

# なぜロシア・シオニストは文化的自治を 批判したのか

——シオニズムの「想像の文脈」とオーストリア・マルクス主義民族理論——

鶴 見 太 郎

## 1. 序

### 1-1. 設問

シオニズム運動は、19世紀末のロシア帝国に始まり、人材の多くがロシア帝国出身のユダヤ人で占められていた<sup>(1)</sup>。それゆえ、同じロシア帝国で、世界シオニスト機構の創立と同じ1897年に結成されたユダヤ人社会主義運動「ブンド」とシオニズムはライバル関係にあった。ブンドがロシア帝国領のユダヤ人労働者のみを対象とし、彼らの言語であるイディッシュ語を強調していたのに対して、シオニズムはヘブライ語を掲げつつ基本的に全世界・全階級のユダヤ人を対象とし、Th・ヘルツルら西欧シオニストとも連携し、またやがてパレスチナにその中心が移っていった点で両者は異なっていた。そして、ユダヤ人にとって領土が必要か否かという問題で両者は決定的に相容れず、ユダヤ人の「文化的自治」というブンドの構想をシオニストが批判した背景には、領土が絶対的に必要であるとするシオニストの論理があった。したがって、本稿が題目に掲げた問いに対する解答はすでに用意されているようにも思われる。とりわけ、シオニズムがイスラエル国家として結実したという1948年時点の事実から「逆算」すれば、あくまでも当時の居住地域での自己完結に固執したブンドとの差異は、体系的なものとして——例えばシオニズムが国民国家体系を想定し、ブンドが多民族国家を想定したといった形で——明らかであるように思われる。

ところが、少なくともロシア語圏に限っていえば、1905年革命の時期までに、両者はある部分ではかなり接近していた。1904年からの第2次アリヤー（移民の波）でパレスチナに渡った、のちのイスラエルで主流派となる労働シオニズム系の流れの一方で、ロシア帝国とより強固に関わり続けたシオニストは少なくなかった。この流れのシオニストとブンディストは、ロシア帝国内でのユダヤ人の民族的な権利や自治の獲得という目標を大枠で共有するようになっていたのである。本稿が中心に据えるロシア・シオニスト機構（世界シオニスト機構の支部）に統合されていたシオニズムは、社会主義勢力だけでなく自由主義勢力も大いに活性化させた1905年革命で、大枠では自由主義の流れの近くに位置していた。その中心的人物で、とりわけそのロシア語機関紙に中心的に寄稿していた人物——A・イデルソン、

---

1 拙稿「ロシア帝国とシオニズム：『参入のための退出』、その社会学的考察」『スラヴ研究』54号、2007年、65-66頁。

D・パスマニク、V・ジャボティンスキーなど——は、1906年12月にヘルシンキで開かれた第3回ロシア・シオニスト会議において採択された「ヘルシンキ綱領」の草案を作成した。その第1条には、「厳格な議会主義に基づいた国家機構の民主化、広範囲にわたる政治的自由、民族的な諸領域の自治と民族的マイノリティの権利の保障」とあり、第4条には「民族的な生活様式のあらゆることに関する自治権を備えた統一的全体としてのユダヤ人のナショナル리티の承認」と明記された<sup>(2)</sup>。ブンドら社会主義者の多くがボイコットした第1ドゥーマ(国会; 1906年)にも自由主義勢力と連帯しながら関与し、12人のユダヤ人議員のうち5人をシオニストが占めた<sup>(3)</sup>。それは何より、この流れのシオニズムがロシア帝国の政治社会への参加を伴うユダヤ人の継続的居住を見越して、ユダヤ人の「ネーション」としての地位向上に努めていたからだった。シオニズムは一面で、ユダヤ人のロシア帝国での地位を確保する上で手段とも位置づけられていた。つまり、パレスチナに拠点を持つことで(単なる「ユダヤの民」以上の)ネーションとして認知され、ロシアの政治社会にネーションとして対等に参加することを目指すということである<sup>(4)</sup>。パスマニクは、1906年5月の論考「ロシア・ユダヤ人の民族的要求」において、「民主的ロシア」でユダヤ人が最初にすべき要求として「ユダヤ人のナショナル리티の承認」を挙げている。「ロシアに居住している他のすべてのナショナル리티の間に、ユダヤ人も存在している」<sup>(5)</sup>。

ロシア・東欧史を多少知る者にとって、国家内での民族自治といえば、K・レンナーやO・バウアーらのオーストリア・マルクス主義民族理論が念頭に浮かぶだろう。その特徴としてよく言及されるのが、民族に関する属人原理の強調である。ユダヤ人の民族文化自治を目指すブンドがそれを援用していたことはよく知られている<sup>(6)</sup>。だが実は、従来から示唆されてきた(後述)ように、第1次大戦前のシオニストもレンナーらの議論に好意的に言及しており、あまり国民国家体系を想定していなかったのである。まさにこのことが、1948年からの「逆算」が「計算違い」を引き起こすことを示している。

では、にもかかわらず、なぜシオニストはブンドの「文化的自治」を批判したのか。本稿は、表題に掲げた問いを解くことにより、ロシア・シオニズムが何を目指していたのか、またそれを支えていた想像力がいかなるものであったのかを明らかにしていく。その際に手掛かりとなるのがシオニストによるオーストリア民族理論の「読解」である。

2 Еврейский народ. 1906. № 7 (2 дек.). С. 52.

3 צחק מאור, התנועה הציונית ברוסיה (ירושלים, 1986), עמ' 312.

4 この点については、さしあたり以下の拙稿を参照。「ロシア帝国とシオニズム」、Taro Tsurumi, “Was the East Less Rational Than the West? The Meaning of ‘Nation’ for Russian Zionism in Its ‘Imagined Context’,” *Nationalism and Ethnic Politics* 14, no. 3 (2008), pp. 361–394; idem, “The Russian Origins of Zionism: Interaction with the Empire as the Background of Zionist World View,” *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies* 3, no. 1 (2009), pp. 261–270.

5 Пасманик Д. Национальные требования русского еврейства // Хроника еврейской жизни. 1906. № 17 (4 мая). С. 8–9.

6 例えば、Rick Kuhn, “The Jewish Social Democratic Party of Galicia and the Bund,” in Jacobs, ed., *Jewish Politics in Eastern Europe: The Bund at 100* (New York, 2001); John Bunzl, “Austro-Marxism and the Jews in Galicia,” in Jacobs, ed., *Jewish Politics*; Roni Gechtman, “Conceptualizing National-cultural Autonomy: From the Austro-Marxists to the Jewish Labor Bundm,” *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts* 4 (2005).

## 1-2. 対象

本稿が中心に据えるのは、ロシア・シオニズム機構やその機関紙『ラスヴェト』系統紙に集ったシオニズムであり、それを本稿では「ロシア・シオニズム」と呼ぶ。それは1905年～06年の時期において活性化していた社会主義シオニズムの諸潮流と対比して「ブルジョア・シオニズム」と呼ばれることもあり、より一般的には、パレスチナ入植とディアスポラでの活動を「総合」させることを唱えた「総合 (synthetic) シオニズム」<sup>(7)</sup>の一派として知られる。帝国の政治地図では、ドゥーマ関連の行動から判断しても、1905年革命の一方の極にあり、1917年十月革命で敗北した自由主義の流れに大枠では属していた。この流れのシオニストは、とりわけ1907年からの「反動期」において活動が困難になった社会主義系に対して、第1次大戦中でさえ機関紙を継続したことから分かるように、ある程度活動を維持し、17年二月革命時は選挙結果に鑑みて社会主義系以上に活発だったことなどから、帝政末期のロシア帝国に残ったシオニズムにおける主流派であったといつてよい<sup>(8)</sup>。

とすると、社会主義シオニズムの方がこのロシア・シオニズムよりもさらにブンドと立場が近かったということになる。その筆頭として、「ポアレイ・ツィオン」(シオンの労働者)という組織が、1905年革命期のその指導者であるB・ボロホフの名をもって日本でも知られている。しかしながら、第1に、ボロホフの初期の主要論文が発表されていたのは、後述の月刊『エヴレイスカヤ・ジズニ』であり、また、ポアレイ・ツィオンの理論家としても、05年暮れにその萌芽的論文を発表したボロホフよりパスマニクの方が若干「先輩」であった(パスマニクは生涯社会主義者ではなかったが、プロレタリア化が進行しているユダヤ社会にあって、いかにして労働者をシオニズムに取り込むかという観点から理論的提起をしていた)<sup>(9)</sup>。民族と階級の相互関係を見る視点も、以下で見るアブラモヴィッチの議論がボロホフの議論を先取りしていたといえる。社会主義シオニズムに源流の1つがあり、建国前後のイスラエルで主流となった労働シオニズムの歴史観からは看過されがちだが、こうした点で、ロシア・シオニズムは、ボロホフの背後にあったものを見る上でもまず参照すべき流れなのである。そして、本稿が主題に据える民族理論・民族自治論に関しては、このロシア・シオニズムが最も包括的に議論を行っていた。また、第2に、社会主義シオニズムとしては、ポアレイ・ツィオンの他にシオニスト社会主義労働者党とユダヤ社会主義労働者党(セイミスト)があったが、後2者は「反動期」において消滅してしまい、1906年に25,000人いたポアレイ・ツィオンの成員も08年には300人まで激減した<sup>(10)</sup>。より左傾化していったボロホフ自身、07年から活動の拠点をウィーンに移した<sup>(11)</sup>。しかし、4節で見るように、シオニスト

7 後年において社会主義系でも修正主義系でも宗教系でもなく、外交活動を主軸に据えるシオニズム(Ch・ワイツマンら)が「一般 (general) シオニズム」と呼ばれるが、精確にはそれとは区別される。

8 ロシア・シオニズム史の詳細な通史としては、מאור, התנועה הציונית ברוסיה を参照。

9 Cf. Пасманик Д. Сионизм и еврейская народная масса // Еврейская жизнь. 1904. № 10. С. 157–173.

10 Christoph Gassenschmidt, *Jewish Liberal Politics in Tsarist Russia, 1900–1914* (New York, 1995), p. 70.

11 ボロホフ率いるロシア支部は、1909年に「ブルジョア」の世界シオニスト機構を脱退した。

が批判することになる「文化」をブンドがとりわけ前面に掲げるようになり、パウアーの大著が出版されたのは、まさにこの「反動期」においてである。機関紙をペテルブルクで発行し、ドゥーマをロシア政治との主な接点と考え、ロシア政府と必ずしも敵対的にならなかったロシア・シオニズムのみがこの時期に言論活動を続けていた。この点と、オーストリア民族理論を用いてブンドを批判するというスタイルを持っていたという2つの点で、ロシア・シオニズムは唯一の存在である。ただし、シオニストでも社会主義系がある程度重視していたイディッシュ語による文献を筆者はまだ参照しておらず、このように片づけられない別の重要な問題がある可能性は排除できない。

以下で主に参照するのは、ロシア・シオニスト機構の機関紙『ラスヴェト』<sup>(12)</sup> (Рассвет : 黎明) 系統紙(週刊、1905–1919; 事実上の同一紙『フロニカ・エヴレイスコイ・ジズニ』『エヴレイスキー・ナロート』『エヴレイスカヤ・ジズニ』を含む; 発行地: サントペテルブルク、第1次大戦期の一時期モスクワ) や、その前身と位置づけられる月刊『エヴレイスカヤ・ジズニ』(Еврейская жизнь : ユダヤの生、月刊、1904–1907、ペテルブルク) である。1911年における購読者数が、世界シオニスト機構のヘブライ語週刊紙『ハオーラム』(הערלם) の約3,000に対して『ラスヴェト』が8,000であり、また、『ラスヴェト』の後継紙の購読者数が1916年には17,335までのぼったのに対して、14年に廃刊となったドイツ語機関紙『ディヴェルト』(Die Welt) の最大発行部数が約10,000<sup>(13)</sup> だったことに鑑みると、シオニズム運動全体における重要度は高かったといえよう。また、『ラスヴェト』はシオニズム以外の潮流も含めて、帝国のロシア語ユダヤ紙史上で最大の定期刊行物だった。編集長は主にイデルソンが務めた。これらの歴史や内容の概観を行った研究としては、20世紀初頭のロシア語ユダヤ系定期刊行物を扱ったY・スルツキーによるヘブライ語の研究書が唯一のものとして挙げられるが、以下で論じるような論点は触れられていない<sup>(14)</sup>。なお、ポリシェヴィキに閉鎖された『ラスヴェト』は、1922年にベルリンで再興され、ジャボティンスキー率いる「修正主義」シオニズムの事実上の機関紙となった。

### 1-3. 先行研究

オーストリア民族理論とシオニズムの関係を主題的に論じた研究は存在しないが、国内でのユダヤ人の自治という点から、オーストリア民族理論が言及されることはある。例えば、G・シモニの『シオニスト・イデオロギー』は、レンナーらの民族文化的自治論がブンドやディアスポラ・ナショナリストのS・ドゥブノフだけでなくシオニストにも影響しており、それが先述のヘルシンキ綱領に表れていると指摘している。だが、基本的にそれが「影響」(つまり因果関係) であることの根拠の提示はない<sup>(15)</sup>。

12 カタカナ転記については、本稿で頻出するため、読みやすさを優先してこの表記を採用した。

13 *Encyclopaedia Judaica*, Second ed., vol. 21 (Detroit, 2007), p. 8.

14 .(1978 (תל אביב, 1918–1900) היהודים העיתונות היהודית-רוסית במאה העשרים (הל אביב, 1978) の記述はあるが (pp. 237–240)、領土なしに正常な階級闘争ができないという社会主義シオニズム的な論法が主に紹介され、オーストリア民族理論との関連は言及されていない。

15 Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology* (Hanover, 1995), p. 169. そこで言及されている二次文献では、後述のジャノフスキーの研究を除いてレンナーらの名前は挙がっていない。また、アメリ



踏まえて政治に参入しようとしており、パレスチナがユダヤ人の民族意識を高揚させるものとして捉えられていたことについて、1905年革命期に関してM・ミンツの論文が指摘しているが、民族的単位を所与として、民族形成のダイナミクス自体は問わない議論であり、シオニストの民族観や民族理論についての検証は見られないし、パレスチナとの関係についても、民族意識の高揚という以外の側面については議論されていない<sup>(19)</sup>。

ロシア史の文脈では、カウツキーに始まるオーストリア民族理論が、その実レーニンやスターリンの民族理論に大きく影響したことは指摘されてきたが<sup>(20)</sup>、自由主義系の勢力もそれについて議論していたことはあまり検証されてこなかったように思われる。

こうした中で本稿が提示する新たな局面は以下の3点である。①ユダヤ人の帝国内での民族自治を明確に綱領で掲げたロシア・シオニズムにおいて、オーストリア民族理論が明確に言及される形でブンドが批判されていたこと。②それは、シオニストが元来、「文化」ではなく、民族の社会的構築性に鑑み、また規範的にも「社会」という位相に注目していたことと関係していたこと。③こうした観点の下で、シオニストが、オーストリア民族理論に類似した構造に基づく本拠地と離散地域の間を、跨境的に構想していたこと。

## 2. ネーションの想像と文脈の想像

本稿が切り出す局面は、ナショナリズム理論においても十分に議論されてこなかった局面でもある。ネーションは近代の想像の産物であるといわれて久しい。ロシア・シオニズムにおいてもネーション概念そのものは当時・周囲の環境に応じた固有の意味を持っていたという点で、時代状況の産物である面は大きい<sup>(21)</sup>。しかし、こうした「ネーションは近代の産物か否か」という問いで盲点になっているのは、R・ブルーベイカーが提起する実践的範疇と分析的範疇の区別<sup>(22)</sup>だけでなく、それと関連する次の重要な論理的必然性である。すなわち、ネーションが近代の想像の産物なのであれば、それが意味を成す文脈も同時に想像されたはずである。この「想像の文脈」<sup>(23)</sup>とは、例えばE・ゲルナーが指摘した産業化という文脈やブルーベイカーが論じる民族範疇が制度化された文脈といった、いわゆる客観的条件のことではなく、ナショナリスト自身が思念した主観的な文脈のことである。

「ネーションは近代の産物である」説に異を唱えたA・D・スミスは、ネーションの前身にはほぼ必ず「エスニー」があると主張した<sup>(24)</sup>。だが、彼の理論の最大の問題点は、「エスニー」

19 מתתיהו מינץ, "לאומיות יהודית ולאומיות של מיעוטים אחרים במדינות רבות-לאומים", בתוך יהודה ריינהרץ, יוסף שלמן וגדעון שמעוני, עמ' 201–223 (ירושלים, 1996).

20 例えば、田中克彦「言語から見た民族と国家：カウツキー再読」『思想』604号、1974年、24–44頁；H. Carrère d'Encausse, *The Great Challenge: Nationalities and the Bolshevik State 1917–1930* (New York, 1992), p. 38.

21 前掲の拙稿諸論文を参照。

22 Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge, 1996), pp. 13–22.

23 「想像の文脈」は筆者の用語である。拙稿“Was the East Less Rational Than the West?”

24 Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford, 1986).

が「ネーション」のアナロジーで捉えられており、まさに今述べた「想像の文脈」という局面が看過されているという点にある。この点は、エスニー（非領域的共同体）からネーション（領域共同体）へ、というスミスの史観が最も当てはまるように見えるシオニズムに関しても例外ではないことは本稿で見ていくとおりである。J・ブレイリーによる次の批判はそれを考える上で大きな手掛かりとなる。すなわち、近代以前のエスニックなアイデンティティは制度的ではないということである。スミス自身、近代のネーションが持っている一方でエスニーにないものとして、法的・政治的・経済的アイデンティティを挙げているが、これこそナショナル・アイデンティティが形成される基盤である。こうした制度を欠いたエスニーにおけるアイデンティティは、「必然的にばらばらで一貫性がなく、曖昧である」<sup>(25)</sup>。この観点は、ブルーベイカーが、文脈を度外視した行為の原子論的な説明に反対する社会学における「新制度学派」に触発されつつ、「ネーション」範疇を文脈に埋め込んで分析する姿勢とも一致するものだろう。この観点からすると、諸「ネーション」（ないしそれに準じる概念）が制度化されて国家が編制されたソ連のように、「ネーション」概念は、それが組み込まれている制度的な枠組みと表裏一体である<sup>(26)</sup>。

本稿での議論は、構造としてはこうした観点と一致するものである。しかし異なるのは次の点である。すなわち、本稿が目指すのは、そうした文脈が現実<sup>に</sup>制度化される以前において、ナショナリスト自身が構想・予見していた文脈のことである。この文脈のことを本稿では「ネーション」の「想像の文脈」と呼ぶ。シオニズムが何を目指していたかを知る上で、それが想像していた文脈にまで目を配る必要がある。それにより、ブンドとシオニズムの類似点と相違点をより体系的に理解することができ、また本稿では結論部で簡単に触れるにとどまるが、その後の展開を総体的に見ていくうえでも、まずこの時期においてどのような文脈が描かれていたかを抑えておくことは重要である。

### 3. オーストリア・マルクス主義の民族理論

次に、本稿で準拠点となるオーストリア・マルクス主義の民族理論（以下「オーストリア民族理論」と表記）について押さえておきたい。この理論は、K・カウツキーによってマルクス主義内部で民族について論じる土壌がつくられ、レンナーやバウアーによって、「属人原理」や「文化的自治」といった観点を取り込まれて理論的な精緻化を見た理論である。

マルクス主義理論の権威の一人でもあったカウツキーは、オーストリア・マルクス主義者として括られないことも多いが、元来オーストリア社会民主労働党員だった。19世紀末のドイツ・マルクス主義においては、少数民族の同化を伴いながら集権主義的な巨大な国家が形成されていく方向が必然的・進歩的とされていた。これに対して、カウツキーが「分権主義」思想に基づく民族理論を明白に展開するようになったのは、1898年に発表した「オースト

25 John Breuilly, "Approaches to Nationalism," in Gopal Balakrishnan, ed., *Mapping the Nation* (London, 1996), p. 150.

26 Brubaker, *Nationalism Reframed*, pp. 23–54.

リアにおける民族闘争と国法」などの論文においてである<sup>(27)</sup>。相田愼一が強調するように、カウツキーの民族理論の基本をなすのは「民族＝言語共同体」という捉え方である。これに対して、レンナーとパウアーは、言語を重要な要素としながらも、それは表層であると考えていた。またカウツキーは、基本的には「諸民族の統合＝世界の単一民族化」の前段階にまず諸民族ごとの自治ないし自決が必要であるとする立場であり、最終目標としては、あくまでもマルクス・エンゲルスの観点を踏襲していた<sup>(28)</sup>。他方、レンナーやパウアーは、より系統的なものとして民族を捉えていた<sup>(29)</sup>。

カウツキーらは直接関わっていないが、1899年にオーストリア社会民主労働党はブリュン（現チェコのブルノ）において党大会を開き、民族問題の解決に言及した「ブリュン綱領」を採択した。その第1条では「オーストリアは、民主主義的な多民族連邦国家に作りかえるべきである」と書かれ、また民族ごとの自治、少数民族の権利保護や民族的優先圏の否認、とりわけ国家語の拒否などが明記された<sup>(30)</sup>。

法学を専門とし、帝国議会図書館で司書をしていたレンナーは、1897年に『オーストリアにおける民族問題の究極的解決のための根本』を発表している。だが有名であるのは、「シノプティクス」という偽名でブリュン綱領の数ヶ月前に発表した『国家と民族』(*Staat und Nation*; 1899年)である。レンナーの民族理論の特徴は、民族を文化的共同体と捉え、属人原理を導入した点、そしてその前提として、「国家」(Staat)「民族」(Nation)「領土」を概念的に、体系的に峻別した点である。本書においてレンナーは、「国家」を「主権的領土団体である」とし、必要不可欠の要件として「住民」と「その組織」、「全体意志の絶対性」、「領土に対する主権団体の排他的支配」を挙げる。他方、「民族」は「文化共同体」を意味し、それは結社(societas)ではなく、共同体(communio)であるという<sup>(31)</sup>。

彼によると、国家は法によって生存しており、その生命はそれが法的命令によって個別意志を従わせている全体意志の形成に存する。それは人間を媒介にして行われる以上、言語が鍵を握る。それゆえ、国家と民族が一致していることが国家と民族双方にとって都合がよい。だが、現実には国家と民族が完全に一致することはない。なぜなら、国家は民族的精神文化の保障とは別の課題を持っているからである。国家の法秩序はその時々々の支配的利益集団の意志の表現であるが、これは主に物質的な性質のものであって、全ての民族の支配階級に共通する性質のものである。それは空間の中で物質として存在するため、一定の領土の中での

27 ただし、彼が民族について初めて論じたのは87年の「近代の民族性」という論文においてである。Robert A. Kann, *The Multinational Empire: Nationalism and National Reform in the Habsburg Monarchy 1848-1918, Volume II: Empire Reform* (New York, [1950]1983), p. 154; 相田愼一『カウツキー研究：民族と分権』昭和堂、1993年、343、348頁。

28 相田愼一『言語としての民族：カウツキーと民族問題』御茶の水書房、2002年、169-171頁。

29 Cf. 上条勇『民族と民族問題の社会思想史』梓出版社、1994年、第5章。レンナーは以下挙げる著作ではこの点を論じていないものの、パウアー同様に民族をカウツキーより数段複雑に捉えており、その将来的な統合については特に議論していない

30 倉田稔「レンナー」丸山敬一編『民族問題：現代のアポリア』ナカニシヤ出版、1997年、135頁。

31 カール・レンナー(太田仁樹訳)「国家と民族(上)」『岡山大学経済学会雑誌』32巻2号、188-189頁。なお、ここで「全体意志」とは、ルソー的な「一般意志」のことではなく、「その時々々の支配的な利益集団の意志の表現」のことである。



み実現可能である。したがって、排他的な領土支配抜きに国家は考えられない。国家と国家領土は分かちがたいものだと理解されるが、諸民族は物質的利害を追い、存在をかけた闘争が彼らを渦巻かせているため、彼らは領土の中でまじりあっている。ゆえに、民族は領土団体ではない。「国家と民族の対立は国家と社会一般と同様な対立」なのである。国家が法律的な領域支配であるのに対して、社会は事実的な人的結合である。つまり、領土は民族の定義とは無関係なのである。こうしてレンナーは、「領土なしにはどんな民族もないし、その内部構成は住民の地域的区分から独立であることはできない」としながらも（ただしこの一文は、後で見るパスマニクが強調する部分である）、民族に関しては属人原理に基礎を置くべきであることを主張するのである。この属人原理が、「われわれおよび高度な文明諸国では、信仰への確固たる力、その生命力を誰も疑わない組織である宗教団体において、最も純粋に妥当している」として、宗教集団のアナロジーを用いている点もレンナーの民族観を示唆しているだろう<sup>(32)</sup>。ただし、政教分離における宗教と国家の関係と異なり、後述するように、レンナーは民族団体が国家に関与するとしていた。

こうした論理で、レンナーはブリュン綱領さえ属地原理の延長にあるものとして批判する。それを明確に批判するほどに議論を精緻化したものが、「ルドルフ・シュプリングァー」名で発表した『国家をめぐるオーストリア諸民族の闘争：第1部：憲法・行政問題としての民族問題』（1902年）である。太田仁樹が指摘するように、レンナーにとって、ブリュン綱領は、帝国を、いわばミニ民族国家の連邦として想定している点で、一民族一国家という「民族性原理」（Nationalitätenprinzip）を抜け出していない。これに対してレンナーの構想では、連邦構成国家は二重であり、個々の住民から見た場合、一方で住民は属地原理に従って居住地の領域的構成国家に帰属するが、他方で属人原理に従って非領域的な民族団体に属する。彼においては、後者（民族団体）も連邦を構成する国家機構である。前者は民族的な問題には関与しないのに対して、後者は文化と教育に権限が限定されている（ただし、いわゆる文化的自治とは異なり、後者はあくまでも連邦構成国家の1つのような形で連邦国家に参加する）<sup>(33)</sup>。したがって、彼は民族に関しては属人原理を基本に据えている、あるいは少なくともそこに主眼があったといえよう。なおレンナーにおいては、民族の帰属は、個人の宣言により決定される<sup>(34)</sup>。

バウアーは、レンナーの影響を大きく受けたその主著『多民族問題と社会民主主義』（1907年）<sup>(35)</sup>で名高く、現在ではレンナー以上に知られている。『民族自決権』（1918年）でさらに属地原理を退け、属人原理を強調していったレンナーと比べると、バウアーはより領土原

32 同上、188–194頁。

33 太田仁樹「民族性原理と民族的自治：属地的自治と属人的自治」『マルクス・エンゲルス・マルクス主義研究』50号、2009年、101頁。

34 ルドルフ・シュプリングァー〔カール・レンナー〕（太田仁樹訳）『『国家をめぐる諸民族の闘争』第一部：憲法・行政問題としての民族問題（3）』『岡山大学経済学会雑誌』38巻1号、2006年、78頁。なお本書は、1918年に、より属人原理を重視した、次の日本語訳のあるものに改訂された。カール・レンナー（太田仁樹訳）『諸民族の自決権：特にオーストリアへの適用』御茶の水書房、2007年。

35 Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Wien, 1907). 後述のように、1909年に露訳。

理を重視しており、属人原理はそれを補完するものという形態になっている<sup>(36)</sup>。しかし後ほど明らかになるが、ロシア・シオニストがよく言及したのはバウアーではなくレンナーであり、レンナーの『国家と民族』のロシア語訳はジャボティンスキーが序文を寄せ、シオニズム系出版社から出版されたのに対して、バウアーの前掲書のロシア語訳には、どちらかといえばブンドに立場の近かったイディッシュ主義のユダヤ人社会主義者 Ch・ジトロフスキーが序文を寄せていた。森がジャボティンスキーがレンナーを挙げていた理由として推測するように、あまりマルクス主義的でないレンナーの説明に対して、バウアーが階級闘争という点を前面に出していたことが関係していたのだろう<sup>(37)</sup>。

なお、後述するように、3人中ではバウアーのみが、マルクスを踏襲した形でユダヤ人が同化する必然性を明示し、その民族的自治を否定している。カウツキーもこの点あまり積極的ではなかったが、ブンドはある程度支持し、イディッシュ語を話す東欧ユダヤ人が現状において民族的な集団であることは認めており、微妙な態度を取っていた。シオニズムに対しては、カウツキーをはじめ、主要な社会主義理論家は総じて否定的だった<sup>(38)</sup>。

#### 4. ブンドと文化的自治

次節以降でシオニズムの検証を行っていく上での前置きの最後として、分析の際のもう1つの準拠点であるブンドについても概観しておきたい。

1870年代のロシアにおける工業化・資本主義化の影響で、伝統的な仲介業や手工業が没落し、ユダヤ人のプロレタリア化・貧困化が始まった。これがユダヤ人の間で社会主義運動が隆盛した背景となった。だが、社会主義にとって不可欠である大衆教化の際の手段として、ユダヤ大衆の中にはユダヤ人のみが用いるイディッシュ語しか解さない者も多かったという事態にユダヤ人インテリゲンツィアは突き当たった。また、ユダヤ人差別のため、彼らは他の労働者と異なる条件下にあった。こうした特殊な事情を勘案する流れに、(エリート主義ではなく)より民主的(民衆的)な手続きを重視するメンシェヴィキ的な流れも加わり、1897年にユダヤ人社会主義運動である、いわゆるブンド(正式には「リトアニア・ポーランド・ロシア・ユダヤ人労働者総同盟」)が結成された。こうした背景から立ち上がったユダヤ人別個の組織は、彼らの中では、それ自体が目的であるよりも、革命一般に至るための過渡的な段階と位置づけられていた。それゆえ、ロシア社会民主労働党に緊張を伴いながらも帰属し、1903年に一旦離脱したものの、1906年に復党している<sup>(39)</sup>。

1901年5月に開催され、シオニズムに初めて言及した第4回会議は、民族としての政治

---

36 上条勇「民族問題思想におけるレンナーとバウアー：オーストロ・マルクス主義の民族的自治論を中心に」『金沢大学経済論集』29巻1号、2008年；太田「民族性原理と民族的自治」104頁。

37 森『シオニズムとアラブ』37頁。

38 Robert S. Wistrich, "Marxism and Jewish Nationalism: The Theoretical Roots of Confrontation," *The Jewish Journal of Sociology* 17, no. 1 (1997); Jack Jacobs, *On Socialists and "The Jewish Question" after Marx* (New York, 1992); 相田『言語としての民族』第四章。

39 以上の初期のブンド生成の経緯については Henri Tobias, *The Jewish Bund in Russia: From Its Origins to 1905* (Stanford, 1972) に詳しい。

参加を明示した点でブンド史における画期的な会議だった。そこでは、ロシアが領土に拘わらずにナショナリティに「完全な民族自治」を付与する連邦となるべきとの要求が掲げられた<sup>(40)</sup>。ブンドの主要理論家の一人 V・メデムは、ロシアの社会民主主義における民族問題を扱った論文の中で、これがユダヤ人の政党が「民族文化的綱領」を掲げた最初の例であると指摘している<sup>(41)</sup>。さらに 1903 年 6 月に開かれた第 5 回会議において、ナショナリズムでも同化主義でもない、社会民主主義的解決としての「中立主義」が提起された。それを唱えたメデムによると、それは、民族的同一性の保持それ自体が目的ではなく、強制的な同化から被抑圧民族を守ることに主眼があった<sup>(42)</sup>。中立主義は採択されるだけの支持を得られなかったが、それでも、全体として、民族文化の問題に対して好意的な（あるいはそれに譲歩する）傾向がこの会議においてより強まっていたことは確かである<sup>(43)</sup>。

ブンドのこうした方向性は、一方でレーニンのみならずメンシェヴィキのマルトフからもそのナショナリスティックな傾向を批判され、他方において、シオニストからその「同化主義」的な「残滓」を批判された。例えば、社会主義シオニズムの主要理論家 N・スィルキンは、自らの利益に資する同化を模索し、ユダヤ大衆の利益を考えない反動的なブルジョアの遺産の上にそれがあると糾弾した<sup>(44)</sup>。

確かに、シオニズムと比較すると、ブンドは「ユダヤ人」をそれほど前面に出したわけではなかった。それでも、前述のように、現存する「ユダヤ人」を概念的に消し去り、ユダヤ人を周囲に同化させることに対する違和感がその基底にあったことは間違いない。その際、とりわけポーランド・ファクターが重要である。ユダヤ人定住区域（現在のリトアニア、ベラルーシ、ウクライナ、モルドヴァに概ね相当）全域や首都ペテルブルクにおいて活動していたシオニズムと異なり、1917 年革命前の時期、ブンドはリトアニアを主な活動地域としていた<sup>(45)</sup>。その地域にはポーランド人も多く、ポーランド社会主義運動にとっても重要な地域だった。東欧ユダヤ史家の J・D・ズィーマーマンによると、ポーランド社会主義者党(Polska Partia Socjalistyczna, PPS)との関係が(ロシア社民党との関係だけでなく)、このロシア・ポーランド両民族の「緩衝地帯」におけるブンド形成に大きく影響した。特にブンドの民族綱領形成期である 1897-1905 年の期間において、PPS は、ユダヤ人にポーランド化を迫っていた<sup>(46)</sup> (レーニンらは強制的な同化には反対していた)。

40 Paul Mendes-Flohr and Jehuda Reinharz, eds., *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, 2nd ed. (New York, 1995), p. 420.

41 *Медем В. Национальность и пролетариат // Формы национального движения в современных государствах. Австро-Венгрия. Россия. Германия. / Под ред. А. И. Кастелянского. СПб., 1910. С. 773.*

42 *メデムは、1906年に公刊した『社会民主主義と民族問題』という小冊子において、「ユダヤ人の市民的同権とユダヤ人の民族言語〔イディッシュ語〕に対する十全な権利」を要求しており(Медем В. Социалдемократия и национальный вопрос. СПб., 1906. С. 57)、この「中立主義」は、単なる中立以上に集合的な権利の要求という色の濃いものだったといえよう。*

43 Tobias, *The Jewish Bund in Russia*, pp. 117-118, 127, 160-170.

44 *Ibid.*, pp. 170-174.

45 Moshe Mishkinski, "Regional Factors in the Formation of the Jewish Labor Movement in Czarist Russia," *YIVO Annual of Jewish Social Science* XIV (1969), p. 30.

46 Joshua D. Zimmerman, *Poles, Jews, and the Politics of Nationality* (Madison, 2004), pp. 4-82.

このような背景で、K・ピンソンが整理する次の段階でブンドの文化的ナショナリズムは発展していった。1901年までの、ナショナリズムが無視されていた第1期、1901年から1905年にかけての民族自決（前述の意味において）を掲げた第2期、1905年から1910年にかけて、文化的自治（ただし具体的な綱領を持たない）へと要求を変えた第3期、1910年以降、具体的な文化活動と要求を備えた綱領を持った文化的自治の要求を掲げた第4期<sup>(47)</sup>。

メデムは先の論文において、ブンドが構想していたものが、オーストリア民族理論の用語でいう「属人」原理に基づくものであると述べ、経済的な問題は、地域における全体の問題と分離できず、ここに領域的自治（ないし国家主権）が発生するが、民族ごとに「文化的問題」に対する自由が認められるべきである（「民族文化的自治」）と述べている<sup>(48)</sup>。なお、経済的問題の分離と、「文化」という論点はシオニストの攻撃に曝されることとなる。

1907年から翌年にかけて、ヴィルナ拠点の機関紙がロシア政府から閉鎖されるなど一連の弾圧を受け、ブンドは運動としては弱体化していったが<sup>(49)</sup>、ピンソンの整理による第3期～4期にあたるこの時期において、イディッシュ文化をより前面に出していくようになった。一つには、革命志向の組織として、シオニズム以上に弾圧を受けた運動であるがゆえに、文化的活動を通して間接的に政治活動を行っていたという側面があるが、全体としてより民族的なものへの志向性を強めていった中でイディッシュ文化が前景化されていったことも確かである。ブンドが深く関与したイディッシュ語文学に関する協会や、教育の推進、ミュージカルの協会がこの時期に動き出した。そして1908年には、ブンド内部でメデムの「中立主義」がその不十分さ（自然の流れに任せるということは、その消滅も厭わないということの意味する）を理由に批判に曝され、メデム自身、民族的観念の崇拜については懸念を表明しつつも、持論をよりイディッシュ文化の保護の方向に修正した。そして、1910年10月のブンドの第8回会議に至って、教育などにおけるイディッシュ語の権利を中心とした「文化的自治」を求める議決が採択された<sup>(50)</sup>。

ロシア・シオニズムにもいえることだが、こうしたブンドの理論的枠組みは、かなりの部分、それ自体の文脈によって生成したのであり、必ずしもオーストリア民族理論に「影響」されたわけではないことは以上から諒解されるだろう。もしオーストリア民族理論を複製しただけであれば、ユダヤ人がネーションではないという主張まで受け入れなければならなかったはずだが、ブディストもシオニストもそれに明白に反対していたことはいうまでもない。しかも、本稿では扱わないが、ディアスポラ・ナショナリストとして知られるS・ドゥブノフもすでに1897年頃から多民族国家ロシアにおけるユダヤ人の文化的自治を提唱していたのであり<sup>(51)</sup>、西から東への知の伝播というしばしば想定される流れとして理解するよりも、類似する構想が同時期の帝國的環境で現出したと考えた方が妥当だろう。

47 Koppel S. Pinson, “Arkady Kremer, Vladimir Medem, and the Ideology of the Jewish ‘Bund,’” *Jewish Social Studies* VII (1945), pp. 248–249, 261.

48 *Медем. Национальность и пролетариат*. С. 776. 強調は原著。

49 Zimmerman, *Poles, Jews*, pp. 233–235.

50 *Ibid.*, pp. 238–254.

51 拙稿「ロシア帝国とシオニズム」87–88頁。

## 5. ロシア・シオニズムにおけるオーストリア民族理論と「文化的自治」批判

### 5-1. ロシア・シオニズムにおける「ネーション」と多民族的「公共圏」

メデムが指摘したように、ブンドも政治の領域に「文化」を持ち込んでいた点で十分に政治的だった。ではシオニズムとは何が異なっていたのか。まず、念のためにロシア・東欧史における常識を確認しておく、本稿で「ネーション」と表記する語は、ロシア語においては、「ナロート」（народ：人民・民族）と「ナーツィヤ」（нация：民族・国民）ないしその派生形であるが、どちらも1912-13年版のダーリ『大ロシア語辞典』<sup>(52)</sup>を見ても、「民族」に近い意味であり（「ナーツィヤ」には近代的な「国民」のニュアンスが入るが、英語の nation 以上に「民族」に近い）、「国家」という意味はない（英語の nation を「国家」と訳す例が、とりわけ西欧史で見られる場合があるが、少なくともロシア・東欧史では誤訳である）。実際、ブンドやシオニズムで用いられていたこれらの用語も国家概念とは明らかに区別されて用いられていた。なお、シオニストの用法において「ナロート」・「ナーツィヤ」間に本質的な差異は見られない。

では、より詳しく、シオニズムにおいて、世紀の転換期の時点における「ネーション」はいかなる位置づけを与えられていたのだろうか。まず、月刊『エヴレイスカヤ・ジズニ』にG・アブラモヴィッチという社会主義シオニストが寄せた「民族的理念の起源とナショナリズムの本質」（1904年11月）という論考を見てみたい。この論考は、先に言及したカウツキーの「近代の民族性」と「オーストリアにおける民族闘争と国法」（主に後者）を批判的に言及することで持論を展開していくという形になっている。

アブラモヴィッチは経済的な次元に民族を還元することに批判的である。「近代の民族性」<sup>(53)</sup>において主に経済的な要因から民族を説明したカウツキーが、次の「オーストリアにおける民族闘争と国法」において民族の活性化要因として、民主主義と民族文学を新たに加えたことに好意的に言及している<sup>(54)</sup>。それでも、カウツキー論文の随所に見られるマルクス主義的な意味での経済還元主義的な説明に苦言を呈している。「カウツキーは、経済的な利益により、同一言語の社会は『簡単に』統合され、ネーションを形成すると主張するが、同一言語の社会は、まさにその言語の同一性により統合され、それにより民族文化や、民族的生産、民族的商業を形成し、こうして歴史的発展の中で、民族国家を形成するのではないのか」<sup>(55)</sup>。こう彼は民族的なものの所在を推定し、次のように論じる。

カウツキーにおいては、ナショナリティは近代国家の二義的な原理であるにすぎない。我々は正

52 Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. 4-е испр. и значительно доп. изд. / под редакцию И.А. Бодуэна-де-Кургеня. 1912-13.

53 「近代の民族性」の内容については、相田『カウツキー研究』348-352頁が手際よくまとめている。この論文でカウツキーは基本的に民族を言語共同体と考え、資本家的商品生産と商品交易の発展とともに生まれた近代の歴史的所産として民族を捉えている。

54 Абрамович Г. Генезис национальной идеи и сущность национализма // Еврейская жизнь. 1904. № 11. С. 86.

55 Там же. С. 83-90.

反対の見解を持っており、国家はナショナリティによって、その利益のために拔擢されるのである<sup>(56)</sup>。

アブラモヴィッチにおいて、国家と民族はまったく別物として、しかも、国家が民族の道具として（つまり、少なくとも領域国家が民族を創るのではないとして）捉えられていたことがよく分かるだろう。

また、カウツキー同様に、民主主義の拡大を、それまでの抑圧から諸民族を解放し、自由に民族的なものを発揮することを可能にした契機として重視するものの<sup>(57)</sup>、彼はカウツキーの「民族＝言語共同体」観には否定的である。彼は、前月号に「アヴラーミ」という筆名で「民族的な性格の基礎と要因」という論考を寄せているが、そこでもカウツキーがネーションの指標として言語を取り上げたことに反対しており、ネーションはいかなる指標でもなく、その「現れの全て」において理解すべきであると述べている<sup>(58)</sup>。ナショナリズムとは、一般に「故郷やネーションへの慕情や愛着」と呼ばれる集合的な感情であって、外面的特徴や結果からの遡及で議論できるものではないのだという。「歴史的・社会的環境の共有——集合的な創造——がナショナリズムの本質である」。想定される批判として彼は次の2つを挙げる。①集合的な経験というのはフィクションであり、存在するのは個人的な経験だけである。②集合的な経験の存在は認めるが民族的なものはフィクションであり、実在するのは階級と階級的な経験である。①については、集団心理学の理論を勉強するべきであると彼は反論する。②は、彼によるとより重要だが、階級意識と民族意識の増強は表裏一体であり、相互に補完し合うという<sup>(59)</sup>。こうした相互作用という捉え方は、この3年後に出されたパウアーの著作における階級と民族の捉え方に通じるものでもある<sup>(60)</sup>。

アブラモヴィッチによると、以上のことから、ナショナリズムは進歩的にも反動的にもなりうるものであって、どちらかの「本質」が備わっているわけではない。「インターナショナリズム」というのは、諸ナショナリティの歩み寄りであり、それは民族的な生を否定するものではなく、ユートピアンなコスモポリタニズムと区別されるという。「ナショナリズムの完全なる勝利は、ショーヴィニズムの完全なる敗北なのである」<sup>(61)</sup>。

このように、「ネーション」が社会秩序の基礎を成すという秩序観は、ロシア・シオニズム

---

56 Там же. С. 89.

57 Там же. С. 92–94.

58 Авраами Ц. Основы и факторы национального характера // Еврейская жизнь. 1904. № 10. С. 67.

59 Абрамович. Генезис национальной идеи. С. 95–96.

60 ただし、これに関して、彼はオーストリアのユダヤ系社会学者で、社会における民族やその闘争の重要性を論じたL・グンプロヴィッチの『19世紀におけるナショナリティとインターナショナリティ』(Nationalität und Internationalität im XIX Jahrhundert)を参照している。なお、日本と欧米・イスラエルの主要図書館をオンラインで検索したが、該当する文献は見つけ出せなかった。ただし、そのロシア語訳と思われる小冊子は入手することができた(Гумпрович Л. Национализм и интернационализм в XIX веке. СПб., 1906)。そこにはドイツ語からの翻訳と書かれているものの原題は書かれていない。

61 Там же. С. 98–100.

において広く見られたものである。例えば、『ブドウシチノスチ』(Будущность: 将来)(1900年)という初期のシオニスト週刊紙に寄せられた、「ナショナリズムとコスモポリタニズム」と題された論考で、その著者I・ウリソフは「ナショナリズム」と「ショーヴィニズム」を同一視する議論に対して、こう反論している。ナショナリズムは自らのネーションに対する愛であり、したがって他のネーションを尊重することと何ら矛盾しない。対して、様々なネーションを一つに融合してしまう思想こそがまさにショーヴィニズムであり、ネーションに基づく世界秩序とともにあるナショナリズムこそが新時代の最適なコスモポリタニズムである<sup>(62)</sup>。

そして、ここで注目すべきは、このような議論が、形式として、ユダヤ人独りよがりの議論ではなく、総計上のマジョリティであるロシア人すらも関係する全ロシア的問題であることとして呈示されているという点である。『ラスヴェト』の中心人物の一人B・ゴールドベルクは、「ロシアの人口の民族的マイノリティ集団」と題した記事(1907年)を寄せている。1897年の国勢調査を用いて、帝国内の主要民族の中で各地域においてマイノリティである者の数を挙げた表を提示しながら、彼は、ユダヤ人を全員(5,215,805人)マイノリティとして数えているが、「ロシア人」(「小ロシア」(ウクライナ)人、ベラルーシ人含む)83,933,567人のうち3,554,500人もマイノリティに置かれている(つまり、地域によっては彼らもマイノリティである場合がある)とする。ゆえに、マイノリティの問題が総計上のマジョリティである「ロシア人」にも関係する問題でもあるのだという。そして、マイノリティとしての権利が保障されることに関心を持つそうした民族的マイノリティの連合をドゥーマ(当時は第二国会開会中)内外で形成し、地方自治政府や信仰の自由、民族精神維持のための教育の権利などの保障を求めていくべきだと論じている<sup>(63)</sup>。

こうした空間では、ネーションである限りにおいてその大小に拘わらず権利を尊重されることになっていた。この点については、先にもブンド批判で登場したスィルキンが「新たな『ナショナリズム』」(1916年)と題した論考で議論をしている。スィルキンは、当時ロシアのインテリゲンツィアの間で見られるようになったナショナリズムの新たな動向において、マイノリティの基本的なニーズにも敬意が払われていないことを批判する。彼によると、最近のロシアの理想主義的自由主義者は、ネーションに物理的な規模以外にも価値があることを理解していない<sup>(64)</sup>。だが、フランス革命にほとんど関わらなかったマイノリティや18世紀の分裂したドイツは、人類に偉大な精神文化をもたらしたし、スカンジナビアの国家は現在では世界文化の積極的な一員となっているという<sup>(65)</sup>。こうして彼は、規模に拘わらずあらゆるネーションに対して敬意が払われるべきであると主張するのである。

62 Урысон И. О национализме и космополитизме // Будущность. 1900. № 22 (2 июня). С. 439–441.

63 Гольдберг Б. Национально-миноритарные группы населения России // Рассвет. 1907. № 10 (15 марта). С. 10–12.

64 当初ストルーヴェが「偉大なるロシア」で行ったような議論は自由主義者の間では主流ではなかったが、確かに第1次大戦が開始されたこの時期、自由主義者は全体としてストルーヴェの見解に傾いていった。Judith E. Zimmerman, “Russian Liberal Theory, 1900–17,” *Canadian-American Slavic Studies* 14, no. 1 (1980), pp. 1–20.

65 Сыркин Н. Новый «национализм» // Еврейская жизнь. 1916. № 26 (26 июня). С. 4–7.

以上のように、シオニズムにおいて、ネーションの保守・発展それ自体が主張されていただけでなく、それが意味を成す、諸ネーションの「公共圏」——諸個人や諸集団の各々の固有性を根拠とした、原則論に拠らない個別主義的な関係で繋がった帝國的秩序ではなく、ネーションという資格を満たせば集団として公平に扱われる空間——がセットで提案されていた。換言すれば、こうした規範論は、ユダヤ人を利するものであるからこそシオニズム紙で論じられていたわけだが、それが他者の権利を侵害するものではなく、むしろ他者にとっても利得のあるものであることがアピールされていたこと、つまり公共性が意識されていたことに特徴がある。それは、実際の政治体制が帝國的秩序から近代的秩序へと移行することに先行する、ナショナリストの想像力の中での秩序の変動であった。またそれは国民国家体系を支える想像力とは異なる、多民族共存国家に対する想像力だった。

## 5-2. 文化的自治批判と領土観

以上から明らかになったように、ロシア・シオニズムにおける民族と国家の関係については、基本的にはカウツキーからレンナーに至る流れに沿っていた、あるいは少なくともそれから大きく逸脱していたわけではなかった。では、レンナーやバウアー、さらにはブンドの理論に対して、シオニストはどのような立場を取っていたのだろうか。そして、なぜシオニストはブンドの掲げた「文化的自治」という概念には反対したのか。

アブラモヴィッチの議論から明らかであるのは、それがカウツキーの議論に対して修正を施すといった色が濃く、根本的に批判するまではしていないということである。そして修正の結果、議論の方向はレンナーに近付いていたといえよう。実のところ、ロシア・シオニズムにおいては、レンナーやバウアーに関しても、正面からの批判は見られなかった。しかも、興味深いことに、すでにブンドが「文化的自治」を掲げていた1906年の時点で、月刊『エヴレイスカヤ・ジズニ』において、その2月号から11・12月合併号までの計9号（7・8月も合併号）にわたって、先に挙げたレンナーが「シュプリンガー」名で刊行した『国家をめぐるオーストリア諸民族の闘争』のロシア語全訳が掲載されているのである<sup>66</sup>。

本稿では、ブンディストによるレンナー読解には目を配らないため、十全な比較とはならないが、シオニズムがブンドに触れつつどのようにレンナーらを用いていたかを明らかにすることは、単なる「行き先」の違い以外に、ブンドとシオニズムを分けていたものが何であったかを探る上で大きな手掛かりとなるはずである。

では、シオニストはレンナーをブンドとの関連でどのように読んでいたのか。このレンナーの翻訳の連載が始まる直前の1月号で、パスマニクはこのレンナーの著作を下敷きにして「シュプリンガーと『文化的』自治」というブンドの文化的自治批判の論考を寄せている。その要点は、領土抜きに十全な民族の保持は不可能であり、文化的自治は絵空事であるという点にある。シオニズムがイスラエル国家を作ったという後年の事実から「逆算」して考えるならば、これは予想通りの批判であるように思われるかもしれない。しかし、歴史研究に「逆算」が禁物であるという一般的な教説に従って今一度見てみると、パスマニクは、例の「民

66 また、同誌1905年11月号には、ブンドの週刊紙『ボスレドニエ・イズヴェスチヤ』（Последние известия）第252号に掲載された「ロシアの民族問題に関するカウツキー」が転載されている。



族性原理」でもって一民族一国家という規範を説いているわけではないし、必須要件として挙げているのは領土であって国家ではないことがわかる（ここを混同して、国家内での自治か民族独立か、といったように二項対立的に理解してしまうとシオニストが何を考えていたのかを捉えそこなってしまう）。パレスチナはオスマン帝国というもう1つの帝国の支配下にあり、シオニストたちはオスマン政府とも交渉していた。ロシア系に限らず、少なくとも第1次大戦前のシオニズムの議論全般において、民族的な権利と国家主権は概念上で少なからず分離していた<sup>(67)</sup>。

パスマニク論文に戻ると、ここで興味深いのは、パスマニクは、「シュプリンガーは、民族的自治について述べているが、ブンドは民族的文化的自治について述べている」と述べ、レンナー理論を批判するのではなく、むしろブンドがそれを曲解したとして批判しているということである<sup>(68)</sup>。つまり、レンナーとブンドをまとめてバツサリと切り捨てているのではなく、あくまでもブンドのみを批判しているのである。パスマニクの中で、その相違は、この一文に要約されているように、レンナーが民族を包括的に捉えているのに対して、ブンドが問題を「文化」に限定しているという点、また、そもそも「文化」では意味がないという点にあった。以下ではパスマニクの議論を追いつつこの点を詳細に見ていく。

まずパスマニクは、レンナー同様に次の理論上の事実を確認する。すなわち、「ネーション〔нация〕は社会の中に生まれる集団の一形態にすぎない」のであり、内的な生に関するものであるから、「ネーションと国家を混同することはできない」。しかし、パスマニクによると、このように明白に分ける上で実践上の困難が次の点で生じるという。第1に、国家一般と民族の行政上の機能を分ける際、第2に、民族を相互にどのように区別するのかという点で。後者に関しては、領土原理は用いえない。「社会的な共同性〔социальная общность〕の方が領域性よりも強いのである」。したがって自分がユダヤ人であると考える者が皆ユダヤ人である。そして、「固有の国家的機能を持つことで、ネーションは法人格、もっといえば、同輩団体となる」。しかし問題なのが、国家とその統轄が領域に根ざしているということである<sup>(69)</sup>。ここでレンナーが出しているのが「属人原理」であるが、パスマニクはレンナーの次の記述に注意を促す。「歴史的な領域という、国境の物神崇拜を否定するのは、属人原理だけである」<sup>(70)</sup>。パスマニクは次のことを強調する。すなわち、レンナーは民族問題を哲学的ではなく実践的に考えており、オーストリアが国境に関する紛争で苦難を強いられている状況にあることがレンナーの念頭にある<sup>(71)</sup>。レンナーは言う。「帝室直属地は、ハプスブルク君主国の内部の的である。それこそがイレデンタ（国土回復主義者）の温床であり、絶望したマイノリティと無分別なマジョリティをつくり出すのである。帝室直属地を民族的に区分された諸県（Kreise〔округа〕）に分割することだけが、オーストリアの分割を防ぐこ

67 Cf. Ben Halpern, *The Idea of the Jewish State*, 2nd ed. (Cambridge, 1969), pp. 20–51.

68 Пасманник Д. Шпрингер и «культурная» автономия // Еврейская жизнь. 1906. № 1. С. 80.

69 Там же. С. 80–82.

70 Там же. С. 82. cf. ルドルフ・シュプリンガー（太田仁樹訳）『『国家をめぐる諸民族の闘争』第一部：憲法・行政問題としての民族問題（1）』『岡山大学経済学会雑誌』37巻3号、2005年、135頁。

71 Пасманник. Шпрингер и «культурная» автономия. С. 82.

とができる」<sup>(72)</sup>。こうした記述からは、レンナーは「領土原理をまったく否定していないように思われる」とパスマニクは主張する<sup>(73)</sup>。つまり、レンナーは「国境の物神崇拜」を否定しているだけで、領土の重要性そのものは否定していないという。

むろん、レンナーの議論は、既存の領土原理に新たに属人原理を加えたことに意義があり、そこがレンナーの強調点であるため、パスマニクの議論は、レンナー理論の紹介としては必ずしも公平ではない。だが、レンナーの議論においてそもそもの前提とされているものとして、パスマニクは次の点を取り上げる。すなわち、「領土を持たないネーションという観念はシュプリンガーにとってもまったく実現不能である」ということである。その根拠として、パスマニクはレンナーの次の記述を挙げる。

属人原理は、その究極的な論理的帰結において具現化されるならば、8の帝国構成民族同輩団体を組織する結果を導くだろうが（オーストリアには8つの大民族がいる）、それは、諸民族の住所とは無関係である——この帰結は、国家にとっても民族にとっても不可能であり、また望ましくもない。民族的同輩団体は領域的な分割によらなければならない（territorial untergegliedert）。また、部分的同輩団体（すなわち、1つの管区に2、3の民族が居住している場合）は国家の諸行政管区における構成部門に入らなければならない<sup>(74)</sup>。

次に彼は、ブンドが依拠する理論として、ブリュン大会における、レンナーの影響を受けた南スラヴ系の草案を挙げる。ここでは、例えば、地域的な区分は行政のみに徹し、民族的な事情に介入しないことが謳われていた。パスマニクによると、属人原理を前面に出すこの草案は多くの大会参加者から批判された。例えば、非現実的であるとか、各民族はそれぞれに自らの家を持つ、各民族はそれぞれの固有の領土を持つ権利があるといった批判である。彼によると、たとえユダヤ人の文化的自治が認められたとしても、移動の自由がある限りユダヤ人は分散し、その自治を実現することが困難になる。ブンディストは西部地域の諸都市ではユダヤ人がマジョリティであると反論するが、それはまさに領土原理を言っていることになるという<sup>(75)</sup>。

このようにパスマニクは、領土が民族維持にとって本質的に重要であることをレンナーの理論に見出し、それによりブンドを批判しようとしている。しかし注意すべきは、このように批判するパスマニクは文化的自治では足りないと言っているのではなく、文化的自治では意味がないと言っているということである。つまり、少なくとも彼の思考の中では、注目する場所が違うのである。それはこれに続く次の記述から読み取ることができる。

72 Там же; cf. シュプリンガー 『『国家をめぐる諸民族の闘争』第一部：憲法・行政問題としての民族問題（1）』135頁。

73 Пасманик. Шпрингер и «культурная» автономия. С. 80.

74 Там же. С. 84; cf. Rudolf Springer [Karl Renner], *Der Kampf der österreichischen Nationen um den Staat: Erster Theil. Das nationale Problem als Verfassungs- und Verwaltungsfrage* (Leipzig, 1902), pp. 180–181. 強調はパスマニク。

75 Пасманик. Шпрингер и «культурная» автономия. С. 85–88.

しかし、ここで我々は次のことを忘れてはならない。すなわち、文化は最終目的ではなく——少なくとも大衆的住民にとっては——むしろ、それは人々の社会的福祉を増大させるための手段である。それゆえに、文化は経済や住民の経済的利益に直接依存している。ディアスポラにおいて、ユダヤ人は民族経済的組織を形成しておらず、あらゆる国の一部分となっている。したがって、民族ユダヤの文化は、実際の、あるいは潜在的な領土原理に基礎を置かない限りにおいて、たとえ自由に発展させるためのすべての権利を得たとしても、不可能である。

このことは、ドイツ経済に依存しているアルザス・ロレーヌ地方のフランス系住民やそれぞれの文化に対する権利を持っているにもかかわらずチューリッヒのフランス系がドイツ化し、ジュネーブのドイツ系がフランス化するスイスにおける例から明らかなのだという。こうしたことは倫理ではなく現実の社会的諸力に依存するという<sup>(76)</sup>。

パスマニクは、『ラスヴェト』の前身である『フロニカ・エヴレイスコイ・ジズニ』に寄稿した「領域的自治か文化的自治か」（1906年）でも同様に、ブンドがレンナーの文化的自治理論を基礎にしているという主張にもかかわらず、レンナーは領域的自治を否定しているわけではないという批判を行っている（レンナーの（おそらく『闘争』の）第1篇だけ読むと領土原理に反対しているように見えるが、第2篇を見ると、レンナーは実践的な必要として領土を論じているという）。また、レンナーはオーストリアの一体性の維持という必要に迫られて文化的自治を掲げたが、「ブンドは、浅はかにも、理想的な美德であるかのように、それに飛びついたのである」<sup>(77)</sup>。

このように、パスマニクは一民族一国家という民族性原理を真っ向から否定していたわけではないことは確かである。しかし、彼はブリュン綱領や、レンナーの領土原理と抱き合わせになった属人原理の理論そのものには反対しておらず、論法としては、むしろオーストリア理論の「正しい読解」をしてブンドを批判するという形になっていたことには注意が必要である。それはまさに、ディアスポラという社会的環境においては、経済的な不利という点が中心的に作用し、ユダヤ人の同化が避けられないということをパスマニクが重視したからである。この点で、実のところ現状でのユダヤ人の同化の必然性を予見するバウアーとパスマニクは、その予見そのものにおいては一致していたのである。それを自然の流れとして是認し、それゆえにユダヤ人の文化自治すら認めなかったのがバウアーであったとすると、あくまでもユダヤ人は同化してはならないという願望から、その自然の流れを何とかして堰き止めようとしたのがパスマニクだった。だが、その結果構想されたのは決して「一民族一国家」という原則に基づく国民国家体系ではない。あくまでも国家と社会的なものは概念上分離されていた。彼が構想したのは、各民族に対してそれぞれの領土的拠点を保障し、そのうえでその領土外でもそれなりの民族権を保障する秩序である。

76 Там же. С. 88–90. 強調は原著。パスマニクはさらに、オーストリアにおけるドイツ人と違ってロシア人は分散しておらず、また混住地域であるコーカサスにおいても諸民族は領土原理を主張しているとして、ロシアにおいては属人原理はさらに受け入れられにくいことを指摘している。 Там же. С. 90–91.

77 Пасманик Д. Территориальная или культурная автономия? // Хроника еврейской жизни. 1906. № 20 (25 мая). С. 9–14.

このことは、『ラスヴェト』の主要寄稿者の一人ジャボティンスキーの議論によっても裏付けられる。直接的なブンド批判ではないが、同様の観点（例えば「文化」観などで）に立った論考として、ジャボティンスキーが、1913年に発表した論文「民族的マイノリティの民族自治」が包括的である。この論文は、彼が前年にヤロスラヴリ大学に提出した学士論文を基礎にしたものであり<sup>(78)</sup>、ロシアの自由主義系月刊誌『ヴェスニク・エヴロピィ』（Вестник Европы：ヨーロッパ通報）に2回にわたって掲載されたものである。

この論文で彼は、全体にわたってレンナーに頻繁に言及しており（バウアーへの言及はこの論文には見られない）、理論構造もレンナー理論に近い<sup>(79)</sup>。彼はかねてよりレンナー理論に大いに注目しており、レンナーの『国家と民族』のロシア語訳（1906年）に序論を寄せている<sup>(80)</sup>。以下、しばしこの論文の内容を概観していきたい。

まずジャボティンスキーは、民族問題を「民族領土の問題」と「民族的マイノリティの問題」の2点に分ける。前者はそれほど難しくない問題であり、19世紀最後の四半世紀まで、民族問題は、ギリシアや、イタリア、ドイツの解放として、この問題だけが注目されていた。だが「人間が諸民族ごとに分かれているように、地球も諸国家に分かれなければならない。すべての民族は国家を持ち、すべての国家は民族的全体でなければならない」と、あるスイスの政治家かつて書いたことは、「根本的にヨーロッパの政治地図を改編すること」を意味するのであり、今では「幻想」である——こうジャボティンスキーは「一民族一国家」あるいは「民族性原理」を一蹴している。これに対して、現在の民族問題とは、2つ目のマイノリティ問題であり、「ほとんど例外なく、多民族国家内部における諸民族の権利状態に関する問題」である。「マイノリティは多くの場合同化を望まず」、その固有性を維持発展させるべく、別個の権利を要求するということが明らかになったのである。そしてこのときの問題が、マイノリティには領域的な観点から権利を付与できないということであるという<sup>(81)</sup>。

78 See Joseph B. Schechtman, *Rebel and Statesman: The Vladimir Jabotinsky Story, vol. 1: The Early Years* (New York, 1956), p. 136. この論文の内容に関しては、先述のようにその前身であるこの学士論文のヘブライ語訳の内容を簡単に紹介した森『シオニズムとアラブ』39-40頁が管見の限り唯一のものとしてあるが、その中の「主権的な民族」と「自治的な民族」という用語は森の造語である。

79 レンナー以外には、ウィーン大学の法学者 Herman von Herrnritsch やドイツの公法学者で『人権宣言論』で知られる Georg Jellinek など複数回言及されている。

80 シオニズム系の出版社 Кадима から出されたこのロシア語訳（Шпрингер P. Государство и нация. Одесса, 1906）は現在まで入手できていないが、以下でも明らかのように、I・クレイネルによると、この序論でジャボティンスキーはロシアにおける民族の亀裂はより深刻で、文化的自治は適用しがたいと述べているという。Israel Kleiner, *From Nationalism to Universalism: Vladimir (Ze'ev) Jabotinsky and the Ukrainian Question* (Toronto, 2000), p. 16. なお、このロシア語訳は、『フロニカ・エヴレイスコイ・ジズニ』で重要な翻訳として簡単に紹介されており、そこでもジャボティンスキーによる序文が言及されている。それによると、この序文によってレンナー理論の次の2つの「欠点」が補足されたと記されている。1つは、レンナーの「文化」概念が狭すぎる（「教育」（просвещение）と言語のみを意味している）ということ、もう1つは、社会学者ではなく法学者としての立場のみからレンナーが民族問題を考えていること。Э. С. Библиография // Хроника еврейской жизни. 1906. № 18 (10 мая). С. 48.

81 *Жаботинский В.* Самоуправление национального меньшинства I // Вестник Европы. 1913. № 48:9. С. 117-122. なお、局地的にマジョリティである場合（ガリツィアやロシア領ポーランド、

ブリュン綱領やレンナーの『民族と国家』に言及しつつ、ジャボティンスキーは次の原則を表明する。「実践上は、マイノリティに光を当てるのが、マジョリティ民族の利益を後ろに追いやることになってはならない」。また、「領土は、根本的で自然な、民族生活のあらゆる機能の作戦基地〔операционная база〕である」。したがって、基本的な問題としての民族領土の問題が保障されたのちに、例外的なものとしての領域外に存在するマイノリティの権利保障の問題が取り込まれるべきだという<sup>(82)</sup>。

次にジャボティンスキーは、民族の権利を「民族的自治権」と「民族的市民権」の2つに分類する。前者は、いわば国家の干渉から自由であり、民族が「自分であること」を確保する権利であり、後者は、逆に国家から引き出す権利である——具体的には、国家機構が民族の成員と関わるときにその民族語を用いるとか、国家の立法府や官僚機構に民族の成員を受け入れてもらう、といったことにかかわる権利である。この論文では、前者の「自治権」についてのみ論じられている。民族の権利を論じるにあたってまず問題になるのが、どの指標が集団を規定するのかという問題である。彼によると、ロシアの公式的な「ナショナルリティ」（национальность）は、法的な用語であるよりも行政的な用語であり、実質的に、「生まれ」を意味してきたが、それはオーストリアの現実からすると間違っている。また、オーストリアを含め、言語が法的な基準として最良のものと理解されているが、彼はレンナーに同調して、これにも否定的である。ジャボティンスキーによると、言語を失うとナショナルリティも失うとする議論があるが、それは、その人物がどの集合性に属し、生き、喜びや悲しみを分かち合うのかという問題が看過されているからである。とどのつまり、重要であるのは「民族意識」（национальное сознание）なのだという。そして、彼はレンナーも同じ結論に至ったと記しつつ、「自己申告」を民族帰属を決定するものとして挙げる。ここで彼はルナンが1882年にソルボンヌで行った講演「国民とは何か」における「人間というものは自分の種族、自分の言語、自分の宗教の奴隷ではなく、河川の流れ、山脈の向きの奴隷でもありません。健全な精神と熱い心をもった人々からなる大きな集合が、国民と呼ばれる道徳意識を創造します」という一文を引いている。そして、帰属民族の変更は、宗教の改宗と同様の自己の責任であり良心の問題であるという<sup>(83)</sup>。

しかし、本稿が注目するポイントとして、ジャボティンスキーは民族的な事柄が広範に及ばざるをえず、民族的な事柄とそうでない事柄を峻別することが困難であることに注意を促している。彼によると、それゆえに、「純粋な民族的」事情は民族組織に委ね、「残り」を領域的な組織（国家など）が担当する、と考えることには限界がある。通例、言語をして民族に関する事柄の区別がなされるが、それは誤りであるという。なぜなら、「民族の本質は、一度で定義され、厳密に数え上げられる人間活動の領域においてだけでなく、その活動すべてに浸透し、顕在的であろうが見えにくいものであろうが、全てに現れるもの」だからであ

---

ロシア帝国西部辺境の諸都市におけるユダヤ人のように）であっても、より広い範囲（明示されていないがおそらく県や郡の）でマイノリティであればマイノリティと定義されるという。

82 Там же. С. 124–125. このことは後者の重要性を軽視するものではないとも彼は述べている。

83 Жаботинский. Самоуправление национального меньшинства I. С. 126–138. なお、ルナンからの引用の訳文は、エルネスト・ルナン（鶴飼哲訳）「国民とは何か」ルナン他『国民とは何か』インスクリプト、1997年、63–64頁から引いた。

る。それゆえ、ジャボティンスキーも「文化と言語」に関して要求を行ったブリュン大会における南スラヴ系の提案を、「民族文化的自治」という流行の用語を反映したものであるとして苦言を呈している。こうした見方には社会経済的・政治的活動領域が不問に付されているからである。彼によると、「文化」は「科学的な意味」では、精神的なものと物質的なもの双方を含むすべての人間の創造（творчество）の全体を指すのであり、「文化的自治」というときの「文化」は狭い意味であり、精神的な側面に限られ、具体的には、民族教育の問題に限定されているのである。しかし、民族紛争が起こるのは、主に経済と政治の領域である。例えば、ポズナニ（ポーゼン）において、ポーランド人とドイツ人の闘争が繰り広げられているわけだが、それは学校や博物館に限られた問題ではなく、例えばどちらの金融システムを敷くかというより総体的な問題となっている。ロシアにおいても同様で、コミュニケーションや農業経済、森林開拓、金融など、領土に関わらざるをえない問題があり、属人原理は適用しえない。マイノリティの自治は領土に拘わらない問題に限られるが、それでも「文化と言語」よりも広い問題を扱う必要があるという<sup>(84)</sup>。

こうしてジャボティンスキーは、以下の7点を民族の「自治」の要点として掲げる。宗教、教育、福祉、民族的な法、戸籍簿の管理、金融、法。そして、ここで彼はレンナーの次の文言を引いている。「要するに、民族議会〔национальный совет: Nationalrat〕は、同胞の精神的・物質的必要の最も広範な形での保護を実現するのである」。法的な問題に関しては、最も国家機構と矛盾をきたすように思われる問題であり、また言語の問題に矮小化されがちであるが、裁判官が正しい判決を下すには、単に当該言語に通じているだけでなく、当該民族の「精神や固有の伝統、固有の苦難」といったものを理解している必要があるという<sup>(85)</sup>。

しかし、彼によると、民族の領域外の（экстерриториальный）機構が法的な、また行政的な権力を持つことは不可能である。1つの領土において異なる法規範が共存するのは不可能であるため、平準化を要求する今日の経済と相容れないからである。これはマジョリティ民族の悪意によるのではなく、単に客観的に不可能なのである。「なぜなら、国や地域の法律は、あらゆる地域住民——マイノリティ民族も含まれる——が住んでいるところの、客観的な社会的・経済的条件を、総合的・全体的に反映したものだからである」。それゆえ、マイノリティに関していえば、「自治」（автономия）という用語は不適切であるという。「自治」とは地域やマジョリティ民族の運命なのであり、「マイノリティ民族には『自主管理』〔самоуправление〕という用語のみが当てはまるだろう」。彼は後者を次のように説明する。「民族的マイノリティの自主管理は、該当する法的な権限の範囲で、しかるべき高等専門学校や公共施設、組合の設置や支援、自らのための規約や訓令の設定、物品の購入や没収、およびそのために必要な租税の徴収という権利においてのみ表すことができる」<sup>(86)</sup>。要するに、後者は、いわばマジョリティの「自治」の範囲で可能な活動ということである。

これに続く部分で、オーストリアやロシア、オスマン帝国の事例に即しながら、これを具

84 Жаботинский В. Самоуправление национального меньшинства II // Вестник Европы. 1913. № 48:10. С. 131–137.

85 Там же. С. 138–142.

86 Там же. С. 145–147.

体化させる方法や細目について彼は説明している。国家の枠内で自主管理を行うマイノリティを取り仕切るのは、その代表者の機関、すなわち民族代表議会、ないし民族セイム（議会）である。民族セイムは資金を国庫から得る。それは国家の委任統治のようなものだという。詳しくは論じていないが、彼は、マジョリティ地域における民族セイムと、マイノリティ地域における民族セイムの2つの設置し（例えば、ポーランドにおけるポーランド人セイムと、ポーランド外の地域におけるポーランド人セイム）、相互に交流することを想定している。マジョリティ地域がないロシアのドイツ人やユダヤ人は例外的だという<sup>(87)</sup>。こうした民族がどうすべきか彼は明示していないが、少なくとも、「自主管理」では民族としての生を全うできないことを彼は暗示していることは、論理的に明らかであり、つまりは、どこかにマジョリティ地域を持たなければならないということである。

ここで注目すべきは、ジャボティンスキーの論じ方は、パスマニク同様に、「民族的なもの」を社会的なものとして捉え、それゆえに、マイノリティがマジョリティの中では限定的な活動しかできないことを浮き彫りにする格好となっているということである。「文化的自治」や「文化」という語の彼の捉え方に鑑みても、こうした位相に強調点があったがために、彼にとって「文化的自治」では意味がない（「不十分」なのではなく）のである。

この点をさらに見ていくうえで、バウアーに関するシオニストの議論は非常に示唆的である。3節で触れたように、バウアーは『多民族問題と社会民主主義』（1907年）でも、わざわざ「ユダヤ人の民族自治？」という章<sup>(88)</sup>を設けて、ユダヤ人の同化の必然を説き、ネーションとして残ることを否定している。やや時期は前後するが、ポーランドに関する論考を『ラスヴェト』に多く寄せいていたM・M・A・ハルトグラスによる「ユダヤ人問題をめぐるオート・バウアー」（『ラスヴェト』1908.3.22）を取り上げたい。ハルトグラスは冒頭で、以前、シオニズムとブンドのどちらがレンナーと一体であるかという論争があった、と紹介しているように、やはり、シオニズムとレンナー理論は近いことになっている。バウアーの関心はシオニズムのそれとは決して同じではないが、ブンドとは著しく相容れないものであり、ブンドは自らの目的のためにレンナーを歪曲しており、シオニストはレンナーを率直に正しく理解していることは疑いない、とハルトグラスは冒頭で記している<sup>(89)</sup>。

ハルトグラスによると、バウアーのユダヤ人に関する記述は、誤りを含んでいるものの、多くの真実を語っている。明示はされていないが、以下彼が紹介する内容は「ユダヤ人の民族自治？」の章の内容と重なる。ハルトグラスによる紹介の要点を記すと次のとおりである。ユダヤ人はその集合性をヨーロッパにおけるその特異な経済的機能——資本の唯一の担い手——ゆえに保ってきた。しかし、資本主義の発展とともに、この役割は終わり、「キリスト教徒がユダヤ人となった」。これは西欧の例であり、東方では、「後進的経済」の中にあるため、

87 Там же. С. 149, 154–156. 森（『シオニズムとアラブ』39–40頁）は、ジャボティンスキーが領土的自治について論じず、個人的・文化的自治のみに照準していたことをオーストリア理論との相違として指摘しているが、このように彼が記し、また後述のようにパレスチナにユダヤ人の「社会」を樹立すると述べていたことに鑑みると、森の指摘は少なくとも1913年の版に関していえば、当たらないといえる。

88 Bauer, *Die Nationalitätenfrage*, pp. 318–331.

89 Гарткляс А. Отто Бауэр о еврейском вопросе // Рассвет. 1908. № 12 (22 марта). С. 5–6.

ユダヤ大衆は集合性を保っている。しかし、他の民族と比較して、ユダヤ人は領土を持たない。マジョリティの経済に依存するマイノリティであることから、次第にユダヤ人は他者の文化に適応していった。領土自体は民族であることの指標ではないが、資本主義下では、領土は必要なのである。しかし、ユダヤ人以外にもどこにでも民族的マイノリティは存在しているが、なぜ彼らは十全に発展しているのだろうか。この疑問に対して、パウアーはブンディストが明白に答えていないことを答えており、シオニストはそのことをパウアーに10年先だって指摘していたという。すなわち、オーストリアのドイツ語地域におけるチェコ人はその同一性を保っているが、それはチェコ人の本拠地からの絶え間ない流入があるからである。「要するに、パウアーはシオニストがはるか前に、民族の正常な存在のためには領土が必要であると言ったことを支持しているのである」<sup>(90)</sup>。

続けてハルトグラスはブンドの主張をパウアーを使って直接攻撃する。パウアーによると、民族的マイノリティの法的・社会的組織には、学校の設置と管理、ならびに国家語を使わない者の法的支援という2つの基本的な任務がある。しかし、パウアーはこう問う。ユダヤ人の労働者階級にとってユダヤ人学校の分離は有益だろうか、と。パウアーの答えは否である。反ユダヤ主義による孤立を避けるために、つまりは、生活の糧を得るために、ユダヤ人は地元の人口に適応しなければならないが、ユダヤ人学校はそうした人々にとって障害になるのである。もしユダヤ人学校が必要ないならば、ユダヤ人の民族的自治はその存在理由を失うとパウアーは主張している。そしてハルトグラスは、「これがマルクスとシュプリングー〔レンナー〕の理論の総合〔＝パウアー〕から発する自然な論理的帰結である」と断じ、ブンドがそれから眼をそらしていると批判してこの論考を結んでいる<sup>(91)</sup>。

ハルトグラスに関して、もう1つ象徴的な事実を挙げておきたい。彼はこの前年の1907年に、『領土とネーション』という小冊子を刊行しているが、その最初の題辞に、「領土なしにネーションは考えられない」というカウツキーからの引用を掲げている。本書では1カ所レンナーが引用されているほかは、カウツキーの民族に関する基本論文や「ロシアにおける民族問題」という論文が引用や参照のほとんどを占めている。この冊子において、ハルトグラスも先のアブラモヴィッチ同様に、かつてカウツキーはネーションを絶対的な概念と考えていたのに対して、近年では（「ロシアにおける民族問題」において）ネーションが永続的なものではなく、環境によって変化する歴史的な範疇であると説いているということに共感を寄せている。そして、これまでに見てきたシオニスト同様に、中世とは異なる、資本主義化・産業化によるユダヤ人をめぐる社会経済構造の変化を挙げながら、いかなる領土も持たずに、ネーション存立の基盤となるユダヤ人の経済を打ち立てる——それは、ハルトグラスによると、民族間の経済競争において、本拠地を持つという意味でも重要である——ことはできない、またそれなしには階級闘争も限定的たらざるをえないとして彼はブンドを批判している<sup>(92)</sup>。実のところ、すでに1903年半ばにおいて、ブンドの指導者の一人B・フルムキ

90 Там же. С. 6-7.

91 Там же. С. 7-8.

92 Гарткляс А. Территория и нация. СПб., 1907. С. 3, 11, 27-32. この論理は後述するボロホフの議論に似ているが、彼がボロホフの名を挙げていない背景としては、この時期ボロホフが「ブルジョア・シオニズム」と疎遠になっていたことが考えられる。



ンは、領土なしにユダヤ人はネーションたりえないとした「カウツキーはシオニストの観点に近付いている」と不満を表明していた<sup>(93)</sup>。

以上から導き出される事実は次の2つである。第1に、ロシア・シオニズムもレンナーらの掲げていた、多民族共存国家——具体的には、単なるミニ民族国家の連合ではなく、各民族がそれぞれに「本拠地」を持ちながらも国家内で自由に民族として居住する国家——という文脈を想定していたということ。第2に、その際、レンナーらと同様に、領土や言語、文化がネーションを定義することはないとし、複合的な社会的な場としてネーションを想定したということ。つまり、言語や文化以上のことを「欲張った」ということではなく、むしろ、そもそも彼らにとって重要であったのは、言語や文化を生み出す「場」の方だったのであり、それが社会的なものである以上、社会的・社会経済的諸条件に依存すると考えた、ということである。だからこそ、「文化的自治」を彼らは批判したのであり、多民族的秩序を想像できなかったからではなかったのである。

## 6. 社会的自治——領土的独立と文化的自治の二項対立を超えて

こうした「社会」という位相の強調は、単にブンド批判のために政治的に編み出された論理だったわけではなく、ロシア・シオニズムにより内在したものだ。本節ではこの点を論じたい。現在の歴史学・社会科学においては、一般に領土的独立を目指さないナショナリズム、つまり属人原理に基づくそれは総じて「文化的自治」を目標にしていたとされることが多いように思われる。実際、シモニは、オーストリア民族理論を引き合いに出しながら、ヘルシンキ綱領でシオニストが掲げたのが「民族文化的自治」であったとし、森もジャボティンスキーが論じていたものを「文化的自治」と表現している<sup>(94)</sup>。ところが、前述のように、パスマニクは、ブンドが「民族文化的自治」（それはレンナーの「民族的自治」と異なるものとされる）を唱えていたことを批判し、またジャボティンスキーも「流行」となっている「文化的自治」の意味範囲が狭すぎると述べていた。彼らは単に「民族的自治」としていたが、その意味するところは「社会的自治」だったのである。

階級闘争という側面で社会経済の基盤としての領土を持たない民族が不利であることを強調した理論家としては、1906年にボアレイ・ツィオンの「我々の綱領宣言」を出したボロホフが労働シオニズム史においてもよく知られている。しかし、前述のように、それまでの彼の主要論文は1905年12月まで『エヴレイスカヤ・ジズニ』に発表されており、従来の研究においても、彼が1905年までは「総合シオニスト」であり、1906年になってマルクス主義色を強めたことが指摘されている<sup>(95)</sup>。彼は『エヴレイスカヤ・ジズニ』に最後に発表した「民族問題の階級的契機」において、マルクスの「生産関係」と並列する形で「生産条件」（условия производства）という概念を提示し、その中心にプロレタリアが「働く場所」で

93 Jacobs, *On Socialists and "The Jewish Question,"* p. 129.

94 Shimoni, *The Zionist Ideology*, p. 169; 森『シオニズムとアラブ』35頁。

95 Frankel, *Prophecy and Politics*, pp. 329–363; Mintz Matityahu, "Ber Borokhov," *Studies in Zionism* 5 (1982), pp. 33–53.

ある領土を挙げている（他に言語や習慣などの精神的な側面も彼は挙げている）<sup>(96)</sup>。そこに彼が翌年に階級闘争をより強調する形のポアレイ・ツィオンの理論へと離脱する萌芽を見ることができるが、その前に同誌に連載した「シオンと領土の問題について」においては、パレスチナでの実践的な入植活動を否定するアハド・ハム主義を「反動」として批判しているように<sup>(97)</sup>、以下で見るロシア・シオニストの視点にさらに近い。

実のところ、領土が社会経済的基盤として民族存続のために重要であるという視点は、すでに前世代のM・L・リエンブルムが中心的に唱えていた主張であり<sup>(98)</sup>、パスマニクも1903年の「ユダヤ人におけるイデオロギーと現実主義」という論考において、民族の物質的なニーズから離れて精神的ニーズを解決しようとするアハド・ハム（後述）をユートピア的だと批判し、パレスチナに少数のユダヤ人しか渡らないのであれば、彼らはいずれ周囲に同化されてしまうだろうと述べていた<sup>(99)</sup>。こうした点で、パスマニクらの議論はボロホフの理論的背景を探る上でも重要である。ボロホフ自身、オーストリア民族理論に言及してもよさそうだが、この時期のボロホフによる民族問題の一般論は「民族問題の階級的契機」のみであり、そこではカウツキーに若干言及がある<sup>(100)</sup>以外ではレンナーへの言及はない。この論文ではマルクス主義の用語との接合が試みられているため、階級闘争という契機にほとんど言及のないレンナーは用いにくかったのだろう。民族問題一般を論じる際にマルクス主義の用語を用いるという縛りを自らに課したボロホフと異なり、ロシア・シオニストは、民族についてより自由に論じていた。このときに彼らが持っていた広がり「社会」という位相への総合的視野だった。『ラスヴェト』の編集長イデルソンは、宗教を復活しようとする勢力を批判した1909年の論考において、「ユダヤ・ネーションの存在は、我々にとって社会的事実〔социальный факт〕なのであり、それに我々は、〔諸々の〕事実属するのと同様に属している」と述べている<sup>(101)</sup>。また同年、ジャボティンスキーも、「新しいトルコと我々の展望」という論考において、次のように論じている。

ユダヤ人の現状を批判するに際して、我々は、我々が国家を持っていないという政治的事実に立脚しているのではなく、はるかに深刻な、我々が分散しているという社会的〔социальный〕事実属に立脚しているのである。したがって、我々の理念の意気込みとは、主権〔суверенитет〕の概念にあるのではなく、領土の概念、つまり一つのまとまった空間におけるコンパクトなユダヤ人の社会〔общество〕にあるのである<sup>(102)</sup>。

96 *Борохов Б.* Классовые моменты национального вопроса // Еврейская жизнь. 1905. № 12. С. 15–47.

97 *Борохов Б.* К вопросу о Сион и территории // Еврейская жизнь. 1905. № 6. С. 81.

98 拙稿「ロシア帝国とシオニズム」93–94頁。

99 *Пасманик Д.* Идеология и реализм в еврействе II // Будущность. 1903. № 50 (12 дек.). С. 994–995.

100 この言及とは、先にアブラモヴィッチが言及していたカウツキーの変化についてであり、「カウツキーは徐々に我々がここで陳述してきた理論に近付いている」とボロホフは述べている。*Борохов.* Классовые моменты. С. 39.

101 *Идельсон А.* Ещё о религии // Рассвет 1909. № 33 (16 авг.). С. 6.

102 *Жаботинский В.* Новая Турция и наши перспективы // Рассвет. 1909. № 2 (22 марта). С. 8. 強調は原著。

前節までの議論からもすでに明らかなように、彼らがパレスチナに求めていたのは、ユダヤ人の社会的自律性であり、国家を打ち立ててもユダヤ人がマイノリティでは意味がなかったのである。なぜなら、彼らにとって、イデルソンの「社会的事実」という描写に集約されているように、そもそもネーションは社会的な諸条件によって成り立っているものだからである。「ネーションの自己保存」という論考（1908年）において、イデルソンは、ネーションの自己保存という法則は存在せず、それは社会的な諸条件の結果にすぎないと論じている。具体的には次のようなことである。人は帰属するネーションの言葉を話す、それはその言葉を保存するためではなく、それが彼にとって便利だからである。彼は帰属するネーションの成員と結婚する、それは彼がその成員とコミュニケーションがとれるからである。「人は自らの欲求を満たすためにより安全な道を選び、自らの民族集団を保存することを、何の計画も意図もなく選ぶのである」。したがって、「ユダヤ民族はその長い歴史において、絶滅しないように注意を払ってきたわけではなく、「その存在が最も苦が少なく幸福だから」存在してきた。ネーションの保存というのは、目的ではなく結果なのであるという<sup>(103)</sup>。

ここでジャボティンスキーが、一般にドイツ的なエスニック・ナショナリズムの対極にあるとされるルナンさえ引いていたことを想起されたい（なお、パスマニクも以下で挙げる「ユダヤ人はネーションか」においてルナンを好意的に引いているが、精神的側面に偏りすぎであると指摘していた）。つまり、今日のナショナリズム論の用語でいえば、彼らシオニストはネーションが社会的に構築されるものであることをむしろ当然視していたのである（この点は、ナショナリスト自身は総じて民族を本質主義的に理解しているものと思いつくことがしばしばある現代の研究者が注意すべき点である）。

しかしだからこそ、ユダヤ人固有の経済が形骸化していった当時において、領土なしにそうした社会的諸条件が維持できないことに彼らは危機感を覚えたのだ。「ユダヤ人はネーションか」（1913年）という論考で、パスマニクは「ネーション」を「環境」（среда）として定義し、より具体的には、人種、言語、集合的意識・意志と並んで、領土を、その環境を形成する要素の1つとして挙げている。つまり、領土によってネーションが定義されるわけではなく、それゆえ、現状で特定の領土を持っていないユダヤ人がネーションではないということにはならないという。だが、続けて彼は次のようにも述べていた。「しかし、1つ我々がロシア・マルクス主義者に同意することは、ネーションは特定の領土抜きに発展することはできない（…）ということである」。ただし、「ここで、領土を何か神秘的な、創造的な力として、また、個々人の集合の存在を物理的に保障するもの——ひとは空気の中ではなく土地の上に生きることは明らかであるが——として見るのではなく、固有の民族的な経済と文化を自由に形成する必要条件として見なければならない<sup>(104)</sup>」。彼はこうも述べている。「特定の領土抜きでの民族的な〔意味での〕ユダヤ文化を夢想し、こうしてユダヤ人を、社会学的一般法則に依存しない、『選ばれた』民族とする古い見方を持ち続ける我々の自治主義

103 *Идельсон А.Д.* Самосохранение нации I // *Рассвет*. 1908. № 8 (23 февр.). С. 6.

104 *Пасманик Д.* *Нация-ли еврей?* // *Национальный вопрос / Статьи Макса Нордау, А. Идельсона, Д. Пасманика.* СПб., 1913. С. 32. 強調は原著。

者〔ブンド<sup>(105)</sup>〕のユートピアを非難する限りにおいてマルクス主義者は正しいのである<sup>(106)</sup>。

ここで興味深いのは、ネーションが社会的に形成されるということに彼らが必要悪としてではなく、より積極的に捉えていたということである。彼らにとって、「ネーション」とは、何か固定的な文化によって決定されるものではなく、永久に自律的に新たな創造が行われる社会的な場であった。これを前面に掲げる点が、リリエンブルムやボロホフのさらに先を行ったロシア・シオニズムの特質でもある。前節最初に言及したアブラモヴィッチによると「民族意識は、何らかの決まった、はっきりと定義づけられる形式に表すことはできない」。そうした定式化は必要でないばかりか、「有害な欲望である」。そして彼は後にロシアの代表的自由主義政党カデット（立憲民主党）右派の筆頭となるP・ストルーヴェ（当時は中道）を引いて次のように「ナショナルリティ」を描く。「我々にとって、ナショナルリティは、この点では我々は完全にP・ストルーヴェと一致するのだが、何か永久に停滞した内容なのではなく、永続的に刷新される形であり、常に創造される過程であるにすぎない<sup>(107)</sup>」。ここで「一致する」というストルーヴェの見解は、1901年の「真のナショナリズムとは何か」という論文に記されたものである。それは、ストルーヴェが自由主義者として、個人の権利や自由を擁護したものだったが<sup>(108)</sup>、彼のこうしたナショナリズムは同時代的には理解されなかったという<sup>(109)</sup>。しかし、アブラモヴィッチは、まだ帝国主義的ロシア観を掲げていなかったこの時期のストルーヴェの民族観に完全に「理解」を寄せている。そのストルーヴェからの引用部分は以下のとおりである。

民族精神の形式的な理念とは、永久——特定の個人や世代から見ると——の過程であり、その内容は恒常的な流れを意味するのであり、その中で、「今日」は常に「昨日と明日」と論争し、その中で、その流れが十全に作り上げたものすべてが、同様に十全に壊れ、また再建されるのである。民族精神の形式の独占的な所有を自任することを表明し、支持するような特定の心理的な内容など決して存在しない。今日はあなたが、明日は私が、このように、あれこれの内容や潮流、方向性について語る事ができるのである<sup>(110)</sup>。

したがって、ロシア・シオニストにとって、そもそも「文化」というものを固定的に語る事自体が間違っているのである。それゆえ、こうした意味での批判は、ブンドに対してだけなされていたわけではなかった。何よりもそれはまずシオニスト自身に向けられていた。『ラスヴェト』において目につくのはアハド・ハムという精神的（文化的）シオニストに対する痛烈な批判である。アハド・ハム（本名アシェル・ギンツベルク）はディアスポラ主義者のユダヤ史家ドゥブノフとも親交があったように、ユダヤ人の特徴をその「精神」の強さ

105 『ラスヴェト』系紙では1905年までブンドのことを「自治主義者」と呼んでいた（התנועות, סלוצקי, הערות, עמ' 237 (היהודית-רוסית במאה העשרים, עמ' 237)）。

106 Пасманик. Национали-ли евреи? С. 32. 強調は原著。

107 Абрамович. Генезис национальной идеи. С. 97.

108 Richard Pipes, *Struve: Liberal on the Left, 1870-1905* (Cambridge, 1970), p. 306.

109 根村亮「ベルジャーエフとストルーヴェ（1901～1909）」『スラヴ研究』37号、1990年、136頁。

110 Абрамович. Генезис национальной идеи. С. 97.

に求め、パレスチナをユダヤ文化の中心として、ディアスポラでユダヤ文化を復興させることを提唱した人物として知られる。彼のこの方針に対して、イデルソンとパスマニクは文化の社会経済的基盤に対する「無知」を批判したのだった<sup>(111)</sup>。「ネーションの自己保存」において、イデルソンはアハド・ハアムが「文化的タイプ」の保存を最初に掲げたシオニストであったとして批判している。イデルソンによると、

民族はその民族文化の保存を望むのではなく、現在の必要に応じた、その臨機応変な利用や変更を望むのである。(…)重要であるのは、民族がそれ自身の文化を持つ可能性を常に持っているということである<sup>(112)</sup>。

ロシア・ユダヤ史研究のM・パールマンは、イデルソンのシオニズムを「社会的」と形容しながら、次のように特徴づけている。「目標は固定された価値の堅固な保守であってはならず、常に変化する人間活動の自由な発展を保障する枠組みをつくることにある」<sup>(113)</sup>。このような形で、イデルソンはアハド・ハアムのいわゆる「ブレネル事件」での立場を批判した。この事件は、1910年に、シオニストのヘブライ作家Y・H・ブレネルが、同年にアハド・ハアムがユダヤ教とキリスト教の精神の相違について論じた論考に対して批判を行ったことに始まった。ブレネルの批判の要点は、真の問題は「我々ユダヤ人の生の問題なのであって、ユダヤ教の問題なのではない」ということであり、ブレネルは新しいユダヤ人は自らを選択したいかなる精神的な理想であっても——たとえそれがキリスト教に関係するものであっても——自由に同一化するものであるとさえ主張した。この批判に対して、アハド・ハアムは、ブレネル論文を掲載した新聞に対して、制裁を加えるよう呼びかけたのである<sup>(114)</sup>。イデルソンは、ブレネルに応答した論考においてアハド・ハアムが「新たな民族的宗教的信条を展開した」ことを批判した。「民族ではなく宗教の観点からさえ、義務的な道徳的・哲学的ドグマを打ち立てる試みは、まったくもって不適切である。ユダヤ教においては、いかなるドグマも存在しないのだ」。さらに、イデルソンによると、アハド・ハアムは「彼が我々の古い本から見つけ出した諸原則は絶対的であり、それらを認めない者はユダヤ人に属しないと宣言した」。アハド・ハアムにおいて見だされるのは、「文化的ナショナリズムの道を開始し、過去の特定の観念に民族の本質を探究した」者の行く末であるとイデルソンは批判している<sup>(115)</sup>。

1914年の論考の中でパスマニクも、「シオニストの理論は文化の問題を至高のものとして掲げたことは決してない。シオニズムは常に、アハド・ハアム主義、すなわち実体のない『精神的』シオニズムに対してはっきりと反対を表明してきた」と述べている<sup>(116)</sup>。

111 例えば、*Пасманик Д. «Дух» и «жизнь» // Рассвет. 1909. № 16 (19 апр.). С. 4–8; Давидсон А. Не духом, а силой // Рассвет. 1909. № 27 (27 июля). С. 9–12.*

112 *Идельсон. А. Д. Самосохранение нации II // Рассвет. 1908. № 9 (1 марта). С. 5–6.*

113 Moshe Perlmann, “Abraham Idelson,” *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 9 (Detroit, 2007), p. 709.

114 Shimoni, *The Zionist Ideology*, pp. 300–301.

115 *Давидсон А. [Идельсон]. Культурный хаос II // Рассвет. 1912. № 10 (9 марта). С. 10, 12.*

116 *Пасманик Д. Вопросы сионистской действительности // Рассвет. 1914. № 11 (14 марта). С. 6.*

少なくともシオニストから見て、ブンドとシオニズムを分けていたのは、多民族国家か、国民国家か、という対立軸ではなく、シオニズムが文化ではなく社会という位相に、現実的にも、また規範的にも主眼を置いていたという点である<sup>(117)</sup>。近年の多文化主義論を中心とした民族共生論において、オーストリア民族理論が再評価されることも多いが、レンナーも「民族文化的自治」という側面を読み込まれ、「社会」という領域はそこでの想像力の中心にはない<sup>(118)</sup>。W・キムリツカは、主要な多文化主義的国家論の中では、文化や価値の保守という点を最も後景化しているが、それさえも社会経済的視点の不足が指摘される場合がある<sup>(119)</sup>。だが、本稿での簡単な紹介からも明らかのように、レンナーやバウアーらの議論は今日の議論以上に射程は広く、とりわけ社会学的・社会経済的な観点がはるかに豊富である<sup>(120)</sup>。だからこそロシア・シオニストも彼らを翻訳したのだろう。

なお、以上のような反本質主義的な、「社会」という位相へのまなざしがロシア・シオニズムにおいて出現した背景に関しては、稿を改めて論じたい<sup>(121)</sup>。

## 7. 跨境的な本拠地・離散地域関係の構想

最後に今一度注意すべきは、ロシア・シオニストが、このような意味で領土的基盤を重視したものの、ユダヤ人の多くがロシア帝国に残ることを見通していたということである。パスマニクは、冒頭で言及した「ロシア・ユダヤ人の民族的要求」において、「ここディアスポラにおいて、我々は領土的自治の要求は掲げない。我々は政治的・文化的自治のみを要求する」（つまり、パレスチナにおいて領土的自治を目指す）と記していた<sup>(122)</sup>。1912年の「シオニ

117 固定的・本質的な「ユダヤ性」を措かない文化の流動性という観点は、1917年革命に至って、ロシア・シオニズムに限らず、イディッシュ主義者を含むユダヤ文化の担い手に広く見られるようになったものである。Kenneth B. Moss, *Jewish Renaissance in the Russian Revolution* (Cambridge, 2009) を参照。

118 Cf. Ephraim Nimni, ed., *National Cultural Autonomy and Its Contemporary Critics* (London, 2005). なお、本稿の議論とは若干趣が異なるが、「社会」という位相が、一世紀前のヨーロッパにおいては固有の領域として現在よりも意識されていたことについては、市野川容孝『社会』岩波書店、2006年を参照。

119 Yoav Peled and José Brunner, “Culture Is Not Enough: A Democratic Critique of Liberal Multiculturalism,” in Ben-Ami, Shlomo et. al., eds., *Ethnic Challenges to the Modern Nation State* (Basingstoke, 2000), pp. 65–92.

120 それは、レンナー以上に文化という位相に着目したバウアーが、レンナーよりも領土原理を重視したことにも現れているといえよう。それでいて多民族国家性の維持を企図し、また社会的に構築されるものとして民族を考えていたバウアーの議論を今日の多文化主義論と対比させた論考としては、次を参照。Ephraim Nimni, “Nationalist Multiculturalism in Late Imperial Austria as a Critique of Contemporary Liberalism: The Case of Bauer and Renner,” *Journal of Political Ideologies* 4, no. 3 (1999), pp. 289–314.

121 拙稿 Taro Tsurumi, “‘Neither Angels, Nor Demons, but Humans’: Anti-Essentialism and Its Ideological Moments among the Russian Zionist Intelligentsia,” *Nationalities Papers* 38, no. 4 (forthcoming).

122 Пасманик. Национальные требования. С. 8.

ズムの世界観について」という論考においても、パレスチナが大半のユダヤ人を収容できると指摘しつつも、「パレスチナでのユダヤ人の自律的な共同生活が樹立されれば、ガルト〔追放≡ディアスポラ〕それ自体、つまり、ユダヤ人の特異性は消えるだろう。(…)ユダヤ人の一部だけでもパレスチナに甦れば、世界すべてのユダヤ人はガルトの頹廢的な影響から解放されることになるだろう」と述べていた<sup>(123)</sup>。つまり、オーストリア民族理論では、オーストリア国内において拠点地域を持つ諸民族が、同一国内のそれ以外の地域でも属人原理に基づいて一定の民族的権利を保障されることになっていたのに対し、ロシア・シオニストは、ユダヤ人があくまでもオスマン帝国下のパレスチナに領土的基盤を持ち（つまり、ロシア国内には領土的基盤を一切持たない）、ロシア国内ではマイノリティとしての社会生活における自治ないし「自主管理」のみを獲得することを目指したのである。その意味では、彼らは、オーストリア民族理論に「影響」されたというよりも、独自の論理をオーストリア民族理論を使って表現していたというべきだろう。少なくとも彼らはオーストリア民族理論を「跨境的」に加工したのである。

ロシア・シオニズムは、序で指摘したように、一方でパレスチナにネーションとしての拠点を持つことで、ドゥーマを中心としたロシア政治社会にネーションとしての資格で参入することを目指していたわけだが、こうした発想は、社会学的・社会経済的な観点からもなされていたということになる<sup>(124)</sup>。つまり、パレスチナは、他方で、そうしたネーションという形式に継続的に新たな社会的な息を吹き込む活力の源泉とも位置づけられていたのである。ロシア・シオニストはこうして、帝国の境界を跨ぐ形で、総合的・有機的にロシア帝国をはじめとしたディアスポラ諸地域とパレスチナを連関させ、自治を構想していた。

## 8. 結論と含意

以上のように、ロシア・シオニストもまた、多民族的な文脈を、跨境的な形で想像し、オーストリア民族理論を自らの構想に近いものとして捉えていた。そこでシオニストが特に注目していたのは、「文化」とは区別される「社会」という位相だった。ブンディストがとりわけ「反動期」においてイディッシュ文化を強調していったのに対して、シオニストは文化それ自体を保存することは無意味であり、継続的な文化的創造を生み出す社会という場こそ確保されなければならないとしたのである。

こうした「想像の文脈」のうち、大枠ではブンドも共有していた多民族国家という構想は、「反動期」においてさえ、ユダヤ人だけの幻想だったわけでは必ずしもなかった。「左右」の軸ではロシア・シオニズムにイデオロギー的に最も近かったロシアの自由主義勢力は、とりわけポーランドやフィンランドの自治や独立には好意的であり、帝国の多民族国家への再編

123 Пасманик Д. О сионистском мировоззрении II. // Рассвет. 1912. № 42 (19 окт.). С. 3–6.

124 ジャボティンスキーについては、英歴史家ヘンリー・Th・バックルの影響などから、領土が民族形成に与える（ロマン主義的な意味での）影響を重視したという側面があったことが指摘されているが（Yaacov Shavit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement 1925–1948* (London, 1988), pp. 111–116）、本稿で見る限り、ジャボティンスキーが領土そのものを重視した論理は、社会学的・社会経済的観点によるものだった。

も視野に入れていた(ユダヤ人はえてして例外視されたが)<sup>(125)</sup>。自由主義系の代表的な「分厚い雑誌」である『ヴェスニク・エヴロピィ』や『ルースカヤ・ムイスリ』(いずれもジャボティンスキーが論考を寄せている)において、本稿が対象とした時期の目次を見る限りでは、民族問題についての論考は年間数本あるにすぎなかったのは確かである<sup>(126)</sup>。それでも、例えば、パウアーの書のロシア語訳が出された1909年には、当時カデット右派のストルーヴェが編集していた『ルースカヤ・ムイスリ』にその書評が寄せられている。そこでは、社会主義陣営においても「ナイーブなコスモポリタニズム」の限界が指摘され、資本主義がむしろ民族的差異を助長する側面を描いたものとしてパウアーの議論が好意的に捉えられている。物質的側面に偏向している点が指摘されつつも、特に根本的な批判は書かれていない<sup>(127)</sup>。翌年には、先に引用したメデムの論文が収録され、またオーストリアに関するレンナーの論考、シオニズムについてのパスマニクの論考も掲載された、喫露独の民族問題について扱った『今日の国家における民族運動の形態』という長大な論集が出版されている。序文では、「民族国家」という標語が、「諸民族の歴史の濫用」として、とりわけ東に行くほど適用困難な概念として批判されている<sup>(128)</sup>。この論集で「大ロシア人」に関して論じた論者が、『ヴェスニク・エヴロピィ』に寄せた書評でも、抽象的なナショナリズム(ここではロシア大の)の口実のもとに、異族人だけでなく大ロシア人自身の文化的自律性や発展の芽が一掃されることになること、1905年に約束された「市民的自由」が認められていれば、国家的統一を乱さない範囲で各々の民族は満足したであろうことが指摘され、最後に、抽象的なユダヤ人像を基礎にした反ユダヤ主義が批判されている<sup>(129)</sup>。

だがこうした想像力は、世界大戦に伴う国際秩序の変動<sup>(130)</sup>やシオニストだけでなく自由主義勢力も一掃したポリシェヴィキの権力掌握によって、文字通り敗北し消えていった<sup>(131)</sup>。それは、ある程度までロシアという場に賭けていたロシア・シオニストにとっての政治的敗北でもあった。詳細は不明だが、内戦時に白軍に協力したパスマニクはパリに移ったのち、

125 Theodore R. Weeks, *Nation and State in Late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863–1914* (DeKalb, 1996), Ch. 2.

126 ただし、反マルクス主義・反唯物論の論集『道標』(1909)との関わりが深かった後者については、この頃から徐々にロシア・ナショナリズムに関する論考が目につくようになっていく(筆者調査)。

127 Левин И. Национальный вопрос и социал-демократия // Русская мысль. 1910. № 10. С. 165–171. ちなみに、ユダヤ人の消滅の予見を批判したジトロフスキーの序文に対して、この著者は「我々の観点からはパウアーが正しい」としている。

128 Кастелянский А.И. Предисловие // Формы национального движения. С. V–VI.

129 Слонимский Л. Книга о национальном вопросе // Вестник Европы. 1910. № 9. С. 322–323.

130 ジャボティンスキーに関していえば、大戦時から他のロシア・シオニストとの溝が明白になっていった。ユダヤ人部隊の創設を唱えた彼に対して、他のロシア・シオニストの要人は世界シオニスト機構の方針に沿って中立を表明したからである(227 עמ' העשרים, במאה העשרים, סלוצקי, העיתונות היהודית-רוסית במאה העשרים, עמ' 227)。

131 もっとも、数年の時間差はあるが、ポリシェヴィキもレンナーらの理論と必ずしも遠くない民族政策を敷くようになり、イディッシュ語が基軸であり、ヘブライ語が否定されたものの、「ユダヤ民族」を制度化した。Cf. 塩川伸明『民族と言語：多民族帝国ソ連の興亡 I』岩波書店、2004年、48頁；高尾千津子「ロシア革命とユダヤ・アイデンティティ」市川裕他編『ユダヤ人と国民国家』岩波書店、2008年、224–225頁。



シオニズムから疎遠になった<sup>(132)</sup>。ロシア・シオニズムに関して、現在ではボロホフとジャボティンスキーがシオニズム左右それぞれの源流として言及されるにとどまり、研究蓄積が非常に少ないことも、当時ロシア・シオニズムが描いていた文脈が敗北し、思想的・政治的な潮流における直系が現在において存在していないことの結果でもあるだろう。

だが、形を変えて残ったシオニストもいた。その代表がジャボティンスキーである。本稿で見たような思考の惰性として捉えられるのが、次の点である。すなわち、すでに森まり子が、ジャボティンスキーがロシア帝国時代においてマジョリティ民族とマイノリティ民族を区別し、それぞれの権利について論じていたことに注目し、その図式がパレスチナでのアラブ人に関する問題の「処理」にも用いられていたと指摘したことを裏付ける点である<sup>(133)</sup>。本稿では、実際にジャボティンスキーが1913年の時点でレンナーに多く言及していたことを突き止め、そうした観点がロシア・シオニズムにおいて広く共有されていたことを実証した。筆者の側で敷衍すると、こうしたロシア帝国で醸成されたシオニストの民族理論とシオニストのパレスチナ認識を関連付ける視角は、現在の観点から「逆算」し、シオニズムが「民族性原理」（国民国家主義）をパレスチナに適用したことが問題の発端であるとする安易な議論を退ける視角であるが、だからといって必ずしもシオニズムが多民族共存を掲げていた点を、やはり安易に好意的に捉える視角では決してない。むしろ、シオニズムの自前の文脈をパレスチナの現実に適用したことによる固有の問題が発生した可能性をこの視角は問うているのである。この「想像の文脈」は、諸個人を民族という単位でうまく切り分けられた場合に限って意味をなすが、果たしてパレスチナの現実がそれにどれほど耐えられるものだったのか。現在でも、多文化主義は、えてして固定的な民族的単位を特権化する方向に向かうことがその限界として指摘されている。だが、当人はそれが公共的な文脈であると確信しているから、この問題には気付きにくくなるだろう<sup>(134)</sup>。

後年との関連性について本稿がもう1つ提起するのは、文脈を失うことによる本体の変容や、その負の記憶の影響という問題である。以上の「想像の文脈」において意味を成していた、「社会的なもの」たる「ユダヤ・ネーション」という本体部分は、ロシア帝国を始めとした諸帝国崩壊以降、それまでの文脈をもはや想像できなくなり、急速な国際秩序の変動の中に放り出されたわけである。ベルリンで復活した『ラスヴェト』が、程なくしてジャボティンスキー率いる急進派の修正主義シオニズムの機関紙になったことはこうしたことと無縁であるようには思えない。他民族に対する漠然とした不信感といった「傷」も当然考えられるが、「社会」という位相は、彼自身が論じていた通り、現実的に、「文化」以上に広範な領域に関わる問題である。国家的枠組みが崩壊した後この「社会」を保障するのは、自前の強靱な国家しかないと考えられるようになったのかもしれない。

現在ではマジョリティとして権力を謳歌しているかに見えるシオニストも、本稿が扱った

132 *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., vol. 15 (Detroit, 2007), p. 676.

133 森『シオニズムとアラブ』38-40、113-119頁。

134 この点については、次の拙稿で議論した。「ナショナリズムの『想像の公共圏』：ロシア・シオニズムにおける『国際規範』の創出と応用」佐藤成基編『ナショナリズムとトランスナショナリズム：変容する公共圏』法政大学出版局、2009年、123-142頁。

鶴見 太郎

時期においては、被差別マイノリティに他ならなかった。マイノリティは多くをマジョリティに規定されやすく、構想の多くを実現できないばかりか、そうした事態そのものが歴史に明示的には残らない。だがその構想が「残滓」として、またその挫折が「傷」として、その後の展開に影を落とすことがあるのだとすれば、現在からの「逆算」では決して捉えられない当時確かに存在したそうした想像力もまた、重要な史実である。

## Why Did the Russian Zionists Criticize Cultural Autonomy? The “Imagined Context” of Zionism and the Austro-Marxist Theory of Nationality

TSURUMI Taro

The Russian Zionist movement and the Bund (Jewish Labor Union) were rivals in Jewish politics in the Russian Empire. While they both attempted to improve the status of Jews within the Empire by participating in the Russian political arena, an important difference resided in the Zionists’ insistence on the need for a territory for Jews. On the surface, the cause of this difference seems evident: the Zionists conceived of the system of nation-state, whereas the Bundists considered a multi-national statehood, in which Jews would play a part. In this respect, it is well known that the Bundists referred to the Austro-Marxist theory of nationality, initiated by Karl Kautsky and developed by Karl Renner and Otto Bauer, which assumed a multi-national statehood. The theories developed by the latter two are known for their application of the “personal principle” within the context of multi-national statehood. However, the Russian Zionists, especially those involved in the organ *Rassvet*, also referred to these theories in a positive light. That is, the Zionists also conceived of multi-national contexts, within which multiple nations (nationalities) would reside in a state; moreover, they did not reject Renner and Bauer’s theories, combining the “personal principle” with the “territorial principle” in solving national problems within a state. What, then, was the difference between the Bundists’ perceived context – called in this article an “imagined context” – and that of the Zionists? Furthermore, what made the Zionists criticize the Bundists’ program of “cultural autonomy”?

The Russian Zionists – Zionists involved in the Russian Zionist Organization and Russian Zionist journals such as *Evreiskaia Zhizn’* (monthly) and *Rassvet* – also strove to achieve the participation of Jews in Russian imperial politics and foresaw the continuous existence of Jews in the Empire. The main figures whose arguments are discussed in the present article are G. Abramovich, D. Pasmanik, V. Jabotinsky, M. M. A. Hartglas, and A. Idelson, who were prominent Zionist activists and major contributors to Zionist publications. Although some scholars have indicated an affinity between the program of autonomy of the Zionists in the Empire and the Austro-Marxist theory, this article proves that the Russian Zionists actually used the theory within their “imagined context” and criticized the Bundist “cultural autonomy.” By doing so, this article focuses on the Russian Zionists’ emphasis on the “social.”

We first review the theories of nationality of Kautsky, Renner, and Bauer, and the ideological history of the Bundist movement. All of them unequivocally draw a distinction between the concept of state and that of nation (nationality). Whereas Kautsky considered a nation a community of a common language, Renner and Bauer defined a nation as a “cultural” community, which was more comprehensive than Kautsky’s definition. The Bundists elaborated their national program through their socialist struggle against assimilation pressure by Russian and Polish socialists. Particularly after 1905, they began to emphasize the national culture of Jews and Yiddish culture in particular.

“Nation” (*natsiia, narod*) in Russian Zionism also carried no connotation of statehood in the period before the collapse of the Empire. Moreover, it had more affinity toward Renner’s definition of nation than Kautsky’s in that the Zionists considered a nation as a socio-historical category or a complex of several factors. More importantly, not unlike the context conceived by Renner, these Zionists conceived the context of multi-national statehood. Interestingly, the Zionists stressed that Kautsky, Renner, and Bauer presumed the importance of a definite territory for the existence of a nation. (In fact, Bauer explicitly denied the continuance of Jewish nationhood because of the lack of a territory where Jews constituted a majority.) This was the foundation of the Zionists’ criticism of the Bundist notion of non-territorial cultural autonomy for Jews. In this “imagined context,” a nation had its territorial stronghold within a state and would be granted national rights to a certain extent outside their stronghold as well.

This view was reflected, for example, in Jabotinsky’s systematic formulation of the principle of autonomy of minority nations. In his essay found in *Vestnik Evropy* in 1913, he made the following argument: majority nations were the foundation of territorial governance. Although this did not translate into an underestimation of the rights of minority nations, the autonomy of minority nations would be restricted within the autonomy of majority nations, not by the arrogance of these majority nations but by inevitable sociological principles. For instance, financial systems, communications, agricultural economy, and forest exploration were inconceivable without a territorial base. Minority nations would be granted autonomy of education, public institutions, organizations, ordinances, purchase and acquisition of articles, and taxes, which were broader than so-called cultural matters. In this manner, while Jabotinsky depicted a state in which multiple nations, including minority nations, coexist being granted their national rights throughout the state to some extent, he also highlighted the importance of territory for sufficient autonomy of a nation.

Importantly, such emphasis on territoriality in nationhood did not mean that the Zionists desired *more than* cultural matters; rather, what was important for them was not culture itself but a social field in which culture could develop freely. Therefore, the preservation of a definite culture was meaningless to them. In this sense, they aimed at what this article calls “social autonomy.” For example, Abramovich referred to the definition of nationalism by P. Struve in 1901, which denied the fixity of any national spirit but underlined its fluidity. In that same vein, Idelson, defining Jewry as a “social fact,” asserted that a nation did not long for the preservation of its national culture but rather its change according to its present needs. The point was that a nation always has the *possibility* of having its own culture. He argued that the existence of a nation was not the result of any operation to preserve it; instead, a nation was preserved as the *result* of several social conditions. Thus, for the Russian Zionists, the crucial point was to establish social (socio-economic) conditions that would naturally preserve the existence of the Jewish people. This was the foundation of their claim to territoriality.

In this manner, their insistence on the need for a territory for Jews did not stem from their obsession with the system of nation-state or the principle of nationality (*Nationalitätenprinzip*). Rather, they also presumed the context of multi-national state as the Bundists did, but not unlike Renner and Bauer, they considered a territory essential for fostering the conditions that were essential for the free social life of the people, including

cultural creation. The difference between the Austrian Marxists and the Zionists resided in the following points: Both Renner and Bauer presumed that a nation would have its territorial base within the Austrian state and be personally granted national rights outside its base within the same state. The Zionists conceived of trans-border or trans-imperial autonomy; that is, in their future vision, Jews would have their territorial base in Palestine, in the Ottoman Empire, and would be granted national rights for minorities – especially in the realm of social life, not a definite culture – in the Russian state.