

中国における宗教統制政策と「宗教」および「風俗習慣」

長谷, 千代子
日本学術振興会

<https://doi.org/10.15017/2340962>

出版情報 : 九州人類学会報. 30, pp.92-98, 2003-07-05. Kyushu Anthropological Association
バージョン :
権利関係 :



報 告

中国における宗教統制政策と「宗教」および「風俗習慣」

長谷千代子

(日本学術振興会)

I. はじめに

本稿の課題は中国における宗教政策が人々の暮らしにどのような影響を与えているのかを明らかにすることである。事例としてとりあげるのは雲南省の西南部に位置

する徳宏州の州政府所在地である芒市鎮の状況である。98年版の『徳宏年鑑』によれば、芒市鎮は総面積約5.2km²、総人口は55,219人で、そのうち徳宏タイ族と呼ばれる少数民族が9,113人、漢族が39,623人である [徳宏年鑑編集部 1998: 40]。かつてこ

の町の住人の大半は徳宏タイ族であったが、1930年代に雲南省の省会昆明から芒市を通してビルマに抜ける道路が開通して以来、芒市鎮に大量の移民が急激に流入して現在のような人口比となった。

1949年の新中国建国以来、芒市は徳宏州政府所在地として徳宏州の中でもっとも強く各方面の政策の影響を受けてきた。経済的側面においては、とりわけ政治的混乱がおさまった80年代以降は町の開発が進み、芒市鎮の徳宏タイ族のほとんどが農地の使用権を政府に買い上げられ、農業から商業やサービス業への大転換を余儀なくなされた。また、社会・文化的側面では、少数民族の文化を尊重するという国是にしたがって徳宏タイ文字の改良や、彼らが古くから伝統的に信仰してきたとされる上座仏教に対する保護などが行なわれている。ただし、徳宏州がミャンマー国境に位置することもあって、そうした文化や宗教、風俗習慣に対する政策は、「中国人」としての団結を最終的な目標として実施されているという印象が強い。以下、中国共産党がどのような機構・制度のもとに芒市鎮の徳宏タイ族の人々の宗教生活に介入したかを見てみよう。

II. 中国共産党の宗教政策

中国共産党は宗教を封建時代の遺物として一貫して否定的にとらえてきたが、文化大革命のあと、「宗教を存在させてきた階級的矛盾は消えても宗教は長期にわたって存続する」[朱 1994：131]ことを確認し、それに基づいて比較的穏健な宗教政策を現在のところ実施している。ただし、少なくとも建国以来、中国において宗教は独立した一つの問題というよりはしばしば民族問題、ひいては国家統一に関わる問題として考えられてきており、それは現在でも変わっていない。そのことを端的に示すのは中国共

産党の体制である。共産党中央組織において、宗教問題をあつかうのは異なる階級、階層、民族、国家などの連携・協力・団結を促進する組織である統一戦線工作部のなかの「民族・宗教工作局」という部局であり、宗教問題と民族問題がセットになっていることが分かる。徳宏州レベルではその傾向はさらに顕著で、文革終了以来統戦部が改革開放期の宗教工作を担当し、同じ工作組が共産党の機構としては「宗教科」、政府機構としては「民族宗教事務局」の看板を掲げてきた。1997年末からは、統戦部が行ってきた宗教事務工作は人民政府の民族宗教局に移交されている [張建章 1992：138]。

また、1982年3月に中共中央が出した19号文件は文革後の宗教政策の基本方針を示すものだが、ここにも中国共産党の宗教観が色濃く現れている。以下はその主な項目である。

- ①宗教を存在させてきた階級的矛盾は消えても宗教は長期にわたって存続する。
- ②中国内には5つの宗教(仏教、道教、イスラム教、カトリック、プロテスタント)を中心に多くの宗教があり、それらの複雑性と重要性は短期間に解消されるものではない。
- ④宗教信仰自由の政策を堅持する。
- ⑤宗教人士の愛国主義的教育を強化する。
- ⑥宗教活動場所を合理的に配置する。すべての宗教活動場所は政府宗教事務部門の行政指導下であり、宗教組織と宗教教職人員によって管理される。何人も宗教活動場所において無神論を展開するべきでないが、宗教組織や信者たちも、宗教活動場所以外で布教、伝教、有神論の宣伝や、宗教書などの配布を行うべきでない。
- ⑨宗教信仰自由の政策は共産党員にはあ

てはまらない。ただし全民信教の少数民族の場合は実情に合わせて執行すべきである。

- ⑩正常な宗教活動を保証すると同時に、宗教の衣をかぶった違法犯罪行為と反革命破壊活動、および宗教の範疇に属さない、国家利益と人民の生命・財産を脅かす迷信活動はきびしく取り締まる。[朱 1994：131-135要約]（下線はすべて筆者）

ここから中国共産党が考えているあるべき「宗教」の条件として、以下の3点をあげることができる。まず一つは、「既成の完成した宗教」という枠組みである。中国では主な宗教として、仏教、イスラム教、道教、カトリック、プロテスタントを挙げる「五大教」という表現が流通している。そして、完成した宗教とそうでないものとの区別の指標は、経典、規範化された儀式、宗教者組織の有無という創唱宗教的な特徴である[上海人民出版社編、1999：29]。宗教自由の政策を中国が強調する場合、確実に保護されるのはこの五大教で、それ以外の宗教は迷信、風俗習慣と見なされ、禁止や改革の対象となる可能性が出てくる。

次に民族という強固な枠組みの存在である。ある種の宗教はある民族だけが信仰すると見なされるケースが、特に少数民族の場合に多い。イスラム教を信仰する回族、上座仏教を信仰するタイ族などである。同時にその民族に属する人々は皆その宗教を信じている（全民信教）という予見もよくあり、徳宏タイ族の上座仏教の関係はまさにそれに相当する。

最後に、「宗教活動場所」という規制である。19号文件⑥にあるとおり、教会や寺院などは政府への届出によって宗教活動場所としての認定を受けねばならず、認定書のない所では布教その他の一切の宗教活動を

禁止されている。これによって宗教は特定の建物の中に隔離されることになった。

III. 徳宏州における宗教状況

以上のような中国共産党の宗教観および宗教政策は、人々の生活を「宗教」とそうでないものに切り分けるというかたちで、「宗教」のみならず人々の生活全般に影響を及ぼした。今そのもっとも可視的な切り口として、芒市鎮における宗教的建築物が文革以後どのように再建されたか/されなかったかを見てみよう。大躍進から文化大革命にかけて芒市鎮でも文化財の破壊が行なわれ、ほとんどすべての宗教的建築物が一度は破壊された。80年代の前半からそうした宗教的建築物が建て直され始めたが、結論から言うと、そうした建築物はその建て直され方のプロセスに応じて3つの種類に分けることができる。

一つは、正統な「宗教」建築物と見なされたもので、具体的には徳宏タイ族の通う上座仏教の寺院と、漢族が通う大乘仏教の寺院である。一部の有名寺院は政府から再建のための金銭的援助を受け、「宗教活動場所」の証書も得たうえで観光名所となっている。このような党からのお墨付きを得た寺院では、その宗教的活動が純化・規範化していく傾向が見られる。例えば徳宏古来の仏像の形や教派間の差異、さらにはお経を唱和するときの方言などが、より正統な形態とされるビルマやタイの仏教をモデルとして訂正・変更されているのである。そうした習慣が仏教という枠組のなかで洗練されるのみならず、民族団結という国民統合的な目的のために改変されることすら見られる。水かけ祭りが徳宏タイ族の祭りであることを越えて、徳宏州に暮らすその他の民族全体が参加する形態に部分的に変えられてきたのはその顕著な事例である。

ちなみに芒市鎮には主に漢族女性が参拝に来る観音寺という寺もある。これも宗教活動場所としての認可を受け、大乘仏教の寺院と見なされているが、かつてはこの寺で行なわれる年中行事には道教・民間信仰系の神々への参拝が組み込まれていた。寺の住職はそうした祭りを仏教寺院で行うべきではないとつねづね筆者に漏らしていたが、1999年の行事表からはついにそうした行事が削除された。ここにも正統な「宗教」概念にあわせて人々の実践が修正される状況を読み取ることができる。

第二に、中国共産党によって認められた「宗教」とは逆に、「迷信」と見なされて現在に至るまで破壊されたまま再建されていない宗教建築物がある。芒市では土主廟¹⁾と龍王廟(玉皇廟であった可能性もある)、それに寡婦塔がそれにあたる。龍王廟は少なくとも大躍進のころまでに破壊されて、以後再建されることはなかった。寡婦塔は一種の仏塔と見なすこともできるが、これは徳宏タイ族の人々の話によれば土司²⁾の妻が夫の菩提を弔う意味で建てられたとされる。他の仏塔のほとんどが仏教関係施設として再建されているのにたいしてこの仏塔が再建されなかったのは、土司制度に関わる封建迷信と見なされた可能性が高い。土主廟についてはあまり詳しいことは分からないが、芒市の町外れで漢族の貧しい移民たちが祭っていたらしい。ちなみに、芒市にはこのほかに関帝廟、城隍廟³⁾、白馬將軍廟⁴⁾、スウ・ムアン廟⁵⁾などさまざまな神々が祀られていたが、こうした廟は大躍進のころにすべて迷信として破壊され、そこで行われていた祭祀も禁止されている。

第三に、中国共産党によって一度は破壊されたものの、改革開放が始まってから有志の人々によってこっそり再建された建築物がある。党はそれを宗教活動場所として公式に認めこそしないが、そうした活動を

見て見ぬふりをしている。関帝廟、城隍廟、白馬將軍廟、スウ・ムアン廟はすべてそうした形で実は再建されている。注目されるのはこうした廟が再建される背景である。中国共産党の見解によればこうした活動は過去の習俗の残滓ということになるが、それだけでは説明しきれないことがあまりにも多い。たとえば廟の再建や毎年の祭祀に積極的に関わっているのは老人たちではなく、改革開放という近代化の波にもまれている働き盛りの男性である。彼らのほとんどが82年ごろから始まった都市開発によって農地を失い、農業から商業・サービス業への転換を余儀なくされるという大きな変化を経験しており、たんに惰性的に旧習を守る余裕があるわけではない。しかも、現在芒市鎮の地方神として認知されているのは、徳宏タイ族の神というよりはむしろ関帝である。関帝は漢族の民間信仰において商売の神と見なされており、徳宏タイ族の人々は関帝がそういう神であることを認識した上でムアンの神の廟に祭ったといっているので、この廟はムアンの神と財神が習合したものと考える必要がある。この背景には産業基盤の激変により、金儲けが生活維持の必須条件となったこと、そして商品経済の浸透のため従来の徳宏タイ族としての生活様式や互助関係組織が崩れたことに対する危機感が高まってきたことを想定する必要があると思われる。この意味でムアンの神と関帝の習合はこの2つの問題を同時に解決する宗教的パフォーマンスとして見ることが可能であり、旧習の残滓どころか、新たな宗教的実践の発生としてとらえられる側面を持っているのである。

ただ、今のところこうした活動は見逃されているものの、同じような廟のうち取り壊されたものがあることにも留意しておかなければならない。玉皇地母寺は1999年の春頃、財神廟のすぐ裏に漢族の有志によっ

て建設され、一人の年配の漢族女性が粗末な廟を管理していたが、2001年に中国共産党によって破壊された。この寺は観音寺の年中行事から削除された道教・民間信仰的な部分の受け皿になろうとしていたと思われる。中国共産党は制度上の「宗教」外に起こり始めた宗教的現象を完全に野放しにするつもりはないのである。

このように、中国共産党の公的な「宗教」概念はおもに中国の統一を守るという視点から運用され、「宗教」を制度的に管理する必要に基づいて「宗教」とそうでないものを弁別することになった。しかしそうして洗練されていった「宗教」概念および制度は、現実には人々の「宗教」と「生活」を分離しえず、改革開放後の社会状況の変化を受けて始まった新たな宗教的活動を、中国共産党の「宗教」概念／制度では十分に把握できないという、中国共産党にとっては皮肉な結果になっているのである。

IV. 中国のアカデミズムにおける「宗教」と「風俗習慣」

公式の「宗教」概念から外れ、「迷信」として積極的に排除するほど社会にとって害悪であるとはみなされない習慣的行為は、一般に「風俗習慣」と総称される。近年、少数民族の風俗習慣を、新たな視点から研究しようとする傾向が中国のアカデミズムのなかに見られる。それは一言でいうと、習俗改革、端的に言えば文明化を推し進めるといった目的を持った研究である。習俗改革そのものは清末以来の課題であり、文化大革命はその手荒な実行であったともいえるが、これが単なる政策宣伝ではなく学問という知的な手法と結びつき、しかもそれが従来民族意識を刺激しないように敬遠されてきた少数民族の風俗習慣に及ぶようになった点が新しい傾向であるといえる。以

下、簡単にその状況を概観しておこう。

従来少数民族の研究は民族学として行われてきた。中国における民族学の特色は次の3点である。第一に、多民族国家を標榜する中国には各民族に自治権を与える使命があり、その主体としての「民族」を確定するための民族識別の過程そのものが民族学となった。第二に、マルクス主義史観が尊重され、原始社会から社会主義への過渡期にあるものとして各民族を位置づけ、説明する傾向が顕著であった。第三に、膨大な史料的蓄積に依拠して民族の起源と変遷をあとづける歴史的研究が盛んに行われた。

これに対して漢族を研究する場合にはもっぱら社会学が適用された。社会学は鄧小平によって復活されて以来、現代化のために役に立つ研究が主流となっている。家族、コミュニティ、農村、地方都市など一定の人間集団を単位として、その構造モデル、発展、機能変化、社会保障、高齢化問題などが主要なテーマとなる。漢族の民族性や伝統的な生活様式といった側面については、歴史学および民俗学に委ねられていた。

こうした状況に近年以下のような変化の傾向がみられる。まず挙げられるのは民俗学社会学化である。民俗学はそれまで民間伝承の記録をその主な仕事としてきたが、近年風俗習慣の由来や社会に与える影響を研究して、「移風易俗」（よくない習慣を改めること）を提唱し、現代化・国民化に貢献すべきであるという主張が見られるようになってきている〔徐・葉・松岡 1999：25-36〕。

第二に、社会学化した民俗学が民族学、つまり少数民族研究に波及していることが挙げられる。私見では、主に『民族学研究』誌上で嚴汝嫻〔1982〕を皮切りに王紅曼〔1989〕、方素梅〔1990〕らが、民族学において風俗習慣をいかに研究するかを議論し、

それを研究すると同時に変革へと導くべきであるという結論に至っている⁶⁾。

また、最近の少数民族に関する民族誌にはしばしば風俗の変容や近代化についての言及が見られる⁷⁾。こうしたことから民族学においても、少数民族の民俗(風俗習慣)を研究する際、それをたんに過去の残滓として記述するだけでなく、最終的には移風易俗に結びつけ、現代化に貢献しよう、という傾向を見て取ることができる。

V. 考 察

中国では宗教を教理的な側面に囲い込み、実践的な側面は移風易俗によって修正されようとしている。しかし現実には徳宏タイ族の財神崇拜のように、経済的豊かさという人々の生活上のニーズに密着したレベルで、中国共産党の「宗教」概念ではすくい取れない宗教的行動の発生と広まりが感じられる。

そうした動きは今のところ「風俗習慣」という曖昧なジャンルに分類されて放置されているように見えるが、民俗学の社会学化とその少数民族研究への波及は、少数民族の「風俗習慣」の領域に行政が今後より強く介入することの予兆であるように思われる。「宗教」と「風俗習慣」は国民統合という政治的な目的のもとに分節されてきたが、これからは「風俗習慣」のなかで同じ政治的目的によって、(例えば「よい伝統」と「悪い風俗」といった)新たな分節化が実際の生活にも影響を及ぼす可能性が高まっている。

こうした中で「宗教」をとらえようとするとき、いつも問題になるのは「宗教」という概念をどう用いればいいのかという問題である。根本的な問題は、むしろこの方法的な問題よりはっきりしているように思われる。つまり、一方に中国共産党の公的

な「宗教」概念があり、もう一方に「風俗習慣」のなかの宗教的活動こそ現在生きられている宗教として重要であるという調査者の実感があり、調査者はこの両者の関係を焦点化したいというのが根本的な問題である。

一つのオーソドックスな方法としては、後者を「民俗宗教」⁸⁾や「実践宗教」⁹⁾と呼んで、中国共産党が公的に「宗教」と呼ぶ創唱宗教的なものと、はじめから分けて考えるというものがある。この方法は確かに「民俗宗教」的なもの、「実践宗教」的なものの実態を明らかにするには有効かもしれない。しかし、徳宏の事例が語っているのは公的な宗教とそうでない宗教が国家統一や近代化という目的のもとに人々の生活のなかから政治的・恣意的に抽出され、形成されてきたということであり、この側面をとらえるためには、両者を最初から別々にあつかうのは得策ではないように思われる。

筆者の現時点での暫定的な結論としては、徳宏州においてこの課題に取り組むためには「宗教」という概念をめぐって三つの操作および研究が必要であるように思われる。一つは中国において公的な「宗教」概念がどのような必要に基づき、どのようなルートで導入され、宗教政策の枠組みにどう影響することになったのかをあとづける歴史的な研究である。この作業によって公的な宗教とそれ以外の宗教を分ける基準が明らかになることが期待される。もう一つは研究者の側から暫定的な「宗教」の定義を考えることである。筆者は「宗教活動場所」の中で行われる活動にも、財神崇拜にも宗教的なものを感じるわけだが、なぜこの二つの異なる現象に同じ「宗教」という言葉をかぶせてしまうのか、その心性を自己分析する必要がある。場合によってはそれを「宗教」と呼ばないほうが良いという結論もありうるかもしれない。最後に、現地の人々

がなにを宗教的なものと見なすかを明らかにする必要がある。これは彼らが宗教的なことを表現するときどういう言葉がどのように用いられているかを調べることによって根気よく理解を深めていくしかないであろう。こうした作業の総合によって、現代の徳宏社会における「宗教」状況をいくらかでも明晰に語れるようになるのではないか、というのが筆者の現段階での見通しである。

注

- 1) 雲南省では広く大黒天に対する信仰があり、それを祀った廟を土主廟と呼ぶ。
- 2) 中国の王朝から間接統治を委託されたその地方の有力者に与えられる官職。徳宏では明朝時代から新中国成立まで土司の世襲が続いており、土司制度の解体とその権威の打破は共産党にとって重要な責務として遂行された。
- 3) 関帝と城隍は漢文化に由来する神々で、関帝は商業神、城隍は町の神とされる。
- 4) 白馬將軍は主に戦時の守護神として土司によって祀られていた。〈民族問題五種叢書〉雲南省編集委員会編 [1984: 147-8] 参照。
- 5) スゥ・ムアンはムアンの神の一つで、ムアンとはかつて芒市盆地一帯に君臨した王の支配領域を指す。かつては毎年7月(ダイ暦10月)に土司が祭祀を行っていた。〈民族問題五種叢書〉雲南省編集委員会編 [1984: 147-8] 参照。
- 6) 嚴汝嫻、1982、『風俗習慣は民族学研究の重要領域』『民族学研究』第3輯；王紅曼、1989、「民族風俗習慣改革的必然性和必要性」『民族研究』6期；方素梅、1990、「関宇伝統習俗的変革」『民族研究』1期。
- 7) 例えば雲南大学組織編写、高堯元主編、2001、『傣族—孟海孟遮郷曼剛寨』雲南大学

出版社；郭老景、1999、『景頗族風俗文化』徳宏民族出版社など。

- 8) 宮家はいくつかの民俗宗教論をレビューしたあとで自らの定義として、「日本人が神道・仏教・キリスト教・新宗教などを生活上の必要に応じて摂取する際の論理とでもいえるような、受け止め手の宗教を民俗宗教ととらえる」としている。ここには日本古来の宗教と外から来た宗教という分類が見られる。宮家 (2001: 26) 参照。
- 9) 田辺はリーチを引用しつつ、次のように解説する。「実践宗教とは、近代の哲学や科学が発達させてきた論理や言説とは異なった、慣習化された思考と行為の過程である。実践宗教の研究は、教理的に表明される様々な宗教的な観念が、世俗の人々のあいだでいかに実践的に意味あるものとして統合されているかを明らかにすることである」。ここでは一般民衆の宗教とエリートの宗教がやはりあらかじめ分離されている。田辺 (1993: 4) 参照。

参考文献

- 徳宏年鑑編集部 1998『徳宏年鑑』徳宏民族出版社。
- 朱越利 1994『今日中国宗教』今日中国出版社。
- 張建章 1992『徳宏宗教』徳宏民族出版社。
- 上海人民出版社編 1999『破除迷信問答百題』上海人民出版社。
- 〈民族問題五種叢書〉雲南省編集委員会編 1984『徳宏傣族社会歴史調査(3)』雲南人民出版社。
- 徐経澤・葉濤・松岡正子 1999「新しい中国民俗学をめざして」『中国21』Vol. 6。
- 宮家準 2001『日本の民俗宗教』講談社。
- 田辺繁治 1993『実践宗教の人類学』京都大学学術出版会。