

日本宗教の理解に関する覚書

Notes on the Understanding of Japanese Religion

岩井 洋*

Hiroshi IWAI

抄 録

日本人の宗教観や宗教意識を表現する際に、しばしば使われるのが「無宗教」や「無神論」といった表現である。本稿では、「日本人＝無宗教」あるいは「日本人＝無神論」という言説が生まれた背景を探るとともに、日本人が無宗教・無神論であるのかについて検討する。そして、それを踏まえて、日本宗教と異文化における宗教との比較研究を深化させる視点や、グローバル化状況における日本宗教を理解する視点を提示したい。

1. はじめに

日本人の宗教観や宗教意識を表現する際に、しばしば使われるのが「無宗教」や「無神論」といった表現である。「子供が生まれれば神社に行き、結婚式はキリスト教、葬式は仏教」という決まり文句は、日本人が自らの「無節操さ」を、やや自嘲げみに説明するときに用いられる。また、1995年に日本を震撼させた、オウム真理教による地下鉄サリン事件以来、「日本人が無宗教であるから、善悪の区別もできずに、不可解な新宗教に入信したのだ」という言説があらわれはじめた。このような考え方は、一般の人々のみならず、研究者のあいだにも浸透しており、日本宗教の社会科学的な理解を阻害する要因ともなっている。

そこで、本稿では、このような言説が生まれた背景を探るとともに、はたして日本人は無宗教あるいは無神論的なのかについて検討する。そして、それを踏まえて、日本宗教と異文化における宗教との比較研究を深化させる視点や、グローバル化状況における日本宗教を理解する視点を提示したい¹⁾。

2. 「無宗教」の起源と現実

「日本人＝無宗教」という言説を検討するにあたり、まず、「無宗教」というときの「宗教」とは、いったい何をさすのかについて考えておく必要がある。

* 関西国際大学人間学部

「社会」「個人」「自由」をはじめ、現代の日本人が使う用語の多くは、近代以降に欧米語の翻訳として作られたものである²⁾。「宗教」という用語も、同じく翻訳語である。興味深いことに、中村元³⁾によると、「宗教」という用語は、仏教に由来する。通常、様々な「宗教」のひとつに「仏教」があると考えられる。しかし、「宗教」という言葉は、もともと「宗の教え」、つまり究極の原理や真理を意味する「宗」に関する「教え」という意味であり、仏教の世界で使われていた言葉であった。したがって、「仏教」の下位概念として「宗教」が存在したわけである。ただし、若干複雑なのは、明治時代以前は、「仏教」という言葉はあまり使用されず、むしろ「仏道」や「ほとけの道」といった言葉が、現在の仏教をさす言葉として使用されていた⁴⁾。しかし、明治時代に西洋の思想が日本に輸入されるなかで、“religion”の訳語として「宗教」が選ばれ、「宗教」が「仏教」の上位概念になるという逆転がおこった。

ここで、「宗教」という用語によってイメージされているものは、いうまでもなく西洋のキリスト教である⁵⁾。このことは、日本人の宗教に対するイメージを決定づけたといってもよい。そして、キリスト教的なイメージで「宗教」をとらえた場合、それとは相容れない日本人の宗教観や宗教意識は、「宗教ではない」と判断されることになる。日本人の大多数が、自分の宗教を聞かれて「無宗教」あるいは「無神論」⁶⁾と答える理由は、まさにここにあると考えられる。

山折哲雄は、自分を無神論者として認識する、日本人の「無神論的心情」は、歴史的にみて「一種の宗教的外圧に屈して生みだされた自己認識の産物」⁷⁾であると指摘する。近代の文明開化とともに、キリスト教が流入し、それと同時に、「汝の宗教は何であるか？」という問いの仕方も流入してきた。この問いは、端的に言って「汝の宗教は一神教か多神教か？」あるいは「キリスト教徒か仏教徒か？」という、二者択一を迫るものであった。しかし、初詣や村祭り、お彼岸やお盆など、同時に神道や仏教に関わってきた日本人は、この問いに対して、信仰を主体的に選びとってはいないとの認識から、自らを「無神論者」と位置づけるほかなかった。そして、「宗教にたいする日本人の無原則の態度といった自己認識が、一種の自己批判の形をとって浮かびあがってくる」⁸⁾という。

ちなみに、ここ10年間に行なわれたさまざまな世論調査をみると、「何か宗教を信じているか？」あるいは「何かを信仰しているか？」という質問に対して、せいぜい2～3割程度が「はい」と答えているにすぎない⁹⁾。前述のように、日本人にとって宗教という言葉が、キリスト教のような、他と明確に区別される信仰形態を意味する以上、特定の宗教や信仰をもっていると明確に答えられるのは、少数派である。日本人の多くは、特定の宗教や教団に所属しているという自覚が薄く、キリスト教徒や特定の教団に自ら入信した場合を除き、自分が仏教徒や神道の氏子(信者)であるという自覚は、ほとんどないといってもよい。さらに、「信仰」という言葉には、「熱心な」「信心が篤い」といったイメージがあり、日常生活の中で何気なく神仏に手を合わせるという行為は、「信仰をもっている」という積極的な答えにはつながりにくいといえる。

しかし、その反面、7～8割の人々が毎年初詣に出かけているというデータがある。これに対して、初詣は宗教でも信仰でもなく、単なる習慣にすぎないとの意見もある。しかし、まったく信仰心をもたない、自動的な身体行動として、初詣を理解することもできない。むしろ、井上順孝¹⁰⁾が指摘するように、「自覚的信仰としての宗教」と「習俗としての宗教」を分けて考えるほうが理解しやす

い。つまり、日本では自覚的な信仰をもつ者は少数派であり、自覚的ではないが宗教的な習俗に関わる者が大多数である、ということになる。その違いが世論調査の回答に反映されていると考えられる。

このように考えると、自覚的な信仰としての西洋型と、無自覚的な習俗としての日本型という、ふたつの宗教の型があるとも理解できる。別のいいかたをすれば、日本人に信仰心や宗教心がないのではなく、その型が西洋のものとは異なるだけなのだ、ということである。

3. オリエンタリズムとオクシデンタリズムをこえて

とはいえ、無宗教・無神論に関わる言説が、日本社会で強固に維持されている理由を深く理解するには、さらに知識社会学的考察が必要である。そこで、無宗教・無神論の言説を、日本人や日本文化の特徴を論じる「日本人論」¹¹⁾の一部としてとらえてみよう。

ベネディクトの「恥の文化」¹²⁾をはじめ、「甘えの構造」¹³⁾や「タテ社会」¹⁴⁾といった、日本人論の古典的な諸概念は、その妥当性は別として、日本人や日本文化を海外に紹介する際の常套句として広く普及した¹⁵⁾。そして、島菌進¹⁶⁾が指摘するように、日本人論が日本人の自我の不安を解消し、アイデンティティを確立するのに役立ってきたといえる¹⁷⁾。その意味では、無宗教・無神論の言説も、日本人が宗教的アイデンティティを確立し、自己の宗教文化を説明するための、日本人論のひとつだったと理解できる。

山折は、日本人の自己認識について、次のような指摘をしている。「日本人はいつしか、宗教や信仰に関する二者択一の態度すなわちキリスト教的思考を唯一の鏡にして、われわれ自身の内面をのぞきこむようになっていった。あれかこれかという主体的決断の視線を基準にして、あれもこれもという主体滅却の精神風景を眺める習性ができあがってしまったとってよいだろう。キリスト教徒でないにもかかわらず、キリスト教徒であるかのようなまなざしで自分自身を眺めてきたのである。こうして笑うに笑えない倒錯的な自己認識パターンがいつしかできあがっていった。そしてくり返していえば、その倒錯の中身がキリスト教の一神教的反射鏡に映しだされた無神論的风景であった」¹⁸⁾と。つまり、日本人はいつしか一神教的な視点で宗教をながめ、それとは対極にある自己の姿を無神論と名づけ、それを自己のアイデンティティの一部としてきたのである。

しかし、日本人論としての無宗教・無神論の言説がもつ問題点は、日本文化は他の文化と決定的に異なるという、偏狭な「日本特殊論」に陥りやすいことである。さらに、この言説は、西洋の視点から東洋を見て、両者を本質的に異質なものとみる「オリエンタリズム」(orientalism)¹⁹⁾にも通ずる。そして、キリスト教をモデルとする西洋型の宗教が、日本に存在しないとすれば、前述のように「日本人＝無宗教」という結論を導き出すことにもなる。このように考えると、無宗教・無神論の言説が、いかに西洋中心的な思考であるかが理解できる。

ただし、その反面、無宗教・無神論の言説の背景にある、キリスト教を典型とする西洋型宗教のイメージについても、同じ視点から問題にしなければならない。つまり、日本人がもつ西洋型宗教のイメージは、厳格な一神教で明確な教義体系をもち、人々が規則正しい宗教生活を送っているというものである。しかし、これも東洋から西洋へのかたよったまなざしであり、オリエンタリズムの対極に

ある「オクシデンタリズム」(occidentalism)²⁰⁾であるといえる。西洋キリスト教社会は、しばしば一枚岩のようにイメージされがちであるが、その内実がきわめて多様であることは、あらためていうまでもない。したがって、無宗教・無神論の言説は、オリエンタリズムとオクシデンタリズムの産物であるといえる。日本宗教を理解するためには、このことをまず自覚する必要があるだろう。

さて、このような論点をふまえ、次に、日本宗教をさらに広い視野から理解する際の問題点についてふれたい。前述のような、日本人のもつ「宗教」イメージとともに、日本宗教と異文化の宗教との比較研究を進める際の阻害要因となっているものとして、「西洋＝一神教／日本＝多神教」という二分法があげられる。

一神教と多神教という分類は、宗教研究の基本用語であり、世界の諸宗教を比較する道具として使われてきた。本来、この分類は、マックス・ウェーバーのいう「理念型」(Idealtypus)²¹⁾として理解したほうがよい。つまり、100%純粋な一神教と100%純粋な多神教という、「理念上の」(架空の)二点を両極に置いたモデルを想定する。そして、世界に存在する現実の宗教形態は、この二極のあいだのどこかに位置すると考えるのが妥当である。

ところが、ユダヤ教・キリスト教・イスラームを一神教の純粋型とする考えが普及しはじめると、その対極には、非西洋の諸宗教を多神教の純粋型とする考えが成立する。ここにも、前述のオリエンタリズムとオクシデンタリズムが混入している。日本人が西洋のキリスト教社会をイメージする場合も、キリスト教が厳格な一神教であり、日本の宗教とはまったく異質であると考えられる傾向がある。しかし、この理解は妥当だろうか²²⁾。

議論の手がかりとして、久保田展弘²³⁾が指摘した、日本宗教の多神教的特徴について考えてみる。久保田は、日本の神の特徴を「無限分割」と「飛翔性」という二つの言葉で表現している²⁴⁾。つまり、神は無限に自己の分身をつくることができ、いくら離れていようとも、瞬時に移動することができる信じられているというのである。たとえば、神道には「勧請」という言葉があり、ある神を祀ろうとする場合、その本拠地から神の分身・分霊を移すことが行なわれる。また、日本全国で信仰されている、八幡神の物語には、奈良東大寺の建立の際、八幡神が遠く宇佐(九州・大分)から奈良に飛翔し、建立事業を援助したと記されている(もちろん、これは八幡神への信仰を権威づけるために、後世に作られた物語であると考えられる)。久保田は、一神教には神の分身・分霊などという観念がありえないと主張する²⁵⁾。

しかし、ヨーロッパや中南米のカトリックに広くみられる「聖母出現」²⁶⁾という現象は、久保田の主張に対する重要な反証となる。カトリック世界では、聖母マリアに対する篤い信仰があり、聖母はさまざまな場所に出現し、メッセージを伝えたり奇跡を起こすと信じられている。とりわけ、19世紀から20世紀にかけては、世界各地で聖母が出現したとされ、「マリアの世紀」と呼ばれている。聖母出現の現象は、同時多発的に聖母が出現するわけであるから、日本宗教とは形態こそ異なるものの、久保田のいう「無限分割」と「飛翔性」の特徴をそなえているといえる。

さて、カトリックの聖母マリアに対する信仰は、一神教と多神教という単純な二分法に対しても疑問を投げかける。カトリックは、いうまでもなく唯一の神を信仰する宗教ということになっている。そして、正式の教義によると、聖母マリアや聖人たちは、人間と神とを仲介する役割を果たし、「崇

敬の対象」ではあっても、「崇拝の対象」にはなりえないとしている。しかし、現実の姿をみると、聖母マリアや聖人は、個別の神として崇拝されているという、多神教的状況が明らかになる²⁷⁾。また、カトリックだけではなく、厳格な一神教の典型と考えられているイスラームにおいても、聖者崇拝が存在する²⁸⁾。

ひるがえって、多神教の典型とされる日本はどうだろうか。近代以降に登場した新宗教をみると、明確な崇拝対象をもち、一神教的要素の強い宗教教団も少なくないことがわかる²⁹⁾。このように考えると、前述のように、一神教と多神教という分類を、あくまでも理念型としてとらえたほうがよいことがわかる³⁰⁾。

日本宗教と異文化の宗教との比較研究を深化させるためには、まずオリエンタリズムとオクシデンタリズムを乗り越える必要がある。そして、一神教とされる宗教文化から導き出されたモデルと、多神教とされる宗教文化から導き出されたモデルとを、比較検討することが重要となる。その際に、ひとつの示唆をあたえてくれるのが、鶴見和子と市井三郎による比較の視点である。

鶴見と市井は、近代化の国際比較を試みた際に、「Aという社会の変動の過程をモデルとして構築された理論を用いてAという社会を分析する方法を、ホモロジカル(相同的)・アプローチと名づけ、Aという社会をモデルとして構築された理論をもちいてBという社会を分析する方法を、ヘテロジカル(非相同的)・アプローチと名づけ」た。そして、「近代化の比較ということは、非西欧社会からみれば、つねにヘテロジカルな接近法によって、分析されつづけてきた。そのために、西欧社会の近代化の尺度にあてはまらないことがらは、『ゆがみ』とか『ひずみ』とか『おくれ』として処理されるか、あるいは、まったく見落とされてしまうかであった」³¹⁾と指摘する。この引用における「近代化」を「宗教」に変えてみても、内容はさほどかわりがないといえる。鶴見らは、非西欧社会から生まれたモデルを、西欧社会の分析に用いるという、ヘテロジカル・アプローチの可能性を示唆しているが、宗教の比較研究においても、西洋・非西洋の双方からのヘテロジカル・アプローチが重要になるだろう。

4. グローバル化時代の日本宗教

最後に、グローバル化状況における日本宗教のとらえかたについて論じる。

グローバル化(globalization)³²⁾には様々な定義があるが、ひとまず「世界の国や地域が、ますます相互依存的になり、人・モノ・金・情報に関わる世界規模のネットワークが形成されるプロセス」と考えておく。グローバル化状況における宗教現象の特徴は、おおむね以下のようにまとめることができる³³⁾。

- (1) 原理主義的な宗教運動の台頭。
- (2) 専門知の逆転現象。
- (3) 宗教に関する消費主義の台頭。
- (4) 宗教の拡散化。

(1)については、すでに多くの研究があり、2001年9月11日のアメリカ同時多発テロ以来、特に注

目されるようになった。グローバル化は、一方で文化の均質化をもたらすが、他方では、それに対する異議申し立てとして、民族や地域の個別性・特殊性を主張する運動がおこる。この民族主義・地域主義の運動が、しばしば原理主義的な宗教運動と結びつきやすい。イスラーム原理主義と呼ばれる運動も、その根底には、反欧米(とりわけ反米)の意識が強いといわれる。日本においても、まだ注目されていないが、ナショナリズムの要素が色濃い新宗教教団の活動が活発化している。

(2)の「専門知の逆転現象」とは、井上順孝³⁴⁾の用語である。その意味は、いままで特定の人間によって占有されていた専門的知識が、インターネットの普及をはじめとする情報化によって、万人に入手可能になったということである。宗教に関していえば、聖職者や修行をつんだ一部の信者にしか開示されていなかった宗教的知識が、様々な経路を通して、流出するようになるということである³⁵⁾。このことは、伝統的宗教の権威を失わせることにもつながる。

(3)の宗教に関する消費主義の台頭は、(2)とも密接に関連する。宗教情報が手軽に入手できるとなれば、宗教情報はもはや消費の対象となる³⁶⁾。そして、消費された宗教情報は、個々人のニーズに合わせたかたちで編集され、様々な新しい宗教的信念や実践を生むことになる。

(4)は、(2)(3)とも関わる。「宗教の拡散化」³⁷⁾とは、一見宗教とは関係のないようにみえる事柄のなかにも、宗教的要素が拡散しているということである。たとえば、マンガ・アニメ、映画、文学といった、いわゆる「サブカルチャー」のなかにも、人々はある種の宗教性を感じるようになった。そして、伝統宗教よりも、むしろサブカルチャーのなかにリアルな宗教性を体感するようになったということである³⁸⁾。

この背景には、伝統宗教の衰退と、宗教／非宗教の境界線が曖昧になったことがある。1967年に発表され、その後の宗教社会学に大きな影響を与えた三つの著作は、すでに宗教の拡散化という現象を先取りしていた。すなわち、ピーター・バーガーの『聖なる天蓋』³⁹⁾、トーマス・ルックマンの『見えない宗教』⁴⁰⁾、そしてロバート・ベラーの「アメリカの市民宗教」⁴¹⁾である。バーガーとルックマンは、おもにカトリック教会という組織的な側面に注目した研究を批判し、宗教現象を理解するためには、むしろ教会という組織や制度の外側に着目する必要があると指摘した。また、ルックマンは現代宗教の特徴を、教会組織のような「見える宗教」に対比して、「見えない宗教」(invisible religion)と名づけた。さらに、ベラーは、アメリカ国民の大多数が共有するような宗教性を「市民宗教」(civil religion)と名づけた。いずれの議論にしても、宗教現象が教会組織からそれ以外のところに、広く拡散していることを予見していた⁴²⁾。

さて、宗教の拡散化は、さまざまなアンケートの結果からもわかる。「宗教と社会」学会の宗教意識調査プロジェクトと国学院大学日本文化研究所の宗教教育プロジェクトが、1995年から2001年にかけて行なった大学生を対象とするアンケート調査によると、教団に束縛されることを嫌う一方、死後の世界、臨死体験、終末論、神秘体験などには関心が高いという結果がでている⁴³⁾。また、西山茂は、現代日本の若者の特徴を次のように表現している。「神秘や呪術を好み、プリミティブな宗教的感性はもつが、教団宗教に象徴されるような教義信条による拘束や、組織による束縛には嫌悪感を示す、『教団嫌いの神秘好き』である」⁴⁴⁾と。これらは、伝統宗教＝教団宗教の衰退をも意味すると同時に、教団の外側に人々の宗教的関心が拡散していることをあらわしている。

また、自己啓発セミナー⁴⁵⁾にみられるように、宗教そのものではないにせよ、擬似宗教的なテクニックを用いた企業活動があらわれたり、一見宗教と思える教団のなかにも、もっぱら営利活動を目的とするものもみられる。このような宗教／非宗教の境界線が曖昧になったことと、伝統宗教の衰退は、教団のような「見える宗教」に着目するだけでは、現代日本の宗教を把握できないことを示している。この宗教の拡散化は、グローバル化にともなう世界的な潮流であり、日本宗教を広い視野からとらえる手がかりにもなるだろう。

すでに、若い宗教研究者のあいだでは、映画、文学やマンガ・アニメなどのなかにも、若者に宗教性を読み取ろうとする試みははじまっている⁴⁶⁾。ただし、サブカルチャーを素材にした宗教研究が、従来の映画批評、文芸批評やマンガ批評とは異なる、独自の研究視座をもつことが大きな課題となる。

5. むすび

本稿では、「日本人＝無宗教」あるいは「日本人＝無神論」という言説が生まれた背景と、その妥当性について検討した。そして、これらの言説が、「宗教」という翻訳語に付随するイメージによって形成されたことを指摘した。また、これらの言説が、日本人論の一種として流通し、日本人のアイデンティティの一部ともなっていることも指摘した。

しかし、日本人論としての無宗教・無神論に関する言説は、偏狭な「日本特殊論」に陥る可能性があると同時に、オリエンタリズムとオクシデンタリズムの産物でもあると考えられる。日本宗教を理解するためには、まず日本特殊論を排して、西洋産のモデルと日本産のモデルとを対比・比較することからはじめる必要がある。

さらに、グローバル化の文脈のなかで日本宗教をとらえようとした場合、宗教の拡散化現象に注目する必要があることを述べた。宗教の拡散化は、グローバル化にともなう世界的潮流であり、今後、世界規模での比較研究が期待される。

注)

- 1) さらに詳細な議論については、岩井洋：『目からウロコの宗教：人はなぜ「神」を求めるのか』PHP 2003 第4章を参照。なお、ここでいう「日本宗教」とは、日本人の宗教性や宗教意識をさす。したがって、日本人特有の宗教や、日本人全体に共有されているような宗教を指定しない。
- 2) 翻訳語の成立については、柳父章：『翻訳語成立事情』岩波書店 1982 を参照。
- 3) 中村元・三枝充恵：『バウッダー—佛教』小学館 1987 311～330 頁を参照。
- 4) ロジェ＝ポール・ドロワによると、「仏教」(Buddhism) という言葉は、1820 年代にヨーロッパで生まれたという。ロジェ＝ポール・ドロワ(島田裕己・田桐正彦訳)：『虚無の信仰：ヨーロッパはなぜ仏教を恐れたか』トランスビュー 2002 を参照。
- 5) 日本は、近世と近代の二度にわたってキリスト教を受容している。近世にはカトリック、近代にはプロテスタントが、主に受容された。しかも、近世のカトリックが民衆レベルにまで浸透していったのに対して、近代のプロテスタントは、主に知識人層に受け入れられたという対比が成り

立つ。近代知識人たちのキリスト教受容の型は一樣ではないが、その原初的なイメージは、厳格な一神教といってもよい。このことは、近代日本の「宗教」に対するイメージとも無縁ではない。近代日本の知識人に対するキリスト教の影響については、加藤周一：『日本文学史序説』（下）筑摩書房 1999 の第十章「第四の転換期 下」を参照。

- 6) 厳密にいうと、「無宗教者」(non-religious)と「無神論者」(atheist)は異なる。前者は、「不可知論者」(agnostic)という表象に近い。つまり、神の存在を確認することができないという立場である。それに対して、後者は神の存在を否定する立場である。山折哲雄が指摘するように、「日本人のあいだでは、神の存在を積極的に論証したり否定したりする神学的・哲学的伝統が育たなかった。神がいるかいないかわからないと考えるよりは、神の存在を感じるができるかどうか、が重要なキメ手であった」ともいえる。山折哲雄：『近代日本人の宗教意識』岩波書店 1996 8頁。
- 7) 同書 4頁。
- 8) 同書 5頁。
- 9) 詳細なデータについては、石井研士：『データブック 現代日本人の宗教』新曜社 1997 を参照。
- 10) 井上順孝：『宗教社会学のすすめ』丸善 2002 の第一章を参照。
- 11) 日本人論の包括的な解説としては、青木保：『「日本文化論」の変容』中央公論社 1990 が参考になる。
- 12) ルース・ベネディクト（長谷川松治訳）：『菊と刀』社会思想社 1967。
- 13) 土居健郎：『「甘え」の構造』弘文堂 1971。
- 14) 中根千枝：『タテ社会の人間関係』講談社 1977。
- 15) 日本人論がいかに「消費」され、普及したかについては、吉野耕作：『文化ナショナリズムの社会学：現代日本のアイデンティティの行方』名古屋大学出版会 1997 を参照。
- 16) 島菌進：『ポストモダンの新宗教：現代日本の精神状況の底流』東京堂出版 2001 第六章「日本人論と宗教」を参照。
- 17) デイヴィスは、日本人論を一種の「市民宗教」としてとらえている。Winston Davis :Japanese Religion and Society, State Univ. of New York Press 1922. ちなみに、新日本製鐵が海外赴任者のために編集した、英語で日本文化を紹介するガイドブック『日本：その姿と心』（学生社 1993 第4版）にはこうある。「多くの日本人は宗教に寛容であり、同時に複数の宗教とつながりがあっても不思議と思わない。（中略）多くに日本人は誕生、結婚の儀式は神道により、葬式は仏教による。同じ人間が神社に初詣（はつもうで）もするし、お盆の寺参りもし、クリスマスも祝う」（340頁）。
- 18) 山折 前掲書 5～6頁。
- 19) E・サイド（板垣雄三他訳）：『オリエンタリズム』平凡社 1986。
- 20) James C. Carrier (ed.) : Occidentalism: Images of the West, Oxford: Clarendon Press 1995 を参照。
- 21) マックス・ウェーバー（富永祐治・立野保男訳/折原浩補訳）：『社会科学と社会政策にかかわる

「客観性」』岩波書店 1998。

- 22) 一神教と多神教の対立モデルに関する再検討については、島田博巳：『日本人の神はどこにいるか』筑摩書房 2002 の第三章を参照。また、精神分析の視点から、一神教と多神教を扱ったものとして、岸田秀：『一神教VS多神教』新書館 2002 がある。
- 23) 久保田展弘：『日本多神教の風土』PHP 1997。
- 24) 同書 50 頁。
- 25) 同書 53～54 頁。
- 26) 関一敏：『聖母の出現』日本エディタースクール出版部 1993 およびシルヴィ・バルネイ（近藤真理訳）：『マリアの出現』せりか書房 1996 を参照。
- 27) Ean Begg: *The Cult of the Black Virgin*, London: Arkana 1985, 田中仁彦：『黒マリアの謎』岩波書店 1993, 岩井洋「民俗/民衆宗教としてのエクス・ヴォート」『宗教研究』290 号 1991 などを参照。
- 28) 私市正年：『イスラム聖者：奇跡・予言・癒しの世界』講談社 1996 および鷹木恵子：『北アフリカのイスラーム聖者信仰：チュニジア・セダダ村の歴史民族誌』刀水書房 2000 を参照。
- 29) 日本の新宗教の概観については、井上順孝：『新宗教の解説』筑摩書房 1992 および井上順孝他編：『新宗教事典』弘文堂 1990 を参照。
- 30) イスラームの現実を、ピューリタンのP特性とカトリック的なC特性のあいだの往復運動として描いた、ゲルナーの分析 (E. Gellner: "A pendulum swing theory of Islam," in Roland Robertson(ed.) *Sociology of Religion*, NY: Penguin Books, pp.127-138.) や、それに着想を得た大塚和夫のイスラーム研究 (『近代・イスラームの人類学』東京大学出版会 2000), さらに、浄土真宗を同じ観点から分析した、大村英昭の研究 (佐々木宏幹・中村生雄・大村英昭：『宗教時代への挑戦：仏教カトリシズムを目指して』春秋社 1992) なども参考になる。また、一神教と多神教の多様な形態や宗教変容のメカニズムについては、岩井洋：「〈民俗/民衆宗教〉への社会学的視点」『宗教研究』325 号 2000 および同：「宗教の遠心力と求心力に関する試論」『宗教と社会』9 号 2003 を参照。
- 31) 鶴見和子・市井三郎編：『思想の冒険：社会と変化の新しいパラダイム』筑摩書房 1974 2～3 頁。
- 32) グローバル化については、Roland Robertson: *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage 1992, ジョン・トムリンソン(片岡信訳)：『グローバリゼーション：文化帝国主義をこえて』青土社 2000, アンソニー・ギデンズ(佐和隆光訳)：『暴走する世界：グローバリゼーションは何をどう変えるか』ダイヤモンド社 2001, Peter L. Berger & Samuel P. Huntington(eds.): *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford: Oxford Univ. press, 2002 などを参照。また、ジョン・トムリンソンの「文化帝国主義」に関する議論(片岡信訳『文化帝国主義』青土社 1997) や、ジョージ・リッツアの「マクドナルド化」(McDonaldization) に関する議論 (正岡寛司監訳『マクドナルド化する社会』早稲田大学出版部 1999 および正岡寛司監訳『マクドナルド化の世界』早稲田大学出版部 2001) も宗教理解に役立つ。
- 33) グローバル化と宗教については、Roland Robertson, op. cit. および Peter Beyer: *Religion*

and Globalization, London : Sage, 1994. を参照。

- 34) 井上順孝：『若者と現代社会：失われた座標軸』筑摩書房 1999 90～94 頁。
- 35) サイエントロジーやTM(超越瞑想)といった新宗教教団の宗教的秘密が、インターネットで暴露されたことは象徴的な出来事である(田村貴紀：「インターネットの宗教情報：その可能性と危険性」『宗教と社会』3号 1997 119～136 頁)。なお、宗教の秘密に関しては、岩井洋 前掲書 115～120 頁および岩井洋 前掲論文 2003 14～15 頁を参照。
- 36) 島藺進・石井研士編：『消費される〈宗教〉』春秋社 1996 を参照。
- 37) イタリアの社会学者チプリアーニは、1980年代に「拡散宗教」(diffused religion) という概念を提示している。Roberto Cipriani: “Religion and Politics, The Italian Case: Diffused Religion,” Archives de Sciences Sociales des Religions, 58-1, 1984.
- 38) 山折哲雄：「拡散する現代宗教への視点」宗教社会学研究会編『いま宗教をどうとらえるか』海鳴社 1992 41～58 頁および大村英昭：「宗教社会学の現状と課題：プロ宗教の終焉」井上俊他編『〈聖なるもの／呪われたもの〉の社会学』(岩波講座 現代社会学 7)岩波書店 1996 179～201 頁を参照。
- 39) 藺田稔訳 新曜社 1979。
- 40) 赤池憲昭／ヤン・スィングドー訳 ヨルダン社 1976。
- 41) Daedalus 96-1, pp.1-21.
- 42) このような議論は、宗教研究における「世俗化」(secularization) 理論の流れとともに理解する必要がある。カレル・ドベラーレ(ヤン・スィングドー／石井研士訳)：『宗教のダイナミックス：世俗化の宗教社会学』ヨルダン社 1992 および岩井洋：「ヨーロッパ宗教社会学史断章」『国学院大学日本文化研究所紀要』69 1992 69～97 頁を参照。
- 43) 岩井洋：「大学生の宗教意識：超常現象・神秘現象・占い」『現代日本における宗教教育の実証的研究』(平成10年度～11年度科学研究費補助金 研究成果報告書, 研究代表者：井上順孝)2000 77～84 頁。
- 44) 大村英昭・西山茂編：『現代人の宗教』有斐閣 1988 206 頁。
- 45) 小池靖：「商品としての自己啓発セミナー」河合隼雄・上野千鶴子編：『現代日本文化論 8 欲望と消費』岩波書店 1997 を参照。
- 46) 2003年8月20日～22日、第二回日韓宗教研究フォーラム(大谷大学)において、「日常生活の中の宗教性：大衆文化と若者の死生観」と題する部会が組織され、マンガや映画を題材とした、日韓の8人の研究者による研究発表が行なわれた。

Abstract

When scholars depict Japanese religiosity or Japanese religious consciousness, they often use the words “non - religious” and “atheistic.” In this paper, I will explore the social background from which the discourse on “non - religious” or “atheistic” Japanese has been generated. Then, I will examine whether the discourse reflects the realities of Japanese religion or not. Based on that, in order to make comparative studies of Japanese religion and non - Japanese religion more fruitful, I will propose a point of view. Finally, I will touch upon the concept of “diffused religion” in order to understand the contemporary Japanese religion in the broad context of globalization.