

教団類型論再考

——新宗教運動の類型論と運動論の架橋のための一試論——

寺田喜朗・塚田穂高

Reconsidering the Religious Group Typology in Japanese New Religion Studies

TERADA Yoshiro*, TSUKADA Hotaka*

The aim of this study is to reconsider the religious group typology on Japanese new religious groups and to present new types from our new analytic point of view.

The preceding studies of Japanese new religion have many typologies on new religious groups from various points of views. For example, the formations of connection between believers and religious groups, the personality of charismatic gurus, the origin of religious dogmas. But they have not considered the relations among these types and the changing characteristics on religious movement.

This study tries to classify Japanese new religious groups from the new point of view—the form of the source of religious authority and salvation. We advocate to divide new religious groups(NRG) into text-NRG and human-NRG. In text-NRG, the source of authority is a text. And text-NRG has two types. One is traditional type, which is based on a traditional text like the Bible or Buddhist sutra, and the other is syncretic-type, whose text includes various dogmas syncretically. In human-NRG, the source of authority is the supernatural powers of people. Human-NRG also has two types, follower-shared-type, where followers can have supernatural powers, and leader-centered-type, where only leaders own such special powers. Furthermore, the follower-shared-type has gradual-type and flat-type. While followers in gradual-type group gradually get these powers in the process of training, in flat-type group they get the powers relatively easier and sooner. Leader-centered-type has founder-type and successor-type. In the former group, only founders have supernatural powers. And in the latter group, successors can get these powers. To be sure, these types are ideal types, so actual religious groups must have duplicated components and it's impossible to break down clearly into these types.

We assume that new religious groups change their types in their process of development. By analyzing the trace of transformation, we can point out the developmental tasks which NRG have been facing. Thus, this typology has advantage to explain new religion more comprehensively and more accurately.

* 東洋大学東洋学研究所客員研究員；Institute of Oriental Studies, Toyo University, 5-28-20, Hakusan, Bunkyo, Tokyo, 112-8606/ zvq01741@nifty.ne.jp

* 東京大学大学院人文社会系研究科基礎文化研究専攻博士課程；Doctoral course, Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tokyo, 7-3-1, Hongou, Bunkyo, Tokyo, 113-0033/ hotaka714@yahoo.co.jp

キーワード：教団類型論，新宗教運動，テキスト教団，霊能教団

Keywords: Religious Group Typology, New Religious Groups(NRG), Text-NRG, Human-NRG

はじめに

戦後における我国の宗教社会学を牽引してきたのは、新宗教研究の領域である¹⁾。西山茂によれば、日本の新宗教研究の主要な担い手は、「小口偉一、佐木秋夫、乾孝らの第一世代（主として1950-60年代に活躍）、村上重良、高木宏夫、安丸良夫、池田昭、井門富二夫、安齋伸、小沢浩らの第二世代（主として1960-70年代に活躍）、井上順孝、島菌進、西山茂、中牧弘允、対馬路人、沼田健哉、谷富夫、塩谷政憲、白水寛子、渡辺雅子、島田裕巳らの第三世代（主として1980-90年代に活躍）、そして、村田充八、芦田徹郎、秋庭裕、川端亮、三木英、櫻井義秀、弓山達也、樫尾直樹、伊藤雅之、菊池裕生らの第四世代（主として1990-2000年代に活躍）」に大別される〔西山 2005: 197〕。とりわけ、第三世代が主体となって編まれた『新宗教事典』〔井上ほか編 1990〕は、新宗教研究の集大成であり、質・量双方において我国の宗教社会学史上、最大の成果といえる。その後、第三世代の研究者が集った宗教社会学研究会（以下、宗社研と略記）は1990年9月に解散し、研究の担い手がポスト宗社研世代に移行するに連れ、研究の志向性は拡散し、今日では、やや錯綜した研究状況が浮上している。

いち早くこの問題を指摘したのは、山中弘と林淳である。彼らは、新宗教研究の領域において「必要以上に新しい概念が噴出し、混乱を呈している研究状況」があることを観察している。そして、分析概念の「共有財産化」が図られなかったら、新宗教研究という領域自体が「秘教化という不健全な事態」に陥ってしまう、と警鐘を鳴らしている〔山中・林 1996: 67-82〕²⁾。とりわけオウム真理教事件以降は、多様な（新）宗教論が発表されたが³⁾、それらも含めた多くの論考は、既に提出された分析概念を参照することなく議論を進めており、協同的継続的な

1) なお、我国の宗教社会学に対するレビューは、森岡 [1967]、井上ほか [1981]、井上ほか編 [1990]、山中・林 [1996]、西山 [2000, 2005]、寺田 [2000]、大谷 [2005] 等を参照のこと。

2) 例えば、「習合宗教 syncretic cults」〔島菌 1982〕と「ネオ・シンクレチズム」〔井上 1991〕、「宗教浮動人口」〔藤井 1974〕と「宗教的無党派層」〔三木 2002〕、「多国籍宗教」〔中牧 1989; 井上 1985〕と「エピデミック宗教」〔中牧 1993〕、「新霊性運動」〔島菌 1992b; 1996a〕と「スピリチュアリティ」〔樫尾編 2002〕、等、ターム間にどのような関係があるのか、指示される実態の間の異同はどのようになっているのか、新しい概念を創出する必要性はどこに求められるのか、これらの基本的な関心に明確な回答を示さないまま議論が提出されているケースが少なくないように思われる。なお、日本の新宗教研究に対するレビューは、井上ほか [1981]、井上ほか編 [1990] 等を参照のこと。

3) 必ずしも宗教社会学・新宗教研究の領域から提出されたものではないが、オウム真理教事件を扱い、広く読まれたものとして、宮台 [1995]、中沢編 [1995]、呉ほか [1996]、大澤 [1996] 等の論考が挙げられる。

研究の蓄積に繋がっていない。

本稿の目的は、新宗教研究の「共有財産化」を図るために、(1)研究者間に符牒として機能しうるタームの精査を進めると共に、(2)教団類型論と宗教運動論を架橋する新たな分析概念としての類型を提案し、(3)今後、検討が要される実証的課題を俯瞰することにある。筆者らの観察によると従来の類型は、何のための類型かという目的意識が稀薄であった。あるいはカタログ的であり、動態論的な志向が弱かった。本稿で提出する類型は、教団展開やそれに伴う類型間移行の分析に適合的な点にその意義がある。以下、論を進めたい。

I 新宗教の多様性

新宗教 (new religion) とは、既成の宗教伝統とは相対的に区別される独自の宗教様式を確立させた非制度的な成立宗教を指す⁴⁾。近代化の従属変数として通文化的に観察される文化現象としての側面と、寺請制度をはじめとする日本独自の宗教制度を背景に生成した点で固有の文化的特殊性とを併せ持っている。

江戸後期から明治初期に立教・伸長した如来教、黒住教、天理教、本門佛立講 (本門佛立宗)、金光教、丸山教、蓮門教、明治末期から大正期に立教・伸長した大本、太霊道、ほんみち、天津教、仏教感化救済会 (法音寺)、大正末期から昭和初期に立教・伸長したひとのみち (PL教団)、解脱会、念法眞教、霊友会、生長の家、世界救世教、修養団捧誠会、円心教、ほんぶしん、大和教団、終戦から高度経済成長期に立教・伸長した璽宇、天照皇大神宮教、辯天宗、立正佼成会、創価学会、佛所護念会、妙智會、霊法会、善隣会 (善隣教)、中山身語正宗、新生佛教教団、白光真宏会、ポスト高度経済成長期に立教・伸長した真如苑、霊波之光、大山祇命神示教会、世界真光文明教団、崇教真光、GLA、阿含宗、顕正会、オウム真理教、幸福の科学、ワールドメイト、法の華三法行、等、新宗教の発生と伸長にはいくつかの波があり、これら大教団化したもの以外にも数百と言われる新宗教が日本には存在している⁵⁾。

これらの教団は、程度の差こそあるが、先行して成立していた宗教の影響を受けている。日蓮系の在家講の伝統を引く本門佛立講、法華系の民間行者の影響が強い霊友会、密教系宗派と民間行者との関係を併せ持つ念法眞教 (天台)・解脱会 (真言)、民俗宗教あるいは習合神道の伝統を止揚する形で発生した黒住・天理・金光・丸山、等、以上の教団群は、近世以前に成立

4) 西山茂は、新宗教を、「既存の宗教様式とは相対的に区別された新たな宗教様式の樹立と普及によって、急激な社会変動化の人間と社会の矛盾を解決または補償しようとする、19世紀半ば以降に世界各地で台頭してきた民衆主体の非制度的な成立宗教」と定義している [西山 1995a: 149]。本稿は、日本で生まれた新宗教のみを取り扱うため、「世界各地」という要素を含めず、規定を行った。

5) 一部、教団名は通称を用いている。また、「大山ねずの命神示教会」の「ねずの」は異体字 (祇——) であるため、本稿では便宜的に「祇」を用いる。

していた宗教伝統の影響を何らかの形で受けつつ形成された新宗教といえる。一方、先行する新宗教から直接・間接的に分派・分立する形で成立した教団もある。天理教から分立したほんみち、金光教から分立した大本、大本から分立した生長の家・世界救世教、霊友会から分立した立正佼成会・妙智會・佛所護念会、等、が広く知られている。世界救世教と世界真光文明教団・崇教真光、GLAと幸福の科学、阿含宗とオウム真理教、等は、教祖が先行する教団を直接・間接に經由して立教に至っている〔井上ほか1990〕。世界救世教と生長の家を經由して立教に至った白光真宏会、世界救世教・大本・世界紅卍字会と3つの教団を經由して立教に至ったワールドメイトのように、複数の先行教団の影響を併せもった教団もある。これらの教団は、用語ないし教義、実践ないし儀礼、組織ないし世界観において少なからず先行する新宗教の影響を受けている。

既に体系化された成立宗教の教義以外でも、石門心学や報徳社のような修養道德運動が重視する通俗道德は多くの新宗教へ浸透しており、本田親徳の霊学や大石凝真素美の言霊学、あるいは西田無学の先祖供養法も特定の教団を超えて影響を与えている。戦前までに形成された新宗教には記紀神話や教育勅語の強い影響下に教義を体系化させた教団もあり、ニューソートやスピリチュアリズムの影響を強く受けている教団もある。また、竹内文書やノストラダムスの大予言に象徴される偽史偽典、あるいはセム系一神教的な終末論を世界観の重要な一部に取り込んでいる教団もある〔対馬ほか1990〕。

他方、日本の多くの新宗教は、生命連帯の思想を共有している。これは、平等・純粋・無垢な人間観と、根源的生命との調和による苦難の解消、ならびに豊穡な人生の実現を説く「生命主義的救済観」として概念化されている〔対馬ほか1979〕。新宗教は、固有の宗教風土の重層的累積の上に生育しており、「報恩の理論」、「原恩の意識」、等と表現される大生命から「生かされている」恩恵に「感謝」する教えと、我を捨て、心を磨くことによって現実が好転することを説く教義を多くの教団が所持している⁶⁾。

新宗教は、多層的な系譜を引き、複雑な組成にある。総体的には、現世主義・平易主義・信者中心主義等と言った共通項を指摘することができるが、それぞれの教団が独自の個性を有していることは言うまでもない。これまで述べてきたように、立教・伸長の時期、分派・影響関係、宗教様式の共通性、という指標によって分類を行うことは可能だが、これとは別に日本の新宗教研究独自の観点から幾つかの教団類型論も析出されている。

6) 「報恩の理論」は、ベラー [1996 (1957)], 「原恩の意識」は、見田 [1965] を参照のこと。なお、安丸良夫は、心の転換と修養・努力によって現実世界を好転させることができるという信念を「心の哲学」と概念化している [安丸1974]。

II 新宗教の教団類型論

日本固有の宗教状況を対象化した教団類型論の嚆矢は、井門富二夫の「文化宗教」「制度宗教」「組織宗教」「個人宗教」である〔井門 1974〕。ただし、これは新宗教を伝統仏教や民俗宗教と区別して「組織宗教」と類型化した内容であり、新宗教そのものを分類・類型化した議論ではない。

新宗教を含めた土着宗教（日本で生長した宗教）の宗教組織の類型論に関しては、農村社会学ならびに家族社会学の議論を応用して析出された森岡清美の「いえモデル」「おやこモデル」「なかま - 官僚制連結モデル」が高い評価を受けている〔森岡 1981〕。導きの人的関係を重視した「いえ - おやこモデル」の事例としては天理教と金光教が、地域・最寄原則のフラットな人的関係を教団中枢の官僚制的機構が統制する「なかま - 官僚制連結モデル」の事例としては創価学会と立正佼成会が挙げられている。新宗教の組織形態は、「教義による被規定性よりは社会構造による被規定性の方が卓越している」と論じられ、「組織が確立した時代」によって組織形態に差異が見られる、との主張が展開されている。島菌進は、後にこの組織モデルに、地域集団・単位集団が自律性を薄め、教団構造が柔軟で流動的なネットワーク結合の形をとる「業務遂行組織 - 消費者接合モデル」を追加している。このモデルには、オウム真理教・ワールドメイト等が該当すると論じられている〔島菌 1996b〕。

他方、対馬路人は、カリスマ的権威の分布パターンに注目した「T (top) 構造教団」「L (line) 構造教団」「R (rank) 構造教団」という類型論を提出している〔対馬 2002〕⁷⁾。カリスマ的権威がトップに集中したT構造教団にはPL教団、ヒエラルキーのラインに沿って下方にまで分布するL構造教団には霊友会系教団、中間リーダーに限定されるR構造教団には大成教・御嶽教・扶桑教・神習教等が挙げられている。

一方、組織論的観点とは別に「宗教様式の成立の仕方」に着目した類型論には、西山茂の「創唱型」「混成型」「再生型」、島菌進の「土着創唱型」「知的思想型」「修養道徳型」「中間型」、竹沢尚一郎の「伝統再解釈型」「呪術—操作型」「生き神型」が挙げられる〔西山 1988a; 島菌 1992a; 竹沢 1995〕。

西山茂のいう創唱型は、「教祖が超自然的存在から受けた独自の啓示を基礎として宗教様式を樹立した新宗教」と規定されている。如来・黒住・天理・金光・円応教・天照皇大神宮教が挙げられている。混成型とは、「伝統の異なる宗教・宗派から抽出した諸要素を混成して新たな宗教様式を樹立した新宗教」であり、生長の家・真如苑・阿含宗・オウム真理教が挙げられている。再生型とは「特定の既成宗教の遺産（宗教様式）を基本的に継承し、その独特な再生

7) なお、T構造、L構造、R構造は、エチオーニ [1966 (1961) : 146-189] を参照のこと。

によって自らの宗教様式を樹立した新宗教」であり、本門佛立講・創価学会・立正佼成会が挙げられている。

島菌進の土着創唱型とは、西山の創唱型とほぼ共通する概念であり、天理・金光・丸山・天照皇大神宮教が挙げられている。知的思想型は、「知的体系性をもった宗教的思想的伝統を引き継いで形成され」、「こうした知的源泉と呪術的現世救済信仰が合体することによって成立した」新宗教とされる。本門佛立講・創価学会・生長の家が挙げられている。修養道徳型とは、「民衆的修養道徳思想に多くを負っており、それが呪術的現世救済信仰の要素を取り込んで…道徳運動の形をとったもの」とされ、黒住・ひとのみち・モラロジー研究所が挙げられている。中間型は文字通り3類型の中間であり、土着創唱型と修養道徳型の中間型には解脱会、土着創唱型と知的思想型の中間型（土着知的思想複合型）には大本系教団・霊友会系教団・世界救世教・真光系教団・GLA系教団・真如苑が該当するとされている（解脱会は土着知的思想複合型にも重複して挙げられている）。この議論は、中間型に当てはまる教団が余りに多いため、類型論としては整合性に問題がある、という批判を受けている〔西山1995a〕。

竹沢の伝統再解釈型は、霊友会・創価学会・立正佼成会・阿含宗・真如苑、呪術—操作型は、世界救世教系・真光系、生き神型には、天理・大本・壺宇・天照皇大神宮教が挙げられている。竹沢は「正当化の原理」という観点からこの類型を作成している。だが、諸類型に含まれる教団の選定に関しては議論が分かれるところだろう⁸⁾。

これとは別の観点から、西山茂は、「術の宗教」と「信の宗教」という類型論を提出している。西山は、1970年代以降に台頭した神秘や呪術を強調する新宗教を「新新宗教」と名付けたが〔西山1979〕、後に「新新宗教」と大正期に台頭した「操霊によって神霊的な世界と直接的に交流することを重視する」新宗教とを併せて「〈霊＝術〉系新宗教」あるいは「術の宗教」と規定した〔西山1988b〕⁹⁾。「術の宗教」の事例には、大本・太霊道・阿含宗・真光系教団・GLA系教団が挙げられている。「信の宗教」とは、「術の宗教」の対概念で「教義信条に重点を置いた」新宗教である。事例には、天理教・金光教・創価学会・立正佼成会が挙げられている。

また、島菌進は、西山の「新新宗教」に関する議論をうけて、「信仰共同体の緊密さの度合い」を尺度に「隔離型」「個人参加型」「中間型」に分類する議論を提出している〔島菌

8) なお、竹沢は、事例の天照皇大神宮教が「生き神型」であるために外部の権力の干渉を招いたと述べているが、創価学会等の「伝統再解釈型」諸教団も戦前に干渉を招いた歴史的事実がある。

9) 西山茂は、「術の宗教」並びに下位概念としての「新新宗教」を「時代社会論」だと述べている〔西山1997〕。なお、新宗教とその背景の時代社会を論じたものには、西山〔1977; 1995b〕等がある。また、西山は、霊術系新宗教の型として、教祖の霊言に基づく教えを信ずる「信奉型」、特定の有資格者が霊術を施す「仲介型」、霊術が一般信者に解放された「互修型」、信者の因縁を教祖が一手に引き受ける「代行型」を指摘している〔西山1991〕。

1992b; 2001]。

既成教団との関係に着目した類型論には西山茂の「借傘型」「内棲型」「提携型」「自立型」がある〔西山 1990b〕¹⁰⁾。他方、必ずしも日本の新宗教に限られる内容ではないが、芳賀学は、「根本主義的セクト」「呪術的カルト」「神秘主義的ネットワーク」、中牧弘允は、「土着的宗教」「普遍主義的宗教」「土着主義的宗教」、エンデミック宗教」「エピソード宗教」、井上順孝は、「ハイパー宗教」という概念を提出して、新宗教の特性に言及している〔芳賀 1994; 中牧 1989; 1993; 井上 1999; 2002〕¹¹⁾。

日本の新宗教を分類する際にも多数の分析視点が提出され、様々な類型論が提出されている状況を確認することができる。それぞれの類型論は、概念と実態の距離、分析的戦略性、残余集合の稀少性、等の観点で評価がなされるべきである。

残余集合の数で言うところ西山の「信の宗教」「術の宗教」という類型が最も包括的な議論と言えるが、多くの「信の宗教」には、「術の宗教」的な性格が前面に出た時期、あるいは運動の発達段階があったわけであり、そういう側面を視野に入れると課題が残る概念だといわざるを得ない。また、「いえ - およこモデル」「なかま - 官僚制モデル」という連結形態は、一つの教団内で併用されているケースがあり、教団類型論としては課題が残る。

III 新宗教をめぐる運動理論

続けて、宗教運動論にも簡単に触れておく。

宗教集団の特性を動的に捉える宗教運動論において、新宗教研究の文脈からは、3つの重要な議論が提出されている¹²⁾。最も高い参照力を有する議論は、森岡清美の教団ライフサイクル論である。教団ライフサイクル論とは、宗教運動の展開を(1)萌芽的組織 (incipient organization)、(2)公式的組織 (formal organization)、(3)最大能率 (maximum efficiency)、(4)制度的 (institutional) 段階、(5)解体 (disintegration) という5段階に分類する D. O. モバーク

-
- 10) 西山茂は「宗教的基盤」に着目した類型論として「家祭祀団」「家信徒団」「家族祭祀団」「家族信徒団」という4類型も提出している〔西山 1975a〕。後二者は仏教系新宗教を分析するために用意された。仏教系新宗教に関しては、世俗社会との調和・和合を重んじる「H (harmony) 型教団」と、悪や困難からの勝利を強調する「V (victory) 型教団」、「BYの在家主義」「FORの在家主義」という類型論も提出されている〔西山編 2005〕。なお、近年、西山は仏教系新宗教という語をほとんど用いず「在家仏教運動」という語を用いている。これらの概念については、西山〔1995c〕に最もまとまった記述がある。
- 11) なお、宮台真司は、オウム真理教についての論考で、宗教全般を「行為系宗教」「体験系宗教」に二分し、体験系宗教を「修養系」と「覚悟系」に二分している〔宮台 1995: 29〕。この類型は、島菌進の体験主義の類型（「学習的体験主義」「享受的体験主義」）と似通っている〔島菌 1988〕。なお、島菌をはじめとする新宗教の体験談・体験主義に関する研究については、寺田〔1999〕を参照のこと。
- 12) 宗教運動論のレビューは、大谷〔1996; 1999〕を参照のこと。

のアイデアを新宗教研究に適用させたものである¹³⁾。森岡は、C. Y. グロックやR. D. クヌーテン等の諸説を検討した後、最終的にモバークの段階指標を採用し、立正佼成会の運動展開を分析している。

西山茂は、この議論に検討を加えて教団ライフコース論を提唱している。教団ライフコース論とは、教団ライフサイクル論の分析可能な対象が「順調に大教団にまで発展した新宗教に限られる」ことを批判し、「教団自身の発達の出来事と、それを取り巻く全体社会の歴史的出来事をふたつながらに」捉え、「多様性をふまえた上での斉一生」を追求するアプローチと定置されている〔西山 1990a: 55-62〕。森岡の議論は、運動展開の法則性を追求するベクトルが強¹⁴⁾、西山の議論は、運動展開を取り巻く全体社会の影響を重視するベクトルが強い。ただし、創価学会を対象にした事例分析においても教団ライフコース論独自のタームや発達段階指標が提出されているわけではないので、筆者らは、この二つの議論を「教団ライフサイクル/コース論」と一括りにして以下、論述を進めていきたい¹⁵⁾。

もう一つの運動理論として、対馬路人の「集団アイデンティティの成熟過程」をめぐる議論が挙げられる。対馬は、新宗教の展開を、(1)流行神的段階、(2)講的組織段階、(3)教団としてのアイデンティティの確立段階、という3つの段階指標に分類している〔対馬 1987〕。対馬は、この理論仮説を実証する論考を提出していないが、これまで研究を進めてきた大本をはじめとした習合神道系の新宗教や天理教などを念頭において段階指標を析出していることを推察することができる。

教団ライフサイクル/コース論と対馬の成熟過程論の共通点は、全ての宗教運動が、組織化以前の教団アイデンティティが未成熟な段階から出発し、次第に教義・教則、儀礼・実践、集会・行事を整え、教団施設や聖典・聖地の開発を進め、次第に組織化・制度化が進んでいくことを指摘している点にある。そして、宗教運動は、必ずしも一定した形態を採らず、発達段階に応じて運動目標や組織編成、あるいは参集する信者群の剥奪特性が異なる点も含意されている。

他方、相違点は、両者の想定する発達過程が異なっている点にある。例えば、教団ライフサ

13) 森岡清美は、森岡〔1979〕ではR. D. クヌーテンの段階指標を参照していたが、森岡〔1989〕ではモバークの指標の適用に修正している。

14) ただし解体の段階に向かわないような「革新的な innovative 企て」の解明にも重点を置いている〔森岡 1989〕。

15) 西山茂は、西山〔1975b; 1986; 1998; 2004〕という4つの論考で創価学会の運動動態を分析しているが、ライフコース論を明示的に展開しているのは西山〔1998〕のみであり、そこでも独自の段階指標を提出しているわけではない。なお、教団ライフサイクル論と教団ライフコース論は、相反する理論的前提から析出されているため、理論的には統合することは難しいと考えられる。ここでは、互いに新宗教の運動動態に視点を置き、ライフコース論がライフサイクル論の段階指標を参照していることから、理論の妥当性の検討は括弧に入れ、便宜的に「教団ライフサイクル/コース論」と呼んでいる。

イクル/コース論において、萌芽的段階は、「既存の宗教団体への不満ゆえに生じた社会不安の段階」と位置され、「カリスマ的権威主義的予言者のリーダー」¹⁶⁾がこの段階を特色づけ、「高度の集合沸騰」が見られると説明されている。一方、成熟過程論における流行神的段階は、「霊能者の呪術的カリスマを中心に、現世利益を求める人びとが未組織に参集している状態」と位置され、「卓越した呪術的カリスマ」の行使によって霊能者と人々の間には「個別的で機能的で一時的な、いわば治療専門家と顧客（依頼者）の関係」が形成され、「集団としての明確な境界も欠いた浮動的な群衆の集合体」がこの段階の特徴だと説明されている。

このように、運動初期発達段階には、集団の強い凝集性を伴った「高度の集合的沸騰」が見られるのか（教団ライフサイクル/コース論）、それとも「浮動的な群衆の集合体」に過ぎない拡散的な状態こそ原初的な段階であるのか（成熟過程論）、両者の主張は食い違っている。このような理論間の齟齬と矛盾の補正・説明を可能にし、Ⅱ章とⅢ章（教団類型論と宗教運動論）を架橋するために、以下、まず筆者らなりの宗教運動の類型論を展開してみたい。

Ⅳ テクスト教団と霊能教団——伝統テキスト型・習合テキスト型と指導者集中型・信徒分有型

筆者らは、まず、日本の新宗教の実態に即して、宗教的権威と救済の源泉の存在形態を指標に「テキスト教団」と「霊能教団」に大別する。テキスト教団とは、宗教的権威の源泉を特定のテキストの無謬性と絶対的な威力に置く教団であり、霊能教団とは、宗教的権威の源泉を特定の人物の超常的な能力に置く教団である¹⁷⁾。いわば中核的な権威を文書カリスマと人物カリスマに区分する類型である¹⁸⁾。ただし、宗教的権威の源泉は、運動の展開過程で比重に変化が見られたり、交錯したりするので、相対的な傾向性を示す類型区分として想定しており、概念的には純粋な理想型（Ideal types）として規定していることは断っておきたい。

16) モバーグの原文は、「the charismatic, authoritarian, prophetic leader」であるため、訳語は「カリスマ的権威主義的予言者のリーダー」であるべきであろう [Moberg 1962: 118-124]。

17) なお、霊能という語は、憑霊・操霊・脱魂・審神といった能力に限らず、いわゆる超能力や俗に不思議な力と称される力能を含めたゆるやかな範囲で用いたい。

18) この文書カリスマ、人物カリスマは、筆者らの造語であり、カリスマ概念を拡大解釈して用いている。M. ヴェーバーは、「カリスマとは、非日常的なものとみなされたある人物の資質を言う。この資質の故に、彼は、超自然的または超人間的または少なくとも特殊非日常的な、誰もが持ちうるとは言えないような力や性質に恵まれていると評価され、あるいは神から遣わされたものとして、あるいは模範として、またそれ故に指導者として評価されることになる」と、ある人物が所有していると帰依者によって見なされる特殊な資質として説明している。しかし、一方、「生来それを所有している物ないし人に宿る一つの賜物」とも述べており、mana 概念をも包摂する非日常的・超自然的・非人間的な力ないし性質とも捉えている。上の引用は、ヴェーバー [1970(1921-22): 70]、下の引用は、ヴェーバー [1976(1921-22): 4] から。なお、以上の解釈については、ヴェーバー [1976(1921-22): 339] の訳注を参照した。

テキスト教団は、信奉するテキストの性質を指標に「伝統テキスト型」と「習合テキスト型」とに二分される。前者は、題目や法華経あるいは日蓮の遺文等（本門佛立講系の諸教団、真実顕現以降の立正佼成会、創価学会や顕正会）の伝統的な既存のテキストを信奉し、後者は、『甘露の法雨』（生長の家）等の独自に編集されたテキストを信奉する¹⁹⁾。真理の顕現としての文字化された教えに特殊な威力を認めるとともに絶対的な価値を置き、運動の創始者を神格化せずにテキストの提示者・解説者として位置づける点が特徴である。創始者は、普遍的・超越的真理を人々に媒介する存在として権威を有し、預言者的リーダーとして運動を牽引する。

霊能教団は、運動内での霊能の存在形態を指標に「信徒分有型」と「指導者集中型」に分類することができる。信徒分有型とは、超常的な能力の保有・開発が参画者に開かれていることを説く教団である。手かざしで知られる真光系の諸教団が典型であるが、鎮魂帰神法を称揚していた頃の大木、浄霊を説く世界救世教やその分派教団が当てはまる。指導者集中型は、超常的な能力の存在が特定の指導者に専有されていると説く教団である。ほんみち・天照皇大神宮教・霊波之光が典型例といえる。

さらに信徒分有型は「階梯型」と「開放型」に分類される。階梯型とは、教団が指定する特定の修行の階梯を辿ることによって霊能ないし非日常的な能力が段階的に備わることを読説く教団であり、真如苑・円応教・大和教団・霊法会がここに当てはまる。開放型とは、霊能の保有・開発が教団への入信と共に即時的、あるいは相対的に短期間で可能になると説く教団である。ここには真光系の諸教団・解脱会・（「さづけ」開発以降の）天理教を典型例として挙げることができる。ただし、下級から上級まで霊能の階梯が用意されていたり、修行の段階に応じて霊能の効験に差異が想定されていたりすることは付言しておかねばならない。この区分もあくまで相対的なものである。

続いて指導者集中型を「隔絶型」と「継承型」に分類したい²⁰⁾。隔絶型は、ほんみちの大西愛治郎、黒住教の黒住宗忠、丸山教の伊藤六郎兵衛、天照皇大神宮教の北村サヨ、霊波之光の波瀬善雄、新生佛教教団の秋本日積などのように超常的な能力の保有が教祖に限定されていることを説く教団である。一方、継承型とは、超常的な能力が教祖から後継指導者に継承されることを説く教団である。金光教・PL教団・白光真宏会など、数は少ないがここに当てはま

19) 習合テキスト教団は、井上順孝のタームで言えば「ハイパー宗教」[井上1999:198-217]になろう。

20) 島藪は、日本の新宗教の教祖崇拜の型として、「神的なものを、今、現に地上で代表しているというだけでなく、人類史の決定的な転換をもたらした唯一至高の存在であると信じられてきた…(略)…本来の意味での(典型的な)教祖崇拜」と、「根源的な何かを体現しつつも、その時代の時の推移の中で人々を導いて行く指導者への崇拜」としての「歴代教祖」的(歴代教主崇拜的、会長崇拜的)な指導者崇拜を指摘している。これは、本論の隔絶型と継承型に対応する。なお、島藪は、「豊かなイメージ喚起力によって、聖なる世界のパワーを地上に顕現するという機能を果たすシャーマンのような存在」としての「メディア・シャーマン崇拜(説教師崇拜、チャネラー崇拜、霊能者崇拜)的な指導者崇拜」という第三の類型も指摘しており、時代論と絡めて議論を進めている[島藪1991]。

めではなく（脱「時代社会論」化し）、下位類型を細分化した上で、運動展開の分析に戦略性を持たせた点に独自性がある²¹⁾。

V 宗教運動論と教団類型論との架橋——想定される課題群

多くの成果が提出されている新宗教の類型論に対し、筆者らが新たな類型を提案したのは、既に触れたように宗教運動論との接合を念頭に置くためである。組織構造の静態的分析を行うのみに留まらず、動態的分析へ議論を架橋させることを企図している。テキスト教団と霊能教団に二分する議論、その上で特に霊能教団を信徒分有型と指導者集中型に、さらに後者を隔絶型と継承型に大別する議論は、既存の運動理論との接合によって新たな知見を生み出す。

前述した教団ライフサイクル/コース論と成熟過程論の齟齬は、筆者らによると宗教的権威の源泉の差異、換言すれば、教団固有の中核的な救済財の相違から派生している。端的に言えば、教団ライフサイクル/コース論は、ここで述べたテキスト教団を念頭に、成熟過程論は、ここで述べた霊能教団を念頭に理論化が図られていることに起因する。この混同のため、運動初期段階の捉え方に齟齬が生まれるのである。モバークの議論はアメリカのプロテスタント教会、森岡の議論は立正佼成会、西山の議論は創価学会の事例と、それぞれ、聖書、法華経という根本聖典に中心的価値を置くテキスト教団から理論がボトムアップされている。一方、対馬の議論は明らかに霊能教団を念頭に置いた運動理論である。テキスト教団と霊能教団とでは、本来的な布教の武器、運動の求心力が事なり、運動初期段階においても集団の組成メカニズムや信者の動員プロセスが異なっている。これを一枚岩に捉えているため、両者の議論に矛盾が発生するのである。

以上の類型を駆使することによって運動理論を精緻化に向かわせることが可能になる。つまり、運動における求心力が、テキストがもたらす奇蹟/現証にあるのか、あるいは特定個人が駆使する霊能の効験にあるのか、そして、その霊能は指導者に専有された性質のものなのか、信徒へも分有されている性質のものなのか、指導者に専有されている場合、それは継承可能と

21) ここで既出の概念との対応関係を整理しておこう。テキスト教団の伝統テキスト型は、西山の再生型、竹沢の伝統再解釈型の一部に対応し、習合テキスト型は西山の混成型に対応する。ただし、混成型のうち、生長の家と真如苑・阿含宗・オウム真理教との間には区分が設けられる。島菌の知的思想型は、テキスト教団全体に対応する。霊能教団は、西山の霊術系、あるいは創唱型と一部の混成型に対応する。島菌の議論との関係では、土着創唱型、あるいはそれと関係する中間型に対応する。竹沢の呪術—操作型は、信徒分有型に、生き神型は指導者集中型に対応する。なお霊能教団の二分類に関しては、対馬の類型論が筆者らのアイデアと近く、T構造が指導者集中型、L構造とR構造の多くが信徒分有型に対応する。ただし、対馬のTLR構造理論は、正確にはT構造はPL教団・金光教、L構造は霊友会系教団、R構造は戦前期の幾つかの教派神道が符合するのみの議論であり（理論上、R構造には卍教団も符号する）、多くの残余集合を有している。これに対し、筆者らの信徒分有型と指導者集中型という類型は、ほとんど全ての霊能教団を包含できる利点を持っている。

想定されているのか、されていないのか²²⁾、これらの視点は、宗教運動の分析に新たな理論仮説を提供するのである。

では、以下、それぞれの類型が運動展開過程において直面することが想定される課題群を具体的に見ていきたい。

テキスト教団の場合、テキストは不変であり、普遍的な価値が想定されている。つまり、宗教的權威の源泉にライフサイクルは認められない。よって、教学の整備により、權威を安定させ、世代を超えた宗教的価値の伝達が可能である。しかし一方、テキストの權威の強調と肥大化を誘引し、運動の生命力が掘り崩され、形式主義、教条主義に陥りやすい。人々の求める現世利益のニーズとの乖離が生じやすく、呪術・神秘性の保持と証しの側面における適応課題が発生する。一方、テキストの解釈の正当性をめぐって、分派・分立の危険性を内包しているのもこの類型の特徴である。伝統テキスト型教団においては、ファンダメンタリスティックな教義解釈と現実主義との間の相剋が常につきまとい²³⁾、習合テキスト型教団においては、テキストの構造的多面性が解釈の多様性を生み、類似的派生集団を誘発させやすいことが指摘できよう²⁴⁾。

靈能の指導者集中型教団の場合、靈能の発現者のライフは有限であり、靈能の効験にも教団の規模に応じてスケールの変化が見られる。大教団化・広域組織化が進展するに伴い、物理的に直接的な靈能の行使は困難になる。その際、靈能は、「直接行使」から「間接行使」へ移行されざるを得ない。また、靈能者の死や代替わりによって靈能の発現、カリスマの証明が大きき問題化する²⁵⁾。これに対しては、儀礼・崇拜対象・教典等への「カリスマの分散的転封」²⁶⁾が要請されてくる。また、教祖にまつわる物語の整備がなされるケースが多い²⁷⁾。模範的人間像、神と人との仲介者、神から遣わされた者、神そのもの、等と教祖の意味づけを巡って

22) 類型による後継者の養成や意味づけの差異を示唆したものとしては、塚田 [2006a] を参照のこと。

23) この問題を扱った論考には、西山 [1978]、大谷・小島 [2005] がある。

24) 例えば、生長の家の影響が、白光真宏会・幸福の科学・法の華三法行・いじゅん（龍泉）などの教団に見られることは広く知られているが、善隣教・靈波之光などにおいてもその影響は看取できる。習合テキスト型教団の場合、直接的な分派以上に間接的な影響を広範囲に与える可能性がある。

25) なお、この問題は、広く知られた「カリスマの日常化」の議論と密接に関係する。しかし、M. ヴェーバーは、必ずしも宗教的指導者のみをカリスマに想定していたわけではなく（軍事指導者、デマゴグの政治家、等）、また、その議論も多種多様なパターンをパノラマ的に羅列しているのみで、首尾一貫した理論を形成させているわけではない。ヴェーバーは、後継者の規則的選定問題（「資格」への転化問題＝官職カリスマへの転化）、正当性の確立問題（真正カリスマの恒常的承認の困難性＝世襲カリスマへの転化）、合理的な規律による変質問題（官僚制とのせめぎ合い）、等といった論点を摘出しているが、例えば、カリスマ的指導者の死、という局面に議論を特化した場合、ここに対応する周到な議論を用意しているわけではない [ヴェーバー 1962(1921-22): 398-523]。

26) 「カリスマの転封」という概念は、西山 [1990a: 55-62] を参照のこと。なお、これに巧く適応できなかった事例は孝本 [1980]、成功事例は渡辺 [1987] を参照のこと。

27) これを島藺進は「至高者神話」の成立過程として論じている [島藺 1982]。

様々な定式化・神話化が図られる²⁸⁾。さらに、安定した継承を志向して、後継者の養成の必要性も焦点化される。継承後も常に初代教祖と霊能が比較され、運動展開に影響を与えるのもこの類型の特徴と言えよう²⁹⁾。

霊能の信徒分有型教団の場合、いかに組織の統制をとるか、という問題が浮上する。信徒分有型は、大教団化・広域組織化に際しても、あるいは指導者の代替わりに際しても、直接的な霊能の行使が可能であるという利点を持っている。また、誰もが霊能を保有するということは、成員のコミットメントの動機付けに効果的に機能する。その反面、安易な霊能の開放は、宗教的権威の一元的構造をつき崩し、運動全体の統合を脅かす可能性を多く有している。特に階梯型よりも開放型の方が、霊能保持者の台頭や独自の解釈と活動を生じさせやすい。一方で、階梯型は、ヒエラルキー構造ゆえに、有力幹部に率いられた教会ごと・支部ごとの離脱を生みやすい面も指摘できる³⁰⁾。

VI 類型間移行のパターン

次に、これらの類型間の移行によって運動展開を説明することを試み、その有効性を探ってみよう。

霊能の信徒分有型から指導者集中型への移行は、運動展開にともない、霊能に統制が加えられ一元化されてゆく状況を意味している。これは、分派・分立を避ける効用をもたらすだろう。運動展開の初期においては、教祖のみでなくその限られた弟子などにも救済の方途としての霊能が認められていることがしばしば見受けられる。大山祇命神示教会では、当初は教祖以外にも神からの「お告げ」がなされたり「神の力」の養成がなされたりしていたが、運動内の動揺を経て教主のみに統制された〔神奈川新聞社 1986〕。霊波之光においても、当初は弟子が教祖とともに修行し「九字」を切ったとされるが、運動展開とともに神の使者としての教祖の卓越性が強調され、行使の主体が限定されるようになった。また、阿含宗でも、当初は一般信者も修行により自らの悪因縁を切ることが可能とされていたが、後には廃止されたという。

指導者集中型から信徒分有型への移行は、大教団化・広域組織化にともなう呪術的要素の見直し、または、直接的な霊能の行使が不可能になったことによるカリスマの下級委譲の状況を意味している。白光真宏会の後継者・西園寺昌美の時代に始まった「印」の導入や「神人養成プロジェクト」にその例を見ることができる〔名佐原 2004〕。天理教の「さづけ」の開発、あるいは、昭和期以降の天理教系教団の分派の発生も、統制された霊能に対する、呪術的現世利

28) 教祖の意味づけについては、島菌 [1978; 1982]、渡辺 [1980; 1987] 等の議論を参照のこと。

29) 指導者集中型教団の課題解決を扱った事例研究としては、塚田 [2006b; 2007] を参照のこと。

30) 信徒分有型教団の分派を扱った事例研究としては、弓山 [2005] を参照のこと。

益を求めるニーズによるものといえよう [島菌 1978; 弓山 2005]。

霊能型からテキスト型への移行は、運動展開にもなう「脱呪術化」「合理化」の流れと説明できる。発生当初は、呪術的な病気治しなどを布教の主要な武器としていても、大教団化する過程で、社会からの批判や信者階層の上昇等の影響を受け、このような類型間移行が見られることがある。これは、世代を超えて伝達可能なテキストへのカリスマの転封と換言することができる。ただし、そのためには、抛って立つことができるだけの伝統性や内実を備えたテキスト、並びに解釈者（教学整備者）を、当該運動が資源として内包しているか、が重要な鍵となる。立正佼成会の「読売事件」以後の「真実顕現」は、移行がスムーズに行われた事例といえる [森岡 1989]。

テキスト型から霊能型への移行は、ほぼ見られない例である。特に完全な移行の例は、まず見出せない。ただし、霊能からの「脱呪術化」の徹底をはかりすぎた反動として、運動内で再呪術化の方向を希求するケースも見られる。もっとも端的な例は、キリスト教のペンテコステ運動だが、天理教の梅花運動（教勢倍加運動）も類似した性格があった。また、辯天宗の場合、運動展開の時期によって、呪術的な救いと教えによる救いの間で救済論の比重が大きく揺れ動いていることが報告されている [弓山 1994]。

おわりに

筆者らは、新宗教研究が活況を呈し、第三世代の研究者達が共同的に研究を行った時代とは異なる状況に身を置いている。それは、「新新宗教」を含む多くの新宗教運動が、既に指導者や信者の世代交代を経験し、後継者の時代を迎えている状況において研究を進めている、という事態を意味している。その意味で、筆者らは、新宗教研究の主要な関心となっていた「発生論」から「変容/継承論」へ研究の主眼をシフトせねばならない状況があると感じている。

以上に述べてきた教団類型ならびに類型毎に想定される課題群や類型間移行のパタンに関する事例研究を実証的に進めていくことが、新宗教研究の精緻化、豊饒化に繋がっていくと筆者らは考える。研究が多く行われた教団群（類型）とあまり研究が行われていない教団群（類型）のギャップを是正し、分析概念と検討すべき命題を共有して研究を進めることが協同的継続的な成果の産出に繋がるであろう。そしてそれはまた、日本の新宗教運動の事例研究から析出された知見でありながら、広く宗教運動一般を分析できる視点や概念を提出する可能性をも含んでいるだろう。

参 考 文 献

井門富二夫

1974 「宗教と社会変動——世俗化の意味を求めて」『思想』603: 45-71.

井上順孝

1985 『海を渡った日本宗教——移民社会の内と外』東京: 弘文堂.

1991 『教派神道の形成』東京: 弘文堂.

1999 『若者と現代宗教——失われた座標軸』東京: ちくま新書.

2002 『宗教社会学のすすめ』東京: 丸善ライブラリー.

井上順孝・孝本貢・塩谷政憲・島菌進・対馬路人・西山茂・吉原和男・渡辺雅子

1981 『新宗教研究調査ハンドブック』東京: 雄山閣.

井上順孝・孝本貢・対馬路人・中牧弘允・西山茂編

1990 『新宗教事典』東京: 弘文堂.

井上順孝・西山茂・島菌進・弓山達也・対馬路人・津城寛文・梅津礼司・沼田健哉

1990 「分派と影響関係」『新宗教事典』井上順孝ほか(編), 64-100 ページ, 東京: 弘文堂.

ヴェーバー, M.

1962(1921-1922) 『支配の社会学 II』(世良晃志郎訳) 東京: 創文社.

1970(1921-1922) 『支配の諸類型』(世良晃志郎訳) 東京: 創文社.

1976(1921-1922) 『宗教社会学』(武藤一雄・菌田宗人・菌田坦訳) 東京: 創文社.

エチオーニ, A.

1966(1961) 『組織の社会学的分析』(綿貫譲治監訳) 東京: 培風館.

大澤真幸

1996 『虚構の時代の果て——オウムと世界最終戦争』東京: ちくま新書.

大谷栄一

1996 「宗教運動論の再検討——宗教運動の構築主義的アプローチの展開にむけて」『現代社会理論研究』6: 193-204.

1999 「宗教運動の社会心理学」『白山人類学』6: 5-29.

2005 「宗教社会学者は現代社会をどのように分析するのか?——社会学における宗教研究の歴史と現状」『年報 社会科学基礎論研究』(社会科学基礎論研究会) 4: 76-93.

大谷栄一・小島伸之

2005 「戦前期における純粋在家主義運動の運動過程——本法会・浄風教会・浄風寺・浄風会の事例」『純粋在家主義運動の展開と変容——本法会・浄風教会の軌跡』(東洋大学西山ゼミ浄風会調査プロジェクト), 4-43 ページ, 東京: 東洋大学社会学部西山研究室.

樫尾直樹編

2002 『スピリチュアリティを生きる——新しい絆を求めて』東京: せりか書房.

神奈川新聞社編

1986 『神は降りた——奇跡の新宗教大山祇命神示教会』東京: 学習研究社.

呉智英・橋爪大三郎・大月隆寛・三島浩司

1996 『オウムと近代国家——市民はオウムを許容するか』東京：南風社。

孝本貢

1980 「カリスマの死——真理実行会の事例」『明治大学教養論集』139: 1-20.

島菌進

1978 「生神思想論——新宗教における民俗〈宗教〉の止揚について」『現代宗教への視角』宗教社会学研究会（編），38-50 ページ，東京：雄山閣。

1982 「カリスマの変容と至高者神話——初期新宗教の発生過程を手がかりとして」『神々の相克——文化接触と土着主義』中牧弘允（編），51-77 ページ，東京：新泉社。

1988 「新宗教の体験主義——初期霊友会の場合」『大系 仏教と日本人 10 ——民衆と社会』村上重良（編），277-326 ページ，東京：春秋社。

1991 「新宗教の教祖崇拜の変容」『現代のエスプリ』292: 53-63.

1992a 「新宗教の諸類型」『現代救済宗教論』62-80 ページ，東京：青弓社。

1992b 「新宗教と新霊性運動」『現代救済宗教論』221-250 ページ，東京：青弓社。

1996a 『精神世界のゆくえ——現代世界と新霊性運動』東京：東京堂出版。

1996b 「聖の商業化——宗教的奉仕と贈与の変容」『消費される〈宗教〉』島菌進・石井研二（編），88-110 ページ，東京：春秋社。

2001 「『旧』新宗教と新新宗教」『ポストモダンの新宗教——現代日本の精神状況の底流』22-37 ページ，東京：東京堂出版。

竹沢尚一郎

1995 「共同体の形成とカリスマの継承——天照皇大神宮教」『西日本の新宗教運動の比較研究』坂井信生（編），5-34 ページ，福岡：九州大学文学部宗教学研究室。

塚田穂高

2006a 「新宗教運動におけるリーダーの交代・継承の諸相」『国際宗教研究所ニュースレター』50: 3-9.

2006b 「霊能の『指導者集中型』宗教運動の展開過程における発達課題——日本の新宗教・霊波之光の事例から」『東京大学宗教学年報』24: 111-127.

2007 「新宗教運動における指導者の後継者への継承過程——霊波之光の事例から」『次世代人文社会研究』3: 307-322.

対馬路人

1987 「信念をともしする集団」『集団行動の心理学』佐々木薫・永田良昭（編），273-299 ページ，東京：有斐閣。

2002 「宗教組織におけるカリスマの制度化と宗教運動——日本の新宗教を中心に」『新世紀の宗教——「聖なるもの」の現代的諸相』宗教社会学会（編），246-275 ページ，大阪：創元社。

対馬路人・西山茂・島菌進・白水寛子

1979 「新宗教における生命主義的救済観」『思想』665: 92-115.

対馬路人・島菌進・藤井健志・井上順孝

1990 「教え」『新宗教事典』井上順孝ほか（編），212-252 ページ，東京：弘文堂。

寺田喜朗

- 1999 「新宗教研究における体験談の研究史」『東洋大学大学院紀要（社会学研究科）』36: 93-107.
- 2000 「20世紀における日本の宗教社会学——アプローチの変遷についての鳥瞰図」『構築される信念——宗教社会学のアクチュアリティを求めて』大谷栄一・川又俊則・菊池裕生（編），157-175 ページ，東京：ハーベスト社.

中沢新一責任編集

- 1995 『オウム真理教の深層（imago 8月臨時増刊号）』東京：青土社.

中牧弘允

- 1989 『日本宗教と日系新宗教の研究——日本・アメリカ・ブラジル』東京：刀水書房.
- 1993 「エンデミック宗教とエピソード宗教の共生——ブラジルの生長の家の事例から」『宗教研究』296: 131-154.

名佐原大輔

- 2004 「白光真宏会における教えと実践の変容——教祖・五井昌久の時代から後継者・西園寺昌美の時代へ」（東京学芸大学教育学部国際文化教育課程日本研究専攻提出の卒業論文，未公刊）.

西山茂

- 1975a 「我国における家庭内宗教集団の類型とその変化」『東洋大学社会学研究所年報』8: 67-88.
- 1975b 「日蓮正宗創価学会における『本門戒壇』論の変遷——政治的宗教運動と社会統制」『日蓮宗の諸問題』中尾堯（編），241-275 ページ，東京：雄山閣.
- 1977 「宗教領域における意味の拡散と自足化」『現代社会の実証的研究』（東京教育大学社会学教室最終論文集）161-170 ページ，東京：東京教育大学文学部社会学教室.
- 1978 「一少数派講中の分派過程——日蓮正宗妙信講の事例」『現代宗教への視角』宗教社会学研究会（編），112-128 ページ，東京：雄山閣.
- 1979 「新宗教の現況——『脱近代化』にむけた意識変動の視座から」『歴史公論 特集・日本の新興宗教』5(7): 33-37.
- 1986 「正当化の危機と教学革新——『正本堂』完成以後の石山教学の場合」『近現代における「家」の変質と宗教』森岡清美（編），263-299 ページ，東京：新地書房.
- 1988a 「新宗教と新新宗教」『瞑想と精神世界事典』瞑想情報センター（編），55-62 ページ，東京：自由国民社.
- 1988b 「現代の宗教運動——〈霊=術〉系新宗教の流行と『2つの近代化』」『現代人の宗教』大村英昭・西山茂（編），169-210 ページ，東京：有斐閣.
- 1990a 「運動展開のパターン」『新宗教事典』井上順孝ほか（編），55-62 ページ，東京：弘文堂.
- 1990b 「組織の多様性」『新宗教事典』井上順孝ほか（編），132-137 ページ，東京：弘文堂.
- 1991 「霊術系新宗教の現在と将来」『G - TEN』59: 38-46.
- 1995a 「新宗教の特徴と類型」『日本社会論の再検討——到達点と課題』山下袈娑男（編），

- 147-168 ページ，東京：未来社。
- 1995b 「現世利益から超常体験へ——戦後新宗教の変容過程」『平和と宗教』14: 78-89.
- 1995c 「在家仏教運動における伝統と革新」『平成六年度東洋大学国内特別研究成果報告書』1-19 ページ，東京：東洋大学社会学部。
- 1997 「『〈新新宗教〉概念の学術的有効性について』へのリプライ」『宗教と社会』3: 25-29.
- 1998 「内棲宗教の自立化と宗教様式の革新——戦後第二期の創価学会の場合」『宗教と社会生活の諸相』（沼義昭博士古稀記念論文集）113-141 ページ，東京：隆文館。
- 2000 「家郷解体後の宗教世界の変貌」『講座社会学7 文化』宮島喬（編），123-155 ページ，東京：東京大学出版会。
- 2004 「変貌する創価学会の今昔」『世界』727: 170-181.
- 2005 「日本の新宗教研究と宗教社会学の百年——実証研究の成果と課題を中心に」『宗教研究』343: 195-225.
- 西山茂編
- 2005 『「成熟期新宗教」としての立正佼成会の現状と課題』東京：東洋大学社会学部西山茂研究室。
- 芳賀学
- 1994 「新宗教は何を与えるのか」『祈る ふれあう 感じる——自分探しのオデッセー』芳賀学・弓山達也（編），72-112 ページ，東京：IPC。
- 藤井正雄
- 1974 『現代人の信仰構造』東京：評論社。
- ベラー，R. N.
- 1996 (1957) 『徳川時代の宗教』（池田昭訳）東京：岩波文庫。
- 三木英
- 2002 「宗教的無党派層の時代——浮上する『人間至上』の宗教」『新世紀の宗教——「聖なるもの」の現代的諸相』宗教社会学会（編），70-97 ページ，大阪：創元社。
- 見田宗介
- 1965 『現代日本の精神構造』東京：弘文堂。
- 宮台真司
- 1995 『終わりなき日常を生きる——オウム完全克服マニュアル』東京：筑摩書房。
- Moberg, David O.
- 1962 *The Church as a Social Institution: The Sociology of American Religion*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- 森岡清美
- 1967 「日本における宗教社会学の発達」『宗務時報』17: 1-17.
- 1979 「新宗教運動の制度化過程——立正佼成会の場合」『中央学術研究所紀要』8: 31-51.
- 1981 「宗教組織——現代日本における土着宗教の組織形態」『組織科学』15(1): 19-27.
- 1989 『新宗教運動の展開過程——教団ライフサイクル論の視点から』東京：創文社。

安丸良夫

1974 『日本の近代化と民衆思想』東京：青木書店.

山中弘・林淳

1995 「日本における宗教社会学の展開」『愛知学院大学文学部紀要』25: 67-82.

弓山達也

1994 「辯天宗における救済論の展開——特に水子供養に関連させて」『宗教学年報（大正大学宗教学会）』24: 87-99.

2005 『天啓のゆくえ——宗派が分派するとき』東京：日本地域社会研究所.

渡辺雅子

1980 「救いの論理——天照皇大神宮教の場合」『宗教の意味世界』宗教社会学研究会（編），98-116 ページ，東京：雄山閣.

1987 「分派教団における教祖の形成過程——妙智會教団の場合」『教祖とその周辺』宗教社会学研究会（編），111-134 ページ，東京：雄山閣.