

中国の国家Ⅱ社会関係と キリスト教

田島英一

中国キリスト教の周縁性

二〇〇六年三月、胡锦涛中国共産党総書記・国家主席は、中国人民政治協商会議第一〇期全国委員会第四回会議の会期中に、いわゆる「八榮八恥」講話を発表した。中国人として名譽とすべき八つの善行と、恥辱とすべき八つの悪行が示され、その後全民的学習運動が展開されている。官僚は今も「父母官」（↓パターナリズム）と呼ばれるが、黨員は「人民の子」（↓公僕意識）であらねばならない。そして愛国主義時代にあつては、皇帝が「天子」として文明価値を体現し、啓蒙君主的な役回りを担ったという歴史の慣性が、ともすれば前者の意識を強化しがちであ

る。それが、「教育勅語」を彷彿とさせる手法にもつながる。

政教分離を建前とする近代国家において、国政を価値面から左右する「市民宗教」ないし「公共宗教」は、例えば森「一九九六」がそれを「見えざる国教」と呼んでいるように、通常は慣性化し秘匿される。それが中国では、欽定道德の形で顕在化している。ここで仮に、中国共産党が全国人民代表大会を頂点とした立法機構、國務院を頂点とした行政機構、最高人民法院、最高人民檢察院を頂点とした司法機構を指導するシステムを、「党政」と略称しておく。党政にとつての究極的使命は、おおよそ無産階級專政によつて共産主義を目指す階級的使命と、中華民族の振興を目指す民族的使命に二分される。それは、二〇〇二年改

訂の『中国共産党章程』においても、中国共産党に「無産階級の前衛」「中華民族の前衛」という二重の定義を与える形で、明示されている。そうである以上、その公共主義は、いわゆる「社会主義」と「愛国主義」を基礎としていなければならない。

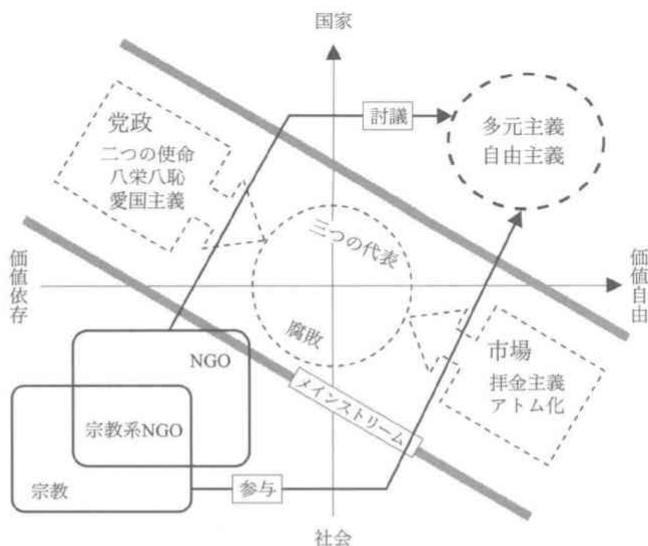


図1 党政—市場のメインストリームと多元主義、自由主義の可能性

しかし一九七八年以降推進された市場経済化は、そのひとつである社会主義的価値を、急速に後退させつつある。これに対し党政側は、いくつかの対応策をとった。まず、「三つの代表」重要思想（二〇〇〇年）によって経済エリート（新中間層）をその中枢に迎え、党の階級性を事実上変更しつつ、市場経済との間に一種の共犯関係を構築した。²³ 第二に、「優良なる伝統文化」を再評価（一九八〇年代）し、愛国主義教育を強化（一九九四年）しつつ、いわばナシヨナリズム（愛国主義）に依存する形で、統治の合法性を確保せんと努めてきた。愛国主義の強化は、市場経済化がもたらす拝金主義、「単位」社会から放り出された個人のアトム化をも救済する、いわば価値難民を収容する、国営キャンペーンとしての役割も期待されているのである。

一方、党政の掌握する政治的権力と市場経済との共犯関係は当然のことながら深刻な腐敗現象へとつながり、その腐敗への不満が、一度は一九八九年の第二次天安門事件という形でクラッシュした。そこで党政は「党は愛国主義の代表者であり、反党は反愛国であり、国外反華勢力の協力者である」とする言説を強化し、ますます愛国主義に依存するという悪循環に陥る。「八榮八恥」の第一条は、「祖国を愛することをもって榮となす」であった。これが、図1に示した「党政—市場・メインストリーム」の現状であ

る。

現在愛国主義にその多くを負っている中国の公共宗教は「原則」であり、「原則」は異論を許容しない。つまりそれは、必然的に公共空間を壟断する。中国共産党は、都市の政治空間と郷村の社会空間の間に長く存在した壁を打ち破り、基層に党組織をはりめぐらした最初の統治者である。しかも毛沢東は、社会改造において大衆運動を常套手段とした。かくて、「科学」という形で士大夫階層にだけ許されていた社会から政治にいたる回路が、広く大衆に開放されることとなる。結果、党政による価値の壟断は社会の末端にまで広がり、国民党主導の啓蒙運動などよりもはるかに深刻な副作用を惹起することになった。

なぜならこれは、大衆社会の価値観が理性的討議を経ぬまま公共宗教に逆流する回路を開いてしまったということでもあるからだ。津城「二〇〇五」は、公共宗教としての天皇制の変容についてふれ、その背景として「政治によって目的合理的に立ち上げられた国家宗教が、民衆宗教レベルにまで浸透し、その民衆宗教の圧力が政治に逆流してきて、目的を阻害するという、皮肉な回路」の存在を指摘している。中国においても、例えば郷村社会の宗法性信仰の内包する血縁幻想が文化大革命期の公共宗教に逆流した結果、その神学に「唯成分論」（各人の先天的階級成分で闘争における敵性を判断する考え方）というおよそ不合理な

教条を付け加えた。また、同じ血縁幻想が愛国主義に逆流した結果、いわゆる「憤青」（怒れる若者）たちは、血縁で結ばれた郷村的中国という空想のエトニへの「郷愁」から、ネット空間において、脱ネイティブ中国人（生活が洋風化した新中間層、自由主義的知識人、「親米」「親日」論者、台湾独立派等）に対し「洋奴」「老祖宗さえ認めない民族のクズ」といった罵声を浴びせている。これは、「子不語怪力乱神」という孔子の合理精神によって一度は脱魔術化し、中華帝国の公共宗教（礼教）にまで洗練されたはずの宗法性信仰が、皮肉にも現代の公共宗教を再魔術化したということでもあろう。公共宗教は、時に党政の側をも翻弄する諸刃の剣なのである。

一方中国のキリスト教は、一貫して「異端」であった。宗法性信仰に照らして異端視され、時に禁教の憂き目を見ただばかりではなく、一九〇〇年の義和團事件において大量の殉教者を出し、一九二〇年代には「非基督教学生同盟」が設立された。中華人民共和国成立後は、階級的使命にあだなす「精神的アヘン」であり、民族的使命を妨げる帝国主義勢力の「洋教」であった。

しかし近年、言論界にキリスト教をめぐるもう一つの声が生まれつつある。そのキーワードは、「公共性」と「市民社会」だ。例えばMadsen [1998] は農村の閉鎖的なカトリック共同体を「宗教というより一種のエスニシティに

過ぎない」と批判し、デュルケーム的宗教からウェーバー的宗教への転換を提案、カトリックが中国の市民社会形成に果たす役割に期待をよせている。^⑤ 中国宗教に対する同様の期待とその検証は、邢福增 [二〇〇五]、何光滙 [二〇〇六]、劉澎 [二〇〇六]、Xie [2006] といった大陸や香港の研究書にも見てとれる。これは、図1における右肩下がりのメインストリームに対して、開かれた宗教による右肩上がりの政治的、社会的変革を期待したものである。

最近では、教育・研究機関に身を置きながら社会活動にも参加する、いわゆる「公共知識分子」たちが宗教に接近する姿も見られる。自らが神学を学び家庭集会（後述）において牧師を務める者、家庭集会の教会員や賛助者となる者、教会とは距離を置きつつも信仰を表明する「文化基督教徒」、宗教団体が組織するNGOに参加ないしアドバイスを行う者など、接近、参与の方法は様々だ。恐らくその背景には、多元主義と自由主義が両立しようとする民主制への志向と、八九年のクラッシュに対する反省（民間に根ざした活動の必要性と、欽定公共宗教や市場の拝金主義に對抗しうる価値の橋頭堡の必要性に対する認識）もある。宗教やNGOが、社会的公正を実現する上で重要なプレーヤーとなりうることを証明し、市民社会における支持を背景に公共空間における発言権を拡大してこそ、欽定公共宗教による公共空間の壟断が相対化される。その先に、

多元主義と自由主義^⑥を基礎とした政治空間が生まれる。いささかトクビリアンの理想主義の嫌いはあるが、これは制度に民主主義の本質を見る政治学とは異なる、中国民主化の可能性をめぐる社会学的考察と、その実践であるともいえよう。

本稿では、中国キリスト教の現状を検証し、メインストリームの相対化に役割を果たしうる可能性についても、初步的な見解を示したいと考える。

中国カトリック

——アクター間の錯綜が生んだ閉塞状況——

今年四月二〇日、中国天主教愛国会（以後、「愛国会」と略称）主席、全国人民代表大會常務委員会副委員長・傅鉄山氏が逝去した。二一日付の『人民日報』は、彼を「中国共産党の親密なる友人」と称賛している。一方、二二日付の香港『明報』によれば、バチカンからの使節も香港の陳日君枢機卿も、葬儀に参列する予定はないという。傅氏は、司教叙任にあたって法王庁側の承認を得ていない。

中華人民共和国とバチカン市国の国交断絶状態は、一九五一年九月に中国側がバチカン大使リベリ（Ribeiro, Antonio）を追放したことに端を発する。四六年に中国に赴任したりベリは、外交官であるばかりでなく、大司教と

して法王庁の意向を代表し、中国カトリック教会を管轄する立場にあった。内戦において彼は、法王庁からの指示に基づき国民党を支持、反共色を鮮明にしてゆく。四八年に彼が中国で結成した「聖母軍」(レジオ・マリエ)は、カトリック信徒の反共組織として、今も党政や愛国会から指弾されている。

上述のように、中国党政にとってかつてのキリスト教ミッションは、階級的使命、民族的使命の障害物ではない。これに、法王個人への不信も加わった。当時のローマ法王・ピウス十二世(ピオ十二世)は、もとより反共傾向の目立つ人物であった。枢機卿として外交を担当していた時代には、ナチス・ドイツとの政教条約締結といった、後に批判を浴びる決定がなされている。パチカンから満州国が承認されたのも、この時期であった。法王就任後、第二次世界大戦が勃発すると「中立」を貫いた。この際、ナチスによるユダヤ人虐殺を放任したとして批判をあげ、これが後のヨハネ・パウロ二世による謝罪へとつながっている。党政にとつては、警戒すべき人物であったに違いない。

党政側は、いわゆる統一戦線工作で応じた。五〇年、四川省北部(現在の広元市元壩区、写真)で王良佐神父等が『自立革新運動宣言』を発表、法王庁の影響力排除を主張した。これに呼応する形でカトリック愛国運動が推し進

められ、外国人神父、修道士、修道女等があるいはスパイ容疑で逮捕され、あるいは国外退去へと追い込まれてゆく。やがて、中国教会の自立と愛国のスローガンの下に進められた外国人排除は、リベリ追放において頂点に達した。リベリはその後台湾を訪れ、パチカンと台湾に一国交関係が成立する。ここに、中国とパチカンの決裂は決定的になる。

五二年一月一八日、ピウス十二世は使徒的書簡『勸勉中国被難教胞』(Cupimus inprimis)を送付し、中国信徒に対し法王への服従を呼びかけた。五四年一〇月七日には回勅『致中国教友書』(Ad Sinarum gentes)を送付して、司教叙任等に関する法王庁側の原則を改めて示している。一方党政側は、逮捕の手を、法王に忠誠を誓う中国籍聖職者にまで広げていった。五四年一〇月には陝西省の李篤安(後の西安教区司教)を逮捕、五五年の「肃反運動」期には上海の龔品梅、金魯賢等を逮捕した。反右派運動発動後の五八年には、范学淹(後の保定教区司教)が逮捕されている。五七年八月には、党政主導の運動が中国天主教愛国教友会(後「中国天主教愛国会」に改称)結成という、ひとつの到達点を見た。翌年四月、武漢における司教叙任をめぐり、法王庁と愛国会は非難の応酬となる。法王庁の同意なき叙任(自選自聖)を、破門をちらつかせつつ阻止せんとした法王であったが、結局は失敗した。五八年六月、



写真1 元壩区の山上にある常駐神父のいない天主堂

王良佐が神父を務めた当時の天主堂はすでに取り壊され、地元の信者の再建要請をよそに、いまだ廃校となった小学校校舎の転用が続く。成都教区から建設要請のある「王良佐記念館」は、四年以上を経過した今も「種々の理由」（地元統戦筋）により計画が具体化していない。党政と愛国会の温度差を象徴する光景である。（筆者撮影）

ピウス二世は回勅『致中国教会通諭』（Ad Apostolorum Principes）を送付、愛国会による自主叙任、分派行動を批判した。その年の十二月に、ピウス二世は世を去る。

六〇年代、愛国会は文化大革命（一九六六〜七六年）によって一切の活動を停止した。一方バチカンでは、第二バチカン公会議（一九六二〜六五年）が召集された。近代化、多様化の世界といかに向き合うかという困難な課題に、カトリック教会が自ら取り組み、その結果、神学と教

会の多様化が促進されることとなった。八〇年代に活動を再開した愛国会が相対したのは、もはや昔日のローマではなかった。

八〇年六月、北京における中国天主教代表会議の結果を受けて、教務機構としての中国天主教教務委員会、中国独自の司教団としての中国天主教主教団が発足した。いずれも、愛国会副主席（当時）にして、上海初の「自選自聖」司教である張家樹が最高責任者を務めている。急展開を見せる中国カトリックに対し、同年、香港教区に「聖神研究中心」が設立された。それは、台湾・香港のカトリック教会が大陸への橋渡し役（橋梁教会）となり、内外カトリックの「共融」（communion）を促すための、状況分析、理論研究の場である。定期刊行誌として『鼎』を擁し、橋梁教会の神学者、聖職者たちが論文、研究ノートを寄せる。法王庁が、大陸に向けて張ったアンテナであるともいえる。

八二年一月の『为中国教友祈祷』（Caritas Christi）、同三月の中国教会のためのミサ等、八〇年代に入って法王ヨハネ・パウロ二世は、中国に向けた書簡、メッセージを発表し続けた。また、「自選自聖」司教も、その大半が法王からの追認を受けた。八〇年代末には、法王のための祈りが中国教会において復活している。九〇年代には、愛国会の若い聖職者たちが次々と国外の神学校へと派遣された。彼

等は第二バチカン公会議後の神学の紹介者となつてゐるばかりでなく、国外の修道会等にも人脈を持つ内外教会の紐帯である。そして二〇〇一年一〇月、ヨハネ・パウロ二世は、党政が断罪してきた帝国主義時代の教会の過ちについて謝罪した。こうしたこともあつて、ヨハネ・パウロ二世の逝去にあたっては、中国外交部もその功績を称える弔辞を發表している。

近年、愛国会の聖職者は、インタビューに対してほぼ口をそろえて「バチカンとの国交樹立は時間の問題だ」と断言する。しかし、必ずしも樂觀はできない。何といつても、アクターが複雑化しすぎた。第一、第二のアクターが法王庁と党政であることは、論をまたない。問題は、それ以外のアクターの動向である。

まず、愛国会。愛国会には、親法王派もいれば反法王派もいる。法王庁から承認を受けられた司教もいれば、受けられなかった司教もいる。先述の愛国会主席・傅鉄山が承認から外れている一方で、後に愛国会に身をおいた金魯賢、李篤安といった司教は、法王庁からの信任が厚い。地下教会問題についても、愛国会への参加を推進する聖職者があれば、地下教会出身者が獅子身中の虫となることを恐れ、むしろ地下に封じ込めんとする者もいる。地下教会への嫌悪は、河北のような地下教会の勢力が強い地域において、時に公安をも巻き込んだ激しい弾圧へとつながる。九

二年、獄死した范学淹司教の遺体を当局が地下教会に遺棄したとされる事件などは、地下教会側を震撼させた。

次に、地下教会（「忠貞教会」）。これも、一枚岩ではない。Madsen [1998] は、聖職者の毒殺や械闘にまで発展した地下教会同士の抗争という、にわかには信じがたい事件を紹介している。また、華北の教育インフラが貧弱な農村に分布する教会が多く、愛国会の聖職者のように海外研鑽の機会があるわけでもない。神学校へのアクセスも限られるため、聖職者の専門知識、訓練が不十分であるとも指摘される。

そして、橋梁教会。中国側が国交正常化の条件としてバチカンと台湾の断交をつきつけている以上、台湾聖職者としては心中複雑である。二〇〇〇年一〇月、ヨハネ・パウロ二世が一二〇名の中国伝道における殉教者を聖人とした際、中国側は激しくこれを非難した。中国側から見れば、この一二〇名は帝国主義の走狗に他ならない。聖人化は侵略の歴史を美化するものだという、ある意味「靖国問題」とよく似たロジックがそこにはある。愛国会は、この決定の背後に台湾司教団主席・単国璽の働きかけがあったとして、不信感をあらわにした。また、香港カトリック教会の「橋梁」作用も限定的である。例えば陳日君司教は、同性愛に明確な反対姿勢を示すなど保守的な一面があり、法王からの信任も厚い。一方、第二次天安門事件の記念行

事に積極的に参加、香港特別行政区政府に対しても更なる民主化を求めて苦言を呈し、法輪功事件に際してはこれを邪教視することに反対している。つまり、党政にとつては危険な「反華分子」なのだ。二〇〇六年、その彼が枢機卿に任命されると、中国側は一気に態度を硬化させた。意趣返してもあるかのように、その後愛国会が立て続けに司教の「自選自聖」を行い、法王庁側を慌てさせた事件は記憶に新しい。

党政にとつてこの状況は、放置可能な閉塞といったところであろう。愛国会と地下教会の相互対立と内部分裂で、「夷をもって夷を制す」がごとき宗教の分断統治が可能になる。パチカンとの国交正常化にとつては不利な状況であるが、中国側には正常化を急ぐ理由もない。ソ連との厳しい対決の中で進められた対米国交正常化交渉では、米国の台湾に対する防衛兵器売却を認めるなど、異例の譲歩をした。しかし現在の中国に、パチカンに対しそこまでの譲歩をする必要はない。主導権は、中国側にある。

パチカン側は、愛国会における親法王派の伸長という有利な条件があるにもかかわらず、地下教会や橋梁教会への配慮もあつて、大きな譲歩が難しい。信徒数は五〇〇万人程度とされながらも、優秀な若手聖職者を輩出しつつある愛国会。信徒数で一〇〇〇万人を超えともいわれるが、十分な訓練もないまま司教、司祭が乱立する嫌いのある地

下教会。いずれも、切捨てはできない。理想は、まずその両者が「共融」することであろう。しかし、その双方が共に内部矛盾を抱えているのであるから、「共融」もおぼつかない。結局、パチカンがあえて大きな犠牲を払う覚悟を持たない限り、この閉塞状況は当面打開すまい。

中国プロテスタント

——世俗権力の介入を受けた神学論争——

中国カトリックの去就がパチカン——中国関係の鍵であるとすれば、中国プロテスタント問題は、米中関係と深いかわりを持つ。最近ではブッシュ大統領が二〇〇五年一月の訪中時に北京の公認教会において礼拝に参加、その席で中国における信教の自由拡大を訴えている。また二〇〇六年五月、同大統領はホワイトハウスにおいて家庭集会（非公認教会）構成員である余傑（作家）、王怡（成都大学教授）、李柏光（法学者）と会見、意見交換と祈りの時を持った。現在中国国内において最も著名な家庭集会牧会者のひとり・林献羔（Lamb, Samuel）の執務室には、レーガン大統領、ブッシュ（父）大統領、ピリー・グラハムから送られた記念品が飾られ、米国在広州総領事館もその安全に重大な関心を払っているとされる。

ロンドン・ミッシヨナリ・ソサイアティ所属のモリソン

(Morrison, Robert) が一八〇七年マカオに第一歩を印して以来、プロテスタント初期中国伝道においては英国ミッションの活動が活発であった。しかし、義和団事件というキリスト教ミッションにとつての一大悲劇と前後して、米
国ミッションが主役の座を占めるようになる。刑軍「二〇〇六」によれば、一九〇〇年の米国人が中国在住の外国人宣教師に占める割合は三五%、それが一七年後には五〇%に達している。

また、吳耀宗のように米国へ留学した指導者、林獻羔のように海外華人の家庭に育ち、米国で信仰を得、祖籍地へ戻った牧会者等がある。この結果、当時の米国における神学的状況がそのまま中国へと持ち込まれることになった。

森「一九九六」によれば、一九世紀末から一九二〇年代の米国プロテスタント界は、ファンダメンタリスト(漢語で「基要派」「属霊派」とモダニスト(同じく「現代派」)が進化論問題等をめぐり激しく対立していた時代であった。ファンダメンタリストは、個人が聖書と精霊によつて神と結ばれていると考えるため、宗教を私的領域に限定する政治的自由主義と融和的な関係にある。モダニストは、科学、近代思想、社会問題等と信仰の整合性を積極的に考えるため、神学的自由主義と融和的な関係にある。結果、前者は政治や社会運動と一定の距離を保ち、後者は教会やアソシエーションを基盤として社会問題に取り組み、政治

にも進んで関与する傾向があった。

中国基督教三自愛国運動委員会(以後、「三自委員会」と略称)の歴史を指導的人物の名前で区切るとすれば、文革前を吳耀宗時代、文革後を丁光訓時代とすることができよう。この二人はともに自由主義神学色の濃いニューヨーク・ユニオン神学校(Union Theological Seminary, N.Y.)で神学を修め、国内にあっては基督教青年会(以後、「YMCA」と略称)の社会福音運動を指導している。つまり三自委員会は、典型的な「現代派」によつて指導されてきたのである。

一方、北京の王明道、上海や福建を中心に全国に「聖会處」教会を展開していた倪柝声(Nee, Watchman)、広東を中心に活動した林獻羔といった「基要派」の牧会者たちは、批判派を形成した(あるいは、そう見えた)。王明道「二九八七」はいう。「贖罪を否定するとは新旧両約聖書を否定することです。自由主義者が『社会的福音』と彼らの称するような他の何物かを作り上げてきたのも驚くべきことではありません¹⁶⁾。これは、保守的な福音主義の立場を語る次の宇田「二〇〇二」のことばと共鳴する。「教会の歴史を振り返ると、以上の(聖書の持つ)十分性と明瞭性とは着実に受けとめられないときに、それを補足補充するために、誤っていわゆる『第二の光』、『第二の力』が導入されてきた事実を知るのである¹⁶⁾。そして「基要派」の結

論は、「現代派」不信派」というものであった。(もつとも、「基要派」のすべてが公の場において王のように呉等を批判したわけではなく、多くは「現代派」を敬遠しつつ、黙々と牧会に従事していた。)

では、呉耀宗は本当に「不信派」であつたのだろうか。現在でも三自委員会を拒否した教会、いわゆる「家庭集会」の牧会者は、しばしば「呉や丁は秘密黨員であつて、クリスチャンではない」と断言する。丁光訓「二〇〇〇」はこれに反論し、呉は共産党の闘争を高く評価し非暴力主義を放棄したこと、ただし呉も自分もマルクス・レーニン主義者ではないこと、呉の神学思想はラテン・アメリカにおける「解放の神学」に比定できることなどを強調している。邢軍「二〇〇六」の見解はこのいずれとも違つており、呉は共産党の目的にシンパシーを感じつつも、非暴力主義を捨てていなかったとしている。また、第一次国共合作の崩壊をもつて教会と共産党の距離が一気に広がつており、呉が共産党陣営に身を投じたのは一九四九年以降のことだと見る。

ゼレ「一九九六」は、神学発展の方向を「正統主義↓自由主義↓解放の神学」とし、おおむねこれを好ましい変化だと見る。これは、超文脈から文脈依存への「進歩」史観である。正統主義は聖書の解釈を内なる聖霊に依存するため、聖書解釈において文脈の影響を受けない。これに対し

て自由主義は近代合理主義という文脈に依存しており、解放の神学は、さらに弱者への搾取と抑圧という社会的文脈にも依存して聖書を読む。ゼレのいう正統主義は、中国の文脈でいう「基要派」に相当しよう。この世の文脈に依存して聖書を読むことは、「基要派」から見れば聖書の超時空性、無謬性への挑戦と映り、到底容認できない。そして、社会的弱者の存在や国家、民族の危機を前にクリスチャンの使命を考えた「現代派」は、自由主義と解放の神学の中間地点にあつたといつてよい。この意味で、丁が呉の立場を解放の神学に比定しているのも、全くの的外れであるとはいえない。

文脈への実践的関与があるという意味で、社会福音運動や解放の神学には、共産主義との間にも一定の親和性がある。グティエレス「二〇〇〇」も、解放の神学はマルクス主義に負うところが大きいと述べている。呉の神学思想が、「基要派」のそれに比べて共産党との共通目的を見出しやすかつたということは、間違いない。「基要派」から見れば、この世の文脈に依存した彼らの聖書理解は邪道であつたらう。だが、それだけで「不信派」と決めつけたのは、行きすぎであつたかもしれない。確かにペテロは「にせ教師に気をつける」と警告しているが(ペテロの手紙第二章)、イエスは「わたしたちに逆らわない者は、わたしたちの味方なのである」(マルコの福音書第九章)とい

う懐の深さを見せている。

共産主義との親和性自体は、必ずしも非難の対象とはならない。問題は、自発性の有無だ。解放の神学は無論のこ
と、自由主義神学も、文脈に敏感な改革者たちが自発的に
創始している。決して、政治の介入によって上から押し付
けられた神学ではない。中国の「現代派」たちも、クリス
チャンとして果たすべき社会的責任を自発的に考えた。早
くも一九〇二年には外国ミッションからの自立を目指した
中華基督教徒会が上海で設立され、一九二〇年代には各地
に「三自」（中国人自らが教会を管理し、収入を確保し、
伝道する）運動も興っている。だが四九年以降の彼等は、
教会改革、神学改革に公権力を介在させてしまった。

党政が展開した統一戦線工作においては、党政と諸宗教
が妥協点を見出しつつ団結する水平的関係ではなく、党政
の階級的使命と民族的使命に諸宗教が一方的に寄り添う垂
直的關係が求められる。政治に対して不関与の姿勢をとつ
ていた「基要派」の多くは、そうした関係の拒否を理由
に、「反革命」「反愛国」といういわれなき非難を浴びせら
れた。五〇年五月、周恩来総理は「基督教問題座談会」に
おいて呉等を前に、「三自」運動を推進し帝國主義との関
係を清算すること、宗教界が人民に奉仕することを求め、
また新中国では伝道には制限が設けられることを一方的に
告げている。これを受けて、七月から呉等は全国の教会に

『中国基督教在新中国建設中努力的途徑』（いわゆる「三自
宣言」）を送付し、新たな「三自」への参加を呼びかけ
る。二〇年代にクリスチャンの民族的覚醒が育んだ下から
の「三自」と、五〇年代に党政の政策が生んだ上からの
「三自」は、似て非なるものだといわざるをえない。五四
年八月、呉等は宣言への賛同者を糾合し、ついに三自委員
会を設立した。

五〇年に朝鮮戦争が勃発し、米中両国は有史以来最も厳
しい対決局面に入る。「三自」は、いやがおうにも反米色
をおびていった。米国人をはじめとする外国伝道師らが
次々と逮捕、追放された。五一年七月、政務院は『關於接
受美国津貼的基督教团体处理辦法』を公布し、全国のプロ
テスタント教会に米国ミッションとの関係断絶を迫った。

ここまでは「基要派」教会にも、米国伝道師を穏便に帰国
させるなど、対応のしようがあったであろう。だが、五五
年の「肅反運動」期には、三自委員会への不参加自体が
「反革命」「反愛国」と見なされ、王明道、林猷羔といった
牧会者が次々と逮捕された。翌五六年には王が、五八年に
は林が再逮捕され、それぞれ二十数年間を獄中で過ごすこ
とになる。あるいは逮捕、あるいは国外脱出という形で牧
会者を失った教会に対して、三自委員会は教派を超えた合
同礼拝（いわゆる「聯合崇拜」）を実施、こうして中国ブ
ロテスタントは、丁光訓のいう「ポスト教派時代」へと突



写真2 廣州市市街地中心に位置する榮桂里教会

日曜日には、3階建のビルに入りきらない会衆が、屋外にまであふれる。各地両会幹部の研修では、秘かな「見学」ポイントにもなっている。(筆者撮影)

入した。それは、公権力を背景とした三自委員会が、翼賛教団化した瞬間でもあった。

だが、その後の文化大革命は、活動停止に追い込まれた三自委員会にとって予想外の副産物を生む。地下に沈潜した「基要派」系の信者たちが、その信仰を守り通したばかりでなく、信者を増やしさえしたのだ。八〇年九月九日の『人民日報』によれば、丁光訓は次のように述べている。

「現在開放された教会はごくわずかで、大半の信者は家庭

内で集まっている……(中略)……彼等が非合法であるとは、三自委員会のリーダーのひとりとしていえない」。打ちめされた「地上」の教会とふくれあがった「地下」の教会を前に、三自委員会はその合法性すら問われたのである。広州に復帰した林猷羔の牧会する榮桂里教会(写真2)などは、今や週にのべ三〇〇〇名の会衆を公然と集めており、「家庭集会」という表現はもはや不似合いとなった。五〇年代とは違い、これは否定して済むものではない。

八〇年一〇月、三自委員会は教会の教務管理のために中国基督教協会を発足させ、自らは「ポスト教派時代」の中国教会統合や党政との統一戦線維持に専念するようになる。以降、三自委員会と基督教協会は「两会」と略称されるようになった。ただし両会の分業は、名義上のそれに過ぎない。筆者の知る限り、各地両会の指導層は、ほとんどが同一メンバーによって構成されている。その重要人事は、対口関係にある宗教局の承認を必要とする。

成長した家庭集会を否定できないが、一方で教会統合と統一戦線維持を急がねばならない。進退窮まった状況のなせるわざなのか、この時期の丁の言動には矛盾も見える。基督教協会が発足した南京会議では、こうも述べている。

「三自に反対する者は愛国主義を欠いており、キリストの福音事業を否定しており、プロテスタントを破壊する……

(中略)……この種の宗教を利用して金銭を騙し取り、反中国宣伝を行い、わが方に転覆活動の陰謀をしかける者(家庭集会)に対しては、警戒をせねばならない⁽¹⁸⁾。つまり、「ポスト教派時代」であることを主張するのにもかかわらず、「家庭集会」という分派組織の存在を認め、その存在を許したかと思えば、かつてのように「反愛国」のレッテルを貼り、あまつさえクリスチャンとしても失格扱いする。支離滅裂な自家撞着を犯している上に、最後には反対者を「人民」の埒外に置いた毛沢東をも彷彿とさせる排除の論理をふりかざしているのだ。到底、家庭集会の構成員から信頼を得るに足る姿勢ではない。

米国における神学的対立が中国に持ち込まれ、そこに党政という公権力が介在した。こうして、「現代派Ⅱ两会Ⅱ官方教会」VS.「基要派Ⅱ家庭集会Ⅱ非官方教会」という、神学的に共約不能で、人間的にも相互不信という対立の構図が出来上がったのである。

指導的立場にある人物の揺れは、地方两会の揺れにもつながる。沈潔「二〇〇三」によれば、民間組織の圧倒的多数が未登記状態にあり、その数は数百万にも達するといふ。これら登記条件を満たせない団体は、法的保護の埒外に置かれることになる。中国で法制度の埒外に置かれた集団や個人は、法治ではなく人治、つまり官憲の恣意にゆだねられやすい。デフォルトでは放置だが、地方官憲にとつ

て不都合があれば、未登記の事実が直ちに摘発の口実へと化ける。两会の判断が反「家庭集会」側に振れている地方でも、公安による集会取締りが起こりやすい。取締りの根拠としては、未登記の事実(二〇〇五年施行の『宗教事務条例』を根拠とする)に加えて、消防関連法により消防施設の不備を指摘する、建築関連法により建造物としての問題を指摘するなど、あらゆる法的根拠が動員される。携帯電話やインターネットの普及もあり、摘発の事実も直ちに全国の家庭集会へと伝播する。两会と家庭集会の相互不信は、当分解消のめどが立たない。

今後の展望

以上のような状況をふまえて、中国キリスト教が公共空間の再構築、あるいは政治的多元化、自由化に果たしうる役割を考えた時、どうしても楽天的な展望は出てこない。

愛国会や三自委員会は、統一戦線工作の手駒であることに安住するがゆえに、公共善の実現においていささかの功績があったとしても、それは党政機能の延長であるとしか理解されない。党政の方でも、それを望んでいる。身も蓋もない話をすれば、経済的、人的資源は教会に提供させるが、最後は上級機関に当地党政の「政績」として報告でき、しかも裨益者の人民には「党と政府に感謝します」と

いわしめるといなのが、党政側にとつての理想なのだ。

九三年一月の全国統戦工作会議において江沢民が宗教政策三原則を示して以来、党政の宗教政策においては「宗教と社会主義社会の相互適応」が強調される。キリスト教はいわゆる「海外関係」を豊富に有する宗教であり、特に各レベルの地方政府からは、国外資金を活用した福祉領域での活動を求められやすい。八五年、三自委員会、南京大學、江蘇省政府が中心になって創設したプロテスタント系慈善基金会である愛徳基金会（本部・南京、理事長・丁光訓）も、香港に事務所を持ち、その資金の大半を国外と香港の「教友」（特に、欧州からの資金が約半分を占める）に頼る。田島「二〇〇六」にも述べるころがあったが、福祉財源に事欠く地域ほど、えてして党政と両会の関係が良い。これもまた、「宗教と社会主義社会の相互適応」の一例なのだとはいえよう。

愛国会、両会の宗教外活動が党政の功績として埋没しやすい一方で、カトリック「地下教会」やプロテスタント「家庭集会」が社会で公共善の追求に携わるといふケースは、ほとんどない。公然と活動することが難しい環境に置かれている上、神学上保守的であるためだ。前者はカトリック共同体の維持を、後者は個人の霊的救いを、それぞれ主要な関心事とする。

それでも、希望を感じさせる変化は、わずかながらも起

こりつつある。カトリックにおいては、河北信徳社の活動が挙げられよう。河北信徳社は、九一年に張士江神父がたった一人で立ち上げ、現在四〇名のスタッフを抱えるにいたっている。張神父は国外で神学を修め、帰国後上海教区のカトリック学術研究・出版機構「光啓社」に勤務していたが、故郷であり「地下教会」の勢力が全国で最も強いといわれる河北省に呼び戻された。そこで石家荘市内に信徳社事務所を開き（現在は、石家荘市郊外にある河北省天主教神哲学院の敷地内に移転）、カトリック新聞「信徳」を創刊した。編集においては故意に党政の宣伝を避け、法王に関する情報などを果敢に報道する。おかげで当局から警告を受けたこと、発行差し止め処分になったこともあったが、「地下教会」から信頼を勝ちとることに成功した。現在七万部を数える同紙は、地上地下を問わず、中国カトリック界において広く購読されている。

九七年、張神父はさらに慈善NGO「北方進徳天主教社会服務中心」を創設、翌年の社会团体登記批准を経て、社会福祉活動にも着手した。農村の水源確保、災害援助、学童支援、重病人への支援、AIDS予防教育、教会による教育事業、公益事業の援助など、幅広い事業を展開する。資金源は主に国外修道会やカトリック系慈善基金会等で、「北方進徳」への支援要請は各地の教会を通して行われ、各地教会の名義において事業が展開される。なお、申請を

行う教会は、地上地下を問わない。

こうして地下教会から得られた信頼の下、張神父は地下教会の地上化にもリエゾン役として協力している。神の愛を世に証しする「地の塩」たれというイエスの教えに忠実であるばかりか、地上と地下の「共融」を望む法王にとつてもよき働き手であるといえよう。

プロテスタントにおいては、上海YMCAの活動を挙げることができ。田島「二〇〇六」で詳述するところがあつたが、上海YMCAは上海浦東新区の「羅山市民会館」を運営、区の福祉事業の一部を肩代わりし、地域住民の好評を博している。また、寧夏回族自治区における学童支援、上海市で働く農民労働者の子弟教育の支援、AIDS予防教育の展開、レイオフ人員への職業訓練等、様々な社会福祉事業を手掛ける。

こうした宗教系NGOの活動は、宗教的理念が社会的公正の実現に有益であることを証明するという意味において、宗教への認知とその発言力を強化し、公共空間の再構築に向けた宗教の活動を下支えする可能性がある。

無論、課題は残されている。第一に、そうしたNGO自身の問題。中国NGOは、その成功が指導者のリーダーシップに依存しているケースが多い。信徳社における張士江神父、上海YMCAにおける吳建榮総幹事の存在感、絶対的なものがある。後継者養成と、制度整備による持続

的發展の確保が急がれる。

第二に、彼らを取り巻く環境の変革が不可欠である。まず、キリスト教界全体の神学的改革。解放の神学という文脈依存の神学に自らを比定するのであれば、中国という文脈にふさわしい神学を、下から構築する必要がある。また、法整備も不可欠だ。「宗教法」を制定し、愛国会、三自委員会の地方組織による「地下教会」「家庭集会」への恣意的な介入を防止しなければならない。巨大な人的資源を持つ「地下教会」「家庭集会」が公的空間において役割を果たしうるのは、その後の話であろう。さらに、公益事業において連続した不祥事が、中国国民の公益事業に対する信用崩壊を招き、それがNGOの経済的対外依存を助長している現状がある。これは、党政の目指す「和諧社会」の理想から見ても看過できない。

そして何より、党政自体が変わらねばならない。もとよりYMCAは教会と別組織のNGOであるのに、上海YMCAはわざわざその屋上に「上海華愛社区管理服务中心」なる屋を架し、各街道事務所からの福祉事業への参与要請に応えている。また、上海YMCA自身が関わったケースでも、彼らは「上海基督教青年会」ではなく「上海青年会」の名称で活動する傾向がある。そこまで脱宗教化した姿で公共領域に踏み込まねばならないのは、党政の宗教嫌いを憚ってのことであろう。「三つの代表」重要思想で党

政の階級アレルギーが消えつつある今、無神論（宗教アレルギー）に果たしてどれだけの合理性があるのであろうか。末端の党組織においては、名利への焼香ツアーすら行われている。党政には無神論が有名無実化しつつある現実を直視し、更なる「解放思想」に踏み出す勇気が求められる。

注

〈1〉津城「二〇〇五」によれば、伊藤博文らは「密教としての天皇制」を利用しており、これは公共宗教としては最も意識的なものであるという。阿満「二〇〇五」は、後に「国家神道」と呼ばれるこの公共宗教が、宗教であることを否定し続けたとする。近代国家における公共宗教は、明示的であればあるほどその宗教性を否定せねばならない。中国共産党がマルクス・レーニン主義を「科学」であると主張することには、教条主義以上の意味がある。

〈2〉園田「二〇〇〇」は、市場経済化によって形成された新中間層に体制迎合的傾向があることを指摘している。中間階層の台頭が政治的民主化につながるという楽観論は、こと中国に関するかぎり単純にはあてはまらない。

〈3〉同書、一二八頁。

〈4〉張踐「二〇〇五」は、中国の宗法家族社会に遍在する祖先崇拜などを、「宗法性伝統宗教」と呼んでいる。ただ

し「宗法性伝統宗教」には仏教、道教なども混在しており、体系的教理や宗族を越えた教団、祭祀者も存在しないため、本論では「宗法性信仰」という表現にとどめた。

〈5〉田島「二〇〇七」、第三章参照。

〈6〉周知のように、デュルケームは共同体のシンボルとしての宗教（トーチミズム）に関する研究を残しており、一方ウェーバーは、個人的信仰としてのプロテスタンティズムが近代化に果たした役割を評価している。つまり、前者は現状の表象としての宗教、後者は現状を変革する宗教ということになる。

〈7〉「文化基督徒」現象は、劉小楓らによって取り上げられて以来、教会指導者の注目をも引き付けている。「基要派」の多くはこれに否定的な立場をとるが、丁光訓は、「同盟者」として歓迎している。

〈8〉上からの国民創成を伴う中国革命は、アレントの二分法モデルでいうと、明らかに米国型よりもフランス型に近い。その公共宗教も、ベラーのいう「市民宗教」や、複数形で語られるカサノバの「公共宗教」に比して、一種の欽定性がある。

〈9〉宗教的価値観が多元主義につながり、世俗的価値観が自由主義につながる傾向があり、この両者は一定程度牽制しあう関係にある。しかし、いずれにせよどちらか一方を完全に欠いた民主主義を今日想像することは難しい。ロールズ後期に構想された政治自由主義が宗教を条件付きで許容していたように、もはや自由主義の課題は宗教的価値観

や共同体を排除することにはなく、どの程度いかにして許容するかに移っている。

〈10〉 スノーも指摘するところであるが、中国共産党は長征前に江西省で反宗教運動を行っている。

〈11〉 『致中国教友書』においては使徒的書簡、『致中国教会通諭』においては回勅として言及されている。

〈12〉 龔氏は釈放後米国へ出国、一九九一年にはバチカンから枢機卿に秘密叙任されていた事実が公になり、中国―バチカン間に新たなしこりを生んでいる。

〈13〉 Madsen [1998] は、現在の中国カトリックの保守性が、ひとつにはこの公会議から隔離されていたことに由来すると見る。

〈14〉 『天主教工作学習参考資料』第二輯、参照。

〈15〉 同書、二五七頁。

〈16〉 同書、二四二頁。

〈17〉 倪柝声は早くも一九五二年に逮捕されているが、邢福増 [二〇〇五] によれば、これは経済犯罪を理由とした逮捕であるという。

〈18〉 丁 [二〇〇〇]、一二、一五頁。

〈19〉 ただし現在の两会には、田島 [二〇〇六] で述べたような社会福祉活動がある反面、それを邪道と見る「基要派」的な人々もいる。ひとつには、三自委員会がその成立時に「基要派」に連なる人々をも内に抱えこんでおり、現在の两会にはそうした人々にも一定の発言の自由が許されているためであろう。共約不能の対立は、两会内部にも存

在する。

〈20〉 筆者によるインタビューに張神父は、当初マザー・テレサの慈善活動と、二〇〇二年に李篤安司教が西安で創設した「社会服務中心」から着想を得たと答えている。

〈21〉 ただし、法的保護が彼らに保守的なカトリック共同体や正統主義神学を脱ぎ捨てさせるかどうかは未知数である。また、それができなかったとして彼らを責めるべきではあるまい。多元主義は、神学においても担保されなければならぬ。

参考文献

〈日本語〉

阿満利磨 二〇〇五 『宗教は国家を超えられるか 近代日本』

本の検証』筑摩書房。

宇田進 二〇〇二 『総説現代福音主義神学』いのちのことば社。

王明道 一九八七 『生命の冠 中国・キリスト教会指導者の闘い』暁書房。

グティエレス、グスタボ 二〇〇〇 『解放の神学』岩波書店。

沈潔 二〇〇三 『社会福祉改革とNPOの勃興——中国・日本からの発信』日本橋報社。

スノー、E 一九九五 『中国の赤い星』下、筑摩書房。
ゼレ、D 一九九六 『神を考える 現代神学入門』新教出

版社。

園田茂人 二〇〇〇 「中間層の台頭とその国家・社会関係に及ぼすインパクト」 菱田雅春編『現代中国の構造変動』五、東京大学出版会。

田島英一 二〇〇六 「インボランタリーからボランタリーへ——『愛国主義』時代の中国で宗教系慈善団体が持つ意味」野村亨・山本純一編著『グローバル・ナショナル・ローカルの現在』慶應義塾大学出版会。

田島英一 二〇〇七 「弄ばれたナショナルリズム 日中が見ている幻影」朝日新聞社。

津城寛文 二〇〇五 『〈公共宗教〉の光と影』春秋社。

森孝一 一九九六 『宗教からよむ「アメリカ」』講談社。

〈漢語〉

丁光訓 二〇〇〇 『論三自与教会建設』中国基督教三自爱国運動委員会・中国基督教協会。

高保羅 一九九四 『門真的開了嗎？——大陸教會的真相』橄欖基金會。

何光瀛編 二〇〇六 『宗教与当代中国社会』中国人民大学出版社。

劉澎編 二〇〇六 『国家・宗教・法律』中国社会科学出版社。

劉小楓 二〇〇三 『聖靈降臨的敘事』三聯書店。

羅広武編 二〇〇一 『一九四九—一九九九 新中国宗教工作大事概覽』華文出版社。

林瑞琪編 二〇〇一 『中華大地的榮耀——慶祝一百二十位

中国殉道者榮列聖品』香港教区聖神研究中心。

林猷羔 二〇〇四 『林猷羔見証（一）馨香的侍奉』廣州市榮桂里教会自家出版（非売品）。

穆啓蒙編著 一九七一 『中国天主教史』光啓文化事業。

王明道 一九九四 『我們為了信仰』靈石出版社。

邢福增 二〇〇五 『反帝愛國屬靈人——倪析声与基督教聚會處研究』基督教中国宗教文化研究所。

邢軍 二〇〇六 『革命之火の洗礼——美国社会福音和中国基督教青年会一九一九—一九三七』上海古籍出版社。

元西門 一九九九 『中国教会史』海外校園雜誌・大使命中心。

張春申 一九九七 『中国大陸天主教』上智出版社。

張踐 二〇〇五 『中国宗教与中国文化』卷四 宗教・政治・民族、中国社会科学出版社。

中国天主教愛国会・中国天主教主教团 二〇〇二 『中国天主教独立自主自辦教会教育教材（試用本）』宗教文化出版社。

内部文書 二〇〇〇 『天主教工作學習參考資料』第二輯、宗教文化出版社。

〈英語〉

Madsen, Richard 1998 *China's Catholics: Tragedy and Hope in an Emerging Great Society*, University of California Press.

Xie, Zhibin 2006 *Religious Diversity and Public Religion in China*, Ashgate.