

Title	中国共産党の基督教管理政策： 一九九〇年代における管理強化の展開
Sub Title	The Chinese communist party's policy to protestant churches : the process of strengthening control in the 1990s
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	2015
Jtitle	法學政治學論究：法律・政治・社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). Vol.105, (2015. 6) ,p.67- 98
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20150615-0067

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.

中国共産党の基督教管理政策

——一九九〇年代における管理強化の展開——

上野正弥

- 一 問題の所在
- 二 管理強化の背景と目的
- 三 管理強化の方法と実態
 - (一) 「宗教と社会主義社会の相互適応」と宗教管理の強化
 - (二) 家庭教会の一律取り締まり
 - (三) 教会人事への直接的介入
- 四 三百委員会の兩義的反応
 - (一) 党・政府による締め付けへの反発
 - (二) 神学思想建設運動——教義解釈の統一
- 五 結論

一 問題の所在

中華人民共和国（以下、中国）において、一九八〇年代以降、キリスト教プロテスタント（以下、基督教¹）の信徒数が増加の一途をたどっている。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、この統計は政府に登録された教会等に通う信徒の数を示したものにすぎない。中国共産党（以下、共産党ないし党）が信徒たちを体制内に留めておくために設置した中国基督教三自愛国運動委員会（以下、三自委員会⁴）の影響下でない教会等に通う信徒を含めればこの数はさらに大きなものとなり、その推測値は六千万人から一億三千万人と言われている⁵。三自委員会系の教会に通う信徒よりも、当委員会の影響を受けない教会や集会に通う信徒の方が圧倒的に多い状況である。

一九八〇年代末から九〇年代にかけては、宗教をめぐる国際・国内環境がともに大きく変わった時期である。国際的には、冷戦の終結やソ連邦の崩壊、それにとりもなう新たな独立国の誕生により、それまで隠されてきた宗教的、民族的アイデンティティが復活し、国際政治上の重要なファクターとなった⁶。この変化は、多宗教、多民族国家である中国にも当然大きな影響を与えた。チベットでは、一九八七年から八九九年にかけてラサでラマ僧らによる暴動が発生し、新疆ウイグルでは、国境線のすぐ隣で同じムスリム民族が独立を果たしたことも手早い、八〇年代末から九〇年代にかけて民族、宗教をめぐる紛争が相次いで発生した⁷。このように九〇年代に入ると、特に少数民族地域においてそれぞれの民族アイデンティティと密接に結びついた宗教を核とする民衆運動が頻発するようになった。そのような時代環境の中で、漢族地域においても基督教が爆発的に広まっていった。特に九〇年代に入ると、後述するように都市部の学生や知識人の間に信仰が拡大した。一九八九年の第二次天安門事件（以下、天安門事件）を機に政治運動に

よる中国の改革に限界を感じた知識人たちが基督教に希望を見出し、信仰を持ち始めていった。⁸⁾ 本稿は、民衆レベルで進む信仰の高まりや多元化が中国の国家と宗教の関係にどのような影響を与えたのかについて、九〇年代の基督教をめぐる動きを材料に考察するものである。

現代中国における国家と宗教の関係についての研究は、おおよそ以下のような変遷を辿ってきた。一九九〇年代から二〇〇〇年代前半に発表された研究の多くは、国家と宗教の関係を対立的なものと前提し、国家による宗教の統制を分析の中心に据えてきた。例えばハンターとチャンの研究は、国家が基督教をはじめとする宗教をコントロールするための制度を概観し、宗教の管理を担当する各機関（党中央統一戦線部、政府宗教事務局、三自委員会、公安部）の関係を描き出した。⁹⁾ 二〇〇〇年代後半になると、それまでの研究は国家对宗教という単純な二元論を前提したものととして批判されるようになった。足羽とワンクは、従来の二元論的分析枠組は国家―宗教間の対立関係ばかりに焦点を当てていると批判し、新たに制度論的分析枠組を提起した。彼らの言う制度論的分析枠組は、競合、適応、協力をも含む国家―宗教間の複雑な関係に着目すると同時に、より多様なアクターを分析対象に組み入れる。¹⁰⁾ このような視角を意識して現代中国の政教関係を論じた最新の研究に、ケーセルの著作がある。彼女は合理的選択論の立場から中国宗教にアプローチし、権威主義体制下の中国宗教が自身の生き残りのために地元政府と互惠・協力の関係を取り結んでいる実態を描き出した。¹¹⁾

しかしながら、国家―宗教関係を扱うこれらの研究は依然として以下の限界を抱えている。第一に、宗教管理を特徴づけるコーポラティズム構造の重層性（中央―地方―基層の関係）に着目した分析は未だ十分になされていない。第二に、国家と宗教の関係を論じるにあたり、結局、対立か協力かという単純な視角に陥ったままである。

本稿で取り上げるのは、一九九〇年代の基督教管理政策である。同時代の国家―基督教関係を論じた先行研究としては、邢福増の研究がある。彼は、政治体制論や政教関係論の視角から、基督教への管理が強化された背景と過程を

論じた。しかし、彼の研究もまた、上記二点において限界を抱えている。特にそれは、同時代の基督教管理の上でのキーパーソンである丁光訓（三自委員会主席（一九九七年からは名誉主席）、金陵協和神学院院长）の描き方に表れる。邢は対立／協力というダイコトミーに陥るあまり、丁光訓が持つ政府の協力者としての側面ばかりに評価の重点を置いた。⁽¹²⁾だが本文で見ると、丁光訓は確かに政府に協力する言論を展開したが、同時に彼は、公の場で信仰を持つ教徒の側に立った意見をも述べていた。彼をはじめとする中国宗教界のリーダーの一部は、文化大革命（以下、文革）での過酷な経験を有するために国家による宗教の管理に敏感であり、宗教活動の現場で起きている行き過ぎた管理や統制に不満を漏らし、国家に対して改善を訴えてきた。⁽¹³⁾丁光訓という一人の宗教者の中に、対立と協力の姿勢が同居していたと言える。こうした人物、および彼をリーダーとする三自委員会が存在していた中で、なぜ基督教に対する管理が九〇年代において強化されるに至ったのか。本稿は、足羽とワングが提起した制度論的分析枠組を一部参考にしつつ、中国の基督教管理制度における重層的なアクター間の関係や、各アクターに観察される複雑な立ち位置や行動に着目しながら、基督教に対する管理強化の過程とその帰結を分析する。そして、これまでの研究が十分には論じてこなかった、基督教への管理強化の国家に与える影響についても考察を加えたい。

具体的には、次の手順で分析を行う。本章に続く第二章では、天安門事件以降に党中央が宗教管理を強化する方向に動いた背景を、対基督教管理を中心に整理する。第三章では、管理強化が実際にどのような方法で行われたのかについて、特に地方政府の行動に焦点を当てて論じる。第四章では、党・政府による管理強化に対し、三自委員会が兩義的な反応を示したことを論じる。基層の教会への政府の厳しい管理に対し、信徒を代表する役割を担っている三自委員会の中央の役員たちは、過剰な管理の問題の本質を見抜き、それを党中央リーダー層に進言していた。しかしながら、役員たちは当時、中国基督教界が抱える神学的問題を解決するために、管理の緩和とは逆の性質を持つ神学思想建設運動を進めざるをえない状況にあった。神学思想建設運動の背景や過程を分析しながら、三自委員会中央の役

員たち、なかでも丁光訓が、管理の緩和を求める信徒たちの意見と神学思想建設運動を推進する立場との間に引き裂かれていたことを浮き彫りにする。第五章ではそれまでの議論を踏まえ、基督教を体制に包摂するためのコーポラティズム的制度が有している問題を指摘する。

本稿が主に使用する資料は次の三つに大別される。第一に、宗教政策を担当する党の部署である統一戦線工作部（以下、統戦部）や政府の部門である宗教事務局（宗教局）等が発出する政策文書である。ここには、一般には公開されていない内部文書も含まれる。第二に、三自委員会が出版、公刊する資料集や雑誌である。『中国基督教三自愛国運動文選』や、三自委員会中央発行の『天風』、同委員会傘下の金陵協和神学院発行の『金陵神学誌』などがこれにあたる。第三に、香港の基督教団体の刊行物である。『橋——中国教会動態』は、元来大陸で活動していた宣教師らによって一九五七年に香港で組織された基督教中国宗教文化研究社⁽⁴⁾が発行していた雑誌で、中国各地の教会の状況を伝えるものである。

二 管理強化の背景と目的

文革終結後の党は、それまでの宗教への抑圧を大きく緩和し、宗教活動を一定の枠内で認める方向へと舵を切った。党としては、抑圧的政策により地下へ潜った宗教活動を地上に出して管理しやすくするという目論見があったが、宗教政策の緩和はまた、党が予想する以上の信徒の増加、さらには新たな種類の信仰集団の出現という事態を生じさせた。そのため、党は天安門事件以降、宗教活動への管理・統制を強化する方向へと政策を転換する。以下、その背景を詳述する。

党が基督教への管理・統制を強化していった背景は、以下の三点に整理することができる。第一に、信徒数の増加、

特に都市部の学生や青年の間での基督教の流行である。八〇年代から始まる基督教ブーム（基督教熱）において、信徒の拡大が見られたのは主に農村部および高齢者層であった。しかし、九〇年代に近づくにつれて知識人や学生の信徒が増加していった。上海市宗教局の調査によれば、知識人や青年は一九八六年からの三年間に新たに入信した約二万人の基督教信徒の約四分の一を占め、中には大学教授や医師、作家、エンジニア、大学生が多く含まれていた。同時期の瀋陽市においても、青年信徒の数は一九八〇年時点から倍増し、信徒（六千人）の二六パーセントを占めるまでになった。⁽¹⁷⁾一九九〇年十一月に中国社会科学院世界宗教研究所等が主催した「わが国の宗教の現状の評価と分析」と題するシンポジウムでは、当時の宗教信徒の増加が「正常な発展」であるのか、それとも注意すべき「大発展」であるのかについて、議論がなされた。⁽¹⁸⁾

第二に、中国基督教においてさまざまな教派が台頭ないし復活し、さらには新たに「邪教」と見なされる教派も登場してきた点である。八〇年代からの宗教管理の緩和を受けて、基督教においては地下で信仰していた信徒が公に信仰を再開したり、三自委員会に反対してきた教派が活動環境を得るために三自委員会系の教会に入ったりした。⁽¹⁹⁾また、三自委員会系教会内においても、五〇年代にとられていた「連合礼拝」（各教派で異なる礼拝形式を三自委員会内で統一したこと）が緩和され、かつての教派ごとの礼拝や典礼の様式が認められるようになり、教会内でさまざまな様式の礼拝が行われるようになった。例えば、湖南省醴陵市の三自委員会系教会の中では、真耶穌教会という教派の教会が信徒数を増やしていった。⁽²⁰⁾真耶穌教会とはペンテコステ派の流れを汲む教派で、土曜日を安息日とするなどの特徴を持つ。当教派は、五〇年代前半には、共産党が自身に近いキリスト者呉耀宗らに作成させた「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）に署名し、三自委員会に加入した。⁽²¹⁾しかし反右派闘争が始まった一九五七年以降は、彼らの信仰様式が「反動的」とされてリーダーらが逮捕されていき、信徒たちは連合礼拝へ統合されるか、地下へ潜っていった。⁽²²⁾それが八〇年代に入り宗教政策の緩和を迎えると、真耶穌教会の信仰様式が各地で徐々に復活し

ていったのである。一方、特に河南省や安徽省の農村部では、一部の信仰集団が基督教のカリスマ主義的教義と土着の道教や民間信仰を混合させた教義を説き、布教活動を進める動きが見られるようになった。⁽²³⁾ 例えば河南省では、後に政府が「邪教」と認定する「全範圍教会」や「東方閃電」と呼ばれる信仰集団が八〇年代中盤以降興り、全国各地で活動を展開していった。こうした信仰集団は九〇年代に入ってから存在が報告された。⁽²⁴⁾ このような状況に対して李鵬（國務院総理）は一九九〇年十二月の全国宗教工作会議（後述）において、教派を異にする大衆の間であっても政治的、経済的な根本利益の一致を基礎に団結できることを説き、信徒たちの愛国宗教団体への結集を訴えた。⁽²⁵⁾

第三に、ソ連や東欧での体制転換の動きである。特に党の保守派イデオログは、八〇年代初頭から東欧の反体制運動における宗教の存在を感じていた。一九八〇年七月、ポーランドで自主労組「連帯」が結成され労働運動が展開されていくが、その過程におけるカトリック教会の影響力に党指導者たちは衝撃を受けた。胡喬木（党中央書記処書記）は胡耀邦（中央政治局常務委員、党中央書記処総書記）に宛てた書簡の中で、宗教が重大な政治問題に転換しうることを指摘するとともに、自分たちがこれまで宗教の問題を軽視してきたことへの反省を記した。⁽²⁶⁾ 後述するように胡喬木はその後、中国社会科学院院長として宗教研究の強化を指示していった。また一九九〇年四月、党の元老陳雲（党中央顧問委員会主任）は、江沢民（党中央総書記）への書簡の中で、ソ連や東欧での共産党政権の崩壊において革命勢力が宗教を利用して活動していたことを指摘した。当書簡は党上層部に転送され、宗教に対する重視と警戒が要請されていた。⁽²⁷⁾

一九九〇年十二月、江沢民や李鵬などの臨席の下、全国宗教工作会議が開催され、今後の宗教政策の方針が話し合われた。党・政府の最高指導者が宗教工作の会議に参加したのは初めてであり、宗教政策に対する党指導部の危機意識の高まりが推察される。そして翌一九九一年二月、党中央と國務院は「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」（「六号文件」の名で知られる。以下、「六号文件」を発出した。「六号文件」では、特に以下の二点が

示された。第一に、「法に依拠して宗教事務への管理を行う」という点である。すなわち党はここで、宗教活動に対し管理・統制を強化する方針を確認したのであった。第二に、原則として県級政府にまで宗教事務部門（宗教局）を設置するという目標が掲げられた。これを受けて、県級政府に宗教政策を担当する幹部が配置されていくこととなった。²⁸⁾

以上のように、天安門事件以降、党の宗教政策は、国内政治秩序や社会秩序の不安定要素になりうる宗教への警戒を強め、緩和から抑制へと変化した。

三 管理強化の方法と実態

本章では、基督教に対する管理を強めるために党が進めた対策を、中央における理論構築の試みと地方政府による取り締まりに分けて論ずる。

(一) 「宗教と社会主義社会の相互適応」と宗教管理の強化

党はまず、八〇年代からの宗教活動管理の緩和の方針に一定の枠をはめるための理論を考案した。その際に用いられた文言が、「宗教と社会主義社会の相互適応」である。

「宗教と社会主義社会の相互適応」という文言を党内で最初に提起したのは李維漢（党中央顧問委員会副主任、一九四八年から六四年まで党中央統戦部長）とされる。八〇年代初頭、党中央書記処が宗教工作の方針を示す「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」を起草した際、李維漢は宗教と社会主義社会は相互に適応すべきであるとコメントした。²⁹⁾）を起算した際、

「応」という文言は、李維漢の秘書を歴任した江平（党中央統戦部顧問（部長級）や黄鏞（元党中央統戦部研究室主任）によって度々言及されるようになった。江平は、一九八九年発表の論文の中で、「宗教の存在は長期にわたるので、宗教と社会主義社会は相互に適應する必要がある」とし、そのためには「愛国愛教の宗教界人士に真剣に研究してもらい、宗教の中の優良でプラスの側面を持つもの、すなわち教義上社会主義に有利な解釈を発揚し、社会主義に不利でマイナスなものを克服しなければならない」と述べた。⁽³⁰⁾ ここには、党の宗教に対する次の二つの考えが表れている。

第一に、党は前提として、宗教が社会主義社会においても長期にわたって存在することを認めているという点である。党は文革での経験を通じて、宗教を人為的に消滅させることは不可能であることを実感した。そのため党は、原則上無神論をとる社会主義社会の中での宗教の存在を可能にするための論理を必要としていたのである。第二に、その存在を認めるために、党は宗教側に一定の条件を提示しているということである。中国の各宗教が現行の体制内で活動していくには、宗教界は自身の宗教の教義を、社会主義あるいは党・政府側が提示するイデオロギーと親和的に解釈しなければならぬのである。天安門事件後の中国宗教は、党・政府側が提示する「宗教と社会主義社会の相互適應」という枠組（以下、相互適應論）の中での活動を余儀なくされていった。

その後、この相互適應論は徐々に党の宗教政策における公式スローガンとしての地位を獲得していった。一九九二年四月には、党中央統戦部の「九十年代統一戦線部門工作綱要」に相互適應論が記載された。ここでは、「宗教と社会主義社会が相互に適應するように積極的に導く」ことが九〇年代における宗教工作の基本任務の一つとされた。⁽³¹⁾ 一九九三年十一月に開催された第一八回全国統一戦線工作会議（以下、全国統戦工作会議）では、江沢民が相互適應論に言及した。彼は「民族と宗教は決して小事ではない」と述べたうえで、宗教工作の三原則を提起した。すなわち、(1) 党の宗教政策の執行を正しく、全面的にやり遂げる、(2) 法に基づいて宗教事務に対する管理を強化する、(3) 宗教と社会主義社会が相互に適應するように積極的に導く、の三点である。江沢民は第三の原則について次のように説明した。

「(相互適応とは) 宗教信徒に有神論思想や宗教信仰の放棄を要求するのではなく、彼らに政治上祖国を熱愛し、社会主義制度を擁護し、共産党の指導を擁護するよう要求することである。同時に、社会主義に適応しない宗教制度や宗教教条を改革し、宗教教義や宗教教則、宗教道徳におけるプラスの要素を利用して社会主義に奉仕させることである」⁽³²⁾。ここからは、宗教を体制のために利用しようとする党の姿勢を看取することができる。

ところで、この相互適応論の議論は、八〇年代において異なる様相を見せていた。八〇年代中頃から、上海社会科学院宗教研究所の研究者を中心とする者たちが、胡喬木(中国社会科学院院長)の指示を受けて、「わが国の社会主義時期における宗教問題」という研究プロジェクトに着手し、社会主義社会における宗教存続の原因や、宗教が同社会において果たすべき役割などについて研究していた。⁽³³⁾ 彼らの研究活動の最大の意義は、理論研究を通じて「宗教は人民のアヘンである」とする従来の支配的見方を払拭したことであった。彼らは研究成果を出版するにあたり、「宗教と社会主義社会の相互協調」という文言を提示した。彼らの言う相互協調は、宗教側、党・政府側の双方がともに一定の条件を満たしてはじめて成り立つものであった。まず宗教側には、愛国的で法律を守り、社会公益事業への従事などを通じて全国人民とともに社会主義社会の発展に積極的に努力することを求めた。そして党・政府の側には、宗教信仰自由政策をきちんと実行し、公民の宗教信仰の自由の権利をきちんと保障して、宗教に正しく向き合うことが求められた。すなわち、当研究プロジェクトの構成員たちは、宗教と社会主義を共存させるために、宗教、党・政府の双方に守るべき条件を課したのである。ここで注目すべきは、彼らが書籍の中で相互協調の「双方向性」、すなわち宗教側と党・政府側の両者が条件を負っていることを何度も強調していることである。⁽³⁴⁾ これに対し、九〇年代以降党中央が相互協調の議論を参考にして採用した相互適応論では、宗教側の義務のみが強調されている。この背景にはやはり、天安門事件を機に宗教に対する管理が強化されたことがある。八〇年代においては、相互協調の議論の他に、宗教法制定の議論や条文の起草工作が進められていた。しかしながら、この作業は党中央からの宗教管理強化の要請

により、一九九〇年六月に路線変更を余儀なくされた。すなわち、全国レベルの法律を制定するのではなく、地方ごとに当地の実状に合った行政条例を制定していき、それを積み上げていくという方針に変更された。これにより、宗教法起草の過程で起きていた宗教信仰者の権利などの議論は吹き飛んだ⁽³⁵⁾。この風潮の中で、相互協調の議論および相互適応論に対しても党内から批判や疑念が出たが、黄鑄は「九十年代統一戦線部門工作綱要」について議論された一九九二年二月の全国統戦部長会議で、相互適応論はあくまで宗教と社会主義体制の適応を述べたものであり、統治イデオロギーである社会主義思想に変更を加えるものではないことを主張した⁽³⁶⁾。こうした過程を経て、相互適応論は宗教に対して妥協的ではないものとして党・政府に採用され、八〇年代の相互協調の議論の観点は薄められていった。

(二) 家庭教会の一律取り締まり

上述のように、宗教政策の理論化の過程で、宗教管理の強化の姿勢が打ち出された。ただし、一方で党中央は、宗教への管理を進めるにあたり、「正常な宗教活動や宗教団体の内部事務には干渉しない」ことを「六号文件」で言明した⁽³⁷⁾。これは一九八二年の「一九号文件」でも確認されたものであり、党は基本的には、党・政府と信徒の間にある三自委員会が両者の架け橋になることに引き続き期待をかけていた。しかし、こうした観点は地方での政策執行の段階になるとかき消されていくこととなった。

まず、いわゆる家庭教会の一律取り締まりの動きである。ここで言う家庭教会は、(1)三自委員会に属さない教会や集会、(2)本来三自委員会系の教会に通う信徒がさまざまな事情で教会へ行けない場合に家庭などで開く集会の二者を含む。後者について党中央は、教会の数が増大する信徒数に追いついていない実状等に鑑み、一定の責任者がいる家庭での集会は許容する方針をとってきた⁽³⁸⁾。しかし、九〇年代に入ると、地方ではこうした家庭での集会にも取り締まりの手が及ぶようになった。例えば、江西省南昌市のある郷では、託児所で礼拝等を行っていた信徒たちが郷政府に

身柄を取り押さえられ、さらに信徒の家族であるという理由で党幹部の党籍が剥奪された。この信徒たちはもともと市内の教会に通っていたのだが、交通が不便であるために郷の託児所を間借りして集会を行っていた。しかし、郷の党幹部は許容という従来の方針から一転し、彼らの行動を「迷信活動」と判断して取り締まりに踏み切ったのであった。³⁹⁾ また、雲南省昆明市官渡区政府の民族宗教事務科は、一九九二年四月に「わが区の基督教活動におけるいくつかの突出した問題を解決することについての意見」を発出した。同意見は、当年の宗教工作の重点を基督教の自由伝道者（複数の教会や行政単位を跨いで伝道を行う者）、信徒数のみだりな増加、私設の家庭集会の三つの問題の解決に置くとし、私設の家庭集会は一切認めないこととした。⁴⁰⁾ 同様の方針は他の地方でも出されたと考えられる。

こうした動きは、三自委員会の役員らによっても報告された。丁光訓は、一九九〇年八月の中国基督教三自愛国運動委員会第四期および中国基督教協会第二期常務委員会第二回全体委員会（拡大）会議（以下、中国三自委員会九〇年八月全会）で、現在いくつかの地方において政府関係部門が家庭教会を一律に取り締まっていることについて、「家庭教会の）一律的取り締まりは安定に危害を加えるもので、国家、社会、教会のいずれにも不利である」と述べた。丁光訓からすれば、三自委員会系の教会に通う信徒と同様にキリストの肢体である家庭教会の信徒たちを取り締まることは承服できないことであった。また、取り締まりは信徒たちの三自委員会に対する印象を損ない得るものであり、三自の下に国内の信徒を団結させるという政府の意向の実現にも不利に働くと訴えた。⁴¹⁾ 一九九〇年十一月の「わが国の宗教の現状の評価と分析」シンポジウムでは、汪維藩（金陵協和神学院教務長）が、三自委員会の批准を受けていない教会を一律に「地下勢力の違法な集会」と見なした取り締まりが行われていることを報告し、地方における行き過ぎた取り締まりを批判した。⁴²⁾

地方で厳しい取り締まりが行われた背景の一つには、基督教の教派の乱立や成長への強い恐れがあったと考えられる。中国三自委員会九〇年八月全会に出席した宛耀賓（國務院宗教事務局副局長）は、近年基督教界で見られるさまざま

まな教派の台頭に関し、各教派の歴史や伝統を相互に尊重すべき旨を示した一方で、すべての基督教信徒は三自愛国の方針を堅持し、いかなる教派も全国性ないし地方性の組織を再開、設立してはならないと声明した。さらに彼は、「団結はすなわち進歩であり、前途洋々たるものである。分裂はすなわち後退であり、活路もない」と述べた。⁽⁴³⁾ こうした言動から、党は基督教内に三自委員会以外の教派組織ができることを強く警戒していたことが分かる。こうした認識が下級政府へと伝達され、それが各地での信徒の増大や家庭教会の増加の現状とあいまって、地方での厳しい宗教管理・統制がなされたと考えられる。さらに、当時の郷政府や区政府といった最末端の政府機関は、前節で触れた宗教立法工作の方針転換を受けて、宗教活動の管理や取り締まりのための法規や条例を容易に制定できる環境にもあった。こうして、より下級の政府が宗教の管理や取り締まりにおいてイニシアチブを発揮できる状況が出来上がっていった。そしてその際、「六号文件」にある「正常な宗教活動や宗教団体の内部事務には干渉しない」という姿勢が顧みられることはなかった。

(三) 教会人事への直接的介入

次に、党による三自委員会や教会の人事への介入である。この事態については、一九九二年十一月の金陵協和神学院創立四〇周年記念式典に参集した全国各地の牧師たちの議論から、その様子を窺い知ることができる。彼らは、自身の教会が直面している困難について話し合った。そこでまず提起されたのが、地方政府の宗教局幹部による教会人事の「管理」であった。一部の地方では、宗教局幹部が当地の三自委員会の役員人事に介入するだけでなく、教務主任などの基層教会組織の責任者の指名にも関与していた。例えば、ある神学校卒業生は地元の宗教局幹部の経済問題を暴露したために当幹部の怒りを買ひ、二年間当地の教会で奉仕をできないようにされ、収入も得られない状態にされたという。⁽⁴⁴⁾

こうした現象の背景には、三自委員会の制度が牧師の任用の面で抱える問題があった。すなわち、古くから地方三自委員会の役員に就いている牧師たちが一種の既得権益者となり、当地の宗教局幹部と結託してその権益を守ろうとしていたということである⁽⁴⁵⁾。このため、地方三自委員会が役員を持つ牧師は、牧師の職を引退して神学校を卒業したばかりの若い世代にそれを譲ろうとしなかった。地方三自委員会および傘下の教会において世代交代が進まない問題は、八〇年代後半から三自委員会中央や党・政府も認識しており、解決の必要を訴えてきた。党中央としては、一九八〇年代後半において七〇歳を超えていた丁光訓および彼と同世代の三自委員会リーダー層が引退した後のことを憂慮していた。丁光訓と同様に政府との強いパイプを持ち、信徒たちにも一定程度認知されるリーダーを早いうちに育成することを党中央は望んでいた。しかし、この問題は老牧師らの利益に直結する問題であるだけに解決は困難であった。この頃の地方三自委員会役員らの年齢構成が窺える資料として、一九九一年十二月末の中国基督教第五回全国会議の際に公表された、同会議に出席する代表の年齢構成データがある。同会議には、全国各地の地方三自委員会から選出された代表が出席することになっている。同会議の全代表二八六名のうち、五〇歳以下が七三名（二五・五パーセント）、五一歳から六五歳が七八名（二七・三パーセント）、六六歳以上が一三五名（四七・二パーセント）で、平均年齢は五九歳だった。この平均年齢は五年前の第四回全国会議代表の平均年齢を七歳下回るものだった⁽⁴⁶⁾。この平均年齢の低下を見ると、地方三自委員会役員若返りは一定程度進展したと考えられるが、これは三自委員会自身が事前に定めていた目標を必ずしも達成したものでなかった。第五回全国会議に先立って開かれた中国三自委員会九〇年八月全会は、第五回全国会議の代表は原則として七〇歳以上の者を選出せず、八〇歳を超えた代表は留任しないこと（七十不進、八十不留）を規定していた⁽⁴⁷⁾。この点を踏まえた上で第五回全国会議代表の年齢構成を見ると、六六歳以上がなお半数近くを占めており、当初の目標を達成できたとはいえない。第五回全国会議に出席した青年代表も、代表全体における青年代表の割合はまだまだ低く、「各地の教会のリーダー層はほとんどが七〇歳から

九〇歳で、高齢化の程度は政府機構におけるそれよりもひどいと言える」と『天風』のインタビューに答えた。⁽⁴⁸⁾

三自委員会内部での世代交代が一向に進まない様子を見た党・政府は、三自委員会傘下の神学校での愛国的牧師の養成に力を入れることに加え、党・政府自らが三自委員会のシステムを通さずに直接に次世代の愛国的牧師を育成するよう急いだ。具体的には、各地の統戦部や宗教局が、当地の社会主義学院（非共産党員の政治エリートを養成する機関）に青年の愛国的宗教者を招いて研修会を開くようになった。中央社会主義学院では、党中央統戦部と國務院宗教事務局の委託を受けて、一九九一年から青年愛国宗教職人員讀書班を開設し、一九九五年までに仏教、イスラム教、天主教、基督教の若年の宗教者四〇〇名あまりを育成した。⁽⁴⁹⁾ 上海市党委員会統戦部は、愛国的宗教者の後継者の調査や育成を計画的に行った。同部はまず宗教界の内情を調査して育成候補者の名簿を作成し、その後さらに分析を行い、将来の宗教界リーダー候補として育成する一〇名あまりと、中青年神職人員および愛国宗教団体役員の後継者として育成する五〇名あまりを選抜した。そして、彼らとの座談会を定期的に開き、彼らに時事問題や愛国愛教の思想の学習を促した。さらにそれと同時に、同部は愛国宗教団体傘下の宗教学校での神職者育成にも関与した。具体的には、海外に留学中の宗教学校の学生と適宜連絡を保持した。⁽⁵⁰⁾

以上のように、天安門事件以後の地方政府は、次世代の基督教界の「愛国的」リーダーの発掘や育成を急ぐために、三自委員会制度を通さないという従来よりも直接的なかたちで教会の人事に介入していった。

四 三自委員会の両義的反応

前章で述べたような事態に対し、基督教界のリーダーたちはどのような反応を示したのだろうか。彼ら、特に丁光訓は、一方で党・政府による教会への締め付けに反発し、他方で中国基督教界内での教義解釈を統一することを提起

した。彼はなぜ、信徒たちの利益を擁護する発言をした一方で、教義解釈の統一という基層での実態に逆行するような施策をもって政府に協力する行動に出たのか。以下、丁光訓をはじめとする三自委員会役員の出場の両義性や限界性を分析する。

(一) 党・政府による締め付けへの反発

丁光訓は、一九八九年三月の政治協商會議第七期全國委員會常務委員會第二回會議において、家庭教會を違法行為の有無を問わずに一律に「非法集會」と呼んで取り締まりがなされていることを指摘し、政府のこのような行為は法律上根拠のないもので、宗教の方面において依然として法治でなく人治がまかり通っていると批判した⁶¹。また、汪維藩は、一九九〇年十一月の「わが国の宗教の現状の評価と分析」シンポジウムで、今日の宗教政策において二つの面で画一的な執行がなされていると批判した。第一は、教會と海外団体との連絡や交流を、一律に中国の政權や社会主義体制の転覆を図る反華勢力の国内への「浸透」と見なすことである。第二に、集會の場所に関する問題である。彼は前述のように、批准を得た教會以外の場所での集會が一律に「地下勢力の違法集會」とされ、解散させられている現状があると述べたが、それと同時に、多くの信者がいまだにさまざまな實際的理由により三自委員會系の教會に行きくことができなことを逐一説明した。第一に、三自委員會系の教會が開放されているも、距離や交通の不便などの理由で教會に通えず、三自委員會系教會と連絡を保ちながら家庭等で礼拝を行うというものである。第二に、もともと教會がなかった地域に信徒が現れた場合である。こうした地域では、新しく教會を建設することが難しく、教會以外の場所で活動せざるを得ない。第三に、付近の三自委員會系教會と教派が異なるために教會に通わず、家庭等で礼拝を行うものである。ここで言う教派の違いとは、教義解釈や神學的觀點に表れるものであり、いずれの信徒も三自、すなわち愛國的で法を順守する者であることに変わりはなく、違法の集団ではない。第四に、文革期を主とする時期

に三自委員会の人員から攻撃を受けたために三自委員会系教会に通うことを差し控えている者である。ただし、彼らも文革という「左」の政治思潮が攻撃の動因であったことを理解しており、三自委員会の制度に反対しているというわけではない。汪維藩は、一口に家庭教会と言ってもこのようにさまざまな類型があり、政府はこれを一律に違法な地下勢力として処理すべきではないと訴えた。⁽⁵²⁾

一九九一年一月、中南海で江沢民や政府関連部門幹部と愛国宗教団体の代表との座談会が開催された。この席で丁光訓は、江沢民に今日の宗教政策をめぐる問題を直訴した。丁光訓は、行政命令を用いての宗教活動への抑圧や禁止信徒の合法的権益の剥奪、当局による宗教活動場所の没収などの行為が依然なされていることを述べた。また彼は、最近北京で開かれた会議において「批准を受けていないすべての宗教活動場所を断固取り締まる」という発言がなされた結果、それが「党中央の精神」として下達され、取り締まりの風潮が激化したと訴えた。⁽⁵³⁾

(二) 神学思想建設運動——教義解釈の統一

地方政府による取り締まりの強化、地方における政府幹部と三自委員会老幹部の結託という環境の中で、三自委員党中央の一部の役員たちは、前節で述べたように、党中央に対し問題の現状とその改善を訴えてきた。その中心となっていたのが、三自委員会主席の丁光訓であった。しかし、彼は一九九四年に入ると、党・政府による相互適応論の解釈に基づき、神学思想の改革ないし建設という言論を展開し始め、一九九八年になると三自委員会系教会の教義解釈の統一を図るべく神学思想建設運動を始動した。

丁光訓は、一九九四年一月に海南島で開かれた全国宗教団体リーダーシンポジウムにおいて神学思想の改革に言及した。これは党中央統戦部が五大愛国宗教団体の役員を招くかたちで開かれたもので、その目的は前年十一月の第一八回全国統戦工作会議で江沢民によって提起された相互適応論を議論することであった。⁽⁵⁴⁾ すなわち当シンポジウムは、

宗教界に対し「宗教教義や宗教道徳の中にあるプラスの要素を発揚させ、社会主義社会と相互に適応⁽⁵⁵⁾」してもらうことを要請する場であった。シンポジウムに出席した丁光訓は、相互適応論に賛同し、中国基督教が如何に神学思想を改革すべきかについて意見を述べた。ここで彼が問題として挙げたのは、中国基督教における基要派（原理主義。現代派（自由主義神学）に対する呼称）の強靱さであった。彼によれば、二〇世紀前半に米国のミッショングループを中心とした宣教師たちが伝えた原理主義の教えが、多くの牧師の間で依然影響力を持っているという。この原理主義は、「信」と「不信」の間の対立関係を過度に強調する。救世主としてのイエスを信じることを是とし、信じないことを非とするために、原理主義においては信仰そのものが信と不信の対立を内包している。言い方を変えれば、原理主義の信仰においては信徒と信徒ではない世人や共産党との間の対立関係が内包されている。この世界観は、通常は信徒の愛国心や国家や社会への貢献の態度を阻害することはないが、何かわずかな異変が起きると信と不信の対立を主要な問題とみなし、人民と対抗する陣営の一員となってしまう。一方で、丁光訓を頭とする三自委員会は、従来から原理主義ではなく自由主義神学の系譜に属するプロセス神学やシャルダン神学の立場に立ってきた⁽⁵⁶⁾。これらの立場は創造主としてのイエスを強調し、主による創造の過程は今日も続いているとする。人は信の者も不信の者もともに同じくその過程において未完成である。よって、この神観は信と不信の間にある共通性を強調し、相異を強調しない。丁光訓は、信と不信の間の矛盾を解決しうるこの神学的立場こそ、基督教信徒と広大な人民の協力的に信仰上の基盤を与えるものとなる⁽⁵⁷⁾と訴えた。

丁光訓はなぜ、当シンポジウムにおいて基要派を強く否定する発言をしたのか。まず背景にあるのは、丁光訓の自由主義神学者としての個人的立場である。丁光訓は一九四七年から四八年にかけて、自由主義神学色の濃いニューヨーク・ユニオン神学校で学び、神学修士号を取得した経歴を持つ。彼だけでなく、三自委員会自身が自由主義神学の背景を持つ人びとを中心に運営されてきた⁽⁵⁸⁾。そうした背景を持つ丁光訓が八〇年代以降直面したのが、三自委員会

系教会内外における基要派の台頭であった。文革中に地下に潜っていた基要派は、地上で迫害を受けた現代派とは異なり、文革の嵐を生き延びることができただけでなく、信徒を増やしもしたのであった。そのような基要派が八〇年代以降三自委員会の中で徐々に発言の自由を行使できるようになってくると、三自委員会内で現代派と基要派の間の明確な意見対立が生まれていった。両者は特に、基督教と社会の関係をめぐって正反対の考えを持つ。現代派は社会福音派とも呼ばれるように、同時代の基督教が置かれている社会の状況や文脈を重視する。そのため医療や教育などの社会奉仕を通じて積極的に社会に関わろうとする。一方で基要派は、個人の霊的救済をより重視し、現代派が行う社会サービスに批判的態度を示す場合もある。基要派が勢力を保っている状況に対し、丁光訓は一九九二年十月に、中国の神学思想を更新して、信仰をただ個人の霊的救済の方法としてのみ見る基督教信徒の視野を広げる必要があると述べていた。⁽⁵⁹⁾ 自由主義者である丁光訓は、国内での基要派の増大を看過できなかつた。⁽⁶⁰⁾

加えて丁光訓は、三自委員会のリーダーとして、また社会主義国で基督教を存続させるために、党・政府との調和路線を歩むという現実的立場に立っていた。彼は一九九四年四月、バプテスト世界連盟の中国訪問団に対し、以下のように述べたことがある。「西側の基督教徒の中には、中国基督教徒が反共産主義者でないことを非難し、われわれと共産党との間の付き合いにおいて闘争の精神が欠けていると認識する人がいる。：（中略）：われわれは彼ら（西側の基督教徒…引用者注）の意見に従わないし、国家と教会の利益を顧みずに安易に殉教したりしない。共産党員と基督教徒の間に共通点があるならば、またわれわれが崇拜や証し、教会生活を維持することができるのならば、また統一戦線の枠組の中で宗教自由の原則の執行について対話や協商ができその成果が明らかにあるのであれば、無神論者を敵に回し彼らと対抗する道理はない」。⁽⁶¹⁾ 丁光訓は、政治体制的には社会主義、社会的には基督教徒が圧倒的マイノリティとなる中国において基督教徒の生存や信仰の空間を確保することを、三自委員会主席としての自身の第一の課題と考えていたのであろう。

このような思想や背景を有した丁光訓を、党は基督教管理のために利用した。丁光訓としては、単に自分たちの救いばかりを追求し、社会との関係を顧みない基要派の拡大を抑え、社会主義中国での基督教の生き残りを企図していた。しかし、第三章第二節で述べたように基督教における教派の増大を憂慮していた党は、相互適応論の論理および丁光訓の思想を利用して基督教界内で教義解釈を統一させ、管理しやすいものにした。丁光訓と党・政府とは、望んでいたものは違えど、それぞれの理想や目標に至る手法の点では一致する部分があったと言える。

しかし、神学思想の改革に向けた丁の試みは、三自委員会内部から多くの批判にさらされた。批判は次のようなものであった。第一に、神学思想の改革や更新が結局、運動や動員のかたちで行われたという批判である。神学思想建設運動のハイライトは、一九九八年九月の『丁光訓文集』の出版と、同年十一月に済南で開催された中国基督教三自愛国運動委員会第六期及び中国基督教協会第四期第二回全体委員会会議（以下、済南会議）であった。三自委員会は『丁光訓文集』という一冊の教材に依拠した学習キャンペーンのスタイルで神学思想建設を進めていった。また、済南会議では『丁光訓文集』の出版を記念して丁光訓の神学思想が議論され、神学思想建設運動を組織的に進めていくために三自委員会内に自伝研究委員会を設置することが決議された。⁽⁶²⁾ 済南会議の他にも、神学思想建設や相互適応論について議論する会合は度々開かれ、その多くに党統戦部や宗教局の幹部が出席した。こうした方法に対して、三自委員会内部から批判が出た。韓文藻（中国基督教協会会長）は一九九九年七月、金陵協和神学院主催の『丁光訓文集』と神学思想に関するシンポジウムの席で、神学思想建設に対して二つの誤解が存在していると述べた。第一の誤解は、神学思想建設を現代派が基要派を制圧する運動と見るものである。第二の誤解は、『丁光訓文集』でもって神学思想を統一しようとしているというものである。⁽⁶⁴⁾ これらの「誤解」は、信徒たちから出た神学思想建設運動への批判を示唆しているだろう。

第二に、丁光訓が信仰義認論の「淡化」という文言を掲げたことに対する批判である。丁光訓は二〇〇〇年八月に

開かれた中国基督教聖書観学術シンポジウムにおいて、彼のこれまでの神学思想を踏まえて、今日の中国基督教の神学の面における課題を信仰義認論の淡化という文言で提起した。⁽⁶⁵⁾「淡化」とは、中国語で「薄める」、「あまり強調しない」という意味を持つ。丁光訓は「淡化」という語を用いて、信仰によって義とさえすれば正しい行為はいらないという極端な信仰義認論に対して警鐘を鳴らすことを意図していた。「現在、わが国の教会の一部において、不健全な現象が発生している。ある者が奉仕を提唱すると、ある者は彼を『靈的でない』と攻撃し、『社会福音派』であるとなす。このように、靈的であることと奉仕を対立させ、奉仕と靈的であることを対立させる。では、このような批判をする者たちの論理に従えば、最も靈的な人が最も奉仕に消極的で、最も社会に関心がなく、最も私利私欲をむさぼる人となる。…(中略)…靈的であるということ、このように曲解してよいのだろうか⁽⁶⁶⁾。ここからは、中国基督教において、基要派が単に自分たちの救いだけに関心を持ち、社会における正しい行為や道徳を重んじない傾向があることを読み取ることができる。自由主義神学者であり、かつ社会主義社会という環境において信仰生活を保ち続けるために政府が提示するイデオロギーを受け入れるという選択をした丁光訓にとつて、このような傾向は懸念すべきものとして映ったと考えられる。しかしながら、「信仰義認論の淡化」という文言は、ルター以来の基督教の根本的教義である信仰義認論そのものの意義を薄めようとしていると受け止められ、三自委員会内外から大きな批判が噴出した。⁽⁶⁷⁾このような事態に対し、丁光訓は「淡化」の意味について弁明を行ったものの、⁽⁶⁸⁾神学思想建設運動は、丁光訓が運動を進めると同時に言っていた「団結面の拡大」、すなわちさまざまな教派を三自委員会に糾合することには極めて不利な状況をもたらすことになった。

さらに、三自委員会傘下の神学校の中で最大規模を持つ金陵協和神学院において、神学思想建設運動の方針に反対する動きが発生した。一九九九年五月、同神学院の大学院生三名が退学処分を遭う事件が発生した。これら大学院生三名は、同年五月四日に院内で開催された五四運動八〇周年記念歌謡大会において讚美歌以外の曲を歌うことを拒否

した。彼らは、同大会での讚美歌の歌唱を差し控えるべきという事前に学生たちから出ていた意見に疑義を呈し、大会への出席を見合わせた。当神学院院長であった丁光訓は彼らを退学に処し、金陵協和神学院は愛国的で共産党や社会主義の祖国を擁護する牧師を育成する教育機関であることを改めて言明した。⁽⁶⁹⁾ さらにその二カ月後には、新たに三名の学生が退学処分を受けた。彼らは前述五月の学生処分や神学の多様化を認めない神学校当局に不満を有し、自ら退学を要求した。⁽⁷⁰⁾ このように、神学思想の改革や建設が始まって以降、教義解釈を統一化するような動きに反対を示す人びとが現れ、三自委員会系教会内部においてさえもまとまりを維持することが困難な状況が露になった。政府による基督教の管理はむしろより困難な局面に進んでいったといえることができる。

五 結 論

天安門事件以降の党は、政治思想工作を強化するとともに、宗教の管理も強化していった。その中で、従来から外国勢力とのつながりを疑われ、信徒数が増大傾向にあった基督教に対しては、管理が特に強められた。党の基督教管理における最大の課題は、多元化を見せる教派を拡大せず、従来の管理制度の要である三自委員会の枠内に留めておくことであった。しかし、三自委員会の制度は、特に地方において役員の世界交代が進展せず、丁光訓世代が引退した後の当制度の機能低下が危ぶまれていた。そのため党は、三自委員会の頭越しに愛国的牧師を管理したり、その後継者を見出して直接育成したりするようになった。

さらに基層においては、いわゆる家庭教会の画一的取り締まりが見られた。こうした現象が発生したのには、いくつかの原因が挙げられる。第一に、信徒の代表たるべき地方三自委員会が当地の政府（宗教局）から十分に独立していなかったためにその本来の機能を発揮できなかったことである。党中央としては、天安門事件以後も引き続き政策

文書において、愛国宗教団体が政府と信徒を結ぶ橋梁の役割を果たすことを期待していた。橋梁の役割とはすなわち、信徒たちの意見を集約し、それを政府に伝達するという機能である。この機能を果たさせるため、党中央は宗教政策の基本方針を示した一九八二年の「一九号文件」において、愛国宗教団体が「自身の問題を自ら解決する」ようにし、党・政府が団体の問題を「一手に代行してはならない」と定めたのであった。⁽⁷⁾しかし地方で進展していた事態は、第三章で述べたように、三自委員会や教会の人事、教務に介入する管理であった。そのため、三自委員会が信徒の代表機関として機能せず、各地の教会や活動場所が汪維藩の申し立てたような多様な実状を抱えていることを、地方政府は知ることができなかった。第二に、党中央は一方でコーポラティズムの制度を通じての宗教への適切な対応について述べ、もう一方で宗教問題が国家の安定に関わる重要な問題であることを言明していたことである。後者の文脈において、宗教問題は「萌芽状態のうちに解決すべき問題」とされる。党トップリーダーのこうした文言を受け取った地方幹部としては、統戦部や宗教局だけでなく、公安部等も動員した「総合管理」（中国語では「総合治理」）を行うことになる。⁽⁸⁾第三に、国内の宗教活動を規定する法律が存在しないことである。宗教の管理・統制が緩和され始めた時期に施行された一九八二年憲法第三六条では、「国家は正常な宗教活動を保護する」と規定されたが、ここで言う正常な宗教活動の要件、あるいはその対概念となる非正常、違法な宗教活動の要件を、党は今日に至るまで示していない。そのため、地方政府も、どのような宗教組織を批准し、どのような宗教活動場所に登記を認めてよいか分からないのである。

上述のような事態に対し、キリスト者としての丁光訓は歯止めをかけたかった。しかしながら、自由主義神学者であり、三自委員会という愛国宗教団体の長でもある丁光訓は、相互適応論が党から提起された中で、神学思想建設運動というキャンペーンを発動せざるを得なかった。丁光訓は当運動を通じて、基督教が中国社会により受け入れられるものになることを望んでいたのに対し、党は社会サービスというかたちで社会に貢献する教義解釈を持っている丁

光訓を利用して、基督教の教義解釈を福祉の向上や社会の安定に資するものに統一させようとしたのである。その結果、一般信徒からすれば、九〇年代に入ってからの方・政府は、基督教の人員や活動場所だけでなく、教義解釈にもより直接的に関与してくるようになったと映ったであろう。

しかし、この二重の関与は、基督教を単体にまともておくという党の希望を達成するものではなく、むしろ事態をその逆に導く性質を帯びている。基督教の人員や活動場所への直接的関与は結局、信徒たちの政府や三自委員会への印象をさらに悪化させるものであり、信徒たちは既存の制度と距離を置こうとするようになり、三自委員会の信徒に対する求心力は弱まっていった。そして教義解釈への関与は、確実に教派的多元化を遂げている中国基督教の現状に全く逆行する措置であった。さらに、運動を進めるにあたり丁光訓および三自委員会が採った戦略は、信徒の三自委員会への不信をさらに増幅させてしまうものであった。

以上の方法の帰結は、言い方を変えれば、三自委員会に属さない家庭教会の更なる増加である。そしてこの家庭教会の増加は、党中央にとって負のスパイラルの始点である。現行の制度においては、家庭教会は三自委員会系の教会と異なり、政府との公的な意思疎通のためのパイプを持つことができない。そのため、家庭教会は地方政府の宗教局や公安部門による取り締まりに対して脆弱であり、三自委員会系の教会よりも強く、あるいは頻繁に取り締まりを受けることとなる。これは信徒たちからすれば、地方政府やそれと密接な関係を持つと目される三自委員会への印象をさらに悪化させるものである。こうして信徒たちはさらに三自委員会から離れ、家庭教会で信仰を続け信徒を増やしていく。すなわち、地方政府が地元教会に直接的に接近すればするほど信徒たちは三自委員会を避けていき、党中央が掲げた基督教管理における課題は達成困難になっていく。

党は元来、宗教信仰者を体制内に留めておくにあたり、コーポラティズム的制度に基づいた信徒の包摂を企図していたと考えられる。信徒たちを各宗教ごとに設けられた愛国団体に所属させ、政府は愛国団体を通じて宗教を管理・

統制し、信徒たちは愛国団体を通じて政策の立案、運営および利害調整に関与するという制度運用が想定されていた。⁽⁷⁴⁾しかし、九〇年代に入り宗教活動の管理の強化が打ち出されると、党は団体を通じての間接的包摂だけではなく、団体を經由しない直接的包摂をも行うようになった。党中央には従来から、宗教への過度の介入は信徒たちからの反感を生み、愛国宗教団体を通じた統合の制度に不利に働くという見方が存在していた。しかし、党中央より下位の行政機関は、「安定がすべてを圧倒する」などの言説が出てくる中で、宗教に対する取り締まりの指令のみを増幅させていき、行き過ぎた管理・統制が実施されたのであった。⁽⁷⁵⁾丁光訓をはじめとする三自委員会中央の役員の一部は、信徒の代表として、直接的包摂の方法は信徒の包摂にも、体制の安定にも不利な影響をもたらすことを再三訴えてきた。しかしその一方で、政府の宗教に対する管理・統制に協力する役割も持つ丁光訓は、神学思想建設運動を通じて信徒たちの教義解釈を束ねる任務を遂行せざるを得なかった。この点から、宗教領域におけるコーポラティズムの制度の限界を見て取ることができる。党が元来企図していた信徒の間接的包摂を達成するためには、利益構造に縛られた地方三自委員会に対する改革の断行や、三自委員会中央の役員の方の政治の場での発言権の強化、さらには愛国宗教団体が多様な信仰を持つようになった信徒たちを受け入れられるような民主的な組織に転換することが必要であった。しかしながら、それは結局かなうことなく、二〇〇〇年代に入ると事態はさらにコーポラティズム的枠組では抱えきれない方向へと進んでいくこととなった。二〇〇〇年代以降の国家と基督教の関係については、稿を改めて論じることとしたい。

(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。本稿では煩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) 「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策（一九八二年三月）」中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司編『新時期宗教工作文獻選編』（北京：宗教文化出版社，一九九五年）、五六頁。
- (3) 金澤、邱永輝編『中國宗教報告（二〇一〇）』（北京：社會科學文獻出版社，二〇一一年）、一二八—一二九頁。
- (4) 「三自」とは、「自治」（外國教會からの自立）、「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。
- (5) Tony Lambert, *China's Christian Millions* (Oxford: Monarch Books, 2006), pp. 18-19. David Akman, *Jesus in Beijing: How Christianity Is Transforming China and the Global Balance of Power* (Washington, DC: Regnery, 2006), pp. 6-8. 李凡「基督教在当代中国的發展」(<http://www.world-china.org/> 二〇一二年十一月五日閲覧)。
- (6) M・ユルゲンスマイヤー（阿部美哉訳）『ニシヨナリズムの世俗性と宗教性』（玉川大学出版部、一九九五年）。
- (7) 毛里和子『周縁からの中国——民族問題と国家』（東京大学出版会、一九九八年）、一三五—一四五頁。Melvyn Goldstein, *The Snow Lion and the Dragon: China, Tibet, and the Dalai Lama* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997), pp. 61-99. Felix Chang, "China's Central Asian Power and Problems," *Orbis*, Vol. 41, No. 3, 1997, pp. 401-425.
- (8) 田島英一「中国キリスト教の政治的環境」『東亜』第五六七号、二〇一四年、二八頁。
- (9) Alan Hunter and Chan Kim-kwong, *Protestantism in Contemporary China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- (10) Yoshiko Ashiwa and David Wank eds., "Making Religion, Making the State in Modern China: An Introductory Essay," Yoshiko Ashiwa and David Wank eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 2009), pp. 1-21.
- (11) Karrie Koeseel, *Religion and Authoritarianism: Cooperation, Conflict, and the Consequences* (New York: Cambridge University Press, 2014).
- (12) 邢福增『当代中国政教關係』（香港：建道神學院、二〇〇五年第二版）、一七—五九、一三三—一八五頁。
- (13) 本稿で取り上げる基督教界の丁光訓や汪維藩の他に、仏教界の趙樸初（中国仏教協会会長）などが国家に対し宗教信仰の自由の実質化を積極的に訴えていた。
- (14) 「簡史」：基督教中国宗教学文化研究社 CSCCRC (http://cscrc.org/about_tc.php?id=2 二〇一五年一月二十六日閲覧)。
- (15) Ryan Dunch, "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing," Stephanthalley, Jr. and Xiaoxin Wu eds., *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future* (Armonk: M. E. Sharpe, 2001), p. 200.

- (16) 蔣志敏、徐祖根「面对十字架的思考——中国“基督教熱”透視」『瞭望週刊』一九八九年第五期、六頁。
- (17) 同上。
- (18) 齊文「首次中国当代宗教现状研讨会在京举行」『世界宗教研究』一九九一年第一期、一四五—一四八頁。
- (19) 王鎮「我对宗教信仰自由的幾点体会」『天風』一九八三年第三期、一七一—一九頁。
- (20) 「湖南教会近況」『橋——中国教会動態』第四五期、一九九一年、三一—三七頁。
- (21) 「革新宣言」については、さしあたり次の文献を参照。拙稿「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」『法学政治学論究』第一〇〇号、二〇一四年、三三—三七頁。
- (22) Xi Lian, *Redeemed by Fire: The Rise of Popular Christianity in Modern China* (New Haven: Yale University Press, 2010), pp. 201–202.
- (23) Ryan Dunch, *Ibid.*, pp. 200–201.
- (24) Fenggang Yang, “The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China,” *The Sociological Quarterly*, No. 47, 2006, pp. 104–108.
- (25) 李鵬「進一步重視、関心和做好宗教工作（一九九〇年十二月五日）」中共中央文献研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司編、前掲書、一九一頁。
- (26) 《胡喬木伝》編写組編『胡喬木書信集』（北京：人民出版社、二〇〇二年）、二八七—二九〇頁。
- (27) 陳雲「關於高度重視宗教滲透問題的信（一九九〇年四月四日）」中共中央文献研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司編、前掲書、一七七頁。
- (28) 「中共中央、國務院關於進一步做好宗教工作若干問題的通知（一九九一年二月五日）」中共中央文献研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司編、前掲書、二一三—二二一頁。
- (29) 龔学增『社会主義与宗教』（北京：宗教文化出版社、二〇〇三年）、二五一—二五四頁。黃鈞『新時期統戰民族宗教問題論文集第四集』（北京：華文出版社、二〇〇六年）、二〇—二二頁。
- (30) 江平「關於宗教五性的來歷及其現實意義」『世界宗教研究』一九八九年第三期、一四一—一四二頁。
- (31) 「中共中央統戰部九十年代統一戰線部門工作綱要（一九九二年四月二十日）」中共中央統一戰線工作部、中共中央文献研究室編『新時期統一戰線文獻選編（統編）』（北京：中共中央党校出版社、一九九七年）、四一四—四一五頁。

- (32) 江沢民「高度重視民族工作和宗教工作（一九九三年十一月七日）」中共中央文献研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政
策法規司編、前掲書、二五四―二五五頁。
- (33) 《当代中国》叢書編輯委員會編『当代中国的宗教工作（上）』（北京：当代中国出版社、一九九八年）、二三三頁。『人民日
報』一九八二年十月十五日、十二月十三日。
- (34) 羅竹風主編『中国社会主義時期的宗教問題』（上海：上海社会科学院出版社、一九八七年）。
- (35) 宗教法に関する議論の展開については、以下の研究や記事を参照のこと。邢福増、前掲書、一八七―二二〇頁。段德智
『新中国宗教工作史』（北京：人民出版社、二〇一三年）、二〇七―二一九頁。王作安「我国宗教立法法的回顧与思考」『世界宗
教研究』二〇〇八年第三期、一一―二頁。余孝恆「關於宗教法制建設的幾個問題」『宗教学研究』一九九八年第三期、七
三―八一頁。
- (36) 黄鈞、前掲書、二二―二二頁。
- (37) 「中共中央、國務院關於進一步做好宗教工作若干問題的通知（一九九一年二月五日）」中共中央文献研究室綜合研究組、國
務院宗教事務局政策法規司編、前掲書、二一六頁。
- (38) 「中央統戰部關於原則上不允許基督教徒在家里聚會舉行宗教活動的規定的解釋（一九八四年十月二十三日）」安徽省人民政
府宗教事務局編『宗教工作文件選編』（内部資料、一九九三年）、八二―八四頁。
- (39) 姚宝山「三自愛国会要維護和保障信徒的合法權利」『天風』一九九二年第一期、一一頁。
- (40) 「昆明市官渡区人民政府六四号文件」『橋——中国教会動態』第五四期、一九九二年、七―一〇頁。
- (41) 丁光訓「在全国两会委员会會議上的發言」『天風』一九九〇年第一期、二〇―二三頁。なお、ここで言う两会とは、中
国基督教三自愛国運動委員会と中国基督教協会の二つの会を指す。
- (42) 汪維藩「有關基督教的幾個政策界限」『橋——中国教会動態』第四八期、一九九一年、四頁。
- (43) 宛耀賓「在中国基督教全國「两会」委員會會議上的講話」『天風』一九九〇年第二期、一七―一九頁。
- (44) 蔣礼「關於「領導」和「管理」」『天風』一九九三年第一期、二五―二六頁。
- (45) 地方三自委員会役員と当地的宗教局幹部とのパトロン・クライアント関係については、拙稿、前掲論文、二九―五八頁を
参照。
- (46) 「第五届全国會議代表構成小統計」『天風』一九九二年第三期、一六頁。

- (47) 本刊編輯部「為開好第五屆全國會議而共同努力」『天風』一九九〇年第一期、二頁。
- (48) 丁英「思想敏捷有朝氣 青年代表訴衷腸——青年代表採訪記」『天風』一九九二年第三期、四五頁。
- (49) 姜汝真、李鴻泰「舉升中青年愛國宗教教職人員讀書班的成效與經驗」『中央社會主義學院學報』一九九六年第五期、四九—五二頁。
- (50) 「十省市區在全國統戰部長會議上的發言」『中國統一戰線』一九九五年第三期、二二—二四頁。
- (51) 「丁光訓在政協上的發言」『橋——中國教會動態』第三五期、一九八九年、三頁。
- (52) 汪維藩、前揭論文、四—五頁。
- (53) 丁光訓「與江沢民同志會見時的發言」『橋——中國教會動態』第五〇期、一九九一年、一一—一二頁。ここで言う會議とは、一九九〇年十二月の全國宗教工作會議だと考えられる。同會議で「批准を受けていないすべての宗教活動場所を断固取り締まる」という発言があったことを示す資料は見当たらないが、同會議を受けて省級政府が作成した政策文書には、違法組織の宗教活動場所の取り締まりが記されている。このことから、同會議で宗教活動場所の管理強化を求める発言が多数あったことは容易に推察される。「中共陝西省委、陝西省人民政府關於進一步做好宗教工作的通知（一九九一年十一月二十五日）」中共陝西省委統戰部、陝西省民族宗教事務委員會編『天主教工作資料選編』（出版社、出版年不明）、一〇六一—一〇七頁。
- (54) 「全國宗教團體領導人研討會在海南召開」『中國統一戰線』一九九四年第三期、一七一—一八頁。
- (55) 王兆國「以鄧小平同志建設有中國特色社會主義理論為指導、進一步加強新形勢下的統一戰線工作」中共中央統一戰線工作部、中共中央文獻研究室編、前掲書、五七八頁。
- (56) 丁光訓「來自解放神學、德日進神學和過程神學的啓發（一九八五年）」『丁光訓文集』（南京：訊林出版社、一九九八年）、一八八—二四頁。丁光訓「一個中國基督徒的上帝觀（一九九三年十月於馬尼拉在菲律賓賓協和神學院的演講）」同前書、一〇六一—一六頁。丁光訓「上帝的創造與宗教倫理——答記者問（一九九九年二月）」羅冠宗主編『中國基督教三自愛國運動文選第二卷 一九九三—二〇〇六』（上海：中國基督教三自愛國運動委員會、中國基督教協會、二〇〇七年）、一九二—一九四頁。プロセス神學（過程神學）とは、A・N・ホワイトヘッドの著作『過程と實在』を端緒とする神學の動きで、人間と世界の過程的、進化的な性格を強調し、神自身もまた変化する世界との交流によって、同じように発展する過程の中にあると説く。シャルダン神學（徳日進神學）とは、イエズス会司祭だったP・ティヤール・ド・シャルダンの神學思想で、キリ

- スト教世界観と進化論を総合し、人間を宇宙の進化における中心として捉える壮大な世界観を展開した。東京神学大学神学会編『キリスト教組織神学事典』(教文館、二〇〇二年新装版)、三八六―三九〇頁。『キリスト教人名辞典』編集委員会編『キリスト教人名辞典』(日本基督教団出版局、一九八六年)、九三七頁。
- (57) 丁光訓「基督教自身応有什麼改進——在『宗教与社会主义社会相适应』研討会上的發言 一九九四年三月海南」羅冠宗主編、前掲書、四三一―四六頁。表題にある「一九九四年三月」は「一九九四年一月」の誤植と見られる。
- (58) 邢福增「基督教在中国的失败?——中国共产運動與基督教史論」(香港:道風書社、二〇一二年増訂版)、二一―七六頁。
- (59) 丁光訓「中国教会之我見(一九九二年十月在美国哥倫比亞神学院「基督與文化」研討会上的書面發言)」『金陵神学誌』一九九三年第一期、八三―八五頁。
- (60) 丁光訓の神学的立場について、以下の文献から大きな教示を得た。Philip Wickert, *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church* (Maryknoll: Orbis Books, 2007). 松谷暉介「人物で見る中国キリスト教 丁光訓」『wii ストリー』第二号、二〇一四年、二二―二三頁。
- (61) 丁光訓「教会在中国——在浸会世界連盟退修会上所作的演講」『金陵神学誌』一九九四年第二期、九頁。
- (62) 「中国基督教三自愛国運動委員会第六屆、中国基督教協會第四屆第二次全体委員会會議關於加強神学思想建設的決議(一九九八年十一月二十三日)」羅冠宗主編、前掲書、一八八頁。
- (63) 陳澤民「神学思想建設…回顧和前瞻」『金陵神学誌』二〇〇八年第四期、四―一〇頁。
- (64) 韓文藻「大家都要重視神学思想建設——在《丁光訓文集》研討会」上的發言(一九九九年七月二十七日)』羅冠宗主編、前掲書、二〇〇―二〇一頁。
- (65) 田雨「中国基督教聖經觀學術研討会在青島举行」『天風』二〇〇〇年第九期、一一―一二頁。丁光訓「神学与处境——在中国基督教三自愛国運動委員会第六屆、中国基督教協會第四屆全体委員会第三次會議上的講話(二〇〇〇年九月二十日)」羅冠宗主編、前掲書、二五七頁。
- (66) 丁光訓「今天我们向吳耀宗先生學習什麼?(一九八九年九月十五日在中国基督教全國兩會紀念吳耀宗先生逝世十周年上海紀念会上的講話)」『丁光訓文集』、四七七―四七八頁。
- (67) 王艾明(松谷暉介編訳)『王道——二一世紀中国的教会と市民社会のための神学』(新教出版社、二〇一二年)、二五六頁。
- (68) 丁光訓「神学与处境——在中国基督教三自愛国運動委員会第六屆、中国基督教協會第四屆全体委員会第三次會議上的講話

- (二〇〇〇年九月二十日)「羅冠宗主編、前掲書、二五七―二五九頁。
- (69) 崔秀吉、陳順富、陳泳「金陵神學院研究生拒絶「自動退学」申請書」『中国與福音』第三〇期、一九九九年、二四―二八頁。周加才「丁光訓主教与神学思想建設」『金陵神学誌』二〇〇八年第一期、一一―一四頁。
- (70) 劉義春、李志敏、羅雲飛「金陵協和神學院神學生退学宣言」『中国與福音』第三二期、一九九九年、一六―二六頁。周加才、前掲論文。
- (71) 「關於我国社会主义時期宗教問題的基本觀點和基本政策（一九八二年三月）」中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法规司編、前掲書、六五頁。
- (72) 江沢民「一定要做好宗教工作（一九九〇年十二月七日）」中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法规司編、前掲書、二〇一頁。
- (73) 「中共陝西省委、陝西省人民政府關於進一步做好宗教工作的通知（一九九一年十一月二十五日）」中共陝西省委統戰部、陝西省民族宗教事務委員會編、前掲書、一〇六頁。
- (74) 菱田雅晴「自律化社会のガバナンス——グラスルーツの視点」菱田雅晴編著『中国——基層からのガバナンス』（法政大学出版局、二〇一〇年）、七頁。
- (75) 党中央が出す親民的政策（方針）が、地方政府による執行の段階になると反故にされてしまう現象は、多くの研究者によって指摘されているところである。この現象が宗教政策においても観察できたと云える。角崎信也「中国の政治体制と「群體性事件」」鈴木隆、田中周編『転換期中国の政治と社会集団』（国際書院、二〇一三年）、二〇九―二四五頁。

上野 正弥 (うえの まさや)

所屬・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

主要著作 「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——」『法学政治学論究』第一〇〇号(二〇一四年)