

「聖貧」への憧れ

—宮崎安右衛門と「自発的な貧しさ」をめぐる思想—

伊藤 すみれ

Aspiration for “Holy Poverty”

Yasuemon Miyazaki and Voluntary Simplicity Thought

Sumire ITO

0. 問題の所在

現在では、宮崎安右衛門（1888-1963）という名前はほとんど知られていない。キリスト者として、また詩人として漂泊の多い稀有な一生を送った人物であるが、彼についての研究は宗教や文学といった領域でもほとんど行われてこなかった。しかしその著作は生涯で 30 にも上り、なかでも処女作の『乞食桃水』は大正期から戦後まで 30 年以上にわたって何度も再版されている。堺利彦や倉田百三、有島武郎、中里介山など文学界や出版界の知己も多く、杉瀬（1983）の言うように、大正期から昭和初期にかけて人道主義的な文化の一環としてその著作が受容されていた人物である。生涯を通して「聖貧」と「童心」とを説いており、童心主義作家のひとりに数えられることもある^①。

宮崎安右衛門に関する唯一のまとまった研究は、杉瀬祐による一連の論文である（杉瀬 1983, 1984, 1988a, 1988b）。宮崎安右衛門に焦点を当てたものとしては他に竹中（1984）があるが、主として『六合雑誌』記事からの紹介である。なお、直接の研究対象ではないが、瀧田（2000）は日本におけるソローの受容を論じる中で宮崎について触れている。また、小松（1988）は宮崎の同時代的な評価について語る数少ない文献である^②。こうした研究はあるものの、定職を持たず「乞食安右衛門」と呼ばれ、収入だけでみれば概して中流未満、ときには極貧の生活裡にあり、権威ある宗教家でもなく学歴も尋常小学校中退であった宮崎がなぜ多くの著書を書き、ときには講演をし、あるいは経営の相談を受けるといったように人々から有り難がられたのかという問いへの答えは提出されていない。立身出世主義に真っ向から反するような宮崎の生き方や思想が知識人・大衆を含め少なからぬ人の共感を得たことは、近代日本の立身出世主義、ひいては「成功」「失敗」に関わる人間観に重要な示唆を与える。また、そもそもその重要性から見て、宮崎の人物・生涯・思想が十分に解きあかされているとは言えない。本稿では、宮崎の生涯と生活を紹介し、思想の核となった「聖貧」観について検討することによって、近代日本をめぐる自発的な貧しさの思想の一つをあとづける。第 1 章では彼がどのような人生を歩ん

だかをまとめ、第2章で当時の自発的な貧しさに関する思想状況を整理し、第3章で「聖貧」概念について検討した後、まとめと考察を第4章で行う。

1. 宮崎安右衛門という人物

1.1. 宮崎安右衛門の生涯と著作

まず、宮崎安右衛門がどのような生涯を送ったかについて紹介する。以下は杉瀬（1983）を参照しつつ、著書^③と『童安さんの思い出と遺稿』、『童安さんの日記抄』、『乞食安右エ門』を補足的な資料として再構成したものである。

宮崎安右衛門は1888年2月に福井県の武生市で生まれ、5歳で母を亡くす。裕福な家ではなく、また継母との関係があまり良くなかったこともあって、尋常小学校2年で学業を終えて大阪に奉公に出る。一度奉公を辞めて故郷に戻り、近所の会社の事務所でボーイとして働いた後に14歳で上京。東京で俸宿をしていた叔父を頼り、美濃屋という料理屋の出前持として働く。一年ほど勤めて貯金したお金で新聞の呼び売りをする傍ら、神田の英語学校に通った。16歳（1904年）ごろから日本橋にある白木屋呉服店の小僧となり、この頃、聖フランチェスコを知る。17、8歳のときに一石橋教会で受洗し、20歳（1908年）で植村正久の東京神学社を卒業している。24歳（1912年）頃に最初のルンペン生活に入る。聖フランチェスコや桃水和尚に憧れたこと、また胃を悪くし鎌倉で療養していた際に、最初の妻に逃げられたことが契機となったようである。それから胃病を悪化させて東京の大学病院に入院して手術を行う1918年まで、伊東での農園生活や教会の留守番役、禅寺での修行、馬糞拾い、YMCAでの人事相談部勤務など様々な暮らし方をした。京都にある西田天香の一燈園を訪ねたこともあり、そのときに倉田百三と知りあう。手術後は1926年まで「童心房」と名づけた東京の代々木の家に住み、近所の児童らのために日曜学校を開く日々を送る。この間、牧野ひさと結婚。ひさとのあいだには後に1男4女の子どもが生まれた。1926年、38歳のとき、宗教心から妻子を名古屋へ帰して自らは三河の田原へ修行に向かう。はじめ山麓に籠っていたが、後に名古屋へ行き、2年ほどで東京に戻った。以降、1963年1月に亡くなるまで東京の下北沢で過ごした。詳細が明らかになっていない部分もあるが、述べた以外にも無一文での漂泊を行い、あちこちを渡り歩いた期間があったようだ。多様な交友関係を持ち、著名な人物だけでも堺利彦、賀川豊彦、西田天香、有島武郎、高田集蔵、江渡狄嶺、中里介山、岩波茂雄、江部鴨村、吉川一水などの知己がいた。

最初の著作は1920年の『乞食桃水』（成蹊堂）で、17世紀の禅師桃水和尚の評伝である。もとは『六合雑誌』に書いたもので、1921年には春秋社から『野聖乞食桃水』を出版することとなった。春秋社でこれを担当したのは、後に西田天香『懺悔の生活』を生み出す木村毅であった。入社2年目であった木村は、当時大流行していた倉田百三の『出家とその弟子』のようなもの、すなわち「宗教文芸の中間をゆく」^④ものを探し、その初めの仕事として宮崎安右衛門の『アシジの聖者 聖フランシス』、続いて『野聖乞食桃水』を出版した。両者ともに宗教的

偉人の評伝である。『野聖乞食桃水』の序文は一燈園を介して知り合った倉田百三が書いている。

宮崎安右衛門はその後『聖貧礼賛』『信仰生活の書』など精力的に執筆活動を続け⁶⁾、第二次世界大戦まで『褐衣』『童心』や『小さき者』『一如』などの個人雑誌を発行していた。内容は主として随筆や詩歌である。中島幸三郎の記録によれば『童心』は大正8年4月20日に創刊され、1号を3千部刷ったところ思いがけず好評だったために、2号は5千部に増刷された。また倉田百三、賀川豊彦、中里介山などが寄稿していた⁶⁾。初期の著書である『乞食桃水』『聖フランシス』は戦後にも復刊されている。

1.2. 思想形成——「修養青年」として

宮崎安右衛門は、どのようにしてキリスト教や聖フランチェスコに惹かれていったのだろうか。

宮崎は明治21(1888)年に生まれ、明治30年代後半の「修養」ブームのさなかに青年期を送っている。一高生であった藤村操が明治36年に自殺し、「煩悶青年」の存在が話題となった頃でもあった。その原因は、高等学校の入学試験の激化や、それにもかかわらず学歴の価値が明治の前半と比較して低下していったことにあるとされている(Kinmonth 1981=1985)。宮崎もまた、修養を求めた「煩悶青年」のひとりであった。白木屋に小僧として勤めた時期の煩悶がどのようなものであったかについては、「人間は生活といふものに就て悩む。それは、よりよく生きんと欲するからである。」⁷⁾と振り返っている。人生の目的としての「立身出世」が自明でなくなっていく中で、新たな目標を定めることが必要となり、内的生活や「よりよく生きる」ことにそれを求めた青年像が浮かび上がる。

青年時代の宮崎にとって、聖フランチェスコの言葉や生活は苦悩を慰め、魂を鼓舞してくれるものであった⁸⁾。白木屋時代には他に、羽仁もと子・吉一夫妻の『青年之友』⁹⁾という修養雑誌を読んで講演会にも訪れ、「読者を五六人募って毎月一回集って修養の会を催した」こともあったようだ。

他に書籍としては山室軍平『平民の福音』、松村介石『立志之礎』、綱島梁川『回光録』『病間録』、トルストイ『わが宗教』、徳富蘆花『順礼紀行』『みみずのたはこと』などが「精神修養上の糧となった」ものとして挙げられている。また海老名弾正、木下尚江、植村正久、松村介石などの説教を聞いたと振り返っている。またこの時期には『六合雑誌』を読み新井奥遂を尊敬するなど、キリスト教的修養論に感化される青年時代を送った。

1.3. 宗教と生活

宮崎安右衛門は白木屋時代に日本橋の一石橋教会で洗礼を受けた¹⁰⁾が、その後ほとんど教会へ通うことはなかった。自ら「クリスチャンという名だけの形式的信者になった」¹¹⁾と述懐している。若い時分に放浪の中で教会の留守番役をしたり、副牧師のような形で説教をしたりしていたことはあるが、そのような生活は長くは続かなかった。理由のひとつは、教会を形式と見做し、教会にこそ真理があるとの考えを否定したことである。『行乞十年』で語るところによれば、伊東教会を追い出されたのは「……私達は単なるバラツク式の教会にのみ真理が在ると

は思つてはならない。(中略) 真理は到る処に匿されてある」という祈りを祈祷会で捧げ、牧師との間に亀裂を生じさせたことが原因であるとしている。三島の禅寺で修行生活を送った際にも、住職になるため公案の問答に必死になる修行僧たちに対する違和感があり、僧坊生活に入りきることはしなかった⁽¹²⁾。そうして、教会や寺で職を得て生活していくといった一般的な宗教生活ではなく、無一物で放浪し、あるいは草庵で自分なりの説教をするといった信仰生活の方法をとった。また聖フランシスやイエスだけでなく桃水や良寛をも敬慕しており、キリスト教という枠組みにとらわれなかった。重要なのは内的生活と内面の信仰だったのである。そのため、宮崎安右衛門を宗教者として認めず「彼は詩人に過ぎない」と言っていた人はキリスト教にも仏教にも多かったと山野敬三は振り返っている⁽¹³⁾。

宮崎安右衛門は「聖貧」をモットーとし、主に著作の原稿料と「おさいせん」(知人等からの喜捨)によって家族を養った。また、『聖貧礼賛』『聖貧への思慕』『出家と聖貧』『貧者道』といった正面から貧しさへの讃を唄ったタイトルは、大正期ヒューマンイズムの雰囲気の中でも異色の風を呈している。この「聖貧」という考え方については、後に詳しく述べたい。

2. 「自発的な貧しさ」の思想と宮崎安右衛門

宮崎安右衛門は、日本キリスト教史やキリスト教思想史ではほとんど扱われてこなかった。教会に所属することがなく、また「一人一宗」といった独自の宗教思想は、キリスト教や仏教に位置づけることが難しい。いわゆる「知識人」に数えられることもない。書いたものには聖フランシスや桃水、良寛などの宗教者、またブレイクやホイットマンといった詩人の評伝や彼らに関する随想、自らの生活の告白、詩や童話が多く、木村毅の述べたように「宗教」と「文学」の中間的なところに位置付けられる。本稿では、日本の「自発的な貧しさ」(Voluntary Poverty/Simplicity) 思想上のひとりとして宮崎を位置づける。

アメリカでは、現代的な Voluntary Simplicity 運動は社会学的な関心にもなっており、その思想的系譜はキリスト教やヘンリー・デイヴィッド・ソローに見出される (Rudmin and Kilbourne 1996; Shi 1985=1987) が、近代日本の自発的な貧しさの思想を直接に扱った文献はない。一度、明治後期からの自発的な貧しさに関連する思想的状況を整理しておきたい。

2.1. 雑誌『簡易生活』

雑誌『簡易生活』が上司小剣と田中珂川によって創刊されたのは、明治 39 (1906) 年の 11 月である。前年にはフランスのプロテスタント牧師であるシャルル・ワグナーの『La Vie Simple』(1895 年) が『単純生活』として翻訳され、1906 年には布施知足によって『簡易生活』として再訳されていた。このタイミングで翻訳されたのは、1901 年にアメリカで本書が翻訳され、ワグナーがルーズベルト大統領によってホワイトハウスに招かれるほどのブームになっていたことが背景にあろう。上司は創刊号でこの雑誌『簡易生活』はワグナーの流れをくむものだと述べている。書き手には、堺利彦や幸徳秋水ら社会主義者、正宗白鳥ら文学者が名を連ねてい

た。その内容は文明生活の批判や具体的な簡易生活法を説くもの、社会主義的な共同性・平等性を強調する文章、短編小説など多岐にわたっている。しかし、部分的にはあるが、実際的な生活のモデルや方法を提示し、「簡易生活」のハウツーを説いたという点で『簡易生活』は新しい雑誌であった。

『簡易生活』はまた、ソロー受容史においても意味のある雑誌である。布施知足は第3号（明治40年1月発行）に、「ワオルデントローの簡易生活実歴（一）」という記事を書いている。佐渡谷（1977）なども指摘しているように、布施は「ワオルデン」を名前と勘違いしており、ソローについての知識が深かったとは言えない。しかし、布施が文明流の生活が複雑、虚偽に充ちた煩瑣なものであり、そのため近頃は簡易生活という語が流行し、田園に帰る人も見られると述べているところからは、消費社会化への対抗価値として、この時期に「簡易生活」や「田園生活」が称揚され始めたことがうかがえる。そのような雰囲気の中、『簡易生活』（雑誌）ではワグナーやソローなどが参照されるとともに、千利休など日本の歴史に簡易生活の思想が再発見されている。わずか6号で廃刊となってしまうが、明治終期の消費社会化に対する対抗言説の登場をよく伝えている雑誌である⁽¹⁴⁾。

このような雑誌が登場する背景には、日清・日露戦争を経て日本経済が拡大していったことがある。明治31年8月の尾崎行雄の共和演説事件では、文部大臣の尾崎が近来日本には拝金の風が増長していると帝国教育会の茶話会で説いたことが曲解されて、大臣辞任に至る騒ぎに発展した。尾崎はこの演説で、賄賂の横行などを挙げながら、拝金の空気が広がっていることを論じた。明治30年代には「拝金」の弊を強調する論説が多く見られ、福沢諭吉が「拝金宗を日本に広めた」として批判を受けたのである⁽¹⁵⁾。日露戦争以後に「成功」ブームが訪れたことは立身出世主義研究でも知られているが（竹内 2005 など）、伊藤銀月が『明治青年思想変遷史』（1912年）で述べた部分を引用しておこう。

斯くて、極端なる拝金の風と、戦争中の矯情制欲に反動する放情縦欲の要求との、結合する所、所謂成功者にして、遊蕩に耽らざる者無く、金銭を浪費せざる者無きに到り、日本の社会を挙げて、全然色と慾との浮世と為し了れり、随つて、所謂成功者が、大書の遊興を成して、金銭を浪費する状態は、金銭無き多数人の、咽喉より手の出づるが如き思ひを以て羨望する所とならざるを得ず、……⁽¹⁶⁾

明治40年代には株式ブームによって鈴木久五郎などの「成金」が登場し、その一挙一動と没落が新聞などで面白おかしく報道された。「成金」は人々の注目の的となっていくのである⁽¹⁷⁾。上司が雑誌『簡易生活』を発行したのはこのような時代であった。

明治44年には、ソローの『森林生活』が水島耕一郎によって翻訳される。山縣五十雄は「序文」に寄せた中で、今日の日本が「拝金浮華の生活が次第に純朴質素なる風習を駆逐しつつある」状況に際して、『森林生活』が「世道人心に与ふる効果の偉大なるべきを確信」と書いている。明治の後期には「拝金」の風に対する批判として、簡易生活が説かれたのである。

2.2. トルストイ主義の実践者

一方、明治後期から大正期にかけてはトルストイが知識人のあいだで流行を博しており、トルストイに感化されて田舎生活、貧しい生活に入る者もいた。『簡易生活』発刊とほとんど同時期に、徳富蘆花は粕谷（現在の世田谷、当時は田舎であった）に引っ越している。蘆花（本名健次郎、1868-1927）は徳富蘇峰の弟の文学者である。同志社英学校に学び、1898年の小説『不如帰』、1900年の随筆『自然と人生』で一躍有名となる。クリスチャンでありトルストイに感化され、1907年に北多摩の粕谷（現在の世田谷）に引っ越して、百姓生活を送る。『自然と人生』『みみずのたはこと』などの著作で田舎における自然生活の美を讃えており、近代知識人の田園回帰の先駆けとされている。

蘆花が田園生活を送るきっかけになったのは、トルストイの思想的な影響が大きい。しかし蘆花はしばしば「美的百姓」の弊を出なかつたとして同時代人から批判を受けている。同様に、キリスト教的な関心から百姓生活を送ろうとした文学者として木下尚江が挙げられる。

また、トルストイアンとして知られる江渡狄嶺（本名江渡幸三郎、1880-1944）は明治43（1910）年に蘆花からの推薦で北多摩の千歳村に土地を借り、「百姓愛道場」を作った。江渡狄嶺は商家に生まれ、東京帝国大学政治学科に入学するが「人民の中へ」入るため百姓生活を決意して大学を中退する。「トルストイの人道的、クロポトキンの社会的意義から出立した」⁽¹⁸⁾と述べているように、トルストイとクロポトキンに決定的な影響を受けて自己の良心に従うことを突き詰めた結果の百姓生活であった。宮崎安右衛門に面山禅師の『桃水和尚伝賛』を紹介したのも江渡である。

少し後の大正5（1916）年には、『早稲田文学』の編集者であった相馬御風（本名相馬昌治）が東京での仕事を辞めて、故郷糸魚川へと戻る。相馬もまたトルストイに感化されて自らの生活を改めるべく田舎での生活を選んだが、良寛研究などの文筆で生計を立てていた点で蘆花に近い。大正5年9月には雑誌『トルストイ研究』が創刊されている。一人の人物を主題にするという点で珍しい雑誌であり、いかにトルストイが知識人や青年の心を惹きつけていたかがうかがえる。大正8（1919）年1月まで毎月1回、発行された。発行所の新潮社の社内にはトルストイ会があり、①雑誌『トルストイ研究』発刊②『トルストイ叢書』発行③「トルストイ講演会」の開催の3つを柱の事業として発足したことが、創刊号の末尾に書かれている。

大正期には田園生活が知識人の間で話題となる。雑誌『中央公論』は大正6年7月に臨時増刊号として「自然生活号」を、『日本及日本人』は大正7年9月に「自然と人生」と題した増刊号をそれぞれ出している。田園生活への憧憬の背景には、第一次世界大戦によって船成金や鉄成金などの「成金」ブームが訪れると同時に、急激なインフレーションによって庶民の生活難が叫ばれたことがある。大正7年3月には「成金税」と称された戦時利得税が導入されるなど成金への社会的な注目の度合いは非常に高く、米騒動の原因も成金にあるとされた。「自然生活」は成金からも庶民の生活難からも離れたところにあつて、知識人を惹きつけた。

2.3. フランシスカンとしての実践

宮崎安右衛門がこのようなトルストイアンの思想的な影響を大きく受けていたことは、1.2

で述べた通りである。しかし、宮崎の自発的な貧しさの実践は、こうしたトルストイ的生活や田園への憧れとは一線を画している。蘆花や木下、江渡らが「農」へ憧れ、百姓生活を実践したのに対して宮崎は聖フランチェスコの宗教的な貧しさに憧れていた。トルストイに惹かれつつ、後にはその百姓生活の不徹底さを批判することもあった⁽¹⁹⁾。トルストイに憧れた先駆者たちから思想形成上の大きな影響を受け、また自然を讚美する多くの詩を書きながら、「田園生活」ではなく「乞食」の道を選んだ。聖フランチェスコを何で知ったかは定かでないが、久保正夫訳『聖フランシスの小さき花』（1916年、新潮社）、ヨハネス・ヨルゲンセン著、久保正夫訳『聖フランシス』（1917年、新潮社）ポール・サバティエ著、中山昌樹訳『アッシジの聖フランチェスコ』（1915年、洛陽堂）、を読んでいたようである⁽²⁰⁾。このうち『聖フランシスの小さき花』は姉崎嘲風がイタリアで拾い集めたものを久保が翻訳したものである。姉崎による序文でフランシスは「現代に対する清涼剤」として位置づけられ、現代文明の弊に憤る人々の「人間として天真爛漫の性能を發揮したい」という要求に応えるものだとされている。

同じ時期、「乞食」の道の実践者としての生活を営んだ人物に西田天香がいた。宮崎は西田からも多大な影響を受けている。放浪時代、禅寺にいた際の先輩であった小田頼造から聞いたのが、西田を知るきっかけであった。大正7（1918）年3月に宮崎が西田を訪ねた記録が西田の日記に残っており、これが最初の出会いだったのではないかと推測されている（宮田 2008）。西田の『懺悔の生活』は半年で60版以上を売るベストセラーとなったが、これを担当した木村毅が西田を知ったのは、宮崎の『聖貧礼賛』によってであった⁽²¹⁾。『聖貧礼賛』のかかなりの紙幅が一燈園と西田の紹介に割かれていること、また宮崎が方々に西田を連れていって講演させていたことは、宮崎が西田に非常な共感を覚えていたことを示唆している。

3. 宮崎安右衛門における「聖貧」概念

宮崎安右衛門は『野聖乞食桃水』『アッシジの聖者聖フランシス』といった初期の著作から、「聖貧」という語を用いている。1921年5月の『聖貧礼賛』、1922年4月の『出家と聖貧』、1924年1月の『聖貧への思慕』といった、著書のタイトルにも現れている。「聖貧」という語句は宮崎以前にも、親交のあった柳宗悦の『宗教とその真理』（1919年）において聖フランチェスコ伝の“Holy Poverty”の訳語として用いられており、宮崎も1930年『貧者道』ではそれを受けて使用していたことがうかがえる⁽²²⁾。しかし、柳と宮崎とでは「聖貧」の論じ方は大いに異なる。以下では、同様に聖フランチェスコの道を実践しようとした西田天香、また「聖貧」を論じた柳宗悦と鈴木大拙という2人の宗教家と比較しながら、宮崎安右衛門の「聖貧」概念の特徴を探っていく。

3.1. 宮崎安右衛門における「聖貧」

宮崎安右衛門は、乞食をして生きる全くの無一文生活に価値を見出した。『野聖乞食桃水』では「一体行乞と言ふ事は聖貧を求める仏の心である。（中略）行乞とは人間の愛に生きる絶対信

順の決意に生きる具体的表現である。」⁽²³⁾と、桃水の行乞生活を高く評価している。しかし、桃水や聖フランチェスコの乞食生活は、現代に見られる多くの乞食とは異なるとする。その理由は、「桃水や聖フランシスの体現した乞食生活は、受くるよりも多くの人に与へた」⁽²⁴⁾からである。他の貧しい人々に自分の財産をすべて与え、自分もまた貧しくなるところに尊さがあるのである。このような慈悲忍辱の道は、何も持たない乞食道の他にないと宮崎は述べている。

しかし、こうした隣人愛の表れとしてだけではなく、貧しさそのものに信仰と幸せを見出し「貧」にこだわったところに、宮崎の傾向を見ることができよう。『聖貧礼賛』に収められている「無銭の王国」⁽²⁵⁾という創作では、安右衛門自身がモデルであろう青年 M が聖フランチェスコの伝記を読んで感銘を受ける。「ああ。飢よ！裸形よ！無所有よ！行乞よ！まあ！何んと云ふ美しい純潔な処女だらう。(中略) おお、さうだ、自身はああこの無銭の王国に第一歩を踏まんとしてゐる。」⁽²⁶⁾そうして、「無銭王国」を建てようと思うのである。無銭王国では人は無一物で生活し、労働はするが報酬は受けない。生きるための糧は、労働の対価として受け取るのではなくて、わずかなパンを人々から恵んでもらうのである。友人の K はそれを聞いて「道心あれば衣食す」の道を行くのだな、と言うが、M はもっと極端である。「道心に衣食があらうが、無からうが、そんな事に頓着しない。餓死しても可い、奉仕せずにはゐられない。無銭王国では喰ふ事よりも愛する事が先きだ」⁽²⁷⁾。M はまた、ここに人間の幸福があると考え、(一杯の水、一片のパン、星空の他に)「何物をも所有しない乞食がどんなに幸福か、K 君考へて見給へ、斯く少量の物をもて足りるのに、仕うして世の人々は数多く財産や家や園や又は家畜の為に不安と煩ひをなす必要が何処にあらう」⁽²⁸⁾。

さらにこの「無銭王国」は、社会変革の第一歩でもある。「今は世界が根本から改造が行はれる時だ、(中略) 悔改めない日本国の金持や又それらに媚を売る高等幫間はロシヤのやうに非道い目に遭ふよ、そして世は〇〇(伏字、引用者注)の世になる、(後略)」⁽²⁹⁾とあるように、現実の社会問題と全く無関係にこうした聖貧の生活を送ろうとしていたわけではなかった。むしろ米騒動や、あるいは教科書疑獄事件、海軍コンミッション事件や日糖事件など、「資本家が大眾を苦しめている」「富豪が政界・官界と癒着している」といった当時の「濁富」的社會観に基づいた思想であった。

一方で、『聖貧礼賛』には「病と貧が蛇のやうに、執こく私を悩ました。しかも生活といふ者がそれらの者と相呼応して、私より一切を奪ひ去つた。」⁽³⁰⁾と、病気と貧しさに苦しんでいた心情を吐露した部分もある。最初の放浪の詳細を記した『聖暗』(後に『行乞十年』に改題)によれば、困窮を極め、道端に落ちていた芋や人が捨てた食べ残しの弁当を拾って食べるような時期もあった。「病と貧が私を悩ませた」はこの放浪時代を指していると思われる。胃を切除して退院した後、ようやく代々木の童心房で雑誌『童心』を発行し、また『乞食桃水』等を書いて稿料や知人からの寄付によって家族を養う生活を送る。日曜学校の子どもたちがお米を持ってきてくれることもあったようだ。それでも、童心房時代を綴った『草の上の学校』(1926年)には、やはり金銭的な苦勞がうかがえる。

この二三日一銭の銭もなく、銭湯も小遣も子供への菓子代もない。ちよつと弱つた、さて

売却すべきものもない。されど力落さず、むしろ心やすし。と云つた有様！ところが夕方地方の読者から一円のおさいせんを供養して下さつたので、女房は大喜び、早速、こまかい借金を払ひ、それから親子そろつて入浴して佳い気持になつた。八百屋からサツマ芋を買つてきてふかして夕食とした。五銭手許にのこつた。(31)

1921年の内務省社会局「細民生計状態調査」では、世帯の月収が50円以内であることが「細民」定義のひとつであつたが、収入だけで見れば宮崎も「細民」の内に入っただろうと考えられる。人生の後半期に当たる一如洞時代も同様の生活を送っていた。「原稿を頼まれて書いたり、講演又は演説をしたり、使ひ歩きや人の世話や仲介や、其他人よりたのまれて自分にできることは何でも引受け」(32)ながら、人から貰つて親子七人を養っていた。

3.2. 労働観の変遷

3.1.で述べたような「聖貧」の主張は、宮崎の生涯を通じて見ることができるものである。しかし、「聖貧」を考えるうえで無視することのできない労働についての考え方には、童心房時代に変化が見られる。

童心房時代すぐの宮崎が書いたものには、西田天香の影響が色濃く現れている。西田から宮崎が思想的に大きく影響されていることは2章で述べた通りである。西田もまた、金銭の価値を否定した。宗教にも金が必要である、という議論に対して西田は、宗教者は「仏に養はれる」「神に養はれる」ものであり、「金の力で出来たものなら、もはやその生れて出て来るものは金臭いのです。」(33)と言う。資産家の家に生まれた西田は一燈園での暮らしは、財産を持たず、奉仕と托鉢をして粗衣粗食に暮らすというものであつた。「奉仕」とは、家の掃除などの「下等な」仕事をさせてもらうことである。西田は、お礼にご飯をいただくのではなく、徹底的に「この仕事をさせてください」と心から頼むことが大切であると考えていた。『『仕事をしたら頂ける箸ちや。』と思ふのはそれは托鉢でも奉仕でもありません。それは営業と同じ事です。』(34)と言っている。奉仕は、自分の身体を人の役に立てる労働であつて、代価をもらえるか否かにかかわらずなされるべきものであつた。

初期の宮崎の労働観も、大部分は西田のそれとオーバーラップしている。放浪時代のことを振り返ったときには、自らの農園での労働や馬糞拾いの仕事を「奉仕」としている。労働なくして宗教生活はない、というのが放浪から手術を経て、童心房に落ち着いた頃の宮崎の考え方であつた。「行乞とは単なる軒下に叩頭する物貰ひの謂ではない、行乞の相は労働の姿に或る」(35)というように、他者からの施しによってのみ生きるのではなく、畑を耕しながら宗教生活を営んだ教信や晩年には酢作りの労働をしていた桃水に真の行乞を見出した。しかし、童心房での生活を続けていくにつれて、「私の乞食(行乞)は労働であります。」(36)というように、「行乞」そのものが労働であるといった記述へと変化していく。西田天香が実践した家々の掃除や百姓生活といった労働のあり方からは、次第に離れていくのである。同時に、子どもたちと野に遊ぶような純粹さや詩的な自然美の享受に関心を置くようになる。

3.3. 宗教者の貧困観との比較——柳宗悦・鈴木大拙

宮崎の生活は非常に珍しいものであったが、その貧しさに対する思想の独自性を論じるうえでは、同時代の宗教家がどのように「貧しいこと」を捉えていたかを見ていく必要がある。吉田久一は、戦前期日本における仏教の社会事業思想に焦点を当て、近代仏教は富者を非難しつつも貧しい人々に同情するといった中流的な立場を取ってきたとしている(吉田 1959)。一方、宗教的な貧しさと同情されるべき貧困の区別を、宗教者がどのように捉えていたかという問題についてはこれから検討が求められているところである。ここでは、「聖貧」について書いた柳宗悦と、「貧乏主義」を語った鈴木大拙を取り上げながら、宮崎と比較していく。

柳宗悦は民芸運動の創始者・神秘主義思想の人物として知られているが、そのウィリアム・ブレイク研究は日本の基督教受容においても重要な位置を占める。柳は『宗教とその真理』(1919年)において、「聖貧」という節を設けている。そこで柳は「宗教は今も尚貧者の厚い友である」⁽³⁷⁾とし、基督教だけでなく老荘思想や他の宗教にも「聖貧」の思想を敷衍する。しかし同時に、現代一般社会の目から見れば「貧」を理想とするなどというのは受け入れがたいだろう、とも述べた。

今は富の勢ひである。貧なれよと聞くのは異常な感がある。禁制は既に過ぎ去つた道徳である。貧の教へも過去の声に過ぎぬと人は思ふのである。…(中略)…よし善意に解する者も、之を只貧者への同情に終る思想と見做すのである。貧それ自身が理想であるとは不合理である。凡ての民の富有こそ望ましい理想であらう。貧しい者に恵むとは彼等を窮乏から救ひたひ心ではないか。⁽³⁸⁾

ここで柳は、今の人々にとって貧困は避けなければならないものであり、「聖貧」を理解するのは難しいだろうという前提に立っている。そうして部分的にはこれに賛成し、「衣食足りて礼節を知る」は真理であり、富は幸福を伴うものであると述べる。ただしこの場合、貧には2種類がある。ひとつめは「欠乏に悩む貧」であり、もうひとつが「自律な貧」すなわち「宗教的意味の貧」である。前者は欲を貪る貧であり、宗教が憐れむべき貧である。後者は私欲を絶ち、一切を神に委ねたところに存在する貧である。ここには「無限の自由」があり、「霊の永遠な勝利」があると柳は考える。

柳はさらに論を進める。「此世に貧であるとは神に於て豊であるとの意である。聖貧とは富有である」⁽³⁹⁾。このような論理で「困窮」と「聖貧」を切り離し、むしろ正反対に位置するものとして提示するのである。宗教的な貧しさの尊さと、苦しく、救われるべき貧困の同じ社会における共存がここにおいて成立する。

禅研究の大家である鈴木大拙もまた、「貧乏」について多くを語った宗教研究者である。柳と鈴木との親交が深かったことはよく知られており(中見 2003)、「聖貧」という語を用いてはいないものの柳の『宗教とその真理』を読んでいたことがうかがえる⁽⁴⁰⁾。鈴木は『随筆 禅』(1927年)において禅宗にはもともと「貧乏礼賛」「貧乏主義」の思想があるとして、香巖和尚、雲門和尚などの禅師、それから良寛や桃水などを挙げている。また仏教のみならず基督教にも

この貧乏主義は通ずるものがある、と聖フランチェスコを引き合いに出し、「東西を通じて宗教と云へば貧乏主義を鼓吹したものと見てよいと思ふ。」⁽⁴¹⁾と述べる。そして世間が皆このような貧乏主義の実行者となることはできないという主張に対して次のように反論する。

皆が貧乏になれば皆が金持になるのだ。一方に巨万の富をつみ上げるから、貧乏主義を主張するのである。巨万の長者からが、貧乏の信者になつて来れば、今日の経済問題から、社会問題、外交問題、人種問題など、物の見事に解決がつく。(中略) 貧乏主義には宗教的根拠があるが、それと同時に経済的実社会の現状に対して、或は唯一の救済策であるかも知れない。⁽⁴²⁾

ただし、世の中には苦しい貧乏があることも事実である。それは「他から加へられた貧乏」であり、何とかして救わなければならない。「社会のどん底に沈淪している貧乏人」は、日々の糧を得るために汲々としており、宗教などを考える余裕がないと鈴木は見ている⁽⁴³⁾。現代社会は資本主義経済が浸透して貧富の格差が広がり、どのようなことでも金銭で片が付く金銭万能の世の中であるが、同時に、「金を出せば貧乏がなくなる」というのも間違いであろうと言う。金持ちにも不安や悩みは尽きず、だからこそ宗教の意義があり、また良寛や桃水、聖フランチェスコのような「貧乏主義」の人物、貧富を超越したような人物を願う気持ちがあると表白する。

苦しい貧困と聖なる貧しさの違いは自発的かどうかにあるとする点で、柳と鈴木の見解は多少の差異はあるが共通している。しかし、宮崎安右衛門はこうした区別をせず、「貧しさ」「貧乏」をすべてひとくくりにして扱っている。その上で、「びんぼうが嬉しい。びんぼうが尊い。今こそ貧しさが如何にぼくらにとつて、それが善いかといふことをハッキリ教へられた。」⁽⁴⁴⁾というように、貧乏の尊さや明るさを歌った。それは言葉を粗く用いているとか分析的でないというような次元ではなく、貧しさに苦悩し、無学な者こそが救われるといった、聖書の教えを内面化したものだった。さらには、貧しさは信仰のためだけでなく、人類全体にとっての「道」であるということや、貧者は一片の果物にも大きな喜びを感じることができるといったような、貧しさ一般に共通する価値を見出した。

4. 自発的な貧しさとは何か

宮崎は柳や鈴木と異なり、「聖貧」と「貧困」を分けなかった。背景には、宮崎のロマン主義的な性向があるだろう。しかし、次の二点も見逃すことができない。ひとつは、宮崎がどの宗教教団にも属さず、いわゆる仏教界やキリスト教界と呼ばれるような界限から切り離されていたことである。明治の後期以降貧困が社会問題となり、大正中期には政府が様々な生計調査や細民調査を行うなど、貧困が社会問題として浮上する(中川 1985)。知識人は貧困の解決を盛んに論じ、貧困問題に目を向けて社会主義に傾倒していった者も少なくなかった。仏教やキ

リスト教においても、貧困者に対する慈善事業は重要な問題となった(吉田 2004 など)。そこにおいて「悲惨な貧困者」の存在は看過されうるものではなく、積極的に主張されなければならないものでもあった。宮崎はそうした宗教界と距離を取っていたために、貧しさを率直に礼賛することができたといえる。

もうひとつは、宮崎の生活に基づく実感である。自ら選んで一切を捨てて一所不在の修行に出かけても、その中では本当に食べるものがなくて苦しむこともあり、反対に一銭もなくて困っているときにも、敬虔な気持ちや爽快さを味わうこともあったということを宮崎は述べている。生涯を事後的に見れば自発的に貧しい生活を選んだといえようが、日常に即せば貧しいということはただ目前の事実であり、自発的で尊く幸せな貧しさと非自発的で苦しい貧しさの両方の側面がある。こうした自発性の問題は、ボランティア・シンプリシティ (Voluntary Simplicity、自発的簡素とも言う) 研究が既に提起している。ボランティア・シンプリシティとは1970年代後半からアメリカで見られるようになった、「低消費、環境への責任、自給自足」(Shama and Wisenblit 1984: 231) への志向を指し、所得や消費の程度は低くてもクオリティ・オブ・ライフの高い生活を目指すものとして理解される。

Rudmin and Kilbourne (1993) は、ボランティア・シンプリシティ現象を分析するにあたって、非自発的な簡素 (Involuntary Simplicity) と自発的な簡素 (Voluntary Simplicity) について論じている。アメリカにおける著名な提唱者である Elgin (1981=1987) は、ボランティア・シンプリシティを非自発的な簡素である貧困とは異なるとしており、この見解はボランティア・シンプリシティ運動の基本的な前提となっている。しかし、一方では不況で人々の生活が苦しくなったときにシンプリシティが流行するといった知見も存在する (Shama 1981)。Rudmin and Kilbourne は、シンプリシティが自発的か非自発的かを外面的に分けることは難しいと論じる。たとえばある人が経済的不況に直面して牛肉を食べることをやめ、鶏肉で代替するようになったとする。その事実自体からそれが自発的な簡素か、非自発的な簡素かということとは分からない。鶏肉食を嘆くのであれば非自発的だが、鶏肉の方が健康的で環境にやさしいということに気が付いてその後も鶏肉を食べ続けるのであれば、そのシンプリシティは自発的である。つまりところボランティア・シンプリシティと貧困を区別するのは、自律性や道徳性、自己決定などの心的な態度であると述べている (Rudmin and Kilbourne 1993: 175-178)。

実際にある程度長期的な極貧を経験した宮崎の「聖貧」概念は、これまで議論されてきた知識人の「農」や「貧しさ」への憧れ(持田 1997 など) と異なる。坂本 (1996) は大正期の知識人について、『民衆』の『偉大なる力』への『讚美』とそれへ『同化』したいという願望は、『民衆』に比べれば経済的なゆとり恵まれているために、『知識階級』が抱く後ろめたい感覚によってさらに強められることにもなった。」(p.111) と述べているが、宮崎に見られるのはそのようなエリート的な感覚ではない。むしろ所与の貧しい生活に肯定的な意味を付与し、自ら楽しむという姿勢である。

「聖貧」と「貧困」の区別を明確に設けない宮崎の思想は、見ようによっては多分に詩的でロマン主義的な、いくらか混乱したものである。しかし庶民にとっては「貧しさ」という言葉でまとめられた方がかえって、自分の生活にもキリストや聖フランチェスコ、あるいは良寛や

桃水など偉人の「聖貧」と通ずるところがある、という心の慰めになる。さらに「濁富」を照射することで、まさに、社会経済的地位のうえで成功しなかった場合でも価値を置き換え（たとえばこの場合は信仰や人間の内面性に）、その価値内で勝利を収めるという立身出世主義におけるクーリング・アウト（竹内 1995; Goffman 1952）機能を果たすわけである。宮崎はどちらかというと庶民に慕われていたと福田武雄は回想している⁽⁴⁾が、この点にその理由を見出すことができるだろう。

ただし、宮崎自身の生活を成り立たせていたものに、豊かな文化資本と社会関係資本があることを忘れてはならない。特に社会関係資本については、どのようにして広い人脈を築いたのかなど明らかになっていない部分が多い。この点については、次稿以降の課題にしたい。

〈注〉

- (1) 横須賀（1985）など。また上笙一郎編『日本 子どもの歴史叢書』（1997年、久山社）には宮崎の「草の上の学校」が収められている。
- (2) この他、松本（1979）も「野の思想家」のひとりとして宮崎安右衛門について触れている。
- (3) なお、宮崎安右衛門の著作について本稿で参照した資料は次の通りである。以降の注内では書名のみ挙げている。

1920年『聖貧礼賛』磯部甲陽堂。

1921年『野聖乞食桃水』春秋社（初版：1920年 成蹊堂）。

1922年『出家と聖貧』磯部甲陽堂。

1923年『聖暗』春秋社。

1924年『行乞十年』磯部甲陽堂。

1924年『神と真理への開眼』磯部甲陽堂。

1924年『聖貧への思慕』磯部甲陽堂。

1926年『草の上の学校』平凡社。

1930年『貧者道』春秋社。

1935年『無身の生活』一如書房。

1946年『聖フランシス』南北書園（初版：1921年、春秋社 1946年版から改訂あり）。

1949年『良寛・桃水・草の詩』関書院。

また、関連資料として

福田與編、1976年、『童安童話集』（福田與出版）

福田與編、1978年、『童安さんの思い出と遺稿』（福田與出版）

福田武雄編、1980年、『童安さんの日記抄』（福田與出版）

を参照している。

- (4) 木村毅、1984、『私の文学回顧録』青蛙房、p.244

- (5) 著作の一覧については福田（1978）、杉瀬（1983）を参照。
- (6) 『乞食安右エ門』4巻。中島幸三郎による評伝である本書については資料的な根拠が明示されておらず、どこまでその記述が正確であるかは考慮しなければならない。しかし、宮崎安右衛門の個人雑誌『童心』の同時代的な読者であっただろうことが『乞食安右エ門』から推測できるため、雑誌『童心』に関する記述はそのまま事実として用いた。
- (7) 『アジジの聖者 聖フランシス』 p.240
- (8) 『アジジの聖者 聖フランシス』 p.240
- (9) 『青年之友』は、羽仁吉一がもと子の弟松岡正男と共同で明治40（1907）年から発行していた雑誌だが、1年余りで廃刊となった。創刊号には渋沢栄一は大隈重信など錚々たる顔ぶれが並んでいるが、キリスト教の観点から信仰や質素などの修養を説く趣旨の雑誌であった。
- (10) 『童安さんの日記抄』 p.70
- (11) 『童安さんの日記抄』 p.90
- (12) 「行乞十年」＋『実業の日本』
- (13) 『童安さんの思い出と遺稿』 p.41
- (14) なお『簡易生活』の詳細については、1983年の復刻版の西田勝「解説」、岡野幸江「解題」を参照。
- (15) 「拝金宗」という言葉は、福沢門下に学んだ高橋義雄が「The Worship of the Almighty Moneyの英語より思ひ当りて拝金宗と名け」たものである（高橋義雄、1886年『拝金宗』序）。また、福沢批判については平川（1990）などを参照されたい。
- (16) 伊藤銀月、1912、『明治青年思想変遷史』前川文栄閣、p.159
- (17) 第一次大戦期の成金ブームの様子は、今井（2008）に詳しい。
- (18) 江渡狄嶺、1922、「労役身語」、宮崎安右衛門『野聖乞食桃水』、p.226
- (19) トルストイについては、「丁度トルストイが一切を擲つて、百姓にならうと思つても結局貴族的百姓に終つたのも要するに背後に物質の保証が豊かにあつたからだ。」（『聖貧礼賛』 p.153）と言うように、その百姓生活の不徹底さを批判している。
- (20) 1946年版『聖フランシス』（南北書園）、例言による。
- (21) 木村毅（1984）
- (22) 『貧者道』の序には、「何物をも所有せず、神をも有たなくなるところが真の貧である——と柳氏も云つておられる。」（『貧者道』 p.10）とあり、柳宗悦の『宗教とその真理』を読み参考にしていたことが分かる。なお、戦後の聖フランチェスコに関する著書や翻訳では「清貧」の語が用いられ、現在では「聖貧」が使われることはほとんどない。
- (23) 『野聖乞食桃水』 p.139
- (24) 『野聖乞食桃水』 p.172
- (25) なお、大正6、7年ごろに「無銭の王国はドコに存在する？私はそうした国をさがしている」といったはがきを知り合いに数百枚ほど送りつけ、その返事がきっかけで堺利彦と親しくなったというエピソードが『童安さんの日記抄』『童安さんの思い出と遺稿』に書かれている。雑誌『解放』の3巻11号、3巻12号に宮崎安右衛門の詩が掲載されているのもそうした

た関係性によるものだろう。

- (26) 『聖貧礼賛』 pp.114-115
- (27) 『聖貧礼賛』 p.120
- (28) 『聖貧礼賛』 p.121
- (29) 『聖貧礼賛』 p.121
- (30) 『聖貧礼賛』 p.8
- (31) 『草の上の学校』 p.68
- (32) 『無身の生活』 p.10
- (33) 西田天香、1921、『懺悔の生活』春秋社、pp.10-11。
- (34) 『懺悔の生活』 p.158
- (35) 『聖貧礼賛』 p.101
- (36) 『出家と聖貧』 p.178
- (37) 『宗教とその真理』 p.142
- (38) 『宗教とその真理』 p.143
- (39) 『宗教とその真理』 p.150
- (40) 『随筆 禅』の第1篇「貧人の生活」で、「わが貧は必ずしも一筋に『否定道』をたどるものではない。」(鈴木、2001 [1927]、p.3 と述べている。この「否定道」は、柳宗悦が『宗教とその真理』で「聖貧」を「否定道」に属するものとして位置づけたことを指していると考えられる。
- (41) 『随筆 禅』(『鈴木大拙全集 19巻』) p.311
- (42) 『随筆 禅』(鈴木大拙全集 19巻) p.314-345
- (43) 『随筆 禅』 p.318
- (44) 『貧者道』 p.382
- (45) 『童安さんの思い出と遺稿』 p.49

〈文献〉

- Elgin, D.,1981, Voluntary Simplicity, New York: John Brockman Associates. (=1987, 星川 淳訳『ボランティア・シンプリシティ [自発的簡素] ——人と社会の再生を促すエコロジカルな生き方』TBSブリタニカ.)
- Goffman, Erving, 1952, "On Cooling the Mark Out: Some Aspects of Adaptation to Failure", *Psychiatry*.
- 平川裕弘, 1990, 『進歩がまだ希望であった頃——フランクリンと福沢諭吉』講談社.
- 今井清一, 2008, 『成金天下 日本の百年 5』筑摩書房.
- 木村毅, 1984, 『私の文学回顧録』青蛙房.
- Kinmonth, Earl, H., 1981, The Self-Made Man in Meiji Japanese Thought: from Samurai to

- Salary Man, Berkeley: University of California Press. (=1995, 広田照幸・加藤潤・吉田文・伊藤彰浩・高橋一郎訳『立身出世の社会史——サムライからサラリーマンへ』玉川大学出版部.)
- 小松隆二, 1988, 『大正自由人物語』岩波書店.
- 松本健一, 1979, 『在野の精神』現代書館.
- 宮田昌明, 2008, 『ミネルヴァ日本評伝選 西田天香——この心この身このくらし』ミネルヴァ書房.
- 持田恵三, 1997, 『近代日本の知識人と農民』家の光協会.
- 中川清, 1985, 『日本の都市下層』勁草書房.
- 中見真理, 2003, 『柳宗悦——時代と思想』東京大学出版会.
- Rudmin, F. W., & Kilbourne, W. E., 1993, The Meaning and Morality of Voluntary Simplicity: History and Hypotheses on Deliberately Denied Materialism, R. W. Belk, N. Dholakia, and A. Venkatesh, *Consumption and Marketing: Macro Dimensions*, Cincinnati: South-Western College Publishing, 166-215.
- 坂本多加雄, 1998, 『20世紀の日本 11 知識人——大正・昭和精神史断章』読売新聞社.
- 佐渡谷重信, 1977, 『日本近代文学の成立 下——アメリカ文学受容の比較文学的研究』明治書院.
- Shama, A. 1981. "Coping with Stagflation: Voluntary Simplicity". *The Journal of Marketing* 120-134.
- Shama, A., and J. Wisenblit, 1984, "Values of Voluntary Simplicity: Lifestyle and Motivation," *Psychological Reports*, 55: 231-240.
- 杉瀬祐, 1983, 『漂白と信仰』——宮崎安右衛門覚え書『論集』30(2): 11-34.
- , 1984, 『転身・回心の岐路』——宮崎安右衛門覚え書(その2)『論集』31(2): 29-53.
- , 1988a, 『イミターショ・クリスチと詩篇』——宮崎安右衛門覚え書(その3)『論集』34(3): 17-42.
- , 1988b, 『福音信仰について——水と童安』——宮崎安右衛門覚え書(その4)『論集』35(1): 1-26.
- 瀧田佳子, 2000, 『アメリカン・ライフへのまなざし アメリカ研究叢書』東京大学出版会.
- 竹中正夫, 1984, 「宮崎安右衛門(童安)の聖貧道」, 同志社大学人文科学研究所編, 『「六合雑誌」の研究』教文館, 379-391.
- 竹内洋, 1995, 『日本のメリトクラシー——構造と心性』東京大学出版会.
- , 2005, 『立身出世主義 [増補版] ——近代日本のロマンと欲望』世界思想社.
- 横須賀薫, 1985, 「<童心>的児童観の研究」『一橋論叢』93(3): 389-404.
- 吉田久一, 1959, 『日本近代仏教史研究』吉川弘文館.
- , 2004, 『新・日本社会事業の歴史』勁草書房.