

オットー・バウアーの民族概念 —マルクス主義民族理論の反省—

上 条 勇

- I はじめに
- II バウアー民族理論批判の系譜
- III バウアー民族本質論の構成と紹介
 - (1) 目次構成
 - (2) 民族概念の提起
 - (3) ドイツ民族の歴史的考察
 - (4) 民族概念の総括的考察
 - (5) 民族意識・民族感情・民族政策
 - (6) 小括
- IV バウアー民族理論の立体的構成
 - (1) 運命共同体概念
 - (2) 運命共同体の手段と範囲
 - (3) 自然共同体と文化共同体
 - (4) 民族性格について
 - (5) 民族規定の立体的構成
 - (6) ユダヤ人の民族共同体？
- V 民族概念における言語の問題
 - (1) カウツキーの書評論文にたいするバウアーの反論
 - (2) ドイツ民族史の考察における言語の位置
 - (3) 民族共同体と言語共同体
 - (4) バウアーの言語観の若干の変化
- VI バウアー民族理論の意義と問題点—むすびにかえて—

I はじめに

今日EC統合と多国籍企業化が進み、ボーダーレス・エコノミーが唱えられる一方で、

ナショナリズム（民族主義）の時代の到来がうたわれている。とりわけ、われわれは、民族運動とナショナリズムの波が旧ソ連を崩壊させた、現代史における最大級の事件の1つをつい先頃目撃した。¹⁾また、内戦状態にいたったユーゴスラヴィアにおける民族紛争を日々目撃しつつある。この点、ニュース報道をとおして、旧社会主義諸国におけるナショナリズムと民族の問題があまりに生々しい印象をわれわれに与えるので、ついそちらの方に目が奪われがちである。これに目を奪われると、今日における民族とナショナリズムの問題は、あたかも既存社会主義の歴史的破産の随伴現象であるかのように思ってしまう。しかし、民族とナショナリズムの問題は、旧社会主義諸国に限定されるのではない。最近生じたロス暴動に象徴されるアメリカの人種対立は、広い意味でナショナリズムの一現象をなしていると言える。また、ざっと列挙するならば、イギリスの北アイルランド問題、スペインのバスク問題、カナダのケベック州の問題、ベルギーにおける言語対立、東西ドイツの統一後の極右の動きなど、資本主義諸国でも民族運動とナショナリズムの動きは、依然として根強い。²⁾EC統合にしても、デンマークでの国民投票によって新EC条約（マーストリヒト条約）の批准が拒否され、続くフランスの国民投票できわどい差で批准が支持された事実は、ナショナリズムの手ごわさを示すものでもあった。それに外国人労働者の問題もある。ヨーロッパにおける外国人労働者の問題は、日本が、民族の問題に無頓着に、単に安価な労働力商品を求める安易な姿勢で外国人労働者に門戸を解放するならば、解決困難な難題にぶつかることを予測させる。

以上のように、旧社会主義諸国、資本主義諸国を問わず、ナショナリズムと民族問題は、現代のもっとも重要な問題として浮かび上がっている。したがって、この問題に答えることは、社会科学に強く要請された課題をなしている。私は、とりわけ旧社会主義諸国でナショナリズムと民族問題が噴出している状況を考えて、これまでマルクス主義が民族および民族問題にどのように答え、いかに対処してきたかを調べることを当面の研究課題の1つにしている。

これまでマルクス主義において、民族の問題にかんする支配的見解をなしてきたのは、レーニン（そして、スターリン）の流れにたつ考えである。しかし、レーニン、スターリンを始祖とする旧ソ連が民族対立とナショナリズムの波に襲われ崩壊した状況は、民族の問題にたいするマルクス主義のこれまでの見解とか取り扱いに疑念を生み出す事実であった。この点、旧ソ連の民族的崩壊は、スターリンによる民族自決権の歪んだ取り扱い、レーニンからの逸脱の結果であるとする見解もある。レーニンを何とか救いたいという気持ちはわからなくもないが、今日の状況では、レーニンも無傷ではありえない。われわれは、民族の問題におけるマルクス主義思想の「正統」的な流れの破綻をいったん認めなければならない。その上で、改めて民族の問題におけるマルクス主義の再構築は可能かどうかを問わなければならない。この点、過去にレーニンらの見解が「正統」的な地位を獲得する

にあたって、マルクス主義のなかでこれと対立する見解を押しつける必要があった事実が注目される。戦いに破れた見解は、今日異端と目されている。ローザ・ルクセンブルクの見解、オットー・バウアーらオーストロ・マルクス主義の見解がそれである。われわれは、マルクス主義民族理論の再構築のためには、「正統」的見解の不十分さが示されるようになった今、これまで切り捨てられてきたこれら異端の見解をもう一度再検討する必要があるのではないだろうか？とりわけオットー・バウアーの民族理論は、マルクス主義のなかで後にも先にもこれほど体系的な研究は存在しない。にもかかわらず、これは、異端というレッテルを貼られた結果、あまりかえりみられてこなかったのである。小稿は、バウアーの民族理論のこのような取り扱いに疑問をおぼえ、まず民族概念の考察の点でバウアー理論の再評価を試みるものである。

本論に入る前に、少し前置きをしておく、民族規定と民族概念の考察は意外と難しい問題である。そもそも民族とは、あいまいな性格をもった複雑な事象である。民族なるものが「想像上の共同体」をなすとする意見も強くある。はっきりと割り切れないものに科学的な説明を与えることの困難は計り知れない。また、民族の問題は、歴史学、社会学、政治学、経済学、文化人類学など多くの専門的学問分野にまたがる学際的領域をなし、専門研究に細分化した今日の研究者の事情のもとでは、まことに扱いづらい対象をなす。したがって一経済学徒にすぎない私にしても、できることは限られており、前述のように、マルクス主義思想における民族概念の取り扱いに当面の研究対象を限定せざるをえない。小稿においても、論点によっては多少消化不良で不十分なところがあるかも知れない。しかし、マルクス主義民族理論の再構築のためには、バウアーの民族理論を検討することは、ぜひとも成し遂げなければならない課題である。小稿は、したがって、1つの試論として、バウアーの民族本質論をできるだけ詳細に検討し、単なる紹介とか特徴づけにとどまらず、大胆な解釈に踏み込んで、今後の研究のために1つの問題提起をおこなうものである。

II バウアー民族理論批判の系譜

オットー・バウアーは、1907年に『民族問題と社会民主主義』（以下、『民族問題』と略）という大著を著し、マルクス主義において先駆的かつ本格的な民族理論を提起した。^{*}ところが、マルクス主義思想史において、これまでバウアーの民族理論は、誤まったものとしてマイナーな位置づけしか与えられてこなかった。その理由の多くは、スターリンによるバウアー批判の影響にある。つまり、スターリンは、「マルクス主義と民族問題」（1913年）という論文のなかで、バウアーを批判しつつ自らの民族理論を形成した。³⁾以下、これについて簡単に見ておこう。

* Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, 1907, in: Otto Bauer. Werkausgabe, Europaverlag, Bd.1. 以下、引用等の出所については本文中に頁数のみを示す。

スターリンは、バウアーが、民族の「唯一の本質的な特徴」として、「民族性格」を掲げたと指摘している。つまり、バウアーが単純に民族性格によってしか民族を規定しなかったという理解を示している。この民族性格は、「ある民族を他の民族から区別する肉体的および精神的特質の総体」を意味する。スターリンはさらにバウアーの紹介を続けて、こう言う。この民族性格は、「天からふってくるものではなく、人々の「運命によって決定される。」「民族とは運命の共通性にほかならない。結局、「民族とは、運命の共通性を基礎として、性格の共通性に結合されるにいたった人間の総体である。」⁴⁾

スターリンは、バウアーの民族規定を以上のようにまとめ、これが、「地域、言語および経済生活の共通性とは、かならずしも関係させられてない点を批判する。ちなみにスターリンは、「言語、地域、経済生活、および文化の共通性のうちにあらわれる心理状態、の共通性」といった4つの要因によって民族を規定している。その際、「民族性格」が、一民族に共通な文化の独自性において現われる限りで、無視することができないと指摘し、「心理状態の共通性」と言い換えつつ、民族規定にこれをつけ加えている。つまり、スターリンは、バウアーのいう「民族性格」の意義を、一見限定付きで認めているように見える。しかし、この点、彼は、続けてバウアーを次のように批判する。

「バウアーは、民族の『特徴』(民族性格)とその生活『条件』とをたがいに切りはなして、両者のあいだにこえることのできない境界線をひいている。だが民族性格は、もし生活条件の反映でなく、環境からうけとった印象がかたまつたものでないとしたら、なんであろうか。民族性格を生んだ地盤からそれを孤立させ、切りはなして、民族性格だけにかぎることが、どうしてできようか?……民族と民族性格とを同一視するバウアーの見地は、民族を土台からひきはなし、民族を目に見えない自足的な、ある力にかえるものである。その結果、生きた、活動している民族がえられずに、ある神秘的な、とらえるこのができない、あの世のものがえられるのである。」⁵⁾

スターリンは、要するに、バウアーが、言語、地域、経済生活の共通性を抜きにした、したがって生活諸条件から切りはなされた「民族性格」(唯心論者の神秘的で自己満足的な「民族精神」と異なる)によって民族を規定したととらえ、「観念論の糸でぬいあわされた理論」だとこれを批判している。

スターリンによるこのバウアー民族理論批判は、その後、わが国にも影響を与え、バウアーの考えにたいして観念論的非歴史的とか、言語抜き地域抜きの民族規定というレッテル貼りのな批判がこれまでなされてきた。スターリンを受け継いだレッテル貼りのな批判をやめ、バウアー民族理論を正当に評価しようという動きがわが国で生じたのは、比較的

最近のことである。⁶⁾

ところで、言語抜き地域抜きの民族規定という、スターリンによるバウアー批判は、スターリンが独自に考えたというより、カール・カウツキーの影響を受けたものであった。カウツキーは、バウアーの前掲著にたいする書評論文「民族性と国際性」(1908年)のなかで、バウアーをこう批判している。

大文化民族の民族性格は、問題の多い、とらえがたい現象をなすので、民族を厳格に結びつけ、一民族を他の民族と明確に分けることはできない。⁷⁾

カウツキーは、このように民族性格のあいまいな点をつき、自らは言語の共通性を中心にし、地域の共通性によって補足する形で、民族を「明確に」規定しようとした。そして、その際、バウアーが、言語抜きに民族規定をおこなったと批判したのである。つまり、カウツキーは、『民族問題』第1章における次のようなバウアーの発言を取り上げる。

イギリス人とアイルランド人、デンマーク人とノルウェー人、セルビア人とクロアチア人が共通の言語を話すにもかかわらず、それぞれ別個の民族をなし、逆にユダヤ人は共通言語をもたないのに一つの民族をなす。民族の問題は、したがって、民族性格概念によって明らかにされる。

カウツキーは、バウアーのこの叙述を取り上げ、これが言語についてバウアーが言ったすべてであると述べて、バウアーによる言語抜きの民族規定を批判したのであった。⁸⁾前述のスターリンによるバウアー批判は、カウツキーによるこのバウアー批判を踏襲したものであったと言える。カウツキーは、結局、バウアーの民族性格にたいして、言語と地域の共通性を掲げて民族を規定した。田中克彦氏が明らかにしたように、カウツキーのこの見解は、その後、レーニン、スターリンによって継承され、マルクス主義民族理論のなかに定着するにいたった。⁹⁾たとえば、レーニンは、『民族問題ノート』のなかで「カウツキー。言語と地域。主要なもの」とコメントし、「民族は、文化共同体でも運命共同体でもなく、言語共同体である」と述べている。¹⁰⁾スターリンは、前述のように、言語、地域、経済生活、文化の共通性のうちにあられる心理状態の共通性によって民族を規定した。ただ、カウツキーとレーニンは、民族規定のうち言語がもっとも重要な特徴をなすと考えていたが、それにたいしてスターリンの場合、言語は、他の3つの特徴と並列的に取り扱う傾向があったと指摘しておかなければならない。

III バウアー民族本質論の構成

(1) 目次構成

これまでバウアー批判は、民族規定に際して言語の問題を無視したということに集中してきた。この批判は、前述のように、カウツキーが『民族問題』の第1章だけを取りあげ、これがバウアーが言語について述べたすべてであると指摘したことに端を発したと言える。この指摘いらい、バウアーの民族理論については、言語でなく民族性格によって民族を規定した、したがって言語抜きに民族を規定したという通念が形成された。しかし、バウアーの民族本質論は、わずか10頁にも満たない第1章によって尽くされているのではない。それは、全13章からなる、民族というタイトルのついた、『民族問題』の第1部をなすほう大で体系的な理論である。おそらくマルクス主義においてこれだけ徹底して民族概念を考察したものは、後にも先にもないのではなからうか？通例よく取り上げられる第1章は、問題提起をなした章にすぎない。われわれは、バウアーの民族本質論を正しく理解するためには、全13章に目をとおして、バウアーにそくして検討しなければならない。

まず、念のために、『民族問題』第1部「民族」の章別編成を示しておこう。

- 第1章 民族性格
- 第2章 自然共同体としての民族
- 第3章 自然共同体と文化共同体
- 第4章 原始共産主義時代におけるゲルマン人の民族共同体
- 第5章 荘園時代における騎士文化共同体
- 第6章 商品生産とブルジョワ的文化共同体の萌芽
- 第7章 早期資本主義時代における教養人の文化共同体
- 第8章 近代資本主義と民族文化共同体
- 第9章 社会主義による民族文化共同体の実現
- 第10章 民族の概念
- 第11章 民族意識と民族感情
- 第12章 民族価値にたいする批判
- 第13章 民族政策

以上の章別編成をざっと見ただけでも、バウアーの民族本質論がいかに本格的かつ体系的であるかがわかる（分量の点でおよそ『民族問題』の3分の1を占める）。第1部は、大きく分けて次の4つの部分からなる。

- ①民族性格、自然共同体、文化共同体など民族規定におけるキー概念の提起。(第1-3章)
- ②ドイツ民族の歴史を事例とした民族の歴史的考察(第4-9章)
- ③民族概念の総括的考察(第10章)
- ④民族の心理的考察とこれに基づいた民族政策の説明(第11-13章)

以下、これら4つにそって、バウアーの叙述の要約的介绍をおこないつつ、バウアーの民族本質論の理論構成を説明しておこう。¹¹⁾

(2) 民族概念の提起

バウアーは、まず民族性格概念を次のように提起する。すなわち、人間を1つの民族に統一するものは言語の共同体であろうか?この点、同一言語を話す人々がいくつかの民族に分かれたり、あるいはユダヤ人のように共通の言語をもたないのに民族をなす場合もある。このことから、民族の問題は、言語によっては適切に説明されない。民族の問題は、民族性格の概念によって説明される。ここでいう民族性格とは、「1つの民族を他の民族から区別する肉体的精神的諸特徴の総体」(S.63)を意味する。バウアーは、このように、民族性格概念を提起し、それが民族精神(「民族唯心論」とは異なり、直接的経験から説明されるべき事実であると主張している。そして、「性格の民族共同体」を経験的事実から説明することが科学の任務であるとし、民族の本質にかんする本格的考察に入っていくのである。(以上、第1章)

バウアーは、続いて、民族のさしあたっての定義を与えることを試みている。彼によれば、民族は、民族性格によって特徴づけられる共同体である。まず、子供と両親、兄弟姉妹の類似性は、遺伝学によって確認される民族性格をなす。この観察で満足する見地から、民族の本質を不変の種実在に還元する民族唯物論が生じた。しかし、種は、決して不変の実在ではなく、生活諸条件に応じた自然淘汰によって形成される何世紀もの歴史の沈澱物である。身体面での民族性格には、過去の生活諸条件の歴史が反映されている。結論的にいえば、民族は、まず身体的特徴によって性格づけられた自然共同体(人種などの側面)である。(以上、第2章)

もしも破局が全ドイツ人を襲い、幼い子供たちしか生き延びず、同時に工場、学校、図書館といった全ドイツ文化遺産が失われたとすれば、子供たちはまったく異なる新しい民族をつくることになるであろう。と、バウアーは言う。この事実は、民族が自然共同体のみではないことを示している。つまり、民族が、「生活様式、財の量と種類、世界観、詩、芸術などによって規定され」るものでもあり、文化共同体をなすことをも示している。民族は、自然共同体と文化共同体の統一を意味し、民族性格によって特徴づけられる。2つ

の共同体のうち、文化共同体の方が、自然共同体よりも民族に確かな基盤を与える。民族性格を形成するものは、共通の生活からなる運命共同体である。その際、歴史は、第一に生存闘争をととして身体的特徴を形成し、第二に文化財産を形成するのであり、二重の作用をなす。(以上、第3章)

以上、バウアーは、最初の3つ章で、民族性格、自然共同体、文化共同体、運命共同体という彼の民族理論のキー概念を提起して、民族の定義をおこなっている。そして、これを論証するために、続く6つの章で、一例としてドイツ人の民族文化共同体の歴史的発生過程を考察している。

(3) ドイツ民族の歴史的考察

バウアーは、マルクスのいわゆる唯物史観における歴史の発展段階の特徴づけに概ねしたがって、ドイツ人の歴史を考察する。つまり、①古ゲルマンの社会、②中世封建社会、③商品経済の発展、④早期資本主義、⑤資本主義、⑥社会主義の6段階である。その際、バウアーのシェーマは、一言でいえば、古ゲルマン原民族(Urvolk)の分解・差別化→資本主義に向かう歴史的諸段階におけるドイツ人の再統合化という視角に端的に表されている。

バウアーによれば、かつて共通の血筋(自然共同体)と言語、道徳、宗教等の点で共通の原始的文化(文化共同体)からなる古ゲルマン原民族が存在した。この原民族は、民族移動にともない「定住耕作と地域的孤立化」によって分裂していった。交通の途絶から、民族的諸集団(Völkerschaften、諸氏族からなる小共同組織)を集めた部族ごとに差別化と特殊化が生ずる。この過程で共通の文化や言語が失われ、特殊部族文化と部族性格が生ずる。そして、ローマ帝国との闘争などにおいて、軍事同盟が進み、頂点に部族王がたつ「政治的に統一された部族」が生まれる。民族移動の嵐は、部族をしっかりと結びつけ、部族内部での民族的諸集団の境界を洗い消し、部族そのものを1つの統一的民族にしていった。今日からみてドイツ民族の祖先をなしたと思われる諸部族がふたたび新たに民族的統一を達成するためには、古ゲルマン原民族の、血筋に基づく文化共同体ではもはや十分ではない。新しい文化共同体が必要であり、そしてこの文化共同体は、その後の歴史のなかで形成された。(以上、第4章)

新しい文化共同体は、まず中世封建社会における「騎士文化共同体」として現われる。交通險しいカロリング王朝の帝国においては、軍隊は歩兵から騎兵に移行する。そして、人間関係は、被支配者である農民と、支配者をなし、騎士道に生きる領主・従者からなる。地域的孤立化のなかで、文化的地方分散主義の進行が中世社会を特徴づけている。しかし、差別化・分散化のこの時代にも統一民族が生じている。つまり、戦争にあたって帝国のすべての部分から騎士が集められ軍隊が形成され、国家生活が騎士層のあいだに交通機会を

与える一方で、騎士間においても任意の交通が彼らを結びつけ、騎士同盟を形成した。大荘園支配者の荘園会議、教会祭などを通して、騎士仲間の交通が城から城へ、町から町へと広がった。他方で、教会、修道院が当時の精神文化を担い、そのなかでドイツの詩の萌芽が見られた。最初のドイツの詩は、騎士の歌である。騎士の歌は、村や城をめぐる吟遊詩人によって広められた。ドイツの詩、芸術のために騎士のあいだで共通言語が形成された。そして共通の騎士道徳、芸術、封建法を内容にして騎士文化共同体そして共通の民族意識が形成された。騎士文化共同体は、差別化・分散化の傾向に抗して、民族の統一的絆を生み出す。騎士文化がドイツ人を1つの民族にし、統一ドイツ人は、最初騎士文化共同体として形成された。ところで、その際、この騎士文化共同体に参加したのは騎士などの支配階級だけである。それにたいして地域的差別化のなかで生きるドイツ農民は、民族をなさず、民族の隷属民をなすにすぎない。(以上、第5章)

バウアーは、このように、最初の統一ドイツ人が、騎士などの支配諸階級のあいだで、騎士文化共同体として形成されたと説明している。これは、近代的民族にたいして、前近代的民族(いわば封建的民族)をなすと言える。続く第6章から8章にかけての3つの章は、バウアーじしんは、細かく分けているが、近代的民族の形成を段階をおって論じたものであると、まとめてみなすことができる。細かく段階を分けられた理由は、「地理上の発見」以降の商業的衰退ひいては経済的衰退と諸領邦国家の分立状態といった特殊ドイツの歴史事情によるものであると解せられる。バウアーによれば、商品経済の発展と新しい近代国家の形成は、騎士階級から存在基盤を奪い、都市市民階級を文化の指導的な担い手とするようになる。そして、ブルジョワ的な芸術と文学の初期の作品を生み出す。商品生産は、人々を互いに接近させ、人々の活発な場所的移動をもたらす。そのなかで統一ドイツ語が形成され、新たな文化共同体が生まれた。この文化共同体の形成において、とりわけ宗教改革のはたした役割が大きい。つまり、宗教闘争における、パンフレット等を通した互いの宣伝戦は、新文化共同体の形成に大きく寄与した。結局、「資本主義的商品生産と近代国家の発展は、直接的・間接的精神交通によって広範な階層を一つの文化共同体に集合させる手段を形成した。」(S.131)(以上、第6章)

バウアーは、このように、資本主義的商品生産の発展にともないドイツ民族の新たな統合化過程が進んだ事実を説明している。本来はこの統合化過程の延長線上に近代的民族が形成されるはずであった。だが、ドイツ民族の場合、「地理上の発見」はドイツの商業ひいては経済的衰退をまねき、近代的民族への道にとって一種の後退現象が生じた。つまり、フランスに範を求め、ドイツ語ではなくフランス語やラテン語を使用する諸領邦の貴族宮廷文化が支配的地位を占めるようになった。しかし、工業発展の促進をめざした諸領邦の重商主義的政策によって資本主義的商品経済が回復するにつれて、ブルジョワ社会もふたたび発生し、独自の文化が形成され、統一ドイツ語の地位回復と熟成が見られた。ゲーテ、

シラーらの古典詩が、この文化を代表した。(以上、第7章)

バウアーは、以上を前史として、いよいよ近代的民族の形成の説明に入っていく。つまり、バウアーによれば、近代資本主義の発展、近代交通手段の発展は、農民を商品経済に巻き込み、その商取引を通して都市住民と交わせ、都市の文化的影響に服させ、彼らの伝統的観念を打ち破る。また、近代資本主義の発展は、学校を自らの必要とする教育機関に変革していく。そしてこの学校教育によって各地の農民や労働者の子供が同じ統一ドイツ語を介して同じ精神文化を学ぶ。

学校がはじめたことを軍隊制度が引き継ぐ。農民の息子たちは、都市の息子たちと一緒に兵営に入れられ、また兵営のおかれた地区住民の影響を受ける。学校が子供に、兵役が若者にはじめた作用を、大人においては、民主主義が完遂する。民主主義は、農村、職場で時の大問題や世界の出来事に身近に接する機会を与える。選挙民をめぐる闘争は、ドイツの精神文化を選挙民のところにもたらす。さらに近代的民族を形成する歴史的諸契機のうち、労働運動の果たした役割は大きい。経済闘争のために諸階級の組織化が進み、闘争に必要な情報を通してすべての人々に文化の影響をもたらす。結論的に言えば、「近代資本主義は、住民を根無し草にし、場所的絆から引き離し、階級教育および職業教育の過程において地域と職業の点で異動をもたらした。近代資本主義は、その産物である小学校、一般防衛義務そして普通選挙権によって仕事を完遂した。」(S.153) かくして、近代資本主義は、はじめて真に国民的な、農村の狭い境界を越えた全人民の文化を形成した。(以上、第8章)

バウアーは、以上のように近代的民族の形成を説明し、続いて社会主義的民族の考察に入っている。彼によれば、資本主義は、全人民を広く包括する「近代的民族共同体」を形成したとはいえ、階級的差別と搾取という事実が、文化共同体への全労働者の参加の障害となっている。社会主義こそ、この搾取を取り除き、勤労者の学校を建設し、真の民族教育をおこなうことによって、民族文化共同体に勤労人民の広範な層をはじめて十全に編入するのである。さらに、社会主義では新たな民族文化が生まれる。つまり、芸術家も金持ちのためではなく、会議堂、劇場、学校の装飾などのために働き、新たな民族文化を生み出す。社会主義になって民族が消滅するわけではない。逆に「社会主義が民族を自治的にし、民族の運命を意識的意思の産物にするという事実は、社会主義社会で民族の差別化をますます強め、民族の特性をますます深く刻み、民族性格の差異を大きくする。」(S.166) こうして、新たに「社会主義的民族」が生まれるのである。(以上、第9章)

ドイツ民族の歴史にかんするバウアーの考察の特徴について、ここで小括しておこう。バウアーは、マルクスの唯物史観を発展させるという見地から、民族の変化および発展を経済構造の段階的発展から説明している。バウアーの歴史的記述について「通俗的」だという評価もあるが、¹²⁾ここではドイツ史にかんする彼の学問的水準そのものが問題となる

のではない。(念のために言えば、J.ブラウントールによれば、バウアーは、彼がすでにギムナジウム時代に読み抜粋ノートをつくったカール・ランプレヒトの『ドイツ史』全11巻に歴史的記述の多くを負っている。¹³⁾誤解を避けるために言うが、唯物史観を發展させるといっても、バウアーは、それぞれの歴史的発展段階に応じて民族が次から次へ新たな形態をとっては脱ぎ捨てるというふうに論じているのではない。そこにはバウアーなりの明確なシェーマがある。つまり、先にも述べたが、移動・定住化・相互交通の途絶によるゲルマン原民族の差別化と分裂→近代的民族に向けてのドイツ民族の再統合化というシェーマである。つまり、歴史的記述全体の主要関心は、近代的民族としてのドイツ民族の形成を説明することにあつた。

バウアーのこのシェーマにたいして、カウツキーは、ゲルマン原民族が存在したか否かということに異議を唱えている。つまり、彼によれば、研究者は、2つの民族が種々の類似性をもつことから1つの原民族から発生したと仮定するが、これは可能性を意味するだけで必然性を示すものではない。言語の類似性にしても、これは1つの言語からの分岐を論証するとは言えず、似たような事情下に互いに独立に発生したことも考える。また、互いの接触が種々の言語の類似性をもたらしたとも言える。したがって親近言語の存在は、バウアーのようにゲルマン原民族と起源語の存在を説明しうるものではない。言語の歴史的発展過程は、バウアーの言うのとは異なり、統一性から多様性ではなく、多様性から統一性にむかうものである。¹⁴⁾

カウツキーのこの批判にたいするバウアーの反論は、管見のかぎりでは存在しない。あるいは、反論の必要なしと考へたのかも知れない。¹⁵⁾確かに、種々の言語の独立的起源を主張し、言語の歩みを多様性から統一性への過程とみるカウツキーの見解は、甚だ乱暴であるし、支持しがたい。また、ゲルマン人の名のもとに総括される諸部族が原民族をなしたかどうかは、1つの説として受けとめるべきであろう。あるいは、何をもって民族とみなすか、見方の相違も判断を左右する。共通の文化、生活様式の点に民族のメルクマールを見いだすとすれば、バウアーの想定もあながち無理なものだとは言えない。

それはともかく、いずれにせよ、バウアーの著作の力点は、近代的民族への民族統合化のプロセスを説明することにあつた。そして、民族統合化の絆は何によって与えられるかを説明することにあつた。このプロセスで、バウアーは、民族統合化の最初の絆として騎士文化共同体をとりあげ、封建時代の民族(前近代的民族)の存在を主張する。この前近代的民族という考へにたいして、レーニンとスターリンは、民族はブルジョワ的なものとか、資本主義的範疇をなすと主張している。つまり、彼らは、資本主義以前には民族の存在を認めないのである。スターリンは、資本主義以前には民族(ナーツィヤ)が存在せず、存在したのはその前段階をなす民族体(ナロードノスチ)であると述べている。¹⁶⁾スターリンのこのような区分は、その後マルクス主義の研究者に積極的に受けとめられていっ

た。¹⁷⁾われわれは、騎士文化共同体としての最初のドイツ民族の形成にかんするバウアーの見解をどう評価したらいいのであろうか？スターリンの言うように、封建時代には、統一ドイツ人が存在せず、存在したのは後のドイツ人を準備する種々の諸民族体にすぎなかったと断定していいのだろうか。今日、資本主義以前に民族が存在しなかったという考えには疑問の声もある。¹⁸⁾私見では、確かに近代的民族を基準にしていけば、封建時代における民族存在は、未熟で不完全で境界区分も流動的であると言える。しかし、当時の国家生活、政治生活において支配諸階級のあいだにある種の共通の絆があったのも事実であり、ドイツ独特の騎士文化が形成されたのも事実である。スターリンの見解では、この点がすっぱりと抜け落ちてしまう。資本主義になって諸民族体が民族に統合されたというスターリンの見解は、事実の一面を表すにすぎない。近代的民族を基準にして未熟性とか不完全さを考慮した上で、やはり資本主義以前にも独特の民族のあり方（前近代的民族）があったと見ていいのではないだろうか？バウアーが「歴史なき民族」と呼んだ、自らの支配階級をもたない農民からなる民族も前近代的民族の1つと考えられる。（「歴史なき民族」という表現の当否はともかく）われわれは、ドイツ人がある時代に突然出現したというより、未熟で不完全な存在であるにしても、その時代に応じて独自の歩みをなし、ついには近代的民族の形成にいたったと見た方がいいのではないのか？バウアーは、民族性格が過去の「歴史の沈澱物」とであると主張する。つまり、過去の歴史の積み重ね、世代を越えた歴史的体験の継承が民族をつくるのである。民族の問題を考える場合、資本主義になって民族が突然現われたと局限するやり方は不自然であるし、旧ソ連の歴史に見られたように、民族をなすか否かの政治主義的基準（格付け）をもうけることにつながり、民族間に著しい政治的差別をもたらす結果となりかねない。

このことを確認して、引き続き、近代的民族への民族統合化というバウアーの視点についていえば、バウアーじしんは、民族統合化の説明を自分の民族理論の重要な功績であるとみなしている。すなわち、『民族問題』第2版序文のなかで、こう述べている。

「実際に私の民族理論の重点は、民族の定義ではなく、近代的民族が生じた統合化過程の記述にある。私の民族理論に功績があるとすれば、それは、経済的發展、社会構造、社会の階級構成の変化から近代的民族の統合化過程をはじめて導きだしたことにある。」

(S.65)

これまで、近代的民族の形成にかんする説明は、レーニン（ないしスターリン）の功績とされてきた。しかし、バウアー民族理論こそが、近代的民族の統合化過程の考察において先駆的な功績をなしたのである。民族の理論的考察を期待して読む者にとって、第4章から8章までのドイツ民族史の考察は一見分量の多い退屈な叙述であるかのように見える。しかし、そこには、バウアーじしんも自負する近代的民族形成史の画期的な考察があったと言える。とりわけ、バウアーの考えの特徴は、単に国内市場の結びつき、共通の経済

生活からのみでなく、学校教育、兵営、普通選挙、労働運動を通した共通の精神生活の形成、文化的影響からも近代的民族の統合化の過程を説明したことにある。そして、これは、民族を文化共同体ととらえるパウアーの視点の結果であったと言える。

ただ近代的民族形成史にかんするパウアーの考察において、今日的観点からすれば、無視しえない問題点が含まれている。つまりパウアーは、この点、農村農民の文化と言語の地域的差別化・特殊化（農民文化共同体）と支配階級の全ドイツの共通文化との対抗関係を強調している。その際、彼は、農民文化共同体の地域的な特殊文化と方言をそれほど高く評価していない。むしろ、方言などは、文章語を基礎にした統一ドイツ語によって克服されるべき存在であるとみなしているかのようである。パウアーのこの考えは、今日流行的なエスニック・グループとかエスニシティの視点からすれば、まことに問題があるように思われる。エスニシティ論の関心からすれば、農民の生活から生まれた民族舞踏、民族衣装、民族音楽は、民族の考察にとって重要な論点をなしている。これらの論点にたいするパウアーの関心の薄さは、彼の主要関心が、同じ民族の問題といっても、エスニック・グループの考察でなく、近代的民族を典型とするネーション（国家形成民族ないし潜在的な国家形成民族、その意味で国民とも言える）の考察にあったからであると言えよう。つまり、南ドイツのバイエルン人などの民族衣装、舞踏などではなく、近代的民族としての全ドイツ的な民族の形成がパウアーの主要関心をなしていたと言えよう。

なお、社会主義的民族について一言しておく、これは、パウアーの独創的な考えをなす。これまでマルクス主義の民族理論においては、民族は、将来接近・融合・同化ひいては消滅の道をたどると考えられていた。この点、マルクス主義の民族理論の方向性を強く規定してきたのはカウツキーである。ローザ・ルクセンブルクは、「カウツキーは——われわれの知るかぎり、最近の社会主義文献の中ではじめて——社会主義体制のもとで民族的差異が全般に除去され、文明化した人類はひとつの民族に融合されるだろうという歴史的傾向をはっきりと定式化したのである。」とまで指摘している。¹⁹⁾ローザは、カウツキーのこのテーゼを肯定的に評価する。レーニンも、カウツキーのテーゼを肯定的に評価する見地から、「民族の隔壁を破壊し、民族的差異をぬぐいさり、諸民族を同化する資本主義の世界史的な傾向」を「最大の歴史的進歩」とみなし、民族の組織化を強める措置とか、民族文化の要求を後ろ向きなもの（ブルジョワ的民族主義）と退けた。²⁰⁾レーニンが、パウアーのいわゆる「文化的民族自治」を批判したのも、それが民族文化の要求を内容としたブルジョワ的民族主義を表すものだと考えたからに他ならない。スターリンの場合、彼は、民族はたんに歴史的範疇であるというだけでなく、一定の時代の、すなわち「勃興しつつある資本主義の時代の歴史的範疇である」と明確に述べ、将来における民族の融合・同化を認めていた。²¹⁾しかし、彼は、ロシア革命以後のソ連の現実に当面して、いわゆる「社会主義的民族」なるものを認め、大幅に彼の見解を修正するにいたった。そして、諸民族の死滅と

融合といったレーニンの命題が「世界規模で社会主義が勝利するばあい」の話であると、これを遠い未来に移すことによってつじつまあわせをおこなっている。²²⁾しかし、この考えは、民族が単なる歴史的範疇ではなく、特定の範疇、すなわち資本主義的範疇だという彼の以前の指摘とは完全に相入れない。ここに、むしろ、スターリンの論理的破綻が示されているといっている。民族の融合・同化の観点が、しばしば強制的同化の道を切り開いたり、民族主義的要求に抑圧的に振る舞う態度に結びついていたことは、社会主義のこれまでの歴史が示すところである。それにたいして、バウアーの場合、社会主義的民族を想定することによって、民族問題にきめ細やかに対応する道を示していたといえる。

(4) 民族概念の総括的考察

以上、バウアーは、ドイツ民族の歴史についてかなり長い考察をおこない、その成果を踏まえて、第10章「民族の概念」において、いよいよ民族概念にかんする本格的な考察に入っている。この第10章の細かい内容については、次節で詳述することにする。ここでは、したがって、その構成について簡単に紹介するだけにとどめたい。

バウアーは、「収集した経験的事実から一般的結論を引き出す」作業として、民族性格をより厳密かつ具体的に考察することを試みている。つまり、バウアーは、これまでの歴史的考察を踏まえて、広義の民族性格と狭義の民族性格を区別した上、この民族性格を生み出し規定するものが運命共同体であると指摘し、運命の同種性と運命共同体の相違を述べつつ、運命共同体の意味について厳密に考察しているのである。そして、この考察を踏まえて、「民族とは、……運命共同体から生じた性格共同体として定義される」と結論づけている。ここに、民族の厳密な定義が与えられた。バウアーは、この定義を踏まえて、民族が自然共同体と文化共同体の2つからなると述べ、文化共同体に重点をおいた考察をおこなっている。また、性格共同体を基礎づけるものとして、交通共同体の存在に言及し、この交通共同体との関連で言語の役割に触れている。さらに性格共同体が決して不変なものでなく、歴史的に変化するものであることを示すために、ドイツ民族の歴史から、民族文化共同体の3つのタイプを導きだしている。すなわち、①原始共産主義時代におけるゲルマン原民族の存在とその分解、②階級的相違に基づく社会における人民大衆のあいだでの差別化の進行と支配階級の文化的統一による民族の形成、③社会主義社会における大衆全体の民族的再統一の3つである。

以上、バウアーは、民族が歴史的存在であることを確認する。そして、①不変の種実在の混合闘争に人類史をみる民族唯物論、②民族の歴史を民族精神の自己発展に帰する民族唯心論にたいして「唯物史観」の観点から民族を論じている。すなわち、バウアーによれば、「①ダーウィン主義、②歴史研究に基づき、唯物史観は、1つの絶えざる進行過程——自

然にたいする人間の闘争の諸条件，人間の生産諸力の変化，人間の労働関係の変化がその究極の駆動力をなす——，決して完成されない産物として民族を理解する。」(S.182)つまり，民族性格は，人間の生存闘争において生成した，「凝固した歴史」換言すれば「過去の運命の沈澱物」を意味している。

バウアーは，歴史的な存在としての民族の特徴づけを踏まえて，次に民族性格がいかに個人個人の性格形成に貫き，個人を一つの民族に結びつけるかについて考察する。彼によれば，民族を結びつけるものは，単なる性格の同種性ではなく，過去の運命が後の民族の性格を規定するという事実である。つまり，運命共同体の刻む歴史が重要であり，単に経験的同種性を指摘するのではなく，性格共同体を生み出す運命共同体に目をむけることが重要なのである。この運命共同体は，個人の性格を形成する諸力の1つをなす。つまり，個人の性格を形成する諸力は種々あるが，運命共同体は，個人の性格を形成する1つの力として作用し，こうして民族を「社会化された人間の現象」とするのである。民族は，外的に集められた個人の集合ではない。民族は，個人の中の個人的属性の一片すなわち民族性としてのみ存在する。民族性格は，個人の性格のなかに現象するが，社会的に生み出されたものであり，相続された属性として伝えられる文化財の産物である。民族は，個人の単なる総計でなく，逆に各個人が民族の産物である。

バウアーは，このように，民族性格と個人の性格との関係を論じ，民族と個人との関係を説明している。この後に，民族と言語の関係にかんする叙述が続く。(詳しくは，V.で考察する。)すなわち，言語によって民族を特徴づけるシュタムラーらにたいして，交通の道具として，「外的規制」として個人を外的に総計するにすぎない言語によって民族の本質を規定できないと批判している。バウアーは，さらに様々な要因の列挙によって民族を規定するイタリアの社会学者の見解をとりあげ，列挙のかわりに体系的・統一的に民族を説明すべきだと主張している。これは，バウアーによる民族の説明の立体的構成に深くかかわるものであり，詳しくは，次節で検討することにする。

第10章では，バウアーは，以上，民族性格と運命共同体の関係を中心に民族概念について詳しく考察した。そして，「民族の発展は生産様式と所有の歴史の反映である」と結論づけている(S.196)。バウアーが，いかに民族の問題を歴史的見地から考察し，マルクスのいわゆる唯物史観を新たな分野で発展させようと努力したかが，以上の簡単な紹介からもうかがわれる。

(5) 民族意識・民族感情・民族政策

第一部の残りの3章で，バウアーは，民族にかんするこれまでの考察を踏まえて，民族意識，民族感情，民族的価値評価，民族政策の問題を論じている。民族意識については，

今日、民族を区別するメルクマールとして非常に重視されている。したがって、これにかんするバウアーの考察は、まことに興味深い。まず、バウアーは、民族意識についてこう説明している。

他民族と接触し、他民族を知ることが、民族意識の前提をなす。したがって、民族意識は、早期には、他の諸国を旅する商人、軍人、労働者のもとで発生する。民族意識は、他の民族とは区別される自民族の性格的メルクマールの認識を意味し、自民族への帰属意識および他民族と自民族の相違性の認識にほかならない。よく民族意識のなかに民族の構成的メルクマールを見いだそうという試みがなされる。つまり、民族とは、自己の帰属性と他民族との相違性を意識する人々の総体であると言われる。これは、民族の心理学的理論である。しかし、なぜ人々は民族の帰属性を意識するのか？また、すべての民族構成員が帰属性をいつも意識するというのか？民族意識は、民族性格に基づき、経験によって発生するものである。ドイツ人がドイツ人たるのは、民族意識をもつかどうかではなく、民族性格によって決まるのである。今日、民族文化共同体に属するものはすべて、その帰属性を自覚すると言われている。民族意識の普及は、交通の発展、新聞や書物の発展によるものであり、資本主義時代の一産物である。その結果、資本主義の時代に、民族意識が人々を民族へと集約するという誤まった見解が生まれた。

このように、バウアーは、民族意識が、他民族との接触の結果生じた民族性格の相違の認識と自民族への帰属性の自覚を意味していると説明する。そして、民族意識によって民族を説明する見解にたいしては、民族存在が民族意識を規定するのであり、民族性格が民族意識の前提をなすと批判し、結局、民族意識を普及させた資本主義の時代にまどわされた誤まった考えであると決めつけた。バウアーは、次に、民族意識が民族感情に結びついていく事実を考察する。

バウアーによれば、民族感情とは、自民族の固有性と他民族との相違性の認識が規則的にともなう固有の感情を意味する。たとえば、他民族のひとりと知り合いになり、彼が同じ条件下でも異なった選択と労働をおこない、享樂をなす人間であることがわかる。この新しい認識は、慣性の法則に支配される既存の意識および観念体系と衝突し、しばしば不快感を呼び起こす。自民族とは異なる他民族の民族性を受け入れることに抵抗や不快感を感じる結果、自民族への愛が生まれる。自民族を誇ることは自分の部分を誇ることを意味し、したがって民族愛は自己愛でもある。また、民族の英雄的な歴史が、民族愛を培うのである。民族の歴史にかんする知識は、知識人のなかに生き生きとした民族感情を生む。また、学校教育、新聞、書物を通して民族の歴史は、広範な大衆のあいだに民族感情を生む。この民族感情は、「良きドイツ的」というほめ言葉に表現される固有の民族的価値評価を生む。(以上、第11章)

バウアーは、以上のように、民族意識が民族感情（民族愛）を呼び起こすと説明し、さ

らにこの民族感情が固有の民族的価値評価を生むと述べている。そして、続いて、この民族的価値評価の批判的考察に移っている。

ここで、バウアーは、合理主義的価値評価と民族的価値評価をまず区別している。彼によれば、民族的価値評価とは、たとえばドイツ的なものは何であれ良いといった固有の現象である。それにたいして、合理主義的価値評価とは、最高の目的（たとえば、最大多数の最大幸福）、最高の道徳的理想にしたがってどんな手段が適切かを考えるやり方である。これら2つの評価が一致するかどうかは歴史的偶然をなし、両者はたいていの場合対立する。というのは、民族の個性は、過去の存在闘争の産物であるからである。目的や理想にしたがって価値評価する合理主義者は、過去の歴史の産物である民族的個性にしたがった価値評価を理想的なものだと評価せず、むしろあざけりの対象とするにすぎない。それにたいして、伝統に重きをおく人間が民族的価値評価への傾向をもつ。2つの価値評価の違いは、階級対立と政治対立によってとらえられる場合、社会的に大きな意味をもつ。革命運動にたいして、旧社会に利害をもつ階級は、民族的価値評価を階級闘争の道具にする。たとえば、ドイツの封建領主階級は、資本主義が外国産のものであり、封建的諸制度がドイツの民族性格にふさわしいものであると主張する。もともと民族的個性は旧支配階級の個性を反映したものである。「民族的価値評価がすべての保守的諸階級にとって好ましく大切であるとすれば、それにたいしてすべての革命的諸階級の価値評価は合理主義的である。」(S.209)

バウアーは、このように、民族的価値評価と合理主義的価値評価がそれぞれ階級対立および政治対立と絡んでいる事実を主張する。そして、資本家階級と労働者階級の対立のケースについて、次のように述べている。

民族的文化財産の享受から排除されており、また民族的文化財産は自己の文化財産でないので、労働者階級は、民族的価値評価をプロレタリア的価値評価とは考えない。労働者階級は、あらゆる伝統の力からまぬがれ、合理主義的に考え、新たなものを選ぶ。労働者階級にとって、伝統的民族個性は克服されるべき対象をなす。それにたいして、ブルジョワジーは、若かりしときは民族的価値評価とは無縁であったが、プロレタリアートの力が強くなるにつれて、民族的価値評価に共感を覚えるようになる。この価値評価様式の違いが、民族政策の違いを生んでいく。(以上第12章)

バウアーは、以上の説明を踏まえて、『民族問題』第一部における民族にかんする考察を「民族政策」(第13章)で締めくくっている。

バウアーによれば、民族的個性の評価は、民族的個性を維持しようという意思を生む。この民族的個性の維持を目的とした、支配階級の政策をなす民族政策を「保守的民族政策」と呼ぶ。この保守的民族政策は、民族的個性を維持するために現社会制度の維持が必要だと言う。が、実際はその逆で現社会制度の維持のために民族的個性の維持が主張されるの

である。しかし、民族的個性の維持は必要なのだろうか？文化的コスモポリタニズムは、民族的特殊性を脅かし、民族的多様性を失わせ、人類を単調なごたまぜにしないか？これにたいして「民族的統覚」が観察される。つまり、ドイツ民族の歴史は、たとえばドイツ人がフランス文化をドイツ流儀でドイツ風に吸収する事実を示している。異文化の混入、文化の物質的内容の調整は、民族的特性の除去を意味しない。独自の民族性格共同体であることをやめることなく、これまで民族的個性は変化してきたのである。この認識から別の民族政策が生ずる。それは、「進化的民族政策」である。進化的というのは、民族性格のさらなる発展を妨げず、また全人民を文化共同体に参加させることをめざすからである。この進化的民族政策は、近代労働者階級の政策である。

バウアーは、以上のように、支配階級の保守的民族政策に労働者階級の進化的民族政策を対置する。民族主義とか民族政策にたいするこれまでのマルクス主義の姿勢を考えると、バウアーのこの見解はまことにユニークである。レーニンの考えでは、労働者階級は民族主義的要求、つまり民族文化を掲げたり、民族の組織化をはかるような要求とか政策を主張すべきではない。このような要求とか政策は、ブルジョワ民族主義であるという。それによつて、バウアーは、ブルジョワ階級の反動的な保守的な民族主義にたいして、プロレタリアートの進歩的な進化的民族政策がありうると考えたのである。これにたいしてスターリンは、「民族的な」旗を掲げるのはブルジョワ階級のやり方であり、バウアーの「進化的民族」政策は、労働者の階級闘争を民族闘争に順応させようとする企てであると批判している²³⁾レーニンとスターリンの共通の態度は、階級闘争に専念するために、民族主義にたいして距離をおき、労働者階級は文化・伝統の要求を掲げる民族主義に手を染めるべきではないということの内容としている。それによつて、バウアーの態度は、ブルジョワ階級の煽る民族闘争とか民族対立に対処するためには、民族主義にそっぽをむくのではなく、自らの独自の民族政策を対置する必要があるという考え、そうしなければ階級闘争を展開する上で重大な障害を除去できないという考えによつて貫かれていた。

(6) 小 括

本節の全体を小括すると、以上の簡単な紹介からさえ、バウアーの民族理論が、かなり体系的でよく考え抜かれていたことがわかる。民族概念の考察で問題となる諸論点の大半がそこで展開されていた。その特徴は、徹底的に歴史的・本質的・統一的・体系的に民族をとらえようという姿勢である。それは、民族意識の問題まで射程に入れており、民族意識→民族感情（民族愛）→民族的価値評価→民族政策という展開は、民族の諸問題をできるかぎり体系的にとらえようというバウアーの姿勢をよく示している。

IV バウアー民族理論の立体的構成

これまでの考察から、オットー・バウアーの民族理論のキー概念が、民族性格、運命共同体、交通共同体、文化共同体、自然共同体、言語共同体であることがわかった。ここでは、これまで必要に応じて簡単に説明するのにとどめてきたこれらの概念をより厳密的に検討し、さらに、バウアーがこれらの概念を用いて、いかに民族概念を立体的構成において説明しようとしたかを考察したい。

(1) 運命共同体概念

バウアー民族理論の要をなすもっとも基本的な概念は、運命共同体である。だから、運命共同体概念から検討をはじめよう。この運命共同体という言葉は、響きも悪いし、ナチズムの印象をとまなっている。しかし、もともとバウアーが運命共同体という言葉を用いたとき、それは、民族の科学的・客観的な分析の道具として用いられた。この運命共同体概念については誤解も多いことなので、少し長いですが、第10章「民族の概念」から、バウアーの説明を引用しておく。

「今や運命共同体の概念をより厳密にとらえるときがきた。運命共同体は、すなわち単なる運命の同種性を意味するのではない。たとえば、19世紀にドイツは、イギリスと同様に資本主義の発展をなした。この側面から作用し、人間の性格に影響をあたえる諸力は、両国では同じであった。しかしドイツ人がイギリス人になったのではなかった。というのは、運命共同体とは、同じ運命に服することではなく、絶えざる交通、継続的な相互作用における同じ運命の共同体験を意味するからである。イギリス人とドイツ人は、資本主義の発展を体験した。しかし、異なる時に、異なる場所でのことであり、互いに非常にゆるやかな関係にあったにすぎない。……運命の同種性ではなく、運命の共同体験と共同の苦楽すなわち運命共同体が民族を生み出す。……一貫した相互作用と絶えざる相互関係において体験される運命が民族を生み出す。

民族が運命の単なる同種性の産物ではなく、運命共同体において、つまり同じ運命に服する人々(Schicksalsgenossen)の絶えざる相互作用において発生し存在するという事実は、他のすべての性格共同体から民族を区別する。そのような性格共同体の1つは、たとえば階級共同体である。万国のプロレタリアは同じ性格の特徴をもっている。……しかし、ここでは、性格共同体を生みだしたものは、運命共同体ではなく運命の同種性である。というのは、ドイツ人労働者とイギリス人労働者とのあいだの交通諸関係は、イギリス人労働者とイギリス人ブルジョワとを……結びつける諸関係よりもはるかにゆるやかであるか

らである。……1つの民族の構成員のあいだに1つの交通共同体が存在し、間接的・直接的な相互交通における絶えざる相互作用があるならば、それは、階級共同体から民族を区別する……。

民族は、したがって、運命の同種性ではなく、運命共同体から生じた性格共同体として定義されうる。」(S.172ff)

バウアーは、このように、運命の同種性と運命共同体とを区別している。彼は、「運命共同体とは、同じ運命に服することではなく、絶えざる交通、継続的な相互作用における同じ運命の共同体験を意味する」と述べている。つまり、バウアーにあっては、運命共同体は、共に生きることによって同じ運命を共同体験する人々の集団を意味する。それは、いわば生活共同体(バウアーは、この言葉を使用しているわけではないが)ともいうべきものであり、間接的であれ、直接的であれ、共に生き、共に歴史をつくる人々の集団である。「共同体」の側面を強調するとすれば、こう解釈することができよう。

バウアーは、以上のごとく、運命の同種性と運命共同体を区別しているのだが、ところが、スターリンは、バウアーの見解を次のように紹介している。

「民族とは、運命の共通性を基礎として、性格の共通性に結合されるにいたった人間の総体である。」²⁴⁾

バウアーの原文に忠実に同じ箇所を訳せば、こうである。

「民族とは、運命共同体によって一つの性格共同体に結びつけられた人々の総体である。」²⁵⁾(S.194)

スターリンは、明らかに運命共同体を運命の共通性に、性格共同体を性格の共通性に改竄している。その意図は、そうすることによって、バウアーが「民族の『特徴』(民族性格)とその生活『条件』とをたがいに切りはなして、両者のあいだにこえることのできない境界線をひいている」ことを示すことであつた。「共同体」とすると、「生活『条件』」と切りはなすことにはならないからである。スターリンのこの歪曲にたいして、われわれは、バウアーがまさに「生活『条件』」から民族の問題を説いていたことをこれまでの考察から確認できる。スターリンによるバウアー批判は、運命共同体を運命の共通性に改竄することを出発点とし、はなはだ誠意を欠いたものである。ところが、その後、バウアー民族理論を正当に評価しようという立場の者でさえ、スターリンと同様に運命共同体ではなく運命の共通性という言葉が無頓着に使っている事実をみると、²⁶⁾ここで敢えてバウアーみずからが運命の共通性(同種性)と運命共同体を概念的に区別していたことを強調せざるをえない。

バウアーの「運命共同体」概念は、有名なわりには詳しく検討されることはなく、それゆえにカウツキーによるこの概念にたいする批判は注目される。バウアーの運命共同体概念にたいするカウツキーの批判はこうである。

「あらゆる社会的組織体は1つの運命共同体である。どんなゲゼルシャフトもその共通の運命と伝統をもつ。」たとえば、国家、ツンフト、政党そして株式会社でさえそうである。また、これらは、共通の文化にもとづく文化共同体でもある。したがって、1つの人間集団の運命と文化の共通性は、1つの民族を他の民族から区別する何ものも形成しない。²⁷⁾

つまり、カウツキーは、運命共同体とか文化共同体はあらゆる社会組織体に言えることであって、とくに民族を区別するメルクマールを形成しえないとバウアーを批判するのである。これは、悪く言えば揚げ足とりだが、バウアー理論の虚をついた批判であったと言える。確かに、階級などは運命の同種性として運命共同体から区別できようが、政党や株式会社は一種の「運命」共同体とも受け取れる。少なくとも「継続的相互作用における運命の共同体験」というバウアーの運命共同体規定だけでは、カウツキーにたいする反論は難しい。カウツキーの批判にたいするバウアーの反批判はこうである。

カウツキーは、国家、地方自治体、ツンフト、政党、株式会社を運命共同体とみなしているが、これは運命共同体という言葉にたいする私の限定を軽視している。カウツキーの挙げているのはゲゼルシャフトであり、ゲマインシャフトではない。したがって、私の言う運命共同体ではない。²⁸⁾

しかし、バウアーは、運命共同体を規定したとき、ゲゼルシャフトとゲマインシャフトとを明確に区別しているわけではない。むしろ、カウツキーに批判に答えるために形式社会学のこの区別を持ちだしたと言った方がいい。バウアーは、『民族問題』では方法論的研究で煩わされることを避けるために形式社会学（社会形式学）の説明をおこなわなかったという。彼は、唯物史観における階級とか生産関係と個人とのあいだの中間項をなす社会集団の学説として形式社会学に注目する。この点、バウアーは、論文「民族問題評注」では、こう述べている。

「……形式社会学は、社会的諸現象の二つの本質的な種類を明確に区別する……個々人は、第一に、同じ力、同じ思考様式ないし同じ運命におしなべて一定の影響を受けたか継続的に影響を受けることによって一つの集団に結びつけられる……集団を結びつける絆は、ここでは外側から個々人を結合する規則ではなく、彼らを内的に結びつける力である。……そのような集団を私はゲマインシャフトと呼ぶ。第二に、人間は、外的規則によっても結びけられる。つまり、行動の規則（道德、法）、観念結合の規則（科学）、観念と音韻連関の連合の規則によってである……この規則に服することは、個々人を同様に一つの集団に結びつける。私は、そのような集団をゲゼルシャフトと呼ぶ。ゲマインシャフトとゲゼルシャフトの相違する形態を区別し、その相互依存関係を示すことは、社会形式学の任務であろう。」²⁹⁾

バウアーは、形式社会学の上記の区別にしたがって、運命共同体は、「内的結合力」に基づくゲマインシャフトであると言う。つまり、民族の基礎をなす運命共同体は、利害・損

得勘定や特定の目的に基づくことなく、身体的特徴が同じであるとか、同じ文化および生活慣習に服するというだけで親近感をいだき、同族意識をもてる社会集団を意味する。つまり、彼の言う性格共同体を生み出すばかりでなく、性格共同体と表裏一体の関係にある社会集団である。バウアーのこの指摘は重要である。この指摘によって、運命共同体概念じしんの性格がより明白で限定的になるからである。運命共同体は、民族性格共同体から、共に生活し、共に歴史をつくる、「内的結合力」によって結ばれた人々の集団という側面を抽出し、民族のもっとも抽象的で原基的な規定として措定したものである。この意味で、バウアーは、「民族を運命共同体として規定した」(S.172)のであり、「民族は運命共同体にほかならない」(S.91)と述べたのである。バウアーが運命共同体概念を提起した理由は、結論的にいえば、唯物史観における生産関係とか階級と個人とのあいだに横たわる中間領域としての社会集団(民族)の分析をめざし、この社会集団の歴史的過程を明らかにする上での基本概念を求めたことに見いだされる。

ところで、カウツキーの批判にたいする反論のなかで、バウアーは、もう1つ、運命共同体について興味深い指摘を次のようにおこなっている。

民族のなかにより狭い運命共同体があり、これを民族と明白に区別することは難しい。この狭い運命共同体は、過去の共産主義的民族(ゲルマン原民族)の分解の産物である。もしも民族統一化過程がこれらをまだとらえなかったとすれば、民族内部のより狭い運命共同体は、独立した民族となったであろう。³⁰⁾

『民族問題』第10章のなかでも、バウアーは同様の指摘をおこなっている。そこでは、同じドイツ人のなかでもザクセン人とバイエルン人の違いが存在する事実を指摘し、このより狭い運命共同体とドイツ人の運命共同体を境界つける根拠は何かを問うている。バウアーは、これらの狭い運命共同体がゲルマン原民族の分解の産物であると述べ、これら自身「1つの特殊な民族になる傾向が存在する」事実を認める。「民族の性格共同体からこれらのより狭い共同体の概念を区別する困難は、したがって、これらじしんが民族への発展諸段階を表すということに起因している。」(S.193)

バウアーによれば、ドイツ人などの統一的民族は、これら群小民族形成への傾向にたいする反対傾向すなわち統合化傾向として貫く。資本主義の近代的民族もこの統一を完成させるものではない。統一を完成させるものは、社会主義的民族である。おそらく社会主義的民族のなかにもより狭い共同体が生ずるであろうが、これらは、全民族の文化の絶えざる影響下におかれ、自立的文化共同体をなさないであろう。(S.194) 民族の運命共同体(性格共同体)とより狭い運命共同体(性格共同体)の区別にかんするバウアーの以上の見解は、統一的な近代的民族といえども、その形成の材料となった諸部族の違いをまったく抹消するのではなく、これらをより狭い運命共同体(性格共同体)として残していく事実を示している。この考えは、たとえば、今日のフランスにおけるブルトン人などの問題

に答えるものであろう。つまり、ブルトン人は、ネーションとしてフランス人ではあるが、独自のエスニック・グループをなすと自己主張している。これは、ネーションとしてのアイデンティティと並んでエスニック・グループとしてのアイデンティティが存在する、いわゆるダブル・アイデンティティといわれる問題である。このダブル・アイデンティティの存在は、ネーションとエスニック・グループを区別することを必要ならしめる。前節では、バウアーには、エスニック・グループにかんする問題意識がきわめて希薄であると指摘した。ここでは、問題意識が希薄であるにしても、バウアー民族理論のなかにネーションとエスニック・グループとを区別する論理が内在していたことが確認されるのである。

(2) 運命共同体の手段と範囲

これまでの考察で、運命共同体とは、「絶えざる交通、継続的な相互作用における同じ運命の共同体験」、噛み砕いて言えば、共に生き、共に歴史をつくる人々の社会集団であることがわかった。ところで、運命共同体はいかにして成り立っているのだろうか、また、運命共同体の範囲を決めるものは何なのであろうか？

運命共同体は、「絶えざる交通、継続的な相互作用」に基づいている。バウアーは、交通共同体という言葉を用いて、この事実を説明している。彼は、しかし、交通共同体という言葉を厳密に定義したり、説明してはいない。それゆえ交通共同体という言葉の意味を確認するために、バウアーが比較的まとめてこの言葉を用いた箇所を引用しておこう。

「ここでも継続的な交通共同体のみが性格共同体を配慮する。この交通の大きな道具は言語である。言語は、教育の道具であり、すべての経済的・精神的交通の道具である。言語による理解能力の及ぶかぎり、文化の影響範囲がいきわたる。言語共同体が及ぶかぎり、この交通共同体は密接な共同体をなす。交通共同体と言語は相互に条件づけあう。言語は、すべての密接な交通の条件であり、まさに交通の必要が共通言語を生み出す。そして、他方で交通共同体の分断が言語をも漸次差別化する。」(S.175)

この引用から、バウアーの交通共同体は、運命共同体によって結ばれた人々の相互的交流、交際、取引関係を意味し、教育を通じた関係、経済取引、様々な精神的結びつきなどを意味すると解される。もちろん、この交通には、文字どおり交通機関を通じた交通、さらに通信、マスコミを通じた人々の結びつきも含まれる。バウアーじしんは明確に述べているわけではないが、交通共同体は、運命共同体の一部をなし、運命共同体における交通、交流、交際、取引、何らかの精神的結びつきの側面を抽出したものであると考えられる。それは、共に生活し、歴史を刻む人々の範囲を限定し、したがって運命共同体ひいては民族の範囲を規定するものである。そして、交通共同体を維持する道具とか手段は言語である。言語の問題については後述することにして、ここでは運命共同体の範囲の問題につい

でもう少し検討したい。

運命共同体（交通共同体）の範囲を決めるもっとも重要な要因は、常識的に考えても、共通の地域とか領土である。この地域の問題について、バウアーは、次のように述べている。

「われわれは、いかに領土的隔離が統一民族を分裂させるか、繰り返し語ってきた。……地域の相違が諸民族を引き裂くとすれば、居住地域の共通性は確かに民族の定在諸条件の1つを意味している。しかし、それは運命共同体の条件であるかぎりにおいてである。地域的懸隔にもかかわらず文化共同体、それに考えうることとして自然共同体さえも維持されうるならば、地域的分離は、民族性格共同体の妨げとはならない。ドイツ文化の影響を受けたままアメリカに住み——これは、たとえドイツの本とドイツの新聞を通してにすぎないにしても——、子供にドイツ的教育を受けさせるドイツ人は、どんな地域的分離にもかかわらずドイツ人である。地域の共通性は、文化共同体の条件であるかぎり民族の定在条件をなしている。出版、郵便、電信、鉄道、蒸気船の時代において、地域の共通性が民族の定在条件をなす場合は、昔よりはるかにわずかな程度になる。」（S.191f）

バウアーは、ここで、地域の共通性が民族の定在条件の1つをなすことを一応は認めている。それは「運命共同体の条件」をなすかぎりにおいてである。つまり、バウアーは、地域の共通性が運命共同体（交通共同体）の範囲を確定し、限定する重要だが1つの要因をなすと考え、その限りで民族規定にかかわると述べている。ここで、地域の共通性が運命共同体の範囲を確定する一つの要因にすぎず、この他の要因もあるとバウアーが述べていることが重要である。他の要因としては、ドイツの本や新聞を読み続けること、子供にドイツ的教育を受けさせること、交通・通信手段を通じた結びつき、さらに、バウアーがユダヤ人問題を論ずるところで指摘したのだが、共通の職業を通じた精神的結びつきなどをあげることができる。バウアーは、地域的に隔離されていても、これらの要因が運命共同体ひいては文化共同体の結びつきを維持しているかぎり、民族的絆を保つと考える。

地域の共通性にかんするバウアーの以上の見解は、彼が、地域抜きに民族を規定したというこれまでの通念（これも、スターリンによるバウアー批判に端を発する）を反証するものである。バウアーは、民族規定において、地域の共通性の問題を決して無視したわけではなく、彼なりに位置づけを与えていたといえる。しかも、『民族問題』でバウアーは、「もっとも重要な領土団体である国家にたいする民族の関係」（S.192）に注意を払い、これを重要な問題として取り扱ったのである。今日、経済発展等ともなう人口移動、ないし過去の特別な歴史的経緯から、民族が分散化したり、あるいは民族と共通地域の関係がきれいに区分できなくなってきた。このような状況のもとでは、この現象に民族解消の傾向を見ないかぎり、地域の共通性を運命共同体の範囲を形成する1つの条件として限定的に位置づけたバウアーの見解は、その意義と有効性が高まっているのではないだろうか。

民族問題を処理するにあたって、地域区分のみに関心が集まるとすれば、片手落ちであるし、民族混在とか解消できぬ民族的少数者の問題の処理を誤まると言えよう。

(3) 自然共同体と文化共同体

前述のように、バウアーは、民族が何よりも運命共同体であると主張した。したがって、運命共同体が民族の考察の出発点をなす。運命共同体に結ばれた人々の集団が、共に生活し、共に生存闘争をおこなう内に、自らの身体的特徴を形成し、歴史を刻み、共通の文化を生み出す。かくして民族が形成されるのである。この事実を指して、バウアーは、「民族とは運命共同体によって1つの性格共同体へと結ばれた人々の総体である」(S.194)と述べたのである。彼によれば、民族とは、運命共同体に基づき形成され、運命共同体の上に存立する性格共同体である。つまり、民族は、運命共同体の刻む歴史によって変化し発展する性格共同体であり、単なる性格の共通性によって結びつけられた存在ではない(S.182f)。この点、スターリンが、「民族とは、性格の相対的な共通性である」とバウアーが述べたと紹介するのは、まったくおかしく、これも歪曲の一例をなすと言える。³¹⁾この箇所は、正しくは、「民族とは、相対的性格共同体である」(S.74)となっている。バウアーによれば、相対的というのは変化し発展する事実を示しており、民族の性格は、過去の世代の歴史体験の所産として形成され、将来の世代に継承され、さらに変化し発展させられる「歴史の沈澱物」である。だから、性格の共通性だけ切りとって民族を説明するのは意味がない。「性格共同体を運命共同体から生じさせることによって、性格共同体の意味は、われわれにとってまったく明白になる。」(S.183)

このことを踏まえて性格共同体の内容を説明すると、すでに前節でみたように、バウアーは、性格共同体として民族は、自然共同体と文化共同体の統一であると述べている。自然共同体とは、共通の身体的特徴からなる人々の集団である。文化共同体とは、「教育、法、道徳、宗教、哲学、学問、芸術、政治、経済生活」(S.174)要するに広い意味での共通文化によって規定された人々の集団である。バウアーは、自然共同体と文化共同体の統一として民族を規定するが、これら2つの共同体が範囲的に必ずしも一致する必然性はないと述べている。すなわち、身体的特徴が同じであっても、文化的・精神的特徴が異なると、民族的に分かれることになる。この文化的・精神的特徴は、歴史的發展につれて民族規定にとってますます重要な比重を占めるようになる。したがって、バウアーは、民族規定にとって自然共同体よりも文化共同体の方が重要な意味をもつと考えるのである。

(4) 民族性格について

われわれは、いよいよパウアーの民族性格概念を説明するときがきた。前節でみたように、パウアーは、民族性格概念の提起から彼の民族本質論をはじめている。このことからすれば、小稿で民族性格の考察を後まわしにしたのは、一見取り扱ひ方が少しおかしかったように見える。しかし、小稿で敢えてそうしたのは、これまでパウアーの民族性格だけが切り離されて紹介され、しかも民族性格を単なる心理的現象に矮小化することによって、パウアーの民族規定があたかも言語、地域、生活諸条件から切り離された非歴史的観念論的なしろものであるといった歪曲的な批判がなされてきたからである。だから、われわれは、まず、パウアーが、民族とは運命共同体（交通共同体）から生じた、自然共同体および文化共同体の統一を意味する相対的性格共同体であると考えていたと正しくとらえる必要があったのである。また、パウアーじしん、民族性格概念をいったん提起した後、運命共同体から性格共同体が形成される歴史的経緯に力を入れて民族を考察している。このことから、民族性格概念の説明を敢えてここまで引き延ばしてきた。

繰り返し確認しておく、パウアーは、『民族問題』の第1章で、「1つの民族を他の民族から区別する肉体的・精神的諸特徴の総体を私は仮に民族性格と呼ぶ」と定義している（S.70）。第10章では、改めてこれを広義の民族性格とし、これにたいして、狭義の民族性格を次のように規定している。

「それは（狭義の民族性格）は、……民族に固有なすべての肉体的精神的諸特徴の全体を意味するのではなく、単なる意思方向の相違、同じ刺激が異なる運動を解き放ち、同じ外的状態のもとで異なる決定を引き起こすという事実を意味するにすぎない。意思方向のこの相違は、原因として、民族によって獲得された諸観念あるいは、存在闘争のなかで民族に培われた身体的属性によって規定される。」（S.171f）

パウアーは、このように「すべての肉体的精神的諸特徴の総体」からなる広義の民族性格と「単なる意思方向の相違」を意味する狭義の民族性格を区別している。このことは、いったいどういうことを意味しているのであろうか？ 広義の民族性格と狭義の民族性格は、どのような関係にあるのであろうか？

まずすぐに思いつくことは、広義の民族性格が肉体的特徴をも含み、狭義の民族性格は精神的特徴に限定されるという区別である。しかし、このような区別の仕方は、いかにも表面的であり、パウアーの真意を反映するものではない。パウアーの真意を確かめるために、われわれは、狭義の民族性格を導き出すにいたったパウアーの文脈をより細かく検討したい。

パウアーは、狭義の民族性格を導き出す前に、「確かに意思の種々の規定性も民族性格に

属する」と述べ、知の相違と意思の相違を区別し、両者の関係を論じている。この点、念のために引用を示しておく。

「確かに、種々の民族は種々の観念群をもっている。つまり、正義と不正の異なる把握、道徳と不道徳、上品と下品、美醜の異なる見方、異なる宗教や学問がそうである。しかし、知のこれらの相違性は、意思の相違性と単純に並存させられるのではなく、意思の相違性を規定し、意思の相違性をわれわれに説明するのである。どのイギリス人もドイツ人とは異なる教育を受け、異なる学習をし、異なる文化的影響下に置かれているゆえに、同じ刺激を与えたとしても、彼らはドイツ人とは異なる運動をおこなうのである。異なる観念の所有は、意思の相違性にたいして並存関係にあるのではなく、原因と結果の関係にある。」(S.170f)

バウアーは、これに続いて、身体的特徴の違いが意思方向の差異をもたらす事実を指摘し、同様に因果関係が成立すると述べている。まとめて言うと、バウアーは、民族の観念群と身体的特徴の相違が、因果関係的に民族の意思方向の差異をもたらす事実を強調している。観念群には、「教育、法、道徳、宗教、哲学、学問、芸術、政治、経済生活」(S.174)つまり広い意味での文化が属していると考えられる。このことを踏まえて言うならば、広義の民族性格は、身体的および文化的・精神的特徴(意思方向の差異も含む)を意味し、単なる心理的現象に還元されないと解せられる。それにたいして、狭義の民族性格は、広義の民族性格から純粋に心理的現象だけを取りだし、しかもこれを意思方向とか思考様式の相違に限定したものであると理解される。この確認は、重要な意味をもっている。

バウアーは、民族の核心が文化共同体にあると考えるが、この文化共同体は、単に考え方が違うとか反応の仕方が違う集団を意味するのではない。文化共同体は、「教育、法、道徳、宗教、哲学、学問、芸術、政治、経済生活」などの文化的個性とそれから生ずる精神的個性を内容とする。つまり、文化的・精神的個性によって規定された社会集団を意味する。バウアーの民族性格は、文化的個性をも含むものであり、単なる心理的現象に還元されるものではない。それでは、バウアーは、なぜ純粋の心理的現象に限定される狭義の民族性格を提起したのであろうか?この点、バウアーじしんは明確に述べていないが、じつは、民族を心理的個性に立ち入って論ずる意図と並んで、民族性格による個人の性格の規定性ひいては民族意識とか民族感情の相違を説明する意図がそこにあったのではないだろうか?バウアーによれば、個人の性格は、種々の諸力の結果として形成される。民族性格は個人の性格を規定する諸力の1つとして働く。そして、個人のなかに共通の思考様式、意思方向を生み出すことによって、個人は民族に結ばれ、民族を形成するのである。この関係は、個人が異民族と接触したとき、民族意識と民族感情の発生に結びついていく。バウアーは、この事実をとらえて、民族の存在が民族意識を規定すると述べるのである。結論的に言えば、狭義の民族性格の提起は、文化的個性(および身体的特徴)→性格形成を

通した個人の民族への統合→民族意識・民族感情という流れにおいて、心理的現象の面で民族をきめ細やかに考察する意図を含んでいたと解釈される。

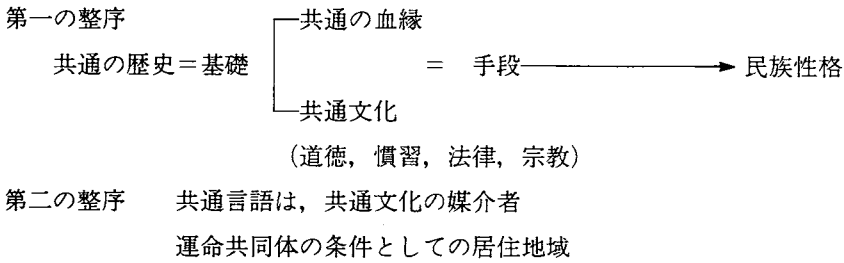
(5) 民族概念の立体的構成

われわれは、運命共同体からはじめて、性格共同体（自然共同体と文化共同体の統一）をへて、民族性格にいたるまで、バウアー民族理論を構成する基本的概念について少し詳しく検討してみた。これまでの考察からすでにうかがわれるが、バウアーの民族理論の特徴は、運命共同体という根本的規定からはじめて、民族の本質を統一的に説明しようと試みるところにある。この意図は、バウアー自身の述べるところである。この点、バウアーは、一連の諸要素の列挙によって民族を構成する理論として、イタリアの社会学者たちの見解を取り上げ、批判している。彼らは、民族を構成する要素を次のように列挙する。

- ① 共通の居住地域
- ② 共通の血縁
- ③ 共通の言語
- ④ 共通の道徳と慣習
- ⑤ 共通の体験と共通の歴史的過去
- ⑥ 共通の法律と共通の宗教³²⁾

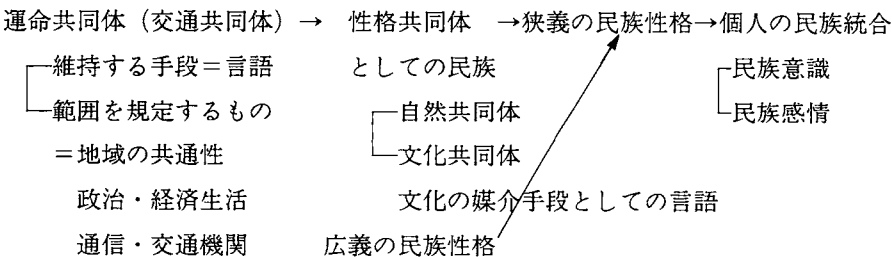
これらの社会学者の見解は、われわれにスターリンの民族定義を思い出させる。これにたいするバウアーの批判は、スターリンの定義にたいする批判にもつながると言えるかもしれない。この点、バウアーは、「民族の諸要素の単なる列挙のかわりに1つの体系」を与えることを試みる。居住地域(①)をひとまずわきにおく。そして、共通の歴史(⑤)を取りだし、これを基礎にすえる。この共通の歴史は、共通の道徳と慣習(④)を生み出す。共通の血縁(②)と共通の文化(④と⑥?)は、共通の歴史が民族性格を形成するにあたって役立つ道具とか効果をなすにすぎない。共通の言語(③)は、他の要素と同列に置かれるものではなく、第二の整序をなし、共通の文化を作用させる手段であり、文化共同体を形成し維持する道具である。結論的に言えば、「共通の歴史は作用する原因をなし、共通の文化と血縁は歴史の作用する手段であり、共通の言語は、共通の文化の媒介者であり、共通の文化の産物であると同時にこの文化を生み出すものである。」(S.190)なお、共通の居住地域は、運命共同体の条件をなすかぎり、民族の定在諸条件の1つをなす。

バウアーによるこの体系化の試み、諸要素の相互的な関連づけは、一読しただけではなかなか理解できるものではない。理解を容易にするために、図にして表しておこう。



以上の図示によっても、まだふに落ちないところが残る。とりわけ共通の血縁とか文化が「道具」をなすというバウアーの指摘は、理解するに困難である。この点、私なりに解釈すると、まず先に検討した広義の民族性格と狭義の民族性格の区別を思い出さなければならない。共通の血縁にしても共通文化にしても広義の民族性格を構成する要素であり、それぞれ自然共同体と文化共同体を形成するものである。だから、共通の血縁と文化を歴史作用の単なる手段とか道具とみなす考えは、これまでの考察からすれば、理解しがたい。しかし、ここで述べられた民族性格が、「意思方向の差異」など純粹の心理的現象を意味する狭義の民族性格を指していると解するならば、ある程度理解可能である。つまり、狭義の民族性格をなす「意思方向の差異」は、観念体系の相違=知の相違（文化に規定された）と身体的特徴の相違を原因として生ずる。バウアーは、ここで、この「原因」を手段とか道具という言葉で表現したと解釈できなくもない。つまり、バウアーが共通の文化、血縁が因果関係的に（道具として）意思方向の差異（民族性格）を生み出すと説明していると解される。しかし、こう解釈したとしても、上の図でまとめられた民族の統一の説明は、あまり適切なものだとは思われない。第一に運命共同体概念を使うことなく、これに代えて歴史という言葉を使用したところに少し無理がある。だから、バウアーによるイタリアの社会学者たちの見解にたいする批判にとらわれることなく、別の形で、民族にかんするバウアーの統一の説明を示す必要がある。以下、これまでの考察のまとめとして、バウアーの民族理論の統一構成を試論的に図示しておく。

バウアー民族理論の立体的構成図



以上の図から、バウアーの民族理論が、いかに統一的・立体的に構成されていたかがわかる。この図を少し噛み砕いて説明しておく、バウアーの民族規定の根本的特徴は、「運命共同体から生じた性格共同体」として民族を定義したところにみられる。その際、運命共同体概念は、バウアーの民族規定の基礎とか出発点をなしている。バウアーによれば、運命共同体とは、「絶えざる交通、継続的相互作用における同じ運命の共同体験」をなす人々のゲマインシャフト、要するに、共に生き、共通の歴史を刻む、「内的力」によって結ばれた人々の集団である。運命共同体は、絶えざる交通、交際、取り引き関係に基づくことに注目すれば、交通共同体をなしている。交通共同体は、運命共同体の基礎をなすと同時に一側面をなしている。交通共同体は、共通の言語を道具ないし手段として成立する。また、運命共同体（交通共同体）の範囲を決める重要な要因の1つは、地域の共通性である。言語は、運命共同体を維持し媒介する手段、地域は運命共同体の範囲を決めるものとして、民族の「第二の整序」手段をなしている。運命共同体は、共通の歴史を形成する人間集団としてその生存闘争の過程で、共通の身体的特徴に基づく自然共同体（人種等の側面）と法、道徳、芸術、政治・経済生活などに規定された共通の文化的・精神的特徴からなる文化共同体を生み出す。民族は、この自然共同体と文化共同体の統一として相対的性格共同体、すなわち歴史的に変化し発展しつつある性格共同体である。その際、「第二の整序」要因として、言語は文化共同体を媒介し維持する手段でもある。民族は運命共同体から生じた性格共同体であり、広義および狭義の民族性格によって区分される。民族性格とは、広義においては、一民族を他の民族から区別する身体的特徴と文化的・精神的特徴の総体である。民族性格は、さらに、狭義においては、個人の「意思方向」の差異を内容とする心理的現象である。これは、個人の性格の1つを形成する諸力の1つをなすことによって、個々人を社会化された人間として民族全体に統合する。これら個々人は、他民族との接触の結果、民族意識と民族感情（民族愛）をいだくにいたる。

以上がバウアーの民族規定の要約である。この要約から、スターリンのように民族性格だけを切り離してバウアーの民族理論を紹介する仕方がいかに歪曲に満ちたものであるかわかる。バウアーの民族理論の核心は、むしろ、共に生き、共に歴史をつくる人々の集団である運命共同体が、共通の身体的特徴、さらには共通の文化を形成し、かくして自然共同体と文化共同体の統一として民族性格共同体を生み出す歴史的過程を説明することにある。バウアーにあっては、民族性格は何ら固定的な性格の共通性を意味するものではなく、むしろ歴史的に変化するものであり、運命共同体から成長した性格共同体によって説明されるべきものなのである。そして、この説明を受けてはじめて、民族を区別するメルクマールとしての意義を獲得するものであったと言えよう。

(6) ユダヤ人の民族共同体？

現在のイスラエルができる以前は、ユダヤ人は、共通言語を失い共通の領土も持たなかった。したがって、共通言語と共通の領土を民族のメルクマールとするカウツキーやレーニンからすれば、ユダヤ人は民族でないということになる。スターリンにしても前記の4つの民族の特徴すべてがそろわない限り民族をなさないという考えにたっているので、ユダヤ人を民族とは考えない。³⁹⁾ユダヤ人が民族をなすかなさないか。これにかんする判断は、当時労働運動のなかで少なからざる意味をもった。ロシアにおけるレーニンらが直面したのは、プンドによるいわゆる「文化的民族自治」の要求運動であった。バウアーによれば、オーストリアでもガリチアのポーランド人社会民主党でユダヤ人が独立組織をつくる動きがあった。オーストリア社会民主党は、これに反対した。国家のなかでユダヤ人の民族自治を要求すべきかどうか？バウアーは、『民族問題』で一章をさいて、ユダヤ人の問題を論じている。ユダヤ人の問題にたいするバウアーの回答は、彼の民族理論の応用として興味深い。それは、バウアーの民族理論の特徴をいっそう浮き立たせるものであるし、バウアーが民族規定において地域の問題をどう扱っていたのかを明示するものである。

バウアーによれば、当時、ユダヤ人を民族とみなし、民族自治を要求する分離主義者にたいして、共通地域の存在を民族のメルクマールとする見地から、ユダヤ人は民族ではないという議論が対置されている。バウアーは、この議論は正しくないが、正しい点も含んでいると述べ、彼のユダヤ人論を次のように展開していく。

ユダヤ人は、封建時代に異邦人としてやってきた。彼らは、商人や高利貸しとなり、商品・貨幣流通を媒介した。彼らは、自然共同体であると同時に、貨幣経済の担い手としての絆から独自の文化共同体を形成し、1つの民族をなしたのである。しかし、資本主義の発展とともに、ユダヤ人は、旧ユダヤ文化共同体から解放され、適応・同化の過程をたどるにいたる。貨幣経済の一般化（世界のユダヤ化）とともに、ユダヤ人以外の競争者が出現し、顧客を獲得するために、ユダヤ人は、顧客の言語や趣味に適応しなければならなかった。また、ユダヤ人は、キリスト教徒と同等の権利を獲得し、兵役義務に服し、子供たちを公立学校に入学させることができるようになった。ユダヤ人は、農業が商品経済化し、商品生産者となった農民が都市と直接取り引きするにしたがい、都市、工業地域で商人となることを試みたり、別の職業を捜す。ユダヤ人の民族同化過程は漸次的で困難なプロセスである。というのは、彼らは、もはやユダヤ語を語らず、ユダヤ服を着ないが、ユダヤ訛りの言葉を話し、ユダヤ風の痕跡をもつのである。ユダヤ人のユダヤ文化共同体からの解放と他民族の文化共同体への編入は、終わることなく進行中である。ユダヤ人が民族ではないというのは言い過ぎだが、ユダヤ人が民族でなくなりつつあるとは言える。資本主

義が発展している国ほど、ユダヤ人の同化が急速に進行し、逆に経済的後進地域であるほど同化が遅い。

バウアーは、このように、封建時代には、ユダヤ人は共通の地域をもたなかったが、貨幣経済の独占的担い手として共通の絆をもち（この点に、ユダヤ人の運命共同体がみられる）、自然共同体と文化共同体の面で1つの民族を形成したと述べている。ところが、彼によれば、資本主義と近代国家の発展は、貨幣経済をもはやユダヤ人の独占物でなくし、いたるところで旧ユダヤ性を破壊しつつある。この同化過程は、階級ごとに異なる。西欧と中欧でブルジョワと知識人の同化の進行は速く、小ブルジョワ、サラリーマン、労働者がこれに続く。それにたいして、東欧では下層の同化されざる何百万人ものユダヤ人が存在する。この東欧のユダヤ人は、「歴史なき民族」（つまり、自己の支配階級をもたない農民等からなる民族）の性格をもつ。ここ10年間、このユダヤ人のなかで、同化過程に反対し、独立の「歴史的民族」（支配階級をもつ民族）をつくる試みがなされた。つまり、下層民が社会的に成長し、自覚をもつにいたる。とくにロシア革命（第一次）以後、ユダヤ人労働者の意識変革がなされた。ユダヤ人は、新文化を形成しはじめた。これは、他の民族にもみられたが、「歴史なき民族の覚醒」と類似した過程である。東欧では、同化されざるユダヤ人を歴史的民族に高める動きがある。

バウアーは、このように、西欧と中欧では、資本主義と近代国家の発展の結果、ユダヤ人が同化の道をたどっているが、東欧では、同化に抗したユダヤ人の「歴史的民族」化の傾向が存在すると指摘している。そして、ユダヤ人が独立の「歴史的民族」に発展していく未来があるかどうかを問う。これにたいするバウアーの回答は、否定的である。彼は、チェコ人の「歴史的民族」化とユダヤ人のそれを比較して、次のように述べている。

チェコ人の場合、まとまった居住地域を有し、チェコ人同士が互いに交通していた。それにたいして、ユダヤ人は、まとまった居住地域をもたず、他民族のまっただ中で少数者をなすにすぎない。ユダヤ人は、他民族との密接な交通をますます強いられ、自己の文化的特殊性を維持できない。ユダヤ人は、領土をもたないゆえに民族にとどまりえない。封建時代には、ユダヤ人は、貨幣経済の代表者として自己の文化共同体を維持しえ、民族でありえた。この場合、居住地域の問題は、民族の定在条件をなさなかった。しかし、資本主義の発展が、居住地域住民（バウアーの言葉では地域共同体）を交通共同体にしたのであり、交通共同体を形成することによって、まとまった居住地域の存在は、民族の定在条件となっていったのである。その結果、まとまった領土をもたないユダヤ人は、民族を維持することができない。この考えにたいして、たとえばドイツ人地域に住むチェコ人のごとく、他の地域で民族的少数者として民族を維持するケースをあげて反論する者がいる。しかし、ドイツ人地域におけるチェコ人は、チェコ人地域つまり故郷から新聞や本をもたられ、引き続き移住者によってチェコ文化をもたられる。チェコ人少数者の民族的強

鞠さは、まとまったチェコ人地域における文化の内的な発展に根ざしている。それにたいして、東欧の非同化ユダヤ人共同体からの移住者は、西欧のユダヤ人にとって、文化的へだたりから、同化を妨げる力とはなりえない。また、資本主義が東欧を変革するにつれて、東欧においてもユダヤ人の同化が進行するようになる。この点でも、ユダヤ人は、まとまった自己の居住地域をもたないゆえに、民族性を維持しえない。

バウアーは、以上のように、共通のまとまった居住地域が存在するかどうかを基準にして、チェコ人とユダヤ人の違いを考察している。チェコ人は、チェコ人の居住地域をもつゆえに、「歴史的民族」として向上しつつある。それにたいして、ユダヤ人は、共通居住地域をもたないために、自己の民族性を維持しえない。つまり、ユダヤ人は、当時なお民族をなしているが、消滅しつつある民族であるという。このように、共通居住地域は、ここでは民族の存続問題におけるもっとも重要な基準をなしている。共通居住地域を重要視するここでの説明は、これまでのバウアーの民族理論におけるその位置づけ（「第二の整序」手段とみる）と随分異なるように見える。この点、バウアーも気にしてのことか、次のような但し書きをつけている。

ユダヤ人は、自己の居住地域をもたないために、民族性を維持しえない。しかし、このことは、共通の地域がどんなところでも民族維持の前提をなすわけではない。居住地域は、それが交通共同体の条件をなすかぎり、民族維持の前提をなす。同じ地域に住んでいても、たとえばユダヤ人とアリア人がそれぞれ異なる経済体制をなしている限り、両者は密接な1つの交通共同体をなさない。したがってユダヤ人の民族的存在が維持される。両者は、資本主義の発展の下1つの経済体制をなしてはじめて、1つの交通共同体を形成するにいたる。その結果、ユダヤ人のアリア人への同化作用がはじまる。資本主義的商品生産の発展は、チェコ人に「歴史なき民族の覚醒」をもたらしたが、同じ変革作用は、ユダヤ人の場合、自己の共通居住地域の欠落の結果、民族同化作用として働くのである。

バウアーは、ここでは、資本主義的商品生産の発展が、地域の経済的統合をもたらし、この経済的統合をとおして交通共同体の統一をもたらし、その結果として民族の条件として共通居住地域の意義を高めると主張している。確かに、近代的民族の形成を考察するときに、バウアーは、共通の経済生活（市場形成）が共通地域を1つの交通共同体にし、そのことによって近代的民族の形成を促すというような説明をなしていたと言える。しかし、民族の本質を考察する際に、バウアーが、資本主義の発展が民族の存在条件にとって共通居住地域の意義を高めるという事実をことさら強調し、この点を特別に配慮していたとは思われない。これは、彼による民族の説明が、近代的民族に限らない一般的なものであったという事情によるものと考えられる。また、資本主義のもたらす絶えざる人口移動とか交通・通信手段等のいっそうの発展が、民族規定にとって居住地域の位置づけを将来低めるといった判断もあったと思われる。この点、確かに考慮に値する重要な問題をなしている。

しかし、他方で、われわれは、言語の問題にしても地域の問題にしても、ドイツ民族の歴史を説明するところで（また、民族性原理を考察するところでも）重要な役割を果たしている割には、肝心の民族の定義のところでは、これらの位置づけについて多少説明が不足しているという印象を受け取る。言語にしても地域にしても、これらが民族問題において象徴的な役割を果たすからには、交通共同体規定のなかにそれらを含めて考察する場合であっても、もっと細心の取り扱いが必要であったのではないだろうか。われわれは、この点、いささか説明不足を感ずる。そして、この説明不足が、これまで言語抜き地域抜きの民族規定といった誤解に満ちたバウアー解釈の原因をなしてきたと思うのである。なお、言語については、『民族問題』第2版序文でようやく文化共同体の一部として位置づけられ、民族規定の中心部に位置するにいたった。（詳しくは次節で検討する。）この事実を考えると、バウアーの民族本質論は、説明不足とか不完全なところを含み、この欠点を補ってはじめて、その有効性を評価できるものであると言えよう。

バウアーは、この後、ユダヤ人の民族自治要求の問題について考察し、ユダヤ人の民族自治は、同化過程にある西欧では問題たりえないと述べている。また、資本主義の発展にいたるまでの「1つの過渡的段階」としてユダヤ文化の新生をみせている東欧の非同化ユダヤ人の民族自治要求については、一定のリアリティをもつが、少なくともユダヤ人労働者の要求たりえないとみなしている。

以上、バウアーは、ユダヤ人を一応民族として認めるが、将来消滅しつつある民族とみなした。彼は、これまでみてきたように、この消滅過程が、他民族への文化的同化の過程において進行すると説明していた。彼は、最後にユダヤ人の同化・消滅過程が、文化的側面だけでなく人種的側面、すなわち自然共同体の面で進行するかどうかと問う。そして、人種混合まで進むかどうかはまだ答ることができないと保留して、ユダヤ人問題の考察を終えている。今日、第二次大戦後ユダヤ人国家であるイスラエルが建国され、事実は、バウアーの予測したのとは異なる形で進行している。その意味で、バウアーのたてた問題は、その現実的意味が一面では失われたと言えよう。

V 民族概念における言語の問題

(1) カウツキーの書評論文にたいするバウアーの反論

『民族問題』によせたカウツキーの書評論文（前掲）にたいして、オットー・バウアーは、「民族問題評注」という論文を書き、ただちに反論を企てた。バウアーは、とりわけ彼

の言語の取り扱いにたいするカウツキーの批判を心外とした。そして、こう述べている。

カウツキーは、私が民族の本質的メルクマールとして言語を退けたことに、私のすべての誤まりを説明する根本的な欠陥をみる。彼は、私の著書の第1章から2、3の文を引用して、それが、バウアーが言語について語ったすべてであるという。しかし、第1章は導入部分にすぎない。私は、この後、ドイツ人の歴史を例にとり、言語が、ひとつの結果的な現象をなし、同時に民族の存在様式における変化の道具をなすことを示したのである。³⁴⁾

バウアーは、このように、言語の取り扱いにかんするカウツキーの批判が、バウアーの考察の導入部分しか見ない粗雑なものであり、自分は言語の問題について結構詳しく論じ、民族の規定に際して言語にそれなりの位置づけを与えたと反駁する。この点、彼は、こう述べている。

ゲルマン原民族の定住化とそれにとまなう民族の分化の過程は、言語の差別化をもたらした。他方で、ドイツ史において、支配階級相互の交通関係が統一言語をもたらし、ひいてはつづく社会関係の変化によってこの統一言語は、全人民の母語になっていく。この経験を基礎にして、私は、第10章ではじめて、民族と言語の関係にかんする私見を提示したのである。カウツキーは、第1章ではなく、第10章をみるべきであった。³⁵⁾

つまり、バウアーは、ここで、言語のあり方とかその変化は、民族の歴史的変化の結果として示され、その逆ではないと主張する。つまり、彼は、言語によって民族を規定するやり方は、いささか表面的で静態的であると考え。そして、民族と言語の関係を、歴史的ななかで動態的に示そうとしたと言える。この点、彼は、こう述べている。

第10章のなかで、私は、なぜ民族が必然的に言語共同体をなすか、繰り返し説明した。しかし、私は、どんな民族も共通言語を必要とすると確認するだけでは満足できない。私は、なぜ民族が同じ言語を使うのかということを示したかった。どんな力が言語共同体を境界づけるかを考えるならば、われわれは、交通共同体ひいては文化共同体と運命共同体の概念にいたる。私は、言語の背後にあり、言語を生みだし、変化させ、その使用範囲を規定するものを探究した。そして、言語共同体の背後に文化共同体を発見したのである。³⁶⁾

このように、バウアーは、民族共同体が言語共同体をなすことをまずは認めた上で、民族と言語の関係を根本的に明らかにしようと考え、交通共同体、文化共同体、運命共同体概念を見いだしたと主張している。そして、共通言語を民族のメルクマールと考えられるにしても、共通言語は民族の「第二の整序」手段をなすにすぎないと述べている。

以上、論文「民族問題評注」では、バウアーは、民族規定において自分が言語の役割を無視したわけではなく、民族が言語共同体をなすことを一応認めた上で、言語と民族の関係をより深く探究することを試みた、とカウツキーに反論している。それでは、バウアーは、『民族問題』のなかで、実際に言語の問題をどのように取り扱っていたのであろうか？

(2) ドイツ民族史の考察における言語の位置

前述のように、『民族問題』の第1章で、バウアーは、アイルランド人とイギリス人が英語を共通語とする例にあるように、同一言語を基礎にしても民族が分かれる場合があるという理由などから、言語ではなく民族的性格に民族の本質的なメルクマールを見いだした。バウアーのこの説明は、彼があたかも民族規定において言語を無視ないし軽視したかの印象をあたえることになった。しかし、実際には、その後続く叙述で、バウアーは、言語の問題に驚くほど多く言及し、民族規定に言語を彼なりに位置づけているのである。これは、論文「民族問題評注」でバウアーが指摘したとおりのことである。以下、『民族問題』における言語と民族にかんするバウアーの叙述を抜き出し、整理しておこう。

まず、小稿Ⅲの(3)における説明と多少重複するが、ドイツ人の歴史にかんするバウアーの説明からみてみよう。バウアーは、第一に、共通の言語、道徳、宗教観念、血縁からなるゲルマン原民族の存在を指摘する。(S.94f)彼によれば、このゲルマン民族は、定住への移行と諸部族間の交通の途絶によって、身体的特徴の点でも文化の点でも互いに差別化の過程をたどる。とりわけ言語の差別化がゲルマン諸部族の共通の交通(コミュニケーション)手段を失わせ、こうして独立の諸民族へと原民族の分解をもたらす。(S.98)ドイツ民族の祖先と考えられる諸部族が再び統一するためには、新しい文化共同体の形成を必要とした。これは第一に、中世封建時代に騎士文化共同体として登場した。

中世の封建社会におけるドイツ人の歴史を特徴づけているのは、まず、ケルト人と混血し、これを自らに同化させたことである。ケルト人との関係の深さについては、ドイツ語の語彙に多くのケルト語がみられることに示されている。中世における特徴として、文化的地方分散主義の急速な進行をあげることができる。言語の点でいえば、無数の方言が発生するにいたった。(S.107)農民(農村)の文化的地方分散主義に抗してドイツ人の統一の絆を形成したのは、支配階級(封建領主、騎士)のあいだに生み出された騎士文化共同体であった。騎士の歌の歌い手、宮廷詩人が登場した。全騎士間に密接な交通が形成されたが、これは共通の言語を抜きにしては可能でなかった。こうして地方的方言の差別化の進行に抗して、支配階級のあいだで共通言語(宮廷語)が形成されるにいたった。(S.110)騎士文化共同体における文化の統一と民族意識の形成は、しかし支配階級のあいだに限定される。騎士文化と宮廷語が騎士を一つの民族に統一する一方で、農民の文化と口語は地域的差別化の一途をたどる。(S.115)農民は、その結果、当時、民族を形成せず、民族の隷属民をなすにすぎなかった。

つぎにバウアーは、商品生産の発展にともないブルジョワ文化共同体の萌芽がどのように形成されたかを明らかにする。この点、バウアーによれば、早期資本主義の発展が都市

と農村の発展に巨大な変革作用をなし、とりわけ、農村の閉鎖主義的な伝統を打ち破るにいたった。そしてそのなかで都市市民階級の文化が形成された。印刷技術が発展し、本、パンフレット、新聞などによって全国的な密接な交通が形成された。騎士の没落は、再びドイツ語の差別化をまねいたが、商品生産と近代国家の形成は、はるかに強力にドイツ語統一の新たな傾向を生みだした。新ホッホドイッチ統一語が形成された。つまり、国家官庁、商人、著述家にとって、ドイツ人の方言が障害となった。当初は、統一語としてラテン語が活用されたが、しかし外国のラテン語は、ドイツの諸都市と領土の結合手段としては不適當であった。かくして、ドイツ語が、13世紀に法律語、官庁語となり、そして文章語となった。この過程で、マルチン・ルターによる聖書のドイツ語翻訳が企てられ、そこからドイツ語文法が形成された。この文法は、学校で使用され、ドイツ語教科書の基礎となった。(S.125ff) 宗教改革は、資本主義的商品生産と近代国家の発展にとって象徴的な出来事であったが、宗教闘争における諸宗派間の宣伝戦は、大衆に大きな文化的影響を与えた。宗教改革の嵐のなかで、ドイツ人はまさしく一つの文化共同体となった。この文化共同体は、騎士文化共同体より包括的で、領主、宮廷貴族に加えて、官庁の官吏、富裕なブルジョワ階級、都市の新自由職業人を包括する。しかし、プロレタリアと農民は、この文化共同体から排除されている。富裕なブルジョワ階級らが統一ドイツ語を使用するのに対して、プロレタリアと農民は、方言を使用する。(S.133)

バウアーは、ドイツ民族の発達史の特徴として、早期資本主義の発展が阻害され、後退した事実をあげている。地理上の発見以後、南ドイツ商人、ハンザ商人とも衰退と破産の運命にみまわれた。そのなかでオランダが高度に発展した資本主義国として登場する。ここでは、「純経済的文化」に基づき、3つのドイツ部族から生じたオランダ人を1つの文化共同体に結合した。そして、この文化共同体の道具として共通ドイツ語とは異なる統一語(オランダ語)が形成された。(S.136) こうして、オランダ人は、ドイツ民族とは異なる一つの固有な民族をなすにいたった。他方、商業の衰退、長年にわたって続いた戦争(30年戦争)は、ドイツ人の民族文化共同体をせばめ、その性格を変えた。貴族の新たな宮廷文化が生じた。つまり独立した諸邦の領主、貴族を頂点とし、加えて自由業、人道主義的教養人、官僚、聖職者、教師を担い手とする文化である。この貴族の新文化は、フランスを範としており、フランス滞在が若い貴族の教育の不可欠な要件となる。貴族たちはフランス語を使用し、ドイツ語を駆逐する。高等学校は、ドイツ語をもはや教えないばかりか禁止し、生徒たちにラテン語で話すように強いる。ドイツ語にかわってフランス語とラテン語の教育が不可欠とされる。(S.139f)。

しかしドイツの諸邦国で、工業発展が奨励され、ドイツ資本主義が漸次的に回復し、ドイツ・ブルジョワ社会が再び生ずるにつれて、新たな文化が生まれ、ドイツ語は、再び地盤を獲得しはじめた。ブルジョワの広範な階層が民族文化共同体に参加するにつれて、外

国語が駆逐され、ドイツ語が知的領域を征服し、統一ドイツ語が熟成するにいたった。新しい芸術は、そのブルジョワ的起源を自覚しており、ゲーテ、シラーらの古典詩にその典型を見いだす。統一ドイツ語の勝利は、ドイツのこの文学の発展によって成就された。

(S.140ff) 古典詩が、ドイツ民族の統一的性格を特徴づけるにいたった。

バウアーは、この後、資本主義の発展にともない、ドイツ民族の統合化が進み、「近代的民族」が発生した事情を説明する。われわれは、言語と民族の関心に焦点をしばった以上の紹介から、バウアーが、民族の考察において、いかに言語の問題を重視していたかをうかがい知ることができる。カウツキーによるバウアー批判いろいろ、あたかもバウアーが言語抜きに民族を規定したとか、民族規定において言語を無視ないし軽視したというイメージが形づくられてきた。これがいかに誤まったイメージであるかは、すでにこれまでの考察で明かである。それでは、言語の問題にとって、バウアーが言語でなく民族性格に民族の本質的メルクマールを見いだした事実は何を意味するのであろうか？

この点、一般的に言って、言語が民族を区別する上でもっとも客観的で明白なメルクマールをなすことは、間違いがないであろう。民族にかんする社会調査においても、言語の項目は不可欠であろう。しかし、民族は、言語によって割り切れない側面も残している。だから、カウツキーにしても、民族を規定する際、言語をもっとも重要なメルクマールとして掲げる一方で、地域の共通性によってこれを補完せざるをえなかった。レーニン、カウツキーのこの見解をそのまま踏襲した。スターリンの場合、言語と地域の共通性でもってしても民族を割り切れないので、もう2つの要因をこれにつけ加えた。バウアーの場合、共通言語が民族の基礎をなすことを一応認めている。だが、言語によって民族を規定するのはいさかか表面的であると考えたのである。そこで、彼は、言語によって民族を区別する分類学的で静態的な観点にたいして、民族と言語の関係を歴史的・動態的に捉える視点を提示した。これまで見てきたように、彼は、ドイツ民族の歴史的考察のなかでこれを詳しく示したのである。問題は、これに尽きるのではない。さらに、バウアーには、民族において言語共同体を位置づけるにあたって、独特の考えがあった。彼は、この考えを『民族問題』の第10章「民族の概念」のなかで展開している。

(3) 民族共同体と言語共同体

民族規定における言語の問題について、バウアーは、結局、『民族問題』第10章で詳述している。そこで、バウアーが民族規定において言語をそれなりに重視していたことは、次の言葉のなかに端的に示されている。

①「……1つの言語を話すすべてのものが必ずしも1つの民族を形成するわけではないが、いかなる民族も共通の言語なくして可能ではない。」(S.185)

②「言語共同体なくしてはいかなる文化共同体もなく、したがっていかなる民族もない。」
(S.191)

これら2つの文は、それぞれ①交通共同体と言語の関係、②文化共同体と言語の関係を説明するところで述べられたものである。つまり、バウアーは、交通共同体と文化共同体を説明する際に、民族規定における言語の位置づけを示している。以下、この点、立ち入って検討したい。

前述のように、バウアーの民族概念におけるキー概念は、運命共同体である。繰り返し確認すると、運命共同体とは、共に生活し、共に歴史ひいては文化をつくる人々の集団である。バウアーによれば、運命共同体は、人々のたえざる交通（コミュニケーション）からなりたっている。その意味で、交通共同体を基礎とする。「言語は、交通の道具である。……非常に密接な交通関係にある人間と私は、共通言語を形成する。また、共通言語をもつ人間と、私は非常に密接な交通関係を結ぶ。」(S.173f)

つまり、バウアーは、ここで、交通共同体が共通言語を形成し、逆に共通言語が交通共同体を形成しているという相互関係について述べているのである。この相互関係は、別の箇所でも、こう明白に述べられている。

「交通共同体と言語は、相互に条件づけあっている。言語は、すべての密接な交通の条件であるが、まさにそれゆえに交通の必要は共通言語を生み出す。すなわち、他方で、交通共同体の分断とともに言語もしいに差別化されていくことに見られるごとくである。」
(S.175)

バウアーは、交通共同体の分断による言語の差別化の例として、ドイツ語からのオランダ語の分離をあげている。バウアーの以上の見解は、先にみた論文「民族問題評注」におけるバウアーの発言、つまり、私は民族が言語共同体であることを拒否しないが、言語を生みだし、変化させ、その使用範囲を規定する、言語の背後にあるものを考究したいと考えたという発言の主旨を説明する。つまり、彼は、民族が言語共同体であると言うだけではあまりにも表面的であると思った。そして、むしろ共通言語がなぜ形成されるのかということに踏み込んで考察する。バウアーによれば、共通の運命のもとに生活する人間集団（運命共同体）が、互いに密なる交通関係を形成する（交通共同体）ために、コミュニケーションの手段として共通言語を形成したのである。共通言語のあり方を説明するのは、交通共同体・運命共同体であり、ひいては民族の存在様式である。このことをバウアーは、先にみたドイツ民族史の考察で証明しようと試みた。つまり、少し繰り返しになるが、そこで、バウアーは、こう説明する。

ゲルマン原民族の定住化と諸部族間の交通の途絶が、この原民族の運命共同体を破壊する。その結果、運命共同体は細かく分かれ、運命共同体ごとに特殊化と差別化の道を歩む。その一環として、言語の差別化・特殊化が進行する。ドイツ民族は、その後、歴史の歩み

にしたがって新たに生じた運命共同体によって統一化の道を歩む。そして、その一環として、統一ドイツ語が形成されたのである。

バウアーは、第10章でも、ドイツ民族史における民族と言語の関係の考察に基づき、民族の共通言語は、交通共同体・運命共同体の変化の「結果的現象」とであると結論した。そして、その上で逆に交通共同体が共通言語を道具として成り立つと指摘しているのである。注目すべきことだが、バウアーは、そこで言語が民族の文化の作用範囲をも規定すると述べている。つまり、言語は、文化の道具であるとして、こう述べている。

「私はもちろん外国語を習得しようとしても、他民族(Volk)の構成員とはならないであろう。というのは、私は、外国語によっては、母語(Muttersprache)と同じようには決して文化の影響に服することはないからである。母語を媒介にした文化は、私の子供時代、もっとも感受性に富んだ年齢のころに影響を与え、私の性格をまずは形成したのである……。」(S.175)

つまり、バウアーは、ここで、外国語をマスターしたとしても、母語のように細かく繊細なニュアンスの差までこれで表現できないと述べている。母語のこの問題から、ドイツ語で育ったものには、イギリスやフランスの文学もドイツ文学と同じ強さで感動をうけることはめったにないという。結論的にバウアーは、こう述べる。

「密接な交通の必要は、統一言語を生みだし、統一言語の存在は、その支配下にあるすべてのものを同じ文化の影響に服させる。」(S.176)

バウアーは、ここで言語がたんなる交通の道具であるばかりでなく、文化の道具でもあると主張している。そして、「言語によって媒介された文化の相違」が各民族を鋭く区別すると述べるのである。(S.177)

ここでひとまず小括しておく、バウアーは、『民族問題』の第10章において、ドイツ民族史の考察を踏まえ、民族と言語の関係について本格的に検討している。この点、バウアーが指摘したとおり、カウツキーが『民族問題』の第1章から2、3の文を引用し、それがバウアーが言語について述べたすべてであると決めつけたのはいささか公正を欠いていたと言わざるをえない。バウアーが言語の問題を無視ないし軽視し、言語抜き民族規定をおこなったという通説的批判も、妥当性を欠いていた言わざるをえない。それにしても、『民族問題』において、バウアーが言語の問題の叙述にかなりのスペースを裂いていたことに驚かされる。彼は、これまで紹介してきた叙述の他、当時の多民族国家オーストリア＝ハンガリー二重帝国（ハプスブルク帝国）における民族運動が言語の要求を象徴的に掲げた事実たびたび言及している。ただ、言語にかんする叙述の多さを指摘するだけでは、民族規定においてバウアーが言語を重視していたと結論することはできない。問題は、民族規定において、バウアーが言語を具体的にどのように位置づけたかということにある。また、これとの関連で、第1章で、バウアーが、言語の共通性でなく、民族性格が民族の

本質的メルクマールをなすと述べたことの真意を明らかにしなければならない。

これまでの考察から、われわれは、バウアーが、交通の道具それに文化を媒介する道具として、交通共同体・運命共同体それに文化共同体に言語を関連づけていたと結論することができる。前述のように、これら交通共同体、運命共同体、文化共同体という概念は、バウアーの民族規定ひいては民族理論の要をなしている。このことから、われわれは、バウアーが民族規定において言語を無視したとはいえない。むしろ、民族規定の一つの基礎として言語を位置づけていたといえる。しかし、言語はバウアーの民族規定の一基礎をなしたといえるが、必ずしもその中心をなしていたとは言えない。以下の考察で示すごとく、『民族問題』では、言語の問題が重視され、これにかんする叙述にかなりのスペースが裂かれる一方で、肝心の民族の本質的規定のところでは言語がはずされてしまうという奇妙な印象が残る。これはいったいどういうわけであろうか？これには、いくつかの理由があげられよう。

バウアーは、その理由の1つとして、言語共同体と文化共同体のあいだにズレが存在するケースをあげている。たとえば、第10章でバウアーが例としてあげているように、クロアチア人とセルビア人は、同じ言語を使うのに、別個の民族をなす。その大きな理由は、宗教の違いにある。つまり、クロアチア人は、カトリック教を信仰するのにたいして、セルビア人は、ギリシャ正教を信仰する。クロアチア人とセルビア人は、異なる文化共同体をなし、その結果、別個の民族をなしている。これは、クロアチア人がオーストリア＝ハンガリー二重帝国のなかで生活し、セルビア人が長いあいだトルコの支配下にあったという、いわゆる運命共同体・交通共同体の相違の結果生じたという。バウアーは、この事実などをとりあげ、共通言語を用いる場合であっても、運命共同体の相違が異なる文化共同体を生みだしたとき、それぞれ別個の民族が形成されると結論している。換言すれば、彼は、言語の共通性は運命共同体・交通共同体の基礎をなすかぎり民族を形成すると限定つきで考えているのである。こうした限定があるからこそ、彼は、言語の共通性を民族規定の中心にすえることができなかった。

第二の理由として、バウアーにあっては、民族とはあくまでも文化共同体（それに自然共同体、つまり人種など身体的特徴を内容とする人間集団）であるという事情が考慮される。ここであらためて説明しておく、文化共同体とは、生活様式、財の量と種類、世界観、詩、芸術などの点で民族文化を共有する人間集団を意味する。通例、文化現象として民族をとらえる場合、言語、宗教、芸術、儀礼などを列挙するのが普通の傾向として見られる。とすれば、われわれは、バウアーが文化共同体を担う民族文化の現象の一つとして言語を位置づけていたかどうかを問題としなければならない。

この点、単刀直入に言えば、バウアーは、言語を文化共同体のなかに必ずしも含めなかったと言える。その理由は、彼独特の言語観にある。つまり、バウアーにはいわば「言語＝

道具」観があった。彼は、言語に文化を媒介する道具としての側面を認めたが、言語を民族文化の規定要因の一つをなすとは考えなかった。彼は、この見解を『民族問題』第10章の後半で展開している。彼は、そこで、民族の相違を言語の相違以外にみない見解（たとえば、Stammler, *Wirtschaft und Recht*, Leipzig 1896）にたいして、こう批判している。

「言語は、『本源的な取り決め(Konvention)』以外のなにものでもなく、『外的規制』によって存在する——われわれは、この概念を、シュタムラーが科学に導入したところの広い意味で用いる。……賢い立法者とか社会契約が言語を形成したとは言えないにしても、言語が通用するのはそれが外的規制に基づいているからにすぎない。というのは、われわれがある概念と特定の言葉を結びつけ、あるものの観念と音韻結合の観念を結びつけるのは、取り決めに基づくにすぎない。言語は、子供が母の唇から学ぶもっとも重要な規約である。シュタムラーは、外的規制のなかに社会的諸現象の構造的メルクマールが見いだされるとするならば、誤まっている。……民族の相違を言語の相違以外に見ない見解は、社会を外的に結ばれた個人の単なる総計、したがって民族を外的に、とりわけ言語によって結ばれた人間の単なる総計と見る原子=個人主義的社会観に基づいている。」(S.186f)

少し難解な叙述だが、要するにバウアーは、言語を単なるコミュニケーションの道具ないし手段と見ているのである。言語は、コミュニケーションにおける個々人の意思伝達の手段として「取り決め」られたものであり（記号の法則的体系）、個々人を結びつける外的絆（外的規制）であるという。バウアーによれば、言語共同体は、「言語によって結ばれた人間の単なる総計」である。この点、バウアーは、論文「民族問題評注」では、形式社会学におけるゲゼルシャフトとゲマインシャフトの区別を持ちだし、こう述べている。すなわち、形式社会学は、①「内的結合力で個人を結びつける集団」をなすゲマインシャフトと②外的規制（道徳、法、科学、言語）で個人を結びつける集団を意味するゲゼルシャフトの2つに社会集団を区別する。運命共同体（性格共同体）は、ゲマインシャフトをなすが、言語共同体はゲゼルシャフトをなすにすぎない、と。つまり、バウアーにあっては、言語は、ゲゼルシャフトを構成する「外的規則」として、道徳、法、科学と同列に置かれる。そして、ゲゼルシャフトをなすにすぎない言語共同体によっては、ゲマインシャフトをなす民族の本質を説明できないと考えられているのである。この考えは、前述のように、言語をコミュニケーションの道具ないし手段ととらえる徹底した「言語=道具」観から生じた。つまり、バウアーは、共通の母語を話す人々がいかに内的に親密に結ばれた集団をなすか、いかに言語が民族の文化と生活様式を反映し、これらを表現するのみならず、人々の思考様式にまで影響を与えるものであるかを考えない。むしろ言語を純粋にコミュニケーションの手段ないし道具ととらえ、言語の音韻法則の側面を強調するのである。この考えは、むしろバウアー独自のものではない。むしろ、言語を総体的な精神生活との関連で考察せず、自然科学的な体系とみなし、言語の形態とくに音韻に研究の焦点をあてる当

時の言語学の一潮流から彼が学んだものであったように思える。

バウアーは、以上、当時の形式社会学および言語学に学びつつ、徹底的な「言語＝道具」観にたち、言語を民族の本質的規定からはずした。彼は、後述のように、運命共同体、交通共同体、性格共同体(自然共同体と文化共同体)、民族性格などの概念を用いて、とりわけ文化の側面から民族を規定した。そして、言語をこの民族文化のなかに含めなかったのである。言語は、民族の本質的規定の中心に置かれるかわりに、交通共同体と文化共同体を維持し、媒介する道具として位置づけられた。つまり、バウアーの民族規定にあって、確かに言語は無視されたのではなく、「第二の整序」手段として、民族のいわば「立体的」で歴史的な考察のなかでそれなりに重要な位置づけが与えられた。しかし、にもかかわらず、最後のところで言語は、民族の本質的規定の中心をなさなかった。その大きな理由は、バウアーの「言語＝道具」観にあったと言える。

ところで、この「言語＝道具」観は、バウアーのみならず、マルクス主義のなかに意外に根強くある考えである。カウツキーにしてもレーニンにしても、さらにスターリンにしても言語をもっぱらコミュニケーションの道具としてとらえる傾向があった。とりわけスターリンは、1950年に「言語学におけるマルクス主義について」という論文を書き、「言語は手段であり用具」であるという観点から、言語が歴史貫通的・階級中立的な性格をもち、土台の上になつ上部構造とみなすことはできないという見解を積極的に示した。そして、言語を「民族文化の一形態」と言う場合にも、言語が文化の「内容」を意味せず、単なる「形式」をなすにすぎないと述べたのである。³⁷⁾

このようにバウアーにしても、彼を批判したカウツキー、レーニン、スターリンにしても、「言語＝道具」観にたっていたのであるが、にもかかわらず両者のあいだで民族の定義に差異が生じたのは、いかなる理由からであろうか？この理由を説明するのは容易なことではない。しかし、ここで一応私なりの理解を示しておけば、やはり両者の民族観の相違が理由として指摘されなければならない。カウツキーやレーニンの場合、言語の相違(加えて地域の相違)というマテリアルにとらえられる側面から民族を規定しようとした。また、資本主義の経済的発展の結果として生じた近代的民族(国民)という表象において限定的に民族をとらえた。彼らは、資本主義においては一つの言語→一つの民族→一つの国家という単純な基準を想定し、民族国家を典型とみなしている。そして、バウアーとは逆に民族文化と民族意識の問題を軽視し、民族＝国民の範囲で民族の問題を考えた。彼らが、民族の接近・融合化ひいては解消という未来を容易に描いたのも、民族文化の根強さの理解を欠き(したがって民族語のもつ生命力にたいする理解を欠き)、民族の精神面での分析に立ち入るのを避け、マテリアルに理解される範囲で民族を考えるという姿勢があったからである。スターリンの場合、レーニンらと異なり、「文化の共通性のうちにあらわれる心理状態」を民族規定に入れることによって、民族にたいするより深い理解に達した。しか

し、その結果、スターリンの民族規定におけるバウアーとの折衷が指摘されるはめにおちいった。³⁸⁾バウアーの場合、民族の文化、性格、意識の問題に立ち入ることによって、オーソドックスなマルクス主義とは異なり、民族の本質についてより深い理解を示すにいたった。もちろんバウアーにしても、近代的民族を基準にして民族を考察する姿勢があった。が、彼の民族理論体系は、民族国家とのかかわりで民族をとらえるネーション論の範囲を越えて、民族を文化面からとらえるエスニシティ論に向けて開かれていたといえる。

(4) バウアーの言語観の若干の変化

バウアーは、1924年4月4日の日付がつけられた『民族問題』第2版序文において、言語の問題をふたたび取り上げている。この序文で、民族性格によって民族を規定する自己の見解が、当時のマルクス学派のあいだで甚だ不評をこうむったと述べ、とりわけ言語共同体による民族規定を掲げてバウアーを論難するカウツキーの批判に紙数の半分を裂いて答えている。それは、バウアーの見解をより鮮明に提示し、さらには言語観における若干の変化をも示している。それゆえ、多少繰り返しになるのを恐れずに、これを詳しく検討することにしたい。

バウアーは、第2版序文で、民族の規定において言語を無視したというカウツキーの批判を気にし、これに懇切に答えようとしている。つまり、彼は言語にたいする自分の考えをこう述べている。

運命共同体の分裂は、文化の差別化をもたらす。そして、この一般的・文化的差別化の一部分的現象が言語の差別化である。他方で、商品経済への移行とともに一つの統合化過程が生ずる。貨幣経済によって結ばれた新たな運命共同体は、文化の統合化をもたらす、それとともに言語の統合化をもたらす。種々の口語は、共通市場での交通によって互いに接近し、それによって一つの方言に結びつけられる。さらに貴族や都市ブルジョワ階級など農民の上になつた支配階級は、部族の限界を越えて交通し、文化共同体を形成する。この文化共同体は、方言の相違を克服した一つの言語共同体の形成を要求する。これら支配階級は、共通の文章語を形成する。資本主義は、諸部族を一つの文化共同体に統合する。人民大衆においても文化の統合化は、言語の統合化をとまなう。つまり、学校、官庁を通して共通文章語は、民衆語に侵入し、方言とまじわり、これらを接近させるのである。結論的に言えば、「言語共同体は、複雑な差別化そして統合化の産物である。……言語共同体は、文化共同体の一部分的現象であり、運命共同体の一産物にすぎない。」(S.61f)

バウアーは、第2版序文でも、やはり、運命共同体の分断化と統合化が言語共同体の差別化と統一化をもたらす、換言すれば、言語共同体が、運命共同体の一産物であると主張している。ただ、注意深くみると、ここで、これまでとは少し異なることも述べられてい

る。つまり、言語の差別化が「一般的・文化的差別化の一部分的現象」をなすとか、言語共同体が、「文化共同体の一部分的現象」であると述べられているのである。先に述べたように、バウアーは、これまで徹底した「言語＝道具」観にたっていた。これまで言語が交通の手段それに文化を媒介する手段であることを認めたが、言語が民族文化の一環をなし、内容をなすとは考えなかった。しかし、ここでは、彼は言語が民族文化の一内容をなす事実を認めるにいたっている。この見解の変化は、言語学の学習成果を引き合いに出して彼が民族と言語の関係を比較的詳しく論じているときに、いっそう明白に示される。

すなわち、バウアーによれば、近代言語学は、言語分岐の過程を描いた。つまり、いかに俗ラテン語から種々のロマンス語が生じたかを記述した。この過程で同じ音韻が種々の方向に変化した。この音韻変化は、諸言語の混合から一部説明されるが、それだけではない。労働のリズムは、言語のリズムに影響を及ぼす。海洋・漁業民族(Volk)や農民の民族それと工業労働者の民族では、発音習慣が異なる。この発音習慣の相違が、音韻変化をもたらした。たとえば、農民の民族より、商人の民族は、早いテンポで話す。言語共同体の言葉の音韻諸体のなかに過去の生活様式、職業労働、社会構成が反映する。「言語の差別化が民族(Volk)と民族を分かつとすれば、この差別化自身は、同根から生じた諸民族の生活様式、職業労働、社会構成の相違、したがって文化・歴史・運命の相違の結果である。」また、言語の差別化の後統合化に向かったとき、支配諸階級の発音習慣が言葉の音韻諸体を形成した。そして、学校、説教壇、官庁が人民大衆に文章語を示したとき、民族は、支配諸階級の発音習慣をも模倣したとののである。(S.61f)

バウアーは、このように、諸言語の音韻変化のなかに生活様式、職業労働、社会構成の相違が反映する事実、それに言語の統一化にあたって支配諸階級の発音習慣が音韻諸体を形成するにいたった経緯を指摘する。これについてさらに、バウアーは、レオ・ジョーダンの『言語と社会』³⁹⁾によりつつ、イギリスとフランス人の唇の動き、発音習慣の違いを事例にあげて、比較考察をおこなっている。

バウアーのまとめるところでは、イギリス人が話す際に唇を静かに動かし、あまり感情を表情に表さないのにたいして、フランス人の場合、唇を痙攣的に動かし、顔の表情を変えろという違いが、両者にある。この話し方の違いは、どうして生じたのだろうか。端的にいえば、英語が商人の言葉を範として形成されたのにたいして、フランス語がヴェルサイユの宮廷言葉を範として形成された事実から、違いが生じたといえる。

バウアーは、英語とフランス語の発音習慣の違いをこのように説明する。そして、以上の考察を踏まえて、次のように結論する。

「ここにわれわれは、言語そのものの中に、口の開き方、唇の動き、したがってまた発音の中にイギリス、フランスの両民族の精神的属性の違いを見いださないか？言語共同体そのもののなかに性格共同体が明かにされていないか？……両民族の文化的遺産の相違

は、両民族の精神的属性の相違を説明し、そしてこの精神的属性の相違は、話し方の相違に、したがって学問、芸術、法と同様に言語の相違においても表される。こうして、われわれにとって民族言語共同体は、民族性格共同体の表現諸形態の1つ、民族文化共同体の部分現象の1つ、民族運命共同体の産物の1つである。」(S.65f)

パウアーは、第2版序文で、以上のように民族と言語の関係を考察し、カウツキーの批判に改めて答えている。つまり、自分は、カウツキーのように民族が言語共同体であると言って満足できず、運命共同体、文化共同体から言語共同体の発生を説明し、文化共同体、性格共同体の特徴から個々の言語共同体の特徴を把握しなければならないと考えたと答えている。しかし、この答えは、『民族問題』の本論における言語の位置づけとは若干異なる。確かに、パウアーは、『民族問題』の本論(したがって第1版)のなかでも、運命共同体から言語共同体の発生を説明しようとし、この叙述にかなりのスペースを裂いている。しかし、そこでは、文化共同体、性格共同体の相違から個々の言語共同体の性格的な相違を説明するようなことはしていない。文化的遺産の相違、精神的属性の相違が言語の相違のなかにも反映されると説明するようなことはしていない。その理由は、既述のように、パウアーの徹底した「言語=道具」観にあった。この徹底した「言語=道具」観から、パウアーは、言語が文化を媒介する手段であることは認めたが、言語そのもののなかに民族文化が反映する事実を認めなかった。ところが、先にも述べたように、第2版序文では、言語は、民族文化の一部的現象として位置づけられている。つまり、言語の特徴のなかに民族文化の性格が色こく反映する事実を認めている。そして、この事実から、言語が民族文化共同体の一部的現象である、つまり一部をなすと認め、言語を文化共同体そのものに組み込んだ。それにたいして、以前には、言語共同体がゲゼルシャフトをなし、文化共同体(運命共同体)はゲマインシャフトをなすと区別していた。かかる観点から、言語は文化共同体に組み込まれず、単に文化共同体(運命共同体)を維持する道具をなすにすぎないと述べられていたのにすぎない。民族規定において、確かに言語は無視されたのではなかったとはいえ、交通共同体と文化共同体を維持する道具として周辺部分に配置されていたのである。民族規定における言語のこの位置づけは、われわれに、パウアーが言語の問題を重視し、力を入れてこれを説明した割には、民族規定を行なう肝心なときに言語がわき役に追いやられたという印象を与えた。

第2版序文では、小括して言う、「言語=道具」観が修正され、言語をコミュニケーションの道具とするだけでなく、民族の文化現象の1つとして積極的にとらえ、言語のなかに民族文化の性格が反映する事実を認める視点が打ち出されたと言える。パウアー自身は、言語観の若干の修正、そしてそこから民族規定における言語の位置づけを修正したことに明白には言及していない。その理由はわからないが、修正にあまり重要性を認めていなかったのか、あるいは修正の事実を表だって認めたくなかったのかも知れない。しかし、われ

われは、この修正を重視しないわけにはいかない。というのは、この修正によって、つまり、言語を文化共同体の一部に組み込むことによって、はじめて言語が民族規定の周辺部から中心部におかれるにいたったと理解されるからである。そして、そのことによって、バウアーの民族本質論がより完べきになり、カウツキーにはじまりレーニン、スターリンにいたる「正統」マルクス主義の民族本質論よりもはるかに優れた妥当性を発揮すると考えられるからである。したがって、バウアーが自己の見解の修正を明確にしなかったことは、その後のマルクス主義民族理論の展開にとって甚だ残念であったと言わざるをえない。

VI バウアー民族理論の意義と問題点—むすびにかえて—

小稿では、バウアーの民族本質論を細かく検討してきた。『民族問題』の構成にそって紹介し、バウアー民族理論のキーワードの1つ1つにそって細かに検討し、これらキーワードを組み立てた立体的構成図を提示した。そして、これまでバウアー批判が言語の取り扱いに集中してきたことから、とくに民族と言語の関係にかんするバウアーの考えについて力を入れて考察してきた。ここでは、これまでの紹介、検討、考察を踏まえて、バウアー民族本質論の特徴と意義そして問題点を総括的に示したい。

バウアー理論の特徴は、何と云っても、マルクス主義のなかではじめて包括的・統一体系的に民族の本質を考察したことにある。マルクス主義においては、民族概念の定義については、今日にいたるもなお、肯定的であれ否定的であれ、スターリンの見解が考察の基準とか出発点をなしている。既述のように、スターリンは、4つの要因の並列によって民族を規定した。今日スターリンのこの定義を参考にしつつ民族の説明に工夫をこらす試みがみられるが、不思議とスターリンの要因並列主義的な態度は改められていない。これは、複雑な現象である民族を規定するのにやむをえないやり方であるとみなされているせいかもしれない。確かにマルクス主義以外の民族の規定でも、言語、儀礼、生活慣習、宗教などの諸指標によって区分される文化的現象として民族をとらえる要因並列主義的傾向がある。スターリンによる定義にしても、要因とか特徴を並列する民族の理解の仕方は、非常に簡単でわかりやすい。それに比べてバウアーの民族規定は、それほどわかりやすいものではない。しかし、私は、単なる要因並列主義的な民族の理解を越えて、根本までさかのぼって統一的に民族を考察したバウアー理論に魅力を感じる。

バウアー民族理論の立体的構成について、ここでもう一度まとめておくと、バウアーの民族規定のエッセンスは、「運命共同体から生じた性格共同体」として民族を定義したところにみられる。バウアーの定義は、これまで、その深い意味をあまり省みることなく、解説抜きで引用されてきたにとどまる。運命共同体概念は、それがともなう暗いイメー

ジにおされてか、その厳密な意味を調べることさえされなかった。むしろ、関心はバウアーの民族性格概念に集まり、言語抜き地域抜きの民族規定を表すものとして、そのあいまいさを観念論的というレッテルで片づける傾向があった。それにたいして、バウアー民族理論のエッセンスを理解するためには、まず運命共同体を基底において考察する必要がある。運命共同体がバウアー民族理論の出発点をなす。それでは、運命共同体とは何か？運命共同体とは、「絶えざる交通、継続的相互作用における同じ運命の共同体験」をなす人々のゲマインシャフト、砕いて言えば、共に生き、共通の歴史を刻み、こうして共通の文化を形成し継承・発展させていく人々の集団である。運命共同体は、絶えざる交通(コミュニケーション)に基づくことに注目すれば、交通共同体をなしていると言える。交通共同体は、運命共同体と表裏一体の関係にあり、運命共同体の一側面を表している。交通共同体は、共通の言語を道具として成立する。また、運命共同体(交通共同体)の範囲を決める重要な要因は、地域の共通性である。このことから、バウアーにあっては、言語とか地域は、運命共同体を維持し、その範囲を決めるものとして、民族の「第二の整序」(バウアーの言葉を使用すれば)要因をなしている。運命共同体は、その歴史過程で、共通の身体的特徴に基づく自然共同体と共通の文化的・精神的特徴からなる文化共同体を生み出す。民族は、この自然共同体と文化共同体の統一として相対的性格共同体である。相対的というのは、この性格共同体が不変ではなく歴史的に変化していくという意味である。その際、「第二の整序」要因として、言語はさらに文化共同体を媒介し維持する手段である。(言語については、バウアーは、『民族問題』第2版序文において、文化共同体の1部分現象として、彼の民族規定の中心部に位置させるにいたっている。)民族は性格共同体であり、民族性格によって区分される。民族性格とは、遺伝によって規定された身体的特徴と文化によって規定された精神的特徴の総体である。その際文化とは広義の文化であり、法律、芸術、生活習慣、宗教、政治および経済生活等を内容としている。民族性格は、さらに、狭義においては、個人の「意思方向」、思考様式などを内容とする心理的現象である。これは、個人の性格の1つを形成することによって、個人を社会化された人間として民族に統合する。民族は、共通の心理的性格を有する個人の集合ともいうことができる。これら個々人は、他民族との接触の結果、民族意識と民族感情をいだくにいたる。

以上がバウアーの民族規定の立体的構成である。バウアーは、人種など身体的特徴を民族の規定要因の1つとして含めたが、歴史の進展において、文化的・精神的特徴が民族のますます重要な規定要因となると見ていた。彼にあっては、未来において身体的特徴の相違を越えた民族形成がありうるかどうかは、興味深い問題をなした。それはともあれ、バウアーは、おもに文化的現象として民族の問題を考えた。かかるバウアーの民族理論にたいしては、言語抜き地域ぬきの観念論的な民族規定という批判がこれまで投げかけられてきたが、これがいかに根も葉もない批判であったかは、もはや言うまでもない。

バウアーの民族本質論の第二の特徴は、歴史的観点から民族をとらえたことにある。バウアーは、マルクスの唯物史観を民族の問題の新しい領域で発展させる意図をみずから明らかにしている。彼は、「民族の発展は、生産様式と所有の歴史の反映である」と述べている。あるいは、「唯物史観は、1つの絶えざる進行過程——自然にたいする人間の闘争の諸条件、人間の生産諸力の変化、人間の労働関係の変化がその究極の駆動力をなす——、決して完成されない産物として民族を理解する」とも述べている。バウアーの歴史的視点は、とりわけドイツ民族の歴史の考察に端的に示されている。そこで彼は、ゲルマン原民族→移動と定住化、交通の途絶による分解→近代的民族の形成による再統合化というトリアーデを示している。バウアーじしんは、近代的民族への統合化の道筋をはじめ明らかにしたことを自分の主要な功績の1つとしてあげている。歴史的視点におけるバウアーの民族理論の大きな特徴は、近代的民族を民族の典型として考えるのみでなく、前近代的民族や社会主義的民族の存在をも認めたことにある。これは、重要な論点をなしている。レーニンやスターリンは、近代的民族を民族の典型とする観点から、民族そのものをブルジョワ的範疇、資本主義的範疇とみなした。そして、民族は将来、接近・融合化ひいては解消の道を歩むものと考えられていた。スターリンの場合、ロシア革命後のソ連の現実に対処するために、「社会主義的民族」なるものを改めて設定し、民族にはブルジョワ的民族と社会主義的民族の2つがあるとした。そして、民族の接近・融合・解消の命題を遠い未来に移し、つじつま合わせをおこなった。しかし、スターリンのこの措置はいかにもずさんであり、その後、ソ連に民族政策をめぐる動揺をもたらした。つまり、「社会主義的民族」を尊重する立場は、それなりに民族を優遇する政策に結びついた。他方で、民族の接近・融合・解消の命題にたてば、民族主義的要求を後ろ向きとみなし、新しいソヴェト人の形成を追求することに結びついた。一般的にいてレーニンは、民族をブルジョワ的範疇とみなし、民族の接近・融合・解消の立場にたっていたのであり、この立場から、民族の文化とか伝統保護そして組織強化を要求する政策をブルジョワ的民族主義とみなし、歴史の進歩にたいする反動を意味するものと決めつけた。彼にあっては、民族主義運動の意義が認められるのは、当該民族がブルジョワ民主主義革命を歴史の任務としているか、帝国主義にたいする植民地被抑圧民族の解放運動をめざしているか、のいずれかのケースにすぎなかった。要するにレーニンにあっては、歴史の進歩を担うものであるかどうか判断の基準をなしたのである。いずれにせよ民族主義な要求を掲げたり、民族運動に深入りすることはプロレタリアートの用件ではない。レーニンが、民族自決権を認めたのも、この権利を政治的分離・独立権に限定することによって、民族問題の解決を政治のレベルに限り、プロレタリアートを民族主義的の用件に深くかかわらせないためであった。そして、そうすることによって、階級闘争を妨げられることなく貫徹するためであった。スターリンが「社会主義的民族」を安易に認めたとき、彼はレーニンのこのような配慮をよく理解していなかった

のではなかろうか。レーニンとは異なり、バウアーの場合、民族を文化的現象にとらえ、しかも社会主義的民族の形成を認めることによって、民族文化の要求に深い理解を示すにいたった。彼は、排外主義への傾向をもつブルジョワ民族主義にたいして、社会的経済的差別の解消に基づく勤労諸階層の民族文化要求を内容とした進化的民族政策（プロレタリア的民族政策）を追求した。彼がいわゆる「文化的民族自治」を掲げたのも、民族的少数者の文化と伝統の要求をきめ細やかに配慮するためであった。このように、民族をブルジョワ的範疇とみるか否かで、民族の文化と伝統の要求にたいする対処の仕方も異なってくるのである。さらに、前近代的民族の存在の認識も重要である。この存在の認識は、ある民族がいつから正式に民族になったのかといった、時として多少無意味な論争を解決し、民族の歴史的理解を深めることになる。

われわれは、最後に、いわゆるネーションとエトノス（エスニック・グループ）の問題に言及しておく必要がある。この問題は、バウアー民族理論の意義と限界を示すものとなる。40)

まず言葉の問題から少し論じておくと、通例、民族に相当する英語は、ネーション(nation)である。しかし、このネーションは、辞書を調べると、国民とか国家という意味をも含意しており、はなはだ多義的に見える。また、民族に相当するものとして、ピープル(people、ドイツ語ではfolk Volk)という言葉もある。文化人類学などでは、民族に相当するものとして、エスニック・グループ(ethnic group)という言葉を使用している。

ネーションという言葉が、民族と国民の2つの意味を含意するのは、それなりの理由がある。つまり、歴史的に見ると、既述のように、ネーションは、近代に成立したイギリス人、フランス人、ドイツ人等を典型としている。つまり、近代における資本主義の成立過程で、地域市場が国内市場に統合され（資本主義経済は、広大な国内市場の形成を要求する）、それに並行して近代国家が形成されたとき、それと同時に国民統合化、換言すれば民族的諸集団の大民族への統合化の動きが生じた。バウアーは、資本主義における民族的統一の結果として生じたこの大民族（イギリス人、フランス人）を、近代的民族と呼んだ。そして、われわれは、通例、この近代的民族をネーションと呼んでいるのである。このような歴史的事情を背景にして、近代的民族を民族の典型とする立場から、レーニンやスターリンのように、民族を資本主義的範疇とする見方も生じたのである。

それはともあれ、イギリス人、フランス人という近代的民族は、近代国家イギリス、フランスのベースをなす。近代的民族を基礎としたこの近代国家のことを、通例、民族国家とか国民国家(nation state)と呼ぶ。そして、近代的民族と近代国家のこのような対応関係から、ネーションは、民族であると同時に国民であると両義的に捉えることができるのである。要するにネーションとは、国家形成民族ないし潜在的な国家形成民族と言え、かなり政治的な性格を有している。それにたいして、ピープルとかfolkは、政治的性格を

抜きさった民族、国民とは区別される民族それ自体と一応とらえることができるかも知れない。しかし、このような区別をあまり意識することなく用いる場合もある。

日本の場合、大部分が日本人からなり、在日朝鮮人、アイヌ民族等の少数民族を含んでいるとはいえ、「単一民族神話」が広く蔓延している。このような事情から、ネーションとしての民族に関する上記の説明は、割とよく理解されよう。しかし、ネーションとしての民族は、近代ヨーロッパを典型とする概念である。これにたいして、あまりにもヨーロッパに引きつけられた民族理解の仕方ではないかという疑問もある。つまり、アフリカとか東南アジアの事情を考えると、ネーションという言葉は、限界に突き当たるといのである。東南アジア、アフリカの諸国は、一時期ヨーロッパの植民地をなし、そのほとんどは、第二次大戦後に国家的独立をかちえたのである。とりわけアフリカについて言えば、世界地図を見るとすぐに気がつくことであるが、国境が直線によって区切られており、いささか人為的に見える。これは、ヨーロッパ旧宗主国による植民地の境界区分が国境として利用された結果であると考えられる。このような事情にうかがわれるように、旧植民地諸国の場合、その多くは、ヨーロッパの代表的な例のように、国民国家がネーションに対応しているということとはできない。そうではなく、旧植民地に住む諸部族が、ヨーロッパ諸国に抵抗して独立国家を形成したのであり、そこには統一的なネーションの形成はみられない。各部族はたいてい、それぞれ言語、文化が異なり、他の部族にたいして独立的存在をなしている。だから、旧植民地諸国では、独立した後に、政府が意識的に国民統合を推進せざるをえない立場におかれた。というのは、国民統合のなりゆきのいかんによっては、国家的基盤が揺らぎ、分裂の危機にさらされるからである。実際にインドでは、宗教的相違からインドとパキスタンへの分裂が生じ、さらにパキスタンからバングラディッシュの分離・独立が生じたのである。

この部族の問題を考える場合、そこでは、ヨーロッパのネーションのように、言語的・文化的な差異を解消し、民族統合にいたると必ずしもいえない。部族の言語的文化的独立性が根強く、したがって部族の独立的存在もたやすく解消するとはいえない。民族統合化というより、各部族の共存、共生、したがって部族間の調整がリアルな問題となり、相違する部族のあいだでいかに国家的な統一意思を形成するかがアクチュアルな問題となる。

それと、近年、もう一つ重要な問題が生じている。日本人にとっていささか意外なことであるが、同じフランス人のなかにも、バスク人、アルザス人あるいはブルトン人という民族的な集団が存在し、それぞれ独自の言語、すなわちアルザス語(ドイツ語)、ブルトン語、バスク語の権利など、民族的な権利の要求を強めているのである。彼らは、フランス人というネーションのアイデンティティと並んで、独自の民族的集団としてのアイデンティティを強めている。(いわゆるダブル・アイデンティティの問題。)これは、とりわけEC統合化の進展によって国家主権の比重が若干低下するにともない、国家によって抑え

られていた地域の民族的諸集団が権利要求を強めるにいたったという事情も背景としてかかえている。これらの動きは、旧ソ連、東欧などにおける独立国家の形成要求ないし運動を内容とする、いわゆるナショナリズムにたいして、スモール・ナショナリズムないし「地域＝民族主義」、エスニック・リバイバルなどと呼ばれている。

東南アジア、アフリカにおける部族、さらにフランスにおけるブルトン人などの民族的集団の問題を考えるにあたって、ネーションとしての民族概念の限界が意識される。これらも、広い意味での民族と考える必要がある。そしてこれらを表す概念として、エトノスとかエスニック・グループという言葉が用いられる。日本語では、民族的集団と訳すべきか。このエスニック・グループという言葉は、人種対立等に悩むアメリカの社会的関係を表す上でも有効であるとされている。

問題は、ネーションとしての民族とエスニック・グループとしての民族の関係である。これまで歴史学とか社会科学のなかには、ネーションを基準とし、部族とか民族的諸集団をネーション形成にいたる前段階と考える傾向もあった。このような観点からすれば、エスニック・グループは、ネーションにたいして、より低次の下位概念として考えられる。しかし、エスニック・グループは、必ずしもネーション形成に向かうとも限らず、また同じネーションのなかで存在する場合もある。したがって、ネーションへと発展解消していく単なる下位概念におさまらない独自の意味をもっていると考えられるのである。結論的にいえば、われわれは、民族を考える場合、近代的民族を典型的な内容とするネーションと並んで、エスニック・グループの独自の意義を理解し、この両者を掲げることによって、現代における複雑な民族の問題に取り組まなければならないのである。

オットー・バウアーの場合、彼にしても、レーニンやスターリンと同様に近代ヨーロッパのネーションすなわち近代的民族を典型とする考えがあった。前近代的民族は、近代的民族への民族統合化の前段階をなし、社会主義的民族は、近代的民族における民族統合化の完成として形成される。バウアーにあっては、地域的特殊化をたどる農民文化共同体の存在は、それほど重視されなかった。むしろ、それは近代的民族へと統合されるべき存在であったのである。言語の問題にしても、バウアーが重視したのは、統一文章語の形成であり、彼は方言の存在についてはあまり重視しなかった。したがって、この限りでは、バウアーにエトノスとかエスニック・グループの存在とかダブル・アイデンティティの問題をとらえる意識がなかったと言える。しかし、運命共同体にかんする考察のところで触れたが、民族の基礎をなす運命共同体と区別することが困難なより狭い運命共同体の存在を指摘している。つまり、ドイツ人におけるバイエルン人とかザクセン人、チロル人の存在である。これらについてバウアーは、どう説明したのか？バウアーによれば、バイエルン人とかザクセン人は、ゲルマン原民族の分解のなかで生じたゲルマン諸部族の差別化・特殊化過程の産物である。近代的民族の形成に向かうドイツ人への民族統合化の過程で、こ

れら小運命共同体も統合化の道を歩んだが、完全に解消されたわけではなかった。ドイツ人の運命共同体のなかでの小運命共同体として残存したのである。バウアーは、これら小運命共同体の残存に、ドイツ人への統合化がまだその過程にある事実を確認する。そして、他方では、これら小運命共同体が、何らかの形で独立化の道を歩むならば、それぞれ独立の民族の形成にむかう可能性も宿している事実も指摘したのである。この指摘は重要である。これは、バウアーの理論のなかに、フランス人のなかのブルトン人の存在など今日のいわゆるダブル・アイデンティティやエスニック・グループの問題の考察に進む視点があった事実を示している。そして、彼の見解は、ネイションとエスニック・グループとの関係を考える上での1つの手がかりを提示しているときえ言える。つまり、バウアーによれば、小運命共同体の独立性が強い場合、いわゆるエスニック・グループは独立の民族形成への傾向をもつのであり、これらを含む国家の国民統合への努力に強力に抵抗する存在となる。また、いわゆるダブル・アイデンティティの問題にしても、これは、1つの民族運命共同体に包括され、国民統合の作用に服しながら、まだ統合化の中間的段階にとどまり、小運命共同体が残存し、エスニック・グループとしてのアイデンティティを失わないケースとして想定できる。これらのエスニック・グループは、小運命共同体の独立性を失うにしたがい、民族全体に完全に統合化されてしまう。あるいは、逆に小運命共同体としての独立性を強めるならば、独自の民族を形成する可能性をまだ有している。これらエスニック・グループは、歴史過程における中間的存在であり、上記のどちらの作用が強いかで、その将来のあり方が規定されるのである。つまり不安定な存在なのである。これらのエスニック・グループがみずからのアイデンティティを失わないために相当な努力が必要なのも、こうした理由からである。また、国家の方としても、これらのエスニック・グループの存在は国民統合の未完を示す事実をなしている。これにたいして、強引に国民統合を押し進めるか、あるいはエスニック・グループを保護するかは、1つは力関係により、1つは国家の政策理念のあり方にかかっている。このように考えるならば、バウアーの民族理論は、近代的民族を典型とし、バウアー自身はエスニック・グループの問題をあまり重視していなかったとしても、ネイションとエスニック・グループの今日の問題に答える1つの視点を有していたと言える。もちろんそれはあくまでも1つの視点である。つまりヨーロッパの国民国家におけるダブル・アイデンティティのケースに答える1視点だが、国民統合化を課題としているアフリカ、東南アジアなどのケースについては、もっと別の視点が必要とされよう。

今日的な関心から言えば、バウアーの民族理論は、文化的現象として民族を様々な面から統一的・立体的にとらえる視角を提示しており、この点でも、誤まった理論とか陳腐化した理論として片づけることができない。複雑であいまいな存在である民族は、諸要因の並列でしか特徴づけることができないのであろうか？民族は「想像上の共同体」をなすに

すぎないのであろうか？あるいは、バウアーのように民族の統一的理解を可能にするような本質的・根本的なものがそこにあるのであろうか？これについての答えは、今後の研究を待つしかない。しかし、少なくとも、マルクス主義について今言えることは、第一に、将来民族が融合・同化に向かうという決めつけを撤回すること、第二に、言語、地域といったマテリアルにとらえられる特徴を中心にすえるのではなく、歴史・文化および心理的現象という多少あいまいな領域に踏み込んだ形で「文化共同体」として包括的に民族をとらえる視点を形成することであると言える。

注

- 1) 旧ソ連の民族問題については、高橋清治『民族問題とペレストロイカ』平凡社、1990年、エレヌ・カレル＝ダンコース『民族の栄光—ソビエト帝国の終焉』上、下、藤原書店、1991年、佐藤信夫『ソ連解体と民族問題』現代書院、1992年を参照。
- 2) 世界の民族問題については、宮島喬『ひとつのヨーロッパいくつものヨーロッパ』東京大学出版会、1992年、山内昌之他編『入門世界の民族問題』日本経済新聞社、1991年、西島建男『民族問題とは何か』朝日選書、1992年を参照。
- 3) スターリン「マルクス主義と民族問題」(スターリン全集、第2巻、大月書店。)
- 4) 同上、331頁以下。
- 5) 同上、333頁以下。
- 6) たとえば、阪東宏「歴史における民族の形成—その規模と意味」(『歴史学研究』1975年別冊特集、『歴史の方法と民族』青木書店、1985年所収)、拙稿「O.バウアー『民族問題と社会民主党』の理論構成について」(『金沢大学経済論集』第21号、1984年3月)、同「マルクス主義と民族問題—オットー・バウアー民族理論の再評価」(『情況』1992年1・2月合併特大号)、丸山敬一『マルクス主義と民族自決権』信山社、1989年。
- 7) Karl Kautsky, Nationalität und Internationalität, in: *Die Neue Zeit*, Ergänzungshefte, 1908, S.6. なお、カウツキーのこの論文を取り上げた研究として、相田慎一「カウツキーの民族理論—『民族性と国際性』(1908年)を中心に」(『立教経済学研究』第44巻第3号、1991年)がある。
- 8) Ebenda.
- 9) 田中克彦『言語からみた民族と国家』同時代ライブラリー81、岩波書店、1991年のIII。
- 10) レーニン『民族問題ノート』村田陽一他訳、大月書店、1977年、51、62頁。
- 11) 『民族問題』全体の紹介は、拙稿「<要約紹介>オットー・バウアー著『民族問題と社会民主党』(1907年)」(『金沢大学教養部論集・人文科学篇』22-1、1984年)を参照。
- 12) たとえば、阪東前掲書、53頁。
- 13) J.ブラウンタール『社会主義への第三の道』拙訳、梓出版社、1990年、39頁。
- 14) Karl Kautsky, a.a.O., S.10f.
- 15) 1877年の論文「近代の民族性」(Die moderne Nationalität, in: *Die Neue Zeit*, Jg.5, 1877)において、カウツキーは、すでにゲルマン原民族説と統一起源説の存在の否定に結びつく見解を示していた(S.393)。したがって、バウアーは、カウツキーのこの見解をすでに承知の上で、ゲルマン原民族説を提起したものと見られる。
- 16) たとえば、スターリン「民族問題とレーニン主義」(スターリン全集、第11巻)の二を参照。
- 17) 種族と民族との中間形態として民俗集団(ナロードノスチ、ナショナルリティ)を設定する阪東宏の民族形成論は、この延長線上にあると考えられる(同氏前掲書、55頁以下)。
- 18) 前近代的民族の存在を否定するマルクス主義の伝統的見解にたいして、太田秀通氏は、「近代的民

族とは異なるが、やはり民族的一体感を生み出す集団としての民族は前近代にも存在した」とあえて主張している（『歴史における階級・国家・民族(1)—前近代』<永原慶二他篇『講座・史的唯物論と現代』3、青木書店、1978年、第1部のI>53頁）。

- 19) ローザ・ルクセンブルク『民族問題と自治』（1908—09年）加藤一夫他訳、論創社、1984年、32頁
- 20) レーニン「民族問題における批判的覚書」（『民族問題における批判的覚書他』国民文庫）71頁以下。
- 21) スターリン「マルクス主義と民族問題」（前掲）、337頁。
- 22) スターリン「レーニン主義と民族問題」（前掲）、372頁以下。
- 23) スターリン「マルクス主義と民族問題」、345頁。
- 24) 同上、332頁。
- 25) 念のために、『民族問題』第2版の原文にあたったが、この箇所について全集版にたいして特に違いは認められなかった（in: *Marx-Studien*, Bd.2, 2. Auflage, Wien 1924, Unveränderter Neudruck, Verlag Detlev Auvermann KG, Glashütten im Taunus 1971, S.135.）。
- 26) たとえば、中野徹三「日本共産党はどこへ行くのか III 東欧社会主義の終幕とわれわれの責務」（『窓』6、1990年12月）205頁、黒滝正昭「民族問題と国家」（後藤洋他篇『社会科学の世界』梓出版社、1992年）144頁。
- 27) Karl Kautsky, Nationalität und Internationalität, a.a.O., S.3.
- 28) Otto Bauer, Bemerkungen zur Nationalitätenfrage, in: *Die Neue Zeit*, Jg.26, Bd.1, S.799.
- 29) Ebenda, S.793.
- 30) Ebenda, S.799.
- 31) スターリン「マルクス主義と民族問題」（前掲）、331頁。
- 32) バウアーは、J.ノイマンのまとめに基づいて述べている。（J. Neumann, *Volk und Nation*, Leipzig, 1888, S.54.）
- 33) ユダヤ人を民族とみない考えは、その後、ソ連におけるユダヤ人の抑圧的な取り扱いに結びついたと言える。
- 34) Otto Bauer, Bemerkungen……, a.a.O., S.794.
- 35) Ebenda, S.795.
- 36) Ebenda.
- 37) スターリン「言語学におけるマルクス主義について」（スターリン戦後著作集、大月書店、1954年）、149頁。
- 38) たとえば、丸山敬一「マルクス主義と民族自決権」（前掲）、219頁。
- 39) Jordan, *Sprache und Gesellschaft. Hauptprobleme der Soziologie*. Erinnerungsgabe für Max Weber. I., Leipzig 1923.
- 40) この問題に関する研究として、たとえば山影進「アジアにおける国民統合問題——『国民統合の政治学』序説」（平野健一郎他編『アジアにおける国民統合——歴史・文化・国際関係』東京大学出版会、1988年、第1章）がある。

[後書き]

小稿は、1992年度の文部省科学研究費補助金（一般研究C）に基づく研究の一部を発表するものである。