慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	中国共産党と宗教団体： 一九八〇年代における基督教愛国団体の改革をめぐる議論を中心に
Sub Title	The Chinese communist party and religious organization : the controversy over the reform of the TSPM committees in the 1980s
Author	上野, 正弥(Ueno, Masaya)
Publisher	慶應義塾大学大学院法学研究科内『法学政治学論究』刊行会
Publication year	2014
Jtitle	法學政治學論究 : 法律・ 政治・ 社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). Vol.100, (2014. 3) ,p.29- 58
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20140315-0029

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

中国共産党と宗教団体

――一九八〇年代における基督教愛国団体の改革をめぐる議論を中心に――

上野正弥

一　問題の所在
二　基督教に対する統一戦線制度
(一)　三自委員会の来歴
(二)　三自委員会に対する党の指導
三　一九八〇年代の宗教政策と三自組織制度の改革案の提起
(一)　宗教政策の再開
(二)　三自組織改革をめぐる動き
1　改革案の提起
2　改革案への抵抗
(三)　宗教活動管理の強化
1　統一戦線制度外での宗教活動の活発化
2　天安門事件の発生と取り締まりの強化
四　結論

一　問題の所在

改革開放以降の中華人民共和国（以下、中国）において、さまざまな宗教を信仰しようとする人びとが急増している。かつて国民統合の求心力として曲がりなりにも機能していた社会主義イデオロギーがとみに衰えたことや、急速な市場経済化とそれにともなう社会の目まぐるしい変化を受けて、多くの人びとが何らかの心のよりどころを求めて宗教的信仰へ走ったと考えられる。特に、キリスト教プロテスタント（以下、基督教）[1]の信徒数の増加には目を見張るものがある。公式発表によれば、その数は一九八二年の約三〇〇万人[2]から二〇一〇年の二三〇五万人[3]へと、三〇年足らずで八倍近くにまで増加した。ただしこれは政府側が把握している信徒に限ったものであり、未登記の教会等（いわゆる家庭教会）に通う者も含めれば、その数はさらに大きなものとなる[4]。

改革開放期の中国共産党（以下、共産党ないし党）は、近代化建設という国民の物質的需要を満たすための政策をとることで社会の安定を維持し、党による統治体制を維持しようとしている。そのような党にとって、物質的満足だけでなく精神的な充足を求めて宗教を信仰する民衆が急速に増加し、彼らが党の指導の及ばない人間の内面の価値や信条に基づいたネットワークを広げつつあることは、単純に見過ごすことのできない事態である。本稿は、国内の宗教問題に対する党・政府の統治がどのような問題を抱えているかについて検討するものである。具体的には、宗教という領域で党・政府と教会をつなぐ役割を担う中間団体が抱えるジレンマを、基督教を事例に明らかにする。

党・政府は従来、二つの方法を用いて宗教信仰者を国家へと統合し、管理してきた。第一に、統一戦線制度である。そして、宗教信仰者に対する統一戦線工作において党が一貫して重視してきたのが、党・政府と宗教信仰者の間に立つ中間団体の役割であった。具体的には、体制に協力し、かつ宗教信仰者からも一定の支持や尊奉を受ける宗教界

リーダーに政治協商会議委員などの政治的役職を与えるとともに、愛国宗教団体を組織させ、宗教信仰者にその組織の中での宗教活動を認めるという手法である。第二に、公安部門による強制力を用いた取り締まりである。党は自ら公認を与えた愛国宗教団体以外での宗教活動を認めず、公安部門による厳しい取り締まりの対象としてきた。

愛国宗教団体を通じた基督教信徒管理制度については、すでにいくつかの研究成果が出されているが、そこで議論の焦点の一つとなっているのが基督教の愛国宗教団体である三自組織（後述）の性質や機能である。ハンターとチャンの研究は、基督教信徒管理制度の全体像を描き出したうえで、三自組織を完全に党・政府の命令どおりに行動するエージェントと定位した。しかし、党が改革開放にともない宗教活動への締め付けを弱めていった一九八〇年代以降、三自組織は、文革以前の三自組織とは異なり、組織の末端にいる教会や信徒の意見や利益に耳を傾けざるを得なくなっている。ハンターとチャンの見方に従っては、改革開放期以降の三自組織の実態を動態的に描き出すことは困難である。[5] これに対し、政教関係の視角から三自組織を分析した邢福増は、一九八〇年代以降、三自組織が政治機能（信徒を愛国宗教団体に組み入れ体制内に留める機能）と宗教機能（宗教界の利益を代表したり信徒に奉仕したりする機能）の二つの役割を担うようになり、党・政府と三自組織の間の関係は「一致と衝突の矛盾した関係」になったと結論付けた。しかしながら、三自組織がなぜ宗教機能を十分に発揮できずにいるのかについては踏み込んだ言及がなされなかった。[6] そこで本稿は、一九八〇年代に三自組織内部から現れた組織改革の議論を取り上げ、その改革が進展しなかった要因を明らかにすることで、三自組織が教会や信徒の利益を代表する機能を十分に発揮することができない原因を再検討する。その際、先行研究が十分に検討しなかった党・政府の宗教に対する認識、公安部門の行動にも焦点を当て、共産党統治下における宗教領域のコーポラティズム体制の特質を描き出したい。

具体的には以下の手順で論証を行う。第二章では、基督教に対する統一戦線制度について、その概要と形成過程を概観する。第三章では、一九八〇年代に三自組織のリーダーらによって提起された組織の改革案をめぐる動向を検討

する。この改革の議論の過程には、党が三自組織に担わせたい二つの機能――信徒の利益を代表する機能と制度外での信徒の拡大の抑制を補助する機能――の相克が反映されている。この改革が進まず、結局前者の機能が十分に果たされない結果がもたらされた原因について、当時の政治動向や三自組織内部での意見の対立、教会のガバナンス構造が抱える問題などに焦点を当てて分析する。最後の第四章ではそれまでの議論を整理し、現行の基督教信徒管理制度が抱える構造的問題を指摘する。

本章の最後に、基督教の愛国団体の呼称について説明しておきたい。基督教の愛国宗教団体には、現在、中国基督教三自愛国運動委員会（一九五四年設立）と中国基督教協会（一九八〇年設立）の二つがあり、中央レベルから県レベルまで設置されている。詳細は後述するが、前者は統一戦線工作という政治任務を担う組織として設立されたのに対し、後者は基督教の教務組織として設立された。しかし実際には、中央レベルであれ地方レベルであれ、両者の役員人事は重複しており、二つの組織がほぼ一体となって活動している。本稿では、基本的に二つの組織をまとめて「三自組織」と呼び、両者を区別する必要がある文脈ではそれぞれ「三自委員会」、「基督教協会」と記すこととする。「三自」とは、「自治」（外国教会からの自立）、「自養」（経済的自立）、「自伝」（伝道における自立）の三つを意味する。

二　基督教に対する統一戦線制度

統一戦線とは、「中国共産党ないし中国から見ての主要敵を孤立化させ崩壊させるために、味方を固め、友（中間勢力）を広範囲に結集しようとする戦略・戦術」と定義される。[7] 共産党は国家建設にあたり、民主諸党派や商工業者、知識人、少数民族、宗教界などを「友」とし、統一戦線の下に彼らを体制へと引き留めている。この制度においては、党と「友」の間を仲介する人物や団体が重要になる。以下では、党と基督教界の「友」をつなぐ役割を担う三自組織

と、三自組織を指導・監督する立場にある党の統一戦線部（統戦部）、政府の宗教事務部門（宗教局）の関係を、三自組織の来歴を説き起こすことにより明らかにしたい。

㈠　三自委員会の来歴

中国に基督教を伝えたのは、主に一九世紀後半から二〇世紀前半に訪中した英国や米国の宣教師であった。万人祭司主義と聖書中心主義に立つ基督教は、各人の聖書解釈に基づいて多くの教派が生まれやすい傾向を持つが、彼ら宣教師たちは、当時の出身国における教派林立の様相をそのまま中国へと移管した。すなわち、長老派教会、バプテスト教会、メソジスト教会、聖公会といった教派的背景を持つ宣教師たちが各地で宣教を行い、中国の地に各教派の教会が作られていった。

当時欧米の教会では、神学の面でも二つの立場の間で激しい論争が展開されていた。それは自由主義神学（現代派）と福音派（基要派）の対立である。両者は中国での布教の方法をめぐっても激しい論争を展開した。現代派は、地上に天国を建設するという考えから、貧困などの問題の解決を主眼に据えて、医療や学校教育などの社会サービスを提供しながら布教をしていくべきだという立場をとった。一方で基要派は、倫理や社会哲学よりも個人の救済を重視する立場から、現代派の進める社会サービスの提供は福音伝道ではないと痛烈に批判した。両派の対立は組織的対立へと発展していき、現代派は中国基督教協進会を、基要派は中華聖書連合会などをそれぞれ組織した。当時の基要派が作成したレポートに基づいて両派の勢力図を検討した姚によれば、基要派の中華聖書連合会には一九二一年末時点で一七〇〇名のメンバーがおり、これは当時の在華基督教宣教師の約二〇パーセントであった。一方で、同時期に現代派の宣教師は三〇〇〇人いたという。この数字はあくまで基要派側がとった推計であるが、彼らは少なくとも現代派が自分たちよりも多くの人員を有していると認識していたのだろう。[8] 現世社会で起きている問題に関心を寄せる

現代派は、二〇世紀初頭の混迷した中国社会の中でも積極的に活動した。現代派の宣教師や中国人信徒たちは、都市での学校教育や農村建設に従事した。[9] 現代派の思想は、当時の中国のエリート層が持つ救国の思想や社会主義思想と結び付きやすかったと言えよう。

このような背景を持った現代派の一部の信徒や団体は、共産党とつながりを持つようになった。そのうちの一人が、後に三自委員会主席となる呉耀宗であった。呉耀宗と共産党員との接触は、彼が上海の中華基督教青年会（YMCA）全国協会で出版工作に携わっていた一九三〇年代初めから始まったとされる。[10] 一九三八年には彼は武漢で周恩来と面会し、以後も重慶で二度接触を持った。[11] 呉耀宗が共産党に接近、協力していった背景には、呉耀宗の中のナショナリズム思想がある。彼は当初基督教の平和主義、非戦主義を訴える世界的団体である国際友和会（The Fellowship of Reconciliation）の中国支部である唯愛社に所属し、武力を用いた戦争に反対する言論を展開していた。しかし彼は、日本の侵略が本格化するに従い徐々に平和主義を放棄し、救国や抗日の思想を強め、救国運動の団体へ身を投げていった。[12] 一九三六年一月に成立した抗日組織の連合組織である上海各界救国連合会に、呉耀宗は会の設立段階から参加していた。[13]

日本が中国大陸へ本格的に進出し始めた一九三〇年代初頭は、蔣介石率いる中国国民党が安内攘外を唱え、救国運動に携わる学生や活動家に厳しい弾圧を加えた。その国民党とは対照的に、共産党は統一戦線の考えに基づいて救国運動団体の中のエリートたちと多く接触し、彼らとのネットワークを強化していった。こうして、ナショナリズム思想を強く有したキリスト者呉耀宗と共産党との出会いの場が整えられたのである。[14] 呉耀宗が所属していた中華基督教青年会全国協会および各地の基督教青年会も、やがて組織として共産党と一定のつながりを有するようになった。上海の基督教青年会は国共内戦期において、地下学生運動に従事する共産党員に活動場所の提供などの便宜を図り、党員らはそこを基地として上海市内の各大学に活動拠点を拡大していった。[15]

このように思想的にも党と親和的で、組織的にも党とつながりを持っていた現代派、わけても青年会に所属していた教会勢力（青年会派）を、党は愛国宗教団体のリーダー層へと仕立てあげていった。まず、党は呉耀宗ら青年会の背景を持つ基督教信徒を中国人民政治協商会議委員に任命し、一九四九年九月の第一回全体会議に参加させた。基督教界の代表として会議に参加したのは、呉耀宗、劉良模、鄧裕志、張雪岩、趙紫宸の五名であり、前の四人は青年会または女子青年会（ＹＷＣＡ）に所属する人物であった。[16] 一九五〇年五月には、周恩来総理自らが基督教華北訪問団と面会した。当訪問団は呉耀宗、劉良模など七人から成り、うち四人が青年会派であった。[17] 当訪問団はもともと、訪問地の教会から出された要望を政府に伝達するために結成されたものであり、当時の臨時憲法である「人民政治協商会議共同綱領」上で規定されている宗教信仰自由の問題について述べた意見書「基督教問題の処理に関する初歩的意見」を携えて周恩来と面会した。しかしこの会見を機に、当訪問団は党の政策を信徒に下達する機能を担わされるようになった。同会見で周恩来は、教会に帝国主義国、特に米国との関係を断ち切ることを強く要求した。米国が蔣介石を支援している状況の中で、党は国内に駐在する米国人宣教師に常に疑いの目を向けていたのであった。[18] 周恩来は、訪問団側が提出した意見書を、基督教に対する帝国主義の影響を告発する文書へと書き換えるよう指示し、当意見書は呉耀宗らによって「中国基督教の今後努力すべき道」と題する文書へと書き換えられた。[19] さらにその後当文書は幾度かの修正を施され、七月二八日に「新中国建設における中国基督教の努力すべき道」（「革新宣言」）として四〇名の署名付きで信徒に向けて発表された。その四〇名の所属を見ると、青年会派が一〇人で最多数を占めた。[20] 呉耀宗らは「革新宣言」への署名活動を進め、中国基督教の革新運動を主導していくが、これは党の全面的支持の下で行われた。毛沢東や周恩来は信徒代表を通じて教会に反帝国主義運動をさせるという方法の利点を認識しており、特に毛沢東は呉耀宗らが起草した文書を各地の党委に伝達することや信徒代表の意見を『人民日報』に掲載することを指示した。[21] 「革新宣言」も九月二三日の『人民日報』の一面に、同宣言を支持する社説とともに掲載された。[22] 党のバックアップ

を受けて、署名数は一九五四年には四一万七三八九人に達した。[23]

青年会派を中核とする国内基督教信徒の組織化は、告発運動という大衆動員によってさらに強力に進められた。一九五一年四月一六日、新たに設置された政務院文化教育委員会宗教事務処（後述）によって「米国からの補助を受領する基督教団体を処理する会議」が開催された。この会議では主に以下の二点に関して決議がなされた。第一に、三自委員会設立準備委員会の設置である。当委員会は呉耀宗を主席とし、彼を含めた二五名の委員から構成された。二五名のうち一二名は青年会の背景を有し、委員会の下に設置された連絡組、宣伝組、総務組の組長、副組長はすべて青年会派で占められた。[24]第二に、教会リーダーを告発大会に動員し、教会内部の帝国主義分子を批判させることである。決議に基づき会議期間中二日間にわたって告発大会が開かれ、三自委員会設立準備委員会委員を含めた会議参加者が、米国人宣教師やその影響下にある中国人宣教師を米国のスパイなどと批判した。教会リーダーによって教会内部の人間を批判するというこの大衆動員様式はこの後全国に伝達され、各地で告発大会が開かれた。告発大会では基要派の教会がターゲットの一つとなった。そこでは基要派は、個人の救済にのみ信仰活動の力点を置き、政治から超然としていると批判された。[25]また、基要派の一つである安息日会（セブンスデー・アドヴェンチスト）は、米国帝国主義の中国への侵略活動を補助し、「革新宣言」への署名を拒否したことにより、同会のリーダーが平信徒から批判を受けた。[26]

一九五四年七月の中国基督教第一期全国会議の場で三自委員会が正式に成立すると、革新運動の重点は基要派の主要教会のリーダーの逮捕へと移った。一九五五年八月、「革新宣言」への署名を一貫して拒否し続け、自身が発行する雑誌上で三自委員会幹部らを「不信派」と批判した王明道が反革命分子として逮捕された。[27]一九五六年一月には、倪柝声（欧米ではWatchman Neeの名で知られる）が同様に反革命分子として逮捕された。倪柝声が率いる基督教聚会処という教会グループは、一度は「革新宣言」に署名したものの、教派主義に反対する立場から国家規模の教会組織

への加入には消極的な考えを持っていた。いずれの逮捕に対しても、三自委員会は全面的支持を表明し、上海の教会などで王明道や倪柝声を批判する大会が開かれた[28]。

以上のように、党は基督教に対する統一戦線制度を構築するにあたり、基督教の数ある教派の中から信頼のおける勢力に愛国宗教団体を率いさせ、彼らに基督教界を束ねる役割を付与した。その一方で、党のそのような方針に逆らう可能性があると判断された勢力には、徹底的な自己批判をさせたり、リーダーを逮捕するという方法をとった。

(二) 三自委員会に対する党の指導

以上のように党は、自分たちに近い個人に大衆団体を組織させることで彼が所属する業界全体を体制へと留めようとした。こうした制度をさらに強固なものにするものとして、党の統戦部による指導がある。統戦部は、北京の党中央統戦部を筆頭に、各級党委員会内に設置されている。統戦部は統一戦線工作全般を担う党の機関であるが、宗教工作については政府の宗教事務局（宗教局）が統戦部の指導の下で政策を執行する。こちらも北京にある国家宗教事務局を筆頭に各級の政府に設置されている。現在の国家宗教事務局の前身である宗教事務処が中央政府に設置されたのは一九五一年七月であり、以後宗教事務処が各大行政区に置かれていった。宗教事務処は当初政務院文化教育委員会の下に設置されたが、一九五四年一一月に国務院[29]直属機構に格上げされ、国務院宗教事務局となった[30]。

中央および地方の三自組織は、以上の二つの党・政府機関の指導・監督の下で活動する。各級三自組織の役員人事の選出過程は不透明であるが、統戦部や宗教局の意向が大きく反映されたものであると言われている[31]。特に地方レベルの三自組織においてはその傾向はさらに強いようである[32]。そして三自組織の会議などには必ず統戦部ないし宗教局の幹部が出席し、講話を述べることになっている。

統戦部や宗教局といった統一戦線組織のほかに、公安部も宗教政策において重要な役割を実質的に担っている。公

安部は特に、党や政府によって「邪教」や反動会道門（信仰団体）に指定された信仰団体に対する取り締まりを行っているが、基督教に対しては海外の基督教団体との連絡状況の監視などを行い、大規模な家庭教会の取り締まりやそのリーダーの逮捕を宗教局と協力しながら行っている。統戦部や宗教局の指導・監督に物理的強制力という担保を与えているのが公安部であると言える。

三　一九八〇年代の宗教政策と三自組織制度の改革案の提起

上述の統一戦線制度、三自組織制度は、文革期にほとんど機能不全となり、基督教に対する弾圧が横行し、三自委員会も活動を停止した。しかし文革が終結し、一九七九年二月に党中央統戦部が「全国の統一戦線、民族、宗教工作部門の『投降主義路線執行』のレッテルをはがす提案についての通知」を発した後、統一戦線部門が名誉回復され、宗教政策も再開された[33]。それにより、文革期間中は地下で忍びやかに行われていた宗教活動も徐々に公然の場へと復活し始めた。また、基督教復活の過程は、三自委員会の下に一本化したはずの数々の教派が復活する過程でもあった。以下、そのような状況の中で、党がどのように対応したのかを見ていきたい。

㈠　宗教政策の再開

文革終結後の宗教政策は、基本的に建国初期に形成された前述の制度に基づいて行われた。党中央は一九八二年三月、「わが国の社会主義時期の宗教問題に関する基本観点と基本政策」（「一九号文件」）の名で知られる。以下、「一九号文件」という文書を発し、以後の宗教政策における全般的方針や課題を示した。宗教問題に関して文革後の党がまず直面した課題は、文革期の宗教に対する抑圧により失われた信徒たちの党に対する信頼を回復することであった。そ

こで「一九号文件」は冒頭で、宗教は社会主義社会においても長期にわたって存続することを認め、一九五七年以後の宗教政策における左傾の誤りを認めた。

また、「一九号文件」では、宗教界に対する統一戦線において宗教界リーダーと愛国宗教団体を建国初期と同様に重視する旨が宣言されている。実際、党は統一戦線工作が再開された直後から、宗教界リーダーを体制に引き戻したり取り込んだりする作業に着手していた。一九七九年二月、党中央統戦部は「宗教界リーダーへの政策執行をしっかり行うことについての意見」を出し、僧や牧師などの職業宗教者を寺院や教会などの現場に復帰させるなどの方針を示した[34]。また、革新運動に反対したかどで逮捕された王明道などの教会リーダーを釈放した[35]。愛国宗教団体に対しては、一九八〇年一月に党中央が統戦部の「各宗教団体の全国性会議を開催することについての報告」を批准し、団体活動を再開させた[36]。一九八二年の「一九号文件」では、こうした政策に沿うかたちで、宗教界リーダーを「獲得し、団結させ教育する」ことが「党の宗教政策を貫徹実行するための極めて重要な前提条件」とされ、愛国宗教団体にその役割を十分に発揮させることが「宗教政策を根付かせるものであり、宗教活動を正常化させる重要な組織的保証である」と規定された。

「一九号文件」でもう一点注目すべきは、宗教活動場所に関する規定が明文化されたことである。宗教活動は一定の場所で行われるべき旨が示され、すべての活動場所は「政府の宗教事務部門の行政指導の下に置かれる」と規定された。そして、その活動場所、すなわち寺院や教会の土地や建物を宗教団体に返還したり、建物等が取り壊されてしまった場合には賠償したりすることが当面の課題とされた[37]。

宗教政策の復活を宣言する「一九号文件」が発出されたのには、胡耀邦の貢献が大きかったと考えられる。胡耀邦はチベットをはじめとする少数民族地域が抱える問題に積極的に取り組んだことが知られているが、その文脈の中で彼は宗教問題でもイニシアチブを発揮した。党総書記に就任したばかりの胡耀邦が一九八〇年三月に主宰したチベッ

ト工作座談会の紀要では、民族団結の観点から大衆の正常な宗教活動が尊重されなければならないことなど、チベット族の民族宗教であるチベット仏教をどのように扱うべきかについて具体的な記述がなされた。[38] 当紀要が発出された後の一九八〇年七月には、楊静仁（国家民族事務委員会主任、一九八二年から党中央統戦部長兼任）が『紅旗』上にチベット工作に関する論文を発表した。その中で楊静仁は、宗教は人為的、強制的には消滅させることができないものであり、マルクス主義に沿って人びとの生活水準や科学文化水準を向上させることで宗教問題を解決していくべきであることを述べた。[39] このようなかたちで社会主義社会における宗教の存在を正当化するための論理が検討され始め、胡耀邦はこの作業を党中央書記処に任せた。そして胡耀邦の秘書であった鄭必堅が主筆となって「一九号文件」が作成され、党中央書記処から発出されたのである。[40]

以上のように、胡耀邦の影響の下で「一九号文件」が作成され国内の宗教活動は文革期に比べ大幅に認められるようになった。しかしそれは、一九五〇年代と同様に政府により認められた組織や場所の下での活動に限られた。党は公認の宗教については「正常な宗教活動」として政府の保護を与えたが、他方で、「正常な宗教活動」の枠外で展開される信仰活動、すなわち反動会道門や異端的邪説を唱える信仰団体については、厳しく取り締まった。党は、一九五〇年代に一掃したはずの反動会道門が文革終結後に間もなく復活したことに対し強い警戒を示した。一九八〇年代半ばに公安部が作成した内部資料は、全国の反動会道門による破壊活動案件が一九八一年には前年比七八・九パーセント増、一九八二年には三一・四パーセント増と、年々増加していたことを伝えている。[41]

特に党は、整った組織系統と教義を持つ信仰集団を警戒していた。党が最も警戒する反動会道門の一つに一貫道があるが、公安部門はそれらの集団の組織構成（内部の分派、支部構成、指導者層の職務分担など）と主な教義を詳細に調査していた。党がこうした集団を警戒するのには、次のような懸念があったからだと考えられる。第一に、信仰集団の影響力が基層党組織に及ぶことである。党による統治を維持する上での一つの要である基層党組織が信仰集団に

乗っ取られることを党は特に警戒していた。実際、河南省の林県では、花斎道という集団のリーダー格の人物が生産大隊長を務め、三〇名の党員などを勧誘してそのメンバーにしたということが報告されている。第二に、多くのメンバーを抱える集団が複数の県や省にわたって活動を展開することである。一九八〇年代初頭の時点で、河南省と安徽省の二省四県で活動していた聖賢教や、雲南省内の複数の市や県で活動していた一貫道が厳しい取り締まりを受けた。第三に、信徒数が拡大することである。文革が終結し宗教信仰の自由が復活するや、自分たちを仏教や儒教の正統な集団で合法的な存在であると見せながら布教活動を行う集団が現れたことを党は察知していた。第四に、海外の信仰集団の国内への侵入である。香港や東南アジアで組織的な発展を遂げた集団が国内で活動を開始したことが特に警戒されている。公安部門はこれを一九八〇年以降の新しい傾向と見なした。対外開放を受けて、公安部門は信仰集団の侵入に警戒心を持ち始めたと言える。[42]

(二) 三自組織改革をめぐる動き

1 改革案の提起

制度外での信仰集団の増加に脅威を覚えた党は、各愛国宗教団体にすべての信徒を団体へと呼び寄せることを最重要の任務として課した。一九八〇年一〇月、文革終結後初めて開かれた三自組織の最高機関である中国基督教第三期全国会議に出席した蕭賢法（国務院宗教事務局長）は、「団結」の問題について講話を行った。彼は、鄧小平が一九七九年に統一戦線工作の新しい任務として示した祖国統一を擁護する愛国者との団結という方針に沿い、体制に悪影響を与える者を除いたすべての基督教信徒を三自組織およびその下にある教会に引きつけることを、同組織に要請した。[43]

この任務を達成するには、「一九号文件」も述べているように、愛国宗教団体は党や政府の指導を受け入れるだけでなく、団体自身が宗教界の問題を解決できるようにしたり、宗教界の合法的権益を代表できるようにしたりして、

信徒の信頼を得る組織となる必要がある。このような政治的要請の下で三自組織の改革を提起したのが、三自委員会主席の丁光訓であった。

丁光訓の改革案の目的は、数々の政治運動を経て行政機関と化してしまった三自組織を、「一九号文件」の規定にあるように信徒側の権益をより代表できる機関にすることであった。前章で記したように、建国初期の三自組織は、反帝国主義という政治イデオロギーの下で一連の革新運動を展開し、「革新宣言」に賛同しない者などに対して告発大会で自己批判を強要するなど、基督教界に政治の理論を持ち込み、上意下達型の機関として行動した。これにより三自組織は、「教会のようで教会でなく、政府のようで政府でない、教会指導管理部門」[44]となり、信徒からの信頼を得にくい機関となってしまった。また丁光訓は、各地の地方レベルの三自組織が当地の宗教局とともに基層教会の人事や運営に介入している状況を大きな問題として捉えていた。例えば丁光訓は一九八四年に政府幹部らに向けて、地方の宗教局幹部や三自組織役員の問題点として次の三点を指摘した。第一に、一部の地方の宗教局幹部が宗教団体内部の問題にまで介入し独断的に決定や政策執行を行っている点である。しかもこうした幹部は宗教や信徒についての理解が乏しい。第二に、愛国宗教団体の名義で宗教活動を取り締まる法令が出されていることである。例えば河南省などで「基督教徒愛国守法公約」といった文書が省三自委員会から出されたが、これは伝道者の活動範囲を制限したり、現代派の教義とは反するようなカリスマ主義的な信仰形態を禁じたりする条文を含んでいた。[45]このような状況は、愛国宗教団体にすべての信徒を団結させるのに不利な事態をもたらした。第三に、各レベルの三自組織役員の人選が当地の宗教局幹部の意向に沿って行われていることである。宗教局幹部は往々にして自身に従う牧師らを三自組織の役員に据える。すなわち、三自組織役員の選出に信徒の意見が反映されておらず、宗教界リーダーが宗教界の合法的権益を代表できない状況になっていた。[46]以上のように、丁光訓は政府幹部と三自組織役員双方の問題を指摘し、三自委員会が信徒の側に立って活動しているのではなく、宗教局の行政活動を補助するような行動をとっていることを問

題視したのである。

三自組織が抱える上記の問題点を解決するため、丁光訓は三自組織の会議や全国政治協商会議（以下、全国政協）などの席で、愛国宗教団体と党・政府の関係を見直す改革案を提起していった。丁光訓は会議の席で度々「教会化」や「教会式」ということばを用いて三自組織やその傘下の教会のあるべき姿を説いた。一九八七年八月に成都で開かれた全国両会常務委員会第二回連席会議[47]（以下、成都会議）では、三自組織の教会化について以下のように訴えた。

三自は確かに政治組織である。しかしそれは基督教組織でもあり、一般的な政治組織ではない。三自は特殊な政治組織であるから、政治工作をしっかり行うと同時に、この特殊性を十分に尊重しなければならない。よって、三自は教会化しなければならない。教会化すれば、三自はさらに多くの信徒と団結することができる。[48]

ここでいう教会化の「教会」とは、礼拝等が行われる建物（church）ではなく、信徒の集合体（ecclesia）を指している。丁光訓の言う三自組織の特殊性とは、三自組織が他の大衆団体と異なり信仰を同じくする者から構成されていることだと考えられる。党の三自組織への指導は他の人民団体と同様であるべきではなく、信徒の集合体の外部（統戦部や宗教局）からの介入の実態を改善することによって信徒の三自組織への信頼を回復しようと考えていたことが当会議での発言や前出の一九八四年の講話などから窺うことができる。また成都会議での講話の中で彼は、三自組織内部にも個人の利益に固執し、教会を自分の領土のようにしようとしている者がいると述べた。[49] そして一九八八年一二月に上海の田林賓館で開かれた全国両会常務委員会第三回連席会議（以下、田林会議）では、基督教協会と基層教会の関係は「行政的関係ではなく教会的、牧羊的関係であるべきで、また権力に依拠した監督のかたちで体現されるのではなく、神学上や原則上の指導や補助というかたちで体現されるべきである」という考えを披露した。[50] ここで彼が

三自組織や三自委員会ではなく基督教協会を取り上げたのは、行政組織と認識されてしまった三自委員会ではなく、一九八〇年に創設された基督教の教務組織である基督教協会の役割を大きくすることを三自組織の教会化の具体的方策として考えていたからである。文革終結後に三自組織を再開させるにあたり、丁光訓は聖書の出版や改訳、神学校の運営などを司る教務組織を三自委員会とは別個に立ち上げることを強く主張していた。教会が本来担うべき教務を行う組織を新たに創設することで、三自組織制度の外にいる信徒の三自系教会に対する印象を改善し、彼らを少しでも制度内に引き込もうとしていた。そのために丁光訓は、基督教協会を設立するにあたり、三自委員会と基督教協会は密接に協力しあう関係であるが、一方がもう一方を指導するという関係ではないということを明言した[51]。しかし実際には、人材不足などの問題もあり、中央および地方の基督教協会の役員人事は同級三自委員会とほとんど重複していた。それに対し丁光訓は、一九八六年の中国基督教第四期全国会議で、基督教協会のない三自委員会は教会や信徒から遊離してしまうと指摘したように、基督教協会が信徒のための教務を遂行できるようにすべきだと考えていた[52]。

改革支持派の言論は、当時の政治環境に支えられていたところが大きかった。大衆団体の改革については、一九八〇年一〇月に発表された「庚申改革案」から議論が起きていたが、一九八七年一一月に開かれた党第一三回全国代表大会での報告で趙紫陽総書記が「党政分離」だけでなく党・政府と大衆団体の関係の正常化についても言及し、大衆団体改革の議論を勢いづけた[53]。その後一九八八年四月に開かれた第七期全国政協第一回会議において、趙樸初（中国仏教協会会長）は目下の宗教工作における三つの重要な問題の一つとして「政教分離」をあげた。ここで彼は、政府の宗教工作部門、宗教団体、寺院や教会それぞれの職能を分離すべきこと、宗教団体に対する政府の指導および管理の制度や方法を改めるべきこと、宗教団体を党と政府の指導を受けながらも独立自主で工作できるようにすべきことなどの意見を提起した[54]。これに対して丁光訓は、統戦部主催の第二回中国統一戦線理論研究会の場で、汪維藩（金陵協和神学院教務長）とともに賛同の意を示してた[55]。また、丁光訓自身も一九八九年三月の第七期全国政協第二回会議

において、教会人事や牧師任命に対する教会関係者の発言権を高めるべきことなどの具体的改革案を提示した。[56] またこの時期には、愛国宗教団体の改革以外にも宗教や宗教活動について規定する宗教基本法を起草する動きもあり、政治と宗教の関係についての議論は一つの盛り上がりを見せていた。[57]

2　改革案への抵抗

基督教信仰をめぐって上述のようなさまざまな問題が存在していたにもかかわらず、三自組織の人びと、特に文革期よりも前から地方三自組織の役員を務める古参委員は必ずしも丁光訓ら改革を訴える役員の意見を支持しなかった。前出の成都会議や田林会議では三自組織の改革をめぐって議論が紛糾したことが伝えられている。汪維藩の回顧によれば、一部の古参委員が天安門事件後に、田林会議を「党の指導に反対し、ブルジョア自由化を進めるという悪事を企てた会合」と批判したというが、こうした委員たちが丁光訓らが提起した改革案に強く反対したと見られる。[58] 彼らは、三自組織役員であることから各級の人民代表や政協委員の地位に与ることができた。職業宗教者の中から宗教界リーダーを選出し、彼らを政協委員などの役職に就かせるというのは統一戦線工作の一つの手法であったが、これは宗教界を体制に取り込むために宗教界の一部の層に一種の権益を与えることを意味していた。権益を獲得したい職業宗教者にとっては、三自組織の役員選出を事実上行っている宗教局との関係にメスが入れられるような改革は望ましくなかった。また、既存の統一戦線制度は人事のみならず、より物質的な供与システムによって支えられている。一九八〇年に国務院宗教事務局は「宗教事務費に関する通知」を発し、生活が困難な職業宗教者に党・政府が生活補助費を支給することを定めた。[59] 統一戦線制度の下で物質的恩恵を獲得した層が大衆団体改革の抵抗勢力となった。

彼らはなぜ、丁光訓らの改革案に強い抵抗を示すことができたのか。それは、当時の基督教界のガバナンス構造に問題があり、三自組織中央の意見が地方三自組織や基層教会にまで浸透しにくかったためであった。三自組織内における中央から地方・基層へのタテの指導系統は脆弱だった。地方三自組織や基層教会は、基督教界に対する統一戦線

制度の中で、上級の三自組織からだけでなく、同行政レベルの党委員会統戦部、人民政府宗教事務部門（宗教局）からも指導を受ける立場にある。すなわち、地方の三自組織や教会は、三自組織というタテ方向の指令系統と、同行政レベルの党機関、政府機関からのヨコ方向の指令系統の二方向からの指導・監督を受ける。

この二種類の指導・監督を比較すると、ヨコ方向のそれがタテ方向のそれよりも強力であることが分かる。第二章で触れたように、政府の宗教事務処は一九五一年から各大行政区に設置され始め、一九五四年一一月に国務院宗教事務局が成立した。また宗教事務局の業務主管範囲や指導系統も徐々に規定されていった。一九五三年末の時点では、政務院宗教事務処は天主教と基督教を管轄し、仏教、道教、イスラム教は政務院民族事務委員会の管轄とされていた。しかし一九五七年三月になると、上記五大宗教すべてに関する工作を党内では各級の統戦部が、政府内では各級の宗教事務部門がそれぞれ統一的に主管することが党中央により決定された。[60] 一方で、三自組織の指導系統の整備は、各地方で進展に差があった。省級行政単位三〇（一九九〇年末時点）のうち、一九五〇年代中に省級三自委員会が設置されたのは一八で、一九六〇年代に設置されたものが一、文革を経て宗教政策が再開されたのちの一九八〇年代になって初めて三自組織が設置された省も七を数える。[61] このように地方組織の設置に遅れを取った三自組織は、自らの組織内の上級から下級への指導系統を十分に確立できなかった。その結果、地方三自組織は、上級の三自組織の指導よりも同行政レベルの党機関や政府機関の指導を受け入れることとなった。

実際、教会の再開や信徒の家などの教会以外の場所での集会（家庭集会）の問題の処理において、地方レベルの党統戦部、政府宗教事務部門は大きな権限を持っていた。教会を再開するには、文革中に他の機関に接収された教会建物などの不動産を教会に返還したり、建物等が破壊、損傷を受けている場合には弁償がなされる必要があったが、そうした過程では党や政府のさまざまな機関の理解や協力が必要であり、統戦部や宗教局が党・政府内で積極的に動くことが不可欠であった。また、各地の宗教局は家庭集会を行う信徒を三自組織傘下の教会へと統合しようとした。中

国で四〇年以上にわたってキリスト教教会を調査し、現在は国際福音宣教会（旧中国奥地伝道団）の中国研究部門の責任者であるランバートによれば、浙江省慈渓県（現慈渓市）の宗教局は県内での教会の再開に際し、次のような内容の文書を発した。県宗教局は、一一人の基督教信徒が教会委員会を設立し、当委員会が県党委員会および政府の指導の下で教会の再建を進めることを許可する。それと同時に、県内の家庭教会をすべて廃止し、すべての基督教信徒は再建される教会に通うことが要請された。地方宗教局のこのような行動は他の地域でも見られたという。[62] 前項において、一部の省で三自委員会の名義で「基督教徒愛国守法公約」などの文書が出されたことに触れたが、こうした文書は当地の統戦部や宗教局の強い影響力の下で発せられたものだと考えられる。以上のことから、地方三自組織や教会が受けるタテとヨコの二重指導のうち、後者の方が比較的強いということができる。

㈢　宗教活動管理の強化

1　統一戦線制度外での宗教活動の活発化

改革案の進展を阻んだのは、三自委員会内部の人びとだけではない。一九八〇年代後半以降、党の宗教政策は宗教活動、とりわけ宗教活動場所に対する管理を強化する方向に進み始め、改革案が実行されることを間接的に阻んだ。その背景には、既存の統一戦線制度外における宗教活動の活性化への危機意識があった。

一九八二年二月、浙江省金華市の東陽県および義烏県において、県三自委員会創設準備小組と三自委員会への加入を拒む教会との間の対立が暴力をともなったかたちで表れる事件が発生した。この東陽義烏事件の顚末を複数の資料に基づいて整理すると以下のようになる。[63] 県内のすべての教会を三自委員会の下に集結させる任務を担っていた創設準備小組は、同年二月中旬に東陽県内各教会の牧師らを呼んで学習会を開いた。しかし一部の教会は当学習会への参加を拒否し、学習会の会場周囲で祈禱集会を行った。それに対し三自委員会側は同月末、学習会に参加しなかった北

門礼拝堂に公安局の人員や民兵を連れていき、暴力的手段を用いながら集会を停止させた。同日、義烏県においても創設準備小組と三自委員会への加入に否定的な教会との衝突事件が発生した。

この東陽義烏事件は、発生後間もなく香港のキリスト教系雑誌に取り上げられ、国外のキリスト教界に知られる事態となった。三自委員会や党の統一戦線部門はこの事態を重く見た。一九八三年二月、党は江平（中央統戦部副部長）のほか、統戦部、公安部、宗教事務局の人員を東陽県、義烏県に派遣し調査を行わせた。江平率いる調査団は、この事件を「呼喊派」（叫び派）による社会秩序攪乱事件と断定した。ここで言う「呼喊派」とは、前出の基督教聚会処の倪柝声の弟子とされる李常受をリーダーとする教派で、礼拝等の際に主の名前を叫ぶことからその名がついている。当調査報告書で「呼喊派」は、浙江省内の各地で信徒を拡大し、暴力的手段に訴えて党・政府や三自委員会に反対し社会秩序を乱している教派であるとされた。(64)

当調査報告書に基づき、党は「呼喊派」を取り締まるキャンペーンを開始した。一九八三年五月、党統戦部、公安部、国務院宗教事務局は「いわゆる『呼喊派』を処理する問題についての報告」を作成し、党中央の批准を受け各地に伝達し、「呼喊派」に対する取り締まりを強化した。(65) ここで注意すべきは、どの教会や信徒が「呼喊派」であるかの判定は基層レベルの宗教局や公安部が行ったという点である。例えば「呼喊派」の取り締まりが特に重点的に展開された河南省では、「呼喊派」ではない教派へも取り締まりの手が伸びた。これは当地の公安が「呼喊派」の定義を十分に理解していなかったことが一つの原因であったと考えられる。(66) そもそも「呼喊派」の定義があいまいであったために、宗教局や公安部門、そして地方レベルの三自組織は、三自組織に従わない教会勢力を一律に「呼喊派」と認定することで、その教会を解散させたり取り締まったりすることができるようになったと考えられる。

「呼喊派」に対する取り締まりが行われた後も、制度外で活動や布教を行う教派は次々に現れた。党が「呼喊派」に続いて注視したのは、「全範囲教会」である。徐永澤をリーダーとする「全範囲教会」は一九八四年頃から河南省

を中心に信徒を拡大していったとされる。「全範囲教会」は教義的には基要派のカリスマ主義の立場をとり、情緒的高揚を引き起こすような集会を開いたりして強い信仰覚醒を起こすことに重点を置いた[67]。党は一九八八年一一月、河南省、河北省における基督教、天主教対策に関する報告会を開催し、そこで習仲勲（党中央政治局委員、書記処書記）が、「全範囲教会」を、香港を経由して大陸に侵入した反動的な勢力と断定し、取り締まりの対象とした。また、習仲勲は同会議において、河南省内の教会で広く活動していると見られる伝道者を名乗る者たちの活動は違法であり、彼らの活動を制止すべきであると言明した[68]。農村における異端的信仰が広範囲に広がることを阻止したい党の意図をここから見てとることができる。

「呼喊派」などへの取り締まりが強化されたのと同時期に、党は宗教活動場所の管理を強化する方針を示した。一九八六年一月の全国宗教局長会議において、習仲勲は今後の一定期間における宗教工作の主要任務として、「一九号文件」の方針を堅持するとともに、宗教活動場所への行政指導を強化することを挙げた[69]。これは、宗教活動場所に対する政策の重点の変更であった。それまでは、「一九号文件」に従って寺院や教会の土地、建物等を宗教団体に返還したり賠償したりすることが重視されていたのに対し、当会議は返還や賠償は一定程度進んだと見なし、今後はすでに返還され信徒に開放されている宗教活動場所への行政指導を強化するべき旨を各地の宗教局幹部に伝達した。

このように農村部で異端的信仰が流布していったことを受けて、三自組織も何らかの対応を打ち出す必要が出てきた。丁光訓が三自組織の教会化を提起した成都会議において、三自組織常務委員会は「農村教会工作の強化に関する決議」を可決した。これは、基督教信徒の大部分が存在する農村部において、神学の訓練を十分に受けた牧師や伝道者が圧倒的に不足しているために、異端的信仰や国外布教団体の暗躍が後を絶たないという認識の下に作成されたものであった。当決議では、今後農村部において神学専修教室や聖書学校を開いたり、牧師が特に少ない農村教会に対しては省レベルの三自組織が巡回や訪問を行ったりすることが定められた[70]。

またこの時期、海外のキリスト教団体が中国沿海部を中心に活動を続々と始めて（あるいは再開して）いたことも、党・政府、三自組織いずれにとっても無視できない事態であった。中国が対外開放に舵を切ったのにともない、海外の団体の中国へのアクセスは一気に向上した。香港のキリスト教徒や華僑キリスト教徒が商業目的の名目で大陸の沿海都市部を中心とする地域を訪ねることができるようになった[71]。また、欧米のキリスト教徒が英語教師として大陸を訪れる一方で学生らにキリスト教を広めていった[72]。さらに一九八一年には、広東省汕頭で香港の宣教団体によるものとされる聖書の「密輸」プロジェクトが実行された[73]。このような海外からのキリスト教の進出は、三自組織の指導系統の外側での教会勢力の伸長を補助していくこととなった。

農村部での異端的信仰の増加や海外キリスト教団体の活動については、政府の公安部門だけでなく、三自組織にとっても悩みの種であった。農村部において自身を主と称する人間が出現したり、河南省から来た伝道者が自由主義神学とは対極にあるカリスマ主義的な礼拝を広めたりしていることが三自組織発行の雑誌『天風』に掲載されている[74]。海外からのキリスト教の進出は、三自組織の指導系統の外側での教会勢力の伸長を補助していった。これらの事態は、特に三自組織内部の保守派からすれば、中国基督教の「正統」な教義を信奉する三自組織が現在の中国には依然必要であることを証明する格好の材料となった。もともと帝国主義との関係を断ち切った基督教を中国に根付かせることを第一の存在意義としていた三自組織にとって、中国の対外開放への一八〇度の転換は自身の存在意義を薄くするものであった。しかし、対外開放を起因として異端的信仰が流行したり海外のキリスト教団体が活動を始めたことにより、それらを取り締まる必要性が大きくなり、揺らいでいた三自組織の存在意義が再び見出されるようになった。

2　天安門事件の発生と取り締まりの強化

以上のことから、三自組織内部では、基層教会の活動に対する管理をめぐって、二つの意見があったことが分かる。一つは、宗教局や公安などの行政機関からの管理をできる限り抑え、三自組織およびその傘下の教会が信徒自身に

よって運営されるようにするというものである。しかしその一方で、農村部を中心に絶えず出現する異端的信仰を取り締まる必要があることも、三自組織は認識していた。こうした事情から、三自組織はその改革について結論をすぐに出すことができなかった。田林会議は「三自愛国組織と基督教協会の関係を正常化することに関する決議」を可決したが、これは各級の三自委員会と基督教協会が各自の会規則に基づいて工作において分担と協力を行うということを確認するに留まるものとなった。そして同会議は次回の全体委員会議の開催を延期することを決定し、委員会の改革に関する議論を先送りした[75]。既得権益に固執する三自組織委員の改革案に対する反対意見が非常に根強いものであったことをここから窺い知ることができる。

改革の議論が先送りされている中で、第二次天安門事件が発生した。天安門事件およびその後の東欧での体制崩壊は、党のトップリーダーたちの宗教に対する警戒心を大きく増幅させた。党の元老である陳雲は、一九九〇年四月に江沢民総書記に書簡を出し、宗教問題を新たな不安定要素にするべきではない旨を伝えた。同月、当書簡は党中央の上層部に転送され、宗教政策が一層重視されることとなった[76]。一九九〇年一二月の全国宗教工作会議には江沢民や李鵬国務院総理などが出席し講話を述べたが、党の最高指導者が宗教工作の会議に参加したのはこれが初めてであった。また、一九九一年一月からは党総書記や統一戦線工作を担当する政治局常務委員と各愛国宗教団体リーダーとの座談会が毎年開かれるようになった。さらには、一九九一年二月に党中央と国務院が「宗教工作をより着実に行う上での若干の問題についての通知」を発出した。ここでは法に基づいて宗教事務に対する管理を行うことや、原則として県レベルの政府にまで宗教工作部門を設置することなどが規定された[77]。天安門事件以降のこうした動向の下で、大衆団体や愛国宗教団体の改革の議論は最終的にかき消されてしまった。

四　結　論

改革開放以降の中国基督教は、信徒の数的増加だけでなく、現代派、基要派、さらには土着文化と結び付いた異端的信仰という多様な教派や信仰形態の「復活」というかたちで多元化を遂げた。この事態に対し、党は建国初期に作り上げた統一戦線制度を活用して対処しようとした。しかし、この制度は、基督教の中でも現代派を中心とする信徒の協力を得て作られたものであり、また歴史的に形成された三自組織や傘下の教会への不信感もあり、他の教派の信徒を取り囲むのに限界を有するものであった。

この限界を突破するために、時の三自組織のリーダーだった丁光訓らは制度の改革を提案するが、その改革案の実施は、まず農村部における異端的信仰の増加によって阻まれた。異端的信仰の増加に対しては、党・政府、三自組織の改革派、保守派、いずれのアクターも警戒や抵抗心を抱くという点では一致していた。党・政府は、党国体制を維持するために、また治安維持のために、異端的信仰の流行や拡大を看過することはできない。制度上では、信仰活動は正統な宗教としての地位を与えられた五大宗教と反動会道門や「邪教」とに区別されているが、実際には両者の間に明確な境界線があるわけでは決してない。党・政府としては、この境界線周辺にある信仰団体に対しても取り締まりの手を伸ばして体制への不安定要素を最小化したいのであろう。三自組織内部の改革派も、基督教の正統的教義から外れた信仰を野放しにしておくことはできない立場にある。ここで問題となるのは、欧米のキリスト教国においては正統と異端の境界線は教会によって決められるが、中国では党または政府によって「邪教」が認定されるという点である。政府の政策を執行する機関としての性格を有する三自組織は、政府の決定に特に逆らう理由がなければ、政府が「邪教」と認定した集団の取り締まりに協力するほかはないのである。

このような環境は、三自組織の保守派に有利にはたらいた。宗教の管理や取り締まりの強化は、その政策の執行機関である三自組織の存在意義を持続させる作用を有する。彼らは、党・政府が言う外国の教会勢力の国内への侵入の脅威が続いており、農村部で異端的信仰が拡大する中で三自組織を改変することはできないと訴え、組織の存続を図った。また、彼らは地元の宗教局幹部と一種のパトロン・クライアント関係にある。宗教局幹部が三自組織役員の事実上の任命権者となっている地方では、三自組織にとって宗教局と協調的行動をとることが自身の利益をとるための合理的行動となる。中央から宗教場所の管理の強化の号令が発せられた下で、各地の宗教局は管理全般を強化する行動をとり、地方レベルの三自組織はそれに協力した（あるいは協力せざるを得なかった）のである。

三自組織を通じて基督教信徒をまとめ管理するという党の期待が実現されるためには、三自組織は党・政府の政策を忠実に執行する一方で、信徒たちに寄り添い、彼らの要望や意見を吸い上げ、党・政府に伝達するという絶妙なバランスの上に立たなければならない。しかし、特に地方レベルの三自組織は閉鎖的な利益構造に縛られ、管轄地域内での宗教活動への強い管理を任務とする政府機関の配下に置かれている。さらに、三自組織制度の外側ではいわゆる家庭教会が海外の支援などを得ながら成長を続けている。既存の基督教信徒管理制度は克服の困難な機能不全を抱えている。

（1）中国語においてカトリックとプロテスタントは、それぞれ「天主教」と「基督教」に明確に区別される。本稿では繁雑になるのを避けるため、「基督教」をプロテスタントの意味で用い、「天主教」をカトリックの意味で用いる。両教派を特に区別する必要がない文脈では、「キリスト教」を用いる。

（2）「関於我国社会主義時期宗教問題的基本観点和基本政策（一九八二年三月）」中共中央文献研究室綜合研究組、国務院宗教事務局政策法規司編『新時期宗教工作文献選編』（北京：宗教文化出版社、一九九五年）、五六頁。

（3）金澤、邱永輝主編『中国宗教報告（二〇一一）』（北京：社会科学文献出版社、二〇一一年）、一二八―一二九頁。

（4）未登記の教会等に通う信徒を含めた基督教信徒数は、それぞれの研究者がそれぞれの推測値を出している。その幅は六〇〇〇万人から一億三〇〇〇万人となっている。Tony Lambert, *China's Christian Millions* (Oxford: Monarch Books, 2006), pp. 18–19. David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and Changing the Global Balance of Power* (Washington, DC: Regnery, 2006), pp. 6–8. 李凡「基督教在当代中国的発展」(http://www.world-china.org/、二〇一二年一一月五日閲覧)。

（5）Alan Hunter and Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

（6）邢福増『当代中国政教関係』(香港：建道神学院、二〇〇五年第二版)。

（7）天児慧他編『岩波現代中国事典』(岩波書店、一九九九年)、九二七—九二八頁。

（8）姚西伊「二〇世紀二三十年代基要派——自由派之争与新教在華伝教事業」王曉朝、楊熙楠主編『信仰与社会』(桂林：広西師範大学出版社、二〇〇六年)、二九四—二九五頁。

（9）姚西伊、前掲論文、二八八—三一二頁。

（10）梁家麟『呉耀宗三論』(香港：建道神学院、一九九六年)、一五頁。

（11）呉耀宗「立場堅定　旗幟鮮明　艱苦朴素　平易近人——紀念周恩来同志誕辰八十一周年」『文匯報』一九七九年三月五日。

（12）沈徳溶『呉耀宗小伝』(上海：中国基督教三自愛国運動委員会、一九八九年)、一二—四〇頁。

（13）Christina Wai-yin Wong, "Expanding Social Networks: A Case Study of Cora Deng and Y. T. Wu on Their Roles and Participation in the National Salvation Movement in 1930s China," 邢福増主編『大時代的宗教信仰——呉耀宗與二十世紀中国基督教』(香港：基督教中国宗教文化研究社、二〇一一年)、二九一—三四〇頁。

（14）Ibid.

（15）中共上海市委党史資料征集委員会主編『解放戦争時期上海学生運動史』(上海：上海翻譯出版公司、一九九一年)。

（16）梁家麟、前掲書、三—四頁。

（17）邢福増『基督教在中国的失敗？——中国共産運動與基督教史論』(香港：道風書社、二〇一二年増訂版)、二九—三三頁。

（18）青山瑠妙『現代中国の外交』(慶應義塾大学出版会、二〇〇七年)、一二〇頁。

（19）沈徳溶、前掲書、五五—五六頁。

（20）邢福増『基督教在中国的失敗？——中国共産運動與基督教史論』、三六—四一頁。

(21) 周恩来「関於基督教問題的四次談話（一九五〇年五月）」中共中央統一戦線工作部、中共中央文献研究室編『周恩来統一戦線文選』（北京：人民出版社、一九八四年）、一八〇—一八七頁。毛沢東「対呉耀宗的中国基督教会三自宣言的批語（一九五〇年七月一九日）」中共中央文献研究室編『建国以来毛沢東文稿第一冊』（北京：中央文献出版社、一九八七年）、四九七頁。毛沢東「関於広播呉耀宗文章給胡喬木的信（一九五〇年一〇月二一日）」中共中央文献研究室編、同前書、五八一頁。

(22) 『人民日報』一九五〇年九月二三日。

(23) 呉耀宗「中国基督教三自革新運動四年来的工作報告（一九五四年七月二二日）」羅冠宗編『中国基督教三自愛国運動文選一九五〇—一九九二』（上海：中国基督教三自愛国運動委員会、一九九三年）、四三頁。

(24) 邢福増『基督教在中国的失敗？——中国共産運動與基督教史論』、七〇—七一頁。

(25) 『人民日報』一九五一年五月一四日。

(26) 『人民日報』一九五一年九月六日。

(27) 鄧肇明『滄桑與窘境——四十多年来的三自愛国運動』（香港：基督教中国宗教文化出版社、一九九七年）、四二—四七頁。

(28) 鄧肇明、前掲書、三八—四七頁。

(29) 政務院は一九五四年に国務院となった。

(30) 当代中国叢書編輯委員会編『当代中国的宗教工作（下）』（北京：当代中国出版社、一九九五年）、三六二—三六七頁。

(31) Alan Hunter and Kim-kwong Chan, *op. cit.*, p. 59.

(32) 許聖義「〝両会〟換届応依法選挙」『天風』一九九六年第一二期、二三—二四頁。

(33) 「中共中央統戦部関於建議為全国統戦、民族、宗教工作部門摘掉〝執行投降主義路線〟帽子的請示報告（一九七九年二月三日）」中共中央文献研究室綜合研究組、国務院宗教事務局政策法規司編、前掲書、一—四頁。

(34) 北京社会主義学院編『中国共産党統一戦線史（社会主義時期）』（北京：中国文史出版社、一九九三年）、三〇一—三〇二頁。

(35) Thomas Harvey, *Acquainted with Grief: Wang Mingdao's Stand for the Persecuted Church in China* (Grand Rapids: Brazos Press, 2002), pp. 118–119.

(36) 北京社会主義学院編、前掲書、三〇二頁。

(37) 「関於我国社会主義時期宗教問題的基本観点和基本政策（一九八二年三月）」中共中央文献研究室綜合研究組、国務院宗教

事務局政策法規司編、前掲書、五三―七三頁。

(38) 国家民族事務委員会、中共中央文献研究室編『新時期民族工作文献選編』（北京：中央文献出版社、一九九〇年）、三三―四七頁。

(39) 国家民族事務委員会、中共中央文献研究室編、前掲書、六三―七八頁。

(40) 藍希峰「親歴者談一九号文件」『中国民族報』二〇一二年三月二七日。

(41) 公安部一局編『反動会道門簡介』（北京：群衆出版社、一九八五年）、六〇頁。

(42) 公安部一局編、前掲書、七八―八一頁。

(43) 「国務院宗教事務局蕭賢法局長在基督教第三届全国会議上的講話（摘要）」『天風』一九八一年第一期、二三―二八頁。

(44) 丁光訓「理順三自組織和教会的関係――在全国両会常委連席会議上的発言」『金陵神学誌』第一〇期、一九八九年、二頁。

(45) 趙天恩、荘婉芳『当代中国基督教発展史』（台北：中福出版有限公司、二〇一〇年修訂版）、三二八―三二九頁。何牧華「挙手禱告、儆醒守望」『中国與教会』第二一期、一九八二年、一―四頁。

(46) 如文「学習一個文件的心得――一篇発言」『宗教』一九八四年第二期、八―一五頁。筆者名は如文となっているが、当原稿は一部が削除されたかたちで「学習〝十九号文件〟心得」の題目を付されて『丁光訓文集』に収録されている。丁光訓『丁光訓文集』（南京：訳林出版社、一九九八年）、三八六―三九七頁。

(47) ここで言う「両会」とは、三自委員会と基督教協会の二つの会のことである。

(48) 丁光訓「再談弁好教会」『橋――中国教会動態』、第七四期、一九九五年、一二―一五頁。

(49) 同上。

(50) 丁光訓「理順三自組織和教会的関係――在全国両会常委連席会議上的発言」『金陵神学誌』第一〇期、一九八九年、四頁。

(51) 丁光訓「回顧与展望――中国基督教第三届全国会議開幕詞」『天風』一九八一年第一期、四―一一頁。

(52) 丁光訓「願主堅立我們手所作的工」中国基督教三自愛国運動委員会、中国基督教協会編『中国基督教第四届全国会議専輯』（上海：中国基督教三自愛国運動委員会、中国基督教協会、一九八六年）、五二―五八頁。邢福増『当代中国政教関係』、八二―八六頁。

(53) 趙紫陽「沿着有中国特色的社会主義道路前進（一九八七年一〇月二五日）」中共中央文献研究室編『十三大以来重要文献選編（上）』（北京：人民出版社、一九九一年）、四四―四六頁。

(54) 《趙樸初文集》編輯委員会編『趙樸初文集（下巻）』（北京：華文出版社、二〇〇七年）、八八一—八八五頁。
(55) 汪維藩『甘載滄茫——汪維藩文集（一九七九至一九九八）』（香港：基督教中国宗教文化研究社、二〇一一年）、二三〇—二四七頁。
(56) 丁光訓「対我国宗教工作的幾点意見——丁光訓在全国政協七届二次会議上的発言（書面）」『天風』一九八九年第五期、増頁一—二。
(57) 「国務院宗教法起草小組的報告」『中国與教会』第六六期、一九八八年、一五—一六頁。汪維藩「從現代法学観念談宗教立法」『金陵神学誌』第一〇期、一九八九年、八—一五頁。
(58) 汪維藩、前掲書、六二二—六二六頁。
(59) 「国務院宗教事務局関於宗教事務費的通知（節録）」」鄧肇明、前掲書、二四一—二四四頁。
(60) 当代中国叢書編輯委員会編、前掲書、三六二—三六九頁。
(61) 国務院宗教事務局政策法規司編『中国宗教団体資料第一輯』（出版地不明：中国社会出版社、一九九二年）、六一一—六五九頁。
(62) Tony Lambert, *The Resurrection of the Chinese Church* (London: Hodder and Stoughton, 1991), pp. 74–78.
(63) 趙天恩、荘婉芳、前掲書、三二六—三二八頁。李堅「浙江義烏事件実録」『中国與教会』第二六期、一九八三年、二一—二二頁。鄧福村「所謂〝東陽義烏事件〟的真相」『天風』一九八三年第二期、一八頁。浙江省公安誌編纂委員会編『浙江人民公安誌』（北京：中華書局、二〇〇〇年）、一一五—一一七頁。李常受神学思想資料室「関於全能神教、東方閃電、常受主派、呼喊派等異端邪教盗用混淆李常受職事的厳正声明（二）」（http://www.witnessleeteaching.com/affirm/WLTTO_statement2.htm、二〇一三年九月二五日閲覧）。
(64) 「関於〝呼喊派〟問題的調査報告（一九八三年二月）」江平編『民族宗教問題論文集』（北京：中共党史出版社、一九九五年）、三三〇—三三六頁。
(65) 鄭暁春『正也河南、邪也河南？』（香港：建道神学院、二〇〇六年）、七七—七八頁。金華市公安史編纂委員会弁公室『金華市公安誌』（北京：方志出版社、一九九七年）、一〇一頁。
(66) Bob Whyte, *Unfinished Encounter* (Glasgow: Collins, 1988), pp. 406–407.
(67) Ryan Dunch, “Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing,” Stephan Uhalley, Jr. and Xiaoxin

Wu eds., *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future* (Armonk: M. E. Sharpe, 2000), pp. 200-201.

(68) 郭偉「宗教工作戦線的傑出領導人習仲勲同志」『中国宗教』二〇〇二年第五期、八―九頁。

(69) 習仲勲「全面深入地貫徹執行党的宗教政策団結広大信教群衆共建社会主義現代化偉大事業」『中国民族』一九八六年第三期、四―六頁。

(70) 「全国両会常委会在蓉挙行連席会議」『天風』一九八七年第一一期、二―四頁。「全国両会常委会通過的四項決議」『天風』一九八七年第一一期、六頁。

(71) Tony Lambert, *op. cit.*, p. 33.

(72) 小平「小平看知識分子福音工作」『中国與福音』第一期、一九九四年、一三―一四頁。

(73) 『天風』一九八一年第五期、一二―一三頁。

(74) 「読者信箱」『天風』一九八八年第二期、二六―二七頁。李吉鮮「堅決抵制〝生命会〟的異端邪説」『天風』一九九一年第一〇期、二九頁。

(75) 「中国基督教全国両会第三次常委会連席会議決議」『天風』一九八九年四期、一四頁。

(76) 中共中央文献研究室綜合研究組、国務院宗教事務局政策法規司編、前掲書、一七七頁。

(77) 中共中央文献研究室綜合研究組、国務院宗教事務局政策法規司編、前掲書、二一三―二二一頁。

上野　正弥（うえの　まさや）
所属・現職　慶應義塾大学大学院法学研究科後期博士課程
慶應義塾大学総合政策学部非常勤講師
最終学歴　慶應義塾大学大学院法学研究科前期博士課程
専攻領域　現代中国政治