたが、太閤検地ではその前身ともいべき「かわた」が記載され始め、やがて賤民身分としてのかわたが確定されるようになった。近世初頭における封建的身分制という強度に内側に閉じた構造は、いわば結果としてその境界に被差別部落をつくりだしていたのであるが、太閤検地はその準備段階であり、宗門改めがそれを確立した、と考えられる²¹⁾。

以上、キリシタンと一向宗との多くの共通点について述べてきたが、ここで両者の違いについて述べたい。そしてこの違いは、本論で終始説いてきた異文化の出会いとその征服又は拒絶による強度に閉じた文化構造の形成、そしてその結果としての文化内差別、という問題にふれることになる。つまり、キリシタンは一向宗と違って異文化であった、ということである。異文化への拒絶はいっそう厳しかった、従ってキリシタンの虐殺、拷問なども、すでに述べたように、転びか死か、であって、秀吉が雑賀衆の農民に対してとったような降伏すれば赦す、ということはありませんでした。兵農分離ということも、従順な農民は権力にとって身内、同じ日本人ということであって、これに対してキリシタンは権力にとって、徹頭徹尾異文化だったのであり、従って宗門改めは太閤検地よりもいっそう強度に閉じた文化構造をつくることになり、この構造が結果として、かわたに対するよりも厳しい穢多差別をうみだしていた。

20) 寺木伸明、前掲書、57頁

21) 寺木伸明は、部落の起源について、「形成期（戦国時代の皮革業者統制期）——成立期（豊臣政権～徳川政権初期の「かわた」の被差別身分化の時期）——確立期（宗門改制度の確立などによる身分掌握化の時期）」と述べている。

「部落史研究と教材開発の課題——部落の起源を中心として」『解放教育』第358号、1997年11月