

信じることを 信じること

——小林多喜二の宗教
とマルクスの間——

荒木優太

序、知っていることと信じていること

アノ世へ行ッテモ、マダ地獄ガアッタラ、ヒドスギルジャ、ナイデスカ

武田泰淳『快樂』

亀井勝一郎は自身が戦前の共産黨員であった時のことを回想している自伝『我が精神の遍歴』（創元社、昭和二六・九）の中で、ある老人との対話を思い出している（第一章第三節）。或る会社で争議が起こり、そこでマルクス主義を喧伝する為に、当時「左翼学生」であった亀井は組合幹部と共に社に赴く。主義の入門的な話を終えた直後、彼に一人の老人が質問する。曰く、「私はこの年になつて家内やせがれに先立たれ、かうして働いてあるわけですが、あの、マルクスは、信心のことをどう言つとりますかな。南無阿弥陀仏はいけませんかな」。若き亀井は次のように応える。「人間は死ぬと物質になる。物質を拝んだつて何になりますか。靈魂なんて残る筈がない。それを様々に飾つて言ふ宗教は、要するに幻のやうなものですよ。阿片なんですよ」。しかし、老人は引き下がらない。「さう言はつしやるがな、それでもなあ、それだけで人間の気持といふものはをさめますかなあ。どうしても止みさうもないこの悲しみと言ひまするか、これをマルクスはどうして下さるのか」。

宗教とは阿片である。マルクス主義の主張のなかでも、とりわけ人口に膾炙したこの標語はマルクス主義の唯物論的な科学性をよく要約しているといえるだろう。宗教が提示する死後の世界によって人々の精神や意識は慰めを得られるが、その代わりに現実的物理的な国家の枠組みを革命する欲望や使命の切迫感希薄にならざるをえない。だからこそ、ここに反動性が宿り、マルクス主義革命を前進させるためには宗教批判が前提とならなければならない。文芸批評家はその後、仏教思想への接近を通して、マルクス主義の宗教批判から脱却することになったが、当時の「左翼青年」は最終的に老人を「あなたの中の小市民根性を清算すべきです！」と切って捨ててしまう。

近代ナショナリズムの成立を考察した名著『想像の共同体』（註一）のなかで、B・アンダーソンはマルクス主義が宗教的テーマに十分対応できなかったことを指摘している。つまり、元々宗教は誕生と死に関する様々な固有の偶然性に意味を与えてきた、即ち人々の間の先天的な不平等性を 例えば、前世で悪いことをしたから盲目に生まれつくといった 物語に回収してきたが、マルクス主義は労働の結果の平等は制度変革によって保証すると約束したが先天的な障害や不慮の事故といった偶然的な不平等を是正することはできなかった。アンダーソンがいうように、「どうしてわたしは盲目に生まれたのか。どうしてわたしの親友が麻痺になったのか。どうしてわたしの娘が知恵遅れなのか。宗教はこれを説明しようとする。マルクス主義をふくめおよそすべての進化論的/進歩主義的思考様式の大きな弱点は、そういった問いに対し苛立たしい沈黙でしか答えないことにある」のだ。

アンダーソンはここから近代ナショナリズムが新しい偶然性回収システムとして立ち現れてきたという論点を展開しているが、一先ずそれは措こう。注目すべきことは、或いは当然というべきだろうか、イデオロギッシュに凝り固まった「左翼青年」の亀井が、アンダーソンのテキストをお手本にしたように、「マルクスはどうして下さるのか」という老人の問いに直接応えられず、代わりに「小市民根性を清算すべき」と説教をしてしまうということだ。マルクス主義的唯物者は自身を否定する「信心」に遭遇するが、それを改心させるのには、科学的論理的な知による説明ではなく、皮肉なことに「小市民根性を清算すべき」という極めて精神主義的なクリシェで迂回せざるをえなかった。そしてプチブル的「根性」を見直せばマルクスを否定することはない筈だ、という言葉に露呈しているのは、老人に負けずとも劣らない（マルクス主義への）強い「信心」だ。

信じるという行いは、一見共産主義革命の科学性を毀損させているように見える。普通、木に実っている林檎が地上に落ちることを、信じる信じないという枠組みで評価することはない。実際、G・ジンメルによれば、信頼とは知と無知との合成を条件に発動するものだ（註二）。もし全知の神宜しく、全てを知り尽くしているのならば、それをわざわざ信じる甲斐はない。信じることとは、その信が外れ、裏切られる可能性を意識できる主体なしには成立しえない。

だからこそ興味深いのは、ソ連が崩壊しマルクス主義革命の実現性に期待がもてない今日の視点から見れば、只の偏狭な「信心」を抱いているように過ぎないように見える左翼インテリゲンチヤは、少なくとも彼自身にとっては、それが（信頼状態ではなく）全知状態に自身があると感覚されているだろうということだ。言い換えれば、盲信に等しい信の徹底化は、その主体にとっては、信か知かという判断機会そのものを逸させ、信が擬態し、物理法則のような純粋な知を装うのだ。彼は絶対的な知の代償に知が信ではないのかと疑うメタレベルの力能を放棄している。（客観的に見て）最も反省し、最も疑いを持つべき者が、最も疑いから遠ざかってしまう。ここに、信じるという行いの困難な逆説があるといってい。

全知の威信は、過剰の信仰の裏返しの現象として捉えるべきだ。マルクス主義が誘発する盲信状態。このような傾向性が、経済学者シュムペンターに「一つの重要な意味において、マルクス主義は宗教である」と書かせることになる（註三）。というのも、主義の信奉者に人生の絶対的な意義を与え、人類の未来に大きな最終的救済計画の指針を設けてやるマルクス主義の性格は、「墓穴の此方に天国を約束する宗教の一派に属するもの」にみえてしまうからだ。大枠の「信」の形式で捉えれば、マルクス主義は宗教と対立していない。何故ならば、マルクス主義が一個の宗派になりうるからだ。

一、多喜二の「狂信」を遊行する

処で、別の書で亀井は同時代の英雄的な一人の共産党員作家について時代反省的に次のように書いていた。

「政治の優位性と、それが明確に言はれたとき、この国のプロレタリア文学は事実上その一頂点を経過したのであつた。何んといふ性急な政治への従属が叫ばれたことであらう。政治的観点の完璧性や世界観の厳格さが、芸術の特殊性を無視して作家をうちのめしたのはこの時期である。何故完璧性がうちのめしたのか。それは、信念の強さをもの語るものではあつたが、遺憾ながら生活的具体性を背後にならなくなってゐなかつたからである。観念的転向がぞくぞくとなされた。(それは間もなくその逆の転向を準備するものである) たゞ小林多喜二だけが、その観念性を実践に根ざした狂信にまで変化させ、肉化させてたふれた」(『転形期の文学』、ナウカ社、昭九・九)

もはや亀井の知は時代の移り変わりの中で相対化され、それが「信念」であつたことを自覚している。そして、若き日の自分に重い重ねるように、というよりも自身よりも更に苛烈な「狂信」に迄行き着き倒れた作家小林多喜二のことを想起している。「たふれた」という言葉が意味しているのは勿論、昭和八年の特高による多喜二虐死事件である。

亀井に言わせれば、マルクス主義の「政治」革命理論は、その徹底性(「完璧性」)の為に、具体性を無視して観念化していき、作家もそれに追随(「転向」)した。成程、日本共産党を支配していた実現性のない観念性はよく指摘される。「逆の転向」とは検束された党員が共産党から足を洗う大量転向現象のことを指すが、その引き金となった昭和八年の鍋山・佐野転声明では「党は政治的スローガンとしては「天皇制打倒」を恰も念仏の如くに反復し、あらゆる場合に於ては、残薄な呪詛の言葉をヤタラに振りまいてゐる。〔中略〕労働者の階級闘争をかかると一題目に単純化して以て能事了れりとしてゐるのは極めて政治的無能であるか、極めて具体的に何もして居らぬかである」と、共産党の目標だった「天皇制打倒」の空疎さが批判されている(註四)。

「念仏」という言葉は象徴的だ。というのも、日本のマルクス主義者が転向者の眼からみれば、書かれてある聖典や経を唱える宗教者に等しく見えているからだ。そして、その到底実現できない純粋にイデアルな「信念」を、無理矢理地上に現実化しようとしたとき、抽象と具象の、精神と肉体の相克状態が最高潮に緊張し、特高による多喜二虐死という破綻に帰結する。これが亀井の見解である。

詳しくは後述するが、確かに評論「宗教の「急所」は何処か」などを代表として、多喜二がもっていた宗教への反応は、亀井と同様の紋切り型のマルクス主義的宗教批判でしかなかった。多喜二も又マルクス主義が真正の知であり、それが宗教の偽の信仰を正すという図式を共有している。

別の側面からでも多喜二の宗教批判の痕跡を見つけ出すことができる。例えば、多喜二が始めて長編小説にとりかかったノート草稿である『その出発を出発した女』(昭和二年)の中の一人の女性は、キリスト教との親和性を明らかにしている。娼婦として働く玉子は、路上で行なわれていた「救世軍」の説教や「賛美歌」を偶然聞いて一旦は「アーメン」と茶化する。以前彼女は聖書を読み教会へ通って賛美歌を歌っていた。その習慣はもうない。このような女性像は初期短編小説『瀧子其他』(『創作月刊』昭三・四)に引き継がれる。同じく客をとって働く瀧子は「初めよっく賛美歌だとか、なんとか始終歌っている」女性だったからだ(第七章)。共に絶望的な生活の中で宗教心が衰退していつていることが分る。

或いは、『その出発を出発した女』では、ヒロインお文は売春窟から逃走する最中「どうぞ、この一生懸命な、あわれな頼りない女を助けて下さい!」と、神へ祈るが、甲斐なく連れ戻されてしまう。これは、戯

曲『女囚徒』(『文芸戦線』昭二・一〇)の「神様に祈ってみた」女性Dの台詞等に引き継がれ、神への祈りの無意味が表現されている。宗教への親和性がありつつも、辛い生活の日々に飲み込まれ次第に宗教から遠ざかり、或いは甲斐なく見放される女性たち。この女性造形からは、既に後年の宗教批判の萌芽を読み取れるようにみえる。

しかし、ここで見られる宗教への不信は、即座に多喜二の広義の宗教性を否定することにはならない。ここでいう広義の宗教性とは その定義は勿論至難を極めるが 前段からの文脈によって、知と無知の枠組みよりも信疑の枠組みが優先して活性化する傾向性がある、というくらいの意味で使用しているが、少なくとも初期多喜二にとって信じることの問題は重要な論点としていくつかのテキストに浮上している(註五)。多喜二の日記「折々帳」は、シェイクスピアの『オセロ』とストリンドベルグの『父』を意識しつつ「疑惑が恐ろしいのは、それに根拠がないということだ」という一節から始まる(昭一・五・二六)。この根拠の欠如感は「根拠がないから、そしてそのくせ人を殺す程力があるから、疑惑は面白い」(昭一・六・七)などと言い換えられるが、勿論、その「疑惑」の向こう側には信頼、信仰、信心に値するもの、疑惑を打ちとめる「底」なるものが仮定的に設定されている。信じることの困難、そしてその裏返しで表現されている重要性が多喜二にとって意識されていたことは間違いない。

亀井の多喜二評から始まって、以下考察したいのは次のようなことだ。即ち、宗教批判をする多喜二が持っていた広義の宗教性(信疑の枠組み)を確認しつつ、初期テキストを検討すること。先取りすれば、そこで見出されるのは、敵を倒し闘争していくプロレタリア文学の多喜二像とは違った、希望と絶望を何度も繰り返し逡巡する極めて内省的な多喜二像だ。多喜二は確かに紋切り型の宗教批判をしている。けれどもその多喜二像は既存宗教には頼れないけれど、それでも信じる対象が何もない状態で生き続けることの困難への同情が認められる。その点を焦点にして、しばしば看過されがちな初期テキストに隠されてあるプロレタリア作家以前の作家の資質を以下検討したい。

二、小林多喜二の宗教批判

多喜二の初期テキストの検討に入る前に、信じることに関する代表的な問題を提出しているだろう宗教に、多喜二がどのような批判を施したのか、その要諦を今一度確認しておこう。『一九二八年三月十五日』や『蟹工船』などを既に発表し、代表的なプロレタリア作家になっていた多喜二の直接的な宗教批判はアンケート「宗教について」(『中外日報』昭五・一・九)と評論「宗教の「急所」は何処にあるか？」(『中外日報』昭五・二・二~六)から読み取れる。内容は殆ど同じものだが、前者は四〇〇字に満たないような簡単な回答で(その為に主張が簡潔に要約されて)あり、後者はその主張をより詳しく展開した文章となっている。

前者のテキストから見ていこう。内容は現状認識とそれに対応する任務の二点で構成されている。現状認識から言えば、現代に於ける宗教の重要性は「階級的な不安」がその根底にある。多喜二は、宗教を阿片に等しい「魔酔剤」に喩え、それが「救い」ではないのだと指摘している。そして、この現状に対しては、第一に「宗教と国家権力の密通に反対すること」、第二に「宗教それ自体に対して反対すること」を提案している。

後者のテキストでは、この二点がより詳しく展開されており、主張自体には大きな変化は見られない。但し、単に宗教の不要を説くのではなく、その為に用意されるある種の戦略性を付け加えていることは注目に足る。つまり、その冒頭で多喜二は「宗教は阿片だぞ、とそれをたとえ千ベン繰り返したとしても、そんな事が一体どうなるかということ、私は云いたい」と(マルクス主義的に)正しい知を述べるだけでは宗教問題が解決しないことを強調している。紙面の使用が厳しく決定されているだろうアンケートで見られた断定的な調子とは違って、「阿片を飲めば身体がこんな風になると云われて居り、而もそのことを国法が禁じていてさえ、密輸入して喫する人があるではありませんか」と一方的な宗教批判に譲歩の余地を残すような言葉遣いを採用している。

勿論、多喜二には宗教は役に立たないという結論が前提としてある。しかし、この言葉遣いから読み取れるのは、正しい知を十分熟知しそれを広報したからといって、正しい行動が帰結するとは限らないという現実的な感覚、言い換えれば、人々の無知蒙昧を理性的な知の光で照らすことだけに特化した素朴な啓蒙主義への違和感が表明されている。十分に蒙が啓かれたとしても、それを聞き入れ行動において実現することには又別の階梯がある。

宗教克服の困難は、多喜二によれば宗教が社会構造を「鏡」のように反映していることに由来している。そもそも多喜二にとって宗教とは「人間が自分自身の人間的な内容を捨て、しまつて、幻想的な、超自然的な、超人間的な存在に隷属すること」、超越的なものの支配被支配関係を意味している。例えば、自然に対して無力を感じたとき、神や悪魔の観念が生起し、人間はそれに従属せねばならないという「信仰」が呼び起こされる。こうして自然との関係のように、支配被支配関係が社会構造と宗教との間でも認められる。必然、社会構造を支配する超越的なものが変化すれば、宗教の形式も呼応する。二三の種族と複数の長老がいる社会では「多神教の形式」が取られ、中央集権的君主制では「唯一神」が登場する、といったように。

資本主義社会では、その神に相当するものが「資本」となり、多喜二に言わせれば「資本」とは「突然の予期しない、偶然の窮乏とか、没落とか、乞食、貧民、淫売婦への転化」等を与える恐怖の対象で、これが神への畏怖へと翻訳される。しかも、心的観念的な「考へ」ではなく寺院や教会といった物質化された「制度」として宗教が現存し、その宗教体制が維持強化されることになる。それに反抗しようにも、一旦宗教を信仰してしまえば、現世での苦境は、「あの世の極楽浄土」の約束に置き換えられ、「地上の楽園」は遠のいてしまう。この点でキリスト教も仏教も本質的には変わらない。

逆にいえば、有効な宗教批判は信者個人を啓蒙するのではなく、社会構造が変化すれば間接的

にも影響が及ぶことになる。だからこそ、階級闘争だけが、「阿片」を防ぐことができる可能な唯一の手段となる。「宗教に対する闘争は結局その転倒している社会をもう一つでんぐり返しさせて、正当な社会にするために闘う「階級闘争の一分野」として、それと共に闘われなければならない」。つまり、社会が変われば「宗教も自ら破砕するんだ」。ここに宗教の「急所」がある。

素朴に考えて多喜二の論理はそれこそ「転倒」している印象を与えるものだ。説明に従えば、もしある者が階級闘争に参加するのであれば、その者は、既に来世での救済という幻想に惑わされない確かな知を獲得しており、それが動機になって宗教を脱却するための闘争に参加できている。彼自身はそもそも具体的な宗教批判を必要としていない。逆に信仰をもつ者は、宗教的解決が満足を与えるのだから、階級闘争に参加する筈がない。最初の問題設定に還れば、知と行動の懸隔として現われた階梯を、少なくとも信仰者一人一人に上らせることを多喜二は放棄してしまっている。この評論は実質、マルクス主義者がマルクス主義的に振舞うこと、そして宗教信仰者が信仰的に振舞うことを単に肯定しているだけの文章だといっても過言ではない。何故ならば、マルクス主義者が頑張れば 階級闘争を前進させていけば 自ずと宗教信仰者たちは自壊していくという論理を採用しているからだ。

別の言い方をすれば、多喜二は誰一人として説得しようとは試みていない。宗教を批判しつつも多喜二は実際、「信教の自由」や「宗教は私事なり」というテーゼを否定しておらず、寧ろそれを推し進めている。多喜二が強調するのは政教分離の原則であり、それを徹底させることに宗教批判の重要な意図がある。これによって例えば一僧侶が「一国の支配者と同等の扱いをうけてきた」ようなことを防ぐことができる。多喜二が問題視しているのは、あくまで「制度」化された宗教である。

多喜二のこのような知見は長編小説『不在地主』（『中央公論』、昭四・一一）にも生かされている。不在地主が土地を支配し、そこで働く村民は搾取され、貧困で喘ぐS村。そこでは毎年村の龍徳寺で四日五日の説教会が開かれている。多くの年長者はその説教に宗教的な救いを見出す。つまり、「現世は苦しい嫌なこと、悲しいこと、涙のにじむようなこと、淋しいことで満ち満ちて」おり、「だが、これも前世イからの約束事、何事も因果の致すところ」で、ただただ「しのばにゃならない」。その代わりに、死後の安楽、つまりマルクスがいう処の「天上の樂園」に接近することができる。仏僧は諭す。

「……その代り、あみだ様のお側にお出になったとき、始めて極楽往生を遂げることが出来る。あ あ、お前も人間界にいたときは苦しんだ。然し何事も仏様の道を守って、一口も不平を云うことなく、よくこらえて来た、もう大丈夫じゃ、さ、手を合わせて、こういう風に合わせて、たった一言、ナムアムダブツ、そう称えさえすれば大安心を得ることが出来るのじゃ。蓮華の花の上に坐ることが出来るようになるのじゃ」（『不在地主』第八章）

現世での苦しみは、来世での幸福を約束する。だから奴隷のような扱いを被っても、決して反逆してはならない。この転倒した心性を、ニーチェならば奴隷根性やルサンチマンといった言葉で説明するだろうが、これがマルクス主義学習の図式的な適用であることは明らかであろう。とりわけ、注目すべき点はその説教会が、地主の資金提供を受けて開催されているということだ。地主は村民が宗教という救いの手段に依頼することを間接的に補助している。いうまでもなく、これによって「現世は苦しい」、つまり終わりなき搾取が許されることになるからだ。ここでの宗教は完全に「制度」化している。寺は金銭的報酬があるから、説教会を開き、地主は搾取的労働を期待できるから、金銭を支払う。社会的、とりわけ経済的に宗教が利用されているのだ。

多喜二の宗教批判は総じて社会のなかで制度化された宗教を批判の対象に絞っており、逆にそれ以外の例えば「私事」としての信心を否定することは決してない。それはマルクス読解に於いて正当なものだ。例えば、宗教を廃止してもそれを欲求する民衆の状況が変わらなければ盲目的な信仰は存続するため、マルクスは宗教を批判したものの、デューリングのように宗教廃止論を支持しなかった。マルクスにとって

宗教は死滅すべきであり、廃止すべきなのではない。その点で多喜二はマルクスを的確に読んでいる。

三、「循環小数」論

多喜二のマルクス学習は昭和一年周辺から既に始まっている。二三歳、多喜二は小樽高等商業学校を卒業し拓殖銀行に勤務、創作は多数の雑誌に投稿していた頃だ。日記で示されている通り、十一月五日に高島素之『マルクス十二講』からの刺激を記し、昭和二年三月三日には実際に『資本論』を読み始めている。しかし、多喜二はマルクス主義学習に初めから信頼を置いて臨んでいたのではなかった。『資本論』を読む直前の二月七日、「マルクスの「資本論」でも読んでみたい気がしている。が、その根本的な処に疑いをもっている自分は、結局、社会主義的情熱を永久に持てぬ人間のように思われる」と「疑い」の心を示している。そしてアメリカ西部発展史の映画『アイアン・ホース』を見て、その後代への犠牲的態度に感激した多喜二は次のように文章を続ける。

「小泉信三氏の「社会思想史大要」の中に述べられている、あの、古来の大多数の偉人たちが、この道のために自分たちの命を捨てて行ったことが又考えられる。それは丁度、要塞をおとし入れるために一人が進んで行く、すぐ殺される、と他の一人が進む、又殺される、が又他の一人が進む、又殺される、然し又進む、そして、一步、一步……進んで行く、そういうことが思われる。それとそっくり同じだ。その犠牲になっても、それがやがて本当に新しい世界が自分達を待っている、ということが、信仰となっていないものにとっては、恐ろしいことだ。自分の悩みがこゝにある」(日記、昭二・二・七)

マルクス主義批判者でありながらその主義思潮を深く研究した慶応義塾大学の教授の小泉信三(明二一~昭四一、一八八八~一九六六)は、大正一五年一月に岩波書店から『社会思想史大要』という著作を出版する。それはイギリス、フランス、ドイツ、ロシアなど各国の社会主義系思想家を紹介しつつ、その運動を歴史的に記述した社会主義思想史の教科書的な仕事だった。多喜二のいう「古来の大多数の偉人」とは、マルクスに代表されるような、そこに登場してくる思想家群のことを指している。しかし、通読すれば分かるようにその本文の記述は決して多喜二が抱いたような「この道のために自分たちの命を捨てて行った」という意気迫るものではなく、思想の連関とその運動的展開を、正に教科書的に淡々と解説していくものだ。ここには多喜二の文学的な読み込みがある。

二点指摘したい。一つは、長い社会主義思想史を前にして多喜二は、高邁な理想の為に一人一人がまるで捨石のように自己犠牲をし、しかもその動機には(それ自体極めて宗教的な語彙である)「信仰」が必要だったと深読みしているということ。もう一点が、一見同じことを繰り返しているようなこの地道な運動観は初期多喜二の「循環小数」という用語に結実しており、「信仰」がその運動の推進力として働いているということだ。

前者から考えよう。マルクスへの「疑い」でも明らかかなように初期多喜二は知の真偽の手前に横たわる信疑の問題について敏感であったように思われる。ある知、例えば正にマルクスの社会改革の教えが客観的に正しいかどうか知るには、先ずその教えを主観的に信じ、学んでいかなければならない。逆に疑おうと思えば「根拠がない」ことを理由に、いくらでも「疑い」は膨張していく。既に述べた「疑惑」の恐しさだ。しかしそれでは、「古来の大多数の偉人」列伝は成立しなかったし、勿論その列に加わることもできない。こうして決定的な理由が特別ある訳がでない「信仰」が導入される。

多喜二はここで一種のトートロジーを採用してしまっている。つまり、「根拠」があるから知を信じて疑いがなくなる、のではなく、信じることで自分が「根拠」となって知への疑いがなくなる、というような反復だ。これが反復であるのは自明だ。何故ならば、そのテーゼは単純化すれば信じているから信じている、と言っているに等しいからだ。マルクスを信疑の枠組みで捉え、しかも社会主義系思想家の活動動機に「信仰」を見出す多喜二は、疑いを打ち消す「根拠」の獲得を、論理的客観的そして実証的な知ではなく、より

強い「信仰」に代替させている。

そして、根拠を機能的に代替するこの無根拠な「信仰」の登場は、後者、即ち多喜二が初期テキストでよく使っていた「循環小数」との連関で要請されるもののように見える。

「色々な人生事実、生活を考える、循環小数を思うと、自分の頭は灰色に変わりそうだ。自分の人生観の暗さと、その暗から何等かの明るさを求めようとする気持の焦燥（四を三で割って行って、一、三三三……となる時、丁度何時かそうして行ったら、四でも立つ時が来ないか、と思う、それ！）それがそんな気持にさしたのか？」（日記、昭一・五・二八）

循環小数 circulating decimal は、土井大助が指摘している通り、「おなじことをくりかえす状態をさす言葉」として、初期多喜二が多用していた言葉だ（註六）。日記で複数回使われるのは勿論のこと、前未発表のシナリオノート「来るべきこと」や世に認められた処女作に等しい『一九二八年三月十五日』でもこの言葉が使われているのを見た時、多喜二にとってその状態が如何に切実なものだったかがよく分かる。そして一読して分かるように、一つの人生観であるような「循環小数」は完全に社会主義思想史と思想運動の歩みに重ね合わせることができるものだ（註七）。「進んで行く、すぐ殺される、と他の一人が進む、又殺される」といった「道」程は、四を三で割った時に、永久に続いていく三の連続に等しい。こうして必然的に、その循環状態から抜け出せるかもしれないという淡い希望こそが「信仰」、つまり「四でも立つ時」という絶対的にありえないように見える奇跡的な出来事への信であるということになる。

「道」＝「三三三……」と「信仰」＝「四」、この二項の関係は一見先立つ過程とその結果であるように見える。しかし、それは正しくない。社会主義思想史の例で言えば、繰り返すが、多喜二に従えば思想家たちが「道」を作ったのは「信仰」を既に抱いていたからであった。信仰がなければ道半ばにしてその仕事は放棄されたかもしれない。それは、「循環小数」でも同様だ。三で四を割って出て来る三の無限の列は、勿論直観的にそれが無限であることを把握することはできる。しかしその計算手続きを捨象（「……」）しないで、実際に計算し三を書き込み続けることもできる。そして、その書き込みを続けられるのは、「四でも立つ時が来ないか」と思えるからだ。「四」への期待が、「循環小数」の具体的な「循環」を駆動する推進力となっているのだ。「四」とは「循環小数」の終わりを意味している。ここには一種の逆説、即ち、「循環小数」は循環の終わりへの期待感なしに循環していくことはできないという事態が表出されている。

小林多喜二はマルクスに倣って、宗教批判を展開した。しかし、当のマルクスを学習する動機そのものには実は何の根拠もない「信仰」が必須であることを身をもって示してしまっている。例えば、同じ日記で多喜二は「キリストは神の国は近づきけり、と云った。神の時間の単位がどの位か知らないが、それから二千年経っているのに、どうか。キリストもうそをついた」と書き、その横に「循環小数ナルカナ」と書き付けている（昭一・六・七）。宗教への不信が既に現れている訳だが、「うそ」という同じ文句は、素朴に考えて、同様の「循環小数」である『社会思想史大要』で見られる「偉人」列伝にも潜在的には妥当されうるものだ。しかし、両者は多喜二自身の私的な「信仰」の有無によって峻別される。逆にいえば、「信仰」がなければ、「偉人」列伝も「うそ」に等しくなる。ここではキリスト教と社会主義思想が信疑の枠組みで併置されている二種の循環小数として理解される。言い換えれば、シュンペーターが見出していたようなマルクス主義の宗教性、厳密に言えばマルクス主義に入門する際課せられ、マルクス主義を典型とする社会思想を前進していく動機になる宗教性を多喜二は図らずも実感しているのだ。しかし、その宗教性はマルクスの宗教批判では決して解消しえない、あらゆる「循環小数」の存続に関わる不可欠な推進力である。

勿論、次の疑問は当然生じることだろう。つまり、極めて一般化された信疑の枠組みで起こるそのトートロジーを宗教性と呼んでいいのかどうかということだ。実際、前述した日記の「疑惑」に関していえば、多喜二テキストの女性造形に大きな役割を果たした女性、田口タキに関する関係の中で出てきたものだ。田口タキとはいう迄もなく、プロレタリア作家以前の多喜二が、大正一三年一〇月、同人誌『クラルテ』の仲

間と共に小樽の小料理屋で出会った家の貧困の為身売りされた数え年一七歳の女性だ。タキに惹かれた多喜二は、銀行就職が決まった後に身受けし、やがて結婚を申し込むまでに至る。その申し込みは、多喜二の政治運動の邪魔になるのではという危惧から受け入れられはしなかったものの、タキは多喜二のとりわけ女性問題には不可欠なキーパーソンだ。しかしながら、そのような私的な恋愛沙汰に関する信疑の問題は宗教的信仰心とは無関係なものではないのか。

そうではない。多喜二の一般的な信疑の枠組みは、信仰や救済といった宗教的問題設定を意識して成立している。それがよく分かるのが、「疑惑」と共に日記の中で十数ヶ所提示されるドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』とハーディ『薄命のジュード』の対比だ。既に布野栄一が取り上げているが(註八)それぞれの主人公、アリオージャとジュードに多喜二は両極端な二つの人生観の結実をみる。簡単にいえば「世の中の暗いところを見ながら、そこに必ず一人のアリオージャを作らずには措かぬところ(カラマーゾフの兄弟)世の中の楽しいところがあるのを知りながら、ジュードを生んだ気持」である(昭一・五・二六)。人生にある明暗をそれぞれアリオージャとジュードに割り当てているのだ。

『薄命のジュード』は結婚が不幸に終るフォーリー家の宿命を背負ったジュードが零落していく一生を描いた小説であるが、繰り返される愛憎劇の中で唯一純粹無垢な役回りを託されている『カラマーゾフの兄弟』のアリオージャと比べた時に興味深く浮かび上がってくるのは、どちらも強い(キリスト教の)宗教心を持ち、どちらも僧侶になることを強く志しているということだ。アリオージャは高僧ゾシマの死後、作品世界で最も敬虔な宗教者として振る舞い、ジュードも学問の権威であるオックスフォードに憧れつつ僧籍を目指す。信疑の枠組みと並行して宗教者の振る舞いが言及されるが、両者はやはり「循環小数」のアイデアによって結びつく。

「闇があるから光がある。そして人は闇と光の中をグルグル廻って歩いている、四を三で割って行って、恰も四が何時か立たないかと望んでいるかのように。けれどもやっぱり何時までいっても、三三……である。で、一つは、アリオージャに、他にジュードに！」(日記、昭一・六・七)

多喜二にとって、アリオージャとは「四」=「光」の希望を決して捨てない象徴的な宗教者であり、ジュードとは絶えなき「三三……」=「闇」に絶望してしまうもう一つの象徴的な宗教者なのだ。多喜二はわざわざ二種の宗教者像を用いて、「循環小数」の思想的イメージを託している。それが間接的に意味しているのは、自身が導入したトートロジカルな「信仰」が(宗教制度的ではなくとも)極めて宗教的な道具立てであったという多喜二の自覚である。制度化された宗教批判と「私事」としての宗教容認の論理はマルクス読解としても当然なことであったが、それ以上に自身の原点的過去を全否定しない為に必須な手続きであったのだ。当のマルクスに接近する為の「信仰」は私的な宗教と分別できなくなるような代物であるのだ。

四、信じることの自己創出

「信仰」設定が「循環」を支えるという構図は、ノートに記されていた生前未発表の初期小説『曖昧屋』（大正一五年）によく現れている。一人称の語り手でもある「妾」は生家を支えるために小樽にある売春窟である「曖昧屋」に売られ、そこで働く女性だ。彼女は男性客を相手にして「性欲の調整」役を務めることに日々絶望を感じている。一人懇意にしている善良な客「ターさん」に彼女は想いを寄せているが、彼女が「立派な方」であるのに比べ自分は「闇の女」だと思い卑下し、思慕と卑下の間で逡巡する。しかし、彼女は「信じる」ことを選択する。「たとえターさんが妾の様なものを思っていないなくても、妾は信じようと思う。妾はそこから何か力が来るような気がする。それははかなく、かすかであるようだ。けれどもいゝ。闇だ、妾のまわりは闇だ。妾は光を望まなくては生きてゆけない。ターさんは光りだ」。そして、その「信」が、「妾」に限定されない「妾たち」として、より一般化された形で呈示され、テキストは閉じられる。

「何んのために妾たちはこうして苦しんでいるのだろう。苦しまなければならないのだろう。然し妾はもうそのことを考えることをやめよう！　そして妾は、とにかく妾たちのこの色んな苦しみが、何か無駄でないことである、と信じよう。妾には、それがはっきり分からない。然しきっと無駄でない。何時か妾はきっと誰かに（誰か分からない、ターさんであるような気もする。そうでなく、全く外のものである気もする。）

誰かに、貴方たちのその苦しみは無駄でなかった、お蔭様で、と云われそうな気がする。けれども妾は淋しい。でも我慢してよう。闇を背に負いながら、何時、どこからくるか当てのない、かすかな「光」を求めて、歩んでゆこう、何故って、これが人間だ。　　とにかく、妾は信じよう」（『曖昧屋』）

「ターさん」が具体的な「光」になれるかどうかは決定的なものではなく、確率的なものだ。況や、「妾たち」として巻き込まれた他の娼婦の苦しみが決済されるなどという保証はどこにもない。しかも、生家の貧困という理由だけで売春窟に投げ込まれた「妾」は「神様がいないのだ、妾は何を悪いことをしたろう」という言葉で明らかなように、神を信じていない。全知の神が不在であれば、「色んな苦しみ」を見守り総括する「お蔭様」という超越者はやはり確率的にしか生起せず、場合によっては誰にも認められない事態すら想定しうる。しかし、「と信じよう」という無根拠な根拠捏造の契機を経ることで、循環小数は絶えることなく、循環していくことができる。ジュードとアリョーシャの区別でいえば、「妾」は取り敢えずアリョーシャ的態度を強く発揮することで、擬似的で不確定な、それこそ「曖昧」な「光」を目指して、更なる「三」を続行する力を獲得するのだ。

このような「信」の導入は「妾」に限ったことではない。シナリオ・ノート「来るべきこと」では、貧しさによって学校に通えぬ子供達の為に夜学を開く龍介という男が、その仕事に熱中する余り妻との不和に陥ってしまう物語の筋が素描されている。元々龍介は貧しき者の為の「社会組織の変改」に期待していたが、その困難を悟り、来るべき「変改」の為に人材を育成する為に「彼等の教養をずっと高め」ることから始める（註九）。やがて妻に捨てられ、教育内容の社会主義性によって警察に検束され、職も失う。それでも彼は「信念」を失わない。

「色々のことを考えて何度も信念を捨てたよ、捨てゝはひらい、又捨てゝは拾った。のろったよ、泣いたよ。でもやっぱり、信念は無いよりあった方がいゝ。　　そして今じゃ世の中のことが分ってきたので、かえって持たなければならない、と思うようになったのだ」（「来るべきこと」）

ここで問題にされているのは、抱かれている「信念」の具体的な内容の如何ではなく、「信念」を抱くことそれ自体がもっている効果の方である。言い換えれば、何を信じるかではなく信じることを信じる／信じないというメタレベルでの信が問われているのだ。彼も『曖昧屋』の「妾」と同じく「神を信じていない、何故ならもし神というものがあつたとしたら、こんな風に世の中を放って置く神なんて糞喰えだから」。

しかし神が不在であっても、というよりも神が不在であるかもしれない絶望感があるからこそ、「信念」をもつかもたないかという選択自体が先鋭的に前景化されて提示されてくる。「信念」に対応してくれるような『曖昧屋』ならば「お蔭様」と必ず言ってくれるような 決定的な超越者の存在を自動的に妄信していれば「信念」をもつことは或る意味容易い。しかし、対応するものが不確定であり確率的なものに過ぎない(と意識されている)のなら、「信念」が全く無為に帰す可能性を意識することで、相対的に信じることに自己決定(選択)性の性格が付与される。可能性としては「捨て」ることもできたからだ。実際、龍介の友人は「君「信ずることなかれ」だ。裏切られるからだ」と、「信念を捨てた」男として龍介と対照的に登場する。

「信仰」は「循環小数」を支えていた。ここで明らかになっているのは、「信仰」を打ち立てそれに向かって「循環」を続ける一連の過程とは、自己決定(選択)性を一種捏造し、自己「循環」的に自己形成していく、自己創出の一方法であったということだ。勿論、創出されてくるのは他人からはみれば同じ「三三」に等しい日常的自己の延長だ。しかし信じることさえできれば、本人にとってみればその「三三」は「四」へ向う道程の一步一步であり、しかもそれは自分で選んだ道程、自己の生そのものと捉えられる。未来を信じることで(信じない自分もありえたのに)信じる自分が立ち上げる。それ故、「四」=「光」が実際に現実化するかどうかは、多喜二の初期テキストにとって特別焦点化されない。重要なのは、その目標に向える態勢をある程度維持しうる時間的な主体を立ち上げることにあることの方にあるのだ。要するに「四」=「光」は循環小数の進行に方向を設定し、翻って循環全体に(「お蔭」といった)意味を与えようとする「循環」の理念的な外部として機能しているのだ。

宗教 religion は、「再び結びつける」という意味のラテン語 religio を語源としている。普通には、神と人とを結びつけることの意味と解されるが、初期多喜二にとって、「信仰」とは、「循環小数」的生活に放り込まれた、かつて苦しく、そして今も苦しい自分自身を、それとは別様の未来の自分へと結び直すための、生存の一個の道具立てであったと理解できるだろう。亀井が分析していた「狂信」はここには存在しない。「信仰」は実現可能性が問われない種類の代物で狂信 = 妄信するには余りに不確定なものだからだ。ここに宗教的多喜二像の原核がある。

五、「循環小数」から「最後の風景」へ

最後に、初期の信疑の枠組みが多喜二にとってどのように変化していったのかを不十分ながら粗描しておこう。キリストがそうであったように、根拠捏造が「うそ」であることに多喜二は耐えることができなかったように見える。それは『曖昧屋』の改作『酌婦』、そして更なる改作『瀧子其他』の過程から覗える。多喜二は『曖昧屋』のテーマに「救い」を見ていたが、「救いを出そうとすると、それが、こんな生活の場合うそのように思われる」と日記で書いている（昭一・八・一五）。この反省が続く改作の主要な動機と見て間違いない。実際、『酌婦』でも『瀧子其他』でも、信じることが象徴的な人物造形はなくなり、「救い」の可能性の見えない改変が施されている。その改作意図を汲むかのように、「いかにも弱弱しい」（註一〇）、「観念的なヒューマニズム」（註一一）、「心もとないもの」（註一二）などと、研究者たちによる『曖昧屋』の「信」の決着に対する評価は厳しい。それは後年のマルクス主義的な作家の立場を借りてなされる、初期多喜二の宗教性への逆行的な批判に等しい。

では、マルクス主義を学習していった多喜二は初期に抱いていた「信」の問題設定を克服し、別の課題に取り組んだのだろうか。本人の意識は別にして、少なくともテキストにはそうは言い切れないような断片がある。つまり、多喜二が、非合法の共産党活動に本格的に参加し、作の対象もとりわけその運動体験を扱っていく代表的なプロレタリア作家になっていけばいくほど、一旦潜伏していた「信」の問題が、初期のままの形ではないけれども、再び多喜二の元に回帰しているようにみえるからだ。

長編小説『工場細胞』やその続編の『オルグ』など、多喜二の党員的小説に数えうる作にとって「信」の要素は党員に類する者たちの死活問題であった。というのも、秘密裏に非合法の地下活動を行なう党員は、他の党員の一寸した裏切り行為によって、特高による検束の危機に曝されるからだ。それ故、党員はとりわけ仲間を信じる／信じないという選択の緊張性を常に意識化させねばならない状況に置かれている。テキストに頻出される、鈴木、森本といった登場人物の「裏切り」問題がそれを物語っている（註一三）。ここでは、そもそもの信じることの力自体は前提のもので、その前提の上で何を信じればいいのかということで迷が生じている。それ故、「妾」の空想的な「信」に比べて、党員の「信」は具体的な個々の対象を信じることができる。信じることのメタレヴェル（信じることを信じる／信じない）がわざわざ問われることないという点で一個の進歩があるといえるかもしれない。けれども、多喜二にとって元々理念としてあった信じる対象が日常生活に具体化し、信に対応するものの結果が短期的に提示されれば、当然「循環小数」の「循環」性は乱調する。『オルグ』で語られている「最後の風景」などは良い例だ。

「最後の風景」　〔中略〕今彼等の運動は地下に追いやられている。普通の人なら、下駄を引っかけて、ひょいと外へ出るときには、彼はその途中で見、聞きするどの一つの景色だって、又決して見る事の出来ない最後の風景かもしれないと考えるのだ。　今彼は、牛丼をこの上もなくうまく食べた。然しこれが、その最後かも知れない。今、食後のバット一本を、胸の奥までフカと吸い込んだ。然し、これもその最後かも知れない。今電車で途中の景色を見てきた。然し、この帰りは護送自動車から、それを見ることになるかもしれない」（『オルグ』「上」第四章）

特高権力に切迫された党員は、自由が剥奪される可能性がいつもある為に、生活の中で常に「最後」を意識せねばならない。「循環小数」の最後のない苦しみは、「最後の風景」的な最後という苦しみへと置換される。「循環」は決して永劫に運動し続ける訳ではない。或る意味で、大望していた終わりがやってくるのだ。けれども、それで「信」が消尽する訳ではない。今度はその「最後」を決定し得る同志の信不信へと意識が集中していく。それは理念的「信仰」と比べて世俗化しており、個々具体の仲間同志の日常的振る舞い

や同志に関する噂等によって、つまり根拠次第で、修正されるし、されるべき種類のものだ。ここには信じることで信じる自分を立ち上げる、あの自己創出的な「信」の機能は失われている。信じる／信じないは全て眼前の状況が決定し、その変化の如何に自己は只敏感に対応すればいい。ここには決定的な変化がある。これは「信仰」が亀井がいう「狂信」にとって変ったという意味ではない。組織で使用される「信」はそれ以上に臨機応変に変化し、機能的に現状に対応しようとするため、「狂信」とも異質なものだからだ。

しかし何れにせよ、「信」を巡る問題は形を変えながら、多喜二のテキストに張り付いているように思われる。亀井の「狂信」の一言でその問題全てを片付けることはできない。初期の「信」が、マルクス主義的宗教批判を経て、後のテキストにどのように変化して表出しているのかという問い、これは別稿に譲りたい。

(註一) ベネディクト・アンダーソン『定本 想像の共同体』序、白石隆 + 白石さや訳、書籍工房早川、平一三・二。

(註二) ゲオルク・ジンメル『社会学』(上巻)第五章、居安正訳、白水社、平六・三。

(註三) ジョセフ・A・シュンペーター『資本主義・社会主義・民主主義』(上巻)第一章、中山伊知郎 + 東畑精一訳、東洋経済新報社、昭二六・二。

(註四) 鍋山貞親 + 佐野学「共同被告同志に告ぐる書」、昭八・六・七。同年七月号の『改造』に発表された。

(註五) ここでいう「初期」とは、「処女作」と自身が認めていた長編『一九二八年三月十五日』以前の意味である。「一九二八年三月十五日」(『若草』昭和六・九)。

(註六) 土井大助『小林多喜二』第四章、汐文社、昭四九・三。

(註七) 評論「下女」と『循環小数』(『新樹』昭一・五)では、下女のする炊事洗濯掃除といった日常生活の反復性と社会改造家の歩みとが「循環小数」という用語の下で同一視されており、ここにある認識が分かりやすい形で展開されている。

(註八) 布野栄一『小林多喜二の人と文学』第一章第二節、翰林書房、平一四・一〇。

(註九) 本論とは直接関係しないが「来るべきこと」の夜学で子供に勉強を教えるという設定は『薄命のジュード』を踏襲しているように見える。主人公ジュードは、教師であり後に恋敵となるフィロットソンから正規の任期中に夜学で勉強を教えてもらい、それをきっかけにオックスフォードで学ぶことを志す。

(註一〇) 田村栄「人を殺す犬」「瀧子其他」、『小林多喜二読本』収、多喜二・百合子研究会編、昭五〇・七。

(註一一) 森山重雄『文学としての革命と転向』「小林多喜二 形成期の世界」、三一書房、昭五二・二。

(註一二) 津田孝『小林多喜二の世界』第一章、新日本出版社、昭六〇・二。

(註一三) 詳しくは拙論「裏切りの歴史 / 信頼の条件 小林多喜二『工場細胞』を中心に」(平二四・八)を参照(<http://p.booklog.jp/book/54416>)。

(本文の引用は『小林多喜二全集』(新日本出版社)を使用した。但し、文中の傍点はすべて下線に置き換えた)。

(2012 . 11 . 1)

信じることを信じること 小林多喜二の宗教とマルクスの間
<http://p.booklog.jp/book/59578>

著者：荒木優太

著者プロフィール：<http://p.booklog.jp/users/arishima-takeo/profile>

感想はこちらのコメントへ
<http://p.booklog.jp/book/59578>

ブックログ本棚へ入れる
<http://booklog.jp/item/3/59578>

電子書籍プラットフォーム：ブックログのpapier（<http://p.booklog.jp/>）

運営会社：株式会社ブックログ