

中国の人権の構造とそこにおける信教の自由の 構造上の共通性と独自性

土屋英雄
(高岡法科大学)

- 一 はじめに
 - 二 人権の構造
 - 三 信教の自由の構造
 - 四 国際社会における信教の自由との比較
 - 五 展望—結びにかえて—
- はじめに

現行の中国憲法は一九八二年に制定された。その第三六条は信教の自由について以下のように規定している。

「中華人民共和国公民は宗教を信仰する自由を有する。

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

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

宗教団体と宗教事務は外国の勢力による支配を受けない。

この規定は、臨時憲法を含めて建国後の中国の五つの憲法のうちで、最も詳細にかつ最も明確に信教の自由を保障している。これは、一九六六年から七六年までの「プロレタリア文化大革命」（以下「文革」と略称）の時期の痛切な反省に基づく。その時期、宗教は徹底的に弾圧された。多くの宗教指導者、信仰者は「牛鬼蛇神」、「独裁の対象」とみなされ、宗教は既に存在しない、既に歴史博物館に入ったとも宣言された。これは「宗教＝阿片」論の教条主義的实践の結果である。しかし、このことは事の一面である。別の一面が存する。伝統的宗教の弾圧と並行しての「新宗教」の隆盛である。より正確には特定のドグマが「宗教」として機能した。つまり、「人民の領袖」を「神化」したり、「形を変えた宗教的崇拜の偶像」とし、また「マルクス主義の裝飾下の新宗教の儀式」が創られ、マルクス・レーニン主義は「宗教神学」「宗教信条」となった。この「新宗教」は伝統的宗教とは異なるが、「形を変えた宗教」であり、そこには「強烈な信仰主義的精神が浸透」していた。他の諸国でも、既成宗教が民衆の精神統制に利用される場合が多いが（宗教の側からの国家利用という側面もある）、「文革」時の中国では、特定のドグマが民衆の教化と精神統制に最大限に活用された。「宗教」として機能するようになったこのドグマにとって、伝統的宗教は不必要かつ對抗的なものであった。弾圧はこの結果でもあった。他方で、「宗教的欲求」を有する民衆にとって、「新宗教」は精神の「支柱」となったという面もあった。

この宗教弾圧と「新宗教」はいずれも、八二年憲法によって否定された。これとともに（実質的には一九七八年十二月の中国共産党十一期中央委員会第三回総会以後）、宗教活動が盛んとなり、宗教組織も次々と復活し、「文革」

期に破壊された寺廟、教会堂の修復が進められてきた。こうして、中国の信教の自由は表面的には、その人権を保障する諸国と類似する現象もみられるようになった。

だが、信教の自由の中国的問題構造は存続している。これは、中国の人権そのもののあり方に共通する問題と人権の中での信教の自由の独自性からくる問題に基礎を置く。この問題構造を分析するのが、本報告の課題である。

二 人権の構造

中国では、長期間、「人権」概念それ自体がタブーであった。だが、「改革・開放」政策への転換後、このことに変化が出てきた。中国の人権論は、一九七九年から今日まで、いくつかの段階を経ている。即ち、それまでタブーであった人権が遠慮がちに語られ出した一九七九年～八五年、現実の政治改革と連動して人権が論じられるようになった一九八六年～八九年前半、体制擁護の理論武装のための一九八九年六月の天安門事件後から今日まで、である。しかし、この第三期においては、「改革・開放」の深化とともに、単なる体制擁護を目的とするのではなく、人権保障の強化を志向する論議も展開されてきている。

中国の理論界では、人権の主体、客体、本源、性質等について、論議が分岐しているが、人権に対する基本的見地としては、主に次の三種が存する。

① 人権はこれまでブルジョア階級のスローガンであった。中国が社会主義革命の勝利を獲得し、プロレタリア階級独裁と社会主義的民主制度を建立した状況下で、人権を争うのスローガンを提起するのは、的がなくて矢を放つものであるだけでなく、かつ資本主義社会に後退しようとすることを意味している。人権のスローガンを

高らかに叫ぶ人が求めている。人権は社会主義的民主と根本的に対立している。現代のブルジョア階級のいわゆる人権と民主政治は、資本主義と帝国主義の各種の思想のごった煮である。

② 必ずブルジョア階級の反動的な人権理論を批判するという基礎の上で、はじめて科学的なマルクス主義の人権観を堅持できる。ブルジョア階級の人権理論は大きな欺瞞性を有している。よって、社会主義は単純に人権を持ち出すことはできず、必ずブルジョア階級の人権理論を批判するという基礎の上で、人民の権利を発展、改善させる。

③ 人権の内容は社会主義の要求のうちに含まれる。人権の理論的基礎、即ち「天賦人権」は科学的な社会主義理論と異なり、人権自身も顕著な限界性を有しているけれども、しかし人権に含まれる民主、自由等の具体的内容については、社会主義と相入れないことはなく、逆に社会主義の要求内に含まれる。「国連憲章」の基本的な人権を保護することに関する趣旨、「世界人権宣言」が規定する個人の自由の具体的内容と個人の政治的権利及び社会、経済、文化等の権利、これらは全て社会主義の目標でもあるし、かつ社会主義制度下においてははじめてこれらの人権要求は普遍的に現実となることができる。その実、人権は民主、自由、共和国、憲法という概念と同様に、歴史上、いずれもブルジョア思想家が創造したものであるが、しかし止揚を経て、社会主義も用いることができる。これは人類の思想、理論の発展の普遍的現象である。このため、国際領域か国内かにかかわらず、我々は道理正しく意気盛んに人権を語ることができるし、かつそうすべきである。

このうち、①は人権を社会主義と対立するブルジョア階級のスローガンとみなし、人権についての資本主義と社会主義の共通の基盤を否定する。②は人権の概念を否定しないが、それをブルジョア的人権とマルクス主義的人権に峻別して後者の優越性を主張する。③は人権の概念を積極的に(無条件ではないが)容認し、かつ人権の普遍性を主張する。①は長期間、中国での体制的見解であったが、現在では少数派であり、これに代わって一九八〇年代

以後、②の見地が強まり、そして最近では、③が上昇してきている。当今、①②③は並存しているが、「改革・開放」政策下での人権論の大きな潮流は、紆余曲折を経ながらも、①から②へ、更には②から③へと進展してきている。

國務院報道弁公室が中国内外に発表した、いわゆる「人権白書」(原文は「中国的人権状況」一九九一年十一月一日、「人民日報」一九九一年十一月二日～五日、以下「白書」と略称)は内容的に、この②から③への移行期の性質を帯びている。この「白書」は人権に関する当面の体制的見解である。もともと、「白書」は主に国際社会に対する弁明のために執筆されたためか、中国内の理論界で維持されている人権の社会主義的観点、階級的観点については触れるところが少ない。しかし、これらの観点を基礎づけていた経済的土台は八〇年代以降、確実に変動してきており、いずれ中国の人権論の再構築は不可避的となろう。「白書」におけるこの過渡期性及び論点の非全面性を留保した上で、ここでは、現段階での体制的見解である「白書」の理論及びこれに関連する中国内の議論を中心として、中国の人権の構造を探る。

「白書」は、人権が人類の「理想」で、世界の「奮闘目標」であり、かつ「国際社会が普遍的に関心を寄せる重大問題」であることを認める。つまり、人権の普遍性の容認である。これは、それまでの人権論に比して、大きな進展と言える。しかし、進展は当面、ここで止まっている。「白書」は人権の普遍性を認める一方で、「人権問題は本質的に一国の内部管轄に属する問題」であるとして、国家主権の優位を主張する。つまり、人権の普遍性を国境のところで切断し、こうして人権は「国内問題」となる。

「国内問題」となった人権は、まず何よりも共産党の統率的指導の堅持という原則の枠内に押し込められる。もともと、「白書」は、「中国共産党は社会主義中国の執政党であり、全中国人民の利益の集中的代表である」としながらも、その指導を控え目に位置づける。つまり、「党の統率的指導は主に思想・政治の統率的指導」であり、「国家

指導体制の中で、党は政府の職能にとって代われない。党は憲法と法律の枠内で活動し憲法と法律を超越できるいかなる権限もない」とする。しかし、現実の憲法政治における共産党の統率的指導はそれほど控え目ではない。

共産党は政権を争う政党の一つではない。一党支配の「執政党」である。他の八つの民主党派は共産党の統治に協力する「参政党」にすぎない。共産党の統率的指導の内容は「政治」「思想」「組織」の各方面を含むとされている。その統率的指導は、法的にも、憲法序言でのいわゆる「四つの基本原則」(社会主義の道、人民民主独裁、共産党の統率的指導、マルクス・レーニン主義と毛沢東思想)の「解釈」を通して、国家に対する共産党の統率的指導が公言されている。権力機構の最上部に共産党が位置しているのである。そして、共産党の統率的指導が「四つの基本原則」の「核心」とされることによって、他の三つの基本原則の内容の公権的解釈権は共産党が掌握している。(中共中央党校理論部編『中国共産党建設全書』第六卷、一九九一年、三〇十八頁、『鄧小平文選』一九八三年、二二〇頁参照)。こうして、「現代化」へ向けての「資本主義」的な手法も可能となる。

この権力中枢たる共産党の統率的指導を否定するような人権の主張、行使は当然、許容されない。この典型的具体例が天安門事件であった。この事件においては、学生・知識人・市民は、「民主と法制」、「愛国護憲」を旗印とし(一部には改憲の主張もあった)、言論の自由、集会・結社の自由、出版の自由、デモ行進の自由等の憲法上の諸権利に基づいて行動した。これに対して共産党が超憲法的に応じたかという点、実はそうでなかった。体制側も形式的には憲法を根拠としていた。具体的には、憲法序言の「四つの基本原則」、第一条の人民民主独裁と社会主義制度の擁護の規定、第二八条の反革命活動禁止の規定である。これらに基づいて、共産党は民主化運動を次のように断じた。彼等は「大字報や小字報を利用して、党と国家の指導者者を中傷、罵倒、攻撃し、公然と憲法に違反し、共産党の統率的指導と社会主義制度への反対を扇動」した。「彼等は民主の旗を掲げて民主と法制を破壊したのであ

り、その狙いは人心をバラバラにし、全国を混乱させ、安定・団結の政治的局面を破壊することにある。これは計画的な陰謀であり動乱である。その実質は、中国共産党の統率的指導と社会主義制度を根本から否定することにある。これは全党と全国各民族人民の前で行われた重大な政治闘争である」(『人民日報』社論、一九八九年四月二六日)。そして、この認定の下で六月四日の弾圧が強行された。この弾圧を人民代表機関(全国人民代表大会)と司法機関(最高人民法院)も追認した。

この構図における基本的問題は、憲法の至上的解釈権を事実上、共産党が独占的に掌握しているということである。(中国の論も、「現行憲法は全国人民代表大会常務委員会が憲法を解釈すると規定しているけれども、常務委員会は今まで一度も正式に、専門的な憲法解釈を行っていない」と言う。『法学研究』一九九二年五期、八八頁。また飯に行うにしても、現在の権力構造からして、それは形式的なものとなるう)。つまり、権利に関する憲法規定と国家体制維持に関する憲法規定の兩者のうち後者を優越させる不可逆的な決定権が共産党に留保されているのである。このことによって、共産党は実質的に「憲法と法律を超越できる」存在となっている。共産党の統率的指導と人権の関係の問題は、ここに集中的に現出している。この構造は今日においても基本的には一貫している(中国共産党第十四回全国代表大会で江沢民総書記は、「およそ党の執政的地位と統率的指導の機能を疑い、弱め、否定するような観点とやり方は全て誤りであり、きわめて有害である」と断じる。『人民日報』一九九二年十月二日)。共産党の統率的指導は、マルクス主義のイデオロギーとは別の次元において、最後の砦として堅持されているのである。

それでは、共産党の統率的指導は、現実的にはいかなる理由で堅持されなければならないのか。第一に、「党の統率的指導を堅持してこそ中国の国情に適合した正確な路線、方針、政策を制定できる」、第二に、「中国共産党だ

けが全国の十一億の人民を団結させる核心的力となり社会的安定と国家的統一を確保できる」、第三に、「党の統率的指導を堅持してこそ現代化建設の社会主義的方向を堅持できる」、第四に、「中国共産党だけが中国的特色を有した社会主義の建設を統率的指導できる広大な幹部の隊列を擁している」ということである(李哲「堅持和改善党的領導加強党的自身建設」『人民日報』一九九二年九月七日)。これに更に説明を加えれば、第一に、共産党が統率的指導権を有していることによって、中国が面している「各種の複雑な局面」に縦横に対応できるということである。これには、「現代化」のための「資本主義」的経済政策の導入も含まれる。第二に、共産党だけが「十一億の人口の思想と行動を統一」でき、この「統率的指導の核心」がなければ中国は混乱し分裂するということである。第三に、共産党が統率的指導権を有していることによって、中国の「現代化」が「全面的西洋化」、資本主義的現代化にならず、「社会主義的方向」を保持できるということである。第四に、政権担当能力を有しているのは共産党だけであるということである。

これらは、中国の内外に一定の説得力を有しているかもしれない。しかし、人権を視座に据えれば、共産党の統率的指導と人権保障は、天安門事件が象徴しているように、本質的に鋭い緊張関係に立っている。また、共産党の統率的指導の制度、作風、方法の「改善」も論じられているが、それはあくまでも、「党の統率的指導の作用を十分に發揮するため」に必要とされるのである。

この共産党の統率的指導の堅持という原則の枠内に押し込められた人権は、その自由性において原理的に狭隘であるが、次に中国の人権は、権利と義務の統一の原則の下で、国家的・集団的利益の下位に立つ。

憲法に次の規定がある。「いかなる公民も、憲法及び法律の定める権利を享有し、また憲法及び法律の定める義務を履行しなければならない」(第三三条)。これは特異な規定ではない。ところが、「白書」は「権利と義務の統

一を強調することは中国法制の一つの基本原則である」と言う。これはどういうことか。中国の憲法書は次のように説明する。「社会主義国家は人民が主人公の国家であり、国家は人民のために、人民は国家のために、国家と人民は一つの全体に凝固しており、これは根本上から国家、集団の利益と公民個人の利益の統一を保証している。この統一は、憲法上、公民の基本的権利と義務の一致性に表現されている」(蕭蔚雲他編著「憲法学概論」[修訂本]一九八五年、二八五頁)。それでは、権利と義務が衝突する場合、どう調整するのか。ここで憲法第五一条と接続される。即ち、「わが国の公民の権利享有と義務遵守の面で若干の矛盾が存在しており、これらの矛盾は本質的一致を基礎とする人民内部の矛盾である。これらを解決する基本原則は、憲法五一条に規定されており、即ち、公民が自由と権利を行使するにあたっては、国家、社会、集団の利益ならびにその他の公民の合法的な自由及び権利に損害を与えてはならないということである」(同右、二八六頁)。他の文献は、より明確に「個人の利益は国家の利益に服従し、局部の利益は全体の利益に服従し、暫時の利益は長期の利益に服従する」と言う(張友漁等著「憲法論文集」[統編]一九八二年、一四八頁)。この原則は、天安門事件での弾圧を追認した第七期全国人民代表大会第八回常務委員会会議(一九八九年六月二十九日)において、万里委員長によって改めて確認された。最近でも、共産党理論誌は「社会主義社会は公有制を主体とする社会であり、その社会では、いかなる個人の発展、個人の権利の実現もすべて、集団の中であつて集団の発展に依存してはじめて可能となる」と論じている(陳先達「社会制度與人権」[求是]一九九二年七期、一二三頁)。

しかし、社会主義国家における国家・集団の利益と個人の利益の一致性という仮説は、国家・集団の利益が現実的に個人の利益に還元される政治のメカニズムが確立されていなければ、虚構となる。「公有制」がこのメカニズムの確立に可能性を与えるにしても、それに直結するものでないことは、現実の「社会主義国家」のこれまでの歴史

が実証している。実は、中国でもこのメカニズムが欠落していたことによって、かつて民主化運動が盛り上がったのである。また、仮にこのメカニズムが存する場合においても、常に個人の利益が国家・集団の利益と一致するわけでない。一致すれば権利概念も必要でない。体制のいかんを問わず、本質的に権利を権利たらしめるのは、国民各人が主体的にそれを行使して、物質的・精神的に充実した生活を享受・創造できることにある。確かに、この各人の主体的権利の間で、または主体的権利と国家・集団の利益の間での調整の原理が要求される。しかし中国では、権利と義務の統一の原則を通して、国家・集団、全体、長期の利益が個人、局部、暫時の利益より優越的地位にあることが、ア・プリオリに設定されている。ここに、中国の人権の権利としての規範性の脆弱さが示されている。

更に、「生存権」第一の原則によって、人権の中での政治的、精神的権利、人身の自由は生存権につながる経済的、社会的権利よりも優先順位が低い。

「白書」は言う。「一つの国と民族にとって人権はなによりもまず人民の生存権である。生存権がなければ、その他すべての人権はお話にならない」。建国前、「中国人民の生存を脅かしたのは、何よりも帝国主義の侵略だった。このため、生存権をかちとるには、先ず国家の独立をかちとらねばならなかった」。建国後も、「中国共産党と中国政府は一貫して人民の衣食問題の解決を自らの最も重要なさし迫った任務としてきた」が、今日、「人民の衣食問題は基本的に解決され、人民の生存権の問題も基本的に解決された」。しかし、「中国では人民の生存権を保護し、人民の生存条件を改善することは、いまなお最も重要な問題である」。なぜならば、中国は「依然として発展途上国」であり、「ひとたび動乱や他の災害が発生すると、人民の生存権が脅かされかねない」からである。

この「生存権」第一の観点は、中国が強調する「国情」の重要な内容の一つである。今なお、多くの発展途上諸国が深刻な貧困、飢餓に苦しんでいる中で、膨大な人口を抱える中国の生存権の問題が「基本的に解決された」と

公的に宣言されたのは、一つの歴史的成果であり高く評価されるべきである。問題は、生存権重視が他の人権の尊重に連動せず、むしろ他の人権の抑圧、制限の論拠となつてゐることである。つまり「生存権」第一の観点は、国内的に「安定団結」を最優先課題とするものであり、この「安定団結」を動揺させるような方法、内容での人権の行使、主張は抑圧、制限ないし禁止されるのである。また、「安定団結」の保持は現体制の維持を意味し、これは共産党の統率的指導の堅持につながるという構図にもなつてゐる。

人権を国情と結びつけ、その国情によつて人権を制約する理論的根拠の一つとなつてゐるのは、マルクスの「コークス綱領批判」の中の、「権利は、社会の経済構造及びそれによつて制約される文化の発展よりも高度であることはけつしてできない」という論である。これに基づいて、中国の体制的論は主張する。「人権は上部構造に属し、その存在と発展は、社会の経済構造及びそれによつて制約される社会の文化の発展から離れることも越えることもできない」。「我々が憲法と法律を制定して公民の基本的権利と自由を保障する際、必ずわが国の実際状況から出発し、わが国の現実の政治、経済、文化の発展水準と適応させなければならない」。「わが国の人権の保障と促進は、漸進的發展の過程であり、一気に実現できない。人権保障の差し迫つた任務は、十一億人民の生存の権利及びその生存条件を改善する権利を保障することである。わが国公民の各種の権利の享有と実現は、根本上から、国家の政治の安定と社会、経済、文化の発展に依拠することを必要とする」(『中国的人権状況』〔白皮書〕学習材料)一九九一年、一七三頁)。

しかし実は、すべての人権が等しく客観的条件の拘束を受けるわけではない。客観的条件に最も強く影響を受ける人権は経済的、社会的権利たる生存権であつて、政治的・精神的人権、人身の自由ではない。両者の人権の性質は異なる。後者は経済水準とは相対的に独立してゐる。一九六六年の国連総会で採択され、一九七六年に効力発生

した「経済的、社会的及び文化的権利に関する国際規約」(社会権規約)と「市民的及び政治的権利に関する国際規約」(自由権規約)のそれぞれの規定構造の相違はこのことを示している。社会権規約は権利の「漸進的実現」を認めているが、これは、社会権が経済的社会的基盤の拘束を強く受けることを根拠とする。他方、自由権規約は「漸進的実現」の規定を置いていない。これは、自由権が「即時的」に実現可能であることを根拠とする。自由権も客観的条件の一定の制約を受けるが、同時にその保障は客観的条件の改善のテコとなるものである。自由権は客観的条件の改善の後に「漸進的」に実現される性質のものではない。

こういう国際的認識からして、すべての人権のカタログを経済的土台を基軸とする人権体系に組み込み、その人権体系の中で「生存権」第一以下に序列づけを行う中国の論のイデオロギー性は明白である。つまり、「即時的」実現が可能な政治的、精神的な人権、人身の自由をも「現実の政治、経済、文化の発展水準」に服させる論理は、現在の客観的制度たる政治体制を批判、攻撃するような人権行使は許容されないことを示している。

また、「白書」自身が認めるように、中国の「経済発展の水準はまだかなり低く、人民の生活水準は先進国と比べてかなり大きな開き」があり、生存権の保障、実現はまだまだ不十分である。そして、この低いレベルの生存権の保障が他の人権の保障のレベルをも低位に定置するという構図になっている。

更に、生存権は中国では一般に集団的人権と把握されており(「白書」が重視する「発展権」も同様)、「生存権」第一の原則は、権利と義務の統一の原則と相まって、集団、全体の利益を個人的人権より優先させる機能を果たしている。

以上の中国の人権の国内的次元での保障構造を要約すると、中国の人権は共産党の統率的指導の堅持という枠組内で容認され、そして個人的な人権は国家、社会、集団の利益の下位に立ち、更に、個人的人権の中でも、政治的、

精神的人権、人身の自由(「自由権」)は最も低位に位置づけられていると言える。

(但し、中国の理論界では近年、人権論は多様化している。例えば斬新な論として、権力制約論、「安定團結」の前提としての民主の不可欠論、権利と義務の相対的独立論、権利本位論、個人的人権の中の政治的、精神的人権、人身の自由と経済的、社会的人権の同等論などが主張されている。いずれも、いまだ中国の支配的見解に上昇していないが、こういう中国での新潮流をも注視していかなければならない。ただ、共産党の統率的指導権は中国のあらゆる人権論の中で最後までタブーとして残るであろう。このタブーが浸食され始める時、中国の人権論は決定的転換点を迎える)。

三 信教の自由の構造

信教の自由は人権の一つとして、当然、右述の中国の人権の構造の中に組み込まれている。共産党の重要文献が明示するように、「宗教を利用して党の統率的指導と社会主義制度に反対したり国家統一と民族団結を破壊し、あるいは宗教を利用してマルクス・レーニン主義、毛沢東思想に反対する宣伝を行うことは許されない」、「すべての愛国的宗教組織は、党と政府の統率的指導を受け入れなければならない」、「宗教を隠れみものとするすべての違法犯罪活動と反革命破壊活動に必ず断固として打撃を与える」とされている(紅旗編輯部「我們在社会主义時期宗教問題上的基本政策」〔紅旗〕一九八二年十二期、五、七頁、以下で「共産党の重要文献」と言う場合、これを指す)。

また、個人的人権として(及び宗教団体の権利としても)、国家、社会、集団の世俗的利益の下位に立つ。更に、精神的人権として、人権の中でも最も低位に位置する。このことと、事実状態として宗教活動が盛んであることと

は別次元の問題である。

このように、宗教の自由は人権構造の中で他の精神的人権と共通して、その性質に照応した位置を占めている。しかし、中国の国家体制においては、宗教の自由は他の人権にみられない独自性を有している。これには、性質上の独自性と内容上の独自性が含まれる。

(一) 性質上の独自性。これは、宗教が建国の指導思想たるマルクス主義と相入れないということに由来し、原理的独自性とも言える。つまり、「宗教は本質上から言えば、非科学的である。宗教は観念論の社会イデオロギーであり、マルクス・レーニン主義の唯物論の世界観と対立している」(許崇徳『中国憲法学』一九八六年、二〇二頁)ということである。この原理的独自性として、権利の消極性、過渡期性、政策性があげられ得る。

先ず、権利の消極性とは、宗教の価値を積極的に認めて、あるいは価値中立的に宗教の自由を承認したのではなく、客観的必要性に基づいて消極的にそれを保障したということである。つまり、「社会主義の時期にはまだ宗教を信仰する人がおり、これは無視できない客観的事実であり、我々はこの事実を尊重しなければならない」(張維安「試論我国社会主義时期的宗教」『世界宗教研究』一九八五年四期、六七頁)、「宗教が存在するかぎり、宗教を信仰する人がいるかぎり、確固として信仰の自由を保障する政策を實行しなければならぬ」(辛林「定着する宗教政策」『北京周报』一九八四年三号、四頁)とされるのである。この性質は、他の人権にはみられない独自なものである。この権利の消極性は国家にとつての宗教と共産党にとつての宗教の二分論に現れている。即ち、国家との関係では、宗教は公民個人の自由選択の問題、公民個人の私事である。憲法上の宗教の自由はこの観点からの規定である。しかし、宗教と共産党の間には宗教Ⅱ私事原則は適用されない。宗教の止揚を論じるマルクス主義の政党にとつて、宗教は本質的に消極的性質のものである。このことは宗教と共産党の関係に投影される。つまり、共産党

にとつては宗教批判が原則となる。むろん黨員も無神論者であることが要求される。更に問題なのは、国家にとつての宗教—私事原則は字義通りには貫徹されない、ということである。国家は、「共產主義の教育を進め、弁証法的唯物論と史的唯物論の教育を行う」(憲法第二四条) 権限を有する。無神論教育は「現代化」政策と矛盾するものではない。むしろ、「高度な社会主義的精神文明を建設することは社会主義的現代化を実現することの重要内容の一つ」であり、「無神論教育を行うことは社会主義的精神文明を建設することの必然的要求である」とされる(劉仲康「対進行無神論教育の一些思考」『無神論、宗教』一九九二年二期、十八頁)。この無神論教育は宗教活動に直接干渉するものではないが、宗教の影響を(特に青少年に対して)抑制、限定化する作用を果たすことは否定できない。

次に、権利の過渡期性とは、宗教は必然的に生成、発展、消滅の過程を歩み、信教の自由は理論的には、将来、宗教の自然消滅のときまで存続するとされる。権利のこの過渡期性も特異である。「四つの現代化が発展するにつれて、わが国人民が享受するさまざまな権利はたえず拡大し、新たな水準のものへ高められていくであらう」(沈宝祥他「世界の人権問題について」『北京週報』一九八二年三〇号、十八頁)と論じられるが、すべての人權がそうではない。信教の自由以外の人權は、社会、経済、文化的諸条件の発展とともに、その人權の基盤は強化、拡大されることは考えられる。他方、信教の自由については、将来の一定の時期までは拡大もあり得るが(これは宗教発展の客観的条件がまだ存するということを前提にする)、長遠的には信教の自由の存在基盤は弱化する。つまり、宗教そのものが生成、発展、消滅の過程をたどるとされ、自然及び社会に対する統御能力が発展するとともに、宗教の存在基盤は弱化・縮小されることになり、信教の自由の存在理由もそれに対応して希薄化してくるのである。少なくとも「理論的」にはそうである。

最後に、権利の政策性とは、信教の自由を保障する目的は、宗教信託者との軋轢を避け、信託者大衆・宗教界人士と団結して彼等の積極性を引き出し、信託者と非信託者の連合を促し、共同して社会主義強国を建設するためであるということである。つまり、共産党と政府の特定の政策的意図が基底に存するのである。他の人権はこういう脈絡で論じられない。中国の文献は明確に言う。「宗教信託の自由の政策を實行することは、宗教を信託する広大な大衆から社会主義を建設する積極性を引き出すのに有利である。各民族の団結と祖国の統一に有利である。したがって、根本的に言っても、宗教の消滅に有利である。宗教を信託する者に関して言えば、彼等が宗教の本質をはつきりと認識する以前においては、宗教は彼等の精神上的の拠所であり、彼等はこれを生命より重いと考える。宗教活動に参加することは、彼等の日常生活の大事になっている。宗教を信託する大衆の宗教感情が損なわれるがごときは、彼等の積極性に影響を与えるだけでなく、かつまた人民内部の矛盾を激化させ、安定団結に害を及ぼすことになり得る」(牟鍾鑑「關於社会主義時期宗教的幾個問題」『宗教・科学・哲学』一九八二年、一一一頁、同旨、陸渥生「確立維護・宗教信仰自由・的憲法觀念」『法学』一九九一年四期、六頁)。要するに、現段階、宗教存在の客観的法則によって信教の自由を實行することが国家建設にとって有利であるとされるのである。しかし、この客観法則の内実を認定するのは共産党と政府である。そうであるかぎり、信教の自由の権利としての規範性の侵食の可能性は消失しない。ここには、特定の時期の信教の自由が権力意思によって裁断される可能性が長期的に存続する。

(2) 内容上の独自性。信教の自由が他の人権と異なった内容を有するのは当然のことであるが、ここでは、右述の性質上の独自性が権利内容上に浸透して現出する独自性を意味する。これは信教の自由の保障のあり方の現実的独自性である。これには、限定性、管理性、民族性が含まれる。

先ず、限定性であるが、既述のように、国家のイデオロギー性からして、宗教信託者、宗教組織は共産党の統率

的指導と社会主義制度に反対してはならず、また宗教を利用して反革命活動を行うことは禁止される。更に、「正常な宗教活動」のみが国家的保護を受ける。しかし、「正常な宗教活動」の憲法的内容は不明確であり、それが現実は何を意味するかは、實際上、主に共産党の政策及び政府の規定によって決められている(このため、宗教立法の必要性が説かれている。孫敢「試論我国的宗教立法問題」『政法論壇』一九九二年四期、八四頁以下参照)。この「正常な宗教活動」との関連で、いわゆる「封建的迷信」、「一般の迷信」の問題をみてみよう。

中国の法令、政策、議論を整理してみるとおよそ次のように言える。第一に、憲法上の信教の自由の対象は宗教である。第二に、封建的迷信と一般の迷信は宗教に含められない。したがって、それらの活動は当然、「正常な宗教活動」ではない。第三に、封建的迷信は信教の自由の対象ではないが、そのすべてが刑法上の処罰の対象となるわけではない。対象となるのは、封建的迷信を利用して反革命活動を行った者、及び封建的迷信をかりてアマをとばし財物を詐取する活動を行った神漢、巫婆である。第四に、大衆の封建的迷信活動及び一般の迷信活動及び一般の迷信活動は犯罪ではないが、批判と教育の対象となる。

ここで当然、問題となるのは、宗教と封建的迷信と一般の迷信の三者の区別である。ところが中国では、このメルクマールは明確でない。しかし曖昧ながらも、支配的見解はおよそ次のようなものである。宗教は、体系的な宗教哲学と宗教教義を有し、厳密な教会組織と宗教団体を有する。それは宗教制度、宗教儀式及び宗教活動を規定し、各種の形態の宗教学校を経営し、宗教の後継者を養成している。宗教信徒が入教するには一定の手続きが必要であり、一定の教規を遵守し、教規を犯したならば一定の処罰を受けなければならない。中には宗教信徒は更に宗教に対して一定の負担金を納めなければならない。他方、封建的迷信は、散漫で無組織である。封建的迷信職業者の中には後継者を養成するものもあるが、しかしそれは親方と弟子の關係にすぎない。封建的迷信の中にも何らかの秘密の

小団体があるが、しかしすべて地方性のものである。宗教と封建的迷信の根本的な区別は、宗教は無数の人民の世界観であるが、封建的迷信は一部の人がそれを利用して金銭をだまし取る手段であるということである。宗教が世界観であるというのは、それが世界（人類自身を含む）の形成に対して一つの整った見方を有するということである。封建的迷信も、鬼、神、天命を信じていると主張するが、しかしその主張の目的は、人にそれを信じさせてから相手の財物をだまし取るためである。封建的迷信はただ、相手が出す判断困難な問題を回答したり（例えば算命、看相、扶乩）、相手が要求するある種のことからを解決したり（例えば神水、神薬、求兒求女）、病人の暫時の苦痛を除いたり（例えば驅鬼治病）、相手の将来の運命とその年の運勢の善し悪しを予測したりするだけで、当ても当らなくても責任は負わないのである。よって、封建的迷信は、何か世界観の問題でなく、それはただ旧社会から残されてきた、他人の財物をだまし取り、寄生生活を送る不正常な手段にすぎない。更に、一般の迷信思想及び迷信活動は、例えば、鬼の存在を信じ、各種の神靈（竈神、家神、門神等）の存在を信じ、運命を信じることである。この迷信思想の支配下で自発的に何らかの迷信活動を行う。これらの人は、いかなる宗教も信仰せず、宗教信徒ではない。彼等はまた、いかなる封建的迷信をも信奉せず、迷信職業者に頼まない。単純な有神論者、宿命論者である。

この区別における問題点の若干をあげると、①封建的迷信の具体的例示に含まれる諸行為・活動に近いあるいは類似の要素は組織宗教にも看取される。②地方的という要素は相対的性質のものである。③金銭をだまし取る手段という要素は、その中には自発性が含まれており、組織宗教におけるお布施あるいは献金（寄付）との相違が不明である。宗教も「迷信」の一種であるとする公的立場からすれば、「だます」という点では同じ性質のものであるはずである。④一般の迷信にしても、それは容易に宗教あるいは封建的迷信と接合しうる。⑤封建的迷信の客観

的害悪の側面だけでなく、その思想的風俗的腐食の側面にも着目した封建的迷信(及び一般の迷信)に対する批判・反対も、その方法・態様によっては、あわせて信教の自由にも影響が及ぶ可能性がある。

いずれにしても、中国では信教の自由の対象としての宗教が限定的にとらえられていることは確かであり、そこでは一定の組織宗教、既成宗教が中心となっている。この宗教把握からすると、小規模、無組織の新宗教、土俗的宗教、既成宗教からの分派は信教の自由の保障の枠外に押し出され得る。つまり、宗教の限定化は信教の自由の限定化につながり、組織宗教、既成宗教中心の宗教把握は、そのレベルにまで信教の自由を狭小化することになる。

このことは、中国での信教の自由の権利の性質に照応するものである。封建的迷信、一般の迷信は言うまでもなく、宗教も本質的には積極的価値を有していないことが想起されるべきである。今日、中国では、封建的迷信、一般の迷信の「氾濫」が問題になっているが、これは信教の自由の保障の十分性を示すものではない。(尚、民法通則第七七条によって宗教団体は財産所有権を有するが、これは正常に機能しておらず、国家政策上及び実際工作上、相当の混乱がある。孫憲忠「財団法人財産所有権和宗教財産帰属問題初探」『中国法学』一九九〇年四期、七八頁以下参照)。

次に管理性であるが、中国の宗教活動は右述の信教の自由の限定性を維持するために、共産党と政府の管理下に置かれている。第一に、宗教職者は宗教職務を遂行する権利を有するが、その活動は宗教団体の指導下にあり、また宗教職者は必ず宗教院校、寺廟の養成・教育を経て、一定の宗教知識を有した者でなければならない。第二に、各宗教はいずれも、宗教書、典籍、画像及びその他の宗教用品を編集、出版、取次販売する権利を有するが、宗教書を散布したり政府の主管部門の許可を経ないで宗教書を出版・発行してはならない。第三に、宗教活動の場所が政府によって配置されるが、その場所は政府の宗教事務部門の指導下で宗教組織と宗教職者の責任で管理され、

宗教活動の時間、規模、回数に対しては宗教組織が按排する。この宗教活動の場所以外で布教したり有神論を宣伝することは許されない。また、宗教活動の場所へ行って無神論の宣伝を行ったり、信者大衆の間で有神か無神の弁論を發動することも許されない。第四に、各宗教は自己の全国性と地方性の組織機構を有し、宗教職者養成のために宗教院校を運営する権利を有するが、いずれも共産党と政府の指導を受け入れなければならない。各宗教組織の任務は、共産党と政府が宗教信仰の自由の政策を貫徹・執行するのに協力し、信者大衆と宗教界人士が愛国主義、社会主義の自覚を高めるのを援助し、宗教界の合法的利益を代表し、正常な宗教活動を按排し、教務を処理することである。これらことから理解されるように、管理は原則であり、そしてその管理において各宗教組織が重要な役割を果たしている。宗教組織は、「政府と信徒の關係をつなげ、下情上達、上情下達し、宗教活動をわが国の憲法と法律が許す正常な軌道にのせる。この作用は、いかなるその他の組織も代替できない」(蔣文宣「談談我党處理宗教問題的左・和防右」『世界宗教研究』一九八七年一期、一一〇頁)とされている。中国はこの管理を、宗教に対する国家の「行政管理」と「宗教に対する宗教団体自身の管理」を相互に結合させたものとして、その重要性を強調する(彭耀、李成棟「關於我国宗教問題的理論思考」『世界宗教研究』一九九二年二期、五七頁)。宗教活動が管理下にあるということは、宗教活動が恒常的に共産党と政府の監視にさらされていることになる。この管理は監視ということの中に、中国での信教の自由の権利の性質によって基礎づけられた権利内容の独自性の一つが出てくる。(ちなみに、現在、中国における各種の宗教組織は二千余個、宗教活動場所は四万余個所、宗教職者は二〇万人、宗教院校は五〇余校とされる。『人民日報』一九九一年三月二日)。

民族性とは、対外的には中華民族主義、対内的には多民族主義のことである。前者について、憲法は「宗教団体と宗教事務は外国の勢力による支配を受けない」と規定し、宗教関係での中華民族主義を明示している。この内容

に関して、共産党の重要文献は次のように論じている。「当面、わが国の国際交流の日増しの拡大にしたがって、宗教界の対外関係も日増しに発展し、わが国の政治的影響を拡大するのに重要な意義を有している。しかしこれと同時に、国際上の宗教的反動勢力、特に帝国主義の宗教勢力も、宗教交流を利用して浸透活動を行い、中国大陸に再び戻ることをはかっている。我々の方針は、宗教方面の国際友好交流を積極的に展開することのみならず、また外国の宗教のすべての敵対勢力の浸透を断固として抑制することである。わが国の宗教界は、国際交流にあたって、必ず、独立自主、教会自営の原則を堅持し、国際宗教反動勢力があらためてわが国の宗教を支配しようとする企てを断固として抑止し、いかなる外国の教会及び宗教界の人士でもわが国の宗教事務に干与することを断固として拒絶しなければならず、更に外国宗教組織（それらが支配している機構を含む）が、いかなる方法であろうとも、わが国に伝教し、あるいは宗教宣伝材料を大量に密輸して散布することは許されない。また、外国宗教の反動勢力がわが国に地下教会及びその他の不法組織を建立するのを高度の警戒でもって厳しく監視し、宗教を隠れみのとして行われるスパイ破壊活動の状況に断固とした打撃を与えなければならない。」

ここには、単なる宗教上の独立主義だけでなく、権利内容上の限定性、管理性が包含されている。これは、信教の自由の権利性を国家を超えたあるいは国家以前の人間の主体的なものとして認識せずに、「愛国愛教の原則」の下に、「社会主義の新中国がなければ宗教徒の宗教信仰の自由の権利はなく、宗教徒とその他の公民の同等の政治的権利と社会的地位はない。繁栄富強の社会主義国家がなければ宗教事業の発展はない」（方興「社会主義时期的宗教問題」『社会科学』一九八四年四期、四七頁）と認識することの結果である。この認識からすれば、信教の自由の対外的関係においても当然、国家の性格が反映されることになる。この宗教上の中華民族主義は、一九八九年の天安門事件後は体制擁護のための反「和平演变」闘争と結びつけられている。

他方、多民族主義は中国の多民族性からくる。中国では現在、五五の少数民族が知られており、大陸の総人口に対する比率は約八%である。少数民族の人口比率は小さいが、その居住地域は広い。憲法上の信教の自由に関する規定は、当然、少数民族にも適用されるが、同時に、民族区域自治法の中で重ねて信教の自由に関する規定が置かれている。このことは、少数民族の間での信教の自由の重要性を示していると同時に、信教の自由の権利の性質上の独自性（消極性、過渡期性、政策性）と権利内容上の独自性（限定性、管理性）が全民族的に共通であることを示している。しかし、少数民族と漢民族とは、信教の自由の具体相において相互に異なった面も存していることにも注意しなければならない。これは、宗教の存在の仕方が相互に異なることにもよる。

第一に、少数民族の間では宗教信仰者は多く、しばしば民族全体が同一の宗教を信仰している。例えば、回族、ウイグル族等一〇個の少数民族はイスラム教を、チベット族と蒙古族はラマ教を、タイ族は小乗仏教を信仰している。これに対して、漢民族の間では、宗教信仰者は比較的多くなく、かつ多種の宗教を信仰している。第二に、少数民族の宗教信仰は、その民族の伝統、習慣と融合し、民族文化・心理の一部となっている。中には、寺廟を民族存在の象徴とみなしている少数民族もある。他方、漢民族の宗教は伝統文化の構成部分ではあるが、しかし、民族文化、風俗習慣、民族心理との結合の程度は少数民族におけるほど緊密ではない。第三に、少数民族の間では、宗教の社会的作用が大きい。宗教の教義、戒律は社会的生活を維持する共同の道德規範となっている。これに対して、漢民族における宗教の社会的作用、影響は、少数民族の場合にはるかに及ばない。

これらのことから理解されるのは、少数民族における宗教問題は、漢民族におけるそれに比して、一層複雑かつ困難な性格を有しているということである。そして、少数民族問題の多くは宗教と関わりがあるがゆえに、その民族問題は、共産党と国家の反宗教のイデオロギー性と矛盾・緊張の関係にあるということも看過できない。この矛

盾・緊張関係の解消の一つの方向での現れが民族懐柔であり、もう一つの方向での現れは民族抑圧である。そして、このいずれの方向も矛盾・緊張関係を根本的に解消させるものではない。

四 国際社会における信教の自由との比較

信教の自由に関する国際社会の一応の基準が存在する。「世界人権宣言」(一九四八年十二月一〇日国連総会決議)第十八条、既述の自由権規約第十八条、「宗教又は信念に基づくあらゆる形態の不寛容及び差別の撤廃に関する宣言(宗教的不寛容撤廃宣言)」(一九八一年十一月二五日国連総会決議)である。中国は自由権規約にまだ加入しておらず、また宣言の法的効力について論議があるところであるが、これらの宣言、規約は信教の自由についての国際社会のおおよその共通認識を示していると考えてもよいであろう。

右のうち、世界人権宣言、自由権規約は狭義の信教の自由、即ち信仰、信念の自由に関する規定である。この自由は国際的合意が得やすかった。それらの規定内容は、形式的には中国の憲法規定と照応する部分が多いが、重要な差異もある。即ち、世界人権宣言、自由権規約ともに、「思想、良心及び宗教の自由」という規定の仕方をしてはいるが、中国憲法は「宗教信仰の自由」と規定し、「思想、良心の自由」を何も規定していない。これは技術的問題でなく、国家の社会主義性を反映している(「社会主義政治制度に対する中国人民の選択権は唯一のものであり、これは動揺させることはできない」ということである、孔令望、戚淵「我国憲法有関公民権規定的特色」「法学」一九九二年三期、三頁)。

他方、宗教的不寛容撤廃宣言は(中国はこの宣言に賛成し、「その規定を執行する」ということを、一九八八年

二月、国連人権委員会で明言している、「中国国際法年刊」一九八九年、六五一頁、自由権規約第十八条を取り込みながら、更に、①信教の自由についてきわめて具体的に規定したこと、②政教分離の部分的な(全面的でない)のメルクマールを提示したこと、③宗教、信念に基づく差別は「人権」の侵害としたことにおいて、重要な意義を有している。これらについて、ここで詳論できないが、中国との関係で若干のことを指摘しておく。当該宣言第六条は「思想、良心、宗教又は信念の自由」の範囲として九項目をあげている。これらのうち、特に、「宗教又は信念の儀式又は慣習に係る必要な物品及び材料を制作し、取得し並びに使用すること」、「これらの分野において関連ある出版物を著述し、発行し及び普及させること」、「これらの目的に適した場所で宗教又は信念を布教すること」、「国内的及び国際的平面で宗教及び信念について個人及び共同体との交流を確立しかつ維持すること」等は、中国の信教の自由の内容上の限定性、管理性によって強い制約を受けている。また、第五条二項の「すべての児童は、父母又は場合により法定保護者の希望に従って宗教又は信念についての教育を受ける権利を享有し、かつ、父母又は法定保護者の希望に反して宗教又は信念に関する教育を受けることを強制されない。児童の最善の利益が、指導原理だからである」という規定は、中国の公教育における「共産主義の教育」「弁証法的唯物論と史的唯物論の教育」と衝突する。

更に、当該宣言はすべての宗教、信念に対する差別の禁止を規定するが、これはすべての宗教、信念の平等¹¹国家の中立性を意味する。しかし、そこでの宗教は中国の場合と異なって、少なくとも否定的に認識されていない。当該宣言は前文で、「宗教又は信念が、それを信じる者にとっては、人生観の基本的要素の一つであること、また宗教又は信念の自由は完全に尊重されかつ保障されるべきであること」とし、また「宗教及び信念の自由はまた、世界平和、社会的正義及び人民間の友好という目標の達成、並びに、植民地主義及び人種差別のイデオロギー又は

慣行の撤廃に奇与するものであることを確信」とすると述べる。これらは、宗教の一定の価値評価を前提としている。これに対して、中国では宗教は本質的には否定的に把握され、そこでは国家は宗教、信念(無神論を含む)に対して中立的ではない。政教分離の型から言えば、中国は国家による無神論教育を前提としてでの管理的な政教分離である。このようにみえてくると、中国の信教の自由は国際社会の基準に照らして、重大な問題点を有していると言える。

今日の国際社会においては、中国の信教の自由の性質上の独自性Ⅱ原理的独自性は少数派である。もともと、内容上の独自性Ⅱ現実的独自性については相対的なものである。世界各国は信教の自由の現実面で、程度、内容の差はあれ、種々の問題を有している。特に、政教分離については、いまだ多くの国が問題を抱えている。政教分離上、二つの方向での病弊が存する。一つは国家(政治)と宗教の癒着という病弊であり(ここでの宗教が特定の宗教・教派の場合、他の宗教・教派に対する抑圧、差別をとまなう)、もう一つは、国家(政治)が宗教に対して對抗的となるという病弊である。中国は後者の型である。いずれの病弊も当該宣言の趣旨に沿うものではない。

当該宣言は次のように規定する。「何人も、宗教又はその他の信念を理由とする国家、機関、個人の集団又は個人による差別を受けない」(第二条一項)。「この宣言の適用上、『宗教又は信念に基づく不寛容及び差別』とは、宗教又は信念に基づく区別、排除、制限又は優遇 *preference* であつて、平等な立場で人権及び基本的自由を認識し、享有し又は行使することを無効にし又は害する目的 *purpose* 又は効果 *effect* を有するものをいう」(同条二項)。「すべての国は、市民的、経済的、政治的、社会的及び文化的生活のすべての分野において人権及び基本的自由を承認し、行使し及び享有するに当つて、宗教又は信念を理由とする差別を防止しかつ撤廃するための実効的な措置をとらなければならない」(第四条一項)。

これらが、あらゆる宗教、信念(無神論を含む)に対する国家(必ずしも国家に限定されないが)の中立性を意

味するとすれば、イスラム教と密着しているイスラム型(これにも原理主義型とモダニズム型がある)は言うまでもなく、キリスト教(あるいはその一定の教派)の特殊地位が容認されているイギリス型、イタリア型、ドイツ型も問題を有する。また、比較的には政教分離が徹底しているとされるアメリカ、日本においても、必ずしも「徹底」していない。中国は逆方向の問題のようであるが、平等で独立した信教の自由の保障という観点からすれば、中国のみが特異ではない。冷戦後の現在でも、世界各地における深刻な紛争の多くは複雑に宗教と絡んでいる(当面、日本経済新聞社編「宗教から読む国際政治」一九九二年、シル・ケベル、中島ひかる訳「宗教の復讐」一九九二年等参照)。それらの紛争の妥協的解決を困難にしているのは、宗教に内在する「情念」である。この意味からしても、一方で国家と宗教の癒着、他方で国家と宗教の対抗は、宣言にある「世界平和、社会的正義及び人民間の友好」という目標の達成に資するものではない。

(尚、政教分離に関わる問題で、当該宣言の第三条が、「宗教又は信念を理由とする人間間の差別は、人間の尊厳に対する侮辱」であり、「人権及び基本的自由の侵害」及び「国家間の友好的及び平和的な関係に対する障害」として、「非難されなければならない」と規定しているのは、当該宣言が差別禁止Ⅱ国家の中立性を「人権」に直結するものと認識しているのではないかと考えられる。これは政教分離の性格についての日本の議論にとっても示唆的な意義を有している)。

五 展望—結びにかえて—

現在、中国は「現代化」政策を推進している。これは同時に、共産党と政府の宗教政策の枠組を構成している。

つまり、「現代化」の実現のためには、政治的・社会的軋轢を最小限化しなければならず(安定団結)、信教の自由もこの角度から把握される。共産党の重要文献が論じるように、「宗教を信仰する大衆と信仰しない大衆の全体を連合させて、現代化された社会主義強国を建設するために共同闘争すること、これが、我々が宗教信仰の自由の政策を貫徹、執行し、すべての宗教政策を進める上での根本の出発点であり立脚点である」ということである。

この方針に照応して、宗教の進歩的作用、宗教と社会主義社会の相互協調が論じられるようになった。しかし同時に、宗教とマルクス主義は世界観上、思想体系上、調和され得ないという原則も堅持されている。このように宗教の両側面が論じられるということは、「現代化」政策下でも宗教は一種の緊張状態にあることを示している。本来的に、この政策下の信教の自由は二種の方向で矛盾、緊張を増大させる契機をはらんでいる。

第一に、仮定上、「現代化」が将来的に実現されていく場合、それは社会主義の基盤の強化を意味している。そして、これは弁証法的唯物論と史的唯物論の教育の普及をともなっている。つまり、「現代化」実現は、宗教の存在基盤の弱体化を意味しているのである。換言すれば、社会的生産力の発展、社会主義的精神文明の建設、科学的世帯教育の強化は、「自然と社会に対する人の神秘感と依存感を除去し、そうして宗教に頼って安心立命する土壌と条件を根絶する」(万斌『論社会主義文明』一九八六年、一五〇頁、國務院宗教事務局局長の任務之も同旨のことと言う、「求是」一九九一年七期、十一頁)ためである。ありていに言えば、現段階、信教の自由を認めているのは、そのことによって宗教信仰者のエネルギーを「現代化」建設へ向けて結集させるためである。彼等のエネルギーの分散化もしくは対抗化は好ましくないのである。要するに、仮に強制の契機は存しないにしても、長遠的には、宗教信仰者は宗教の存在基盤の弱化的ために、「現代化」建設に協力、尽力することになる。

第二に、「現代化」のための「改革・開放」政策は、経済的・文化的交流の活発化と精神的欲求の解放をともなっ

ており、この政策が維持される限り、中国が言う「非社会主義思想」「非プロレタリア思想」の外からの混入と内からの造出は不可避的である。共産党と政府は、思想上、精神上の引き締めを堅持しながら（「ブルジョア自由化」批判）、「改革・開放」政策を更に加速させようとしているが、それにもかかわらず、「改革・開放」政策にともなう国内外からの思想上、精神上の「解放」圧力は存続し、そしてこれは、本来的には宗教批判を任務とする共産党に対して絶えず緊張状態を強いることになる。

以上のことからして、「現代化」政策下の宗教の自由は、宗教の側にとっても、共産党と政府の側にとっても矛盾の状態にある。このうち、前者の矛盾は長遠的射程における問題であるが（少なくとも、いわゆる「社会主義初級段階」における緊要な問題ではない）、後者の矛盾は当面の問題である。そして、この当面の問題の成り行きによつては、前者の長遠的問題も必然的に影響を受ける。このことを最後に考えてみる。

中国の「最高実力者」たる鄧小平は、一九九二年一月十八日～二月二日、「南方視察重要談話」を行い、その中で、「改革・開放」加速の大号令を出した。これを受けて、同年十月、中国共産党第十四回全国代表大会は「社会主義市場経済」論を正式に打ち出した。これは、それまでに相互に相入れないとされてきた「社会主義」と「市場経済」を大胆にドッキングさせたものである。同時にこれは、右述の後者の矛盾を深刻化させるものでもある。つまり、以下のようなことである。

社会主義の堅持は宗教の自由の性質上の独自性⇨原理的独自性の維持を意味するが、他方、市場経済の原則化は宗教の自由の内容上の独自性⇨現実的独自性の変容の可能性を示唆する。かつて、マルクスとエンゲルスは「共産党宣言」の中で、信教の自由という思想は商品経済を下部構造としての上部構造での「意識の分野において自由競争の支配を言明したものにすぎない」と論じていた。つまり信教の自由は商品経済に照応するものである。更に、

マルクスは、歴史は必然的に計画経済下の社会主義(共産主義)の方向へ発展しつつあることを前提として、「ゴダ綱領批判」の中で、「労働者党はこの機会に、ブルジョア的な『信教の自由』とは、ありとあらゆる種類の宗教的な信念の自由を大目にみることにほかならないこと、だが党はむしろ信念を宗教的幽霊から解放するために努力するということ、この自覚を表明すべきであった」と主張していた。しかるに、中国は「社会主義」と「市場経済」を結合させた。これは下部構造における歴史的「後退」とも言える。そうして、究極的には下部構造が上部構造を決定するという理論からすれば、市場経済に照応して「意識の分野において自由競争の支配」＝信教の自由の活性化が招来されることになる。つまり、中国の信教の自由の現実的独自性の変容である。(中国の論も、「商品経済がもたらす競争システムは宗教を不可避的に伸張させ得る」と言う。彭耀、李成棟、前掲、五二頁)。

しかし、これは社会主義の堅持による信教の自由の原理的独自性と照応しない。この原理的独自性の維持と現実的独自性の変容との間の矛盾は、「社会主義市場経済」下の「現代化」の進展とともに益々深刻化する。この矛盾の解消の方向は、市場経済＝現実的独自性の変容が社会主義＝原理的独自性を溶解させる方向か、あるいは社会主義＝原理的独自性の堅持が市場経済＝現実的独自性の変容を逼塞させる方向かのいずれかである。中国が言う「社会主義初級段階」(これは生産手段の社会主義的改造が基本的に完成した一九五六年から社会主義的現代化の実現まで「少なくとも百年は続く」とされる)は右のいずれかの方向へ向かう過渡期である。そして、右の第一の方向は、同時に中国の人権の構造の変容を招来する。第二の方向は、現在の人権の構造を原則的に存続させる。この当面の共産党と政府の側の矛盾の解消方向によって、先述した宗教の側にとって長遠的な矛盾の解消のされ方も当然異なってくる。そうして、天安門事件後の中国をめぐる国内情勢と国際情勢は、第一の方向へ向かう可能性を高めている。

(尚、中国は一九九三年三月、憲法を改正した。主な改正点は、「社会主義初級段階」及び「社会主義市場経済」を明記したこと、「国营经济」を「国有经济」に変更したこと、「農村人民公社」の規定を削除したことである。これは「改革・開放」加速路線を憲法的に確認したものである)。

付記：本稿は第二五回宗教学会(一九九二年十一月)での研究報告に主旨を変えずに加筆したものである。註は学会報告の性格上及び本稿の枚数制限上、最少にとどめている(本文中に掲記)。文献も含めて、中国の人権及び信教の自由の詳細は、以下の拙稿を参照願いたい。「中国の人権と主権」「中国研究月報」一九九三年四月号(これは中国の人権論の国際的次元での問題構造を分析した論文)、「中国の人権の展望—改革・開放の加速と人権—」「月刊自治研」一九九三年六月号、「中国における信教の自由の権利構造」「高田法学」第二卷一号(一九九一年)、「権力と宗教—現代中国における緊張関係—」「憲法学の展望」(小林直樹先生古稀祝賀)有斐閣、一九九一年、「中国における信教の自由—宗教にとつての矛盾的構造—」「法学セミナー」一九九一年十二月号。(本稿での信教の自由論は右の三論文を基礎としているが、新しいアプローチと資料を加味している)。