

筑波大学博士（文学）学位請求論文

キリスト教・ファシズム・社会主義を「民族」とともに生きる
—ルーマニア知識人と民衆の歴史的実践と「農村世界」—

新免 光比呂

2018 年度

目次

序論	1
1.目的	1
2.問題の所在	3
3.先行研究	9
4.視座と構成	13
第1部 概観	17
第1章 地域	17
1.1 バルカンの諸問題.....	17
1.1.1 バルカンの諸民族集団と国家.....	17
1.1.2 地域性と歴史性を形成した帝国.....	19
1.1.3 近代化の衝撃.....	21
1.1.4 バルカンにおける多民族共住.....	23
1.2 バルカン辺境のルーマニア.....	25
1.2.1 ルーマニアの自然と諸民族.....	25
1.2.2 ルーマニアの歴史と宗教.....	28
1.2.3 ルーマニアの近代.....	30
1.2.4 ルーマニアにおける調査村.....	31
第2章 概念	34
2.1 民族、ネイション、エスニシティ	34
2.2 宗教	40
2.3 社会主義と共産主義.....	41
2.4 ファシズム	42
2.5 知識人	44
2.6 民衆	46
第2部 集団改宗による西欧化と民族の覚醒.....	50
第3章 ギリシア・カトリックの歴史的役割.....	50
3.1 ギリシア・カトリック教会成立.....	51
3.2 社会主義国家の宗教政策.....	57
3.3 ギリシア・カトリックと西欧性.....	60
3.4 第2部のまとめ.....	62
第3部 西欧的近代国民国家の成立と民族自画像の探求.....	63
第4章 ルーマニア近代における民族表象と民俗研究.....	63
4.1 ルーマニア近代の民族表象.....	63

4.2 ルーマニア知識人と「農村世界」	66
4.2.1 ルーマニアの葬送をめぐる実践.....	67
4.2.2 葬儀後の死者と生者の関係にみる「農村世界」	69
4.2.2.1 ストリゴイからドラキュラへ、幻想と歴史の融合.....	69
4.2.2.2 魔除け、探索、殺害（ストリゴイとの戦い）	71
4.2.2.3 共同体とストリゴイ表象.....	72
4.2.2.4 共同体の論理.....	73
第5章 民族自画像の探求としての「ミオリツァ」研究.....	74
5.1 「ミオリツァ」の民俗空間.....	74
5.2 「ミオリツァ」に見出された運命論と死の賛美.....	76
5.3 第3部のまとめ.....	79
第4部 戦間期ファシズム運動と知識人にとっての西欧と民族.....	80
第6章 レジオナール運動とルーマニア社会、知識人.....	80
6.1 レジオナール運動と戦間期のルーマニア社会.....	81
6.2 「1927年世代」—ミルチャ・エリアーデとナエ・ヨネスクを中心として—.....	86
第7章 ルーマニア知識人の課題とレジオナール運動.....	93
7.1 「ミオリツァ」的運命論と運動原理としての犠牲.....	94
7.2 「歴史の欠如」と歴史的主体としての民族への渴望.....	98
7.3 第4部のまとめ.....	102
第5部 社会主義の変容における知識人と民衆.....	104
第8章 権力生成プロセスにおける民族表象の活用.....	104
8.1 社会主義権力確立まで.....	105
8.2 独裁者による権力闘争の手段として.....	107
8.3 知識人の生存戦略として.....	114
第9章 社会主義イデオロギーの破綻.....	120
9.1 キリスト教を生きる「農村世界」	120
9.2 正教会の民族主義.....	123
9.3 イデオロギーと民衆の実践.....	127
9.4 第5部のまとめ.....	130
第6部 社会主義から資本主義への民衆の適応戦略.....	132
第10章 ポスト社会主義期の「農村世界」と西欧化.....	132
10.1 「農村世界」における宗派対立.....	132
10.2 司祭を中心とする「農村世界」	137
10.2.1 司祭の個人的経歴と村人.....	137
10.2.2 集団農場解体と宗派対立.....	139
10.3 民衆的实践と西欧化.....	140

10.3.1 滞在先D家.....	140
10.3.2 農民F氏	142
10.3.3 教師G氏	142
10.3.4 教師H氏	143
10.3.4 西欧との関わり.....	144
10.4 現代ルーマニアとキリスト教.....	145
10.5 第6部のまとめ.....	150
結論	151
註	155
参考文献	177
欧語参考文献	177
邦語参考文献	183

序論

1.目的

本論考は、社会主義体制が崩壊した後のルーマニアの農村と都市における参与観察やインタビューおよび文献の渉猟にもとづいて、ルーマニア近現代における知識人と民衆による歴史的实践とその舞台となった「農村世界」を考察するものである。ルーマニアにおいては、歴史的なキリスト教¹（ルーマニア正教²とギリシア・カトリック³）・戦間期のファシズム⁴（レジオナル運動⁵）・第二次世界大戦後の社会主義⁶（ソ連型スターリン主義⁷）など、自己完結的な思想体系と強固な社会制度、大衆の強制的あるいは自発的な動員、生活の場における知識人や民衆の実践行為からなる歴史的社会運動体⁸が、それぞれの時代の動向に大きな影響を与えてきた。これら3つの社会運動体には、想像的で、抽象的でもあり、情念と深く絡んだ「民族」表象とが重なり合っている。そして、その根底に知識人と民衆、都市と農村、西欧化（普遍主義）と民族意識（民族意識）、政治と宗教といった二項対立もまた横たわっており、そこからは、さまざまな局面が浮かび上がってくる。本稿においては、それらを以下の5つの局面に限定し、ルーマニアにおける社会運動体の歴史的重層性を明らかにしていく。それぞれの局面はルーマニアの歴史的展開に特徴的な時代を選んでおり、それによって本稿の考察の論理展開が明確になる。

第1の局面は、正教会とカトリック教会との合同で誕生したギリシア・カトリック教会 *Biserica Greco-Catolică* の、ルーマニア史における西欧化の促進と同時に民族意識の覚醒という背反する二重の性格である。ギリシア・カトリック教会の聖職者たちは、ウィーンやローマなど西欧諸都市への留学を通してルーマニア人と古代ローマとのつながりを発見し、それにもとづくルーマニア西欧起源説によって、ハプスブルク帝国⁹支配下にあったトランシルヴァニアにおけるハンガリー人やドイツ人に対するルーマニア人の平等な権利を主張する根拠とした。その結果、ルーマニア人による民族意識の覚醒に貢献することとなった [シュガー、レデラー1981]。だが、一方でギリシア・カトリック教会の成立はイエズス会を中心としたカトリックによる合同運動の結果という性格もあって、成立当初よりルーマニア民族の大多数が属する正教会と対立していた。それは社会主義体制成立とともにルーマニア正教会が政府と手を結び、ギリシア・カトリック教会への弾圧に加担したことにも顕著に現れた。このギリシア・カトリックの成立の経過と聖職者の独自性によって、民族をめぐってルーマニアの知識人と民衆に与えた西欧化の政治的意味と実践的な影響の一端を理解することができる。

第2の局面は、近代的諸科学、近代的諸政治制度・思想など西欧からの普遍主義的思想の大きな影響を受けながら、近代ルーマニアではフォークロア研究が民族文化の実体探求として盛んに行われ、やがてその頂点としての民族的自画像形成へ到達したことである。ハプスブルク帝国の宗教政策とイエズス会¹⁰の世界戦略の結果、ルーマニア正教会から分離して成立したギリシア・カトリックの司祭たちによって発見されたルーマニア「民族」は、農村を主たる場とする民衆の現実生活実態に立脚すると信じられたがゆえに近代ルー

マニア知識人の自己意識の基盤かつ理想となった。それゆえ、知識人の関心は、「民族」の実体化あるいは可視化を求めて、「民衆」文化の揺籃とみなされた農村へと向かった。しかし、農村の現実には葬送儀礼などを中心として共同体の論理によって支配された世界であり、美しい「民族」を主張できる実態はなかった。そうした現実を突破するために、知識人はフォークロア研究を通して運命論と死の賛美からなる「ミオリッツァ¹¹的空間」なるものを「民衆」世界のなかに構築し、ルーマニア民族の自画像として確立することになる。

第3の局面は、ドイツ・ナチズムとイタリア・ファシズムの影響を受けた右翼急進主義的なレジオナル運動に関わった戦間期を中心とする知識人たちのルーマニア民族再生への願望である。ルーマニア知識人には西欧近代への深い理解とともにルーマニアへの絶望があり、彼らはルーマニアの伝統とルーマニア正教信仰を通して乗り越えようとした。近代ルーマニア国家成立から現在に至るまで、一方でのルーマニア知識人による西欧化／近代化と、他方での民族アイデンティティ確立の試みとの間で生じた葛藤は、フォークロア研究、大戦間期の右翼急進主義運動としてのレジオナル運動のなかにみることができる。フォークロア研究を通して発見された想像的で理想的な「民衆」文化は、オスマン帝国からの解放、国民国家成立後の西欧政治制度の移植による資本主義経済とその象徴的存在たるユダヤ人の流入によって動揺した。そこで知識人たちは無垢な「民族」の再生を願って、レジオナル運動というルーマニア正教主義、反ユダヤ主義、反西欧主義などからなる大衆的、宗教的、右翼急進主義運動へと結集した。その理想は自己犠牲への願望とルーマニア民族の歴史的悲劇性に集約されており、根底には運命論と死を賛美する「ミオリッツァ」的美意識からの連続性が隠されていた。知識人たちは「ミオリッツァ」の運命論的態度、死の賛美へと通底する自己犠牲、献身をレジオナル運動のなかに見出す一方で、ルーマニアの歴史的悲劇性を運動への参加理由としたが、そのなかには世界的な思想家となるミルチャ・エリアーデ Mircea Eliade(1907-1986)、コンスタンティン・ノイカ Constantin Noica(1909-1987)、ウージェーヌ・イヨネスコ Eugène Ionesco (1909-1994)、エミール・シオラン(チョラン)Emil Cioran(1911-1995)などがいた。ブカレスト大学での指導者ナエ・ヨネスク Nae Ionescu(1890-1940)に感化され、レジオナル運動に参加したことは、彼らが一生背負い続ける十字架となる。これらの考察を通して、西欧化が進む近代ルーマニアにおける知識人の民族への傾斜の意義とそのイデオロギーが明らかになる。

第4の局面は、西欧的普遍主義的思想である社会主義思想が、初期の共産党指導者であるゲオルゲ・ゲオルギウ・デジ Gheorghe Gheorghiu Dej(1901-1965)¹²からニコラエ・チャウシェスク Ceaușescu(1918-1989)¹³へと継承された独裁体制下で、民族表象の活性化とともに民族主義的社会主義となった事態である。西欧のみならずソ連とも対立関係下にあったルーマニア型社会主義体制下では、民族表象を利用した体制エリートと知識人、その一方で生活実践のなかで社会主義イデオロギーを相対化していった民衆によって、普遍主義的イデオロギーにもとづく社会主義体制が民族主義的体制と化していった。第二次世界大

戦後、国際主義を標榜する社会主義体制そのものが独裁的指導者のもとで民族主義化していったことは、ルーマニアの「近代化」に対する民族主義／ナショナリズムの意味を、知識人による思想的実践と民衆の生活実践の相互性のなかに見出す格好の切り口となる。つまり権力の作用の場においてイデオロギーが融合する局面を、社会主義イデオロギーの民族主義化という現象を通して考える。社会主義体制となつてからは、知識人は自己の生存をかけて体制エリートの走狗となり、当局の歓心を買うために「民族」の価値を高く掲げるが、現実の「民衆」は民族主義イデオロギーなどに関心をもたず、体制に順応しながらも生存戦略をもってイデオロギーの圧迫を無化していった。

第5の局面は、1989年の民主革命によって社会主義体制から資本主義的体制へと体制転換したルーマニアで、「民衆」は宗教と民族表象からの影響を色濃く残しながらも、グローバル化した世界のなかで西欧化を積極的に受け入れ、日常実践に没頭する姿である。民衆に働きかけるイデオロギーはさまざまであったが、つねにイデオロギーと民衆の実践は二重の構造を構築しており、働きかけのエージェントたる知識人は、いわば虚構のなかで「民衆」を想像し続けていた。

以上の考察を通して、本論考は、ルーマニア近現代において優勢となった民族主義イデオロギーを歴史的な出来事とかさねあわせ、また筆者のフィールドワークにおいて得られた参与観察資料に基づいて、西欧化と民族主義という背反する二方向の圧力のもとで、神への信仰と社会主義イデオロギーをめぐって揺れ動いてきたルーマニア知識人と民衆の歴史的实践を描き出していく。方法的には、調査材料として現地でのフィールドワークと文献資料を用いた文化人類学的考察と、宗教思想家や政治指導者などの言説も対象にした政治学的考察から本論考はなりたっている。と同時に、文化人類学/民族学、社会学、歴史学などを総合した比較宗教学の視点に立って、ルーマニアの人々の思想と実践を総合的に考察する。

なお、筆者のルーマニア調査は、北西部のマラムレシュ Maramureş 地方を中心として1993年7月、1994年4月から1995年1月にかけて、1997年6月から8月にかけて行われた。それ以前の社会主義体制下では、1983年7月、1984年8月、1986年7月～9月、1989年7月～8月に短期の調査を行った。

2.問題の所在

バルカン地域について、その独特な地域性を後進性と結びつける歴史的、政治的見方が今もなお存在している。かつて「バルカンの火薬庫」ともいわれたように地域的に頻発する紛争の主たる原因を、歴史的な宗教と民族の問題に求めようとする見方である。ボスニア紛争¹⁴に関しても、ジャーナリズムを中心として、宗教と民族との関連を指摘するだけで事態の本質をとらえた深い理解であるかのような態度が多くみられた。宗教と民族の複雑な関係を意識化することはきわめて妥当な行為であるが、問題の原因を宗教と民族の持つ問題だけに還元することは、あまりにも単純で不適切であった。そもそも、「宗教」、

「民族」というそれぞれの言葉自体、また「宗教と民族」という並列表記自体にも、多くの問題がある。

バルカン地域において歴史的な「宗教」といえば、キリスト教、イスラーム¹⁵、ユダヤ教¹⁶などを指す。バルカンの政治的中心地であるコンスタンティノープル（後のイスタンブール）がキリスト教の重要な中心地のひとつでもあり、バルカン地域一帯において教会組織からのかなり強力な正統化への圧力があったと考えられるが、多くの異端や異教が存在していた。またイスラームに関しても、オスマン帝国で迫害されたアレヴィーAlevi（別名ベクターシュ Bektāsh）¹⁷がバルカン半島とくにアルバニアに定着し、現地化の過程でキリスト教的慣習と融合した部分もある。さらに離散以後、地中海からヨーロッパへ広がったユダヤ人たちの移動定着もあって、バルカン地域にはさまざまな宗教集団が存在し、それぞれの宗教集団は、地域の共通性をもちながらも独自の文化様式をもっていた。だが、21 世紀の我々が想像するような対立に常に見舞われていたわけではなく、複数言語をあやつりながら共存を実現していた[マゾワー2017]。

一方、多くの問題を引き起こしてきたとみなされるのが、バルカン地域における「民族」といわれる集団である。ドイツのヘルダーHerder の唱えた近代的な民族概念フォルク Volk は、東欧バルカンの人々の民族意識を目覚めさせ、それによってオスマン帝国の支配から脱して近代的な国民国家を求めさせる要因になった[シュガー、レデラー1981]。民族主義／ナショナリズムは、西欧とは異なる文脈で東欧の歴史に大きく介入していったのである。数世紀にわたるオスマン帝国支配がイギリスやフランスなどの西欧近代国民国家の進出によって揺らぎ、西欧列強の政治的、思想的影響下で独立を求めたバルカン諸国は、地政学的、歴史的特殊性ゆえに、国家や国民の在り方に独特の性格をもたざるをえなかった。ここで「独特」という中立的な言葉を選んだが、一般には後進的、前近代的、野蛮など、さまざまな否定的表現が用いられる。

このバルカン地域における「宗教と民族」の問題に関して、西欧がもつ偏見には次のようなものがある。西ヨーロッパは中世末期からの宗教戦争をのりこえ、近代的な政教分離を成し遂げることによって「宗教と民族」の問題が克服したのに対して、バルカンは今もなお「宗教と民族」が紛争と結びついているために後進的な地域であるとみなす考え方である。これは西ヨーロッパの歴史こそが学ぶべき教科書と考える進化論的な思考の副産物でもあって、バルカンの地域性を適切に評価するものではない。そこでバルカンを研究する際には、まずキリスト教とイスラームの歴史的事実に関する理解、および近代化と民族をめぐる理解という二つの尺度をとともに満たす必要がある。すなわち、バルカン地域におけるブルガリア、マケドニア、セルビアなどの国々で多数派を占める南スラヴ族を地域の歴史性と地域性において正しく把握し、他方でルーマニア人やギリシア人、南スラヴ人の主要な信仰である東方正教会¹⁸は、カトリック教会とは異なる制度をもっており、バルカンに西欧とは違う文化的伝統を築いてきたということを適切に評価しなければならない。

他方で西欧からのまなざしを相対化するために必要なのが、ヨーロッパ近代列強と近代

思想の到来によって、ローマ帝国の後継者としての栄光を評価されることなく衰退し、消滅したオスマン帝国¹⁹の意義を確認することである。オスマン帝国の衰退と消滅の過程から誕生したバルカンの諸国民国家の呼びとを襲ったのは、古代中世に源を求めた「民族」の名による闘争とその反動にも思われる社会主義体制、さらにその抑圧的性格への反動としての民族闘争の復活だった。こうした一般のイメージどおりの民族紛争は、ある意味で近代的な「民族」を発見し、創造した近代以降の出来事であるといえる。

しかし、東欧において民族や国家の対立をまねいているのは民族や宗教ばかりではない。もう一つの機軸である西欧的な近代国民国家という尺度が、東欧諸国の人々や諸地域を差異化している[シジェク 1994]。たとえば、ロシアとポーランドの関係においてポーランドでは、自国の方がロシアよりも西欧的な文化水準が高いと歴史的に考えられてきた。ルーマニアにおいては係争的になってきたトランシルヴァニアのハンガリー系住民やドイツ系住民がルーマニア人に対して自分たちの西欧的文化水準の高さを誇り、さらに同じルーマニア人同士でもトランシルヴァニアのルーマニア系住民は、旧ルーマニア王国のルーマニア人に対して自分たちの西欧的文化水準の高さを誇ってきた。現在は解体して独立した国家になった旧ユーゴスラヴィアにおいても、スロヴェニアは西欧的風土を誇り、南部の地域に対して先進地域としての誇りを持ってきた。このように、ヨーロッパという観念と表象が、それぞれの国民や民族のアイデンティティに関わるとき、当該の国家や民族の断片化という効果をもたらしてきた。この「ヨーロッパ的尺度」が、東欧における民族紛争の背後で、欧米を中心とする資本主義、自由主義を唱える勢力と具体的にどのように関わっているかをみきわめることは今も意義を失っていない。

さらに東欧、バルカン地域において歴史的な特殊性を与えてきたのが、社会主義体制、権威主義体制あるいは独裁主義体制などの政治制度である。権威主義体制というのは全体主義的な政治体制のひとつであるが、バルカン地域ではとくに国王による権威主義体制が戦間期の顕著な現象となっていた。一方、独裁主義というのは、とくに理念がある訳ではなく、民主的手続きがないままにすべての政治的決定が可能な体制のことをいう。また社会主義体制は古い歴史を持つ社会主義思想を制度化したものであるが、近代のバルカン地域では第二次世界大戦後から、レーニン主義、スターリン主義にもとづくソ連型社会主義体制が圧倒的な影響を与えてきた²⁰。

このバルカン地域の北方に位置するルーマニアは、日本から見ればユーラシア大陸西方の彼方にあり、いわゆるヨーロッパの一部として想像される存在である。しかし、ヨーロッパ内部では、ヨーロッパ大陸の最東端に位置していることから、バルカンと同じく文化的、地政学的な意味でアジアに開かれた「オリエント」とみなされることも多い。そして歴史的経験としては、長らくトランシルヴァニア（現在はルーマニア領）を支配してきたハンガリーとハプスブルク帝国、近世のバルカン地域に対して支配を及ぼしてきたオスマン帝国、繰り返し南下への歴史的欲求を具現化するロシアなど、周辺国家との絶えざる葛藤に彩られている。

このルーマニア独自の地政学的条件は、バルカン主要部と同様にルーマニアが古来より諸民族の移動路にあたり、さまざまな民族集団が盛衰を繰り返されてきたことにも現れている。そのなかで現在に至る最大の影響をルーマニアにもたらしたのは、地中海世界を支配した古代ローマ帝国²¹である。ローマ帝国はヨーロッパを支配した諸勢力の模範であり、ギリシアとならんで西欧なるものの表象の基礎にある巨大な存在だった。現代ルーマニア語が言語学的にラテン語の系譜をひいているばかりでなく、古代ローマ帝国の後裔国家である東ローマ帝国（ビザンツ帝国）を通してキリスト教が受容されたことの意味は限りなく大きい。このようにルーマニアはローマ帝国を通して西欧と歴史的に深く結びついてきたが、一方でヨーロッパ大陸の東端はオリエントに対しても開かれている。そのため中央アジアから小アジアへと移動し、バルカン半島にまで支配の手を伸ばしたオスマン帝国が、中世以降ブルガリア、ハンガリー、セルビア、ルーマニアなどヨーロッパの南東周辺諸国家に対して、政治的、文化的、社会的、経済的に大きな影響を及ぼしてきた。

ところが民族意識が高揚しはじめた近代以降、バルカン地域の国々はオスマン帝国の支配を脱して、民族にもとづく近代国家の形成を希求し始めた。その中の一つであるルーマニアにおいても、東西からの歴史的影響にもかかわらず維持されてきたと信じられた民族像を発見するために自画像（アイデンティティ）を探し求めるようになった。そうした自画像を探求する主体は、聖職者や地主貴族、教師をはじめとする知識人であり、一方、彼ら知識人によって自画像探求の対象素材とされたのは、農民、手工業者、漁民、羊飼、楽師、樵など一般の民衆であった。こうした民族の自画像を探求する営みは、他の諸民族と同様に近代におけるルーマニアの文化的、政治的活動の重要な領域となったが、ソ連軍に蹂躪された 1945 年以降は、啓蒙的理性を偽装する普遍主義、国際主義を標榜する社会主義／共産主義イデオロギー支配の下で、民族自画像の探求および民族意識の表現作業は、微妙なバランスをとりながら続けなければならなかった。

第二次世界大戦後に始まった東西冷戦が世界中で局所的な戦いをもたらしていた 1960 年代から 1980 年代にかけて、チャウシェスク大統領支配下のルーマニアでは、国外においては中立外交あるいは「東欧の異端児」という言葉で示された自主独立路線が華やかに誇示される一方、国内ではくまなく張り巡らされた秘密警察組織 **Securitate** と密告制度を通じて全国民に対する厳しい締め付けが行われてきた。監視の目はすべての民族に向けられていたが、とくにハンガリー系少数民族に対しては、監視するだけでなく積極的な同化政策が進められ²²、派手な外交的パフォーマンスを好んだチャウシェスク大統領にとっては不本意な西欧諸国からの批判の原因となっていた。この同化政策に歩調を合わせるかのように、ルーマニア民族主義は積極的に推進され、さまざまな民族主義的な文化活動が奨励されていた。

しかし、ソ連におけるペレストロイカが進行し、ハンガリーを通しての東ドイツ国民の脱出、さらにベルリンの壁の崩壊という一連のプロセスによって、社会主義／共産主義イデオロギーの「鉄のカーテン」が崩壊した後、ソ連による支配から東欧諸国は解放されて、

人々は新たな歴史を踏み出せるものと大きな期待をもって変化を待ち望んだ。ルーマニアでも遅れた革命ではあったが、チャウシェスク大統領に対して立ち上がった民衆が、1989年、歴史の主体としての姿を現した。革命直後には、経済面での市場経済化、政治面での民主化が変革のスローガンに掲げられ、人びとは自由化によって西欧社会のような豊かな社会がすぐにでも到来すると夢想した。しかし、それが実現されるまでには大変な困難が伴うことが明らかとなるのに時間は要しなかった。その結果、その後の東欧社会を覆ったのは、国内での少数民族の独立の動き、それに対する抑圧的な多数派の民族主義の高揚、失業なき社会を実現していたと信じられる社会主義体制への郷愁と回帰願望などであった。東欧諸国における反ソ的体制運動は、その根底に普遍主義的な社会主義／共産主義イデオロギーに対立する民族主義的な傾向をはらんでいたのであるが、体制の崩壊と変革への幻滅とともに、その運動エネルギーは国内の民族間対立のなかへシフトした。皮肉なことに、独立を勝ち取った諸民族は、その内部で少数民族との対立に直面することになったのである。ルーマニアでもハンガリー系少数民族との緊張、ルーマニア系住民の多いモルドヴァ共和国の独立、その内部でのロシア系住民による沿ドニエストル共和国の独立運動が生じた。

他方、無神論を公式のドグマとする共産主義体制の下でもしぶとく生きぬいてきたキリスト教（カトリック教会²³、東方正教会、プロテスタント²⁴など）、あるいはイスラームなど諸宗教は、共産主義体制の崩壊で前面へ躍り出た。もともと諸民族がモザイク状に混在する東欧地域では、それぞれの民族に対応して、さまざまな宗教的伝統が存在してきた。これらの諸宗教は、その機能としては隣接あるいは共住する他の民族との差異を構築し、個別の民族アイデンティティを強化する働きを果たしてきたが、ソ連の支配から脱して実質的な独立を回復した後は、それぞれの伝統である宗教はあらたに国民統合の手段として利用された。そうしたなかで国内での少数民族は、新たな同化や抑圧の圧力をはねのけるために、宗教的伝統へ依存するようになった。このように宗教は、現在でもさまざまな民族的立場に対応して、統合の機能や抵抗拠点としての機能を果たしている。東方正教会を構成する独立教会のひとつで、ルーマニア民族の大多数が信仰するルーマニア正教会は、社会主義が立脚する啓蒙思想の産物である無神論の建前にもかかわらず、伝統文化と民族の統合に寄与するかぎりにおいて宗教活動の自由を享受していた。ソ連の宗教政策やレーニン²⁵の戦闘的無神論などにみられる社会主義的な建前とは大きく異なり、ルーマニアの宗教事情は意外なほど開放的な印象を与えていたのである。しかし、ルーマニアに存在するさまざまな教派の実情²⁶を知ったならば、このような見方は当然変わらざるを得ない。実際のルーマニアの社会主義体制下においては、民族的本質を語る言説、民族的誇りといった感情、民族の政治的独立などの民族主義イデオロギー²⁷と宗教は結びついており、キリスト教もまたルーマニア民族主義を肯定する限りで体制と共存できていたにすぎなかった。

歴史的にキリスト教と深く関わってきたルーマニア知識人たちもまた、こうした社会主

義体制に深く組み込まれていた。近代以前のヨーロッパにおいて、一般に知識人とは教会聖職者のことを指す場合が多く、世俗的な知識人というものの出現は近代以降の産物と思われるが、ルーマニアでも教会聖職者などは西欧に留学したり、アトス修道院で修業を積んだりして、知識を集積する役割を果たしてきた。また西欧の民族主義思想の影響をうけて展開した独立運動の過程では、土地貴族階層から世俗的な知識人が生まれ、ルーマニアの国家的独立、やがて資本主義の展開とともに知識人は政治と深く関わっていった。すなわち、戦間期の右翼急進主義運動では運動に参加するばかりでなく、その周辺での活発な知的活動に従事し、同時期の労働運動でも主たる役割を果たし、社会主義体制のもとでは国家イデオロギーを担った。

その一方で、人口の大多数をしめる農民や職人、牧人など一般の民衆は、隷属的な状態にながくおかれていた。零細な土地と人口過剰によって悲惨な生活を送らざるを得ず、政治的に受動的な立場におかれ続けたが、この民衆がさまざまな政治運動の受動的な支持者となった。社会主義体制下で農業の集団化、重工業政策に伴う労働力確保のために、民衆は過去に比べると相対的に恵まれた教育を受け、社会内での知識は増大したが、なおも国立大学の数は限られ、むしろ私立大学というものは存在しなかったため、大衆的な階層は大部分、教育に関心の低い農民、労働者からなりたっていた。これらの集団は、消極的なながらも社会主義体制を支持したが、やがて経済破綻によって体制を見限ることになる。

1989 年の民主革命以後のルーマニアでは、資本主義体制への転換のなかで私立大学が乱立し、国外への留学も容易になり、現代的な知識人予備層が大量に生まれた。多くの人々が若年層を中心に高等教育と IT 機器の発達の恩恵を受けることで、知識へのアクセスを享受する可能性が大きく膨らんだ。実際にも現在のルーマニアにおける IT 機器の日常生活への普及は、日本をしのいでいるかもしれない。こうした従来の社会構造を揺るがす変化は非常に大きくなっているが、なおも社会的な格差は民主革命後 30 年近くを経ても残っている。農民あるいは労働者の伝統主義的で保守的な態度は、現在も顕著にみられる一方で、学生や知識人たちのグローバル化への志向は、日本などをはるかに上回っている。

一方、知識人と大衆との乖離はルーマニア社会を歴史的につらぬいてきた特徴であり、一般大衆の心性に深く根を下ろしたキリスト教の影響力が現在まで残存する理由ともなっている。このキリスト教の影響力は現在でも強力であり、腐敗が多い政治家への不信が社会に満ちている中で、軍隊と並んでキリスト教会への民衆の信頼感は強い。教会への信頼感は具体的には個々の聖職者への人格的關係に現れており、聖職者の社会的役割もまた大きくなっている。それに対して知識人の役割は、政治家と並んで不確かなものにとどまっている。ジャーナリズム、高等教育、経済政治に大きな影響を与え、重要な社会的存在であるが、大衆からは信頼されず、精神的な面での人々との関わりは浅いのである。したがって、こうした教会聖職者や世俗的知識人が民衆との関わりの中で果たす社会的役割、逆に聖職者や知識人を受け入れる民衆の心情の理解は、ルーマニア社会を理解するうえでの重要な課題であるといえる。聖職者の特権は教会の国家との関係や民衆の教会への依存程

度によって変わってくるし、知識人への尊敬は民衆の高学歴化や IT の発達による知識や技術の普及の容易化によって揺らぎつつある。民衆は高学歴化し、IT の普及によって自己決定性を高めていく一方で、伝統的なプロパガンダが洗練された広告技法にとって代われ、民衆は相変わらず従属集団（マス）として行動を示す可能性がある。

こうした状況のなかで大衆という集団の生み出す問題の一つが、歴史的にみれば復興とか再生とみなされる民族という観念をめぐるナショナリズムの思想、運動である。バルカン地域では、ナショナリズム言説が独立国家を担保に幅を利かせ、その代償としておびただしい流血を要求してきた。現在、EU加盟後の経済発展、リーマン・ショック後の経済停滞、そして混乱の続く世界経済のなかで、ナショナリズムは一見忘れられたかのようなルーマニアであるが、隣国のハンガリーでの右翼勢力の拡大は著しく、経済破たん以後のギリシアでも排他的動向が強く見られる。イスラームと世俗主義の対立に揺れるトルコも、かつてのオスマン帝国のようにバルカン地域におけるプレゼンスを増大させている。こうした状況のなかで、ルーマニアの知識人や民衆がどのようにナショナリズムを構築し、関わってきたかを理解することは、ルーマニア一国のみならずアジアにおける日本にとっても自己理解のための比較事例になる。

3. 先行研究

バルカン地域の地理的規模はさほど大きくはないものの、歴史的、民族的、文化的、宗教的、社会的には多様性に富んでいるので、バルカン全体の政治、経済、社会、文化を同時に視野に収めることのできた民族学的研究は多くない。また概観でもふれるが、バルカンの定義そのものが揺らいでいるので、研究者によってバルカンという名称の指す地域が異なるという事情もある。バルカンに比べると、東欧という概念のほうが、歴史的 개념としての制約もあるが一般に広く通用しているように思われる。

バルカンの難しさは、そうした多様性ととともに諸事件・出来事が積み重なった歴史の深さも関わっている。古代からの定住民に加えて諸民族の移動路にあたるために、さまざまな民族が侵入し、定着し、通過していった。後述するフン族、ゴート族、アヴァール族、タタール族、スキタイ族、ブルガール族、ケルト族、ゲルマン族、スラヴ族、ドーリア族、イオニア族など、バルカン半島に関わった諸民族は枚挙にいとまがない。その一方で、古代から中世にかけて広大な地中海世界を東西に結びつけたローマ帝国、その後継として長大な歴史を誇るビザンツ帝国（東ローマ帝国）がある。さらにオリエントとヨーロッパとを結びつけてバルカンの近世から近代を支配したオスマン帝国が存在したので、それぞれの帝国に関する研究は膨大な蓄積があるために網羅することは不可能であろう。

一方、第一次世界大戦の開始を告げた事件の場所がボスニア・ヘルツェゴヴィナであったことからバルカンが「火薬庫」と呼ばれたことにもみられるように、このバルカンに対しては暴力、野蛮、危険、後進など否定的なイメージをともなった言葉が用いられてきた。ブルガリア出身であるトドロワ Todorowa による『バルカンをイメージする』*Imaging the*

Balkan は、そうした西欧によるバルカン言説を分析した研究である[Todorowa1997]。これによって、バルカンを全体化する眼差しを批判的に検討することが可能となった。

それに対して、バルカンの共通性を肯定的に理解する試みとして、現代音楽のバルカンの特徴を明らかにしようとするブキャナン Buchanan や伊東の研究がある。ブキャナンは、2007 年の『バルカンの民衆文化とオスマン帝国』*Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene* の中で、ナショナリズムの時代およびバルカン主義、ポスト共産主義時代、EU ユーロピアなどの時代における音楽、歌、ダンスのスタイルの地域をこえた伝播を理解しようとする。さらに国民国家建設とアイデンティティの確立の過程におけるオスマン帝国の過去と文化遺産の役割を吟味することで、バルカンの歴史的文脈を構築する。同様に共産主義体制、ジェンダー、ポスト共産主義以後の市場経済を導入する試み、ナショナリズムに関するバルカン諸国内の言説にも関心を向ける[Buchanan2007]。

また同じく民族音楽研究者である伊東によると、1989 年の旧東欧の体制転換以降、旧東欧諸国には欧米の情報が流れ込み、文化の面でも急速な変化が起こったが、その中でも注目すべき現象は、「演歌型」大衆音楽ともいえるべき新ジャンルの登場だという。「演歌型」大衆音楽とは、欧米のポップスの基本語彙であるベース&ドラムスを基礎としながら、発声、楽器法などの点で、民俗音楽の要素を暗示しつつ、テレビなどの媒体により大衆に浸透したジャンルで、ブルガリアの「チャルガ Charga」、ルーマニアの「マネレ Manele」、旧ユーゴスラヴィアの「ターボフォーク Turbofolk」などをその代表としている。欧米のポピュラー音楽に接した大衆が、単にそれらの虜になるだけでなく、独自の新しいジャンルを生み出したのだと伊東は考える。伊東は、これら旧東欧諸国における「演歌型」大衆音楽の生成と展開(または不在)について比較し、文化の接触と変容の問題に新しい視座を提供しようとしている[伊東 2009]。

これら音楽研究者による研究に対して歴史学者として、バルカン地域の多様性と共通性を自覚的に研究に活かそうとした代表的な研究者は柴宜弘である。1989 年の東欧諸国の体制転換によって、東欧という地域を歴史的な一体性が強い中欧とバルカンに区分する意識が中欧を中心に強まった。と同時に東欧の体制転換は東欧地域研究にも変化をもたらした。中欧諸国のヨーロッパ回帰が顕著であったために中欧とバルカン諸国との差別化が進み、研究関心はヨーロッパとの結びつきやその中での地域の位置づけに向かった。それに対して、東欧という地域を対象として社会主義体制下の人々の暮らしや思考を比較する方向に研究が進まなかったことを、柴は悔やむ。冷戦期のソ連圏としての東欧社会の総括は等閑視されたまま地域区分の細分化が進行してしまい、バルカン地域研究はユーゴスラヴィア内戦をめぐる諸問題に関心が集中する一方で、中欧地域研究はハプスブルク帝国研究や政治文化研究にのみ焦点があてられることとなったのである。そのことは、東欧の地域区分の細分化によって多様性を地域内で比較することが困難となると、地域の同質性のみが歴史学者の研究関心のなかで前面に出ることを意味した。柴は地域とは同質性だけでなく多様性の上に成立するもので、歴史的に伸縮し、研究者の問題関心から組み替えられる可変

的な存在だと主張したのである[柴、木村、奥 2012]。日本における東欧研究を個別的な研究から横断的な視野にもとづく研究へと柴を導いたのは、彼の研究基盤としたユーゴスラヴィアの多様性と共通性に触発されたことによるのに違いないが、東京大学における東欧講座のありかたにも多くを負っていると思われる。柴に続く研究者としては佐原徹也を挙げなくてはならない。彼は、地域全体に政治的一体性を与えていたオスマン帝国の史料を用いて、オスマンのもつ多元主義を高く評価する[佐原 2003]。

こうしたバルカン研究の動向のかたわらで、本論考における考察の中心的対象であるバルカン地域北部に位置するルーマニアの歴史的、文化的意義は、さまざまな論者によって、それぞれ異なる時代背景のもとで研究されてきた。

ギリシア・カトリック教会を含むルーマニア史について広範な研究を行ったのがヒッチンスである[Hitchins1969]。社会主義体制下で迫害を受けていたギリシア・カトリック教会について客観的な記述を行うことは、ルーマニアでは難しかったと思われる。そうしたタブーは 1989 年の民主革命まで、あらゆる分野で共通していた。

ルーマニア社会に関する外国人の研究が行われた第二次世界大戦後は、農業集団化が社会主義の象徴的な試みとみなされていた時代である。エヴァスク Evascu やサム・ベック Sam Beck などアメリカからの研究者を中心として、農業集団化や近代化に関するルーマニア農村の調査がグループで行なわれた。その中の一人であるエヴァスクの関心はルーマニアの農業集団化に向けられ、そこで生じた変化がルーマニアに固有の条件にもとづくものか、あるいは社会主義的近代化の結果として一般化できるのかという問題であった。調査は山がちな地形のために集団化が行われなかったセガジャというアルバ県の人口 450 人の小さな山村で行われたものである[Evascu1980]。一方、ベックは従属理論、世界システム論などにもとづきルーマニアにおける山村が世界経済とどのようにリンクしているのかという問題意識のもとに詳細な民族誌を記述している[Beck1979]。また Sampson は計画経済に対する関心から、ルーマニアの農村の都市化、いわゆる農村改造についての詳しい報告を行っている[Sampson 1976,1984]。

社会主義国家ではいずこも同じであるが、農民の激しい抵抗があったものの、ヒトラーとの死闘に勝利したソ連を中心とする社会主義の威光は健在で、社会主義の闇の部分に人々は気づいていなかったし、そのことに社会主義国家自体もさほど神経質になっていなかった。彼らの研究は、資本主義社会のライバルとしての社会主義国家の近代化のありかたに焦点をあてていたといえる。集団農場や協同組合での生産体制の脆弱さが露わとなった現在、彼らの問題意識が共有されてわけではないが、彼らの民族誌データは社会主義体制下における農民たちの日常生活を詳細に描き出しており、貴重な資料となっている。

一方、ルーマニア社会、ルーマニア農村、ルーマニア知識人について多くの知見を与えてくれたのがヴァーデリー Verdery である。彼女はチャウシェスク時代としては開放的で外国人としては研究に有利な時代にルーマニアの農村研究を開始した。その研究は 1970 年の民族史的現在から、歴史的な連続性に沿って様々な瞬間から 16 世紀のハンガリーの再封建

化までさかのぼろうとするもので、範囲のそこまで広げるのは、それより少なくても、村人の行動と世界観を理解できないからであるという。これは文化人類学の通常の技法を超えるものに広げるもので、マクロ社会学や歴史学も必要であるとした野心的なものである[Verdery1983]。しかし、体制の独裁色と制約が深まるにつれてフィールドワークから離れ、文献を通してルーマニア知識人に関する研究も行なうようになった。その研究は社会主義体制下における知識人の動向を詳細に記述している[Verdery1991]。とくに歴史学、文芸批評、哲学の三分野において、ルーマニア民族の表象を占有しようとした知識人たちの間での競合については他に類をみない優れた内容となっている。またヴァーデリーと並んで、ルーマニア農村について調査したのがクリグマン Gail Kligman で、ルーマニアの伝統的舞踏カルシュについての詳細な調査を行った[Kligman1981]。さらに筆者の調査地でもあるマラムレシュ地方において、農村における婚礼と死をめぐる調査を行なった[Kligman1988]。

ベックなどと同時にルーマニアでの調査を始めたが、調査結果の公表に逡巡し続けたのがキデケル Kideckel である。彼はルーマニアのオルト地方で調査を行い、社会主義体制の始まりから民主革命後の変化に至るまでを追跡している[Kideckel 1993,1995]。方法論的にキデケルは社会主義体制分析におけるミクロな視点の重要性を主張し、政治学、歴史学などのマクロな視点のみでは不十分であり、両方の立場を総合したいという意図を示した。

彼らの調査は社会主義時代を中心に行われているが、近年では自由になった研究環境の下で、杉本などが、エヴァスク、ベック、キデケルなどの研究を引き継ぐ形でルーマニアの世帯の研究を行っている[杉本 2012]。

このように 1989 年までは興味深い研究が行われていたものの、チャウシェスク大統領の独裁下ではさまざまな制約があったために研究対象には偏りがあった。しかし、1989 年以降、世界や日本で多くの研究者が東欧あるいはルーマニアを対象として研究をするようになってきている。そのなかで大きな変化は、本論考でも考察の対象としている戦間期の右翼急進主義運動であるレジオナル運動に対する研究の活性化であろう。さまざまな文献が社会主義体制下でも出版されてきたが[Heinen1986, Ornea1980]、民主革命後にはレジオナル運動の活動家たちの反動性を強調するだけではなく、当時の時代状況との関連性や知識人たちの国際的な影響関係などについても論じるものが現れている²⁸。その代表的ともいべきベルガーは、世界的な宗教学者ミルチャ・エリアーデの弟子でありながら師への批判を強めていく[Berger1989, 1994]。

そのエリアーデ宗教学に関しては、浩瀚な『世界宗教史』が翻訳出版される一方、近年では奥山倫明がエリアーデ研究の紹介やエリアーデ宗教学の現代的解釈を行い[奥山 2000]、奥山史亮、佐藤慎太郎が従来は言語的な壁のために行われることが少なかったルーマニア語資料を用いた綿密な実証研究を行っている[奥山 2012、佐藤 2011]。

一方、ルーマニア文学の日本への紹介を精力的に続けてきたのが直野敦と住谷春也である。直野は幅広いスラヴ文献学・言語学の仕事をこなすなかで、ルーマニア文学の翻訳を行い、宗教学者であると同時に著名な作家であるエリアーデの小説『ムントゥリャサ

通りで』も日本へ最初に紹介した[直野 1977]。一方、住谷は雑誌編集者としてのキャリアから翻訳家へと転身し、『令嬢クリスティナ』、『妖精たちの夜』などエリアーデの多くの小説を翻訳している。また歴史学の分野では萩原直が、ルーマニアのみならずバルカン地域において独自の国家をもつことなかった移動民で、オスマン帝国からの解放・独立運動のなかで、それぞれの国民として活躍したヴラヒについても紹介している[萩原 1989b]。

4.視座と構成

本論文の目的は、ルーマニアにおける聖職者や文学者、思想家などの知識人と人口の大多数を占める民衆が、それぞれにキリスト教、ファシズム、社会主義などの社会運動体を西欧化と民族的覚醒という背反のもとで主体的に、あるいは客体的にどのように経験してきたかをフィールドワークにもとづいて明らかにすることである。論述は以下のように 6 部、10 章から構成されている。各部には全体構成が明らかになるように主題が示されている。各章は、各部の主題を具体的に考察する内容となっている。

第 1 部概観の第 1 章「地域」では、ルーマニアおよびその背景としてのバルカンにおける地域的諸条件を扱う。バルカンについては、民族と宗教をめぐる諸問題の所在としての民族集団と国民国家、バルカンを支配して地域性と歴史性を生み出してきた諸帝国の文明、帝国解体後の近代化の衝撃と多民族共住の実際などについて述べる。その上で、自然条件と地勢、住民、歴史と宗教におけるバルカンとのつながり、伝統的な生活と近代化、そして筆者が調査した村の状況などルーマニアの個別的条件を提示する。

概観の第 2 章「概念」では、本論考で使用する民族、宗教、社会主義、共産主義、知識人、民衆などの諸概念について論じながら本論考への導入的な考察を行う。

第 2 部「集団改宗による西欧化と民族的覚醒」では、文献からルーマニアにおける宗派対立の歴史的起源とそれにとまなう西欧化と民族意識との関係が考察される。

第 2 部をなす第 3 章「ギリシア・カトリックの歴史的役割」は、ルーマニアにおける西欧化の一現象としてのギリシア・カトリック教会成立の意義を確認する。ハプスブルク帝国の支配下にあったトランシルヴァニアでは、正教徒のルーマニア人がサクソン人、ハンガリー人、セーケイ人などの有力民族に対する政治的平等を求めて、従来からの儀式や教会慣行を維持したまま教皇首位権など 4 つの基本的教義を受け入れてカトリックへ集団的に改宗した。その結果、改宗したルーマニア民族の信者には、伝統的なルーマニア人としてのアイデンティティと西欧化したルーマニア人としての二重のアイデンティティが生み出された。ギリシア・カトリックに改宗した人々は、ルーマニア民族の政治的権利をカトリックであるハプスブルク帝国に対して主張すると同時に、正教徒ルーマニア人に対して西欧文化の紹介者として大きな役割を果たしたと同時に優越する自己意識を強く持つことになった。

第 3 部と第 4 部では 19 世紀から 20 世紀前半の知識人とファシズム、ナショナリズムとの関わりを論じる。

第4章、第5章からなる第3部「西欧的近代国民国家の成立と民族自画像の探求」では、ルーマニア知識人に深く根付いた歴史的な西欧志向とこれに背反する民族意識を念頭に置きながら、19世紀におけるルーマニア国民国家成立前後からの活発なフォークロア研究、そして民族自画像探求の頂点としてのバラード「ミオリッツァ（雌の子羊）」研究の内容を検討する。

第4章「ルーマニア近代における民族表象と民俗研究」では、ルーマニア知識人による民族表象、いわば民族自画像を描き方の特徴について考察するために、19世紀以来のルーマニアにおける民族表象を概観し、「ミオリッツァ」とならんで研究された農村における葬送儀礼などの民俗的慣習とその意義を考察する。比較神話学な視点、哲学的な思索、民俗学的資料にもとづいたルーマニア民俗学は、ロマン主義はなやかな時代の思潮のなかで生まれ、知識人たちが憧憬を抱いたルーマニアの農村生活に深く関わっていた。そもそも、オスマン帝国からの独立といった歴史的課題を担ったバルカン地域諸国に共通する独立主体としての「民族」の再発見がルーマニアにおいても重要な責務であり、すぐれた研究者たちはこぞってルーマニアの民族文化を「発見」するために、農村の研究に従事した。その成果のひとつが葬送儀礼に関する研究であった。

第5章「民族自画像の探求としてのミオリッツァ研究」では、ルーマニア近代にはじまるフォークロア研究、そのなかでも「ミオリッツァ」と呼ばれる民間伝承詩に関する研究の始まりが民族独立を悲願としていた19世紀半ばにさかのぼり、現代にいたるまでルーマニア知識人の重要な知的探求の課題となってきたことを論じる。この知的探求の過程において知識人が最終的にたどり着いたのは、口承の美しさ、民族としての運命論からなる「ミオリッツァ」的世界であり、とくに主人公である羊飼いが示す「無抵抗の死」に対して悲劇的であること、運命的であることが、ルーマニア民族の歴史と重ねあわされた。それは、ルーマニア知識人による民族表象、いわば民族自画像を描きだそうとする試みであり、その探求は単なる知的関心以上の思想的、政治的な動機に基づいており、「ミオリッツァ」研究は、近代ルーマニア知識人のフォークロア研究を通じた思想的運動ともいえる特徴をもっていることが示される。

第6章、第7章からなる第4部「戦間期ファシズム運動と知識人にとっての西欧と民族」では、西欧化とその影響で共同体の解体が進む社会のなかで、レジオナル運動を通してルーマニア民族の独自性を民族の再生として確認しようとする、戦間期のルーマニア知識人の姿を描く。

第6章「レジオナル運動とルーマニア社会、知識人」は、20世紀初頭のルーマニアにおける政治社会状況と、そこに生まれたレジオナル運動と指導者の特徴、およびルーマニアを代表する知識人の動向を主題としている。レジオナル運動は当時の不安な社会情勢のなかでコルネリウ・ゼレア・コドレアヌ Corneliu Zelea Codreanu(1899-1940)というカリスマ的指導者を得て始まり、彼の幻視体験がレジオナル運動を生み出すと同時に運動に宗教的性格を与えていた。ルーマニア的宗教性は農村社会において最も強く見られるもの

だが、農村出身者が農村の親族との関係ばかりでなく精神的なよりどころとしての教会への信頼を持ち続けていることが、都市と農村との連続性をもたらしていた。そうしたルーマニア社会に偏在する農村的特徴にかかわらず、華やかな西欧文化の模倣と創造が繰り広げられていた首都ブカレストにおいて、ルーマニアを代表する若き知識人たちにカリスマ的な影響を与えながらレジオナル運動へと参加したナエ・ヨネスクとミルチャ・エリアーデという二人の知識人を取りあげて、当時の知識人たちの動向について考察する。

第7章「ルーマニア知識人の課題とレジオナル運動」では、知識人たちがレジオナル運動に参集した理由としてレジオナル運動における死の賛美と「ミオリツァ」研究における運命論との共通性とルーマニアの「歴史の欠如」について述べる。知識人が賛美したレジオナル運動における犠牲的な死とフォークロア研究のなかで注目されたミオリツァの羊飼いの無抵抗の死が結びつけられたことは、ルーマニア的宗教性のひとつの現れと考えられる。すなわち、レジオナル運動において強く推奨された自己犠牲としての死と指導者への絶対的な忠誠にみられる運命論的な性格は、ミオリツァ研究がルーマニアの農村の現実とルーマニアの国民国家建設の課題をになう知識人たちの価値意識を涵養する詩的空間であり、その感性のなかで運命論と死への感受性が強調されたことと同根であり、それによって右翼急進主義運動のもつ有機体的、全一的な全体意識への一体化によるルーマニア意識の自覚と民族の再生という甘美なる幻想に知識人たちが突入していった。またレジオナル運動に参加した大部分知識人が共通に持っていたルーマニア的強迫観念について、ミルチャ・エリアーデやエミール・シオランなど代表的な知識人を中心にして、ルーマニアにおける歴史の「欠如」が、いかなる思想的課題を与えたのかを考察する。

第5部と第6部では、社会主義体制下からポスト社会主義期を経て現代までの知識人と民衆の実践について論じる。

第8章、第9章からなる第5部「社会主義の変容における知識人と民衆」では、社会主義体制を確立したデジ共産党書記長から絶対的な権力を継承したチャウシェスク大統領にいたるまで独裁政治が貫徹された社会主義体制下において、政治的リアリズムと権力闘争の過程で民族表象が活用され、さらに知識人もまた政治的動向に沿う形で民族表象を利用したのに対して、社会主義体制の上昇期から経済的破綻にいたるまで、さまざまに民族表象を利用したイデオロギー操作の対象となった民衆による主体的実践について考察する。

第8章「権力生成プロセスにおける民族表象の活用」では、国際主義と普遍主義を原則とするのが建前である社会主義国家において、実際には、民族表象が国際関係と国内の権力闘争と関わりながら政治、社会、教育などの諸領域で強い影響力をもつようになり、社会主義体制そのものが知識人たちを巻き込みながら民族主義化していった問題を取り扱う。そのプロセスをあざやかに示すのが、チャウシェスク大統領による民族表象の利用である。なかでも、知識人たちがチャウシェスク体制のもとで文化、経済資源の配分を求めて互いに競合しながら体制に奉仕したことが、民族表象の活性化に大きく寄与した。

第9章「社会主義イデオロギーの破綻」では、社会主義体制が支配の正当性を強固にす

るために民族主義イデオロギーに依拠しようとした問題について考察する。これは、民衆に対する支配の正当性および影響力を失ってしまった社会主義体制が、民衆の生活実践を支配している宗教的感情、慣習的心性をとりこもうとしたためであると考えられる。つまり、社会主義体制は民衆の慣習的行為に深く関わるルーマニア正教（とくに高位聖職者）を民族表象によって取り込んで支配の正当化の手段としたが、それに対して高位聖職者のほうは宗教によって民族の伝統を表象させて権力への接近をはかったのである。しかし、民衆は物資の欠乏、飢餓、自由の欠如に苦しみながらも、計画経済におけるノルマ達成のための数字あわせを逆手にとり、日常的なサボタージュを通じて抵抗の拠点を形成し、民衆の従属化をはかる支配体制を揺るがす結果となった。

第 6 部は「社会主義から資本主義への民衆の適応戦略」と題して、ポスト社会主義期の農村における宗派对立と民衆の社会的、宗教的实践、および現代ルーマニア社会における宗教と呪術的实践について論じる。

その第 10 章「ポスト社会主義期の農村世界と西欧化」では、ポスト社会主義期の農村における二つのキリスト教教派が対立する事例をみることによって、西欧化の担い手であるギリシア・カトリック聖職者、知識人などの社会的エリートと一般信徒が経験した宗教的帰属の変化と彼らの宗教的实践の関わりを考察する。そのため、民主革命から数年をへた 1995 年前後に実地に調査されたルーマニア農村における宗派の対立をまず明らかにする。次に農村の宗教対立の背景であるルーマニアの政治経済体制の転換を説明し、筆者の調査した A 村において宗教対立が生み出された要因を伝統的な農村における司祭と農民の社会関係、経済的苦境における農民の主体的実践という観点から意義づける。続いて民主革命以後のルーマニア社会におけるキリスト教と民衆との結びつきの一端を、悪魔祓い事件から考察する。

結論として、キリスト教、ナショナリズム、社会主義といった社会運動体との関わりのなかで、ルーマニアの歴史を通して知識人と民衆をとらえてきた西欧化と民族意識の意義について考察する。

第1部 概観

第1章ではバルカン地域とルーマニアの地域的諸条件、第2章では概念と用語についての考察を行う。

第1章 地域

本章では、ルーマニアの地政学的特徴を規定するバルカン半島の地域性と歴史性から説明を始め、次にルーマニアの自然条件と地勢条件、住民構成、伝統的生活と近代化、そして筆者がデータを得た調査村の状況について述べる。

1.1 バルカンの諸問題

ルーマニアが最北端に位置するバルカン半島は、古代からの民族移動やローマ帝国、ビザンツ帝国、オスマン帝国など大帝国の支配、そして帝国からの解放をはかった諸民族に彩られた歴史的世界である。そうした歴史的経験によって、バルカンには共通の地域性が見られる。それはキリスト教やイスラームといった宗教を土台とする大文明の影響と、それを受容し、個性化していく土着集団との相互作用の末に形成された独特の地域的性格である。バルカン半島に位置する諸国家のいずれを理解しようとする場合にも、このバルカンの地域性と歴史性を前提としなければ十分な成果をあげることはできないと思われる。以下ではバルカン地域の特徴について、諸民族集団の歴史と特徴、バルカンのキリスト教、中世のイスラーム帝国であったオスマン帝国の遺産、そして西欧化、近代化の影響が強く表れた民族主義的運動の特徴について説明する。

1.1.1 バルカンの諸民族集団と国家

いわゆるバルカンという言葉自体は、トルコ語で山脈を意味するバルカンという言葉に由来する。これはもともとブルガリアの東西を走る山脈であるスタラ・プラニナ（ブルガリア語で古い山を意味する）山脈が、古代ギリシア時代にハイモス、ローマ時代にハエムス、ビザンツ時代にアイモスもしくはエモン、そしてオスマン時代にはエミネ・バルカンと呼ばれたことから、バルカンという名称が定着したものである。当初、山脈に限定されていた名称バルカンが半島全体を意味するようになったのには、ツォイネ『ゲーアー科学的地理学の一試論』が契機となった。彼によって、それまで各地域が個別に呼称されていた全体がバルカン半島と呼ばれるようになったのである。ただし、これには地理学的な誤りがあったとされる。後にフィッシャーがツォイネの誤りを指摘して、南東欧と呼ぶことを提唱したが、一般化はしなかった。バルカン半島という名称がひろくヨーロッパ全体で受け入れられたのは、セルビア人ツヴィイッチ『バルカン半島』によってである。だが、地域概念として受け入れられたわけではなく、バルカンという用語に対立や抗争、無秩序や未開という否定的なイメージを付与し表現しはじめたからだとされる。そのため、南東欧が中立的な概念として使用されるようになるが、ドイツ・ナチス政権による生存圏である中欧

に対して南東部分経済圏として南東欧が使われたので、この用語は嫌悪されるようになった。近年ではカーザー『南東欧の歴史と歴史学』が地理学的観点から広くとらえた南東欧、その下位地域としてのバルカン半島を提唱している[柴 1998]。

バルカン地域における民族集団は多種多様だが、歴史書に記された諸民族のなかでバルカン半島の主役ともいえるのは、マケドニア人²⁹、ダキア人³⁰、トラキア人³¹、イリリア人³²、ゲタエ人³³、そしてギリシア人³⁴、スラヴ人³⁵、ゲルマン人³⁶、ローマ人³⁷などである。これら諸民族は、バルカン地域に新石器時代から居住する土着の民族と黒海北岸から移動してきた民族が混血して、青銅器時代に地域的な特徴を示す文化的複合体として成立したとされる[金原 1998]。

バルカンに属する現在の国家としては、バルカン地域で中心的なキリスト教である東方正教会が重要な存在意義をもち、ビザンツ帝国やオスマン帝国の支配を受けるという歴史的共通体験をもつアルバニア、ボスニア・ヘルツェゴヴィナ、ブルガリア、クロアチア、ギリシア、マケドニア、ルーマニア、セルビア、モンテネグロ、さらに地理的には国土の一部にすぎないが、イスタンブール（コンスタンティノープル）という歴史的に重要な都市が帰属するオスマン帝国後継国家であるトルコを挙げることができる。スロヴェニアは南スラヴ族に属するが、カトリックであるイタリア、オーストリアの影響が歴史的に大きいのでバルカンに加えるのはやや困難である。

このバルカンの共通性は、多くの国がロシアやポーランドなどと同様にスラヴ民族であるということに始まり、ビザンツ帝国よびビザンツ教会からの大きな影響をとともにこうむってきた歴史的経験を共有していることである。また周辺の帝国が歴史上何度もバルカン諸国に政治的支配を及ぼしてきたことも忘れることができない。オスマン帝国による中世から近代までの支配、オーストリア＝ハプスブルク帝国の干渉、ソ連邦による東ヨーロッパ支配は、その典型である。しかし、そうした一体性を持ちながらも、スロヴェニア、クロアチアなどのスラヴ族とハンガリーがローマ・カトリックを受け入れて西欧文化の影響のもとで独自の発展を示し、セルビア、マケドニア、ブルガリアが東方正教を奉じていることで、同じスラヴ族でもバルカンの西と東では異なる風土を形成し、それがまたスラヴ族の周縁に位置するルーマニアにも影響が及んでいる。

これら二つのキリスト教教派の違いは、東方正教文化圏とカトリック文化圏の区分としてスラヴ民族の文化の大きな違いに現れている。ブルガリア、セルビア、マケドニアさらにロシアなどのスラヴ民族が採用した宗教はイコノクラスム（偶像破壊）をへた後の東方のキリスト教であり、10 世紀までに教義と典礼形式がほぼ完成し、ビザンツ教会の旧套墨守の体質と俗権との密着の体質を受け継いでいる。ポーランド、ボヘミア、スロヴァキアなど西スラヴ族とともにラテン語典礼を受け入れたスロヴェニア、クロアチアなどの地域は、西方教会内部の変革にまきこまれて社会思想の影響を直接にこうむっている。こうしてバルカン地域は、宗教によって大きく二つに分けることができるのであるが、それぞれのグループに分け入ってみると実に民族構成が複雑なことがわかる。こうした南スラヴ族

の周辺に居住するのが、正教徒のルーマニア人、ギリシア人、ムスリムが多いアルバニア人などである。本論文における考察対象であるルーマニア社会を構成するルーマニア人というのは、古代のダキア人がローマ帝国に征服されラテン系文化を吸収し、さらに多くの近隣民族の血が混合されているといわれ、イタリア語と共通するラテン系言語を根幹とし、ラテン文化圏に属するという文化意識をもつ。ギリシア人はヘレニズム時代の言語を変形した形で継承していることから、古代ギリシアの末裔との自己意識をもっている。ただし、近隣民族との混血によって古代とは民族的にかなり異なるのが事実である。アルバニア人は、古代のイリリア人、トラキア人の末裔といわれ、その言語は、イリリア語、トラキア語、ラテン語、スラヴ語、トルコ語が混合したものである。

1.1.2 地域性と歴史性を形成した帝国

バルカンの地域的な共通性を歴史的に形成してきたのが、ビザンツ（東ローマ）帝国とオスマン帝国の長期にわたる支配が残した影響である。ルーマニアをはじめ他のバルカン諸国には、キリスト教を通じたビザンツ帝国の深い影響とともに、ギリシア人ファナリオット官僚による間接支配あるいは直接支配によるオスマン帝国の影響によって共通する文化的傾向や政治的現象が多くみられる。ただし、そのトルコ＝オリエントに対する屈折した観念が与える政治的、文化的影響を無視することはできない。たとえばルーマニアで人びとに共有されていた旧宗主国オスマン帝国（「トルコ」³⁸）のイメージは、ルーマニア人の怠惰、汚職賄賂の横行などの源として、あまり芳しいものではない。さらに一般庶民の間ばかりでなく、知識人の間でも「トルコ」の悪しき影響が学術的な装いの下で語られ、ルーマニアの「後進性」は「トルコ」(=「オリエント」)に由来すると主張される³⁹。

過去にオスマン帝国治下にあったバルカン半島においては、オスマン帝国支配時代はオスマン帝国の圧政に虐げられた暗黒時代であるという評価が主流だった。しかし、これらの評価は、19 世紀にバルカン半島の各民族が独立を目指した際に政治的意味合いを込めて評価されたものであり、オスマン帝国支配が強まりつつあった 16 世紀においては、それほど過酷なものではないという評価が定着しつつある。

最初にバルカン地域に統一した政治的支配を確立したのはアレクサンダー大王のマケドニアだったが、やがてローマ帝国に組み込まれた。そのローマ帝国が東西に分かれた後の西ローマ帝国は、ゲルマン人の侵入などで急速に弱体化し 476 年に滅亡してしまう。一方、東ローマ帝国⁴⁰は、ゲルマン人の侵入を退けて古代後期ローマ帝国の体制を保つことができた。そして西ローマを滅したオドアケルが西ローマの帝位を東ローマ皇帝ゼノンに渡したため、コンスタンティノポリスが唯一のローマ帝国の正系となって西ヨーロッパのゲルマン人の諸国やローマ教皇にも宗主権を認めさせることとなった。

このように西ローマの消滅後、唯一のローマ帝国政府として名目上では全ローマ帝国の統治権を持った東ローマ帝国は、軍勢力と経済力を高めてゲルマン人の侵入を最小限に食い止め、またいくつかの部族に対して西へ行くよう計らい、また東ローマによる帝国の再

建が何度か試みられた。5 世紀には東ローマ主導でアフリカのヴァンダル族を攻撃したが大敗北を喫し、再征服は頓挫する。しかし、6 世紀のユスティニアヌス 1 世による再建は一定の成果を収め、地中海の広範な地帯が再びローマ帝国領となった。ユスティニアヌス没後は混乱と縮小の時代に入り、7～8 世紀にかけイスラーム帝国やスラヴ人などの侵入により領土が大幅に縮小したため、統治体制は再編を余儀なくされ、テマと呼ばれる軍閥制が敷かれた。

ラテン語が使用されていた帝国西方の喪失は公用語のギリシア語化（7 世紀）を促し、8 世紀にはローマやラヴェンナを含む北イタリア管区を失い、また西欧に対する影響力も低下していった。こうした一連の出来事はローマ帝国の性格を変化させ、ヘレニズムとローマ法、正教会を基盤とした新たな「ビザンツ文明」とも呼べる段階に移行する。そして 9～10 世紀頃には安定期に入り、再び積極的な対外行動をとるようになった。帝国の領土は再び拡大し、11 世紀初頭にはバルカン半島とアナトリア半島の全域、南イタリア、シリア北部等を領有する。しかし、その後はイスラームや西欧に対して劣勢になり、13 世紀に十字軍により首都コンスタンティノポリスを占領された。13 世紀末にコンスタンティノポリスを取り戻すも、以後は内乱の頻発もあり、オスマン帝国等に領土を侵食され、1453 年にコンスタンティノープルが陥落し、滅亡した。

東ローマ帝国を滅ぼした⁴¹オスマン帝国の起源は、13 世紀末に東ローマ帝国とルーム・セルジューク朝の国境地帯であったアナトリア西北部にあらわれた部族長オスマン 1 世に率いられたトルコ系遊牧軍事集団とされる。オスマン帝国は拡大過程でティムールに敗れることもあったが、優れた指導者と制度の下で着実に領域を広げ、1453 年にはビザンツ帝国を滅ぼしてかつてのローマ帝国領域を支配する帝国となった。

オスマン帝国は、バルカン諸国で一般に「遅れた」「腐敗した」帝国として語られるが、事実はそれと異なっているように思われる。なぜなら政治制度という観点からオスマン帝国を見た場合、いくつかのすぐれたシステムが見受けられるからである。

まずオスマン帝国は遊牧国家として個人の能力と資質に基づいた人材登用法をとったために、さまざまな民族出自のすぐれた個人を登用した多民族社会を実現した。またビザンツ帝国と重複するバルカンおよびアナトリア地方を領土とし、さらに地中海の制海権を支配することでビザンツ帝国にも勝る普遍国家を築き上げた。さらにイスラーム国家としての威信を掲げつつも、「ミッレット」制度などを通じてキリスト教徒やユダヤ教徒の人材登用を行なった。これらの特徴は、オスマン帝国がローマ帝国の後継者ともいえる優れた政治制度にもとづいた帝国であったことを立証している。バルカン地域を広く見た場合に、ルーマニア文化、ブルガリア文化、セルビア文化など個別の民族的文化はあるが、それらの名を冠した文明を語ることは難しい。あるのは「トルコ」文明もしくはビザンツ文明なのではないかと思われる。むろん、文明が優れており、文化が劣っているという意味ではない。複数の宗教と多民族からなる社会制度と覇権を享受したことが、オスマン帝国あるいはビザンツ帝国(東ローマ帝国)に文明⁴²の名を与えたのである。

ヨーロッパ近代列強と近代思想の到来によって、ローマ帝国の後継者としての栄光を評価されることなくオスマン帝国は衰退し消滅した。その過程で生まれたバルカン地域の人びとを襲ったのは、民族の名による闘争とその反動にもみえる社会主義体制、さらにその抑圧的性格への反動としての民族闘争の再興だった。その間に、ナチズムとスターリニズムを経た西ヨーロッパにおいては、キリスト教世界統合の動きが進行した。その動きはアメリカの覇権の確立とアジア経済の驚異的な発展によってもたらされたペシミズムに加え、キリスト教を核とする共通のヨーロッパという幻想があったといえるであろう。このペシミズムと幻想から生まれた「ヨーロッパ」を渴望するのが、ヨーロッパの周辺国家である。周辺であればあるほど、ヨーロッパ人であることにしがみつこうとしている。この「ヨーロッパ」人であることの最低条件は、「キリスト教徒」であることのようなのである。だが、現実の「ヨーロッパ」世界は、人びとの移動によりさまざまな「宗教」で満ち溢れている。

そうした現在の状況を再考するうえでも、かつてのオスマン帝国を想起することには意味がある。個人の能力の基づいた人材登用のシステムをもつ多民族共存国家⁴³、出身地による差別なくネットワークでつながれたローマ帝國的普遍国家⁴⁴、完全ではないにせよある種の宗教的寛容に基づくイスラーム国家⁴⁵というこれら三つの要素は、オスマン帝国に文明としての資格を与えるにふさわしいと思われる。

オスマン帝国文明の歴史的遺産は、なおバルカン地域において大きな存在感を示している。しかし、文明の構成要素である多民族共存、普遍国家、宗教的寛容は、「近代」が生み出した民族主義によって脆くも失われ、その社会的遺産はむしろ民族紛争などのネガティブな現象の遠因となってしまっている。そして、トルコのEU加盟交渉をきっかけに「トルコ」文明はキリスト教文明と対立するイスラーム文明の代名詞のごとき様相をなし、不安と警戒のまなざしが向けられている。しかし、文明の衝突といい文明の共存といっても、衝突も共存もその主体は地域住民である。平凡に日常生活を生きるのも、殺戮を応酬するのも、ただ普通の人びとである。文明の対立などという抽象的なものが、地域のすみずみまでを支配するわけではない。人びとには、日常性に即した現実的な生活があるのである。そこで、この視点へ向けて、バルカン地域においてかつてのオスマン帝国文明の影響のもとで生きている地域の人びと、とくに対立の要素をはらみながら生きている人びとの日常実践を読み取ることが必要と思われる。

1.1.3 近代化の衝撃

オスマン文明の遺産は、現代でもバルカン地域の諸文化のなかにみることができる。しかし、オスマン帝国の衰退は政治制度の機能不全をもたらし、ヨーロッパ「近代」諸国とその圧倒的な影響力をもつナショナリズム思想の到来によって、バルカン地域は政治的に多くの悲劇を経験することになった。

イスラームを国家の指針としながらも、帝国の官僚機構のなかで民族の差異が重要ではなかったオスマン帝国に対して、バルカン地域の新生民族国家で特徴的なのは、キリスト

教と民族国家との強い相関性だった。バルカンのキリスト教徒の間に広がった 19 世紀の民族主義においては、オスマン帝国支配下の宗教別共同体自治を許容したミッレト Millet 制度が宗教的帰属から民族集団を形成するようになった。その最たる例は、ブルガリア・ナショナリズムの形成だった。

バルカンでは 18 世紀以降の西欧との交易によって実力を蓄えたギリシア系商人層の文化的発展に促されて、正教会「ミッレト」の内部では教会組織のギリシア化が進んでいた。この傾向はバルカン南部では、1767 年に自治教会であったオフリド Ohrid 大主教座が世界総主教座に統合されるなど、スラヴ系典礼の排斥に結びつき、19 世紀前半にはブルガリアやマケドニアの各地でギリシア系主教とスラヴ系の住民のリーダーであるチョルバジャの衝突が頻発した。この運動の過程で、ブルガリア人は従来の普遍主義的な教会観を廃棄し、ブルガリア人の民族的特殊性を根拠とする同時の教会組織を意識し、民族と宗教との不可分の相関性を自覚したとされる[佐原 2003]。

宗教と民族とがからんだ諸問題は、ほとんどすべてのバルカン諸国で生じていたが、なかでもオスマン帝国が深く関わっているのが、マケドニア Macedonia⁴⁶とボスニア Bosnia(ボスニア・ヘルツェゴヴィナ Bosnia Herzegovina)⁴⁷である。旧ユーゴ連邦を構成する 6 共和国の一つであったマケドニアは、オスマン帝国時代から多民族的な住民構成であったうえに、それらの住民が個々の民族意識を明確にしなかったという特徴をもっている。また豊かな鉱物資源、天然の良港をもち、交易上の要衝であるがゆえに近隣諸民族国家の領土干渉を受けることとなった。これが現在に至るまで紛争をもたらしている原因である。また旧ユーゴスラヴィアの中央部山岳地域に位置するボスニアは、マケドニアと同じく旧ユーゴ連邦を構成する 6 共和国の一つであったが、連邦の崩壊後は、セルビア人、クロアチア人、ボスニア人が、領域の占有を求めて互いに殺戮を繰り返したことで知られる。またボスニアでは、オスマン帝国の支配の以前からハプスブルク帝国の支配まで、地域を支配する権力の複雑な変遷のためカトリック、正教会、イスラームが混在するようになった。そのため、旧ユーゴスラヴィア連邦の崩壊後には民族紛争、宗教紛争といわれるボスニア内戦⁴⁸が生じたのである。

この二つの地域からは、オスマン帝国文明の基盤となった多民族、多宗教を前提とした諸制度が、ヨーロッパ「近代」思想と制度によって解体したばかりでなく、その諸条件が逆に多大な被害をもたらしたことが見てとれる。マケドニア地域とボスニア地域は、かつてのオスマン帝国支配下にあり、その影響を深く受け、多民族が混住し、まさに「トルコ」文明⁴⁹のなかに生きていた地域が、ヨーロッパ「近代」の干渉、近代民族国家の誕生、ナショナリズム思想の蔓延の中で、民族意識を強要され、地域の連帯を破壊しながら、民族アイデンティティという虚構を求めて殺戮を繰り返した、あるいはその危険がなお存在する地域なのである。これはバルカンの特殊性の表れ、特定の地政学的条件のもとでの紛争、文明間の闘争として了解されがちであるが、紛争はある特定の暴力的な「文明」のせいなどではない。

1.1.4 バルカンにおける多民族共住

続いて、ルーマニアをふくめて、バルカンにおける多民族共住のコンテキストを説明しておくことにしよう。筆者の調査村との対照とするために、ここで取り上げるのは、デンマーク人である文化人類学者のブリンガによって調査された村で、サラエボから車で二時間ほどの距離にあるムスリムとカトリックの混在農村である。1980年代、この村の住民構成はムスリム父系の11家族とカトリック父系の3家族で、ムスリム家族、カトリック家族ともに、そのルーツに関する伝承を有している。また古い資料によると、50年前には、これらの家族形態は、それぞれ1~3の共住家屋と15~25人の家族メンバーからなっていた。1981年の統計によると、この行政村には690人が158世帯に暮らしている。その内訳は、ブリンガ自身の計算では3分の2がムスリム、3分の1がカトリックとなっている。この人口構成は1889年のオーストリアによる統計とも矛盾しない。1945年以降は、出稼ぎによりカトリック家族の人数は減っている。1993年には、内戦の結果、ムスリムは一人もいなくなった。彼女はボスニア内戦の始まる前である1987年に調査を開始し、一年間の滞在を行っている。そして内戦勃発後の1993年に再びボスニアを訪れ、1995年にここで引用する著作を出版している[Bringa1995]。

さて、ブリンガの調査した村の内部は地理的、社会的に二つの領域からなる。一つは上地区の古い居住区であり、もうひとつは谷のほうへ下った新しい地区である。モスクは村の上地区の中心に位置している。モスクの周りの家にはすべてムスリムの家族が居住し、それらはひと固まりとなっている。ボスニアの混在農村では、異なる集団ははっきりと分かれた地域に居住すると報告されている。だが、ドリナでは隣り合わせに暮らしている。

ブリンガの研究テーマは、このボスニア中心部の農村において、ムスリムの宗教的・民族的アイデンティティがいかに関与され、経験されるかということである。それは彼ら自身が自分たちのアイデンティティをどのように生き、ボスニア的なムスリムであることによって彼らが何者であるかを示していたことを明らかにする作業である。そのためのアプローチとしてブリンガは女性人類学者としてジェンダーへ関心を寄せ、ボスニアの民族宗教的なアイデンティティを定義する女性と「家」の重要な役割について論じる。ブリンガは、ボスニア農村社会で幅広い政治的、社会的アイデンティティを形成し、制約しているのが、「家」制度、結婚などの儀礼、親族ネットワークであり、これがボスニアのムスリム社会における社会的価値を保持する媒体であるという。ボスニア・ムスリムの社会制度が父系で父方居住であっても、既婚女性の親族の役割は、全般的な親族ネットワークのなかで重要とみなされる。また結婚に際しては、伴侶を探す若者は相手の民族宗教的帰属を知った上でなければ選択することが出来ない。結婚は、「家」の新たなネットワークの形成の場であると同時に、民族宗教的共同体の結束を固める機会であるために、民族宗教的帰属が異なる異性との結婚は望ましくないとされるからである。こうして、ブリンガは結婚の手続きと儀礼がアイデンティティと「家」の形成に関して、ボスニア特有の観念を

反映していると論じた。

さらにブリングは、ボスニアにおけるイスラームの公的組織と村における組織、あるいはイスラームに関する知識の配分のあり方の検証を通して、公的なイスラームの知識だけではなく、村人の習慣の中にムスリムとしてのアイデンティティ表出がみられることを明らかにしている。それゆえ、ブリングは、ムスリム・アイデンティティがイスラームだけでは理解できず、非イスラームの宗教的伝統をもつボスニア人と共有した歴史を含みこむボスニア固有の次元で考察されなければならないと主張する。ムスリムであることは、イスラームの教えやその明白な宗教的価値によって決定されるのではないのである。ドリナ村のボスニア・ムスリムは、ムスリムであるということをおもに彼らのそばにいる非ムスリム集団との対比によって定義していた。

こうしてブリングによって明らかにされたのは、ムスリムとカトリックの混在農村においてムスリムは、そのアイデンティティを公式のイスラーム知識や指導ではなく、地域の固有のコンテクストによって構築しているということだった。農村のムスリムは、コーランやイマームによって与えられたアイデンティティではなく、混在農村のカトリックと自らを差異化する日常生活の慣習にアイデンティティの源を見出しているのである。だが、それは内戦の経緯からみれば、脆弱な共同性だったといわざるを得ない。外部から煽動者が入ってきたことによって、この村のムスリムの家々は破壊され、ムスリム住民は一人残らず逃亡あるいはクロアチアの収容所に入れられるという悲劇的な結果になった。

ボスニアの事例では、ムスリム民衆の日常的な実践の力が見られ、知識人・宗教専門家と民衆との相克がうかがわれた。これらの事例から、イスラームをカトリック(ギリシア・カトリックだが)の立場から比較する場合、少なくともカトリックのもっている中央集権的な制度性を基準としてイスラームを類推するのは誤解を生むと考えられる。民族という自意識を共有していても宗教によって差異化される場合、言語という共通のコミュニケーション手段があっても民族という自意識において差異化される場合など、バルカン地域にはさまざまな民族状況がありえる。

これをネガティブに表現すれば、「火薬庫」とか「バルカンの状況」というオリエンタリズム的言説にとりこまれてしまう。また当事者のディスコースにおいては、個別の利害状況を民族紛争という名で覆い隠し、権力者をフリーハンドにしてしまいかねない。危機的な状況に対して、適切な分析と名称を与えることで、認識の錯誤と状況の恣意的な利用を食い止める必要性が求められている。これらの研究を進める上で、「文明の衝突」論を代表とする、いわゆる「文明論」は問題を抱えている場合が多いと思われる。文明の衝突と称しても、そもそも一方の当事者であるイスラームはカトリックとは異なり、中心をもたない宗教である。いわば、プロテスタンティズムに近いと思われる。キリスト教徒からは、ムスリムが単一集団とみなされやすいのであるが、実際にはさまざまなグループがあり、日常生活における実践こそがムスリムの自意識を規定している。ムスリムであるという規定は意外に伸縮自在であり、他者との関係性によって自意識は形成されるというのは、

ブリングが示しているとおりである。また宗教対立という現象をとっていても、ルーマニアの事例からわかるように内実は地域社会の経済的、社会的問題が直接、間接の原因であったりもする。現象の内側は、人間の社会と心理の複雑な絡み合いである。したがって文明論の構築には、そうした地域のコンテクストを理解することが最低限必要になると思われる。

1.2 バルカン辺境のルーマニア

ルーマニアは地理的にはバルカン半島北部に位置し、北方ではウクライナ、南方ではブルガリア、西方ではハンガリーと国境を接しており、東方では黒海に面している。ヨーロッパ辺境というばかりでなく、バルカン地域内からも辺境といえる地勢的条件が特徴である。現在の面積は 23 万平方キロ、人口は 1952 万人である⁵⁰。歴史的にはルーマニア民族が居住していたワラキア公国、モルドヴァ公国の両公国が近代に入って統一され、さらに第一次世界大戦後にトランシルヴァニアが加わって現在のルーマニアとなった。豊かな自然と資源に恵まれ、また東西の交通路に位置することで、多くの民族集団の移動や支配の対象となって辛酸をなめた歴史をもっている。

1.2.1 ルーマニアの自然と諸民族

ルーマニアを構成する地方としては、北東部のモルドヴァ地方、南東部のワラキア（歴史的にムンテニアとオルテニアの二地方からなる）地方、ほぼ中心に位置するトランシルヴァニア地方、黒海沿岸地域のドブロジャ地方、南西部のバナト地方、北西部クリシャーナ地方、同じく北西部でその東側にあるマラムレシュ地方などがある。

国土の地形は変化に富み、中心に位置するトランシルヴァニア盆地を東カルパティア、南カルパティア、西カルパティアなどの山脈がとりまき、その東カルパティア山脈の周囲にはスズカルパティア山地、モルドヴァ丘陵、ルーマニア平原、西部平原などが広がっている。南部国境にはドナウ川が流れ、下流でドブロジャ丘陵を迂回して黒海へ注ぎ込み、そこで広大なデルタ地帯を形成している。さらにいえば、ルーマニアは多様で豊かな自然に恵まれており、なだらかにどこまでも続くモルドヴァの丘陵地帯では羊たちが草をはみ、ワラキアの平原ではひまわり畑が地平線の彼方にまで続いている。トランシルヴァニア南部には峻厳な峰の連なりと鬱蒼と茂った自然林があり、ドナウ川が黒海に流れ込むドブロジャでは、数多くの貴重な動物種が生息している。

国土の利用形態は、耕地、放牧地、牧草地、果樹園、森林、荒地などである。農牧業地が 1980 年の資料では国土面積の 63%を占めている。1989 年までの社会主義体制下の農業形態は、大部分が国有農業、協同組合農業であり、個人農業はわずかに山間部で行われているだけだった。民主革命後には協同組合がほとんど解体されてしまったので、個人農業が主体となった。農産物としては小麦、トウモロコシが国内全域、ヒマワリはルーマニア平原、ジャガイモはモルドヴァ丘陵やトランシルヴァニア盆地を中心とし、さらにテンサ

イ、ブドウなどが生産されている。もともと豊かな土壌に恵まれた農業国であったが、社会主義時代の重工業化政策により各地に石油コンビナート、製鉄所、石油精製・化学工場などが建設され、第三世界を中心に輸出を行なった。しかし、体制転換後はその多くが閉鎖に追い込まれた。また社会主義時代には環境にまったく配慮せずに生産が行われたために住民の多くに健康被害が出ており、現在でも環境の回復は容易ではない。現在では、国内 2000 万強の人口をあてにした外国企業が多数進出している。

ルーマニアに居住する民族集団に関して、旧石器時代には人の定住した痕跡があり、紀元前 2000 年頃にはトラキア人から派生したダキア人が住み始めたとされる。紀元前 60 年頃、ダキア人は統一国家を成立させたようである。2 世紀の始めには、ローマ帝国のトラヤヌス帝が、2 度に渡るダキア戦争（101 年～102 年、105 年～106 年）でダキア王デチェバル Decebal を破り、ドナウ川以北でローマ帝国の唯一の属州となる属州ダキアを置いた。その結果、ローマ人による植民地化が進められ、駐屯したローマ人とダキア人が混血することでローマ化が進んだ。それによって、現在のルーマニア民族が形成されたと考えられている。一方、2 世紀から 3 世紀にかけてキリスト教が普及し、聖アンドレの名が伝えられている。しかし、271 年、ローマ帝国はダキアを放棄したため、この地域は西ゴート族の支配下となる。378 年からは、フン族の西進によって西ゴート族がイベリア半島へと移り、その後のフン族の圧迫によってスラヴ系民族の移住が進み、ブルガール人が 1000 年頃まで支配した。これら異民族の侵入・支配にもかかわらず、言語におけるローマ的要素が残ったことが、ルーマニアに独自な特徴を与えている。

ルーマニアの文化に注目すると、その多元性は、国内の少数民族の多彩さの反映とみることができる。ルーマニアの少数民族はハンガリー人を最大とし、それに続いてロマ人（ジプシー）、ドイツ人、ウクライナ人、ロシア人および旧教徒（リポベン）、トルコ人、セルビア人、タタール人、スロヴァキア人、ブルガリア人、ユダヤ人、チェコ人、ポーランド人、クロアチア人、ギリシア人、アルメニア人など 16 民族にもものぼる。それに対応して宗教も各種様々である。ルーマニアの宗教人口は 2011 年の国勢調査によると、正教信者が 1630 万 7004 人と最大であるが、他にローマ・カトリック 87 万 0774 人、プロテスタント（カルヴァン派）60 万 0932 人、ギリシア・カトリック 15 万 0593 人などとなっている。これらの教派のほかにはネオ・プロテスタント、ユダヤ教、イスラーム、旧教徒、アルメニア・カトリックなどが存在する⁵¹。

最大の少数民族であるハンガリー人は、10 世紀にパンノニアからトランシルヴァニアに侵入し定住した。辺境警備のためにトランシルヴァニアへ入植したハンガリー人の系譜をひいてはいるものの、孤立していたために強い部族の特徴を保ったセーケイ人、東方植民のドイツ人ザクセン人とともに、ハンガリー人は支配民族を形成してトランシルヴァニアのルーマニア人を支配していたが、第一次大戦の敗戦によりその支配的な立場を失った。社会主義体制のもとでは、ルーマニア政府の強い同化主義政策の対象となって民族文化が危機に瀕したが、革命後は民主化とともに文化活動に対する制限もなくなった。しかし、

少数民族の集団的権利をめぐってルーマニア人との対立が生じた。宗教はかつてローマ・カトリックだったが、宗教改革以後その多くがカルヴァン派を受け入れた。ルター派を信仰するドイツ人は、中世に始まる東方植民の一環として支配者によって奨励されて移動してきた民族であり、ハンガリー王から特権を与えられてトランシルヴァニアに都市を建設し、商工業に従事した。これらの都市は、東西交易のなかで中欧への中継都市として繁栄した。少数民族のなかでドイツ人は、比較的孤立していたためにルーマニア人からの反感は少なかったのであるが、第二次世界大戦後はナチスへの戦争協力等を問われてシベリアへ送られたり、財産を没収されたりした。他国家から逃れてきた民族としては、ロシア人旧教徒とアルメニア人、ユダヤ人を挙げることができる。旧教徒は、17世紀後半のロシア教会で行われた典礼改革を拒否して分派した集団であるが、その一部がドナウ・デルタに定着したものである。彼らはドナウ・デルタ地域にコミュニティを形成し、漁業を主な生業としていた。アルメニア人はトルコでの大虐殺を逃れてきたもので、トランシルヴァニアのゲルラを中心にコミュニティを築いた。またユダヤ人は、スペイン、ポルトガルからロシア、ポーランドから迫害を逃れて移住してきたもので、定住してコミュニティを形成して多くの知識人を輩出した。ユダヤ人は土地所有が制限されたり、反ユダヤ主義の犠牲になりながらも、金融、弁護士、医者などの知的職業、あるいは農村での居酒屋兼金貸しなどに従事した。現在でも社会的な問題となりがちなロマ人（ジプシー）は、社会的な差別を最も受けてきた。彼らは職業的音楽師を代表的な職業とするとともに、鍛冶などに従事してきた。社会主義時代には、民族を問わず国内の圧制から逃れるために多くの人々が亡命・移民を行なったが、そのなかでもユダヤ人とドイツ人は、イスラエル政府とドイツ政府が同胞の受け入れに積極的であったために多くが国外へ脱出し、さらに革命後の出国の自由化でさらに移住が続き、国内のコミュニティの維持は困難となっている。

ルーマニア文化の多彩さは、その内部における集団の多様性だけではなく、地勢学的条件を原因とした周辺の他民族からの絶えざる干渉によってもたらされてきた。たとえば、モルドヴァ地方は外に向かって開かれた地形によってステップの遊牧民との交渉の場となり、さらに北東のスラヴ人、西から東カルパティア山脈を越えてくるセーケイやドイツ人、南方からの侵略者であるオスマン＝トルコなどの干渉を受けてきた。近代にはいると周辺の三大帝国すなわち地中海への進出をはかるロシア帝国、バルカンへの進出をのぞむオーストリア帝国、そしてバルカンでの権益を守ろうとするオスマン帝国が、ルーマニアの政治状況に対する支配要因となった。このような大国からの干渉に加えて、周辺の他民族もまたルーマニアの政治と社会に大きな影響を与えた。度重なる領土変更によって、各国家ともに国内に周辺諸民族と同族の少数民族を抱えることになり、それがさらに紛争の火種となった。ルーマニアをはじめとするバルカンの小国は、大国からの干渉に対して隣接国家との地域連合の試みも行なったが、結局成功しなかった。

宗教と並んでルーマニアをバルカンと結びつける存在が、移牧を行う羊飼いや交易商人として、南東ヨーロッパを縦横に駆け巡ってきたルーマニア系少数民族ヴラ

ヒ Vlahi⁵²である。この少数民族ヴラヒは、複数の集団（民族あるいは国家）に対する帰属意識をもってバルカン地域で商業的、宗教的ネットワークを構築してきた。

1.2.2 ルーマニアの歴史と宗教

ルーマニアでは、10 世紀に入ると各地に小国がいくつか成立し始め、ワラキア、トランシルヴァニア、モルドヴァの三地方を基盤とする封建国家が生まれた。ワラキア、モルドヴァは、13 世紀にタタール人に征服されたが、14 世紀にはタタール人を退け、ワラキア公国とモルドヴァ公国が成立した。しかし、周辺からハンガリー王国、ポーランド王国、オスマン帝国などの脅威にさらされ、ワラキア公国は 1415 年にオスマン帝国の宗主下に入り、モルドヴァ公国はシュテファン Stefan 大公時代にはオスマン帝国を破ることもあったものの、16 世紀には自治を条件にオスマン帝国の支配下に置かれることになった。他方トランシルヴァニアは、早くからカトリックを奉じるハンガリー王国の支配下に入り、さらに 1310 年にはアンジュー家、次いでハプスブルク家の支配を受けた。この地域は 1918 年にワラキア、モルドヴァ統一後のルーマニア王国に併合された。

こうした歴史的な変遷のなかでルーマニアは、先にキリスト教を受容したブルガリアの影響を受けて 9 世紀にビザンツ教会の傘下に入った。ハンガリー王国の支配下にあったトランシルヴァニア（現在のルーマニア中央部）では、ルーマニア正教会の成立は遅れて 14 世紀だった。その中心であるアルバ・ユリア Alba Iulia 府主教座は、ブカレスト大主教座の管轄の下で 15 世紀に創設された。トランシルヴァニアでは、15 世紀以来、ハンガリー王国の支配下で、ハンガリー貴族、セクーイ人(ハンガリー人入植者の子孫)、サクソン人などのカトリックである三民族による自治が行われた。この政治体制は、1437 年の下層ハンガリー人とルーマニア人による民衆叛乱の後に三民族が連合を形成したことに始まる。この三民族連合の目的は、農村における下層ハンガリー人とルーマニア人に対する支配を強化することにあった。ルーマニア人の内部では、教会聖職者が農民と生活を同じくして両者は一体化していた。17 世紀後半からハプスブルク帝国は、東ヨーロッパおよびバルカンへの支配を拡大していった。トランシルヴァニアでは、オスマン帝国に対して軍事的勝利を収めたハプスブルク帝国の統治が、1691 年から始まった。周辺のポーランド、ハンガリー、チェコ・スロヴァキアなどとならんで、トランシルヴァニアもカトリックであるハプスブルク帝国の勢力下に入った。ハプスブルク帝国は、カトリック教会の反宗教改革を支持して帝国領内の宗教的一元化をはかり、それによって政治的支配をも一元化しようとした。その具体的な政策のひとつが、正教徒をカトリック教徒に改宗させる教会合同だった。

1699 年のカルロヴィッツ条約以降、この地域はオーストリア帝国とロシア帝国の影響を強く受けることになった。1821 年トゥドル・ヴラジミレスク Tudor Vladimirescu(1780-1821)によってワラキア蜂起が勃発したが、これはオスマン帝国によって鎮圧された。19 世紀にはロシアが占領したが、オスマン帝国の宗主下でワラキア、モルドヴァの連合公国が成立した。1859 年にはアレクサンドル・ヨアン・クザ Alexandru Ioan Cuza(1820-73)が両公国の

公となり、1861年にルーマニア公国へと統合されたものの、保守貴族の反発によってクザは退位させられ、1866年には新憲法が起章されて、ドイツのホーエンツォレルン＝ジグマリンゲン家からカロル Carol I 世が迎えられた。カロル 1 世は国内の近代化を推進し、1877年の露土戦争にも参戦した。この年の 5 月 9 日には独立を宣言し、オスマン帝国と独立戦争を展開、翌年のサン・ステファノ San Stefano 条約とベルリン協定で列強の承認をうけた。1881年にはカロル 1 世が国王に即位し、ルーマニア王国が樹立された。

こうしてルーマニア王国という近代国家が成立したのは、黒船の来航に衝撃を受けた日本が欧米列強への対抗意識のもとで明治維新という体制転換を図ったのと同じ時期だった。それまでバルカンの他の国々と同様に、オスマン帝国の支配の下に長く置かれてきた中世以来のモルドヴァ公国とワラキア公国が、クリミア戦争後のパリ条約(1856)でオスマン帝国スルタンの宗主権の維持とロシアによる保護権の廃止が決められ、西欧列強の共同管理下に入ったうえで、アレクサンドル・クーザの両公国君主への同時選出という方法でルーマニア王国の統一を実現したのである。これに続くルーマニアの近代国家としての次の大きな転換点は、領土の大幅な拡大をもたらした第一次世界大戦だった。

第一次世界大戦で戦勝国となったルーマニアは、サン・ジェルマン Saint-Germain 条約でブコヴィナ地方を獲得し、トリアノン条約でトランシルヴァニア地方、クリシャーナ地方、マラムレシュ地方、バナート地方を併合して念願の大ルーマニアを成立させた。この併合によって、今度は多くの諸民族を少数民族として包摂することになった。こうして国家としての領土を確定したルーマニアの国民文化は、ワラキア、モルドヴァ、トランシルヴァニアという歴史的に別個に発展した地方的な文化を基礎にしている。ワラキアおよびモルドヴァの文化的特徴には、バルカン地域に共通するビザンティン文化の影響が強くみられる。そもそも大多数のルーマニア人の宗教も、ルーマニア正教会である。ルーマニア正教会はロシア正教会、ギリシア正教会などならんで東方正教会の諸教会の一つであり、イコン崇敬と壮麗な儀式を特徴とする。したがって、さまざまな点でビザンティンとの共通性を有し、ビザンティン以後のビザンティン文化と呼ばれるほどにビザンティン文化の特徴をよく保持している。それは、モルドヴァ北方の修道院建築やその外壁等を彩るイコンのなかに現在でも見ることができる。

一方、トランシルヴァニアの文化は、ハンガリー人とドイツ人が主体となって西欧から導入した文化の刺激を受けた。カルパティア山脈に抱かれた都市ブラショフ Brasov にある黒の教会は、ヨーロッパ最東端にあるゴシック教会といわれ、西欧文化の影響の象徴的存在である。このトランシルヴァニアでの西欧の影響はルーマニア人の精神面にも深くおよび、他の二つの地方よりも西欧との親近性を感じさせる結果となっている。たとえば合同教会も、そのことを示す事例である。合同教会は東方典礼カトリック教会あるいはギリシア・カトリックとも呼ばれ、1700 年頃ルーマニア人正教徒がカトリックに改宗してできた教派で、教会慣行は変えずに教皇の首位権を認めるなどの教義変更を行なったことを特色としている。

オスマン帝国と列強との間での交渉の結果、成立したルーマニア近代国民国家は、政治、経済、社会の各領域で近代化に多くの困難をかかえる国家だった。この問題の重要性は、ルーマニア社会学が農村の近代化のための農村文化の理解という課題を担って出発したことからも理解されるであろう[Senn1982]。農民の保守性が社会的な変容過程の進行を鈍化させたため、ルーマニア各地に伝統的な生活習慣を残すことにもなった。

この農村と深く結びついているのがルーマニア正教会である。厳しい社会状況のなかで暮らす人々の生と死を支配してきたのは、キリスト教の信仰とそれに結びついた慣習だった。ルーマニアにおけるこうした宗教的影響力は、具体的には国民を構成する最大民族であるルーマニア民族の大部分が信仰するルーマニア正教、および少数のルーマニア民族が属するギリシア・カトリック教会、その他の少数民族が信仰するローマ・カトリック教会、ルター派、カルヴァン派などの諸教派によって担われてきたのである。なかでもルーマニア正教会は、かつてのビザンツ帝国下の諸東方正教会と同様に、西欧のキリスト教会とは異なる性格をもっていた⁵³。それは、教会が現世秩序を肯定して世俗権力と相互依存的な関係を結んでいたことである。すなわち、教会は多くの修道院付属の所領を持ち、封建的領主そのものとして農民を収奪し、また大土地所有者としての修道院の政治的影響力ばかりではなく、世俗君主の正統性を支え、外敵に対する戦いの意義の正当化に大きな役割を果たしてきた⁵⁴。

1.2.3 ルーマニアの近代

民衆の生活と心性に根差したルーマニア正教会もまた前近代性を克服することが求められ、西欧に遅れを取らない国民国家を目指した近代化は、二つの大戦の戦間期における自由党政権および第二次大戦後の社会主義政権のもとで緊急の課題とされた。ルーマニアの戦間期は、ロシア革命の結果生まれたボリシェヴィキ政権の影響を恐れて行なった土地改革とトランシルヴァニアを獲得したヴェルサイユ体制の保護者としてのフランスをモデルとした議会制によって特徴づけられる近代化の時代だった。同時にルーマニアの文化的黄金期を迎え、現在でも人々の郷愁の対象となっている。しかし、その実態は資本家による権益の奪い合いであり、農民は近代化から取り残されて不満を蓄積した。この時期、反ユダヤ主義と正教主義を掲げたレジオナールという右翼急進主義運動が台頭し、やがてカロル国王による独裁、アントネスク Antonescu 将軍を首班とするファシスト国家の成立、右翼急進体制のもとでルーマニアは第二次世界大戦に突入した。戦争末期、右翼急進主義政権に反対する勢力のクーデターによって民主的な政権が樹立された。そして敗戦の後にソ連軍の介入のもとデジに導かれた社会主義体制に入ることになる。デジからチャウシェスクへと続く独裁体制が続いたが、1989年冬の民主革命によって、ようやく民主国家となることのできた。

この社会主義政権の政策的特徴は、相次ぐ五カ年計画の実施による重工業化と農業集団化によって急速な近代化を図ったことである。ゲオルゲ・ゲオルギウ・デジ時代(共産党書

記長 1947-1964)でも、とくに 1950 年代に、いわゆる「スターリン主義」的社会主義が支配的な体制となり、共産党が一党独裁をしいて国家を支配し、工業の国有化、農業集団化を進めた。土地は生産協同組合に集団化されて農民は組合員となり、労働者はすべて国有工場で働かされるようになった。その後、ソ連のフルシチョフによる「スターリン批判」が生んだ自由な息吹はルーマニアにも希望をもたらしたが、指導者の権力闘争のなかで、希望はあえなくついでにしまった。ルーマニアの忠実なスターリン主義者であった独裁者デジは、巧みにスターリン主義の責任を他の指導者に帰し、彼らの粛清によってスターリン主義批判を乗り切った。

デジの後継者となったチャウシェスクも、ネオ・スターリン主義者として陰惨な権力闘争を通じて独裁的な権力を確立し、以後 25 年にもわたる縁故主義にもとづく王朝的社会主义政権を開始する。チャウシェスク時代(書記長から大統領 1965-1989)には、自主独立路線のきっかけとなったコメコン体制内での農業部門の担当拒否と工業化の推進や、政権末期のいわゆる農村改造計画⁵⁵などにみられるような近代化が推し進められた。とりわけ 1970 年代後半からは、石油ショック後の経済的停滞と、その結果、民衆の不満を抑えるためにとられた国内の引締めにとまなう人権侵害によって国際社会から孤立し、国民の生活条件はきわめて厳しい状態に置かれた。そうした社会主義政権の姿勢は、実のところ二つの大戦間の政府によって行われた政策の再現でもあった。これら二つの次期の政権に共通した課題は、ルーマニア社会の後進的かつ農村的性格から脱却し、近代化を成し遂げることだった[Verdery 1991]。

ルーマニア社会の特徴については、共産主義政権下での支配形態が示した前近代性からも考察を行う必要がある。近代化を強引にすすめたチャウシェスク政権は個人崇拜を国民に強要し、一族を幹部に据えることで支配を固めていた。このようなネボティズム(縁故主義)からなる前近代的な権力形態は、社会主義イデオロギーの近代主義的性格と対照をみせている。また一方で、ルーマニア社会は贈与を基盤にした社会関係に満ちており、なにごと縁故や友人などの人間関係によってしか動かないという特徴を持っている社会である。近代ヨーロッパにおいてはキリスト教(特にプロテスタント)が死を通じて絶対的な規範を確立し、古代的な贈与関係を切断し、公的観念と秩序を形成してきた[阿部 1982]。そうした観点に立てば、ルーマニア社会はそうした公的観念を欠いているように思われ、ルーマニアは同じキリスト教国といえどもヨーロッパとは同一視することができず、ヨーロッパの普遍主義を体現するカトリックとは異なる宗教的影響力のもとにあるともいえる。

1.2.4 ルーマニアにおける調査村

本書の基礎となる資料が得られた主たるフィールドワークは、ルーマニア北西部マラムレシュ地方に属する A 村で行われた。マラムレシュ地方の基本的データをあげると、その面積は 6215 平方キロ、人口は 53 万 8534 人(1992 年)からなり、地形に関しては、標高 1000~2300 メートルの山々が連なり、イザ川、マラ川、コサウ川、ヴィシェウ川などの河

川によってできた谷沿いの平地に、ほとんどの人々が暮らしている。山地が多く平野に恵まれず年間の平均気温が低いことから、この地方は穀物生産には適しておらず、マラムレシュの産業と生活は、家畜の飼育と穀物の栽培を複合させた有畜農業が基本となっている。他方、豊かな森林資源と鉱物資源に恵まれているので、林業と鉱業が発達しているが、開発は遅れており、ルーマニアの中でも最も貧しい地方の一つといわれる。

重工業の発達が目指された社会主義時代、マラムレシュ地方に関する評価としては、その後進性と伝統性という両義的な性格が強調された。すなわち、山間の地方の常として大規模な機械化農業には向かず、交通の不便なことから工業投資も見送られて「後進地域」としてとどまっていたが、その一方で「伝統的」な生活が現代にも受け継がれているがゆえに、ルーマニア民族の揺籃地として賞賛されていた[Kligman1988]。社会主義政権崩壊後の現在もまた、その置かれた状況はさほど変わっていない。インフラの遅れから投資対象とはならず、農業に関しても原始的であると住民みずからが自嘲するほど立ち遅れている。林業も木材の伐採が制限されるようになり、鉱業も十分な雇用を生み出してはいない。現在のところ唯一の将来有望な産業は、さまざまな観光案内やパンフレットで用いられている「ヨーロッパ中世の生活が今も残る場所」という表現が指し示すとおり、観光だけのようと思われる⁵⁶。

このマラムレシュ地方の調査で得られた情報を利用するのは、こうしたマラムレシュ地方の特権的な性格に由来する。マラムレシュ地方は、ルーマニア人の民族主義的な言説のなかで一つの参照系を形作っており、「自由ダキア人」⁵⁷が支配を維持していた民族の純粋文化を保存地域とみなされているからである。もちろん、ルーマニアの現実是多様であり、地域的差異、歴史的差異はもちろん存在するが、多くのルーマニアによって共有されている「村」イメージを担っているという点で、本論考の議論のなかで「農村」をこの地域の村によって代表させることができる。

調査地である A 村は、このような状況にあるマラムレシュ地方の典型的な村といえる。行政機関事務所が置かれて、隣接する二つの村と地方行政単位であるコムーナ⁵⁸を構成している。村の人口は 1702 人、戸数 600 あまりで、3000 人くらいの人口の村が多いマラムレシュ地方の村々のなかでは小さい方である。民族的にはルーマニア人が 99%を占める。マラムレシュ地方の中心都市の一つであるシゲット市は村から 20 キロの距離にあり、一日におよそ 6 便のバスで村は結ばれている。この A 村の特色は、マラムレシュ地方の伝統と社会主義体制下で始まった社会変化が共存しているようにみえることである。家並みは伝統的な木造家屋が立ち並び、マラムレシュが誇る木彫りの門も林立し、いわゆる伝統的な村の外見をもっている。しかし、その一方で村人の生活はすでにシゲットに大きく依存し、仕事、教育、消費、医療の面で都市の影響に取り込まれている。

この村の経済は、農業と近くのシゲット市での賃金労働による収入を中心としている。賃金労働のなかでは、トラックの運転手が多くいる。他には木材加工工場の労働者、鉱山労働者、教師などである。農業は輪作を行い、穀物としては小麦、カラス麦、じゃがいも

などを生産しているが、土地は丘陵が多く、大規模な農業には向いていない。現在は、土地もやせているので、家畜による有機肥料が欠かせないものとなっている。家畜には羊、牛、山羊、豚、アヒル、鶏などがいる。羊は夏の間、羊飼いに託され、ウクライナ国境に近い放牧地で過ごす。夏の短いマラムレシュでは、羊たちは5月初めに村を離れ、8月の終わりに村に帰ってくる。社会主義時代には、ルーマニアの大部分の村の例に漏れずこの村も集団化され、土地はほとんど強制的に取り上げられ、国営集団農場や農業生産協同組合で管理されるようになった。農民は農業労働者として集団農場で勤務することになり、決められた労働時間とノルマが課せられた。しかし、「民主革命」後の土地の私有化によって、村人たちには、以前の土地が10haを上限に返還された。すでに土地を離れてしまった農民や、協同組合での仕事を好んで個人農業を行うことを望まない農民もいるが、土地を再び手に入れた農民たちにとっては、市場化による物価高騰が続くなかで生存を確保する重要な手段となっている。

集団化の村の生活への影響は、社会的、文化的な面にもおよんだ。集団農場や組合の労働ノルマのために、従来はキリスト教の教えにしたがって休息と信仰のための日曜や祭日にも労働が強制され、本来は教会によって禁じられた安息日の労働が行われるようになった。それにともなって、日曜の午後に村人によって行われていたホーラ（輪舞）の伝統も廃れた。また労働形態の変化と工業製品の流入によって麻による衣服が少なくなったため、麻糸をつむぐシェザトワーレという女たちの夜なべの習慣も消えていった。これは口頭で伝承されてきた多くの物語や歌が失われることを意味した。もちろん、これらのことはすべてが集団化つまり社会主義の影響ばかりではなく、貨幣経済の浸透など広い意味での近代化の影響だといえるのであろうが、村での調査からは集団化とそれともなう労働ノルマの強制によって村の伝統的な生活が変わったという思いを村人が強くもっていることがうかがわれる。

農民にとっての土地とは、伝統的には家の繁栄を象徴するものであったと思われる。貨幣経済が浸透する以前の農村生活においては、多くの土地を持ち、それを耕作する労働力をもっていることが富を意味していた。つまり、所有するものの豊かさは、それを得るための勤勉な労働（それは倫理的にも価値をもつこと）を意味したのである。その名残りは、今もなお花嫁道具に大量のベッドカバー、絨毯、クッション、衣装を用意することにもみられる。しかし、社会主義政権下での農業集団化は、農民の土地所有を廃止し、そうした農民の価値観を不可能にした。土地の売買による拡大はおろか、従来まで所有してきた土地の私有すらできなくなった。農業集団化による生活の変化の結果、他の地方で働くようになって手に入れた現金は、大きな家屋を建てることに使われ、土地に代わって家屋が繁栄の象徴に代わってきた。

第2章 概念

第2章では、民族、ネイション、エスニシティという人類学で問題となる概念、バルカン地域の特徴をなす宗教の意義、第二次世界大戦後の世界に大きな政治的影響を与えたイデオロギーである社会主義と共産主義、戦間期を彩ったファシズム、そしてアクターとしての知識人と民衆について論じる。

2.1 民族、ネイション、エスニシティ

本論考では「民族」という言葉が多用され、論述において大きな意味をもっている。おおむね「ルーマニア民族」などと実体的にとらえられているようにみえるが、議論の中で「民族」はさまざまな共時的意味を担っている。

ヨーロッパ近代思想の影響を受けてオスマン帝国支配への不満を募らせた近代バルカン地域で人々の集団に「民族」Nation という名が与えられたのは、上位機関である国家と雑多な背景からなる人々とを媒介していたキリスト教などの中間組織およびスラブ語、ギリシア語、ラテン語などの言語的差異によってであった。それまでは、おそらくは日常的な結びつき以上にはつながらなかった人々の集団に、オスマン帝国からの解放をもとめた政治エリートたちによって「民族」という冠が人為的にかぶせられたのである。

こうして特定の政治状況のなかで「作られた民族」に対して、改めて「民族とはなにか」と問いかけ、一般性を担保して答えることは難しい。西欧起源の「民族」という概念そのものの成立過程が多様であるためにその中身が曖昧な上に、関連する用語だけでも、ネイション Nation、エトノス Etnos、エトニ Ethnie、エスニック・グループ Ethnic Group、エスニシティ Ethnicity などの用語などがある。またネイションを翻訳して生まれた「民族」という日本語そのものの概念が混乱している。

まず用語の由来から整理すると、「民族」という訳語にあたるネイションの欧州世界における語義変遷に関して、リーア・グリーンフェルド Liah Greenfeld の詳しい研究がある。それによると、ネイションが指し示す内容は、異邦人をさす段階、同郷学生団を意味した段階、身分や地位によって規定される段階、民衆・庶民へと意味的に融合した段階、人々が自らをネイションと呼ぶようになった段階という 5 段階をへてきたと系譜的に説明する⁵⁹。ネイションの語義については説得的ではあるが、いざ人々がどのようにしてネイションと呼ぶようになったのかについては十分な説明はない。

次にエトノスというのは、元来、古代ギリシアでポリスの住民であるデモスに対して、ギリシア人であってもポリスを形成していない地域の住民や、非ギリシア人といった周辺の住民の種族的単位を呼んだ言葉に由来する。また旧約聖書のギリシア語訳においては、ギリシア語 ἔθνος エトノス、および形容詞形エトニコスが非ユダヤ人、異教徒を指すヘブライ語からの訳語に使われ、中世の英語でも、異教徒、異邦人を指した。近代に入って異なる文化・習慣を持つ人々に出会った近代ヨーロッパ人は、西欧的な基準で「文明」を有しないとされた人々を指す言葉としてエスニックという語を使用した。そこには民族という

だけでなく、異教徒、異民族（他者）というニュアンスが含まれた。エトノスの用語が当初から用いられたわけではなく、文化人類学／民族学は、その対象となる人間集団をネイションやピープル、フォルクの用語で呼び、ネイションと区別された概念としてエトノスが導入されたのは比較的近年のことであるようである⁶⁰。

非西欧世界の異民族や国民国家内部での少数民族をエトノスと呼んで、ネイションとしての主権、政治性、民族自決権を認めないという態度は、植民地主義的な視線の対象であった諸集団が独自意識をもちはじめると批判の対象となった。そこで登場したのが、アントニー・D・スミス **Anthony D. Smith** が主張する、エトニが政治的に進歩してネイションを獲得するという図式であった[スミス 1999]。しかし、これはエスニックなものをネイションの基盤とみなすという点で、ネイションについて批判された本質主義をエトニに転化しただけと考えられる。

一方、エトノスとならんで、しばしば用いられるエスニック・グループやエスニシティは社会学的な用語であるが、これらは、同族意識を持ち、同種の文化・伝統・慣習を有する人間集団を指している。統一された政治的共同体を形成していることは必須ではなく、その為の権利・主権があると通常はみなされないためネイションとは区別される。エスニック・バウンダリー論を展開したフレデリック・バース **Frederic Barth** は、エスニック・グループについて、その本質は相互作用の中で相手と自己を差異化する場とともに生起する帰属意識であると規定した[大塚 2002]。このとき、エスニック・グループの間の差異は、社会的に維持される相互作用の場であって、客観的・物質的な境界が存在する必要はないとした。このようにエスニック・グループ、エスニシティの概念は、国家の中の少数派である諸集団を語るものとして 1970 年代に一般化したのであるが、次第に文化的共通性と帰属・出自意識に基づく集団に援用されるようになった。

ところで、われわれが使わざるを得ない翻訳概念である日本語の「民族」には、近代国民国家と密接な関係がある政治的共同体としてのネイション概念と、同一文化を有する集団としてのエトノス（エスニック・グループ）概念が一つの言葉に含まれるという概念上の問題がある。西欧語としてのネイションには、政治的自己意識、統合性、独立性、主権性といった概念が含まれているのに対して、エトノスは国家のなかの、あるいは国家以前の同一文化集団、民族誌学的な意味での文化・生活様式を基準とした集団というニュアンスを強くもっている。そのために、日本語の「民族」では、それが文化的な帰属意識なのか、あるいは政治的な意識なのかが明確ではない。そこで学術的な文脈では、原初的な集団を指すエトノスや曖昧な集団境界をもつエスニック・グループなどエスニック系統の語はエスニック集団などと訳され、民族という語を避ける場合も多くみられる。

一方、エスニック・グループに近い関係にあるエスニシティという用語は、国家・政治とのかかわりを括弧に入れて、血縁ないし先祖・言語・宗教・生活習慣・文化などに関して、「～共有する仲間だ」という意識が広まっている集団とされるが、指標のうちどれを重視するかは場合によって異なる。エスニシティを基盤とし、その「われわれ」が一つの

国ないしそれに準じる政治的単位を持つべきだという意識が広まったとき、その集団が「民族」と呼ばれるが、その際、民族の一步手前にある存在を「民族体」と呼んだりする。最後に、「国民」とは国家の正統な構成員の総体をさすが、民族の国民化と国民の民族化という二つのケースが考えられる[塩川 2008]。

さて、本論考で使用される「民族」は、西欧化の波にさらされたルーマニア人が自らのアイデンティティを担保しようとしてきたという議論の展開において、ドイツのフォルク Volk 概念からの影響を強く受けたものである。フランス革命によって誕生した市民意識の概念が伝えられる中で、近代ネイションの基盤になるべき中央集権的、政治的統一を欠いていたドイツにおいて、ヘルダー Herder が言語・歴史・文化を共有する共同体としてフォルクの概念を主張した。これはロマン主義者やグリム兄弟やヴィルヘルム・フォン・フンボルトなどに影響を与え、ドイツ民俗学の成立にも寄与した概念である。ルーマニアの場合には、ルーマニア正教、ラテン言語としてのルーマニア語、たえず外部からの支配にさらされた悲劇的歴史あるいは独自の歴史の欠如が、ヘルダーのいうフォルク概念の共有内容とみなせよう。ヘルダーのフォルク概念はネイションをエスニックに定義する傾向に強い影響を与えたので、これをエスニック・ナショナリズム、原初主義の端緒とみることができる[シュガー、レデラー 1981]。

ヘルダーと同じドイツでは、1808 年、ナポレオンの侵攻に際してフィヒテ Johann Gottlieb Fichte が『ドイツ国民に告ぐ』の講演を行なった[フィヒテ 1997]。やがて、ドイツ統一は自由主義としてのナショナリズムによってではなく、プロイセン国家主義によって遂行されていく。この歴史的、文化的、言語的で、権威主義的な国家主義という組み合わせは、西欧の周辺として遅れて資本主義化した東欧諸国の「民族」概念に大きな影響を与えることになる。生得のものと歴史を共にすると想定された集団による独立への主張は、近代ヨーロッパにおけるナショナリズムの成立と高揚をもたらし、このネイションという概念に著しい政治性を与えた。

だが、そもそも民族主義/ナショナリズムは、18 世紀後半のフランスから勃興したと考えられる。それは 1789 年に始まったフランス革命が、国王、貴族などからなる身分制社会の構造（旧体制アンシャンレジーム）を解体して、原理的には平等な市民社会を創造したことに基づく。周辺諸国による対仏大同盟など革命が危機に陥る中で、革命の理念を継承したナポレオン・ボナパルトは、自由かつ平等な国民の結合による国家をうち立て、ヨーロッパ大陸を支配するようになった。ナポレオンによって組織されたフランス国民軍は、各地に遠征して凄惨な被害を与えたが、その一方で、身分制が残存するヨーロッパ各国に、フランス革命が生んだ普遍的理念としての自由・平等・博愛の精神を広めることになった。したがって、ナポレオンの失脚後は、ヨーロッパ各国の君主は革命の再発をおそれてメッテルニヒが主導するウィーン体制を構築し、平等な国民からなるナショナリズムの抑圧を図った。その点で、この時代のナショナリズムは、国家権力や旧社会秩序からの解放と主体性の回復であり、自由主義といった理念と結びつくものであった。そして、市民革命を

成し遂げたフランスやその影響のもとで大英帝国からの独立を果たしたアメリカのナショナリズムは、「過去の歴史の共有」ではなく、「これからの歴史の共有、その意志」という普遍主義的で、時には同化主義的な性格を帯びることになった。それは 1882 年に出版されたエルネスト・ルナン Joseph Ernst Renan の『国民とは何か』で示された「ネイションとは日々の人民投票」という言葉[ルナン 1997]は、これらの国のナショナリズムを予見していた。

ネイションの語義とその歴史的変遷というのは以上であるが、研究者による理論的定義という観点から見ると、言語をはじめとする客観的特徴による定義と、個人の意識にもとづく主観的特徴による定義が代表的な考え方である。だが、それぞれの難点を克服するために、さらに第三の定義が試みられている。

客観的特徴による定義では、一般に民族／ネイションというのは、一定の文化的特徴を基準として他と区別される共同体とみなされることが多い。この文化的特徴という基準には、土地、血縁関係、言語の共有（母語）、宗教、伝承、社会組織などが含まれる。ネイションを反省的に定義しようとする歴史学や政治学、社会学などにおいては、こうしたネイションに関して区分すべき基準となる特徴があるとする考え方を採用する。その考え方に立って研究者は、民族体構成内容について言語以外に多くの客観的基準を付加した。その基準を研究者に即して挙げると、共同の地域性、血統、エトニ（スミスによる文化的な原初的共同体）、宗教あるいは共同の信仰（クリフォード・ギアツ、アントニー・D・スミス、ヨシフ・スターリンなど）などがある。

これを詳しく見ていくと、初期ナショナリズム理論家としてのヘルダー、フィヒテの定義では、ネイションは政治的独立を獲得したか、獲得する可能性のある独特な共同体と考えられた。ヘルダーはネイションを一種の特殊な言語と文化を備えた集団とみなしたが、19 世紀のはじめのフィヒテはこの考え方を推し進め、一個の独特の言語グループはかならず一個の独立のネイションであり、自らの生活を持たねばならず、そしてまたその自らの生活を制御できなければならないと主張した。次にロシア革命指導者の一人であるスターリン Stalin は 1913 年の論文『マルクス主義と民族問題』で、「ナーツィヤとは、言語、地域、経済生活、および文化の共通性のうちにあらわれる心理状態の共通性を基礎として生じたところの、歴史的に構成された、人間の堅固な共同体である。……これらすべての特徴が存在するばあいに、Н а ц и я があたえられる」と定義した[田中 1975、1978]。

しかし、これらの客観的特質がネイションの定義の条件をなすことを否定する者もいる。エリック・ホブズボーム Eric J.Hobsbaum は、イタリアが 1860 年に統一されたとき、正統な標準イタリア語を話せたのは全体の 2.5%にすぎなかったし、1789 年のフランス革命の勃発時に半分以上のフランス人はフランス語を話せず、南フランス住民の殆どはオック語話者だったという事実を挙げて、言語という客観的指標を否定する。つまり、いわゆる民族言語というものは、主としてナショナリズムの実践の結果なので、ネイションやナショナリズムの原因とみなすことはできない。そのうえ、こうしたネイションを定義するのに用い

られてきた「客観的」基準、言語、エトニ、その他のものも、それ自身が変化しうるものであり、明確な定義も欠いている [ホブズボーム 2001]。さらに、アーネスト・ゲルナー Ernest Gellner は、人間を分類する自然で神与の仕方としてのネイション、ずっと遅れてやってきたが生得の政治的運命としてのネイションというのは神話であり、ナショナリズムは、時に先在している古い文化を取り上げて、それらをネイションに変えて行くこともあるし、時にそれらを作り上げることもあるし、しばしば先在文化を完全に破壊することもあるという [ゲルナー 2001]。

客観的基準による定義に対する批判は、主観的な意識による定義へと向かった。ネイションの本質は主観的な意識なのであって、それが政治的、文化的、生物学的なものであるかどうかにかかわらず、客観的に共有される特質にはよらないとする論者たちである。ヒュー・シートン=ワトソン Hugh Seton-Watson は、ひとつのグループが相当部分を占め、みずからを一個のネイションをなすべきと考えるようになったとき、あるいはかれらがすでに一個のネイションをなしているかのように振舞うようになったとき、たちまちひとつのネイションが存在するようになる」と主張した [若林 2002]。ホブズボームも同様に、人々の十分に大きな集団があつて、その成員が自らを「ネイション」の一員とみなしているのであれば、それをネイションとして取り扱うことにしようという。またゲルナーは一方では、まず闘争がはじめにあつて、そのあとにネイションがやって来ることができるということを主張し、他方ではまた、ひとつのネイションはかならず、互いにひとつのネイションに属すとみなしている人々からなる必要があることを強調している。つまり、ネイションとは人間の信念と忠誠心と連帯感とによって作り出された人工物だという結論にいたる。例えば、ある領域の住人とか、ある言語を話す人々とかいった、単なる範疇に分けられた人々は、もし彼らが、共有するメンバーシップによって、互いに相互的な権利と義務とを持っていると認識するならば、その時ネイションとなりうるのである。ある範疇の人々をネイションへと変えていくのは、お互いがそのような仲間であるという認知であつて、何であれ、彼らをメンバー以外の人々から区別するような他の共通する属性ではないということになる。

これら二つの定義の難点を克服するための第三の定義方法として、構築主義的な総合的定義がある。主観的な要素は、ネイションの形成過程において実際に大きな役割を演じているが、集合的な連帯感、他のさまざまな社会的団体、家族や結社、商業組織にも存在しており、ネイションに限定されるわけではないので、主観的な意識による定義は必要ではあつても十分ではないであろう。そこで主観的な要素が、客観的な基礎の上に構築されると考えられる。現実の生活において、ネイションのメンバーは、自分が集合的な連帯感によって繋がれて、ひとつの団体をなしているなどとは考えないだろうが、それ以外の要素、共通の文化、祖先、歴史、政治制度、あるいは特定の地域への帰属意識などによって、ひとつに結合されると考えうる。この立場を代表するベネディクト・アンダーソン Benedict Anderson は、「ネイションとはイメージとして想像された政治共同体—それは本来的に限

定され、かつ主権的なものとして想像される」と定義する。アンダーソンによれば、ネイションは一種の人工物であり、一個の想像された政治的な共同体であるが、このことは、ネイションが虚偽の存在であるというわけではなく、想像の様式、及びこの想像を可能にした制度を用いて、この2つの点でのネイションの特殊性を理解することが重要だという。アンダーソンが挙げている例は、印刷-資本主義、それによって出現し、ネイションを一個の社会学的な共同体へと変えた新しい文学ジャンルである新聞と小説である。実際には、日々顔を付き合わせる原初的な村落より大きいすべての共同体は（そして本当はおそらく、そうした原初的な村落も）想像されたものなので、共同体は、その真偽によってではなく、それが想像されるスタイルによって区別されるにすぎないとする[アンダーソン 1991]。

こうしてみると、われわれは、経験的な手段に訴えてネイションを定義することはできないことがよくわかる。たとえば、集団の主権が達成されているかどうか、内部が分裂しているか、一貫性が維持されているか、あるいははっきりとした境界線を引けるかどうか、ということはいえない。逆に、ネイションは通例これらの主張によって構成されているのであり、これらの主張は単に記述的なものではなく、規範的なものにすぎない。これらの特徴は、ナショナルな感情の基礎を提供するに十分でありうるが、ひとつとして絶対に必要な特徴というものはない。つまり、普遍的な客観的基準を積み重ねて行けば民族というものが出来上がるわけではなく、むしろ、ある民族への帰属意識という主観的基準が重要とされることもある。異なるグループに対して、自分たちがひとつのネイションであることを主張するとき、そのことによって別種類のグループが事実上創設されるという見方もある。とはいえ、主観的意識の区別は、同一文化集団が容易に政治的帰属意識を変更しうるために、たやすく動揺してしまう。このことは、同一文化集団が政治的自己意識を獲得する以前から、あらかじめ潜在的にすでに「眠れる」ネイションであるということではなく、始めからネイションであったと事後的に操作されるということを明らかに示している[大澤 2007]。

ヘルダーを再び取りあげるまでもなく、東欧において「民族」と民族主義／ナショナリズムが歴史の大きな動因になったのは明らかであり、バルカン地域も例外ではない。スラヴ民族という大きな括りはあるが、現在ではセルビア民族、ブルガリア民族、クロアチア民族、スロヴェニア民族、マケドニア民族があり、ラテン民族という大きな括りにはいるルーマニア民族があり、アルタイ属に入るトルコ民族、ハンガリー民族があり、独自とされるギリシア民族、アルバニア民族など、いわゆる「民族集団」は狭いバルカン地域に満ち溢れている。これら諸民族は、しばしば言語と宗教で分類されている。とはいえ、言語といってもセルビア語、ブルガリア語、クロアチア語、スロヴェニア語、マケドニア語などはスラヴ語派とよばれる大きなまとまりに属していて、お互いの間で大きな差異はない。宗教に関しても、ルーマニア正教会、ブルガリア正教会、ギリシア正教会、セルビア正教会、アルバニア正教会は、東方正教会という大きなまとまりに属していて、典礼の仕方や教義で多くの共通性がある。バルカン地域では、こうした言語と宗教を使った差異化の上

に、歴史的体験や神話などによって、我々意識といったものが強化されていくのだと考えられる。そうした意味で、本論考で理解される「民族」と「民族集団」は、現地の人々がイーミックに語り、実践する場合には第 1 の定義による実体論として捉え、筆者がエティックに語る場合には第 2 の定義、第 3 の定義に近い構築論にたっている。

2.2 宗教

民族に関連してすでに述べたことであるが、バルカン地域に際立つ特徴を与えているのが言語と並んでキリスト教やイスラームなどの歴史的宗教である。本論考では、この歴史的なキリスト教会のなかでも東方正教会、ギリシア・カトリック教会、カトリック教会などをとりあげて宗派对立問題を考え、さらにルーマニアの右翼急進主義運動であり、大衆的社会運動であり、反ユダヤ主義的でルーマニア正教信仰に深く根ざし、政治宗教的ともみなされるレジオナル運動を理解しようとするのだが、そこからは「宗教とはなにか」という問いが必然的に生じざるをえない。この問いには、宗教者、哲学者、宗教学者など専門家が、非常に多数の定義を行ってきた⁶¹。そのため「宗教の定義は宗教学者の数ほどもある」といわれ、代表的なものだけを取り上げただけでも、かなりの数にのぼる。

本論考では筆者の私見として「宗教とは、一般に、人間の力の及ばない超自然的な存在（聖なるものとみなされる）を中心とする観念の体系、もしくは、その観念体系にもとづく教義、儀礼、組織、神話などからなる人間の集団的、個人的な実践で、ときとして献身的に自己を捧げることを要求すると同時に部外者を排除するイデオロギーをあわせもつ」としておく。つまり、宗教は、口伝や詠唱、詩、書物などさまざまな表現形式を通して、時間や空間を超えて神話や伝説、教典の内容や教義などを伝える。また、通過儀礼や年中行事などの儀礼を通して伝えられる場合や、生活習慣や文化の中に織り込まれる場合もある。食事の際に生産者や自然に感謝をする場合などがこれにふくまれる。また、絵画や彫刻などの芸術、音楽、舞踏、建築などを通して伝えられる場合もある。また救済への途上における強力な同胞集団を形成するとともに、自分たち以外の信仰は強く排除する傾向にある[島藺 1992]。

では、こうした宗教の一般的性格に照らしてみても、バルカン地域において指摘される宗教の排外的傾向はどういった意味をもつのであろうか。

そもそもバルカン地域には、現在に至るまでキリスト教、イスラーム、ユダヤ教などの宗教があり、歴史的にはボゴミールなどといわれる教派もあった。キリスト教のなかでも、東欧バルカン地域にとくに個性ある文化的輪郭を与えたのは東方正教会であり、正教会に対して西欧を代表し、政治権力と結びついて東欧に干渉してきたのはカトリック教会である。それに対して、限られた地域でのマイノリティながら、特定の民族と深く結びついてきたのがプロテスタントである⁶²。一方、現在でもボスニア・ヘルツェゴヴィナ、コソボ、アルバニア、ブルガリアなどでマイノリティを形成しているのがイスラームの信徒であり、また現在では少数であるが、歴史的にはユダヤ教を信じるユダヤ人もバルカンには多数居

住していた。

これらの教派が共通に宗教として一つの特徴的な姿をとって立ち現われるのは、バルカン地域において特徴的な民族との結びつきにおいてである。広域的な帝国の支配のもとで、「我々」意識を涵養したのは教会などでの集まりだった。ひとびとが一堂に集まり、同じ儀礼行動に参加することが、一つのまとまりを生んだのである[新免 1997]。これはやがて民族というまとまりに名を変えていく。バルカン地域で指摘される宗教の排外的傾向というのは、民族とともに集団を形成するという宗教の機能と結びついている。

2.3 社会主義と共産主義

本論考ではルーマニアの社会主義体制下での知識人と民衆の実践について考察を行うのであるが、社会主義（共産主義）体制といえはすぐにマルクス主義を主たるイデオロギーとした旧ソ連や中国などが思い浮かぶ。ルーマニア以外の東欧バルカン地域でもマルクス主義的な社会主義（共産主義）体制は、第二次世界大戦後における決定的な重要性をもつ歴史的な存在だった。このマルクス主義には様々なバリエーションが存在し、マルクス・レーニン主義、トロツキズム、毛沢東主義、ユーロcommunismなどが生まれた。ここでは本稿での用語の混乱を避けるために、社会主義と共産主義との関係を中心にしてマルクス主義の歴史を整理しておく⁶³。

そもそも、社会主義 socialism⁶⁴というのは、個人主義的な自由主義経済や資本主義の持つ弊害に反対して、より平等で公正な社会を目指す近代における思想、運動、体制であった。近代ヨーロッパでは、フランス革命、名誉革命などの市民革命によって基本的人権など政治的な自由と平等を市民が獲得されたが、イギリスをはじめとする資本主義の進展により、少数の資本家と大多数の労働者などの貧富の差が拡大して固定化し、労働者の生活が困窮して社会不安が拡大した。そのため、労働者階級を含めた経済的な平等と権利を主張する社会主義の思想が生まれた。このような市民革命と社会主義運動は、人間理性を肯定する啓蒙思想に源をもち、近代化のなかで誕生した点では共通であるが、初期の資本主義が経済的には自由放任主義（夜警国家）を主張したのに対し、社会主義は市場経済の制限や廃止、計画経済、社会保障、福祉国家などを主張しているところが異なる。社会主義と同様な主張を掲げる思想は歴史的には多数あり、共産主義、社会民主主義、無政府主義、国家社会主義などといった名を冠している。後の近代的な意味では、「社会主義」の語は色々な主張により使用されるが、歴史的には個人主義的な自由主義やそれを基本原理とした資本主義などの対比概念として使用されるといってよいようである。

一方、社会主義としばしば同義とみなされ、混乱をもたらすのが共産主義⁶⁵である。共産主義というのは、財産の一部または全部を共同所有あるいは産業の共有によって搾取も階級もない平等な社会をめざす歴史的な運動や思想である。共産主義の源流とされる思想は、プラトンの国家論、キリスト教共産主義などの宗教における財産の共有、空想的社会主義と呼ばれる潮流における財産の共有、フランス革命でのジャコバン派、一部のアナキ

ズムによる無政府共産主義などを歴史的にたどることができる。その理念、共有化の範囲や形態、あるいは共産主義社会実現のための方法論などについては多くの議論があり、共産主義の定義は多数存在している。そのなかでも、社会主義から共産主義へという図式を最初に描いたのがカール・マルクスとフリードリヒ・エンゲルスで、やがてそれを実際にイデオロギー化したのがレーニンである。共産主義思想を体系化したマルクスとエンゲルスは、市民革命で確立した私有財産制を制限して資本家による搾取のない平等な社会をめざすマルクス主義（科学的社会主義）を主張し、それが共産主義思想の有力な潮流となっていく。従来の社会主義を空想的社会主義⁶⁶として批判し、唯物史観と剰余価値説による科学的社会主義を対置して、共産主義革命は歴史の必然であるとしたのである。やがて、第一次世界大戦の勃発とともに、各国の社会主義政党が国際主義的な戦争反対の主張を放棄して、それぞれ自国政府の戦争を支持した状況のなかで、レーニンはボリシェヴィキに対して「その公式の指導者たちが、全世界で社会主義を裏切り、ブルジョアジーのがわに寝がえってしまった『社会民主党』という名称のかわりに、われわれは共産党と名のるべき」と提案し、ボリシェヴィキは 1919 年に党名を共産党と改称して、以後、社会民主主義と共産主義は明瞭に区別されるようになる。

社会主義と共産主義との関係は一般的には以上のような歴史的経緯によって理解できるが、さまざまな定義や潮流がある社会主義には、さらに大きな問題がある。それは広い意味で各種の社会民主主義や、一部の無政府主義、民族社会主義なども含めた総称である社会主義が、狭い意味で生産手段の社会的共有と管理を目指す共産主義（特にマルクス主義とその潮流）のことを指す場合や、マルクス・レーニン主義の立場から資本主義社会から共産主義社会に発展する中間の段階を「社会主義社会」と呼ぶことから生じる混乱である⁶⁷。本稿では、マルクス主義的な理解をとらず、東欧諸国における現実のイデオロギー、制度として社会主義と共産主義を同義語として使用する。

2.4 ファシズム

レジオナル運動という右翼急進主義運動が知識人、大衆からの幅広い支持を得たルーマニアをはじめとして、戦間期のバルカン諸国においては、国王などによる独裁的な権威主義的政治体制や全体主義体制が成立した。とくにルーマニアやハンガリーの独裁的政治体制には、イタリアのファシズム Fascism やドイツのナチズムなどいわゆる「ファシズム」からの影響が大であった。ファシズムというのは、イタリアのムッソリーニ Mussolini と国家ファシスト党（ファシスト党）が提唱した思想や政治運動、および 1922 年から 1942 年までの政権獲得時に行なった実践や体制の総称⁶⁸であるが、広義にはドイツのナチズムなど他国の類似の思想・運動・体制も含まれることがあり、「ファシズム」と呼ばれる。ただし、その範囲について意見の一致は見られていない[パクストン 2009、山口 2010、ミシェル 1987]。

本来のファシズム（ムッソリーニのファシズム）の起源をたどると、第一次世界大戦中

のイタリアにおける国家サンディカリストによってソレル主義のサンディカリストの政治的視点とナショナリズムとが結合されたことが重要な意義をもっている。通常、ファシズムは極右と記述されるが、ムッソリーニのファシズムは右翼と左翼の両方の影響を受けている。ムッソリーニはファシズムを右翼かつ集産主義と見なしたが、ムッソリーニ自身がかつては左翼としての前歴をもっているし、ファシズムは階級闘争や社会主義や社会民主主義などの左翼政治運動の高まりから発生した状況の改善にも共感する一方、同時に左派が唱える平等主義に反対すると宣言しているので単純ではない。

第二次世界大戦後、歴史学者や政治学者をはじめとする諸分野の研究者は、ファシズムの正確な本質や特徴を長年議論してきた。ところが宗教や民族の概念と同様に、研究者によるファシズムの定義はそれぞれ異なっており、非常に幅広すぎる定義や狭い定義など多数の定義が存在している。ファシズムは急進主義的で権威主義的なナショナリストの政治運動ということは明確なようであるが、左翼運動においても急進主義と権威主義は存在しており、ファシズムの細部に関して定義するということは難しいようである。そもそもファシズムに関して代表的な理論家というものがないのも、ファシズムを理解しがたくしている。ムッソリーニやヒトラー、あるいは取り巻きたちによる著作はあるが、理論的な整合性はない[バクストン 2009]。

したがって、ファシズムにたいする評価においては、ファシズムをどう考えるかという前にそれぞれの評価者のよってたつ立場で大きく異なる。ファシストはナショナリズムの立場からコーポラティズムなどの集団主義を肯定的に主張するし、自由主義者や民主主義者は、ファシズムは自由主義と民主主義を破壊する全体主義と批判する。マルクス主義者はその唯物史観や階級闘争論の立場から、ファシズムは社会主義を暴力的に破壊し労働者階級を支配するための資本主義や帝国主義の一形態と批判し、リバタリアニズムはレッセフェールを重視する立場から、ファシズムや共産主義を集産主義の一種と批判する。こうして一般的なファシズムの定義は難しいということになると、その性格を個別に指摘することしかできない。

ファシストの性格として第一に取り上げるべきは、あらゆる既成の思想に対する全否定的な性格である。ファシズムは反自由主義、反共産主義、反保守主義、反権威主義などなど、すべてに反をつける一方で、自らを例外として絶対的な権威とみなす権威主義的な性格が強烈である。次にイデオロギーときたるべき未来に関して、伝統的な国家を基礎としない、新しいナショナリストの権威主義的な国家建設を目指すこと、サンディカリストやコーポラリストや国家社会主義者すら含めて社会的関係を変革できる、統制され、複数の階級を持つ、国家的な経済基盤の新しい性格をもった帝国を目指すこと、典型的には新近代的で自己決定の、宗教には関係ない文化を実現することなどへの雑多な相矛盾する願望が挙げられる。スタイルと組織に関しては、ロマンチックで神秘的な側面を詰め込んだ、大衆動員集会やシンボルなどの美学の構造がみられる。政治的な関連性をもった軍隊化や、党の民兵のスタイルや目標となった巨大な動員が行われる。暴力を肯定し、それを使用す

ることをためらわない男性原理の極端な強調がある。ヒトラー、ムッソリーニにみられるような権威主義的でカリスマ的な個人による命令のスタイルも指摘されている⁶⁹。

こうしたとらえどころのないファシズムに対して、定義に固執することの問題を自覚しながら多数の事例の比較研究を行なったパクストンは、その著作の最後で「ファシズムとは、民族共同体の没落、屈辱、被害者意識といったものに強迫されたかのように捕らわれた、あるいはまた、民族の統合、活力、純潔という代替すべきものをもって熱狂すること」を特徴とする、政治行動の一形態と定義してもよいかもしれない」と記し、ファシズムにおける思想やイデオロギーの存在を留保する[パクストン 2009:72-73]。だが、その一方でファシストの行動の根底に思想がないわけではないと主張する。「そうした思想の多くは、合理的な問題提起の領域にあるというよりは、直感的な感覚の領域に属している」とした上で「情熱の動員」⁷⁰と呼んでいる。

パクストンによる定義の内容は、ルーマニアにおけるレジオナル運動にも多く見取ることができる。ただ、ここでは近代性の問題が触れられていないが、ファシズムに関する考察のなかでも近代性は重要な論点であった。本論考で扱うバルカン地域で歴史的な課題となっていたのは、オスマン帝国による支配のもとで停滞した社会の近代化の問題であった。繰り返し述べるように、バルカン地域に対するまなざしは、前近代的、後進的、未発達、無秩序、混沌など、西欧近代が描いた自己像としての理想像の対極を表現する言葉によって表される。独裁的、非民主的、非倫理的などの価値判断は、遅れたバルカン地域なら当然のこととみなされがちである。しかし、ファシズムとの連関でいえば、ファシズムは必ずしも遅れた地域に出現するわけでもない。ドイツ、イタリアがある種の前近代性を抱えていたことは否定できないのであるが、一方で、ドイツ・ナチズムの効率性、大衆性、経済性、イタリア・ファシズムのもっていたモダンな傾向は、いわゆるファシズムを前近代地域の特性とみなすことを否定している。では、バルカン地域にはファシズムはなかったのであろうか。それは全体主義的、権威主義体制の変種にすぎなかったのであろうか。本論考では、その問いに決定的に答えることはできないので、ルーマニアにおけるレジオナル運動については右翼急進主義運動として扱うが、ファシズムとの連関も重要視する。バルカン地域もまた、いかに前近代的とみなされようとも、近代の大きな流れから無関係ではいられなかったのである。

2.5 知識人

宗教と民族、社会主義や全体主義の問題を論じる際に、バルカンの歴史舞台の役者たちとして本論考でとりあげるのが知識人と民衆の問題である。知識人とは、西ヨーロッパの民族主義に関して言えば、その思想的発信者であると同時に主な政治的実践者である一方、民衆とは、それぞれの地域で人口の大多数を占め、知識人によって伝えられた思想に鼓舞されて運動の担い手となると同時に、現実の利害に沿って活動する流動的な集団であった。両者は概念的には区別されなければならないが、一般にバルカン地域、とくにルーマニア

においては両者の相互依存関係は根強く、それぞれをアクターとして論ずる際にも、簡単に切り離すことはできないことを注意しておきたい。

知識人 *intellectual* とは改めて定義するのが難しい存在であるが、最小限の条件としては職業的または個人的に、知識・知性を用いて批判的思考や分析的思考などの抽象的活動を行い、ハーバーマスにならっていえば公共的議論に参加しようとする人々のことである。その意味で、頭脳労働に従事しているすべての人、知識生産に従事する人のすべてが知識人といえるわけではないであろうし、知識人になるためには高等教育を受けることが必須でもない。しかし、普通に言えば、ものをよく知っている人や専門的なことに通じている人や、知識が豊富で論理的な思考ができる人は、すべて知識人とみなされる傾向がみられる。そうしてみると、世俗的に用いられる知識人というものの定義は、社会学的に論じることのできる事実判断によるというよりは、人それぞれが知識人とはこのようであるべきだと考える価値判断の問題だともいえそうである。だが、われわれが思うような知識人というのが歴史的に存在しているのも事実であり、歴史上の知識人とみなされがちな人物を比較参照すれば、ある程度まで恣意的でない知識人像を得ることができると思われる⁷¹。

そもそも近代的な知識人なるものが、一般に、ある階級が精神的権力の手段として知識の優越を説くフランスのサン・シモン主義、すなわち社会的指導者としての「学者＝専門家階層」という観念に由来すると考えると[桜井 1997]、それ以前の知識人は人文主義者を考慮に入れるにせよ、もっぱらキリスト教会の「聖職者階層」であったといえる⁷²。さらに現代の知識人にも通底する性格がみられるのが、人文主義者といわれる人々である⁷³。近代に入ると、職業的または個人的に、知性を用いて批判的思考や分析的思考を行い、公共的な議論に参加しようとする、いわゆる現代知識人の原型が誕生する⁷⁴。

現代の知識人のなかでも、バルカンおよび東ヨーロッパの知識人はひとときわ光彩を放つ存在である。ヨーロッパの人文的伝統のなかで育まれた知識人たちが抑圧的なイデオロギー体制である社会主義体制の下で、思想信条の自由を求め、戦ったことは歴史のなかの大きな意義を持つ。他方で、体制の走狗として教条的イデオロギーを民衆に押し付ける政治役割をになう知識人もいた。

ところで同じ知識人という名称が与えられても、バルカンおよび東ヨーロッパ諸国の歴史的事情の差異のために、それぞれの知識人の在り方も異なっている。差異の一つが宗教的伝統であり、大きく分けてバルカンでも知識人はギリシア、ブルガリア、セルビア、ルーマニアという正教地域と、ハンガリー、クロアチア、スロヴェニアなどカトリック地域に対応する。もうひとつの差異は、西方のハプスブルク帝国、東方のオスマン帝国からの影響の濃淡である。

ルーマニア知識人の場合は、近代に入って不在地主階級の子弟が世俗的知識人として社会的な地位を築く前には、古代、中世において教会聖職者として知識の管理、継承に与り、教会における儀式的司式者として社会的地位を得た者たちだった。教会聖職者が属したルーマニアの教会組織としては、ルーマニア正教会がブルガリア正教会の管轄下のワラキア

で成立し、またトランシルヴァニアでは現在のマケドニアに属する地方に存在したオブリド正教会が管轄を及ぼしていた。やがて、このトランシルヴァニアにおいてカトリック教会とくにイエズス会が働きかけた結果、ルーマニア人正教徒が改宗したことで合同教会としてのギリシア・カトリック教会（東方典礼カトリック教会、ユニエイトともいう）が誕生するわけであるが、ギリシア・カトリック教会の聖職者は、しばしば西欧に留学したために西欧文化の伝達者となった。そのため、西欧的な学識をもったギリシア・カトリック教会司祭は、宗教組織的なレベルのみならず文化レベルにおいても伝統的なルーマニアの民族文化に根差したルーマニア正教会と対立し、それは宗教的迫害などの政治的現象として現れることにもなった。

2.6 民衆

本論考でしばしば言及される重要なアクターが、知識人と対比されている民衆である。民衆が知識人と対比されるといった場合、この場合には知識人ではない人々という残余の集合としてしか示されない。人類が、知識人と民衆とからだけなりたっているとは到底言えないから、これは不十分な規定である。それでもなお民衆と知識人という対比のなかで考えようとすると、識字という指標がありえる。字が読める、字が書けるという技能は、社会のなかに暮らす人々を分類する大きな指標だった。しかし、これも時代や社会によって一般化の度合いが異なる。識字能力がなければ民衆、識字能力があれば知識人とまではいえないものの非民衆という分類は、やはり無理がある。

ふつうに考えると、民衆からは、大衆、農民、手工業者、職人、百姓、労働者、普通の人々、素朴な人々、無学な人々など、いろいろな言葉が連想される。一方、民衆に対置される言葉としては、聖職者や知識人、国王や貴族などの特権階級、ブルジョワジー、画家・音楽家・陶芸家などの芸術家などが思い浮かぶ。そうすると、これら両者を隔てる差異は何か。

民衆とみなされる存在としては、まず農民がある。農民とは、食料の自足自給を求めて作物栽培（農耕）を行ったり、家畜などを飼育（牧畜）したりして、社会のなかで生産活動を行う人々と考えられる。作物栽培には、小麦栽培、葡萄、オリーブなど専門的栽培があり、また移動牧畜をする羊飼いや、木こりなどのように非占有地を利用する人々もいた。また生産活動を主力に行う男性に対して、女性は糸を紡ぎ、織物をしたことであろう。

しかし、社会のなかで大切な生産活動を行っているにもかかわらず、読み書きの出来ない農民は、支配者である宮廷や教会から軽蔑されていた。それどころか野蛮な存在として、憎しみや恐怖の対象であったかもしれない。しかし、その一方で村の教会へ熱心に通っていたのも農民ならば、教会から迷信と決めつけられた「魔術的な」信仰と典礼の信奉者でもあったかもしれない。また社会関係から見ると、農村には、賦役負担を押し付けたり、土地の使用料を取ったり、農民を支配していた領主がいた。しかし農民も耐えられないほどの圧迫を受けると闘い、時には激烈な反乱を起こしたりもした。

直接に食物生産を行う農民に対して、間接的な生産、すなわち直接的生産を支える道具や生活の道具を作る鍛冶屋、大工など職人、手工業者の集団もあったであろう。それが農民から分化した独自の社会集団になっていたか、あるいは農民がそれを兼ねていたかはわからないが、社会存在として職人、手工業者の集団が想定される。

また農民、手工業者と並んで、歴史上、地域をつないで重要な役割を果たしていたのが商人である。しかし、経済的・社会的・イデオロギー的に身分が向上しても、商人への不信感はキリスト教によって深められていたので、その立場は曖昧である。商人がのけ者の地位から抜けられることはなかった。まれに托鉢修道士が商人を正当化しようと務め、商人のために煉獄をあてがったようであるが。さらに商人と高利貸しとなると、その境界は曖昧だった。商人がイタリアの多くの都会で権勢を誇っていても、イタリア以外の土地ではイタリア商人（＝ロンバルディア人）は蔑視され、さらに「憎いユダヤ人」のイメージが商人のイメージにまで及んでいた。しかし、他方で商人は教養人であるともいえ、文書の人間であり、各国の俗語の普及に貢献した。さらに「外国語の習得、計量システムの形成、通貨使用」の先駆者であった。

こうした民衆というものを規定しようとする試みは、ある種、実体論あるいは本質論的な性格があるのを否定することはできない。歴史のなかに民衆の輪郭を見出そうとするときには、前もってある種の先入観があるようだ。分類というものが、そもそもそうした行為なのだと思う。しかし、私たちは何かを理解しようとするときに、分類やカテゴリー作成なしには行為を遂行することができない。従来から研究者たちは、この問題をどう考えてきたのか。

民衆とは何かということと同時に、民衆文化について多くの研究がなされてきた。民衆という言葉に付随して民衆文化という言葉もある。ときに大衆文化と言い換えられたりもする。それに対置される言葉としては高級文化とか、宮廷文化などが挙げられる。ここでも、両者を隔てる特徴的な差異はなにかという問いが生じる。

実は、民衆文化とはなにかについて歴史学者たちのあいだに必ずしも一致した見かたや定義があるわけではないようである。しかし、ピーター・バークが提示した「エリート文化」と「民衆文化」の二層モデルは、さまざまな批判と修正が加えられているにしても議論の出発点になっている[平 1992]。この二層モデルというのは、近代初期である 16 世紀から 18 世紀にかけてには、教育を受けた、支配する階層に位置する、エリートたちの文化と、支配される、従属的な階層の非エリートたち、すなわち「民衆」、の文化という二つに区別される文化があったという主張である。そして、この「エリート」に対して「非エリート」と呼んで区別した「民衆」を、バークは「職人と農民」で代表させ、これには女性、子供、羊飼、水夫、乞食などまでが含まれるとしている。そしてバークは、16～18 世紀のヨーロッパでのエリート文化と民衆文化との間の相互作用に焦点を当て、人類学の概念を援用してエリートの文化を「大伝統」、民衆文化を「小伝統」と置き換えた。民衆はもともと大伝統から排除されて小伝統のみに属していたが、エリートは大伝統とともに小伝

統にも参加していたと指摘した上で、17、18 世紀と進むにつれて、自制と規律のエートスを習得していった支配者層は小伝統から撤退し、民衆文化を野蛮な異文化として見なし始めて、大伝統と小伝統との裂け目が拡大したという[バーク 1988]。

二層モデルに関連して問題とされるのは、「エリート文化」と「民衆文化」(「非エリートの文化」)のあいだに明確な、画然とした境界線がある二つの異質の文化があったという印象を与えることと、全体としてひとつのまとまりを持った「民衆文化」なるものが存在していたという誤解をまねくことである。とくに、極度に多様で複雑な、多層的な社会構造を持つ「民衆」の実状にバークの二層モデルは適合せず、あるいは「中間層の人びと」(医師、弁護士、教師、技術者、官吏などの「専門職」の人びと)が 17 世紀には「エリート」と「民衆」のあいだに現われてきていたのではないかと批判される⁷⁵。

しかし、バーク自身は「民衆文化」が画一的で均質のものではないこと、そして「エリート文化」と「民衆文化」のあいだには相互作用・相互交流があつて、両者のあいだの境界はファジィであることを強調している。すなわち、ひと口に「民衆文化」と言っても、男と女、都市民と農民、耕作民と放牧民、高地人と低地人、等々で・・・違っているし、また、おなじ地域でも職人と農民とでは態度や価値基準が異なっているし、おなじ職人でも靴直し職人と石工とではそれぞれ違った文化を持っているし、徒弟と浮浪者たちはそれぞれ独自のサブ・カルチャーを持っていたというわけである。その延長線上で、民衆を宮廷や貴族や教会などに対置する二元論には批判が生じる。すなわち、民衆は受動的な存在ではなく、支配されながらも、なんらかの作為をもって主体的に生きているのだという考え方に立って、民衆は従属的な存在だとする見方が、静態的、固定的にすぎると批判される[小田 2006]。

これらの議論をバルカン地域に適用するのが本論考の狙いではないが、なんらかの定義あるいは理解を提示しておかなければこれからの議論が曖昧になるであろう。民衆に関する議論でしばしばみられるのは、ここで行なったように従来の議論を紹介したうえで、やはり民衆というのは曖昧で、とりあえずは普通の人びとと考えるといったやりかたである。それに対しては「『一般の人々』という安易な定義では、せつかくそれまで言及してきた大衆文化、エリート文化との位置関係すら、水泡に帰してしまう」との厳しい批判[片倉 2009]が加えられたりするが、いずれにせよ民衆とはなにか、という最初の問いにはっきりと答えることが難しいのは事実である。実体的に、民衆の輪郭を確定させようとする自体が問題になるのであるから、本論考においても、暫定的に民衆とはルーマニアの政治的支配関係のなかで流動的に立場を変えながら、生存のためにあらゆる手段を講じて生きていた人びとと考えておくことにしたいが、もう少し補足しておこう。

バルカン地域で問題となるのは、しばしば民衆に関する議論で対象とされる西ヨーロッパの社会と東ヨーロッパの社会とは、単線的な歴史の発展のなかに通時的に配置できるのかということである。社会進化論によれば、東ヨーロッパは遅れた段階と位置づけられて同質性が前提される。しかし、世界システム論などによれば、東ヨーロッパは辺境として

位置づけられて、線型的な発展のなかにはのせられない。その異なった社会のなかのアクターとしての民衆を同様な定義でくることができるのかという疑問が生じるのである。

その東ヨーロッパのなかでも、中欧とバルカン地域南部とでは社会的特徴にかなりの差がある。その差異を前提として共通カテゴリーとしての民衆を設定することから困難が生じているといえよう。では、どうするのか。

ルーマニアに則して考えると、先に「ルーマニアの民衆とはルーマニアの政治的支配関係のなかで流動的に立場を変えながら、生存のためにあらゆる手段を講じて生きていた人びと」と述べたが、補足が必要である。ここで流動的に立場を変えるというのがひとつのポイントであり、支配、被支配の関係は相対的であることを無視しないでおきたい。さらに民衆というのは、ある意味で民族の概念規定と興味深い関係がある。民族というのは民族として自覚した時点で成立してしまう可能性があるのに対して、民衆が自己を民衆と自覚した時点で、民衆とは異なる次元に達してしまう可能性がある。

暫定的な定義としては、先に述べたものに加えて以下のように述べておこう。ルーマニアにおける民衆とは、さまざまな生産手段に従事しながら、自己をとりまく社会的布置には無自覚なままにいる人々であり、識字能力はあるにしても限定的であり、抽象的な概念の操作には長けていない人々であり、自己の利害を政治的に主張する手段をもたず、ときに暴発することもあるが持続的な運動を維持することができなかった人々である。

第2部 集団改宗による西欧化と民族の覚醒

第2部では、民主革命後のルーマニアにおいて露わとなった宗教対立をギリシア・カトリック教会に体现される西欧派とルーマニア正教会に体现される民族派との対立の歴史的な現象としてとりあげ、ギリシア・カトリックの成立過程、社会主義体制下でのギリシア・カトリック教会への弾圧をルーマニア、ウクライナの二つの事例をみることによって、その背後にある西欧性の歴史的意義について考察する。

ハプスブルク帝国支配下でイエズス会によって行われたルーマニア正教会とカトリック教会との合同の産物であるギリシア・カトリック教会は、ウクライナとルーマニアでの名称は共通するが、それぞれに成立の時期は異なっている。ウクライナのギリシア・カトリック教会はポーランド支配下にあった1595年に成立し、一方ルーマニアのギリシア・カトリック教会はハプスブルク帝国の支配下にあった1698年から1700年にかけて成立した(正確な年代については諸説がある)。共通するのは、カトリック教会の働きかけの結果、正教徒が従来の典礼と教会慣行を保持したまま、ローマ教皇の権威とカトリック教会の基本的教義の主要4点を認めたことである。この二つのギリシア・カトリック教会の事例からは、ソ連とルーマニアという異なる背景を持つ社会主義体制下での宗教政策の複雑な性格とともに、西欧なるものが宗教を通して民族の形成に関わってきたことが明らかになる。

第3章 ギリシア・カトリックの歴史的役割

本章では、ルーマニアにおける宗派对立の当事者であるギリシア・カトリック教会が、そもそも成立時からの特徴としてのルーマニアの西欧化現象のひとつである可能性について考察する。このギリシア・カトリック教会の意義を理解するために、まず西欧国家であるハプスブルク帝国支配下での政治体制と宗教的帰属の関係について述べ、次に西欧化の担い手となったギリシア・カトリック司祭が、ルーマニア民族意識の覚醒という背反する方向性で果たした役割と意義について、ウクライナにおけるギリシア・カトリック教会にも言及しながら考察する。

ルーマニアから地域全体に視野を広げると、ギリシア・カトリック教会(合同教会、東方統一教会、東方カトリック教会)は、カトリック教会による教会合同の試みの末に東欧や中東で成立したカトリック教会のひとつである。ただし、教義に関して4点の変更を行なっただけで、その典礼は従来通りの正教会典礼を用いているので、外見上は正教会と見分けはつかないことが共通する。中東を除くと、ポーランド、ウクライナに存在するギリシア・カトリック教会とルーマニアのトランシルヴァニアに存在するギリシア・カトリック教会が代表的な合同教会である。前者は1596年のブレスト合同、1646年のウエゴロド合同、後者は1698年～1700年の合同によって誕生した。それぞれが属するソ連とルーマニアは、ソ連が1917年から社会主義体制下であり、ルーマニアは1947年から社会主義体制下にあるという点で、時期は異なるがともに無神論を是とする社会主義国家である。その体制下でギリシア・カトリックという二つのキリスト教会が過酷な運命をたどったことは容

易に想像されよう。ここでは、ルーマニアのギリシア・カトリック教会に対比するために、ウクライナにおける合同教会に対する政策を概観することによって、東欧スラヴ圏における西欧という存在の意味を考察することになる。

3.1 ギリシア・カトリック教会成立

ルーマニアにおける主要なキリスト教派は、ルーマニア正教会、ギリシア・カトリック教会、ローマ・カトリック教会、プロテスタント教会などである。そのなかでルーマニア正教会は、9世紀に東方正教会（ビザンツ教会）からキリスト教を受容したブルガリアの影響を受けて、ブルガリア正教会の管轄下でワラキアにおいて成立した信者組織を始まりとする。やがてワラキアを管轄するウングロ・ワラキア府主教座が1359年にクルテア・デ・アルジェシュ Curtea de Arges に、つづいて1370年セヴェリン Severin にオルテニアを管轄する府主教座が一時的におかれ、1401年にはモルドヴァを管轄する府主教座がスチャヴァ Suceava に置かれた。ハンガリー王国の支配下にあったトランシルヴァニアではルーマニア正教会の成立は14世紀とされており、その中心となったアルバ・ユリア Alba Iulia 府主教座は、ブカレスト大主教座の管轄下で15世紀から活動するようになった。ルーマニア系住民は、ルーマニア語という同一言語の使用とならんで、正教会の管轄による宗教的实践を通して、その集団性を保っていたと思われる[Hitchins 1969]。

一方のギリシア・カトリック教会は、カトリックであるハプスブルク帝国領域内における反宗教改革の大きな動きのなかで、1698年から1700年にかけてトランシルヴァニアで成立した。ハプスブルク帝国は、17世紀末のオスマン帝国に対する軍事的勝利によって、1691年からトランシルヴァニアを統治下におくようになった。それによってトランシルヴァニアは、周辺のポーランド、ハンガリー、チェコ・スロヴァキアなどと同様に、カトリック国家の支配下に入った。ハプスブルク帝国は、帝国の一元化のためにカトリックを利用しようとした。その政策にもとづいて生まれたのがギリシア・カトリック教会であり、信者の宗教的实践の中核を成す正教会典礼と教会慣行を保持したまま正教徒ルーマニア人がカトリック教徒へ改宗したのである。ただし、それによって、ルーマニア人民衆の宗教的意識や宗教的实践が、大きく変化することはなかった。しかし、ギリシア・カトリック教会を管轄したのはハンガリーのカトリック教会であり、その支配下でエリートとして選ばれた聖職者はウィーンやローマへの留学を通じて啓蒙主義など大きな思想的影響をこうむり、ギリシア・カトリック教会は、トランシルヴァニアにおける西欧文化の伝達者としての役割を担うことになった[Hitchins 1969]。

そのギリシア・カトリック教会に対して、事実上の民族教会として宗教的实践を通してルーマニア人の民族性を保持する上で大きな役割を果たしてきたルーマニア正教会は、ギリシア・カトリック教会を西欧化の産物とみなしてルーマニア人民族的アイデンティティに対する脅威としてきた。とくに第二次大戦後の共産主義体制下では西欧文化を敵視し、正教会からギリシア・カトリックへの改宗をハプスブルク帝国による強制改宗とみなし、

その強制改宗からの「正常化」として共産主義政権の主導の下でギリシア・カトリック教会を解散させ、信者を正教会に復帰させてきた。しかし、ギリシア・カトリック教会の成立は、実際にはハプスブルク帝国の宗教政策において、カトリック教会による反宗教改革運動と帝国の政治的利害が一致した結果であるだけでなく、政治的権利を求めるルーマニア系住民の要求を満たす機会でもあったのである。マニア正教徒がギリシア・カトリックへ改宗した理由を理解するには、ルーマニア正教徒が置かれた当時の政治体制を明らかにする必要がある。

トランシルヴァニアの政治体制は、15 世紀以来ハンガリー王国の統治下でハンガリー貴族、セーケイ人、サクソン人などの三民族によって自治的に支配された体制だった。この体制は、1437 年の下層ハンガリー人とルーマニア人による民衆叛乱の後に、三民族が連合を形成したことにはじまる。その目的は、農村における下層ハンガリー人とルーマニア人に対する支配を強化することだった。ちなみに、ルーマニア人のなかでも一部の貴族層はハンガリー人に同化され、一般民衆は農奴的な地位にあった。16 世紀にはいと宗教改革の波がトランシルヴァニアにもおしよせ、ルーマニア人をのぞく他の民族にルター派が浸透した。1560 年代にはカルヴァン派が広がり、多数のハンガリー人信者を得た。こうした状況のなかで、1564 年にトゥルダにおいて三民族の代表による議会が開かれ、カルヴァン派、ルター派にローマ・カトリックと同等の権利が与えられ、三民族に信教の自由が認められた。その後、単性論を唱えるユニテリアンがセーケイ人を中心として広がったため、1571 年にトゥルダ・ムレシュで開かれた議会でユニテリアンは四番目の公認宗教 *received religion* の地位を得た。この体制のもとでもルーマニア正教会の法的な地位はみとめられず、ローマ・カトリック、カルヴァン派、ルター派、ユニテリアンという 4 つの公認教派に対して、非公認教派 *tolerated religion* として許容されるにとどまったのである。

17 世紀になってもルーマニア正教会は、依然として公的なものとして認められなかった。国家による財政的な援助はなく、教会税を住民から徴収する権利も認められていなかった。そのため、聖職者階層は貧困に苦しみ、とくに下位聖職者の暮らしは農民と変わらないものだった。しかし、聖職者が農民と生活を同じくしていることによって、両者の絆は強められ、正教会はルーマニア人農民に政治的、精神的な影響力を及ぼしていた。すなわちルーマニア正教会は、司祭と農民の宗教的実践を通じてルーマニア民族の集団性を保持するという歴史的意義を担っていたのである。

ギリシア・カトリック教会の成立は、反宗教改革を進めるローマ・カトリックのイニシアティブによる宗教的な戦略の結果だったが、そもそも正教徒をカトリックに改宗させようとする教会合同の試みそのものはカトリック教会として初めてのものではなかった。正教とカトリックとの教会合同は、すでに 15 世紀のフィレンツェ公会議において、オスマン帝国の脅威に対する防衛の援助の見返りにビザンツ皇帝が提示した問題だった。さらに 1596 年にはブレスト Brest 合同⁷⁶によって、ポーランド支配下のウクライナ人正教徒がカトリックに改宗し、1648 年にはハンガリー北部のウイゴロド Ujgorod 合同⁷⁷においてカル

パティア地方に住むウクライナ人正教徒がカトリックに改宗した。

トランシルヴァニアでは、当時ハプスブルク帝国皇帝であったレオポルト Lepold1 世(在位 1657-1705)のもとで、ハンガリーのローマ・カトリック大司教コロニチ Kolonics が、正教徒であるルーマニア民衆をローマ・カトリックへの改宗対象にしようとした。ポーランドにおいて宗教改革に対する防波堤として活動し、ブレスト合同にも貢献していたイエズス会が、コロニチ大司教の招きで 1693 年にトランシルヴァニアに入り、改宗運動を実質的に担い、まずルーマニア正教会の聖職者を改宗の対象とした。

他方、この改宗運動を支援したレオポルト 1 世の目的は、さまざまな地域からなる帝国を一元的に支配することであったので、教会合同はローマ・カトリックによる帝国内の統一という政治の方策そのものだった。このようにギリシア・カトリック教会成立の根底には、反宗教改革を進めるローマ・カトリック教会の方針と、ハプスブルク帝国が目指す帝国版図の一元化という政治的利害との一致が存在したのである。

教会合同は、レオポルト 1 世によるきわめて政治的な宗教政策の結果だったが、もちろん宗教的には、正教会とカトリックの間での教義と典礼の違いという難点をともなっていた。当初、カトリック教会は両教会の間での明らかな差異であるイコン崇敬と聖人崇敬に対して攻撃を加えたが、ルーマニア人の宗教的実践の根本に関わってはカトリックへの改宗者を得ることができなかった。それに代わって、1439 年のフィレンツェ公会議における 4 条項をルーマニア人の宗教的な反感を和らげるために提案した。すなわち、キリスト教会におけるローマ教皇の首位権を承認すること、聖餐式における酵母なしパンの使用を承認すること、三位一体のラテン教義、すなわち聖霊の父と子からの発出（フィリオクエ）を承認すること、煉獄を承認することの 4 点だった。教会合同といっても、教義の上ではこれらの 4 点の変更のみに限定され、典礼上の変更はともなわなかったわけである [P.Hupchick 1995]。

実際のところ教会合同がルーマニア人聖職者の心を動かしした理由は、宗教的なものというより政治的なものであり、レオポルト 1 世とコロニチ枢機卿による約束であるローマ・カトリックとの同等の権利の承認だった。それによって、当時の支配体制下におけるルーマニア民族の政治的な権利が保障されるはずだった。しかし、レオポルト 1 世は教会合同の成功にもかかわらず、トランシルヴァニアを支配するハンガリー人貴族に対する政治的闘争におけるギリシア・カトリックの有効性に疑問をもち、教会の独立性を厳しく制限してハンガリーのカトリック教会の直接的な管轄下においた。レオポルト 1 世にとって、教会合同は帝国支配の政策にすぎなかったのである。ハプスブルク帝国の歴代皇帝のルーマニア正教徒に対する政策もまた帝国の利害を優先させたものだった。

ギリシア・カトリックの成立後も、多くのルーマニア人が伝統を守ってルーマニア正教会にとどまったのであるが、教会合同によってルーマニア正教会はアルバ・ユリアの府主教座を廃止され、以降カルロヴィッツのセルビア正教会の管轄下にはいることになった。ルーマニア正教会はみずからの定まった司教をもつことができず、その結果、教会は事実

上組織としての機能を停止してしまった。

ルーマニア正教会にとどまった一般信徒の理由は、旧来の信仰をみだりに変更することは彼らの魂の救済を危険に陥れるという恐れと同時に、教会合同は賦役の強化につながるのではないかという不安だった。彼らの抵抗は、しばしば暴力的な形態をとり、1760年にはアプセニ山地とムレシュ溪谷で正教徒による暴動が生じる。これらの暴動の鎮圧には軍隊が派遣された。このようにギリシア・カトリック教会の成立には、帝国の統一を図るハプスブルク帝国の政治的利害、反宗教改革を進めるローマ・カトリック教会の立場、トランシルヴァニアにおける政治的権利を要求するルーマニア人それぞれの思惑がからみあっていたのである。

こうしてハプスブルク帝国の宗教政策によって生まれたギリシア・カトリック司祭のなかには、ウィーンやローマなど西欧の都市に留学する者もいた。そこではカトリックの教えばかりでなく西欧の政治思想も学び、そこからルーマニア人の民族意識を覚醒するという歴史的役割を担う者も出てきた。しかし、その特徴は、西欧思想の伝達者でありながら民族意識を鼓舞する、という逆説的なところにあった。啓蒙主義の影響を受けたギリシア・カトリック司祭は、諸個人がもつ天与の権利としての自然権思想を集団に当てはめ、ハンガリー人、セクイー人、サクソン人に対するルーマニア人の平等な権利を正当化しようとした。他方で教会合同を促進したが、それはルーマニア民族における宗教分裂に終止符を打ちたいという願望からであり、ローマ・カトリック聖職者やギリシア・カトリック司教自身による典礼や教会組織のラテン化の試みには抵抗した。彼らはビザンツ典礼（ギリシア典礼）を放棄することは、正教徒の連帯からの離脱を意味すると考えたのである。彼らの民族意識の高まりは、ルーマニア人のローマ起源とルーマニア語のラテン語からの派生を立証しようとするラテン化の主張の一方で、ギリシア・カトリック教会のローマ化に反対するという矛盾となって表れたのである[Hitchins1969]。

1730年から1751年にかけてギリシア・カトリック司教であったヨン・イノケンティエ・クライン Ion Inochentie Micu-Klein(1692-1768)の働きは、ルーマニア人の民族意識の覚醒における先駆をなす点でめざましいものだった。クラインは、教会合同によってルーマニア人民衆が政治的参加を行うことが可能であると信じ、レオポルド1世による二つの勅令を根拠としていた。彼は1730年から1744年にかけて24度にわたって請願をレオポルド1世の二つの勅令の実現を求めて提出する。しかし、彼の努力は報われず、教会合同から30年を経ても、ギリシア・カトリックのローマ・カトリックとの同等の権利は認められなかった。彼の政治的活動は成果をもたらしなかったが、文献学上の研究によってルーマニアのローマ起源説を初めて唱え、後のトランシルヴァニア学派の形成に貢献した。

18世紀後半に入ってからルーマニア人の民族覚醒にとって最も重要な事件は、ワラキア人請願書 *Supplex libellus Valachorum* の提出だった。これはルーマニア人による初めての民族的自覚にもとづくハプスブルク帝国に対する政治的要求という歴史的意義をもっていた。その作成に際し、西欧思想を受け入れたギリシア・カトリック司祭の知識が大きく寄

与した。すなわち、ワラキア人請願書は、1790 年から 91 年にかけて、ギリシア・カトリック司祭サミュエル・クラインを中心として、ゲオルゲ・シンカイ Gheorghe Sincai、ヨアン・パラ、ペトル・マヨールなどのギリシア・カトリック司祭や知識人が協力者となって作成されたものだった。

請願書の内容は、二つの部分からなる。第 1 部では、古代ダキア人と後のルーマニア人とが連続しているという理論の展開だった。すなわち、ローマ帝国によって古代ダキアが征服され、ローマ軍団が移住し、アウレリウス帝によって古代ダキアが放棄された後も、9 世紀のハンガリー人の到来までルーマニア民族がトランシルヴァニアに継続的に居住していたというものである。この理論は、トランシルヴァニアの先住権をめぐるルーマニア側のハンガリーに対する権利の根拠として、現代にいたるまで大きな影響を与えている。第 2 部では、ルーマニア民族が、ハンガリー人、セクーイ人、サクソン人による支配以前の地位を回復するための 5 つの条件を提案したものだ。第 1 は許容すなわち領邦の一つとは認められないという敵対的な字句を排除するというもの、第 2 は三民族連合が形成された 1437 年以前のルーマニア人の権利をすべて皇帝が回復させること、第 3 にルーマニア貴族、農民、および正教会とギリシア・カトリック教会の両聖職者は、他の民族の貴族、農民、聖職者と同等の権利を認めること、第 4 に、ルーマニア民族は各議会において相当の代表を送ること、第五にルーマニア人が多数を占める居住地はルーマニア名称を用いること、民族、宗教にかかわらず王国内の居住者は同等の権利と相当の課税、苦役を担うことだった[Hitchins1969]。

ワラキア人請願書は、トランシルヴァニアにおけるルーマニア民族にとっての年代上の優位性と、その前提としてハンガリー人という新来者によってルーマニア人の権利剥奪があったということを主張していた。これは、ギリシア・カトリック司祭による文献学上の発見が政治的用語に翻訳されたものだ[シュガー、レデラー 1990]。ワラキア人請願書が提出されたのは、さまざまな領土からなる帝国の統一性を強化し、帝国内の諸事全般にわたる指示をウィーンを中心として中央集権化することを求めているヨーゼフ 2 世の治世だった。それゆえ、ヨーゼフ 2 世はトランシルヴァニアにおいて、支配民族であるハンガリー人を牽制し、ルーマニア人大衆の支持を獲得するため、請願書に対して好意的な態度を示したのである。その結果、ヨーゼフ 2 世の政治的意図とは別に、ワラキア人請願書はルーマニア民族の民族的覚醒に基づく政治的要求として画期的な意義を成すものとなった。これを作成したのがギリシア・カトリックの司祭であったことは、ルーマニア近代史における西欧化の担い手としてのギリシア・カトリックの歴史的役割を示すものである。

また教会と帝国との関係からみると、ギリシア・カトリック教会の成立は、反宗教改革を進めるローマ・カトリック教会の方針とハプスブルク帝国が目指す帝国版図の一元化という政治的利害との一致によるものだった。また文化史的にみると、ギリシア・カトリック司祭は、西欧の政治思想に基づいてルーマニア人の民族意識を覚醒するという役割をはたしたが、その特徴は、西欧思想の伝達者でありながら、民族意識を鼓舞するという逆説

的なところにあった。ギリシア・カトリック司祭は、啓蒙主義の影響を受けて諸個人がもつ天与の権利としての自然権思想をルーマニア系集団に当てはめ、ハンガリー人、セクエイ人、サクソン人に対する平等な権利を主張したが、ローマ・カトリック聖職者やギリシア・カトリック司教自身による典礼や教会組織のラテン化の試みには抵抗した。つまりは、ギリシア・カトリックへの正教との改宗は政治的動機に基づくものであり、現在の我々が想像する精神的欲求からの宗教的動機に基づくものではなかったと考えられる。

やがてルーマニアが国民国家としてオスマン帝国から独立し、第一次世界大戦後にはトランシルヴァニアを併合したが、ギリシア・カトリック教会はルーマニア正教会とならんで大きな存在感を示す。トランシルヴァニア併合後の1923年憲法においても、国家宗教たるルーマニア正教に次ぐ他宗派への優越的宗教として認定されていた[中島 2006:393]。政治的にもギリシア・カトリックの存在感は著しく、戦間期における政治家たちには、トランシルヴァニア出身としては初めての首相ヴァイダ＝ヴォエヴォド Vaida=Voievod、国民自由党に対立した最大政党である国民農民党を率いて首相にもなるマニウ Maniu をはじめとしてギリシア・カトリック教徒が多かった。それを言いかえると、この二つの政党の対立はルーマニア正教会とギリシア・カトリック教会との間の対立であったともみなせるほどである[中島 2006:394]。

これに対して、ウクライナ・カトリックの成立事情をみてみよう。現在のウクライナとベラルーシの大部分は、かつてポーランド・リトアニア王国⁷⁸の支配下にあった。教会政治的にはキエフ府主教の管轄下にあり、当然ながら東方典礼が行われていた。ところが、キエフ府主教座がモスクワに移り、モスクワ府主教座となると、管轄すべき主教座が失われてしまった。そこで、1458年に新たなキエフ府主教座がローマ教皇によって設立されたが、実質的にはコンスタンティノープル総主教の管轄下に入っていた。その後、宗教改革がポーランドに及ぶとプロテスタントが正教徒に接近し、さらにトリエント公会議以降の対抗改革を行うカトリック教会がイエズス会を先頭に立てて、改革派に走った正教徒をカトリックに改宗させていった。カトリック教会は、ポーランド王とローマ教皇の同意を受け、1595年のブレストの会議で教会合同を決定する。その内容は、ローマ教皇の権威とカトリック教会の教義を認めたまま東方典礼と東方の教会慣行の保持を認めるというものだった。この東方典礼カトリック教会すなわちギリシア・カトリック教会は、教育活動においてきわだっていた。イエズス会のコレギウムが最高の教育機関となり、多くの青年がそこで学んだ。モルドヴァの貴族であったピョートル・モギラ Петро Могила⁷⁹は、キエフのペチェルスキ修道院にコレギウムを模倣した神学校を開き、正教会の刷新を図る。モギラは後にキエフ府主教となるが、カトリック神学を援用して正教会の教義をまとめた。それと同時にラテン語を教育に取り入れて、ロシアのピョートル1世の近代化政策を推進する人材を育てた。ウクライナのギリシア・カトリックは、ロシアの近代化への貢献を果たしたのである。

3.2 社会主義国家の宗教政策

西欧的価値を担うギリシア・カトリック教会は、民族的な伝統的価値を担う正教会に比べて、社会主義体制下で宗教政策的に大きな差別をこうむってきた。そして社会主義体制下で禁止されていたさまざまな教派の活動が 1989 年の民主革命後に自由化され、ギリシア・カトリック教会も活動が再開されたことで、ルーマニア正教会との歴史的対立が顕在化することになった。

そもそもルーマニア正教会とギリシア・カトリック教会との対立には、ギリシア・カトリック教会の成立事情に伴う反感とともに、西欧的価値と民族的価値（あるいは伝統的価値）をめぐる歴史的事情も関与している。この価値をめぐる対立は、戦前あるいは 1700 年代にまでさかのぼることも可能である[Verdery1991]。ロシアにおける西欧派と民族派の対立のように定式化されていないが、西欧の文化、特にその近代以降の文化に対してどのようなスタンスをとるかという問題は、共通する深刻さを有している。近年でも、雑誌「22」において 2 人の知識人によって西欧文化と民族文化についての激論が戦わされ、最後には感情的な決裂となった [Paler & Andreescu1996]。

戦後まもない社会主義政権の宗教政策の特徴は、無神論の立場に立ちながらもルーマニア正教会やネオ・プロテスタントのなかの複数の教派とは良好な関係を構築していたことであった。その理由は、共産党が国内を安定的に支配するには十分な力を持たなかったためであり、国民の多くが宗教の深い影響下にあるという状況のもとで共産主義者は、国民の支持を得るために宗教、特にルーマニア正教会との妥協を必要としたのである。また一部のネオ・プロテスタントについては、その禁欲的な態度が共産主義者の共感を呼び、革命勢力としての共闘が期待された。さらに、共産党の実力者であったデジと正教会の司祭ジュスティニアン Justinian（後の総主教）との個人的関係も国家と正教会との間での協調体制に影響を与えたといわれる。

このように政権と宗教勢力との間には、おおむね政治的妥協と取引が成り立っていたのであるが、合法的認知を与える条件として国家はすべての宗教団体から組織内容を明らかにする「設立条項」を要求した。それに応じたユダヤ教やイスラームを含む 14 の宗教団体は認知されたが、この条件を拒否したローマ・カトリック教会、「主の軍隊」Armata domnului⁸⁰、複数のネオ・プロテスタント教派は認知されなかった。ただし、認知とはいっても、自由な宗教活動を認めるというより管理の手段であったことは明白である。

認知された宗教団体の代表的事例としてのルーマニア正教会については、すでに述べたようにルーマニア民族統合のための国民教会としての意義を共産主義政府から認められていたが、それでも 1950 年代には他の宗教団体と同様な弾圧を被った。迫害の主たる対象となったのは広大な土地を所有していた修道院であるが、政府によって強引に進められていた農業集団化が背景にあったと推察される。1958 年から 63 年のあいだに約 500 人の司祭、修道士、世俗信徒が逮捕され、その多くが投獄あるいは精神病院へ収容された。そして修道院の数は 200 から 100 へ、修道士の数は 7000 から 2000 に大幅に減らされた。ただし 1960

年代から 1970 年代初頭にかけて弾圧は小康状態に入り、1964 年には大赦で 1 万 2000 人の人々が釈放された。この時期は新たな指導者チャウシェスクの登場の時期と一致する。ルーマニア人の民族主義的感情をあおり自己の権力基盤としたチャウシェスクにとって、民族統合の手段として正教会は利用価値をもったのである。しかし、国家との妥協に正教会は大きな代償を支払わねばならなかった。正教会の精神的な活動の低下に不満をもつ信者は、他の福音主義ネオ・プロテスタント教派に惹かれていった。

ルーマニア正教会と共産主義国家が協調路線を歩んでいる一方で、ギリシア・カトリック教会はルーマニア人の民族的統一を乱すものとして敵視され、徹底的な弾圧の対象となった。1948 年 10 月 1 日、クルージュ Cluj においてギリシア・カトリック司教会議が政府の強制によって開催された。この会議ではローマ・カトリックとの合同の廃止が決定された。続いてルーマニア正教会の総主教と主教がアルバ・ユリア Alba Iulia に集い、ローマ・カトリックとの合同の終了を確認する「シノド宣言」に署名することで、正式にギリシア・カトリック教会は 250 年の歴史を閉じた。正教会は、共産主義政府による弾圧をかつてハプスブルク帝国とイエズス会によって行われた強制改宗からの正常化として正当化したのである。改宗を拒んだギリシア・カトリック教会の 6 人の司教、1800 人の司祭のうち 600 人が投獄され、このうち 5 人の司教、300 人の司祭が獄中で死亡した。ギリシア・カトリック信者は正教会への改宗を余儀なくされたが、正教会に強く反発する人々も多く、一部はローマ・カトリックや福音主義ネオ・プロテスタントへ改宗していった。1989 年の民主革命によって宗教が自由化するまで、信徒の活動は完全に地下活動化していた。

「主の軍隊」もまた共産主義政権によって完全に禁止されたが、その理由はギリシア・カトリック教会の場合と同じく、ルーマニア国民を統合する正教会の統一を乱すとみなされたためである。1947 年に「主の軍隊」は政府に対し正教会の一部であることを認めるか、さもなければ独立教派として認めるように要求したが、1948 年、正教会の高位聖職者に承認された大規模な弾圧が加えられた。指導者は逮捕され 1952 年に釈放されるまで獄中にあった。また 1958 年に再び 500 人の信者が投獄され、多くは 1964 年まで投獄された⁸¹。投獄の危険にもかかわらず非合法とされた集会が維持され、完全に地下活動化することになった。

ネオ・プロテスタント系の福音主義⁸²的な宗教団体は、バプティスト Baptist、セヴンスデイ・アドヴェンチスト Sevensday Adventist、ペンタコスタル Pentcostal、エホバの証人 Jehovah's Witnesses、ミレニスト Milenist などである。これら福音主義的な教派は共通して、聖書を強調し、あらゆる個人に神の知恵と究極の神秘が可能であると大胆に約束することの特徴としていた。これらは主として 19 世紀からルーマニアに浸透したが、第二次大戦前にはルーマニア正教会の強い影響下にあった政府によって激しい弾圧が加えられた。しかし、無神論を奉ずる社会主義政権の誕生によって、これらのネオ・プロテスタント教派のいくつかは活動の自由を得るという逆説的なことが生じたのである。

その一つであるバプティスト教会⁸³はネオ・プロテスタント最大の教派であるが、1912

年に最初のルーマニア人教会がブカレストで設立したことに始まり、1919年に諸教会がバプティスト連合として統一された。1930年代には正教会とバプティストの間の緊張が高まり、ルーマニア正教会の大主教ミロンが宗務庁長官として在職中、バプティスト教会を1938年12月15日から1939年4月14日まで閉鎖したとき、対立は頂点に達した。もう一つのネオ・プロテスタント教派であるペンテコスタル⁸⁴は、1922年、ゲオルゲ・ブラディンと30人の信者からなる組織によって開始され、第一次大戦後の心理的に傷ついた民衆が求めた精神的再生への深い欲求に対応して急成長を遂げた。1923年国家当局はペンタコスタルの非合法状態を宣言したが、その後も教勢の拡大は持続した。公的地位の承認要請は1924年と1929年に出されたが、政府はこれを拒否する。ペンテコスタルとバプティストに対する弾圧は、第二次大戦中のアントネスク政権のもとでも行われ、1940年から1941年にかけて二つの教派にとって最も苦しい時期だった。しかし、戦後の社会主義政権下では、1946年に仮承認され、1950年に公式な国家承認を得ることができた。その理由は、先に述べたとおりである。

これらの他に、かつて一度も国家からの承認を受けたことのない宗教団体がある。そのひとつがエホバの証人⁸⁵である。エホバの証人は、ルーマニアへはまずトランシルヴァニアのハンガリー人への布教を通して浸透した。1920年には、アメリカ合衆国から布教が行われる。戦間期に教団は非合法とされ、1948年の宗教法でも合法的団体のなかに属することはできなかったために、教団が自由に活動できたのは1945年から46年にかけてだけだった。共産主義体制のもとでエホバの証人がバプティストやペンテコスタルとは異なり妥協しなかったのは、兵役の拒否の教義と共産主義に対する根本的な否定的態度のためだった。当局は厳しい監視の目をゆるめず、しばしば激しい弾圧を加えた。しかし、それにもかかわらずエホバの証人の信者は増えていった。

このように共産主義体制下でも民族的伝統に立つ正教会は認知され、西欧的影響のもとにある宗教団体は抑圧されてくる。民主革命によって共産主義体制は崩壊し、ようやく宗教も自由化されて禁止されていたギリシア・カトリック教会や主の軍隊、エホバの証人なども活動を始めた。しかし、革命直後から正教会の側から反ギリシア・カトリック、反カトリックのプロパガンダが始まる⁸⁶。その中身は、ギリシア・カトリックは西側の手先、その信者はルーマニアを外国人に売り払おうとしている売国奴というレトリックで、これは、かつて共産党によって行われたプロパガンダの方法の踏襲であり、ギリシア・カトリック＝カトリック＝西欧＝外敵という等式からなっている。それによっていったんはカトリックに回帰しようとしたが、正教会にとどまった人もいる。

ルーマニアにおけるギリシア・カトリック教会に対する弾圧は、ウクライナの合同教会に対する弾圧と対比させるとその性格が明らかとなる。1939年ソ連によるウクライナ併合によって、ギリシア・カトリック教会は困難な状況に置かれることとなった。ウクライナにおけるソ連の宗教政策は、ソ連邦における従来の宗教政策をふまえたもので、それは一方では、共産主義社会の実現をはばむ障害であって科学的に容認できず社会的にも有害な

幻想としての宗教に対する戦いを強制するイデオロギーであり、他方ではボルシェヴィキの政治的、経済的な目的を反宗教的活動よりも重視するレーニン主義の公式だった。したがって、ソ連の宗教政策はイデオロギーと実際的な配慮との間を揺れ動き、利用しうる宗教組織と利用しがたい宗教組織と間に政策的な違いが現れることになった。もとよりソ連においてカトリックは好ましからざる存在で、1923 年から始まった迫害の波は、1930 年代後半にはソ連邦における組織的なカトリック教会の解体という結果をもたらしていた。体制からのカトリックに対する敵意には、いくつかの理由があった。まずソヴィエトによる教会立法の厳しい条項に対するカトリック教会の執拗な抵抗があげられる。カトリック教会の抵抗は、とくに若者に対する宗教教育の禁止と教会財産の徴収に向けられた。第二にソヴィエト化に対するカトリック教会の不従順さという問題があった。第三に西欧志向の少数民族であるポーランド人との密接な関係がある。第四にカトリック教会がローマのバチカンの指導下にあるという問題だった。

このようなカトリック教会に対するソ連当局の方針が、ギリシア・カトリックに対する政策に反映していたが、そればかりではなく、ロシア革命以前の帝政ロシアのギリシア・カトリック教会に対する政策を引き継いでいた。それは 1930 年代になって明らかとなったスターリン体制のロシア民族主義的傾向が示す伝統主義の影響であり、ギリシア・カトリック教会がもつウクライナ民族主義との親近性に対する警戒の現れでもあった。併合した 1939 年からドイツ軍が侵攻してくる 1941 年のウクライナ占領時代に、クレムリンはギリシア・カトリック教会のロシア正教会への強制的統合の方針を決定した。ドイツ軍との戦いの中で愛国的高揚を認められたロシア正教会も積極的にこの目的に貢献する。ドイツ軍を駆逐した 1944 年の赤軍による再占領によって、ウクライナのギリシア・カトリック教会はさらに厳しい状況に置かれることになった。赤軍の侵攻を逃れたウクライナ知識人の大量脱出は、教会の信者組織の基盤を弱めたが、さらにギリシア・カトリックの 10%にものぼる聖職者の減少をもたらした。またアンドレイ・シェプツツキー大司教の死去は、世界的に知られた西ウクライナの代弁者を失うことにもなった。1943 年にソヴィエト体制とロシア正教会との間で結ばれた政教条約は、ギリシア・カトリック教会のロシア正教会への統合の方針を決定的なものにする。この決定にはロシア民族主義のソヴィエト指導者たちへの影響とロシア民族の利害を代表するロシア正教会への信任があった。そして、1945 年から 46 年にかけて大量の聖職者の逮捕が行われ、ギリシア・カトリック教会は完全な解体を余儀なくされた。ロシア正教会への実際の統合には、次のようなステップがふまれた。心理的な準備、指導者の逮捕、愛国的な教会指導者の出現、モスクワ総主教の介入、ギリシア・カトリック教会聖職者の再教育、ローマとの合同の自主的な解体とロシア正教会への再合同、合同の残存の精算だった⁸⁷。

3.3 ギリシア・カトリックと西欧性

ソ連邦およびルーマニアにおいて宗教弾圧はしばしば行われたが、完全な組織的解体が

実行された例は多くはない。その数少ない例の一つがギリシア・カトリック教会の解体であった。なぜギリシア・カトリック教会が組織的な解体を余儀なくされたのか、その理由を考えることで社会主義国家における宗教政策の基本的な方向性と民衆の宗教性を明らかにしてみよう。

その解明の一つの方向として考えられるのは、ギリシア・カトリックが典礼と教会慣行を正教会と同じくしながらカトリックの教義を受け入れたという事実である。それが東欧・ロシアにおける民族主義と西欧からの影響という問題点を導く。

ルーマニア、ウクライナ両国におけるギリシア・カトリック教会は、西欧化の担い手としての役割を歴史的に担ってきたが、社会主義体制下ではひととき激しい弾圧の対象となった。その原因については、ギリシア・カトリック教会と正教会との典礼と教会慣行における共通性が影響しているのだと考えられる。

ウクライナにおけるギリシア・カトリック教会に関して言えば、信者はポーランドとロシアのはざまにあってウクライナという民族意識の発達が遅れていた。ローマ・カトリックであるポーランドは、長年にわたってウクライナを支配してきたが、それに対して正教であるロシアも繰り返し反撃を行なった。ロシア、プロシア、オーストリアによるポーランド分割は、ウクライナをロシアの影響下のもとにおいたが、西欧の民族主義の波はウクライナにも民族意識を育んだ。そこにおいて、ギリシア・カトリック教会はロシア民族主義とロシア正教会に対するウクライナの防波堤としての役割を果たすようになった。しかし、それはロシア側からみれば、西欧のイニシアティヴによって作られた正教会からの逸脱にしか思えない。さらに典礼と教会慣行が同じであるという点で、一般信者の意識においてギリシア・カトリック教会と正教会とはまったくの差異が意識されず、そこにあるのは民族意識の差ということになってしまう。

ルーマニアにおけるギリシア・カトリック教会については、ギリシア・カトリック信者とルーマニア正教信者とは民族そのものが共通であり、両者の間に差異はまったくない。強いてあげるとすれば、ギリシア・カトリック教会指導者が西欧留学で身につけた西欧思想の大きな影響であろう。それはギリシア・カトリック教会聖職者にルーマニア人とは異なるアイデンティティを与えたであろうが、民族独立運動においてギリシア・カトリック教会聖職者もルーマニア正教聖職者と同様な民族主義的熱意を示し、そこにおいて両者を区別するものはない。したがって、そのようなギリシア・カトリック教会を社会主義政権が弾圧したのは、典礼と教会慣行を共通にすることが影響したのだと思われる。

宗教というものを考える場合、信仰と儀礼というものはさまざまに位置づけられる。プロテスタント以後の近代主義においては、信仰は儀礼に勝ると考えられたが、それまでおよびそれ以降のカトリック、東方正教会において儀礼はかわらず重視されてきた。儀礼がたんなる形式的行動であると考ええるならば、宗教において信仰が第一とされるのは当然であるが、身体化された知識という点からみれば、儀礼はまさしく意識されない様式化された行動の中にきわめて強いイデオロギー作用をとまっている。儀礼を通してアイデンテ

ィティを確認し、あるいは権威を承認する。そう考えれば、儀礼の重要性を否定することはできない。

ギリシア・カトリック教会が正教会と典礼と教会慣行を共通にもつということは、ある意味で正教会への浸透性を持つことであると考えられる。そうした性格を持った上で、教会指導者はローマ・バチカンの強い影響下にあるという事実は、社会主義の形成過程で民族主義化を著しく強めたロシア、ルーマニアにおいて、とうてい容認できない事実だったのではないだろうか。バチカンの強力な保護のもとにあったとはいえ、ローマ・カトリックが弾圧を受けながらも社会主義の崩壊まで組織を維持し続けられたのは、ローマ・カトリックが典礼と教会慣行という実践を正教会と同じくせず、アイデンティティの混在の不安がなかったからだと考えることもできると思われる。

3.4 第2部のまとめ

トランシルヴァニアにおいてルーマニア人の宗教的帰属は、時代によって大きな変遷をこうむってきた。ハンガリー王国支配の時代にはルーマニア正教会に帰属し、ハプスブルク帝国の支配以降は新たに成立したギリシア・カトリック教会と伝統的なルーマニア正教会のそれぞれに所属し、共産主義体制のもとでは強制的改宗によってすべてがルーマニア正教会に所属し、民主革命後の自由化のなかではルーマニア正教会と再帰したギリシア・カトリック教会とにそれぞれ帰属した。このようにトランシルヴァニアのルーマニア人の宗教的帰属は、時の政権の政策によって変化してきた。とくにギリシア・カトリック教会への宗教的帰属の変化は、その聖職者にアンビヴァレントなアイデンティティを形成することとなった。彼らはルーマニア民族としての自意識を持ちながら、西欧への強い志向を示すようになったのである。

それには、ギリシア・カトリック教会がハプスブルク帝国下での西欧化政策の所産であったことと、それ以降も西欧文化との深いつながりを保持してきたことが影響した。民族意識を保ちながら西欧を志向するアイデンティティは、ギリシア・カトリックの司祭たちが西欧思想の伝達者となることで、逆にトランシルヴァニアのルーマニア民族意識の覚醒に貢献したことにも表れている。このような宗教的指導者のもとで、一般のルーマニア人信徒は、旧来の正教会の典礼と教会規則からなる宗教的实践を強く保持することでみずからのアイデンティティを確保していた。いわば、正教会からギリシア・カトリックに改宗した司祭に従属して宗教的帰属を変更したのであり、日常の宗教的实践には変化がなかったといえる。

第3部 西欧的近代国民国家の成立と民族自画像の探求

第2部では、近代初期に生まれたギリシア・カトリック教会が、西欧化の始まりとルーマニア民族の覚醒をもたらすと同時に、民衆に深い影響を及ぼすルーマニア正教会が主張する民族性に対して西欧性を対置させる経緯を確認した。

第3部では、近代に入ってから西欧のナショナリズムの影響のもとで国民国家成立を求め、成立後にはさらにヨーロッパと文化的、政治的、経済的に強く関わっていく中で知識人たちが「民族」を意識して、ヨーロッパ文化に対抗し得るルーマニア独自の国民文化を「発見」しようとした試みをフォークロア研究のなかに見出していく。

第4章では、近代に入って誕生したルーマニア国民国家における知識人と民族表象について考えるため、ルーマニアにおける民族表象と時代状況との関連を明らかにしたうえで、研究者などの知識人が行なった民俗文化、フォークロア研究の源となった農村の伝統的慣習とその意義を記述する。

第5章では、近代国民国家が成立したルーマニアにおいて、西欧からの圧倒的な影響下に置かれた知識人たちが民俗学、フォークロアなど西欧的知識を用いてルーマニア民族の自画像を探求し、この探求が「ミオリツァ」というバラード研究において最高潮に達することを示す。

第4章 ルーマニア近代における民族表象と民俗研究

バルカン地域においてオスマン帝国からの独立によって成立した諸国民国家では、国民国家たるべき要件としての国民文化が要請された。政治的のみならず文化的な独立という課題をになった知識人は、その要請にこたえるべく民族文化的内実を探求し、それを農村の伝統的文化に求めることとなる。本章では、近代国民国家の成立を迎えたルーマニアにおいても西欧からの文化的影響にさらされた知識人たちが、どのように民族を意識し、表象し、その源としての農村文化を研究してきたかを明らかにする。

4.1 ルーマニア近代の民族表象

ルーマニア近代における民族表象においては、ギリシア・カトリックによる民族起源の発見や、中世からのオスマン帝国支配に対する独立運動の過程で生じた西欧文明との関わりが重要な要素となっている。東方的なるものを象徴するオスマン文化に対してキリスト教文明に属するアイデンティティを確立すること、それがルーマニア文化人にとって大きな課題だった。そして、もちろん政治的にも独立を達成するためには西欧国家との関係が必要だった。そのため、西欧国家としてのアイデンティティを確立するための努力が、ルーマニア起源をめぐる言説となっていく。その言説は、ラテン（ローマ）主義、ダキア主義、ダキア・ローマ主義という、異なる立場に立脚する3つの仮説に基づいて主張された。

第1のラテン（ローマ）主義は、ルーマニアの民族的アイデンティティに関して最初に

唱えられ、その後も長く継続した表象だった。先駆者は「年代記者」といわれるワラキア、モルドヴァの17世紀の作家たちであり、続いてトランシルヴァニアにおけるギリシア・カトリック教会の聖職者（「トランシルヴァニア学派」）たちがその表象を普及させた[シュガー、レデラー 1990, Hitchins1969]。トランシルヴァニア学派によって唱えられたラテン主義は、ルーマニア人の民族運動に大きな政治的影響を与えたが、同時にそれは同じルーマニア人のなかに反発も呼び起こした。トランシルヴァニアで抑圧される正教徒は、カトリックであるオーストリア＝ハプスブルク帝国への反感を強めており、彼らはロシア正教会やセルビア正教会などの正教徒の国際的一体感を抱き、ギリシア・カトリック教会がハプスブルク帝国のカトリックに接近することに不信感を抱いたのである。

第2のダキア主義が生まれる端緒となるラテン（ローマ）主義からの離脱は、二公国のエリートの間から生じた。彼らの関心は、時の支配者との平等な権利を得ることではなく、独立した支配を獲得して自分たちが高官への特権的な立場を占めることだった。そのために彼らは適切な起源が彼らの独立の権利を正当化することに役立つと知り、当初はラテンという共通起源を独立の武器とみなしたのだったが、少数ではあるがダキア起源を強調する者が現れ、彼らはよそ者であることをローマ人に結びつけるようになった。ダキア人を祖先とする主張は、ルーマニア人の起源をさらに千年間遡ることを可能にすることができ、さらにトラヤヌスのローマ時代の領土よりも広い領域を主張する根拠ともなった。このような起源に関するルーマニアのエリートの対立する二つの立場は、親西欧グループと民族派グループを生んだが、それは同時にハプスブルク帝国とオスマン帝国の支配地域による地域的差異にも対応していた。オスマン帝国に支配された二公国の関心が独立の達成であるのに対して、ハプスブルク帝国に支配されたトランシルヴァニアの関心は、他民族との平等要求運動であったためである。

ルーマニアが国家的、民族的独立を獲得する運動過程では、以前にもましてヨーロッパとの同盟のための民族イメージの操作が行われ、ルーマニアの民族表象の西欧的性格が決定された。この親西欧主義は、1859年のキリル文字からラテン・アルファベットへの置き換えで頂点に達するが、このような西欧の社会、政治、文化に対する模倣は反動を引き起こした。親西欧派の西欧文化への強い傾斜に反感を覚える集団は、それをルーマニア民族の独自性を失いかねない模倣として軽蔑し、あらゆる文化の輸入に批判を加えたのである。これらの近代化批判論者が支持したダキア主義は、当然のことながら国際的な舞台よりも国内で大きな政治的意味をもっていた。このダキア主義はラテン主義と異なり、政治的な独立を意味し、また領土問題に関してもオーストリアやハンガリーの主張に対抗する論理を構築する。これらの特色を通じて、ダキア主義は民族的本質を定義する作業の中心的な観念となり、1800年代後半までにはダキア主義はラテン主義に対する対抗的言説となったのである。

第3のダキア・ローマ主義は、祖先をダキア人と考え、その後ローマ人との混血でルーマニア人が誕生したと考えるもので、いわば二つの説の折衷案であるが、その政治的効果

としてはダキア主義に属するものである。このダキア・ローマ主義が、社会主義時代、とくにチャウシェスク政権下において、しだいに重要なルーマニアの民族表象となっていく。それはまた、現在のルーマニアでも行われている起源論における中心的な立場にもなっている。民族の起源というものは、神話や伝承の形ばかりでなく科学的な根拠を示しながら政治的な意味あいを含めて語られるものであるが、ルーマニア民族の起源もまた例外ではない。ルーマニア民族の起源をめぐるのは、とくにトランシルヴァニアの領有権を中心としてルーマニア人、ドイツ人、ハンガリー人の三民族のそれぞれの立場を反映する意見の対立があった。もちろん、その意見の表明の仕方は学問的研究の成果という形を取っているのであるが、実際のところ政治的な意図は明白である。すなわちトランシルヴァニアの領有に関する複雑な事情に由来するのであるが、どの民族が先にトランシルヴァニアに定着したのかという先住権、つまりトランシルヴァニアに関して最も正当な政治的権利を有しているのはどの民族かを争っているのである。三者の起源論のうち、現在トランシルヴァニアを領有するルーマニア人の説では、ルーマニア人の起源はダキア人とローマ人の混血であるダキア・ローマ人にあるとされるのが一般的である。それによれば、中世初期の文献でブラフ Vlah と他称されていたこの人々が、民族大移動の時期に山間部に避難し、しだいにドナウ・カルパチ地域に分散居住するようになり、牧羊と農業を主たる生業とする独自の共同体を形成したとみなされる。このブラフの共同体の組織は、ブラフ人の法と呼ばれる慣習法、クネズ knez（あるいはジュデツ județ）と呼ばれる首長、ヴォイエヴォドと呼ばれる共同体連合の軍事的首長などからなり、自由な共同体であることを誇っていたが、領主制支配の発展によってしだいに特権を失い同化されていった。そのなかで国家形成に成功するものもあり、それが国際情勢の変化とブラフ居住地域の膨張によって公国を形成したワラキアとモルドヴァである。両公国は別個に発展したが、中世以来、同一言語を話す同族意識が培われていったとされる[萩原 1989]。

国家の主要な構成民族をルーマニア民族とするルーマニア国民国家の成立は、1859 年のワラキア、モルドヴァ両公国の形式的統一に始まる。1853 年から 1856 年にかけてのクリミア戦争以前に両公国はスルタンの宗主権とロシアの保護権にあったが、クリミア戦争後のパリ条約(1856 年)でスルタンの宗主権の維持、ロシアの保護権の廃止が決定され、ルーマニアは西欧列強の共同管理下にはいった。この状況下、両公国はイギリスとオスマン帝国の反対にもかかわらずロシアの賛成を得て、アレクサンドル・クーザの両公国君主への同時選出という方法で統一を実現した。この近代国民国家の建設を可能にしたルーマニア人の民族的自覚は、それぞれの地方の歴史的、社会的条件に応じて異なるプロセスをたどった。オスマン帝国の主権下にあつてギリシア人ファナリオット⁸⁸に支配されていたワラキア、モルドヴァのドナウ二公国ではその政治的支配への反感が、ナショナリズムの原動力となった。その主体となった貴族は理論的根拠を、その当のギリシア人たちがトルコから解放するために展開したフランス啓蒙主義の理論に基づいた反トルコ思想を借用したのだった[シュガー、レデラー1981]。

一方、ハプスブルク帝国の支配下にあったトランシルヴァニアのナショナリズムの基本的目標は、帝国内における社会改革、ルーマニアの知識層および中産階級の政治的権利の強化、農民解放などルーマニア人の帝国内での地位向上だった。この地方での民族覚醒は、ワラキア、モルドヴァ地方とは異なり、歴史的に宗教と深く関わっていた[Shafir 1985]。トランシルヴァニアにおけるセーケイ人⁸⁹、マジャール人（ハンガリー人）、ザクセン人の支配的三民族によって民族として認められなかったルーマニア人は、三民族が宗教的寛容のために相互に公認した宗教に属さなかったルーマニア正教を信仰していた。このような民族と宗教との結合をもたらした二重の疎外のなかに、ルーマニア人はおかれていたのだった。ルーマニア人の一部は、平等な権利を求めてカトリックに改宗し、ギリシア・カトリック教会を形成したが、その結果は期待したほどではなかった。そして大多数のルーマニア人は、変わらず隷属を余儀なくされていた。そのような状況のなかで、ギリシア・カトリック教会の司祭によってルーマニア民族のラテン（ローマ）起源が「再発見」される⁹⁰。この「再発見」はハプスブルク皇帝に宛てられた「ワラキア人請願状」の内容にも反映され、最大多数の民族であること、居住民族のなかでの先住性があることなどを主張の根拠として政治的に利用された。こうした地方による差異は、二公国の宗教がギリシアの総大主教に支配されておりルーマニア民族を代表するものではなかったのに対して、トランシルヴァニアでは複数の民族（ハンガリー人、セーケイ人、サクソン人、ルーマニア人）と宗教（カルヴァン派、ルター派、カトリック、正教会、ギリシア・カトリック教会）が緊張を抱えながら共存しており、宗教が民族の伝統をアイデンティティと深く関与させたためであったと考えられる。

このようにルーマニア近代における民族表象は、政治思想における西欧からの強い影響と、オスマン帝国からの民族独立の支援を得るための西欧とのつながりを確認するための民族の起源探求の努力となり、結局、西欧との関係のなかで自らのアイデンティティを構築するという結果になったのである。

その一方で、ルーマニア「民族」の母体となる「民衆」は、ルーマニア農村世界を中心とした知識人たちの想像世界を源としていた。このルーマニア農村世界は、フォークロア研究を端緒とした民俗研究者たちによって調査され、記述されて、構成された世界であった。次節では、そうした知識人によって探求され、対象化され、構成された「農村世界」研究について考察する。

4.2 ルーマニア知識人と「農村世界」

民俗学、フォークロア研究における対象領域は広大であり、その一つを選ぶことは困難であるが、後述する「ミオリッツァ Miorița」が死の表象と深く関わり、また「ミオリッツァ」とならんで国民的バラードとされる「石工マノーレ Meșterul Manole」⁹¹が構築儀礼と思われる人身供犠を扱っていることから、民俗学研究における葬送研究をとりあげることにする。

4.2.1 ルーマニアの葬送をめぐる実践

一般に、死は人々の日常生活に穿たれた亀裂であり、共同体に特殊な時間と空間を形成するものである。日常的時間は突然にその流れを止め、共同体は死者を通じて一気に異界に直面する。さまざまな規則と禁忌を守って行なわれる葬送は、その共同体の日常への修復過程でもあるといえるであろう。また葬送の過程では、多くの禁忌や規則の遵守が厳しく求められるが、それは、なによりも死者がすみやかに他界に移行することが望まれたからである。

さて、ルーマニアの葬送は一般に次のようないくつかの段階に分けられる⁹²。

①民間信仰としての死の予兆。人は死に対して身構えようとして、自然現象のなかに死を告げるものを見いだす。流れ星、夜の家の中での床のなる音、歯が抜けること、また鼻が家の近くで鳴くこと、めんどりがおんどりのように鳴くことなどが、死の予兆とみなされた[Stahl1939:273]。

②臨終に関わる観念。死の訪れとともに、非日常的な時間が死者の家を中心として流れはじめる。死者の妻と娘がその髪をほぐしたり、時計を逆さまにしたりする[Vladutiu1976:407]ことによって、それが示される。また死者の髪を切り取るが、それは故人の思い出になると同時に、生きている人に幸運を運ぶと信じられていた。

③葬式の儀礼的準備。死者の家のしるしとして、家の外の屋根にハンカチかネッカチーフなど黒い布がかけられる。モルドヴァでは、農家の土間の外に死者を引き出し、家の上に柱を立てる習慣があった。また、家の前に樅の木かなにかの樹木の枝が置かれることがあり、それには輪形のパン、ネッカチーフ、松明など様々な小さなもので飾った。この樹木は葬列の先頭を進んで墓地まで運ばれた[Vladuțiu1976:407]。死者は服を替えられた後で、手に小銭を握らされる。それは他界への関所の支払いにあてられる、といわれた。そばには明かりがともされた。

④弔問の作法。死者は家のなかに三日間安置されるが、その間に親戚、友人、村人たちが訪れる。蠟燭と花を携え、彼らは「神が彼を許してくださるように」と挨拶し、家の者は「神がお聞きくださるように」と答えるのである。人々は悲しみのなかにいるが、死者への嘆きを表現するために職業的な泣き女が呼ばれることもある。この葬送歌はいくつかの表現の型をもっていて地方ごとに、あるいは故人の年齢によって異なるといわれる。

⑤通夜をめぐる慣行と死後観念。死者の魂は、死の訪れとともにすみやかに旅立つわけではなく、故人が誕生した家の近くに40日間とどまると考えられる。魂は昼の間、故人が生きていた間に経験したすべての場所をめぐり、晩には休息するために帰ってくる。魂が休息するために人々は魂の家を用意して、家の梁に釣り下げた。死が訪れてから埋葬までの二晩は、死者の身体を危険な事件や悪しき影響から護るために通夜が行なわれる。故人が安置された部屋には村から様々な年齢の人が集まり、夜の闇に立ち向かい、

死者は決してひとりにはされない。死者の上を猫や鼠が走ると家の誰かが死ぬと信じられていた[Stahl1938:290]ので、それは不幸の原因となったり、そのこと自体が罪だと考えられたりしたからである。通夜には陽気な騒ぎがともない、人々は踊り、軽口をたたきあい、笑い転げる。通夜の騒ぎのこうした陽気な性格は、教会には好意的に受け取られなかった[Stahl1939:293]。教会は厳粛な死を通じて、死の規範化をはかり、民衆を管理しようとするので、通夜の陽気な騒ぎは、キリスト教に対抗するいまだ根強い異教的な影響の名残と考えられた。通夜の中に仮面劇が演じられたが、それは新年の祝祭や五月のルサーリの祭りに人々が行なう劇と似ていた。このルサーリに行なわれる儀礼はカルシュとも呼ばれるが、一種の死者崇拜としての性格を示し、通夜での陽気な騒ぎを理解する上での良い対照をなしている[Kligman1981]。その仮面はしばしば老人と呼ばれ、老いを戯画化したものである。こうした陽気な通夜の性格は、葬儀の文脈の中では奇異に見えるのであるが、それが死を遠ざけるための儀式であり、村という共同体の空間を死から笑いという力を借りて解放するためものだと考えれば納得できと思われる。現在では通夜の騒ぎは消滅し、かつての機能や意味は失われている[Vladuțiu1976:410]。

⑥出棺の作法。埋葬はたいてい午後に行なわれる。死者の棺は家から庭へ引き出される。死者に接したものは、死の伝染を恐れるために、すべて処理しなければならない。死者の清めに用いた壺は庭にもって出て、それを力一杯に地面に投げ付け、粉々にする。死者が横たわっていた寝台は斧で打ち壊さなければならない。

⑦葬列の構成。葬列の先頭は12-14歳の少年によって運ばれる十字架である。そして旗とたいまつ、パンを乗せたテーブル、司祭、棺、参列者の順である。葬列の途中で十字路や橋にぶつかり、立ち止まり祈りが捧げられる。この葬列は、死者の他界への旅路のメタファーとみなされている。葬列の途中の障害は、他界への旅路の関所とみなされ、無事に通過できるように祈るのである。

⑧キリスト教の介入としての教会ミサ。教会の中で、死者は頭を祭壇に向けて安置される。両親は死者の手に口付けをする。司祭は菓子とワインのビンを取り、それらをかかげ、振り回す。死者の傍らにはトイアグという杖がおかれ、それは死者の旅路でつかわれるとされる。

⑨埋葬儀礼。墓地で祈りが捧げられた後、棺は墓のなかにおろされ、そのうえに赤ワインがふりかけられ、穀物が撒かれ、金属の貨幣が投げ込まれる。参列者全員が土くれを墓穴のなかに投げ込む。埋葬の時に、死者に他界への旅を促し、この世との関係を忘れるように促す歌がうたわれることがある。地方によっては、「嘘つき」と呼ばれる儀式を行なう。これは、埋葬のために棺をもちあげるとき、それを離したくないかのように振る舞うものと、あるいはこれとは逆に、意識で死者に暴力をふるうふりをするものがある[Andreescu,Bacou1986:46-47]。相反する行為であるが、前者は死者への愛着を示して死者の心を慰め、後者は死者を脅かして現世との執着を断ち切ろうとするもの、ともに死者の他界への移行を期待する点で共通である。

⑩追善供養。埋葬の後、故人の近親者は参列者を宴会へと招く。宴会ではこの機会のためにとくに用意された食物がふるまわれる。それらは地方ごとに異なり、またそれぞれの地方の民衆の祭りの食物と同様のものだった[Stahl1939:215]。

⑪葬儀の終了。40 日目に死者への供物がもう一度行なわれ、これで葬儀は終了する。故人の家にとどまっていた魂も、他界へと旅立つのである。

⑫洗骨の慣習。地方によって時期は異なるが、3 年目、5 年目、7 年目かのいずれかの年に遺体を掘りだしてワインで骨を洗い、ミサを行ない、もう一度埋葬するという習慣があった。この機会に最後の供物が行なわれ、それ以後は特定の故人を思い出すための特別な供物を行なわない。同様な慣習がギリシア、南イタリアでも知られている。そこでは、骨がきれいに白骨化していることが罪の赦しとみなすものだった。

4.2.2 葬儀後の死者と生者の関係にみる「農村世界」

一連の葬儀の過程が終わった後も、死者の生きている者との関係が断ち切られるわけではない。死者に対する追悼は太古からの伝統によって決められており、さまざまな形で維持されている。死者の訪れの日にはみなが墓へ行き、墓の世話をし、死者の魂のために供物を捧げる。その大きな祭りは年に二回行なわれ、夏の祭りは聖霊降臨祭の日曜日から一週間、冬には、四旬節の前に一週間におこなわれる。またモーシ *moși* の日に、死者への追悼が行なわれる。モーシとは、民間信仰に基づくもので、聖人の魂が降臨するキリスト教の祝日の前夜のことをいうが、死者の魂への供物として食物と飲み物が与えられる。モーシは年に何度も行なわれる。こうした供物を捧げる日々を通して、生者は他界との境界をなす墓地で故人の魂を迎え、死者は繰り返し生者の世界へとたち帰ってくる。

ルーマニアにおける葬儀の過程では、現世から他界へのすみやかな移行がもっとも重要であるとみなされたのはすでに述べたとおりであるが、葬儀の過程で人々がなによりも恐れたことは、生きている者がしきたりを破ったり、正確に実行しなかったりした場合に、死者が他界への移行に失敗して生者の世界へとたち戻ってくることだった。

正常な移行を完了して他界の住人として他界に住み家を得た死者は、恐怖の対象としてではなく、一年のなかの決まった日に敬うべきものとして戻ってきて、供物を捧げられ親しく迎えらる。しかし、他界への移行に失敗したものはストリゴイ *Strigoi*（生ける死者、いわゆる吸血鬼）となって人間を脅かし、家畜に害をあたえ、共同体に恐怖を巻きおこすのである。

4.2.2.1 ストリゴイからドラキュラへ、幻想と歴史の融合

ストリゴイに関連して、ルーマニアではなにをおいてもその吸血鬼ドラキュラ *Dracula* の名を挙げなくてはならない。ドラキュラはもともとドラクル *Dracul* というルーマニア語と関係するが、血を求めてさまよう吸血鬼ドラキュラは、よみがえる死者であり、あるいは歴史をさまよう不死の旅人としてゴシック・ロマンの主人公となった。このロマンと戦慄

をよびますその名は、ブラム・ストーカーBram Stoker の同名の小説によって全世界に親しいものとなり、さらに多くの映画、小説を生み出してきた。だが、残念ながらドラキュラのそのイメージは想像上の産物であり、そのモデルとなった名は、ルーマニア中世におけるワラキア領主ドラクル公ことヴラド・ツェペシ Vlad Țepeș に由来している。彼は、トルコやハンガリーと勇敢に戦ったルーマニア中世の封建領主だった。もちろん彼は吸血鬼などではなく、写真のブラン城に吸血鬼がいたわけでない。しかし、トランシルヴァニアの緑濃く深い森と丘に、さまよう吸血鬼のイメージはよく似合う。今もなお夜の闇は深く、たまさかに通過する自動車の騒音が過ぎ去れば、ただ静けさが支配する。このようなトランシルヴァニアの農村に暮らす人々が、死者をめぐる作り上げた共同幻想、それがストリゴイである。

吸血鬼とは、「肉体をとって墓から帰還し、生きている人間の血を吸ってその生命力を奪う死者」(カラジッチ) [栗原 1991]とすれば、ストリゴイは同じ「生ける死者」とはいえ、必ずしも厳密には吸血鬼とは言えないであろう。ストリゴイが誕生するのは、死者に責任がある場合と、残された生者に責任がある場合の二通りである。死者の責任といわれるのは、生前からある種の特徴を備えたものはストリゴイになるといわれる場合や、誕生のときから吸血鬼になることが運命付けられることがある場合である。たとえば逆子は、その家庭に二重の確信を引き起こした。その一つは、死後吸血鬼に変身するというものであり、もう一つは生きている間、邪視を持つだろうということである。さらに、未婚の若者・娘の死もストリゴイの危険があるとみなされることもあった。これは、前回に述べた死＝結婚という死者の結婚の問題へとつながる。また自殺者などもストリゴイの危険があるとみなされた。これらは異常な死に対する恐怖が、原因と結果の逆転を引き起こして、異常性が死者そのものに押しつけられた場合といえるであろう。

また生者の責任とは、早すぎるミサ、供物の欠如、猫や犬などの不浄な動物が通夜の間に死骸の上を通過することなど祭儀の正確な執行を怠った場合である。前回、葬儀の過程において供物の重要性とともに葬儀のいくつかの規則の重要性を述べたが、その規則のなかに死者を一人にしないこと、灯りを絶やさないことが含まれていた。この孤独な死を迎えること、灯りもなく死を迎えることはストリゴイへの変身の大きな要素でもある。

ストリゴイの出現は平凡なもので、その振る舞いはこれといって独創性のない日常的な行為を繰り返す。人々によると、吸血鬼は家のなかで多くの物音をたて、食器を壊し、花瓶と棺を持ち上げるときにひっくりかえした容器をぶつけながら現われるといわれている。また吸血鬼は同様にしばしば食物を要求する。

だが最も恐ろしいイメージは、吸血鬼が人間の心臓を手に入れるために、変身して彼らを食べるために戻ってくるというものである。犠牲者は知力が衰え、特に子供は活気を失い、はっきりした理由もなくその後まもなく死ぬ、といわれる。

4.2.2.2 魔除け、探索、殺害（ストリゴイとの戦い）

死者がストリゴイとなるのを防ぐために、いくつかの祭儀が行われる。故人の衣服の裾を燃やしながら、その頭の下に 9 つの大理石の破片と黍の種を置く。あるいは、遺体のへそか胃の上に釘を打ち込むか、もしくはその舌を針で突き刺す。別の釘を衣服の中に滑りこませる。そのときには、「死後に鉄のように冷めるように」と言う。そして棺の中に毛すきされていない白い羊毛を置く。それは悪魔がこの羊毛の糸すべてを数えることができず、その上清浄の色であるこの色にアレルギーであるからだと言われる。

これらすべての処置は、遺体が埋葬される前に行われた。しかし、もし埋葬がすでに行われており、この処置が強化されることをさらに望むなら、別の呪術的な祭儀が実行されることになる。葬式の二日後、太陽が昇る前に、死者に撒香し、ニンニクの一片、糸巻き、麻糸でできたかせ、マッチを持った婦人に会うために死者の近親者が、おがくずが一杯になった小さな袋を持って、言葉もかわすことなく出掛ける。二人の婦人が黙って、おがくずを撒きながら墓地へと向かう。墓の近くで、彼女たちは地面にニンニクの一片と糸巻きを差し込む。そして死者が災禍を引き起こしに戻ってくることがないようにするため、麻糸のかせを燃やす。また、いつも死者の頭のところには、黍を撒き、大理石の破片、壊れたカップ、羊毛の糸巻き棒などを入れるのである。黍は探索を行うことができるので、もし黍が大地に飲み込まれるように消えたら、黍は変身を発見するとみなされた。

しかし、予防は常に十分という訳ではなく、これらの予防の実行は、治療するというより探索するのに役立つと考えられていた。たとえば家畜が死ぬ、誰かが病気になる、説明のつかない理由で誰かが死ぬとか、多くの偶然出来事がある家庭に起こった場合、潜在的な汚染に恐れる村の共同体は、一つの家族だけによるのではなく共同体全体で、吸血鬼を掘りだす決定を行う。そして白か黒の種馬を疑わしい墓の上を通過させ、種馬が後足でたって、通過することを拒否するなら、結果は疑問の余地はなく、死者は吸血鬼となったとみなされた。

その時には発掘しなければならない。発掘は夜の間にされる。地表に引き出された肉体は、腐敗状態にないともいわれた。遺体が腐敗しないことへの怖れは、生者が宗教的な規則を守ることを強制する。その根拠は、腐敗しない肉体は呪われた肉体とみなされるからである。

死者のすべての組織の機能は、働き続ける。死者はしばしば非常に長い髪をして、濃い髭をし、異常な足と手の爪をしている。時折、遺体がひどく大きくなるので、いったん広げると棺の大きさを超えてしまうこともある。婦人が問題となるときには、その髪はさなぎのようにその彼女が隠されている繭を作るほどに伸ばされる。彼女たちの唇は血で覆われる。これらの記述のなかに、人間の外観と吸血鬼の肉体的な様子との特徴的な差異がみてとれる。災いが広がること、すなわち他の人間が非業の死を遂げることを恐れて、人々は素早く行動することを決める。それ故に彼らが行おうとする暴力は、彼らにはまったく正当化されるものとなる。

一般に受け入れられている解決法は、吸血鬼の心臓を焼くことで、肉体全体に油をふりかけ、肉体を焼いてしまう。そしてすぐに、棺のなかに骨の残りを置くことである。それは、「古代スラヴ人の死生観によれば、人間の霊魂は成長力のあるもので、血液と心臓と筋肉と内臓に結びついており、これらのうちのごく小さい部分でも存在しているかぎりは生きつづけ・・・体が骨になったとき、はじめて霊魂はどこか遠い死者の国へ去り、もはや人間を苦しめなくなる」[栗原 1991]といわれるように、キリスト教以前のスラヴの異教的伝統に基づいていると考えられる。

4.2.2.3 共同体とストリゴイ表象

このようなストリゴイは民衆の恐怖の対象というだけではなく、農村の共同体としての存続のための機能をはたしていた。葬儀の後での死者の運命は、他界への移行を無事にすまして他界に住み家を確保し、死者の国の住民となるか、あるいは先に述べたように他界への移行に失敗して死者の国へといわず、現世にとどまりストリゴイとなるかである。この他界の住民であれストリゴイであれ、ともに象徴的には、共同体（文化）と対立する混沌（自然）に属する。これは、例えばカルシュという儀礼によって人間が働きかけ、コントロールしようとする自然の恐ろしい力、豊穡をもたらすと同時に病をもたらす両義的な世界である。死者たちは恐るべき力をもつのである。ただし、他界・死者の国の住民は葬儀の完全な執行によって現世との関係を払拭され、現世には年に何度かの死者の日にたち戻るだけで、共同体に対しては安定した関係を保っている存在である。生者たちは様々な供物を通じて死者の身を案じ、他界で死者が苦しまぬようにすると同時に、死者の力が共同体内に氾濫しないようにコントロールする。したがって、供物ははかり知れない重要性を有するのである。

それに対してストリゴイは葬儀の失敗によって、他界への移行がかなわず、現世にとどまってしまった存在である。ストリゴイは、現世にとどまり、共同体に回帰してくるので、生者はその力をコントロールする術をもたず、共同体へ様々な災厄を持ち込む。このストリゴイは家畜を奪い、人々を脅かし、つきまとう。ストリゴイは共同体への脅威となる。こうした共同体への脅威によって、ストリゴイは共同体にとって絶対に生み出してはならない存在となる。そこで儀礼の規則の遵守はさらなる強制力をもってくる。ストリゴイはその恐怖を通じて、共同体の伝統的慣行の実行を強化するイデオロギーとして機能しているとみることができるであろう。

キリスト教は、このようなストリゴイの恐怖に基づいた伝統的な慣行に対して、死者の日や死者のためにミサを設定することで死後の世界を取り込もうとした。しかし、農民が墓へ供物を捧げるのを妨げることはできなかった。ストリゴイは、キリスト教の教義に適合しない存在だったが、キリスト教の倫理に優越した規制力を農村では有していたのである。

4.2.2.4 共同体の論理

ストリゴイを生み出すものは、生者の責任と並んで死者の生前の責任の場合があるのであるが、しかし、それを潜在的なストリゴイと名付けるのは共同体の言説によるものだった。そうした個人を潜在的ストリゴイとみなすことの根底には、どのような共同体の論理が横たわっているのだろうか。

そのストリゴイに関しての言説は、共同体全体の秩序と関わっているのではないかと思われる。というのは、ストリゴイに関して、死者の生前の異常な態度が、死後の変身の兆候と人々によってみなされたからである。すなわち、人並みはずれた残酷さ、どうしようもない暴力性、飽くことなき限度を知らぬ欲望、得体の知れない狂喜、さもしいまでの食欲の過剰など、それらは死後の変身の原因でもあり、兆候だと考えられたのである。というのは、これらの原因による共同体の秩序からの逸脱者は、共同体に危険をもたらすとみなされてしまったのである。

村という小共同体は、歴史のなかにおいては多くの危機に遭遇し、その存続をもって最高の価値とする。そのような集団のなかで、過度な食欲は食料の危機を招くし、暴力的な性向は共同体を暴力の危機へと巻き込む恐れがある。さらに、こうした現実的な危機の創出のみならず、他者との際立つ差異は、村落共同体への統合を拒否する共同体内の異人としての性格を与えてしまうのである。

したがってストリゴイを生み出す言説は、村落の秩序維持という機能と密接にかかわっていると考えられる。つまり、ストリゴイとは、共同体の価値と秩序に対して、自己を統合できないものが共同体から排除されて形成される存在なのである。

ルーマニアの伝統的な葬儀とそれにとまなう慣行のなかで機能するストリゴイという表象から明らかになったのは、葬儀は他界へのすみやかな移行を目的としており、ストリゴイという民衆の恐怖の対象によって規則や禁忌が遵守されてきたということである。つまり、ストリゴイは共同体を維持するための社会的機能を担う言説として生まれた表象といえる。

キリスト教がいくら規制しようとしても、キリスト教の復活の思想は民衆の暮らしと民間信仰のなかでは異教と混じり合い、ストリゴイは復活するイエスの倒錯としてかえって強く維持されてきた。また異教祭儀につながるとして火葬を禁じたキリスト教会は土葬を広めたが、それによって「墓より帰ってくる死者」への信仰という異教的なものを意図に反して維持することになった。異教信仰の内部でも、死者の国と現世との併存はさらに「墓より帰ってくる死者」に対する民衆の現実味を増したことであろう。このようにルーマニアのフォークロアのなかには、死と死者をめぐるキリスト教と異教とが深くからみあった特異な世界が形成されていたのである。

第5章 民族自画像の探求としての「ミオリツァ」研究

本章では、ルーマニア知識人によるルーマニア民族の表象、いわば民族自画像をめぐる知的営みの特徴について考察する。ルーマニア近代にはじまるフォークロア研究、そのなかでも「ミオリツァ」と呼ばれる民間伝承詩に関する研究は、ルーマニアが民族独立を悲願としていた19世紀半ばにさかのぼり、現代にいたるまでルーマニア知識人の知的探求の重要な対象となってきた。その探求には、単なる知的関心以上の思想的、政治的な動機も垣間見られ、「ミオリツァ」研究は、近代のルーマニア知識人のフォークロア研究上の思想的運動ともいえる趣をもっている。その思想的運動は、やがて戦間期の知識人や大衆をとらえた右翼急進主義運動のなかにも現れ、近代的ルーマニア知識人のありかたを特徴づける。

5.1 「ミオリツァ」の民俗空間

ルーマニアでいわゆる国民的叙情詩とされる「ミオリツァ」は民衆が口承で伝えてきたもので、1851年に詩人ヴァシレ・アレクサンドリ Vasile Alexandri (1821-1890)によって公表された。様々なテキストがその後さらに収集されたが、基本的な内容は次のようなものである。

3人の羊飼いが羊を追って暮らしているが、仲間割れを起こして1人の羊飼いを殺害しようとする他の2人が相談をしている。それを聞いていた1匹の不思議な力を備えた千里眼の羊が、殺されようとしている羊飼いに逃げるように勧めるが、羊飼いは戦うことも逃げることも断り、従容と死を受け入れる。ただ群れの羊たちと自分を探してさまようであろう母親には自分の死のことは伝えずに、この世の女王と結婚したと伝え、また羊の群れの近くに埋葬するように、と頼むのである。

バラードはまず、事件の舞台となる自然の景観を歌う。

やわらかな草茂る丘／天国の入り口を／ほら、道をやってくる

谷を降りていくのは／3つの羊の群れ／3人の羊飼い

これは、ルーマニアの多くの地域で目にする典型的な自然風景で、いわばルーマニアという空間のなかにすべての人が見出し、共有する景観である。なだらかな丘がどこまでもつづいて、山々へ連なっている。そこでは今も羊飼いたちが羊を追って生活している。ルーマニアの羊の放牧は、高い山を利用した移牧形態をとり、羊たちは夏は高山の山麓で草を食み、冬になると黒海近くの場所にまで移動した。羊とともに生きる生活は、ルーマニア文化のなかで大きな役割を果たしてきた。

さて3人の羊飼いは仲間割れを起こし、1人の羊飼いを他の2人で殺害しようとするのであるが、殺害の計画を千里眼の小羊であるミオリツァに知らされた羊飼いは、自分の死を次のような美しい結婚のイメージで描きだしている。

羊たちにははっきりと言うのだ／わたしは結婚したのだと

可愛い王女と／あの世の花嫁と

そして式の日には／流れ星が一つ落ちたのだと
太陽と月とが／わたしに冠をかぶせた
樅の木と楓の木は／わたしたちを祝う客
司祭、それは高い山々／鳥たちが聖歌隊／何千もの鳥が
そして星々が蠟燭となろう。

この一節は、羊飼いの死を結婚式になぞらえ、宇宙的な広がりの中で歌っているように見える。エリアーデによれば、死を通じて羊飼いは宇宙の存在のなかに加わっていくのだという。それを結婚というイメージによって表象しているのである。すべての自然がこの式典に参加し、羊飼いの宇宙への参加を祝福する。

ところで、殺害の企てに無抵抗な羊飼いという形象は、聖書のなかの物語を我々に思い出させる。それはユダの裏切りを知りつつも、ゲッセマネの園で弟子たちと最後の晚餐を迎えたイエスの物語である。イエスは、葡萄酒を我が血と、パンを我が肉と思えと言って最後の時を過ごした。そして、刑吏たちに捕らえられた後にローマ総督ピラトの処刑判決を受け入れ、人々の信仰によれば処刑後に復活を遂げたとされるイエスと、羊たちのかたわらに埋葬し、母には結婚したと伝えてくれるように、と遺言を残した羊飼いとは、無抵抗な死とその意味が屈辱から栄光へと転換されるという点で明らかな類似性を見出すことができる。

このように聖書の物語との類似性からキリスト教と関連させる解釈とは別に、民衆の伝統的な生活のなかにバラードの起源を求めることも行なわれてきた。その解釈によると、「ミオリツァ」でうたわれた羊飼いの死というモチーフの背後には、未婚の若者の死の処理として、ルーマニアのみならず東南ヨーロッパすなわちバルカン半島一帯に広く知られる死者の結婚という伝統的な民俗的慣習があったという。慣習では、未婚の若者、娘が亡くなると森へ行って木を切り倒し、その木に飾り付けをする。その木は西洋すももの木であったり、桜の木であったり、その他の果樹であるが、ルーマニアでは特に樅の木が使われた。そして飾り付けた木を死者の棺の前に置く。そして葬送が始まると、飾り付けられた木が葬列の先頭をゆくのである。とくにルーマニアでは未婚の若者、娘が亡くなると、最も高価な美しい衣服を婚約者に着せるかのようなだったといわれる。その両親に理由を尋ねると、それは結婚の持参金だと答えた、ともいわれる。地方によっては、死者の頭に冠をかぶせる事もあったようである。

死と結婚との同一視は、民俗的世界観を切り離し、近代的な消費社会を受け入れてきた我々には異様に思われる。しかし、死と結婚にはヴァン・ヘネップのいう通過儀礼としての共通する構造がその根底に存在している。結婚する娘がその共同体を離れ、花婿の共同体へと新たに属することと、死者がこの世を離れ、彼岸へ、他界の死者の国へ移りゆき、そこに居場所を求めることの間には、一つの共同体から別の共同体への分離と編入という移行の同一の過程が存在すると考えられるからである。

5.2 「ミオリツァ」に見出された運命論と死の賛美

前節で民衆的な想像力の産物として、ルーマニアの民俗的日常世界に立脚した「ミオリツァ」の内容を取り上げた。ここでもう一度、ルーマニア近代の知識人たちによって解釈された内容を確認し、彼らが憑かれていたルーマニア的なものの意味を明らかにしたい。

ルーマニアを代表する知識人たちの解釈の中心となるのは、宿命としての死を聖なる婚姻とたたえ、宇宙的なひろがりのなかに死を意義づけるという箇所である。この一節をめぐって、実に多くのミオリツァ研究書が刊行されてきた。その著者のなかに、ヨン・ダン・ボッタ Ion Dan Botta、エリアーデなど、やがてレジオナル運動においても頭角を現す知識人が含まれていた。

主人公である羊飼いが陰謀に対して抵抗せず、従容と死を受け入れている態度をルーマニア人の国民性であるかいなか、またそうでないならばいかなる意味がそこに含まれているのかという問題を中心とした彼らの解釈の時代背景としては、「ミオリツァ」が公表されたのが、ルーマニアがオスマン帝国の支配から解放されて国民国家の建設を模索している時代でもあり、民衆が伝えてきた文化は固有の伝統文化としてルーマニアの文化的自立の大きな支えとなっていたという事実がある。「ミオリツァ」なる表象は知識人にとってルーマニアの伝統文化の代表であったために、戦いを避け逃亡もしない羊飼いの無抵抗な姿勢は、歴史的な苦難のなかで運命を甘受するルーマニア人全体の心性の象徴とされたのである。

特異な方向を持った「ミオリツァ」研究の端緒になったのはテキストを最初に出版した詩人アレクサンドリで、彼の解釈は以後のミオリツァ論争を方向づけた。その方向は、羊飼いが殺害の陰謀に抗うことなく、死を受け入れる態度のなかに、ルーマニア人全体に特有の精神としての運命論的傾向がみられるというものだった。

彼は、「ミオリツァ」の一節 *Și de-a fi sa omor*（もしもわたしが死んだなら）のなかに、その例証を見出す。

「ルーマニア人は、運命を信じている。彼らは、人生をよい日と悪い日に、または、幸福な時間と不幸な時間とに分ける。そうして、人生の悪い出来事のショックに備えて、常に心の準備をしている。というのも、彼らは、運命とはそういうものかどうか、星がそういうものなのかどうか、こういうふうなものだという心を慰める信仰を期待しているからである」[Iancu 不明]

ただ、彼に解釈のなかで、運命論的傾向というのに否定的な意味はなく、「ミオリツァ」のなかの羊飼いの精神は、審美的にルーマニア国民のそれと重なるものとして大きく肯定されていた。だが、この解釈が、アレクサンドリも予測しないほど、以後の研究のなかで大きな流れを形成することになる。

ヨン・ダン・ボッタ Ion Dan Botta (1907-1958)は、運命は宇宙的な機能をもち、また観念論と無感覚がルーマニア 国民特有の特徴であると主張した。この観念は彼によるとルーマ

ニアのすべての創造物のなかに現われているという。それ故、民衆の創造物である「ミオリツァ」のなかにも観念論と無感覚が現れている。そのような彼の主張を示している最適な一節がある。

「運命論、この世界との関係における必要性の厳しくも絶対的な感情は、もっと大きな代表者に引き上げられ、空間に限定された生活における多様性のなかの統一、魂の参加者の普遍的な連帯の感情、宇宙的感情となる」[Alecsandori1866]

研究者のなかには、「ミオリツァ」を社会歴史的なコンテクストから理解しようとした者や、この特徴は無感覚が知恵と幸福として望まれる人生の一部とみなされるというような一般的な概念の次元まで拡大する者がいたが、ボッタは後者に属している。

ボッタは、「ミオリツァ」の牧人の死との婚礼について付け加えて、「大歓喜の入り口としての死、民間バラードのなかの人々の花嫁の死は、プラトンもその美学的著作で示したディオニッソスの魂の融合を表している」[Botta1936:18]と述べている。また羊飼いの魂については「喜びの白き諸天球のうちで、解き放たれて、波立つ魂。どこか、自己の本質にまで還元された一空間で、牧人と死の結婚は成就される」[Botta1936:35]と記している。

ボッタは、このように結婚的死を称賛し、「ミオリツァ」研究における婚礼と死との関係の意味を深めた。さらに、それを死への郷愁として、この言葉自体をトラキアと関係づけた。彼はルーマニア人の種族の起源がトラキア人であると信じ、ギリシアのオルフェウス、ダキア人が信仰したとされるザルモクシス神およびミオリツァの羊飼いは、彼の価値宇宙のなかで、ともにならんで場所を占めていたからである。

またリヴィウ・ルス Liviu Rus (1901-1985)は、ルーマニア人のもつ運命論的性格を強調した。彼の研究は、民間伝承に反映されているルーマニア人にとっての存在の意味というものをテーマとした。そして、ルーマニアの伝承になかに、次のようなルーマニア人に特有の精神を認めた。

「力をもって敵を追うことの代わりに、民間詩人は、自ら発するものとしての静けさを期待することで満足し、ルーマニア人は、悪の存在に抵抗するのではなく、それへの介入は無力であることを知っており、その存在を認めることで満足する」[Rusu1935 :72]

「苦しみに対して諦める必要を感じており、稀に、その苦しみに対して呪いという形で抵抗のしるしを示すだけであり、人間の個人の力は事件の流れに、すなわちルーマニアの民間詩人のなかで目に留まる行動の役割の原因のうえに影響を及ぼさないのである」[Rusu1935 :72]

ルスによると、運命は避けようもない現実であって実現されるべきものとされる。なぜなら、世界の調和はまったく完全なので、その妥協しない厳格な法則から逃れる可能性はなく、完全な調和すなわち理想的な均衡は、行動の消滅すなわち死だからだという。人生の最高の理想は、死を通じて最も高く実現することだけなのだと、ルスは主張する。ここには後述するレジオナールの自己犠牲と死の賛美の響きがある。そうしたルスにとって、

ミオリツァが与えるもっとも強い印象は諦めである。羊飼いは、抵抗と逃亡の意図を示さないで、運命にあらがおうともせず、諦めをもって受け入れる。彼の唯一の慰めは、死が彼に自然の懷に憩うことを許してくれるであろうということだけである。ルスにおいては、ボッタと同様に、ルーマニア人の運命論的態度は、社会経済的な現実由来のものではなく、世界と人生に対するルーマニアに特殊なものの見方に由来するとされた。

カラコステア Caracostea (1879-1964)は、もっとも熱心に長くミオリツァ問題に従事した人物とされる。その特徴は、先に触れた具体的な事件に起源を求めようとする歴史的研究を否定することだった。

「民間詩は、民衆のなかの人間に特徴的な人間的経験から生じたものであり、したがって、詩的生命として研究せねばならず、歴史的事実の反映として研究してはならない。このような歴史の解体を通じて、研究は表面上の尊厳を失うにすぎない。その代わりに、人間性の証明と詩的生命をえるのである」 [D. Caracostea, 1932-1933:326]

カラコステアによると、伝承のなかの争いの基礎には、歴史的事件の事実があるのではなく、世界に対する詩的イメージを生んだ「人間の原始的経験」が存在するとされた。

エリアーデは「ミオリツァ」解釈の哲学的傾向の最後を飾る。彼は、先行するこれらのボッタやルスを批判するが、彼もまたルーマニアに特有な精神の在り方を肯定する点では同じである。エリアーデは、持論である「聖なるもの」の顕現と関連させて「ミオリツァ」の解釈を以下のように示す。

「この世界は葬送儀式や幽霊への恐れと関係がないばかりではなく、人々が世俗の目を通して、日常の光や経験のうちで見たままの、ルーマニアの野や村に似てさえもない。ミオリツァにおいては、宇宙全体が姿をかえている。人は、秘儀（この言葉の宗教的な意味での）が成し遂げられる典型的宇宙に導きこまれる。世界は聖なるものとして自らを開示する」 [エリアーデ 1977:232]

エリアーデはまた、ルーマニア民族の考察からルーマニアおよび東ヨーロッパ特有のキリスト教という考え方に達した。このキリスト教の特徴は、異教的、古代的性格の強いことであり、キリスト教化された宗教的要素はかろうじて見られるばかりであると考え。そして、このような宗教的性格をもったキリスト教を南東ヨーロッパ特有の新しい宗教的創造であると主張し、これを「宇宙的キリスト教」と呼んだ。「ミオリツァ」における死との結婚は、エリアーデにとって最も重要な主題だった。この結婚は宇宙的構造と規模を持った結婚であり、それは現代人の意識にはもはや近付きえない人間と自然との神秘的連帯を開示するものであるとされた。この宇宙はそれ自体において、それ自身の存在の様態を通して、「聖なるもの』であるのではなく、結婚という秘儀を通して聖化されるというのである。エリアーデはまた、この「ミオリツァ」の中心的な意味が最も深遠な福音であると考え、「このバラードの最も深遠な福音は、自分の運命の意味をかえたいという牧人の意志、自分の死を神秘的な結婚に変容し、太陽と月を自分の側に呼び出し、そして

自分を星々、湖および山々に投影することによって、自己の不幸を宇宙的典礼の一瞬へと変質せんとする牧人の意志より成り立っている」[エリアーデ 1977:235]のである。

さらに、エリアーデは、この「ミオリッツァ」にもあらわれている南東ヨーロッパ的な宗教的世界の成立については「歴史への恐怖」という考えを示した。それによると、「宇宙的キリスト教は、東ヨーロッパの住民がこうむった災害や迫害を耐えさせたのであり、また救世主の死と復活によってあがなわれ、神イエス、マリア、および、諸聖人の足跡によって聖化された宇宙という考え方は、諸々の侵略とその侵略の恐怖が歴史的世界剥脱した力や美しさを背負った世界を、散発的で象徴的でしかないとはいえ、再び見いだすことを可能にしていた」ので、「歴史上の出来事が、キリスト論的ドラマにつながる瞬間として受けとめられ、遂には形をかえられた」という[エリアーデ 1977:23]。

アレクサンドリ、ボッタ、ルス、エリアーデ等、哲学的解釈を行なった知識人に共通するのは、ただひとつの国民的精神というものの想定である。彼らは、ルーマニア人＝国民という前提にたち、フォークロアのなかにその精神が表出すると考えた。だが、フォークロアとその担い手である民衆との関係は、実際はもっと複雑である。民衆は、農民、牧畜民、都市商工業者、職人、その他、さまざまな職層、階層にわかれ、また男女の差も無視しがたい。そうした民衆のもつ多様性を無視したところに、彼らの「ミオリッツァ」解釈が成り立っていた。その解釈の空間は、知識人たちが作り上げた民族文化への渴望とその担い手として期待された農村像とが入り混じった「ルーマニア的なもの」を内実とする幻想の世界だったのである。

5.3 第3部のまとめ

オスマン帝国に長く支配されたバルカン地域では、自立的な国民的文化の形成が不十分であることが共通していた。その結果、国民国家の正統性を主張するために、オスマン帝国の支配期を民族の不可視の時期、帝国からの独立を「民族復興期」と呼んだりして、あたかも「民族」の連続性が自明視されていた。ルーマニアではさらに状況は厳しかった。ブルガリアやセルビア、マケドニア、ギリシャなど、古代帝国の記憶が保たれた地域とは異なり、ルーマニアでは古代文明の栄光はローマ帝国以前のダキアに遡るか、ダキアを征服したトラヤヌス帝などによるローマ帝国そのものの恩恵として語らねばならなかった。そこで民族の起源をローマ帝国に強引に結びつける論理がトランシルヴァニア学派によって追及されたが、現実の文化に国民文化のお墨付きを与えるためには、現存の農村文化に民族の本質を見出さねばならなかった。そこで民俗学、フォークロア研究は、ルーマニア民族文化の「発見」という知識人たちの課題を担い、大地主制による搾取と貧困に苦しむ農村の現実を無視することで、農村の伝統文化のなかにルーマニア的なものの連続性を見つけ出そうとした。そして、最後に「ミオリッツァ」というバラードのなかに類稀な美しさと国民的メンタリティーを発見し、その解釈に熱中することになったのである。

第4部 戦間期ファシズム運動と知識人にとっての西欧と民族

第3部では、近代国民国家が成立したルーマニアにおいて、西欧からの圧倒的な影響下に置かれた知識人たちが、民俗学やフォークロアなどの西欧的学問を用いてルーマニア民族のアイデンティティたる自画像を模索し、「ミオリッツァ」というバラード研究において民族自画像の探求が最高潮に達することを示した。

第4部では、資本主義経済の発達とユダヤ人の流入によって生じた社会不安が顕著になった戦間期ルーマニアを社会的、政治的、宗教的に表現する右翼急進主義運動としてのレジオナール運動を取りあげ、この運動が多くの人々を惹きつけた理由を考察する。

第6章では、まずレジオナール運動の指導者と政治的展開の特徴を述べた上で、レジオナール運動に結集した知識人たちの特徴を、彼らが置かれた戦間期ルーマニアの社会状況とブカレストにおける知識人の人間関係からとらえ、世界的にも著名なミルチャ・エリアーデとその師ナエ・ヨネスクを中心に考察する。

第7章では、ルーマニアを代表する知識人たちが右翼的、急進主義的な政治運動に取り込まれていった原因を考察する。「ミオリッツァ」における犠牲的死とレジオナール運動で賞揚された自己犠牲とが通底することで強力な象徴的価値がレジオナール運動に生まれ、さらにルーマニアの「歴史の欠如」がルーマニア民族の再生への願望を抱く知識人を巻き込んでいったという仮説を検証する。

第6章 レジオナール運動とルーマニア社会、知識人

本章ではルーマニアの戦間期を彩るさまざまな右翼急進主義運動のひとつとしてのレジオナール運動とその指導者の政治的展開と戦間期ルーマニア社会の特徴を考察し、続いて運動に参加した知識人のなかでもとくに著名なミルチャ・エリアーデとナエ・ヨネスクの思想と行動を通して、ブカレストで形成された知識人サークルの置かれた状況を明らかにする。

ルーマニアの1930年代は、バルカン諸国で広く見られた国王独裁の権威主義体制とならんで、とくに宗教的性格を示す右翼的なレジオナール運動によって鮮やかに彩られる。指導者コドレアヌは政治的謀議のかどで投獄された監獄で大天使ミカエルの顕現という神秘体験を経験したとされる。そして、監獄からの解放後、大天使ミカエルの名前を取って1927年に大天使ミカエル軍団を結成し、既存の政治勢力に厳しく対抗しながら勢力を拡大していった。この運動の特徴は宗教的性格と政治運動との結合にあり、いくつかの奇跡譚によって民衆の人心を把握したのみならず、近代化が進むルーマニア社会のなかで西欧的合理主義に反発する知識人たちの心をもとらえて幅広い支持をえた。二人の思想家ナエ・ヨネスクとエリアーデもまた、思想的実践としての「宗教」研究のみならず政治的実践においてレジオナール運動と深く関わったが、それは翻って当時のブカレストにおける知識人集団のある種の時代的、ルーマニア的な傾向を強く反映していたのではないかと考えられる。

6.1 レジオナル運動と戦間期のルーマニア社会

近代ルーマニアの独立は、ワラキア公国とモルドバ公国の合同、続いてルーマニア王国の建国というプロセスをとった。オスマン帝国からの独立によって西欧型国民国家を形成し、ギリシャ人ファナリオット⁹³に支配された封建的社会から資本主義を経済的基礎とする市民社会への道を進み始めたわけである。両大戦間期には、第一次世界大戦の戦勝によるトランシルヴァニアの併合、ブコヴィナ、ドブロジャの獲得などによって領土が倍増した。だが、領土の拡大によって少数民族を多数抱え込むことになり、また戦勝によるユーフォリアとその後の幻滅から、第一次世界大戦の戦中世代と戦後世代との対立も生じるようになっていた。

人口動態からみると 1930 年には国民人口の 80%が農村に住んでいたが、農村から都市への人口移動も激しく、1918 年から 1940 年までに都市人口も 480 万人増大していた[中島 2007:231]。社会インフラに関して、ルーマニアの鉄道網はバルカン半島でもっとも発達し、1929 年には鉄道相路線距離は 1 万 1206 キロに達していた。1930 年には首都ブカレストに信号が設置され始め、大都市では電気路面電車も走るようになった[中島 2007:232]。一方、バルカン地域で唯一の石油生産が国を潤していた。1926 年の石油生産量は 188 万 6000 トンに達した。他の鉱物資源としては、褐炭、クロム、マンガン、水銀、雲母、銅、鉄、鉛、アンチモン、ビスモス、モリブデン、黄鉄鉱などがあり、トランシルヴァニアではメタンガス、ボーキサイト、金、銀を産出した。1930 年から 1939 年の間に、工業労働者数は 15 万 7000 人から 29 万 4000 人に倍増した[ロスチャイルド 1994:317]。だが、その道は陰にさまざまな危機的条件に満ちていた。

第 1 に、ギリシア人徴税官ファナリオットを介したオスマン帝国の間接的な支配下に置かれていたため、ルーマニア農民は土着の土地貴族であるボイエールと同じく広大な所領を所有するコンスタンティノーブル教会の聖職者によって支配され、従来からの権力構造が温存されていた。在地のルーマニア人領主層が形成される一方で、領主による直営地経営が発達せず、農地は原則として農民共同体によって占取される経済構造となった。

第 2 に、ルーマニア農村の最も深刻な問題である土地不足と過剰人口が悪化し、農民の 85%が土地をもたず、相続による土地の細分化と農村の人口過剰によって農村の絶対的窮乏化という深刻な社会問題が引き起こされていた[木戸 1977:136]。またボイエールがトルコへの年賦金や賄賂を上乗せして農奴に近い状態の農民を容赦なく収奪したため、ルーマニア人中間層が発達することができず、商業や金貸し業はユダヤ人とギリシア人がほとんど独占していた。19 世紀になってようやく育成された中間層も、土地貴族ボイエールの影響力と零細な農民の無力感に挟まれて政治的基盤を築くことができなかった[木戸 1977:90]。

さらに権力構造の温存による経済構造の不均衡だけでなく、西欧経済との交流による商業の発達が農民の生活を悪化させた。貨幣経済の浸透と外部世界との接触を農村にもたらしことになった資本主義経済の発達は、農民の伝統的生活様式や共同体的社会意識を底辺から動揺させた。それは農村内部における階級分化としてあらわれ、貨幣経済化にともな

い地主や富農層は蓄財が容易になり、一部は商人や金貸しをかねる一方、大多数の中貧農は生計や納税に必要な収入を得ることができず高利の借金を負い、債務奴隷化した。そのため、農民の借金増大が社会問題となり、政府は低利の融資制度をもうけたが、借りるために担保や保証人が必要なため、資金の多くは富農層の手にわたり、それを富農から一般農民に高利で又貸しすることになり、農民は農村における伝統破壊を生活条件の悪化と結びつけ、変化のシンボルとされた政治家や官僚や商人の住む都市を憎んだ[木戸 1977:116]。

第 3 に、官僚制と政治家の腐敗が一貫した産業政策の不在をもたらし、豊かな工業生産にもかかわらず、農民などは極端な貧困の中に取り残された。彼らエリートは外国資本に対抗するための民族主義的近代化推進論者として振る舞いながら、他方で愛国的大義名分の下に農民から搾り取った富を外国の銀行口座にため込んだ[ロスチャイルド 1994:319]。鉄道政策に関して、政治家たちはそれぞれが自分のお気に入りの鉄道路線をもち、それを自分の好きな方向に伸ばしたがった[ロスチャイルド 1994:317]。こうして取り残された農村の余剰労働力は 100 万以上 200 万以下の数に上ったと推定される[ロスチャイルド 1994:318]。

一方、知識人たちエリートが執着した民族表象は、反ユダヤ主義を媒介として支配的な教派であるルーマニア正教会と、ナチズムの影響を受けた右翼急進主義運動とを結合させる鋸の役割を果たすことになった。このようにルーマニア正教が政治と深く関わるのは初めてのことでない。ルーマニアの歴史においてキリスト教⁹⁴と世俗権力は、多くの場合非常に密接な関係を結んでいた。ルーマニア北部のブコヴィナ地方に点在する多くの修道院にみられるように、中世の封建国家はキリスト教を手厚く保護した。近代に入ってから土地改革をめぐる国家と教会は対立したが、民族の精神的支柱としての教会の地位は揺るがなかった。第一次世界大戦後にトランシルヴァニアを併合して成立した「大ルーマニア」国家においても、正教会とギリシア・カトリック教会が国教の立場を占め[中島 2006 : 393]、戦間期のルーマニア国家はキリスト教国家の性格を示していた。

したがって、ルーマニアにおいても社会的な進出の著しいユダヤ人は、ルーマニアの知識人や一般民衆から敵視される困難な立場に置かれた。こうした反ユダヤ主義の始まりは、ルーマニアにおけるユダヤ人が 19 世紀にガリツィア Galitia⁹⁵から大挙して移住してきたことにあった。ユダヤ人の急増が社会的、経済的、政治的な面からのルーマニア人との軋轢を引き起こした。社会的には、彼らには土地の所有が禁止されたため農業に従事することができず、市民権がないために官吏、政治家への途も閉ざされていた。その結果、ユダヤ人は金融、商業や知的職業にもっぱら従事することになり、その子弟は大学へと数多く進んで医者や弁護士などを目指し、ルーマニア人大学生との競争が激化した。ジャーナリズムもその多くがユダヤ資本下であって、ルーマニア人知識人との抗争の場となった。経済的には、主に都市に居住したユダヤ人に対して⁹⁶、農村に定着したユダヤ人は不在地主化したボイェール土地貴族の領地の管理を請け負って、居酒屋経営、金貸し、仕立屋、商人などとして成功し、困窮する農民から直接に反感を受けるようになった。政治的には、都会で自分たちの領分を侵されることを恐れて反ユダヤ主義をあおるルーマニア知識人たち

の反感の対象となり、ユダヤ人に市民権を認めようとする憲法改正への反対運動などが起こった。

戦間期ルーマニア国家の政治目的は産業資本の育成と農民の不満を沈静化することだったので、政府はユダヤ人の権利制限を積極的に行なったが、それに対して西欧を中心とする諸外国は大きな非難を浴びせることとなった。他方、民間の反ユダヤ主義はキリスト教や右翼急進主義運動と結びついた。ユダヤ人の社会進出に反対して、多くのキリスト教的政治団体が結成された。そのなかでも最も影響力を強めたのが、コドレアヌに率いられたレジオナル運動であった。

レジオナル運動⁹⁷の政治的展開過程にみられる最大の特徴は、運動の創始者であり指導者でもあったコドレアヌの強烈なカリスマ的個性⁹⁸、神秘的な雰囲気の中にあることができる。コルネリウ・ゼレア・コドレアヌは、ポーランド系ルーマニア人ヨン・ゼレンスキ Ion Zieliński の長男として 1899 年に生まれた。ポーランドからの移民でありながら、ルーマニア民族主義と反ユダヤ主義を強く信奉していた父親は、1910 年にニコラエ・ヨルガ Nicolae Iorga(1871-1940)とアレクサンドル・クーザ Alexandru C.Cuza(1857-1947)によって創設され、保守的で反ユダヤ主義的な傾向を持つ「民主民族主義党」Partidul Naționalist-Democrat の地方指導者だった。このような父親の政治的傾向がコドレアヌのレジオナル運動に色濃く反映していると考えられるが、それが明らかになるのは後のことで、当初よりコドレアヌの受けた学校教育において軍事と法律への関心があらわれていた。まずマナスティレア＝デアル陸軍学校で第六学級まで学び、従軍後はボトシャニの陸軍高校で 1 年、さらに父親がドイツ語教師を勤めるフシ高校へ進学した。

コドレアヌの政治的活動は、1919 年に入学したヤーシ大学法学部で始まる。当時の学部長は「民主民族主義党」創設者のクーザであり、その政治的影響力によってコドレアヌは民族主義へと導かれた。おりしも隣国から迫害を逃れてきたユダヤ人の進出が著しいヤーシでは、労働運動、ユダヤ人などの左派と民族主義的傾向を示す右派両勢力の対立が激化していた。コドレアヌは、民族キリスト教社会主義を掲げる反共組織「民族意識防衛団」Garda Conștiinței Naționale に加入し、続いてヤーシ大学法学部学生協会会長（後キリスト教学生協会）に就任した。1922 年にはドイツのベルリン大学へ留学したが、反ユダヤ主義学生運動の高まりにともない帰国し、「キリスト教民族防衛連盟」Liga Apărării Naționale Creștine (L.A.N.C.)に参加する。これは国内居住のユダヤ人に市民権を賦与しようとする憲法修正に署名運動によって反対する団体で、クーザを議長としていた。この組織への参加で、コドレアヌに対するクーザの思想的影響はさらに深まった。

1923 年 10 月 8 日には、政府関係者に対する襲撃謀議のため投獄されるが、このとき獄中でコドレアヌ思想（後のレジオナリズム）の萌芽が生まれた。そして投獄仲間がレジオナルの創立メンバーになる。本章の冒頭でも述べたようにコドレアヌの思想的目覚めは、大天使ミカエルの顕現という獄中での神秘体験に基づいている。顕現したのが大天使ミカエルであるということには、おそらくキリスト教圏における重要な象徴的意味が含まれて

いた。大天使ミカエルは守護者というイメージから、その像がしばしば山頂や建物の頂上に置かれていたが、ルネサンス期に入ると燃える剣を手にした姿で描かれるようになり、中世においてミカエルは兵士の守り手、キリスト教軍の保護者となる。レジオナールの戦闘的性格は、大天使ミカエルの表象によって強化されたと思われる。

資本主義を体現するとみなされたユダヤ主義と闘う使命感に始まったコドレアヌの政治活動は、こうして新たな段階に入ったのである。その活動のために、ルーマニア民族の倫理、精神性を鍛えることと、当時の政治家たちの政治屋主義を克服することが課題とされた。コドレアヌは、毎朝、監獄のなかの教会で礼拝を行い、祭壇の扉に掲げられた聖ミカエルのイコンを活動の旗印にしたという。さらに、獄内で「十字架兄弟団」Frății de Cruceを創設し、この集団を通して、疑似軍事訓練、遠足、ハイドック（義賊）小説読書会、儀礼を行なった。1924年3月29日には、裁判の結果、無罪となり釈放された。この裁判を通じて、コドレアヌは全国的な知名度を獲得した。1924年10月25日、コドレアヌは学生への虐待と暴行を指令した警察署長マンチェを射殺し再び投獄されたが、それに対して全国的な擁護キャンペーンが繰り広げられた。裁判では社会的騒乱の罪で起訴されたにもかかわらず、正当防衛でこれもまた無罪となった。1927年6月24日になると、コドレアヌはついに大天使ミカエル軍団を結成する。結成メンバーは、獄内生活をともにしたイオン・モツァ Ion Moța(1902-1937)ら5人を核とし、続いて最初のメンバー15人が誓いの契約をたてる。

レジオナールの組織構成は、クイブ Cuib（巣）といわれる単位を基礎としていた。このクイブは、3人から13人までのメンバーとこれを指揮する一人のリーダーからなり、愛を基礎にしたレジオナールの小家族ともいえるものである。根本原則として、規律・労働・寡黙・学習・助け合い・名誉などが掲げられている。未来の国の建設者となる若い幹部養成のための学校として構想され、メンバーが守るべき義務として、ルーマニア正教会に敬虔に仕えること、私欲をもたず仲間を第一にすべきこと、ルーマニア民族のために自分を犠牲することなどが定められていた。コドレアヌは、コマンダントの名誉称号を与えられ、絶対的な指導者 Căpitanul とみなされた。

1929年11月8日、コドレアヌは大衆宣伝活動を開始する。政治集会を開き、反政治屋主義、民族意識覚醒キャンペーンを行なった。1930年6月には、政治的組織として「鉄衛団」Garda de Fierを結成する。レジオナールというエリート組織だけでは、組織的な政治運動を行うことができなかったため、大衆的な政治組織を設立したのである。当時のルーマニア国内の政治的状況は、カロル2世 Carol II (位 1938-1940)という強い個性をもつ国王によって左右されていた。ユダヤ人女性との結婚のため、一度は王位を追われたカロルが、1930年6月6日に息子である国王ミハイ Mihai をアルバ・ユリア Alba Iulia 大公にすることで、みずからが即位し復位していたのである。これにより、首相マニウ Iuliu Maniu が辞職し、それ以降、国王の意を受けた人々が組閣することになった。

カロル国王は、まず歴史家ニコラエ・ヨルガと自由党のアルジェトイアヌ Argetoianu に組

閣を命じ、1931年4月ヨルガ内閣が誕生する。このヨルガ内閣の下で、1931年11月鉄衛団の非合法化がなされた。続いて、ヴァイダ＝ヴォダ Vaida Voda 組閣、マニウの再組閣、ヴァイダ＝ヴォダの再組閣、1933年11月に退陣とめまぐるしく内閣が交替した。

コドレアヌのレジオナール運動は、既成の政治的勢力と対立しながらも鉄衛団の名の下に合法的な政治的活動を行い、選挙を通しての政権奪取を目指していた。しかし、その方針が転機を迎えるきっかけとなったのが、1933年11月に成立したドゥカ Duca 内閣だった。ドゥカ内閣は台頭する鉄衛団に対して弾圧を加えたが、それに対し1933年12月29日、レジオナールはドゥカ首相の射殺で弾圧に答えた。

一方、この時期に運動方針をめぐってレジオナールの内部対立が激化する。レジオナール運動の活動が大衆化することによって、先鋭な戦闘性が鈍化してしまうことに不満を持つミハイ・ステレスク Mihai Stelescu などの過激派が登場したのである。だが、この分裂の危機はステレスクの暗殺によって取り除かれた。

1934年12月には、政府による弾圧の結果、政党としての鉄衛団は終焉を迎え、これで鉄衛団の第三次解散となった。鉄衛団に代えて、1935年にカンタクジノ将軍をトップとする新組織「すべてを国に捧げる」Totul pentru Țara が結成された。1937年にタタレスク Gheorghe Tătărescu 内閣は、当時としては珍しく4年間の任期を全うする。この時代は金融恐慌後の近代化進展期で、多くのルーマニア人の郷愁の的とされる。だが、政治的には政党の離合集散の混迷期で、政権党である自由国民党 PNL の内部も四分五裂状態だった。1938年、反ユダヤ主義的政策を推し進めるオクタヴィアン・ゴガ Octavian Goga 内閣が成立する。ゴガは、コドレアヌと平和協定をむすんだ。続いて1938年2月10日には、ミロン・クリステア Miron Cristea 総主教による挙国一致内閣が組閣される。これは右翼の首相経験者とテクノクラートを含む評議会の設置で政党の活動を停止させ、議会権限を大幅に縮小することを目的としていた。

1938年2月20日には戒厳令下において国王独裁憲法が国民投票で決定され、国王との妥協を拒んできたコドレアヌも政治的活動を最終的に放棄するにいたる。政治組織「すべてを国に捧げる」を解散し、メンバーへ回状を配布し服従することを命じた。回状の内容は、「神とルーマニア民族のために犠牲になれ」「我々は暴力には訴えない。心ならずも暴力の道へ導かれたときの、過去の経験でもう十分である。いかなる暴力にも、我々は一切応じない。耐えるのだ。たとえ全ルーマニア民族が無意識な家畜の群れとして取り扱われるときであっても。我々はクーデターを行なうことを欲しない」⁹⁹ というものだった。さらにコドレアヌが導いたレジオナール運動の息の根を止めたのが、世界的な歴史家でもあるニコラエ・ヨルガ首相だった。彼はレジオナールの活動を断罪する論説を発表したが、それに対してコドレアヌが抗議文で対抗したのである。ヨルガは内務大臣カリネスク Calinescu の勧告にしたがい、誣告のかどでコドレアヌを告発した。1938年4月16日、コドレアヌは誣告罪で60日の禁固刑を宣告され、さらに機密漏洩罪、反逆罪で起訴された。そしてレジオナール幹部の逮捕がこれに続き、ナエ・ヨネスク、エリアード、コンスタンテ

イン・ノイカなど多数の知識人がシンパとみなされて収容所へ送られた。それらの知識人には釈放の条件として転向声明書への署名が要求され、その多くがこれに従った。コドレアヌの運命に関していえば、1938年11月30日、収容所からブカレストへの護送中、逃亡を図ったとして13人の幹部とともに謀殺される。ここにコドレアヌによるレジオナール運動は消滅し、以後の運動は、幾人かのエピゴーネン、なかでもナチス・ドイツと親密な関係にあったホリア・シマ Horia Sima などによる暴力的なファシズム運動として展開していくことになる。

コドレアヌを指導者としたレジオナール運動の社会的背景は、当時の世界状況のなかで捉えるならば、第一次世界大戦後の西欧全体に広がった精神的・政治的危機の特殊ルーマニア的表現といえることができる[ロスチャイルド 1995:306]。戦間期ルーマニアの政治、経済、社会的領域にはびこったのは、産業資本家やそれと結託した政治家による搾取や腐敗、怠惰、無能力、さらに体制エリートの深いシニシズムや西欧とくにフランスに影響を受けた浅薄なコスモポリタニズムなどであった。レジオナール運動の参加者はそれに反対して、正義と廉直と活力、理想主義と土着主義をもたらし革命を主観的には誠実に希求した。レジオナール運動の参加者には大学生など高等教育を受けた知識人予備軍が多いのも特徴であり、彼ら自身は西欧的な教養によって育まれながらも論理や合理主義、世俗主義、物質主義などを退廃的、破壊的、「ユダヤ的」とされる偽物の価値として否定した。これらの知識人の傾向はシオラン、エリアーデ、ノイカなど後に世界的に有名となる人々の活動にも共通するものである。そして運動はルーマニア社会の幅広い各層に訴えかける互いに矛盾しかねない要素を含んでおり、農民には平等を説き、若者には新しい世界像を描き、ブルジョアジーには秩序を約束した。その基本にあったのは当時のルーマニア社会を覆っていた民族主義的感情であり、人々の排外的、狂信的、反ユダヤ的、反資本主義的、反マルクス主義的な諸傾向と深い不安感情に訴えた。コドレアヌやイオン・モツァに代表的な宗教的で福音主義的、禁欲的で死を恐れない鉄衛団員の行動は、保守化した民族農民党に幻滅した農民からも支持を得たし、さらに弱体で資本家の言いなりになる労働組合に嫌気の差したプロレタリアートの間でも支持を獲得した。この運動は、農民社会を襲った近代化の衝撃を特定の少数民族すなわちユダヤ人へと向けて民族感情をあおり、かつまた大衆の正教会への厚い信仰心に訴えることによって大きな成功を収めた[ロスチャイルド 1995]。

6.2 「1927年世代」—ミルチャ・エリアーデとナエ・ヨネスクを中心として—

大戦間期 1930年代のルーマニアを政治的、社会的にのみならず文化的にも彩ったのがレジオナール運動とよばれる右翼急進主義運動だったことは、すでに述べたとおりである。同時代のドイツ・ナチズム、イタリア・ファシズムに比べれば世界で知られていないが、ある国民が全体として政治的熱狂の渦に巻き込まれたという点では肩を並べる政治的現象であるといつてよいであろう。あるいは、これもまた一般にはほとんど知られていないが、ユダヤ人に対する大虐殺[Butnaru 1992]が行われたという点でも特筆すべき共通点をもって

いる。さらにバイロンの美貌、不可解な行動にみちた短いその生涯によって伝説的存在となったレジオナル運動の指導者コドレアヌは、ヒトラー、ムッソリーニなどと同様のカリスマ的権威をもっていた。レジオナル運動は、従来、共産主義政権が支配するルーマニアでは、そのイデオロギー的立場から反動的テロリズムとして否定的にみられてきたが、チャウシェスク独裁体制が崩壊した 1989 年以降、評価の見直しが行われている。しかし、世界的に見れば右翼急進主義運動とそれに関わった知識人たちへの批判は、なおもやむことはない。ファシズム運動と知識人との関係は、ナチへの共感をあからさまに表明して活動したハイデggerの問題など深刻な課題として残されたままである。

そもそもレジオナル運動のなかで示されたコドレアヌの宗教的でもあり神秘的でもある特異な個性は、当時のブカレストにおける知識人サークルをはじめとして、多くの知識人の共感を得ていた。その知識人サークルのひとつは、レジオナル運動が高揚期を迎えていた 1932 年 10 月から 1933 年 12 月の間、ヴァシレ・マリン Vasile Marin、ラドゥ・ジル Radu Gill などの若い知識人たちによって創刊された雑誌アクサ Axa である。コドレアヌは、アクサに集った知識人たちと親しくつきあい、その影響で、レジオナル運動もまた地方色、土俗性を脱却して都会的に洗練されていった。他方、もうひとつのグループであるクリテリオン Criterion サークルが、ミルチャ・エリアーデ、ミルチャ・ヴルカネスク Mircea Vulcanescu、ミハイル・セバスチャン Mihail Sebastian、ダン・ボッタ Dan Botta、コンスタンティン・ノイカ Constantin Noica らの知識人によって結成された。

両グループともに、反ユダヤ主義者で右翼的、非合理主義的哲学を説き、レジオナル運動を死の直前まで支持していたブカレスト大学教授ナエ・ヨネスクを信奉していた点でも共通している。ブカレスト文化エリートへのナエ・ヨネスクの影響力は、レジオナル運動との関連においても絶大であったようである。これらの知識人は当時のルーマニア最高の知性集団というべき存在であったが、シオラン、エリアーデ、エネスコなどをはじめとしてレジオナル運動に与した知識人たちは、枢軸国が敗北した第二次世界大戦後は、社会主義体制のもとで国内にとどまって戦前、戦中の右翼急進主義運動への加担を理由に迫害されたり、あるいはそれを恐れて敗戦後すぐに亡命を余儀なくされたりと、悲劇的な運命を辿ることになる。

ルーマニアを代表する世界的な宗教学者であるエリアーデも、ファシストとしての非難にしばしばさらされてきた。エリアーデには、ルーマニアの右翼急進主義レジオナル運動との関連で暗い過去がある[Cain1989]。この過去が「エリアーデ問題」という知識人と右翼急進主義運動との関係のひとつの在り方を提示している。具体的には、戦間期ルーマニアにおいてエリアーデはファシストであったのか否か、彼の思想と行動が右翼急進主義運動への加担を示していたか否かをめぐる長年の論争として表れているのである。エリアーデの人生については、リッケルトによる伝記[Rickette1988]とエリアーデ自身の日記[エリアーデ 1984,1986,1989,1990]から、かなりくわしくその人生が辿れる。ただ、謎に包まれているのが、1930 年代から 1940 年代にかけての行動に関するエリアーデ自身の意図とその後の態度

の意味である。当時の知識人の多くが心を奪われたレジオナル運動との関係について、自己の愚かしさのせいであると自己批判を行なったシオラン[ボロン 2002:17]などと異なっており、エリアーデは生涯多くを語ることがなかった[Cain1989:29,Manea1992:101,Berger1989:460]。エリアーデ側からの資料としては、戦間期がある種の謎に包まれているのだが、エリアーデの良き友人であったミハイル・セバスチャンの日記には、運動を冷ややかに見つめるセバスチャンから離れてレジオナル運動に深く関わっていくエリアーデの姿が哀切をもって描かれている[Setastian2000]。それは彼にとって汚点たるべき時期であったのか、それともあえて誤解を招く発言を慎んだのか、簡単には判断できないが、いずれにせよ、右翼急進主義運動に加担していたとするエリアーデに対する批判は、エリアーデの反ユダヤ主義の有無を焦点にくりかえし行なわれてきた[Cain1989:27]。他方で、エリアーデを擁護する論陣も数多い[Allen1994、ケイヴ 1996、奥山 2012]。エリアーデとレジオナル運動との関係は、いずれ解明されなくてはならない問題であるが、シカゴ時代の「新しきヒューマニズム」の担い手に対する偶像化も、イスラエルを中心とする反ユダヤ主義狩りのひとつとなるのもまた避けられるべきであろう。

エリアーデはイスラエルの歴史学者から反ユダヤ主義的言動を批判されたばかりでなく、自分自身の弟子であったベルガーBerger からも右翼急進主義運動への関与を厳しく指弾されてきたが[Berger1994:51-74]、右翼急進主義運動に関与したのはエリアーデばかりではなく、シオラン、ノイカなどルーマニア最高の知識人たちの多くがレジオナル運動に賛同していた。右翼急進主義運動への知識人の関与の問題については、一般にはドイツにおけるナチズムと知識人との関係を対象として数多くの研究がある[ファリアス 1990,デリダ 1990,レーヴィット 1990]。だが、同じ右翼急進主義という性格付けが与えられようとも、ナチズムとレジオナルは、ドイツとルーマニアというそれぞれ異なる条件下で行われた政治的、社会的、さらに思想的運動である。それゆえ、ルーマニアにはドイツとは異なる固有の背景があったはずであり、また知識人の右翼急進主義運動への関与も、独特な形態と意味をとっていたと考えられる。

このエリアーデは、『世界宗教史』『聖と俗』『永遠回帰の神話』などの著作とそのなかで主張された「エピファニー」「歴史の恐怖」「永遠回帰」「聖と俗」などの個性的な概念で知られる世界的な比較宗教史学者であると同時に、『妖精の森』『ムントリャッサ通り』『マイトレーヤ』など幻想文学の大家でもある。一方、ナエ・ヨネスクは自らの著作をもたず、ドイツ思想研究者をのぞけば、わが国ではほとんど知られていない。この対照的な二人をとりあげるのは、1929 年の世界経済恐慌が波及してもたらされた社会的政治的混乱、近代政治システムとしての政党政治への不信とその機能不全、宗教的な装いをもつ右翼急進主義運動であるレジオナル運動の出現といった、ある意味でルーマニアの近代化の挫折が示された 1930 年代に活発な知的活動を行い、その優れた才能によってきわめて大きな社会的影響を及ぼしたばかりでなく、とくにレジオナル運動への共感と関与によってファシストとして後世からの厳しい評価をこうむることになった典型的な戦間期知

識人としての姿を示しているからである[Dubuisson1999, Berger1994, Cain1989, Allen1994]。

このエリアーデ問題を考える際にとるべき方法には、一般の思想研究と同じく少なくとも二つの方向が考えられる。その作品の内的な構造を解明する方法と、作品と社会との関わりから評価するという方法であるが、本論考は後者に近い方法的立場にたつ。この立場から、エリアーデとナエ・ヨネスクの2人とレジオナル運動との関係を軸にして、彼らを取り巻く1930年代の社会的政治的条件と思想的動向に注目し、それによって、エリアーデを作品中心に個別に評価したときの偉大な宗教史学者、幻想文学作家とは異なる、ナエ・ヨネスクに心酔したブカレスト知識人集団の一人としてのエリアーデ像を浮かび上がらせようと意図している。

レジオナル運動に関与し、亡命を余儀なくされた知識人の代表格であるミルチャ・エリアーデは、1907年ルーマニアの首都ブカレストに生まれ、14歳で論文を執筆したという神童ぶりで、1925年にブカレスト大学に入学し1929年に卒業した。この間、ナエ・ヨネスクと知り合い、生涯の師として仰ぐことになる。ブカレスト大学卒業後に、エリアーデはインドへ留学し3年間をすごす。この間に小説「マイトレーヤ」のもととなる恋愛事件を経験する。帰国後の1933年には、小説「マイトレーヤ」を発表し、一躍小説家としての名声を得る。この時期にブカレスト大学においてナエ・ヨネスクの助手となり、ナエ・ヨネスクが刊行した右翼的政治新聞クヴントゥル *Cuvîntul* の編集協力者を務める。同時に、師ナエ・ヨネスクとともにレジオナル運動へ関与し、指導者コドレアヌと親しく交わったが、1938年にコドレアヌが射殺され、レジオナルへの弾圧が強まると、エリアーデもレジオナル運動との関与を咎められ、ミエルクリャ・チュウク *Miercurea Ciuc* 監獄へ投獄された。しかし、幸運にもエリアーデはサナトリウムへ送られ、そこで解放される。さらに1940年にはコンスタンティン・ジュウレスク *Constantin Giurescu* 宣伝省大臣の好意で、ロンドンへ外交団一員として送られた。同年、ルーマニアではアントネスク將軍率いる民族軍団国家が成立し、その新体制のもとでエリアーデは文化アタッシュに任命され、サンラザールが支配する独裁国家ポルトガルの首都リスボンへ赴任して1945年までそこにとどまり、宣伝プロパガンダ活動、情報収集活動に従事する。ルーマニアにおけるアントネスク軍団国家の崩壊後、エリアーデはパリへ亡命し、1956年まで流浪生活を余儀なくされる。だが、この間に著作を発表し世界的な名声を得る。1956年にアメリカへ招待され、1960年からシカゴ大学に奉職し、1986年に78歳で亡くなるまでジョセフ・キタガワなどの保護のもとで恵まれた立場を享受することとなった。

一見、幸福な後半生であるのようにみえるが、右翼急進主義運動への関与を何度か蒸し返され批判されたり、あるいはリッケルトによるエリアーデの伝記のなかでも、あきらかに当時のことへの言及をさけたり、不自然な沈黙がかえって雄弁にエリアーデとレジオナル運動との複雑な関係を指し示し、エリアーデ自身の苦悩をはからずも映し出しているかのようである。

エリアーデの間接的な弁解はおおむね二点にしばられる[Berger1989:461]。第一に初期のレ

ジオナール運動は平和的であり、純粋な宗教運動であり、後のユダヤ人虐殺ポグロムは予想し得なかったというものと、第二に師ナエ・ヨネスクの影響が決定的であり、彼の死まではその思想的影響圏から逃れることはできなかったというものである。第一点に関して言えば、レジオナール運動の暴力的な性格は初期の活動からも明らかであり、それを認識していなかったというのは詭弁に過ぎず、あるいは政治的未成熟も度が過ぎたというべきであろう。ただし、多くの社会運動がその展開過程で変質するということは、近年では日本のオウム真理教などをはじめとして歴史的にもしばしばみられることでもあり、たしかにエリアーデが初期のレジオナール運動に賛同したが、後に幻滅したということもないわけではない。しかし、それによって運動への関与が免罪されるかどうかは別の考察が必要であろう。第二点に関しては、すべてが師ナエ・ヨネスクのせいだというのなら、エリアーデは思想家としての矜持をみずからなげすめることになる。とはいえ、エリアーデを含めてナエ・ヨネスクの周りに集った者たちは、まだ 20 代後半の若者たちであった。後に世界的な思想家になったとはいえ、未熟な時期の思想的熱狂に対して生涯にわたって責任を追及し続けるのも酷ではあろう。いずれにせよ、エリアーデとレジオナール運動との複雑な関係は、彼の穏やかな後半生のなかですら膿となってうずき続けていたと思われる [Calinescu2001:666]。

ところで、エリアーデの擁護者たちはエリアーデの非政治的傾向を強調するが [Allen1994]、他方でマッカチオンなどのようにエリアーデ宗教学と政治性を結びつける論者も現れている [Allen1994]。だが、エリアーデのレジオナール運動への関与を認めたうえで、エリアーデの言葉にあるように責任を問われるべきは、やはりナエ・ヨネスクであろう。

ナエ・ヨネスクは、ルーマニアが近代国家として独立した 1878 年から 12 年後の 1890 年に生まれ、第二次世界大戦勃発後まもなくの 1940 年に没している。その 50 年の人生はルーマニア近代化の歩みと深く関わり、ルーマニア経済の前近代性を示す 1907 年の農民大一揆のときに 17 歳、領土的野心が全開する 1914 年から 1918 年の第一次世界大戦中はドイツへ留学し拘束され、近代以降ルーマニアの国民的念願としてきた 1918 年のトランシルヴァニア併合時には 28 歳、1920 年代のルーマニア知的黄金期、大恐慌後の 1930 年代国王独裁期から右翼急進主義国家への移行期には 30 歳代からの中年期にあたり、ルーマニアにとって重大な歴史的事件がナエ・ヨネスクの人生の傍らで生じている。

ナエ・ヨネスクは、1890 年の 6 月 4 日にブライラで生まれ、その地で小学校、中学校、高校を終える。後の右翼思想家としては興味深いことに、高校生の時に社会主義思想にふれている。社会主義思想の影響は日本の右翼思想家などにもみられるので、世界的な当時の傾向だったのであろう。ブカレスト大学に入学すると文学哲学学部で学び、1912 年哲学専攻科を終了する。同年、マテイ・バッサラブ Matei Bassarab 高校の教師に任命され、しばらく雑誌の編集を手伝った後で、ドイツのゲッティンゲン大学へ留学した。まもなく第一次世界大戦が勃発し、帰国して兵役に就くことを余儀なくされる。1915 年には結婚し、1916 年に再びドイツへ旅立った。ルーマニアの参戦にともない、1916 年 8 月には収容所へ収攬

される。1917 年になって解放され、再び研究に従事し、1919 年には『数学の新しい基礎付けの試みとしての論理学』によってミュンヘン大学で博士号を取得した。同年、ルーマニアに帰国し、大学とジャーナリズムの分野での活躍が始まった。反ユダヤ主義、反合理主義、そしてとくに反政党制という政治的信条ゆえに逮捕と投獄が繰り返され、最後にはレジオナール運動との関係を問われて投獄され、解放された後の 1940 年 3 月 15 日にブカレスト郊外にあるバネアサ Baneasa の別荘で生涯を閉じた。

ナエ・ヨネスクは生涯において、ただ 2 冊の書物と 2000 を超える雑誌記事、論説を残すが、この書物はみずから執筆したものではなく、聴講した学生たちが講義録を編集したものである¹⁰⁰。つまるところ、彼自身は著作にまったく意義を認めていなかったらしいのである。彼は生きた哲学、生きた言葉を欲して、自分を取り巻く状況とのアクチュアルでリアルな関係を望んでいたとされる。講義の一瞬一瞬が知的な活動の輝きであり、実際に起こっている状況のなかで論説をはることが彼の学問の実践だった。講義における学生たちの知的な興奮と影響によって、彼にはルーマニアのソクラテスという名が献上された。

彼は大学ばかりでなく政治の世界で活躍したが、実際には思想的指導者、悪く言えばデマゴグだった。その影響下にあったのは、すでに述べたようにエリアーデ、シオラン、ノイカなどブカレストにおける知的秀才たちであり、またコドレアヌをはじめとする右翼運動指導者たちだった。われわれに残された講義録や当時の学生が成長し後に思想家となってから記した言葉からは、偉大な教師としてのカリスマが際立ち、思想の内容にはとりたてて思想史の中でみるべきものはないようにも思われる。彼に影響を与えたといわれるのは、当時のヨーロッパで一般的であったシュペングラー Schpengler やベルジャエフ Berdiaef であり [Surugiu2008:69]、ナエ・ヨネスクが示した反近代主義的、終末論的な気分はヨーロッパ全体に共通する傾向なので、とりたててルーマニア、とくにナエ・ヨネスクに特徴的といえるわけでもない。1930 年代のルーマニア知識人のほぼすべてに影響を与えたとみなされるヨネスクの思想を独自なものとして扱うか、それともヨーロッパ近代思想の思潮のなかの亜流として位置づけるかは悩ましい問題である。

彼の政治的立場は、ルーマニア民族主義、反ユダヤ主義、国王独裁支持、指導者崇拜などによって示され、ある意味で右翼反動の極みとでもいうべきものである。彼の学問的実践と関連する特徴は、哲学的な用語を政治学的な用語に転換して、自らの政治的立場を主張するというものだった [Surugiu2008:68]。その哲学的な基礎は、反合理主義、反西欧主義、反近代主義の上に立っており、とくに近代政治思想、その基礎にある近代哲学の父として、デカルトとルソーへ激しい批判を行なった。そして政治的には、政党政治を否定し、カロルの帰国と国王就任を支持して国王による独裁を肯定し、後にはコドレアヌへの「指導者崇拜」ともとれるレジオナール運動の有力な思想的支持者となった。反ユダヤ主義という点では、弟子のひとりミハイル・セバスティアンが出版した小説の序文に、ユダヤ人はユダヤ人であるかぎり救われることはないなどと書き、物議をかもしだした [Calinescu2001:656]。彼を敬愛する弟子たちですら反発を示し、論争が巻き起こるほどだった。

ブカレスト大学での講義で彼に魅了された弟子たちはそうそうたる顔ぶれをそろえ、彼らはルーマニア「1927年世代」ともよばれた[Pavel2006: 6]。エリアーデ、シオラン、コンスタンティン・ノイカ、ウジェーヌ・イヨネスコ、ヴルカネスクなど枚挙にいとまがない。世界的な名声を博した人物だけでも、エリアーデ、シオラン、ウジェーヌ・イヨネスコがいる。先にもふれたが、これらの知識人がほぼすべてナエ・ヨネスクの影響下にあったということからは、ブカレストの知的サークルに特有の事情が生じていたのかと思われる。1930年代のブカレストには、当時のヨーロッパの知識人たちにも共通する強迫観念やさしこまれた政治的状況、あるいは終末論的気分があったのであろうか。

ひとつの解釈としては、ある種の閉ざされた空間のなかでの知的エリートという同質な存在が相互に模倣しあった結果だと考えられる[Calinescu2001:649]。もうひとつの解釈としては、ごく一般的な発想法であるが、固有の歴史的、社会的条件が知識人に共通の観念を生じさせたというものである。同質な存在の相互模倣というのは、エリート文化のまったきなかには右翼急進思想が舞い降り、知識人たちがそれに群がりよったという事態を意味している。若きエリートたちは互いの差異を際立たせるために、より過激に、より急進的に思想を解釈しようとする。これはブカレストの一空間に限らない現象である。ジラルルの相互模倣欲求が一つの集団をして同一の傾向へと導く[ジラルル 1971]。それがブカレストの秀才たちに生じていたのだと考えられる。ウジェーヌ・イヨネスコもエリアーデを激しく批判しながらも、憎むことができないと告白している[Calinescu 2001:654, Pavel 2006:7]。エリアーデもまた反ユダヤ主義的言説をまき散らしながらも、ミハイル・セバスティアンの作品を肯定する[Pavel 2006:654]。共通するのは、師ナエ・ヨネスクの影響力への怨嗟の声である[Calinescu 2001:665, Pavel 2006:6]。神としてのナエ・ヨネスクの前で、信者たる若き知識人たちは忠誠を尽くそうと競いあった。それは神の没落以外に呪縛からの解放がかなわなかったと、信者たるエリアーデ、イヨネスコ、シオランたちが後に理解した事態なのであった。

あるいはもうひとつの解釈によると、第一次世界大戦後の時代を支配した反合理主義、反近代主義、反ユダヤ主義という社会思潮が影響したというものである。第一次世界大戦でのドイツの敗北とその後の終末論的雰囲気は汎ヨーロッパ的現象となり、ルーマニアにも思想的影響を及ぼしていた。国民党と農民党との党派争いとなった政党政治の混乱もそれに拍車をかけている。そのなかでルーマニア民族の再生が叫ばれ、ユダヤ人の排斥とセツトになっていった。それは地主制的資産に基づいたルーマニア富裕層からなる知識人たちの資本主義への恐怖であり、商品経済への憎悪でもあった。経済と政治へのフラストレーションが若き知識人をして、美しき独裁者コドレアヌへの崇拜を生み出していったと考えられる。詳しくは次章で論じる。

第7章 ルーマニア知識人の課題とレジオナル運動

19世紀以来、「ミオリツァ」というバラードに関するフォークロア研究が数多くのルーマニア知識人によって熱心に行われていたことと、戦間期においてはルーマニアを代表する知識人の多くがレジオナル運動というルーマニアに特徴的な右翼急進主義運動へとなだれ込んでいったことを前章までに確認した。

本章では、ルーマニアの社会的危機の中で展開したレジオナル運動に関わった知識人たちと、レジオナル運動とは一見無関係に見える「ミオリツァ」研究に従事した知識人たちとのつながりを考えることで、ルーマニア近代における知識人たちの思潮を作った固有の枠組みの存在を確かめる。すなわち、エリアーデをはじめとして、レジオナル運動に参加した知識人もまた、「ミオリツァ」を中心とするフォークロア研究に携わっており、政治的運動と学問的営みという一見異なる営みには共通する内的傾向があるのではないかという仮説を検証することにしたい。その上で、ルーマニア特有の歴史的条件を受けて苦悩した彼らの問題を指摘する。

「ミオリツァ」研究とレジオナル運動をつなぐものは、彼ら知識人たちがレジオナル運動に強く引かれ、賛美した要素のひとつである死を恐れぬ態度と民族の贖罪という考え方である。死の賛美、死者への崇拜は、レジオナル運動が示す神秘主義的傾向のなかで特権的な位置を占めていた。たとえば、当時の取り巻き知識人の一人であったパトラシュカヌ Patrascanu は、彼の著作の中でナチズムに触発されたレジオナル運動における死者崇拜の例を挙げている。こうしたレジオナルの死者崇拜は、鉄衛団の行進歌のなかにも見ることができる。死はそれ自体で最終的なものか、そうでなければカピタンへの絶対的服従のしるしとして認識されていたのである。

これらの傾向は、一言でいえば右翼急進主義運動に典型的なスタイルである。自己犠牲、献身、大いなるものとの一致、永遠に記憶されるべき母体などは、右翼急進主義運動のデマゴグ言語の常套句でもある。だが、レジオナルのメンバーたちが酔いしれたのは、ただそれだけの言葉によるものではない。彼らの感覚を揺り動かす生き生きとした象徴的表象が、レジオナル運動自体に見出されたはずである。その感覚に強く訴える象徴の力は、詩に限りなく魅惑されるルーマニアに伝統的な口頭伝承の世界に根付いたものだと考えられる。さもなければ、あれほどの知識人たちがレジオナル運動に参集したことをルーマニアの思想状況にてらし合わせて説明することができないであろう。

知識人たちが深く関与したレジオナル運動とフォークロア研究との間の呼応的要因、彼らの置かれた歴史的条件を明らかにできれば、それぞれの領域を超えてもっと広い射程において、すなわち、近代の超克に苦悩するルーマニア知識人という問題設定において、ルーマニアの右翼急進主義運動の独自性を明らかにすることができると思われる。いいかえれば、ルーマニア知識人が右翼急進主義運動に関与した思想的意味をルーマニアの宗教的かつ民俗的な社会空間と歴史的条件のコンテクストのなかに位置づけることができる。そこからは、さらにドイツ・ナチズム、イタリア・ファシズム、天皇制などの諸右翼急進主

義運動の比較論に向けた出発点になるという見通しも成り立つであろう。

7.1 「ミオリツァ」的運命論と運動原理としての犠牲

レジオナール運動の宗教的性格は、コドレアヌによる大天使ミカエル軍団の設立当初から強くみられたものである。それはコドレアヌが軍団の設立を決意するきっかけとなったのが、獄中での大天使ミカエルの顕現体験ということからも当然ではある。むろん、右翼急進主義というものが神秘主義とかなりの親近性を帯びているということは、すでに周知の事実で、イタリアのファシスト運動であれ、ドイツのナチズムであれ、狂信的に絶対的な存在に身を捧げ一体化をはかるという点で、神秘主義の傾向を示しているのである。だが、レジオナール運動に関しては、宗教的ということが、大衆動員や政治方針のレベルにおいてもさらに明確に直接的な現象として表れていた。ある知識人は、「レジオナール運動は人間の倫理的浄化と信仰の回復によって民族主義の宗教的再生を意味している」[Panaitescu1940]と述べ、また大衆動員のレベルでは、集団礼拝、賛美歌、行進など一連の儀式が組織のメンバーや信奉者を集団的高揚へと導いてゆくために用いられていたことが指摘される。

「敬服すべき腕前によって大衆を動かす諸要素、うまく作曲されて広められた流行歌、印象的な隊列行進、劇場的で印象的な騎馬行進、大衆の心のなかに擬似宗教的な印象を与える大行進、決まり文句の際限のない繰り返しなどである」[Polihroniade1933]

さらに、レジオナールが執り行なった儀式では、帰属するメンバーたちの感覚を刺激して集団に同一化するように図るため鮮やかな色彩が多用された。また村々では宗教的パフォーマンスとして特殊な礼拝の形が組織された。それは大地に口づけをし、小さな袋に土をつめ、それを首にかけ、農民たちには彼らへの忠誠を誓うことを求めるというものだった[Ioanid1990:146]。他方、軍団組織の構成原理においては、レジオナール運動の指導者に対する絶対的な忠誠が求められた。その根拠として、指導者コドレアヌはレジオナール構成員にとっては神そのものとして神格化されていたことがある。さらに自発的な犠牲というものが強く求められた。犠牲がもつ構築儀礼的な価値、贖罪的な価値が信じられて、実践されていたわけである。このようなレジオナール運動の宗教性は、大衆の宗教性と深く結びついたものであり、大衆の心深くに強く働きかけていたのである。

他方、政治運動の方針というレベルでも、一時期、大衆宣伝の一環としてとられていた選挙運動をベースとした議会主義という現実路線が、再び初期の宗教的性格へ復帰するということが見られた。そのきっかけとなったのが、1937年のスペイン内戦におけるモツァの死だった。モツァの死は、国を挙げての大事件となり、選挙での勝利を重視する議会主義に傾斜していたレジオナール運動を宗教運動へと劇的に回帰させることとなった。その葬儀に際しては、ブカレストの知識人たちがこぞって弔辞を捧げ、深い宗教性をもった政治運動家の死を悼んだ。レジオナール運動を宗教運動へと回帰させる重要な役割を死によって果たしたモツァは、レジオナール運動の創立メンバーの一人である。モツァは1902年

ルーマニア正教司祭イオン・モツァを父として生まれ、学生時代はクルージュ大学学生運動のリーダーとしてヤーシ大学を活動の舞台としたコドレアヌと同じく活躍した。レジオナール運動に参加してからは、運動内部のルーマニア正教主義、反ユダヤ主義を強力に導いた。彼は「シオンの知恵の書」のルーマニア語訳者としても知られている。スペイン内戦が始まると、彼はカンタクジノ将軍のレジオナール義勇隊に参加してフランコ側に立って人民戦線と戦った。モツァの戦死に影響された多くの人びとが、レジオナール運動に参加することとなった。そのなかには、レジオナール運動への参加をためらっていた正教司祭も多くみられた。これは、レジオナール運動のなかに正教会から失われていたダイナミズムと社会的動員力を求めたものと思われるが、そのことでさらにレジオナール運動の宗教的な性格を強めることにもなった。

レジオナール運動はたしかに議会制の枠内で権力に近づこうとしたし、既成政党との駆け引きをも全面的に拒否したわけではない。だが、決定的な場面での政治放棄や政治的プログラムの欠如は、この運動が一種の宗教的改革運動であったのではないかという印象を与える。合理的な政治的判断よりも宗教的雰囲気のほうがひとびとを惹きつけたのは、他の右翼急進主義運動以上である。そこに、ルーマニア的ともいえる右翼急進主義運動の特色をみてとることができる。そういった意味で、このルーマニア的なものは、レジオナールの知識人たちが再生させようとした「ルーマニア民族」と同じもののように思われる。そうしてみると、知識人たちがレジオナール運動に惹かれたひとつの理由である「ルーマニア民族」の再生というテーマには、それに先行するルーマニア民族を中心とする世界像が知識人たちの間に存在したのではないか。

そこで思い浮かぶのが、ルーマニアの右翼急進主義運動を特徴づける、感覚を揺り動かす生き生きとした象徴的表象の数々である。コドレアヌが民族衣装を身にまとい白馬に乗って行なった大行進や、婚礼に際して行われた儀礼はルーマニアの伝統に深く根付いたものであり、伝統に依った象徴と深く関わっている。またレジオナール運動における贖罪論や運命論、自己犠牲への傾斜などからは、ルーマニアに伝統的な口頭伝承「ミオリツァ」のなかの運命的死に限りなく魅惑される世界が連想される¹⁰¹。

これは、エリアーデがいうところのシンボリズムの力であり、エリアーデが意図しようとすまいと、右翼急進主義運動がもつ情緒的な側面とエリアーデの研究の基礎にある認識論的な立場とか非常に強いつながりをもっているということの表れと思われる。

エリアーデはインドへの留学体験、そしてインド・アーリア研究への傾倒、そして『世界宗教史』などの比較主義への志向を考慮すると、エリアーデを単純にキリスト教徒とよぶことはできない。そのエリアーデのキリスト教観の一部は、「ミオリツァ」と呼ばれるルーマニアの民間伝承詩の研究のなかに現れており、彼の持論である「聖なるもの」の顕現(エピファニー)と関連させて「ミオリツァ」の解釈を以下のように示している。

「この世界は葬送儀式や幽霊への恐れと関係がないばかりではなく、人々が世俗の目を通して、日常の光や経験のうちで見たままの、ルーマニアの野や村に似てさえも

いない。ミオリツァにおいては、宇宙全体が姿をかえている。人は、秘儀（この言葉の宗教的な意味での）が成し遂げられる典型的宇宙に導きこまれる。世界は聖なるものとして自らを開示する」[エリアーデ 1977:232]

エリアーデは、「ミオリツァ」における主人公の羊飼いの死を宇宙変容の契機と考える。羊飼いの死の儀礼は結婚の儀式と同一視され、この死との結婚はエリアーデにとって最も重要な主題となった。この結婚は宇宙的構造と規模を持った結婚であり、それは現代の意識にはもはや近付きえない人間と自然との神秘的連帯を開示するものであると。そして、この宇宙はそれ自体において、それ自身の存在の様態を通して、聖なるものであるのではなく、結婚という秘儀を通して聖化されるというわけである。

エリアーデは、この「ミオリツァ」の中心的な意味を「最も深遠な福音」と呼び、

「このバラードの最も深遠な福音は、自分の運命の意味をかえたいという牧人の意志、自分の死を神秘的な結婚に変容し、太陽と月を自分の側に呼び出し、そして自分を星々、湖および山々に投影することによって、自己の不幸を宇宙的典礼の一瞬へと変質せんとする牧人の意志より成り立っている」[エリアーデ 1977:235]

とみなすのである。

エリアーデはまた、こうした解釈と同時にルーマニアおよび東ヨーロッパ特有のキリスト教会という考え方に達した。このキリスト教の特徴は、異教的、古代的性格の強いことであり、キリスト教化された宗教的要素は限られていると考える。そして、このような宗教的性格をもったキリスト教は南東ヨーロッパ特有の新しい宗教的創造であると主張し、これを「宇宙的キリスト教」と呼んだ。さらに、この南東ヨーロッパ的な宗教的世界の成立について「歴史への恐怖」という考えを示している。

「宇宙的キリスト教は、東ヨーロッパの住民がこうむった災害や迫害を耐えさせたのであり、また救世主の死と復活によってあがなわれ、神イエス、マリア、および、諸聖人の足跡によって聖化された宇宙という考え方は、諸々の侵略とその侵略の恐怖が歴史的世界剥脱した力や美しさを背負った世界を、散発的で象徴的でしかないとはいえ、再び見いだすことを可能にしていた。歴史上の出来事が、キリスト論的ドラマにつながる瞬間として受けとめられ、対には形をかえられた」[エリアーデ 1977:238]

エリアーデはキリスト論的ドラマを歴史的に解釈することで、ルーマニアを歴史にささげられた供物とみなす。ルーマニアは歴史上の苦難によって特権的な位置が与えられ、それはあたかもユダヤ民族が捕囚によってみずからを歴史の主体とみなすようになったこととパラレルな傾向を示している。このようなキリスト教解釈からは、エリアーデにとってキリスト教が普遍宗教としての性格ではなく、きわめて民族的、歴史的に限定された特殊な性格を示しており、ナエ・ヨネスクのキリスト教的前提とは食い違っているように思われる。そして、こうしたキリスト教理解は、コドレアヌのレジオナル運動の宗教的性格への共感として現れている。

エリアーデはレジオナル運動に彼が理想とする宗教性を見出し、レジオナル運動は政治的性格をもつのではなく、精神的なキリスト教的な意味をもっていることを強調する。それが後のエリアーデの弁明にもつながっている。このレジオナル運動のもつ宗教的性格へのエリアーデの傾倒は、つぎの言葉にあらわれている。

「レジオナル運動は精神的、キリスト教的意味をもっており、現在の革命が社会階級や人間による権力の掌握を目的とするのに対して、レジオナル革命は民族の贖罪、ルーマニア民族と神との和解を目的とする。それゆえに、歴史上現在までなされたすべてのことに関してレジオナル運動は異なる意味をもっており、レジオナルの勝利は、われわれ民族の美点の再建だけではなく、新しいヨーロッパ的生活と調和した人間の誕生をもたらす」[Eliade1938:29]

エリアーデはレジオナル運動にルーマニア民族の再生の契機を期待するばかりでなく、「新しい人間」の誕生までも期待している。もっとも、ここで示された民族の贖罪と神との和解というレジオナル運動の民族再生に果たす役割への評価は、決してエリアーデに限られたことではなく、他の知識人たちの言葉にも共通してみられたものである。

「レジオナル運動は人間の倫理的浄化と信仰を回復によって民族主義の宗教的再生を意味している」[Panaitescu1940]

「私が感じた共感に誠実で深い宗教的信仰に気がついたときに始まった。コドレアヌの著作を読んだときからレジオナルを愛し始めた。それはもっとも純粋な理想主義によって導かれた仕事であり、もっとも屈辱的な迫害についての感動的な叙事詩であった」[Puscariu1937]

さらに知識人たちがレジオナル運動に強く引かれ、賛美した要素のひとつが死を恐れぬ態度と民族の贖罪という考え方であった。したがって、死者崇拝はレジオナル運動が示す神秘主義的傾向のなかで特権的な位置を占めていた。

「どんなに悲劇的かつパラドキシカルにみえようとも、戦争は若者になんらかの人生の希望をあたえるなにかであることを認めなければならない。また臆病な者がたとえ腕を天に差し伸べて、死にたくないと叫ぼうとも、今日、若者はなにかを、少なくとも死によって犠牲にできることを望み、ほかのどこでもみることができないものを見つけることができるように望んでいるのだ」[Vulcanescu & Manolescu1934:21]

「レジオナルは死を愛する、なぜなら彼の血がレジオナル的ルーマニアのための連帯の絆を準備するのだ、このように死を放棄する者は、復活をも放棄することになる。・・・死は貧しい人間の墮落を高貴なものに変える唯一の手段である。私は君の永遠への希望をかなえるために死への愛について語ろう」[Patrascanu1970:56]

ここまで述べてきたエリアーデ、ナエ・ヨネスクなど知識人たちが共感を示したレジオナル運動を彩る宗教的な言葉と行動様式は、自己犠牲、献身、大いなるものとの一致、永遠に記憶されるべき母体など右翼急進のデマゴーグ言語の常套句であり、右翼急進に典型的なスタイルをとっていると思われるかもしれない。しかし、レジオナルのメンバー

たちが酔いしれたのは、ただそれだけの言葉によるものではなく、ルーマニアの精神生活に深く根付いた感性にもとづいた宗教的観念がレジオナール運動の参加者たちに希望と高揚感を与えたと考えられる。それは「ミオリツァ」研究において 19 世紀以来のルーマニア知識人が熱狂した羊飼いの死の受容をめぐる美的陶醉であり、また個人の主体的な選択のあり得ない宿命論的な歴史の桎梏でもあったろう。

7.2 「歴史の欠如」と歴史的主体としての民族への渴望

ルーマニア知識人をレジオナール運動にはしらせた原因となった、もうひとつの強迫観念は、ルーマニアの「歴史の欠如」である。ナエ・ヨネスクの弟子のなかで、エリアーデとシオランは、この「歴史の欠如」に直接言及している代表格である。二人とも社会主義体制下のルーマニアからフランスへ亡命するが、ある意味で対照的な人生を送る。エリアーデはシカゴ大学のキタガワにひろわれ、アカデミズムの世界でスターとなるが、シオランはパリの片隅で孤独な思想家として生きた。二人の代表的な著作から、ルーマニアの歴史が抱える問題をあぶりだしてみることにしよう。

まず彼らが反感の対象としている「歴史の欠如」たるルーマニアの歴史とは何か。ルーマニアの一般的な通史によると、紀元前 2000 年頃にトラキア人から派生したダキア人が最初とされる。ダキア人というのは、ローマに留学したギリシア・カトリックによって発見され、社会主義体制下で有力となったルーマニア建国神話の出発点である。紀元前 60 年頃ダキア人による統一国家が成立したとされるが、古代ローマ帝国の侵攻を受け、2 世紀初めにはトラヤヌス帝がドナウ川以北で帝国唯一となる属州ダキアを置いた。その後、ローマ人の植民地化が進められ、ダキア人はローマ人と混血しローマ化が進み、これが今のルーマニア人の直接の祖先となる（というのがルーマニアの通説である）。さらにキリスト教がこの地域にもたらされ、2 世紀から 3 世紀にかけてはキリスト教が普及したとされる。271 年ローマ帝国がダキアを放棄すると、地域は西ゴート族支配下に入る。378 年からはフン族の西進によって西ゴート族がイベリア半島へと移り、その後のフン族の四散によってスラヴ系民族の移住が進み、更にブルガール人が 1000 年ごろまで支配する。このように異民族が侵入・支配が続いたもののローマ人（ラテン民族）の特色は残ったというのが、とくに領土問題をめぐるハンガリーに対するルーマニアの主張である。ただし、この間の状態について資料的には確認できるものが一切なく、歴史的暗黒時代とも言われる。

10 世紀には各地に小国がいくつか成立し始め、ワラキア、トランシルヴァニア、モルドヴァに収斂していく。1054 年東西教会分裂の時には、ルーマニア地域は東方教会に組み込まれる。その一方で、トランシルヴァニアは早くからカトリックを奉じるハンガリー王国の支配下に入り、さらに 1310 年にはアンジュー家、次いでハプスブルク家の支配下に入る。他方、ワラキア、モルドヴァは 13 世紀にタタール人に征服されるが、14 世紀にはタタール人を退け、ワラキア公国とモルドヴァ公国が成立した。しかし周辺からハンガリー王国、ポーランド王国、オスマン帝国などの脅威にさらされ、1415 年にはワラキア公国がオスマ

ン帝国の宗主下に入り、モルドヴァ公国もそれに続く。1699 年カルロヴィッツ条約以降、この地域はオーストリア帝国とロシア帝国の影響を強く受けるようになる。1821 年ギリシア独立戦争の嚆矢としてトゥドル・ヴラジミレスクによってワラキア蜂起が勃発したが、オスマン帝国によって鎮圧される。19 世紀にロシアが占領したが、再びオスマン帝国の宗主下でワラキア、モルドヴァ連合公国が成立した。国民国家としてルーマニアが成立するのは、1878 年のベルリン会議を待たねばならなかった。

このような歴史を担い、歴史に対峙するルーマニア知識人がどのような思想を展開したのかが、ここでのテーマである。ここで取り上げるエリアーデの著作は、「聖と俗」の概念とともに「永遠回帰」というニーチェ的概念でエリアーデを世界的に有名にした『永遠回帰の神話』（以下『永遠回帰』）、シオランの著作は、ブカレストでの青春時代に上梓した『絶望のきわみで』（1934）および『欺瞞の書』（1936）につぐ『ルーマニアの変容』（以下『変容』）である。

『変容』は、ルーマニアにおける国民文化論の系譜に属している。先駆者としてラドゥレスク・モトル Rădulescu Motru は、1904 に出版された『ルーマニア文化と政治』のなかで、ルーマニアはヨーロッパと政治の結びついた圧力のもとで 19 世紀に変容したと書いた。続いて資料の裏づけ、叙述の迫真ぶりで類をみないとみなされるのが、ルーマニア性について 1907 年に出版されたドラギチェスク Draghicescu の『ルーマニア民族の心性について』で、その内容から「20 世紀のルーマニア思想の近代主義的、民主的、親ヨーロッパ的路線の最初の代表者」とみなされている。この路線に入る者としては、とくにイブライレアヌ Ibraireanu の『ルーマニア文化における批判精神』（1909）、ゼレティン Zeletin『ルーマニアのブルジョアジー、その起源およびその歴史的役割』（1925）、ロヴィネスク Lovinescu『近代ルーマニア文明の歴史』3 巻(1924-26)などが挙げられる[ペトレウ 2013]。

ドイツに留学してヒトラーによる革命を目にしたシオランは、彼にとって「体系的な唯一の、また<ルーマニア性>を、ルーマニアの特殊性を扱っている点でも唯一の著作」[シオラン 2013]である『変容』のなかで、以下のようにルーマニアを蔑み、否定する。

まずはルーマニアの無能さへの罵倒から始まる。

「ルーマニア（二流の運命の文化の典型的なケース）の生まれについての無能は、権力への意識的な愛でもって矯正されたこともなければ、埋め合わされたことも一度もなかった」[シオラン 2013:77]

ここには二流の文化、無能という言葉でシオランの憤りがみえる。そして、歴史の名に値する過去がないことを創世記になぞらえる。

「私たちはみなアダム境遇にある。（あるいは私たちの状態はアダムのそれよりずっと悲惨なものかもしれない。なぜなら私たちの背後には何もなく、哀惜すべき何ものもないから。）すべては、絶対的にすべては開始されなければならない。アダムの文化には創るべき未来しかない」[シオラン 2013:115]

さらに、ルーマニアの過去を徹底的に否定する。哀惜すべきものはなにもなく、ただ破

壊の後で創造が始まるという。それを具体的に取り上げる。

「数百年に及ぶ逆境を一蛮族の侵入、トルコ人とハンガリー人の圧政、ギリシア人大公による統治—正当化しようとしても無駄であろうし、またできないだろう。歴史とは説明であって言い訳ではない」[シオラン 2013:116]

さらに、ルーマニアの歴史そのものへの憎悪をあらわにする。

「ルーマニア民族の現在の欠陥は、その歴史の産物ではない。その歴史こそ構造的な心理的欠陥の産物である……私たちが無—歴史であるという事実を強調しただけ……」[シオラン 2013:77]

ルーマニアの民衆文化もまた批判の対象となる。ルーマニアは他のバルカン諸国と同じくオスマン帝国の支配下にあった時代を自分たちの無歴史時代とみなして、正教信仰とともにある民衆文化を民族の伝統であり、本質とみなしていた。それに対して、シオランは不十分であるという。

「民衆文化の創造だけにとどまった民族は、歴史の敷居を乗り越えたことはなかった」[シオラン 2013:141]

「私たちのキリスト教は牧歌的であり、そしてある意味で非歴史的である」[シオラン 2013:159]

さらに、19 世紀からルーマニア知識人が熱中した民間伝承詩「ミオリツァ」の解釈もまた一刀のもとに切り捨てられる。知識人たちが美しく歌い上げたルーマニア人の特徴である運命という考え方は、単に歴史を理解しないからなのだという。

「ルーマニア人は実際には歴史を理解していない。歴史に代わるのが彼らの運命という考えである」[シオラン 2013:169]

そして、「ミオリツァ」のなかで歌われた宿命論、ルーマニアの諦めやすい運命論的な態度をニヒリズムという強い言葉で非難する。

「ルーマニア人ほど挫折しやすい者はいない。、、、ルーマニア人の曖昧なニヒリズムの帰結が挫折であるのは当然である。歴史をもたず、国家になることなく存続する民族、こういう民族はニヒリズム的である」[シオラン 2013:227]

西欧文化に対するルーマニア人の模倣についても、それはルーマニア民族の劣等性の証であるという。

「西欧が私たちルーマニア人に及ぼした魅惑は、私たちの劣等性の、ならびにそれについての私たちの自覚の、繰り返されてきた、明白な証拠である」[シオラン 2013:288]

「バルカン半島はヨーロッパの地理上の辺境にあるだけではない。同時に—そして特に！—ヨーロッパ精神の辺境にある。残飯、廃棄物、精神の壊疽、本能的な痴愚、閉ざされた地平、こういったすべてのものからはっきり見て取れるのは、意気阻喪させるようなグロテスクなものの滑稽で悲しげな様相である」[シオラン 2013:308]

これらの言葉からは、「ルーマニアの現実の凡庸を、矮小を、不安定を嘆いているが、それは彼がルーマニアの現実をヨーロッパの文化を基準で判断しているから」であり、「ル

ーマニアの歴史と文化、さらには自分の世代の文化の創造と構築の可能性についての彼の低い評価は、ドイツでは紛れもない劣等コンプレックスと化す」ことが読み取れる。エミール・シオランはもともと政治には関心をもたなかったようであるが、ドイツ留学でヒトラー体制下の熱狂を目の当たりにして、完全に集団主義にとりこまれていったのである。『変容』自体も、ほとんどがショーペンハウアー、シュペングラー、ニーチェを構成要素としているというところからも明らかである。

このシオランに対して、エリアーデは同じ「1927 年世代」ながらも、ヨーロッパに対して異なる見方を『永遠回帰』において示している。そこでは明快にドイツ的な歴史主義が否定されている。

「意識的かつ自発的に歴史を創造する「歴史的人間」（近代人）を、すでに考察してきた歴史に対して否定的態度をとる伝承文化人と対決させる必要があろう」[エリアーデ 1963:183]

という言葉からは、エリアーデが研究してきた神話的人間への深い愛着とヨーロッパ近代に対する抵抗が感じられる。

「二つの歴史観の型を比較することは、すべて近代の「歴史主義」なるものの分析を暗示する」[エリアーデ 1963:183]

「意識的かつ自発的に歴史的であるような人間の問題にあえて触れておかねばならぬ」[エリアーデ 1963:184]

エリアーデの師ナエ・ヨネスクも影響を受けた社会主義思想も正当にドイツの歴史哲学のなかに位置づけられ、エリアーデはその終末論的歴史主義に反論を加えようとする。

「ヘーゲルからマルクスに至る「歴史主義的」解決の正当性に暗々に疑問をなげかけてみよう」[エリアーデ 1963:190]

ルーマニアの歴史的運命についても、エリアーデはオスマン帝国のみ責任を転嫁しようとはしていない。エリアーデにとって運命とは受容する側の世界観に大きく左右されるものであって、神話的時間、神話的解決を受け入れるか、歴史主義を受け入れるかが問題となる。

「南東ヨーロッパが数世紀にわたって苦しまねばならなかった事実、そしてそれゆえに、より高い歴史的存在へ、世界的規模における精神的創造への何らかの衝動を放棄しなければならなかった事実を、ただ一つの理由、すなわちそこがたまたまアジアの侵略者たちの通路にあたり、のちにはオットマン帝国の隣邦であったという、ただそれだけの理由でいかにして正当化し得るであろう。」[エリアーデ 1963:194-5]

このようにエリアーデが歴史について語るとき、そこにはあくまでもヨーロッパの普遍主義、近代主義の見地からルーマニアを卑下し、劣等感にさいなまれるシオランとは異なる独自のルーマニア人意識をみてとることができる。一般にエリアーデは比較宗教学の大家、優れた幻想小説作家とみなされるのであるが、実のところは、深い西欧的教養とルーマニア民族の独自性への執着という典型的なルーマニア知識人の系譜に属し、キリスト教

思想とその実践にも深い関心を抱いていたのだと考えられる。大胆に言えば、「私が久しい間問題として抱えてきた「民間伝承」なるものの、極めて根強く、社会の変革に堪え、また久しき時間の流れに堪え得てきた持続性と継承性の解明に、一つの光を与えるものとして、高く評価され得る・・・・・・単に宗教史、歴史哲学の書であるだけでなく、また民俗学理論としてもすぐれた示唆を与える」[堀 1963:217]という堀一郎をはじめとして、博覧強記で多言語話者というエリアーデの側面が強調されすぎ、あるいは誤解をすることによって、「あるだけでなく」と軽く通り過ぎてしまったエリアーデの歴史哲学を再度、ルーマニアのキリスト教思想の光の下で考察する必要がある。すでにエリアーデの宗教哲学、宗教学には多大な蓄積があると思われるが、それによってエリアーデをルーマニア知識人の社会史のなかに位置づけられるであろう。

7.3 第4部のまとめ

第6章で示されたのは、レジオナル運動が大戦間期ルーマニアの精神的運動であった理由として、資本主義、ユダヤ人に象徴される近代化に直面したルーマニアが長年にわたる外国の支配によって歴史に刻み込まれた桎梏を、どのように乗り越えるかというきわめて実際的な問題が提起されていることであった。この運動が知識人を巻き込み、非常に宗教的色彩の強い性格をもっていたことは、ルーマニアでは前近代を克服して、市民社会を形成することがいかに困難なものであったかを示している。この宗教性はむしろ農村社会において最も強く見られるものであり、ルーマニアにおける都市生活が農村との連続性に立っているのは、農村出身者が農村の親族との関係ばかりでなく精神的なよりどころとしての教会への信頼を持ち続けているからである。

第7章で示されたのは、知識人が賛美したレジオナル運動における犠牲的な死とフォークロア研究のなかで注目された「ミオリツァ」の羊飼いの無抵抗の死が結びつけられたのが、ルーマニア的ともいうべき、ある種の宗教性を介してであったということだった。レジオナル運動において強く推奨された自己犠牲としての死と指導者への絶対的な忠誠にみられる運命論的な性格は、ミオリツァ研究がルーマニアの農村的現実とルーマニアの国民国家建設の課題をになう知識人たちの価値意識を涵養する詩的空間であり、その感性のなかで運命論と死への感受性が強調されたことと同根であり、それによって右翼急進主義運動のもつ有機体的、全一的な全体意識への一体化によるルーマニア意識の自覚と民族の再生という甘美なる幻想に知識人たちが突入していったと考えられる。さらにいえば、知識人たちが自覚するルーマニアの「歴史の欠如」によって、立証不可能であっても信じていることのできる民衆文化の連続性を証明するフォークロアとくに「ミオリツァ」研究へと知識人たちがのめりこんでいったことも理解されるのである。

レジオナル運動とフォークロア研究が農村と宗教および知識人との連関を見事に示していることは、ルーマニアの近代化を理解するひとつの視点を提供するものであり、エリアーデをはじめとするルーマニア最高の知識人たちが、「野蛮」で「近代的」な右翼急進

主義運動に荷担した必然性を説明しうられる。ルーマニアにおける右翼急進主義運動の独自性が解明できたならば、それから対照事例として導きだされるドイツ・ナチズム、イタリア・ファシズムなど右翼急進主義運動の性格を見つめなおし、さらに日本天皇制の右翼急進主義運動の特色をもひとつの地平の中にとらえ、これらの社会が直面した近代化という課題の重さを改めて認識しうるのではないかと考える。

第5部 社会主義の変容における知識人と民衆

ルーマニアの知識人と民衆との関係の特徴は、自らの西欧的教養ゆえに知識人が民衆を無知蒙昧と軽蔑し、彼らから遠く離れた地点に自らの所在を位置付けた一方で、民族表象とキリスト教というイデオロギーを通して民衆文化とのつながりを求めるという背反する傾向である。第5部では、こうした知識人と民衆が主体であると同時に客体として民族表象に関わったダイナミズムについて考察する。

第8章では普遍主義的イデオロギーである社会主義が政治状況の要請に従って民族主義化し、そのなかで知識人もまた、体制に迎合する形で民族表象の生産に参加していくプロセスを記述する。社会主義政権成立以前のルーマニアの労働運動から社会主義体制成立後の権力闘争に至るまでの民族表象の変遷は、西欧的普遍主義的イデオロギーをかかげた社会主義体制が、普遍主義とは対立するはずの特殊主義的イデオロギーである民族主義と融合していったプロセスでもある。そこでは、限られた文化資源を巡って互いに競合する知識人たちが、支配的な体制イデオロギーにすり寄っていった実践が明らかにされる。

第9章では社会主義イデオロギーが正当性を維持するために民族表象を利用しようとしたが、欠乏経済のなかにあった民衆の実践のなかでイデオロギーは形骸化し、正当性が失われていったことを示す。民衆の生活実践に深い影響を与える正教会をはじめとする宗教集団と民族表象が親和性をもつことを利用した社会主義政権の宗教政策、最後に独裁的な権力関係の外部で疎外され、日常生活上で欠乏に悩みながらも無意識に独裁的体制を空洞化させていった民衆の実践を取り上げる。

第8章 権力生成プロセスにおける民族表象の活用

本章ではルーマニアの社会主義運動にみられた民族との強い結びつき、社会主義体制が確立していく過程での戦略としての民族表象の利用、社会主義体制下での知識人相互の競合によって活性化した民族表象などを通して、独裁体制下で普遍主義的な社会主義イデオロギーが個別的、特殊的な民族主義イデオロギーと融合していく経過を考察する。

国際主義を原則とするのが建前である社会主義国家ルーマニアにおいて、実際には民族表象が政治、社会、教育などの諸領域で強い影響力をもつようになり、体制そのものが民族主義化していったが、そのプロセスを彩るのが、チャウシェスク大統領による政治的パフォーマンスだった。旧東欧における社会主義国家の一つであるルーマニアは、1970年代から1980年代にかけてチャウシェスク大統領の指導のもとにあった。チャウシェスクは、国外においては中立外交あるいは「東欧の異端児」という言葉で示された自主独立路線を華やかに誇示する一方、国内ではくまなく張り巡らされた秘密警察組織と密告制度を通じて全国民に対する厳しい締め付けを行っていた。監視の目はすべての民族に向けられていたが、とくにハンガリー系少数民族に対しては、監視するだけでなく積極的な同化政策が進められた。だが同時にそれは、派手な外交的パフォーマンスを好んだチャウシェスク大統領にとっては不本意な西欧諸国からの批判の原因となっていた。この同化政策に歩調を

合わせるかのように、ルーマニア民族主義は積極的に推進され、さまざまな民族主義的な文化活動が奨励された。この傾向は外国人向けの文化活動においても顕著だった

権力を掌握し、保持するために、彼ほどルーマニア・ナショナリズムを直接に利用した政治的指導者はルーマニアにはいない。この 1970 年代のルーマニアを強烈に表現する独裁者は、ソ連のスターリンから多くを学び影響を受けた。それぞれ二人の生きた時代は異なるが、共産党内部での権力闘争、ユダヤ人指導者の排除、個人崇拜の強要、マスプロパガンダの多用など共通する点が少なくない。とはいえ、当然のことながら指導者としての資質はまた異なっている。

2 人の支配体制の特徴をなす個人崇拜¹⁰²というのは、アジアの専売特許ではなく、聖者崇敬にみられるように宗教と深い関係をもつ現象で、キリスト教のみならずイスラームにも存在する。聖者崇敬の基礎をなす聖遺物崇敬や墓地巡礼、祈願にみられるように、聖者は神と人をむすぶ媒介であると同時にそれ自体が聖なる現われと考えられる。個人崇拜と政治文化との関係を考察するためには、こうした宗教への理解を欠かすことはできない。その意味で、社会主義体制下における宗教政策は、民衆の伝統的メンタリティーと知識人の近代的メンタリティーが拮抗する場でもある。社会主義が立脚する啓蒙思想の産物であるところの無神論の建前にもかかわらず、ルーマニア民族の大多数が信仰するルーマニア正教は、伝統文化と民族の統合に寄与するかぎりにおいて宗教活動の自由を享受していた。しかし、ルーマニアに存在するさまざまな教派の実情を知ると、ルーマニアの社会主義体制下においては民族的本質、民族的誇り、民族的独立など民族的価値にかかわるイデオロギーが支配的であり、キリスト教もまた民族を肯定する限りで体制と共存できるのだということが理解される。

8.1 社会主義権力確立まで

戦間期のルーマニアにおいては、右翼急進主義運動と並んで労働運動をはじめとする社会主義運動もまた重要な政治的現象だった。社会主義思想は労働者の国際的団結を主張する普遍主義的思想であるが、ルーマニアにおける運動の展開には、その疎外要因として民族表象が深く関わっていた¹⁰³。ルーマニアの社会主義政党の歴史は 1893 年社会民主党の創設に始まり、1921 年にはルーマニア共産党が社会民主党の分派として誕生した。だがルーマニアにおける社会主義運動は順調に発展したわけではない。その原因を民族表象との関わりの中に求めていこう。

社会主義思想は、革命的社会主義者であるロシア人によって初めてルーマニアへ導入された。これは民族主義も同様であり、取り立てて問題となる事柄ではない。しかし、それをもたらしたのがロシア人であり、運動を担った者の多くが少数民族や外国人であったことが、ルーマニアにおける社会主義運動に自発的ではない、ある種の外来的な、よそよそしい性格を与えた。

大戦前の社会主義運動を指導した中心人物も、コンスタンティン・ドブロジーヌ・ゲ

レア Constantin Dobrogeanu-Gherea¹⁰⁴とクリスチャン・ラコフスキーChristian Rakovsky¹⁰⁵という2人の外国人だった。ゲレアはとくに民族主義に関して否定的であり、家族としての民族観念を拒否し、それを感情的イデオロギー的ユートピア的虚偽とみなした。またラコフスキーはルーマニア共産党の第2の父ともよばれ、ゲレアに続いて社会主義運動の発展に尽くした人物である。彼はあらゆる民族主義的傾向を否定し、親スラヴ的民族サークルにすら反対し、反ブルガリア民族主義という立場を明らかにしていたにもかかわらず、ブルガリア出身であることを理由にルーマニアへの忠誠を疑われた。また党員の民族比率に関しては、少数民族とくにハンガリー人とユダヤ人が多くみられた。ハンガリー人は全党員の約27%、ユダヤ人は約18%に達していたのである。ユダヤ人党員には、ゲレア Gherea、アナ・パウケル Ana Pauker、ラコボヴィチ Racovici、コフラーKoffler、など共産党の指導的な人物の名字が挙げられる。少数民族が多かったのは、戦間期のルーマニア領土の拡大によって少数民族が増大したことの必然的な結果¹⁰⁶であると同時に、当時の大ルーマニア主義に反発した少数民族の人々にとって社会主義の国際主義イデオロギーが魅力であったせいだった。地域的にはトランシルヴァニアにおいて党員が多く、全党員の36%を占めていたが、これはこの地方が比較的産業が発達しており、労働者の数が多かったことと、ハンガリー系の少数民族が多く居住しており、彼らが大ルーマニア的政策に対して反感を持っていたことが原因とされる[Shafir1985:25]。

ルーマニアの社会主義運動が少数民族によって担われたことと並んで社会主義運動の発展を妨げたのは、1919年に結成された共産主義インターナショナルすなわちコミンテルン Comintern がもたらした運動の分裂だった。社会主義者は、コミンテルン加盟条件である21ヶ条¹⁰⁷を受け入れるかどうかをめぐって対立した。結局、コミンテルンには加盟したが、その後も対立は解消されなかった。さらにルーマニアの現状を無視したコミンテルンの指令は、社会主義運動とルーマニア人大衆との間に大きな亀裂をもたらした。ルーマニア共産党の書記長の職もコミンテルンの一方的な指令によって、クリテスク Cristescu を例外として、すべて外国人が占めていた。こうしたルーマニア国内の社会主義運動は、共産党の動きを中心にして動いていくことになる。第1回ルーマニア共産党大会は1921年にブカレストで開かれたが、参加者は協議事項に結論を下さないままに当局が大会を強制的に閉鎖した。第2回大会はルーマニアのプロイエシュチ Ploiești で1922年に開催された。大会は第1回大会の審議の継続とともに、コミンテルンの課した規約を採択、指導者にクリテスクを選出した。この合併後、コミンテルンの主張で統一社会主義者は共産党から排除され、翌年の分裂は労働運動にも影響を与えた。当時、ルーマニアの民族的問題に対する共産党の政策に関して、ソ連は強く干渉した。1923年、バルカン共産党連盟の決議はラコフスキーの指示によるもので、少数民族の自決の権利を支持した。モルドヴァでは、モルドヴァ・ソヴィエト自治共和国創立準備が進行した。ウィーンで1924年に行われた第3回大会では、ハンガリー人であるキェブレシュ Elek Köblös を指導者に選出し、民族の自決と分離の権利を決議した。この決議のためにルーマニア共産党は、国内で非法法状態に置かれ

ることとなった。党組織の解散が当局に命令され、党新聞の発行も禁止された。この状態は1944年まで続くことになる。第4回大会はクラコフで1928年に開かれた。再び党指導者に外国人で前ウクライナ共産党員のホロシュテンコ Vitali Holostenco を総書記として選出した。この第4回大会から第5回大会までの間の党内の状態は最悪で、党員の志気は下がり、党員数が低迷し、見通しはたらず、民衆からの不人気がいちじるしく、内部では激しい分派抗争がくりひろげられた。なかでもホロシュテンコとアナ・パウケルとの対立は激しく、双方ともにコミンテルンへの忠誠を誇示する一方で、個人的な嫌悪と反感のために党内の活動は麻痺してしまうほどであった。そのため、1931年までにコミンテルンは一度ならず干渉を行なった。第5回大会はモスクワで1931年に開催され、総書記にポーランド人シュテファンスキー Alexander Stefanski を選出した。彼は1934年まで同職にとどまり、その後はブルガリア人シュテファノフ Boris Stefanov を1936年総書記に選出し、続いてハンガリー人フォリシュ Ștefan Foriș を1940年に選出した。この大会では社会民主党を社会的ファシストであると決めつけ中傷を行なった。

このようにルーマニアにおける社会主義運動は、コミンテルンの干渉と外国人の偏重によって彩られていた。なかでもコミンテルンの干渉によってルーマニアで問題となったのは、領土問題であった。コミンテルンの反ルーマニアの姿勢は明白で、ルーマニアが関わる領土問題、すなわちベッサラビア Bessarabia¹⁰⁸、ブコヴィナ Bucovina¹⁰⁹、ドブロジー Dobrogea に関してルーマニアに不利な判断を下した。本来、コミンテルンは民族自決の原則に基づいて領土問題にも対処するのであるが、ルーマニアに関してはブコヴィナ、ベッサラビアのソ連への割譲というルーマニア人の民族感情にとってはとうてい受け入れがたい提案を行なった。こうした領土問題に関するルーマニア人大衆の強い感情を考慮に入れない決定は、ルーマニアにおける社会主義運動が大衆から遊離する原因となった。そのため、ルーマニア大衆は共産党を外国勢力とくにソ連のスパイとみなしていっそう離れていったのである。

結論として、ルーマニアにおける社会主義運動が1947年の革命まで国内において大きな勢力となることができなかったのは、農業が中心である社会経済的構造のなかで保守的な農民層が社会主義をまったく受け入れなかったこと、社会主義、共産主義的観念の代表者の多くが非ルーマニア系の少数民族の出自であったこと、コミンテルンを介したモスクワへの絶対的な服従の結果として伝統的な民族的願望である領土回復要求を共産党が軽視したために一般民衆の支持を失ったことなどにまとめることができるであろう [Shafir1985:21]。要するに、ルーマニアにおける社会主義運動の停滞は民族的感情の強さが原因であり、このことが革命後の社会主義政権の推移に大きな影響を与えることになった。

8.2 独裁者による権力闘争の手段として

本節では社会主義体制下での民族表象の抑圧から復権までの政治的経過を概説し、そのなかでチャウシェスクという独裁化する政治家が、どのように社会主義と民族主義を利用

したのかについて論じていく。まずはチャウシェスクが活動の舞台としたルーマニアの戦後史の概略を描き出すことにしよう。

第二次大戦後ルーマニアは社会主義化するわけであるが、それまで脆弱な組織であった共産党が政権を奪取することができたのはソ連赤軍の存在によるものだった。首都ブカレストの解放はルーマニア人自身の蜂起によるものだったが、赤軍がルーマニアに駐留したために共産党が主導権を握ることになった。まず 1944 年の 8 月 23 日のクーデターによってアントネスクが排除された後にサナテスク將軍を首班とした新政権が誕生したが、これは共産党を中心とする民族民主戦線と対立し、妥協を試みたもののサナテスク首相は退陣を余儀なくされた。続くラデスク將軍を首班とする政府と民族戦線との対立は武力対立にまで達し、ソ連政府の調停を受けてペトル・グローザ Petru Groza 政府が成立した。ルーマニア共産党は国内で支配勢力となることに力を注ぎ、選挙に備えて民主政党ブロックを結成した。選挙では民主政党ブロックが東方の 80% を獲得し、議会で民主政党ブロックが多数を占めた。農民党と自由党は抵抗したが、1947 年には閣僚ポストのすべてを民主政党ブロックが占め、最後に国王ミハイが退位を強制されルーマニアは人民共和国となった。

こうして権力を確立した共産党の次のステップは労働者政党の統合だった。当時 56 万人の党員を有していたルーマニア社会党が共産党と合同して新党が結成され、新党はルーマニア労働者党という名称を採用した。経済的には国内のさまざまな産業が国有化され、農村では集団化の方向が進められた。変革は党組織に向けられ、民主集中制を実践するに当たっての抵抗に直面したために「党員審査」が行なわれ、その過程で党員獲得の責任者であるアナ・パウケルが批判された。この背景には党内での民族的な対立があり、1952 年にはその対立が表面化してヴァシレ・ルカ Vasile Luca が党内のハンガリー人分子を利用したかどで訴えられ、自己批判を強要されたあげく大臣の地位から追われた。これら一連の抗争は、ゲオルゲ・ゲオルギウ・デジを中心とするルーマニア共産党の国内派がモスクワ派を追い落とすための権力闘争だった¹¹⁰。権力の基盤を確立したデジは 1952 年 9 月に新憲法を制定し、プロレタリアート独裁に基づくルーマニア人民共和国の成立を宣言した。

ところが、1953 年のスターリンの死、さらにはソ連共産党第 20 回大会とフルシチョフの秘密報告でのスターリン批判が、ルーマニアの政治状況にも大きな変化を引き起こした。その変化は、いわば「制限付き」¹¹¹の非スターリン主義化とソヴィエト・ブロックからの離脱となって現れた。ソ連からの離脱という選択は、もともと脆弱な支配基盤の上にたつ共産党にとってのソ連の支援の必要性を考えると大きな転換点だった。しかし、この転換はフルシチョフと対立するデジにとっては不可避だった。フルシチョフの行なったスターリン批判によって国内でのスターリン主義的政策の継続が不可能になったデジは、それまでの忠実なスターリン主義者としての姿から一転して民族主義者への変身をはかったのである。具体的には、1960 年の第三回ルーマニア共産党大会で民族的共産主義の公式が提起され、工業化に対する民族的権利が主張されたことによって明らかとなった。それに先立つ 1958 年にソ連軍のルーマニアからの撤退を成し遂げていたことも、デジの方針転換を可

能にした。ルーマニアは人民共和国の成立から 1960 年代の初頭までソ連の指示に従ってスターリン主義的な強制的重工業化を受け入れたが、コメコンによる国際的分業体制をはかるソ連はルーマニアに農業部門の担当を求めてきた。それに対してデジはソ連の意向をあえて無視して重工業化政策を継続した。デジ自身の生き残りをかけての脱スターリン主義化と民族化の推進は成功を収め、デジは権力を手放すことなく 1965 年に死を迎え、その路線はチャウシェスクに継承されることになった。

チャウシェスクは党第一書記に指名され、ルーマニア労働者党をルーマニア共産党と改称し、新憲法を制定し、ルーマニアは社会主義共和国と宣言した。新しく権力を握ったチャウシェスクは国内的には巧みに演出された地方旅行によって都市と農村の住民に強い印象を与え、知識人への政策を変更して彼らを味方に付ける。対外的には「民族独立」路線が強調され、ワルシャワ条約機構軍によるチェコ侵入を東欧諸国で唯一批判した。この社会主義的国際主義から民族主義への転換は、ルーマニア共産党が 1964 年宣言でソ連の国際的分業計画からの公式離脱と主権国家としての権利の主張を行なったことによって確定する。民族主義への共産党の転換は、ルーマニアの民族的利害に奉仕するものと民衆に受けとめられ、党支配の強化の重要な支持要因となった。1970 年以降になると、さらに権力の再強化と個人集中がはかられ、また独自の社会主義イデオロギーが語られるようになった。1971 年の党大会で発表されたテーゼはそうした支配体制の変化の兆しを示すものだった。続いて 1974 年の党大会では、はっきりとチャウシェスクの個人崇拜と一族の登用による王朝的な社会主義体制の方向が示された。チャウシェスクの国内権力が強化される一方、外面的には順調であった経済成長は第一次石油ショックでゆきづまり、政権の基盤の危機的状况が慢性化することになった。経済危機は国内のイデオロギー的引き締めのためのプロパガンダの強化と秘密警察による支配網の強化をもたらしたが、80 年代に入って国民生活は危機的状况に達し、ついに 1989 年に民衆の蜂起によってチャウシェスクの独裁体制は崩壊した。

ルーマニアの民族主義化には、ソ連との関係の変化が大きく影響した。スターリン死後のデジとフルシチョフの確執が原因となって、デジは伝統的な反ソ感情という民族主義傾向を利用して自己の支配を正当化して国内の政治的安定化を確保しようとしたことが、ルーマニアで民族主義が公に復権した政治学的な説明である。さらに後継者のチャウシェスクは、マウエルたちとの権力闘争の過程で自由主義化政策をとって一時的に妥協したが、対ソ関係においてはデジの政策を踏襲したことによって民族主義的感情の継続をはかるとともに、権力の安定後にはイデオロギー統制の一環としてさらに民族主義を強化していった。

さて、デジ亡き後のルーマニアの支配を継承したチャウシェスクの個人史について概略を述べていくことにしよう。1946 年にルーマニアを占領したソ連赤軍を後ろ盾にルーマニア共産党（当時は労働党）が総選挙で政権を合法的に獲得したことが、チャウシェスクの政治家としての始まりになる。その政権の主たる指導者は、アナ・パウケル Ana Pauker^{1 1 2}、

ゲオルゲ・ゲオルギウ・デジ、ルクレチウ・パトラシュカヌ Lucretiu Patrascanu^{1 1 3}などだったが、やがて主導権を握ったデジが権力をふるい、アナ・パウケルやパトラシュカヌを追い落として 1964 年までルーマニアを独裁的に支配し、共産主義による政治支配を盤石のものとする。チャウシェスクはデジの愛弟子として遇され、後継者たちの間での権力闘争を勝ち抜き、共産党書記長として 1964 年に最高権力者の座に就いた。そのチャウシェスク独裁的支配は 1989 年の民主革命のなかで処刑されるまでの生涯のなかで 4 つの時期に分けられる。最初の時期は、ブカレストの靴職人の徒弟時代から共産主義運動の活動家として頭角を示すまでで「若きチャウシェスク」時代とでもいう時期である。次はゲオルゲ・ゲオルギウ・デジの庇護のもとで権力基盤の強化を図っていた時期、3 番目はデジの死後の権力闘争を勝ち抜いてから 1973 年のアジア訪問までの時期、最後はアジア訪問から 1989 年の革命までの期間である。

チャウシェスクは、1918 年、オルテニア地方の小村スコルネシュティで貧しい家庭に生まれた。11 人兄弟の 3 番目で、貧しい農家の例にもれず靴職人の徒弟としてブカレストへ送られた。そこで労働運動に目覚めたとされる。靴職人としてチャウシェスクの生い立ちは、社会主義体制下で人々の冗談のネタとされていたが、他方で政治的プロパガンダのなかで労働運動のために戦う労働者として神話化されていた。

チャウシェスクが 11 歳で職業教育のために故郷を離れブカレストへ向かったのは、1928 年の終わり頃である。1932 年に当時は非合法組織であったルーマニア共産党に入党し、最初の逮捕は 1933 年 11 月 23 日、16 歳だった。釈放後、青年共産主義者同盟という非合法組織に加入する。翌 1934 年には、鉄道職員試験に嘆願抗議する署名運動の扇動を理由に再び逮捕された。ついでブカレストを追放処分となり、故郷の村に帰った。ブカレストへの帰還後は、すぐに活動を再開したが 1936 年にはふたたび逮捕され、ドフタナ収容所での 2 年間の刑を宣告される。1938 年に解放され、さらに活動を継続し、1939 年 9 月には青年共産主義者同盟の書記局の一員に選出された。1940 年にはまたも逮捕され、ブカレスト近くのジラヴァ Jilava に収監される。1943 年 8 月、刑期を終えたが釈放されず、トゥルグ・ジウ Târg Jiu の収容所に移された。そこで 1944 年までデジなどの共産党のエリートたちとともに過ごしたことが、将来の幹部への道を歩み始めるきっかけとなった。逮捕当時の警察によるチャウシェスクに関する記録には「危険な共産主義の扇動者」「共産主義の配布者」「反ファシストのプロパガンダ」といった記述がある。その後チャウシェスクは地下に潜伏するが、「反ファシスト」活動の罪により 1936 年にドフタナ刑務所に投獄される。獄中でエレナ・ペトレスクと出会い、1946 年に結婚。チャウシェスクはエレナを終生の伴侶とし、以後、エレナは生涯にわたって夫の政治人生を支えることになる。1940 年、チャウシェスクは再び逮捕され、投獄される。1943 年にはトゥルグ・ジウの強制収容所に移される。この時にデジと出会い、収容所での生活を共にする。

1945 年 5 月 8 日、第二次世界大戦の敗戦でルーマニア王国は崩壊し、ルーマニアはソヴィエト連邦の赤軍に占領された。チャウシェスクと共産党にとっての新しい時代の始まり

であった。この頃、チャウシェスクは共産主義青年同盟の秘書を務めていた(1944-1945)。1946年の選挙後、共産党は権力を掌握し、チャウシェスクは1945年に党中央委員会に選出され、1946年11月には総選挙で代議員に選ばれた。1947年、ルーマニア共産党が権力を握ると、チャウシェスクは農業省の次官を、そしてデジの下で国防次官を務める。1948年、農業大臣に就任、1950年、防衛副大臣に就任、1954年、中央委員会書記に就任する。

1952年、アナ・パウケルらモスクワ派共産主義者が追放されると、チャウシェスクは中央委員会の委員となった。1954年、正式に政治局の一員となり、党内の序列では2番目に高い地位にまで昇り詰める。1965年3月19日、長年にわたるチャウシェスクの保護者であった党書記長デジが死去した。チャウシェスクはデジと昔からの親友ではあったが、デジが死んだ時点では明白な後継者というわけではなかった。しかし、デジ死去後に政治局内で後継者を巡る対立が起こり、妥協の候補としてチャウシェスクに白羽の矢が立った。これもレーニン死後のスターリンが権力を握った理由に似ている。

こうして、チャウシェスクは党の第一書記に就任し、1967年には国家評議会議長および同国の元首となる。1974年に大統領制が導入されると初代大統領に就任した。チャウシェスクの最初の仕事は、政党名をルーマニア共産党へ変更すること(1948年に社会民主党を併合して「ルーマニア労働党」と改称していた)と、「ルーマニア人民共和国」から「ルーマニア社会主義共和国」への転換宣言だった。1967年、チャウシェスクは国务院の議長となり、自身の権力を強化した。政権を獲得してからしばらくの間の外交政策は、ソ連と距離を置く親西欧路線を取り、ルーマニア国内および西側諸国で人気を得た。1960年代、ルーマニアはワルシャワ条約機構へ積極的に干渉し、1968年のチェコ事件に対しては、チェコ・スロヴァキアへのルーマニア軍の派遣を拒否してソ連を公然と非難する。一方でソ連は、共産主義ブロック内で独自路線をゆくルーマニアの態度を「うわべだけのもの」とさほど重要視していなかった。

こうした外交策により、チャウシェスクは、アメリカ合衆国および西側諸国から開放政策の推進を持ちかけられることになる。ルーマニア社会主義共和国は西ドイツが承認した最初の共産主義国であり、IMF(国際通貨基金)にも加盟し、アメリカ合衆国大統領リチャード・ニクソンも真っ先に迎え入れた。1971年には、GATT(関税および貿易に関する一般協定)に加盟する。ルーマニアとユーゴスラビアは、東ヨーロッパでは共産主義ブロック崩壊前の欧州経済共同体で貿易協定を結ぶ唯一の国でもあった。チャウシェスクは東側諸国の国家元首だったが、前述のように西側諸国へ積極的にアプローチし、アメリカ、フランス、イギリス、スペイン、日本など西側主要諸国へ公式訪問するなかで、改革を達成した共産主義のアピールを行なった。また、チャウシェスクは自身を「見識ある国際的な政治家」とみなされたがり、1969年には中ソ対立最中の中華人民共和国を訪問した。1975年4月4日から4月9日にかけて日本を訪問し、4月4日に昭和天皇、翌日4月5日には三木武夫首相(当時)と会談する。1977年にはイスラエルを訪問したエジプトの大統領アンワル・アッ＝サーダート(当時)と会談し、国際情勢に関して協議した。ルーマニアは、イスラエルと

PLO(パレスチナ解放機構)の両方と正常な外交関係を維持した唯一の国であったし、西側諸国によるモスクワオリンピックの大規模なボイコットの報復として、東側諸国が1984年のロサンゼルスオリンピックを軒並みボイコットした時、ルーマニアは他の東側諸国と足並みをそろえずに参加した。こうした姿勢はソ連や東ドイツなどの東側諸国から輦蹙を買ったが、西側諸国からは賞賛され、チャウシェスクは得意の絶頂にあった。

ただし、チャウシェスクの権力奪取は、デジの死後すみやかに達成されたわけではない。たしかに、デジの弟子としてチャウシェスクは保護され、特権的な立場を享受していた。しかし、ほかに第二次世界大戦中からともに活動に携わってきたライバルも存在した。チャウシェスクは、デジがかつてモスクワ派と目されたルクレチウ・パトラシュカヌ、アナ・パウケルなどのライバルを蹴落とし権力を確立したのと同様に、マウエル Mauer、ドラギチ Draghichi、ストイカ Stoica、マネスク Manescu などのライバルを排除して権力を獲得したのである。

チャウシェスクの権力掌握に決定的な影響を与えた国際的事件は、1968年の「プラハの春」とワルシャワ条約機構軍によるチェコ侵攻だった。チャウシェスクは歴史的なルーマニア人の反ソ感情と民族主義を背景にソ連を批判し、国内においては民族的英雄に、国際社会では独自の外交を示す指導者として一躍脚光を浴びることになった。同時に、国内においても権力確立へ向けて周到な手をとった。ルーマニア知識人を懐柔するために言論の自由を強調し、民衆に対しては生活水準の向上を約束し、共産主義者に対しては民主集中制と対話を説く。こうした柔軟な政策は、当時のルーマニア民衆のチャウシェスクへの期待をゆるがさないものにしたが、これらの政策が破たんするのは遠いことではなかった。

1966年、チャウシェスク政権は国の人口を増やすため、人工妊娠中絶を法律で禁止とした。妊娠中絶は42歳以上の女性、もしくはすでに4人(後に5人に変更)以上子どもを持つ母親のみ例外的に許された。ルーマニアでは5人以上子どもを産んだ女性は公的に優遇され、10人以上の子持ちともなると「英雄の母」の称号を与えられたが、殆どの女性は興味を示さず、せいぜい子ども2〜3人程度がルーマニアの平均的な家庭だった。また、秘密裏に妊娠中絶を行なって障害を残したり、死亡したりする女性も少なくなかった。

チャウシェスクは上昇傾向にあった離婚率にも目を付け、離婚に大きな制約を設け、一部の例外を除いて禁止した。1960年代後半までにルーマニアの人口は増加に転じたが、今度は育児放棄によって孤児院に引き取られる子供が増えるという新たな問題が生じた。これらの子供は十分な栄養も与えられず病気がちとなり、さらに子供を死なせた場合にはその孤児院の職員の給与が減らされるため、無理な病気治療のひとつとして大人の血液を輸血され、エイズに感染する子どもが激増した。こうした人口政策で発生した孤児たちは「チャウシェスクの子供たち」と呼ばれ、ストリートチルドレン化するなど、後々までルーマニアの深刻な社会問題となった。

1968年のチェコ・スロヴァキア政治家、市民が自由で民主的な社会主義を求めた「プラハの春」、続くソ連とその衛星国であるポーランド、ハンガリー、東ドイツなどによる

同国への軍事侵攻(チェコ事件)に対するチャウシェスクの抗議は、西側主要国からの称賛をもたらした。西側主要国はチャウシェスクを「反ソ連の一匹狼」と考えて、チャウシェスクに資金援助を行なうことでワルシャワ条約機構の内部分裂を狙う。それに乗じたチャウシェスクは、経済開発のために西側から 130 億ドル以上の融資を受けたが、この融資が最終的にルーマニアの国家財政を破綻させることになった。チャウシェスクは、莫大な対外債務を返済するため憲法を改正し、以後ルーマニアが外国から融資を受けることを禁止する。1980 年代にチャウシェスクは対外債務返済のため、あらゆる農産物や工業品の大量輸出を行い、国内では食糧の配給制を実施した。飢餓輸出ともいわれた強引な政策により、ルーマニア国民は日々の食糧や冬の暖房用の燃料にも事欠くようになり、停電は当たり前になるなど国民生活は次第に困窮の度合いを深めていった。1980 年代ルーマニア国民の生活水準は着実に下がっていったにもかかわらず、国民には「対外債務返済のための一時的なものであり、最終的には利益になる」と説明した。対外債務は 1989 年夏までに完済できたが、大規模な輸出政策は同年 12 月に革命が勃発するまで続いた。

権力闘争を勝ち抜いたチャウシェスクによる国内支配の形態に変化が生じるのは、1973 年のアジア訪問後である。チャウシェスクは、北朝鮮、中国、ベトナムなどのアジアの共産主義国家を歴訪するが、そこで中国の毛沢東崇拝、北朝鮮の金日成崇拝に感銘を受け、ルーマニアでも同様の崇拝を広めることを決意する。スターリン崇拝を除いてヨーロッパに例をみない個人崇拝は、さまざまな領域に現われた¹¹⁴。共産党大会での名前の繰り返しと礼賛、映画、文学、音楽のなかでの礼賛、テレビやさまざまなイベントでの集団的礼賛パフォーマンスなどである。それは現在の北朝鮮に関する報道で繰り返し放映されているので、ルーマニアのプロパガンダを見た経験がある人間にとっては、それは想像の範囲内にあるといえるであろう。筆者の滞在中に外交官から伺った話のなかでひととき印象的だったのが、共産党大会での大統領に対する礼賛だった。延々と続く演説と拍手は、まさにヒトラーによるナチスの大会をおもわせた。あるいは福音主義運動における説教集会の熱狂にも通じると思われる。チャウシェスクの大衆の動員と教化の手法は、集会などへの大衆動員や肖像画への敬意行為などの基本的な手段によって行われた。1971 年に、中国、北朝鮮、北ベトナムを訪問したチャウシェスクが、これら国々の強硬な共産主義体制とそこでの個人崇拝の影響を受けたといわれる。チャウシェスクは、特に北朝鮮の朝鮮労働党、中国の文化大革命のような政治綱領の具現化と国家の大変革を志向するようになる。ルーマニアへの帰国後まもなく、金日成のチュチェ思想の影響により北朝鮮の政治体制を模倣し始める。北朝鮮のチュチェ思想の書物はルーマニア語に翻訳され、国中に広く配布される。1971 年 7 月 6 日、チャウシェスクはルーマニア共産党政治局の執行委員会で、新たな個人崇拝と文化革命を志向する演説を行なった。この演説は 7 月論文と呼ばれている。

政権獲得当初こそ国民からの高い支持を得ていたチャウシェスクだったが、1980 年代にはその人気は低下していった。1989 年頃にもなると、チャウシェスクはもはやルーマニアの現状を受け入れることすらまなならなかった。1980 年代末、市民がろくに商品が無い商

店の前に長い列を作って苦しい思いをしているなか、チャウシェスクは用意された商品でいっぱいの店に入り、大量の食べ物を抱えて芸術祭を訪問する姿が国营テレビで放送され、チャウシェスク政権下で達成された「高い生活水準」が称えられた。食糧配給のための軍の派遣部隊は、チャウシェスクが訪問する店へ先回りし品物を補充して「高い生活水準」を演出し、またある時にはチャウシェスクが訪問する農場に国中から手配した栄養十分の畜牛を放ったりもしたといわれる。1989 年当時、ルーマニア国内のテレビでは「記録的豊作」と宣伝されたが、当時の平均的なルーマニア国民が経験した窮乏との落差・矛盾はどうやっても説明がつくものではなかった。国民の中には、国内の窮乏をチャウシェスクが知らないのではないかと考え、チャウシェスクが各地を訪問する際に嘆願書や不満を訴えた手紙を手渡す者もいた。しかしチャウシェスクは、それらの手紙を受け取ると、それをすぐに秘密警察の人間に渡した。これらの手紙をチャウシェスクが実際に読んだかどうかは今なお不明であるが、いずれにしても嘆願書を渡すことは非常にリスクが大きく、国民は次第にそれを思いとどまるようになった。チャウシェスクは、ルーマニア経済の実情については側近から良い報告しか受けておらず、本当の国内事情を把握していなかったとされている。このほかにもチャウシェスクは首都ブカレスト市内に「国民の館」と呼ばれる巨大な宮殿を建設し、党や国家の要職もチャウシェスクの家族・親族 30 人以上が独占していた。こうした一般庶民の生活を見捨てた政治姿勢に国民は失望し、人気も支持も低下していった。一方、ソ連では 1985 年にミハイル・ゴルバチョフが政権を握り、ペレストロイカで自由化・民主化が推進されると、なおも個人独裁に固執するチャウシェスクは国際社会で一層孤立することになった。

1989 年の民主革命後のチャウシェスクの運命に関しては、革命の性格や評価の変化とも関わっている。処刑後、チャウシェスクはゲンチエラ墓地に埋葬されたが、ある時期を境に、チャウシェスクの墓は多くの弔問者を引きつけることになった。1997 年には、ルーマニアの伝統的な葬送儀礼の一部である墓の前での泣き歌の儀礼がはじまった。その泣き歌の内容には、共産主義プロパガンダによって広められた決まり文句がちりばめられていた。共産主義体制への郷愁をともなったチャウシェスク崇拜への参加者は、むしろ老人たちを中心にしていた。泣き歌の歌詞の内容は、チャウシェスクの時代には失業がなかった、何でも買うことができた、その他、経済的な状況に関する郷愁だった。これを個人崇拜と呼べるかどうかは検討の余地があるが、いずれにせよ、亡き指導者を偲び崇拜する墓地での共同の営みがはじまっている[Cioroianu2005]。

8.3 知識人の生存戦略として

社会主義体制下のルーマニアでは、知識人の果たした役割あるいは知識人が直面せざるを得ない問題があった。それは、言論・思想の統一を図る党指導部とその支配下で独立性と自律性をたもつか、あるいは権力に迎合することで生き残りをはかるかという壮絶な試みであった。社会主義体制下でのある種の教養主義、科学主義にもかかわらず、国民の多

くが生存に迫られ、十分な知見をもたないなかで、知識人が特権的な存在であることは自明視したうえでなお、知識人は社会主義体制との折り合いを文化資源、経済資源をめぐる知識人同士の競い合いのなかで見つけなければならなかった[Verdery1991]。

これら二つの知識人たちの存在形態に対して、筆者の経験において第三の知識人の存在形態を親しくつきあった二人の知識人に見ることもできる。それはともに民俗博物館の館長であったG氏とD氏である。G氏はクルージュの民俗博物館館長として長い経歴をもち、海外との折衝における代表、館内における絶大な影響力、さらに気さくでユーモラスな性格で外国人研究者との橋渡しを兼ねるという複数の顔をもっていた。まだ若い筆者には、それらの複数の顔をもつことが理解しにくかったことを告白しなければならない。いや、反感すら抱いていたかもしれないが、研究上の便宜を図ってもらうためにつきあわざるを得ないと甘受していた。ところが、筆者自身の一般的な社会理解、人間理解が多少なりとも深まった現在ではまったく異なる姿が浮かび上がってくる。独裁体制下で生き抜くことは壮絶な実存であると同時に、また戦時下の日本のように、馴れ合ってしまうえば容易なことであると理解される。G氏は極端なそれら二つの道ではなく、人生を楽しみながらも自分の生活ペースを守っていた賢人ではなかったかと思われるようになったのである。それでも、馴れ合いの度合いが過ぎるのではないという印象も否定はできないが。

一方のD氏は筆者にはより親しみやすく、理解しやすく、受け入れやすい人物であった。マラムレシュ地方の民俗博物館の館長を務めながら、同じく民俗学者であるパートナーとともにマラムレシュの民俗文化を残し、海外に伝えるために情熱的に活動していた。日本からのメディアの取材も、社会主義体制下時代から現在に至るまで筆者をふくめて彼には大変お世話になってきた。彼こそは、当時も現在も賢人として尊敬し得る人物であった。独裁体制下の制限をかいくぐって、知識人としての生活を維持していたと思われる。知識人の生活とは、知的な立場の享受、知的な活動、海外との密接な関係とそこから生じる他の研究者からの高い評価をここでは意味する。

さて、それに対して知識人が相互に競合するヘゲモニー争いの具体的な例については、ヴァーデリーの指摘によるところが大きい。彼女によると、それは文学・文芸批評、歴史解釈、哲学の三つの分野ではっきりと見ることができる[Verdery1991]。

まず文学・文学批評の分野で顕著となったのが、ルーマニアの独自性を強調するプロトクロニズム *Protochronism* の動きである。プロトクロニズムというのは、近代に入って圧倒的な影響力をふるった西欧文化に対して、ルーマニアの土着性と独自性を主張しようとしたルーマニア知識人たちのイデオロギーで、エドガール・パプ *Edgar Papu*(1908-1993)の論文「ルーマニア・プロトクロニズム」”*Romanian Protochronism*”(1974)で一躍注目を集めることになった。プロト(原型)という言葉通り、文化的創造物に対してルーマニアの先行性を主張する。極端なところでは、マルクス主義に先行してエミネスクに史的唯物論の萌芽を見ようとするイリエ・バデスク *Ilie Badescu* などがいた。当時も現在でも笑止千万な妄想であるが、チャウシェスク体制下のルーマニアでは無視できない政治的影響力をふるうことにな

った。

また歴史解釈は唯物史観をとる社会主義体制にとって根幹ともいえる分野であるが、ルーマニアでは近世トランシルヴァニアにおけるホリャ Horea による蜂起をめぐる解釈が焦点となった。これをただの農民一揆とみるか、あるいは解放運動とみるかによってルーマニアの先行性が左右されるというのである。革命とみる代表者がダイヴィッド・プロダン David Prodan(1902-1992)で、蜂起論を唱えるパスク Pascu と論争を行なった。この論争は単純な歴史認識の争いではなく、唯物史観にたつルーマニア社会主義政権が、歴史記述を支配することで、現在のヘゲモニーを確保しようとする試みでもあったのである。

最後にコンスタンティン・ノイカ Constantin Noica (1909-1987)にみられる哲学の問題である。ノイカは 20 世紀半ばのルーマニアを代表する哲学者、随筆家、詩人で、その関心は認識論、文化哲学、哲学的人類学から存在論、論理学、哲学史からシステム論哲学、古代哲学から現代哲学、翻訳と解釈から批評と創作にまでおよんでいた。彼の執筆デビューは 1927 年のヴラスタル誌で、1928 年から 1931 年まではブカレスト大学文学部で学んだ。卒業論文はカント哲学を扱い、その過程でナエ・ヨネスクに出会い、図書館員として働きながら数学の講義に出席し、さらにクリテリオンサークルの一員となる(1932 -1934)。そこで、ミルチャ・エリアーデ、ミハイル・ポリフロニアデ Mihail Polihroniade、ハイグ・アクテリアン Haig Acterian と知り合い、レジオナル運動に参加する。ノイカ自身、毀誉褒貶の激しい人物であるが、民族精神の鼓舞者と西欧的教養の保持者の二面性がある。これを巡って、知識人の間で激しい流用争いが生じていた。それをひとことでいえば、プラトン、ハイデガーなどの翻訳家であり、西欧的哲学の泰斗としての側面と、かつてレジオナル運動に参加し、その後もルーマニア精神についての考察を深めた民族哲学者としての側面という二面性を巡って、ガブリエル・リチュエヌ Gabriel Liiceanu(1942-)、アンドレイ・ガブリエル・プレシュ Andrei Gabriel Plesu(1948-)などノイカのすぐれた弟子たちを中心とする西欧派、土着派のそれぞれがノイカを自陣のヒーローとして取り込もうとしたのである。

ルーマニア社会の特徴を社会主義イデオロギーからみると、社会主義思想の浸透が歴史的にも浅く、それを担った社会集団の規模からいっても非常に小さいものであったことが大きな意味をもっている。そのため、社会主義勢力はキリスト教および民族主義的な国民感情を無視することはできず、できるだけ取り込むことを試みざるをえなかった。もとより社会主義が民族化することに国民的な反発はなく、それどころか反ソ感情の民族的高まりに呼応して体制に対する民衆の強い支持を得ることができた。こうして、建前としては両立できないはずのキリスト教と社会主義が、民族表象を介して民族的キリスト教と民族的社会主義として手を握ることとなった。

民族表象が社会の支配的となった要因には、キリスト教の影響力の取り込みによって民衆への支配を確保しようとしたばかりではなく、社会の世論を導く知識人の取り込みをはかるという一面も含まれていた。もとより知識人たちが競って民族的言説を繰り広げたことの理由は、明らかにモスクワとルーマニア共産党指導部との対立およびベッサラビアを

めぐる国民の反ソ感情を中心とする民族感情の高まり、さらに筆者が主張する慣習的行為としてのキリスト教の取り込みを意図したことが挙げられる。しかし、それだけではなく、権力への関与者としての知識人の自律的な動きも考えられる。この知識人の民族的言説の形成については、ヴァーデリーに詳しいのであるが[Verdery1991]、それによると知識人の間での権力をめぐる競争がヘゲモニーを確保する手段として民族表象を支配的象徴の地位へといたらしめたというのはすでに述べたとおりである。

ヴァーデリーが論じる知識人は、その社会的な立場に関して対照的な 2 つの時期に分けることができる。デジ時代の知識人の迫害の時期とチャウシェスク時代の知識人の積極的なイデオロギー生産への参加の時期である。デジ政権下では知識人の迫害が大規模に行われた。その理由の一つは過酷なスターリン主義的政策を遂行する上で、既存のヘゲモニーとしての存在が障害になったためである。行政関係者ばかりでなく科学者、芸術家、文化人ら多くの知識人がシゲット Shigetul Marmatiei¹¹⁵の収容所に強制収容され、そこで命を落とした。多くの著者や著作が検閲の対象となって、発禁処分を受けた。ルーマニアの歴史記述も修正の対象となり、ルーマニア史におけるスラヴの要素が強調された。さらに言語表記の改革も行われて、ラテン的な綴り方からスラヴ的な綴りへと変更された。これらの知識人は、ルーマニアの伝統ともいえる民族主義的傾向を強く維持していたので、国際主義を建前とするスターリン主義的社会主義にとっては見過ごすことのできない存在なのだった。

一方、チャウシェスク政権においては状況がまったく異なっていた。デジ政権末期の民族主義への展開を受けて発足したチャウシェスク政権は、支配の正当性をまさに国民感情としての民族主義、反ソ的傾向に求めたので、民族主義的知識人の存在はなんら問題とならなかった。それどころか、チャウシェスクが総書記として 1965 年から 1974 年にかけて権力を強化していく過程で、チャウシェスクのライバルであったマウエル派のテクノクラート偏重を否定して権力を掌握したことから、よりイデオロギー色の強い知識人グループを偏重することになった。マウエルをはじめとする改革派の失脚によって党指導部のなかの改革の推進力が失われ、イデオロギー的支配様式に代わる選択肢が不可能になり、人文科学と文化的知識人のテクノクラートに対する優位が確立されたのである。ルーマニアの政治改革の可能性がつぶされたために、技術者、経済学者、企業経営者などが影響力を失ったのに対して、歴史家、作家、哲学者などは支配手段としてのイデオロギー、象徴の操作に関わり、影響力を増した。つまり、チャウシェスクの政策は、文化的エリートの特権的な役割を生み出したのである。民族主義は、こうした新たな権力のとりまき集団としての知識人に格好の手段を提供した。チャウシェスクの 1971 年の 7 月テーゼは、そうした傾向を明確に示す指標となった。体制の文化領域への管理の強化は文化人の抵抗を呼び起こしたが、それにもかかわらず多数の文化人が権力に取り込まれていった。そうした知識人の権力への接近によって、社会主義体制下での共産党指導部と知識人との関係は、ある面ではヘゲモニー争いの様相を示し、知識人は自らの存在理由としての知識を行使して

言説の支配を試みようとした。このような民族主義の特徴が、宗教に執着する民衆と社会主義の建前を維持しなくてはならない政府、共産党幹部との間をとりもつ知識人に影響力を行使する空間を作りだし、この空間の内部で知識人はそれぞれの分野の間で、あるいは知識人同士で競争を行なったと考えられる。つまり、体制エリートは民族表象を介して伝統的に民族主義的な知識人を取りこみ、知識人のほうでも言説の影響力の確保を求めて権力に接近し、党指導部との言説のヘゲモニーを競うとともに知識人共同体の内部でも競合し、民族的言説を強化したのである。

しかし、社会主義に欠落した支配の正当性への信頼感情を回復させるために、民衆的感情を動員して民族表象が用いられたとしても、そのプロセスはもちろん単純ではない。知識人と農村の人々との間には、大きな溝があった。それというのも、農村において民族というのは、それほど自明な存在ではないからである。とくに複数の民族が共住している地域では、通婚によって緊密な姻戚関係が生まれるし、隣人関係、労働の場の共有などによって、密接な関係が相互に築かれている。そうした状況を、ある一定方向へと導いていくには、強力な政治的装置が必要なはずである。ヴァーデリーは体制の中心に近い知識人を対象として、権力をめぐる闘争を民族表象の活性化の原因とみなしているのであるが、もっと民衆に近い立場に位置する政治装置としての人物の具体的な考察が必要と思われる。そのような政治的装置としては、農村に居住した学校教師、地方役人、司祭などの「知識人」¹¹⁶が考えられる。筆者のフィールドワークでの経験からは、彼らこそが民族感情につき動かされて、村人に影響を及ぼしていたように思われる。彼らは知識人としてのプライドをもち、自らを農民と差別化しながら、その実、非常にせまい知識と判断力をもとに村人に影響を与えようとしていることが多かったのである。革命後の現在においても、彼ら「知識人」のなかに、もっとも無責任な民族主義をみることがある。彼らが農村社会のなかでどのような潮流を作り出していったのか、歴史的および社会的な実証が必要なところである。

ところで、チャウシェスクの支配が1989年の民主革命によって崩壊したことは、結局のところ、民族表象を用いた体制による支配の正当化が破綻したということを示していると思われる。破綻の原因には、極端な生活物資の不足からくる国民の不満や、あるいは革命後にマス＝メディアが好んで取り上げた仮説である「メディア革命説」が示していたように、従来型の情報統制とプロパガンダによって支えられたイデオロギー支配が国境を越えるメディアによって無効化されていたことが考えられる。しかし、また一方で民主革命の発端が、ハンガリー人牧師のテケシュ逮捕であったことが象徴しているように、宗教あるいは民族が独裁者によって私物化された社会主義体制に逆襲を始めたとも考えられる。すなわちチャウシェスクの独裁体制を補完するはずのルーマニア民族中心主義と、それにもなう少数民族に対する同化主義的政策に圧迫された少数民族が、自らのアイデンティティとしてキリスト教に抵抗の拠点を求めたといえるのである。それは、キリスト教が民族のアイデンティティ形成に重要な要因となってきたという歴史があるために、民族的主張

と宗教的情熱が、一体となって過酷な独裁政治に対する抵抗拠点にキリスト教がなりえたということであろう。あるいは社会主義体制による民族的表象を利用した宗教勢力の取り込みは、高位聖職者を中心とする宗教者の弾圧と懐柔を通じて果たされたかにみえたが、民衆の満たされぬ信仰心は、体制に追従する教派から離れ、宗教的信条に忠実な司祭個人、あるいはネオ・プロテスタントのなどの既成教会外の組織的な宗教運動へと向かい、体制のもくろみはずれることになった。民衆の実践によって社会主義体制が形骸化していく姿は次章で詳述する。

第9章 社会主義イデオロギーの破綻

本章では、社会主義体制下のルーマニアにおける民族主義への傾斜を、政治的プロセスにおいてだけではなく社会主義体制下でのイデオロギー支配の正当性と民衆の主体的実践という視点から論じていく。ここで重要なのは、独裁的な社会主義指導者の下では個人の自由などまったくあり得ないかのように見えたが、意外にしたたかな民衆の戦略と主体的行為があったのではないかという視点である。そうした視点が実際に有効かどうかを検証するため、社会主義体制下でのルーマニアを事例として、普遍主義的な観念体系である社会主義イデオロギーとキリスト教信仰が、特殊主義的、土着主義的イデオロギーとしての民族主義へと傾斜していった経緯に着目する。そのプロセスのなかで、キリスト教がもつ民衆の慣習的行為に対する根強い影響力と、社会主義体制下での民衆の社会的実践によってもたらされたイデオロギー支配の正当性の危機に対して社会主義政府が取った民族表象の操作とその限界に焦点を当てる。

そのために、まず民族主義的感情がルーマニアの民衆において占める大きな影響力を確認し、続いてルーマニア社会主義政権が民族表象を操作するために宗教団体に対してとった政策、および世論の主体たる民衆がキリスト教の影響下のもとで社会主義の抑圧的で、物質窮乏な現実生活を生き延びるために行なった社会的実践が、社会主義支配の正当性を掘り崩すことになったことを確認する。そうした民衆の社会的実践に対して、社会主義政権がイデオロギー支配の回復をはかるために民族表象の操作を意図したが、社会主義国家の経済的弱体性は民衆に生存のための戦略と実践を選択させることになったというのが結論である。

9.1 キリスト教を生きる「農村世界」

ルーマニアの社会主義体制において、とくにチャウシェスク独裁体制において目指された政治的目標は、なによりも急速なルーマニアの近代化だった。その手段に対してさまざまな反発があったかもしれないが、電化、産業化、義務教育化などからなる近代化であれば、それ自体に対しておそらく反対はなかったのではないと思われる。そもそもルーマニアの近代化は大戦間期の最大課題でもあったし、その課題は未解決のまま社会主義体制へと移行したからだった。したがって、社会主義体制下で近代化は至上命題として押し進められた。それによって大きな変容をこうむったのは、農村での集団化にともなう伝統的な生活の変容および工場の集中的な建設によって周辺農村から労働者を集め、急速に人口を増やした都市の生活だった。その変化は、伝統的慣習と並んで宗教にも生じることになった。

しかし、変化をこうむったとはいえ、なお正教会をはじめとするキリスト教が強い影響力を保っていたのが社会主義体制下のルーマニアであった。伝統的な生活を保持することができた農村についてはいうまでもないが、大きな変容過程にある農村においても教会の影響力がなおも維持されていた。その程度の違いにはさまざまな要因が関わっている。本

稿でとりあげた事例のように司祭の人格が大きく作用することもあるし、農業集団化が地形などの制約によって失敗した地域では伝統的な司祭-信者関係がよく保持されたりした。それらの要因の差異はあるものの、やはりルーマニア全域で宗教は比較的強い影響力を残していたという印象がある。

その一方、都市における教会の影響力も見過ごすことはできない。都市住民への正教会の影響力に関しては、正教会そのものの属性よりもルーマニア社会の特徴が大きく関わっていた。それはルーマニアにおいては歴史的にみて都市住民と農民に民族的偏重があつて、ルーマニア民族はおおむね農民に偏り、都市住民はハンガリー人、ドイツ人、ユダヤ人によって多くしめられていたことである。つまり、ルーマニア人に関しては都市住民となつたのが比較的新しい時代のことなのである。したがって、都市と農村との間において少なくともルーマニア人に関する限り、密接な関係が維持されていたといつてよいであろう。実際、社会主義政権下において進められた重工業政策によって生まれた歴史的郊外の集合団地の人々は、ある意味で都市住民としてのメンタリティーを形成してこなかったという印象を与える。それは都市部においてすら比較的よく維持されている信仰心や、農村に残っている親戚縁者との生活必需品などの贈与交換関係によつても理解できる。したがって、農村での正教会の影響力が、さまざまな形で都市住民によつても共有されていると考えられるのである。

こうした都市、農村での宗教事情を鑑みて、農村でのフィールドワークから農村共同体における慣習的行為にキリスト教が及ぼす影響力を具体的にみてみることにする。

まず村人の日常的な慣習的行為のなかでアイデンティティ形成と維持に深く関わっているのが、キリスト教信仰に基づいた定型的な表現の挨拶である。たとえば、村人たちはイースターを境にして、それ以前は「主を讃えよ」、その後は「主はよみがえり」と呼びかけ、それぞれ「永遠に」「まことに主はよみがえり」と応答する。この挨拶は村内で交わされるだけであつて、都市では使われることはほとんどない。おそらく都市の住民は、この挨拶を田舎臭いとみなしているのではないであろうか。筆者など外国人がこの挨拶を行なうと村人からは暖かな応答を受けることができる。この挨拶がよそ者を排除することはないまでも区別する機能を果たし、村人のアイデンティティを確認する行為であることは明白であろう。

また教会と関わる村人の日常的な慣習的行為を大きく規定しているのは、村内の男女関係、とくに女性の社会的立場である。村社会のなかの女性観は男女関係の規範を構成し、この男女は次世代の再生産の基本要素である家族を形成するがゆえに、女性に関する教会の基本的な立場は、その影響力のなかでも重要な地位を占める。ジェンダーの問題についてはクリグマンの議論に詳しいので、彼女の議論で筆者の観察を補いながら、ジェンダーに関わる社会的規制について述べることにする[Kligman1988]。

村落内、家族内での女性の社会的立場は、男性との対照性と補完性を示している。まず村内活動の一つとしての教会運営に関しては、A村では女性が教会の会議に参加しないのが

習慣のようである。年輩の女性に理由を確認したところ、大切な問題は男性が決めるものだという答えだった。村落内の公的な問題には、男性が中心となって関与するのが習慣であるという。このように現在でも村では男女の役割分担がさまざまなレベルではっきりと行われており、男女間の関係は社会的に構造化され、公的および私的な活動領域で一般化される性に関連する範型が形成されているように思われる。それは社会的活動の分業が儀礼周期のなかで劇的に反復され、男性は年中行事のなかで、女性は通過儀礼のなかでとくに目立つ役割を担っていることにも表れている。労働に関しても家内労働は女性の分担とされ、料理、洗濯、掃除、機織りなどを行なう。一方、堆肥の運搬、家畜の食料用としての干し草の刈り取り、牛、子羊、豚の屠殺・解体は男性の役割となっている。すなわち男女の活動領域は生産活動の異なる領域を構成して、この性的分業は性的分離と同時に生産および再生産の活動の補足性をも示しているのである。

男女の社会的な分離は、子弟教育の領域においても反映されている。村落内の年頃の女性に対する農民からの評価は、なかなか厳しいものがある。良い子であっても、はいているスカートがいつも短いといって非難される。教会内での秩序については、男は村のなかで世帯を代表するように神の前で家族を代表する一方で、女性は聖なる領域、公的領域の周縁に存在するものとされる。男性は教会で女性より先に神の言葉を受け取る特権を有している。教会での椅子の座り方では、祭壇に向かって右側に男性、左側に女性が座る傾向にあり、前後関係では男性が前に、女性が後ろに座ったり立ったりする。以前は教会内部では入り口までしか女性はいれなかったが、今ではそういう規則はない。それでも女性は遠慮がちに振る舞うのがふつうとなっている。

クリグマンによると、こうした男女観はキリスト教的な信仰ばかりでなく土着的な民衆イデオロギーに根本的に関わっており、それらが複合し合って実際の規範を作り上げているという[Kligman1988]。おそらく民俗的な男女の概念で中心的な位置を占めるのは清浄と汚れの観念であり、そこからさまざまな規範が生じている。たとえば人間の身体は身体的欲望をもつので、身体は均衡を回復するための洗浄が必要であり、それを食物の禁止と精進の日々を通じて均衡を調整すると考えられる。女性の身体には男性の身体より多くの問題があり、女性は弱く汚れているとみなされる。それを教会の教えはイヴを女性が誘惑と墮落に関わっている証明とみなしている。女性の汚れに関する信仰は月経血と女性の生殖力の自然的資質に由来し、それによって女性は社会的秩序を脅かす内的な潜在的力を所有する。血は健康、親族関係、ある種のサクラメントに関連するために肯定的な価値をもつと同時に、脅威であり汚染するとみなされる自然過程（出血、誕生、死）に関連するために否定的な価値をもっている。生殖は性的な罪と結びついているために、出産後 40 日は母子ともに教会には入ることができない。この期間中母子ともに村内に汚れを伝染させないため家から離れられない。この期間は浄化の時期で、それ以後村内の社会環境に復帰する。また民間信仰のなかでは有害な妖精と精霊の性が女であるとも主張される。たとえばマラムレシュの人々は、人を迷わせる森の女の誘惑に騙されないよう警告される。病気は女性

の形で家に入ってくると信じられており、新年とイースターには家に最初に入ってくるのが女性ではないように努力し、さもないと家は病気の不運に見舞われるとされる。あるいは死は女性であると考えられており、人々のもとにやってきて鎌で切りつけるとされる。さらに女性は呪術的行為の第一の常習者であり、危険な存在の象徴的一族であり、魔法使いは女性の職業とされる。悪魔と欲望は神と男性を通じて示される力である父系的力によって抑制されると信じられている。

これを見ても、ルーマニア社会の性格を反映する農村は、キリスト教が影響を及ぼす慣習的行為が支配的な世界だったといえよう。そこでは政治的に見ても家長主義が優勢であり、伝統的な家長主義は前国王ミハイへの敬慕として現在もみられる。またチャウシェスクが国民の父、その妻エレナが母として振る舞おうとしたところにも、家長主義的心情が政治的に利用されていた。家庭においても父母の権威が大きく、また聖書に由来する善悪についての倫理的な確信も一部の地域や家庭では今も強力である。このように農村における生業と結びつき、伝統的な民俗的慣習の上にたつキリスト教的な宗教行為と言説が、農村世界はもちろん都市へ移住した人々に対しても、家族内での子供へのしつけなど民衆の生活上の規範として大きな影響力を行使していたといえるのである。

さらにチャウシェスク体制において、民衆にあたえる宗教の影響力は公私の場において顕著に見られた。チャウシェスクの母親の葬儀がルーマニア正教会において盛大に行なわれたことにも、それがうかがわれる。デジ体制から引き続き宗教への監視は行なわれたが、弾圧、撲滅というより宗教勢力の一方的な妥協に基づいて、ある種の癒着が生じていた。その結びつきの要因となったのが、社会主義体制下における民族主義的傾向だった。ソ連指導下における国際分業をめぐる対立によって生じたソ連との危機において、正教会はチャウシェスクのよき支えとなった。チャウシェスク自身は宗教性に乏しかったのであるが、利用することはよく知っていたわけである。またチャウシェスクに対する個人崇拝そのものにはアジアからの影響があるとはいえ、キリスト教あるいは正教会の信仰のなかで重要な聖者崇拝の伝統がチャウシェスクへの崇拝を容易にしたことは十分に考えられる。同様な現象がソ連のスターリン体制、ポーランドのゴムルカ体制、東ドイツのホーネッカー体制、ハンガリーのホルティ体制などでもみられたことは、社会主義体制と独裁、個人崇拝との親近性をかたるものであるし、またレーニンやローザ・ルクセンブルクなどへの崇拝も、共産主義運動がキリスト教的な終末観を共有していたとの指摘を可能にする根拠を示している。だが、チャウシェスクが目指した個人崇拝は経済的破綻の前でもろくも崩れ、1989年の民主革命の際に明らかになったのは、もはや事態の急変にたいしてたちすくむ一人の老人の姿でしかなかった。

9.2 正教会の民族主義

ルーマニア社会主義体制が支配を貫徹させようとした民衆の生活は、キリスト教の影響を強く受けた慣習的行為に支配されており、ある意味で社会主義のイデオロギー理念は民

衆的現実の表層を覆うだけであった。民衆は逆に体制の制度的特性を流用することによって相対的な自律性を確保し、中央政府の意志が行き渡らない独自の領域を構築したように思われる。もちろん、これは体制に対する抵抗の拠点になりうるものではなかったが、少なくともチャウシェスクの妄想と一族の恣意に支配され、合理性を失った中央政府からの被害を軽減させる一面をもっていたことは評価してよいであろう[Verdery1991]。こうして中央政府が代表する社会主義体制は、民衆の支持を獲得あるいは維持することができず、支配の正当性を失っていった。

そうした支配の危機のなかで顕著になったのが、ルーマニア社会全体での民族表象の活性化という現象だった。この政策転換は宗教を巻き込み、社会主義もその言説のなかに取り込んでいく。すなわち、宗教とくにルーマニア正教会は民族的伝統を精神面で代表してきたということと、ルーマニア社会主義はコミンテルンなどの外国の抑圧的な影響にも、ルーマニア民族の独立を保持するために闘ってきたという主張である。

1965年のルーマニア共産党第9回大会ではデジの後継者であるチャウシェスクが、伝統的価値の再建、ルーマニアとソ連との平等な関係、社会主義下での民族の持続的存在を主張したことで、そうした民族的表象の活性化は確定したといえるであろう。この方針の転換によって、ルーマニア共産党の歴史そのものの再評価あるいは書き換えが進められ、1920年代と1930年代のコミンテルンの指導下にあった共産党の方針が批判され、ルーマニアにおける独自の社会主義の連続性が唱えられた¹¹⁷。歴史の再評価のなかで、党の方針に反対するものには教条主義のレッテルが貼られ、排除されていった。こうした民族表象の活性化は、ルーマニア社会のなかに深く浸透し、人々の語りのなかにもしばしば表れるようになっていた。それは革命後の現在においても継続しているように思われる。

筆者の調査中にはそのような語りを、伝統の内容についてなにも知らないような十代の少年少女から聞かされることが多くあった。それはルーマニア民族の伝統についての長い口上であり、「自由ダキア人」¹¹⁸の神話であり、ルーマニアの西欧国家としての本質に関するものだった。農村における社会的変容を調査テーマにしていたので、人々の伝統観、伝統に関する意識は聞き取りの主題のひとつにもなっていたが、インテリ予備軍の少年少女による紋切り型の意見を聞くことは驚きだった。彼らの単純ながらも確信をもった執拗な語り口のなかに、トランシルヴァニアの民族問題や先住権問題に関する特定の立場に立った意見の言い回しのコピーが感じられた。それは自らの民族的伝統への愛着というよりは、特定民族の排除を意図した民族主義的な言説と印象を強く受けた。あるいは筆者の滞在していた町でよく耳にしたもので、たとえば、ルーマニア人によって語られる「私にはハンガリー人のとてもいい友人がいる。ルーマニア民族とハンガリー民族が対立しているなんて信じられない。」という言い方があった。確かに言っているとおりの、悪意はもたず主観的には仲良くつきあっていると思われる。だが、教育言語や自治権などの具体的な問題になるとハンガリー人の集団的権利は論外であり、「もしハンガリー語で学び暮らしたいのならハンガリーに出ればいい、ここはルーマニアなのだから」と主張していた。さら

に第二次大戦中ハンガリーのホルティ政権によるトランシルヴァニア領有中になされたという残忍な行為については、その残虐さを執拗に語る。もちろん決まり文句はルーマニア人側だけではなく、ハンガリー人側でも「トランシルヴァニアの文化はハンガリー人とドイツ人がつくった」「ルーマニア人はずるい」「ルーマニアには秩序がない」とか、ことあるごとに繰り返すのである。

このように一般の人々にも影響を与えた体制エリートによる民族表象の取り込みは、宗教と社会主義の関係をも変化させる役割を果たした。民族表象は支配的な宗教であるルーマニア正教会の言説および慣習の行為と交じりあい、社会主義のなかにも入り込み、一見すると非常に不思議に思われるほど民族的で、かつ宗教的自由に恵まれているような社会主義体制を構築していた。そのような傾向を反映して、社会主義政権の宗教政策は、民族的統合への意図が明白だった。民衆の生活に対してキリスト教は強い影響力を持つがゆえに、社会主義政権は民族的伝統との関わり方を評価軸として教派ごとに異なる政策を遂行した。宗教管理体制の強化は、当初ブカレストに宗教組織の代表者を集めて確認された規約を受け入れた 14 団体の認証という形ではじまったが、赤軍の軍事的圧力だけが頼りであった共産党が宗教の支持をあてにしなければならない事情を反映し、基本的には西側と結びつく性格の強いカトリックが主として弾圧されるのに対して、大戦間期から禁止されていたセクト集団は許容されるなどという事態となった。ルーマニア最大のキリスト教教派であるルーマニア正教会は当初は政府との協調関係に立つことができたが、スターリン主義が支配的な時期には弾圧を受けることになり、その後のチャウシェスク体制下での民族主義化の時期には再び協調関係へと転換するという過程を経た。政権成立後まもなくの協調関係は、国民統一のために正教会の支持を共産党は必要していたことが原因であったが、50 年代に入るとスターリン主義の影響で修道院を中心に弾圧をこうむったのである。しかし、それ以後は巧みな協調路線によって政権との蜜月を続けることができた。

一方、プロテスタント諸派は、国際世論の支持のもとで良好な関係を保った。とくにルター派に対する政策にはドイツとの外交関係への慮が反映され、またカルヴァン派との関係にはハンガリーとの外交的關係が影響した。それに対して、ルーマニア第 2 のキリスト教教派であるローマ・カトリック教会は、一貫して弾圧の対象となった。その理由は、資本主義勢力の手先としてばかりではなく、ルーマニア国内最大の少数民族ハンガリー人が信者の大部分を占めるせいだった。その他でもっとも激しい弾圧の対象となったのは、ギリシア・カトリック教会と「主の軍隊」であり、両者は全面的に禁止された。ギリシア・カトリック教会は、カトリックと同じく西側の資本主義勢力の手先とみなされた。と同時に、かつての強制改宗によって生まれた団体とみなされ、正教会への再改宗、正常化を強制されたのである。一方、「主の軍隊」はルーマニア正教会内の福音主義的運動であるが、ルーマニア正教会からの分派的傾向を警戒されて、他の福音主義的諸団体のいくつかとともに弾圧の対象となった。福音主義的ネオ・プロテスタント諸派には、教派の政治的態度、心情や教義によってさまざまな政府の対応がとられた。全般的に、社会主義体制初期には

モラルの面で共産党との共闘が期待され、良好な関係が構築された。とくにバプティストやセヴンスデイ・アドヴェンチストは、禁止されていた戦間期とは異なり、公認されることによってより自由な活動の余地が生まれた。しかし、エホバの証人は、その反国家的傾向と徴兵拒否のために迫害をこうむった。

これらの政策から判断すると、社会主義政権の宗教政策は伝統の上に立脚する伝統性の強い教派は支配しつつ国民統合の手段として利用し、より個人主義的で、かつ外国との関係が疑わしい教派には厳しい弾圧で応じるといった傾向をもつとみることができた。ただし、このことは政府が宗教を一方的に利用し、手段化していると考えてはならない。むしろ、農民とキリスト教の根強い一体性と習慣あるいは伝統を取り込むことが、支配の正当性を維持する上で重要であったのであろう。それゆえに、宗教の側からは政府のそうした姿勢に逆に乗っていく形で、自らの影響力も確保しようとした面も指摘できる。とくに、「主の軍隊」、ギリシア・カトリックの弾圧は正教会の高位聖職者にとっては好都合だったと思われる。

民族表象を介してキリスト教を社会主義国家の政策のなかに取り込むことが可能であった原因には、キリスト教(とくにカトリックやプロテスタント)は本来的に普遍的な立場にたつ宗教であるのだが、その正統を主張する教派である東方正教会は普遍を必ずしもめざさなくなったことが関係している(といって、もちろんカトリックやプロテスタントが民族主義と結びつかないというわけではない。正教会の特殊主義的性格がとくに顕著ということである)。それは正教会が9世紀のビザンツ社会において布教活動が停滞したことから、民族集団としてのまとまりのなかにとどまる傾向を示すようになったことに始まる。さらに近代に入ってから国家の独立という政治的運動のなかで、民族の観念が民衆の間に広まるにつれてキリスト教と民族集団との結びつきがさらに強化されたことも原因としてつけ加えられる[シュガー、レデラー 1981:28-34]。そもそもルーマニア正教会は、ルーマニア社会の重要な要素であるのは事実だったが、社会主義の建て前からは完全に自由化されること、あるいは体制に完全に取り込まれることはありえないはずだった。しかし社会主義体制は自らが民族化することによって、民衆の生活のなかで定着したキリスト教を民族的伝統という言説において取り込むことを可能にした。それは直接には権力を欲する諸教派の高位聖職者の懐柔をもって行われたのである。他方、そうした高位聖職者の意識においては、民族という表象の空間を利用してみずからが権力に近づく手段とみなされた。宗教というものは民衆の世界に一体化しているとしても、そのものではなく、宗教というイデオロギーと組織のなかには聖職者による支配と信者たちの被支配という関係があつて、支配者はより権力の強い立場に本能的にすりようとする。民族表象が宗教勢力内での社会主義体制権力の中心への求心力を強めたことは、民族表象は一方向のベクトルではなく相互に影響を及ぼす要因となったことを示している。

9.3 イデオロギーと民衆の実践

前節までは、ルーマニア社会における慣習的行為や生活実践に対するキリスト教の影響力を論じた。農民たちの社会的、家庭的生活がキリスト教によって支配されている状態が、社会主義体制が支配対象として働きかけてきた農村の現実だったのである。当初、社会主義体制はそのような伝統的な農村共同体的慣行と農民心性の世界を解体しようとして、ある程度の成果を収めたかにみえたが、実は社会主義制度自体が内部から崩壊していった。そこで本節では、社会主義体制下で体制が民衆に働きかけてきたイデオロギー操作が破綻していった経過について述べる。

そもそも農村に社会主義思想が侵入してきたのは、第二次大戦後とみてよいであろう。それまでは社会主義思想が外来の思想であり、社会主義者が民族の裏切り者とみなされていたことは先に見たとおりである。しかし、1944年のクーデターとその後の社会主義権力確立の過程で、農村もまた社会主義思想を体現する共産党の影響下に入ってしまった。農民への影響力の増大は、農業改革による土地の分配によるところが大きいと思われる。つまり、第一次農業改革によって、小作農民のかなりの多くが自分の土地をもつことができたためである。しかし、農業部門における社会主義化政策である農業集団化は、農民たちから再び土地を奪い、そのことによって社会主義政権は農民たちの支持を失った。それ以降、体制と農民とは土地を挟んで相いれない関係となった。農民は当初の労働者優遇の社会主義政策によって苦境に置かれたが、急激な工業化が破綻し、経済危機が深まるなかで、さまざまなネットワークを通して農民たちは食料を流通させ、飢餓を緩和させる役割を果たした。

このような農村の状態に対して、社会主義体制下における都市は、近代化を至上命題とする社会主義政策の主な担い手でもあったが、ルーマニア経済の行き詰まりにともない、しだいに機能不全に陥っていった。社会主義体制下で変化した農村と都市の関係のひとつは、強制的に進められた農業集団化が農民から土地を取り上げた結果、多くの農民が都市近郊通勤型労働者となったことであった。兼業労働者となった農民にとっては、都市に職場がある限りは社会主義政権が与えた都市への恩恵に部分的にあずかることができ、当初はそう大きな不満をもつまでにはいたらなかった。農村を離れて都市に職を見つけ居住した人々も、農村での労働の厳しさ、割当の厳しさに比べると、社会主義政権初期の労働者優遇政策は都市居住者として満足すべきものだったという。もちろん、以前からの都市居住者にとっては、農村からの人口移動がもたらした都市の生活条件の低下もあって必ずしも満足のゆくものではなかったであろうが、不満が爆発的に高まるほどではなかった。むしろ都市の住民にとって問題となったのは、ルーマニアの経済状態の変化だった。初期の労働者優遇政策はルーマニア経済の破綻によって放棄され、厳しい配給統制が行なわれるようになった。長い行列、お金があってもいつ市場に出てくるかわからない品物、たとえ商品があっても店員が売買を個人的役得として支配するために、商品の購入のためにすら店員に見返りを図らねばならない状態など、日常生活における欠乏の影響は住民に大きな

不満を生んだ。さらに政府が経済的インセンティブよりも民族表象の強化などイデオロギー的動員によって生産を高めようとしたために、労働者の政府への信頼は大きく揺らぐことになった。

戦後ルーマニアで急速な工業化を成し遂げた中央指令型の計画経済も、石油ショックで行き詰まり、市民生活に影響を与える経済的問題を社会全体に生じさせた。ルーマニアでながく人類学調査を行なってきたヴァーデリーは、社会主義体制の経済的脆弱さに関して以下の3点を指摘する[Verdery1991]。

第1には、さまざまなレベルでの意思決定が政治化（すなわち利権をめぐる競合と交渉）し、また法的な支配に変わって人的支配（すなわちコネ）が一般化していったことである。このことは、上は国家の上層部から下は地方の工場や農場にまで貫徹していた。十分な身元の保証と確かな政治的信頼性を持つ人々だけが利益を得られるシステムである。最も重要な決定は少数の人々に限られ、これらの人々が大きな権力を維持し、この力を家族や親しい人々へ配分し、引き継がせようとした。したがって、社会的経済的富を確保するためには、それを援助しうる立場にいる人との効果的な人間関係（いわゆるコネ）を構築することが大切であり、それが仕事場の配置改善、制限の緩和、報奨金の獲得の方法になった。東欧諸国では類のないルーマニアにおける共産党員の急激な増大も、個人的関係を通して社会経済的地位を求める打算的判断の結果と考えられる。ちなみに筆者の友人も、社会主義体制を嫌悪しながらも地方共産党員であった。通常、外国人はルーマニア人家庭に宿泊することは違法とされていたが、共産党員として地方幹部とのコネでお目こぼしにあずかった。筆者は昼間なるべく外出しないようにして夜間に顔を隠すようにして散歩などに出かけ、声をかけられないようにしていたが、もちろん治安当局は把握していたに違いないのである。

第2に、この傾向が促進した広範囲な裏取引の影響がある。この裏取引は、社会的差違を拡大し、経済的な機会主義をもたらし、地方レベルでの政治的連帯の弱体化を促進した。裏取引とは、そもそも公的な規制をかいくぐるために個人的な関係と非公式のコネを利用することであるが、ルーマニアにおいては特に経済計画、必要な資材、労働力の確保にも関係していた。中央経済計画が社会の周辺へも広がるにつれ、裏取引はあらゆるレベルで行われ、計画目標から実際の状態は逸脱していく。国家レベルでは(少なくとも書類上は)目標を達成していても、地方レベルでは裏取引が横行し、さまざまな不正な出来事が生じた。実際、地方の集団と個人が想像以上の潜在的力をもつようになり、これが現場でのある種の自律性を生むことにもなった。

第3に広い範囲での闇経済が、社会的に広い影響を及ぼした。闇経済は、公的に認められた私的所有部門のすべての活動、合法的・非合法的を問わず社会主義的企業と協同組合の間での製品の生産と交換、「世帯」の非合法的な経済活動などを含んでいる。ひとことでいえば、闇経済は公的な社会主義的システムとは異なるが、このシステムを補完する社会の一部といえるであろう。そのメカニズムは、国家権力が次第に中央集権化されるに従

い、非公式の経済関係が拡張していったことに表れている。その理由は、国家が公的経済に物資を放出できないので、人々は必要を充足するために非公式の生産と交換へと向かうからだった。また社会主義当局そのものが、裏取引のプロセスで闇経済を利用しているので裏経済を活性化した。

こうしたルーマニアの社会主義の特徴をなす政治的、経済的、社会的傾向は、労働者自身の連帯と社会的政治的实践を制限することにもなった。それはまず労働者と行政担当者との間には共通する強い利害関係、依存関係が形成されたことである。すなわち、労働現場において正規収入以外に何かを求める労働者の傾向は、政治的に成功するために労働力を確保し、作業計画を立案しなければならない上級幹部たちを労働者たちと結びつけ、両者の取引を生んだ。一方、収入や役得への競争は、支配者から提供された利益の確保をめぐる労働者たちを互いに戦わせることになった。労働者は一時的には特殊な非公式の活動や詐取行為のなかで協力するが、短期的目標を達成した後には彼らはまたばらばらな個人の集まりになる。また利害依存ネットワークが階級間の差異をこえて、様々な社会経済集団を結びつける可能性に関しても、それは一方で恩恵にあずかる者とあずかれない者との間での社会的格差と不調和を昂進させる。さらに交換の持続を維持することに失敗すると、欲求不満と関係の途絶となる可能性もある。生活上の困難がネットワークによる交換を通して緩和されることについても、交換は愛情や信頼などよりも有用性によって判断される人間関係をもたらすため、その結果としてネットワークは社会的紐帯を弱めることになる。たとえ最初は愛情が有用性に勝っていても、社会主義的な政治経済条件と収入の不足は友人間に対立を引き起こすことにつながる。つまりは、経済的脆弱性をもつ社会主義体制とは、経済的、社会的利害をめぐる人々がバラバラにならざるを得ない体制なのであった[Kideckel1993]。

社会主義体制下、とくにチャウシェスクによる独裁体制のもとで、社会主義がイデオロギーの中核に据えていた集団主義は機能不全をおこし、ルーマニア社会には公的な宗教否定に加えて倫理的な欠如が蔓延することになった。平等を建前とする社会主義は、もともと高い道徳性を前提にした思想である。能力に応じて働き必要に応じて受け取るというスローガンは、それをよく表している。全体のなかの個、集団のなかの一人である人間存在に多くの倫理的期待をよせている。それが機能不全をおこすことによって、社会主義社会への信頼性、ひいては支配の正当性は危機に瀕しかねない。その危機に直面した権力担者のとりうる選択は、そう多くはない。より多くの物質的インセンティブを強化するか、危機を創出するか、敵対者を創出してイデオロギーを強化するかである。こうして経済的な停滞が始まったルーマニアで残された選択肢は、チャウシェスク大統領の個人崇拜と中国をまねた文化革命による大衆の動員、そして民族的表象のさらなる活性化と強化なのであった。第4部第8章第2節で詳述したように、チャウシェスクによる個人崇拜の強制は強烈であった。日本の天皇崇拜を思わせる教育機関での肖像画の掲示、党大会はもちろんさまざまな政治集会におけるプロパガンダ、電力不足のために放送時間が制限されていた

テレビ番組においてさえ繰り返しチャウシェスク大統領の動静が伝えられ、英雄として讃えられた。若者は徴兵制度によって軍隊に入隊させられ、女性もまた社会主義的平等として軍事教練を受けた。学生たちは、日本の学徒動員のごとく農村の繁忙期には学校を休まされて地方にやられた。そして、いうまでもなく現在の苦難は偉大なる指導者に率いられたルーマニア民族の未来の栄光へとつながるというプロパガンダがなされていた。

だが、民衆は物資の欠乏、飢餓、自由の欠如に苦しみながらも、計画経済におけるノルマ達成のための数字あわせを逆手にとり、日常的なサボタージュを通じて消極的あるいは無意識的な抵抗の拠点を形成し、国民の従属をはかる支配体制を揺るがしていった。残ったのは、空虚なナショナリズム、ルーマニア・ファーストの掛け声だけであり、テレビやラジオを通じてのチャウシェスク体制の礼賛と個人崇拜、生徒たちを動員してのマスゲームやフェスティバルなど公的行事が、民衆の関心外のところでむなしく繰り返されていた。

言葉を変えると、ルーマニアの社会主義政権が民族表象の操作を通じて支配の正当性を回復させようとした試みは、普遍主義的イデオロギーである社会主義が、民族化することによって民衆の生活感情のなかに浸透しようとした試みといえる。かつて普遍主義的イデオロギーであるキリスト教が、固有信仰との対決と相互変容を通じて土着化¹¹⁹してきたように、社会主義イデオロギーが、その理念的純粋性よりも民衆の同意を得るために土着化¹²⁰を試みたのだともみなすことができるであろう¹²¹。だが、それが破綻したことは1989年の民主革命によって立証されたのである。

9.4 第5部のまとめ

第8章では、第二次大戦後に成立した社会主義政権のもとで社会主義イデオロギーが民族主義化していく理由を政治的な観点から論じた。最初から外国人の存在が大きかったルーマニアの社会主義運動は、ルーマニアの民衆にとっては疎遠なものであり、自らのもの(ルーマニア民族のもの)にはなりにくかったのである。ルーマニア社会主義政権の成立と発展の過程でも、デジからチャウシェスクにいたる権力者によってユダヤ系の指導者が排除されて、彼ら民族派の指導者が生き残った。また一国社会主義をとらえたスターリンが東欧への圧力を高めたことで、ルーマニアの伝統的な反ロシア感情がかきたてられ、国民感情は民族主義化の勢いを強めた。これはルーマニアに限った事例ではない。そもそもソ連自体も、同様の傾向をもっていた。さらにスターリンおよびスターリンの影響下にあったデジ亡き後ルーマニアの実権を握ったチャウシェスク体制の下で、知識人たちは民族表象を担保に社会主義体制下での配分をめぐる互いの影響力を確保する競争に奔走し、ルーマニアの歴史をつらぬく西欧コンプレックスとその反映であるルーマニア主義を涵養することになり、社会主義思想のもつ普遍性はまったく看過され、ルーマニアの特殊性を一般性で見誤る夜郎自大的思い込みが敷衍した。

第9章では、第二次大戦後に成立した社会主義政権のもとで社会主義イデオロギーが民族主義化していく理由を、民衆の実践の意義を強調する立場から説明した。すなわち、国際

主義を原則とした社会主義イデオロギーによって抑圧された民族表象が、政治、社会、教育などの諸領域でしだいに強い影響力をもつようになったのは、民衆に対する支配の正当性および影響力を失ってしまった社会主義体制が、民衆の生活実践を支配している宗教的感情、慣習的心性を取りこむために、土着的な原理としての民族主義¹²²イデオロギーに依拠しようとしたからであった。すなわち、社会主義体制は、民衆の慣習的行為に深く関わるキリスト教(とくに高位聖職者)を民族表象の媒介によって取り込んで支配の正当化の手段とした。それに対して高位聖職者のほうは、宗教によって民族の伝統を表象させて権力への接近をはかった。

第 6 部 社会主義から資本主義への民衆の適応戦略

第 5 部では社会主義体制下での民族表象の活性化をめぐる知識人と民衆の実践について論じた。第 6 部ではポスト社会主義期といわれる民主革命直後の農村でのフィールドワークから、農村における宗派対立とその背景にある農民の生活実践と西欧との関わりについて論じ、最後に現代ルーマニア社会における宗教実践について考察するという位置づけである。

具体的には、第 10 章で社会主義体制の残滓が色濃く残ったポスト社会主義期における農村におけるギリシア・カトリックと正教会との宗派対立を出発点として、社会主義体制から資本主義経済へと移行を生きた人々の実践を、ルーマニア農村における不可避な流れとしての西欧化、および農村改革のための西欧化と農村内での伝統的価値の砦という二重性をもったギリシア・カトリック司祭を中心にして記述する。

第 10 章 ポスト社会主義期の「農村世界」と西欧化

民主革命後のルーマニアで顕著になったのは、ルーマニア正教会とギリシア・カトリック教会との歴史的宗派対立の再現と、そうした既成宗教勢力と福音主義系セクトとの対立の先鋭化などであった。第 3 章で述べたように、ルーマニア正教会とギリシア・カトリック教会との対立には長い歴史があり、昨日今日に始まったことではないが、過去の対立と現在の対立が異なるのは唯一の知識人としての司祭とこれに精神的に隷属する民衆という構図から、大学を出て合理的世界観をもった教師や技師、若者、またとくに専門的な知識はなくても世界の情勢をテレビ新聞で見聞きしている農民、主婦の存在が大勢となった状態へと変化していることである。したがって、宗派対立にもさまざまな利害、計算、権力関係、知識の作用がみられ、複雑な状況が生じている。とくに社会主義時代とポスト社会主義時代でもっとも大きく異なったのは、農村における民衆の実践を規定する外部的影響としての西欧世界の存在である。ルーマニアの農村は、戦間期の知識人たちが夢見たような理想的な「農村世界」として孤立しているのではなく、歴史的に外部世界との交流のなかで形作られており、そこでは西欧との人的、文化的交流が規定要因として大きく作用しているのである。

本章では、まず農村におけるキリスト教の二大宗派対立の背後にある諸事情を明らかにする。続いて筆者が調査した A 村において宗教対立に関与する要因を、伝統的な農村における司祭と農民の社会関係、経済的苦境における農民の主体的実践という観点から意義づけることにする。なお、筆者のルーマニア調査は、北西部のマラムレシュ地方を中心として 1993 年 7 月、1994 年 4 月から 1995 年 1 月、1997 年 6 月から 8 月にかけて行われた。

10.1 「農村世界」における宗派対立

本節では、ルーマニア北西部のマラムレシュ地方における村落内部の宗教対立の事情と背景を探っていく。はじめに、司祭が教会権威を代表するだけでなく、村人に対して指導

的な役割を果たしているという農村の社会関係を論じる。第二は、セクトと既成教会との対立における村人の生活戦略と実践に関して論じる。

調査を行った A 村における宗教事情の特徴は、他の農村とは異なってギリシア・カトリック信者が村の多数派をしめることである。人口 1700 人あまりの村人のうち、約 1100 人がギリシア・カトリックの信者、111 人（政府資料）もしくは 154 人（ギリシア・カトリック司祭の資料）が正教会に属している。残り的人々は、村人たちがセクト *Sect* とかポカイト *Pocait* と呼ぶネオ・プロテスタント諸派の信者ということになる。ネオ・プロテスタント諸派の福音主義的教派には、エホバの証人、バプティスト、ペンタコスタル、ミレニストなどがある。さらに、正教会内部から生じた福音主義運動である「主の軍隊」の信者がかなりいる。セクトと「主の軍隊」とは、聖書の勉強会と祈りを重視する点で似ており、村人はこの両者をほとんど同一視する。だが、セクトの人々が教会行事にまったく参加しないのに対して、「主の軍隊」の人々は教会行事にも熱心に参加し、教会への帰属意識を明確に意識して教会内活動の一線を越えていないことが特徴である。

さて、ギリシア・カトリック教会に属する村人の宗教活動は、村のはずれにある二つの教会を共同の礼拝場所とし、革命前からこの村に暮らしている司祭を中心的指導者として行われていた。日曜日や教会の祝祭日には、多くの村人が教会に集まりミサに参加していた。重要な祝祭日としては、春の復活祭、夏の聖母就寝祭、そして冬の降誕祭とそれに続く公現祭が挙げられる。そのほかに多くの聖人の日があり、また死者の日、諸聖人の日などの特別な祭日がある。これらの宗教的祭日は生業のサイクルと関わっており、人々の一年の生活を季節ごとに分節化するとともに、教会でのミサによって精神的にも村人を教会につなぎ止めている。司祭は儀式を執行するばかりでなく、村の生活改善計画に関与し、外国の援助団体（キリスト教関係が多い）との折衝役を小学校の校長とともに務めて、村人の現実的な生活にも大きな影響力をもっていた。

1989 年民主革命以後のルーマニアでは、旧共産党支持者と市民勢力との政治的対決、秘密警察セクリターテの文書の開示に対する論争、ルーマニア人とハンガリー人の民族的対立のかたわらで宗教間の対立が顕著になった。すでに述べたように、ルーマニア民族の大多数を占めるルーマニア正教会と 1947 年に共産主義政権によって全面禁止されるまではトランシルヴァニアにおいてかなりの影響力をもっていたギリシア・カトリック教会¹²³の間では、民主革命による宗教自由化以後、正教会に接収されていたカトリック教会の財産の返還をめぐる対立が先鋭化していた。ギリシア・カトリック教会は共産主義政権下で完全に禁止され、その信者は政府に協力的な正教会へ改宗を余儀なくされていたが、民主革命後の自由化によって再び宗教活動を開始したのである。そして正教会に接収されていた教会財産、建物等の返還を要求したが、これを正教会によって拒否されたため、両者は鋭く対立することになった。さらに、この問題は両教会の指導層の間だけではなく個々の教会が存在する地域の住民を巻き込んだ。とくにいくつかの村落共同体においては、この対立が住民の共同性を揺るがせ、村内で二つの集団がいがみ合う事態を引き起こした。そ

の一方で民主革命後は、セクト（あるいはポカイト Pocait）と呼ばれるネオ・プロテスタント系の福音主義的運動が勢いを増しており、都市でも農村部でも既成教会の地盤を浸食している。比較的均質な宗教的活動と生活を共有してきた村落共同体で、セクトの増大は共同体の統一を脅かし、住民同士の対立をもたらしていた。

A 村でのギリシア・カトリック教徒と正教徒の間での対立で争点となっていたのは、他の二宗派が共住する村と同様に、教会と関連する財産の返還問題と管理権問題であった。当時、村には木造の教会が二つあったが、その鍵はギリシア・カトリックが保持していた。教会はギリシア・カトリックの人々によってもっぱら使用され、正教会の人々は使用することができなかった。そもそも二つの集団がほとんど同一の教会暦にしたがっているために、同じ日にミサを行わなくてはならず、教会占有を巡る争いが起きるのは当然ではある。ただしギリシア・カトリックには司祭が一人しかいないので、当然二カ所でのミサは同時には行えないので、二つの教会でそれぞれが分かれてミサを行えば問題はなさそうなものであるが、教会管理権がめぐって紛糾して相互不信に陥っているために一時的にも鍵を渡すわけにはいかないのである。そこで、正教会の人々はギリシア・カトリックの人々を避けて使用していない他方の教会の庭を使用するしかなく、雪の日でも教会の外の庭でミサをあげている。村によってはミサの時間をずらして同じ教会を用いているところもあるので、村ごとの事情でギリシア・カトリック教会と正教会の関係もかなり異なっていると思われる。この村は教会の所有権をめぐって教会の共同使用ができないほどに深い対立をかかえていたわけである。

この宗派対立が根深いのは、正教徒の村人とギリシア・カトリック司祭との人間的対立が激しいためである。二つの宗教勢力が対立しているのだから、信者同士や司祭が対立しているのは当然としても、それ以上に正教徒のなかで中心的な村人のギリシア・カトリック司祭個人への反感は非常に強い。路上で出会っても挨拶せず、もちろん口を利くこともなかった。筆者のような外部の人間にむけて、司祭への中傷を執拗に行なっていた。彼らの話のなかで繰り返し出てきたのは協同組合の解体に関わる話題で、それは深い怨恨にもとづいているとも思われた。また解体に伴って生じた暴力事件の責任を問うこともあった。正教徒の一人は、組合解体時のいざこざで村人の一人に頭を殴られ、陥没するほどの怪我を負ったことを「革命」後の司祭のリーダーシップの責任だとする。さらに、村人同士でも微妙な緊張関係があった。たいていの場合は、村人同士の間ではカトリックと正教会というように教派が違って通婚や近所づきあいが行われ、家庭内でも、夫と妻、子どもの教派が違っている場合、さしたる問題は実際にはない。しかし、教会への関与度の違いによっては、口も聞かず、挨拶もしない関係になっていた。このような関係は、小さな村の中でかなりのストレスを人々に与えていると思われる。

この宗教対立は、筆者にとってもっとも大きなテーマとなっていた。それは、ある意味で「わかりやすい」ものであり、民族対立のように政治が中心となるのではなく、もっとデリケートで地域的、歴史的な現象と思われたからである。また対立という言葉に強く反

応したのは、社会主義体制下でルーマニア滞在を繰り返してきた筆者にとって、誰がどの政治的立場をとっているかということがもっとも切実な関心事であったためである。つまり、自分が知己を得た人が共産党とどのような関わりをもっているか常に注意しなければならなかった。それは外国人といえども、社会主義体制下では自由がなかったためであり、また自分の友人の安全のためには言動に注意が必要だったためである。それが習性となっていたのであろう。ただし、当時はそれを意識化せず、対立という現象そのものが他の民族的対立や政治的対立とならんで重要な現象であると思っていた。しかし、実際のところ村の中では集団農場の解体のほうが経済的に重要な課題だった。集団農場解体と宗教対立との関連について当時も気がついてしたが、村のなかの経済問題、つまり経済格差と利得へのアクセスの問題はさらに重要だと思われる。

これに関連して、ギリシア・カトリック教会の所有地をめぐる訴訟も起こされていた。この場合の対立主体は、ギリシア・カトリック司祭と以前この村の教師をしていた女性および正教会である。民主革命後、その女教師は彼女の出身地であるトゥルナ・セヴェリン *Turna Severin* という町に帰るため、自分が建てた家と周りの庭を売り払おうとした。司祭はその家だけを買取った。しかし、そのほかの土地は元々教会に属する土地であって売買の対象にはなるべきものではないので、教会に無償で返還すべきであると主張した。これを受け入れない女教師は、当然であるがギリシア・カトリックの司祭や信者たちと対立した。その後、両者の歩み寄りは見られなかったので、この問題は裁判にもち込まれたということである。司祭は今述べたものを含めて4つの裁判を抱えている。その対象となっているのは、現在の司祭が住んでいる家、司祭の家の横にある庭、教会の土地、教会の付属墓地などである。この例に限らず、社会主義体制下で禁止され、強制的に正教会へ統合されたギリシア・カトリック教会の教会財産の返還は難しい問題であって、ルーマニア正教会とギリシア・カトリック教会の間での政治的懸案にもなっている[Stan2007]。司祭は政府にも村の教会財産の承認を求める一方で、ストラスブルグのヨーロッパ評議会にも訴えを届けている。

対立は信者の奪い合いにも現れている。正教会の側からの働きかけの具体的な動きは、A村への正教会の司祭の常駐ということにみられる。すなわち、この程度の信者の村には司祭は常駐しないのがふつうであるにもかかわらず、村には革命以後司祭が送り込まれているのである。この事実はカトリックの司祭にとってみれば、あきらかな正教会の側からの圧力であり、カトリックに対抗させるために司祭を送り込んでいるとしか考えられない。その根拠として、B司祭は正教会とカトリックとの合意である村の多数派の宗教を尊重するというを指摘する。それによると、全人口の約 60%がカトリックであるA村はカトリックの村として尊重され、干渉を受けないはずだというのである。たしかに、もっと多くの正教会の信者が存在するにもかかわらず司祭の常駐しない村は多いようである。またA村にやってくる司祭にも、若干の疑いを持たせる要素がある。ふつう司祭の生活は基本的には信者の寄付によって成り立っている以上、このような信者の少ない村に司祭は暮ら

すのを好まないはずであるのに、あえて司祭が送られてきている。しかも司祭は若い。このことは、信仰心に燃えた若い司祭が正教会の意向を受けてカトリックに対抗して活動を行うために送り込まれたのだとみなされるのである。

他方、セクトの信者とそれ以外の村人との対立も農村のなかで大きな問題となっている。正教会とギリシア・カトリック教会の宗派对立という基本的な図式の一方で、確実に状況を変えつつあるのがセクト信者の増加なのである。この村には第二次世界大戦の前からセクトが浸透していたが¹²⁴、革命後から積極的な布教の影響もあってセクトの信者が急激に増加した。このセクト信者の増加は、同時にギリシア・カトリック教会、正教会をとわず既成の教会活動の求心力の低下を意味している。セクトの人々は、教会およびその聖職者組織を認めず、伝統的な教会の行事にも参加しない。洗礼、結婚、葬式という人生の三大通過儀礼も、もちろん自分たちの教派のなかで行う。死者の日に墓地で蠟燭を供えるという行事も行わない。これらのことは、教会に属する村人の大きな反発を呼んでいる。さらに、セクトの人々は布教に熱心であり、また議論を好む。そうした傾向は、隣人関係、親戚関係のなかで不快感を醸し出している。教会信者のなかには議論を受けて立つ人もいるが、議論は違和感を増大させるばかりである。議論のポイントは聖書をどう解釈するかであり、セクトの人は宗教の解釈に基づいた独特の聖書の字句解釈にこだわり、教会信者は教会司祭の説教の中で慣れ親しんできた伝統的解釈に対抗する。議論によって相互理解が深まる可能性は、ほとんどないという印象を受けた。

このセクトと村人の問題も、筆者が当初は十分に理解していなかった村人の軋轢のひとつである。ギリシア・カトリックであれ、セクトであれ、正教会であれ、筆者にとっては同じキリスト教と思われて対立の理由が実感できなかったのだが、村に生きる人にとっては深刻な問題であったことが後に理解できるようになった。それは、筆者が日本の村における経験を通じて理解できるようになったためである。その経験というのは、ある村の鎮守の管理保存をめぐる、村の慣習として保護を図る村人とそれを無視しようとする創価学会信者との間で生じた対立であった。その緊張は外からはまったく理解しえなかったであろうが、村落内から見ると根強い反感と軋轢は無視し得ないものとなっていた。この経験が村で暮らすということの複雑を実感するきっかけとなった。

宗教の差異というものは、理論上は操作可能で受け入れることができるものである。ある意味で、三位一体であろうがなかろうが、単性論であろうが両性論であろうが、知的な問題に過ぎない。こうした教義上の差異が対立を生むのは、やはり背後にある社会的関係によるものである。その社会的関係には、地域間の対立や階層間の問題、権力へのアクセスをめぐる闘争、経済的格差や地位への羨望などがある。それらが宗教的差異を葛藤の原因であるかのように、倒錯した論理を導いて対立が生じる。こうしたセクト系集団と制度化された集団との間の感情や相互関係を適切に表現する分析は、すでに多くの蓄積があるが[ウィルソン 1979、ルックマン 1980、島藺 1997、2001、阿部 1996]、旧社会主義諸国に関しては今後の課題であろう。

村内対立には、宗教間の対立のかたわらで司祭と教師という宗教的世界観と世俗的世界観の対立もあった。社会主義時代、教師はマルクス・レーニン主義に基づき無神論教育を行なったが、現在も同じ職場にとどまっている。ギリシア・カトリック司祭は、そうした無神論を教えていた者たちが教育の場に今もいることに不満を持っている。教師のなかには、確かに科学的世界観に固執する人もいる。ただし、このような無神論的立場の人は村の中では実に少数で、キリスト教的立場が圧倒的に優勢にあるなかでは大きな声でその立場を主張できなくなっているのが現状である。すでに学校教育法で任意の宗教教育は認められている。実際に司祭も学校で教えているが、学校教育の中できちんとした宗教教育をするためには、宗教に理解のある教師であるべきだと考えている。

10.2 司祭を中心とする「農村世界」

10.2.1 司祭の個人的経歴と村人

当時の村の社会的関係の中での中心的な人物は、ギリシア・カトリックの教区司祭である B 氏だった。1989 年の民主革命直後から村の指導的役割を担い、同時に村人の精神的な指導者でもあった。カトリックといっても、正教会の教区司祭と同じく妻帯しているのが独身を旨とするローマ・カトリック司祭とは異なる。この司祭について、筆者は過去に調査報告を提出していたことがある[新免 1997a]。

司祭はデジュ付近のカシェウ村の出身で、1948 年カトリックの家に生まれ熱心な信者として育ったが、大学では経済学を専攻した。ある偶然から司祭の道を志したという。叔父がギリシア・カトリックの司祭であった影響が大きいと本人は語っていた。1973 年から 1976 年までシビウの正教会神学校へ通った。だが心の中ではカトリックとしての信仰を堅く守っていたという。1977 年、司祭に叙任されて A 村へ赴任し、そこで結婚した。それ以来、A 村の司祭として村人の精神的支柱となってきた。表向きは正教会の司祭という立場であったが、密かにカトリックとして村人の儀式も行い、洗礼などもカトリックとして授けた。このことは村人も認めている。地方司祭に強制されていた合同会議でカトリックの信仰を表明してしまい、クルージュに召還されたこともあるそうだ。

村人とくに信者たちの司祭に対する尊敬は、彼らの言葉によると司祭の私心のない宗教的熱意と高潔な人格に由来するという。たとえば、「司祭は、教会の金を自分のためには決して運用しない。自分の友人のなかにバイア・マーレの銀行で働く男がいる。その話によると多くの司祭が教会の金を自分のために運用しているが、A 村の司祭は教会のためにだけ運用している」、「司祭は祭日の前には必ず精進を守っている」、「司祭は輸血を必要としている子どもに自分の血液を提供し、貧しいものに燃料用の木材や食物を分け与えた」等々の村人の言葉からは、司祭への厚い尊敬の念がみえる。さらに村人は、司祭が他の正教会の司祭とは違って、信者に対して権高な権威を押しつけないことに共感する。ふつう正教会の司祭は、村人に対して膝を折って手を取り恭しく挨拶することを教会慣習として要求する。だが、この村の司祭はそうした振る舞いを否定する。

司祭は村の生活改善運動にも主体的な役割を果たしていた。「民主革命」後、クルージュのギリシア・カトリック司祭のイニシアティヴで、西欧諸国からの援助の一環として貧しい家の子どもたちを夏の間、西欧のカトリック教会信者の家庭に預けることが計画された。そこで、司祭は村の子どもたちの中から外国語を習得できそうな子どもを選んで、西欧に送り出した。この活動について司祭は、子どもたちの西欧での体験は村人のメンタリティーを変えることに役立つという。そもそも子どもたちの交流を推進したのも、一時的な施しである援助よりも、将来へ向けての発展性のある援助を欲してのことだった。そのために、最初は村で最も貧しい家庭の子どもたちを送ることになっていたにもかかわらず、チャンスを生かすために言葉を習得できそうな子どもを選んだ。司祭としては、これらの子どもたちがそれぞれの体験を生かし、西欧的な考え方を学んで村の生活を変えていくことを望んでいたという。

また直接的に村の生活を改善する手段として、西欧の援助で村に水道を引いてシャワーも使えるようにすることを計画していた。建築中の新しい教会の回りの庭に古い木造家屋を運んできて観光客が泊まれるゲストハウスにする計画もあった。さらに、子どもたちの健全な娯楽のためにフットボール場を作ることも考えていた。その計画の基本にあるのは、いくら西欧の暮らしが豊かだといっても、村の子どもたちが生きていくのはここをおいて他になく、そのためには魅力ある村作りをしなければならないという考え方である。司祭は、このような具体的なヴィジョンをもって村の生活を変えていこうとしていた。

筆者自身が村の生活やギリシア・カトリックの教えについて司祭から多くを学び、村の改善にかける熱意と計画性に深い感銘を受けていた。ルーマニアでの経験上、優れた人格をもつ正教会の司祭に出会うことも多々あったとはいえ、やはり一般的には権威主義的で金銭に貪欲な司祭が多く見られた。そのため、禁欲的で質素な生活を営む村の司祭には、深い共感を覚えたわけである。また、彼の計画性やフランスからの援助についての現実的な対応は、当時のルーマニアではめずらしい企業家的才能を示しており、その点でも深い感銘を受けていた。

ただ、その一方で農業協同組合の解体をめぐって司祭と対立した正教徒の人々の敵意の理由ももう少し考えなければならない。たしかに、司祭は人当たりも良かったのであるが、妥協のない強固な信念も垣間見せていた。司祭のカトリック信仰にもとづく決然とした姿勢は、対立する正教徒の人々にとって拒絶ともみえたはずである。それゆえ正教徒の敵意は、司祭の村人に対する影響力の大きさをよく認識した上でのことでもあったろうし、司祭が有能であればあるほど脅威を感じたのだと思われる。司祭に対する批判的な見方は考慮することができず、かなり司祭側に肩入れしていた。その背後には、当時のルーマニア社会の民族主義的傾向に対して筆者には警戒感があり、ハンガリー人、ギリシア・カトリックなどマイノリティに対して同情的な気分を筆者がもっていたためである。

村のなかでの司祭の存在感の大きさは、もちろん彼の人格だけではなく救済財を支配する伝統的な教会の機能が基盤となっていた。つまり、教会の救済機関としての役割が個人

の人格に上に投影されることの重要性が当時も明らかだった。しかし、その一方で司祭の人格的影響力が大きいこと自体に意味があるはずであるが、それを明確に説明することができていなかった。それを単純にカリスマと呼ぶこともできたであろうが、むしろ人格というものがもつ力をルーマニア社会の一般的な傾向と関連付けることの重要性を感じていた。とくにチャウシェスク大統領の独裁的な支配を考えようとするときに、個人崇拜、指導者崇拜といったものとルーマニアの社会や人々の行動形態との間になんらかの親近性があるのではないかと考えていたが、それ以上の考察を行うことはできていなかった。この司祭と他のギリシア・カトリック司祭との違い、あるいは正教会の司祭の特徴なども、出身階層、出身地域、教会内でのヒエラルキーの意義、教区司祭と修道司祭との間の差異などの観点から分析しておくべき事柄だった。

10.2.2 集団農場解体と宗派対立

村を理解する上で、村人の精神的支柱である司祭に続いて村内の宗教対立など村人の葛藤が重要であると考えた。その焦点として、1989年の民主革命後の集団農場の解体、ルーマニア正教からギリシア・カトリックへの回帰とそれに続く正教徒とカトリックとの対立が重要であり、この大きな出来事の傍らでセクト(ネオ・プロテスタンティズム)の広がりがあった。

1995年の調査当時、村落内において二つの教派間の深刻な対立の背景には、民主革命後に行われた農業協同組合解体問題があった。民主革命後、ルーマニア各地で農民たちは土地の返還を求めて運動を起こした。民主革命を主導した救国戦線臨時政府は、「革命」直後の組合解体の動きを追認する形で土地私有化を決定した。

マラムレシュでも農民たちは、バイア・マーレにあるマラムレシュ県庁へ押し掛け土地返還を求めたという。A村も例外ではなかった。そうした行動に出ることが決まるまで、村人たちは集会を開いて方針を討議した。ギリシア・カトリック司祭は共産党員だった村長に代わって臨時村長になり、村人が方針を決定するのに大きな役割を果たした。実際に司祭がどのように村人に働きかけたのかは明確ではない。だが少なくとも、農民たちが迷っているとき、いま土地を取り返さなければ次の機会はないと助言したことと、村人のギリシア・カトリックへの復帰、改宗を能動的に進めたことは、本人の発言からも確認できた。革命後には、農民は協同組合の施設の備品の略奪を始めたが、羊や牛などの家畜は有償で農民たちに分配し、その収益は教会の財源に当てるということも、司祭の指導のもとに行われた。

このようにして協同組合が解体され、救国戦線臨時政府の土地返還の決定のもとに、土地が農民に返されることになった。所有地の上限は10haとされた。しかし、そこでおさまらないのは組合長、書記会計係、分業隊の責任者ら協同組合の幹部たちである。彼らは組合の制度のもとで大きな権益を得ていたため、組合の解体によって失うものが大きかった。そこで、彼らは組合の解体に反対したが、村民集会では結局のところ組合解体が決まった。

解体の責任は先に述べたように司祭にあるとは思えないが、彼らは司祭に責任があると考えて今でも司祭を敵視している。司祭の側からすれば解体は村人自身が選んだことと認識しているが、旧幹部たちには通じない。これが集団農場解体の顛末であった。

1995 年当時はまだ感情的なしこりも強く、双方の側からの語りは一方的であり、あからさまな敵意がみちていた。その語りを筆者は、額面どおりに受け止めるしかなかった。彼らの感情に圧倒されていた。したがって、村を理解する上で、それ以外の要素には思いがいたらなかった。果たして、村人の社会関係がそれだけで決まっていたのかどうかは、現在の時点では疑問である。おそらく、もっと複雑な関わりが家同士や組合の権益をめぐる葛藤の中にあったのではないかと思われる。

そうした問題はさておいて、筆者はとりあえず調査者として集団農場の解体をめぐる対立を前提として二つのグループの間で中立的な立場をとっていたのであるが、村人から見れば、筆者はなにも知らない無邪気なよそ者であったと思われる。二つの集団の間で利用されるようなこともなく、傍観者として存在していた。

10.3 民衆的实践と西欧化

前節で述べたように、村での調査経験から人々のある種の性格をもった「信仰」の深さを宗派が異なるがゆえの対立の根強さとともに感じていた。だが、それを十分に表現する言葉がなく、いわゆる「宗教的」という表現に留まっていたようである。また「司祭」への広い意味での依存が顕著であると思われたが、それをルーマニア農村におけるキリスト教の影響の反映であると考えていた。エホバなどのセクトからは、「家族」関係と宗教選択に関わる問題が見えてきていた。以上のように信仰と宗教という非常にデリケートな問題をめぐる農村の印象のかたわらで、筆者のフィールドワークからは村人の具体的な生活実践が明らかになった。以下では筆者が密接に関わった数家族について農村の人々の問題と傾向を典型的に示す家族として記すことにする。階層からみると、農民二家族、知識人二家族をとりあげている。方法論に関していえば、それぞれの家族の語りや家族に関する観察結果がどれほど一般化しうるのかという疑義が生じるのは当然である。自然科学的にはサンプリングの手法があるであろうし、人文科学でも、ある一定量のアンケートという手法がある。ここでは文化人類学の基本的手法としての参与観察という方法を用いることを前提とするが、文化人類学の記述のスタイルとして、直観とそれを説得的に補強する現地データの役割を肯定的に主張したい。

10.3.1 滞在先D家

筆者の滞在先D家のケースでは、最も詳しく家庭の事情を知ることができた。この世帯の家名Dは入り婿であるD氏の家名である。マラムレシュ地方を流れる四つの川の一つイザ川流域のC村からの婿養子である。幼くして母親を亡くして苦勞してきたらしいが、仕事に熱心で村人とも折り合いの良い人格者である。ストーブ作りを生業とするかたわらで

農業を妻とともにやり、家には2頭の雌牛、2頭の豚、5匹の羊、数羽のアヒル、鶏を飼っていた。教会のミサへの出席は大きな祭日のときだけであるが、日頃の言動からは熱心なキリスト教信者だということがわかる。

妻はE家の娘であり、婿養子を迎えて信仰心の厚い母親と同居している。母親の口癖は、「すべて神様のお決めになること」である。妻は三人兄弟の末っ子で、他の二人は村内に別の家を構えている。長兄は正教会に帰属しながらも福音主義的な独自の傾向をもつグループ「主の軍隊」の中心的な人物で、非常に敬虔な信者である。長兄の長女も他の村の「主の軍隊」の信者と結婚していた。「主の軍隊」は国内全体にネットワークを形成して、広い地域にわたって通婚を行っていた。

D家の長女はシゲットの師範学校へ通っており、下の二人の男の子は村の小学校の4年生である。妻は娘が教師になることを強く望んでいた。農民の仕事に比べて、これほど楽で安定した職業はないという理由からだ。だが、それは教師への反感ともつながっていた。

夫のストーブ作りの仕事は、ストーブの原材料である陶製品が高いので、あまり実入りのいいものではない。さらに革命後は注文自体が減ってしまっていた。そのため民主革命後は、フランスへ渡って一年間ストーブを作っていたという。その滞在中に、フランス語を覚えた。長女は村の司祭の組織した子どもたちのバカンスツアーで、すでに4度フランスで夏を過ごしている。フランス語は非常に堪能だが、もうあまりフランスには行きたくはないという。それはフランスの滞在先ではすることもないからで、村が一番いいからだという。二人の男の子もまた、二度フランスへいっている。1995年の夏には、夫、妻、子ども3人が、いつも世話になっている家庭に招待されて夏をフランスで過ごした。このフランスの家庭からは、クリスマスや復活祭にたくさんの贈り物が届く。冷凍庫、衛星放送、ラジオ、おもちゃなどである。村のフランスとの交流の恩恵を最も多く受けていると聞いていいが、D氏はそのなかから他の村人にいくらか配るなど気を使っている。

この家族のことは、現在も鮮明なイメージとともに思い出すことができる。当時はフランスとヨーロッパという言葉がキーワードだった。妻の語り、娘の語り、息子たちの語りにおいて、フランスという存在は非常に大きかった。そのことが筆者に違和感を覚えさせていた。筆者自身もフランスには親しみを覚え、しばしば訪れ、あるいは文化的にも深い影響を受けているが、日本という西欧との屈折した関係に生まれ育った者としては西欧への複雑な感情がある。村の人々の示すフランスへのコンプレックスは筆者自身のコンプレックスと重なりあい、村のなかでの疎外感となって現れていた。それは白人と黄色人種という差異から来るものでなく、コンプレックスをともに持つもの同士の居心地の悪さともいえるべきものだった。他方、この家族はマラムレシュ地方の農民家族の一典型を示していたと思われる。勤勉さ、家族のまとまり、村内での人間関係のバランス感覚、信仰深さと現実感覚など、実に堅実な一家であった。当時は、そうした点に注目することなく、フランスとの関係について疑問を感じていたために、彼らの堅実な生活実践が理解できていなかったようだ。

10.3.2 農民F氏

隣人のF氏について。彼の家族は家長であるF氏と妻、長男と妻と子ども3人、そして未婚の次男という構成である。F氏は社会主義時代には協同組合の現場責任者として影響力をもっていた。声が大きく押しが強いため、集会では大きな発言力があつたらしい。今でも協同組合は解体すべきではなかったという意見であるが、それによって司祭と対立するようなことはなかった。熱心なキリスト教信者であつたが、正教会に属するかギリシア・カトリック教会に属するかというのは、彼にとってさほどの問題ではなかった。どちらも同じキリスト教であると考え。彼の素朴な信仰は、月へ人類が到達したことを信じていないことにも現れていた。それを信じないのは、ただ聖書にそのことが書いていないためなのである。この家族は現実的な処世観をもっているように思われるが、信仰心とは折り合いをうまくつけているようにみえた。F氏に似たところのある長男は、トラックの運転手として現金収入を得ていた。弟が結婚したら家を出るが、住む家はすでに完成していた。うまくいっているように見えるこの家族にとってやっかいなことは、長男の妻の妹がエホバの証人に入信しており、家にくると宗教論議になってF氏やその長男と議論を戦わせることである。妻は口を挟まないようにしていたが、親族のなかに緊張が持ち込まれていることははっきりとみてとれた。

この家族からは、いつも現実主義的な世界観のもつ強い力を感じさせられた。とくにF氏は共同組合の幹部であつたにもかかわらず、その利権にはこだわらなかつたようである。この現実的な態度に関して、もっと理解を深めるべきだったが、当時の筆者の人間理解のレベルではF氏は十分に理解することはできなかつたといえる。一方、この家族にとって信仰は自明のものであり、疑うべき迷いはなかつた。それに対して、実生活上の問題についてはかなり懐疑的だった。もちろん、社会主義などというものは一度たりとも信用したことがないと感じさせられた。ある意味で、成熟したバランスのとれた考え方をしていたと今では強く共感を覚えるが、当時は理解しにくいという印象をもっていた。

10.3.3 教師G氏

村の知識人としては、隣村の小学校教師をしているG氏を挙げなくてはならない。彼の家をしばしば訪れ、何度も話を聞かせてもらった。彼の妻も隣村の教師で娘が二人おり、上の娘は当時ブカレスト大学に在学していた。彼はある意味で話がわかりやすい人物だった。というのは、彼はクルージュ大学の歴史学科を卒業したインテリでもあり、新聞やテレビの評論に近い語り口をもっていたからであろう。かつては共産党員だったが革命とともに救国戦線に加わり、筆者の調査当時はPNTCD（キリスト教民主農民党）の地方幹部をしていた。インタビューをした頃は、次の選挙では必ず勝つと勢いが良かったが、その言葉通り1996年11月の選挙では市民連合が勝利し、後に彼もまた地域の有力者となった。彼は博識であり、日本に関する情報などもかなり書物を通じて得ていた。といって日本礼賛、

日本かぶれといった傾向もなく、客観的に日本の経済的成功と問題点を認識していた。生活レベルは、夫婦の現金収入があることで他の村人に比べると余裕が感じられた。教会のミサには頻繁に出席し多くの寄付も行っていたが、他の村人からはあまり信頼を得ていないように思われた。

彼の話を聞いていると、ルーマニア社会に特有である一般民衆からの知識人の遊離といったものを強く感じた。確かに博識であり見識もあった。だが、村人を少し見下す雰囲気も感じられていた。それは頭でわかってしまう人種が、身体をもとに暮らす人々へのごくごく一般的な態度なのであろうが、村のなかでは「浮いていた」のである。筆者との関係でみれば、同じ知識人同士というある種の言葉によるコミュニケーションのスムーズさがあり、筆者はそれによりかかっていた。「わかる」ことへの安心感が対話のなかにあったためと思われる。こうしたコミュニケーションは、調査するときの危険性を示している。ある種の知識を共有している人とは、その回路の中だけで理解し、説明を受け入れてしまう傾向にある。調査地において、「わかる」ことの意味を掘り下げる必要がある。

10.3.4 教師H氏

もう一人の知識人は、民主革命後、A村の小学校の校長に就任したH氏。その妻は同じ小学校の教師で、二人の間には高校生の娘がいる。彼はフランスとの交流に尽力している一人である。村の子どもたちのパスポート、ビザの取得などは、彼がブカレストのフランス大使館に赴いて手続きを代行している。彼の娘は、この交流プログラムでフランスを4度訪れ、今ではフランス語で考えることもできるのだという。西欧の暮らしに強くあこがれていて、いつかは西欧で暮らしたいと考えている。そのことに両親は危惧の念を感じているが、説得しようにも、当時のルーマニアの厳しい経済状態では言葉にも力がない。1995年の12月には、フランスの家庭に招待されて休暇を過ごした。彼の一家の場合には、夫婦の固定した現金収入があるという点で、村の中で特別な安定した立場を保っている。またフランスとの関係から得られるさまざまな贈り物や情報が、前向きな姿勢を保つ力となっているように思われる。教会のミサには、おおむね家族とともに参加しているが、教会に対しては距離をとっており、新しい教会の建築よりは先に水道を引くべきだという意見をもっていた。

彼の語りは、つねに筆者が外国人であることを意識したものだった。とても親切ではあったが、誰でもあれ外国人に対しては同じような態度をとっていたのだろうと思われる。彼との対話のなかで筆者が最も大きな距離を感じたのは、フランス人とその援助組織に対する態度だった。卑屈とまではいえないが援助に対して迎合的あるいは機敏にたちまわっているという印象もあって、村人から「浮いている」と感じられた。それは知識人に対する村人の不信感とも関わっている。前出のG氏に対しても同様、給与取得者に対する村人の態度はクールだった。農民の労働に比べて、楽な暮らしをしているというのである。そして、自分たちは苦しい生活をしているという。そこには、この地方の伝統的な価値観に由

来する農民たちの優越感とともに妬みもあったようだ。こうした村人の間にある関係を、当時は感じ取っていながら十分に意識化していなかった。

しかし、現在ではH氏の振る舞いにも合理性があると感じられる。援助の仲介者として多くの労働提供をしていたのである。子供たちのパスポートやビザをとるため、首都にでかけることもあった。こうした努力を軽く見ていたようである。

10.3.4 西欧との関わり

村の生活で西欧からの援助というものは、重要な要素となっていた。援助は物質だけではなく、教育や情報を含む。外国人との交際に積極的な人たちは、その個人的なイニシアティブによって西欧からの援助を他の村人より多く受け取ることができる。教会を通じた西欧諸国との交流プログラムは、村の家族と西欧の家族との結びつきを生んだ。この結びつきのメリットにあずかるには、家族のうちに外国語のできる者が含まれているほうが有利である。そこで特定の家族だけが西欧の人々から多くの贈り物を受け取り、村の中で援助格差が生じていた。コンタクトに成功した家族は、衛星放送から冷凍庫、山のような子どものおもちゃ、衣類などを得ているが、他方、関係を持っていない家族は村を訪れる外国人とも話したことがないという。贈り物を受ける家族の中には、その一部を他の村人にもゆずったりする人もいるが、その格差は誰の目にも明らかであった。格差はねたみをよび、援助にみられる西欧との交流が村の共同性を揺るがす。

一方、セクトの人々も西欧からの援助や情報には強く心を惹かれていた。もともとセクト(ネオ・プロテスタント)系の諸団体の本部は西欧やアメリカにあり、当然のことながら西側文化との結びつきが大変強い。たとえば、エホバの証人の場合にはイタリアからの説教師がしばしば村を訪れ、村の公民館に多くの村人を集めている。信者でなくとも、西欧への関心のためだけに集まる村人もいた。単調な村の生活のなかで、それが気晴らしになり、また村人の西欧へのあこがれは、日常生活における商品情報を通じても強められる。西欧的な価値を担って現れたネオ・プロテスタント諸団体は、村人にとって未知なる世界へと導くきっかけともなって、実利的な魅力で村人を惹きつける。

ギリシア・カトリックとセクトの人々は、西欧との接触に肯定的な態度を示している。ともに西欧から何らかの援助を意識的に、あるいは無意識的に欲している。ただ両者の間の差違は、カトリックの人々が村の司祭の指導のもとで村落共同体の中心的存在として、個人的なイニシアティブを発揮して積極的に西欧に関わっているのに対して、セクトの人々は村落共同体の周縁的存在として、やや受動的にセクトからの援助を期待しているように思われることであった。これらのグループに対して、正教徒、なかでも反カトリック的な立場の強い正教徒の人々は西欧の援助から取り残されていた。

その後のマラムレシュ地方の状況をみると、援助に関わる状況もやがて日常化して突出した現象ではなくなっていった。現在マラムレシュ地方は世界的な観光地となり、インターネットでさまざまに紹介され、プライベートルームがたくさんできている。外部世界と

の交通の恩恵は、しだいに広がっていったものと考えられる。そうした意味で、西欧の援助の取り合いをめぐる村人の対立が激化するかもしれないという村の共同性に関する危惧はあたらなかったといえる。ヨーロッパの意義については、ヨーロッパとの接触は希少な生活財を求める者なら誰しも求める機会であり、村人の行動は当然のものだった。ただし、筆者がその援助の意義に疑問を持ったのは、筆者自身がヨーロッパの文化的圧力を感じる極東の人間であったためなのだといえよう。

10.4 現代ルーマニアとキリスト教

ギリシア・カトリック教会が、聖職者を中心とした、いわばエリートの主導による組織であり、一般の民衆の意識の上で正教会との際立った差異が感じられていなかったことは、現在でも変わっていない。農村におけるルーマニア正教会との日常的な対立の中でも、双方の司祭を中心にして二つの教派が対立しているのであり、一般の住民たちの日常的実践としての宗教レベルではあまり差異がないのは、ルーマニア正教会と変わらぬ典礼と教会慣行をみれば明らかである。聖職者をはじめとする社会的エリートにとって、西欧的な価値観はみずから選択しうる価値観であるのに対して、伝統的価値観は民衆の宗教的实践の中で再生産される。ルーマニアにおける農村での宗教対立が示しているのは、伝統の再生産としての宗教的实践に従事する農民に、司祭の影響力が発揮されるという、農村共同体内部の社会的構造そのものでもある。もちろん、民衆の生存政略において、従属すべき司祭の選択にさまざまな打算がある。しかし、季節の分節化と教会祭日の儀礼、人生儀礼における教会の救済機関としての役割は、民衆の宗教的实践の場において欠かすことのできない要素なのである。いわば、民衆の宗教的实践の場に、司祭の存在が深く埋め込まれているのである。ギリシア・カトリックを媒介として西欧からはルーマニアに政治思想や文化の面において大きな影響が及んだ。しかし、それは、多くの場合、聖職者などの社会的エリートに限られており、一般信徒は慣習的な行為からなる宗教的实践に従事しているにすぎなかった。この社会の二極構造はルーマニア社会の基本的特徴でもある。民主革命後の現在、西欧のさまざまな文化や思想がルーマニア社会に流れ込み、社会の変革が求められている。しかし、変化に対応しているのは知識人や新しい世代の若者たちであり、一般の人々の多くは旧来の価値観に固執している。このことは、伝統的な宗教的实践に固執する農村の人々と同型の行動と考えられる。西欧化に直面しているルーマニア社会の経済的な停滞と社会的改革の遅延を理解する上でも、このような民衆の宗教的实践への注目が必要である。農民の主体的な実践は、経済改革が依存する西欧的価値観と従来の生活様式を支える伝統的価値観との対立を背景として、村内部での宗教対立という形で否定的な影響を農村の生活に与えている。

ルーマニアにおいてキリスト教は、なによりも日常における慣習的な生活実践の柱として機能してきたことは本論考で確認したが、慣習的という言葉のひとつとっても実のところ定義は曖昧であり、生活実践などといえばさらに曖昧なのである。が、これを先行研究

と照らし合わせる事が本論考の目的ではない。先行する理論に照らし合わせて、より多様な事例を提供することも意義あるであろうが、いささか陳腐な行為になる。ここでは、もう少しルーマニアという独自の空間におけるキリスト教をめぐる現代の知識人と民衆とといったものについて考えてみたい。

ルーマニア人は宗教的である、信仰心が深いと紋切型に言われる。多くの文献は、まずそこから話を始めようとする。確かに、教会に集まる人の数は多く、1989 年民主革命後のルーマニアにおける教会建築ラッシュは人々の献金のおかげであり、信仰心の表れかもしれない。街を歩けば、教会の前で人々は十字を切り、日曜日には教会は満員となる。それはルーマニア人の素朴さの反映であり、ルーマニアは遅れた国だからとよくいわれる。「遅れている」という言葉が、現在でもなお使われることが多い。西欧各国からの訪問者は、それほど直截的な言い方をしないが、日本からの訪問者などが訪問者同士の間で、ある種の優越感とともに「ルーマニアは遅れている」というのをよく耳にする。そこには無意識ながら、ヨーロッパを追いかける日本人のコンプレックスが生み出す序列化された位置づけの中で、ヨーロッパにありながら遅れている、こんな国の人より私たちのほうが進んでいるという感覚がある。それはルーマニア人自身が意識化させていることもある。日本は進んでいる、ルーマニアは遅れている、ルーマニアの指導者はだめだ、日本から指導者を連れてくると、ルーマニアには資源も自然も豊かにあるのだから、きっと良くなる、とリップサービスを含めて、筆者もよく言われた。だが、教会に行く、十字を切るという宗教的行為は、素朴—洗練、先進的—後進的、産業社会—農業社会などの一元的な比較基準にもとづく二分法でははかれない複雑な文化体系があるのではないだろうか。

その一例が日曜日に対する労働者の意識である。2006 年のある時、外資系企業のルーマニアでの工場建設のプロセスを観察した。マネージャーは労働者を集める苦勞を話し、さらに日曜日についてこういった。

「日曜日に彼らは働きたがらない。お金よりも日曜日は休みたいと。」

ドイツやフランスで一般ショップの日曜日における開店が認められたのは、そう昔のことではないから、驚くことではないかもしれない。しかし、日曜日がキリスト教における主日であるということを意識していなくても、習慣的に日曜日には家族とすごすというのは自明であることに筆者は驚いたのである。この習慣に対する強い固着は、簡単に伝統主義といってよいものなのであるだろうか。ルーマニア人は宗教的であるといってよいのであるか。

正教会信仰を受け入れたルーマニアのキリスト教は、組織の末端である教区司祭を通して民衆の生活との結びつきが大変に強くみられる。それは生活感覚を共有することであると同時に、民衆の欲求にこたえる責務を担っているということであり、民衆的なものの影響を村人から、司祭個人の生活体験の影響を受けるということである。そこで経験される宗教は、神学的に純化されたものではなく、歴史構成体としての文化のなかを生きている宗教だと思われる。

さらに近年では宗教をめぐる問題が頻発している。2005 年には、ルーマニアにおいて悪魔払いの儀式によってひとりの修道女が死亡したと世界的に報道された。西欧諸国では、大手メディアである「サンデー・タイムズ」、「ニューヨーク・タイムズ」、「USA トゥデー」、「エルサレム・ポスト」、「スコツマン」、BBC、CNN など大々的にこれを取り上げた。共通するのは、現代世界における「野蛮」な行為への驚愕や旧東欧社会への懐疑であった¹²⁵。さらにいえば、チャウシェスク大統領による独裁政権を打倒した 1989 年民主革命から十数年を経ても、ルーマニアがなおバルカンの「未開地域」、「中世社会」であるかのような印象である。

ルーマニアでは他の東欧諸国同様に社会主義体制下で無神論にもとづく宗教政策が行われ、正教会をはじめとする何百という修道院が閉鎖に追い込まれたが、民主革命以後の宗教の自由化によって状況は一変し、それぞれの地域のコミュニティーやビジネスマンによって、地元の誇りや敬虔さの証として教会や修道院が建てられるようになった。その多くが正教会に属するものであった。筆者の行なった 1994 年から 1995 年にかけての現地調査でも、ルーマニア各地で続々と建築される新しい教会が印象的だった。それは資本主義の混乱のなかで貧困化が進んでいるとの社会分析とはそぐわない奇異な現象と思われたが、新しく作られた教会や修道院は、精神的な支えを求めている地元の住人に熱狂的に受け入れられたようである。そうした傾向は、貧しい地区で特に顕著だった。映画の舞台となったモルドヴァ地方ヴァスлуй県タナクも貧しく 21 世紀になっても水は井戸から汲み上げ、夜はろうそくの明かりで生活していたという。こうして社会主義体制崩壊後に教会や修道院は急速に増えていったが、聖職者教育と育成が追い付かず、聖職者が不足する事態となっていたのである。

事件から 10 年前、つまり 1995 年(ちなみに筆者がルーマニアに調査滞在していた時期と重なる)となるが、事件の当事者となる神父ダニエル・ペトル・コロゲアヌは、近くの村で活躍するサッカー選手であったが、ヤーシにある大学の神学部に進む。その頃ちょうど、地元出身のビジネスマンがタナクの丘に小さな教会を建てようとしていて目をつけたのがダニエルだったという。教会作りを手伝うダニエルを見た地元の主教は、ダニエルに聖職者としての経験がまったくないのにもかかわらず、彼を聖職者に任じてしまう。完成した修道院(ルーマニア正教会聖三位一体修道院)は、元々、司祭になる男子聖職者を育むために建てられたものであったが、当初の目的に反して、ダニエルは約 20 人の修道女を集めた。ダニエルにはカリスマ的な影響力があったようで、修道女たちは完全に彼に従属していたという。彼は、日中と夜中にも祈祷を行ない、彼の祈祷は、近くの村の人々から強く支持されていた。

一方、悪魔祓いで死亡したイリーナ・マリチカ・コルニチは、1982 年、ルーマニアのヴァスлуй県イバネシュティ村で生まれた。2 年後、父親を失って子育てを断念した母親は、イリーナと兄ヴァシレを「子供たちの家」(孤児院)に預けた。当時はチャウシェスク大統領の支配の後期にあたる。急速な重工業化路線が破綻し、「飢餓輸出」ともいわれた無

理な外債返還政策が進められ、国民生活が最低レベルへと低下していた時代であった。イリーナは、孤児院でキツァという女の子と仲良くなり、一緒に音楽を聞いたり、同じ部屋で眠ったりするようになった。そして孤児院を出たイリーナは、1989年の民主革命後、国境が開かれたルーマニアから、2001年ドイツへ渡り、働くようになる。

事件の経過は以下の通りである。2005年4月5日、イリーナはルーマニアに戻って、孤児院で一緒だったキツァに会うためにモルドヴァ地方の聖三位一体修道院を訪れる。4月9日、イリーナが修道院で発作を起こして病院に運ばれたが、医者は統合失調症と診断した。4月24日、完全に治ってはいなかったが、日常生活の中で療養した方がよいとされ、退院する。そして修道院に戻り、修道女になる決心をしたが、6月13日、イリーナを再び発作が襲い、修道女や院長を嘲笑し、悪態をつくようになる。それはイリーナ本人ではなく彼女に取り憑いている悪魔の仕業と考えた院長や修道女たちは、悪魔祓いによって彼女の中にいる悪魔を追い出そうとする。急拵えの担架の上にくくりつけ、喚き声を出せないように口にはタオルで猿ぐつわをかませた。儀式は二昼夜続けられ、その間、イリーナには水も食べ物も与えられなかったという。6月15日、イリーナの異変に気づいて救急車が呼ばれるが、やってきた救急医は十分な訓練を積んでおらず、イリーナは病院に搬送された時に既に死亡していた。

この事件は、「現代のエキソシズム」としてルーマニア中に衝撃を与えて、新聞のヘッドラインを飾り、国外でも大きく取り上げられた。それに対してルーマニア正教会は、修道院を閉鎖して、ダニエルと4人の修道女を破門にし、現状を改め、これからは聖職者の審査に当たって心理面のテストも行なっていくと表明した。ダニエルと悪魔祓いに関わったとされる4人の修道女は、不法監禁致死罪で逮捕され、裁判にかけられた。裁判では、ダニエルらが「宗教的行為として全く正しかった」と主張する「悪魔祓い」に対し、現代の法律がどう裁くのかに注目が集まった。裁判が結審したのは、2008年1月で、ダニエルには7年、修道女長には6年、3人の修道女には5年の求刑が言い渡された¹²⁶。

法廷にはダニエルを支援する信者たちが集まり、彼のために祈りを捧げ、判決が下された時にはダニエルのために涙を流したという。2008年1月30日、ダニエルはヴァスルイにある刑務所に収監された。しかし、刑務所内での生活態度から仮釈放が認められて、2011年11月30日に刑期の3分の2を残して出所。3人の修道女も2011年1月に出所、修道女長も同年7月までに出所した。彼らが再び僧衣を着ることは認められていない。

この悪魔祓い問題を引き起こしたルーマニア正教会は、現代でも政治家に対する深い不信に対して軍隊と並んで大きな信頼を得ているとされ、家族や一般の倫理規範を通して民衆の心に深く根ざしている。こうした民衆の宗教性は、ルーマニアに対する西欧の特殊な眼差しの根拠のひとつとされるルーマニア社会における呪術信仰などにも見出される。

2013年と2014年に行われたルーマニアの調査戦略研究所が行なった社会学調査によっても、ルーマニアにおける宗教と呪術との強い結びつきが指摘されている[Gavriluță 2014]。またブラショフ大学の社会学専攻学生に行われた調査でも、キリスト教と呪術のつながり、

広い意味での宗教性への学生たちの親和性がみられた[Sorea2016]。2005年の悪魔祓いを描いた映画『汚れなき祈り』のなかでも、日常生活における呪いの存在がさりげなく台詞に示されている。夫の心を若い女が呪いで盗んだため、その妻が反対呪術をかけるという会話である。こうした呪いの担い手はやはりロマの人々で、占いと並んで呪いで財をなしたという話も耳にする。その一方で、伝統的な宗教の影響力も根強く、正教会は一般の人々から強く支持され、とくに革命後の混沌の中で指針を見失った人々は、欧米から進出した福音主義派のキリスト教に惹かれる一方で、ルーマニアの伝統を体現する正教会にも救済を見出しているようである。映画のなかでも家族をもたず、経済的に困窮した若者が修道院に逃げ場を求める姿が描かれている。こうした宗教事情のもとで、伝統的な宗教と呪いは奇妙に混在しているのが現代のルーマニアの状況といえるだろう¹²⁷。

昨今、悪魔祓いとは別に話題となったのが、魔女に対する課税問題である。財政赤字に苦しむ政府が苦肉の策として取ったあらゆる職業への課税強化のなかで、魔女もまた職業として課税の対象となった。時の首相バセスクに魔女が呪いをかけたという噂もあり、また職業として政府に認められたことを喜ぶ魔女もいたと伝えられる¹²⁸。いずれにせよ、魔女、呪いといったものが一般化していることは否定しがたい。

呪術に関連してルーマニア民俗学においては伝統的に多くの呪術研究があつて、呪術が盛んであつたことがわかる。ただし、そうした研究はほとんど日本には紹介されておらず、わずかにエリアーデが伝統的呪術を紹介しているにすぎない[エリアーデ 1976]。社会主義体制下で呪術は社会主義政権の宗教政策の下で隠されており、1993年から1997年にわたって断続的に行われた筆者自身のフィールドワーク中も¹²⁹、そうした呪術の噂をきくことはなかった。だが、現在、占い、呪いをはじめとする呪術が流行しているというのが本当であれば、体制下でも持続していたのか、あるいは体制崩壊後にあらたなソースをもとに創造されたのかが明らかにされねばならない¹³⁰。こうして、キリスト教と土俗的な呪術の二重性を生きているルーマニアの民衆にとってのリアリティとは何か、なおも問う必要がある。

だが、本来からキリスト教が二重性を含みこんでいることは言うまでもない[森安 1986]。西欧的な普遍主義にたつと思われるキリスト教は、そもそもユダヤ教というパレスチナの民族宗教という枠を超えて世界に広がったものである。しかし、歴史的にみれば聖典言語をとりあげても布教先の言語を取り入れ、地方化してきた。この点はアラビア語に固執するイスラームと大きく異なっている。さらにクリスマス、メイポール、カーニバルだけをとりあげても、民衆の文化におけるキリスト教と従来宗教との重層化は明らかである[新免 2003]。

にもかかわらず、キリスト教とこれに深く結びついたヨーロッパの近代における圧倒的な影響力は、世界各地へ広がったキリスト教と伝統文化の二重性を際立たせることになった。ルーマニアにおいては、伝統文化に深く包み込まれたルーマニア正教会が民族性を代表することで、普遍主義イデオロギーにたつ西欧性と鋭く対立してきた。この問題は次に

述べるルーマニア民族性と西欧性との二重性となって現れている。

10.5 第6部のまとめ

第10章では、まず民主革命直後のルーマニア北西部の農村で行われたフィールドワークについて観察された宗派対立からポスト社会主義期の民衆の社会的実践とギリシア・カトリック司祭を核とした西欧化の影響とその意義について述べた。農村はルーマニアのなかでも特に宗派対立が深刻であったが、その背後では革命による政治、経済の変動に対応する民衆の実践が深くかかわっていた。ルーマニアの一般的特徴である伝統主義的傾向が農村において顕著であるにもかかわらず、村人は西欧化への流れを積極的に受け止めていた。そのなかでギリシア・カトリック司祭はカトリック的な保守的価値観に立ちながら、ルーマニアの保守性を批判する形で西欧的価値観を村に導入しようとしていた。ここにも知識人と民衆とのダイナミックな相互性とそれぞれの実践の重層性をみることができる。

続いて民主革命以後のルーマニア社会におけるキリスト教と民衆との一端を悪魔祓い事件から考察した。現代のルーマニアは、西側資本主義を受け入れ、グローバルな経済関係、政治状況と密接につながった状況にあるが、そのなかでも宗教、呪術が奇妙に絡み合った現象が多々見られる。これもまた文化の多重性の現れであるが、ポスト社会主義圏における宗教復興、あるいは宗教的多重性という比較社会学からのアプローチが考えられる。

結論

本論考は、西欧化の始まりと民族意識覚醒の契機としてのギリシア・カトリック教会の成立、近代国民国家の成立にともなう国民文化の希求と象徴的自画像の形成、近代化への挫折と西欧化への反発にゆれた戦間期知識人たちのレジオナル運動をはじめとする右翼急主義運動への関与、社会主義体制下での民族表象の活用と社会主義体制そのものの変質、ポスト社会主義時代における西欧化と民衆の社会的、宗教的实践というルーマニア近現代における 5 つの局面を考察してきた。そこで浮上してきたのは、西欧化とルーマニア民族主義、都市と農村、知識人と民衆、国家と宗教、社会的連帯と孤立、反ユダヤ主義と自由主義、政治的腐敗と精神的革新運動など二項対立的な傾向が錯綜する現実であった。以下では、本論考の考察内容をまた別の角度から要約してみたい。

ベルリンの壁に群がる市民の姿が象徴する社会主義体制の崩壊から約 30 年が過ぎたが、旧社会主義諸国の一部がそうであるように、ルーマニアは西欧の文化的伝統の流れから切り離された地域と現在でも考えられがちである。とくに、西欧との歴史的連続性を誇る中欧諸国(チェコ、ポーランド、ハンガリー、中欧ではないが西欧からの歴史的影響を考慮するとスロヴェニア、クロアチア)に対して、ルーマニアが属するバルカン諸国(ブルガリア、セルビア、アルバニア、マケドニアなど)は、その地域内で民族紛争が多発してきたこともあって、西欧文化との異質性が強調されることが多い。しかし、近代以降のルーマニアは、西欧世界の後背地としての社会経済的影響ばかりでなく、西欧文化の強い影響を受けながら思想、制度を受容して構築してきた。

その影響は多岐にわたるが、国家的宗教であるルーマニア正教会に対する西欧からのまなざしは、ルーマニアをヨーロッパの一員とみなすのに躊躇してきた。ルーマニア正教会は、ロシア正教会、ブルガリア正教会、セルビア正教会、ギリシア正教会などと同じく東方正教会に属している。それぞれの正教会は、儀式や聖書には互いに異なる言語を用いているが、典礼方式や教会規則、イコン(聖画像)崇敬などにおいては共通している。旧ユーゴ紛争、ボスニア紛争、さらにコソボ紛争で世界中から悪玉にされたセルビアに対して、正教を奉じる国の人びとが一般に同情的であるのは、そうした宗教上のつながりのせいでもある。

しかし、ルーマニアやウクライナには、そうした正教徒がカトリックに改宗した合同教会(別名、ギリシア・カトリック教会、東方統一教会、ユニエイトなど)というものがあって、彼らは西欧との親近感を強く覚えている。歴史的にはイエズス会による対抗改革の一環であるし、西欧から東欧への干渉の産物であるが、親欧的な意識を持った人々の存在は、思想、制度の受容のみならず実際の政治の分野でも重要な役割を果たしてきた。民族意識という、きわめて西欧的な産物をルーマニアにもたらしたばかりでなく、戦間期には正教徒が多い国民自由党に対してギリシア・カトリック教徒の国民農民党を形成して、政治的存在としても重きをなしたのである。

現代のルーマニアは、親欧的な潮流に深く染まってしまったかのように思われる。少な

くとも文化的には西欧の影響が甚大であるし、留学、移民の行く先も欧米である。外交的にもアメリカ追従が顕著で、イラク戦争の際にはイラク攻撃のための空軍基地を提供したし、現在はトランプ米大統領によるエルサレムへの大使館移転にも同調する動きを示している。また文化的には、映画、音楽、芸術の分野でも国際的な活躍を示す若者が輩出するようになり、ヨーロッパの辺境というレッテルは返上してもよいかのようと思われる。だが、それにもかかわらず、若者を中心として現在のルーマニア社会への不満は大きい。隣国ブルガリアとならんで若者の国外への流出は顕著で、それが与えた経済的影響のために労働力の不足を招き、アジアからの移民を求めるほどになっている。若者の海外流出の大きな理由には、賄賂と汚職に満ちたルーマニアへの失望がある。市民生活への不満という点で、ルーマニアは日本などとも共通するともいえよう。だが、両国の間で大きく異なるのは国外への流出の度合である。最近では日本でもグローバル化への関心が高いが、若者の行動パターンを見ると、むしろ国内回帰がはなはだしく、内向きの傾向が強い。それに対して、先に述べたようにルーマニア人の若者は、とにかく国外を目指している。

一方、世界的に活性化しているナショナリズムは、キリスト教と共通するような人々への献身を要求するひとつの世界観である。ナショナリズムの活性化は明らかであるが、これを経験する、あるいは表現する主体である人々の社会的経験、ジェンダー、年齢、教育など社会階層文化ともいべき集团的差異が大きく反映される。ルーマニアのナショナリズムで顕著なのは、いわば表向きの言説におけるナショナリズム感情の強度と一般の人々の生活におけるナショナリズムの希薄さである。学校教師やジャーナリズム、学術論文、あるいは学校生徒の言説などにおいて、ナショナリズムを強く表出する傾向は非常に顕著である。しかしながら、農村におけるフィールドワークで経験したことは、意外にもルーマニア人であることを自覚した、あるいは何かと対比した言い方はほとんどみられないことだった。例外的に、ある種の子供たち、それは成績がよく、学校教育の再現性が高い子供たちが、外国人である筆者に対して「ルーマニア」を表現あるいは体現しようとして語る言説の典型的なスタイルのみが、ナショナリズムを表現する形態のように思われた。あるいは学校の教師たちは、その言説の原型のような決まり文句を立て板に水のようにまくし立てていた。だが、ほとんどの人々はもっと素朴に、「ルーマニアが好きか?」「日本にはルーマニアの～はあるか?」「ここは美しいだろう」などといった言葉を発するだけで、ルーマニアの優越性や独自性を改めて主張することはなかった。また筆者がブカレスト大学の学生に日本文化論を講じた際に、ルーマニア人論へ議論を向けても反応はほとんどなかったのが驚きであった。もちろん、外国人である筆者との会話のなかでナショナリズムの言説がみられないからといって、彼らがナショナリズムにとらわれていないと確信することはできない。現在の日本の右傾化傾向と同じく、普通の人々がナショナリスティックに興奮するというわけではなく、なんとなくの気分に扇動されているという場合、そのなんとなくという気分こそが問題にされなくてはならないのである。

とはいえ、このインテリ階層(および予備階層)と一般民衆との民族意識あるいは民族表象

の表現の差異は、おそらくルーマニアの一般的傾向としての大衆と知識人との分裂という現象の一部である。ルーマニアでは大衆の知的未熟を笑う知識人の言葉をしばしば耳にする。だが、大衆の素朴さは知的な未熟さの現れであるよりは、人々の生活の共同性と現実を反映した率直な言葉なのであり、知識人の上から目線の言葉のほうが空疎であり、貧困な社会的現実から観念で自らを遠ざけようとする無意識の作為だと思われる。民族表象だけに限っても、ルーマニアの知識人と民衆の関係は複雑に絡み合っている。

知識人と民衆の乖離という問題をかかえながら、近代化と西欧化、それは世界の多くの地域と同様に、ルーマニアに対してもほぼ同義で圧倒的な影響を与えてきた。近代国民国家の建設は西欧思想の洗礼をあげた知識人たちの運動からはじまったし、その後の制度構築はフランス、イタリアなどの議会政治、資本主義制度の模倣の上に行われた。いずれにせよ、近代を迎えてルーマニアは否応なく西欧的制度を導入せざるを得ず、またオリエントからの外来支配者であるオスマン帝国の圧迫をはねのけるためにも、西欧志向はルーマニア人にとっての歴史的必然にみえたであろう。だが、ヨーロッパ辺境における西欧化は、やがてルーマニア人とはなにかという精神的な危機をもたらすことになる。ヨーロッパという虚構でありながらも強いイデオロギーによって支えられた政治文化圏の内側に入ってしまうと、政治的支配者であるオスマン帝国を文化的に否定するために対置されたヨーロッパ性をルーマニアの歴史文化と同一視することができなくなったのである。

知識人による「ミオリツァ」への耽溺ともいえるような愛好は、バラードの美しさばかりではなかった。最初はオスマン帝国文化に汚染されていない民族文化の表現としての意義をもっていたが、次には西欧とは異なるルーマニア性を表現する担い手として機能するようになった。またルーマニアの独自性を支える国教たる正教会信仰は、ヨーロッパ・キリスト教クラブにおける異端者としてルーマニアが排除される原因となる。そのなかでの自己肯定は、正教会信仰にもとづく民族の独自性という観念と結びついたレジオナル運動として現れ、ルーマニア最高レベルの知識人たちを飲み込んでいった。しかし、ルーマニアの独自性を示しながらも、運動の多くの性格がナチズムやファシズムの模倣を示しているところに、民族主義ですらヨーロッパへの追従という形を取らざるを得ないルーマニアの宿命をみてとることができる。

ただ、ルーマニア性への回帰が、政治的にはソ連に対抗するルーマニア民族主義にのって権力を盤石なものとしたチャウシェスク大統領による個人独裁、それにもとづく個人崇拜へとつながったことは、ルーマニアには限定されない東ヨーロッパに特徴的な歴史的性格の表れとも考えられる。スターリンへの個人崇拜、チャウシェスクへの個人崇拜は、毛沢東や金日成への個人崇拜と同質なのかどうかはまだ明らかではないが、東方キリスト教のもつ全一性的な性格が、チャウシェスクをルーマニア人の一部であると同時に代表として全体を表すかのような感覚をもたらしたという印象もぬぐいきれない。こうして西欧性に対置される独自のルーマニア性も、より大きな非西欧的な文明の一部である可能性も考えられる。

そうした個人崇拜を強要され、あるいは日常生活のなかで聖人への崇敬を重んじ、多くの呪術をも実践する民衆は、社会主義体制下でもしぶとく生き抜いてきた。多くの人々が収容所へ送られ、処刑され、長期にわたって抑留され、また表現の自由も情報へのアクセスも禁じられ、きわめて劣悪な物質的条件のなかでも、民衆は単なる受動的な存在ではなく、すべてを管理しようとする国家と向き合ってきた。そこにあったのは計算された戦術ではなく、民衆の存在をかけた本能的な戦略であった。それが生活のすみずみまで管理しようとする社会主義国家を、しだいに機能不全に陥らせていったという見方もある。最後には、ティミショアラを起爆とするブカレストでの大集会、そして革命への過程に民衆の力を誇示したかのようである。

だが、それも限定つきの見方である。民衆の実践は連帯ばかりでなく、孤立化を招いたし、革命は、体制幹部がそのまま居座った権力中枢をみると、しくまれたか、あるいは盗まれたものかもしれない。民衆を理想化するにはほど遠い状況があるのも事実である。

ルーマニアの知識人と民衆は互いに相手を疎外し、疎外されながら、歴史を形作ってきた。別の言い方をすると、嫌悪と軽蔑、理想化と道具化を繰り返しながら、西欧化と民族化のうねりを引き受けてきた。IT の発達による民衆の知識へのアクセス、人文的専門性への軽視が濃厚な情報社会は、民衆と知識人との間の溝を浅いものになっているが、なお知識人の存在理由はあるのかどうかは、本論考のように歴史から何を学ぶかにかかっている。EU 加盟から既に 10 年以上となっているが、ルーマニアにおける知識人と民衆の状況もさらに変わってくるものと考えられる。今後も現地の人々の状況をさらに調査し、さらに考察を深めていくこととしたい。

註

- ¹ キリスト教とは、現在のパレスチナにおいておよそ 2000 年前にユダヤ人指導者イエスを救世主（キリスト）として認め、このイエスの業と教えにしたがい、その復活を事実として信じる集団である。イエスの教えの中心は「神の国」の到来を告げるもので、悔い改めて福音を信じることを説いた。宣教のなかで激しくイエスに攻撃されたユダヤ教の祭司たちはローマ総督にイエスを告発し、イエスは叛逆の罪で十字架刑に処せられた。イエスの処刑でいったんは離散した信者たちはイエス復活の証言のもとに集まり、イエスをキリストと信ずる者たちによる教会を形成した。教会は当初ユダヤ教の内部における改革運動の一つにすぎず、信者はユダヤ人だけだったが、迫害者でありながら後に回心したパウロによる宣教以後、異邦人への伝道が積極的に行われ、世界へ広がることになった。その過程では、パウロやペテロを初めとする使徒がローマで殉教するなど、ヨーロッパでの宣教が行われた結果、301 年にはテオドシウス皇帝によって寛容令が出され、331 年にはコンスタンティヌス帝によって国教とされた。ヨーロッパではキリスト教が支配的な宗教となり、南欧がローマ教皇を中心とするカトリック、東欧はコンスタンティノープル総大主教を権威としながら各教会が独立した東方正教会、中北欧では聖書のみを権威として認めカトリック教会から分離したプロテスタントが主流となった。
- ² 東方正教会に属するが、独立した管轄権をもつルーマニアにおけるキリスト教組織。ルーマニアでのキリスト教の宣教は 3 世紀頃に始まり、4 世紀には黒海沿岸のコンスタンツァに司教座が設けられたといわれる。4 世紀から 10 世紀にいたるルーマニアの文字資料はない。9 世紀にビザンツ教会の傘下に入り、スラヴ語典礼を導入したブルガリア教会の管轄下にルーマニアは 10 世紀に入っらしい。中世にはワラキア公国、モルドヴァ公国が成立し、それぞれ府主教座が設けられた。1925 年には第一次大戦後の講和条約による国境変更に伴い、ワラキアとモルドヴァの府主教座が合同してブカレスト総主教座が誕生した。
- ³ 1700 年前後にルーマニアのトランシルヴァニアでルーマニア正教徒がカトリックに改宗することで成立した東方典礼カトリック教会（合同教会、ユニエイトともいう）。ルーマニアでは一般にギリシア・カトリック Greco-Catolică とよばれる。
- ⁴ イタリアのムッソリーニによる戦闘的ファシズムを起源として展開したファシズム、およびドイツのヒトラーによるナチズムに代表される右翼急進主義運動である。ファシズムはムッソリーニ、ヒトラーなどに限定して狭義に捉えられる場合と世界各地で同時代的に生じた政治体制を含む広義に捉えられる場合がある。
- ⁵ 大戦間期のルーマニアに生じた学生運動を出発点とする右翼急進主義運動のひとつで、ヨン・コドレアヌをカリスマ的指導者として崇め、過激な政治行動と宗教的性格で知られる。コドレアヌが獄中での神秘体験（大天使ミカエルの顕現）をきっかけとして、「大天使ミカエル軍団」Legiunea Arhanghelul Mihail を結成したことに始まる。軍団は 11 人の設立メンバーを中心とするエリート組織であったが、やがて政治組織として「鉄衛団」Garda de Fier を結成したので、鉄衛団という名称もしばしば用いられる。解散命令を受けたのちには「すべてを国に」Totul pentru Țară へと改称した。本稿では、通称の「レジオナール運動」Mișcarea Leginară を用いる。
- ⁶ 社会主義とは共産主義と同義とされる場合には、財産の一部または全部を共同所有あるいは産業の共有によって搾取も階級もない平等な社会をめざす運動や思想である。マルクスによって思想が実践的に展開されたが、レーニンたちのロシア革命によって具現化し、第二次世界大戦後には世界中でさまざまな解放運動、政治制度の基礎となった。
- ⁷ レーニンの後継者となったヨシフ・スターリンによる社会主義思想と制度。スターリンの人生については、グルジアにおける正教神学校の時代からトビリシでの政治活動を行っていた時期、次はレーニンと出会いボリシェヴィキ組織の中で頭角を現すまで、三番目にはレーニンの死後の権力闘争を勝ち抜いて一国社会主義を唱え粛清によって権力基盤を確立し独ソ戦の前夜まで、最後は独ソ戦から死に至るまでの三つの時期を設定できる。
- ⁸ ここでいう社会運動体とは、宗教、政治運動、政治体制などを一言で表現するために筆者が便宜的に使用するもので、精緻さにおいて差異はあるものの完結した観念体系と強制的な実践体系をもった総体とする。
- ⁹ もととはスイスにあったハプスブルク家がウィーンを中心に打ち立てた大帝国で、第一次世界大戦後まで存続した。敗戦によって帝国は瓦解し、多くの国民国家が生まれた。
- ¹⁰ イエズス会はカトリック教会内部において 1534 年にイグナチオ・デ・ロヨラやフランシスコ・ザビエルらによって創設され、1540 年にパウルス 3 世により承認された男子修道会。
- ¹¹ ルーマニアの詩人ヴァシレ・アレクサンドリ Vasile Alexandri によって採取され、発表されたバラード名で、ミオリッツァ Miorița とは雌の子羊を意味する。
- ¹² 1901 年、労働者家庭に生まれ、彼自身も労働者からのたたき上げの幹部。1930 年に共産党へ入党、1933 年には争議を指導したとして逮捕、1944 年まで獄中で過ごす。はじめはドフティナ収容所、後にトゥルグ・ジウ収容所に送られる。そこでチャウシェスクと出会う。共産党

内部では、収容所にいたために国内派としてソ連に亡命していたグループと対立する派閥を形成した。1965 年死去。

¹³ デジとの個人的関係と巧みな世渡りで共産党書記長、やがて大統領に就任した。

¹⁴ 共産主義体制崩壊後、旧ユーゴスラヴィア連邦で生じた一連の民族紛争のプロセスであるボスニア・ヘルツェゴヴィナにおける戦争。

¹⁵ イスラームは、唯一絶対神（アッラー）を信仰し、神が最後の預言者たるムハンマド（預言者）を通じて人々に下したとされるクルアーン（コーラン）の教えに従う。ユダヤ教やキリスト教と同様にアブラハムの宗教の系譜に連なる唯一神教で、偶像崇拝を徹底的に排除し、信徒同士の相互扶助関係や一体感を重んじる。現在サウジアラビアにあるメッカや現在のイスラエルにあるエルサレムを聖地とし、彼の地への巡礼を義務とする。信者数として多数派になるスンニ派と少数のシーア派に分かれるだけではなく、多くの分派が存在する。

¹⁶ ユダヤ教とは古代西アジアに生まれた民族宗教で、唯一神ヤーウェを信仰し、ユダヤ民族を選民とする思想、歴史を支配する神によって救世主が送られるというメシア信仰を特色とする。パレスチナからの追放後、地中海世界に広がった。やがて東欧、ロシアに移動したが、かの地でのボグロムから逃れてルーマニアにも定着した。

¹⁷ トルコおよびブルガリアにおけるトルコ人、クルド人の間にみられるイスラームの一派で、第4代正統カリフのアリーを崇敬するため「アリーに従う者」を意味するアレヴィーと呼ばれる。同一語源の名を持つシリアのアラウィー派との関係については不明の点も多い。アリーを崇拝するものの、アレヴィー派がシーア派からどのように分派してきたか、あるいはそもそもシーア派に連なる宗派なのかは明らかではない。トルコやバルカン半島に広がり、一般には神秘主義教団に分類されるベクターシー教団と教義などの面で共通するところが多く、ベクターシーとアレヴィーはアナトリア半島の土俗的なイスラーム信仰を同一の根源とする一体のセクトであるとも考えられている。このベクターシュは、ハーッジー・ベクターシュ Hajji Bektāsh(? - 1337 頃)を開祖とし、一説では12世紀にホラーサーンからアナトリアに到来して、教団の組織化は15世紀初めから1世紀間にわたって進められたという。15世紀後半にはイエニチェリ軍団と結合し、その教育と戦場への従軍において排他的な特権を維持した。1826年マフムト2世のイエニチェリ掃滅に伴い同教団も弾圧を被ったが、再び勢力を回復し、近代民衆文学運動の一翼を担ったといわれる。

¹⁸ 東方正教会とは、古代ローマ帝国においてローマからの遷都によって新たな首都になったコンスタンティノープル教会を中心とするキリスト教会で、ロシア正教会、ブルガリア正教会、ルーマニア正教会、アルバニア正教会、セルビア正教会、ギリシア正教会、ウクライナ正教会など、共通する教義と典礼をもつ教会のあつまりである。もともとはコンスタンティノープル教会を頂点とする組織であったが、各教会が独立した結果、相互に対等な教会の集まりとなった。現在では、名目上コンスタンティノープル教会の総主教を世界総主教として遇するが、実際には、それぞれの正教会の総主教がそれぞれの組織で最高の権威を有する。バルカン地域における中世帝国の発展期に各教会が独立傾向を強めたにもかかわらず、バルカン地域の諸権力を粉砕したオスマン帝国支配下に入ることで、逆にコンスタンティノープル教会が東ヨーロッパ各国の教会への支配力を回復したが、近代に入ってからオスマン帝国からの独立、国民国家の成立とともに各教会が自立した。

¹⁹ オスマン帝国とは、アナトリア西北部を中心に活動していたトルコ系遊牧民が西進して打ち立てた大帝国。かつてのコンスタンティノープル（占領後イスタンブールと改名）を首都として、その領域は北アフリカ西部から西アジア東部にまで広がり、古代ローマ帝国の支配領域に重なる。その始まりは、アナトリア西北部を中心に活動していた遊牧民の部族長エルトゥグルルであった。後を継いだオスマン1世が、周辺のキリスト教徒やムスリムの小領主・軍事集団と同盟したり、戦ったりしながら次第に領土を拡大し、オスマン君侯国を築き上げた。さらにオスマンの子オルハンは、マルマラ海を隔ててヨーロッパ大陸を臨むところまで領土を拡大した。1346年東ローマの共治皇帝ヨハネス6世カンタクゼノスは後継者争いが激化したため、オスマンらをアナトリアから呼び寄せてダーダネルス海峡を渡らせてバルカン半島のトラキアに進出させた。これを機にオスマンらはヨーロッパ側での領土拡大を開始した。オルハンの子ムラト1世は、即位するとすぐにコンスタンティノープルとドナウ川流域とを結ぶ重要拠点アドリアノープル（現在のエディルネ）を占領し、ここを第二の首都とした。またデウシルメと呼ばれるキリスト教徒子弟の強制徴発による人材登用制度システムを採用する一方、常備歩兵軍イエニチェリを創設して国制を整えた。1371年にはマリツァ川の戦いでセルビア諸侯連合軍を撃破、東ローマ帝国や第二次ブルガリア帝国はオスマン帝国に臣従するようになった。1389年コスヴォの戦いでセルビア王国を中心とするバルカン諸国・諸侯の連合軍を撃破するが、ムラト1世は暗殺された。しかし、息子バヤズィト1世が戦場で即位して戦いを継続し、1393年にはタルノヴォを占領し、第二次ブルガリア帝国も瓦解した。さらに1394年秋コンスタンティノープルを一時的に包囲した上でギリシャ遠征を行い、ペロポネソス半島までオスマ

ン帝国領とした。これらオスマン帝国の拡大により、ブルガリア、セルビアは完全に臣従することになり、バルカン半島におけるオスマン帝国支配の基礎が固まった。バヤズィット1世はペロポネソス半島、ボスニア、アルバニアまで侵略し、ワラキアのミルチャ1世にオスマン帝国の宗主権を認めさせ、コンスタンティノーブルを数回にわたって攻撃した。この状況はヨーロッパを震撼させ、ハンガリー王ジギスムントを中心にフランス、ドイツの騎士団、バルカン半島の諸民族軍らが十字軍を結成し、オスマン帝国を押し戻そうとした。しかし、1396年ブルガリア北部ニコポリスの戦いにおいて十字軍は撃破され、オスマン帝国はさらに領土を大きく広げた。しかし、1402年アンカラの戦いでティムールに敗れ、バヤズィット1世が捕虜となったため、オスマン帝国は1413年まで空位状態となった。さらにはアナトリアを含むオスマン帝国領がティムールの手中に落ちた。バヤズィット亡き後のアナトリアは、オスマン朝成立以前のような各君侯国が鼎立する状態となり、東ローマ帝国はテッサロニキを回復、さらにアテネ公国も一時的に安定した。バヤズィットの子メフメト1世は、1412年帝国再統合に成功して失地を回復し、その子ムラト2世は再び襲来した十字軍を破り、バルカンに安定した支配を広げた。こうして高まった国力を背景に1422年には再びコンスタンティノーブルの包囲を開始した。1453年ムラト2世の子メフメト2世は、東ローマ帝国首都コンスタンティノーブル攻略し、ついに東ローマ帝国を滅ぼした。コンスタンティノーブルは以後オスマン帝国の首都となり、またギリシャ語に由来するイスタンブールという呼称が、徐々にコンスタンティノーブルに代わって用いられるようになった。そして1460年にはギリシャ全土がオスマン帝国領となり、オスマン帝国によるバルカン半島支配が確立した。[永田 2002]。

- ²⁰ 東欧に社会主義体制が定着したのは、ヨーロッパを支配したナチス・ドイツをソ連と協同して連合軍が撃破してからのことであった。いち早くベルリンに到着したソ連は、ドイツだけでなく東欧をナチスに代わって支配し、赤軍という軍事力を背景に社会主義諸国の成立をもたらした。ソ連型社会主義は、共産党一党独裁のもとに中央集権型官僚制からなっていたが、これはソ連から東欧、東アジア、中東やアフリカの一部に拡大することとなった。東欧、バルカン地域では、チェコ・スロヴァキア、ポーランド、ブルガリア、ハンガリー、ルーマニア、バルト三国、ウクライナ、東ドイツ、アルバニアなどが、ソ連の支配下に入った。ところが、スターリンの死から3年後の1956年、ソ連共産党第一書記ニキータ・フルシチョフがスターリン批判を行って神格化されていたスターリンの権威を失墜させ、世界中の共産党に大きな衝撃を与えた。ソ連はスターリン体制の改革に動きだし、各国の共産党も追随するようになった。しかし、同年のハンガリー動乱においてソ連率いるワルシャワ条約機構軍が民衆の蜂起を弾圧したことによって、各国でソ連に対する深い失望が生まれた。中国とアルバニアは、スターリン死後のソ連の変化を修正主義・社会帝国主義として激しく攻撃し、自らを反修正主義として正当性を主張したのに対して、ソ連も毛沢東の個人独裁を非難して、両国は厳しく対立するようになった。ソ連の指導から離れた中国共産党は毛沢東の指導下で毛沢東思想を形成し、アルバニア労働党とクメール・ルージュなどは中国側についた。この中ソ対立は世界中のコミンテルン直系の共産党に分断をもたらし、新左翼の間にも信奉者を生んだ一方、ユーゴスラヴィアではソ連型社会主義に対して自主管理社会主義が主張され、ここでも厳しい対立が生まれた。スターリン批判後のソ連では、フルシチョフを追い落としたブレジネフが指導体制を確立したが、改革を頓挫させた体制下ではソ連社会全体が停滞していった。1968年にはチェコ・スロヴァキアの改革の動き「プラハの春」が始まったが、再びワルシャワ条約機構軍によって鎮圧される「チェコ事件」が生じた。この事件はさらにソ連への失望を深めた。そのなかでソ連に反対したルーマニアのチャウシェスクは一躍ルーマニア国内および西側世界のヒーローになり、国内ではソ連型社会主義の覇権に反対して民族主義を鼓舞し、国外ではインドのネルー、エジプトのナセルとならんで中立外交を唱えた。こうして一時は圧倒的だったソ連の権威が、1956年のスターリン批判、ハンガリー動乱、1968年のプラハの春などの事件によって次第に低下したため、西欧諸国の共産党はソ連共産党との違いを強調するようになり、共産党の社会民主主義化が進んだ。

- ²¹ ローマ帝国はローマを起源とした帝国で、ゲルマン人オドアケルが侵入した476年まで続いた。だが首都は330年にローマからコンスタンティノーブルへ遷都され、オスマン帝国によって滅亡する1453年まで東ローマ帝国（ビザンツ帝国）として存続した。ローマ帝国が地中海における覇権を確立するまでには、イタリア半島での戦争、カルタゴとのポエニ戦争、東地中海の諸権力との戦争の勝利を必要とした。それによって、エルトリア人の支配を脱し、地中海では海洋交易を支配するカルタゴを打倒した。一方、アドリア海での商業活動を妨害するイリリア人に対処するためにたびたび軍事遠征を行なった結果、バルカン半島はローマの支配下に入った。ローマ帝国は各地に都市を建築し、その都市を道路で結んで支配体制を盤石なものとしたが、異民族の侵入がはじまるとローマ帝国にも衰退の兆候が顕著となった。帝国の再建をはかったディオクレチアヌス帝は、帝国を東西に分割し、4皇帝で統治するテトラルキア(4帝分割統治体制)が開始された。さらにディオクレチアヌス帝に続くコンスタンティヌス帝は、

313年にキリスト教を公認し、330年ローマからビザンティウムに都を移してコンスタンティノープルと呼んだ。これによって、帝国首都としてのみならず、ローマと並ぶキリスト教本山として教会の政治的、神学的中心となった。そして帝国の東部地域は、ギリシア的性格をもって独自に発展する。続くテオドシウス帝の死後、帝国は完全に東西に二分して統治されるようになった。東ローマ帝国は首都をコンスタンティノポリスとし、15世紀まで続いた。中世の東ローマ帝国は、後世ビザンツ帝国あるいはビザンティン帝国と呼ばれるが、正式な国号は「ローマ帝国」である。古代末期のローマ帝国の体制を受け継いでいたが完全なキリスト教国であり、また徐々にギリシア的性格を強めていった。[桜井 2005]。

²² トランシルヴァニアに作られたハンガリー人自治区の廃止、ハンガリー語による高等教育の限定、初等中等教育でのルーマニア語重視、ハンガリー人の多数居住地域ヘルーマニア人の積極的な移住をはかることなどが行われた。また悪名高い農村改造計画ではハンガリー人の農村が破壊された。

²³ カトリック教会とは、ローマ教皇を中心とするキリスト教会である。キリスト教は、先にユダヤ教、後にイスラームが生みだす、いわゆるセム的一神教の系譜に属するが、父なる神、子なるイエス、聖霊という三つの存在に重要性を与えたため、その解釈を巡って初期のころから分裂の傾向にあった。イエスは神であるのか、人であるのか。それとも両性をもつのか、聖霊は父なる神から発出するのか、子イエスからも発出するのかなど、初期教会は司教が集まる公会議において激しい論争を余儀なくされた。現在の主流教会は、三位一体論という三つの位格と一つのペルソナの教義をとるが、こうしたキリスト教初期の混乱のなかで異端に対抗する正統的信仰を確立するために、信仰告白、正典、教会監督職という基準を定め、司教という監督職によって指導された統一の教会がローマ・カトリック教会であった。その特徴のひとつは教皇の存在である。ローマ教皇はローマ・カトリック教会の首長を意味する通称で、イエス・キリストの代理人とも呼ばれる。本来はローマ司教であり、他の司教とかわるところはなかった。ところが、(初代ローマ司教) ペテロのローマでの殉教伝承と聖書の一節から、ローマ司教はキリスト教会における特権的な地位を主張するようになった。やがて帝国の東西分裂、教会の東西分離という事態を迎えた歴代の教皇によって、ローマ教会を中心に統合されたカトリック教会の中央集権的教権主義が生じた。

²⁴ プロテスタントとは、ウィクリフやフスを先駆者として、免罪符批判などを主とするドイツのマルティン・ルターによるカトリック教会批判で幕を開け、ツヴィングリやカルヴァンがさらに改革を進めた宗教運動の総体をさす。とくにルターの思想は信仰のみによって救われるという信仰義認説に立ち、聖書の言葉だけを権威とする。そこに至るまでには、12世紀以来の教会改革が求められた状況や15世紀に聖書を重んじ、教会制度や聖餐を批判したウィクリフやヤン・フスの存在があった。ドイツを中心として中欧から北欧に広がり、やがて新大陸にも拡大していった。

²⁵ ウラジーミル・イリイチ・レーニン。本名ウラジーミル・イリイチ・ウリヤノフ。1870年生まれ、1924年死去。ロシアの革命家、政治家で、世界で最初の社会主義革命であるロシア革命を指導した共産主義者。レーニンに率いられたボリシェヴィキは、第一次世界大戦末期1917年10月にロシアで武装蜂起を成功させ(十月革命)、権力を獲得することで世界最初の社会主義国が誕生した。1918年には党名をロシア共産党に変更し、ドイツとブレスト＝リトフスク条約を結んで第一次世界大戦から離脱した。そして土地の社会化や労働者統制などの政策を実施した。この十月革命後のソヴィエト連邦成立により、レーニンによる革命的な党の組織論などをマルクス主義に総合したレーニン主義が影響力を高め、後にマルクス・レーニン主義として定式化されていく。実際には、このマルクス・レーニン主義というのは、スターリンによって定式化された「マルクス主義とレーニン主義の継承と発展」というものだった。マルクス主義を基本としながらも、職業革命家により構成される前衛党に指導された、反帝国主義と後進国革命を主張した。ロシア革命後も反革命勢力による反動に対抗するためとして一党独裁制を継続し、ソ連型社会主義の基礎となった。

²⁶ ルーマニア正教会、主要なプロテスタント、いくつかのネオ・プロテスタントは政府と協調、カトリック教会、ネオ・プロテスタントについては弾圧、とくにギリシア・カトリック、正教会内の福音主義運動である「主の軍隊」は解散を強制されている。詳細は第3章を参照。

²⁷ 言説はもちろんディスクール訳語であり、フーコーに由来する用語であるが、ここでは厳密な意味で用いているわけではない。さまざまな発話、言表の形態としておく。

²⁸ シオランに関する解説をはじめ、エリアーデの反ユダヤ主義への関与の有無、運動の指導者であったコドレアヌへの再評価など、その主題は多岐に渡る。Albisteanu:2003, Berger:1989, Berger:1994, Cain:1989, Calinescu:2001, Cordoneanu:2007, Dubuisson:1999, Ionescu:1992, Laignel-Lavastine:2004, Laighel-Lavastine:2002, Lavric:2007, Mutti (trad. Florin Dumitrescu):1997, Ornea:1996, Pavel:2006, Surugiu:2008, Vanhaelemeersch:2006 など。

²⁹ マケドニア人は、マケドニア語を母語とする集団に帰属意識をもつ者と定義することができ

る。だが、マケドニア語とブルガリア語はひとつながりの方言分布を構成しており、その区別は近代史上の経緯によるところが大きい。19 世紀後半の時点では、ブルガリア人とマケドニア人との違いは曖昧なもの。実際、その時代の人物のなかには、マケドニア共和国の歴史ではマケドニア人、ブルガリア共和国の歴史ではブルガリア人とみなされる者も存在する。

³⁰ 紀元前 1000 年頃からダキア地方（現在のルーマニア）に住んでいたトラキア系民族。現在のルーマニアでは、このダキア人とローマ人の混血した人々がルーマニア人の祖先であるとされている。

³¹ トラキア人は現在のバルカン半島では痕跡しか残っていないが、古代東ヨーロッパ周辺に住み、インド・ヨーロッパ語族に属するトラキア語を話し、古代ギリシアやローマ帝国の文献に現れ、当時のヨーロッパでは有数の人口と勢力を誇った。考古学的には多数の精巧な金製品をはじめとする遺物・遺跡で知られ、ブルガリアでは紀元前 3 千年頃の墓などが見つかった。トラキア語は比較言語学的にはインド・ヨーロッパ語族に属するが、資料が限られていることから、言語で民族系統を明らかにするのは難しい。トラキア人に関する最初の記録は『イリアス』で、トラキア人がトロイアを支援して戦ったと語られ、また『オデュッセイア』には、オデュッセウスたちがトロイア戦役から帰還の途中トラキアを襲ったという話がある。本格的に記録に現れるのは紀元前 5 世紀からで、ヘロドトスは、『歴史』のなかでトラキア人について人口・勢力ともに有力な民族として記録している。トラキア人は次第にギリシア文化の影響を受けてギリシア語を公用語・共通語として使うようになり、紀元前 3 世紀にマケドニア王国がトラキアを征服すると、この傾向はさらに強まった。その後はローマ帝国に支配され、トラキア人はトラキア地域でギリシア化またはモエシア、ダキアなどでローマ化されるようになり、彼ら独自の言語と文化は、ギリシア化・ローマ化や度重なる他民族の侵入・支配によって消滅した[金原 1998]。

³² イリリア人はイリュリア語を話し、古代ギリシア・ローマ時代に現バルカン半島の西部に存在した王国を形成した集団である。これらの王国は共和政ローマによって滅ぼされた。イリュリアの正確な姿は、現在の歴史家にも十分にはわかっていない。イリュリア人の勢力範囲とイリュリア王国の領域とは必ずしも一致せず、さらにイリュリア王国の国境線はあいまいな部分がある。

³³ 黒海の西側、ドナウ川流域（現在のルーマニア）に住んでいたとされるトラキア系民族である。紀元前 6 世紀から古代ギリシア・ローマの史家によってその存在が記されてきた。

³⁴ バルカン地域南部で現代まで続く活躍を示してきたギリシア人は、前 1600 年頃にアカイア人やイオニア人が国家形成をはじめ、後にドーリア人が南下してこれに加わり都市国家を形成したのを端緒とする。ただし、現在のギリシア人は、後世に主にバルカン半島北部から南下してきた人々、ラテン人、スラヴ人、アルバニア人等との混血、古くからは南のアラブ人、エジプト人、東のトルコ人などとも混血した民族集団である。前 750 年頃からは、ギリシア人の諸都市国家が、バルカン半島の海岸地帯を中心に多くの植民市を建設した。古代ギリシアでは、アテナイ、コリントス、テーバイなどの多数のポリス（都市国家）が並び立っており、民主主義の原点となった。ポリスは言語・文化・宗教などを通じた緩やかな集合体であり、マケドニア王国に征服されるまで統一国家を形成しなかった。政治的に独立していた各ポリス間では、戦争が絶え間なく繰り返されたが、紀元前 5 世紀にアケメネス朝ペルシア帝国が地中海世界に進出してくると、各ポリスは同盟を結び、ペルシア戦争に勝利をおさめた。しかし、その後アテナイを盟主とするデロス同盟とスパルタを盟主とするペロポネソス同盟との間でペロポネソス戦争が勃発し、ギリシア全体が荒廃し勢力を失った。紀元前 4 世紀半ばにマケドニアのピリッポス 2 世がカイロネイアの戦いに勝利すると、ギリシア諸ポリスは、マケドニアを盟主としたヘラス同盟（コリント同盟）に属した。ピリッポス 2 世は暗殺されるが、息子のアレクサンダーはギリシアのポリスの抵抗を粉砕し、ギリシア・マケドニア連合軍を率いて東征を行い、空前の大帝国を築き上げた。大王の死後、マケドニアを支配したアンティゴノス朝、エジプトを支配したプトレマイオス朝、シリアを支配したセレウコス朝が対抗し、いわゆるヘレニズム時代が訪れる。やがてギリシアはアカイア同盟を結成して、共和政ローマと手を結ぶ。マケドニアの没落後はローマと対決したが、紀元前 146 年にローマ軍に敗北し、コリントスの破壊と共にローマ属州アカエアとされてしまった。395 年にローマ帝国が東西に分裂した後は、ギリシア地域は東ローマ帝国に属する。7 世紀以降の東ローマ帝国は、ギリシア語を公用語とするようになり、皇帝をはじめとする支配階層もギリシア語を母語とする民族が中心となっていた。しかし、彼ら自身は自分をギリシア人とみなさず、「ローマ人」と称した。そのため、東ローマ帝国は、ギリシア民族の歴史の一部と捉えられている。なお、東ローマ帝国を「ギリシア化したローマ帝国」と捉える研究者もいる。ただ、東ローマ帝国の中心地はアナトリア・トラキア・マケドニアであり、現在のギリシアに当たる部分は、スラヴ人の侵入と移住、アラブ勢力の来襲やブルガリア帝国やノルマン王国といった外部勢力の攻撃が相次ぎ、中央のコンスタンティノポリスからは辺境地域と見なされていた[桜井 2005]。

- ³⁵ スラヴ民族には、南スラヴ族、西スラヴ族、東スラヴ族という三つの大きなグループがある。東スラヴ族はロシア人、ベラルーシ人、ウクライナ人など正教徒であるが、西スラヴ族はポーランド人、チェコ人、スロヴァキア人、カシューブ人など、おおむねカトリックを信仰している。三つ目のグループである南スラヴ族はバルカン地域に居住し、カトリックの多いスロベニア人、クロアチア人および正教徒の多いセルビア人、モンテネグロ人、マケドニア人、ブルガリア人に分類される。なお、モンテネグロ人は、従来セルビア語を使用することからセルビア人に分類されるのが一般的だったが、独立国家となった現在では独自性を強調している。またマケドニア人というのは、セルビア語、ブルガリア語などに近い南スラヴ語を使用する民族であるが、民族意識の発達が遅れたためブルガリア人と主張されることもあった。その帰属をめぐっては、ギリシア、ブルガリア、セルビアが対立している。
- ³⁶ 東ローマ帝国に侵入した異民族のなかで、後世に至るまでもっとも大きな影響を与えたのは、ゲルマン諸民族だった。その一つであるゴート族はスカンディナヴィア南部を原住地とする一部族だったが、南東へ移動して黒海北岸に達していた。ゴート族はやがて二つに分かれて東ゴートと西ゴートとなった。他方、東ゴートに続いてバルカンに侵入したブルガール族は、頻繁に略奪を行い、現在のブルガリアに国家を建設した。その後、アヴァール族がビザンツ帝国領内に侵入した後にボヘミアまで到達している。アヴァール族の支配下にスラヴ人がいたが、やがてビザンツ帝国に侵入し、定住をはかるようになり、一部はエーゲ海に達した。これらのスラヴ人が後にブルガリア、セルビア、マケドニア、クロアチア、ボスニア・ヘルツェゴヴィナで多数を占める住民になっていったが、ギリシアでは農村に定着したスラヴ人が都市に依ったギリシア人に同化され、現在その痕跡をみることはなくなっている。
- ³⁷ ギリシアに代わって地中海で活躍するローマ人は、古代のイタリア半島中部に居住していたインド・ヨーロッパ語族に属するラテン人。ローマは元々ラテン人の都市国家の一つであったが、ラティウム戦争によって全ラテン人はローマ住民として同一化した。
- ³⁸ ここで、「トルコ」と括弧で囲んだのは、狭義での国民国家トルコ共和国から区別して、オスマン帝国を含めて現在に至るまでの地域的、文化的連続体を指示するためである。領域的には、とくにヨーロッパ・トルコと呼ばれるバルカン半島地域を中心とする。なおオスマン帝国に関しては、現在でもなおオスマン＝トルコと称されることがあるが、オスマン帝国は多民族からなる帝国であり、けっしてトルコ民族の国家ではなかった。
- ³⁹ 土地台帳の管理と民主革命以後の私有地返還ならびに資本主義化の進展に関連しての語り。トランシルヴァニアはハプスブルク帝国が支配したために土地台帳が整備されており、民主革命後の発展が可能となっているが、一方、ワラキア(首都ブカレスト周辺)はオスマン帝国が支配したために土地台帳すらなく、社会主義時代の登記もなかなか改定できない云々。しかし、これは事実と異なる。イスタンブールには精緻な土地台帳が効率的な官僚機構のなかで保存されていた。アラブ地域においても同じ語りがなされることと、オスマン帝国の中央集権的官僚制度の整備されていたことを臼杵陽氏から御教示を受けた。
- ⁴⁰ アナスタシウス 1 世の下で力を蓄えた東ローマ帝国は、6 世紀のユスティニアヌス 1 世(大帝)の時代には、名将ベリサリウスの活躍によって旧西ローマ帝国領のイタリア半島・北アフリカ・イベリア半島の一部を征服し、地中海沿岸の大半を再統一することに成功した。またトリポニアヌスに命じてローマ法の集成である『ローマ法大全』の編纂やアギア・ソフィア大聖堂の再建など、後世に残る文化事業も行なった。しかし相次ぐ遠征や建設事業によって財政は破綻し、それを補うための増税で経済も疲弊した。ユスティニアヌス 1 世の没後は、サーサーン朝ペルシアとの抗争やアヴァール人・スラヴ人・ランゴバルド人などが侵入するようになり、7 世紀にはサーサーン朝にエジプトやシリアといった穀倉地帯を奪われた。混乱の中即位した皇帝ヘラクレイオス(在位 610-641)は、シリア・エジプトへ侵攻したサーサーン朝ペルシアとの戦いに勝利して、領土を奪回することに成功する。しかし間もなくイスラーム帝国の攻撃を受けて、シリア・エジプトなどのオリエン特地域や北アフリカを再び失った。655 年にアナトリア南岸のリュキア沖の海戦で敗れた後は東地中海の制海権も失い、674 年から 678 年にはイスラーム海軍に連年コンスタンティノポリスを包囲されるなど、東ローマ帝国は存亡の淵にたたされる。この包囲は難攻不落の大城壁と秘密兵器「ギリシアの火」を用いて撃退することに成功したが、北方の第一次ブルガリア帝国などからも攻撃を受けたため、領土はアナトリア半島とバルカン半島の沿岸部、南イタリアの一部に縮小せざるをえなかった。ちなみに公用語がラテン語からギリシア語へと変わったのはこの時代とされる。717 年に即位したイサウリア王朝の皇帝レオン 3 世は、718 年に首都コンスタンティノポリスを包囲したイスラーム帝国軍を撃退する。以後イスラーム側の大規模な侵入はなくなり、帝国の滅亡は回避された。しかし、宗教的には 726 年にレオン 3 世が始めた聖像破壊運動(イコノクラスム)などで東ローマ皇帝はローマ教皇と対立しカトリック教会との乖離を深めた。聖像破壊運動は東西教会ともに 787 年、第 2 ニカイア公会議決議により聖像擁護を認めることで決着するが、両教会の教義上の差異はフィリオクエ問題をきっかけとして顕在化し、さらに「フォティオスの分離」など

によって亀裂を深め、東西両教会は事実上分裂することになった。女帝エイレーネー（イリニ）治下の 800 年、ローマ教皇がフランク王カール 1 世に「ローマ皇帝」の帝冠を授け（カール大帝）、政治的にも東西ヨーロッパは対立するようになった。古代ローマ以来の地中海世界の統一は完全に失われ、地中海は西欧・東ローマ・イスラームに三分される。東ローマ帝国は「ローマ帝国」を称しながらも、実際にはギリシア人・正教会・ギリシア文化を中心とした国家となった。[桜井 2005]

- 4¹ オスマン帝国が勢力拡大を始めた時、第二次ブルガリア帝国はセルビア人の圧力により崩壊寸前であり、さらにそのセルビアもステファン・ドゥシャンが死去したことにより瓦解し始めていた。これらが示すように、第 4 回十字軍によって分裂崩壊していた東ローマ帝国亡き後、バルカン半島は互いに反目状態にあり、分裂状態であった上、オスマン帝国をバルカン半島へ初めて招いたのは内紛を続ける東ローマ帝国だった。このため、アンカラの戦いにおいて混乱を来したオスマン帝国への反撃もままならず、また、バルカン半島において大土地所有者の圧迫に悩まされていたバルカン半島の農民らはしばしばオスマン帝国の進出を歓迎してこれに呼応することもあった。15 世紀以降、ギリシャはオスマン帝国に併合されるにつれてルメリ州に編入されるが、1534 年、地中海州が形成されたことにより、バルカン半島を中心とする地域がルメリ州、バルカン本土とエーゲ海の大部分が地中海州に属することになった。そして 1571 年に占領されたキプロスは単独でキプロス州を形成することになり、17 世紀にクレタ島が新たに占領されるとクレタ島も単独のクレタ州となった。
- 4² あるいは文明と文化の違いは、定義という言葉の遊びに過ぎないのかもしれない。たとえば、文明とは「多様な文化要素の高度に成熟した複合体を基盤とし、統一的な世界理念によって駆動されている文化・政治・経済の統合的システム」。それに対して、文化は「ある人間集団を他の集団と区別し、その集団を特徴づける重要な示差的要素」。両者の関係からいえば、文化が文明になるのは「文化を統一的な理念に掲げて政治的・経済的統合をはかろうとするなにかしらの集団的意欲」によるということになる[竹内 1995:46]。
- 4³ 現在のトルコ共和国の人口の大多数を占め、オスマン帝国においても支配層を形成したのは遊牧民族のトルコ民族である。居住地は現在のモンゴル高原を中心とする北アジアとされる。6 世紀中葉、漢文資料に突厥と記されている時代に勢力をのび、一時は大帝国を建てた。突厥は 8 世紀の前半に滅んだが、その後トルコ民族のウイグルが勃興して大勢力となった。840 年に遊牧ウイグル・カガン国が滅亡したあと、トルコ民族の活動のおもな舞台は、北アジアから中央アジアへと移る。トルコ族の政治制度は、王位継承の難しさと配下の部族首長の利害の調整という遊牧社会の典型的権力構造に基づいている。オグズ（＝トゥルクマーン）系の諸王朝の歴代の支配者たちは、配下の勢力の統制に苦慮していたという。また政治権力を握る王朝がトルコ系でも王朝国家の内部全体や政治体制が独占的にトルコ人によって占められることはなかった。セルジューク朝以降のトルコ系イスラーム国家の成立と発展は、多民族、そして多数の地域社会からなる西アジアのイスラーム社会が、軍事力を背景とする新来のトルコ民族の政治的な覇権を承認したということであり、したがってトルコ系諸王朝のもとでも西アジア固有の文化的、民族的な多様性は維持された。そして遊牧国家の常として租税の徴収にのみ関心があり、そのほかのことは土着の被支配者に任せてしまう。初期のトルコ系諸王朝はイラン系出身者の官僚を重用したが、ビザンツの旧領土であるアナトリアとバルカンを基盤に勃興したオスマン帝国は、主としてバルカンのキリスト教徒出身者でイスラームに改宗させられた「奴隷」身分の「官人(オスマンル)」による官僚機構を創出した。それは一般に「デヴシメル」制度と呼ばれ、キリスト教徒の子弟を強制的に徴発し改宗させたものとして悪名高いものである。しかし、これは、トルコ民族を擬制家族として臣下に取り立てたアラブの「マムルーク(奴隷軍人)」制度を継承・発展させたものでもあり、キリスト教徒の立身出世の途でもあり、あながち否定的にみるわけにもいかない。こうした遊牧社会の特質を継承した多民族性が、オスマン帝国に豊富な人材と柔軟な官僚制度をもたらしたのだった。
- 4⁴ 11 世紀のビザンツ帝国と 15 世紀中ごろのオスマン帝国を比べると、オスマン帝国が拡大した領域は、かつてのビザンツ帝国の領域とほぼ重なる。領域的にみて、オスマン帝国はローマ帝国の後継者としての資格を十分に備えている。現代のトルコ領土の中心とイメージされがちな東アナトリアへの拡大は、15 世紀後半以降になってからなのである。ローマ帝国理念との関係からみても、普遍性においてオスマン帝国はビザンツ帝国(東ローマ帝国)の正統な継承者であり、それゆえローマ帝国の継承者といってよい。現在、トルコが加盟を求めている EU すなわち欧州共同体の精神的起源について、しばしば言及されるのは中世の神聖ローマ帝国である。イタリアからドイツへの軸を結び、現在の EU の中心的な地理的領域をなしている。しかし、その神聖ローマ帝国が志したのは、古代ローマ帝国の復興なのであった。西暦 476 年、ゲルマン人の侵入とともに古代ローマ文明は滅び、ヨーロッパは暗黒の時代へと突入したが、またよみがえるといったイメージが共有されていた。中世神聖ローマ帝国は、ローマ帝国への郷愁を源とするという意味で、EU もまた神聖ローマ帝国よりもローマ帝国を広域共

同体の理想としている。それは地中海共同体などといった、現在のフランスの戦略的構想にも現われているように思われる。そこで、忘れ去られてならないのがビザンツ帝国(東ローマ帝国)である。ヨーロッパ人は、これをビザンツ帝国と呼び、ローマ帝国そのものであるとは考えなかった。しかし、1453年、コンスタンティノープルがオスマン帝国によって滅亡すると、ロシア人が「第三のローマ」という幻想を抱いた。これは、ある意味でビザンツ帝国をローマ帝国であると正当に認識していたといえる。その東ローマ帝国の首都コンスタンティノープルを陥落させたメフメト2世は、コンスタンティノープルの征服に続き、バルカン方面でギリシア、セルビア、アルバニア、ボスニアの征服を達成した。一方、アナトリア方面でも積極的な拡大政策をとった。しかし、アナトリア出身の国家と考えられがちなオスマン帝国であるが、今日の「トルコ」が位置するアナトリア全域がオスマン帝国の支配下に入ったのがセリム1世の時代であることは、オスマン帝国がいかにバルカン地域に立脚した帝国であったのかを示している。スレイマン1世の前半期には、とくに中央ヨーロッパ方面に積極的な拡大政策がとられた。1521年のベオグラード征服、1526年のハンガリー平原のモハーチでの戦勝、1529年のウィーン包囲と続く一連の遠征は、神聖ローマ皇帝ハプスブルク家カール5世を怯えさせた。海上でも、オスマン海軍は1522年にロードス島を征服してエジプトとイスタンブールを結ぶ東地中海の制海権を握り、さらに1538年にプレベザ沖の海戦でヴェネチア・スペインの連合艦隊を破り、アルジェリアにいたる地中海の制海権を握る。征服後のバルカン半島では、ハンガリーの中央部にブダ州(1541年)などのオスマン帝国の州がおかれ、戦士(スィパーヒ)に封土を与えるティマール制の施行とともにオスマン支配が定着していった。州体制がしかれた地域の外側には、ワラキアやトランシルヴァニア、ハンガリー王国(ハンガリーの西部)、クロアチアのようなイスタンブールへの貢納義務を認めた諸国家が取り囲み、オスマン領と外敵の世界との緩衝地帯がベルト状に作り出され、安定したオスマン帝国文明圏が維持された。オスマン帝国内部および外部ではヴェネチア商人やバルカン商人が縦横に移動し、広範な交易ネットワークが存在した。最終的には、オスマン帝国を障害とみなしたポルトガル、スペインが香料を求めて大西洋ルートを開拓することになるのであるが、オスマン帝国によって地中海の少なくとも東側では活発な交易が展開し、また豊富な人材が被征服地から供給された。この点でもオスマン帝国はローマ帝国の後継者としての性格を示している。

⁴⁵ オスマン帝国の国家的特徴は、そのイスラーム国家的性格である。オスマン帝国はイスラームのなかのスンナ派に属する。このスンナ派化を推し進めた要因の一つは、東部アナトリアに続いてセリム1世がシリア・エジプト、メッカ・メディナを獲得したことだった。とくにオスマン帝国に膨大な経済的利益をもたらすエジプト支配を永続させるためには、イスラーム文化の長い伝統を持つアラブの人々にオスマン帝国支配を認知させる論理が必要だった。それが、すなわち外敵からイスラーム世界を護り、メッカ・メディナを保護する「イスラーム世界の盟主」の役割だったのである。オスマン帝国は東アナトリアから地中海はモロッコにいたるまでの広大な領域に中央集権的な統治制度を整備したが、この帝国の広大な領域には宗教的、民族的にさまざまな人びとが居住していた。そのため、帝国の臣民を宗教的帰属にしたがって、ミッレットという宗教共同体別に組織した。これが「ミッレット」制度と呼ばれるものである。キリスト教徒は東方正教徒、ユダヤ教徒、アルメニア教徒のミッレットに区分され、それぞれのミッレットでは内部の自治が認められ、信仰を保障されると同時に徴税を円滑に行なう支配の道具とされた。そこから宗教集団ごとの自治を許容した点を強調して、オスマン帝国の宗教的寛容を示す代表的な制度とみなされ、「軟らかい専制」と称してオスマン帝国の宗教政策の独自性を主張する研究者が多くみられる。ただし、最近の研究では、オスマン帝国のバルカン統治の初期において「ミッレット」制度は実体を伴わない統治理念であり、実体化は18世紀以降のオスマン帝国後期タンジマート改革のなかで出現した、すぐれて近代的な性格の制度のようである。したがって、伝統的なオスマン帝国の制度として過大評価することはつづまなければならないが、近代化のなかで「ズィンミー」制度という伝統的なイスラーム国家の宗教政策から寛容と自治を基盤とする「ミッレット」宗教政策へと発展したことへは一定の評価が与えられる。

⁴⁶ マケドニアとは歴史的な地域名で、アレクサンダー大王で知られる古代マケドニア王国由来する。テッサロニキという港と商業・交易の中心地をもち、古代から西アジア、エーゲ海、地中海、中部ヨーロッパを結ぶ重要な地域であった。歴史的にビザンツ帝国も中世ブルガリア帝国もセルビア王国もこの地域を支配領域としていたために、現在の近隣諸国もまたそうした歴史の記憶に依拠してマケドニアの領有を主張している。そのうちオスマン帝国体制下では、19世紀後半から20世紀初頭にかけてマケドニアはコソヴァ、マナストゥル、セラーニクという、三つのヴィラエト(州)に行政区分され、ボスニアと同様に民族の混住地域だった。人口数は1910年時点で200万、言語的、宗教的に多様で、構成住民としてスラヴ人、トルコ人、ギリシア人、アルバニア人、ヴラヒ、ユダヤ教徒、ロマなどがいた。19世紀後半になると、バルカンからのオスマン帝国勢力の後退に伴い、民族国家をめざすギリシア、ブルガリア、セ

ルビアの近隣三国は教会や学校教育を通じてマケドニアへの働きかけを強めていった。ギリシアは、マケドニアがギリシア人総主教による世界総主教座の管轄下にあり、正教徒であるスラヴ語を話す住民は自らをギリシア人と意識していると主張した。一方、ブルガリアは、言語的にみてマケドニア語がブルガリア語の一方言にすぎないと主張した。また、マケドニアのスラヴ系正教徒はギリシア系聖職者によって支配されたコンスタンティノーブル総主教座に帰属していたのであるが、1870年にブルガリア正教会総主教代理座の設置が認められると、ブルガリア正教会は働きかけを強めた。他方、セルビアは、セルビア正教会の宗教上の儀礼スラヴァ(家族固有の守護聖人の祝祭日)がマケドニアと共通していることをあげ、セルビア化を進める教育活動に乗り出した。この両者間の同化競争の中で、ブルガリア人はブルガリア公国形成後、1884年に「キリル・メトディ協会」を設立し、マケドニアでの文化教育活動を展開し、一方、これに対抗してセルビアは1886年「聖サヴァ協会」を設立した。さらにギリシアでは1894年に「民族協会」、ブルガリアでは1895年に「最高マケドニア委員会」がつくられて、マケドニアへの影響力強化が図られることになる。地元の人間の運動としては、1893年にデルチェフを中心として「内部マケドニア革命組織」(VMRO)が結成された。デルチェフはマケドニア問題解決のためにバルカン連邦を創設し、マケドニアが自治を持つ一単位となることを構想した。やがて1903年夏、マケドニアの自治を求めて「内部マケドニア革命組織」が武装蜂起する。これはイリンデン蜂起と呼ばれ、クルシェヴォという町で「クルシェヴォ共和国」宣言がなされた。この蜂起はオスマン軍によって鎮圧されたが、現在のマケドニア史学ではマケドニア発の共和国と評価されている。1913年の第二次バルカン戦争では、マケドニアはギリシア、セルビア、ブルガリアの三国によって分割される。その後、マケドニア人が民族としてはじめて国際的に承認され、ようやく自らの共和国を形成することができたのは、第二次世界大戦後の社会主義ユーゴの連邦制においてである。ユーゴ崩壊後、連邦を脱退して独立共和国となったマケドニアは、国名の変更を要求するギリシアと対立した。マケドニアという歴史的名称をマケドニア共和国が使用することは、同じ名称の地方を持つギリシアにとって受け入れがたかったのである。つまり、この問題は単純な国名問題ではなく領土問題であり、マケドニアの歴史的名称によって領土的野心がギリシアに及ぶことをギリシアは警戒したのである。このギリシアとの対立という外交的課題に加え、国内にはアルバニア人の少数民族問題がある。アルバニア人は、憲法条文中にマケドニアがマケドニア人からなる民族国家であると書かれていることに反発している。アルバニア人問題には隣国のコソボ独立も影響して、マケドニアは困難な局面を迎えていた。

⁴⁷ ボスニアはヘルツェゴヴィナと対を成して、ボスニア・ヘルツェゴビナをなす歴史的名称である。ボスニアという名前は、この地を流れるボスナ川に由来する。ボスニアには、6世紀末からスラヴ人が定住を始め、7世紀には北からセルビア人とクロアチア人も進出した。現在ボスニアでは、ボスニア人とムスリム人という民族名称を与えられた集団があるが、基本的にはセルビア人やクロアチア人と同じスラヴ人である。これらのスラヴ族は地形上の制約のため小さな領邦しか構成することができず、ボスニアは長い間周辺諸国の支配下にあった。しかし、中世には独立のボスニア王国が建国され、ヘルツェゴヴィナも含まれた。王国はアドリア海沿岸に達する規模となったが、1483年にはボスニアのほぼ全域がオスマン帝国に征服された。オスマン帝国の統治時代、中世ボスニア王国の領土的・一体的性を失うことなく、三つのサンジャック(県)、すなわちボスニア、ズヴォルニク、ヘルツェゴヴィナからなるひとつのヴィラーエト(州)として行政区分されていた。そこではオスマン帝国がムスリムと非ムスリムという宗教的帰属に基づいて統治を行なったため、ムスリム、正教徒、カトリック、ユダヤ教徒(スファラディム)の区別が残った。しかし、それと同時に、人々はボスニアという領域に対して共通の帰属意識をもっていた[柴 2001]。ボスニアはオスマン体制に深く組み込まれ、帝国の宰相など人材を輩出した。

⁴⁸ 旧ユーゴ連邦の崩壊をもたらしたユーゴ紛争とは、1991年以降、旧ユーゴスラヴィア連邦において連邦からの離脱・独立を求めるスロベニア、クロアチア、ボスニア・ヘルツェゴヴィナ、コソボなどの共和国とそれを阻止しようとした連邦(セルビア人主体)とが戦火を交えた事態の総称である。そのなかに、クロアチア人、ムスリム人(ボスニア人)、セルビア人の三民族が領土分割を求めて激しい戦闘を行なったボスニア・ヘルツェゴヴィナ分割紛争が含まれる。旧ユーゴスラヴィア連邦は、もともとクロアチア、セルビア、スロベニアなど南スラヴ人の国々が、ナチスドイツからの解放を機に誕生した連邦国家である。ナチス支配時代には、大クロアチアという傀儡政権が誕生し、セルビア人やロマ人の虐殺が行われた。連邦の建国は、セルビアとクロアチアとの間の歴史的対立を乗り越えることを目的としていたが、建国後もセルビアと各連邦共和国との政治的対立は解消することは出来なかった。かろうじてチトー大統領のカリスマ的指導力によって連邦の一体性は維持されていたが、チトーの死後、分離傾向を押しとどめる支えは連邦の理念のみとなった。ユーゴ紛争は、1991年、独立を宣言したスロベニアと連邦軍の主体をなすセルビアとの戦闘からはじまった。この戦闘状態は短期間で収束した

が、スロベニアに続いてクロアチアが独立を宣言すると、クロアチアに属するクライナ地方に居住するセルビア人は独立に反対し、武装を始めた。やがて戦闘が始まると連邦軍がそれを援護し、状況は連邦軍が優勢に推移し、クロアチアの軍事的敗北によって停戦が成立した。しかし、ボスニア・ヘルツェゴヴィナでは独立宣言の後、クロアチア人、セルビア人、ボスニア人（ムスリム人）が、領土の分割を巡って激しい戦闘を交えることになった。1992年からの三年半におよぶ内戦の末、アメリカの仲介で Dayton 合意が結ばれ、クロアチア人とムスリム人による「ボスニア連邦」と「セルビア人共和国」からなる統一国家が成立した。国際社会と称する西側の援助はボスニア連邦に集中し、さきの述べたようにサラエボの復興は著しいようであるが、セルビア人共和国では復興が遅れている。ボスニア紛争では、セルボ＝クロアチア語を共通語としながらも、セルビア人がセルビア正教、スロベニア人およびクロアチア人がカトリック、ムスリム人（ボスニア人）がイスラームを信仰し、民族が宗教によって差異化されていた。そのため、民族紛争であると同時に宗教紛争として語られることになった。紛争は宗教に基づく文明間の対立の様相を帯び、国際社会をまきこんだ。すなわち、カトリックであるスロベニア、クロアチアは西欧諸国の支持を受け、東方正教に属するセルビアはロシア正教会をはじめとする東欧・バルカン諸国の支持を受け、ボスニア人、アルバニア人は中東諸国の支援を受けた。現在マケドニアは、ユーゴ紛争からボスニア内戦、コソボ紛争にいたった旧ユーゴスラヴィア連邦から離れ、独立国家としての道を歩んでいる。

- ⁴⁹ EU 統合の動きが始まって以来、現在のトルコ共和国の人びとは EU 加盟を目指してヨーロッパ基準を満たす努力してきた。そのために改正された法律の数も 100 を越えている[伊藤 2007:35-53]。だが、最近の加盟交渉において、その努力が実を結ぶ気配はない。それどころか、歴史的なアルメニア人虐殺事件が再び取り上げられ、改めてヨーロッパとの異質性を強調する材料とされている [川口マーン 2007:196-204]。そもそも「トルコ」は、古来、文明の十字路、東西交易の要衝に位置し、その地政学的位置からヨーロッパ以外に関わる相手は多いのが特徴である [鈴木 2007:63-79]。第一に同じイスラームの諸国、第二に中央アジアにおけるトルコ系諸国、第三にロシアおよびバルカン・東欧地域諸国などである。したがって、EU に加盟することは、とりわけ大きな必要がなさそうに思われる。とはいえ、ヨーロッパはやはりトルコの総輸出の 50% をこえる最大の貿易輸出地域であり、経済の依存度が高いのも事実である。トルコの経済的支配層は、イスラーム復興の流れに掉さしても西欧との一体化を進めたいに違いない。こうした近代化と西洋化は、世界システム辺境に位置する近代国家の宿命であり、近代トルコ共和国の中心的理念でもある。しかし、それは単なる理念というよりも、西欧諸国の侵略に立ち向かったアタチュルクによる近代トルコ建国の特殊な状況が生み出した一種の強迫観念にもみえる。現在もなお救国の英雄アタチュルクは、ムスリム国家の世俗化を進める政治運動のなかでシンボル・権力資源として有効性を示している。だが、アタチュルクが英雄となった状況は、圧倒的な軍勢力と技術力で「近代」の力を見せ付けたヨーロッパが設定した状況であり、ナショナリズムに浮かされたバルカン・東欧の諸国と同じく世界経済の辺境における悲劇なのである。

- ⁵⁰ 統計局資料による。 http://www.insse.ro/cms/sites/default/files/com_presa/com_pdf/poprez_ian2018r.pdf

- ⁵¹ 統計局資料による。 <http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/>

- ⁵² 一般にヴラヒは、中央ヨーロッパ、東ヨーロッパ、南東ヨーロッパにおいて、ラテン（ローマ）化された人々をはじめとする集団に関する総称である。ローマ化したダキア人、イリリア人、バルカンなど、古代ローマ帝国領域の土着の人々からなる集団をさす場合が多い。ヴラヒは、複数の集団（民族あるいは国家）に対する帰属意識をもってバルカン地域で商業的、宗教的ネットワークを構築してきた。ヴラヒという名称はロマンス語（ラテン系言語）を話す隣接住民をさす古代ゲルマン語のヴァルハ *Walha* に由来するといわれる。ギリシアでクツォヴラヒ、アルバニトヴラヒ、ファルセロヴラヒ、アルバニアでチョバン、セルビアではツィンツァルと呼ばれる。またアロムン *Aroman* あるいはサラカチャン *Sarakatsan*、サロカチャン *Salokatsan*、カラカチャン *Kalakatsan* がある。ヴラヒ自身はロマヌス *romanus* に由来する多様な名称、たとえばロマーニ *Romani*、ルマーニ *Rumani*、ルマーリ *Rumari*、アローマニ *Aromani*、アルマーニ *Arumani* などを使用する。ヴラヒの言語はラテン系で、ルーマニア語と共通の起源をもつ。一般に方言ではなく、イストリアロムン語、ダコロムン語、メグレノロムン語などの言語と並ぶ同系列言語として扱われる。そのため、ルーマニアはヴラヒに対して特別な類縁関係があるとみなし、マケドニア地域において学校を建設するなどバルカンのヴラヒに積極的に関与してきた。こうしたバルカン南部へ浸透を図るルーマニアの意図に対抗して、マケドニアを含めた近代民族国家を形成しようとしていたギリシアは、ヴラヒはすでに同化されたギリシア人であると強く主張し、ヴラヒの帰属をめぐるルーマニアと政治的、社会的、文化的に争ってきた。ヴラヒは、羊を主とした移牧を本来の生業とする。夏にはバルカン半島の冷涼な山地で、冬には黒海やエーゲ海の温暖な海辺ですぐすために定期的に移動していた。その移動性の高さから商人になる者も現れ、後にバルカン商人あるいはギリシア商人と呼ばれる集団にも参

加することになる。これらの商人は、ギリシア人ばかりでなくセルビア人、アルバニア人、もちろんヴラヒを含むバルカンの諸民族からなり、オスマン帝国とハプスブルク帝国を結ぶ交易に従事し、ウィーンとイスタンブールを結ぶ交通路に商館を建設していた。そのため、ヴラヒの居住エリアはバルカン諸国一帯に広く分布していた。その集团的活動に関して特徴的なのは、居住地域の多数派言語を習得することが優先され、ときに自己の言語を放棄する場合さえも見られたことである。カメレオンのように柔軟性をもって帰属対象を変化させるとされ、ヴラヒは南東ヨーロッパでもっとも顕著な多言語使用者であるばかりではなく、交易によってあげた利益で経済的、政治的に強力な集団となった。その成功の原因として、彼らは集団の特徴としての勤勉さと機敏さを挙げる。しかし、その内部には社会的、経済的な階層差が存在し、商人として国際化して活躍したヴラヒと伝統的な牧羊に従事したヴラヒとは、同じ民族集団でもかなり違った性格を示していた。19世紀初頭に南東ヨーロッパで民族独立運動がはじまっても、ヴラヒに独自の民族意識はみられなかった。後にヴラヒが民族運動に参加するまでは、ヴラヒの自己意識は第一にミット(宗教共同体)のなかの正教徒、第二にオスマン帝国支配下での職業集団としての牧畜にもとづいていたとされる。ただし、正教徒としての民族境界は、周辺諸民族もまた同じ正教徒が多かったために有効ではなかった。にもかかわらず、ヴラヒの帰属意識は南スラヴ民族のなかで生き延びた。今日のギリシアにおいて、ヴラヒは自らをギリシア系のサラカチャンと称して、いわゆるラテン系のヴラヒと差異化し、ギリシア人としての意識を強くもってギリシア文化と国家に同一化している。さらに生活の基本である伝統的生業たる牧畜は衰退し、かつてのヴラヒ居住地域も観光地化したり都市化したりして、ヴラヒ社会も大きく変化している。ギリシア以外では南アルバニアでギリシアと同様な事情がみられ、また広く南東ヨーロッパ一帯においては親ギリシア的なヴラヒの家族が多数みられる。サラカチャンと自称するブルガリアのヴラヒも例外ではなく、ギリシアへの文化的親近性を強く主張し、ブルガリア文化よりもギリシア文化への愛着を隠そうとはしない。親ギリシア性に関連して、ヴラヒには民族集団としての同一性の問題がある。バルカン半島の多くのヴラヒは、自らをサラカチャンすなわちギリシア系少数民族と認識し、ラテン系であるヴラヒと自分たちを差異化する傾向にある。こうした民族の起源をめぐる論争は近代に入ってから生じたものであり、もともと明確な境界をもたない集団であった諸民族集団が、民族国家建設の過程で同一性をもとめられ、最終的に国家をもたなかったヴラヒがバルカンに取り残され、同化の対象になってきたものといえる。民族境界の曖昧さという点からいうと、そもそもルーマニア人なる民族も輪郭が不明瞭であり、とりあえずはラテン語的文法構造が明瞭でラテン系語彙を数多く含むルーマニア語によって差異化される民族集団にすぎない。またブルガリア、マケドニア、セルビア、クロアチア、スロベニアに至っては、その民族語と領域内の方言がグラデュエーション的にわずかずつ差異化されているだけであって、それらの言語間においてもより明確な線を引くことはできない。さらには、ギリシア人なるものもオスマン帝国の支配からの独立過程でさまざまな勢力がせめぎあいながら、古代ギリシアとの連続性という幻想とビザンツ帝国以来のキリスト教とを調和させるように、西ヨーロッパからのまなざしのなかで人為的に作り上げた「民族」にすぎない。これと関連して興味深いのが、ロマ集団(いわゆるジプシーと呼ばれる人々)である。彼らもまた複雑な帰属意識をもち、移動先の社会と困難な関係を結ぶ。ただ、ロマの場合には多数派社会との深い関わりを否定し、タブーと特殊な清潔観念で集団の境界をまもろうとする[オークリー1986]。それに対して、ヴラヒは積極的に社会へ溶け込んでいき、ときとして移動先社会の独立運動にすら積極的に寄与してきた。同じように移動生活と複数言語使用を示しながら、対照的な戦略をとることは興味深い事例といえよう。

⁵³ 西欧ではローマ教皇の絶対的権威のもとで、かえって世俗権力が自立していったのに対して、ビザンツ帝国では教会が皇帝を頂点とする中央集権的なヒエラルキーのなかにくみこまれ、世俗権力と教権とが相互補完的關係にあった。皇帝教皇主義といわれる制度である。初期のキリスト教は歴史的終末観を強く示していたが、教会がローマ帝国内で支配的な地位を得るようになると現世の秩序を否定する終末観は弱まっていき、世俗権力との関係が重要な問題となっていたのである。

⁵⁴ 農村レベルでは、村の教区司祭を通じて教会が民衆に対する強い影響力を行使していた。ルーマニア正教会は中世以来、封建領主から手厚い保護をうけ、各地に教会を建て全土に広がっていたが、農村共同体内の誕生、結婚、死の儀式においても司祭の存在は重要な役割を果たしており、農民の生活に深く浸透していた。だが、農村の様々な慣行や伝承のなかには、キリスト教的といいがたい宗教的な要素も存在している。それゆえ、キリスト教は農民の内面にどこまで浸透していたか、キリスト教以外の信仰が、農民の生活にどのように影響を与えていたのか確認する必要がある。

⁵⁵ この計画は、各地の農村の住民を新しいコミュニの集団住宅へと移住させ、経済の効率化を目的としたが、それと同時に伝統的な農村の生活様式を変えようとするものだった[Giuersucu1990]。

- ⁵⁶ 例外的にサブンツァ村では織物で潤っているが、それも「陽気な墓」を訪れる観光客にかなり依存している。
- ⁵⁷ ローマ人との混血によって現ルーマニア民族を形成したダキア人の一部で、ローマの支配下にはいることなく自由を保持し続けたと信じられている人々のことをさす。
- ⁵⁸ コムーナ(Comuna)の人口は 3822 人で、農地面積は 5775ha（その内訳は耕地 200ha、放牧地 1764ha、牧草地 2682ha、果樹園 99ha）。人口に比して耕作可能な土地が少ないことがわかる。なおさまざまな統計資料はコムーナを単位としているため、村単位の資料を得ることは難しい。
- ⁵⁹ リアによると、ネイションの第 1 段階はローマ帝国時代にあたる。語源からみると、元来、ネイションはラテン語において「生まれ」を意味する *natio* に由来する概念で、「同じ生まれに帰属する人々」を指す言葉だった。しかし、同時に *natio* は同一の地域からやってきた、通常ローマ市民権を持たない異邦人の集団を指し、主として軽蔑的な含意もあった。そこで、ネイションは他称として異邦人をさすことになったわけである。第 2 段階は中世である。ボローニャ大学やパリ大学をはじめとする中世の大学成立以後、*natio* という言葉は、同じカレッジの構成員、または学生たちのグループを指し、彼らは同じ地域の出身で同じ言語を話し、自分たちの慣習法に従うものとされた互助的な自治組織を構成したのである。同郷学生団を意味したネイションは、同時に彼らが論争を常としたことから意見を共にする党派ともみなされた。しかし、これらは国家を基準としたものではなく、あくまでもゆるい地理的な基盤によるものだった。第 3 段階では、ヨーロッパの中世後期から近世にかけて、身分制議會を構成して必要に応じて国家の案件に同意を与える特権的な身分階層が、集散的にナチオ *natio* と呼ばれた。この意味でのナチオは種族的な出自を問わず、高位聖職者や中小の貴族身分など身分や地位によって規定されるものだった。これが聖堂参事会における党派に適用された結果、その構成員が聖俗の領主などであったことからエリートの含みを持つようになった。この王と国家の支配を分かち合うナチオの概念が、近世に絶対主義の成立とともに次第に種族 *gens* と近づき、あるいは混同されていき、ひとつの言語的・文化的・血統的に規定される種族が、ひとつのナチオを構成すべきという思想が成立した。第 4 段階は 16 世紀初期イングランドにあたり、ネイションは主権を有する人民となった。中世の特権身分としてのネイションが、テューダー朝において一般民衆へ意味が拡大されていったのである。薔薇戦争によって多くの貴族が没落したあとに成立したこの王朝では、新しく出現した貴族階級が、ネイションを民衆・庶民 *people* へと意味的に接近・融合させた。これが現在のネイションが想像される様式にも大きな影響を与えている。そして第 5 段階にあたる近代では、その他の国の人々が自らをネイションと呼ぶのに用いるようになった。その後、ネイションが指す対象はさらに変わり、一群の特有の人々の意味になったとされる。国民主義・民族主義が生まれた近代では、元来「生まれを共にする集団」というようなゆるい意味での言葉が次第に特殊化していき、フランス革命を経て 19 世紀に理念化されヨーロッパに拡大したという。
- ⁶⁰ エトノスが社会科学の概念として導入された理由には、とりわけアメリカや中国、ソ連などの「多民族国家」において下位区分であるエトノスが民族自決権を持たないという含意があった。個々のエトノスが民族自決権を持つとすると、個々のエトノスがネイションとして独立することを主張してしまう危険がある。ソ連や中国のような多くのエトノスを包含した国では、エトノスに民族自決権を認めるならば、国家が分解してしまうという危険が存在したのである。それゆえネイションと区別してエトノスという語がさかんに用いられた[田中 1975、田中 1978]。
- ⁶¹ [脇本 1999、井上、月本、星野 1996、上田、柳川 1985、石田、藺田 1989、柳川 1992]。
- ⁶² カトリックの中央集権的教権主義に対して反旗を翻して誕生したプロテスタントは、イングランドのウィクリフやボヘミアのフスを先駆者として、免罪符批判などを主とするドイツのマルティン・ルターによるカトリック教会批判で幕を開け、ツヴィングリやカルヴァンがさらに改革を進めた。信仰のみによって救われるという信仰義認説に立ち、聖書の言葉だけを権威とする。そこに至るまでには、12 世紀以来の教会改革が求められた状況や 15 世紀に聖書を重んじ、教会制度や聖餐を批判した先駆者たちの存在があった。
- ⁶³ [和田 1992、関 1987 1987、伊藤 1992、溪内 1988、桜井 1997]
- ⁶⁴ この社会主義の「社会」の語源は、ラテン語の *socius* で友人のことである。また「社会主義」の語の最初の使用は諸説あるが、「自由、平等、友愛」の語を普及させたピエール・ルルーが 1832 年に *personnalite* の対比語として記した *socialisme* が最初とも言われている。ルルーは、1834 年には「個人主義と社会主義」と題した文書を発行している。他には 1827 年のアンリ・ド・サン＝シモンなどの説があるが、いずれもフランス革命の流れの中で発生したものである。
- ⁶⁵ 語源的に言えば、共産主義（コムニズム）という言葉の由来は、共有、共通、共同 を意味するラテン語のコムニス *communis* である。歴史的に最も早い使用例は、シルヴィ父子によって書かれた『理性の書』（1706 年）とされる。一方、私有財産の否定による完全平等の実

現という、現在使われる文脈とほぼ同じ意味でコミュニズム（共産主義）という語を用いた最初の人物はフランソワ・ノエル・バブーフといわれ、「土地は万人のもの」として物品の配給による平等社会を目指したので、後に「共産主義の先駆」とも呼ばれた。彼はまた、前衛分子による武装蜂起や階級独裁などの革命思想の概念の先駆者の一人でもある。フランス革命後のパリでは、1834 年、君主主義に反対するドイツ人亡命者の秘密結社である追放者同盟が結成され、1837 年にはカール・シャッパー、ヴィルヘルム・ヴァイトリングらが分裂し正義者同盟を結成した。1838 年に同盟では共産主義的綱領が採択され、最初の共産主義団体が誕生する。やがて合法活動に転じたシャッパーと武装蜂起路線をとるヴァイトリングの対立が表面化し、同盟は分裂状態となる。こうしたフランスにおける社会主義や共産主義の思想は、1842 年に出版されたローレンツ・フォン・シュタインの著作『今日のフランスにおける社会主義と共産主義』によって概要がドイツに伝えられ、マルクスやエンゲルスもフランスの思想状況を知ることになった

⁶⁶ 空想的社会主義というのは、シャルル・フーリエ、アンリ・ド・サン＝シモン、ロバート・オウエンらに代表される、初期の社会主義思想である。ただし「空想的社会主義」という名称は、自らを「科学的社会主義」と称するマルクスやエンゲルスなどによるマルクス主義の立場からの呼称で、提唱者による自称ではないので厳密な定義は存在せず、どのような思想を空想的社会主義と呼ぶかは数多くの異論がある。次に社会民主主義というのは、議会政治を通じた民主的な変革を目指し、マルクス主義の暴力革命論を否定（反共産主義）する考え方である。社会改良主義、民主社会主義などや、広義にはマルクス主義の立場を堅持しながら多党制を支持し暴力革命を否定した修正主義、構造改革主義、ユーロコミュニズムなども含む。国際組織に社会主義インターナショナルなどがあり、政党としては、イギリス労働党、フランス社会党、ドイツ社会民主党などが代表的である。無政府主義（アナキズム）というのは、個人主義的な立場、自由主義的な立場、社会主義的な立場など多様な思想の総称であるが、社会主義的な立場では権力の集中に反対して地域コミュニティーや労働組合主義などを目指している。この立場からは、マルクス主義が権威主義として批判される。サンディカリズム（労働組合主義）というのは、コーポラティズム（共同体主義）の側面を持ち、労働組合がゼネストで資本主義体制を倒し、革命後は政府ではなく集産主義的な労働組合の連合による経済や社会の運営を目指す運動である。より急進的で革命的な思想としてアナルコサンディカリズムがある。

⁶⁷ ここでも使っている「社会主義」と「共産主義」という二つの言葉は、とりわけマルクス主義に関し、同一視される場合と別なものとして使い分けられる場合がある。Ⅰ.マルクス主義＝共産主義とみなされる段階。マルクスとエンゲルスが『共産党宣言』を書いた 1847 年には、社会主義と共産主義の違いは明瞭だった。エンゲルスは 1890 年出版の『共産党宣言』ドイツ語版の序文で、「1847 年には、社会主義はブルジョアの運動を意味、共産主義は労働者の運動を意味」と説明している。そこに至ったのは、マルクスとエンゲルスが 1846 年 2 月ブリュッセルで、ブリュッセル共産主義通信委員会を結成し、ついでマルクスらとシャッパー派は連携し、正義者同盟の再編を試みたことに始まる。1847 年 6 月に正義者同盟は共産主義者同盟と改称し、そこでシャッパーはマルクスとエンゲルスに綱領的文書の作成を依頼し、シャッパーの校閲を経た上で、『共産党宣言（共産主義者宣言）』が発表された。このなかで、マルクスとエンゲルスは、資本主義社会をブルジョワジー（資本家階級）とプロレタリアート（労働者階級）の階級対立によって特徴づけ、ブルジョワ的所有を廃止するためのプロレタリアートによる権力奪取を共産主義者の当面の目標とした。最終的に階級対立は解消され、国家権力は政治的性格を失うとし、各人の自由な発展が、万人の自由な発展の条件となるような協同社会（共産主義社会）を形成する条件が生まれるとした。Ⅱ.マルクス主義＝科学的社會主義となった時代。1866 年ジュネーブで、社会主義者の国際組織第一インターナショナルがはじめて開催された。この組織の中でマルクスの理論は次第に影響力を強めていくが、ピエール・ジョゼフ・プルドンやミハイル・バクーニン等の無政府主義者と対立する。そして 1872 年マルクス派がバクーニンを除名し、第一インターナショナルは分裂してしまう。同じ頃ピョートル・クロボトキンは、無政府主義の延長上にある無政府共産主義を唱え、幸徳秋水を始めとする世界の思想家に影響を与える。1875 年マルクス派とラッサール派の合同によってドイツ社会主義労働者党が創設された際には、マルクスはラッサール派によって書かれた綱領草案を厳しく批判する『ゴータ綱領批判』を関係者に送った。その中でマルクスは共産主義の低い段階と高い段階を区別し、低い段階では労働者は労働に応じて受け取り、高い段階では欲求に応じて受け取る、という有名なテーゼを主張した。批判対象の綱領草案には共産主義という単語は含まれていなかったにもかかわらず、マルクス自身は手紙の中で共産主義について語ったわけである。とはいえ、新しい党は社会主義政党であり、そこに参加したマルクス主義者は社会主義者ということだった。1880 年に出版された『空想から科学へ』において、エンゲルスは、唯物史観と剰余価値説によって社会主義は科学となった、という見解を示し、マルクスもこの小冊子を「科学的社會主義の入門」として推薦する序文を書いたので、以後、マルクス主義は科学

的社会主义とも呼ばれるようになった。共産主義社会の詳細な構想を語るのではなく、資本主義社会の科学的分析によって共産主義革命の歴史的必然性を示そうとするところがマルクス主義の大きな特徴となった。こうしてカール・マルクスとフリードリヒ・エンゲルスが、共産主義思想を体系化し、市民革命で確立した私有財産制を制限して資本家による搾取のない平等な社会をめざすマルクス主義（科学的社会主义）を主張した。これが共産主義思想の有力な潮流となっていく。彼らは従来の社会主义を空想的社会主义として批判し、唯物史観と剰余価値説による科学的社会主义を対置して、共産主義革命は歴史の必然であるとした。Ⅲ.社会民主主義と共産主義が対立する段階。1889年にはマルクス主義派が中心となって、第二インターナショナルを設立した。そこで中心的な役割を果たしたのは、ドイツ社会民主党だった。ドイツ社会主義労働者党が1890年にドイツ社会民主党と改称し、マルクス主義者はみずからを社会民主主義者とも称したのである。カール・カウツキーが同党の中心的理論家として活躍し、マルクス主義の権威も高まった。こうしてドイツ社会民主党は順調に党勢を拡大して、国際的な社会主义運動（第二インターナショナル）の中でもリーダー的存在となった。しかし同党では、1890年代にプロレタリア独裁や暴力革命を否定するエドゥアルト・ベルンシュタインらによる修正マルクス主義とカウツキーらの論争（修正主義論争）が勃発し、後に修正主義の路線は社会民主主義の思想を生み出した。マルクス主義はブレハーノフによってロシアにも持ち込まれ、ロシア社会民主労働党のイデオロギーとなった。ロシア社会民主労働党のウラジミール・レーニンは、ボリシェヴィキと呼ばれる分派を形成し、後にマルクス・レーニン主義と呼ばれる思想を形成しつつあった。このレーニンの思想に対して、ドイツ社会民主党のローザ・ルクセンブルクが反論を唱え、レーニンとの間で激しい論争が起こった。1914年に第一次世界大戦が始ると加盟政党は国際主義的な戦争反対の主張を放棄して、それぞれ自国政府の戦争を支持した。戦争反対を貫いたのはボリシェヴィキのほかには、カウツキー、ベルンシュタイン、ルクセンブルクらが結成したドイツ独立社会民主党をはじめとするごく少数にすぎなかった。それまでの政策を捨てて自国政府を支持した社会民主党は、反戦を貫いた社会民主主義者から激しく批判された。レーニンはボリシェヴィキに対して、「その公式の指導者たちが、全世界で社会主义を裏切り、ブルジョアジーのがわに寝がえってしまった『社会民主党』という名称のかわりに、われわれは共産党と名のるべき」と提案し、ボリシェヴィキは1919年に党名を共産党と改称した。以後、社会民主主義と共産主義は明瞭に区別されるようになる。社会民主主義は議会制民主主義の尊重や漸進的改革の主張を意味して、それに対して共産主義は革命によるプロレタリアート独裁の主張を意味するようになったのである。レーニンは1917年に出版された『国家と革命』で、マルクスの『ゴータ綱領批判』を詳しく解説し、理論面でもマルクスの共産主義論を復権させようとした。これによって、革命後の体制はプロレタリアート独裁期を経て社会主義へと移行し、さらに共産主義へと発展するという考え方が定着し、マルクスの言う共産主義の低い段階は社会主义段階と位置づけられた。

⁶⁸ 「ファシズム」という言葉の語源は、イタリア語の「ファッショ」（束、集団、結束）という言葉であり、この「ファッショ」の語源はラテン語「ファスケス」（束桿）になる。ファスケスというのは斧の回りにロッド（短杖）を束ねたもので、古代ローマの執政官の権威の象徴とされた。ファスケスの象徴的意味は「統一による力」で、1本のロッドは簡単に壊れるが束になると容易に壊せないことに由来している。ムッソリーニは1919年に「イタリア戦闘者ファッシ」、1921年に「国家ファシスト党」を結成し、また1919年7月にはファシスト・マニフェストを出版している。これらの時期以降、「ファシズム」とは主にこれらの思想や運動を指して呼ばれるようになった。

⁶⁹ こうした雑多な特徴から、抽象的に共通する思想的輪郭を国家論、文化論、経済論の観点に分けて指摘する。まず国家論的には、国家というものに特別な価値を置くのが特徴である。国家は、その強さを保つためには暴力の実行や戦争を行う意思と能力を持つ、強力なリーダーシップと単一の集団的なアイデンティティを必要とする有機体的な共同体とみなされる。国家を統合された集合的な共同体とみて、多元主義は社会の機能不全の表れであると否定し、国家が全てを表すという意味での全体主義国家を正当化する。それによって一党制の国家の創設を主張している。つまり、議会制民主主義制度、及び、議会制民主主義思想に対して拒否反応を示し、議会制民主主義によって制定された法制度等に対して全面的に価値を認めない。またファシスト国家の一部とはみなされず、かつ同化を拒否するか、同化することもできない文化的または民族的な集団による自治は拒絶される。そのような自治を創設する試みは、国家への侮辱や脅威とみなされる。ファシスト政府は、ファシストの国家やファシスト運動への反対を禁止する。また暴力と戦争を、国家の再生や精神や活力を創造する行動とみて肯定する。次に文化論的には、文化が全国民的な社会とその国家によって創造されると考える。そうした文化的観念こそが個人にアイデンティティを与えると主張するので、市民社会の基礎にある個人主義というものは拒絶される。平等主義や物質主義や合理主義などの近代的概念を拒絶し、行動や規律や階層的組織や精神や意志を重視する。経済論的には、排他的で経済的な階級をベースとし

た運動であるという理由や「自由主義は共産主義の温床」「マルクス主義は反国家主義」などという理由で、自由主義やマルクス主義の経済論に反対する。ファシズムは、経済的な階級闘争を終了させて国家的な団結を確実にする、経済的に超階級的な運動として自己提示するのである。なぜなら、経済的な階級には国家を適切に統治する能力は無く、経験豊かな軍人たちからなる優秀さを基礎としたエリート集団が、国家の生産力の組織化や国家独立の確実化などを通して支配すべきであるからと主張する。

⁷⁰ 「情熱の動員」の内容は以下のように指摘されている。いかなる伝統的な解決法をも超える圧倒的な危機感。個人であろうと社会一般であろうと、すべての個人の権利よりも優先する義務をもつところの、そして個人が従属しなければならないところの集団の優越性。自分の属する集団は犠牲者だとする確信。そのために、国内外の敵にたいするどのような行動も正当化され、法的・道徳的制約もなくなるという感情。個人主義に立脚する自由主義、階級闘争、外国からの影響といった、腐敗の影のもとに生じるところの、自分の属する集団の没落への恐怖。可能ならば総意による、必要ならば暴力的排斥による、純化された社会をめざすいっそう強力な統合の追求。集団の歴史的運命を具現化できる唯一の民族的指導者となるべき、本能的な指導者（つねに男性）による権威の追求。抽象的で一般的な理性にたいする、指導者の本能の優越性。集団の成功にささげるべき暴力という美および意志という力。人間の法にも神の法にも束縛されることなく、ダーウィン主義的闘争のなかでの、その集団の武勇だけを唯一の基準として正当化する、選ばれた人民が他を支配する権利[パクストン 2009:343]。

⁷¹ 知識人の歴史的変遷においては、まず古代ギリシアの有名な哲学者たちを挙げることができる。知識というと知識を伝えたり、維持したりする施設組織をすぐに考えるが、そういった知識を維持したり、管理したりする制度としての学校の始まりとしては、紀元前 387 年にギリシアの哲学者プラトンが作ったアカデメイアが挙げられる。そこでは、数学、哲学等が教えられており、やがてイスラーム世界を通じて中世ヨーロッパの大学の成立に多大な影響を与えた。その他にもギリシアでは、ヒポクラテスの故郷コス島には医学校、ロードス島には哲学の学校があり、アレクサンドリアには博物館・図書館があったとされる。もちろん、知識の集積と維持は文明とともにあったはずであるから、ここでいう知識人とカテゴリーされうる人々は、もっと古く、もっと広く存在したに違いない。

⁷² 宗教的知識をもつ専門家が、社会のなかで実質的に知識人として位置づけられていた時代があった。それが、キリスト教における教父 **Church Fathers** という存在。教父とは、キリスト教用語で古代から中世初期にあたる 2 世紀から 8 世紀ごろまでのキリスト教著述家のうち、とくに正統信仰の著述を行い、自らも聖なる生涯を送ったと教会のなかで認められてきた人々のことをいう。正教会の聖師父にほぼ相当するが、聖師父は教父より時代的に広い範囲、すなわち、古代から近現代の正教会思想家にも適用されるようである。476 年の西ローマ帝国滅亡後、西欧の学問は長い停滞を続けることになった。その一つの理由に、書き言葉（ラテン語）と地方で話される言葉が違うので、学問の習得に時間がかかってしまうということがあった。また実際にも領主の権力や都市の規模が小さいので、高度な学問（例えば体系的な法律）はあまり必要とされなかった。一方、古代ギリシア・ローマ時代の優れた学問は、イスラーム圏やビザンティン（東ローマ）帝国で保存された。西ローマ帝国が滅亡した後の西ヨーロッパでは、ゲルマン人の王朝が成立していくが、そのなかでフランク王国カロリング朝のシャルルマーニュが宮廷学校という名の学校をつくった。学者、統治者、聖職者、シャルルマーニュ自身などが参加して、一般市民の教育について、統治者の子どもの（次世代の統治者としての）教育、統治、侵略者からの領地の防衛、浪費を防ぐ術など議論した。大学 **universitas** の前身といえるであろう。西欧の宗教界には古代以来のゲルマン・ケルト的伝統が強く残っていたが、11 世紀頃には、それらは概ねローマ・カトリック教会に飲み込まれた。西欧全土に教区を張り巡らせるようになった教会は、これらを統御する学識ある知識人を大勢必要とした。12 世紀に入ると都市の発展が著しくなると共同体から解放された諸個人を統制する法律が必要になった。またイスラーム圏との交易が活発化すると、そちらを経由する形でアリストテレスやユークリッド、ヒポクラテスといった哲学・数学・医学等の大学者やローマ法などの古代の著作がもたらされた。またローマ教皇と神聖ローマ皇帝との抗争に際し、自分の陣営を法的に正当化する根拠としてローマ法が求められた。かくして 12 世紀に入る頃にはフランス各地に司教座教会付属神学校、イタリア各地に法学校が発達し、これらが大学となる。ヨーロッパ最古の大学は、1088 年に自由都市国家であったボローニャに市民によって開設されたとされる。その後、イングランドのオックスフォード大学（1209 年に同大学より分離してケンブリッジ大学が誕生）、フランスのパリ大学などが開設された。フランスとイタリアの学校の大きな違いは前者が教会組織の一部であったのに対して、後者は世俗学校であることだった。教会附属の学校はそれ以前からあったのであるが、その多くは読み書きと暦法を教えるのみで、高等教育を教えられる学校は数も少なく、個々の先生の能力に頼るのみだった。パリ大学はノートルダムのパリ司教座教会付属神学校を起源としており、12 世紀前半にはアベラールを出して評判となった。また叙

任権を巡るグレゴリウス改革における教会法と秘蹟についての研究の組織的要請に従って、教会法に基づいて聖職者を養成し、説教と神学的議論で使うための論理学や論争を準備する教会制度的な要求と、より効果的に財務を管理するための会計学をふくむ教会運営の世俗的要求を受けて、両者を備えた聖職者を養成するために大聖堂附属学校がさらに開設されていった。こうして中世において現代的な知識人は存在しないというのは当然であるが、手を使わず、言葉と精神を使って仕事をする人たちが、教授、博士、哲学者、（特にラテン語に精通した）学者などと呼ばれる人たちが存在した。彼らは、多言語を習得した国際人であり、ラテン語に通じていることで学校・大学から他校へと旅行することが多く、独身で、聖書をはじめ文献の権威でありながら、それに盲従するのではなく、比較・批判を通じて合理的な探求を行なったといえる。また聖職者という集団は特権を享受しながら、とりわけ都会の教職者となった。12、13世紀に教会の学校、都市の学校が衰微していくと、彼らは大学へと移ることになった。

⁷³ 彼らはルネサンス期において、ギリシア・ローマの古典文芸や聖書原典の研究を元に、神や人間の本質を考察した知識人であり、人文学者、ユマニストともいわれる。人文主義者は古代ギリシア・ローマの古典を学ぶことによって人格形成を目指した。古典の人文学研究 *Studia humanitatis* の創始者で、人文主義者の父と呼ばれるペトルルカは、人間を学問の中心にすえて、本来相容れない古典文化とキリスト教を折衷しようとした。人文主義者は、神学的な概念中心の学問であった中世スコラ学の研究・議論が枝葉末節に陥っていたと批判し、古典研究を通して神や人間の本質・本道の理解と実践に立ち返ることを求め、より自由な思考を行なったと評価されている。人文主義者の思想には、後の宗教改革に結びつく要素も見られ、既成の権威に反抗して弾圧を受けた人物も見られる。ただし人文主義者の多くは穏健な思想を持ち、ほとんどの場合カトリックの信仰を保っていた。学識によって宮廷に仕え、権力者の側近として活動した人物も多かったようである。そのため、カトリック側と宗教改革運動側の対立が激しくなると、人文主義者は渦中から身を引く場合が多くみられる。宗教改革の初期、オランダのエラスムスはルターを支持していたが、まもなく両者は決別した。こうした点で人文主義者の限界が指摘されることもある。しかし、神や人間の本質への理解と実践へ立ち返ることを求めた人文主義者が、神の本質の理解とは相容れがたい狂信的な宗教対立を忌むことは当然で、むしろ人文主義者の存在が宗教改革者たちに無視されたともいえる。モンテーニュ *Montaigne* の『エッセー』は、ユグノー戦争の最中にもかかわらず「寛容」を説き、ヨーロッパ人と人食い人種のどちらが野蛮かと問うた。さらにフランスでは、啓蒙思想家の代表者とされるヴォルテール *Voltaire* (1694-1778) が登場し、理神論、理性論の立場から超自然を強く否定し、辛辣な聖書批判を行い、彼の名は現代にいたるまで懐疑精神の象徴となっている。ディドロ *Didro* の『百科全書』にも寄稿し、啓蒙主義を普及させ、フランス革命の精神的基盤を作ったとされる。

⁷⁴ フランス革命の啓蒙の理念が衰え、ナポレオン3世による帝政がプロシアに敗北したフランスでは、反ユダヤ主義が強くなっていた。そして1894年にはユダヤ人であるドレフュス大尉が根拠なくスパイとして断罪されたことに対して、多くの著名人が抗議運動を起こしたドレフュス事件が起こる。そしてドレフュス大尉を弁護するために知識人 *intellectual* の雛形としてゾラが登場すると、一部の学生と教師は大学の内部で活発な議論をはじめた。その結果、かつて独裁体制に対して挑んだ自由のための闘いは、民主主義的な社会において学生と教師が担うべき役割をめぐる議論や内部抗争に取って代わられた。大学は、ドレフュス事件の激しい政治的嵐のなかで大衆や世論に向かって訴え、社会的運動に参加するような知識人の前衛を育む場所となった。実際、フランスでは、19世紀末のドレフュス事件の際にモーリス・バレス *Maurice Bares* やフェルディナン・ブリュヌティエール *Ferdian Blunetiere* によって用いられたのをきっかけに、知識人という言葉が人口に膾炙するようになった。反ドレフュス派であるバレスやブリュヌティエールは、エミール・ゾラ *Emil Sora*、オクターヴ・ミルボー *Octav Milbeau*、アナトール・フランス *Anatol France* などドレフュス擁護の論陣を張った文人たちに対して、彼らが地政学や軍事的問題といった方面には疎いにもかかわらず無闇にドレフュスを擁護していると非難した。そして彼らを知識人と呼び、抽象的思考をするあまり現実感覚を見失って、ろくに知りもしない話題に安易に口を出すといった意味の軽蔑するニュアンスを与えた。これとはまったく逆の方向から知識人について論じたジュリアン・パンダ *Julian Panda* は、著書『知識人の裏切り』において、真理や正義といった普遍的価値の代弁者たるべき知識人が政治的な議論に熱中するあまり本質を見失っていると論じた。しかし、その後この言葉が広まっていくにつれ、以上のような否定的意味よりも肯定的意味が強調されるようになり、狭い専門性に閉じこもることなく、公共的議論に積極的に参入していく人たちについて用いられることが増えていった。しかし、他方でアメリカ合衆国の社会学者チャールズ・ライト・ミルズ *Charls right Mils* は、大学人たちが専門性に特化するあまり公共的議論に参加する能力を失いつつあることを警告し、この点ではジャーナリストのほうが知識人的であるとした。それに対して、フランスの哲学者ジャン＝ポール・サルトル *Jean Paul Sartre* は、知識人の大きな役割を社会参加に置き、共産党に入党して（その後離党）、様々な政治的出来事に対して発言を行なった。そうし

- た民衆を導く全体的知識人像に意義を唱えたのが、ミッシェル・フーコー Michel Foucault であった。彼は、全能の全体的知識人という存在を否定し、専門家としてのありかたを実践した。
- ⁷⁵ 二層モデル批判の議論については小田亮の的確な紹介があるので、以下ではそれを要約しよう。そもそも民衆の文化を研究したホガートや大衆の文化を研究したアドルノにも、いわゆる文化の「二層モデル」的な見方を前提としていたとして批判が向けられていた。ホガートは、大衆文化とは、ミルク・バーのジュークボックスやラジオから流れるアメリカのポップスやテレビ番組や、大衆雑誌やセンセーショナルな日曜新聞などに掲載される暴力小説やマンガや犯罪記事などを指しており、それらは、パブや労働者特有の言葉づかいやコミュニティー活動に支えられた労働者の身近な社会的な絆や日常的経験に結びついていた民衆文化を破壊しているとみなしていた。アドルノらは、大衆文化は、抑圧的な支配者文化が作り上げたもので、消費者（読者やオーディエンス）を国民国家体制の一員として位置づけ、その体制を正当化するように働きかけるものと考えた。「文化産業」とは、映画、ラジオ、大衆雑誌などマスメディアからなる複合的なシステムであり、そこではいかに多様な製品を産み出しているようにみえても、それは「ニセの個性化」であって、ひとつの同じもののしか産み出さないという。こうした二層モデルから脱するのに役に立ったのは、E・P・トムソンの「階級文化」や、フランスのアナール学派のミシェル・ド・セルトーとロジェ・シャルチュエによる中世・近世ヨーロッパの民衆文化という概念だった。トムソンは、労働者階級によるジョン・バニヤンの『天路歷程』やメソジストの宗教活動の受け入れ方を例に挙げて、労働者階級は上流階級との関係の中で自らの社会的位置を認識し、その関係の変革や意味づけのために自分たちの階級文化を創造していったと考えた。またド・セルトーによると、「民衆文化」を支配的文化・エリート文化と隔絶された固有の区画をもつものという見方を批判し、民衆文化の独自性・固有性は、支配的文化が作りだして押しつけている生産物を人びとが日常の中で活用する際の「独特のやりかた」にあるとする。[小田 2006]参照。
- ⁷⁶ キリスト教会は 11 世紀には東方正教会とローマ・カトリック教会に分かれていたが、ブレスト合同ではカトリックであるポーランド・リトアニア共和国に属していたルテニア（現代のベラルーシ・ウクライナ西部・リトアニアにまたがる地域）に限定された形で、ローマ教皇のもとに分裂した両教会を合同させようとする。ブレスト（現在はベラルーシ領内）で教会合同会議が開催され、コンスタンティノーブル総主教下にあった正教会のうち、主に主教などの高位聖職者の主導の下で一定数の教区・教会が東方典礼を維持することと教会運営に関する自治を条件にローマ教皇の管轄下に入った。ただし合同推進派の強引かつ性急に過ぎる手法や、ローマ教皇の管轄の下に入るという形での合同に反対した一団の動向によって不徹底なものに終わり、ウクライナにおける全ての教会がウクライナ東方カトリック教会に再編されたわけではなく、引続き正教会に留まる教会や信徒も少なくなかった。そのためウクライナの教会は東方典礼カトリック教会の一員たるウクライナ東方カトリック教会と、コンスタンティノーブル総主教庁下にとどまった正教会とに分裂することとなった。後者は現代のウクライナ正教会に発展した。
- ⁷⁷ ブレスト合同に倣ってカルパティア山脈南側のルテニア地域の正教司祭 63 名が 1646 年ウジュゴロドにおいてカトリック教会に改宗したことをいう。
- ⁷⁸ ポーランド・リトアニア王国（正式名称ポーランド王国およびリトアニア大公国）は、ポーランド王国とリトアニア大公国の制度的国家合同によって 1569 年から 1795 年まで存在した複合君主制国家。
- ⁷⁹ ピョートル・モギラ（ペトロー・モヒーラ 1596-1647）は、モルドヴァ公国の貴族でポーランド・リトアニア共和国の政治家・聖職者。
- ⁸⁰ ヨシフ・トリファ Iosif Torifa によって創設され、ルーマニア正教会のなかで非常に大きな成功を収めた福音主義的覚醒運動である。ルーマニアに浸透してきた福音主義派ネオ・プロテスタントの影響に対する正教会の側からの対抗的な運動とみなされる。ルーマニア西部に広く普及し、聖書の研究、熱心な説教、福音主義的行動を促進することが特徴で、信者はキリストの兵士となって自分自身や世界のなかにある悪と戦うことを求められる。
- ⁸¹ たとえば偉大な詩人といわれる讃美歌作者トライアン・ドルズ Traian Dorz は、1982 年に解放されるまで 20 年間を獄中で送った。
- ⁸² 主にアメリカ合衆国からの布教によるもので、エホバの証人、セヴンスデイ・アドヴェンチストなどがある。東欧革命後の布教で急速な教勢の拡大を行なった。こうした現代アメリカの福音主義は保守的プロテスタントの諸派とカリスマ運動の複合体からなる。
- ⁸³ 世界におけるフリーチャーチ(自由教会)最大のプロテスタント教会である。歴史的源流は 16,7 世紀イングランドのピューリタン運動とされる。弾圧を逃れてオランダに渡ったジョン・スミスによる国教会ではない自由な集まりをもって教会をつくる試みに始まり、宗教改革者から迫害された再洗礼派アナバプティストからも影響を受けている。全身を水の中に沈める洗礼方法をとる。

- ⁸⁴ 聖霊の洗礼と呼ばれる参与経験において神の力が与えられると主張し、参与経験の第一の肉体的証拠を異言体験に求める。彼らにとって、改宗は新しい倫理的眞摯さと倫理的労働への献身を意味する。また信仰治療への信仰はネオ・プロテスタント全体にみられるものであるが、特にペンテコスタルにおいて重要視される。
- ⁸⁵ チャールズ・T・ラッセルによって合衆国ペンシルバニア州ピッツバーグで 1881 年に創設された。ラッセルは元長老派だったが、1840 年代ブームになった再臨運動のミラー派の流れをくむ思想に影響され聖書の終末論に興味を持ちようになり、独自の聖書研究グループを始めた。神の名を「エホバ」と呼び、三位一体は聖書に根拠がないとして否定する。現在の世界は悪魔の支配下にあり、間近に迫っているイエスの再臨によって悪は滅ぼされキリスト教の王国がこの地上で打ち立てられると信じる。国家や国旗への宣誓を拒否し、クリスマスやイースターは異教的習慣とみなして祝わない。
- ⁸⁶ この正教会のプロパガンダは、セクトにも向けられている。1996 年夏、ブカレストで予定されていたエホバの証人の世界集会が正教会の妨害で中止された。街頭では正教会によって張られたポスターに「来たれ、父祖の宗教を守るために」という言葉が書かれていた。
- ⁸⁷ このソ連の宗教政策を特徴づけるものは、初期の革命的熱狂に支えられた戦闘的無神論とそれに導かれた反宗教闘争、第二次世界大戦すなわち大祖国戦争における危機にさいしての聖職者の愛国的精神の高揚と宗教の容認、第二次大戦後の冷戦体制下での緊張とその後の共産主義イデオロギーの形骸化と宗教の復興であった。こうした大枠をとらえたうえで、時期ごとの特徴を取り出してみることにする。ロシア革命前、ロシア正教会は国教的な地位を与えられ、皇帝が宗務院を支配することによって教会を統制していた。無宗教、無信仰は禁じられていたが、ロシア正教以外の信仰も自由とされていた。ただし、キリスト教徒を非キリスト教徒に改宗させる行為は禁じられ、新教派を開くことは厳禁されていた。それに対して、ソヴィエト政府は、まず 1917 年一切の土地所有権を廃止する「土地について」の布告を発して教会領の国有化を行なった。続いて 1918 年、「教会を国家から学校を教会から分離することにかんする人民委員会会議布告」が公布され、宗教に関する最初の立法となり、その後の法的な根拠となった。布告は、教会の国家からの分離、市民の宗教信仰の、あるいは信仰しない自由、公共秩序に反しない範囲での宗教儀式執行の自由、学校の教会からの分離と、学校における宗教教育の全面禁止、教会並びにその他の宗教団体からの財産所有権および法人格権の剥奪、教会施設並びにその他の教会資産の国有化と、礼拝用施設の国家機関による管理などを内容とするものだった。その目的は、信者の信仰を対象とするのではなく、革命の敵対勢力とされたロシア正教会の政治的、社会的影響力を排除することだった。1922 年、内戦に勝利したボリシェヴィキ政権は教会に対して新たな弾圧を加え始める。それは「54 人裁判」を頂点とするもので、この裁判を通してボリシェヴィキ政府はロシア正教会内部の分裂をはかり、教会組織の破壊に成功した。1927 年にはチーホン総主教死後にロシア正教会首長に就任した府主教セルギーが中世宣言を表明し、ソヴィエト政府への同調と屈服をしめすようになった。1929 年の宗教団体に関する決定は 68 条からなるが、まず宗教団体の設立については第 3 条と第 4 条によって規定されている。教育との関係においては、第 18 条によって教育施設における宗教的教義の教授は禁止され、例外的に神学校においてのみ認められるとなっている。布教は第 19 条によって特定の場所に限定されていた。スターリン体制下で続いた宗教弾圧に転機が訪れたのは、ドイツによるソ連侵攻だった。総主教代理セルギー府主教は、すべての正教会信者に向けての祖国防衛を訴えるメッセージを発する。こうしたロシア正教会の姿勢は、ロシア民族主義とソヴィエト愛国主義の覚醒と高揚を促すものであると同時に、ソヴィエト国家と教会の関係を規定するものだった。スターリンはロシア正教会の戦争協力への見返りとして攻撃的な反宗教政策を撤回する。スターリン体制下でのロシア正教会と国家との協調関係は、フルシチョフの登場によって失われた。フルシチョフは 1959 年から大々的な宗教弾圧を開始し、1930 年代のスターリン政権の宗教弾圧に匹敵するともいわれる。1964 年のフルシチョフの退陣は、厳しい反宗教政策から穏健で科学的な無神論党争への転換になった。ブレジネフ体制下では、ロシア正教会は徐々に勢力を回復し、他方でソヴィエト政権への支持と協力をはっきりしめすようになった。ロシア正教会の復権を決定的なものとしたのは、ゴルバチョフの改革路線だった。ゴルバチョフはクレムリンでロシア正教会総主教らと会談し、過去の宗教弾圧について謝罪を行なった。さらに 1990 年には、新宗教法すなわち「良心の自由と宗教団体に関する法律」が制定され、信仰の自由が法的に承認された。
- ⁸⁸ イスタンブールのファナル地区に住んでいたギリシア新興貴族層をさする。彼らは東西貿易によ蓄えて 17 世紀後半から台頭した商業貴族で、東方正教会の総主教の選挙に影響力をもち、オスマン帝国に協力して帝国内の要職に就きた。そのひとつに 1821 年まで続いたワラキア＝モルドヴァ公の役職があった。
- ⁸⁹ 国境防衛のためにトランシルヴァニアに移住させられたハンガリー人の集団。現在でも独特のアイデンティティを維持している。

- ⁹⁰ 一般にはこのギリシア・カトリック教会の聖職者が先駆とされることが多いが、正確を期せば「年代記者」を先駆とするらしい[Georgescu 1991]。
- ⁹¹ バルカン一帯で広くみられるフォークロアとされる。共通するモチーフは、何度も崩れ落ちる修道院を完成させるためには供犠が必要との宣託が石工にくだされ、修道院に最初にやってくる女性を生け贄にしたところ、それが石工の妻だったというもの[エリアーデ 1977]。
- ⁹² 以下の記述は 20 世紀初頭の民俗調査の資料を中心とし、他の資料で補足したもので、年代的には戦前までのものである cf.[Stahl 1939, Vladutiu 1976]。
- ⁹³ もとの意味はイスタンブールのファナル Phanar 地区(トルコ語ではフェネル Fener。灯台の意)に住む住民をさしていた。17 世紀後半から台頭したギリシアの商業貴族の多くが、ファナル地区にあった東方正教会の総主教座を中心としてこの地区に住んでいたため、とくにこの新興貴族層をさすようになった。ルーマニアへは徴税官吏として赴任したが、やがて貴族化していった。
- ⁹⁴ ルーマニアでのキリスト教の宣教は 3 世紀頃に始まり、4 世紀には黒海沿岸のコンスタンツァに司教座が設けられたといわれる。4 世紀から 10 世紀にいたるルーマニアの文字資料はない。9 世紀にビザンツ教会の傘下に入り、スラヴ語典礼を導入したブルガリアの管轄下にルーマニアは 10 世紀に入ったらしい。中世にはワラキア公国、モルドヴァ公国が成立し、それぞれ府主教座が設けられた。一方トランシルヴァニアの住民の多数を占めるルーマニア人は正教会を奉じていたが、オーストリアの支配のもとで平等な権利を求めカトリックに改宗し、教皇の首位権は認めたが教会慣行と典礼はもとのままというギリシア・カトリック教会が生まれた。1925 年には第一次大戦後の講和条約による国境変更に伴い、ワラキアとモルドヴァの府主教座が合同してブカレスト総主教座が誕生した。
- ⁹⁵ ポーランド南東部からウクライナ西部にかけての地域。18 世紀末から第一次世界大戦まではポーランド領に属した。ウクライナ・カトリックという合同教会(ギリシア・カトリック教会)の信者が多い。
- ⁹⁶ ユダヤ人の全人口に占める割合は 4.2%にすぎないが、都市人口では全国の 14.3%、ブコヴィナでは 30.1%、モルドヴァでは 23.6%を占めていた。
- ⁹⁷ 大天使ミカエル軍団 Legiunea Arhanghelul Mihail という名称に由来する運動。コドレアヌの政治組織はこの大天使ミカエル軍団(レジオナール)と後の政治組織「鉄衛団」などがある。これについては、コドレアヌを指導者とする鉄衛団とコドレアヌの死後、ホリア・シマによって導かれた鉄衛団を区別する必要がある。反ユダヤ主義の性質に関して、両者の間にはかなり大きな差異がある[住谷 1996]。
- ⁹⁸ コドレアヌのカリスマ性、ヴェーバーのカリスマ論などについては、ヨルダキを参照[Jordachi 2006]。
- ⁹⁹ Circulara nr.m148 din 21 februarie 1938, in *Legiunea Arhanghelului Mihail de la trecut pana in prezent*, Gazeteade Vest-Almanah, 1994, citat in *Procesul* [住谷 1994]から引用。
- ¹⁰⁰ 講義名は以下の通り。*Curs de filosofie a religiei*, 1924-1925 (litografiat; tipărit; 1990-1991, 1993, 1994, 1998); *Curs de istorie a logicii*, 1924-1925 (litografiat; tipărit; 1997); *Curs de metafizică. Problema salvării în Faust al lui Goethe*, 1925-1926; *Curs de teoria cunoștinței*, 1925-1926 (litografiat; tipărit; 1996); *Curs de logică. Cu specială privire asupra științelor exacte*, 1926-27 (litografiat; tipărit; 1997); *Curs de logică*, 1927-1928 (litografiat; tipărit; 1997); *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice. 1. Cunoașterea imediată*, 1928-1929 (litografiat; tipărit; 1942, 1991); *Curs de metafizică. Teoria cunoștinței metafizice. 2. Cunoașterea mediată*, 1929-1930 (litografiat; tipărit; 1944, 1991); *Curs de istorie a logiceii*, 1929-1930 (litografiat; tipărit: 1941, 1943, 1993); *Curs de istorie a metafiziceii*, 1930-1931 (litografiat; tipărit; 1996); *Curs de logică*, 1934-1935 (litografiat; tipărit; 1943, 1993); *Curs de logica colectivelor*, 1935, *trei prelegeri* (tipărit: 1996-1997); *Curs de metafizică*, 1936-1937 (stenogramă; dactilografiat; tipărit: 1999); *Roza vânturilor* (1937; reeditată: 1990, 1993)。
- ¹⁰¹ その具体的な研究史と意義については[新免 2006]を参照。
- ¹⁰² チャウシエスクへの個人崇拜の原型ともみなされるスターリンの個人崇拜については、レーニン死後の権力奪取以降から萌芽がみられる。1933 年から第二次五ヵ年計画(1933-37)、1938 年より第三次五ヵ年計画(1938-42)が実施されるなど、消費財や軍需部門に重点が置かれて増産体制が確立され権力基盤が盤石のものとなったが、すでに第一次五ヵ年計画を実施した頃から、スターリンが個人崇拜を強要する傾向を示しており、ブハーリンなどと対立するようになった。1929 年にブハーリンは全役職を解任させられ、党除名処分を受けたが、1931 年には自己批判を行って再度スターリンを支持するようになった。この個人崇拜は、ブハーリンとともに自己批判を行って復党したジノヴィエフやカーメネフらによっても支持された。1934 年の第 17 回共産党大会においてカーメネフが個人崇拜の演説をさせられたことは、スターリンを崇拜する個人独裁国家の誕生を意味した。スターリンはモスクワ大公であったイヴァン雷帝(イヴァン 4 世。公位 1533-84。帝位 1547-84)を尊敬する人物として挙げていたとされる。

グルジア人の靴職人の家に生まれたスターリンには、少数民族出身というコンプレックスがあったであろうし、そのため極度の人間不信の傾向というイメージがある。また一方で、権力の独占意欲や過剰なまでの自意識が権力の確立過程で顕著にみられる。こうした性格を持つスターリンが、次第に個人崇拜と独裁欲を顕示するようになっていったが、この時、国民を震撼させる大きな事件が起きた。1934年11月、レニングラードの党中央委員会第一書記だったスターリン派の要人、キーロフ Sergei Mironovich Kirov が党本部で暗殺されたのである（キーロフ暗殺事件）。事件勃発当初、ジノヴィエフやカーメネフら、そして国外のトロツキーらによる反スターリン派によるテロ行為とみなされた。ゲー・ペー・ウーGPU はただちにジノヴィエフやカーメネフを逮捕し、結果、彼らは短期間の禁固刑に処された。さらに、1936年から38年にかけて、過去ジノヴィエフやカーメネフらによっておこされた「合同本部陰謀事件」や「平行本部陰謀事件」、そして「右翼トロツキスト陰謀事件」が裁判にかけられた。また赤軍の元帥トゥハチェフスキー Mikhail Nikolaevich Tukhachevskiy が、敵国ドイツに通謀してクーデターを計画したとして逮捕され（トゥハチェフスキー事件）、これも裁判にかけられた。またブハーリンは反国家の陰謀を問われ、逮捕されたが、これは捏造だったといわれる。第一次五ヵ年計画を成功に導いて反スターリン派に打ち勝った第17回共産党大会は「勝利者たちの大会」といわれた。また民衆に人気のあったキーロフの暗殺事件を機に、これまで革命や国家樹立に貢献してきた共産党員、政府、軍部の大物要人たちを大量に逮捕し、裁判にかけ、逮捕者は「反革命の罪科」で即時銃殺刑が決められた。このなかにはジノヴィエフやカーメネフ、トゥハチェフスキー、ブハーリンなどもいた（大粛清 1936-39）。スターリンの大粛清が行われる中で、個人崇拜による独裁は政策の面でも過激化する。ロシア南部ヴォルガ河下流のツァーリツィン市を「スターリングラード」と改め（現ヴォルゴグラード）、自身の写真を国内の各要所に多く掲げた。そして、1936年にはスターリン憲法が制定され、立法府を連邦会議・民族会議の二院制をとり、男女普通選挙制度（満18歳以上）、ソ連市民全員なる平等な諸権利の享受のほか、社会主義経済機構（国営産業とコルホーズ）、勤労者代表のソヴィエトとしての国家機構などが定められた、社会主義の基本憲法とされた。このような個人崇拜を強要したスターリンだったが、1953年3月1日、寝室で脳卒中の発作で倒れた。個人崇拜は特定の地域に限定されるべき現象ではなく、ある意味で人類史的な現象である。その方向でさらに考察を進めるためには、1930年代のヨーロッパ社会と国際経済、1970年代の国際的な相互影響という要因も考慮しなくてはならない。1930年代はヴェルサイユ体制の破綻の時代だったが、ヨーロッパの多くの国では黄金期でもある。その矛盾を考慮しなければならないだろう。また1970年代のルーマニアは、同じ共産主義国家である中華人民共和国だけでなく、北朝鮮との密接な関係を維持していた。その結果、中国からは明らかに文化大革命の影響を受け、また推測ではあるが北朝鮮からは金日成の個人崇拜を学んだように思われる。また個人崇拜と関係があるように思われる聖者崇敬は、キリスト教のみならずイスラームにもみられる強い個人的人格への崇敬である。聖遺物崇敬や墓地巡礼、祈願にみられるように、聖者は神と人をむすぶ媒介であると同時にそれ自体が聖なるものの現われとみなされる。この点からも、ルーマニア社会の固有性だけではなく、国際的、普遍的な個人崇拜の比較研究の重要性が明らかとなる。

¹⁰³ 戦前のルーマニアにおける社会主義運動の歴史自体は曖昧である[Fischer-Galati 1991:73]。

¹⁰⁴ ウクライナの町ソロモンカツ Solomon Katz で生まれた。ルーマニアに到着したのは20年の亡命生活を経た1875年だった。彼は高校時代からナロードニキ運動に関与し、1878年の露土戦争に影響を受ける。ロシア革命は評価せず、プレハーノフ主義者としてソ連の将来に危惧をいいていた。

¹⁰⁵ ブルガリアの町コテル Kotel で1873年に生まれた。ルーマニアとの関わりは露土戦争がきっかけだった。両親が当時はブルガリア領であったドロブジャに在住しており、露土戦争によってドロブジャがルーマニア領となることによって彼もルーマニア市民権を得ることになった。彼と共産主義思想の関わりは高校で共産党へ転向したことに始まり、ジュネーブへの医学留学時に思想的な確信を得る。その後プレハーノフの影響によりマルクス主義への確信とロシア帝政への敵意を抱き続けた。

¹⁰⁶ 1918年以降に併合された地域の党員は約71%にのぼった。

¹⁰⁷ ロシア革命後レーニンの指導のもとで成立した国際共産主義運動の指導・統制センターであったコミンテルン（共産主義インターナショナル）への加盟条件。1920年の第二回大会で承認された。その内容は、プロレタリアート独裁の明示、非合法組織の併設、軍隊・農村・労働者組織・議会内での活動、植民地独立、民主的集中主義の確立、定期的点検、執行委員会のいっさいの決議に対する無条件的服従など、社会民主主義との絶縁を規定したもの。[平井1989]

¹⁰⁸ ドニエストル川、プルト川と黒海に囲まれた地域で、現在はモルドヴァ共和国。ルーマニア人による領有はモルドヴァ公国に始まる。その後オスマン帝国、続いてロシア領へ編入された。ルーマニアによる再領有は1918年に行われたが、1940年にソ連の最後通牒によって再

び喪失し、ドイツ軍の侵入とともに 1941 年から 1944 年まで支配したが、その後ソ連領となった。

¹⁰⁹ カルパティア山脈の中央部から南東部にかけての地域で、現在、北部はウクライナ、南部はルーマニアに属する。中世のモルドヴァ公国の主要部を占め、オスマン帝国に続いてオーストリアに支配され、1919 年から 1940 年まではルーマニアの支配下にあったが、北部ブコヴィナが 1940 年にソ連に併合された。

¹¹⁰ 共産党はもともとハンガリー人、ドイツ人、ユダヤ人などの少数民族出身者が多く含まれていたが、そのうち指導部内には戦時中の弾圧からモスクワへ逃れた「モスクワ派」とでもいうべき勢力があり、それが少数民族出身者と同一視された。戦時中国内の収容所にいた「国内派」の一人であるデジは、モスクワからの影響力排除のための闘争のなかでモスクワ派の指導者を粛清し、他方で少数民族出身者に対する敵対的な態度をとった。

¹¹¹ デジの非スターリン化政策は権力保持のためであり、古典的なマルクス主義、スターリン主義的な工業化モデルからの離脱ではなかった(cf.Georgescu 1991:248)。

¹¹² 1893 年生まれ、ユダヤ系の女性指導者で知識人。夫も労働運動の指導者。ソ連に亡命し、スターリンの支持を得る。モスクワ派として国内の収容所にいたデジら国内派と対立する。1940 年代後半から外務大臣などを歴任するが、デジとの権力闘争に敗れ失脚、1960 年に死去。

¹¹³ 職業は弁護士で、ライプツヒ大学の経済学の学位をもつ。知識人出身の共産党指導者であったが、デジとの権力闘争に敗れ失脚、ジラヴァの収容所へ送られる。1900 年生まれ、1954 年死去。

¹¹⁴ 個人崇拜と並んでネポティズム(縁故主義)もまた権力の基盤となった。チャウシェスクの親族、そのなかでもとくに妻と 2 男 1 女が大きな力をもっていた。長男ヴァレンティン・チャウシェスク(1948 年 2 月 17 日 -) は、実子ではなく、チャウシェスク夫妻が孤児院から引き取った養子であった。核物理学者となり政治には関わっていなかったことから、革命の際にも身柄拘束はされなかった。その後、横領などの容疑で逮捕されたものの、不起訴処分となり釈放、現在は核物理学者として復帰している。革命時に新政権によって没収された財産の返還を求める裁判を起こしている。長女のゾヤ・チャウシェスク(1949 年 3 月 1 日 - 2006 年 11 月 20 日) は、数学者であった一方、党の役職にもついていた。革命前は贅沢三昧の暮らしをしていたといわれ、「飼い犬に牛肉を与えていた」等と報じられた。革命の際に身柄を拘束され、間もなく横領などの容疑で改めて逮捕されたが、不起訴処分となり釈放された。その後、彼女もまた革命時に新政権によって没収された財産の返還を求める裁判を起こした。最終的にその訴えの一部が認められ、財産の一部がゾヤに返還された。2006 年、肺がんのため死去している。次男ニク・チャウシェスク(1951 年 9 月 1 日 - 1996 年 9 月 25 日) は、革命時には、秘密警察の幹部、党政執行委員候補、父の後継者と目されていた。革命の際には愛人とともに車で逃亡を図ったが、逮捕されてブカレスト市内の国営テレビ局に連行され、押しかけた人々に罵られながら救国戦線の関係者らに詰問され、その一部始終がテレビで放映された。その後横領など複数の罪で起訴されたが、裁判中の 1996 年、肝硬変のため死去する。

¹¹⁵ 正式名称は Sighet Marmatiei。歴史的マラムレシュの政治経済的、地理的にも中心的な都市であったが、現在はウクライナとの国境沿いに位置する。トランシルヴァニアのゲルラ(Gherla)とならぶ政治犯収容所があった。

¹¹⁶ 彼らもまた確かに知識人であるし、真の知識人と偽の知識人という不毛な区別を設ける必要はない。だが、社会集団として異なる方向を示す知識人の集団が二種類あることを確認しておきたい。一方の知識人の集団は民族主義というものを反省的にとらえ、普遍的な価値を志向するのに対して、他方の知識人の集団は無反省に民族主義を肯定する。一般的な分類としては、西欧派と民族派とに分けることができる。こうした二方向はルーマニアの近代史を通して存在するが、その集団の規模、成員の出身社会層などは時代によっても異なる。戦間期においては民族派の知識人が圧倒的に優勢であり、世界的にも著名となる知識人が著しい民族主義的傾向を示していた。現在では、自由化を受けて西欧派の知識人の発言力もかなり見られる。筆者が注目したいのは、各時代を通して民衆と最も近い位置にあって民族主義を鼓舞し、現在でもかなり無反省に民族主義を主張する教師、司祭などの集団である。彼らは大衆や農民を軽視し、自分たちの西欧的教養を誇るが、その一方で民族文化を賞賛するという傾向にある。

¹¹⁷ 社会主義にも二つの種類の社会主義があることを認め、コミンテルンに代表されるようなソ連の社会主義は悪しき社会主義であり、マルクスすらも民族の独立の主権という点については間違っており、ルーマニア社会主義のみは民族の伝統と独立に忠実にしたがってきたと主張した。

¹¹⁸ 古代ローマ人との融合によって現在のルーマニア人を形成したとされる先住民族。

¹¹⁹ ルーマニアでは、普遍主義イデオロギーとしてのキリスト教が土着化してきたといえる。すなわち他の東方正教と同じくルーマニア正教は、地域の伝統文化、固有文化を抹殺しようとすることなく取り入れ、それらの文化と重層化してきたのである。前章で論じたように、ルーマ

ニア正教は民衆の生活のなかに浸透し、一方で人々を影響下におきながら、他方で固有の慣習を受け入れ、自らの変容を余儀なくされてきた。それゆえに、正教の信仰圏では西欧のような魔女裁判もなく、宗教裁判所もなかった。したがって、ルーマニアをはじめとしてこの地域は、思想がその徹底性、先鋭性によって極限までの可能性を示すと言うよりは、妥協し、広く民衆の生活のなかに浸透することが特徴であるといえる。

¹²⁰ そうした東方正教の信仰に比べて、社会主義イデオロギーはきわめて西欧中心主義的な普遍主義的志向を最初から強く示すイデオロギーだった。マルクスの宗教や民族に対する記述は、マルクスが西欧の教養と伝統のなかに強く拘束されていたことを示している。宗教死滅論を説いたマルクスやエンゲルスにとって宗教批判はすでに主たる課題ではなかったし〔廣岡 1988〕、民族もまた理論的考察に値する対象ではなかった〔田中 1975〕。レーニンにとって宗教は、撲滅すべき旧体制のイデオロギーであることは自明のことであり、民族といえば前衛からの逸脱以外のなにものでもなかった。そのため、社会主義運動の中で、民族的傾向はローザ・ルクセンブルグをはじめとして排除されていった〔加藤 1991〕。しかし、レーニンの後を引き継いだロシア・ボリシェヴィキにおいては、国際社会主義運動が、スターリンの一国革命論によってロシア中心主義にたつ民族的社会主義へと変質していった。そこでは社会主義のもつ西欧的普遍主義的性格は、革命運動の世界的中心と偽装されたロシア民族中心主義となって表れる。たとえば、スルタンガリエフをはじめとする中央アジアの民族共産主義指導者に対しては、西欧的普遍主義に基づく国際主義と前衛主義をもって粛清の血祭りに上げた〔山内 1986〕。同様に、コミンテルンは東欧諸国を鉄のくびきで締め上げ、ルーマニアも例外ではなかった。こうしたロシアの民族化は、その意図に反して周辺諸国の民族感情をかき立てる結果となった。これらの国家の社会主義が、ソ連と同様に民族化するのを促進したのである。民族化する東欧諸民族は、しつようにソ連に対する抵抗をさまざまな形で持続させた。この民族主義はさらに一人歩きを始め、社会主義の崩壊後はソ連という標的に代わって従来の国家内部の諸民族が互いを標的とし、土着的原理としての民族や宗教をめぐる争いが旧東欧では目立つようになった。

¹²¹ もちろん、土着化は目的意識を持って行われるものではない。民衆に対する支配を確立するための適応が、結果として土着化をもたらすのである。

¹²² 普遍主義の土着化を論じる場合、土着的原理として扱う民族主義の民族とは、そもそも西欧近代が生み出した観念であり、きわめて西欧的な観念だった。しかし、これはアンダーソンが言うようにモジュールとなって世界中のあらゆる地域に適用されるようになった。それによって民族という観念は、ある集団の伝統、歴史、固有の信仰といったものと強く結びつき、土着性という属性を獲得していったわけである。そして民族が当該地域の土着的勢力であるということが支配的な観念になってしまった。しかし、それでも民族という観念が非常に操作的なものであって民衆にとって二次的な場合もあった。そのときに民族は「特定の土着的伝統を固有なものとして過度に強調する」民族エリートによって主張されるイデオロギー的な「土着主義的」な存在である。

¹²³ ユニエイト（合同教会）、ギリシア・カトリック教会、東方典礼カトリック教会、あるいは東方帰一教会などとも呼ばれ、ルーマニア人正教徒が 1698 年から 1700 年にかけてオーストリア・ハプスブルク帝国の支配下で集団的にカトリックに改宗したことによって成立した教派である。正教会と同じ典礼方式、教会規則を用いる一方で、ローマ・カトリック教会と同じく教皇の首位権を認めるのが特色である。

¹²⁴ 村人の説明によると、今の司祭から二代前の司祭が素行不良で村人の信頼を失ったためにセクトが増えたのだという。

¹²⁵ 映画パンフレット「汚れなき祈り」紀伊國屋書店、2012 年。

¹²⁶ こうした過激な宗教行為と裁判による社会的処罰という観点からすると、当然、我が国のオウム真理教事件を連想せずにはおれない。オウム真理教事件では、なにもあきらかにされないままに教祖と幹部が一斉に処刑されるという結果になった。常識を超えた行為と解明されない動機は、「心の闇」として一括され、行為者を他者化するか、解明を放棄するかという傾向に対して警鐘が鳴らされている〔鈴木 2013〕。

¹²⁷ こうした現代社会における呪術に関する研究の動向については、〔白川千尋、川田牧人 2012〕が示唆に富んでいる。また具体的な事例研究としては、〔藤原潤子 2010〕、〔島村一平 2012〕など、実地の参与調査によって得られた詳細な民族誌がある。

¹²⁸ The Huffington Post, Updated May 25, 2011, URL: https://www.huffingtonpost.com/2011/01/05/Romania-witches-use-spell_n_804776.html

¹²⁹ 筆者のルーマニア調査は、北西部のマラムレシュ地方を中心として 1993 年 7 月、1994 年 4 月から 1995 年 1 月、1997 年 6 月から 8 月に行われた。

¹³⁰ それに関しては社会主義体制下でのマラムレシュ地方における伝統的呪術の撮影に関する論文が参考になる。〔Coțofană 2017〕

参考文献

欧語参考文献

著者名を ABC 順に表記。著者名、出版年、書名、出版地、出版社。

Albisteanu, Mihai

- 2003 “Nae Ionescu, profesorul unei noi elite”, *revista de politica si cultura crestina*, nr.7, septembrie.

Alecsandori, Vasile

- 1866 *Poesii populare ale Românilor*, Editura Pentru Literatura.

Allen, Douglas

- 1994 “Recent Defenders of Eliade: A Critical Evaluation”, *Religion* 24: 333-351.

Beck, Sam

- 1979 *Transylvania: The Political Economy of A Frontier*. Dissertation. University of Massachusetts.

Berger, Adriana

- 1989 “Fascism and Religion in Romania”, *Annals of Scholarship*, 4 June, pp. 455-465.
1994 “Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States”, in N. Harrowitx (ed.), *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*. Philadelphia: Temple University, pp. 51-74.

Behr, Edward

- 1991 *Kiss The Hand You Cannot Bite: The Rise and Fall of the Ceausescus*. New York : Villard Books.

Boehm, Christopher

- 1984 *Blood Revenge*. Kansas: University Press of Kansas.

Botta, Dan

- 1936 *Limite, eseuri*. [Fochi 1964 から引用].

Bringa, Tone

- 1995 *Being Muslim The Bosnian Way*. Princeton: Princeton University Press.

Broun, Janice

- 1988 *Conscience and Captivity, Religion in Eastern Europe*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.

Buchanan, Donna A.

- 2007 *Balkan Popular Culture and the Ottoman Ecumene*. Lanham, MD: Scarecrow Press.

Butnaru, I.C.

- 1992 *The Silent Holocaust: Romania and its Jews*. New York: Greenwood Press.

Campbell, John

- 1992 “Fieldwork Among the Sarakatsani, 1954-55” in João de Pina Cabral and John Campbell, *Europe Observed*. Oxford: St. Antony's College.

Cain, Seymour

- 1989 "Mircea Eliade, the Iron Guard, and Romanian Anti-Semitism", Midstream-November.

Calinescu, Matei

- 2001 "The 1927 Generation in Romania: Friendship and Ideological Choices (Mihail Sebastian, Mircea Eliade, Nae Ionescu, Eugene Ionesco, E.M. Cioran)", *East European Politics and Societies* 3.

Caracostea, D.

- 1933 *Balada poporană română*. Curs universitar 1932-1933.

Cioroianu, Adrian

- 2005 *Ce Ceaușescu qui hante les Roumains*. București: Curtea Veche.

Cordoneanu, Ion

- 2007 "Experience and hermeneutics in the history of religions: a hypothesis on Mircea Eliade's work", *JSRI* No.16-Spring.

Coțofană, Alexandra

- 2017 "Documentary Film and Magic in Communist Romania", *Open Theology* 2017(3): 198-210.

Dancus, Mihai

- 1986 *Zona Etnografica: Maramureș*. București: Editura Sport Turism.

De Soto, Herman and David G. Anderson (eds.)

- 1993 *The Curtain Rises: Rethinking Culture, Ideology, and the State in Eastern Europe*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Dubisch, Jill

- 1998 "Europe through the backdoor: Doing Anthropology in Greece" in Susan Parman (ed.), *Europe in the Anthropological Imagination*. New Jersey: Prentice Hall, Upper Saddle River.

Dunn, Dennis J. (ed.)

- 1983 *Religion and Communist Society; Selected Papers from the Second World Congress for Soviet and East European Studies*. Berkeley: Berkeley Slavic Specialities.

Dubuisson, Daniel

- 1999 "La conception eliadienne du symbolisme", *Gradhiva* 26.

Eliade, Mircea

- 1938 *Buna Vestire*, January 14.

Evascu, Thomas L.

- 1980 *Segagea; Economic and Social Change in a Transylvania Mountain Village of Romania*. Dissertation. The Ohio State University.

Fischer, Mary Ellen

- 1989 *Nicolae Ceaușescu: A Study in Political Leadership*. Boulder&London: Lynne Rienner Publishers.

Fochi, Adrian

- 1964 *Miorița*. Bucharest: Editura Academiei Republic Populare Roman.

Gavriluță, N.

- 2014 "Religious Beliefs and Superstitions in Contemporary Romania. A Socio-Anthropological Perspective", in Maturo A., Hošková-Mayerová Š., Soitu DT., Kacprzyk J. (eds), *Recent Trends in Social Systems: Quantitative Theories and Quantitative Models. Studies in Systems, Decision and Control*, vol 66. Springer, Cham.

Georgescu, Vlad

- 1991 *The Romanians: A History*. Columbus: Ohio State University Press. (Original. 1984. American Romanian Academy of Arts and Sciences)

Gill, Graeme

- 1984 "Personality Cult, Political Culture and Party Structure", in *Studies in Comparative Communism*, Vol.17, No2, Summer, pp.111-121.

Gingrich, A. and R.G. Fox (eds.)

- 2002 *Anthropology by comparisson*, London:Routledge.

Greenfeld, Liah

- 1992 *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Massachusetts: Harvard University Press.

Giurescu, C. Dinu

- 1989 *The Razing of Romania's Past*. Chicago:Natl Trust for Historic Preservation.

Heinen,Armin

- 1986 *Legiunea Arhanghelul Mihail Mișcare sociala și organizație politică*, București: Humanitas.

Hitchins, Keith

- 1969 *The Rumanian National Movement in Transylvania, 1780-1849*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Hupchick, Dennis P.

- 1995 *Conflict and Chaos in Eastern Europe*. New York: St. Martin's Press.

Iancu, Nic

- n.d. "Marsul legionarilor din echip Mortii," in *Cinzece leginare*. [Ioanid1990 から引用]

Ioanid, Radu (trad.Peter Heinegg)

- 1990 *The Sword of The Archangel: Fascisto Ideology in Romania*. Boulder: Columbia University Press.

Iordachi, Constantin

- 2006 "Charisma, Religion, and Ideology: Romania's Interwar Legion of the Archangel Michael", in John Lampe et Mark Mazower (eds.), *Ideologies and National Identities: The Case of Twentieth-Century Southeastern Europe*. Budapest: Central European University Press.

Ionescu, Eugen

- 1992 *Razboi cu toate lumea. Romanian journalism*, vol.1, edition and bibliography by Mariana Vartic and Aurel Sasu, București: Humanitas.

Ionescu, Nae

- 2000 *OPEREI Cursuri De Metafizica, I*. București: Editura Crater, Studiu introductiv de Florica Diaconu si Marian Diaconu, Editie ingrijita de Marin Diaconu si Dora Mezdrea.

Karakasidou, Anastasia N.

- 1997 *Fields of Wheat, Hills of Blood: passage to nationhood in Greek Macedonia, 1870-1990*. Chicago: The University of Chicago press.

Karnoouh, Claude

- 1994 *Românii tipologie și mentalitati*. București: Humanitas.

Kettani, M. Ali.

- 1980 "Muslims in Southern Europe", *Journal: Institute of Muslim Minority Affairs* 2(1): 145-157.

Kideckel, David A.

- 1993 *The Solitude of Collectivism*. Ithaca: Cornell University.
1995 *East European Communities: The Struggle for Balance in Turbulent Times*. Boulder: Westview Press.

Kligman, Gail

- 1981 *Căluș: Symbolic Transformation in Romanian Ritual*. Chicago: University of Chicago.
1988 *The Wedding of the Dead: Ritual, Poetics, and Popular Culture in Transylvania*. Berkeley: University of California.

Laignel-Lavastine, Alexandra

- 2002 *Cioran, Eliade, Ionesco: L'oubli du fascisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
2004 *Cioran, Eliade, Ionescu: Uitarea fascismului. Trei intelectuali romani in valtoarea secolului*. București: EST.

Lavric, Sorin

- 2007 *Noica și Mișcarea legionara*. București: Humanitas.

Manea, Norman

- 1992 "Mircea Eliade Et La Grande De Fer", *Les Temps Modernes* 549: 89-115.

Manoilescu, Mihail and Vulcanescu, Mircea

- 1934 Tendințele tinerei generații: două conferințe. București: Tipografia ziarului "Universul".

Mezdrea, Dora.

- 2005 *Nae Ionescu. Biografia*. Volumul 6. Braila: Istros, Muzeul Braile.

Mojzes, Paul

- 1992 *Religious Liberty In Eastern Europe and the USSR: Before and after the Great Transformation*. Boulder: East European Monographs.

Mutti, Claudio (trad. Florin Dumitrescu)

- 1997 *Penele Arhanghelului: Intelectualii Romani si Garda de Fer*. București: Anastasia.

Nagy-Talavera, Nicholas M.

- 2001 *The Green Shirts and the Others: A History of Fascism in Hungary and Romania*. Iasi, Oxford, Portland: The Center for Romanian Studies.

Orescu, Șerban

- 2006 *Ceașesimul: Romania intre Anii 1965 și 1989*. București: Editura Albatros.

Ornea, Z.

- 1980 *Traditionalism si modernitate in deceniul al treilea*. București: Editura Eminescu.
1996 *Anii treizeci. Extrema dreapta romaneasca*. București: Editura Fundatiei Culturale Romane.

Paler, Octavian and Gabriel Andrescu

- 1996 Article in "Revista 22", Anul 7, nr.31, București.

Pakulski, Jan

- 1986 "Legitimacy and Mass Compliance: Reflections on Max Weber and Soviet-Type Societies", in *British Journal of Political Science*, Vol.16, No.1, Jan., pp.35-56.

Paltiel, Jeremy T.

- 1983 "The Cult of Personality: Some Comparative Reflections on Political Culture in Leninist Regimes", *Studies in Comparative Communism* Vol.16, Nos.1 & 2, Spring/Summer, pp.49-64.

Panaiteescu, P.P.

- 1940 "Nae Ionescu si Universitatea din București", *Cuvintul*, December 7, 1940.

Patrascanu, Lucretiu

- 1938 "Sfinta tinerete legionara", *Buna Vestire*, February 8.
1970 *Sub trei dictaturi*. Bucharest:Editura Politica.

Pavel, Laura

- 2006 "Eliade and his generation-metaphysical fervour and tragic destiny", *JSRI* Vol.5, No15.

Polihroniade, Mihail

- 1932 “Garda de Fier”, *Calendarul*, November 17, reproduced in Pamintul stramosesc, January 1, 1933.

Pop, Griogre Traian

- 2007 *Miscarea Legionara Idealul izbavirii si realitatea dezastrului*. București: Editura Kullusys.

Puscariu, Sexiti

- 1937 “De ce cred in biruinta miscarii legionare”, *Buna Vestire*, December 7.

Rady, Martyn

- 1992 *Romania in Turmoil*. London: IB Tauris.

Ramet, Sabrina P.

- 1992 *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia*. Durham, N.C.: Duke University Press.

Rickette, Mac Linscott

- 1988 *Mircea Eliade-The Romanian Roots, 1907-1945*, 2vols. Boulder: East European Monographs.

Rusu, Liviu

- 1935 *Le sens de l'existence dans la poesie populaire roumaine*, Paris. [Fochi1964 引用]

Sampson, Steven

- 1976 “Feldioara: The City Comes to the Peasant”, *Dialectical Anthropolgy* 1, pp.321-347.
1984 *National Integration through Socialist Planning: an Anthropological Study of a Romanian New town*. Boulder: East European Monographs.

Sebastian, Mihail

- 2000 *Journal 1935-1944: The Fascist Years*. (trans. Patrick Camiller). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Senn, Harry A.

- 1982 *Were-Wolf and Vampire in Romania*. Boulder: East European Monographs.

Shafir, Michael

- 1985 *Romania: Politics Economics and Society, Political Stagnation and simulated change*. London: Frances Pinter.

Sorea, Daniela

- 2016 “The Widereligiosity Of The Romanian Students” *Bulletin of the Transylvania University of Braşov*. Series VII: Social Sciences • Law • Vol. 9 (58) No. 2.

Stan, Lavinia and Lucian Turcescu

- 2007 *Religion and Politics in Post-Communist Romania*. New York: Oxford University Press.

Surugiu,Romina

- 2008 *Dominante filosofice in publicistica lui Nae Ionesc. De la Logos la Cuvantul.* Bucureşti: Paideia.

Todorova, Marija

- 1997 *Imaging the Balkans.* New York: Oxford University Press.

Vanhaelemeersh, Philip

- 2006 *A Generation "Without Beliefs" and the Idea of Experience in Romania.* Colorado: Boulder.

Veiga, Francisco

- 1995 *Istoria Garzii De Fier 1919-1941 Mistica ultranationalismului.* Bucureşti: Humanitas.

Verdery, Katherine

- 1983 *Transylvanian Villagers: Three Centuries of Political, Economic, and Ethnic Change, 1700-1980.* Berkeley: University of California Press.
- 1991 *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics In Ceausescu's Romania.* Berkeley: University of California.

Vulcanescu, Mircea and Manolescu, Mihail

- 1934 *Tendintel tinerei generatii-doua conferinte.* Bucharesti: Tipografia ziarului "Universul".

Wace, A.J.B., Thompson,M.S.

- 1914 *The Nomads of the Balkans. An Account of Life and Customs among the Vlachs of Northern Pindus.* London: Methuen & co., ltd.

Weigand,G

- 1894(1895) *Die Aromnune.Ethnographisch-philologisch-historische Untersuchungen uber das Volk der sogenannten Makedo-Romanen oder Zinzaren.* Leipzig, Bd.1(1895). Bd.2(1894).

邦語参考文献

著者名をあいうえお順に表記。著者名、出版年、書名、出版地、出版社。

阿部謹也

- 1988 『中世賤民の宇宙』 東京：筑摩書房。

阿部美哉

- 1996 『現代宗教の反近代性-カルトと原理主義-』 東京：玉川大学出版。

Aydinli, Ersel Ozcan and Nihat Ali Akyaz,Dogan

- 2006 「FOREIGN AFFAIRS EU 加盟に向けたトルコ軍の立場」『論座』129号、269-279頁、東京：朝日新聞社。

新井政美

2002 『オスマン vs ヨーロッパ』 東京：講談社選書メチエ。

アンダーソン、ベネディクト

1991 『想像の共同体』 白石隆、白石さや（訳）、東京：リブレポート。

家田 修

1987 「近・現代東欧経済史の特徴」 木戸蒔、伊東孝之（編）『東欧現代史』 東京：有斐閣 71-94 頁。

1995 「東欧社会経済史」『講座スラヴの世界 3 スラヴの歴史』 東京：弘文堂、188-210 頁。

石井規衛

1995 『文明としてのソ連』 東京：山川出版社。

石田慶和、藺田 坦（編）

1992 『宗教学を学ぶ人のために』 世界思想社。

伊東一郎

1986 「民間暦」 森安達也（編）『スラヴ民族と東欧ロシア』 東京：山川出版社、311-337 頁。

伊東信宏

2009 『中東欧音楽の回路 ロマ・クレズマー・20 世紀の前衛』 東京：岩波書店。

伊藤治夫

2007 「異文明の対話—"イスラーム国"トルコの EU 加盟問題」『西南学院大学経済学論集』 福岡：西南学院大学学術研究所、42 巻 1 号、35-53 頁。

伊藤 誠

1992 『現代の社会主義』 東京：講談社。

井上順孝、月本昭男、星野英紀（編）

1996 『宗教学を学ぶ』 東京：有斐閣選書。

彌永信美（いやなが）

1996 『幻想の東洋』 東京：青土社。

上田閑照、柳川啓一（編）

1985 『宗教学のすすめ』 東京：筑摩書房。

ウィルソン、ブライアン

1979 『現代宗教の変容』 東京：ヨルダン社。

ヴェーバー、マックス

1955 『支配の社会学 I』 世良晃志（訳）、東京：創文社。

1957 『支配の社会学 II』 世良晃志（訳）、東京：創文社。

エリアーデ、ミルチャ

1963 『永遠回帰の神話』 東京：未来社。

- 1976 『ザルモクシスからジンギスカンへ』 東京：せりか書房。
- 1977 『ザルモクシスからジンギスカンへ 2』 斎藤正二、林隆（訳）、東京：せりか書房。
- 1977 『ムントウリヤサ通りで』 東京：法政大学出版局。
- 1984 『エリアーデ日記 上—旅と思索と人』 石井忠厚（訳）、東京：未来社。
- 1986 『エリアーデ日記 下—旅と思索と人』 石井忠厚（訳）、東京：未来社。
- 1989 『エリアーデ回想 上』 石井忠厚（訳）、東京：未来社。
- 1990 『エリアーデ回想 上』 石井忠厚（訳）、東京：未来社。
- 1991 『世界宗教史』 全4巻、荒木美智雄、奥山倫明、中村恭子（訳）、東京：筑摩書房。
- 1995 『令嬢クリスティナ』 住谷春也（訳）、東京：作品社。
- 1996 『妖精たちの夜』 住谷春也（訳）、東京：作品社。

オークリー、ジュデイス

- 1986 『旅するジプシーの人類学』 東京：晶文社。

大澤真幸

- 2002 『ナショナリズム論の名著 50』 東京：平凡社。
- 2007 『ナショナリズムの由来』 東京：講談社。
- 2011 『近代日本のナショナリズム』 東京：講談社選書メチエ。

大谷栄一

- 2001 『近代日本の日蓮主義運動』 京都：法蔵館。
- 2010 「超国家主義と日蓮主義—カルトとしての血盟団」 竹沢尚一郎（編）『宗教と右翼急進』 東京：水声社、63-100 頁。

大塚和夫

- 2002 「フレドリック・バルト（編）『エスニック集団と境界』」 大澤真幸（編）『ナショナリズム論の名著』 東京：平凡社、197-208 頁。

奥山倫明

- 2000 『エリアーデ宗教学の展開—比較・歴史・解釈』 南山大学学術叢書。

奥山史亮

- 2012 『エリアーデの思想と亡命—クリアーナとの関係において』 北海道大学大学院文学研究科研究叢書 21。

小田亮

- 2006 『講義 ポピュラー・カルチャーと流用』、URL: <http://d.hatena.ne.jp/araiken/20120110/1326152662>。

カステラン、ジョルジュ

- 1993 『ルーマニア史』 萩原直（訳）、東京：白水社。
- 2000 『バルカン世界 火薬庫か平和地帯か』 萩原直（訳）、東京：彩流社。

片倉充造

- 2009 「書評 加藤隆浩編『ラテンアメリカの民衆文化』」「アメリカス研究」編集委員会（編）『アメリカス研究』天理：天理大学アメリカス学会、14号、99-102頁。

加藤一夫

- 1991 『アポリアとしての民族問題』東京：社会評論社。

金原保夫

- 1998 「バルカン史の黎明」柴宣弘（編）『バルカン史』東京：山川出版社。

川口マーン恵美

- 2007 「フランス vs. トルコ 泥沼の「アルメニア虐殺論争」」『諸君！』東京：文芸春秋、39巻1号、196-204頁。

川村邦光

- 1980 「カリスマの磁場をめぐって—カリスマ論の一考察—」宗教社会学研究会（編）『宗教の意味世界』東京：雄山閣、208-230頁。

菊池昌典

- 1972 『増補・歴史としてのスターリン時代』東京：筑摩書房。

木戸蓊

- 1977 『バルカン現代史』東京：山川出版社。

栗田博之

- 2006 「科学か、非科学か」『民博通信』大阪：国立民族学博物館、115号、4-7頁。

栗原成郎

- 1991 『スラヴ吸血鬼伝説考』東京：河出書房新社。

黒木英充

- 2003 「東方問題とオスマン帝国の構造変化」歴史学研究会（編）『多元的世界の展開』東京：青木書店、240-273頁。

ケイヴ、デイヴィッド

- 1996 『エリアーデ宗教学の世界 新しいヒューマニズムへの希望』吉永進一、奥山倫明（訳）、東京：せりか書房。

ゲルナー、アーネスト

- 2001 『民族とナショナリズム』東京：岩波書店。

桜井哲夫

- 1997 『社会主義の終焉 マルクス主義と現代』東京：講談社。

桜井万里子（編）

- 2005 『ギリシア史』東京：山川出版社。

佐藤慎太郎

- 2011 『近代の超克—エリアーデ宗教学の形成過程とその展開』学位論文、東北大学。

佐藤次高（編）

- 2002 『西アジア史Ⅰ アラブ』東京：山川出版社。

佐原徹哉

- 2003 「現代のバルカン地域と東地中海」歴史学研究会（編）『多元的世界の展開』東京：青木書店、274-314 頁。
- 2003 『近代バルカン都市社会史 多元主義空間における宗教とエスニシティ』東京：刀水書房。
- 2008 『ボスニア内戦』東京：有志社。

塩川伸明

- 1993 『終焉の中のソ連史』東京：朝日選書。

シオラン、エミール

- 2013 『ルーマニアの変容』金井裕（訳）、東京：法政大学出版局。

柴 宜弘

- 2001 『バルカンの歴史』東京：河出書房新社。

柴 宜弘、佐原徹哉（編）

- 2006 『バルカン学のフロンティア』東京：彩流社。

柴 宜弘、木村 真、奥 彩子（編）

- 2012 『東欧地域研究の現在』東京：山川出版社。

島 蘭 進

- 1982 「カリスマの変容と至高者神話—初期新宗教の発生過程を手がかりとして」中牧弘允（編）『神々の相克—文化接触と土着主義』東京：新泉社、51-77 頁。
- 1992 『救済宗教論』東京：青弓社。
- 1997 『現代宗教の可能性 オウム真理教と暴力』東京：岩波書店。
- 2001 『ポストモダンの新宗教 現代日本の精神状況の底流』東京：東京堂出版。

島村一平

- 2012 『増殖するシャーマン—モンゴル・ブリヤートのシャーマニズムとエスニシティ』横浜：春風社。

白川千尋、川田牧人（編）

- 2012 『呪術の人類学』東京：人文書院。

ジラール、ルネ

- 1971 『欲望の現象学』東京：法政大学出版。

新免光比呂

- 1997a 「東欧における宗教とナショナリズム—地域社会を紛争へと導くもの」中野毅、山中弘、飯田剛史（編）『宗教とナショナリズム』京都：世界思想社、28-50 頁。
- 1997b 「農村の宗教対立を通してみた転換期のルーマニア社会」『国立民族学博物館研究報告』大阪：国立民族学博物館、22 巻 2 号、93-123 頁。
- 1997c 「東欧の農村共同体の 20 世紀—ルーマニアの事例から—」『国立民族学博物館特別研究「20 世紀における諸民族文化の伝統と変容」シンポジウム「共同体の 20 世紀」プログラム・抄録』大阪：国立民族学博物館。
- 1997d 「ルーマニアにおける二つの共同体」中牧弘允（編）『共同体の 20 世紀』東京：ドメス出版、62-75 頁。

- 2003 「ヨーロッパにおけるキリストー神教文明の古層に沈む"多神教的"世界」『世界を揺るがす宗教団体』（別冊歴史読本 59）、新人物往来社、256-263 頁。
- 2006 「ルーマニアにおける右翼急進主義運動と知識人ーレジオナル運動とフォークロア研究からみた 1930 年代」竹沢尚一郎（編）『宗教とモダニティ』京都：世界思想社、157-190 頁。
- 2010 「ナエ・ヨネスクとミルチャ・エリアーデーー1930 年代のルーマニア知識人サークルとレジオナル運動ー」竹沢尚一郎（編）『宗教とファシズム』東京：水声社、101-124 頁。
- シュガー、P.F./I.J. レデラー（編）
- 1981 『東欧のナショナリズム』東欧史研究会（訳）、東京：刀水書房。
- 杉本 敦
- 2012 『ポスト社会主義ルーマニアの牧畜と家族ートランシルヴァニア山村の民族誌』博士論文、東北大学大学院文学研究科提出。
- 鈴木 董（編）
- 1993 『パクス・イスラミカの世紀』東京：講談社新書。
- 鈴木 董
- 2007 「トルコの EU 加盟（特集 新しいヨーロッパ）」『アステイオン』大阪：阪急コミュニケーションズ、通号 67 号、63-79 頁。
- 鈴木智之
- 2013 『「心の闇」と動機の語彙 犯罪報道の一九九〇年代』東京：青弓社。
- スミス、アンソニー
- 1999 『ネーションとエスニシティーー歴史社会学的考察』巢山靖司、高城和義、河野弥生、岡野内正、南野泰義、岡田新（訳）、名古屋：名古屋大学出版会。
- 住谷春也
- 1994 「両大戦間ルーマニアの民族主義運動と文学 1 コルネリウ・ゼレア・コドレアス」『ルーマニア研究会第 13 回例会発表草稿』。
- 1996 「ミルチャ・エリアーデと妖精たちの間」『妖精たちの夜』ミルチャ・エリアーデ（著）、住谷春也（訳）、東京：作品社、369-415 頁。
- 関 嘉彦
- 1987 『社会主義の歴史 1』東京：力富書房。
- 1987 『社会主義の歴史 2』東京：力富書房。
- 平 善介
- 1992 「十七・十八世紀イギリスの民衆文化とブレイク」『北海道大学文学部紀要』41 巻 1 号、1-88 頁。
- 竹内信夫
- 1995 「『文明』の解体 『文明』概念の再構築のために」蓮実重彦、山内昌之（編）『文明の衝突か、共存か』東京：東京大学出版会、45-62 頁。

竹内良知

1976 『マルクスの哲学と宗教』 東京：第三文明社。

竹沢尚一郎（編）

2006 『宗教とモダニティ』 京都：世界思想社

2010 『宗教とファシズム』 東京：水声社

田中克彦

1975 『言語の思想 国家と民族のことば』 東京：日本放送出版協会。

1978 『言語からみた民族と国家』 東京：岩波書店。

谷 泰

1997a 『神・人・家畜——牧畜文化と聖書世界』 東京：平凡社。

1997b 『カトリックの文化誌——神・人間・自然をめぐって』 東京：日本放送出版協会。

溪内 謙

1988 『現代社会主義を考える』 東京：岩波書店。

出口 顕

2006a 「人類学的比較とは？」『民博通信』 大阪：国立民族学博物館、115 号、2-3 頁。

2006b 「比較研究再考」『民博通信』 大阪：国立民族学博物館、115 号、12-15 頁。

デリダ、ジャック

1990 『精神について—ハイデガーと問い—』 港道隆（訳）、東京：人文書院。

ドイッチャー、アイザック

1963 『スターリン』 東京：みすず書房。

中牧弘允

1982 『神々の相克 文化接触と土着主義』 東京：新泉社。

ニチェケ、アウグスト

1993 「指導者崇拜と指導者に対するドイツ人の憧れ」山口定、R. ルプレヒト（編）『歴史とアイデンティティ—日本とドイツにとっての一九四五年』 京都：思文閣出版、261-271 頁。

中島岳志

2013 『血盟団事件』 東京：文藝春秋。

中島宗文

2006 「ルーマニア人の民族形成におけるローマ概念—『ローマと合同した教会』の地位の変遷を中心に—」歴史学研究会（編）『幻影のローマ—伝統の継承とイメージの変容』 東京：青木書店、377-404 頁。

2007 「両大戦間期の人々の日常生活と社会」六鹿茂夫（編）『ルーマニアを知るための 60 章』 東京：明石書店、231-236 頁。

永田雄三（編）

2002 『西アジア史Ⅱ イラン・トルコ』 東京：山川出版社。

中谷 毅

- 2007 「トルコの EU 加盟問題とドイツ--宗教・文化、戦略、コスモポリタニズムの文脈で」『愛知学院大学宗教法制研究所紀要』名古屋：愛知学院大学宗教法制研究所、通号 48 号、63-88 頁。

萩原 直

- 1989 「ルーマニアの民族と文化」南塚信吾（編）『東欧の民族と文化』東京：彩流社、169-209 頁。
- 1994 「バルカン民族問題の淵源—アルーマニア人の民族的アイデンティティを求めて」聖心女子大学キリスト教文化研究所（編）『東欧・ロシア文明の回廊』東京：春秋社、35-51 頁。
- 1997 「アルーマニア語の復権」『学習院大学言語共同研究紀要』第 21 号、14-23 頁。
- 1989a 「ルーマニアの民族と文化」南塚信吾（編）『東欧の民族と文化』東京：彩流社、169-209 頁。
- 1989b 「近代ヘレニズムとバルカン諸民族—バルカン社会における共生と民族的結合」板垣雄三他 6 名（編）『シリーズ世界史への問い 4 巻 社会的結合』東京：岩波書店。

バーク、ピーター

- 1988 『ヨーロッパの民衆文化』中村賢二郎、谷泰（訳）、東京：人文書院。

パクストン、ロバート

- 2009 『ファシズムの解剖学』瀬戸岡紘（訳）、東京：桜井書店。

八谷まち子

- 2006 「欧州統合と世俗主義—トルコの EU 加盟問題の視点から」『法政研究』福岡：九州大学、73 巻 3 号、555-586 頁。

バラクロア、G.

- 1979 『新しいヨーロッパ像の試み—中世における東欧と西欧』東京：刀水書房。

羽場久渥子

- 2004 『拡大ヨーロッパの挑戦』東京：中公新書。

樋口直人

- 2014 『日本型排外主義 在特会・外国人参政権・東アジア地政学』名古屋：名古屋大学出版会。

廣岡正久

- 1988 『ソビエト政治と宗教—呪縛された社会主義』東京：未来社。

ファリアス、ヴィクトリ

- 1990 『ハイデガーとナチズム』山本尤（訳）、名古屋：名古屋大学出版会。

フィヒテ、ヨハン・ゴットリープ

- 1997 「ドイツ国民に告ぐ」『国民とは何か』所収、東京：インスクリプト、65-201 頁。

藤原潤子

2010 『呪われたナターシャ』東京：人文書院。

藤島 亮

2012 『国王カール対大天使ミカエル軍団—ルーマニアの政治宗教と政治暴力』東京：彩流社。

ペトレウ、マルタ

2013 「序文」『ルーマニアの変容』東京：法政大学、7-48 頁。

ホブスボーム、E.J.

2001 『ナショナリズムの歴史と現在』浜林正夫他（訳）、東京：大月書店。

堀 一郎

1963 「訳者あとがき」『永遠回帰の神話—祖型と反復—』堀一郎（訳）、東京：未来社、213-217 頁。

ボロン、パトリス

2002 『異端者シオラン』東京：法政大学出版。

マゾワー、マーク

2017 『バルカン—「ヨーロッパの火薬庫」の歴史』井上廣美（訳）、東京：中央公論新社。

松井 健

2008 「生業と生産の社会的布置からのアプローチ」『民博通信』大阪：国立民族学博物館、123 号、2-7 頁。

松里公孝

2007 「EU の過剰膨張?—ウクライナとトルコ (特集 拡大するロシアと世界)」『ロシア・東欧研究』東京：ロシア・東欧学会、36 号、17-29 頁。

マルクス、カール

1974 『ユダヤ人問題によせて—ヘーゲル法哲学批判序説』東京：岩波書店。

ミシェル、アンリ

1987 『ファシズム』、長谷川公昭（訳）、東京：白水社。

ミンデル、A.

2001 『紛争の心理学』東京：講談社現代新書。

南塚信吾（編）

1989 『東欧の民族と文化』東京：彩流社。

1992 『東欧革命と民衆』東京：朝日選書。

六鹿茂夫（編）

2007 『ルーマニアを知るための 60 章』東京：明石書店。

村田奈保子

2006 「ヴラヒ研究序論—19 世紀末のマケドニア、イピロスにおけるヴラヒ同化運動をめぐって」柴宜弘、佐原徹哉（編）『バルカン学のフロンティア』東京：彩流社、167-200 頁。

森安達也

- 1969 『永遠のイコン ギリシア正教』 京都：淡交社。
- 1985 『ビザンツとロシア・東欧』 東京：講談社。
- 1986 『スラヴ民族と東欧ロシア 民族の世界史 10』 東京：山川出版社。
- 1991 『東方キリスト教の世界』 東京：山川出版社。

柳川啓一

- 1989 『宗教学とは何か』 京都：法蔵館。

山内昌之

- 1986 『スルタンガリエフの夢』 東京：東京大学出版会。

山折哲雄

- 1993 「天皇崇拝—権威の源泉とそのメカニズム」 山口定、R. ルブレヒト（編）『歴史とアイデンティティ—日本とドイツにとっての一九四五年』 京都：思文閣出版、273-291 頁。

山口 定

- 2010 『ファシズム』 東京：岩波書店。

ルックマン、トーマス

- 1980 『見えない宗教 現代宗教社会学入門』 東京：ヨルダン社。

ルナン、エルンスト

- 1997 「国民とは何か」 『国民とは何か』 所収、東京：インスクリプト。

レーヴィット、カール

- 1990 『ナチズムと私の生活』 秋間実（訳）、東京：法政大学出版局。

ロスチャイルド、J.

- 1994 『大戦間期の東欧 民族国家の幻影』 東京：刀水書房。

歴史学研究会（編）

- 2003 『多元的世界の展開』 東京：青木書店。

若林幹夫

- 2002 「ヒュー・シートン=ワトソン『国民と国家』」 大澤真幸（編）『ナショナリズム論の名著』 東京：平凡社、230-239 頁。

脇本平也

- 1999 『宗教学入門』 東京：講談社学術文庫。

和田春樹

- 1992 『歴史としての社会主義』 東京：岩波書店。

ジジェク、スラヴォイ

- 1994 「『世界新秩序』の内部と外部 スラヴィオ・ジジェクとの対話」 浅田彰（編）『「歴史の終わり」と世紀末』 東京：小学館、39-59 頁。



図1 ルーマニア地図（筆者作成）