

みんなくりポジトリ

国立民族学博物館 学術情報リポジトリ National Museum of Ethnology

Nationalism and Christianity under the Socialist State Romania

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-02-16 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 新免, 光比呂 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00004105

社会主義国家ルーマニアにおける民族と宗教

——民族表象の操作と民衆——

新 免 光 比 呂*

Nationalism and Christianity under the Socialist State Romania

Mitsuhiro Shimmen

社会主義体制崩壊後の旧東欧社会において民族主義や宗教の影響が大きくなったばかりでなく、この両者が相互に深く結びついて対立や紛争のなかで大きな役割を果たしたことは西側の人々に驚きを与えた。しかし、旧東欧の社会主義体制下では社会主義イデオロギーが社会を表層では支配していたものの、実際には民族主義が社会的に大きな影響力をもっていたのである。旧東欧諸国のひとつであるルーマニアも例外ではなかった。社会主義体制下において民族に関する表象およびその言説が社会のなかで支配的であり、一方キリスト教も民族的伝統を代表し、民族的価値を肯定するかぎりでは肯定的な評価を保っていた。このことが意味するのは、もともと民族に限定されず普遍的な立場に立つはずのキリスト教や国際間の階級的連帯に立脚して国家や民族を否定する社会主義思想が、実際には民族的感情や民族理念を強調する民族主義的立場に近づいていたという事実である。

本稿ではこうした共存のしくみを説明するために、スターリン批判以後の政治的危機、および民衆の日常生活における戦略的行為が生み出した社会主義体制の危機に対して、共産党指導部が行った民族表象の操作とその効果に注目する。その具体的手段として党指導部が利用しようとしたのは聖職者と知識人であり、その求めに応じて聖職者や知識人は社会主義体制下での従属的な役割を受け入れた。党指導部がこの操作を行った理由は、ルーマニア社会における戦前からの強い民族主義的な傾向と民衆へのキリスト教会の大きな影響力にあった。民族主義は第二次大戦後は抑圧され、キリスト教もスターリン主義体制のもとで弾圧されたが、いぜんとして強い影響力を保持していた。スターリン批判以後の政治的危機をのりこえるためにソ連からの自立の道を選んだ党指導部は、独自の社会主義体制を確立するために国内統合の原理として民族主義

* 国立民族学博物館民族社会研究部

Key Words : socialism, nationalism, Christianity, national representation
キーワード：社会主義，民族主義，キリスト教，民族表象

とキリスト教を利用しようとしたのである。ただし、これら聖職者や知識人もただ一方的に受動的に操作されたわけではなく、主体的な戦略をもっていた。聖職者はキリスト教に民族的伝統を代表させることによって社会的な影響力を増大させ、知識人は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することによって、結果として伝統的な民族的言説を強化した。さらに民衆も民族主義とキリスト教を利用する党指導部のプロパガンダによって操作されていたばかりではなく、生活上の必要に迫られて民衆が選択した戦略は、党による社会的支配の効力を弱めた。一方、石油ショックの影響による経済発展の挫折は、発展を約束する社会主義イデオロギーの建前としての根拠すら失わせ、党指導部は対外的緊張や民族主義にいつそう依存せざるをえなくなった。こうして、政府が行った民族表象の操作は、その意図をこえて民族主義が社会の支配的な思想となって、社会主義とキリスト教の共存を可能にする結果をもたらしたのである。

People in the West were surprised when they recognized, after the collapse of communist regimes, the fact that nationalism and Christianity, intermingling with each other, had had a strong influence on East European societies. But in fact nationalism had been strong even under socialist societies. Romania is not exceptional. Under the communist regime, the state ideology tended to emphasize the national representation and its discourse. Although Marxism-Leninism insisted on atheism, Christianity could coexist with it in Romania as long as it was supportive. This means that both socialism and Christianity emphasized the ethnic consciousness in Romanian society. As a result, contradictory ideologies, such as Christianity and socialism actually supported each other through nationalism.

In this paper, I explain how such contradictory ideologies could have coexisted in Romanian society by focusing on the communist party's manipulation of national representations and its effects in economic and political crisis. The clergy and intellectuals were utilized for legitimizing socialist ideology and they were not so resistant. The reason the communist party carried out this manipulation was that nationalism and Christianity had been so influential in Romanian society. Although at the beginning of the communist regime, the communist party, obeying Stalinism, suppressed national ideas, it chose an independent policy from the USSR after de-Stalinization and decided to revive nationalism as an alternative ideology for rule. The Church was useful for the same purpose, too. While the communist party tried to put the clergy and intellectuals under its control, they did not just acquiesce but reacted strategically to this. The clergy tried to strengthen their power by positioning Christianity at the center of the national tradition. The

intellectuals opposed the hegemony of the communist party by leading nationalistic discourse. On the other hand, the masses also reacted strategically according to their needs. Their survival strategy in everyday life weakened the rule of the centralized government. Besides, the oil shock prevented the economic plan from achieving its goals. The economic crisis deprived the socialist ideology of the credibility of the people. The communist party became more dependent on the national ideology for integrating people into the socialist state.

- | | |
|----------------------------------|---------------------------|
| 1 はじめに | 3.1 「民族」の抑圧から「民族」の復権へ |
| 2 ルーマニア近代国家における民族表象 | 3.2 民衆の慣習的行為に対するキリスト教の影響力 |
| 2.1 独立運動期の民族表象と西欧 | 3.3 民衆の生活戦略とその影響 |
| 2.2 戦間期におけるキリスト教と右翼急進主義との結合と民族表象 | 3.4 民族表象の活性化による効果と限界 |
| 2.3 社会主義運動と民族表象 | 4 おわりに |
| 3 社会主義体制下における政府による民族表象の活性化と民衆 | |

1 はじめに

旧東欧における社会主義国家のひとつであったルーマニアは、1960年代から1970年代にかけてチャウシェスク大統領の指導のもとで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を監視下において厳しい締め付けを行っていた。監視の目はすべての民族に向けられていたが、とくにハンガリー系少数民族に対しては積極的な同化政策が進められ¹⁾、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しつような不信の原因となっていた。この少数民族に対する同化政策に歩調をあわせるかのようにルーマニア民族主義は積極的に公認され、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であり、筆者も参加したルーマニア各地の大学での夏期セミナーにおいて参加者たちは滞在中の行動やルーマニア人研究者との討論の内容にさまざまな制約を感じていたにもかかわらず、民族の伝統と文化に関わる事柄については自由に議論することができた。それどころ

か、むしろ積極的に議論するようにしむけられたといえるだろう。民族の伝統文化とその価値の強調という範囲内で自由を享受することができるという点では宗教もまた例外ではなく、筆者はルーマニアが宗教活動に制限を加える社会主義国家であるという先入観をもって訪問していたが、実際のところはルーマニア正教会の教会を自由に訪れたり、司祭と話することもできた。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とは大きく異なり、ルーマニアの宗教に関する事情は意外なほど開放的な印象を与えた。しかしその後、ルーマニアに存在するさまざまな宗派の実情²⁾を知ってからは、このような見方は当然変わっていかざるをえなかった。すなわち、ルーマニアの社会主義体制下においては民族の本質、民族的誇り、民族的独立など民族に関わる言説³⁾が社会のなかで支配的であり、宗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筆者にも理解されていったのである。

宗教と民族との間の深い親和性は、共産主義体制が崩壊してからも旧社会主義国において民族紛争を通じて示された。たとえば旧ユーゴ紛争において、同じキリスト教のなかでもカトリックであるクロアチア人とセルビア正教徒であるセルビア人の激しい対立によって宗教が民族的アイデンティティを強く規定していることが明らかとなったし、その後のボスニア紛争においてはキリスト教徒であるクロアチア人、セルビア人とイスラームを奉じるモスLEM人（ボスニア人）との宗教と民族を機軸とする三つ巴の対立の図式が鮮明となって、さらにそれが強く認識された。この事態は、本来、民族を超えるはずの社会主義思想やキリスト教が実際には民族的感情というものに大きく制約されていることを示していた。このような体制崩壊後の東欧における宗教と民族の復活という現象の原因として、土着的な原理⁴⁾である民族主義や宗教に対抗する「普遍主義」が脆弱であることが指摘されている（南塚 1992）。東欧革命後の民族主義の高まりは、社会主義体制下において反体制的だった民族主義的運動が社会主義への対抗イデオロギーとみなされ、民衆の反体制的エネルギーがそこへ流れこんだためであるとも考えられるが、いずれにせよ、民族主義や土着化したキリスト教などの「土着主義」的な原理にもとづくイデオロギーに対抗する「普遍主義」的思想が、体制崩壊後に建前としての社会主義イデオロギー失墜後の社会において民衆に働きかける力を失ったことが民族紛争を激化させたというのである。

そもそも「普遍主義」的思想としての社会主義イデオロギーが問題を抱えていたことは、ソ連社会主義の民族化のなかにもみることができる。スターリンによる大粛清とソ連中心の社会主義の形成によって国際主義をかかげたはずの社会主義は民族化し、周辺衛星国は従属的な支配下におかれた。東欧各国における社会主義もスターリン主

義への従属から脱却するプロセスでだいに独自の民族色を強めていった。ロシア民族中心主義的な社会主義は、表向きは国際主義の原則にたって各国の社会主義における民族的な傾向を厳しく抑圧したが、それは逆にそれぞれの民族のソ連に対する反感を強め、後の抵抗運動の原動力となった。共産主義が崩壊したとき、そのイデオロギーが覆い隠していたソ連への抵抗の核心としての民族主義が姿を現したのも当然であろう。

旧東欧の社会主義国のなかでもルーマニアは伝統的に国民の深い宗教性が顕著で、かつ民族的言説が強くみられた国家であった。ルーマニアにおいて支配的な宗教であるキリスト教は、本来、パウロ以後の強い傾向として世界宣教を旨として普遍志向の強い宗教であったし、第二次大戦後に支配的となった社会主義ももちろん国際間の階級的連帯に依ることによって民族を超えた国際主義を奉じた思想=運動であった。しかし、ルーマニアにおいても他の旧東欧諸国と同じく社会主義思想とキリスト教という「普遍主義」的思想が、民族主義という「土着主義」的な思想にとりこまれていった結果、キリスト教、民族主義、社会主義という異質な思想が奇妙にも補完し合って共存することになった。

もっとも、キリスト教をはじめとして「普遍主義」の原理をかかげる世界宗教が土着化し変質することは歴史上に多々みられる現象である。個人の選択を前提とする世界宗教が実際には地域社会に根づいた存在形態をとるということは、宗教を人々の現実において理解する民族学者、社会学者にとって明白な事実であろう。「純粹」な世界宗教というものは、事実上存在しない。いかなる世界宗教の受容にも地域的な特色が付与され、地域への定着過程で普遍宗教も変質を遂げることは多くの事例が示している⁵⁾。社会主義もまた同様であり、現実の制度として成立したソ連において早々と民族的原理と結合した。さらに世界各地でさまざまな社会主義の形態がみられる。そうした事実から判断すると、思想体系あるいは観念体系というものは、抽象的かつ「普遍主義」的な原理を基本原則とする限りにおいて大衆的な運動となりえないのではないかと思えてくる。土着化し、あるいは適応のため変質してこそ、新たな土地で影響力を獲得できるのであり、それゆえ思想体系あるいは観念体系は個人や少数グループの観念の操作にとどまらず集団の日常的な慣習的行為のなかでその力が試されるのではないかと思われる。思想に関する評価にはさまざまな立場があり得ようが、思想の営為もまたひとつの社会的現実であるならば思想はその純粋性ばかりではなく実際に人々を動かす事実によっても評価されるべきものである。その立場にたてば、狭義での観念体系である宗教教義のなかだけでなく民衆の実践のなかの具体的なあり方にも

思想がその価値を問われるのではあるまいか。

そこで本稿では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「土着主義」的な民族的価値の主張へと傾斜していった経緯について、とくに社会主義体制下における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戦略的反応がもたらした支配の危機に対して社会主義政府が取ったイデオロギーの土着化の試みとその限界に焦点を当てて論じることにした。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）を民族表象を介してとりこ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。同じく民族表象を介して体制エリートは伝統的に民族主義的な知識人をとりこみ、一方知識人のほうでも言説の影響力の確保を求めて権力に接近し、党指導部との言説のヘゲモニーを競うとともに知識人共同体の内部でも競合し、民族的言説を強化した。しかし、チャウシェスク体制の崩壊によって、支配を正当化しようとした体制エリートのもくろみはくずれさった。民衆は物資の欠乏、飢餓、自由の欠如に苦しみながらも、計画経済におけるノルマ達成のための数字あわせを逆手にとり、日常的なサボタージュを通じて抵抗の拠点を形成し、国民の従属をはかる支配体制を揺るがしていったのである。

2 ルーマニア近代国家における民族表象

2.1 独立運動期の民族表象と西欧

ルーマニア近代における民族表象は、中世からのオスマン帝国支配に対する独立運動の過程で生じた西欧文明との関わりが重要な要素となっている。東方的なるものを象徴するオスマン文化に対してキリスト教文明に属するアイデンティティを確立すること、それがルーマニア文化人にとって大きな課題であった。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であった。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、ダチア主義、ダチア・ローマ主義という異なる立場に立脚する三つの仮説にもとづいて主張された。

第一のラテン（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であった。先駆者は「年代記者」といわれ

るワラキア、モルダヴィアの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。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＝ハプスブルグ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いただき、ギリシア・カトリック教会がハプスブルグ帝国のカトリックに接近することに不信をいだいたのである。

ダチ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で生じた。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であった。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であったが、少数ではあるがダチア起源を強調する者が現われ、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。ダチア人を祖先とする主張はルーマニア人の起源をさらに千年間遡ることを可能にすることができ、さらにトラヤヌスのローマ時代の領土よりも広い領域を主張する根拠ともなった。このような起源に関するルーマニアのエリートの対立する二つの立場は、親西欧グループと土着主義グループを生んだが、それは同時にハプスブルグ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、ハプスブルグ帝国に支配されたトランシルヴァニアの関心は平等要求運動であったためである。

ルーマニアが国家的、民族的独立を獲得する運動過程では、以前にもましてヨーロッパとの同盟のための民族イメージの操作が行われ、ルーマニアの民族表象の西欧的性格が決定された。この親西欧主義は1859年のラテン・アルファベットのキリル文字との置き換えて頂点に達するが、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、それを独自性をもたない模倣として軽蔑し、あらゆる文化の輸入に批判を加えたのである。これらの近代化批判論者が支持したダチア主義は、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。このダチ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した。これらの特色を通じて、ダチア主義は民族の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チア主義はラテン主義に対す

る対抗的言説となった。

第三のダチア・ローマ主義は、祖先をダチア人と考え、その後ローマ人との混血でルーマニア人が誕生したと考えるもので、いわば二つの説の折衷案であるが、その政治的効果としてはダチア主義に属するものである。このダチア・ローマ主義が社会主義時代、とくにチャウシェスク政権下においてしだいに重要なルーマニアの民族表象となっていく。それはまた、現在の議論における中心的な立場にもなっている。民族の起源というものは神話や伝承の形ばかりでなく科学的な根拠を示しながら政治的な意味あいを含めて語られるものであるが、ルーマニア民族の起源もまた例外ではない。ルーマニア民族の起源をめぐるのは、とくにトランシルヴァニアをめぐるルーマニア人、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る。もちろん、その意見の表明の仕方は学問的研究の成果という形を取っているのであるが、実際のところ政治的な意図は明白である。すなわちトランシルヴァニアの領有に関する複雑な事情に由来するのであるが、どの民族が先にトランシルヴァニアに定着したのかという先住権、つまりトランシルヴァニアに関してもっと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。三者の起源論のうち、現在トランシルヴァニアを領有しているルーマニア人の説ではルーマニア人の起源はダチア人とローマ人の混血であるダチア・ローマ人にあるとされるのが一般的である。それによれば中世初期の文献でブラフ (Vlah) と他称されていたこの人々が民族大移動の時期に山間部に避難し、しだいにドナウ・カルパチ地域に分散居住するようになり、牧羊と農業を主たる生業とする独自の共同体を形成したとみなされる。このブラフの共同体の組織は、ブラフ人の法とよばれる慣習法、クネズ (あるいはジュデツ) とよばれる首長、ヴォイェヴォドとよ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ダヴィアである。両公国は別個に発展したが、中世以来、同一言語を話す同族意識が培われていったとされる (萩原 1989)。

国家の主要な構成民族をルーマニア民族とするルーマニア国民国家の成立は、1859年のワラキア、モルダヴィア両公国の形式的統一に始まる。1853年から56年にかけてのクリミア戦争以前に両公国はスルタンの宗主権とロシアの保護権にあったが、クリミア戦争後のパリ条約 (1856年) でスルタンの宗主権の維持、ロシアの保護権の廃止が決定され、ルーマニアは西欧列強の共同管理下にはいった。この状況下、両公国は

イギリスとオスマン帝国の反対にもかかわらずロシアの賛成を得て、アレクサンドル・クーザの両公国君主への同時選出という方法で統一を実現した。この近代国民国家の建設を可能にしたルーマニア人の民族的自覚は、それぞれの地方の歴史的、社会的条件に応じて異なるプロセスをたどった。オスマン帝国の主権下においてギリシア人ファナリオット⁶⁾に支配されていたワラキア、モルダヴィア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もと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、ハプスブルグ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であった。この地方での民族覚醒は、ワラキア、モルダヴィア地方とは異なり、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⁷⁾、マジャール人(ハンガリー人)、ザクセン人の支配的三民族によって民族として認められなかったルーマニア人は、三民族が宗教的寛容のために相互に公認した宗教に属さなかったルーマニア正教を信仰していた。このような民族と宗教との結合をもたらした二重の疎外のなかにルーマニア人はおかれていたのであった。ルーマニア人の一部は、平等な権利を求めてカトリックに改宗しギリシア・カトリック教会を形成したが、その結果は期待したほどではなかった。そして大多数のルーマニア人は、変わらず隷属を余儀なくされていた。そのような状況のなかでギリシア・カトリック教会の司祭によってルーマニア民族のラテン(ローマ)起源が「再発見」された⁸⁾。この「再発見」はハプスブルグ皇帝に宛てられた「ワラキア人請願状」の内容にも反映され、最大多数の民族であること、居住民族のなかでの先住性があることなどを主張の根拠として政治的に利用された。こうした地方による差異は、二公国の宗教がギリシアの総大主教に支配されておりルーマニア民族を代表するものではなかったのに対して、トランシルヴァニアでは複数の民族(ハンガリー人、セーケイ人、サクソン人、ルーマニア人)と宗教(カルヴァン派、ルター派、カトリック、正教会、ギリシア・カトリック教会)が緊張を抱えながら共存しており、宗教が民族の伝統をアイデンティティと深く関与させたためであると考えられる。

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。

2.2 戦間期におけるキリスト教と右翼急進主義との結合と民族表象

戦間期にはいると民族表象は、反ユダヤ主義を媒介として支配的な宗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とを結合させる鋸の役割を果たすことになった。このようにルーマニア正教が政治と深く関わるのは初めてのことでない。ルーマニアの歴史においてキリスト教⁹⁾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。ルーマニア北部のプロ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。近代にはいつてからは土地改革をめぐる国家と教会は対立したが、民族の精神的支柱としての教会の地位は揺るがなかった。第一次世界大戦後にトランシルヴァニアを併合して成立した「大ルーマニア」国家においても、正教会とギリシア・カトリック教会が国教の立場を占め、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。これは当時のヨーロッパの風潮として支配的な政治思想としてのキリスト教的な理念を強調しており、国家は特定のキリスト教宗派を保護していた。したがってルーマニアにおいても社会的な進出のいちじるしいユダヤ人は、困難な立場におかれることになった。

ルーマニアにおけるユダヤ人は19世紀にガリツィア¹⁰⁾から大挙して移住してきたものだが、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なかつた上、官吏、政治家への途は閉ざされていた。その結果、ユダヤ人は金融、商業や知的職業に従事することになり、その子弟は大学へと数多く進んだ。ユダヤ人は主に都市に居住したが¹¹⁾、農村に定着したユダヤ人は不在地主化したポヤール（土地貴族）の領地の管理を請け負ったり、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る一方、都会では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った。ところで、戦間期の基本的な政治傾向は、産業資本の育成と農民の不満を沈静化することであったから、政府はユダヤ人の権利の制限を積極的に行った。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と結びついた。多くのキリスト教的政治団体が結成され、ユダヤ人の社会進出に反対した。そのなかでももっとも影響力を強めたのが、後述する鉄衛団¹²⁾であった。戦間期のキリスト教国家はこうした特定の少数民族に対して敵対的であるばかりでなく、他方で国教的な宗派と対立するネオ・プロテスタント系の宗派に対して弾圧を行った。

キリスト教と右翼急進運動との結びつきは、戦間期のファシズム運動への正教会の宗教思想の影響のなかにいちじるしい。1930年代、ヨーロッパ全域で影響力をおよぼした権威主義的体制はルーマニアではファシズム運動としてのレジオナル（大天使ミカエル軍団）運動として現われた。こうしたレジオナルの運動に神秘的な色彩を与えたのが、運動の創始者コドレアヌやその友人であり同志であるイオン・モツァらの思想であった。彼らの思想の核心は正教思想にあったが、それは運動の創始者でカリスマ的影響力をもったコドレアヌの行動が正教的神秘主義の色彩が強かったことにも現われており、政治的には不可解とされるコドレアヌの行動もそこから理解される。

コドレアヌの経歴を簡単にたどってみることにしよう¹³⁾。まず生い立ちであるが、父イオン・ゼレンスキ、母マリアの間に7人兄弟の長男として生まれた。父は1910年ニコラエ・ヨルガとクーズによって創設され、民族主義・反ユダヤ主義を唱える「民主民族主義党」の地方指導者であった。ヤーシ大学法学部に入学すると、民族キリスト教社会主義を唱える反共組織 *Garda Constiintei Nationale* に加入した。一時ベルリン大学へ留学するが反ユダヤ主義学生運動の緊迫で帰国し、キリスト教民族防衛連盟に参加して、国内居住ユダヤ人に市民権を賦与する憲法修正に反対する署名運動を行った。次に要人襲撃の謀議のためヴァカレシュティ監獄に投獄されたが、この体験によってコドレアヌ思想（のちのレジオナリズム）の特色が生まれた。投獄仲間がレジウネ創立メンバーになった。コドレアヌの思想的目覚めの内容は、ユダヤ主義と闘うための課題として、ルーマニア民族の倫理、精神性を鍛えること、政治屋主義を克服することなどあった。毎朝行った監獄の教会での礼拝のさいの祭壇の扉の聖ミカエルのイコンを活動の旗印に決め、*Fratie de Cruce* を創設した。この活動は疑似軍事訓練、遠足、ハイドック小説読書会、儀礼からなるものだった。コドレアヌは無罪釈放となり、裁判を通じて全国的知名度を獲得した。

コドレアヌの運動が本格化するのは、1927年6月24日のレジオナル（大天使ミカエル軍団）の結成¹⁴⁾に始まる。イオン・モツァら5人とともに幹部を構成し、さらに最初のレジオナル15人が契約して勤労キャンプ設置などを行った。大衆宣伝活動として全国で政治集会を開き、反政治屋主義、民族意識覚醒キャンペーンをはった。運動の発展によってエリート組織だけでは運動に手が回らなくなったため、1930年6月には鉄衛団を結成した。この運動は知識階級への支持者を広げたが、その背景には大ルーマニアにおける小市民・インテリ人口の増加によって大学生数、進学資格者数が増え、彼らの就業の困難さが増したことにあった。しかし、レジオナルの内部対

立も避けられなかった。活動の大衆化によって先鋭な戦闘性の鈍化によって不満を持つ過激派が登場した。このような状況のなかで議会主義へ傾斜しかけていたレジオナル運動を劇的に回帰させたのがイオン・モツァの死であった。イオン・モツァは、正教司祭の子として生まれ、学生の時にはクルージュでの学生運動のリーダーを務め、レジオナル運動の正教主義、反ユダヤ思想を導いた。彼はスペイン内戦に参加してカンタクジノ将軍のレジオナル義勇隊に所属した。イオン・モツァの戦死によって大量の戦士の加入ばかりでなく、多くの正教司祭が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て加入した。ミルチャ・エリアーデ、エミール・ショランなどの知識人、思想家もまた好意的発言を繰り返した。イオン・モツァの予言者風運動の影響下にあった初期のレジウーネの敬虔主義が復活した。カロル2世はレジオナルへの関心をもち、その既成政界に対する強烈な否定が自分の独裁実現に役立つと考え、その大衆的人気を利用しようとした。しかし、コドレアヌはこれを拒絶し、政治放棄というべき政治組織の解散をはかった。コドレアヌは逮捕され、レジオナル幹部とともに扼殺された。

このようなコドレアヌを中心とした鉄衛団の社会的背景は、当時の世界における時代状況のなかで捉えるならば、西欧全体に広がった精神的・政治的危機の特殊ルーマニア的表現といえることができる（ロスチャイルド 1994: 306）。戦間期ルーマニアの政治、経済、社会的領域にはびこったのは産業資本家やそれと結託した政治家による搾取や腐敗、怠惰、無能力、さらに体制エリートの深いシニシズムや西欧とくにフランスに影響を受けた浅薄なコスモポリタニズムなどであった。レジオナル運動の参加者はそれに反対して、正義と廉直と活力、理想主義と土着主義をもたらす革命を主観的には希求した。運動の参加者には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ョラン、エリアーデ、ノイカなど後に世界的に有名となる人々の活動にも共通するものである。そして運動はルーマニア社会の幅広い各層に訴えかける互いに矛盾しかねない要素を含んでおり、農民には平等を説き、若者には新しい世界像を描き、ブルジョアジーには秩序を約束した。その基本にあったのは当時のルーマニア社会を覆っていた民族主義的感情であり、人々の排外的、狂信的、反ユダヤ的、反資本主義的、反マルクス主義的な諸傾向と深い不安感情に訴えた。コドレアヌやイオン・モツァに代表的な宗教的で福音主義的、禁欲的で死を恐れない鉄衛団員の行動は、保守化した民族農民党に幻滅した農民からも支持を得たし、さらに弱体

で資本家の言いなりになる労働組合に嫌気の差したプロレタリアートの間でも支持を獲得した。この運動は、農民社会を襲った近代化の衝撃を特定の少数民族すなわちユダヤ人へと向けて民族感情をあおり、かつまた大衆の正教会への厚い信仰心に訴えることによって大きな成功を収めたといえよう。

2.3 社会主義運動と民族表象

次にルーマニアにおける第二の「普遍主義」的思想としての社会主義思想の展開を民族表象との関わりでみておきたい。戦前のルーマニアにおける社会主義運動の歴史は曖昧である（Fischer-Galati 1991: 73）。まず政党に関していえば、1893年に社会民主党が創設され、1921年にルーマニア共産党が社会民主党の分派として誕生したが、そもそもルーマニアにおける社会主義運動の発展には大きな困難がともなっていた。

ルーマニアにおける社会主義運動に困難をもたらした第一の要素は、社会主義思想がどこまでも外来の思想であり、農民を中心とするルーマニア大衆の感情に入り込むことができなかつたことであろう。その傾向は社会主義思想の導入の時期から始まっていた。すなわち、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、とりた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、さらに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、国民の大多数のルーマニア人への思想の普及を困難にした。大戦前の社会主義運動を指導した中心人物も、ゲレア¹⁵⁾とラコフスキー¹⁶⁾という二人の外国人であった。ゲレアは民族主義に関しては否定的であり、家族としての民族の観念を拒否し、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。ラコフスキーはルーマニア共産党の第二の父ともよばれ、ゲレアに続いて社会主義運動の発展に尽くした。彼は民族主義的傾向にも親スラヴ的民族サークルにも反対したが、その反ブルガリア民族主義にもかかわらずブルガリア出生ゆえにルーマニアへの忠誠を疑われた。その後の運動の指導者や党員に関しても、少数民族とくにハンガリー人とユダヤ人が多く、ハンガリー人は全党員の約27%、ユダヤ人は約18%に達した。ユダヤ人党員にはゲレア、パウケル、ラコボヴィチ、ベヘナウ、ブライネル、コフラー、ゴリラ、キシネヴスキ、ラウツ、トマなどの名前が挙げられる。少数民族が多かつたのは、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¹⁷⁾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であった。地域的にはトランシルヴァニアにおいて党員が多く、全党員の36%を占めていたが、

これはこの地方が比較的産業が発達しており、労働者の数が多かったことと、ハンガリー系の少数民族が多く居住しており、彼らが大ルーマニア的政策に対して反感を持っていたことが原因とされる (Shafir 1985: 25)。

運動の発展を妨げた第二の要素は、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の存在であった。戦間期にはいってルーマニアの社会主義運動は内部抗争にみまわれたが、その原因はコミンテルン加盟をめぐる対立であった。コミンテルンへ加盟条件である21ヶ条を受け入れるかどうかで国内の社会主義勢力が二つに割れた。コミンテルン加盟後もこの対立は解消されず、ルーマニアの現状を無視したコミンテルンの指令が社会主義運動とルーマニア人大衆との間に大きな亀裂をもたらした。ルーマニア共産党の書記長の職もコミンテルンの一方的な指令によって、クリテスクただ一人を例外に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を共産党の動きを中心にして経過をみると、第1回ルーマニア共産党大会は1921年に開かれたが、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閉鎖した。第2回大会はルーマニアのプロイエシュチで1922年に開催された。大会は第1回大会の審議の継続とともに、コミンテルンの課した規約を採択、指導者にクリテスクを選出した。この合併後、コミンテルンの主張で「統一社会主義者」は共産党から排除され、翌年の分裂は労働運動にも影響を与えた。当時、ルーマニア共産党の民族的問題に関する政策に対してソ連の干渉はいちじるしかった。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。モルダヴィアでは、モルダヴィア・ソビ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ューブレシュを指導者に選出し、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おかれることとなった。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を総書記として選出した。この第4回大会から第5大会までの間の党の状態は最悪で、党員の志気は下がり、党員数が低迷し、見通しはたらず、民衆からの不人気がいちじるしく、内部では激しい分派抗争をくりひろげた。なかでもホロシュテンコと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、1931年までにインターは一度ならず干渉を行った。第5回大会はモスクワで1931年に開催され、総書記にポーランド人シュテファンスキーを選出した。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ンフを1936年に選出し、続いてハンガリー人フォリシュを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と中傷した。このようにルーマニアにおける社会主義運動はコミンテルンの干渉と外国人の偏重によって彩られていた。なかでもコミンテルンの干渉で問題となったのは領土問題に関してであった。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、ブコビナ、ドロブジャに関してルーマニアに不利な判断を下した。領土問題に関するルーマニア人大衆の強い感情を考慮に入れない決定は、ルーマニアにおける社会主義運動が大衆から遊離した原因となった。コミンテルンは民族自決の原則にもとづいて領土問題にも対処しようとしたが、ルーマニアに関してはブコヴィナ¹⁸⁾、ベッサラビア¹⁹⁾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となった。そのため、ルーマニア大衆は共産党を外国勢力とくにソ連のスパイとみなしていっそう離れていったのである。

このように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、まず第一に農業が中心である社会経済的構造のなかで保守的な農民層が社会主義をまったく受け入れなかったこと、第二に社会主義、共産主義的観念の代表者の多くが非ルーマニア系の少数民族の出自であったこと、第三に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よう (Shafir 1985: 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る。

3 社会主義体制下における政府による民族表象の活性化と民衆

3.1 「民族」の抑圧から「民族」の復権へ

前章ではルーマニアの近代初頭から戦間期にいたるまでの時期の民族表象のあり方を西欧国家、キリスト教、社会主義との関わりのなかで捉えた。本章では社会主義体制下における民族表象の活性化の要因について民衆の実践と支配体制との関係を中心として論じていくが、本節ではまず導入として社会主義体制下での民族表象の抑圧から復権までの政治的経過を概説することにしたい。

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であ

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であったが、赤軍がルーマニアに駐留したために共産党が主導権を握ることになった。まず1944年の8月23日のクーデターによってアントネスクが排除された後にサナテスク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政ブロックを結成した。選挙では民主政党政ブロックが東方の80%を獲得し、議会で民主政党政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政ブロックが占め、最後に国王ミハイが退位を強制されルーマニアは人民共和国となった。

こうして権力を確立した共産党の次のステップは労働者政党的統合であった。当時56万人の党員を有していたルーマニア社会党が共産党と合同して新党が結成され、新党はルーマニア労働者党という名称を採用した。経済的には国内のさまざまな産業が国有化され、農村では集団化の方向が進められた。変革は党組織に向けられ、民主集中制を実践するに当たっての抵抗に直面したために「党員審査」が行われ、その過程で党員獲得の責任者であったアナ・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・ルカが党内のハンガリー人分子を利用したかどで訴えられ、自己批判を強要されたあげく大臣の地位から追われた。これら一連の抗争は、ゲオルゲ・ゲオルギウ・デジを中心とするルーマニア共産党の国内派がモスクワ派を追い落とすための権力闘争であった²⁰。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もと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回大会とフルン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」²¹の非スターリン主義化とソビエト・ブロックからの離脱となって現われた。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であった。しかし、この転換はフルンチョフと対立するデジにとっては不可避であった。フルンチョフの行ったスターリン批判によって国内でのスターリン主義的政策の継続が不可能になったデジは、それまでの忠実なスターリン主義者としての姿から一転して民族主義者への変身をはかった。具体的には、1960年の第三回ルーマニア共産党大

会で民族的共産主義の公式が提起され、工業化に対する民族的権利が主張されたことによって明らかとなった。それに先立つ1958年にソ連軍のルーマニアからの撤退を成し遂げていたことも、デジの方針転換を可能にした。ルーマニアは人民共和国の成立から1960年代の初頭までソ連の指示に従ってスターリン主義的な強制的重工業化を受け入れたが、コメコンによる国際的分業体制をはかるソ連はルーマニアに農業部門の担当を求めてきた。それに対してデジはソ連の意向をあえて無視して重工業化政策を継続した。デジ自身の生き残りをかけての脱スターリン主義化と民族化の推進は成功を収め、デジは権力を手放すことなく1965年に死を迎え、その路線はチャウシェスクに継承されることになった。

チャウシェスクは党第一書記に指名され、ルーマニア労働者党をルーマニア共産党と改称し、新憲法を制定し、ルーマニアは社会主義共和国と宣言した。新しく権力を握ったチャウシェスクは国内的には巧みに演出された地方旅行によって都市と農村の住民に強い印象を与え、知識人への政策を変更して彼らを味方に付けた。対外的には「民族独立」路線が強調され、ワルシャワ条約機構軍によるチェコ侵入を東欧諸国で唯一批判した。この社会主義的国際主義から民族主義への転換は、ルーマニア共産党が1964年宣言でソ連の国際的分業計画からの公式離脱と主権国家としての権利の主張を行ったことによって確定した。民族主義への共産党の転換は、ルーマニアの民族的利害に奉仕するものと民衆に受けとめられ、党支配の強化の重要な支持要因となった。1970年以降になると、さらに権力の再強化と個人集中がはかられ、また独自の社会主義イデオロギーが語られるようになった。1971年の党大会で発表されたテーゼはそうした支配体制の変化の兆しを示すものだった。続いて1974年の党大会では、はっきりとチャウシェスクの個人崇拜と一族の登用による王朝的な社会主義体制の方向が示された。チャウシェスクの国内権力が強化される一方、外面的には順調であった経済成長は第一次石油ショックでゆきづまり、政権の基盤の危機的状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年代にはい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、ソ連との関係の変化が大きく影響した。スターリン死後のデジとフルン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けに復権した政治学的な説明である。さらに後継者のチャウシェスクは、マウエルたちとの権力闘争の過程で自由主義化政策をとっ

て一時的に妥協したが、対ソ関係においてはデジの政策を踏襲したことによって民族主義的感情の継続をはかるとともに、権力の安定後にはイデオロギー統制の一環としてさらに民族主義を強化していった。チャウシェスクによる民族主義の強化は彼が行った他の政策とも関連して個人的な特殊な傾向とみなされるのであるが、本稿では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支配と民衆の実践というレベルで論じてゆく。独裁的な社会主義の下で個人の自由などまったくありえないかの外見の裏に、意外にしたたかな民衆の戦略と実践があったことを以下で提示してみたい。

3.2 民衆の慣習的行為に対するキリスト教の影響力

ルーマニアの社会主義体制がめざしたのは、なによりも急速な近代化であった。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、近代化自体に対してはおそらくは反対はなかったのではないと思われる。そもそも近代化は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である。したがって、社会主義体制下で近代化は至上命題として押し進められた。それによって大きな変容をこうむったのは、農村での伝統的な生活と工場の集中的な建設によって急速に人口を増やした都市の生活であった。そして、どちらの面においても影響を強く受けたもののひとつが宗教であった。しかし、民衆へのキリスト教の影響力に関しては、伝統的な生活を保持することができた農村についてはいうまでもなく、あるいは大きな変容過程にある農村においてもかなりの影響力がなおも維持されていたように思われる。このことについては後述するとして、先に問題としておきたいのは都市における教会の影響力である。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る。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占められていたことである。したがって、ルーマニア人に関しては都市住民となったのは比較的新しい時代のことである。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強い関係が維持されているとあってよい。実際、社会主義政権下において進められた重工業政策によって生まれた歴史的郊外の集合団地の人々は、ある意味で都市住民としてのメンタリティーを形成していない印象を与える。それは比較的良好に維持されている信仰心や農村に残っている一族との交換関係によっても理解される。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。

そこで農村でのフィールドワークから、ルーマニアの農村共同体において慣習的な実践に宗教がおよぼす影響力を明らかにする。村の生活に関してはすでに論じたことがあるので(新免 1997b)、ここでは簡単に概要を述べておくことにしたい。調査を行ったのはルーマニア北西部マラムレシュ地方²²⁾のA村である。このマラムレシュ地方は、社会主義時代には両義的な評価がくだされていた。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」として扱われる一方で、「伝統的」な生活が現代にも受け継がれているがゆえにルーマニア民族の揺籃地として賞賛されていた(Kligman 1988)。このマラムレシュ地方の調査で得られた知見をここで利用するのは、こうしたマラムレシュ地方の特権的な性格に由来する。マラムレシュはルーマニア人の民族的な言説のなかでひとつの参照系を形作っており、「自由ダチア人」²³⁾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2章で述べたとおりであるが、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、本稿の議論のなかで「農村」をこの地域の村によって代表させたい。

このようなマラムレシュ地方の条件をもつA村²⁴⁾では、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。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とりこまれている。村の経済も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、他に木材加工工場の労働者、鉱山労働者、教師などがある。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するが、土地は丘陵が多く、大規模な農業には向いていない。現在は土地もやせているので、家畜による有機肥料が欠かせないものとなっている。家畜には羊、牛、山羊、豚、アヒル、鶏などがいる。羊は夏の間、羊飼いに託されウクライナ国境に近い放牧地で過ごす。夏の短いマラムレシュでは、羊たちは5月初めに村を離れ、8月の終わりに村に帰ってくる。社会主義時代には、ルーマニアの大部分の村の例に漏れずこの村も集団化され、土地はほとんど強制的にとりあげられ、国营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。1989年の「民主革命」後の現在では土地

は返還され、農民はそれぞれの私有地を耕作している。

A 村の宗教状況の特徴はルーマニアでは珍しくギリシア・カトリックが村の多数派²⁵⁾を占めていることである。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と革命前からこの村に暮らしている司祭を中心として行われている。日曜日や教会の祝祭日には、現在でも多くの村人が教会に集まりミサに参加する。重要な祝祭日としては、まず春の復活祭、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(伊東 1986)、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とめている。

復活祭(イースター)は救世主イエスの復活を祝うキリスト教最大の行事であり、春分を過ぎた最初の満月の後の日曜日に行われる移動祭日である。村人は、子羊を屠ってごちそうを用意し、家のなかをはき清め、前日には身体を洗って祭日に備える。復活祭の一週間前の日曜日は「枝の主日」とよばれ、その日教会でミサが行われ、村人は聖別されたネコ柳の枝を家に持ち帰る。この枝は台所の隅におかれて、家族の健康を守るとされている。復活祭当日には、夜が明けやらぬ頃からミサが教会で行われ、村人は用意した食物を教会に運んで祝福を受ける。復活祭が終われば、農耕の季節の始まりである。耕作と播種が行われ、羊たちはそれぞれの家から一カ所に集められ、夏の放牧地へと出かけていく。8月15日の生神女就寝祭は、カトリックでいうところの聖母被昇天の祭日である。ルーマニア中で聖母を守護者とする教会へ人々が巡礼する。マラムレシュでは、二カ所大きな巡礼地があるが、ギリシア・カトリックの人々はジュレシュチという村にある教会でミサを行う。この日が過ぎてしばらくすれば、秋の訪れを感じるようになり、作物の収穫が始まる。10月末に教会の死者の日がある。村によって日は異なる。人々は教会に集まり、ミサに参加し、それぞれの近親者の個人の墓にろうそくを供えて魂の平安を願う。ギリシア・カトリック教会は、ラテン・カトリック教会同様に煉獄の存在を公けに認めており、人々は死者の運命がミサなどの生者の行いによって影響されると信じている。12月にはいとっそう冬と祝祭の訪れを意識する。まず12月8日は聖ニコラエの日で、子どもたちは贈り物を楽しみに眠りにつく。この時期、どこの家でも豚の屠殺が行われる。この季節のために各家で飼ってきた豚を屠って解体し、ソーセージなどに加工する。解体は男の仕事で、女たちは補助的な仕事を行う。12月25日の降誕祭(クリスマス)は、イエス・キリストの誕生を祝う重要な祭日である。この日から1月6日の公現祭までは大晦日と新年を挟

んで特別な時期になる。とくに雪に閉ざされるマラムレシュでは、村人は暖かい台所での会話の楽しみを求めて訪問を繰り返すのだが、休息期であるこの時期においても家畜の世話は決しておろそかにされることはない。子どもたちはクリスマス・キャロル（コリンダ）を歌いながら村のなかを門付けして回る。1月6日は「主の公現祭」である。これはイエスが洗礼者ヨハネにヨルダン川で洗礼を受けたことを記念する行事である。A村では二日にわたって行われる。村の司祭が一軒一軒信者の家を回り、祝福をして回る。信者はごちそうとツイカ²⁶を用意して司祭を迎える。そして二日目にはイエスが受けた洗礼に倣って川へ行き、記念のミサを行う。

これらの共同体に関わる教会の公的な機能の他に、家庭内の私的な領域での教会の役割は、いわゆる人生儀礼である出産（洗礼）、結婚、葬式において現在も際立っている。これらは人生という個人の時間を分節化すると同時に、家族という共同体のリズムを支配しているという意味で、教会が村人の信仰を家族というサークルの内側でつなぎとめる重要な機会になっている。

洗礼はキリスト教共同体への参加条件であり、村落共同体がキリスト教共同体とほぼ重なる状態では、役所での出生届以上に重要な儀式となる²⁷。洗礼においては、名付け親の存在が非常に重要であった。名付け親は、洗礼に関わる費用と将来の結婚の費用もかなり負担する名誉ある役割であった。子の方は、そうした贈与に対して労働力の提供で応じた。現在のA村では、名付け親自体は存在するが、そうした意義は失われている。

結婚式については、現在でも教会の関与が信者にとって必要不可欠なものといってもよい。結婚は役所への登録で法律上は成立するのであるが、教会への儀式を省略しようなどという人はいない。この教会での儀式と村の集会所での大勢の招待客を集めての披露宴が、結婚の大切な行事である。招待客は、ふつう二、三百人にも上る。それをまかなう出費は大きな負担となるが、それによって社会的ネットワークの維持がはかられる。招待客は、新郎新婦のために現金あるいは何かしらの贈り物を用意する。

葬式もまた、洗礼や結婚式同様、あるいはそれ以上にキリスト教徒には不可欠の儀式である。教会に忠誠を誓っている信者の多くは、現在でも死後の復活を強く信じている。死後の魂の平安と復活のためには、遺族は葬儀を行わなければならないし、追善の法要も欠かすことは許されない。したがって、死後の運命を気遣ってくれる子孫を残すことは、重要な意味をもつ。教会の墓地での埋葬が終わると、葬列に参加した人々は追善の食事にあずかる。雪のなかでも、人々は庭に用意された長いテーブルに向かい合って座り、スープ、サル・マーレ、ツイカやビールで供応される。こうした

追善は死者のための功德を積むことであり、同時に村々の共同性を維持する機会となる。

キリスト教会の民衆に対する影響力といった観点からみると、正教会は民衆の生活との深い結びつきを社会主義体制下でも大変強く維持していたといえる。その媒介者として村々における正教会の司祭の存在は非常に重要である。正教会の司祭はそもそもカトリックの司祭とは異なり修道司祭をのぞいては妻帯を許可されており、家族とともに村内に居住していた。そのことによって農民から深く敬われる司祭も、村における農民の生活感情を共有することができるし、利害もまた共有することが可能であった。ときとして、それは対立という形も取るが、農村共同体への帰属の深さは重要な正教会司祭の属性である。

司祭と村人との経済的関係は、村人の教会への寄進によって形作られている。村人が教会へ寄進する機会は枚挙にいとまがない。あらゆるミサで寄進が行われるし、年の暮れには司祭へ信者たちは農作物を運んでいる。このような村人の寄進行為をみると、司祭という存在は一般的にいて教会の権威を利用して村人から搾取しているようにも思われる。たとえば、B村の司祭は何台も車を買換えて、3階建ての大きな家屋に住んでいるし、C村では司祭の妻が司祭の権威を利用して絨毯の作成と販売を一手に管理して大きな利益を上げている。二つの村の司祭と一般農民の生活格差は歴然としている。そうした関係を目にして気になるのは、宗教的権威を背景に精神的にも優位にたっている司祭が、その村のなかでの高い社会的地位と大きな影響力自分たちの生活のために利用しているかのようにみえることである。それに対してA村の司祭は例外的にかなり質素な暮らしを守っている。村人からの反感というものは受けていない。もちろん、家族がいる以上修道僧のようなわけにはいかないだろうが、他の村のずいぶんと豊かな暮らしをしている司祭に比べるとその対照はいちじるしい。

教会の村内での組織運営は、司祭を中心として補祭、寺男の三人によって行われる。司祭の給与は社会主義時代から国家の補助金にたよっている。だが、その額は非常に少なく実質的には村人の寄進によって生活している。司祭を補佐する補祭、寺男には、司祭からいくらかの給与が支払われる。教会の運営についてのいろいろな問題は、司祭の発案にもとづいて男性信者の集まりだけで討議される。村における司祭の重要性は教会の運営にとどまらない。司祭は村人の精神的支柱そのものでもある。なにより、宗派の選択自体にも大きな決定要因となっている。たとえばA村の場合、住民の大多数が正教会からギリシア・カトリック教会に復帰したのも司祭の人格的影響力であ

ると答える村人が少なくない。マラムレシュの非常に伝統的な信条からすると、ギリシア・カトリック教会が正教会に強制的に合同させられてからすでに42年たつて、もはや正教会が伝統となり始めていたのだが、この村では司祭のイニシアティブでギリシア・カトリック教会を選んだ。また土地の返還問題が混乱を極めていた頃、住民をまとめあげたのも司祭であった。

村人の日常実践のなかでアイデンティティ形成と維持に深くあずかるのが、キリスト教信仰にもとづいた定型的な表現の挨拶である。村人たちはイースターを境にして、それ以前は「主を讃えよ」、その後は「主はよみがえり」と呼びかけ、それぞれ「永遠に」「まことに主はよみがえり」と応答する。この挨拶は村内で交わされるだけであつて、都市では使われることはほとんどない。おそらく都市の住民は、この挨拶を田舎臭いとみなしているのではないだろうか。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実践を大きく規定している問題は、村内の男女関係とくに女性の社会的立場である。村社会のなかの女性観は男女関係の規範を構成し、この男女は次世代の再生産の基本要素である家族を形成するがゆえに、女性に関する教会の基本的な立場は、その影響力のなかでも重要な地位を占める。ジェンダーの問題についてはクリグマンの議論に詳しいので、彼女の議論で筆者の観察を補いながら、ジェンダーに関わる社会的規制について述べることにしたい。

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。まず村内活動のひとつとしての教会運営に関しては、A村では女性が教会の会議に参加しないのが習慣のようである。年輩の女性に理由を確認したところ、大切な問題は男性が決めるものだという答えであった。村落内の公的な問題には、男性が中心となつて関与するのが習慣であるという。このように現在でも村では男女の役割分担がさまざまなレベルではっきりと行われており、男女間の関係は社会的に構造化され、公的および私的な活動領域で一般化される性に関連する範型が形成されているように思われる。それは社会的活動の分業が儀礼周期のなかで劇的に反復され、男性は年中行事のなかで、女性は通過儀礼のなかでとくに目立つ役割を担っているにも表われている。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、機織りなどを行う。一方、堆肥の運搬、家畜の食料用としての干し草の刈り取り、牛、子羊、豚の屠殺・解体は男性の役割となっている。すなわち男女の活動領域は生産活動の異

なる領域を構成して、この性的分業は性的分離と同時に生産および再生産の活動の補足性をも示している。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。村落内の年頃の女の子の評価は、なかなか厳しい。良い子であっても、はいているスカートがいつも短いといって非難される。教会内での秩序については、男は村のなかで世帯を代表するように神の前で家族を代表する一方で、女性は聖なる領域、公的領域の周縁に存在する。男性は教会で女性より先に神の言葉を受け取る特権を有している。教会での椅子の座り方では、祭壇に向かって右側に男性、左側に女性が座る傾向にあり、前後関係では男性が前に、女性が後ろに座ったり立ったりする。以前は教会内部では入り口までしか女性は入れなかったが、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である。

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 (Kligman 1988)。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肉体的欲望をもつので、肉体は均衡を回復するための洗浄が必要であり、それを食物の禁止と精進の日々を通じて均衡を調整すると考えられる。女性の身体には男性の身体より多くの問題があり、女性は弱く汚れているとみなされる。それを教会の教えはイヴを女性が誘惑と墮落に関わっている証明とみなしている。女性の汚れに関する信仰は月経血と女性の生殖力の自然的資質に由来し、それによって女性は社会的秩序を脅かす内的な潜在的力を所有する。血は健康、親族関係、ある種の sacrament 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つ。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はいることができない。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ない。この期間は浄化の時期で、それ以後村内の社会環境に復帰する。また民間信仰のなかでは有害な妖精と精霊の性が女であるとも主張される。たとえばマラムレシュの人々は、人を迷わせる森の女の誘惑に騙されないよう警告される。病気は女性の形で家にはいってくると信じられており、新年とイースターには家に最初にはい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实践の第一の常習者であり、危険な存在の象徴的一族であり、魔法使いは女性の職業とされる。悪魔と欲望は神と男性を通じて示される力である父系的力に

よって抑制されると信じられている。

ルーマニア社会の特質をなす農村は、キリスト教が影響をおよぼす慣習的な実践が支配的な世界であった。ここでは政治的には家長主義が優勢であり、それは前国王ミハイへの敬慕として現在もみられ、またチャウシェスクが国民の父、その妻エレナが母として振る舞おうとしたところにも表われている。家庭においても父母の権威が大きく、また聖書に由来する善悪についての倫理的な確信も一部の地域や家庭では今も強力である。このように生業と結びつき、伝統的な民俗的慣習の上になつたキリスト教的な実践と言説が、農村世界はもちろん都市へ移住した人々を中心として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のである。

3.3 民衆の生活戦略とその影響

前節ではルーマニア社会における慣習的行為に対するキリスト教の影響力、すなわち生活規範上における教会の大きな影響力が明らかになった。農民たちの社会的、家庭的生活がキリスト教によって支配されている状態が、社会主義体制が支配の対象として働きかけてきた農村の現実であった。社会主義体制は当初そのような伝統的な農村共同体的慣行と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、実は社会主義自体が内部から崩壊していった。そこで本節では社会主義体制下で体制が民衆に働きかけてきた重要な局面をとりあげ、民衆に対する支配が破綻していった経過を説明することにする。

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。それまでは社会主義思想が外来の思想であり、社会主義者が民族の裏切り者とみなされていたことは先にみたとおりである。しかし、1944年のクーデターとその後の社会主義運動の過程で農村もまた社会主義思想の影響下にはいつていった。その影響力は農業改革による土地の分配によるところが大きい。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、体制と農民とは決して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おかれたが、急激な工業化が破綻し、経済危機が深まるなかで農村はさまざまなネットワークを通して食料を流通させ、飢餓を緩和させる役割を果たした。

まず体制の農民に対する攻撃の第一段階としての農業集団化の過程は、農村集団化が1949年3月の共産党大会で決定されたのを受けて開始された。戦後の農業改革に対

して第二次農業改革とよばれるこの改革では、50 ha を超えるすべての所有地が収用されて、農業の「社会主義セクター」が創設された。それと同時に中央委員会は富農と戦わせるために貧農を動員し、農村における階級闘争を組織した。次に「農業生産協同組合」と「機械・トラクター・ステーション」の設立²⁸⁾を發表し、富農撲滅をねらった財政的差別措置を利用して協同組合の設立を急いだ²⁹⁾。A 村においても同様に集団化が進められた。村人によると A 村での集団化は、まずマラムレシュ地方の中心都市であるパイア・マーレから共産党員がプロパガンダのために村を訪れ、土地を収用するために貧農や土地を持たない労働者を扇動することから始まった。同じマラムレシュ地方でも、山を隔てて隣り合うイザ川流域の村々では村人の団結が固く集団化を免れたという。しかし、A 村では村人が団結しなかったために、政府に対抗することができなかった。この集団化に対して全国的に農民は抵抗したため、1951年の中央委員会会議では強制措置の利用が批判され、土地と家畜が私有となる協同組合の創設によって集団化の緩和がはかられることになった。しかし、その一方で1952年には私的セクターで耕地面積に応じて特定量の生産物を特定価格で義務的に供出させる制度（強制供出割当制度 *quota*）が導入された。これは農民に協同組合加入を説得するために経済的圧迫を加えるものであった。強制供出の割当ては厳しく、それに耐えかねて保有する乳牛を夜陰に乗じて殺してしまい、それを隣人に密告されたために投獄された人もいたという。1953年のスターリンの死とその後のスターリン批判は非スターリン主義化の流れを生み、強制供出割当制度も1956年には廃止され、集団化のペースは抑制された。しかし、1959年には集団化が再開され、農業における賃労働が禁止され、中農が自力で耕作できない土地は没収された。こうして集団化は1962年に終了した。

強制的につくられた集団農場の実態に関して、農場の農民たちに対する賃金は低い
ため彼らの生活は困窮した。そこで農民たちは生き残りのために、ある戦略を選び
ることになった（Beck 1979）。すなわち家族のうち一人（多くの場合主婦）が組
合員となって農場で働いて、組合員に認められている個人土地用益権を確保し、一
方家の主人は出稼ぎや近くの町の工場労働者となることによって現金収入を得る
というものである。土地から得られる作物と現金収入は、暮らしの不足を補った。
また個人土地用益権というのは社会主義経済自体の重要な部分となった。社会
主義セクターの生産性に比べてはるかに高い生産性を持ち、生産と流通に関する
国家政策が引き起こした一般の食料不足をこの個人による生産がかなり補って
いたのである³⁰⁾。

ところで、社会主義政権の労働者優遇策もあって、この農民兼工場労働者という農

民の戦略は成功したかにみえた。しかし、工場労働や農場での労働の後で個人用益地を維持することはかなりの重労働となり、協同組合員は個人用益地に精を出す一方で集団農場での協同作業には手抜きをするために農場の耕地はしだいに荒廃していった。管理者は国家への納入ノルマを果たすために、季節労働者を雇ってまで労働力の確保に苦勞することになり、またノルマを果たすためには現金で穀物を買入れて供出するようにもなった。大部分の社会主義国家で農業生産が低下し、食料不足に苦しむようになったのは、こうした農業集団化の結果なのだといえよう。集団化の村の生活への影響は、そうした経済的な面にとどまらず社会的、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、日曜や祭日にも労働が強制され、本来は教会によって禁じられた安息日の労働が行われるようになった。それにともなって、日曜の午後に村人によって行われていたホーラ（輪舞）も廃れた。また労働形態の変化と工業製品の流入によって、麻による衣服が少なくなったためシェザトワール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であるといえようが、村での調査からは集団化とそれにともなる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明らかとなった。

このような農村の状態に対して、社会主義体制下の都市は近代化を至上命題とする社会主義政策の主な担い手でもあったが、ルーマニア経済の行き詰まりにともないしだいに機能不全に陥っていった。まず農村と都市との関わりでいえば、強制的に進められた農業集団化は農民から土地をとりあげ、多くの農民が都市近郊通勤型労働者となった。兼業労働者となった農民にとっては、都市に職場がある限りは社会主義政権が与えた都市への恩恵に部分的にあずかることができ、当初はそう大きな不満をもつまでにはいたらなかった。農村を離れて都市に職を見つけ居住した人々も、農村での労働の厳しさ、割当て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であった。もちろん、以前からの都市居住者にとって農村からの人口移動による生活条件の低下もあって必ずしも満足のゆくものではなかったであろうが、不満が爆発的に高まるほどではなかった。むしろ都市の住民にとって問題となったのは、ルーマニアの経済状態の変化であった。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われるようになった。長い行列、お金があってもいつ市場に出てくるかわからない品物、たとえ商品があっても店員が売買を個人的役得として支配するために購入のためにすら店員に便宜をは

からねばならない状態など日常生活における欠乏の影響は住民に大きな不満を生んだ。さらに政府が経済的インセンティブよりもイデオロギーの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いだ。

戦後の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は、さまざまな問題を社会全体に生じさせた。まず第一に挙げなくてはならないことは、さまざまなレベルでの意思決定が政治化し、また法的な支配が変わって人的な支配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。もっと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引き継がせようとした。したがって、社会的経済的富を確保するためには、それを援助しうる立場にいる人との効果的な人間関係を構築することが大切であり、それが仕事場の配置改善、制限の緩和、報奨金の獲得の方法になった。東欧諸国では類のないルーマニアにおける共産党員の増大も、個人的関係を通して社会経済的地位を求める打算的判断の結果と考えられる。

第二に、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、経済的機会主義をもたらし、地方レベルでの政治的連帯の弱体化を促進した。裏取引とは、そもそも公的な規制をかいくぐるために個人的な関係と非公式のコネを利用することであるが、ルーマニアにおいてはとくに経済計画、必要な資材、労働力の確保にも関係していた。中央経済計画が社会の周辺へも広がるにつれ、裏取引はあらゆるレベルで行われ、計画目標から実際の状態は逸脱していった。国家レベルでは（少なくとも書類上は）目標達成していても、地方レベルでは裏取引が横行し、さまざまな不正な出来事が生じた。実際、地方の集団と個人が想像以上の潜在的力をもつようになり、これが現場でのある種の自律性を生むことにもなった。

第三に広い範囲での闇経済が広い影響をおよぼした。闇経済とは公け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。ひとことではいえば、闇経済は公的な社会主義的システムとは異なるが、このシステムを補完する社会の一部といえよう。そのメカニズムは、国家権力がしだい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われている。その理由は、国家が公的経済に物資を放出できないので、人々は必要を充足するために非公式の生産と交換へと向かうからである。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者たちを労働者たちと結びつけ、両者の取引を生んだ。一方、収入や役得への競争は、支配者から提供された利益の確保をめぐる労働者たちを互いに戦わせることになった。労働者は一時的には特殊な非公式の活動や詐取行為のなかで協力するが、短期的目標を達成した後には彼らはまたばらばらな個人の集まりになる。また利害依存ネットワークが階級間の差をこえて、さまざまな社会経済集団を結びつける可能性に関しても、それは一方で恩恵にあずかる者とあずかれない者との間での社会的差違と不調和を昂進させる。さらに交換の持続を維持することに失敗すると、欲求不満と関係の途絶となる可能性もある。生活上の困難がネットワークによる交換を通して緩和されることについても、交換は愛情や信頼などよりも有用性によって判断される人間関係をもたすため、その結果としてネットワークは社会的紐帯を弱めることになる。たとえ最初は愛情が有用性に勝っていても、社会主義的な政治経済条件と収入の不足は友人間に対立を引き起こすことにつながる。つまりは、社会主義体制とは利害をめぐる人々がばらばらにならざるを得ない体制なのであった。

このようにして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、社会主義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。社会主義と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、それをよく表わしている。全体のなかの個、集団のなかの一人であることに多くの倫理的期待をよせている。それが機能不全をおこすことによって、社会主義社会への信頼性、ひいては支配の正当性は危機に瀕しかねない。その危機に直面した権力担当者のとらうる選択は、そう多くはない。より多くの物質的インセンティブを強化するか、危機を創出するか、敵対者を創出してイデオロギーを強化するかである。経済的な停滞が始まったルーマニアで顕著になった現象は、民族表象の活性化であった。

3.4 民族表象の活性化による効果と限界

ルーマニアの社会主義体制が支配を貫徹させようとした民衆の生活はキリスト教の影響を強く受けた慣習的行為に支配されており、社会主義の理念は民衆の現実の表層

を覆っただけであった。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。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 (Verdery 1991: 318)。中央政府が代表する社会主義体制は、民衆の支持を獲得あるいは維持することができず、支配の正当性を失っていった。そうした支配の危機のなかで顕著になったのが、ルーマニア社会全体での民族表象の活性化という現象であった。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とりこんでいった。すなわち、宗教とくにルーマニア正教会は民族の伝統を精神面で代表し、一方ルーマニア社会主義はコミンテルンなどの外国の抑圧的な影響にも関わらず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³¹⁾。歴史の再評価のなかで、党の方針に反対するものには教条主義のレッテルが貼られ排除された。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よく表れるようになっていた。それは革命後の現在においても継続しているように思われる。

筆者の調査中にはそのような語りを、伝統の内容についてなにも知らないような十代の少年少女から聞かされることが多かった。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、「自由ダチア人」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であった。農村における社会的変容を調査テーマにしていたので、人々の伝統観、伝統に関する意識は聞き取りの主題のひとつにもなっていたが、インテリ予備軍の少年少女による紋切り型の意見を聞くことは驚きであった。彼らの単純ながらも確信をもったしつような語り口のなかに、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た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思われた。あるいは筆者の滞在していた町でよく耳にしたもので、たとえば、ルーマニア人によって語られる「私にはハンガリー人のとてもいい友人がいる。

ルーマニア民族とハンガリー民族が対立しているなんて信じられない。」という言い方がある。確かに言っているとおりの、悪意はもたず主観的には仲良くつきあっているのだらうと思われる。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」と主張する。さらに第二次大戦中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しつように語る。もちろん決まり文句はルーマニア人側だけではなく、ハンガリー人側も「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。

このような体制エリートによる民族表象のとりこみは、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と実践と交じりあい、社会主義のなかにも入り込み、一見すると非常に不思議に思われるほど民族的で、かつ宗教的自由に恵まれているような社会主義体制を構築していたのである。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であった。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の機軸として宗派ごとに異なる政策を遂行した。宗教管理体制の強化は、当初ブカレストに宗教組織の代表者を集めて確認された規約を受け入れた14団体の認証という形ではじまったが、赤軍の軍事的圧力だけが頼りであった共産党が宗教の支持をあてにしなければならぬ事情を反映し、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、従来は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宗派であるルーマニア正教会は当初は協調関係にたつことができたが、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年代にはい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。プロテスタント諸派は、国際世論とのバランスで良好な関係を保った。とくにルター派に対する政策にはドイツとの外交関係への慮が反映され、またカルヴァン派との関係にはハンガリーとの外交的關係が影響した。ルーマニア第二のキリスト教宗派であるローマ・カトリック教会は、一貫して弾圧の対象となった。その理由は、資本主義勢力の手先としてばかりではなく、ルーマニア国内最大の少数民族ハンガリー人が信者の大部分を占めるせいであっ

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資本主義勢力の手先として、またかつての強制改宗の結果生まれた団体とみなし再改宗を強制された。「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とともに弾圧の対象となった。ネオ・プロテスタント諸派は宗派によってさまざまな対応がとられた。全般的に初期にはモラルの面で共産党との共闘が期待され、良好な関係が期待された。とくにバプティストやセヴンスデイ・アドヴェンチストは禁止されていた戦間期とは異なり、公認されることによってより自由な活動の余地が生まれた。しかし、エホバの証人は反国家的傾向と徴兵拒否のために迫害をこうむった。これらの政策から判断すると、社会主義政権の宗教政策は伝統の上に立脚する伝統性の強い宗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宗派には厳しい弾圧で応じるといった傾向をもつとみることができるといえる。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るまい。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とりこむことが、支配の正当性を維持する上で重要であったのであろう。それゆえに、宗教の側からは政府のそうした姿勢に逆に乗っていく形で、自らの影響力も確保しようとした面も指摘しうる。とくに、「主の軍隊」、ギリシア・カトリックの弾圧は正教会の高位聖職者にとっては好都合だったと思われる。

このように民族表象を介して宗教を社会主義国家の政策のなかにとりこむことが可能であった一因には、キリスト教（とくにカトリックやプロテスタント）は本来的に普遍的な立場にたつ宗教でありながら、その正統を主張する宗派である東方正教会は普遍を必ずしもめざさなくなったことが関係している。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。さらに近代にはいつ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りえたが、社会主義の建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とりこまれることはありえないはずであった。しかし社会主義体制は自らが民族化することによって、民衆の生活のなかで定着したキリスト教を民族的伝統という言説においてとりこむことを可能にした。それは直接には権力を欲する諸宗派の高

位聖職者の懐柔をもって行われた。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自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、そのものではない。宗教というイデオロギーと組織のなかには支配と被支配の関係があって、支配者はより権力の強い立場に本能的にすりよろうとする。民族表象が宗教勢力内での社会主義体制の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およぼす要因となったことを示している。それを社会主義の側での事情からみると、社会主義思想の浸透が歴史的にも浅く、それを担った社会集団の規模からいっても非常に小さいものであったので社会主義勢力は宗教勢力を無視することはできず、できるだけとりこむことを試みざるをえなかったし、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への民衆の支持を得ることができたからであった。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、民族表象を介して支配の形式としての民族的キリスト教と民族的社会主義として手を握ることとなった。

民族表象が社会のなかで支配的となった要因には、キリスト教の影響力のとりこ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とりこ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とりこ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 (Verdery 1991) に詳しいが、それによると知識人同士の権力をめぐる競争が民族をヘゲモニーを確保する手段として支配的象徴の地位へといたらしめたという。

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二つの時期に分けることができる。デジ時代の知識人の迫害の時期とチャウシェスク時代の知識人の積極的なイデオロギー生産への参加の時期である。デジ政権下では知識人の迫害が大規模に行われた。その理由のひとつは過酷なスターリン主義的政策を遂行する上で、既存のヘゲモニーとしての存在が障害になったためである。行政関係者ばかりでなく科学者、芸術家、文化人ら多くの知識人がシゲット³²⁾の収容所に強制収容され、そこで命を落とした。多くの著者や著作が検閲の対象となって発禁処分を受けた。ルーマニアの歴史記述も修正の対象となり、ルーマニア史におけるスラヴの要素が強調さ

れた。さらに言語表記の改革も行われて、ラテン的な綴り方からスラヴ的な綴りへと変更された。これらの知識人はルーマニアの伝統ともいえる民族主義的傾向を強く維持していたので、国際主義を建前とするスターリン主義的社會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、チャウシェスク政権においては状況がまったく異なっていた。デジ政権末期の民族主義への展開を受けて発足したチャウシェスク政権は、支配の正当性をまさに国民感情としての民族主義、反ソ的傾向に求めたのであるから、民族主義的知識人の存在はなんら問題とならなかった。それどころかチャウシェスクが総書記として1965年から1974年にかけて権力を強化していく過程で、チャウシェスクのライバルであったマウエル一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重用することになった。マウエルをはじめとする改革派の失脚によって党指導部のなかの改革の推進力が失われ、イデオロギー的支配様式に代わる選択肢が不可能になり、人文科学と文化的知識人のテクノクラートに対する優位が確立された。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や象徴の操作に関わり、影響力を増した。チャウシェスクの政策は文化的エリートに対する特権的な役割を生み出したのである。民族主義はこうした新たな権力のとりまき集団としての知識人に格好の手段を提供した。チャウシェスクの1971年の7月テーゼは、そうした傾向を明確に示す指標となった。体制の文化領域への管理の強化は文化人の抵抗を呼び起こしたが、それにもかかわらず多数の文化人が権力にとりこまれていった。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の言説の支配を試みようとした。このような民族主義の特徴が、宗教に執着する民衆と社会主義の建前を維持しなくてはならない政府、共産党幹部との間をとりもつ知識人に影響力を行使する空間を作りだし、この空間の内部で知識人はそれぞれの分野の間で、あるいは知識人同士で競争を行ったと考えられる。

しかし、民衆的感情を動員して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族表象が用いられたとしても、そのプロセスはもちろん単純ではない。知識人と農村の人々との間には大きな溝がある。それというのも農村において民族というのはそれほど自明な存在ではないからである。とくに複数の民族が共住している地域では通婚も行われているであろうし、隣人関係、労働の組立てなどによって

密接な関係が相互に築かれている。そうした状況が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だが、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「自称知識人」が考えられる。筆者のフィールドワークでの経験からは、彼らこそが民族感情につき動かされて、村人に影響をおよぼしているように思われる。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い。革命後の現在においても、彼ら「自称知識人」のなかにもっとも無責任な民族主義をみることもある。彼らが農村社会のなかでどのような潮流を作りだしていったのか、歴史の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＝メディアが好んでとりあげた仮説「メディア革命説」が示していたように従来型の情報統制とプロパガンダによって支えられたイデオロギー支配が国境を越えるメディアによって無効化されていたことが考えられる。しかし、また一方で民主革命の発端がハンガリー人牧師のテケシュ逮捕によって開かれたことが象徴しているように、宗教あるいは民族が独裁者によって私物化された社会主義体制に逆襲を始めたとも考えられる。すなわちチャウシェスクの独裁体制を補完するはずのルーマニア民族中心主義とそれと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。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到キリスト教がなりえたのではなかろうか。あるいは社会主義体制による民族表象を利用した宗教勢力のとりこみは高位聖職者を中心とする宗教者の弾圧と懐柔を通じて果たされたかにみえたが、民衆の満たされぬ信仰心は体制に追従する宗派から離れ、宗教的信条に忠実な司祭個人やあるいはネオ・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。

4 お わ り に

ルーマニアにおいては、本来は国際主義を原則としてかかげて普遍的立場にたった社会主義体制下でも、当初は抑圧された民族表象が政治、社会、教育などの諸領域でだいに強い影響力をもつようになった。この理由を説明するために、本稿では民衆へ影響力を失ってしまった社会主義体制が民衆の生活行為を支配している宗教的感情、慣習の心性をとりこもうとして「土着主義」的な原理としての民族主義³³⁾ というイデオロギーに依拠しようとしたことを指摘した。これは「普遍主義」的思想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であり、同じく「普遍主義」的思想であるキリスト教が従来土着化してきたのと同様に、いわば「普遍主義」的思想の土着化の問題とみなしたい。そもそもルーマニアには、「普遍主義」的思想がかなりな程度土着化してきたという伝統がある。他の正教地域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、重層化してきた³⁴⁾。それは民衆の生活のなかに浸透し、一方で人々を支配し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ながら共存してきた。それゆえに、正教の信仰圏では西欧のような魔女裁判もなく、宗教裁判所もなかった。したがって、ルーマニアをはじめとしてこの地域は思想がその徹底性、先鋭性によって極限までの可能性を示すと言うよりは、妥協し広く民衆の生活のなかに浸透することが特徴であるといえよう。

ところで、そうした東方正教の信仰に比べて社会主義はきわめて西欧中心主義的な「普遍主義」志向を最初から強く示すイデオロギーであった。マルクスの宗教や民族に対する記述は、マルクスが西欧の教養と伝統のなかに強く拘束されていたことを示している。宗教死滅論を説いたマルクスやエンゲルスにとって宗教批判はすでに主たる課題ではなかったし(廣岡 1988)、民族もまた理論的考察に値する対象ではなかった(田中 1975)。レーニンにとって宗教は撲滅すべき旧体制のイデオロギーであり、民族は前衛からの逸脱以外のなにもでもなかった。ロシア・ボリシェヴィキにおいては、一国革命論のもと国際社会主義運動がロシア中心主義の民族的社会主義になり果てた。しかし、そのボリシェヴィキは、スルタンガリエフをはじめとする民族共産主義に対しては西欧的「普遍主義」にもとづく国際主義と前衛主義をもって、スルタンガリエフらを肅清の血祭りに上げた(山内 1986)。一方、コミンテルンは東欧諸国をも鉄のくびきで締め上げ、ルーマニアも例外ではなかった。しかし、ロシアの民族化

は周辺諸国の民族感情をかき立て、それらの国家の社会主義が民族化するのを促進しただけであった。さらにこの民族主義は一人歩きを始め、社会主義の崩壊後は「土着主義」としての民族や宗教をめぐる争いが旧東欧では目立つようになった。

しかし、社会主義体制のくびきを解き放ったのは実際には民族主義のイデオロギーではなく経済の動きであった。東西間の経済格差がソ連の民主化を始動させ、さらに東欧諸国へと波及した。そして社会主義体制崩壊後は市場経済化と民主化がすべてに優先する国家目標になった。しかし、この市場経済化と民主化の背後にある「普遍主義」的主張は、予想以上に旧東欧の国々を大きく揺るがしている。それはこの「普遍主義」が実際には、アメリカを中心とした西欧中心主義的な「普遍主義」であり、植民地時代以来の変わらぬ構図が描かれているからである。この「普遍主義」とともにアメリカ生まれのキリスト教³⁵⁾も盛んに旧東欧各国に普及している。このような現代の「普遍主義」は過去においてキリスト教や社会主義などの「普遍主義」が土着化していったように土着化していくのか、それとも世界資本主義というシステムの普遍性によって「土着主義」勢力を駆逐していくのかは、今のところまだ明らかではない。しかし、「文明の衝突」という言説が俗耳に安易に受け入れられている現在、文明と「普遍主義」の運命について再考する必要性が増しているが、そのとき知識人の閉じられた空間のなかでだけ考えるのではなく、「普遍主義」がまさに浸透しようとしている土着的な空間から考えるという姿勢を保つことも必要であろう。宗教を脳内物質の反応にすぎないとか、過激な民族主義を国家の後進性の現われとみなすのもひとつの考え方ではあるが、はじめに述べたように思想の大衆的受容、現実の体制のなかでの切実な存在意義といった観点から評価するならば、「普遍主義」を知識人の立場から論ずるばかりではなく、民衆の日常的行為からも捉えることも意味があろう。そのためにも、旧東欧、ルーマニアにおける個別の調査をさらに積み上げてくることを今後の課題としたい。

謝 辞

本稿の執筆に当たっては、国立民族学博物館共同研究会、杉本良男教授（代表）「福音と文明化の人類学研究」の討論から示唆を得た。また庄司博史教授には草稿の段階から貴重なコメントをいただきました。記して謝意を表します。

注

- 1) トランシルヴァニアに作られたハンガリー人自治区の廃止、ハンガリー語による高等教育の限定、初等中等教育でのルーマニア語重視、ハンガリー人の多数居住地域へルーマニア人の積極的な移住をはかることなどが行われた。また悪名高い農村改造計画ではハンガリー人の農村が破壊された。
- 2) ルーマニア正教会、主要なプロテスタント、いくつかのネオ・プロテスタントは政府と協調、カトリック教会、ネオ・プロテスタントについては弾圧、とくにギリシア・カトリック、正教会内の福音主義運動である「主の軍隊」は解散を強制されていた。詳細については後述。
- 3) 言説はもちろんディスクール（訳語）であり、フーコーに由来する用語ではあるが、ここでは厳密な意味で用いているわけではない。さまざまな発話、言表の形態としておく。
- 4) 南塚氏は「土着的な原理」という言葉を使用しているが、民族主義と宗教（キリスト教）を土着的という用語で留保なしに表現するのは適切ではないように思われる。とくに民族主義は民衆の生活のなかに根づいた土着の原理と言うよりはイデオロギー的、操作的性格を強く示す場合がある。したがって、ここでは土着的原理というより「土着主義」的な原理と理解したい。この「土着主義」とは中牧にしたがって「特定の土着的伝統を固有なものとして過度に強調する（中牧 1982）」イデオロギーの態度と考える。民衆によって意識される民族の土着性は、国家＝民族エリートによる操作の結果である場合も多いのではないかと考える。他方、宗教（キリスト教）は本来は「普遍主義」を志向するが、布教の過程でしばしば先在の信仰体系と交じりあい、土着化することがあるという意味で、土着的原理として民衆の実践に現われる場合もある。この場合は民族主義とは異なり、本来は普遍を志向するにもかかわらず、民衆の実践によって土着化される点の特徴である。こうした点は、以下の論述において重要な主題として扱われる。
- 5) 日本仏教が原始仏教とは多くの点で異なることやキリスト教の聖者崇拜も原始キリスト教に照らすと多神教の疑いをもたれることがある。東欧諸国でも、そもそも普遍主義的思想であるはずのキリスト教が土着化してきた。この歴史的体験はロシアにおける正教会の土着信仰との融合による信仰の二重化および聖者信仰やマリア崇拜、イコン崇拜の正統信仰からの逸脱などにみられる。
- 6) イスタンブールのファナル地区に住んでいたギリシア新興貴族層をさす。彼らは東西貿易によって財を蓄えて17世紀後半から台頭した商業貴族で、東方正教会の総主教の選挙に影響力を持ち、オスマン帝国に協力して帝国内の要職を就いた。そのひとつに1821年まで続いたワラキア＝モルダヴィア公の役職があった。
- 7) 国境防衛のためにトランシルヴァニアに移住させられたハンガリー人の集団。現在でも独特のアイデンティティを維持している。
- 8) 一般にはこのギリシア・カトリック教会の聖職者が先駆とされることが多いが、正確を期せば「年代記者」を先駆とするらしい（Georgescu 1991）。
- 9) ルーマニアでのキリスト教の宣教は3世紀頃に始まり、4世紀には黒海沿岸のコンスタンツァに司教座が設けられたといわれる。4世紀から10世紀にいたるルーマニアの文字資料はない。9世紀にビザンツ教会の傘下にはいり、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世紀にはいったらしい。中世にはワラキア公国、モルダヴィア公国が成立し、それぞれ府主教座が設けられた。一方トランシルヴァニアの住民の多数を占めるルーマニア人は正教会を奉じていたが、オーストリアの支配のもとで平等な権利を求めカトリックに改宗し、教皇の首位権は認めたが教会慣行と典礼はもとのままというギリシア・カトリック教会が生まれた。1925年には第一次大戦後の講和条約による国境変更に伴い、ワラキアとモルダヴィアの府主教座が合同してブカレスト総主教座が誕生した。
- 10) 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。
- 11) 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%、モルダヴィアでは23.6%を占めていた。
- 12) 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。反ユダヤ主義に関して両者の間にはかなり大きな差異がある(住谷 1996)。
- 13) コドレアヌの経歴については住谷氏の御教示に負うところが多い。
 - 14) 組織の基本単位であるクイブ(巢)は3人以上13人までのグループを一人のシェフが指揮するもので、愛を基礎にしたレジオナールの小家族と考えられた。根本原則は規律・労働・寡黙・学習・助け合い・名誉であり、未来の国の建設者たる若い幹部養成のための学校として構想された。キリスト教正教会に敬虔に仕え、私欲をもたず仲間を第一に考え、ルーマニア民族のために自分を犠牲にすることが求められた(住谷 1996: 401)。
 - 15) ウクライナの町 Solomon Katz で生まれた。ルーマニアに到着したのは20年の亡命生活を経た1875年であった。彼は高校時代からナロードニキ運動に関与し、1878年の露土戦争に影響を受けた。ロシア革命は評価せず、プレハーノフ主義者としてソ連の将来に危惧をいっていた。
 - 16) ブルガリアの町 Kotel で1873年に生まれた。ルーマニアとの関わりは露土戦争がきっかけであった。両親が当時はブルガリア領であったドロブジャに在住しており、露土戦争によってドロブジャがルーマニア領となることによって彼もルーマニア市民権を得ることになった。彼と共産主義思想の関わりは高校で共産党へ転向したことに始まり、ジュネーブへの医学留学時には思想的確信を得た。その後プレハーノフの影響によりマルクス主義への確信とロシア帝制への敵意をいだし続けた。
 - 17) 1918年以降に併合された地域の党員は約71%にのぼった。
 - 18) カルパチ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。中世のモルダヴィア公国の主要部を占め、オスマン帝国に続いてオーストリアに支配され、1919年から1940年まではルーマニアの支配下にあったが、北部ブコヴィナが1940年にソ連に併合された。
 - 19) ドニエストル川、ブルート川と黒海に囲まれた地域で、現在はモルドバ共和国。ルーマニア人による領有はモルダヴィア公国に始まる。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44年まで支配したが、その後ソ連領となった。
 - 20) 共産党はもともとハンガリー人、ドイツ人、ユダヤ人などの少数民族出身者が多く含まれていたが、そのうち指導部内には戦時中の弾圧からモスクワへ逃れた「モスクワ派」とでもいうべき勢力があり、それが少数民族出身者と同じ視された。戦時中国内の収容所にいた「国内派」の一人であるデジは、モスクワからの影響力排除のための闘争のなかでモスクワ派の指導者を肅清し、他方で少数民族出身者に対する敵対的な態度をとった。
 - 21) デジの非スターリン化政策は権力保持のためであり、古典的なマルクス主義、スターリン主義的な工業化モデルからの離脱ではなかった(Georgescu 1991: 248)。
 - 22) マラムレシュ地方の面積は6215平方キロ、人口が53万8534人(1922年)である。標高1000~2300メートルの山々が連なり、主な四つの河川によってできた谷沿いの平地に人々が暮らす。平地が少なく年間の平均気温が低いことから穀物生産には適しておらず、家畜の飼育と穀物の栽培を複合させた畜農業を基本としている。他方、豊かな森林資源と鉱物資源に恵まれて林業と鉱業が発達している。
 - 23) 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チア人の一部で、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。
 - 24) 人口1702人、戸数600あまりの村である。ふつう3000人くらい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、民族的にはルーマニア人が99%を占める。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、行政機関事務所がおかれている。コムーナの人口は3822人で、農地面積は5775 ha(その内訳は耕地200 ha、放牧地1764 ha、牧草地2682 ha、果樹園99 ha)。人口に比して耕作可能な土地が少ないことがわかる。なおさまざまな統計資料はコムーナを単位としているため、村単位の資料を得ることは難しい。マラムレシュ地方の中心都市のひと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。
 - 25) 人口1700人あまりの村人のうち、約1100人がギリシア・カトリック、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。残りの人々はネオ・プロテスタント諸派である。

- 26) 村人たちが村内の蒸留所へ果実を持ち込んで作る、50度を超える強い蒸留酒。
- 27) 具体的な習慣については、残念ながら筆者の滞在中に洗礼行事を観察する機会がなかったのでデータが欠いている。ただし、教会のミサにおける司祭の説教で、出産の減少に対する教会の危惧が明らかになった。司祭は出産が減少していることを憂い、具体的に一年間の村での出産数を挙げ、このままではキリスト教共同体が解体すると警告し、村人に子どもを生むように勧めていた。
- 28) 国営農場は完全に国家によって所有され、労働者は国家から給与を受け取る社会主義的な資産形態である。農業生産協同農場は、理論的には土地と労働力を提供した構成員による集団所有にもとづく。機械トラクターセンターは機械を供給するセンターである。
- 29) 1949年には56協同組合が成立、1950年には1000の協同組合、25万 ha の土地、138のステーションの規模に達した。
- 30) 個人的用益地は1970年代には耕作面積の8%を占め、一方国営農場は19%、用益地をのぞいた協同組合は68%だった。1975年には、用益地の穀物の生産はおおざっぱに比べて比率で10%、国内全体の肉生産の三分の一、じゃがいもと野菜の36%、ミルクの38%、果物の40%、すべての卵の半分を生産していた (Verdery 1983)。
- 31) 社会主義にも二つの種類の社会主義があることを認め、コミンテルンに代表されるようなソ連の社会主義は悪しき社会主義であり、マルクスすらも民族の独立の主権という点については間違っており、ルーマニア社会主義のみは民族の伝統と独立に忠実にしたがってきたと主張した。
- 32) 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とならぶ政治収容施設があった。
- 33) 普遍主義の土着化を論じる場合に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であった。しかし、これはアンダーソンが言うようにモジュールとなって世界中のあらゆる地域に適用されるようになった。それによって民族という観念は、ある集団の伝統、歴史、固有の信仰といったものと強く結びつき、土着性という属性を獲得していった。そして民族が当該地域の土着的勢力であるということが支配的な観念になってしまった。だが、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るということも忘れてはならない。そのときに民族は「特定の土着的伝統を固有なものとして過度に強調する」民族エリートによって主張されるイデオロギー的な「土着主義」的な存在である。
- 34) それがつねに権力への迎合であるとか、支配の手段と化しているというのはビザンツ社会への批判からも繰り返される批判であるが、宗教自体が権力化するのであれば、権力との関係だけで宗教を批判するのはあまり有効ではない。宗教の自律性を強調するローマ・カトリックが権力化したことは歴史的な事実である。
- 35) エホバの証人、セヴンスデー・アドヴェンチストなどがあるが、東欧革命後の布教で急速な教勢の拡大を行った。その結果生じた農村共同体内部での対立などについては拙稿 (新免 1997b) を参照。

文 献

- Beck, Sam
1979 *Transylvania: the political economy of a frontier*. Ph. D. Dissertation, University of Massachusetts.
- Broun, Janice
1988 *Conscience and captivity: religion in Eastern Europe*. Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center.
- Dancus, Mihai
1986 *Zona Etnografica: Maramureș*. București: Editura Sport Turism.
- De Soto, Herman & David G. Anderson (eds)
1993 *The curtain rises: rethinking culture, ideology, and the state in Eastern Europe*. At-

- Atlantic Highlands, N J Humanities Press
- Dunn, Dennis J (ed)
1983 *Religion and communist society selected papers from the Second World Congress for Soviet and East European Studies* Berkeley Berkeley Slavic Specialities
- Evascu, Thomas L
1980 *Segagea economic and social change in a Transylvania mountain village of Romania* Ph D Dissertation, The Ohio State University
- Fischer Galati, Stephen
1991 *Twentieth century Rumania* New York Columbia University Press
- Georgescu, Vlad
1991 *The Romanians a history* Columbus Ohio State University Press (Original 1984 American Romanian Academy of Arts and Sciences)
- 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』pp 169-209, 東京 彩流社。
- 廣岡正久
1988 『ノヴィエト政治と宗教——呪縛された社会主義』東京 未来社。
- 石井規衛
1995 『文明としてのソ連』東京 山川出版社。
- 伊東一郎
1986 「民間暦」森安達也編『スラヴ民族と東欧ロシア』pp 311-337, 東京 山川出版社。
- カステラノ, ノルヌ
1993 『ルーマニア史』萩原 直訳, 東京 白水社。
- 加藤一夫
1991 『アボリアとしての民族問題』東京 社会評論社。
- Kideckel, David A
1993 *The solitude of collectivism* Ithaca Cornell University Press
1995 *East European communities the struggle for balance in turbulent times* Boulder Westview Press
- 菊池昌典
1972 『歴史としてのスターリン時代』(増補版) 東京 筑摩書房。
- Kligman, Gail
1988 *The wedding of the dead ritual, poetics, and popular culture in Transylvania* Berkeley University of California Press
- マルクス, カール
1974 『ユタヤ人問題によせて——ヘーケル法哲学批判序説』東京 岩波書店。
- 南塚信吾編
1992 『東欧革命と民衆』(朝日選書451) 東京 朝日新聞社。
- Mojzes, Paul
1992 *Religious liberty in Eastern Europe and the USSR before and after the great transformation* Boulder East European Monographs
- 森安達也
1969 『永遠のイコノ——キリノア正教』東京 淡交社。
1985 『ビザノノとロシア・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。
1991 『東方キリスト教の世界』東京 山川出版。
- 中牧弘允
1982 『神々の相克——文化接触と土着主義』東京 新泉社。
- Paler, Octavian & Gabriel Andreescu
1996 Article in "Revista 22", Anul 7, nr 31, București
- Ramet, Sabrina P
1992 *Protestantism and politics in eastern Europe and Russia* Durham, N C Duke University Press

Rady, Martyn

1992 *Romania in turmoil*. London: IB Tauris.

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。

Shafir, Michael

1985 *Romania: politics economics and society: political stagnation and simulated change*. London: Frances Pinter.

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」『宗教とナショナリズム』pp. 28-50, 東京：世界思想社。

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』22(1), 93-123。

1997c 「東欧の農村共同体の20世紀——ルーマニアの事例から」『国立民族学博物館特別研究「20世紀における諸民族文化の伝統と変容」シンポジウム「共同体の20世紀」プログラム・抄録』大阪：国立民族学博物館。

1997d 「ルーマニアにおける二つの共同体」『共同体の20世紀』pp. 62-75, 東京：ドメス出版。

塩川伸明

1993 『終焉の中のソ連史』（朝日選書483）東京：朝日新聞社。

シュガー, P. F. & I. J. レデラー (eds)

1981 『東欧のナショナリズム』東欧史研究会訳, 東京：刀水書房。

住谷春也

1994 「兩大戦間ルーマニアの民族主義運動と文学1——コルネリウ・ゼレア・コドレアヌ」ルーマニア研究会第13回例会発表草稿。

1996 『妖精たちの夜』（ミルチャ・エリアーデ）解説, 東京：作品社。

竹内良知

1976 『マルクスの哲学と宗教』東京：第三文明社。

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。

Verdery, Katherine

1983 *Transylvanian villagers: three centuries of political, economic, and ethnic change, 1700-1980*. Berkeley: University of California Press.

1991 *National ideology under socialism: identity and cultural politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley: University of California Press.

山内昌之

1986 『スルタンガリエフの夢』東京：東京大学出版会。