

「憑きもの」と結婚差別
—被差別部落との比較を通して—

“*Tsukimono*” and Marriage Discrimination:
As Compared with Studies of Buraku

土 取 俊 輝

Toshiki TSUCHITORI

四 天 王 寺 大 学 紀 要
第 6 7 号 2019年 3 月

(抜刷)

「憑きもの」と結婚差別 —被差別部落との比較を通して—

“Tsukimono” and Marriage Discrimination:
As Compared with Studies of Buraku

土 取 俊 輝

Toshiki TSUCHITORI

要旨

本稿は日本社会において差別対象とされていた／されている2つの集団のうち、特に結婚差別に注目して、その差異について検討するものである。一つはかつての日本社会で大きな社会問題ともなった憑きもの筋への結婚差別であり、もう一つは被差別部落出身者への結婚差別である。

憑きもの筋への結婚差別と被差別部落出身者への結婚差別には、親族が結婚差別の大きな要因・障害になっていることや、結婚による親戚関係の断絶、将来の子孫たちに累が及ぶことを恐れるといった共通点があり、両者の構造はよく似ている。一方で両者を取り巻く現状は異なっており、憑きもの筋への結婚差別はほとんど注目されることがないのに対し、被差別部落出身者への結婚差別はいまだに大きな人権問題として注目されている。この両者の置かれた現状を説明するものとして、憑きもの筋や被差別部落といった、人々が結婚差別の際に根拠とするものに対するリアリティが、憑きもの筋に関しては何らかの理由で失われていったのに対し、被差別部落に関しては維持されたり、再生産されているからではないかという仮説を本稿では提示した。

この仮説を証明するためには、詳細な実態調査を行い、「憑きもの」という概念の隆盛とその衰退の過程を明らかにする必要があるが、それは今後の課題とすることにした。

キーワード

「憑きもの」、被差別部落、結婚差別、人権

はじめに

日本の村落社会には、「憑きもの」とよばれる現象や信仰が広くみられていた時期がかつてあった。「憑きもの」とは、人に取り憑くと信じられている霊力全般のことである。「憑きもの」を大きく分けると神霊・人間霊(生霊・死霊)・動物霊・植物霊に分類されるが、通常「憑きもの」という言葉が指すのは、この人に取り憑くと信じられている霊力のうち、人に憑いて弊害をもたらすとされる動物霊と生霊のことであった[石塚 1962: 283]。

このような「憑きもの」についての研究は、民俗学や人類学、精神医学といった分野においてこれまでなされてきた。それらの先行研究では、「憑きもの」を精神病や俗信といった観点

から論じているものが多いが、それだけではなく、「憑きもの」は人権問題であるという視点から行われた研究もいくつかあった。それは、憑きもの筋とよばれるものが存在したためである。

憑きもの筋とは、「憑きもの」を代々飼っていると信じられているイエのことで、そのために世間から嫌われ、恐れられているイエのことを指す〔石塚 1962：285〕。例えば、憑きもの筋のイエの者に怨まれると、そのイエが飼っている「憑きもの」（例えばキツネやタヌキ、ヘビなど）に取り憑かれてしまうというようなことが信じられていて、それゆえに憑きもの筋とされるイエの人々は、周りの人々から畏怖されていたのである。また、憑きもの筋と結婚すると、非憑きもの筋のイエであっても憑きもの筋になると信じられていたため、憑きもの筋との結婚を非憑きもの筋の人が避けたり、結婚しないように圧力をかけるなどといった結婚差別が深刻な社会問題となっていたことがあった。

このように、一時は社会問題として深刻化するほどの事態となっていた「憑きもの」は、高度経済成長期以降になると、その力を弱めていったとされている。小松和彦は「都市化の荒波を受けて、ムラの社会・経済構造や価値観も大きく変化し、ほとんどの地域から「憑きもの」信仰も変容し消滅していった」〔小松 2000：434〕と述べており、都市化や近代化による変化が「憑きもの」の衰退、消滅を招いたと結論付けている。これにより、憑きもの筋への結婚差別も、今日ではかつてほど大きな社会問題として取り上げられなくなっている。人権問題であった憑きもの筋への差別が大きく減少したのだから、それ自体は人権という観点から見れば、好ましい結果であるといえるだろう。しかし、現在の日本社会では、この憑きもの筋への結婚差別とよく似た結婚差別の事例が今も存在している。それは、被差別部落出身者への結婚差別である。

被差別部落出身者への結婚差別は、憑きもの筋への結婚差別と非常によく似ている。どちらもあるカテゴリーに属すると見なされている人々（被差別部落、憑きもの筋）が、それ以外の人々から結婚を拒否されるというものである。しかし、憑きもの筋への結婚差別は日本社会において注目されなくなっており、おそらく問題にはならなくなっているのに対して、被差別部落出身者への結婚差別は今も根強く残っているとされ、社会運動にも結びついている。よく似た構造を持つこの2つの結婚差別は、なぜ一方は問題とされなくなり、もう一方は人権問題として関心を集めているのだろうか。

本論文では、憑きもの筋への結婚差別と被差別部落出身者への結婚差別の背景や事例を比較し、両者の共通点と相違点を明らかにする。その上で、憑きもの筋への結婚差別が問題とされなくなった一方で、被差別部落出身者への結婚差別が人権問題として注目されている理由について考察することを試みるのが、本論の目的である。これまで、憑きもの筋への結婚差別と被差別部落出身者への結婚差別は、あまり詳細に関連づけて論じられることはなかった。この論文で2つを関連付けて論じることにより、「憑きもの」と被差別部落双方の研究に関わる新たな知見が得られるものと思われる。

1 憑きもの筋と結婚差別

1-1 「憑きもの」研究と結婚差別

まず、憑きもの筋への結婚差別の背景を見ていく。民俗学において「憑きもの」信仰に対する研究は、柳田國男の「巫女考」[柳田 1962 (1913-14)]や「おとら狐の話」[柳田 1964 (1920)]以来行われ続けていたが、それが最も盛んに行われたのは、第二次世界大戦後の1940年代～50年代であった。この頃の代表的な「憑きもの」信仰の研究には、石塚尊俊による研究と、速水保孝による研究の2つがあげられる。この頃の研究には一つの共通点があった。「憑きもの」が人に憑依するという現象そのものへの研究というよりは、憑きもの筋についての研究が大半を占めていたのである。「憑きもの」の現象よりも憑きもの筋への研究が盛んであったのは、当時ですでに「憑きもの」が実際に人に憑依するという現象があまり見られなくなっていたということも一つの原因ではあったが、何よりも大きかったのは、憑きもの筋でない家系の人が憑きもの筋との結婚を忌避するという、結婚差別を代表とする憑きもの筋の社会的緊張がよく見られたためであった¹⁾。

例えば、石塚尊俊は「憑きもの」の研究に興味をいだくようになった経緯について、以下のように語っている。

そのころのある日、たしか昭和二十二年の夏であったが、もと上司であったさる仁がこられて、なんとこの地方には家筋がいいとか悪いとかいうことがある。自分は関西の出なのでちっとも知らなかったが、このあいだ教え子の縁談をとり持って、だいたいいいところへいったところ、急に一方からことわられてしまった。それがすなわちこの“筋”のためだというのが、いったいあれは何のことか。なぜこの地方にはあんなことがあるのか。君は民俗学をやっているというが、あんなことをこそ民俗学で解明してくれなければならないのではないか、といわれたのである [石塚 1998 : 87]。

石塚は関西出身のある知り合いから、家筋による結婚差別の問題について尋ねられ、この問題こそ民俗学で解明しなければならないのではないか、と問われたのであった。この時石塚は、「民俗学が単に旧習をほじくり出すだけのものではなく、実は現在の身のまわりの諸問題を説き明かすところにこそその目標があるとす以上、こういうことをこそとり上げるべきであっ

1) 「憑きもの」の現象があまり見られなくなった一方で、憑きもの筋に対する社会的緊張がよく見られるようになったというこの時代の特徴は、1922年に喜田貞吉が予見している。喜田 [1922] は、「若し此のまゝにして放任して置いたならば、いつしか狐憑の事実が全然社会に跡を絶つに至るの期はあるべきも、所謂物持筋を疎外する習慣は、なほ嘗て記述の「阿波の広筋狭筋」(本誌七巻一号学窓日誌)の關係と同じ様に、久しく社会に取り残されるのではあるまいか」(旧字体は新字体に改めた) [喜田 1922 : 7-8] と述べており、いずれは「憑きもの」信仰が廃れる時が来るかもしれないが、このままでは物持筋(憑きもの筋のこと)を差別する習慣は残ってしまうのではないかと危惧している。この喜田 [1922] の危惧は、1940年代～50年代に現実のものとなったのである。

た、とそのとき改めて痛感させられた」[石塚 1998：87] のだという。石塚によれば、「もちろん、そのころとて狐や犬神がつくなどということの本気で信じる人はもうなかったはずである。ところが、それにもかかわらず、あの家は筋がいいとか悪いとか、悪い家と一緒にになるとこちらも悪くなる、とかいうようなことにこだわる人が少なくなかった。しかもあの戦争直後ごろには、一時ではあったが、その声が以前にも増して大きくなっていたのである」[石塚 1998：86] のだという。第二次世界大戦の直後には、憑きもの筋か否か、ということにこだわる人の声が、前にも増して大きくなり、社会問題として深刻化していたのである。

もう一人の代表的な「憑きもの」研究者である速水保孝の場合は、石塚よりもさらに深刻な事情から「憑きもの」研究を始めることとなった。速水は鳥根の出身であるが、その生家は地元で有数の大地主であり、同時に狐持ち、すなわち憑きもの筋のイエだとされていた。速水自身、幼少の頃から狐持ちだと揶揄されたり[速水 1999 (1953)：2-3]、結婚に際して、相手方の母親から狐持ちであることを理由に結婚を反対されたり[速水 1999 (1953)：14-19]といった差別を受けた経験があったのである。速水は「運命に泣き、運命とあきらめて行く、私たち狐持ち家筋の人々のため、いな、全農民を封建的迷妄から解放するために、私はどうしても、この本を書かすにはおられませんでした」[速水 1999 (1953)：23] と述べているが、自身が受けてきたような、いまだに残る憑きもの筋への差別を打破するために、速水は「憑きもの」についての研究を始めるようになり、その著書である『憑きもの持ち迷信』を書いたのである。

このような動機から始まった石塚と速水の憑きもの筋研究の成果にはさまざまなものがある。その中でも特筆すべきなのは、一部の地域における憑きもの筋の起源について明らかにし、なぜ憑きもの筋が誕生したのかを明らかにしたことである。しかも、石塚と速水は近い時期にそれぞれ調査を行い、両者共に類似する結論を導き出しているのである。

まず、石塚の研究からみていく。石塚の「憑きもの」研究の特徴は、ある地域で総合的な調査を行って、そこで得られたデータを数値化して提示し、「憑きもの」の実態について分析していくというものであった。より正確に言えば、この特徴は石塚だけでなく、石塚を含む昭和24年(1949年)に発足された「出雲民俗の会」のメンバーによる「憑きもの」研究の特徴であったといえる。「出雲民俗の会」は、機関紙『出雲民俗』において、3度も「憑きもの」特集を行っている[石塚 1994：70]。その理由について、石塚[1994]は、以下のように述べている。

1940年代～50年代の出雲地方では、「憑きもの」が大きな社会問題となり、これについての学問的解明が要望されていた。ところが、それに対して民俗学者の方としては、「巫女考」や「おとら狐の話」などで説かれた柳田国男の解説である、「憑きもの」とは古い動物霊に対する信仰の墮落したものである」という解釈以外に答えるべき用意がなかった[石塚 1994：70]。石塚の見解では、柳田のこの解釈は今日においても動くものではない。けれども当時の出雲地方、および土佐や豊後の一部においては、「憑きもの」信仰があまりにも膨張し、かつ変形し、俗信が俗信から離れた社会問題となっていた。そのため、「憑きもの」信仰を、ただ単に原始信仰のなごりであるといったところで人は容易に納得しなかったのである[石塚 1994：70]。

そこで、石塚らはまず「憑きもの」信仰の現状の分析から始めることにした。具体的には、「出雲民俗の会」の会員に呼びかけ、手分けして口頭伝承を聴取するとともに、あちこちで社会調

査を行なったのである〔石塚 1994：70〕。このようなことは、従来の民俗調査では例のないことであったが、石塚らは「少なくともこのことに関する限りそこまでしなければ世間を納得させる答が得られない。したがって民俗学をして本当の意味での現代学たらしめることもできないと思った」〔石塚 1994：70〕のために、「憑きもの」信仰の現状の調査・分析を行ったのであった。

石塚らが行った、限られた地域における調査とデータのデジタル化は、当時の民俗学ではあまり見られない方法であった。その証拠に、石塚は前述の方法論に基づいた研究発表を行った際に、自身の師匠でもある柳田國男に「只今の石塚君の発表は民俗学ではない」と叱責されているほどである²⁾〔石塚 1998：96-99〕。

しかし、石塚は先ほど述べたような信念の元に、自身の調査手法を曲げずに憑きもの筋への研究を行った。それほどまでに憑きもの筋に関する社会的緊張は大きな社会問題となっていたのだと考えられる。

石塚は、憑きもの筋の多数地帯として代表的な3地域である、鳥根県、大分県、高知県の4つの集落で調査を行い、それぞれの集落の憑きもの筋とされるイエの特徴について明らかにした。その結果、憑きもの筋とされるイエの多くが、その集落で最も新しく誕生したイエではなく、また集落が誕生したところからある最古のイエ、つまり草分けのイエでもない、その中間頃に出来たイエであることが分かったのである。石塚は自身の調査と先行研究の内容を踏まえて、

2) 石塚が柳田に叱責されたこのエピソードは、石塚の回顧録である〔石塚 1998〕に詳細が記されている。以下、少々長くなるが、その下りを引用する。

たまたまその年の夏、隠岐に渡り、小脇清君の協力で島前の実態をかなりつかんでいたのも、それと前々からやってきている出雲各地での調査の結果とを一緒にし、「つき物思想の膨張と社会緊張」と題して発表した。

黒板に地図や統計を何枚も張り、いわゆる筋が多いとか少ないとかいっても、その実態はこうである。またその家筋調査の結果と過去数年にわたる婚姻届の内容とを比較してみればこうなる。そういわれている家に人狐とか犬神とかいう特殊な動物がいるなどということはもちろん虚構だが、にもかかわらず人がそういうふうになっただけなのはなぜか、試みにその総本家といわれる家の入村時期に当たってみると、いずれもその地区での最初の開拓者ではなく、といって新しい家でもない。おおむね第二期くらいの入村者であり、かつ急速に前者を凌駕するに至った家である。けだし社会緊張のよってきたところはここにあるのではないか。というところを時間いっぱいやったのである。

そして発表が終わり、座長がどなたか質問はありませんかという、まず熊本商大の丸山学氏が立たれた。その他誰々だったか忘れたが、もう二人ばかり立たれた。その質問に対していちいち答え、だんだん調子が出てきて、きざない方をすれば、それこそばったばったとなぎ倒すような調子になっていった。

と、その時思いもかけず柳田先生がすっと立たれた。そして開口一番「只今の石塚君の発表は民俗学ではない」といわれた。まさに青天の霹靂であり、はあーとばかりにもう顔も上げられない。そのまますすぐと壇を降りるほかはなかった〔石塚 1998：97-99〕。

「世上、いわゆる憑きもの筋なるものは、要するに新来の、よくいえば成功者、悪くいえば成上り者であって、したがって、それが憑きものを使うものの如く思われるにいたったのは、これを恐れる先住者側からの警戒心と、また時には、その新来者自身とったかも知れぬ威嚇との衝突による結果ではなかったかということが、おおよそ想像される」〔石塚 1999 (1959) : 168-169〕と結論付けた。つまり、憑きもの筋のイエは、ムラに比較的新しく来て、急に財産を得た新来の成功者であり、元からムラにいた人からすれば、成り上がり者である。それらの新来者が持つ力への恐れや、新来者と先住者との間で起こったかもしれない衝突が原因となって、新来者たちが「憑きもの」を使役する者であるかのように、元々ムラにいた人々から考えられるようになったのではないかと石塚は言っているのである。

この石塚の推測と類似の結論を、よりはっきりとした形で提示したのが速水保孝である。速水は憑きもの筋への差別の打破という目的から、出雲地方における憑きもの筋である、狐持ち発生の原因を明らかにした。速水 [1999 (1953)] は、出雲地方で最も古い狐持ちに関する文献である、『人狐物語』〔山根 1970 (1786)〕を取り上げ、その中の「第一 狐持始りの事」の部分に着目する。これには、出雲地方における狐持ちが生まれた由来が記されている。その内容は要約すると、以下のようなものである。

享保の初め頃に、ある富豪の家の小作人の一人が、田畑を多く作って、その成果を納めなかったため、富豪が折檻を加えた。すると、その小作人は耕作を放棄してしまったため、富豪の家の主人は立腹し、寝込みを狙って、その小作人の家を差し押さえた。これを怨んだ小作人が、自分の家の病人を狐が憑いていると言って、いかさま師と共謀し、その富豪に原因があるとして、財産を消費させた。その富豪は長く狐持ちと言われた。これが狐持ちの始まりであり、これより前には狐持ちのことを聞いたことが無いという〔山根 1970 (1786) : 5 ; 速水 1999 (1953) : 59-63〕。

この山根 [1970 (1786)] の内容にヒントを得た速水は、自身の故郷で狐持ちの実態調査を行い、狐持ちとされる家の始まりがいつであるのかを調べた。その結果、「狐持ち家筋に指定される家が、近世初頭の検地によってうち出された本百姓ではなく、このように、新来者であって土着者でないこと」〔速水 1999 (1953) : 93〕が明らかになった。この狐持ちとされる新来者は、最も古い家でも約300年余り前に移住してきた者であり、山根 [1970 (1786)] の記述にある、享保の初め頃という時期と一致するものであった。

速水 [1999 (1953)] は、この自身の調査結果と近世当時の社会経済状態とを結びつけて考察する。江戸中期以降というのは、貨幣経済が農村に浸透し始めた時期であり、この変化によって「今迄、支配的であった生産関係、すなわち、領主（武士）と農民との間にとり結ばれていた生産関係に、新しく寄生する階級として、新地主が発生」〔速水 1999 (1953) : 100〕した。この新興地主たちは、農民や従来の地主たちから、以下のように思われていた、と速水 [1999 (1953)] は述べる。

近世初頭以来、まがりなりにも安定した農村において、一応の格式を持っていた高持百姓（検地帳に記載されている本百姓）が、押し寄せてきた貨幣経済の波に流されて、何よ

りも大事な家代々の田畑を失い、小作人となる反面、その貨幣経済の波にのった新来者たちが、高利貸的地主となって、にわかには擡頭し、大金持になって行くのみならず、村方役人にのしあがって権力をふるいだしたのですから、それを眺める農民たちの胸はたまりません。土地を失った農民のみならず、近世初頭から在村していた郷土級の地主たちからも、農村の本来の農村旧体制を破壊するものとして非難され、にくまれ、嫉妬されるに至りました [速水 1999 (1953) : 107-108]。

このように、旧来の地主と小作人の関係に割り込む形となった新興地主たちは、小作人だけでなく、地主からも怨まれ、嫉妬される存在となったと速水 [1999 (1953)] は言う。こうした背景のもとで、狐持ちの誕生には、祈祷師が関わっていると速水 [1999 (1953)] は述べる。病気を患った人が、祈祷師によって、狐が憑いたと断定され、周りの者から白状せよと折檻される。そこに、祈祷師による暗示と、新興地主に対して普段抱いている恨みや妬みが加わって、狐が新興地主の家から来てとり憑いたと言ってしまうと速水 [1999 (1953)] は述べている。その結果、名前のあげられた新興地主の家は、狐持ちの家であるとされてしまうのである。これが、速水 [1999 (1953)] の考える、出雲地方における狐持ち発生メカニズムである。

速水 [1999 (1953)] はその結論部分において、これまでの議論をまとめ、「憑きもの」信仰という迷信が今も存続する理由を次のように述べる。

狐持ちはじめ、その他の憑きもの持ち迷信は、近世中期以後、貨幣経済の農村浸透という経済的、社会的大変動の波に乗り、農村に入り込んだ外来者の高利貸兼新興地主が、土着農民の土地を奪取し、土着の地主から村の支配権をもぎとって、村の支配者となったことに対する、土地を奪われた貧農、ならびに土着の地主たちの、迷信という衣裳をつけた、イデオロギー的反抗運動であるから、それは、近世農民の消極的な反抗運動の一つである [速水 1999 (1953) : 135]。

以上のように、石塚と速水は、自身の調査地における憑きもの筋の起源について調査し、なぜ憑きもの筋が誕生したのかを明らかにした。その背景には先述したような、憑きもの筋への結婚差別が深刻な社会問題となっている現状があり、その社会問題を解決するために石塚と速水は「憑きもの」の研究を行ったのである。裏返していえば、石塚や速水が研究を始める動機となるほどに、憑きもの筋への結婚差別は、当時大きな社会問題となっていたのだ。この石塚と速水の研究は、憑きもの筋についての研究の一つの到達点だといえるものである³⁾。

3) 石塚と速水の研究以降、「憑きもの」研究はその勢いを一時失うこととなった。その後、1970年代に小松和彦が憑きもの筋についての研究から、現象としての「憑きもの」研究へと舵を切り、停滞していた「憑きもの」研究に新たな展開を生み出した [小松 1972 ; 小松 1979]。この小松の現象としての「憑きもの」研究以降、現在に至るまで「憑きもの」研究に新たな理論的展開は見られていない。

1-2 憑きもの筋への結婚差別の事例

それでは、憑きもの筋への結婚差別は具体的にどのようなものであったのか。憑きもの筋への結婚差別の事例が纏められている速水 [1999 (1953)] から抜粋し、まとめてみよう。

ここでは、著者である速水保孝自身の結婚差別の経験について述べる。速水は大正9年(1920年)に鳥根県に生まれたが、その生家は前述のように狐持ちのイエとされるものであった。速水は30歳を超えるまで結婚しなかったが、その理由の一つには、家柄や財産といったものの他に、出雲地方で結婚しようとする親戚か狐持ちのイエ、すなわち憑きもの筋のイエとしか結婚できないというものがあったという [速水 1999 (1953) : 14-15]。また憑きもの筋の中でも狐の多少による分派があり、全ての憑きもの筋のイエと結婚できるわけではなかったことも影響していた。昭和27年(1952年)に速水は鳥取県出身の実業家の娘と結婚した。結婚するにあたって、速水は事前にその女性に自身が狐持ちのイエであることは打ち明けていたが、女性の父親はそのことをあまり問題にはしなかったという [速水 1999 (1953) : 16]。しかし、女性の祖母に婚約のことを知らせると、父親のもとに祖母から結婚を反対する旨の手紙が届いたのであった。

女性の祖母は手紙で速水の生家について、「どうしても、私たちの家とは相いれない有名な狐持ちの家です」 [速水 1999 (1953) : 16] と述べ、姻戚関係を結ぶと狐持ちのイエとなり、永久に一般家庭と婚姻関係を結ぶことができなくなると主張した [速水 1999 (1953) : 16]。祖母の実家は、速水家と結婚するなら、親戚関係を断絶するといってきたており、このままでは他の親戚たちからも断絶を言い渡されるに違いない。それだけでなく、自分たちの子孫は永久に狐持ちの家筋の人とでなければ結婚できなくなってしまう。そうならないためにも、速水家との結婚は考えなおしてはくれないか、もしこの結婚を許可するのであれば、女性の父親との親子関係を断たなければならなくなるだろう、と女性の祖母は手紙に記していたのである [速水 1999 (1953) : 17]。

女性の父親はこの祖母からの手紙に対し、狐持ちという迷信を信じてはならないのだということを出張して説得するための手紙を書いた。しかし、祖母は兄妹を通じて結婚阻止を繰り返すなど、結婚反対の姿勢を崩さなかった。そのため、女性の父親は祖母に再び手紙を書き、「娘の幸福を守るためには、遺憾ながら、お母さんと親子の関係を断つこともやむを得ないことかもしれません」 [速水 1999 (1953) : 18] と記し、娘の結婚のために、自身の母親との縁を切ることを覚悟する決意を示したのである。

結局、速水は女性と結婚式をあげることとなった。その後、妻となった女性の祖母から父親のもとへ、迷信を信じていた自分が間違っていた、結婚は許すから、親子の関係を回復してほしい、については、孫たちの結婚写真を送ってほしいとの手紙が送られてきた [速水 1999 (1953) : 18]。なお、速水はこのような結婚差別があったということを当初は知らず、結婚から3か月たって、初めて妻から伝えられたのだという。

速水の場合は、妻の父親の尽力によって最終的には結婚差別を行った妻の祖母と和解し、結婚を認めてもらうことができた。しかし、全ての憑きもの筋の人々が速水のような結末に至ったわけではない。結果的に結婚が破談になった事例もあり、深刻な場合には死者が出ることも

ある。速水 [1999 (1953)] には、昭和27年 (1952年) に憑きもの筋の女性との結婚を両親に反対された非憑きもの筋の男性が、青酸カリを飲んで心中するという事件が毎日新聞島根版に掲載されたことが記されている [速水 1999 (1953):25-27]。速水 [1999 (1953)] によれば、このような狐持ちが原因で起こる悲劇的な事件は、昭和23年 (1948年) ~ 28年 (1953年) の間に、松江法務局が人権擁護の観点から正式に取り扱ったものだけで46件にも及んでいたという⁴⁾ [速水 1999 (1953):27]。憑きもの筋への結婚差別には、このような事例があるのである。

2 被差別部落における結婚差別

2-1 被差別部落と結婚差別

次に、被差別部落における結婚差別について見ていく。被差別部落出身者への差別が顕在化するのには、結婚と就職のときであるといわれる [齋藤 2017:15]。このうち、就職差別は企業や行政の取り組み、学校での同和教育によって状況は大きく変化したが、結婚差別については私的な領域の問題であることから、直接アプローチするのが難しく、いまだに残された課題になっている⁵⁾ [齋藤 2017:15]。つまり、結婚差別は被差別部落にとって最も大きな問題の一つであり、代表的な人権問題であるということがいえるだろう。

この部落問題にとって代表的な人権問題である結婚差別を取り巻く現状は、どのようなものなのだろうか。このことについて論じる前に、まずは被差別部落の定義が、近年になって曖昧なものとなってきているということを押さえておかなければならない。被差別部落出身者とは、「近代以前に形成された身分制度における「賤民」身分の系譜を引くと「考えられている」人々のこと」 [齋藤 2016:6] である。かつては被差別部落出身者の系譜、住んでいる地域、そして職業という3つの要素は「三位一体」とされ、被差別部落出身者を定義する要素であるとされてきた [井上 1969:230-231]。つまり、「賤民」身分の系譜を持ち、「賤民」が住んでいたとされる地域に住み、「賤民」が従事してきたとされる職業 (いわゆる部落産業) に従事する者が、被差別部落出身者であると定義されてきたのである。そしてこの「三位一体」の要素は、分ちがたく結びついていると信じられていたのである [井上 1969:231]。

しかし、高度経済成長期の到来と1969年に始まった同和対策事業特別措置法によって、部落は大きく変貌し、この系譜、地域、職業という「三位一体」の要素を全て持った人は減少していくこととなった [野口 2000 (1998):27; 齋藤 2016:6]。現在では、被差別部落出身者

- 4) 期間が昭和23年 (1948年) ~ 28年 (1953年) の間に限定されているのは、松江法務局が発足したのは昭和23年 (1948年) であり、速水 [1999 (1953)] の初版が刊行されたのが昭和28年 (1953年) であるためである。
- 5) ただし、就職差別も完全に無くなったわけではない。例えば、2011年には戸籍謄本等不正取得事件が発覚している。これは、東京都の司法書士らが不正取得した戸籍謄本等や携帯電話会社から提供された個人情報、就職や結婚の際の身元調査に利用していたという事件である [齋藤 2017:8-9]。不正取得された戸籍謄本等の半分程度が、被差別部落出身者かどうかの身元調査に利用されていたとされている [齋藤 2017:8]。

の全てが部落産業に従事しているわけではないし、「賤民」が住んでいたとされる地域に住んでいるわけでもない。また、「賤民」が住んでいたとされる地域に住んでいる人や部落産業に従事している人が、必ずしも「賤民」身分の系譜を持っているわけでもない。今日では被差別部落出身者を定義するものとされてきた系譜、地域、職業という「三位一体」の要素はそれぞれ分離しており、被差別部落出身者とそうでない者との境界は曖昧なものとなっているのである [野口 2000 (1998) : 28]。

このように被差別部落出身者の定義がゆらいでいる現在においても、被差別部落出身者に対する結婚差別はいまだ大きな問題として残っている。しかし、その結婚差別の現状をどう認識するのかということについては、以下の2つの方向性に分かれている [内田 2005 : 16]。一つはいわゆる同和地区出身者すなわち被差別部落出身者と、同和地区外出身者すなわち非被差別部落出身者のカップルの通婚率が増加していることから、結婚差別は解消しつつあるとするものである。被差別部落出身者と非被差別部落出身者の通婚率は1951年に8.2%だったのが、1963年には11.8%、1985年には30.3%、1993年には36.6%と年々上昇している [杉之原 1997 : 410]。もう一つは、この通婚率の上昇という現状にあっても、一定層が差別を経験していることから結婚差別は根強く存在しているとするものである。上記の2つの方向性は、被差別部落出身者と非被差別部落出身者のカップルの通婚率の増加を、結婚差別が解消された結果であるとするか否かということである。

この通婚率の増加をどう判断するのかということについて、内田 [2005] は通婚率の増加は差別解消の指標とも言えるし、そうでないとも言えると述べる。内田 [2005] は、非被差別部落出身者、すなわち部落外マジョリティとの結婚に至るような出会いのチャンスが構造的に制約されているということを差別とするならば、通婚率の増加を差別解消の指標として捉えることは可能であると述べる [内田 2005 : 24]。しかし、通婚率が上昇しても、結婚差別体験がなくなったわけではない。近年鳥取県で行われた、世帯主およびそれに代わる人を対象にした結婚差別体験の調査では、40歳未満の人のうち約40%が結婚差別を経験していることが分かっている [鳥取県部落解放研究所 2003 : 212 ; 内田 2005 : 22]。しかも、この鳥取の調査では、40歳代まではおおむね若年になるほど結婚差別の割合が高くなっており (40歳より上の年齢になるにつれて結婚差別の割合は漸次減っていき、75歳以上になるとその割合は10%となる)、なおかつその割合は通婚率の上昇と対応している [鳥取県部落解放研究所 2003 : 10, 212 ; 内田 2005 : 22]。つまり、鳥取では通婚率の上昇とともに、結婚に関する差別体験の割合が上昇しているのである [内田 2005 : 22]。被差別部落出身者が実際に結婚に反対されるなどの差別する／されるという行為を差別と呼ぶならば、差別行為そのものは決して減少しているわけではない [内田 2005 : 24]。つまり、通婚率は「構造的な差別」に焦点を定めている一方で、結婚差別体験は「行為としての差別」に焦点を定めているのであり、両者は同じ結婚差別を分析する指標であっても異なる位相にあるために、評価の方向性にズレが生じるのである [内田 2005 : 15]。内田 [2005] は、「行為としての差別」の解消を目的とするならば、問題とすべきなのは通婚率ではなく、行為としての結婚差別と社会構造・規範との関係、およびその変動との関連であり、それらは通婚にいたるプロセスを丹念に研究することで明らかになる

だろうと述べている [内田 2005: 24]。

上記の被差別部落出身者と非被差別部落出身者の通婚率の増加からも分かるように、被差別部落出身者の結婚差別をめぐる現状はかつてと比べて変容している。その変容が具体的にどのようなものであるのかについて、青木 [2014] は各地の被差別部落の実態報告を分析し、被差別部落出身者の結婚差別の変容は以下の4つの特徴に要約されると述べている。

①被差別部落出身者と非被差別部落出身者の通婚が増加していること [青木 2014: 86]。被差別部落出身者と非被差別部落出身者との通婚率は、若い人ほど上昇しており、この傾向は様々な実態調査で確認されていると青木 [2014] は述べている。

②被差別部落出身者の結婚差別の体験率は、若い人ほど上昇していること [青木 2014: 86]。先述したように、通婚率の増加により「構造的な差別」は解消されつつあるが、被差別部落出身者が実際に遭遇する結婚差別という「行為としての差別」はいまだに大きな問題として残っているのである [内田 2005: 24]。

③条件付きの結婚が増加していること [青木 2014: 87]。「差別はしてはいけない」という今日の社会通念のもと、差別意識を持つ非被差別部落出身者の親は、子供の被差別部落出身者との結婚に露骨に反対することはない。しかし、結婚を容認する代わりに、結婚の際に条件を付けることが多くなっている。たとえば、被差別部落の出身であることを親戚に隠す、住んでいる所を変える、仕事を変える、姓を変える、結婚後は冠婚葬祭に参加しない、部落解放運動に参加しない、子供は産まないといったものである [青木 2014: 87]。結婚を容認しても、被差別部落出身者への差別意識は保持されているため、結婚後も差別が続いていくこととなる。

④親が持つ伝統的な「イエ意識」と、それに代わって若者が持つようになった「家族意識」との対立が起こっていること [青木 2014: 87]。若者は家族の幸せを重視し、幸せな結婚の条件となる親の承諾を求める。しかし、多くの親は伝統的なイエ意識を持ったままであり、子供の結婚相手が被差別部落出身者であれば反対し、子供を遠ざけたり、親子の縁を切ると脅したりする。そのような親の態度に遭遇した子供は、自身の家族の幸せを求めるがゆえに被差別部落出身者との結婚を諦めるのである [青木 2014: 87]。

このように、被差別部落出身者への結婚差別の実態は、これまで被差別部落出身者の定義で重要とされてきた系譜、地域、職業という「三位一体」の要素が分離し、被差別部落出身者の定義自体が曖昧なものとなっている近年において、大きく変容している。その結果、通婚率の増加、若い世代の結婚差別の体験率の上昇、条件付きの結婚の増加、「イエ意識」と「家族意識」の対立といった特徴が見られるようになったが、依然として被差別部落出身者への結婚差別は大きな問題として残っているのである。

2-2 被差別部落出身者への結婚差別の事例

上記のような現状にある、被差別部落出身者への結婚差別が具体的にどのようなものなのかを、先行研究に記されている事例を引用して示すことにしたい。

以下は、齋藤 [2017] に記載されている浪子さんと栄さんの事例である⁶⁾。被差別部落内の施設で働いていた浪子さんは、部落解放運動の専従職員であった栄さんと出会い、交際を始めた。お互いに結婚を意識し始めた頃、浪子さんは交際相手が被差別部落出身者であることをあらかじめ両親に告げることにした。すると、両親から結婚を反対されるようになったのである [齋藤 2017: 43-44]。浪子さんの両親は「もっと良い人がいるのではないか」「なぜ今になって親に逆らうのか」「親戚やいとこの縁談が破談になったらどう責任をとるのか」という反対の理由を主張し、毎晩浪子さんと結論の出ない喧嘩が続いた [齋藤 2017: 44-46]。

栄さんは最初のうちは浪子さんの両親に会うことさえできなかったが、いつまでも浪子さん一人に親を説得させてはいけなそうと思ひ、浪子さんの両親に面会を申し込むことにした。浪子さんの両親は、結婚に反対する理由が部落問題であると、会う前から栄さんに伝えていた。それに対して栄さんは、部落問題を理解してくれるよう、粘り強く説得を試みた。浪子さんの母親は、浪子さんと栄さんの熱心な説得により、結婚を容認する方向に転じ、父親を説得するようになった [齋藤 2017: 46-49]。

しかし、浪子さんの両親は結婚を容認する代わりに、4つの条件を出した。それは①部落解放運動の仕事を辞めること、②部落の中に住まないこと、③孫が差別されるのは見たくないのて子供は作らないこと、④栄さんが被差別部落出身であることは親戚には秘密にすること、であった [齋藤 2017: 49-50]。浪子さんと栄さんはこの4つの条件のうち④だけは受け入れた。結婚式直前に父親が再び反対するといったこともあったが、栄さんが説得し、結婚式は無事に行われた。浪子さんの両親は、結婚後次第に部落問題に対する認識を変えていった。そのきっかけの一つとなったのが、浪子さんと栄さんの子供が産まれたことである。浪子さんは、いずれ子供に部落問題を教えて、子供が部落差別に直面しそれに対応しなければならない時のために、部落問題について熱心に勉強し、夫婦でもしばしば話し合っているという [齋藤 2017: 49-53]。

齋藤 [2017] は、浪子さんと栄さんの事例から、結婚差別のプロセスの概念的なモデルを提出している [齋藤 2017: 54]。つまり、この浪子さんと栄さんの事例は被差別部落出身者への結婚差別の典型的な事例であると考えてよいだろう。もちろん、齋藤 [2017] も指摘するように、被差別部落出身者への結婚差別のプロセスには多様なものが存在する。親が結婚に反対しなかったケースもあれば、死者が出てしまった深刻なケースもある。石飛・高橋 [1996] には、17歳の女性が交際していた中学時代の教員から、被差別部落出身であることを理由に結婚を拒否されたために自殺してしまったケース (1991年に発生) が報告されている [石飛・高橋 1996: 125-177]。憑きもの筋に対する結婚差別と同様に、被差別部落出身者への結婚差別の事例にも様々なものがあるのである。

6) この浪子さんと栄さんの事例がいつ聞き取ったデータであるかは、齋藤 [2017] に明確な記述がないため不明である。しかし、齋藤 [2017] に使用されているデータの調査時期が1998年以降のものであることから、1998年以降に聞き取ったものであると推測される。

3 憑きもの筋と被差別部落の結婚差別の比較

ここからは、これまで記述してきた、憑きもの筋への結婚差別と被差別部落出身者への結婚差別を比較することで、何が見えるのかを論じていくこととしたい。

憑きもの筋への結婚差別と被差別部落出身者への結婚差別を比較して分かることは、この両者は非常によく似ているということである。1-1でとりあげた憑きもの筋への結婚差別の事例と、2-2でとりあげた被差別部落出身者への結婚差別の事例は、いずれも結婚相手の親族が結婚に反対するというものである。憑きもの筋への結婚差別である速水保孝の事例では、後に妻となる女性の祖母から結婚を反対されている。被差別部落出身者への結婚差別である浪子さんと栄さんの事例では、浪子さんの両親が結婚に反対している。この親族という存在が、憑きもの筋への結婚差別でも、被差別部落出身者への結婚差別でも大きな要因であり、結婚を希望するカップルにとっての障害となっているのである。

さらに、結婚差別を行う人たちが、憑きもの筋、あるいは被差別部落出身者と結婚することで親戚関係の断絶が起こる可能性を危惧している点も共通している。速水の事例では、妻となった女性の祖母が実家から親戚関係を断絶すると言われており、他の親戚たちからも断絶を言い渡されるのではないかと恐れていた。一方で、浪子さんと栄さんの事例では、浪子さんの両親が出した結婚の4条件の1つに、栄さんが被差別部落出身であることを親戚には秘密にすることというのがあった。これは、被差別部落出身者と婚姻関係を結んだということを親戚に知られることで、関係に軋轢が生まれる、もしくは関係が断絶されると浪子さんの両親が考え、そのことを恐れているために出した条件であると考えられる。憑きもの筋への結婚差別も被差別部落出身者への結婚差別も、どちらも親戚関係の断絶を恐れており、そのことから結婚に反対しているのである。

また、上記に関連して、結婚差別を行う人々は憑きもの筋、あるいは被差別部落出身者と結婚することで、自分たちの子孫にも累が及ぶことを危惧している点も共通している。速水の事例では、妻となった女性の祖母がもしこの結婚を許可すると、自分たちの子孫は永久に狐持ちの家筋の人とでなければ結婚できなくなってしまうと述べていた。これは、自身の子孫が結婚差別にあうことを危惧していることを示しているものである。浪子さんと栄さんの事例でも、浪子さんの両親が出した結婚の条件に孫が差別されるのは見たくないので子供は作らないことというものがあった。憑きもの筋への結婚差別でも、被差別部落出身者への結婚差別でも、自分たちの子孫が差別される可能性を恐れて結婚差別を行っているのである。

このように、憑きもの筋への結婚差別と被差別部落出身者への結婚差別には、いくつかの共通点が存在する。結婚差別の事例の中の憑きもの筋を、被差別部落に置き換えても成立するように思われるものもあるほどである。その一方で、異なっている点も存在している。それは、2つの結婚差別を取り巻く現状である。憑きもの筋への結婚差別は、今日ではほとんど問題視されるような報道もなく、憑きもの筋についての研究も下火になっている。しかし、被差別部落出身者への結婚差別については、現在も終息することなく大きな人権問題として残っており、それについての研究も行われている。憑きもの筋への結婚差別と被差別部落出身者への結婚差

別は、よく似た構造を持っているにも関わらず、なぜ一方は問題とされなくなり、もう一方は人権問題として今も注目されているのだろうか。

この問題に対して一つ仮説めいたものを提示するとするならば、憑きもの筋や被差別部落といった、人々が結婚差別の際に根拠とするものに対するリアリティが、憑きもの筋に関しては何らかの理由で失われていったのに対し、被差別部落に関しては維持されたり、再生産されているからではないだろうか。憑きもの筋への結婚差別が社会問題となっていた時代には、人々は憑きもの筋と結婚すると、非憑きもの筋のイエであっても憑きもの筋になると信じていた。それゆえに、憑きもの筋と結婚すると、親兄弟や親戚から関係を断絶されるということが起こったり、あるいはその可能性を恐れられたのである。これは、かつては「憑きもの」や憑きもの筋といったものに、多くの人を信じさせるほどのリアリティがあったということである。被差別部落に関しても同様に、被差別部落というものにリアリティがあるために、人々はそれを信じて差別を行うのである。その「憑きもの」や被差別部落というものが持つリアリティが、何らかの理由によって「憑きもの」では失われていき、被差別部落では維持、再生産されているために、この2つの結婚差別の現状に大きな差が生まれていると考えられるのである。

小松 [2000] が述べている、「憑きもの」が消滅した理由（すなわち「都市化の荒波を受けて、ムラの社会・経済構造や価値観も大きく変化し、ほとんどの地域から「憑きもの」信仰も変容し消滅していった」[小松 2000: 434] というもの) については、それを証明するような調査はまだなされていないという指摘もある。梅屋 [2014] は、「小松の叙述は、現実認識としては全く正しいだろう。社会構造が解体し、都市化・過疎化したのは事実であろう」[梅屋 2014: 19] と述べ、小松 [2000] の認識については肯定している。しかし、「一方でその社会構造の解体のプロセスや都市化・過疎化の実態を「憑きもの」をはじめとする民俗宗教との関係で詳述した実態調査はついに行われなかったのではないだろうか」[梅屋 2014: 19] と述べており、小松 [2000] の提示した現実認識に基づいた「憑きもの」の実態調査が行われていないことを指摘している。

梅屋 [2014] が指摘するように、日本において「憑きもの」信仰が衰退していった過程を詳細な実態調査に基づいて明らかにした研究はまだ存在していない。つまり、村落社会において「憑きもの」がかつて持っていたリアリティが、具体的にどのような過程を経て失われていったのかは、まだはっきりと分かっていないのである。近代化や都市化といったマクロな変化を経験したというだけでは、「憑きもの」が衰退した理由を十分に説明したことにはならない。なぜなら、それらのマクロな社会変化は被差別部落も経験しているものであり、被差別部落は変化しつつも、そのリアリティを失っていないからである。今後、改めて詳細な実態調査を行い、「憑きもの」という概念の隆盛とその衰退の過程を明らかにすることで、結婚差別の根拠となってきた「憑きもの」や憑きもの筋のリアリティが初めて明らかになると考えられるのである。

おわりに

本論では、憑きもの筋への結婚差別と被差別部落出身者への結婚差別を比較し、よく似た構造を持つ両者のうち一方が問題とされなくなり、もう一方が今も人権問題として注目されている理由を考察することを試みてきた。この問いへの解答として、結婚差別をする人々が根拠とするものへのリアリティが、「憑きもの」の場合は失われているのに対し、被差別部落の場合は存続しているためではないか、という仮説を提出した。「憑きもの」の持っていたリアリティが失われていった理由を解明するためには、詳細な実態調査を行い、「憑きもの」という概念の隆盛とその衰退の過程を明らかにしなければならない。そのための実態調査とそこから得られたデータの分析等については、今後の課題とすることにした。

参考文献

青木秀男

2014 「世間という牢獄—結婚差別の構造—」『人権問題研究』14：81-100、大阪市立大学人権問題研究センター（編）、大阪市立大学人権問題研究会。

石塚尊俊

1962 「憑きもの」『日本民俗学大系8 信仰と民俗』大間知篤三・岡正雄・桜田勝徳・関敬吾・最上孝敬（編）、pp.283-296、平凡社。

1994 「山陰地方の民俗研究（日本民俗学の回顧と展望）」『日本民俗学』67：62-77、日本民俗学会。

1998 『民俗学六十年』山陰中央新報社。

1999 (1959) 『日本の憑きもの—俗信は今も生きている』未来社。

石飛仁・高橋幸春

1996 『愛が引き裂かれたとき—追跡ルポ・結婚差別—』解放出版社。

井上清

1969 『部落の歴史と解放理論』田畑書店。

内田龍史

2005 「結婚と部落差別—通婚と結婚差別の趨勢—」『部落解放研究』166：15-28、部落解放・人権研究所。

梅屋潔

2014 「「物語論」から「象徴論」、そして「アート・ネクサス」へ？—「憑きもの」および民俗宗教理解のために—」『現代民俗学研究』6：3-24、現代民俗学会。

喜田貞吉

1922 「憑物研究號の発刊に就いて—憑物概説」『民族と歴史 第八巻 第一號 憑物研究號』pp.1-8、喜田貞吉（編）、日本學術普及會。

小松和彦

1972 「つきもの—人類学からの一つの視点—」『日本の宗教I：情念の世界』、田丸徳善・村岡空・宮田登編、pp.109-184、佼成出版社。

1979 「憑きもの」『講座日本の民俗7：信仰』、桜井徳太郎編、pp.144-169、有精堂出版株式会社。

2000 「憑きもの 解説」『怪異の民俗学① 憑きもの』小松和彦（編）、pp.415-442、河出書房新社。

齋藤直子

2016 「部落青年と恋愛・結婚—「未婚化社会」における「結婚差別」—」『家族研究年報』41：5-20、
家族問題研究学会。

2017 『結婚差別の社会学』勁草書房。

杉之原寿一

1997 「総務庁・全国同和地区調査結果にみる実態と変化」『杉之原寿一・部落問題著作集 第一六卷
部落の現状調査研究（続2）』pp.397-482、兵庫部落問題研究所。

鳥取県部落解放研究所

2003 『人権の確立をめざして—同和地区実態把握調査から—』鳥取県部落解放研究所。

野口道彦

2000 (1998) 「「部落民」概念の再構築の可能性—境界線の錯綜化の延長線上に「もう一つの解放」が—」
『部落問題のパラダイム転換』pp.25-51、明石書店。

速水保孝

1999 (1953) 『憑きもの持ち迷信—その歴史的考察』明石書店。

柳田國男

1962 (1913-14) 「巫女考」『定本 柳田國男集 第九卷』pp.223-301、筑摩書房。

1964 (1920) 「おとら狐の話」『定本 柳田國男集 第三十一卷』pp.49-102、筑摩書房。

山根與右衛門

1970 (1786) 「人狐物語」『日本庶民生活史料集成 第七卷 飢饉・悪疫』森嘉兵衛・谷川健一（編）、
pp.5-14、三一書房。