

國學院大學學術情報リポジトリ

2016年度国際研究フォーラム「東アジアのグローバル化と宗教文化」報告書

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2024-06-28 キーワード (Ja): 162.2 キーワード (En): 作成者: 井上, 順孝 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/0002000507

2016年度国際研究フォーラム

International Research Forum 2016

東アジアのグローバル化と宗教文化

Globalizations and Religious Cultures in East Asia

報告書

Report

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所

Institute for Japanese Culture and Classics,
Kokugakuin University

2018.2



國學院大學



井上 順孝氏



川田 進氏



Wei-hsian Chi 氏



Benjamin Penny 氏



櫻井 義秀氏、岩井 洋氏



全体討議

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所
2016 年度国際研究フォーラム
「東アジアのグローバル化と宗教文化」報告書

目 次

はしがき	3
開催概要	5
「中国共産党の宗教政策とグローバル化」川田 進	7
「日本の若者は宗教をどう見ているのか—20 年にわたる意識調査をてがかりに—」井上 順孝	25
「戦後台湾における宗教の「近代化」とその課題」 Wei-hsian Chi (齊 偉先) (訳：加藤 久子)	33
"Religious "Modernization" and Challenges in Post-war Taiwan" Wei-hsian Chi (齊 偉先)	41
「中国の宗教文化、2000 年～ 2016 年」 Benjamin Penny (ベンジャミン・ペニー) (訳：齋藤 公太)	49
"Chinese Religious Culture, 2000-2016" Benjamin Penny (ベンジャミン・ペニー)	57

はしがき

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所 所長

井上 順孝

本報告書は、2016 年 10 月 16 日に國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所の主催で開催された国際研究フォーラム「東アジアのグローバル化と宗教文化」における議論をまとめたものである。

フォーラムの趣旨は、グローバル化と高度情報化を受けて、特に 1990 年代以降、地域を問わず宗教文化をめぐる大きな変動があったということを踏まえ、その変動が実際にどのような形で現れているか、またそれが人々の宗教に対する意識や関心にどのように反映されているのかといったことを議論しようとするものであった。更に、これを日本という一国だけに焦点を合わせるのではなく、東アジアという地域に的を絞り、その共通性と差異にも目を向けながら検討することを試みた。

パネリストとして、川田進氏、Wei-hsian Chi 氏、Benjamin Penny 氏の三名をお呼びし、日本文化研究所からは井上が登壇した。本報告書には、当日の発表をもとにした論文をこれら四名のパネリストから寄せて頂き、Chi 氏と Penny 氏のものについては、その日本語訳を作成し、それらを収録している。

なお、本フォーラムの前日である 10 月 15 日に、関連企画として国際ワークショップ East Asian Regional Preliminary Workshop for SISR 2017 “Globalizations and Religious Cultures in East Asia” を開催した。このワークショップは、本フォーラムと連続した問題意識の下で行われたもので、東アジアからの若手研究者を中心に、英語で研究成果を発表し、議論を行った。このワークショップについては別途報告書を刊行しているので、関心のある方には手にとって頂きたい。

開催概要

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所 2016年度国際研究フォーラム「東アジアのグローバル化と宗教文化」

- 【日時】 2016 年 10 月 16 日（日）13:00 ～ 17:30
- 【場所】 國學院大學渋谷キャンパス学術メディアセンター 1 階常磐松ホール
- 【パネリスト】 川田 進（大阪工業大学）
井上 順孝（國學院大學）
Wei-hsian Chi（Academia Sinica, Taiwan）
Benjamin Penny（Australian National University, Australia）
- 【コメンテーター】 岩井 洋（帝塚山大学）
- 【司会】 櫻井 義秀（北海道大学）
- 【使用言語】 日本語、英語（一部同時通訳付）
- 【主催】 國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所
-

【登壇者紹介】

◆川田 進

大阪工業大学教授。専門は中国地域研究。1991 年以降、中国四川省・青海省・新疆ウイグル自治区等でチベット仏教とイスラームに関する政教関係を調査。著書『東チベットの宗教空間』（北海道大学出版会、2015 年）は、中国共産党の宗教政策、漢人のチベット仏教信仰等を論じたものである。

◆井上 順孝

國學院大學教授。日本文化研究所所長。専門は宗教社会学。近現代の宗教運動の比較研究、宗教文化教育の研究などを中心的に進めており、特にグローバル化、情報化が宗教に与える影響に強い関心を持っている。著書多数。近著に『〈日本文化〉はどこにあるか』（責任編集、春秋社、2016 年）などがある。

◆ Wei-hsian Chi (齊 偉先)

中央研究院社会学研究所副研究員 (Academia Sinica, Institute of Sociology, Associate Research Fellow)。専門は宗教社会学、文化社会学、芸術社会学、社会学理論など。近現代の台湾における宗教、特に民俗宗教の変容を検討しており、その成果に“The Development and Cultural Characteristics of Local Religious Organization in Modern Taiwan: Its Main Distinction from Christianity,” *International Journal of Sino-Western Studies*, Vol. 5, 2013 などがある。

◆ Benjamin Penny (ベンジャミン・ペニー)

オーストラリア国立大学准教授、同大学 China in the World 研究所所長。専門は中国宗教史で、近代から現代にかけての中国の宗教運動、例えば法輪功や気功ブームなどについて検討してきている。代表的な著作に *The Religion of the Falun Gong*. Chicago: University of Chicago Press, 2012、また邦語論文に「歌と踊りにみる法輪功——大弾圧以後の法輪功の運営」(中牧弘允、ウェンディ・スミス編『グローバル化するアジア系宗教』東方出版、2012年、所収)がある。

◆ 岩井 洋

帝塚山大学教授、学長。専門は宗教社会学、経営人類学、キャリア教育など。経営という観点からアジアの宗教について考察を加えてきており、共著に『グローバル化するアジア系宗教』(中牧弘允、ウェンディ・スミス編、東方出版、2012年)、『アジア企業の経営理念』(三井泉編著、文眞堂、2013年)などがある。

中国共産党の宗教政策とグローバル化

川田 進
大阪工業大学 教授

一、北京の宗教スポット・雍和宮

中国社会は今、仏教ブームに沸いている。北京でそのブームを実感できる宗教スポットといえば雍和宮界隈であろう。場所は北京市東城区の安定門東大街と雍和宮大街が交差する一角にあり、最寄り駅は地下鉄2号線と5号線の「雍和宮」である。

現在、雍和宮の周辺（雍和宮大街沿い）には、線香、仏具、僧衣、仏像、仏教書、仏教音楽等を商う個人商店が軒を連ねており、狭い路地を入ると風水占い、姓名判断、運命鑑定看板がずらりと並んでいる。隣接する五道営胡同には、伝統家屋を再利用して菜食レストランや画廊、カフェ、雑貨屋がオープンし、若者や外国人が集う場所として注目されている。そして雍和宮の斜め向かいには、歴代王朝の学問所である国子監と孔子廟があり、この界隈は仏教、占い、現代アート、学問といった諸要素が混在する不思議な空間へと成長中だ。



図1 雍和宮付近の地図

雍和宮は1694年に創建され、清の雍正帝（1678－1735）が即位前に居住していた頃は雍親王府と呼ばれていた。雍正帝の即位後、王府の半分がチベット仏教寺院に改築され、名も雍和宮と改められた。雍正帝の没後、雍和宮で生まれた乾隆帝（1711－99）の命により全体が寺院に改修された。チベット仏教寺院として一般開放されたのは1981年である。

その後 1990 年代に入ると、国内外の観光客や仏教徒が多数参拝に訪れるようになった。2015 年に雍和宮の関係者に確認したところ、一日の参拝者数は約 1 万人。雍和宮のウェブサイトによれば、春節（旧暦正月）の時期は一日に数万人が押し寄せるとのこと（注 1）。

参拝者の大半は仏の加護により延命、息災、治病、進学、商売繁盛等の現世利益を求める民衆であり、チベット仏教徒は少数にすぎない。そして、来訪者の目当ては、雍正帝と乾隆帝ゆかりの寺院に安置された靈驗あらたかな仏像である。それは万福閣にある高さ 23 メートルの弥勒菩薩であり、ネパール国王から賜ったインド産の白檀を用いた一木造りとして知られている〔雍和宮管理处編 1999:72-73〕。

一見したところ穏やかな祈りの風景に思われるが、その背後には政治の影が見え隠れしている。

二、中国政教関係の舞台・雍和宮

現在の雍和宮は中国政府が認可した「模範的な」宗教活動場所であり、同時に政治宣伝活動の窓口でもある。そのことを示すいくつかの事例を雍和宮のウェブサイトから紹介する。

(1) 無煙線香を配布し環境改善に貢献

中国が抱える社会問題の一つは大気汚染の悪化である。原因は工場からの排煙、自動車の排気ガス、暖房や炊事に用いる粗悪な練炭等である。深刻な汚染状況が解消されず国民のいら立ちが高まる中、危機感を抱く政府は環境保護関連の部署を通じて成果主義を導入した。今や汚染問題対策に失敗すると、政治家や企業の幹部は失脚する時代である。北京の役人は「徹底的に煙を排除せよ」という号令を発し、取り締まりの強化に乗り出した。



図 2 雍和宮門前の線香屋（2013 年 12 月、筆者撮影）

これまで雍和宮への参拝者は、門前の個人商店で購入した線香を持参していた。「参拝者の増加は煙害の拡大を招く」と判断した北京市当局は、雍和宮の管理事務所に具体的な対策を講じるよう命じた。そこで胡雪峰住持（中国仏教協会副会長を兼任、1966－）は、中国共産党の環境政策に従い、国家宗教事務局（日本の内閣に相当する国务院直属組織、1954 年創設）と中国仏教協会（北京、1953

年創設）の指導の下、2013 年以降、外部で購入した線香の持ち込みを禁じ、煙の発生を抑えた短いサイズの線香を配布する方法に切り替えた。その結果、粗悪な線香が発する煙を排除し、北京の大気汚染改善に大きく「貢献」した（注 2）。実際にどれほどの成果が得られたかは不明であるが、線香と大気汚染対策も中国では宗教管理の一環に含まれるのである。中国国内で宗教活動を行う際、国家宗教事務局の指示に異義を唱えることは極めて困難である。

(2) パンチェン・ラマ 11 世主宰ネパール震災犠牲者追悼法会

雍和宮とパンチェン・ラマの関係は古くて深い。パンチェン・ラマはチベット仏教ゲルク派においてダライ・ラマに次ぐ化身ラマ（転生僧、トウルク）の称号である。パンチェン・ラマ 6 世（ロサンペルテンイェーシェー、1738–1780）、9 世（ゲレクナムゲル、1883–1937）、10 世（ロブサン・ティンレー・チューキ・ギャルツェン、1938–1989）は、雍和宮を弘法活動の重要な拠点とし、清朝、中華民国、中華人民共和国の各政権と協力関係を結んできた（〔黄崇文 2001〕に詳しい）。



図 3 中国政府認定パンチェン・ラマ 11 世(中央)と胡雪峰住持(右)

図 3 は 2015 年 4 月 25 日にネパールで発生した震災犠牲者追悼法会を主宰するため雍和宮を訪れた中国政府認定の 11 世（ジェンツェン・ノルブ、1990–）である。震災の被害は隣接するインド、バングラデシュ、中国にも及び、8000 人を超す死者の大半はチベット仏教徒であった。震災から 5 日後の 4 月 30 日、11 世は雍和宮と中国チベット語系高級仏学院（北京、1987 年創設）の僧 210 名とともに死者を弔い、中国仏教協会を通じて 20 万元（約 400 万円）の義捐金を被災地に届けた（注 3）。

この追悼法会には、宗教的役割と政治的役割があると考えられる。つまり、チベット仏教の高僧が主宰する宗教行事であるとともに、チベット仏教と中国共産党の「良好な」関係を国の内外に示す政治的な役割も担っている。法会の開催を支えた中国仏教協会と中国チベット語系高級仏学院は、「愛国愛教」を理念に掲げ中国政府との連携を重視する宗教組織と宗教教育機関である。そしてパンチェン・ラマ 11 世は、中国政府が認定した愛国的宗教指導者として、中国仏教協会副会長と中国人民政治協商会議第 12 期全国委員会常務委員という要職に就いている。したがって、チベット仏教寺院雍和宮で執り行われた追悼法会は、現代中国における政教関係を色濃く反映したものと言える。

(3) 対外宣伝活動の窓口

中国政府は北京を訪問した海外の要人を雍和宮に案内することがある。雍和宮ウェブサイトによれば、例えば 2016 年にブルガリアの副首相（1 月）、ポーランドの外務大臣（4 月）、インドの国防大臣（5 月）、ハンガリーの国会議員（11 月）、イタリアの元老院（上院）議長（12 月）が見学した際、胡雪峰住持が自ら案内役を務めて来賓をもてなしている。

2016 年 6 月、雍和宮改築 270 周年を記



図 4 バリカル・インド国防大臣(右)

念した座談会の席で、中国人民政治協商会議の幹部は次のように語った（注4）。
「雍和宮は北京市の民族宗教活動が対外宣伝を行うための窓口である」（朱維群・全国政協民族宗教委员会主任）

「雍和宮は首都仏教界の代表として、和諧社会を建設する上で積極的な役割を果たしてほしい」（吉林・北京市政協主席）

中国人民政治協商会議は中国共産党と中国政府の政策を議論し助言を行う統一戦線組織であり、パンチェン・ラマ 11 世のように宗教組織や少数民族の幹部も選出される。朱維群が言う「対外宣伝の窓口」とは、例えば次のような事例を指す。

現在チベット仏教ゲルク派にはパンチェン・ラマ 11 世が二人いる。一人は中国政府が認定した 11 世。もう一人はダライ・ラマ 14 世が認定した 11 世（ゲンドゥン・チューキ・ニマ、1989-）であり、認定直後から中国政府の保護（監視）下にあり、現在も安否不明である。中国政府認定の 11 世が愛国的宗教指導者として雍和宮という政教関係の舞台に立ち、立派に法会を成功させた姿を報道することは、インドへ亡命中のダライ・ラマ 14 世、諸外国の政府や人権擁護団体に対する政治宣伝活動なのである。

三、雍和宮近隣の二つの書店

雍和宮の近くには仏教書を扱う専門店が数軒ある。いずれも個人経営であり、漢語書籍を中心に扱っている。利用客の多くは漢人（漢族）や台湾人の在家信徒である。図 5 はある書店で販売されていた DVD であり、カルマパ 17 世（ウゲン・ティンレー・ドルジェ、1985-）の説法が収録されている。



図 5 カルマパ 17 世の説法を収録した DVD
(2012 年 12 月、筆者撮影)

2000 年 1 月、中国チベット自治区のツルプ寺を脱出したカルマパ 17 世がインドのダラムサラ（チベット亡命政府の所在地）に到着し、ダライ・ラマ 14 世（1935-）への謁見を果たした（注 5）。14 歳の少年僧が、凍傷を負いながらヒマラヤを越えたこの劇的なニュースは世界を驚かせた。カルマパ 17 世はチベット仏教カルマ・カギュ派最高位の化身ラマであり、1992 年にダライ・ラマ 14 世と中国政府が共に認定したことで知られる。

中国政府はカルマパを社会主義社会に適応した愛国的宗教指導者に育てる意図をもっていたが、彼は政府の過剰な干渉を嫌い、宗教活動の自由を求めてインドへ亡命し、現在ダラムサラ郊外のギュートー僧院で修行中である。

カギュ派はチベット仏教四大宗派（ゲルク派、カギュ派、ニンマ派、サキャ派）の一つであり、ダライ・ラマが属するゲルク派より長い歴史を持つ。化身ラマの制度は 13 世紀にカギュ派から始まったものであり、その後他の宗派が採用した。ダライ・ラマ 14 世、カルマパ 17 世など、海外へ亡命したゲルク派やカギュ派の高僧の多くが、中国共産党の

宗教政策に異議を唱えている。

次の写真（図6）はチベット仏教関連の書籍を専門に扱う個人経営の書店である。入口には「ラルン五明仏学院関連書籍取り扱い」の表示がある。主に中国国内で活動するチベット仏教ニンマ派の高僧の中には、共産党の抑圧的な宗教政策に対して、抵抗と協力という両面の姿勢（統一戦線活動への対応）を巧みに用いて、国内外で活発な宣教活動が続ける者がいる。例えば、図6右下のケンポ・ソダジ（1962-）は、中国最大規模の宗教教育機関ラルン五明仏



図6 ラルン五明仏学院の高僧が著した仏教エッセイ集を並べる書店
(2015年11月、筆者撮影)

学院（1980年仏教講習所開設、1997年仏学院認可、所在地：四川省甘孜チベット族自治州色達県、以下仏学院と略す）に所属するニンマ派の高僧であり、右上のジグメ・プンツォ（1933-2004）は仏学院の創設者（初代学院長、ソダジの師僧）である。ダライ・ラマ14世の亡命から五十数年を経過した今、中国国内のチベット仏教各宗派が置かれている状況は一樣ではない。

筆者が現在注目するチベット仏教の高僧は、中国国内に留まり精力的に宗教活動に従事してきた二人である。一人はニンマ派のケンポ・ソダジ。仏学院の実質的な運営責任者であり、急増する漢人出家者や在家信徒の指導役である。筆者は2015年に東京で、ケンポ・ソダジの講演を聴き、座談会に参加したことがある。もう一人はカギュ派のケンポ・カルツェ（1975-）。コンヤブ寺（所在地：青海省玉樹チベット族自治州囊謙県）の教学責任者であり、筆者は2013年に彼を訪問し、学問と信仰が直面する問題について聞き取り調査を行った。

ケンポとは学堂長や僧院長を意味するチベット語である。二人のケンポは学問に優れ、東チベットで多くの信徒に愛され、漢語能力が高く、震災支援活動など共産党が提唱する宗教公益政策に協力的であるという共通点を持つ。ところが国際研究フォーラムが開かれた2016年10月当時、ケンポ・ソダジは国内外で積極的に弘法活動を行う一方、ケンポ・カルツェは懲役刑を受け獄中にあった。

それでは次章にてプロレタリア文化大革命（以下文革と略す）終結後、具体的には鄧小平から習近平時期の宗教政策の流れを概観した後、彼らの宗教活動に焦点を当て、仏教ブームと権利擁護活動の事例から二人の高僧が明暗を分けた理由を考える。

四、中国共産党の宗教政策（鄧小平から習近平まで）

（1）党の宗教政策と政府の宗教管理

現代中国の宗教状況を論じる際、「無神論と信教の自由」という難題に悩まされる。「宗教政策をめぐる党と政府の役割が不透明」という指摘もしばしば耳にする。中国は共産党

が指導する国家であるため、常に党が政府の上に位置している。つまり、中国政府は党が定めた宗教政策に従い、宗教関連の条例や規定を整備し、公民の宗教管理を行う任務を負っている。

宗教政策を決定する部署は党中央統一戦線工作部である。統一戦線活動とは、共産党が宗教組織や宗教指導者など党外の勢力と交渉を行い味方に付ける戦略を指す。党の政策に沿って宗教管理を行う部署は、国家宗教事務局（日本の内閣に相当する国務院直属の組織）である。政府が行う宗教管理は、対象となる宗教組織や宗派により対応が異なる場合があり、その実態をつかむことは容易でない。

共産党の宗教信仰に対する立場は無神論であり、宗教をアヘンにたとえたマルクス主義宗教観は、毛沢東から習近平の時代まで堅持されている。ただし文革終息後、共産党は「中国の特色ある社会主義」を実現する過程で宗教の存在と意義を公式に認めている。つまり共産党自身の手で「マルクス主義宗教観の中国化」が進められているのである。中国政府が公認する宗教は仏教、道教、イスラーム、カトリック、プロテスタントのみに限られており、中国国籍を持つ公民は政府公認の宗教を信仰する自由を有するが、党員には信教の自由が認められていない。ただし、実際は信仰を持つ党員が急増中であり、党中央は「中国共産党員の宗教信仰問題を適切に解決することに関する通知」を出し、具体的な対処方法を示した〔中共中央組織部 1991〕。

文革後の宗教状況を観察する際、無神論という看板に惑わされるのではなく、党の最高指導者（中央委員会主席や総書記等）がマルクス主義宗教観をどのように中国化し、宗教政策に取り込んだのかを見定めることが重要である。新指導者は前任者の宗教政策を継承しつつ独自の政策を盛り込むため、各指導者により中国化の指針は一樣ではない。以下、鄧小平から習近平時期における宗教政策の流れを中国化の視点から概観する（詳細は〔川田 2015：第 1 章〕を参照）。

(2) 鄧小平時期（1977－89 年）の宗教政策（脱文革、宗教復興）

文革終息後、1977 年に鄧小平（1904－97）が党中央副主席に就任後、実質的な党の指導者となった。鄧小平時期における重要な党の通達は、宗教政策の脱文革宣言という性格を持つ「中共中央 1982 年 19 号文件」〔中共中央 1982〕である。主な内容は文革時期の宗教弾圧への反省、政府による宗教管理の再開、寺院や教会の再建促進等である。鄧小平は統一戦線活動の活発化を指示し、ダライ・ラマ 14 世の帰還問題も議論の対象とした。そして、愛国宗教組織の活動強化方針を打ち出した結果、統一戦線活動を担う中国仏教協会等 5 団体が活動を再開し、中国天主教主教団等 3 団体が新設された。

(3) 江沢民時期（1989－2002 年）の宗教政策（「三原則」）

1989 年に発生した第二次天安門事件の混乱を終息させる目的で、鄧小平は上海で統治実績をあげた江沢民（1926－）を党中央総書記に抜擢した。江沢民時期の重要な通達は「中共中央 1991 年 6 号文件」〔中共中央・国務院 1991〕であり、内容は鄧小平の宗教政策を継承発展させたものである。そして、1993 年に発表した「宗教政策三原則」（①党の宗

教自由化政策を徹底する、②法に基づき宗教管理を強化する、③宗教と社会主義の適応を導く）に江沢民の独自色が表れている〔江沢民 1993:253-255〕。とりわけ宗教活動場所の登記、集会やデモの制限、カルト対策等、法に基づく宗教管理の強化と宗教活動の規制には、国内のカトリックやチベット仏教が外国の組織と連携することを断ち切り、中国の政策を批判する外圧をかわす意図が込められている。

(4) 胡錦濤時期（2002－12 年）の宗教政策（「四原則」、「宗教と和諧」政策）

2001 年、第 16 回党大会にて胡錦濤（1942－）の党中央総書記就任が決定した。この時、江沢民は党大会の報告の中で、先の「三原則」に「独立自主自営」（外国勢力の影響排除、民主管理委員会による組織運営、財政基盤の保持）の項目を加えた「宗教政策四原則」を発表し影響力を残した〔江沢民 2002:32〕。胡錦濤はこの「四原則」を宗教政策の柱にすえ、「宗教事務条例」（2004 年）を制定することで「法に基づく宗教管理」（「四原則」の一つ）を具体化した。新政策の注目点は、経済優先路線を見直し和諧（調和のとれた）社会を実現する上で宗教が持つ慈悲や慈愛の精神を活用する方針である。そしてチベット騒乱（2008 年）、ウイグル騒乱（2009 年）の発生後、「宗教と和諧」政策（2010 年）を掲げ、宗教組織に貧困扶助、災害救助、教育支援等への参画を促した〔国家宗教事務局宗教研究中心 2010：2-11〕。これは江沢民の「四原則」の一つ「宗教と社会主義の適応を導く」を発展させたものであり、江沢民時期の過度な宗教管理を調整する意図を含んだ胡錦濤流「マルクス主義宗教観の中国化」と言える。

(5) 習近平時期（2012 年－）の宗教政策（シルクロード宗教交流政策）

2012 年、第 18 回党大会は習近平への指導部交代を承認した。党の政策の一貫性を保つ上で、習近平が鄧小平の「19 号文件」、江沢民の「四原則」、胡錦濤の「宗教と和諧」政策を継承発展させることは既定方針である。2016 年当時、習近平の新たな指針はシルクロード宗教交流政策である。これは習近平が 2013 年に打ち出したシルクロード経済圏構想（一帯一路）の実現に向けて宗教界に協力を要請する政策である（注 6）。「一帯」は中央アジアからヨーロッパに通じる「陸のシルクロード」、「一路」は東南アジア、インド、中東、アフリカからヨーロッパに至る「海のシルクロード」を指している。新政策の骨子は、二つのシルクロードに関係する六十数カ国との宗教交流及び宗教間対話の推進である。習近平流の「中国化」は、宗教を経済活動や外交の道具に用いるという乱暴な側面を内包しているため、今後の推移をしっかり見届ける必要がある。



図7 陸と海のシルクロード「一帯一路」構想

五、ケンポ・ソダジの弘法活動と仏教ブーム

(1) 来日講演活動を支えた日本菩提学会

2015年11月、仏学院の高僧ケンポ・ソダジが初来日した。東京大学（11日）や早稲田大学（13日）等で講演を行った後、平和祈願観音法会（15日）を開催した。筆者は安富歩先生（東京大学東洋文化研究所教授）が主宰した講演「チベット仏教思想」（場所：東大伊藤謝恩ホール）を拝聴した後、来日記念座談会（場所：東大東洋文化研究所）に参加した。



図8 東大で講演するソダジ師
(2016年11月、川田撮影)

東大講演の聴衆は200名を数え、会場内は熱気に包まれた。来場者は日本の研究者や宗教関係者を除けば、9割以上が在日華人であり、信徒たちはラインやフェイスブックで講演情報を知り来場していた。ソダジ師の講話の骨子は、①チベット仏教各宗派の特徴、②外国におけるチベット仏教・チベット文化の受容、③チベット仏教が持つ智慧の力の三点であった。以下に②と③の要旨を掲げる。

近年、外国人研究者や観光客がチベットの仏教や文化を紹介する現象が拡大している。関心の高まりは大いに歓迎するが、チベットブームに便乗した表面的なチベット理解が広まることを危惧する。多くの外国人はチベットの風土に根ざした仏の教えに触れることで安心感を得ている。その安心感を支えるのは智慧、慈悲、そして利他の心である。仏教の教義から論理的な思考力を養い、智慧を育む生き方を身に付けて欲しい。日本の社会が重んじる礼儀と秩序には、仏教の考えが浸透していると思われる。

その後、聴衆との質疑応答の際にも、思いやり・規則・忍耐・努力・冷静に支えられた智慧、すなわち正しく物事を認識し判断する能力の大切さを重ねて説いた。つまり、ソダジ師の講話は専門家を対象に中観や唯識論を論じたものではなく、聴衆が日々の生活に宗教的实践を採り入れることを通して、自分本来の姿を自覚することを促す内容であった。

今回ソダジ師の来日を要請し準備にあたったのは、日本菩提学会（2014年成立）である。菩提学会はケンポ・ソダジに師事する漢人・華人信徒を主体とする組織であり、日本の他にアメリカ、カナダ、ヨーロッパ、オーストラリア、東南アジア、香港、台湾に支部を持つ。菩提学会の活動状況は国際仏学会のウェブサイト（2013年開設）に紹介されており、ソダジ師を中心とした宗教ネットワーク拡大のスピードは目を見張るものがある（注7）。

(2) 仏教エッセイ集がベストセラーに

中国は今、仏教本ブームに沸いている。大型書店にはチベット仏教の高僧が執筆した人生指南書、自己啓発書、仏教入門書が多数並び、いずれも売れ行きは好調である。中でもソダジ師の複数の仏教エッセイ集はベストセラーとなり話題を呼んでいる。以下に注目度の高い三人の高僧の著作を掲げる。

- (1) ソダジ『苦しみこそが人生』[索達吉堪布 2012a]
- (2) ツティン・ロドゥ『われわれはなぜ幸福でないのか』[慈誠羅珠堪布 2014]
- (3) シェーラ・ゾンボ『寂静への道』[希阿荣博堪布 2012]

(1) と (2) の主な読者は競争社会・経済格差・親族の病・人間関係などに苦悩する者、自己肯定感や達成感に乏しい高学歴者、そして仏教が説く智慧を獲得すべく自己啓発に励む者等である。内容はチベット仏教の教えを素材とし、漢人の一般読者に「心の重荷を降ろしなさい」「しっかり自分を肯定しなさい」「他人の幸せも願いなさい」と語りかけたものである。(3) は仏教に関心を持つ者、仏門を志す者を対象とした入門書であり、四法印(諸行無常、諸法無我、涅槃寂静、一切皆苦)、修行心得(帰依、菩提心、密教、聞思修、放生等)、六度万行(布施、持戒、忍辱、精進、禅定、智慧)から成る。

三人の共通点は仏学院出身の高僧である。仏学院はケンポ・ジグメ・プンツォが1980年に開設したチベット仏教を総合的に学ぶための教育機関であり、学僧数は1万を超えると推定される。近年漢人の出家者や在家信徒が増えたため、漢語の流暢な三人の高僧はその対応に追われている(シェーラ・ゾンボは仏学院を離れ自らの僧院で活動中)。各著作は高僧自身が漢語で執筆したものもあれば、高僧の説法を漢人の弟子が整理したものもある。

趣旨を同じくする著作の刊行は、中国の達照法師(中国天台宗管長)『一步譲ることはたやすい』[達照 2015]、伝喜法師(寧波市慧日禅寺)『永遠の甘露』[伝喜法師 2014]、台湾の星雲大師(仏光山開祖)『だいじょうぶ』[星雲大師 2015]、ベトナム出身の一行禅師『幸福は全幅の信頼から生まれる』[一行禅師 2015]等、引きも切らない。各著作には読者の疲弊した心を癒やした後、積極的に人生や死と向き合う姿勢を導く役割が託されており、通底するキーワードは幸福、信頼、共感、智慧、そして胡錦濤が唱えた和諧である。

(3) 胡錦濤「宗教と和諧」政策との連携

2016年4月6日、NHK総合テレビ「クローズアップ現代+(プラス)」が中国の仏教ブームを特集した(「経済減速 中国で仏教大ブーム!?!」)。過度なプレッシャーや競争社会の中で疲弊した若者(高学歴者を含む)が仏教信仰に走る現象を北京、四川省、青海省で取材した内容である。チベット仏教カギュ派のダンカー(当卡)寺(青海省玉樹県)で出家した音楽関係者も紹介された。番組出演者の興梠一郎氏(神田外語大学)が、「中国政府が仏教を政権維持の安定装置として利用する意図を持つ」と論じたように、仏教ブームは党の宗教政策に沿って作られた一面も持っている。

仏教本の出版が雨後の筍の様相を見せはじめたのは、国際仏学会が成立した2011年以降である。相次ぐ刊行は高僧や出版社の自主的な判断とはいいがたく、筆者は共産党の宗教政策が強く後押しした結果であると考ええる。胡錦濤が「和諧社会の実現」をスローガンに掲げたのは2004年であり、その3年後に開かれた第17回党大会(2007年)の政治報告の中で「宗教界の指導者と信者に経済と社会の発展を促す上での積極的な役割を発揮させる」と決意を表明した。同様の文言が「中国共産党規約」にも追加された結果、宗教界に対する社会貢献の要請は一層鮮明となり、後に国家宗教事務局は「宗教と和諧」政策の

実施を宣言したのである。その背景には党や政府幹部の汚職と腐敗、医療や教育の格差、失業者や非正規労働者の増加、環境破壊という社会の負の側面を緩和していく上で、宗教の力は不可欠という政権判断があったと考えられる。具体的な役割として、貧困扶助、災害救助、身体障害者や高齢者への援助、僻地での教育支援、ボランティア医療等が期待された。

したがって、2011年に突如出現した仏教本ブームは、「宗教と和諧」政策に呼応する形で生まれたと筆者は考える。とりわけケンボ・ソダジは『実践してこそ達成できる』[索達吉堪布 2012b]『離れず』[晋美彭措 2014]『何を急いでいるのか』[索達吉堪布 2015]等のヒット作で得られた印税及び漢人信徒からの布施を、困窮する仏学院出家者の生活支援、僻地における智慧学校や菩提病院（ともに四川省炉霍県）建設等の公益慈善事業に投じた。中国政府は高僧が教育や福祉に積極的な関与を行うことを支援する方向にある（[嘎・達哇才仁 2010:180-181]）。

(4) 習近平「シルクロード宗教交流政策」との連携

東京大学で筆者がソダジ師と会談した際、「ヨーロッパとアフリカでの活動を終えてから日本へやって来た」「アフリカでは講演活動の他に、孤児院への支援を行った」という彼の発言を聞いて、なぜアフリカ訪問なのかと少々戸惑った。ソダジ師の宗教活動を紹介する国際仏学会のウェブサイトには、確かに2015年9月中旬から二ヶ月に及ぶ弘法の旅の様子が掲載されている。ヨーロッパ（イタリア、フランス、オーストリア、オランダ、イギリス）とアフリカ（南アフリカ、レソト、ナンビア）を歴訪後、11月9日に最後の訪問国である日本に到着という旅程である。

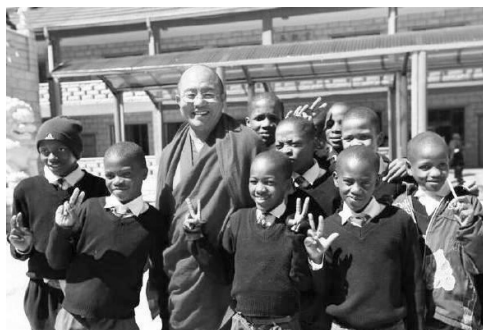


図9 レソトの孤児院を訪問するケンボ・ソダジ（2015年11月）

ソダジ師は訪問各国の大学で「智慧と慈悲」（9月27日、オランダ）、「仏教から見た幸福とは」（10月20日、ロンドン）、「菩提心」（10月30日、南アフリカ）、「信仰と科学技術」（11月2日、レソト）等、仏教をテーマに社会生活に根ざした内容の講演を精力的にこなした。使用言語はすべて漢語であり、訪問先の漢人信徒が現地の言語に翻訳した。

中国にとってヨーロッパは重要な貿易相手国であり、移民・留学・出張・観光などで多くの華人が居住している。そして、ヨーロッパにはチベット仏教の教義や瞑想、美術などに興味関心を抱く知識人や一般市民が一定数いることが知られている。一方、中国政府にとってアフリカは資源採掘、貿易、インフラ輸出、国連外交等を行う戦略的な地域であるが、これまでチベット仏教の高僧が布教活動の対象と見なすことはなかった。

そこで先ほどの「アフリカで孤児院への支援」という言葉が「2015年ソダジ弘法の旅」を読み解く鍵となる。筆者は孤児院への支援は胡錦濤の「宗教と和諧」政策への貢献、アフリカ訪問は習近平のシルクロード宗教交流政策への対応と考える。つまり、仏学院のあ

る中国四川省からヨーロッパへの経路は陸のシルクロード（一帯）を指し、ヨーロッパからアフリカを経由し日本に至る経路は海のシルクロード（一路）を指す。「一帯一路」つまり二つのシルクロード上の国々と宗教交流、宗教間対話を行うことを掲げた宗教政策と合致する。ただし、習近平が掲げる「一帯一路」シルクロード経済構想及び中国が提唱主導するアジアインフラ投資銀行の開設に対して、世界の主要国から賛否両論がわきおこっているため、宗教交流というソフトな政策は、経済外交から生じた不協和音を和らげる役割も担っている。

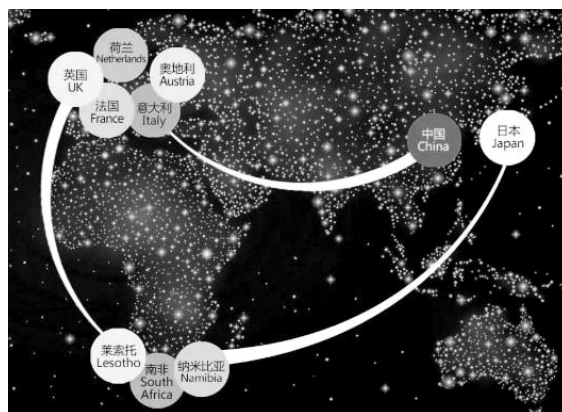


図10 2015年ソダジ「シルクロード宗教交流」の旅

六、ケンポ・ソダジの宗教活動と統一戦線活動への対応

以上の事例から、ケンポ・ソダジは時の権力に道具として利用されているように見えるが、両者の関係は単純ではない。文革終結後、共産党は無神論を掲げつつも一方で宗教の存在を肯定し必要としてきた。共産党は信徒に強い影響力を持つ宗教指導者に積極的に働きかけ、彼らが党への協力姿勢を示せば宗教活動の「自由」を保障する。平たく言えば、これが共産党の統一戦線活動である。ただし、活動の自由には制約があり、あくまでも党や政府の掌の上にある。宗教指導者が権力に対して拳を振り上げると、権力者は容赦なく活動の自由を握りつぶしてしまう。

ケンポ・ソダジは智恵のある高僧だ。権力に一方的に利用されるのではなく、自ら権力にすり寄っているのでもない。権力に協力姿勢を示しつつ、権力と交渉し、自らの宗教活動の空間を拡げる努力をしているのである。例えば2012年に中国社会科学院（社会科学の最高学術機構）が主催した「宗教慈善と社会発展シンポジウム」に登壇し、チベット仏教が参画する慈善公益事業について報告を行った〔卓新平・鄭筱筠 2015:134-153〕。上海慈慧公益基金会（2011年登録）の結成に協力し、貧困児童や高齢者の支援にも尽力した。そして2010年以降、中国各地の大学で仏教・智恵・幸福・科学等をテーマに講演し、党・政府及び知識人を味方に付ける術を学んだのである。仏学院の運営と教学の責任者であるケンポ・ソダジは、2010年以降、仏学院を留守にする期間が長くなった。彼の行動の意図を、筆者は次のように考える。

(1) 仏学院の存続と維持

江沢民の時期に仏学院は尼僧の放逐、僧坊撤去、ジグメ・プンツォ学院長幽閉等の粛正を受けた（2000-01年）。当局は規模の巨大化や学院長の強大な宗教的影響力を問題視し監視下に置いたのである。そして2004年に学院長は「仏学院の存続を切に願う」という

遺言を残して遷化（逝去）した。ケンポ・ソダジを中心とする仏学院の後継者たちは、学院長の遺志を継ぎ、仏学院を存続させるためには、党の統一戦線活動への積極的な対応を通じて権力と良好な関係を保つことが得策であると判断した。時の権力に対する面従腹背の姿勢は、社会主義中国を生き抜くために仏が授けた智慧であった（詳細は〔川田 2015:5 章〕を参照）。

(2) ソーシャルキャピタルとしての仏学院

学院長遷化後、胡錦濤政権は仏学院を肅正対象から切り離し、社会の信頼関係を担うソーシャルキャピタル（社会関係資本、社会の信頼関係・規範・ネットワークといった社会組織の重要性を説く概念）として役立てる方針に転換した。従来ケンポ・ソダジは、学院長の右腕として仏学院の師僧と学僧、仏学院内の異なる宗派をつなぐ結束型ネットワークの象徴であった。その後、チベット仏教の教えを媒介に、地域を越えてチベット人と漢人・華人を結びつける橋渡し型ネットワーク形成の担い手としての期待が高まった。そこには、胡錦濤政権が宗教的ソーシャルキャピタルを活用して、地域の安定と民族の団結を旗印とした和諧社会の実現を目指すという思惑が隠されていた。政府が白羽の矢を立てたケンポ・ソダジは、江沢民時代に受けた政治の逆風という苦い経験を教訓にして、胡錦濤の「宗教と和諧」政策を追い風に社会主義社会を駆け抜け、仏学院の存続を確かなものにすべく奮闘しているのである（詳細は〔川田 2015: 第 8 章〕を参照）。

七、カルマ・カギュ派の高僧ケンポ・カルツェの挫折

(1) コンヤブ寺と「二〇一三年ケンポ・カルツェ事件」

2013 年 8 月、筆者は青海省のコンヤブ（公雅）寺を訪問した。コンヤブ寺は青海省とチベット自治区の境界付近に位置し、15 世紀に創建されたチベット仏教カルマ・カギュ派（カギュ派の最大支派）の古刹であり、約 300 名の僧を抱えている。2001 年以降ほぼ毎年世界平和祈願大法会を開催し、宗派を超えた宗教活動（リメ運動）の拠点の一つでもある。近年漢人居住地区での弘法活動に熱心であり、囊謙県内に孤児学校を開設し慈善活動にも力を注いでいる。高僧の話では、過去にコンヤブ寺を調査した外国人研究者はいない。

ケンポ・カルツェ（青海省囊謙県出身）はカルマ（噶瑪）寺（カルマ・カギュ派の早期



図11 僧院内で講義を行うケンポ・カルツェ
(2013 年 8 月、筆者撮影)

本寺、チベット自治区昌都市)で数年間、ケンポ・ソダジがいる仏学院で8年間学問を修めた後、コンヤブ寺の教学責任者となった。彼はチベット東部のナンチェン地域一帯では宗派を超えて信望があり、民衆の精神的支柱と言える存在である。筆者は2009年青海省玉樹県に向かう長距離バスに乗り合わせた僧からケンポ・カルツェの存在を知った。そして2013年夏、彼の僧院に宿泊し、チベット仏教が直面する諸問

題について直接議論する機会を得た。

ところがそれから4ヶ月後の12月6日に、公安当局が四川省成都市でケンポ・カルツェを拘束したことを、海外のチベット支援活動組織パユル・コム（Phayul.com）等が伝えた（注8）。寺院の関係者と囊謙県の信徒は直ちに約4000人の署名を集め、高僧の解放を求める請願書を当局に提出した。その後、集団で行われた抗議行動及び囊謙県政府との協議を収録した動画がVOA（Voice of America）のウェブサイト他に掲載されたことにより、事件は海外で大きく報じられた。そして2014年10月、海外の報道が「逃亡僧隠匿及び国家機密漏洩の罪で懲役二年六ヶ月が確定」「チベット自治区チャムド市内に収監」と伝えたが、裁判の詳細やその後の服役状況に関する情報は公開されなかった（注9）。

China Detains Popular Tibetan Khenpo and 16 Supporters
VOA Tibetan さんの動画



図12 ケンポ・カルツェの解放を求めるデモ

(2) 統一戦線活動への対応と権利擁護の主張

ケンポ・カルツェはケンポ・ソダジ同様、災害救援活動、環境保護活動、貧困扶助、学校教育支援等の社会公益活動に尽力した高僧として知られている。ケンポ・ソダジが国内外で自由な弘法活動が許されている一方で、ケンポ・カルツェは獄中にある（後に釈放か？）。明暗を分けた要因は統一戦線活動への対応とチベット人に対する権利擁護の主張である。以下に具体的な事例（中原一博報告を参照）をあげて、ケンポ・カルツェ事件が投げかけた意味を考察する。

(a) 宗教政策によるカルマ・カギュ派への警戒

2008年チベット騒乱の過程で、10月27日に昌都県（当時）噶瑪郷の政府庁舎が爆破される事件が発生した。誰がどのような目的で爆破したのかは不明であるが、当局は近くにあるカルマ寺の僧が「関与した」と判断し一部の僧を拘束した。ケンポ・カルツェはコンヤブ寺に助けを求めてきたカルマ寺の僧を隠匿した嫌疑をかけられたのである〔中原2011〕〔中原2014a〕。

カルマ寺はカルマ・カギュ派の早期本寺であり、ケンポ・カルツェが修行した寺でもある。そしてカルマ・カギュ派最高位の化身ラマはインドへ亡命中のカルマパ17世である。つまり逃亡僧隠匿の嫌疑は、中国政府が行ったカルマ寺弾圧の余波であった。カルマ・カギュ派は亡命中のカルマパ17世を中心とする海外組織との連携（国家機密漏洩に相当）を中国政府から常に疑われる弱い立場にある。治安当局はケンポ・カルツェの行動を、宗教組織は海外勢力の影響を受けてはならないという「独立自主自営」の原則（江沢民「四原則」の一つ）に反すると判断したのである。

(b) 中国政府の宗教管理への反発

2013年10月21日、ケンポ・カルツェは民衆から法要開催の要請を受け、囊謙県に隣接するチベット自治区類烏齊県に向かっていた。中国政府の宗教管理では、僧が居住する

省や自治区を跨いで宗教活動を行うことを禁止している。そこで彼は山越えの道を歩き、公路上の検問所を迂回して法会会場に到着した。後日、当日の行動を記した手記を発表し、中国政府の過度な宗教管理に疑問を呈すると同時に、宗教活動の自由拡大を堂々と主張した〔中原 2014b〕。

(c) チベット人の権利擁護を主張

筆者はコンヤブ寺で小学生を対象とした多言語教育（チベット語・英語・漢語）の現場を確認した。教師は寺院が雇用したチベット人である。英語と漢語は彼らが将来中国もしくは外国で暮らす際に必要な言語である。ケンポ・カルツェが最も重視するのは、チベット人の誇りを保ち仏教を学ぶ土台となるチベット語の学習である。現在中国政府は少数民族に対し、民族言語の学習を制限する方針を強めている。コンヤブ寺が進める多言語教育は、チベット人の権利擁護を視野に入れた自主的な活動である。

2010年4月14日、青海省玉樹県一帯で大震災が発生した。ケンポ・カルツェは当日、僧を連れて現場に駆けつけ救援活動を開始した。ケンポ・カルツェが率いたコンヤブ寺救援隊の献身的な活動は多くの被災者の心に希望の灯りをともした。後日、支援者が撮影した救援活動の映像を編集し、記録映画DVD『災難の中の希望』（災難中の希望）として公表したが、当局に没収されてしまった〔中原 2014c〕。筆者がコンヤブ寺の僧坊で作品の一部を鑑賞した際、映画は救援に参加したチベット人の勇敢さと被災者の忍耐力を称え、仏教がもつ包容力を描いた内容であることを確認した。聞き取り調査では、ケンポ・カルツェは映画の内容をめぐって、政府との間に軋轢が生じていることを認めた。

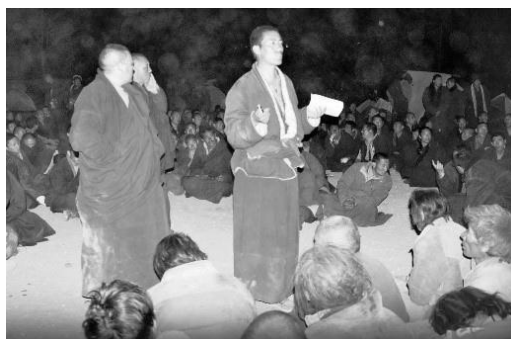


図13 玉樹震災で被災者に語りかけるケンポ・カルツェ

このようにケンポ・カルツェの宗教活動には、学問伝授や修行指導の他に、チベット人の尊厳・権利・宗教文化を擁護する内容が含まれている。その結果、チベット自治区チャムド市や青海省玉樹チベット族自治州一帯では、「チベット人を守り社会に働きかける高僧」として民衆から大きな支持を得てきた。しかし残念なことに、彼の民族心に根ざした活動が公安当局に警戒され、今回の身柄拘束事件の遠因になったと見られる。

(3) ケンポ・カルツェ釈放か？

2013年12月に身柄が拘束され、懲役刑に処されたケンポ・カルツェは、その後どのような状況に置かれているのであろうか。ノルウェーのオスロに拠点を置きチベット支援活動を展開する「西藏之声」(The Foundation Voice of Tibet) が2016年7月16日に公表した情報によれば、ケンポ・カルツェは6月4日に四川省成都市近郊の刑務所から釈放されたそうである（注10）。そして2日後の7月18日、ワシントンに拠点を置く「自由亜細亞電台」(Radio Free Asia) が、情報提供者はスイス在住の亡命チベット人であり、ケンポ・カルツェは一旦釈放されたが、身柄は当局の監視下にあり、自由な行動及びコンヤブ

寺への帰還は許可されていないとのこと（注11）。「西藏之声」には、釈放後のケンポ・カルツェの写真も掲載されている（図14）。



図14 釈放(?)後の
ケンポ・カルツェ

中国では宗教指導者が関係する刑事事件の情報（起訴・公判・判決・刑の執行・釈放等）が公安や司法当局から公表されることは稀であり、ケンポ・カルツェ事件に関する情報も非公開である。刑期2年半が正しい情報であれば、身柄拘束から約2年半後の6月4日釈放は辻褄が合っている。中国では6月4日は政治的に敏感な意味合いをもつ記念日である。1989年第二次天安門事件の際、民主化を求める学生や労働者に対して、6月4日に中国共産党が武力弾圧したことに由来する。中国政府が6月4日に釈放した理由は、適正な刑法運用というメッセージを海外のチベット支援組織や人権擁護団体に届けるため、と読み取ることも可能である。

ただし、二つの報道をもってケンポ・カルツェが刑期満了により釈放されたと断定することは難しい。服役中に著しく健康を害し、社会復帰が困難な状況にあるとも考えられる。チベット仏教の高僧テンジン・デレク（1950–2015、[川田 2015:16]）のように、釈放後の宗教指導者が短期間の内に死亡した事例がいくつもあるからだ。

最後に、チベット人の権利擁護の旗を掲げ、共産党の統一戦線活動に妥協しない態度を貫いたケンポ・カルツェとコンヤブ寺で再会できることを筆者は切に願っている。

【附記】 本稿は国際研究フォーラム「東アジアのグローバル化と宗教文化」（日時：2016年10月16日、場所：國學院大學渋谷キャンパス、主催：國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所）における口頭報告に質疑応答の内容を加えて再構成したものである。ただし、第4章から7章は、櫻井義秀編著『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）第13章「明暗を分けたチベット仏教の高僧——中国共産党の宗教政策と権利擁護の主張」（川田進）と重複する。

【注】

- 1 「北京雍和宮預計今8万人焼頭香祈願」（2013年2月16日）
http://www.yonghegong.cn/2013-02/16/content_27968207.htm（2017年3月13日閲覧）
- 2 「雍和宮實施免費贈香、建設生態寺院經驗介紹」（2014年2月19日）
http://www.yonghegong.cn/2014-02/19/content_31521724.htm（2017年3月12日閲覧）
- 3 「班禪額爾德尼・確吉杰布大師在雍和宮為地震災區舉行祈福法會」（2015年4月30日）
http://www.yonghegong.cn/2015-04/30/content_35462353.htm（2017年3月12日閲覧）
- 4 「全国政協民宗委主任朱維群帶隊到雍和宮考察工作」（2016年6月20日）
http://www.yonghegong.cn/2016-06/20/content_38702092.htm（2017年3月12日閲覧）
- 5 カルマ・カギュ派には、シャマルグループが認定したもう一人のカルマパ17世（タイエ・ドルジェ）がいるが、少数派の支持に留まっている。
- 6 国家發展改革委・外交部・商務部「推動共建絲綢之路經濟帶和二十一世紀海上絲綢之路的願景与行動」（2015年3月28日）、中国網。
http://www.china.org.cn/chinese/2015-09/15/content_36591064.htm（2016年8月24日閲覧）

2105年9月18日から20日にかけて、中国社会科学院世界宗教研究所・国家宗教事務局外事司・中国宗教学会が共催した中国社会科学論壇（フォーラム）にて、“一帯一路”と宗教対外交流」をテーマとするシンポジウムが開かれた。

http://www.cssn.cn/zx/bwyc/201509/t20150918_2373013.shtml（2016年8月24日閲覧）

- 7 国際仏学会ウェブサイト <http://www.buddhistweb.org/>
- 8 “Two abbots of Nangchen monasteries arrested and released after public intervention”
<http://www.phayul.com/news/article.aspx?id=34347&article=Two+abbots+of+Nangchen+monasteries+arrested+and+released+after+public+intervention>（2015年9月16日閲覧）
- 9 「囊謙県住持尕才被判兩年半」RFA 自由亞洲電台普通話
<http://www.rfa.org/mandarin/yataibaodao/shaoshuminzu/dz-10202014120737.html>（2015年9月17日閲覧）
- 10 「西藏囊謙県堪布尕瑪才旺服刑兩年半後獲釈」（2016年7月16日）、西藏之声。
<http://www.vot.org/cn/%E8%A5%BF%E8%97%8F%E5%9B%8A%E8%B0%A6%E5%8E%BF%E9%AB%98%E5%83%A7%E5%99%B6%E5%B0%94%E6%AC%A1%E8%BF%91%E6%97%A5%E4%BB%8E%E4%B8%AD%E5%85%B1%E7%9B%91%E7%8B%B1%E4%B8%AD%E8%8E%B7%E9%87%8A/>（2016年12月18日閲覧）
- 11 「公雅寺住持尕才獲釈 藏人被令参加“假班禅”伝法会」（2016年7月18日）、自由亞洲電台普通話。
<http://www.rfa.org/mandarin/yataibaodao/shaoshuminzu/dz-07182016122446.html>（2016年12月18日閲覧）

【図版】

- 1 <https://www.google.co.jp/maps/@39.9480032,116.4160572,17.5z?hl=zh-CN>
- 3 「班禅額爾德尼・確吉杰布大師在雍和宮為地震災區舉行祈福法會」（2015年4月30日）
http://www.yonghegong.cn/2015-04/30/content_35462353.htm（2017年3月12日閲覧）
- 4 「印度国防部長帕里卡爾一行參觀雍和宮」（2016年5月9日）
http://www.yonghegong.cn/2016-05/09/content_38410774.htm（2017年3月12日閲覧）
- 7 「陸と海のシルクロード・中国の「一帯一路」構想とは？」
<http://headlines.yahoo.co.jp/hl?a=20150511-00000006-wordleaf-cn>（2016年3月6日閲覧）
- 9 西拉巖木參（ラルン五明仏学院修行者）の微博（2015年11月7日）
http://weibo.com/u/5066957349?refer_flag=1005055014_&is_hot=1#_loginLayer_1472025181681（2016年8月24日閲覧）
- 10 「2015 索達吉堪布非洲弘法」智悲德育網
<http://www.zhibeidy.com/index.php?a=shows&catid=1037&id=33330>（2016年8月24日閲覧）
- 12 “China Detains Popular Tibetan Khenpo and 16 Supporters Seeking His Release”
VOA TIBETAN VIDEO（2014年1月3日）
<http://www.voatibetanenglish.com/a/china-detains-popular-tibetan-khenpo-and-16-supporters-seeking-his-release/1822872.html>（2016年8月24日閲覧）
- 13 唯色「領導玉樹地震救援的高僧尕瑪才旺被捕已經四个多月」（2014年4月14日）
http://woeser.middle-way.net/2014/04/blog-post_14.html（2016年5月7日閲覧）
- 14 「西藏囊謙県堪布尕瑪才旺服刑兩年半後獲釈」（2016年7月16日）、西藏之声。
<http://www.vot.org/cn/%E8%A5%BF%E8%97%8F%E5%9B%8A%E8%B0%A6%E5%8E%BF%E9%AB%98%E5%83%A7%E5%99%B6%E5%B0%94%E6%AC%A1%E8%BF%91%E6%97%A5%E4%BB%8E%E4%B8%AD%E5%85%B1%E7%9B%91%E7%8B%B1%E4%B8%AD%E8%8E%B7%E9%87%8A/>（2016年12月18日閲覧）

【参考文献】

日本語文献

- 川田進 2015 『東チベットの宗教空間——中国共産党の宗教政策と社会変容』 北海道大学出版会
- 中原一博 2011 「ウーセル・ブログ『関心喚起：カルマ僧院の僧侶逮捕、避難の現況』当局の陰謀か?」、チベット NOW@ ルンタ・ダラムサラ通信 11 月 14 日
<http://blog.livedoor.jp/rftibet/archives/2011-11.html?p=2> (2015 年 9 月 17 日閲覧)
- 中原一博 2014a 「拘束されている高僧が『私の解放のためにことを起こすな』と手紙」、チベット NOW@ ルンタ・ダラムサラ通信 1 月 4 日
<http://blog.livedoor.jp/rftibet/archives/2014-01.html?p=2> (2015 年 9 月 17 日閲覧)
- 中原一博 2014b 「ウーセル・ブログ『逮捕されて 47 日になるケンポ・カルマ・ツェワンの逮捕一カ月前の記録』」、チベット NOW@ ルンタ・ダラムサラ通信 2 月 6 日
<http://blog.livedoor.jp/rftibet/archives/2014-02.html?p=2> (2015 年 9 月 17 日閲覧)
- 中原一博 2014c 「ウーセル・ブログ『ジェクンド地震で救援活動を指導した高僧カルマ・ツェワン師が逮捕されて既に四ヶ月余り』」、チベット NOW@ ルンタ・ダラムサラ通信 4 月 16 日
<http://blog.livedoor.jp/rftibet/archives/2014-04.html> (2015 年 9 月 17 日閲覧)

漢語（中国語）文献

- 伝喜法師 2014 『永恒的甘露』 中国文史出版社
- 慈誠羅珠堪布 2014 『我們為何不幸福』 貴州人民出版社
- 達照 2015 『退一步並不難』 中国商業出版社
- 嘎・達哇才仁 2010 『当代藏伝仏教活仏——信徒認同和社会影響』 中国藏学出版社
- 国家宗教事務局宗教研究中心 2010 『中国五大宗教論和諧』 宗教文化出版社
- 黄崇文 2001 『歴代班禪与雍和宮』 民族出版社
- 晋美彭措 2014 『不離』（口述：晋美彭措、編訳：索達吉）、華文出版社
- 江沢民 1993 「高度重視民族工作和宗教工作」 中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編『新時期宗教工作文獻選編』 宗教文化出版社、1995 年、249-255 頁
- 江沢民 2002 「全面建設小康社会、開創中国特色社会主义事業新局面」『中国共产党第十六次全国代表大会文件匯編』 人民出版社、1-56 頁
- 索達吉堪布 2012a 『苦才是人生』 甘肅人民美術出版社
- 索達吉堪布 2012b 『做才是得到』 甘肅人民美術出版社
- 索達吉堪布 2015 『你在忙什麼』 民主与建設出版社
- 希阿荣博堪布 2012 『寂靜之道』 世界圖書出版公司北京公司
- 星雲大師 2015 『不要緊』 現代出版社
- 一行禪師 2015 『幸福来自絶对的信賴』 河南文芸出版社
- 中共中央 1982 「關於我国社会主义時期宗教問題的基本觀點和基本政策」 中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編『新時期宗教工作文獻選編』 宗教文化出版社、1995 年、54-73 頁
- 中共中央・国務院 1991 「中共中央、国務院關於進一步做好工作若干問題的通知」 中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編『新時期宗教工作文獻選編』 宗教文化出版社、1995 年、213-221 頁
- 卓新平・鄭筱筠 2015 『宗教慈善与社会發展』 中国社会科学出版社
- 中共中央組織部 1991 「中共中央組織部關於妥善解決共產黨員信仰宗教問題的通知」 中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編『新時期宗教工作文獻選編』 宗教文化出版社、1995 年、205-207 頁

日本の若者は宗教をどう見ているのか —20年にわたる意識調査をてがかりに—

井上 順孝
國學院大學 教授

はじめに

この20年ほどの間に日本のグローバル化と情報化は急速に進行した。国外からの労働者、留学生が増え、国際結婚も増えた。人的交流の深まりは多様な宗教との出会いをもたらす。また情報化の進行に伴って、かつてないほど多くの宗教情報にアクセスできるようになった。

1995年3月には東京でオウム真理教による地下鉄サリン事件が起こり、13名が死亡し、数千人が負傷した。この事件はとりわけ若い世代の宗教についてのイメージに大きな影響を与えたと考えられる。地下鉄サリン事件が起こった1995年から2015年までの20年間に12回にわたって実施された学生意識調査がある。國學院大學日本文化研究所のプロジェクトと「宗教と社会」学会のプロジェクトが合同で実施したものである。毎回全国数千人の学生を対象にしたこの調査では、宗教についての細かな質問がなされた。

オウム真理教が若い世代に与えた影響は予想以上であることが一連の調査から分かるが、それとともに、この間の社会変化が宗教についてのイメージや関心、また宗教行動について与えた影響についての手がかりも得られる。20年間の調査結果では、宗教を信じる割合に大きな変化はなく、また宗教習俗への関わりにも大きな変化はない。またオウム真理教についての報道にも、依然として高い関心が持続していることも分かった。

宗教家に対する信頼度は決して高くないが、宗教の社会活動などに対する評価は一定程度なされている。宗教に対する見方は決して単純ではない。だが重要なことは、多くの学生は宗教に関わる事柄を、主としてテレビやウェブサイト、スマートフォン・アプリなどを通して得た情報で構築していると考えられることである。そのことが従来とどのような点で違いをもたらしているかを考えていかなければならない。

今後の日本社会、そして東アジアの社会も、さらにグローバル化・情報化が進み、異なった宗教、宗教文化との接触は増える一方となろう。宗教文化教育の重要性が増しており、同時に宗教情報リテラシーについての議論をより具体的なものとしていく必要がある。

日本の最近の若い世代の宗教についてよく言われることには、しばしば矛盾した主張が見受けられる。一方には若い世代は「宗教離れ」あるいは「教団離れ」をしているといった意見がある。つまり、基本的に宗教に警戒心をもって、宗教を「アブナイ」ととらえているという理解である。これは若い世代が宗教や宗教家に信頼を失っているということにもなる。

他方で各種の宗教ブームを若者が担っているかのような主張もある。2000年代にはいつて、寺ガール、山ガール、仏像ガール、パワースポットブームという言葉がマスメディアでもよく見られるようになった。そしてこれらの担い手に若い女性が含まれているとする見方がある。あるいは神話ブーム、神話やアニミズムなどをモチーフにしたアニメやRPGなどの流行から、若者が宗教的な事柄に親近感を抱いていると解釈できなくはない。

しかし宗教離れしているのか、それとも宗教に親近感を抱いているのかという議論のほとんどは印象論であり、何らかのファクトに基づいたものではない。印象論の類を脱するには、一定規模の社会調査が必要になる。

このことを念頭に置き、以下では次の3つの点から述べたい。

- (1) 学生に対して20年間に12回実施した調査からみえてくること。
- (2) オウム真理教事件が若い世代に与えたと思われる影響について。
- (3) グローバル化と情報化の進行が、宗教情報リテラシーにつきつけている問題。

1. 学生意識調査からみえてきたこと

ここで扱う学生に対する意識調査は1995年から2015年まで12回にわたるかなり大規模なものである。このような調査を実施することになった第一の契機は、1992年度に國學院大學日本文化研究所の宗教教育プロジェクトによって実施された全国の32大学、4,000人ほどの学生を対象にしたアンケート調査である。宗教教育を中心的テーマにしなが実施したこの調査は、学生の宗教意識や宗教行動について興味深い結果をもたらした。

1993年に「宗教と社会」学会が設立され、プロジェクト制度が導入されたことが第二の契機である。92年の調査結果を参照しつつ、「宗教と社会」学会に宗教意識調査プロジェクトを立ち上げ、学生の宗教意識を少なくとも数年間実施することを計画した。宗教意識調査プロジェクトは日本文化研究所の宗教教育プロジェクトと合同で調査を実施することとなった。1995年3月に第1回の調査を実施する直前にオウム真理教による地下鉄サリン事件が勃発した。これが第2回以降の調査の質問項目にも影響をもたらし、かつ長期的な調査とする必要性を感じさせることとなった。結果的に地下鉄サリン事件から20年を経た2015年までの20年間に12回の調査を実施することとなった。12回の調査の有効回答の数は延べ66,000余にのぼる。またそのうち4回は韓国でもほぼ同様の内容について調査をした。韓国での有効回答数は延べ5,700余である。

12回の調査結果については、その都度報告書が刊行されており、またこれらをまとめた総合報告書も刊行されている¹。さらに調査結果を分析した刊行物も多数あるので²、調査結果のうち、ここでの議論に直接関係する点を4つほどあげておきたい。

- (1) 20年間をとおして傾向があまり変わらないものがある。その典型は初詣、墓参りなどの宗教習俗への参加の割合である。毎回ほぼ半数の学生がその年の初詣をした、あるいは前年の墓参りをしたと回答している。日本社会の宗教文化に属するものは、そう大きな変容が観察されないということである。
神、仏、靈魂の存在を信じるかという問いも顕著な増減の傾向は見られない。これら

学生宗教意識調査 第1回～12回

年	大学数	有効回答数	大学数 (韓国)	有効回答数 (韓国)
1995	32	3,773		
1996	42	4,344		
1997	41	5,718		
1998	43	6,248		
1999	73	10,941	7	1,010
2000	42	6,483	12	2,085
2001	38	5,769		
2005	32	4,252	10	1,243
2007	35	4,306	12	1,422
2010	37	4,311		
2012	30	4,094		
2015	38	5,773		
合計		66,012		5,760

は宗教系とそうでない大学（非宗教系大学）とで異なる可能性があったが、意外に差は小さい。また非宗教系をみると変化はあまりない。

- (2) 全体的に減少傾向が明らかなものがある。実家に仏壇あるいは神棚があるかどうかの質問への回答結果がその例である。この質問項目は1997年から設けたが、2015年までに仏壇で10%程度、神棚で15%程度の減少がみられる。これは家庭祭祀のあり方の変化が社会に生じていることを示唆する。

- (3) 質問した年によりかなりの変動がみられるものがある。宗教家への信頼度、イスラム教への態度（モスクへの不安感など）などである。宗教家やイスラム教に学生が実際に接触している場合は少ないことが分かるので、これらの変動にはそのときどきにメディアで何が報じられたかに大きな影響を受けていると考えられる。

イスラム教徒の友人がいる人の割合は5%に満たない。しかし「近所にモスクがあったらどう感じるか」という質問に対し、2012年には52.7%が「不安を感じない」と答えていたのに、2015年にはその答えの割合が36.4%に減少している。この間に起こったISについての報道の影響などを想定せざるを得ない。

- (4) 宗教系大学と非宗教系とで差がみられる場合があるが、これは予想されたほど多くなく、むしろ男女差が顕著なものがいくつかあった。占いへの関心、サブカルチャーへの関心などがその典型である。

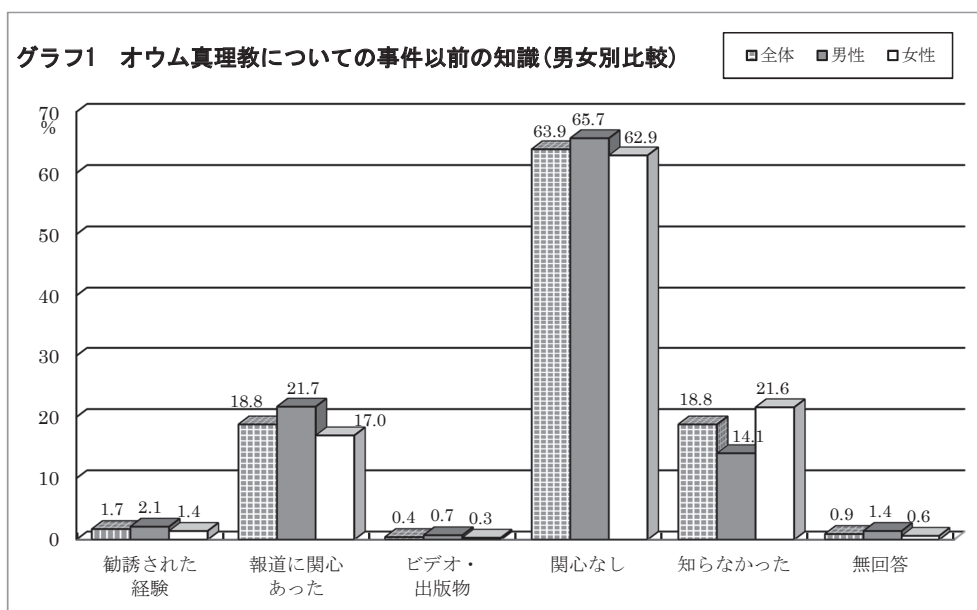
インターネット上のホームページを例にあげると、男性はUFO関連やオカルト関連に女性の2倍から3倍ほどの関心を抱き、逆に女性は癒し関連や占い関連に男性より2倍から3倍の関心を抱く。そしてこの傾向は韓国でもまったく同様であった。

これらのことから、若い世代の宗教意識の変化の様相を一律に論じられないことは明らかである。変化している場合にも、実際に意識が変わっている場合と、マスメディア、インターネットの情報などによって、そのときどきで大きく影響を受けている場合があることが分かる。

2. オウム真理教問題とカルト問題

1995年の地下鉄サリン事件以後、若い世代オウム真理教についての知識は急に高まったのは確かだが、それ以前もある程度の関心と呼んでいた。1989年の坂本堤弁護士一家三人の殺害の疑惑や、翌1990年の衆議院総選挙に25人が立候補して全員落選した出来事など、メディアがオウム真理教について報じる機会は多かった。批判的な論調が多かったが、一部のジャーナリストや学者は麻原彰晃を宗教家として高く評価するようなケースも見られた。メディアの報道量は一定程度あったけれども、全体としてみれば若い世代は宗教問題のなかでは関心を抱いた話題に属するが、それほど際立っていたわけではない。

この点を確認するために、事件の翌年の第2回調査では「地下鉄サリン事件が起こる以前のあなたは次のどれに当たりますか」という質問項目を設けた。複数回答であったが、「知っていたが関心がなかった」という回答がもっとも多く、6割以上である。宗教系と非宗教系、また男女別でも大きな違いはなかった。何も知らなかった人が2割近くいる。関心があった人は2割弱となる。

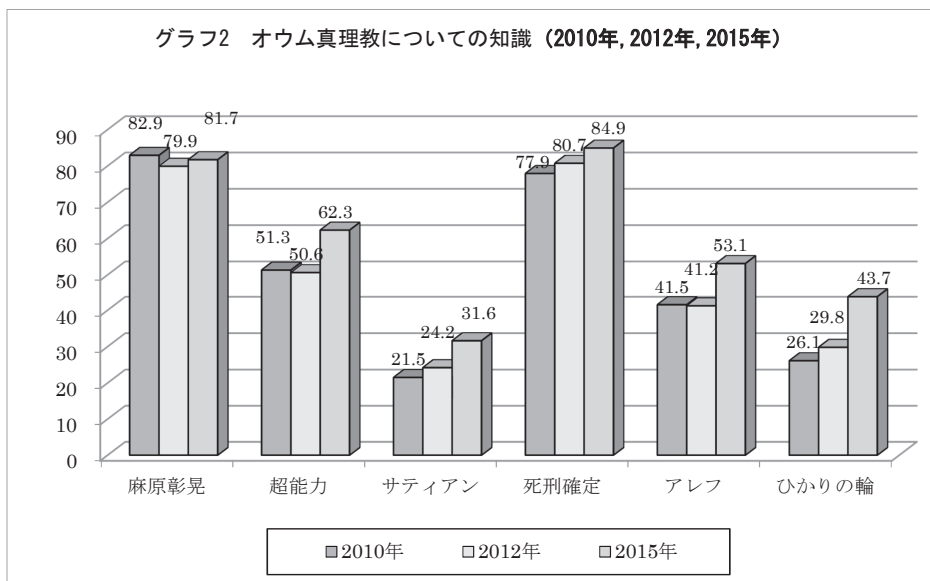


- | | |
|------------------------------|--------------|
| 1. オウム真理教の勧誘を受けたことがある | 72 (1.7) |
| 2. テレビや雑誌などで報道されると関心をもって見ていた | 817 (18.8) |
| 3. オウム真理教のビデオや出版物を買ったことがある | 19 (0.4) |
| 4. オウム真理教のことは知っていたが関心がなかった | 2,776 (63.9) |
| 5. オウム真理教については何も知らなかった | 818 (18.8) |

マスメディアは地下鉄サリン事件が起こった年は、まさに連日オウム真理教を報道した。しかし翌年になるとかなり報道量は少なくなり、事件後数年経つと、オウム真理教や事件への関心は急速に減少した。とくに2006年に麻原彰晃の死刑が確定してからは、事件が起こった3月20日に申し訳程度の報道をするにとどまるようになった。事件の背後にあるものを追究しようとする態度はほぼ消失している。というより当初からそうした態度がどれほどあったか疑問である。1995年末に宗教法人法が改正されたが、このときはすでに改正の狙いはオウム真理教を念頭に置いたものから創価学会を念頭に置いたものへと変わっていた。テレビ番組では、オウム真理教の常識離れしている面にのみ焦点を当てるものが主流であった。

こうしたメディアの報道を受け止めながらも、若い世代はまた少し異なった面にも関心をもっていたことが分かる。また地下鉄サリン事件から15年以上が経った時点でも、学生たちのオウム真理教に対する関心の高さは一定程度あることが調査で分かった。

学生たちが事件後15年以上を経た段階で、オウム真理教についてどの程度知識があるか、またどの程度関心を持っているかを調べるため、2010年、2012年、2015年に次のような質問項目を設けた。オウム真理教に関する項目を8つあげ、知っているかどうかを回答してもらったのである（複数回答）。



1. 教祖は麻原彰晃（本名松本智津夫）である。
2. 教祖は修行によって空中浮揚など超能力が得られると主張した。
3. 信者たちが修行していた建物は、サティアンと呼ばれていた。
4. （1995年3月に）東京で地下鉄サリン事件を起こした。
5. 地下鉄サリン事件では10名以上の死者を含む数千人の被害者が出た。
6. サリン事件にかかわった教祖と幹部の何人かは死刑が確定した。
7. オウム真理教の元信者の一部は、現在アレフという団体に所属している。
8. 麻原彰晃の弟子であった上祐史浩は「ひかりの輪」という団体を作った。

メディアによる報道が急減したので、若い世代も関心を失ったかという点、そうではないことが回答結果から分かる（グラフ2参照）。その理由の一つにはインターネットの普及で新聞やテレビが報じなくなっても、YouTube その他で関心あるサイトにアクセスできるという情報環境も関係していると考えられる³。YouTube 上で見られるオウム真理教関係の動画は、麻原彰晃の超能力を描いた教団作成のものや、それを改編したものが多い。それらからは、オウム真理教への一般社会の反応とは少し違った性格のものを見て取ることができる。一般にはサリン事件を起こした教団として強い警戒が抱かれており、後継の教団であるアレフやそこから分派したひかりの輪についても、同様である。ひかりの輪の拠点があるところでは住民による反対運動が今でも続いている。しかしネット情報にアクセスする層では、それとは異なる側面への関心がうかがえるということである。

このように、情報時代に育った世代は、それ以前の世代とは宗教の社会的活動—反社会的と呼ばれるものも含めて—に対する情報入手の経路が異なっており、そのことがもたらす問題について、大きな注意を払う必要がある⁴。

3. グローバル化と情報化が進行する中での宗教文化教育

オウム真理教事件問題を中心に 1990 年代後半以降の日本の若い世代の宗教意識について言及したが、グローバル化や情報化が進行する東アジア社会というコンテキストの中で、このことはどのような問題を提起しているのかを最後に述べたい。

グローバル化、情報化は、世界にとって新しい事態の展開である。東アジアの宗教文化という観点からすると、これまでになく相互の交流が促進されるようになった時代である。近代化の過程では多くのアジア諸国は西欧のキリスト教とそれぞれの国の伝統的な宗教文化との関係が大きな問題となった。ローマ・カトリックとプロテスタント各教派の活動を抜きに、東アジアの近代宗教史を語れないほど大きな影響をあたえてきた。しかしグローバル化の時代にはイスラム問題も非常に重要になってきている。日本でも東南アジアのイスラム諸国との関係が非常に密接なものとなった。さらに近代国家形成の過程でそれぞれに展開した宗教文化が相互に影響するようになった。それぞれの国の状況のもとで新しい宗教も数多く発生し、その一部は国外にも布教活動をするようになっている。以前と比べてグローバル化が進行する時代には国外布教のハードルはかなり低くなっている。

ムスリムが増えモスクが増えるというのは東アジア各国で起こっていることである。韓国のムスリムが人口に占める割合は日本よりも高く、ソウルの梨泰院（イテウン）には非常に大きなソウル中央モスクがあり、周辺にはハラル料理店などムスリムに対応した店が数多くある。

新しい教団の設立も同様である。日本では創価学会をはじめ真如苑、天理教、世界救世教、生長の家など多くの教団が東アジアを含め国外で布教している。韓国では世界平和統一家庭連合（統一教会）、ヨイド純福音教会、圓仏教、大巡真理会などが国外布教していて、日本にも支部がある。台湾の教団では仏光山、慈濟会などの仏教教団が日本を含め国外でも積極的な活動をしている。

それぞれの国の宗教的多様性が進み、かつ新しい教団もすぐさま国外で布教を開始する

ということがよく見られる。こうした現象はこれまで日本社会があまり体験してこなかったことであると同時に、多くの東アジア諸国においても同様である。そのような状況のもとで浮上する大きな問題の一つが宗教情報リテラシーである。

オウム真理教に対する関心は、当該社会においては新しく出現した宗教であっても、より柔軟に受け止める若い世代の傾向を示していると理解できる。従来の宗教的伝統との乖離がそれほど問題にならないということである。これは国外からの宗教に対しても当てはまる。それぞれの国における伝統宗教を基盤にしていると言えないような宗教（ハイパー宗教）に対しても、拒否感が少ないということになる。

このことは宗教に対する理解のフレームが異なってきたことを示すと考えられるが、その背景には大きく二つの側面がある。一つは多様化が急速に進んでいるので、従来のような尺度で宗教や宗教文化を理解するのが困難になっているという面である。もう一つは宗派教育とは別の宗教や宗教文化についての基礎知識を与える教育が適切に構築されていないので、基礎知識が欠如してきているという面である。この双方に対処する一つの試みが宗教文化教育であるが、宗教情報リテラシーの構築はその一環をなす。

宗教文化教育の目指すことの一つは、自国の宗教文化や国外の宗教文化の基礎知識を学ぶことを通して、不要な摩擦を回避することである。グローバル化の進行とともに、それぞれの国の宗教の多様化はいっそう進むと考えられるので、この課題は非常に大きなものとなる。これについては、なによりどの国もそのような多様化を免れないという現実をはっきり認識することが大前提である。

それと同時にオウム真理教が突きつけたように、宗教と主張すれば、それはすべて受け入れていいのかというきわめて難しい問題が横たわっている。ある種の警戒心というものを養うことも必要になってくる。従来にはなかったタイプの宗教に対しても、若者は比較的柔軟に受け入れる傾向があることは、日本において、新宗教を受け入れた第一世代が比較的若い世代であったことによっても知れる。宗教情報リテラシーのもっとも重要な課題はここにあるが、むろん宗教についての善悪の判断は一義的にはできるものではない。一つの拠り所は、歴史的に蓄積された判断のあり方である。これを知ることの重要性、つまり歴史に学ぶ姿勢を教えることは、宗教情報リテラシーにとっては欠かせない。

宗教文化教育や宗教情報リテラシーの形成は、日本のみならず、東アジア一般に求められていると考えられる。日本で発想された宗教文化教育は、東アジアの他の国においてもどの程度展開が可能か。それぞれの国の社会状況、宗教状況によって異なる面もあると考えられるが、情報の共有が非常に重要な時代になったことは明白である。

【注】

- 1 國學院大學日本文化研究所編・井上順孝責任編集『学生宗教意識調査総合報告書（1995年度～2015年度）』國學院大學、2017年、参照。
- 2 次の論文、著書を参照。
・井上順孝「学生における宗教および超常現象・神秘現象への関心」（『國學院大學日本文化研究所紀要』第78輯所収）、1996年。

- ・井上順孝、磯岡哲也、葛西賢太、川又俊則、熊田一雄、佐々木裕子、永井美紀子、松本由紀子、弓山達也「現代学生の宗教意識—1995～7年のアンケート調査の分析」（『國學院大學日本文化研究所紀要』第82輯所収）、1998年9月。
 - ・磯岡哲也「大学生の宗教意識—1995～98年調査結果より」『白山社会学研究』7、1999年。
 - ・井上順孝「現代学生が示す宗教への意識と態度—1992年～2001年のアンケート調査の分析」（『國學院大學日本文化研究所紀要』第92輯所収）、2003年。
 - ・*Japanese College Students' Attitudes Towards Religion*, Kokugakuin University, 2003年。
 - ・井上順孝『若者における変わる宗教意識と変わらぬ宗教意識』國學院大學、2006年。
 - ・井上順孝「霊能番組への関心と宗教情報リテラシー —第9回学生宗教意識調査の結果を中心に—」『國學院大學研究開発推進機構 日本文化研究所年報』創刊号、2008年。
 - ・井上順孝「宗教の境界線—学生に対する意識調査から」『國學院大學研究開発推進機構 日本文化研究所年報』第6号、2013年。
 - ・井上順孝「ポスト・サリン事件の学生の宗教意識とオウム真理教観—20年間に生じた宗教意識の変化を中心に—」『國學院大學研究開発推進機構 日本文化研究所年報』第9号、2016年。
- 3 これについては拙論「宗教法人解散とアレフ・ひかりの輪」（宗教情報リサーチセンター編『情報時代のオウム真理教』春秋社、2011年、所収）を参照。
 - 4 宗教文化教育とカルト問題の関係については拙論「宗教文化教育とカルト問題」（『宗教法』第36号、宗教法学会、2017年、所収）を参照。

戦後台湾における宗教の「近代化」とその課題

Wei-hsian Chi (齊 偉先)

Academia Sinica, Associate Research Fellow

1. はじめに：台湾における宗教の発展の歴史的背景

世俗化は、宗教の展開に関する西洋社会固有の道筋を表したものである。西洋世界の文脈では、それは政治と宗教の差異化が進展したことを指す。しかし台湾は、政治と宗教が一体化したシステムを特徴とする歴史的段階を経験していない。ゆえに、厳密な意味で世俗化という概念を扱うならば、台湾はそのプロセスを経験しなかったということになる。しかし台湾の各宗教は、変化する社会環境に常に対応してきたし、独自の方法で変化を遂げてきた。本稿では世俗化概念に依拠することなく、台湾における宗教の展開について検討し、その特徴を示すことを目的とする。

国立研究機関である中央研究院社会学研究所が実施した最新の宗教統計「Taiwan Social Change Survey」(2014年)によれば、1,938人の回答者の14.9%が仏教、15.6%が道教、わずか5.3%がキリスト教と、自らの宗教的帰属を認識していたのに対し、48.3%が自らを「民俗宗教 (folk religion)」の信者であると回答した。その他の宗教は合計5%に満たない。この統計は、台湾において多数の宗教が共存している様子をよく示している。このような宗教多元主義的な構造には長い歴史がある。

1895年に日本による統治が始まる前には、台湾島の住民は主に中国からの移住者によって構成されていた。中国人の移住の最初の大きな波は、明王朝(1368～1644年)の武人、鄭成功によって率いられた軍隊で、台湾島のオランダの入植拠点を奪取するものであった。これが、後に台湾島全体に神への祭祀が広まったことの起源である。軍は、福建省に代表される中国南東部の沿岸地域出身の漢民族を中心に構成されており、これらの人々が自らの出身地の信仰や儀礼を台湾に持ち込んだ。1683年以降、外来勢力である清朝(1644～1912年)が台湾を領有したが、清は台湾のローカルな文化を抑圧しなかった。住民の信仰や儀礼などもその例に違わず、中国において漢民族の文化に対し文化的自治政策がとられたのと同様である。漢民族の宗教的規範は、政治、経済、民間防衛の仕組みなど、台湾のさまざまな分野に浸透していった。同時に、台湾の先住民の文化や宗教は徐々に周辺化され、一部は漢民族の日常生活と融合していった。民俗宗教は、漢民族により地域の廟において行われる神への祭祀が特徴で、清帝国の統治期においては宗教の主流とされた。これらの慣習は社会におけるさまざまな分野で、重要な基盤を構成するようになっていたからである。さらに、清朝時代の台湾においては、仏教の信徒集団も散在していた。大まかに言って、日本による植民化以前の台湾の宗教状況の全体像は、地域の廟に基盤を置いた神への祭祀の儀礼と在家仏教(居士仏教)という2つの側面から成り立っていた。日本

植民地時代（1895～1945年）に、統治システムに多元的に根を張っていた民俗宗教の性質は、一瞬にして失われた。しかし、1941年に太平洋戦争が始まるまでは、地域共同体の中で民俗宗教が最小限の発展を続けることはまだ可能であった。1930年代には「寺廟整理運動」という政策が始まり、1940年代初頭以降、それは強制力を伴う形で施行された。数千の神像が集められて焼かれ、多くの聖堂が破壊された。日本植民地時代の最後の2～3年において日本政府は、「帝国仏教」という観点から、台湾仏教を日本のナショナリズム政策に統合しようとする試みも行った。宗教の破壊が行われたこの短い時期を経て、中華民国政府が台湾を日本の手から奪い返したのを機に、台湾の宗教の新しい幕が開いた。戦後、台湾において宗教は発展の新たな原動力を得たが、そのことが今日の台湾における宗教状況を決定づけた。

2. 戦後台湾における宗教の発展

第二次世界大戦後、仏教とキリスト教が急速に勢力を伸ばしたが、これは中国本土から中国人僧侶とキリスト教の宣教師が流入したことによるものである。しかし、これでは移住の結果として信者数が増大したことを表したにすぎない。宗教の発展を、地域社会において認知され、公衆に支持されるという意味で捉えれば、戦後台湾では3つの宗教発展の波があった。

キリスト教の出現は、台湾の宗教発展の最初の波であった。国外のキリスト教諸教派の支援のもと、多くの西洋のキリスト教伝道団が台湾を訪れ、活発な宣教活動を繰り広げた。当時の台湾は、西洋各国から多額の援助を受け入れていた。国際援助を受ける際にキリスト教団体を経由するのは一般的な方法であった。台湾のキリスト教団体は、台湾政府の福祉システムがいまだ確立されていなかった1950年代より、数多くの社会福祉事業を運営した。このように、キリスト教は社会的に肯定的なイメージを獲得し、宗教団体の社会参加に関するモデルを打ち立てた。

宗教の発展の第2の波は、民俗宗教の分野において1970年代に起こった。中華民国政府が台湾を編入した1945年以降、台湾の民俗宗教には復活の機会が訪れたが、実際には1970年代まで成長は見られなかった。台湾における工業化が本格化した1970年代後半以降、庶民の生活様式は大きく変化した。人々は豊かになり、地域共同体は廟を修復するために資金を出し合えるようになった。新しい廟がこの時期に多数建設され、さまざまな儀礼が華々しく執り行われた。このように民俗宗教は1970年後半に最初の成功を経験した。一方で台湾政府は、建国の理念に鑑み、民俗宗教に対してあまり肯定的な態度は示さなかった。地域の廟における伝統的な儀礼の実践が国家の近代化に資することはほとんどなく、また儀礼が贅沢すぎるとしてしばしば批判された。「在地化（localization）」という考え方が政治的に主流になり、民俗宗教の宗教文化的な要素が正当化されるようになった2000年代まで、民俗宗教に対する社会のイメージが改善する兆しはなかった。ステレオタイプの見方では、民俗宗教には反近代的なイメージがあったが、それ以降、民俗宗教の諸要素は台湾文化にとって不可欠なもので、保護される価値のあるものと認められた。このことが多くの人々の態度を変え、さまざまな社会的立場のより多くの人々が、現在で

は台湾の文化的資源と見なされている伝統儀礼に参加するようになった。

宗教の発展の第3の波にあたるのは、1990年代以降の仏教の広まりである。第二次世界大戦以前に台湾に存在していたのは在家仏教のみで、菜食、読経、釈迦を礼讃するさまざまな儀礼など、仏教風の儀礼をおこなう在家信徒の集団により構成されていた。日本の統治下において、このような在家の仏教徒は、日本による弾圧を避ける目的から、日本の曹洞宗へと改宗した。第二次世界大戦後、中国本土から多くの漢伝仏教の僧や教師が台湾に到来し、仏教教団を作り上げたが、これらの多くが僧院の形態を取った。彼らの中には仏教の書物を出版し、教義を広めようと試みる者もいたが、このような活動が台湾における仏教の新しい公的イメージを作り出した。1980年代以降、仏教運動の新しい波が起きたが、これはいわゆる「世俗世界のための仏教 (Buddhism for the secular world)」運動と呼ばれるものであり、「人間仏教」とも訳される。世俗世界への一層の参画を伴うこの仏教改革は衆目を集め、1990年代には急速に知名度を上げた。今日、「人間仏教」は台湾仏教における主流になっている。

これらの3つの波に加え、台湾には、2000年代以降に外国から流入したその他の宗教団体も存在する。西洋のニューエイジ団体、チベット仏教、東南アジアから伝わったテーラワダ仏教は、1990年代後半に台湾に輸入され、広く受け入れられるようになった。これにより台湾の宗教状況はさらに多様化しており、宗教多元主義的な状況にあると言えるだろう。

3. 台湾における宗教の発展の「近代的な」特徴

宗教状況の変化が加速したのは、工業化のプロセスが始まった1970年代後半以降、また政治面で民主化が始まった1990年代以降である。社会環境の変容は、各宗教にさまざまな影響をもたらした。例えば、キリスト教が数十年にわたる長い停滞にみまわれる一方で、主に4人の教師によって広められた「人間仏教」の趨勢が社会に大きなインパクトをもたらした。また民俗宗教は、ローカリズムと民主化という政治的言説によって社会文化的な正統性を再獲得し、現代の統治性の中で新たな活況を呈している。戦後台湾における宗教面での発展については、台湾における「宗教の近代化」と言うべき3つの傾向が指摘できる。

(1) 宗教団体は自らの公的イメージを活用することをさらに意識している

工業化による大規模な社会変動や政治改革に直面する中で、宗教指導者は、生き残るための方策を見出す必要に迫られている。宗教団体が救援事業を運営するのは、ごく一般的になっており、彼らの公的イメージに影響を与えている。特に仏教教団にとって、慈善と仏教の教義は結びつけやすいことから、さまざまな慈善活動が広く受け入れられている。「慈済基金会」や「佛光山」など、革新的な傾向のある「人間仏教」の教団のなかには、慈善活動に参加するよう、極めて活発に人々に促すものもある。「慈善」は、より多くの人々を容易に教団に加入させ、教団を社会において一層目立たせることができる、非常にポジティブで魅力的な用語になっている。仏教教団が、現在のような形で慈善事業を行う

ようになる前には、長い間、キリスト教系の団体が台湾におけるその代表例であった。しかし昨今ではキリスト教系の団体は、社会参加に関してもはや有利な立場にはない。このことは30年来、キリスト教徒の増加が頭打ちになっていることの理由の1つであろう。

近代化を果たした仏教教団と対比して、民俗宗教は組織的な慈善事業に力を入れることなく成長を維持することが可能であった。その理由の1つは、信者の結束が基本的に地縁や血縁に依拠していることにある。各地域の廟は儀礼を行う際、主にその地域の共同体の要望や、他の廟との相互関係の強化を重視している。ゆえに彼らの慈善活動は、地域の問題を解決することのみに焦点が当てられ、救援物資の寄付という伝統的な形式を基本とするのが一般的である。近代的な組織化された事業という形式での慈善活動を、民俗宗教のなかに見出すことは困難である。さらに地域の廟は、慈善活動への参加を促すことではなく、伝統的な儀礼の文化的価値を宣伝することにより、支持を拡大している。ローカリズムという政治文化的言説により、ローカルな廟の宗教儀礼は台湾の文化的アイデンティティの一部として評価され、貴重な文化資源であると認められている。代表的な儀礼のなかには、定期的に行われる廟を巡るパレード（遶境）のように、おのずと衆目を集め、外部の人々を誘引する観光の目玉となるものもある。すべての寺院が真正な文化資源を有しているわけではないのだが、ますます多くの寺院が自らの伝統的儀礼を維持、発展させるようになっている。

（2）スピリチュアルな自己探求（self-spiritualization）の流行

仏教と民俗宗教、双方にスピリチュアルな自己探求の志向が見て取れる。仏教においては多くの新しい団体が、広義の「瞑想」など、自己啓発的な手法の儀礼を中心に据え、教師の監督下でそれを行っている。これらの仏教関連団体のほとんどが、伝統的な仏教教団の体系には属していない。意外に思われるかもしれないが、これらの団体は、「正統派」の仏教教団からは「異端」とみなされるのが一般的である。また2000年以降には、チベット仏教もこのような自己探求の手法を用いて、台湾で支持を獲得してきた。

このようなスピリチュアル化の傾向は民俗宗教の分野でも見られる。1980年代以降、新しい形の民俗宗教が出現し、成長を続けてきた。例えば1970年代後半以降、中国の宇宙観にまつわる信仰に起源を持つ、西王母を崇敬する新しい廟が作られるようになり、その後30年で台湾全土に西王母を祀った多くの廟が次々に建造された。これらの廟を建造する人々は、女神と直接交信することができると主張している。彼らは、通常の方法では解決できない問題を抱える人々に、ある種の儀礼を提供している。さらに1980年代後半からは、また別の種類のスピリチュアルな集団が存在するようになっている。それらの団体は、自然界に存在する超越的な「霊（リン）」と、所定の場所（特定の寺院や自然界における特別なスポットなど）で直接にコンタクトするための儀礼を行っている。

キリスト教の展開については、台湾では20年来、カリスマ運動の団体が成長を遂げてきた。これらの多くは西洋由来のもので、スピリチュアルな側面を強調している。この趨勢の中で、もう1つ目立っているのが、1990年代後半に西洋から入って来たニューエイジのグループである。彼らはこのようなスピリチュアルな技法を教えるさまざまな講座を

運営している。

昨今、個人の宗教的なニーズは、かつてのように家族や地域の社会関係によって決定されるものではない。個人的なスピリチュアル・ケアのために儀礼を行うことは、多くの宗教団体において論争的となってきた。しかし、この傾向はそれぞれの宗教に応じて異なる場所で観察されている。仏教やニューエイジにおいてスピリチュアルな儀礼を推奨している団体は、一般に、個人化が進んだ都市部全体に広く分布している。民俗宗教における類似の団体はそれとは異なっており、明瞭な地理的特徴がほとんど見られない。そのように広範に分布しているのは、人々の儀礼的な実践に対する地域の廟の統制が相対的に弱いため、そのような活動は既存の廟の許可を取り付けることなく開始し、発展させることができるからである。

(3) 宗教環境のメディア化

「メディア」という語は一般に、新聞やラジオ・テレビのような伝統的な情報伝達手段を指すものと理解されてきた。しかし、2000年代に出現したニューメディア（ブログやフェイスブック、ラインなどの双方向アプリケーション）は宗教上のコミュニケーションを根底から変えた。宗教の発展に対するメディアの影響力を示し、メディアは情報伝達の手段であるだけでなく、宗教が発展するための重要なモーメントであるとみなす研究もある¹。台湾における宗教の発展についてみれば、民俗宗教におけるニューメディアの影響が突出している。ニューメディアを介したコミュニケーションにより、2010年代から新しい形の宗教共同体が多数出現している。これらの人々の仲間意識や活動方法は、地縁的なつながりによるものでもなければ、血縁関係によるものでもない。それは、いわゆる「同好者」の集まりで、特定の儀礼で用いられる飾り物や活動内容に関するファン・ページのフォロワーたちの個人的な関心に基づき、成立している。そのようなフォロワーたちは儀礼を通じて互いに知り合うのが一般的である。そこで彼らは特定の儀礼を経験し、自らが関心を持っている儀礼用の飾り物に直接触れることができる。インタビュー調査の結果で興味深かった点は、これらのフォロワーたちは、民俗宗教の儀礼に参加している間の、リアルな儀礼体験の中での感情的なモーメントや身体的反応、あるいは知識の身体化などを通じ、結果的に宗教的信仰心との個人的な結びつきを育んでいるということである。

別の言い方をすれば、かつて民俗宗教における宗教共同体にとって重要で欠くべからざる要素であった、地縁的なつながりや血縁関係の役割は、現在、ニューメディアによるコミュニケーションによって媒介された同好者の紐帯へと置き換えられたと言ってもよい。この現象は民俗宗教に特有である可能性があるが、それは民俗宗教がもとより、信仰心より儀礼の実践に立脚した宗教構造を特徴とするからである。グレース・デイヴィ（Grace Davie）が、近代の西洋社会における「近代キリスト教」の展開について検討する中で提

¹ Stig Hjarvard (2008) "The mediatization of religion. A theory of the media as agents of religious change" in *Northern Light*, 6(2), pp. 9-26. Stig Hjarvard (2011) "The mediatization of religion. Theorising Religion, Media and Social Change." in *Culture and Religion* 12(2). pp. 119-135.

案した「所属なき信仰 (believing without belonging)」という新しい現象とは逆に²、台湾の民俗宗教のフィールドでは、「信仰なき所属 (belonging without believing)」を表す事例を多数見出せる。多くの人が「所属」の意識から廟における儀礼の集まりに自覚的に参加しているが、それらの人々は音楽やさまざまな武術などの身体技法に関心を寄せており、自らを信仰者であると必ずしも認識していない。また、私がインタビューを行ったこれらの参加者の大多数は、宗教的なパレードに（定期的に）参加しているにも関わらず、自らがついて歩いている神に対して特段の信仰心を感じておらず、自らを「部外者」とであるとみなしていた。自分が参加しているのは、文化的な体験であるとか、単なる習慣であると説明する者もいる。熱心な信者は、このような事例について、彼らは過渡的状态であり、神と自らのつながりを確立する途上にあるとみなす。台湾の民俗宗教の文脈において、「信仰なき所属」が「信仰」の前段階であるかどうかを実証することは困難であるが、「信仰なき所属」から「信仰」への移行は確かに珍しい例ではない。民俗宗教の宗教性を基盤として、今、かつては地域的な紐帯なしに存在しえなかった宗教共同体の新しい諸形態をニューメディアが作り出している。

4. 宗教の発展の社会的条件

戦後台湾の宗教面での変化の傾向と特徴について検討したことで、3つの要因が宗教の発展に関連することが明らかになった。それは、近代国家の建設という政治課題、個人化社会における世俗的傾向、そしてニューメディアの繁栄である。

台湾における近代国家建設のプロセスは、ローカリズムという文化的言説を普及させ、宗教の社会的機能に関する議論を活性化させた。宗教文化の地域特性は、各地域の廟によって「象徴資本」として扱われ、それぞれの廟の文化的価値を強化したり、その結果としてそれが社会的に可視化され、知名度を獲得したりすることに役立ってきた。一方、仏教系の団体にとっては「慈善」が象徴的な言葉となっているが、それは近代的な国家建設という枠組みでの「慈善」のポジティブな社会的機能によるものである。

2点目の要因は個人化の傾向であるが、それは経済的な近代化によって引き起こされたとと言えるだろう。経済構造の変化は、台湾において新たな生活様式を生み出した。今日の台湾人の日常生活は、かつてほど地域共同体と強く結びついたものではない。個人化により、宗教団体は地縁共同体という基盤を失った。このことは、宗教団体が地域共同体に頼ることなく、スピリチュアルな自己探求活動のような個人のニーズに照準を合わせたプログラムを作成しなければならないということを意味している。

3点目は技術革新に関するものである。ニューメディアは宗教（団体）の運営の新しい形態を生み出した。かつては宗教的な集団形成において不可欠であった、地縁に基づく連帯感や血縁に基づく親近感が果たしてきた役割を、インターネット上のつながりがある程度肩代わりするようになった。今日、メディアはもはや単なる道具ではなく、民俗宗教の発展の中で、新たに宗教の重要な要素となっている。

² Grace Davie (1990) "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?" in *Social Compass*, 37, pp. 455-469.

ニューメディアにおける宗教上のコミュニケーションは、「宗教の脱地域化」を促進するだけではない。ニューメディアは、宗教上の新しいコミュニケーションの形をも創出しており、それは主にコード化、デジタル化された情報に基づいている。ゆえに、この種のコミュニケーションにとって、生活を共にする経験は不可欠なものではない。地域性から脱却したこの種の宗教団体の連帯感は、成員らが特定の儀礼などへの関心を共通基盤とするか、あるいは、よく似た信条を持つことによって成立している。このようなタイプの新しい宗教団体はまだそれほど知られていないが、宗教の新しい形を示すもので、台湾の宗教的景観をさらに多元的なものになっている。

5. 結論：台湾における宗教の「近代化」の諸課題

台湾の宗教は「近代化」の途上でさまざまな課題に向き合っている。社会環境における世俗的な問題に対し、宗教団体が出資する事業と、宗教団体以外によって推進される事業とを見分けるのは通常困難である。例えば慈善活動について、宗教と無関係のNPO法人による事業と、宗教団体による事業の間に境界を見出すのは容易ではない。これに関連する問題として、相対的に宗教性の強い団体が世俗的な問題に関与するということがあり、そのような団体は論争に巻き込まれがちである。「世俗世界のための仏教」運動の先駆的存在であった慈済基金会は、2015年に国外の軍需産業やタバコ産業の株に投資した。このニュースは慈済基金会の公的イメージを著しく損なった。宗教団体としての特殊な役割ゆえに、物議を醸すような社会参加を行えば、相対的に厳しい基準に基づき、世論の審問を受けることになるのである。すなわち、宗教団体が社会的に良い印象を構築しようとして、世俗的な社会参加という言説を展開しているがゆえに、同時に彼らは、社会的信用を損いかねない甚大な批判を浴びるリスクを負っているのである。これは、現在、宗教団体が直面するジレンマである。

また、民俗宗教の祝祭に似た儀礼を文化活動とみなすのは容易である。そして新しい仏教団体やニューエイジなどが行うものも含め、スピリチュアルな自己探求のエクササイズ的作用は、スピリチュアル・ケアと酷似しており、宗教的な救済とは必ずしも結びつかない。多くの事例が、宗教と非宗教の間の境界がますます曖昧になっていることを示している。しかし実のところ、このことは問題ではない。実際、境界の揺らぎは、現代社会の個人化の結果としてもたらされた必然の傾向である。真の問題は、宗教団体が世俗的な活動に参加しすぎると「道を見失う」可能性があるということである。そのような団体は宗教にあまり関心を示さず、経営手腕をあまりにも強調しすぎるためである。経営手法をめぐる「内輪もめ」は、ローカルな廟においても、宗教団体においても、よく見られることである。それらの対立は、社会環境が近代化する途上にあつて、以前よりも目立つようになってだけと言えよう。

訳：加藤 久子

Religious “Modernization” and Challenges in Post-War Taiwan

Wei-hsian Chi (齊 偉先)

Academia Sinica, Associate Research Fellow

1. Introduction: Historical Background of Religious Development in Taiwan

Secularization represents a particular path of religious development in Western society. In the context of Western world, it indicates the development of differentiation between politics and religion. Taiwan had never, however, a period which could be characterized by an unified system of politics and religion. For this reason, in the strict sense of the notion, Taiwan did not experience the process of secularization. Notwithstanding, the various religions in Taiwan always keep reacting to their changing social environment and carry out the process of transformation in their own way. Without resorting to the concept of secularization, this article aims at examining the religious development in Taiwan and shows its characteristics.

According to the latest religious statistics “Taiwan Social Change Survey,” which was carried out by the national research institute, Institute of Sociology at Academia Sinica in 2014 of the 1,938 respondents, 48.3% identified themselves as a follower of “folk religion” (民間宗教); around 14.9% of the total respondents identified themselves as Buddhist and 15.6% as Daoist; Christians accounted for only 5.3%; and the all others are respectively less than 5%. These statistics clearly show a multi-religious landscape in Taiwan. This structure of religious pluralism has a long history.

Before Japanese colonization began in 1895, the population on the island of Taiwan mainly consisted of Chinese immigrants. The first significant wave of Chinese immigrants was the army led by *Zheng Chengong* (鄭成功), a loyal general of Ming dynasty (1368–1644), conquering Dutch outposts in Taiwan. This is the beginning of the later widespread of deity-worshipping rituals on the whole island of Taiwan. The army, consisted of those Han people mainly coming from the south-east coastal regions of China, primarily *Fujian* Province, who brought with them their local beliefs and rituals to Taiwan. After taking over the island in 1683, the *Qing* empire (1644–1912), as an alien ruler, did not suppress local culture in Taiwan, including the belief and ritual practices of the common people, in alignment with its policy of cultural autonomy regarding the Han people’s culture in China. The religious codes of the Han people continued to be implemented in different fields of Taiwan, including politics, economy, civil defense system, etc. At the same time, the culture and religion of Taiwanese aboriginals had been gradually marginalized and partly integrated into the Han people’s everyday life. Folk religion, characterized by practicing deity worshipping based on local temples of Han people, expressed the religious mainstream in the period of imperial

Chinese rule, because these practices had become an essential part of the foundation in many different social fields. In addition, there also existed sporadically distributed groups of laity Buddhism in the Qing period of Taiwan. Generally speaking, both the rituals of deity worshipping based on local temples and laity Buddhism depicted the whole picture of Taiwan's religious landscape before Japanese colonization.

During the Japanese colonial period (1895–1945), the folk religion immediately lost its multi-dimensional embeddedness in the ruling system. But folk religion was still able to continue its minimal development in local communities before the outbreak of the Pacific War in 1941. The policy of “Researching and Registering Taiwanese Temples” (寺廟整理運動) began in late 1930s and was forcibly implemented since the early 1940. Thousands deity statues were collectively burned and many temples were destroyed. In the last few years of the Japanese colonial period, the Japanese government also attempted to integrate Taiwanese Buddhism into its policy of nationalism in terms of Japanese Imperial Buddhism. After this short period of religious destruction, religions in Taiwan began a new chapter when the new government of the Republic of China took over Taiwan from the hand of Japan. In the post-war period, the religion in Taiwan began their new dynamics of development, which has determined the religious landscape nowadays.

2. Religious Growth in the Post-War Taiwan

Buddhism and Christianity had a rapid growth after World War II, due to the influx of Chinese monks and Christian missionaries from Mainland China. But this only represents the growth of the number of believers resulting from immigration. Regarding religious growth in terms of gaining local popularity and public support, there were three waves of religious growth in post-war Taiwan.

The growth of Christianity represents the first wave of religious growth in Taiwan. Many Western Christian missionaries came to Taiwan and were actively engaged in their missionary work supported by different foreign Christian denominations. At that time, Taiwan accepted a lot of aid from different Western countries. Going through Christian organizations was a common way to get international aid. Christian organizations in Taiwan organized a lot of social welfare programs since the 1950s, when the Taiwanese government's welfare system had not been established yet. In this way, Christians gained a positive social image and built up a model in terms of the social engagement of religious organizations in Taiwan.

The second wave of religious growth was experienced in the field of folk religion since late 1970s. Taiwanese folk religion found their opportunity to recover after the government of Republic of China took over Taiwan in 1945. Its growth did not, nevertheless, really appear until the 1970s. Since the late 1970s when industrialization began to develop on a massive scale in Taiwan, the way of living of the common people has been drastically changed. People became richer and local communities were able to spend money to renovate their temples. Many new temples were built at that time, and many rituals were practiced in an extravagant way. Thus, folk religion experienced

its first flourishing growth in the late 1970s. However, the Taiwan government, following the rationality of state building, did not hold a very positive attitude toward folk religion. The traditional ritual practices of local temples were often criticized as making few contributions to the modernization of the country, as well as for the extravagance in their ritual activities. The public image of folk religion did not begin to improve until the 2000s, when the political mainstream discourse of localism (在地化論述) legitimized the religio-cultural elements of folk religion. The stereotyped view of folk religion was the impression of anti-modernization, but its elements have since become an integral part of Taiwanese culture and deemed worthy of being preserved. This changed many people's attitudes and made more people of different social status get involved in the traditional rituals now being characterized as Taiwanese cultural assets.

The third wave of religious growth is the expansion of Buddhism since the 1990s. Before World War II, Taiwan had only lay Buddhism, which consisted of laymen's groups practicing certain buddhist-like rituals, such as eating in the vegetarian way, doing Buddhist chanting and carrying out different rituals of worshipping Buddha. During the Japanese colonization, this kind of lay Buddhism turned to Japanese *Sotozen* (曹洞宗) for preventing Japanese suppression. After World War II, many Chinese Buddhist monks and masters came to Taiwan from China and built up Buddhist institutions, which mainly took the form of Buddhist monasteries. Some of them tried to disseminate Buddhist doctrines by producing Buddhist publications. This built up a new public image of Buddhism in Taiwan. Since the 1980s, a new wave of Buddhist movement started, the so-called the movement of "Buddhism for the secular world" (人間佛教), also translated as "Humanistic Buddhism." This Buddhist reform with more engagement in the secular world attracted the attention of the public and its popularity rapidly increased since the 1990s. Nowadays, "Buddhism for the secular world" has become the mainstream Buddhism in Taiwan.

In addition to these three waves of religious growth, we also find in Taiwan other religious organizations coming from abroad since 2000. Western New Age organizations, Tibetan Buddhism and Theravada Buddhism coming from Southeast Asia have been imported and have become more popular since the late 1990s. This makes the religious landscape in Taiwan more diversified, which characterizes the phenomenon of religious pluralism.

3. "Modern" Characteristics of the Religious Development in Taiwan

Changes in the religious landscape speeded up, when the process of industrialization began since the late 1970s and political democratization since the 1990s. The changing social environment has had different impacts on different religions. Christianity has been, for example, facing a long-term stagnation for decades; the trend of "Buddhism for the secular world," mainly promoted by four Buddhist masters has produced a huge social impact; folk religion has regained its social-cultural legitimacy through the political discourse of localism and democratization, and is newly activated in the modern governmentality. In terms of the development of religious field in post-war

Taiwan, three trends can be identified as “religious modernization” in Taiwan.

(1) Religious Groups Are More Conscious of Managing Their Public Image

Facing the massive social change of the industrialization and the political reform, religious protagonists are forced to find their own way of surviving. Religious relief program is one common activity organized by religious groups that affects their public image. Particularly for the Buddhist organizations, various charity programs were massively adopted, because it is easy for them to be integrated into Buddhist doctrine. Some Buddhist organizations of the reform trend “Buddhism for the secular world”, such *Tzu-Chi* and *Foguangshan*, are very active in encouraging people to take part in their charity programs. Charity has become a very positive and attractive term which can easily motivate more people to be their members and enhance the social visibility of these organizations. Before Buddhist organizations began with their own charity programs in their modern form, Christian organizations had been a representative model for a long time in Taiwan. However, nowadays, Christian organization do not have an advantage anymore in social engagement. This might be one of the reasons for the ongoing stagnation of Christian growth for the past three decades.

In contrast to modernized Buddhist organizations, folk religion has been able to maintain its growth without focusing on institutionalized charity. One reason is that the solidarity of their followers is basically dependent on territorial affinity and blood relationship. Local temples are, when organizing their ritual activities, mainly concerned with the needs of the local community and with enhancing the mutual relationships with other temples. Their charity programs are, hence, only targeted at solving the local problems and are often based on the traditional form of donating relief goods and materials. The charity in the form of modern institutionalized program is hard to find in folk religion. Besides, a local temples can, without involving programming charity, enhance their popularity by promoting the cultural value of their traditional rituals. Due to the political-cultural discourses of localism, local temple’s religious rituals are valued as a part of Taiwanese cultural identity and legitimated as important cultural assets. Some representative ritual activities, like regular parading procession for making pilgrimage, easily gain public attention and even become tourist attractions for outsiders. Even though every temple may not own a authenticated cultural assets, more and more temples are developing and preserving their traditional rituals.

(2) The Trend of Self-Spiritualization

Both in Buddhism and folk religion there exists the trend of self-spiritualization. In Buddhism, many new organizations mainly focusing on the ritual of self-cultivating method, which like “meditation” in a broader sense, is performed under a supervision of a master. Most of these kinds of Buddhist organizations do not belong to the system of traditional Buddhist institutions. They are, perhaps suprisingly, often identified as *pagan* from the viewpoint of Buddhist “orthodox” system. Also Tibetan Buddhism has gained popularity by providing the methods of self-spiritualization in

Taiwan since 2000.

One can also find the trend of self-spiritualization in the field of folk religion. Since the 1980s, new forms of folk religion have appeared and kept growing. For example, new temples worshipping *Xiwangmu* (Fairy Mother Goddess), that come from the belief system of Chinese cosmology, appeared since the late 1970s and rapidly produced a lot of daughter-altars all over Taiwan within 30 years. The establishers of the daughter-altars claim to have the ability to directly communicate with the Goddess. They provide certain ritual services to the people who have problems that cannot be solved in ordinary ways of everyday life. In addition, there exist since the late 1980s one other kind of self-spiritualized group, which resorts to the self-ritual for seeking direct contact with the transcendental *ling* (spirits in nature) at some prescribed places, such as at certain temples or special sites in natural landscape.

Regarding Christian development, the groups of charismatic movement have achieved its growth in the last two decades in Taiwan. Most of them come from the Western world and emphasize self-spiritualization. An other representative one of the trend of self-spiritualization is New Age groups imported from the Western world since the late 1990s. They organized different courses for teaching the method of self-spiritualization.

Nowadays, individual religious needs are not determined by family or local social relations as much as in the past. Providing rituals for individual spiritual care has become an issue in many religious groups. This trend shows, however, different geographical distribution depending on different religions. The groups promoting self-spiritualized rituals in Buddhism and in the New Age movement are often widespread through the urban areas with higher grade of individualization. And the groups of self-spiritualization in folk religion are special cases which are less related to certain geographical characteristics. Its widespread distribution very much results from the weaker control of a local temple of people's ritual practices, so that they can be established and develop without the permission of public temples as it had ever been.

(3) Religious "Mediatization"

The term "media" is used to be understood as traditional tools of communication, such as newspaper and radios and television. However, the new media, the interactive APPs like *Blog*, *Facebook*, *Line*, which appeared in the 2000s, has fundamentally changed the religious communication. Some studies show the impact of media on the religious development and view media not only as a tool of communication,¹ but as constitutive moment of religious development. Regarding the religious development in Taiwan, the effects of new media are particular salient in the field of folk religion. Relying on communication via new media, many new forms of religious community appear since the 2010s. Their solidarity and operation are not based on the territorial

¹ See Stig Hjarvard (2008) "The mediatization of religion. A theory of the media as agents of religious change" in *Northern Light*, 6(2), pp. 9-26. Stig Hjarvard (2011) "The mediatization of religion. Theorising Religion, Media and Social Change." in *Culture and Religion* 12(2). pp. 119-135.

affinity or any link by blood relationship, but on the taste affinity which means the fan page followers' personal interests in certain ritual artefacts or activities. The fan page followers often meet each other for a ritual event, wherein they can have experience with certain ritual and have contact with ritual artefacts they are interested in. The interesting thing is, while taking part in the ritual event of folk religion, the fan page followers could, according to the empirical data of my interviews, eventually develop their personal link with religious belief, through emotional moment, bodily reaction or habitualized understanding in their real ritual experience.

In other words, the role of territorial solidarity and blood affinity which used to be the essential constitutive elements of religious community in folk religion, can now be replaced by the taste affinity mediated by new media communication. This phenomenon is possible particularly in the field of folk religion, because folk religion is characterized by its religious construction primarily based on ritual practice, rather than belief. In opposition to the new phenomenon of "believing without belonging", an idea proposed by Grace Davie in her examination of modern Christian development in modern Western society,² we can find a lot of cases indicating the contrary form - "belonging without believing" in the field of folk religion in Taiwan. For many people, this involves consciously taking part in ritual groups of temple, which focus on certain bodily techniques like playing music, performing different martial arts, etc. without necessarily identifying themselves as believers. There are also many of these participants I interviewed who (even regularly) take part in a religious procession, but view themselves as outsiders without any particular belief in the deity they accompany in procession. Some of them explain their participation as cultural experiencing or just as conventional participation. These cases are regarded by devout believers as being in the transient state and as a way to build their solidarity with deity. Although it is hard to prove empirically whether "belonging without believing" is the previous state of "believing" in the context of Taiwanese folk religion, this transformation from "belonging without believing" to "believing" is surely not of rare occurrence. Based on the religiosity of folk religion, new media creates now many new forms of religious community which were not possible without territorial solidarity in the past.

4. Social Condition of Religious Development

After examining the trends and characteristics of religious change in post-war Taiwan, three factors are found to be relevant to the religious development: the political agenda of modern state building, the secular trend of individualization, and flourishing new media.

The process of modern state building in Taiwan promotes the cultural discourses of localism and the discourses about social function of religion. Any local religio-cultural particularity can be manipulated by local temples as symbolic capital and be used to enhance their cultural value and

² See Grace Davie (1990) 'Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?' in *Social Compass*, 37, pp. 455-469.

eventually to gain social visibility and popularity. On the other hand, to Buddhist organizations, “charity” has become a symbolic term because of its positive social function in the framework of modern state building.

The second one is the trend of individualization, which can be traced to the economic modernization. The change of economic structure creates new ways of living in Taiwan. People’s everyday life is now not as strongly linked to the local community as it once was. Individualization makes the religious grouping lose the territorial-bounded community base. That means the religious organizations have to produce programs targeting at individual need, like the activity of self-spiritualization, without referring to local community.

The third one is related to technological revolution. New media creates new forms of religious management. Internet connection replaces, to some extent, the role of the territorial solidarity and blood affinity which had been ever essential to religious grouping. Media is now not only a tool anymore, but has become a new constitutive part of religion in the development of folk religion.

The religious communication in the new media does not only promote the “religious deterritorialization.” The new media also creates a new form of religious communication, that is mainly based on the encoded digitalized information. The experience of living together is thus not prerequisite for this kind of communication. The solidarity of this kind of delocalized religious group is constructed on the base of their member’s common interests in some ritual practices or because of having similar beliefs. Although this kind of new religious grouping is not very popular yet, it represents a new religious form and makes the Taiwanese religious landscape more pluralistic.

5. Conclusion: Challenges of Religious “Modernization” in Taiwan

Religions in Taiwan are facing different challenges on their way of “modernization.” Programs sponsored by religious organization, targeting secular affairs in their social environment, are often difficult to distinguish from those promoted by non-religious organizations. The boundary between the programs of non-religious non-profit-organizations and those of religious organizations is, for example in terms of charity engagement, not easy to find. An associated problem is that the more religious organizations engage in secular affairs, the more likely they are to become involved in affairs in dispute. In 2015 *Tzu-Chi*, the pioneer of the movement of “Buddhism for the secular world,” had foreign investments in stocks of weapon companies and cigarette companies. This news seriously damaged *Tzu-Chi*’s public image. Due to its particular role as religious organization, its controversial social engagement will be examined in public with a stricter standard. That is to say, as religious organizations develop the discourse of secular engagement to build a positive social image for themselves, they are at the same time taking the risk of coming in for a lot of criticism that could harm the public trust in them. This is the dilemma religious organizations are facing in modern times.

In addition, the festival-like rituals of folk religion are easy viewed as cultural activities. And

the function of some self-spiritualizing exercises, including those of new Buddhist organizations and New Age, is very much like spiritual curing without necessarily being linked to religious redeem. Many phenomena show the boundary between religious and non-religious is getting vague. But this is actually not the problem. In fact, the blurring of boundaries is a necessary tendency resulting from modern individualization. The real problem is, religious organizations could “get lost” when engaging too much in secular activities, so that they overly put emphasis on the techniques of management with less religious concern. The internal debates regarding the way of management are often found in local temples as well as in the religious organization. The conflicts can only become more salient than ever when the social environment is on the way to the modernization.

中国の宗教文化、2000年～2016年

Benjamin Penny (ベンジャミン・ペニー)
Australian National University, Associate Professor

これから概観していくのは、江沢民、胡錦濤、ついで習近平によって統治されていた時期の中国である。中国における宗教政策の時代区分という点からいえば、より重要なのは、この時期が法輪功に対する弾圧と「反邪教法」の制定によって始まったということである。この二つの出来事は、いずれも1999年に起きた。これらは公認宗教団体、そして中国共産党政府が「邪教 (evil cults)」と呼ぶものへの態度に画期をもたらした。後者は中国の英語言説においては新しい造語である。だが、中国語では非常に古い言葉である「邪教 (xiejiao)」と訳される。これは「異端の教え」と訳した方がより正確だろう。このエッセイは三つの章によって構成される。宗教と中国政府、宗教的な火種、そして宗教性の新たな形態、である。

宗教と中国政府

まず知っておくべきことが一つある。それは、中国共産党政府は自らに宗教を支配する権利があると主張している、ということである。宗教は国家の介入から守られる領域ではない。宗教の権利を法廷で弁護することもできない。現代中国では宗教と国家の間に一方的な権力関係がある。宗教団体に対する規制がひっきりなしに公布され、またその規則集が政府の公式出版社から刊行されているという事実は、このような関係を示す例である。それに加えて、中国の大型書店では「宗教活動」に従事する幹部のための案内書や、宗教に関わる社会的問題の研究書が必ず置かれることになっている。こうした出版物の根底にあるのは、国家には宗教を「管理」する権利と義務があるという前提である。

(1) 中国共産党大会における宗教活動に関する習近平の演説

2016年4月23日、習近平は2012年に権力の座について以来初めて、宗教に関する重要な演説を行った。新華社通信の報道によれば、習近平は中国の諸宗教に対して、「宗教的教義を中国文化に同化させ、中国の法律と規制を守り、中国の改革に貢献し、国民的復興という中国の目標を実現するための活動と社会主義的近代化を開始するように」求めたという¹。宗教団体に対して法律の遵守と国家政策への支持を求めることは、中国ではさして珍しくない。この演説の中で新しく、興味深い点は、宗教の教義を中国文化に同化させ

¹ http://news.xinhuanet.com/english/2016-04/23/c_135306131.htm

るべきだと述べた箇所である。2016年、中国に存在する外国由来の宗教団体の多く——イスラーム、プロテスタントとカトリック双方のキリスト教会——は会合を開き、この新たな政策をいかに実行すべきか議論した。明らかにこの新政策の声明は二つの標的、古いものと比較的新しいものの二つに照準を絞ったものだった。古い標的とはカトリック教会を通じた「外国からのコントロール」であり、新しい標的とはテロリズムを引き起こすとされる外国のイスラーム信奉者の脅威なるものである。だからこそ習近平は次のように言葉を続けたのである。「我々は宗教という手段を通じた海外の侵入者を断固として防がなければならない、過激派によるイデオロギー的侵害を止めなければならない」。

さらに宗教団体は、「教義と教典の中から、社会の調和と進歩に一致し、健全で文明的な社会の建設に役立つものを探し出し、我々の優れた伝統文化と協調しつつ現代中国の進歩に貢献するものとなるよう宗教的教義を解釈」すべきだとされる。この声明はかつての公式説明を強調するものである。というのもその説明では、宗教は社会の中で積極的役割を果たすことが可能であり、社会的支援の供給に従事することになるかもしれないとされていたからである。歴代の共産党の声明において強調されていたのと同様に、宗教は決して「行政、司法、教育を妨害」してはならない。そして共産党員は「確固たるマルクス主義的無神論者として行動し、自らの信念を守り、共産党の信条を心に留めておかなければならない」。

一般的に海外の宗教組織や評論家はこの演説に対して否定的な見方を示しているが、イタリアの学者・ジャーナリストであるフランチェスコ・シシは『アジア・タイムズ』の中でより楽観的な見方を提示している²。シシは、習が共産党と宗教の関係を描写する際、公式の語彙を変えていると指摘する。とりわけ、典型的な「指導 (zhidao)」という言葉ではなく、むしろ「引導 (yindao)」という言葉を用いている点に着目する。「引導」は「他者の行為に反応することによる導き」と理解される。英語であればこれを“to lead”と訳せるだろう。他方で「指導」は宗教の側の受動性を含意しており、適切な訳は“to direct”というものになるだろう。シシはこの新たな術語が及ぼす影響について次のように論じている。「この新たな定式化により共産党が主張しているのは、導くのは自分たちの側だということである……だが宗教団体の刺激と欲求に応えることで導かなければならないのだ」。

(2) 宗教事務条例の修訂草案

2016年9月7日、2005年に制定された宗教事務条例の修訂草案が公表され、意見が募集された。カタリーナ・ヴェンツェル＝トイバーによれば、これらの規則は「国家が宗教を扱う際の基本的な行政上の法的規範」である³。修訂草案に対する意見の締め切りは10月7日だったが、本稿執筆時点（2017年8月）では、まだ最終的な修訂版は公表されて

² <http://atimes.com/2016/04/xi-signals-new-party-stance-on-religion-via-subtle-change-in-words-sisci/>

³ http://www.china-zentrum.de/fileadmin/downloads/rctc/2016-4/RCTC_2016-4.21-24_Wenzel-Teuber_The_State_Council_Publishes_a_Draft_Revision_of_the_Regulations_on_Religious_Affairs.pdf

いない。修訂草案ではいくつかの分野において変更が見られる。

- a. 宗教「学校」の存在を容認し、宗教的慈善活動を認めるが、それらを通じて宗教的観念を広める権利は認めない。
- b. 過激主義の普及、民族分離主義の誘発、テロリズム、宗教に関する物の輸入、インターネットの使用による国家安全保障上の危険性に対する新たな懸念を表明している。
- c. 「宗教活動の場所」の申請に対する可否は地方自治のレベルで決定する必要がある、また「都市計画の必要性」を考慮に入れなければならないと命令している。
- d. 宗教的な場所以外の屋外で、巨大な宗教的な像を建てることを禁止する。
- e. 宗教団体への寄付は認めるが、金額が10万円を超える場合は報告することを求めている。
- f. 宗教団体は財政的に適切に規制され、監査されなければならないと主張する。

修訂草案がどの程度まで変化するかは、最終的な規則が公表されるまでわからない。ついでながら、習近平の4月の演説に関するシシのコメントとの関連で言えば、9月の修訂草案は「指導」という言葉を4回使っているが、「引導」は1回も使っていない。

(3) 禁止された宗教

中国共産党が宗教を規制する際に有している権力は、宗教を違法なものと宣言することができるという面でも表れている。ある特定の宗教を信奉する者を犯罪者と見なすというのは中国の政府が古くから行ってきたことである。このような宗教を「邪教」(あるいは、中国政府の現在の翻訳で言えば“evil cults”)として宣言することは、「迷信 (mixin)」として宣言する場合のように、それらが「間違っている」とか「誤っている」ということを意味するわけではない。むしろ、そのような宗教は精神的な力を持ってはいるが、国家としては承認しないということの認定なのである。「邪教」の反対は「正教 (zhengjiao)」であり、これは国家によって承認された宗教である。

近年中国当局は、様々な機会をとらえて「邪教」と見なしたもののリストを作成してきた。2014年には、最も活発な11の邪教のリストを発表した⁴。

全能神教会 (東方閃電)

呼喊派

門徒会

統一教 (世界平和統一家庭連合)

中華大陸行政執事站

血水聖霊

⁴ http://jb.sznews.com/html/2014-06/04/content_2895965.htm

全範囲教会
三班僕人派
観音法門
靈仙真仏宗
法輪功

これは確定的な、決定版のリストというわけではない。だが、11 教団のうち最初の八つはキリスト教に起源を有し、次の二つは仏教に基づいており、最後の一つは気功に由来するということは注目に値するだろう。

宗教的な火種

(1) イスラーム

近年中国政府が最も注目している宗教の一つはイスラームである。総じて懸念の対象になっているのは、中国人が「回族」と呼ぶムスリムではなく、主に新疆のウイグル人ムスリムである。一般的に、懸念の焦点となっているのはイスラームという宗教ではなく、それと重要な点で交差している様々な運動である。したがって、いくつかの点において、中国政府が本当に懸念を抱き続けているのは、イスラームそれ自体というよりも、ウイグル人の現状改革主義なのである。ウイグル人の現状改革主義には四つの主要な流れがある。宗教的権利の擁護、ウイグル・ナショナリズム、汎トルコ主義、そしてジハードである。新疆のいたるところで、また中国の別の地域でも、ウイグル人の様々な抗議集会とデモが起こっている。だが、中国におけるこの種の活動が得てしてそうなるように、最も暴力的なものだけが報道されている。それらは自爆テロ、無差別殺傷、バス爆破といったものである。中国政府はこれら全ての行動を非難し続けているが、その一方でテロリズム、分離主義、宗教的ファンダメンタリズムの境界線をぼやかしている。

大雑把に言うと、中国政府の対応には四つのやり方が見られる。逮捕・拘留などによる「厳打」キャンペーン、新疆への漢族の移住の増加、経済発展の加速化の試み、中央アジア諸国と新疆との間の国境警備の強化、である。2014 年に北京の中央民族大学の経済学の教員であるイリハム・トフティが逮捕されたことは、外国からの深刻な懸念を呼んだ。なぜなら、穏健なウイグル人の声さえも抑圧するという意志を共産党が示したからである。文化的な面に関しては、ムスリムの女性が被るヴェールが禁止された。そして海外においてさえも、中国政府はウイグル人の声を黙らせようとしてきた。たとえば、2009 年にメルボルン国際映画祭で世界ウイグル会議の議長であるラビア・カーディルの人生と苦闘を描いたドキュメンタリー、『愛の 10 個の条件 (The 10 Conditions Love)』がプレミア上映された際、中国政府はオーストラリア政府に対して、彼女の招待を取り消すように要求したのである。

(2) チベット仏教

前述の時期において、中国政府はダライ・ラマへの対決姿勢をゆるめることはなかった。むしろ、ダライ・ラマとその周囲の分離主義者たちを非難し続けたのである。こうした中国政府の姿勢はダライ・ラマの後継者にまつわる緊張関係にも表れた。というのも、中国政府は次代のダライ・ラマを承認する権利が自分たちにあると主張したからである。どのような事態が起こりうるかはすでに予測されている。パンチェン・ラマの称号の権利を主張する者は、現在のところ二人いる。一人は公の場にも姿を現しており、中国当局からも承認を受けた。もう一人はダライ・ラマに指名された人物だったが、北京で姿を消した。おそらく拘束され続けているのだろうと推測されている。関連措置としては、2016年1月、宗教事務局によって「活仏」のデータベースが作成されたことが告知された。そのデータベースは、870名の「実証された」仏の化身に関する名前と住所と詳細をリスト化したものだった。より直接的な行動としては、世界最大のチベット仏教寺院とされる場所——東チベットのセルタルにあるラルング・ガル——が攻撃を受け、多くの建物が破壊された。この行動の目的に関する公式説明は、この居留地における人口を1万人から5千人へと半減させるというものだった。

現代中国におけるチベット仏教の最も印象的な特徴の一つは、漢族の中国人、とりわけ都市部の中間層の間で広まっているということである。裕福な漢族の中には、化身ラマや地位の高い僧侶のパトロンになる者さえいる。だが、このような支持者は宗教的な信条に対する本当の信仰と尊敬の念を持っているのか。あるいは、ジョン・オズバークが言うように、トラブルから守ってもらうための「スピリチュアルな用心棒代⁵」に過ぎないのではないか、と疑念を持つ者もいる。

(3) ローマ・カトリック

正確な数字は確かめられないが、近年ローマ・カトリックは大きく教勢を伸ばした。約600万人の人々が「天主教愛国会」に所属しているが、非公認教会も含めた概算によれば、信徒数は900万人から1200万人に達するとされる。河北省には約100万人の信徒がおり、カトリックの本拠地となっている。

カトリックに関して常に問題となってきたのは、教皇と教皇庁の位置づけである。なぜなら中国にとってこれは「外国からのコントロール」を意味するからだ——教皇庁が承認しているのはいまだに台湾の中華民国であり、そこに司教団も置いているため、中華人民共和国はバチカンと外交関係を結んでいない。このことから実際に引き起こされる中心的な問題は、司教の任命である。司教は唯一教皇によってのみ任命されるというのが正統的な立場である。だが、中国は司教が天主教愛国会によって任命されると主張している。それにもかかわらず、バチカンと中華人民共和国の距離は断続的に近づいている。2007年にヨゼフ李山が中国の大司教として中国によって任命された際、バチカンは「暗黙のうちに承認」した。また2008年には中国フィルハーモニー管弦楽団がバチカンの教皇の前でコンサートを開いたのである。

⁵ <http://international.ucla.edu/ccs/event/11572>

(4) プロテスタント

過去数十年間に中国のプロテスタントは著しく拡大してきた。ローマ・カトリックの場合と同様に注意しなければならないが、現在中国には 400 万人から 500 万人のプロテスタント信徒がいるとされ、900 万人に達するという情報もある。統一的な構造、規定された典礼、ヒエラルキーなどの点で、カトリックは当局にとって狙いやすい標的である。他方、プロテスタントはコントロールすることがはるかに難しい。その本質からして、プロテスタントはより多様で、流動的、局地的だからである。たとえば、プロテスタントの礼拝は聖職者がいなくても行うことができるため、小さい非公式の教会が数多く出現している。このような教会は、実現可能なところではどこでも開かれ、移動することも多い。

こうしたプロテスタントの特徴は中国当局の懸念を呼び起こした。そこで問題となっているのは、外国の教会と宗教者の関与や、その政治的目的とされるものであり、認知度と規模をめぐる問題も焦点となりつつある。後者の懸念は浙江省にある温州市の事件であらわになった。ここは中国の「新しいエルサレム」と呼ばれることもある場所である。温州市は比較的孤立しており、共産党の支配が弱く、経済的に裕福で、資本主義的な活動が行われている。これらの要因により、初期の伝道は成功を収めた。この都市には、異なる教派のキリスト教の熱心な信徒や、キリスト教以外の宗教に加え、プロテスタント単体でも 100 万人を超える信徒が存在する。温州市におけるこのようなプロテスタントの認知度を受けて、2014 年に大規模な教会の破壊が行われ、1,500 本もの十字架が礼拝堂の屋根から撤去された。その中には三自愛国教会の礼拝堂も含まれていた。

新たな形態の宗教性

(1) 台湾から来た新たな仏教

台湾では 1987 年に戒厳令が解かれて以来、仏教が創造的に開花した。新しい教団の中でも最も有名なものの一つは、慈済である。中国での活動は 1991 年に始まった。本土におけるその取り組みは台湾での活動にならったものである。たとえば災害救助や、病院、老人ホーム、学校、デイケアセンターでの活動である。台湾における活動と同様に、慈済は骨髓提供の援助も行っている。中国において慈済は、公式には 2010 年に蘇州市で登録された。慈済の活動は台湾と中国の政治的関係の浮き沈みからは大きな影響を受けていないようである。

中国では慈済ほどの力を持っていないものの、より政治的に活発なのは佛光山である。佛光山の指導者である星雲大師は、2010 年 5 月、北京で台湾事務弁公室主任の王毅と面会した。『人民日報』の報道によれば、王は星雲について、「台湾海峡を越えた交流を行う上で、『特別かつ積極的な役割』を果たしてきた」と述べたという。

(2) 擬似宗教

近年、特に法輪功が弾圧されて以来、気功団体の活動は著しく低調になり、一貫して世俗化し続けている。今やこれらの団体で、そして社会の大半においても、重要視されてい

るのは健康である。しかし中国のコンテキストでは、実際の健康効果、あるいは健康効果なるものを生み出す実践——奇跡的な効果をうたうものもある——は、容易に宗教的誇張を帯びることになる。現在のキーワードは「養生」である。養生には、ダイエット、断食、瞑想、薬物治療、エクササイズ、スピリチュアルな教え、美容法といった実践が含まれる。「養生」活動が人気を博した結果、「養生」ツーリズムも発展し、中上流階級のための保養所が作られている。仏教と道教の寺院がリゾートへと改造されながらも、僧侶と道士がスタッフとして働いている例もある。このような活動と保養所は、しばしば有名人を起用した宣伝を行っており、養生という言葉はセールスポイントとなっているようである。なにしろ最低一つのゴルフコースが設置され、ゴルフが「養生」活動と呼ばれているのだから！

訳：齋藤 公太

Chinese Religious Culture, 2000-2016

Benjamin Penny (ベンジャミン・ペニー)
Australian National University, Associate Professor

During the years under review in this outline, China was under the leadership of successively Jiang Zemin, Hu Jintao and Xi Jinping. More importantly, in terms of the periodization of Chinese religious policy, it begins after the suppression of Falun Gong and the institution of the Anti-Cult Law, both of which took place in 1999. This marked a new period in attitudes both towards officially recognised religious groups and what the Chinese Party-State chose to call “evil cults.” This was a new coinage in Chinese English-language discourse but it translated a very old word in Chinese, namely *xiejiao* 邪教, that would be more accurately translated as “heterodox teachings.” This essay is in three parts: religion and the Chinese state, religious flashpoints, and new forms of religiosity.

Religion and the Chinese State

It is crucial to understand that the Chinese Party-State arrogates to itself the right to rule over religion. Religion is not a sphere of activity that is protected from state intervention nor has it rights that can be defended in court. One indication of the one-sided power relationship between religion and the state in contemporary China can be found in the continuing promulgation of regulations controlling religious organisations and the publication of collections of these regulations by official government presses. In addition, any large bookshop in China will have guides for cadres involved in “religious work,” and studies of the pertinent issues in society concerning religion. The underlying assumption in these publications is that it is the state’s right and duty to “manage” religion.

i. Xi Jinping’s Speech at National Conference on Religious Work

On April 23, 2016 Xi Jinping gave the first major speech on religion since he came to power in 2012. As reported by the Xinhua news agency he instructed the religions of China to “merge religious doctrines with Chinese culture, abide by Chinese laws and regulations, and devote themselves to China’s reform and opening up drive and socialist modernization in order to contribute to the realization of the Chinese dream of national rejuvenation.”¹ That religions should

¹ http://news.xinhuanet.com/english/2016-04/23/c_135306131.htm

abide by the law and assist in government policy implementation is unexceptional for China; what is novel and interesting here is the statement that religions should merge their doctrines with Chinese culture. During 2016 most religious groups in China that have foreign origins – Islam and both Protestant and Catholic forms of Christianity – held meetings to discuss how this new policy should be implemented. Clearly this new policy pronouncement is focused on two targets, one old and one relatively new. The old target is the “foreign control” of the Catholic church, the new one is the perceived threat of foreign followers of Islam who allegedly inspire terrorism. Thus, he continued, “We must resolutely guard against overseas infiltrations via religious means and prevent ideological infringement by extremists.”

Religious groups, moreover, should “dig deep into doctrines and canons that are in line with social harmony and progress, and favorable for the building of a healthy and civilized society, and interpret religious doctrines in a way that is conducive to modern China's progress and in line with our excellent traditional culture.” This statement underlines previous official commentary that religions can have a positive role in society and may become involved in the provision of social support. As underlined in successive Communist Party statements, religions should never, “interfere with government administration, judiciary and education,” and members of the Party must act as “unyielding Marxist atheists, consolidate their faith, and bear in mind the Party's tenets.”

While overseas religious organisations and commentators typically took a negative view of this speech, a more optimistic view was presented by Italian scholar and journalist Francesco Sisci in *Asia Times*.² Sisci points out that Xi appears to have changed official vocabulary in the way he describes the relationship between the Party and religions, noting in particular the use of the word *yindao* 引导 rather than the more typical *zhidao* 指导. *Yindao* may be understood as “guiding by reacting to an action taken by others.” In English we might translate this as “to lead.” *Zhidao*, on the other hand implies passivity on the part of religions and an appropriate translation would be “to direct.” Sisci discusses the ramifications of the new terminology in this way: “With this formulation the party maintains the lead but ... must guide by reacting to the stimuli and impulses of religious bodies.”

ii. The Draft Revisions 修订草案 to the Regulations on Religious Affairs 宗教事务条例

On September 7, 2016 a set of draft revisions to the 2005 Regulations on Religious Affairs were released for comment. According to Katharina Wenzel-Teuber, these regulations are, “the basic administrative legal norms for the State’s dealings with the religions.”³ Comments on the draft revisions were due on October 7 but at the time of writing (August 2017) the final revised regulations have not been released. The draft revisions indicate changes in several areas:

² <http://atimes.com/2016/04/xi-signals-new-party-stance-on-religion-via-subtle-change-in-words-sisci/>

³ http://www.china-zentrum.de/fileadmin/downloads/rctc/2016-4/RCTC_2016-4.21-24_Wenzel-Teuber_The_State_Council_Publishes_a_Draft_Revision_of_the_Regulations_on_Religious_Affairs.pdf

- a. they accept the existence of religious “schools” and acknowledge religious charities but deny the right to spread religious ideas through them,
- b. they indicate new concerns over harm to national security, spreading extremism, inciting ethnic separatism, terrorism, importation of religious material, and use of the internet,
- c. they mandate that approval or rejection of applications for “religious activity sites” needs to be given at a municipal level and must take account of the “needs of urban planning,”
- d. they forbid the building of large-scale outdoor religious statues outside religious sites,
- e. they allow donations to religious organisations but demand that those over Y100,000 must be reported, and
- f. they insist that religious organisations must be properly regulated financially and audited.

To what extent the draft revisions are changed will only be clear when the final Regulations are released. In passing, and with regard to Sisci’s comments about Xi Jinping’s April speech, the September draft revisions use the term *zhidao* four times, and never use *yindao*.

iii. Banned Religions

One aspect of the power the Chinese Party-State has over the regulation of religions is their ability to declare them illegal. Making followers of certain religions into criminals is something that Chinese governments have done for hundreds of years. Declaring those religions to be “heterodox teachings” (or “evil cults” in the Chinese government’s current translation, see above) does not mean that they are “false” or “spurious” as, say, declaring them to be “superstitions” – *mixin* 迷信 – would. Rather, it acknowledges that they have spiritual power but they are not approved by the state. The opposite of “heterodox teachings” are “orthodox teachings” *zhengjiao* 正教, which are approved by the state.

At various times in recent years the Chinese authorities have made lists of what they call “cults.” In 2014 they issued a list of the eleven most active of them:⁴

The Church of Almighty God 全能神教会 (Eastern Lightning 东方闪电)

The Shouters 呼喊派

The Disciple Society 门徒会

The Unification Church 统一教

Chinese Mainland Administrative Deacon Station 中华大陆行政执事站

The Bloody Holy Spirit 血水圣灵

The Full Scope Church 全范围教会

The Three Grades of Servants 三班仆人派

⁴ http://jb.sznews.com/html/2014-06/04/content_2895965.htm

The Quan Yin Method 观音法门
The True Buddha School 灵仙真佛宗
Falun Gong 法轮功

While this is not a fixed or definitive list, it is worth noting that the first eight of the eleven of these groups find their origins in some form of Christianity, while the next two are based on Buddhism, and the last is derived from *qigong*.

Religious Flashpoints

i. Islam

One of the religions that has attracted most attention from the Chinese state in recent years has been Islam. The concerns have generally centred on Uyghur Muslims from Xinjiang rather than those of what the Chinese call the Hui nationality. Typically, the focus of concerns has not been the religion but various movements that have intersected in important ways with it. Thus, in some ways, the real concern of the state has been on Uyghur activism rather than Islam in itself. There are four main streams of Uyghur activism: the defence of religious rights, Uyghur nationalism, pan-Turkism, and Jihad. Across Xinjiang and in China, various Uyghur protests and demonstrations have taken place but as is the case for most activities of this sort in China, only the most violent are reported. These have included suicide bombings, random stabbings, bus bombings, etc. The state has condemned all these activities while blurring the boundaries between terrorism, separatism, and religious fundamentalism.

The government has responded in, broadly, four ways: “strike hard” campaigns of arrests, detentions, etc.; attempts to speed up economic development; increasing migration of Han people into Xinjiang; and the hardening of border controls where Xinjiang borders Central Asian states. The arrest in 2014 of Ilham Tohti, an academic economist at the Central Nationalities University in Beijing, drew serious attention overseas as this indicated that the Party were willing to suppress even moderate Uyghur voices. In the cultural field, the wearing of the veil by Muslim women has been banned, and even overseas, the Chinese government has tried to silence Uyghur voices, for example by demanding the Australian government rescind an invitation to Rebiya Kadeer, President of the World Uyghur Congress, to attend the Melbourne International Film Festival in 2009 when a documentary about her life and struggle - *The 10 Conditions of Love* - was being premiered.

ii. Tibetan Buddhism

During this period the Chinese government has not lessened its opposition to the Dalai Lama but has continued accusing him and his supporters of separatism. Their opposition has partly played

out in an underlying tension over his succession, with the Chinese insisting on their right to approve the next Dalai Lama. We have already had a preview of what may take place: there are currently two claimants to the title of Panchen Lama. The one who makes public appearances was approved by the Chinese authorities; the one nominated by the Dalai Lama disappeared from view in Beijing and is presumed to have been arrested. In a related measure, in January 2016, it was announced that a database of “living Buddhas” had been created by the religious affairs bureaucracy, listing the names, addresses and details of 870 incarnations that had been “verified.” In more direct action, in July 2016, what was claimed to be the biggest Tibetan Buddhist institute in the world - Larung Gar in Sertar, eastern Tibet – was attacked, with many buildings being demolished. The officially stated goal of these actions was to halve the population of the settlement from 10,000 to 5,000.

One of the most striking features of Tibetan Buddhism in contemporary China is its growth among Han Chinese, especially among the urban middle class. Some wealthy Han people have even become patrons of reincarnate lamas and important monks but there is some disagreement over whether this support represents genuine belief in and respect for a religious guide, or whether it is, in John Osburg’s term, “spiritual protection money” that will protect them from trouble.⁵

iii. Roman Catholicism

In recent years Roman Catholicism has experienced strong growth, although exact figures are hard to ascertain. About six million people belong to the “patriotic church,” but other estimates that include non-approved congregations put membership at between nine and twelve million. The province of Hebei is the church’s stronghold with about one million members.

The continuing issue with this church is the status of the Pope and the Holy See. For the Chinese this equates to “foreign control” – the PRC and the Vatican do not have diplomatic relations, with the Holy See still recognizing the ROC on Taiwan and maintaining an office there. In practice, the core problem this creates is the appointment of bishops. The orthodox position is that bishops can only be appointed by the pope, but the Chinese insist that bishops be appointed by the Patriotic Association. Nonetheless, in fits and starts, ties between the Vatican and the PRC are becoming closer. The appointment by China of Joseph Li Shan as Archbishop of China was “tacitly approved” by Vatican in 2007. And in 2008, the Chinese Philharmonic Orchestra gave a concert for the pope in the Vatican.

iv. Protestantism

The growth of Protestant Christianity in China over the past few decades has been immense. With the same caveats as Roman Catholicism, there are currently between 40 and 50 million Protestants in China with some sources claiming up to 90 million. In some ways, Catholicism is an easy target for the authorities with its unified structures, its set liturgy, its hierarchies, etc.

⁵ <http://international.ucla.edu/ccs/event/11572>

Protestantism, on the other hand, is much harder to control as it is, by its nature, more diverse, flexible, and local. For example, since there is no need for a priest to be present in Protestant worship, a large number of small and informal churches have appeared that meet wherever they can, and often move.

The concerns the features raise for the authorities focus on the involvement of foreign churches and religious personnel, their alleged political aims, and increasingly questions of visibility and size. This latter concern is evident in the case of the city of Wenzhou in Zhejiang, sometimes called China's "New Jerusalem." Wenzhou's relative isolation and lack of party control, its wealth, and its capitalist activities all led to successful early evangelization. This city alone now has more than one million Protestants, as well as many other active religious believers from other forms of Christianity as well as non-Christian religions. The visibility of Protestantism in Wenzhou led to widespread church demolitions in 2014 and the removal of up to 1,500 crosses from the tops of church buildings – including those of the patriotic "Three-Self" association.

New Forms of Religiosity

i. New Forms of Buddhism from Taiwan

Taiwan has experienced a creative flourishing of Buddhism since the lifting of Martial Law in 1987. One of the best known new associations is Ciji 慈濟. Active in China since 1991, its work on the mainland has followed that in Taiwan working in disaster relief, but also in hospitals, old people's homes, schools, and day-care centres. As in Taiwan also, it has sponsored bone marrow donations. It was officially registered in China in 2010 in Suzhou. Its activities do not appear to have been affected much by the ups and downs of Cross-Straits political relations.

Less strong in China than Ciji but more politically active has been Foguangshan 佛光山. The leader of Foguangshan, Master Hsing Yun met Wang Yi, the head of Taiwan Affairs in China, in Beijing in May 2010. At that time, the *Peoples Daily* reported Wang as saying Hsing Yun "has played a 'special and positive role' in promoting exchanges across the Taiwan Strait."

ii. Quasi-Religions

In recent years, and especially since the suppression of Falun Gong, the activities of *qigong* groups have become much more low-key and consistently secularized. The focus now, in these groups and in society at large, is much more on health. However, in the Chinese context, practices that lead to real or alleged health benefits – sometimes verging on claims of the miraculous – can easily acquire religious overtones. The key term at present is *yangsheng* 养生 or "nourishing life." This can include practices such as diet, fasting, meditation, medical treatments, exercise, spiritual teachings, and beauty treatments. The popularity of *yangsheng* activities has led to the growth of *yangsheng* tourism with the establishment of middle and upper class retreats. In some cases,

temples, both Buddhist and Daoist, have been converted into resorts while still being staffed by monks and priests. These kinds of activities and establishments have often been endorsed by celebrities and the word *yangsheng* itself appears to have become a selling point, with at least one golf course claiming golf as a yangsheng activity!

國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所

2016年度国際研究フォーラム

「東アジアのグローバル化と宗教文化」報告書

平成 30 年 2 月 28 日 発行

発 行 者 井上 順孝

編集担当 星野 靖二

齋藤 公太

印 刷 所 金山印刷株式会社

発 行 所 國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所

東京都渋谷区東 4 丁目10番28号

郵便番号 150-8440

電話 03-5466-0162

FAX 03-5466-9237

