

I—IV

世俗化についての人類学的視線

——日本の新宗教の場合——

ジャン・リピエール・ベルトン

## 序

日本では、新宗教の運動が起こって一世紀あまりになるが、以来、その絶え間のない出現のおかげで、この運動は研究の対象として手付かずの状態にあった。日本の社会学の調査がたどった道筋のことを考えてみると、宗教社会学の切り開いた部分は、その材料の豊富さに依っているところがある、と指摘することさえ可能である。五〇年にわたる先行研究<sup>(1)</sup>以来、その材料、日本人研究者<sup>(2)</sup>のみならず、それより狭い範囲ではあるが、西洋人研究者の興味を引き付けて止まなかった。

そんなわけで、数多くの社会学者たちは、とりわけ世俗化の現象を考察するという新たな可能性、すなわち、西欧の宗教社会学の枠組みの外部を見いだしたのである。たとえ、この研究者たちが、異なった歴史的環境の下で生み出された神話学の方法論<sup>(3)</sup>を利用することの難しさを非常にうまく乗り越えていたとしても、そこには、世俗化についての学説の西欧中心主義の問題が含まれているので、日本の宗教界の特殊性<sup>(4)</sup>を説明するような一般的解釈体系を、救い出すことにはほとんどならなかったはずである。

その研究報告は、素朴にも、研究の筋目をいくつか提示することを目指としている。おかげで、多くの他の選択肢のなかから、既成宗教が採用した信仰や実践の流儀のそれぞれを、我々は少しでも理解できるかもしれない。また同時に、それは、一般的な宗教的変容

に對する新宗教の関わりを指し示すものでもあるだろう。そのアプローチのおかげで、我々は、世俗化と再聖化との間の対立、もしくは、より一般的な言い方をするなら、伝統的な宗教と新宗教との間の対立を関係づけることができるのである。それに向けて、我々は五つの概念をめぐる、人類学的な光のあて方にうったえてみたい。

一、語られ、書き直されるパロール。二、聖なる場所と組織の中心。三、儀礼。四、創造物語とコスモス論。五、権力と政治的秩序。

## 一 語られ、書き写されるパロール

メシア信仰や千年王国説の思想を引き合いに出している日本の新宗教の運動は、たとえばヨーロッパやオセアニア、中国で生まれた宗教の豊かさをほとんど持ちあわさなかったとしても、有り余るほどのディスクールの生産をしたのであった。カリスマ的で、かつ、幻視の力を持つ教祖たちによって啓示されたパロールは、世界、起源の世界、そしてまたこれから作られるべき世界を読み取り、解釈していた。今日、宗教の新しい教祖たちのパロールとはどんなものなのか？ そうしたパロールはよく千年王国的な運動<sup>(5)</sup>の革命的指導者のパロールに結びつけて考えられる。すると、日本においては、大本教と生長の家によって明示される、対照的な形式の二つの場合が見いだされる。前者は一八九二年に出口ナオによって開かれたのだが、一人の女性のカリスマ的個性と、一人の男の指導者出口王仁三郎のまわりに集権された運動の典型である。王仁三郎は、開祖ナオ

のパロールを書き取り、書き写すことを通じてのみならず、その代わりになるように、「弟子兼筆記者」に口述した膨大な個人的作品を通じて、儀式に新たな意義を与える。後者は一九三〇年に谷口雅春によって創設されたものである。この教祖は天啓が内的に獲得されるという経験がなくても、メシア的な緊急事態を知らせなければならぬという使命を授かっているのである。天啓が内的に獲得されるという経験がなくてもいいわけである。谷口は、内容が宗教的というよりむしろ、はなはだ哲学的なあらわれ方をするようなパロールを発展させる文学的才能をもっていた。言葉の力は、生命の真相を構成する運動の、価値ある「聖典」を通じて、文書の力に変わるのである。

与えられた時間の限界のなかでは、王仁三郎によって生み出された書き直しの仕事を分析することは、ほとんど不可能である。この膨大な資料体を見れば、その内容と、それ以上にその形式から、最もドラマチックな表現で書かれた、運動の萌芽と発展が読み取れることのみ簡単に指摘しておこう。何しろ、そこには二人の教祖間の確執や、一九二一年と一九三五年、国家権力によって運動が廃止された、その二つの時代が書かれているのだ。外部の圧力にさらされて、それらの運動は変容し、ディスクールも多様化した。いくつかの「テキスト」は隠されたままにとどまり、多くの運動のなかで、永久的に持続する秘密の伝統としてあらわれることになった。また、時には社会から引きこもったところで（たとえば、松緑神道大和山）、それはあらわれた。他方、運動が発展していくにつれ、徐々にそれ

は変化していった。制度化の複雑な過程はやはり教祖のテキストに関連がある。そのいくらかの部分はきっぱりと削除されてしまっているし、のみならず、たいていの場合、その最もアルカイックだと見做された構成部分は除かれている。教祖たちのパロールは「教祖伝」のなかに集められ、挿入されることにもなる。

ある決まった時期についての、このエクリチュールの緻密な研究は、たしかに、社会的な変化に対応してなされた、また、より特徴的には、信者の要望にしたがってなされた、それらの運動の軌道調整がどういふものだったかを明らかにした。要するに、この運動の手直しは、多くの場合は教祖の死後に起こる、激しい内部変革の反映だと考えられるというわけである。千年王国説の傾向をはらんだそれらの運動のなかで、最低限の行ないに對する、最も厳しい禁止、決まり切った戒律は、世直しの計画に不可欠の部分なのだが、結局は以上のようにして、はなはだしく衰退することになったのだった。また、同じく興味深いのは、これらのエクリチュール、もしくは、書き直しにあったパロールと、阿含宗や幸福の科学の宗教運動のような、より最近の運動によって生み出されたそれらとを、比較する研究であろう。新宗教の最近の動向のうちでは、パロールというものの位置付けはどうなっているのだろうか。教祖の個性、彼らのカリスマ性、そしてまた、新新宗教への独自のメディアの媒介の在り方は、ディスクールの特定の表現に形を与える。それらの特殊なものひとつは、出版物または、オーディオ・ビジュアル機器への極端に素早い対応であるように思われる。この意味で、大本教と生長

の家は、この二つの「古い」宗教運動の内部にすでに認められる傾向について、我々に示唆を与えていたはずである。それは、新聞と出版という普及の現代的手段にいち早く手を出したことによって特徴づけられるものであった。阿含宗と幸福の科学は、最終的な一点で共通の部分をもっている。前者においては、瞑想の実践のような、後者においては、幻視者の実践のような、個人的経験を筆記した作品を發展させるわけである。これらの運動における入信の導きの一つは、多くの場合、二人の教祖、桐山靖雄と大川隆法（6）の作品レクチャーということになる。そのパロールの創造の力は、ここにおいて、それぞれの信者たちが直面している社会的現実を説明しようという企てのうちに再び立ち現われてくるように思われる。その折りには、メシア信仰のディスクールは、同時代の社会に最低限適応することを旨す、より実際のディスクールに置き代わることになる。阿含宗の戒律はこの独自の啓示、「さあやるぞ、かならず成功するぞ、絶対に勝つ」にあらわれている。

## 二 聖なる場所と組織の本部

それらは、千年王国説のタイプに属する宗教運動にとっては、「安全地区」または「世界の中心」というのと同じことを表わしている。そのタイプというのは、教祖の個性や運動における宗教的な主義主張だけでなく、「世界への応答」の型によって決定されることが多いと言える。こうした場所を發展させていくタイプは多々見

受けられるのである。

### 二・一

運動の中心が初期段階では教祖自身の自宅である場合がしばしばある。その場合は、信仰の中心と行政管理の中心の区別がつかないのである。あるいはいくつかの運動においては、説教をするのに、修業の実践のための特別な空間は必要とされていないわけである。しかし、最初から「新新宗教」では、一つが行政管理の中心（カウンセリング・センターに近似している）の機能を負い、もう一つが礼拝の場という、二つの異なった場所を同じところに据え付ける、ということが起こっている。

### 二・二

二つの中心が異なった場所に設けられるということもあり得るだろう。その時は、第一のものが行政管理上の、それから、信仰上のと、二重の機能を果たすことになる。第二のものは、その宗教運動を支えている救済約定を具現しているところを信者たちの眼に象徴的に映す機能を果たすのである。一般的に言えば、宗教運動において大祭礼、主として年中行事的な儀礼と聖務儀礼が執り行われるのは、この聖なる空間である。その典型的な例は、亀岡と綾部に中心をもつ大本教のそれである。また、天理教も同様に「ちば」と呼ばれるその発祥地を通じて地上樂園のヴィジョンを与えるのだということ、それから、青森に間近い山中にある「神垣の里」と名付けられた広大な場所が宗教観念（神によって付与された、人間と自然の間に通うシンボリックな生命）を形成するという、松緑神道大和山の場合も同様だということは、ある程度言えるだろう。



## 二・三

宗教運動の制度化の過程に結び付けられて、ある二重の傾向が見いだされる。多くの場合は都市においてである

が、地区全体が都市のなかに真の都市を構成するようになるとき、中心地が自己の内部で、聖地を創造しながら成長するのである。天理教が以上のごとく、少なくともそういう方向性の象徴的な一例であるならば、創価学会や真如苑のような運動の使用している空間もまた同様に領域拡大のしるしだ、ということになる。

それでは、この中心地をどう表現できるか。それは、現代社会の産業化、都市化の過程で弛んでしまった共同体的な縁故の關係の絆を取り戻す共同の場のようなものだと考へることができよう。こうしたものの見方をする、新宗教によって示された数多くの構造物について考へることになる。たとえば、立正佼成会の法座、創価学会の座談会である。これらの宗教運動では六十年にわたる力強い教勢拡大が、こうした「議論の会合」に一部依っていると考へがある。また、たとえば、主たる中心地が純粹に行政管理上のものとなっている幸福の科学の「学校」(天使の学校)のように、教育の場として、それを考へることも可能であろう。中心地の変容は、新宗教の「世俗化」の過程をも反映している。運動形成期においては、それが教祖と直接接することによってパロールの創造者が瞑想に耽る場であったとしても、徐々にそれは、宗教的学習の場、および、布教の場に変容するのである。教祖と信者の間の直接的な交渉が、その時は、内的なものに仲立ちされて引き起こされるのである。

## 三 儀 礼

「世俗化」の指標の一つは、宗教的実践、および、信仰心が私生活化してくるということである、というようなセオリーが、逆説的には、仮の「宗教回帰」ということと結びつかないわけではない。社会学は二つの方法でこの精神的利益の再生を解釈する。ある種のものによると、それは危機にある社会によって生み出された激しい不安に結び付けられ、ある一時的な状況に対応する。別のものによると、対照的に、それは、ダニエル・エルヴィウ・レジエが「ポストモダンのユートピア」<sup>⑦</sup>と名付けたものの最も進化した形の発現なのである。「個人的研究に役立つ道具箱」<sup>⑧</sup>の用意をそれぞれに促すプラグマチックなアプローチによると、宗教の、この私生活化のおかげで、その宗教の信者たちは、現代における本質的な価値(支配階級のシステムとは異なった思惟体系への魅力、個人主義)に対し、道を開かれたのである。この傾向は、同時代の日本の新宗教内部でも生起しているのである。数多くの分析家が、ミニ教団において「小さな神々」が増殖していると記している。あるいはまた、西山茂のように、霊力というものが、「自分教」を創ることを一人一人に促している、と書くものもある。新宗教の内部における実際の儀礼(つまり、教祖祭や病氣直し儀礼や年中行事的な儀礼、しかし、帰属宗教における私的な儀礼)と伝統的な宗教のそれとの比較分析をしてみる。すると、新宗教の場合は、儀礼内容の変容がどれほどのものか疑問

が湧いてきてしまうのである。ある儀礼が一見全面的に新しいものであると思われる場合でも、比較分析は、しばしば伝統的な宗教の多くの要素がそこで混ぜ合わされているだけだ、ということを示明かにしてしまふ。かつ又、それらの儀礼は、最初は、地方の伝統のなかにその起源をもっており、重要なものは、運動の出現の初期段階に示されるものなのである。それが、あとになって、少しずつ放棄されるのである。さて、時に、興味深いのは、大本教のような本質が呪術的な新宗教のなかにある悪魔払い儀礼がどのようにに移り変わっていったか、という研究である。病氣直しの儀礼というのは、ひどく数が多いのであるが、それを研究すれば、どうそれが変化していったかということや、仏教、神道のうちに既に現われている儀礼の諸相、たとえば、加持祈祷、鎮魂の儀式、に対して、新宗教がどう関わってきたか、ということが大変よく分かる。仏教的な流れをもつ新宗教のなかにある、祖先祭祀に関わる研究（特に霊友会系列の孝本貢によって発展せられた研究）は、他の宗教的組織に対して完全に適用し得る良い仕事の一例である。この種の研究ははじめ、日本社会の「世俗化」の過程における現代宗教の変容ということに集中していたが、日本の新宗教の適応能力の幅広さを強調するような儀礼上の重大な変革を証拠だてることになった。祖先というものは、成仏霊になったら、恩情にあふれ、保護してくれるものだというような伝統的な観念と、また不成仏霊であるが、これから鎮められ、救われるべき魂であるという観念とがある。もう一つの例は、弁天宗のように、いくつかの宗教が実際の礼拝の中心に置いている

水子供養の礼拝の発達によってうかがえるだろう。こういう新しい儀礼は、たとえば神道の流れをくむいくつかの宗門の場合にあって、信者たちの要求に応えるために創られたものでもある。

新宗教に固有の儀礼におけるもう一つの特殊性は、個人的行為に認められた大きな領域である。より正確に言うところ、霊能者の精神力のひとかけらを手に入れること、宗教的権威のヒエラルキーにおける出世が、信者の一人一人にも可能になっているのである。真如苑や宗教真光のような宗門によって記録された成功は、一部、こうした儀礼の特殊性に依っているのである。

#### 四 創造物語とコスモス論

神話学、および、神々の分析を重要視する象徴論的人類学のアプローチでは、思维体系だけでなく、世界と宇宙に対する観念（新宗教の「生命主義的世界観」も研究に利用する。これは、「新新宗教」の最近の神話形式についての綿密な調査においても継続するよう促されている。天理教の創造神話『泥海古記』、そして、幸福の科学によって提示された神々を、例として取り上げてみよう。

「泥の海」の神話は次のように要約できる…この世の元はじまりはどろ海であったという文書から始まります。海の中に沢山のどじょうがいて月日様は、そばにいた魚と蛇を見て夫婦のひながたにしようと思って神として拝ませようと約束しました。それから、北西から鯨と南東から亀を呼んだ。鯨は男の一つの道具として、亀は

女の一つの道具として男女のひながたと定められました。(名をイザナギノミコトとイザナミノミコト)そして東から鰻、南西からかれい、西からくろぐつなという黒へび、最後にうしとら(北東)からふぐを次々と引き寄せました。うなぎは飲み食い出入りの機能として使われ、鰻は息吹きわけという機能として使われ、黒へびは引出しという機能として使われ、ふぐは切る道具として使われ、それぞれに神の名をつけました。

人間の創造を準備するものとしての始まり…泥鰌が人類のためにたねを播く。一カ月のうちに子が生まれる。九九年が過ぎ去る。その時人類は五分の身長に達していたのだが、「出直し」をする。もう一度九九年の歳月を経て、その時三寸に達し、また「出直し」同じような現象が三十回繰り返される。その後、人類は虫や鳥や猛獣の形になり、八〇〇八回、新たな「死」の前で生まれ変わる。最後に一匹の女猿が生き残り、男の子を五匹、女の子を五匹、産むのである。この人類が一寸八尺の身長に手が届かんとするとき、海と山、天と地、太陽と月が分かれた。三尺になったとき、彼らに言葉が与えられた。五尺になったとき、海と山、天と地、つまり、宇宙が完成した。人類は大地に足をつけ、そこに生を受けることになった。

人間の創造は、神話によって水生の生命の段階、ちえの獲得の段階、文字の獲得の段階、と分けられているが、その一つの長大な持続の過程を踏んで、達成されるのである。この神話から、我々は、神が人間をこしらえ、またその心を味わうために必要であった動物

の身体を食べさせてもらい、そのみかえりに動物たちは代々子孫が受け継がれていく「元の屋敷」の中に迎え入れられるという意味で、人間の使命が動物の使命に依存していることを知るのである。

この教祖神話の中からは、一般的な道教(特別指導の重要性)や仏教(輪廻)の多様な影響をうかがい知ることができる。そこでは、円環的な時間の観念、あるいはもっと正確に言うと、後になるほどより良い状況に生まれ変われるということを前提にした時間の観念が現われる。すなわち、生命は神聖なる意志によって、長い時間を経て再度手直しされるのである。比較の観点からしてみると、我々は現在の秩序を改善することへの配慮を神の権威に託す「メシア待望論」にかなり近いのである。数多くの大衆的な宗教運動のうちで発達した思想、いわゆる「世直し」の思想は、こうした世界観のうちに萌芽として含まれているような気がする。

これとは対照的に、大川隆法の本に現われる宇宙観は、ほとんどその原拠が明らかになっていない。そこで最も強調されているのは、新たな「次元」が開かれていくにつれ、順次に高まっていく価値の度合についてである。「次元」の概念―「次元」とは、その世界の成立をいくつかの要素で表現するかといった世界観―を明らかにした後で、大川は各々異なった価値と宇宙の構成要素に名を与える。我々は以下のようにまとめられる。…

人間は三次元に住んでいます。四次元になると、よこ、たて、たかさに加えて、時間が要素として入ってきます。五次元世界になると精神が加わります。その精神性の尺度は主として「善」です。善

人たちが集まっているところです。六次元世界の住人は道徳的な善人です。(…) 神仏を信じない人は六次元には一人もおられません。

七次元世界になると利他という要素が入ってきます。(…) 七次元世界に住む人は「実社会」に旅立っていくのだといえます。八次元世界になると慈悲の要素が加わります。その世界に住む人は無限の愛の供給者です。九次元の世界になると宇宙という要素が増えていきます。世界的宗教の方たちの殆どはこの世界の住人です。十次元世界には地上に肉体を持った人霊はおられません。そこにあるのは三体の意識だけです。十次元の構成要素をあげるとするならば、創造・進化ということです。三体の意識を「大日意識」「月意識」「地球意識」といいます。地球の四十億年の歴史はこの三つの意識体の作用によって展開してきたというふうに説明されています。「私はここまでしか分かりませんが大宇宙・大神霊・仏というのはおそらく二十次元ぐらいであろうと思われます」。

このタイプの記述は倫理的な説明に依っており、天理教の創造神話でもそうになっていたように、コスモロジックな説明の意図が高まってくるのを止めようとしているように見える。

ここで、紹介した例から二つのことがはっきり分かる。一つは、それぞれの出現した時期がその世界像と固有の倫理感に強く影響を与えている二つの宗教運動によって発展せられた、特殊の「世界への応答」の在りかたが、そこからうかがえる、ということである。もう一つは、そこから、同様にしておそらく、神話の「世俗化」のあとが見いだされることである。言うまでもなく、この二つの観点

は互いに矛盾するだろう。

## 五 権力と政治的秩序

我々の報告の冒頭に書き留めたように、世俗化についてのセオリーの枠組みの中で以て、日本の宗教の特殊性を紹介しようとして、田丸徳善教授は、とりわけ、日本宗教史の多様性と一宗教の他の宗教との混淆に関して、きっちり成果をもたらした。この特殊性は政治権力との関係から再解釈される必要もあるであろう。日本の「新宗教」の歴史もまた、世俗の権力との、ときには闘争的な、関係の歴史であると、ある程度は言えるのである。明治の御代には、「教派神道」と名付けられた三十に及ぶ宗教運動が公認であった。度重なる禁止、のみならず、取りつぶしがあり、多くの新宗教はそれに耐えてきたのである。特に、大本教やひとのみちはそうであった。

また、一九六四年には、創価学会によって公明党が設立されている。数多くの研究作業が、既に、戦前日本における帝政国体の中心にあった国家神道の場合から生まれた宗教的政治とナショナリズムを解明してきたが、現在の状況、特に、同時代の新宗教における政治的位置付けを垣間見せる全体的見取り図について、我々に情報を与える研究というのはわずかしかない。さらに言って、十九世紀末（天理教のように）または、二十世紀初頭（大本教のように）の反政府、反近代の宗教運動のいくつか、その批判の矛先をゆるめて、とうとう、はじめは朝鮮での、次には満州での領土拡張に加担するよう

になったのはどういう経緯からであるか。政府の權威のひとかけらを獲得しつつ、かつ、それぞれの教祖の教えが正当性を保っていることを証明するという方法、政府国家と戒律の根本を形づくっている農村部大衆をつなぐものとして設けられた方法をそこに見るべきであろうか。換言すれば、ウィンストン・デイヴィス<sup>(12)</sup>が我々に示したように、その宗教運動が、教祖の教えと縁を切って運動として確立されるとき（その名が定着するとき）、不可避の「政治的ブルジョワ化」の過程が産出されるのだと考えることはできないだろうか。

最近フランスで出版された、世界中の宗教運動についてのある一冊の本は、日本の場合を考察するのに材料を与えてくれる。新ロシアからラテン・アメリカまで、ヴァチカン、アルジェリア、イラン、中国、インド、イスラエルを含めつつ研究された様々な宗教運動の分析が証明しているように、これらの宗教が用いている宗教的な素材も伝統に依拠しているのである。もしここで日本の新宗教が比較の対象を豊富に与えてくれるなら、ここで紹介されている運動とは違って、日本の場合は、同じ素材が社会的変化に一役買うことはないので確かだと分かる。逆に、その比較の観点で見たとき、顕著なのは、個々人が（アラン・トゥレーヌと共にその著作の後記に署名しているのだが、ジャン・ボベロの表現を借りれば）「複数のアイデンティティ」というものを想起しながら、一つの規範に収斂されていくことなのである。そこには、特殊な事情と様々な背景がある。伝統というものは多く、勝手気儘な利用と再解釈が施され得るわけだが、ここには、そこから採取した信仰の世界を一人一人が作る「プリコ

ラージュ」概念の人類学的な定式化が見いだせる。

社会秩序の変革に対する願いが、「宗教が文化的なものとして機能する」、より個人的な願いに場を譲るといったような変容のうちに、日本の新宗教の世俗化の過程を感じないだろうか。格別に日本的なコンセプトに照してみると、我々は「世直し」の思想が少しずつ「心直し<sup>(13)</sup>」といったような、より個人的な思想に取って代わられていることを示すことができるだろうか。

## 結 論

社会学的研究と人類学的研究の相互補完性は（日本におけるのと同水準のフランスにおける都市民俗学の発展を見よ）世俗化と同じぐらい複雑な、ある一つの現象をより良く理解するためには不可欠のものなのである。各々の協力があれば、宗教的実践と礼拝の社会における変容、特に、都市の巨大な中心部での宗教的振る舞いの変容を理解することができようであろう。新宗教のテーマは全体論的なアプローチに特によく適するようである…そのテーマとは、その宗教の加入者によってもたらされる、政治的、社会的、文化的、経済的現象の全体と、神話や儀礼のような宗教現象の間の相互作用である。それは巨大なプログラムである。こうした研究をすれば、本質的な問いに対する一つの（または、複数の）こたえを我々は得られるだろう。すなわち、その問いとは、礼拝の在り方や宇宙論の個別化によって、どのような集団の形式が作られるのか、という問いである。

しかし、民俗学というのは、都市社会という「熱い社会」に直面しているながら、「凍った社会」を相手にして安住し、恒久不変性と安定性に特権を与える傾向があるのである。そこで、ジャック・グットヴィルスが「人類学的想像力」と呼ぶ、分析の可能性を証明してみせなければならないということになるのである。

## 注

- (1) 先駆的業績、高木広夫、『日本の新興宗教』、岩波書店、一九五八  
佐木秋夫、『新興宗教』、青木書店、一九六〇、を参照。
- (2) 宗教学会学の最近の動きの総括として、西山茂は、宗教社会学研究会が、一九七五年から一九九〇年まで活動し、宗教の動向に目を向けた主な研究機関であったと報告している（「研究対象としての新宗教」・宗教社会学研究会編『いま宗教をどうとらえるか』海鳴社、一九九二）。
- (3) 田丸徳善「世俗化」・「観念の妥当性」『東洋学術研究』二六一、一九八七。
- (4) ただし、日本宗教史へのこの概念の適用については、林淳の興味深い仮説があることを指摘しておく（林淳・「世俗化」の日本宗教史への適用可能性について・「宗教研究」二八四、一九九一、二六八―二七〇頁）。我々の、より民族的な展望の範囲では、同時代の日本社会における祖先祭祀とその変容に関する森岡清美の言及も指摘できる。（先祖祭祀と日本の世俗化」・『東洋学術研究』二五一、一九八六）
- (5) Fabian J., "The Anthropology of Religious Movements: from Explanation to Interpretation", *Social Research*, 46-1, 1979.
- (6) 運動、とは「超俗」（世界への応答に関するウィルソンの定式化のなかで言われた「世界膨張」）を指す。（Byron Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982, #たが' R. Wallis, "The Elementary Forms of the New Religious Life", *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 3, 1979を参照）。
- (7) Danielle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? — Introduction à la sociologie du christianisme occidental —* Les éditions du Cerf, Paris, 1987, p. 216.
- (8) 同掲書、二一七頁。
- (9) とりわけ、"The Place Of Ancestors in the New Religion", *日本文化研究所紀要*、六二、一九八八、この英訳から引用した。
- (10) 『太陽の法』特に「冒頭の章「太陽の昇るとき」角川書店、一九九〇。
- (11) "Shinto and the State 1968-1988", Princeton University Press, 1989, p. 58 のなかで、Helen Hardacre が提唱されたテーゼ。
- (12) "Japanese Religion and Society —Paradigms of Structure and Change", State University of New-York Press, 1992, p. 37
- (13) Gilles Kepel, "Les politiques de Dieu", Paris, le Seuil, 1993.
- (14) この点は、発展というものが、本質的に、出現した地盤、区域に止まっており、たとえば、ヨーロッパや中国のように大規模に革命的な運動を生んだりしない、日本の千年王国的運動のもつ相対的な「脆弱さ」と関連させて、研究されているようだ。
- (15) このテーマについては、宮田登の研究、特に『ミロク信仰の研究』未来社、一九七五・『土の思想』創文堂、一九八七・『終末観の民俗学』弘文堂、一九八七・『心直し』小学館、一九九三を参照。
- (16) フランスの場合・都市人類学、および、宗教人類学の範囲では、ジャック・グットヴィルスの本の冒頭部分、"Jalons pour

l'anthropologie urbaine", l'Homme, XXII, 4, 1982, p. 5-23; "Anthropologie urbaine religieuse: une introduction", Archives des Sciences Sociales des Religions, 73, 1991, p. 5-15, を引用した。宗教民俗学の分野では、le Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, の公刊している著作 "Ethnologie des faits religieux en Europe", C. T. H. S., Paris, 1993, が、四十七の寄与で、さらにもっと以前の、多様なアプローチを紹介、同時代の宗教界の激しい変革に対して、社会学、および、民族学が注目しているということを指摘している。また、同様に、歴史家、宗教社会学者、民族学者の会した円卓会議を、"La Cité et le sacré", という概括的タイトルで再編集した、現在の "Raison"

誌特別号 (No 101, 一九九二) から引用した。

日本の場合：都市フォークロアの範囲では、雑誌『歴史公論』の特別号「都市の民俗学」(No 7, 一九八三)、岩本通弥、倉石忠彦、小林忠雄編『都市民俗学へのいざない』、『混沌と生成』、『都市民俗学へのいざない』、『情念と宇宙』雄山閣、一九八八、小林忠雄『都市民俗学—都市 Folk Society』名著出版、一九九〇。世俗化現象の再考としては、都市の宗教についての石井研士の研究「都市化と宗教—世俗化論再考」『東洋学術研究』二五一、一九八六、『銀座の神々—都市に溶け込む宗教』新曜社、一九九四を参照のこと。