

「小国」論試論

——近現代日本の「宗教」と「世俗」の観点から 普遍を求めて¹⁾——

伊 達 聖 伸

1. はじめに——「普遍」を問い直す「小国」として「日本」を位置づける

グローバル化にともなう世界秩序の再編が続くなか、ネーションをはじめとするさまざまな集合体のアイデンティティが問われている。世界の覇権国がこれまでどのような主導的役割を果たして来たのか、これからどのような性格を帯びるに至るのかという論点の重要性は言うまでもないとして、そうした国々に対して周辺の位置に置かれることになる社会や集合体やそこを生きる個々人の意義を問い直すこともまた重要である。

覇権国たる「大国」は「普遍」を唱導しやすい位置に置かれている。こうした普遍は長らく西洋が主導する形で唱えられてきたが、近年では中国の観点からもひとつの普遍を構想する動きも見られる（許、2020）。これに対し、周辺のさらには従属的な環境にある「小国」は「特殊」の枠組みに留め置かれやすい。ここでの鉤括弧つきの「小国」には、英語で言えば“small nations and collectivities”の意味を込めている。国連や世界銀行などの国際機関、また国際関係や国際政治学などの学問分野では“small states”という言葉が一般的だが、これだと主権国家に議論が限定されてしまう。これに対し、ここでの「小国」は、ネーションに比較的大きな焦点を合わせつつも、その範疇には必ずしも収まり切らない集合体も念頭に置いている。たとえば、大国意識を持つ国のなかの地方や地域、異議申し立ての社会運動などである。そのような「小国」には、しばしば近代化あるいはグローバル化の「歪み」が二重三重の形で集約されている。

そのような「小国」の経験から、「普遍」をもうひとつのやり方で問い直すことはできないだろうか。この問いには、英語圏でこれまで行なわれてきたグローバル・スタディーズの一般的傾向が「大国」主導のものなのではないかという認識と、それへの対抗意識が込められている。もちろん、日本語による国際関係論でも、英語圏のグローバル・スタディーズでも、大国主導の描き方には異議申し立てがなされて、小国に注目した書き換えの提案は行なわれてきている（百瀬、[1988] 2011; 浦野、1992; Ingebritsen et al., 2006; Baldersheim & Keating ed., 2015; Maass, 2017, etc.）。フランス語圏であるカナダのケベック州を拠点とするジャン＝フランソワ・ラニエルらのグループは、サミュエル・アイゼン

シュタットの「多元的近代」(multiple modernities)を導きの糸としながら、それを小国論(petites nations)に引きつけて、小国の比較研究に着手している(Eisenstadt ed., 2002; Laniel, 2017; Laniel et Thériault éd., 2020)。かつての近代化論には西洋中心主義的な世俗化が往々にして前提とされていたのに対し、アイゼンシュタットやラニエルらの議論には、非西洋文化圏への関心に加えて、小国の近代化において宗教(的なもの)が果たした役割への注目という特徴が認められる。日本史に軸足を置きながら意識的な比較研究を行ない、普遍を模索する試みは一般的とは言えないが、そのような動向も一部には見られる(三谷、2020)。

ここには、西洋的な近代の世俗を普遍とするような前提を問い直そうとする問題関心をうかがうことができる。ところで、従来の「普遍／特殊」の図式を揺るがそうとする対抗意識は、ともすると従来「特殊」に押し込められていたカテゴリーをそのまま「普遍」に反転させてみるだけということになりかねない。たとえば「宗教」を「世俗」に対置させて、世俗よりも宗教のほうに普遍があるというような議論である。あるいは、ある小国を支えているアイデンティティをそのまま普遍として打ち出すような志向性である。実際、劣等感の裏返しとして、小国意識がねじれた大国意識を持つに至る場合もある。その危険を意識しつつ、さらに目を凝らして事象を構造的に把握してみたいのは、従来の「普遍／特殊」の図式において「特殊」の枠をあてがわれてきた地域には、しばしばさまざまなひずみが歴史的に堆積しているということである。そして考えてみたいのは、そのひずみを生きるさまざまな経験のほうに、むしろ普遍に通じる道があるのではないかということである。

韓国の歴史学者で東アジア現代史を専門とする白永瑞は、「時空間の矛盾が凝縮された場所」を「核心現場」と呼んでいる(白、2016: 4)。白は、とりわけ近現代の帝国と植民地が生み出した無限の「抑圧移譲」によって生まれる「二重の周辺」として、沖縄や台湾や分断体制下の朝鮮半島などを具体的な場所として想定しているが、「私たちの生活現場のいかなる場所も核心現場となりうる」とも述べている。そのような「場所」とは、具体的な地名を持つこともあれば、より抽象的な政治共同体である場合も想定できる。このように考えれば、日本本土にもさまざまな核心現場が見つかるし、「日本」という表象をひとつの核心現場ととらえることもできる。この観点に立つときに「日本」が興味深いのは、この国が「小国」意識と「大国」意識のあいだを揺れ動きながら、抑圧移譲の媒介者として核心現場を内外に作り出してしまう主体にもなってきたことである。さらに言えば、核心現場は一人の人間の身体と精神においても生じえよう。たとえば、社会的弱者が差別や排除の対象となる背景には、抑圧移譲と周辺化の力学が想定できる。その当事者や、当事者の問題関心を引き受ける者の精神がはたらく場所も、核心現場に含めることができるだろう。

筆者自身の問題関心をスローガンの的に表明しておくなら、肥大化する「大国」意識に

抵抗する「小国」意識に人間にとっての「普遍」的な経験を読み取るということである。そしてその際に、世俗(的なもの)と宗教(的なもの)がどのような関係に置かれるのかを具体的な場に即して読み解くことである。日本の近現代を「宗教」と「世俗」の観点から分析するときに留意すべきは、西洋流の「世俗」と「宗教」の二分法をこの地域にそのままの形で当てはめるのは難しいということである。この二分法との出会い自体が近代日本のひとつの経験なのであって、大局的な観点から言えば、ひとまず「小国」と規定することができるこの国にとって最も重要な「大国」のイメージが中国から西洋に切り替わったことと、この国が世俗と宗教の問題に出会ったことは同時的であった。

さらに論点を深める形であらかじめ付言しておくならば、日本はこのようなかで、信教の自由を保障する世俗的な体制としての近代国家を作りあげる課題に直面した。そうして曲がりなりに築きあげられた政体は、宗教的とも世俗的とも形容できる代物であったが(このこと自体が西洋的な世俗と宗教の二分法の直接的な適用の限界を示している)、政治的正統性を獲得したこの政体は、内外にさまざまな矛盾と「核心現場」を生み出すことにもなった。そこを生きる経験に、具体的な文脈の刻印を受けた普遍的なものがあるのではないかというのが筆者の仮説である。ところで、そのような普遍の経験は、世俗的なものと言うべきだろうか、それとも宗教的なものと言うべきだろうか。おそらくは、このような二者択一的な問いは、あまり意味を持たない。ただし、確実に言えるのは、核心現場を生きることから得られる普遍的なものは、それを宗教的と規定するにせよ、世俗的と規定するにせよ、抑圧移譲を作り出す主体となる装置の宗教性・世俗性とは質と次元を異にすることである。

以下ではまず、近現代日本が小国意識と大国意識のあいだを揺れ動くことになった前提として、前近代の日本がどのような小国意識あるいは大国意識を持ち、西洋近代に由来する「宗教」概念がまだ存在しなかった時代の宗教的なものと政治的なものの関係をどのようにとらえて理解しておけばよいのかを、概観的に提示することからはじめたい。

2. 前近代の「小国」論——宗教的なものの位置を意識しながら

世界の「中心」に対して「辺境の民」として「私たち」を位置づけるような自己意識を、日本人は長期に渡って抱いてきたという見解がある(内田、2009)。近代以降の国民国家のような「日本」像をそのまま古い時代に投影することはできないが、この国を「大国」中国の周辺に位置する辺境の「小国」として位置づける観点は古くから存在した。たとえば、636年の『隋書』東夷伝倭国の条には、倭王が「我は夷人」で「冀くは大国惟新の化を聞かん」と述べたとある(成沢、2012: 127に引用)。これは「中華」と「夷狄」の関係を「大国」と「小国」の関係に重ねる図式である。

ところで、華夷軸と大小軸は必ずしも対応しておらず、倭国が朝鮮半島の国々に対し

て自国を「大国」と位置づける観念は存在した(成沢、2012)。中国には軍事的にも文化的にも劣るという自己意識を持ちつつ、朝鮮半島の国々に対しては自国の優位を主張する契機はあったということである。

仏教的世界像が定着するにつれ、天竺・中国・日本の「三国」の世界像が成立する。これは中国を相対化するひとつの視点の獲得でもあった。「中華」と「夷狄」の関係に、仏法の観点から「天竺」と「辺地」の関係が重ねられ、日本は本場の天竺に対して「辺土の小国」と位置づけられるようになる。平安中期以降、末法思想の流行とともに、粟散辺土としての日本には倫理的に劣った人びとが多く、仏法の真理から遠いことへの悲嘆も語られるようになった。

辺土の劣等性を克服する機能を果たしたのが本地垂迹説である。諸仏が化身となって日本に現われたのが在地の神道系の神々であるという考え方は、「辺国を神国に転化する機会」を与え、「小国を大国に読み替える論拠」を提供することになったと成沢光は指摘している(成沢、2012: 189-193)。

もっとも、中世日本の「神国」思想は、日本を神の国として自国を他国に対して優位に立たせる意味合いは当初はなかったと佐藤弘夫は論じている。神国思想は仏教的世界観の枠組みにおいて日本を位置づける企てであって、この世を超越した真実の世界が日本という現実の国土に顕現するという考えをもとにしていた。そこに見られたのは、日本と別の国々を優劣でとらえる二分法ではなく、異界とこの世の二分法であった。ところが、中世から近世へと時代が進むにつれ、このような仏教的な普遍的世界観の後ろ盾が次第に失われていく。それと連動して、神国思想の意味合いも変化し、江戸時代中期以降の神道家や国学者が説く神国思想は、日本の自国中心主義的な優越性を打ち出すものへと変質していく(佐藤、2006)。

この間、仏教の趨勢は、この世を相対化する超越的な審級から、現世の政治体制のなかに組み込まれてそれを道徳的・社会的に支える制度へと変化している。江戸幕府はキリスト教を禁止する一方で、仏教を統制しながら政治的に活用した。支配階級の武士は行政官僚として儒学を学んでいく。江戸時代の儒教思想は、仏教に対しては距離を設ける一方で、神道とは結びつくような形で受容されていく。

江戸時代の日本においては、儒教の華夷思想が対外意識の基本構図をなしていた。中国を「中華」とすれば、日本は「夷狄」の位置に来ざるをえず、「日本」はひとつの「小国」という政治的単位として意識された(植手、1971)。他方で、中国に対する朝貢外交を儒教的な名分論(日本の天皇を中国の皇帝と同格と見なすこと)に依拠して対等な二国間関係に読み替えて再構成する動きも見られた(小島、2017: 240)。さらにはまた、中国に対するコンプレックスの裏返しとして、日本こそが中華であるという日本中心主義が一部の儒者や国学者に見られるようになる。

小島毅は、中国儒教の影響を受けた宗教政策は、淫祠(邪神を祀っているとされる場

所)を破壊し、神社の統廃合を進める性格を持っていたと指摘している(小島、2017: 43)。そして、このような「儒教」を「思想資源」とする「神道」が、近世に形成されて明治以後の日本の国家を支えていく流れを示している。これは、近代日本の官製の神社は中国伝来の儒教を思想資源として構築されたと示唆するものである。

植手通有によれば、幕末維新期に西洋諸国と対峙することになった日本の対外観は、華夷思想から国家平等観への転換を遂げるようになったという。しかし、諸国家を平等と見なす理念にも、実際には権力政治的な国際政治の現実がともなっており、華夷思想が完全に克服されたわけではなかった。その結果、むしろ西洋が中国に代わって新しい「中華」の位置を占めるようになり、日本人は西洋諸国に対する崇拜とアジア諸国に対する蔑視という分裂した態度をとることになる(植手、1971)。

3. 近現代日本における「小国」意識と「大国」意識の揺れ動き

近現代の日本の歩みにおいては、この国を「小国」と見る観点と「大国」と見る観点とがせめぎ合ってきた。一般的に言えば、西洋列強に対して「小国」であるという意識を持ちながら、国内的には、またアジアの近隣諸国に対しては「大国」として振る舞う態度を身につけ、とりわけ日清・日露戦争以降は西洋に対しても「大国」として渡り合おうとする傾向を強めた²⁾。第二次世界大戦までは軍事大国化、第二次世界大戦以降は経済大国化志向が色濃く見られたが、そこに断絶を見るか連続を見るかがひとつの論点である。また、経済大国としての自己意識が揺らいでいる現在、どのような方向性を選び直すことができるかが現在の焦点となっている。ところで、表向きは大国化を志向してきた近現代日本においても、そうした潮流に批判的な眼差しを注いできた小国論の系譜が伏流として存在する。

国際関係学者の百瀬宏は冷戦終結間際の1988年に『小国』を刊行し(2011年に補遺を設けて再刊)、近代以来の国際関係史において「小国」概念がどのように変遷し、時代ごとにどのような実態のものとしてきたのかを解明しようとしている。ヨーロッパ中心の国際関係論に日本も組み込んで論じるという姿勢が特徴的で、その観点から重要な時期区分は19世紀後半、20世紀前半、20世紀後半以降となるが、20世紀後半以降の動向が現代いかなる変化を迎えているかという見地に立てば、大局的には4つの時期で考えることができよう(百瀬、2011)。この4区分を念頭に、近現代日本における小国論と大国論のダイナミズムを略述したい。

その際に、近現代日本の趨勢としての大国化志向に同一化できない精神の持ち主が示す傾向にも注目したい。筆者の見るところ、文芸評論家の加藤典洋による『日本という身体』(1994年、増補改訂版は2009年)には、大国化志向の「国体」としての身体と、それに同調できない精神に対応する身体の両方が描かれている。加藤の議論の紹介に相

対的に多くの紙幅が割かれているとすれば、それは「小国」において矛盾や葛藤を抱えて生きることが普遍に通じるという見通しを持つ本稿にとって重要な知見だと思われるからにはほかならない。

3-1. 19世紀後半

19世紀後半のヨーロッパでは、ドイツやイタリアの統一など新たに「大国」の編成が進む一方で、北欧諸国やバルカン諸国では「小国」連合の企てが進む。19世紀末から第一次世界大戦にかけての時期は、国際法の理念としては「小国」の権利が保障されていく一方で、国際政治の現実のうえではそうした国々の存在は脅かされていく。そのような文脈において、日本を含む東アジアでは、ヨーロッパの小国論が、自国が取るべき政策に引きつけて解釈されていく(百瀬、2011: 105—119)。

明治初期に欧米を視察した岩倉使節団は、英米仏を「三大国」と見なしつつ、「小国」から「大国」への脱皮転換を遂げたプロイセンに特に注目している。その一方で、使節団はヨーロッパの「小国」にも相対的に強い関心を向けており、ウィーンで開かれていた万国博覧会で各国の出品を見たときには「国民自主の生理に於ては、大も畏るに足らず、小も侮るべからず」との感想を漏らすなど、「小国」の意義を肯定的に評価していた点も注目される(田中、1999; 田中、2005)。

政府は「小国」から「大国」への道を歩むことにおもな関心を向けていくが、自由民権運動とその系譜に連なる言論人たちは「小国」の存在理由を積極的に肯定していた。たとえば中江兆民は「外交論」(1881年)において「強国の外国手段は常に腕力を持つが、弱国が強国に交わって平和を保つには権理を持つ以外にない。欧州に諸強国があるが、デンマーク・スイスなどの小国がこれに兼併されずに相並立するのをみると、結局、腕力が権理に優らない証拠であろう」述べている。「顧ふに小国の自ら恃みてその独立を保つ所以の者は他策なし、信義を堅守して動かず、道義のある所は大国といへどもこれを畏れず、小国といへどもこれを侮らず」。『三酔人経綸問答』は、豪傑君の唱える日本の「大国」論と洋学紳士が主張する「小国」論のせめぎあいを浮かびあがらせている(田中、1999: 78、90; 松永、2014)。

日清・日露戦争以降は、大国主義路線の趨勢が決定的になる。ところで、加藤典洋が指摘しているように、大国志向の国家イデオロギーとしての「大」と、ものの見方や人物のスケールの大きさとしての「大」は、むしろ反比例の関係にある。福沢諭吉は『学問のすすめ』(1872年)において「一身独立して一国独立す」と述べたが、徳富蘇峰は『大日本膨張論』(1894年)において「個人膨張して、国家膨張す」と述べた。ここに加藤は、明治人が持っていたスケールの大きさが大国化志向のイデオロギーに変質した象徴的な意味を読み取っている(加藤、2009: 102)。

大国主義に対抗する小国主義の系譜は劣勢を強いられるが、「伏流化」した「地下水

脈」(田中、2005: 79)は社会主義者やキリスト教徒などに見出すことができる。大国化する天皇制イデオロギーと衝突する世俗的・宗教的思想が抱えた葛藤や、資本主義経済の発展にともなうひずみからは「核心現場」のモチーフが立ち現われてくる。そこにおける大小の関係には、加藤が指摘したような逆説が成り立つ。たとえば幸徳秋水は『帝国主義』(1901年)において、イギリスの外交官ロバート・モリエルの言葉を紹介する形で、「帝国主義はその国を大にしてその人を小にす」と述べている。内村鑑三も「デンマーク国の話」(1911年)において、次のように述べている。「大陸の主かならずしも富者ではありません、小島の所有者かならずしも貧者ではありません。〔……〕英国のごとく世界の陸面六分の一の持ち主となるの必要はありません。デンマークで足りる。然り、それよりも小なる国で足りる。外に拡がらんとするよりは内を開発すべきであります」(内村、2011: 93)。

3-2. 20世紀前半

百瀬宏は、20世紀の戦間期の日本は「国際連盟において「五大国」の一つに擬せられつつも、そうした地位そのものを充足する能力」を「欠いていたのが実情」(百瀬、2011: 165)と指摘する。日本は「東アジアの地方的勢力から一挙に「大国」の地位に引き上げられた」が、大国としての「実力や見識が伴わず、あらわな実利主義にとどまらざるをえないでいた」(同上: 168)。満州事変以降は、日本は国際連盟の場において、東欧諸国を含む諸小国からも厳しく糾弾されることになる。

このような大国化路線が主流をなすなかで、日本は小国主義に基づくべきであると唱えたことで有名なのは、『東洋経済新報』を活動の舞台とした三浦鍔太郎と石橋湛山である。三浦は「大日本主義か小日本主義か」(1913年)において、「大日本主義とはいわゆる大英主義と相同じく、領土拡張と保護政策とをもって、国利民福を増進せしめんと欲するに對し、小日本主義とはいわゆる小英主義にて、領土の拡張に反対し、保護政策に反対し、主として内治の改善、個人の自由と活動力との増進によって、国利民福を増進せんとするものなり」と述べている。軍事を抑制する政治経済を説いていることがわかる。

石橋は「大日本主義の幻想」(1921年)において、日本が満州や山東を捨て、朝鮮や台湾に自由を許せば、「英国にせよ、米国にせよ、非常の苦境に陥るだろう」と述べている。「何となれば彼らは日本にのみかくの如き自由主義を採られては、世界におけるその道徳的位置を保つを得ぬに至るからである」。日本が率先して植民地を放棄すれば、大国に対して道義的に優位に立るという主張である。

石橋湛山の父湛誓は日蓮宗の僧侶で、湛山は幼少期より寺院での生活を送った。湛山には日蓮の立正安国論に連なる愛国主義が見られ、ナショナリストではあったが、それは「欧化主義への反動として生じた国粹主義とはまったく異質」であったと評される(増

田、1990：2)。

大国主義が主流をなすなかで、小国主義を正面から唱える少数派がいた一方、国家の発展に個人の自生的な伸長を一致させることができず、別の方向での発展を目指す人びとが登場してくる。加藤典洋はその転機を象徴する出来事として、1910年の大逆事件を挙げている。そして、この事件に際会した武者小路実篤の個人主義の意義を強調して、「ここではじめて日本の近代は、まったく社会的意味をもたない、社会的なものに自己を閉ざした、純粋内面空間の表象をえている」と述べている(加藤、2009：150)。

このような国家と対立する個の精神の登場を、時代は「新」という言葉でとらえたと加藤は論じている。加藤はこの「新」の時代の開始年を1910年に見ているが、当初の「新」は平塚らいてうや伊藤野枝らの「新しい女」、人道主義的・理想主義的な学生団体である「新人会」、武者小路実篤の「新しき村」などに見られる「新」であった。しかし、晴れ間がいつの間にか曇りになるように、1930年代には、「革新日本」「革新官僚」「新体制」のように、それまでの「新」とは異なる語感の「新」が登場してくる(同上：198-199)。

後者の「新」のニュアンスは、「高度国防国家体制」や「特高警察」というときの「高」の語感に近いと加藤は考えている。この「高」の時代は、太平洋戦争の開始年である1941年に始まると加藤は見ている。それは、膨張主義的な大国化路線を歩んできた近代日本の行き詰まりであり、国家に対峙できる個人の内面さえも確保されなくなる。加藤は、そのような八方塞がりのなかで、個人を拠点として抵抗することの限界に突き当たった評論家の花田清輝が、自分自身が引き裂かれながら生き延びるという抵抗の形式を選ぶに至ったことに注目している(同上：251-275)。

3-3. 20世紀後半

1945年の敗戦は、近代日本が歩んできた大国化路線が挫折を余儀なくされたことを意味している。河上肇は敗戦に際会して、「私はしかし、日本人が之を機会に、老子の謂はゆる小国寡民の意義の極めて深きを悟るに至れば、今後の日本人は従前に比べて却て仕合せになりはしないかと思つてゐる」と記している(「小国寡民」1945年9月1日；百瀬、2011：313に引用)。

田中彰は、1946年の日本国憲法に「小国主義の理念の結実」を見ている。田中は、戦後民主主義の立場から、歴史における「未発の可能性」としての小国主義が戦前にもあったとして、その系譜を掘り起こそうとしている。たとえば次のような言明に、筆者の立場がよく表われている。「三浦や湛山の主張してやまなかつた「小日本主義」、つまり小国主義は、日本国憲法によって実現の第一歩を記した」(田中、1999：160)。

田中彰(1928年生まれ)は戦中派世代の歴史学者として、戦前と戦後の大きな断絶を強調しているように見受けられる。これに対し、1960年代後半の学生運動の際に東大全

共闘の代表だった科学史家の山本義隆（1941年生まれ）は、『近代日本一五〇年——科学技術総力戦体制の破綻』（2018年）において、戦前と戦後の連続性を強調している。「日本は、明治期も戦前も戦後も、列強主義・大国主義ナショナリズムに突き動かされて、エネルギー革命と科学技術の進歩に支えられた経済成長を追求してきたのであり、その意味では一貫している」（山本、2018：i-ii）。「明治の「殖産興業・富国強兵」の歩みは、「高度国防国家建設」をめざす戦時下の総力戦体制をへて、戦後の「経済成長・国際競争」へと引き継がれていった」（同上：iv）。

山本が指摘する戦前と戦後の連続性については、山之内靖の『総力戦体制』が議論の土台になっている。山之内は、戦時動員体制によってもたらされた変化が戦後の集団的な高度経済成長につながり、非合理的な戦争が逆説的にも効率化を進めたと論じている。「戦時動員体制（warfare-state）と福祉国家体制（welfare-state）の同一性というパラドックス」という山之内の指摘を山本は引用している（同上：192）。戦中の「高度国防国家体制」と戦後の「高度経済成長」をともに「高」の時代の観点からとらえている加藤典洋も、戦前と戦後の連続性に注目していると言えよう³⁾。

戦後の日本は、敗戦国として米軍による占領を経験し、サンフランシスコ平和条約により「独立」後も冷戦体制における自由主義陣営に組み込まれる。戦後日本の基本構図は、覇権国アメリカを後ろ盾とする安全保障体制のもとで経済発展を目指す吉田ドクトリンに代表させることができる。それは、小国論と大国論のダイナミズムの観点から言えば、「自国の安全保障をまったく他国に委ねる」という「小国」に典型的な行動様式を取りながら、経済的に「大国」になることを目指すものである（百瀬、2011：327）。『ル・モンド』の記者ロベール・ギランが1969年に出版した『第三の大国・日本』は、「世界経済の第三の大国」としての日本を論じている。敗戦からの復興と高度経済成長を遂げた日本は、こうして1970年頃から自他共に認める経済大国としてのアイデンティティを獲得していく。

批評家の加藤周一は、大国論と小国論のダイナミズムの観点から見た20世紀後半の日本の姿を次のように的確にまとめている。「二〇世紀の後半には、「大国」をどう定義しようとも、米国と八〇年代末までのソ連邦が「超大国」であった。日本国は経済的な影響力により大国の一つとなった。しかし対外的な行動様式は典型的な小国のそれであり、あたえられた周辺的情勢の変化にそれぞれの時点で反応してきたが、情勢を有利に変化させるためにみずから「イニシアティブ」をとることはほとんどなかった」（加藤、2007：128）。

3-4. 20世紀後半のある時期以降

時期区分としての「戦後」は、現在の日本においても用いられているが（2020年は戦後75年に相当する）、アメリカの庇護のもとでの軽武装と経済発展という戦後の前提は

すでに大きく崩れている。小国論の観点から、戦後の変質がいつからどのようにして起きたのかについて言えば、経済大国を目指す過程で生み出された歪みや矛盾が噴出することになった1960年代～1970年代、冷戦構造が崩れて世界が多極化する1990年代、日本経済が中長期的に低迷するなかで中国が再び大国として台頭し東アジアに地政学的変化が訪れている2000年代半ば以降を、特に重要なモーメントとして取り出すことができるだろう。

山本義隆は全共闘世代らしく、近現代日本の大国化志向、すなわち科学技術の発展と文明の進歩が「初めて公然と問われ、疑問符が投げかけられた」のは1960年代末だったと指摘する。当時は公害訴訟などが起こり、産業発展政策が共同体を解体し、自然環境を破壊することが明らかになったという。2018年の著作で彼が主張しているのは、日本の近現代150年の歩みは大国志向だったが、その最初の鋭い批判が突きつけられたのは明治維新から100年経った1960年代であり、その系譜を引き継ぎながら、今こそ転換が必要だというものである。山本はとりわけ原子力開発を批判的に論じて、経済成長を続けなければならないという命題そのものを見直すよう説いている(山本、2018: 290)。

戦前に「小国論」を唱えた者として中江兆民や内村鑑三がいたように、戦後の経済大国化の影で「小国論」を主張した者たちもいた。百瀬宏は、在野レベルで小国論を提唱した者たちとして、理論物理学者で原子力をリスクの観点から論じた武谷三男、日本にとっての沖縄とイギリスにとってのアイランドを比較して論じた英文学者の中野好夫などの名前を挙げている(百瀬、2011: 336)。

沖縄の問題に関連して、百瀬は「内なる小国」の存在にも注目している。「内なる小国」とは、具体的には中央集権国家に対する地方自治体のことだが、地域が国家を超えて世界的な問題と取り組む非核自治体運動のようなものも百瀬はイメージしている。また、沖縄やアイヌのほか、朝鮮人および中国人・台湾人とその子孫の異議申し立てや、外国人登録法批判の運動にも言及されている(同上: 344)。

このように、日本という「小国」のなかに、さらに「小国」とみなすことのできるネーションや集合体や運動が存在すると明言することによって、「小国」論の理論的可能性がおし広げられている。これは、経済大国化する小国日本がさまざまな歪みを生み出し、国内外にさまざまな「核心現場」を作り出してきたという見通しにつながる論点である。

経済大国の地位を築いた戦後日本だが、冷戦が終結し、バブルが弾けて経済不況が長引くようになると、21世紀の国際秩序のなかで日本が占めるべき位置についての指針が新たに求められるようになる(渡邊、2014)。田中彰が「小国主義」を主張したのは、このような転換点においてのことである。「小国主義を選択することは、日本国憲法の理念に根ざす小国主義を国民が主体的に闘いとることである。そして、その小国主義を克ちとり続けることこそが、日本近代史の苦闘の歴史の教訓を生かす道である」(田中、1999: 202)。

とはいえ、経済大国化を志向してきた国や社会が、小国化へとうまく舵を切るのは容易ではない。「経済大国」は現在では鳴りを潜め、雇用形態が不安定化して「非正規大国」などと呼ばれている。「技術大国」としての自信も揺らいでいる(畑村、2015)。平均寿命の長さから「長寿大国」とも言われるが、出生率の低下や人口の減少から「老害大国」とも揶揄される。大きな自然災害や人的災害に見舞われることから「災害大国」などとも呼ばれる。いずれも表向きは日本を「大国」として語るものでありながら、小国化の現実を突きつけるものだと言えよう。

加藤典洋は2009年に『日本という身体』を増補するに当たって、20世紀後半のある時期以降の日本が突入したのは、「超」と「小」の時代であると論じている。現代日本社会は慢性的な閉塞状況にあるが、現在の状況で内的葛藤を抱えた人びとの精神においては、かつてであれば生じえた内的密度の更新(たとえば1910年代の武者小路実篤や1940年代の花田清輝の精神において生じたこと)は起こりにくい。精神の「内攻化」が生じたとしても、外部にある社会とのつながりが断たれているわけではないため、かつてのような八方塞がりではなく「多孔質化」が起きており、日本を枠づける枠そのものが「不可視化」しているという。「超」は「超高速」「超資本主義」などの「超」であり、いわば加速を促すようなものと理解してよいだろう。日本を縁取っている枠は、「単に拘束するだけのものではなく、多孔質のものとなり、拘束すると同時に刺激し、外に誘い出すものともなる」とその両義性が指摘される(加藤、2009: 327)。また、「小」にも二つの様態があると加藤は言う。ひとつはソニーのウォークマンが象徴するような「小」で、そこには「力」の集約と凝縮が見られる。半導体など、小型化したものに技術が詰め込まれている様子を思い浮かべてみれば、たしかにそこにはひとつの充実があることが理解できよう。もうひとつは、ハローキティが体現するような「小」であり、この「かわいい」キャラクターは、背景の物語も、自己の性格も持たず、意見を主張するための口もなく、完全な無力を示しているという(同上: 363-364)。こちらは、グローバル化の波に飲まれて文脈と強い性格を喪失した「小」を象徴しているように見受けられる。

4. 近現代日本の政教構造、「世俗」と「宗教」の関係から考える「国体」論

ここまで近現代日本の小国意識と大国意識の揺れ動きをたどってきた。その動態を支えてきたものを世俗と宗教の観点から分析するならば、どのような特徴が指摘できるだろうか。「小国」日本を支えるためのアイデンティティを構成する基本的な参照軸が中国から西洋へと移るなかで新しい政治的正統性を作り出す課題を前にして、いかなる世俗のおよび宗教的な思想資源が動員されたのだろうか。

4-1. 「国体」は世俗か宗教か

西洋的な近現代国民国家は、宗教的権力から自律した世俗国家であることを基本とする。そのモデルに沿った国民国家形成は、世俗的な思想資源を動員し、そのモデルに抗する国民国家形成は、宗教的な思想資源を活性化させるという傾向がひとまず予測される。日本の場合が複雑なのは、西洋的近代化に抵抗しつつ適応したことに加え、西洋キリスト教的な世俗と宗教の二分法がそのままの形では当てはまらない東アジア地域に位置していた要因も踏まえなければならないことである。

しかしここで日本の特殊性に陥らないようにするためには、近現代日本における新しい政教構造の構築を、「世俗性」(secularity)ないし「世俗主義」(secularism)の国際比較研究(フランス語圏であれば「ライシテ」の国際比較研究)の文脈に位置づける必要がある(Warner, Vanantwerpen and Calhoun eds., 2010; Calhoun, Juergensmeyer and Vanantwerpen eds., 2011; Baubérot et Milot, 2011, etc.)。

リチャード・マドセンは、アジア諸国は形式的には「世俗的」政治体制の外観を備えているが、実質的には「宗教的」な精神が機能していると指摘している。彼によれば、西洋近代では「宗教」は私的な信仰を中心に考えられているが、アジアでは儀礼や神話が重視されるという(Madsen, 2011)。

近代日本において政教関係を再編するに際しても、課題となったのは、「世俗的」な政治体制の外観を備えていながら、実質的には「宗教的」な精神を備えた制度機構を構築することであった。そして、その精神を「儀礼」や「神話」を通じて人びとに広め、定着させることであった。その核心部分に位置することになったのが、天皇と皇室にほかならない。1888年、伊藤博文は憲法草案審議のための枢密院会議で、日本の国家の「機軸」となるべきものとして、仏教と神道とキリスト教を退けつつ、それを「皇室」に求めた。世俗と宗教の観点から、天皇や皇室を国家の機軸とする「国体」の地位を分析するとき問題となるのは、それが宗教的なものなのか、世俗的なものなのか、ということである。

日本の政教関係についてのひとつのマスターナラティブは、明治国家は天皇を中心とする「国家神道体制」を築き、それが戦後に解体されて「政教分離体制」に移行したというものである。ただし、「国家神道」は公式的にはGHQが1945年12月に発した神道指令において戦前の政教構造を包括的にとらえたときの回顧的な概念であって、戦前にはほとんど用いられていなかった言葉である。村上重良が『国家神道』(1970年)において、明治維新から第二次世界大戦終結までの日本を支配した天皇を頂点とする国教体制を「国家神道」と呼んだのに対し、葦津珍彦や阪本是丸は「国家神道」が指すのは「神社神道」のことと意味を限定しつつ、神道が軍国主義的なイデオロギーを担ったとする見方に異議を唱えた(葦津、1987; 阪本、1994)。他方、国家イデオロギーに反対の立場をとる安丸良夫も、村上説の広い国家神道理解にはニュアンスをつけている(安丸、

1992: 194)。神社非宗教説とそれを支える法的前提が1880年代に築かれたうえで、「神社神道」としての「国家神道」は内務省社寺局が神社局と宗教局に分かれた1900年に成立したと言える。それを解体したのが1945年の神道指令だが、島藺進は神道指令が皇室神道には手をつけなかった点に注目して国家神道は戦後も続いているという見方を示している(島藺、2010)。いずれにせよ、国教体制から政教分離体制へというマスターナラティブは、戦後の「国家神道」をめぐる言説を通じて生成してきたものである(山口編、2018)。

国教を廃止し、信教の自由を保障する政教分離体制が構築されたというナラティブは、世俗化と政教分離を近代化のひとつの達成と評価する観点を内包していよう。ただし、このナラティブを強調しすぎると、見えにくくなるものがある。ひとつは、戦後の政教関係も実のところは国家神道的なものをしばしばひきずっているという点である。村上説を継承して、現在でも天皇崇敬を核心とするナショナル・イデオロギーとしての「国家神道」が存続していると主張する島藺進の議論は、この盲点を指摘したとも言えよう。

もうひとつ見えにくくなるのは、戦前の政教関係には政治と宗教を分離する論理はなかったのかという点である。これに関して、ジェイソン・ジョセフソンは「神道的世俗」(Shinto Secular)という見方を提案している。「国家神道」という概念には、法的に非宗教とされた神社神道が事実上の国教であったという見方が込められているとすれば、ジョセフソンは、明治の指導者たちが国民の共通の核(common core)を作ろうとしたことに注目している。それが法的には宗教とは言えず、「国教」(state religion)と呼ぶのは不適切であることから、「神道的世俗」と呼ぶのがよいと彼は主張している(Josephson, 2012: 133)。たしかに大日本帝国憲法は「天皇は神聖にして侵すべからず」(第3条)と規定する一方で、「日本臣民は安寧秩序を妨げず及び臣民たるの義務に背かざる限に於て信教の自由を有す」(第28条)と条件つきで信教の自由を認めている。もちろんこれは実態としては天賦人権に基づく信教の自由の保障とは言えなかったものだが、少なくとも名目的には世俗的な政教分離体制と言えだけの機制は備えていた。

このように、「国家神道」研究が論争とともに続けられる一方で、「近代日本における世俗の形成」を語る研究も登場してきている(Rots and Teeuwen eds., 2017)。国家神道(実質的な国教)か、神道的世俗かという問いは、「宗教」と「世俗」を互いに排他的で二項対立的なカテゴリーと見なすような観点から二者択一的に判断を下そうとしても埒が明かない。むしろそこに浮かびあがるのは、西洋キリスト教的な「宗教」と「世俗」の二分法をそのままの形で日本に当てはめることの限界である⁴⁾。

国家神道と呼ぶにせよ、神道的世俗と呼ぶにせよ、これは新しい「中華」と認識された西洋に「小国」として向き合った日本が、「宗教」概念を受容しながら構築した政教体制である。岩倉使節団はヨーロッパでは国教体制を敷く国も多いことにむしろ感銘を受け、明治の指導者たちは天皇をヨーロッパにおけるキリスト教の機能的等価物として認

識していた。キリスト教的なヨーロッパの国々が世俗的と言うならば、天皇を戴く日本の政教体制も十分に世俗的な外観を備えながら宗教性を有していたということになるだろう。

4-2. 「国体」はむしろ「儒教的」なのか

ところで、ここでさらに注目したいのは、国家神道または神道的世俗と言われるものにおける儒教的なものの位置である。儒教は、19世紀末のヨーロッパの知的パラダイムにおいて「世界宗教」のひとつとして「宗教」のカテゴリーに組み込まれることになる。ただし、儒教は現世的な社会的文化的なシステムという性格が強く、この世に対して超越的な価値を前提として組織された教会制度という形にはなっていない。そのため、西洋キリスト教的な宗教概念には馴染まないところがある (Sun, 2013)。

日本においては、19世紀後半に西洋由来の「宗教」概念をもとにしながら、新しい政教関係が構築されていった。江戸時代の「三教」と言えば神仏儒だったが、明治末に招聘された「三教会堂」に集められたのは神仏基だった。つまり、制度としての「宗教」に組み込まれたのは神道・仏教・キリスト教で、儒教は入らなかった。神道は、宗教としての神道と、国家の祭祀として法的に非宗教とされた神社神道とに二分化された。

では、儒教はどこに行ったのだろうか。小島毅は、近世から近代にかけての神道が儒教を思想資源としていると主張している (小島、2017)。この路線で考えていくと、国家神道または神道的世俗には儒教の要素が多く流れ込んでいるとの見通しを立てることができる。日本政治思想史を専門とする渡辺浩は、近世から近代にかけて、儒学的教養を持つ人びとが、儒教の普遍的な思想の枠組みを拠り所として西洋的な普遍を理解したと論じているが、西洋キリスト教的な「宗教」概念の受容の過程で作られた明治天皇制国家のことを「日本的ではない」と評している。それは「中国的思考枠組みを持つ彼ら〔＝明治日本の知的・政治的指導者たち〕が西洋をモデルに構築した、擬洋風の「教育」・「宗教」国家だった」面があるという (渡辺、2016: 283)。與那覇潤は、より図式的かつ直截に、明治天皇制国家を「儒教道徳に依拠した専制王権の出現」と評している。それは「將軍や幕府といった二重権力状態を排除し」て「中国皇帝のように権力が一元化された王権」である (與那覇、2014: 146)。日本の近代化は通常西洋化であると見なされているが、與那覇は儒教思想が日本の近代化を準備し、西洋はその触媒であったという線を強調している。

この観点に立つならば、日本の近代化は「西洋化」であるのと同じくらい、あるいはそれ以上に「中国化」あるいは「儒教化」と言える側面を備えているということになる。このことは、西洋列強に対しては「小国」の地位にあるとの認識を余儀なくされた日本が、他方においては儒教的な華夷思想をいわば「内面化」し、それが外側に反転して「大国」意識を持つようになったことのひとつの有力な説明にもなる。

この世俗的でも宗教的でもあるような政教体制、そして儒教的でもあるような政教体制は、「国体」と呼び慣らわされていたものである。この「ネーションの身体としての国体」(national body)を分析するには、ケベックの歴史学者ジェラルド・ブシャルが提唱している「ネーションの神話」というアプローチが有効かもしれない(Bouchard, 2014; 2019)。ネーションを支えるのは「宗教」である場合も、宗教と対置される「世俗」である場合もあるが、「宗教」と「世俗」の二分法が通用しない地域でも、近代的なネーションをめぐる制度や言説はさまざまな神話によって構成されており、その神話を宗教的と規定するか世俗的と規定するか、はたまた儒教的と規定するかはひとまず括弧に入れて議論を進めることができる。戦前の日本の国体は、天皇を核心部分において神秘化されていたもので、膨張主義的な特徴を有していた。

敗戦直後の占領政策の核心はこの国体の解体にあり、神道指令と日本国憲法に規定されるような政教分離体制が実現された。それは自由で平和な民主主義の基盤が築かれたことを意味していたが、冷戦体制のなかで日本を自由主義陣営の最前線に立たせることをも含意していた。カナダの法学者アンナ・スーは、アメリカが日本で信教の自由を促進したのは、個人としての日本人の人権や自己実現に対する関心に基づくものではなく、アメリカの国際的な安全保障戦略の一環であったと指摘している(Su, 2016: 91)。このように、戦前から戦後の転換点において、主権はたしかに一面においては天皇から国民に移行しているが、他方においては日本の統治に正統性を与える擬制的な超越的審級が「天皇」から「アメリカ」に移っている様子を見落としてはならない(吉見/モーリス＝スズキ: 2010)。白井聡は、戦後の「国体」はアメリカであり、アメリカが戦後の日本人に与えた政治的イデオロギーの本質は、自由でも民主主義でもなく、「他のアジア人を差別する権利」であったとまで述べている(白井, 2018: 305)。

4-3. 日本では見えにくい西洋的「世俗」の理念

政治思想家のセシル・ラボルドは、次のような「世俗」のあり方を望ましいものとして提唱している。「私は世俗主義をリベラルな正統性のミニマムな規範的な要求として導入する。それは善についての非宗教的な包括的概念ではなく、むしろ国家における宗教の正当な権利を持つ場所を特定する政治的教説である」(Laborde, 2017: 113)。ここでは、「世俗」は市民が義務として守るべきイデオロギー的な価値としてではなく、市民の思想や宗教や良心にかかわる自由を担保する政治的枠組みとして提示されている。

政治と宗教を分離し、国民の自由と権利を保障する日本国憲法にも、このような「世俗」の理念は書き込まれていると言える。しかしながら、世俗とは信教の自由を人権として保障するための枠組みであるという理解は、日本社会では広く共有されているとは言いがたい。宗教学者のウィニフレッド・サリヴァンは、アメリカ合衆国では「宗教」概念が西洋近代プロテスタント的な負荷を背負っているために、そのモデルに合致しな

い諸宗教に対する自由の保障が法的に不十分であることを指して「不可能な信教の自由」について論じているが (Sullivan, 2005)、日本では戦後の世俗的な政教分離体制においても「信教の自由」が「公共の福祉」によって制限されうる「条件付きの自由」とされる傾向が見られる点において (宮田、1981: 113)、「不可能な信教の自由」について語ることができよう。ここには、「宗教」をソフトに抑圧する「世俗」の姿が見えるようである。

一般に日本では「信教の自由」が天賦人權の思想に基づくものとはあまり観念されていないのであろう。このことは、日本の宗教には超越性の契機が欠けているとしばしば言われることにも関係している。加藤周一は、「近代日本の文明史的位置」(1957年)において、「西洋での神の役割を、日本の二〇〇〇年の歴史のなかで演じてきたのは、感覚的な「自然」である」と述べている。その結果、日本では「形而上学ではなく独特の芸術が栄え、思想的な文化ではなく、感覚的な文化が洗練された」。西洋の神が超越的な宗教の典型だとすれば、日本の自然は人間の社会生活の外にありながら地続きである点において、宗教的とも世俗的とも形容できる地位にある。戦前の軍国主義に反対する姿勢を貫き、戦後の民主主義を擁護する立場の加藤にとって、この「自然」の評価は、たんに美的なものの称揚ではなく、政治的な洞察も含む両義性を帯びたものである。彼は、西洋のような神がないから日本は劣っていると考えたわけではなく、「われわれ自身の民主主義」を西洋キリスト教的なものとは違うものとして把握し、それを「西洋の手本より、ある意味でましなものにつくりあげたい」と望んだのである (加藤、1979: 74-76)。加藤は近代化や民主化の語彙で語っているが、そこで言われているのは、日本における世俗と宗教が西洋キリスト教的なものではないことを踏まえつつ、この「小国」から普遍に連なるものをどう考えることができるかという本稿の問題関心につながるものである。

5. 抑圧移譲と価値転換——核心現場から普遍を目指して

大文明に対して周辺的な位置にある日本には、普遍的な思想の契機が欠けているとしばしば指摘されてきた。かつて丸山真男は、日本の思想には思想的伝統の基軸が欠如していると述べたし (丸山、1961)、ロバート・ベラーも日本文化は「非軸」(nonaxial)であると評している。ベラーによれば、丸山が論じたのは「日本の思想はキリスト教やカント哲学やマルクス主義が提供したような「軸」を欠いている」ということである。丸山は「日本の思想には超越的あるいは普遍的な参照系が欠けていると主張していた」(Bellah, 2010: 44-45)。

ここでいう「軸」とは何か。カール・ヤスパースによれば、紀元前500年頃に位置付けられる軸の時代に、中国、インド、西洋という大文明において生み出された人間の基

本的範疇が、普遍的なものの基礎になっている（ヤスパース、1970：16-17）。ところで、軸の時代の到来の前提には、国家の誕生があった。権力を集中させ、支配者と被支配者の格差を作り出し、それを拡大しながら大きく膨張していく「大国」の普遍に対して、その内部から、そうした現世の秩序を相対化し、価値転換をもたらす視点から、もうひとつの普遍が出てきたというのが、軸の時代の思想的意義である（Gauchet, 1985）。

大国的な普遍に対峙する軸の時代の思想の普遍は、現前する世界の秩序を批判的な視座のもとでとらえかえす点において、「彼岸的」で「超越的」な傾向を有していた。そのような救済宗教的な世界観を支える「あの世」の实在感覚も、かつては人びとに広く共有されていた。しかし、ある時期以降——それこそ世俗的な近代化のなかでと言ってよいだろう——、少なからぬ人びとにとって、超越的な神の实在の感覚は薄れていく。「此岸的」な世界観が支配的な時代に、大国的な普遍に対抗するもうひとつの普遍の場所は、どこにあるのだろうか。

大文明の周辺に位置してきた日本は、図式的に言えば、「大国」に対峙する「小国」として、「普遍」に対する「特殊」の立場に置かれてきた。その一方、しばしば「大国化志向」を持ち、政治権力の正統化をはかる擬制的な超越的審級として、戦前は「天皇」そして戦後は「アメリカ」を参照する「国体」の機構を備えてきた。それは大国的な普遍の模倣であり、世俗的と呼ぶにせよ、宗教的と呼ぶにせよ、さまざまな抑圧をもたらすように機能してきた面を持つことは否定しがたい。そのような大国的な普遍を模倣する小国に凝縮されている矛盾を生きるなかで、抑圧の経験を解放の経験に転化するような価値転換に、此岸的な世界観が支配的な時代における救済のあり方、もうひとつの普遍を求めることができよう。それを世俗的と呼ぶべきか、宗教的と呼ぶべきかの判断の決着は、必ずしも本質的なことではない。

近代における「小国日本」の「大国化路線」は、日清・日露戦争を経て決定的なものになる。西洋列強に伍するという意識を持つことができるようになったからである。このように膨張していく明治天皇制国家との衝突として代表的な「事件」として、内村鑑三の不敬事件（1891年）や、幸徳秋水が連座した大逆事件（1910年）を挙げることができる。内村はキリスト教徒、幸徳は社会主義者で、図式的には一方は「宗教」で他方は「世俗」という異なる立場になるが、2人とも日露戦争の際には非戦論を唱えて日本の大国化路線を批判した小国論者である。小国論とは言っても、それは鎖国のように国境を閉ざす内向きのイメージではなく、国家主義を相対化する国際感覚に裏打ちされていた。幸徳秋水は中江兆民が理解したフランス共和主義の普遍主義の流れを汲みつつ、国際的な社会主義のネットワークのなかにいた。内村鑑三は日露戦争終結に際して、戦争よりも平和が愛国的であると述べ、「平和的膨張」を唱えた。ここには、大国主導の帝国主義に対抗するもうひとつのグローバル・ネットワークの青写真がある（伊達、2021）。

西洋列強の周辺に位置する「小国」として抑圧の力学に晒される受け手であった近代

日本は、肥大化して「大国」もしくは「帝国」となり、内外に核心現場を作り出す主体としても振舞ってきた。抑圧移譲による二重の周辺へのしわ寄せは、戦前より沖縄、台湾、朝鮮半島など内外で見られた。戦後日本では、アメリカの核の傘下で経済大国化したことに付随する問題が複雑に絡まり合う「内なる小国」として、原爆が投下された広島と長崎、米軍基地の集中する沖縄、水俣に代表される公害の発生地、そして福島をはじめとする地方の原発建設地などの地名を挙げることができるだろう⁵⁾。高橋哲哉は、戦後日本は米軍基地を沖縄に押し付け、原発は地方に集中立地するという形で、植民地主義的な支配と被支配の関係を構築してきたと述べ、戦後日本の「犠牲のシステム」を表現する場所として沖縄と福島を関連づけている(高橋、2012)。大江健三郎の『ヒロシマ・ノート』(1965年)や石牟礼道子の『苦界浄土』(1969年)には、核心現場における複雑な力学のはたらきや、生きることの絶望や困難と、価値転換による救いの可能性が描かれている。大江自身、英語版『ヒロシマ・ノート』の序文において、広島を経験は自分の人生に決定的な転換をもたらしたと言い、「宗教的な意味合いは取り除きながらも、やはり私はそれ [= 決定的な転換] を「回心」と呼びたい」と述べている(Oe, 1995: 8)。そこには、日本に位置する具体的な現場の矛盾を生きる経験から、普遍的なものに触れるという道筋が示されている。世俗と宗教の関係に着目する観点からの小国論は、小国を支える土台となるナショナル・アイデンティティを宗教や世俗の観点から分析することを超えて、このような経験を位置づけ解釈するための枠組みを与える可能性も秘めている。

注

- 1) 本稿は、東京大学グローバル・スタディーズ・イニシアティブ(GSI)の「キャラバン研究プロジェクト」の一角をなす課題「小国」の経験から普遍を問いなおす(代表:伊達聖伸)の全体的な枠組みのなかに位置づけられるものである。このプロジェクトの最終的な目的は英語論集の刊行だが、本稿は、日本の世俗と宗教の関係を小国論の観点から扱うという筆者の問題関心の骨格をまずは日本語で提示してみるという性格のものである。日本語の読者から建設的な批判をいただくことができれば幸いである。
- 2) 西川長夫は近代日本のダイナミズムを「欧化」と「国粹」(日本回帰)のサイクルでとらえているが、ともに大国的な日本像を前提とした論じ方になっているように思われる。その一方で西川は、「圧倒的な欧化」のなかにたんなる「欧化」を超えた「普遍化」の契機を見ようとしている(西川、2001)。
- 3) より厳密に言えば、加藤典洋の議論は、戦前と戦後を連続においてとらえる一方で、戦後の時代区分を明治以来の時代区分の反復において考えようとしている。すなわち、彼は明治維新の1868年から大逆事件の1910年までを「大」の時代、1910年から太平洋戦争開始の1941年までを「新」の時代、1941年から1972年までを「高」の時代と位置づけているが、戦後にも戦前の「大」「新」「高」を反復するような動態が生まれているとやや入り組んだ論じ方をしている。それによれば、1945年から1960年が戦後の第1期に相当するが、日本は敗戦国なので「大」をもって認ずることができず、この時代は「中」によって象徴された(「中立国家」「中間文化」など)。戦後の第2期が1960年からの「高度」経済成長

期だが、加藤によればこの時代の動態はむしろ「新」に該当する。彼の見方にしたがえば、1972年の連合赤軍事件による反権力急進思想の「閉塞」と、1973年の石油ショックによる経済膨張主義の「閉塞」によって変質を余儀なくされた1973年以降の「高度成長」が1941年的な意味での「高」の時代に相当する。そして、そのサイクルが閉じられるのが1990年頃だという（加藤、2009）。

- 4) 「国家神道」の用語は問題含みである一方、「世俗」や「国体」では宗教性が抜け落ちてしまう面もあることから、近年の島藪は「神聖天皇」という観点からの議論も提案している（島藪、2019）。「国家神道」研究と「国体論」研究の接合の試みもなされている（藤田編、2019）。
- 5) この点に関し、必ずしも小国論や核心現場という観点からではないが、筆者はすでにジェラルド・ブシャーの「ネーションの神話」についての議論を糸口として、「原子力安全神話」など戦後日本を支えてきたいくつかのネーションの神話について分析し、その綻びが出てきていると論じたことがある（Date, 2019）。

参考文献

- 葦津珍彦『国家神道とは何だったのか』神社新報社、1987年
石牟礼道子『苦界浄土』（1969年）、藤原書店、2016年
植手通有「対外観の転回」橋川文三・松本三之介編『近代日本政治思想史Ⅰ』有斐閣、1971年、33～74頁。
内田樹『日本辺境論』新潮新書、2009年
浦野起央『国際政治における小国』南窓社、1992年
大江健三郎『ヒロシマ・ノート』岩波新書、1965年
加藤周一『日本文化における時間と空間』岩波書店、2007年
加藤周一「近代日本の文明史的位置」（1957年）『加藤周一著作集』第7巻、平凡社、1979年、47～76頁。
加藤典洋『増補 日本という身体』河出文庫、2009年
加藤典洋『増補 日本人の自画像』岩波現代文庫、2017年
許紀霖『普遍的価値を求めよ——中国現代思想の新潮流』中島隆博・王前監訳、法政大学出版局、2020年
小島毅『儒教が支えた明治維新』晶文社、2017年
阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店、1994年
佐藤弘夫『神国日本』ちくま新書、2006年
島藪進『国家神道と日本人』岩波新書、2010年
島藪進『神聖天皇のゆくえ——近代日本社会の基軸』筑摩書房、2019年
白井聡『国体論——菊と星条旗』集英社新書、2018年
高橋哲哉『犠牲のシステム 福島・沖縄』集英社新書、2012年
田中彰『小国主義——日本の近代を読みなおす』岩波新書、1999年
田中彰『近代日本の歩んだ道——「大国主義」から「小国主義」へ』人文書館、2005年
伊達聖伸「フランスのライシテを世界史に向けて語る——日本の政教関係と日露戦争との同時代性に注目して」『日仏文化』90号、2021年
中江兆民『中江兆民評論集』松永昌三編、岩波文庫、1993年
成沢光『政治のことば——意味の歴史をめぐって』講談社学術文庫、2012年
西川長夫『増補 国境の越え方——国民国家論序説』平凡社ライブラリー、2001年
畑村洋太郎『技術大国幻想の終わり——これが日本の生きる道』講談社現代新書、2015年

藤田大誠編『国家神道と国体論——宗教とナショナリズムの学際的研究』弘文堂、2019年
 白永瑞(ベク・ヨンソ)『共生への道と核心現場——実践課題としての東アジア』趙慶喜監訳・中
 島隆博解説、法政大学出版社、2016年
 丸山眞男『日本の思想』岩波新書、1961年
 増田弘『石橋湛山研究——「小日本主義者」の国際認識』東洋経済新報社、1990年
 松永昌三「小国主義か、大国主義か——平和主義の伝統」『自由・民権・平和——日本近代史研究
 と私』慶應義塾大学出版会、2014年、175～186頁。
 三谷博『日本史のなかの「普遍」——比較から考える「明治維新」』東京大学出版会、2020年
 宮田光雄『日本の政治宗教——天皇制とヤスクニ』朝日選書、1981年
 百瀬宏『小国——歴史にみる理念と現実』岩波書店、2011年(1988年)
 山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』山川出版社、2018年
 山之内靖『総力戦体制』ちくま学芸文庫、2015年
 山本義隆『近代日本一五〇年——科学技術総力戦体制の破綻』岩波新書、2018年
 吉見俊哉、テッサ・モーリス＝スズキ『天皇とアメリカ』集英社新書、2010年
 ヤスパース、カール『歴史の起源と目標』重田英世訳、『世界の大思想32』河出書房新社、1970年
 安丸良夫『近代天皇像の形成』岩波書店、1992年
 與那覇潤『中国化する日本』増補版、文春文庫、2014年
 渡邊昭夫『大国日本の揺らぎ』(「日本の近代 通史編8 1972～」)中公文庫、2014年
 渡辺浩『東アジアの王権と思想』増補版、東京大学出版会、2016年

Baldersheim, Harald and Michael Keating eds., *Small States in the Modern World: Vulnerabilities and Opportunities*, Cheltenham & Northampton, Edward Elgar Publishing, 2015.
 Baubérot, Jean et Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011.
 Bellah, Robert N. “Confronting Modernity: Maruyama Masao, Jürgen Habermas, and Charles Taylor,” in Michael Warner, Jonathan Vanantwerpen and Craig Calhoun eds., *Varieties of Secularism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2010, pp. 32–53.
 Bouchard, Gérard, *Raison et déraison du mythe: Au cœur des imaginaires collectifs*, Montréal, Boréal, 2014.
 Bouchard, Gérard, *Les nations savent-elles encore rêver?: Les mythes nationaux à l'ère de la mondialisation*, Montréal, Boréal, 2019.
 Calhoun, Craig, Marc Juergensmeyer and Jonathan Vanantwerpen eds., *Rethinking Secularism*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
 Date, Kiyonobu, «Des mythes nationaux du Japon contemporain: entre le besoin de démythification et de déconstruction», *Bulletin of the Faculty of Foreign Studies, Sophia University*, 53, 2019, pp. 157–179.
 Eisenstadt, Shmuel N. ed., *Multiple Modernities*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 2002.
 Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
 Guillain, Robert, *Japon, troisième grand*, Paris, Seuil, 1969. [= ロベール・ギラン『第三の大国・日本』井上勇訳、朝日新聞社、1969年]
 Ingebritsen, Christine, Iver Neumann, Sieglinde Gstöhl and Jessica Beyer eds., *Small States in International Relations*, Seattle & Reykjavik, University of Washington Press & University of Iceland Press, 2006.
 Josephson, Jason Ananda, *The Invention of Religion in Japan*, The University of Chicago Press, 2012. (Chap. 5. Formations of the Shinto Secular; Chap. 7. Inventing Japanese Religion)
 Laborde, Cécile, *Liberalism's Religion*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2017.
 Laniel, Jean-François, “On the Relevance of Small Nations: Religion and Politics in S. N. Eisenstadt’s Multiple Modernities Paradigm,” *Nations and Nationalism*, 2017, pp. 1–21.

- Laniel, Jean-François et Joseph Yvon Thériault éd., *Les petites nations: Culture, politique et universalité*, Paris, Classiques Garnier, 2020.
- Maass, Matthias, *Small States in World Politics: The Story of Small State Survival (1648–2016)*, Manchester, Manchester University Press, 2017.
- Madsen, Richard, “Secularism, Religious Change, and Social Conflict in Asia,” in Craig Calhoun, Marc Jurgensmeyer and Jonathan Vanantwerpen eds., *Rethinking Secularism*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 248–269.
- Oe, Kenzaburo, *Hiroshima Notes*, translated by David L. Swain and Toshi Yonezawa, New York, Grove Press, 1995.
- Rots, Aike P. and Mark Teeuwen eds., *Formations of the Secular in Japan*, Japan Review, No. 30, 2017.
- Su, Anna, *Exporting Freedom: Religious Liberty and American Power*, Harvard University Press, 2016.
- Sun, Anna, *Confucianism as a World Religion: Contested Histories and Contemporary Realities*, Princeton, Princeton University Press, 2013.
- Sullivan, Winnifred Fallers, *The Impossibility of Religious Freedom*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Warner, Michael, Jonathan Vanantwerpen and Craig Calhoun eds., *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 2010.

注記：近現代日本を世俗と宗教の関係を意識した小国論から論じるというただでさえ大それた企てに対し、前近代以来の「中華帝国」世界の辺境の小国日本というとらえ方が基盤になるという観点から、さらに視野を広げるためのコメントをくださった島藺進先生に感謝したい。