

改革開放以降における中国大陸と「新華僑」の宗教

李 歳寒

はじめに

文化大革命の幕が下りたのは 1976 年である。その 2 年後の 1978 年 12 月に開催された「中国共産党第十一期中央委員会第三回全体会議」において、鄧小平の指導のもとで、中国は毛沢東時代の階級闘争から社会主義現代化建設へと路線を転換し、いわゆる「改革開放」の政策を導入した⁽¹⁾。それ以前、ユートピア的な「毛沢東思想」は中華民族の未来を拓く「天啓の福音」⁽²⁾として奉られ、1 つの「精神の太陽」となっていた⁽³⁾。改革開放によって全体主義体制と個人崇拜が国政から排除され、経済発展と宗教開放の方針に切り替わった結果、中国大陸では中華人民共和国建国以降初の宗教復興が起きた。これは多くの研究者の共通認識である⁽⁴⁾。しかし、その宗教復興に対する解釈やアプローチは多岐にわたっている。「国家」に管理される公的言説が消え、「社会」に選択される多元的な意味体系が生まれるという「国家－社会」二元対立観に基づく研究のほかに、こうした表層的理解を超えた、仏教のトランスナショナル的なヒト・モノの移動を中国の国家再構築の一環として見做す研究や、観光資源論、「宗教文化」論といった観点からの共産党が宗教を利用する面に着目するなど、国家と社会の力関係に留まらない議論も出てきた。さらに中国人研究者の中には、個人レベルにおける宗教的ニーズは、中国人の「信仰危機」に由来するとし、実践的な研究を行う者もいる。本稿の第 1 章では改革開放以降の中国大陸における宗教復興に関する研究者を概観したい。

一方で、中国大陸とは別の地理的空間に生きていた華僑・華人⁽⁵⁾たちにとって、宗教は昔から日常生活の一部である。華人の伝統的な結合原理としての「血縁、地縁、業縁」に加えて、共通の神や信仰をもつ人々の縁、すなわち宗教を媒介とする縁も、華人のネットワーク形成において大きな役割を果たしてきた⁽⁶⁾。また、改革開放以降に海外に出た中国人は「新華僑」⁽⁷⁾と呼ばれるが、激動する中国社会の中で生まれ育ち、海外で新移民となった彼／彼女たちが、ホスト社会で宗教に入信したりするなど、宗教への関わりを強めている傾向も見られる⁽⁸⁾。しかし、新華僑の宗教に関する研究は未だ少ない。しかも新華僑の宗教に触れる研究のほとんどは、「華僑華人研究」というエスニック研究にルーツがあるが、それに対して、従来の「華僑華人研究」において重視される「チャイニーズネス」(Chineseness) の視点から離れて論じるべきだと主張する研究者もいる。本稿の第 2 章では、改革開放以降に海外に向かう新華僑たちの宗教を扱ういくつかの事例研究を紹介したい。

改革開放以降という共時的な文脈の中で、中国大陸では宗教復興が発生し、新華僑たちの中でも宗教が影響力を強めている。しかし、この 2 つの異なる地理的空間の間には多くの交流と相互影響があるにもかかわらず、両者の関係を体系化・理論化しようとする研究は少ない。本稿は、改革開放以降における中国大陸の宗教と、新華僑の宗教を取り扱う研究成果をそれぞれサーベイし、それを踏まえて、中国大陸と新華僑の宗教を結び付ける理論研究の必要性を提起するものである。

1. 改革開放以降における中国大陸の宗教復興

1-1 前史と宗教政策

改革開放以降についての議論を検討する前に、まずそれ以前の宗教政策を概観しておく。1949年の中華人民共和国建国以降、「無神論」や「宗教アヘン論」⁽⁹⁾といったマルクス主義の宗教観を継承していた中国共産党ではあるが、中国に存在していた宗教を直ちに消滅すべきものとしては考えていなかった。当時の国務院総理（首相に相当）周恩来は李維漢らとともに、宗教は群衆性、民族性、国際性、長期性、複雑性を有するものだという「宗教五性論」を提出している。それは人々が宗教問題を認識し、対応するための指導思想の1つとなっていた⁽¹⁰⁾。また、内戦状態が続いていた中国国内において、未だその全域を支配下に置いていなかった当時の中国共産党は、その不安定な政治・国際情勢に対処する方策として、「堅く信教自由政策を実行して宗教徒の愛国統一戦線を発展させ、広大な信教群衆を団結させて政治運動に結びつける」⁽¹¹⁾のために、「中国共産党中央統一戦線工作部」⁽¹²⁾を設立した。この部署の下で、仏教、道教、イスラーム、カトリック、プロテスタントはそれぞれ、中国仏教協会（1953）、中国道教協会（1957）、中国イスラーム協会（1953）、中国天主教愛国会（1957）、中国基督教三自愛国運動委員会（1954）という「愛国宗教団体」を設立し、中国共産党の管理の下に置かれた「五大公認宗教」になった。しかし、これら以外の宗教宗派、民間信仰は、共産党が承認する「宗教」の周縁部に位置づけられていた⁽¹³⁾。特にキリスト教の場合、政府が「信仰の自由」を認めるのは「愛国宗教団体」に加入した「公認教会」のみであり、それは神学上の理由などで国家に管理されたくない「地下教会」との対立が生じる政治的背景になった。後述する「国家－社会関係」論は、この点に注目したものである。

1966年から文化大革命が始まると、「封建的文化、資本主義文化を批判し、新しく社会主義文化を創生しよう」という名目のもと、「すべての宗教活動は旧悪の一つである「封建的迷信」として、徹底的な宗教弾圧が行われた。紅衛兵が率先して寺院の封印や破壊、仏像や経典の焼却などを行い、宗教に決定的な打撃を与えた」⁽¹⁴⁾というような記述が多く海外研究者に共有されている。その一方で、文化大革命においては、「宗教」のかわりに毛沢東に対する熱狂的な個人崇拜が、人々を現実の苦難や人生に対する戸惑いから救い出す「信仰」となったという側面に注目する中国人研究者もいる⁽¹⁵⁾。

1976年まで続いた文化大革命がもたらした社会的混乱は、1978年の改革開放方針への転換によって収束した。1982年の「关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策」（わが国の社会主義の時期の宗教問題に関する基本観点および基本政策）は「我々共産党は無神論であり、無神論をたゆまず宣伝しなければならない」というイデオロギーを堅持する方針も明記しているが、これまでの宗教への弾圧を反省し、「人々の政治的・経済的利益を図る近代的で力強い社会主義国の建設という国策のもとで、信者も信者でない人も同等に扱うべきだ」⁽¹⁶⁾という政策も打ち出されている。

では、改革開放以降の中国大陸における宗教復興は、どのように分析されているのであろうか。一方で、このような社会変化の下での国家と宗教の緊張関係、支配者と被支配者の間の力関係のシフトが、現代中国における「国家－社会」二元論の基本になった、と論じられる（1-2）。他方で、国家が宗教を利用して経済発展に寄与するなど、国家と社会が協力、あるいは相互補完する関係にある、という指摘も為されている（1-3）。さらに、個人の宗教的ニーズに着目し、宗教入信の原因

を「信仰危機」に帰着させる研究も存在する(1-4)。このように、中国の宗教復興をめぐる解釈は多様性を呈しているが、次節から具体的な研究例を紹介したい。

1-2 「国家－社会関係」論の視点から見る中国の宗教復興

1-2-1 菱田雅晴の問題提起

改革開放以降の宗教復興を「国家－社会関係」(State-Society Relation)から捉える先行研究に対して批判的に議論を展開し、細かく先行研究の分類を行ったものとして、政治学者の菱田雅晴の論考(2000)がある。菱田はかつての「党＝国家体制」(Party-State System)における国家の社会領域への「全面制圧」は改革開放によって弛緩し、従来の「国家による価値、規範、権威、イデオロギーから構成される上からの公的世界に対する、社会組織・集団、社会生活等私的マイクロ・コスモスの拡大に伴う社会の相対的自律性の高まり」⁽¹⁷⁾といったような、「国家対社会」の二元対立が「国家－社会関係」論の基盤を成していると論じている。彼はまた、この「国家－社会関係」論の延長線上で論じられている現代中国の「市民社会論」という概念を、近年アメリカの中国研究において多用される「市民社会」というキーワードに由来しており、中国の社会を、国家に対して自治、自律する「民主的」な市民社会として解釈するものだ、と紹介している⁽¹⁸⁾。菱田本人はこの二項対立による短絡的な理解を批判し、「国家－社会の共棲関係」という新しい図式を提唱しているが、本節ではまず彼が整理した「国家－社会関係」論の視点に基づいて、改革開放以降における中国の宗教復興を論じる研究をまとめた。

1-2-2 「国家－社会関係」論と中国のキリスト教

社会自律性の高まりの一環として、宗教は確かに復興した。しかし、依然として社会主義イデオロギーを維持しようとする中国共産党は、公的空間に進出しつつある宗教と対立している。公認される「五大宗教」のうち、最も政府に問題視され、「国家－社会」の対立関係が露呈しているのは、キリスト教である。中国市民社会論、公共宗教論を専門とする田島英一(2011)は、組織性と独自の世界観を擁するキリスト教が50年代建国初期から政策の重点対象となった理由として、伝統的「民間信仰」との境界が曖昧で「組織宗教の姿をとらなくても生存可能な仏教や道教とは大きく異なる」⁽¹⁹⁾っていたことを指摘している⁽¹⁹⁾。

それに加え、田島によると、中国共産党が主導していた中国革命には、「階級的使命」と「民族的使命」があり、プロレタリアートの利益を代表する共産党には、資本主義の成立に多くの役割を果たしていたプロテスタントの宗教的価値観を打倒する「階級的使命」があった。もっとも、現在では、市場経済の導入によって、この「階級的使命」は放棄されると理解することができる。また、帝国主義から中国を解放する「民族的使命」を背負う共産党は、欧米列強の侵略に加担するキリスト教の「教会制度の中国化」と「神学の愛国化」を進めなければならないとされていた⁽²⁰⁾。

このため、中国のキリスト教は、国家の政策に沿う組織とそれに対抗する組織に分裂することになった。すなわち、政府の「愛国宗教団体」の枠組みに入った「公認教会」と、共産党による指導を拒否する「地下教会」(家庭教会)である。前者は1954年、有力な神学者呉耀宗らが、欧米の宗教指導や援助から独立した教会を目指し、「自養・自治・自伝」の原則に基づく「中国基督教三自愛国運動委員会」(三自会)を設立したのが始まりである。現代中国論、現代中国宗教研究を専門とす

る佐藤千歳（2017）によると、三自会は中国政府に公認され、「傘下の聖職者を通じて一般信者に党・政府の政策を浸透させることや、時の政権のイデオロギーと基督教の信仰とを融合した独自の神学の構築と宣伝」⁽²⁰⁾を行っている。このような、中国宗教界における社会主義の代弁者として、積極的に政治権力と結び付き、神学の均質化を進めている「公認教会」とは対照的に、「地下教会」は神学の独立性を守りながら、時には政府の監視対象となり、聖職者が投獄されるケースも少なくない⁽²²⁾。

さらに近年では、国家の宗教統制が弱くなり、キリスト教をはじめとする中国の宗教復興が「市民社会」の誕生に寄与しているという言説が、欧米の中国研究の主流となりつつある。Richard Madsen は *China's Catholic: Tragedy and Hope in an Emerging Civil Society* (1998) の中で、共産主義という国家イデオロギーに代わり、宗教は新しく社会が必要とする価値を提供すると述べ、現代中国のカトリック共同体が市民社会形成に果たす役割に期待している。同様の期待とその検証は、多くの中国大陸や香港の研究書にも見て取れる⁽²³⁾。

1-2-3 共産党と対抗する「維権教会」

日本においても、「国家－社会」二元対立論の立場を取る研究者がいる。そのうちの一人として、プロテスタントの「地下教会」と国家の対立に関する研究を行った佐藤千歳（2017）が挙げられる。佐藤は、改革開放以降に進んだ都市化によって新しく現れた、出稼ぎ農民と知識人や専門職、学生からなる「都市新興教会」という地下教会に着目し、その中の「維権運動」（中国語で権利侵害行為に対する対抗、または権利を要求する行為そのもの）を展開する北京のA教会を中心に行ったフィールドワークに依拠したものである。佐藤の調査によると、A教会の特色として、信仰体験を語り合う「分かち合い」の場が設けられ、「入信の経緯や民主活動や維権の運動での挫折、一党専制が続く中国政治の問題などを、信仰の視点からどのように理解すべきかについて、幅広く話し合っている」⁽²⁴⁾。信者たちは、自分が遭遇した迫害と弾圧に対して、それは神が与えてくださった苦難だと認識し、自分は神に祝福されていると理解している。このような意味付与は、教会の現場では「苦難神学」と呼ばれる。佐藤はこの「苦難神学」が「個人の受けた迫害を再定義し、喪失経験を肯定的な経験に転換する機能を持つ」と主張し、キリスト教の愛と寛容などの思想を中国の民主主義の発展に必要な文化的基盤として位置づけている「維権教会」は、市民社会の建設に一定の役割を果たしている、と結論づけた⁽²⁵⁾。

1-2-4 市民社会の体現としての宗教 NPO

また、田島英一は、上海 YMCA（上海キリスト教青年会）をはじめとする中国の宗教系団体、宗教 NPO の調査（2006）も行っている。田島によれば、改革開放がもたらした「価値の空白」を埋めるために、共産党が官製価値観として公共空間に進出させた「愛国主義」は、「多様な言論を封殺し、民主主義にとっての大前提となる健全なディスカッションを破壊しかねない」⁽²⁶⁾。それに対して、宗教 NPO が中国の公共空間に進出しており、世論の多様化に貢献している。宗教 NPO は、政府の力だけでは満たされない災害救済、福祉介護、教育等の面で慈善活動を展開している。そのためには、政府との協力・信頼関係を築く必要があり、その際に意図的に宗教的要素を隠さざるを得ない⁽²⁷⁾。それでも田島は、このような公共空間において「国家」と「宗教」の価値観が競合し、宗教 NPO

が進出することは、宗教系団体が「市民社会」の成熟において役割を果たすことになる」と述べている。このように田島は、大きくは「国家－社会関係」という枠組みに留まっているが、その議論には、社会福祉や慈善活動の領域における政府と宗教系団体の協力関係への言及も見られる。

1-3 二元論を超える国家と宗教の「共棲関係」論

再び菱田の議論に戻ろう。菱田は、国家に対する社会領域の自律性の高まり、またその結果としての「市民社会」の誕生という図式は、中国の現実には必ずしも適合しないと考え、国家と社会の「共棲関係」論という新しい図式を提案している。「この両者間の怪しげな胡散臭い関係とは、第1に、国家・社会両領域間の領域自体が曖昧であること、第2に、その系として、両者間における相互浸透（filtration）が見られること、そして第3には各個別ケース毎に不確定であることに特性が求められる」⁽²⁸⁾。このように、菱田の見解に従うならば、国家と社会、あるいは宗教との関係は、対立ではなく、お互いに浸透しつつ、相互補完する関係であり、また個々のケースの解釈は、進行しつつある現状の文脈に依存し、ゆえに不確定的であると言えよう。

1-3-1 トランスナショナルな仏教復興

菱田の論点を直接に反映するのは、文化人類学者の足羽與志子による中国南部の仏教復興の研究（2000）である。足羽によると、「仏教の復興は一九七九年からの国家の市場経済達成という新しい目的を援助するためのものである、という側面をみるならば、宗教復興が社会の自律性達成であるとの議論は一面であり、その有効性は低いといわざるをえない。（中略）中国の仏教の復興は、世界資本主義の成長と中国の国家再構築との入り組んだ相互作用の中に埋め込まれているのである」⁽²⁹⁾。足羽はトランスナショナルという国家の外にある要素に着目し、海外在留の僧侶の師弟関係、華僑流出のルーツなど、歴史上に残った軌跡を辿りながら、改革開放以降の中国南部仏教の人や財のフローを以下のように考察している。

1980年以來中国大陸に様々な形で資金が流入してきた。文化大革命で破壊された寺の再建のため資金を募集したところ、革命中に香港に逃げた僧侶たちと連絡を取り、500万香港ドルが寄進されたということがあった。また、仏教に信心深い華僑が故郷を訪れ、仏教が盛んである様子を見て、地方政府に対する信頼感が増し、仏教施設に寄付するだけでなく、地元の企業に巨額な投資をしたケースもあった。一方で、新華僑が増加し、伝統文化への復帰傾向が見られる海外の華僑社会は、僧侶の高齢化と人手不足に対して、華僑ネットワークを通じて、中国大陸出身の優秀な若手僧侶を派遣するように依頼したことも多かった。華僑社会における有名な僧侶の中国訪問も盛んになったが、これは、国際社会に向けて中国政府の宗教に対する「寛容」な政策を宣伝できるばかりではなく、さらなる投資を呼ぶ効果もあると言われている。このように、中国南部の仏教復興は、改革開放の市場経済導入の一環であり、宗教と華僑の影響力に警戒しながらも、宗教を利用して経済発展を達成しようとする政府の目的がうかがえる。

さらに、足羽によれば、中国政府は地球規模の外資を導入し、宗教関係のトランスナショナリズムも政府主導のもとにあるとはいえ、「国家が決して統一的な意志組織ではなく、さまざまなレベルにおいて多様な見解と多様な対応をしていることがわかる」⁽³⁰⁾。例えば、「靈媒」など、「五大公認宗教」以外の民間信仰に対して、地方政府は、それが経済発展に寄与することができると見なせば、

「中央政府が支持する宗教分類の枠組みは維持したまま、内容の解釈などを通じて実状にあわせるように応用する」⁽³¹⁾という姿勢を取っていた。

以上の足羽の議論は、従来の「国家－社会関係」という二元対立論の限界を提示し、トランスナショナルな視点を導入するだけでなく、中央政府、地方政府、そして宗教団体の間の微妙な関係を描いた発展性のある研究として、現代中国の宗教という分野における、定評のある先行研究となっている。

1-3-2 「宗教文化」論

また、「宗教文化」という視点に立ちながら、国家と宗教の「共棲関係」を描いたものとして、文化人類学者の長谷千代子の研究（2013）が挙げられる。長谷は、中国の学術論文検索ツール CNKI を用いて、最近よく中国の研究者の間で使われる「宗教文化」というキーワードをサーベイし、「宗教文化」という言葉を「本来は「迷信」に近い「宗教」を、近代人にも受け入れられる優秀な「文化」へと加工するために比較的最近導入された概念であり、唯物論にとって厄介な、いわば靈的側面を形骸化ないし無視しつつ、意図的にそれ以外の有用な面に目を向けるために使用されている」⁽³²⁾ものとして定義した。その具体的な表れとして、タイ族の信仰の対象として知られる、中国雲南省徳宏州にある中国最大の上座仏教式仏塔の勳煥大金塔が地方政府によって「仏文化」として認定され、観光資源として期待されている、という例がある。この結果として、当然のことではあるが、タイ族たちの信仰は国家对宗教団体という二項対立に当てはまらず、「徳宏タイ族の村人の信仰はほとんど政治的抵抗になっていない」⁽³³⁾。

さらに、仏塔を観光資源と見て、その経済的利益を中国共産党が期待しているという単純な論理を越えて、長谷は中国における「信仰」という言葉の多義性も分析している。中国の公的言説では、「信仰」には「宗教信仰」のほかに、「マルクス主義信仰」もある。「宗教信仰」は望ましくない信仰であり、「マルクス主義信仰」が正しい信仰だという共産党の論理が見られる。このように、宗教から科学そして政治的信念まですべて含んだ「信仰」という言葉の中で、タイ族の少数民族の信仰は、宗教信仰から独立した信仰として位置づけられており、「宗教」概念の範疇には含まれていない。上述したように、中国で公認される「五大宗教」としての仏教は歴史的に中国に根差した大乘仏教であり、少数民族の上座仏教は「公認宗教」の枠組みに含められていないのである。しかし、長谷によれば、これは「国家に管理される宗教」対「管理から漏れた信仰」という枠組みを超えて、倫理・道徳・政治思想をも綯交ぜにした「よい信仰」が創造される場として、「宗教」を脱色して「宗教文化」が創り出された結果だと見なすべきである⁽³⁴⁾。かくして長谷は、共産党が「宗教文化」という概念を採用したのは、単に観光目当てだけではなく、少数民族の信仰の中に含まれる「天人合一」⁽³⁵⁾の思想を、中華民族全体が一般に持ちうる「良い信仰」に変化させるためであった、と分析している。

1-3-3 上海のプロテスタントからみる消費主義と靈的需要

ほかに、現代中国のキリスト教を専門とする村上志保（2010）は、「九十年代以降においては、急速な経済発展に伴う社会及び生活スタイルの変化、国際経済への参入などによって、国家と宗教という二元的枠組みの限界は一層顕著になっている。今や宗教に影響を及ぼしうる要素は、政治以

外にも経済発展、都市化、社会変動、国際化など急速に多様化している」⁽³⁶⁾と述べながら、特に上海のような経済発展が進んでいる大都市では、公認教会の教会堂は結婚式、あるいはクリスマスの時の若者の集まりの場として機能しており、消費の対象となっている、と紹介している。その一方で、政府が合法的な宗教実践の場を公認教会に限定したとしても、「信者たちは必ずしも政府による教会への干渉への抵抗としてではなく、教義への理解を深め、信仰を求めため、あるいはよりふさわしい集まりを求めために機会に乗じて」⁽³⁷⁾、公認教会と地下教会の間を越境している。つまり、村上によれば、上海のプロテスタント教会では、「国家－社会」二元対立論にとらわれない、キリスト教に対する個人の消費主義的な志向やより単純な霊的需要が見られる。

1-4 個人の宗教的ニーズと「信仰危機」

1-4-1 池上良正の問題提起

ここまでは国家と社会の関係という視点からの中国の宗教復興研究を整理してきたが、個人レベルの宗教的ニーズについてはどうであろうか。宗教学者の池上良正は、自身の関心である東アジアの「死者供養仏教」の一環として、上海市の仏教寺院を調査した。池上（2008）は現代中国の仏教復興について、①国家政策の動向、②個別寺院の経営への取り組み、③寺院復興を支える一般信者や都市住民たちの宗教的ニーズという三つの柱から考えるべきものとする。そして、「官や行政がいかに宗教を保護・優遇し、宗教団体がいかに施設を整備して多彩な救済財を用意しても、それを求め、寺廟に足を運ぶ多くの一般市民の需要がなければ、大規模な宗教復興など起こりようがない」⁽³⁸⁾と主張している。この研究は、施餓鬼法会などに対する一般市民の宗教的ニーズを彼の「死者供養仏教」という研究枠組みの中で扱ったものであるが、現代中国宗教研究において個人が宗教に求めるものを考察する重要性も示唆している。

1-4-2 「マルクス主義信仰」と「信仰危機」

では、改革開放以降の中国では、個人の宗教的ニーズはなぜ生じたのか。李素菊らは『青年与“宗教热”』（青年と宗教ブーム）（2000）の中で、1980年代から青年の間に宗教ブームが起きた原因を以下のように分析している。李素菊らによれば、好奇心や反逆という心理から宗教に入信した人がいる一方、キリスト教や仏教の教義の世界観に興味があり、哲学、社会学の視点から宗教を理解しようとする「文化基督徒」（知識人キリスト教徒）も増加した。李素菊らは宗教を「人に究極的な慰めと心頼みを提供し、倫理道德、芸術審美に対する追求を満足させる」⁽³⁹⁾ものだと考え、宗教信仰がある程度、改革開放以降の中国人によく見られる拝金主義と心の虚しさに対処できると述べている。同時に、信仰の多元化の結果として選択できる信仰が増える中、文化大革命と東欧の民主化によって、マルクス・レーニン主義に対して懐疑的になり、「信仰危機」に陥った青年が宗教信仰やニヒリズムに転じたケースについて、危惧の念を示している⁽⁴⁰⁾。

山東大学マルクス主義学院の劉江寧は博士論文「当代大学生信仰问题研究」（2012）の中で、グローバル化、社会の価値観の多様化とイデオロギーの弱体化によって、マルクス主義に対する「信仰危機」（マルクス主義への懐疑）が起きたと述べる。このような社会転換期において、多くの大学生が宗教信仰を選び、宗教文化に傾倒するのは、身心の苦しみから脱却しようとするためだけでなく、精神的な追求として、自分の生活スタイルに宗教を取り込んだ結果であると分析している⁽⁴¹⁾。

このように、中国の研究者の間には、改革開放以降に起きた宗教復興の原因を個人の「信仰危機」に帰着させる言説が見られ、「信仰危機」が「個人の宗教的ニーズとは何か」という設問に対する回答になっている。だが、「信仰危機」とは具体的に何を指しているだろうか。前節で挙げた長谷論文の中でも指摘されているように、中国語における「信仰」という言葉は、「宗教信仰」のほか、「マルクス主義信仰」などに使うこともできる。実際、劉のように、今の中国の公的言説、特にマルクス主義学院の中では、「信仰危機」とは「マルクス主義信仰」の不在のことであり、それを解決するためには、「マルクス主義信仰」の復権が必要だと明言し、実践的な研究を行う者がいる。この背後には、中国共産党の意図と指示が隠れているように思われるが、他方、歴史や文化から「信仰危機」の原因を究明する学説も存在している。そのため、次項では、「信仰危機」の複雑性を描き出す研究を紹介したい。

1-4-3 「信仰危機」の複雑性

政治哲学、社会哲学、「信仰問題」を専門とする中国伝媒大学教授の荆学民は、『当代中国社会信仰论』（2008）の中で、まず「信仰危機」を「元々持っていた信仰が懐疑によって、戸惑いを抱えつつ、最後は全面的に壊滅状態になってしまうプロセス」⁽⁴²⁾だと定義し、文化と経済の面からその原因を分析した。荆によると、信仰は文化に属するものである。現代中国社会では、儒教など中国古代から継承してきた「倫理性文化」、文化大革命などとして現れた「政治性文化」、市場経済がもたらした利益至上主義のような「経済性文化」、西洋から伝来した「古典性文化」、「モダン文化」、「ポストモダン文化」が共存している。それらに対する取捨選択に窮していることが、現代中国人の「信仰危機」の原因である。その「信仰危機」の解決に対して、荆は神聖なる信仰を立て直す必要があるが、宗教には疎外の問題が存在するため、宗教学から独立した「マルクス主義信仰学」を始めるべきであると主張している⁽⁴³⁾。

中国復旦大学社会科学基礎部の張琳は博士論文「現代性的信仰困境与信仰塑造」（モダニティの信仰危機と信仰の創造）（2012）の中で、「信仰危機」をモダニティと関連づけて論じている。張によると、モダニティ（英語：modernity、中国語：現代性）とはウェーバーやギデنزなど、西洋の研究者たちに由来する概念である。モダニティは、従来の宗教的世界観の解体がもたらした過度な個人化、理性に対する盲目的な崇拜、物象化⁽⁴⁴⁾の原因であり、「モダニティの根本的な問題は生活上の意味の問題、あるいは信仰の問題である」⁽⁴⁵⁾。このことを踏まえて、張は、中国のモダニティ形成は西洋の普遍的なモデルとは異なる独自のプロセスを経てきたと主張し、その経緯を、以下のよう中国近現代史の文脈に埋め込んでいる。

辛亥革命後、従来の封建王朝と1つだった儒教思想も解体され、社会秩序と文化道徳に深刻な危機がもたらされた。西洋由来の「科学」と「民主」は中国の信仰危機を解決するための2つの旗印となった。五・四運動の主導者たちにとって、科学は現代人に揺るがない意味世界を提供できるのであり、彼らは科学を「自然主義的な宗教」に変えた。中華人民共和国が成立した後、貧困から脱出した、公平かつ理想的な社会への渴望は、中国人に個人の運命を毛沢東に対する個人崇拜と結び付けさせ、文化大革命は一種の「神創り運動」（毛沢東を神格化する運動）となっていった。その後、文化大革命の終結と改革開放の展開によって、個人崇拜と単一信仰の時代が終わりを告げられ、選択できる信仰は多様的になり続けた時代が、中国独自のモダン社会である。しかし、従来の儒教

信仰、民主と科学に対する信仰が、政治運動によって消滅してしまった一方、新しい社会信仰は未だに確立されていない。突如として生じた信仰の多元化が、「信仰危機」をもたらしているのは言うまでもない⁽⁴⁶⁾。その「信仰危機」の解決法として、張は「理性と科学に基づきながら、人類の平等と自由が約束される共産主義社会の実現という超越的な理想も提供できる、さらに現代中国の現状に適応させるマルクス主義信仰」を作り上げることが必要であると結論づけている⁽⁴⁷⁾。

これらの研究も、「信仰危機」の解決を「マルクス主義信仰」の復権に求める前述の研究の方向性と変わらないが、「信仰危機」は単なる「マルクス主義」の信用失墜だけではなく、儒教思想の解体、「文化大革命」の失敗、価値観の多元化によって形成された複雑なものであると考察し、「信仰危機」の多義性、複雑性を示唆している。

2. 改革開放以降における「新華僑」の宗教

2-1 「老華僑」と「新華僑」

本章では、「新華僑」の宗教についての事例研究を扱うが、その前に「新華僑」について、「老華僑」との対比からその特徴を簡単に述べておく。上述したように、改革開放以降に海外に出た中国人は「新華僑」と呼ばれている。「新華僑」は、それまでに海外に移住した「老華僑」とは区別される。1971年に横浜に生まれ、老華僑として華僑華人問題に取り組んでいる早稲田大学教授の陳天璽（2001）は、新華僑と老華僑の特徴を以下のように述べている。老華僑には福建省や広東省の出身者が多いが、その理由は、「特に福建省や広東省は人口が多い上に土地が不足しており、人民の生活環境は非常に深刻な状況に置かれ、出稼ぎを余儀なくされた」という消極的なものである⁽⁴⁸⁾。しかし、改革開放以降の激動する中国社会や国際環境の中で海外に渡った新華僑たちは、以前の移民とは異なる特徴を持っている。新華僑の中には、「留学や就学のために海外に出ている者と、かつての出稼ぎのように経済的な目的のために移民している者と大きく2つに分けられる。なお、前者はしばしば、北京や上海など大都市出身者であり、多くの場合、官僚の子弟や裕福な家庭背景を持った者であるのが特徴である」⁽⁴⁹⁾。これに対して、出稼ぎ労働者の教育水準、言語能力は低く、不法滞在や犯罪行為も多いことから、「コミュニティーを乱す要因であると見られており、そうした新移民に対する老華僑の態度は、ある意味で冷淡であり、老華僑は同一視されることさえも嫌っている」⁽⁵⁰⁾。

陳はグローバル社会における「華人ディアスポラ」⁽⁵¹⁾に注目し、脱国家的な視点から華商のアイデンティティーの多様性を分析している一方で、新華僑における宗教の求心的機能を次のように指摘している。「宗教は精神的な世界を中心としており、それはディアスポラを繋ぐ凝固剤としての働きを持っている。宗教が世界的に広がっているからといって、それ自体のなかにディアスポラを構成しているわけではないが、ディアスポラはしばしば宗教を1つの拠り所とし、彼らのアイデンティティーや一体感を強めることがある。華商に関して言えば、依然として宗教的繋がりよりもエスニックな繋がりが見られるが、近年の新移民に関しては、宗教の影響力が拡大しているのが明らかである。（中略）また、近年の華人コミュニティ、特に新移民に関しては、かつてのチャイナタウンのような街ではなく、むしろアジア系の店舗を結集したモールを作るといった特徴があり、そうしたモールにはしばしば新興宗教の寺廟や集会所があり、コミュニティと密着している」⁽⁵²⁾というように、新華僑と宗教の関係に触れている。では、新華僑の宗教は、いかなる研究枠組みのなかで論

じられ、またどのように位置づけられているのであろうか。

2-2 新華僑の宗教研究の位置づけ

本節では、これまでの新華僑の宗教研究の位置づけについて、2つの分野から検討する。1つは「華僑華人研究」であり(2-2-1)、もう1つが「宗教的ニューカマー研究」である(2-2-2)。

ここで、理解の助けのために、先んじて新華僑の宗教研究の全体的特徴について触れておく。第1に、80年代以降の中国大陆からの移民の宗教を取り扱う研究では、「新華僑」という語は使われておらず、また本稿が提示した「改革開放以降に海外に出た中国人」という定義に該当するような明確な概念規定も見られず、より広範かつ曖昧な「新移民」といった呼称を用いた分析が行われることが多い。それは移民によって構成される各地域の宗教共同体の中には中国大陆だけではなく、台湾や東南アジアからの中国系移民も含まれるからであると考えられる。第2に、研究者の主な問題関心は、母国の社会変動がホスト社会における新移民のエスニック・アイデンティティーに与えた影響に向けられている(後述する2-4-1の研究はその顕著な例である)。第3に、これまでの研究ではあらかじめエスニック・アイデンティティーとしての「チャイニーズネス」(Chineseness)を想定し、華人社会においてその華人性の保持・変容を検証するという、従来の「華僑華人研究」の思考パターンを新華僑の宗教研究にそのまま適用してしまっており、これを問題視する研究者もいる(2-4-2にて紹介する)。以上からわかるように、新華僑の宗教研究という研究のフィールドは未だ定着しておらず、研究者が試行錯誤を繰り返している新しい分野だといえよう。

2-2-1 「華僑華人研究」と新華僑の宗教研究

既存の「華僑華人宗教研究」の多くは、「華僑華人研究」の文脈で展開してきた。「華僑華人研究」には2つの大きな理論的な枠組みがある。ひとつは経済学の労働力移動の問題であり、もうひとつは、華僑・華人が移住先社会にどのように定着していくのか、どのようなアイデンティティーが作られるのか、という文化接触および同化問題である⁽⁵³⁾。後述のモリ・カイネイによる在日中国人キリスト教会の研究(2016)を除けば、ほとんどの「華僑華人宗教研究」は「華僑華人研究」の下位分野として定着しており、主にホスト社会における宗教的アイデンティティーとエスニック・アイデンティティーの形成や保持に焦点を置く。また、「華僑華人宗教研究」は、その研究対象の時間的变化に合わせて、横浜・神戸中華街の道教廟などの老華僑の宗教⁽⁵⁴⁾から、アメリカ・日本の中国人キリスト教会を代表とする新華僑の宗教まで包括している。

しかし、「華僑華人宗教研究」、とくに新華僑の宗教に対する研究には、いくつかの問題点がある。まず今の中国大陆の研究では、詳細に新華僑の宗教を論じる研究が少ないという現状がある。実際、張禹東と劉素民(2008)は、中国大陆における「華僑華人宗教研究」の問題点として、「キリスト教への入信など、華人華僑の新しい宗教変動」という視点の欠如や「個性記述と史料の羅列に拘り、宗教社会学、宗教心理学からの理解と分析」の不足などを指摘している⁽⁵⁵⁾。

また近年では、新華僑の宗教の代表である華人キリスト教会に対する研究は、従来の「華僑華人研究」の枠組みを離れるべきだ、という見解も提示されている。立命館大学のモリ(2016)は「これらの研究〔伝統的な祭祀や中華街の関帝廟、中華系の仏教など：引用者注〕の目的は、華人社会の宗教を経由して華人の「文化」変容を実証するものである。その変化とは、発祥地である中国社

会を「基準」として、日本の華人社会の現実との違いに由来するものである。こうした変化への関心は、華人研究における「チャイニーズネス」(Chineseness)をめぐる問題意識によるものである⁽⁵⁶⁾と述べ、従来の研究を「華人性」を前提するものと解釈し、彼の研究分野である在日華人キリスト者の場合はこれに該当しないと論じている。というのも、プロテスタンティズムは中国大陸にルーツを遡ることができないため、「チャイニーズネス」からの視点は適用できないためである。

2-2-2 「宗教的ニューカマー」研究と新華僑の宗教研究

また、最近の日本においても、新移民と宗教に関する研究が盛んになってきている。「1990年代以降、日本においては南米からの「デカセギ」の日系人やアジアを中心とした国々からのニューカマーの外国人労働者とその家族の数が増加してきた。近年でも、減少する労働力を補うための国外からの医療・福祉従事者の受け入れが話題になったことは記憶に新しい。こうした「移民」たちの増加にともない、韓国系のキリスト教会やイスラームのモスクなどが各地に作られてきたのをはじめ、さまざまなタイプの宗教が日本に流入しており、これからの日本社会はますます多宗教化していくことは間違いない⁽⁵⁷⁾という社会動向に対応し、より組織的、横断的な研究を展開させるため、「宗教と社会」学会は2012年から「現代社会における移民と宗教」プロジェクトを実施した。今までに『現代日本の宗教と多文化共生——移民と地域社会の関係性を探る』(高橋典史・白波瀬達也・星野壮編著、明石書店、2018年)などの研究成果が出版され、定期的にシンポジウムを開催するようになってきている。また、三木英、櫻井義秀らは、『日本に生きる移民たちの宗教生活——ニューカマーのもたらす宗教多元化』(三木英・櫻井義秀編著、ミネルヴァ書房、2012年)や『異教のニューカマー——日本における移民と宗教』(三木英編著、森話社、2017年)を出版し、「宗教的ニューカマー」⁽⁵⁸⁾と日本社会の関係構築に関心を向けている。

しかし、日本に「宗教的ニューカマー」が現れてきたのは、新華僑の海外進出の時期とほぼ重なっているにもかかわらず、研究者のフィールドはブラジルのカトリック、韓国のキリスト教、ベトナムとタイの仏教などに集中しており、中国大陸からの新華僑の宗教に関する記述はほとんどない。このように、新華僑の宗教についてはほかの「宗教的ニューカマー」との比較は行われてこなかったという点について、北海道大学大学院文学研究科大学院生の百古楽(2015)は「元々中国人の中で、宗教信仰を持つものが他の移民と比べて非常に少ないということがある」からと解釈し、「数少ない宗教信者はなぜ宗教を信じるようになったのか、どのような宗教生活を送っているのか」を研究する必要性を指摘している⁽⁵⁹⁾。

新華僑の宗教への関心は最近台頭してきた新しい現象であり、新華僑の宗教に触れる研究の多くは、既存の宗教団体に新しく参入したメンバーとして新華僑を取り扱うものであり、意識的に「新華僑」という概念を用いる研究も少ない。次節からは、そうした数少ない研究の中から、北アメリカの華人教会(2-3)と在日中国人キリスト教会(2-4)を取り扱う研究に焦点を当てて概観する。後述するように、前者は、アイデンティティーの統合という伝統的な「華僑華人研究」のうえに、宗教社会学的な手法を加えた研究である。後者においては2つの研究を扱うが、一方が「華僑華人研究」の枠組みに依拠しているのに対して、もう一方はそこから離れて「エスニック・アイデンティティー」への偏重を克服しようとしている。

2-3 北アメリカの華人教会から見る新華僑の宗教

2-3-1 ワシントン D.C.の華人キリスト教会

華人の宗教団体の代表的な研究として、Yang Fenggang によるアメリカ華人キリスト教会の研究 (1999) が挙げられる。Yang はパデュー大学の社会学教授と同大学の Center on Religion and Chinese Society のセンター長を務めている。彼自身は中国の大学を卒業した後アメリカにわたり、ワシントン D.C.の華人教会で洗礼を受け、その後は主に民族誌と社会学の手法でアメリカの華人教会をフィールドワークしてきた。Yang の問題関心は、ワシントン D.C.の華人教会のメンバーたちがクリスチャン、アメリカ人、華人という 3 つのアイデンティティーをどのように統合するかという点にある。結論を先に言えば、この 3 つのアイデンティティーは互いに孤立せず、折り重なっている (adhesive identities) というものである⁽⁶⁰⁾。

Yang は、アメリカのような宗教多元化の社会では、宗教的回心 (religious conversion) は社会的圧力によるというより、個人的な選択に近いと主張する。Yang は華人移民がキリスト教に入信した理由を以下のようにまとめている。①渡米前の「第三世界」での経験と渡米後の少数民族としての経験が、移民たちの人生の意味と世界に対する宗教的解釈の渴望を強化した。②保守的なプロテスタントは絶対性、愛、確実性を提唱することから、故郷喪失の移民にとって魅力的である。③中国の文化的伝統は破壊されても、移民たちは保守的なキリスト教の中で、彼らが重んじてきた伝統的な価値観、特に儒教の道徳的な価値に合致する価値観を見つけた。④クリスチャンというアイデンティティーは華人たちに選択的にアメリカと中国の文化的伝統を受け入れる普遍的な基盤を提供した⁽⁶¹⁾。特に①について、Yang は教会構成員の出身地を分類し、ライフヒストリー (life history) 的インタビューを行い、1980 年代以降アメリカに渡った中国人たちにおいては、中国大陸での経験と渡米後の経験の両方が、キリスト教の入信に大きな影響を与えているという調査結果を得ている⁽⁶²⁾。

Yang の解釈によれば、中国政府は統制と弾圧によって、元々規模が小さかったキリスト教の社会進出を阻害したが、政治的大惨事と社会混乱 (political catastrophes and social turmoil) ⁽⁶³⁾が移民たちにキリスト教に入信する背景となった。一方で、アメリカにおける外国人学生と移民の経験は宗教に対する渴望も強化した。次に、アメリカ人と華人としてのアイデンティティーに関しては、Yang に従えば、華人教会のメンバー、特に 1965 年以降の「新移民」(new immigrants) たちにはアメリカ社会で科学者やエンジニアとして働く知識人が多い。彼らは、アメリカの社会的価値観の 1 つである保守的なプロテスタントが提唱する倫理観に共感し、キリスト教信仰と中華文化の建設的な統合が、「華人移民と彼らの子供をモダン・ポストモダン社会の道徳的退廃から守ることができる」⁽⁶⁴⁾と信じている。また、Yang はインタビュー調査から、新移民たちはアメリカの上流社会で仕事を果たしても、エスニック意識の強いアメリカ社会では、エスニック教会が必要であることを指摘している⁽⁶⁵⁾。

さらに Yang によれば、このように選択的にアメリカ文化を吸収するとき、アメリカ華人たちは「保守的なプロテスタント」と儒教的な倫理観を融合し、さらに中国語を話すエスニック教会に所属することで、クリスチャン、アメリカ人、華人という 3 つのアイデンティティーを adhesive identities の形で再構築した。Yang はアメリカ華人移民のキリスト教入信という行為を、単に自文化のルーツを捨てることとしてではなく、それをポストモダンとグローバル化の文脈から理解すべきだと考えている。ポストモダンの多元主義の背景の下で、儒教の伝統それ自体がその権威を失っ

た以上、華人がアメリカでキリスト教に入信することは、中国の儒教的な伝統文化を保つことでもある⁽⁶⁶⁾という逆説的な現象は、彼の独自の発見と言えるだろう。

2-3-2 Yangの研究に対する批判

Yangは「新華僑」という概念を用いていないが、その研究は、1965年以降の「新移民」たちを教会の重要な構成員として扱い、彼らの入信動機を「中国大陸での経験と渡米後の経験」に帰し、新移民たちの教育・倫理重視の姿勢が保守的なプロテスタントへの接近を促したと主張するものである。Yangの研究成果は多くの研究者に評価・引用されているが、「華人教会のメンバーの多くは良好な教育を受け、経済的に恵まれたということから、物質的な利益を求めため教会に加入する必要がない」⁽⁶⁷⁾というYangの説に対して、反論した研究者がいる。

まず、東北師範大学歴史文化学院の岳志強と王邵励は書評「杨凤岗的美国华人宗教研究述评」(Yangのアメリカ華人宗教研究評論)(2008)の中で、Yangの研究成果を肯定しながらも、Yangは教会が持つ潜在的な社会的・経済的機能を過小評価したと主張した。岳と王は、新移民たちは同じ出身地を有しているわけではなく、昔の移民たちのように、「地縁」と「血縁」で結ばれないから、新しいソーシャル・キャピタルとネットワークの形成を求めていると言い、教会が持つソーシャル・キャピタルの重要性を強調した⁽⁶⁸⁾。また、歴史学博士、華南師範大学教授の万曉宏(2010)はボストンの華人教会を調査し、華人教会は単なる信仰共同体ではなく、華人たちに様々なサービスを提供していると述べた。万によれば、華人教会が新移民のビザの申請、仕事の斡旋など、衣食住全般をサポートし、新移民の中には感激の気持ちから教会に加入する人がいる。このように、教会は華人の間のネットワークと結束を強める役割を果たしている⁽⁶⁹⁾。以上のように、アメリカ華人教会への新移民の入信動機については、研究者間で意見の相違が見られる。

2-4 在日中国人キリスト教会から見る新華僑の宗教

2-4-1 大阪の華人キリスト教会

日本に目を向けると、華人華僑研究を専門とする成瀬千枝子による大阪の華人教会の研究(2005)が挙げられる。成瀬は大阪にある4つの華人キリスト教会を調査し、日中関係の変化及び中国大陸、台湾の政治情勢の変化にともない、中国大陸、台湾出身者がそれぞれに教会を立て、「中華教会」が分裂したという現象を分析した。そして、大阪の華人教会は宗教的アイデンティティよりエスニック・アイデンティティが強く、さらにエスニック・アイデンティティより、中国大陸、台湾における言語の違いなどといった下位エスニック・アイデンティティが強いという結論を出した⁽⁷⁰⁾。特に牧師が下位エスニック・アイデンティティを意識しながら、「基督教大阪中華福音教会」を成立した経緯について、成瀬は下記のように記している。

中国共産党政府による改革開放政策の施行以降、1980年代半ば頃より大阪では中国大陸からの留学生が増加していた。1989年中国大陸で天安門事件が起き、政府による民主化運動弾圧事件が契機となり、中華教会に在籍していた石井豊氏(台湾出身)は「自分の出身は台湾とはいえども、ルーツは中国大陸にある」として、中国大陸の人たちへの伝道の必要性を感じるに至る。中華教会は一部の台湾独立意識の強い人が離脱したとはいえ依然として台湾出身者が多かった

ため、石井氏の家族を含む 5, 6 人が中華教会を離脱し、1992 年 5 月、中国大陸出身のための教会として基督教大阪中華福音教会を設立した。⁽⁷¹⁾

このように、「基督教大阪中華福音教会」は、中国大陸と台湾に二分される下位エスニック・アイデンティティーによって成立したものであることがわかった。成瀬の研究は、従来の「華僑華人研究」のアイデンティティー研究の枠組みの中でなされた華人宗教研究の代表である。

2-4-2 「在日華人クリスチャンセンター」

他方、立命館大学のモリ・カイネイ (2016) は「チャイニーズネス」というエスニック・アイデンティティーからではなく、「キリスト教ミッションへの取り組みに基づいて華人キリスト者に注目することは、これまでの華人研究のパラダイムを再考する視座を導出する可能性を持っている」⁽⁷²⁾と主張し、2012 年東京に発足した「在日華人クリスチャンセンター」(以下: JCC) を調査した。モリの紹介によれば、JCC 創始者のパク氏は、ソウル大学の中国語学科の出身で、北京での留学中、中国のプロテスタンティズムの凄まじい成長に深い感動を覚え、2004 年から札幌国際キリスト教会に着任し、中国語礼拝グループの担当者になった。2011 年にパク氏は活動の拠点を東京に移し、約 20 人規模の「東京日暮里国際教会」を設立した。彼は教会の日常的運営をしながら、熱心な華人キリスト者を集めて連合祈禱会などを行い、「在日華人に伝道したい」という自身のビジョンに賛同する数人の華人キリスト者とともに JCC を創設するに至った⁽⁷³⁾。

モリは JCC と密接な関係を持つ 11 人の華人キリスト者 (中国大陸 7 人、マレーシア 2 人、台湾 2 人) に対してインタビュー調査を行った。モリ自身は「新華僑」という概念と分類を使用していないが、本稿の定義に従えば、中国大陸出身の 7 人は全員新華僑である。モリはそのうちの 5 人は、共通の特徴を持っており、「すなわち全員、日本での滞在期間も信仰期間も一桁にすぎず、なおかつ来日してから洗礼を受けたのである。(中略) みんな人生の転換期にいるため、アイデンティティーの構成も不安定な状態であるかもしれない。彼女たちはキリスト者という身分認定を持っているが、受洗してから長い時間が経っておらず、必ずしもキリスト教信仰の深い部分への理解や体験が進んでいない。そのため、「祭り」のような賑やかさがあり、人間関係などにおいて居心地が良い JCC という場所は、彼女たちにとっては各自のライフスタイルの構築に際して重要な意義があると言えよう」⁽⁷⁴⁾と主張し、JCC が持つソーシャル・キャピタルの側面を強調した。また、JCC の存在は、キリスト教の浸透が小さく、教会組織の孤立化が顕著な日本華人社会にとって、「これまで日本にはなかった世界的な「基準」をもたらした。(中略) もし人々は JCC の活動を通じて世界的な「基準」を認識すれば、自分たちが取り組む活動に普遍的な意義を見出し、プロテスタンティズム世界の一員であることを実感できる可能性が大きい。個々の個人への影響より、「キリスト者」という名目ではなく実践の中から連帯感を生み出すことこそ JCC がもたらした最大の影響といえよう」⁽⁷⁵⁾と結論づけている。

この研究の画期的な意義として、モリ自身は「従来の華人研究が陰に陽に「チャイニーズネス」を軸としているという理解があたっているとすれば、華人キリスト者を理解するには「華人社会の伝統宗教」への研究が暗黙に前提としているような本質の顕現といった視点ではなく、ミッション活動の実践行為の中に発見し主体自身に反射してゆくという、非本質主義的な主体形成の過程を観

察・記述しなければならない」⁽⁷⁶⁾と述べている。これは、従来の「華人華僑宗教研究」の「エスニック・アイデンティティー」偏重の問題点を克服するものである。

おわりに

本稿は改革開放後における中国大陸と新華僑の宗教を扱う研究をサーベイしてきた。前半では主に中国大陸で起きた宗教復興に対して、「国家－社会関係」二元対立論の視点に立ち、国家イデオロギーと宗教や市民社会の間で起きた力関係のシフトを論じた研究と、国家と社会の「共棲関係」という論点に立脚し、中国共産党と一部の「宗教」の間に築かれた協力関係を述べた研究をまとめた。さらに、個人の宗教的ニーズという視点から、共産党が懸念する「信仰危機」の多義性に触れた。後半では、主に新華僑の宗教について論じる数少ない研究の中、伝統的な「華僑華人研究」のアイデンティティー研究に基づくアメリカ華人キリスト教会、大阪華人キリスト教会に対する研究、そして「華人性」の視点から脱却しようとする日本の超教會的団体「在日華人クリスチャンセンター」に対する研究を挙げた。

中国大陸における宗教復興に対しては研究の蓄積がある。それに対して、新華僑の宗教研究は未熟の分野であり、試行錯誤と方法論の検討が繰り返されている。また、「改革開放以降」という共時的な文脈に置かれた「中国大陸の宗教」と「新華僑の宗教」という2つの分野を結び付ける体系化された理論が少ない。本稿で挙げた研究の中では、足羽がトランスナショナルな視点から、中国大陸南部の宗教復興と海外の華人社会における僧侶不足の問題と結び付け、大陸から海外への人のフローを論じた。また、Yang は中国大陸における儒教価値観の解体と共産党による宗教弾圧が、アメリカ華人のキリスト教入信に影響を与えたという結論を出した。足羽と Yang の研究は、現代中国大陸の宗教状況と華僑華人の宗教を結び付ける数少ない研究の代表と言える。しかし、近年中国大陸で起きた「信仰危機」をめぐる議論と海外の新華僑の宗教入信との関係性は、新華僑の宗教を分析する上で看過することが出来ない。この点については、今後の課題としたい。

註

- (1) 近藤邦康・和田春樹「中国の改革、ソ連のペレストロイカ」、近藤邦康・和田春樹編『ペレストロイカと改革・開放——中ソ比較分析』東京大学出版会、1993年、34頁。
- (2) 中華人民共和国建立から文化大革命終結まで、貧困から脱出した、公平かつ理想的な社会への渴望は、中国人に個人の運命を毛沢東に対する個人崇拜に結び付けさせた。「毛沢東思想」はすべての人々の意識を統括し、彼らの行動の指針になった。文化大革命における毛沢東に対する個人崇拜は、一種の「神創り」運動（毛沢東を神格化する運動）として解釈することができる。（張琳：《現代性的信仰困境与信仰塑造》，复旦大学博士学位論文，2012，123 - 124頁。）
- (3) 王家平：《文化大革命时期的诗歌研究》，河南大学出版社，2004，65頁。
- (4) 足羽興志子「中国南部における仏教復興の動態」，菱田雅晴編『現代中国の構造変動〈5〉社会－国家との共棲関係』東京大学出版会，2000年，241頁。
- (5) 本稿では、「華僑」は、中華人民共和国国籍を持ったまま海外に居住する中国人たち、「華人」

は、現地国籍を取得した中国大陸出身の中国人たちのことを指す。

- (6) 志賀市子「華人宗教のネットワーク」、『アジア遊学』第 24 号, 2001 年, 3 頁。
- (7) これまで日本で広く使われてきた「華僑」の呼称は、いまでは中国国籍を持つごく少数の中国系人を指すか、もしくは近年中国の改革開放後、中国から出稼ぎ、または留学後、引き続き外国に居留し、定住している中国人を指すものとなっている。なお前者は「老華僑」、そして後者は「新華僑」と呼ばれている。(陳天璽『華人ディアスポラ——華商のネットワークとアイデンティティ』明石書店, 2001 年, 33 頁。)
- (8) 同書, 148 頁。
- (9) マルクス宗教論の一つの著名なテーゼとして、「宗教上の悲慘は現実的な悲慘の表現でもあるし、現実的な悲慘にたいする抗議でもある。宗教は、抑圧された生きものの嘆息であり、非情な世界の心情であるとともに、精神を失った状態の精神である。それは民衆の阿片である」。(カール・マルクス (城塚登訳)『ユダヤ人問題によせて——ヘーゲル法哲学批判序説』岩波文庫, 1974 年, 72 頁。)
- (10) 永井政之「社会主義の宗教政策——抄訳『中国社会主义時期の宗教問題』」、『駒澤大学佛教学部研究紀要』第 47 号, 1989 年, 200 頁。
- (11) 関口泰由「中国共産党政権下における宗教——宗教政策を中心として」、『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』第 5 号, 2005 年, 70 頁。
- (12) 中国共産党中央統一戦線工作部 (略称「統戦部」) の活動は主に共産党外の勢力と交渉を行い、味方につけることにある。統戦部の具体的な任務は、宗教と民族に関する政策の決定、香港・マカオ・台湾との連携、民主諸党派や華僑との協力関係の構築等である。(川田進「毛沢東から胡錦濤時期における中国共産党の宗教政策とチベット政策」、『大阪工業大学紀要』第 59 巻第 1 号, 2014 年, 28 頁。)
- (13) 同論文, 26 頁。
- (14) 足羽, 前掲論文, 239 頁。
- (15) 張琳, 前掲論文, 124 頁。
- (16) 足羽, 前掲論文, 256 頁。
- (17) 菱田雅晴「序章 現代中国の社会変動をどう捉えるか」, 前掲書, 2000 年, 3 頁。
- (18) 同論文, 8 頁。
- (19) 田島英一「中国キリスト教の五〇年代と七〇年代——“退行”と“非退行”」, 加茂具樹・飯田将史・神保謙編『中国改革開放への転換——「一九七八年」を越えて』慶應義塾大学出版会, 2011 年, 48 頁。
- (20) 同論文, 49 頁, 50 頁。
- (21) 佐藤千歳「社会参加する中国の家庭教会」, 櫻井義秀編『現代中国の宗教変動とアジアのキリスト教』北海道大学出版会, 2017 年, 136 頁。
- (22) 同論文, 136 頁。
- (23) 田島英一「中国の国家=社会関係とキリスト教」, 『中国 21』第 28 号, 2007 年, 218 頁。
- (24) 佐藤, 前掲論文, 143 頁。
- (25) 同論文, 151 頁。

- (26) 田島英一「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『グローバル・ナショナル・ローカルの現在』慶応義塾大学出版会, 2006年, 18頁。
- (27) 同論文, 37頁。
- (28) 菱田, 前掲論文, 15頁。
- (29) 足羽, 前掲論文, 270頁。
- (30) 同論文, 248頁。
- (31) 同論文, 258頁。
- (32) 長谷千代子「宗教文化と現代中国——雲南省徳広州における少数民族文化の観光資源化」, 川口幸大・瀬川昌久編『現代中国の宗教——信仰と社会をめぐる民族誌』昭和堂, 2013年, 25頁。
- (33) 同論文, 30頁。
- (34) 同論文, 34, 40頁。
- (35) 長谷によれば, 「天人合一」という言葉は中国古代文明から由来した, 「天(自然の力や運命)と人は調和し, 一体のものである」という思想である。少数民族にはアニミズムの感覚があるので, 「宗教文化」という回路を通して, 環境保護をはじめとする中華民族全体に役に立つ「良い信仰」に作り直すことができるという。(同論文, 34, 40頁。)
- (36) 村上志保「上海におけるプロテスタントの宗教空間——宗教政策と日常の実践のはざままで」, 小長谷有紀・川口幸大・長沼さやか編『中国における社会主義的近代化——宗教・消費・エスニシティ』勉誠出版, 2010年, 28頁。
- (37) 同論文, 38頁。
- (38) 池上良正「現代中国の仏教復興——上海市の寺院調査から」, 『駒沢大学文化』第26号, 2008年, 7頁。
- (39) 李素菊・劉綺菲:《青年与“宗教热”》, 中国青年出版社, 2000, 36 - 37頁。
- (40) 同書, 24-29頁。
- (41) 劉江寧:《当代大学生信仰问题研究》, 山东大学博士学位論文, 2012, 31頁。
- (42) 荆学民:《当代中国社会信仰论》, 人民出版社, 2008, 264頁。
- (43) 同書, 344, 386頁。
- (44) マルクスが『資本論』の中で使った概念であり, 人と人との関係が物と物との関係として現れることをさしている。
- (45) 張琳, 前掲論文, 91頁。
- (46) 同論文, 121 - 125頁。
- (47) 同論文, 139 - 141頁。
- (48) 陳天璽, 前掲書, 99頁。
- (49) 同書, 275頁。
- (50) 同書, 275頁。
- (51) 陳によれば, ディアスポラ(diaspora)という語はユダヤ人の離散を意味することに使われてきた。しかし, 近年では民族問題が再燃したり, 人の移動がより頻繁になるなどといった状況

- のなかで、ユダヤ人のみでなく、他の民族の離散・分散や、散在した現象を表す語としてより広義的に使われるようになってきている。また、1998年12月に行われた「チャイニーズ・ディアスポラ」と題するシンポジウムにおいて、華僑・華人をディアスポラ（離散）と表すことに対し意見が分かれたという。華僑・華人の移民現象は受動的ではなく能動的な分散であるという意見があり、陳も「華人ディアスポラ」を、ユダヤ人を指した悲哀なイメージとは切り離し、民族が点在している現象を指しているのみであると主張した。（同書、124, 134, 135頁。）
- (52) 同書、148, 149頁。
- (53) 濱下武志「華僑・華人史研究をめぐる東南アジアと東アジアの連続と断絶（<特集>東南アジアを超えて——華僑・華人史研究のフロンティア）」、『東南アジア研究』第43巻第4号、2006年、337頁。
- (54) 「老華僑」の宗教に関しては、『日本華僑における伝統の再編とエスニシティ』（王維著、風響社、2001年）のような、中華街の芸能と祭祀を中心に論じる研究が代表的である。
- (55) 張禹東・劉素民：《宗教与社会：华侨华人宗教，民间信仰与区域宗教文化》，社会科学文献出版社，2008，26-27頁。
- (56) モリ・カイネイ「日本の華人キリスト者の生態をめぐる一考察——超教會的ミッション活動への取り組みを通じて」、『社会システム研究』第32巻、2016年、72頁。
- (57) 「現代社会における移民と宗教」プロジェクトの説明、<http://iminsyukyo.blog.shinobi.jp/>プロジェクトの説明/プロジェクトの説明、2019年11月9日最終閲覧。
- (58) 三木によれば、「一九八〇年代から日本に移住してきた人々は、「ニューカマー」という概念で一括される。彼らのなかの信仰熱心な人々は、「宗教的ニューカマー」と称しうる。（三木英編『異教のニューカマーたち——日本における移民と宗教』森話社、2017年、15頁。）
- (59) 百古楽「在日華人教会の布教と課題——在日華人クリスチャンセンターの活動を事例に」、『北海道大学大学院文学研究科研究論集』第15巻、2016年、272頁。
- (60) Yang Fenggang, *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*, Pennsylvania State Univ, 1999, pp. 187-188.
- (61) *Ibid.*, p. 190.
- (62) *Ibid.*, p. 76.
- (63) ここでは1989年に中国大陸で発生した第二次天安門事件を指す。
- (64) *Ibid.*, p. 168.
- (65) *Ibid.*, p. 99.
- (66) *Ibid.*, pp. 198-199.
- (67) *Ibid.*, p. 90.
- (68) 岳志强・王邵励：《杨凤岗的美国华人宗教研究述评》，《华侨华人历史研究》第2号，2008，77頁。
- (69) 万晓宏：《美国华人基督教会研究：以大波士顿地区为例》，《世界宗教研究》第1号，2010，93頁。
- (70) 成瀬千枝子「大阪における華人キリスト教会の変遷」、『移民研究年報』第11号，2005年，130頁。

- (71) 同論文, 123 頁。
- (72) モリ, 前掲論文, 73 頁。
- (73) 同論文, 77 頁。
- (74) 同論文, 82 頁。
- (75) 同論文, 86 頁。
- (76) 同論文, 91 頁。

参考文献

日本語文献

- 足羽與志子「中国南部における仏教復興の動態」, 菱田雅晴編『現代中国の構造変動 (5) 社会—国家との共棲関係』東京大学出版, 2000 年, 239 - 274 頁。
- 池上良正「現代中国の仏教復興——上海市の寺院調査から」, 『駒沢大学文化』第 26 号, 2008 年, 5 - 43 頁。
- 王維『日本華僑における伝統の再編とエスニシティ』風響社, 2001 年。
- 村上志保「上海におけるプロテスタントの宗教空間——宗教政策と日常の実践のはざま」, 「小長谷有紀・川口幸大・長沼さやか編『中国における社会主義的近代化——宗教・消費・エスニシティ』勉誠出版, 2010 年, 27 - 55 頁。
- 近藤邦康・和田春樹「中国の改革, ソ連のペレストロイカ」, 近藤邦康・和田春樹編『ペレストロイカと改革・開放——中ソ比較分析』東京大学出版会, 1993 年, 2 - 60 頁。
- 佐藤千歳「社会参加する中国の家庭教会」, 櫻井義秀編『現代中国の宗教変動とアジアのキリスト教』北海道大学出版会, 2017 年, 133 - 153 頁。
- 志賀市子「華人宗教のネットワーク」, 『アジア遊学』第 24 号, 2001 年, 2 - 4 頁。
- 関口泰由「中国共産党政権下における宗教——宗教政策を中心として」, 『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』第 5 号, 2005 年, 68 - 78 頁。
- 田島英一「中国キリスト教の五〇年代と七〇年代——“退行”と“非退行”」, 加茂具樹・飯田将史・神保謙編『中国改革開放への転換——「一九七八年」を越えて』慶應義塾大学出版会, 2011 年, 47 - 62 頁。
- 田島英一「中国の国家=社会関係とキリスト教」, 『中国 21』第 28 号, 2007 年, 215 - 232 頁。
- 田島英一「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『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, 2006 年, 15 - 39 頁。
- 陳天璽『華人ディアスポラ——華商のネットワークとアイデンティティ』明石書店, 2001 年。
- 土屋英雄『現代中国の信教の自由』尚学社, 2009 年。
- 永井政之「社会主義の宗教政策——抄訳『中国社会主義時期の宗教問題』」, 『駒澤大学佛教学部研究紀要』第 47 号, 1989 年, 190 - 237 頁。
- 長谷千代子「宗教文化と現代中国——雲南省徳広州における少数民族文化の観光資源化」, 川口幸大・瀬川昌久編『現代中国の宗教——信仰と社会をめぐる民族誌』昭和堂, 2013 年, 20 - 44 頁。

成瀬千枝子「大阪における華人キリスト教会の変遷」、『移民研究年報』第 11 号, 2005 年, 119 - 136 頁。

濱下武志「華僑・華人史研究をめぐる東南アジアと東アジアの連続と断絶（<特集>東南アジアを超えて——華僑・華人史研究のフロンティア）」、『東南アジア研究』第 43 卷第 4 号, 2006 年, 332 - 345 頁。

菱田雅晴「序章 現代中国の社会変動をどう捉えるか」, 菱田雅晴編『現代中国の構造変動〈5〉社会—国家との共棲関係』東京大学出版, 2000 年, 3 - 18 頁。

百古楽「在日華人教会の布教と課題——在日華人クリスチャンセンターの活動を事例に」, 『北海道大学大学院文学研究科研究論集』第 15 卷, 2016 年, 271 - 288 頁。

三木英編『異教のニューカマーたち——日本における移民と宗教』森話社, 2017 年。

モリ・カイネイ「日本の華人キリスト者の生態をめぐる一考察——超教会的ミッション活動への取り組みを通じて」『社会システム研究』第 32 卷, 2016 年, 71 - 96 頁。

中国語文献

荆学民：《当代中国社会信仰论》，人民出版社，2008。

劉江寧：《当代大学生信仰问题研究》，山东大学博士学位论文，2012。

李素菊・劉綺菲：《青年与“宗教热”》，中国青年出版社，2000。

王家平：《文化大革命时期的诗歌研究》，河南大学出版社，2004。

万晓宏：《美国华人基督教会研究：以大波士顿地区为例》，《世界宗教研究》第 1 号, 2010, 84 - 94 頁。

岳志强・王邵励：《杨凤岗的美国华人宗教研究述评》，《华侨华人历史研究》第 2 号, 2008, 72 - 79 頁。

張禹東・劉素民：《宗教与社会：华侨华人宗教，民间信仰与区域宗教文化》，社会科学文献出版社，2008。

張琳：《现代性的信仰困境与信仰塑造》，复旦大学博士学位论文，2012。

英語文献

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

Yang Fenggang, *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities*, Pennsylvania State Univ, 1999.