

現代中国の信教の自由（2・完）

土屋 英雄

〔目次〕

序 章 現行憲法下の信教の自由概論

第1章 党にとっての宗教

第1節 マルクス＝レーニン主義宗教論の原理

(1) 「阿片」論

(2) 「反映」論

第2節 宗教批判

(1) 党にとって宗教は「私事」ではない

(2) 宗教批判の方法

(3) 宗教批判の現況

第2章 国家にとっての宗教

第1節 宗教「私事」原則

第2節 社会主義国家性

第3章 信教の自由の保障理由、性質

第1節 保障理由

第2節 権利の性質

第4章 信教の自由の内容上の特質

第1節 イデオロギー性

(1) 国家と党の方向性

(2) 宗教に対する枠組（以上、前号）

第2節 管理性（以下、本号）

(1) 管理の内容

(2) 管理の派生としての宗教利用およびその批判

第3節 限定性

(1) 宗教と封建的迷信、一般の迷信との区別

（2） 宗教と邪教との区別

第4節 民族性

（1） 中華民族主義

（2） 多民族主義

終章 「改革・開放」下の宗教政策の矛盾の深化

第2節 管理性

（1） 管理の内容

本章第1節で論じた信教の自由の内容上の枠組を維持するために、宗教活動は国家の管理下に置かれている。

國務院宗教事務局局長（当時）の肖賢法は、宗教政策の五大関係の一つとして、「宗教信仰の自由の政策を現実化することと国家が宗教活動にたいして管理を行うことの問題」をあげ、次の趣旨のことを言う。

現在、一部の人は、政策を現実化することは管理を必要としない、管理しようとするれば政策を現実化できないと考えている。これは一面的理解であり、管理を単純に、行政手段を用いて人々の宗教信仰に干渉できることと、誤って理解している。また、ある人は、宗教活動の問題上、ただ自由を要求するだけで、管理を好まず、管理は干渉であり、宗教信仰の自由の政策に合わないと考えている。この種の見方、要求はよくない。ある悪人は、管理反対を口実にして、不法、違法な活動を行っており、これは一層、許すことができない。我々が宗教活動に対して管理を行う目的は、管理の角度から宗教信仰がさらに十分な自由を得るのを保証するためである。管理は、国家の法律、法令に照らして、人々が宗教信仰あるいは宗教不信仰の権利を享受するのを維持することである⁹⁰。

肖賢法のこの認識は、国家指導部の認識でもある。江沢民も、「宗教事務の管理は宗教信仰の自由の政策と矛盾するものではない」と論じる⁹¹。しかし、より正確には、管理と矛盾しない範囲・内容での信教の自由と言ったほうがよい。

とりわけ1990年代以降、「管理」政策が強化されてきている。1980年代は、「文革」期の宗教弾圧に対する反省により、政策上、宗教施設および宗教活動の回復に重点が置かれていたが（これにしても、管理下の回復である）、この回復が一段落した1990年代に入ってから、政策の重点が「宗教管理」へ移された⁹²。

1991年2月5日に出された中共中央、国務院「宗教工作をいっそう良く行う上での若干の問題に関する通知」は、「宗教事務に対する法による管理は、宗教関係の法律、法規および政策の貫徹・実施に対して、政府が行う行政管理と監督を指す」⁹³としている。政府系の文献は、このことの意味をさらに次のように説明している。

①宗教事務に対する管理の主体は政府である。県以上の宗教事務部門は、政府が主管する宗教事務の職能部門であり、行政執法の主体である。②宗教事務に対する政府の管理は、必ず国家の宗教関係の法律、法規および政策によって行われなければならない。③管理の任務は、宗教関係の法律、法規および政策の貫徹・実施に対して行政管理と監督を行うことである。具体的には、宗教事務の管理は、宗教活動場所、宗教団体、宗教活動（宗教方面の外事活動および中国内での外国人の宗教活動を含む）、宗教教職者および宗教院校の建設等を管理することは、いずれも宗教事務の管理内容に属する⁹⁴。

宗教信仰は個人の私事とされているにもかかわらず、政府の管理が正当化されているのは、「宗教事務」は必ずしも私事の側面のみを有するのではないからである。つまり、「宗教事務は、社会公共事務でもある。宗教事務は、宗教の特性を有するがゆえに、必然的に宗教団体の内部事務と関係する。同時に、宗教事務は、社会公共事務の特性を有するがゆえに、必然的に宗教団体の内部事務と区別される」とい

90 『人民日報』1980年6月14日。『中国共産党党務工作大辞典』（孫維本主編、中国展望出版社、1989年、203頁）も、「宗教活動管理」の項目で、それは、政府が「宗教を憲法と法律、法規、政策が許す範囲内で活動させる工作」であると説明し、その内容の一つとして、「不正常的な宗教活動を制限し、宗教を利用して行う全ての違法犯罪活動に断固として打撃を与えること」を挙げている。現在の国家宗教事務局長の葉小文も、党の宗教政策は三つの言葉に概括できるとして、①「宗教信仰の自由の政策を全面的、正確に貫徹・執行すること」、②「法によって宗教事務の管理を強化すること」、③「宗教と社会主義社会の相互適応を積極的に導くこと」を挙げている（前出「宗教與普法」国家宗教事務局政策法規司編『宗教工作普法読本』3頁）。この三つの言葉は、もともとは江沢民が提唱したものである（「高度重視民族工作和宗教工作〔1993年11月7日〕」中共中央文獻研究室綜合研究組、国務院宗教事務局政策法規司編・前出『新时期宗教工作文獻選編』253頁）。

91 江沢民、同上、254頁。

92 羅偉虹「当前世界宗教發展趨勢及对我國的影響」『社会科学』1999年4期、62頁参照。

93 中共中央文獻研究室綜合研究組、国務院宗教事務局政策法規司編・前出『新时期宗教工作文獻選編』216頁。

94 国家宗教局政策法規司編・前出『中国宗教法規政策読本』22～23頁。管理のより詳細な内容は、宗教社会団体登記管理実施弁法（1991年）、宗教活動場所管理条例（1994年）、宗教活動場所年度検査弁法（1996年）、宗教事務条例（2004年）、宗教活動場所設立の審査・許可および登記弁法（2005年）等で定められている。また、外国人の中国国内での宗教活動については、中華人民共和國国内の外国人宗教活動の管理規定（1994年）、宗教院校外国籍専門職者招聘弁法（1998年）等が適用される。

うことである⁹⁵。社会公共事務の特性を有する宗教事務のみが管理の対象とされるが、そうした事務と宗教の特性を有する宗教事務を区別する基準は、明確でなく、かなり曖昧である。

もちろん、管理は、宗教団体および宗教活動場所の内部事務に干与することではなく、宗教団体および宗教活動場所の合法的権益を保護し、宗教教職者の正常な教務活動を保護し、信仰者の正常な宗教活動を保護するということが強調されているが、「合法」ないし「正常」の判断基準は必ずしも明確ではない。この問題は、後述の宗教と封建的迷信、一般の迷信との区別、宗教と邪教との区別の曖昧さの問題とも関連している。

政府の管理に対応して、各宗教は次のような義務ないし禁止が課せられる。

第一に、宗教職者は宗教職務を遂行する権利を有するが、その活動は宗教団体の指導下にあり、また宗教職者は必ず宗教院校、寺廟の養成・教育を経て、一定の宗教知識を有した者でなければならない⁹⁶。

第二に、各宗教はいずれも、宗教書、典籍、画像およびその他の宗教用品を編集、出版、取次販売する権利を有するが、宗教ビラを散布したり政府の主管部門の許可を経ないで宗教書を出版・発行してはならない⁹⁷。

第三に、宗教活動の場所が政府によって配置されるが、その場所は政府の宗教事務部門の指導下で宗教組織と宗教職者の責任で管理され、宗教活動の時間、規模、回数については宗教組織が配置する。この宗教活動の場所以外で布教したり有神論を宣伝することは許されない。また、宗教活動の場所へ行って無神論の宣伝を行ったり、信者大衆の間で有神か無神の弁論を発動することも許されない⁹⁸。

第四に、各宗教は自己の全国性と地方性の組織機構を有し、宗教職者養成のために宗教院校を運営する権利を有するが、いずれも党と政府の指導を受け入れなければならない⁹⁹。各宗教組織の任務は、党と政府が宗教信仰の自由の政策を貫徹・執行するのに協力し、信者大衆と宗教界人士が愛国主義、社会主義の自覚を高めるの

95 国家宗教局政策法規司編・前出『中国宗教法規政策読本』23頁。

96 羅竹風主編・前出『中国社会主义时期的宗教問題』154頁。

97 羅竹風主編・同上155頁、董成美・前出「如何正確地理解宗教信仰自由」143頁、前出・中共中央「關於我国社会主义时期宗教問題的基本觀點和基本政策」64頁。

98 董成美・同上、前出・中共中央「關於我国社会主义时期宗教問題的基本觀點和基本政策」64頁。

を援助し、宗教界の合法的利益を代表し、正常な宗教活動を按排し、教務を処理することである。

以上のことから理解されるように、管理は中国の宗教政策の原則であり、そしてその管理において各宗教組織が重要な役割を果たしている。宗教組織は「政府と信徒の関係をつなげ、下情上達、上情下達し、宗教活動をわが国の憲法と法律が許す正常な軌道にのせる。この作用は、いかなるその他の組織も代替できない」¹⁰⁰とされている。

宗教活動が国家の管理下にあるということは、（有効な管理および不法、違法活動の摘発のためにも）宗教活動が恒常的に国家の監視にさらされていることになる。この管理＝監視ということのなかに、中国での信教の自由の権利の性質によって基礎づけられた権利内容の一つの特質が現出している¹⁰¹。

（2） 管理の派生としての宗教利用およびその批判

宗教の管理の主たる内容は、監視であるが、しかし、1980年代以降の「改革・開放」の進展とともに、管理が別の内容を生み出してきている。管理の派生としての宗教利用である。特に経済目的の宗教利用である。具体的にみてみよう。

2005年4月24日、海南省三亚市において、高さ108メートルの大観音像の開眼式典が挙行された。この観音像は10年がかりの建立であり、約八億円の公費が投資された。

観音像建立に関わった公的機関は、党中央の統一戦線部、國務院宗教局、海南省党委員会、海南省政府、三亚市党委員会、三亚市政府であった。開眼式典の前日の会議において、国家宗教事務局長の葉小文は、「中国の仏教は真に偉大である。偉大な国家は必ず偉大な仏教を護持しなければならない。偉大な仏教は必ず偉大な国家に利益と安泰をもたらす。我々は賛嘆する、大中国に仏ありと！」という挨拶の言葉を述べた。

99 前出・中共中央「關於我国社会主义时期宗教問題的基本观点和基本政策」65頁、羅竹風主編・前出『中国社会主义时期的宗教問題』156頁。

100 蔣文宣「談談我党處理宗教問題的“左”和防右」『世界宗教研究』1987年1期、110頁。

101 とりわけ少数民族の宗教に対しては、管理＝監視の政策がより強く貫徹されている。その典型例の一つとして、チベット仏教の活仏の転生について国家宗教事務局長の許可制度を定めた「チベット仏教活仏転生管理弁法」（2007年7月18日、國務院發布、同年9月1日施行）がある。

宗教事務局長は、観音像建立が仏教賛嘆と不可分であることを認識しているが、その建立の主たる目的は、観光事業の発展と経済発展の促進であった¹⁰²。

こうした公的機関による宗教利用の事例は、これまでも少なくなかったが、この観音像建立については、法学者から厳しい批判が提示された。次のような趣旨のものである¹⁰³。

中国では、国家は宗教に対して次のような原則を遵守しなければならない。①公民の宗教信仰の自由を尊重し、保障する。②国家は、各種の宗教・教派に対して平等に対処し、いかなる宗教をも左袒したり差別したりしてはならない。③宗教事業は、宗教組織によって自主的に処理されなければならない。国家は、その事業に直接に対応・干与してはならない。④国家は、機構を設けて一定の宗教事務を管理することができるが、しかし、これらの機構は、宗教的建設や宗教活動に対応・干与したりする性質を有してはならない。⑤国家は、各宗教が独立・自主で自ら宗教事業を行うことを支持する。

しかるに、本件観音像建立は、憲法と法律の根拠がなく、憲法の本質に適合していない。

第一に、政教分離原則に違反している。宗教事業は、宗教組織が自ら行うべきであって、観音像建立は仏教界の事業であり、国家はその建設を組織してはならない。観音像の建設と開眼は、直接的にかつ主に、宗教活動であり、経済的意義は間接的、付随的にすぎない。宗教事務条例の第24条は、宗教団体・寺観・教堂以外の組織および個人は、大型の露天の宗教的彫像物を建立してはならないと、明確に定めている。

第二に、事実上で国教を設立する傾向を明らかに帯びている。本件は、客観上、仏教に特殊な地位を与え、仏教に特殊な優遇をもたらし、一つの宗教（仏教）が他の宗教を凌駕するという事実を造り出している。これは、国家は、各種の宗教・教派に対して平等に対処し、いかなる宗教をも左袒したり差別したりしてはならないという原則に違反している。

第三に、総体的に、公民の宗教信仰の自由の実現を妨げている。海南省の関係国家機関が、観音像の建立と開眼式典に対応・干与したことは、実質的に公権力を用

102 『三亜晨报』（三亜市党委員会機関紙）2005年4月15日。

103 郭延軍「我国处理政教關係應秉持甚麼原則」『法学』2005年6期、11頁以下。

いて仏教を推進していることである。地方の国家機関のこの種の行為は、仏教を人に強いる意味を帯びており、それは、必然的に、宗教を信仰しない人々および仏教以外の宗教を信仰する人々に無形の心理的圧迫を生み出すことになり、そうして、公民が宗教信仰を選択したり自己の宗教信仰を堅持する自由に影響を与えることになる。

第四に、法治原則に違反している。憲法の本質と宗教事務条例第22条、24条の規定によれば、国家機関がなすべきことは、宗教団体が進める三亜観音像の建立と開眼式典の活動に対して、審査・許可と監督を行い、および観音像開眼式典の安全かつ秩序ある進行を保証することである。この範囲を超えたいかなる活動も、職権範囲を超越し、法治原則に違反する行為とみなされるべきである。

第五に、職権を濫用し、税金を違法なし不当に使用した疑いがある。8億元の投資はどこから来たのか。報道によれば、献金はきわめて少なく、ほとんどが地方財政からの投入である。地方国家機関の職権範囲を超えて宗教的建築に支出することは合法とは言いがたい。

この論文は、中国の憲法学界で注目され、その後、当該論文を評価し、政教分離原則を維持することを主張した憲法学者の論文が発表された¹⁰⁴。さらに、北京、上海等において、有力な法学者を招聘して学術座談会が開催され、政教分離原則の議論が展開された¹⁰⁵。この議論においては、大部分の法学者が、本件観音像建立のための公金支出を批判した。「三亜観音聖像の建設活動自身は仏教建設活動ではない」として、観音像建立を正面から擁護したのは、中央党校政法部副主任の張恒山ぐらいのものであった。

このように、中央と地方の党・政府機関が積極的に関わった事業に対して、憲法および法令に基づく厳しい批判が提起され、かつ公表されたのは珍しい¹⁰⁶。かつては、考えがたい事態である。「改革・開放」政策の深化の肯定的な表れとも言える。しかし、同時に、「改革・開放」政策は、公権力による経済的目的の宗教利用を刺激するものであることも確かである。「改革・開放」政策下の宗教「管理」は、矛盾と緊張を帯びている。

104 韓大元「試論政教分離原則的憲法価値」『法学』2005年10期、3頁以下。

105 「地方政府投資宗教項目涉及的法律問題—三亜南山観音聖像建設與政教關係学術座談会紀要」『法学』2005年11期、13頁以下。

第3節 限定性

限定性ということ、ここでは宗教の範囲と活動の制限ということの意味している。このうち宗教活動の制限については、すでに、イデオロギー性、管理性との関連で述べてきた。そこで挙げたのは主に、「正常な宗教活動」（憲法第36条）から排除される活動であるが、逆に「正常な宗教活動」は包摂的には何を意味するのか。この意義は必ずしも明らかでないが、具体例としては、「拝仏、誦経、焼香、礼拝、祈祷、講経、講道、ミサ、受洗、受戒、齋戒、宗教上の祝祭日を過ごすこと、終油の秘蹟、追慕等」が挙げられている¹⁰⁷。

これは例示的なものであり、現実にはこれに限られない。しかし、その内容は不明確であり、何が「正常な宗教活動」に該当するかは實際上、憲法より下位の法令および党の政策によって決められている。これとの関連で、中国で、これまで最も重要だったのは、いわゆる「封建的迷信」（原語は「封建迷信」）の問題であったが、近年は、「法輪功」取締りとの関わりでいわゆる「邪教」の問題が急浮上してきている。これらを素材として、次に、法的保護の対象としての宗教（活動）の意味を考えてみる。

（1）宗教と封建的迷信、一般の迷信との区別

1979年に制定された当初の刑法に、次の規定があった。

「封建的迷信、会道門を組織、利用して反革命活動を行った者は、5年以上の有期徒刑に処する。情状の比較的軽いものは、5年以下の有期徒刑、拘役、管制または政治的権利剥奪に処する」（第99条）。

「神漢、巫婆が迷信をかりてデマをとばし、財物を詐取する活動を行ったときは、2年以下の有期徒刑、拘役または管制に処する。情状の重いものは、2年以上7年以下の有期徒刑に処する」（第165条）。

前者は「反革命罪」の一つであり、その構成要件は、反革命目的を有すること、封建的迷信を利用し、あるいは会道門を組織、利用して反革命活動を行う行為、である¹⁰⁸。

106 もっとも、現段階では、こうした批判により公権力の既成の事業政策が是正されるということはずない。本件観音像建立について、地方政府の「違憲責任」を問うべきであるという主張もあったが、現行の中国の憲法訴訟制度からして、こういう事案を法的に争う途は事実上、閉ざされている。この問題に関しては、土屋英雄「現代中国の憲法保障—構築と隘路—」『筑波法政』42号（2007年3月）参照。

107 前出・中共中央「關於我国社会主义時期宗教問題的基本觀點和基本政策」63頁。

後者は「社会管理秩序妨害罪」の一つであり、二つの罪を含む。神漢・巫婆デマ造出罪と神漢・巫婆財物詐取罪である。犯罪主体は神漢（男祈祷師）、巫婆（女祈祷師）である。これらは、装神弄鬼、占卦算命、画符念咒などの詐術を掌握してデマで人を惑わしたり（たとえば、「天が大災を下す」、「世界終末」などのデマをとばして人心に恐慌をきたし、工作に影響を与え、生産を破壊するがごとき）、あるいは財物を詐取する者（たとえば、看相卜卦、伏怪降妖、「聖水」治病などの手段でもって大衆をだまし、自発的に財物を報酬として提供させる者）である。男を神漢、女を巫婆と称する。本罪の客観面は、迷信をかりてデマをとばし、あるいは財物を詐取する行為である。本罪の主観面は故意である。目的は、混乱を造り出した財物を詐取することにある¹⁰⁹。

以上から理解されるように、封建的迷信（活動）は法的に保護される宗教（活動）に含められていないのである。しかし、ここで注意すべきは、法的に処罰の対象となるのは、封建的迷信を利用して反革命活動を行う者および封建的迷信活動を職業として利用してデマをとばしたり財物を詐取する者である¹¹⁰。大衆の封建的迷信活動は犯罪ではなく、批判と教育の対象となるだけである¹¹¹。また、封建的迷信（活動）に入らない一般の迷信（活動）も同様である¹¹²。

これらのことを整理してみると、第一に、法的に保護される信教の自由の対象は宗教である。第二に、封建的迷信と一般の迷信は宗教に含められない。したがって、それらの活動は当然、「正常な宗教活動」ではない。第三に、封建的迷信は信教の自由の対象ではないが、そのすべてが法的処罰の対象となるわけではない。対象となるのは、封建的迷信を利用して反革命活動を行った者および封建的迷信をかりてデマをとばし財物を詐取する活動を行った神漢、巫婆である。第四に、大衆の

108 会道門とは、会門と道門の合称で、封建的秘結社を総称する。この種の組織として、「一貫道」、「大刀会」、「九宮道」、「先天道」、「無極道」、「孔孟道」、「青紅幫」等があるとされる。会道門の説明は、国家宗教事務局政策法規司編・前出『中国宗教法規性策読本』43頁以下が詳しい。その他、劉季幸「談対会道門案件の定性問題」『法学』1985年9期、23頁以下、戴富柏「取締反動会道門“紅三教”掌握的政策界限」同上、25頁以下、翁振進、汪錫奎主編・前出『党政幹部民族宗教知識読本』220頁以下を参照。

109 王作富主編『中国刑法適用』中国人民公安大学出版社、1987年、510～511頁。

110 刑法上の規定のほかに、「封建的迷信を利用して社会の秩序を乱し、または財物を詐取し、刑事処罰には及ばない場合」、治安管理处罰条例（1986年9月、全国人民代表大会常務委員会採択、1987年1月施行）第24条が適用される。

111 王作富主編・前出『中国刑法適用』五一頁。

112 欧陽涛、張繩祖等『《中華人民共和國刑法》注釈』北京出版社、1981年、155頁。

封建的迷信活動および一般の迷信活動は犯罪ではなく、批判と教育の対象となるだけである。

ところで、上記の刑法第99条、第165条は、制定当初の規定内容である。改正後の現行刑法における宗教関係の規定は、「公民の人身の権利、民主的権利侵害罪」のなかの第251条の「国家機関勤務員が公民の宗教信仰の自由を不法に剥奪し、もしくは少数民族の風俗・習慣を不法に侵害し、情状の重いものは、2年以下の有期徒刑または拘役に処する」の規定のほかに、「社会管理秩序妨害罪」のなかの第300条がある。この規定内容は次のとおりである。

「会道門、邪教組織を組織もしくは利用し、または迷信を利用して国家の法律または行政法規の実施を破壊した者は、3年以上7年以下の有期徒刑に処する。情状が特に重大である場合には、7年以上の有期徒刑に処する。

2 会道門、邪教組織を組織もしくは利用し、または迷信を利用して他人を欺罔し、人をして死に至らしめた者は、前項の規定により処罰する。

3 会道門、邪教組織を組織もしくは利用し、または迷信を利用して女性を姦淫し、または財物を詐取した者は、それぞれ第236条または第266条の規定により罪を定めて処罰する。」

また、それまでの治安管理处罰条例を廃止して、新たに制定された治安管理处罰法（2005年8月28日公布、2006年3月1日施行）の第27条は、次のように定めている。

「次の各号にかかげる行為の一つをした者は、10日以上15日以下の拘留を科すものとし、1000元以下の罰金を併科することができる。情状が比較的軽い場合には、5日以上10日以下の拘留を科すものとし、500元以下の罰金を併科することができる。

（1）他人が、邪教ないし会道門活動に従事するよう組織し、教唆し、脅迫し、誘導・欺罔し、もしくは煽動する行為、または邪教、会道門ないし迷信活動を利用して、社会秩序を乱し、もしくは他人の身体・健康を損なう行為

（2）宗教ないし気功の名をかりて、社会秩序を乱し、もしくは他人の身体・健康を損なう行為」

当初の刑法に定められていた反革命罪は、1997年の刑法改正で削除された。しか

し、その反革命罪は、実質的には、「国家安全危害罪」へと名称を変更して維持されている。ただし、封建的迷信、会道門を組織・利用しての反革命活動の罪は、国家安全危害罪へではなく、社会管理秩序妨害罪へと吸収された。よって、現在は、封建的迷信、会道門を組織、利用する活動に対する処罰は、刑法第300条、治安管理条例第27条等が適用されている。このことからして、現行法下でも、封建的迷信、迷信等は、「宗教」に含められず、憲法第36条、刑法第251条で保護される「信教の自由」の対象ではない。

それでは、宗教と封建的迷信と一般の迷信の三者を区別するメルクマールは何か。ところが中国では、このメルクマールに関する議論は多くない。こういう実態のなかで、区別にかかわる代表的な論の一つとして牙含章のそれがある。かれは宗教について次のように言う。

「宗教（特に世界三大宗教）は、その整えられた体系的な宗教哲学と宗教教義を有し、厳密な教会組織と宗教団体を有する。世界三大宗教は現在、各国に全国性的の宗教団体を有するだけでなく、かつ世界性的の宗教団体を有する。それは厳密な宗教制度、宗教儀式および宗教活動を規定し、各種の形態の宗教学校を経営し、宗教の後継者を養成している。宗教信徒が入教するには一定の手続きが必要であり、一定の教規を遵守し、教規を犯したならば一定の処罰を受けなければならない、なかには宗教信徒はさらに宗教に対して一定の負担金を納めなければならない」¹¹³。

これは、世界三大宗教を例として述べているが、しかし、封建的迷信等との対比上での宗教は、一定の組織宗教が前提とされていることは否定できない¹¹⁴。

それでは封建的迷信とは何か。

「いわゆる封建的迷信とは一般に、巫婆・神漢、占卦算命（＝占いで運命を判断

113 牙含章「如何劃清宗教與封建迷信的界限？」中国社会科学院世界宗教研究所宗教学原理研究室編・前出『宗教・科学・哲学』10頁。

114 宗教の説明として、蔣文宣も、「宗教というこの“生きた有機体”は實際上、客観的存在の物質的体系であり、その内部構造には、宗教信徒、宗教教典、宗教儀式、宗教活動、宗教活動場所、宗教組織等の要素が含まれる」と言う（前出「談談我党處理宗教問題的“左”和防右」107頁）。また、憲法書は次のように論じる。宗教は社会現象の一種である。思想上から言えば、宗教は有神論のイデオロギーである。組織形式から言えば、宗教は整った宗教教義、固定された宗教儀式、明確な入教手続きを有している社会組織である。公民の宗教信仰の標識は、1.思想上、ある種の宗教の教義を信奉すること、2.組織上、入教手続きを履行すること、3.宗教活動に参加すること、である（王德祥、徐炳『《中華人民共和國憲法》注釈』群眾出版社、1984年、91頁）。

する)、揣骨相面 (=骨相・人相をみる)、風水陰宅 (=方位や相をみて墓地や家屋の吉凶を判断する)、神水神薬、求兒求女 (=子どもを願い求める)、消災祈雨、驅鬼治病、扶乩降神 (=神降ろしを行って吉凶を占う)、上供還願 (=神仏に供えて願ほどきする) 等の迷信活動を指して言う」¹¹⁵。宗教と対比すれば、「封建的迷信は基本的には、宗教にあるものを有していないと言うことができ、散漫で無組織である。封建的迷信職業者のなかには後継者を養成するものもあるが、しかしそれは、親方と弟子の関係にすぎない。封建的迷信のなかにも何らかの秘密の小団体があるが、しかしすべて地方性のものである。これらの面からみても、宗教と封建的迷信は大きく異なる。宗教と封建的迷信はいずれも、有神論の思想的基礎の上に生じるものであり、いずれも世界に鬼、神、上帝がいると信じている。これは両者の共通性である。なかには、この現象を根拠にして、“迷信と宗教は同じものである”、“すべての迷信は宗教である”とこじつけて言う者がいる。その実、この観点は、事物の共通性の一面を見ているだけで、別に特殊性の一面があることを見ていない。よって、この見方は一面的であり、結論は誤っている。宗教と封建的迷信の特殊性については、多くの面を出すことができるが、その最も根本的な区別は、宗教は無数の人民の世界観であるが、封建的迷信は一部の人がそれを利用して金銭をだまし取る手段であるということである。……宗教が世界観であるというのは、すなわち、それが世界（人類自身を含む）の形成にたいして一つの整った見方を有する、ということである。いかなる宗教も、世上の万事万物はすべて上帝（あるいは真主、造物主とも呼ばれる）が創造、支配していると考ええる。人々が幸福を求めようとすれば、ただ上帝を信仰しかつ宗教の教義と教規によって自己の言行を厳格に拘束すれば、来世で永遠の幸福を得ることができる。この世界観は当然、誤りであるが、敬虔な信者は正しいと考えている。教徒のなかには、たとえ殺されても自己の信仰を放棄しない者がいる。封建的迷信も、鬼、神、天命を信じていると主張するが、しかしその主張の目的は、人にそれを信じさせてから相手の財物をだまし取るためである。封建的迷信はただ、相手が出す判断困難な問題に回答したり（たとえば算命、看相、扶乩）、相手が要求するある種のことがらを解決したり（たとえば神水、神薬、求兒求女）、病人の暫時の苦痛を除いたり（たとえば驅鬼治病）、相手の将来の運命とその年の運勢の善し悪しを予測したりするだけで、当ても当らなくても責任は負わないのである。よって、封建的迷信は、何か世界観の問題で

115 牙含章・前出「如何劃清宗教與封建迷信的界限？」8頁。

なく、それはただ旧社会から残されてきた、封建的迷信を利用して他人の財物をだまし取り、寄生生活を送る不正常な手段にすぎない、と我々は言う。この種の行為は、本質的には、形を変えた人が人を搾取する行為であり、これと社会主義は水火のごとく相いれない。したがって、党と国家は、宗教と封建的迷信にたいして異なった政策をとるのである」¹¹⁶。

次に、一般の迷信について。

一般の迷信思想および迷信活動は、「たとえば、鬼の存在を信じ、各種の神靈（竈神、“家神”、“門神”等）の存在を信じ、運命を信じること。この迷信思想の支配下で自発的に何らかの迷信活動を行う。たとえば、年節ごとに祖先を祭ること、意に沿わないことに出くわすと自分に“運勢”がよくないと考えること、家のなかに不幸なことが発生すると“運命で決まっている”と考えること等である。これらの人は、いかなる宗教も信仰せず、宗教信徒ではない。かれらはまた、いかなる封建的迷信をも信奉せず、迷信職業者に頼まない。これらの人は単純な有神論者、宿命論者であり、かれらのこの迷信思想、迷信活動は、純粹に認識問題、思想問題、世界観の問題である」¹¹⁷。

宗教、封建的迷信、一般の迷信の三者についての牙含章の以上の区別は種々の問題点を含んでいるように思われるが、ここでは、信教の自由との関連で重要性を有する若干の点を検討しておく。

まず、区別のメルクマールが曖昧であることが指摘され得る。①牙含章があげた封建的迷信の具体的例示に含まれる諸行為・活動に近いあるいは類似の要素は組織宗教にも看取される。②散漫、無組織、地方的という要素は相対的性質のものである。③金錢をだまし取る手段という要素は、そのなかには自発性が含まれており、

116 牙含章、同上、11～12頁。他に、任繼愈は、宗教と封建的迷信は世界観上は区別なく（両者とも觀念論の世界観）、政治的地位が異なるとする。政治的地位が異なるとは、国家的承認（＝合法）があるか否かである。この場合にも一定のメルクマールが必要であるが、それは明らかでない（同「破除封建迷信建設社会主义精神文明」『求索』1983年2期、75～76頁、同「承認宗教反对迷信」『中国農民報』1983年2月22日、同「關於破除封建迷信的幾個問題」『光明日報』1983年5月2日）。

党の文献は、宗教と封建的迷信の区別について、①組織形式の区別、②活動内容の区別、③行為結果の区別、④国家が採る政策・法律の区別を挙げている（中央党校民族宗教理論室編・前出『新時期民族宗教工作宣傳手冊』442～443頁）。このうち、①②③は牙含章の説に含まれており、④は任繼愈の説に通じる。

117 牙含章・前出「如何劃清宗教與封建迷信的界限？」201～202頁。

組織宗教におけるお布施あるいは献金（寄付）との相違が不分明である。宗教も「迷信」の一種であるとする公的立場からすれば、「だます」という点では同じ性質のものであるはずである。④一般の迷信にしてもそれは容易に、宗教あるいは封建的迷信と接合しうる。⑤封建的迷信の客観的害悪（人命・健康の損壊、生産破壊等）の側面だけでなく、その思想的風俗的腐食の側面にも着目した封建的迷信（および一般の迷信）に対する批判・反対も、その方法・態様によっては、あわせて信教の自由にも影響が及ぶ可能性がある。

区別のメルクマールが曖昧であるとするれば、結局、その区別の認定を国家と党が行うことになる。現実にはそのように機能している。もっとも、政治的意味からすれば、区別の基準は必ずしも明確である必要はない。曖昧なままであるほうが、三者にたいして萎縮効果がある。現実の区別の認定において政治的意思の介入の余地を留保しておくのである¹¹⁸。中国では、封建的迷信、一般の迷信は言うまでもなく、宗教も本質的には積極的価値を有していないことを想起すべきである¹¹⁹。

次に、メルクマールが曖昧であるにしても、信教の自由の対象としての宗教が限定的にとらえられていることは確かであり、そこでは一定の制度宗教、既成宗教、伝統宗教が中心となっている。この宗教把握からすると、小規模、無組織の新宗教、土俗的宗教、既成宗教からの分派は、一般迷信、封建的迷信、疑似宗教、邪教として、信教の自由の保障の枠外に押し出される可能性がある¹²⁰。つまり、宗教の意義の限定化は信教の自由の限定化につながり、組織宗教、制度宗教中心の宗教把握は、そのレベルにまで信教の自由を狭小化することになる。この狭小化は、中国での信教の自由の権利の性質と矛盾するものではなく、むしろそれに照応するものである。

この照応の構図は、“宗教と迷信は同一のもの”であるか、それとも“宗教は迷信であるが、すべての迷信が宗教であるわけではない”かの論争からも理解され

118 体制的な考えはこうであろうが、しかし、曖昧さに対する批判もある。たとえば、82年憲法の制定時の「討論稿」の段階の草案に、「宗教の範囲に属さない一切の迷信活動を禁止する」という規定が置かれていたが、この規定は、討論過程において、「曖昧すぎる」という意見が多数を占め、結局、削除された（蔡定劍『憲法』法律出版社、2004年、227頁参照）。これは、学問的な批判により規定が修正された珍しい事例であるが、しかし、現実には、既述のように、憲法以外の法令で、迷信活動は抑制されている。

119 「改革・開放」政策下では、宗教の消極的作用と積極的作用の二重性が説かれ、消極的作用を抑制し積極的作用を発揮させることが強調されているが、これはあくまでも「作用」についてであり、中国では本質的には宗教は積極的価値を有さないことには変わりはない（本論稿の第一章を参照）。

る。後者が中国の公的見地に通ずる。牙含章はこの代表者の一人である。かれは次のように論じる。

「游驥と劉俊望が提起した“宗教と迷信は同一のものである”という論点は、その含義から二方面の結論を引き出すことができる。一つの方面から言えば、すべての宗教は迷信であるという結論を引き出すことができ、これは正しいと同時に一般常識でもあり、誰も否認できない。しかし、別の方面から言えば、すべての迷信は宗教であるという結論を引き出すことができ、これは正しくない。なぜならば、わが国には、宗教的迷信のほかにも多くの迷信、とりわけ多くの封建的迷信（驅鬼治病、求神問卜、相面、算命、看風水、会道門等）が存在する。もしすべての迷信が宗教であると考えらるならば、その場合、すべての封建的迷信は宗教であることを承認しなければならなくなる」¹²¹。かれらが提起したこの論点は、「決してかれらの創造・発明でなく、とくに西側国家のブルジョア“宗教学”にある。ブルジョア“宗教学”は、およそ超自然の神秘力を崇拜するのが宗教である、と考える。……ブルジョア“宗教学”は有神論観念と宗教を、また迷信と宗教を同一のものともみなすことによって、“宗教と迷信は同一のものである”、“すべての迷信は宗教である”という“理論”を生み出した」¹²²。「およそ宗教は当然、有神論観念をその思想的基

120 中国での宗教認識一般の問題として、次の指摘がある。「中国はこれまで宗教に淡泊な、あるいは宗教がない国家である」という見方が、中国に長期存在するが、「その原因は、一に、宗教の定義にたいする理解が偏狭すぎ、ただ成熟した制度宗教のみを真正の宗教とみなしていることであり、二に、西側のキリスト教をすべての宗教を評定する基準としていることであり、おおよそ上述の概念に合わないのは一律に宗教の外に排斥される。ここでは、中国伝統の天命崇拜、道教ないし仏教はいずれも真正の宗教とみなされない。もし我々が宗教を、超人間の力を信仰、崇拜する体系およびこれと対応する組織と活動、と正確に理解し、また宗教形態上での各地区、各民族の千差万別を充分に考慮すれば、中国は歴史上、宗教が存在しているだけでなく、かつ多宗教の国家であるということをお我々は承認しないわけにはいかない。中国には古代から伝わってきた宗法性国家宗教と土着固有の道教があるだけでなく、また民間に長期に存在する秘密宗教、さらに外国から輸入し漸次に中国化した仏教、キリスト教、イスラム教がある。これまでの中国の社会、政治、経済、文化の各領域の歴史の変遷の過程において、宗教の深くて広い影響と鮮明な烙印がないところはない。中国の宗教史を理解しなければ、中国の政治経済史と思想文化史を真に理解することはできない」（牟鍾鑑「中国宗教的歴史特点」『世界宗教研究』1986年2期、36頁）。これは信教の自由との関連で論じられているのではないが、憲法学的にも考慮に値する。また、「天神崇拜」と「祖先崇拜」を核心とする「中国宗法性伝統宗教」については、さらに、牟鍾鑑「中国宗法性伝統宗教試探」『世界宗教研究』1990年1期、1頁以下参照。なお、公的には道教、仏教は宗教のなかに含まれているが、それは組織的、制度的な道教、仏教が中心であり、民俗的、通俗的、民間信仰系の道教、仏教は封建的迷信、一般の迷信と通底する面を有しており、対応は区区である。

121 牙含章・前出「如何劃清宗教與封建迷信的界限？」232～233頁。

礎としているが、しかし決してすべての有神論観念が宗教であるわけではない。たとえば、ある人はただ“鬼”、“運命”を信じるだけで、いかなる宗教も信仰しない。この種の人は有神論者であると言えるだけで、“宗教信徒”であるとは言えない¹²³。「特にわが国では、すべての有神論観念を宗教であると考えるのは非常に危険である。というのも、わが国では、真正の宗教信徒は決して多くないが、しかし、“鬼”の存在を信じ“運命”を信じる人は少なくなく、もし我々が有神論観念と宗教を“同一のもの”とみなせば、勢い必然、我々はおよそ“鬼”の存在を信じ“運命”を信じる人もすべて“宗教信徒”であることを承認しなければならず、そうすると、本来宗教信徒でない人を宗教信徒のなかに組み入れることになり、勢い必然、宗教信徒の人数が何倍増加されるのか、つまり宗教信徒が何倍誇大化されるのか分からなくさせる。このやり方は明らかに、我々が宗教的迷信に反対する闘争を行うのに不利であり、また我々が宗教界の階級敵と闘争を行うのに不利である¹²⁴。また、「封建的迷信と宗教を“同一のもの”とみなせば、封建的迷信も“宗教”であることを承認しなければならず、これは単に理論上誤りであるだけでなく、かつ実践中においても有害である。もし、我々がすべての封建的迷信も“宗教”であることを承認するならば、その場合、我々は勢い必然、党の宗教信仰の自由の政策もすべての封建的迷信に適用されることを、すべての封建的迷信も“信仰の自由”を有することを承認しなければならず、これは、単に取締りを行うことができないだけでなく、逆に、封建的迷信職業者に合法的存在の理論的根拠を与えることになる。明らかに、このことは、我々が封建的迷信に反対する闘争にとって、封建的迷信を利用して破壊活動を行う階級敵に反対する闘争にとって、いずれも不利である¹²⁵。

宗教の限定化の必要性がここに明言されている。そして、この論争は単なる理論レベルのものでなく、政治レベルに直結していることに注意すべきである。つまり、「理論闘争は、結局のところ、現実の政治闘争に奉仕するものであり、このため、わが国の実際とつながらないわけにはいかず、特に宗教と封建的迷信にたいす

122 同上、233～234頁。

123 同上、236頁。

124 同上、239頁。

125 同上、240頁。他に、迷信と宗教の共通性と異質性を論じた文献として、王作安主編・前出『面向新世紀的中国宗教和宗教工作』126頁以下、龔学増主編・前出『当代中国民族宗教問題研究』368頁以下。

る党の政策の問題と関連しないわけにはいかない。これは単に理論問題でなく現実問題でもある¹²⁶のである。中国の「実際」からして、宗教（活動）の限定化の基礎に信教の自由についての体制独自の権利認識が存していることは否定できない。

封建的迷信、一般の迷信に対する批判・教育にもかかわらず、「改革・開放」政策が発展・拡大されている現在においても、封建的迷信、一般の迷信は決して消滅していない。むしろ、新たな社会状況下で、問題の根が広がりつつある¹²⁷。これについて、人民日報は次のような警戒を呼びかけている¹²⁸。

近年来、注意すべき動向が出ている。それは、大衆の健康、病気、性格等の問題を利用して、邪説を造り出し、大衆を欺罔していることである。かれらは、伝統文化を広めるといふ名のもとに、風水を看たり、亡霊を招魂したり、求神問鬼をしたり、運勢占いをしたりしている。かれらは、宗教的術語を用い、宗教の旗印のもとで、迷信をまきちらし、人をだましている。これらの愚昧な迷信活動は、人々の思想を毒化し、人々の学習活動・生活秩序を乱し、社会の安定を破壊し、正常な宗教信仰に害を与えている。我々は、科学的無神論教育を行うと同時に、人民大衆の宗教信仰の自由の権利を法により保護しなければならない。宗教信仰の問題に対処する際には、正当な宗教信仰と愚昧な迷信とを区別し、正常な宗教活動と宗教を利用して国家の利益の破壊に従事する違法活動とを区別し、大衆の善良の願望と個別の人の悪辣な下心とを区別しなければならない。愚昧な迷信と宗教文化を一緒くたにして、「伝経」、「布道」の衣のもとで行われる違法犯罪活動を、我々は警戒しなければならない。宗教信仰の自由の権利は擁護されなければならないが、迷信に反対する闘争も緩めてはならない。これらは、一つの問題の両面であり、どちらか一方

126 牙含章・前出「如何劃清宗教與封建迷信的界限？」233頁。

127 近年での「封建的迷信活動の蔓延」、「迷信活動の台頭」については、それぞれ、李大慶「有神論思想為甚麼能氾濫？」『科技日報』1999年6月23日、陳祖甲「無神論：科学精神的一翼」『人民日報』1999年7月9日。迷信活動は、大衆のみならず、公的機関の幹部のなかへも浸透しつつある。たとえば、市の党委員会書記が占い師に頼って仕事を指導すること、県の指導グループが県の党委員会の敷地内に秘文・呪文を埋めて昇進・栄転を祈ること、国家機関が公的建築物を建てる際に風水師に依頼して建築場所を選ぶこと等の広がりである（陳雲生「論憲法作為非確断性的社会評価系統在“新啓蒙運動”中的意義」『上海交通大学学報』〔哲社版〕2006年4期、12頁）。中国の迷信の特徴、歴史、新状況についての比較的整理された論述として、他に、何雲「中国迷信文化批判」『世界宗教研究』1999年1期、1頁以下参照。

128 人民日報評論員「尊重宗教信仰自由、不容愚昧迷信活動氾濫——四論崇尚科学破除迷信」『人民日報』1999年7月13日。

を無視するのは誤りである。

以上の人民日報評論員の見解は、内容的には、体制的見解である。よって、宗教と封建的迷信、一般の迷信との区別の政治性はいまだ存続したままである。

（2）宗教と邪教との区別

1999年4月25日、宗教的気功集団の「法輪功」の関係者約1万人が、ある雑誌に掲載された法輪功批判の記事に抗議するため、共産党指導者の居住地区「中南海」前で前代未聞の座り込みを行った。中国当局は、この行動にすぐには対応しなかったが、党は、同年7月19日、「党員が“法輪大法”を修煉するのを認めないことに関する通知」を発し、そうして、7月22日、国务院民政部は「“法輪大法研究会”を取締ることに関する決定」を出し、公安部も、同日、法輪功の違法活動を禁止する通告を発した。この後、法輪功に対する全国的な厳しい取締りが進められ、現在も継続中である。

法輪功に対する取締りは、まず、司法・立法関係において、「邪教組織を組織・利用した犯罪事件を処理する上の具体的適用法律の若干の問題に関する最高人民法院・最高人民検察院の解釈」（1999年10月9日、最高人民法院裁判委員会会議採択、同年10月8日、最高人民検察院検察委員会会議採択）¹²⁹、「邪教組織の取締り、邪教活動の防止・懲罰に関する全国人民代表大会常務委員会の決定」（1999年10月30日、全国人民代表大会常務委員会会議採択）¹³⁰、「邪教組織を組織・利用した犯罪事件を処理する上の具体的適用法律の若干の問題に関する最高人民法院・最高人民検察院の解釈〔2〕」（2001年6月10日、最高人民法院裁判委員会会議採択、最高人民検察院検察委員会会議採択）¹³¹等の措置がとられた。

政府においては、2002年3月の第9期全国人民代表大会第5回会議において、国务院総理の朱鎔基は、その「政府活動報告」のなかで、「『法輪功』等の邪教組織と

129 この「解釈」は、全9条からなる。これは、「刑法第300条のなかの“邪教組織”とは、宗教、気功またはその他の名義を騙って、頭目を神化し、あるいは迷信・邪説等の手段を利用・造出・撒布して、他人を惑わし欺罔し、構成員を拡大・支配し、ないし社会に害を与える非合法組織を指す。」（第1条）とするなど、刑法の関係条文の解釈を示している。

130 この「決定」は、全4項目からなる。このなかには、人民法院、人民検察院、公安機関、国家安全機関、司法行政機関は、その職務を司り、共同してこの任務を果たさなければならない、という規定もある。要するに、国家をあげて、法輪功を取締るということである。

131 この「解釈」は、全13条からなる。これは、処罰の対象を、たとえば法輪功の宣伝ビラを300部以上作成した場合など、かなり具体的に定めている。

の闘争を引き続き展開する」ことを強調した。また翌年3月の第10期全国人民代表大会第1回会議での朱鎔基「政府活動報告」でも、「邪教組織の犯罪活動」の取締りと処罰に言及した。

宗教界も法輪功の批判へと動き出した。法輪功は仏教に近いとみられていたが、中国仏教協会会長の趙朴初は、1999年8月1日、法輪功を次のように批判した。法輪功は、仏教の用語・術語を窃用して、社会をだまし、大衆をあざむいている。法輪功は、仏法ではなく、正式の宗教ではなく、真正の気功ではなく、真正正銘の邪説である。法輪功は、仏教と根本的に対立し、宗教界と根本的に対立し、党と国家の宗教信仰の自由の政策とも根本的に対立している¹³²。

刑法上は、法輪功問題の浮上以前に、すでに「邪教」取締りが定められていたが¹³³、党・政府による「法輪功＝邪教」の断定によって、「邪教」論議が急速に広く注目を集めるようになった¹³⁴。

それでは、法輪功はなぜ邪教とされたのか。人民日報に掲載された論説をみてみよう¹³⁵。この論説は、「法輪功は、邪教が有する重要な特徴を備えている」として、次のように言う。

①教主崇拜。邪教の大きな特徴は教主崇拜である。李洪志は、自身を救世主と称し、老子、釈迦、イエスよりも高尚だと吹聴している。

②精神の支配。精神の支配は、邪教の教主がその神聖な地位を強固にし、その信徒が教主に忠誠を尽くす基本的な手段である。李洪志が法輪功の修煉者に対して精神の支配を行うプロセスは、一に誘い込み、二に洗脳、三に脅しである。李洪志は

132 羅広武編著『新中国宗教工作大事概覽』華文出版社、2001年、587頁。他に、法輪功が仏教とは無関係であることを論じたものとして、楊曾文「“法輪大法”是既非真善也不忍的歪法」『光明日報』1999年7月30日、芒仁「仏教対李洪志説不」『世界宗教與文化』1999年3期、夏星「業力」説歪曲了仏教理論」『北京青年報』1999年8月4日、魏道儒「“法輪大法”絶非仏法」『世界宗教研究』1999年3期、中国社会科学院“法輪功”現象総合研究課題組世界宗教研究所分組「“法輪大法”核心説教剖析」『北京日報』1999年8月11日。

133 実際に邪教の取締りもなされていた。たとえば、1995年11月、公安部は、いわゆる「呼喊派」取締りと関連で、「呼喊派等の邪教組織の禁止・取締に関する状況および活動意見」を提示した。その他、「全範圍教会」、「被立王」、「門徒会」等が、邪教組織として、取締りの対象になっている。

134 なお、刑法第300条の「会道門、邪教組織を組織もしくは利用し、または迷信を利用して、国家の法律または行政法規の実施を破壊した者は、3年以上7年以下の有期徒刑に処する。情状が特に重大である場合には、7年以上の有期徒刑に処する。」という規定は行為犯であり、「邪教」の認定のみでは処罰できない。

135 人民日報特約評論員「“法輪功”就是邪教」『人民日報』1999年10月28日。

自分の「法身」は無数であり、どこにでも出入りでき、信徒の思想・言行に対して保護と監視をし、法輪功の修煉者がかれに従えば繁栄をもたらし、逆らえば滅亡させるという畏敬と恐怖の念を植え付け、かれに絶対服従させる¹³⁶。

③邪説のでっち上げ。歪論邪説のでっち上げは、一切の邪教の教主が大衆を欺罔し陥れる技量である。李洪志は、法輪功の組織を発展させるために、「世界末日論」、「地球爆発論」等の歪論邪説をでっち上げ、恐怖の心理と気分を造り出し、修煉者に熱狂させて、かれに盲目的に追従させた。

④金集め。現代の邪教の教主は、ほとんどが不法にぼろ儲けしている。李洪志および法輪功の中核メンバーは、法輪功の組織はお金を目的とせず、利益を図らないと宣称しているが、実際には隠そうとするほど馬脚を現している。法輪功の組織は、信徒からお金を獲得するために、書籍、画像、音像製品、煉功服、バッジ、煉功クッション等の法輪功系製品を大量に出版、生産、販売している。李洪志および法輪功の中核メンバーは、巨額の富をかき集め、成金になっている。

⑤秘密結社。邪教は一般に、教主を核心にした厳密な組織を有し、秘密活動を行っている。李洪志は、法輪功には組織がなく、ただ修煉者の自発的な集まりにすぎないと言っている。しかし、実際上は、李洪志を頭目とする法輪大法研究会の組織は厳密であり、全国各省、自治区、直轄市において総ステーションを39箇所、副ステーション1900箇所、練功点を2万8263箇所を設立し、かつて210万人の修煉者を支配した。

⑥社会に危害を与える。邪教の害は主に、極端な手段を用いて、現実社会と対抗することに表れている。李洪志は、法輪功の修煉者をかれの王国へ誘い入れ、思想上と行動上から、現実の主流の社会から隔離し、しかる後に、社会と対抗する道を歩ませようとしている。1996年8月に、李洪志が法輪功の組織を指揮して、光明日報社を包囲攻撃して以来、300人以上の法輪功関係者によるデモ事件は78回起きている。1999年4月25日事件は、李洪志がその政治的野心の実現を図った一大イベントであり、党と政府に対する赤裸々な挑戦と示威である¹³⁷。

法輪功を邪教と断じたこの論説の根拠を簡潔に検討するに、実際に犯罪行動があったかどうかは別として、少なくとも「宗教」についての理解は、西側諸国に比

136 この「精神の支配」に特化して論じているものとして、富芳「精神控制：邪教の共同特点」『光明日報』1999年12月3日。

べて特異な部類に属する¹³⁸。良し悪しの評価は別にして、客観的には、上記の①②③は一般の宗教とも決して無縁ではなく、特に新興宗教はそうである（李洪志自身は法輪功が「宗教」であることを否定しているようだが）。邪教のメルクマールとして①②③を挙げる当該論説には、先に封建的迷信、一般の迷信のところで述べておいたように、「宗教」について、制度宗教、既成宗教、伝統宗教を中心として解釈する、中国での体制的な見地が表れている¹³⁹。

当該論説の根拠の④は、日本における、たとえば靈感・霊視商法の問題と一定の共通性がある。日本の訴訟においても、大部分の判決が献金の返還が命じている。そこでの違法性の論理は、多くの判決では、「財産的利益を得る目的」でもって、「ことさら原告の不安感をあおり立て」、結果的に「著しく高額な献金の承諾をさせ」たものであるから、「その目的、方法、結果のいずれにおいても、社会的に相当なものとして是認できる範囲を逸脱している」というものである¹⁴⁰。法輪功の問題は、この日本での事例と一定の共通性があり得るが、中国政府側の一方的な断罪を除いて、中国での法輪功の活動の具体相はいまだ必ずしも明らかでない。

137 基本的には、以上の枠組みで、「法輪功＝邪教」を詳細に論述したものとして、呉東昇『邪教の秘密』社会科学文献出版社、2005年。なお、「邪教」の意味は、実質的に、西側社会での「カルト (cult)」と同じであるとする論が、中国では有力である（陳懷鵬「正確貫徹宗教政策、深入批判『法輪功』——訪葉小文同志」『求是』1999年17期、19頁、希文「伝統宗教・新興宗教・邪教」『世界宗教文化』1999年総20期、19頁等参照）。他方、邪教とカルトは同等ではなく、邪教は、重大な犯罪性を有する擬似宗教組織であるとする論もある（習五一「邪教釈義」『世界宗教研究』2001年3期、17頁）。

138 たとえば、日本での宗教の意義については、土屋英雄『思想の自由と信教の自由—憲法解釈および判例法理—』尚学社、2003年、134頁以下、アメリカでのそれについては、土屋英雄「アメリカ合衆国憲法と“宗教”——連邦最高裁諸判決を中心として——」『社会科学討究』第33巻第1号、241頁以下参照。

最近、中国においても、一般的な宗教の意義について、「宗教は、超自然的な力に対する人々の信仰として表れ、現実世界の外に存在する超自然、超人間の神秘的な世界と力が自然と社会を主宰していることを信じ、よってそれを畏敬、崇拜することである」と定義するのが有力であるが、しかし、法的保護の対象としての宗教の意義については、既述の牙含章と同様に限定的である（龔学增『社会主義與宗教』宗教文化出版社、2003年、4頁、270頁以下）。

139 法輪功と「新興宗教」の相違に関して、ある論は、新興宗教は、①通常、19世紀ないし20世紀の第二次大戦後に興隆した宗教について称される、②小規模である、③伝統宗教とは分離されておらず、伝統宗教・伝統教会から分化してきたものである（呉雲貴「伝統宗教・新興宗教・邪教」『光明日報』1999年11月5日）。このうち、①②は基準とはなり得ない性質のものであり、③については、相対的な問題であり、法輪功を伝統宗教からの分化と解することが全く不可能であるかは疑問なことはしない。究極的には、「分化」の定義と関係するであろう。その他、新興宗教とは何かについては、于光「新興宗教?!」『世界宗教文化』1998年総14期、27頁以下参照。

140 この詳細な判例分析は、土屋・前出『思想の自由と信教の自由』109頁以下参照。

⑤の秘密結社については、当該論説から読み取れる印象は、法輪功の組織上の秘密性は、少なくとも弾圧以前は、さほど強くなかったのではないかと思われる。ただし、法輪功に対する弾圧が開始されてから、法輪功の地下組織化が進んでいる可能性はある。

⑥については、宗教系の組織、とりわけ新興宗教が、社会と摩擦を起こしやすいことは知られているが、弾圧以前の法輪功の相当の広がり（党内へさえも浸透していた）からして、当初はさほど社会と「対抗的」ではなかったのではないかと推測される¹⁴¹。また、デモの自由は憲法第35条で保障された権利である。デモについて当局の「許可」がなかったことが指摘されているが¹⁴²、どの時点でのデモかは不明である¹⁴³。

実は、この⑥との関係で最も重要なのは、1999年4月25日事件である。つまり、法輪功による「党と政府に対する赤裸々な挑戦と示威」の事件である。中国の現在の国家体制の最大のタブーが害されたわけである。おそらく、このことが法輪功弾圧の最大の理由であったものと思われる¹⁴⁴。先に、宗教と封建的迷信、一般の迷信との区別の政治性を論じておいたが、宗教と邪教との区別の政治性も否定しがたい。

第4節 民族性

民族性とは、対外的には中華民族主義、対内的には多民族主義のことである。前者から考察する。

141 ただし、弾圧開始以前にも、「偽気功」（法輪功を含む）に対する警戒はなかったわけではない（章紹武「宗教與中国現代化」學術研討会述要『世界宗教研究』1996年1期、143頁参照）。

142 屈学武「李洪志行為的刑事違法性」『光明日報』1999年8月13日。この論文は、李洪志の行為が刑法第266条、第290条、第296条、第300条等に違反していること主張しているが、同人は別の論文で、法輪功の組織が、憲法第5条、第51条、第54条、出版管理条例第5条、第25条、治安管理处罚条例第19条、第24条等に違反していることを主張している（『光明日報』1999年7月30日、『中国社会科学院通訊』1999年8月17日）。

143 その他、法輪功の法令違反を論じたものとして、光明日報特約評論員「“法輪大法”違反国家的根本大法」『光明日報』1999年8月22日、夏勇「以法治觀念處理“法輪功”問題」『人民日報』1999年7月28日、中国社会科学院“法輪功”現象綜合研究課題組「論“法輪功”的違法本質」『光明日報』2000年5月26日、閻法「“法輪大法”的反法律觀」『人民日報』2000年7月18日、鉅銷「法律是遏制邪教的重要手段」『世界宗教與文化』2000年1期、中国社会科学院“法輪功”現象綜合研究課題組「依法懲治“法輪功”邪教就是尊重和保障人權」『光明日報』2000年4月21日。

（1）中華民族主義

憲法は、「宗教団体および宗教事務は、外国勢力の支配を受けない」（第36条）と規定し、宗教関係での中華民族主義を明らかにしている。また、これと密接に関連している一般的規定として、「中華人民共和国公民は、祖国の安全、榮譽および利益を守る義務を負い、祖国の安全、榮譽および利益を損なう行為を行ってはならない」（第54条）がある。

この宗教上の中華民族主義についての中国文献の説明をみてみよう。「宗教徒は全国各民族人民と同様に、共産党の統率的指導を擁護し、社会主義制度を擁護し、祖国を熱愛し、祖国の統一と民族の団結を維持し、全国人民と共に四化建設に参加し、宗教のなかの良き伝統を發揚し、社会主義のために多くの良い事をなさなければならない。各宗教団体は、政府の行政的指導を受け入れ、独立自主の精神でもって宗教事務を処理すべきであり、いかなる外国勢力もわが国の宗教事務を再び支配、干渉することを決して許さない」¹⁴⁵。

このことを党文献は、文革後の開放政策との関係で、より詳しく論じている。「当面、わが国の国際交流の日増しの拡大にしたがって、宗教界の対外関係も日増しに發展し、わが国の政治的影響を拡大するのに重要な意義を有している。しかしこれと同時に、国際上の宗教的反動勢力、特に帝国主義の宗教勢力も、宗教交流を利用して浸透活動を行い、“中国大陆に再び戻る”ことをはかっている。我々の方針は、宗教方面の国際友好交流を積極的に展開することのみならず、また外国の宗教のすべての敵対勢力の浸透を断固として抑制することである。わが国の宗教界は、国際交流にあたって、必ず、独立自主、教会自營の原則を堅持し、国際宗教反动勢力があらためてわが国の宗教を支配しようとする企てを断固として抑止し、いかなる外国の教会および宗教界人士でもわが国の宗教事務に干与することを断固として拒絶しなければならず、さらに外国宗教組織（それらが支配している機構を含

144 政府系の文献も、邪教の特徴として、①反正統性：神化された教主崇拜、②反現世性：邪説製造、人心惑乱、③反社会性：不法・非人道の教内生活、④反政府性：人民政府の転覆の企図、を挙げているが（国家宗教局政策法規司編・前出『中国宗教法規政策読本』47頁以下）、「邪教」として徹底した弾圧の対象となるのは、③と④（特に④）が主たる要件であり、①②は従たる要件であろう。なお、この文献以前に、上記の①②③④を邪教の特徴として論じていたのは、蔡少卿、孔祥涛「試論当代邪教の幾個特点」『江蘇社会科学』1997年6期、133頁以下。

145 羅竹風主編・前出『中国社会主义时期的宗教問題』157頁。

む）が、いかなる方法であろうとも、わが国に伝教し、あるいは宗教宣伝材料を大量に密輸して散布することは許されない。また、外国宗教の反動勢力がわが国に地下教会およびその他の不法組織を建立するのを高度の警戒でもって厳しく監視し、宗教を隠れみのとして行われるスパイ破壊活動の状況に断固とした打撃を与えなければならない¹⁴⁶。

これらの論述から理解されることは、中華民族主義は単なる宗教上の独立主義でなく、そこには、既述の権利内容上のイデオロギー性、管理性、限定性が包含されているということである。これは、信教の自由の権利性を、国家を超えたあるいは国家以前の人間の主体的なものとして認識せずに、「愛国愛教の原則」の下に「社会主義の新中国がなければ宗教徒の宗教信仰の自由の権利はなく、宗教徒とその他の公民の同等の政治的権利と社会的地位はない。繁栄富強の社会主義国家がなければ宗教事業の発展はない¹⁴⁷と認識することの結果である。この認識からすれば、信教の自由の対外的関係においても当然、国家の性格が反映されることになる。

中国では、信教の自由の権利性が国家を超えたあるいは国家以前の人間の主体的なものとして認識されていないことは、1994年1月31日に国務院が発布した「中華人民共和国国内の外国人宗教活動の管理規定」にも反映されている。この管理規定は、中国内での外国人の宗教信仰の自由を認めているが、同時に、厳しい制約も課せられている。たとえば、外国人が中国内で宗教活動を行う際には、「中国内において、宗教組織の成立、宗教事務機構の設立、宗教活動場所の設立または宗教院校

146 前出・中共中央「關於我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策」70頁。「改革・開放」政策の進展下においても、国外の宗教勢力に対する警戒は緩むことはなく、むしろ「対外的開放」の状況下での「国外の敵対勢力の宗教を利用した浸透」に対する「高度の警戒」が呼びかけられているが（陳俊生「在全国宗教局長會議上的講和〔1992年2月21日〕」中共中央文獻研究室綜合研究組、国務院宗教事務局政策法規司編・前出『新时期宗教工作文獻選編』230頁以下）、この姿勢は今日まで変わらない。

147 方興「社会主义时期的宗教問題」『社会科学』1984年4期、47頁。方興はこうも言う。「宗教徒について言えば、自然、自己の信奉する宗教を愛さなければならない。もし愛さないならば、それは信仰していないことを説明しており、宗教徒とはなくなる。愛教は必ず愛国でなければならない。国がなければどうして教があるのか？社会主義の新中国がなければ宗教徒の宗教信仰の自由の権利はなく、宗教徒とその他の公民の同等の政治的権利と社会的地位はない。繁栄富強の社会主義国家がなければ宗教事業の発展はない。したがって、宗教信仰者にとって言えば、愛国愛教は統一された、調和一致の生活原則である」（同上）。ここでは、信教の自由の権利は、愛国という義務が前提になっている。愛国愛教は平面的に統一、調和されているのではなく、愛国の下での統一、調和であることに注意する必要がある。

の開設・経営をしてはならず、また中国公民のなかで教徒の拡大、宗教教職者の任命およびその他の伝教活動を行ってはならない」（第8条）とされている。

しかしここで注意すべきは、宗教政策上、各宗教が並列的に同次元で中華民族主義の対象となっているのではないということである。これには歴史的背景がある。次の論をみてみよう。「わが国の長期の封建社会と100余年の半封建半植民地社会において、各種の宗教はいずれも支配階級によって制御、利用され、消極的作用を果たしてきた。国内の封建的地主階級、領主階級および反動的軍閥と官僚ブルジョア階級は主として、仏教、道教とイスラム教の支配権を制御し、外国植民地主義と帝国主義勢力は主として、天主教と基督教の教会を制御していた」¹⁴⁸。

つまり、国外との関係が特に問題なのは、主にキリスト教系であったのである。建国前、中国は諸列強の侵略に晒されていたが、その植民地主義には宗教布教も含まれていた。とりわけキリスト教布教である。「宗教植民地主義」＝「キリスト教植民地主義」といわれる所以である¹⁴⁹。中国共産党にとって、欧米列強を後ろ盾とするこのキリスト教布教活動は、中国人民の精神を麻痺させる「文化侵略政策」であったのである¹⁵⁰。半植民地の状態であった中国には何よりも国家的独立が必須であった。物質的であれ精神的であれ、中国の独立を妨げ中国侵略の手段となるものは、いずれも反対されなければならなかったのである。

「キリスト教植民地主義」にたいする認識は今日でも変わらず、「過去の半封建、半植民地の旧中国では、宗教は帝国主義によって中国侵略の道具として利用された。近代史上の大量の血なまぐさい宗教事件は、清政府をして、締結された不平等条約のなかに“伝教”を入れるのを余儀なくさせ、中国人民を長期に凌辱の地位に置いたが、これは、外国勢力が意のままに干渉、支配した罪悪な事実を説明するに足りる。中国人民が基督教、天主教、東正教を“洋教”と称したのは理の当然である」¹⁵¹とされる。

1949年の新中国の建国後の政治、経済、社会の変革とともに各宗教の存在構造も変化をきたしたが、外国のキリスト教勢力に対する警戒は解かれていない。

148 張継安「試論我国社会主義時期的宗教」『世界宗教研究』1985年4期、62頁。

149 陳麟書編著『宗教学原理』四川大学出版社、1986年、204頁。

150 毛沢東「中国革命和中国共産党」『毛沢東選集』（人民出版社、1968年）第2巻、593頁。

まず、プロテスタント系は呉耀宗が改革の中心となった。彼は、1950年、三自革新運動（後に三自愛国運動と称される）を提唱し、自ら『新中国建設における中国基督教の努力の道筋』（いわゆる『三自宣言』）を起草し、そのなかで、教徒にたいして、「帝国主義が中国で造り出してきた罪悪をはっきりと認識し、これまで帝国主義が基督教を利用してきた事実を認識し、基督教内部の帝国主義の影響を一掃し、帝国主義とりわけ米帝国主義が宗教を利用して反動勢力を培養しようとする陰謀に警戒心を持たなければならない」と呼びかけた（「三自」とは「自治」「自養」「自伝」を指し、自治、自立、自主的伝道を意味する）。

これからも理解されるように、基督教は米国との関係が特に問題であった。そして、1950年6月、朝鮮戦争の勃発後、1951年、中国基督教抗米援朝三自革新運動委員会準備委員会が設立されて、『中国基督教各教会団体代表連合宣言』が出され、「米国の派出教会およびその他の派出教会とのすべての関係を最終的に、徹底的に、永遠に、全面的に断ち切り、中国基督教の自治、自養、自伝を実現する」ということが、表示された。その後、運動の発展とともに、1954年8月、中国基督教は各教派と団体の大団結を基礎として、「中国基督教三自愛国運動委員会」を成立させた。この委員会の規約の主旨は、“中国共産党と人民政府の指導下で、全国の基督教徒を団結させ、祖国を熱愛し、国家の法令を遵守し、自治、自養、自伝、教会の独立自主、自営の方針を堅持し、三自愛国運動の成果を守る”ということであった¹⁵²。

こうして、基督教は国外との関係を断ち、党と国家の指導下に組み込まれることになった。この基本的枠組は82年憲法下でも維持されている。

次に、カトリック系について言えば、それが正式に中国に伝わってから新中国建国まで、その活動は法王庁と外国人宣教師のコントロール下にあった。建国前夜で、20人の総司教（総主教）のうち、中国人は3人、外国人は17人、全中国の143教区の司教のうち中国人は20人余、外国人は110人余、神父も中国人は6000人余のうち三分の一を占めていたにすぎなかった¹⁵³。しかし、建国後の1957年、中国天主教第1回代表会議が開催され、ここで、“断固としてバチカンの支配から離脱し、

151 羅竹風・前出『中国社会主义时期的宗教問題』5～6頁。なお、キリスト教関係の宗教事件史の詳細については、張力、劉鑑唐『中国教案史』四川社会科学院出版社、1987年、参照。また、建国前の中国キリスト教の自立運動の歴史については、沈以藩、曹聖潔「中国基督教的自立運動」『社会科学』1982年3期、57頁以下参照。

152 羅竹風主編・前出『中国社会主义时期的宗教問題』57～59頁。

独立、自主、自営の教会を実現しよう”という決議が採択され、同時に中国天主教愛国会（中国天主教友愛国会）が正式に成立した。この後、司教は中国で自主的に選出されるようになった¹⁵⁴。

「文革」後も独立主義は変わらない¹⁵⁵。たとえば、1982年3月、ローマ法王のヨハネ・パウロが、「迫害を受けた」中国人教徒のために祈るように全世界のカトリック教会に求めたことに対して、直ちに中国のカトリック組織の責任者は、「強い憤り」の抗議声明を出し¹⁵⁶、また、1983年4月、中国天主教教務委員会と中国天主教愛国会の合同委員会は、国際交流の際の原則として、平等と友好、教会の主権の相互尊重、教務への相互不干渉を決議した¹⁵⁷。さらに、2000年10月、ローマ法王が、中国で命を捧げた120人を「聖人」に列した際にも、中国天主教愛国会と中国天主教教団は、これを歴史の歪曲・改ざんとして抗議した。中国の天主教は依然としてバチカンと対立している。最近でも、中国の天主教愛国会が、ローマ法王庁の反対にもかかわらず、2人の司教を独自に任命し、これに対して、ローマ法王は、2006年5月4日、2人の新司教と関係者の破門を発表した。

中国とローマ法王庁との間の緊張は、中国内のいわゆる「地下教会」をめくっても持続している。中国は、「地下教会」を法王庁の影響下にあるとみなしており、そして、近年、「地下教会」の信者数は増加している。このため、中国内において、「とりわけ注意すべきことは、地下勢力の骨幹分子が国家の法令をさげすみ、政府の管理に服従せず、違法な組織を設立し、違法活動に従事し、宗教を利用して真相が分からない信者大衆をだましたり、おどしたりし、騒動をおこし、その地の社会的安定を破壊していることである」¹⁵⁸として、教育と取締りが強化されている。

153 張沢予「現代中国におけるキリスト教」『北京周報』1984年24号、30頁、陳金龍・前出『中国共産党與中国的宗教問題』136頁。

154 羅竹風主編・前出『中国社会主义时期的宗教問題』六五頁。天主教のバチカンからの離脱のプロセスの詳細は、顧裕禄『中国天主教的過去和現在』上海社会科学院出版社、1989年、135頁以下参照。

155 バチカンとの関係の中国政府の現在の政策上の原則は次のようなものである。①バチカンは、台湾とのいわゆる「外交関係」を断絶し、中華人民共和国政府が中国の唯一の合法政府であることを承認すること。②バチカンは、中国の宗教事務への不干渉を含む、中国の内政へ干渉しないこと。こうしてはじめて、中国とバチカンとの関係が改善される可能性がある（吳学謙「在記念中国天主教自選自聖主教三十周年座談会上的講和〔1988年11月29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规司編・前出『新时期宗教工作文獻選編』160～161頁）。

156 『北京周報』1982年13号、6頁。

157 『北京周報』1984年24号、27頁。

「独立」問題と関係しているチベットのラマ教および回族とウイグル族のイスラム教も、「国外」との関係は問題であるが、それは国内の多民族主義とも関連しており、対外関係性の強度および歴史的背景からして、宗教上の中華民族主義の主たる対象はキリスト教であることに変わりはない。

（2）多民族主義

民族性のもう一つの側面たる多民族主義の検討に移る。

中国は多民族国家である。現在、55の少数民族の存在が知られている。1982年の人口調査によれば、少数民族の総人口は6723万人であり、大陸の総人口に対する比率は6・7%である。1964年の調査時に比して、漢族は43・8%増であるが、少数民族は68・4%増である¹⁵⁹。少数民族の人口比率は小さいが、その居住地域は広い（ちなみに民族自治地方の占める面積は全国総面積の63%余である）。

憲法上の信教の自由に関する規定は、当然、少数民族にも適用されるが、同時に、「民族区域自治法」（1984年）のなかで、重ねて信教の自由に関連する次の規定が置かれている。

「民族自治地方の自治機関は、各民族公民が宗教信仰を有することを保障する。

いかなる国家機関、社会团体または個人も、公民に宗教の信仰または不信仰を強制してはならず、宗教を信仰する公民および宗教を信仰しない公民を差別してはならない。

国家は正常な宗教活動を保護する。何人も宗教を利用して、社会秩序を破壊し、公民の身体・健康を損ない、あるいは国家の教育制度を妨害するなどの活動を行ってはならない。

宗教団体と宗教事務は外国の勢力による支配を受けない」（第11条）。

「民族自治地方の自治機関は、祖国を愛し、社会主義を愛する公衆道徳を提唱し、その地方内部の各民族の公民に対して、愛国主義、共産主義および民族政策についての教育を進める。相互に信頼し、相互に学び、相互に助け合い、言語・文字・風

158 王作安・前出『中国的宗教問題と宗教政策』214頁。

159 『人民中国』1983年1月号、41頁。1990年の国勢調査によれば、少数民族の人口は9120万人で中国の総人口（11億6000万人）にたいする比率は8・04%であり、1982年の調査時に比して、漢族は10・04%増であるが、少数民族は35・52%増である。2000年の国政調査によれば、少数民族の人口は1億643万人で、全国総人口（12億6583万人）の8・41%を占めている。なお、民族区域自治に関する中国政府の最新の白書は、國務院新聞弁公室「中国的民族区域自治（2005年2月）」（『新華月報』2005年3期、158頁以下）である。

俗習慣・宗教信仰を相互に尊重し、国家の統一と各民族の団結を共に維持するように、各民族の幹部と大衆を教育する」（第53条）。

これらの規定は憲法規定と重複しているが（それぞれ憲法第36条と第24条に対応）、このことは、少数民族の間での信教の自由の重要性を示していると同時に、信教の自由の権利の性質（消極性、過渡期性、政策性）と権利内容上の特質（イデオロギー性、管理性、限定性）が全民族的に共通であることを表している。しかし、少数民族と漢民族とでは、信教の自由の具体相において相互に異なった面も存していることを注視する必要がある。これは、宗教の存在の仕方が相互に異なることによる。

まず、少数民族の間では、宗教信者は多く、しばしば民族全体が同一の宗教を信仰している。たとえば、回族、ウイグル族など10個の少数民族はイスラム教を、チベット族と蒙古族はラマ教を、タイ族は小乗仏教を信仰している。これに対して、漢民族の間では、宗教信者は比較的多くなく、かつ多種の宗教を信仰している。

次に、少数民族の宗教信仰は、その民族の伝統、習慣と融合し、民族文化、心理の一部となっている。なかには、寺廟を民族存在の象徴とみなしている少数民族もある。他方、漢民族の宗教は伝統文化の構成部分ではあるが、しかし、民族文化、風俗習慣、民族心理との結合の程度は少数民族におけるほど緊密ではない。

さらに、少数民族の間では、宗教の社会的作用が大きい。宗教の教義、戒律は社会生活を維持する共同の道德規範となっている。これに対して、漢民族における宗教の社会的作用、影響は、少数民族の場合にはるかに及ばない¹⁶⁰。

このため、民族問題と宗教問題は密接に絡んでいる。つまり、「民族問題のなかに宗教信仰問題があり、宗教問題はまたつねに民族問題の形式で表現され、両者は複雑に交錯している。ある民族の宗教信仰に対してどのような態度をとるか、どのような政策を執行するのがか、その民族に対してどのような態度と政策をとるのかとみなされるのが常である。したがって、民族問題のなかで、宗教問題は敏感な要

160 羅竹風主編・前出『中国社会主義時期的宗教問題』32頁。漢民族の宗教的特性については、さらに、鄭建業「從比較宗教学看漢族與宗教」『學求月刊』1982年5月号、1頁以下参照。

素であり、民族政策において宗教政策は重要な位置を占めている」¹⁶¹のである。

この特質によって、信教の自由との関連上、少数民族のなかで以下のような問題が存している。

第一に、宗教が教育に干与し、学校と衝突している問題がある。この問題に対しては、1982年の党中央の宗教についての基本政策に基づいて対処すべきとされる。すなわち、①学校において、生徒に対して宗教を宣伝し、宗教思想を注入してはならない、②学校は、授業を停止して、宗教活動を集団的に行ってはならない、③生徒に迫って、宗教を信仰させてはならない、④学校において、宗教課を開設してはならない等である¹⁶²。

第二に、少数民族のなかの共産党員で、「宗教感情を完全にはぬけ出していない」者がかなりおり、さらには、「宗教を信奉するだけでなく、宗教的熱狂に参与したりそれを扇動し、甚だしきは、宗教的熱狂に参与したりそれを利用して四つの基本原則に反対し、党の路線・方針・政策に反対する」者さえいるということである。党にとって、当然、これは容認されるものでなく、かれらに対しては「批判・教育」、場合によっては「党から排除」の措置がとられる¹⁶³。

第三に、これとは逆の問題がある。つまり、「ほとんど全民が宗教を信仰する少数民族のなかであって、基層で生活している共産党員が、たとえ本人がすでに宗教信仰から離れていても、宗教的色彩と伝統を含んでいるいかなる冠婚葬祭の儀式や大衆的な祝祭日の活動にも参加するのを拒絶するならば、勢い必然、大衆から遊離し自己を孤立させることになる。というのも、これらの民族のなかの多くの伝統的な冠婚葬祭の儀式や大衆的な祝祭日活動は、いくらかの宗教的色彩と宗教的伝統を含んでいるけれども、実質上はすでに民族的な風俗習慣の構成部分になっているからである」¹⁶⁴。少数民族の間で厳格に政教分離を貫くと、指導部は大衆から浮き上がるということである¹⁶⁵。

161 熊錫元「宗教政策與民族問題」『思想戦線』1985年2期、56頁。なお、この論文は、少数民族の宗教問題の特徴として民族性、大衆性、国際性、複雑性、長期性を挙げて論じているが、この五性は、既述のように、通常、中国では宗教一般の特徴として挙げられているものである。

162 教育部「關於正確處理少数民族地区宗教干擾学校教育問題的意見（1983年1月15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規司編・前出『新時期宗教工作文獻選編』81頁。

163 前出・中共中央「關於我国社会主义時期宗教問題的基本觀點和基本政策」67頁。

第四に、上述の問題に対処するために、基層の黨員は、「思想上において宗教信仰と明確に限界を画した上で、生活のなかで民族の風俗習慣を尊重しそれに従わなければならない」¹⁶⁴、少数民族の宗教問題は漢民族のそれと状況が異なり、各状況を「具体的に分析」して処理しなければならないとされる。このことは、現実の信教の自由の問題上、少数民族と漢民族とでは異なった対応をすることを含意している。

第五に、風俗習慣にいかに対処するかの問題がある。これに関しては、次の規定がある。「各民族はいずれも、自己の言語・文字を使用し発展させる自由を有し、自己の風俗習慣を保持しまたは改革する自由を有する」（憲法第4条3項）。「民族自治地方の自治機関は、その地方の民族が自己の言語・文字を使用し発展させる自由を有し、自己の風俗習慣を保持しまたは改革する自由を有することを保障する」（民族区域自治法第10条）。この「風俗習慣を保持しまたは改革する自由」を有する主体は各民族であり、その「少数民族の風俗習慣を不法に侵害し、情状の重いものは、2年以下の有期徒刑または拘役に処する」（旧刑法第147条、現行刑法第251条）とされる。

しかし、国家と党が全く「風俗習慣」に関わらないわけではないことに注意する必要がある。つまり、「少数民族がもとから有する風俗習慣は、およそ三種類に分類でき、この三種類の風俗習慣に対しては、我々は、憲法の精神にもとづき、少数民族の自主的意思を基礎として、異なった態度をとる」とされているのである。^①

164 同上。

165 全民的信仰の少数民族のなかでは、別の問題もある。各個人の信教の自由という問題である。つまり、そこでは、信仰の義務のみあって信仰しない権利はなく、信仰しなければ、「叛徒」「叛族」「叛教」として村八分されるのである。この信仰の義務は、かつて権力と宗教が結合していた時期では、強い拘束力があつた。

牙含章は言う。「宗教封建主」が支配していたいくつかの少数民族の間では、「労働人民は実際上、宗教信仰の自由を有していなかった。宗教封建主はその民族人民の宗教信仰に干渉しただけでなく、かつ宗教特権を利用して人民の生活の各方面——婚姻、葬式、学校教育から娯楽、服飾等に至るまで——に干渉した。人々は幼年時に、甚だしきは出生時にすでにある宗教の信徒になるように定められた。個人がもし自己の意思にもとづいてこの宗教信仰を放棄すれば、「叛教」の“大罪”を犯すことになり、ふと縄縛り、吊し上げ打ち、巨額の罰金等の“教法”の処分を受けなければならなかった。もし反抗すれば、いっそう残酷な刑罰——殺害さえ——を受けることになった」（牙含章・前出「如何劃清宗教與封建迷信的界限？」214頁）。なお熊述碧、何中太「試論党在紅軍長征中の宗教政策」『世界宗教研究』1986年4期、106頁も参照。新中国建国後は、こういう権力的な宗教干渉は禁止され、また、いかなる“教規”“教法”も国家の法律に対抗することは許されず、公民はそれらの拘束を受けなくなったが（青鋒「宗教與法律」『法學雜誌』1984年5期、16頁）、少数民族のなかでの宗教上の社会的圧力は依然として存続している。

「少数民族の発展と生産に有利な風俗習慣」は、これを提唱し保護する。②「少数民族の発展と生産に妨げがないか影響が大きくないのは」、自由にまかせるかあるいは適当な時期を待って適切な説得教育を通して、かれら自身に改変させる。たとえば、顔の刺青、身体の紋様など。③「民族の発展と当面の生産に有害で、民族の団結と社会の進歩に不利なものは、条件が備わった時に、かれらが逐次放棄するように必ず説得教育し、特に人の生命安全と封建的迷信に属する風俗習慣は説得教育を通して廃止しなければならない」¹⁶⁶。しかし、この三分類には国家と党の認定が介在し、政策性を帯びている（場合によっては、前記の憲法と法律に抵触することもありうる）。とりわけ、すでにみたように、少数民族のなかでの風俗習慣と宗教は密接に絡み合っており、また封建的迷信と宗教の区別もさほど容易ではない。風俗習慣にたいする国家と党の認定と対応の如何によっては、このことを契機として民族反抗が起きる可能性がある。

以上のことから理解されるのは、少数民族における宗教問題は、漢民族におけるそれに比して、一層複雑かつ困難な性格を有しているということである。中国では、「民族、宗教は小事ではなく」、かつ民族と宗教が密接不可分であるがゆえに、「民族工作と宗教工作が高度に重視」される¹⁶⁷。そして、中国の民族問題は、宗教と不可分であるがゆえに、党と国家のイデオロギー性と矛盾・緊張の関係にある。この矛盾・緊張関係の解消の一つの方向での現れが民族懐柔であり、もう一つの方向での現れは民族抑圧である。民族懐柔と民族抑圧の間で具体的にいかに対応するかは、その時期の党と政府の政策的意図が反映される¹⁶⁸。

終章 「改革・開放」下の宗教政策の矛盾の深化

中国の社会主義の時期での宗教の存在の根源についての議論はすでにみた。この議論自体は、そもそも「社会主義というこの歴史的時期は、宗教消滅の時期ではない」ということが理論的前提となっている。特に、82年憲法が1993年に改正された

166 蕭蔚雲、魏定仁、宝音胡日雅克編著・前出『憲法学概論（修訂本）』199～200頁。

167 江沢民「高度重視民族工作和宗教工作（1993年11月7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・前出『新時期宗教工作文獻選編』250頁。

168 中国における民族と宗教の問題は、これに独立問題がからむと、緊張度がいっそう増す。当面、チベット（ラマ教）と新疆ウイグル自治区（イスラム教）が、そういう状況にある。

際に、序言において、「わが国はいま社会主義初級段階にある」¹⁶⁹という文言が書き加えられたことは、社会主義の時期での宗教の存在のいっそうの長期性¹⁷⁰を、少なくとも理論的には示すものであった。

社会主義の時期において、宗教は相当長期に存在するとされるがゆえに、中国では、「宗教と社会主義社会の相互適応」という原則が強調されるようになっていく¹⁷¹。しかし、中国の社会主義初級段階における宗教と社会主義社会の相互適応の主な内容¹⁷²をみるに、その原則は、「相互適応」というよりむしろ、「宗教に対する社会主義国家の寛容」と「社会主義国家への宗教の適応」という内容のものとなっている。換言すれば、「宗教と社会主義社会の相互適応は、宗教と社会主義社会の融合を指すものでもないし、無神論と有神論の折衷を指すものでもない」¹⁷³のである。

169 「社会主義初級段階」論そのものは、1981年6月の党第11期中央委員会第6回総会「建国以来の党の歴史的問題に関する決議」において初めて提示されていた。こうである。「我々の社会主義制度は、いまだ初級の段階にあるけれども、しかし、疑いもなく、わが国はすでに社会主義制度を建立し、社会主義社会へ入っている。この事実を否定するいかなる観点も誤りである」（中共中央文獻研究室『關於建国以来党的若干歴史問題的決議注釈本』人民出版社、1985年、61頁）。しかし、当時は、この「初級の段階」の文言はさほど注目されなかった。決議自体も、重点を「社会主義制度」「社会主義社会」に置いていた。そして、決議は、社会主義生産関係について、「国営経済と集団経済は、わが国の基本的経済様式であり、一定範囲の勤労者個人経営経済は公有制経済の必要な補充である。」、「必ず公有制の基礎の上に計画経済を実行し、同時に市場調節の補助作用を発揮させなければならない。」（同上、64頁）としていた。

170 これについては、当面、「社会主義初級段階は、わが国では少なくとも100年の時間を経なければならず、社会主義制度を強固にし発展させるには、さらに長い時間を必要とする」という説明が一般的である（明月「宗教在我国存在的長期性和相応政策分析」『内蒙古大学学报〔人文社科版〕』1998年5期、31頁）。なお、上記の100年は1956年を起点としている。

171 「宗教と社会主義社会の相互適応」という理念が正式に提示されたのは、1991年の中共中央、國務院「宗教工作をいっそう良く行う上での若干の問題に関する通知」においてであるが、その前年の1990年7月に出された中共中央「統一戦線工作を強化することに関する通知」において、宗教活動と「社会主義制度との相互適応」という文言が使われていた。

「宗教と社会主義社会の相互適応」という理念には前史がある。現在の中国での最も重要な党の政策である中共中央「わが国の社会主義の時期の宗教問題に関する基本的観点および基本政策」（1982年3月、[1982]党中央19号文件）の作成時、李維漢がすでに「宗教と社会主義社会の相互適応」の理念を提示していた。だが、この提案は、当時は受け入れなかった。その後、1982年10月、胡喬木が、中国社会主义社会において宗教はどのように社会主义社会と協調できるのかという問題提起を行い、これを受けた研究成果が、1987年4月の羅竹風主編『中国社会主义时期的宗教問題』（前出）である。この書で展開されている「宗教と社会主义社会の相互協調」という理論が、「宗教と社会主义社会の相互適応」という理念の前身である（中央党校課題組編『現階段我国民族與宗教問題研究』宗教文化出版社、2002年、131～132頁参照）。ただし、「宗教と社会主义社会の相互適応」という理念は、「宗教と社会主义社会の相互協調」という理論よりも、宗教の側にとっては、一定程度後退的になっていることにも注意する必要がある。

172 国家宗教局政策法規司編・前出『中国宗教法規政策読本』24頁以下参照。

実際、江沢民は、1993年11月の全国統一戦線工作会議において、相互適応との関係で、宗教の側は、「社会主義に適応しない宗教制度と宗教教条を改革し、宗教教義、宗教教規および宗教道徳のなかの積極的要素を利用して社会主義に奉仕しなければならない」と論じている¹⁷⁴。その後、1998年12月に出版された党の文献は、より明確に、「宗教と社会主義社会の相互適応は、双方の相互適応、相互調和の内容であるけれども、しかし、対等ではなく、主と従の区別がある。主要内容は、宗教が社会主義社会の発展要求に適応することであり、社会主義社会が宗教に適応することではない」と説明している¹⁷⁵。

宗教は、社会主義国家において従たる地位を占めるにすぎないのは、すでに論じた中国での信教の自由の権利の消極性、過渡期性、政策性に照応するものである。この前提として、たとえ長期間かかろうとも、共産主義段階では宗教は自然消滅し、よって信教の自由も必要とされなくなるという理論的想定が存在する。

マルクス主義にあつては、信教の自由は歴史的存在である。すなわち、信教の自由の思想とは、特定の歴史的段階の「人間の生活諸関係、彼らの社会的諸関係、彼らの社会的存在」を基礎とする「意識の分野での自由競争の支配を言いあらわしたものにすぎない」¹⁷⁶のである。マルクス主義は、信教の自由を否定しないが、党は宗教を必要とする状態から社会を根底的に解放するために努力しなければならない

173 王作安・前出『中国的宗教問題と宗教政策』159頁。

174 「高度重視民族工作和宗教工作〔1993年11月7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・前出『新時期宗教工作文献選編』255頁。また、江沢民は、2001年12月10日、党中央と國務院が開催した全国宗教工作會議において、宗教の社会主義国家への適応を、「二つの要求」と「二つの支持」という言葉で強調している（『人民日報』2001年12月13日）。「二つの要求」とは、宗教界人士と信者大衆が、祖国を熱愛し、社会主義制度を擁護し、共産党の統率的指導を擁護し、国家の法律、法規および方針・政策を遵守するように要求することと、宗教界人士と信者大衆が従事する宗教活動が、国家の最高利益と民族の全体的利益に服従し奉仕するように要求することである。「二つの支持」とは、宗教界人士と信者大衆が、宗教教義を社会の進歩の要求に合う解釈をするように努めることを支持し、宗教界人士と信者大衆が、全国人民とともに、宗教を利用して社会主義祖国と人民の利益に危害を及ぼすあらゆる違法活動に反対し、民族の団結、社会の発展および祖国の統一のために多大の貢献をすることを支持することである。

なお、江沢民の言う「宗教教義、宗教教規および宗教道徳のなかの積極的要素」との関係で、たとえば、道教における教義・理論・規範のなかの「積極要素」の探究の試みとして、李養正（中国道教学院副院長）「対道教義理規範中“積極因素”の探討」『世界宗教研究』1999年3期、12頁参照。

175 中央党校民族宗教理論室編・前出『新時期民族宗教工作宣传手冊』401頁。

176 マルクス、エンゲルス・前出『共産党宣言』『全集』第4巻493頁。

とした。つまり、マルクス主義の宗教論の本質は宗教そのものの批判ではなく、宗教の「現実的基礎」の克服であった。

ところが、82年憲法下の中国が、マルクスの言う宗教の「現実的基礎」の克服の方向へ向かっているのか。中国自身の後追いつ的な説明は別にして、少なくとも実態的には、反対の方向へ向かっているとも言える。

中国のある論は、マルクス主義宗教観との関係でこう言う。「宗教を消滅し、人を宗教阿片の麻醉から解放し、自己の運命を掌握する主人になろうとするには、何よりもまず必ず、労働疎外化現象の根源である私有制を除去しなければならない。あるいは、“倒錯した世界観”を消滅するには、何よりもまず必ず、“倒錯した世界”を消滅しなければならない。これは、プロレタリア階級が行う社会主義革命を意味している。社会主義社会において、私有制が消滅され、人々の生活を支配する社会的自己疎外力と労働疎外化現象がこれによって消失していけば、宗教もこれとともに、その存在の社会的基礎を喪失し、そうして歴史の舞台から退出していくことになる。」¹⁷⁷。

しかし、ここの「労働疎外化現象の根源である私有制」について、中国では、「改革・開放」政策下で、私有制の除去とは逆に、私有制を拡大・強化する方向へ進んでいる。

中国の「社会主義」の経済的土台は、1978年末の「改革・開放」路線への転換以来、確実に変容してきた。78年憲法までは、個人経営経済、私営経済等の非公有制経済は、公有制経済の対立面であるとする「対立」論が支配的見地であった。しかし、「改革・開放」路線下の82年憲法で、「個人経営経済」は、社会主義的公有制経済を補完するものであるとする第一段階の「補完」論が規定され、次に、1988年の憲法改正で「私営経済」は、社会主義的公有制を補完するものであるとする第二段階の「補完」論へと進められた。そして、1999年の憲法改正で、個人経営経済、私営経済等の非公有制経済は、社会主義的市場経済の「重要な構成要素」であるとする「重要構成要素」論が打ち出された。2004年の憲法改正で、「重要構成要素」論はさらに発展させられ、「国家は、個人経営経済、私営経済等の非公有制経済の合法的な権利および利益を保護する。国家は、非公有制経済の発展を奨励・支持・指導し、且つ非公有制経済に対して法によって監督と管理を行う。」（11条2項）と規定された。これのみでなく、「社会主義」中国で初めて、私有財産権が積極的に容

177 呂大吉「中国現代宗教学術研究百年的回顧與展望」『江蘇社会科学』2002年3期、80頁。

認められ、「公民の合法的な私有財産は侵されない。」（第13条1項）、「国家は、法律の定めるところにより、公民の私有財産権と相続権を保護する。」（同条2項）と規定された¹⁷⁸。また、中国は、2001年12月、世界貿易機関（WTO）に加盟し、世界の自由市場経済に正式に参入した。まさに、私有制の除去とは正反対の方向である。

マルクス主義の考えでは、信教の自由の思想とは、特定の歴史的段階の「人間の生活諸関係、彼らの社会的諸関係、彼らの社会的存在」を基礎とする「意識の分野での自由競争の支配を言いあらわした」ものであるが、これからすると、中国において、経済的・下部構造として自由競争の市場経済の発展が設定されているかぎり、上部構造の意識の分野での自由競争としての信教の自由の発展も組み入れられていることになる¹⁷⁹。要するに、本来的には社会主義下で克服されるべき宗教の「現実的基礎」が、社会主義国家の根本大法たる憲法によって発展が保障されているわけである。「改革・開放」下における中国での社会主義の時期における宗教政策は、深部において矛盾を抱え込んでいる。

また、別種の矛盾も存在する。すなわち、中国の信教の自由の理論と実態は、人権の「普遍性」の確立への世界史潮流のなかで、はたして堪え得るものであろうかという問題である。この世界史的潮流と連動して、中国国内においても、すでに人権の普遍性の確立を求める動きが根強くある。この欲求と体制の衝突の一つが1989年の天安門事件であった。

もっとも、ここで西側における信教の自由を含む、世界諸国の人権の「現実態」が普遍性を有しているということを言っているのではない。それらの諸国でも、種々の問題が存している。人権の普遍性の確立への世界史的潮流とは、各国での問題を克服する方向での国境を超えた人間としての基本的な権利の確立への志向のことである。

確かに、中国の多くの論者も言うように、当面、各国の政治経済制度、歴史伝統、イデオロギーが異なり、経済発展水準、文化教育、風俗習慣、宗教信仰も様でなく、各国が同時に一つの標準に到達するのを要求することは实际的でなく、ま

178 私有財産権の保障を法律のレベルで強固にする「中華人民共和国物権法」も、2007年3月16日、全国人民代表大会で採択された（2007年10月1日施行）。

179 現実に、中国での宗教活動は、「改革・開放」下で、日増しに盛況化してきており、この状況が広く社会各界の関心を集め、「宗教学の研究は建国以来空前の繁栄を呈している」（中央党校課題組編・前出『現階段我国民族與宗教問題研究』89頁）とも言われている。

た不可能である。しかし、この論の前提として、「国家主権は不可侵」であり、「ただ国家主権の尊重を基礎として、はじめて人権問題は適切に解決され得る」というドグマが存する¹⁸⁰。中国の歴史的背景からして、国家主権に敏感であることは理解され得るにしても、現在および今後の世界史的潮流のなかで要求されている「人権」は国家主権を超克（否定ではない）する方向性を有している。

中国自身も、1991年、「人権白書」¹⁸¹を發表して、中華人民共和国樹立後初めて「人権」理念を体制的に公認し、また2004年の憲法改正時に、「国家は、人権を尊重し保障する」（憲法第33条3項）という規定を置き¹⁸²、人権重視の方向へ動いてきている。しかし、中国における人権ははまだ「不可侵」と位置づけられていない。中国で不可侵なのは国家主権であり、党の統率的指導権である¹⁸³。

とりわけ、人権のなかでも信教の自由は、その権利の性質の「消極性」、「過渡期性」、「政策性」からして、保障は歴史性、流動性を帯びている。同時に、中国は、こと宗教に関しては、「改革・開放」下においても、「宗教は、西側の敵対勢力が中国へ浸透する突破口である」¹⁸⁴という認識を保持しており、むしろ、「改革・開放」が發展・拡大するにつれ、警戒感は強まっている。

180 中国における「人権」と「主権」の相克については、土屋英雄『中国の人権と法—歴史、現在そして展望—』（明石書店、1998年）の第一章第六節を参照。

181 國務院新聞弁公室「中国の人権状況（1991年11月1日）」『人民日報』1991年11月2日～5日。この全訳は、土屋英雄『現代中国の人権—研究と資料—』（信山社、1996年）の資料（2）を参照。

182 この規定の意義については、土屋英雄「中国の憲法改正」『レファレンス』（国立国会図書館発行）2004年9月号、74～75頁参照。

183 筆者は、1990年代の中国の人権の構造的特質について、次のように概括していた。すなわち、中国の人権は「主権」優位によって「国内問題」となり、この「国内問題」としての人権は党の統率的指導の堅持という「しほり」を受け、また人権のなかでも「個人的人権」は、「生存権」第一と「發展権」重視および権利と義務の統一の原則によって、集団的人権・利益の下位に立ち、さらに個人的人権のなかの政治的、精神的人権は「生存権」につながる経済的、社会的人権よりも優先順位が低い、と（土屋・前出『中国の人権と法』139～140頁）。中国の国家宗教事務局局長の葉小文が、「世界人権宣言発表50周年」を記念して講演した宗教信仰の自由についての内容は、上述の筆者の概括とほぼ重なり合う。葉小文は、中国での信仰の自由の実践上の経験から総括されるものとして、5点を挙げている。第一に、宗教信仰の自由は国家の法律の保障に基礎を置く。第二に、宗教信仰の自由は国家主権に基礎を置く。第三に、宗教信仰の自由は生存権、發展権の保障に基礎を置く。第四に、宗教信仰の自由は宗教と社会文明の進歩の相互適応に基礎を置く。第五に、宗教信仰の自由は各宗教の権利の尊重に基礎を置く（葉小文「維護宗教信仰：中国的實踐與國際社会的共同使命」『中国宗教』1998年6期、10頁以下）。

184 王作安主編・前出『面向新世紀的中国宗教和宗教工作』266頁。

信教の自由を含む人権の普遍性の確立への世界史的潮流と中国国内での信教の自由の保障の特殊性との間の矛盾も深まりつつある。

（人文社会科学研究科教授）