

「政教分離」の限界

——中国チベット自治区ラサにおける騒乱の分析から——

おお かわ けん さく
大 川 謙 作

- はじめに——政治領域と文化領域
I 1989年10月11日の騒乱
II チベットにおけるデモと騒乱
III 政教分離の限界

はじめに

——政治領域と文化領域——

中華人民共和国は、国家として公的に55の少数民族を認定し、「統一した多民族国家」として自らを認識している^(注1)。しかしながら、中国はその膨大な人口の大多数を主要民族である漢民族が占めており、少数民族の人口に占める比率は1割に満たない^(注2)。であるならば少数民族は中国においては周辺的な存在であり、大きな重要性を持たないといえるだろうか。現在、中国の少数民族出身者が政府中央でどの程度重要な位置についているか、というレベルにおいてはまさにそのとおりである。だが、少数民族の問題は現代中国の根幹に関わる問題ですらあると認識する論者もいる〔加々美 1992；毛里 1998〕。ことは巨大国家中国の国民統合という問題に関わる。半植民地的状況からの解放のプロセスとして自らの近代史を捉える歴史認識に、社会主義イデオロギーに特徴的な一元性への希求が加わることによって、新中国の理念的国民国家への執着は強烈なものとなっている^(注3)。

そのような状況を念頭におくとき、民族政策が中国において持つ重要性が明らかになる。新中国はきわめて強力な中央集権国家であり、一般行政区においては理論的にも現実にも地方自治が存在しない〔毛里 1998, 126-127〕。したがって、少数民族に与えられた「民族区域自治」の存在は、中国における一元的な統治構造の中できわめて例外的なものである。すなわち、中国における民族政策は、きわめて強く一元的である国家統治の理念を、理論的にも現実的にも相対化しうる契機となる可能性を秘めていることになる。もちろんその「自治」は、党の強力な指導下にあるという大前提のものであるということだけは付言しておくべきである。

毛里 (1998, 49) は中国における民族区域自治の性格を、オットー・パウアー (Otto Bauer) を引きつつ、特殊な地域に賦与された若干の地方自治と「民族の文化的自治」が混合したものとして捉えている。パウアーが民族問題の解決として提唱した「民族の文化的自治」とは、言語・教育・宗教といった「文化領域」での自治であり、それは政治・行政レベルの問題とは区別されるものとされる。中国における民族区域自治においても、その自治が「文化領域」に留まることは大前提である。だが、こうした発想にはある種の困難がつきまとうように筆者に

は思われる。その困難とは「文化領域」と「政治領域」とを峻別しようという発想である。文化領域と政治領域というのは、果たしてそのように峻別可能なものなのであろうか？

本稿はこの「文化領域」と「政治領域」の峻別が実際には困難なものであることについて、「政教分離」をひとつの例として論じるものである。政教分離を例とした理由は、文化領域として一般に考えられる言語・教育・宗教などのうち、宗教の問題は少数民族の問題にとどまらないので、文化と政治の関係についてより広い視野を提供しようとするからである。さらに、本稿においてとりあつかわれるのは、国際政治学などで一般に「チベット問題」といわれる問題の範疇にはいる、中国チベットにおける紛争である。チベット問題は時としては「民族問題」としてあつかわれるが、また時としては「宗教問題」としても扱われる。だが、チベット問題は民族問題なのかそれとも宗教問題なのか、という問いは、少なくとも筆者には、あまり有効なものとは思われない。両者はともに政治的な問題として顕現したかぎりにおいて「民族^(注4)問題」なのであり、同様に政治問題として顕現したかぎりにおいて「宗教問題」なのである。その意味で「政治領域」と「宗教領域」という領域を、それぞれ独立して切り離してあつかいうるものとして設定すること自体に大きな無理がある。だが、中国における民族政策も宗教政策も、まさにこの無理を前提にすることで国内における民族的宗教的文化的な多元性をかろうじて確保しようとしているかのように筆者には思われる。本稿において問われるのはその内実である。

具体的には、中国チベット自治区において、

1989年10月11日に発生したひとつの騒乱をとりあげて分析する。この騒乱は、当時ラサで頻発していたおりからの独立要求デモ事件とはその形式や趣をことにしており、一見如何にも平和的で、発生当初は「宗教儀礼の実践」として黙認されていた。だが後に、中国当局は「政治的事件」としてこの騒乱に介入することを決定した。より正確に言えば、中国共産党は宗教信仰の自由は認めているのだから、論理の上では、それが純粋な宗教的事件であっては介入することはできず、それが政治的事件である限りにおいてこれに介入することができるということになる。その意味でそれが宗教的事件なのか政治的事件なのかという解釈と判断が当局の対応にとっての鍵となる。したがってこの10月11日の騒乱の解釈は、上述してきた問題を考えるにあたってきわめて重要なものである。

以下、本論文の構成を述べよう。Ⅰではまず1989年の騒乱の事実経過について詳述する。Ⅱではまずその当時のチベットの政治状況について騒乱事件との関わりにおいて分析し、然る後に当該騒乱の解釈を提示してなぜその騒乱が弾圧の対象となったのかを明らかにする。まず当時ラサで頻発していた独立要求デモ事件とその含意について論じ(Ⅱ-1)、次いでそれとの対比において1989年の騒乱の持つ意味について分析する(Ⅱ-2)。最後にⅢにおいては、以上の議論を踏まえた上で、本節で触れた文化領域と政治領域の議論にもう一度戻って結論とする。

Ⅰ 1989年10月11日の騒乱^(注5)

1989年10月11日、中国チベット自治区の首府

ラサにおいて、ひとつの奇妙な騒乱が勃発した。その日のラサは、戒厳令下にもかかわらず華やかな雰囲気につつまれていたという。朝から多くのラサ市民が街に繰り出し、その聖地でありラサ旧市街の中心であるチョカン寺の巡礼路、パーコー^(注6)をコラ^(注7)していた。また街のそちこちではサン^(注8)が焚かれ、ひとびとは手に手にツァンパ^(注9)のつまった袋を持って、その白い粉を天に投げ上げていた。ルンタ^(注10)が宙に舞い、パーコーを埋め尽くした。そうしてひとびとは「ラ・ギャロー！」すなわち「神に勝利あれ！」という峠越えなどの儀礼において唱えられることばを叫んだという。

コラも、サンも、ツァンパもルンタも、そして神の勝利を願う祈りの言葉も、チベットにおいては日常的な光景とっていいだろう。これはチベット文化圏を旅する者が目にすることになるであろう、ラギューと呼ばれる儀礼であった。しかし、ラギューは例えば山越えの時に峠の神をたたえるなどといった文脈で行われる儀礼である。何故、峠ならぬ都市ラサにおいて、こんなにも急に、しかも大規模に行われたのだろうか。

同年3月にラサに戒厳令がしかれてから、すでに半年以上が過ぎていた。ラサでは人民武装警察に替わって人民解放軍が治安維持の任を負っていた。だが兵士たちはこの突然の祝祭に介入することはしなかった。解放軍の職務は3年このかたの独立要求デモを押さえ込むことであった、このように平和で私的な宗教儀礼に介入する権限はもとよりなかった。なんといっても信仰の自由は中国当局が新たな憲法で保障しているところであった。しかし夕刻、事態は一変した。

兵士たちはパーコーを「左回り」に巡回し、ひとびとに身分証明証の提示を求めはじめた。この時点で兵士たちは宗教儀礼に直接介入することまではしなかったとはいえ、突然の祝祭の含意がいまや中国当局にとっても明らかなものとなっていた。当局にとって、この事態は明らかなジレンマだった。チョカンには兵士を満載したトラックが到着し始めていた。緊張が続いた。ラサのすべての役所と工作隊で、緊急の政治集会が持たれたのは、翌々日の13日早朝であったという。それからツァンパを撒くこと、サンを焚くことが禁止され、違反者の逮捕が始まった。罪状は「反革命罪」、3年以上の懲役ということだった。

この事件は、表面的には、個人的で非政治的である限りにおいて認められていた宗教儀礼に介入を行ってしまうことで、中国当局が宗教信仰の自由を保障した憲法を自ら反故にすることになってしまったかのようにつる。だがことはそれほど単純ではないだろう。中国当局はあくまでもこの騒乱を政治的な事件と認識して対処したのであるし、結果的にはその認識は正しかった。しかし、当該騒乱においては、政治的な主張が唱えられたわけでもなく、また暴力行為が発生していたわけでもない。したがって、この騒乱はその見せかけどおりに理解するわけにはいかない性質のものだった。それでは結局のところ、この騒乱において何が起こっていたのだろうか？

その理解のためには、チベットをめぐるマクロな政治状況への理解も必要であるし、同時にチベットのローカルな文化的文脈に対する一定の理解も不可欠のものとなる。この事件には、中国の民族政策においてもっとも大きな困難と

なっているものが何であるのかが余すところなく示されている。それはすなわち、先に触れたところの文化領域と政治領域の区別という問題である。以下、この騒乱の解釈にうつろう。まずはこの騒乱のおかれたコンテキストを理解するために、当時ラサにおいて頻発していた独立要求デモ事件について述べる。それとこの騒乱がどのレベルにおいて異なり、どのレベルにおいて相同であるのかが問われることになるだろう。

II チベットにおけるデモと騒乱

1. 独立要求デモ事件

まずこの事件を、ラサを中心とするチベット各地において、1987年以降頻発していた独立要求デモ事件と同一視することはできないことを指摘しておこう。もちろん両者は大きく関係している。しかし、1989年のラサでの騒乱事件、ということで、そのまま両者を単一の現象と見なしてしまうわけにはいかない。中国政治の観点から民族問題を研究している議論〔加々美1992；松本1996；毛里1998〕ではこの騒乱は無視され、また中国の大事記〔西藏自治区党史資料編集委員会1995〕においても同様に言及されないが、にもかかわらずこの両者の差異について認識しておくことは重要である。というのは、この騒乱はかなり独立要求デモを意識しており、それらのデモで得られた教訓をもとに組み立てられているという可能性があるからである。つまり、ラギエーの騒乱事件（以下ラギエー事件と表記）を、独立要求デモ事件を参照しつつもそれに變形を加えたものとして捉えられるということである。したがって、ラギエー事件がど

のように独立要求デモ事件と異なっているかという細かい点についての考察は、ラギエー事件の本質、さらにはそこで表されているチベット問題の本質を見極めるために必要不可欠な作業となるはずである。そのため、議論の前提として独立要求デモ事件についても考察しておく必要があるであろう。以下、まずは独立要求デモ事件の紹介と解釈にうつる。なお、以下のデモ事件の詳細についての情報と解釈は大きくSchwartz (1994a) によっている。

ラサにおける独立要求デモ事件は1987年9月27日を皮切りに1980年代末から90年代初頭に頻発した政治行動である。僧などを中心とした先導者がチベット独立を唱えてデモ行進を行い、規制に動いた警察や軍隊との間で流血の衝突が相次いだ、というのが簡単な要約である。だがもちろんこの要約が不十分なものであることは明らかであり、それは以下に見ていくとおりである。

チベットに関するモニター団体であるチベット・インフォメーション・ネットワーク (TIN) の集計によると、独立要求デモは1987年9月から92年までの5年間で138回にも及ぶという^(注11)。その多くは僧たちの主導によって^(注12)、チベットの独立を要求するスローガンやダライラマの長命を祈願する文言を唱えつつ^(注13)、中国では禁止されているチベット「国旗」である雪山獅子の旗を掲げて、パーコーをコラするという形式をとっていた。この形式は取り締まりにあたる中国当局によっても認識されており、デモの計画が事前に当局に漏れた場合などでは当局はチョカン寺とパーコーに人員を配置してデモ隊のパーコーでのコラを阻止しようとするという事態さえ生じていた。

もちろんこの形式を踏襲しないデモも存在した。だがそうしたデモは当局の厳しい監視と取り締まりを受けるとはいえ、規制に動いた警官隊や人民武装警察や人民解放軍との間に流血の事態が生じたものは、すべてが上記の形式を踏襲したものである。逆にこの形式を踏襲していないデモにおいては、その中で中国当局にとって最大の禁句である「チベット独立」の要求が唱えられていても、深刻な問題にまでは発展しなかった。

たとえばその例として1987年の10月6日のデモがあげられる。これは最初の9月27日のデモと10月1日のデモに引き続いて起こった大規模なデモではあるが、前2者がパーコーでのコラという行為を伴っているのに対し、このデモの場合、デモ行進が行われたのはチョカンではなくてラサ西部新市外にある中国人地区のチベット自治区政府の周辺においてであった。もちろん警官隊はこのデモを鎮圧し、全員を逮捕した。しかし、デモ隊の者たちは、手ひどく殴られたものの、わずか2日後には無罪放免されている。一方9月27日のデモ隊の拘束は長く続き、釈放は1988年1月までかかったし、また一部の「首謀者」やこの事件に関連して逮捕された知識人ユルダワツェリンなどの拘束はさらに長期に及んだ。また中国の党史や大事記においても、9月27日と10月1日のデモは記されているが、10月6日のデモについての記述はなく〔西藏自治区党史資料征集委員会 1995〕、中国当局の認識においても上記の形式を踏まないデモの重要性が低いものであることが窺える。

加々美(1992)や松本(1996)さらに毛里(1998)らの議論は、いずれも中国の民族問題をより大きな中国政治全体さらに国際政治上の

動向との連関において捉えようとする傾向をもつ。それぞれに優れた業績ではあるが、それらにおいて少数民族問題が扱われる場合は、チベットでの騒乱に大きな注目を払いながら、こうしたそれぞれの騒乱の細かな差異には無頓着のようである。だがこうした差異は重要である。また当局の対応の仕方(参加者の拘束期間の違い)にこれだけの違いが存在したことから考えると、2種類の騒乱の違いが持つ重要性は中国当局によっても認識されていたと見るほうが自然である。だからこそ10月6日のデモ隊たちはわずか2日の拘束だけで無罪放免されたのである。

チョカン寺、パーコー、コラ、雪山獅子の「チベット国旗」、ダライラマ、チベット独立というスローガン。こうしたものがデモ隊によって活用され、かつまた当局によって危険視された象徴群であり、デモの道具だてであった。すでに注7で述べたとおり、コラはチベットの宗教的慣習で、寺や聖物の周りを右回りに巡回するという行為である。目で見てわかることだが、ラサにおいてコラをしているということは、彼(女)がチベット仏教徒であることを示す指標になる。またチョカンの巡礼路パーコーがデモの場に選ばれたのも象徴的な意味を持つ。ここはチベット文化圏全土から巡礼が集まるチベットの中心であり、この道では皆が右回りに歩く。聖地のまわりでは左回りにコラをするボン教徒たちでさえも、パーコーでは右回りにコラをするという習慣があるくらいなので、ここで左回りに歩いている者は、近所に住んでいて近道をするためといった程度の者を除くと、ほとんど漢人に限定される。したがって、パーコーでのコラは、まずこのようにチベット文化圏の連続

が漢人にまで届いていないことを可視的に示す効果があった。さらに9月27日のデモ隊は、それをチベット国家と結びつけ政治化した。すなわちダライと雪山獅子旗という象徴の活用である。ダライは旧ラサ政府の代表かつチベット亡命政府の首領という政治的立場のみならず、それを超えてチベット仏教の最高指導者としての顔も持つ。これがコラの現場において唱えられることによって、本来非政治的な、いってみれば文化領域に属する宗教実践であるコラが、ダライという政教の両面に関わる人物を媒介することによって政治的なものとして転化され、さらに携行を禁止されている「チベット国旗」という疑いようもなく政治的な象徴を併用することで国家独立という明解な政治的主張として固定される。これがデモにおいてコラやダライや雪山獅子旗が用いられた理由であり、当局が恐れた理由でもある^(註14)。そしてまた9月27日のデモに続いた多くのデモ事件において、この形式が遵守された由縁でもある。このようにして、我々は1987年9月27日以来のラサでの独立要求デモ事件の持つ儀礼的とさえいえる形式への遵守の意味を解き明かしたといえるだろう^(註15)。

ところで、このように見てみると、我々が今問題にしている1989年10月11日のラギュー事件は、それらの独立要求デモとは、重要な点において一致していないことに気づかされる。パークーにおいてコラをするという点は同じだが、しかしラギューにおいて、それはデモ行為ではなく宗教的行為として行われているように見える。なぜなら、ラギュー事件においてはダライラマへの言及もなされず、雪山獅子も、チベット独立のスローガンも唱えられることはなかったからである。注意を払うべきことは、これら

3つの行動（ダライへの言及、雪山獅子旗の携行、チベット独立のシュプレヒコール）はいずれも当局によって禁止されている政治的行為であるということである。これら3つの要素が欠けているということは、あるいは妥協のようにも見えるが、また一方では当局につけいる隙を与えない一種の戦略とも理解できる。この日に特別に何か政治的な主張が唱えられたわけでもないので、そもそもラギュー事件は形式としてはデモではない。以上の点がラギュー事件と独立要求デモ事件との差異である。するとここに問題が生じる。それがデモですらない以上、少なくとも外見的には、ラギュー事件はただの宗教的な儀礼行動であり、信教の自由を保障した中国の憲法においては保障されるべき行動ですらあるということになる。であるならば、デモ事件と異なって、政府には介入するだけの正当性は、ラギュー事件の外面的な現われからは存在しないということになる。だが、この解釈はもちろん中国当局の採るところではなかった。非政治的な外見上の装いにもかかわらず、当局にとってそれは明白に政治的な抵抗活動として解釈可能であったのだし、さらに重要なことだが、ラギューに参加したチベット人たちにとってもこの儀礼にある政治的な意図はかなりの程度まで意識されていたはずである。つまり、介入を行う側と介入する側との両者は、この事件についての理解を相当部分まで同じくしている。

筆者もまた、ラギュー事件の参加者の「内面」に政治的なものが存在したと考える点においては中国当局と理解を同じくする。すなわち、この日のラギュー事件を、その本質において、先に言及した1987年10月6日のように、象徴を欠くがゆえに穏健にことが済んだデモではなく、

むしろ1987年9月27日の、危険な象徴に満ちたデモに近いものであったと見る事が可能であると考えている。実際、この事件について何らの公式見解も発表されておらず、中国の真意を確認することはできないとはいえ、中国当局にしてみてもそのように認識したからこそ逮捕と厳しい取り締まりを断行したのであろう。以下、その理由を述べよう。

2. ラグエー事件の分析

ラグエー事件において問題なのは、外見上はいかにも非政治的な宗教的儀礼にすぎない行為が取り締まりの対象になったということである。ラグエーにおいては、当然のことながら、ラサ市民たちはなんらかの政治的なスローガンなどを唱えていたわけでもなく、またなんらの暴力的行動に及んだわけでもない。ラサの人々が叫んだのは「神に勝利あれ！」という祈祷のことであり、行為としてはツァンパヤルンタを投げ上げたにすぎない。しかもこれはチベットの様々な宗教的文脈においてはありふれた光景にすぎない。

そうであるならば、このような儀礼への介入は、一見すると中国当局による重大な憲法違反であるということになってしまう。というのは、信仰の自由は中国の憲法で認められているところであるからだ。もちろん宗教信仰の自由という現代国家においては普遍的とっていい理念の適用は、中国に限らず、それがそれぞれの国家の法律や公共の利益に反しないかぎりにおいて認められているものである [王 2002, 59]。これは近代的な法治国家としてごく当然のことである。しかしラグエー事件においては、参加者の表面的な行動のレベルにおいても法律に違反する行為は見られなかったのであり、当局に

よる介入は一見みずからの憲法を反故にしたかのような色あいを帯びることになる。だがもちろん当局は恣意によってみずからの憲法を反故にしたわけではない。むしろこの介入には彼らなりの根拠があったと考えるべきである。したがって、そもそも当局がなぜこの儀礼に介入せざるを得なかったのかを以下で考察していく必要があると思われる。

ここでラグエー事件を理解するためには、チベットを取りまく当時の国際情勢についても注意を払う必要がある。そもそも1987年9月27日のラサでの最初の独立要求デモ事件自体が、ダライラマによる同年9月21日のアメリカの下院人権小委員会におけるチベットに関する「五項目提案」における、「チベットは中国の不当支配下にある独立国家」であるという発言の影響を受けたものであると見ることもできる^(注16)。それではラグエー事件の勃発した1989年10月11日というのはチベット現代史および国際政治においてどのような時期にあたっていたのか。ここで我々はそのわずか1週間前、同年10月5日のダライラマ14世のノーベル平和賞受賞決定を想起する必要がある。この受賞決定のニュースは中国に大きな衝撃をもたらした。翌6日、中国駐ノルウェー大使はノーベル賞選考委員会に対して「ダライは亡命者であり長期に渡って祖国分裂活動と祖国破壊活動を行ってきた者であり、このような人物にノーベル平和賞を与えるということは、中国への内政干渉にあたり、中国人民の感情を損なうものである」という抗議文を公表した。また7日には中国外交部も談話を発表し、ダライのノーベル賞受賞決定に対する遺憾と憤慨の意を表明した [西藏自治区党史資料征集委員会 1995, 361]。中国の受けた衝撃

の大きさが察せられる。そしてラギュー事件はそれから1週間とたたないうちに発生した。これがラギュー事件と関連する要素のひとつ、マクロな国際要因である。

ラギュー事件を理解するためにはもうひとつ、マクロな国際環境のみならず、ローカルなチベット文化への理解も必要とされる。それはすなわち、ラギューの儀礼において活用されている象徴の持つ意味に関する理解である。ラギューは神の勝利を祈る儀礼であり、山神や土地神へささげられる儀礼である。峠を越える時や神降ろしに神が憑依した時などにサンを焚いてその薫香を天にささげ、ツェンパの粉を投げ上げ「神に勝利あれ！」と唱えるというのがその形式である。しかし神 (lha) とはチベットの文脈においては山神と土地神だけを意味するものではない。それは、同時に、チベットの民衆にとってはダライラマを表象する単語でもある。そしてラギュー儀礼は基本的には峠越えの時に行われるものであるが、同時にダライラマの誕生日^(注17)を祝うために行われる儀礼でもある。もちろんここで筆者はラギューがダライラマの誕生日の祝いであったなどと主張しているわけではない。そうではなくて、ノーベル賞受賞決定のこの時期にラギューが行われることは、チベット人やチベット文化に通じた者にとって「ダライラマを祝福する」というメッセージとして即座に理解される性質の事態であったということである。このダライラマのイメージを喚起するラギューの力こそがラギュー事件を理解するもうひとつの要素である。

ダライラマのノーベル平和賞受賞というマクロな国際情勢と、ラギューの儀礼がダライラマを寿ぐものであるというローカルなチベットの

慣習の双方を勘案すると、1989年10月11日のラサにおける事件の真相は以下のようなものとして示すことができる。すなわち、この騒乱は、ダライラマのノーベル平和賞受賞を、中国の統治下にあるという特殊な条件の制約の下で、おおびらに祝うための祭りだったのである。もちろん中国当局はダライのノーベル平和賞受賞に不快感を表明しており、ラサ市民たちとしても表立ってそれを祝うことはできない。しかしラサ市民たちは、ラギューという宗教儀礼を媒介とすることによって、憲法によって保障された宗教の自由と公的に唱えられた政教分離の公式をいわば逆手にとり、これをおおびらに祝うことができた。ここにおいて、今度はラギューとデモ事件の類似性についてはじめて語ることができる。表立って禁止されている雪山獅子旗を持ち出したり、ダライラマを称えたりチベット独立を唱えることはできない。しかし、「ダライの長命」を祈念するかわりに「神の勝利」を称え、デモ行進をするかわりにコラをするという変換を経ることによって、ラサ市民たちは中国が定めた政教分離のルールの枠内でなおもダライラマのノーベル平和賞受賞を祝うことができた。もちろん、ここで表現されていたものは単にダライラマのノーベル平和賞だけではない。ダライのノーベル賞受賞は中国のチベットにおける人権侵害に対する国際社会の非難という流れの中で実現したものであり、それ自体として中国に対する非難という意味合いを持っていたものである。それゆえその受賞を祝福するラサ市民の行為は、そのまま中国当局に対する抵抗という色あいを帯びる。ここで祝われているダライラマは宗教的権威としてのダライラマでもあるが、それと同時に反中国の闘士で

あり、中国の表現を借りれば「分裂主義者」としてのダライでもある。だがもともとダライラマは、チベットにおいてはチベット仏教の最高指導者であるだけにとどまらず、同時にチベット国家の首長でもあるという政教二元を一身に表した存在であった。それゆえダライラマという象徴はそれ自体として政教分離という発想にそぐわないものであり、それゆえに中国の支配下にあるチベット人たちにとっては抵抗のための効果的な象徴たりえることができた。ただし即座に付言しておかなければならないのは、ダライのノーベル賞受賞を祝うことはもちろんかなりの程度まで政治的な意図をもった行為ではあるのだが、チベット人からすればそれはまぎれもなく宗教的な行為でもあったという点である。ここに政教を画然と分離しようという前提の困難が見える。政治的意図か宗教的意図かという問いの立て方自体が間違っているということである。

「保障された」権利による「禁止された」抵抗。ラギェー事件をそのように理解することは間違いではない。だがこの解釈はあまりにも政治的解釈に寄りすぎている。もちろんそのように政治的に解釈したところで、この象徴の戦いに関して、ラサ市民たちが収めた勝利は必ずしも全面的なものではなかった。なんといってもゲームのルールを握っているのは中国当局の側であってラサ市民の側ではなかった。あり得べき解釈がひとつしかないことに気づいた当局は、結局ラギェーを禁止し、これに違反する者への逮捕をはじめた。サンを焚くこと、ツァンパを撒くことも禁止された。結局保障されていたはずの宗教的文化的な権利はいとむやく禁止されることになってしまった。その意味で

も、ラサ市民のこのような形での闘争性には、あからさまに一定の限界が存在したことを指摘せざるを得ない。

それにもかかわらず、この騒乱の意味は重要である。それはとてつもなく高い代償を払って1回だけ当局に抵抗を示しただけの事件というわけではない。独立要求デモ事件がまったく異なった前提にたつ当局とデモ隊との真っ向からの衝突であるとするれば、ラギェー事件はより繊細な問題であったといえる。つまりそれはむしろ中国当局の実際の行動が、憲法や民族区域自治法第4条などで表明したその前提と異なっているという点、すなわち中国側の前提にたつたうえでなおも中国当局の行動が間違っているかのように見えるという点だった。その意味において、ラギェー事件は中国側の権威を一旦認めたと上でその盲点をついた形になっている。上で述べたとおり、こうした行為は直接的な不満の表明である独立要求デモ事件ほどの闘争性は持たないともいえるが、中国の宗教政策を踏まえた上でその問題点に対する異議申し立てをする形にもなっているという点でより根本的な問題点を指摘した形になっている。中国当局がこれを看過しえず、ラギェーを禁止し、違反者に反革命罪を適用せざるを得なかった由縁である。

この事件の弾圧の真意については、中国当局はコメントをしていない。ただ、明らかになっていることは本来その自由を認めていたはずの宗教儀礼を弾圧したという筋道の通らない事実があるのみである。筋道が通らない以上、そこには何らかの問題があることは確かである。したがってこの問題状況に何らかのかたちで筋道を通す必要が存在する。筆者はこのラギェー事件をラサ市民による「保障された」儀礼行動に

よる「禁止された」抵抗活動であり、当局もその抵抗活動としての性質に気づいたがゆえにあえて介入に及んだものであると解釈した。この解釈の優れている点はラギューにおける問題状況、すなわち本来容認されているはずの宗教儀礼が弾圧されたということと、それについて当局がコメントを発しないという不可思議な状況とを同時に説明しうる点である。というのは、独立要求デモ事件のように表立った抵抗運動ならばもとより禁止された行為であるために当局もそれを党派的な論理にのっとって正面から非難できるが、ラギュー事件の場合にはラギュー参加者だけではなく当局の側も禁則を犯したことになるからである。ここに当局が独立要求デモ事件には言及できるのにラギュー事件には言及しない理由がある。

ここでももちろん、当局は政治的意図があった運動であるがゆえにそれに介入しただけであって、そこにはまったく禁則の侵犯はないという反論は予想できる。実際、1982年憲法の草案^(注18)第8条においては「宗教を利用して反革命活動を行うこと」は禁止されている〔土屋 1991, 137〕。だがこの反論は部分的には正しく部分的には間違っている。中国当局がラギューの介入に踏みきった背景としては間違いなくこのような解釈が存在した。その点において上の反論は正しい。だがやはりこの主張は相対化されるべきと筆者は考える。まずラギューの参加者たちの意図が完全に政治的なものだけであったということは考えにくい。それは抵抗運動としても解釈可能なものではあるが、だからといってなんら政治的な目標を掲げたものではなく、また完遂されたところでなんら現実的な変革につながるものではなかった。その意味において、こ

の活動を政治的活動とする解釈は、参加者たちの「内面の意図」以外の如何なる根拠も持たなかったとっていい。以上を念頭において中国の論者の主張を整理した毛里の指摘を聞こう。毛里(1998, 164)によれば、中国において「宗教を利用して行う反革命的活動」という時、具体的にイメージされているのは実は以下のような事例である。「私設経文班などで、民族分裂主義者を育てようと青少年に反動思想を鼓舞する。愛国的宗教リーダーを攻撃・侮辱し、暗殺したりする。ジハードの宣伝、教義の歪曲などによって、民衆をあおって党の指導と社会主義制度を攻撃する。大衆の宗教感情を利用してデモなどで扇動、期間を襲撃したり破壊活動を行う」。そしてこれらを中国共産党的タームによって「敵対的矛盾」として整理する。これらの事例とラギュー事件の差異はあまりにも明白であるように思われる。ラギュー事件においては、少なくとも外面においては上記諸例のような政治的活動は一切なされなかった。毛里はさらに上記の「敵対的矛盾」に対比するものとして「政治的意図はないが、法律観念の不足による非合法」の事例として「信仰を強要したり、不信仰者に嫌がらせをする。許可を得ない場所で宗教活動をする。経文班やタリフ(イスラムの宗教学校)を勝手に開く」などを挙げている。そしてこれらを「人民内部の矛盾」とする〔毛里 1998, 165〕。この毛里の観察を整理しつつラギュー事件の位置づけをすると以下のようなになる。

- ・政治意図「なし」の「非合法」宗教活動→人民内部の矛盾
- ・政治意図「あり」の「非合法」宗教活動→敵対的矛盾

・政治意図「あり」の「合法的」宗教活動→
ラギュー事件

このように「内面」における自由を最大限確保しつつ実際には合法的活動を行い、ただマクロ・ローカル両面に渡るコンテクストによってのみ、本来介入不可能な「内面」における政治的意図を示したという点にラギュー事件の特異性がある。この点においてラギューは単に宗教的隠れ蓑のもとで政治的活動を行ったというだけの「敵対的矛盾」とは構造上区別されるべきだと筆者は考える。すなわちラギューは中国の既存の宗教管理の図式の盲点をついた構成になっているということである。

実際問題として、この謎解きは決して難しいものではなかった。なんといっても弾圧が強行されたからにはそれなりの理由があったわけで、最初からなんらかの抵抗運動の匂いをこの騒乱に読み込みうることは明らかだったからである。もちろんそれは上で述べたとおりに必ずしも単純なものではなかった。このラギュー事件によって問われていたのは、実はこの種の闘争形式を可能ならしめた中国における政教分離のあり方である。したがって、この点について論じることが次節の目的となる。

Ⅲ 政教分離の限界

ラギュー事件そのものの含意は前節までの議論で明らかにしえたと思う。次に問われるべきことは、このような特異な闘争を招来した中国における政策のあり方についてである。ラギュー事件の発案者たちが示したことは、中国側が憲法その他で表明した大義名分が必ずしも貫徹されえない性質のものであったということである。

ある。ここでもう一度我々はⅠ節で触れた文化領域と政治領域についての議論に立ち戻る必要がある。

政教分離とは宗教が政治に口出ししないということの意味するが、同時に政治が宗教に介入しないということをも意味するかのように聞こえる言葉である。しかし政教分離というのは抽象的な言葉としてのみ存在しているのではなく、政策として実行される実務に属する性格のものである。そのためにはまずもって政教の境界線を作りだし、その境界を侵犯する行為に対する監視と処罰の体制が確立されていなければならない。その意味で政教分離の遵守はもともと曖昧であったはずの政と教のバウンダリーを強化し、政治領域と宗教領域という領域を実体化する働きを示しさえする。だがここで注意すべきことは、そうした領域の境界を確定することや、領域の侵犯を監視することが、それ自体として政治領域に属する行為であるという点である。すなわち、政教分離という政策そのものが、宗教に対する政治的な囲い込みといった論理構造を持つものなのである。その意味で、政教分離とは「宗教が政治に口出しをしない」ということを主要な意図としており、「政治が宗教に介入しない」という命題はあくまで二義的なものである。したがって両者がぶつかり合う場合、ラギュー事件の場合がまさにそうであったように、実際には二義的な「政治による宗教への不介入」という原則は容易く放棄される。

毛里（1998, 70）がパウアーを引きつつ中国の民族区域自治を文化的自治として捉えているのはけだし慧眼である。問題は「文化的自治」という言葉そのものである。自治とは本来政治的な概念であり、真に文化的なレベルに留まる

限り自治とはいいがたい。パウアーの意図する民族語教育などはすでにして高度な政治的自治とさえいえる。文化的な自由も、個人的なレベルや家庭などの親密圏のレベルを超えて自治というレベルで処理される限りは、必ず中央の政治的介入と接触せざるを得ない。そこに妥協と従属が生まれるか、あるいは抵抗と反発が生まれるかはケースバイケースであるが、本稿で取り扱っているのはむしろ後者のケースの、しかしきわめて特異な一例といえる。

毛里 (1998, 165) は、1990年代の状況をも視野にいれつつ、中国における「政教分離」では「政」の管轄範囲が極端に広いことを指摘し、「問題の根は、国家（政）が社会・文化の領域まで管理する政治体制そのものにあるようである」と述べている。そのとおりではあるが、これは中国の政治体制にのみ特殊な問題であるとは言いきれないのではないだろうか。本稿がここまで提示してきた事例と議論から、筆者は、政教分離の問題の根底にひそむものは、政治領域と文化領域とを峻別して扱えるという前提意識そのものではないかと主張したい。ラギュー事件は、チベット人による、保障された権利（文化）による禁止された抵抗（政治活動）であった。そこで批判されていたことはすなわち政治と文化を切り離して取り扱えるという前提そのものだった。政教二元を一身に具現するドラマという存在に特徴的に現われているように、本来宗教や文化といった概念で括られる諸概念やその実践にはあからさまに政治的含意を持つものが存在する。文化概念にせよ宗教概念にせよ、社会においてシステムの的に独立して自律した領域とバウンダリーを持っているようなものではない。以上の知見をある程度具体性を

持って提示しえたとすれば、それはもって本稿の結論とするに十分である。

実は、中国における「宗教信仰の自由」という概念にもこの事実はある程度反映されている。中国の宗教政策に関する中央の指示である中央19号文件には以下のように記されている。「宗教信仰の自由とは、宗教を信仰する自由と宗教を信仰しない自由とをすべての公民が持っているということであり……」[王 2002, 109]。そこで問題になっているのは、宗教信仰に関わる諸実践ではなく、むしろ「信仰する自由」「信仰しない自由」という表現に特徴的に現われているように、あくまでも個人の内面的な信仰不信仰の自由である。個人の内面を超えて宗教行為を具体的な実践として行う場合、それはすでにこの宗教信仰の自由という言葉の範囲ではなく、法による管理の範囲に入る。中国に存在するのは「宗教信仰の自由であって、宗教の自由ではない」という表現[毛里 1998, 164]はこの事態をよく表している。だが宗教とは信仰という抽象的な次元においてのみ存在するものではなく、それどころか多くの場合具体的な実践の水準において存在するものである。本論についての誤解を避けるために付言すれば、筆者の主張は「ラギュー事件は宗教活動に見せかけた政治的抵抗運動だった」などという単純なものではない。それは単なる宗教活動ではなかったが、同様に単なる政治活動だったというわけではない。筆者の主張はむしろ、そのような政教の区分が不可能であるということであり、ドライを祝福するチベット人たちの意図そして何より行動において両者は渾然一体となっているということである。

以上が1989年10月11日のラギュー事件という

ひとつの騒乱の解釈と、そこから導きださうな結論である。ただ、誤解を避けるために、筆者は複数文化の共生そのものが不可能であるなどということを手紙で主張したいのではないということを手紙で付言しておくべきだろう。文化的宗教的な差異によって国民統合が不可能であるということにはならない。それは文化的アパルトヘイトに与する主張であるし、何より現実の状況にそぐわないからだ。多文化が共生する国家モデルは可能であるし、何より実在する。問題はそれが困難な中国の民族政策の現状だったのであり、その背景には政教を画然とした別領域として指定しようという発想が存在した。その発想が、中国の政治の管轄意識が強く一元的な統治を理想とする国家体制および国家理念とあいまって、本稿で議論したような問題が生じているというのが筆者の主張である。毛里（1998, 307）は中国が統合体として成熟するために、(1)重層構造を持つ領域統合のためのメカニズムを作り出すこと、(2)種族文化的アイデンティティを超えた政治的われわれ意識を作り出すこと、(3)国家からの社会の自律の必要性を挙げる。筆者はこれに加え、あるいはむしろこれに関わって、国家と社会の関係を成熟させるためにも、政教が互いに侵犯しあうという性質を前提として認めた上で、両者の緩衝地帯を築き上げる必要があることを主張したい。それは異なった意見が共存しつつ対話への可能性を探っていくような空間、高い公共性を帯びた理念的な空間であるべきである。システム的に自律した諸領域を想定することの危険を示した本稿の知見は、その意味で重要であると考えられる。

具体的に筆者が考えていることとしては、政府の宗教事務部門による宗教活動の全面的管理

といった中国における宗教の管理性の緩和といった事例である。ラサにおける独立要求デモ事件以降、チベット（特に自治区）各地方の寺院では愛国主義教育と反分裂キャンペーンが行われた。工作班が各寺院に常駐し、討論会を開催して僧たちにダライラマを公に批判させるなどの指導を行った。だが一部の僧たちはダライ批判のための討論会を逆手にとって、その場を新たな独立要求デモ事件の計画のための打ち合わせに使用したという [Schwartz 1994b, 223]。ここには僧院という宗教的世界の中心に敢えて介入することでかえって国家と宗教の対立が激化するという悪循環がある。対してチベット自治区以外のチベット人居住地区、青海省や四川省などではまた違った現実が観察される。現在中国では僧院であろうと個人宅であろうとダライラマの写真飾りや携帯したりすることは禁止されており、チベット自治区においてダライの写真を見ることはほとんどできない。だが青海省などでは多くの寺院、食堂、個人宅、さらには土産物販売店においてすらダライの写真はおおびらに飾られている。それらの地域においては、実際の通知に違反するにもかかわらず、それは政治的象徴としてのダライではなく、あくまでも個人的信仰の対象としてのダライであるとして黙認されているのが現状である。注目すべきは、ここには政教の二元性をその一身に備えた厄介な象徴であったはずのダライが、その政教二元性のゆえにかえって政教の緩衝地帯を提供している様が観察されるという点である。ここでは宗教と政治の境界の曖昧さは、衝突ではなく折衝と緩衝の空間を構築しているのである。こうしたグレーゾーンは現在のところあくまでも住民の禁則違反に対する黙認という

形をとっているにすぎず、とうてい高い公共性を帯びているとは言いがたい。だがそれは管理される生活者の現実から生じたものが、管理ではなく黙認を受けているという点で重要である。認可や権利承認というレベルには達していないとはいえ、少なくともチベットほどの紛争多発地帯においても、住民の実際の現実生活においては一定の妥協と合意が形成されつつあることは新たな現実として指摘しておくにたる事例であろう。これはチベット自治区以外のチベット族自治地域においては、自治区と比較すると宗教的規制がゆるいことに由来する。締めつけの緩和がかえって政教の関係に安定をもたらしているのである。政府主導の一元的国家システムの論理は、その徹底をある程度自制することでこうした新たな理念的空間を自らの内部に許容していくことが可能になるはずである。

中国がみずから憲法で謳う「多民族の統一された国家」という自己認識にふさわしい国家として成熟していくためには、今後そうした理念空間を成熟させていくことがもとめられることになるであろう。その課題はいまだ未完である。

(注1) 1982年の憲法の序文。竹内(1991)参照。

(注2) 1990年のセンサスで人口の約8%, 9120万人 [若林 1996, 249]。

(注3) 毛里(1998, 終章)を参照。中国政治を専門とする毛里はまさに中国政治の核心に迫りうるがゆえに「周縁」の少数民族に注目する意味があるという認識を示している。また社会主義イデオロギーにおける一元性と中国の解放史観については拙稿 [大川 2001] を参照。

(注4) この言葉は中国ではしばしば「少数民族」と同意で使われる。

(注5) なお、本節の記述は基本的には Barnett (1994) および Schwartz (1994a) によって筆者が再構成したものである。

(注6) パーコーは、ラサのチョカン寺の周囲にめぐられた巡礼路。ラサのみならずチベット世界全体からの巡礼者が集う繁華街でもある。ここをコラ(注7参照)することはチベット仏教の信者において、遠く巡礼するしかない辺境の者にとってはあこがれの行為であり、ラサに住む者たちにとっては日常的なごく親しみのある行為ということになる。

(注7) コラは右繞のこと。聖地や寺院や聖物の周囲を右周りに回ること。チベット仏教におけるごく基本的な日常実践。

(注8) お香。杜松などで作られた香であり、これを焚いて煙を天に届かせることも、チベット文化圏ではごく日常的な儀礼的实践といえる。

(注9) はったい粉。中央チベットの主食である大麦を炒って粉にしたもの。常食されるほか、粉のまま投げ上げたり、練って供物を作るなど、儀礼的文脈においても多用される。

(注10) 風馬。祈祷の文言が記された小さな旗。儀礼的文脈において、投げ上げたり風にはためかせるなどして用いられる。

(注11) TINの集計はバックグラウンドペーパーとして毎年公開されているが、ここでは Schwartz (1994a) に拠った。

(注12) TINによると、138回のデモのうち、41回が尼僧の主導、5回が学生の主導、男性僧の主導によるものが92回だという [Schwartz 1994a, 186]。

(注13) 具体的には「チベット独立」「ドラライマに長命を」といったスローガン。

(注14) 以上の解釈については Barnett (1994), Schwartz (1994a) に拠った部分が多いが、筆者独自のものである。詳細はすでに大川(1999)の第6章で論じた。

(注15) なお付言しておけば、これらのラサでの騒乱は、チベット独立を目指したものでも主張したものでもないとする主張が一部で聞かれる。たとえばアダムス (Vincanne Adams) は、1992年のひとつのデモ事件をとりあげて、それがチベットへの課税に対する

反発として起こった「経済的」な原因に由来するものであるのにメディアによって「民族問題」として回収されてしまったことを指摘する [Adams 1996, 524]。だが一つのデモが経済的なものであるということによってすべてのデモ事件が非政治的なものであると主張することはできないし、加えるに「経済領域」なるものが政治領域から独立して存在するものではないことも、本稿をここまで読んできた読者には自明であろう。もうひとつの主張はより政治的な含意を秘めたものである。スパーリング (Elliot Sperling) が紹介するところによれば、中国のプロパガンディストであるグルンフェルド (Tom Grunfeld) は、それらのデモは、チベット人たちが宗教的自由や独立が欠けているという認識によって引き起こしたものではなく、単に公安局の横暴に対する不満が爆発しただけのものにすぎないとする。そしてそもそも独立は、多くのチベット人にとっては高度に抽象的で理解できない概念であり、また一部教育を受けてそれを理解できるチベット人にとっては非現実的なものであり、それゆえデモにおいて独立が主張されているはずなどないとしている。チベット人の主体性を軽視する典型的な議論の構成であるが、この主張は Sperling (1994) によってほぼ成立し難いことが示されている。スパーリング論文は当時ラサに現われた非合法パンフレットやポスターの分析によってデモ参加者の主張が独立要求に合ったことを証明している労作である。確かにチョカンをコラをすることでチベットが現実に独立できるなどという奇跡をデモ隊が信じていたわけではないだろう。しかし、独立を実際に目指すことと、独立を主張する行為とは区別されなければならない。現実味があるとかないとかいう問題とは別問題でデモ隊は独立を主張していたし、それはあまりにも明らかである。

(注16) こうしたマクロレベルの国際情勢が少数民族地帯のようなローカルな場面に対しても迅速かつ巨大な影響を持ちうるということについては加々美 (1992) などが論じている。また中国の公式見解においても米下院でのダライ演説が9月27日以来の騒乱の原因であるとされている [西藏自治区党史資料征集委員会 1995, 360]。

(注17) 7月6日。中国においてはもちろんこの日に

公式にその誕生日を祝うことはできないが、チベット難民居住地区やヒマラヤのチベット仏教徒の居住地においてはダライラマの生誕祭は重要な年中行事になっている。

(注18) これは草案であり正案では削除されたが、それは別の反革命活動禁止の一般規定である第28条に吸収されたに過ぎないと土屋 (1991, 138) はいう。

文献リスト

〈日本語文献〉

大川謙作 1999. 「チベット民族意識の生成をめぐって」
東京大学大学院総合文化研究科 (文化人類学) 提出
修士論文。

——2001. 「解放のレトリック——チベット・社会主義・民族をめぐる政治的言語の研究——」『南方文化』第28輯139-155。

加々美光行 1992. 『知られざる祈り——中国の民族問題——』新評論。

竹内実編訳 1991. 『中華人民共和国憲法集』蒼蒼社。

土屋英雄 1991. 「中国における信教の自由の権利構造——82年憲法下を中心として——」『高岡法学』第2巻第1号95-167。

松本高明 1996. 『チベット問題と中国——問題発生構造とダライ・ラマ「外交」の変遷——』アジア政経学会。

毛里和子 1993. 『現代中国政治』名古屋大学出版会。

——1998. 『周縁からの中国——民族問題と国家——』東京大学出版会。

若林敬子 1996. 『現代中国の人口問題と社会変動』新曜社。

〈中国語文献〉

王作安 2002. 『中国的宗教問題と宗教政策』宗教文化出版社。

西藏自治区党史資料征集委員会編 1995. 『中共西藏党史大事記 (1949-1994)』西藏人民出版社。

〈英語文献〉

- Adams, Vincanne 1996. "Karaoke as a Modern Lhasa, Tibet." *Cultural Anthropology*. 11(4):510-546
- Barnett, Robert 1994. "Symbols and Protest: The Iconography of Demonstrations in Tibet, 1987-1990." In *Resistance and Reform in Tibet*. eds. Robert Barnett and Shirin Akiner, 238-258. London: Hurst&Co.
- Schwartz, Ronald D. 1994a. *Circle of Protest: Political Ritual in the Tibetan Uprising*. London: Hurst & Co.
- 1994b. "The Anti-Splittist Campaign and Tibetan Political Consciousness." In *Resistance and Reform in Tibet*. eds. Robert Barnett and Shirin Akiner, 207-237. London: Hurst&Co.

- Sperling, Elliot. 1994. "The Rhetoric of Dissent: Tibetan Pamphleteers." In *Resistance and Reform in Tibet*. eds. Robert Barnett and Shirin Akiner, 267-284. London: Hurst&Co.

【付記】本論文の投稿にあたって2名の匿名の査読者より懇切丁寧なコメントを数度に渡っていたが、旧稿にあった多くの問題点を修正することができました。ここに記して感謝の意を表したいと思います。

(東京大学大学院総合文化研究科博士課程，2003年7月29日受付，2004年1月26日レフェリーの審査を経て掲載決定)