

なぜ精神史を問題にするのか

——柴谷篤弘・田中克彦『差別ということば』を読んで——

森 栗 茂 一

1. 制度の歴史性と運動の差別化

従来、被差別部落の起源は江戸時代の士農工商穢多非人の身分制度の問題として、いわれなき不条理であり、それは封建制の遺制といわれてきた。今日でも、都道府県の同和教育テキストにはそのような公式見解がのっており、街角には「差別のない明るい社会をつくろう」という標語と、同和教育・啓発予算（今日では時限立法との関係で地域改善事業などといわれている所もあるが、そのまま「同和」の文字を使っている所もある）が組まれている。それはそれで、部落史が明らかにした事実と反差別運動の成果であることは誰も否定できない。

しかし、被差別の歴史を考えるとということは、単に皮多部落の歴史究明だけで終わるものではない。中世被差別民の歴史をも考慮せねばならないし、そもそも差別とは我々人間社会のどうしたときにおこる問題なのか、「差別者としての私たち」を点検究明していく作業でなければならない。生きる人間の一人としての研究者も、考える人間の一人としての一般の人々も、そういう作業努力なしに、標語だけかかげ、わずかばかりの予算を組めばことたれりというのでは、白々しい限りである。

部落史においても、中央で研究された成果による公式見解をそのまま鵜呑みにして、教育・研究が続けられた時代があった。今日、そうしたあり方に、批判が出てい⁽¹⁾るのではなからうか。部落史のレベルの低さとは無関係に、それ自体が一定の権威性を帯びてしまい、差別の一語を手に入れることですべてをわかった気になれる（森栗，1994年，34頁）という、研究のなかにあるこのやっかいな問題を、もう一度問いなおさねばならないのではないか。

もっとも、皮多部落に限定していえば、部落史の成果は否定しようのない事実であり、その研究成果と意味、果たした役割が、高い評価を得ていることはいうまでもない。ただ、なぜ意識としての士農工商はなくなったのに、穢多非人に根をはる差別は残るのか（山下力，1991年。柴谷，1992年，108～109頁）という疑問や、職人だからという結婚忌避がほとんどみられないのに、穢多に根をひくという理由で結婚忌避があるのはなぜなのか。また目を海外に転じてみると、水平社運動が連帯しようとした、同類の差別であった韓国の白丁に対する差別は、なぜ今日の日本の皮多部落ほどのことはなくなってしまったのか。などなど、いろいろ考えねばならない問題が山

積しているのではなからうか。

問題は過去の歴史ではなく、現在なのであり、過去と現在を、そして下手をすると未来永劫まで続く、この我々の文化のなかにある差別システムの問題なのである。そうした「差別の文化システム」にいどむ努力をしないまま、何だか「部落差別は以前ほどのことはない」と、アンケート類を使って説明されることが多い今日、本当に差別は弱まっているのか疑問に思う。むしろ、部落解放運動の停滞・頭打ちの状況を利用した、行政側の後ろ向き姿勢がかいま見えて、いよいよ、「差別の文化システム」を考へることは困難になってきたのではないか。

かつての「封建制度的問題は、近代になれば解決しなければならない」「解決しないのは封建遺制なのでけしからん」という歴史発展段階説は、単純進化論である。そもそも、進化論というのは差別に理論的な根拠を与えた学説ではないか。進んだ民族、遅れた民族というように……。遅れた民族は自ら民族であることをやめて、進んだ民族に吸収されなければならないという思想を確立したのがエンゲルスの主義(田中, 1992年, 143~144頁)であったわけで、物質(制度)を中心とした素朴発展段階説である。

それが妥当でないことは、古くはE. H. カーが『歴史とは何か』で指摘したところである(カー, 1962年)。封建制度は古くて悪い制度で、その遅れを打倒せねばならない、世の中に遅れた人と進歩的な人がいて、進歩的な人が遅れた人を打倒せねばならない、指導すべきものであるという歴史発展主義そのものが、すぐれて差別的ではないか。かつての国際共産主義運動のなかで、前衛民族ロシアの指導は、周辺民族にとって抑圧・差別的であった。抑圧的封建領主から人民を「解放」した中国共産党と「人民解放軍」は、モンゴルの民族主義やチベットやウイグルの自己認識からみれば、解放ではなく漢民族からの抑圧であり差別であった。

ひるがえって、わが国の「民主的反差別運動」をみてみよう。結果的に歴史発展段階説をささえてきた反差別運動を「差別的にささえてきた」のは誰であったのか。

山崎カヲルは、ステレオタイプのサンボ像が黒人差別と結びついているとし、『ちびくろサンボ』を理論的にやり玉にあげた(山崎, 1991年)。しかし、特定のステレオタイプを「悪しき」と判断するのは誰なのか。結局、それは山崎「先生」のように差別の歴史に通暁している知識人・思想家なのか、さもなくば被差別者自身ということになる。そこに、大学の学者という権威(最近はそのほど権威はないが)と言語エリートが闖入すると、ますます判断の特権化を招く。差別判定の特権化は、差別の固定化につながるのではないか。

研究者の差別性は、文化の周辺にいる者、被差別者に関心をもってはいても、それはつねに彼らから一方的にある種の「収奪」をしつづけるという形での関心のもち方ではないことによる。結果的に、被差別者が反差別研究者に迎合されることによって、「被差別者は一度目は差別者に殺され、二度目は<反>差別者によって殺される」(山下恒男, 1984年, 355~357頁)結果となっている。

次に被差別者についていえば、「差別を経験したものには、差別の痛みはわからない」とい

ういい方のなかに、差別指摘者としての特権化があり、それは「差別の発生、あり方を考える」こと、すなわち差別を乗り越える力にならない。差別とは個人の身についた属性によって個人の人間存在の全体を不当に断定することだとするならば（柴谷、1992年、123頁）、「差別を経験したものにしか、差別の痛みはわからない」という表現こそは、十分差別的だ。

結果として、「反差別」産業（反差別運動・研究団体や運動家・研究者を柴田はこのようによぶ）または「反差別」官僚制度のなかでの、実態としての差別化は、

思想家・歴史家・活動家という指導者>被差別者>{一般人=差別者}

となる可能性をひめてはいないか。

この差別不等号を追認し、そこに責任を押しつけて安住しているのが行政の「ことなかれ主義」であり、マスコミ界や出版社の「差別言葉の置き換え」ではなかったか。読書感想文の選定委員会なる場での学者先生の指示による「差別図書」の排除などはその一例であろう。これは、後に述べるように、一つ一つの現場、人間関係のあり方、差別の発生を考えるという「反差別の基礎作業」を、結果的には捨象してしまうことになっているのも、行政のなかでは仕方のないことながら、これもまた差別温存の一面ではなかったか。

もっとも、ここで私が、最大の差別者と指摘した反差別研究者のなかにも、自己の差別性を鋭く感じている研究者は少なくない。たとえば、部落史研究に多大の貢献をした横井清にして、次のような吐露をしている。

しかしながら、この14ヶ年の出発点において、被差別部落出身者の一人が「私」に向けて吐いた「何のための研究か。それで飯を喰っているだけではないのか」というひとこと（横井清、1990年、219頁）

を厳しく受け止めているのである。

もちろん、この反対に、部落史研究のアカデミズムで一儲けした（といってもささやかなものだが）「先生様」がいる。「先生様」が、行政・運動団体主催のシンポジウムや編著だといっては、アカデミズムの子分どもにパイをわかち与える学問「父権主義」の差別化が、部落史研究「産業」の一部に寄生しているといわれるのは、単なる噂話にすぎないのであろうか。私は確認したことがないし、そんな貧相な話に関わりたくない。もっとも、最近、運動の困難な状況のなかで寄生する価値がなくなったのか、寄生をやめ、部落史など知らぬ存ぜぬの「部落史専門家」がいるのはどうしたことだろう。

次に、反差別体制の側での「第二の差別者=被差別者」の差別化の問題について述べよう。この点については、すでに色川大吉が、

被差別部落やほかの被差別グループ内で、あるいはそれらの間で、差別が明瞭にみられることです。さらに自然保護運動などで持ち上げられる、「自然と共生」に成功していたと思われる伝統的な共同体でも、差別が強烈であった（色川大吉、1991年、4頁）。

と、厳しい指摘をしている。

これを受けて、柴谷は「極論すれば、最大の差別者は被差別部落だ、といわれさえしています」(柴谷, 1992年, 120頁)という。そこまで極言できるかどうかは問題だし、理論的にはいえなくても、その発言の伝わり方を考えれば、今少し慎重になるべきで、根拠を丁寧に示す必要がある。それでも、最大ではなくとも、そうした可能性がなくはないとも思う。最大の差別者は、差別問題に特権的に関わってきた学者や指導者だと思うが、それでも、被差別部落大衆のなかにある差別化の傾向は認めないわけにはいかないのではなからうか。

また、黒人差別、障害者差別、女性差別、部落差別の被害者たちが、実際には共闘できず、一方が他方の犠牲になりがちであるという指摘もある(上野千鶴子, 1991年, 2~35頁)。たとえば、私の少しばかりの調査経験でいえば、尼崎市T地区では、従来の農村集落のなかに、皮多部落出身の人々と、沖縄出身の人と、在日朝鮮人の人々が、近代工場労働を求めて集まってきて、パッチワーク状に生活しているが、彼らのなかにある対立・互いの差別意識、団結できない問題がある。また京都市のH部落の南部には、かつて在日朝鮮人の人々が住み着いたが、徐々に南に追いやられ、「0番地」とよばれる鴨川の河原に住みつかざるをえない実態があった。被差別部落民による在日朝鮮人に対する差別意識が強烈であったからだ(金, 1994年)といわれる。他にも、部落内の差別の実例については、灘本昌久が詳細に報告している(灘本昌久, 1991年, 47~64頁)。また、解放運動家のなかの女性差別については、『被差別部落の女と唄』(多田恵美子, 1993年)のなかで指摘がある。

つまり、政治制度としての差別のInstitutionを問題にしてきたなかで、差別の心理のSystemをみてこなかったため、皮肉にも運動の内部や被差別部落の自己のなかにある差別が解消されない、いや形成され生き残っているという現実が明らかになりつつある。

ではどうすればよいのか。私は差別の心理Systemの根源に遡って考えなければ、どうにもならないと思うのだが、このことについて次に論じてみよう。⁽²⁾

2. InstitutionではなくてSystemを問題にせよ

池田は差別には、System(生物学的な原理)とInstitution(人間の制度)とがあり、制度には偏見が入りこむ余地があるという。いわば、幻想的価値付けが入るのである。これに対して、「生得的な心理差別は人間の本性であって、人類滅亡の日まではなくならないと思います(略)そのかわり、制度的な差別は我々の努力によって徐々に廃絶していくことは可能です」(池田, 1992年, 97頁)と述べている。

はたしてそうだろうか。竹田青嗣は自らの経験から在日の問題を取り出して、次のように見事な反論をしている。

在日朝鮮人は自分は日本人と違うのはあたり前だと思っている。たとえば、国籍が違うか

ら選挙権が与えられないということは、僕にはそう苦にならないんですよ。もちろんあったっていいと思いますけれど、そのことはそれほど大きい問題ではない。

しかし、大会社に入れないとか家が借りれないとか、ルールがないのに白い目でみているのではないだろうかという感じがいつもある。そこに圧迫感がある。その圧迫感が被差別感の一番中心になっているものではないだろうか（竹田，1992年，119頁）。

民族による差異は、妥当性を検証しなければならないが、民族による差異がとくに不当であるなら、あらゆる国民国家の枠組みが不当なものであることになる⁽³⁾。むしろ、ルールになっていない圧迫感が、被差別の中心になっているというのである。

もっとも、実際にはそういう考え方をしたのでは運動にならない（池田，1992年，206頁）。つまり、「人間の生得的な差別能力を認めてしまうと『差別して何が悪い』という差別（常習）者の居直りを許すことになります。おそらくこのことが、従来の解放運動で、人間の生得的な差別能力を認めることをタブーとして、またこのタブーに挑戦することもタブーになっていた理由でしょう」（柴谷，1992年，115頁）ということになる。

しかし、今、我々の前にある差別は本当に生得的なものだろうか。人間は初めから人間であったのではなくて、人間化されてきたわけで、むしろ、社会的、歴史的に持ってきたことは事実だし、社会的、歴史的に獲得してきたものは、社会的、歴史的になくせるし、消えるのが必然ではなからうか。

たとえば、言語は人間の社会の認識であって生得的ではない。ソシュールのいえば、言語は差異化してそこにある。人間がパロールとして使う言葉は必ずある種の価値づけを持っている。だから、あらゆる言語は基本的に差別をはらんでいる（塩見鮮一郎，1990年，209～210頁）。

そもそも、制度の差別は、それが実際に行使されるときには、個々人にとって必ず心的差別として作用すると田中は論破している。心的でなければ、単に「区別」といえばすむ。そして、それは「意思」という、高度な精神活動にかかわるものだ。だから、差別は動物においてはあまり行われず（田中，1992年，146頁）「文化のある動物も差別感情を持つかも知れないが、私には動物とのコミュニケーションが不十分なのでよくわからない」、人間に特有な可能性が高い。すなわち、差別は、すぐれて文化の問題なのである。

「制度上の差別」は実質的に「心理的な差別」の存在を包含せざるをえない（柴谷，1992年，54頁）わけで、つまり、心理と制度の入れ子相互構造になっている。この入れ子構造というか差別の相乗効果が、まさに「広義の文化」のからくりなのである。

そこに、心理を反映する言葉、差別用語がからんで差別の「狭義の文化」を作る。習俗や慣習のなかの、なにげない生活のなかの差別が「狭義の差別文化」である。逆に、「狭義の差別文化」が差別「言葉」を生み、差別「心理」の再生産をしていく。

同様に「心理」は制度を生み、「制度」は狭義の文化を生む。「狭義の文化」は、「言葉」や「心理」のコードを通して、制度に再生産される。

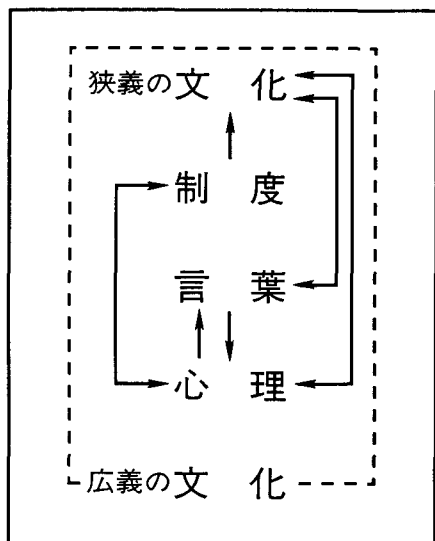


図1 差別の構造

このように、心理・言葉・制度・文化の鎖は、図のように心理を基礎構造に置いており、決して制度をいじっても解決するものではない。制度だけを問題にするから、部落差別は解消したと行政のキャンペーンを受け、言葉だけを問題にするから、マスコミや出版社の「差別用語一覧（置き換え表）」が罷り通り、問題が何も解決しない。

今日の部落史研究の動向のなかに、これをいいあてれば、「制度」の問題を「狭義の文化」として研究する傾向がなかったか。問題を「制度」にしぼり、「制度の歴史」という「狭義の文化」に追い込むかぎり、差別の全体構造、「広義の差別文化」をみてとることはできない。本当の反差別研究はできない。この点に

ついて、私は『部落史のになわなかったもの』と『民俗学が凝視しなかったもの』（森栗茂一、1992年）ですでに述べた。

反差別に関する諸要求の運動は、結果として、それ自体意味のあることだ。しかし、そこで勝ち取る制度が、差別撤廃をめざす「広義の文化」のなかでどのような位置を占めるのかについて、全体像をみすえられてきたかどうかとなると、かなり疑問である。言うは易し、行うは難しとはいうものの、この点に関する検討が従来十分ではなかった。

運動は、「差別のない状態（制度）」を実現することを解放運動の目標にせず、「むしろ差別と闘う事が、自由にできるような（心理が展開できる）社会をめざすこと〔括弧内森栗〕」が重要（柴谷、1988年、217頁）なのではなからうか。

つまり、だれもが、いつでも考えることの出来る、お互いが人間関係のなかで甘えてしまわない、チョット緊張関係がある社会を実現することが目標ではないか。差別のない制度というモノを問題にするから言葉狩りになり、物取主義になる。モノや制度は手段であったのではないか。むしろ、そうした社会をつくるための、我々の精神文化の再点検の運動としての研究が必要ではないか。

この図を前提とすると、「狭義の文化」と「心理」が、問題の上部構造と下部構造を形成していることがわかる。ここに、文化の問題としての差別の精神史を明らかにする必然性があるのである。

松田修『日本刺青論』の対談で小松和彦も、次のように、精神史の重要性を指摘している。

そういう人たち（被差別）の文化は今ほとんど消滅していっています。見えなくなりつつあります。しかし過去の日本文化における彼らの役割は大きかったわけですから、それを取り込んでいかなければ、日本の歴史をよりトータルに見ることができない（略）それと同

時に、そういう人たちがつくった観念、あるいはそういう人たちについて他の人々が抱いた観念、想像したもの、その歴史がとって大事なんですね（小松和彦，1989年，188頁）。

もっとも、小松の「そういう人たち」という言い方には、何か突き放した態度がみられ、気になる。小松は差別の問題を、「狭義の文化」と歴史のなかに追い込もうとしているのではないか。

松田はこの点について、『『過去の日本文化』の枠内において評価する視点そのものに問題があるのではないかと指摘し、「（同時進行的にみないと）マイナーなものがいよいよマイナーになっていくじゃないか」と、述べている。松田は、結果の文脈としては、「問題を歴史に閉じ込め、被差別の文化を、『そういう人たち』の文化として、他人ごととして扱っては何もみえない」と、厳しい小松批判をしている（松田，1989年，188～190頁）と私には読める。

私は、松田のような、被差別の文化を現代に生きる自分たちの文化の一つとして視野に入れる視点で、精神史をすすめていくべきだと思っている。すなわち、広義の文化としてみていきたいと思っている。それは、私にとって一つの運動であり責任である。

すでに、こうした心理に立ち入った研究もなくはない。部落解放運動や被差別部落だけを対象とせず、人々の心理の広がりやにまで立ち入って、それに関心を持つ一般市民への情報の伝達をも視野に入れて評価すべきだと主張した画期的な主張が、藤田敬一『同和はこわい考』（藤田，1987年）である。

3. 運動の原点～ひとりの人間として～

被差別部落は、日本の被差別グループのなかで、身体性における差異を理由に差別をうけているわけではない。在日朝鮮人、沖縄人、アイヌ、身体障害者、女性などに比べて、その帰属性の根拠を探さねばならないくらいに、差別の「無根拠性」が強調されてきたのであり、まさに「同和」であった。そうしたなかで、制度とモノ（とそれにつながるカネ）に目標をおいた運動がもしあったとしたなら、それが程なく虚無的状况になるのは当然の帰結ではないか。モノ獲得の運動が、ある程度のモノの獲得の結果として、運動の力を失うという自己矛盾は必然である。

柴谷は、「反差別闘争、反差別行政のなかで過保護に育った（現代の被差別部落の）人々は、差別をうけてはじめて生じるらしい起爆力を失ったのでしょうか。かつては能や歌舞伎という批判力にみちた芸術の創造が、部落の由来の源⁽⁴⁾にあり、さらに近くには1856年岡山藩にみられる渋染一揆に、異叛に原形を認めることもできるか、と思われていました。しかし、過去の栄光は記憶であっても、現在の創造力にはつながらないでしょう〔括弧内、森栗〕」と述べている（柴谷，1992年，121頁）。

差別に反対するパッションを失いつつある今日、その運動の意味が問われている。しかも、差別する力は、あいかわらず衰えていないのに、差別に反対する力は日に日に弱くなっている。運動の危機ではないか。「最大の差別者は被差別部落だ」という柴谷の言い方は、一つの局面をい

いえているが、それは差別の是認やネタミ差別の追認に利用されるおそれがある。そうした発言よりも、どのように運動を進めるのかを建設的に提示することが大切なのではないか。

私は、まず、第1に、思想家・歴史家・活動家が指導する形式をやめるべきだと思う。むしろ、一人一人の生活、一つ一つの地域の生活を見つめるなかで、他人との関わりを点検できるような地域社会を作ることが、急務ではなからうか。こうしたとき、人間と人間が、何故他人を差別してしまうのかという原点を、単なる生物の生得の問題とかたづけず、人類一般の問題にも還元せず、我々のもっている「広義の文化」(心理と制度の相互作用)の無意識・常識の部分の再考という所にふんばって、研究者は生活者の視点から、生活者は「考える人」として点検していくことから、お互いの緊張感のある社会をつくる必要があるのではないか。

第2に被差別部落民大衆に特権的傾向がなくなかったが、それは反省するとしても、それでも、被差別部落の研究・運動から得るものは少なくない。従来成果を点検して、「日本の文化では、なぜ差別がしくまれるのか、どのようにしくまれるのか」という問題、すなわち『日本差別精神史』を提議していく必要があろう。そうした生活のなかの意識のシステムを考察することが民俗学の一つの責任であるとするなら、また、おおまかにいって、宮座・族制・個人や植物の命名など、民俗のシステムとは差別のシステムであるといえるなら、『日本差別精神史』はすぐれて日本民俗学の課題ではなからうか。

歴史による差別の再考とは、学問の不毛な論争によりかかったり、運動に都合のよいような理屈を獲得する野合であってはならない。一人一人のなかにある常識を覆し、点検するような人間共同の学ではなからうか。それは、文献史学のアカデミズムを逸脱するような人類学的歴史学、たとえば別に示す「ケガレの日本文化」などの民俗学的な研究テーマを、共同で考えることではなからうか。

外部の研究者としては、そうした果敢な取組みを歴博に期待して、研究ノートを書かせていただいた。歴博の差別論研究は、国の研究機関というアカデミズムをふりかざして、迷い弱体化する反差別運動研究家と野合することによって、特定の研究者の特権化に寄与することがあってはならない。今なお、差別に苦しみ、迷い、研究者に不信をいだきながら日々を闘っている人々と共に考える者としての共同がなければ、研究の意味は百害あって一利なしではなからうか。

追伸：本ノートは歴博の差別論研究への公開質問であり、客員教官としての私の遺言である。反論をお待ちしております。

註

- (1) たとえば、『オールロマンス』(1951年10月号)の差別記事に対する闘争は、個人を責めるのではなく、行政の責任を説得的に追求し、その後の行政闘争の模範となったといわれる。しかし、金静美『水平運動史研究〔民族差別批判〕』(1994年)は、オールロマンス事件の小説は、主要登場人物のすべてが在日朝鮮人であり、京都の被差別部落に住む朝鮮人の生活を差別的に表現した小説であった。

朝鮮人差別と部落差別が重なりあった地区の複雑な問題を、行政との交渉に利用したのである。すなわち在日朝鮮人を下敷きにした、日本の被差別部落民のための闘争であったと論じている。

また、多田恵美子『被差別部落の女と唄』（1993年）は、輝かしい部落解放闘争の裏で、闘争を進める男達の女に対する差別・負担が過重であった一側面をも指摘している。これは、70年代、「女性差別など、部落差別の前ではたいした問題ではない」と断言した反差別運動幹部がいたとのある女性史研究者の嘆きと重なるものであろう。

こうした問題が指摘されたとしても、それをもって、部落解放闘争の評価をねじまげ、過少・歪曲評価することはゆるぎされない。しかし、こうした瑣末な問題から、そもそも差別は何なのか、考えていかねばならないのではないか。

- (2) 心性史そのものを固定的な歴史の一分野にとじこめることには批判が厳しい。(ロバート・ダーントン+ピエール・ブルデュー+ロジェ・シャルチュエ「鼎談 文化の歴史学をめぐる」『思想』740号, 1986年) 二宮宏之はこうした点をふまえて、マンタリテ(心性)の変化性、個性性を認めつつ、まるごとの歴史そのものが文化であり、「知れること」(表象されたこと)によって、初めて歴史現象となるのだと述べている。そして「文化の歴史学は、それゆえ、客体的な事実を発見する歴史学ではない。それは表象されることによって意味を付与されていることからの、その意味を解こうとする歴史学、つまり読解の歴史学なのである」と展開している(二宮宏之, 1992年, 2~4頁)。

この論のとおり、ここでは心性の事実を明らかにすることを主張しているのではなく、文化のありようの全体像を、差別という心理の表象をみながら解いていくことを、主張したい。それゆえ、この作業は、民俗学という立場からの取り扱いが可能なのである。民俗学とマンタリテの問題は、アナルと民俗学との関わりをなかにみてとれる。

- (3) 実際は不当だという意見もありえるが、それではアナキズムに陥るので、ここではこのままにしておく。
- (4) この表現は正しくない。中世河原者の歴史と近世皮多部落の歴史は必ずしも連続しない。非人部落と穢多部落は区別して研究していかねばならない。こうした分析視点がなく、近年の部落史は大混乱のなか、不毛の自己主張のみが横行しているように思える(森栗, 1994年)。

参考文献

- 池田清彦・柴谷篤弘・田中克彦・竹田青嗣『差別ということば』, 明石書店, 1992年。
 色川大吉・上野千鶴子「差別の構造」『仏教』15号, 1991年。
 カー, E. H. 『歴史とは何か』, 清水幾太郎訳, 岩波新書, 1962年。
 金 静美『水平運動史研究〔民族差別批判〕』現代企画室, 1994年。
 小松和彦「対談 闘を射る」(松田修『日本刺青論』, 青弓社, 1989年, 所収)。
 塩見鮮一郎『新編言語と差別』, 新泉社, 1990年。
 柴谷篤弘『反差別論』, 明石書店, 1988年。
 多田恵美子『被差別部落の女と唄』大阪人権歴史資料館, 1993年。
 灘本昌久「不利益=差別の再検討」『部落の過去・現在・そして……』, 阿吽社, 1991年。
 藤田敬一『同和はこわい考—地対協を批判する—』, 阿吽社, 1987年。
 松田 修『日本刺青論』, 青弓社, 1989年。
 森栗茂一「『部落史のになわなかったもの』と『民俗学が凝視しなかったもの』」『部落解放研究』第87号, 1992年。
 森栗茂一「座談 前近代部落史研究の現状と課題」『部落解放研究』第99号, 1994年。
 山崎カヲル「退化の観相学」『現代思想』1991年7月。
 山下 力「差別の“いま”をどう見るか」第8回部落問題全国交流会「人間と差別をめぐる」1991年7月27日(京都)での講演。
 山下恒男『差別の心的世界』現代書館, 1984年。
 横井 清『光あるうちに』, 阿吽社, 1990年。

(大阪外国語大学外国語学部, 国立歴史民俗博物館民俗研究部客員教官)