

仙人の会 2002.3.31. 於：法政大学 発表：広池真一(guangchi@hotmail.com)
中国の共産主義における「宗教」概念 1960年代牙含章による議論を中心に

0. はじめに

今日の世界では「宗教」に関わるとされる問題が耳目を集めているが、中国もその例外ではない。改革開放後の中国では、「宗教復興」が進んできたと言われる。それに伴って、チベット問題、新疆問題、カトリックの地下教会の問題、「法輪功」に代表される「邪教」問題など、多くの「宗教」がからむとされる問題が注目されるようになった。

海外の報道でしばしば言われるのは、「中国では信教の自由が守られていない」ということで、これが中国の後進性と結び付けられることも多い。ただし、果たして単純にそう言えるだろうか。中国の文脈に即して、かつ様々な角度から見なければ、説明できることはごく限られたものとなるだろう。とりわけ、「宗教」という概念そのものが外来のものであることに注目すべきである。また、その「宗教」という考え方そのものが生み出す亀裂がいかなるものなのかを見ていくことが、今日の様々な「宗教」問題を見ていく上で重要だと考える。

1. 60年代中国の「宗教弁論」

ここで扱うのは、1963年から65年にかけて、牙含章と游驤・劉俊望等との間で「宗教」概念に関してかわされた議論である¹。「宗教」という概念が、特定の時代の、特定の地域の、特定の政治的環境で、どのような意味づけがされるようになるのかという興味深い例を示している。また、今日の中国共産党の「宗教」概念を考える上でも重要な意義をもつ。

中国では、1961年に大躍進政策の反省からそれまでの政策の手直しとして調整政策が開始されるようになり、それと連動して共産党内で「民族」や「宗教」に対する慎重な扱いを重視する試みがなされた。1962年4月から5月にかけて、全国民族工作会議で、中央統一戦線部長の李維漢を中心とするグループが、それまでの民族政策や宗教政策に「左傾」の誤りがあったとした。この時の李グループの報告によれば、1958年以降の民族政策に、区域自治の取り消し、民族幹部養成の軽視、上層リーダーとの統一戦線否定、宗教的不寛容などの誤りがあったという(毛里、1997:111-112)。

李維漢のかつての部下であり、中国共産党内の民族、宗教理論の専門家である牙含章²は1960年に反右傾闘争によって失脚していたが、1962年に復帰して共産統系の様々な媒体で執筆活動を展開した。加々美光行は、1962年から65年までの牙含章の民族理論を、調整

¹ 趙、莊(1997)に倣い、これを「宗教弁論」と呼ぶことにする。

² 牙含章(1916-1989)は甘肅省臨夏州和政県の人。回族と言われる場合もあるが(杜、1998)、漢族と思われる(施、1986)。1938年共産党加入。1952年中共西藏工委委員と秘書長。1958年内蒙古大学福校長、民族研究所副所長。文革期は失脚するが、1978年名誉回復する。くわしくは別表参照のこと。

政策との関係で見て、民族を特殊ブルジョア的の概念とする観点のアンチテーゼと考える（加々美、1992:262-268）。

1. 1. 宗教弁論の流れ

牙含章による60年代の「宗教」と「封建迷信」および「有神論」の区別に関する議論（別表参照）も基本的に上記のような動きの流れの中にあると考えられる³。

議論の端緒となるのは『新建設』1963年1月に掲載された「有神論観念」に関する論文（a）⁴である。ここでは「宗教」概念に関する議論は出てこないが、既に有神論を「詐欺師が作った」とする見方を批判し⁵、有神論はマルクス主義の観点から見て誤りとはいえ人類の長い歴史の中で発生したことに注意をうながす。63年7月には有神論の消滅に関する論文を発表し（b）「宗教」と「有神論」を区別しなければならないことに言及する。牙は人びとが頭の中で信じる靈魂、鬼神、上帝等々は「宗教」ではなく、これら「有神論観念」が祈祷や祭祀などの宗教活動の形をとってはじめて宗教といえと論じている。また、この論文で彼が強調しているのは、多数の人々が有神論と宗教を信じており、人々の思想に深く根をはっている現在、これらを彼らに放棄させるのは大変な時間がかかり、共産黨員といえどもその放棄を強制できないという点である。『人民日報』63年8月8日の論文（c）では、牙は「宗教」と「迷信」の区別について論じる。これによれば、「宗教」はすべて「迷信」だが、すべての「迷信」が「宗教」であるわけではないという。

この間、1963年5月20日には、「当面の農村工作のなかでのいくつかの問題についての決定草案（前十条）」が中共中央から出され、農村における階級闘争が強調されるようになった。そのうち第四条で、「地主、富農分子と反革命分子は、宗教および反動的な土俗秘密結社を利用して、大衆をあざむき、犯罪活動を行っている。」とされている。

牙の議論に、游驤と劉俊望によって批判がなされた⁶。まず、『新建設』1963年9月の論

³ この前後の社会状況は、「50年代末になると、大躍進政策の頃から農村運動が急進化し、幹部や工作隊が命令して宗教信徒に退教を迫り、宗教活動を強制的に停止させるなどの抑圧が目立ってきた。特に1963年の農村社会主義教育運動の中では、ブルジョア復活阻止のための階級闘争と宗教抑圧が結びつけられた。1966年から76年の文革の動乱のなかで、中国史上空前絶後の規模で宗教施設が破壊され、宗教界の人々も迫害を受けた（丸山、1995:284）。」と丸山宏が描いている。ただし、60年から62年までは宗教政策は比較的穏健だったという指摘がある（Yu 1987, 趙、莊 1997）。この時期は李維漢ら統一戦線関係者が積極的に民族・宗教政策の緩和に務めた時期と重なっている（毛里、1998:109-112）。

⁴ 小文字アルファベット記号は、別表に挙げた論文に付した記号である。以下同じ

⁵ エンゲルスの「ブルーノ・パウアーと原始キリスト教」に出て来る表現である（エンゲルス、1968）。しかし、エンゲルスの著作では、宗教に対して一貫して否定的なのに対し、この牙の論文では、有神論の根深さを説明するためにこの表現がとられている。

⁶ 不詳。游驤という名のものが80年代末に中国の宗教刊行物に論文を発表しているが、彼

文(d)において、游らは牙含章が「有神論」と「宗教」を区別すること(b)を、観念とその表現形式を混同するものとし、また牙が「宗教」と「迷信」を区別すること(c)を、エンゲルスの議論によれば両者の科学的定義は完全に一致するとし、牙の議論をマルクス主義に合致していないと論じた。ただ、実際の工作上で、カトリック、プロテスタント、仏教、イスラム教といった「系統化された宗教」と「それ以外の迷信」に対する区別はすべきだと論じている。また、本論文で游らは、「宗教」が「阿片」であることと「宗教」に対する闘争が重要であることを強調する。

游らによる牙批判に対して、牙は反論を行った。『新建設』1964年2月の論文(e)で、牙は游らの意見は、マルクス主義に合致していないと批判する。牙によれば、「有神論」と「封建迷信」と「宗教」を同じだと考えるのは、ブルジョア宗教理論(コント、スペンサー、タイラーなど)と同じだという。ここで牙は初めて「封建迷信」という言葉を使い(游らは「封建迷信」と言っていないにも関わらず)、游らが「宗教」と「有神論」と「封建迷信」を同一視していると述べている。牙によれば、三者はみな非科学的な観念論であり、迷信である。「宗教」は靈魂、鬼神、上帝といった超自然的存在に対する信仰(「有神論」)以外に、組織、団体、活動、名称が必要で、「封建迷信」は組織、団体、活動を有するとはいえ、宗教教義をもっていない。

次に牙は『文匯報』1964年2月25日の論文(f)で、やはり「有神論」、「封建迷信」、「宗教」の区別の必要性を説いた。ここで注目されるのは、マルクスの「宗教は阿片である」という言葉は、マルクスがいた当時のドイツにおけるキリスト教のことを述べたものであり、階級社会における「宗教」のこののみを述べたものだと論じている点である。

游・劉は1964年2月26日発刊の『紅旗』と3月21日発行の『文匯報』で、より明確に「宗教」に対する闘争を呼びかけた(g,h、ただし、これらの論文では牙に関する言及はない)。ここで彼らが「愛国的宗教界人士」に対する思想闘争も呼びかけているのが注目される(g,h)。「愛国的宗教界人士」とは政府公認の「宗教」関係者で共産党が統一戦線を組んでいた人々であり、游たちの立場の急進性が現れている。

また、「マルクス・レーニン主義政党が行政命令の方法で宗教に対して闘争するのに反対することは、実際の工作上において宗教の消滅を促進させる闘争をやらないことや、宗教は自然に消滅するといって宗教に対して何もしなかったり、甚だしくは宗教勢力の拡張を放任したりすることを意味しない。(g)」と述べている。「宗教」を敵視する勢力も、「行政命令の方法で宗教をつぶしてはならない」とか「不信仰を強制してはならない」というレーニンや毛沢東の言葉には逆らえず、游・劉らも論文で引用してきた⁷。ここではそのような宗教信仰自由に対する保障は、宗教に対する闘争を妨げないと言っているのである。

がこの游驤かどうかは分からないという。牙含章が「穩健派」とされるのに対し、彼ら二人は「急進派」とされる(趙、莊、1997:135)。

⁷ 毛沢東の「人民内部の矛盾を正しく処理する方法について」(1957)やレーニンの「宗教にたいする労働者党の態度について」(1909 レーニン、1956)など。

游・劉は、64年4月21日の『文匯報』(i)において、再び名指しで牙に対する批判を行った。この論文によれば、牙は「宗教」に組織、団体、活動、名称が必要だと言うが、マルクス主義では「宗教」をイデオロギー（意識形態）とみなすので、牙の議論はおかしい。牙は「封建迷信」という概念を一再ならず使っているが、自分たち（游・劉）に反駁を加える際に迷信と封建迷信を同じ意味で使っている。牙は「封建迷信」として、あまりに様々なものを例として挙げる(e)⁸が、これは一体どういうものなのか。これは思想か、活動か、組織か、建築か。論理上の混乱が見られる、という。

また游たちは、『文匯報』1964年5月5日の論文(j)でも、牙の議論が唯物論的でないという批判を行う。即ち、牙は宗教は有神論観念から来ていると論じる(a,b,e,f)が、意識が意識を決定すると考えるのは、存在が意識を決定するというマルクス主義に反している。さらに、游たちは、牙がこの問題を思想信仰の面からのみとらえて、無神論教育の重要性を説く一方で階級闘争や生産闘争の面から考えていないと批判する。

この時点で、彼らの論争はそれなりに注目を集めたようであり、64年6月から7月にかけて、牙、游、劉以外の人々のこの論争についての意見が共産党系の媒体に掲載された(l,n,o)。双方を批判するものもあれば(o)、游・劉を批判するものもあるが(l)双方を批判する論文の游らを批判する文脈でも、游らを批判する論文でも、政治的に穏健な牙含章の立場を擁護してはいない。最も痛烈に牙を批判しているのは、『文匯報』1964年6月23日の冰泉、曉甫、余禾の三人⁹による連名論文で、先に牙がすべての宗教が阿片というわけではないと書いたこと(f)を激しく批判している。

この間、牙はこの論争を整理して紹介する論文を書いている(『天津日報』1964.6.17.m)。ここで、牙は、「理論上は宗教、迷信、有神論を同じものとし、習慣的に「系統化された宗教」を「宗教」と呼ぶ」という提案(d,i)を退ける。「習慣」は人によって違うし、マルクス主義の著作の言葉づかいに合致していないからだという。

1964年7月に、牙は『無神論和宗教問題』という論文集を上海人民出版社から出版した。この論争に関わる論文が他の論文とともに納められている(a,b)。

さらに、牙は『文匯報』(1964.9.11 p)においても游らに対する批判をしている。彼はここで、「定義」という言葉を使ってこの問題を論じることを、無意味だとして拒否する。また、「宗教と迷信は同じ」であるといってしまうと、「封建迷信」に従事しているものにも宗教自由政策を適用しなければならなくなると牽制している。

そして、游らが牙の挙げる「封建迷信」の事例はあまりに多様なものを含んでいるという批判(i)に対し、様々な要素を含む複雑な範疇なのだと答えている。次に、「封建迷信」に対する共産党員としての闘争の仕方を事態に合わせて三種類挙げているが、これは游・劉が「宗教」に対する闘争の仕方として挙げているものの換骨奪胎である(h,i)。

⁸祖先祭祀、求神問卜、驅鬼治病、黄道の選択、算命、相面、風水を見ること、陽宅、小神小廟、会道門。

⁹ 三人とも不詳。

続いて牙は12月10日の『文匯報』でも今までの自論を繰り返した(q)。

游・劉は『光明日報』1965年3月7日と8日の論文(r)で、牙が「定義」という言葉を使ってこの問題を語りたがらないのは、実質上牙が「宗教」定義としているものが矛盾をきたしているからだ論難する。そして、習慣的には「系統化された宗教」を「宗教」と呼び、「それ以外の迷信」を「迷信」と呼ぶという提案を繰り返し、宗教信仰自由政策が適用されるのは、系統化された宗教のみだと主張する。そして、牙のように「宗教」と「迷信」、「有神論」が異なるとするのは、宗教を美化する作用があると批判する。

牙は、1965年6月30日の『光明日報』で、游らは自分のことをマルクス主義に合っていないと批判するが、むしろ游たちの議論の方がブルジョア「宗教学」の影響を強く受けているのだと論じる。これはほぼ以前に述べた説(e)の繰り返しであるが、ある箇所、「宗教は民衆の阿片である」というマルクスの言葉について言及している。ここで、牙は、これはマルクス在世当時におけるドイツのキリスト教のことを言ったのだと以前の説(f)をくりかえすが、マルクスのこの名言はその他の国家のその他の宗教にも原始社会の宗教にも適用できるのだと述べることによって、実質上前言を撤回している。

牙はこの論争において游と劉以外の反論には反論者の名前を挙げて答えていないので、この「阿片」に関する前言撤回が冰泉らの批判(n)を意識してのものだったのかどうかは確認できない。しかし、おそらくは急進的な人々に譲歩したことを示すものであろう。

1965年11月12月合併号の『新建設』で、梁浩¹⁰と楊真¹¹という二人の人物がさらに牙含章の阿片論に関する見方(e)を批判している。「宗教は民衆の阿片である」という言葉がいかに名言であり、いかなる宗教にもあてはまるかという論考である。文章の末尾で先に牙が「阿片」に関する彼の立場を修正したこと(s)に言及するが、それでも牙の系統的な誤った理論はすぐには解決しないだろうとしめくくっている。

牙自身は1965年3月の論文(s)をもってこの議論を終了させているが、66年にいって新しい論文を加えた形で、論文集『無神論和宗教問題』の再版を試みた。しかし、文化大革命で失脚したためにそれがかなわなくなった(牙、1979)。そして、中国は宗教信仰の自由が全くない時代に突入する。

文革中、牙は一時内蒙古大学の仕事に復帰するものの、文革推進派の不興を買ってまたすぐに労働に送られてしまう。しかし、1978年に名誉回復し、翌年には中国社会科学院民族研究所所長となった。論文集『無神論和宗教問題』も復刊させることができた。

1.2. 宗教弁論の内容

牙が全般的に述べているのは、「宗教」と「有神論」、「封建迷信」に共通点と相違点があ

¹⁰ おそらく、『天津日報』1964.5.20で「宗教と階級闘争」という論文(k)を書いた人物と思われる。この論文は愛国的宗教界人士に対しても闘争を行わなければならないと述べるなど、游・劉の論文(h)と似ている。

¹¹ 不詳。

るということである (q)

彼によれば、「有神論観念は超自然的神秘的力（靈魂、鬼神、上帝）を信じる思想で、宗教や封建迷信と結合しているものもあれば、単独で存在するものもある。「鬼」を信じて怖がる、「命運」を信じるといった類である。「宗教」は現代世界に存在するのはほとんど「人為宗教」¹²で、宗教は超自然的神秘的力を信じる以外に、異なる神霊を信じ、異なる教義を奉じ、異なる宗教活動を有し、異なる宗教名称をもち、異なる組織と団体を有し、入信の際には一定の儀式を行い、宗教的負担を負わせる。教規を犯した場合は一定の処罰を受けさせる、等々。封建迷信は一般にみな迷信活動を有し、組織、団体をもつものもある。教義、教規、宗教名称がなく、ある封建迷信（相面、算命、風水等々）では具体的な神霊を信奉しない。」

すなわち、彼が「宗教」の条件として「組織、団体、名称、教義」といった条件を挙げているとき、実際は「人為宗教」のことを言っているのである。

しかし、上記のような解説に続けて、「有神論観念は靈魂、鬼神、上帝の三つの内容。宗教は自発宗教と人為宗教の二つ。封建迷信で比較的顕著な物は十種¹³。」とまとめ、「宗教」に「自発宗教（＝原始宗教）」も含めている。

游と劉らはエンゲルスの『反デューリング論』に出ている宗教の定義¹⁴がそのまま「有神論」や「迷信」にもあてはまるはずだという立場を一貫してとっており、ゆえに三者は同じものだと論じる。しかし、当初より習慣的には「系統化された宗教」が「宗教」、「それ以外の迷信」が「迷信」だとみなされているとし、実際の工作における便宜のためにこの区別を使用することを提唱する。

彼らのいう「系統化された宗教」とはカトリック、プロテスタント、仏教、道教、イスラム教であり、おそらく牙が実際に「宗教」とみなしている「人為宗教」とは異ならない。

しかし、牙はこの理論と習慣上のダブルスタンダードを認めない。理論上も実践上も「宗教」と「封建迷信」が区別されるべきだと述べるのである。

だが、牙がこの区分をするにあたって「理論付け」を行ったとは言い難い。「人為宗教」を基準にして「宗教」には組織や教義が必要だと述べておきながら、「宗教」には「人為宗教」と「自発宗教」があるとしたり、「定義」について語るのは無意味だと言ったりしているからである。

¹² エンゲルスの「ブルーノ・バウアーと原始キリスト教を論ず」に出て来る言葉。日本語訳では「人為的な宗教」。これに対して、より原始的なものが「自然発生的な宗教」（漢語で「自発宗教」）である（エンゲルス、1968）。

¹³ 祖先祭祀、求神問卜、驅鬼治病、黄道の選択、算命、相面、風水を見ること、陽宅、小神小廟（山神爺、土地爺、竜王爺など）、会道門（哥老会、紅槍会、大刀会、一貫道、九宮会、普渡門、混元門など）の十種だという。これらの表現はこの論争における牙論文にほぼ一貫して現れる。

¹⁴ 「あらゆる宗教は、人間の日常生活を支配する外的な諸力が、人間の頭脳のなかに空想的に反映したものにほかならないのであって、この反映においては、地上の諸力が天上の諸力の形態をとるのである。」（エンゲルス、1966。）

梁浩は非常に急進的なマルクス主義者と思われるが、「宗教」と「一般迷信」を区別することを当然のように書いている(k)。また、方子平は、「有神論」と「宗教」を別のものだとする牙の意見に与しないとしながらも、通常理解では「有神論」は神学のような系統化された思想体系を包含できる概念ではないが、「宗教」はこれが可能な概念であると述べている(o)。

ゆえに、政治路線では異なっていた彼らも、組織や教義を伴った「宗教」に対する、よりレベルの低い「迷信」というイメージは共有していたといえる。

牙は宗教の条件として超越的存在が万物を主宰するという信仰と組織、活動を挙げているが、一貫道などの「反動的会道門」は「封建迷信」に入るとしている。「宗教」の枠組みに入るか入らないかは、中国政府にとって容認できるかできないかということにも大きくよっていると思われる。

2. 宗教弁論の考察 : 「伝統中国」と「中国共産党」という視角

2.1. 先行研究の検討

この宗教弁論は、共産中国の宗教観に関心をもつ一部の論者、とりわけ反共あるいは宗教擁護の立場に立つ論者から注目された。

筆者が見ることができたこの問題を扱う五つの論考のすべてが、中国共産党の文脈からこの宗教弁論を見ている(Gluener 1967, Bush 1970, MacInnis 1972, Yu 1987, 趙、莊 1997)。また、そのうち一つが、共産主義が入る以前の儒家思想が信教の自由の制限に影響していると述べている。

これら二つの視角は二つながらに重要だといえるであろう。以下、この二つの視角に沿って宗教弁論を見ていくことにする。

2.2. 「伝統中国からの連続性」という側面

David Yu は、アジアの共産主義国家における宗教と政治に関して論文を書いているが、その一部でこの宗教弁論が扱われている。牙を偽マルクス主義グループの代表、游・劉をマルクス主義グループの代表と見て、前者がマルクス主義理論を中国の歴史・社会的文脈に根付かせることを考えていたのに対し、後者は教条的アプローチをとっていたとする。しかし、宗教がマルクス主義と根本的に矛盾をきたすと考えていた点でどちらも同じだという。

彼は、論文の結論部で、アジアの共産主義国家は儒教国家の伝統を強く受けついでいると述べる。彼の考えでは、かつての儒家国家には宗教信仰の自由はなく、国家が宗教施設に干渉していた。現代中国の宗教政策の抑圧性もかつてのやり方を踏襲するものに過ぎない(Yu, 1987:388)。

確かに、ここで示された牙含章たちの態度は必ずしもこの時代特有のものとは言えない。

丸山宏は、現代中国の宗教の基調を規定する要因には古いものと新しいものがあると論じている。伝統的中国社会では、既成の君臣父子の服従関係に逆らう反体制的な宗教結社は官権は弾圧を加え、地方官が淫祠を破壊した事例もあった（丸山、1995:282）。

牙は打倒の対象としての「封建迷信」の例の一つとして「小廟小祠」を挙げているが、ある場合はこれを「淫祠」と呼んでいる(s)。また、「反動的会道門」が悪しきものであるということは、すべての論者に共有されていた。これらは丸山が挙げる事例と合致している。

牙含章自身が儒家の伝統を無神論的とみなし、自らをその歴史的延長線上にあると見なしていることから分かるように、彼らの態度は古くからのものを受け継いでいる側面があるという点は否定できない。

2.3 「中国共産党」という側面

2.3.1 党における牙の政治的位相

いくつかの先行研究が、この宗教弁論を党内の路線闘争の反映と見る(MacInnis 1972, 趙、莊 1997)。游・劉が宗教工作における階級闘争を強調していることから考えて、1961年に出された継続革命論や63年の「農村前十条」に忠実な立場をとっていることは確かである。趙天恩らは、游・劉の論文(g)が『紅旗』誌に発表されたということは、中共の指導層が既に彼らの急進路線を受け入れた証左だと見ている(趙、莊、1997:136 ちなみに当時の『紅旗』編集長は陳伯達である)。また牙が宗教信仰の自由を強調していることから考えて、より穏健な立場にいたことは確かである。実際、牙は79年に書かれた自伝の中で、60年代当時の自分を「穏健派」と見る海外の評価に反論していない(牙、1979)。

ただし、牙が調整期の劉少奇、鄧小平の立場を代表しており、彼は革命後には階級闘争がなくなったと考えていたというMacInnis(1972)の見方は根拠があいまいである。

まず、牙含章は一応李維漢(1964年に失脚)のような統一戦線工作に従事していた人々に立場が近いことが推測されるが、劉少奇や鄧小平とのつながりは分からない。

「階級闘争」に関して言えば、1964年6月に「民族問題の実質は階級問題である」という内容の劉春の論文(劉、1964)が出た後に、牙は「民族問題の実質は階級問題である」という論文を書いている(牙、1965)。さらに、改革開放後に劉春のこの見方が批判されたのを受け、牙は「民族問題に階級が関わっていることを忘れてはならない」という再反論を行っているのである(牙、1983)。ゆえに、牙は革命後に階級闘争がなくなったとまでは考えていないことが分かる¹⁵。

2.3.2 中国共産党思想史における宗教弁論の位相

また、いくつかの先行研究が共産主義が宗教は最終的には消滅すると見なしていることを指摘し、牙の議論も結局はそのような立場に立っていることを強調する(Bush 1970, 趙、

¹⁵ 中国における「民族」概念については、武内房司の論文(1981)を参照のこと。

莊 1997)。これらの論者たちが神学者であること、牙もあくまでマルクス主義の立場に立っていると自己規定し、宗教の世界観が誤りであることを再三主張していることから、これらの見方は当然といえよう。

ただし、中国共産党の「宗教」観の変化という観点から見れば、牙と游・劉の考え方の違いは重要であろう。なぜなら、この63年から65年の宗教弁論は、中国共産党が「宗教」と「迷信」を概念的に区別する端緒となったと考えられるからである。

もともと、中国共産党は「宗教」と「迷信」をはっきり区別していなかったと思われる。例えば、土地改革を行う際に出された1933年の文件には、以下のようなくだりが出て来る。

「およそ牧師、神父、和尚、道士、齋公、看地、算命、卜卦などの宗教迷信の職業を主要な生活のよりどころとして三年以上たつ者は（暴動直前において）、宗教職業者と呼ぶ。」（「土地改革中のいくつかの問題に関する決定（关于土地改革中一些問題的決定）」1933年10月10日、ソビエト共和国中央政府土地闘争中のいくつかの問題に関する決定、中共中央党校史教研究室選編、1979所収）

同じ文件が、党による改訂を経て1948年に再び公布されたが、この箇所はほぼ同じである。

「十、およそ革命直前において、牧師、神父、和尚、道士、齋公、看地、算命、占卦などの宗教迷信の職業を主要な生活のよりどころとして三年以上たつ者は、宗教職業者と呼ぶ。」（1948年5月25日、中国共産党中央委員会、1933年の二篇の文件に関する決定、中共中央党校史教研究室選編、1980a所収）

ただし、建国後の1950年にこの文件が三度目に公布されたときは、以下のようになる。

「およそ解放直前において、牧師、神父、和尚、道士、齋公、看地、算命、占卦などの宗教迷信の職業を主要な生活のよりどころとして三年以上たつ者は、宗教職業者、あるいは迷信職業者と呼ぶ」

（1950年8月20日公布、中央人民政府政務院、農村における階級成分の区分に関する決定、中共中央党校史教研究室選編、1980b所収）

つまり、「迷信職業者」という言葉がつけ加わったわけである。これは「宗教」と「迷信」が異なるものである可能性に道を開く表現である。

それでも、これらの職業が「宗教迷信の職業」と一括されていることは変わらないし、「宗教職業者」と「迷信職業者」の間の線引きがいかになされるのかは明らかでなく、依然として「宗教」と「迷信」が異なるものなのか否かは明らかになっていない。

李維漢が1961年9月に新疆ウイグル自治区幹部会議で発表した「民族工作中的いくつかの問題に関して」では、宗教の消滅には時間がかかるということを述べただりで、「社会科学と自然科学の普及教育を進め、漸進的に迷信を破除する。これが我々が群衆の宗教信仰に対して行うことのできる根本工作である」と述べられている(李、1987:419)。ここでも、「迷信」と「宗教」は同じものとして扱われていると考えられる。少なくとも、「宗教迷信」という表現が多用されるこの文章において、「宗教」と「迷信」が違うものであるか否かは問題になっていない¹⁶。

しかし、文革を経た後、「宗教と宗教に属さない迷信を区別すること」は、中国共産党の公式見解となったと思われる。1982年3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」(19号文件 中央党校民族宗教理論室編、1998.所収)には次のようなくだりがある。

「すべての正常な宗教活動を断固として保障することが同時に意味しているのは、すべての宗教外衣のもとでの違法犯罪活動と反革命破壊活動、及び各種の宗教範囲に属さない、国家利益と人民の生命財産に危害を加える迷信活動に断固として打撃をあたえなければならないということである。」

この文件に具体的に挙げられている「各種の宗教範囲に属さない迷信活動」は、「反動会道門、神漢、巫婆、看相、算命、風水」であり、牙の論文に列挙された「封建迷信」に入っているものばかりである。

また、この「宗教と宗教に属さない迷信を区別すること」は、中国の宗教学や宗教政策の教科書でもとりあげられるテーマである。

例えば、これらの教科書には、「宗教と迷信は異なる」(任、楊、宋主編、1994.)、「宗教と封建迷信は異なる」(中央党校民族宗教理論室編、1998.)あるいは「宗教はすべて迷信

¹⁶ただし、中国共産党指導下にあった中国仏教協会の機関紙には、既に50年代から「宗教と迷信を区別する」という内容が見える。『現代仏学』1950年11月15日第一巻第三期に北京市仏教徒学習会僧尼学習班についての報告がある。目的の一つに「封建的・迷信的思想を肅清し」がある(牧田、1976:200 原文は「封建迷信的思想」)学習の成果として、「共産党の指導のもとに、封建の残りかすを肅清し、仏教に混入しているすべての牛鬼蛇神の迷信的な装置をかなぐり捨て、釈迦の真実の教義を宣揚し、幾千年来脱しきれなかった仏教の偽伝統や封建的迷信の残りかすをつまみだして、徹底的に、これらのものを肅清し去った」とある(ibid:204)。「牛蛇鬼神」の表現が見られる(原文は「封建残余」「牛鬼蛇神迷信的装置」「封建迷信残余」)。「封建迷信」の語は、牙によれば1958年の人民公社が始まった際に出てきた言葉であるが(p)、ここでは既に「封建迷信」の語が見える。

だが迷信はすべて宗教でないため、宗教とそうでない迷信を区別しなければならない」(時、王編写、1994、 、1998) といった表現が見られる。「宗教」と「そうでない迷信」の見分け方についての共通した基準が示されているわけではないが、「宗教」と「迷信」は異なる概念であるという認識自体は共有されているといえる。¹⁷

このように、中国共産党における「宗教」と「迷信」の区別というテーマは現在は定着しているが、かつては問題になっていなかった。このような問題を最初に提起したのが牙含章だったと考えられるのである。¹⁸

3. 近代的概念としての「宗教」

この宗教弁論を扱った既存の研究では(書かれた時代や著者の立場からすれば当然のことなのだが)「宗教」という考え方を自明視し、それが従来は中国になかった概念であることに注意していない。

近年、宗教学研究の領域において、「宗教(religion)」概念の捉え直しが盛んになっており、クロス・カルチャルな分析概念としての「宗教」に疑問が呈されている。Asad(1993,1999)や Fitzgerald(1997)らの議論によれば、「宗教」は西欧のプロテスタンティズムを背景に出てきた概念であり、非西欧圏の思想をカテゴライズするのは問題がある。‘religion’という言葉は中世においては儀礼行為や修道院生活を意味したラテン語‘religio’から来ており、宗教改革以降、個人の超越的なものに対する志向を示すようになる。19世紀から20世紀にかけて、キリスト教以外の思想や習俗をもカテゴライズしうる概念となった(Tambiah 1990=1996)。

Asad は「宗教」概念が西洋近代起源の世界認識の枠組であることを強調し(Asad 1993:1)、近代の世俗主義が独自の領域として囲い込むものとして(Asad 1999:192)とらえている。さらに、この語そのものが力関係にかかわるものであることに注意をうながしている(ibid:187, 192など)。また、「西洋」と「非西洋」の力の不均衡という問題を扱っている(Asad 1993:18-19)。Fitzgerald は日本で国家神道が「宗教」か否かをめぐる混乱があった事例等を挙げ、「宗教」概念の流布を西洋の知的優位の反映であるとしている(Fitzgerald 1997:99)。

¹⁷ ただし、謝の指摘によれば、現場の地方幹部にとって、「宗教」と「迷信」を区別することはしばしば困難である(謝、2001)。鞏によれば、農村における宣伝工作において、宗教と迷信による詐欺の違いの宣伝が不十分であり、迷信による詐欺行為を宗教活動と見なしで干渉しなくなっている幹部が多いという(鞏、1982=1987)。

¹⁸ ただし、改革開放後の中国共産党において「宗教」と「迷信」を区別するという立場を初めて明確な形であらわした19号文件に、60年代の宗教弁論がどのように影響しているのかは明らかではない。

中国語の「宗教」も外来語である。『漢語外来詞詞典』(上海辞書出版社、1984)の「宗教」の項目には、源は日本語の「宗教 shu'kyo」であり、英語の 'religion' の意識である旨が書かれている。

中国には、光緒年間にこの語 'religion' が流入した。嚴復が『天演論』(1898)の翻訳の際に使用した「教宗」という訳語もあったが、梁啓超や日本書の翻訳などで日本で使用されていた 'religion' の訳としての和製漢語「宗教」の語が定着した(鈴木、1981)。

従来中国では、儒家思想は「宗教」ではないという捉え方が一般的だったとはいえ、康有為らは儒家思想を「宗教」と考えて国教となそうと試みた(村田、1992)。これは、この「宗教」なる語が中国社会にとって自明の概念ではなかったことをよく示している。

3.1. 近代国家と「宗教」

ロバートソンは、世界中に流布した「宗教」概念は、「政教分離」を原則とし、政治経済と区別される独自の領域として「宗教」があるのだという考え方を伴っていると述べている(Robertson 1993)。

ここで近代国家という問題系を考える必要がある。Asad によれば、国民国家ははっきりと境界付けられた空間を求め、そこでは宗教、教育、健康などといった領域が分類され規定される。宗教が社会において適切に占める空間は法律によって絶え間なく再定義されなければならない。なぜなら、国民国家においては、それらの領域の安定性は常におびやかされているから(Asad 1999:192-193)。

「信教の自由」という概念が1923年の中華民国憲法にも、制定されたすべての中華人民共和国憲法にも見られることは、政治と区別される独自の領域としての「宗教」という考え方が、中国においても持続的に存在し、またその考え方が国家によって管理されるものと見なされていることを示している。「国教」を定めるかどうかということが民国期に国会で審議されたということも(村田、1992)、「宗教」概念が早くから政治との関係においてとらえられたことの証左である。

牙の問題意識は(「宗教の定義」という言い方を嫌っているものの(p))「信教の自由」によって守られる「宗教」の範囲をどう外延づけるかということであった。これは、近代国家が独自の領域として「宗教」の領域を境界づける行為の一環としてとらえられる。

さきほど中国の宗教政策が前近代との連続から考えることができると述べたが、これはアジアが西洋と比べて遅れているととらえるべきではない。そうではなくて、牙らの宗教弁論に端的に現れている中国の宗教政策の考え方が、「宗教」の外延を定めることによって「宗教」をあるべき場所に押し込めるという極めて近代的な発想によっていることに注意すべきであろう。まさに丸山の言うように、中国の宗教政策には、古い要素も新しい要素もあるのである。

3.2. 「西洋」のもたらす亀裂

しかし、問題を近代的概念が非西洋にもたらした影響という点に限定してしまうと、「西洋」という考え方を実定化してしまう危険がある。

Asad らの議論が重要であることには違いないが、力関係を「西洋」と「非西洋」という対立軸に一元化されてしまっているきらいがある。問題を「西洋」の「非西洋」に対する優位に限定させることによって、「西洋」と「非西洋」という考え方を実定化し、それ以外の複雑な力関係をみえにくくしてしまうおそれがあるのではないだろうか。

近年の欧米の宗教研究における「宗教」概念批判を検討した磯前順一は、以下のように論じる。「文化的ヘゲモニーの確立は、西洋社会 非西洋社会のあいだにかぎって存在するものではなく、西洋国家のあいだにも、そして非西洋諸国の内部にもみることができる。西洋のオリエンタリズムの眼差しで自己認識をする一方で、それを脱却しようとするオクシデンタリズムの動きが、非西洋国家の内部に西洋と同一化してゆく階層と非西洋的なものとして固定化される階層の差別化を促進するのである。ここにおいて、わたしたちは西洋社会 非西洋社会という二項対立に満足することなく、オリエンタリズム オクシデンタリズムの動きがもたらす非西洋社会内部の亀裂に注目する必要があるが生じる。(磯前、2000:237)」そこで、磯前は、問題を西洋と非西洋という軸に限定することなく、土着エリートと民衆との関係に注目することを提案する(ibid:237-240)。

3.2.1. 「西洋と中国」

まず、「西洋」を実体としてとらえるのではなく、論者が想像しているものだという点に注意する必要がある。確かに牙は「西洋」崇拜主義者ではなく、むしろ非常にナショナリストリックである。かつ「宗教」概念も自分の文脈におきかえて使っているといえる。

例えば、彼の考える「上帝」¹⁹とは、キリスト教の God であり、中国の古典に出て来る最高神であり、『西遊記』に登場する玉帝であり、皆「上帝」と括ることに何の痛痒も感じていない(b)。玉帝をエンゲルスが『反デュリング論』で論じる階級社会における最高統治者の投影としての「上帝」として考えることは、むしろキリスト教の神をその例とするよりもじっくりくる例であった。また、彼の儒家的伝統の称揚は自文化の優秀性の主張である。

しかし、「西洋」と対峙しながら自文化を論ずる者は、一見オリエンタリズム批判をやっているようでいて、オリエンタリズムの陥穽にはまってしまっているということを、牙の議論はよく示している。

西洋はキリスト教が支配的だったのであり、それに対し、中国では歴史的に支配的な地位にある宗教はないと牙は考えている。中国の人口の大多数を占める農民の多くは宗教よりも「封建迷信」や単純な「有神論」を信じている、という現状認識が必要だという(e,p,q)。単一の「宗教」の影響が強い「西洋」と、「宗教」の希薄な「中国」という対比である。

¹⁹ 「上帝」 天帝。 指君主、帝王。 遠古的帝王。 基督教伝教士借用中国原有語詞、对其所信奉之神 God 的訳称。(『漢語大詞典』漢語大詞典出版社)

牙は、游・劉の意見を西洋のブルジョア宗教学だという理由づけとして、西洋キリスト教社会においては宗教・封建迷信・有神論がキリスト教の下に統一されており、そのような土壌から出たブルジョア宗教学はマルクス主義的でないという(e,s)。一方、マルクス主義の古典を引用した游・劉の批判に対しては、エンゲルスやレーニンのいた西洋キリスト教社会においては、「宗教」、「封建迷信」、「有神論」がキリスト教の下に統一されていることを考慮に入れなければならないという(q,s)。このような矛盾した反論の仕方をするのである。

ここに牙の内なる「西方情結」を読み取ることも可能であろう。なぜなら、牙のいうところの（牙の頭脳のなかに反映された）「西洋」には肯定的側面と否定的側面の二面性があるからである。彼にとって、肯定的な「西洋」はマルクス・レーニン主義の源流としての「西洋」であり、否定的な「西洋」は帝国主義勢力が存在する、キリスト教に強く影響された「西洋」である。

3.2.2. 「土着エリートと民衆」

またこの宗教弁論では、先述の礪前の提案に従い、問題を西洋と非西洋という軸に限定することなく、土着エリートと民衆との関係に注目することができる。

「西洋と中国」という二項対立を使って牙が上のように考えるとき、「中国」を規定するのは漢民族の文化である。そこで、彼が問題にすべきと考えているのは、膨大な数の漢民族の農民であり（牙の議論には商人も漁民も出てこない）彼らが指導される対象であり、自分たち党員が指導者であるという考え方は全く疑われない。

マルクス主義的知識人である牙とその反対者であるところの游らは「教育その他によって無神論を宣伝しなければならない」と考えている点で共通している。

「封建迷信」が古代よりあった「中国」には、無神論と「封建迷信に対する闘争」も古くからあったと牙は考え、『荀子』や『論衡』にそれが現れているとする。そして、これは「わが国人民の優良な伝統」なのである(p)。そうすると、彼ら党員は、儒家の無神論の伝統を継ぐと同時に、マルクス主義者であるから人々を指導するということになる。

3.2.3. 「漢民族と少数民族」

また、「西洋と中国」という対比で牙が思考するとき、「中国」を規定するのはあくまで漢民族である。彼は単一の「宗教」が支配的にあった「西洋」と対比させて、「中国」ではどの「宗教」も支配的地位を得られず「封建迷信」の信奉者が非常に多いと語る。その際、必ず少数民族地区では例外もあったことに言及する(e,p,q)。具体的にはチベット仏教が支配的にあったチベットであり、イスラム教が支配的であった回族地区である。回民軍閥の支配地区で生まれ、チベット地区で長く活動した牙には双方ともゆかりが深い所であるにも関わらず、ここでは両地域は「中国」における例外的なものとして語られる。（イスラム教を信奉する回族とチベット仏教を信仰するチベット族の「全民信教」ゆえの特殊性というテーマは、梁浩の文章にも見られる(k)）

他の論者が少数民族地区の宗教に関して語るときは、「反動階級」の宗教利用の例として、帝国主義によるキリスト教利用の例と並列して語られる(g,h,k)。例えば、「ラム教とイスラム教は封建階級にコントロールされ、利用されてきた。寺院は土地や家畜を大量に持ち、民衆に無償労働させ、民衆の財を掠め取ってきた。監獄や法廷を私設し、任意に民衆を処罰し、婦女子を姦淫してきた。...ある者は宗教の外衣をまとった反動分子で、外国に通じ、祖国統一と民族団結を破壊する罪悪活動を行っている(h)」というものであるが、牙自身も1959年のダライ・ラマのインド亡命を意識して書いたと思われる文章(「論宗教信仰自由」『紅旗』1959年第14期、『現代仏学』1959.9.)

で、ほとんど同じ表現を使っている。

つまり、「宗教」は少数民族の中国における特殊性を述べるための指標ともなっているわけである。ある場合は、西洋と同じ「全民信教」の回、チベット、ある場合は帝国主義勢力同様に反動勢力の利用する宗教を信仰する回、チベット。少数民族に対する内なる他者というまなざしをよく示している。注意しなければならないのは、ここでも論者たちの頭脳の中にある想像上の「西洋」が影を落としている点である。

3. 終わりに

考察を通して見えてきたのは、いかに想像上の「西洋」に非西洋人が拘束されている度合いが強いかということである。中国の知識人が「西洋」を強く意識するとき、それは阿片戦争以降の列強による侵略の歴史が深く関わっているのを忘れてはならない(もちろん日本も中国の侵略に加わっていた)。中国人にとって「西洋」は先進的な文化を取り入れる存在であるとともに、敵視すべき侵略者だったことは、このような「西洋」が想像上の産物であるといってすまされる問題ではない。しかし、ここで注意すべきは、そのような「西洋」との関わりの中で、中国国内に様々な対立軸を生んでしまうということである。知識人はロシアやドイツから来た思想を習得しているから無知な農民よりえらいのだと漢民族社会で考えられる一方、チベット社会の特殊性は漢民族社会に欠如していて西洋に見られる特徴で説明される。「西洋」が敵視される文脈で、現実に攻撃の矢面に立たされるのは、かつて帝国主義と結びついてきたとされるキリスト教を信仰する中国人たちであり、その領袖が国外で帝国主義勢力と結びついているとされるチベット仏教徒やムスリムの人々である可能性が高い。それならば、侵略者に対する対抗が弱者に対する抑圧につながるという逆説を生み出してしまうということになる。

参考文献(別表に挙げたものは除く)

Asad, Talal 1993. *The Construction of Religion as an Anthropological Category*. Genealogies of Religion. Baltimore: The John Hopkins Press.

Asad, Talal 1999. Religion, Nation-State, Secularism

in van der Veer, Peter and Lehman, Hartmut eds. *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Bush, Richard C. Jr. 1970. *Religion in Communist China*. Nashville and New York :Abingdon Press.

Fitzgerald, Timothy, 1997. A Critique of "Religion" as a Cross-Cultural Category. *Method & Theory in the Study of Religion* 9(2).

Gluder, Winfred, 1967. "Religion in the People's Republic of China: A Survey of Official Chinese Press, 1964-1967" *Ching Feng*, x,3 pp.34-37.

エンゲルス、フリードリヒ、1968.「ブルーノ・バウアーと原始キリスト教」、『マルクス・エンゲルス全集 19』大月書店.

エンゲルス、フリードリヒ 1968.『反デューリング論』下 粟田賢三訳、岩波文庫.

鞏堅隆、1982「為什麼迷信活動又抬頭了 上海市川沙農村迷信活動的調查」、『社会』第3期=1987.「なぜ迷信が再び抬頭してきたのか」、『中国研究月報』471.

学増主編、1998.『当代中国民族宗教問題研究』中共中央党校出版社、北京.

磯前順一、2000.「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況 欧米と日本の研究のり・ロケーション」、『現代思想』8月号.

加々美光行、1992.『知られざる祈り 中国の民族問題』、新評論.

レーニン、ウラジミール、1958.「宗教にたいする労働者党の態度について」、『レーニン全集 15』大月書店.

李維漢、1987.『李維漢選集』、人民出版社、北京.

劉春、1964.「当前我国国内民族問題和階級闘争」、『紅旗』第12期.

劉正談、高名凱、麦永乾、史有為編、1984.『漢語外来詞詞典』上海辞書出版社、上海.

MacInnis, Donald E., 1972. *Religious Policy and Practice in Communist China*. New York :MacMillan.

牧田諦亮、1976『アジア仏教史・中国編 民衆の仏教 宋から現代まで』(中村元、笠原一男、金岡秀友監修、編集)佼成出版社.

丸山宏、1995.「宗教・信仰」辻康吾、加藤千洋編、『原典中国現代史第4巻 社会』岩波書店.

毛里和子、1997.『周縁からの中国 民族問題と国家』、東京大学出版会.

村田雄二郎、1992.「孔教と淫祠 清末廟産興学思想の一側面」、『中国 社会と文化』第七号.

任一農、楊牧之、宋鎮鈴主編、1994.『民族宗教知識手冊』中共中央党校出版社、北京.

Robertson, Roland 1993. *Community, Society, Globality, and the Category of Religion*.

Baker, Eilen et.al. eds. *Secularlization, Rationalism and Sectarianism*. Oxford: Clarendon Press.

- 時光、王嵐編写、1994 . 『宗教学引論』中央民族大学出版社、北京 .
- 鈴木修次、1981 . 『日本漢語と中国』中公新書 .
- 武内房司、1981. 「最近の中国における民族理論研究の動向」『中国研究月報』395.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge UP.=1996. 『呪術・科学・宗教 人類学における「普遍」と「相対」』、多和田裕司訳、思文閣出版、京都 .
- 土屋英雄、1991. 「中国における信教の自由の権利構造」『高岡法学』第2巻第1号 .
- Yu, David 1987. Religion and Politics in the Asian Communist Nations. In Fu, Charles Wei-hsin & Spiegler Gerhard E. eds. *Movements and Issues in World Religions: A Sourcebook and Analysis of Developments Since 1945. Religion, Ideology and Politics*. New York, Westport, Connecticut, London: Greenwood Press.
- 謝荔、2001. 「現代中国内陸部の宗教事情」『アジア遊学』第24号 .
- 趙天恩、莊婉芳、1997. 『当代中国基督教發展史 1949-1997』中国福音会出版部、台北 .
- 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 1995 『新時期宗教工作文獻選編』、宗教文化出版社、北京 .
- 中共中央党校史教研究室選編、1979. 『中共党史參考資料 3』人民出版社、北京 .
- 中共中央党校史教研究室選編、1980a. 『中共党史參考資料 6』人民出版社、北京 .
- 中共中央党校史教研究室選編、1980b. 『中共党史參考資料 7』人民出版社、北京 .
- 中央党校民族宗教理論室編、1998. 『新時期民族宗教工作宣傳手冊』宗教文化出版社、北京 .