

中国キリスト教の研究状況と課題

中 生 勝 美

Abstract

The Chinese government allowed Christian missions and increased the freedom of religion from the late 1990s to the early 2010s. As a result, the number of Christians increased, and research on Christianity became a popular topic in China. However, research on Christianity decreased during the mid-2010s as a result of increasing political regulations. A large number of studies on Christianity in China were published when there were few regulations against Christianity. This research reviews recent Chinese Christian studies and provides an overview of the number of Christians, their regional distribution, Christianity in rural areas, Christianity in Wenzhou, and family churches, in China.

はじめに

1990年代後半から2010年代初めの時期は、中国国内でのキリスト教の宣教や信仰の自由が容認され、この時期、新しい分野としてキリスト教研究が流行し、神学理論だけでなく、信仰活動の調査なども活況を呈していた。

こうした傾向も、2010年代半ばになると、学術・思想の各方面で政治的規制が強化されるにつれて、キリスト教への規制もふえており、キリスト教を研究テーマにしていた研究者の多くは、テーマを変えるか、活動拠点を香港や国外に移している。現時点では、中国国内のキリスト教の状況を、外国の研究者が直接中国国内で調査することはむづかしい。そこで、これまで多数出版された中国キリスト教の研究動向をまとめることは、現状を知るためにも参考になると考えた。本稿は、近年の中国キリスト教の研究書から、信徒の人数、地域の分布、農村部のキリスト教、温州のキリスト教、家庭教会について概観することを目的とする。

1 中国キリスト教の現状

政府系の研究機関の発表によれば、現在、中国国内のキリスト教徒は3000万人だが、政府に宗教登録をしていない非公認の信徒、いわゆる家庭教会の信徒を含めると、1億3000万人に達するという見方もある。中国では、1989年の天安門事件を経て、1990年代

になると社会主義の枠組みを維持しながら経済発展を進め、所得を増加させることで、民衆の社会的不満を解消してきた。しかし1990年代末、法輪功が政府批判を強めてデモを起こしたことに中国政府は危機感を強め、民間に広がったカルト信仰を邪教として取締を強化し、民間信仰を含めて、宗教活動全般に規制を強めてきた。

1990年代後半の一時期は宗教への規制も緩まり、中国は宗教への干渉が少なくなり、社会は安定したかに見えた。しかし2012年に習近平が総書記に就任して以来、現政権の対外的な強硬姿勢とともに、マスコミ、人権派弁護士を規制する政策は、従来のカルト対策を超えて、公認宗教にも規制が厳しくなり始めた。それを象徴する事件として、2014年4月、表向きは違法建築を理由に、浙江省温州では300以上の教会が政府により取り壊され、数百人の逮捕者がでた。この事件を転機に、公認されたキリスト教へも弾圧が始まったと受け取られている¹。具体的には、2014年4月28日、全世界のメディアが注目し、温州当局が数千名の信徒が阻止する中、永嘉県郊甌北区にある約1万平方メートルの三江教堂を強制的に取り壊した。政府が提示した理由は「建築法違反で、建蔽面積が審査して許可した面積よりもはるかに広い」としている。この一連の事件が発生した後、『中国紀検監察報』で「党員は宗教を信じてはならない」という鉄則を重ねて掲載した(曹2017: ix)。この宗教活動への引き締めは、さらに進められ、2016年4月には「海外NGO国内活動管理法」を成立させて、海外からの影響を極力排除する姿勢を強めている。

1990年代から2010年代にかけて、中国国内のキリスト教は非常に発展したと言われているが、規制が厳しくなった現在はどのような状態になっているのかを理解するためにも、この時代の状況を明らかにする必要がある。この時期、多くの研究書が出版されているので、本稿では、これらの中から人類学的調査に重点を当てて、中国のキリスト教の現状を分析したい。

2 信徒の人数

中国国内の信徒の人数は、2305万から7000万という数値で、かなり異なっている(唐2014: 3)。日本においても、カトリックはバチカンへの報告で、信徒の人数が正確に把握されていたが、プロテスタントの信徒の正確な数値は、戦前の国家総動員令により全日本キリスト教団が組織されから、初めて明らかにされたように、プロテスタントは教派単位で信徒が管理されており、全体の信徒数はわからなかった。中国の場合、三自愛国教会(今後「三自教会」と略称する)という公的な登記をしている教会と、未登記の家庭教会があり、後者の信徒数が推測でしか測れないので、信徒の全体数がいまいちになっている。

そこで未登録教会の問題が注目され、世界宗教研究所の「キリスト教現状専門調査研究」課題組が、雲南、湖南、江西で抽出調査をした。さらに2008年10月北京大学で「中国宗教と社会高峰論壇」で研究調査集団が2007年5月に実施した「中国住民精神文化生活調査研究項目」の信仰状況でキリスト教徒人口について提示し、プロテスタントの信徒

数を3000万人と推定し、全人口の2.3%を占めると報告した。2005年に華東師範大学の童世駿と劉仲の両教授が4500人の16歳以上の中国の一般民衆で宗教調査をした。そのアンケートで31.4%が信仰を持っていると答え、仏教、道教、民間信仰が2億人なので、キリスト教徒は大体4000万人ではないかと報告した。2008年10月から12月に、建嶸研究員が北京大学の講演で、三自教会員は1800万から3000万人の間で、家庭教会員は4500万から6000万の間であり、両者をあわせると6～7000万人であろうとする見解を報告した。そこで、中国政府が1600万のキリスト教徒、あるいは中国キリスト教三自愛国運動委員会主席傅先偉長老が言及する2000万は少なすぎるとしている(唐 2014:1-2)。

1997年の『中国の宗教信仰自由状況』白書の公的な数字では400万であるし、西洋の教会機構の推測では800万をこえているという。国側の数字では、中国のカトリック信徒は560万、香港天主教聖神研究センターでは2000万人と推測する。2010年の中国社会科学院世界宗教研究所が発表している最新の数値では、中国に2305万人のキリスト教徒がいて、中国の全人口の1.8%を占めており、10年余りで中国のキリスト教徒は1000万人程度から2305万人にまで膨れあがった。国家統計の信徒数は、低すぎて集計方法に問題があると言われている(黄 2013:49)。

黄剣波は、中国社会科学院世界宗教研究所の信徒の人数を挙げて、1949年は70数万人、1996年は1000万余り、2010年に2300万人余りとして、いかに信徒が増加しているのかを示した(黄 2013:61)。そして、同じく黄は中国のキリスト教徒が6000万人という数値は、多くの研究者が受け入れることのできる人数だとしている(黄 2013:55)²。

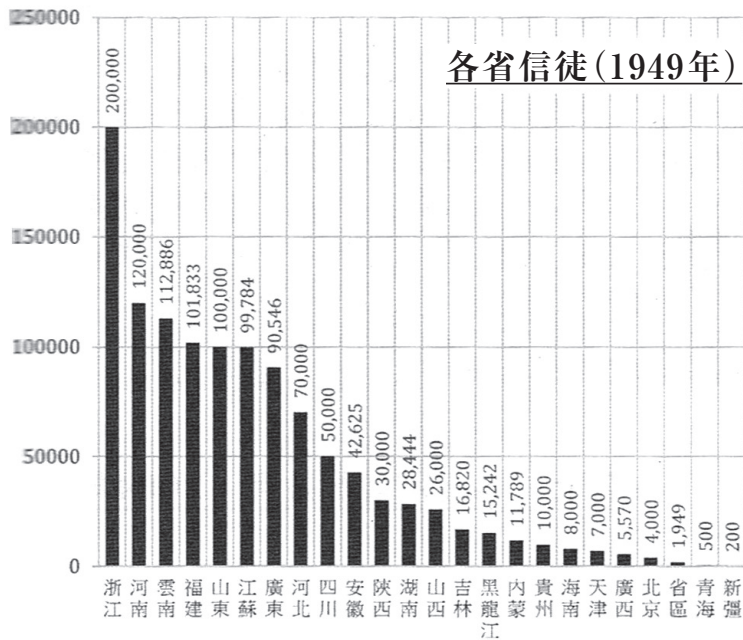
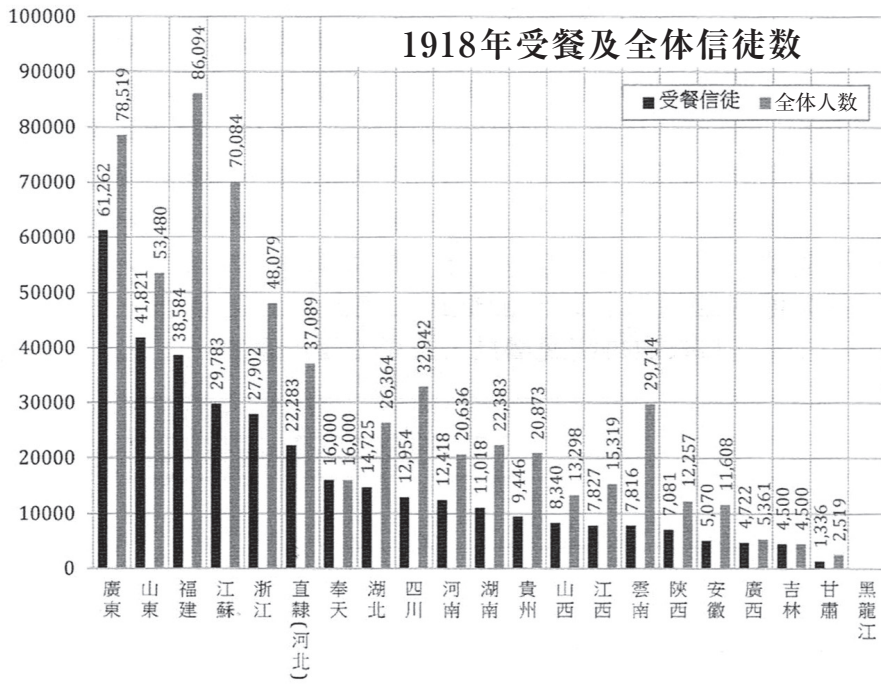
では次に、年代ごとの信徒数と地域分布についてみてみよう。

3 地域の分布

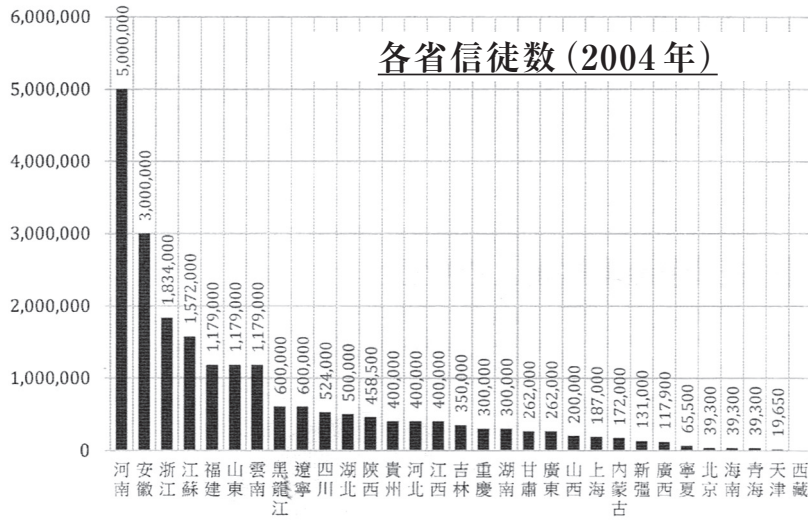
香港で出版された論文集の中に、中国の年代別の地域分布を数値化している研究がある。1918年、1949年、2004年の統計であるが、信徒数の増加は、その時代ごとの特徴がある。

この1918年、1949年、2004年の地域ごとの信徒数の変遷を見ていると、時代の変遷が顕著に表れている。1918年の広東、山東、福建、江蘇、浙江が上位に入っているのは、西洋の租界がある場所なので、租界での宣教活動が影響していることがわかる。中華人民共和国が建国した1949年には、上海が近いいためなのか、浙江省が圧倒的に多いことが顕著である。これは、最初に言及したように、温州が「中国のエルサレム」と称されるほどキリスト教が盛んな地であるが、その基礎がこの時期に築かれていることを示している。

2004年の統計で、中国で最も信徒の人数が多いのは河南省になり、次いで安徽省、浙江省となっている。河南省の増加が顕著なことに、どのような要因があるのだろうか。温州の教会をフィールドワークした曹南来は、辺鄙な農村地帯にキリスト教が急速に広まる要因を次ように分析している。中国農村の教会が発展するのは、信仰による癒しであり、一種のカリスマ(霊恩)の実践なのである。内陸の困窮地帯である河南とか安徽などは、



注釈：資料の制約より遼寧・江西・甘肅・湖北・寧夏・チベットは入っていない。



出典：邢福增「中国基督教史的1949年分界」黄文江他編『恒與變之間：1949年以来中国基督教史論集』建道神学院、2017年、28、31、32ページ。

カリスマの傾向が強い家庭教会ほど、信徒の増加が早い。それは、巡廻する伝道師や流動性が極度に強い水平型教会ネットワークの場合、固定した布教場所がないので、政府が管理しにくく、こうした教会団体は多くの社会問題を解決すると同時に、排他性が強い傾向にある。教育条件が悪く医療や物質的条件の悪いところほど、こうした教会が出現しやすく、緩慢で制度化していない特徴があるとしている（曹 2017：26）。

河南省のプロテスタントの布教については、1949年までの研究がある（董 2014）。1950年以降の河南省のプロテスタントの動向について、1980年代の改革開放以降に、アメリカ、香港からの宣教支援が、河南と浙江に多いという指摘もある（佐藤 2017：138）。河南省の信徒が急増したのは、海外からの宣教支援が一つの要因と考えられるが、これについて具体的な研究はまだ見ない。

4 農村部のキリスト教

2008年の統計によると、陝西省には36万人のプロテスタント信者がいて、634教会、1206か所の集会場があるけれど、牧師はわずか56人で、11の教会に1人の牧師しかいない。2005年の統計で、湖北省ではキリスト教徒が30万人いるが、牧師はわずか87人で、牧師一人が3500人の信徒を担当している。江蘇省揚州市では3万人の信徒に対して9人の牧師と1人の副牧師しかおらず、貴州省貴陽市では15000人の信徒に1つの礼拝堂しかない。資格のある牧師や合法的な教会が欠乏しているので、異端の邪教や封建的な考えが

中国のキリスト教内に蔓延する要素となり、伝道師を自称するだけの人が現れたり、巫婆神漢（シャーマン）などが伝道師になったりしている農村などもあるという（唐 2014：20-21）。

香港の建道神学院の梁家麟等の調査によると、中国内陸部の農村教会では、病気治療や災害を免れるためにキリスト教に入信する人の割合が60%以上であると述べている。山西省張店鎮の調査では、52.8%の人が自らか家族の病気ゆえに入信し、46.3%の人は家族に不幸があるとか困難があって入信し、わずか2.4%が精神的な救いを求めて洗礼を受けていた。山西省南部の農村では、キリスト教が病気を治し家族に安心を与えると考えている人が142人で、調査をした信徒の85%だった。（唐 2014：14）。

中国宗教報告（2010）に掲載された「中国信徒へのアンケート調査」によると、68.8%のキリスト教徒が、自らの入信理由を「自分か家族の病気」と回答している（唐 2014：8）。このように、中国農村部では、キリスト教に入信する動機が、病気治療や癒しをもとめること、とくに自分だけでなく家族の病への対処としているところが、非常に伝統的民間信仰と類似している。では民間信仰とキリスト教の違いとか、その類似性はどのようなのだろうか。いくつかの具体的な調査事例から、キリスト教の教義と伝統民俗や民間信仰との関係を見てみよう。

事例1 唐晓峰の浙江省一村落

唐晓峰は、浙江省の匿名の村の報告で民間信仰とキリスト教の関係を調査している。その村はすべて陳姓で構成され、人口4200人、900世帯の集落で、陳姓の祠堂や太陰宮という廟や純益寺などもある。大体3割程度が信徒の村である。そこにはカトリックとプロテスタントの教会がある。信徒にインタビューすると、だれもが改革開放初期の1980年代に信徒が急増し、その後の十年近くは落ち着いたという。ここには、大体プロテスタント150世帯、カトリック50世帯の信徒がいた。この村には、陳氏の祠堂があり、祖先祭祀は重要な活動だが、それを改修するための資金集めに、信徒は協議をして募金に応じないことにした。その代わりに、彼らは道路修理や公共設備の建設費にあてる名目でお金を集めることにした。村人は、祠堂の活動を偶像崇拜と関係しているので、まったく参加しないが、「まじめでない信徒」は墓参だけ参加する人もいるという。

また各家に旧正月に貼られる対聯（めでたい対句を書いて門の両脇に貼るもの）には、プロテスタントもカトリックも、彼らの信仰に関連する字を使っていた。カトリックの対聯は「天主」「聖母」の字が多く、プロテスタントの対聯は「基督」「耶穌」「神」が多かった。また十字架の図案が入ったカレンダーも中国の吉祥のシンボルの代わりに使われていた。

冠婚葬祭のうち、葬儀は亡くなった日の初日に福音集会（あるいは追思会）、2日目に出殯（出棺）と比較的簡素で、非信徒の伝統的葬儀のような多大な出費をしない葬儀の列を組んだ。十数台の自動車が出棺して、信徒でない人の葬儀と変わりはないが、異なるのは、伝統的な白い喪服は着用せず、焼香をして叩頭の挨拶をしたり、和尚や道士を呼んだ

りすることはせず、比較的簡素である。墓地も、それほど非信徒と違いはないが、風水で墓地を見たりせず、墓石の後ろに十字架を書いている程度である。

結婚式は、非信徒と大差ないが、信徒の場合の主婚人は牧師が担当し、年長の信徒が新郎新婦に祝辞を述べ祝福の祈祷をした後に、披露宴で酒席やご祝儀などは非信徒と同じである。一部の厳格な信徒は、信徒以外との結婚を子女に許さない人もいる（唐 2014：41-58）。

事例2 黄剣波の甘肅省天水区呉荘調査

黄剣波は、甘肅省天水区呉荘で調査をしている。そこでは、1898年から保守的な福音派の内地会が布教していた。1900年に4人の信徒があつまり「四人堂」と称する簡易礼拝堂をつくった。1919年には200人近くになり、1920年に大礼拝堂を建て正式の呉荘福音堂となり、1949年には近隣の三陽川地区で11の教会、1100人の信徒を擁し、天水区は信徒が最も集中した地域になった。しかし、黄剣波は中国人の信仰の特徴を多重帰属とする見解に言及して、呉荘の信徒が地域の廟会の活動にも参加していると報告している。そして、呉荘の信徒は、廟会のために祈祷や神におはらいを祈祷したりしており、信徒が完全に廟会の活動から離脱しておらず、廟会の会費分担などの問題なども抱えている。信徒は、基本的に廟会劇を娯楽活動として楽しみにしていた。

しかし、1984年の廟会の時に、一人の信徒が偶像崇拜は絶対反対だと強硬に費用の負担を拒んだので、信徒と非信徒の間に摩擦が生まれた。翌年、廟会の費用負担を他の経費と一緒に集金し、裏で廟会の管理者に金を渡したので、後で大混乱になった。これは帰属を「我ら」か「彼ら」にすることで、廟会、墓祭などの祖先祭祀に出席できるかどうかだけでなく、洗礼や聖餐をうけられるかの区別、さらに信徒は酒タバコを禁じるころまで厳格化して、ついに信徒が経営している店では、酒タバコの販売を禁ずるまでになった（黄 2013：147-156）。

黄剣波も、対聯の特色に着目している。当地の農村部で、対聯に聖句を盛り込み、キリスト教の信仰内容を含んでいると報告している。彼が調査した呉荘という村では、80%の世帯に対聯が門の両側に貼ってあったが、その80%がキリスト教の教義に関連していた。その村の人口比ではキリスト教徒が30%を超えていたが、それ以上の比率であるのは、非信徒も、近隣の信徒の対聯に影響されたのだろうか。

黄剣波は、通常中国の伝統文化に否定的な信徒にとって、伝統文化の様式をとり入れた土着化文化の表現方式を取り入れており、伝統を墨守する非信徒よりも多くいたようだ。そこに、黄は天水の信徒がもっている伝統文化の親近性や相関性が関係しているのではないかと分析している（黄 2013：74）。

天水一帯の教会では、年に三回の大規模な集会がある。それは春、秋の集会とクリスマスの礼拝である。いずれも、3日から5日かけた大きな集会で、信徒は毎日一緒に食事をして賛美歌を歌い、祈りをささげる。毎年の旧暦1月1日と6月1日に集まるが、これは

農閑期にあたる。また春期の集まりは、中国伝統の春節におこなう集まりや家祭、墓祭の伝統行事が、基督教の信仰にとって代わっている（黄 2013：83）。

事例3 黄剣波の雲南省福貢県少数民族

雲南省は、多くの少数民族が居住している。2010年前後に出版された報告書によると、雲南省には401,267人のキリスト教徒がいて、その中で少数民族が占める割合は80%以上だという。信徒が少数民族の総人口で10%を占めている少数民族はリス族、ヌー族、ドロン族、ラフ族、ジンボ族の5つで、2004年の福貢県の宗教事務管理局の統計によると、全人口92,225人のうち、56,553人が信徒で、全人口の65%を占め、福貢県を「世界で唯一の少数民族キリスト教都市」と称している（唐 2014：103）。

黄剣波の雲南省福貢県リス族を調査した時、彼らが個人の生命儀礼（婚葬）と個人の重要な時刻（あるいは危機）に関して、教会が重要な役割を持っていると指摘している。特に結婚は、完全に男女とも教会が求めることを順守しており、もしも男の子がある女の子に好意を持ったら、まず男の子（あるいは家長）が、最初に教会の管理人に打ち明ければならない。その管理人が特に意見なければ、男の家に文書を書かせ、管理人が随行して女家の同意を得るために代表を派遣する。女家の家長が同意して文書をしたためたなら、それで婚約は成立し、準備した後に婚礼の日を定めるのだが、その一切を教会の仕事とする。結婚前の男女は、自由に会うことはできない。

この過程で重要なのは、相手が信徒であるか否かにかかわらず、必ず教会の管理人を仲介者にせねばならないことである。そこで教会の管理者が結婚交渉を仲介し、また教会の管理者が男性の家の交渉者を女性の家に連れていくとき、伝統と異なり高価な花嫁代償は用意しなくてよい。教会が結婚に干渉するのは、信徒同士で結婚せねばならないと考えているからで、「自由恋愛」と「教会の中の結婚＝信徒同士の結婚」は別物だと考えている。恋愛というのは非信徒がするものと考えられていて、信徒の間では教会の規定を順守することが厳格に求められている。もしも信徒が非信徒と恋愛したなら、教会を離れるか、相手と別れるか、それでも結婚したなら、周辺の非難と教会の叱責を甘受するかを選択せねばならない。

非信徒ならば、村中で盛大な葬儀を行うが、信徒は比較的簡素な葬儀で済ませる。信徒の葬儀は死者の横で賛美歌を歌い、死者が家から墓地まで行くときに教会の責任者が十字架を掲げて歩き、埋葬の時に再び讃美歌を歌い、教会の責任者が祈祷をする。年中行事も、復活節、秋收節（感恩節）、クリスマスが3つの重要な行事で、彼らにとって旧正月はクリスマスにあたる（黄 2013：104-119）。

このように、冠婚葬祭の伝統儀式は簡素化されて、キリスト教式に変更され、年中行事も旧正月が、日程の近いクリスマスに代替されている。

事例4 唐曉峰の雲南省曲靖市近郊

雲南省北東部の曲靖市近郊でキリスト教の調査をした唐曉峰によると、そこでのインフォーマントは、葬式の方式が、非信徒と大きく異っていたと報告している。そこでは、非信徒が葬式に大金を費やすことを浪費だと捉えていて、信徒は「厚養薄葬（介護を手厚く、葬儀は簡単に）」と考えて、老人には生前に手厚く介護をするのだという。また、信徒の葬儀は、埋葬の前夜に追悼礼拝をおこない、人によっては数百人の信徒が参加することもあり、死者の家族と隣人たちに、葬儀の機会を借りてキリスト教の信仰を示し、キリスト教の社会的影響力を拡大しようとするのだという。

出棺のときには、麻などの伝統的な喪服を着たり、叩頭、焼香したりすることなどは許されず、当然のことながら和尚、道士、シャーマンのピモを呼ぶことはできなく、牧師が死者の埋葬の前に聖書の一節を朗読し、みんなが祈りを捧げて終わるのだという。墓標に十字架を刻むかどうかは、家族が決めるけれども、当地では「八字碑（八の字を逆にした形の碑）」が流行している。伝統的な墓参の日には、お墓にいくけれど、焼香や叩頭はせず、花束を持っていき、墓に備えるだけだという（唐 2014：130）。

事例5 李鵬の黒竜江省克山県拉拉屯

拉拉屯は大豆、馬鈴薯などの農業を生業とする、典型的な東北地方の農村である。2010年の人口調査で231世帯737人の集落である。戦前は日本の開拓団が入植し、土地を略奪され、「勤労奉仕」を強要されたが、日本の敗戦後、比較的早く共産党により解放され、1946年には土地改革を実施した（李 2014：21、24、40-41）。

克山県には、1924年から牧師が教会を作り、1937年には2か所の教会に141人の信徒がいた。拉拉屯の最初の信徒は2005年に洗礼を受けた女性で、7人の女性が信徒になっている。彼らは、親族や友人を通じて教会を訪れているが、受洗の主要な動機は病気治療が最も多い。癌など重篤な病気は、教会全員で祈祷をささげるのだという（李 2014：65、70）。

教会の重要な行事は復活祭とクリスマスである。復活祭は4月4日で、この日は齊齊哈爾から教派の牧師を招き、聖書を朗読し、聖餐を食べ、信徒に洗礼式をする。クリスマスもだいたい同じである。これ以外に、受難日と新年蒙恩の日があるが、受難日は復活祭と3日しか違わず、新暦の新年は旧正月ほどではないので、復活祭とクリスマスが最も重要な年中行事になっている。「聖事」とはキリスト教の重要な儀礼で、洗礼、聖餐、婚礼がある（李 2014：72、74）。

信徒と非信徒の婚礼と葬儀の違いは次の通りである。信徒が婚礼と葬儀の司会と手伝いをする。接客も信徒が主体になってするが、信徒には伝統的な婚礼で使う「改口銭」「擰長命燈」など儀式的な贈り物、家具や「離娘肉」のような花嫁道具は持たせない。その理由は、これらが俗世間での自己利益で、迷信に過ぎないからだと説明される。「改口銭」は結婚する女性の両親が、集まった人たちに振舞う祝いのお金で、信徒の結婚には振舞わ

れなかった。信徒の葬儀も、伝統的な儀式は厳格に制限され、キリスト教の儀式で行われる。そこで、葬儀では、紙銭を燃やすことなど許されず、儀式が終わって宴席に招かれるだけだが、ひざまずいてお辞儀する叩頭も許されなかった(李 2014: 94)。

旧正月前には財神を送る習俗があるが、それも送らない。毎年旧正月になると、対聯を貼るが、信徒の家の対聯には聖書の聖句の一部を使ったり、キリストを賛美したりする聖句を書いている。また旧正月には十数人で組織された「秧歌隊」(鳴り物と踊りで福を祝う楽隊)が各家を回り、日本の門付のように10元から100元のご祝儀をもらいにくるが、信徒の家は、彼らが入らないように門を閉めているか、彼らが対聯を見て入ってこなかったり、また対聯を貼らずに彼らが入ってきた場合でも、この家は信徒だと言って引き取ってもらったりすることもあった(李 2014: 97-98)。

中国農村部のキリスト教は、一部で中国の伝統文化をとりいれながら、伝統的な信仰習慣を否定している。事例1のように、祖先祭祀のための募金は忌避しながら、公共施設の整備という別名目での寄付で、非信徒との軋轢を回避しており、風習とキリスト教の折り合いをうまくつけている。この事例で、中国の研究者が旧正月に貼る対聯に注目していることは興味深い。事例5のように、聖書の聖句の一部を使うことで、門付にやってくる「秧歌隊」を断るのに有効な手段になっていることも、信徒が伝統的儀式や民間信仰から距離を置いていることを、非信徒も知っていることを表している。

では次に、聖職者や信徒を多数輩出している温州の基督教の状況についてみてみよう。

5 温州のキリスト教

温州は、もともと非常に貧困な地域で、1980年代の改革開放の経済改革により飛躍的に経済成長し、江蘇省南部、広東省珠江デルタ地帯と並び、温州は、経済発展モデルとして全国的に注目された。明清時代、温州は商業都市として栄え、出国用の大型船を建造し、日本、朝鮮、東南アジアとの交易も盛んだった。1876年の中英煙台条約により対外通商港湾になると、海外の領事、宣教師、商人が大挙して温州にやってきた。その影響で、温州から海外への出稼ぎも多く、ヨーロッパの華僑は、大半が温州人と言われている。そのほか地場産業がないことから、国内の大都市への出稼ぎが多く、文化大革命の時代も、経済のインフォーマルセクターが非常に発達して、地下経済、ブラックマーケットなどが形成されていた。

1980年代の改革開放政策によって、計画経済下でのインフォーマルな部分が急速に表に現れ、インフラ整備や交通機関の整備が立ち遅れていたにもかかわらず、温州は経済発展のモデルになった。これは、他の経済発展モデルが、上海の後背地の江蘇省南部、香港の後背地の珠江デルタ地帯と、一大経済圏の後背地として経済発展モデルとなったのとは大きく異なっている。筆者は、1988年に温州を訪ねたことがある。その時の温州は、陸の孤島ともいえるほど交通の便が悪く、福州から長距離バスで行くか、上海から船で行く

しか交通手段がなかった。当時は、急速な経済発展のゆがみから、「銭会」という民間金融がねずみ講化して社会問題になっていた³。1990年前後には、このねずみ講が深刻な社会問題を生み、自殺者まで出す騒ぎとなって規制されたが、その後も民間金融は温州社会で根付いており、2011年に温州で発生した「民間金融貸借危機」⁴で、温州の家庭教会内でも、借金の返済ができなくなるトラブルがあり、キリスト教の発展に少なからずの影響を与えた(曹 2017: x iv)。

温州の企業家は、他の地域にない強力なコミュニティーの結束力と海外の華僑との国際的ネットワークから、経営学の分野で注目されており、日本でもいくつか研究論文がでていいる。それは、いずれも1980年代の改革開放政策によって家庭経営の小さな工場が雨後の筍のごとく出現し、その製造品を中国各地に行商してあるいたり、海外の華僑のネットワークを使ったりするビジネスにより、他の地域にない動きとして注目された(西口 2014, 2015、西口・辻田 2015、丁 2011)。しかし、経済学・経営学関係の研究で、温州人は同郷へのアイデンティティが強く、海外に出ても温州人同士での結婚率が高いとか、温州方言へのこだわりが強いなど、社会的凝縮力が強いことに注目しても、温州人社会にキリスト教がいかに深く浸透しているかは、まったく言及がない。

1980年代からの改革開放政策によって、仏教と道教は中国の民間信仰を吸収して飛躍的に増加した。2003年の温州宗教調査によると、温州の信徒は53万人で、人口750万人の7%を占めていた(唐 2014: 5)。そこで温州は、古くからプロテスタントの間では「中国のエルサレム」とも称されていた(関根 2011: 177、舎 2015)⁵。温州でキリスト教のフィールドワークをした曹南来は、温州の商人が、草の根グローバリゼーションの力量を持っており、彼らの小型企業、家庭教会、慈善基金会、海外華僑ネットワーク、家内経済など、現在の国民国家とグローバル資本主義の主導で、独特の地域伝統文化を形成したとしている(曹 2017: 4)。そして曹南来は、温州市の基層宗教管理部門が、キリスト教の発展に表立って支持し、各宗教団体が展開していた拡張競争に影響していたことをフィールドワークで発見したと記している(曹 2017: 12)。

「ラオパン信徒(老闆基督徒)」という呼び名は、温州の基督教区で発展したモデルで、新富裕層の商人が教会の発展に貢献したことから、このように呼ばれるようになった。温州市は早い時期から宣教師が派遣された歴史があり、2004年から2006年の間に温州でフィールドワークをした曹南来によれば、100万人の人口の15%が信徒だという⁶。信徒の階層は農村出身者が多いのだが、彼らは三自教会、内陸農村教会、大都市インテリ教会に分かれている。多くの温州の教会が、「ラオパン信徒」に指導されていて、公的には登録されていないが、地方政府からは認可されるという不思議な構造になっている。温州は、急速に工業化と都市化が進んだ商業都市なのだが、大多数の家庭教会は田舎のような親しい人間関係が保てる小型教会の特色を持っている。特に富裕層がカリスマ性を発揮して、商業的に教会を運営している(曹 2017: 27)。

「ラオパン信徒」は中国の経済改革と社会の転換期に出現し、温州地区の教会に典型的

に見られる。これには二種類あって、もともと信徒であって、個人の不断の努力で農民から身を起し経営者となった人たちがいる。もう一つは、企業家が信仰に接して自分の経営管理と自らの信仰の求めが合致したので洗礼を受けたタイプである。こうした信徒の経営者が熱心に献金して教会建設に貢献している。「ラオパン信徒」によっては、教会で長老の職責についたり、教会の委員会などの仕事を担ったりしている人もいる。彼らは幅広い社会関係で、処世術も身につけていて経済基礎もあるので、地元の教会の発展に直接的な影響を持っている(唐 2014: 9-10)。

曹南来は、温州の商人が指導する都市の教会が、内陸農村部や西南少数民族地帯へ宣教団を派遣したり、全国各地で、温州のキリスト教徒が経営する工場で、しばしば定例の布教会を開催したりしており、温州の教会は商業と宣教が連続していると指摘する(曹 2017: 37)⁷。そして企業家の信徒は政府にある程度黙認させているので、自分の工場に礼拝堂を建てたり布教活動をしたりすることができたのである(曹 2017: 84)。

こうしてみると、政府も宗教部門の下層部分では、温州経済の担い手である「ラオパン信徒」とは不即不離の関係で、必ずしも厳しく宗教を規制していなかった。しかし温州では、しばしば教会への取り締まりが展開されていた。これは温州市という現場レベルではなく、浙江省という上級レベルが規制しているのである。例えば2000年に、非合法の宗教を取り締まるため「折違打非」運動があった。これは、布教場所が氾濫し過ぎたので、政府が未登録の教会を破壊する政策だった。それにもかかわらず温州の教会の「教会建設ラッシュ」は収まることもなく、キリスト教の布教所は増加した(曹 2017: x vi)。

その後、世界のメディアでも注目されたのは「三改一拆」の政策である。これは、名目上「都市にある老朽化した住宅地と工場、未開拓の農村を改善し、違法建築物を取り壊す」ことを目的に、浙江省政府が2013年4月から2015年末まで実施した環境整備を推進するため、違法建築を取り壊す政策である⁸。この政策によって、2014年と2015年だけでも1700の教会堂で十字架が撤去された。この時は、「違法建築」を理由に、道教、仏教寺院も含む、あらゆる宗派の宗教施設が取り壊わされた⁹。

ニューヨークタイムズの中国語版によると、この政策が宗教施設の破壊自体を目的にしており、具体的には次のような規制をしていた。十字架等の宗教シンボルが建物の高さを超えてはならず、電気の点灯などを規制し、宗教行事の日を除いての点灯を禁止し、高速道路・国道・省道の両脇にある宗教活動場所の十字架を取り壊し、十字架を屋根の上から地面におろさせた。また宗教活動の場所の選定を検討し、建築の規模、建物の外観、建築の風格の規範と技術を標準化し、宗教の伝統といえども民族の特色や周囲の環境と協調せねばならないと規定している¹⁰。

「ラオパン信徒」は学会でも注目されている。これは、会社や企業の社長が信徒のことなので、温州に限らず、他の沿海地域や外資系企業で見られる(唐 2014: 35)。温州以外での「ラオパン信徒」は、山東省で活動している韓国人宣教師である。彼らの多くは工場を経営しながら布教をしており、そこで働く多くの労働者を信徒にしている。

また山東以外でも、国内の多くの大都市に、このような現象がみられる。こうした信徒の経営者が増加して、信徒の経営者の交流会とか商工会などができて、百人単位で経営者たちが集まっている。また、都市の流動人口のなかに、同じ信徒でも都市の教会にはなかなかなじめず、彼らが都市の中で、地域とは別の家庭教会を作っているのだが、最終的にはこうした信徒が自分たち専用の集会場を作ることができないので、同郷の人たちの紹介で出稼ぎに人たちが集まる集会が自然発生している。唐は、場所を明示せず、北方のある大都市の事例を挙げ、そこで「民工（出稼ぎ労働者）」が2002年に二組の夫婦で始めた集会場が、3年で2000人を規模になった例を挙げている（唐 2014：36）。

黒龍江省の改革開放後のキリスト教の特色として、①早期の宣教師が残した一部の信徒、②韓国等の外部から黒龍江に流入してきて宣教師たち、③温州の教会が宣教や物質的援助で黒龍江の信徒を支援するために派遣している人たち、と述べている（李 2015：65）。上記のように、韓国の宣教活動は、山東省だけでなく、中国東北部にも展開していたが、一般的に揚子江以北は韓国の宣教師が分担し、以南は温州の宣教師がいると言われている。このように黒龍江省にも温州の宣教活動で来ていることは、温州の宣教活動の影響力が中国全土に及んでいることを示している。

6 家庭教会

中国基督教三自愛国運動委員会は、中国政府により公認されたキリスト教の団体である。中華人民共和国を建国したのち、中国では、1954年までに外国人宣教師を国外へ退去させ、プロテスタント系教会内の聖職者・国外勢力の影響を排除するための三自（自治、自養、自伝）運動を展開した。この三自教会は、共産党の指導を受け、国家宗教事務局と共産党中央統一戦線工作部の管理下にあり、公認教会の聖職者は三自教会に所属して、教会と政権の融和を図る政治色の強い団体である。これに対して、家庭教会は、私的空間で少人数の宗教活動をおこない、宗教活動場所の登記を行わない非公認の教会である（佐藤 2017：135-136）。

佐藤千歳は、1950年代後半から盛んになった非合法の布教活動や、文化大革命の宗教弾圧終結後に、規制が緩和されて聖書や資金が海外から流入したことで、都市や農村で家庭教会の信徒が急増したと指摘している。そこで中国の家庭教会は、その歴史過程からも多様性に富み、その類型化をして説明を試みている。河南や浙江の農村では、アメリカや香港の教会から支援を受けて「団体」形式の家庭教会グループが盛んとなり、都市部では1990年代から出稼ぎ農民による農民工教会や、知識人・専門家・学生によるホワイトカラー教会などもできて、新興都市教会と総称される（佐藤 2017：137-139）。

信徒の側に、政府から管理されることを嫌って家庭教会に参加することがあることは間違いないが、フィールドワークによって研究されたキリスト教関係の報告書を見ていると、かならずしも、それだけではないことが分かる。つまり、信徒の急速な増加に対して、基本的に政府が教会の増加を抑えようとして、教会や集会所の建設許可を抑制してい

るので、正規の宗教施設になれない集会場が多数生まれてきていることも、家庭教会が増加する要因となっている。例えば、政府が正式の信仰活動を登録する場所は「教堂」とするが、「宗教事務条例」の規定によると「教堂」の設置には省委、自治区、直轄市の人民政府宗教事務部門から批准され、その他固定宗教活動處の申請を市級人民政府宗教事務部門に出して許可されねばならない。

福建省のある管理部門の規定では、申請書にその宗教施設の標示、風格、特性が明示され、300平方メートル以上の敷地に200平方メートル以上の建物面積があり、独立に土地の使用権と建物所有権登記の資格要件があり、借りた場所では「教堂」ができず、一定の人数、多くは100人以上で、固定的で経常的な参加者がいることを条件に申請を認めている。こうした厳しい条件を課されているため、政府が批准した「教堂」の数は限られ、信徒の急増に対応できておらず、信徒にとっては遠くて不便なので、自然に分散した活動拠点が生まれ、「聚会点（集会場）」と呼ばれている。この場所は、正式に認可された「教堂」や教会が指導しており、同時に政府の関連部門が信仰活動の場所として登記をすることに反対はしていない。「教堂」は三自教会と異なり、小規模なので政府の批准条件は比較的緩やかである（唐 2014：28-30）。

中国のキリスト教研究を見ていると、しばしば教会を管理する国家宗教事務局部門だけでなく、建設局の管理に言及されているのは、宗教施設の建設認可が、実質的に宗教活動拠点を認可することになっているからだと思われる。この増加する信徒と、宗教施設を抑制しようとする政府の矛盾について、唐曉峰は次のような分析をしている。

「私設聚会点（私設集会場）」で宗教活動をしている信徒が多いのは、教会自体が欠乏し、集会に不便なことが根本的原因である。この非三自教会、つまり家庭教会の形成の要因は、まず教会と三自教会の間に神学的主張の差異がある。例えば「三自教会の指導者は政府で、私たちはキリストだ」という言い方がある。1998年11月に中国家庭教会の代表が、「政府に対して、宗教政策及び三自教会の態度」という文章を公表した中に、三自教会に加入しないのは、政治的要素以外に三自教会がキリスト教社会福音派に基礎を置いており、彼らは主要派と福音派の伝統を受け継いでいると自認しているからだとしている。そして第二に三自教会への加入を拒絶しているのは、彼らが中国政府の多くの宗教法規や登記条例と、彼らの信仰教義や教理が背馳しているからだという。

さらに三自教会は、その政治的要素、階層性、機構の膨大さ、信徒の多さ、儀式の硬直性などによって、家庭教会の信徒が加入したいとは思わないのである。つまり三自教会への不満から、多くの信徒が三自教会を離脱して自分たちの集会をもつのである。また個別の事例として、三自教会は1950年代から組織されてきたので、一部の信徒はその運動を信頼していないので、家庭教会を作ってきている。

また1979年以降、急速に入信者を増やした河南、安徽、江蘇、山東では、教会や集会場の建設が信徒の増加に追い付かなかった。特に都市部は各種法規が厳格に実施され、管理制度と運用は厳密なので、都市部での教会活動はむつかしく、多くは都市部の郊外か都

市部と農村部の接合地帯に活動拠点を求めた。もともと、農村部での信徒の増加が多く、地方の教会や新興の農村教会などは登記をしていない。また集会も公開的で、管理制度も比較的民主的におこなわれている(唐 2014:32-34)。

このように、信徒の増加に教会建設が追いつかない現状から、家庭教会が増えていかざるを得ない社会環境がわかる。しかし、家庭教会の信仰を、非合法の活動から、何らかの形で合法化しようと模索するケースもあり、次に挙げる2つの事例がある。

まず「独立教会」である。教会によっては、合法的に信仰を守るため、表向きは「两会」を通じて政府と関係する部門の登記手続きをしているが、宣教と管理は政府の管理から独立の状態になっている。彼らは上級の「两会」の指導を受けず、みずから説教、信徒の訓練、子供礼拝と学習などを実施していて、「政府は三自教会を使って教会を統制し、我々は三自教会を利用して福音を伝えている」と自らの立場を説明している。こうした教会は、「两会」組織の各種例会に人を派遣してはいるが、この種の教会や海外の教会、その他三自教会ではないグループと綿密に連絡を取っている。この種の独立教会は、「两会」の看板を掲げているが、家庭教会の傾向が強い。

次に、未登記教会である。教会が政府の関係機関に未登記であるのには二種類ある。一つは登記を希望しない教会、他の一つは当局の部門が登記を与えない教会である。後者の登記を与えないのは、集会の参加者の人数、聖職者やそのほかの物質的条件が「宗教事務条例」の規定に合致しないものなのだが、特定地域の宗教管理部門は信徒の増加を抑えるため、集会の数に上限を設けて抑制している。それは集会場の増加は、政府側が管理者の業績として良好ではないと評価されるためだからである(唐 2014:37-38)。

日本の中国家庭教会の研究では、家庭教会が三自教会のような公認教会が政府により間接的に管理されることを嫌い、信仰の自由をもとめて活動している点を強調しているようである。しかし、このように中国の宗教政策が抑制的であるため、地方政府も公認教会の場所を自由に増加させることができず、また公認教会からあふれ出た信徒を受け止めるのが、家庭教会しかないという制度的な問題がある。

さらに、中国当局が家庭教会を規制する理由の一つに、家庭教会が邪教の温床になるという主張もある。欧陽肅通は、湖南省岳陽市君山区でのキリスト教の調査によって、この点に言及した報告書を書いている。君山区では、宣教の歴史が浅く、1990年代後半になって教会が建ち、全区で21の教会がある。ここでの信徒の特徴は、婦女子、老人、病人が多いという点で、病氣治癒を祈願して信徒になっていた(欧陽 2009:254、260)。

欧陽肅通は、さらに良心堡という村レベルで教会の調査をしている。彼はこの教会で、アンケート調査を実施しているが、1990年代後期に入信した人が圧倒的に多数であった。1992年が農村改革の重要な分岐点だが、農村問題として都市と農村の格差が表面化し始めた時期で、キリスト教が農村で発展した時期と符合している。そして1990年代は、農村で各種の宗教が非常に活発になった時期でもあり、キリスト教ばかりでなく法輪功もこの時期に流行した。1999年に法輪功が不法活動で取り締まられた。1999年の前の7年と

後の7年を比べると、圧倒的に後者の方がキリスト教に入信する人が多くなった（欧陽 2009：277）。

また改革開放の影響として、それまで人民公社時代の衛生システムの崩壊がある。人民公社時代は、農村でも医療ステーションが完備し、衛生士や裸足の医者が配備されていた。この種の合作医療制度は、人民公社や個人が共同出資した医療施設なので、防疫や婦女子の健康管理のほか、医療費は相当安かった。しかし、改革開放政策によって、従来の医療システムが崩壊してしまった。1990年代に農村で宗教活動が活発化したのは、彼らが病気治療をしていたからである。法輪功もそうであるように、キリスト教も一時期急増したのは、同じ要因があった（欧陽 2009：280）。

欧陽肅通の研究で、他の民族誌にはない出色の部分は、キリスト教の異端宗派と法輪功の類似性を論じていることである。その異端宗派とは、主日会（Sunday Party）とセブンスデー・アドベンチスト教会（Seventh-day Adventist、復臨安息会）が挙げられ、彼らは組織的に宣教品を配布していた。後者はとても多くタブーがあり、肉、魚などは一切食べてはならず、極力主日会に反対していた。この二つの教派の対立は、俗に「羊を盗む（偷羊）」と表現される、信徒の略奪戦だった（欧陽 2009：392-293）。また蒙頭会は、三自教会からも公開で批判している異端だった。この会は集会の時に白い布で頭を覆うといこころから命名され、別名を「門徒会」ともいい、一種の秘密結社だった（欧陽 2009：396-397）。

また欧陽肅通は、君山区や良心堡での調査の過程で、法輪功がいまだ布教競争に参画していることを知った。法輪功は、至るところに宣伝品をばらまき、欧陽肅通が調査をしているときにも、鎮の弁公室の主任から、当地で200人から300人余りの法輪功が活動していることを聞いた。彼らは明確に反政府、反党集団と認識されていて、毎年一回、3期の学習班があり、法輪功の思想改造教育をしていた。

欧陽は、法輪功からキリスト教に改宗した兄弟に出会っている。彼らの話から法輪功もキリスト教も、入信のきっかけは病気と関係しているので、両者が信仰の理解の上では類似しているというものだった。ただ、法輪功が取り締まられるようになってから、法輪功の信者が直接キリスト教に改宗した事例は少ないという。欧陽は、農村の宗教団体が農村の一般的な宗教生活の特徴を備えていて、農村のキリスト教もその異端現象と共通点があると分析している。法輪功は、早い時期に姿を消して地下活動をしているので、現実的な衝突は起こしていない。しかし、合法的な基督教は、異端の邪教や家庭教会との競争関係を放置しているので、基層政治組織の現場では対処できないと幹部は嘆いていた（欧陽 2009：402-409）。

家庭教会は、正式なキリスト教の宣教教育を受けた牧師が欠乏し、女性、老人、低学歴の人たちが中心に構成され、病気治療を入信の動機にしていることから、カルト集団が容易に入り込む隙があることを、欧陽の報告では読み取ることができる。その意味で、中国政府が家庭教会の取り締まりをすることには、根拠があるといえる。

7 おわりに

ソ連が崩壊した後の1990年代は、ロシア・東欧諸国で道徳的・精神的「真空状態」が生まれ、占星術やカルトなどの様々な宗教が復興してきたが、同時にキリスト教が復活してきた。その特異性をポスト社会主義と呼び、精神世界の不安にともなう宗教的関心の多元化を説明した研究も出てきた(滝澤 2015)。

しかし中国では、1989年の天安門事件を経て、1990年代になると社会主義の枠組みを維持しながら、開発独裁で経済発展を進め、所得を増加させることで、民衆の社会的不満を解消してきた。1999年に法輪功が政府批判を強めてデモを起こしたことに中国政府は危機感を強め、カルトへの取締を強化し、さらには民間信仰への規制を強めてきた。

その後、法輪功の弾圧が一段落ついて、2000年代初めには宗教への規制も緩まり、経済発展して社会は安定したかに見えた。この時期に多種多様な宗教が、再び雨後の筍のように現れた。2012年に習近平が総書記に就任して以来、対外的な強硬姿勢とともに、マスコミ、人権派弁護士の活動を規制し、2016年4月には「海外NGO国内活動管理法」を成立させて、海外からの影響力を極力排除する姿勢を強めている。そこで、ロシア・東欧諸国、モンゴルとは大きく社会環境が異なっている。

本稿は、宗教への規制が緩和された約10年の間に、中国国内のキリスト教の実態を調査や研究された資料に基づいて、中国国内の宣教実態をまとめたものである。中国の宗教政策の動向は、政治に直結しており、その意味で政治的な動きを測るバロメーターの役割がある。今後も、このような角度で、中国でのキリスト教の動向を見守っていききたい。

本稿は、科学研究費助成事業、挑戦的研究(萌芽)「現代中国のキリスト教徒に対する国外からの宣教支援」(課題番号18K18489)の研究成果の一部である。

注

- 1 「習近平も恐れる“新たなる勢力”キリスト教徒への弾圧が止まらない」『Courrier』2015年2月号、66-69。
- 2 この信徒の人数について、中国キリスト教研究者や宗教者と話し合ったが、教会数や洗礼者数、礼拝出席者数等から推測し、だいたいこの数字ではないかと示唆された。
- 3 この問題に関して、香港の新聞報道を中心にまとめた論考を発表した(中生 1992)。
- 4 民間信用危機は、温州から始まったもので、温州人が製造業で付加価値の高い商品やサービスに取り組みず、短期的な不動産や金融の投機ビジネスに傾斜しすぎた面があったという(西口・辻田 2015:31)。
- 5 ある信徒は、「温州こそ教会の聖地で、中国のエルサレムで、毛沢東の延安のようだ。延安が中国共産党の革命の聖地であり、属霊のある延安によってはじめて全中国は解放される」と述べている(曹 2017:56)。この属霊とは、「霊に従う」「霊的な」という意味で、聖書に由来する。
- 6 この数字は、前出の唐曉峰の言及した2003年の数値と異なるが、2-3年のうちに爆発的に増加したのか、あるいは信徒の統計の取り方が異なっていたのかは定かでないが、本稿では、原文の数値のまま載せておく。
- 7 欧陽肅通が調査をした湖南省岳陽市君山区の広興洲鎮の家庭教会では、温州から来た献金をめ

- ぐって教派で争いとなり、後から政府によって阻止された事件が起きている(欧陽 2009: 394)。
- 8 「三改一拆」『百度百科』 <https://baike.baidu.com/item/%E4%B8%89%E6%94%B9%E4%B8%80%E6%8B%86/1969627>、2019年11月21日閲覧。
 - 9 林一江「浙江省の「三改一拆」キャンペーンの一環として複数の寺院を「違法建築」扱いで解体」『BITTER WINTER』 <https://jp.bitterwinter.org/zhejiang-authorities-demolish-temples-as-illegal-buildings/> (2019年11月21日閲覧)。
 - 10 「“三改一拆”涉及宗教违法建筑处置工作实施方案 2013」『纽约时报中文网』 <https://cn.nytimes.com/china/20140530/cc30document/>、2019年11月21日閲覧。

参考文献

<日本語>

貴家勝宏

2019「グローバル化と中国の宗教変動：中国化とグローバル化の相克」『東海大学紀要・教養学部』(49)、237-245。

佐藤千歳

2017「社会参加する中国の家庭教会」櫻井義秀編『現代中国の宗教変動とアジアのキリスト教』札幌：北海道大学出版会、133-153。

関根謙

2009「温州に見るプロテスタントの諸相について：温州キリスト教会調査旅行報告」『中国研究』(2)、177-192。

滝澤克彦

2015年『越境する宗教：モンゴルの福音派』東京：新泉社。

田村英一

2013「中国『家庭教会』の登記問題と自律的社会の復興」巖網林・田島英一編『アジアの持続可能な発展に向けて』東京：慶応技術大学出版会、177-198。

丁可

2011「温州商人のネットワークと中国における産業集積発展のダイナミズム」『社会科学研究：東京大学社会科学研究所紀要』63(2)、87-105。

中生勝美

1992「温州の民間金融と農村社会」『アジア経済』第33巻第9号、2-19。

2019「台湾原住民の宣教と社会運動：タオ族の反核運動を中心に」福岡女学院キリスト教センター・徐亦猛編『東アジアにおける平和と和解：キリスト教が貢献できること』大阪：かんよう出版社、95-120。

西口敏宏

2014「温州企業家の成功への道：ネットワークとソーシャル・キャピタルの活用」『世界経済評論』58(2)、17-21。

2016「同一尺度の信頼：中国・温州人企業家ネットワークの排外的なコミュニティー規範」『組織学会大会論文集』4(2)、1-7。

西口敏宏・辻田素子

2015「中国資本主義の牽引役、温州モデルは脱皮できるか：コミュニティー・キャピタルによる温州企業の繁栄と限界」『一橋ビジネスレビュー』63(3)、18-33。

村上志保

2013「キリスト教と現代中国：上海におけるプロテスタント教会にみる信仰と政治」川口幸大・瀬川昌久編『現代中国の宗教』京都：昭和堂、102-128。

<中国語> (中国大陸での出版物の漢字は簡略自体、香港と台湾は旧字体を用いる)

曹南來

2017『溫洲基督徒與中國草根全球化』香港：香港中文大學出版會。

董延寿

2014『1883-1949-基督新教在河南的传播与发展研究』北京：人民出版社。

黄剑波

2013『地方文化与信仰共同体的生成：人类学与中国基督教研究』北京：知识产权出版社。

李鹏

2015『上帝与祖先：东北汉人社会的基督教与亲属制度』広州：世界图书出版公司。

唐晓峰

2014『中国基督教田野考察』北京：社会科学文献出版社。

舍禾 (Ezra Pan)

2015『中國的 耶路撒冷：溫州基督教歷史』(上下册) 台北：宇宙光。

欧阳肃通

2009『转型视野下的中国农村宗教』北京：中国社会科学出版社。

邢福增

2017「中国基督教史的1949年分界」黄文江他編『恒與變之間：1949年以来中国基督教史論集』香港：建道神学院。