

第39回 SGRAフォーラム

ポスト社会主義時代における宗教の復興

■ フォーラムの趣旨

SGRA「宗教と現代社会」研究チームが担当するフォーラム。社会主義諸国では具体的な政策は多少異なっていたものの、いずれの国においても宗教は制限と弾圧を受けていた。しかし、1980年代以降、多くの社会主義国家の解体によって、これらの国々における宗教の位置づけは大きく変わらざるを得なくなった。経済の市場化その他の改革に伴う宗教の復興が、重要な社会現象として多くの人々によって指摘されたのである。彼らは「宗教が開放された」とするが、こうした捉え方は社会主義の終焉を迎えた（あるいは迎えつつある）諸国における宗教の実情を理解するには不十分である。いわゆる「ポスト社会主義」の諸国は社会主義という経験を完全に忘れてはいない。むしろ、社会主義の経験が、国家と個人それぞれのレベルにおいて宗教との関わり方を形作っているのである。そして、社会主義という過去と改革という現在の間の力学は、複雑で多様な宗教生活を生み出している。ポスト社会主義諸国における宗教の発展から、社会が直面している重要な変遷過程のあり方が見えてくる。本フォーラムにおいては、ロシア、中国、中央アジアという三つの地域に焦点を当てながら、ポスト社会主義における宗教生活の多様性とその課題を紹介していくことにした。

SGRAとは

SGRAは、世界各国から渡日し長い留学生活を経て日本の大学院から博士号を取得した知日派外国人研究者が中心となって、個人や組織がグローバル化にたちむかうための方針や戦略をたてる時に役立つような研究、問題解決の提言を行い、その成果をフォーラム、レポート、ホームページ等の方法で、広く社会に発信しています。研究テーマごとに、多分野多国籍の研究者が研究チームを編成し、広汎な知恵とネットワークを結集して、多面的なデータから分析・考察して研究を行います。SGRAは、ある一定の専門家ではなく、広く社会全般を対象に、幅広い研究領域を包括した国際的かつ学際的な活動を狙いとしています。良き地球市民の実現に貢献することがSGRAの基本的な目標です。詳細はホームページ（www.aisf.or.jp/sgra/）をご覧ください。

SGRAかわらばん

SGRAフォーラム等のお知らせと、世界各地からのSGRA会員のエッセイを、毎週水曜日に電子メールで配信しています。SGRAかわらばんは、どなたにも無料で購読いただけます。購読ご希望の方は、ホームページから自動登録していただけます。

<http://www.aisf.or.jp/sgra/>

ポスト社会主義時代における 宗教の復興

総合司会 | Kaba Melek (カバ加藤メレキ) 筑波大学大学院博士課程・SGRA 研究員
 日時 | 2010年10月16日(土) 14:30~17:30
 会場 | 東京国際フォーラム ガラス棟G510会議室
 主催 | (財)渥美国際交流奨学財団関口グローバル研究会 (SGRA:セグラ)

14:30-14:40 開会挨拶 今西淳子 SGRA代表

14:40-15:00 【発表1】問題提起と背景説明

社会主義体制下の宗教政策とポスト社会主義の世界 6

Erik Schicketanz (エリック・シッケタンツ)
 東京大学大学院人文社会系研究科死生学研究室特任研究員・SGRA 研究員

ロシア、中国、ポーランド、ウズベキスタン、ベトナム等、革命政治を中心とした社会主義時代を経た国々において宗教の復興という現象が見られる。本発表ではこれらの国の社会的・文化的状況を示すために用いられる「ポスト社会主義」という特殊な概念を紹介し、ポスト社会主義と宗教というテーマについての背景説明を行いたい。ポスト社会主義とはいかなる状況であろうか？そして、なぜ宗教が課題として出てくるのであろうか？これらの問題を理解し、またポスト社会主義の直接的な歴史的背景となっている社会主義国家の宗教政策を概観的に検証する。

15:00-15:20 【発表2】

ロシア連邦におけるキリスト教の興隆 —ポスト社会主義ロシアにおける「宗教復興」 15

井上 まどか 清泉女子大学キリスト教文化研究所客員研究員

ロシア連邦および中東欧諸国において、社会主義体制の崩壊後にみられる「宗教復興」にはどのようなファクターが見いだせるだろうか？また、この「宗教復興」はどのように性格づけられるであろうか？さらに、社会主義時代の経験はいかなる特

徴を形作っているであろうか？ 本報告では、キリスト教の復興という局面に焦点を絞り、ロシア連邦を中心に、中東欧の事例と比較しつつこれらの問いを検討する。ソ連崩壊後、政治体制や経済のみならず、教育、医療、福祉諸分野の大きな制度改革が行われ、ロシアでは人々の「精神の空洞化」が盛んに論じられた。宗教に関わる領域においては、自由化／市場化ともいえる状況が出てきたが、1990年代後半以降、そうした宗教の市場化を規制しようとする政府の姿勢が、ロシア正教会との諸分野での協力関係構築というかたちで見いだされる。本報告では、ロシア連邦の宗教政策の変化に言及しつつ、宗教を日々の営みにとりいれていく人々のありようを上記の問いに沿って考察する。

15:20 – 15:40

【発表3】

中央アジアにおけるイスラームの復活

28

Timur Dadabaev (ティムール・ダダバエフ)

筑波大学大学院人文社会科学部研究科准教授、
東京大学人文社会研究科付属次世代人文学開発センター客員准教授

近年の国際情勢において、宗教、特にイスラームは重要な要素となっている。それは旧ソ連中央アジア地域でも例外ではない。この地域における宗教の位置づけ・役割はソビエト連邦の成立と崩壊によって大きな変容をみた。中でも、近年、様々な過激派が中央アジアへ侵入し、また、経済状況が悪化する中、イスラーム過激派運動の支持基盤が強化されたことは、各国政府を警戒させ、宗教と国家の関係を見直す契機となっている。そのような状況下、中央アジアにおいて宗教はどのような役割を果たしているのか。ソ連時代とその後におけるいわゆる「日常イスラーム」はどのようなものなのか。また、近年、中央アジアに姿を現した宗教原理主義の歴史的・社会的背景は何なのか。各国政府の対応とその効果はいかなるものだったのか。そして、それが中央アジア情勢に与える影響はいかなるものなのか。本発表では、これらについて検討を行う。

15:40 – 16:00

【発表4】

中国のキリスト教
—土着化の諸段階とキリスト教の社会的機能

35

Sonntag Mira (ゾンターク・ミラ)

立教大学文学部キリスト教学科准教授・SGRA 研究員

毛沢東による文化大革命においてキリスト教とイスラーム教は勿論、中国が本土であった仏教及びその他の宗教も物質的・精神的両面において大きな被害を受けた。キリスト教は存続こそできたが、迫害の経過からプロテスタント派キリスト教は二つの流れに分れてしまった。両派の対立は、1980年から政府による宗教団体を対象とした政策により被った被害に対する賠償請求などを含めた復権にもかかわらず、現在に至っている。一方は、1950年代の三自愛国運動に遡るが、宗教団体として政府の公的認定と政府との協調路線を望む現中国基督教協会加盟の諸教派である。もう一方は、政府の干渉を常に防ごうとする家庭教会である。これらプロテスタント派もカトリック派もこの30年間に信徒数を伸ばした。経済成長を支える都市化によって薄まりつつある家族の連帯感を補強する家庭教会であれ、他者の尊重、隣人愛と公正を「自由に導く自制」として教える中国基督教協会の諸教会であれ、急速な社会変動を

消化しなければならない国民の道德観の健全化への貢献が期待されている。しかし、同時に、家庭教会の周縁に、メシアを自称し、終末思想などを喧伝するキリスト教系の新宗教が相次いで誕生しており、キリスト教そのものに対する政府の姿勢は依然として不安定である。本発表ではそれぞれが現代中国において担う役割について説明する。

16:10 – 17:30 **パネルディスカッション**

47

進行 **島菌 進** (東京大学文学部宗教学科教授)

パネリスト: **陳 継東** (武蔵野大学人間関係学部准教授)、および上記講演者

17:30 **閉会挨拶** **嶋津忠廣** SGRA 運営委員長

講師略歴 61

あとがき 63

発表

1

問題提起と
背景説明

社会主義体制下の宗教政策と ポスト社会主義の世界

エリック・シッケタンツ

東京大学人文社会系研究科死生学研究室特任研究員・SGRA会員

SGRA REPORT

はじめに

1980年代以降、社会主義体制は全世界的な危機にさらされ、多くの社会主義政権が次々と崩壊していった。その結果として、中東欧、中央アジア、東アジアなどの諸地域社会が大きな変化に直面することとなった。旧社会主義諸国においては、その後の社会がどのように変化していくか、社会と国家の関係性をどのように再構築していくか、という点が大きな問題となったのである。体制崩壊後に生じた宗教の復興も、その主要な課題の一つとして浮かび上がってきた。宗教を統制し弾圧してきた社会主義政権の終焉後、宗教が新たに社会の表面に湧き出してくるという現象が多く旧社会主義社会に見られたのである。それは一見すると、宗教が長い弾圧の後、社会主義の支配から解放されたかのように映った。

社会主義時代後の宗教復興は研究者の注目を引きつつある¹。社会主義の終焉後、その社会において宗教はどのように再構築されたのか？ また、宗教にとって、「ポスト社会主義」という状況はどのような意味を持っているのか？

今回のフォーラムでは、各発表を通じてこうした問題を検証することにより、その政治・社会的背景と現状を確認し、今日の宗教情勢の重要な一端を明らかにしたい。

ここでは、ポスト社会主義と宗教にかかわる課題をいくつか取り上げ、ポスト社会主義における宗教復興の歴史的背景である「社会主義時代の宗教政策」を簡単に紹介する。だが、まずはこのテーマの主要概念の説明を行わなければならない

い。一般的には馴染みのない「ポスト社会主義」という概念は、そもそも何を意味しているのだろうか？

「ポスト社会主義」の定義の試み

分析のカテゴリーとして、ポスト社会主義という概念が1990年代から広く使用されるようになった。「ポスト社会主義」という言葉は、文字通り「社会主義の後」という意味であるが、そこには二つのニュアンスが含まれている（図1）。一つは、時間的な意味での「後」である。もう一つは社会システムとしての「後」である。したがって、社会主義体制が崩壊した後の、新社会への変遷期間を指す意味で使われることが多い。文化人類学者のキャロライン・ハンフリー（Caroline Humphrey）は特に次の3点が「ポスト社会主義」概念の前提とされていることを指摘している。

- 1 ある社会体制の急進的で完全な移行は不可能であること。
- 2 現実の政治体制として存在していた社会主義は社会の根幹までその影響を及ぼしており、政治的実践としてのみならず、イデオロギーとしても根づいていたこと。
- 3 現実の政治体制として存在していたさまざまな社会主義政権は、その基礎において統一性を持っていたこと。それは公共イデオロギーとしてのマルクス主義と政治実践としてのレーニン主義に共通する統一性である²。

図1

「ポスト社会主義」概念の定義

- * この概念は文字通り「社会主義の後」ということを指している。
- * 特に二つのニュアンスで使用されている：
 - 1.) 時間的な意味での「後」
 - 2.) 社会システムとしての「後」

この意味では、「ポスト社会主義」という概念は、社会主義体制が崩壊した後の、新社会への変遷期間を指す。

つまり、かつて社会主義が支配イデオロギーであったという共通経験が重視されており、ポスト社会主義の定義においては、過去に注目が置かれているともいえよう。以上の定義に基づいて、社会主義終焉後、異なる成立過程を辿って来た旧社会主義国家同士の比較が可能となる。

ポスト社会主義と呼ばれる諸地域は非常に多様である³。これは「ポスト社会主義」という概念の一枚岩的な捉え方を難しくしてしまう。ロシアを始め、ポーランドやチェコなどの中東欧諸国はもちろん、ソ連の一部であったカザフスタンやタジキスタン、ウクライナやベラルーシ、さらにはモザンビーク、中国等という多様な文化的背景を持つ国々が、ポスト社会主義という枠組みに基づいて注目されている（図2）。中国のように未だ共産党政権が存在している国さえも「ポスト社会主義」という概念で扱われるのは、一見するとやや奇妙に感じられるかもしれない。だが、社会主義政権自体はまだ存在していても、かつての革命政治は既に終わっており、市場経済の導入により劇的な社会変動の最中にあることから、ポスト社会主義国という枠組みでこれらの国を扱う研究者が現れている⁴。

また、新しい政治社会体制がすでに定まり、変動期としての「ポスト社会主義」は終わりを迎えたと言える国も少なくない。だが、ハンフリーの定義における重要なポイントの一つは、社会主義の経験が完全に消えておらず、現在の社会にまでその影響を及ぼしている、という指摘であった。社会主義は社会の形成に深く関与していたため、政治体制としての社会主義の時代は終わっても、その経験と遺産が簡単にはなくなるはずはない。このように、概念の狭い意味での使い方ではなく、現体制に対する社会主義の影響という点に注目すれば、そういった国々にとってもポスト社会主義というカテゴリーが当てはまると思われる。

図2

ポスト社会主義というカテゴリーに入る国々は多様である

* 旧ソ連と中東欧の諸国：

- * ロシア
- * ウクライナ
- * ベラルーシ
- * タジキスタン
- * カザフスタン
- * ウズベキスタン
- * アゼルバイジャン
- * ポーランド
- * ハンガリー
- * その他

* その他の（旧）社会主義国：

- * 中国
- * ベトナム
- * カンボジア
- * モザンビーク
- * エチオピア
- * アンゴラ
- * その他

以上からうかがえるとおり、「ポスト社会主義」というカテゴリーはさまざまな複雑さを孕みながら、旧社会主義諸国に対する分析のアプローチとしての有効性は保っている。ハンフリーは、「ポスト社会主義」という枠組みにはさまざまな問題もあるが、これらの新社会に対する社会主義の「遺産」が何なのかはまだ明らかにされておらず、社会主義という共通経験を持つ諸国を比較する有意義なカテゴリーになり得るとして「ポスト社会主義」を評価している⁵。

特にこれらの社会に見られる宗教の復興のさまざまな原因と背景を理解するため、社会主義がなしてきた歴史的基盤を考慮に入れることが重要だと思われる。

社会主義時代における宗教政策

宗教復興の現状を理解するため、まずは社会主義時代の対宗教政策とその背景となる思想の特徴を簡単に紹介する必要がある(図3)。

社会主義の諸政権は、人間生活における物質的な要素を重要視する唯物主義を唱え、社会の世俗化を目指していた。多くの社会主義政権が宗教を社会主義と対立させる二分法で捉えていた。科学的であるとされた社会主義が代表する合理性、科学性、運命に対するコントロールと能動性は、宗教が代表する迷信性、運命に対する消極性や貧困生活と対照されていた⁶。従って、社会主義は宗教と共存するのではなく、社会主義が宗教の代わりに機能すると考えられていた⁷。宗教の束縛からの解放が社会の発展の一部として位置づけられていたのである。

図3

社会主義時代の宗教政策

- * 社会主義時代の宗教政策は弾圧と統制によって代表されている。
- * 社会主義の諸政権は、人間生活における物質的な要素を重要視する唯物主義にもとづいて、社会の世俗化を目指していた。
- * 時期と政権によって、社会主義の具体的な宗教政策はかなり異なっていた。一般的だったのは、完全な弾圧というより、宗教に対する厳しい統制政策だった。

以上の思想的土壌に基づいて、すべての社会主義国は、その程度と方法の差こそあれ、何らかの形で宗教統制や弾圧を行ったのである。社会主義体制下の宗教政策といえば、例えば1930年代のソ連においてスターリンにより行われた厳しい宗教弾圧と、1960年代後半以降の中国における文化大革命による宗教迫害がすぐに思い浮かんでくる。ソ連では、1929年以降の約10年間で、95%の教会が強制的に閉鎖され、多くの聖職者が殺害もしくは投獄された。中国では1960年代後半から始まった文化大革命の際、社会の発展を妨げるとされた封建社会時代の名残として、仏教寺院、教会、モスクなどの宗教施設が数多く破壊され、土着の諸宗教も甚大な迫害を受けた。

宗教を無用のものと見なすスタンスは全ての社会主義政権が共有していたが、時期と政権によって、その具体的な宗教政策は大きく異なっていた。完全な弾圧というより、むしろ一般的だったのは宗教に対する厳しい統制政策だったともいえよう。個人の信仰の自由は多くの社会主義国家で少なくとも法律上では保証されていたが、宗教教団は官僚機構の厳格な統制下に置かれ、学校では世俗主義的な教育が徹底的に行われ、聖職者の布教活動は制限されていた。結果として、国民の多くは宗教と関わりの薄い日常生活を送っていた。しかし、先に述べた弾圧の時期を除いて、大抵の社会主義国では既存の宗教の存続が形式上許されていたし、1970・80年代のポーランドでは、地元の教会が経営している学校で、キリスト教教育を受けることが可能だったという例さえ見られる。従って、ほとんどの社会主義国家において、宗教が完全にその姿を社会から消していたというより、社会における宗教の位置付けが大きく変わったと言った方が良い。社会主義体制下の宗教政策により、宗教は公共的空間から排除され、家庭などのプライベートな次元に限られるようになり、その組織的な力を大いに失った。つまり、社会主義政権の宗教政策によって、宗教の「私事化」が起こった訳である⁸。重要なポイントは、社会主義体制下においても宗教が存続していた以上、社会主義崩壊後に改めて宗教が再現されたという認識は正確ではないということである。

マルクスとレーニンの宗教批判

そもそも社会主義体制はなぜ宗教を敵対視したのだろうか？ すでに述べた宗教が内在する「非科学性」のほかに、マルクス・レーニン思想で宗教が持つとされた政治的機能も要因の一つに数えられる。

諸社会主義体制に見られる宗教観は、その起源をカール・マルクス(1818-1883)に遡るところが大きい。マルクスの有名な比喩に「(宗教は)民衆の阿片である」という言葉があるが、マルクスにとって、宗教は階級支配体制が生み出す民衆の苦しみを癒すドラッグであった。だが、これは宗教を必ずしも悪く捉えているわけではない。宗教が大衆の現実的な苦難への抵抗に供する機能を持つことを、マルクスは認めたのである⁹。しかしながら、宗教による救済は最終的には幻にすぎない。宗教は上流・中産階級による支配の思想的基礎の一部を

なしているイデオロギー的手段である。いずれにせよ、マルクスにとって、宗教は体制を維持し、大衆を隷属させるものであった。逆に、科学に基づいた無神論が人間をこの政治的な束縛から解放するとした¹⁰。現存の社会体制から民衆を救済するためには、宗教によるかりそめの解放がなくならなければならないのである。人間を解放するのはあの世における救済ではなく、この世における政治的社会的体制の革命であると考えたのである。だが、宗教をこのように批判しながら、マルクスには宗教を強制的になくそうとする主張や実際の試みが見られない¹¹。マルクスによると、社会体制を革新して科学と世俗的な教育が発達すれば、宗教を生み出してしまう条件もなくなり、民衆は自然に宗教の必要性を感じなくなるという。

マルクスに比べて、ウラジーミル・レーニン（1870-1924）は宗教をより積極的に敵視していた。レーニンにとって、宗教は超克すべき支配構造の重要な一要素であった。彼は、教団や教会という宗教組織を、支配層による民衆の搾取と支配の手段と見なし、宗教の弾圧を階級支配に対する闘争の一部として捉えていた¹²。

多くの社会主義政権の宗教政策には、こうしたマルクスとレーニンの二つのスタンスが混ざり合っており、世俗的な教育によって、宗教が自然に消えるという期待と、強制的に宗教を排除するという二つの姿勢が社会主義体制において共存していたのである。

ポスト社会主義と宗教

社会主義の崩壊後、旧社会主義圏の諸社会は西ヨーロッパや北米諸国からもたらされた政治と経済を模範にし、資本主義・自由民主主義社会へと発展していく、と多くのコメンテーターが予見した。確かにそうした例も見られるが、多くの旧社会主義社会はそれぞれ独自の発展の方向性を示している¹³。これらの社会における宗教復興という現象自体も、ある意味ではこのような予測に逆らうものである。社会発展論では、世俗主義が近代化の中心的な一部として位置づけられており、世俗化は逆行できない一方通行の発展プロセスであるとされた¹⁴。しかし、長期間にわたって行われた世俗的な教育にもかかわらず、宗教はその力を失わなかったようである。宗教復興の背景を簡単にまとめることはできないが、社会主義が標榜した倫理と価値観がその信憑性を失った後、新しい倫理への希求が宗教復興の原動力となった一要因であることを指摘できる¹⁵。

しかし、宗教の復興を単に社会主義政権による弾圧からの「宗教の解放」として見ることはあまりにも単純すぎる。むしろ、新しい政治的社会的環境における「宗教生活の再建」という観点から捉えた方が有意義だと思われる。なぜならば、再建という観点こそが宗教復興の過程における流動性と多様性を見極める可能性を持っているからである。そもそも宗教がそれほど復興しなかった旧社会主義国も多数存在する。このように、宗教が解放されたという単純な見方は宗教復興を必然的に起こるものと見なし、その具体的な背景を見過しがちになるとい

う問題を孕んでいる。宗教生活の再建という観点から見ると、以下の数点が注目に値する大きな課題として浮上してくる（図4）。

社会主義の崩壊後、多くの国では宗教に対する統制が緩和された。これは社会主義政権が完全になくなった国々をはじめ、共産党政権がまだ存在する中国やベトナムにおいても見られる現象である¹⁶。社会主義時代に厳しく統制され、プライベートな次元に限定されていた宗教は、再び公的空間に出る機会を得た。そのため、研究者たちは社会主義後に関して、宗教の「脱私事化」を重要な現象として指摘する¹⁷。

宗教の公的空間への新たな出現とともに、宗教の「市場化」という現象も取り上げられた¹⁸。社会主義時代の宗教統制が社会主義以前に存在していた土着の宗教文化を破壊したため、ポスト社会主義の時代には、海外からの宗教の進出も含めて、新しい宗教文化の誕生を可能とした¹⁹。宗教の市場化という主張は自由な市場において、さまざまな宗教が平等に競争できるようになったという発想に基づいている。

しかし、本当にこのように自由な市場が存在しているのだろうか？ 統制が緩んだとはいえ、新しい政権が新たな宗教政策と統制システムを敷いた事例も少なくない。社会主義時代に宗教統制の組織的な基盤であった官僚的中央集権主義は多くの新政権に継承されており、宗教は社会主義終焉後も官僚体制の統制下にある。従って、宗教に対する統制がなくなったというより、宗教が新たな制度の統制下に置かれたと言った方が妥当であろう。そしてこの統制制度の変更が、宗教にとって具体的に何を意味するのか、注目する必要がある。

また、国家が特定の宗教を優遇する、国家と宗教の協力関係も見られる。これ

図4

ポスト社会主義諸国における宗教復興に関して特に注目すべき4点

- * 1.) 「脱私事化」(deprivatization): 宗教は、再び公的な空間に出る機会を得た。
- * 2.) 「市場化」(marketization): 自由な市場で、さまざまな宗教が平等に競争できるようになったという捉え方である。
- * 3.) 新しい統制システム: 解放されたというより、宗教が新たな制度の統制下に置かれたと言った方が妥当である。
- * 4.) ナショナリズムとの結びつき: 社会主義後、ナショナリズムが新国家にアイデンティティを提供する役割を果たすようになったが、宗教も新しい社会と国家のアイデンティティ形成において頻繁に使用されている。

が宗教の「国家化 (nationalization)」とも呼ばれる現象である²⁰。宗教と国家の関係は新政権のアイデンティティ形成の上でよく現れる。かつて社会主義政権にはマルクス・レーニン主義の思想が思想的・文化的アイデンティティを与えたが、社会主義政権の崩壊によって多くの国家がアイデンティティの再定義を余儀なくされた。そもそも新しい政権や国家はどのような思想的・文化的土壌の上に成立しているのか、という問題である。ポスト社会主義諸国を見ると、主にナショナリズムが新しいアイデンティティを提供する役割を果たすようになったが、宗教も新しい社会と国家のアイデンティティ形成において頻繁に使用されている。この意味では、国家による宗教の積極的な利用という現象が見られる。

また、ポスト社会主義政権のアイデンティティ形成における宗教の役割は、社会主義時代に宗教を民族的アイデンティティと密接に結びつけた「民族文化化 (folklorization)」政策にその淵源があることも少なくない。社会主義時代において、宗教は形而上的な教義や信仰の制度としてではなく、民族文化や習慣として世俗的に定義され、特に少数民族の公共アイデンティティにおいて中心的な役割を果たしていた現象がよく見られる。社会主義終焉後、新しいエリート層がこの政策によって定着した国民文化の一部としての宗教という見方を引き継ぎ、新国家のアイデンティティ形成の動因としたことが見られる²¹。

むしろ、旧社会主義諸国をみると、宗教の現状はそれぞれ大きく異なっており、一括的には取り扱いにくいのである。だが、ソ連崩壊の約20年後の今日、旧社会主義諸国において宗教が今までどのような条件下で、どのように再建の道を辿ってきているのかという問題について、総括的な研究に取り組むべき時代が来ているのではなかろうか。総括するためには、さまざまな地域の各経験を比較する必要があると思われる。この目的を達するため、本報告書に含まれた各発表とパネルディスカッションでは、ロシア、中央アジアと中国という三つの地域に焦点を当てながら、以上で取り上げた抽象的な論点の究明に少しでも貢献できれば幸いである。

脚注

- 1 ポスト社会主義と宗教というテーマに関する研究成果として、たとえばChris Hann編の論文集The Postsocialist Religious Question: faith and power in Central Asia and East-Central Europe (Berlin: Lit Verlag, 2006) と Religion, State & Society, vol. 33 no. 1 (March 2005) のポスト社会主義と宗教特集号を取り上げることができる。だが、これらの研究成果の注目は旧ソ連と中東欧に置かれており、他の元社会主義圏の国があまり取り扱われていない。
- 2 Caroline Humphrey, "Does the Category 'Postsocialism' still Make Sense?," in Chris Hann (ed.), Postsocialism - Ideals, Ideologies and Practices in Eurasia (London: Routledge, 2001), p. 12
- 3 この多様性によって、それぞれのポスト社会主義諸国が持っている「宗教問題」が同一ではないとChris Hannが指摘している。Chris Hann, "Introduction," in The Postsocialist Religious Question, p. 1を参照。
- 4 「ポスト社会主義」という観点から中国について論じる研究者にはたとえばStephan FeuchtwangやKevin Lathamがいる。両者のPostsocialism - Ideals, Ideologies and Practices in Eurasiaで掲載された論文を参照。またはRalph A. Litzinger, "Theorizing Postsocialism: Reflections on the Politics of Marginality in Contemporary China," in The Atlantic Quarterly, vol. 101 no. 1 (Winter 2002)を参照。
- 5 Caroline Humphrey, "Does the category 'postsocialist' still make sense?," in Postsocialism - Ideals, ideologies and practices in Eurasia, pp. 12-3

- 6 Tamara Dragadze, "The domestication of religion under Soviet communism," in Chris Hann (ed.), *Socialism – Ideals, ideologies, and local practice* (London: Routledge, 1993), p. 151
- 7 Paul Froese, *The Plot to Kill God* (Berkeley: University of California Press, 2008), p. 1
- 8 たとえば、Tamara Dragadze, "The domestication of religion under Soviet communism," pp. 150-1 を参照。この「私事化」の例外も見られる。ダダバエフがこの報告書で指摘するように、ソ連時代の中央アジアではイスラム教が民族文化として認められ、公な空間から消えなかったのである。
- 9 Daniel Pals, *Eight Theories of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 134
- 10 Delos McKwon, *The Classical Marxist Critique of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), p. 17
- 11 Delos McKwon, *The Classical Marxist Critique of Religion*, p. 10
- 12 Albert Boiter, *Religion in the Soviet Union* (Beverly Hills: Sage Publications, 1980), p. 19
- 13 Don Kalb, "Afterword," in *Postsocialism – Ideals, ideologies and practices in Eurasia*, p. 322
- 14 Chris Hann, "Introduction," in *The Postsocialist Religious Question*, pp. 2-3
- 15 Chris Hann, "Introduction," in *Postsocialism – Ideals, ideologies and practices in Eurasia*, p. 6
- 16 中国に関してはRichard Madsen, "The Upsurge of Religion in China," in *Journal of Democracy*, vol. 21 no. 4 (October 2010) を参照。ベトナムについてはたとえば Andrea Lauser, "Zwischen Heldenverehrung und Geisterkult," in *Zeitschrift fuer Ethnologie*, no. 133 (2008) を参照。
- 17 「脱私事化」に関してはJose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) を参照。
- 18 Douglas Rogers, "Introductory Essay: The Anthropology of Religion after Socialism," in *Religion, State & Society*, vol. 33 no. 1 (March 2005), p. 10
- 19 Paul Froese, *The Plot to Kill God*, pp. 146-7
- 20 早い段階で、Mark Juergensmeyer は社会主義終焉後におけるナショナリズムと宗教の関係性を指摘したのである (Mark Juergensmeyer 『The New Cold War?』 (Berkeley: University of California Press, 1994) を参照)。「国家化」(nationalization) という概念は Chris Hann and Mathijs Pelmans, "Realigning Religion and Power in Central Asia," in *Europe-Asia Studies*, vol. 61 no. 9 (November 2009) から取った。
- 21 この点に関しては Chris Hann and Mathijs Pelmans, "Realigning Religion and Power in Central Asia," p. 1524 と Douglas Rogers, "Introductory Essay: The Anthropology of Religion after Socialism," p. 9 を参照。

発表 2



ロシア連邦における キリスト教の興隆

—ポスト社会主義ロシアにおける「宗教復興」

井上まどか 清泉女子大学キリスト教文化研究所客員研究員

「宗教」および「宗教復興」について

宗教復興ということばは、きわめて多義的である。宗教をどのように定義するのか、また、社会における人々の自発的な活動の結果として「復興」を理解するのか、それとも社会政策の視点から「復興」ととらえるのか、という検討が必要であろう。さらに、ポスト社会主義についても、どのように定義するかという課題がある。ポスト社会主義を「ソ連崩壊後（あるいは解体後）」ととらえるのであれば、もはや「崩壊後（解体後）」ではない、という議論もある。

宗教の定義については、シッケタンツ氏による四つの指摘においても「宗教」は多義的であるといえよう。「宗教は社会主義時代にも存在・存続している」という一つめの指摘における「宗教」は、「宗教団体」という意味合いで使われているように思われる。ソ連のフルシチョフ以降の宗教団体数の統計（表1、表2）にみられるように、「宗教団体」という意味で「宗教」をとらえるならば、

公式統計にみるソ連
1960～80年代の宗教団体数

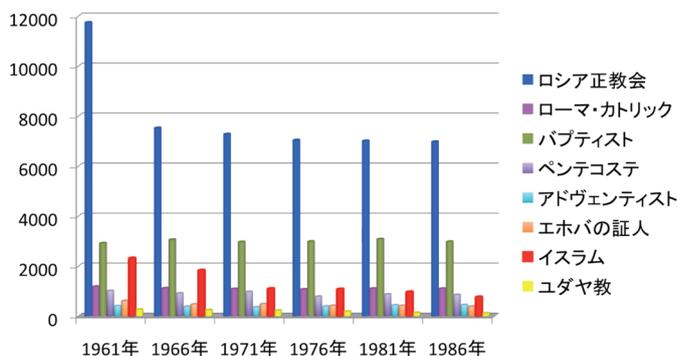


表1

ソ連崩壊直前の宗教統計

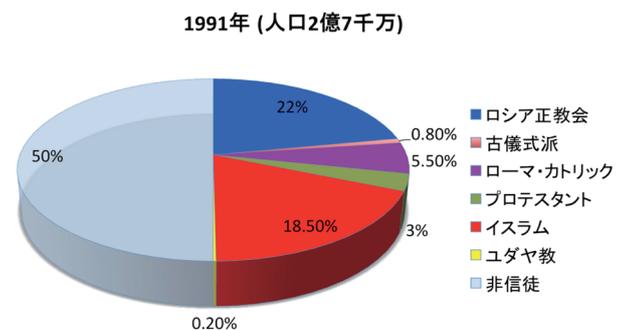


表2

確かに社会主義時代にも存在・存続していたといえるからだ。他方、「社会主義が標榜した倫理と価値観がその信憑性を失った後、新しい倫理への希求が宗教復興の原動力となった」というシッケタンツ氏の二つめの指摘においては、「宗教」を世界観としてとらえたほうがより良く理解できるように思われる。発表者（井上）の見解としては、現象としての「宗教復興」にはさまざまなファクターがあり、「原動力」と呼びうるものの存在を確定することは難しいと考えるからでもある。この二つめの指摘については、社会主義時代の世界観、たとえば「新しい未来」への楽観的な進歩史観やソビエト的人間（「ホモ・ソビエティクス」）像が失墜した後に、ポスト社会主義時代の新しい世界観を創出するにあたって新しい倫理・価値観への希求が原動力となった、と解釈したいと思う。

今日のロシアは、多民族・多宗教国家としての立場とロシア正教会を中心的存在に据える立場とを両立させようとしている。この点に注目して、シッケタンツ氏の三つめの指摘「国家による宗教の積極的な利用：宗教も新しい社会と国家のアイデンティティ形成に利用される」を次節以降で検討したい。その検討を通して、今日のロシアがロシア正教会、イスラーム、仏教、ユダヤ教という四つの宗教伝統を管理・監督下におき、国家との協調関係を推進するような宗教行政を行っていること、言い換えれば一種の公認宗教制度に向かいつつあることが明らかになるだろう。

最後に、ソ連時代における「民族文化」化について、ここで言及しておきたい。シッケタンツ氏の四つめの指摘は、「アイデンティティ形成における宗教の役割：宗教を民族アイデンティティに結びつける社会主義時代の『民族文化』化」である。ソ連時代における民族アイデンティティと宗教の関係については、注意すべき点がいくつかあると思われる。

ソ連初期の民族政策は、諸民族の「実質的平等」の見地から言語政策や少数民族出身者の要職登用が進められ、「大ロシア的ショーヴィニズム（排外主義）」は批判されていた。しかし、1920年代に推進された「民族文化」化は、1930年代には転換を迎え、それまで否定されていた帝政ロシア時代の周辺諸民族征服も肯定的に位置づけ直された。こうした民族政策の転換は、スターリン時代の「伝統の回帰」あるいはロシア語の拡大やロシア中心主義と軌を一にしているが、その後もロシア語・ロシア人ヘゲモニー（覇者としての権力）は強まったとみられている。

ここで指摘しておかなければならないことは、民族アイデンティティの中樞を宗教が占めることに対しては、当初から、きわめて慎重な政策がとられてきたという点である。例えば、モスクワで開催された第1回全ロシア・ムスリム共産主義者大会（1918年11月5日）では、旧称「ロシア・ムスリム共産党」の代わりに共通名称「ロシア共産党」の採用を決めた¹。またムスリム・コムニスト中央委員会は、ロシア共産党ムスリム組織中央ビューローに改称された。名称変更による組織再編という形をとることによって、ムスリム共産党とその中央委員会は解散・解消されたのではなく、またロシア共産党へ吸収・合併されたのでもないという慎重な手続きがとられた。それは「プロレタリア国際主義の家族に属する抑圧された者同士の民族的摩擦を除去する」ため、「全民族の単一にして完全なプ

ロレタリアートへのすみやかな融合」のためであった。

確かに対ムスリムについては、当初、ムスリムの宗教感情を損なわないような戦略がとられていた。例えばトルキスタンでは、イスラームの礼拝施設の返還や宗教裁判所の復興、宗教学校の合法化などが提案されたことがあったが（1922年5月18日付党中央委員会決議「トルケスタン—ブハラ—問題について」）²、ムスリムであるという属性が突出するような動向は取り締まりの対象となった。つまり社会主義の目的が達成された暁には「民族」は解消されるものであると考えられており、とりわけ民族自決と宗教（たとえばイスラーム）が結びつくことに対して用心深かった。

以上、シッケタンツ氏の指摘に発表者の見解を付した上で、次節以降では、①社会主義時代の経験はいかなる特徴を形作っているのか？ ②ポスト社会主義における「宗教復興」はどのように性格づけられるであろうか？ という二つの点に絞って論じていきたい。

社会主義時代の宗教をめぐる経験

「お祈りするのは自由だけれども……神様にしか聞こえないように」
（ターニャ・ホドケーヴィチ）³

ポスト社会主義時代との連続性ととらえられるのは、①宗教行政のあり方、②イデオロギー教育を含む国家による宗教の手段的利用（スターリン時代に顕著にみられる）、③キリスト教宗派の差別化であるといえよう。

ただ、宗教者や信仰者に対する弾圧、また、宗教団体に課せられた制限という点では社会主義時代の経験は特異なものといえる。本節では、まず連続性に関連する上記の3点について述べ、次に社会主義時代の特異性といえる点について述べていきたい。

一つめの宗教行政のあり方については、宗教団体の監督機関の観点から見ることができよう。1918年1月20日の「良心の自由、教会および宗教団体に関する布告」および1月23日の「国家と教会、教会と学校の分離に関する布告」により、国家や学校と教会との分離、および教会・宗教団体の経済的基盤の解体が目指された。ここで、財産権および法人格が否定された。法人格は1929年の宗教団体法（「宗教団体に関する決定」）においても否定されている（1975年の法改正により法人格は認められるが、登録期間が短縮されたため、実質的に新しい登録は難しかった）。ただ、宗教団体は、宗教団体として登録し、条件を満たした場合のみ、一定の合法的地位を得ることができた（1929年宗教団体法による）。

社会主義時代に宗教団体を直接に規制・監督した国家機関は、「ソ連邦閣僚会議付属宗教問題評議会」である⁴。この機関は、1965年12月に前身となる2つの

評議会の統合によって成立した。前身となった2つの評議会とは、「ロシア正教会問題評議会」（1943年9月に創設）とイスラームや仏教などの宗教団体を対象とする「宗教信仰問題評議会」（1944年に創設）である。この評議会の主要任務は、①ソ連憲法、国教分離布告などの良心の自由を規定する法令の遵守、およびそれらの適切な適用・執行の監督、②1929年宗教団体の適用実践の検討と総括、宗教問題に関する法令等の草案作成および閣僚会議への上程、③諸宗教組織の活動の通知、④宗教団体による国際提携の実現や平和・民族友好運動への参加の援助である。これらを遂行するために、次のような権限が評議会に与えられた。①宗教団体の登録・登録破棄、および礼拝堂・礼拝建物の開設・閉鎖に関する決定権、②宗教団体が宗教立法を遵守しているかどうかを監督し、侵害した場合にはそれを除去するために義務命令を発する権利、③中央・地方の国家機関に対して宗教立法の適用に関する解釈を与える権利、④宗教立法に反する法令の廃止を提案する権利である。

この機関は連邦レベルの組織であるが、連邦を構成する共和国のレベルでは、アルメニア、ウクライナおよびロシア共和国において存在していた。その他の連邦構成共和国、自治共和国、地方および州には、全連邦宗教問題評議会の全権委員が設置されている。連邦レベルおよび共和国レベルの機関の活動を補完していたのは、地方（特に地区・市）の勤労者代議員ソビエト執行委員会である。とりわけ、ソビエト執行委員会内に設置されている「宗教立法遵守監視援助委員会」と呼ばれる組織であった。

この「ソ連閣僚会議付属宗教問題評議会」は、ソ連良心自由法の成立後、役割の変更を余儀なくされた⁵。それまでは高次の決定機関であったが、政府の代表・諮問および仲裁機関へと変化したのである⁶。同法第29条によると「国家宗教問題機関」が新設され、宗教問題に関する「情報、諮問および鑑定センター」としての役割を果たすとされている。これは宗教団体に対する国家の権限が縮小されたと理解することができよう。この動きをさらに推し進めたのがロシア共和国の宗教法（前注参照、以下「1990年ロシア宗教法」）であり、そこでは、宗教団体に対する監督権つまり国による統制が禁止され（第11条）、あらゆる宗教および宗教団体の法の下での平等が規定されている（第10条）。

今日、政府の諮問機関として、ロシア連邦大統領直属の「宗教団体協力評議会」、およびロシア連邦政府直属の「宗教団体委員会」があり、両者に宗教団体の代表者が参加している。また1998年に設立された「宗教間評議会」には、ロシアの伝統宗教とされるロシア正教、イスラーム、ユダヤ教、仏教の代表者が参加している。今日のこれらの評議会や委員会を、国家による統制・介入という性格の強い、社会主義時代の「ソ連閣僚会議付属宗教問題評議会」との連続性という視点のみから論じるのは必ずしも適切ではない。ただ、宗教団体を管理・監督するという点で、国家統治を目的とした宗教行政という連続性を指摘することができるだろう。

二つめの国家による宗教の手段的利用については、正教会の例をまず挙げたい。ポリシェヴィキ政権下で第11代総主教に就任（1917年11月21日）したチーホンの後継者であるセルギーはソビエト権力への恭順を示し、『忠誠宣言』を公

にすることによって、制限付きの合法的地位を得た⁷。1927年のことである。ただ、1925年のチーホン死去後に新たな総主教の選出は行われず、総主教制は実質的に廃止されたに等しかった。こうした状況は、1941年に始まった独ソ戦を機に、国家によるさらなる宗教の手段的利用へ進んでいった。スターリンはセルギー府主教と数人のロシア正教会聖職者をクレムリンに招き（1943年9月4日）、ロシア正教会に総主教制の復活を認め、「戦闘的無神論者同盟」⁸を解散するとともに、ロシア正教会に愛国心昂揚の担い手としての役割を求めた。具体的な措置として、1944年には、登録された宗教団体に対して、国家機関の許可を得るという条件の下、建物の建設・賃借・購入の権利や宗教的な書物・雑誌を出版する権利が付与された。とはいえ、これらの権利は実質的なものではなく、形式的なものにとどまった⁹。

さらに、正教会を中心とする平和活動については、国家から資金援助がなされていた¹⁰。これは多くの平和活動が国際的な場面で行われることを考慮し、限定的に宗教団体の社会的機能を認めて、国益に関わる活動を担わせていたとみることができる。

三つめのキリスト教宗派の差別化については、まず社会主義時代の宗教団体の登録をめぐる動きからみていきたい。1929年の宗教法により、宗教団体は登録を行うことで、一定の要件を備えている場合には、合法的地位を与えられた。宗教団体として、教会、教派、教団のほかに、「信者団体」と「信者集団」の2つの団体があり、前者は18才以上の市民、20人以上から成り、後者は20人未満の場合である。前者の「信者団体」は一定の合法的地位を与えられた。しかし、この登録には差別化がみられたことがわかっている。たとえば、ペンテコステ派や独立バプテスト派は、国家から登録を拒否されていた¹¹。

ただ、宗派による差別という点を考慮するならば、帝政時代の宗教政策を検討する必要がある。帝政時代の宗派差別とは対照的に、革命後の一定期間においては、少数派の宗派——ドゥホボールやモロカン、および兵役拒否を主張するメノー派など——に対してソビエト権力は友好的態度を維持していたという指摘もあり¹²、社会主義時代の宗派差別は、少数派宗派への政策転換の後に生じたものとしてみる必要がある。

ポスト社会主義時代における宗教団体の登録については、とりわけ1997年宗教法の制定以降に、いくつかの問題点が報告されている。たとえば救世軍やエホバの証人の法人登録において、さまざまな理由により書類が受理されない（つまり宗教法人として登録されない）というような問題である。さらに1997年宗教法では、15年条項が登場し、登録時点で15年以上の活動記録がない場合には、毎年登録を更新しなければならないという制限がついており、その点が少数派宗派を含め、いわゆる新宗教団体への差別としてみなされたという経緯がある。

以上、社会主義時代とポスト社会主義時代の連続性について検討してきた。ここまでは社会主義時代の宗教法について、1918年の布告および1929年の宗教法、1975年の宗教法改正について言及してきたが、以下では、社会主義時代の憲法や刑法に注目して社会主義時代の特異性を検討していきたい。

1918年7月6日のロシア共和国憲法および1936年の連邦憲法では、ともに国家

と教会の分離が規定されている。ただ、信仰の自由（憲法では「良心の自由」という点では、両者の間に差異がみられる。1918年のロシア共和国憲法では、市民には宗教的および反宗教的宣伝の自由が与えられた（第13条）。他方、1936年の連邦憲法では、市民の宗教的礼拝の実施の自由と反宗教宣伝の自由を規定している（第124条）。つまり、宗教的宣伝の自由を謳っていた1918年ロシア共和国憲法に比べて、1936年憲法では「宗教的宣伝の自由」は明記されておらず、信仰の自由（＝「良心の自由」）の範囲は狭められたといえる¹³。この「良心の自由」の範囲縮小は、具体的には、執行委員会の許可なしに宗教活動を行うことを禁止する形であらわれていた。例えば、信者総会の開催や礼拝用施設ではない場所——信者の居室・住宅など——で儀式を行うことは執行委員会の許可なしに行ってはならなかった¹⁴。また、このように制限された「良心の自由」は、「反ソ扇動・宣伝」（1960年のロシア共和国刑法第70条）の規定と結びつき、取り締まりの対象となった¹⁵。例えば、この刑法第70条は、無検閲の宗教誌を編集し、クリスチャン青年セミナーを主催したという理由で1979年に逮捕されたロシア正教徒や、宗教的書物を書き配布したという理由で1981年に逮捕されたペンテコステ派信者に適用された。また、1985年にモスクワで、喘息と心臓病で入院していたロシア正教徒が退院後まもなく逮捕され、1986年には第70条違反で国内流刑に処せられた。その理由は、西側で発行された宗教文献を所持していたことと、彼の妻がすでに同じ規定で逮捕されていたことである。妻の逮捕理由は、キリスト教雑誌『ナデージダ』を編集し、それを10部所持していたことである。妻は1982年に逮捕され、1983年、裁判でアルタイ地方への流刑判決を受けた¹⁶。

さらに、信仰の自由をめぐる問題は、家庭という私的な領域にまで浸潤していった。ソルジェニーツィンは『収容所群島』の中で、子供の宗教教育について次のように述べている。

子供の宗教教育は20年代には第58条10項によって政治的犯罪、すなわち反革命的煽動と見なされるようになった！ たしかに法廷ではまだ宗教を棄てるチャンスは与えられていた。父親は宗教を棄てて子供を育てつづけ、母親はソロフキ島へ行く、といったケースもたまにはあったがあることはあった（この数十年間、こと信仰に関しては女性のほうがずっとしっかりした態度を見せてきた）。宗教犯は全員、当時最高の刑期だった10年を申し渡された¹⁷。

国家および学校と教会の分離の布告（1918年）によれば、国公立学校および普通私立学校における宗教教育は禁止されていたが、私的な宗教教育は認められていた。しかし、1977年憲法は、「子の養育について配慮し、社会的有用労働に就けるように子を教育し、子を社会主義社会の立派な構成員に育てる」義務（第66条）をソ連市民に課すことによって、市民による私的な宗教教育を事実上制限している¹⁸。たとえば、プスコフ州の林務官夫妻が子供に精進日を守らせたり、定期的に教会に通わせ、そこで聖書を読唱させたりしたという理由で、親権を剥奪され、子供は寄宿舎に送られた事例（1962年）は、「ソ連邦・連邦構成

共和国婚姻・家族立法の基礎」の第19条が適用されたという。また、ウクライナ共和国におけるアドベンチスト派信者（母親）の場合は、子供に教会奉仕を勧め、土曜日に学校に行くことを禁止したことが学校から子供を引き離すものであるとして地区教育局が人民裁判所に提訴し、（親権剥奪までには至らなかったが）、母親から子供を引き離し、福祉当局の監督下に置くことを決定した（1975年）。

このように、私的領域にまで国家が介入し、信仰の自由という権利が損なわれていたことは、きわめて特異な経験と指摘せざるを得ないであろう。

本節では、社会主義時代を中心に、連続性と非連続性（社会主義時代の特異性）を考察してきた。次節では、ポスト社会主義時代の「宗教復興」について検討していきたい。

ポスト社会主義における「宗教復興」

「ロシア連邦は世俗国家である。どのような宗教も
国家のあるいは義務的な宗教としての地位を占めない」

（「ロシア連邦憲法」14条1項）

「宗教的諸団体は、国家とは分離され、
法の下に平等である」（同条2項）

本節では、ポスト社会主義における「宗教復興」を二つの時期に分けることとする。第一期は、宗教の市場化が進んだ1988年～1990年代半ばである。第二期は、「伝統宗教」との連携が進んだ1990年代半ばから今日までである。第二期においては、1997年の「良心の自由・宗教団体」連邦法（以下「1997年法」）の制定が宗教に関わる社会政策に大きな影響を与えたと考えられる。これを第二期における大きな転換点とする。まず第一期について検討していこう。

ソ連崩壊前夜からみられるソ連政府の宗教に対する態度の変化は、1988年4月のゴルバチョフの正教会代表者への謝罪、および同年6月に開催された「ロシア正教会創立千年祝賀式典」へのゴルバチョフ夫妻の参加とともに語られることが多い。ゴルバチョフ大統領は、まず、ロシア正教会総主教ピーメンなど首脳陣と会見して謝罪を行い、教会の社会的、精神的な役割を肯定的に評価した（1988年4月）。このときゴルバチョフは、良心の自由についての法律を作成中であると述べ、その法律はソ連社会のペレストロイカと民主化のもとで国家と宗教の関係をめぐる新しいアプローチとなるであろうと語った¹⁹。この法律は、1990年10月1日に制定されたソ連の「良心の自由および宗教団体に関する法律」（以下「ソ連良心の自由法」）である。当時、前述の組織「ソ連邦閣僚会議付属宗教問題評議会」の議長であったハルチェフは、この法律について、1929年の宗教法からの脱却を目指したものであると述べ、宗教団体に法人格を付与するとともに、

宗教団体の登録を許可制から届け出制へと変更すると発表した²⁰。ここで注目したいのは、「ソ連良心の自由法」は、結社の自由に関する部分はさておき、良心の自由に関しては、市民のおよび政治的権利に関する国際規約第18条に酷似する結果となったことである²¹。この「ソ連良心の自由法」と1990年ロシア宗教法(注5を参照)はともに、その民主主義的な性格を欧米からは肯定的に評価されていた。

1988年の千年祭を機に、マスメディアが正教会の礼拝の様子を報道する機会も増えていく。例えば、1990年6月17日のイサク聖堂(サンクト・ペテルブルグ)で行われた50年ぶりの礼拝にはエリツィンが参加し、「教会が果たしてきた寄与は、国民の道徳と浄化」「国も精神的かつ道徳的価値のために教会とともに当然協力すべき」との発言が報道されている。また、同年(1990年)10月には、クレムリン内(モスクワ)で日曜ミサが開催され、市民数百人が参加し、テレビや新聞に聖職者が登場している。「宗教の市場化」とも呼べる状況が出来したのは、この頃である。

しかし、1990年ロシア宗教法はその後、外国の新宗教団体の伸長を許したとの批判とともに、1993年に改正案が提出されることになった。改正案の約70%はロシア正教会の提案によるもので、外国の宗教団体は特別の許可なしに布教活動はできないという内容を含んでいた。最高会議は1993年7月14日に改正案を採択、エリツィン大統領の署名拒否を受けて8月27日に再度可決したが、9月21日に最高会議が廃絶されたために、実効力を持たなかった²²。

この頃(1993年8月)には、ロシア国内で結成された「全体主義的セクトから青年を守る委員会」の活動がみられる。この委員会には、オウム真理教の信徒の親や家族が参加していた。その後の東京での地下鉄サリン事件、およびロシアにおけるオウム真理教の活動禁止令、および裁判や日本人出家信者の逮捕は、新しい宗教法の制定を推進したと一般に考えられている。1993年から1994年にかけて、オウム真理教を含め、いわゆる外来の宗教的セクトの精力的な活動についての言及が目立つようになる。典型的なものとしては、外国系ミッション(伝道組織)が過去にコンサートホールやスタジアムを借り、TVやラジオを独占した例を挙げ、ロシア正教会の勧誘活動よりも精力的であるとの指摘(オウム真理教を念頭に置いた発言と思われる)である²³。外国系ミッションの急速・精力的な展開の例としては、韓国系ミッションがモスクワで1年間に2倍に増えた例や、統一教会が中学校だけでなく高等学校も運営している例も挙げられている²⁴。

他方で、教育面では社会主義時代への反発から、脱国家化、脱イデオロギー化の動きがみられていた。1992年に制定された連邦教育法では、訓育・子育ての意味を含む包括的な教育・養育(воспитание)という語を避け、陶冶・教養(образование)と教授・学習(обчение)の要素へと重点を移したところに際立った特徴があり²⁵、社会や国による包括的人格教育から、個人尊重や、子どもと親の選択権の拡大などの自由化へと移行しつつあった。また、同教育法においては、「国公立の教育機関と教育行政機関においては、政党、社会・政治的又は宗教的な団体による組織の設置や活動を禁止する」(第1条5項)というように、宗教団体および特定の政治組織と学校の分離が明記されている。

つまり、1992年から1993年にかけての時期は、社会主義時代のイデオロギーからの脱却という課題、国連人権規約などロシアが締結した国際規約の遵守という課題、さらに欧米諸国からの宗教団体をはじめとする諸団体の影響力浸透の回避という課題、という相異なる課題に直面していた時期といえよう。1994年には、政府と14宗派との協議機関が設置され、大統領直属とされた（前述の「宗教団体協力評議会」）。この時期（1990年代半ば）に、第一期から第二期への移行があったと発表者は考える。

第二期において、その後の諸政策に大きな影響力をもつのは、1997年法である。

1997年法案が1997年6月23日にロシア連邦下院で可決された後、ロシア国外からは新しい法律に対する批判が次々に寄せられた。ローマ法王ヨハネ・パウロ二世はエリツィン大統領宛の書簡で、早くも6月24日に、1990年ロシア宗教法に比べて新しく可決された1997年法は信教の自由を制限していると批判し²⁶、米国の有志議員は、宗教活動を国家統制下におくものだと批判し、クリントン大統領もエリツィン大統領に書簡を送ったほか²⁷、米国上院では、1997年法が発効した場合、ロシアに対する援助を凍結する決定が行われた。

これに対し、ロシア国内では新しい1997年法を擁護し、1990年ロシア宗教法を批判する見解が目立つようになった。ある論者は、1990年ロシア宗教法は「超民主主義的」であり、「ロシアの歴史的・文化的現実」とは適合しないと述べ²⁸、また別の論者も、1990年ロシア宗教法はアメリカ型の宗教の自由市場を出来させたが、それは「ロシアの歴史的現実、およびその住民の精神的・道徳的健全さと矛盾」と述べている²⁹。

その後、エリツィン大統領は拒否権を発動し、反発するロシア正教会との話し合いを経て、9月3日、修正案を下院議長に送付し³⁰、9月19日に下院は大統領修正案を可決した。

この1997年法で注目されるのは序文である。この序文においては、ロシア連邦が世俗国家であることが述べられたうえで、特定の諸宗教の名が列挙され、歴史的遺産として尊重されるべきことが明記されている。

（ロシア連邦の連邦議会は）……ロシアの歴史、その精神および文化の確立と発展における正教の特別の役割を認め、ロシア諸民族の歴史的遺産の不可分の一部をなしているキリスト教、イスラーム、仏教、ユダヤ教およびその他の宗教を尊重し、良心の自由および信教の自由の諸問題において、相互理解、寛容および尊重を達成するよう協力することを重要と認め、この連邦法を採択する。

ここでロシア正教が「特別の役割」を果たしてきたとされるのは、「精神的真空」状態についての議論、あるいは「精神的方向の喪失」をめぐる議論を背景としているといえよう。例えば、ある論者の議論によれば、国家は以下の三つの要素の結合により成立しているという。それは「行政・武力機構」、「人民多数が共有するイデオロギー・価値」、「市場」の三つである。しかし、二つめのイデオロ

ギー・価値についてはマルクス・レーニン主義の自己崩壊によって「精神的真空」が生まれており、その危機から脱するためには「精神的アイデンティティの危機の克服」が必須であり、そこではロシア正教会の役割が重要である、というような議論である³¹。

また、大統領の修正案においては、「……ユダヤ教およびその他の宗教を尊重し」の後に、宗教団体と国家との協力関係を強化するとの一文があったが、採択時に削除された。その文は以下である。

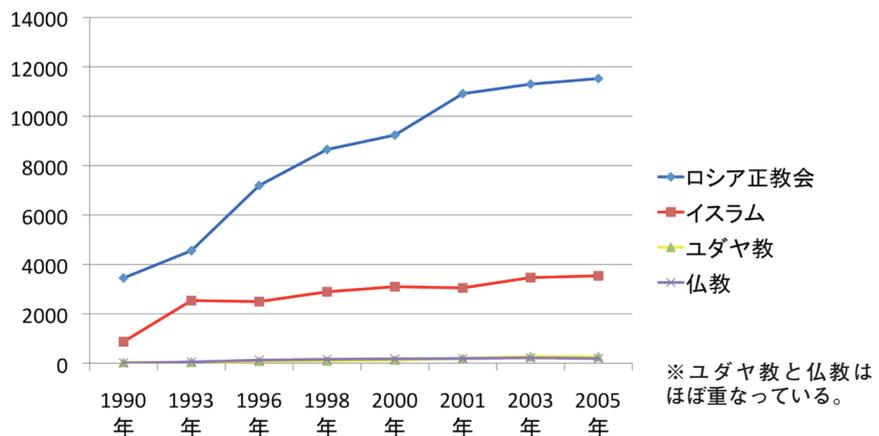
ロシア連邦に存在し、社会の支持を得ている宗教団体と国家の協力の強化を促進することを目指し、

この一文は削除されたが、1997年法の発効（1997年10月1日）以降、「ロシア諸民族の歴史的遺産」として上記に挙げられた諸宗教と国家との協力関係が、教育分野を中心に進んでいる。ここで挙げられているキリスト教、イスラーム、仏教、ユダヤ教のうち、キリスト教についてはロシア正教会が想定されていることは明らかであり、その他の諸教は、各々ロシア連邦内で中央組織を形成している。イスラームは「ロシア中央ムスリム宗教庁」であり、仏教は「ロシア伝統仏教サンガ」、ユダヤ教は、「ロシア連邦ユダヤ協会」「ロシアユダヤ宗教組織協会」である（イスラームの中央組織は、「聖なるルーシの中央ムスリム宗教庁」へと改称された）。これらの中央組織は1997年法より以前から存在している。他方で、カトリックやプロテスタント諸教派は、中央組織と呼び得るものを持っていない（試みはあったが、政府からは認められていない）。

このように列挙された「歴史的遺産」としての諸宗教は、「伝統宗教」として定義されるべきだという議論が1990年代にはみられた。「伝統宗教」とされる宗教の宗教団体数の変化をここで示したい（表3）。前述の1993年の修正案では、「国は（…中略…）伝統宗派（宗教）を支持する」という文言の追加が要求され

表3

「伝統宗教」の宗教団体数



ていた。ロシア正教会は、「伝統宗教」のうちに正教会だけではなく、イスラーム、ユダヤ教、さらにはカトリックを包摂しつつも、ロシア正教会が支配的特権をもつ教会であるとする主張を精力的に行っている³²。他方で、宗教研究者が「伝統宗教」を概念規定しようとする試みもある³³。「伝統宗教」と呼ぶと否とに関わらず、中央組織をもつ、「歴史的遺産」としての諸宗教が公共的役割を担っていくべきだという考えは、その後の宗教団体と国家との協力関係を規定している。さらに、そうした協力関係を「コンコルダート」型として、多民族国家のロシアにおいて最も適した政教関係である、とするロシア人研究者も少なくない³⁴。

具体的には、宗教教育の分野での協力関係がみられる。ロシア連邦内の各地からの状況報告によると、大体1999年から2003年度までは、各地方自治体で、「正教文化の基礎」という科目が選択科目として導入されており（一番早いものとして1997年以降のクルスク州の例がある）、2004年度（2004年9月～）以降には「イスラーム文化の基礎」の科目導入に向けて、各地域で準備が進められていた。実情としては、とくに1999年以降、ロシア正教が優勢でない地域でさえ、「正教文化の基礎」科目が導入されており、それに対する批判が、公開書簡などの形で教育省のほうに寄せられることもあった。ロシア正教とイスラームを中心に始まった「宗教文化」教育は、こうした批判を受けてか、2010年度より方針を変更した。宗教文化・世俗倫理科目を国立学校（初等・中等教育）において選択必修科目とすることを目指して、2010年4月より4年生（9月より5年生）を対象に、19の連邦構成主体で試行プログラムが実施されている。選択肢は三つあり、一つめは、宗教文化科目とされ、ロシア正教、イスラーム、仏教、ユダヤ教のなかからいずれか1つの宗教文化を選ぶ。選択肢の二つめは、比較宗教学科目であり、「世界宗教文化の基礎」という名称となっている。選択肢の三つめは、「世俗倫理」という名称の科目である。

宗教教育にみられるこうした協力関係は、以下のように規定されている。まず、1997年法では、「国家および自治体の教育施設で学んでいる子の同意の下で、両親またはその代理人の申請により、上記施設の管理部は、対応する地方自治機関との協定に従い、教育プログラムの枠外で、子に宗教教育を行う機会を宗教団体に提供する」（第5条4節）とされている。また、1999年の連邦教育省指令においては、1993年の同省指令³⁵を引き継ぐ形で、国公立の教育機関における世俗性、教育における自由と多元性を強調しつつも、「青少年の精神的・道徳的養育（воспитание）に力を入れ、文明とロシアの歴史における宗教の意味を積極的に提示する」ことを目的として、国公立教育機関と諸教派は相互協力すると述べている。学校で教壇に立つ教師は、「宗教学」の教育を受けた者であるべきだという規定もみられるが、実際には聖職者が教壇に立つこともあり、議論は続いている。

このように、宗教の市場化ともいわれる自由化の段階を経て、「伝統的」とも呼ばれる宗教団体との協力関係を推進するという方向へと転換しつつあるのが、現代ロシアの「宗教復興」の特徴であるといえよう。

脚注

- 1 以下、第一回全ロシア・ムスリム共産主義者大会については、山内 (1986:228-33) を参照。また、ソ連時代の民族政策史については、渋谷 (2003)、田中 (2001)、Martin (2001) を参照。
- 2 小杉 (1992a : 390)。
- 3 ソルジェニーツィン『収容所群島 (1)』木村浩訳、新潮社、1974年、48頁。
- 4 以下、「ソ連邦閣僚会議付属宗教問題評議会」(ソ連良心自由法制定前までの役割) については小杉 (1992b: 264-7) などを参照。
- 5 このソ連良心自由法は、1990年10月1日に制定されたが、ソ連邦崩壊とともに失効している。ロシア共和国において、1990年10月25日に宗教法(「信仰告白の自由に関する法律」)が制定されており、ソ連邦崩壊後は、1997年制定の宗教法まで、この法律が効力を有していた。
- 6 ソ連良心自由法による役割変化については、清水 (1997: 345, 365-6)。
- 7 総主教チーホンおよびセルギー府主教と国家との関係については、広岡 (1988) (1996) を参照。
- 8 1929年に結成。前身は1925年結成の「ソ連邦無神論者同盟」。
- 9 遠藤 (1996 : 79) 注25を参照。
- 10 前述の「ソ連邦閣僚会議付属宗教問題評議会」の規程より。
- 11 小杉 (1992b : 242)。
- 12 小杉 (1992a : 230-1)。
- 13 この点については、小杉 (1992b : 237) も参照されたい。
- 14 ただ、1929年の宗教法第59条によれば、信者の住居・居室において宗教儀式を挙行することについて、そのつど、地区・市ソビエト執行委員会の許可を受ければ認められることになっており、この問題については、実務上、連邦の統一的解決は行われず、各共和国で解決されてきたという(小杉 1992b : 249-50)。
- 15 この「反ソ扇動・宣伝罪」は、1989年7月31日のソ連邦最高会議の決定により、刑法から削除され、無効とされた(小杉 1992b : 271)。
- 16 小杉 (1992b : 255)。
- 17 ソルジェニーツィン『収容所群島 (1)』木村浩訳、新潮社、1974年、48頁。
- 18 小杉 (1992b : 255)。以下の事例も小杉 (1992b) より引用。
- 19 “Правда”, 30 апреля 1988, No.121, с.1-2.
- 20 “Огонёк”, 1988, No. 50, с.3.
- 21 遠藤 (1996 : 60)。
- 22 “Независимая Газета” 15 июля, 28 августа, 1993.
- 23 Вопросы Философии, No.12, 1994.における Материалы круглого стола «Свобода совести, религия, право» および И.В. Девина (2000 : 14-15) を参照。
- 24 Вопросы Философии, No.12, 1994.における Материалы круглого стола «Свобода совести, религия, право» の Г.А. Михайлов の発言を参照。
- 25 所 (1997 : 167)。
- 26 “Независимая Газета” 24 июля 1997.
- 27 “Независимая Газета” 24 июля 1997.
- 28 “Независимая Газета” 19 июля 1997.
- 29 “Независимая Газета” 20 августа 1997.
- 30 森下 (1999 : 880)。
- 31 “Независимая Газета” 20 августа 1997.
- 32 上掲資料より。
- 33 Г.А. Михайлов (2000 : 14)、および Е.А. Кублицкая (1990) を参照。
- 34 ウラジオストクでの宗教学者 I. アルズマーノフへのインタビュー (2010年8月) において、1990年代後半以降の議論にみられるコンコルダート型について発表者が尋ねた際、「(コンコルダート型は) 理想的というより現実的なのです」とコメントがあったのも印象的である。
- 35 「ロシア連邦の国立教育施設における教育の世俗的性格について」ロシア連邦教育省指令 No.47 (1993年3月) М.В. Захарченко(2001)に所収。

引用文献

- ・ 遠藤克己「ロシアにおける新たな国教関係の構築の動き（1）—信教の自由法の改正をめぐる」『名古屋大学法政論集』163号, (1996年) : 45-88頁.
- ・ 渋谷謙次郎「現代ロシアの国家統一と民族関係立法（一）」『神戸法学雑誌』第52巻第4号, 2003年3月。
- ・ 清水望『東欧革命と宗教—体制転換とキリスト教の復権』信山社, 1997年。
- ・ 小杉末吉『ロシア革命と良心の自由』中央大学出版部, 1992年。(引用では(1992a)と表記)
- ・ 小杉末吉「第6章 ソ連における宗教団体とその紛争処理」『現代国家と宗教団体 紛争処理の比較法的検討』佐藤幸治・木下毅編, 岩波書店, 1992年, 229-272頁。(引用では(1992b)と表記)
- ・ 園田貴章「ロシアにおける体制変動と国家教育標準の編成」『スラブ・ユーラシアの変動—その社会・文化的諸相』平成八年度冬期研究報告会報告集, 北海道大学スラブ研究センター, 1997年。
- ・ 田中克彦『言語からみた民族と国家』岩波書店, 2001年。
- ・ 所伸一「ロシアの学校制度と教育観は変わったか」『スラブ・ユーラシアの変動—その社会・文化的諸相』平成八年度冬期研究報告会報告集, 北海道大学スラブ研究センター, 1997年。
- ・ 広岡正久『ソヴェト政治と宗教—呪縛された社会主義』未来社, 1988年。
- ・ 広岡正久「20世紀のロシア正教会—チーホンからアレクシー2世へ」(北海道大学スラブ研究センター冬季シンポジウムより), 1996年。
- ・ 森下敏男「現代ロシアにおける信教の自由—付：邦訳「良心の自由・宗教結社」法(1997年)」『神戸法学雑誌』第48巻第4号(1999年3月), 859-925頁。
- ・ 山内昌之『スルタンガリエフの夢—イスラム世界とロシア革命』東京大学出版会, 1986年。
- ・ Terry Martin, *The affirmative action empire : nations and nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Ithaca, N.Y. ; London : Cornell University Press, 2001.
- ・ Dimitry V. Pospelovsky, *Soviet Antireligious Campaigns and Persecutions*, London, 1988, Appendix2.
- ・ И.В. Девина, *Религия и Культура*, М., РАН, 2000.
- ・ М.В.Захарченко (Сост.), *Школа и Религиозные Организации: Основы взаимоотношений Информационный сборник*, СПб.Кафедра истории педагогики СПбГУПМ, 2001.
- ・ Е.А. Кублицкая, *Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения // СОЦИС (Социологические Исследования)* No.5, 1990.
- ・ Г.А. Михайлов, *Государственно-церковные отношения: традиции и современность - в кн.: Ред. Томаева Т., Свобода совести в правовом государстве: юридический и информационный аспекты: Материалы семинара 19-22 апреля 2000г. Сузудаль, М., 2000.*
- ・ Ю.А. Розенбаум, *Советское государство и церковь*, М. : Наука, 1985, с. 75-99.
- ・ *Материалы круглого стола «Свобода совести, религия, право», Вопросы Философии*, No.12, 1994.
- ・ “Правда”, 30 апреля 1988, No.121.
- ・ “Огонёк”, 1988, No. 50.
- ・ “Независимая Газета” 15 июля, 28 августа, 1993.
- ・ “Независимая Газета” 19, 24 июля, 20 августа 1997.

発表 3



中央アジアにおける イスラームの復活

ティムール・ダダバエフ

筑波大学大学院人文社会科学部研究科准教授・
東京大学人文社会研究科付属次世代人文学開発センター客員准教授

SGRA 97 REPORT

はじめに

近年の国際情勢において、宗教、特にイスラームは重要な要因となっている。それは旧ソ連中央アジア地域（以下、中央アジア）でも例外ではない。後述するとおり、この地域における宗教の位置づけ・役割はソビエト連邦（以下、ソ連）の成立と崩壊によって大きな変容をみた。中でも、近年、様々な過激派が中央アジアへ侵入し、また、経済状況が悪化する中、イスラーム過激派運動の支持基盤強化は、各国政府を警戒させ、宗教と国家の関係を見直す契機となっている。そのような状況下、中央アジアにおいて宗教はどのような役割を果たしているのか。また、近年、中央アジアに姿を現した宗教原理主義の歴史的・社会的背景は何なのか。各国政府の対応とその効果はいかなるものだったのか。そして、それが中央アジア情勢に与える影響はいかなるものなのか。本稿では、これらについて検討を行う。

ソビエト政権と中央アジアのイスラーム

ソビエト政権が成立するまで、中央アジアにおいてイスラームは人々のアイデンティティにとって重要な位置を占めていた。多くの人々は自分が住むコミュニティ、都市、そして、より大きな単位として宗教をもとに自己認識を形成していた¹。

このようなイスラームの地位はソビエト政権の成立に伴い変化した。ソビエト

政権はイスラームを過去の遺物とみなし、モスクを最低限に減らし、宗教と国家、宗教と教育を分離した。その目的は、無宗教社会、ひいては無宗教国家を作り上げることだった。結果として、人々の帰属意識を構成するもっとも重要な要素であったムスリム・アイデンティティは徐々に薄まり、人々は宗教に対する愛着を文化の中に隠すようになった。このような脱宗教化政策については反発もあったものの、世代が変わるにつれて無神論教育が浸透し、人々の宗教心は弱まっていった。実際、宗教をあまり重視しない、若しくは共産党のイデオロギーを信じ宗教を信じない人は少なくなかった。当時の社会主義的なイデオロギーにおいて、信心深い人は後ろ向きで保守的な人間とみなされるなど、宗教にはネガティブなイメージがつきまとった。

ただし、日常生活のレベルでは、依然として宗教の役割が存在していた。それは、特に、さまざまな儀式において顕著であった。例えば、結婚式、割礼、葬儀などにはソ連時代も宗教的慣習が取り入れられており、ソビエト政権も一時的なものとして黙認していた。

ソ連時代、多くの共産党員およびその候補者は宗教を信じることを批判する立場にあったし、確かに共産党員の中には心から無宗教だった人もいた。しかし、彼らの中には、共産党や他の機関に知られないようにしながら、家庭内では宗教行事をきちんと行っていた者もいたのである。イデオロギーと宗教を自分たちの生活の中で共存させようと懸命だった人は少なくなかったが、そういった人の中で最も厳しい立場に立たされていたのが共産党員だった²。彼らは、自分の家で冠婚葬祭があると、宗教色のない形式をとるか、そもそもそのような儀式に参席しないか、いずれかを選ばざるをえなかった。

独立後のイスラーム

イスラームをめぐる状況が変わったのは、ソ連崩壊に伴い、1991年に中央アジア諸国が独立を達成して以降である。独立後は数多くのモスクが新たに建設され、モスク訪問の自由も認められるようになった。各国の大統領も宣誓式では自国の憲法と同時にコーランに手を当てて誓いを行うことが一般的になった。さらに、多くの人々がメッカへの巡礼に行くことができるようになった。これらは、イスラームに対する国家政策のいわば「Uターン」を意味した。人々がイスラームに対する愛着を隠すことなく生活できるようになり、共産主義のイデオロギーが崩壊した社会空間において宗教が徐々に拠り所となっていった。中央アジア諸国のリーダー全員がかつて共産党員だったにもかかわらず、このような政策転換を果たした理由の一つは、彼らが一般国民の支持獲得を狙っていたからである。

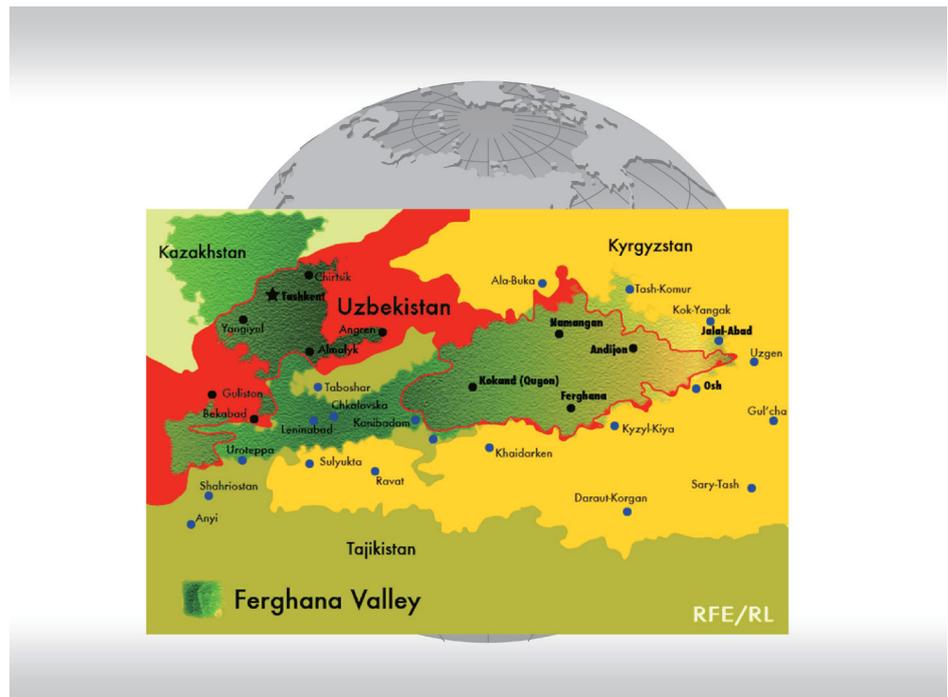
ソ連時代の影響をはじめとするさまざまな要因が重なった結果、イスラーム教徒が住民の大半を占めるものの、中央アジアにおけるイスラームのあり方は中東地域におけるそれと異なっている。多くの中央アジア諸国では、宗教は個人的な問題であり集団として選択するものではないとする世俗主義が深く根付いてい

る。また、中央アジア各国内でも宗教に対する姿勢の違いがある。農村部は宗教を重視する傾向が強いが、都市部の生活は概して世俗主義のままである。例えば、フェルガナ盆地（図1）では歴史的に敬虔なムスリムが非常に多い。これに対し、都市部では生活の近代化が進み、民族構成も多様であるため、宗教への愛着は薄れている。

また、現代の中央アジア諸国の社会には宗教に愛着が深い人々がいる一方、ソ連時代の影響を受け、未だに宗教を完全に受け入れられない人も少なくない。週に何度かモスクに通う人もいれば通わない人もいる。多くの人が主に結婚式、葬儀といった家族の行事があるときに宗教施設へ行く。イスラーム教を信じるものの、一日五回のお祈りをあまりせず、宗教上の教義・慣習も最低限しか守らない人も多い。また、宗教への愛着度は年齢が上がるほど高まる傾向にあり、若者の間では宗教に対する愛着がそれほど顕著ではない。

さらに、多くの中央アジアの人々にとって、宗教への愛着は日常生活で何かを制限するという形では表れない。例えば、本来イスラームで禁じられているお酒を飲む人は多く、豚肉を食べる人もいる。お酒を飲む中央アジアのムスリムにその理由を聞くと、よくある答えは、「限られた量であれば、お酒は体に不可欠だ」とか「ビールはお酒じゃない」とか「ビールの材料は麦だから、ビールを飲むことはパンを食べているようなものだ」というものである。最近は豚肉を出す店も現れた³。断食についても強制されることはなく、人々は断食するかどうかを個人的な観点から判断して決める。同時に、周りに影響される人も多く、一人で目立つのは嫌だという理由から断食したり、宗教的な教えを守ったりする人も少なくない。

図1



イスラーム原理主義・過激派の台頭

独立以降、社会生活におけるイスラームの復活にはいくつかの段階があったが、独立前後はイスラームをあくまでも中央アジア諸国の伝統の一部とみなす人が多かった。政権も伝統的な価値観を復活させることにそれほど反対せず、むしろ促進していた。そのことから、中央アジア各国では海外の資金を受け各地でモスクが作られ、人々の宗教に対する愛着も強まった。しかし、独立後まもなく、政府は国内のイスラーム復興活動を目的とした海外からの資金の流れに悩まされ始めた。ウズベキスタンの場合、政府の懸念はナマンガン事件という形で現実のものとなった。

1990年代以降のナマンガンにおける宗教運動のリーダーは、24歳で現地のモスクのムッラ（指導者）となったユルダシェフ（T.Yuldashev）だった。彼の補佐役はソビエト軍で兵役を終えたばかりの22歳のホジエフ（J. Khodzhev）であった（のちにナマンガニーと改名）。この地域でイスラーム原理主義の傾向が特に強まった契機は、1990年のナマンガン市における新（Otavalihon）モスク建設だった（サウジアラビアからの資金による）。モスクでは、（Wahabbi や Deoband の教えに大きく影響を受けた）イスラーム国家建設が謳われた。このモスクを中心としてナマンガン地方「自治区」が形成され、ウズベキスタン中央政府の法律に従わない方針が打ち出された。ユルダシェフはナマンガンで独自の法を実行し、「自治区」の各地に「犯罪防止委員会（Islom Lashkarlari：イスラーム兵士とよばれた）」を設置した。

また、ユルダシェフやナマンガニーらはアドーラト（Adolat：正義）という政党をつくり、それを通してイスラーム国家建設を目指した。さらに、中央政府に対しイスラーム法をウズベキスタン全土に適用することや、ウズベキスタンがイスラーム国家であると宣言することを要求した。

彼らと中央政府の関係が決定的に悪化したのは1991年8月にカリモフ大統領がナマンガンを訪問した時だった。カリモフ大統領はナマンガン地方「自治区」のリーダー達との会談を期待したが、カリモフが現地に着くと会談はどなりあいになってしまった。大統領とイスラーム勢力との対立が始まったのはこのときからである。

イスラーム解放党 Hizb ut-Tahrir al Islamiyya（ヒズブアッタフリール・イスラーム、以下HT）の活動目的は戦争ではない。思想の戦いに勝ち、非暴力的な手段でカリフェート（Caliphate）イスラーム国家を全世界につくることにある。ある意味、彼らの考え方はロシア型のマルクス主義と類似性を持つともいえる。この組織は「非ムスリム」に利用されてきたムスリムを最終的に解放し、イスラーム法に基づく国家の建設を目指している。活動費は各メンバーの収入（一部）の寄付、海外からの寄付で成り立っている。中央アジアでは活動の大部分が地下に潜っており、彼らの活動に特に強硬なスタンスをとるウズベキスタン政府を批判するプロパガンダキャンペーンやパンフレット配布を行っている⁴。

HTに似ているものの、活動の対象が異なる組織として Tablig Jamaati（タブリグ・ジャマアティ、以下TJ）がある。TJのネットワークは非常に広く、マ

レーシア、インドネシア、フィリピン、パキスタンに至る。この組織は、1990年代に中央アジア諸国で活動を本格化し、現段階では特にキルギス南部で活発に活動している。パキスタンで教育を受け過激派になったメンバーが目立ち、タブリグ・ニザミ（タブリグ憲章）、タブリグタルティビ（タブリグのルール）といった刊行物が主な教材になっている。T Jは、中央アジアのムスリムを真のムスリム（イスラームのすべての教えを守るもの）と、名ばかりのムスリム（教えを厳密に守らないもののイスラーム教徒と名乗るもの）および非ムスリムに二分する。その上で、T Jは名ばかりのムスリムと非ムスリムを真のムスリムの道へと戻し、活動へ引き込むことを目的とする。興味深いこととして、T Jの教えによるとメンバーは各国の政治、選挙に参加してはならないことになっている。T Jの活動は中央アジア諸国の大半で禁止されている。T Jには、少数の下部組織で成り立つこと、メンバーの収入の一部を活動のために寄付させること、そして、平和的手段を通じたイスラーム国家建設を最終目標にしていることなど、H Tとの共通点がみられる。しかし、相違点もある。例えば、H Tはイスラーム国家建設を大前提にしているのに対し、T Jはそれを自然な流れの結果としており、必ずしも前提としない。さらに、H Tはイスラーム国家建設のための活動を行うが、T Jは名ばかりのムスリムや非ムスリムを宗教に戻す・介入させるための活動を優先する。

以上の組織と若干異なる要素を持つのはHizb un-Nusrat（支援党、以下HN）という組織である。この組織はH Tの思想を一部共有するものの、それを中央アジアの現状に適応させようとする点に特徴がある。メンバーは、一般市民ではなく、すでに政府からH Tのメンバーもしくは宗教原理主義者との嫌疑をかけられた経験を持つ者の中から選ばれる。これは、H Tのメンバーとして政府と戦ってきた者が相互に救済しあうことを目指しているためである。その意味で、この組織の活動目的は新メンバーの拡大というよりも活動家の支援・救済である。このことは活動内容にも反映されている。例えば、H Tと違い、HNは一般市民に対するプロパガンダキャンペーンを行わない。HNのメンバーになった者はイスラーム制度に沿って訓練を受けなければならない。自分の収入の一部を寄付することも義務付けられる。

中央アジア諸国の独立後に地域内で誕生した組織も存在する。最も知名度があり活動が過激なのはウズベキスタンイスラーム運動（以下、IMU）である。すでに述べたとおり、この組織はウズベキスタン政府との対立から生まれたものであり、当初、活動の拠点はフェルガナ盆地のナマンガン市だった。この組織を設立したユルダシェフと彼の支持者はWahabbi やDeoband の教えから大きな影響を受けている。彼らはサウジアラビア、パキスタン、アフガニスタンを訪れた経験があり、ウズベキスタン国内での活動が不可能になるとタリバンの支配下にあったアフガニスタンに基地を移したうえで、中央アジアへの侵入をたびたび試みた。設立当初、ユルダシェフはフェルガナ盆地で活発に活動し、いくつかの過激グループ（Adolat：正義、Islom Lashkarlari：イスラームの兵士など）を統一させIMUを形成した。IMUは2002年から2003年にかけて中央アジアイスラーム運動の中心となり、ウイグル分離主義者やキルギスとタジキスタンの過

激派のメンバーで構成された。運動の軍事的指導者となったのはホジエフ（のちのナマンガニー）であり、複数のテロ事件を起こしてきたとされる。具体例には、1999年のキルギス日本人拉致事件や同じく1999年のタシケント爆発事件がある。その後、彼らはアフガニスタンへ逃亡し、軍事キャンプを設置した。

I MUの活動目的は、他の組織と同様、イスラーム国家の建設だが、その範囲は、フェルガナ盆地を中心とする中央アジアであった。目的達成のための平和的行動を行うようになり、彼らの活動阻止をさらに難しくしている。

強硬な対応と同時に、ウズベキスタンをはじめとする中央アジア諸国は政府指導の「正しい」イスラーム（の理解と実行）を自国内で「育てる」努力をしている。その一例は、ウズベキスタンで設立されたイスラーム大学である。ウズベク政府は、過激な思想の多くは海外で教育を受けた宗教指導者によってウズベキスタン国内に持ち込まれると考え、それへの対応として宗教教育を国内で行うことを決定したのだった。ウズベク政府は、「海外型」のイスラームではなく平和的で日常生活を中心とするイスラームが根付くことを目指している。そのような活動では、教育機関に加え、ムスリム事務局との連携も行われている。この点について、各国のムスリム事務局も関心を持っている。その理由としては、過激派組織が各国ムスリム事務局の教えを否定し、過激なイスラームを呼びかけていることが挙げられる。過激派は各国政府のみならず各国のムスリム事務局という権力に挑戦しているということもでき、そのことが政府とムスリム事務局の連携を強めている。

このように、イスラーム原理主義・過激派とテロ事件の発生には、中央アジア各国政府の宗教政策の失敗という側面が存在する。しかし、根本的な原因は、やはり社会制度の劇的な変化に伴う生活水準の低下、貧困、将来への不安、安全確保の不足である。これらは国家不信を生じさせ、原理主義・過激派が影響力を拡大する背景となった。

まとめ

中央アジアにおいてイスラームは大半の国民が信仰する宗教である。しかし、その姿はアジアやアラブ諸国と異なっている。中でも顕著な特徴として、中央アジアのイスラームは日常生活において重要な役割を果たす一方、公共の場ではあまり強調されない。また、旧ソ連時代の無宗教政策の影響もあり、多くの人は、イスラームに対する愛着と、お酒を飲むことや祝日および必要性がある時にしかモスクに通わないことは矛盾しないと考えている。子供に対する宗教教育も、特別な教育機関ではなくコミュニティや家族内で行われている。しかし、ソ連崩壊に伴い、この地域においても過激なイスラームの支持者がその姿を表し始めた。彼らの思想の拡大には、経済状況の悪化や中央アジア各国の閉じた政治制度、過激派と疑われた人が大量に逮捕されていることが追い風になっている。

このような状況の中で、中央アジア諸国が過激派に対してとっている厳しいス

タンスは一般国民からの反発を起こしやすく、逆効果に終わる可能性もある。むしろ、地域コミュニティと政府の連携を見直し、地域コミュニティレベルでの開発を強化することで、過激派拡大の根本的な理由の一つである貧困撲滅に努めることが求められている。また、一般国民が過激派を通してではなく比較的自由的な政治や政党を通して政治参加できるような、より開かれた政治システムの構築が中央アジア諸国政府にとって重要な課題となっている。

※本稿はティムール・ダダバエフ、「中央アジアのイスラーム：宗教集団・過激派と政府の対応」『早稲田アジアレビュー』、2010年、10-15ページに掲載された縮小版に基づき加筆したものである。

脚注

- 1 中央アジアの都市、コミュニティと宗教のアイデンティティに関して、ティムール・ダダバエフ、『マハッラの実像—中央アジアの社会の変容と伝統』、東京大学出版会、2006年を参照。
- 2 人々のソ連時代における共産イデオロギーと宗教意識の関連性について、ティムール・ダダバエフ、『記憶の中のソ連—中央アジアの人々の生きた社会主義時代—』、筑波大学出版会、2010年参照。
- 3 その具体例に関して、このような社会状況に関し、ティムール・ダダバエフ、『社会主義後のウズベキスタン—変わる国と揺れる人々の心—』、アジア経済研究所（アジアを見る眼110）、2008年を参照。
- 4 HTの中央アジアとコーカサスでの活動の分析についてはZeyno Baran, Frederick Starr and Svante Cornell, *Islamic Radicalism in Central Asia and the Caucasus: Implications for EU*, Washington, Stockholm: Central Asia-Caucasus Institute, 2006を参照。

発表 4



中国のキリスト教

—土着化の諸段階とキリスト教の社会的機能

ゾンターク・ミラ

立教大学文学部キリスト教学科准教授・SGRA研究員

はじめに

本発表は、日本思想史の研究者である著者にとって、「中国」をテーマとする初めての取り組みであって、著者による本格的な現地調査などもまだ始まっていない。この段階で提供できる情報とその分析にはかなり限界があることを予めお詫びしたい。今回着目した宗教はキリスト教のみであるが、「ポスト社会主義社会」として無視できない中国の宗教の現状を知ると同時に、東アジアにおけるキリスト教のあり方を把握することも重要なテーマであると考え。ここでは、どちらかと言えば後者の視点に重きをおいて論じる。

歴史的背景

近年の中国におけるキリスト教に着目する外国人のうち、次のように考えている人は多いのではないだろうか。「今日の世界において中国は新しい重要な立場を得た。この大共和国は将来に大きな影響を及ぼすだろう。こうした発展に対してキリスト教は何を言えるのか。キリスト教はこの機会を捕まえることができるだろうか。こうした質問は、教会内の人々だけではなく、イエスの理念が十分に機能していない多数の国民国家によって構成された世界を不安とともに注視している人々によっても問われている」¹と。しかし、実はこの引用文は、最近書かれたものではない。ロシア大革命の前夜に述べられたものである。書いたのはK.S.ラトゥーレット元宣教師で、雅礼協会によって中国の長沙に設立された雅禮中學で1910年から1912年まで講師を勤めていた。第一次世界大戦に参戦したばかりのアメリカ市民の一人としての自己反省も含まれており、興味深い。

1911年の辛亥革命によって共和制国家として樹立された中華民国は、1930年代にかけての間に、キリスト教を含めた諸宗教のリバイバル（信仰の原点に立ち返ろうとする運動）を経験した。その結果、外来宗教であるキリスト教の土着化

によって様々な教団が生まれたのである。ラトゥーレットによると、辛亥革命後の5年間、キリスト教会の数は25%ほど増え、1917年に7000人以上の外国人宣教師が中国で活躍していたという。彼はさらに、キリスト教は第一に社会福祉、そして倫理、思想、国民意識という四つの領域において全力を尽くさなければ、中国の将来に対する希望の担い手になり得ないと述べながら、そうした努力は徹底的な土着化を前提としたときに初めて成算が立つと考えている。当時は、このようにキリスト教の社会的メッセージ (social gospel) を強調する外国人宣教師などが多かった²。

中国におけるキリスト教の歴史は7世紀に遡り、「景教」(ネストリウス派)が伝わったことに始まる(図1)。13世紀ごろにフランシスコ会による伝道があったが、16世紀になるとマテオ・リッチに代表されるイエズス会も中国に入る。日本のカトリック伝道史では両会の順番が逆になっているが、当時の日本と同様に、中国におけるイエズス会も土着化の政策を積極的に進めた。こうした戦略に対して17世紀のローマ・カトリック教会では激しい議論が交わされ、土着化を禁止するローマ教皇インノケンティウス10世の指令に対して、イエズス会を支援するアレクサンデル7世は正反対の政策をとった。そして、19世紀には、中国に対するプロテスタント宣教も始まった。中でも、聖書全体の漢語訳を達成したロバート・モリソン(ロンドン宣教師会)が名高いが、彼は中国の風俗習慣に造詣が深く、自身もまた中国の文化と習慣にできる限り合わせようとしたことでも知られている。

しかし、このように土着化を目指す長い歴史を持つ中国のキリスト教にとって最も決定的な出来事は1949年の中華人民共和国の成立であった。カトリックとプロテスタントの伝統に立つキリスト教教団のすべては、「帝国主義的侵略者」

図1

歴史的背景(1)

7世紀:	「景教」(ネストリウス派)の影響
13世紀:	フランシスコ会による伝道
16世紀:	イエズス会(マテオ・リッチなど)の伝道
19世紀:	プロテスタント(ロバート・モリソンなど)による伝道
1911年:	辛亥革命、共和制国家の中華民国樹立
1950年:	中華人民共和国の成立後、三自愛国教会と中国天主教愛国会の設立
1966年:	文化大革命中、教会の破壊・迫害、信徒は非公認の地方召会を結成

と完全に縁を切った形でしか生存できない状況となった。1950年、プロテスタント諸教会は中国基督教三自愛国運動（委員会）³として、また、1957年、カトリック教会は中国天主教愛国会として再編成され、両者は中華人民共和国に忠実なあり方を目指した。それにもかかわらず、1966年から始まる文化大革命においてキリスト教は他の宗教（団体）と共に大きな被害を受けた。迫害を受けた数多くのキリスト教信徒は非公認の地方集会（「家の教会」）を結成し、地下に潜った。そこから1978年にスタートする改革開放まで（図2）キリスト教徒の自己主張はほぼ不可能であり、諸宗教に対するすべての考察は、「物質主義対精神主義」という二元論の下で語られるばかりであった。すなわち、宗教は知識人と彼らの資本を操るための手段に過ぎないとされたのである。

1978年の改革開放政策の影響を受けて宗教の取り扱いも緩められ、この年、四つの宗教学関連の研究施設が設立された。現在では宗教を研究する学者数も500人に達している。再編集された『カール・マルクス全集』（中国版）では、K.マルクスの「宗教は民衆の阿片だ」という引用文は、「中毒を起し現実逃避を強める麻薬」として非難するものではなく、「社会的不平等による悩みに対する痛み止め」として部分的に理解できる（ある程度の効き目がある）ものとして一層好意的に解釈されるようになった⁴。キリスト教はそうした状況において部分的に復権され、没収されていた施設・財産は返上された。また、以前は禁止されていた外国との繋がりも中国基督教協会の設立によって再建することができた。だが、この中国基督教協会が世界キリスト教協議会の一員として承認されるのは、冷戦が終結後の1991年であった。

1982年に「信教の自由」の原則が中国憲法第36条として公布され、政府と共産党の政策上「国家と宗教の和諧」が新たな目標となり、上述の宗教学研究施設

図2

歴史的背景(2)

1978年:	中国改革開放がスタート
1980年:	中国基督教協会の設立(1991年、世界キリスト教協議会員として承認)
1982年:	中国憲法第36条(信教の自由) 国家と宗教の和諧
1989年:	天安門広場事件
1991年:	国務院6号文件
1999年:	法輪功の弾圧、宗教団体の締め付け
2008年:	北京オリンピック

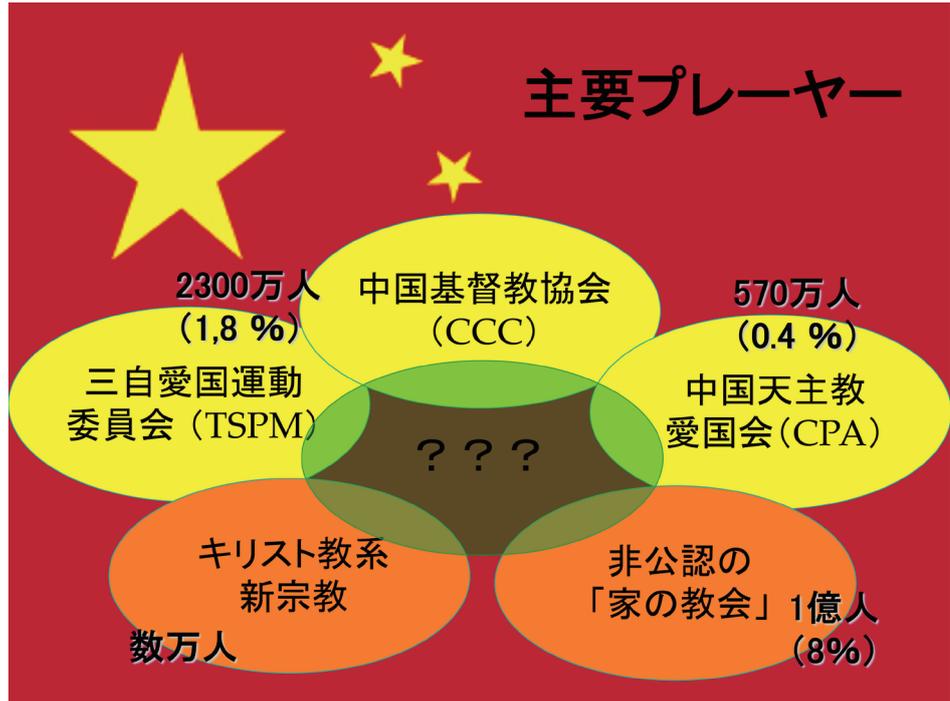
では、国家形成に対する宗教の建設的貢献の可能性をめぐる研究が行われるようになる。そうした状況において1989年の天安門広場事件は新しい危機をもたらした。政府は1991年に国務院6号文件をもってすべての宗教団体が国家に忠誠であるべきことを要求した。宗教の取り扱いが緩やかになってから、様々な新宗教、そしてキリスト教系新宗教が誕生したが、政府はそれらを相変わらず不審に思っていて、1999年に本格的に始まる法輪功の弾圧以降、他の宗教団体に対する締め付けも強まる。また、アメリカ同時多発テロ事件を受けて、K.マルクスの思想には見られない宗教の「非行性」が強調されるようになる。しかしながら、全般的に見れば、政府がキリスト教に「国家形成に対する積極的な貢献」を求めているという方向性は変わっていない。2007年の中国共産党の党大会は、「民主主義」が賛美されることだけではなく、政党の規則に初めて「宗教」という言葉が書き込まれたことでも注目を浴びた。その後、2008年の北京オリンピックをきっかけに、特に北京周辺のキリスト教会に対する監督と締め付けが再び厳しく行われた。その際、新宗教運動と共に標的にされたのは、主に非公認の「家の教会」であった。

現代中国キリスト教の主要プレーヤー

上述した中国におけるキリスト教の歴史的成り行きの結果、現代中国キリスト教には五つの主要プレーヤーが存在する（図3）、つまり、①三自愛国運動委員会（TSPM）に属する諸教会、②TSPM以外の政府公認プロテスタント教会を含む加盟団体としての中国基督教協会（CCC）、③カトリック信者の公認教団としての中国天主教愛国会（CPA）、④キリスト教系新宗教と、⑤非公認の地方集会（「家の教会」）である。ただし、それぞれの信者数については、公開される数字が発行元によって異なり、政府が発行している統計も全人登録制で得たデータではなく、アンケート調査結果を基にした推計しかない。2010年8月に公開された中国社会科学院⁵の調査によれば、①と②の合計は2300万人、③は570万人、つまり人口全体の2.2%は公認されたキリスト教会に属する。ただし、人口全体の宗教を持つ割合では、73%を占めているとされる。しかし、④と⑤の人数については正確な数字を一切得られない状態が続いている。キリスト教系新宗教の中で、全国的に活躍する教団もあるが、そのほとんどが田舎の貧しい人々を対象としている。K.クップファーによる2001年の研究⁶に提示された数字の合計を出せば、④のキリスト教系新宗教には210万人弱の信者がいることになる。しかし、これらが公認のキリスト教会によって「キリスト教」とは見なされていないことは言うまでもない。

中国におけるキリスト教の中で最も把握しにくく、しかし、最も重要なグループは、⑤の非公認の「家の教会」である。1997年に鄭州にある厳戒収監所から逃げ、現在ドイツに亡命中の劉振營（「雲弟兄」）によれば、中国には6000万人～9000万人のキリスト教徒がいるという。すると、「家の教会」の会員数は3100

図3



万人～6100万人となる。それと比べて、「アイデア」というキリスト教系ニュース機関は1億人という数字を出し、「チャイナ・エイド・アソシエーション」も中国政府関係者が合計1億3000万人のキリスト教徒人口を認めたと主張している。「家の教会」を入れてもキリスト教徒が占める人口全体に対する割合は10%を超えないが、中国共産党会員数の7800万人と比較すれば、政府側の危機感を理解できるかもしれない。その他、中国におけるキリスト教徒の数を聖書販売部数によって把握しようとする試みも見られる。外国資本によって南京に設立された中国唯一の聖書印刷会社の年間発行部数が50万冊であることから、毎年それほどの人数がキリスト教に改宗していると考えられている。ただし、その他に香港や台湾から輸入される聖書もあり、また、聖書を持たないキリスト教徒も多いので、こうした計算では全体像が見えてこないという指摘もある。

これらの「家の教会」はTSPMのセーフティー・ゾーン⁷とも解釈されてきた。公認のTSPM内では伝えられないメッセージも「家の教会」なら伝播することができる。また、政府による迫害があるとしても、まだ政府に知られていない「家の教会」も多い。両者の間には思想的にもかなりの溝があるとされてきたが、現地を訪問した人々の中には、むしろ「家の教会」とTSPMとの密接な繋がりを強調する人⁸もいる。J.ウエンガー⁹によれば、両者は異なる需要に対応しているという。つまり、TSPMは「曖昧な状況を受け入れ、交渉しながら妥協点を見出し、市民社会の道徳的基準を変えていく」(change of social policy) ことに貢献し、「家の教会」は、個人的な欲求 (change of hearts) に応えているのである。

以上の五つの主要プレイヤーに加わってもう一つのキリスト教徒のグループが登場していることが、近年注目されている。中国全体に亘って統計的にまだ把握

されていないグループであるが、これから重要性をさらに増していくと予想される。このグループのキリスト教徒は「Boss Christians」と呼ばれるが、後程説明したいと思う。

最近のニュースに見る中国キリスト教

世界の視点から中国のキリスト教に関するニュースを見ると、キリスト教徒に対する人権侵害の件数が目を引く。「オープン・ドア・ワールド・ウォッチリスト」によれば、北京オリンピック前後の締め付けによって、中国は2008年のキリスト教迫害者のランキングで10位を占めていたが、2010年には13位にまで下げた。他方、「家の教会」の牧師が長期間の拘留判決を受けたという情報は2009年以降も度々報告されている。その中でも2009年12月、山西浮山教会に対する迫害は最も注目された事件と言えよう。会員数が5万人にも達し、個人宅での集会が困難になったため、礼拝用を兼ねて建設中だった「靴工場」は完全に壊され、負傷者も多数でた。その後、教会の指導者たちは逮捕され、即座に判決を下された。しかし、北京の中央政府の指示を受けて、最終的には教会員が教会建設を断念するという前提で、浮山の当局が150万円の賠償金を支払った。

こうした状況の中、通常、外国側のキリスト教団体の中では「家の教会」を認めて支援する立場が常識となっているが、世界福音同盟（WEA）の使節団が2009年11月に中国を訪問した際、敢えて「家の教会」と一切連絡を取らず、また訪問後に公開された報告書の中でも「家の教会」の存在に一切触れなかったため、強い反発を招いたこともあった。

2010年にはさまざまな出来事を背景に、中国政府がキリスト教会に助けを求めている。5月に青海で発生した大地震の後、政府はキリスト教を含めた宗教団体に救済活動に対する協力を依頼した。また9月に行われた中国基督教三自愛国運動の60周年記念行事では、中国人民政治協商会議の杜青林副会長が、キリスト教会に中国の経済発展に貢献してほしいと述べた。経済以外の領域においてもキリスト教の貢献が期待されるようである。同年9月に、雲南省の教育委員会がアメリカの「フォーカス・オン・ザ・ファミリー」という福音派の保守的団体と協定¹⁰を結び、これにより2011年度以降の雲南省の学校における性教育は、アメリカのモデル（婚姻外性交禁止原則）に基づいて行われることになった。

興味深いことに、オリンピック当時の締め付け戦略とは異なり、2010年11月に開催された広州アジア大会では、地元の牧師たちが開会式当日の朝からオープニングセレモニーが始まる直前まで、地元公安当局に呼ばれ、贅沢な宴会に参加させられた。キリスト教徒がこのような「配慮」を受ける一方で、人権運動の活動家は、起訴しにくい、しかも組織的ハラスメント¹¹を受けていた。

外国のメディアは、中国の政府機関あるいは中国社会科学院などのような公共の研究機関がキリスト教についてどれほどの情報を公開できるかを慎重に見つめている。

キリスト教に対する国家の期待

中国政府が国家形成の過程において、キリスト教の建設的な貢献を期待していることは既に述べた。土着化した「中国キリスト教」という形で国民のアイデンティティに及ぼす影響だけでなく、近年の高度経済成長において益々必要とされる経済倫理に対する影響も期待されている。社会主義のルーツを古代ユダヤ教と初期キリスト教に見出す見解や、キリスト教、正確に言えばカルバン派のプロテスタンティズムが資本主義の精神を生み出したとするM.ウェーバーの有名なテーゼがあることから、経済発展に対するキリスト教の影響を期待する余地は確かにある。

持続可能な経済発展の基盤になるとしてキリスト教的市場倫理を勧め、注目を浴びているのが、1967年生まれの趙暁である(図4)。趙は経済学博士を取得した後、国務院国有資産監督管理委員会付属経済研究所(SASAC)でマクロ経済学部門を担当し、研究所長も勤めた。現在は北京科技大学国際経済経営学部の教授である。趙は中国における「市場経済と倫理」分野の先駆者とされ、2003年に出版されたアメリカと中国の経済を比較するエッセイ以来、200件以上の論文を発表している。エッセイの題目『教会を持つ市場経済と教会を持たない市場経済』が示唆しているように、趙は経済に宗教的基盤を求めている。なぜかという、「信仰は市場経済の魂である」からだとして、中国も近代経済に適用できる文化的要素を再発見すべきであると述べている。趙は後にキリスト教に改宗するが、当初このエッセイは、「畏敬のみによって私たちは救われる。[私たちの]信仰のみによって市場経済は魂があるものとなる」¹²という言葉で結ばれていた。

図4

Thursday, October 14, 2010

FROM GOVERNMENT NEWS BUSINESS REGULATIONS FOREIGN ORG. CHINESE ORG. CLASSIFIED

Life of Guangzhou
lifeofguangzhou.com

Guang Zhou

GZ FACTS SPECIAL CITY GUIDE THE LOCALS EXPATS' LIFE ALL-THAT-MATTER LEARNING CHINESE

HOME All-that-matter Articles

Zhao Xiao: A free Economy Without Corresponding Moral System is Subject to Abuse

Updated Aug 25 2006 15:57:18 Beijing Time



We can't conclude that our market economy will be a great success in the future and that the next century will belong to China, if we judge only on our previous achievements in market reform. Throughout history, many countries which once maintained a fast economic growth rate abruptly lost their momentum. For example, in the Great Depression of the 1930s, in the Asian financial crisis and when the Soviet Union disintegrated, there were many such cases. The history of China also saw many periods of rapid development, but they were not sustained.

China's market economy still in its primary stage

Generally speaking, I hold that China's market economy is still in its primary stage, and it deserves no great reputation.

News Updates

- Asian Games Cost 121.6 Bln RMB
- Parents of 'Hidden Children' See Way out
- Guangdong Orders Hunting Ban
- First Holland Pavilion in 108th Canton Fair
- Asian Games Cost 121.6 Bln RMB
- Guangzhou Topples Shanghai as China's Top Commercial City
- Guangdong Orders Hunting Ban
- Parents of 'Hidden Children'

趙の論文「中国の経済成長の実話」は、国務院経済会議の必須文献に指定されたこともあるし、2010年の夏、趙は「ウィロークリーク・グローバル・リーダーシップ・サミット」¹³にて1000人以上のアメリカ経済界の指導者たちの前で講演した。また、趙は2007年に北京で、キリスト教倫理を基盤に「思想の改革」を宣言し、「経済および教育において指導者の役割」を果たすために「香柏指導力機構」(Cypress Leadership Institute、省略：CLI)を設立している。

「Boss Christian」の登場

このようにキリスト教と経済との望ましい関係を「議論」する学者や政治家が増えていく中で、キリスト教を企業活動に生かすという実践にすでに取り組む新しいキリスト教徒のグループが誕生した。彼らは「Boss Christian」(老闆基督徒)と呼ばれ、主に浙江省の都市部に見られる(図5)。陳村富と黄天海の研究¹⁴によれば、「老闆基督徒」が「老闆」と呼ばれる理由は、傲慢なマネジャーを意味しているのではなく、彼らが私営企業の所有者あるいはその職員であることにある。教育のレベルはまだ低く、彼らの間には以前農業に関わった人もいと考えられるが、2003年までの調査では、「老闆基督徒」の教会に属する85%の信徒が私営企業で働いていた。「老闆基督徒」という現象が見られる地域は、もともと拝金主義を懸念するカトリックの伝統が強かったが、プロテスタント、しかもカルバン派の職業倫理を強調するプロテスタントへの転換によって、人々は新しい経済秩序に適用可能な宗教的アイデンティティを見出したと思われる。

高度経済成長を経験した地域のすべてでこうした新しいキリスト教が流行っているわけではないが、現在でも主に温州で集中して起きている現象らしい。陳と黄の研究では、私営企業での仕事は、社会主義・共産主義に対する意識的抵抗と解釈され、「老闆基督徒」は政府が私営化の産業領域を新規に指定すると、一気にそこに侵入するとされる。また、「老闆基督徒」は財政的な余裕があるので、彼らの献金によって教会が新しく建設され、また多くの研修プログラムが運営される。これらのプログラムは特に温州周辺の農村部から町に移動した元農民たちを対象に行われるが、宗教的色彩が薄いため、次々と新しい人が集まってくる。

企業の運営方法は純粋に資本主義の原則に従っているが、「老闆基督徒」はそれを「神の栄光のための仕事」と考えて、企業の外でもキリスト教徒として福祉的活動に取り組む。教会とは、彼らにとって「経済的事業を相補する社会的事業」である。「老闆基督徒」は聖職者の働きを目指さないが、自分の教会の財政と運営に積極的に関わり、役員会などで影響力を増し、性や年齢などに関する役員選出の割合決定によって教会の権力構造の民主化を図っている。私営企業の所有者である場合、キリスト教を企業倫理の基盤とし、企業内で礼拝や聖書研究の時間を設ける。さらに、企業の運営者として「老闆基督徒」は他の「老闆基督徒」の企業と連携していることが注目される。現段階では小・中規模の企業のみであり、「財閥」とまでは言えないが、彼らはキリスト教を通して国際的関係を

図5



簡単に結べるため、将来的に連携が強まることが予測される。陳村富と黄天海の研究では、「老闆基督徒」は中国にとっての「新種のキリスト教徒」と呼ばれているが、それは香港や台湾から輸入されたアイデンティティとも考えられる。

名目上、「老闆基督徒」が関わっている教会はTSPMの教会であるか、その他の公認された教会である。教会の代表牧師と地方当局との間に上手くコミュニケーションが取れない場合、企業を通して当局と密接な関係を持っている「老闆基督徒」に交渉が委ねられることが多い。彼らはTSPMやCPA、そしてまた地方当局に対して様々な不満があっても、現実路線を優先する。これまで、聖職者の養成に関わらなかった「老闆基督徒」は、今後、自らのアイデンティティに合うような牧師の養成を課題にするのではないかと陳村富と黄天海はいう。しかし、同時に、経済的関心が対立した結果、教会間の権力争いが発生したことも指摘されている。

土着キリスト教としての評価

以上に述べた中国におけるキリスト教の様々なあり方を土着化論から見よう。中国は中国大陸とも言われるほど広い国であるため、地域によって生活環境もまた地方政治の様子もかなり違うことは言うまでもない。土着化とは、外来の宗教が現地の宗教・文化との接触を通じて変容していく過程を指す。それは、社会的組織、礼拝や指導のスタイル、そして神学の文化的適合をもたらすものであり、

さらには、土着化を目指した地域の宗教及び世界観・イデオロギーの再解釈までを含んでいる。外来の宗教はそうすることによって初めてその「土地に根を下ろす」ことができるのである。しかし、東西におけるキリスト教のあり方が議論される時、いわゆる「西洋のキリスト教」さえも、シリア・パレスチナ地方に根差していた一つのユダヤ教革新運動（＝初期キリスト教）のヨーロッパへの土着化の結果に過ぎないことはしばしば忘れられる。また、ヨーロッパとアメリカの場合でも、地域によってキリスト教は様々な「顔」を見せていることは言うまでもない。

本稿では触れなかったが、少数民族のいくつかは、ポスト社会主義時代に入ってから自文化と宗教伝統に対する国家の抑圧が弱まったので、「先祖のキリスト教」、つまり道教の色彩の強い土着キリスト教を再発見し、民族的アイデンティティを主張する道具¹⁵にしている。クップファーによって記述された農村部のキリスト教系新宗教も地域の民族宗教的要素と絡んでいる。それらは非常に貧しい人々にとって魅力的であり、（終末を待ち望む共同体としての）極端な共同生活も彼らにとっては自分の生活環境に合う生き方であると言えよう。政府はこれらの教団が行っている呪術的な儀式を「迷信」として批判しているが、医療制度が及んでいない地域では、「迷信」をもって「プラシーボ効果」をもたらそうとするしかないようにも思える。TSPMやCPAは礼拝の形式、また神学においてもかなり西洋的に見えるが、中国の政治的権力構造に十分位置づけられたことで中国のものとなったと言えよう。置かれている状況は正反対であるが、「家の教会」についても同様のことが言える。隠れキリシタンが日本土着のキリスト教の一つの原型であると同様に、「家の教会」は中国土着のキリスト教の一つの原型である。

TSPMとCPAが、「家の教会」、そして何よりもキリスト教系新宗教との対立を強調する代わりに、それらの現象の裏にある「社会問題」に一層取り組みれば、農村地域の諸問題が改善するとともに、TSPMとCPAのキリスト教の土着化もさらに進められるのではないか。この点について以下にもう少し述べたい。

では、「老闆基督徒」はどうだろうか。1995年以降の現象であるため、現時点で判断するにはまだ早いかもしれないが、少なくとも彼らは、ロシアや東ヨーロッパにおける他のポスト社会主義体制を見つめ、キリスト教に依らずに近代化を行った日本の現代における経済的落勢状況を考慮しながら、中国にとっての別の道を模索している。しかし、「老闆基督徒」のキリスト教の主張は「神と国のために」（pro Deo et Patria）であり、以前の西洋の帝国主義的キリスト教が唱えたものと近いようである。社会事業は行うが、それは自分たちのグループのみに利点をもたらすものである傾向が強い。上に指摘したように、経済的関心の衝突による教会間のトラブルが増えるのかどうか、「老闆基督徒」はこれからどう発展していくのか、さらに追求する必要がある。

中国のキリスト教の土着化で強調された外国の宣教団体（とその帝国主義）との離別は、完全な組織的、教義的、財政的自立を意味するのではない。事実としてキリスト教は社会主義体制という「ただ別の」権力構造に置かれたにすぎない。しかし、社会主義は60年間以上もこの地域の思想を支配してきた。社会主

義は中国大陸に土着化し、もはやただのイデオロギーではなく、中国の思想的伝統の一つになったとも言える。しかし、残念なことに、キリスト教と社会主義との適合は中国の内外共に、あまり望ましいこととは思われていない。国家権力との緊張関係の結果ではあろうが、キリスト教に対する社会主義の影響を否定する前に、まず、両者の理想的社会論を基盤に真の対話を行い、近代の「社会的課題」(the social question) に対して中国土着のキリスト教として独特な指示をすればよかったのではないか。「ポスト社会主義社会」には、そうした指示を可能にしてくれるのではないかという希望がまだ残っている。なぜなら、社会主義の国家権力が弱まり、キリスト教による社会的貢献が期待されることこそが、教会による積極的な自己主張を可能にする前提条件であるからである。中国におけるキリスト教がこれからもその勢いを伸ばしていくかどうかはまだ分からないが、キリスト教が今度こそ社会問題に取り組むならば、社会主義はキリスト教の一部として永らえるかもしれない。研究者による価値判断は望ましくないとされるが、こうした展望は決して悪くはない、と著者は思う。

終わりに

最後に、本稿で論じなかったキリスト教土着化のもう一つの試みに短く触れた。それは、教会の外で行われるキリスト教文化に関する研究である。その背景には諸宗教に対する政府の期待があるが、不思議なことに、これまでキリスト教を比較宗教学の視点から考えることはあまり行われてこなかった。中国でのアプローチを西洋のキリスト教あるいは宗教学と区別するために、近年「漢語キリスト教文化研究」¹⁶という概念が提案された。しかし、「中国性」のメジャーとしてなかなか本質的なものが見つからなかったせいか、漢字で書かれている、あるいは漢語で伝わっていることが、中国土着のキリスト教研究の基準とされた。このコンセプトの問題点は明らかである。つまり、「漢語」で伝達されないキリスト教研究は「よそもの」となってしまう。中国語でのキリスト教研究を支援するつもりでできたコンセプトだと思われるが、それはグローバルな社会における中国キリスト教の発展をむしろ妨げるのではないかという恐れもある。

社会主義時代に国家による激しい抑圧を受けた中国のキリスト教は生存闘争に忙しく、中国の国境を超える視点を持つことはできなかった。しかし、「西洋の外で新しくできたキリスト教の震源地の一部である」と認められた以上、グローバルなキリスト教に対して発言が求められている。同時に、近隣諸国との関係も問われている。著者は、中国キリスト教が世界舞台に初登場する格好の機会として、2013年にアジアで初めて開催される韓国・釜山での世界キリスト教協議会総会を考えている。そこで、どのようなビジョンを提示してくれるか楽しみにしている。

脚注

- 1 Kenneth S. Latourette, „Transient and Permanent Elements in the Christian Opportunity in China,” in *The Biblical World*, Vol. 49, No. 6 (Jun., 1917), pp. 331-338.
- 2 例えば以下を参照、Charles Richmond Henderson, “Social Significance of Christianity in Modern Asia. I,” in *The Biblical World*, Vol. 42, No. 3 (Sep., 1913), pp. 140-145.
- 3 この三自とは、土着化論でも注目される三つの自立の条件を意味している、つまり、①自養：中国人自身の力で教会を支えること、②自治：中国人自身で教会を運営すること、③自伝：中国人自身の力で伝道することによって養成、財政と教義の全側面における自立が目指される。
- 4 以上は、2010年8月17日、カナダのトロントで開催された世界宗教史学会 (IAHR) の大会での J.ゲンツの講演 (“Indigenous notions of religion in China and their impact on modern Chinese Religious Studies”) による。
- 5 Chinese Academy of Social Sciences, *Blue Book on China Religions*, August 2010. (調査では6万人に対するアンケートが実施された。) この調査によれば、キリスト教徒の73%は1993年以降改宗し、さらに18%は1982年から1992年までの間に改宗したと答えた。同様に、教会の施設の70%もつい最近に建設されたものである。また、信徒の70%をもって女性が圧倒的に多いことも分かった。キリスト教は特に経済的に発展している揚子江流域に盛んであるという。全国の教会の数は5万5千とされるが、それはいわゆる「伝道所」を含んでいないと思われる。この調査は改宗の理由についても質問を設けたものであるが、69%は自身あるいは家族の病気がきっかけになったと答えた。最近、キリスト教は知識層にも魅力があるとされるが、調査結果では、2.6%しか中学校以上の教育を受けていないことが分かった
- 6 Kristin Kupfer, “Geheimgesellschaften in der VR China: Christlich inspirierte, spirituuell-religiöse Gruppierungen seit 1978,” in *China Analysis* No. 8 (October 2001).
- 7 例えば以下を参照、Daniel H. Bays, “Chinese Protestant Christianity Today,” in *The China Quarterly*, No. 174, *Religion in China* (June, 2003), pp. 488-504.
- 8 2010年10月に中国を訪問したドイツ東アジアミッションのP.シュナイス会長は著者との面会で、「家の教会」の会員は事実として(登録されていないまま) TSPMの教会に通っていると述べた。
- 9 Jacqueline E. WENGER, „Official vs. Underground Protestant Churches in China: Challenges for Reconciliation and Social Influence” in *Review of Religious Research*, vol. 46, no. 2 (December, 2004), pp. 169-182を参照。引用文は180頁。
- 10 <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2010/09/02/AR2010090205358.html>
- 11 www.chinaaid.orgを参照。
- 12 エッセイの英語版を参照。 http://www.danwei.org/business/churches_and_the_market_econom.php
- 13 <http://www.timschraeder.com/2010/08/05/beyond-economy-chinas-transformation-with-the-cross-dr-peter-zhao-xiao/>
- 14 Chen Cunfu, Huang Tianhai, “The emergence of a new type of Christians in China today,” in *Review of Religious Research*, Vol. 46, No. 2 (Dec., 2004), pp. 183-200. Chen Cunfu, “Impact of China’s Economic Development On Christian Communities In Zhejiang Province,” (学会報告) <http://www.usccb.net/conference/conference20/ChristianCommunitiesChen.pdf>. Nanlai Cao , “Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State: An Ethnographic Account of Church- State Relations in China’s Economic Transition ,” in *Sociology of Religion* 2007, 68:1, pp. 45-66を参照。
- 15 Nicholas Tapp, “The impact of missionary Christianity upon marginalized ethnic minorities: The case of the Hmong,” in *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 20, No. 1 (Mar., 1989), pp. 70-95 を参照。
- 16 このコンセプトと「漢語キリスト教文化研究」の成果について、以下を参照。Yang Huilin, Daniel H.N. Yeung, *Sino-Christian Studies in China*. Cambridge Scholars Press, 2006.

パネルディスカッション

進行：島 蘭 進（東京大学文学部宗教学科教授）

パネリスト：陳 継東（武蔵野大学人間関係学部准教授）

Erik Schicketanz（東京大学大学院人文社会系研究科死生学研究室特任研究員・SGRA 研究員）

井上 まどか（清泉女子大学キリスト教文化研究所客員研究員）

Timur Dadabaev

（筑波大学大学院人文社会科学部研究科准教授・

東京大学人文社会研究科附属次世代人文学開発センター客員准教授）

Sonntag Mira（立教大学文学部キリスト教学科准教授・SGRA 研究員）



島 蘭 今回のフォーラムでは、ロシア、中央アジア、中国を組上にあげました。これらの国では、国家と宗教の関係がさまざまな形で複雑かつ急速に変化を遂げています。Dadabaevさんの発表の中で、中央アジアはまだポスト社会主義とは言えないのかもしれないとのご指摘がありましたが、「ポスト社会主義」とは何か、社会主義を経過したことによって何が起きているのか、その点にも着目しながら議論を進めていきたいと思っています。

Erikさんの整理では、「新しいタイプの統制システム」とありましたが、それが社会主義圏ではない諸国での出来事とどう関連しているのか、そのあたりも興味深いところです。西ヨーロッパでも日本でも、例えば社会党や共産党は勢力を落としていて、国家と宗教の関係も大きく変化しております。また、私自身は日本が専門ですので、例えば国家神道を経てきた日本のあり方と、社会主義の統制

を経てきた国のあり方というのはどういう関係にあるのだろうかと思ったりいたします。

それではまず、陳継東先生のコメントからお伺いできればと思います。陳先生は、中国の仏教がご専門ですので、中国の仏教という観点から捉えた「ポスト社会主義」というお話になろうかと存じます。

陳

私のご紹介のとおり専門が仏教ですので、ほとんど仏教分野の研究会にばかり参加して参りました。実を申しますと、今日のようにキリスト教、イスラム教などの研究者の方々と集まって議論する経験は初めてです。

まず、私はErikさんが提起されたポスト社会主義の宗教政策について、とても共感するところがありました。Erikさんの分析の枠組みは、大変有効だと思います。この枠組みから概観すれば、ロシアはもちろん一つの「ポスト社会主義」でありましょう。つまり、社会主義の経験をまだ完全には忘れていない、むしろ、それを生かそうという思惑が残っているわけです。では、中国やベトナムの場合はどうか。中国の場合は、改革開放以後、特に天安門事件以後に、社会主義の原理あるいはイデオロギーがある程度隔絶し、むしろ国家利益を中心にして政権運営していくような社会になっているのではないかと考えられます。つまり、ポスト社会主義の段階では、社会主義の理念がかなり薄くなり、国家利益や政権支配の正当性が強調されているように思います。

このような社会の中で、中国はなぜこういった政策をとるのか、その政策の中で宗教はなぜこのような変化をせざるを得なかったか、今日、皆さんの発表を聞いていて大変啓発されました。ポスト社会主義の宗教は、「宗教開放」というより、一種の新しい統制システムの中で「今までより少し宗教活動の空間を得たに過ぎない」、ということに私は賛成します。中国の宗教を見ても同様のことがいえるからです。

中国では、仏教や道教は非科学的存在だとして抑圧され、否定されてきましたが、今、仏教は大変なブームになっています。その理由の一つは、Erikさんが指摘されたとおりナショナリズムと関連しています。私は9月に中国・広州の学会に参加したのですが、11月に広州での開催が予定されているアジアスポーツ大会と関連して、さまざまなイベントが行われていました。その一つに仏教の大きなイベントがあって、とても驚かされました。禅宗の六祖である慧能（えのう）という人物の著作『壇経』に基づいて、ミュージカルが演じられていたのです。大変芸術レベルの高い創作ミュージカルでしたが、新しく書かれたものは一切ない。ナレーションはすべて『壇経』から引用され、その後、舞台上で踊ったり歌ったり演じたり。しかもそれを大きなスタジアムで何万人が一緒に観るのです。私もその中の一人でした。それを見て、「ああ、中国はもう宗教が自由になっている」、そういう錯覚を感じました。その意味では、今までなかった宗教空間を、特に仏教、道教はキリスト教より多く手に入れた、そういうことが言えます。

井上さんはロシアの例を宗派の差別化としてお話されましたが、中国では宗派というよりも宗教で差別化されています。つまり、キリスト教は厳しく弾圧され

ていますが、仏教、道教はキリスト教よりも恩恵を受けている、そういう差別化になっていると思います。ロシアの幾つかの特徴、特に連続性に関してはすごく中国と似ています。国家による宗教管理、一種の公認宗教制であること、これは中国も全く同じです。

Miraさんは、「地下の宗教が全部否定され、むしろ政府と積極的に協力する三つのキリスト教組織の信者が一番多い、それが愛国心の涵養を目的とした宗教の習慣である」とおっしゃっていましたが、これに関しても当てはまると思います。

このように、ポスト社会主義の宗教政策をそれぞれ比べてみると、Erikさんが指摘されたように、かなり共通する点があります。今後それをいかに認識すべきかが一つの課題ではないかと感じました。

このように、ポスト社会主義の宗教の変化を具体的に捉えることも大変重要な考察ですが、もう一つ、Dadabaevさんが指摘されたことも、大事な視点であると感じました。それは国家を超えた宗教の連携、一種の越境するようなネットワークの存在です。ポスト社会主義の国の宗教政策にもものすごく影響を与えた要素だと思います。中国も同様で、仏教の場合を例にすれば、もし海外華僑のネットワークがなかったら仏教への今までの政策はあり得なかったのです。ですから、国家と社会という縦の枠組みだけではなく、やはり横のつながり、要素を見る必要性を感じました。皆さんの発表に対する印象は以上です。

さて、ここからは中国の30年間の宗教政策の変化について、簡単に要点だけ申し上げたいと思います。「ポスト社会主義」の視点から見ると、中国の主要政策は80年代にかなり大きく変わったことが分かります。



まず一つは、80年代初期の「社会主義初期段階論」に基づいた宗教政策が挙げられます。文化大革命が終わってから、これまでの「宗教を否定する政策」をどう転換すべきかという問題が生じました。社会主義を堅持し、共産党指導も堅持していくなかで、宗教の存在をどう認めたらいいのか、そういう経緯の中で発明されたのが「社会主義初期段階論」です。先ほどErikさんが紹介されたように、正統的なマルクス主義によれば、世俗的な教育と物質的な文明の発達によって宗教は自然に消えてしまうという発想があったのです。ところが、中国では物質的な発達が遅れていて、まだ社会主義の初期段階に過ぎない。そのような初期段階において宗教は存在理由を見つけました。つまり、今まで単なるイデオロギーとしてきたものを、一つの歴史伝承であると認めたのです。政府は宗教に、政治との協力、経済への寄与を呼びかけ、社会主義現代化への奉仕を求めました。

もう一つの要素として、80年代には無神論の重要性が強調されたという側面が挙げられます。宗教は国の統一や主権の問題にかかわるもの、イデオロギーを超えた存在として認識されはしたものの、無神論を宣伝することが大事だというわけです。80年代はこのような認識の中で宗教政策が実施されました。

ところが、天安門事件以降、いわゆる社会主義イデオロギーの対立が完全に意味をなくします。共産党はただ政権を握りたいだけの政党に過ぎないことが明らかにされたので、イデオロギーの闘争もやめるようになったのです。そして1991年、中国の総書記により、宗教を社会主義社会に適應させるという政策が初めて打ち出されました。それが今も続いています。

この政策は、93年、99年、段階を経て次第に改善されました。2001年に再定義された現時点での解釈では、政府から宗教団体と宗教信者に対して二つの要求と二つの指示が出されています。要求の一つ目は、「宗教界と信者は国を愛する、社会主義、共産党の指導を擁護する、そして国家の法律、法規、政策に従う、守る」ことです。二つ目は、「宗教界あるいは信者は、宗教活動を行うときに必ず国家の最高の利益と民族全体の利益を守らなければならない、それに従ってそれに奉仕しなければならない」というものです。指示の一つ目は、「宗教界あるいは信者は自ら宗教教義、信仰にかかわる宗教教義を社会の進歩に合わせて再解釈すること」。もう一つの指示は、「宗教界あるいは信者は、中国人民と一緒にあらゆる宗教を利用して社会主義国家と人民の利益を脅かす非合法的な活動に反対すること。民族団結、社会発展、祖国統一に奉仕してほしい」。このような政策を取っているのです。

ですから、先ほどMiraさんのおっしゃったさまざまなキリスト教の状況は、実はこのような政策の下で実施されています。中国政府は、宗教全体が国の政治に合わせて自ら変化しなければならない、ということと呼びかけていて、このような中で中国の宗教政策が実施されているわけです。以上です。

■ 島菌 ありがとうございました。それではこの先はパネリストの皆さんに、会場の皆さんからお寄せいただいた質問に答えていただきながら、共通の話題にも言及していただく、そういう形で応答していただければと思います。

まず最初に、「ポスト社会主義時代における宗教教育はどのように行われているのか」という質問をいただいていますので、ロシアの宗教教育に詳しい井上さんからお願いします。これは非常に分かりやすい指標になると思います。

井上

宗教教育で一番話題になっているのは、国立学校、つまり国立の初等・中等教育機関で宗教文化教育を行うことについてです。ロシアの教育制度では、初等・中等教育は10年制あるいは11年制で行われています。宗教文化教育についての議論は非常に盛んに行われていると同時に、実施もされています。これは地域によっても違いますが、一番早い段階では1997～98年頃、国立の初等・中等教育機関に「ロシアの正教文化の基礎」という科目が導入されました。ムスリムがマジョリティーのいくつかの連邦構成主体では「イスラム文化の基礎」が導入されています。ただ、それに対しては様々な批判がありました。ひとつは、何を教えるのかという点です。この宗教文化教育においては、宗教文化をめぐる知識を教えることになっているにも関わらず、実際には儀礼に当たるものが校外学習で行われている、という批判が例として挙げられます。第二に、誰が教えるのかという点です。この宗教文化教育においては宗教学を学んだ者が教師になるということになっているのに、聖職者が教えている場合があるという批判です。第三に、とりあげる宗教文化の偏りという批判があります。さわめて多くの地域で正教以外の宗教文化が顧みられることなく、「正教文化の基礎」のみが科目として導入されているという批判です。仏教がマジョリティーの構成主体、たとえばブリヤート共和国では「仏教文化の基礎」の教科書の作成に向けて、さまざまなシンポジウムなどが盛んに行われました。

今年（2010年）には、4年生（9歳）の後期にあたる4月の授業から、試行プログラムとして宗教文化にかかわる授業が選択必修制として導入されています。連邦構成主体の19の地域で導入されました。

どのような選択にしたかと言いますと、まず一つめの選択肢は、「ロシア正教、イスラム、仏教、ユダヤ教の四つの中から一つ選ぶ」というものです。二つめの選択肢は「世界宗教文化の基礎」です。三つめの選択肢は「世俗倫理の基礎」です。この三つの中からどれかを選びます。

これがそのテキストです。6つの教科書に共通するのは、冒頭章の「ロシアー私たちの母国」と最終章の「祖国への愛と尊敬」です。この2つの章は、どの教科書も同じ記述となっています。試行プログラムでありながら、このように全国統一教科書がつくられ、教師用の読本も販売されています。このプログラムの導入直前の時期に、ピロビジャンというユダヤ自治州のコミュニティでインタビューしたところ、ユダヤ人の生徒が「ユダヤ教文化の基礎」を選択する割合は思ったより少ないのではないかと、という話でした。ユダヤ人の生徒は家庭やコミュニティでユダヤ教について学ぶ機会が多いため、わざわざ学校で学ぶ必要はない、という点を理由として挙げていました。

島菌

ありがとうございます。非常に面白いお話ですね。それでは次に、Dadabaevさん、お願いします。

Dadabaev

質問を七ついただきました。分類するとだいたい四つほどの内容になります。まず「中央アジア地域の非暴力的な組織の思想、もしくはリーダーについて何かまとまった刊行物はあるのか」というご質問からお答えします。世界的に知られているのは現地の研究者で、バフティヨル・ババジャノフ (Bakhtier Babadjanov) という先生です。彼の著書は英語や日本語にも翻訳されています。ただ、この研究は非常に難しく、誤解を避けるためにも研究の原点に戻って組織やそのリーダー達を書いた文書を読まれることをお勧めします。インターネット上には彼らの組織にまつわる文書がたくさんありますから。現地語だったりアラビア語だったりという言語の壁はありますが、彼らが実際に書いたそのものを読まないといけないことが多々あります。

次に、「各過激派グループは一般国民にどれだけ認知されているのか」、「これらのグループはどれだけ組織化されているか」。これは非常に面白い質問です。世論調査を通して見ますと、「過激派」という存在そのものを認知していても、これらのグループの違いが分からない人が圧倒的に多いのです。現地の一般国民でも区別がつかない、そういう難しさがあるということもご理解いただければと思います。

次の質問は「そもそも社会主義が崩壊したこと自体が（今の状況を生み出す）もとになったのではないか」、「過激派の出現や宗教を巡る状況が複雑になっていったそもそもの要因は何なのか」というものです。間違いなくいえるのは「社会的に変容が起こった」ということです。「社会主義が崩壊したから宗教的な状況がこれだけ複雑に変わった」という仮説も成り立つかと思うのですが、社会主義であろうが何であろうが、社会そのものが変わると、宗教における状況も変わると思うのです。たまたま今回はソ連崩壊という形で社会主義制度が崩壊した、その結果として、社会にあれだけのインパクトを与えた、とは言えると思うのです。ただ、これは仮定の話になってしまうのですが、例えば社会主義は崩壊せずに、単にペレストロイカという改革がそのまま維持されたとしても、場合によっては同じようなインパクトがあったかもしれない。あるいはそうではないかもしれないということです。つまり、社会主義の崩壊が宗教の状況をこれだけ悪化させた、という単純化された議論は避けなければいけないというのが私の見解です。

最後の質問は、「中央アジア地域における宗教と、例えばトルクメニスタン、ニアゾフの政権下における宗教の扱われ方について関連性はあるのか」ということですけれども、これもすごく考えさせられる質問です。先ほど、「ポスト社会主義」時代だから宗教もこのように変わっていった、という話がありましたが、私には少し次元の違う話をごちゃ混ぜになって議論されているように聞こえました。つまり、これらの国々は政治体制の面では非常に似ているのです。だから宗教の扱い方も似ているのだと思います。それが「社会主義だから似ている」という話になるのかどうかは、また別の話なのではないかと思うのです。

つまり、社会主義が宗教を扱う姿勢とこれらの国々が宗教を扱う政策はイコールであるという考え方自体が、若干違うのではないかという気がします。例えば、トルクメニスタンのような国は一般的に独裁国家だと見られがちですが、中

国やロシア、私が扱う中央アジア地域の政策ともそれほど変わらないのです。そう考えてみると、例えばそのような扱いは若干独裁的な部分がある政府の宗教に対する扱いなのか、社会主義国家の扱いなのかということを区別して考える必要があるように思われます。私からは以上です。

島菌 ありがとうございます。それではSonntag Miraさん、お願いします。

Sonntag はい。まず「地方集会『家の教会』の数はどこから来ているか」というご質問からお答えしたいと思います。さまざまな文献にさまざまな数字が出ていますが、実はそれらの数字はあくまでも推測です。政府の調査もすべての国民に対して実施されたものではなく、一部の調査から算出したに過ぎません。先ほどの発表では、「正式に認められている教会の数」として政府が調査した数字を出しましたが、それもアンケートを6万人に配って、その結果に基づいて計算したもののなのです。正確な数字、実態が出るまでには、あと20年はかかりそうです。

次に、Boss Christianというキリスト教徒の新しいグループに関して、「彼らは不法的な存在であるか」という質問をいただきました。彼らは、三自愛国教会の年を取ったリーダーたちを利己主義的な立場として疑問視しながらも、大体その下で活躍しています。内容的には、三自愛国教会を中から改革しようとしているように見えますけれども、同時に地方の政府機関とうまく手を組んで動いています。食事をしながらさまざまな政策を決めているので、これから有利な立場に立つのではないかと思います。

次は「キリスト教徒は社会のさまざまな役割や機能を果たしているときにも、それを宗派あるいは神学的な立場と結びつけて考えているのか」というご質問です。Boss Christianたちを例にとると、初等教育しか受けてない彼らは、社会に出て企業で働き、教育はやっぱり大事だということを分かった上で、町に来る人々に教育プログラムを提供しています。そういう世俗的な形で人を新しく教会に招くのです。説教しながら集めるのではなく、教育プログラムを通して新しい信者を集める、あるいは自分の企業の中で、「こうした企業倫理に基づいて私たちは働くのですよ」と啓蒙し、すべての職員を少しずつクリスチャンにするようです。

これは次の「1949年以前は家族全体の集団的改宗というのも多かったようですが、その後はどうですか」という質問とも関連してきます。私が聞いている限りでは、家族ぐるみという形よりも、同じ社会的背景を持つ人たちを経由して巻き込まれる傾向が強いです。ただし、田舎の方では、「病気が癒された」とか「一生懸命祈ったら夫が家庭内暴力をやめた」とか、そういう具体的な利益を求めてキリスト教に入るようです。以上です。

島菌 ありがとうございます。それではErikさん、お願いします。

Erik 私へのご質問は、「社会主義国が民主主義を取り入れようとする」と、経済的な困難が生じて貧困が現れるという現象があります。こうした貧困に対する不満

が、宗教的な形をとって過激化するのかどうか」というものです。非常に複雑で面白い質問だと思いますけれども、これにはさまざまな事情や要素が絡み合っているといます。

まずは、民主主義と経済政策の関係です。一般的には、民主主義イコール自由市場化と考えられています。自由市場を導入することによって貧困が生じ、それに対して人々が不満を感じて反発するわけです。先ほど、Dadabaevさんのイスラム過激派についての発表の中でも出てきたのですが、かつてフェルガナ盆地という地方で生じた武装蜂起にはかなり経済的な不満が背景にあったと理解しています。この場合、問題の中心は経済政策ではないかと思います。ただ、「民主主義が問題なのか」という問題は残るわけです。

私は個人的に中国を見に行き、Miraさんの発表の中にも出てきた「家の教会」の人たちの話を聞く機会がありました。彼らとの話の中から分かったことなのですが、それでも、「家の教会」の信者の一部には、民主主義活動家とか民主主義化運動に近い人々がいます。彼らにとっては、経済的な不満というよりも、たぶん、自分の人権、自分の信仰を自由に表現できないことが一番の不満になっているわけです。彼らの場合、確かに問題の中心は貧困問題ではなく、民主主義であるといえるでしょう。

つまり私の結論をいえば、宗教はそもそもこの世における権力を批判する可能性を持っているわけです。社会主義が終わって民主主義になった段階だけではなく、常にそうだと思います。宗教は不満を持っている人たちに不満を表現できる言語を与えるという機能を持っているのではないかと思います。これが先ほどの質問の答えになっているかどうかは分かりませんが、私の考えている限りではそうだと思います。

それでは、ここでもう一度「ポスト社会主義」という概念のお話に戻りたいと思います。私の発表では、「ポスト社会主義」という概念の定義を試みました。脱私事化、市場化、新しい統制システム、ナショナリズムとの結びつきなどのさまざまな条件、これは先行研究でも論じられている論点です。「ポスト社会主義」という概念と関連して、こういう課題と問題が出てくるわけです。ただ、私個人からすると、「ポスト社会主義」という概念にはっきりした定義を与える必要はないのではないかと思います。私にとって「ポスト社会主義」というのは、「この条件とこの条件とこの条件を満たせばポスト社会主義だ」というものではありません。社会主義体制が終わってから何が生じたか、そういう強い問題意識を表すものだと思っています。そういう意味で、ポスト社会主義を経ている国々のすべてがここで取り上げたすべての条件を満たさなくてもよいと思います。定義より、何が変わったか、何が変わらなかったかというはっきりした概念でアプローチすることのほうが重要です。例えば、チェコなどの国々を見ると、宗教はあまり大きな問題として出てこない。こういうポスト社会主義の例も見られるわけです。

先ほどDadabaevさんの発表の中にもありましたが、「中央アジアの諸国は、まだポスト社会主義という段階に入っていないのではないか」という面白い見方があります。ただ、私は先ほど言ったとおり、こういう考え方そのものが、すでにポスト社会主義的な視点なのではないかと思います。何が変わったか、何が変

わらなかったかという問いが、問題意識の中心にあるはずだからです。

今日の三つの発表は、地理的にも多様ですし、取り上げられた課題や問題もそれぞれで、ある意味ばらばらでしたが、ロシア、中国、中央アジアの三つの地域は、特に今の世界にとってとても大事な場所だと思われます。そういう意味で、これらの地域で何が起きているかを知ることは、われわれにとってとても大事な意味を持つのではないかと思われます。以上です。ありがとうございました。

島菌

今回は東ヨーロッパ地域があまり出てきませんでした。社会主義の影響が強かった地域には、国民国家の形成というパターンをとらないケースも多いので、それらの地域がどういう方向へ向かっていくかも、今後の世界の行方に大いにかかわってきます。その場合、宗教が人々に何を与え、どうかかわってくるかも興味深いところだす。

「ポスト世俗主義」という議論もありまして、そちらの方が広く世界中を見渡すのに格好な視点なのかもしれないのですが、逆に「ポスト社会主義」を見ていくことで「ポスト世俗主義」を見直すことができるのかもしれない。

私が今着目しているのは自殺率だす。実は、ハンガリーとかスロベニアとかいうところで高いのだす。それはやはり社会主義と関係があるのかなと考えています。ただ、日本も非常に自殺率が高いのでそこが気になるところなのだす。非常にさまざまな要因が関係していると思います。

では、そろそろ時間も迫って参りました。最後に会場の方々から直接ご発言をいただけたらと思います。



濱田

帝京大学の濱田と申します。非常に面白い問題が出てきて、大変刺激されました。ただ、例えばステートキャピタリズムの問題、国家と資本主義というか、そういう言葉はあまり出てこなかったので少し発言させていただきます。今後のことを考えたとき、非常に外せない問題だと思うのだす。

私なりに考えますと、宗教と国家の関係には、まず、ステートキャピタリズムに対して並走する、あるいは協力を求めていくという形があります。次に、そういうものと対立しようとするようなパターンもあります。さらに、日本の例のように、そういうものとは距離を取るような関係もあります。こうやって考えていくと、並走したり対立したり距離をとったりという関係ではなく、また、宗教的な価値を国家との関係で無理に再解釈するといった中国のそういう例でもなく、もっと内在的に視野を広げていくというのでしょうか。ステートキャピタリズムを乗り越えて目指すというか、新しいビジョンを出していくというか、そういう宗教のパターンの可能性もあり得るかなと思っているのです。

ですから、今回のご報告のように「ポスト社会主義」から見えてくるものは確かにたくさんあるのですが、国家と宗教と経済という関係から考えたとき、どのような今後の姿が見えてくるのか。あるいは、このような視点から考えることで、現在あるいは未来の日本の宗教と国家と経済の関係というのも含めて議論していくことができるのではないかと思ったのです。このあたりについてお答えいただけたらと思います。

島菌

西欧の発展でいえば、資本主義と民主主義は並行して起こり、それに宗教も積極的に貢献してきました。それに対して、市民的自由を抑えて国家主導の経済利益の追求が行われた結果、独裁に近い形で発展してきた形態が中国などにはありますし、もしかしたらロシアもそうなのかもしれません。それに対して宗教側から何か国家を超える違う視点が出されているのか、そういう質問だと捉えてよろしいですか。

濱田

国、あるいは民族など個別で解決することも大切だと思うのです。ただ、それが他地域にもかかわる問題である場合、例えば生物多様性の問題、環境問題、核問題、そういう広い問題で考えていったときに、宗教の視点がより広がる可能性がないとすると、つまり、国家利益を追求するとか、それと並走するとか、あるいは衝突対立するといった関係ばかりですと、先は暗いかなと思うわけです。

例えば、尖閣諸島の問題などさまざまな問題が起こったとき、あるいは国家が核実験をするといったときに、苦しくも宗教はそれとは違うオルタナティブな価値というのを出そうとします。でも、国家と並走する宗教だったら国家利益の対立を乗り越えることはできないわけです。

島菌

並走というのは、一緒に並んで走るというような？

濱田

そうです。例えば共産党の指導を認めて国家利益に対しても役に立つ、それもある意味大切なことだとは思いますが。そういうものに対して批判的な態度、衝突するだけというのも良くないです。抽象的な質問になってしまって申し訳ないのですが……。

Erik

とても大事な質問だと思います。ただ、この質問に対して答えを出すのはとて

も難しいですね。地域ごとに考えないといけないと思います。

例えば私が専門としている地域は中国です。でも、今の中国の場合を考えると、並走や衝突を超えるのはなかなか難しいのではないかと思います。その有名な例に「法輪功」があります。法輪功は共産党政権が提供するユートピアと異なるユートピアを提供しようとして、結果としては弾圧されてしまいました。今の中国では、共産党政権がつくった枠組みの内では割合自由に動ける、発言できる。だけど決してこの枠組みを出てはいけない、というのが現状です。その枠組みを出たら、すぐに国家側からの反発が来るわけです。完全な弾圧に至らないまでも、現地の寺院と地元の宗教局のもめごととか、そういうのはよくあります。ですから中国に関して言えば、私にはまだ濱田さんのご質問に対する答えが見えていないのが現状です。ほかの国々がどうかについてはよく分かりませんので、答えをお持ちの方がいらっしゃれば……。

濱田 ありがとうございます。ほかに質問がある方もいらっしゃると思いますので、続きは懇親会のときに伺います。

島菌 ほかにご質問はありますか。では、今挙手をいただいた3人の方に続けてご発言いただいたのち、パネリストのほうからご回答いただけたらと思います。

福田 本日は貴重なお話をありがとうございました。慶應大学の福田と申します。島菌先生のご専門の分野を通じて皆さんにお伺いします。今回のお話で、「ポスト社会主義」での宗教は、国の強い管理下に置かれていた時代を経て、また別の形で管理下に置かれる時代に移ったとお聞きしました。それと同時に並行して、資本主義社会では世俗化がかなり進行した反動で逆にスピリチュアリティ（霊性）や新宗教といったものに対する希求が現れていったというふうに自分は把握しているのです。つまり、一方では宗教への圧力と個人の信仰の方針の中で宗教が保たれ、一方では宗教が宙吊りになって個人の意思に委ねられている中で新たなビリーフ（教義）やプラクティス（宗教的行為）への希求が起こった、とされているのです。今、社会主義が終わってから20年余りが経とうとしていますけれども、「ポスト社会主義」とされている世界で、管理がある中で、そういった新宗教とかスピリチュアリティというものが果たして入り込んでくるのか、それともまだそれまでの宗教が少し形を変えた状態であるのか、そのあたりに興味があります。

土肥 東京大学で中国のキリスト教史を専門としております土肥と申します。私は歴史の方が専門ですので、端的に質問させていただきます。

今回のテーマは、「ポスト社会主義時代における宗教の再興」ということなのですが、例えば中国では、ポスト社会主義時代以前にも宗教が弾圧されたり統制下に置かれているということがありました。つまり、別の時代においても「宗教の再興」というテーマを考えることはできるのではないかと思うのですが、どなたかにお答えいただければと思います。

Kaba 私はトルコ出身なのですが、トルコでは1870年代後半、80年代、90年代にかけて、反ロシア的、反社会的な文学作品をいやというほど読まされたものです。その体験を踏まえながら今日のお話を伺っておりました。トルコのような社会主義的文化圏の端っこからみると、ロシアの社会主義は、何よりもまず反イスラム的なんです。反宗教的というよりも、反イスラム的なものとして評価されている現状があると思います。

それに対して中国の社会主義は反イスラム的という文脈がないと思うのです。ただひたすら反宗教的です。今日の発表を聞くとロシアはイスラムを区別していないように見えますが、トルコの方からするとイスラムに対して何かしているように見える。例えば聖典などは隠さなくてはいけないと思うわけです。中国の場合は、毛沢東とかそういう話だけで、イスラムへのこだわりはないように思えるのですが、その辺りはいかがでしょうか。

島菌 ありがとうございます。では、今のご質問への回答をお持ちの方はそれにお答えいただきながら、まとめの感想をErikさんから順番にお願いします。

Erik 中国には社会主義以前から宗教の統制があったというご指摘に対しては、全くそのとおりだと思います。ただ、統制があったかなかったかというのは問題の根本ではないと思います。大体どの国家にも宗教の統制はあるわけですから、具体的にどういう統制システムがあるのか、統制の仕方も見なければならぬと思います。そうやって考えてみると、王朝時代の中国の宗教に対する統制と社会主義時代の宗教の統制とはさまざまな点で異なっていたと思います。

陳 宗教の再興をどうとらえるかですが、例えば共産党の政策の基本的なねらいでいえば、宗教がなくなったら一番ありがたいわけです。ところが今、市場経済の中で人々はものすごく宗教を求めていますから、共産党はその勢いに脅威を感じて、自分の体制の中に取り入れざるを得ない。昔はそれを拒否して弾圧をしたのですが、今はそれを体制の中に取り入れるために、寛容さを見せるといいますか、空間を与えた。そういう形で宗教を一種の再興のように見せているのです。市場経済を求める限り、宗教信者はますます増えます。それにはさまざまな理由がありますが、そういう現象をいかに自分の有利な方向へ導くか、そういう視点で共産党は政策を立てているわけです。

井上 先ほど質問紙をいただいた中で、「ロシヤニン・アイデンティティ形成と宗教、この関係は何か」というご質問にまだお答えしていなかったので、まずこちらから説明させていただきたいと思います。「ロシア人」に当たるロシア語には2つあります。ひとつは「ルースキー」という言葉で「民族的ロシア人」を指します。もうひとつは「ロシヤニン」という言葉で「国民としてのロシア人」を指します。ロシア正教会は包括的な宗教となることを目指しているようです。つまり正教は民族的ロシア人（ルースキー）だけのものではなく、国民としてのロシア人（ロシヤニン）、つまりルースキーではない他民族の人々にとっても重

要なものだという姿勢です。民族的ロシア人（ルーサー）にとっての宗教だけでなく、ロシア人にとっての宗教である——これがロシア正教会の目指す方向であると、私はみています。この姿勢については当然のことながら、批判も生まれています。どのような方向に進んでいくか、今後も注意深く見守っていきたいと思います。

それからKaba Melekさんの、「ロシアの社会主義は反宗教的というより反イスラム的ではないのか」というご指摘、ありがとうございます。このご指摘で思い起こされるのは、ロシア革命直後のタタール・イスラムをめぐる動向です。当時、「民族文化」化のためにイスラムを利用しようという試みがあった後に、イスラム的な運動が弾圧されたという経緯があり、「反イスラム」的動向としてとらえられると思います。ただ、「反宗教的ではなく反イスラム的であった」と言えるかどうかについては、留保したいと思っています。少なくとも、「親正教的」であったとは言えるのではないのでしょうか。そして「反イスラム的」であると同時に、「反プロテスタント的」「反ユダヤ（教）的」と言えるのではないかと考えています。

スピリチュアリティ（霊性）および新宗教をめぐるご質問については、ソ連崩壊前後、1980年代後半から1990年代前半の状況をふまえる必要があると思います。この時期に外来の新宗教が活発な活動を行っていたという点です。なぜ外来の新宗教に多くのロシア人が集ったかという点については、ロシア国内外で多くの議論がなされてきました。そうした議論の紹介につきましては別の機会に譲ることとしまして、ここでは、私がどういう点に注目したいと思っているかという点に絞りたいと思います。それはまさにスピリチュアリティ（霊性）に関することです。スピリチュアリティ（霊性）をロシアにおけるスピリチュアリティ（霊性）という広義の意味でとらえるならば、より長期的スパンで考える必要があると思っています。キリスト教に限るならばロシア正教会の主流派だけではなく、古儀式派および異端とされる18世紀の宗教運動（ロシア語では「霊的キリスト教」と呼ばれる）、さらに20世紀初頭の宗教思想家の思想・哲学がロシアのスピリチュアリティ（霊性）においてどのような影響を与えてきたかという点を考察することが重要ではないかと考えています。

Dadabaev

私からは、「ポスト社会主義」と「社会主義後」は果たしてイコールなのか、という話題について少し考えたいと思います。今日の報告は、社会主義後の状況を把握するという点では、意味があったと思うのです。ただし、そこに「ポスト社会主義」という新しい概念を提供できるような材料があったのかといいますと、必ずしもそうではないように思われます。Erikさんからは、「ポスト社会主義」には定義は要らないのではないかと提案がありましたが、私はそうは思わないのです。むしろ定義は要るのです。

なぜかといいますと、「ポスト社会主義」を社会学の中で、もしくは各領域の中で単位として扱うのであれば、定義がないと特定することができません。「社会主義後」として扱うのであれば、「何でもあり」になります。ただし、社会主義後といった場合に、例えば中国を扱ってもいいのかといえは大きな疑問が生じ

ます。また、社会主義後という、まるで社会主義が終わっているかのような議論なのですけれども、むしろ社会主義はまだ終わっておらず、これから新社会主義に入る、そういう概念もあり得るのではないのでしょうか。ベネズエラや南アメリカの例を見ていると、むしろもう一度社会主義の時代が戻ってくるのではないかという感じもしています。だからこそ、「社会主義後」と「ポスト社会主義」には定義が要るのではないかと個人的には思うのです。

Sonntag

先に陳さんがお話されたように、中国では宗教を社会主義的なもの、キリスト教を社会主義的な改革の初期レベルとして考える傾向になっています。私が身近に経験した東ドイツでも、宗教改革者の中で特にTh.ミュンツァーは社会主義的改革者であったといわれました。そもそも歴史的にも社会主義とキリスト教はそんなに離れたところにはないのです。キリスト教的社会主義運動という形をもった地域に限った試みはすでに歴史にあったのです。けれども、国家のレベルではまだなかったので、ポスト社会主義時代に入ったからこそ、これから社会主義的キリスト教社会体系ができるかもしれません。おもしろい発展になるのではと思います。

島菌

本日はたくさんの貴重なお話を伺い、大変豊かな議論ができたのではないのでしょうか。ご来場の皆様、そしてパネリストの皆様、ありがとうございました(拍手)。

以上

講師略歴

■ エリック・シッケタンツ Erik Schicketanz

1974年、ドイツ（プフォルツハイム）生まれ。2001年、ロンドン大学東洋アフリカ学院（日本学）修士。2006年、東京大学人文社会系研究科（宗教学宗教学史学）修士。同年、東京大学人文社会系研究科宗教学宗教学史学博士過程入学。2010年から現職。主著としては「現代中国における清明節の復活—共産党政権の文化政策における祖先祭祀の位置づけについての考察」『死生学研究』第13号（2010）。

■ 井上まどか 【いのうえ・まどか】 Inoue Madoka

1971年東京生まれ。立教大学、成城大学、神奈川大学、聖心女子大学にて非常勤講師を務める。清泉女子大学キリスト教文化研究所客員研究員。現代ロシアを中心とした旧社会主義圏の政治と宗教を専門分野とする。東京大学大学院宗教学宗教学史学専門分野博士課程修了。博士（文学）。2001年より2年間、サンクト・ペテルブルグ国立大学の宗教学宗教哲学研究室で学ぶ。著作に「宗教の公共化と政治資源化をめぐる—『宗教復興』再考」（『現代宗教2005』東京堂、2005年所収）、「現代ロシア連邦における政治と宗教—宗教関連の法制化を中心に—」（『＜宗教＞再考』ペリカン社、2004年所収）などがある。訳書に『現代世界宗教事典—新宗教、セクト、代替スピリチュアリティ』（クリストファー・パートリッジ著、井上順孝・井上まどか・富澤かな・宮坂清共訳、悠書館、2009年）などがある。

■ ゾンターク・ミラ Sonntag Mira

1971年（旧東）ドイツ生まれ。1997年、ベルリン・フンボルト大学大学院人文社会学部の修士課程終了（メジャー：日本学、マイナー：神学とロシア語）。1996年から2年間、同大学の日本文化センターに就職。1998年、東京大学法学部社会科学研究所に研究生として来日。2000年、東京大学大学院人文社会系研究科宗教学宗教学史学専門分野博士課程入学、2005年、博士課程終了（2008年に文学博士授与）。その後5年間、富坂キリスト教センターの研究主事（2008年から総主事）として「日本の国公立学校における宗教教育」

研究会も担当。2010年4月、立教大学文学部キリスト教学科准教授（アジアのキリスト教講座）に着任。

主な研究テーマ：日本の宗教思想教育、アジアのキリスト教、女性神学、宗教教育。

著作：（共著）『宗教を考える教育』教文館（2010年）。「生命の不思議なる理性—中田重治、内村鑑三と木村清松の再臨運動」『内村鑑三研究』43号（2010年）、68～93頁。（学位論文）『大正期日本における合理主義と救済—1918年～19年のキリスト再臨待望運動の「厚い記述」』、www.bookpark.ne.jp（オンデマンド出版、2009年）。「内村鑑三と福沢諭吉—その文明論をめぐる—」『内村鑑三流域』第一号（2000年）、20～43頁。

“The life of a ‘Western white middle-class woman’ in Japan,” in In God’s Image, vol. 28, no. 4 (December 2009), 61–66. “The structural limitations of religious education in Japan,” in Bulletin for the Council of Societies for the Study of Religion Vol. 34 No. 4 (November 2005), 66–69. “Christian education at Aishin,” in The Japan Mission Journal (Fall 2005), 172–190. „Uchimura Kanzô. A Bibliography of Studies and Translations in Western Languages,” in Japonica Humboldtiana Bd. 4 (2000), 129–76.

■ ティムール・ダダバエフ Timur Dadabaev

1975年ウズベキスタン、タシケント生まれ。筑波大学大学院人文社会科学部研究科准教授、東京大学人文社会研究科付属次世代人文学開発センター客員准教授。コロンビア大学ハリマン・インスティテュート客員研究員（日本学術振興会優秀若手研究者海外派遣事業）（2010年）、ケンブリッジ大学、（東京財団教員海外派遣プログラム）客員教員（2006–2007年）、オックスフォード・イスラーム研究センター（OCIS）Al-Bukhari フェロー（2006年）、東京大学東洋文化研究所助教授（2004–2006年）、国立民族学博物館・日本学術振興会外国人特別研究員（2002–2004年）、国連大学秋野豊基金フェロー（2004–2005年）、UNESCO・小淵恵三基金フェロー（2002–2003年）を経て現職。佐藤栄作記念国連大学協賛財団による第19回佐藤栄作賞最優秀賞（2003年）、「ユネスコ創立60周年記念メダル」授与（2009

年)。主な著書に、ティムール・ダダバエフ、『記憶の中のソ連中央アジアの人々が生きた社会主義時代』、筑波大学出版会、285頁、2010年、ティムール・ダダバエフ、『社会主義後のウズベキスタン—変わる国と揺れる人々の心—』、アジア経済研究所（アジアを見る眼110）（新書判）、216頁、2008年、ティムール・ダダバエフ、『マハッラの実像—中央アジア社会の伝統と変容—』東京大学出版会、368頁、2006年、Timur Dadabaev, *Towards Post-Soviet Central Asian Regional Integration: A Scheme for Transitional States*, Akashi Shoten, 240 pages, 2004がある。共編著に猪口孝、田中明彦、園田茂人、ティムール・ダダバエフ編『躍動するアジアの信念と価値観』、明石書店、608頁、2007年、猪口孝、ミゲル・バサネズ、田中明彦、ティムール・ダダバエフ編『アジア都市部の価値観とライフ・スタイル』明石書店、xv+506頁、2005年、などがある。

■ 島蘭進 【しまぞの・すすむ】 Shimazono Susumu

1948年、東京生まれ。東京大学大学院で宗教学を学ぶ。近代日本宗教史、比較宗教運動論を研究してきた。とくに日本の19世紀から現在までの、いわゆる新宗教の専門家と見られている。新宗教は主に神道や仏教や民俗宗教（folk religion）の伝統を引き継ぎながら、急速に発展したもので、創価学会を始め、まことに数が多い。アメリカ合衆国やアジア諸国の宗教についても関心をもって、日本との比較を心かけている。書物や文書資料による研究とともに、宗教集団のフィールドワークやインタビュー調査を行う。その後、宗教文化が現代の政治的、社会的、倫理的争点にどう関わっているかといった問題にも関心を広げている。日本の新宗教を世界の宗教史に位置づけようとした『現代救済宗教論』（青弓社、1992）、現代の日本とアメリカのニューエイジ運動について論じた『精神世界のゆくえ』（東京堂出版、1996）、オウム真理教について論じた『現代宗教の可能性』（岩波書店、1997）、新宗教教団、修養団捧誠会の教祖の伝記的研究である『時代のなかの新宗教』（弘文堂、1999）、幸福の科学等70年代以降の日本の宗教運動・

宗教意識の特徴を考察した『ポストモダンの新宗教』（東京堂出版、2001）、近代日本の代替療法や日本的な心理療法について考察した『〈癒す知〉の系譜』（吉川弘文館、2003）、主な論文の英語版を集めた *From Salvation to Spirituality* (Trans Pacific Press, 2004)、日本の生命倫理の審議について考察した『いのちの始まりの生命 倫理』（春秋社、2006）、現代世界のスピリチュアリティ文化の歴史的意義について考察した『スピリチュアリティの興隆』（岩波書店、2007）、宗教学の前史から現代に至るまでの注目すべき著作を紹介した『宗教学の名著30』（筑摩書房、2008）、江戸時代末期から現代に至る国家神道の歴史を概観した『国家神道と日本人』（岩波書店、2010）などの著書がある。筑波大学研究員、東京外国語大学助教授を経て、東京大学教授（宗教学専攻）。カリフォルニア大学バークレイ校留学（1984-85年）。シカゴ大学客員教授（1996年）。1997年には、フランス社会科学高等研究院（Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales）の招聘教授としてパリに、2000年にはチュービンゲン大学の客員教授としてそれぞれ1ヶ月、2006年にはカイロ大学の客員教授として6週間、滞在した。以下のブログをご覧ください。最近の関心事がわかります。

<http://free.jinbunshakai.net/shimazono/>

■ 陳継東 【ちん・けいとう】 Chen Jidong

中国安徽省生まれ。1988年、北京大学哲学学科の修士課程終了後、同大学哲学学科において講師となる。1991年、来日し東京大学に入学する。1999年、同大学文学部から博士号を取得。2005年から現職。主要著書は「近代仏教の夜明け—清末・明治仏教界の交流—」『思想』943号、2002。『清末仏教の研究—楊文会を中心として—』、2003（山喜房仏書林）。『北京紀事・北京紀遊』（共著）、2008（中華書局）。"The Transmission of the Jodo Shinshu Doctrine To China: The Discovery of "Nanjingyu Shuojiao" and its Significance," *The Eastern Buddhist* Vol.40 No.1&2, 2009.

「ポスト社会主義時代における宗教の復興」報告

2010年10月16日（土）午後2時30分より、東京国際フォーラムガラス棟会議室において、「ポスト社会主義時代における宗教の復興」というタイトルで、第39回SGRAフォーラムが開催された。本フォーラムの開催はSGRA「現代社会と宗教」研究チームが担当した。「ポスト社会主義」と「宗教」という、多くの人々にとって馴染みの薄いテーマで、どれほど関心を引き起こせるかという不安が少しあったが、講演者とパネリストの他50名を超える参加を得、現代社会における宗教に対する強い関心がうかがえた。

今西淳子SGRA代表の開会挨拶後、カバ加藤メレキさん（筑波大学大学院・SGRA研究員）の司会進行で、四つの発表が行われた。最初に、エリック・シッケタンツ（東京大学死生学研究室・SGRA研究員）が問題提起と背景説明として、「ポスト社会主義」という概念を説明した後、ポスト社会主義と宗教というテーマの直接的背景となっているカール・マルクスの宗教批判と社会主義時代における宗教政策を概観的に紹介した。そして、ポスト社会主義諸国における宗教復興を社会主義時代との連続／非連続という二分法の観点から捉える必要性を指摘し、脱私事化、ナショナリズムとの関連、市場化等、ポスト社会主義諸国における宗教復興に関して注目されている主要点を説明した。

続いて、井上まどか研究員（清泉女子大学キリスト教文化研究所）が「ロシア連邦におけるキリスト教の興隆」というタイトルで、1980年代後半の宗教復興から現在まで、ロシアにおけるキリスト教の発展と国家の宗教に対する政策についての発表を行った。井上さんはロシアの宗教復興を大きく二つの時期に分け、90年代半ばまでの第一期においては、外来宗教教団活動の自由化と資本主義化への過程に対する不満を特徴として取り上げた。そして、現在まで続いている第二期の特徴は、ロシア正教（キリスト教）、イスラーム、仏教とユダヤ教から構成される「伝統宗教」と国家との連携が顕著になったことだと言及した。第一期において、宗教の「市場化」現象が見られたのに対し、第二期では連邦統治のためのイデオロギー模索など、国家と宗教の関係があらわになった。最後に、社会主義時代との連続と非連続の問題に言及し、国家による宗教の管理など、宗教政策において社会主義時代との連続が見られるが、価値教育や伝統宗教をめぐる書物と機会の増大という新しい現象に見られるような大きな相違もあると指摘した。

次に、ティムール・ダダバエフ准教授（筑波大学人文社会科学研究所、東京大学人文社会研究科付属次世代人文学開発センター）が「中央アジアにおけるイスラームの復活」について発表し、社会主義時代の中央アジアにおける宗教の位置づけを紹介した後、社会主義終焉後のイスラームの変容と役割について報告した。氏は、ソ連時代でも、各家庭における日常的なイスラームの実践は比較的自由に行うことができたことを強調した。続いて、今日の中央アジアにおけるイスラーム原理主義と過激派の背景、そしてそれに対する国家の対応を紹介した。グ

ローバルな原理主義運動との関係を指摘し、いくつかの過激派や原理主義の組織と活動を紹介した後、その支持基盤、拡大要因と拡大方法に言及した。社会主義体制崩壊後に生じた経済状況の悪化が生み出した不満はこれらの運動の重要な支持基盤の一つだと指摘し、中央アジア諸国における民主化の不十分さと政府の人権侵害も原因として取り上げられた。国家の対応としては、過激派に対して「正しい」イスラームを唱え、日常イスラームを支持し、イスラーム大学などの宗教教育施設を設立するという政策が見られる。日常のイスラームはソ連時代から継続されているため、ソ連後の中央アジアにおける宗教の復興の特徴は政治的なイスラームの復活にあると指摘した。

最後の発表者、ゾンターク・ミラ准教授（立教大学文学部・SGRA 研究員）は「中国のキリスト教—土着化の諸段階とキリスト教の社会的機能」という発表を行った。中国におけるキリスト教の歴史を概観した後、主に中国基督教協会や三自愛国運動委員会など、国家の管理下で形成されたキリスト教組織と国家管理の枠組外において存在している非公認の地方集会（「家の教会」）を中心に現在の状況を紹介した。キリスト教に対する迫害件数の増加を指摘した一方、中国政府内におけるキリスト教への注目やキリスト教信者の膨大な増加を指摘した。また「Boss Christians」、つまり私営企業を持っているキリスト教徒という現象にも言及した。この「Boss Christians」の多くは女性であり、その思想的背景にはカルバン主義的職業倫理が見られ、近年の興味深い現象である。また、2013年に韓国のプサンで開催される世界キリスト教協議会（WCC）に中国代表団が参加する予定であることを紹介し、今後の中国のキリスト教の発展を注目する必要性を強調した。

パネルディスカッションは、島菌進教授（東京大学宗教学研究室・SGRA 顧問）が司会を担当した。まず陳継東准教授（武蔵野大学人間関係学部）が1979年の改革開放期以来の中国における宗教政策の変更についての説明を行い、中国仏教の現状を紹介した。改革開放期以来、中国政府の宗教に対する態度は緩和したと言えるが、国家が依然として宗教を管理し、国家統一と愛国心高揚の政策の中へ取り込んでいるという、1990年代以降の宗教政策の変化が指摘された。

その後、フロアからの質問にもとづいた議論が行われた。各発表についての質問の他、特に社会主義国家とそうでない国家における宗教統制の比較とポスト社会主義概念自体が大きな論点として出された。時間の制約により、この議論は午後6時10分前に嶋津忠廣SGRA 運営委員長の閉会挨拶によって終わらざるを得なかったが、その後の懇親会において再び賑やかに続けられた。

以前の発展論と近代化論の主張に反して、現代社会において宗教はさらに大きな影響力を持っている。社会主義という経験を持つ国は多く、その文化的背景が多様なため、一括して取り扱うことは困難であるが、本フォーラムにおいて今日の世界における宗教情勢の重要な側面を多く取り上げることができた。しかし、「ポスト社会主義」という枠組み自体がさまざまな問題点を含んでいることを痛感して、このテーマはさらなる議論を必要とすることも感じた。

最後に、各発表者とパネリストを始め、本フォーラムの参加者の皆さんに感謝の気持ちを表したい。近い内に本研究フォーラムの成果をまとめたSGRA レポートを刊行する予定である。

（文責：エリック・シッケタンツ）

SGRA レポート バックナンバーのご案内

- SGRA レポート01 設立記念講演録 「21世紀の日本とアジア」 船橋洋一 2001. 1. 30 発行
- SGRA レポート02 CISOV 国際シンポジウム講演録 「グローバル化への挑戦：多様性の中に調和を求めて」
今西淳子、高 偉俊、F.マキト、金 雄熙、李 來賛 2001. 1. 15 発行
- SGRA レポート03 渥美奨学生の集い講演録 「技術の創造」 畑村洋太郎 2001. 3. 15 発行
- SGRA レポート04 第1回フォーラム講演録 「地球市民の皆さんへ」 関 啓子、L.ビッヒラー、高 熙卓 2001. 5. 10 発行
- SGRA レポート05 第2回フォーラム講演録 「グローバル化のなかの新しい東アジア：経済協力をどう考えるべきか」
平川 均、F.マキト、李 鋼哲 2001. 5. 10 発行
- SGRA レポート06 投稿 「今日の留学」「はじめの一步」 工藤正司 今西淳子 2001. 8. 30 発行
- SGRA レポート07 第3回フォーラム講演録 「共生時代のエネルギーを考える：ライフスタイルからの工夫」
木村建一、D.バート、高 偉俊 2001. 10. 10 発行
- SGRA レポート08 第4回フォーラム講演録 「IT教育革命：ITは教育をどう変えるか」
白井建彦、西野篤夫、V.コストブ、F.マキト、J.スリスマンティオ、蔣 恵玲、楊 接期、李 來賛、
斎藤信男 2002. 1. 20 発行
- SGRA レポート09 第5回フォーラム講演録 「グローバル化と民族主義：対話と共生をキーワードに」
ペマ・ギャルポ、林 泉忠 2002. 2. 28 発行
- SGRA レポート10 第6回フォーラム講演録 「日本とイスラーム：文明間の対話のために」
S.ギュレチ、板垣雄三 2002. 6. 15 発行
- SGRA レポート11 投稿 「中国はなぜWTOに加盟したのか」 金香海 2002. 7. 8 発行
- SGRA レポート12 第7回フォーラム講演録 「地球環境診断：地球の砂漠化を考える」
建石隆太郎、B.ブレンサイン 2002. 10. 25 発行
- SGRA レポート13 投稿 「経済特区：フィリピンの視点から」 F.マキト 2002. 12. 12 発行
- SGRA レポート14 第8回フォーラム講演録 「グローバル化の中の新しい東アジア」
+宮澤喜一元総理大臣をお迎えしてフリーディスカッション
平川 均、李 鎮奎、ガト・アルヤ・プートゥラ、孟 健軍、B.ヴィリエガス
日本語版2003. 1. 31 発行、韓国語版2003. 3. 31 発行、中国語版2003. 5. 30 発行、英語版2003. 3. 6 発行
- SGRA レポート15 投稿 「中国における行政訴訟—請求と処理状況に対する考察—」 呉東鎬 2003. 1. 31 発行
- SGRA レポート16 第9回フォーラム講演録 「情報化と教育」 苑 復傑、遊間和子 2003. 5. 30 発行
- SGRA レポート17 第10回フォーラム講演録 「21世紀の世界安全保障と東アジア」
白石 隆、南 基正、李 恩民、村田晃嗣 日本語版2003. 3. 30 発行、英語版2003. 6. 6 発行
- SGRA レポート18 第11回フォーラム講演録 「地球市民研究：国境を越える取り組み」
高橋 甫、貫戸朋子 2003.8.30 発行
- SGRA レポート19 投稿 「海軍の誕生と近代日本—幕末期海軍建設の再検討と『海軍革命』の仮説」
朴 榮濬 2003.12.4 発行
- SGRA レポート20 第12回フォーラム講演録 「環境問題と国際協力：COP3の目標は実現可能か」
外岡豊、李海峰、鄭成春、高偉俊 2004. 3. 10 発行
- SGRA レポート21 日韓アジア未来フォーラム 「アジア共同体構築に向けての日本及び韓国の役割について」 2004. 6. 30 発行

- SGRA レポート 22 渥美奨学生の集い講演録 「民族紛争－どうして起こるのか どう解決するか」 明石康 2004. 4. 20 発行
- SGRA レポート 23 第13回フォーラム講演録 「日本は外国人をどう受け入れるべきか」
宮島喬、イコ・プラムティオノ 2004.2.25 発行
- SGRA レポート 24 投稿 「1945年のモンゴル人民共和国の中国に対する援助：その評価の歴史」 フスレ 2004. 10. 25 発行
- SGRA レポート 25 第14回フォーラム講演録 「国境を越える E-Learning」
斎藤信男、福田収一、渡辺吉鎔、F.マキト、金 雄熙 2005. 3. 31 発行
- SGRA レポート 26 第15回フォーラム講演録 「この夏、東京の電気は大丈夫？」 中上英俊、高 偉俊 2005.1.24 発行
- SGRA レポート 27 第16回フォーラム講演録 「東アジア軍事同盟の過去・現在・未来」
竹田いさみ、R.エルドリッヂ、朴 榮濬、渡辺 剛、伊藤裕子 2005. 7. 30 発行
- SGRA レポート 28 第17回フォーラム講演録 「日本は外国人をどう受け入れるべきか-地球市民の義務教育-」
宮島 喬、ヤマグチ・アナ・エリーザ、朴 校熙、小林宏美 2005. 7. 30 発行
- SGRA レポート 29 第18回フォーラム・第4回日韓アジア未来フォーラム講演録 「韓流・日流：東アジア地域協力におけるソフトパワー」 李 鎮奎、林 夏生、金 智龍、道上尚史、木宮正史、李 元徳、金 雄熙 2005. 5. 20 発行
- SGRA レポート 30 第19回フォーラム講演録 「東アジア文化再考－自由と市民社会をキーワードに－」
宮崎法子、東島 誠 2005. 12. 20 発行
- SGRA レポート 31 第20回フォーラム講演録 「東アジアの経済統合：雁はまだ飛んでいるか」
平川 均、渡辺利夫、トラン・ヴァン・トウ、範 建亭、白 寅秀、エンクバヤル・シャグダル、F.マキト
2006. 2. 20 発行
- SGRA レポート 32 第21回フォーラム講演録 「日本人は外国人をどう受け入れるべきか－留学生－」
横田雅弘、白石勝己、鄭仁豪、カンピラパーブ・スネート、王雪萍、黒田一雄、大塚晶、徐向東、角田英一
2006. 4. 10 発行
- SGRA レポート 33 第22回フォーラム講演録 「戦後和解プロセスの研究」 小菅信子、李 恩民 2006. 7. 10 発行
- SGRA レポート 34 第23回フォーラム講演録 「日本人と宗教：宗教って何なの？」
島蘭 進、ノルマン・ヘイヴンズ、ランジャナ・ムコパディヤヤー、ミラ・ゾンターク、セリム・ユジェル・ギュレチ
2006. 11. 10 発行
- SGRA レポート 35 第24回フォーラム講演録 「ごみ処理と国境を越える資源循環～私が分別したごみはどこへ行くの？～」
鈴木進一、間宮 尚、李 海峰、中西 徹、外岡 豊 2007. 3. 20 発行
- SGRA レポート 36 第25回フォーラム講演録 「ITは教育を強化できるか」
高橋富士信、藤谷哲、楊接期、江蘇蘇 2007. 4. 20 発行
- SGRA レポート 37 第1回チャイナ・フォーラム in 北京 「パネルディスカッション『若者の未来と日本語』」
池崎美代子、武田春仁、張 潤北、徐 向東、孫 建軍、朴 貞姫 2007. 6. 10 発行
- SGRA レポート 38 第6回日韓フォーラム in 葉山講演録 「親日・反日・克日：多様化する韓国の対日観」
金 範洙、趙 寛子、玄 大松、小針 進、南 基正 2007. 8. 31 発行
- SGRA レポート 39 第26回フォーラム講演録 「東アジアにおける日本思想史～私たちの出会いと将来～」
黒住 真、韓 東育、趙 寛子、林 少陽、孫 軍悦 2007. 11. 30 発行
- SGRA レポート 40 第27回フォーラム講演録 「アジアにおける外来種問題～ひとの生活との関わりを考える～」
多紀保彦、加納光樹、プラチャヤー・ムシカシントーン、今西淳子 2008. 5. 30 発行
- SGRA レポート 41 第28回フォーラム講演録 「いのちの尊厳と宗教の役割」
島蘭進、秋葉悦子、井上ウイマラ、大谷いづみ、ランジャナ・ムコパディヤヤー 2008. 3. 15 発行
- SGRA レポート 42 第2回チャイナ・フォーラム in 北京&新疆講演録 「黄土高原緑化協力の15年―無理解と失敗から相互理解と信頼へ―」 高見邦雄 日本語版、中国語版2008. 1. 30 発行
- SGRA レポート 43 渥美奨学生の集い講演録 「鹿島守之助とパン・アジア主義」 平川均 2008. 3. 1 発行
- SGRA レポート 44 第29回フォーラム講演録 「広告と社会の複雑な関係」
関沢 英彦、徐 向東、オリガ・ホメンコ 2008. 6. 25 発行
- SGRA レポート 45 第30回フォーラム講演録 「教育における『負け組』をどう考えるか～日本、中国、シンガポール～」
佐藤香、山口真美、シム・チュン・キャット 2008. 9. 20 発行
- SGRA レポート 46 第31回フォーラム講演録 「水田から油田へ：日本のエネルギー供給、食糧安全と地域の活性化」
東城清秀、田村啓二、外岡 豊 2009. 1. 10 発行

- SGRAレポート47 第32回フォーラム講演録 「オリンピックと東アジアの平和繁栄」
清水 諭、池田慎太郎、朴 榮濬、劉傑、南 基正 2008. 8. 8 発行
- SGRAレポート48 第3回チャイナ・フォーラム in 延辺 & 北京講演録 「一燈やがて万燈となる如く一アジアの留学生と生活を共にした協会の50年」 工藤正司 日本語版、中国語版 2009. 4. 15 発行
- SGRAレポート49 第33回フォーラム講演録 「東アジアの経済統合が格差を縮めるか」
東 茂樹、平川 均、ド・マン・ホーン、フェルディナント・C・マキト 2009. 6. 30 発行
- SGRAレポート50 第8回日韓アジア未来フォーラム講演録 「日韓の東アジア地域構想と中国観」
平川 均、孫 洌、川島 真、金 湘培、李 鋼哲 日本語版、韓国語Web版 2009. 9. 25 発行
- SGRAレポート51 第35回フォーラム講演録 「テレビゲームが子どもの成長に与える影響を考える」
大多和直樹、佐々木 敏、渋谷明子、ユ・ティ・ルイン、江 蘇蘇 2009. 11. 15 発行
- SGRAレポート52 第36回フォーラム講演録 「東アジアの市民社会と21世紀の課題」
宮島 喬、都築 勉、高 熙卓、中西 徹、林 泉忠、ブ・ティ・ミン・チイ、劉 傑、孫 軍悦 2010. 3. 25 発行
- SGRAレポート53 第4回チャイナ・フォーラム in 北京 & 上海講演録 「世界的課題に向けていま若者ができること～
TABLE FOR TWO～」 近藤正晃 ジェームス 2010. 4. 30 発行
- SGRAレポート54 第37回フォーラム講演録 「エリート教育は国に『希望』をもたらすか：東アジアのエリート高校教育の
現状と課題」 玄田有史 シム チュン キャット 金 範洙 張 健 2010. 5. 10 発行
- SGRAレポート55 第38回フォーラム 「Better City, Better Life ～東アジアにおける都市・建築のエネルギー事情とライフスタ
イル～」 木村建一、高 偉俊、Mochamad Donny Koerniawan, Max Maquito, Pham Van Quan、葉 文昌、
Supreede Rittironk、郭 榮珠、王 劍宏、福田展淳 2010. 12. 15 発行
- SGRAレポート56 第5回チャイナ・フォーラム in 北京 & フフホト講演録 「中国の環境問題と日中間協力」
第一部（北京）：「北京の水問題を中心に」 高見 邦雄、汪 敏、張 昌玉
第二部（フフホト）：「地下資源開発を中心に」 高見 邦雄、オンドロナ、ブレンサイン 2011. 5. 10 発行
- SGRAレポート58 投稿 「鹿島守之助とパン・アジア論への一試論」 平川 均 2011. 2. 15 発行
- SGRAレポート60 第40回フォーラム講演録 「東アジアの少子高齢化問題と福祉」 田多 英範、李 蓮花、羅 仁淑、平川 均、
シム チュン キャット、F. マキト 2011. 11. 30 発行

■ レポートご希望の方は、SGRA事務局（Tel：03-3943-7612 Email：sgra.office@aisf.or.jp）へご連絡ください。

SGRAレポート No. 0057

第39回SGRAフォーラム

ポスト社会主義時代における宗教の復興

編集・発行 関口グローバル研究会(SGRA)

〒112-0014 東京都文京区関口3-5-8 (公財)渥美国際交流財団内

Tel: 03-3943-7612 Fax: 03-3943-1512

SGRA ホームページ: <http://www.aisf.or.jp/sgra/>

電子メール: sgra-office@aisf.or.jp

発行日 2011年12月30日

発行責任者 今西淳子

印刷 藤印刷

©関口グローバル研究会 禁無断転載 本誌記事のお尋ねならびに引用の場合はご連絡ください。