巻頭言

島薗　進

世俗化論とその後

「宗教が衰退していく」という言説は一九五〇年代、六〇年代に有力だった。宗教社会学では「世俗化」理論の隆盛期となる。この期の宗教社会学の代表的な著作の一つといえるピーター・バーガー（一九二九―二〇一七）の『聖なる天蓋』（原著、一九六七年）も「世俗化」論を唱えていた。これは一九〇四―五年に著されたマックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』以来の論といってもよく、狭く宗教社会学だけでなく、社会科学全般が「世俗化」を当然の前提とする時代が続いた。

二〇〇〇年代以降も「世俗化論」は妥当だという論は続いている。日本では、学術書ではないが、鵜飼秀徳『寺院消滅』（日経ＢＰ社、二〇一五年）、島田裕巳『宗教消滅』（ＳＢクリエイティブ、二〇一六年）といった本も出ている。二〇一四年に実施された調査によると、アメリカ合衆国では、「どの宗教にも属していない」と答える人は六五歳以上ではわずか一一％だが、一八歳から二九歳では三四％を数えるという（Public Religion Research Institute, American Values Survey, Web 版 Huffpost 紙　二〇一五年三月

一六日)。

ヨーロッパでは伝統的キリスト教への信仰の後退はいっそう進んでいるように見える。日曜に教会に通う人の減少が進む。アイルランドのようにカトリックの信仰が根強いと思われていた国でも、二〇一八年の五月には国民投票の結果、賛成六六・四%で人工妊娠中絶が合法化されることになった。二〇一五年には同性婚も合法化されており、欧州におけるローマ・カトリック教会の砦の一つが崩されていく事態ともいえる。

宗教復興、あるいは宗教の力の持続

他方、宗教の力の持続、ひいては新たな興隆を示唆する現象もある。イランでは一九七〇年代末にパフラヴィー朝の世俗国家からホメイニ師を最高指導者とするイスラーム国家への転換が起こった。インドでも世俗主義の国民会議派からヒンドゥー・ナショナリズムを掲げるインド人民党の政権への移行が起こり、同じく世俗主義を掲げていたトルコでもイスラーム色の強い政権への移行が生じた。アメリカ合衆国やイスラエルでも原理主義的、あるいは保守的な宗教勢力の伸張が顕著である。一九九〇年代に入って、ピーター・バーガーがかつて世俗化論を唱えたのは誤りだったと自己批判したことはよく知られている。

また、先進国での「宗教教団離れ」は確かに観察されるとしても、多様な宗教文化への接近という側面から見ると、むしろ宗教性は活性化しているのではないか。西洋諸国では仏教をはじめとするアジアの宗教や新大陸の先住民文化への関心が高まってきている。マインドフルネスは仏教に由来があ

る瞑想実践だが、今では西洋諸国の医療現場でもさかんに用いられるようになった。ヨーガや気功の広がりも目覚ましいものがある。さらに、ユングやトランスパーソナル心理学のように、心理学のなかに濃厚にスピリチュアリティ（聖なるものにふれる資質・経験）が盛り込まれている例も増えてきた。宗教には入っていけないが、スピリチュアリティ（霊性）には強い関心をもつという人がいる。これらは、新しいスピリチュアリティの興隆といえるような現象である。

死や死別をめぐる経験、あるいは苦難や悲嘆を抱えた人々の自助運動においても、新たなスピリチュアリティの興隆が目立っている。一九六〇年代の後半にイギリスで起こったホスピス運動は世界各地へと広がっていった。アルコール依存症の人々が形作った自助運動の形態は一九三〇年代に発するものであるが、一九八〇年代以降、トラウマサバイバーや悲嘆経験者など、さまざまな領域へと広がっていった。二〇世紀の四分の三までは世俗的合理主義によって対処する以外の道を考えにくかった医療やケアの領域で、スピリチュアリティの役割が大きいことが認識されるようになった。

第二次大戦後の日本の宗教状況

では、日本はどうか。さっそく浮かぶ問いがある。第二次世界大戦後に新宗教の大きな発展があったことをどう評価するのか。たとえば、創価学会は一九五〇年には数千人規模であったのが、一九七〇年には七五〇万世帯を呼号するにいたった。その後も、創価学会が主要な支持団体である公明党は国政選挙で一〇％以上の得票を得るのを常としている。同じ時期に霊友会、立正佼成会、妙智會（みょうちかい）教団、世界救世教、ＰＬ教団、生長の家などの教団も急速に成長した。また、すでに明治時代から教勢を伸

ばしていた天理教、金光教、本門佛立宗（ほんもんぶつりゅうしゅう）などの教団も、この時期さらに勢力を伸ばした。

この間に伝統仏教や神社神道の宗教行事が急速に減退したということもない。宗教集団での儀礼等に参加する人々は確かに増えたのではないか。このような宗教勢力の増大は世俗化論とどのように整合性がとれるのだろうか。

しかし、この時期、一九四五年までは国民が広く参加していた国家神道や天皇崇敬の儀礼的行為は大幅に低減した。学校や軍隊で教育勅語や軍人勅諭が読まれること、御真影に深々と礼をしたり、天皇を象徴する連隊旗に頭を下げることはほぼなくなった。「天壌無窮の神勅」や「天孫降臨」や「神武創業」と称える人々はごくわずかになった。記紀神話の神々についての記載が実際に起こったことだと信じたり、歴史や修身の授業でそのように教わることはなくなった。この点では、急激な世俗化が進行したともいえるだろう。

一九七〇年代以降の変容

一方、この時期に仏教による葬祭が急速に後退することはなかった。死者や先祖の祭祀が仏教と重なりあって行われる形態は、室町後期から江戸初期に定着し、檀家制度によってその基盤が固められた。人々が仏教寺院に帰属して葬祭を行う葬祭仏教は、江戸時代から明治時代へと引き継がれ、第二次大戦後も衰退する兆しは見られなかった。

曹洞宗寺院の出身で、一九六三年に『葬式仏教』（大法輪閣）を著した圭室諦成（たまむろたいじょう）は、キリスト教や新宗教は葬祭仏教の基盤を侵食することともなったが、部分的なものにとどまったと見る。「〔前略〕葬祭

と仏教のむすびつきは堅く、この面だけは、神道の猛攻撃にもかかわらず、ほとんど痛手をうけていない」(二一〇頁)。「(明治維新から)約一〇〇年、葬祭宗教としての仏教の地位は、依然として牢固たるものである」(二九一頁)と捉えていた。

鵜飼秀徳『寺院消滅』が伝えるような葬祭仏教の窮状は、一九九〇年代以降に目に見えるようになってきた。この時期以降、新宗教も教勢維持が困難になり、組織をダウンサイジングせざるをえなくなってくる。宗教教団の勢力という観点からすると、日本の世俗化はむしろ一九九〇年代以降に広がってきたようにも見えるだろう。

しかし、他方で一九七〇年代以降、精神世界の潮流や新しいスピリチュアリティへの関心も増大してきている。また、神聖な皇室への尊崇を主張する政治的潮流が強まってきている。二〇一二年以降の安倍晋三政権では、閣僚の多数が日本会議国会議員懇談会とか神道政治連盟国会議員懇談会に加わっている。二〇一三年の伊勢神宮の式年遷宮の年には、伊勢神宮への参拝者数が大幅に増加した。このような事態は宗教的ナショナリズムの高揚の兆候と見ることができるかもしれない。

ここまで述べてきたように、現代の世界と日本において、宗教がどのような形で存在しているかを捉えることは、人々の精神生活の基盤を捉えることに通じている。おおづかみな宗教情勢論を述べてきたが、こうした動きの諸局面に光をあてることで、現代人の精神生活のさまざまな動きを捉え返し、私たち自身の自己理解に資することができるだろう。

宗教とは何か、宗教にいかに向きあうか

以上に述べてきたような宗教状況の変化は、(1)宗教をどのように捉えるか、あるいは「宗教」概念をどう用いるのか、また、(2)宗教研究とは何か、あるいは研究者と研究対象との関係はどのようなものかという問題とも深く関わっている。

たとえば、国家神道や天皇崇敬を宗教として捉えるとき、それはどのような意味で宗教なのかを説明し直す必要がある。同様に、新しいスピリチュアリティに関わる現象を宗教として見ていくときにも、それが典型的な「宗教」とどのような関係にあるのかを明らかにしなくてはならない。これらは、「宗教」概念の揺らぎという大きな問題と切り離せない関係にある。

また、国家神道や天皇崇敬をめぐる諸問題は、宗教と公共空間の関わりという問題とも深い関わりがある。第二次大戦後の日本の政教分離や信教の自由をめぐる問題は、国家神道や天皇崇敬をめぐって生じることが多い。そこでは「宗教とは何か」が度々、問題になってきている。しかし、政教分離や信教の自由ということでは、宗教教団の政治活動や宗教教団と市民的自由の関わりをめぐる問題も重要である。これらの問題が問われ続けているのは、第二次大戦後の立憲民主主義体制にとって避けがたいことであるようだ。日本の状況に即して「宗教とは何か」を問うことは、現代社会における宗教の望ましいあり方を問うことにも通じている。

他方、新しいスピリチュアリティと宗教との関係を問うことは、現代人の自己理解を問うこととつながっている。特定宗教によって自己を定位することでも、近代的な「考える主体」としての自己を是とするのでもない自己理解が広がっている。宗教を信じることはできない、だが、合理的な思考を

する自己(「我思うゆえに我あり」)という自己理解もしっくりしない。そうしたなかで、自己にとっての「宗教」を理解しようとするとき、スピリチュアリティ概念が一定の意義をもつことだろう。また、倫理的な問題に関わって自らの価値観の根を問おうとすると、スピリチュアルな領域に及ぶことが多い。「人間の尊厳」、「さずかりものとしてのいのち」、「地球生命体(ガイア)」といった概念が生命倫理・環境倫理の鍵概念となるのはその一例だ。宗教的な伝統を意識しつつ、自己自身にとってのスピリチュアリティを問うことも宗教学的な学びの重要な局面になっている。

いま、宗教に向きあうことはまた宗教を通して(それぞれの限られた対象を通してではあるが)、現代社会の理解を深め、人間はどのように生きてきたか、また、どのように生きていこうとしているのかを問い返すことでもある。「いま宗教に向きあう」ことは、現代社会が抱えるさまざまな難問に向きあうことでもある。

目　次

巻頭言　島薗　進

序論　変わり続ける宗教／無宗教　堀江宗正　1

一　岐路に立つ伝統宗教

【争点1】伝統回帰？　それとも地方消滅？　25

第1章　個人化する葬送
——墓と寺の後継者問題　村上興匡　35

第2章　地域社会と神社・祭り
——人口減少と地域再生の中で　黒崎浩行　55

二　新宗教の現在

【争点2】オウム真理教事件後、新宗教は衰退したのか？　75

第3章　民衆宗教としての新宗教　福嶋信吉
第4章　模索する新新宗教
——聖地と墓地をめぐって　堀江宗正　86
松岡秀明　106

三　現代人のスピリチュアリティ
【争点3】スピリチュアル・ブームは一過性のものだったのか？　127
第5章　死後はどう語られているか
——スピリチュアリズム的死生観の台頭　堀江宗正　147
第6章　スピリチュアリティといのちの教育　弓山達也　168
第7章　現代日本社会での傾聴のにない手たち
——医療・福祉・心理分野のスピリチュアルケア　葛西賢太　185

四　在留外国人と宗教
【争点4】日本人は他宗教に寛容なのか？　203

第8章　韓国人ニューカマーとキリスト教会の変容
——多文化共生の拠点へ　李　賢京　215
第9章　滞日ブラジル人の急増と宗教的なコミュニティの展開
——カトリック教会の場合　星野　壮　233
第10章　滞日ムスリムと日本の地域社会　沼尻正之　三木英　252
シリーズ「いま宗教に向きあう」について
（争点1～争点4　執筆・堀江宗正）

装丁＝森　裕昌

序論　変わり続ける宗教／無宗教

堀江宗正

一　いま「無宗教」にも向きあう

本シリーズのタイトルは「いま宗教に向きあう」である。その中で、この第1巻は、いま日本の「宗教」がどうなっているかを扱うものとなる。

しかし、本書は誰もが「宗教」だと見なす、宗教団体、宗教法人の現在の状況を記述することのみを目的とはしていない。

現在、「宗教」的信仰を持っている、あるいは「宗教」を大切だと思う人は日本人全体の三割程度しかいない。若者世代になると一割程度に下がる。大多数の人にとって、「宗教」は他者であり、自分とは無縁の「他人事」でしかない。そのように「他人事」としてしかとらえられない「宗教」についての記述を羅列しても、多くの人々は「向きあう」という気持ちになれず、のぞき見るという感覚になってしまうだろう。あるいは、平和を脅かす敵として「宗教」と対峙するその向きあい方を求める人もいるかもしれない。少数の信仰者は他の「宗教」の動向を探り、自分の立ち位置を確かめたい

と思うかもしれない。だが、現代における宗教研究者の使命とは、それぞれの間の境界線が流動的で密接に結びつきあっている様を明らかにし、対話の可能性を示唆することにあるだろう。

本書は一見すると現代日本の「宗教」を記述しているようには見えるが、同時に約七割の日本人の「無宗教」性、あるいはその中に潜む宗教性をも問うものである。そうすることで、より多くの人々が様々な角度から「宗教」というものに向きあうことができるようになることが、本書の狙いである。

二　日本人は無宗教なのか——発明された「非宗教」

阿満利麿は『日本人はなぜ無宗教なのか』(一九九六年)という本のなかで、戦後長く継続されている世論調査である国民性調査を引き、「宗教」を信じないと答える人が多いのに、「宗教心」は大切だと答える人も多いという矛盾を指摘した。この数字は多少の上下はあるもののほぼ一定している。一九五八年から二〇一三年の調査を通して、「何か信仰とか信心とかを持っていますか」という問いに「持っている、信じている」と答える人は一貫して約三〇%である。そのあとに続く、「それでは、いままでの宗教にはかかわりなく、「宗教的な心」というものを、大切だと思いますか」という質問には、一九八八年から二〇一三年に至るまで一貫して約七〇%である(どちらも一の位を四捨五入)。「いままでの宗教にはかかわりなく」という文言から、回答者は先の質問の「宗教」とは区別される「宗教的な心」について考えさせられるようなっているということには注意が必要である。[1]

阿満は、回答者が「宗教」を信じないというときには創唱宗教を念頭に置いていると推測した。つ

まり特定の教祖がいて定まった教義を教え、伝えるというタイプの「宗教」である。それに対して、「宗教心」は大切だというときには、創唱宗教には当てはまらない自然宗教を念頭に置いているとした。自然宗教とは、ある社会のなかで自然発生的に生まれ、習俗として伝統的に続いているものを指す。これは多くの場合「宗教」と呼ばれない。あるいは、「宗教」と自覚されることがない。そのために、習俗としての自然宗教に親しんでいても、それは創唱宗教ではないのだからという理由で、自分は「宗教」を持たないと考えられてしまう。阿満は「無宗教」だと思いながら実は「宗教心」は大切だと答える人々は「無宗教の宗教心」を持っているのだと考える。つまり、「無宗教」だと思っている日本人の多くが実は無宗教的ではないということである。

この「無宗教」性は、しかしながら「自然宗教」に限定されない。歴史をたどれば、人工的に作り出されたもの、いわば「発明された伝統」であるものが多い。その中でも重要なのが「国家神道」と呼ばれるものである。島薗進(二〇一〇)は、国家神道が戦後も残存しており、それを容認している日本人は無宗教とは言えないと指摘している。戦前の国家神道体制は、明治政府の神道国教化政策によって、神社神道を皇室神道のもとに再編する形で作られた。とりわけ、天皇を現人神(あらひとがみ)とし、国民をその赤子(せきし)とし、天皇崇拝を国民に徹底させた点は、「宗教」と見なすのに十分な根拠である。

ここで改めて宗教の辞書的定義を確認しておきたい。

(religion)神または何らかの超越的絶対者、あるいは卑俗なものから分離され禁忌された神聖なものに関する信仰・行事・制度。また、それらの体系。帰依者は精神的共同社会(教団)を営む(岩

波書店『広辞苑』第七版）。

（一）神仏などを信じて安らぎを得ようとする心のはたらき。また、神仏の教え。（二）〔religion〕経験的・合理的に理解し制御することのできないような現象や存在に対し、積極的な意味と価値を与えようとする信念・行動・制度の体系。〔略〕「哲学字彙」（一八八一年）に英語 religion の訳語として載る（三省堂『大辞林』第三版）。

一般国民から区別された超越的絶対者とも言える天皇を神として崇敬し、公式の神話に基づいて様々な儀式を執り行っていたのが戦前の国家神道である。これは右の辞書的定義によれば「宗教」と呼んで差し支えないだろう。

しかし、戦前はそう呼ばれていなかった。明治に入ると神社は国家の宗祀であることが宣言され、私的に信じられるべき「宗教」と同列にはされず、諸宗教を超越していると定められた。これは政教分離や信教の自由など近代国家に必要と考えられる原則を骨抜きにする。以下は、大日本帝国憲法の信教の自由に関わる条文である。

第二八条　日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス

信教の自由は公的秩序を乱さない限りで認められる。ということは、国家から公的秩序を乱すものだと見なされれば、信教の自由は保障されない。そして、公的秩序を保つのが公教としての神道だと

いうことになれば、神道には特権的な保護が与えられることになる。だが、神道が「宗教」であるならば、これは政教分離が守られないということを意味する。このことは列強との条約改正の障害となった。そこで、政府はキリスト教の宣教を正式に認め、それと引き換えに一九〇〇年に内務省の社寺局を廃止して神社局と宗教局を設置する。このことが「神社非宗教」の姿勢を制度的に固めた。[2]

このように、ある信念体系を「宗教」と見なすかどうかは、その社会的影響力が大きければ大きいほど、政治的に極めて重要な問題となる。それを恣意的に「非宗教」と定め、だから強制してもかまわないということになれば、信教の自由も政教分離の原則も形骸化してしまう。

戦後、連合国最高司令官は神道指令を発し（一九四五年）、神道に対する国家の保護・支援を断ち切り、神道を通じて軍国主義や国家主義を宣伝することを禁じ、神社神道については他の宗教と同様に保護し、存続を認めた。

しかし、戦後の政教分離訴訟においては、しばしば「宗教」ではないということが政教分離原則に抵触しないことの根拠とされた。例えば、三重県の津市が体育館建設時の地鎮祭の実施に公金を支出したことが、憲法の定める政教分離に抵触しないかが争われた訴訟がある。最高裁では、地鎮祭の目的は「社会の一般的慣習に従つた儀礼」をおこなうという「専ら世俗的なもの」であり、「その効果は神道を援助、助長、促進し又は他の宗教に圧迫、干渉を加えるものとは認められない」から合憲だという判断が示された。[3]

ここでは、宗教は私的なもので神道儀礼は公的なものだという戦前の二分法が、宗教は特殊なもの、神道儀礼は一般的で世俗的なものだという二分法にすり替わっている。つまり、社会に薄く広まった

ものは宗教と見なさないという見解である。

三　「宗教」イメージの分析――迷信、私事、外来、古層

そもそも「宗教」という言葉は、先の辞書的定義にもあったように、明治初期に「religion」を訳すために仏教語から借りてきたものである。それ以前に一般的に通用していた言葉ではない。その含意やイメージは明治以降に様々な経緯で複合的に出来上がった。それは大きく分けると、迷信、私事、外来、古層という四つの「宗教」イメージである。第一は、文明開化の立場から、あるいは今日でも科学的合理主義の立場から宗教を「迷信」だとする見方である。病気治しをおこなう新宗教には、しばしば迷信だという批判が投げかけられてきた[4]。逆に「宗教」を擁護する立場からは宗教と迷信を区別する試みもなされる（井上　一九一六）。第二は、先ほど見たように、宗教は「私事」として内面的に信じる分には自由だが、公の秩序を乱すような形で表明してはいけないという見方である。第三は、西洋の先進の文明を理解するためには、その精神的支柱であるキリスト教を理解しなければならないなどと、宗教を「外来」のものと見なす見方である（星野　二〇一二）。第四は、宗教研究も広めるのに関与したもので、様々な文明に特有の宗教があり、日本では神道や仏教などが「宗教」にあたるという見方である。文化的な遺産として保護し、また民族固有の価値観を知るために学ぶべき「古層」「深層」だという理解につながる（津城　一九九五）。迷信、私事というイメージはどちらかと言えばマイナス、外来、古層はどちらかと言えばプラスの価値を帯びるが、いずれの場合も、宗教は社会の表

に出すべきものではなく、排除または聖別されるという見方に至る。

戦後の宗教イメージを考える上で手がかりとなるのは宗教法人法である。この法律は、日本国憲法の信教の自由に基づいて宗教団体を法的に位置づけ、保護するためのものであるが、宗教団体を次のように定義している。

第二条　この法律において「宗教団体」とは、宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とする左に掲げる団体をいう。

一　礼拝の施設を備える神社、寺院、教会、修道院その他これらに類する団体

二　前号に掲げる団体を包括する教派、宗派、教団、教会、修道会、司教区その他これらに類する団体

これはあくまで中立的な規定だが、宗教は一般社会と区別される特殊なものだというイメージと掛け合わせると、世間一般に受容されていない特殊な教義や儀礼と独自の建物を持ち、それを広め、また規模を大きくしようとする団体だという、ややマイナス寄りの「宗教」イメージにつながる。

井上順孝は、マスコミによる新宗教批判の歴史を振り返り、とくに性的問題と金銭的問題が取り上げられる傾向があると指摘した。そこから逆に、マスコミが理想としているのは、禁欲と清貧だと論じる（井上 一九九六）。いわば社会の外部にある禁欲的修行者が理想の宗教者イメージとなる。ただ、理想といっても人々が目指すべきものとして評価しているわけではない。「宗教」を名乗るなら一切

の欲を捨て去り、社会の外へ行け、と突き放す言説である。

四　非宗教の三類型――神道行事、葬式仏教、民間信仰・スピリチュアリティ

以上のように、日本では宗教は社会の外部にとどまるべきものであるという暗黙の了解がある。それに対して、社会に薄く広まっているものは「宗教」とされない。そのような「非宗教」に関わることがあったとしても、それは宗教ではないので自分たちは「無宗教」でいられる、つまり社会の外部に排除される心配がない、と。

この非宗教には三つの形態がある。それは神道、仏教、民間信仰に対応している。第一は、すでに述べたとおり、神社非宗教説に裏打ちされて「一般的慣習」と見なされた神道の行事や儀式である。特定の祈願のために神社に参拝するといった行為も、「宗教」的行為と見なされないことが多い。

第二は、葬式仏教である。世論調査では宗教的信仰を持っていないと答える人が多いが、依然として仏教式の葬儀が広く営まれている。筆者の調査経験でも、対面式のインタビューで「家の寺」についての言及があると、それを思い出して「宗教」を信じていると回答する傾向がある。だが、そのような人でも普段から一家の帰依する菩提寺を意識しているわけではなく、世論調査では「無宗教」と回答するだろう。だが、寺離れや「墓じまい」が話題になる現在においても、イエの連続性を保証してくれるものとして、葬式仏教はなお重要な価値を持つと認識されている。

第三は先述の阿満がいう「自然宗教」に近い民間信仰、およびその現代的形態として台頭しつつあ

るスピリチュアリティである。第一の神道儀式と区別しがたいアニミズム的な自然崇拝、生業と結びついた儀式、また第二の葬式仏教の陰に隠れた死者の霊魂との交流、ときには民間の霊能者を介したシャーマニズム的なものも、ここに含めることができる。争点3で詳述するように、一九七〇年代以降は、徐々に新しいスピリチュアリティが興隆してくる。個人主義的だがメディアを通して社会現象化し、「宗教」に近いのではないかとバッシングを受けると看板を付け替える。オカルト、精神世界、スピリチュアルなどと。だが、それを繰り返しながら、人々の脱物質主義的価値観を代弁し、また強化するものとして発展しつつある。

宗教だけでなく、これら三つの非宗教の形態をすべて拒絶する、いわば真の「無宗教」者は、現代日本では一割程度しかいない。世界価値観調査の「自分を宗教的な人だと思うか」という質問に「確信を持って無神論者だと言える convinced atheist」と答える日本人の割合はここ三〇年間、九―一二％程度と安定している。[5] ＮＨＫの調査によれば、「宗教とか信仰とかに関係していると思われることがら」について「何も信じていない」と答える人の割合はここ四〇年間で二三―三〇％の間を上下しているが、「何もおこなっていない」人の割合は一九七三年の一五％を除けば、八―一二％の間を上下しており、やはり一割程度しかいない（ＮＨＫ放送文化研究所編　二〇一五）。

以上から分かるように、非宗教の三形態は実は神道、仏教、民間信仰に根ざしており、自分は無宗教だと思っている人でも、本当に一切の宗教行動をおこなっていないのは一割しかいない。これら「宗教に根ざした非宗教」は、かえって宗教を温存するための保護膜のような役割を果たしているのかもしれない。社会に薄く広まったものは非宗教で、そのような保護膜をまとった宗教は危険性がな

いものとして存在が許される。しかし、そこにこそ、実は人々が大事にしている価値観が含まれているかもしれない。「非宗教」の膜によって「宗教」を包み込み、温存しつつ、忘却し、表に出すぎて危険になったら排除し、コントロールする。このような境界をめぐる駆け引きがなお続いているのは、いまも広がりつつあるスピリチュアリティであろう(争点3)。

五　非宗教に向きあう宗教学

このシリーズ『いま宗教に向きあう』の執筆者のほとんどは宗教学に関わる研究者である。その基本的な方法の一つである比較宗教のアプローチとは、「宗教」に該当すると思われる多くの事例を、当事者の言説を超えたより広い視野から客観的に記述し、類型化し、理論化し、「宗教」というものの理解をより豊かにするというものである。その立場から見ると、現代日本人が非宗教と考える神道行事、葬式仏教、民間信仰・スピリチュアリティも、文脈が変われば「宗教」とされるようなものを文化的資源として流用して成立しているものが多い。

一方、広い視野から宗教を見ようとしているのにもかかわらず、何が宗教の本質なのかを見定める段階で研究者の主観が入り込みやすいということも指摘されてきた。このように、ある共通の部分(と研究者が考えるもの)を取り出して、それを宗教の「本質」として一般的な用語で記述しようとすることを「本質主義」と言う。これは辞書のように限られたスペースで複雑な事象を定義する際には不可避の操作である。