

慈善と信念をめぐる

——宮本百合子「貧しき人々の群」論——

六八

池田啓悟

はじめに

「貧しき人々の群」は『中央公論』一九一六（大正五）年九月号に発表された。語り手の「私」は福島県K村の開拓者の一人である「岸田」の孫娘であり、普段は東京に住んでいるが、毎年夏の二月を村に住む祖母のもとで過ごしている。今回の物語もおよそ七月の半ばごろから九月の初旬あたりが舞台となっている。

この作品は作者である中條百合子自身の体験をもとに書かれているが、格清久美子は「従来作者の体験をほぼそのまま描いた作品として受け止められてきたが（略）一見様々なエピソードを「私」の視点からとりとめもなく描いているように見えながら、プロットが一通りの山場を持って展開され、「貧民」の現実を主人公の視点および全人的視点を通して描くという二重の構造を持つ」た「作者の体験やモデルを巧妙に虚構化した作品」であると指摘している^①。

格清が言うように、この物語には「私」を中心とした明確なプロットが存在する。それが同じ場所をモデルにした習作「農村」との大きな違いだろう。「農村」は「貧しき人々の群」に先立って一九一五年に執筆されたと推定されている^②。一時期所在不明になっていたようだが、「貧しき人々の群」執筆中に発見され、その一部が作中に取り込まれている。しかし「農村」の「私」が最後までほとんど変化しないのに対し、「貧し

き人々の群」では「私」の認識は大きく動いていく。木村幸雄は、このような変化を「（農村）の観察者から（略）行動する主人公へ」と端的に表現している^③。

「貧しき人々の群」は作者が後にプロレタリア作家となったこともあり、後年の作品と比べてそこに描かれている社会認識の未熟さがあげつらわれることが多い^④。だが変化することがこの作品の特徴であると考えるなら、その社会認識もまた変っているのではないか。未熟さが批判されるとき、その点はあまり考慮されていないようだ。本論では、後の作品から振り返った評価軸ではなく、「農村」から本作への、そして本作の中での変容を論じることにしよう。

一、ヘッケルと宇宙の力

それではまずこの作品の社会認識についてみてみよう。これまでの研究で言及されてきたのは、貧富の差についての考えを述べた次の箇所である。

世の中は不平等である。天才が現れば、より多くの白痴が生れなければならない。豊饒な一群を作ろうには、より多くの群が、饑餓の境にただよって生き死にをしなければならぬことは確かである。

世が不平等であるからこそ——富者と貧者は合することの出来ない平行線であるからこそ、私共は彼等の同情者であらなければならぬ。

金持が出来る一方では気の毒な貧乏人が出るのは、宇宙の力である。どれほど富み栄えている者も、貧しい者に対して、尊大であるべき何の権利も持たないのである。

ここに出てくる「宇宙の力」という考え方は非常に評判が悪い。例えば岩淵宏子は「社会矛盾を宇宙の真理だと認める世界観の未熟さ」を指摘し、また格清も「身分差を産む社会関係を必然と見なす」「運命論的な社会認識に基づいて」おり、これが「当時の宮本百合子自身の思想的限界だったのではないか」としている。また沼沢和子は、百合子初期作品の自然観を論じるなかで、「天才」と「白痴」が生まれるのは「生物としての人間に避け難い事実」であるのに対し、「富める一群」と「餓えたる群の存在」は「人間界の社会的事実」だという区別が「私」には見えておらず、いずれもが「宇宙の力」によってもたらされると考えていると指摘している^⑦。

さて、それではこの「宇宙の力」という発想がそもそもどこからきたのか考えてみたい。ここで注目したいのがエルンスト・ヘッケル『宇宙の謎』である。「貧しき人々の群」について、これまでトルストイの受容という観点から研究が蓄積されてきているが、その一方で『宇宙の謎』に関しては、作品を書きはじめた時期に強い影響を受けたことが日記から見て取れるにも関わらず、ほとんど言及されてこなかった。百合子自身も後に作品を振り返ったときにトルストイの名はあげてもヘッケルの名はあげなかったことからすると、その影響は一時的なものだったのかもしれないが、作品はヘッケルに強い印象を受けた直後に書かれている。さらにヘッケルの主張と百合子の受け止め方にはずれもみられ、そうした

食い違いの中から、彼女の社会認識を見直す手がかりも見えてくるかもしれない。

日記に『宇宙の謎』の記述が出てくるのは一九一六年一月二日からであり、二六日には読了したとある。「貧しき人々の群」の第一稿に手がつけられたのはまさしくその前後であった^⑧。『宇宙の謎』読書中の日記には、そこに由来するらしい用語が散見され、この本に強い感銘を受けたことが分かる。例えば一月八日には「『宇宙の謎』を読んで「神は宇宙と一体なり」と云う言葉ではつきり神に対する考えを得た何よりうれしい」「無限の空間を充たして居る不変のエネルギーに祈る」とある。一六日には「私の周囲はあくまで二元論者である」とあり、二六日には「『宇宙の謎』を読み終った。宗教、宇宙、道徳その他すべての事に持って居た自分の考えをはつきりさせられた事を非常に愉快に思う」とある。後で詳しく見るが、「不変のエネルギー」や「二元論」は『宇宙の謎』における重要な概念である。

では『宇宙の謎』の内容を具体的にみていこう。著者のヘッケルは多方面に活躍したドイツの動物学者であり、この本は生理学者のデュ・ボア・レーモンの『宇宙の七つの謎』を論駁する意図をもって一八九九年に書かれた、一般向けの啓蒙書である。百合子が読んだのはおそらく一九〇六年に有朋堂から刊行された、岡上梁・高橋正熊の共訳によるものだろう。

この本の中でヘッケルは、一九世紀において自然科学は著しい発展を遂げたが、「道徳」や「社会生活」などの領域ではいまだ混乱が続いているという。こうした状況を打破するには、「真理の認識」にもとづいた「明確なる宇宙観」をうち立てる必要があると述べている。

ここでいう「真理の認識」とはつまるところ自然科学の法則のことであり、ヘッケルが特に重視したのは「物質保存の法則」（いわゆる質量保

存の法則」と「エネルギー保存の法則」であった。百合子の日記にあった「不変のエネルギー」とはこれにもとづいたものだろう。ヘッケルはこの二つを「本質法則」もしくは「宇宙論的原則」と呼び、これを物質と精神の区別なく適用すべきだとした。そのような立場を「一元論」と呼び、逆に精神の領域には物理法則を適用できないとする立場を「二元論」と呼んで激しく批判した。

二元論批判の対象は哲学者や科学者など多方面に及んでいるが、特に敵視されているのが「精神の不滅」や人格神を説くキリスト教である。『宇宙の謎』はある面では科学の立場からの宗教批判であり、実際自分の一元論的立場と無神論の共通性についても述べている。ただ、それは次のような書き方がされている。

無神的世界観は吾人今日の自然科学の一元論即ち万有神教と其要に於て相合せり。唯無神論は其の消極的半面即ち超自然の神の非存在を唱ふの差のみ。

ここではヘッケルの立場である「自然科学の一元論」は「万有神教」と言いかえられている。「万有神教」とはいわゆる汎神論のことだが、それと無神論は重要な点は一致しており、違いは無神論が「消極的半面」、つまり自然法則を超越するような存在などいないという点だけを主張していることだ、というのだ。

この議論が無神論全般に妥当なものかはともかく、ここからヘッケルの立場がどのようなものかは見えてくる。つまり彼は「神」という概念そのものを批判しているのではなく、「神」を自然法則から超越し、かつ人格を持った存在と考えることを否定しているのである。科学思想史を専門とする佐藤恵子は「一元論の神は、宇宙を支配する自然法則であった。(略)自然全体を司る唯一の原因、つまり普遍的な因果律なのである¹⁰⁾」と指摘している。

以上のことを踏まえると、「宇宙の力」というのがヘッケルの「宇宙論的原則」「本質法則」を百合子なりに解釈したものであったことが見えてくる。ヘッケルは「無限の空間に作用し、一切の現象を生起する力の総量は恒に不変なり」という書き方をしており、これは人間の意志などにも適用できるとしている。百合子は、これを貧富の差などの社会現象にも適用できると解釈したのではないか。「宇宙の力」が不変である以上、金持ちができたなら、それを補うために貧乏人が出来なければならない、というように。

なお『宇宙の謎』そのものには貧富の差を論じたところはない。ヘッケルの関心は人間の精神もまた自由ではなく物理法則に従ったものであるという点にあったようで、社会的現象についてはこの本であまり論じていない。さらにヘッケルは「本質法則」と並ぶものとして進化論をあげているが、これは言いかえれば「本質法則」だけではすべての現象を説明することが出来ず、別の説明原理を必要としたということだろう。

そう考えると、百合子が社会的現象を直接「宇宙の力」とつなげて考えているのは性急だったと言えるかもしれない。ただ、少なくとも彼女は未熟だったゆえに自然界と社会的現象の区別が見えなかったのではない。そもそも世界を統一的にとらえる原理を欲していたのである。百合子はヘッケルをそうした観点を与えてくれるものとしてとらえていた。ただ、ヘッケルが論じた範囲を超えるほどに彼女の社会的事象への関心が強く、その枠内に収まる事が出来なかったのである。

ちなみに、ヘッケルは人格神を徹底的に批判しているのに対し、「貧しき人々の群」の「お天道様」は明らかに人格化されている。ただ、「拝日教は最も良く今日の一元論的自然哲学と調和し得べし」という記述も見られ、太陽信仰そのものは評価している。これは、天体としての太陽を崇める方が人格神を崇めるより一元論の立場にあうというように、人格

神の否定に力点が置かれているのだろう。ヘッケルにしてみれば、物理法則を超越した人格神への信仰こそが、思想の混乱の元凶なのである。一方百合子はそこまで人格神を否定しなればならない動機をもたない。それが両者の姿勢に差を生んでいるのだろう。

沼沢和子は、「御天道様」に親愛をこめて呼びかける感性¹¹が、彼女に影響を与えたトルストイにはまったくみられないことから、こうした心情が「日本人の伝統的心情に連なるもの」ではないかと推測している。ただ、「貧しき人々の群」の元となった「農村」の方には「お天道様」への呼びかけはみられず単に「太陽」になっていることを考えると、「日本人の伝統」と直結させて考えることはためらわれる。「農村」から「貧しき人々の群」の間にヘッケルを経由することで、「本質法則」が「宇宙の力」として取り入れられる一方、「拜日教」への評価が「天道思想¹²」と習合する形で受容されたということではないだろうか。

なお、格清久美子は「農村」の「彼等、哀れな農民の上に運命の神は絶大の権威を持つて居るのである」という一文を引いて、こうした「運命論的な社会認識」が、「貧しき人々の群」の「人間の根本的な平等性を認めているように見え」ながら「一方で身分差を産む社会関係を必然と見な」す認識と共有されていると指摘している¹³。

しかし本論ではその差異を強調したい。「農村」において「運命の神」の影響下にあるのは「哀れな農民」だけである。一方「貧しき人々の群」では「宇宙の力」は「金持」にも「貧乏人」にも等しく働きかけている。その結果、後で詳しく見るように「農村」では「貧しさ」は自然環境の厳しさもさることながらそこに住む人々の性質に原因が求められている。これに対して「貧しき人々の群」では貧富の差は宇宙のエネルギーのバランスによってもたらされ、当人にはいかんともしがたいものである。だから「金持」は「貧乏人」に「尊大であるべき何の権利も持たな

い」のである。社会的事象を自然界の事象と同じようにとらえるがゆえに、貧困も個人の努力不足などとしてではなく、個々人の避け難いものとして救済の対象になっているのである。

もちろんこうした見方に問題が多いのもまた事実である。ただ、こうした認識は作品の最後まで貫かれているわけではなく変化している。次章ではその点をさらに詳しくみていこう。

二、「農村」から「貧しき人々の群」へ

既に言及したように、「農村」は「貧しき人々の群」に先立って書かれ、その一部が取り込まれている。そこには自然の美しさと、苦しい人々の生活が描かれている。語り手の「私」は、貧しさの原因の半分は美しくも厳しい自然環境にあるとみているが、もう半分はそこに住む人々の性質に求めており、そのまなざしは侮蔑的と言っているほどだ。例えば村の人々は次のように描かれる。

暗い、きたない、ごみごみした家に沢山の大小の肉塊がころがって居るのである。

実際、肉塊が生きて居て地主のために労働して居ると云うばかりで、智的には、何の存在もみとめられて居ないのである。

このような認識は最後までほとんど変化しない。例えば結末近くでは次のような感慨が述べられている。

農民はたしかに低級な趣味と知能を持つて居るばかりだと云って良い。けれ共、農業をする事の大切だと云う事を農民自身に感じさせたものだと思う。東京へ東京へと浮き足たつて居ながらする農業は、目覚ましい発達を仕様はずがない。

好意的に解釈するなら、これも村の生活をよくしたいという意図のもの

との発言だといえるのかもしれない。だが、農民が地主のために働いているばかりだと言う「私」の説く農業の「大切さ」というものが、いたい誰の立場からの「大切さ」なのか、それは農村の生産物を収奪することで生活が成り立つ都市生活者の立場からのものではないか、と疑ってしまう。百合子自身、一九一六年三月一日の日記に「貧しき人々の群」と「農村」を出して見る。まるで比較にならない。彼那ものをとくとくとして書いて居たのかと思うとなさげなくなる」と書きつけている。これは小説技術だけをさしたものではなかっただろう。

それではこうしたまなざしがどのように変化しているのか、両作品に共通するエピソードからみていこう。「農村」の二章・三章が「貧しき人々の群」にいかされていることについてはすでに木村幸雄の指摘があり、また岩淵宏子が「私」の他者認識の深化を、格清久美子が「私」の人物像の違いを論じている。④ それらを踏まえたうえでここに取りあげたいのは、甚助の子ども達に対する反応の違いである。そこに至るまでの過程に違いはあるものの、両作品とも「私」が甚助の家に入り、子ども達に話しかけ、お前の世話にはならないぞと罵倒されることは共通している。

この出来事に、「農村」の「私」は、甚助の子ども達はこれまでの生活で「両親が町の地主にいじめられ」てきた結果、「私」を町の地主の同類とみなし、「真の親切を、装った親切と見分ける眼をふさいで仕舞った」と考える。これは両者の感情の行き違いの理由を全面的に相手に求めており、そのため子ども達の「生活の苦しみ」と「町の地主等」を憎く思うのみで、自らを省みることはない。

ただ、その後自分の家で使っている小作人の「菊太」がやって来たとき、「私」は自分が「菊太の子供達がいやがって居る地主だと云う感じが電の様に速く胸を横ぎって、たまらなく不愉快な、いやあな気持」にな

る。甚助の子ども達に対しては「誤解」とみなすこともできたが、菊太にとつて自分はまぎれもなく地主の家の一人なのだという事実気づかざるを得ない。「農村」ではこのような自覚を描きつつも、先に見たようにそれが何かの転機となることもなく、農村で起きたひとつのエピソードとして片付けられてしまう。

一方「貧しき人々の群」では、「私」にとつて甚助の子ども達はまず理解できないものとして立ちあらわれてくる。たまたま通りがかった甚助の身内の老婆に頼んで家の中に入れてもらったものの、子ども達は彼女を警戒して黙り込み、老婆が話しかけても答えようとしない。「私」は「いっこう訳が分らない」と思いつつも、「優しい言葉の一つもかけて遣りた」と思い話しかけるが、返ってきたのは罵声であった。追われるように甚助の家をあとにするとなぜ自分が「あれほどの恥辱を受けなければならなかったか」「どうしても彼等の心持が解せない」と思う。

このように、「農村」では理解していないのは相手の方であり、「私」は子どもらの「誤解」を「あわれみ」をもって眺める立場であったが、ここでは理解できないでいるのは「私」の方に変っているのである。

その後、夕方になってやってきた小作人の「仁太」の頼みごとをする姿をみて、「私」は甚助の子どもらがこのような「気の毒な小作男の子供達であったのだ」と気づき、子どもらの怒りを理解する……というように物語は展開するのだが、「私」はこれまでも「小作男の愚痴を聞き、年貢米を負けてやる相談にの」ってきたのだから、仁太の姿を見るのもこれが初めてというわけではない。ということは、甚助の子どもらとの接触を通じて、仁太へのまなざしが既に変化しているということだ。

つまり「私」は、小作人の生活を目にしているも見えてはいなかったのである。甚助の子ども達に対して繰り返し返された理解できなさはいかした状態をあらわしている。「私」はそれを目にしている、しかしそれが何

を意味しているのか、理解できなかった。こうして、「私」はこれまで何度も訪れていた村の中に改めて〈貧しき人々の群〉を発見する。さらに、それを理解していなかった自分も同時に発見し、自分の親切の中に「幾分の自尊と彼等に対する侮蔑」がなかったかと、自身の側に眼を転じることになる。

「農村」の「私」との差はここにある。本多秋五は「農民のこまごました生活の細部を観察しながら、それに接して主人公（作家）の心におこる波紋を敏感にとらへてゐる」と指摘し、岩淵や峰村からも踏襲している。このまなざしの成立が、「農村」と「貧しき人々の群」をわけているといえるだろう。

この後、「私」が慈善活動へと邁進していくところを見ると、この段階では「自尊」と「侮蔑」は乗り越え可能だとみなされたのだろう。だが、物語が進むにつれてこうした認識が崩壊していく過程が描かれるのである。

三、「ほどこす者」と「ほどこされる者」

ここまで、「私」が甚助の子ども達との接触を経て、それまで見過ごしていた〈貧しき人々の群〉を発見し、開拓者の孫としてこの村の貧しい者たちに何かしなければならぬという責任感をもつようになる過程を見てきた。

そこで「私」は、病人を町の医者に連れて行ったり、貧しい桶屋の娘に牛乳や魚を持たせてやったり、甚助の子どもらに服をやったりと、基本的には金品を与えるという形で活動するのだが、その中で次のような思いを抱く。

（略）私はほんとうに、無尽な財産がほしかった。そして、この村中

を驚くほど調った、或る程度まで楽な者の集りにして、貧しい者は人間だと思わないような者共の前に、突きつけてやったらと思わない訳には行かなかったのである。

ここから「私」にとつて貧しさはまず物が欠乏した状態として意識されていると言えるだろう。そのため「無尽の財産」を欲するのだが、これは施すという行為そのものに意義をみていると同時に、あくまで自分は財産を管理し分配する立場においたままであることもあらわしている。作品内の言葉を使うなら、「私」は自分をあくまで「ほどこす者」の側に位置づけている。これは「富者」と「貧者」を「合することの出来ない平行線」とした社会認識と対応している。この時点では「私」はあくまで「富者」として「貧者」にほどこすのであり、こうした「ほどこす者」と「ほどこされる者」という関係性の中で〈貧しき人々〉を救えると考えていた。だが、その結果生じた事態に、「私」は考えを改めることを余儀なくされる。

「私」はある日、桶屋から五円を無心される。それは「今無ければどうなるというほどでもない金」であり、あわよくばという思いでせびってきたのだった。「私」の周りにはこのような人間が集まるようになってしまい、「私」は「若しも、私が出してやりでもしようなら、誰も彼もが皆体の好い騙りになってしまいうさだ」と考えるようになる。

また同じ時期に畑泥棒の被害にあうのだが、犯人の一人はあの甚助だった。祖母とともに盗みの現場を押さえた「私」だったが、祖母にそのまま許してやるように頼む。この寛大な措置によって畑泥棒がなくなるのではないかと期待するのだが、結果はむしろ悪化してしまう。「私」は自分のやったことは間違っていないと思う一方、「彼等がこうなるように心を誘われたのは決して無理ではない」とも思う。

この二つの出来事は同じ構造を持っている。いずれもよかれと思つて

とった行動（物品の提供や寛大な処置）が、相手の負の側面（騙りや畑泥棒）を誘発してしまうという結果につながってしまう。こうして、「私」は自分が相手に何かをしたということそのものに満足していたのだが、その結果にまで目を向けるようになるのである。

さらにそこへ町の婦人たちによる慈善活動が描かれる。作中でこの活動は非常に偽善的に描かれているが、「私」はその内情を直接知らない。そのため、偽善として一蹴することなく、この活動の失敗を我が身にひきつけて、自らの行動を問いなおす契機としているのである。

「私」は最初この婦人らの活動が失敗することを願っていた。自分は開拓者の孫であり、この村の貧しさに深いかわりのある人間として村に尽くそうとしていたのに、その試みが成功しているとは言えなかった。にもかかわらず、関係の薄い彼女らが突然やってきて問題を解決してしまったら、自分としてはたまらないと思つたからだ。ただ、町にはこの村の小作人たちの地主が住んでいることを考えれば、彼女らこそこの村の貧しさと関わりが深いともいえる。また「富者」が「貧者」の同情者であらねばならないなら、町の婦人たちにも同じことが言えるだろう。

このように考えていくと、「私」は自分の行いを祖父のやつたことに対する責任としてもとらえているといえる。町の婦人たちの行いが村の人々の生活の足しになることを「ほんとうに結構なこと」と思いつつ、釈然としないのは、それによって自らの責任が果たせないことへの不満だったのではないだろうか。

だが、実際に町の婦人らの活動が失敗に終わると、「私」は同じ形をとるかぎり自分の活動もまた挫折したのだ、と考えるようになる。婦人らが渡したのは五円程度の少額であったが、もし仮にそれが百円という大金だったとしても、「彼等はその金の尽きるまではのらくらして暮して、また困って来ればどうかしてくれろと、よりかかって来るに決まってい

る」と「私」は考える。「無尽の財産」を夢見たころは、自分が何かをするということそのものに意義を感じていたが、いくつかの出来事を通じ、自らの行為の結果にまで目を向けるようになったといえるだろう。そこから出てくるのが「ほどこす者」と「ほどこされる者」の関係性である。

少なくとも、「ほどこす者」と「ほどこされる者」との間には、もう動かせない或る力の懸隔が起るとともに、自分等の位置からいろいろな感情が起って来るだろう。

それ故、私が随分彼等に対して、丁寧であり謙譲であろうとして努めていても、どこかにはやはり「ほどこす者」の態度がきつとあるのだ。

これは「ほどこす——ほどこされる」という関係の中で生じる問題が、関係性それ自体に由来するものであり、努力などで越えることのできない根本的なものであることへの気付きだろう。「ほどこす」という行為は、この関係性を変えることができない。例えば、町の婦人たちの与えた金は、一週間もしないうちに使われてしまい、後に残るものは何もない。それだけではなく、「私」は「町から入った金は、また町へ吸いとられてしまつ」たとみている。さらにこの村の多くのものが「町の小作」であり、「我々が幾分なりとも、物質上の苦痛のない生活をなし得る、痛ましい基となつて、彼等は貧しく醜く生きている」のであれば、そもそも彼等が受け取つた施しは彼等から吸い上げられたものであり、それがまた町へと吸いとられてゆくなら、金銭は彼等の間を循環するだけで、「ほどこす者」と「ほどこされる者」の関係を再生産し、そこにしぼりつけるのである。

ここにきて「宇宙の力」という認識はひとつの限界に達する。これは貧富の差をも根本法則によってバランスを保たれるものととらえるものであった。そこから「富者」と「貧者」は「合することの出来ない平行

線」だと考え、だから富者は貧者の同情者でなければならぬとしていた。それは「農村」のように貧困の原因を個人の能力や努力の不足とする見方から出てこない。「同情」を導き出すものとして機能した。だがここにきて富者から貧者へほどこすという形では、「ほどこす者」はほどこす者であるという意識から抜け出せず、「ほどこされる者」はほどこされる者であり続けるということに気付く。両者の関係が平行線のままでは、この問題を解決することはできない。

これは善意の有無でどうにかできる問題ではない。新さんの自殺がそのことを教えてくれる。峰村がすでに指摘しているが、「私」は新さんに「私共より偉いところ」を感じて「他の人々へのように、僅かばかり食物をやったりすることは出来ない」でいる。つまり新さんは「私」にとって「ほどこされる者」ではない。それどころか病気が悪化した新さんは、すべての財産を「おつかあ」に渡してしまう。彼は病に關わる費用をすべて自分の懐からまかなっていたのであり、これは死を覚悟したものであったろう。いわば新さんは「私」が例外とした「すっかり世の中を悟ったというような人」であり、「虚心平氣に人を恵み、慈善を施す」ことのできる人なのである。

だが、一度借金のことで取りのほせて以来金のことになると「理も非もなく」つてしまい、新さんを豆泥棒にしたてあげて所持金を奪おうとする母には、せめてかつてのように戻ってほしいという彼の願いは届かない。こうして偽善的な町の婦人の慈善活動も、全てをなげうった新さんの献身もともに無効であることが描かれる。

さらに新さんの死は「私」にある思いを抱かせる。もし自分が自殺しようとするその場にいたなら、

私は一生懸命に止めるだろう。(略)けれどもそれでほんとうに助けたといえるだろうか。私には、どうしても、ただあのとき、あの

木の枝から新さんを離れただけのことじゃあないか。

(中略)

死のうとする者は救われるべきだという常套的な感情に支配されて、その者の一生を考えるより先に、自分の心に満足を与えるのじゃあないか？

私はここに思い至ると、今までのすべてがグザグザに壊れてしまうように思われた。

考えて見れば、私が今日までしていたことの大部分は人を恵むということに餓えている心を満たしていたのじゃあないか？ 私は彼等に衣服をやり、金をやり、食物をやり、同情したが、それ等は、彼等の一生に対してどんな意味があるのか？

ここで新さんの自殺を止めることとこれまでの活動が結びつけられ、衣服や金を与えるだけでは「木の枝から(略)離れただけのこと」であり、それが「彼等の一生に対してどんな意味があるのか」という観点がなかったことが問いなおされている。いわばそれは、貧しさの中に生きるには何であり、そこから抜け出すということはどのようなことを問いなおすことでもある。そしてこの観点に立ったとき、相手と自分を「ほどこす者」「ほどこされる者」という関係に縛りつける慈善活動が徹底的に無力であることが描かれているのである。次の引用を見る限り、「私」自身このことを自覚しているようだ。

私は、今まで尊がられていたいわゆる慈善だとか見栄の親切だとかいうものを、お前方のためを思うばかりで、散々に打ち壊した。追い払ってしまった。

けれどもその代りとしてあげるものはどこにあるか？

私の手は空っぽである。何も私は持っていない。このちいっけな、みっともない私は、ほんとうに途方に暮れ、まごついて、ただ

どうしたら好いかしらんとつぶやいているほか能がない。

こうして「私」は新たな課題を見つけるとともに、現実的な手段をすべて見失ってしまう。それでもなお、「どんなに小さいものでもお互いに喜ぶことの出来るもの」を見つけてみせると誓う。だが「互いに喜ぶことの出来るもの」が本当に存在するのか、その根拠は作中には示されていない。そこで呼び出されているのが「お天道様」である。

おわりに——信念と他者

私はきつと今に何か捕える。どんなに小さいものでもお互に喜ぶことの出来るものを見つかる。どうぞそれまで待つておくれ。達者で働いておくれ！ 私の悲しい親友よ！

私は泣きながらも勉強する。一生懸命に励む。そして、今死のうというときにでも好いから、ほんとうに打ちとけた、心置きない私とお前達が微笑み合うことが出来たらどんなに嬉しかろう！ どんなにお天道様はおよろこびなさるか？

私の大好きな、私を育てて下さるお天道様はどんなに、「よしよし」と云って下さるか！ あの好いお天道様が……

社会学者の大澤真幸は「信じる」という心的な営みが、本来的に間主観的（略）な現象である」という。なぜなら「それを私が信じるということ、それが私にとって妥当であるということ」であり、「それを信じているということ」を承認している——あるいは少なくとも否認しない——他者が存在しているということ、そのことだけが、信の不可欠な要件としての「妥当性」という性質を生み出す」からだ。そのため「私の信は、他者の信によって保証されているとして、その他者の信もまた、さらなる他者の信によって裏打ちされていなくてはならない。こうした

連鎖が機能するためには、原点に、信仰の保証人となる特権的な他者が必要だ。それこそが、神、もしくはそれに類する超越的な他者たちである」という。^⑧

「お天道様」というのはそのような「超越的な他者」であり、「お互に喜ぶことの出来るもの」の存在はこれによって保証されている。その一方で、このような「お天道様」が否定されている、という読みがある。峰村は、作品がお天道様への呼びかけで終らず、最後に「善馬鹿」の死が配置されることで、「超越的ななものか」は相対化されるとしている。そして慈善活動もお天道様への寄り掛かろうとする姿勢も否定されたときに見えてくる「もう一つの場所・境位」こそこの作品が目指していたものだ^⑨と指摘する。また沼沢和子はこの作品ではなく、「貧しき人々の群」の翌年に書かれた「禰宜様宮田」（一九一七年）において、「自然界と人間界をひっくり返して大きく動かしている「どなたか」を感じて自足していた主人公が、搾取・被搾取の社会的人間関係に絡みとられて窮死する過程を描き切った」と指摘している^⑩。どのタイミングで否定されたのかについては違いがあるが、いずれも信念を保証してくれる「お天道様」という存在が否定されていくことが論じられている。

そのこと自体に異存はない。しかし、大澤の議論に依拠するならば、ある特定の信を保証する存在を否定することは、信の構造そのものを否定することにはならない。「お天道様」という「超越的な他者」を否定することはできても、何かを信じるということが、それを保証する他者を求めるという構造にもとづくものであるということまでは否定できないからだ。この観点からみると、例えば峰村は「超越的なものか」への寄り掛かりが否定され「私」と農民達とがそこへ歩み出たその時、彼らの連帯は確かなものとして胎動しはじめる」としているが、これは「お天道様」に代わって信を保証する「他者」として選ばれたのが「農民達」

であったことを示しているともみることができる。

これと反対の立場に立つのが岩淵宏子である。岩淵は「きっと今に何か捕える」「どうぞそれまで待っておくれ」と、問題解決の主体をあくまでも自身におきつつ物語を閉じ」ており、「貧しさの中に貧しさしか見出してはいない」「皮相な他者理解」に立って「貧しき人々」を「決して自らを解放する内的契機をもちえない人間の群」として描いている、という。岩淵はこのような「初期のヒューマニズムのもつていた限界面は、その後も克服されることなく、生涯にわたる百合子の思想に深い影を落していった」とし、そのため「コミュニスト転換後も、真の革命の主体を見出し描き出すのに、必ずしも成功していない」という。そしてその「傍証」として「百合子の代表作の悉くが、自己を描き出した自伝的小説であること」をあげている。この両説を検討してみよう。

峰村が「私」と「農民達」とが連帯へと踏み出している、いわば「私」の進む先を保証しているのは「農民達」である、というように作品の目指すものを間主観的に捉えているのに対し、岩淵はあくまで自身のみで完結しているとみている。確かに岩淵の言うように、この物語があくまで「私」の側から描かれているのは間違いない。しかしそれでもなお、「私」の選択を保証するのは他者なのである。この物語に「自らを解放する内的契機」をもった他者はいないかもしれないが、「私」の信念もまた他者なくして成り立たないのである。

また峰村の論では、あくまで「超越的ななものか」は「お天道様」のことであり、それを否定して「農民達」との連帯へ向かう、としている。だがここまで見てきたように、本論では「お天道様」も「農民達」もともに「超越的な他者」とみる。その上で、いったんこの作品で自らの信念を保証するものとして呼び出された「お天道様」は、やがて「福宜様宮田」で否定されていくという、沼沢和子説に近い立場をとりたい。

先に見たように、この作品は「ほどこす」——「ほどこされる」という関係に立つ慈善活動が徹底的に無力であることを暴いた。それは、最初自分が何かをするということだけで満足していたところから、自分のやったことが相手に何をもたらずか、という視点を獲得する過程であった。その上で、「私」は「代りとしてあげるもの」が何もないと思う。ここでいう「もの」は当然「物」ではない。金品を与えるという形ではたどり着くことの出来なかった、いうならば「豊かな生」とでもいべきものである。「私」は相手と自分がたどり着くべき「豊かな生」についてのイメージを自分が持ち合わせていないことに気付くのである。それが「お互に喜ぶことの出来るもの」であるだろう。繰り返すがこの作品はこのやり方ではそこにたどり着けないということを見出すのみで、その次の具体的なイメージを作りだせてはいない。

この観点に立つとき、岩淵が指摘した「自己を描き出した自伝的小説」へと向かっていくことの意味も、違ってみえるのではないだろうか。つまり、「自らを解放する内的契機」を発見できないのは他人に対してのみではなかったのだ。それらの作品は、自分自身の生においても、確かにこれは豊かな生であるという確信を持ってないであがいている様を描いたのではなかったか。豊かな生のあり方にたどり着けないという意味では、この作品は最後に「私」自身もまた「貧しき人々の群」のひとりとして描いているのである。

註

- ① 格清久美子「『貧しき人々の群』の虚構性——モデルおよび習作『農村』に照らして——」(『近代文学研究』第十五号、一九九七年二月) なお、「貧しき人々の群」の視点について格清は「私」だけではなく、それを相対化する別の語り手が存在しているように思われる(『同論文』)といい、一方峰村康広は「あたかも三人称の語り手であるかのごとく語られていた

第一章は、実際には語り手「私」の眼を通して語られていたということに気付かされる」（「確かな連帯への指向——宮本百合子『貧しき人々の群』を読む」『近代文学研究』十六号、一九九八年二月）としている。つまり、格清が二人の語り手を想定しているのに対し、峰村はひとりの語り手が「一人称と三人称の語り手を巧みに使い分け」ていると想定しているように思える。格清が指摘しているが、作中には「私」が立ち会っていない場面が「その場に居合わせた者の視点」から描かれており、こうした描写まで「実際には語り手「私」の眼を通して語られてい」とするには無理があるように思う。視点人物という言葉を使うなら、作品は「私」を視点人物とする描写と、「私」が視点人物になっていない描写、言いかえるなら作中には登場しない何もものを視点人物とする描写がある。三人称小説なら、この作中に登場しない何もものを「語り手」と呼ぶわけだが、本作には一人称の語り手も登場している。仮にこれを「物語世界外の語り手」と「物語世界内の語り手」と呼び分けるなら、格清は視点に注目して語り手を二人としており、峰村の「語り手「私」は「物語世界外の語り手」と「物語世界内の語り手」をともに「私」として統一したもの、といえるのではないか。本論では「物語世界外の語り手」と「物語世界内の語り手」を区別し、「物語世界内の語り手」（＝「私」）は「物語世界外の語り手」の語る内容を知らないものとして論じる。

- ② 『多喜二と百合子』第七号（一九四九年二月）に掲載された際、編集後記に「宮本百合子の当時の日記によると、一九一五年満十五歳の執筆と推定される」とある。なお引用には『宮本百合子全集』第三三卷（新日本出版社、二〇〇四年一月）を用いた。
- ③ 木村幸雄「百合子の初期作品における〈農村〉の位相」（『大妻国文』第四二号、二〇一一年三月）
- ④ なにより百合子自身「まだ科学的な歴史階級について理解に到達していない」ことを初期作品における「貧しき人々の群」の「余韻」と表現している。（安芸書房版『宮本百合子選集』第二巻、一九四八年二月の「あとかぎ」）
- ⑤ 岩淵宏子「『貧しき人々の群』——他者の発見と不在」（『宮本百合子家族・政治・そしてフェミニズム』翰林書房、一九九六年一〇月）。

- ⑥ 格清久美子（一九九七年）、前掲論文。
- ⑦ 沼沢和子「宮本百合子の自然観」（分銅惇作編『近代文学論の現在』蒼丘書林、一九九八年二月）
- ⑧ 林（北田）幸恵「初期におけるトルストイの影響——『貧しき人々の群』と『われら何をなすべきか』の関係を中心に——」（『多喜二・百合子研究会 会報』一九七一年五月・七月）、沼沢和子「『貧しき人々の群』論——トルストイ受容をめぐって——」（『日本の近代文学 作品と作家』角川書店、一九七八年二月）、格清久美子「一九一五年『日記』の〈空白〉——文壇登場期宮本百合子のトルストイ受容をめぐって——」（『近代文学研究』一九九六年二月）、岩淵宏子（一九九六年）、前掲論文など。
- ⑨ 一月二三日の日記に「『貧しき人々の群れ』を書き出したのだけれ共一寸も考えがまとまらない」、二七日に「漸々『貧しき人々の群』を書き出した」、三一日には「二十八日『貧しき人々の群』起稿」とある。
- ⑩ 佐藤恵子「ヘッケルと進化の夢——二元論、エコロジー、系統樹」（『工作舎』二〇一五年九月）
- ⑪ 沼沢和子（一九九八年）、前掲論文。
- ⑫ 日本思想史研究者の伊藤聡は、「天道」という概念は中国古代にすでにみられ、日本にも早くから移入されていたが、「平安時代頃までは、漠然とした天・神の意志以上を出るものではなく、使用も限られて」おり、戦国時代になって「諸宗教および思想を統合・超越する用語として『天道』が広く、盛んに使われるようになった」という。ただこの思想は「特定の教理的背景をもって生み出されたのではなく、戦国武士たちの共通意識とすべきものであるから、その指し示すものは多様で、明確に定義づけることが難しい」。その後天道思想は「近世以降も続き、個々人の倫理・道徳的側面から保証するものとなっていく。また素朴な信仰の面では太陽と結びつけられ、『おてんとさん』として太陽信仰の一部を構成するようにもなった」という。（『神道とは何か』中公新書、二〇一二年四月）
- ⑬ 格清久美子（一九九七年）、前掲論文。
- ⑭ それぞれ木村幸雄（二〇一一年）、格清久美子（一九九七年）、岩淵宏子（一九九六年）の前掲論文。
- ⑮ 本多秋五「宮本百合子——人と作品——」（本多秋五編『宮本百合子研

- 究』新潮社、一九五七年四月)
- ①⑥ 岩淵（一九九六年）、峰村（一九九八年）前掲論文。ただ峰村は単に自己を眼差すだけでなく、「私」が眼差す対象の身体に転移し、その位置から自身をとらえているという特徴を指摘している。
- ①⑦ 峰村康広（一九九八年）、前掲論文。
- ①⑧ 大澤真幸『現代宗教意識論』（弘文堂、二〇一〇年一月）
- ①⑨ なお、峰村康広（一九九八年）前掲論文に「お天道様」が「超越的なものかを象徴している」という指摘がすでにある。
- ②⑩ 峰村康広（一九九八年）、前掲論文。
- ②⑪ 沼沢和子（一九九八年）、前掲論文。なお、沼沢は「お天道様」を「私」にわたっての「宇宙の力」の象徴ではなかったかとしている。本論では、エ

ネルギー保存の法則を下敷きにした非人格的・法則的な「宇宙の力」と、人格化された「お天道様」は別の原理として論じている。

②② 岩淵宏子（一九九六年）、前掲論文。

付記

作品の引用は『宮本百合子全集 第一巻』（新日本出版社、二〇〇〇年一月）に、日記の引用は『宮本百合子全集 第二十六巻』（新日本出版社、二〇〇三年六月）により、いずれもルビは省略した。

（本学文学部非常勤講師）