

「キリスト敎系外来新宗教」研究の新たな研究視座

——日本のエホバの証人の事例から——

山口 瑞穂

〔抄録〕

「キリスト敎系新宗教」という従来のカテゴリーには、アメリカ由来のエホバの証人（ものみの塔聖書冊子協会）、韓国由来の統一教会（世界基督教統一神霊協会）など、外来の新宗教の他、キリスト敎を源泉とする日本出自の宗教運動（土着的なキリスト敎）も分類されている。前者の運動には、発祥国にある本部等との関係という局面があり、この特徴は「キリスト敎系新宗教」という定義では説明され得ない。本部との関係性を主題化するにあたり、外国由来のキリスト敎系新宗教を新たに「キリスト敎系外来新宗教」として分節する。エホバの証人の事例をみると、本部との関係性が日本での展開過程全体に強く影響している運動もあることがわかる。海外の本部組織との関係性を記述する方法として、「本部志向」という視座を設定し、「キリスト敎系外来新宗教」の差異や同質性を検討する方法について問題提起する。

キーワード キリスト敎系新宗教, キリスト敎系外来新宗教, 本部志向, エホバの証人

1. 問題の設定

本論の目的は、これまで「キリスト敎系新宗教」に分類されてきた日本の宗教運動のうち、海外にある本部との関係が強い宗教運動を分析するための研究視座を提案することにある。筆者はこれまでに、日本におけるエホバの証人（ものみの塔聖書冊子協会）の運動展開、および日本支部とアメリカ本部の関係の変遷を検討している（山口 2013）。その結果、日本におけるエホバの証人の運動には、日本の社会や文化との関係よりも海外本部との関係が大きく影響しており、この点で極めて本部規定的な宗教運動なのではないかとの考察結果を得た。その際、日本のエホバの証人と海外本部との関係性を検討する視点として「本部志向」（3章で詳述）という視座を仮説的に設定したが、海外本部との関係の強さという特徴がエホバの証人特

有のものなのか、それともそれ以外の「キリスト教系新宗教」にもみられる特徴なのかという疑問も生じた。こうした経緯から、「キリスト教系新宗教」における海外本部との関係性を焦点化した分析視座を新たに検討する必要があるのではないかと考えるに至った。

外来の新宗教（海外発祥の新宗教）⁽¹⁾における海外本部との関係性を考察することの必要性自体は、いわば自明の理であり、とりたてて言うには値しないことのようにも思われる。しかし「キリスト教系新宗教」研究において、日本の社会や文化との親和性や異質性、葛藤や軋轢の場面に着目した研究は少しずつ蓄積されているものの、本部との関係性を主題化した研究はそれほど多くはない（2章で検討）。この点は、韓国発祥の統一教会（世界基督教統一神霊協会）を検討した櫻井義秀（李・櫻井 2011）も指摘している。それによれば、社会から否定的な評価を受け易い外来の新宗教の分析において、文化間の摩擦や葛藤だけでなく「ミクロ（入信動機の形成）・メゾ（布教をめぐる人間関係）・マクロ（教団組織構造）的要素が複雑に絡み合っている」側面に視線を向ける必要があるという（同：iv）。本論は、こうした指摘をふまえ、「キリスト教系新宗教」と日本の社会における軋轢の側面よりも、その前提ともなるマクロな側面に注目したのものである。「キリスト教系新宗教」における海外本部との関係性の主題化は、必要でありながら、これまでのところ中心的に扱われることが少なかった問題なのである。

ところで、この「キリスト教系新宗教」というカテゴリーは、日本の既成宗教や宗教伝統を宗教的源泉とする新宗教運動と、キリスト教（外来宗教）を源泉にもつ新宗教運動とを区別したもので、極めて包括的な分類でもある。そのため、このカテゴリーにはエホバの証人以外に、韓国由来の統一教会やアメリカ発祥の末日聖徒イエス・キリスト教会（以下、モルモン教）など、海外発祥の宗教運動に加え、日本出自のキリスト教系新宗教も含まれている。たとえば日本人指導者が創始したキリスト教として、道会（松村介石／1859～1939）、基督心宗教団（川合信水／1867～1962）、イエス之御霊教会（村井ジュン／1897～1970）などがあげられる⁽²⁾。道会は「儒教版キリスト教」ともいべき新宗教となり（マリンス 2005：102）、基督心宗教団は「儒教と仏教という眼鏡を通して信仰を再解釈」した「日本的な教会」であったという（同：111）。こうした日本出自の「キリスト教系新宗教」には海外本部自体が存在しないのに対し、海外発祥の「キリスト教系新宗教」⁽³⁾の場合、来歴は異なるものの、海外本部との関係性を検討する余地のある宗教運動でもある。このように、従来の「キリスト教系新宗教」概念では、海外本部との関係性の有無という質的な差異が区別できないといえるだろう。そこで本論では、「キリスト教系新宗教」のうち、日本出自の運動を「土着的なキリスト教」、外国由来の運動を「キリスト教系外来新宗教」として分節した上で議論を進めたい。筆者のいう「キリスト教系外来新宗教」とは、海外で発生後、日本で運動を展開しており、宗教的源泉が広い意味でのキリスト教にある新宗教として規定しておく⁽⁴⁾。この「キリスト教系外来新宗教」には、キリスト教という宗教的源泉、外来宗教、新宗教といった各側面があると

いうことができるだろう。

2章では筆者のいう「キリスト敎系外来新宗教」に該当する宗教運動についての先行研究を検討し、これまでどのようなことが主題化されてきたのか、海外本部との関係がどの程度焦点化されてきたのか（あるいは、されていないか）を明確にする。3章では、日本のさまざまなキリスト敎を類型化したマーク・R・マリンス（2005）の分析枠組みを検討し、継承できる点を踏まえた上で、日本における「キリスト敎系外来新宗教」と海外本部との関係を分析する視座を新たに設定する。4章では日本におけるエホバの証人の特徴が、アメリカ本部とのどのような関係から生じていたのかを説明し、むしろ海外本部との強い関係そのものが日本のエホバの証人の特徴となっている側面について述べる。この事例に照らし、3章で設定した分析視座の有効性について問題提起する。

2. 「キリスト敎系外来新宗教」の先行研究

ではこれまでに、筆者のいう「キリスト敎系外来新宗教」がどのような視点から研究されてきたのか、海外本部との関係性はどの程度分析対象とされてきたかを以下で確認する。大きくわけて、文化間の親和性や異質性に着目したもの、敎説と時代状況との照応を分析したもの、相互作用的な視点から布敎を把握したもの、世代間継承を問題としたもの、より体系的な敎団研究などがある。

まず文化間の親和性や異質性に着目した研究をみてみよう。ひとつはモルモン敎を研究した生駒孝彰（1995）の論考がある。モルモン敎は1830年にジョーゼフ・スミス（1805～1844）によってアメリカで創立され、日本への最初の流入は1901年となっている。生駒によれば、モルモン敎を特徴づけているのは、厳格な規則（戒め）である（生駒 1995：87, 88）。このようなモルモン敎は、発祥国のアメリカにおいては異端視されつつも、レーガン、ブッシュ両政権下（1980年代から1990年代前半）において、保守的な敎説が歓迎される側面もあった（同：106）。そのため人びとのあいだでは、「キリスト敎の一派」（同：77）と見なされる場合も多いという。しかし日本においては、一般的な生活スタイルや宗教的伝統との異質性が高く、文化的な摩擦が生じ易い。それゆえ規則を守ることへの困難を抱えている信者も多いという。アメリカ（ソルトレークシティ）の本部からは日本の献金額の少なさなどが注意されたこともある一方、今後の本部においては、上記のような文化摩擦への対応を迫られるであろうことを生駒は指摘している（同：114-116）。

同じくモルモン敎を研究対象とした杉山幸子（2004）は、モルモン敎信者の信仰心に対する日本の民俗宗教による影響の有無を分析している。日本のモルモン敎においては仏式の葬儀や神社への参拝の際、「形の上で合わせる」「心では拝まず手だけ合わせる」ことが許容されているという（杉山 2004：164）。杉山は、「形で合わせる」うちに日本の「民俗宗教性が混

然」となる可能性はないかという仮説のもと、主に質問紙調査（1994年、1996年、実施）からモルモン教信者における信仰内容の変質の有無を検証している。モルモン教の信仰と日本の「民俗宗教性」には「祖先崇拜」を通じた馴染み易さがあるものの、信者の信仰心においては両者の融合はみられないことなどが析出されている。

次に、教説と時代状況との照応性を扱った研究では、エホバの証人を対象としたブライアン・ウィルソン（1978）の論考がある。エホバの証人の創立年は1881年（アメリカ）、日本宣教開始は1926年となっている。ウィルソンは、質問表による調査（1975年、信者を対象）を実施し、戦後から1970年代前半までの日本のエホバの証人の発展要因を検討している。それによれば、エホバの証人の教説は、近代化に伴う諸問題を既に経験済みのアメリカで発達した。その教説は、戦後の日本人が直面した道徳的価値の問題や、核家族化に付随する育児の問題等への解答として機能する側面があった。その結果、多くのひとびとに受容され、日本の信者数が増加したという（ウィルソン 1978：44, 45）。

同じく時代状況との関係に注目した論考では、サイエントロジーを対象とした稲葉小太郎（1995）の研究がある。サイエントロジーはSF作家のラファイエット・ロナルド・ハバード（1911～1986）が1954年にアメリカで創立した。日本への流入は1962年頃で、1980年代中頃以降に組織化された。サイエントロジーでは、「クリアー」と呼ばれる境地⁽⁵⁾に達するために何行程ものセミナーが用意されており、アメリカにおける伸張は、1960年代から1970年代のニューエイジ・ムーブメントにおける「ほんとうの自分を探す」潮流の中で生じたという（稲葉 1995：206, 207）。アメリカのニューエイジ・ムーブメントは、「学生運動と同時代性のもの」であり、社会変革への志向を含意したものであった（同）。一方1990年代の日本における心性は、「強固」な現実の変革（社会変革）よりも「こころ」を変える方へシフトし易いという（同：208）。こうした日本の時代状況とサイエントロジーのいう「クリアー」は符合するもので、それが信者の獲得につながったと稲葉は分析している。

相互作用的な視点から布教を扱っているのは兼子一（1999；2003）である。兼子の研究は、布教する側が状況をどう見極め場を秩序立てるか、という局面に焦点を絞り、エホバの証人を対象としたフィールドワーク調査（1992年～1998年）をおこなっている。エホバの証人の信者のあいだでは、信仰の世代について、「一世、二世」（自ら入信した信者、信者の親をもつ子ども世代の信者）と呼称するのが一般的である（兼子 1999：50）。しかし兼子は、ある信者による「一世、二世」とは別の「言説戦略（カテゴリー化）」を発見する。それは「世代」という語であった。「世代」という語によるカテゴリー化は、その信者にとっての「『正しい布教』とは何か」をフィールドワーカー（兼子）に理解させるための実践であったという（同：47-49）。兼子はこの考察から、信者たちの「日常生活世界に根ざす信念体系と教団の信念体系とをそれぞれ渡り歩いて使いこなす能力」（同：54）という要素を指摘し、教団や教義への同調とは異なる側面を描出している。なお、兼子は宗教の「内在的理解」の方法として、「意

味論 (semantics) 的理解」よりも「語用論 (pragmatics) 的理解」(同 2003: 40, 41) を志向している⁽⁶⁾。そのため海外本部と支部との関係といった文脈は分析の対象外であり、それぞれの「布敎の場」に限定した議論となっている。

猪瀬優理 (2002; 2009) もエホバの証人を対象としているが、信仰の世代間継承という視点からの研究となっている。猪瀬は信仰が継承されなかった場合の事例として、エホバの証人の脱会問題をとりあげている。猪瀬が指摘するエホバの証人の特徴とは、「教団の内と外を明確に分け、メンバーシップを失ったものに対する厳しい制裁が教理・組織の両面で見出され」、「なおかつ教理が日本の一般的な価値観と乖離している側面が強い」という点である (猪瀬 2002: 20)。このような特徴をもつ教団からの離脱においては、「教団の提示する『世界観』を相対化し、社会的リアリティを再定義するための情報が外部から導入される必要がある」という (同: 22)。このプロセスの差異を、一世信者、二世信者、自発的脱会、教団外部者からの積極的介入 (脱会カウンセリングなど) やインターネット利用の有無といったケースに即して分析している。これらは、脱会者を対象に実施したインタビュー調査 (2001年~2002年時点, 39名) に基づいて導出されている。

それ以外の問題関心では、戦時下における抵抗を扱った研究もある。戦時下体制において、主流派とされるキリスト教の大多数は国家権力への妥協を余儀なくされた。しかし1960年代後半から、軍国主義への反省や総括の視座をもつキリスト敎研究がおこなわれるようになった。稲垣真美 (1972) による「灯台社」(エホバの証人) の「良心的兵役拒否」研究は、そうした視座をもつ研究で、国家による弾圧に対し抵抗を貫いた灯台社の実践が詳細に示されている。稲垣の研究は、どちらかというとな宗教学的な関心に基づく研究ということもできよう。

体系的な教団研究には、櫻井と中西 (2010) による統一敎会の研究がある。統一敎会は韓国で1954年に文鮮明 (1920~2012) によって創立され、日本宣敎は1959年に開始された。1980年代には「靈感商法」が社会問題化している (櫻井・中西 2010: 92, 93)。このような宗教運動の研究には、「正面から正攻法で調査できない場合が多い」という課題がある (同: 200)。この課題に対し、脱会者を対象としたインタビュー、裁判記録等の資料を慎重に採用した「外堀からの調査」(櫻井 2006: 21, 22) が案出されている。櫻井は統一敎会の組織構造について、宗教団体であると同時に「多種多様な事業部門を有する多国籍コングロマリット」的な特徴を指摘している (櫻井・中西 2010: 164)。この事業展開に必要な資金調達において日本人信者の果たす役割は大きい (同: 26)。また、日本宣敎に合わせ、「先祖・水子の崇りや障りという災因論、姓名判断・家系図診断」など、「日本の宗教文化をリソース」した敎説の運用がなされているという (同: 143)。敎説の運用方法、組織構造、日本/韓国における統一敎会報道の違いなど、多角的な視点からの研究となっている。

以上、筆者のいう「キリスト敎系外来新宗教」に該当するいくつかの宗教運動についての先行研究をとりあげた。1章で確認したように、「キリスト敎系外来新宗教」には、キリスト敎

という宗教的な源泉，外来宗教，新宗教という各側面がある。新宗教の発生には近代化等の社会変動が関係しており，その検討においては，どのような教義・信条を標榜していたかという神学的な問題だけでなく，どのような時代状況におけるどのような社会的・文化的な環境で教勢を拡大し得たか（あるいは退潮したか）という点が考察される必要がある。先行研究をみると，そうした視点からの考察は各宗教運動に応じて少しずつ蓄積されているといえよう。また，布教の場や信仰の世代間継承など，個別のテーマにおいては有益な議論がおこなわれている。しかし海外本部との関係の主題化という点では，櫻井と中西による統一教会の組織戦略に言及した研究以外には見出されない。各「キリスト教系外来新宗教」における海外本部との関係を分析するための視点も，まだ十分には整備されていないといえる。

3. 外部環境としての海外本部組織

「キリスト教系外来新宗教」と海外本部との関係を扱うにあたり，マーク・R・マリNZ（2005）の研究における「外国志向」という視点が示唆に富んでいるので，ここで検討する。マリNZによれば，日本のキリスト教の主たる起源は，「西洋から移植された教会や教派」と「日本人指導者が創始した既成組織に属さないキリスト教運動」である（マリNZ 2005：17）。マリNZはこの起源の違いに着目し，キリスト教系の宗教運動を「現地志向的（Native-Oriented）」な運動と「外国志向的（Foreign-Oriented）」な運動に大別している（図1）。「現地志向的」と「外国志向的」を分かちのは「西洋教会の支配から脱」しようとする志向性の有無である（同：289）。

このうちマリNZが分析対象としたのは「現地志向的」として分類されている宗教運動であ

自己規定 (正統性の主張)	土着化の程度	
	土着的 ←	非土着的 →
	自助自立・自己統制・自己拡大	
独占主義的 (セクト的)	現地志向的	外国志向的
	イエス之御霊教会	モルモン教 エホバの証人 バプテスト国際宣教団
多元主義的 (教派的)	無教会運動 基督心宗教団 道会 原始福音	日本基督教団 ローマ・カトリック教会 聖公会 ルーテル教会 バプテスト教会 長老派教会 改革派教会

図1 土着化の類型論（マリNZ 2005：41）

る⁽⁷⁾。この分析枠組みは、森岡清美(1972)の明治期におけるプロテスタント・キリスト敎に関する研究を批判的に発展させたものであった。森岡の研究は、キリスト敎の定着過程を「土着化」,「文化変容」という視点から分析したもので、外来文化(外来宗教)としてのキリスト敎と、在来文化(在来宗教)としての雑居的神観念との接触・交渉に注目している。その際、森岡が分析の基準としたのは、キリスト敎の定着に伴う社会の重要な体系(政治体系や価値体系)との関係(拒否/容認)、および外来文化としてのキリスト敎の変容の程度(変質/変形)であった。変容の程度は、宗教の「中核的な本質的部分」(超越神の観念)にまで変容が達しているか否かを分析の基準としたもので、「超越神の観念」にまで変容が達している場合は「変質」、それ以外の部分に変容がとどまっている場合は「変形」とされる⁽⁸⁾。

これに対しマリNZが指摘したのは、宗教における「核心」や「本質的部分」を決定することの困難さや問題点であった(マリNZ 同:288-289)。マリNZによれば、図1における「現地志向的」な運動に分類される宗教運動は、既成のキリスト敎の立場からは否定的な意味でシンクレティズムと評され易い。しかし「現地志向的」なキリスト敎も、彼らにとつての宗教の「核心」「本質的部分」は変容させていない可能性があり、研究の際、宗教の「核心」や「本質的部分」を決定することは困難なのではないか、というのがマリNZの指摘である。無論、森岡の研究は日本的な要素がいわば混入されたキリスト敎と、より正統なキリスト敎を峻別することを意図したものではなかったが、「現地志向的」な運動に関心を寄せるマリNZの研究は、これを「土着運動」「日本製キリスト敎」として捉え直すことに力点をおいたものとなっている(同:15,242)。このような問題意識に立つマリNZの分析枠組みは、神学的基準ではなく、「当事者」の「自己規定」を加味したものであった(同:41)。ここでいう「自己規定」とは、「自己理解と正統性の主張による分類」(同:43)であり、自己規定(正統性の主張)は、図1のように、「独占主義的(セクト的)」と「多元主義的(教派的)」とに分類される⁽⁹⁾。

さて、筆者のいう「キリスト敎系外来新宗教」は、「外国志向的」な運動に分類されている。マリNZはその特徴として、「移植された宗教組織」であり、「神学理解や教会の行政組織や機構は主として西洋教会を範」としており、文献、小冊子、神学は「大半が北米の資料の『翻訳』」といった点をあげている(同:42)。一方、「現地志向的」な運動の特徴としては、独自の文献の出版、自らの正統性をめぐる独自の確信、新たな組織形態と指導形態、在来宗教(在来文化)との接触を通じた「信仰や儀礼や典礼の適応」などがあげられている(同:43-46)。

これをみると、マリNZのいう「外国志向」とは、神学や文献などの「教義・信条」のほか、「儀礼・実践」,「組織関係」といった各要素における発祥国(本部,教派,教会)への志向性だということができよう。ただしマリNZは、「現地志向的」「外国志向的」とされるいずれの運動も「自治,自助自立,自己拡大」という点では「土着的」だとも述べている(同:42)⁽¹⁰⁾。したがって、「外国志向的」に分類される宗教運動においては、教義・信条,組織関

係、儀礼・実践といった各要素において、一様に「外国志向的」ということではないようである。

確かにマリNZのいうように、森岡が研究したプロテスタントの教派——長老制教派の日本基督一致教会、会衆制教派の日本組合教会、メソジスト監督制教派の日本美以教会——をみると、組織構造的な要素においては「土着的」で、教義・信条面（神学）においては「外国志向的」とする説明があてはまる。たとえば森岡によれば、「布教の当初には外国宣教師の直接の指導があったにせよ」、多くは日本人伝道者が担い手となっていたという（森岡 2005: 188, 傍点は筆者）。そうでありながら、森岡のいう宗教の「核心」、つまり「超越神の観念」に変容が及ぶことなく、教派の成立に至ったわけである⁽¹¹⁾。伝統的な教派の場合、あくまで宣教師が所属する各教派の教義・信条内容という側面において「外国志向的」だったのであり、必ずしも教派への忠誠心や従順さ、つまり教派との関係そのものが重要視されていたわけではなかった。組織という側面での「外国志向」は、運動の初期に限られたものだったといえよう。したがってプロテスタントの教派に関していうと、組織構造的な側面で「土着的」とするマリNZの説明は適合する。

一方、カトリック教会の場合、日本の教区や教会は、教皇を頂点とするヒエラルヒー型の権威構造によって統括されている側面もある。プロテスタントの各教派と比較すると、組織構造的な側面における「外国志向」は継続しているともいえる。ただしカトリック教会においては、各地域の教会や文化における独自性への尊重も説いている⁽¹²⁾。したがって、教皇庁と日本のカトリック教会という関係性があるものの、それ以外の宗教運動や社会との関係性も許容するものだといえよう。

こうしたプロテスタント教派やカトリック教会と比べると、4章で検討するように、海外本部との関係そのものが重要視される宗教運動もある。また、その関係性がより排他的な場合もあるのである。「外国志向」に分類される宗教運動においては、教義・信条、儀礼・実践、組織関係のうち、どの要素がどの程度重視されているかという点で、かなりの差があるといえよう。マリNZの分析枠組みは、その主要な研究対象である「土着的なキリスト教」を非土着的なキリスト教との比較において説明する際には長所を発揮する。しかしマリNZが「非土着的」としている「外国志向的」な宗教運動の分析においては、「外国志向」という視点を継承しつつも、もう少し踏み込んだ検討が可能なのではないだろうか。

そこで筆者は、マリNZのいう「外国志向」のうち、組織の側面における「外国志向」を「本部志向」として捉え直すことを提案する。筆者のいう「本部志向」とは、海外本部に対する日本の当該運動の従順さや忠節さ、あるいは日本の当該運動に対する海外本部からの拘束性をいう。これは当該宗教運動と発祥国にある本部等の組織との関係の有無や強弱を比較するための分析視座である。

では、「本部志向」の強弱は、どのように比較することができるだろうか。既にみたように、

マリニズの分析枠組みでは「外国志向的」「現地志向的」とされる各宗教運動は、当該運動の「自己規定」や「自己理解による正統性の主張」(独占主義的／多元主義的)によって再分類されている。しかし、「外国志向的」な宗教運動のなかには、海外本部の「自己規定」や「自己理解」をもって日本の当該運動の「自己規定」「自己理解」としている場合もあると考えられる。そのためこの分析軸では、海外本部を分析の対象として対象化すること自体が難しいともいえる。そこで本論では、「本部志向」の強弱を分析するにあたり、海外本部を運動の外部環境として捉え直すことを提案する。つまり海外本部は、法制度、地域社会、既存の宗教を含む広い意味での日本の社会と同様に、当該宗教運動の外部環境なのである。当該宗教運動における海外本部が、他の外部環境と比べてどの程度重要な位置を占めていたかを考察することで、筆者のいう「本部志向」の強弱を比較検討できるのではないかと。

図2は、1章で定義した「キリスト教系外来新宗教」の位置づけを図式化したものである⁽¹³⁾。図2の各宗教運動において想定されるそれぞれの外部環境を確認しておこう。

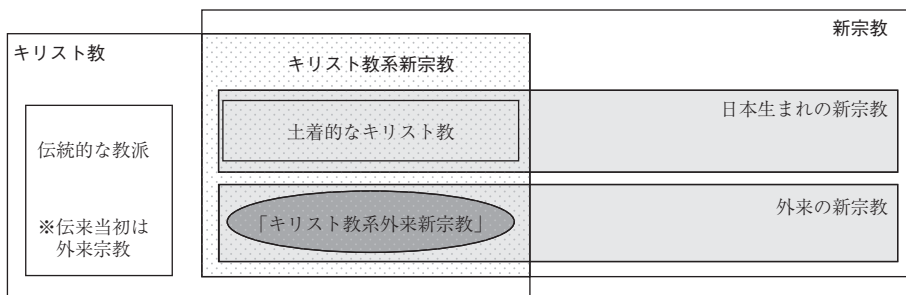


図2 「キリスト教系外来新宗教」の位置づけ

伝統的な教派をみると、カトリック、プロテスタントともに外来宗教であったため、外部環境には日本の社会・文化だけでなく、宣教師の後ろ盾となっていた海外の会派や教派が含まれる。ただしプロテスタントの各教派の場合、そうした教派が外部環境であったのは伝来初期のことであり、教派的独立を果たしたあとは、運動の展開に重要な影響を及ぼし得るほどの主要な外部環境ではなかった。したがって伝来当初のみの「本部志向」だといえる。仮に「本部志向」が継続しているとしても、ごく弱い状態だといえよう⁽¹⁴⁾。また、カトリック教会の場合は、教皇庁という外部環境があるが、当該国の社会や文化に対し、比較的寛容な姿勢を示している。そのため教皇庁が日本のカトリック教会において一元的に重要な外部環境となっているわけではない。カトリック教会の運動においては、教皇庁に加え、日本の社会や文化も重要な外部環境となっていると考えられる。この場合の「本部志向」は弱いものだといえよう。

1章で確認したように、図2における「キリスト教系新宗教」のうち、「土着的なキリスト教」の場合は海外本部自体が存在しないため、筆者のいう「本部志向」の有無を検討する余地はない。一方「キリスト教系外来新宗教」は、各宗教運動によって本部との関係性にかなりの

差異があることが予測される。4章で検討するが、エホバの証人のように日本の地域社会や文化よりも、海外本部が重要な外部環境となっている場合もあるからである。

このように、筆者のいう「本部志向」は、日本の当該宗教運動と海外本部との関係を主題化する分析視座となっている。マリNZの「外国志向」という視点では、教義・信条、儀礼・実践、組織のうち、本部や教派のどの側面が重視されているのかが未分類であった。そのため「外国志向的」とされる各宗教運動相互の差異、特に組織関係上の差異は後景化してしまっている。しかし、組織構造的な側面における「外国志向」を「本部志向」としてとらえなおすことで、そのような差異をより鮮明にすることができると考えられる。また「本部志向」の強弱は、運動の外部環境のうち、海外本部がどの程度受容な外部環境となり得ていたかを検討することで、比較できるのではないだろうか。

4. エホバの証人の事例

以上の問題意識を踏まえ、エホバの証人の事例に照らしながら、分析視座としての「本部志向」の有効性について検討する⁽¹⁵⁾。エホバの証人は、19世紀アメリカにおいてチャールズ・テイズ・ラッセル（1852～1916）が創設した運動で、その源流は、前千年王国論的な教説⁽¹⁶⁾を掲げる宗教運動（ミラー派、再臨派）にある。特徴的な教義としては、キリストの再臨（天で生じるとされる）とその後に生じるハルマゲドン（全地球規模で生じるとされる現実的・物理的な破滅による神の裁き）の時期についての年代計算（年代預言）がある。初期の教説ではキリストの再臨は1874年、ハルマゲドンは1914年とされていた。レイモンド・フランズ（2001）の示すところによれば、年代計算が期待はずれに終わるたびに（1920年、1925年、1975年など）、新たな年代預言や解釈が更新されている。結果として長年にわたりハルマゲドンの切迫が警告されており、中心的な実践は終始、緊急な宣教の任務であった。

ところで、2章で確認したように、ウィルソンは1970年代中頃までの日本の時代状況における宗教的ニーズに対し、エホバの証人の教義が解答となり得たことを運動の発展要因としてあげていた（ウィルソン 1978）。実のところ、ウィルソンが日本のエホバの証人を調査したこの時期は、信者たちのあいだでは1975年にハルマゲドンが生じるかもしれないと予測ないし期待され、宣教の緊急感が頂点となった特別な時期でもあった。そのため1975年までにエホバの証人の信者数が急増したのは日本だけではなく、時代状況の異なる様々な国や地域においてほぼ一様にみられた現象だったのである⁽¹⁷⁾。

一見すると、こうした宣教における緊急感の高まりは、エホバの証人がハルマゲドンや救済をめぐる教義・信条的な側面において「外国志向的」であったことを示しているようにも見える。しかし、教義・信条面における「外国志向」は、組織面における「外国志向」つまり、筆者のいう「本部志向」があって初めて緊急で活発な宣教という実践に信者たちを動かしたとも

考えられる。というのも、エホバの証人本部の中枢ともいえる「統治体」と呼ばれる機構は神が人間に保護・世話・救済を与える「唯一の経路」として神聖視されており、統治体からの指示に従うことが救済を得るのに不可欠な要素とされているからである⁽¹⁸⁾。統治体を中枢とする組織制度への忠節心や従順は神への忠実さと同様に肝要であることが、「父なる神、母なる組織」といった端的な表現によって繰り返し強調されている。こうしたエホバの証人の組織原則は「神権組織」や「神権政治」とも呼ばれており、人間の手による民主的な手段よりも「神による支配」の方が優れているとされている。したがって、個々の信者が教説をどのように解釈し実行したか、という問題に先立ち、実践に関する指示が「神の唯一の経路」とされる統治体（筆者のいう本部組織）から与えられていたことに重要な意味があったのである。

無論、このような組織原則を基盤とする「本部志向」の強さが運動展開を一元的に規定するわけではない。そこにはウィルソンが分析した日本の時代状況や社会・文化と教義内容の照応性だけでなく、兼子（1999）が指摘したような個々の信者による教説の運用能力も関係している。しかし、アメリカ本部との関係性という側面なしには1970年代中頃のエホバの証人の発展を説明しきれないのも確かであり、エホバの証人の場合においては「本部志向」が運動の前提にあると思われるのである。

このような「本部志向」は、日本における運動展開において、最初から確立されていたわけではない。エホバの証人の日本宣教⁽¹⁹⁾が開始されたのは1926年のことで、渡米後に信者となっていた明石順三（1889～1965）という人物が派遣されたことに始まる⁽²⁰⁾。明石の命名により「灯台社」という名称で活動していたが、第二次世界大戦の戦時下体制（1930年代終盤）における国家からの弾圧により活動は停止状態となった。皇居遥拝の拒否や軍隊内において銃器返上の申し出をする信者など、宗教的信条に基づく「思想犯」を出したことから、灯台社は「国体の変革」を煽動する組織とみなされ、それらの信者や明石夫妻は投獄された。明石の妻は1944年に獄死している。終戦によって釈放された明石が呼びかけたところ、200余名の信者が集まったという⁽²¹⁾。灯台社は国家による弾圧に持ち堪えたわけである。しかしこうした信仰実践は、必ずしも本部との関係に基盤を置いたものではなかったことが事後的に判明する。それは日本の敗戦によって、ようやく本部関係者から書籍類が届けられ、それを熟読した明石が本部組織の体制に疑問を抱き、本部に対し批判状を送ったことが契機となっている（1947年）⁽²²⁾。批判の要点は、聖書真理の解明に進歩が見られない、本部による宣教の緊急性の主張は結局のところ会員集めに過ぎない、詳細な規則の制定は本部への盲従を強いるもので、キリストの贖いを否定している、等の7カ条からなるものであった。稲垣の言葉を借りれば、この批判の核心は、「宗教者の集まりが、たんに強大な組織と化して、内実のものを失うことを厳に排することにあった」といえる（稲垣 1972：187）。批判を受けた本部は、明石の除名という対応をとっている。戦時下における国家権力という外部環境との関係では生命を賭して信条を貫いたにもかかわらず、本部組織という外部環境との摩擦が灯台社終焉の端緒

となったことは皮肉な結果といえよう。

こうした経過で明確になったのは、明石を中心とした灯台社が、本部組織との関係ではなくワッチ・タワー本部（当時）が提供した教義・信条内容において「外国志向的」であったということである。また、本部組織の方は、教義・信条内容（と、信者たちによるその運用）ではなく、統治体を中心とした本部組織への忠実さを強く要求していたということである⁽²³⁾。この点で灯台社と本部組織の関係には初めから葛藤の契機が内包されており、灯台社における「本部志向」は極めて弱いものであったと考えられる。

明石が除名された後は、本部が派遣した外国人宣教者らによって活動が再開された⁽²⁴⁾。その経過を本論で詳述することはしないが、戦後の日本におけるエホバの証人の運動は、筆者のいう「本部志向」の強化と並行して展開されたと思われる。現在の日本の信者数は20万人以上となっており⁽²⁵⁾、財政面では自立し、日本人信者が支部の指導的な地位に就いている。しかし独立的な支部運営がおこなわれることはなく、日本支部の方針はおおむね、本部の意向に添っている。歴史が示す通り1975年にハルマゲドンは生じず、その後もエホバの証人本部は年代教義に関する解釈に変更をくわえるなど、教説内容は変化している⁽²⁶⁾。しかし日本支部が本部に反駁するようなことは起こっていない。教義・信条の内容において「外国志向的」なのではなく、組織構造的な側面において「外国志向的」、つまり「本部志向」がみられるのである。

戦後における「本部志向」の強さは様々な場面で観察されるものだが、ここではエホバの証人特有の信条としてしばしば指摘される輸血拒否問題について確認しておこう。1985年に生じた輸血拒否事件は、日本の社会にエホバの証人を強く印象づけた出来事であり⁽²⁷⁾、これを機にエホバの証人は日本の社会やマスメディアから厳しい追及と非難を浴びることとなった。輸血問題への対応として採用された策は、既にアメリカ本部では機能していた医療機関連絡委員会（HLC = Hospital Liaison Committee）のセミナーの開催であった。HLCとは信者と医療者側の間に立ち、信者の立場の説明や代替療法の教示、病院側による輸血に向けた法廷命令への動向等に対応する委員会であるという⁽²⁸⁾。本部の記述によれば、日本支部の要請により、このHLCのセミナーが日本でも開催された（1990年）⁽²⁹⁾。その際の様子については、「セミナーにおいて、教訓者は『医師たちを教育する』ことを繰り返し強調しました」との記述がある⁽³⁰⁾。つまり、輸血をめぐる信者の立場に対し、協力的な医師や病院を開拓する方策が指導されたのである。「中には、医師との会見を取り決め、病院を訪問し、医師を教育するというやり方が日本で受け入れられるかどうか、真剣に疑念を表明する人もいました」とも記されている⁽³¹⁾。インフォームド・コンセントやセカンド・オピニオンといった用語が現在ほど周知のものではなかった時期の日本において、医師／患者の伝統的な関係を想定すれば妥当な反応といえるだろう。しかし、結果的にはセミナーで提案された方針に従い、医療の領域における協力者を獲得する方向に力が注がれたようである⁽³²⁾。こうした動向の中、1992年に生じた別

の輸血拒否のケースにおいて患者側（成人信者）が民事訴訟を起こした。これに対し東京高等裁判所は、医師が「輸血以外に救命手段がない事態になれば輸血する」という治療方針についての説明義務を怠り、輸血をした場合、医師は「患者が被った精神的苦痛を慰謝する義務を負う」との判決（控訴審，1998年）を下している⁽³³⁾。

このような経過をみると、日本のエホバの証人における重要な外部環境は、当該社会や既存の価値観などの広い意味での日本社会ではなく、本部組織であったことが推察されるのである。つまり、日本の社会・文化との接触・交渉の過程がエホバの証人の信条や実践に大きな影響を及ぼすことはなく、本部との関係性が一貫して重要な位置を占めていたということである。注の8に記したが、外来宗教の受容・定着の際、在来文化・外来文化の双方に変容が生じる。外来宗教が在来のものと「多かれ少なかれ調整されて安定すること」を外来宗教の定着という（森岡 1972：53）。これを敷衍して輸血をめぐる信条についてみてみると、森岡のいう「多かれ少なかれ調整」されたのは、この時点では輸血拒否についての教説ではなかった⁽³⁴⁾。むしろ変化や調整を迫られたのは、日本人信者（日本支部）の医療に対する意識や、日本の医療者側のエホバの証人への対応方法であったと考えることができるだろう。

エホバの証人の本部は輸血に関してあくまで信者個人の「良心の問題」とする立場を示している⁽³⁵⁾。また、輸血拒否事件をめぐるインパクトの強さや社会の反応の大きさは裏腹に、この教説は信条のごく一部であり、エホバの証人の教説における核心部分を占めるものでもない。そうでありながら、事態への対応方法の指南が日本支部の方から本部へ要請され、本部からの指示が忠実かつ厳密に守られている様子が看取できるのである。

このように考えてみると、注目され易いエホバの証人の特徴は、むしろ強力な「本部志向」から派生したものだということもできる。つまり、兵役拒否や輸血拒否に関する信条、頻繁な伝道活動の実践、日本の一般的な価値観と乖離した教説などは、それ自体がエホバの証人の特徴なのではなく、それを規定する本部との関係性つまり「本部志向」の強さこそが特徴だといえるのではないかと。

これを踏まえ、「本部志向」という分析視座の活用例を示しておこう。櫻井の研究が示すところによれば、統一教会の場合は「先祖・水子の崇りや障り」などの教説が採用されている（櫻井・中西 2010：143）。教義・信条面だけを見ると、マリNZのいう「現地志向的な運動」つまり図2における「土着的なキリスト教」（日本出自の「キリスト教系新宗教」と）と類似しているようにも見える。しかし日本の宗教文化を取り入れた教説は、日本の在来文化との接触・交渉の末に生じたというよりも、韓国統一教会主導で招来された結果とみることもできる。もしそうであるならば、「現地志向的」「外国志向的」という分析軸よりも、組織という要素における「外国志向」に焦点を絞った「本部志向」の方が、より明確な説明となるだろう。教義・信条の変容が、当該社会との接触・交渉によってではなく、本部主導でもたらされるとするならば、海外本部は重要な外部環境だと考えられ、この場合「本部志向」は強いとい

える。「本部志向」に照らすと、エホバの証人と統一教会には共通点があるといえよう。

同様に、モルモン教も「本部志向」はあると考えられる。しかし、生駒の示すところによれば「教会員は地元または中央から提出されたすべての提議に対し、挙手によって支持を表す権利がある」という（生駒 1995：110）。2章でみたように、モルモン教では信者たちが日本の宗教文化に「形の上で合わせる」ことを許容する側面もある（杉山 2004：164）。この場合、海外本部が最も重要な外部環境となるとは考えにくく、それ以外の外部環境も大きな影響力となる可能性がある。そうであるならば、モルモン教における「本部志向」はエホバの証人や統一教会と比して弱いといえるだろう。

以上のように、「本部志向」は、マリNZのいう「外国志向」では明確にできなかった「キリスト教系外来新宗教」相互の差異を、より鮮明に比較できる分析視座だといえるのではないだろうか。最後に若干の可能性として、「キリスト教系外来新宗教」相互だけでなく、特定の「キリスト教系外来新宗教」と伝統的なキリスト教教派との比較における「本部志向」の援用可能性についてもふれておこう⁽³⁶⁾。「キリスト教系外来新宗教」の中には、発祥国では一教派とみなされるものもあるが、いずれの運動も日本においては海外発祥の「外来宗教」である。一方、伝統的とされる各教派も、外国からの伝来に端緒をもつ「外来宗教」であり、日本の歴史的・宗教的な必然性の中で発生したものではない。両者のあいだには、伝統的、新宗教といった区分もあるが、「キリスト教系外来新宗教」の既成宗教からの独立（新宗教の発生）は、海外で生じたものであり、この分類は発祥国における分類に依拠しているともいえる。そのため、この場合の新宗教か、伝統的かといった区分は、日本における両者の違いの説明という点では、あまり長所を発揮しないようにも思われる。しかし、教説の特異性が指摘される場合でも、その教説は、ホスト国である日本においては海外本部との関係性つまり「本部志向」との組み合わせによって、運用範囲やその度合いが決まる側面もある。この点は、伝統的か、新宗教か、正統とされるか、異端とされるかに関わらず、海外の本部や教派等とかかわりのある宗教運動に共通する点だろう。「本部志向」の強弱は、当該運動における海外本部がどの程度重要な外部環境であるかによって分析できる。各運動に応じた伸張や退潮、社会との軋轢や社会への貢献という局面があるが、これを検討する際、「本部志向」という分析視座は、「キリスト教系外来新宗教」相互だけでなく、当該運動と伝統的とされる各教派との比較にも役立つのではないだろうか。

〔注〕

- (1) 「外来の新宗教」とは、海外で発生後、日本に流入し運動を展開している新宗教をいう。1990年に刊行され、日本や海外の新宗教についての情報と研究を網羅した『新宗教事典』、「外来の新宗教」の項には、キリスト教科学、サイエントロジー東京、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、ものみの塔聖書冊子協会などの「アメリカ系」の他、クリシュナ意識国際教会、シャンティユガ・ラジニーシ瞑想センターなどの「インド・アメリカ系」、純福音教会、

- 世界基督教統一神霊協会などの「韓国系」、スピリチュアリズム、日本ラエリアン・ムーブメントなどの「ヨーロッパ系」が紹介されている(井上他編 1990: 657-671)。
- (2) それぞれの創立年は1907年(道会)、1927年(基督心宗教団)、1941年(イエス之御霊教会)となっている。なお、「村井ジュン」は「屯」の下に「二」と書いてジュンと読む。
 - (3) 海外発祥の「キリスト教系新宗教」に該当する宗教運動としては、注の1で示した「外来の新宗教」のうち、「アメリカ系」に分類されている宗教運動と、「韓国系」の世界基督教統一神霊協会があげられる。なお、「韓国系」の純福音教会については、世界最大の「プロテスタント教会」(浅見・安 2012: 4)、福音派・聖霊派の影響を受けた「韓国系キリスト教会」(李・櫻井 2011: ix)など、新宗教ではなく一教派とされる場合もある。
 - (4) 「新宗教」の範囲については、島菌が以下の指標を示している。宗教であること(修養団体との区別)、成立宗教であること(独自の教義・実践の体系と教団組織の保持)、既成宗教から独立していること、主たる担い手を民衆としていること(島菌 1992 a: 38-42)。本論ではこの指標に倣うこととし、スピリチュアリティ概念で把握されるような、非制度的現象は分析の対象としない。ただし西山が指摘するように、新宗教の発生や台頭は、近代化や、社会変動に対する応答との関連によって捉えられるものである(西山 1979: 33-36)。したがって、既成宗教との関係(分派等)のみによって即、新宗教とするものではない。
 - (5) 稲葉は「クリアー」な境地の説明として、創始者ハーバードの「活気にあふれた、満足のいく生き方を追求」「偉大な神とは本来こういうものだと思いついて描いてきたもの」等のことばを紹介している(稲葉 1995: 183)。
 - (6) ここで指摘されている「意味論的」な「内在的理解」とは、島菌(1992 b)のいう「対象との共感」を基盤とした内在的理解を指すと考えられる。この意味での内在的理解とは、「民衆文化の価値を認め」、その「現れとしての宗教がもっている積極的な意義」を示そうとする態度である。島菌によれば、こうした「内在的理解」は、1970年代中頃までにみられた、「マクロな社会体制の分析や宗教の土台となる集団や構造の機能分析」という研究方法の課題を乗り越える過程で追究されるようになった(島菌 1992 b: 113-115)。兼子のいう「語用論的理解」はこの「内在的理解」を、意味世界や文脈から切り離すことでより精緻化しようとするものである。
 - (7) 筆者は1章で「キリスト教系新宗教」を、「土着的なキリスト教」と「キリスト教系外来新宗教」とに分節したが、このうちマリズが分析対象としたのは前者の宗教運動である。
 - (8) 森岡によれば、キリスト教が定着する際、在来文化(在来宗教: 民間信仰)と外来文化(外来宗教: キリスト教)の接触・交渉によって、その双方に変容が生じるという(森岡 2005: 108)。この変容は外来宗教の「受容」と「定着」の過程で生じる。森岡のいう「受容」とは「外来宗教の理念的要素(教義)と行動パターンの要素(儀礼)を受け入れること」であり、「定着」とは「受容されたものが在来のものと多かれ少なかれ調整されて、安定すること」である(同 1972: 53)。「受容」「定着」にはそれぞれ、「個人的」「集団的」「制度的」なレベルがある。このうち「制度的定着」に達したものを「広義の土着化」とした場合、他の社会体系との関係(拒否/容認)、キリスト教の変容の程度(変形/変質)という二つの分析軸によってさらに4タイプに類型化される。それぞれ、変形-拒否の「孤立」、変形-容認の「土着化」(狭義)、変質-拒否の「秘事化」、変質-容認の「埋没」であり、森岡が検討したプロテスタントの教派は狭義の土着化を達成していた(同: 56)。なお、後年、「変容」は「変化」に、「容認」は「協調」に、狭義の「土着化」は「緊張」に改められた(同 2005: 324)。
 - (9) マリズによれば、当該宗教運動の「自己規定」や「自己理解」を基準とするこの分類法は、伝統的なチャーチ・セクト論を、文化内容ではなく社会的な様式に着目して再定式化したローランド・ロバートソンの視点(ロバートソン 1983: 108-115)を援用したものだという。
 - (10) マリズのいう「現地志向的」な運動は、おそらく全要素において「現地志向的」であったと考え

られる。

- (11) この背景として、日本のプロテスタント・キリスト教における最初の日本人指導者となったのが士族出身の青年たちであった点があげられている。これらの青年たちは、明治維新期のイエスの解体による「急性アノミー」状況下で、深刻な「複合喪失」を経験しており、キリスト教の教説は、そうした喪失経験への解答となり得た。そのような日本人指導者においては、「日本が文明国になって西洋諸国に伍するため」、「日本のためにキリスト教を広めなければ」という国家意識が、強弱の差こそあれ作用していたという（森岡 2005: 66）。
- (12) こうした傾向は第二ヴァチカン公会議（1962～1965）以降、顕著となっている。
- (13) なお、この図は各カテゴリーの位置関係を便宜的に図式化したものであり、各宗教運動に優劣の評価を付したり、信者数の多寡を示したりすることを意図するものではない。
- (14) 各教派には政治形態の差異があるため、筆者のいう「本部志向」の有無は、厳密な意味では各教派に応じた違いがあるかもしれない。しかし本論は、筆者のいう「キリスト教系外来新宗教」に主要な関心を寄せているため、ここでは各教派間を厳密に区別することはしない。
- (15) エホバの証人の略歴については、ものみの塔聖書子協会『エホバの証人——神の王国をふれ告げる人々』1993年と、レイモンド・フランズ（2001）の記述を参照した。前者は教団発行の教団史であり、内外への啓発を目的としている。後者は、教団外の人物（1981年に教団を除名された）が公刊した出版物である。60年間の信者歴と9年間にわたる組織中枢での経験をもつ著者は、出版の意図として、信者たちにも知らされていない内情を公表する著者自身の「義務感」「道徳的責任」を挙げている（フランズ 2001: i）。
- (16) 「前千年王国論」は、キリスト再来後の千年王国の樹立を標榜する立場で、その特徴は、近い将来のキリスト再来と、それによる超越的かつ劇的な変化への期待にある。これは、千年王国がカトリック教会において比喩的に実現されていると考える「無千年王国論」や、キリスト教徒のはたらきの後に再来を標榜する「後千年王国論」（改革志向的）と比較すると、急進的な宗教運動であるといえる。
- (17) 本論で詳述することはしないが、筆者は『エホバの証人の年鑑』各号の統計などを参照し、1964年から2009年までの88カ国の信者数等の推移を確認している。ちなみに『ものみの塔』1975年（合本、217頁）によると、1974年（いわば期待されたハルマゲドン翌年に控えた年）の前年度（1973年）に対する日本の信者数の増加率は38%とされており、日本の増加率としてはこの年がピークとなっている。なお、『エホバの証人の年鑑』とは、ものみの塔聖書子協会が年1回発行する信者向けの出版物で、各国支部の過去一年間の詳細な統計等が記されている。
- (18) 統治体は10名前後の男性信者が構成しており、統治体からの指示は「ものみの塔聖書子協会」が出版する書籍等（「霊的な食物」ともいわれる）を通じて与えられるとされている。
- (19) 灯台社（戦前のエホバの証人）とその代表者であった明石順三については佐々木敏二（1968）、稲垣真美（1972）、鶴見俊輔（1975）を、日本のエホバの証人の歴史については、ものみの塔聖書子協会発行の『エホバの証人の年鑑』1978年および『エホバの証人の年鑑』1998年などの記述を参照した。
- (20) この派遣は、本部の二代目代表者となったジョセフ・F・ラザフォード（1869～1942）によるもので、明石順三は日本・朝鮮・中国の宣教者として任命された。
- (21) 明石順三『公開状（非売品）』1947年（明石光雄、再発行1997年）、31頁。
- (22) 当時の本部の代表者は三代目となるネイサン・H・ノア（1905～1977）が務めていた。
- (23) 本部組織への忠節さの肝要さは、救済をもたらす神の「唯一の経路」が統治体であるとする認識枠組みによって正統化あるいは正当化されている。
- (24) なお、灯台社のメンバー全員が明石に追従したということではない。「ごく数少ない忠実な例外」として紹介されているが、本部から派遣された宣教者に従った信者もいたようである（『エホバの

証人の年鑑』1998年, 69頁)。

- (25) 2012年の日本の信者数(エホバの証人のいう「平均伝道者数」)は、21万6692人となっている(『エホバの証人の年鑑』2013年, 184頁)。
- (26) 大きな変更としては、1995年に発表されたものがある。これは、ハルマゲドンが必ずしも信者たちの生存中には生じないかもしれないと理解される発表であり、フランスによれば、この変更は長年の信者には深刻な影響をもたらす可能性のあるものであった(フランス 2001: 292-294)。
- (27) これは当時10歳の児童が交通事故に遭った際、両親がエホバの証人の信条にしたがう子どもへの輸血に同意しなかった出来事である。児童は死亡している。詳細については大泉実成(1988)を参照されたい。なお、大泉の記述をみる限り、当時の医師らが患者の救命に努めたことはいうまでもなく、児童の両親も子どもの生命を案じ、「輸血無し」という条件つきではあるが「万全の治療」を願っていたことは付言しておく(大泉 1988: 256-295)。
- (28) ものみの塔聖書冊子協会『神の王国をふれ告げる人々』1993年, 185頁。
- (29) 受講者として、指導的立場にある111名の信者の他、信者である日本人医師25名などが招かれていたようである(『エホバの証人の年鑑』1998年, 139-140頁)。
- (30) 『エホバの証人の年鑑』1998年, 140頁。
- (31) 同。
- (32) 同, 140-141頁。
- (33) 浦野哲哉編『判例タイムズ』第965号(1998年5月1日号), 83頁。2000年に最高裁判所はこの判決を支持する審判を下している。
- (34) なお、その後の状況を見ると、どの程度の成分までを血液とみなすかという点において、輸血に関する本部の解釈には変化がみられる(『ものみの塔』2000年6月15日号, 29-31頁)。
- (35) 「聖書は細かなことを述べていないので、クリスチャンは神のみ前で自分の良心に従って決定しなければなりません」などの記述がある(『ものみの塔』2000年6月15日号, 30頁)。
- (36) なお、キリスト教以外の宗教的源泉をもつ外来の新宗教における「本部志向」の有効性については、本論では検討することができなかった。

〔参考文献〕

- 浅見雅一・安廷苑 2012 『韓国とキリスト教』中央公論新社
- 李元範・櫻井義秀編 2011 『越境する日韓宗教文化——韓国の日系新宗教 日本の韓流キリスト教』北海道大学出版会
- 生駒孝彰 1995 「モルモン教会(末日聖徒イエス・キリスト教会)——厳しい戒律と宣教組織」(清水雅人編『新宗教時代4』大蔵出版)
- 稲垣真美 1972 『兵役を拒否した日本人——灯台社の戦時下抵抗』岩波書店
- 稲葉小太郎 1995 「サイエントロジー教会——〈ほんとうの自己〉を探すころの分析」(清水雅人編『新宗教時代4』大蔵出版)
- 井上順孝・孝本頁・対馬路人・中牧弘允・西山茂編 1990 『新宗教事典』弘文堂
- 猪瀬優理 2002 「脱会プロセスとその後——ものみの塔聖書冊子協会の脱会者を事例に」(『宗教と社会』8号, 「宗教と社会」学会)
- 2009 「脱会過程の諸相——エホバの証人と脱会カウンセリング」(櫻井義秀編『カルトとスピリチュアリティ——現代日本における「救い」と「癒し」のゆくえ』ミネルヴァ書房)
- ウィルソン, ブライアン(鶴岡賀雄・林淳訳) 1978 「日本における『エホバの証人』の発展と親族関係の諸問題」(国際宗教研究所編『国際宗教ニュース』16巻3・4号)
- 大泉実成 1988 『説得——エホバの証人と輸血拒否事件』現代書館
- 兼子一 1999 「信者が『世代』を語る時——『エホバの証人』の布教活動に現れたカテゴリー化実践

「キリスト教系外来新宗教」研究の新たな研究視座（山口瑞穂）

- の分析」（『宗教と社会』5号、「宗教と社会」学会）
- 2003 「エスノメソドロジーによる宗教研究の可能性」（『宗教と社会』別冊、「宗教と社会」学会）
- 櫻井義秀 2006 『「カルト」を問い直す 信教の自由というリスク』中央公論新社
- 櫻井義秀・中西尋子 2010 『統一教会 日本宣教の戦略と韓日祝福』北海道大学出版会
- 佐々木敏二 1968 「灯台社の信仰と抵抗の姿勢——明石順三と『黄金時代』」（同志社大学人文科学研究会編『戦時下抵抗の研究Ⅰ』みすず書房）
- 島蘭進 1992 a 『現代救済宗教論』青弓社
- 1992 b 「宗教理解と客観性」（宗教社会学研究会編『いま 宗教をどうとらえるか』鳴海社）
- 杉山幸子 2004 『新宗教とアイデンティティ——回心と癒しの宗教社会心理学』新曜社
- 鶴見俊輔 1975 「明石順三と灯台社」（『鶴見俊輔著作集第二巻』筑摩書房）
- 西山茂 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』5巻7号、雄山閣）
- フランス、レイモンド（樋口久訳） 2001 『良心の危機——「エホバの証人」組織中枢での葛藤』せせらぎ出版
- マリンス、マーク・R（高崎恵訳） 2005 『メイド・イン・ジャパンのキリスト教』トランスビュー
- 森岡清美 1972 「『外来宗教の土着化』をめぐる概念的整理」（『史潮』109号、大塚史学会）
- 2005 『明治キリスト教会形成の社会史』東京大学出版会
- 山口瑞穂 2013 「日本のエホバの証人の研究——外来の新宗教の土着化の視点から」（修士論文、佛教大学）
- ロバートソン、ローランド（田丸徳善監訳） 1983 『宗教の社会学』川島書店

（やまぐち みずほ 社会学研究科社会学専攻修士課程修了）

（指導：大谷 栄一 准教授）

2013年9月30日受理