

第9章 新宗教運動と世俗化

はじめに

アメリカの宗教社会学者フィリップ・ハモンドは、1985年に出版された『世俗時代における聖なるもの』の序の中で、19世紀の進化主義を背景にして生まれた社会科学が一方向的なプロセスを想定していることを指摘し、宗教の社会学的研究において、顕著にこの單一直線的イメージを表明しているのが世俗化説であると述べている。¹⁰⁾ここでいう世俗化説とは、「社会が、ある聖なる状態からその後聖なるものが退行した世俗的状況へと移行した」という仮説である。しかしながらハモンドは、近年顕著な宗教現象が世界的規模で生じ、そのために世俗化説の有効性は疑問視されると述べている。彼が世俗時代における聖なるものの再登場として考える宗教現象とは、1. 新宗教運動の出現。2. ヨーロッパやアメリカにおける保守派プロテスタンティズムの存続や復活。3. 北アイルランド、レバノン、イラン、インド・パキスタン、ポーランド、ラテン・アメリカ諸国に見られる社会的状況における宗教的要素の存在、の3つである。宗教は死滅してなどおらず、依然として重大な社会現象であり、社会や個人に対して大きな影響力をを持っているということになる。ハモンドはこうした具体的な宗教現象を指摘することによって、世俗化のパラダイムに代わる新しいマスター・スキームの必要性を指摘している。

スタークとペインブリッジもまた、アメリカ人の3分の1がボーン・アゲイン・クリスチヤンであること、90パーセントのアメリカ人が定期的にお祈りをしていること、ポーランドの国民的規模のストライキに労働者が振ったのは聖母マリアの旗であったこと、ソビエトの70年間にわたる無神論教育と宗教弾圧にもかかわらず宗教が存続していることなどを挙げて、社会科学が予告した宗

教のない未来はたんなる幻想であったと述べている。⁽²⁾彼らによれば、世俗化は「すべての宗教的有機的組織で絶えず生じている三つの根本的で相互に関連したプロセスのひとつ」である。世俗化はふたつの拮抗するプロセスを生み出すのであって、ひとつは、世俗化する組織へのプロテストとしてのリバーバルの発生であり、いまひとつは、伝統的宗教組織の世俗化が新たな宗教的伝統、つまり新宗教運動の形成に力を貸すというものである。

ハモンド、あるいはスタークとペインブリッジに従えば、新宗教運動の出現は伝統的な知恵となった世俗化説の有効性を脅かすものである。しかしながら、新宗教運動の出現は世俗化を確証させるものだと述べる、イギリスの宗教社会学者ブライアン・ウィルソン⁽³⁾に代表される研究者も少なからず存在する。後者に従えば、新宗教運動の社会的影響力は必ずしも大きくないことになる。

ギャラップとカステリは、世論調査によってアメリカの宗教の動向とその特徴を1930年代から10年きざみで概観している。⁽⁴⁾このきざみに従って1930年以降のアメリカの宗教変動を略述すると、第2次大戦後に、教会の会員数の増加、教会への出席率の上昇、献金の増加など社会全般に広く宗教への関心の高まりが見られた。この高まりは1960年代前半まで続き、その後70年代になって衰微していく。80年代になって宗教は底辺を脱し、いくつかの点で新たな宗教的関心が現れているという。そしてギャラップらは、50年間のアメリカの宗教の動向を鳥瞰して、「こうした諸変化にもかかわらず、過去半世紀にわたるアメリカの宗教的性格を概括するのに最もふさわしい言葉は「安定」である」と述べている。ギャラップらはアメリカにおける新宗教運動の勃興を決して無視しているわけではない。彼らは、相当数のアメリカ人が新宗教運動に関与していると述べている。それでもアメリカの宗教の半世紀を概観すると「安定」と述べるのが最も適切であるというのである。

こうした相反する解釈をどのように考えたらよいのだろうか。1960年代後半にアメリカで発生し若者の間に浸透していったといわれる新宗教運動は、ハモンドのいうように「宗教の世俗化」という常識を覆す、もしくは現代社会と宗教との新たな解釈図式を必要とさせるような決定的現象だったのだろうか。そ

れともマスコミなどでその現象が増幅されただけで、 ウィルソンやギャラップのいうように、 社会や宗教界全体の中に位置づけて見た場合に、 新宗教運動はさしたる影響力を持たなかったということになるのだろうか。

1 問題を複雑にしている要因

考察を進めていく上で、 問題を複雑にしている 2 つの要因に言及しておきたいと思う。ひとつは世俗化説自体の複雑さであり、 いまひとつは「新宗教」という用語の問題である。

「世俗化」という用語が研究者の間で必ずしも同一の意味内容として捉えられていないことは、 これまでにもしばしば指摘されてきた。世俗化説自体が複雑でかなりの幅を持っているために、 研究者間の議論に微妙なちがいが見られた。ドベラーレは世俗化を「宗教への関与」、「非聖化 (Laicization)」、「宗教変動」の 3 つのレベルに分けて概念の厳密を期している。⁽⁶⁾ 本論において新宗教運動との関係で「世俗化」と述べる場合には、ドベラーレのいう「非聖化」を意味している。つまり、異なる機能を果たし構造的にも異なる諸制度が発達した結果、 宗教は他の諸制度と並ぶ 1 つの制度になり、社会全体を覆う主張を失った、 というものである。

次に、「新宗教 (New Religion)」という用語によって包括される宗教集団もしくは宗教運動の範囲はどのようなものであろうか。そもそも「新宗教」という用語は、 学術用語として定着したと考えてよいのだろうか。

日本において、幕末維新期に発生した天理教や金光教をはじめとする一連の教団を「新宗教」と呼んで分類することは、 研究者間にかなりの程度コンセンサスを得ていると考えることができる。そしてこの呼称は、 アメリカをはじめとする同類の宗教現象にも当てはめられ用いられている。柳川啓一は、 1960 年代アメリカにおいて発生した、これまでの宗教団体の分類からいえばセクトとはいえない宗教団体を新宗教として捉えている。⁽⁷⁾ また、 日本の新宗教に関する情報を総合的に収集分析した『新宗教事典』においても、「外来の新宗教」の項目が設けられている。⁽⁸⁾

日本においては「新宗教」という用語が定着し、「新宗教」の用語のもとにアメリカをはじめとした同様の教団や運動が包括されているとしても、欧米においても“New Religion”という用語が定着しているわけでは必ずしもない。こうした教団、組織、あるいは運動は、研究者によって実に様々に呼びならわされている。271点にも昇る新宗教運動の参考文献をリストアップしたロビンスたちは、解脱の部分で様々な用語を用いて「新宗教運動」を表現している。⁽⁸⁾彼らが用いた用語は、逸脱的な宗教運動 (deviant religious movements), 精神に関する沸騰状態 (spiritual ferment), 宗教的イノベーション (religious innovation), 外国生まれのカルト (exotic cults), 新規な疑似宗教運動 (novel quasi-religious movements), オカルティズム (occultism), ウィッチャート (witchcraft), 東洋の神秘主義 (oriental mysticism) などである。

(1) 宗教集団の分類と「新宗教」

これまで宗教集団を分類する場合には、チャーチ、セクト、デノミネーション、カルトもしくはミスティシズムなどの用語が用いられてきた。⁽⁹⁾トレルチが宗教集団を分類して、チャーチに対してセクトという用語を用いて以来、近代の宗教運動はほぼセクトの名のもとに説明されてきた。このセクトという宗教集団の概念を用いて「新宗教」を捉えた研究者にブライアン・ウィルソンがある。⁽¹⁰⁾ ウィルソンは、エホバの証人 (Jehovah's Witness), クリストチャン・サイエンス (Christian Science), 末日聖徒イエス・キリスト教会 (The Church of Latter-Day Saints, 通称モルモン教) といった19世紀から活動している教団をはじめ、1970年代アメリカで発生展開した教団もセクトとして扱っている。⁽¹¹⁾ その一方で、ウィルソンは『現代宗教の変容』においては同様の新宗教運動をカルトと呼んでおり、対象と用語との間に微妙なズレがみられる。

ロビンスらは、既成の宗教集団から分離した新しい宗教集団をセクトと呼び、先行する宗教的伝統の一部ではない、本質的に新しい集団をカルトと呼んで両者を区別している。⁽¹²⁾ こうした「新規な集団の多くは、誰かが新しい啓示を受けた、あるいは受けたと主張し、人々をうまくリクルートしたがゆえに形

成される。」現在では、既存の伝統とは異なった新しい宗教的傾向を重くみた上で、「新宗教」の組織的側面を問題にする場合には、「カルト（Cult）」が一般的に用いられているようと思われる。¹⁴⁾

(2) 新宗教の発生時期と文化的背景

前記のように、新宗教運動を表す様々な用語が存在するが、宗教集団の組織的側面の新しさを捉える言葉として「カルト」が用いられているのに対して、「新宗教（New Religion）」は、既存の宗教的伝統とは内容を異にする「新しさ」を有し、発生時期に関して、特にアメリカを念頭におくと、1960年代から1970年代という「新しさ」を意味内容として持っていると考えることができる。

1970年に刊行されたニードルマンの『新宗教』¹⁴⁾では、1960年代後半にカリフォルニアにおいて、若者を中心に生じた「新しい」宗教運動で既存のキリスト教の伝統とは異なった宗教的沸騰や一連の教団を総称して「新宗教」と呼んでいる。そして、必ずしも教団としての組織的形態をなしているものだけではなく、より緩やかな集会やグループの形態をとるものまでも含めて分析を試みており、この点では「新宗教」を「カルト」よりもより包括的な概念ということができる。

(3) 日本の「新宗教」との混同

いまひとつ、こうした用語の持つ意味の曖昧さとともに、日本人研究者が欧米の「新宗教」を研究する際に生じる、日本の新宗教との混同の問題が存在する。つまり、日本人研究者の念頭にある天理教、金光教、創価学会、立正佼成会、真如苑といった教団と、アメリカをはじめとした「新宗教」が同じであるかどうかの検討はほとんどなされていないままに、同じ用語が適用されているように思われるるのである。それゆえに、時間的にかなり広範囲にわたるアメリカの宗教集団が「新宗教」に含まれることになり、たとえば、モルモン教、エホバの証人、クリスチャン・サイエンスなどを含めれば、その発生時期は19世紀末からということになる。

以上のように、様々な視点が混同されて対象とする宗教現象が分析されたた

めに、問題は複雑になっていると考えられる。たとえば、本来チャーチ、セクト、カルトといった宗教集団の形態は、時間や場所とは無関係に把握されるはずであるが、アメリカでの1970年代のもっぱら新しい宗教現象が研究の契機となつたために、同じ教団がカルトとかニュー・リジョンと呼ばれたのである。さらに、日本での新宗教研究が、幕末維新期に成立した教団から研究を開始していたために、研究対象が過去へと遡及し対象は拡大されていったと考えられる。

それゆえにまず、本論文での制約を設けておきたいと思う。本論文では、1960年後半代および1970年代に、アメリカにおいて発生したもしくは勢力を急速に拡大した一連の宗教運動を対象とする。その際には教団として組織的形態を持つものだけではなく、緩やかな運動を含めることとする。さらに、新宗教運動が往々にして既存の宗教的伝統とは異なる東洋系の宗教的内容を持つものと規定されることがあるが、シーザス・ムーブメント (Jesus Movement) のように、キリスト教のファンダメンタリズムも見られるために、ここではあえてこだわらない。また、呼称は日本の場合と混同を避けるためにできる限り「新宗教運動」を用いることとする。

2 新宗教運動の勃興

アメリカの新宗教運動は1960年代に始まり、70年代に全盛期を迎えたというのが大半の研究者の一致した見解であるように思われる。具体的にどのような新宗教運動が存在したのであろうか。

1970年というきわめて早い時期に『新宗教』を著したニードルマンは、カリフォルニアで発生した東洋系宗教をヒンドゥー教、仏教、スーフィーという宗教系統別に大別し、さらにはオカルトや占星術、インディアンの宗教にも言及している。彼が具体的に言及している主な教団や運動は、禅センター (Zen Center), タルタン・トゥルク (Tarthang Tulkus), メハー・バーバ (Meher Baba), TM (Transcendental Meditation), クリシュナムルティ (Krishnamurti), クリシュナ・コンシャスネス (Krishna Consciousness), スブ

ド (Subud) などである。また、グロックとペラ編『新しい宗教意識』¹⁴ の中で、サンフランシスコの湾岸地域に発生した新宗教運動として挙げられているものは、3 H O (Healthy-Happy-Holy Organization), ハレ・クリシュナ (クリシュナ・コンシャスネスと同じ), D LM (Devine Light Mission), シナノン (Sinanon), クリストチャン・ワールド・リベレーション・フロント (Christian World Liberation Front), 悪魔の教会 (Church of Satan), e st (Eahard Seminars Training), そしてTMである。

ニードルマンとバーカー編になる『新宗教の解釈』¹⁵ の中で言及されている新宗教運動は、アリカ (Arica), メハー・バーバー, ブラック・ムスリム (Black Muslim), チョギャム・トゥルンパ (Chogam Trunpa), タルタン・トゥルク, 神の子たち (Children of God), クリストチャン・ワールド・リベレーション・フロント, D LM, エカンカー (Eckankar), e st, グルジエフ (Gurdjieff), ハレ・クリシュナ, 3 H O, ヨガ・シヴァンダ協会 (Institute de Yoga Sivanda), インテグラル・ヨガ協会 (Integral Yoga Institute), ジーザス・ムープメント, ムーア人回教寺院 (Moorish Temple), ラーダソアミ (Radhasoami), ラスタファリ (Rastafari), サイエントロジー (Scientology), 自己覚醒フェローシップ (Self Realization Fellowship), シルヴァ・マインド・コントロール (Silva Mind Control), スリ・チンモイ (Sri Chinmoy), スーフィー (Sufis), 大極拳 (Tai Chi Chu'an), TM, 統一教会 (Unification Church), 神の大使世界教会 (World Wide Church of God's Ambassador), ヤング・ライフ (Young Life) である。さらに、アイリーン・バーカー編による『新宗教運動』¹⁶ 卷末のグロッサリーにはこの他にもアナンダ・マルガ (Ananda Marga), エサレン協会 (Esalen Institute), ケリスト (Kerista), 人民寺院 (People's Temple), シッダ・ヨーガ・ダム (Siddaha Yoga Dham) が記載されている。

新宗教運動に関するまとまった著作から具体的に教団や運動をピックアップしてみたが、扱われる対象にかなりのばらつきのあることがわかる。アメリカでの新宗教運動研究の蓄積は日本と比較して相対的にかなりの程度少ないと思

えられるが、⁴⁴ 新宗教運動の活動や実態が不安定であることの反映でもある。⁴⁵ メンバーシップに関しても、既存の教会の会員制度のような制度を持たない場合が少なくなく、会員の移動も高いと考えられており、形態上からいえば、そうした点にこそ新宗教運動の特徴があることになる。また、社会的に批判を受けている教団も見られ、そうした教団に関する正確なデータを得ることは困難であり、アメリカ社会にどれだけの新宗教運動が存在し、どれだけの信者数を有しているかを全体的に把握することはかなり困難な作業となる。

一例を挙げると、ギャラップは、相当数のアメリカ人が内的もしくは靈的生活に关心を示しており、600万人がTMに、500万人がヨガに、300万人が神祕主義に、200万人が東洋の宗教に関与していると述べているが、⁴⁶ 数字からも明らかのように、大ざっぱなものとなっている。

1982年に出版された『世界キリスト教百科辞典』⁴⁷ の「アメリカ」の項には、主だった新宗教運動の信者数が記されている。このデータによると、DLMでは1973年までに5万人の成人が「さとり」を得、ISKCON (International Society for Krishna Consciousness, クリシュナ・コンシャスネスの国際組織) は1万人の信徒を持ち、1975年までに28のセンターと6つの農場を有している。スリ・チンモイ・センターは信徒2,000人（積極的信徒500人）、メハー・バーバは7,000人、自己覚醒フェローシップは世界に150あるセンターのうち67箇所がアメリカにあり、同様にエカンカーのサット・サング・ソサエティは20箇所、スリ・アウロビンド・ソサエティは11箇所がアメリカに存在する。ラマクリシュナ・ミッションには2,000人、悪魔の教会には15,000人の信者がいると記されている。

いまひとつ全米の新宗教運動を鳥瞰する論文を参照して新宗教運動を全体的に把握する努力をしてみよう。スターク、ペインブリッジ、ドイルは『宗教事典』(Gordon Melton, *Encyclopedia of Religion*, 1978) に掲載されているカルトから、全米のカルトを鳥瞰している。⁴⁸ 地域的に見た場合にカルトが多く分布するのは、カリフォルニアを中心とした太平洋岸とワシントンD. C. であり、人口比からいうとネバダとニュー・メキシコにも多く分布する。バイブル

ル・ベルトといわれる南部にはカルトは少ない。カリフォルニアを中心とした西部にカルトが多いのは、伝統教会への参加率が低いことと関係があるとスタークらは述べている。また、ワシントンD.C.にカルトが多く見られるのは、1人身の年寄の女性と黒人によるところが大きいという。こうした女性はかつて役人と結婚し郊外に住んでいた人達で、政府関係の仕事をしており総体的に教育程度は高く、ニュー・ソート、神智学、靈的カルトなどに強い興味を示しているという。黒人に多いのはイスラム教の諸カルトであり、さまざまなブラック・コミュニティーが成立しているためである。アリゾナやフロリダでは神智学やスピリチュアリズムが盛んであり、アリゾナではUFOカルトも見られる。ニューヨークとコロラドにはアジア系のカルトが見られるという。

3 新宗教運動の実態

個々の新宗教運動はどのような活動を行っているのだろうか。いくつかの著名な新宗教運動を取り上げて考えることにしたい。以下便宜的に東洋系、シーザス・ムーブメント、ヒューマンポテンシャル・ムーブメントと分けて説明するが、必ずしもオーソドックスな仏教やヒンドゥ教がアメリカの若者に受容されているわけではない。コックスが述べているように、場合によってはその内容は大きく異なっている。⁴⁴ 以下はあくまで考察を進める上での便宜上の作業である。

(1) 東洋系

1. 仏教系⁴⁵

〈禅〉 アメリカにおける禅の歴史は古いが、禅は、1950年代になって鉢木大拙とその影響を強く受けたアラン・ワットの著作を通して対抗文化の若者たち間に受容されていった。50年代後半になると、単なる知識としての仏教ではなく、共同生活を基本とする修行をともなった仏教が普及していった。1959年にはサンフランシスコに禅センターが開設され、1966年にはカリフォルニア州タッサハラのカーメルバレイに禅山センター (Zen Mountain Center) が設立された。現在では全米各地に様々な系統の禅センターが存在している。

〈チベット仏教〉 アメリカにおけるチベット仏教の中心は、チョギャム・トゥルンパとタルタン・トゥルクの2人である。チョギャム・トゥルンパは、イギリスを経由して1970年にヴァーモント州バーネットにカルマゾン瞑想センターを、コロラド州ブルダーにナロパ仏教研究大学を開設した。タルタン・トゥルクは、チベット仏教のリンポチェ（師）で、1968年にアメリカに移ってチベット仏教の伝道に努め、カリフォルニアのパークレーに瞑想センターを開いた。信者は20万人といわれる。チベット仏教は知識層や大学生の間に支持者が多いといわれる。チベット仏教が、身体のエネルギーを制御する精密な瞑想体系を有し、マンダラや楽器など対抗文化のサイケデリックな要素と共に通する側面を持っている点に普及の理由があるといわれる。

2. ヒンドゥ教系④

〈DLM (Divine Light Mission)〉 DLMは、インド人のグル（導師）マハラジ・ジを教祖とする教団である。マハラジ・ジは、8歳のときに父親の後を継いで「完全な知識」を持つ聖者になったとされる。1971年14歳の時に、アメリカ人信奉者の招きに応じてアメリカに移住し伝道を行った。1973年の夏までには5万人の信者と24の都市に24のアシュラム（寺院）を有するまでになった。コロラド州デンバーに本部がある。1973年夏にヒューストンのアストロドームにおいて「世紀末1973」を開催したが振わず、以後教勢は衰退したといわれる。信者は長時間にわたる瞑想によって神秘体験を経験し、現実のリアリティに関する解釈を変えていく。世界や社会は不幸な幻想であり、自己の内なる「聖なる光 (Divine Light)」のみがリアルであると説く。マハラジ・ジは、その光の中心に立つ生神であるとされる。

〈クリシュナ・コンシャスネス Krishna Consciousness〉 クリシュナ・コンシャスネスは、A. C. バクティヴェーダンタ・スマ・プラブパートが、クリシュナ神との直接の結合を主張して始めた運動で、ハレ・クリシュナ運動 (Hare Krishna Movement)とも呼ばれる。プラブパートはインドのカルカッタの宗教的な家庭に生まれ、両親によって幼少時からクリシュナ神への献身奉仕の教育を受けた。ラーダー・ダモダジ寺院で研究と著作に専念したの

ち、1966年にニューヨークに渡って脱教活動を開始した。後に活動拠点をヒピー文化の中心であったサンフランシスコのハイト・アシュベリーに移すこによって、当時のカウンター・カルチャーの若者を吸収し多数の信者を獲得した。さらにアメリカを土台にして国際的な組織へと発展した。1974年には、世界中に54の支部と数千人の信者を獲得し、サンフランシスコで ISKCON のを開催したが、これが同運動の絶頂期といわれる。

クリシュナ・コンシャスネスは、バガバッド・ギータを聖典とし、真剣なあれば誰でも神と自己を悟ることのできる超越的科学であるといわれる。A. C. バクティヴェーダンタ・スワミ・プラブパータの使命は、インドに伝ってきたヴェーダ文化を正統的に西洋社会に伝えることであり、その望みはすべての人々が真の幸福を得ることであるとされる。現代の宗教と文化に対しは徹底的に否定的な態度をとる。信者は頭髪を剃り、サフランの衣をまとい、共同体生活を送る。

〈3 H O (Healthy-Happy-Holy Organization)〉 3 H Oは、インド人のヨギ・バヤン (Yogi Bhajan) が1969年にカリフォルニアで始めた宗教運営である。ヨギ・バヤンはシーカ教の聖職者でヨガにも通じていた。1969年にアメリカに渡ってヨガを教えていたところに対抗文化の若者の支持を得て伝道を意識するようになった。頭にターバンを巻き、パンジャブ語の名前を呼び合い、髪を切らずシーカ教的な共同生活を送るが、その教義内容はかなりの程度アリカナイズされていると考えられる。

3 H Oは、2000年続いた物質主義的・個人主義的な魚座の時代が終って、精神的・集団的・神中心の水瓶座の時代が始まると述べて全米に広がっていった。

3. スーフィズム系⁴⁴

〈スプド〉 インドネシア人のムハメッド・スプが始めたスーフィズム系の教団。スーフィズムはイスラム教の神秘主義のことである。1925年に神秘体験を経たスプは一派を開き、1957年アメリカにわたって布教を開始した。スプドはサンスクリット語のシラ (神の意志に従って生きる)、ブディ (さとり)、ダルマ (教え) の合成語である。人信者は三ヶ月間心の準備をした後にはじめ

てラティハンという修行を行うことができるようになる。ラティハンは信者だけの修行で公開されない。1週に2度集まり自発的に、跳ぶ、唱える、唱う、歩く等を行っているうちに忘我状態となり、神に近づくことができるようになる。70年代の実感的宗教の代表例といわれる。

〈メハー・バーバ〉 インドのゾロアスター教徒の家庭に生まれたメハー・バーバを教祖とするスーフィズム系統の運動。メハー・バーバは19歳のときにスーフィーの聖女に出会って神秘体験を得、自分はゾロアスター、クリシュナ、ブッダ、イエス、マホメットの生れ変りであるという自覚に達した。1931年からアメリカでも布教するようになり、信者を獲得したが、1969年に死去した。彼の信者は「バーバ・ラバーズ (Baba-Lovers)」(バーバを愛する人)といわれ、悟りへの最も近道はバーバを愛し、完全に帰依することだと信じられている。

(2) ジーザス・ムーブメント

ジーザス・ムーブメントは、1960年代後半に登場し、1970年代にアメリカやヨーロッパに広がった、保守的福音主義的な数多くのキリスト教のグループの総称である。神の子供たち、ジーザス・ピープル (Jesus People), クリスチャン・ワールド・リベレイション・フロント, ジューズ・フォー・ジーザス (Jews for Jesus), カトリック・カリスマティック刷新 (Catholic Charismatic Renewal), キャンパス・クルーセイド (Campus Crusade) などがこのグループに入る。これらのグループは60年代の対抗文化の反動として起り、ヒッピー文化やドラッグ文化が衰退するにつれて「イエスに帰れ」を主張して活発な活動を展開していった。しかしながら、若者によるイエスの再発見は、正当なキリスト教会や反カルト運動からは危険な異端として疑問視された。こうしたジーザス・ムーブメントの中でも最も過激で攻撃的であったのが神の子供たちであるといわれる。

〈神の子供たち〉 神の子供たちは、1968年にカリフォルニアのハンティントン・ビーチでディビット・バークが創設した運動である。初期には他のジーザス・ムーブメントと大きな相違は見られなかったが、1971年夏に明確な分立

を唱えてから、次第にファンダメンタルになり、アメリカ社会の物質主義や非人間性への敵対色を結び付けるようになった。改宗者には経験、教育、家族、友人を捨てることを求め、財産や収入の共有を主張した。信者は共同生活を嘗む。ディビット・パークは自らが様々な靈によって助けられていることを見いだし、しだいに信者に対して積極的な性生活を送るよう奨励し、さらには性行為を信者を獲得するためのテクニックとして用いるまでになり、社会的な非難を浴びることになった。最盛期には6,000名の信者を擁していたと言われるが、1970年代後半に偽裝解散した。ディビッドはアメリカを脱出したといわれるが、現在までその所在は不明である。

(3) ヒューマン・ポテンシャル・ムーブメント^四

ヒューマン・ポテンシャル・ムーブメントは、全体（wholeness）、自己覚醒、自己開拓を促進すると考えられている信仰や行為を有する一連の集団を総称する言葉である。心身の統一訓練によって人間の持つ潜在能力や無意識を開発し、意識を自覚高揚させて本来の自己を実現することを目的としている。そのため、ヨーガ、メディテーション、バイオフィードバック、マッサージ、ダンス、マーシャル・アーツ、心理ドラマ、ゲシュタルトセラピーなど、心理学や精神分析の原理を応用した様々なテクニックを駆使し、1960年代にカリフォルニアを中心に広まった。著名な運動にはTM、シナノン、シルヴァ・マインド・コントロール、est、エサレン、アリカ・トレーニングなどがある。

〈TM (Transcendental Meditation)〉 TMは、インド人のヒンドゥー教グル、マハリシ・マヘシ・ヨギが1959年に始めた精神的再生運動である。当初はなかなか拡大しなかったが、ピートルズやローリングストーンズのメンバーが信者になった1960年代後半以降一躍注目されるようになった。スイスのシールスペルグに国際本部が、アメリカのアイオワ州にマハリシ国際大学がある。TMでは90カ国以上に100万人の信者がいると述べている。

入信者はTMの教師と個人面接し、個人的な「マントラ」を与えられる。このマントラはその人だけのものであり、書きとどめたり他人に伝えられること

はない。信者はこの「マントラ」を1日20分心の中で唱えながら瞑想する。「マントラ」と瞑想という科学的テクニックとの結びつきを創造的知性の科学と呼んでいる。これによって個人に眠る潜在能力が開発され、活力、知性、充足感が引き出され、思考を「超越」するまでにいたるという。

〈シナノン〉 チャールズ・デドリッチが1958年に麻薬やアルコール中毒者の治療施設として民間の財団法人を設立したことに始まる運動。患者は厳しい生活規範を持つ共同生活を強いられる。治療法はエンカウンター・グループの方法を採用し、家族的な雰囲気の中で間違った行為やその正し方について話し合われる「ゲーム」が行われる。カリフォルニアを中心に数多くのコミュニティを有し、多くの人々がコミュニティで生活したといわれる。

〈シルバ・マインド・コントロール〉 メキシコ系アメリカ人ホセ・シルバが1944年以降開発してきた、心（マインド）をコントロールし、潜在能力を開発しようとする新しいシステムで、ヒューマン・ポテンシャル・ムーブメント（潜在能力開発運動）のひとつに数えられている。アメリカでは50州すべてにコースが設置され、27大学で正規の講座に採用されているという。世界では41カ国に常設コースが置かれ、卒業生は200万人を越えるといわれる。

コースは4つに分けられ、合計40~48時間で終了する。第1コースでは、心身をリラックスさせて問題を解決するテクニックを学ぶ。第2コースでは、イメージの創造、記憶力の改善、生理機能のコントロールなどを学ぶ。第3と第4のコースでは、潜在意識の自由なコントロール、主観的伝達のテクニックを学ぶ。

4 なぜ新宗教運動の発生を見たか

1960年代から1970年代にかけてのアメリカにおける新宗教運動の発生と高まりを説明するために、多くの研究者が、様々な分析を行ってきた。それぞれの分析視点は相互に関連するが、以下、伝統宗教の崩壊、共同体の欲求、規範の崩壊と価値の不一致（価値のプルーラリズム）、個人のアイデンティティの形成の4つに分けて考察を進めることにしたい。

(1) 伝統宗教の崩壊と新宗教運動の勃興

先に引用したスタークたちは、全米における新宗教運動の配置と歴史的変遷を考察して、新宗教運動が発生するのは伝統教会の弱体化した時間と場所であると結論している。⁴⁴ また、トゥルッチは、オカルティズムやウィッチャラフトの勃興は、超自然的なものへの関心が減少したことを物語る表面的なポピュラー・アミューズメントの流行であると述べている。⁴⁵ 伝統宗教が衰退するときに新宗教が発生するという説明は、ダニエル・ベルやディヴィッド・マーティンも同様である。⁴⁶

世俗化を例証するものとして新宗教運動の発生を最も的確かつ明確に唱えたのはブライアン・ウィルソンである。⁴⁷ ウィルソンは、新しい新宗教運動の発展の中に「世俗化のテーゼ」として知られるようになった仮説をくつがえす重要な証拠がみられると主張する社会学者とは対照的に、新しい諸カルトは世俗化の進展を確証するものであると考えている。新しい新宗教運動は「宗教復興」を意味するものではなく、宗教が現代社会でいかに重要でないものとなってしまったかを示しているという。「それらの諸セクトはアメリカ流に言えば、「個人が選択する宗教」(the religion of your choice)であり、宗教が児戯や詩もしくはポップ・コーンと同類のきわめて私的な好みとなっていることを示している。こういう私的な好みは他の社会的諸制度や政治的権力構造やテクノロジーによる統制に対して、何ら現実的な結果を付与しないし、社会が存続するために必要な文化に対しても何も寄与しないのである」と述べている。

現代社会における分化(differentiation)のプロセスは、宗教の信仰や価値を基盤とする規範的な秩序が不可能であるような点にまで到達したと主張するリチャード・フェンは、宗教文化を4つのタイプロジーに分けて、現代社会における宗教集団のあり方を考察している。⁴⁸

〈宗教文化のタイプロジー〉

聖なるものの範囲
(広い) (狭い)

集団的価値体系と個人的 価値体系との統合の程度	(高い)	①	②
	(低い)	③	④

①の領域の例としてはメインラインのプロテスタントとカトリックが挙げられている。これらは聖なるものの領域を社会問題や政治問題にまで広げるとともに、教会の価値体系はそのまま信者の価値体系となっているような、個人的価値と集団的価値とが高度に統合されている宗教文化を表わしている。①の領域と対照的な④の領域にはオカルトや新宗教運動が入る。オカルトや新宗教運動は、個人的な行為レベルに限定されるために、集団のレベルの価値や規準を寄かすことがない。オカルトや秘儀的な宗教運動は、自分たちが住んでいる「鉄の檻」とは無関係に、新しいアイデンティティや個人の成長を自由に達成できるという確信を人々に提供する。フェンによれば、分化し世俗化した社会に最も適応しているのが④の領域の宗教である。⁴⁴

世俗化の進んだ社会において「宗教集団が聖なるものの範囲を狭めれば狭めるほど、そして集団的な価値と規準と個人的なそれとの統合に対する要求を縮小させるほど、こうした集団はいっそう世俗的社会に適応しやすくなる」。こうした宗教は世俗化した社会を受容している。しかしながら、こうした新しい新宗教運動は個人をこの世界から連れ出し、一時的な、あるいは永続的な逃避を提供するだけであって、自己実現を強調するとしても、現代社会における文化の統合の基盤を与えることのない、現代社会にとって取るに足らない存在であり、昨今の宗教変動は社会の非聖化を確認させるものであるとフェンは述べている。⁴⁵

(2) 共同体の欲求

社会学的な調査に基づくものではないが、ハービー・コックスは、自ら新宗教運動へ参加して感じた点を踏まえて、信者への直接インタビューから、それら信者が東洋系の宗教に魅せられた理由を列挙している。彼がまず第1に挙げているのが、感情によって結ばれた共同体の欲求である。孤独や疎外に苦しむ人々が、虚飾のない直接的な交流、やさしさや愛情、強い絆を求めて東洋系の新宗教運動にやってくるという。新宗教運動で得られる直接的交流は職場や学校、教会や家庭では見いだせないので、東洋志向者は信者の集団の中で初めてこれらを見いだすのだとコックスは述べている。⁴⁶

新宗教運動は非人間的で官僚主義的な構造によって支配されている都市化された「大衆社会」における人々の共同体欲求の表われであり、⁴⁴ 現代の新宗教運動、特に東洋系の新宗教運動に頻繁に見られるパターンは、信者が内的な神と交流することを通じて、信者の中に感謝に満ちた相互人格的な関係が引き出されることである。⁴⁵ また現在では、家庭や共同体、同質の隣人関係といった集団は、コ ミューンやエンカウンター・グループに取って代わられている。⁴⁶ そうした新宗教運動は、家族的代替やパート・タイムの擬似的共同体として機能し、個人に家庭的な規範や価値を与えて再び社会化させ、核家族への依存から離乳させる、第1次集団や社会全体との媒介集団を構成することになる。⁴⁷

(3) 規範の崩壊と価値の不一致

新宗教運動の発生を規範の崩壊あるいは価値の不一致という視点から説明する一群の研究者が存在する。60年代の混乱した社会文化的抵抗と実験は、アメリカの伝統的な意味と正当性の危機の反映であり、新宗教運動の繁栄もまた同様の現象であると考える。⁴⁸

価値の危機の視点から新宗教運動を明確に分析してみせたのはロバート・ベラである。⁴⁹ ベラは、今日の新宗教運動や治療的神秘主義を、それらの運動のすべてではないとしても、60年代の対抗文化を「継承する運動」であると考えている。60年代の政治や道徳といった領域における騒動や爆発は、技術的理由や道具的価値の支配に対する明確な幻滅を表明したものであった。そしてこの溝を埋めるべく新宗教運動が出現したというのである。アメリカの基本的秩序の正当性に大規模な侵食作用が生じていたときに、東洋系の宗教は、実利的個人主義とそれに結びついた限りでの聖書的伝統に徹底的に対立するものを提供した。つまり、「外面向けの達成に対する内面的体験、自然の擁護に対して自然との調和、非人格的組織に対する一人のグルへの強烈な信奉」を提起して若者の間に浸透していくと述べている。

ティプトンもベラと同様の指摘を行っている。⁵⁰ ティプトンによれば、1960年代以前には3つの異なった倫理がアメリカ社会に存在し、機能していた。そ

の3つの倫理とは、(1)権威的もしくは聖書的倫理(Authoritative or Biblical Ethic), (2)規則的倫理(Regular Ethic), (3)結果的もしくは功利的倫理(Consequential or Utilitarian Ethic)である。この3つの倫理が脱産業化社会における生活のリアリティーを正当化することに失敗してしまったために、60年代の若者は対抗文化の中で、第4の倫理、つまり表現的倫理(Expressive Ethic)を導入した。しかしながら制度的基盤を得ることができず、70年代の新宗教運動は、対抗文化の中から生まれた表現的倫理を60年代以前のアメリカ文化の倫理に結び付けることによって、信者を全体社会の文化へと橋渡ししたのである。ティプトンは、リビング・ワード・フェローシップ(The Living Word Fellowship), 太平洋禅センター(Pacific Zen Center), est の3つの新宗教運動を取り上げて、リビング・ワード・フェローシップは表現的倫理と権威的倫理を、太平洋禅センターは表現的倫理と規則的倫理を、est は表現的倫理と結果的倫理を再結合させたと説明している。

(4) 自己のアイデンティティの形成

最後の視点は、これまでのものとの区別が容易ではない。個人の生活空間や意識が異なった機能的に特殊な社会的役割に分解されてしまったために、個人のアイデンティティに混乱が生じ、その結果自己の聖なる概念のための基盤を提供する集団が築出したと考える。ウェストリィによれば、今日のヨーガ、メディテーション、そして治療運動の多くは、デュルケムが、高度に分化した複合社会の統合的で合意による基礎と呼んだ擬似宗教的神秘主義としての「カルト・オブ・マン」を体現したものである。こうした社会では、個人は数多くの集団への限定された関与を余儀なくされる。人々の生活はひとつの集団によって支配されることがない。そしてそれゆえに、各自は自分を聖なる力を所有する自律的個人と見なすかもしれない。かくして、社会に対する個人の関係は、個人の外の者と対立する、個々人の内側の聖なる力の位置によって表明されることになる。⁴⁴ ウェストリィの視点は、官僚社会における新宗教運動の些細さを問題にしたウィルソンの仮説とは対照的な視点を提供している。東洋系の神秘主義集団やヒューマン・ポテンシャル・ムーブメントを単一の精神的イデオ

ロギーと見ることによって、ウェストリィは、そうした集団は伝統的なデュルケムのいう統合機能を遂行し、シンボリカルに現代の人間社会における個人と組織との関係を表明していると述べている。

5 新宗教運動はアメリカの社会や文化に どのような影響を与えたか

新宗教運動は、アメリカの社会や文化に対してどのような影響を与えたのだろうか。アメリカにはカルト・ムーブメントに対してアンタイ・カルト・ムーブメント (Anti Cult Movement) という運動が存在する。アンタイ・カルト・ムーブメントは、カルトに入信した者の縁者やカルトから脱出した元信者から構成される集団である。彼らはカルトを批判する運動を開拓し、時には「洗脳 (brainwashing) された犠牲者」を解放する (deprogramming) ために、カルトから子供を非合法に誘拐さえもする。⁴⁴

こうした運動は、新宗教運動がいかに個人の人格を洗脳によって破壊し、家族の絆を壊し、社会にとって有害な存在であるかを強調するが、プロムリイとショープは、アンタイ・カルト・ムーブメントが名指しする悪名高い6つの教団（神の子供たち、統一教会、国際クリシナ意識協会、DLM、サイエントロジー、人民寺院）を詳細に研究した上で、何百万人ものアメリカの若者を騙し、奴隸化するために用いられる神秘的洗脳のプロセスは存在しないと述べている。膨大なメンバーを有しているという意見ははなはだしい誇張であって、彼らによれば、たとえ立腹や悩みの種とはなっていても、新宗教運動は政府に対しても教会に対しても、真剣な脅威というわけではない。真に利害が対立するのは、新宗教運動の信者とその家族であり、今日の新宗教運動はアメリカ社会にとってたいした危険とはなっていないと結論している。⁴⁵

すでに引用したように、リチャード・フェンは新宗教運動が社会と衝突することなく存在できることを、聖なるものの範囲と、集団的価値体系と個人的価値体系との統合の程度から説明してみせた。そしてこのことは、ペラやティップトンが気づいていたことでもあった。ペラは、宗教的象徴や行為が自己実現の

ための単なる方法になってしまふとすれば、そこに表れるのは自分自身の灰の中からふたたび生まれてきた実利的個人主義ではないかと述べている。¹⁰ ティプトンの指摘する、新宗教運動が対抗文化から引き継いだ第4の表現的倫理も、60年代以前のアメリカの倫理と再結合することによって、社会の中で存在可能な制度的基盤を確保し存続しているといえないだろうか。また、コックスは、輸入された東洋の神秘主義の大衆消費文化への同化を痛烈に批判している。¹¹ 彼によれば、ネオ・オリエンタル宗教運動で最も皮肉であったのは、西洋的生活様式に代わるべきものを提示しようとする彼らの努力が、結局アメリカの宗教市場に新たな製品ラインを付け加えることになってしまったことだ、という。新宗教運動は、アメリカの消費対象となってはじめて存続が認められたことになる。

新宗教運動は、個人が非人間的な形式的構造へ参加せざるをえないという圧迫的な諸局面を和らげる補償的で表現的な報酬を提供することによって、信者に様々な治療的問題解決的機能を与えたのであり、¹² 信者の視点に立てば、より容易に非人間的で道具的な環境に適応できるようになった¹³ ということになるのだろうか。

冒頭で引用したように、ギャラップは、世論調査と実状を踏まえて、過去50年間の諸変化にもかかわらず、過去半世紀にわたるアメリカの宗教的变化を概観するための最も適切な言葉は「安定」であり、カルトに対する大衆の関心は高かったにもかかわらず、多くのアメリカ人が新宗教運動へ引き入られた証拠はないと述べている。¹⁴ 対抗文化を引き継いだ新宗教運動も、アメリカ社会や文化を根本から変革することはできず、結局はアメリカ社会の骨格をなす実利的個人主義の中に飲み込まれ、あるいはそれを支える組織としてのみ存続が可能となっているということになるのだろうか。

(石井 研士)

注

(1) Phillip Hammond (ed.), *The Sacred in a Secular Age: Toward*

- Revision in the Scientific Study of Religion*, University of California Press, 1985.
- (2) Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, University of California Press, 1985.
 - (3) Bryan Willson, *Contemporary Transformation of Religion*, London, Oxford University Press, 1976 (井門富二夫・中野昭昭『現代宗教の変容』ヨルダン社, 1979年)
 - (4) George Gallup, Jr., *Religion in America, 50 years : 1935-1985*, Gallup Report, May 1985, Report No. 236. George Gallup, Jr. and Jim Castelli, *The People's Religion: American Faith in the 90's*, Macmillan Publishing Company, New York, 1989.
 - (5) Karel Dobbelaere, *Secularization : Multi-Dimensional Concept*, London, Sage Publication, 1981.
 - (6) 柳川啓一「アメリカの新宗教 新思想と社会的影響の用語集」『現代用語の基礎知識』、自由国民社、1980年。
 - (7) 井上順幸他編、弘文堂、1990年。アメリカにおいて生成もしくは発展した教団として、神の子供、キリスト教科学、サイエントロジー、セブンスデー・アドベンチスト教団、末日聖徒イエス・キリスト教会、ものの塔聖書冊子協会、そしてテレヴァンジリストが挙げられている。インド人グルがアメリカに渡って発展したものとして、クリシナ意識国際協会、国際TM協会、シッダ・メディテーション、シャンティユガ・ラジニーシ瞑想センター、スリ・チンモイ、ラーマクリシナ僧団および奉仕団が列挙されている。
 - (8) Thomas Robbins, Dick Anthony, and James Richardson, "Theory and Research on Today's "New Religion,"" *Sociological Analysis*, Vol. 39, No. 2, pp. 95-122, 1985.
 - (9) 赤池憲昭「教団としての宗教」(井門富二夫編『講座宗教学3 秩序への挑戦』東京大学出版会、1978年)、森岡清美「宗教集団」(『宗教学辞典』東京大学出版会、1983年)、Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York, Schocken Books, 1970 (田丸徳善監訳『宗教の社会学—文化と組織としての宗教理解』川島書店、1983年) 参照。
 - (10) Bryan Willson, *Religious Sects*, George Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1970 (池田昭昭『セクト—その宗教社会学』平凡社、1982年)
 - (11) ウィルソンは、「発展途上の二つの社会におけるセクト」の章の中で、日本の新宗教もセクトとして説明している。
 - (12) 前掲注(8)。
 - (13) 「カルト」には今ひとつのイメージがあるようと思われる。アメリカにおいて新宗教運動をもっぱら批判するために書かれたり、初めから淫祀邪教視して書かれた著作のタイトルにしばしば「カルト」が用いられている。

- (14) Jacob Needleman, *The New Religion*, New York, Simon and Schuster, 1970.
- (15) Charles Glock and Robert Bellah (eds.), *The New Religious Consciousness*, University of California Press, 1976.
- (16) Jacob Needleman and George Barker (eds.), *Understanding the New Religion*, A Crossroad Book, The Seabury Press, New York, 1978.
- (17) Eileen Barker (ed.), *New Religious Movements: A Perspective for Understanding Society*, The Edwin Mellen Press, New York and Toronto, 1982.
- (18) 『新宗教辞典』(松野純孝編, 東京堂出版, 1984年)には約200教団が掲載されている。また、『新宗教事典』(井上順孝他編, 弘文堂, 1990年)には約300教団の団体一覧が記載され、46頁に及ぶ文献リストが添付されている。さらに、「新宗教」という項目自体はないが、文化庁編『宗教年鑑』には毎年包括宗教法人と一部の単位宗教法人の団体数、法人数、教師数、信者数が記載されている。
- (19) 後述するように、新宗教運動の勢は短期間に急激な増加と減少を示すなど不安定である。柳川啓一は、1972年と1981年の2度にわたるサンフランシスコのパークレー滞在を比較して、新宗教運動の盛衰の激しさを指摘している(「パークレーの僧院」『UP』No.121, 1982年)。
- (20) 前掲注(4)。
- (21) David B. Barrett (ed.), *World Christian Encyclopedia*, Oxford University Press, 1982 (『世界キリスト教百科事典』教文館, 1986年)
- (22) Rodney Stark, William Sims Bainbridge and Daniel Doyle, "Cult of America: A Reconnaissance in Space and Time," Sociological Analysis, Vol. 40, No. 4, pp. 347-359, 1979.
- (23) コックスは、インド人留学生が若いアメリカ人のシーク教徒を研究して、その留学生が知っているシーク教とはまったく共通点がなかったという話を記している。(Harvey Cox, *Turning East*. New York, Simon and Schuster, 1977) (上野圭一訳『東洋へ』平河出版社, 1979年)
- (24) 仏教系に関しては以下の文献を参照。Steven Tipton, "New Religious Movements and the Problem of A Modern Ethic," *Sociological Inquiry*, Vol. 49, No. 2-3, pp. 286-312, 1979. David Preston, "Becoming a Zen Practitioner," *Sociological Analysis*, Vol. 42, pp. 47-55, 1981. Charles Glock and Robert Bellah (eds.), op. cit., Anne Bancroft, *Twentieth Century Mystics and Sages*, Hennemann, London, 1975 (吉福伸逸訳『20世紀の神秘思想家たち』平河出版社, 1983年)。中牧弘允「対抗文化以後の宗教: 西洋社会の東洋宗教」(『国際宗教ニュース』Vol. 16, No. 3-4, 1978年)。柳川啓一, 前掲書。
- (25) ヒンドゥー教系に関しては以下の文献を参照。David Bromley and Anson Shupe, "Financing the New Religions: A Response Mobilization Approach," *Journal for the Scientific Study of religion*, Vol. 19, pp. 227-239,

1980. Duddy Nail, "New Religion in Europe," *Update New Religious Movement*, Vol. 8, No. 2, pp. 3-61, 1984. Jeanne Messer, "Guru Maharajiji and the Divine Light Mission," pp. 52-72 in Charles Glock and Robert Bellah (eds.), op. cit. Gregory Johnson, "The Hare Krishna in San Francisco," pp. 31-51 in Charles Glock and Robert Bellah (eds.), op. cit. Alan Tobey, "The Summer Solstice of the Healthy-Happy-Holy Organization," pp. 69-97 in Charles Glock and Robert Bellah (eds.), op. cit. Daniel Foss and Ralph Larkin, "Worshiping the Absurd: The Negation of Social Causality among the Followers of Guru Maharajiji," *Sociological Analysis*, Vol. 39, No. 2, pp. 156-164, 1978. Anne Bancroft, op. cit. 中牧弘允, 前掲書。柳川啓一, 前掲書。
- (26) スーフィズム系に関しては以下の文献を参照。Thomas Robbins and Dick Anthony, "Getting Straight with Meher Baba: A Study of Drug-Rehabilitation, Mysticism and Post-Adolescent Role-Conflict," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 11, No. 2, pp. 122-140. Anne Bancroft, op. cit.
- (27) ジーザス・ムーブメントに関して以下の文献を参照。Roy Wallis, *Salvation and Protest: Studies of Social and Religious Movements*, Frances Pinter, London, 1979. Eileen Barker (ed.), op. cit. James Richardson and Mary Stewart, *Organized Miracles: A Sociological Study of a Jesus Movement Organization*, New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1978. Charles Glock and Robert Bellah (eds.), op. cit. Jack Balswick, "The Jesus Movement: A Generational Interpretation," *Journal for the Social Issues*, Vol. 30, No. 3, pp. 23-42, 1974. Rex David and James Richardson, "The Organization and Functioning of the Children of God," *Sociological Analysis*, Vol. 37, No. 4, pp. 321-340. Mary Harder, "Sex Roles in the Jesus Movement," *Social Compass*, Vol. 21 pp. 345-353, 1974.
- (28) ヒューマン・ポテンシャル・ムーブメントに関しては以下の文献を参照。Frederick Bird and Frances Westley, "The Economic Strategies of New Religious Movements," *Sociological Analysis*, No. 46, pp. 157-170, 1985. Donald Stone, "The Human Potential Movement," pp. 93-115 in Charles Glock and Robert Bellah (eds.), op. cit.
- (29) Stark, Bainbridge, and Doyle, "Cults of America: A Reconnaissance in Space and Time," *Sociological Analysis*, Vol. 40, No. 4, pp. 347-359, 1979.
- (30) Marcello Truzzi, "The Occult Revival as Popular Culture: Some Random Observation on the Old and Nouveau Witch," *Sociological Quarterly* No. 13, pp. 16-36, 1970.
- (31) Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York,

- Basic, 1976. (林雄二郎訳『資本主義の文化的矛盾 上中下』講談社, 1976-77年) "The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion," *British Journal of Sociology*, Vol. 28, No. 4, pp. 419-449.
- David Martin, *General Theory of Secularization*, New York, Harper & Row, 1979.
- (32) 前掲注(3)。
- (33) Richard Fenn, "Toward a New Sociology of Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 11, No. 1, pp. 16-32. 1972. *Toward a Theory of Secularization*, Scolls, Connecticut, Society for the Scientific Study of Religion, 1978.
- (34) ②の領域にはモルモンやエホバの証人のようなセクトが、③の領域にはエヴァンジエリカルな宗教が分類される。②の領域のセクト的宗教は、集団的行為体系と個人的行為体系の統合を、宗教的重要性を持つと認められる限定された領域を越えて拡大しようとはしない。③の領域の様々なパンテコスタイル、エヴァンジエリカル、そしてカリスマ運動は、全体規模の集団的行為の理念のためのモデルを提供しないにもかかわらず、個人の生活において宗教の広大な範囲を強調している。
- (35) 詳細は拙論「世俗化とエキュメニズム—宗教集団の世俗化への対応として」(中央学術研究所編『宗教間の協調と葛藤』校成出版社, 1989年) 参照。
- (36) Harvey Cox, *ibid.* コックスが挙げている他の5つの理由は、直接体験の欲求、権威の探求、東洋の宗教が「自然」であること、西洋の信仰の男性專横主義からの避難、健康・エコロジー・地球という惑星資源への関心である。
- (37) James Richardson and Mary Stewart, op. cit.
- (38) Thomas Robbins and Dick Anthony, op. cit.
- (39) James Coleman, "Social Inventions," *Social Forces* No. 49, pp. 163-173, 1970. Andrew Rigby, *Alternative Realities*, London: Routledge & Kegan Paul, 1974. John Marx and David Ellison, "Sensitivity Training and Communes: Contemporary Quest for Community," *Pacific Sociological Review*, Vol. 18, No. 4, pp. 442-460, 1975. Peter Berger, *A Rumor of Angels*, New York, Doubleday, 1977 (荒井俊次訳『天使のうわさ』ヨルダン社, 1982年)。
- (40) John Marx and David Ellison, op. cit.
- (41) Alan Eister, "An Outline of a Structural Theory of Cults," *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 11, pp. 319-334, 1972. Alan Eister, "Culture Crisis and New Religious Movements: A Paradigmatic Statement of A Theory of Cults," pp. 612-627 in Zaretsky and M. Leone(eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, 1974.
- (42) Robert Bellah, "New Religious Consciousness and the Crisis of

- Modernity," pp. 333-352 in Charles Glock and Robert Bellah (eds.), op. cit.
- (43) Steven Tipton, *Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*, University of California Press, Berkley, 1982.
- (44) Francis Westley, "The Cult of Man: Durkheim's Predictions and New Religious Movements," *Sociological Analysis*, Vol. 39, No. 2, pp. 135-145. 1978.
- (45) Anson Shupe Jr., Roger Spilmann and Sam Stigall, *The New Vigilantes: Anti-Cultists, Deprogrammers, and the New Religions*, Sage, Beverly Hills, 1980.
- (46) David Bromley and Anson Shupe Jr., *Strange Gods*, Beacon Press, 1981 (稻沢五郎訳『アメリカ「新宗教」事情』ジャプラン出版, 1986年)
- (47) 前掲注42。
- (48) Harvey Cox, op. cit.
- (49) Zaretzky and M. Leone (eds.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton, 1974. Donald Petersen and Armond Mauss, "The Cross and the Commune: An Interpretation of the Jesus People," pp. 261-279 in Charles Glock (ed.), *Religion in Sociological Perspective*, Belmont, California, Wadsworth, 1973. Clarence Snelling and Oliver Whitely, "Problem-Solving Behavior in Religious and Para-Religious Groups," pp. 315-334 in Alan Eister (ed.), *Changing Perspective in the Scientific Study of Religion*, New York, Wiley, 1974. Dick Anthony et al., "Patience and Pilgrims: Changing Attitudes Toward Psychotherapy of Converts to Eastern Mysticism," *American Behavioral Scientist*, Vol. 20, No. 6, pp. 861-886, 1977.
- (50) Robbins et al, "Youth Culture Religious Movements: Evaluating the Integrative Hypothesis," *Sociological Quarterly*, Vol. 16, No. 1, pp. 48-64, 1975.
- (51) 前掲注(4)。