

セゼールとモース——脱植民地期の 黒人知識人と人類学の対話

佐久間 寛

関連年表¹⁾

年	セゼールとモース	主要な出来事
1870		普仏戦争。第二帝政崩壊、共和制宣言（第三共和制）
1872	モース生まれる。両親はユダヤ教徒。自身は後に棄教。	
1913	セゼール生まれる。父は租税の監査係、母は専業主婦。	
1914		第一次大戦はじまる（モース従軍）。
1917		ロシア革命（2月革命、10月革命）。
1925	モース、「贈与論」	
1929	3月、モース、「文明：要素と形式」	10月、世界恐慌はじまる。
1931	セゼール、パリ到着。	ドゥメール、大統領に当選。翌32年パリにて暗殺される。
1938	セゼール、『帰郷ノート』。	
1939	セゼール、マルティニックへ出発。	第二次大戦はじまる。
1940	モース、ユダヤ系という理由で公職から追放される。	第三共和制崩壊。ヴィシー政権成立。
1945	セゼール、フォール＝ド＝フランス市長、および憲法制定国民議会の共産党系議員として選出。	
1946		第四共和制発足。
1950	モース死去。『社会学と人類学』（序文レヴィ＝ストロース）。 セゼール、『植民地主義論』（共産党系の出版社より刊行）。	
1953		スターリン死去（セゼール葬儀に参列）。
1955	セゼール、決定版『植民地主義論』（プレザンス・アフリケーヌ社より刊行）。	4月、アジア・アフリカ（バンドン）会議。
1956	9月、セゼール、「文化と植民地支配」。 10月、セゼール、「モーリス・トレーズへの手紙」『帰郷ノート』（プレザンス・アフリケーヌ社版）	2月、フルシチョフによるスターリン批判。 10月、ハンガリー動乱。
1958	セゼールを党首にマルティニック進歩党結成。	第五共和制発足。 レヴィ＝ストロース、『構造人類学』。
1960		「アフリカの年」。
1968	セゼール、グアドループ民族連合グループ裁判で証言。 モース、『著作集』刊行開始。	パリ5月革命。
2008	セゼール、死去。	

1. はじめに

マルセル・モースは、『贈与論』で著名なフランスの人類学者・社会学者である²⁾。1872年ヴォージュ県エピナルに生まれ、1950年パリで没した。母方の叔父でもあるデュルケームの社会学を発展的に継承したこと、また、レヴィ＝ストロースによって構造主義の祖のひとりと位置づけられたことでよく知られる。もっとも、1990年代に入ってから人類学者・社会学者というより社会主義者・協同組合主義者としてのモース——「異貌のモース」——への関心が高まったことに窺えるように³⁾、彼の思想には前世代にも後世代にも還元しきれぬ独特の奥行きがある。とはいえ、カリブ文化研究の特集に連なる本稿で着目したいのは、モース思想そのものではない。

アフリカ植民地の独立を間近に控えた1956年のパリで「第一回黒人作家・芸術家国際会議 *Le 1er Congrès International des Écrivains et Artistes Noirs*」が開催された。このなかで、モース思想を糧に自らの政治思想を打ち出したマルティニック出身の詩人・政治家がいた。エメ・セゼールである。

本稿の主題は、第一回黒人作家・芸術家国際会議での発表原稿「文化と植民地支配 *Culture et colonisation*」⁴⁾の考察を通じて、脱植民地期の一黒人知識人セゼールがモース思想をどのように読解し、自身の思想へ織り込んで見せたかを明らかにすることである。

この試みには、セゼールの思想における人類学の影響を再考するという目的がある。

セゼールがネグリチュード思想の形成過程において——戦間期パリを生きた他の黒人知識人と同じように——人類学という新興の学問から少なからぬ影響を受けていたこと、とりわけ『帰郷ノート』をはじめとする作品にはドイツの人類学者レオ・フロベニウスの『アフリカ文明史』⁵⁾の影響が随所に見られることは、これまでもたびたび指摘されてきた⁶⁾。とはいえセゼールは、人類学にたいしてつねに肯定的なスタンスをとっていたわけではない。そのことをよく示しているのが『植民地主義論』である。

『植民地主義論』では、紙幅の少なからぬ部分を割いてロジェ・カイヨワの議論が批判されている⁷⁾。批判されているのは、一見「未開」に好意的であるかのようにも見えるカイヨワの議論が、実のところ西欧の優位性を絶対化する独善的な寛容さに裏打ちされている点である⁸⁾。また『植民地主義論』には「形而上学的ドゴン屋の民族学者」⁹⁾という表現が登場する。この「民族学者(=人類学者)」とは、現マリ共和国でドゴン族の調査研究を行ったマルセル・グリオールを指すが、セゼールによれば、グリオールのようなアフリカの諸文化に精通した人類学者であろうと、「西欧ブルジョワ社会の防御のための分業システムの中で自らの役割を果たしながら、[・・・]「進歩」の諸力を解体しようとしている」限りにおいて、「サディスティックな植民地総督」、「鞭を振り回す入植者」、「愚かさでドルまみれの甲状腺腫病みのアカデミー会員」と大過はないのである。

人類学的な知と植民地主義的な権力構造の連関をめぐるセゼールの批判は、1980年代以降の人文社会諸科学で巻き起こるポストコロニアル批評の論点を先取りしていたかのように見えなくもない¹⁰⁾。その当否はひとまずおくにせよ、ここでまず確認しておく必要があるのは、『植民地主義論』の6年後に公となる「文化と植民地支配」においても、こうしたセゼールのスタンスは一貫しているという点である。詳しくは後述するように、そこでは同時代の人類学者が名

指して批判されている。ところがセゼールは、まさにその一方で彼ら／彼女らに先行する世代の人類学者モースの議論に着目している。セゼールは原典を記載しているわけではないが、「文化と植民地支配」で引用されているのは、『贈与論』をはじめとしたモースの代表作ではない。彼がある国際会議で講演した際の原稿「文明：要素と形態 *Les Civilisations: éléments et formes*」（以下「文明」と略記）¹¹⁾ である。

セゼールがパリに到着したのは、モースがこの講演をおこなった3年後である（関連年表参照）。ふたりのあいだに直接的な交流があった形跡はなく¹²⁾、また「文化と植民地支配」における明示的な参照もごく限られている。しかしモースの「文明」にてらしてみると、このテキストは「文化と植民地支配」を根底から支えるような働きをしていること、しかもこの働きはセゼールの文化的かつ政治的な課題と関わっていたことが窺える。

セゼールの思想と人類学との間には、全面的受容でも全面的否定でもない張り詰めた関係があった。だが、この緊張した関係こそが、ネグリチュードと呼ばれるセゼールの思想の形成と展開においては重要な意味を持っていたのではないか。本稿では、「文化と植民地支配」におけるモース読解の痕跡を辿りなおし、これまで見過ごされがちだったセゼール思想と人類学の豊かな緊張関係の一端を明らかにしてみたい。

2. 「文化と植民地支配」の概要

まず、「文化と植民地支配」の概要を整理しておこう。セゼールの議論はいくつかの問題提起というかたちをとって進行する。このことに注目すると要点は以下3つの問いとの関連でまとめることができる。

第一に、「国民文化 *culture nationale*」を越えた黒人文化、つまり「ニグロ・アフリカ文明 *Civilisation négro-africaine*」を語ることは可能かという問いがある。これは、アフリカ、カリブ、南北アメリカの黒人知識人——セネガルの初代大統領となるレオポルド・セダール・サンゴール、アルジェリアの独立闘争に身を投じるフランツ・ファノン、アメリカ合衆国出身の作家リチャード・ライトなど——が一堂に会した黒人作家・芸術家国際会議にいかなる意義があるのかという点とも密接にかかわる問いであった。結論だけいえば、セゼールはそれが可能、しかも「社会的かつ科学的」¹³⁾ に可能だと述べている。

第二に、政治的問題を無視してニグロ・アフリカ文明を語ることは可能かという問いがある。彼によるとそれは不可能である。というのも、文明とは、「社会的機能が共同的に連動する一全体 *un ensemble coordonné de fonctions sociales*」¹⁴⁾ であり、ここからここまでが政治の領域で、そこからあそこまでが文化の領域などとは裁断しえないからである。

ところが第三に、この文明を生きる人々はいかなる政治状況におかれているかという問いがある。答えは、植民地状況である。セゼールによれば、独立前だったアフリカ諸国はもちろん、独立国ハイチ、そしてアメリカ合衆国の黒人さえもが、植民地状況を生きている。こうした状況下にある以上、偽りの善意のもとで研究者や政治家がなんと云おうと、「植民地化された社会の文明には、いずれ死がもたらされる」¹⁵⁾。

これをふまえてセゼールが最後に問うのは、では植民地状況の苛烈な現実を前にして黒人の

文化人たるわれわれは何をすべきかという点である。この問いの答えには後で打ちかえることにしたい。以上が「文化と植民地支配」の概要である。

とあるセゼールのアンソロジーの表現によるなら、「文化と植民地支配」とは、「黒人民衆の文化問題は、それがおかれている政治状況、植民地支配によって特徴づけられた政治状況から切り離して考察しえないことが明らかにされている」¹⁶⁾ テキストである。それだけに確認しておく必要があるのは、このテキスト自体がおかれていた独特の政治状況である。

第一にそれは、アジア・アフリカ会議（バンドン会議）の翌年におこなわれた講演である。アジア・アフリカの各国代表者が参加して、東でも西でもない第三世界の連帯という方針を打ち出したこの会議については、セゼール自身もそれが「単なる政治的事件」ではなく「第一級の文化的事件」¹⁷⁾ だったと直接言及している。

第二にこの講演は、フルシチョフのスターリン批判の直後、東側諸国の「盟主」であったソヴェト社会主義共和国連邦の虚像があらわたとなった直後になされている。この出来事が、セゼールにとって政治的にも思想的・文化的にもどれだけ重い課題となっていたかという点は、経済的下部構造が文化をはじめとした上部構造を機械的に決定するというスターリン主義的公準の批判として、「文化と植民地支配」のなかにあらわれている¹⁸⁾。

つまり、「文化と植民地支配」のセゼールは、スターリン主義的なマルクス思想に代えて、黒人の文化的かつ政治的な連帯を可能にするあらたな展望を拓こうとするセゼールだった。その展望を拓くための「社会学的かつ科学的」な根拠として彼が依ったのが、マルセル・モースの「文明」だったのである。

3. 「文明」の概要

そもそもモースの「文明」というテキストは、それ自体が「文明——語彙と理念」という主題の下で1929年に組織された国際会議の講演原稿である。モース以外にも、社会学者アンリ・ベールやアナール学派歴史学の創設者リュシアン・フェーヴルなど、錚々たる研究者が参加し、各々が文明をめぐる自説を展開していた。

モースは自らの講演のなかで、「文明」に次の定義を与えている。すなわち、「十分に広大な領土の上に広がった、十分に数が多く、十分に規模の大きい諸現象の一全体」という定義である¹⁹⁾。この一見とらえどころのない定義には、文明をめぐる複雑な思考が編み込まれている²⁰⁾。思いきった要約を試みるなら、論点はおおよそ4点にまとめられる。

第一にモースは、文明とよばれるものをかなり根本的な次元からとらえなおそうと試みている。彼によれば文明とは、理念や思想であるという以上に、「所与の社会に関する社会的現象 *phénomènes sociaux*」である²¹⁾。ただし、それは一社会に限定される現象ではない。むしろ一社会をこえる現象、「間ナシオンの *internationaux*」²²⁾ かつ「超ナシオンの *extranationaux*」な現象である。モースの語用における「ナシオン」とは、アメリカやアフリカの「部族」と言われている集団と、フランス人やイギリス人といった「国民」と言われている集団を共示する語であるが²³⁾、このような意味で文明が「間ナシオンの＝インターナショナル」な現象だとすると、逆にいえば、たとえばフランス社会はヨーロッパ文明のなかにあるというように、一社会の特

異性・個性は、よりおおきな文明のなかにおかれていることになる。したがって社会は、「文明の基底の上に創造される」²⁴⁾。それだけに、たとえ所与の社会がある文明から「長きにわたって切り離された後でさえ、文明の痕跡は深淵で単一的なものとして残ろうる」。

第二にモースは、こうした時間的持続性をもつ文明を基礎づけるために、固有の「型 *type*」あるいは「形式 *forme*」²⁵⁾ という概念を導入する。文明は、政治組織、経済体制、さらには文学、建築物、音楽、ファッションなどさまざまな要素から構成されるが、そうした要素の構成には、単一の要素をこえた型あるいは形式があるというのである。そしてこの点からとくに注目されているのが、「(文化) 借用 *emprunt*」²⁶⁾ という現象である。借用理論は文化要素の伝播をめぐる歴史民族学研究のなかで注目されてきた現象——仏教徒がクリスマスを祝う姿を思い浮かべればわかりやすい——であるが、モースは、この現象をめくり、借用されるのがある型に限定されること、たとえ有益であっても他の型の借用は拒まれること、つまり借用とは「選択 *choix*」の結果であることを主張している。

これらの点をふまえて第三にモースは、文明が無際限に広がるのではなく、固有の型によって「境界 *limite*」づけられていること、いいかえるなら文明には有限の「領域 *aire*」があることを指摘する²⁷⁾。文明の境界は特定の型の選択にもとづくという意味で「恣意的 *arbitraire*」であるが、ただしこうした選択が個人以上の水準でなされる以上、文明は「集団的な意思 *volonté collective*」の所産²⁸⁾ であるとモースはいう。

第四にモースは、このように明確な境界を備えた現象として理解されるからには、文明が本質的に複数的な現象であると主張する。人類がひとつの社会とならない限り、つねにそこには、ヨーロッパ文明なり、アフリカ文明なりといった複数の文明がある。したがって、「単数で大文字の文明」、たとえば西欧が植民地化を正当化するためにもちいた「文明化の使命」といった意味での文明とは、為政者や知識人が「自己弁護の題材」²⁹⁾ として捏造したイデオロギーにすぎないと退けられる。以上がモースの「文明」の概要である。

4. 「文明」の背景

セゼールがモースの「文明」といかなる対話を試みたかという点をよりよく理解するためには、そのコンテキストを参照しておくことが不可欠である。

くりかえせば「文明」というテキストは、文明という語彙と理念の学際的な検討を目的とする国際会議の講演原稿である。1920年代の末という時点で文明なるものが概念のレベルから問いなおされたことには、第一次大戦という経験を経て、西欧文明の普遍性にたいする信念が根底から揺らいだという経緯がある。セゼールも引用しているドイツの保守思想家の言葉によるなら³⁰⁾、当時の西欧ではこの文明の「没落」が強く意識されていたのである。

もっとも「狂乱の時代」とよばれた1920年代のフランスは好景気にわいた時代でもあり、ジャズやアール・ネーグルなどといった黒人文化の受容がはじまった時代でもあった。1929年には大恐慌がはじまり、世界は第二次大戦へと転がり落ちていくわけであるが、モースの講演はその直前におこなわれていたためか、どこか諸文明の先行きを楽観視していた節はある。ただし、この時点からすでに強く意識されていた問題がある。ナショナリズムである。文明の要素がナ

ショナルな暴力、ナショナルな傲慢へと変化することを懸念するモースにとっては³¹⁾、だからこそ文明を「間ナシオンの（インターナショナル）」なものと位置づけたうえで、そのなかにナシオン（ネイション）をおきなおす必要があったにちがいない。

このモースの懸念の予兆ともいえる出来事は、講演がおこなわれた会議のなかですでに起きている。ある参加者から、「西欧文明は、野蛮な民族に物質的に勝利している」³²⁾との発言があり、これに対してモースは、「西欧文明はあまりに傲慢で、過去の発明やアジア文明の偉大さを認めない」³³⁾と応じているのである。発言者は、この会議の2年後にフランス大統領に就任し、任期1年を全うする前に暗殺された政治家ポール・ドゥメールである。その7年後にモースもまた、ドイツ占領下のパリで公職を追放される。ユダヤ系という理由からである。自身の危機感が正しかったことを、彼はいわば身をもって証してしまったのであり、さればこそ「文明」というテキストには、西欧中心主義批判、相対主義的立場が鮮明にあらわているといえるのかもしれない。

しかしである。ここで第二次大戦後のパリへと論をもどしたいのであるが、素朴に考えてみたばあい、セゼールが「文化と植民地支配」のなかでモースの「文明」を参照していることは、いささか奇妙なのである。なるほど「文明」のなかにみとめられる西欧中心主義批判や文化相対主義的認識は、セゼールの反植民地主義の思想と適合的であるかのようにみえる。しかしそれらは同時代の民族学・文化人類学には多かれ少なかれ共有されていたものである。むしろ先述の通りセゼールは、非西欧世界の文化を尊重しているかにみえる人類学者の偽善がいかに植民地主義を支えているかという点を、『植民地主義論』以来批判していた。その批判の鋭さは「文化と植民地支配」でも一貫しており、たとえばアメリカの文化人類学者M. ミードの一見「善意」に満ちた議論は、『「被植民者の精神的健康」に危険を及ぼさないように、現地の文明の体内に植民地支配者の文化要素を取り込めるような植民地支配がある」という前提にたっていると批判されている³⁴⁾。モースの「文明」がこの批判に耐えうる強度を有していたとはにわかには結論しがたい。

それだけではない。モースはこの講演のなかで、資本主義・世界市場の拡大が単数の文明を現実につくりだす可能性があることを論じている³⁵⁾。いわゆる「資本の文明化作用」を肯定するかのごときこの種の議論は、「文化と植民地支配」のセゼールの立場と決定的に相容れない。にもかかわらずセゼールは、このテキストに可能性をみだし、それを自らのものにしようとしていた。どういうことか。

5. セゼールによる「文明」読解

セゼールは「文化と植民地支配」においてモースの「文明」を、最初は繊細に、それから大胆に読みなおしていく。第一にセゼールは、「十分に広大な領土の上に広がった、十分に数が多く、十分に規模の大きい諸現象の一全体」という先にみたモースによる文明の定義を参照したうえで、次のように述べる。「このこと〔モースの文明の定義〕もふまえてつぎのことが引きだされます。文明は普遍性に向かう傾向があり、文化は個別性に向かう傾向があるのです。〔…〕文明と文化が同じひとつの現実のふたつの側面を定義していることを意味します」³⁶⁾。

あらかじめ断っておけば、セゼールが明示的にモースの「文明」を引証しているのは——それとて参考文献として「文明」が挙げられているわけではないが——、この一箇所のみである。とはいえここでむしろ注意したいのは、上記の一文でセゼールが、モースの言う「社会」を「文化」ととらえなおすことで、個別的な「文化」からは区別される形で普遍的な「文明」が成り立ちうるという見解を打ち出しているという点である。こうして彼は、「国民文化」という個性を越えて普遍的な「ニグロ・アフリカ文明」を構想することは可能かという先に見た問いに、ひとまず肯定的な答えを与えるのである。

第二にセゼールは、モースが注目した文化借用という問題を、植民地支配というコンテキストでとらえなおす。セゼールによれば、「被植民者に供される文化的諸要素が選別されたものであることは、物理法則の結果」³⁷⁾ではない。それは、「政治的決定による結果なのであり、植民地支配者が意思する政策の帰結」である。というのも「外来的要素が自分のものになり、自分の存在のなかに入り込んだのは、それを私が自分の思うようにできるから」であるが、「この弁証法の操作が、被植民者には拒絶されている」³⁸⁾からである。

モースは文化借用を集団的意思による選択の結果とみなしたが、セゼールによると、植民地支配下においては、この選択する意思そのものが植民地支配者に奪われている。こうした状況でおこなわれる文化借用を、セゼールは人類学者マリノフスキーの議論を借りて、「選択的贈与 *selective giving*」³⁹⁾と再概念化する。この場合の「選択」する者とは、いうまでもなく植民地支配者である。植民地住民は、彼らに許される限りにおいて「借用」できるにすぎない。したがってセゼールの解釈によると選択的贈与とは、たとえばミードが暗に想定していた幸福な文化接触などとは異なり、異文化間の相互借用ではない。それは一方の選択する意思が奪われている状況で生じる文化的混淆であり、文明を境界づけるような現象ではないのである。

ではニグロ・アフリカ文明に固有の境界などないのか。そうではない。セゼールの思想が独自の跳躍をとげるのはこの点である。たしかにこの文明に文化借用をめぐる画定される境界はない。しかし、「われわれは選択に迫られている」とセゼールはいう⁴⁰⁾。「選択せよ」。西欧文明を受け入れて「忠誠と後進性を選ぶのか」、それともそれを「拒むかたちで進歩と決別を選ぶのか、どちらかにせよ」。この選択は、現に数年後には宗主国から植民地に向けて発せられることになるわけであるが、どちらを選ぶべきかなどとセゼールは論じない。先にみたモースの議論を想起すればわかるように、重要なのは、選択肢ではない。受け入れるにせよ、拒むにせよ、「集団的な意思」によって選択することであり、それこそが文明を境界づける「型」だからである。では、ニグロ・アフリカ文明をめぐる集団的な意思とは何か。それは、セゼールの言葉によるなら、共同体であり、人民であり、民族である。以下には、結論部の一節を、後述する理由からやや長めに引用する。

「答えを出せるのは、一個人ではありません。答えは、共同体によってのみ与えられるのです。しかし、少なくともわれわれは現時点でも断言できます。答えは出されるであろうと。[…]

そしてそこにおいてはじめて本当に、われわれの役割を、黒人の文化人たるわれわれにたいして定義できるようになるのです。われわれの役割は、未来の黒人文化の設計図を先験的に作ることではないのです。どの要素を取り込み、どの要素を排除するかを予言することではないのです。われわれの役割ははるかに慎ましやかなもので、到来を告げることです。そして、答

えをたずさえた者の到来を準備することです。それが人民です。われわれの民族たちです。蹉跎から解き放たれたわれわれの民族。障害となり、不毛をもたらしていたものをついにふり落とし彼ら民族の創造の才です。

「…」われわれがここに出席しているのは、つぎのように言い、かつそれを要求するためです。民族たちに声を与えよ。黒人の民族たちを歴史の大舞台に登場させよ。」⁴¹⁾

6. フロベニウスからモースへ

くりかえせば、「文化と植民地支配」のなかでセゼールがモースを明示的に参照しているのは上記の第一の点、すなわち文明の定義のみである。しかし「文化と植民地支配」の全体を検討してみると、そこでセゼールがあるべきニグロ・アフリカ文明を構想していく過程には、モースの「文明」の論理が十全に活用されていたことが明らかとなる。モースがセゼールに与えた影響は思いのほか深い。このことをふまえて先に指摘した問題をあらためて問うてみたい。「文化と植民地支配」のセゼールがなぜ他ならぬモースに依拠したのかという問題である。

セゼールには、モース以外にも参照可能な論者が無数にいた。たとえばフロベニウスである⁴²⁾。フロベニウスは個別文化における本質的なものを「パイデューマ *Paideuma*」と呼び、これによって独自の文明論を打ち出した。この文明論が戦間期の黒人知識人に与えた影響は大きく⁴³⁾、セゼールもまた『帰郷ノート』や『植民地主義論』において直接的・間接的にその議論を参照していた。

しかしながら「文化と植民地支配」のセゼールにとり、フロベニウスの文明論はもはや受け入れがたいものだった。じつはセゼールは「文化と植民地支配」のなかで彼の文明論を退けている⁴⁴⁾。そこで問題視されたのは、パイデューマという文化概念が「宇宙を前にした人間の感動から生まれる」とされている点である。文化が「宇宙を前にした人間の感動から生まれる」とすれば、「政治の文化への影響はないか、いずれにしてもごくわずか」ということになる。「ひとつの民族の自己決定を打ち消すような政治的・社会的体制は同時に、その民族の創造的力をも抹殺しているということ」を主張するセゼールにとり、フロベニウスの文明論はもはや受け入れがたいものだったのである。

ところでここでさらに興味深いのは、「文明」のモースもフロベニウスの文明論に言及し、セゼールとは別の理由から、これを退けているという点である。彼は、フロベニウスが——とりわけアフリカをめぐる——文明が単一的なものではなく複合的なものであると捉えている点に着目する。この見解自体は否定されないが、モースは、フロベニウスがそうした文化的複合性の根底に「純粋な文化」を想定し、その結果、たとえば西アフリカ文明を、エーゲ海文明、シュルティス文明、南エリトリア文明、エチオピア文明の組み合わせへと還元してしまう点を問題視する。そうして構築される文明像はもはや思弁にすぎない。なぜなら「これらの文明は現実には、ほぼすべて異種混淆的 *métissées*」⁴⁵⁾ だからである。

モースは、文明を文化借用などに見られる集合的選択の過程として捉える。その彼にとり文明とは当然のことながら、純粋な要素の集合ではなく、異種混淆的なものだった。クレオール性をめぐる以後の議論を思わせるこうしたモースの文明観を、セゼールはどのように受け止め

たのか。確たる答えは見いだせない。とはいえひとつ確かなことがある。「文化と植民地支配」のセゼールが、「新たな混淆 *brassage* がひとつの民族から期待できるのは、その民族が歴史的なイニシアティブをとることができる時、別の言い方をすれば、その民族が自由であるときだけ」と明言していることである⁴⁶⁾。

そもそもセゼールが論じているのは、モースが生きた第一次大戦後の文明ではなく、第二次大戦後における文明、反植民地主義と密接に関わる文明だった。セゼールがモースの文明論を無批判に受容する余地はなかった。しかしそれでもなお黒人世界の脱植民地化が現実的課題となった時代のセゼールが自らの思想的武器として選び取ったのは、フロベニウスの『アフリカ文明史』ではなくモースの「文明」だった。いうなればセゼールは、モースの「文明」というテキストを「借用」した。あるいは前述のセゼール自身の言葉によるなら、モースという「外来的要素を自分の存在の中にとりいれ」た。そうして黒人文化人に自分たち知識人がなすべきこととは、共同体・人民・民族といった集合的なものの到来を準備し、それに自らを委ねることだと訴えた。これが今から半世紀以上前に、モースとの真摯な対話を通じてセゼールが引きだした人類学の力だったのである。

7. おわりに——「文化と植民地支配」に対する反応

本稿では、「文化と植民地支配」のセゼールがモース思想をいかに読解していたかを跡づけてきた。セゼールはモースの「文明」を独自に読み解くことで、個別的な国民文化を越える普遍的なネグロ・アフリカ文明を構想した。それは単なる観念の構想ではなかった。文化借用をめぐる集団的「選択」に文明の固有性が現れるというモースの議論に依るならば、第一回黒人作家・芸術家国際会議という歴史的な舞台でセゼールが展開したモース文明論の「借用」とは、それ自体が文明創造に向けた文化的かつ政治的な実践の一端であった。

このセゼールの実践にたいしていかなる反応が生じたか。結びにかえて、ごく簡単にふれておこう。

まず、セゼールが「われわれ」と呼びかけた黒人文化人の反応は、アフリカの植民地主義とアメリカの人種主義は別問題である、アメリカの対外援助は植民地主義ではないなど、どちらかといえば冷ややかなものだった⁴⁷⁾。

一方のセゼールは、この会議の一カ月後、公開書簡をつうじてスターリン主義を批判し⁴⁸⁾、フランス共産党を離党する。そしてニグロ・アフリカ文明の母胎となる「黒人諸民族」の到来を準備するというより、フランス第四共和制内で黒人有権者を導くための組織の建設をはじめ⁴⁹⁾。やがて、セゼールが集団的意思をみいだそうとしていたはずの人々からは、批判の嵐が巻き起こっていく。

しかしより深刻な事後は、人類学研究者ジェームズ・クリフォードが次のように述べた時に到来した。彼によるとセゼールの文化的アイデンティティの思想は、「より混淆的で、雑種の、より創意に満ちていた」⁵⁰⁾。たしかに『帰郷ノート』のセゼールからこうしたセゼール像を引きだすことはまったく不可能ではないかもしれない。ただしそこからは、植民地状況にあるのは選択的贈与であり混淆ではないと述べた「文化と植民地支配」のセゼールが捨象されている。『植

民地主義論』の翻訳者・砂野の表現によるなら、それは「変革への意思を取り除いた」セゼールである⁵¹⁾。文化的アイデンティティ思想の創造者としての地位を寛大に付与する一方、それとそぐわぬテキストを排除しようとする外部者のふるまいとは、セゼールが「選択的贈与」と呼んだふるまい、セゼールがモースのテキストをめぐって試みた「借用」とはむしろ正反対の試みであるにちがいない。

こうして事後をふりかえってみるかぎり、「文化と植民地支配」とは、セゼールの孤独な意思の産物にすぎなかったようにも思われてくるかもしれない。だが、そうではない。すくなくとも、それだけではない。

先に参照した、「黒人民衆の文化問題は、それがおかれている政治状況、植民地支配によって特徴づけられた政治状況から切り離して考察しえないことが明らかにされている」という「文化と植民地支配」の紹介文は、1995年に西アフリカのベナン共和国の首都コトヌーでひらかれたセゼール展「明日を見る力」を受けて出版された書籍の引用である。セゼールを教科書でしか知らない世代に彼の言葉を直接伝えることを企図して出版されたこの冊子には、「文化と植民地支配」の一部が「選択的」に収録されている。その選択部分こそが、先に長文であることを厭わず引用した結論の一節である。この選択の過程には、文明の境界をめぐる「集団的意思」の継承があらわれているといえるのかもしれない。

さらにそれは、極東の島国を生きるわたしたちにとっても無関係とはいえないように思われる。「私がニグロたちについて語ったことは、ニグロだけに当てはまることではありません」⁵²⁾。たとえば、このセゼールの言葉を借用できるか否かが、冷戦崩壊後の文化を思考・実践する者に課せられる課題なのではないか。とりわけそれは、実体的文化概念を放逐したポストモダニズム以降の人類学にとり重要な課題となるはずである。この学は、構造や象徴や世界観をめぐる研究が退潮するにつれ、今ここにはないものがあるものとして構想する力、すなわち「想像力」という主題を見失ってきた節がある。重要なのは、ニグロ・アフリカなる文明の実体性を問うことではなく、その文明を他ならぬ人類学の知見を介して強靱に思考した他者の集団的想像力を、自らもまた想像してみるという課題なのではないだろうか。

謝辞

本稿のもとになっているのは、セゼール生誕 100 周年の節目に企画された「カルチュラル・タイフーン 2013」(於東京経済大学)でのグループ・ワーク「エメ・セゼールとの対話: 植民地主義・アフリカ・シュルレアリスム」における発表原稿である。同原稿作成に際しては、共同企画者・参加者である中村隆之氏(大東文化大学)、廣田郷士氏(東京大学大学院)、栗飯原文子氏(法政大学)との議論が大きな支えとなった。また発表当日には、西谷修氏(立教大学)をはじめとする諸氏から貴重なコメントをいただいた。ここに記して感謝申しあげたい。

なお、モースの「文明」の訳出にあたっては、東京外国語大学アジア・アフリカ言語文化研究所共同研究プロジェクト「マルセル・モース研究—社会・交換・組合—」(主査: 真島一郎)の枠内で作成された試訳を必要に応じて参照させていただいた。

また本研究の一部は、JSPS 科研費 15H05385 の助成を受けたものである。

注

- 1) 以下の文献を参考に作成。セゼール, A. 『ニグロとして生きる：エメ・セゼールとの対話』（立花英裕・中村隆之訳）法政大学出版局, 2011 年。モース研究会編『マルセル・モースの世界』平凡社, 2011 年。
- 2) モースとその思想の概容については以下を参照。モース研究会編『マルセル・モースの世界』平凡社, 2011 年。
- 3) 「モース復興」とよびうる学的潮流はこれまで幾度かあった。第 1 の波は、レヴィ＝ストロースの序文を付した『社会学と人類学』（*Sociologie et anthropologie*, PUF, 1968）が刊行される 1950 年前後、第 2 の波は、『著作集』（*Œuvres 1-3*, Éditions de Minuit, 1968-1969）の刊行と『アルク』誌の特集（*L'Arc*, 48, 1972）に代表される 1968～72 年頃のことである。『政治論集』（*Écrits politiques*, Fayard, 1997）とフルニエの『モース伝』（Fournier, Marcel, *Marcel Mauss*, Fayard, 1994）刊行に代表される 1994～97 年の時期は、その第 3 波と位置づけられる。
- 4) 初出と邦訳は、それぞれ次のとおり。Présence Africaine: revue culturelle du monde noir, 8-9-10, 1956, pp.190-205. セゼール, A. 『ニグロとして生きる：エメ・セゼールとの対話』（立花英裕・中村隆之訳）法政大学出版局, 2011 年, pp.135-172. 本稿の引用は邦訳書に基づく。ただし若干の箇所は原文に基づき修正した。
- 5) Frobenius, Leo, *Kulturgeschichte Afrikas : Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zürich: Phaidon-Verlag, 1933. ただしセゼールをはじめとする黒人知識人に影響を与えたのは、同書のフランス語抄訳だった。Frobenius, Leo, *Histoire de la civilisation africaine*, traduit par H. Back et D. Ermont, Paris: Garlimard, 1936.
- 6) Jules-Rosette, Bennetta, *Black Paris: The African Writer's Landscape*, Urbana: University of Illinois Press, 1998, pp.33-47. Ngal, Georges, *Aimé Césaire: un homme à la recherche d'une partie* (deuxième édition), Paris: Présence africaine éditions, 1994, pp.127-134, 211. 砂野幸稔「エメ・セゼール小論」セゼール, A. 『帰郷ノート／植民地主義論』（砂野幸稔訳），平凡社，2004 年，pp.260-263.
- 7) 『植民地主義論』におけるカイヨワ批判の入り組んだ背景をめぐっては、以下の文献を参照。Fonkoua, Romuald, *Aimé Césaire (1913-2008)*, Paris: Perrin, 2010, pp.157-162.
- 8) 「すべての領域において西欧の優越性を確立し、それによって健全でかけがえのない序列を再建した上で、カイヨワ氏は誰も絶滅させないことを決定し、この優越性に直接的明証性を与える」セゼール, A. 『帰郷ノート／植民地主義論』（砂野幸稔訳）平凡社, 2004 年, p.189.
- 9) セゼール, 前掲書, 2004 年, p.163.
- 10) セゼールをポストコロニアル的に読解する試みとしては次を参照。ヴェルジェス, F. 「対談を終えて——エメ・セゼール小論」セゼール, A. 『ニグロとして生きる：エメ・セゼールとの対話』（立花英裕・中村隆之訳）法政大学出版局, 2011 年
- 11) 文献としての初出は以下。Mauss, Marcel, “Les Civilisations: éléments et formes,” dans Lucien Febvre, Émile Tonnellat, Marcel Mauss, Adfredo Niceforo et Louis Weber, *Civilisation: Le mot et l'idée* (Fondation “Pour la science” Centre international de synthèse. Première semaine internationale de synthèse. Deuxième fascicule (du 20 au 25 mai 1929)), Paris: la Renaissance du livre, 1930. セゼールが参照したのは同書と推定される。本稿では同書との間に齟齬がないことを確認したうえで、『モース著作集』（*Œuvres II, Représentations collectives et diversité des civilisations*, Editions de Minuit, 1974[1968]）所収のテキストを利用した。
- 12) ただしセゼールと密な親交があった人類学者ミシェル・レリスは——カイヨワやグリオールがそうであったように——、モースの薫陶を受けていた（Fournir, Marcel, *op. cit.*, pp.609-618）。
- 13) セゼール 前掲書, 2011 年, p.140.
- 14) 同上, p.154.

- 15) 同上, p.151.
- 16) Midohouan, Guy O. "Culture et colonisation," dans A. Césaire, *Aimé Césaire: Pour aujourd'hui et pour demain* (Anthologie), Paris: SEPIA, 1995, p.141.
- 17) セゼール 前掲書, 2011 年, p.146.
- 18) 「具体的な例をあげれば, 封建文明, 資本主義文明, 社会主義文明があることは間違いありません。しかし, すぐさま目に入ることは, 同一の経済土壌であっても, ありとあらゆる民族の生, その生の情熱, その生の躍動がきわめて相異なる文化の根をそこに張らせていることです。だからといって, 下部構造による上部構造への決定論が存在しないというわけではありません。下部構造の上部構造への関係がけっして単純ではなく, けっして単純化すべきではないということなのです」 同上, pp.141-142.
- 19) Mauss, op.cit., 1968, p.463. ただし訳文は, セゼール 前掲書, p.140 に拠った。
- 20) そもそもモースは, 第一次大戦以前から文明に関する研究を継続的に行っていた。その成果の一端は, デュルケムとの共著論文「文明の観念に関するノート」としてすでに公刊されていた (Durkheim, Emile et Marcel Mauss, "Note sur la notion de civilisation," *L'Année sociologique*, 12, 1913, pp.46-50)。
- 21) ibid., p.458
- 22) ibid., p.460.
- 23) モースには, かねてより大作となることが予告されていた未完の「ナシオン」論があった。cf 真島一郎「未完のナシオン論: モースと<生>」モース研究会編『マルセル・モースの世界』平凡社, 2011 年, pp.157-179。
- 24) ibid., p.462.
- 25) ibid., p.464.
- 26) ibid., p.469-472.
- 27) ibid., p.464, 470-472.
- 28) ibid., p.470.
- 29) ibid., p.476.
- 30) シュペングラー, O.『西洋の没落: 世界史の形態学の素描』(松村正俊訳) 五月書房, 2001 年。セゼール 前掲書, 2011 年, p.148.
- 31) たとえば次の一節を参照。「さまざまな反動が, 一定の文明の要素——それは化学や航空技術に見られたとおりである——を, ナショナルな暴力や, さらに悪いことには, ナショナルな傲慢に変化させることになるかどうか, わたしたちにはわからない」(Mauss, op.cit., 1968, p.477)。
- 32) ibid., p.481.
- 33) ibid., p.482.
- 34) セゼール 前掲書, 2011 年, pp.150-151.
- 35) 「けれどもいづれにしても人類の資本は増加するだろう。生産物, 耕作地の整備と海岸の開発など, すべてのものは合理的にとえられて, 市場へ向けて, それも今後は世界的な市場へ向けて利用される。これが単数の文明だ, と述べることは禁じられていない」(Mauss, op.cit., 1968, p.68)。
- 36) セゼール 前掲書, 2011 年, p.140.
- 37) 同上, p.159.
- 38) 同上, p.164.
- 39) Malinowski, Bronislaw, "Introductory Essay: The Anthropology of Changing African Cultures," in *Methods of Study of Culture Contact in Africa* (International Institute of African Languages and Cultures, Memorandum 15), Oxford: Oxford University Press, 1938, pp. vii-xxxviii. Malinowski, Bronislaw, *The Dynamics of Culture Change: An Inquiry into Race Relations in Africa*, ed. by Phyllis M. Kaberry, New Haven: Yale University Press, 1945 (マリノフスキー, B.『文化変化の動態: アフリカにおける人種関係の研究』理想社, 1963 年)。なお「選択的贈与」の問題を論じるマリノフスキーとは, 実践的フィールド

- ドワーカーという神話の陰で学史から忘却されていく理論家としてのマリノフスキーである（cf. 清水昭俊「忘却のかなたのマリノフスキー：1930年代における文化接触研究」『国立民族学博物館研究報告』23, 1999年, pp.543-634）。
- 40) セゼール 前掲書 p.167.
- 41) セゼール 前掲書 pp.170-171.
- 42) Frobenius, Leo, *Paideuma : Umrisse einer Kultur-und Seelenlehre*, München: C.H. Beck, 1921.
- 43) たとえばエメ・セゼールの妻であり作家でもあったシュザンヌ・セゼールは、パイデューマ概念によりながらマルティニック人とは何かという問いに答えを出そうとしていた（Césaire, S., “Leo Frobenius et le problème des civilisations,” *Tropiques*, 1, 1941, pp.27-36）。また、第一回黒人作家・芸術家国際会議においても、ハイチ出身の人類学者エマニュエル・ポールがフロベニウスの文明論を肯定的に参照していた（Paul, E., “L’ethnologie et les cultures noires,” *Présence Africaine: revue culturelle du monde noir*, 8-9-10, 1956, pp.149-150）。
- 44) セゼール 前掲書, 2011年, p.144-145.
- 45) Mauss, *op.cit.*, 1968, p.467.
- 46) セゼール 前掲書, 2011年, p.165.
- 47) Césaire, A. et al. “Débats: 19 SEPTEMBRE, à 21 h,” *Présence Africaine: revue culturelle du monde noir*, 8-9-10, 1956, pp.206-226.
- 48) セゼール, A. 「モーリス・トレーズへの手紙」（砂野幸稔訳）『現代思想』25 / 1, 1997年, pp.60-70.
- 49) 「建設すべき組織とは、一言でいえば、歴史がまさにこの瞬間に黒人諸民族の肩に重く課している重責を、すべての領域において自律的に果たすべく彼らを導きえるような組織なのです」（同上, p.67）。
- 50) クリフォード, J. 『文化の窮状：二十世紀の民族誌、文学、芸術』（太田好信・慶田勝彦・清水展・浜本満・古谷嘉章・星埜守之訳）人文書院, 2003年, p.79.
- 51) 「クリフォードは、西欧の知と人類学を救済するために、セゼールという毒を必要としたのではないだろうか。[...] しかしそれは、毒を医療品に変換するように、致死的な要素を取り除く操作を経た上のことだった。致死的な要素とは何だろうか。それは変革への意思、現在の秩序を転覆しようとする意思である」（砂野幸稔「セゼールを回収する権利は誰にあるのか？ ジェイムズ・クリフォードの『文化の窮状』とエメ・セゼールの文化論」『熊本県立大学文学部紀要』10, 2003年, p.24）。
- 52) セゼール 前掲書, 2004年, p.65.

