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」

<table>
<thead>
<tr>
<th>著者</th>
<th>新免 光比呂</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>発行年</td>
<td>2019</td>
</tr>
<tr>
<td>学位授与大学</td>
<td>筑波大学</td>
</tr>
<tr>
<td>学位授与年度</td>
<td>2018</td>
</tr>
<tr>
<td>報告番号</td>
<td>ルーマニア第 000 号</td>
</tr>
<tr>
<td>URL</td>
<td><a href="http://doi.org/10.15068/00156217">http://doi.org/10.15068/00156217</a></td>
</tr>
</tbody>
</table>
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.観点と構成 .................................................................................................................. 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」
4.2.1 ルーマニアの葬送をめぐる実践
4.2.2 葬儀後の死者と生者の関係にみる「農村世界」
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
4.2.2.2 魔除け、探索、殺害（ストリゴイとの戦い）
4.2.2.3 共同体とストリゴイ表象
4.2.2.4 共同体の論理

第5章 民族自画像の探求としての「ミオリッツァ」研究
5.1「ミオリッツァ」の民俗空間
5.2「ミオリッツァ」に見出された運命論と死の賛美
5.3第3部のまとめ

第6章 戦間期ファシズム運動と知識人にとっての西欧と民族
6.1レジオナール運動とルーマニア社会、知識人
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―

第7章 ルーマニア知識人の課題とレジオナール運動
7.1「ミオリッツァ」的運命論と運動原理としての犠牲
7.2「歴史の欠如」と歴史的主体としての民族への渇望
7.3第4部のまとめ

第8章 社会主義の変容における知識人と民衆
8.1社会主義権力確立まで
8.2独裁者による権力闘争の手段として
8.3知識人の生存戦略として

第9章 社会主義イデオロギーの破綻
9.1 キリスト教を生きる「農村世界」
9.2正教会の民族主義
9.3イデオロギーと民衆の実践
9.4第5部のまとめ

第10章 ポスト社会主義期の「農村世界」と西欧化
10.1「農村世界」における宗派対立
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
10.2.2集団農場解体と宗派対立
10.3民主的実践と西欧化
<table>
<thead>
<tr>
<th>項目</th>
<th>内容</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>10.3.1</td>
<td>滞在先D家</td>
</tr>
<tr>
<td>10.3.2</td>
<td>農民F氏</td>
</tr>
<tr>
<td>10.3.3</td>
<td>教師G氏</td>
</tr>
<tr>
<td>10.3.4</td>
<td>教師H氏</td>
</tr>
<tr>
<td>10.3.4</td>
<td>西欧との関わり</td>
</tr>
<tr>
<td>10.4</td>
<td>現代ルーマニアとキリスト教</td>
</tr>
<tr>
<td>10.5</td>
<td>第6部のまとめ</td>
</tr>
<tr>
<td>結論</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>郡</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>参考文献</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>欧語参考文献</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>邦語参考文献</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
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実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（ルーマニア正教とギリシア・カトリック）、戦間期のファシズム（レジオナール運動）、第二次世界大戦後の社会主義（ソ連型スターリン主義）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會運動体が、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、それにとどまらずルーマニアを起源説によって、ハプスブルク帝国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教会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とも顕著に現れた。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」文化の揚彫とみなされた農村へと向かった。しかし、農村の現実は葬送儀軌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「ミオリッツァの空間」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ー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じ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、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ー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じ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す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、レジオナー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、根本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、死の賛美への通底する自己犠牲、献身をレジオナール運動のなかにみ出す一方で、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・イヨネスク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、レジオナー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、西欧的普遍主義的強化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)からニコラエ・チャウシェスクCeausescu(1918-1989)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法西ス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た民衆によって、普遍主義的イデオロギーにとどまらず社会主義体制が民族主義的体制化をとめ、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。社会主義体制となってからは、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的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」を想像し続けている。

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実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Maramureș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・顕著な主たる原因を、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、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も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民国家の進出によって揺ざされ、西欧列強の政治的、思想的影響下で孤立を求めるバルカン諸国は、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らすをえなかった。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てもあって、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実在に関する理解、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は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で、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ランスの諸国民国家の人びとを襲ったのは、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と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ているのは民族や宗教ばかりではない。もう一つの根幹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別化している。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行われたの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いた。このように、ヨーロッパという概念と表現が、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いる。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「オリエンタル」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）を通じ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、民族にともづく近代国家の形成を希求し始めた。その中のある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）を探求するようになった。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、羊飼い、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、ソ連軍に蹂躙された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いかった。

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、とき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、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。この同化政策に步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、ハンガリーを通じ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、社会主義体制への郷愁と回帰願望などである。東欧諸国における反ソ的反体制運動は、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とてしまった。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、東方正教会、プロテスタントなど）、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線へ躍り出た。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存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には、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もなった。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おいても共存を欽ざえ、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の戦闘的無神論などにみられる社会主義的な建前は大きく異なり、ルーマニアの宗教事情は意外に広がり、あらたに国民統合の手段として利用される。実際のルーマニアでは、宗教はあらたに国民統合の手段として利用され、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おいても共存を欽ざえ、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の戦闘的無神論などにみられる社会主義的な建前は大きく異なり、ルーマニアの宗教事情は意外に広がり、あらたに国民統合の手段として利用される。実際のルーマニアでは、宗教はあらたに国民統合の手段として利用され、統合の機能や抵抗拠点としての機能を果たしている。
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のが、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、牧人など一般的の民衆は、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ていたが、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、むろん私立大学というものは存在しなかったので、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ねてきた特徴であり、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関係に現れており、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学歴の高まりやITの普及、伝統的なプロパガンダが洗練されたように代わり、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団体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、陰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、歴史的概念としての制約もあるが一般に広く通され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いたローマ帝国、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」と呼ばれることにもみなされるように、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もたれ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[Todorova1997]。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的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のユート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でも関心を向ける[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、文化的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」大衆音楽ともいう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礎語彙であるベース＆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」、旧ユーロスラヴィアの「ターボフォーク Turbofolk」などをその代表とされている。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とだけでなく、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ロ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し、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のもとで研究へと柴を導いたのは、彼の研究基盤としたユーロ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は違いないが、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るオースマン帝国の史料を用いて、オー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各部に位置するルーマニアの歴史、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。そうしたタイプは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農業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]。またサンプソン 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、社会主義の閣の部分に人々は気づいていなかった。そのことに社会主義国家も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
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存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の覚醒」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もとづく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的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「ミオリットサ（雉の子羊）」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、「ミオリットサ」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。比較神話学的な視点、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、知識人たちが憧れ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うし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トサ研究」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「ミオリットサ」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、歴史と政治のプロフェッショナルとしての「ミオリットサ」の世界であり、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ょうととする試みであり、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、「ミオリットサ」研究は、近代ルーマニア知識人のフォークロア研究を通し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、レジオナール運動を通じ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「レジオナー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ー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。レジオナー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・コドルエアヌ Corneliu Zelea Codreanu(1899-1940)というカリスマ的指導者を得て始まり、彼の幻想体験がレジオナー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クリスチャン的な影響を与えてながらレジオナー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とりあげて、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ール運動」では、知識人たちがレジオナール運動に参集した理由としてレジオナール運動における死の賛美と「ミオリッツァ」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ー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ッ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一現れと考えられる。すなわち、レジオナー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性格が、ミオリッツァ研究がルーマニアの農村的実質とルーマニアの国民主国家建設の課題をなす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とにある機械的、全一的な全体意志を一体化す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。

またレジオナー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強固に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、さまざまな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で絶対的な権力を強固にしたチャウシェスク体制において、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の破綻にいたるまで、さまざまな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
の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。これに、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、慣習的性をとらえよ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が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、自由の欠如に苦しむながらも、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対立と民衆の社会的、宗教的実践、および現代ルーマニア社会における宗教と呪術の実践について論じる。

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実践の関わりを考察する。そのため、民主革命から数年を経た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教の運動について論じる。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じ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みられる。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、それを受け容し、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り、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いえば、マケドニア人、ダキア人、トラキア人、イリリア人、ゲタエ人、そしてギリシア人、スラヴ人、ゲルマン人、ローマ人などである。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、イスラムを信仰するトルコという歴史的共通体験をもつ国家である。スロヴェニア、セルビア、マケドニア、ルーマニア、モンテネグロ、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、ビザンツ帝国およびビザンツ教会からの大きな影響をともにこうも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てはならない。オーストリア＝ハンガリー帝の干渉、ソ連による東ヨーロッパ支配、その典型である。しかし、そうした地域の歴史はもっぱらスロヴェニア、クロアチアなどの南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、マケドニア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、ポヘミア、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もっている。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、ラテン語、サラブ語、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り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、キリスト教を通し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ドラ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た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、軍事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世紀にはラ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、ヘレン主義とローマ教、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フリカ半島の全域、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・セルジェウ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るために、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、「ミレット」制度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示している。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特徴があるが、それぞれ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で紛争を受したことが、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」を渇望するのが、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くっている。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、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国的普遍国家、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ある地域のすみずみまでを支配するわけではない。人びとは、日常生活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的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かば、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レット 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「ミレット」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、ラフ系であり、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ラフ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 Macedonia とボスニア Bosnia 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が生じたのである。

この二つの地域から、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」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ク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系の11家族とカトリック系の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、社会学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、異なる集団は隣り合わせに住んでいる。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、このポ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維持され、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に関心を寄せ、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、これがポ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。ポスニア・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。

さらにブリンガは、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が公的な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むボスニア固有の次元で考察されなければならないことを明らかにしている。それゆえ、ブリンガは、イスラーム・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、ムスリムであることをもともと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。

こうしてブリンガ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別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別化される場合、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る。

これをネガティブに表現すれば、「火薬庫」とか「バルカン的状況」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クールにおいては、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うかもしれない。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、認識の絶対化を防ぐための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、プロテスタント化に近いと思われる。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幅広い自意識であり、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、
ブリンガ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。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、黒海沿岸地域のドプロジャ地方、南西部のバナト地方、北西部クリシャナ地方、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プカルパティア山地、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、下流でドプ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、ドナウ川が黒海から流れ込むドプロジャでは、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高原、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てさらにテンサ
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く進出している。

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まれ、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か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の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、その多様性は、国内の少数民族の多彩さの反映とみなすことができる。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（ジブシー）、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·カトリックなどがある。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的特徴を保つセーケイ人、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機能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拵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ーを形成し、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ーを築いた。またユダヤ人は、スペイン、ポルトガルからとロシア、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ー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融などに従事した。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。彼らは職業的な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・移民を行なわれたが、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ーの維持は困難となっている。

ルーマニア文化の多様さは、その内部における集団の多様性だけでなく、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、モルドワ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ート帝国、そしてバルカンでの権力の変化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、周辺の他民族の存在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、移牧を行う羊飼いとしているトルコ人や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 Vlahi 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 年にはアンジェーヤ、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換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パ・エリア Alba Iulia 府主教座は、ブルガリア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年には新憲法が起釄されて、ドイツのノルンベルク＝ジグマ
リングン家からカルロ Carol 世が迎えられた。カルロ 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
争を展開し、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年にはカルロ 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、クリミア戦争後のバリ条約(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まられ、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-German 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、クリシューナ地方、
マラムレシュ地方、パ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
しての領域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。合同教会は東方正教会と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年頃ルーマニア正教会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的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[Sen1982]。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た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、やがてカール国王による独裁、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年の民主革命によって、ようやく民主国家となることことができた。

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」的社會主義が支配的な体制となり、共産党が一党独裁をしめ立て国家を支配し、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えてしまった。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、彼らの肃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會主義政権を開始する。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68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もとづく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[Verdery1991]。

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拝を国民に強要し、一族を幹部に据えることで支配を固めていた。このようなネポティズム（縁故主義）からなる前近代的権力形態は、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、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家といえどもヨーロッパとは同一視することができず、ヨーロッパ的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にあるともいえる。

1.2.4 ルーマニアにおける調査村
本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5万8534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いない、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。

重工業の発達を目指した社会主義時代、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」な生活が現代にも受け継がれているがゆえに、ルーマニア民族の栄養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、農業関しても原始的であるとも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、観光だけのようすに思われる。

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」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、ルーマニアの現実は多様であり、地域的差異、歴史的差異はもちろんな存在するが、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。現在では、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、村人たちは、以前の土地が10haを超えて返還された。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、土地を再び手入れた農民たちは、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が労働が行われようになった。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かったため、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といえるのだろうが、村での調査からは集団化とそれに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そらく、従来まで所有してきた土地の私有することができなくなった。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、そしてアカ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」と問いかけて、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 Ethni、エスニック・グループ Ethinic 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。

ネイションの語義については説得的であるが、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 ἐθνὸς 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、フォルクローの用語で呼び、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。

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はみなすという点で、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・バンダイナー論を展開したフレデリック・バス 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、ネイションの概念とは相異なる。前者を基盤とし、その「われわれ」が一つの

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、近代国家という対象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暗喩的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・文化などに関じて、「～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、民族の歩手前にある存在を「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、ドイツのフォルク概念から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ウィルヘルム・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イデオロギー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って立て、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性としての自由・平等・博愛の精神を広げることになった。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デ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的回復であり、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。その考え方には立って研究者は、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）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たるスターリン（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、地域性、経済生活、および文化的な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、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、Нация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 Gelner 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は、対象的な意識による定義へと向かった。ネイションの本質は対象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、まず一方にネイションをなすべきと考えるようになったとき、あるいはそれらがすでに一個のネイションをなしているかどうかにかかわらず、互いに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で、人々の十分に大きな集団があって、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、まず闘争がはじめてあって、そのあとにネイションがやって来ることができると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、ある地域の住人とか、ある言語を話す人々とかいった、単なる範疇に分けられる人々は、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て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。ある範疇の人々がネイションへと変わっていくのは、お互いがそのような仲間であるという認知であって、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、集団的な連帯感は、他者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ないと思っ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ことを考えられる。現実の生活において、ネイションのメンバーは、自分が集団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は考えないだろうが、それ以外の要素、共通的文化、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られる。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、ネイションを個々の社会学的な共同体へ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い、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できる、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、スロヴェニア民族と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、筆者がイーミ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対立問題を考え、さらにルーマニアの右翼急進主義運動であり、大衆的宗教運動であり、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ー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。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、かなりの数になる。

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」をおく。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じ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、建築などを通じて伝えられる場合もある。また救済への途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[島薗1992]。

では、こうした宗教の一般的性格に照らしてみて、バルカン地域において指摘される宗教の排外的傾向は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う教派もあった。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。一方、現在でもボスニア・ヘルツェゴビナ、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

40
住っていた。
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）体制といえば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、ユーロコミュニズムなどが生まれた。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。サラミ
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も
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
ど政治的自由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の贫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會主義運動は、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上には多数あり、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
色々な立場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であろう。
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有所有あるいは資産の共有によって構成も
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、空想的社會
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

41
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岐にわたり様々なものがある。共産主義を体系化したマルクスとエンゲルス、そしてそれを実践化したレーニンによって、共産主義の定義が形成されていく。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、市民革命で確立した私有財産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（科学的共産主義）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共産主義として批判し、唯物史観と剰余価値説による科学的共産主義を対置して、共産主義革命は歴史必然であるとしたのである。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確に区别されるようになる。

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。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体制を制度し、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と考えられていたが、広義にはドイツのナチズムなど他国類似の思想・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た。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ていたが、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要論じてきた。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ことも難しいようである。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で、ファシズムを理解しがたい。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（パクストン 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はそれぞれの評価者によってつく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の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形態と批判する。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上げるべきは、あらゆる既存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、反権威主義などと、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いうべき未来に関して、伝統的な国家を基礎としない、新しいナショナリズムの権威主義的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多達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
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性の個人による命令のスタイルを指摘されている。

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して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。パクストンによると、宗教の没落、民族の没落、社会の没落、国家の没落、権威の没落、セクシー化の没落、美の没落、ルーマニアの没落、ポルトガルの没落、チロルの没落、オーストリアの没落、オーストリア＝ハンガリーの没落、オーストリア＝ハンガリー＝カ Italの没落、オーストリア＝ハンガリー＝カローラの没落、オーストリア＝ハンガリー＝カローラ＝ファシズムの没落、オーストリア＝ハンガリー＝カローラ＝ファシズム＝ルーマニアの没落、オーストリア＝ハンガリー＝カローラ＝ファシズム＝ルーマニア＝パクストン69。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ール運動にも多く見て取ることができる。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、オーストリア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 mantenerは、前近代の、後進的、未発達、無秩序、混沌など、西欧近代に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はない。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ものであろうか。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ー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、簡便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い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ように、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しない。しかし、普通に言えば、をもと知っている人や専門的なことについている人や、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と考える価値判断の問題だともえそである。だが、われわれが思うような知識人というのは歴史的に存在しているものありで、歴史上の知識人とみなされるのがち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も思われる。

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誇るフランスのサン・シュモン主義、すなわち社会的指導者としての「学者＝専門家階層」という概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察に入れると、もう少しキリスト教の「聖職者階層」であったといえる。さらに現代の知識人と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。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。

今日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とても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なす知識人もいた。

ところで同じ知識人という名が与えられてても、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。差異の一つは宗教的伝統であり、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。もうひとつは差異は、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、教会における儀式の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フ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、知識人と民衆とだからだれだけだ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・陶芸家のような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、食料の自給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、織物をしたということであろう。

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、時には激怒の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、すなわち直接の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。そ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、文書の文人であり、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かった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、羊飼い、水夫、乞食などまでが含まれているとしている。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を焦点に、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契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なる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、極度に複雑で多様な、多層的な社会構造を持つ「民衆」の実状をパ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」と）が17世紀には「エリート」と「民衆」のあいだに現われてきたのではないかと批判される75。

しかし、パーク自身は「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・相互交流があって、両者のあいだの境界はファジーであることを強調している。すなわち、ひと口に「民衆文化」と言えることは、男と女、都市民と農村民、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、なおじ地域でも職人と農民とは態度や価値基準が異なっているし、なおじ職人でも瞬発し職人と石工とはそれぞれ違った文化を持っているし、従来の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よって、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の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、はるか民衆というのは曖昧で、とりえずは普通の人びとを考えるといったやりかたである。それはに対しては「『一般の人々』という安易な定義では、せっ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、いずれもはるか民衆とはならないから、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った人びとと考えておくことにしたが、もう少し補足しておくこと。
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ることができな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々」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でいる人々であり、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現される西欧派とルーマニア正教会に体現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対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の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、東方帰一教会、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年のプレスト合同、1646年のウェゴロド合同、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にあり、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併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、プ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実践を通じて、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、信者の宗教的実践の中核を成す教会の結集を形成するため、正教会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実践が、大きく変化することなくたった。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実践を通じ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の民衆叛乱の後に、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はハンガリー人と同じ化され、一般民衆は農奴的な地位であった。16世紀にはいると宗教改革の波がトランシルヴァニアにもおよび、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り、1571年にトゥルゲ・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む、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ヴ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出した問題だった。さらに1596年にはプレスト 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 Lepold I 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、プ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的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拠には、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った。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、ギリシア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（フィリオークェ）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、以降カルル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
はアブセニ山地とムレシュ渓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
民族意識を築き上げる、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、セクーイ人、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
おける先駆をなすものであった。クライムは、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、レオポルト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ト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
を経てでも、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の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1891年にかけて、ギリシア・カトリック司祭サミュエル・クライを中心として、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続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、セクルー人、サクソン人による支配以前の地

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続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、セクルー人、サクソン人による支配以前の地

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続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、セクルー人、サ

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続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るものは第2部では、ルーマニア民族が、ハンガリー人、セクルー人、サクソン人による支配以前の地

請求書の内容は、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続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るものは第2部では、ルーマニア民族が、ハンガリー人、セクルー人、サクソン人による支配以前の地

請求書の内容は、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続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るものは第2部では、ルーマニア民族が、ハンガリー人、セクルー人、サクソン人による支配以前の地

請求書の内容は、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続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るものは第2部では、ルーマニア民族が、ハンガリー人、セクルー人、サクソン人による支配以前の地

請求書の内容は、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続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るものは第2部では、ルーマニア民族が、ハンガリー人、セクルー人、サクソン人による支配以前の地
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
t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、セクー
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越位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
がポーランドに及ぼしプロテスタントが正教に接近し、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う
け、1595 年のプ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だ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
いてきわめて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 Могила は、キエフの
ペチェルスキー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は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 domnului*80、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、認知とはいえても、自由な宗教活動を認めるとする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、政府によって弾圧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、国家との協定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・カトリックと共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廃止を確認する「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、さもなくば独立教派として認められ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規模的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であった。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。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の宗教団体は、バプティストBaptist、セブンスデイ・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を特徴としていた。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Baptistはネオ・プロテスタント最大の教派であるが、1912年
年に最初のルーマニア人教会がブカレストで設立することに始まり、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年国家当局はペンテ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続続した。公的地位の承認要請は1924年と1929年に出されたが、政府はこれを拒否した。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数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との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的方法の踏襲であり、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かる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の間の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あり、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。まずソビエトによる教会立法の厳しい条件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ボ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爱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されることになった。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・シュプツキー大司教の死去は、世界的に知られたウクライナの代弁者を失うことであった。1943年にソビ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ビ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頼があった。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。

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

60
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、西欧化的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きわ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は遅れていた。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同様な民族主義的熱意を示し、そこで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な位置づけられる。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。儀礼がたなる形式的行動であると考えるならば、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アイデンティティをもっている。儀礼を通してアイデンティ
イティを確認し、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礼拝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・パ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。パ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・カトリックが礼拝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下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・カトリック教会とそれに帰属した。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、その聖職者が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。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、一般的にルーマニア人信徒は、旧来の正教会の礼拝と教会規則からなる宗教の実践を強く保持することでみずから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、日常の宗教的実践には変化がなかっただといえる。
第３部 西欧の近代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化を対置する経緯を確認した。

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る、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」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「ミオリッツァ」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化に求めることがなる。本章では、近代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連係が必要だった。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った。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違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、以前よりも急な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、あらゆる文化的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。これらの特徴を通じて、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が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って、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探究の成果という形を取っておりそのであるが、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と他称されていたこの人々、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、knez（あるいはジュデツjudeț）と呼ばれる首長、ヴォイェ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た[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、クリミア戦争後のバリ条約（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。オスマン帝国の宗主権下にあってギリシア人ファナリオットが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であった[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、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。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教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、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 Mioaria」が死の表象と深く関わり、また「ミオリッツァ」とならんで国民的パラードとされる「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的に次のようないくつかの段階に分けられる。

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、夜の家のなかでの床のなる音、歯が抜けること、また猟犬が家の近くで鳴くこと、めんどうか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はぐしたり、時計を逆さまにしたりすることが示されている。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あるいは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、家の上に柱を立てた習俗があった。また、家の前に穂の木か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[Vladutiu1976:407]。死者は服を変えられた後で、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ていた。

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、家の人たちは「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がある。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りくる。魂が休息するために人々は魂の家の用意をして、家の裏にひとり下がる。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かったが、人々は踊り、軽口をたて、笑い転げた。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影響の名残と考えられた。通夜の間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、一種の死者崇拝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、老いを讃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異質に見えるので、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で解放するためものだと考えれば納得でき思われる。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]。

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。

葬列の構成。葬列の先頭は12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。葬列の途上で十字路や橋にぶつかると、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ものである。

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とり、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ものである。

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。参列者全員が土くすぐれ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、埋葬のために棺を持ちあげるとき、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とがある[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、後者は死者を肯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。
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、またそれぞれ地方の民衆の祭りの食物と同様のもだったStahl1939:215。

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。

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古来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mosi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立ち戻ってくる。

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がなにより恐れたことは、生きている者がしつかりと破ったり、正確に実行しなかった場合に、死者が他界への移行に失敗して生者の世界へと立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、供物を捧げられ親しく迎えられる。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チック・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。もちろん彼は吸血鬼ではなく、写真のプラン城に吸血鬼がいたわけではない。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、たまきに通路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、死者をめぐって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、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、邪魔を持た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をつながる。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を、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い。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、吸血鬼を掘り出す決定を行う。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。発掘は夜の間に行われる。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が、生者が宗教的な規則を守ることを求めることを強制する。遺体が腐敗しない理由は呪われた肉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。これらの人体のに、人間の外観と吸血鬼の肉体的な様子との差異がみとれる。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、吸血鬼の心臓を焼きることで、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蔵に結びついており、これらのうち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。葬儀の後での死者的運命は、他界への移行を無事にすまして他界に住み家を確保し、死者的国の住民となるか、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的国へといたらず、現世にどまりストリゴイとなるかである。この他界の住民で、それストリゴイで、とともに象徴的には、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、豊穣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のである。ただし、他界・死者的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的日にただ戻るだけで、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的身を案じ、他界で死者が苦しまぬようにすると同時に、死者的力が共同体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、現世にどまってしまった存在である。ストリゴイは、現世にどまり、共同体に回帰してくるので、死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的な存在となる。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むようになった。しかし、農民が墓へ供物を捧げた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れ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であろうか。

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考えられたのである。

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も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ということである。このようにルーマニアのフォークロアのなかには、死と死者をめぐってキリスト教と異教が深くからみあつ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「ミオリッツァ」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「ミオリッツァ」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、「ミオリッツァ」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「ミオリッツァ」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「ミオリッツァ」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1人の羊飼いを殺害しようとする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。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、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ッツァに知られられた羊飼いは、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／わたしたちは結婚したのだ／
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。
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
そして星々が蝋燭となろう。

この一節は、羊飼いの死を結婚式に改め、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すさせる。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晩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、パンを我が肉と考え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するイエスと、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、「ミオリッツァ」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にわたり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き、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、最も価値ある美しい衣服を婚約者に着せるかのようだったといわれる。その両親に理由を尋ねると、それは結婚の持参金だと言えた、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りだったようである。

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、花嫁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「ミオリッツァ」に見出された運命論と死の讚美

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「ミオリッツァ」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、実に多くのミオリッ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、やがてレジオナー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、「ミオリッツァ」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。「ミオリッツァ」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「ミオリッツァ」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ッ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、「ミオリッツァ」の一節 Și de-a fi să 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、幸運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だとか、星がそういうものなのか、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、彼らに解釈のなかで、運命論的傾向というものに否定的な意味はなく、「ミオリッツァ」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「ミオリッツァ」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」 [Alessandori1866]

研究者のなかには、「ミオリッツァ」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、「ミオリッツァ」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、「ミオリッツァ」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ッツァの羊飼いは、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ものである」 [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からという。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いう。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、
ミオリッ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ので、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懐くことを許してくれるであろうということである。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、社会経済的な現実に由来するものでなく、世界と人生に対するルーマニアに特殊なものその中に由来とされた。

カラコステア Caracostea (1879-1964)は、もっとも熱心に長くミオリッツァ問題に従事した人物とされる。その特徴は、先に触れら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「ミオリッツァ」解釈の哲学的傾向の最後を飾る。彼は、先行するこれらのが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」の観察と関連させて「ミオリッツァ」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や関係がないばかりではなく、人々が世俗の目を通じて、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。ミオリッツァにおいては、宇宙全体が姿をかえる。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これから見られるばかりであると考える。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「宇宙のキリスト教」と呼んだ。「ミオリッツァ」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、それは現代人の中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「ミオリッツァ」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系の成立については「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せたのであり、また救世主の死と復活によってがあがれ、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系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、再び見いだすこと可能にしていた」ので、「歴史上的出来事が、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、ルーマニア人は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が入り混じった「ルーマニア的なるもの」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の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ルーマニア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黒付けを与えるためには、現存の農村文化に民族の本質を見出されねばなかった。そこで民俗学、フォークロア研究は、ルーマニア民族文化的「発見」という知識人たちの課題を担い、大衆主導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るものの連続性を見つけ出し、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とりあげ、この運動が多くの知識人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、既存の政治勢力に敵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びにあり、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、それは既に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 レジオナー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との合併、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に支配された封建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、鉛、アンチモン、ピスモス、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人に増大した[ロスチャイルド1994:317]。だが、その道は険しく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地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プ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世界との接触を農村にもたらす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。そのために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とめたが、借りるために担保や保証人が必要となったため、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貸し始めることになり、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]。


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役割を果たすことになった。このようなルーマニア正教会が政治と深く関わるのは初めてのことではない。ルーマニアの歴史においてキリスト教と世俗権力は、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。近代に入ってからは土地改革をめぐって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 Galitza から大挙して移住してきたことによった。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、市民権がなくために官吏、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、商業や知識職に暮らばから従事することになり、その子孫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にあって、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エ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党団体が結成された。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ール運動であった。

レジオナール運動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、神秘的な雰囲気のなかにみることができる。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ー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、従軍後はポ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。しかし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年にドイツのベルリン大学へ留学したが、反ユダヤ主義学生运动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ー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、大天使ミカエルの現れという獄中での神秘体験に基づいている。現れたのが大天使ミカエルであるということは、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質は、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」Frăției de Cruceを創設し、この集団を通して、疑似軍事訓練、遠足、ハイドゥク（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(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た。

レジオナールの組織構成は、クイブ Cuib（巢）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。政治集会を聞き、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、それ以後、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権の活動を停止させ、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至った。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、過去の経験でも十分である。いかなる暴力も、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」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絶めたのが、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、証言のかどでコドレアヌを告発した。1938年4月16日、コドレアヌは証言罪で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、エリアーデ、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くば、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、幾人のエピゴーン、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行くことになる。

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うことができる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、理想主義と土着主義をもたらす革命を主観的には誠実に祈求した。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、かつて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ってよいであろう。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Butnaru1992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。さらにバイロン的な美貌、不可解な行動にみちた短い生涯によって伝説的存在となったレジオナー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。レジオナール運動は、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いたが、チャウシュエ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は、なおもやむことはない。ファシズム運動と知識人の関係は、ナチへの共感をあらかじめに表明して活動したハイデッガーの問題など深刻な課題として残されたままである。

そもそもレジオナー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、レジオナー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、アクサに集まった知識人たちと親しくつきあい、その影響で、レジオナー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、レジオナー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、レジオナー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識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ー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。

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ー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
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ール運動に深く関わっていくエリアーデの姿が衰切をもっ
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懸んだのか、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
の有無を焦点にとりかえし行なわてきた[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ール運動との関係
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
るのを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ール運動に賛同して
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
レジオナールは、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しまった社会的政治
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ー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、とくにレジオナー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

このエリアーデ問題を考える際のうべき方法には、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。その作品内の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、本論考は後述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人とレジオナー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。

レジオナール運動に関与し、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の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ール運動へ関与し、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、レジオナールへの弾圧が強まるとき、エリアーデもレジオナー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ントリウムへ送られ、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将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、不自然な沈黙がうかがえて雄弁にエリアーデとレジオナー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ぼられる[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のもと、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が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、近年では日本や欧米のラジオナール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べきであろう。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てるることになる。とはいえ、エリアーデを含めてナエ・ヨネスクの周りに集まった者たちは、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る。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うずくまってきていると思われる。

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のようにエリアーデ宗教哲学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つつも、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も多くの 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、領土の野心が全開する 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。その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ることもあった。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ものであろう。ブラ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。もともと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 月には収容所へ収容

90
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ザ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が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。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ぐ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、悪く言えばデマゴーであった。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後に思想家となって記した言葉からは、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にみるべきものはないようにも思われる。彼に影響を与えられたといわれるのは、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はない。1930年代のルーマニア知識人のほとんどすべてに影響を与えたとみなされるヨネスクの思想は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、指導者崇拝などによって示され、ある意味で右翼反動の極みと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の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、カル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「指導者崇拝」ともとれるレジオナール運動の有力な思想的指導者となつた。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、物議をかき立した[Calinescu2001:656]。彼を敬愛する弟子たちでも反発を示し、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を魅了された弟子たちはそのようすうる顔ぶれをそろえ、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、ウェーヌ・イヨネスコ、ウ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とも共通する強迫観念やさしされた政治状況、あるいは終末論的気分があったであろう。


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を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霊団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た。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ットになっていった。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拝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ール運動

19世紀以来、「ミオリッツァ」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中にレジオナー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つなげ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ール運動に関わった知識人たちと、レジオナール運動とは一見無関係にみえる「ミオリッツァ」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考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、レジオナール運動に参加した知識人もまた、「ミオリッツァ」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為には共通する内在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。

「ミオリッツァ」研究とレジオナール運動をつなぐものは、彼ら知識人たちがレジオナー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、死者への崇拝は、レジオナー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ール運動における死者崇拝の例を挙げている。こうしたレジオナールの死者崇拝は、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从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ーグ言語の常套句でもある。だが、レジオナー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。彼らの感覚を揺るがない生き生きとした象徴的表象が、レジオナー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。さらさらすれば、あれほどの知識人たちがレジオナール運動に参集したことをルーマニアの思想状況に当てはめ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ー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たれば、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。いかければ、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の原形を解釈することができるのだろうか。
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「ミオリッツァ」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質は、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、獄中の大天使ミカエルの顕現体験したことからも当然である。むろん、右翼急進主義というものが神秘主義の縁着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、狂信的に絶対なる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、宗教的といえども、大衆行動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、また大衆行動のレベルでは、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義勇主義という現実路線が、再び初期の宗教的性格へ回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義勇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、カストレトの知識人たちがぞって弔辞を捧げ、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演じ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活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、レジオナル運動に参加することとなった。そのなかには、レジオナ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霊気のほうがひと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るものは、レジオナ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「ミオリッタ」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る生々しさを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非常によつまがりをもっているということの表れとも思われる。

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、「ミオリッタ」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」の発現(エピファニー)と関連させて「ミオリッタ」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である故郷、ルーマニアの野や村に似てさえも

95
いない。ミオリッツァにおいては、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、「ミオリッツァ」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放するものであると。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じて、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「ミオリッツァ」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を進めた。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の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で世界を剥奪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を与えられ、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過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ー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ール運動に彼が理想とする宗教性を見出し、レジオナー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。このレジオナール運動のもと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。

「レジオナール運動は精神的、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、レジオナー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ール運動は異なる意味をもっており、レジオナールの勝利は、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ー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ール運動の民族再生に果たす役割の評価は、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。

「レジオナー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]

「私が感じた共感は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でからレジオナールを愛し始めた。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ー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ール運動が示す神秘主義的傾向のなかで特徴的な位置を占めていた。

「どんなに悲劇的かつパラドキシャルにみえようとも、戦争は若者になんらかの人生の希望をあたえるものにしかあることを認めなければならない。また疫病病がたとえ手腕を天に差し伸べて、死にたくないと叫ぼうとも、今日、若者はなんの他を、少なくとも死によって犠牲にできることを望み、ほかのどこでも見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 & Manoilescu1934:21]

「レジオナールは死を愛する、なぜなら彼の血がレジオナー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。・・・死は貧しい人間の堕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ー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、レジオナールのメンバー
ただしど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て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「ミオリッツァ」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酔であり、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枠組でもあったろう。

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まれ、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年に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エンリア半島へと移り、その後のフン族の四散によってスラヴ系統の移住が進め、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、トラクシルヴァニア、モルドヴァに収斎していく。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、トラク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年にはアンジェー家、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
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・モトルは、1904年に出版された『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の『ルーマニア文化における批判精神』 (1909)，ゼレティンの『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)，ロヴィネスクの『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、またはルーマニア性を、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の境遇にある。（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。アダム的な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―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。その史観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、歴史の数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「ミオリッツァ」の解釈もまた一刀のものに切り捨てられる。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方である」[シオラン 2013:169]
そして、「ミオリッツァ」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、意気消沉させるようなグロテスクなもののが劣等性を基準で判断しているから」[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、不安定を喫しているが、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」ということが読み取れる。エミール・シオランはもとより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リ体制下の激昂を目の当たりにして、完全に集団主義にとりままれていたのである。『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る」[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の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なばならぬ」[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と疑問をなげかけでみよう」[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んぬ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表象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]

このような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、近代主義の視点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な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いてきた「民間伝承」なるものの、極めて根強く、社会の変革に備え、また久しかった時間の流れに備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・・・・・・に宗教史、歴史哲学者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は思われるが、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、レジオナー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問題を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、非常に宗教的な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。この宗教性はむろん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支えているからである。

第7章で示されたのは、知識人が賛美したレジオナー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「ミオリッツァ」の羊飼いの無抵抗の死が結びつけられたのが、ルーマニアの宗教的ともいうべき、ある種の宗教性を介してであったということだった。レジオナー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、ミオリッ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なす知識人たちの価値意識を涵養する詩的空間であり、その感情のなかで運命論と死への感受性が強調されたこととは共通であり、それによって右翼急進主義運動のもつ有機体的、全体的な全体意識への一体化によるルーマニア意識の自觉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、知識人たちが覚解するルーマニアの「歴史の欠如」によって、立証不可能であっても信じることのできる民衆文化的連続性を証明するフォークロアとくに「ミオリッツァ」研究に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。

レジオナー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関連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るとと思われる。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む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を通じて、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、とき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。この同化政策に步調を
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、彼はルーマニア・ナショナリズムを直接利用した政治的指導者はルーマニアにはない。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、共産党内での権力闘争、ユダヤ人指導者の排除、個人崇拝の強要、マスプロパガンダの多用など共通する点が少なくなかった。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拝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ムにも存在する。聖者崇敬の基礎をなす聖遺物崇拝や墓地巡礼、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。個人崇拝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な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・ドプロジェアヌ・ゲ
レア Constantin Dobrogeanu-Gherea とクリスチャン・ラコフスキー Christian Rakovsky とクリスチャン・ラコフスキーという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、アナ・パウケル、ラコボヴィチ、コフラー、など共産党の指導的な人物の名前が挙げられる。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かだった。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、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 [Shafir 1985:25]。

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向的な指令によって、クリステスク Criştescu 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、指導者にクリステスクを選出した。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ャプレシュ Elek Kőbös 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、国内で非合法状態に置かれ
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、見通しはただず、民衆からの不人気がいちじるしく、内部では激しい分化が進んだ。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の状態であった。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 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 Ştefan Foriş 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く。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 Bessarabia、ブコヴィナ Bucovina、ドブロゲア 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と決はないが、ルーマニアにおける社会主義運動が大衆から離脱する原因となった。そのため、ルーマニア大衆は共産党を外国勢力とし、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中には非ルーマニア系の少数民族の出目であったこと、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権力の政治的経過を経じ、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する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将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。続くラデスク将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のであるアナ・パウケルが批判された。この背景には党内部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Vasire 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・デジを中心とする党の内派がモスクワ派を追い落とすための権力闘争だった。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」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を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继续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。
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令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攻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拝と一族の登用による王朝的で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つまり、政権の基盤の危機的状況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況に達し、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、ソ連との関系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ことに、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 112、
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、プ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った。

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、当初の逮捕は 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
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を従からの親友であったが、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務院の議長となり、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の参加を断らず、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取る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接遇した。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」とみなされがちであり、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ール・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難堪を買ったが、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、特に第二次世界大戦中からと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）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を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・スロヴァキアの政治家、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に国を共産主義者を改革し、以前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きた。

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が決定される。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れた。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示す人間にとっては、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わ印象的だったのが、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考えられる。チャウシェスクは、集会や肖像画への敬意という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を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、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まならなかった。1980年代末、市民が広くに商品が無い商
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営テレビで放送され、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、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。　

一方、ソ連では1985年ミハイル・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ェア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。共産主義体制への郷愁をともなった崇拝への参加者は、むろん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、経済的な状況に関する郷愁だった。これを個人崇拝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拝する墓地での共同の営みがはじまっている[Cioroiiana2005]。

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
くが生存に追われ、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おな、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いかった[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に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人の存在形態に対して、筆者において第三の知識人
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レア 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 Pasu 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、その関心は認知論、文化哲学、哲学の人類学から存在論、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 Ackerian と知り合い、レジオナール運動に参加する。ノイカ自身、記憶喪失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、ハイデガーやこれらの翻訳家であり、西欧的哲学の泰斗としての側面を、かつてレジオナール運動に参加し、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・リシェアヌ 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むもようとしたのである。

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な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义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ェシュ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的要素が強調された。さらに言語変更の改革も行われて、ラテン的な綴り方からスラブ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であった。

一方、チェシュ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したチェシュク政権は、支配の正当性をもたらす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、チェシュク族が書記として1965年から1974年にかけて権力を強化していく過程で、チェシュ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社会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、チェシュクの政策は、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。チェシュクの1971年の7月テーゼでは、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との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争奪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とりこみ、知識人のうっそうも言説の影響力を確保して権力に接近し、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、民衆の感情を動員して民族表象が用いられたとしても、そのプロセスはもろもろ単純ではない。知識人と農村の人々との間には、大きな溝があった。それにしても、農村において民族というの、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存している地域では、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き、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、自らを農民と差異化しながら、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レ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を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、体制に従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ながら、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。こ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。

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かと思われる。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。したがって、社会主義体制下での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た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てきた農村にお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。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って、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っ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ってもよいであろう。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個々人々は、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。それらは都市部においてはより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っても理解できる。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っ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って、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だろうか。筆者など外国人がこの挨拶を行うと、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間の規範を構成し、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。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囲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、これの性的分業は性的分離と同時に生産および再生産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である。良い子であっても、はいたいというスカートがいつも短いと非難される。教会内での秩序については、男性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口までしか女性は入れなかったが、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も多くの問題があり、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堕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霊魔の性が女であるとも主張される。たとえばマラムシュの人々は、人を迷わせる森の女の誘惑に騙されないよう警戒される。病気は女性
の形で家に入ってくると信じられており、新年とエスターには初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、従来の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うとしたところにも、家長主義の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悪意についての倫理的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ぎ、従来の民俗的慣習の上にたた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の住民に対しても、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も、それが何かがわかる。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、ある種の療養が生じていた。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なのかで重要な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に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、東ドイツのハーネッカー体制、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たたるものであり、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ずくむ一人的の老人の姿しかなかった。

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えられており、ある意味で社会主義のイデオロギーは民
衆の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た。

そうした支配の危機のなか顕著になったのが、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、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と思われる。

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ん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ったので、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、インタビューの少女の少年少女による経歴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をで、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良い友人がいる。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、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。

このような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的行為と交じり合い、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、当初ブルガ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懸念が反映され、またカルヴァン派との関係にはハンガリーとの外交的関係が影響した。それに対して、ルーマニア第2のキリスト教教派であるルーマニアカトリック教会は、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。とくにパブ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徹底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を施することをもとに今示された。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る。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理由には、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か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よ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は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、民衆の生活のなかに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権力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って、支配者はより権力の強い立場に本能的にすりよりようとする。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、家庭の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っ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いった。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、だいに機能不全に陥っている。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られなかった。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に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は問題となったのは、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もわからない品物、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、店に店員に見返りを図られなけれ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、引き継ぎせるようになった。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々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、限界の緩和、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目をぼかしてあずかった。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、そもそも共同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してあるのであるが、ルーマニアにおいては特に経済計画、必要な資材、労働力の確保も関係していた。中央経済計画が社会の周辺へ広がるにつれ、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、地方の勢力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言えるであろう。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っ
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実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
ぐって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らない者と
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
を通じ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
足は友人間に支離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、社会的利害をめぐって人々がパ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。平等を棲舞台とする社会主義は、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寄せている。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当
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ヴを強化するか、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拝と中
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拝の強制は
強烈であった。日本の天皇崇拝を思わせる教育機関での肖像画の掲示、党大会はもちろ
ら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、自由の欠乏に苦しみながらも、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拝、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あるむな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士着化119してきただけに、社会主義イデオロギーがその理念の純粋性よりも民衆の同意を得るために士着化120を試みたのだとみなすことができるであろう121。だが、こ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 章のまとめ

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について論じた。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な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当し社会主義体制下での分認をめぐって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をその反映であるルーマニア主義を涵養することとなり、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と見誤る夜郎自大の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、慣習的心性をとりこむために、土着的な原理としての民族主義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帯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、大学を出て合理的な世界観を持った教師や技師、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、文化的な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月から1994年4月、そして1995年1月から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。残りの人々は、村人たちがセクト Sect とかポカイット 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環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っ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ギリシア・カトリック教会の財産の返還をめぐって対立が顕著化していた。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、両者は親密に立場を異にしていた。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既成の状態を引き起こした。そ
の一方で民主革命後は、セクト（あるいはボカイット 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侵食している。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となっていたのは、他の二宗派が共存する村と同様に、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、当然ニカ所でのミサは同時に行えないので、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用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。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。

この宗教対立が根深いのは、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いても通婚や近所づきあいが行われ、家族内でも、夫と妻、子どもの教派が違っている場合、さらな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、口も聞くと、挨拶もしない関係になっている。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。それが習い性になっていたのである。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ものであると言われていた。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いたが、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って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い取った。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、この問題は裁判に持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、強制的に正教会へと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、カトリックに手を貸すために司祭を送り込むのであると考えられる。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ことを指摘する。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、干涉を受ける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対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、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。死者の日に墓地で蝋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、セクトの人々は宗教の解釈に基づいた独特の聖書の字句解釈を行っている。これに対して、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で対抗する。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、筆者が当初は充分に理解していない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、筆者にとっては同様のキリスト教と思われて対立的理由が実感できなかったが、村に生きる人にとっては深刻な問題であったことがあるようになった。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、ある村の管理保存をめぐって、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、村落内からみ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、単性論であろうが双性論であろうが、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、やはり背景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憧憬などがある。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、島英 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があった。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、学校教育の中にきちんと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強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。
村人たちは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」、「司祭は輸血が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、信者に対して権威な権威を押しつけないことに共感する。かつて正教会の司祭は、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る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る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である、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ビ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多少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に垣間見せていた。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的ともみえてしまう。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信頼を感じたのだろうと思われる。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。その後は、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る。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はあるはずであるが、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に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るときに、個人崇拝、指導者崇拝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関係性を考えるのではいかがかと考えていたが、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、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ため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、農民たちは迷っているとき、いま土地を取り返さなければならないとの助言したことと、村人のギリシア・カトリックへの復帰、改革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、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、双方の側からの顧りは一方的であり、あからさまな敵意がみちっていた。その顧りを筆者は、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だろうか、現在の時点で疑問である。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 民衆的実践と西欧化

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、それを充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。方法論に関しては、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す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労してきたらしいが、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
農業を兼とともに行い、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っているといいつついていが、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同士の居心地の悪さでもいうべきものだった。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、実に堅実な一例であった。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ったらしい。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ったが、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、彼にとってき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る。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かったためなのである。この家族は実質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み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がある。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ったにもかかわらず、その利権にはこだわらなかったようである。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氏は充分に理解することはできなかったといえる。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った。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することがなかった。ある意味で、成熟したバランスのとれた考え方をしている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かったように思われた。

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が、村人を少し見下す雰囲気も感じられた。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のごく一般的な態度なのであるが、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。「変わる」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、「変わる」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。西欧の暮らしき accordionなこと、땜에 어개해서、 다르거나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嫉妬もあったようだ。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充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、首都にかかることもあった。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。外国人との交流に積極的な人たちは、その個人的なイニシアティヴ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出し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。単調な村の生活なので、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き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、カトリックの村人が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ヴ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な紹介され、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、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って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・カトリック教団が、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供養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、西欧的な価値観はむしろ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実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実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、民衆の宗教的実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、民衆の宗教的実践の場に、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定されており、一般信徒は慣習的な行為からなる宗教的実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、伝統的な宗教的実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実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、慣習という言葉を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、これに先行研究
と照らし合わせること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な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、教会の前に人々は十字を切り、日曜日には教会は滿員となる。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れていることもある。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、日本から指導者を迎えてくると、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であろうか。

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労を話し、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くない。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よる。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ろうか。

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じ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ことである。宗教が村人から、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 テープ」「エルサレム・ポスト」、「スコッツマン」、「BBC、CNN」なども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。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築か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行して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ルイ県タナクも貧しく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るのが、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・コルゲアヌは、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る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、ダニエルが神職者としての経験がまったくないのにもかかわらず、彼を神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、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ルイ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ェルを「子供たちの家」(児童院)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降下していた時代であった。イリーナは、孤児院でキッツァという女の子と仲良くなり、一緒に音楽を間いたり、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、働くようになった。

事件の経過は以下のようなものである。2005年4月5日、イリーナはルーマニアに戻って、孤児院で一緒にいたキッ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、悪態をつくるようになった。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。急拝の担架の上にぐったりとし、嘔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、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、裁判を改めて、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2人は、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、現代の法律で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。

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容された。しかし、刑務所内での生活態度から仮釈放が認められ、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であ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の行なった社会学調査によると、ルーマニアにおける宗教と呪術との深い絆が指摘されている。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。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、占いと並んで呪いをとることもあるという話も耳にする。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、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。

昨今、悪魔祓いは別に話題となったのが、魔女に対する課税問題である。財政赤字に苦しみながらも政府は若者を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、また占いを政府に認められたことを喜ぶ魔女もいたと伝えられる。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って、呪術が盛んであったことがわかる。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、そうした呪術の噂をきくことはなかった。だが、現在、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なければならない。こうして、キリスト教と土俗的な呪術の二重性を生んで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]。キリスト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生むことになった。ルーマニアにおいては、伝統文化に深く包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って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。これもまた文化的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たれた戦間期知識人たちのレジオナー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、宗教的実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踏み出した。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、東方帰一教会、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、政治的存否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、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に思われる。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、内向きの傾向が強く。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の献身を要求するひとつ世界観である。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うべき集団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、いわば表現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スト、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す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、その言説の原形のようないま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。現在の日本は右傾化傾向と同じく、普通の人がナショナリストックに興奮するというわけではない、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単純な言葉なのであり、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業であると思われる。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び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、またオリエンタル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かったのである。

知識人による「ミオリッツァ」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くかった。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ことになった。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ール運動として現れ、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、運動の多くがナチスやファシスムの模倣を示しているところに、民族主義すらヨーロッパへの追随という形を取らざるを得ないルーマニアの宿命をみとることができる。

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、それにとらえ個人崇拝に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拝、チャウシェスクへの個人崇拝は、毛沢東や金日成への個人崇拝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消えない。こうして西欧性に対置される独自なルーマニア性も、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。
そうした個人崇拝を強要され、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、しま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しているが、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。
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、このイエスの教えを「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じる者たちによる教団を形成した。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宽容令が出され、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、東欧がローマ教皇を中心とするカトリック、西欧はコンスタンティノープル総主教を権威として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。

ビザンツ皇帝によって経済が発展した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少ない。9世紀にビザンツ帝国の下に入り、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世紀に入っていた。中世にはワラキュア公国、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年には第一次世界大戦後の講和条約による国境変更に伴い、ワラキュ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。

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ようになったで成立した東方公礼カトリック教会（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ャ・カトリックGreco-Catolicとよばれる。

イタリアのムッソリーニによる戦闘的ファッシ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。

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、ヨハン・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特性で知られる。コドレアヌは革命派の神話体験（大天使ミカエルの顕現）をきっかけにして、「大天使ミカエル軍団Legiunea Arhanghelul Mihai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 Legianăを用いる。

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、政治体制の基礎となった。

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、グリゾフにわたる正教神学校の時代からトリンデン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に現れた。ロシア帝国成立時に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。

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。

もとも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、第一次世界大戦の初めに存続した。敗戦によって帝国は瓦解し、多くの国民国家が生まれた。

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。ルーマニアの詩人ヴァシレ・アレクサンドリによって採取され、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。

1901年に、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年に争議を指導したとして逮捕、1944年まで獄中ですごす。はじめはドフィティナ収容所、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 ユダヤ教は、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。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、かの地でのポグロムから逃れてルーマニアに定着した。

17 タルコット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拝するため「アリーに従う者」を意味するアレヴィーと呼ばれ、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著的なイスラ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 Ḥājjī 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着、教団の組織化は15世紀初めから16世紀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う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、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がコンスタンティノープル教会に差し迫った結果、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。もとを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の支配下に初めてのオスマノ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ノ帝国からの独立、国民国家の成立とともに各教会が自立した。

オスマノ帝国とは、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を占領した結果、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の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ノ帝国からの独立、国民国家の成立とともに各教会が自立した。

オスマノ帝国とは、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を占領した結果、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の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ノ帝国からの独立、国民国家の成立とともに各教会が自立した。
オスマントルコ帝国領とした。これらオスマントルコ帝国の拡大により、ブルガリア、セルビアは完全に臣従することとなり、バルカン半島におけるオスマントルコ帝国支配の基礎が固まった。バヤズィト1世はペロポネソス半島、ボスニア、マルインタを侵攻し、フランシスコイド系を含むヴェネツィア、ドイツの騎士団、バルカン半島の諸民族軍を十字軍を結成し、オスマントルコ帝国を押し戻そうとした。しかし、1396年ブルガリア北部にポロポネスの戦いで十字軍は破れ、オスマントルコ帝国はさらに領土を大きく広げた。さらに、1402年アラカンの戦いでティームールに敗れ、バヤズィト1世が捕虜となったため、オスマントルコ帝国は1413年まで空位状態となった。さらにはアナトリアがティムールの手中に落ちた。バヤズィト亡き後のアナトリアは、オスマン帝国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、パルチャンに安定した支配を広げた。こうして高まった国力に背を向け1422年には再びコンスタンティノープルの包囲を開始したが、ついに東ローマ帝国を滅ぼし、コンスタンティノープルは以後オスマントルコ帝国の首都となり、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プ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トルコ帝国領となり、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]。
年にキリスト教を公認し、330年に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、後世バイ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。現代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]。

トラスティーヴァ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への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。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。

カトリック教会は、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、後にイスラム教、後にイスラームが生まれ、いわゆるセム一神教系に属するが、父なる神、子なるイエス、聖霊という三者の存在を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者の位置と一つのペ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的教会がローマ・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離という事態を迎えた歴代の教皇によって、カトリック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。

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は改革を進めた宗教運動の総称をさす。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。

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年に死去。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統合したレーニニズムが影響力を高め、後にマルクス・レーニニズムとして定式化されていく。実際には、このマルクス・レーニニズムというのは、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ニズムの継承と発展」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、反帝国主義と新進国革命を主張した。ロシア革命後も反革命勢力による攻撃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。

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、ときにギリシア・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。

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される。
る。だが、マケドニア語とブルガリア語はひとつ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。

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の祖先であるとされている。

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1千年頃の墓などを見ることがある。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、言語の系統を明らかにするのは難しい。トラキアが行政区の最初の記録は「イリアス」で、トルカ人がトラキアを支援して戦ったと語られる。なお「アレッサニア」は、ateursキャンプがトラキア戦後に築かれたという話がある。本格的に記録に現れるのは紀元前5世紀から、ヘロドトスは、「歴史」のなかでトラキア人について、人口・勢力ともに有能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、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・支配によって消減した（金原1998）。

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集団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ばされた。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。

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世紀に古代ギリシア・ローマの史家によってその存在が記されてきた。

バルカン地域南部で現代まで続く活躍を示してきたギニア人は、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、現在のギニア人は、後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、アラブ系人等との混血、古くからは南のアラブ人、エジプト人、東のトルコ人等との混血し民族国家である。前750年頃からは、ギニア人が都市国家を、バルカン半島の海岸地帯を中心に多くの植民都市を建設した。古代ギニア人は、アテナイ、コリントス、テーベなどの多くのポリス（都市国家）が並び立って、民主主義の原理を築いた。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、ギニア王国に国を形成す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には、戦争が絶え間なく繰り返されたが、紀元前5世紀にアカイア同盟が地中海世界に進出してくると、各ポリス間を結び、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ルファ同盟とスパルタを盟主とするヘロポネソス同盟との間でペルソネソス戦争が勃発し、ギニ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ビリッポス2世がカイロネアの戦いに勝利すると、ギニア諸ポリスは、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。ビリッポス2世は暗殺されるが、息子のアレクサンダーはギニアのポリスの抵抗を粉砕し、ギニア・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トイノス朝、エジプトを支配したプレメイオス朝、シリアを支配したテユウォス朝が対立し、いわゆるヘレニズム時代が訪れる。やがてギニアはアカイア同盟を結成し、共和政ローマを手に結ぶ。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に編入された。395年にローマ帝国が東西に分断された後、ギリシア地区は東ローマ帝国に属する。7世紀以降の東ローマ帝国は、ギリア語を公用語とするようになり、皇帝ははじめとする支配階層もギリア語を母語とする民族も中心となっていった。しかし、彼ら自身は自分をギリア人とみなさず、「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トルコ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遮断地帯と見なされていた（桜井2005）。
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、スロバキア人、クロアチア人など、おおむねカトリックを信仰している。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、スロバキア人、カシューブ人など、おおむねカトリックを信仰している。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、スロバキア人、カシューブ人など、おおむねカトリックを信仰している。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、スロバキア人、カシューブ人など、おおむねカトリックを信仰している。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、スロバキア人、カシューブ人など、おおむねカトリックを信仰している。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、スロバキア人、カシューブ人など、おおむねカトリックを信仰している。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、スロバキア人、カシューブ人など、おおむねカトリックを信仰している。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、スロバキア人、カシューブ人など、おおむねカトリックを信仰している。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、スロバキア人、カシューブ人など、おおむねカトリックを信仰している。
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）治下的800年、ローマ教皇がフランク王カルル1世に「ローマ皇帝」の帝冠を授け（カルル大帝）、政治的に東西ローマは対立するようになった。古代ローマ以来の地中海世界的統一は完全に失われ、地中海は東西・東ローマ・イスラームに区分される。東ローマ帝国は「ローマ帝国」と称しながらも、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。

161

1 オスマン帝国が勢力を拡大を始めた時、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さらにその崩壊を促進した。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なり、東西ヨーロッパの対立がさらに激化することになった。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・イスラームに区分されるようになる。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。

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世紀にクレタ州が新たに占領されることになった。

あるいは文明と文化的違いは、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、統一的統治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、文明・文化は「文化を統一的理念に掲げて政治的・経済的統合をはかるうなたにかしかの集団的意欲」によるということになる。

11世紀のビザンツ帝国と15世紀の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はほぼ重なる。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が遊牧民族のトルコ民族である。15世紀末、漢文資料に突厥と記されている時代に勢力をのばし、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勢力を拡大し大勢力を形成した。840年に遊牧カザブ・カサン国が滅亡したあと、トルコ民族の活動の主な舞台は、紀元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構造に基づいている。オグズ（＝トウルクマーン）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はトルコ系でも王朝国家の内部全体を政治的に統合することができたわけではない。セルジュク朝以降のトルコ系イスラーム国の成立と発展は、多民族、そして多民族の地域社会からなる南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圧倒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であった。

11世紀のビザンツ帝国と15世紀の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。現代のトルコ共和国の人口の大多数を占め、ビザンツの旧領土であるアメリカとトルカセンを基盤に、オスマン帝国は、主としてトルカセンのクリスト教徒出身者でイスラームに改宗させられ、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世紀にクレタ州が新たに占領されることになった。

あるいは文明と文化的違いは、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、統一的統治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、文明・文化は「文化を統一的理念に掲げて政治的・経済的統合をはかるうなたにかしかの集団的意欲」によるということになる。

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。現代のトルコ共和国の人口の大多数を占め、ビザンツの旧領土であるアメリカとトルカセンを基盤に、オスマン帝国は、主としてトルカセンのクリスト教徒出身者でイスラームに改宗させられ、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世紀にクレタ州が新たに占領されることになった。

161
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、それ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である。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。1453年の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ながらもオスマン帝国であるが、今日の「トルコ」が位置するアジア全域がオスマーン帝国の支配下に入るのがセリム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世の征服後半期には、200年にローマ帝国内のモーリスの戦勝、1526年に再びモーリスの戦勝、1529年に再びモーリスの戦勝が続き、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チンターブールを結び、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ラジル（1541年）などのオスマン帝国の州がおかれ、戦士（スィパーヒ）に封じるための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。州体制が著しい地域の外側には、ワラキアやブルガリア、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ラム国家への要務を認めた諸国が取り組み、オスマン領と外敵の世界との緩衝地帯に位置付けられ、安定したオスマン帝国文明圏が維持された。オスマービン国国内および外部では、ヴェネチア商人やバルカン商人が積極的に交易ネットワークを構築し、広範な交易ネットワークが存在した。最終的には、オスマン帝国はバルカンをとなし、ボスニア、スペインが香料を求め、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い東側では活発な交易が展開し、また豊かな人材が被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。

オスマン帝国の国家的特徴は、そのイスラム国家的性格である。オスマン帝国はイスラ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くセリム1世がシリア・エジプト、ハンガリー王の獲得を図ったことだ。さらにオスマン帝国の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、イスラム文化の長い伝統を持つ地域の人々にオスマン帝国支配を認知させることが必要だった。それが必要で、土地からシリアの世界を護り、メカ・メディナを保護するための「イスラム世界の盟主」の役割を果たした。オスマン帝国は東アジアから東シリアから東地中海をモロッコに至るまで、あらゆる地域に中央集権的な統治制度を整備し、この帝国の広大な地域には宗教的、民族的なさまざまな人びとが居住していた。そのため、他の宗教も宗教的帰属にしたがって、ミッレトという宗教共同体別に組織した。これが「ミッレト」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トに区分され、それぞれのミッレトでは、内部の自治が認められ、信仰を保障され、同時に税収も円滑に行なわれた。そこで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、「軟弱な専制」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「ミッレト」制度は伝統的な形式を保つが、実体は18世紀以降のオスマン帝国後期に代謝改革のなかで、欧州や近代的な形態の制度であり、上で述べた宗教的なバハラーヴや「ミッレト」制度と呼ばれる制度が実体化された。したがって、伝統的なイスラム国家の制度としての「ミッレト」制度が欧州や近代化のなかで「ミスラー」制度という伝統的なイスラム国家の宗教政策から寛容と自治を基盤とする「ミッレト」制度へと発展したことへは、一定の評価が与えられている。

マケドニアは歴史的な地域名で、アレクサンドル大王で知られる古代マケドニア王国に由来する。テッサロニキという港と商業・交易の中心地をもち、古代からのエーゲ海、中央アジア、アジア、地中海、中ヨーロッパを結ぶ重要な地域であった。歴史的にピリタス帝国も中世ブルガリア帝国もセレプ鳳凰帝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的記憶に依拠してマケドニアの領域を主張している。そのうちオスマン帝国体制下では、19世紀後半は19世紀初頭にかかってマケドニアはソヴェア、マストゥル、セラーニーという、3つのサライエーテ（州）に行政区画され、オーストリアに同様に民族の混住地域だった。人口数は1910年時点で200万人、言語的、宗教的に多様で、構成住民としてスラブ人、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プル総主教座に帰属していたのだが、1870年にブルガリア正教会総主教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語（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とする教育活動に乗り出した。この両者の同化競争の中で、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ようになった。地元の人民の運動としては、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、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断される。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ロの連邦制においてである。ユーゴ解体後、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、同じ名称の地名を持つギリシアにとっては受け入れがたいのである。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な名称によって領土の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。そのため、マケド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。

ボスニアはヘルツェゴヴィナと対を成して、ボスニア・ヘルツェゴヴィ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。ボスニアでは、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。現在のボスニアでは、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とクロアチア人と呼ばれることである。これらのスラヴ人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、ボスニアは長く間連盟国の支配下にあった。しかし、中世にはボスニア王国が建国され、ヘルツェゴヴィナも含まれた。ボスニアはアドリア海沿岸に達する規模となったが、1483年にボスニアのほとんど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体性を失うことなく、3つのサンジャック（すなわちボスニア、スヴォルニャ、ヘルツェゴヴィナからなるひとつのヴィラエクト州として行政区画されていた。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。

旧ユーゴ連邦の崩壊をもたらしたユーゴ紛争とは、1991年に以来、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）との戦火を交えた事態の総称である。そのなかに、クロアチア、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裂紛争が含まれる。旧ユーゴスラヴィア連邦は、もともとアソヴィア、セルビア、スロベニアなどで構成されていたが、ナチスの治世下で解体され、連邦国家の崩壊が図られた。連邦が崩壊した喜びは、セレビアとクロアチア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、建国後もセレビア与各連邦共和国との政治的対立は解決することが出来なかった。こうしてチトー大統領のカリスマ的指導力によって連邦の一休性は維持されていたが、チトーの死後、分離離脱を押しとどめる支え連邦の理念のみとなった。ユーゴ紛争は、1991年に、独立を宣言したスロベニアと連邦軍の主体をなすセレビアとの戦闘から始まった。この戦闘状態は短期間で収束した。
が、ロシ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。1992年からの三年半におよぶ内戦の末、アメリカの仲介でデイトン合意が結ばれ、「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、きわめて軍事的な支援がなされ、状況は安定化した。1992年のデイトン合意では、テオ・ラズナッチが連邦政府の首長となり、その後の連合国軍の推進で、ボスニア軍が元の領土に戻って占領した。

1992年からの三年半におよぶ内戦の末、アメリカの仲介でデイトン合意が結ばれ、「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、きわめて軍事的な支援がなされ、状況は安定化した。1992年のデイトン合意では、テオ・ラズナッチが連邦政府の首長となり、その後の連合国軍の推進で、ボスニア軍が元の領土に戻って占領した。

49 EU 統合の動きが始まった以来、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を続けてきた。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、それを巡るヨーロッパとの異質性を強調する材料としている [川河 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、その地政学的な位置からヨーロッパに関わる相手は多く、特に東方正教に属するセルビア人はロシア正教会をはじめとする東欧・バルカン諸国に対して、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、ユーゴソビエト連邦から独立し、トルコ共和国の道を歩んでいる。


統計局資料による。 http://www.rcensamantromania.ro/rezultate-2

50 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）化された人々を指し、彼らが集団に関する総称である。ロマ化したダキア人、イリリア人、バルカンなど、古代ローマ帝国領域の土著の人々からなる集団を指すことが多い。ヴラ ヒは、復数の集団（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ニア語（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 Wallha に由来するといわれる。ギリシアでクツォ・ヴラ ヒ、アルカン・ヴラヒ、アルバニアでチョバン、セルビアではツィンツィルと呼ばれる。またアロマン Aroman あるいはサラカチャン Sarakatsan、サラカチャン Salokatsan、カラカチャン Kalakatsan がある。ヴラヒと自身はロマヌス 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、ルマーニ Rumaribi、アローマニ Aromani、アローマニ 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。一般に方言に向かえる、イストリアロム語、ダコロム語、メグレノロム語などの言語と並ぶ同系統語として扱われる。そのため、ルーマニアはヴラヒに対して特別な関係関係があるとみなされ、マケドニア地域において学校を設けるなどバルカンのヴラヒが積極的に関与してきた。したがってバルカン南部で発展をみるルーマニアの意図に対して、ヴラヒは自身の帰属をめぐってルーマニアと政治的、社会的な対立の中心で、文化的に争ってきた。

ヴラヒは、東に圧力をつけるために、世界経済の辺境におけ る悲劇なのかである。

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、サラチとイスラムを結ぶ交易路を商館で建設していた。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。この集団の活動に関して特徴的なのは、居住地の多言語を習得することが優先され、ときには自己の言語を放棄する場合さえも見られたことである。ブルガリア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の、政治的に強力な集団となった。その成功の原因として、彼らは集団的特徴としての勤勉さと機敏さを挙げた。しかし、その内部には社会的、経済的な差別が存在し、商人として国際化して活躍したヴラヒと伝統的な牧牛に従事したヴラヒとは、同一民族集団でもかなり違った性格を示している。なぜなら、ヴラヒの集団的活動が、動物の利用を目的とするものであるからである。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牛に従事したヴラヒとは、同一民族集団でもかなり違った性格を示している。なぜなら、ヴラヒの集団的活動が、動物の利用を目的とするものであるからである。
例外的にサプ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か
り依存している。

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。

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。

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
に属する人々」を指す言葉だった。

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有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、あくまでゆるい地理的な基盤によるもの
だった。第2段階では中世のポローニャ大学やリガ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、同時にカリッジ
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有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、身分制会議を構成して必要
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、集合的にナチオをnatioと呼んだ。
この意味でのナチオは、村の集団、または地域の範囲を超えて、地域的な共同体を指す言葉であった。
人々の支配
を含むナチオの概念は、近世に絶対主義の成立とともにさらに権威を増していった。
これらのナチオは、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。

ネイションは、同時にこれを想起させる言葉として異邦人をさすことになった。

リアによるネイションの第1段階に関しては、ローマ帝国時代にあたると考えられている。
ネイションは、元来、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
に属する人々」を指す言葉だった。しかし、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有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、あくまでゆるい地理的な基盤によるもの
だった。第2段階では中世のポローニャ大学やリガ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、同時にカリッジ
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有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、身分制会議を構成して必要
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、集合的にナチオをnatioと呼んだ。
この意味でのナチオは、村の集団、または地域の範囲を超えて、地域的な共同体を指す言葉であった。
人々の支配
を含むナチオの概念は、近世に絶対主義の成立とともにさらに権威を増していった。
これらのナチオは、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。

ネイションは、同時にこれを想起させる言葉として異邦人をさすことになった。

ネイションの第1段階に関しては、ローマ帝国時代にあたると考えられている。
ネイションは、元来、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
に属する人々」を指す言葉だった。しかし、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有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、あくまでゆるい地理的な基盤によるもの
だった。第2段階では中世のポローニャ大学やリガ大学をはじめとする中世の大学成立以后、natioという言葉は、同時にカリッジ
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有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、身分制会議を構成して必要
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、集合的にナチオをnatioと呼んだ。
この意味でのナチオは、村の集団、または地域の範囲を超えて、地域的な共同体を指す言葉であった。
人々の支配
を含むナチオの概念は、近世に絶対主義の成立とともにさらに権威を増していった。
これらのナチオは、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。

ネイションは、同時にこれを想起させる言葉として異邦人をさすことになった。

ネイションの第1段階に関しては、ローマ帝国時代にあたると考えられている。
ネイションは、元来、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
に属する人々」を指す言葉だった。しかし、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有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、あくまでゆるい地理的な基盤によるもの
だった。第2段階では中世のポローニャ大学やリガ大学をはじめとする中世の大学成立以后、natioという言葉は、同時にカリッジ
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有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、身分制会議を構成して必要
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、集合的にナチオをnatioと呼んだ。
この意味でのナチオは、村の集団、または地域の範囲を超えて、地域的な共同体を指す言葉であった。
人々の支配
を含むナチオの概念は、近世に絶対主義の成立とともにさらに権威を増していった。
これらのナチオは、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。

ネイションは、同時にこれを想起させる言葉として異邦人をさすことになった。
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、フランスのノエル・パブールとされ、「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けの一人でもある。フランス革命後の1834年、君主主義に反対するソーヴシェミ、フランス社会党、ドイツ社会民主党などの実線を形成するに至った。フランス革命後の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年にはカルル・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

空想的共産主義は、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「空想的共産主義」という名称は、自らを「科学的共産主義」と称するマルクスやエンゲルス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共産主義と呼ぶかは多様な立場がある。次に社会民主主義という他、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、民主主義社会主義など、広義にはマルクス主義の立場を保持しながら多党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（アナーキズム）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。サンディカリスム（労働組合主義）というのは、コーポラテリズム（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スムがある。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。1.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。ここに至ったのは、マルクスとエンゲルスが1846年2月ブリュッセルで、プルシェル共産主義通信委員会を結成し、ついてマルクス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、資本主義社会をプルシェルジー（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、プルシェルの所有を廃止するためのプロレタリアートによる権利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た。II.マルクス主義＝科学的共産主義となった時代。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・ブルジョワやミハイル・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、第二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・クロポトキンは、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た。1875年マルクス派とラッサール派の合併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『ギョータ綱領批判』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た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、新しい社会主義政党があり、そこに参加したマルクス主筆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、唯物史観による科学的共産主義に基づく社会主義は科学となった、という解釈を示し、マルクスもこの小冊子を「科学的共産主義の入門」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共産主義へと発展した。
的社会主義とも呼ばれるようになった。共産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もたらすマルクス主義（科学主義社会主義）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る。この考え方は共産主義社会を理想的社会主義として批判し、唯物史観と剰余価値説による科学的共産主義を対比して、共産主義革命は歴史の必然であるとした。3.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、ドイツ社会民主派だった。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もたらすマルクス主義（科学的社会主義）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義を空想的社会主義として批判し、唯物史観と剰余価値説による科学的社会主義を対比して、共産主義革命は歴史の必然であるとした。3.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、ドイツ社会民主派だった。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论家として活躍し、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もたらすマルクス主義（科学的社会主義）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義を空想的社会主義として批判し、唯物史観と剰余価値説による科学的社会主義を対比して、共産主義革命は歴史の必然であるとした。
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統治を確実にする、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な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。

「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、国家の敵にたいする戦略。国家を組織化し、国家に属することの尊厳を保ち、国家を維持することを正当化する、集団の歴史的運命を具現化できる唯一の民族的指導者になるべき、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打たれる、指導者の本能の優越性。集団の成功にささげる勇気と美および意志の力。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中で、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]。

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、哲学などが教えられており、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。以下、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だけであるから、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。

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、キリスト教での教父 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、とき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ことをいう。正教会の聖師父にほぼ相当すると、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ことがある。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チン(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、一般市民の教育について、統治者の子どもたち(次世代の統治者としての教育、統治、侵略者からの防衛、農営、海防を防ぐ術など)について講義した。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・ケルトの伝統が強く残っていたが、11 世紀頃には、これらは概ねローマ・カトリック教会に統合され、西欧全土でこのような学校が各地に創設され、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、高等教育を教え得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含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は限らず、手を使わず、言葉と精神を使って仕事をする人たちや、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、それらを批評するのではなく、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、とりわけ教会への教職はその身分を象徴するもので、知識の能力が認められたものであった。12世紀から教会の学校、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。

彼らはルネサンス期において、ギリシア・ローマの古典文献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、ユーモ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。古典の人文研究 Studia humanitatis の創始者で、人文主義者の父と呼ばれるベットラは、人間を学问の中心にする、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、古典学を研修し、神や人間の本質と、神学の研究に取り組んだ。教職によって宮廷に仕え、権力者の側近として活動した人々も多かった。そのため、カリテリック側と宗教改革運動側の対立が激しくなると、人文主義者は周辺から身を引く場が多くみられた。宗教改革の初期、オランダのエラスムスは自由を支持していたが、聖職者や教会の権威に反抗して被捕された。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、それらを批評するのではなく、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、とりわけ教会への教職はその身分を象徴するもので、知識の能力が認められたものであった。12世紀から教会の学校、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。

彼らはルネサンス期において、ギリシア・ローマの古典文献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、ユーモ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。古典の人文研究 Studia humanitatis の創始者で、人文主義者の父と呼ばれるベットラは、人間を学问の中心にする、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、古典学を研修し、神や人間の本質と、神学の研究に取り組んだ。教職によって宮廷に仕え、権力者の側近として活動した人々も多かった。そのため、カリテリック側と宗教改革運動側の対立が激しくなると、人文主義者は周辺から身を引く場が多くみられた。宗教改革の初期、オランダのエラスムスは自由を支持していたが、聖職者や教会の権威に反抗して被捕された。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、それらを批評するのではなく、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、とりわけ教会への教職はその身分を象徴するもので、知識の能力が認められたものであった。12世紀から教会の学校、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。

彼らはルネサンス期において、ギリシア・ローマの古典文献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、ユーモ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。古典の人文研究 Studia humanitatis の創始者で、人文主義者の父と呼ばれるベットラは、人間を学问の中心にする、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、古典学を研修し、神や人間の本質と、神学の研究に取り組んだ。教職によって宮廷に仕え、権力者の側近として活動した人々も多かった。そのため、カリテリック側と宗教改革運動側の対立が激しくなると、人文主義者は周辺から身を引く場が多くみられた。宗教改革の初期、オランダのエラスムスは自由を支持していたが、聖職者や教会の権威に反抗して被捕された。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、それらを批評するのではなく、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、とりわけ教会への教職はその身分を象徴するもので、知識の能力が認められたものであった。12世紀から教会の学校、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。

彼らはルネサンス期において、ギリシア・ローマの古典文献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、ユーモ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。古典の人文研究 Studia humanitatis の創始者で、人文主義者の父と呼ばれるベットラは、人間を学问の中心にする、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、古典学を研修し、神や人間の本質と、神学の研究に取り組んだ。教職によって宮廷に仕え、権力者の側近として活動した人々も多かった。そのため、カリテリック側と宗教改革運動側の対立が激しくなると、人文主義者は周辺から身を引く場多くみられた。宗教改革の初期、オランダのエラスムスは自由を支持していたが、聖職者や教会の権威に反抗して被捕された。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、それらを批評するのではなく、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、とりわけ教会への教職はその身分を象徴するもので、知識の能力が認められたものであった。12世紀から教会の学校、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。

彼らはルネサンス期において、ギリシア・ローマの古典文献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、ユーモ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。古典の人文研究 Studia humanitatis の創始者で、人文主義者の父と呼ばれるベットラは、人間を学问の中心にする、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、古典学を研修し、神や人間の本質と、神学の研究に取り組んだ。教職によって宮廷に仕え、権力者の側近として活動した人々も多かった。そのため、カリテリック側と宗教改革運動側の対立が激しくなると、人文主義者は周辺から身を引く場が多くみられた。宗教改革の初期、オランダのエラスムスは自由を支持していたが、聖職者や教会の権威に反抗して被捕された。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、それらを批評するのではなく、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、とりわけ教会への教職はその身分を象徴するもので、知識の能力が認められたものであった。12世紀から教会の学校、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。
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。

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」的な見方が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・バーのジャズ・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、それは「ニセの個性化」であって、ひとつ同じものしか産み出していない。こうした二層モデルから脱するに役立ったのは、E・P・トンソンの「階級文化」と、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・バニャンの『天路歴程』やメソジストの宗教活動の受け入れ方を例に挙げて、ホガートの文化観に反し、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、支配的文脈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。

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プ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、ホーリー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教区に再編されたわけではない。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プ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。

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。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大規模国家合同によって1569年から1795年まで存在した複合君主制国家。

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。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・プロテストメントの影響に対する正教会の側からの対抗的な行動とみなされる。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要求される。

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。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キリスト教運動の複合体からなる。

世界におけるフリーチャーチ(Free Churches)即ち、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ブラハムデイストから影響を受けている。全教を水の中に沈める洗礼方法をとる。
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真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のであるが、特にペンテコスタルにおいて重要視される。

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に影響され聖書の終末論に興味を持ち、独自の聖書研究グループを始め、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立ち上げられると信じる。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。

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。

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関連する反宗教闘争、第二次世界大戦すなわち大祖国戦争における聖職者の愛国的精神の高揚とそれに伴う宗教の信条的否定、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。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。1917年11月、ロシア正教会は国家からの分離を求めるために「教会の国家からの分離」を表すために「教会の国家からの分離」を提出した。1918年、ロシア正教会は国家からの分離を求めるために「教会の国家からの分離」を提出した。1922年、ロシア正教会は国家からの分離を求めるために「教会の国家からの分離」を提出した。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、ソヴィエト政府との関係に歯止めをしつつようになった。1929年の宗教団体に関する決定は68条からなるが、その中で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。教育と司法の関係においては、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ている。1922年、ロシア正教会は国家からの分離を求めるために「教会の国家からの分離」を提出した。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、ソヴィエト政府との関係に歯止めをしつつになった。1929年の宗教団体に関する決定は68条からなるが、その中で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。教育と司法の関係においては、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ている。1922年、ロシア正教会は国家からの分離を求めるために「教会の国家からの分離」を提出した。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、ソヴィエト政府との関係に歯止めをしつつになった。1929年の宗教団体に関する決定は68条からなるが、その中で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。教育と司法の関係においては、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ている。1922年、ロシア正教会は国家からの分離を求めるために「教会の国家からの分離」を提出した。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、ソヴィエト政府との関係に歯止めをしつつになった。1929年の宗教団体に関する決定は68条からなるが、その中で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。教育と司法の関係においては、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ている。1922年、ロシア正教会は国家からの分離を求めるために「教会の国家からの分離」を提出した。
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。

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与えられたもので、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。

もちろんの意味はイスタンブールのファナル地区（トルコ語ではフェネル。灯台の意）に住む住民を指していた。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した。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。

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少ない。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、それぞれ枢機卿が設けられた。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。

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。

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。

大天使ミカエル軍団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。

講義名は以下の通り。

Circulara nr.m148 din 21 februarie 1938, in Legiunea Arhanghelului Mihail de la trecut pana in present, GazeteadeVest–Almanah,1994,editat in Procesul [住谷1994]から引用。
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、次第に個人崇拝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によっておこされた「合衆国本部陰謀事件」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）、さらに、1936年から38年にかけ、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「右翼トロツキスト陰謀事件」が裁判にかけられた。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。また民衆に人気なキーロフは、その暗殺事件を機に、これまで革命や国家樹立に貢献してきた共産党員、政府、軍部の大要人たちを大量に逮捕し、裁判にかけ、被逮捕者は「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、個人崇拝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リョツィン市を「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）、ソ連市民全員の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）、労働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。このような個人崇拝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。個人崇拝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。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 ヴァ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、オーストリアに統治され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、そのうち指導部内部には戦時中の弾圧からモスクワへ逃れた「モスクワ派」とでもいえるべき勢力があり、それが少数民少数民族出身者と同一視された。戦時中での収容所にいた「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態度をとった。

111 デジの非ステ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、ライプチ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 個人崇拝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しと2男1女が大きな力を持っていた。長男ヴァレディチ・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関与していないことから、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居座っている。長女のソヤ・チャウシェスク（1949年3月1日 - 2006年11月20日）は、数学者で、ライプチ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。

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られる。こうした二方向はスターリン主義の近代史を通じて存在するが、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り、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社会主義であり、マルクスよりも民族の独立の主権という点に関しては間違っており、ルーマニア社会主義の日本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する先住民族。

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市導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。前章で論じのように、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するこの地域は、思想がその徹底性、先鋭性によって極楽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。

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值する対象ではなかった（田中1975）。レーニンにとってユーリ・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をたたえた民族の社会主義へと変質していた。そこで社会主義のもっと西欧の普遍主義的性質は、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になっ

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。

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デ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いった。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根拠して強調する」民族エリートによって土着されているイデオロギー的な「土着主義」の存在である。

ユニエイト（合同教会）、ギリシア・カトリック教会、東方礼拝カトリック教会、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。

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。

映画パンフレット「汚れなき祈り」（紀伊国屋書店、2012年）。
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は連想せざるものではない。オウム真理教事件では、なぜあきらかにされないのであれば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」として一括されて、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れている（鈴木2013）。
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）による具体的な事例研究として、（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。

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

References in European Languages

- Authors are listed in ABC order. Author name, publication year, book title, publication place, publisher.
  
  Albisteancu, Mihai
  
  2003 “Nae Ionescu, professorul unei noi elite”, *revista de politica si cutura crestina*, nr.7, septembrie.

  Aleksandori, Vasile
  
  1866 *Poesii populare ale Românilor*, Editura Pentru Literatura.

  Allen, Doughlas
  

  Beck, Sam
  

  Berger, Adriana
  


  Behr, Edward
  

  Boehm, Christopher
  

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

  Bringa, Tone
  

  Broun, Janice
  

  Buchanan, Donna A.
  

  Butnaru, I.C.
  

  Campbell, John
  
Cain, Seymour
1989 “Mircea Eliade, the Iron Guard, and Romanian Anti-Semitism”, Midstream-November.

Calinescu, Matei

Caracostea, D.
1933 *Balada poporană română*. Curs universitar 1932-1933.

Cioarăianu, 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

Dancu, Mihai

De Soto, Herman and David G. Anderson (eds.)

Dubisch, Jill

Dunn, Dennis J. (ed.)

Dubuisson, Daniel

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 Ohaio State University.
Fischer, Mary Ellen

Fochi, Adrian

Gavriluță, N.

Georgescu, Vlad

Gill, Graeme

Gingrich, A. and R.G. Fox (eds.)

Greenfeld, Liah

Giurescu, C. Dinu

Heinen, Armin

Hitchins, Keith

Hupchick, Dennis P.

Iancu, Nic

Ioanid, Radu (trad.Peter Heinegg)
Iordachi, Constantin

Ionescu, Eugen

Ionescu,Nae
2000 OPERE1 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.

Karnoouh,Claude

Kettani, M. Ali.

Kideckel, David A.

Kligman, Gail

Laignel-Lavastine, Alexandra

Lavric, Sorin

Manea,Norman
Manoilescu, Mihail and Vulcanescu, Mircea
1934 Tendintel tinerei generatiilor: doua conferinte. Bucharesti: Tipografia ziarului "Universul."

Mezdrea, Dora.

Mojzes, Paul

Mutti, Claudio (trad. Florin Dumitrescu)

Nagy-Talavera, Nicholas M.

Orecescu, Serban

Ornea, Z.

Paler, Octavian and Gabriel Andrescu
1996 Article in “Revista 22”, Anul 7, nr.31, Bucuresti.

Pakulski, Jan

Paltiel, Jeremy T.

Panaitescu, P.P.
1940 “Nae Ionescu si Universitatea din Bucuresti”, Cuvintul, December 7, 1940.

Patrascanu, Lucretiu
1938 “Sfinta tinerete legionara”, Buna Vestire, February 8.

Pavel, Laura
Polihroniade, Mihail

1932 “Garda de Fier”, Calendarul, November 17, reproduced in Pamintul stramosesc, January 1, 1933.

Pop, Griogre Traian


Puscariu, Sexitil

1937 “De ce cred in biruinta miscarii legionare”, Buna Vestire, December 7.

Rady, Martyn


Ramet, Sabrina P.


Rickette, Mac Linscott


Rusu, Liviu

1935 Le sens de l’existence dans la poesie populaire roumaine, Paris. [Fochi1964引用]

Sampson, Steven


Sebastian, Mihail


Senn, Harry A.


Shafir, Michael


Sorea, Daniela


Stan, Lavinia and Lucian Turcescu

Surugiu, Romina

Todorova, Marija

Vanhaelemeersh, Philip

Veiga, Francisco

Verdery, Katherine

Vulcanescu, Mircea and Manoilescu, Mihail
1934 Tendintel tinerei generatii-doua conferinte. Bucharesti: Tipografia ziarului "Universul".

Wace, A.J.B., Thompson, M.S.

Weigand, G

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 『中世贱民の宇宙』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：リブロポート。
家田 修
1987 「近・現代東欧経済史の特徴」木戸翁、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、薗田 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、プライアン
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 『ムントゥリャ通りで』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。
オーガー、ジュディス
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 『近代日本の日邏主義運動』京都：法蔵館。
2010 「超国家主義と日邏主義—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。
奥山史朗
2012 『エリアーデの思想と亡命—クリアーヌとの関係において』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 『パルカン世界 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：天理大学アメリカ学学会、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 「パルカン史の黎明」柴宜弘（編）『パルカン史』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ーカリスマ論の一考察ー」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 『パルカン現代史』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：セリカ書房。

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。

186
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。
島薗 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的伝統と変容」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。
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。
湊内 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 「指導者崇拝と指導者に対するドイツ人の憧れ」山口定、R. ルブレヒト（編）『歴史とアイデンティティー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』の地位の変容を中心に—」歴史学研究会（編）『幻影のローマく伝統の継承とイメージの変容』東京：青木書店、377-404 頁。
2007 「戦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—アルメニア人の民族的アイデンティティを考える」聖心女子大学ク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 「アルメニア語の復権」『學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」板垣靖三他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。

羽場久弥子
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—in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』山本祥（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 『国王カルロ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。
ベトレウ、マルタ
2013 「序文」 『ルーマニアの変容』 東京：法政大学、7-48 頁。
ホプスボーム、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』 井上恵美（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ascazm』、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。

ルナック、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。

ジェジューク、スラヴォイ
1994 「『世界新秩序』の内部と外部 スラヴィオ・ジェジュクとの対話」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）