



石川三四郎と「愛国心」

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2021-03-29 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 松村, 寛之 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00017290

石川三四郎と「愛国心」

松 村 寛 之

はじめに

幸徳秋水や大杉栄とともに、日本の代表的なアナキストとして知られる石川三四郎（1876～1956年）は、疎開先である山梨県で敗戦を迎えた。そして、アナキストの活動を再開した石川は、1946年に「無政府主義宣言」（以下「宣言」）と題された未発表の文章を執筆している。大沢正道によれば、この「宣言」は、まず1945年の8月か9月に起草され、アナキストたちが全国的に結集し始める翌年2月から3月ごろに書き直されたものである¹。いずれにせよ、石川に「宣言」の執筆をうながしたものは、「今日の日本と日本民族とを救ふべき道は唯だ無政府主義の原理を実行するにある」という決意にほかならなかったが、その方法として掲げられたのは、意外にも、「我等全部が天皇を中心に和合して自治する」というものであった。なぜなら、石川は、すべての日本国民が、「終戦の大詔」における「常に国民とともに在り」や、「万世の為に太平を開かん」という天皇の言葉に呼応し、「われ等常に天皇とともに在り、以て万世不易の太平国家を建設せん」と立ちあがる²ならば、「本当の平和な、本当の無強権の国家組織」³が出現すると信じていたからである。しかし、この天皇を中心とする無政府国家建設という主張⁴は、「宣言」執筆の直後に開かれたアナキストの会合で、「殊に若い人達の非常な反対に遭つて葬られてしまった」⁵という。

この「宣言」執筆の原動力として、前出の大沢⁶や米原謙⁷はともに、終戦の詔勅が石川に与えた感動の大きさを強調している。しかし、それが「宣言」執筆の直接的な契機であったとしても、彼がこの時にいたるまで、天皇を中心とした無政府国家という発想をどのように準備していたのかについては、両者とも詳細に検討していない。一方、今田剛士は、石川を「非転向のアナキストとして知られている」としつつ、「宣言」の内容から「私は石川が非転向であった、などということではできない」と述べている⁸。しかし、石川による「転向」をめぐるのは、その理由や、あるいは彼の「転向」を裏づけるような思想的軌跡を明示してはいない。ただ、秋山清と大原緑峯（大沢正道）は、断片的にはあるが、それぞれが「宣言」を石川の思想的展開のうちに理解するための

示唆を与えている。すなわち、秋山は、石川ら日本のアナキストの「日本」に対する意識を検討することが、それぞれのアナキズムの性格と特徴を知るてがかりになるとして、「そのことを天皇にたいするもの、日本民衆にたいするもの、として捉えて見たならば、アナキズムのインタナショナルな性格、アナキストのナショナリズムとのかかわりとして、日露戦争、第一次世界大戦、第二次世界大戦の各時期に照準しつつの検討も、われわれの課題とすべき問題を潜めている」と言う。そして、この「検討」こそが「殊に第二次世界大戦直後の石川三四郎の天皇にたいする発言などの意味を考えるため」にも重要であるとしている⁹。一方で大原は、「宣言」の根本にあったものが「愛国者石川の発想」であるとして、それこそが「石川が無政府主義の原理原則を棚上げして、「今上天皇擁護」を高く掲げた心事」を理解する鍵であり¹⁰、この「愛国心の問題は日露戦争の時以来、石川が好んで取り上げてきたところといていい」ことを指摘している¹¹。しかしながら、これまでの石川研究において、以上のような観点をうけついで具体的に論じたものは存在していない。そこで、本稿においては、「宣言」のみならず、石川の実想史的位置を再考するために、日露戦争からアジア・太平洋戦争の時期にいたるまで、石川がどのように「日本」や「天皇」などをめぐる思想を展開させてきたかについて、彼の「愛国心」の内容を手がかりにして見ていきたい¹²。

1 社会主義と愛国心

石川三四郎は、1901年7月に本郷教会で海老名弾正によって洗礼を受け、クリスチャンとなった¹³。その後、石川は1902年の秋に、堺利彦らの紹介で万朝報社に入る。周知のとおり、1903年10月に『万朝報』が対露開戦支持の方針を打ち出すと、堺や幸徳秋水は万朝報社を去り、「平民社」を結成したが、石川も彼らからの誘いを受け、同年11月に平民社の同人となった。そして、日露戦争に反対する立場をとりつつ、週刊『平民新聞』にいくつかの記事を書き、また社会主義についての講演などをするようになってゆく。平島敏幸は、平民社時代の「石川の基本的立場はクリスチャンであって、社会主義を主張するためにはキリスト教の媒介が必要だった」としている¹⁴が、後に著名なアナキストとして知られるようになる石川は、キリスト教社会主義者として活動の第一歩を踏みだしたのである。

石川が「愛国心」について語り始めるのは、上記の平民社時代からであるが、その最も早い時期のものの一つが、日露戦争中の1905年3月に発表した「社会主義者の愛国心」と題する文章である。彼はまず、「社会主義者は「国家」を愛することが出来ます

まいか」¹⁵と問いつつ、次のように論じている。

△国を愛する者は、国に服従する者とは異ります、(中略) 愛が盲目で無い限りは必ず互に批評し合ふて欠点を指摘し、而して其矯正を勉むる者であります、(中略)

故に社会主義者は所謂「愛国者」たることを好みません、蓋し彼等は国を愛するのでなくて国に阿ねるのです、而して狐狸の慾を是れ貪るのであります (中略)

社会主義者は国に阿りませんし、又国を悪みも致しません、唯国をして其本来の目的を達せしめたいと切に望むのであります、故に国が此目的に違背する活動を為す時は極力之に苦言を呈します¹⁶

石川は、真の意味での愛国心を持つ者ならば、国家に対して「必ず互に批評し合ふて欠点を指摘し、而して其矯正を勉むる」はずだとするが、それは国家に「其本来の目的を達せしめたいと切に望む」からだとして述べている。では、彼の考える「本来の目的」とは何であったか。

△さて近世の社会主義が(中略) 人生の上に權威を持つに至るのは全く倫理宗教上の博愛平等の精神を基礎とするが故であります、(中略)

然らば国家を愛することが出来ませうか、若し「人」を愛することが直ちに「国」を愛することになりますなら、社会主義者は「国」を愛せずには居れません、(中略) 即ちドコ迄も人道の宣揚者、人道の保護者、人道の戦士を以て自任せねばなりません¹⁷

石川は日露戦争以前から、「博愛は即ち是れ人道の本義たり」や「平等は即ち是れ人道の骨髓とす」といった理念¹⁸を持っていたが、ゆえに「倫理宗教上の博愛平等の精神を基礎とする」社会主義者の使命は、「人道」の宣揚や保護でなければならない。したがって、国家に対し、この「人道」精神の実現という「本来の目的」の達成を求めることこそが、石川の愛国心ということになる。さらに、彼がおおよそ2カ月後に書いた文章では、クリスチャンが社会主義に求めるものとして、「自由平等博愛てふ基督教の道德」を挙げていた¹⁹。このことは、石川が「自由」についても、「平等博愛」と不可分な「人道」の要素だと考えていたことを意味する。周知のとおり、この「自由平等博愛」という言葉は、1903年11月の平民社創設宣言に見えるものでもあるが、山泉進は、これらのスローガンの由来の一つに、安倍磯雄を中心にアメリカを経由して紹介された「キリスト教博愛主義」の影響を指摘している²⁰。それゆえ、平民社同人である石川が、創設宣言の一節をもって「基督教の道德」と解釈していたとしても不自然ではない。

ところで、前述のように、平民社時代の石川は日露戦争に反対の立場をとっていたが、彼はその理由として、日露戦争は「正義の戦に非ざる也、人道の戦に非ざる也」と述べていた²¹。ゆえに、当時の日本キリスト教界が戦争に積極的な協力姿勢を見せたことは、クリスチャンであった彼にとって、とりわけ許せない事実であった。そのことは、日露戦後しばらくして書かれた、日本キリスト教界に対する批判の激越な論調が示している。

日露戦争は日本の基督教に対して大いなる災禍なりき、見よ此時よりして基督教は滔々たる墮落の潮流に投じたり、所謂日本の国体に降服し、横暴なる政府を助けて悪むべき戦争を謳歌し、教会を挙げて強慾なる資本家、無恥なる政治家の玩弄物とならしめたり、(中略) 牧師、宣教師を屠るべし、寺院、教会を破壊すべし²²

ここで注目すべきは、石川の怒りが、明治キリスト教界のみならず、彼らが「降伏」したとされる「所謂日本の国体」に対しても向けられていたことだろう。石川にとって、それこそがキリスト教を「横暴なる政府」による「悪むべき戦争」や、「強慾なる資本家、無恥なる政治家」などと結びつけたのであり、ゆえに当然、彼の「唯国をして其本来の目的を達せしめたいと切に望む」という愛国心にとって憎むべきものであった。かくして、石川はついに自らの敵を「所謂日本の国体」と定めたかに思われたが、当時、日刊『平民新聞』の発行兼編集人であった彼は、同紙のたび重なる発売禁止処分などのため、1907年4月に東京監獄へ投獄されてしまう。そして、翌月には巣鴨監獄に移され、独房に入れられると、そこで1908年5月までの獄中生活を送ることになる。

2 「日本の国体」をめぐる

石川は獄中で、マルクスの『資本論』やクロボトキンの『パンの略取』をはじめ、『論語』や『孟子』、さらには『古事記』にいたるまで、数多くの書物を読んだ²³。彼は後に、この時を回想して、「十三ヶ月の在獄中、非常な熱心で勉強した」結果、「一種の虚無主義者として牢獄を出て来た」が、この思想的変化を記したものこそ、獄中で執筆した『虚無の靈光』であったと述べている²⁴。この著作は1908年9月、製本中に差し押さえられ没収処分となり、世に出ることはなかったが、発禁後に石川が印刷所に頼んで、不完全ながら残されたものである²⁵。重要なのは、この書で石川が、従来は「基督教の道徳」としていた「人道」のエッセンス、すなわち「自由平等博愛」を、「物慾の蔭」を去った「虚無」の境地としている点であろう。

然れども一たび我が衷に蟠れる「物慾の蔭」を断絶して且つ虚無に反り、天真爛漫たる本来の面目を開示するの時、流転生死の無常観は赫々たる靈光の中に溶化し去りて生滅不二に帰するのである。(中略)

(前略) 吾れ虚無に帰りて己を省みるの時、(中略) 茲に始めて「人格の独立」が出来る。(中略) 此の如く人格の独立あり個人の価値明になりて茲に始めて自由の理由が立つのである。

(前略) 而して平等博愛の主義が人格尊重より来れるは勿論、清廉の道德の如き亦此より起りしものと言ふことが出来やう²⁶。

大原緑峯は、本書が「キリスト教、儒教、老荘、仏教から西欧哲学に及ぶ一種のシンクレティズム」による「十字架一本槍からの脱皮」を特徴としていることを指摘し²⁷、後藤彰信も、そこに「キリスト教を相対化し、信仰から離脱する立脚点」を看取している²⁸。すなわち、この『虚無の靈光』には、獄中で東洋思想などに親しんだ石川が、「虚無」を手がかりに、それまで懐いていた「基督教の道德」を読みかえようとする姿があったのだ。

しかし、この『虚無の靈光』における石川の思索は、文明批判の思想家であるエドワード・カーペンターの著作との出会いによって、次の段階へと移ることになる。石川が初めてカーペンターの略伝を読んだのは巣鴨監獄であったが、その後、出獄して「直ちに第一着としてカーペンターの『文明の原因及び救済』及びクロスビーの『詩聖にして予言者たるカーペンター』を手に入れて一読した」ことによって、強い感銘を受けたという²⁹。そして、石川はこれらの読書をつうじ、カーペンターが「現代の商業主義の社会」をもたらした「今日の文明を以て疾病なりと批判した」こと、ゆえに「文明人」よりも、「自然」と一体化した「原始的生活」を送る「野蛮人の生活が其総ての点に於て遙かに健全なること」などを学んだのである³⁰。平島敏幸が示唆するように、カーペンターによるこれらの主張は、石川の「虚無」思想を、原始と自然への憧憬と結びつけるものであった³¹。

カーペンターの影響を受けた石川は、その後、獄中で読んだ『古事記』を独自に解釈するようになった。すなわち、彼は1912年9月、後に著書『古事記神話の新研究』(以下『新研究』と略す)へ「其儘掲載」された、「古事記中の神代記」をめぐる論考³²を発表するのである。石川はこの文章で、まず、「神代記」を「一種の神話」としつつも、「各民族の実史以前の生活状態を研究するには其民族に伝はりたる神話が最上の典拠をなす如く、日本民族の太古に於ける生活状態と精神状態とを知るには先づ此古事記に依るの

外に道はない」と述べる³³。そのうえで、石川が目にするのは、神々が高天原で開催した「日本の歴史上最古の国会」、すなわち「神代史中で最も有名なる『天の岩屋戸』の会議」³⁴のエピソードであった。彼は、この「須佐之男命の叛逆に由りて催されたる国家危急の臨時議会」³⁵について、次のように評価している。

『万機公論に決す』といふ維新の御誓文は、何人も能く心得て口にする所である。(中略) 而して其憲法政治も国会制度も皆な欧米諸国からの舶来品で、日本の国体には斯の如き精神も制度も曾て存在しなかつたものゝ様に思はれて居る。

実際今の憲法政治や国会制度は舶来品である。併し遙かに太古神代の歴史に遡つて見ると、天照大御神以来、大和民族建国の精神は此御誓文の通りであつた³⁶。

石川によれば、『古事記』に記された天の岩屋神話とは、五箇条の誓文にある「万機公論」の精神がすでに明治よりはるか以前、「太古神代」における「日本の国体」に存在していたことを示すものである。ところで、このような石川の見解はまた、他の古代民族に対する研究を参照した結果でもあった。

其モルガンの記する所によれば、其印度人中には自由、平等、博愛の精神を以て成れる立派な政治、殊に国会が行はれて居たとの事である。普通の政治史に依るも、ゲルマン民族は太古に於て万機を公論に決した事が分る³⁷。

石川は、北アメリカ先住民であるイロコイ族を研究したルイス・H・モルガンの『古代社会』などに依拠して、太古の人々が「立派な政治、殊に国会」を有し、「万機を公論に決した」とする。そして、それは「自由、平等、博愛の精神」、すなわち「人道」にもとづいていたと説くのだが、石川によれば、これは神話時代の「日本の国体」にもあてはまる。なぜなら、『古事記』神話とは、人類の生活が地理的・歴史的にいまだ大きく分化していなかった時代の伝承であって、他民族と「大和民族の生活状態とは太古にありては余程似て居た」と考えられるからである³⁸。

しかし、前述のように、入獄前の石川にとって、「所謂日本の国体」とは敵対すべき存在だったのだから、決して「人道」と相容れないはずである。また、大沢正道の言うように、出獄後の彼にはいまだアナキストとしての自覚はなかった³⁹とはいえ、大逆事件の際には自身も警視庁に連行されて取り調べを受け⁴⁰、釈放された後も常に刑事二人の監視下に置かれていたという⁴¹。このような状況において、彼があえて国体を論じたのは、時代思潮に掉さすかたちで、現実の日本国家の暴虐に対し「批評し合ふて欠点を指摘し、而して其矯正を勉むる」ため、すなわち、平民社時代に主張していた愛国心の

ゆえだったのではないか。鈴木正幸によれば、日露戦後の社会運動では、「現にある（政体的）国家」を相対化し批判するために、「本来あった、そして今後ともあるべき理念的な天皇制国家」、いわば「国体的国家」が主張されるようになってゆくが、それは正しく国体を体現するがゆえに、「四民平等」と五箇条の誓文の「万機公論に決すべし」とを実現した国家とされた⁴²。石川の描いた太古の日本は、まさに、この「国体的国家」を想起させるものである。ただし、ここで注目したいのは、彼があくまでも、天の岩屋神話をもって「日本の国体」としていたことである。小林敏男の言うように、「国体論の中核となる定型化された国体観」とは、アマテラスがニニギに与えた「天壤無窮の神勅」をもって、万世一系の天皇による日本統治の正統性を強調するものであり、しかもこの神勅は『古事記』には見られない⁴³。したがって、石川のような、『古事記』における天孫降臨以前の神話にのみ依拠した国体観は異端というほかない。ゆえに、石川の「愛国心」は、必ずしも鈴木が言う「本来あった、そして今後ともあるべき理念的な天皇制国家」を求めていたわけではなかったのである。

3 ヨーロッパの愛国者

石川は1912年12月に、『虚無の靈光』と同じく獄中で執筆していた『西洋社会運動史』を出版しようとする。しかし、翌年1月はじめに当局から差し押さえ処分を受け、石川も横浜の山下警察署に引致されてしまう。彼はすぐに釈放されたが、この事件を知った友人である鄭毓秀ていいくしゅうの、「あなたはこうしてぐずぐずしていると幸徳のように絞られてしまいます」から「早くこの国から脱走しなさい」との勧めにより出国を決意する⁴⁴。そこで、さっそく旅券の下付を申請したが、不許可となり、事実上の亡命を執行することになった。かくして、石川は1913年3月に横浜を出港し、4月にブリュッセルに到着すると、かつて袂を分った『万朝報』などに滞欧通信を送るようになるが、それらの中には厳しい文明批判の文章が含まれていた。たとえば、彼は到着後すぐに、「近代の西洋文明は物質文明、科学文明、商業主義文明」であり、その弊害として「人道的精神の甚だしく冷却して居る」と伝えた⁴⁵。そして、「吾輩は此文明と言ふ牢獄に囚はれることを甚だ厭ふ」がゆえに「野蛮人」であり、むしろこの「野蛮人たることを誇りとする」とも述べている⁴⁶。ここには、実際にヨーロッパ社会を目の当たりにしたことで、前述のカーペンターから学んだ内容や、自身による『古事記』論の正当性を確認する石川の姿があった。

1914年7月に第一次世界大戦が勃発すると、まもなくドイツ軍はブリュッセルを占領

し、石川も戦火の中での生活を余儀なくされてしまう。彼にとって、大戦もやはり「文明国の最も憎悪するものは人道である」ことを証明する出来事であったが、それでも「暴力は至上の正義なり」と主張するドイツと、「非軍備運動、人道主義の運動に於て世界に冠たる仏国」とをくらべれば、本質的な問題は「国家的差別では無く、人道か暴力かにある」として、フランスを支持している⁴⁷。石川は開戦直後に、「国際的にも国内的にも平和主義のシンボル」⁴⁸であったフランス社会党のジャン・ジョレスによる演説を聴いていたこともあり、同じ「文明」の国家でありながら、フランスにおいては辛うじて「人道」が命脈を保っており、その軍事行動も単なる「暴力」ではないと考えていたのであろう。

予は必ずしも絶対に武力を否定する者では無い。唯だ武力は人道の忠僕たる場合にのみ、意義あるものとなる。再言すれば、自由、平等、友愛の為に行はるゝ場合に於てのみ、武力は初めて光榮を有する。(中略)自由、平等、友愛は、即ち是れ世界古今に通ずる大義名分であらねばならぬ⁴⁹。

前述のように、石川は日露戦争を「人道の戦に非ざる也」として反対したが、その態度は大戦においても貫かれている。さらに、彼がフランスの掲げる「人道」、すなわち「自由、平等、友愛」を、「是れ世界古今に通ずる大義名分であらねばならぬ」と言うのは、それらが『古事記』神話をはじめ、太古の人類生活の記録にさえ見える普遍的な精神だと認識していたからであろう。さらに、開戦すると、非軍備主義者たちまでが「人道の大義の為め」に戦うべく従軍した様子を知ることで、石川は「今度の戦争で羨ましいのは仏蘭西国民の態度です」と言わざるをえなかった⁵⁰。前述のとおり、「人道」を掲げる国家こそ、石川にとって愛国心を捧げる対象だったが、ゆえに、フランス人に触発された石川が、自分も「非常な愛国者」であり、「私の本能的感情は、私を愛国者たらしむべく、絶対的権能を持つて居る」ことを実感する⁵¹ようになるのは必然的であった。

しかし、石川の愛国心は依然として、平民社時代と同様の、国家を「批評し合ふて欠点を指摘し、而して其矯正を勉むる」ものであった。すなわち、彼から見れば、日本の参戦は「人道の為の戦争なることを承認せざるを得ざる程の理由」もなく、「政治家といふ下等人種が小才を弄して、国民を過り、東洋を過り、人道を過らんとする」ものにすぎなかったのである⁵²。そこで、石川は「ドウか日本を立派な国にしたい」という思いを隠そうともしないのだが、「此大理想を大成すべき原則とも見るべき手本が、日本国民の經典たる古事記中に立派に記されてある」⁵³として、再び「日本国民が天の岩戸に大集会を開いたこと」⁵⁴、すなわち「日本の国体」にあらわれた「人道」精神の原像

を想起するのであった。

日本最上の經典たる古事記中の最大事件たる此神話に現はれたる日本民族の社会生活と言ふものは、今日の文明の日本から見ると羨ましい程、雄大で、平民的で、協和的で、そして立派に共産的生活、一大同胞的生活であつた。私は此美しい古事記の社会生活を以て日本の国体としたい。そして斯く日本の国体の第一原理が定められると、是れからの日本国民の方針には一大変更を加へねばならない⁵⁵。

ここでの石川は、神話における「日本の国体」を、前述した「万機公論」の「自由、平等、博愛の精神を以て成れる立派な政治」のみならず、さらに広く「社会生活」全体に見ている。注目すべきは、それが「立派に共産的生活」だったという見解だが、石川がその根拠としたのは、「祝詞」に記された「須佐之男命の犯した八罪（？）中に私有財産に関する罪が無いといふ一大事実」⁵⁶であった。いずれにせよ、その生活は「今日の文明の日本」とはかけ離れたものなのだが、それは「欧羅巴の物質主義と商業主義」に代表される、「近代文明といふ墮落した西洋生活の悪性の病気をドツぷりと引込んだ」からであるという⁵⁷。ゆえに、「日本の国体の第一原理が定められると、是れからの日本国民の方針には一大変更を加へねばならない」が、石川によれば、この新しい「方針」とは、世界の歴史に少しでも貢献すべく「日本の国粋を發揮する」ことである。そして、「日本の国粋を發揮すべき最初の事業は商業主義の撲滅」であり、「次は正義と人道との上に成立する任侠の精神の發揮である」と主張するのであった⁵⁸。しかし、1920年10月に帰国すると、石川はすぐに、「資本家主義といふ文明食を喰過ぎて胃瘻癰を突発して、身を張り足を踏んぞつた」日本の姿に失望せねばならなかったのである⁵⁹。

ところで、石川は渡欧する前に、「徹頭徹尾、階級戦争を貫かんと欲せば、政党よりは寧ろ労働組合の發達に力を尽さざる可らず」と述べ、「同盟罷工」を武器とするサンジカリズムに関心をいだいていた⁶⁰。その後しばらくの間、彼はこの問題についてほとんど言及しなかったのだが、普通選挙法が成立した前後から、ふたたびサンジカリズムの重要性を説くようになる。その背景には、震災後、普通選挙制度確立の見通しのもとで、日本労働総同盟などが議会主義へと方針転換する⁶¹なか、政党による「是れからの政治運動は労働団体争奪戦に外ならなくなる」⁶²ことへの危機感があつた。そして、この時期から、石川はようやく日本のアナキズム運動にも共感を示すようになる。すなわち、昭和初年度ごろに「純正アナキズム」派とサンジカリズム派との分裂の対立が激しくなる⁶³と、両者の融和のために「サンジカリズムと無政府主義との共通点」を強調し、アナキストが「革命的組合を無政府主義的に改革すべきである」と言う⁶⁴など、自らの

思想的立場がアナルコ・サンジカリズムだと表明しはじめるのである。しかし、秋山清が指摘するように、石川はアナルコ・サンジカリズムを力強く支持し、啓蒙的にそれを説きつづけたが、「その地点以上に出るものでもなかった」のであり、むしろ、昭和における彼のアナキズムは、独特な「土民」思想によって積極的に表現されてゆくことになる⁶⁵。

4 「土民」思想とその展開

石川が「土民」の語を用いたのは、1915年3月、イギリスのミルソープに、前述のカーペンターを訪ねた際の記録をもって嚆矢とする。すなわち、石川はこの時、カーペンターに「カ翁の著書『土民生活へ』^{ツワアド・デモクラシイ}」のタイトルが意味するものを問うたのであった。そして、カーペンターは「土民生活」、すなわち「デモクラシイ」が「希臘語のデモ」に由来すること、この「デモ」には本来「土地に結ばれたる平民といふ様な意味」があると答えたという⁶⁶。その後、石川は1916年6月から、フランスのドムでポール・ルクリュ夫妻と共に「純粋なる土百姓生活」を送った。石川はそこで、農業が「自然の美的生活、あるいは自然の芸術的労作に直接に参加するもの」であり、「私の理想する社会は、コウした土民生活を中心として、其周囲に種々なる産業工業が営まる、といふ風に組織せられたもの」という考えを得て帰国した⁶⁷。

前述のように、「日本の国粹を發揮する」べく帰ってきた石川が目にしたのは、近代文明と資本主義とによって墮落した日本の姿であった。しかし、やがて彼は、その「徒らに我慾の姿に憧憬れて、あえぎ疲れて居る」⁶⁸ような人々の群から、「土民」についての新しいインスピレーションを得るようになる。

(前略) 疲れ果てゝ地に倒れたる時、我蔭の消ゆると共に人は幻滅の悲哀に打たるゝであらう。国家、社会が、幻滅の危機に遭遇したる時、乃ち○○○○○○〔大变革が来る〕のである。(中略)

吾等は地の子、土民たることを光榮とする。吾等は日本歴史中「土民起る」の句に屢々遭遇する。(中略) 其「土民起る」の時、其蒞旗武鎗の閃めく時、社会の改造は即ち地のレポリユシヨンと共鳴する。幻影の上に建てられたるバベルの塔は其高さが或る程度に達したる時、地の回轉運動の為に振り落とされるのである。其幻滅のレポリユシヨンは即ち地のドラマである⁶⁹。

石川は「我慾」、すなわち「我蔭」の消えた日本人たちが、「幻影の上に建てられたるバベルの塔」の倒壊とともに「地の子、土民」として覚醒し、「社会の改造」を成し遂げると言う。ここでの石川は、かつて自身が『虚無の靈光』で展開した思索を投影しつつ、ただ土に生きる者ではなく、変革の主体としての「土民」像を描いている。では、彼らによる「社会の改造」とはどのようなものなのか。石川は、大正天皇の死が近づく1926年の暮れに突然、この「重大時機」においてこそ「行き詰まれる日本民族更生の大業を計画すべき」であると主張し⁷⁰、次のように述べた。

更生の第一歩は総ての生物、社会現象に於て同一である。其れは一切を挙げて原始に還るといふことである。政治上に、社会上に、文芸に、美術に、産業に、幻影を追ふて建設されたるバベルの塔を放棄して、原始の純粹に帰ることである。原始無垢の精神に帰ることである。一切の偽善の衣、一切の虚榮の冠を脱ぎ棄て、自然の赤子となることである。(中略)之を我国歴史上の事実に徴すれば、天の岩屋戸事件当時の雄大なる精神に於て我等の生活を立て直すことである⁷¹。

石川は、大正天皇の死を契機に、日本人が「幻影を追ふて建設されたるバベルの塔を放棄」し、「原始」に帰ること、すなわち「自然の赤子」になることによって「更生」せねばならないと言う。ただ、彼がそれを、「幻影を追ふて建設されたるバベルの塔」の崩壊と結びつけていることは重要である。なぜなら、前述のように、これらのモチーフこそ「土民」たちの出現を意味するからだ。そして、かつての石川が『虚無の靈光』からカーペンターを経てたどり着いたように、「我蔭」を捨て、原始の自然となった「土民」の目標も、やはり「天の岩屋戸事件当時の雄大なる精神に於て我等の生活を立て直すこと」、すなわち「日本の国体」の回復であった。大正末における石川の愛国心は、まさに「土民」思想として表現されていたわけである。

さて、すでに見たように、石川の国体論は必ずしも天皇制を前提していなかった。しかし、いまや「土民」によって「日本の国体」が実現されるならば、現実に存在する天皇の位置づけに無関心ではいられまい。かくて、石川は昭和改元に際し、世界の諸神話を参照しつつ、「天照大神が天の石屋戸から復活し給ふたのも恐らく冬至期であつたに相違ない」と述べ、それを「新帝を迎へた」こと、すなわち裕仁親王の踐祚に重ね合わせるのである⁷²。そして、ここでもモルガンの『古代社会』に依拠しつつ、アマテラスが復活した「日本の国体」では「自由、平等、博愛」、すなわち「人道」精神が実現していたと述べ、次のように語っている。

天照大神に関する神話の中、(中略) その神々には位の上下等もなく、皆平等であつて、(中略) 想ふにその頃は部落共產制であつて私有財産といふものが無かつた(中略) と思ひます。日本の古典として最も貴重な『古事記』に現はれた日本の国体は(中略) 統治なく支配なき社会でありました⁷³。

石川はここで、渡欧中と同様、神話の時代は「共產制」だったと述べているが、それを「統治なく支配なき社会」だったと強調していることは重要であろう。なぜなら、これは石川が「日本の国体」を無政府共産主義的な世界としてとらえ、ゆえに、彼の「土民」思想もアナキズムへと接近していたことを示すからである。事実、しばらくすると、石川は「土民」を自作農に限定せず、「農業も工業も粗造も加工も分配も総てを自らする兼業の生活」⁷⁴と再定義することで、前述のごとくアナルコ・サンジカリズムを支持するようになる。

ところで、彼は改元以前、1925年の段階において、「土民」は「無政府主義者では無いであらう」としていた⁷⁵。だが、石川は翌年になると、当時のヨーロッパにおける「強権主義」の台頭、特に「ボルシェビズムや、ファシズムの流行」を懸念し、「ブルドンヤ、バクニンヤ、ルクリュヤ、クロボトキンに及ぶ自由自治主義」の復活に期待し始める。いうまでもなく、彼らの「自由自治主義」とはアナキズムを指すが、石川は「他に先んじて此勢力を^(ママ)抱容する国民が、最も偉大なる勢力を世界文化史上に發揮するに至るであらう」⁷⁶と述べており、したがって、「土民」の愛国心が求める「日本の国体」もまた、アナキズムを理想とすることになったと思われる。ただ、ここで問題となるのは、彼の言う「統治なく支配なき社会」と、アマテラスに擬せられながらも、現実には国家の統治者である昭和天皇との矛盾である。石川は当時、天の岩屋神話に「八百万の神」が「天照大御神に全我の信頼を捧げた」姿⁷⁷を見ていた。してみれば、来るべき無政府日本では、「人道」精神のもと、無権力のアマテラス的天皇が、彼と対等な「土民」の「全我の信頼」によって支えられるということになろう。しかし、この時期の石川は、これ以上のことを示唆してはいないし、まして天皇制を変革するための方法を提示しているわけでもない。

5 コスモポリタニズムと愛国心

くり返し述べたように、石川が「日本の国体」の根本精神とした「人道」とは彼の、したがって「土民」の愛国心を支えるものでもあった。帰国後の石川は、この「人道」

をしばしば「人情」とも言いかえている⁷⁸が、それらと「愛国心」との結びつきは、はっきりとアナキズムに傾斜してゆくなかでも変わらなかった。というのも、「アナキストたちは愛国心といふものを持合せてゐないか」という問いに対し、石川は「私の知つてゐる範囲では何れも皆卓越せる熱誠ある愛国者であつたと思ふ」として、彼らは「自分の国をして先づ善き人道の国家たらしめやうとすればこそ、自国の革命から着手するのではないか」と述べている⁷⁹からである。そして、石川はここから、満州事変後における民衆の「無鉄砲な自称愛国心」を批判し、「吾々は日本の永遠の幸福を思ふゆへに、人道の日本を擁護するがゆへに、日本を不義非道の名に汚すことに反対する」ことができた⁸⁰。

ところで、石川は改元前後から、自らの愛国心について次のような主張をするようになる。

今日の世界に於ては国家の孤立は許されない。国際生活は日々繁雑に赴き、年々密接関係を増して来る。個人が社会的に生きるに従つて大きくなると同様に、国家は世界的精神に生きるに従つてその偉大を致すべきである。最大の世界主義は、最高の国家主義と一致する⁸¹。

石川は「最大の世界主義は、最高の国家主義と一致する」と述べるが、それは国家への愛国心が、むしろ国際的な連帯を志向するということであろう。それゆえ、彼は1932年に、当時流行していた権藤成卿らの農本主義と、自らの「土民」思想を峻別するため、後者の理想が「有機的な地方土着生活と有機的な世界生活が相関聯して複式網状体を完成する」にあると主張したのである⁸²。しかし、石川はなぜ、この一見して矛盾する論理を獲得できたのであろうか。

石川は帰国前の1919年12月、モロッコに移り、地理学者にしてアナキストであったエリゼ・ルクリュの甥にあたる、アンドレ・ルクリュの家に滞在している。石川はそこで、アンドレが有する膨大な蔵書を読み、古代メソポタミアへの関心を抱くとともに、自身の『古事記』観にも大きな影響を受けたという⁸³。その後、石川は『古事記』についての本格的な研究を開始し、1920年10月の帰国を経て、翌年4月に前述の『新研究』として刊行する。さて、この『新研究』では、「古事記に出て居る天ツ神の一族は、今より三千五百年前にユウフラテス河の上流、カパドシヤ高原に本拠を定めて一大帝国を成せるヒツチト人」⁸⁴であり、この高原の「ハラン」地方こそ「高天原」を指すとの説⁸⁵が展開される。そして、石川は、この「ヒツチト人」が日本に到達する過程で「多くの人種（中略）の血を混入して来た」こと、さらに『古事記』神話が書かれるまでも「其

種々なる地方と、其種々なる時代とが、種々に混入して伝えられたに相違ない」と言うのである⁸⁶。それは前述の、他民族と「大和民族の生活状態とは太古にありては余程似て居た」ことの理由であるとともに、神話中の「日本の国体」すら、他の民族や人種との雑種、あるいは交流なくして生れなかったとの認識をもたらすものである。かつて、石川はモロッコに移る前から、「日本の国粹を発揮する」ことを強く主張していた。しかし、改元後の「土民」思想においては、「真の国粹主義は真の世界主義と一致する」⁸⁷ものでなければならない。ゆえに、『新研究』の執筆は、「日本の国体」への思慕を核とする石川の愛国心に、ナショナリティの内なる他者性、すなわち「吾々の血管の中には世界中の人種の血が流れている」⁸⁸ことを意識させる契機でもあった。

石川は1933年になると、「最大の世界主義は、最高の国家主義と一致する」という「土民」の、ゆえにアナキストの愛国心を、「コスモポリトの精神」とも呼ぶようになる。

有力な国民組織の下に生長した人間は、誰でも多かれ少なかれ祖国愛といふものを持つてゐる。併しながら、このコスモポリトの精神に徹しない愛国心ほど病的な脆弱な感情はないであらう。(中略) そのコスモポリトにして始めて真の祖国愛をも持ち得るのである⁸⁹。

石川はまた、「コスモポリトは国家そのものをもコスモポリトたらしめようとする」⁹⁰とも言うのだが、彼の愛国心がこれらの表現を必要としていたのは、やはりファシズムやナチズムなど「全体主義といふことが、近来諸国に流行してゐる」ことを批判するためであった。なぜなら、石川にとって、それらは「真の全体主義ではなくて民族的若くは国家的利己主義」にすぎないからである。彼によれば、「若し全体主義が徹底して思惟せられたなら、全は宇宙そのものとならねばならぬ」以上、民族や国家を構成する個人が、それぞれ「コスモスの意識」を有してこそ「真の全体主義」は成立するという。そして、「さうした個を以て成立する民族や国家は、宇宙と世界と一味を成して離反や衝突は起らない筈である」とされる⁹¹が、その根拠となるのも、『新研究』が示した「日本の国体」に内在する雑種性や多様性であった。すなわち、石川は泥沼化した日中戦争のさなか、「私は大和民族の八紘一宇の思想を以て光明あるコスミズムと考へたい」と述べたうえで、その思想を体現した例として、またも「天の岩屋戸の八百万神の大会議」などを挙げつつ⁹²、次のように語るのである。

五百年來の世界諸民族の眼と足と力と知識とは、或は北方大陸を経て、或は南方及び東方の大洋を越して、期せずして極東の太平洋岸に集注されて来た。(中略)

吾々は先づこのコスミックの総力に全我を以て感謝すべきである。八紘一字の思想はここから出発せねばなるまい。

(前略) 吾々には「外来思想」などがある筈がない。すべては八紘一字の中にある。若し、それ等を包容し醇化し得ぬならば、吾々は八紘一字を感じた祖先の前に慚死すべきである。真に偉大な全体主義には排他感など微塵もない筈だ⁹³。

石川はここで、太古の祖先たちが「世界諸民族の眼と足と力と知識」という「コスミックの総力」を「包容し醇化し」たことに、「日本の国体」が示す「八紘一字」の本質を見ている。そして、この「真に偉大な全体主義」の立場から、「日本建国の精神たる「八紘一字」に日本自らを捧げる」ために、「先づ日本自らを支那に与へなければならぬ」と述べ、「若しこれを為し得ぬならば、今度の事変は自然の颶風と些かも異らずして遂にゼロに帰するであらう」し、「やがて日本そのものも遂にゼロに帰するであらう」と警告するのだった⁹⁴。だが、1941年12月にアジア・太平洋戦争が開戦すると、同月末には『新研究』第12版が当局の圧力により出版中止となったことで、石川は「私の考では天孫民族の雄大な生活記録—アジア全域に及ぶ—を顕揚することになれば、寧ろ喜ばれることと思ひましたが、矢張り天孫の発祥地は九州の辺隅に限らねばならないのでありませう」⁹⁵と歯噛みせざるをえなかった。それは、石川の愛国心を表現した異端の「八紘一字」が、現実の日本国家に敗北したことを意味するが、この時期から敗戦の日を迎えるまで、彼はほとんど沈黙を続けることになる。

むすびにかえて

日露戦争以来、石川三四郎の思想を通奏低音のように支えていたのは「愛国心」であり、それは国家に「人道（人情）」の実現を求めることであった。彼は渡欧前に、その理想像として、「日本の国体」を『古事記』神話の中に発見したが、このような石川の愛国心は、滞欧中に第一次世界大戦を経験することで高まり、帰国後には「土民」思想として表現された。そして、次第にアナキズムに傾斜しつつあった石川は、昭和改元を機に、「土民」と天皇による無政府共産的な「日本の国体」を構想するのである。一方、独自の『古事記』研究によって、石川が「日本の国体」に多様な文化的雑種性を見いだしていたことは、彼の愛国心を次第に普遍的な「コスモポリトの精神」へと導くことになった。それは、15年戦争期における日本の国家や国民、農本思想、さらには全体主義への批判をもたらしたが、アジア・太平洋戦争下、石川は沈黙を余儀なくされていった

のである。そして、冒頭で述べたように、彼は敗戦後すぐに「宣言」を執筆する。

この、「我等全部が天皇を中心に和合して自治する」と主張する「宣言」が、石川の愛国心をめぐる思想的集成として起草されたことは、次の一節から読みとれる。

我等無政府主義者の眼中には憲法もなく、天皇制もない。(中略)併しながら我等に宇宙の憲法があり、自然の天則がある。これは世界古今に通じて悖らず、狂瀾怒濤に施して壊れず、万民悉く須臾も離脱し得ないものである。我等の憲法は自然の人情美を発揚し拡充するを以て最高の原則とする。我等の天則は人心の奥秘より自ら湧出する人道の大義を實踐躬行するを以て第一義とする。我が清純高雅なる今上天皇を我等無政府主義者が敢て擁護せんとするは、実にこの天則、自然の憲法に基づくものである⁹⁶。

石川はここで、天皇を擁護すべき根拠として、「宇宙(自然)の憲法」と「自然の天則」を挙げているが、これらは「世界古今に通じて悖らぬ」「自然の人情美」や「人道の大義」なのだという。前述のごとく、原始以来の人類史に普遍的な「人道」と「人情」こそ、石川における愛国心のエッセンスであり、それは「自然の赤子」にして「コスモポリトの精神」を有する「土民」のものであった。したがって、彼らが回復すべきものこそ、石川が夢想していた「日本の国体」にほかならないはずである。具体的な実現方法を持たぬまま、昭和改元以来、彼はめざすべき無政府国家日本の中心に、昭和天皇を位置づけようとする構想を持ち続けていたのであろう。それゆえ、敗戦によって突然、大日本帝国が崩壊するとともに、無権力のアマテラス的天皇が出現する可能性が生れた時、ふたたび「之を我国歴史上の事実⁹⁷に徴すれば、天の岩屋戸事件当時の雄大なる精神に於て我等の生活を立て直すこと」への期待がよみがえったのではないだろうか。

しかしながら、石川は「宣言」において、「国体」や「土民」の語を一つも用いていない。ただ、石川に無政府主義実現を決意させた「終戦の大詔」のフレーズ、すなわち、冒頭で引用した「常に国民とともに在り」との天皇の言葉が、実際には「朕ハ茲ニ国体ヲ護持シ得テ忠良ナル爾臣民ノ赤誠ニ信倚シ常ニ爾臣民ト共ニ在リ」⁹⁷を読みかえたものだったことは重要である。石川にとって、天皇が「護持シ得」たものは、あの憎むべき「所謂日本の国体」ではなかったはずである。それは天皇が、もはや「臣民」ではない「国民」と、「人道」や「人情」で結ばれた、神話時代からの「日本の国体」でなければならない⁹⁸。そして、石川がこの「国民」に幻視していたものこそ、待ちこがれた「土民」たちの出現にほかならなかった。なぜなら、「宣言」には、敗戦によって「国民の眼前にはバベルの塔が現に倒壊しつゝある」⁹⁹と記されていたからである。

註

- 1 大沢正道「編集ノート」(『石川三四郎著作集』第4巻、青土社、1978年)、487～496頁。以下、『石川三四郎著作集』を『著作集』と略す。
- 2 石川三四郎「無政府主義宣言」(1946年2～3月、同前)、73～76頁。以下、引用史料中のルビは一部をのぞいて省略した。
- 3 「座談会 平和はどうして出来るか」(『PAX』第1巻第1号、1948年4月25日、同前)、85頁。
- 4 一般に、アナキズムが国家を否定する思想と考えられていることからすれば、このような石川の主張は奇異に思われる。しかし、大窪一志が述べたように、アナキズムとは「国家か無国家か、政府か無政府かという抽象的二者択一を設定するものではない」のであり、いまだに「国家を通じた強制と合意による秩序」が支配するなかで、それらを「社会のなかでの自発的結合と連合による秩序、社会における協同に置き換えること」を「不断に追求していくこと」だというべきであろう(大窪『アナキズムの再生』、にんげん出版、2010年)、164頁。
- 5 前掲「座談会 平和はどうして出来るか」、82頁。これは、1946年3月に開かれた日本アナキスト連盟の準備会で、天皇制について石川が秋山清らと激論を交わした時のことであろう。その様子については、秋山清「回想の向うの石川さん」(前掲『著作集』第4巻月報、4～6頁)を参照。
- 6 前掲「編集ノート」、495頁。
- 7 米原謙『日本の「近代」への問い』(新評論、1995年)、19頁。
- 8 今田剛士「協同の倫理とナショナリズム」(『批評空間』第Ⅲ期第4号、2002年7月)、37～38頁。
- 9 秋山清「解説」(石川三四郎『虚無の靈光』、三一書房、1970年)、305～306頁。
- 10 大原緑峯(大沢正道)『石川三四郎一魂の導師』(リプロポート、1987年)、248頁。
- 11 大沢正道「石川三四郎の平和主義」(家永三郎編『日本平和論大系』第11巻、日本図書センター、1994年4月)、411頁。
- 12 なお、本稿とは問題意識が異なるが、石川の「愛国心」を検討した論考として、貞清裕介・廣嶋龍太郎「石川三四郎の道德観—愛国心に関する論考の検討を中心に—」(『明星大学大学院教育学研究科年報』第5号、2020年3月)がある。
- 13 北沢文武『学問と愛、そして反逆 石川三四郎の生涯と思想 上』(鳩の森書房、1974年)、89頁。

- 14 平島敏幸「石川三四郎に於ける社会主義とキリスト教」(『学習院大学文学部研究年報』第36輯、1989年3月)、52頁。引用部分のルビは原文のまま。
- 15 石川三四郎「社会主義者の愛国心」(『直言』第2巻第7号、1905年3月19日、『著作集』第1巻、1978年)、217頁。
- 16 同前、218～219頁。
- 17 同前、217～218頁。
- 18 石川三四郎「人道主義」(『家庭雑誌』第8号、1903年11月2日、同前)、20～21頁。
- 19 石川三四郎「クリスチャン活動の新局面一本郷教会に於ける講演の梗概」(『直言』第2巻第16号、1905年5月21日、同前)、38頁。
- 20 山泉進「幸徳秋水と初期社会主義者たち—ナショナリズムをこえて」(趙景達ほか編『講座 東アジアの知識人』第2巻、有志舎、2013年)、45～47頁。
- 21 石川三四郎「所謂犠牲の精神」(『平民新聞(週刊)』第32号、1904年6月19日、前掲『著作集』第1巻)、180頁。
- 22 石川三四郎「基督教の危機」(『平民新聞(日刊)』第72号、1907年4月11日、同前)、143頁。
- 23 大沢正道「解題」(『石川三四郎選集』第1巻、黒色戦線社、1976年)、307～309頁。
- 24 石川三四郎「宗教と社会運動」(『宗教往来』第2号、1933年2月、『著作集』第3巻、1978年)、374頁。
- 25 「解題」(『著作集』第5巻、1978年)、483頁。
- 26 石川三四郎『虚無の靈光』(同前)、219～222頁。
- 27 前掲『石川三四郎—魂の導師』、153頁。
- 28 後藤彰信『石川三四郎と日本アナーキズム』(同成社、2016年)、34頁。
- 29 石川三四郎「哲人カーペンター」(木下尚江『野人語』第三、金尾文淵堂、1911年12月、『著作集』第6巻、1978年)、166～167頁。なお、カーペンターの略歴と思想については、稲田敦子『共生思想の先駆的系譜—石川三四郎とエドワード・カーペンター』(木魂社、2000年)の第三章を参照。
- 30 前掲「哲人カーペンター」、178～179頁。
- 31 平島敏幸は、『虚無の靈光』において内面性を強めた石川が、「自己と同じ傾向を有するが故にカーペンターに接近し、逆にカーペンターを自己の思想の「証明」として、従来の傾向を進展させた」だけでなく、さらに「カーペンターは石川の思想の目録には無かった「自然への回帰」という契機を石川に与えた」点を指摘している(平島「石川三四郎の「土民思想」、『学習院大学文学部研究年報』第37輯、1990年

- 3月、106頁)。
- 32 この論考は、石川三四郎『古事記神話の新研究』(三徳社、1921年)に「第八章 岩屋戸会議の社会学的研究」として収録された。石川はこの章の冒頭(同書134頁)に、「此一篇は、今より十年以前、即ち大正元年九月、地方の一雑誌に『日本太古の国会』と題して掲載したものである」として、「其説明には修正すべき点も無ければ、茲に其儘掲載する」と書いている。なお、石川は後に本書の第11版(暁書院、1933年4月)の「改訂増補 第十一版に寄す」において、この文章は「日蓮宗の高鍋天統氏主宰の某雑誌—誌名を忘れたのは残念だ—に掲載したものを其儘複製した」(同書1頁)としている。
- 33 前掲『新研究』、135頁。
- 34 同前、137頁。
- 35 同前。
- 36 同前、134~145頁。
- 37 同前、151頁。
- 38 同前、140~141頁。
- 39 大沢正道「石川三四郎論(上)」(『思想の科学』第4次第7号、1959年7月)、86頁。なお、大沢は「石川がヨーロッパ亡命を終えて帰国した一九二〇年を、アナキストとしてのかれの出発点とみる説」をとっている(同前)が、後述のように、石川が明確なアナキズムへの関心を示し始めるのは、これよりやや後と考えられる。
- 40 石川三四郎『自叙伝』(1956年、『全集』第8巻、1977年)、218~221頁。
- 41 同前、251頁。
- 42 鈴木正幸『皇室制度—明治から戦後まで—』(岩波書店、1993年)、137~139頁。
- 43 小林敏男『国体はどのように語られてきたか—歴史学としての「国体」論』(勉誠出版、2019年)、4~6頁。
- 44 前掲『自叙伝』、279頁。
- 45 石川三四郎「頽敗に頹せる西欧民族の文明」(掲載誌不詳、1913年、『著作集』第2巻、1977年)、189~190頁。なお、滞欧中の石川の動向、また当時のヨーロッパにおける政治状況などについては、米原謙「第一次世界大戦と石川三四郎—亡命アナキストの思想的軌跡—」(『阪大法学』第182号、1996年6月)が詳細に論じている。
- 46 石川三四郎「野蛮人の文明観」(『新日本』第3巻第7号、1913年7月1日、前掲『著作集』第2巻)、181頁。
- 47 石川三四郎「人道か暴力か」(未発表、1914年10月3日、同前)、168~170頁。

- 48 桜井哲夫『戦争の世紀—第一次世界大戦と精神の危機』（平凡社、1999年）、48頁。
- 49 前掲「人道か暴力か」、170頁。なお、石川はここで「博愛」の代りに「友愛」を用いているが、周知のとおり、これらは共にfraternityの訳語であり、ヨーロッパでの石川は後者を探っている。小林正弥の言うように、これら二つの言葉には微妙なニュアンスの違いがあるが（小林『友愛革命は可能か』、平凡社、2010年、33～34頁）、石川がそれを重視していなかったことは、いずれの訳語も「自由、平等」と並ぶ「人道」の要素としていることからわかる。
- 50 石川三四郎「日本国民様へ」（未発表、1914年10月12日、前掲『著作集』第2巻）、173頁。
- 51 石川三四郎「近代文明国の天罰」（未発表、1914年11月6日、同前）、175頁。
- 52 前掲「日本国民様へ」、173～174頁。
- 53 石川三四郎『砲声を聞きつゝ』（東雲堂書店、1915年）、173頁。
- 54 同前、171頁。
- 55 同前、172～173頁。
- 56 同前、171頁。なお、引用中で石川が挙げている「祝詞」とは、彼が後に述べたように「六月の晦の大祓」と呼ばれるものであり（石川「私有財産制と日本の国体」、『春秋』第2巻第1号、1928年1月、前掲『著作集』第3巻、318頁）、『延喜式』（905～927年）巻の八に収録されている。
- 57 前掲『砲声を聞きつゝ』、174頁。
- 58 石川三四郎「商業主義の大病毒」（『新社会』第4号、1915年12月1日、前掲『著作集』第2巻）、212～213頁。
- 59 石川三四郎「日本印象記」（『改造』第2巻第12号、1920年12月1日、同前）、247頁。
- 60 石川三四郎「堺兄に与へて政党を論ず」（『新紀元』第10号、1906年8月10日、前掲『著作集』第1巻）、130頁。
- 61 小松隆二『日本アナキズム運動史』（青木書店、1972年）、175～177頁を参照。
- 62 石川三四郎「普選と労働組合の危機」（『社会主義研究』第2巻第7号、1925年5月、前掲『著作集』第2巻）、388頁。
- 63 前掲『日本アナキズム運動史』、206～214頁を参照。
- 64 石川三四郎『無政府主義とサンヂカリズム』（共学社、1927年11月）、29頁。
- 65 前掲「解説」、311～312頁。
- 66 石川三四郎「土民生活（上）」（『新日本』第5巻第4号、1915年4月）、151頁。
- 67 石川三四郎「久々にて」（『社会主義』第3号、1920年12月、前掲『著作集』第2

- 卷)、307~308頁。
- 68 石川三四郎「土民生活」(同前号数未詳、1921年4月1日、前掲『著作集』第2巻)、311頁。
- 69 同前、312~318頁。なお、引用文中の伏字は『著作集』の編者によって復元されている。
- 70 石川三四郎「日本民族更生の時」(『万朝報』1926年12月23日、同前)、535頁。
- 71 同前。
- 72 石川三四郎「昭和なる者は勝つ」(『万朝報』1927年1月4日)。
- 73 石川三四郎「農民自治の理論と実践」(1927年1月?、前掲『著作集』第2巻)、429~431頁。この文章は未発表であるが、石川が1927年1月4日に長野県で講演した際の実稿とみられるものである(「解題」、同前、545頁)。
- 74 石川三四郎『土の權威』(共学社、1927年9月、前掲『著作集』第5巻)、295頁。
- 75 石川三四郎『非進化論と人生』(白揚社、1925年9月)、289頁。
- 76 石川三四郎「自由か強権か」(『万朝報』1926年10月18日、前掲『著作集』第2巻)、501~502頁。なお、引用中の「ルクリュ」とは、後出のエリゼ・ルクリュを指す。
- 77 前掲「日本民族更生の時」、536頁。
- 78 たとえば、石川は1925年の段階で、「若し人類の歴史に内在して静的動力となつて来た思想を察するに、そこには人間の本能的感情とも名づくべき自らなる精神作用が一貫して其伝統を保持して来た様に思はれる」として、「之を『人道』^{ユマニテ}と言へば甚だ鹿爪らしく聞えるが、之を人情と言へば極めて通俗に感ぜられる」が、「私は此『人情』といふ言葉を好む」と述べている(前掲『非進化論と人生』の「序」、8頁)。
- 79 石川三四郎「無政府主義と愛国心」(『黒色戦線』第1巻第1号、1929年2月)、13頁。
- 80 石川三四郎「如何に祖国を愛すべきか」(『ディナミック』第4巻第27号、1932年1月1日、前掲『著作集』第3巻)、347頁。
- 81 前掲「昭和なる者は勝つ」。
- 82 石川三四郎「農本主義と土民思想」(『ディナミック』第4巻第35号、1932年9月1日、前掲『著作集』第3巻)、99頁。
- 83 前掲『新研究』の「序」、2頁。
- 84 前掲『新研究』、57頁。なお、ここで石川の言う「ヒツチト人」とは「ヒツタイト人」のことである(岡三郎『人類史から読む『古事記』の神話—石川三四郎『古事

- 記神話の新研究』の継承発展のために一』、国文社、2013年、132頁)。
- 85 前掲『新研究』、22～28頁。
- 86 同前11～14頁。なお、山田仁史によれば、1920年代になると、日本神話研究に民族学的な視点と方法が本格的に取り入れられ、日本神話とアジア諸民族の世界観とを比較した研究が発表されるようになる(山田「環太平洋の日本神話——三〇年の研究史」、『古事記 環太平洋の日本神話』、勉誠出版、2012年)。一方、大沢正道は、石川もまた『新研究』において、説話の比較研究によって日本民族のルーツを究明しようとし、1921年という早い段階で先駆的な発想を得ていたにもかかわらず、当時のアカデミズムからは黙殺されたことを指摘している(前掲大沢「解題」312～315頁)。
- 87 前掲「農民自治の理論と実際」、440頁。
- 88 石川三四郎「祖先の足跡を尋ねて(五)」(『都新聞』1933年3月6日)。
- 89 石川三四郎「コスモポリトの使命」(『ダイナミック』)第5巻第42号、1933年4月1日)、1頁。ところで、コスモポリタニズムの思想史を論じた古賀敬太によれば、「コスモポリタニズムは、必ずしも地域や民族、国家への帰属感やアイデンティティを否定しているわけではない」こと、むしろ「それを肯定すると同時に、超えていこうとする」ものであった(古賀『コスモポリタニズムの挑戦—その思想史的考察—』、風行社、2014年、3頁)。したがって、石川のコスモポリタニズムも、思想史的に見れば決して矛盾したものではない。
- 90 石川三四郎「千歳村信」(『ダイナミック』)第5巻第42号、1933年4月1日、前掲『著作集』第6巻)、381頁。
- 91 石川三四郎「全体主義と日本精神」(同前第6巻55号、1934年5月1日)、1～2頁。
- 92 石川三四郎「ソクラテスの八絃一字」(『セルパン』)第100号、1939年5月1日)、119頁。
- 93 同前。
- 94 石川三四郎「颱風」(『日本学藝新聞』)第68号、1939年7月5日、前掲『著作集』第4巻、35頁。
- 95 石川三四郎による住谷悦治宛書簡(1944年9月21日、『著作集』第7巻、1979年)、210～211頁。
- 96 前掲「宣言」、75頁。
- 97 「94 終戦の詔書」(歴史学研究会編『日本史史料 [5] 現代』、岩波書店、1997年)、149頁。引用部分のルビは松村による。

- 98 大沢正道は、石川が「宣言」を再度執筆した際、「天皇に関する部分は最初のままにして、その他の個所について新しい状況を織り込んだ」ために、たとえば「人間宣言」のような出来事について言及しなかったのであろうと推測している（前掲「編集ノート」、496頁）ただ、この「臣民」から「国民」への変換は、「宣言」が天皇の「人間宣言」を意識して書かれたことを示唆する。なぜなら、「人間宣言」には「臣民」の語はなく、代わりに「朕ハ爾等国民ト共ニ存リ」（ルビは松村による）というフレーズが存在するからである。なお、周知のように、「人間宣言」の冒頭には、石川が「日本の国体」の要件とする「万機公論」を記した「五箇条ノ御誓文」が掲げられている（「102 天皇の人間宣言」、前掲『日本史史料 [5] 現代』、162頁）。
- 99 前掲「宣言」、77頁。