みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

Social Change and Religious Conflict in a Romanian Village

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/10.15021/00004151

農村の宗教対立を通してみた転換期のルーマニア社会

新　免　光比呂*

Social Change and Religious Conflict in a Romanian Village

Mitsuhiro SHIMMEN

Conflict among religious groups became obvious in Romania after the 1989 revolution. For example, relations between the Romanian Orthodox Church and the Greek Catholic Church are strained. Leaders in both Churches are involved, as are believers in villages where both churches are present. This conflict has strained the collectivity of many villages and has divided communities into opposing groups. In addition, the number of sectarians has increased since the revolution, and this also undermines the established churches in cities and villages. Sect activity is also a threat to the traditional collectivity of village communities. In this paper I describe three factors that have brought about these phenomena in a small village in the Maramureş district of Romania. This paper is based on field work conducted in 1994 and 1995.

The first important factor is the social structure of the tradional village. Villagers are dependent on the Church that each parish priest represents. Traditionally, villagers have been obliged to obey the authority of the ecclesiastical hierarchy. The annual cycle of each village is deeply linked to the sequence of church feasts. The personal life cycle of each villager is also linked to the church. For birth, marriage and funerals, there is a strong dependence on priests. Villagers are quickly involved in any religious conflict and generally follow the attitude of their local priest in conflicts with other religious groups.

A second important factor is the strong antipathy between the

* 国立民族学博物館第3研究部

Key Words : religious conflict, Romanian Orthodox Church, Greek Catholic Church, sect, socialism
キーワード : 宗教対立，ルーマニア正教会，グレコ・カトリック教会，セクト，社会主義

Romanian Orthodox and the Greek Catholic that has existed since the establishment of the Greek Catholic Church in the 17th century. There is no great difference in the daily religious practices of Orthodox and Greek Catholic villagers. As far as the villager is concerned, the difference is only apparent in some words of ritual. But there are great differences in the values on which each church is based historically. The Romanian Orthodox Church is believed to represent more traditional values, while the Greek Catholic Church is associated with more modern values. From 1948 until 1989, activity by the Greek Catholic Church was completely banned. Since 1989, the traditional conflict has become important again, with the return of priests and villagers to the Greek Catholic Church.

The third important factor is the very recent impact of western Europe, following the 1989 revolution. Contact with western Europe accelerated community breakdown by encouraging individualistic values and independence from church authority. More people have become indifferent to the long-established churches and have been attracted by new sects and new religions. As community power lessens, people feel less need to participate in church activities, and as fewer people participate in church activities, they become less conscious of the significance of community. This negative feedback cycle was triggered by the loss of social networks that existed before the revolution. People are now obliged to struggle individually for survival, and they seek spiritual comfort in sect activity. Evangelical movements (sects) give people a new sense of belonging to a community, and offer chances for support from western Europe.

1. はじめに
2. 村の生活と宗教
2.1 概観
2.2 農業集団化と村人
2.3 村の生活と宗教
2.4 村人の価値意識
3. 宗教対立の現状とその要因
3.1 村内のさまざまな対立
3.2 対立要因1　司祭の指導性にみる伝統的な村落の社会構造
3.3 対立要因2　西欧的価値と伝統的価値の対立の再燃
3.4 対立要因3　共同体の解体と個人意識の目覚め
4. おわりに

1. はじめに

1989年の「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や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，いくつかの宗派の間での対立が顕著になっている。なかでもルーマニア正教会とグレコ・カトリック教会[1]の間では，教会財産の返還をめぐって対立が先鋭化している。グレコ・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，「革命」後の自由化によって再び宗教活動を開始した。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，これを正教会が拒否したため，両者は鋭く対立することになったのである。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2つの集団がいがみ合う事態を引き起こしている場合もある。その一方で「民主革命」後は，セクト（あるいはポカイット）と呼ばれるネオ・プロテスタント系の福音主義的運動が勢いを増しており，都市でも農村部でも既成教会の地盤を浸食している。比較的均質な宗教的活動と生活を共有してきた村落共同体で，セクトの増大は共同体の統一を脅かし，住民同士の対立をもたらしている。

宗教対立を取り囲む社会環境は，社会主義経済から市場経済への移行によって決定づけられている。市場経済化は端的にいって西欧化（東欧の人々にいわせると西欧「回帰」）であり，経済システムのみならず従来の価値観とまったく異なる文化・社会システムが導入されることを意味する。すなわち，従来の社会主義文化は建て前としての平等性と理想としての協同性によって支えられてきたが，新たなシステムは個人の選択の自由と経済的格差の存在を肯定する。また従来のシステムにおいては，宗教と民族主義を徹底的に抑圧することによって宗教集団あるいは民族集団の間での対立と抗争は抑止され，また厳しい監視体制にもとづく国民の管理によって個人間の争いも抑制されてきた。しかし，新しいシステムは集団の統制を放棄し個人の自由な活動を解き放ったため，人々は個人あるいは集団で公然と争い合う自由を手に入れた。西欧

1）ユニエイト（合同教会），東方典礼カトリック，あるいは東方帰一教会などとも呼ばれるキリスト教の教派。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。ルーマニアでは，トランシルヴァニアのルーマニア人正教徒が1968年から1700年にかけてオーストリア・ハプスブルグ帝国の支配のもとでカトリックに集団改宗したことによって成立した。

化は，市場内部での自由な競争と議会内での自由な論争を理想とするのであるが，現実には住民同士の対立が目立っている。それは，社会主義体制下でもかろうじて保たれていた一種の伝統的な共同性が消滅していく過程のようにみえる。

このような認識に立って本稿では，村落共同体内部の宗教対立を分析することによって転換期のルーマニア社会の特徴を記述する。都市社会ではなく村落共同体を対象とするのは，村落共同体は比較的小さな規模であるがゆえに，そこでは「革命」後の自由化によって生じた衝撃の影響を地域社会とそれに属する人々の行動から直接に観察することができ，また村落共同体のなかには戦後のルーマニア社会の歴史的経験と特徴を集約的にみてとることができるからである。すなわち，社会主義時代の集団主義の典型である集団農場化の経験とその解体，教会と深く結びついた宗教的心情の強さと世俗主義との緊張，社会主義時代に始まった伝統的慣習の変化の過程，ルーマニア社会における人々の行動規範にしめる農民的心性の影響といった点である。東欧における宗教とナショナリズムとの関係，および社会主義体制下での共同性と「革命」後のその変容については，すでに別の機会に論じたことがあるが [新免　1997a, 1997b, 1997c]，農村での実際の調査にもとづいた本稿は，そこで論じ尽くせなかった村人の具体的な現実を描くことができるであろう。

ルーマニアにおける農村調査の歴史は古く，社会学，民俗学の分野で膨大な集積があるが，人類学的調査となるとその数は多くはない。外国人による研究が大部分をしめるが，そのなかで筆者にとって参考になったのは，トランシルヴァニアの農村の社会変容に関する研究 [Beck　1979; Evascu　1980]，マラムレシュ地方の農民のフォーク・イデオロギーについての研究 [Kligman　1988]，「革命」後のルーマニア農村の変容についての研究 [Kideckel　1993] などである。本稿では，これらの研究をふまえて，ルーマニア北部のマラムレシュ地方の農村で行った現地調査を通して農村内部の宗教対立の原因を探り，転換期にあるルーマニア社会について考察する。

2.　村の生活と宗教

2.1　概観

筆者が調査を行ったのは，ルーマニア北西部マラムレシュ地方の A 村である。マラムレシュ地方の面積は6,215平方キロ，人口は538,534人（1992年）からなる。標高1,000～2,300メートルの山々が連なり，イザ，マラ，コサウ，ヴィシェウなどの河川

によってできた谷沿いの平地に人々が暮らしている。マラムレシュ地方の産業と生活は，山地が多く平野に恵まれていないことと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有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いるので，林業と鉱業が発達している。

社会主義時代，マラムレシュ地方は両義性をもった地方として位置づけられた。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」としてとどまっていた。しかし，その一方で「伝統的」な生活が現代にも受け継がれているがゆえに，ルーマニア民族の揺らんの地として賞賛されていた [KLIGMAN 1988]。現在でもまた，その置かれた状況はさほど変わらない。インフラの遅れから投資対象とはならず，農業もまた原始的と住民みずからが自嘲するほど立ち遅れている。現在のところ唯一の有望な産業は，「ヨーロッパ中世の生活が今も残る場所」としての観光だけのように思われる[2]。

A 村は，人口1,702人，戸数600あまりの村である。隣接する 2 つの村と地方行政単位であるコムーナ[3] を構成し，行政機関事務所が置かれている。ふつう3,000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にはいる。民族的にはルーマニア人が99%をしめる。マラムレシュ地方の中心都市の 1 つであるシゲットは村から20キロの距離にあり，1 日におよそ 6 便のバスで村は結ばれている。A 村は，マラムレシュ地方の伝統と，おそらくは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村である。家並みは伝統的な木造家屋が立ち並び，マラムレシュ地方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での賃金労働による収入を中心としている。賃金労働者のなかでは，トラックの運転手が多い。他には木材加工工場の労働者，鉱山労働者，教師などがいる。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

2)　例外的にサブンツァ村では織物によって潤っているが，それも「陽気な墓」を訪れる観光客にかなり依存している。

3)　コムーナの人口は3,822人で，農地面積は5,775ヘクタール（その内訳は耕地200ヘクタール，放牧地1,764ヘクタール，牧草地2,682ヘクタール，果樹園99ヘクタール）。人口に対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。

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地方では，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。「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。

2.2　農業集団化と村人

農業集団化は東欧・ソ連の社会主義国家を特徴づける政策であったが，ルーマニアでも戦後の共産主義政権が農民の激しい抵抗を排除しながら強引に集団化を進めていった。この政府方針の背景には，ルーマニアに固有ともいえる農村問題があった。すなわち，相続によって細分化された農地，農村における人口過剰，原始的な農業技術などを原因とする農村社会の停滞である。これらは，近代に入ってからルーマニア社会に常につきまとってきたが，解決するための農村改革はことごとく失敗してきた。赤軍の占領下での政治的闘争の結果，1947年に権力を完全掌握したルーマニア共産党は膨大な農業人口と未発達な工業という伝統的な課題に直面したばかりではなく，ソ連からは多額な賠償義務も課せられた。問題の解決策として共産党は，農村の集団化と重工業化を柱とするスターリン主義的政策を導入した。この集団化に国家が期待したのは，政治的には農村共同体の解体によって農民を社会主義社会へ統合することであり，経済的には合理的な農業を築くことによって農業生産性を上げ産業発展の基礎とすることであった [Verdery　1983]。図式的には，まず農村を集団化することで国家管理を農村に浸透させて穀物を都市労働者に安定供給させる。次に集団化に伴う農業の近代化と合理化で生産性を上昇させ，同時にそのための機械類，化学肥料などの工業製品の需要によって国内市場を形成する。そして農村で生じた余剰労働力を産業労働者として吸収し，重工業に集中投資することで急速な工業化を図るというものであった。この共産党の政策は，戦間期の自由党の経済政策に類似しており，どちらの政策も経済的従属から抜け出し，自給的で広範な発達を遂げた産業構造を望んだということができる。

集団化の過程は，まず農村の集団化の方向が1949年3月の共産党大会で決定されたのを受けて，戦後まもなくの農業改革に対して「第二次農業改革」と呼ばれる改革によって始められた。この改革では50ヘクタールを超えるすべての所有地が収用され，

これによって農業の社会主義セクターが創設され，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て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[4]を発表し，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[5]。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バイア・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も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，イザ川流域の村々は村人の団結が固く集団化を免れたが，A 村では村人が団結して政府に対抗することができなかったと村人は語る。そして，協同組合への参加を拒む農民には集団で家に押し掛け，加入書に署名するまで脅した。現在でも，そうした脅しを受けて土地を手放したという農民の家族は，当時を振り返って語るとき憎しみを隠さない。一方，全国的に農民の抵抗は執拗であったので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緩和がはかられた。しかし，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方法であり，多くの農民たちの恨みの的となった。当時の状況は非常に厳しいもので，たとえば，強制供出の割当てのきびしさに耐えかねて乳牛を夜陰に乗じて殺したために，隣人の密告によって投獄された人がいたという。1953年のスターリンの死はルーマニアにも影響を与え，非スターリン主義化の流れのなかで強制供出割当制度は1956年には廃止され，一方集団化は抑制された。しかし，1959年には集団化が再開され，農業における賃金労働が禁止され，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。

しかし，組合農場の賃金は低く，農民はそれだけでは生きていくことが困難であった。そのために村人は夜の間に畑から野菜を盗み出すことも多く行われたという。そこで農民たちは生き残りのための戦略を選びとることになる。すなわち家族のうち1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

4)　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。機械トラクターステーションは機械を供給するセンターである。

5)　1949年には56協同組合が成立，1950年には1,000の協同組合，25万ヘクタールの土地，138のステーションの規模に達した。

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もち，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[6]。

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次第に荒廃していった。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労することになり，またノルマを果たすためには現金で穀物を買い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理解される。

「民主革命」後の土地の私有化によって村人たちには，以前の土地が10ヘクタールを上限に返還された。すでに土地を離れてしまった農民や協同組合での仕事を好んで個人農業を行うことを望まない農民もいるが，土地を再び手に入れた農民たちにとっては，市場化による物価高騰が続くなかで生存を確保する重要な手段となっている。

6）個人的用益地は1970年代には耕作面積の8％をしめ，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いって比率で10％，国内全体の肉生産の3分の1，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］。

2.3 村の生活と宗教

現在のルーマニアでは，「革命」後7年をへて社会の変化も農村部にまでいっそう深く浸透している。社会主義時代の習慣が今も残っているが，協同組合の解体と土地の返還は急激な変化を農民の生活にもたらした。人々の思考パターンに変化が生じたというにはまだはやいが，受動的な生活から個人の積極的な労働意欲の存在する余地が生まれたように思われる。また宗教の自由化は，農村のなかにさまざまな宗派が混在する状況を生みだしている。

A 村の特徴の1つは，ルーマニアでは珍しくグレコ・カトリックが村の多数派をしめるということである。人口1,700人あまりの村人のうち，約1,100人がグレコ・カトリック，111人（政府資料）もしくは154人（グレコ・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ということになる。村人たちがセクトとかボカイットと呼ぶネオ・プロテスタント諸派の福音主義運動には，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」[7]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，教会内活動の一線を越えていないことが特徴である。

さて，グレコ・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2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，人々の1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。

復活祭（イースター）はいうまでもなく救世主イエスの復活を祝うキリスト教最大

7) 正教会司祭ヨシフ・トリファによって創設され，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。ルーマニアに浸透してきたネオ・プロテスタントの影響への正教会の側からの対抗的な運動とみなされる。ルーマニア西部に広く普及し，聖書の研究，熱心な説教，福音主義的行動を促進することが特徴で，信者はキリストの兵士となって自分自身や世界のなかにある悪と戦うことを求められる。

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，家の中をはき清め，前日には身体を洗って祭日に備える。復活祭の1週間前の日曜日は枝の主日と呼ばれ，教会でミサが行われ，村人は聖別されたネコヤナギの枝を家に持ち帰る。この枝は台所の隅に置かれて，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1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。マラムレシュ地方では，2カ所大きな巡礼地があるが，グレコ・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。グレコ・カトリック教会は，ローマ・カトリック教会同様に煉獄の存在を公に認めており，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月に入るとい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。特に雪に閉ざされるマラムレシュ地方では，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。だが，休息期の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2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[8]を用意して司祭を迎える。そして2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

8）村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。

サを行う。

これらの共同体に関わる公的な教会の機能の他に，家庭内の私的な領域での教会の役割は，いわゆる通過儀礼である出産（洗礼），結婚，葬式において現在も際立っている。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[9]。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2-300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，洗礼と結婚式同様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与る。雪の中でも，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（ロール・キャベツ），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徳を積むことであり，同時に村々の共同性を維持する機会となる。

グレコ・カトリック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3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付によって生活している。村人が教会に寄進する機会は，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。このような関係をみると，司祭とい

9)　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を欠いている。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1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。

う存在は一般的にいって教会の権威を楯に村人から搾取しているようにも思われる。ただし，この村の司祭はかなり質素な暮らしを守っているので，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，他の村にはずいぶんと豊かな暮らしをしている司祭もいるので，その対照は著しい。補祭，寺男については司祭から，いくらかの給与が支払われる。教会の運営について，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。

女性の社会的立場に関しては，女性は基本的には教会の運営をめぐる議論には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が返ってきた。公的な問題には男性が中心となって関与するのが習慣となっている。このことからもわかるように，現在でも村では男女の役割分担がかなりはっきりと行われている。労働に関しても家内労働は女性の分担であり，女性が料理，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。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。しかし，女性は遠慮がちに振る舞うのがふつうである。教会のイデオロギーが男女差を構築しているとの指摘 [KLIGMAN　1988] があるが，否定はできないと思われる。

正教徒の人たちの暮らしも，ほぼ同様である。教会と司祭を中心とする点では異なるところはなく，教会暦による祭日や農業に関わる1年のサイクルも同じである。

セクトの人々は，教会活動に参加せず自分たちの集団でそれぞれの祭礼を行う。礼拝は，中心的な信者の家に集まって行うか，村の中に集会所があればそこに集まる。筆者の参加したペンテコスタル，エホバの証人，「主の軍隊」の集会では，礼拝は祈禱と讃美歌を中心としていた。祈りを行うときは，祈りを声に出して，はっきりと神への帰依を表明することが求められる。誰の祈禱にも非常に強い感情が込められているが，型にはまった印象も与える。その強い感情移入の様子からは，いつ恍惚状態に陥っても不思議ではないと思われる。礼拝は通常世俗信徒のリーダーシップで行われるが，村外から説教者がきて教えを説くこともある。

2.4　村人の価値意識

村人の宗教的活動と生活実践については以上で明らかになったと思われるが，調査

と文献から得られた村人の土地，家，家族，教育などについての考え方をまとめて補足しておく。

まず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，多くの土地をもち，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であろう。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，土地の集団化は，そうした農民の価値観を不可能にした。土地の売買による拡大はおろか，私有すらできなくなった。集団化による生活の変化で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ように思われる。

大きな家族は同じく家の繁栄を表していると考えられるが，それは同時にカトリック的な価値観の反映でもある。教会の説教でも，道徳の要として，あるいは共同体の維持のために家族の重要さが強調される。また家族は労働力を意味するが，同時にそれは社会的なネットワークを形成する主体でもある。婚姻によってネットワークは広がり，労働交換によってさらに多くの労働力を集約することが可能になる。現在も親戚の間での労働交換は大変多く行われている。外の村に嫁に出た娘も，農繁期には夫を連れて村へ帰り，農作業を一緒に手伝っている。

教育の重要性は，村人によってかなり大きな認識の差がある。教師の子どもは，誰よりも大きな利点がある。教育関係者の子どもは，ほとんど例外なく比較的高い教育を受けている。たとえば，小学校の付属幼稚園の教師の息子はクルージュ大学の数学科を卒業している。隣村の小学校へ通っている教師の娘はブカレスト大学に在籍している。ただし，教師はさほど農民に尊敬されてはいない。

信仰については，教会の建物そのものの意義が重要である。ある村人は，「正教会であれ，グレコ・カトリックであれ，そこにあるのは昔からの自分たちの教会で，この教会の信仰を守るのだ」と語ってくれた。この言葉は，司祭は教会の付属物であり，何より大切なのは自分たちの伝統なのだと解釈できる。ただし実際には，司祭が正教会の信仰だといえばそれに従うし，グレコ・カトリックの信仰だといえばそれにも従うことが多いようだ。正教会かグレコ・カトリックかという信仰の問題は，多くの場合村の司祭次第なのである。このことは，正教会とグレコ・カトリック教会が儀式においてほとんど違いがないためであろう。つまり，教義に関係する信条の問題であるよりは身体化するほどに慣れ親しんだ日常的実践の問題なのである。

3. 宗教対立の現状とその要因

前章で記述したA村の暮らしに亀裂をもたらしているのが，宗教をめぐる対立である。宗教対立には様々なレベルがあって，組織的な対立もあれば，個人的感情にすぎないものもある。ここで取り上げるのは，農村の外部に超地域的な宗教対立が存在し，村内での特殊な事情から村人の多くがこの超地域的な宗教対立に基づいて2つの信者集団に分かれ，緊張に耐えている状態である。さらに，セクトなどの新勢力が加わって事態が複雑さを増している。この対立現象の中に，転換期にあるルーマニア社会の現状を鮮明に描き出す鍵が含まれているように思われる。

3.1 村内のさまざまな対立

村の中に顕在化している対立は，グレコ・カトリック教徒と正教徒の間での対立である。その現状は具体的にどのようなものであろうか。まず争点となっているのは村の教会の管理権の問題である。現在，村には木造の教会が2つあるが，その鍵はグレコ・カトリックの寺男が保持している。そして，教会はグレコ・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い。そもそも2つの集団がほとんど同一の教会暦にしたがっているために，同じ日にミサを行わなくてはならない。ただしグレコ・カトリックには司祭が1人しかいないので，当然2カ所でのミサは同時には行えない。それならば，2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だが，教会の所有権の問題が関係しており，一時的にも鍵を渡すわけにはいかないのである。そこで，正教会の人々はグレコ・カトリックの人々とかちあわないように，使用していない一方の教会の庭を使用しなければならず，雪の日でも教会の外の庭でミサをあげている。村によってはミサの時間をずらして同じ教会を用いているところもあるので，村ごとの事情によってグレコ・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るのである。

次の問題は，村人の個人的な人間関係に関わる対立である。まず正教徒の村人とグレコ・カトリック教会の司祭との対立状態である。2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グレコ・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い。筆者のような外部の人間にむけて，非

常に熱心に司祭への中傷を行う。それは，おおむね協同組合の解体に関わる怨恨にもとづいているらしい。また，解体に伴って生じた暴力事件の責任を問うものもいる。正教徒のある人は，組合解体時のいざこざで村人の1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る。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宗派が違っても通婚や近所づきあいが行われ，家庭内でも，夫と妻，子どもの宗派が違っている場合，さしたる問題は実際にはない。しかし，教会への関与度の違いによっては，口も聞かず，挨拶もしない関係になりうるようだ。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であろう。

これに関連して，教会の土地をめぐる争いが法廷に持ち込まれている。それは司祭と，以前この村の教師をしていた女性および正教会との係争である。「革命」後，その女教師は出身地である南のトゥルナ・セヴェリンに帰るために自分が建てた家と庭を売り払おうとした。司祭はその家を買い取った。しかし，そのほかの土地はもともと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く，教会に返還すべきであると主張した。そのため，これを受け入れない女教師は司祭や信者たちと対立するようになった。その後両者の歩み寄りはみられず，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つの裁判を抱えており，それ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が対象となっている。この例に限らず，社会主義体制下で禁止され，強制的に正教会へ統合されたグレコ・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，正教会とグレコ・カトリック教会の間での政治的懸案にもなっている。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。

こうした正教会とグレコ・カトリック教会の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の増加である。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[10]，「革命」後から積極的な布教の影響もあってセクトが急激に増加した。このセクトの増加は，同時にグレコ・カトリック教会，正教会をとわず既成の教会活動の求心力の低下を意味している。セクトの人々は，教会およびその聖職者組織を認めず，伝統的な教会の行事にも参加しない。洗礼，結婚，葬式という人生の三大通過儀礼も，もちろん自分たちの宗派のなかで行う。死者の日に墓地で

10)　村人の説明によると，今の司祭から2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。

ろうそくを供えるという行事も行わない。これらのことは，教会に属する村人の大きな反発を呼んでいる。さらに，セクトの人々は布教に熱心であり，また議論を好む。そうした傾向は，隣人関係，親戚関係のなかで不快感を醸し出している。教会信者のなかには議論を受けて立つ人もいるが，議論は違和感を増大させるばかりである。議論のポイントは聖書をどう解釈するかであり，セクトの人は宗教の解釈にもとづいた独特の聖書の字句解釈にこだわり，教会信者は教会司祭の説教の中で慣れ親しんできた伝統的解釈で対抗する。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。

村の中の対立には，宗教間の対立のかたわらで司祭と教師という，世界観にもとづく宗教対世俗の対立もある。社会主義時代，教師はマルクス・レーニン主義にもとづき無神論教育を行った。司祭は「革命」後も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もっている。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おり，実際に司祭も学校で教えているが，学校教育の中できちんとした宗教教育をするためには，宗教に理解のある教師であるべきだと考えている。

3.2　対立要因1　司祭の指導性にみる伝統的な村落の社会構造

このように村落内で2つの宗派間での宗教対立に陥った原因は，まず第一に「民主革命」後に行われた協同組合解体の問題に起因するであろう。「民主革命」後，ルーマニアの各地で農民たちは土地の返還を求めて運動を起こした。救国戦線臨時政府の土地に関する政策は動揺しながらも，最終的には「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。しかし，その過程は混乱しており，農民たちの運動が大きな役割を果たした。マラムレシュ地方でも農民たちは，バイア・マーレの県庁へ押し掛け土地返還を求めた。A 村も例外ではなく，バイア・マーレに村人たちが出かけていった。そうした行動に出ることが決まるまで，村人は農民集会を開いて方針を討議した。グレコ・カトリック司祭は共産党員だった村長に代わって臨時村長になり，村人が方針を決定するのに大きな役割を果たした。実際に司祭がどのように村人に働きかけたのかは明確ではない。だが少なくとも，農民たちが迷っているとき，いま土地を取り返さなければ次の機会はないと助言したことと，村人のグレコ・カトリックへの復帰，改宗を能動的に進めたことは，本人の発言からも確認できた。「革

命」後には，農民は協同組合の施設の備品の略奪を始めたが，羊や牛などの家畜は有償で農民たちに分配し，その収益は教会の財源に当てるということも，司祭の指導のもとに行われた。これらの動きは，革命後およそ2，3ヶ月のことであったと村人は語る[11]。

このようにして協同組合が解体され，救国戦線を中心とする臨時政府の土地返還の決定にしたがって土地が農民に返されることになった。所有しうる土地の上限は10ヘクタールとされた。しかし，そこでおさまらないのは組合長，書記会計係，分業隊の責任者ら協同組合の幹部たちである。彼らは組合の制度のもとで大きな権益を得ていたため，組合の解体によって失うものが大きかった。そこで，彼らは組合の解体に反対したが，村民集会では結局のところ組合解体が決まった。解体の責任は先に述べたように司祭にあるとは思えないが，彼らは司祭に責任があると考えて今でも司祭を敵視している。司祭の側からすれば解体は村人自身が選んだことと認識しているが，旧幹部たちには通じないようなのである。

この出来事からわかるように，司祭は魂の平安と救済だけではなく，社会的な事柄にも大きな影響力をもっている。村人は伝統的に司祭の権威に服従することが求められてきた。すなわち，伝統的な教会制度では司祭が個人としてではなく教会の秘蹟を叙任する機関として絶大な権威を有するのであるが，それに加えて伝統的な村落共同体の生活において村人の教育は乏しく，また個人の能動性も必要とされないため，教師とならんで村の唯一の知識人であり日常生活に必要な儀式を執り行う司祭に対する村人の依存と服従の傾向がいっそう強められた。現在では村落においても人口の流動と教育の普及によって，村人の意識も変わりつつあるが，それを補うのがこの村の場合には司祭の人格的影響力であって，村人の司祭への依存は現在でもなお強い。

司祭はデジュ市付近のカシェウ村の出身で，この村の出身ではない。いわばよそ者である。司祭の経歴は本人によると次のようである。1948年カトリックの家に生まれ熱心な信者として育ち，大学では経済学を専攻したが，ある偶然から司祭の道を志すようになった。叔父がグレコ・カトリックの司祭であった影響も深いという。司祭を志して1973年から1976年までシビウにある正教会の神学校へいったが，心の中ではカトリック信仰を堅く守っていた。1977年，司祭に叙任され A 村へ赴任し結婚した[12]。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が，正教会の司祭とい

11)　革命後6年を経てそうした推移に関しての村人の記憶はあいまいなことと，あまり話したがらないために確認をとるのは困難であった。
12)　グレコ・カトリック教会では，正教会と同じく教区司祭の妻帯は認められている。

う立場にもかかわらず，カトリックとして村人の儀式も密かに行っていたという。洗礼などもカトリックとして授けた。このことは，いく人かの村人も認めているので，本人の過去を取り繕う言葉ではないと思われる。地方司祭に強制されていた合同会議で，議論のはずみでカトリックの信仰を表明してクルージュに召還されたこともあるらしい。

村人とくに信者たちの司祭への尊敬の念は，司祭の私心のない宗教的熱意と高潔な人格に向けられている。たとえば，「司祭は，教会の金を自分のためには決して運用しない。自分の友人のなかにバイア・マーレの銀行で働く男がいる。その話によると多くの司祭が教会の金を自分のために運用しているが，A 村の司祭は教会のためにだけ運用している」，「司祭は祭日の前には必ず精進を守っている」，「司祭は輸血を必要としている子どもに自分の血液を提供し，貧しいものに燃料用の木材や食物を分け与えた」等々の言葉に現れている。さらに別の村人は，司祭が他の正教会の司祭にようには，信者に対して権威を押しつけないことを指摘する。ふつう村人は正教会の司祭に対しては，膝を折って手を取り恭しく挨拶するのだが，この村の司祭はそうした振る舞いを否定する。たしかに，一般的に司祭に対する村人の関係は非常に従属的である。ときとして，司祭の傲慢さが目に付くこともある。それに対して，この村の司祭は威厳を保ちながらも必要以上の恭順は求めていないことが，社会意識に目覚めてきた一部の村人には好感をもって受けとめられるのであろう。

司祭は村の改善運動にも主体的な役割を果たしている。「民主革命」後，クルージュのグレコ・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，西欧の教会信者の家庭に預けることが計画された。そこで，司祭は村の子どもたちの中から外国語を習得できそうな学業優秀な子どもを選んで，西欧に送り出した。この計画は1990年に始まり，それから毎年行われている。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信じている。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，せっかくのチャンスを生かすために言葉を習得できる子どもを選んだという。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る。そのためにこれとは別に，直接的に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して，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を司祭

はたてている。他方，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希望をもっている。その基本にあるのは，いくら西欧の暮らしが豊かだといっても，村の子どもたちが生きていくのはここをおいて他になく，そのためには魅力ある村作りをしなければならないという考え方である。司祭は，このような具体的なヴィジョンをもって村の生活を変えていこうとしている。地方自治の伝統がないルーマニアの農村部では，行政機構が財源難もあって全くの無策であり，村落の社会生活における教会の役割がそれだけ大きくならざるをえない。

このような司祭の個人的な有能さと人格的な影響力の強さは，停滞する農村の生活を変革していく上には有効であるが，逆にいえば司祭と対立することは同じ宗派に属する限り村の生活が送れないことを意味している。組合の存続を求める人たちの司祭への敵意は，このような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なのかもしれない。その影響力の大きさゆえに，村内の対立が司祭個人を中心として動いていく。

3.3　対立要因2　西欧的価値と伝統的価値の対立の再燃

村での宗教的対立には，村内部の問題だけではなく，村を超える超地域的な社会的問題が影響をおよぼしている。すなわち西欧的価値を担うグレコ・カトリック教会と民族的な伝統的価値を担う正教会との対立である。「革命」後にはさまざまな宗派の活動が自由化されたが，とくに社会主義体制下で禁止されていたグレコ・カトリック教会の活動が再開されたために正教会との対立が顕在化するようになった。そもそもルーマニア正教会とグレコ・カトリック教会との対立には，グレコ・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）をめぐって歴史的対立も隠されている。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 [Verdery　1991]。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。現在でも，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ことは記憶に新しい [Paler　1996]。

戦後まもない社会主義政権の宗教政策は，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宗派とは良好な関係を構築した。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もたなかったためである。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。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ゲオルゲ・デジと正教会の司祭ジュスティニアン（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妥協が成り立っていたが，合法的認知の条件として国家はすべての宗教団体から「設立条項」を要求した。それに応じたユダヤ教やイスラム教を含む14の宗教団体が認知されたが，この条件を拒否したローマ・カトリック教会，「主の軍隊」，ネオ・プロテスタントのいくつかの宗派は認知されなかった。ただし，認知とはいっても自由な宗教活動を認めるというより管理の手段であったことには注意が必要である。

ルーマニア正教会は，すでに述べたようにルーマニア国民統合のための国民教会として共産主義政府から認知されていた。しかし，1950年代には他の宗教団体と同様に弾圧を被ることになった。迫害の対象は主として修道院で，1958年から1963年のあいだに約500人の司祭，修道士，世俗信徒が逮捕された。そして修道院の数を200から100へ，修道士の数を7,000から2,000に減らされ，多くの修道士が投獄あるいは精神病院へ収容された。弾圧は1960年代から1970年代初頭にかけて小康状態に入り，1964年には大赦で12,000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。チャウシェスクは，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ので，国民統合の手段として正教会は重要な意味をもった。しかし，国家との妥協路線は代価を要求し，正教会の精神的な活動の低下に飽きたらない信者は福音主義に惹かれていった。

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，グレコ・カトリック教会はルーマニア人の国民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，クルージュで司教会議が政府による強制のもとで開催されてローマとの合同の廃止を決定し，続いて正教会の総主教と主教の全員がアルバ・ユリアでローマとの合同の終わりを確認する「シノド宣言」に署名して，グレコ・カトリック教会は250年の歴史を閉じた。正教会は，政府による弾圧をかつての強制改宗を正常化したものとして認め正当化した。改宗を拒んだグレコ・カトリック教会の6人の司教全員，1,800人の司祭のうち600人が投獄され，このうち司祭の半分と5人の司教が死亡した。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・カトリックやネオ・プロテスタントへと流れていった。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，その理由はグレコ・カトリック教会の場合と同じく，ルーマニア国民を統合する正教会の統一を乱すとみなされたためである。1947年に「主の軍隊」は政府に対し正教会の一部であることを認めるか，さもなければ独立宗派として認めるように要求したが，1948年，正教会の高位聖職者に承認された大規模な弾圧が加えられた。指導者は逮捕され1952年に釈放されるまで獄中にあった。また1958年に再び500人の著名な信者が投獄され，多くは1964年まで投獄された[13]。しかし，投獄の危険にもかかわらず非合法集会が維持され，信徒の活動は完全に地下活動化した。

ネオ・プロテスタント系の福音主義的な宗教団体は，バプティスト，セヴンスデイ・アドヴェンチスト，ペンタコスタル，エホバの証人，ミレニストなどである。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する。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。

その1つであるバプティスト教会[14]はネオ・プロテスタント最大の教派であるが，1912年に最初のルーマニア人教会がブカレストで設立したことに始まり，1919年に諸教会がバプティスト連合として統一された。1930年代には正教会とバプティストの間の緊張が高まり，ルーマニア正教会の大主教ミロンが宗務庁長官として在職中，バプティスト教会を1938年12月15日から1939年4月14日まで閉鎖したとき，対立は頂点に達した。もう1つのネオ・プロテスタント教派であるペンテコスタル[15]は，1922年，ゲオルゲ・ブラディンと30人の信者組織によって開始され，第一次大戦によって心理的に傷ついた民衆の精神的再生への深い欲求に対応して急成長を遂げた。1923年国家当局は非合法を宣言したが，その後も教勢の拡大は持続した。公的地位の要請は1924

13)　たとえば偉大な詩人といわれる讃美歌作者トライアン・ドルズは，1982年に解放されるまで20年間を獄中で送った。

14)　世界におけるフリーチャーチ（自由教会）最大のプロテスタント教会。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。弾圧を逃れてオランダに渡りジョン・スミスによって国教会ではない自由な集まりをもって教会をつくる試みに始まり，宗教改革者から迫害された再洗礼派アナバプティストからも影響を受ける。全身を水の中に沈める洗礼方法をとる。

15)　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だが，特にペンテコスタルにおいて重要視される。

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年にかけてが2つの宗派にとって最も苦しい時期であったが，戦後1946年には仮承認され，1950年に公式な国家承認を得た。

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[16]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た。戦間期に教団は非合法とされ，1948年の宗教法でも合法的団体のなかに属することはできなかったために，教団が自由に活動できたのは1945年から1946年にかけてだけであった。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であった。当局は厳しい監視の目をゆるめず，しばしば激しい弾圧を加えた。しかし，それにもかかわらずエホバの証人の信者は増えていった。

このように共産主義体制下でも民族的伝統に立つ正教会は認知され，西欧的影響のもとにある宗教団体は抑圧されてきた。「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グレコ・カトリック教会や「主の軍隊」，エホバの証人なども活動を始めた。しかし，「革命」直後から正教会による反グレコ・カトリック，反カトリックのプロパガンダが始まった[17]。その中身は，グレコ・カトリックは西側の手先，その信者はルーマニアを外国人に売り払おうとしている売国奴というレトリックで，これは，かつて共産党によって行われたプロパガンダの方法の踏襲であり，グレコ・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。そうした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現れている。すなわち，この程度の信者の村には司祭は常

16)　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。元長老派だが，1840年代ブームになった再臨運動のミラー派の流れをくむ思想に影響され聖書の終末論に興味を持ち独自の聖書研究グループを始めた。神の名を「エホバ」と呼び，三位一体は聖書に根拠がないとして否定。現在は悪魔の支配下にあり，間近に迫っているイエスの再臨によって悪は滅ぼされキリスト教の王国がこの地上で打ち立てられると信じる。国家や国旗への宣誓を拒否し，クリスマスやイースターは異教的として守らない。

17)　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。最近の例としては，1996年夏，ブカレストで予定されていたエホバの証人の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。

駐しないのがふつうであるにもかかわらず，村には「革命」以後司祭が送り込まれているのである。この事実はカトリックの司祭にとってみれば，あきらかな正教会の側からの圧力であり，カトリックに対抗させるために司祭を送り込んでいるとしか考えられない。その根拠として，カトリック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あげる。それによると，全人口の約60%がカトリックである A 村はカトリックの村として尊重され，干渉を受けないはずだというのである。たしかに，もっと多くの正教会の信者が存在するにもかかわらず司祭の常駐しない村は多い。また A 村にやってくる司祭にも，若干の疑いをもたせる要素がある。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。

3.4　対立要因 3　共同体の解体と個人意識の目覚め

村落共同体に特有な司祭の影響力，あるいは西欧的価値と伝統的な価値との対立といった要因の他に，村人自身の変化，すなわち村落共同体の解体傾向のなかでの個人主義的意識の芽生えが，共同体内部の対立に拍車をかけている。このことはセクトの増大と，経済的困窮に直面する村人の生存戦略という 2 つの現象の中にみることができる。

まずセクトの増大にみられる個人主義的意識の現れという意味は，信者と教団組織のコミットメントのあり方に関係する。セクトは個人参加の原則に立ち，伝統的共同体の規制に拘束されない人々である。宗教の自由化は，正教会とグレコ・カトリック教会との間の選択の問題だけではなく，あらゆる宗教が公然と選択可能になったことを意味し，その選択には当然個人参加に基づくネオ・プロテスタント系の宗教団体も含まれていた。以前の伝統的な村落社会は教会の影響圏とほぼ重なり，それは人が生まれ落ちてから当然属することになる生存環境であった。だが，社会流動性の増大によってマラムレシュ地方においてすら，伝統的社会を否定しうる状況になってきた。共同体の集団的紐帯はほころび，個人を超える集団の規制といったものが弱まってきた。当然，伝統的共同体よりも個人の選択を重視することが可能になり，セクトに有利な状況となった。またそればかりでなく，セクトは従来の伝統的共同体に代わる新しい共同性を強く打ち出している。個人の主体的参加ということに関して，セクトは

参加者に集会への能動的な参加を要求するために信者の側も自分が必要とされているという感覚を強くもち，帰属共同体の一員であるとの自覚を高め，個人個人がよりいっそう強く惹きつけられていく。それにはセクトの信仰のわかりやすさ，単純さも影響している。セクトの活動内容は，聖書をよく読み，祈りの中で神に出会うことを中心とする。そうした聖書の学習と祈りの集会は，村人が司祭の説教や権威に依存せずに行うことができるので個人のイニシアティヴを促進する。さらに，信者1人1人が競い合うかのように声を出して神に捧げる祈りは，その言葉のなかにリズムを生み，それが身体に陶酔感を呼び起こし情緒的なカタルシスを信者に与えているようにみえる。行き先のみえない不安定な生活のなかでは，司祭の理知的な説教よりも身体に作用するカタルシスの感覚がより深く影響力をおよぼしていると思われる。そして，いったんセクトに対して強い帰属意識をもつようになると，教会制度を否定するその教義から村の教会と司祭をも強く拒絶するようになる。こうして伝統的な村落共同体の動揺がセクトに活動の場所を与え，それがまた逆に共同性と統一性を崩していく。

次に市場経済化による経済的困窮が，村人の生存戦略のなかで個人的なイニシアティヴの発揮を要請している。村の暮らしの経済的困窮は，客観的にみてもはなはだしい。当事者である村人の生活上の関心は経済状態に集中しており，生存することが第一の関心事である。おしなべて村人は貧しいので，依存すべき相手をたいていの人はもっていない。比較的順調な暮らしをしている人でも，その収入はたかが知れていて援助する余地がない。自分で何とかしなくてはならないのが実態である。社会主義の時代は今よりは良かった，と村人はいう。油，食塩，砂糖，基本的な調味料と電気，パン，とうもろこしの粉など，どうしても現金の支出が必要になるのだが，現在，物価に見合った収入を得ているものは農業専業の世帯にはほとんどいない。そうした基本的物資の値段は，国家がショック療法的市場化を行わずに補助金の支出を行っているので，ある程度は押さえられていた[18]。しかし，衣料，電化製品などは値段はうなぎ登りで，輸入品ともなれば手が届かない値段になる。労働者の平均収入は20万レイといわれているが，それだけの収入を得ている人は村でどれだけいるだろうか。ちなみに，調査を始めた1995年4月頃は1ドル2,000レイで，10カ月後調査を終える頃は3,000レイを越えていた。現金収入のほとんどない人は，毎日じゃがいもを食して暮らしている。こうした経済的困窮のために村人の村落共同体の維持に向ける関心は著しく低下し，個人的な生計を立てるための努力に関心が集中することによって教会の

18)　1996年11月の野党連合の勝利の結果，急速な市場化政策が行われたためインフレが生じ，1997年3月現在で対ドルレートは8,000レイにまで下落している。

権威からやや独立した，その意味でも共同体から自立した村人の態度を生み出している。

もっとも，村人の家庭ごとに自立性と生活実践にはかなりの幅がある。それぞれの家庭のおかれた条件や事情によって異なる生活を組み立てている。そうした自立性に基づいた村人のさまざまな生存戦略について，グレコ・カトリックの信者の中から例を挙げてみる。まず私の滞在先であり，そのため最も詳しく家庭の事情を知ることのできたD家の場合である。この世帯の家名Dは入り婿であるD氏の家名で，養子であっても家名は夫の名を継承している。イザ川流域のB村からやってきた。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。ストーヴ職人を生業とするかたわらで，家の農業を妻とともに行っている。家には2頭の雌牛，2頭の豚，5匹の羊，数羽のアヒル，鶏を飼っている。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であることがうかがわれる。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3人兄弟の末っ子で，他の2人は村内に別の家を構えている。長兄は「主の軍隊」の中心的な人物で，非常に敬虔な信者である。その長女も他の村の「主の軍隊」の信者と結婚している。「主の軍隊」は国内全体にネットワークを形成して，通婚を行っている。長女はシゲットの師範学校へ通っており，下の2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る。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。夫のストーブ職人の仕事は，ストーブの原材料が高いのであまり実入りのいいものではない。「革命」後は注文自体が減ってしまっている。それで「革命」後の1年間は，フランスで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，村が一番いいらしい。2人の男の子は2度フランスへいっている。1995年の夏には，夫，妻，子ども3人が，いつも世話になっている家庭に招待されて夏をフランスで過ごした。このフランスの家庭からは，クリスマスや復活祭にたくさんの贈り物が届く。冷凍庫，衛星放送，ラジオ，おもちゃなどである。村のフランスとの交流の恩恵を最も多く受けているといっていいが，D氏はそのなかから他の村人にいくらか配るなど気を使っている。

次に隣人のF氏についてである。この人物が実に興味深い，ひときわ強い個性を

もっている。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。今でも協同組合の解体には否定的な意見をもっているが，司祭と対立するようなことはなく熱心なキリスト教信者である。ただし，正教会に属するかグレコ・カトリック教会に属するかは彼にとって問題ではない。どちらも同じキリスト教であると考える。彼の信仰の深さは，月へ人類が到達したことを信じていないことにもうかがわれる。それを信じないのは，ただ聖書にそのことが書いていないためである。この家族は現実的な処世観をもっているように思われるが，深い信仰心とは折り合いをうまくつけている。長男はトラックの運転手として現金収入を得ている。弟が結婚したら家を出るが，住む家はすでに完成している。この家族にとってやっかいなことは，長男の妻の妹がエホバの証人に入信しており，家にくると宗教論議になってF氏やその長男と議論を戦わせることである。妻は口を挟まないようにしているが，親族関係に緊張が持ち込まれていることははっきりとみてとれる。

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。妻も隣村の教師である。娘が2人おり，上の娘は現在ブカレスト大学に在学している。彼はクルージュ大学の歴史学科を卒業したインテリである。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，現在はPNŢCD（国民農民キリスト民主党）の地方幹部をしている。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た。彼は博識であり，日本に関する情報などもかなり書物を通じて得ている。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る。生活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る。教会のミサには頻繁に出席し多くの寄付も行っているが，他の村人からはあまり信頼を得ていない。

もう1人の村の知識人は，A村の小学校の校長H氏である。「革命」後，校長に就任した。妻は同じ小学校の教師で，2人の間には高校生の娘がいる。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，ヴィザの取得などは，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度訪れている。今ではフランス語で考えることもできるのだという。西欧の暮らしに強くあこがれていて，いつかは西欧で暮らしたいと考えている。そのことに両親は危惧の念を感じているが，説得しようにもルーマニアの厳しい経済状態では言葉にも力がない。1995年の12月には，フランスの家庭に招待され

て休暇を過ごした。彼の一家の場合には，夫婦の固定した現金収入があるという点で村の中で特別な安定した立場を保っている。またフランスとの関係から得られるさまざまな贈り物や情報が，前向きな姿勢を保つ力となっているように思われる。教会のミサには，おおむね家族とともに参加しているが，教会に対しては距離をとっており，新しい教会の建築よりは先に水道を引いた方がいいという意見をもっている。

これらの村人の生存戦略においては，西欧からの援助は重要な要素である。援助は物質だけではなく，教育や情報を含む。外国人との交際に積極的な人たちは，その個人的なイニシアティヴによって西欧からの援助を他の村人より多く受け取っている。前述した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が，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，村落の中で援助格差が生じているのである。コンタクトに成功した家族は，衛星放送から冷凍庫，山のような子どものおもちゃ，衣類などを得ているが，他方，関係を持っていない家族は村を訪れる外国人とも話したことがないという。贈り物を受ける家族の中には，その一部を他の村人にもゆずったりする人もいるが，その格差は誰の目にも明らかである。格差はねたみをよび，援助にみられる西欧との交流が共同性を揺るがしている。

一方，セクトの人々も西欧の援助や情報には強く心を惹かれている。セクトすなわちネオ・プロテスタント系の諸団体の本部は西欧やアメリカにおかれており，当然のことながら西側文化との結びつきが大変強い。このことが村人の宗教の選択におよぼしている影響を無視することはできない。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る。単調な村の生活のなかで，それが気晴らしになり，また村人の西欧へのあこがれは，日常生活における商品情報を通じても強められる。西欧的な価値を担って現れたネオ・プロテスタント諸団体は，村人にとって未知なる世界へと導くきっかけともなって，実利的な魅力で村人を惹きつけるのである。

このようにグレコ・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。両者の間の差違は，カトリックの人々が村の司祭の指導のもとで村落共同体の中心的存在として，個人的なイニシアティ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る。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る。A 村では正教徒の数が独自の活動を組織するには少ないせいでもあるが，カトリック中心の交流活動の中で不利な立場に置かれていることは否定しがたい。

以上でみたように，セクトの増大と経済的困窮からくる村人の生存戦略は，独自にあるいは互いに影響を与えながら個人の自立化を促し，結果として村の共同性の基礎を掘り崩していく傾向にある。

4. おわりに

最後に農村での宗教対立の要因をもう一度確認して，農村の宗教対立のなかにみられる転換期のルーマニアの社会の特徴を明らかにしておきたい。本稿で述べた対立要因は，対立に関わる対象にしたがって3つのレベルにわけることができる。第一は農村の社会構造のレベル，第二は地域とルーマニア社会との関係のレベル，第三は文明といわれる国際的なシステムの農村への影響と農民の適応戦略のレベルである。

第一のレベルとして挙げられる A 村の宗教対立の事例における特徴は，構造化された村人の宗教的権威に対する依存感情の強さである。村人は司祭の高い権威と司祭個人のパーソナリティーによって動向を大きく左右される。その一例としては，A 村において人々が司祭個人の意向によってグレコ・カトリックに改宗したことが挙げられる。司祭が正教だったならば，人々の多くは正教にとどまっていたに違いない。葬式，結婚，出産のいずれの機会においても司祭の必要性は高い。そうした日常生活での必要から習慣化された司祭への依存的な傾向が，たとえば A 村の司祭のような優れた資質をもった司祭の場合にはよりいっそう顕著に現れる。

第二のレベルとして農村の宗教状況において重要なのは，対立を引き起こす一因となる超地域的ともいえる社会からの影響である。農民の日常的な実践においてグレコ・カトリック教会と正教会との間に差異はない。ミサにおける言葉の違いが指摘できるにすぎない。しかし，社会における両教会の対立の言説が村の外から持ち込まれて，村人自身の意識にはもともとは存在していなかった対立感情が刺激される。A 村の対立は，根本的には協同組合の解体をめぐる利害調整の失敗が原因と筆者には思われる。ところがそれに関わった司祭がたまたまルーマニアで少数派のグレコ・カトリック教会の司祭であることが，村内の社会経済的問題に宗教的対立の要素を加えた。司祭に対立する人たちはカトリックを敵視する正教会の姿勢にも影響されて正教会にと

どまり，大部分が司祭に従ってグレコ・カトリックへと回帰した村人の中にあって少数派となったのである。

第三のレベルでは，ルーマニア社会の西欧化が問題となる。「民主革命」後の西欧化は，民主化，市場経済化を中心として進められ，とくに市場経済化の衝撃は農村にも強くおよんでいる。それはすでに始まっていた共同体の解体傾向を加速し，同時に農民の個人意識や主体的な実践を生みだしている。宗教に関していえば，影響は既成宗教への無関心とセクトなど新宗教へのより深い関与となって現れているように思われる。多くの村人には伝統的な信仰がまだ強くみられるものの，伝統を支えてきた既成宗教の内部で宗教離れが進むと同時にセクトの信者が増大していることは否定しがたい。このような傾向の背後には，共同体と既成宗教との伝統的な深いつながりが関係しており，共同体の解体と既成宗教の衰退は相互に作用しあっている。すなわち，共同体の求心性が失われるにつれて教会活動に関与する必要性が低下する一方で，教会活動に参加しなければ共同体を意識する機会も村の生活のなかで少なくなるという相関関係である。また他方で福音主義的運動からなる諸セクトの勢力が拡大しているのは，新しい状況下での村人の要求にセクトが応えているからである。すなわち，従来の社会的ネットワークが失われつつあるために孤立した人々が，心の拠り所を求めながらも生存のために個々に努力せざるを得ないという状況の下で，福音主義的運動は新たな共同性への関与，主体的な参加の感覚が強く味わえ，かつ現実的にもセクトの本部のある欧米からの援助が期待できるという魅力ももっている。農村の宗教状況を農民の生存戦略に関連づけて考えることも必要であると思われるゆえんである。

本稿では農村における宗教間の対立の事例を通じて転換期にあるルーマニア社会の現況をみてきた。そこでみられたのは，一方で今も残る伝統的な宗教的権威への服従的な傾向と，他方での農民の新たな主体的な実践であった。突如として与えられた自由は，なお扱いかねる問題ではあるが，農民は徐々に可能性を開こうとしている。経済の低迷のなかで聞こえてくるのは悲観的な声ばかりであるが，自由な活動は個人個人の選択を可能にするのであり，未来への可能性を開くものである。転換期のルーマニア社会を理解する上では，都市労働者の宗教意識と行動，とくに都市生活の影響と村落生活とのつながりも重要であるが，これについては今後の課題としたい。

謝　辞

本稿のもととなった調査は，平成6年度文部省在外研究員若手教官派遣による調査「ルーマ

ニアにおける農村の社会変容についての調査研究」に基づいている。中牧弘允先生（国立民族学博物館教授），野村雅一先生（国立民族学博物館教授），庄司博史先生（国立民族学博物館助教授）からは貴重なご教示をいただきました。

文　献

BECK, Sam
1979 Transylvania: The Political Economy of a Frontier. Ph. D. Dissertation, University of Massachusets.
BROUN, Janice
1988 *Conscience and Captivity: Religion in Eastern Europe.* Ethics and Public Policy Center.
カステラン，ジョルジュ
1993 『ルーマニア史』萩原直訳　白水社。(CASTELLAN, Georghes, 1984, *Histoire de la Roumanie.* Presses Universitaires de France.)
DANCUS, Mihai
1986 *Zona Etnografica: Maramures.* Editura Sport Turism.
DE SOTO, Herman and David G. ANDERSON (eds.)
1993 *The Curtain Rises: Rethinking Culture, Ideology, and the State in Eastern Europe.* Humanities Press.
DUNN, Dennis J. (ed.)
1983 *Religion and Communist Society: Selected Papers from the Second World Congress for Soviet and East European Stueies.* Berkeley.
EVASCU, Thomas L.
1980 Segagea: Economic and Social Change in a Transylvania Mountain Village of Romania. Ph. D. Dissertation, The Ohaio State University.
石井規衛
1995 『文明としてのソ連』山川出版社。
KIDECKEL, David A.
1993 *The Solitude of Collectivism.* Cornell University.
1995 *East European Communities: The Struggle for Balance in Turbulent Times.* Westview Press.
菊池昌典
1972 『増補・歴史としてのスターリン時代』筑摩書房。
KLIGMAN, Gail
1988 *The Wedding of the Dead-Ritual, Poetics, and Popular Cultrure in Transylvania.* University of California.
MOJZES, Paul
1992 *Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR: Before and after the Great Transformation.* East European Monographs.
PALER, Octavian and Gabriel ANDRESCU
1996 Polemici. "*22*", nr. 31, Anul 7, pp. 5.
RADY, Martyn
1992 *Romania in Turmoil.* IB Tauris.
RAMET, Sabrina P.
1992 *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia.* Duke University Press.
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』世界思想社，pp. 28–50。
1997b「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）国立民族学博物館。
1997c「ルーマニアにおける二つの共同体」『共同体の20世紀』ドメス出版（予定）。
塩川伸明
1993『終焉の中のソ連史』朝日選書。
シュレガー，P. F.・I. J. レデラー
1981『東欧のナショナリズム』東欧史研究会訳　刀水書房。(SUGAR, Peter F. and Ivo J. Lederer eds., 1969, *Nationalism in Eastern Europe*. University of Washington Press.)
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*. University of California.