

一橋大学 言語社会研究科

2008 年度

博士論文

エメ・セゼールの戯曲作品と政治思想  
1940 年代から 1960 年代まで

尾崎文太

## 目次

序論	…10
* 本論文の構成とその目的	…10
* 先行研究の紹介	…12
第1章 エメ・セゼールの戯曲作品 1 『そして犬たちは黙っていた』	…15
第1節:『そして犬たちは黙っていた』の創作背景と内容構成	…15
1-1: 創作背景	…15
* 『奇跡の武器』	…15
* 1946年版『そして犬たちは黙っていた』	…16
* 1956年版『そして犬たちは黙っていた』	…17
1-2: 内容構成	…18
* 第1幕	…18
* 第2幕	…19
* 第3幕	…19
第2節:『そして犬たちは黙っていた』におけるネグリチュードの戦略	…20
2-1: 記憶、否定性、暗さ:ジャン=ポール・サルトルのネグリチュード分析	…20
2-2: 「夜」を引き受けること	…24
* 『帰郷ノート』における「夜」	…25
* 『そして犬たちは黙っていた』における「夜」	…27
2-3: 狂気という言葉	…30
* 狂気という言葉、シュールレアリズムとネグリチュードの連続性と断絶	…31
* 『帰郷ノート』における「言葉」	…33
* 『そして犬たちは黙っていた』における「言葉」	…35

第3節:『そして犬たちは黙っていた』における〈拒絶〉の精神	…38	
3-1:植民地主義への拒絶		…39
* 植民地主義の論理の転覆	…39	
* 暴力の実践		…41
3-2:ニグロの現状への拒絶、民衆との関係性		…44
* 王による民衆の否定、王が民衆を代表する権利	…44	
* 「私」と「我々」の関係性	…45	
* 叛逆者と愛人の対話、王と民衆の相互否認	…47	
* 悲劇の意味		…48
第4節:王の死、民族の再生		…50
4-1:与えられた自由の拒絶と死、あるいはヘーゲルとファノン	…50	
4-2:民族の誕生、あるいはニーチェ『悲劇の誕生』	…53	
4-3:ハイチ革命、トゥサン・ルヴェルチュールの死と革命の成就	…55	
第5節:『そして犬たちは黙っていた』の二つのヴァージョン	…58	
5-1:1946年から1956年へ		…58
5-2:1946年版	…59	
* 技巧的側面におけるシュールレアリズムの影響	…59	
* 思想的側面におけるシュールレアリズムの影響	…61	
* 終末論的世界観	…62	
5-3:1956年版	…64	
* 「簡潔な言葉」の必要性	…64	
* 植民地における具体的問題系の可視化	…64	
* 終末論的世界観から世界建設の意思へ	…66	
* 政治的要求と演劇	…67	
第2章:エメ・セゼールの政治思想 1 1940年代から1950年代半ばまで		…69
第1節:県化法の成立(1946)		…69

1-1:政治家セゼールの誕生	…69
* 国民議会議員、フォーール=ド=フランス市市長	…69
* 「マルチニック人であり大学教授資格者」であること	…70
1-2: 県化法成立の過程とその内容	…71
1-3: 県化法成立の意義	…73
* 「象徴的かつ実地的な統合の完遂」	…73
* 19 世紀マルチニックにおける「同化」要求の歴史	…73
* 1946 年県化法成立の歴史的意義	…76
1-4: 県化法成立時の一般的反応	…76
* 一般的には熱烈な歓迎	…76
* 反対派は少数、ナショナリズム運動の不在	…77
第 2 節: 県化法の成立とセゼールの政治思想	…79
2-1: 政治的同化とアイデンティティの同化	…79
* 二つの同化: 制度的同化と文化的同化	…79
* 制度的同化と共和制の原則	…80
* 文化的同化、アイデンティティの同化	…82
* 文化人セゼールと政治家セゼール	…84
2-2: 同胞愛	…84
* セゼールとフランス革命の理念	…84
* セゼールの政治思想における「自由」と「平等」、ヴィクトル・シェ ルシェールの功績	…85
* セゼールの政治思想における「同胞愛」	…86
* セゼールの文学における「同胞愛」	…88
第 3 節: 不完全な県化法の現実的適用	…91
3-1: 県化法の条文上の欺瞞	…91
3-2: 県化法のマルチニック社会への現実的適用の欺瞞	…93
第 4 節: 県化法成立以降のセゼールの政治思想の変化	…95
4-1: 生活水準の平等化要求	…95
4-2: 共和制フランスとの連帯の必要性	…97

* マルチニックの社会構造とフランスとの連帯の必要性	…97
* アメリカ合衆国の影響力	…100
4-3: フランス植民地主義の糾弾	…103
4-3-1: 40年代、50年代のフランスの植民地主義政策	…103
4-3-2: 『植民地主義論』	…104
* 『植民地主義論』とヨーロッパ文明批判	…104
* 『植民地主義論』とキリスト教	…105
* 『植民地主義論』とブルジョア階級	…107
* 『植民地主義論』とアメリカ合衆国	…109
* 『植民地主義論』とヨーロッパの救済	…110
* 『植民地主義論』と未来	…112
4-4: フランスの普遍主義からマルチニックの特殊性へ	…113
4-4-1: 固有のアイデンティティとナシオンの問題	…113
4-4-2: 『文化と植民地化』	…116
* 環大西洋に広がる諸アフリカ文化	…116
* アフリカ文化と植民地主義	…116
* アフリカ文化と政治	…118
* マルチニックにおける文化と政治	…119
4-4-3: 『モーリス・トレーズへの手紙』	…119
* プロレタリア闘争の問題と植民地問題	…119
* フランス共産党批判と、植民地問題における特殊性の意識	…121
* 「特殊に満ちた普遍」	…122
* 黒人としての「我々」とマルチニック人としての「我々」	…123
4-4-4: 『脱植民地化するアンティュー』	…124
* 県化法の成立とナショナルな意識の誕生	…124
* 「固有でオリジナルな家族」としてのアンティューのアイデンティティ	…126
第3章: エメ・セゼールの戯曲作品2 『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』	…129

第1節:創作背景、舞台の歴史的背景、内容構成	…129
1-1:『クリストフ王の悲劇』	…129
1-1-1:『クリストフ王の悲劇』の創作背景	…129
1-1-2:『クリストフ王の悲劇』の舞台の歴史的背景	…130
1-1-3:『クリストフ王の悲劇』の内容構成	…131
* 第1幕	…131
* 第2幕	…132
* 第3幕	…133
1-2:『コンゴの一季節』	…133
1-2-1:『コンゴの一季節』の創作背景	…133
1-2-2:『コンゴの一季節』の舞台の歴史的背景	…134
1-2-3:『コンゴの一季節』の内容構成	…135
* 第1幕	…135
* 第2幕	…136
* 第3幕	…136
 第2節:60年代のセゼール演劇の意義	…137
2-1: 教育的演劇	…137
* 詩から演劇へ	…137
* 脱植民地化と「責任」の意識	…139
2-2:ブレヒトとセゼール	…141
* ロラン・バルトによるブレヒト分析	…141
* ブレヒト演劇とセゼール演劇の共通性	…142
 第3節:『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』の共通点	…143
3-1:60年代の戯曲三部作における『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』の位置	…143
3-2:黒人指導者の「理想」	…144
3-2-1:独立以降という時代状況	…144
3-2-2:断絶と誕生、あるいは革命	…146
3-2-3:堅さ、強固さの獲得	…148
3-2-4:黒人国家の認知	…150

3-3: 黒人指導者の「失敗」	…153
3-3-1: 黒人新興国家の建設と時間	…153
3-3-2: 黒人新興国家における「自由」と国民総動員	…154
3-3-3: 黒人指導者の孤立	…157
3-4: 黒人指導者の死	…160
第4節: 『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』の相違点	…164
4-1: 独裁者と、豹の皮を辞退する者	…164
4-1-1: 独裁者としてのクリストフ	…164
4-1-2: 豹の皮を辞退する者としてのルムンバ	…167
4-2: アフリカとの距離、ヨーロッパとの距離	…169
4-2-1: クリストフの場合: ヨーロッパ的価値観とアフリカの価値観の 分裂	…170
4-2-2: ルムンバの場合: 「脱ヨーロッパ化」としての一貫したコンゴの 「アフリカ化」	…173
4-3: クリストフの超越的な声と、多声的なコンゴの混沌	…179
4-3-1: クリストフの声の超越性	…179
* クリストフの声を補完する二人の登場人物	…179
* ヴァステ、王の代弁者	…179
* ユゴナン、王の道化と死を告げる者	…180
* 三者の声の統合	…182
4-3-2: コンゴにおける複数の声の多元性	…183
* ルムンバの声に対立する複数の他者の声	…183
* 大統領カラ=ルブ、「ゆっくりと」進む者	…184
* 軍人モクツ、暴力の革命家	…186
4-3-3: クリストフの超越的な声から多声的なコンゴの混沌へ、あるいは 神話から現在へ	…188
* 総合に至る複数の声、総合に至らない複数の声	…188
* 独白と長台詞	…189
* 『クリストフ王の悲劇』の神話性と『コンゴの一季節』の現在性	…190

第4章:エメ・セゼールの政治思想 2 1950年代半ばから1960年代まで	…192
第1節:フランスの転換期:第五共和制誕生と、アフリカ諸国およびマルチニックの状況	…192
1-1:第五共和制の誕生とアフリカの諸地域	…192
* 第四共和制の海外フランス政策、実質的不平等と高まる不満	…192
* 第五共和制と「共同体」の誕生、アフリカ諸国の独立	…195
1-2:第五共和制の誕生とマルチニック	…197
* マルチニック進歩党の設立と1958年の国民投票	…197
* マルチニックにおけるド・ゴールの印象、不信感と期待の交錯	…200
第2節:反発と依存、1958年以降のマルチニックにおける、フランスへの相反する2つの感情	…202
2-1:フランスへの反発	…203
2-1-1 ふたつの事件:1959年12月の暴動と、1963年のOJAM事件	…203
* 1959年12月の暴動	…203
* 1963年のOJAM事件	…204
2-1-2:ポスト・セゼールの世代の行動	…205
* 1959年12月の暴動の中心世代	…205
* 新世代の知識人の思想	…206
2-2:フランスへの依存	…208
2-2-1:マルチニックの近代化と、フランスによる援助	…208
2-2-2:マルチニックの政治と第五共和制	…209
第3節:エメ・セゼールの政治思想、第2期	…211
3-1:ネグリチュードの連帯、その文化的可能性	…212

* ネグリチユードにおける文化と政治:文化の優位	…212
* 民族の「形式」を創造するものとしての「文化人」	…213
* <small>アキュルチュレーション</small> 文化変容に対する戦いとしての、ネグリチユードの連帯	…214
3-2:「独立」をめぐる議論、その政治的矛盾	…215
* 1957 年から 62 年:世界的な脱植民地化の時期	…215
* セゼールの政治思想と、独立の否定	…216
* セゼールの歴史観、ハイチの独立の場合	…217
* セゼールの歴史観、ギニアの独立の場合	…219
* 60 年代のマルチニックの現実	…220
3-3:アイデンティティの確立と経済発展	…221
3-3-1:ナショナル・アイデンティティ確立の必要性	…222
3-3-2:産業育成と経済発展の必要性	…224
3-4:「自治」と「 <small>レジョン</small> 地域圏」	…226
3-4-1:自治	…226
3-4-2: <small>レジョン</small> 地域圏	…229
3-5:「連邦制」と「協力体制」	…232
3-5-1:連邦制	…232
* 連邦化の要求とフランス革命	…232
* セゼール、レーニン、連邦制	…233
3-5-2: <small>コム્યુノテ</small> 共同体の崩壊と、連邦化構想の挫折	…234
* セゼールの連邦化構想と、サンゴールの連邦化構想	…234
* 共同体の誕生と崩壊、連邦化構想の挫折	…236
3-5-3: <small>アソシアシオン</small> 協同	…237
* 協同体制の構想	…237
* 協同体制の要求と、アンティューユの固有性の確認	…239
結論	…242
* セゼールの死	…242
* 叛逆者、あるいは植民地主義の糾弾者としてのセゼール	…243
* 建設者、あるいはナシオン・マルチニケーズの発明者としてのセゼール	…245

* 結び、あるいは同胞愛とアイデンティティの賞揚者としてのセゼール	…247
参考文献	…250
1: エメ・セゼールの著作	…250
1-1: 戯曲	…250
1-2: 詩	…250
1-3: 政治的言説、その他	…250
2: 参考文献	…252
2-1: セゼールの戯曲作品に関する研究	…252
2-2: セゼールの政治思想に関する研究	…255
2-3: セゼール研究一般	…256
2-4: マルチニック研究、植民地主義研究、黒人問題研究	…259
2-5: その他	…263

## 序論

### \* 本論文の構成とその目的

本論文は、マルチニックの作家であり、同時に政治家でもあったエメ・セゼールに関して、彼の戯曲作品と政治思想の両面へアプローチし、それらを総合的に分析してゆくことをその目的とする。

セゼールは戯曲作家として、『そして犬たちは黙っていた』、『クリストフ王の悲劇』、『コンゴの一季節』、『あるテンペスト』という 4 つの戯曲作品を残しているが、本論文では『あるテンペスト』を除く 3 つの戯曲作品をその分析の対象とする。またセゼールの政治的側面に関しては、1956 年をひとつの区切りとし、彼が共産党に所属していた 1945 年から 1956 年までの時期と、それ以降に分けて、それぞれの時期における彼の政治思想とその実践の足跡をたどってゆく。

まず、戯曲作品の分析において、なぜ『あるテンペスト』以外の 3 作品をその対象にしたのかについて説明をしておかなければならないであろう。シェイクスピア作品の翻案である『あるテンペスト』は、セゼールの最後の戯曲作品であり、そこにおいてセゼールは、プロスペローを「白人植民者」、キャリバンを「ニグロ奴隷」と定義し直すことによって、植民地状況が引き起こす様々な問題を明らかにしている。しかしながらこの作品の中心となっているのは、植民地状況における植民者(プロスペロー)と奴隷(キャリバン)の関係性である。一方、『そして犬たちは黙っていた』、『クリストフ王の悲劇』、『コンゴの一季節』も、植民地状況によってもたらされる諸問題を扱った作品であるという点では『あるテンペスト』と共通しているが、これらの作品には、一貫して、1 人の黒人指導者がその中心人物として登場している。すなわち、『そして犬たちは黙っていた』では「ニグロの王」である叛逆者が、『クリストフ王の悲劇』においてはハイチの国王となったアンリ・クリストフが、『コンゴの一季節』においてはコンゴ共和国の初代首相であるパトリス・ルムンバが、それらの戯曲の中心的存在として登場する。そして、これらの黒人指導者は、その民衆との関係性によって、その役割が決定されている。この点において、これら 3 作品は『あるテンペスト』とは異なった問題を扱っていると言うことができるであろう。

そして我々は、本論文における主要なテーマが、脱植民地化の過程における黒人指導者の役割であるということ、ここに確認しておかなければならない。『そして犬たちは黙っていた』における叛逆者、『クリストフ王の悲劇』におけるアンリ・クリストフ、『コ

『コンゴの一季節』におけるパトリス・ルムンバは、それぞれ、黒人の民衆の導き、民衆の意識を覚醒させ、民衆とともに脱植民地化を実現するという理想を掲げる者として描かれている。しかしながら戯曲中で、彼らの理想と同時に、彼らの失敗も描かれることによって、黒人指導者が陥り得る過ちが明らかにされ、脱植民地化の達成の困難さと植民地問題の複雑さが露呈する。すなわち我々は、これら3作品に登場する3人の黒人指導者の理想と挫折の分析を通じて、脱植民地化の途上にある地域における政治指導者の抱える問題の諸相を明らかにしてゆくことになるのだ。

そして、これらの戯曲上の黒人指導者の分析は、実際のマルチニックの政治指導者であるエメ・セゼール自身の政治思想と、その実践の分析にフィードバックされることになる。本論文第2章は、共産党員としての政治キャリアを送っていた時期の政治家セゼールの分析に当てられているが、それは、同時期に書かれた戯曲『そして犬たちは黙っていた』の分析をした第1章と呼応することになるであろう。同様に第4章では、マルチニック進歩党 **Parti Progressiste Martiniquais** の設立以降のセゼールの政治思想を分析しているが、それは60年代に書かれた2本の戯曲に登場する政治指導者の分析に割かれた第3章と対をなすであろう。

すなわち本論文においては、第1章で、セゼールの政治家としてのキャリアの第1期(1945年のフォル＝ド＝フランス市長選初当選から1956年の共産党離党まで)を扱い、第2章では、彼の作家としてキャリアの第1期(1946年の詩集『奇跡の武器』に掲載された「そして犬たちは黙っていた」の発表から1956年のプレザンス・アフリケーヌ社版『そして犬たちは黙っていた』の発表まで)を扱うが、この2つの章はほぼ重複した時期を扱うことになる。同様に第3章ではセゼールの政治的キャリアの第2期(1956年の共産党離党から1960年代終わりまで)を扱い、第4章は作家としての第2期(1963年の『キリスト王の悲劇』と1965年の『コンゴの一季節』の執筆時期の周辺)を扱うことになるが、この2つの章も、ほぼ重複した時期を扱うことになる。

このように、本論文では、1956年周辺を境に2つの時期におけるセゼールの戯曲作品と政治思想の分析を交互に行うことによって、ネグリチュードの作家であり、脱植民地化の推進を訴える政治家である彼の思想と実践を、より立体的に見てゆくことができると考えている。何より、セゼールの演劇とは「政治的演劇<sup>1</sup>」であり、彼の政治とは演劇のごとく大衆にアピールするものであったのだから。

---

<sup>1</sup> *Le Nouvel Observateur*, n°70, 16-22 mars 1966 でのインタビューにおいて、セゼールは「私の演劇とは何より政治的演劇なのです」と答えている。

### \* 先行研究の紹介

次に、本論文を始める前に、セゼールの文学的側面、および政治的側面に関してどのような先行研究があるのかを簡単に紹介しておきたい。

まずセゼールの名声をフランス国内ならず世界的に知らしめた契機として、3人の著名なフランス人作家によるセゼール論があったことは否定できない。すなわち、アンドレ・ブルトンは、1943年に「ある黒人詩人」と題された文章において「エメ・セゼールの言葉、生まれ出る酸素のように美しい<sup>2</sup>」と、彼の詩的言語を最大限に評価し、ジャン＝ポール・サルトルは、1948年に出版された『フランス語表現黒人マダガスカル新詩集』の序文として掲載された「黒いオルフェ」の中で、「セゼールの詩は[……]炸裂し、ロケット弾のよう旋回する<sup>3</sup>」と表し、セゼールを「シュールレアリズムの完遂者にして破壊者」であると定義した。一方ミシェル・レリスは1965年に「エメ・セゼールとは誰か？」と題された論文を書き、「黒人詩人」であり「脱植民地化の詩人」であるセゼールの重要性を改めて強調している<sup>4</sup>。この3人の偉大なフランス人作家によって紹介されることで、セゼールの文学作品の価値が一般的に評価されるようになったと言える。

しかしながらこれらの作家による紹介は、セゼールの作品をシュールレアリズムの運動の一部として捉える傾向があった。それに対して、黒人作家としてのセゼールの文学が持つ固有の価値を最初に深く掘り下げた研究書は、1965年に出版されたリアン・ケストロートの『フランス語表現の黒人作家』におけるセゼールの作品分析であろう<sup>5</sup>。そして、彼女の著作に続くようにして1975年に出版されたジョルジュ・ンガルの『エメ・セゼール／祖国探求の男』もまた、黒人文学として本格的なセゼール文学研究の先鞭をつけた一冊である<sup>6</sup>。これらの研究に続くようにして、ネグリチュードの作家としての

---

<sup>2</sup> André Breton, « *Un grand poète noir* » in Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, 1983, p. 87 : « La parole d'Aimé Césaire, belle comme l'oxygène nassant. »

<sup>3</sup> Jean-Paul Sartre, « *Orphée noir* » in Léopold Sédar Senghor (éd.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Presses Universitaires de France, 1948, p. XXVI : « Un poème de Césaire [……] éclate et tourne sur lui-même comme une fusée »

<sup>4</sup> Michel Leiris, « *Qui est Aimé Césaire?* » in Lilyan Kesteloot, Barthélemy Kotchy, *Aimé Césaire / L'homme et l'œuvre*, 1993, Présence africaine, p. 11

<sup>5</sup> Lilyan Kesteloot, *Les Ecrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, 1965

<sup>6</sup> M. a M. Ngal, *Aime Césaire : un homme a la recherche d'une patrie*, Nouvelles éditions africaines, 1975。この作品は1994年にGeorges Ngal名義で新版が出版されている。

セゼールの作品が次第に研究されるようになってくるが、それでも彼の作品の持つ価値から考えて、今日、その研究が十分にされているとは言いがたい状況である。そのような中で、リリアン・ケストロートとバルテルミ・コッシーが 1993 年に出版した『エメ・セゼール／人と作品』は、セゼールの詩作品、戯曲作品、政治思想が総合的に扱われた、非常によくまとまったセゼール研究の入門書となっている<sup>7</sup>。

また、セゼールの戯曲作品に限った研究書に関しては、いまだごく限られたものしか出版されていないが、その中でも主要なものは 1987 年に出版されたレミー・シルヴェストル・ブレの『セゼール作品の主人公の空間と弁証法』であろう<sup>8</sup>。さらに近年出版された、アルベール・オウス＝サルポンの『エメ・セゼールの戯曲作品における歴史的時間』も、セゼールの戯曲作品を歴史的に分析した意義のある研究である<sup>9</sup>。

一方、セゼールの政治思想と政治家としての業績に関する研究についても、現段階で十分なものがなされているとは言いがたい。しかしながら、その中でも最も重要な著作は、エルネスト・ムトゥサミーが、セゼールの国民議会での発言をまとめ、それらに注釈をつけて出版した『エメ・セゼール／国民議会議員 1945-1993』であろう<sup>10</sup>。ムトゥサミーが編集したセゼールの発言集は、セゼールの政治的側面の研究をする上で、極めて貴重な資料となる。また、伝記的な体裁で彼の政治と文学の経歴をたどった、ロジェ・トゥムソンとシモーヌ・アンリ＝ヴァルモールの『エメ・セゼール／慰めを知らぬニグロ』と<sup>11</sup>、セゼールの政治的業績を批判的に分析したラファエル・コンフィアンの『エメ・セゼール／世紀のパラドクスな横断』も<sup>12</sup>、セゼールの政治思想に関する極めて重要な研究であると言えよう。

このように、セゼールに関する先行研究は決して総体として数が多いとは言いがたいが、それでも重要な研究をあげていくと枚挙に暇がない。しかしながら、それらの研究中でも、セゼールの文学者としての側面と政治家としての側面の両面から総体的に論

---

<sup>7</sup> Lilyan Kesteloot, Barthélemy Kotchy, *Aimé Césaire / L'homme et l'œuvre*, 1993, Présence africaine

<sup>8</sup> Rémy Sylvestre Bouelet, *Espace et dialectique du héros césairien*, L'Harmattan, 1987

<sup>9</sup> Albert Owusu-Sarpong, *Le Temps historique dans l'œuvre théâtrale d'Aimé Césaire*, L'Harmattan, 2002

<sup>10</sup> Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire / Député à l'Assemblée nationale 1945-1993*, L'Harmattan, 1993

<sup>11</sup> Roger Toumson, Simonne Henry-Valmore, *Aimé Césaire / Le nègre inconsolé*, Syros, 1993

<sup>12</sup> Raphaël Confiant, *Aimé Césaire / Une traversée paradoxale du siècle*, Stock, 1996

じたもので充実した論文は、ほとんど存在しないのが現状である。そのような状況の中で、我々が本論文において目指すものは、文学者、より正確には戯曲作家としてのセゼールの業績と、政治家としてのセゼールの業績を、より総合的な観点から、クロノジカルに追ってゆくことである。そのようなアプローチによってこそ、作家=政治家エメ・セゼールの全体像に迫ってゆくことができると我々は考える。

それでは、セゼールの先行研究に関する詳細な報告は、巻末に付録した参考文献の方に回すとして、我々は早速、本論文の本編に入っていくことにする。

## 第1章 エメ・セゼールの戯曲作品 1 『そして犬たちは黙っていた』

### 第1節:『そして犬たちは黙っていた』の創作背景と内容構成

#### 1-1: 創作背景

##### \*『奇跡の武器』

1939年、エメ・セゼールは留学先のパリでその処女詩『帰郷ノート』を発表し、同年、故郷であるマルチニック島への帰郷を決意する。折しもその年は、第二次世界大戦が勃発しフランスはドイツに対して宣戦を布告した年であった。

それ以降セゼールは、ヴィシー政権下のマルチニックにおいて、ルネ・メニルらと創刊した雑誌『トロピック』上で、シュールレアリズムの影響を大きく受けた詩作品を発表してゆくことになる。そしてそれらの作品のいくつかは、1946年にガリマール社から出版される詩集『奇跡の武器』に再録されることになる<sup>13</sup>。それはフランス解放の翌年であり、第四共和制憲法が制定された年である。またマルチニックにとっては、「植民地」から「県」への昇格を定めた県化法案がセゼールによって提出された年でもあった。

戦時下においてマルチニックは、ヴィシー政権のロベール提督の統治のもと、厳しい圧政を強いられていた。『奇跡の武器』に収められた詩編は、セゼールがそのような困難な状況下で書きためたものが中心になっている。そこでは、現実の社会的抑圧からの解放の要求が、『帰郷ノート』から引き継がれたニグロの精神的解放への希求と響き合っていた。そしてそこにシュールレアリズムの影響が関係することによって、抽象的ではあるが力強い被抑圧民の自由への叫びが表現されることになる。そして、この詩集の最後に収録されたのが、戯曲形式で書かれた『そして犬たちは黙っていた』であ

---

<sup>13</sup> Aimé Césaire, *Les Armes miraculeuses*, Gallimard, 1946。なお『トロピック』誌に掲載され、『奇跡の武器』にも再録された作品は以下の通り。「*Les pur-sang*」 in *Tropiques*, n°1, 1941, « *Le grand midi* » in n°2, 1941, « *Survie* », « *N'ayez point pitié de moi* », « *Au delà* », « *Perdition* », « *Poème pour l'aube* » in n°6-7, 1943, « *Tam-tam de nuit* », « *Nostalgique* », « *Avis de tirs* » in n°8-9, 1943。以上の作品は1978年に再版された Aimé Césaire, René Ménénil, *Tropiques 1941 1945*, Jean-Michel Place, 1978 参照。なお上記のタイトルはすべて『奇跡の武器』収録時のもの。

った。

＊1946年版『そして犬たちは黙っていた』

実際『そして犬たちは黙っていた』は、それだけで詩集全体の半分ほどのページを割いており、他の詩作品に比べて非常に長い作品である。セゼールは、『トロピック』誌の中ですでに発表されていたいくつかの詩を構成、編集し直し、それに大幅に加筆をすることによって、戯曲形式のこの作品を完成させた<sup>14</sup>。1944年にはすでに構想が始まっていたこの戯曲は、同詩集の他の詩作品と同様に、シュールレアリズムの影響を色濃く受けており、セゼールの戯曲の中でも最も抽象度が高く難解な作品となっている。

しかしながら、なぜこのセゼールの最初の詩集に戯曲という形式の作品が入れられているのであろうか。あるインタビューの中でセゼールは、この疑問に対して、「もともとこの作品は長い詩でした。そして後になって、私はそのいくつかの要素を結びつけて一つの戯曲にできると気がついたのです<sup>15</sup>」と答えている。実際セゼールは、その作家としてのキャリアを詩人として始めており、彼が戯曲作家として本格的に活躍するのは1960年代に入ってからのことである。それゆえ、『奇跡の武器』に収録された段階では、『そして犬たちは黙っていた』は、形式的には戯曲の体裁をとっていても、まだ詩と戯曲の境界の曖昧な作品であったといえる。セゼールは、同作品について次のようにも語っている。「私は、この戯曲が上演されるとは想定していませんでした。何よりわたしはそれを詩のように書いたのです。[……]これはとても自由な戯曲なのです<sup>16</sup>。」シュールレアリズムの影響を色濃く受けた詩集『奇跡の武器』の最後に収録され、「詩のように書かれた自由な戯曲」、『そして犬たちは黙っていた』の最初のヴァージョンはそのようなものとして誕生した。

＊1956年版『そして犬たちは黙っていた』

---

<sup>14</sup> « *Intermède* » in *Tropiques*, n°11, 1944, « *Poème* » in n°11, 1944, « *Poème* » in n°13-14, 1945 が、後に編集され『犬たち』の中で再度使用されている。

<sup>15</sup> cité in Lilyan Kesteloot, Barthélemy Kotchy, Aimé Césaire / *L'homme et l'œuvre*, 1993, *Présence africaine*, p.125 : « A l'origine, c'était un long poème. J'ai remarqué après coup qu'il suffirait de faire s'enchaîner certains éléments pour obtenir une pièce. »

<sup>16</sup> *ibid.*, p.120 : « Je ne la voyais pas "jouée", je l'avais d'ailleurs écrite comme un poème. [...] C'est une pièce très libre »

しかしながら、当初「詩のように書かれた自由な戯曲」として書かれたこの作品は、10年後の1956年に、プレザンス・アフリケーヌ社から、独立した一つの戯曲作品として出版されることになる。実際、46年の『奇跡の武器』版でも56年のプレザンス・アフリケーヌ版でも、ジャンルとしては作者によって「悲劇」と定義されているが、56年版では更に「演劇的脚色 *arrangement théâtral*」と補足定義されている。それゆえ、このプレザンス・アフリケーヌ版では46年版よりも明確に「演劇」としてのジャンルを意識して出版されていることがうかがえる。

そしてこの56年版『そして犬たちは黙っていた』への修正のきっかけを作ったのは、ドイツのアフリカ研究者ヤンハインツ・ヤーンであった。1953年に、『奇跡の武器』に収録されている「そして犬たちは黙っていた」をラジオ放送用の脚本に直してほしいとヤーンに依頼されたセゼールは、彼と意見を交換しながら正式な戯曲としての修正版を書き始める。そして1956年にプレザンス・アフリケーヌ社から修正版が出版されると同年、ヤーン自身による変更が加えられ翻訳されたドイツ語版がラジオ・フランクフルトで放送されることになる。そして実際に舞台上で上演されたもの、このヤーンの翻訳によるドイツ語版の方であった。1960年にスイスのバーゼルで初演、次いで1963年にドイツのハノーヴァーでの公演が、ヤーンの演出によって実現する。

既に見たように、セゼール自身はこの作品について、1946年当初にはそれが「上演されることを想定していなかった」と言っているが、それでも1956年のプレザンス・アフリケーヌ版は、明確に上演を意識した戯曲として書かれていることは事実であり、この新バージョンの『そして犬たちは黙っていた』は、その後のセゼールの戯曲作家としての方向付けをした重要な作品であると言える。すなわちこの56年版は、1940年代のシュールレアリズム詩人としてのセゼールから1960年代の戯曲作家としてのセゼールへの移行を中継する作品として位置づけられるのだ。セゼールは、1956年にこの「演劇作品」としての『そして犬たちは黙っていた』を出版した後、1963年の『クリストフ王の悲劇』、1966年の『コンゴの一季節』、1969年の『あるテンペスト』という60年代の演劇三部作を発表することになる。

## 1-2: 内容構成

『そして犬たちは黙っていた』は、セゼールの他の戯曲と同様に3幕構成になっており<sup>17</sup>、ジャンルは「悲劇」と定義される。主な登場人物としては、主人公たる叛逆者、愛

---

<sup>17</sup> ただし、1946年版の方では幕による区切りは存在しない。

人、母、男性独唱者、女性独唱者、コーラス隊(時に民衆を表す)、叛逆者に対抗する存在として行政官、大開発業者、男女の牢番などがいる。

ここでは、各幕ごとにその内容を紹介してゆく。なお、その際参照するテキストは1956年のプレゼンス・アフリケーヌ版とする。

### \* 第1幕

第1幕においては、対立する二つの陣営が登場する。まず叛逆者を中心としたニグロ奴隷の陣営。そして白人植民者の陣営。

まず冒頭で、木霊によって叛逆者の死が予言される。この予言は、三幕終わりにおいて実現するまで、劇全体を支配することになる。

幕が開き、コーラス隊と叛逆者によって、植民者たる白人がこの地に「上陸」したことが告げられる。白人は、行政官と大開発業者の口を通して、植民地主義を正当化する論理、そして植民地主義の戦略を並べ、彼らだけが文明の重荷と「歴史」を担うことができるのだと主張する。

次に、独唱者によって、奴隷の王が到来することが告げられる。そしてコーラス隊によって繰り返される「王が立ち上がった」という台詞とともに、奴隷の王である叛逆者が登場する。叛逆者は、アフリカが血を流している今、「夜」と盟約を結び、彼らの世界を建設することを宣言する。

このように第1幕においては、宿命的な予言がなされた後で、抑圧者たる白人植民者と被抑圧者たるニグロ奴隷が対照的にそれぞれの立場を表明するという二項的構図で構成されている。

### \* 第2幕

第2幕冒頭、月下で叛逆者は、倒れ、眠り、立ち上がるという、仮の死と再生を2度繰り返す。そして2度目に立ち上がった後で、叛逆者は、自分が奴隷になり下がることと白人に怨恨を持つことを決然と否定する。

その後、2つの対話がなされる。1つめの対話は叛逆者と愛人の対話だ。愛人は妥協の生を提案するが、叛逆者はそれを否定し、自分は拒絶の人になりたいと宣言する。

次に叛逆者は母と対話をする。母は、叛逆者の白人への復讐心を咎め、武装放棄を求める。しかしそれに対し、叛逆者は、自分が白人の主人を殺したことを告白する。

母は叛逆者を恐れ、倒れる。

最後に叛逆者は、自分は「何も所有しない王」であることを宣言し、第2幕は終わる。

第1幕においては、叛逆者に対立する存在は白人植民者であったが、第2幕では、叛逆者と彼を取り巻く同族の者たち(愛人、母)との間の対立の構図が描かれる。すなわち、ニグロの王は、その眷族との対立と断絶を経験した上で、「何も所有しない王」としての自己存在を打ち立てるのだ。

### \* 第3幕

冒頭で叛逆者は投獄されており、牢番と対話する。牢番は叛逆者が「飢えと孤独と絶望の牢獄で死ぬ」ことを予言する。

次に叛逆者は(植民者からの)伝令に対面する。伝令の持ってきたメッセージが叛逆者に自由をもたらすものであることが明らかにされるが、叛逆者は、植民者から与えられる自由よりも自分は死を選ぶと主張する。

舞台上では古のアフリカ文明と奴隷制の歴史が錯綜する。

そして投獄されていた奴隷の王たる叛逆者は、最終的には民衆(コーラス隊によって演じられる)と対峙し、叛逆者と民衆の間の絆は決裂することになる。民衆は囚われの叛逆者を囲み、「平和よ万歳」と主張する。それに対して叛逆者は、彼らが「反抗し、憤り、うめき声を上げる力」を失っていると批判し、「復讐よ万歳」と叫ぶ。群衆は「暴君に死を」の言葉で応える。また、叛逆者を投獄していた牢番は「叛逆者が自分を侮辱している」と主張し、叛逆者を殴りつける。それに対し叛逆者は「私を叩け」「私は王だ」と応じる。

そして最後に、叛逆者は「私は準備ができています」と叫び、熱狂的なタムタムの音の中でその死を迎える。

舞台には、カリブの青い朝の風景が現れ、劇は終演する。

この第3幕においては、叛逆者は二重の対立の構図にさらされる。すなわち白人植民者(牢番、伝令者など)との対立に重なって、同族の民衆との対立が同時に立ち現れてくる。その二重の対立の中で、叛逆者は孤高の死を引き受け、舞台は終幕を迎える。

しかしながら、最後に現れる「カリブの朝」のイメージが象徴しているように、叛逆者の死は民族の再生に繋がる希望の契機を内包していることが理解できる。

\*\*\*

以上が、本作品の各幕ごとの概要的な紹介である。しかしながら、先にも書いたようにこの戯曲は極めて抽象度の高い作品であり、通り一遍の概要で理解しきれものではない。

また、本作品において、各幕の内部を更に細かく区切る「場」の設定はなく、しかしながら各幕の中で、時間と空間を超えて舞台設定は自在に変化する。例えば第 1 幕においては、舞台設定は、ニグロの囚人がひしめく深淵に始まり、植民者の屋敷のベランダ、司教の集う部屋、黒人騎士の潜む森、黒人の革命の場面、暗転、明転、そして再び死体のひしめく深淵へ、という具合に、めまぐるしく変化してゆく。

このようにこの戯曲は、高い抽象度と複雑な構成から成立しており、その具体的な筋を綿密に辿ってゆくことには非常な困難さを伴う。そこに暗示的、象徴的、詩的に示されていることをより明確に理解する為には、深い読解が要求される。

## 第 2 節:『そして犬たちは黙っていた』におけるネグリチュードの戦略

### 2-1: 記憶、否定性、暗さ: ジャン=ポール・サルトルのネグリチュード分析

『帰郷ノート』において「我がネグリチュードは塔でも聖堂でもない<sup>18</sup>」と宣言して以来、セゼールはなにより「ネグリチュード」の作家として認識される。そしてそのネグリチュードの世界観は、『そして犬たちは黙っていた』にも踏襲される。

セゼール自身は、ネグリチュードの概念について「あらゆるニグロが連帯してニグロ世界を生きることを可能にするもの」であると定義しているが<sup>19</sup>、この定義だけではネグリチュードの持つ歴史的意義を完全に理解するには不十分である。そこで我々は、ネグリチュードに関する分析として最重要の論文の一つである、ジャン=ポール・サルトルの「黒いオルフェ」をここで参照してみたい<sup>20</sup>。サルトルは一貫してネグリチュードの位

---

<sup>18</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p. 47 : « ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale »

<sup>19</sup> cité in Lilyan Kesteloot, Barthélemy Kotchy, *Aimé Césaire / L'homme et l'œuvre*, op. cit., p. 205

<sup>20</sup> フランス語表現の黒人文学の概論書である『フランス語の黒人作家たち: ある文学の誕生』の著者リリアン・ケストロートは、同書の中でネグリチュードを分析する際、特権的にジャン=ポール・サルトルの「黒いオルフェ」の中のネグリチュード解釈を参照している (Lilyan Kesteloot, *Les Écrivains noirs de*

置を弁証法的展開の構図の中で把握しようとする。サルトルによれば、ネグリチュードは常に「世界史」の弁証法的運動の中に位置づけられる。「黒人の〈現在〉は[……]自らを時間化する。〈ネグリチュード〉は、その〈過去〉及び〈未来〉とともに〈世界史〉の中に挿入される<sup>21</sup>。」

しかしながらサルトルにとって、力動的な時間の中で、ネグリチュードの位置はあらかじめ決定されていた。展開する歴史の中で、ネグリチュードの価値は専ら過去に結びつけられることになる。彼は、ネグリチュードを体現する黒人について、「この男は[……]普遍的なものの曙光を見いだすべく、特殊精神をどこまでも生き抜こうとする人間なのだ<sup>22</sup>」と表現する。サルトルの解釈においては、「普遍的なもの」とは常に未来における総合を表し、ネグリチュードの「特殊精神」は、黒人の過去の経験に結びついている。すなわちネグリチュードがネグリチュードであり続ける限り、それは「特殊性」と「過去」に結びつく価値として説明される。ネグリチュードが未来へと前進するには、その過去に結びつけられた特殊性を自己超越する必要があった。サルトルによれば、ネグリチュードの自己超越とはネグリチュード自体の消滅を意味するが、この特殊性の超越としての自己消滅以外にネグリチュードが未来を獲得する方法はない。

ところで、黒人の過去に結びついた特殊性とは、黒人の生体験そのものである。それゆえネグリチュードの意識とは、黒人によって生きられた経験と黒人の経てきた歴史の特殊性を認識し、それを引き受ける態度を意味する。そして彼らの歴史とは奴隷制と植民地主義の記憶によって形成された歴史以外の何ものでもない。それゆえ、ネグリチュードは常に、自らの歴史と記憶の否定的な特殊性と向き合わなければならない。

サルトルと同じくネグリチュードの理解者であったミシェル・レリスもまた、「彼ら[黒人]が誰も否定できない特権を持っているとすれば、それは単純に、彼らが数世紀にわたって[……]物質的精神的打撃を耐え忍んできたということだ」と述べている。そしてレリ

---

*langue, op. cit., pp. 110-123* )。また、『帰郷ノート』の概説書を著したドミニク・コンブはセゼールの受容分析の際、セゼールを理論的に紹介した中心的なフランス人として、アンドレ・ブルトン、ミシェル・レリスの名とともに、「黒いオルフェ」を書いたサルトルの名をあげている( *Dominique Combe, Aimé Césaire / Cahier d'un retour au pays natal*, Presses Universitaires de France, 1993, pp. 99-103 )。

<sup>21</sup> Jean-Paul Sartre, « *Orphée noir* », *op. cit.*, p. XXXIX : « le Présent noir [……] se temporalise, la Négritude s'insère avec son Passé et son Avenir dans l'Histoire Universelle »

<sup>22</sup> *ibid.*, : « il est [...] celui qui vit jusqu'au bout le particularisme pour y trouver l'aurore de l'universel. »

スは、黒人の特殊性とは、彼らがそのような歴史的暴力によって「この上ない「侮辱と恥辱」を受けた人々」に仕立てあげられたことにあると説明する<sup>23</sup>。

同様にセゼール自身も、ネグリチュードを定義する際、それは決して「生物学的秩序」や「肌の色」の問題などではなく、「生体験の総和」と向き合う態度だと主張する。ネグリチュードが対象とするのは、「歴史の最悪の暴力を経験し、周辺化と抑圧に苦しんできた人間集団」なのだ<sup>24</sup>。そして、この共有された暴力的記憶から「差異」の意識が生まれる。それゆえセゼールはネグリチュードを次のように定義する。「ネグリチュードは、第一義的には、差異の意識の獲得として、記憶として[……]定義される<sup>25</sup>。」セゼールの主張するこの「差異の意識」こそ、サルトルが定義したネグリチュードの「特殊精神」と重なるものであろう。そしてこの黒人の「特殊性」「差異」とは、サルトルにおいてもセゼールにおいても、ア・プリオリに存在したものではなく、特権的にその「記憶」と結びつくもの、すなわち奴隷制と植民地主義の「歴史」によって作り上げられ、強制されたものであった。

一方でサルトルにおいて、弁証法的歴史観は目的論的運動性を持っている。ネグリチュードは、その未来においては、普遍精神へと昇華されなければならない。そのジューゼのレベルにおいて、ネグリチュードの特殊性は超越されるべきものである。それゆえ未来において、特殊性としてのネグリチュードは消滅する運命にある。サルトルにとってネグリチュードは、運命論的に「死」を受け入れなければならない存在だった。

このサルトルの提示する、ネグリチュードの特殊性の普遍的解消という構図は『黒い皮膚、白い仮面』の中でフランツ・ファノンによって辛辣に批判された点だが、今われわれがここで確認したいことは以下のことである。すなわち、ネグリチュードが「世界史」の中に参入し、自らを「生成」し、自らの十全な「意識を獲得」し、その「未来」を志向するためには、一度その「過去」と「歴史」と「記憶」の深みに潜ってゆき、それらを自らのものとして引き受ける絶対的必要性があったということ、すなわちネグリチュードの意識とはその「記憶の引き受け」に基づいた「差異の意識」であり「特殊性の意識」であったということ、そして、彼が引き受けなければならない「記憶」とは、「黒人」という本来中立

---

<sup>23</sup> Michel Leiris, « *Qui est Aimé Césaire* », *op. cit.*, p. 9

<sup>24</sup> Aimé Césaire, *Le Discours sur la négritude*, Miami 1987, Conseil Général de la Martinique, 2003, p. 15

<sup>25</sup> *Ibid.*, p.18 : « la Négritude au premier degré peut se définir d'abord comme prise de conscience de la différence, comme mémoire [……] et comme solidarité »

的な人種概念を「この上ない恥辱と侮辱を経験した」存在、すなわち「ニグロ<sup>26</sup>」に変えてしまった歴史の記憶、「歴史の最悪の暴力の生きられた経験」としての記憶であったということである。それゆえ、「自らの記憶と歴史を引き受ける意識」としてのネグリチュードは、常に「否定性」として規定される。それはサルトルにとって、弁証法的過程におけるアンチテーゼの契機として位置づけられるものなのだ<sup>27</sup>。

サルトルが「英雄的でなおかつ暗い、偉大な反抗の時代<sup>28</sup>[傍点引用者]」とネグリチュードを形容した意味はここにある。ネグリチュードの意識は、常にその「否定性」ゆえに「暗さ」を引き受けているのであり、それは「光」に対する「陰」、「昼」に対する「夜」を象徴するものとして捉えられてきた。そしてサルトルにとって、このような闇の層を引き受けるネグリチュードの特殊精神とは、最終的に普遍精神の「曙光<sup>29</sup>」を求め、光の方向に歩き始めることによって、その特殊性を超越できると考えられた。

## 2-2:「夜」を引き受けること

我々はこれまで、ジャン＝ポール・サルトルのネグリチュード分析において、黒人の歴史と記憶は「否定性」と「暗さ」によって象徴され、それを引き受けながら同時にそれを超越することがネグリチュードの戦略であると捉えられていることを確認してきた。次に我々は、このネグリチュードの特殊な問題系が、セゼールの『そして犬たちは黙っていた』においていかに具体化されているかを、「夜」や「闇」といったキーワードに結び付けながら見ていくことにする。

---

<sup>26</sup> 本論文では、「nègre」というフランス語に「ニグロ」という訳語をあてている。「nègre」に「黒人」という中立的な訳をあてたのでは、『プチ・ロベール』でも説明されている「軽蔑的な」意味合いを消し去ってしまうし、「ネーグル」という訳語ではあまりに日本語として馴染みがない。それゆえ、英語からの借用であるという点では抵抗感があるかもしれないが、「ニグロ」という訳語が最も「nègre」に近いニュアンスを汲み取れると判断した。また海老坂武氏、鈴木道彦氏、砂野幸稔氏など、ネグリチュードの問題に関わる翻訳に携わってきた方々も「nègre」には常に「ニグロ」という訳をあてていることから、本論文ではこれらの翻訳の伝統を尊重する意味でも、「ニグロ」の語を使用することにした。むろん、セゼールの「ネグリチュード négritude」は、歴史的に否定的価値を与えられてきた「ニグロ nègre」という語の持つ意味合いを逆手に取った戦略であることは言うまでもない。

<sup>27</sup> Jean-Paul Sartre, « *Orphée noir* », *op. cit.*, p. XLI

<sup>28</sup> *ibid.*, p. XXXVIII

<sup>29</sup> *ibid.*, p. XLII

またその際、そのような問題系がセゼールの最初の詩作品である『帰郷ノート』(1939)とどのように共有されているかも、『帰郷ノート』を参照しながら確認してゆきたい。というのも、先に述べたように、『そして犬たちは黙っていた』は形式的には戯曲の形をとっているが、シュールレアリズムの影響を強く受けながら、詩と戯曲の境界の曖昧な作品として成立している。それゆえ、最初の詩作品である『帰郷ノート』と『そして犬たちは黙っていた』の共通性を探ることによって、1940年代のシュールレアリズム詩人としてのセゼールの立ち位置をより正確に知ることができ、それが60年代の戯曲作家としてのセゼールにどのように接続してゆくのかを確認するためにも有用であろうと我々は考えるからである。

#### \*『帰郷ノート』における「夜」

「暁の果てに…<sup>30</sup>」、『帰郷ノート』冒頭はこの一行から始まる。「暁の果て」、すなわち夜の世界と昼の世界が交代するその一瞬が『帰郷ノート』の出発点となる。『帰郷ノート』において、ニグロがニグロの「光」を獲得するために、すなわちニグロが「昼の世界」を我がものにするためには、一度、闇と混沌に満ちた「夜の世界」に降りゆき、それを引き受ける必要性があった。

ところで「光」とは、ヨーロッパ的価値体系によって成立する植民地社会においては、「啓蒙」を授けてくれる主体、すなわちヨーロッパ人のみに割り当てられる領域である。そして、ニグロの「黒い肌」は、「夜」と「闇」の世界に属する存在であることを象徴していた。そのように闇の世界を割り当てられたニグロにとって、とりうるリアクションは2種類あった。

1 つ目は、ヨーロッパ人になること。すなわち、「ヨーロッパに向かって「[……]私はあなたと変わらないのです、私の黒い肌は気にしないで下さい、太陽が私の肌を焼いたのです」と言う者たち<sup>31</sup>」になることである。それは主人の世界の価値体系に「同化」を望む態度であり、ネグリチュード詩人としてのセゼールは、この同化の態度を決然と拒絶する。

そして2つ目のリアクションは、歴史的に決定されていたニグロの「夜」、すなわち否定性によって象徴されるニグロの歴史を引き受け、それを引き受けることによって逆説的に、暗き深淵から「昼の世界」への飛翔を試みる戦略である。『帰郷ノート』の話者は、

---

<sup>30</sup>Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p.7 : « Au bout du petit matin... »

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 59 : « ceux qui disent à l'Europe : « [...] je ne suis pas différent de vous ; ne faites pas attention à ma peau noire : c'est le soleil qui m'a brûlé ».

この戦略を選択する。それゆえ、「暁の果て」から始まるその舞台は、ニグロに強制された夜と、ニグロが未来において至るべき昼の闘ぎあう場であり、ニグロの新たな歴史はその闘ぎあいの中から始まることになる。

『帰郷ノート』において、ニグロとしての自己意識、すなわちネグリチュードの意識を覚醒できないニグロは、いまだ夜の闇のただ中にある。「この暁の四隅での夜の膨張／硬直した死の痙攣<sup>32</sup>」という一節は、ニグロの現状が、いまだ「暁」の手前、「夜」のただ中にあることを示している。そして、夜の否定性は「死」のイメージへと繋がり、それはいまだ「硬直」し不動の闇の世界である。同様に、「偉大なる不動の夜」「我々の卑しさと諦めから発芽した、夜の奇形の球<sup>33</sup>」という表現においても、ニグロの「夜」は、変化と発展の可能性を奪われた「不動」なるものとして描かれている。そして、そのような夜の世界に生きる者たちは「奇形」の者たち、すなわち正常性の規範を逸脱した存在であり、「卑しき」と「諦め」によって特徴づけられる存在である。

しかしながら、このような決定論的に与えられた「夜」の中で、ニグロの「太陽」が昇りゆく。「真夜中から発芽する太陽<sup>34</sup>」という表現は、正にニグロが経験する昼と夜の闘ぎあいを表している。ニグロの「真夜中の太陽」は、夜のただ中にしか存在できない。そして、そのような太陽は、傷つき機能不全に陥っている。「性病病みのいまましい太陽」、あるいは「暁の果てに、激しく痰咳をする太陽<sup>35</sup>」のような表現に見られるように、ニグロの太陽は、傷と病気と欠陥の太陽として表される。西洋的な＜普遍＞が世界に「光」をもたらすのだとすれば、ニグロが身を置く夜の世界は常に「光」の欠如であり、そこには正しく世界を照らす健全な「太陽」は与えられていない。西洋的太陽の光が善と真理を象徴し、正しい「啓蒙」をもたらすものであれば、決定論的に悪と虚無の領域を割り当てられているニグロは、その太陽すらも、真夜中の太陽、病んだ太陽として引き受けなければならなかった。ニグロは、「真夜中の太陽」という撞着語法の持つ根源的な矛盾を受け入れなければならぬ存在なのだ。そのような状況から、ニグロの歴史は始まる。

---

<sup>32</sup> *ibid.*, p.26 : « Gonflements de nuit aux quatre coins de ce petit matin / soubresaut de mort figée »

<sup>33</sup> *ibid.*, p.13 : « la grande nuit immobile », « le bulbe tératique de la nuit, germé de nos bassesses et de nos renoncements »

<sup>34</sup> *ibid.*, p. 62

<sup>35</sup> *ibid.*, p. 7 および *ibid.*, p. 28。ところで、これらの不具の太陽のイメージは、アポリネールの詩から着想を得た 1947 年の詩集のタイトル『首を切られた太陽』*Soleil cou coupé* にも繋がるであろう。

\*『そして犬たちは黙っていた』における「夜」

一方、『そして犬たちは黙っていた』においても、「夜」は重要なモチーフになる。叛逆者の属するニグロの世界は常に「夜」に結びつけられている。そして叛逆者はその「夜」に盟友として呼びかける。「仲間たる夜と貧困よ。貧困と動物性の甘受よ。奴隷の吐息にざわめく夜よ<sup>36</sup>」。非常に明快な定義である。叛逆者にとって「夜」の世界とは、「貧困」の世界であり、「動物」の世界である。換言すれば、それは非-人間の世界、すなわち「奴隷」の世界なのだ。そして、そのような「夜」こそ、叛逆者にとって常に親しい世界であった。

そして叛逆者は、その戦いのうちで、「太陽」の権威を否定し、自らの位置を明確に「夜」の側に同定する。この戯曲の中で夜の世界観が最も象徴的に描かれている叛逆者の台詞を引用しよう。

夜の肉を織りなすあらゆる粉塵が、夜のカッサヴを舐めるあらゆる雀蜂が、夜の背に名を刻むあらゆる<sup>かます</sup>梭魚が、その若さの瞳を見いだすに至るまで力を振り絞った。  
／そしてここに今私は私の性器の最後の夜を迎える[……]私の力の鉦脈に根付いた太陽よ／お前たちはわたしを恐れさせることはできない[……] (暗転) 私はこの夜と盟約を交わした、私は二十年来この夜が私の方に優しく呼びかけるのを感じている…<sup>37</sup>。

ここでまず我々が確認できることは、この叛逆者の台詞において「夜」のイメージが圧倒的な優位を占めているということである。「夜」はその密やかな闇のうちに「粉塵」「雀

---

<sup>36</sup> Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, 1956, *Présence africaine*, p.27 : « La nuit et la misère camarades, la misère et l'acceptation animale, la nuit bruissante de souffles d'esclaves »

<sup>37</sup> *ibid.* p.37 : « Belle comme la mémoire dessaisie d'oubli frais, la vengeance s'est dressée avec l'oreille du jour et toutes les poussières qui tissent la chair des nuits, toutes les guêpes qui salivent la cassave des nuits, toutes les sphyrènes qui signent le dos des nuits ont forcé jusqu'à voir leur œil de jouvence. / Et voici je salue maintenant la dernière nuit de mon sexe / [……] soleil enraciné dans les mines de ma force / Vous ne m'effraierez pas fantômes je suis fort. [……] ( La lumière s'éteint. ) J'ai pacte avec cette nuit, depuis vingt ans je la sens qui vers moi doucement hèle... ». ちなみに「カッサヴ cassave」とは、マニオク粉で作られた焼き菓子のことを指すが、クレオール語ではミツバチの蜜房を指す場合もある。

蜂」「梭魚」という三つの存在に結び付けられる。特に「雀鉢」は鋭い毒針を持ち、「梭魚」は鋭い嘴と歯を持った攻撃的で獰猛な生物である<sup>38</sup>。そしてこれらの夜を象徴する存在が目指すのは、「若さの瞳」の獲得であり、それはこれから始まるゆく新たな歴史を象徴する瞳である。さらには「私の性器」という性的イメージは、夜の世界の繁殖と繁栄を予感させる。一方、昼の世界を象徴する「太陽」に向かい、「お前は私を恐れさせることはできない」と宣言する叛逆者の態度こそ、太陽中心の絶対的価値体系を否定し、自ら「夜」の世界の価値を引き受ける決意の表明である。それゆえ叛逆者は「夜との盟約」を選択した。しかしながら、問題は単純に二分された「太陽」と「夜」の二項対立ではない。というのも、「太陽」は既に、叛逆者の「力の鉞脈」に深く「根を張って」いるのだ。叛逆者にとって「太陽」と「闇」の弁証法は、複雑かつ暴力的な相互作用を及ぼしながら、彼の中にすでに内在している力学なのだ。そしてその絡み合いの中で、叛逆者は、ニグロの「夜」に絶対的な否定性のイメージ、光の欠如のイメージを強いる、白人によって作り出された<光>の価値体系に戦いを挑まなければならないのだ。

それゆえ「夜」は、ニグロの戦いの陣営となる。戯曲の第二幕において叛逆者はその愛人に次のように語りかける。「私は暗くなろう、叫びの激昂した噴煙の夜に至るまで、この夜を頑固な鼻腔で呼吸困難にさせるまで<sup>39</sup>。」この場面で、叛逆者は自らの場所である「夜」に関して「我々に対して企てられた苦い夜の三世紀」という表現をしている。「苦い夜」とは、ア・プリオリな否定性を備えた自然存在ではない。それは人為的に「企てられた」闇なのだ。「三世紀」にわたる植民地主義の歴史において、「光」と「闇」の関係性とは、「西洋」と「非西洋」あるいは「主人」と「奴隷」の関係性のメタファーであった。そこでニグロに割り当てられた「夜」とは、植民地主義の論理によって「企てられ」、発明された否定的価値である。それゆえ、叛逆者が自ら「私は暗くなろう」と宣言する。彼が「叫びの激昂した噴煙の夜」を引き受ける時、彼は同時に、その「夜」を「呼吸困難」に陥らせる必要があった。すなわち彼にとって、その「夜」とは、引き受けると同時に破壊すべき対象なのだ。

この「夜」にまつわる二重の必要性に関して、再びサルトルを参照しよう。サルトルはこの「夜」の問題を「黒」という形容詞に置き換えて、「この黒という言葉は、悪全体、善全体を同時に含むこととなる」と説明している。そしてサルトルは、この「黒」という色の

---

<sup>38</sup>ここでセゼールがとりあげた「梭魚」の獰猛さに関しては、René Hénane, *Glossaire des termes rares dans l'œuvre d'Aimé Césaire*, Jean Michel Place, 2004, p. 124 において説明されている。

<sup>39</sup> Césaire, *Chiens*, op. cit., p.61 : «J'assombrirai jusqu'à la nuit d'une furieuse fumée de cris, à la rendre irrespirable à la narine têtue.»

中に「太陽に基づくヒエラルキー」と「人種に基づくヒエラルキー」という相互に矛盾する価値体系が同時に存在している点を指摘する<sup>40</sup>。太陽が「光」であることは自然によって決定されていることだが、白人が「光」であるとすることは歴史的な発明であり、夜が全き「闇」であることは自然によって決定されていることだが、ニグロが「闇」であるとすることは歴史的な発明である。それゆえ、ニグロはこの二重の決定を同時に乗り越えるために、「黒」あるいは「夜」の価値を引き受けると同時に拒絶する。それは、ニグロの自己意識の獲得をもたらすとともに、西洋世界の発明である「光」の普遍性の欺瞞を暴き、そのような欺瞞の下で成立している昼と夜の二項対立の体系を破壊する。サルトルはセゼールのこの戦略について、次のように分析する。「[セゼールにとって]夜はもはや不在ではなく、拒否となる。[……]ある逆転の作用によって[……]、闇の持つ否定的側面がその価値を作り出す。夜の色が自由となるのだ[傍点引用者]<sup>41</sup>。」すなわち、叛逆者にとっての二重の必要性とは、夜の否定性を拒否するために、夜を引き受けることなのだ。叛逆者のネグリチュードの二重の目的論とは、自己の尊厳と自己意識を再獲得することと同時に、西洋の論理によって強制される価値体系を拒絶することであった。叛逆者の戦いとは、このような「夜」の中での、拒絶と自己獲得の戦いであり、そのような戦いの中でこそ、「夜の色」が「自由」を象徴するものとなる。

そして我々が最後に確認しなければならないことは、叛逆者の戦いは、その「夜」の世界を引き受けることの次の段階を見据えていたということだ。彼の最終目的は、ニグロの「夜」に、夜明けをもたらすことである。「暁の果て」の向こう側に、西洋による操作の及ばないニグロの〈光〉の世界を獲得することである。そのことは、『そして犬たちは黙っていた』の終幕の部分が「夜明けのきらめきの中で、金銀の島々がちりばめられた青きカリブのイメージ<sup>42</sup>」というト書きで終わっていることから明らかである。このカリブの夜明けの光のイメージこそ、叛逆者の死とひきかえにもたらされた、ニグロが蒙昧の夜から抜け出し、光の世界に踏み出す為の希望の象徴であると言えよう。それは、新しい歴史の夜明けである。そしてこの朝のイメージこそが、『帰郷ノート』の冒頭の「暁の果てに」の一節に呼応し、それを引き継いでいるのだ。

アンドレ・ブルトンは、『トロピック』誌に掲載されたエメ・セゼールの作品に出会った時

---

<sup>40</sup> Jean-Paul Sartre, « *Orphée noir* », *op. cit.*, p. XXII

<sup>41</sup> *ibid.*, p. XXIII : « la nuit n'est plus absence, elle est refus. [……] par un retournement [……] c'est l'aspect privatif des ténèbres qui fonde leur valeur. La liberté est couleur de nuit. »

<sup>42</sup> Césaire, *Chiens*, *op. cit.*, p. 122 : « Vision de la Caraïbes bleue semée d'îles d'or et d'argent dans la scintillation de l'aube. »

の感動を、次のように記している。「『トロピック』は王道を探求し続けていた。セゼールは宣言する。「我々は闇に対して否と言うものたちだ」と<sup>43</sup>。」セゼールのネグリチュードは、ニグロの陥っている「闇」に対して、決然と「否」を突きつける。しかしながら、ニグロの闇を否認する力を覚醒する為には、一度「夜」と盟約を結び、ニグロの「闇」を引き受けるという逆説的戦略が必要であった。そして『帰郷ノート』の話者のとったその戦略を、『そして犬たちは黙っていた』において叛逆者はより深く掘り下げ、夜の王国を引き受けながら、自らの死によって、ニグロ世界における夜と昼の闘ぎあいからの、あるいは闇と太陽の弁証法からの自己超越を目指したといえよう。この点こそ、『帰郷ノート』から『そして犬たちは黙っていた』に引き継がれた、ネグリチュードのラディカルな戦略であった。

### 2-3: 狂気という言葉

#### \* 狂気という言葉、シュールレアリズムとネグリチュードの連続性と断絶

ジャン=ポール・サルトルは、ネグリチュードの詩の力と魅力をシュールレアリズムのそれに結びつけることをためらわない。彼は、セゼールとシュールレアリズムの関係性について、「セゼールにおいて、シュールレアリズムの偉大な伝統は完成され、決定的な意味を獲得し、同時に破壊される」と説明する<sup>44</sup>。すなわち、セゼールこそがシュールレアリズムを継承し、同時にそれを破壊する者なのだ。そしてその詩法の破壊の向こう側にあるのは、ヨーロッパの、すなわちアンドレ・ブルトンのシュールレアリズムから離れた、ニグロの、すなわちネグリチュード独自の言語世界であり、それは既にシュールレアリズムを超越したニグロの自己表明と自己解放のための詩法になっている。では、セゼールのネグリチュードの独自性とはいかなるものなのだろうか。

サルトルによれば、シュールリアリストは、ある特殊な「言葉」を武器にする。それは、「言葉と＜存在＞の間の調和」を破壊する言葉であり、「言葉の自己破壊」のための「狂気の話」である<sup>45</sup>。この点で、白人のシュールリアリストとネグリチュードの詩人の戦

---

<sup>43</sup> André Breton, *Martinique charmeuse de serpents*, 1948, Editions du Sagittaire, p.90

<sup>44</sup> Jean-Paul Sartre, « *Orphée noir* », *op. cit.*, p. XXVIII : « En Césaire, la grande tradition surréaliste s'achève, prend son sens définitif et se détruit »

<sup>45</sup> *ibid.*, pp. XIX-XX

略は一致している。このような戦略は、シュールレアリズムに限らず、西洋においてモダニズムの言語的試み一般でも共有されていると言えるかもしれない。しかしながらネグリチュードの詩人の状況の特殊性は、「彼が話す言語[=フランス語]の中にすでに抑圧者が姿を現してくる」点にある。そのためにヨーロッパの現代詩人なら言語を「非人間化」しようとしたところを、彼は言語を「非フランス語化」しようとする<sup>46</sup>。すなわち、ヨーロッパの詩人は、理性の束縛からの解放を求める為に自らの言語の解体を目論むが、彼らを束縛しているとされる理性自体、ヨーロッパ人自身の発明である。一方ネグリチュードの詩人は、フランス語使用の状況の中に、植民地主義の歴史を経験しているため、他者による不可避の束縛と強制を感じている。それゆえ彼らの言語解体の試みとは、その言語的抑圧からの解放のためのものなのだ。このことは、セゼールが、ハイチの詩人ルネ・ドゥペストルとのインタビューの中で、彼がかつて「ニグロの刻印を持つニグロのフランス語」を作り出す要求にかられていて、その為に彼はシュールレアリズムを「フランス語を爆破する装置」として使用したと告白していることから理解できる。すなわち彼は、シュールレアリズムをニグロのための「解放の因子」として使ったと語っているのだ<sup>47</sup>。

しかしながら前述の通り、言語解体のために「狂気という言葉」を用いることは、ヨーロッパのシュールリアリストにとっても、基本的な戦略であった。アンドレ・ブルトンが「狂気」に興味を持ち始めたのは、第一次大戦中オート・マルヌ県サン・ディジエの精神病理学センターに研修医として配属されたことがきっかけであったとされる。そこでブルトンは、多くの精神に異常をきたした兵士たちを見ることになる。すなわちブルトンにとっての「狂気」との出会いは、ヨーロッパ人が自ら引き起こした戦争の経験を経て、人間一般の理性への懐疑を抱き始めたことによってもたらされた。ブルトンの言語論において、「言語要素を解放して、それらの要素にあらゆる力を返す唯一の方法<sup>48</sup>」は、「合理的な理性の太鼓を叩き破る<sup>49</sup>」ことにある。そのために彼は「狂人たちの打ち明け話を引き出すためなら、私は生涯を費やしてもいい<sup>50</sup>」と宣言するのだ。しかしながら、このようなシュールリアリストの言語的探求は、結局のところ、ヨーロッパ人が自ら陥った自

---

<sup>46</sup> *ibid.*, p. XX

<sup>47</sup> cité in René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, Seghers, 1980, p. 70

<sup>48</sup> André Breton, « *Du Surréalisme en ses œuvres vives* » in *Manifestes du Surréalisme*, Jean-Jacques Pauvert éditeur, 1962, p. 356

<sup>49</sup> *ibid.*, p. 358

<sup>50</sup> André Breton, « *Manifeste du surréalisme* » in *ibid.*, p.18

己束縛からの解放のために、非理性の言葉、すなわち「狂気という言葉」を探求する試みである。そして、そのような試みを人間一般の解放という普遍的次元につなげることで、シュールレアリズムの試みの価値は正当化されることになる。この点に関して、サルトルは皮肉を込めて、「白人のシュールリアリストは、自己の奥底に寛ぎを見いだす」と書いている<sup>51</sup>。すなわち、それがヨーロッパ人の理性批判と自己探求の運動であったとしても、そこでヨーロッパ人の主体性自体が否定されることは決してないのだ。

それに対してサルトルは、セゼールが自己の奥底に見いだすものは「断じて曲げられない復権要求と遺恨である<sup>52</sup>」と言い切る。なぜならニグロの自己探求の過程において、彼は、ニグロの主体性はあらかじめ他者によって否定されていたことを知るからである。それゆえ、ネグリチュードの詩人にとって、ニグロの「狂気という言葉」を用いることは、まず抑圧者の言語、すなわちヨーロッパ人の言語を「爆破」という特殊な欲求に繋がる。ニグロの「狂気という言葉」とは、ニグロの特殊な状況、すなわち奴隷制と植民地主義という抑圧の経験に起因する、反抗と破壊と自己表明の言葉なのだ。ヨーロッパのシュールレアリズムが、その政治的文脈では万国のプロレタリアの解放という普遍的次元を見据えているのに対して、セゼールのネグリチュードの言葉は、何より、「ニグロ」という特殊な経験を持ち、その特殊で暗い経験に束縛されている者たちを解放するための言葉なのだ。それゆえ、「セゼールが破壊するのは文化全体ではなく、白人の文化であり、彼が明るみに出すのは一切に対する欲望ではなく、抑圧されたニグロの革命への渴望なのだ<sup>53</sup>。」

#### \*『帰郷ノート』における「言葉」

次に我々は、『そして犬たちは黙っていた』において「狂気という言葉」がいかなる役割を果たしているかについて分析する前に、『帰郷ノート』における話者の語りの中での「言葉」の重要性を確認し、それを『そして犬たちは黙っていた』における言葉と比較検討することによって、当時のセゼールの文学において「言葉」がいかなる重要性を持っていたかを分析してゆきたいと思う。

『帰郷ノート』において、一人称の話者が「言葉」の価値を特権的に重視していること

---

<sup>51</sup> Jean-Paul Sartre, « *Orphée noir* », *op. cit.*, p. XXVII

<sup>52</sup> *ibid.*, p. XXVII

<sup>53</sup> *ibid.*, p. XXVII : « Ce que Césaire détruit, ce n'est pas *toute* culture, c'est la culture blanche ; ce qu'il met au jour, ce n'est pas le désir de *tout*, ce sont les aspirations révolutionnaires du nègre opprimé »

は、すぐに理解できる。

歴史の闇の中にいるニグロは、自らについて語る「言葉」を持たない。「ニグロは現状において「沈黙」の中に座礁している。『帰郷ノート』の始まりは、そのような主体的に語る力を持たないニグロの状況を描くことから始まる。「生ぬるい膿胞ではちきれんばかりの古い沈黙。[……]飢えの、貧困の、抵抗の、憎悪の叫びをあげることのないこの群衆<sup>54</sup>。」ニグロの民衆は、彼ら自身の問題を語り、抵抗の「叫びをあげる」主体となりえない。なぜなら彼らは語るための「口」を持っていないからだ。

そのようなニグロの「沈黙」の現状を打破するために、『帰郷ノート』の話者は、自らが民衆の代弁者となり、彼らの意識を覚醒させるべく、特権的な「語る口」を持つ存在になる必要があった。それゆえ話者は、高らかに「私の口が、決して口を持つことのない諸々の不幸たちの口となるであろう<sup>55</sup>」と宣言する。セゼールの『帰郷ノート』においては、語ることのできない「諸々の不幸たちの口」は、話者の超越的な口によって代表されることによるのみ、その解放への契機が開かれることになる。そして特権的な語る口を獲得した話者にとって、彼の発する「言葉」こそが、ニグロ解放のための唯一の武器となる。

『帰郷ノート』の冒頭は、一人称単数の話者「私」の語りとして始まる。この一人称単数「私」の語りは、プレザンス・アフリケーヌ版の 27 ページにおいて、初めて「我々」という一人称複数の語りに引き継がれる。その一節を引用してみよう。「我々は語るだろう。歌うだろう。叫ぶだろう<sup>56</sup>。」この作品において「私」が「我々」を代表し得た最初の行為が、何より「語ること」であったという事実は、象徴的である。「私」は「語る」という特権を得て、初めて「我々」を代表し、ニグロの言葉を「叫ぶ」ことができるのだ。さらに続けて、話者は、彼の「言葉」が西洋の「理性」の言語とは異質なものであることを宣言する。「言葉だって？／ああそうだ、言葉だ！／理性よ、私はお前を黄昏の風と讃えよう<sup>57</sup>。」話者にとって「言葉」は唯一の武器であったが、「理性」によって制御される言葉は、彼にとってはすでに「黄昏の風」のごとく衰退の途上にあるものであった。そして彼は、「理性」の言葉に対して「狂気」を対置させる。「宝物、数えてみよう[……]叫ぶ狂気

---

<sup>54</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., pp. 8-9 : « un vieux silence crevant de pustules tièdes [……] cette foule à côté de son cri de faim, de misère, de révolte, de haine »

<sup>55</sup> *ibid.*, p.22 : «Ma bouche sera la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche»

<sup>56</sup> *ibid.*, p. 27 : « Nous dirions. Chanterions. Hurlerions. »

<sup>57</sup> *ibid.*, p.27 : « Des mots? / Ah oui, des mots! / Raison, je te sacre vent du soir. »

[……]自らを解き放つ狂気<sup>58</sup>」。話者にとっては、「狂気」による「叫び」こそが「自己の解放」に結びつく武器となり得たのだ。

このことは、セゼール自身、ドゥペストルとのインタビューの中で、西洋的な「理性の言葉」を破壊したところにニグロの言葉が立ち現れると主張していることに繋がる。「われわれはデカルト主義やフランス語の修辞法に影響を受けていました。しかし、もしわれわれがそれらをすべて破壊したなら、そして[われわれの]深い奥底まで降りていったなら、われわれは本質的なニグロを発見できるはずなのです<sup>59</sup>。」すなわちセゼールは、自らの使命を、「理性」の言語、あるいは「デカルト的」明晰性の上に成立している言語としての「フランス語」を破壊することによって、「本質的なニグロ」の言葉を「発見する」ことにあると考えたのだ。それゆえ、そのニグロの言葉は、「狂気」の力を積極的に援用する戦略をとることになる。セゼールは『帰郷ノート』の話者に、そのような「ニグロの言葉」を操る特権的な能力を与えることによって、声を持たず歴史の闇の中に埋もれているニグロの民衆の意識覚醒を導き、ネグリチュードの価値を確立させるための役割を託したのだ。このように、話者の超越的な口によって代表された「ニグロの言葉」こそが、植民地主義の価値体系とヨーロッパの言語体系に混乱を与え、ニグロの自己解放を可能にする為の「奇跡の武器」となる。「ニグロの言葉」とは、超越的な能力を持つ詩人によって発明され、発見されなければならなかった。それこそが、1940年代に、シュールレアリズムの技法を援用しながらセゼールがとった戦略であり、それは『そして犬たちは黙っていた』の叛逆者へと受け継がれることになる。

\*『そして犬たちは黙っていた』における「言葉」

西洋的な理性の言語を破壊するべく「狂気」と「叫び」の言葉を用いるという『帰郷ノート』の話者の戦略を踏襲し、『そして犬たちは黙っていた』の叛逆者もまた自らの言葉を徹底して非西洋化しようとする。叛逆者は、自らの言葉を「火の力であるわたしの言葉、[……]いかなる化学も飼い馴らせず、身につけることができない私の言葉<sup>60</sup>」と定義する。

---

<sup>58</sup> *ibid.*, p. 27 : « Trésor, comptons [……] la folie qui hurle [……] la folie qui se déchaîne »

<sup>59</sup> cité in René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, *op. cit.*, p. 70 : « On a été [……] touchés par le cartésianisme, par la rhétorique française, mais si on brise tout ça, si on descend aux profondeurs, on trouvera le nègre fondamental. »

<sup>60</sup> Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, *op. cit.*, pp. 46-47 : « ma parole puissance de feu [……] ma parole qu'aucune chimie ne saurait apprivoiser ni ceindre »

「化学」という物質の組成に関する学問が西洋的知の体系に基づく科学である限り、「化学」を操る者たちには、叛逆者の言葉を「飼い馴らす」ことができない。『帰郷ノート』にあって、話者はニグロを「蒸気も電気も一度として飼い馴らせなかつた者たち[傍点引用者]<sup>61</sup>」と表現したが、ここではその構図が逆転して、西洋の「化学」が、叛逆者の黒い言葉を飼い馴らすことができないことになる。なぜなら、叛逆者の言葉は常にニグロの「火の力」であり、西洋的な知の体系の対極に位置する原初の自然的力と結びついていたからである。

しかしながら、既に我々が確認してきたように、このような二項対立はア・プリオリに決定されている構図では決してなかった。すなわち、ニグロという存在は、歴史的に強制された否定性の上に成立するものであった。それゆえ、叛逆者の言葉もまた、そのような否定性の経験を内包している。ニグロの言葉は、自然的なものではなく、徹頭徹尾、歴史の暴力的な強制を経てできたものなのだ。叛逆者はそのようなニグロの経験を代弁しうる存在であるからこそ、ニグロの言葉を操る能力を持ちえた。叛逆者は次のように言う。

王だ……繰り返せ、王だ！／[……]／棒で叩かれ、獣たちに晒され／シャツ一枚で首に縄をかけられ引きずられ[……]／そして私は尿を飲み、踏みつけられ、裏切られ、売られ／そして私は糞便を食べ／そして私は話す力を身につけた<sup>62</sup>

叛逆者が「ニグロの王」であることは、とりもなおさず叛逆者がこのニグロの最悪の記憶を保持し、その経験を代表して語ることでできる存在であるからに他ならない。「ニグロの王」は、奴隷の歴史の悲惨を語るために、ニグロの言葉を操る能力を持つ。「棒で叩かれ」「獣たちにさらされ」「糞便を食べる」経験こそが、彼に「話す力を身につけ」させた。それゆえ、彼は正統な奴隷の王であり、正統なニグロの言葉を操る能力を獲得したのだ。

そのような資格によって、叛逆者はニグロの言葉を代表し、代弁することを許される。そのことは、ニグロの民衆を象徴する合唱隊とニグロの王たる叛逆者の対話の場面に、

---

<sup>61</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p. 44 : « ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité »

<sup>62</sup> Césaire, *Chiens*, op. cit., p. 107 : « Roi... répétez : le roi! / [.....] frappé de verges, exposé aux bêtes / traîné en chemise la corde au cou / [.....] et j'ai bu de l'urine, piétiné, traahi, vendu / et j'ai mangé des excréments / et j'ai acquis la force de parler »

象徴的に描かれている。

合唱隊: 男よ、今日のあらゆる言葉はお前のためにある

叛逆者: そして私は叫びたい、そして人は世界の果てまで私を聞かだろ (彼は叫ぶ)<sup>63</sup>

こうして叛逆者は、言葉を持たぬニグロ民衆のために「ニグロの言葉」を託され、ニグロの「叫び」を代表して世界に発する存在となる。

サルトルが主張したように、ニグロが〈世界史〉の中に参入するためには、ニグロは、世界に向かって発話する能力を持たなければならなかった。それゆえ『帰郷ノート』においても『そして犬たちは黙っていた』においても、口を持たぬニグロを代表する特権的な口が必要とされた。「黒いオルフェ」は次のような一節で始まっている。「これらの黒い口を閉ざす轡を外した時、君たちは一体何を期待していたのか?」<sup>64</sup>この問いに対する答えを世界に発信するためには、ニグロは自らの「言葉」を獲得しなければならなかった。

そして、ここで我々が確認しなければならないのは、『帰郷ノート』の話者や『そして犬たちは黙っていた』の叛逆者の口に託された「言葉」が、西洋の価値体系に抵抗する言葉であると同時に、ニグロの人間性を表明するヒューマニズムの言葉でもなければならなかったという点だ。すなわち、ニグロの言葉は二重に条件づけられている。ニグロは、「叛逆者」としての言葉と、「人間」としての言葉を同時に獲得しなければならないのだ。すなわちここで、ニグロの課せられた試練の二重性が浮かび上がってくる。ニグロは、奴隷として忍従したその記憶を受け入れるとともに、「憎悪の奴隷」となることを拒絶し、人間として語る次元に至らなければならないのだ。叛逆者の発する「白人に死を」という叫びに「死」を<sup>65</sup>という台詞がそのことを明確に表している。

植民地主義の価値体系を拒絶しながら、憎悪の奴隷の罠に陥らないようにする。叛逆者の「ニグロの言葉」はそのような条件を満たすものとして獲得されなければならない。そしてそのためにこそ、叛逆者は、「私は、かくもかたくなに、世界の基底を揺さぶ

---

<sup>63</sup> *ibid.*, p.97 : « Le Chœur : Homme toutes les paroles d'aujourd'hui sont pour toi / Le Rebelle : Et moi je veux crier et on m'entendra jusqu'au bout du monde ( *il crie* ) »

<sup>64</sup> Jean-Paul Sartre, « *Orphée noir* », *op. cit.*, p. IX : « Qu'est-ce donc que vous espérez, quand vous ôtiez la bâillon qui fermait ces bouches noires? »

<sup>65</sup> Césaire, *Chiens*, *op. cit.*, pp.55-56 : « « Mort » à ce cri « Mort aux Blancs » »

るであろう大いなるニグロの叫びを発するのだ<sup>66</sup>」と宣言することになるのだ。

### 第3節:『そして犬たちは黙っていた』における〈拒絶〉の精神

アンドレ・ブルトン<sup>66</sup>はセゼールの詩を次のように定義する。「詩の名に値する詩とは、それが前提とする拒絶の[……]度合いによって評価されるのであり、その本質の持つ否定性の側面が[その詩を]構成する要素と見なされなければならない<sup>67</sup>。」「闇に対して否と言う」者であるセゼールは、ブルトンにとって、正に「拒絶」と「否定性」を体現する詩人であった。

そして『そして犬たちは黙っていた』において、叛逆者もまた「拒絶」の精神を持つ者として描かれる。叛逆者はその名の通り、権威を否定するものであり、運命に抵抗するものであり、ニグロの現状を拒絶するものである。ニグロの未来は、抑圧の体系たる植民地主義の現実を決然と拒絶することによってしか獲得できない。そしてそのためには、同時に、その植民地世界の中で自己意識を喪失しているニグロ自身の現状も拒絶する必要があった。すなわち西洋の抑圧的体制への拒絶と、主体性を失った同胞への拒絶という、二重の拒絶を叛逆者は必要とするのだ。

#### 3-1:植民地主義への拒絶

##### \* 植民地主義の論理の転覆

ヨーロッパの植民地主義を拒絶するためには、一見絶対性を持つかのように見える植民地主義の論理を相対化し、その欺瞞を暴かなければならない。西洋の優越性を保証する装置は「神」であれ「理性」であれ「科学」であれ、歴史的に幾重にも発明されてきた。そして、その優越性に基づいて、ヨーロッパ人植民者には、「停滞」でしかない

---

<sup>66</sup> *ibid.*, p. 81 : « je pousserai d'une telle raideur le grand cri nègre que les assises du monde en seront ébranlées. »

<sup>67</sup> André Breton, « *Un grand poète noir* », *op. cit.*, p. 82 : « la poésie digne de ce nom s'évalue au degré [……] de *refus* qu'elle suppose et ce côté négateur de sa nature exige d'être tenu pour constitutif »

未開の民族を「文明化」する正当性が保証されてきた。『そして犬たちは黙っていた』においても、白人の行政官が、植民地化の正統性を、世界で唯一の「思考する民族」である西洋人によって「文明の責務」という根拠のもと推し進められてきたところにあると主張する場面がある<sup>68</sup>。それゆえ、植民地体制の拒絶のためには、この西洋の絶対的優越性の転覆を謀ることが重要となる。

ところで、この西洋の絶対的優越性への疑問視は、黒人詩人セゼールを待つまでもなく、すでに 20 世紀初頭、西洋人による自己省察と自己批判という形で既に現れてきている。セゼール自身が多大な影響を受けたと主張する<sup>69</sup>ランボアの『地獄の一季節』を見てみよう。多くの研究者も主張するように、同詩集の中の一編「悪い血」は緊密にセゼールの『犬たち』とインターテクスチュアルな関係を構築している<sup>70</sup>。「悪い血」の話者はフランス人であるが、自らの立場をこう語る。「明らかに、俺はいつも劣等人種だった。[……]劣等人種が全てを受け持ったのだ。[……]人民と理性を、国民と科学を<sup>71</sup>。」「理性」と「科学」を我がものとしたフランス人を「劣等民族」と定義することによって、その優越性を逆転させたランボアは、次に植民地化の過程を彼の目を通して描写する。「白人どもが上陸する。大砲だ！洗礼を受け、服を着て、働かねばならない。俺は心臓に恩寵を一発喰らった<sup>72</sup>。」すなわちここにおいて、ニグロを無知と野蛮の闇から救い出すはずの「恩寵」が、実際は「大砲」と同様、ニグロを暴力的に征服する装置として機能していることが明らかになる。それは暴力的に強制された「洗礼」であった。

このようにしてランボアによって導入された西洋植民地主義の正当性を転覆させる視点は、セゼールの『そして犬たちは黙っていた』において引き継がれ、そこでもやはり西洋の「恩寵」が糾弾される。それは木霊の次の台詞によって象徴される。「叛逆者

---

<sup>68</sup> Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, op. cit., pp. 10-11

<sup>69</sup> セゼールはフランソワーズ・ヴェルジェスとのインタビューの中で次のように語っている。「ランボアは私にとって非常に重要な作家です。というのも彼は「私はニグロだ」と書いたのです。( Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai / Entretiens avec Françoise Vergès*, Albin Michel, 2005, p. 25 )」

<sup>70</sup>ランボアとセゼールの関係性については、例えば Dominique Combe, *Aimé Césaire / Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., pp. 86-87 を参照。

<sup>71</sup> Arthur Rimbaud, « Une saison en enfer » in Arthur Rimbaud, *Œuvres complètes*, Gallimard, 1972, pp. 94-95 : « Il m'est bien évident que j'ai toujours été race inférieure. [……] La race inférieure a tout couvert -- le peuple, [……] la raison ; la nation et la science. »

<sup>72</sup> *ibid.*, p. 98 : « Les blancs débarquent. Le canon! Il faut se soumettre au baptême, s'habiller, travailler. / J'ai reçu au cœur le coup de la grâce »

はお前 [= 青い目の建築者] のレイプの世界を離れるだろう。そこでは、お前の恩寵によって、獣と冒涇者が犠牲者となるのだ<sup>73</sup>。すなわち「レイプの世界」と形容された植民地社会において、実際にはその暴力の「犠牲者」であった者たちを「獣」であり「冒涇者」の位置まで貶めたものこそ、西洋の「恩寵」そのものであったのだ。それゆえ叛逆者のとりうる唯一の態度は、この植民地主義の価値体系を拒絶し、その欺瞞を明らかにすることであった。叛逆者は、「悪い血」のランボーの言葉に呼応して、白人にこう言い放つ。「白人どもが上陸する。奴等はわれわれを殺すのだ<sup>74</sup>」。こうして叛逆者は「恩恵」によってカムフラージュされた西洋による植民地化が、実際には「殺人」以外の何ものでもないことを明らかにする。すなわち叛逆者の植民地主義の拒絶の態度とは、植民地主義が自らを正当化するために構築した論理体系及び倫理体系の拒絶なのだ。そしてこの叛逆者の拒絶の態度は、そのまま劇の冒頭の木霊の、「青い目の建設者よ、[……]お前の歩みの一步一步は征服であり、略奪であり、逆行であり、テロなのだ<sup>75</sup>」という台詞に反映されている。植民地世界を「建設」という名目で入植した者たちの行った行為とは、結局のところ植民地化された人々への「略奪」であり「テロ」であり、換言すればそれは「破壊」と「殺人」の行為であったことが、ここでもまた明らかにされるのだ。

#### \* 暴力の実践

さて、植民地主義を正当化する理論が覆され、西洋の植民地化が実際には「殺人」「略奪」「テロ」であることが明らかになった以上、それに対する叛逆者の「拒絶」を完遂するには避けて通れない道がある。それは植民地化された人々が行使する暴力である。植民地主義社会で唯一の正統性を保証された主体である白人の主人を殺すという行為だ。そのことを最もよく体系的に論じたのはフランツ・ファノンであろうが、『そして犬たちは黙っていた』においても、避けがたい「主人殺し」のモチーフが出てくる。叛逆者のとる「拒絶」という立場は、必然的にその主人殺しに結びつくことを運命づけられていた。叛逆者が、自らの強いられた劣等性を認めながらその植民地社会の価値体系を拒絶する時、すなわち「ああ、私は弱い。[……]神々よ、あなたがたは神々ではない。

---

<sup>73</sup> Césaire, *Chiens*, *op. cit.*, p.8 : « il va quitter le monde le Rebelle ton monde de viol où la victime est par ta grâce une brute et un impie »

<sup>74</sup> *ibid.*, p. 16 : « Les blancs débarquent. Ils nous tuent »

<sup>75</sup> *ibid.*, p. 8 : « Architecte aux yeux bleus [……] chacun de tes pas est une conquête et une spoliation et un contresens et un attentat »

私は自由だ<sup>76</sup>」と言う時、叛逆者は悲痛な決意をしなければならない。それは、「神」を、あるいは神の恩寵を伝える特権を持った唯一の主体である西洋人の主人を殺す必要性を引き受けることである。

それはフランツ・ファノンが雄弁に主張していることに繋がるだろう。『地に呪われたるもの』の「暴力」と題された章からの引用をしよう。そこでは、植民地世界を拒絶することと暴力の不可避的な必要性の関係性が説明されている。「植民地化された者にとって、この暴力は、絶対的実践を示している<sup>77</sup>。」「彼にとって、狭苦しく、禁止事項に満ちているこの[植民地]世界を再び問題視できるものは、絶対的暴力だけであることは明らかだ<sup>78</sup>。」ファノンによれば、植民地主義は常に、物理的であれ精神的であれ、暴力を植民地社会に強制してきた。それゆえ、そのような物理的、精神的暴力の上に構築された植民地世界の価値体系を全面的に否定するための契機として、不可避的に、植民地化された側にも暴力の行使が必要とされる。そのように考えた時、ファノンが同じ章で、『そして犬たちは黙っていた』の叛逆者の台詞を引用して「セゼールの詩は暴力の明確な展望の中で予言的な意味を持っている<sup>79</sup>」と説明していることは、非常に象徴的である。

そして、植民地主義への「拒絶」が、暴力という形をとりながら歴史の中に現実化した最も象徴的な例のひとつがハイチ革命であったと言えるであろう。セゼール自身、そのハイチ革命に関する研究書の中で、植民地の奴隷は、その「苦しみ」をもって、全面的「拒絶」への準備ができていたと主張している。そしてその暴力を伴った「拒絶」の精神こそが、ハイチの全面的な独立戦争へと繋がる契機となり得た。セゼールの『トゥサン・ルヴェルチュール』からの引用をしよう。「苦しみの熟成によって[……]植民地社会で、彼ら[=ニグロ]だけが準備ができていたのだ。そして、彼らだけが、最も深いところで<革命>を理解する資格を持っていた<sup>80</sup>。」そして、ニグロに歴史的に課せられてきた

---

<sup>76</sup> *ibid.*, p. 47 : « Oh je suis faible. [...] Des dieux... vous n'êtes pas des dieux. je suis libre. »

<sup>77</sup> Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, La Découverte, 2002, p. 82 : « Pour le colonisé, cette violence représente la praxis absolue. »

<sup>78</sup> *ibid.*, p. 41 : « il est clair pour lui que ce monde rétréci, semé d'interdictions, ne peut être remis en question que par la violence absolue. »

<sup>79</sup> *ibid.*, p. 83 : « La poésie de Césaire prend dans la perspective précise de la violence une signification prophétique. »

<sup>80</sup> Aimé Césaire, *Toussaint Louverture / La Révolution française et le problème colonial*, Présence africaine, 1981, p. 191 : « mûris par la souffrance, [...] ils étaient les seuls vraiment

この「苦しみのコンパスで図られたネグリチュード<sup>81</sup>」は、必然的に暴力へと繋がる。セゼールによれば、ハイチ革命のさなか奴隷たちはこう宣言する。「近いうちに、あなたがたの道のドブの流れと同じくらい激しくほとぼしる血が流れるであろう<sup>82</sup>。」そして、「白人の血」が流されるハイチ革命のイメージは、『そして犬たちは黙っていた』に引き継がれる<sup>83</sup>。

『そして犬たちは黙っていた』においては、その第 1 幕のト書きの中で「コーラス隊がニグロの革命の場面を真似る<sup>84</sup>」という指示が出された後、第 2 幕において叛逆者がその「主人殺し」を告白する場面がある。ニグロを「良いキリスト教徒であり良い奴隷」にしたいと願う主人に対して、叛逆者は「主人殺し」をもって応答する。叛逆者は主人を襲った夜のことを回顧する。

東の方で大騒ぎが起きた。建物が燃えていた。[……]私は[主人の屋敷に]入った。私です、私は彼に言った。良い奴隷の、忠実な奴隷の、奴隷的な奴隷の私です。突然主人の目が二匹の怯えるゴキブリに変わった。私は殴った。血がほとぼしった。それが、今日私が思い出せる唯一の洗礼だ<sup>85</sup>。

---

prêts, et les seuls aptes à comprendre en profondeur la Révolution. »

<sup>81</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p.57

<sup>82</sup> Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, op. cit., p.191 : « il en sortirait avant peu des torrents de sang qui couleront aussi puissants que les ruisseaux qui coulent le long de vos rues. »

<sup>83</sup> 『そして犬たちは黙っていた』において、その舞台となる場所は具体的に明示されていないが、セゼールがハイチを念頭においてこの戯曲を書いたであろうことは確実である。実際、セゼールは 1944 年から 1945 年にかけてハイチに滞在しており、その時の滞在経験が『そして犬たちは黙っていた』の創作にも大きく影響しているとされる(例えば Lilyan Kesteloot, Barthélemy Kotchy, *Aimé Césaire*, op. cit., p. 125 参照)。また、第 2 幕での女独唱者の「この国は、寄生虫キューバを吐き出しながら、空虚な叫びの口を開く(« ce pays bâille ayant craché l'ankylostome Cuba, une bouche de clameurs vides (p.82) »)という台詞も、地形的な説明によって、舞台がハイチに特定されていることが暗示されている。

<sup>84</sup> Césaire, *Chiens*, op. cit., p.27

<sup>85</sup> *ibid.*, p. 71 : « Une grande clameur s'éleva vers l'est, c'étaient les communs qui brûlaient. [……] J'entrai. C'était moi, lui disais-je, le bon esclave, le fidèle esclave, l'esclave esclave, et soudain ses yeux furent deux ravets apeurés [……] je frappai, le sang gicla : c'est le seul baptême dont je me souviens aujourd'hui. »

「良い奴隷」とは、植民地主義に対する全き肯定である。それゆえ、叛逆者は、ニグロが自立的な主体を確立しうる「世界を建ち上げる」ためには、不可避免的に「良い奴隷」の立場を拒絶する必要があった。そしてその主人の血を流すこと、すなわち主人に対する暴力こそがその拒絶を実践する行為となり得た。それゆえ、ハイチ革命の一場面を彷彿とさせるこの主人殺しの場面こそが、叛逆者にとって「唯一の洗礼」となった。彼は、その「主人殺し」という段階を経ることが、その民族を覚醒させ、ニグロの歴史を始動させるために絶対的に必要であったのだ。

しかしながら、この主人に対して行使される暴力は、「拒絶」のための不可避の一契機ではあったが、決して最終的な目標ではなかった。それどころか、『帰郷ノート』の話者が「私をこの憎しみの人間にはしないでほしい、そのような人間に私は憎しみしか持たない<sup>86</sup>」と言い、『そして犬たちは黙っていた』の叛逆者が「憎しみとはすでに一つの従属である<sup>87</sup>」と言っているように、セゼールの世界観において、常に「憎悪」の段階は乗り越えられなければならないものであった。ニグロが暴力の段階に留まっていたは、セゼールの目指す普遍的次元への超越が不可能となる。セゼールにとって、暴力と拒絶の契機は、最終的には超越され、普遍的人間性の次元へと至らなければならなかった。そして、『そして犬たちは黙っていた』においては、この拒絶と暴力の次元からの超越を可能にするものこそ、叛逆者の死であった。すなわち「主人殺し」の罪は「叛逆者の死」をもって償われることになる。

### 3-2: ニグロの現状への拒絶、民衆との関係性

\* 王による民衆の否定、王が民衆を代表する権利

叛逆者が拒絶する対象は、植民地主義的抑圧の主体である西洋世界のみならず、その抑圧を忍従しその状況を甘受するニグロ自身の精神状態にも向けられる。すでに『帰郷ノート』においても、「この街は手をついて這いつくばるだけで、大いなる抗議をもって空に穴を穿とうなどとは決して望まない<sup>88</sup>」と表現されているように、一般の

---

<sup>86</sup> Césaire, *Cahier*, *op. cit.*, p. 50 : « ne faites point de moi cet homme de haine pour qui je n'ai que haine »

<sup>87</sup> Césaire, *Chiens*, *op. cit.*, pp. 55 : « Haïr, c'est encore dépendre. »

<sup>88</sup> Césaire, *Cahier*, *op. cit.*, p. 17 : « Elle (=cette ville) rampe sur les mains sans jamais aucune envie de vriller le ciel d'une stature de protestation »

ニグロは、現状においては、無気力で、「抗議する」ことを知らず、状況を改善するための積極的主体性を持たない存在として描かれている。そして『そして犬たちは黙っていた』の叛逆者も、『ノート』で描かれていた停滞したニグロのイメージを踏襲し、そのようなニグロの精神性の現状を鋭く批判する。叛逆者はニグロの民衆に向かって、「奴隷と奴隷の息子たちよ。お前たちは抗議する力、憤慨する力、呻く力をもはやもち得ず、悪臭のする愚かさと向き合って生きていくことを強いられている<sup>89</sup>」と宣言する。「抗議する力」を欠いた民族は、植民地の現状を拒絶する力を持ち得ない。それゆえ、ニグロの王として叛逆者は、自らの民族の無気力と蒙昧を許容するわけにはいかない。叛逆者は、「この国は、受け入れがたいことを受け入れていることをなんとか正当化しようとして、自らを見失っている<sup>90</sup>」と批判し、彼らの人生は「妥協の人生」であると言う。叛逆者は、自ら「受け入れがたいことを拒絶する者になりたい」と願うが、彼の妥協なき「拒絶」の精神は民衆の意識と共有されない。逆にそれは民衆との対立に繋がる。

「受け入れがたいことを拒絶する者」たることこそが、叛逆者の本質である。この叛逆者の「拒絶」の力は、「抗議する」能力を欠いたニグロ民族を従え、ニグロの未来に導く契機になるはずであった。しかしながら、ここで問題となるのは、ニグロの王としての叛逆者の存在は、無条件に、「抗議する声」を持たないニグロの民衆を代表する存在になれるかという点である。別の言い方をすれば、民衆の側から、叛逆者の声が民族の全体性、すなわち「我々」を代表することへの異議や疑念は生じないかということである。

#### \*「私」と「我々」の関係性

今一度『帰郷ノート』に立ち返ろう。『ノート』においては、既に確認したように一人称の話者「私」の声は、無条件に「口をもたない諸々の不幸たちの口」を代表することが可能だった。この話者の超越的な立場を保証する象徴的な一節を引用してみよう。『ノート』の話者は、次のように宣言する。「そして、今、我々は立ち上がっている、私の国と私は<sup>91</sup>」。ここにおいて、『ノート』の作品世界内における、人称関係についての本質的に重要な図式が明らかにされている。すなわち、『ノート』の世界で、ニグロ民族の全

---

<sup>89</sup> Césaire, *Chiens*, *op. cit.*, pp.102-103 : « esclaves et fils d'esclaves, et vous n'avez plus la force de protester, de vous indigner, de gémir, condamnés à vivre en tête-à-tête avec la stupidité empuantie »

<sup>90</sup> *ibid.*, p. 58 : « le pays se perd de vouloir à tout prix se justifier d'accepter l'inacceptable »

<sup>91</sup> Césaire, *Cahier*, *op. cit.*, p.57, « Et nous sommes debout maintenant, mon pays et moi »

体性、すなわち「我々」を形作っているものは、話者たる「私」と「口をもたない諸々の不幸」である「この国」の接合によるものである。

ここにおいて「私」と「我々」の関係性は、言語学者エミール・バンヴェニストの主張する人称関係の構造によって説明できるかもしれない。バンヴェニストは『一般言語学の諸問題』の中でこう説明している。「「我々」とは[……]「私」と「非-私」の接合である。[……]「我々」においては、常に「私」が優勢である。というのも「私」を出発点にする以外に「我々」はありえず、「私」はその超越的な性質によって「非-私」を従えるからである<sup>92</sup>。」このバンヴェニストによる人称関係の構造の説明は、一人称による語りのみによって構成される『ノート』の世界の「私」と「この国」の関係性によく当てはまる。一人称単数の話者によって語られるこの詩の内部では、「この国」は個々の主体的ニグロの総和として成立しているのではなく、語る権利を持つ「私」と、「口をもたない諸々の不幸」である「非-私」たるニグロ民衆の「接合」として成立している。そして、この接合の正当性が疑われることなく、『ノート』においては「私」が「非-私」を従え、「私」は超越的に「我々」を自らに同一化させる。「私」の超越性は、「非-私」を「口をもたない」存在であるとみなすことによって保証される。彼らは「口をもたない」のであるから、「私」の対話者として、すなわち「私」に対して発話が可能な「お前たち」として立ち現れてくることはない。かくして、『ノート』の世界は、「私」のモノローグ的語り「我々」の語りを超越的に代表しうる。そこにおいて、「私」と「我々」の連続性は、「私」の代表の権利によって保証されている。

さらにこのことは、文学のジャンルの問題を巡るツヴェタン・トドロフの定義によっても補完されるかもしれない。『帰郷ノート』は、文学ジャンルの定式的分類、すなわち叙情的、叙事的、劇的な範疇で考えると、叙情的な作品と言える。ツヴェタン・トドロフは、極めて明快に「叙情的な」ジャンルを、「作者だけが話し」それゆえその言表行為の担い手はもっぱら「私」とであると分類した。このようなジャンルにおいて「私」は、不在の「あなた」あるいは「非-私」を超越的に代表し理想的な「われわれ」と構築できる。しかしながら一方で、『そして犬たちは黙っていた』がそうであるところの「劇的」なジャンルにおいては、特権的な「私」のモノローグの代わりに、登場人物が交互に、対話によって語り合う。トドロフによれば、このジャンルのにおいて、言表行為の中心をなすのは、相互

---

<sup>92</sup> Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, P.233 : « « nous » est [……] une *jonction* entre « je » et le « non-je ». [……] dans « nous », c'est toujours « je » qui prédomine puisqu'il n'y a de « nous » qu'à partir de « je », et ce « je » s'assujettit l'élément de « non-je » par sa qualité transcendante. »

に実在する「あなた」という存在になる<sup>93</sup>。かくして、実在の他者「あなた」が出現する「劇的」なジャンルにおいては、「われわれ」の構築は、『ノート』にみられたようなモノローグではなく、徹頭徹尾ダイアログによってなされなければならない。「劇的」なジャンルとは、まさにそのような二人称の対話とせめぎ合いの場となるのだ。そしてそこにおいて、一人称単数の主体たる叛逆者は、他者との対話の中で、自らが超越的な代表者となりうる一人称複数の総体を構築することが著しく困難になるという状況に直面することになる。この点は、セゼールの最初の「戯曲作品」である『そして犬たちは黙っていた』において、初めて提起された問題である。

\* 叛逆者と愛人の対話、王と民衆の相互否認

では、再度『そして犬たちは黙っていた』における、叛逆者と彼をとりまく同族の者たち、あるいはその民衆との関係性を確認してゆこう。我々は、既に本章第2節の3でこの戯曲で叛逆者の言葉が理想的にその民衆の声を代表できた例を見てきた。しかしながら、同時に叛逆者の代表性に疑問と異議が突き付けられる場面も存在する。それは、民衆の声と王の声の分裂の危険性を示す。

第2幕において交わされる、叛逆者と愛人の対話、及び叛逆者と母の対話の場面は、正に同族の内部で叛逆者の声に対立する声が立ち上がる状況を表している。愛人は、叛逆者を愛し叛逆者を支えるが、同時に叛逆者に異議を突き付ける存在でもある。母もまた、叛逆者を救う事を望むが、同時に叛逆者と別の意図を持ち叛逆者に反駁する存在である。ここで、この叛逆者と愛人の会話を具体的に見てみよう。叛逆者はその「拒絶」の精神から、愛人の「妥協の人生」を批判するが、それに対して愛人は「私にとっての絶対的なもの」は「生」であり、拒絶の精神から「私たち」と「私たちの息子」の「生」は生まれぬ、と反論する。そして拒絶の精神から来る叛逆者の過剰な「傲慢さ」を批判する愛人に対して、彼は「頼むから、黙ってくれ。私は黙らない」と応答する<sup>94</sup>。ここにおいて確認されるのは、叛逆者と愛人の、相手の立場の相互的な否定である。死を覚悟している叛逆者に対して、愛人は何より「生」を重視し、ニグロの「生」がその息子に受け継がれることを望む。そのような立場で彼女は、叛逆者の自己の破滅に繋がる戦いを否定する。しかしながら叛逆者にとって、愛人の戦わずして生存を望む態度こそが、ニグロの「妥協の人生」として退けられなければならない立場であった。愛人

---

<sup>93</sup> Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, 1972, pp. 198-199

<sup>94</sup> Césaire, *Chiens*, *op. cit.*, pp. 60-61

は、そのような叛逆者の頑な「傲慢さ」を批判し、その「傲慢さ」こそが彼が盲目的に陥っている欠点であると指摘する。その段階に至って、叛逆者は愛人の発話自体を拒絶する。「黙ってくれ、私は黙らない」という態度は、声を持つ対話者の声そのものを否認する態度であり、そこにきて叛逆者と愛人の対話自体が失効の危機にさらされる。

愛人が的確に表現したように、叛逆者の特性はその「傲慢さ」にある。その傲慢さこそが、西洋植民地主義への「拒絶」の力を生み出す契機になり得たが、同時にその「傲慢さ」は、同族の者の「声」を抑圧する契機にもなりえた。ニグロの王の声の超越性は、声なき民衆の声を代表する力を持ち得たが、また同時に、発話された民衆の声を抑圧する主体にもなる危険性を持っていたのだ。ニグロの王たる叛逆者にとって、口を持った「非-私」は、「私」対立する存在として現れ、理想的な「我々」の構築を阻害する危険があった。

ニグロの王は、そのような声にどのように対応し、その対立を乗り越えたところにいかに「我々」を確立できるか、それは正に『そして犬たちは黙っていた』において初めて提起された問題であった。実際、戯曲の第3幕に至っては、決定的な民衆と王の対立が前景化する。民衆を象徴する合唱隊が「平和よ万歳！」と叫ぶのに対して、叛逆者は「復讐よ万歳、山々は鉗子に引っこ抜かれた歯のように震えるだろう」と応答する。そのようなニグロの王に対して、群衆は「不幸よ、不幸よ」「ブラボー、暴君に死を」と非難と反抗の言葉を浴びせることになる<sup>95</sup>。

#### \* 悲劇の意味

王による民衆の否認、あるいは民衆による王の否認は、黒人指導者と黒人の民衆の関係性の問題である。そしてそれは、その関係性の中でいかに真の綜合としての「我々」を構築できるかという問題である。ところで、『そして犬たちは黙っていた』はジャンルとしては「悲劇」と規定されている。ミシェル・コルヴァン編纂の『演劇事典』において、「悲劇」の項目に次のような説明がある。「ギリシア悲劇の核心は、個人が諸集団、すなわち家族や都市との間に築く関係性にあった<sup>96</sup>。』『そして犬たちは黙っていた』においても、問題の核心の一つは、一人のニグロの英雄、ニグロの王が、その眷族や民衆とどのような関係性を築き得るかという点にあった。それは、社会的な問題であ

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp.101-103

<sup>96</sup> Michel Corvin, *Dictionnaire encyclopédique du théâtre / A-K*, Bordas, 1995, p. 901 : « Ce qui est au cœur de la tragédie grecque, ce sont les rapports que l'individu entretient avec les groupes, famille et cité »

る。

我々は、セゼールが、この時期に「悲劇」という形式をとってそのような問題を掘り下げたのには、同時期に彼が政治家としてのキャリアをスタートさせていることに関係していると仮定することができよう。すなわち、1945年にフォール＝ド＝フランス市の市長と国民議会議員に当選したセゼールは、その翌年に『奇跡の武器』の中で「そして犬たちは黙っていた」を発表することになるのだ。我々は、後にこの問題を更に掘り下げることになるであろうが、彼が演劇あるいは悲劇という形式を採択したことと彼の政治の問題との関係性は、看過できない重要性を持つ点であることは、ここで確認しておきたい。

先にあげたコルヴァンの事典においては、悲劇とは「国家のイデオロギー装置」であり、それは「観客に民主主義を育む諸価値を教え込むためのものである」と説明されている<sup>97</sup>。一方セゼール自身も、「私の演劇は何より政治的なのです<sup>98</sup>」と明言する。セゼールの演劇における政治性の問題、そしてそこに現れる黒人の英雄、あるいは黒人の政治指導者とその民衆の関係性の問題は、セゼールの演劇を分析する上で最も本質的な重要性を持つ問題である。いずれにせよ、このセゼールの最初の戯曲『そして犬たちは黙っていた』において、初めて黒人の英雄とその民衆の分裂、英雄の孤立という問題が提示されたということは確認すべき重要な点である。

\*\*\*

いずれにせよ我々は、叛逆者の特質のひとつがその「拒絶」の精神にあることを確認してきた。そして、叛逆者の「拒絶」は、西洋の植民地主義に向けられる拒絶と、自らの民族の停滞に向けられる拒絶という二重性を有しており、その前者はニグロの自己解放への契機となり得たが、そこには暴力の行使が不可避なものとした。また後者の拒絶は、ニグロの調和的な「我々」の構築を阻害する危険性を孕んでおり、対話とその挫折から生じる王と民衆の分裂という政治的問題に、最終的な解決が与えられることが求められていた。

そして、我々は次節で、この二重の拒絶の必然的帰結として与えられる、叛逆者の死の問題を分析してゆくこととなる。

---

<sup>97</sup> *ibid.*, p. 901

<sup>98</sup> Lilyan Kesteloot, Barthélemy Kotchy, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 121

## 第4節:王の死、民族の再生

セゼールの戯曲においては、全ての作品が、多かれ少なかれ死のイメージと結びつけられている。しかしながら『そして犬たちは黙っていた』ほど、全編にわたり濃密に死のイメージで満たされている作品はない。この戯曲は「もちろん叛逆者は死ぬだろう」という木霊の予言で始まり、その予言通り叛逆者が死を迎えた後に男女の独唱者が倒れるシーンで終幕する。本節では、この戯曲における叛逆者の死の意味について考察を進めていきたい。

### 4-1: 与えられた自由の拒絶と死、あるいはヘーゲルとファン

叛逆者の死は前節で確認したように、叛逆者の「拒絶」の精神に深く結びついていた。叛逆者が「私は受け入れがたいものを拒絶する者になりたい」と主張する場面で、愛人は叛逆者に対して「あなたは一つの美しい死を自らに彫刻して遊んでいるのです<sup>99</sup>」と告げる。この愛人の台詞は、叛逆者の「拒絶」の精神が、その「死」へと直接的に結びつくことを予言している。

劇中、叛逆者は一つの選択を迫られる。それは、植民者から与えられる「自由」を受け入れるか否かの選択である。すなわち、植民者は植民地主義体制を存続させるという条件において、奴隷の解放を提案するのだ。それは正にフランスが 1848 年に第二共和制の政権下で行った奴隷解放と同じ状況である。すなわち奴隷制は廃止するが、植民地主義は存続させるという論法だ。奴隷の自由は植民者によってもたらされる。しかしながら、叛逆者はその与えられる自由を拒否し、そのような欺瞞に満ちた自由よりは死を選択すると宣言する。叛逆者が植民者からの伝令に対して発する台詞を見てみよう。

お前のメッセージを飲み込め／わたしは死にたいのだ／ただ独りで／[……]私はお前のメッセージを知っているぞ／私の自由だろう、違うか？／しかし植民者がそれを認めるのは、黍砂糖のため、ラムのため、カカオ豆とコーヒー豆のためなのだ<sup>100</sup>。

<sup>99</sup> Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, op. cit., p. 59 : « tu joues à te sculpter une belle mort »

<sup>100</sup> *ibid.*, p. 80 : « rabale ton message / je veux mourir ici / seul / [……] je le connais ton

ここにおいて、叛逆者は、植民地体制の存続を可能にする限りにおいて与えられる「自由」、すなわち、プランテーションの生産体制を保証するために便宜的に奴隷に与えられる「自由」よりも、一貫した植民地体制の拒絶のために、「独りの死」を選択すると宣言しているのである。

この叛逆者の死をも辞さないラディカルな拒絶の態度の意味について、フランツ・ファノンの『黒い肌、白い仮面』における「ニグロとヘーゲル」の項を参照しながら分析したい。主人によって与えられた奴隷解放に関して、ファノンはいかに主張する。「歴史的に見れば、隷属の非本質性のうちに埋没していたニグロは、主人によって解放された。ニグロは自由のための闘争を戦わなかったのだ<sup>101</sup>。」

フランスにおける奴隷解放は、共和制の人道主義的側面のみから理解される事件ではない。フランスにおける奴隷制廃止とは、ヒューマニズムの精神からはかけ離れたところで、功利主義的観点から、政治的・経済的・社会的に重層的にからみあった状況の要請によって、植民者にとってはやむなく行われた決断であったことも忘れてはならない。浜忠雄は、フランスの第一回奴隷制廃止に関して、「黒人奴隷制の廃止は単に「ユマニテ」の精神に発したものではなく、[……]きわめて政治的、外交・戦略的な措置であることを示唆していた<sup>102</sup>」と分析している。そのような奴隷解放によって、ニグロは西洋の価値体系の中で理念的には「人間」の地位を獲得し「自由」を与えられた。しかしながら植民地社会の現実においては、植民者は、ニグロに形式的自由を与えつつも、植民地主義の社会システム自体は存続させた。そのような状況下ではニグロは変わらず、その植民地の社会システムによって搾取され、抑圧される存在であり続けた。ニグロに普遍的自由を与えた共和主義は、植民地の特殊な状況においては、植民地主義の搾取と抑圧のシステムと矛盾しないのだ。それゆえ叛逆者は、植民者がニグロに提案する「自由」が、植民地の経済的意義、すなわち「砂糖黍とラムとコーヒー豆、カカオ豆」のプランテーション・システムという生産体制を存続させるための便宜的口実に過ぎないとし、その欺瞞に満ちた「自由」を拒絶するのだ。

---

message... / ma liberté n'est ce pas? / mais le colon le légitime du sucre de canne du clairin de la fève de cacao et de café »

<sup>101</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, 1952, p. 178 : « Historiquement, le nègre, plongé dans l'inessentialité de la servitude, a été libéré par le maître. Il n'a pas soutenu la lutte pour la liberté. »

<sup>102</sup> 浜忠雄, 『ハイチ革命とフランス革命』, 北海道大学図書刊行会, 1998, p. 128

しかしながら、そこでなぜ叛逆者は「私は死にたいのだ」と主張したのか。今一度ファンロンを引こう。ファンロンによれば、外部から自由を与えられたニグロは、その自己意識の獲得に至れない。なぜなら、そのニグロは自由獲得のためにその命を賭する経験を経していないからだ。ファンロンはヘーゲルの『精神現象学』を参照しながら分析する。「自らの生命を賭さなかった個人は、人格としては認識されるが、この独立した自己意識の認識の真理に至ることはない<sup>103</sup>。」すなわちニグロは、その死の可能性を受け入れること、すなわち「その生命を賭する」ことを引き受けなければ、その完全な自己意識を獲得することはできないのだ。ニグロは、白人に支配された植民地社会の世界観への徹底的な拒絶を契機にして、その生命を賭する行為を経て至る、自己意識獲得の試みを遂行しなければならない。叛逆者は、「与えられた自由」を享受するのではなく、白い世界からの完全なる解放の必要性を理解している。それゆえ彼は、その死を媒介にして、植民地社会の体系と完全に決別した世界の獲得を目論む。そのことは、叛逆者の次の台詞に象徴されよう。「私は、消印を押されていない宇宙の、裸の世界を望むのだ。[……]私は石の中で裸だ。私は死にたい<sup>104</sup>。」

しかしながら、叛逆者の死は、決して孤独の死ではない。言い換えれば、個人的な死ではない。たとえ上に引用したように、叛逆者が「私は死にたいのだ、ただ独りで」と言ったとしても、叛逆者の死は不可避免的にその民衆の運命と固く結びつくことになる。なぜなら叛逆者は「ニグロの王」だからだ。既に確認したように、『そして犬たちは黙っていた』において叛逆者は二重の対立を強いられていた。一つは、植民地勢力との対立であり、もう一つは、ニグロ民衆との対立である。そしてこの後者の対立に関係して、ニグロ民族が「我々」としてその集団的自己意識を確立するためには、ニグロの王たる叛逆者は、その民衆との対立を乗り越え、民族全体を覚醒に導く必要があった。叛逆者は、民族の再生の責務を担っているのだ。叛逆者は自らに課せられた責務を理解し、次のように言う。「この民族には、始まりとは別の何かが必要だったのだ。誕生のような何か。[……]私はこの民族を建ち上げる<sup>105</sup>。」

---

<sup>103</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., pp. 177-178 : « L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme *personne*, mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance d'une conscience de soi indépendante. »

<sup>104</sup> Césaire, *Chiens*, op. cit., p. 88 : « je veux un monde nu d'univers non timbré [……] je suis nu dans les pierres je veux mourir »

<sup>105</sup> *ibid.*, pp.62-63 : « il lui [=à ce peuple] fallait autre chose qu'un commencement / quelque chose comme une naissance. [……] je fonde ce peuple »

そして、ニグロの王がその民族のための新しい世界を「建ち上げる」ために、叛逆者の死が必要とされた。叛逆者の次の台詞をみてみよう。「おお、馬の鼻革なき死よ、私は建設するだろう[……]、一つの世界を、我々の世界を<sup>106</sup>。」鼻革とは、馬を調教する際に使う道具であり、支配されるものの従順さと従属の象徴である。それゆえ奴隷の束縛から最終的に解放されるどころが「鼻革なき死」である。そしてそれは、消極的な、あるいは逃避的な死ではない。それは、建設と再建のための死、「一つの世界」、「我々の世界」を「建設する」ための死なのだ。叛逆者の世界再建の試みは、常に死のイメージと表裏一体をなしている。

#### 4-2: 民族の誕生、あるいはニーチェの『悲劇の誕生』

前にも確認したように、セゼールは『そして犬たちは黙っていた』のジャンルを「悲劇」と定義している。本戯曲を執筆する際セゼールが想起したのは、作品の形式から考えてギリシャ悲劇と考えられるが、セゼール自身、「私はまた、ニーチェのギリシャ悲劇に関する著作にも強い感銘を受けたのです<sup>107</sup>」と告白しているように、そこにニーチェの『悲劇の誕生』が大きく影響していることは否定できないであろう。ここで我々は、『そして犬たちは黙っていた』のより深い分析のために、『悲劇の誕生』との関係性について確認してゆくことにする。

『悲劇の誕生』の第9節は、オイディプスおよびプロメテウスの悲劇について分析されている。ニーチェはオイディプスに関して次のように説明する。「あの悲運のオイディプス王は、すぐれた叡智を持ちつつも、迷妄と悲惨とに陥るべく運命づけられていた人物である。[……]オイディプス王はその途方もない苦悩を通じて、最終的には、自己の周囲に祝福に満ちた魔力を発揮した人間であり、その魔力は彼の死後も作用し続けていたのである<sup>108</sup>。」すなわち、オイディプスは「迷妄」「苦悩」の人であり、『コロノスのオイディプス』において、王の「苦悩」は、最終的には雷鳴轟くうちに訪れる彼の「死」に収斂した。しかしながら、彼の苦悩と死は、彼の「周囲に祝福の魔力を発揮」するためのものであり、彼の「周囲」にもたらされたその祝福は彼の「死後」も続いたとされるの

---

<sup>106</sup> *ibid.*, p.41 : « O mort sans caveçon / Je bâtirai [……] un monde notre monde »

<sup>107</sup> cité in Lilyan Kesteloot, Barthélemy Kotchy, *Aimé Césaire, op. cit.*, p.126 : « j'ai été aussi vivement impressionné par le livre de Nietzsche sur la tragédie grecque. »

<sup>108</sup> ニーチェ, 「悲劇の誕生」, 西尾幹二訳 in 『世界の名著 46/ニーチェ/ツァラトゥストラ/悲劇の誕生』, 中央公論社, 1966, p. 501

だ。さらにニーチェは説明を続ける。「オイディプスの行動によって、あらゆる掟、[……]自然秩序[……]、道徳世界そのものが破壊しかねない。[……しかし]その影響はいったん破壊された古い世界の廢墟の上に、一つの新しい世界を打ち建てることになるのである<sup>109</sup>。」すなわち、オイディプスの苦悩と死は、既成の世界の価値観、規範、倫理体系などの転覆に繋がる。そしてその既存の秩序の転覆こそ、「新しい世界」の誕生を導く契機なのだ。

同様に、ニーチェは、もう一人のギリシャ悲劇の英雄を分析している。それはプロメテウスであり、彼もまた、最後にその死を受け入れる宿命にある。ニーチェは、オイディプスの「行動」の特性を「掟」「自然」「道徳」に対するその「反抗心」にあると分析したのと同様に、プロメテウスの「行動」の最大の特性をその「冒流行為」にあると主張する。プロメテウスは、「彼が関与する最高最善のもの[=神の火]を、冒流行為によって獲得したのだ。かくて今度はその報いを受けなければならない。すなわち、苦悩と悲哀の全洪水をその身に受けなければならない<sup>110</sup>。」すなわち、オイディプスの「反抗」の精神も、プロメテウスの「冒流」の精神も、既成の世界観、そこでの権威、掟、自然、道徳などへの叛逆であり不敬であり冒流である。この既存の世界、神、自然への叛逆の態度こそ、ニーチェが「ディオニュソス的」と形容した精神である。その精神は、既存の世界を転覆させる力を持っており、そこから一つの「新しい世界」を建ち上げる力を持っている。

これらのニーチェのギリシャ悲劇に関する分析をセゼールの『そして犬たちは黙っていた』に再び当てはめてみよう。すなわちニグロの王叛逆者の「苦悩」と「死」は、彼が統べる「民族の祝福」に結びつく。植民地社会において、その「掟」、「自然秩序」(プランテーション・システムを見れば一目瞭然のように、植民地の「自然」は徹頭徹尾既に「人為的」なものであり、その人為の主体は言うまでもなく植民者たる西洋人である。すなわち植民地社会における「自然秩序」とは、西洋人の発明した秩序である)、「道徳世界」は、叛逆者の「不敬」と「冒流」と「叛逆」の行為によって「破壊」され転覆する。そしてその破壊は、植民地主義体制という「古い世界」の上に、黒人の「新しい世界を打ち建てること」に繋がるのだ。それこそが、叛逆者の「苦悩」と「死」の最終的な意味であった。この点において何より、セゼールの「悲劇」におけるニグロの王の行為は、オイディプスとプロメテウスの行為の、植民地的文脈への書き換えであったと考えられよう。

---

<sup>109</sup> *ibid.*, p. 501

<sup>110</sup> *ibid.*, p. 505

#### 4-3: ハイチ革命、トゥサン・ルヴェルチュールの死と革命の成就

民族の誕生に繋がるニグロの王の死。われわれはこのイメージに関して、ニーチェによるギリシャ悲劇の分析を参照してきたが、ここでもう一つの参照を持ち出したい。それはより具体的な歴史の参照である。本章第 3 節の 1 で確認したように、『そして犬たちは黙っていた』の舞台にはハイチが想定されていると考えられる。『帰郷ノート』に出てくる、ある黒人の英雄の死について描かれた一節を引用しよう。「私のもの[……]それは白い死の白い叫びに挑むただ独りの男 / トゥサン、トゥサン・ルヴェルチュール<sup>111</sup>。」ここで情熱的に叫ばれたトゥサン・ルヴェルチュールの名こそ、セゼールにとって、黒人による世界で初めての独立共和国の誕生を可能にせしめた、象徴的な英雄の名であった。セゼールは、トゥサンの死こそが、ハイチ革命を成就に至らせた決定的かつ最終的な要因であったと分析している。トゥサンは革命の成就を目前にして、ルクレール将軍の軍に捕われフランスに連行された後、ジュラ山脈の牢で獄死した。セゼールは、その歴史書『トゥサン・ルヴェルチュール』の中で、トゥサンの死がもたらしたものについてこう分析する。

トゥサンは死んだ。フランスは、サン=ドマングが首脳を失ったと信じた[……]しかし、その時にこそ、人々はこの男の真の次元、すなわち彼の仕事の偉大さと、彼のなした仕事はその作者を超越したことを認識したのだ<sup>112</sup>。

フランス革命の前夜から綿々と続いていたハイチ革命の歴史は、その戦いが 10 年以上に長引く状況にあって、黒人の民衆は疲弊しきっていた。第一帝政に至って、ルクレール率いるナポレオン軍と泥沼のゲリラ戦を展開することを余儀なくされていたサン=ドマングの黒人たちは、植民地世界への拒絶の精神を忘れかけていた。その拒絶の精神を再び呼び起こし、フランスからの独立とハイチ共和国建国という形でその精神を現実化させた真の契機こそ、セゼールの分析によれば、トゥサン・ルヴェルチュールの死であった。

---

<sup>111</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p. 25 : « Ce qui est à moi [……] c'est un homme seul qui défie les cris blancs de la mort blanche / TOUSSAINT, TOUSSAINT LOUVERTURE »

<sup>112</sup> Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, op. cit., p. 330 : « Toussaint mort, la France crut Saint-Domingue décapitée [……] Mais c'est alors qu'on s'aperçut des vraies dimensions de l'homme ; de l'importance de son œuvre, et qu'elle dépassait infiniment son auteur. »

それゆえセゼールは、ハイチを特権的な場所として神聖視する。ハイチこそが、与えられた自由でなく、自らの命を賭す戦いによって獲得された自由が存在する場所だった。セゼールが「ネグリチュードが初めて立ち上がり、その人間性を信ずると言った場所<sup>113</sup>」と定義したハイチは、その誕生を、トゥサンの戦いと彼の「受難」に負っていた。トゥサンの死という契機を経ることによって、フランス領サン=ドマングの黒人奴隷たちは、自由の獲得という明確な目標を実現し、ハイチ人という民族が誕生した。トゥサンは、「黒いジャコバン<sup>114</sup>」であったのと同時に、黒いキリストでもあった。

そしてまた、『そして犬たちは黙っていた』においても、戯曲の随所に見られる「死」のイメージは、同時にいたるところで「誕生」と「再生」のイメージに深く結びついている。例えば「カルヴァリオ受難の雨と波が[……]血と闇から分かれた灯台を魅了する／おお、馬の鼻革なき死よ<sup>115</sup>」という台詞においては、「死」が「calvaire」という単語、すなわち「キリストの受難」に結びついている点が興味深い。キリストの受難(磔刑)における「死」とは、その「再生」に深く繋がるイメージである。実際、叛逆者の死のイメージを「キリストの受難の異教的パラフレーズ<sup>116</sup>」と解釈する研究者は多い。いずれにせよ、この黒いキリストは、自らの命を賭し、その死を代償にしながら、その民族の再生のために行動した。彼の死が再生のイメージと密接に繋がっていることは、叛逆者の死を受けての独唱者の台詞に、もっとも象徴的に現れているといえよう。男性独唱者は戯曲の最後で、叛逆者の死を悼んで、次のように言う。「死んだ、彼は死んだ、[……]サイザル麻の全き成長の中での死、[……]ヴァニラの全き受粉の中での死…<sup>117</sup>」。ここで「サイザル麻の成長」「ヴァニラの受粉」などの語に結びつけられた叛逆者の「死」は、もはやその死が絶対的終末を意味しているのではなく、来るべき再生に向けられていることは明確に理解できよう。さらに、女性独唱者の次の台詞を見てみよう。「死と創世記の誘惑的な放浪の血は[……]洞窟のミイラの死のごとき笑いを無駄にふりまく！<sup>118</sup>」ここでは、終末

<sup>113</sup> Césaire, *Cahier*, op. cit., p. 24

<sup>114</sup> C. L. R. James によるハイチ革命とトゥサン・ルヴェルチュールに関する研究書のタイトル。

<sup>115</sup> Césaire, *Chiens*, op. cit., p. 41 : « la pluie des calvaires et des vagues [……] ensorcellent [……] le phare disjoint de sang et d'ombre. / O mort sans caveçon »

<sup>116</sup> Lilian Pestre de Almeida, « Les deux textes de Et les chiens se taisaient », in *Œuvres et Critiques*, III, 2-IV, 1, 1978-1979, p. 209

<sup>117</sup> Césaire, *Chiens*, op. cit., p.119 : « Mort, il est mort [……] Mort en pleine poussée de sisal [……] Mort [……] en pleine fécondation de vanillers... »

<sup>118</sup> *ibid.*, p.120 : « Sang nomade en coquetterie de mort et de genèses gaspille [……] le rire

である「死」と始まりである「創世記」が結びつけられている。さらには「洞窟のミイラ」とは、再生の願いをこめられて一時的な死の状態にいる存在であるとも考えられよう<sup>119</sup>。このように、叛逆者の死は「サイザル麻の成長」「ヴァニラの受粉」「創世記」「ミイラ」といったイメージに結びつけられ、誕生、復活、再生といった象徴的意味へと繋がりゆく広がりを獲得することになる。そして、この未来において到来するであろう新生への希望は、本章第2節の2において確認した、戯曲の最後のト書き「黎明のきらめきの中に浮かぶ金銀の島々にちりばめられたカリブの光景<sup>120</sup>」の中に収斂する。ここの「黎明のきらめき」こそ、叛逆者がその「死」の向こう側に展望した、未来において獲得されるべき新たなカリブ海世界の始まりを象徴していると言えよう。

## 第5節:『そして犬たちは黙っていた』の二つのヴァージョン

### 5-1: 1946年から1956年へ

本章第1節で確認したように、『そして犬たちは黙っていた』は最初、1946年にスイユ社から出版された詩集『奇跡の武器』の中の一編として収録されていた作品だった。それは、1956年に「悲劇(演劇的脚色)」と定義されプレザンス・アフリケーヌ社から独立した作品として出版される。そして我々が本節で確認したいことは、1946年版から1956年版に至る間に加えられた変更点がどのようなものであったか、そしてそれが作者セゼールのどのような立場の変化を象徴的に表しているのかという点である。

ロジェ・トゥムソンとシモーヌ・アンリ=ヴァルモールは、1946年から1956年の間を、セゼールの経歴における「見習い期間」であり、「共産党という派閥とシュールレアリズム

---

mortel des momies caverneuses »

<sup>119</sup>「洞窟」と「ミイラ」に関しては、ガストン・バシュラールの卓越した分析を紹介したい。『大地と休息の夢想』の中で彼は次のように書いている。「洞穴=腹腔の最上の綜合は、来世に向かって新しい一步を踏み出すのである( Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Librairie José Corti, 1948, p. 173 )。」「ミイラとはまさしく人間のさなぎである。エジプトの葬式の慣習というものは、さなぎになる毛虫の段階に従っている。[……]エジプト人が行った最も重要な発見とは、昆虫の来世であったわけだ(*ibid.*, p. 181)。」このように、バシュラールにとって「洞窟」も「ミイラ」も、次の段階へ進むための一時的な休息の状態を象徴するものであり、それらは常に未来における再生を予見していた。

<sup>120</sup> Césaire, *Chiens*, *op. cit.*, p. 122

運動の発展の中に」身を置いていた時期であったと定義する<sup>121</sup>。1945年にフォール＝ド＝フランス市長と国民議会議員に初当選したセゼールは、1946年に、フランス共産党員として、4つの旧来の植民地の県化法案を提出し、同時に最もシュールレアリズムの影響を強く受けた詩集『奇跡の武器』を出版している。すなわちこの年こそ、共産党員として、そしてシュールレアリズム詩人としてのセゼールの一時代の始まりを象徴する年であった。そして、セゼールの共産党員としてのキャリアの終わりを告げたのが、1956年の「モーリス・トレーズへの手紙」である。同文書の中で、セゼールはフランス共産党の植民地政策に対する欺瞞を辛辣に批判し、正式に離党を表明する。同年にプレザンス・アフリケーブ版の『そして犬たちは黙っていた』が出版される。我々は、セゼールが、政治的には共産党に、文学的にはシュールレアリズムに従っていた10年間の始めと終わりに発表された、二つのヴァージョンの『そして犬たちは黙っていた』の差異を検証し、そこにどのような変化が生じているのかを確認してゆきたい。

まず初めに、具体的に確認すれば、56年版における46年版からの主要な変更点としては、植民地行政官の台詞の追加(pp. 11-12)、大開発業者の台詞の追加(pp. 21-24)、叛逆者、主唱者、合唱隊らの台詞の位置の移動(46年版のpp. 109-118の台詞が、56年版ではpp. 43-53に)、叛逆者と愛人の台詞の追加(pp. 54-63)、叛逆者の台詞の変更(pp. 112-116、46年版ではp. 149)の5点があげられる。

## 5-2: 1946年版

### \* 技巧的側面におけるシュールレアリズムの影響

前述の通り、46年版の『そして犬たちは黙っていた』は、セゼールの詩集のうちでも最もシュールレアリズムの影響を色濃く受けたとされる『奇跡の武器』に収められている作品である。例えばユベール・ジュアンは、『奇跡の武器』の最後を飾る作品として掲載された『そして犬たちは黙っていた』は、「シュールレアリズムを非常に高みに持ち上げ」るが、「同時にシュールレアリズムを無に帰させる」と分析している<sup>122</sup>。すなわち46年版の『そして犬たちは黙っていた』は、一人の黒人詩人によるシュールレアリズムの

---

<sup>121</sup> Roger Toumson, *Simonne Henry-Valmore, Aimé Césaire / Le nègre inconsolé*, Syros, 1993, p. 161

<sup>122</sup> Hubert Juin, *Aimé Césaire / Poète noir*, Présence africaine, 1956, p. 44

継承であると同時に、その超越であったと言えよう。このことは、我々が本章第2節の1で確認したサルトルのネグリチュード理解にも合致する。

セゼール自身シュールレアリズムに関しては次のように言っている。「私は[シュールレアリズムの]門下生になろうとした訳ではない。[……]言い換えれば、シュールリアリスト達は私の父だったのではない。むしろ私は遅れてきた彼らの仲間であった<sup>123</sup>。」セゼールはシュールレアリスムとの師弟関係を認めることはしないが、少なくともその信条に共感と敬意を抱いており、その方法論を彼なりのやり方で咀嚼し、取り入れていたことは事実と言えよう。

『そして犬達は黙っていた』の叛逆者の次の台詞を例に挙げてみよう。

私は建設するだろう、空から、鳥から、鸚鵡から、鐘から、スカーフから、太鼓から、かすかな煙から、激昂した優しさから、金管楽器の音程から、螺鈿から、日曜日から、安キャバレーから、子供の言葉から、愛の言葉から、愛から、子供の手袋から、一つの世界を、我々の世界を、丸い肩の私の世界を、太陽の風から、月から、雨から、満月から、茶さじの世界を<sup>124</sup>

この引用で並列されている諸要素の間に関係に合理的な意味上の整合性を求めることは不可能であろう。これらの諸要素は、無意識のレベル、あるいは非理性的レベルで相互的に響き合いながら、総合的な一つ世界の全体像を紡ぎ出す。我々は、なによりここにブルトンの言う「理性の行方一切の制御のない状態での思考の書き取り<sup>125</sup>」を確認する。上記の引用部分は56年版でも削除されることはないが、このような合理性の枠外で多様なイメージを並立して書き連ねる技法は、『奇跡の武器』に収録された他の詩作品にも共通して使用されていることから、特にこの時期のセゼールの文学に

---

<sup>123</sup> cité in Georges Ngala, *Aimé Césaire / Un homme à la recherche d'une patrie*, Présence africaine, 1994, p. 226 : « Je n'ai pas voulu être disciple. [……] Autrement dit les surréalistes n'ont pas été mes pères, j'étais plutôt leur compagnon attardé »

<sup>124</sup> Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, op. cit., p.41 : « Je bâtirai de ciel, d'oiseaux, de perroquets, de cloches, de foulards, de tambours, de fumées légères, de tendresses furieuses, de tons de cuivre, de nacre, de dimanches, de bastringues, de mots d'enfants, de mots d'amour, d'amour, de mitaines d'enfants, / un monde notre monde / mon monde aux épaules rondes / de vent de soleil de lune de pluie de pleine lune / un monde de petites cuillers »

<sup>125</sup> André Breton, « *Manifeste du surréalisme* », op. cit., p. 40

特有のものであったと考えることができるであろう。セゼールによれば、当時のこのような、シュールレアリズムの技法にも繋がる無意識レベルでの文学的探究は、植民地社会で抑圧されたニグロの表層的な相貌の下に隠れている「根源的ニグロ」のレベルにまで深く潜ってゆく為の作業であったとされる<sup>126</sup>。

#### \* 思想的側面におけるシュールレアリズムの影響

しかしながら、セゼールの戯曲におけるシュールレアリズムの影響がこのような技術的な点のみに終始していたのなら、彼の作品はシュールレアリズムの「門下生」の位置に留まることになる。セゼールは、シュールレアリズムに対してその方法論の側面から接近すると同時に、その信条に共鳴していった。叛逆者という登場人物を通して、最も深いところでセゼールが共鳴したシュールレアリズムの信条が、現行の秩序に統制される現実世界に対する「叛逆」の態度であったことは疑いの余地がない。アンドレ・ブルトンの『シュールレアリズム第二宣言』から引用してみよう。「シュールレアリズムは自らに、絶対的叛逆、全面的不服従、規範としてのサボタージュの教義を課すことを恐れてはこなかった<sup>127</sup>。」そしてブルトンは「現に機能している墮落と白痴化の下らない制度と絶縁」する態度を求める。セゼールの戯曲における叛逆者の態度は、このブルトンが徹底した現実世界への叛逆と不服従の態度に共振する。ここで現実世界とは、ブルトンにとっては近代性と資本主義の洗礼を受けた世界であり、セゼールにとっては奴隷制の遺産と植民地主義の洗礼を受けた世界であった。すなわち、この時期のセゼールの文学観とは、シュールレアリズムが西洋近代に対して抱いていた叛逆の意識の、植民地主義的文脈へのパラフレーズであったと言える。

実際セゼールが『そして犬たちは黙っていた』の構想を始めるのは 1944 年とされているが、彼はその前年(かつブルトンと出会った 2 年後)に「詩を維持する」と題された論考を發表している。その中でセゼールは「叛逆によって、完全なる自己が出現する純粋な領域を獲得すること」が詩人の責務であり、そのような条件下において、「詩とは反乱に等しい」と定義する<sup>128</sup>。それゆえ、セゼールにとって、既存の価値観に対して徹

---

<sup>126</sup> René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, op. cit., p. 70 参照。

<sup>127</sup> André Breton, « *Second manifeste du surréalisme* » in *Manifestes du Surréalisme*, op. cit., p. 155 : « le surréalisme n'ait pas craint de se faire un dogme de la révolte absolue, de l'insoumission totale, du sabotage en règle »

<sup>128</sup> Aimé Césaire, « *Maintenir la poésie* », in Aimé Césaire, René Ménénil, *Tropiques*, op. cit., n°8-9 octobre 1943, p. 7

底的な叛逆を企てることこそが詩人の使命であり、「詩を書くように」書かれた 1946 年版の『そして犬たちは黙っていた』はそれゆえ、「反乱としての詩」を体現する作品であったと言えよう。

#### \* 終末論的世界観

そしてこの叛逆の態度はまた、セゼールの内で、現行の世界秩序を失効させること、すなわちひとつの世界の終末論的な展望に結びついていた。この叛逆と終末論的展望は、既に『帰郷ノート』においても確認できる。『ノート』の話者は、次のような内的対話をしている。

私に何ができるだろう？／始めなければならないのだ／始めるといっても何を？／世界でただ一つ始めるに値すること／世界の〈終わり〉だ、もちろん<sup>129</sup>

新たなニグロのための世界を指導させるためには、その前提条件として、旧世界、すなわち植民地体制によって成立している世界の終末を導かなければならない。そして、この『ノート』での終末論的態度は、46 年版の『そして犬達は黙っていた』では、叛逆者の次のような独白に受け継がれる。

私は、心の中に、怒りの傍らに／動乱の鍵を持っている／そしてすべては破壊されるべきなのだ／わが兄弟硫黄が、わが血硫黄が／最も傲慢な都市たちに／その恩寵の力を広めるだろう／私に反論しても無駄だ／私は街々の交代に立ち現れる大災害以外には／何も欲しないのだ<sup>130</sup>

聖書に照らして考えれば、「傲慢な都市達」は明らかに創世記のソドムとゴモラを意識

---

<sup>129</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p. 32 : « Qu'y puis-je? / Il faut bien commencer. / Commencer quoi? / La seule chose au monde qu'il vaille la peine de commencer : / La Fin du monde parbleu. »

<sup>130</sup> Aimé Césaire, « *Et les Chiens se taisaient* » in *Les Armes miraculeuses*, op. cit., p. 149 : « je tiens à l'abri des cœurs à flanc de furie / la clé des perturbations / et tout à détruire / le soufre mon frère, le soufre mon sang / répendra dans les cités les plus orgueilleuses / les charismes de sa grâce / inutile de me contredire / j' n'entends rien / rien que les catastrophes qui montent à la relève des villes »

しているであろうし、叛逆者の欲する「大災害」は黙示録的な終末観を表している。「動乱の鍵」「硫黄」など語も世界の転覆と破滅を導く象徴的な語である。いずれにせよ、ここで叛逆者が、一つの旧き世界秩序の破壊を意図していることは明白であろう。そして上記の引用は56年版からは削除されている。それゆえ、このような終末論的世界観は、46年版に限って強く確認できるものであると断言できよう。

\*\*\*

再度46年版の『そして犬達は黙っていた』の特徴をまとめ直せば、次の2点に集約されるだろう。まず1点目は、方法論的にシュールレアリズムの技法を積極的に取り入れ、不透明で難解な表現を多用したが、それによって無意識のレベルで「根源的ニグロ」の読解が試みられたということ。そして2点目は、やはりシュールレアリズムから受け継がれた「叛逆」の精神を叛逆者は体現しており、それは最終的に、現行の秩序によって支配されている世界の破壊につながる終末論的思考に結びついていたということである。そしてその終末論的思想は、最終場面での叛逆者の死に繋がるものでもあった。

### 5-3: 1956年版

\*「簡潔な言葉」の必要性

先に確認したセゼールの時代区分によれば、1956年は、セゼールにとってシュールレアリズム詩人期の終焉の年であり、シュールレアリズムの影響から脱却して次の文学的段階に移行する時期であった。そのことに関して、トゥムソンとアンリ=ヴァルモールは、セゼール自身のインタビューの引用を交えて次のように説明する。「セゼールは、彼の初期の詩集において見られたシュールレアリズムを手放すに至った理由を説明するため、次のように言う。政治的闘争が、彼の中に、「高校の生徒たちだけと語り合うのではなく、農民や労働者たちとも語り合うための簡潔な言葉の必要性」を生じさせたのだ、と<sup>131</sup>。」すなわち、この時期のセゼールには、無意識のレベルに文学的表現性

---

<sup>131</sup> Roger Toumson, Simonne Henry-Valmore, *Aimé Césaire / Le nègre inconsolé*, op. cit., p.187 : « Césaire dira, pour expliquer les raisons qui l'ont conduit à renoncer au surréalisme de ses premiers recueils, que les nécessités du combat politique ont fait naître en lui « le désir d'un langage simple pour s'entretenir non plus seulement avec ses élèves du lycée, mais avec les

を求めるシュールレアリズムの不明瞭さや難解さを手放す必要性があった。そして知識人のみによって消費されるのではなく、労働者階級を含めたあらゆる人々にとって「簡潔な言葉」が必要とされたのだ。その必要性を生じさせたセゼールの「政治的闘争」については、後の章で検討することにして、ここでは1946年版の『そして犬達は黙っていた』と比べた場合の56年版の変更点について具体的に確認していくことにする。

#### \* 植民地における具体的問題系の可視化

まず、行政官と大土地開発業者という56年版で新たに設定された登場人物について検討しよう。彼らの登場は、叛逆者の戦いの対象をより明瞭に可視化する役割があったと考えられる。46年版においても、牢番や伝令など植民者、抑圧者の側に属する登場人物は存在するが、彼らの口を通して植民者側の理論、抑圧する側の理論が語られることはなかった。しかし、56年版で新たに登場した行政官と大土地開発業者は、植民地主義の正当性を明瞭に語る。彼らの台詞を見てみよう。行政官は倫理的な側面から、ヨーロッパ人の「文明化の責務」を語ることによって植民地化を正当化する。

我々が彼らからこの土地を盗んだだって？／ああ！そうではない[……]／神が我々にそれを与えたのだ…／[……]我々のためにではない！全ての者たちのためにだ！／この時ならぬ停滞を世界の運動の中に再建するために！[……]／ああ、我々だけなのだ／何たる重荷！／我々だけで文明の重荷を支えるとは！<sup>132</sup>

行政官にとって植民地化すべきこの土地は、「驚くべき休息」であり「驚異的な消沈」であり「扇情的な無気力」である。そしてこの「停滞」の土地を活性化する資格と能力を備えているのは、特権的に「文明の重荷」を支えている西洋人たる「我々」以外にない。「文明」の唯一の担い手としての西洋人の特権を保証するものは、「神」がその権利を彼らに与えたという事実なのだ。それゆえ植民地化の事業は、西洋人の利己的な行為ではなく、「全ての者たち」のために行われる事業なのだ。この紋切り型の植民者の論

---

paysans, les ouvriers »

<sup>132</sup> Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient* ( version de *Présence africaine*, 1956 ), *op. cit.*, pp. 10-11 : « nous leur aurions volé cette terre? / Ah! non! [……] / Dieu nous l'a donnée... / [……] pas pour nous! Pour tous! / Pour la restituer, inopportune stagnation, à l'universel mouvement! [……] / Ah nous sommes seuls / Et quel fardeau! / Porter à soi seul le fardeau de la civilisation! »

理を行政官の口を通してここで明確に示すことは、叛逆者がどのような植民地主義の論理と対峙しなければならないかを、明確に観客に伝えることに繋がる。植民地主義とは、単なる不条理な暴力行為や理不尽な略奪行為ではない。綿密に練り上げられた植民地主義を正当化する言説が存在し、植民地化された人々はそれらの言説に対抗しなければならない。ここでの行政官の台詞は、植民者の論理を可視化し、そのような植民地化の論理に反駁する為にニグロはどのような脱植民地化の論理を組み立てなければならないか、という問題を観客に対して提起する効果がある。

同様に 56 年版では、ニグロ民族の内部での対立を明確化する要素も追加されている。我々がすでに本章第 3 節の 2 で確認した叛逆者と愛人の対話は、実は 56 年版で新たに追加された部分であった。そこにおいて、叛逆者は死を賭した植民地世界の価値転覆の戦いの必要性を強調するが、それに対して愛人は、何より自らとその子供の「生存」を優先する立場をとる。この場面においてセゼールは、どちらの立場が正しいかの明確な答えは提示していないが、黒人指導者とその民衆が直面する対立の構図自体は非常に明確に示されている。すなわち黒人指導者がその民衆に求めるものは、常に一貫した革命と世界再建への無償の献身であり、その目的成就のためには民族全体の死をも辞さない強固な意識であったが、その一方で、革命と世界再建へ向かう民族意識の一体性は、常に民衆の側の疑念によって脅かされる。「口なき者」とされた民衆が口を持った時、黒人指導者の理想は、現実的レベルにおいて、民衆の側の論理と対立する危険性に常にさらされている。セゼールは 56 年度版において、新たに叛逆者と愛人の対話を挿入することによって、ニグロ民族の革命において現実的障害となりうる指導者と民衆との乖離の危険性を、やはり可視的なものとして観客に示そうと試みたのだ。

#### \* 終末論的世界観から世界建設の意思へ

そして、この 56 年版でもう一点明確化されたことがある。それはより明瞭に表された世界の「建設」の意思だ。我々は既に、本節の 2 で、46 年版においては叛逆者が「動乱の鍵」「破壊すべきすべて」「大災害」などの語によって、終末論的な破壊衝動を表明していたことを確認した。しかしながら、56 年版になると、叛逆者のこの終末論的世界観を表す台詞が削られ、別の台詞に差し替えられる。46 年版では 13 行であった台詞が 5 ページにわたる長台詞に代わっているのだが、この 56 年版では、世界の終わりを希求する叛逆者の破壊衝動はなくなり、代わりにより明確な世界建設の意思が現れる。叛逆者はアフリカから根こぎにされたニグロの過去と歴史を引き受けた後、未来に

向けた世界建設の決意を表明する。叛逆者の象徴的な台詞を引用しよう。「もし選ぶことができるのなら、<暗き-忠実な-記憶>-と<未来-の-斧>、私はこの名前を流れの鮮やかな隙間に打ち立てるであろう<sup>133</sup>。」ここにおいて叛逆者は、「記憶」と「未来」の総合のうちに新しい世界を建設することへの希求を表明している。それは、黙示録的な世界観とは対極的なものだ。叛逆者は「ダオメの戦士たち」「奴隷たち」「逃亡奴隷たち」「魔女たち」の歴史を等しく自らの民族の「記憶」として受け入れ、その上に「斧」によって刈りとるべき「未来」を重ね合わせ建設しようとする。

以上から分かるように、56年版の叛逆者が志向するものは、過去と未来の総合の上に建設される新しい世界、そしてその建設の基盤となる強固さであった。この叛逆者の積極的な建設の意思は、破壊の衝動によって大災害を求めながらその死に至った印象の強い46年版の叛逆者と対照をなすものとして捉えられなければならないだろう。

#### \* 政治的要求と演劇

1956年の時点で共産党を離党するに至ったセゼールは、政治的に一つの転換期にあった。そして、彼の中で政治と文学がひとつの一貫した連関によって結ばれている限り、その文学にも転換が必要であった。政治的要求が、彼の文学スタイルを転換させた。

アンドレ・ブルトンにとっては、シュールレアリズム自体が、プロレタリア革命をもたらす政治的な契機となりえた。ブルトンが主張する。「現在もなお世界中の高等学校、工場でさえも、さらに街頭、神学校、兵営で、屈服を拒否する純真な若者たちがいるのである。私が語りかけるのは彼らだけである。シュールレアリズムも結局のところ他のもの同様に知的な時間つぶしに過ぎないという非難からシュールレアリズムを正当化しようと試みるのは、彼らのためだけである<sup>134</sup>。」しかしながら、既に見たように、セゼールにとって、ニグロのための革命をもたらすためには、「高校の生徒」にだけ通じる言葉ではなく、「農民」や「労働者」にも理解できる「簡潔な言葉」が必要であった。セゼールの別

---

<sup>133</sup> *ibid.*, p.114 : « si l'on pouvait choisir, / Ténébreuse-Mémoire-fidèle-et Coutre-de-l'avenir / je bâtirais ce nom au creux vif du courant »

<sup>134</sup> André Breton, « *Second manifeste du surréalisme* », *op. cit.*, p. 163 : « Il y a encore à cette heure par le monde, dans les lycées, dans les ateliers même, dans la rue, dans les séminaires et dans les casernes, des êtres jeunes, purs, qui refusent le pli. C'est à eux seuls que je m'adresse, c'est pour eux seuls que j'entreprends de justifier le surréalisme de l'accusation de n'être, après tout, qu'un passe-temps intellectuel comme un autre. »

のインタビューを見てみよう。「演劇とは難解なやり方で語られたあらゆることを明瞭にしてくれる方法なのです[……]。それこそが、人々に、とくに読むことのできない人々に、自覚を持たせる最良の方法なのです。[……]演劇のおかげで、詩の力はある意味増加するのです<sup>135</sup>。」この時点でセゼールにとって、ニグロに変革への意識を与えるものは、ニグロの深層ある無意識の読解ではなかった。そうではなく、ニグロの「農民」や「労働者」に意識を与えるものは、問題系の明確な可視化であった。詩の潜在的な神秘は、万人に判読可能な明晰な言語に翻訳されなければならなかった。しかしながら戯曲の中に具現化されたその明晰性は、彼の作品の詩的価値を貶めることは少しはなかったのだ。

---

<sup>135</sup> cité in Roger Toumson et Simonne Henry-Valmore, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 191 : « le théâtre est un moyen de mettre au clair tout ce qui est dit de manière obscure [……]. C'est le meilleur moyen de faire prendre conscience aux gens, surtout à des peuples où on ne lit pas [……]. Il y a une sorte de multiplication de la force poétique grâce au théâtre »

## 第2章:エメ・セゼールの政治思想 1 1940年代から1950年代半ばまで

本章では、『奇跡の武器』に収録された「そして犬たちは黙っていた」が発表されてから、プレザンス・アフリケーヌ版の『そして犬たちは黙っていた』が発表されるまでの10年間に焦点を絞って、セゼールがその文学創作活動と並行してどのような政治的思想に基づく活動をしてきたかを確認することを目的とする。前章でも紹介したように、セゼールのこの10年間は、作家としては「シュールレアリズム詩人」の時期と定義されるが、政治活動の側面では「共産党党员」であった時期である。そして、その政治的側面に関しては、何より海外県化法による本国との平等要求とその挫折に象徴される時期であると言える。

### 第1節:1946年、県化法の成立

#### 1-1:政治家セゼールの誕生

\* 国民議会議員、フォーール=ド=フランス市市長

1981年にラファエル・コンフィアンがセゼールに宛てて書いた公開書簡は「国會議員-市長様 Monsieur le Député-Maire」と始まっていることから分かるように、マルチニックにおいて、エメ・セゼールはなにより国民議会議員であり、フォーール=ド=フランス市市長として認識されている。マルチニックの人々にとって、彼は作家である以前に、マルチニックを代表する政治家である。

1939年にパリの<sup>エコール・ノルマル・スベリユール</sup>高等師範学校を終了したセゼールは、同年マルチニックに帰郷し、妻のスザンヌと共に、フォーール=ド=フランスにあるヴィクトル・シェルシェール高校の教員となり生計を立てる。その頃の教え子には、エドゥアール・グリッサンやフランツ・ファンらがいた。セゼールは教師生活の傍ら、1941年、ルネ・メニルらと共に雑誌『トロピック』を創刊し、詩や評論の創作活動を開始する。しかしながらマルチニック社会は、植民地出身のノルマリアンという肩書きを持つセゼールに、「文化人」として以上の役割を求めることになる。

転機が訪れたのは1945年であった。前年のパリ解放を受けて、マルチニックにおい

でも、ジョルジュ・ロベール提督の統治下にあったヴィシー体制は崩壊し、第四共和制への移行の準備が整いつつあった。そのような歴史的文脈の中で、1945年5月27日のマルチニック市議会選挙は、戦後の島の政局を占う上で非常に重要な選挙であった。共産党はそこにおいて大きな勝利を収めることになるのだが、この勝利に大きな影響を与えたのが、マルチニック出身のノルマリアンであるエメ・セゼールの存在である。共産党は選挙の勝利の為にセゼールの知名度を必要としていた。既に共産党員であり、『トロピック』の盟友でもあったルネ・メニルはセゼールに、市議会議員選挙で共産党のリストに名前を載せるよう依頼した。セゼールはその提案を承諾し、共産党は、首都フォー＝ド＝フランスとともに、バス・ポアント、マクバ、モルヌ＝ルージュ、ル・ラマンタン、サン＝テスプリといった島の主要都市において与党の座を獲得した。そして同年、エメ・セゼールがフォー＝ド＝フランス市市長に選出され、彼の政治家としてのキャリアがスタートする。さらに、同年10月21日に行われたフランス本国の国会総選挙では、マルチニックに割り当てられた国民議会議員二名の枠に、それぞれ共産党のセゼールとレオポルド・ビソルが当選する。以来セゼールは、1993年まで国民議会議員に再選を重ね、2001年まで市長の職を続けることになる。

\*「マルチニック人であり<sup>ア</sup>大学<sup>グ</sup>教授<sup>レ</sup>資格<sup>ジ</sup>者<sup>エ</sup>」であること

セゼール自身、自らの政治のキャリアの出発を次のように語っている。「誰もが驚いたことだったが、私は[共産党の]リストの先頭において、われわれは素晴らしい勝利を収めた。理由は、情勢によるところもあったし、恐らく私の個性によるところもあっただろう<sup>136</sup>。」ここでの「私の個性」とは、換言するなら、マルチニック出身のノルマリアンであり、類稀なフランス語能力を駆使するエリート有色人という特別な立場を指していると言えよう。当時のマルチニックにおいてセゼールの「個性」が島の民衆に与えた影響に関して、フランツ・ファノンは次のようなピソードを紹介している。「1945年の選挙キャンペーンの時、国民議会議員の立候補者であったエメ・セゼールは、フォー＝ド＝フランスの男子校で大勢の聴衆を前にして話した。講演の途中で一人の女性が気を失った。翌日ある同僚が詳しい注釈を交えて、彼女のことを説明した。「[セゼールの]フランス語があんまりにも熱さおびてたんでえ、ご婦人は、気い失ってぶったおれたんでさあ。」言

---

<sup>136</sup> cité in Roger Toumson, Simonne Henry-Valmore, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 82 : « A la surprise générale - j'étais en tête de liste - nous avons eu un succès fantastique. La raison : les circonstances et sans doute ma personnalité aussi »

葉の持つ力よ！<sup>137</sup>」そしてファノン、セゼールの存在をこう要約する。「エメ・セゼール氏は、マルチニック人であり大学教授資格者なのだ。」マルチニック人であり大学教授資格者である、この結びつきは植民地においてある特権的なステイタスを表している。そのようなセゼールの存在は、新しい時代のマルチニックを担う象徴的なものであり、それは文学の地平ばかりでなく、政治の地平において実際の行動においてマルチニックに貢献することを望まれた存在であった。そして、彼の最初の政治行動こそが、マルチニックの県化法案の提出であった。

## 1-2: 県化法成立の過程とその内容

我々はまず、1946年にセゼールによって提出され同年の国民議会で承認された、4つの旧来の植民地を対象とした県化法の成立過程を概観することにする。

1945年10月21日、セゼールはマルチニック選出の国民議会議員に当選し、ほぼ1月後の11月19日にパリに向けて出発することになる。出発の前夜、市庁舎で催された晩餐会において、セゼールはマルチニックの本土への「同化」に関する演説をしている。この時点で、彼は既に県化法案を用意していた。セゼールに託された使命は、何より、「旧来の植民地<sup>138</sup>」であるマルチニックを、本土の「県」と同等のステイタスに昇格させることであった。

パリに到着したセゼールとビソルは、マルチニック選出の国民議会議員として憲法制定議会に参加し、セゼールは同議会の中で同化法案提出の準備に取りかかる。セゼールの法案は、海外領土委員会の承認を受け、1946年2月26日、国民議会で提出されることになる。同法案の審議は3月12日から行われ、19日の採決を経て最終的な法案成立に至る。

以上の経緯を経て成立した法は、以下の通りである。

---

<sup>137</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 31 : « en 1945, lors des campagnes électorales, Aimé Césaire, candidat à la députation, parlait à l'école des garçons de Fort-de-France devant un auditoire nombreux. Au milieu de la conférence, une femme s'évanouit. Le lendemain, un camarade, relatant l'affaire, la commentait de la sorte : « Français a été tellement chaud que la femme là tombé malcadi. » Puissance du langage! »

<sup>138</sup> 「旧来の植民地 *vieille colonie*」という用語は、17世紀来フランスの植民地であったマルチニック、グアドループ、ギューアンヌ、レユニオンなどの四つの領土を、アルジェリア、インドシナなど19世紀以降に新たに獲得された植民地と区別する時に用いられる。

グアドループ、マルチニック、レユニオン及び仏領ギユイアンヌをフランスの県とすることを目的とした 1946 年 3 月 19 日の法 第 46-451 号

第 1 条:植民地グアドループ、マルチニック、レユニオン及び仏領ギユイアンヌは、フランスの県へと昇格する。

第 2 条:現在本国フランスで効力があり、かつこれらの植民地では適用されていない法と政令は、1947 年 1 月 1 までに、[それらの法や政令が]これらの新しい県で適用されることを定める政令の対象となる

第 3 条:同法の公布以降、本国において適用される新しい法は、[法の]本文に挿入された明確な注記に基づいて、これらの県においても適用されることになる<sup>139</sup>。

### 1-3: 県化法成立の意義

#### \* 象徴的かつ実地的な統合の完遂

この県化法成立の意義が、フランスにおいて公的にどのように認識されているかは、フランス国民議会のサイトにおける次のような紹介によって知ることができる。同サイトの「海外県の設立」という項目では、1946 年の県化法の成立に関して次のような記述がある。「それ[=県化法の成立]は、象徴的かつ実地的な統合の完遂である。島々については、植民地帝国から切り離される。以降、それらの土地では、植民地行政官では

---

<sup>139</sup> « LOI tendant au classement comme départements français de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et de la Guyane française / Article 1 Les colonies de la Guadeloupe, de la Martinique, de la Réunion et la Guyane française sont érigées en départements français. / Article 2 Les lois et décrets actuellement en vigueur dans la France métropolitaine et qui ne sont pas encore appliqués à ces colonies feront, avant le 1er janvier 1947 , l'objet de décrets d'application à ces nouveaux départements. / Article 3 Dès la promulgation de la présente loi, les lois nouvelles applicables à la métropole le seront dans ces départements, sur mention expresse insérée aux textes. »

なく、内務省に属する知事によって行政が行われることになる。将来において、法の施行は、植民地総督ではなく、立法府によって決定されることになる[傍点引用者]<sup>140</sup>。」

ここで我々はこの「象徴的かつ実地的な統合の完遂」という表現の意味を適切に理解する為に、マルチニックにおける本国の体制への統合と同化の歴史を概観したいと思う。マルチニックの植民地社会において、社会的、政治的レベルにおいて一般の民衆が植民主義的抑圧状況から解放される唯一の可能性は、彼らが本国と同等の権利を獲得することにあつた。共和制の平等原則に則って、植民地化された人々が本国人と「平等」な地位を手に入れることが、彼らの「自由」に繋がるものと理解されてきた。そしてこの「自由」のための「平等化」は、「同化」あるいは「統合」という用語によって表されてきた。

#### \* 19 世紀マルチニックにおける「同化」要求の歴史

1848 年、ヴィクトル・シェルシェールの尽力によって第二共和制下において奴隷制廃止の決議がなされ、同年のマルチニックでの普通選挙の実施においては、自由民となった黒人男性には白人男性と同様の選挙権が与えられた。これは、それまで奴隷制体制下においては「動産」として扱われていた黒人奴隷が、本国の「一般市民」と同等な政治的立場を獲得することを可能にしたという意味で、革新的な出来事であつた。そして、この革新的な改革を可能にしたものこそ、フランス共和制の原則であると理解された。

実際、かつて奴隷であつた者たちが、公空間において完全な市民権を得る為の戦いは、決して平坦なものではなかつた。フランス革命直後の 1794 年に国民公会において最初の奴隷制廃止決議はなされているが、1801 年、ナポレオンの第一帝政下において奴隷制が復活され、植民地における自由と平等の理想は後退することになる。その状況を打破したのが第二共和制であつた。最終的に奴隷制が廃止された 1848 年の第二共和制憲法においては、帝政時の制度であつた植民地議会が廃止され、植民地から本国の国民議会に直接代表を送ることが可能となつた。マルチニック、グアド

---

<sup>140</sup> <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/depts-outr-mer.asp> : « C'est l'achèvement, symbolique et effectif, de l'intégration. Les îles sont enfin séparées de l'Empire colonial : elles seront désormais administrées par des préfets, dépendant du ministère de l'Intérieur, et non plus par des administrateurs coloniaux ; à l'avenir c'est le législateur qui décidera de l'application des lois de métropole, et non plus le gouverneur. » 尚、本論文におけるインターネット上のサイトの情報は、すべて 2008 年 6 月 28 日現在に確認されているものとする。

ループ、レユニオンからはそれぞれ3名、ギユイアンヌからは1名の代表が認められた。しかしながら第二帝政期に入って、1852年の憲法では、再び植民地の代表制は廃止されることになる。この植民地における民主主義の後退を再び前進に転換したのが、第三共和制であった。1875年にはマルチニック、グアドループ、仏領インドシナから再び議員を送ることが可能になり、1879年にはそのリストにギユイアンヌとセネガルが追加される。また、一旦植民地に適用された法は政令によって修正することはできなるとされ、植民地体制の恣意性を象徴していた政令による統治体制は後退してゆくことになる<sup>141</sup>。

このような歴史を見れば理解できるように、マルチニックにおける政治的前進とは、何より共和国の法体制の中で本国と平等の政治的権利を獲得することであった。本国の国民議会に代表を送ることはその象徴であったし、植民地の法制度に関しても、植民地総督の専制的決議によって定められる政令によって治められるのではなく、本国で施行されているものと同じの法体制がマルチニックにおいても無条件に施行されるような状況を作ることが、島の共和主義者たちの最終的な目標であった。マルチニックにおいて、植民地主義の抑圧からの解放の戦いとは、フランス革命の「原則」が適用されない「例外の地」としての植民地状況を、共和制の原則が十全に適用される「普遍的な共和国の一部」へと改善するための戦いであった。ドミニク・シャテュアンが、フランスの植民地の歴史は「弁証法的」である<sup>142</sup>と形容しているように、帝政によって後退した共和主義の理念を、次の共和制革命が更に前進させるという構図が、植民地における政治的進歩を説明することになる。それゆえ長年マルチニックにおいては、共和制の思想こそが、植民地化された人々の全面的解放を可能にしてくれる絶対的参照先であった。マルチニックにおける民衆の解放運動は、本国の共和主義者らと共闘し、革命の後退と旧体制の復活を目論む島の資本家勢力と戦うという構図によって説明される<sup>143</sup>。

---

<sup>141</sup> 例えば、François Luchaire, *Le Statut constitutionnel de la France d'outre-mer*, Economica, 1992, pp. 11-17 参照。

<sup>142</sup> Dominique Chathuant, « L'Assimilationnisme: Une structure mentale à l'origine de la départementalisation » in *L'Etudes guadeloupéennes / De l'abolition de l'esclavage à la départementalisation / Les vérités difficiles*, Editions Jator, 2001, p. 120

<sup>143</sup> ジャッキー・ダオメ, 「アンティューのアイデンティティとクレオール性」, 元木淳子訳 in 複数文化研究会編, 『<複数文化>のために / ポストコロニアリズムとクレオール性の現在』, 人文書院, 1998, p. 160 参照。

さらに確認しておかなければならないことは、19世紀の植民地状況において、マルチニック、グアドループ、レユニオンなどの「旧来の植民地」は、新たに獲得された植民地と比較して、より強く共和主義の理念が浸透した地域であったということである。また同時に、その理念が実際的なレベルでよりよく適用され制度化された地域でもあった。例えば第二共和制下において国民議会に代表を送れたのは、先述したマルチニック、グアドループ、レユニオン、ギュイアンヌの4植民地だけで、その他の植民地は「フランス領土」と認められながらも特別法の下に統治されていた。また、第二帝政下では、マルチニック、グアドループ、レユニオンの3地域に限っては植民地議会に代わって一般議会が設立されている。コンセイユ・ジェネラル同時期、他の植民地では政令による統治という恣意的な体制が敷かれていたことと比較すれば、このことは、旧来の植民地において、本国への制度的同化がより進んでいたことを示していると言える。

そこから必然的に理解できることは、マルチニック、グアドループ、レユニオンの住民は、他の植民地地域の住民に比べて、共和制の原則がもたらしてくれる政治的・社会的同化の重要性について、より強い意識を持っていたということである。それは換言すれば、この地の住民は、より多くフランスの共和主義の思想に影響を受け、その重要性を認識していたということである。

#### \* 1946年県化法成立の歴史的意義

さらに確認しなければならないことは、上で植民地の歴史は「弁証法的に」展開してきたことを確認したが、1946年という時期は、第三共和制体制の理想がヴィシー政権下のロベール提督の抑圧的体制によって後退し、損なわれていた時期の直後だったということである。1944年のパリ解放を受けて、マルチニックにおいても新しい時代への希望、自由への希求の機運が否応なく高まっていた。その機運が「自由フランス」への期待と結びつき、第四共和制への同化の希求に繋がったことは、極めて自然な流れであったと言えよう。

このような植民地の歴史を考慮すれば、冒頭にあげた国民議会のサイトで書かれていることの意味がより正確に分かるであろう。マルチニックにおける「象徴的かつ実際的な統合の完遂」とは、原則的かつ現実的側面において、例外と恣意性の地としての植民地から、本国の原則が留保なく完全な形で適用され本国と同等の資格と権利を持ちうる地へと昇格することを意味していた。それゆえマルチニックにおいて、立法に関しても行政に関しても、それらは本国と同様の制度が保証されなければならない。そのために、「植民地」から「県」へのステイタスの昇格は必然的に不可欠な要求であっ

た。そして、それを制度上可能にしたのが、1946年の県化法であった。同法の意義は、なによりこのような歴史的な脈絡において理解されなければならないと言えよう。

#### 1-4: 県化法成立時の一般的反応

##### \* 一般的には熱烈な歓迎

マルチニック社会において、1946年当時、県化法成立のニュースは、一般には、熱烈な歓迎をもって受け入れられた。アルマン・ニコラの『マルチニックの歴史』では、当時の様子が次のように描かれている。「共産党は[県化法の]可決を、民衆に支持された行動の勝利として賞賛した。2人の議員[セゼールとビソル]がフォーール=ド=フランスに到着すると、彼らは1万人以上の群衆によって歓喜の声で迎えられた。ヴィクトル・サブレは『フランス=アンティール』紙のインタビューで「こんな光景は見たことがなかった……それは素晴らしいことだった」と断言した。次いでフォーール=ド=フランスのヴォルニー広場での集会には五千人の人が集まっていた<sup>144</sup>。」また、パトリック・シャモワゾーの小説でも、当時のマルチニック社会においてセゼールのなした偉業がいかにも受け入れられていたかが、主人公の少女の口を通して次のように描かれている。「私が同化するという考え方を学んだのはアルシビアドさんからだったが、その計画をフランスの議会まで持って行って、私たちのためにフランスの県の仲間入りを勝ち取ってベケどもの鼻をあかしてくれたのは、そうさ、エメ・セゼール、われらの父さん、パパ・セゼールだった。[……]選挙になる度に(46年に、私たちがついにフランス人の仲間入りをしたことを告げたあの公示の時もそうだった)、いろいろな地区から手に手に松明を掲げて大勢の人が叫びながら出てきて祝ったんだ、ひとりのちっぽけなニグロが[……]私たちの市長、私たちの国会議員になったことを<sup>145</sup>。」

---

<sup>144</sup> Armand Nicolas, *Histoire de la Martinique / De 1939 à 1971*, Tome3, L'Harmattan, 1998, p. 116 : « Le PC fit acclamer le vote comme une victoire de son action soutenue par le peuple, d'abord à l'arrivée des 2 députés à Fort-de-France qui furent acclamés par une foule immense de plus de 10000 personnes. Victor Sablé, dans une interview à France-Antilles, déclare : "Cela ne s'était jamais vu ... c'était quelque chose d'extraordinaire". »

<sup>145</sup> Patrick Chamoiseau, *Texaco*, Gallimard, 1992, p. 274-277 : « C'est du sieur Alcibiade que j'apparis l'idée de l'assimilation mais c'est Aimé Césaire, notre papa Césaire, qui en porta le projet jusqu'au Parlement de France et nous obtint , à la barbe des békés, d'être des départements

\* 反対派は少数、ナショナリズム運動の不在

このように、当時一般大衆レベルで県化法の成立は歓迎されたが、それでもそれに反対する勢力は存在した。県化法による本国との平等化の実現は民衆の地位向上には貢献しても、ベケなど島の有産階級の多くの者たちにとっては、植民地の伝統の中で彼らに保証されてきた特権を侵害するものであった。それゆえ有産階級の中には、本国との平等化よりも、特に経済的方面において本国から独立した自治権を希求する者が少なくなかった。あるいは、トゥルーズ率いる「意識的かつ抵抗のための脱走者連合 *L'union des Evadés volontaires et résistants*」なる団体などは、46年の同化法案を「地理的、経済的、文化的理由から時代遅れで時宜を得ないもの」とみなし、同化ではなく、「マルチニック、グアドループ、ギユイアンヌでひとつの経済的、関税的、政治的地域連盟を作り、フランス連合からは距離をとった自治体制」にすることを提案している<sup>146</sup>。

しかしながら、当時、同化論を否定しての自治論という主張は、マルチニック社会においては極めて少数派であったし、独立という考えはほぼ皆無に等しかった。このことは、同時代の英領カリブ海植民地の状況と比較すれば、対照的である。トリニダード、バルバドス、ジャマイカなどでは、1930年代に既にナショナリズム運動が起こっている。この時期、ジャマイカでは「人民ナショナリスト党」、トリニダードでは「西インド諸島ナショナリスト党」が設立されており、当時これらの地域の運動家が目指していたのは、本国への同化ではなく、地域の裁量を前提とした連邦制の設立であった。

すなわち、英領においては反植民地主義闘争はナショナリズム運動の形式をとり、フランスにおいては本国との平等化の権利要求運動の形式をとって展開された。それゆえ 1946年当時のマルチニックにおいて、平等化の権利要求の集大成である県化法が公然と批判されることは、極めて少なかったと言える。

実際、マルチニックの県化に対して公然と批判が出て来たのは、1950年代以降のことである。批判の立場は多様であったが、それらの批判の共通点というと、マルチニックに独自の地域的事務を犠牲にして本国との平等性を選んだという点、そして、その

---

français. [...] A chaque élection ( et même en 46, à l'annonce que nous étions enfin des espèces de Français ), une lavalasse hurlante jaillissait des Quartiers, dans un vrac de flambeaux, pour fêter le petit nègre devenu [...] notre maire, notre député » ちなみに「ベケ」は、島の有力な白人有産ブルジョア階級のことを指し、その多くは大土地所有者である。

<sup>146</sup> Armand Nicolas, *Histoire de la Martinique* 3, op. cit., p. 119

制度上の平等性が現実社会においては極めて不十分な形でしか適用されず、事実上の植民地状況がなお強く残存していることへの批判であった。

## 第2節: 県化法の成立とセゼールの政治思想

### 2-1: 政治的同化とアイデンティティの同化

\* 二つの同化: 制度的同化と文化的同化

セゼールの提出した 1946 年の法は、「同化法 *loi d'assimilation*」と「県化法 *loi de départementalisation*」という、2 通りの俗称を持っている。例えば、『マルチニック実用百科事典マドラス』の中の「政治」の項目では、「県化法、別名同化法(法案提出者エメ・セゼール)は、[……]「旧来の植民地」をフランス海外県にすることを規定するものである<sup>147</sup>」と定義されている。あるいは、『奴隷制廃止から県化まで』と題された論文集の「問題視される県化」という章では、「同化、ある精神構造」「グアドループ人の県化」「フランス・アンティューユにおける公共圏と同化」「県化の 50 年後」というようなタイトルの論文が並ぶことになる<sup>148</sup>。すなわち、1946 年の法において、「同化」と「県化」という 2 つの用語、あるいは 2 つの概念が混同して用いられているという事実があり、我々は、この 2 つの用語の混同が、この法のはらむ本質的な問題の一部となっていると考える。それゆえ、この 2 つの用語の関係性について考えることは、1946 年の法を理解する上で不可欠なことである。

ラファエル・コンフィアンは、フランスへの「同化」をマルチニックの抱える「原罪」であると主張し、その究極の原因を作ったセゼールの「同化法」を断罪したことは有名であるが<sup>149</sup>、特にポスト・セゼールの世代の知識人の間で、このように同法を批判する態度

---

<sup>147</sup> *Dictionnaire encyclopédique et pratique de la Martinique / Madras / Les hommes, les faits, les chiffres*, Editions Exbrayat, 1996, p. 666

<sup>148</sup> Cyril Serva(éd.), *Etudes guadeloupéennes / De l'abolition de l'esclavage à la départementalisation / Les vérités difficiles*, Editions Jasor, 2001

<sup>149</sup> Raphaël Confiant, *Aimé Césaire / Une traversée paradoxale du siècle*, Stock, 1996, p. 27

はよく見られる。

まずここで問題となるのは、セゼールの思想について論じる際、「同化」という概念に関して、2種類の意味合いが存在することだ。すなわち、植民地における司法や行政の制度を本国のそれと同一にするという意味での同化と、植民地の民族のアイデンティティや文化が本国のそれに吸収される意味での同化である。我々は、前者の同化を「制度上の平等化」、後者の同化を「文化的同化」と呼ぶことができよう。後者の同化はしばしば、強者の文化が弱者の文化を変容させる文化変容アキュルチュレーションの作用を伴うものである。セゼールについて論じられるとき、しばしばこの二種類の同化が混同して用いられるが、我々はまず、共産党時代のセゼールにおいては、二つの同化が明確に区別して考えられていることを確認しなければならない。

まず、セゼールが政治の分野で「同化」と言う時、それは徹頭徹尾「本国と植民地の間の制度的な平等化」を意味している。そしてそれは、フランス革命に端を発する共和制の原則の参照を意味する。セゼールにとって共和制とは、一貫した「自由・平等・同胞愛」の原則であり、更に重要なことは、原則とは厳格に遵守されるべきものであり、例外を持たないことである。

#### \* 制度的同化と共和制の原則

それゆえ、セゼールは常に、共和制の原則を貫いた4人の共和主義者を参照する。すなわちそれは、ロベスピエールであり、グレゴワール神父であり、ヴィクトル・シェルシエールであり、トゥサン・ルヴェルチュールである。彼は、1948年に「ヴィクトル・シェルシエールと奴隷制廃止」と題された講演の中で、ジャコバン派の思想を次のように定義している。「ジャコバン派とは現実の人で、いかなる心配事も持たない。あるのは原則だけである。それは幾何学であり、政治ではない<sup>150</sup>。」ここでセゼールが「幾何学」のごとき厳密な「原則」を重視するのは、植民地が長い間、フランスの領土であるにもかかわらず、フランスの公空間における「原則」が適用されない「例外の地」として認識されていたためである。

パトリック・シャモワゾーは、1848年の奴隷解放の意義を次のように説明している。「この[奴隷解放による]自由は彼らをフランスに近づけ、フランスをアクセス可能な場所にした。[……]人々は、人間になるための唯一の可視的な道を要求した。すなわち

---

<sup>150</sup> Aimé Césaire, *Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage*, Le Capucin, 2004, p. 29 « les Jacobins : des hommes réels, nul souci. Rien que des principes. De la géométrie et non de la politique. »

フランスの市民権だ<sup>151</sup>[傍点引用者]」。植民地においては、「ニグロ」という特殊な従属民をフランス革命で保証された普遍的「人間」の位置まで昇格させることが奴隷解放であり、そのために要求されたのが「フランスの市民権」であった。

同様の文脈においてセゼールは、「ニグロ」から「人間」を作り出した人物こそ、共和主義者ヴィクトル・シェルシェールであったと主張する。シェルシェールは「近代の植民地化された人々から、完全な市民と全面的なプロレタリアを同時に作り出した<sup>152</sup>」人物なのだ。そのような政治的文脈の中で、フランス市民という普遍性の内への「同化」は、「植民地のプロレタリアを彼らに対して特別に企てられる攻撃から守るための手段<sup>153</sup>」として理解される。そして「植民地プロレタリア」の平等の権利要求の戦いは本国のプロレタリアの戦いに合流し、より一般的な地平での解放を志向する。この時期のセゼールは、植民地における差別と抑圧と支配の問題を、フランス革命における民衆解放の運動の流れに結びつけ、その延長上で解決しようとした。植民地の黒人は、フランス革命によって作り出された公共圏の内部においてこそ、自由と平等の獲得の為の普遍的な戦いに参加することができたのだ。すなわち、彼らの解放は、一般的かつ完全な人間と市民の権利の獲得によって真の実現に至ると考えられていたと言えよう。

そのような政治的文脈の論理的帰結がマルチニックの「県化」であった。共和国の「公共圏」は普遍的かつ一般的な空間であり、そこには植民地と本国の差異はあってもならない。植民地の黒人はそのような唯一の「公共圏」においてこそ、権利獲得の為の闘争を展開しなければならず、それこそがフランス植民地の民衆が歩むべき政治的闘争であった。

セゼールは、1946年2月26日の県化法案提出の際の演説で、このようなマルチニックにおける同化要求の歴史的な文脈について次のように説明している。「この統合要求は場当たりのものではありえません。それは、ある歴史的プロセスの必然的帰結であり、あるドクトリンの論理的結論になるのです<sup>154</sup>。」セゼールは、マルチニックがフラ

---

<sup>151</sup> Patrick Chamoiseau, *Ecrire en pays dominé*, Gallimard, 1997, p. 218, « Cette liberté les rapprochait d'elle [=France], la rendait accessible. [...] On réclama l'unique voie d'humanisation discernable : la citoyenneté française »

<sup>152</sup> Aimé Césaire, *Victor Schœlcher et l'abolition de l'esclavage*, op. cit., p. 49

<sup>153</sup> *ibid.*, p. 48

<sup>154</sup> cité in Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire / Député à l'Assemblée nationale 1945-1993*, L'Harmattan, 1993, p. 17, « L'intégration réclamée ne constituerait pas une improvisation. Ce serait l'aboutissement normal d'un processus historique et la conclusion logique d'une

ンス革命後も、王政復古期や第二帝政期において、いかに例外的で専制的な体制の下で統治されたかを強調し、そのような「反動的で差別的なドクトリン」に「統合による共和主義的ドクトリン」を対置しなければならないと説く。そしてそのような「歴史的プロセスの必然的帰結」として、セゼールは国民議会の壇上において高らかに、「あなたがたに提案されているこの同化こそが、[マルチニックの]住民の念願に合致するのです」と主張することになる。

#### \* 文化的同化、アイデンティティの同化

しかしながらセゼール自身、この「同化」という言葉の持つ多義性も理解していた。すなわち、政治的文脈において「制度的平等化」の意味で「同化」という語が用いられる一方で、この用語が自己のアイデンティティを他者の価値観の中に溶け込ませる意味を持つということだ。それゆえ、セゼールは何度も「同化法」という用語を別の用語で言い換えている。例えば 1946 年 3 月 12 日の国民議会での演説。「今日問題となっているのは、同化法によって、より正しく言えば平等化法によって、従属状態にある 100 万人近い人々を解放することなのです[傍点引用者]<sup>155</sup>。」あるいは 1949 年 7 月 4 日の国民議会での演説。「状況や人々を植民地総督や植民地相の専制に委ねてしまう悪名高き政令体制の終焉、4 月 19 日の法が、私はこれを同化法とは言わず、県化法と言いますが、この法が終わらせようとしたのは、そこなのです[傍点引用者]<sup>156</sup>。」このようにセゼールの主張する制度的同化とは、より正確には「平等化」や「県化」と言い換えられるべきものであった。しかしながらその一方で、アイデンティティの問題に関わる同化についてセゼールはどのような立場にあったのかを確認する必要があるであろう。

セゼールは、この県化法案が提出される 11 年前、パリ留学時代の 1935 年に既に、黒人のアイデンティティの同化の問題について明確な態度を示している。当時セゼールが主催していた『黒人学生』という雑誌に見られる彼の主張を確認してみよう。22 歳

---

doctrine. »

<sup>155</sup> cité in Thomas A. Hale, *Les Ecrits d'Aimé Césaire / Etudes françaises*, 14, 3-4, *Numéro spécial*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1978, pp. 267-268 : « ce dont il s'agit aujourd'hui, c'est par une loi d'assimilation, mieux d'égalisation, de libérer près d'un million d'hommes de l'assujettissement. »

<sup>156</sup> *ibid.*, p. 38, « la fin du fameux régime des décrets qui livrait les choses et les personnes à l'arbitraire du gouverneur et du ministre des colonies - et c'est à cela qu'a entendu mettre fin la loi je ne dirai pas d'assimilation, mais de départementalisation du 19 avril »

のセゼールは同誌において、パリの同化黒人について次のように書いている。「ある日ニグロは、白人のネクタイを手にとった。[……]彼は白人の学校に入り、「他者」になりたいと欲した。彼は「同化されたい」と望んだのだ<sup>157</sup>。」ここにおいてセゼールは、「ネクタイ」や「学校」に白人文化の象徴としての意味を持たせ、そこに自らの存在を同化させたいと望む黒人を描くことで、黒人の固有のアイデンティティの喪失を描いている。それは文化的な同化であり、アイデンティティの同化である。そして彼は、彼の世代の黒人はそのような同化を決然と拒絶する立場にあると主張する。「今日の若きニグロたちは、従属も同化も欲しない。彼が欲するのは解放だ。」それゆえセゼールにとって、同化に対する闘争とは、黒人のアイデンティティ獲得の為の闘争であった。「自己である為には、戦わなければならない。まず自己であることを恐れる道に迷った同胞たちと。彼らは同化され年老いた一団なのだ。次に自らの自己を拡張しようと欲する人々と。彼らは他人を同化しようとする獐猛な軍隊だ<sup>158</sup>。」さらに4年後『帰郷ノート』の中で、セゼールは、自らのアイデンティティをフランス的価値観の内に同化させられたニグロの姿を「醜く滑稽なニグロ」として描くことになる。彼は、黒人のアイデンティティが自らのものでない価値体系の内に同化されることこそ、彼らの実存的疎外に繋がる根本原因として、激しく糾弾する。彼にとって、文化的に同化された黒人とは「ネグリチュードを脱色されたニグロ」なのだ<sup>159</sup>。

#### \* 文化人セゼールと政治家セゼール

再度まとめ直せば、この時代のセゼールにとって、司法的なレベルにおいて植民地体制の本国への「同化」(制度的平等化=黒化)の実現の徹底は、最優先されるべき問題であった。一方、文化的あるいはアイデンティティのレベルにおいて植民地化された人々が植民者の価値体系に取り込まれる形での同化(アイデンティティの同化、あるいは

---

<sup>157</sup> « *Texte paru en 1935 dans la revue L'Etudiant noir alors qu'Aimé Césaire est âgé de 22 ans* » in Raphaël Confiant, *Aimé Césaire / Une traversée paradoxale du siècle*, op. cit., p. 326 : « Un jour, le Nègre s'empara de la cravate du Blanc [……]. Il s'est mis à l'école des Blancs ; il a voulu devenir « autre » ; il a voulu être « assimilé ». »

<sup>158</sup> *ibid.*, pp. 327-328 : « Les jeunes Nègres d'aujourd'hui ne veulent ni asservissement ni assimilation, ils veulent l'émancipation. » ; « pour être soi, il faut lutter ; d'abord contre les frères égarés qui ont peur d'être soi ; c'est la tourbe sénile des assimilés. / Ensuite contre ceux qui veulent étendre leur moi ; c'est la légion féroce des assimilateurs. »

<sup>159</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p. 41

アキュルチュレーション  
は文化変容)に関しては、ネグリチュード運動の主唱者として、セゼールは徹底的に戦う姿勢を見せる。

このセゼールの同化に対す 2 つの態度は、これまで多くの論者によって、政治家セゼールと文化人セゼールとの間の断絶として理解されて来た。しばしばセゼールについて、次のような二分法による理解がなされる。すなわち、政治家としてのセゼールは共和主義者であり、普遍性を志向し、平等化としての政治的同化を推し進める。一方文化人としてのセゼールはネグリチュードの作家であり、ニグロの固有性と特殊性を重視し、アイデンティティの同化に対して徹底的に抵抗する。そして、この二つの立場がセゼールの内で矛盾を生んでいるのだと。それゆえ我々は、本論文において、制度的同化とアイデンティティの同化に対するセゼールの 2 つの態度の関係性を分析することで、政治家セゼールと文化人セゼールの間にはいかなる関連があるのかを分析することが重要になってくるであろう。

## 2-2: 同胞愛

### \*セゼールとフランス革命の理念

セゼールにおいて、社会制度の問題とアイデンティティの問題の関連を考える時、我々がもっとも注目したいのは「同胞愛」の概念である。フランス革命の理念の中核をなした「三位一体を成す抽象概念」の「末娘」<sup>160</sup>である「同胞愛」に、セゼールが大きな意義を与えていることには、より注目が注がれるべきであろう。我々は、文化人セゼールと政治家セゼールを結び付ける鍵概念となるのがこの「同胞愛」であると考えている。

政治家セゼールにとっても、ネグリチュードの作家セゼールにとっても、彼の歴史観の中で、フランス革命は最大の参照点のひとつであり、フランス革命こそが彼の歴史観の本質的な部分を形成していると考えてもよい。かつて奴隷階級であったマルチニックの有色人種に社会的・政治的諸権利獲得の契機を与えたのは、何より革命による社会変革である。それゆえ必然的に、彼の歴史観の中で、フランス革命によって作り出された標語「自由・平等・同胞愛」は特別な重要性を持つことになる。

### \*セゼールの政治思想における「自由」と「平等」、ヴィクトル・シェルシェールの功績

---

<sup>160</sup> François Furet, Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française / Idées*, Flammarion, 1992, p. 199

まず、セゼールにとっての「自由」と「平等」の概念について概観しよう。セゼールにとって 1848 年は、奴隷制廃止によりマルチニックの有色人種の「自由」が獲得された、象徴的な年であった。ヴィクトル・シェルシェールの「即時の奴隷制廃止」の主張により、それまで「非-人間」として隷属状態にあったマルチニックの奴隷階級は、自由を、より正確には「自己所有の自由を持つ人間の権利」を獲得した<sup>161</sup>。

同年は、同時にマルチニックにおいて「権利の平等」の実現の年でもある。奴隷制の存在した植民地においては、権利の平等の問題は、何より参政権の範囲に人種的線引きを含めるかという点が重要な問題となってくる。すなわち解放された黒人に対しては、フランス市民としての「自由」は認めるが「参政権」は認めない、いわゆる「二級市民」として扱うという選択肢があった。二級市民の存在を認めるということは、事実上、権利の平等が保証されないことを容認することになる。この問題についても、マルチニックに政治的平等をもたらしたのはシェルシェールであった。「平等なき自由は無である」と断言し、「黒人と白人の間の平等、現実的平等、完全な平等」を主張したシェルシェールの立場こそマルチニックにおける平等化の出発点であり、その主張は、同年に実施される普通選挙において、元奴隷の市民男性にも選挙権が付与されることによって実現されることになる<sup>162</sup>。

しかしながら、セゼールはシェルシェールの欠点として、彼が植民地化の概念について正確に分析をしなかった点をあげる。すなわちシェルシェールは奴隷身分を否定し黒人に「自由」を与え、また黒人市民に参政権という形で本国の市民と同様の「政治的平等」も与えた。しかしながら植民地という体制それ自体は否定しなかったのだ。そしてマルチニックの歴史においては、植民地と本国の間に現実に存在する制度的不平等こそが、権利の平等の完全な実現を阻害している。それゆえセゼールは、本国から差異化として扱われる植民地というステイタスそのものを否定し、本国の司法体制に制度的に同化させることによってこそマルチニックの平等化は完全な実現にいたると考えた。それが 1946 年の法の意義である。そのような意味で、セゼールは、自分の仕事を、シェルシェールの植民地の「自由」と「平等」を求める運動の延長上に位置づける。

\*セゼールの政治思想における「同胞愛」

---

<sup>161</sup> Aimé Césaire, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*, op. cit., p. 13

<sup>162</sup> ただしこの普通選挙において選挙権が与えられたのは成年男子のみで、人種的差別は撤廃されたが、性的差別は残存していた。

こうしてセゼールは、政治家としての自らの立場をシェルシェールの直系と位置づけ、「自由」「平等」というフランス共和制の標語の理念の植民地社会において現実社会に適用することを自らの仕事と定義する。しかしながらその一方でセゼールは、マルチニックの政治家として、ネグリチュードの作家として、共和制の標語の中で最も顧みられることの少なかった「同胞愛」の概念にも大きな重要性を認める。

県化法案提出の前後でそのことが最も象徴的に表されているのは、1946年9月28日の国民議会における演説である。ここでセゼールは、本国の議員たちに対して、フランス革命の意義を次のように要約している。「あなたがたが1789年に灯した猛火から立ち上る大いなる光は[……]、以来やむことなく諸民族の地平に及んできました。なぜならその光は全ての民族に、人種や肌の色に関係なく、民族の自由という救いばかりでなく、同胞愛の大いなるメッセージをももたらしてきたからです[傍点引用者]<sup>163</sup>。」

ここで重要な点は、セゼールがフランス革命の普遍性を人種や民族を超越した範囲にまで適用しようとしていることと同時に、人種、民族の区別を超えた革命の普遍性を要請する際に、「自由」の概念と同様に「同胞愛」の概念を重用視している点である。1946年の法は「自由」よりも「平等」の概念により深く関係する改革であった。「平等」の概念は、諸民族諸人種に拡大して適用された場合は、それぞれの民族や人種の特殊性を超越して、抽象的原則のみに基づく普遍性のレベルで権利の平等が保証されなければならない。そこで重要なのは制度的にニュートラルな均質性であって、共同体を構成する諸民族の特殊性は、その公共圏の中立性を妨げるものとして忌み嫌われる。例えばフュレとオズーフの『フランス革命事典』の「平等」に関する項目では、ルソーの思想を参照しながら、ルソーが『エミール』で望んだことは[……]一個の人間を作り出すこと、そしてその人間を[他の人間との]差異において育てるのでなく、[他の人間との]類似点において育てることであった。[……]こうしてルソーにおいては、[……]抽象的で捉えがたい平等が、集団生活において理想的な規範となる<sup>164</sup>」とされ

---

<sup>163</sup> cité in Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire / Député à l'Assemblée nationale, op. cit.*, p. 29 : « la grande lueur qui monte du brasier que vous avez vous-mêmes allumé en 1789 [……] n'a cessé depuis d'obséder l'horizon des peuples, parce qu'elle leur apportait à tous, quelle que fût leur race ou leur couleur, non seulement le salut d'un peuple libre, mais encore le grand message de la fraternité. »

<sup>164</sup> François Furet, Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française / Idée, op. cit.*, pp. 147-148 : « De son Emile, il souhaite qu'on [……] fasse [……] un homme, qu'on l'élève donc pour la ressemblance et non pour la différence. [……] Une égalité abstraite et insaisissable

ている。こうして、フランス共和制の構成員として求められるのは「抽象的」な「一個の人間」であり、彼らの間の「権利の平等」を根付かせる土壌として、諸個人や諸集団の個別的条件や特殊性を捨象した、抽象的でニュートラルな公共性が求められることになる。

一方、「同胞愛」の概念については、「平等」の場合とやや事情を異にする。「権利の平等」とは抽象的一般性の土壌で機械的に獲得される「権利」として存在したが、それに対して「同胞愛」は、同じく『フランス革命事典』によると、「育てるべき徳」あるいは「道徳上の義務」として理解される<sup>165</sup>。それは幾何学的な規則というよりは、育むべき精神である。それは「義務的契約」ではなく「超越的な道徳秩序」である。そして「同胞愛」は、「道徳秩序」として「人類が階級や民族に分裂させられていることに対する抗議[傍点引用者]」となり得た<sup>166</sup>。同胞愛は、諸民族諸階級の分裂に抗議し、諸民族諸階級の協同に貢献するための概念である。そして同胞愛は確かに「個人性の概念の内部に人間性という概念を公準として定める<sup>167</sup>」が、その場合も「個人性の観念」を「人間性」という普遍的抽象性の中に溶解させてしまう必要はない。同様にセゼールにとって、同胞愛は、個々の民族的固有性を保ち、それを尊重しながらも、超民族的、全人類的な普遍性の中で協同する為の倫理的な指針であった。

セゼールは 1848 年の奴隷制廃止に関して論じるときも、同胞愛の概念を援用する。セゼールによれば、シェルシェールの思想を受けて奴隷制廃止の決定的な要因のひとつとなったのが、本国のプロレタリア黒人奴隷の間の同胞愛の意識の上に成立した共闘であったと言う。セゼールは、パリの労働者が国会に提出した「我々が、我々の不幸な同胞、奴隷たちのために我々の声をあなた方に聴かせようとやって来たのは、人類の同胞愛の大いなる原則に従う為なのです[傍点引用者]」という請願書を引用して、この「同胞愛」によって結ばれた「ヨーロッパの労働者とプロレタリア植民地の奴隷プロレタリアの協同」こそが「歴史的で計り知れない射程を持つ行為」であると、熱烈に評価する<sup>168</sup>。

それゆえ、1848 年の改革の流れの延長上に位置づけられる 1946 年の法は、セゼ

---

[.....] devient alors chez Rousseau la norme idéale de la vie collective »

<sup>165</sup> *ibid.*, p. 162 et p. 200

<sup>166</sup> *ibid.*, p. 208

<sup>167</sup> *ibid.*, p. 214

<sup>168</sup> Aimé Césaire, « Commémoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage » in Victor Schœeher et l'abolition de l'esclavage, *op. cit.*, p. 68

ールにとって、制度的平等化であったのと同時に、人種と地理的限定を超えた共和国内のナショナルな同胞愛を象徴するものでもあったと定義することができる。

#### \*セゼールの文学における「同胞愛」

ところで、同時期のセゼールの文学においても、同胞愛はネグリチュードを完遂させ、同時にネグリチュードを超越する概念として登場する。例えば『帰郷ノート』の終結部においては「私の黒い震えを世界の臍そのものに縛りつけろ／縛れ、私を縛れ、苦い同胞愛よ<sup>169</sup>」というくだりがある。『ノート』のクライマックスの部分で、ネグリチュードの「黒い震え」は、世界の普遍性、すなわち「世界の臍」と結びつくことになる。その時、ここでこのニグロの特殊性と世界の普遍性の和解の媒介となるのが「同胞愛」の概念である。同胞愛を介在させることによって、ネグリチュードはその特殊性を失うことなく普遍世界に参入できる。セゼールにとって「同胞愛」によって媒介される普遍世界は「我々の様々な色の純粋性<sup>170</sup>」が共存する場として想定される。

あるいは、『帰郷ノート』の別の一節を引用してみよう。これは C・L・R・ジェームズが『コロンブスからカストロまで』という論文で引用した一節である。「人間の仕事は今始まったばかりである／[……]そしていかなる人種も美や、知性や、力を占有することはできない、そしてすべての者たちのための勝利の会合の場が存在するのだ<sup>171</sup>」そしてジェームズは、セゼールのネグリチュードのこのような態度を次のように評価する。「ネグリチュードとは、ひとつの人種が協同の会合の場に携えてゆくものなのだ。そこでは全ての者が詩人の見た新世界の為に努力するであろう<sup>172</sup>。」ジェームズの分析に倣うなら、ここにおいてセゼールは、ネグリチュードと言う「人種」の特殊性を「すべての人間」という普遍的地平に接合しようとしている。すべての諸人種によって構成される「会合の場」

---

<sup>169</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, op. cit., p. 65 : «lie ma noire vibration au nombril même du monde / lie, lie-moi, fraternité âpre»

<sup>170</sup> *ibid.*, p. 64

<sup>171</sup> cité in C. L. R. James, *The Black Jacobins/ Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, Vintage Books Edition, 1989 p. 401: « the work of man is only just beginning / [……] and no race possesses the monopoly of beauty, of intelligence, of force, and there is a place for all at the rendezvous of victory » (オリジナルのプレゼンス・アフリケーヌ版では pp. 57-58)

<sup>172</sup> *ibid.*, p. 401 : « Negritude is what one race brings to the common rendez-vous where all is strive for the new world of the poet's vision. »また、エドワード・W・サイードも、『文化と帝国主義』の第3章第5節においてセゼールの同じ一節を引用して、ジェームズ同様の分析を展開している。

においては、白人であれ黒人であれ、何らかの人種が何らかの権利を独占する論理も倫理も存在しない。それゆえそのような普遍的場所で「人間の仕事」を始めるための思想こそ、諸人種間を結ぶ「同胞愛」の概念である。すなわち、ここで参照されるのは、諸人種間の形式的平等性の保証よりも、「すべての者たち」の協同を可能にする倫理的公準としての「同胞愛」なのだ。それゆえ、セゼールのネグリチュードの思想においては、常に「世界のあらゆる息吹の同胞愛の場所<sup>173</sup>」が追求されることになる。

後年、セゼールはネグリチュードの理論における「同胞愛」の概念を次のように定義づけている。「我々のアンガージュマンは、それが、再-根付きばかりでなく、新しくより広い同胞愛の開花であり、超越であり、征服をも問題にしている場合にのみ、意味を持つのです<sup>174</sup>。」これは、1987年にマイアミで行われたセゼールの講演からの引用であるが、セゼールはこの講演を再び「同胞愛」という一語で締めくくっていることは象徴的である。

\*\*\*

再度セゼールの同胞愛の思想についてまとめると、政治的地平で同胞愛は、マルチニックと本国の間の制度的均質性を保証する平等原則を倫理的側面から補完する概念であった。そして1946年の法は、セゼールにとって平等原則の現実化であるとともに、同胞愛という協同と連帯の為の意識の確認でもあった。更に、ネグリチュードの文化的レベルでも、同胞愛は、自らのアイデンティティの内に閉じこもるのではなく、より広い普遍的地平、すなわち「全ての者たちのための勝利の会合の場」で他者との協同を可能にする概念でもあった。正にそれこそ、『文化と帝国主義』においてエドワード・W・サイドが「セゼールは、彼らのアイデンティティを守るネグリチュードの主張は、[それだけでは]十分でないことを発見していた<sup>175</sup>」と主張していることの意味であり、そこにネグリチュードにおける特殊と普遍の関係性の秘密が隠されている。

---

<sup>173</sup> Césaire, *Cahier*, op. cit., p. 47 : « aire fraternelle de tous les souffles du monde »

<sup>174</sup> Aimé Césaire, *Le Discours sur la Négritude / Miami 1987*, Conseil général de la Martinique, 2003, p. 27 : « Notre engagement n'a de sens que s'il s'agit d'un ré-enracinement certes, mais aussi d'un épanouissement, d'un dépassement et de la conquête d'une nouvelle et plus large fraternité. »

<sup>175</sup> Edward W. Said, *Culture and imperialism*, Vintage Books, 1994, p. 281 : « Césaire discovers that the defensive assertion of one's identity, *négritude*, is not enough. »

### 第 3 節: 県化法の現実的対応の不完全性

#### 3-1: 県化法の条文上の欺瞞

県化法の成立は 1946 年であったが、同年 10 月 27 日には第四共和制憲法が成立する。同憲法第 73 条においては「海外県の司法体制は、法によって定められる例外を除けば、本国の県のそれと同一のものとする<sup>176</sup>」と定められている。この 46 年の憲法第 73 条に関して、現在のフランス国民議会のインターネット上のサイトでは、「新しい県の留保なき統合を象徴」するものであり「以後、特定の記載がある場合以外は、あらゆる可決された法はそこ [= 海外県] においても適用される」ことになったと説明されている<sup>177</sup>。ここに、既に我々はある矛盾と欺瞞を確認できる。すなわち「留保なき統合」を謳っている一方で「特定の記載がある場合の例外性」を認めているのだ。

同様の矛盾は、セゼールの提出した海外県化法案の原案と、実際に成立した 3 月 16 日の法の間の差異としても確認される。例えば実際に成立した 3 月 16 日の法第 3 条では「同法の公布以降、本国において適用される新しい法は、本文に挿入された明確な注記によって、これらの県においても適用されることになる」と規定されているが<sup>178</sup>、このことは、本国の法律の海外県での適用に関して、本文中に「明確な注記」がない場合は行われぬという留保条件を示している。このことは、その後国会で可決された法案が、無条件に海外県には適用されるわけではないことを説明しており、海外県における司法体制の例外性を依然として認めていることになる。一方、セゼールが提出した法案の原案の段階では、同法第 3 条は「同法の公布以降、本国において適用される全ての法と政令は、本文に反対条項が挿入された場合を除いて、これらの県において自動的に適用されることになる<sup>179</sup>」となっている。このセゼールが提出した法案と、

---

<sup>176</sup> « Art. 73 : Le régime législatif des départements d'outre-mer est le même que celui des départements métropolitains, sauf exceptions déterminées par la loi. »

<sup>177</sup> <http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/depts-outre-mer.asp>

<sup>178</sup> 本論本文第 1 節の 2 参照。

<sup>179</sup> cité in Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 24 : « Dès la promulgation de la présente loi, toutes les lois et tous les décrets applicables dans la métropole seront automatiquement appliqués dans ces nouveaux départements, sauf dispositions contraires insérées dans le texte. »

成立した法の条項を比較すると、セゼールの法案の段階では、「反対条項」が明記された場合を除けば、今後可決される本国で有効な法律は全て無条件に海外県においても有効であるということになる。それに対して、実際に成立した法律だと本国の法律を海外県に適用する為には、すべての場合においてその適用を正当化する「注記」が別途必要となり、本国と海外県の間制度的平等性の観点から考えると、これはセゼールの提出した法案に比べて、著しい「後退」であると言わざるを得ない。フランソワ・リュシェールは、この「同化原則に対する後退」の理由として「新しい法律を司法的に大変異なった環境に自動的に適応することは不都合を伴う」可能性を認めたためであると説明している。しかしながら彼は同時に「この理由は専制体制を正当化するだけのものである」と批判もしている<sup>180</sup>。

あるいは同法第2条は「現在本国フランスで効力があり、かつこれらの植民地では適用されていない法と政令は、1947年1月1までに、[それらの法や政令が]これらの新しい県で適用されることを定める政令の対象となる」と定められており<sup>181</sup>、すなわち同法成立時点で本国において有効であったが植民地においては無効であった法律を、海外県においても有効にする為の政令作成に関する規定なのだが、3月16日の法の可決した時点ではこの政令成立の期限が1947年1月1日と定められていた。しかしながら、同政令成立の期限はその後数回にわたり延期され、最終的な成立は1948年3月31日を待たなければならない。この遅延は、セゼールにとって、制度的平等化としてのマルチニックの県化を法律の条文レベルでは成立させても、現実のレベルでそれを海外県社会に適用することにフランス政府が極めて消極的態度であるということの証明以外の何もものでもなかった。

セゼールは、この欺瞞に怒りをあらわにする。1947年7月10日の国民議会での演説で、彼はフランス政府の態度を次のように批判する。

1946年3月に採決された法律について、それ以来、すなわち17ヶ月来、それが憲法によって認められているにもかかわらず、そのいかなる施行にもいたっていません。[……]私が今日あなたがたの前に投げかけるのは、真の警告の叫びです。現在までとられてきた引き延ばしのやり口の前で、我々の人民は憤慨しています。いつでも深刻な事態が起きる可能性があります。[……]分離主義の現地人運動

---

<sup>180</sup> François Luchaire, *Le Statut constitutionnel de la France d'outre-mer*, op. cit., p. 19

<sup>181</sup> 本章第1節の2参照。

は、非常にしばしば、本国の約束を履行しない政治の結果でしかないのです<sup>182</sup>。

この演説でのセゼールの怒りは、フランスの海外県政策のある現実的側面を強く示唆している。すなわち第四共和制は、海外県政策に関して、制度上の司法的平等化とその平等性の現実社会への実際的な適応の間に著しいギャップが存在することを黙認していた。フランス政府のこの態度は、セゼールが主張する海外県とマルチニックの間の「ナショナルな連帯」を損ないかねない。「約束を履行しない本国の政治」は、海外県における、本国政府への信頼、「民主フランスへの忠誠心」を低下させ、海外県において「分離主義」を生み出す危険性がある。セゼールは、このようなフランス政府の態度の欺瞞こそが、マルチニック社会に「深刻な事態」を引きおこす直接的原因になりかねないと警告しているのだ。

### 3-2: 県化法のマルチニック社会への現実的適用の欺瞞

実際マルチニック社会において、県化法成立後も、行政上の抑圧状況は続いていた。1947年8月23日にマルチニックに到着した初代県知事ピエール・トゥルイエは、総督の統治による植民地体制の終焉を象徴する存在であるはずであったが、実際に彼が敷いた行政は、平等化としての県化の促進を阻害する専制的なものであった。トゥルイエは、フランス当局の指示で、共産党と諸労働組合の活動を強い圧力をかけて抑制し、1947年4月には、フォーール＝ド＝フランス市が企画した奴隷制廃止100周年の記念式典を禁止した。マルチニックのステイタスは植民地から県に代わったが、植民地主義的な現実には存続し、実際的な変化は乏しかった。1948年2月、セゼールが要求する本国と同様の社会保障の制度はマルチニックにおいては適用されず、同年9月には、北部の街バス・ポワントで起こった殺人事件の容疑者として16人の無罪の共産党員が投獄される事件が起きる。結果的に、この事件はマルチニックの世論を動か

---

<sup>182</sup> cité in Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire, op. cit.*, p.35 : « une loi votée depuis mars 1946, c'est-à-dire depuis 17 mois n'a encore, malgré sa consécration officielle par la Constitution, reçu le moindre commencement d'exécution [...] c'est un véritable cri d'alarme que je jette aujourd'hui devant vous. Devant les mesures dilatoires prises jusqu'à présent, nos populations s'émeuvent. [...] Des incidents graves peuvent naître à tout moment. [...] les mouvements indigènes de séparatisme ne sont trop souvent que la conséquence de la politique métropolitaine des promesses non tenues. »

し、1951年に16人は無罪放免となるのだが、この事件がマルチニック社会に与えた影響は大きかった。1950年から51年にかけては、トゥルイエ知事は、数回にわたり、農業労働者のストライキを、憲兵隊と機動隊を派遣して制圧しようと試みる。同様に1950年3月には、マルチニックの公務員による、本国の公務員と同等の権利を求めたストライキが行われる。実際、海外県の物価は本国の物価より5割も高いにもかかわらず、海外県の公務員には、本国の公務員に認められている家族手当も社会保障も住宅手当も認められていなかった。同年4月、海外県の公務員に、海外県の物価状況を考慮して本国の公務員の給料の25%に当たる特別手当と社会保障の適応を定める法案を可決させるが、その法も即時の適用には至らず、逆に、ストライキに参加した公務員の数名がフランス当局に逮捕される事態となる。

これらの出来事は、46年の法で保証されたはずの本国と海外県の制度的同一化が、現実レベルでは非常に不完全な形でしか実現されていなかったことを示している。フランソワーズ・ヴェルジェスは、1946年以降のマルチニック社会の現実を次のように説明している。「フランス国家は、[マルチニックにおける]大地主の経済的、文化的、社会的利益を保護し続けてきた。第四共和制と第五共和制の左翼政権は、右翼政権と同様、例外を認め続けてきた。選挙違反、鎮圧、検閲、これ見よがしのクレオール文化蔑視、経済的従属などは、権力の側からの応答であった<sup>183</sup>。」そして彼女は、海外県において基本的な社会的権利、すなわち全産業一律スライド制最低賃金、家族手当、失業最低賃金等の諸権利が、実際に本国と同様に認められるようになるためには、実に1980年代終わりまで待たなければならなかったと結論づける。これが、県化法成立以降のマルチニックの現実であった。

#### 第4節：県化法成立以降のセゼールの政治思想の変化

前節で確認したような海外県の現実に即して、共和主義者セゼールの政治思想は、県化法成立の直後から、その修正を迫られることになる。本節で我々は、1946年から、セゼールが共産党を離党する1956年までの10年間に、彼の政治思想がどのように変化していったか、その動向を確認していくことにする。

---

<sup>183</sup> フランソワーズ・ヴェルジェス、「私はニグロであり、ニグロであり続ける」、尾崎文太訳 in 三浦信孝、松本悠子編、『グローバル化と文化の横断』、中央大学出版、2008、p. 243

#### 4-1:生活水準の平等化要求

1946年以降セゼールの政治的闘争の焦点は、海外県というステイタスを得て実現したマルチニックと本国の制度上の平等化を、マルチニック住民の具体的生活の向上にいかに関わりつけてゆくかという点におかれた。それゆえ、政治家セゼールのこの時期の具体的政策は、次の2点に集約される。ひとつは、本国の住民には既に適用されているもろもろの社会的権利を、無条件にマルチニックの住民にも適用するような法体制を整備すること。そしてふたつめは、本国と比較して著しく遅れているマルチニックのインフラや公共設備を整備し、島の産業を育成することであった。マルチニック社会の近代化は、政治家セゼールに課せられた緊急の課題であった。

海外県の社会保障に関して言えば、ジャック・トランが「遅れがちで、しばしば不平等かつ「脚色された」法律用語による[社会保障制度の海外県への]拡張と、地方の組織設立に関する制約の圧力は、当時およびその後長い間、[海外県の]社会保障が向き合わなければならなかった主要な困難であった<sup>184</sup>」と説明するように、県立法成立以降も、本国において施行されている社会保障、労災保険、健康保険、家族手当等の社会的権利が、海外県においては同様には適用されないという状況が長く続いた。セゼールにとって、社会保障制度の海外県への適用は、象徴的な平等性の問題というよりも、現実的な島民の生活に直接関わる死活問題であった。

当時のマルチニック社会の現実には、何より、著しい後進性と貧困に特徴づけられていた。セゼール自身、当時のマルチニックの社会状況を次のように語っている。

給料は極端に低く、しかしながら物価だけは本国のそれに近い地域において、労働者たちは、病気、廃疾、老衰のなすがままで、社会保障は存在しなかった。出産保障、疾病保障、高齢者年金、失業手当など、一切なかった。かつての奴隷所有者の豪邸の脇には、掘建て小屋や藁小屋が建ち並んでいた<sup>185</sup>。

---

<sup>184</sup> Jacques Thorin, « *La Problématique de la Sécurité Sociale dans un département d'outre-mer : Le cas de la Guadeloupe* » in *Etudes guadeloupéens / De l'abolition de l'esclavage à la départementalisation*, op. cit., p. 200

<sup>185</sup> cité in Almand Nicolas, *Histoire de la Martinique 3*, op. cit., p. 134 : « Dans un pays à salaires anormalement bas et où le coût de la vie se rapproche très sensiblement du coût de la vie en France, l'ouvrier est à la merci de la maladie, de l'invalidité de la vieillesse sans qu'aucune garantie lui soit accordée. Pas d'indemnité pour la femme en couches, pas d'indemnité pour le

それゆえ、セゼールの政治が求めるものは、形式的な自由、形式的な平等にとどまらず、海外県社会の近代化、公共設備の充実、生活水準の向上、すなわち本国と海外県の生活格差の是正であった。すなわち、生活水準の平等化こそが最優先に求められなければならないのだ。そのことは、セゼールの 1949 年の国民議会における演説に確認できるであろう。セゼールはそこにおいて、現在海外県が望むのは「我々の土地を沈滞と旧弊から救い出すための設備拡充と近代化の政治」である主張し、次のように結論づける。

＜[パリ]解放＞の翌日、アンティーユとレユニオンが望んだものは、もちろんより多くの自由とより多くの民主主義でありましたが、また同時に、より多くの道路、より多くの学校、より多くの病院でもあり、これらの地を[……]事実上放棄され、見捨てられた土地にしようとする政治に終止符がうたれることでもあったです<sup>186</sup>。

エルネスト・ムトゥサミーは、当時のセゼールは「あらゆる機会を使って、マルチニック経済の離陸を保証し、人々の社会状況を改善する為の方策を得ようと努力した<sup>187</sup>」と分析するが、そのような現実レベルでの改善を要求する政治闘争の中でセゼールは、自らの政治思想を深化させ、またある部分においてはその思想を修正してゆく。

#### 4-2: 共和制フランスとの連帯の必要性

##### \* マルチニックの社会構造とフランスとの連帯の必要性

我々は本章第 2 節において、セゼールが文化的同化によるアイデンティティの喪失

---

malade, pas de pension pour le vieillard, pas d'allocation pour le chômeur... A côté du chateau où habite le féodal - l'ancien possesseur d'esclaves - voici la case, la paillote »

<sup>186</sup> cité in Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 38 : « Ce que voulaient les Antilles et la Réunion au lendemain de la Libération, c'était plus de liberté, plus de démocratie, bien sûr, mais aussi plus de routes, plus d'écoles, plus d'hôpitaux et que fût mis en terme à cette politique qui voulait que ces territoires [……] fussent pratiquement des terres quasi abandonnées et sacrifiées. »

<sup>187</sup> *ibid.*, p. 47

を拒絶しながらも、常に共和国フランスに対する同胞愛と友情の精神を抱き続けていたことを確認した。しかしながらそのような信条の一方で、より現実的に即した政治的立場から、フランスとの連帯を維持しなければならない理由がセゼールにはあった。ここでは、より具体的なマルチニックの社会状況に照らした場合の、セゼールにとってのフランスとの連帯の必要性を見てゆきたいと思う。

まず島のベケとの関係の問題がある。ミシェル・レリスがアンティューユを訪れた際、当地の社会状況に関して、「社会的差別が極端に押しすすめられており、また資産の水準に著しい格差のある地方」であり、「たとえばマルチニックでは土地の5分の4は、封建的な考えを抱く白人の大地主たちの手に握られている<sup>188</sup>」と紹介しているように、島の経済の現実は一握りのベケによって牛耳られていた。島のベケは基本的に「封建的な考えを抱く」存在であり、すなわち依然旧体制と反革命の思想を温存させている階層である。それゆえ、彼らに対抗する為に、必然的にフランス革命と共和制の思想が参照されなければならないという論理が、マルチニックの政治エリートの中には脈々と受け継がれてきた。セゼールが1944年の時点で既に「私はあらゆるアンティューユの独立の考えを糾弾する<sup>189</sup>」と言った真意のひとつには、マルチニックが独立した場合、政治、経済、社会のあらゆる実権が旧体制に属するベケに掌握される危険性を考慮したことがあるであろう。フランスの共和制こそが、マルチニックの一般民衆を、島の少数の封建的・植民地主義的白人資本家から守ってくれる存在であった。

独立に関して言えば、ベネディクト・アンダーソンが、19世紀のラテンアメリカに関して、植民地の社会的な支配者であった白人クレオールが、「多数の抑圧されたスペイン語も話せない住民たち」をも巻き込んで「ナショナルな同胞として意識的に再定義しうる[傍点引用者]」主体を形成し得たかについて論じている<sup>190</sup>が、マルチニックの歴史において、ラテンアメリカにおける白人クレオールに該当するベケたちは、常に民衆を抑圧する階層であり、島のブルジョアとプロレタリアが連帯して統一的なナショナルな意識を形成することは不可能だった。更には、ラテンアメリカにおいては、ブルジョア主導でプロレタリアを巻き込んだナショナリズムは、本国スペインを仮想敵と想定することによって強化され、独立の達成に至ったが、マルチニックにおいては、旧体制に属

---

<sup>188</sup> Michel Leiris, « Martinique, Guadeloupe, Haïti » in *Les Temps modernes*, février 1950, n°52, p. 1349

<sup>189</sup> Aimé Césaire, René Méné, *Tropiques*, op. cit., n°10, p. 10

<sup>190</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities / Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1991, p. 50

する島のブルジョアの抑圧からの解放を約束してくれる存在こそが、本国フランスの共和主義者たちであり、その影響を受けた島の左翼エリートたちだったのである。セゼールの、フランスとの連帯を重要視する態度は、このような歴史的文脈の必然的帰結であると言えよう。以上のことは、ジャッキー・ダオメの次の引用に、見事に要約されている。「奴隷主義者の末裔であるベケは、黒人が市民権や政治的権利を獲得することに常に反対してきた。これに対して、アンティーユのエリート知識人たちは、社会的正義のため、市民権獲得のため、政治的自由のために、真に民衆的な運動を展開してきた。したがって、これらの解放闘争はことごとく、共和主義の理想を擁護するフランス本国の共和主義および民主主義勢力の支援を受けてきたのである<sup>191</sup>。」

このようなベケの反民主主義的態度は、社会保障を巡る議論においても確認される。グアドループ選出の上院議員であったドゥヴォー夫人は、1945年の時点で、島のブルジョア階層の態度を次のように説明する。「島の経済的指導者たちは[……]、社会保障の原則を認めながらも、全面的にしる部分的にしる現時点での[海外県への社会保障制度の]拡張は危険であると考えていた<sup>192</sup>。」すなわち、マルチニックにおいて、抑圧の主体は2種類あった、ひとつは本国出身の、共和主義の原則を無視して専制を敷く政治指導者である。海外県化以降植民地総督の地位はマルチニックからなくなったが、代わりに中央から派遣される知事もやはり専制的で抑圧的な行政を踏襲し、セゼールらの民主化と平等化の政治に抵抗した。もうひとつの主体は、一貫して島の経済の根幹を握ってきた、一握りの白人大ブルジョアたるベケの存在である。前者は一貫した植民地主義者であり、後者は頑迷な旧体制の支持者であり、いずれにせよ両者ともに、共和制の原則に対する頑迷な反動的勢力であった。

セゼール自身にとって、島のブルジョア勢力にどのように対峙するかは、彼の一貫した政治課題でもあった。1947年のインタビューにおいて、彼は、島のブルジョア層の労働者階級との断絶の傾向に関して、それは「マルチニックの歴史の完全な無知」に起因すると分析し、次のように主張する。「私は、我々の小ブルジョアたちがシェルシエールを読んでいないことを残念に思います。彼らが労働者に向ける誹謗は、1848年に奴隷制主義者が共和主義者の自由のための行動に向けた誹謗と同じものだからです<sup>193</sup>。」

---

<sup>191</sup> ジャッキー・ダオメ、「アンティーユのアイデンティティと〈クレオール性〉」, *op. cit.*, p. 160

<sup>192</sup> Jacques Thorin, «La problématique de la sécurité sociale dans un département d'outre-mer : Le cas de la Guadeloupe », *op. cit.*, p. 200

<sup>193</sup> cité in Thomas A. Hale, *Les Ecrits d'Aimé Césaire*, *op. cit.*, p. 287 : « Je regrette que nos

革命後のフランスの歴史とは、革命勢力と反革命勢力の対立の上に弁証法的に展開してきた。そして、植民地の一般大衆は、常に本国の革命勢力と連帯することによって、島の反革命勢力たるベケの特権に対する闘争を展開できたのだ。

#### \*アメリカ合衆国の影響力

以上の点に、セゼールの政治思想がフランスの共和主義の理想と切り離せない理由があるのだが、さらに事態を複雑にしている要因として、アメリカ合衆国の存在の脅威がある。すなわち、マルチニックには、フランスの庇護から離れれば合衆国の帝国主義の支配下に置かれるという恐怖心が、潜在的に存在した。20世紀前半のカリブ海において、キューバとハイチにおける合衆国の軍事占領は、アメリカ帝国主義の脅威の象徴としてマルチニック人の目には映っていた。ハイチは、「ネグリチュードが初めて立ちあがった」場所であると同時に、占領と独裁と貧困の象徴的な場所でもあった。「ハイチを見ろ！」は、マルチニックにおいて長い間、フランスからの独立を牽制するための標語であった。マルチニックのような規模の行政単位がフランスとの関係性を断った場合、軍事的にも経済的にも合衆国の標的にされることは目に見えて明らかであった。そして、合衆国の帝国主義の支配下に入った場合、合衆国の資本家と島のベケの結託が、共和制の平等原則からの逸脱を促進して、島により深刻な社会格差を生む危険性があった。ドミニク・シャトゥアンは、当時のアメリカの影響力の大きさとマルチニック人のフランス共和制への信頼の関係性に関して、マルチニック市民が「我々はフランスに留まりたい」と主張するのは、フランスからアメリカへの「主権の交代への現実的な怖れ」の表れであり、一方島の資本家たる工場主たちは、フランス共和制下において政治的イニシアチブをとるのが困難なことから、「小アンティューユを付け狙っていた」合衆国の主権下に移ることを真剣に考えていた、と説明している<sup>194</sup>。

革命の共和主義が掲げる平等原則は、常に島の白人植民者の権益を阻害するものであった。それゆえ、被抑圧階級であった有色人たちは彼らに公的権利を保証してくれるフランスの共和制との連帯に希望を見いだし、ベケの階層は「平等原則」のフランスに対立する勢力との協力を模索した。それゆえ、マルチニックにおけるベケと一般大衆の間の対立は、自由主義アメリカと共和主義フランスの対照性からもまた説明できる

---

petits bourgeois ne lisent pas Schœlcher. Car ces calomnies qu'ils déversent sur l'ouvrier sont les mêmes que les esclavagistes de 1848 opposaient à l'action libératrice des républicains. »

<sup>194</sup> Dominique Chathuant, « *L'Assimilationnisme: Une structure mentale à l'origine de la départementalisation* », *op. cit.*, p. 118

ものであった。当然のことながらフランスに内在する帝国主義的現実は無視できないものであったが、それでもフランスの共和制は、マルチニックの一般大衆を取り込むだけの求心力を持っていた。

再びセゼールの政治思想に話を戻すと、彼にとって、ロベスピエール、グレゴワール神父、ヴィクトル・シェルシェールと連なる一連の共和主義者の仕事の偉大さのひとつには、植民地問題と奴隷制の問題を扱うことで、革命における「階級」の問題を「人種」の問題と結びつけて論じたことであった。セゼールにとって革命の理念は、常に人種の問題、すなわち奴隷制に起因する「人間性」を剥奪された人々の問題と緊密に結びついていた。その一方で、セゼールにとって当時のアメリカ合衆国とは、正に人種主義を黙認し、奨励すらしている象徴的な国であった。1950年6月、セゼールは国民議会の壇上で、アメリカ合衆国について次のような発言をしている。「あなたがたは恐らく、アメリカが我々にとって何を表すかはご存知でしょう。我々にとってアメリカとは、最も野蛮な人種主義であり、最も恥知らずな偏見なのです<sup>195</sup>。」セゼールの合衆国嫌悪とその人種主義への辛辣な批判は、『帰郷ノート』の中の「ヴァージニア。テネシー。ジョージア。アラバマ／無効に終わった反抗の怪物的な腐乱、／腐敗した血の沼／不条理に口を塞がれたトランペット<sup>196</sup>」という一節に既に象徴的に現れている。セゼールのネグリチュードの源泉のひとつとして合衆国のハーレム・ルネサンスの詩人たちがあげられることを考慮すれば、彼らの苦しみの根本原因である合衆国の人種主義がセゼールに大きな影響を与えていたと考えることは自然である。セゼールは1941年のハーレム・ルネサンスの詩人についての評論の中でも次のようなアメリカ批判を行っている。「長いこと口を閉ざさせられてきた[……]苦悩の重い底の上に、ある怒りが立ち上り、唸りをあげる、そしてアメリカは[……]、この叫びがどのような恐ろしい憎悪の解放であろうかと心配するのだ<sup>197</sup>。」

---

<sup>195</sup> cité in Roger Toumson, Simonne Henry-Valmore, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 129 : « Vous savez sans doute ce que représente l'Amérique pour nous. Pour nous, l'Amérique c'est le racisme le plus sauvage, les préjugés les plus éhontés. »

<sup>196</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal, op. cit.*, p. 25 : « Virginie. Tennessee. Géorgie. Alabama / Putréfactions monstrueuses de révoltes inopérantes, / marais de sang putrides / trompettes absurdement bouchées »

<sup>197</sup> Aimé Césaire, « Introduction à la poésie nègre américain » in *Tropiques, op. cit.*, n°2, p. 37 : « Et sur le fond lourd des angoisses [……] longtemps tûs, voici monter et siffler une colère, et l'Amérique [……] s'inquiète de quelle atroce haine ce cri est la délivrance »

合衆国の人種主義への怒りと、その怒りを表明したアメリカ黒人詩人たちへの共感の念は、セゼールのネグリチュードにとってはその詩の創造力の源泉となったが、彼の政治思想にとっては、彼のフランスへの帰属と連帯意識を強める結果となる。1950年7月、セゼールは次のような発言をする。「アンティューユにおいて我々の意に反して起きている、アメリカ主義とフランス勢力の間の大きな戦いにおいて、フランスの最良の武器とは[……]フランス文化なのです。それはフランスの本であり、学校なのです<sup>198</sup>。」この演説がマルチニックの劣悪な教育環境に対するフランス政府への申し立てとしての発言であることを考慮すれば、ここでのセゼールのフランス文化への礼賛の態度が十分戦略的なものであったことは理解できるが、それでもアメリカ主義に対置する形で「フランス文化」を賞揚するセゼールの態度には、彼の政治思想の根本のある部分を示唆するに足るものがある。

\*\*\*

再度まとめると、1946年から1956年の時期における、セゼールのフランス共和主義への信頼、フランス本国との連帯の重要性を肯定する態度は、彼の政治思想の中核をなしていたと言える。それは、単に理念的な理想のレベルに留まらず、共和主義の理想が実際のマルチニック社会において、ベケによる専制的な独裁体制を抑制しうるものであり、またアメリカ合衆国という脅威からマルチニックを庇護してくれるものでもあったということは、認識しておく必要があるであろう。

#### 4-3: フランス植民地主義の糾弾

##### 4-3-1: 40年代、50年代のフランスの植民地主義政策

セゼールは、共和制フランスへの友情と連帯を強調する一方で、1940年代終わりから50年代を通じて、フランスの植民地主義を痛烈に糾弾する態度をとる。セゼールがフランス革命について分析する時「<革命>の下で、二つの植民地政策が対立して

---

<sup>198</sup> Roger Toumson, Simonne Henry-Valmore, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 129 : « Dans la grande lutte qui s'est instaurée malgré nous aux Antilles entre l'américanisme et la présence française, l'arme la meilleure de la France [.....] c'est la culture française, ce sont les livres français, ce sont des écoles... »

いた。原則の政治と利益の政治だ<sup>199</sup>」と主張しているように、彼にとってフランスとは 2 つに分裂した存在である。「利益」と「原則」の対立は、「植民地主義」と「共和主義」の対立に結びつけられる。しかしながら現実には、植民地主義のフランスと共和主義のフランスは表裏一体の存在であり、その二面性は、時に対立するものとして現れるが、時に共犯関係にある。それゆえ、セゼールがフランスに対する時の態度も、常に矛盾と自己分裂を伴うものであった。セゼールは、そのような自己分裂の中で、フランスの植民地主義への批判を続ける。

セゼールの植民地主義批判は、既に 1949 年の時点での国民議会における発言で確認できる。セゼールは次のように警告している。

[マルチニックにおける]この社会的、経済的、行政的現実を、あなたがたは修正する勇気がないのです。そしてこの現実は、植民地的、あるいは植民地主義的とすら言えるものであり続けるでしょう。[……]わたしは、あなたがたがその無意識とともに破滅へと向かっていることに身震いをします。思いおこして見なさい。マダガスカルやインドシナのこまでは言いません。ただ、単純に、インドのことを、シャンデルナゴルのことを<sup>200</sup>。

セゼールにとって、海外県と海外領土からなるフランス連合は、平等と同胞愛の原則の下に結ばれていなければならなかった。しかし、このフランス連合の連帯と友情を損ねている元凶こそが、第四共和制になってもフランスが頑迷な態度で存続させる抑圧的植民地主義であった。それゆえセゼールは、フランス連合の諸地域の分離主義の傾向の理由を、民族自決の自然権に求めるのではなく、平等原則を遵守し海外に適用することを拒否するフランス自身の植民地主義的態度に見ることになる。

実際、第二次大戦後、世界的に民族自決主義を根拠に植民地においてナショナリズムの機運が高まっていたが、フランスにおいては、第四共和制下での海外県、海外

---

<sup>199</sup> Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, *op. cit.*, p. 342

<sup>200</sup> cité in Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire*, *op. cit.*, p. 40 : « le réalité siciale, économique et administrative que vous n'aurez pas eu le courage de modifier, qui, elle, sera réstée coloniale et je dirai même colonialiste [.....]. Je frémis de l'inconscience avec laquelle vous marchez à la catastrophe. Songez, je ne dirai pas à Madagascar ou à l'Indochine, mais tout simplement à l'Inde, à Chandernagor. » シャンデルナゴルは、インドの仏領植民都市のひとつ。1949年に住民投票でインドへの帰属意思を決定し、1950年に主権をフランスからインドに移した。

領土へのフランスの抑圧的政策が、諸植民地地域での反乱と独立運動に拍車をかけ、これらの地域におけるナショナリズム運動への意識の高揚を後押ししていたこともまた事実である。そのような意味で、1946年に始まるインドシナ戦争、1947年のマダガスカル蜂起の鎮圧、1954年に始まるアルジェリア戦争は、第四共和制の植民地主義を表す象徴的な出来事であった。

#### 4-3-2:『植民地主義論』

##### \*『植民地主義論』とヨーロッパ文明批判

さて、セゼールに話を戻すと、彼のフランス植民地主義批判の頂点が、1950年にレクラム社から出版された『植民地主義論』であることは、異論の余地がないであろう。同書は、翌年『ユマニテ』誌と『ジュスティス』誌上にその抜粋が掲載され、1955年にはプレザンス・アフリケーヌ社から新たな版が出版される。

パトリス・ルイが、『植民地主義論』を「植民地化に病んだヨーロッパ文明を非難する攻撃的風刺性を持った批判文書である<sup>201</sup>」と定義しているように、本書は一般に、ヨーロッパ文明への全面的な不信と非難によって貫かれているように理解される。そこでのセゼールの非難の核心は、ヨーロッパ文明の内に潜在的かつ本質的に植民地主義の野蛮が内包されているという点にあると。それゆえ「ヨーロッパを弁護することは、道徳的、精神的に不可能<sup>202</sup>」なのだ。

しかしながら、われわれは前節では、セゼールはフランスの植民地主義を辛辣に批判しながらも、革命に端を発するフランスの共和制の理想に絶対的な信頼を寄せていることを確認してきた。そのようなセゼールの態度は、この『植民地主義論』における、全面的なヨーロッパ文明の否認の態度とどのように折り合いをつけられるのだろうか。このことは、セゼールとフランス、あるいはセゼールと西洋文明との関係性を考える上で非常に重要な点である。我々は、この問題に取り組むために、より詳細に『植民地主義論』を読む必要がある。

セゼールは、エルネスト・ルナンを引き合いに出して、「ヨーロッパの人間主義」が、いかにその思想体系の内部に潜在的に人種主義を内包していたかを分析する。そして、セゼールは、ルナンの『知的道徳的改革』の中の「優等な人種が劣等人種や墮落した

---

<sup>201</sup> Patrice Louis, *ABC...ésaire / Aimé Césaire de A à Z*, Ibis Rouge, 2003, P. 36

<sup>202</sup> Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, 1955, p. 8 : « «Europe» est moralement, spirituellement indéfensable. »

人種を刷新することは、人間性における神の摂理の秩序である」という一節を引用し、ルナンのこのような「人間」に対する理解に象徴される西洋の「人間主義」こそが、直接的にヒトラーの人種主義言説に繋がると主張する<sup>203</sup>。

しかしながら、より詳細に読むと、セゼールの西洋人間主義批判は、西洋文明全体への宣戦布告というより、西洋文明のある一側面を糾弾しているのだということが理解できる。すなわち具体的に言うと、植民地主義と人種主義を可能にする西洋の「似非人間主義」とは、徹頭徹尾、ブルジョアジーという階級、そしてキリスト教的価値観に結びついた人間主義なのだ。セゼールにとって、ブルジョアジーとキリスト教こそが、西洋文明を墮落させ、人種主義と植民地主義を許容する土壌を作り出す。

#### \*『植民地主義論』とキリスト教

まず、セゼールのキリスト教理解についてだが、セゼールは『植民地主義論』の中で次のように書いている。「それ[=ナチズム]は、西洋キリスト教文明のあらゆる裂け目から湧き出し、溢れ出、滴り落ち、ついにはその文明自身を自らの赤く染まった水の中に飲み込む<sup>204</sup>。」あるいは次のような一節。「今日、贗造者や拷問者のやりかたで海外を統治する栄誉を求めているのは[……]「キリスト教的美德」の保持者なのだ<sup>205</sup>。」

これらの箇所において、セゼールは、キリスト教的な価値観が直接的にナチズムのごとき人種主義、あるいは植民地主義の正当化に結びつく契機を持っていると解釈している。セゼールが植民地における人種主義をナチズムに例えるのは、奴隷制という「人道に対する罪」が、ナチズムの犯した一人種の大量虐殺に例えられる犯罪であるという考え方からである。

実際、奴隷制と植民地主義の歴史においてキリスト教の果たしてきた役割は大きい。植民地主義の歴史の中で、キリスト教は最初期の段階でヨーロッパによる植民地の領有を正当化しているし、植民地においてキリスト教は、黒人奴隷の存在と白人による黒人奴隷所有の権利を容認している。セゼールのキリスト教嫌悪は、1944年の時点ですでに確認される。同年、サン=ピエールとフォール=ド=フランスの司祭であったヴァラン・ド・ラ・ブリュネリエールへ宛てた公開書簡の中で、植民地主義の歴史において、カ

---

<sup>203</sup> *ibid.*, pp. 12-14

<sup>204</sup> *ibid.*, p. 13 : « il [=ce nazisme-là] sourd, [……] il perce, [……] il goutte, avant de l'engloutir dans les eaux rougies de toutes les fissures de la civilisation occidentale et chrétienne. »

<sup>205</sup> *ibid.*, p. 24 : « aujourd'hui, c'est le détenteur des « vertus chrétiennes » qui brigue [……] l'honneur d'administrer outre-mer selon les procédés des faussaires et des tortionnaires. »

トリック教会は奴隷制と奴隷貿易を黙認したばかりでなく、教会が黒人のア・プリオリな劣等性を正当化する理論（「ニグロは呪われたカムの子孫である」）を打ち立て、教会自身も奴隷を所有していたという事実を指摘して、次のように結論している。

長い間、常に、教会は人間の隷属をやむを得ぬものとして受け入れてきた。それどころか、教会は人間の隷属は必要であり、教会の勝利の条件は人間の隷属であると考えていた。「奴等はそれに慣れるのだよ」、鞭打ちについて話しながら、ラバ神父はそう言った<sup>206</sup>。

そして、このようなキリスト教の発明した理論は、フランス革命を経て、共和制下においても「文明化の使命」という植民地拡張を正当化する理論へと受け継がれてゆくことになる。そのような意味で、キリスト教と植民地主義の理論は根源的な共犯関係にある。

#### \*『植民地主義論』とブルジョア階級

そして、セゼールにとってのもうひとつの敵が、ブルジョア階級であった。セゼールは、自らの敵について、次のように厳密に定義づけている。

同志よ、君の敵となるのは、西洋ブルジョア社会の防衛のための汚い仕事の中でその役割を果たしながら、＜進歩＞の力を[……]崩壊させようとするあらゆる者たち、あらゆる資本主義の手先たちなのだ<sup>207</sup>。

ここにおいて、セゼールの立場は明確である。セゼールは人間の「＜進歩＞の力」を

---

<sup>206</sup> Aimé Césaire, « *Lettre ouverte à Monseigneur Varin de la Brunelière / Evêque de Saint-Pierre et de Fort-de-France* » in *Tropiques*, op. cit., n°11, p. 115 : « Depuis longtemps, depuis toujours, l'Eglise en a pris son parti, de la servitude humaine. Mieux, elle a compris qu'elle avait besoin de la servitude humaine ; que la condition de son triomphe était la servitude humaine. / « On s'y fait », disait le père Labat, parlant des coups de fouet »

<sup>207</sup> Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., pp. 31-32 : « camarade, te seront ennemis [……] tous ceux qui, jouant le rôle dans la sordide division du travail pour la défense de la société occidentale et bourgeoise, tentent [……] de désagréger les forces du Progrès [……] tous suppôts du capitalisme »

信じている。セゼールは、進歩主義的歴史観の中での人間的で普遍的な未来の存在を信じるのだが、その未来への発展を阻害し、墮落させるものこそ「ブルジョア社会」「資本主義」「植民地主義」の三位一体であると考えている。セゼールは、フランス革命の中に既に「原則の政治」と「利益の政治」の対立が存在していて、常に後者が前者に勝っていたと分析しているように、真のヒューマニズム、あるいは真の人類の〈進歩〉のための「原則」は、西洋の歴史においては、常に功利主義的な「利益の政治」に道を譲ってきた現実がある。そして現在も存続する植民地主義はそのような利益追求の歴史的な文脈の帰結なのであり、何よりそのような歴史的な文脈を生み出してきた中心的な主体こそ、階級としてのブルジョア階級なのだ。

『植民地主義論』の中で、セゼールは革命の必要性を説くが、フランス革命に関しては、次のように評する。「慣例となっているのは、ブルジョア階級の下劣さである。[……]私はそこに[……]ある徴候を見る。かつてヴァスティーユ襲撃に立ち上がった勇猛な階級が前に進めなくなっているという徴候を<sup>208</sup>。」セゼールにとってフランス革命は、彼の思想の最大の参照点のひとつである。しかしながら、フランス革命の行為主体をブルジョア階級に独占させることを彼は徹底して拒む。それゆえ、1951年に「ヴィクトル・シェルシェールの戦いは続いている<sup>209</sup>」と言っているように、セゼールにとって〈革命〉はいまだ終わっていない。セゼールは『植民地主義論』の終わりを次のように締めくくっている。

ヨーロッパの救済は、方法論における革命の問題ではない。〈革命〉そのものが問題なのだ。非人間化されたブルジョア階級の狭量な専制に替わって、階級なき社会を待望しながら、普遍的な任務を担う唯一の階級の優位が実現されなければならない。なぜならその階級は、その肉体において、歴史のあらゆる諸悪、世界のあらゆる諸悪を耐えているからだ。その階級とはすなわち、プロレタリアのことである<sup>210</sup>。

---

<sup>208</sup> *ibid.*, p. 26 : « La règle [……] est de la muflerie bourgeoise. [……] Je lui sais [……] signe. Signe que l'intrépide classe qui monta jadis à l'assaut des Bastilles a les jarrets coupés. »

<sup>209</sup> 1951年7月21日、フォーール＝ド＝フランス、サヴァンナ公園での演説のタイトル。

<sup>210</sup> Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*, p. 59 : « le salut de l'Europe n'est pas l'affaire d'une révolution dans les méthodes ; que c'est l'affaire de la *Révolution* ; celle qui, à l'étroite tyrannie d'une bourgeoisie déhumanisée; substituera, en attendant la société sans classes, la prépondérance de la seule classe qui ait encore mission universelle, car dans sa chair elle

セゼールにとっての〈革命〉の完遂とは、なにより革命主体をブルジョアジーからプロレタリアに交代させることによるのみ実現する。この時点でのセゼールの政治思想において、彼の共和制の理念は直接的に共産主義へと結びつく。ネグリチュードの特殊性、あるいはマルチニック人の特殊性は、被抑圧階級としてのプロレタリアの一般性まで昇華されなければならない。なぜなら、プロレタリアこそが「世界的任務を担いうる唯一の階級」であるからだ。植民地主義論を書いた 1950 年の時点では、セゼールはまだ、プロレタリアによる革命こそが、世界的な射程を持つ植民地問題を解決する唯一の手段と考えていた。

それゆえ、この時点でセゼールは、植民地問題を解決する革命のモデルとして、必然的にソヴィエト連邦を参照する。『植民地主義論』の中でも、「新しい社会」の実現が「可能であることはソヴィエト連邦が我々にいくつかの実例を示してくれている」と主張している<sup>211</sup>のと同様に、1950 年 5 月 10 日の国民議会での演説では、セゼールはソヴィエトについて次のように語る。「我々の地域では、貧困と抑圧と無関心が規範となっている一方で、我々はソヴィエト連邦に[……]多様な諸民族の同胞愛的発展を見ます。それは、あらゆる人種とあらゆる民族の、最も遅れていると見なされていた民族さえも含まれる発展なのです<sup>212</sup>。」すなわち、1950 年代前半までは、セゼールは、植民地主義を解決するモデルとして、ソヴィエト連邦の有効性を信じて疑わなかったのである。

#### \*『植民地主義論』とアメリカ合衆国

しかしながら我々は、セゼールがソヴィエト連邦を参照しながら、植民地問題を解決するためのプロレタリアによる革命の必要性を主張していることを確認しながら、その裏に、彼がヨーロッパのキリスト教とブルジョア階級以上に、より大きな敵、より大きな悪を想定していることを見逃してはならない。それは、アメリカ合衆国の存在だ。セゼールは『植民地主義論』の中で、次のように断定し、そしてこの断定こそがセゼールの批

---

souffre de tous les maux de l'histoire, de tous les maux universels : le prorétariat. »

<sup>211</sup> *ibid.*, p. 29

<sup>212</sup> cité in Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 44 : « Alors que, dans nos territoires, la misère, l'oppression, l'ignorance sont de règle, nous voyons en Union soviétique [……] un développement fraternel de peuples divers, de toutes races et de toutes nationalités [……] même de ceux qui étaient considérés comme les plus arriérés »

判の核心であると考えられる。「現在ヨーロッパの野蛮は信じられないほど大きい。しかしながらそれを実際に遥かに凌ぐ存在こそ、アメリカの野蛮である<sup>213</sup>。」

我々は既に、セゼールにとってのアメリカ合衆国とは、何より悪辣な人種主義の国であることを確認してきたが、同時に最大の反共産主義の国でもある。そして『植民地主義論』においても、セゼールは仮借ないアメリカ批判を展開する。

セゼールの批判の構図は次の通りである。すなわち、ヨーロッパにおいてブルジョア階級が打ちたてた「似非ヒューマニズム」は、植民地主義の文脈においては、非ヨーロッパ人種、非ヨーロッパ民族を「人間」の枠から除外する「物化」の行為であった。そしてそれはヨーロッパ自身に、他者を認識する能力、人種と民族と文化の多様性を理解する能力を失わせた。そして、このヨーロッパ文明が自ら招いた認識能力の退化は、徹底した資本主義システムに支えられた「蛮族」たるアメリカ合衆国の覇権の到来に対抗することができない。すなわち、「ブルジョアジーのヨーロッパは、諸文明を崩壊させ」「多様性の根幹を根こぎにした」ことによって、自らの「城壁」を失ったのだ。それゆえ、「現代の蛮族の到来の時」、すなわち「暴力、横暴、浪費、拝金主義、はったり、群衆本能、愚昧、下劣、無秩序」たる「アメリカの時」が到来したのだ<sup>214</sup>。

セゼールにとって、ヨーロッパ文明の失敗とは、「人間精神の統一」と「単一文明」の実現のために、人間と民族の多様性を認識する能力を退化させたことにあった。それゆえ唯一残された救済の可能性の為には、ヨーロッパは、唯一かつ大文字の「国民」<sup>ナシオン</sup>（それは「ブルジョア的現象」とであると退けられる）ではなく、複数の民族、すなわち民族の多様性に目を開くことが必要になる。それゆえセゼールは、『植民地主義論』の結論部において、次のように断定するのだ。

ヨーロッパが瀕死の諸文化を活性化し、新しい諸文化を出現させ限り、すなわち諸国と諸文明の覚醒者とならない限り、[……]ヨーロッパはその最後のチャンス<sup>レ・ナシオン</sup>を自ら奪い去ることになるであろう<sup>215</sup>。

---

<sup>213</sup> Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 24 : « à l'heure actuelle, la barbarie de l'Europe occidentale est incroyablement haute, surpassée par une seule, de très loin, il est vrai, l'américaine. »

<sup>214</sup> *ibid.*, p. 57

<sup>215</sup> *ibid.*, p. 59 : « si l'Europe ne galvanise les cultures moribondes ou ne suscite des cultures nouvelles ; si elle ne se fait réveilleuse de patries et de civilisations, [……] l'Europe se sera enlevé à elle-même son ultime chance »

#### \*『植民地主義論』とヨーロッパの救済

そして更に我々が確認しなければならない本質的な点は、セゼールがこの『植民地主義論』において誰に向けて語りかけているのかということである。『帰郷ノート』が、ニグロ、マルチニック人、植民地化された人々に向けて、彼らのネグリチュードの意識覚醒のために書かれたテキストであるのに対して、『植民地主義論』は、ヨーロッパ文明の犯罪性を糾弾するため、ヨーロッパ人に向けて書かれたテキストであると言える。そしてその内容は、ヨーロッパ人の植民地主義批判であり、ヨーロッパ文明のキリスト教的欺瞞、ブルジョア階級の暴力性の糾弾である。

しかしながら我々は、その一元的な批判の向こうにセゼールが、ヨーロッパ人に対して、ヨーロッパ文明の真の使命を彼ら自身が理解する必要性を声高に訴えていることを、看過してはならない。上に引用した「ヨーロッパが瀕死の諸文化を活性化し、新しい諸文化を出現させ限り、すなわち諸国と諸文明の覚醒者とならない限り」という条件節の意味を正確に考慮すれば、『植民地主義論』が、単なるヨーロッパ文明の批判文であることを超えて、ヨーロッパ文明の真の役割を説いていることが理解できる。この著作における彼の真の目的は、病んだヨーロッパをその墮落から回復させることであり、ヨーロッパの矯正であり、ヨーロッパを「救済」することなのだ。

エルネスト・ムトゥサミーが、1950年代の国民議会において辛辣な口調でフランスの海外政策を批判するセゼールに関して、「彼が強調したのは、海外県の住民は常に[……]フランスに対して忠実な友情を示してきたということだった。彼は政権に対して、これらの人々を恒久的に騙すことによって、政権が自から、彼らを分離主義の道へと追いやっていることへの意識を持つことを要求したのだ<sup>216</sup>」と分析しているように、セゼールにとって、フランス、あるいはヨーロッパという存在が、同胞愛と連帯によって結ばれるべき兄弟であるということは、彼の一貫した態度である。しかしながら、その連帯のためには、ヨーロッパ自身が自己修正と意識改革をしなければならず、その必然的結果としてヨーロッパの社会構造を改革しなければならない。セゼールにとっての「革命」とは、一貫してそのような意味を持っていた。そして、ヨーロッパのプロレタリアと植民地化された地域のプロレタリアの連帯こそが、その革命の中核をなすものと考えられた。

---

<sup>216</sup> Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 60 : « Il souligna que les les populations des départements d'Outre-Mer avaient toujours fait preuve d'une amitié loyale pour la France [...] Il demanda au pouvoir de prendre conscience qu'en trompant en permanence ces peuples il les poussait lui-même dans la voie du séparatisme. »

セゼールの『植民地主義論』は、そのようなヨーロッパ自身の変革への訴えとして読まなければならない。

#### \*『植民地主義論』と未来

それでは、最後にセゼールの主張する「革命」、西洋ブルジョアジー主導の社会体系を打ち崩した先に想定される、新しい世界体系はどのようなものとして想定されているのだろうか。

まず確認しておかなければならないことは、セゼールの思想は、徹底して弁証法的進歩史観によって裏打ちされているということだ。セゼールは常に進歩と未来を信じている。セゼールが真の敵は「<進化>の力を崩壊させようと試みる」者たちであると主張している<sup>217</sup>のは、正にそのような意味においてである。

それゆえセゼールが『植民地主義論』において「私は無条件に、我々の古のニグロ諸文明を擁護する<sup>218</sup>」と言う時、筆者自身も強く指摘していることだが、それは決して何らかの「前ヨーロッパ的過去への回帰<sup>219</sup>」を主張している訳ではない。そうではなく、セゼールによれば、「我々にとっての問題は、複製を作るためのユートピア的でむなしい試みではなく、ひとつの超越なのだ。我々が再生させたいのは、死んだ社会ではない。[……]我々が、あらゆる我々の奴隷の兄弟とともに作り出さなければならないのは、あらゆる近代的生産力に満ち、あらゆる古代の同胞愛に熱く燃える、ひとつの新しい社会<sup>220</sup>」であるということになる。

『植民地主義論』においてセゼールが一貫して問題にしてきたのは、「衰退し」「病に冒され」「瀕死」のヨーロッパ文明<sup>221</sup>であったが、常にその先に、この否定的現状の弁証法的超越としての未来が想定されていた。西洋文明は、非西洋文明の人間性と真摯に向き合わなければ、すなわち「植民地化された人々を物化する」政策に決別をし、植民地問題を抜本的に解決しなければ、そして諸民族、諸人種、諸文化の多様性を

---

<sup>217</sup> Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 31

<sup>218</sup> *ibid.*, p. 29 : « je fais systématiquement l'apologie de nos vieilles civilisations nègres »

<sup>219</sup> *ibid.*, p. 22

<sup>220</sup> *ibid.*, p. 29 : « Pour nous, le problème n'est pas d'une utopique et stérile tentative de reduplication, mais d'un dépassement. Ce n'est pas une société morte que nous voulons faire revivre. [……] C'est une société nouvelle qu'il nous faut, avec l'aide de tous nos frères esclaves, créer, riche de toute la puissance productive moderne, chaude de toute la fraternité antique. »

<sup>221</sup> *ibid.*, p. 7

認識しなければ、換言すれば西洋文明と非西洋文明が弁証法的に関係し、その対等な相互作用によってひとつの「総合」を作り出さなければ、病的な現在の超克としての未来に至ることはできないということを、『植民地主義論』は声高に主張しているのだ。

#### 4-4: フランスの普遍主義からマルチニックの特殊性へ

##### 4-4-1: 固有のアイデンティティとナシオンの問題<sup>222</sup>

上に確認したセゼールによるフランス植民地主義批判の態度は、既に 1940 年代後半に確認できる。例えば 1949 年 9 月のフォーール＝ド＝フランスでの発言を見ると、セゼールは「もし同化の色あいの下にフランス政府は人種主義と植民地主義の体制を我々に課し続けるというのなら、マルチニックの人民は自らの問題について別の解決法を見つけざるをえなくなるでしょう[傍点引用者]<sup>223</sup>」と主張している。

ここでのセゼールの発言は重要である。「自らの問題について別の解決法」という表現には、既に県化法<sup>222</sup>の精神を支える「平等化」の原則そのものを再考する契機が内包されている。すなわち、セゼールはここで既に、本国の体制とは異なったマルチニックに独自の法体制を確立することの可能性を示唆しているのだ。

ところでこの問題は、マルチニックをひとつの固有のナシオンと考えるかという問題に密接に関係している。セゼールがマルチニックにおけるナシオンの概念を考える時、政治的文脈においては、常にマルチニック人の国籍<sup>ナショナル</sup>はフランスに帰属するものとして捉えられていた。それゆえ、セゼールが国民議会の壇上で「社会保障はナショナルな連帯の証明です。私はあなた方に[……]議会がこれらの新しい地域の住民をナシ

---

<sup>222</sup> 「nation」という語は、「民族」とも「国民」とも翻訳できるが、セゼールがこの語を使う場合、民族集団としてのマルチニック人を指す場合、自治共同体としてのマルチニックをさす場合、フランス国民をさす場合、フランス国家をさす場合、黒人をさす場合と、非常に多義的であり、完全に訳し分けるのは困難である。そのため本論文では「民族」「国民」などの訳語の他に、必要に応じて、「ナシオン」というカタカナ表記をそのまま使用する場合もあることを確認しておく。このことは「national」という形容詞に関しても同様である。

<sup>223</sup> cité in Thomas A. Hall, *Aimé Césaire, op. cit.* p. 314 : « Si sous le couleur de l'assimilation le gouvernement français continue à nous imposer le régime de racisme et de colonialisme, le peuple Martiniquais sera forcé d'envisager une autre solution à ses problèmes. »

ナルな連帯から除外することがないよう要求します<sup>224</sup>」と言う時、問題となっているのは、一貫して国家制度としてのナシオン・フランセーズである。

その一方で、アイデンティティの問題に関しても、県化法案を提出した 1946 年の時点では、セゼールは、マルチニックをひとつの固有なナシオンとはみなしていない。当時のセゼールの考えるアイデンティティの議論は、一貫して、ネグリチュードの枠内で展開されていた。すなわち、セゼールにとってマルチニックのアイデンティティは「ニグロ」という歴史的な存在と結びついてきたが、同時に彼にとって、植民地の「ニグロ」が政治的主体となる可能性は、フランスというナシオンの制度的内部においてであった。

セゼールが、マルチニック人のアイデンティティからひとつの固有のナシオンを作ろうと試み始めるのは、県化法成立以降のことである。セゼールは、フランス政府の海外県政策の不誠実さから、次第にフランスとは別個のナシオンをマルチニック人が形成することの可能性について考えるようになるのだ。セゼールが最も早くマルチニックのナシオンの問題に言及したものの一つに、1949 年 7 月の国民議会での発言がある。そこでセゼールは次のように主張する。

あなた方が、同化の色合いのもとに、画一化の口実の下に、不正に次ぐ不正を積み重ねてゆく時、[……]あなた方はこれらの地域において巨大な遺恨を引き起こすことになるでしょう。そしてそれは次のような事態を生み出します。すなわち、あなた方はマルチニック人[……]の心の中に、ある新しい感情、彼らが知らなかった感情、そして歴史を目の前にしてその責任があなたがたにあるような感情を[……]を生み出すことになるでしょう。[……]すなわちマルチニックのナショナルな感情を

225。

ここでのセゼールの発言において重要な点は、彼にとってマルチニックのナショナル

---

<sup>224</sup> Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 36 : « la sécurité sociale est un acte de solidarité nationale. Je vous demande que [.....] l'Assemblée n'entend pas exclure de la solidarité nationale les habitants de ces nouveaux territoires »

<sup>225</sup> *ibid.*, p. 40 : « Lorsque, sous couleur d'assimilation et sous prétexte d'uniformisation, vous aurez accumulé dans ces territoires, injustice sur injustice, [.....] vous susciterez dans ces pays une immense rancœur et voici ci qui se produira : Vous aurez fait naître dans le cœur des Martiniquais, [.....] un sentiment nouveau, un sentiment qu'ils ne connaissaient pas et dont vous porterez la responsabilité devant l'histoire [.....] : le sentiment national martiniquais »

な感情とは、ア・プリオリに存在した感情ではなく、46年以來続けられてきた同化政策の欺瞞といまなお残存する植民地主義へのリアクションとして初めて生まれた感情であるという点である。それは、マルチニックにおいて「新たな感情」、すなわち固有の「ナシオン」としての意識を生み出させた直接的「責任」が、フランスの海外県政策そのものにあるという主張である。

そして、このナシオンとしてのマルチニックという考えは、その先セゼールの政治思想の展開に大きく影響を与えていくことになる。すなわち、フランスの制度的枠組みの中での平等要求の態度から、マルチニックを固有の人格を持つひとつのナシオンとして認め、その特殊性を尊重する制度的改変を求める態度に、方針転換をするのだ。そしてそれは、最終的にマルチニックの「自治」という概念にたどり着くことになる。

それでは、我々は次に、セゼールの方針転換を示す象徴的な年となった1956年をとりあげ、同年セゼールが発表した、『文化と植民地化』『モーリス・トレーズへの手紙』『脱植民地化するアンティューユ』という3つの重要な資料を分析しながら、1946年以降のセゼールの10年間の政治闘争がどのような新局面に繋がっていくのかを確認してゆきたい。

#### 4-4-2:『文化と植民地化』

##### \* 環大西洋の諸アフリカ文化

『文化と植民地化』は、1956年9月20日、パリで開催された第一回黒人作家芸術家国際会議においてセゼールが行った発表である。同会議には、セゼールの他に、アリウヌ・ディオプ、レオーポール・セダール・サンゴール、フランツ・ファノン、ジャック＝ステファン・アレクシ、ジャン・プライス＝マルス、シェイク・アンタ・ディオプ、リチャード・ライトといった、錚々たる黒人知識人が参加している。同会議における黒人知識人らの発表は、後日プレザンス・アフリケーヌ誌の特集号に掲載されることになる。

同会議でセゼールは、黒人文化と黒人文明の再生と開花の必要性を説き、現在も存続する植民地主義体制がいかにその再生と開花を阻害しているかを主張した。前年のプレザンス・アフリケーヌ誌上で展開された民族詩<sup>ポエジー・ナショナル</sup>を巡る議論でも確認できることであるが、セゼールは当時、自らのナショナル・アイデンティティはアフリカの魂、黒

人であることの意識に還元されうると考えていた<sup>226</sup>。そしてセゼールは、自らのナショナルな文化を「アフリカ文明」に含まれるものと定義し、アフリカ大陸を超えて大西洋の西岸にまで広がった諸々のナショナルな文化(ブラジル、仏領アンティューユ、ハイチ、合衆国等)が、一つの「ニグロ・アフリカ文明」を構成していると結論する。

#### \*アフリカ文化と植民地主義

更にセゼールは、諸アフリカ文化の現状に関して、重大な指摘をする。それは、黒人文化と植民地状況の関係性である。セゼールは、現代の黒人文化を「具体的に条件付けているものは一語に要約できる。すなわちそれは植民地状況[……]であり、これら[黒人]諸文化の発達はその中で展開されているのだ<sup>227</sup>」と主張し、植民地化がいかに植民地化された人々の固有の文化の発展を阻害するかを強調する。「植民地化が存在したあらゆる場所において、あらゆる諸民族は彼らの文化を奪われ、あらゆる文化を奪われた<sup>228</sup>。」

この点は『植民地主義論』の中で既に主張されていることであるが、重要なのは呼びかけの対象が異なっていると言う点である。『植民地主義論』においては、ヨーロッパ文明による植民地化がいかに非人間的行為であり、植民地化された人々を物化する行為であったかを指摘しながら、ヨーロッパ文明に対してその野蛮性が糾弾されていたのに対し、『文化と植民地化』においては、植民地主義の頸木に苦しむ黒人諸民族に対して、彼らの再生のために、いかに彼らに固有の文化を発展させることが重要であるかが説かれている。

『文化と植民地化』においてセゼールは、黒人文化の再生を考える時でも、植民地状況下で、ヨーロッパ文明とアフリカ文明の双方に帰し得るような「新たな混血文明」の誕生を想定することは「幻想」であるとして否定する。セゼールにとって、植民地体制と

---

<sup>226</sup> リリアン・ケストロートは当時のセゼールの立場に関して、「プレザンス・アフリケーヌの企画した民族詩についての議論の中で、「民族的」であることとは「ニグロ」であることとして理解されていた」と説明している(Lilyan Kesteloot, Barthélemy Kotchy, Aimé Césaire / *L'homme et l'œuvre*, op. cit., p. 217)。

<sup>227</sup> Aimé Césaire, « Culture et colonisation » in *Présence africaine*, n°8-10, juin-novembre, 1956, p. 193 : « ce conditionnement concret tient en un mot : la situation coloniale [……] dans laquelle s'opère le développement de ces cultures. »

<sup>228</sup> *ibid.*, p. 194 : « partout où il y a eu colonisation, des peuples entiers ont été vidés de leur culture, vidés de toute culture. »

は、極めて特殊な環境である。それは、一切の「文明の接触」を拒む抑圧的体制である。それゆえ、植民地体制の下では、ヨーロッパ文明による植民地化された人々の一方的な文化的同化が行われるだけである。そのためセゼールが要求するのは、黒人文明の「内的均質性」なのだ<sup>229</sup>。セゼールは黒人の諸文化に関して、「我々の特殊な諸文化は[……]政治的、社会的、経済的、文化的な諸問題に、独自で有効な、独自であるがゆえに有効な解決をもたらしようと信じている<sup>230</sup>」と結論している。セゼールにとって、植民地体制下において西洋化された黒人文化、あるいは西洋文化と黒人文化の混淆文化は、損なわれた文化、すなわち文化の墮落でしかない。ナショナルな文化は、その特殊性の純粋な開花においてしか発展しえない。ナショナルな文化は、「それが自己表明できる社会が自由である」時にのみ、すなわち植民地主義体制が存在しない場所でのみ、「生きている」と言える<sup>231</sup>。

#### \* アフリカ文化と政治

そこからセゼールは、文化と政治の関係性の問題に、議論を展開してゆく。セゼールは次のように指摘する、「文明とは何より、社会的現象であり、社会的事象と社会的力学の合力であると考えのなら、政治の文化的なものに対する影響力という考えは、明白なものとして認められる<sup>232</sup>。」セゼールは、人種の問題に関してネグリチュードを考える際は、ネグリチュードとは文化的問題系の中で扱われるべき概念で、それが一つの政治的イデオロギーに転化することは避けられなければならないと考えてきた。しかしながら、ここではセゼールは、自らのナショナルな文化の発展を可能にするのも阻害するのも、政治の影響力が大きく関与していることを認めている。セゼールは文化と政治の関係を以下のように要約する。

開花を求めるあらゆる文化は、枠組みを、構造を必要としている。ところで、植民地

---

<sup>229</sup> *ibid.*, pp. 200-202

<sup>230</sup> *ibid.*, pp. 204-205 : « Je crois que nos cultures particulières [……] pourront apporter à tous les problèmes [……] politiques, sociaux, économiques, culturels, des solutions valables et origineles, *valables parce que origineles.* »

<sup>231</sup> *ibid.*, p. 194

<sup>232</sup> *ibid.*, p. 193 : « si l'on pense [……] que la civilisation est avant tout un phénomène social et la résultante de faits sociaux et de forces sociales, [……] l'idée d'une influence du politique sur le culturel s'impose comme une évidence. »

化された民族の文化的生活を構造化する諸要素は、植民地体制のために消失し、墮落することは確かである。もちろんそこで最初に問題となるのは、政治組織である。というのも、以下のことを見失ってはならないのだが、ある民族が、自由な状態で自らに課した政治組織は、高い次元でその民族に与えられる文化の一部をなし、また他方でその政治組織がその文化を条件づけるのだ<sup>233</sup>。

ここにおいて、セゼールの主張の立場は明白である。すなわち彼にとってのナショナルな文化を育成するためには、ある政治的「枠組み」、政治的「構造」が絶対的に必要である。そしてその政治組織は、植民地体制から無関係なところで、ある民族が「自由な状態で」自分たちのために組織した政治構造でなければならない。ある共同体のナショナルな文化は、そのような政治構造の枠内でのみ、その発展を遂げられるのだ。

#### \* マルチニックにおける文化と政治

このようなセゼールの主張を見る限り、その主張は、県化法案の提出者としての彼の政治的立場と矛盾している。マルチニックの現実において植民地主義体制が残存してる限り、マルチニックに固有の黒人文化は、決してフランス本国の政治構造に同化し、本国の制度と均質な政治環境が実現したところでは発展し得ない。文化人としてのセゼールが、アイデンティティの問題を取り上げ植民地化された人々の文化の復権とその発展を望むのなら、そのためには、ナショナルな文化を可能にする政治的枠組みが必要である。政治家としてのセゼールが、その側面を補完しなければならない。かくして、政治家としてのセゼールは、方向転換を余儀なくされる。

セゼールはこの講演を「諸民族に言葉を与えよ。黒人諸民族を、歴史の偉大な舞台に参入させよ」という言葉で終えているが、セゼール自身、文化人としてばかりでなく、政治指導者として、その為の新たな政治的枠組みを構築してゆく必要性を感じていることは、明らかである。

---

<sup>233</sup> *ibid.*, p. 194 : « Toute culture pour s'épanouir a besoin d'un cadre, d'une structure. Or il est certain que les éléments qui structurent la vie culturelle du peuple colonisé, disparaissent ou s'abâtardissent du fait du régime colonial. Il s'agit bien entendu au premier chef de l'organisation politique. Car il ne faut pas perdre de vue que l'organisation politique que librement donnée un peuple fait partie; et à un degré eminent, de la culture de ce peuple, culture que d'autre part elle conditionne. »

#### 4-4-3:『モーリス・トレーズへの手紙』

##### \*プロレタリア闘争と植民地の闘争

セゼールが、モーリス・トレーズへの公開書簡を発表した日付は、1956年10月24日となっている。それは上で論じた『文化と植民地化』の講演が行われたほぼ一月後のことである。セゼールは『モーリス・トレーズへの手紙』の中で、フランス共産党の植民地主義を容認する態度と、官僚主義に基づく偽善的普遍主義を批判し、離党の意思を明らかにする。

まず我々は、この『モーリス・トレーズへの手紙』の中で、政治的地平における普遍と特殊の問題について、セゼールの思想の中でどのような変化があったかに注目しなければならない。セゼールは、フランス共産党からの離党の理由を次のように端的に要約している。

様々な事態に照らして考えて[……]私は、我々の道と、共産主義が実践している道とがそのまま純粹に一致することは[……]ありえないという確信を持ちました。[……]我々の戦い、すなわち植民地の諸民族の植民地主義に対する戦いと有色諸民族の人種主義に対する戦いは、フランスの労働者のフランス資本主義に対する戦いよりもずっと複雑で、それは、フランスの労働者の戦いの一部分、一断片であると考えすることは決してできないのです<sup>234</sup>。

ここでのセゼールの姿勢は、1948年に、奴隷制廃止の実現の際にパリの民衆が果たした役割について、「パリの素晴らしい民衆。今日彼らにもふさわしい敬意を表さなければならない。彼らはその最も過酷な貧困にあっても、その苦しみの中で、彼らより更に抑圧された者たちへの愛情に満ちた連帯の思想を差し向ける偉大さと寛容さを持つ

---

<sup>234</sup> Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, *Présence africaine*, 1956, pp. 7-9 : « à la lumière des événements [.....], j'ai acquis la conviction que nos voies et celles du communisme tel qu'il est mis en pratique [.....] ne peuvent pas se confondre purement et simplement. [.....] notre lutte, la lutte des peuples coloniaux contre le colonialisme, la lutte des peuples de couleur contre le racisme est beaucoup plus complexe [.....] que la lutte de l'ouvrier français contre le capitalisme français et ne saurait en aucune manière, être considérée comme une partie, un fragment de cette lutte. »

ていた<sup>235</sup>」と評し、植民地の奴隷とフランス本国の労働者の間の、地域と人種を超えた連帯を賞賛した態度とは、確実に矛盾する。

1948年の時点では、セゼールの政治闘争において、植民地問題は、より普遍的な「権利における平等」を掲げる共和制の理念と、世界的射程でのプロレタリア解放を目指すべく階級闘争を展開する共産主義の運動の中にこそ、その解決を見いだせるはずであった。しかしながら1956年の段階になると、セゼールは、植民地問題は普遍的階級闘争の問題には還元できない特殊な問題であると結論付けるに至る。この立場の変更こそ、彼が「同化論」から「自治論」に方針を転換する契機であった。

#### \* フランス共産党批判と、植民地問題における特殊性の意識

『モーリス・トレーズへの手紙』の中でセゼールは、「特殊性」の問題に関して、次のように説明している。「我々有色人は、歴史的展開における正にこの瞬間、我々の意識において、我々の特殊性のあらゆる領域をわがものにしたのであり、我々はあらゆる地平とあらゆる分野において、この意識獲得からくる責任を引き受ける準備ができています<sup>236</sup>。」ここで重要なことは、セゼールが、有色人種が引き受けなければならない「特殊性の意識」と「そこからくる責任」が、「文化」的責任であると同時に「政治」的責任でもあると定義している点だ。それゆえ、この時期のセゼールにとって、政治の分野であっても、「有色人諸民族」の特殊性を消去したり超越したりする一元的な普遍性は否定されることになる。

セゼールのフランス共産党批判の核心のひとつは、「ヨーロッパで起こった進歩が可能で望ましい唯一の進歩であり、全世界がそのような進歩を通過しなければならないと彼らが信じている<sup>237</sup>」点にある。実際、フランス共産党の最大の矛盾の一つは、そのような「唯一の進歩」を主張する一方で、同年2月に行われたフルシチョフによるスターリン批判<sup>238</sup>の内容を、党として受け入れることを拒絶した点にある。「モスクワの長女」で

---

<sup>235</sup> Aimé Césaire, « Commémoration du centenaire de l'abolition de l'esclavage », *op. cit.*, p. 68

<sup>236</sup> Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, *op. cit.*, p. 8 : « nous, hommes de couleur, en ce moment précis de l'évolution historique, avons, dans notre conscience, pris la possession de tout le champ de notre singularité et [...] nous sommes prêts à assumer sur tous les plans et dans tous les domaines les responsabilités qui découlent de cette prise de conscience. »

<sup>237</sup> *ibid.*, p. 11

<sup>238</sup> 1956年2月の第20回ソヴィエト共産党大会でフルシチョフが行った秘密演説。スターリン体制下での個人崇拜、独裁政治、大粛正などの実体が告発された。

あるフランス共産党は、スターリン政権下で実際行われていた搾取との抑圧の現実に、誠実に目を向けることをしなかった。国際的な規模で、スターリン政権の実体と、その人道的犯罪性に対する世論の関心が高まっていく一方で、フランス共産党はその問題から目を背け、あくまで唯一大文字の〈共産主義〉の存在を信仰する立場を貫いた。当時既に、ヨーロッパ人知識人の間にもスターリン主義への疑念が広がってくることになるが、ここでのセゼールのフランス共産党批判は、そのような世界的規模で広がるスターリン主義への不信感に対する、植民地問題の文脈からの共鳴であったとも言えよう。

実際フランス共産党は、プロレタリアの連帯による普遍的「革命」の必要性を説くが、一方でセゼールにとっては、共産主義自体、単一の運動ではありえない。セゼールは、各地域のナショナルな問題の特殊性に適合しうる共産主義の諸変種、すなわち「中国型共産主義」、「アフリカ型共産主義」、「アンティューユ型共産主義」の必要性を主張する。そして、彼の思想における普遍と特殊の関係性は次のように要約される。「私にとっての普遍的なるものの概念とは、[……]あらゆる特殊なるものに満ち、あらゆる特殊なるものの深化と共存である普遍概念なのです<sup>239</sup>。」

#### \*「特殊に満ちた普遍」

セゼールは、既に文学の分野では、『帰郷ノート』においても『そして犬たちは黙っていた』においても確認できるように、「特殊に満ちた普遍」というテーマを明確に扱ってきている<sup>240</sup>。同様にこの時代、彼はその政治思想においても、ひとつの転換点を迎えている。セゼールによれば、共産党の立場に代表されるフランスの普遍主義が拒絶しているものこそ、「植民地の人民」と「有色人人民」の「主体性への権利」であり、「人格への権利」である。そして彼にとって、フランス共産党の同化主義的態度は、「彼らが軽蔑を込めて「文化相対主義」と呼ぶものへの敵意の証明<sup>241</sup>」に他ならない。

そのように考えると、それ以降のセゼールの政治的闘争において重要になってくるものとは、「普遍性」を称揚する共和国の公共空間の中に、いかに「文化相対主義」の視

---

<sup>239</sup> Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, op. cit., p. 15 : « Ma conception de l'universel est celle d'un universel [……] riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers. »

<sup>240</sup> 例えば『帰郷ノート』に見られる「我々の様々な色の純粋さ」という表現 (*Cahier*, op. cit., p. 64) や、『そして犬たちは黙っていた』に出てくる多様性の森の表現 (*Chiens*, op. cit., p. 56) 参照。

<sup>241</sup> Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, op. cit., p. 11

点を組み込みうるかという点であったと言える。以降セゼールは、共和国の政治空間の内部において、ナシオンとしてのマルチニックの人民の政治的文化的特殊性を主張し、彼らが独自で固有の「人格」を持つ存在であることが認識されることを要求し続ける。そして彼らの「主体性=自発性<sup>イニシアチブ</sup>」を否認し続けるフランス政府の中央集権的立場を明確に批判してゆくこととなる。

そして、現実的問題として、フランス共産党からの離脱を表明したセゼールにとってその後必要になるのは、当時の彼の政治思想を引き受ける具体的な政治組織であった。それゆえ彼は『モーリス・トレーズへの手紙』の最後において「今後の我々の義務」を「黒人諸民族に、今日と明日の彼らの戦いにおいて、誠実かつ効果的なやり方で、援助を与えうるような組織を立ち上げる」ことにあると結論付ける<sup>242</sup>。そしてそのような文脈において、この『モーリス・トレーズへの手紙』におけるセゼールの意思表示は、翌々年のマルチニック進歩党の設立へと繋がってゆくことになる。

#### \* 黒人としての「我々」とマルチニック人としての「我々」

しかしながら、この『モーリス・トレーズへの手紙』において、最後にひとつの疑問が残る。それは、セゼールにとって、彼がその特殊性を主張する主体の範囲を正確にはどこに定めているのかという問題である。一義的には『モーリス・トレーズへの手紙』において、「我々」とは「有色人」を指して使われている。

だが、更に詳細に読むと、『モーリス・トレーズへの手紙』の中で、「我々」を表す主体に多様な幅があることが分かる。ある場所では「我々有色人」という言い方をし、別の場所では「我々の戦い、すなわち植民地人民の植民地主義に対する戦いと有色諸民族の人種主義に対する戦い」という言い方をし、また更に別の場所では「我々の文化、わがアンティーユの文明」という言い方をしている。すなわち「我々」の射程が、「マルチニック人、アンティーユ人」から、「有色諸民族」、さらには「あらゆる植民地化された民族」まで、多重的に定義されているのだ。

しかしながらその場合、この多重性に一貫性があるのかという問題が表れてくる。具体的に言えば、この先マルチニックに固有の政治的問題を扱う時、「マルチニック人」としての「我々のアイデンティティ」と「黒人」としての「我々のアイデンティティ」は、どのような関係にあり、どのように折り合いをつけられるのかという疑問である。あるいは「マルチニック人」の持つ問題系と「アフリカの有色人」の持つ問題系の間には、どれだけの共通性があるかという疑問が生じるのだ。

---

<sup>242</sup> *ibid.*, p. 16

この問題に対する解答として、セゼールは『モーリス・トレーズへの手紙』の中で、マルチニックとアンティュー諸島の「人格」が帰属する先こそ「アフリカ」という母胎であり、それゆえマルチニックの人民は、フランスのプロレタリアとの「連帯」よりも、アフリカとの「生きた同胞愛」を優先するべきであると結論付けている<sup>243</sup>。ここにおいてセゼールは、プロレタリア闘争が黒人問題と植民地問題に接ぎ木されたところで立ち現れる「地に呪われた者たち」の連帯を想定していることは明らかである。

もちろん、当時の世界的な脱植民地化の流れとして、植民地化された者たちの連帯が強く叫ばれていた。そして、そのような世界的潮流の中で、植民地問題に根拠をおいた共産党離党というセゼールの「英断」は、マルチニックを超えて多くの黒人に影響を与えた。しかしながらその一方で、その後「マルチニック人」に課せられる政治的問題が、無条件に「有色人諸民族」のそれと同一視することが困難な社会的、政治的状況が生じてくることもまた事実である。このことはその後、マルチニック進歩党という新たな党の設立者としてセゼールがマルチニックの問題と取り組まなければならない時、マルチニックというナシオンが、「地に呪われた者たち」としてアフリカの脱植民地化を戦う人々と、どのように問題を共有し得るのか、あるいは彼らとの間にどのような距離が生じるのかという問題として現れてくることになる。

#### 4-4-4:『脱植民地化するアンティュー』

##### \* 県化法の成立とナショナルな意識の誕生

「固有のナシオン」としてのマルチニックについて、セゼールがより直接的に論じている文章が、『モーリス・トレーズへの手紙』が書かれる 6 ヶ月前に発表されている。それは『プレザンス・アフリケーヌ』誌に発表され、後にダニエル・ゲランの『脱植民地化するアンティュー』の序文として掲載される論文であるが、その中でセゼールは、県化法成立から現在に至るマルチニックの社会の変化と、その中でいかにマルチニックの民衆の内にナショナルな感情が生まれてきたかを説明している。ここでのセゼールの立場は、1949年7月の国民議会での発言<sup>244</sup>の延長上にあると考えてよい。

この論文でセゼールは、現在アンティューの海外県において求められている「政治秩序の回復」は、人々が「アンティューのアイデンティティについて考える」ことができるようになるためになされるべきであると明言している。すなわちセゼールはここで明確

---

<sup>243</sup> *ibid.*, p. 15

<sup>244</sup> 本章第4節 4-1 参照。

に、地域のナショナル・アイデンティティと政治の問題を結びつけて考えている。その上で、県化法の現実とマルチニックにおけるナショナルな感情の誕生の関係性について説明する。セゼールによれば、県化法の成立によって「権利において平等が完全なものとなり、現実において不平等が日ごと深刻化する」ことになった。そして、こうして生じた「矛盾は、県化法自体の否定によってしか解決しない」ところまで行き着く。そこからセゼールは、次のような結論を導く。「もし今日我々が、フランスのアンティュークにおけるナショナルな感情の覚醒を認めるとしたら、我々はその原因を 1946 年 3 月 19 日の法に帰すことになる。そして、正に弁証法によって、県化によって生じた諸問題に対して、ナショナルな解決という唯一ふさわしい解決が与えられたのだ<sup>245</sup>。」

ここで我々が注目したいのは、セゼールが県化法の成立とマルチニックにおけるナショナリズム意識の誕生の間の因果関係を認めており、それを「弁証法的」展開であると説明している点である。すなわち、テーゼが、完全市民としての平等要求としての県化法の成立であり、それに対するフランスの植民地主義的対応がアンチテーゼである。そこからマルチニックの歴史は、新たな局面へと展開してゆき、固有のナショナルな意識に直結した政治形態を模索する時期に入ることになる。セゼールは、ナショナリズム誕生のために必要な運動のプロセスを次のように定式化している。「あらゆる植民地化された民族について[……]我々が知っているのは、外見上は同化主義的性質の要求から、決定的かつ深いナショナリズムの要求が生まれてくるということだ<sup>246</sup>。」セゼールにとってナショナリズム運動が誕生する為には、同化主義要求とその挫折を経由しなければならないという歴史のプロセスがあることになる。そのような文脈でセゼールは、ミシェル・レリスが『マルチニックとグアドループにおける文明接触』の中で、現在のマルチニック社会に関して「人々は、政治的地平において本国への完全な統合が実現していなかった時代よりも、より自分たちのことをマルチニック人[……]と思うようになって

---

<sup>245</sup> Aimé Césaire, « Introduction » in Daniel Guérin, *Les Antilles décolonisées*, Présence africaine, 1956, p. 10 : « si aujourd'hui nous assistons à l'éveil d'un sentiment national aux Antilles françaises, c'est à la loi du 19 mars 1946 que nous le devons, et c'est la dialectique elle-même qui donne aux problèmes posés par la départementalisation, la seule issue qui leur puisse convenir : une issue nationale. »

<sup>246</sup> *ibid.*, p. 11 : « de tous les peuples colonisés [……], on sait que c'est de la revendication du type apparemment assimilationniste, qu'est sortie, en définitive et par approfondissement, la revendication du type nationaliste. »

てきている<sup>247</sup>」と分析しているのを引用しながら、マルチニックにおいて制度的同化の実現の後にナショナルな意識が誕生したことを「弁証法的パラドクス」と形容する。それゆえセゼールにとって、マルチニックの歴史の中で、県化法の成立とは、歴史的に必要とされる一契機であったが、同時にそれ自体また歴史的に乗り越えられるべき一局面であったことになる。

\*「固有でオリジナルな家族」としてのアンティューユのアイデンティティ

さらに本論文中でセゼールは、アフリカ文明とアンティューユ地域に独自のナショナルな文化の関係性についても、明確に定義している。この論文は、アンティューユ諸地域の脱植民地化について論じられたダニエル・ゲランの論文の序文として書かれたものであるために、セゼールの立場も、黒人問題一般を語る時に比べ、よりアンティューユという地域の特殊性に基づいた論を展開している。そこでセゼールは、アンティューユの島嶼を1つの統一的文化圏と仮定している。それはそのままアフリカ文明へと単純には還元されない、より複雑な構成体である。

セゼールは、アンティューユの島嶼において「その文化の萌芽が存在する」としたら、それは「ヨーロッパ的、アフリカ的、インド的な諸要素の混淆的な発展の結果」であり、そのような文化こそ「真のナショナルな共同体の出現を可能にする諸要素」となり得るはずであると主張する<sup>248</sup>。ここでのセゼールの立場は、正にその後のエドゥアール・グリッサンやクレオール性を標榜する作家たちの主張を先取りするものと考えられる。

しかしながら、そのような多様なアンティューユの構成要素の中でもセゼールが最も特権的に扱うのはアフリカの存在であるが、それでもそこで、アフリカが唯一の起源の場としては想定されることはない。本論文中でセゼールは、アンティューユ人のアイデンティティに関して、彼らは歴史的に二つの不適切な家族を持っていると説明している。一つは、過去において彼らを「守れずに、手放した」アフリカという家族である。アンティューユ人は、アフリカに対して、遺棄された悲しみと、失われた楽園への秘密の妙味を同時に持っている。そしてもう一つの家族は、現在アンティューユを「悪く受け入れている」ヨーロッパである。そして現状において、このアフリカとヨーロッパと言う二つの家族は、アンティューユに「二重の無理解」を課している。

そこからセゼールは次のような結論を導く。「アンティューユ人がこの状況から解放され

---

<sup>247</sup> cité in *ibid.*, p.12 : « on se pense plus Martiniquais [.....] qu'à l'époque où n'avait pas été réalisée, sur le plan politique, l'intégration complète à la métropole. »

<sup>248</sup> *ibid.*, p. 13

る為の機会の一つしかない。すなわち、彼らの固有でオリジナルな家族を作り出すことだ<sup>249</sup>。」そして、この「固有でオリジナルな家族」をマルチニックにおいて作り出すことこそが、この先政治家としてのセゼールに課せられる課題となる。

いずれにせよ、上に見た『モーリス・トレーズへの手紙』においては、黒人一般の問題とアンティューユ人の問題が基本的に同一のレベルで論じられていたのに対して、本論文では、黒人問題一般からは差別化される形で、アンティューユ人のナショナル・アイデンティティの問題が論じられている点は重要である。我々は、本論文におけるセゼールの主張こそが、マルチニック進歩党の党首としての 1958 年以降のセゼールの政治思想を方向付ける重要な意味を持っていると考える。

\*\*\*

再度本節の内容をまとめると、1956 年の時点でセゼールの政治思想は大きな転換を迎える。まず、1946 年の県化法による平等要求が現実社会のレベルで失効していることを認識せざるを得ない状況が生じる。それゆえセゼールはそれまでの同化政策を転換する必要性を理解する。そしてその政策転換は、フランスが継続する植民地主義的政策への抵抗運動と同調する方向性を持つものでなければならなかった。そこでセゼールは、マルチニックにおけるナショナルな意識の誕生を政治的地平で前景化させることになる。新たに前景化されたナショナルな意識において、マルチニック人は、自らを抽象的なフランス市民として認識するのではなく、積極的に自らのアイデンティティの特殊性を受け入れる態度をとることになる。マルチニックの解放と発展は、ヨーロッパ主導のプロレタリア階級の共産主義運動と同調するのではなく、より固有の問題系を共有できる同志との共闘によって実現するとされる。すなわちマルチニックの人民は、人種主義という問題系を共有する有色諸民族、および植民地体制に抑圧されている植民地化された諸民族との連帯を求めなければならなかった。しかしながら、このような新たな枠組みにおける脱植民地化のための世界的共闘の必要性の一方で、マルチニックは同時に、その独自の地域的問題にも取り組まなければならなくなる。すなわちそれは、フランスの制度的枠組みの中に留まるという条件の中で、いかに地域の問題の特殊性を表明し、共和国体制の一般性と折り合いをつけてゆくかという問題である。それは、1960 年前後に国家的独立を選択した諸民族・諸国民と無条件に問題意識を共有することの困難さを示してもいる。翌々年にセゼールが設立するマルチニック

---

<sup>249</sup> *ibid.*, p. 14 : « l'Antillais n'aura chance de s'en débarrasser qu'en fondant sa propre originale famille. »

進歩党は、このような多様な問題を抱えながら 60 年代のマルチニックの政治を主導してゆくことになるのだ。

## 第3章:エメ・セゼールの戯曲作品 2 『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』

### 第1節:創作背景、舞台の歴史的背景、内容構成

セゼールの戯曲作品としては、2 作目と 3 作目にあたる『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』は、それぞれ 1963 年と 1966 年に出版されている。実際の史実に基づいて書かれたこの 2 作品は、当時の時代状況との密接なかかわり合いの中で創作された。19 世紀初頭のハイチと 1960 年代のコンゴを舞台にしたはこの 2 作品では、共通して、政治的独立を獲得した新興国家が、完全な脱植民地化を達成するまでの段階で直面する諸問題が扱われている。1960 年代とは、アフリカ諸国の独立に象徴される、第三世界の脱植民地化の流れが世界的な影響力を持った時代であった。それゆえ、この 2 作品で扱われている脱植民地化と国家独立というテーマは、明らかに当時の世界的な時代状況に密接に結びつきながら書かれたものであると言える。

我々はこの 2 作品を、セゼールの戯曲作品の中でも実際の史実を扱った作品であるという点、そのテーマがより具体的な独立後の国家建設と脱植民地化の問題系に繋がっている点から、互いに深く関連し合うものとして、本章において一緒に扱ってゆきたい。

#### 1-1:『クリストフ王の悲劇』

##### 1-1-1:『クリストフ王の悲劇』の創作背景

セゼールが『クリストフ王の悲劇』の執筆を始めたのは 1959 年頃とされる。50 年代の終わりは、セゼールが戯曲というジャンルの重要性を再認識し、戯曲を通じて民衆へのメッセージを伝えることを考え始めた時期である。

また同時に、この時期セゼールは、再びハイチの歴史への興味を深める。もちろんハイチの名前は『帰郷ノート』にも登場するし、『そして犬たちは黙っていた』においてもハイチ革命を示唆する場面が登場している。しかしながら、セゼールの著作の中で、最も綿密なハイチの歴史に関する 2 つの作品が準備されるのは、この時期である。すなわちそれらは、ハイチ革命に関する歴史書『トゥサン・ルヴェルチュール／フランス革

命と植民地問題』と、アンリ・クリストフの生涯を描いた戯曲『クリストフ王の悲劇』である。前者は 1962 年にプレザンス・アフリケーヌ社から出版され、後者は戯曲の第一幕が 1961 年に、第二幕が 1962 年に、第三幕が 1963 年にそれぞれ『プレザンス・アフリケーヌ』誌に掲載される。そして同 1963 年、プレザンス・アフリケーヌ社から『クリストフ王の悲劇』の完全版が出版されることになる。また、同戯曲は、『そして犬たちは黙っていた』の場合とは違って、当初から上演を意図して書かれたものであった。同戯曲は 1964 年 8 月に、ジャン=マリ・セローの演出によりザルツブルク演劇祭で初演され、次いでベニス、ベルリン、ブリュッセルでの公演を経て、翌年パリのオデオン座で上演されることになる。

### 1-1-2:『クリストフ王の悲劇』の舞台の歴史的背景

『クリストフ王の悲劇』の舞台となっているのは、19 世紀初頭のハイチである。1791 年に仏領サン=ドマングで勃発した黒人奴隷蜂起は、植民地の独立戦争へと発展し、1804 年に高らかにハイチ共和国の独立が宣言される。それは新大陸で二番目の独立共和国であり、世界初の黒人による近代共和国の誕生であった。しかしながら我々が理解しなければならないのは、政治的独立の獲得が、自動的に脱植民地化の達成を意味してはいないということだ。むしろ、独立達成後の局面においてこそ、真の脱植民地化の戦いは始まる。ひとたび独立が達成されれば、その独立によって獲得された基盤の上に、新しい国と新しい民族が建設されなければならない。『クリストフ王の悲劇』は、政治的独立達成後の、国家建設の時期のハイチを舞台に展開される。

1804 年、トゥサン・ルヴェルチュールトウサン・ルヴェルチュールの軍の黒人将校であったジャン=ジャック・デサリーヌジャン=ジャック・デサリーヌが初代ハイチ共和国大統領に就任し、翌年、デサリーヌはハイチ共和国憲法を発布する。その憲法においては、ハイチ国民は黒人によって構成され、白人による土地所有は厳しく禁じられると規定されている。ここでの「黒人」という語は強いイデオロギー的意味合いをもって用いられていたが、一方で実際のハイチ社会は、歴史的に黒人層とムラート層の分裂によって特徴づけられるものであった。デサリーヌ自身も、ムラート階層の利権を守ろうとするムラート将校たちによる暗殺によってその最期を迎えることになる。

デサリーヌの死を受けて 1806 年 12 月に二代目共和国大統領に就任したのが、やはりトゥサン・ルヴェルチュールトウサン・ルヴェルチュールの軍の黒人将校であったアンリ・クリストフであった。クリストフはハイチ北部に拠点を置いて共和国を統治し始めるが、他方、ムラート将校のアレクサンドル・ペティオンが 1807 年 3 月に同じく大統領就任を主張し、西南部を統治

し始める。以来、ハイチは政治的に二つに分断されることになり、内戦状態に入ることになる。この国内の分裂状態は、1820年にボワイエ将軍が国を再統一するまで、13年間続くことになるが、実際クリストフは、内戦の継続を望んでいた訳ではない。彼は、ペティオンの陣営である西南部の征服よりも、自らの領土である北部の国家建設により関心を持つようになる。1811年、クリストフは自ら王に即位し、アンリ・クリストフ一世と名乗る。彼は、北部に王国の建設を始め、宮廷を組織し、貴族の称号を整備し、サン=スーシー宮殿とラ・フェリエール城塞という二つの歴史的建造物の建設する。しかしながら、ラ・フェリエール城塞の建設は、国民に多大な犠牲を強いることになる。この歴史的事業には13年の年月と20万人の労働力を要し、その内2万人が強制労働のうちに命を落としたと言われている。

クリストフの治世は、彼の自殺によって幕を下ろすことになる。脳卒中に襲われたクリストフは、サン=スーシー宮殿で療養中に、自領土内で民衆蜂起が起きたという報告を聞く。自らの臣下と民衆の裏切りに失望したクリストフは、拳銃で自分の頭を打ち抜く決断をする。こうして1820年にクリストフの王国は崩壊し、同年、ペティオンの軍の将校であったボワイエ将軍がハイチを再統一することになる。

### 1-1-3:『クリストフ王の悲劇』の内容構成

『クリストフ王の悲劇』は三幕ものの戯曲である。3つの幕はそれぞれ7つ、8つ、9つの場から成り、それにプロローグと2つの幕間を加えられ全体が構成されている。

#### \* 第1幕

7つの場から成る第1幕においては、主に、クリストフとペティオンの対立と、クリストフの王国の誕生が描かれている。クリストフとペティオンの立場の違いは明確であり、クリストフは権力の集中を望み、ペティオンは「民主主義」を主張する。二者の対立の場面は、第1場、第5場、第6場に見られるが、第5場と第6場では内戦の場面が描かれており、クリストフの軍隊がペティオンの陣営であるポルトー・プランスを包囲している。しかしながら最終的にクリストフは、無益な自国内での戦いを終結させて、国家の建設に専念する意図を表明し、遠征軍を北部のル・カップに引き上げさせる決断を下す。

一方、第3場、第4場、第7場では、ル・カップにおいてクリストフの王国が誕生する場面が、比較的喜劇的なトーンで描かれている。第3場と第4場では、クリストフが宮廷を組織し、自らアンリー一世として王位に即位し、戴冠式を執り行う。しかしながら彼の組織した宮廷は、ヨーロッパのそののパロディーであり、カリカチュアでしかない。セゼ

ール自身、ト書きに「この第 1 幕はすべて、道化的でありパロディー的な様式をとっている。そこから突然、閃光に切り裂かれるように、深刻なもの、悲劇的なものが現れ出てくる<sup>250</sup>」と規定しているように、猿真似じみた宮廷のシーンの滑稽さは、その後クリストフ王を襲うことになる「悲劇」を際立たせることになる。

第 1 幕の最後は、クリストフ王が、フランスから来た技術者マルシャル・ベスの助言を受け、峻険な山の頂にラ・フェリエール城塞を建設する決意する場面で終わる。その城塞は、完成すれば、正に王国の強固さと国力の象徴となるべき記念碑的建造物であった。

### \* 第 2 幕

第 1 幕においては、物語の中心はクリストフとペティオンの対立の構図にあった。一方第 2 幕では、話の焦点はクリストフとその民衆や側近の対立に絞られる。国民に過度な要求と規律を強いるクリストフの圧政に対しては、宮廷人からも農民からも不満が出るようになる。しかしながらクリストフは、国の窮状を打開するには国家総動員で困難に立ち向かわなければならぬと考え、更に過酷な条件下で城塞の建設のための労働を強要する。

また第 2 幕において、クリストフ王の無慈悲な性格も次第に明らかになってゆく。彼は王国の秩序と規律を維持するため、数々の処刑を実行する。第 2 場では許可されている範囲を超えて睡眠を取った農民を、第 5 場ではフランス皇帝の書簡を持ってきた使者を、第 7 場では祖国への帰還のための休暇を申し出たル・カップの大司教コルネイユ・ブレルを、それぞれ処刑する。

第 2 幕の最後は、山の頂の城塞建築現場に設定される。暴風雨となり、火薬庫に雷が落ちた建築現場において、クリストフ王は一人、天に向かい高らかにその宿命との戦いを宣言し、第 2 幕は終幕する。

### \* 第 3 幕

第 3 幕第 1 場は、王宮の場面で、喜劇的かつ緊張の緩和された雰囲気が始まる。しかしながら、次のリモナードの聖堂における聖母被昇天祭の場面において、突然の悲劇がクリストフを襲う。新しいル・カップの大司教であるファン・デ・ディオス・ゴンザレス

---

<sup>250</sup> Aimé Césaire, *La Tragédie du roi Christophe*, Présence africaine, 1963, p.18 : « Tout ce premier acte est en style bouffon et parodique, où le sérieux et le tragique se font brusquement jour par déchirures d'éclair. »

が祈りを捧げている時、クリストフによって処刑された前大司教であるコルネイユ・ブレルの亡霊が現れ、クリストフを攻撃する。そのためクリストフの体は麻痺状態に陥り、第3場では、医者が彼に休養をとることを勧める。しかしながら王はそれを拒絶し、自分には自分の政治を全うする義務があることを強調する。

クリストフには更なる悲劇が待ち構えている。第5場では南部からボワイエ将軍の軍隊がサン・マルクに進軍してきたとの報告が入り、また同じ時期に、王国内でもクリストフの圧政に対抗するための民衆蜂起がおこり、王の臣下も王を裏切って反乱軍の側に回る。

第7場でのヴァトゥーの儀式の場面において、クリストフは最終的に自らの失敗を悟り、ピストルによる自殺を図る。王の遺体は、彼の建設した城塞の壁の中に埋められ、ハイチの王の悲劇は終劇する。

## 1-2:『コンゴの一季節』

### 1-2-1:『コンゴの一季節』の創作背景

セゼールが『コンゴの一季節』の執筆を始めたのは、1965年、ジャン＝マリ・セロー演出によるトゥカン劇団のオデオン座での『クリストフ王の悲劇』が上演された前後である。その後セゼールは、数ヶ月のうちに、独自の調査をもとに、コンゴ独立のドラマを描いた戯曲を書き上げる。彼がこの戯曲の執筆を急いだのは、コンゴで起きたことを脱神話化し、真実を世界に伝える使命を感じていたということの他に、『クリストフ王の悲劇』を演じたトゥカン劇団に、早急に次の上演演目を与えるという意図もあったとされる<sup>251</sup>。同戯曲は、1966年スイコ社から出版されているが、1967年と1973年に改訂版が出版されている。

同戯曲は1966年3月、ルディ・バルネの演出によってブリュッセルで初演される。次いで翌年9月に、セロー＝ペリネッティ劇団によってベネチアのビエンナーレで上演され、10月には同劇団によってパリ東劇場で上演される。このセロー＝ペリネッティ劇団には、ドゥタ・セクをはじめ、65年にセロー演出で『クリストフ王の悲劇』を上演した際の黒人俳優が多数出演していた。

### 1-2-2:『コンゴの一季節』の舞台の歴史的背景

---

<sup>251</sup> Thomas A. Hale, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 443 参照。

『キリスト王の悲劇』が、およそ1世紀半前のハイチの歴史を題材にした戯曲であったのに対して、『コンゴの一季節』は、わずか数年前に起きたコンゴ独立と初代首相の暗殺事件を扱っている。19世紀後半にベルギー領となったコンゴは、コンゴ自由国として、ベルギー人植民者の圧政と搾取の下におかれていた。1884-85年のベルリン会議での決定により、当初コンゴ自由国はベルギー国王レオポルド二世の私有植民地とされていたが、1908年に統治権がベルギー政府に移行される。ベルギー政府は、ベルギーの特許会社による独占商業禁止などの改革を行うが、それでもアフリカ人の政治参加や経済的享受はごく限定されており、依然として現地住民は過酷な搾取と抑圧的な植民地行政に耐えなければならなかった。

そんな状況下で、ベルギー領コンゴを独立へと導いた中心人物が、郵便局員から後のコンゴ共和国初代首相になったパトリス・ルムンバであった。ルムンバは、1958年、コンゴ民族運動の設立に尽力するとともに、同年、現ガーナのアクラで開催された全アフリカ人民会議に出席し、アフリカ諸地域におけるナショナリズムの機運の高まりを他地域の運動指導者たちと共有する。彼はそこで、反植民地主義運動のためのアフリカの統一的な協力と連帯の必要性を強く認識する。ナショナリズムとパン・アフリカニズムの思想の重要性を再認識したルムンバは、帰国後国内の独立運動の組織に尽力するが、大衆を暴動に導いたとされ、煽動罪で逮捕される。しかしながら後に釈放されたルムンバは、1960年1月にブリュッセルで開催されたコンゴの独立について討議する「円卓会議」に出席し、そこで独立の決定のために重要な役割を果たすことになる。そして同年6月、ベルギー領コンゴは、コンゴ共和国としてその独立を承認され、ルムンバが初代首相に選出される。

しかしながら同年7月、軍部の反乱によりコンゴは内戦状態に突入する。ルムンバはカサブブ大統領と対立し、中央執行部は弱体化する。また、同年カタンガ州と南カサイがコンゴからの分離独立を宣言し、ルムンバの中央集権体制の理想は崩れ、内戦は激化の一途をたどる。ルムンバは、秩序の回復のために「中立」を自称する国連に頼るが、混乱の回復には至らず、同年9月には、軍部のモブツが、弱体化した中央執行部に対し政治介入を企てる。そのような状況下でルムンバは、首都レオポルドビルから彼の本拠地であるスタンリービルへの脱出をはかる途中捕らえられ、1961年2月に処刑される。

コンゴの内乱状態は、カタンガが分離独立の宣言を撤回したことで一旦の収束をみるが、完全な秩序回復には至らず、1965年11月にモブツが軍事クーデターを成功させ、モブツによる独裁体制の時代が幕を開ける。

### 1-2-3:『コンゴの一季節』の内容構成

『コンゴの一季節』は3幕の戯曲で、それぞれの幕は13、11、8つの場から成っている<sup>252</sup>。ここでは、それぞれの幕の内容について説明をしてゆく。

なお、この戯曲はほぼ同時代のコンゴ社会の出来事を扱っているため、ルムンバや国連事務総長であったハマースホルドといった人物名以外は、実名を変更した登場人物名が使われている。例えば劇中に登場するモクツはコンゴ国民軍参謀長のモブツを、カラ=ルブはコンゴ共和国大統領のカサブブを、ツンビはカタンガ体制のコナカ党の実力者であるチョンベを、ムジリは同じくコナカ党の実力者ムノンゴをそれぞれ示していると考えられる。

#### \*第1幕

舞台は、レオポルドヴィルの街角でルムンバがビール売りの口上を述べている場面から始まる。ビールの販売促進の口上を述べながら、暗示的にベルギー支配の現状を批判するルムンバの姿を、ベルギー人の巡査たちが見ている。第2場では、ルムンバが投獄されたという知らせが入るが、その後釈放されたルムンバは、ブリュッセルの円卓会議に出席し、コンゴの独立をとりつける。

第5場では、レオポルドヴィルの街中で群衆が独立を祝って集っているが、コンゴ民族運動のメンバーが部族間対立を乗り越えた協同と連帯を主張するのに対して、部族主義者の男が反論するシーンがあり、独立後もコンゴ国内が一枚岩的に団結できない現実がすでに露呈している。続く第6場は独立式典の場面であるが、ここでもコンゴ独立に関して、ベルギー国王バジリオ、コンゴ大統領カラ=ルブ、コンゴ首相のルムンバ、ベルギー人銀行家らがそれぞれの立場からの主張をするが、彼らの主張の一貫性のなさは、コンゴ統一の現実的困難を暗示している。

独立記念式典直後から、国内のベルギー人を保護する名目でベルギー軍が武力介入をし、またカタンガ州の分裂主義者が、分離独立を主張する事態となる。内乱状態に突入するコンゴの混乱を收拾するために、国連からハマースホルドが派遣される。

#### \*第2幕

第2幕は、ママ・マコジのバーでルムンバと、彼の古い同志であり軍部の参謀長であ

---

<sup>252</sup> 本論文で分析の対象とするのは1973年の決定版とする。1966年の初版においては本作品は3幕ものではあるが、第2幕と第3幕の場の数が異なり、第2幕は9場、第3幕は6場から成っている。

るモクツが対話をする場面から始まる。しかしながらこの時点で既に、ルムンバとモクツの立場の齟齬は明らかである。第3場では、カタンガ州の有力者であるツンビが、ベルギーの援助をとりつけてカタンガ州の分離独立を目論んでいることが明らかになるが、中立性を謳う国連は、ツンビの反動に対してルムンバを援助することに積極的ではない。第4場では、分離独立を宣言したカサイ南部のバクワンガをルムンバのコンゴ国民軍が制圧するが、次の場では、そこでの国民軍の蛮行が国際的な非難を浴びることになる。

第6場では大統領カラが、ルムンバを批判する独白を行い、首相との決裂の意思を明らかにする。第8場に至って、モクツと組んだカラは、ルムンバを首相の職から罷免する宣言を行い、第11場では、モクツのパラシュート舞台がルムンバの別荘を包囲する事態となる。モクツはルムンバを政治の世界から排除することを宣言し、2人の対立は決定的になる。

### \* 第3幕

第3幕はルムンバが、側近であるンポロとコギトと共に投獄されている場面から始まる。ルムンバは牢獄で演説を行うことで兵士を味方につけ、出獄に成功する。続く第2場でルムンバは、ママ・マコジの店で、群衆とサンザ弾きによって「王」と認められ豹の皮を贈られるが、彼はそれを断る。そしてルムンバはジャーナリストを招き、自分がコンゴの正当な首相であることを主張する。その記者会見の席にカラとモクツが現れ、ルムンバに対し、自分たちの政府に協力するか牢獄へ戻るかを選択するよう迫る。ルムンバは非妥協の態度を貫き、再び逮捕される。

第3場の舞台は、分離独立を宣言しているカタンガ州の首都エリザベートビルに設定される。カタンガ体制の中心的指導者であるツンビは、モクツに対して、コンゴの再統一のために共闘を呼びかけ、共通の利益として、ルムンバをカタンガに移送して暗殺することを提案する。モクツはこの提案は拒否するが、最終的にルムンバはンポロ、コギトとともにカタンガに移送され、第6場で、カタンガ政府の実力者であるムジリの手で処刑される。

最終場である第7場は、1966年7月、独立記念日の日の首都キンシャサの広場に設定されている。政権を握ったモクツが新たな建国のための演説をする中、民衆はルムンバの名前を叫び始める。モクツは、叫びを止めない民衆に向かって発砲の命令を出し、銃煙の中、市民の死体が並ぶ場面で『コンゴの一季節』は終幕する。

## 第2節:60年代のセゼールの演劇の意義

### 2-1:政治的・教育的演劇

#### \* 詩から演劇へ

すでに第1章の最後で確認したように、『そして犬たちは黙っていた』の1956年版の出版は、セゼールの文学的キャリアにとって大きな転換期であった。1946年に詩集『奇跡の武器』の中に詩劇として、あるいは「詩的オラトリオ」として掲載された同作品は、56年に至ってより具体的な「演劇」としての形式を与えられた。

実際、1950年代半ばまでのセゼールは、「革命」に貢献する文学のジャンルは、特権的に詩であると考えていた。1944年にセゼールは「魔術師への呼びかけ。アンティユー文明のための数語」と題された記事において「革命は社会的かつ詩的なものになるだろう。さもなくば存在しないだろう<sup>253</sup>」と書いているし、55年のプレザンス・アフリケーヌ誌上の「民族詩」ポエジー・ナショナルをめぐる議論においても「我々の詩は、主体性への我々の権利という価値において存在する[……]。私は詩と言おう。そして同時に<革命>と言おう<sup>254</sup>」と書いている。すなわちこの時点では、セゼールは詩の持つ潜在的な力こそが社会の変革に直接作用し、ニグロの主体的な意識獲得に貢献すると信じていた。それゆえセゼールにとって、「詩」というジャンルこそが「革命的」なものとなり得るはずであった。

しかしながら、50年代後半に至ってセゼールは、社会変革のための文学ジャンルとして、詩の象徴性とそこから引き出される潜在的な力学よりも、より直接的で具体的な戯曲に多く頼るようになる。我々がすでに第1章第5節で確認したように、「演劇のおかげで、詩の力はある意味増加するのです」と語るセゼールにとって、詩と演劇は断絶した2つのジャンルではない。セゼールの詩が、個人の問題に帰せられるものではなく、

---

<sup>253</sup> Aimé Césaire, « L'Appel au magicien. Quelques mots pour une civilisation antillaise » cité in Thomas A. Hale, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 243 : « La révolution sera sociale et poétique ou ne sera pas. »

<sup>254</sup> Aimé Césaire, « Sur la poésie nationale » in *Présence africaine*, n°4 octobre-novembre 1955, p. 41 : « notre poésie existe à ce prix : notre droit à l'initiative [……]. Je dis la poésie. Et la Révolution aussi. »

常に集団の意識に関わっているのと同様に、セゼールの演劇もまた、集団の意識に強く繋がったものとなる。しかしながら、彼の演劇においては、より明確かつ具体的な社会的文脈と政治的意図が前景化してくる。

セゼールの文学が演劇というジャンルを必要とするようになったのは、同時代の社会的文脈からくる必然的結果であった。1940年代、50年代前半を通して既に苛烈なトーンで西洋の植民地主義を批判していたセゼールは、1960年周辺のアフリカ諸国の独立を目の当たりにするに至って、かつて植民地であった地域の完全なる脱植民地化の実現のために、演劇という方法を援用することを決心する。セゼールは1946年の『そして犬たちは黙っていた』の段階では、この作品を舞台上で上演するという具体的構想を持っていなかった。56年版の段階にいたっても、その舞台化に積極的であったのは、セゼールより、むしろドイツ語版の翻訳と演出を担当したヤンハインツ・ヤーンであった。しかしながらそれとは対照的に、1959年にその執筆を開始したとされる『クリストフ王の悲劇』に関しては、セゼールは、脱植民地化の途上にいる黒人の観客の前でこれを上演するという、明確な意図に基づいてこの脚本を書いている。

セゼールのこの転換に関して、トマス・A・ヘイルは次のように説明している。

50年代の終わりにかけて、セゼールは、演劇が詩よりも民衆と意思を疎通させるためのよりよい方法を提供してくれることを理解し始めた。[……]次第にセゼールは、民衆を覚醒させる者という第三世界の文化人に課せられた役割に意識的になった。そしてそれは、1958年のマルチニック進歩党設立以来、同時代のマルチニックにおいて次第により多くセゼールに求められるようになった役割であった。セゼールは1959年ごろ、すなわち『クリストフ王の悲劇』の執筆に着手した時期に、詩的な「私」から演劇的な「歴史=物語」への移行を決意した<sup>255</sup>。

\* 脱植民地化と「責任」の意識

---

<sup>255</sup> Thomas A. Hale, *Aimé Césaire, op. cit.*, pp. 424-425: « C'est vers la fin des années cinquante que Césaire commence à se rendre compte que le théâtre offre un meilleur moyen que la poésie de communiquer avec les masses. [……] De plus en plus conscient du rôle d'éveilleur des masses assigné à l'homme de culture du Tiers Monde [……], rôle qui lui demandait une part de plus en plus grande de son temps à la Martinique après la formation du Parti progressiste martiniquais en 1958, Césaire s'est décidé à passer du « je » poétique à « l'histoire » théâtrale vers 1959, le moment où il s'est mis à écrire *la Tragédie du roi Christophe*. »

セゼールにとって文学の転換期は、政治的転換と同時にやってきた。すなわちフランス共産党に決然と決別し、マルチニック進歩党を設立することによって、セゼールは現実政治の地平で、マルチニックの民衆の特殊な問題に真っ向から向き合わなければならなくなった。マルチニックの特殊な問題とは、彼の言葉を借りれば「植民地問題」である。そして同時に、同時期はアフリカ諸国が独立を達成した時でもあった。しかしながら、政治的独立が無条件に完全な脱植民地化をもたらすわけではないことは、明白である。セゼールにとって、海外県マルチニックも、独立アフリカ諸国も等しく植民地問題を抱えている地域であった。セゼールは、政治家としてと同時に文学者としてその問題、すなわち「完全な脱植民地化」の達成という課題に取り組まなければならず、しかもそれは、徹頭徹尾、民衆との関係性の中で取り組まなければならない問題であった。そのような歴史的な文脈が、必然的にセゼールに、植民地化された民衆の観客を前にした上演という形態を前提とした演劇というジャンルを選択させた。

セゼールはあるインタビューで、演劇というジャンルの必要性について、次のように語っている。

黒人世界は、きわめて困難な局面にさしかかっています。特に、アフリカ諸国の独立の獲得によって、我々は責任の時代へと入りました。それ以来、黒人は自らの歴史を作らなければならないのです。[……]彼らは前方に目を向け、自問し、自己理解に努め、自らの運命を支配するよう努めなければならないのです。これらのことは、全く必然的に演劇を要請するように私には思えます<sup>256</sup>。

ここでセゼールに求められているものは、象徴的な自己意識ではなく、現実的変革のための「責任」の意識である。セゼールにとって脱植民地化とは、現実レベルで自らの「歴史を作る」作業である。それは、現実社会での共同体建設のための意識に深く関わる。そして、そのような意識を民衆に植え付けるために、セゼールは演劇を要請する

---

<sup>256</sup> cité in Keith Q. Warner, « *De l'écrivain devenu leader politique : à la recherche d'un héros antillais* » in Jacqueline Leiner (ed.), *Soleil éclaté*, 1984, Gunter Narr Verlag, Tübingen, p. 422 : « Le monde noir traverse une phase extrêmement difficile. En particulier, avec l'accès à l'indépendance des pays africains, nous sommes entrés dans le moment de la responsabilité. Les noirs désormais doivent faire leur histoire. [……] on jette un regard en arrière, on s'interroge soi-même, on essaie de se comprendre, on essaie de dominer son destin. Cela me paraît appeler tout naturellement le théâtre. »

のだ。それゆえセゼールの演劇は、なにより政治的であり、教育的であるといえる。

## 2-2:ブレヒトとセゼール

### \*ロラン・バルトによるブレヒト分析

ところで、ここでセゼールの演劇の政治性と教育的性格を、ベルトルト・ブレヒトの演劇の性質と比較してみることは不当ではないだろう。というのも、セゼール自身あるインタビューで「私はギリシャ演劇と[……]ブレヒトに大変影響を受けています」と証言しているからである<sup>257</sup>。

ロラン・バルトはブレヒト演劇について、次のように分析している。

ブレヒトの演劇は、(語の最上の意味での)政治的意図の厳格さとドラマツルギーの自由との真正な統合を実現した。[……]ブレヒトの演劇はまるごと人民に奉仕する。[……]それは<歴史>の諸悪を批判する。それらの悪はその宿命においてではなく、その状況の中で判断を下される、つまりそれらは本質的に救済可能であることが明らかにされる<sup>258</sup>。

このバルトの分析からも分かるように、ブレヒト演劇の最大の特徴は、世界の善悪の基準を不可避的な絶対的運命論の前提の中にとりこみそこに観客が感情移入することにより演劇の快楽を得る方法論を徹底的に排除したところにある。善悪の判断基準、すなわち「歴史の諸悪」の判断は、宿命論ではなく、あくまで「状況の中」において下されるべきなのであり、さらに重要なことは、ブレヒト演劇において、その判断を下す主体は観客に委ねられているという点である。彼の演劇は、観客に「状況」を提示し、主体的「判断」をするよう仕向けることによって、世界はまだ「本質的に救済可能」であること

---

<sup>257</sup> Aimé Césaire, « *Les bruits de la ville* » in *Le Nouvel observateur*, n°70, 16-22 mars 1966, p. 30

<sup>258</sup> Roland Barthes, « *Brecht* » in Roland Barthes, *Œuvres complètes*, tome 1, Seuil, 1993, p. 496 : « Le théâtre de Brecht accomplit une synthèse authentique entre la rigueur du dessein politique [……] et la liberté de la dramaturgie. [……] Le théâtre de Brecht est tout entier au service du peuple. [……] il accomplit une critique des maux de l'Histoire, jugés dans leur situation et non plus dans leur fatalité, c'est-à-dire révélés comme essentiellement remédiables »

を明らかにさせる演劇である。そのような演劇においては、観客は、演劇への理性的な参加を強いられる。それゆえブレヒト演劇は、政治的であり、教育的である。

バルトはまた、ブレヒト演劇を次のようにも定義している。「ブレヒトにとって、舞台は物語り、客席は判断する。舞台は叙事的であり、客席は悲劇的である<sup>259</sup>。」我々が本論文第1章第3節の2において確認したように、「悲劇」というジャンルは、「観客に、民主主義によって培われた諸価値を教育することを目指した国家のイデオロギー装置」として機能するものであったが、まさにそのような意味で、ブレヒトの演劇は、舞台上で語られている物語が、「客席」において「悲劇的」効果、すなわち市民を教育する効果をもたらす。

#### \*ブレヒト演劇とセゼール演劇の共通性

そして我々は、セゼールの『そして犬たちは黙っていた』がジャンルとしては「悲劇」として定義されており、セゼールの2作目の戯曲の題名が『キリスト王の悲劇』であることを思い出さないわけにはいかない。セゼールにとって「悲劇」とは、まさにロラン・バルトがブレヒトを評するために使った「悲劇」の概念と通底している部分がある。それはすなわち、政治と教育に深く結びついた演劇なのだ。それゆえ、セゼールが、自分は「ギリシャ演劇とブレヒトから影響を受けている」と告白したインタビューを、次のように続けているのも理解できよう。「しかしながら、私の演劇は何より政治的演劇です。なぜならアフリカにおける主要な問題とは、政治問題だからです。」

それゆえ、セゼールが演劇というジャンルを選択したのは、脱植民地化の途上にある人民を教育するため、しかもそれは規範的な道徳の押しつけとしての教育ではなく、観客に理性的な判断することを強要する、すなわち正に「ブレヒト的」な教育性と政治性を備えた演劇を実現するためであったと言える。ジョルジュ・ンガルが『キリスト王の悲劇』について、「キリスト王によるハイチの脱植民地化の悲劇を模倣することによって[……]セゼールの追求した目的は、教訓的なものであった。[……]植民地化されていた観客は[……]新たな国家建設のための有用な教えを引き出すことになるのだ」と分析するように<sup>260</sup>、セゼールの演劇は、観客に脱植民地化のための「有用な教訓」を与える。

---

<sup>259</sup> Roland Barthes, « *Essais critiques* » in Roland Barthes, *Œuvres complètes*, tome 1, *ibid.*, p. 1201 : « Pour Brecht, la scène raconte, la salle juge, la scène est épique, la salle est tragique. »

<sup>260</sup> Georges Ngai, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 248

ギリシア悲劇が、ポリスの市民に対して、神や英雄の失敗を示すことで市民の徳を教育することに成功したように、セゼールの観客である脱植民地化の途上にある黒人の民衆は、ハイチとコンゴの政治指導者の悲劇、すなわち彼らの政治的失敗を見ることによって、そこから何かを分析、判断することを求められる。そしてその観客は、その分析を自らが置かれた現実状況の中にフィードバックすることになるのだ。そのような方法論において、セゼールの演劇はブレヒト演劇のドラマツルギーと深く繋がる性質のものである。

ところで『キリスト王の悲劇』と『コンゴの一季節』において演出を務めたのはジャン＝マリ・セローであった。セローは同時に、フランスにおけるブレヒト演劇の重要な紹介者でもある。そのようなセローが、セゼールの政治的演劇に注目し、その演出にたずさわったという事実も、ブレヒトからセゼールにいたる連続性を説明するものとして象徴的なことであったと言えよう。

### 第3節：『キリスト王の悲劇』と『コンゴの一季節』の共通点

#### 3-1: 60年代の戯曲三部作における『キリスト王の悲劇』と『コンゴの一季節』の位置

セゼールの戯曲は『そして犬たちは黙っていた(1946, 1956)』、『キリスト王の悲劇(1963)』、『コンゴの一季節(1966)』、『あるテンペスト(1969)』の4作品であるが、後者の3作品は60年代のセゼールの戯曲三部作として、当初詩劇として書かれた『そして犬たちは黙っていた』とは区別して扱われることが多い。セゼール自身、1967年の『ル・モンド』紙でのインタビューの中で、その三部作に関して次のように語っている。「すでに三幅対の二つの側面はできあがっています。『キリスト王』はアンティュー的な側面を表しますし、『コンゴの一季節』はアフリカの側面です。そして普通に考えて最後の側面はアメリカのニグロについてのものになるでしょう<sup>261</sup>。」すなわちこの三部作は、アンティュー(ハイチ)、アフリカ(コンゴ)、アメリカという、黒人の歴史と現実が刻印された3つの地域を舞台に展開する連作と捉えることができる。

しかしながら我々は本章においては、『キリスト王の悲劇』と『コンゴの一季節』の2

---

<sup>261</sup> cité in *Le Monde*, 7 octobre 1967, p. 14 : « Il y a déjà deux volets du triptyque : *le Roi Christophe* est le volet antillais, *Une saison au Congo* volet africain et le troisième devrait être, normalement celui des nègres américains »

作品のみを扱う。というのも、この 2 作品と、最後の戯曲作品である『あるテンペスト』の間には、作品の性質において一定の隔たりがあることを確認できるからである。すなわち、前 2 作はアンリ・クリストフとパトリス・ルムンバという、19 世紀初頭のハイチと 20 世紀中庸のコンゴの黒人の英雄の生涯を描いた作品であり、実在の人物と現実の歴史的背景に基づいて書かれた戯曲であるのに対して、『あるテンペスト』はシェイクスピア作品の翻案であり、その登場人物や舞台に関しては、基本的に架空のものである。観客は、状況設定や台詞から、キャリバンがマルコム X をアリエルがマルチン・ルーサー・キング Jr.を示している、この作品がアメリカ合衆国における黒人の現状を暗示しているということを知ることができるが、それはあくまで象徴的なレベルであって、戯曲の設定の中に明示されているものではない。またテーマに関しても、前者 2 作品と『あるテンペスト』の間には若干の相違が認められる。前者 2 作品では、黒人指導者の理想と彼が陥る失敗、その死が戯曲のテーマの中心であるのに対して、『あるテンペスト』では、白人植民者プロスペローとニグロ奴隷キャリバンの関係性のあり方自体に物語の焦点が合わせられるようになる。

以上のような点から、『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』は、セゼールの戯曲三部作の中でも、より強い関連性を持った 2 作品だと言える。本章では、この 2 作品の間に確認できる共通点として、2 人の黒人指導者が共有する 3 つのモチーフを軸にこれらの戯曲を分析してゆきたい。すなわち、それら 3 つのモチーフとは、黒人指導者の「理想」「失敗」「死」である。

### 3-2: 黒人指導者の「理想」

#### 3-2-1: 独立以降という時代状況

60 年代初頭、セゼールはハイチの歴史に関する 2 つの著作を発表している。1 つは 1962 年に出版されたハイチ革命に関する歴史書『トゥサン・ルヴェルチュール』であり、もう 1 つは 1963 年に発表された戯曲『クリストフ王の悲劇』である。前者で中心に描かれるのはハイチ革命の中心的指導者トゥサン・ルヴェルチュールであり、後者の中心はハイチ共和国第二代大統領アンリ・クリストフである。初期ハイチ史をめぐるこのふたつの著作に関して、我々は、歴史研究書と戯曲というジャンルの違いのみでなく、2 人の人物の生きた歴史的状況の違いに注目しなければならない。すなわち、トゥサン・ルヴェルチュールの生きた時代は国家独立以前の解放闘争の時代であり、アンリ・クリスト

フの生きた時代は独立以後の国家建設の時代である。

独立闘争期と国家建設の時期では、黒人指導者の直面する問題は異なる。リアン・ケストロートは『クリストフ王の悲劇』の背景として設定されている時代状況がハイチ史においてどのような局面にあったかについて、次のように書いている。「独立以前の闘争、それは叙事詩だ。ひとたび独立が達成されると、そこから悲劇が始まる。ニグロの国家における権力の悲劇だ<sup>262</sup>。」ここにおいてケストロートは、2 の時代を明確に区別している。すなわち、仏領サン=ドマングにおける奴隷蜂起はトゥサン・ルヴェルチュールの指揮によって、植民地の国家的独立を志向する解放闘争へと発展してゆくのであるが、この独立戦争の時代は、英雄的闘争の時代であり、それは「叙事詩」の時代である。一方アンリ・クリストフが生きた時代は、国家的独立を獲得した以降の、新興独立国家に現実レベルでの自立的実体を与えるべく尽力する時期であり、すなわちそれは具体的な国家建設のための時代、一つの新しい世界を作り出す段階であった。この二者の時代状況の違いは、セゼール自身があるインタビューの中で次のように言っていることから分かるであろう。「革命後クリストフ王は国の責務を担います。そして彼の失敗は、新たな基盤の上にひとつの世界を築き上げることよりは、独立をもぎ取ることの方が簡単なのだ、ということを示しています<sup>263</sup>。」

一方、『コンゴの一季節』におけるパトリス・ルムンバも、クリストフ王の生きた時代とその社会状況を共有する。すなわちこの戯曲においてコンゴ独立の承認の場面は第 1 幕第 6 場に設定されているが、ルムンバが真の問題に直面するのは、それ以降の局面、すなわち新たに独立を承認された国家をどう運営してゆくかを問われる段階においてである。第 2 幕第 10 場においてガーナがルムンバに対して言う「独立とはひとつのことです。そして無秩序とはまた別のことなのです。我々は無秩序のまっただ中にいるのですよ、ルムンバ殿<sup>264</sup>」という台詞は、正にルムンバが独立後の社会の混乱と無

---

<sup>262</sup> Lyliane Lagneau-Kesteloot, « La tragédie du roi Christophe ou les indépendances africaines au miroir d'Haïti » in *Présence africaine*, n°51, 1964, p. 131 : « la lutte avant l'indépendance, c'est l'épopée. Une fois l'indépendance conquise, commence la tragédie. Tragédie du pouvoir, en pays nègre »

<sup>263</sup> cité in Albert Owusu-Sarpong, *Le Temps historique dans l'œuvre théâtrale d'Aimé Césaire*, L'Harmattan, 2002, p. 130 : « le roi Christophe a pris la charge du pays et ses échecs démontrent qu'il est plus facile d'arracher son indépendance que de bâtir un monde sur de nouvelles bases. »

<sup>264</sup> Aimé Césaire, *Une saison au Congo*, Seuil, 1973, p. 76 : « L'indépendance est une chose, la

秩序の中で、早急に新たな社会秩序を打ち立てていかなければならない状況にあることを示している。

そのような状況下にあつて、2人の黒人指導者はともに、反抗することよりも建設することを求められる。あるいは、闘争による反抗ではなく、建設による反抗を求められることになる。それゆえ、クリストフもルムンバも、具体的レベルでの国家建設の理想を抱き、かつ、その理想を実現することを求められる。我々は次に、彼らの建設の理想が実際にどのようなものであったのかを、いくつかの側面にそつて分析してゆくことにする。

### 3-2-2: 断絶と誕生、あるいは革命

セゼールにとって「革命」という概念は、多くの場合、植民地主義からの徹底した「断絶」を意味していた。セゼールは、1959年にローマで開催された第二回黒人作家芸術家大会において行った「文化人とその責任」という講演の中で、「脱植民地化」とは「常にある断絶の結果である」と定義し、「真の脱植民地化は革命的なものとなるであろう」と主張している<sup>265</sup>。セゼールによれば、脱植民地化とは、決して政治的独立によって「自動的」に達成されるものではない。新興独立国家を建設する際、新たに作り上げるべき社会構造を、過去の植民地体制と完全に断絶したものにする必要がある。そのような意味で、新たな黒人の独立国家の誕生は、ひとつの「革命的な」誕生でなければならない。

セゼールの戯曲において、クリストフもルムンバもこのことを十全に理解している。かつての西洋の植民地が政治的独立を獲得し、黒人が指導者の地位についてとしても、それを単なる体制の交代にしてはならない。クリストフ王は、部下の黒人に対して、「<革命>とは、白人の位置に取って代わり、[……]白人のように振る舞い続けることだと信じているニグロどもに道理を分からせて」やらなければならないことを強調する<sup>266</sup>。ここでのクリストフの台詞は、セゼール自身が、上にあげた講演において、「植民地主義に対する戦い」は、決して「植民地主義を移し替えたり、従属を内在化させたりする」ことではないと強調した立場と重なる<sup>267</sup>。一方ルムンバも、旧体制を完全に解体した上での、新たなコンゴの誕生の必要性を説く。彼は、正にコンゴの独立が宣言され

---

pagaye en est une autre. Nous sommes en pleine pagaye, monsieur Lumumba. »

<sup>265</sup> Aimé Césaire, « *L'Homme de culture et ses responsabilités* » in *Présence africaine*, n°24-25, 1959, p.119

<sup>266</sup> Aimé Césaire, *La Tragédie du roi Christophe*, op. cit., p. 84

<sup>267</sup> Césaire, « *L'Homme de culture et ses responsabilités* », op. cit., p. 119

る式典において、高らかに国民に語りかける。「同志らよ、すべてが作られ、すべてが作り直されなければならないのだ。われわれはそれを作り、作り直すだろう。コンゴのために！<sup>268</sup>」

クリストフにとってもルムンバにとっても、新たな黒人国家の誕生は、このような体制の根本的かつ徹底した「作り直し」によつてのみ可能となるものであった。形式的な独立宣言は変化のための単なる一契機にすぎず、「作り直し」はあくまでひとつの「断絶」から始められなければならない。独立宣言後も残存しうるあらゆる植民地主義的制度を排除し、国家という器に全く新たな実体を与えてこそ、真の意味で彼らの国家は誕生する。クリストフが戯曲の冒頭で、ハイチ人にとって「国家を持つ」ということは、「自己における誕生を強いる」行為なのだと強調しているのは、正にそのような意味においてである<sup>269</sup>。それゆえ彼ら黒人指導者にとって、国家建設のための創造的行為とは、断絶と誕生に結びつく革命的行為とならなければならないものなのだ。それはすなわち、「不可能な何かを成し遂げる」行為であり、「<宿命>と<歴史>に逆らう」行為なのだ<sup>270</sup>。

### 3-2-3: 堅さ、強固さの獲得

パトリス・ルムンバが最期を迎える場面において、政敵ムジリに向つて「私の胸には、堅い核がある、お前の刃ををこぼすであろう火打ち石がある！ [傍点引用者]<sup>271</sup>」と言いつつのだが、このように、新しく建設されるべきアフリカ世界は、鉱物のごとき「堅さ」、強固さを獲得する必要があった。黒人指導者にとって、建設すべき国家の理想は、鉱物的な堅さのイメージによって象徴されることになる。ガストン・バシュラールが「堅さと柔らかさとは物質の抵抗が持つ最初の性質である。[……]物質の秩序においては、是と否は柔らかさと堅さによって表される<sup>272</sup>」と書いているように、植民地主義への決

---

<sup>268</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, p. 29 : « Camarades, tout est à faire, ou tout est à refaire, mais nous le ferons, nous le referons. Pour Kongo! »

<sup>269</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, pp. 22-23

<sup>270</sup> *ibid.*, p. 62

<sup>271</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, p. 110 : « il y a dans ma poitrine un dur noyau, le silex contre quoi s'ébrêchera ta lame! »

<sup>272</sup> Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, Librairie José Corti, 2004, pp. 23-24 : « *Dur* et *mou* sont les premiers qualificatifs que reçoit la *résistance* de la matière [……]. Dans l'ordre de la matière, le *oui* et le *non* se disent *mou* et *dur* »

然たる「否」の意思を示すものとしての新国家建設のためには、何より国家がその「抵抗」を可能にする「堅さ」を獲得する必要があった。それゆえ、ルムンバ同様クリストフ王も、独立ハイチの国家基盤に、堅さ、強固さを与えることに専心する。

クリストフは、事実上の政治的独立を獲得したハイチの社会が、実際には極めて脆弱な状態にあったことを理解していた。それゆえ彼は、国の「強固さ」を求め、次のように叫ぶ。

至るところ、灰燼と瓦礫ばかり。[……]石だ、私は石を探している！セメントだ、私はセメントを探している！すべてはバラバラだ。ああ！これらをみな立ち上がらせることだ。立ち上がらせ、[……]強固に！<sup>273</sup>

独立戦争と、それに続く内乱で疲弊したハイチの現状は、「灰燼」と「瓦礫」という脆弱さを象徴する物質によって表される。そのような新興国家が必要とするのは、「石」や「セメント」といった揺るぎない鉱物的強固さであった。それゆえクリストフは、その究極的な象徴として、難攻不落の城塞の建設を試みることになる。クリストフにとってこのラ・フェリエール城塞の存在こそが、あらゆる植民地主義への拒絶と抵抗を可能にする「石」の堅固さを具現するものであった。彼が、民衆に多大な負担と犠牲を強いてまでこの城塞の建設にこだわった真意はここにある。彼は、この「攻略不可能な、重厚な石の装甲」こそが、「ハイチ国民を立ち上がらせる」ことを可能にするのだと主張するのだ<sup>274</sup>。

しかしながら同時に黒人指導者たちは、国家基盤の強固さを獲得することが現実的にはいかに困難であるかも十全に理解していた。ハイチの歴史、コンゴの歴史の悲劇は、果てしない内部分裂、内部抗争の悪循環によって説明される。ルムンバはコンゴの現実に関して、「コンゴは自己崩壊したのではない、そうではなく！さらに悪いことに！コンゴは、自らその手足を分断し始めたのだ<sup>275</sup>」と嘆く。そして彼は、指導者の建設の意思とは裏腹に、容易に自らの分断と自己崩壊を許してしまう国家の脆弱さを「腐

---

<sup>273</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 45 : « de la poussière partout / du gravat / [……] De la pierre, je cherche de la pierre! / Du ciment! je cherche du ciment! Tout ce disjoint, oh! mettre tout cela debout! Debout [……] et solide! »

<sup>274</sup> *ibid.*, p. 63

<sup>275</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, p. 52 : « le Congo ne s'est pas effondré, non! pire! le Congo [……] s'est mis à se décomposer membre après membre »

った樹」に喩え、皮肉を込めて次のように歌う。「腐った樹、それが人生！／指先でも／それに寄りかかってはいけない<sup>276</sup>。」

一方クリストフにとっても、ハイチの現実、軟弱な「泥」の中にはまっている状況にあった。それゆえ彼は、「ニグロにとっての自由」を次のように定義する。「我々は歴史の泥の中にいるのだ。ニグロにとって、そこから抜け出すこと、それこそが自由なのだ<sup>277</sup>。」

ここで問題となってくるのは、単純な強固さの獲得ではない。ラ・フェリエール城塞が「石の強固さ」を象徴するとしても、クリストフ王が民衆に強制労働を課すことによって城塞が完成しただけでは、真の国家の強固さを獲得したことにはならない。民衆の意識の中で、一つの「自己超越」が必要なのだ。堅固な城塞の存在は、民族の自己超越のための象徴的な契機とならなければならない。クリストフにとって「自由」とは、「泥から抜け出すこと」であると同時に、「ハイチの民衆の自己超越を可能にするもの」でもあった<sup>278</sup>。クリストフにとって「泥」と「石」という対極的な属性を持つ2つの鉱物のイメージは、ハイチの現実、に内在する一つの矛盾を表すと同時に、その矛盾の昇華の必要性を示すものでもある。黒人指導者は、堅固さと脆弱さの弁証法を理解しなければならぬとともに、その超越を導かなければならない。そして、そのような自己超越の結果として獲得された意識こそが、植民地主義への揺るぎない「否」の意思を示し、新しい黒人国家の基盤となる真の強固さをもたらすことになるのだ。

### 3-2-4: 黒人国家の認知

『精神現象学』の「主と僕」の項において、ヘーゲルは「自己意識は他の自己意識から承認されたものとしてのみ存在する<sup>279</sup>」と述べている。自己意識が完全なものとなるためには、それが他者との関係性の中に存在することを必要としたように、新たに独立を獲得した黒人国家は、常に他民族、他国との関係性の中で、他者による認知の中に自らの存在を確立してゆくことになる。それゆえ、クリストフが「我々は権利上自由で事実上独立している」と宣言する時、クリストフはただそれを宣言するだけでなく、その事

---

<sup>276</sup> *ibid.*, p. 74 : « arbre pourrissant, la vie! / même du doigt / ne t'y appuie! »

<sup>277</sup> Césaire, *Christophe, op. cit.*, p. 98 : « nous sommes dans la raque de l'histoire. En sortir, pour les nègres, c'est cela la liberté. »

<sup>278</sup> *ibid.*, pp. 22-23

<sup>279</sup> ヘーゲル, 『精神現象学』(世界の大思想 12), 檜山鉄四郎訳, 河出書房, 1969, p. 115

実をフランスに「分からせる」必要があった<sup>280</sup>。ナポレオンとその国民に、ハイチの独立と自由を理解させ、認知させ、承認させる必要があったのだ。

歴史的に、他者、あるいはその主人による正当な認知を欠いた存在であったニグロにとって、認知の問題はきわめて大きい。フランツ・ファノンが『黒い皮膚、白い仮面』において「旧奴隷は認知されることを欲している」と主張する時、彼が重要視したのは、その「認知」が「完全な相互性」の条件の上に行われることであった<sup>281</sup>。奴隷制社会の影響関係は、常に相互性を欠いた一方向的なものである。すなわち、奴隷は主人を絶対的な存在として認識するが、主人にとって奴隷は動産としての意味しか持たない存在である。それゆえニグロは他者による「認知を欲する」のであり、新たに独立した黒人国家の指導者は、他国家が、とりわけ旧主人の所属する国家が、自国を正統なものとして認知することを要求するのだ。

『クリストフ王の悲劇』においては、ある市民が、クリストフは「フランス王に認知されるため」にフランスに対して賠償金を支払っているようだと不平を言う場面があるが、そのような市民に対して、クリストフの臣下であるヴァステは次のように説明する。

市民諸君、世界中が我々を見ているのだ、そして諸民族は黒人には尊厳が欠けていると考えている。王、宮廷、王国、そうだ、我々が尊敬されようと欲するのなら、それらをやつらに見せつけてやる必要があるだろう<sup>282</sup>。

それゆえ、クリストフにとって「王国」という国家形態は、対内的には、ハイチ国民の内々に確固たる自己意識を確立させるためのものであったのと同時に、対外的には、ハイチという国家の存在とその正統性を他国に認知させるためのものでもあった。また、第2幕第5では、クリストフがナポレオンの使者が持ってきた手紙に激怒する場面があるが、ここでクリストフが激怒した理由は、ナポレオンがその手紙の中でハイチの問題に関して「サン=ドマング問題」という書き方をしたことであった。すなわちそれは、ナポレオンが「独立ハイチ」という国家を認知も承認もしておらず、依然「フランス領サン=ドマング」としての認識しか持っていないことを示している。その後怒りにまかせてクリストフ

---

<sup>280</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 93

<sup>281</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 176

<sup>282</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 28 : « Le monde entier nous regarde, citoyens, et les peuples pensent que les hommes noirs manquent de dignité. Un roi, une cour, un royaume, voilà, si nous voulons être respectés, ce que nous devrions leur montrer. »

はこの使者を処刑してしまうことから、彼にとって国家の認知の問題がいかに重要なものであったかが理解できよう。

同様に、ルムンバにとっても、コンゴの独立に伴う国際的な国家認知の問題は大きい。ルムンバは各国の記者団を相手にした記者会見の席で、新生コンゴにとって諸外国との友好関係を確立することが重要であることを主張するが、その際に彼が強調したのは、諸外国が「コンゴは独立国であること、そして十全な独立国であり続けようと欲していることを理解する必要がある」ということであった<sup>283</sup>。同様に、コンゴの独立式典における演説でルムンバは、「コンゴが誕生したということを[……]空をこえて、人種や言語の違う者たちに告知するものになりたい」のだと主張する<sup>284</sup>。その時彼は、コンゴという国家の誕生を世界に「告知」することによって、同時に世界がその国家の存在を認知することを求めてを求めていた。「告知者」とは他者による認知を要求する者でもある。

新興の黒人国家は、植民地体制においてそうであったような宗主国と植民地の一方向的な関係性ではなく、他の諸国家との「完全な相互性」に基づく国際関係を築き上げなければならない。「認知されること」の要求とは、正にそのような相互関係性の要求であり、クリストフとルムンバにとっては、そのような相互認知の関係性こそ、国家の自由と国家間の平等を保証するものと考えられていた。

\*\*\*

これまで我々は、「独立後」というクリストフとルムンバの生きた時代状況を説明した後で、2人の黒人指導者が共有する国家建設の理想について、植民地主義体制からの革命的断絶、新国家の基盤の強固さの希求、国際的な国家認知要求という3つの側面から分析してきた。「断絶」は新たな歴史の開始、新たな世界の誕生を示し、「強固さ」の希求はその新たに始まる歴史が永く堅実に持続することの願望を示す。このようにしてその出発点と未来を見定めた新国家は、より広範な世界の中で、他者との新たな関係の結び方を模索する。その最初の段階が、諸外国が自分たちを「認知」することの要求であった。これらの段階はすべて、新興黒人国家が、単なる政治的独立を達成したに留まらず、真の脱植民地化、セゼールの言葉を借りれば「革命的な」脱植民地化を実現するために必要な要素であった。

しかしながら、真の脱植民地化を達成するために黒人指導者が掲げたこれらの理想は、決して容易に実現できるものではなかった。旧態依然とした植民地体制の影響が

---

<sup>283</sup> Césaire, *Congo, op. cit.*, p. 97

<sup>284</sup> *ibid.*, p. 29

強力であればあるほど、彼らの理想の実現は困難なものとなる。そして、クリストフとルムンバという2人の黒人指導者は、ともにその理想と現実のギャップの中で、失敗を犯すことになる。我々は次に、彼らの犯した失敗について分析していくことにする。

### 3-3: 黒人指導者の「失敗」

#### 3-3-1: 黒人新興国家の建設と時間

上で我々が確認してきたように、セゼールが「真の脱植民地化」あるいは「革命的脱植民地化」と言う時、それは何より、過去の体制との完全な断絶によって条件づけられなければならないものであった。しかしながら一方で、植民地体制とは、その倫理的是非は別として、抜け目なく確立された強固な体制である。そのような体制に決別し、独立によって新たな船出を選択した黒人国家は、自分たちが、突然身一つで、世界史という激流にさらされていることを知る。そして、黒人指導者たちにとって、その困難な状況は、まず歴史の切迫、時間の欠乏という形をとってたち現れてくる。

クリストフとルムンバは、強固な国家を建設するための「時間」が欠乏していることに何より危機感を持つ。新興黒人国家にとって、独立後の歴史は、あまりに急速に展開する。クリストフは、「樹を植える」ように「ゆっくりと」国家を育てるべきだと言うイギリス人貴族の忠告に対して、激しく次のように反論する。「正に時間が我々の胸ぐらをつかんでいるときに、我々に待つべき時間など存在しないのだ！<sup>285</sup>」クリストフにとって、他の民族は「数世紀」をかけて成し遂げた国家の建設を、ハイチ国民は「数年」で完成させなければ、彼らにとっての「救済」は存在しなかった<sup>286</sup>。

同様にルムンバにとっても、コンゴの建国は、時間との戦いの中で新たな歴史を作り上げてゆく作業であった。独立宣言直後の第1幕第7場において、女性アナウンサーが、独立前と独立後ではコンゴ人は全く別の時間、全く別の歴史を生きていることを国民に伝える。「かつてコンゴが経験してきた日々は、先史時代のようなものでした。しかしながら独立によって、我々は歴史時代に入ったのです<sup>287</sup>。」コンゴ国民にとって、政

---

<sup>285</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 58 : « nous n'avons pas le temps d'attendre quand c'est précisément le temps qui nous prend à la gorge! »

<sup>286</sup> *ibid.*, p. 139

<sup>287</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, p. 33 : « Les jours que le Congo a vécus sont semblables à une époque préhistorique. Mais avec l'indépendance, nous avons accédé à l'âge historique »

治的独立によって分けられるこの 2 つの時代は決して連続したものであってはならない。コンゴの「歴史」は、独立の獲得によって初めて始まる。そしてこの新たに獲得された時代は、それ以前の「先史時代」、すなわち植民地主義の中に埋没していた時代と、全く異なった時間の流れ方をする。「我々は時間をのど元に突きつけられている」と表現したクリストフ同様、ルムンバも、独立コンゴの状況が、切迫した時間の激流の中にあることに大きな危機意識を持っている。大統領のカラが「バナナが熟すようなゆっくりとした忍耐」を求めるに対して、ルムンバは、「私は時間を憎む！私はあなたの「ゆっくりと」を嫌う！<sup>288</sup>」と反駁し、忍耐をもって期待する緩やかな変化ではなく、急進的な即刻の変化の必要性を強調する。

このように黒人指導者は、歴史的断絶の結果としての誕生と国家の強固な基盤の建設を求められるのと同時に、それを切迫した時間の中で、すなわち恐るべき短時間のうちに実現することを求められるという、二重の強制を受けている。創るべきものは大きく、与えられた時間は少ないという状況の下で「不可能な何か」をやり遂げなければならない黒人指導者は、その民衆に対しても、過度な要求、「不可能な」要求をせざるを得ない状況になる。このような状況下で、ハイチ人の「自由」は、「強制」を伴った特殊な意味で理解されることになる。

### 3-3-2: 黒人新興国家における「自由」と国民総動員

新生ハイチにとって何より恐れなければならないことは、国家の分裂による弱体化である。南部のペティオン側の領土の統合には見切りをつけたクリストフは、自らの王国の内部における、強固な国民の統一と団結の必要性を強調する。そのためには、国民に対して、ハイチにとっての「自由」が正確に何を意味するかを理解させる必要があった。

ハイチ人作家ジャック・ルーマンは、独立直後のハイチの状況について次のように分析している。「1804 年以降のハイチ人は、にわか仕立ての民族だった[……]。彼[=クリストフ]が、間違っただけで理解された自由を細かく厳密に規制したとしても、それは重要なことではなかった<sup>289</sup>。」奴隷制とフランス植民地主義の束縛から解放されたハイチの一般民衆にとって、「自由」とは何より、隷従のない状況を意味していた。しかしなが

---

<sup>288</sup> *ibid.*, p. 99 : « Je hais le temps. Je déteste vos « doucement » ! »

<sup>289</sup> Jacques Roumain, « *Eloge à la cruauté de Christophe* » in *Œuvres complètes*, 2003, Ediciones UNESCO, p. 628 : « L'haïtien après 1804 était un peuple improvisé [……]. Il importe peu qu'il restreignît à d'étroites limites et sévèrement une liberté qui eût été mal comprise. »

ら、その解放が恣意と無秩序に基づく自由に繋がるなら、「にわか仕立て」の国家であるハイチにとって大きな脅威となる。「もし警戒を怠れば、アナーキズムが蔓延するぞ<sup>290</sup>」と懸念するクリストフにとって、ハイチ人の自由は、国民の総動員によってなされる国家建設の試みと緊密に結びつかねばならなかった。クリストフにとっての「自由」とは、決して個人レベルでの「単純な自由」を表しているのではなく、彼にとってそれは、かつての「奴隷」が「国家を持つこと」と同義であった<sup>291</sup>。強固な国家を持つことのみがハイチ人の「自由」を保証するという論理から、クリストフは「労働なくして自由は存続し得ない」と明言した宣言を發布し<sup>292</sup>、階級の区別なき人民の総動員による国家建設を国民に強制することになる。クリストフによれば、国家としてのハイチの自由は、国民の無条件の総動員によってしか保証されない。

ところで、この国家の「自由」と「国民の総動員」についての考えは、クリストフがトゥサン・ルヴェルチュールから引き継いだものである<sup>293</sup>。セゼール自身、トゥサンの行ったサン＝ドマングの民衆の総動員について、「黒人の民衆はその自由を脅かされていたのだから、彼らの動員は、全体的で一般的であらゆる階層に行き渡るものでなければならなかった[傍点引用者]<sup>294</sup>」と説明している。しかしながら、その動員が「強制」と結びつくことが指導者の失敗を招くことも、セゼールは強調する。「この動員は、軍隊化によって危険にさらされた。その点においてトゥサンは失敗した。この失敗の最大の特徴は、彼が抑圧に頼ったことだ<sup>295</sup>。」

クリストフが、ハイチの「真の問題」とは「我々の貧困」であり「我々が富めるかどうかは我々次第なのだ」と主張し、それゆえ「我々に疲れる権利はないのだ」と断言する時<sup>296</sup>、

---

<sup>290</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 86

<sup>291</sup> *ibid.*, p. 22

<sup>292</sup> *ibid.*, p. 76

<sup>293</sup> セゼールは、『クリストフ王の悲劇』の中でクリストフが發布する三か条の宣言に関して、1798年にトゥサン・ルヴェルチュールが發布した13か条の法規を参照して書いたものと思われる。実際、1798年の法規の最初の3か条とクリストフの宣言書の内容はほぼ同一である。Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, *op. cit.*, pp. 271-272 参照。

<sup>294</sup> *ibid.*, p. 265 : « la mobilisation du peuple noir, menacé dans sa liberté, n'avait de sens que si elle était totale, générale, omnilatérale. »

<sup>295</sup> *ibid.*, p. 274 : « la caporalisation compromet la mobilisation. Et c'est par là que Toussaint échoua. Le meilleur signe de cet échec est qu'il dut avoir recours à la répression. »

<sup>296</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, pp. 97-98

彼の主張に誤りはない。しかしながら、国民の動員は、国民の自覚と自発的意志により、例外なく全体的なものとしてなされなければならない。しかしながら、指導者は強制的に訴えながら動員を行った結果、国民からは「キリスト王は、隷属セルヴィチュードというやり方で自由を提セルヴィール供しようというのか！<sup>297</sup>」という不満が生まれることになる。

『コンゴの一季節』においても、同様の問題が見られる。キリスト王同様、ルムンバも、その側近たちに向かって次のように宣告する。「あなた方は[……]徒刑囚、すなわち終わりなき労働を宣告された者たちなのだ、あなた方にいかなる休息の権利もない。あなたがたは二十四時間ずっとコンゴのために勤めなければならず、私生活はあり得ない<sup>298</sup>。」そしてルムンバは、国民の国家への献身は、「自覚にもとづく自発的な<sup>299</sup>」ものとしてなされなければならないと主張する。

ところで『コンゴの一季節』において、自発的かつ統一的な国民の献身を阻害し、国家の全体的団結を危険にさらす因子は、他の政治指導者らの分離要求であった。黒人の新興国家は、常に、反動勢力によって分離分裂の危険にさらされていた。それゆえ政治指導者は、国家基盤の一体性と強固さを保証するためには、国民の自発的献身を期待するのではなく、強制と抑圧に頼らざるを得ないというジレンマに常につきまといられる。第2幕第3場において、ルムンバは、アバコ同盟に対して、分離独立を企んでいるという理由から、抑圧的な対策を指導することになる。「奴らが準備しているのは分離だ！[……]会議は開催させない。私が会議を禁止する！<sup>300</sup>」と宣言したルムンバは、「軍隊は、黒人白人を問わず、混乱を引き起こそうとする者は誰であろうと逮捕せよ。いかなる容赦も躊躇もしてはならない！<sup>301</sup>」と命令を出すことになる。

黒人指導者にとって、何より優先させるべきことは、国家の統一的で強固な基盤を作り上げることである。「時間をのど元に突きつけられている<sup>302</sup>」ハイチ、「全てがすごい

---

<sup>297</sup> *ibid.*, p. 81 : « le roi Christophe servirait la liberté par les moyens de la servitude! »

<sup>298</sup> Césaire, *Congo, op. cit.*, p. 34 : « Vous êtes [……] des forçats, c'est à dire des hommes condamnés à un travail sans fin, vous n'avez droit à aucun repos. Vous êtes à la disposition du Congo, vingt-quatre heures sur vingt quatre! vie privée, zéro! »

<sup>299</sup> *ibid.*, p. 33

<sup>300</sup> *ibid.*, p. 60 : « C'est la sécession que l'on prépare! [……] Et bien, il n'y aura pas de congrès. J'interdis le congrès! »

<sup>301</sup> *ibid.*, p. 60 : « l'armée arrêtra n'importe qui, blanc ou noir, qui voudrait créer les troubles. Pas de rémission! Pas d'hésitation! »

<sup>302</sup> Césaire, *Christophe, op. cit.*, p. 58

早さで進行する国<sup>303</sup>」であるコンゴにおいて、国家建設のための国民の自覚と自発性を育てるための十分な時間がなかった。それゆえ、「にわか仕込み」の国家において、その指導者は、強制的な国民の動員に頼らざるを得ないという問題を常に抱えていた。彼らにとっての「自由」とは、各国民の存在を保証する国家が存在することそのものである以上、国民それぞれの「個人的自由」は厳しく制限されることになる。

### 3-3-3: 黒人指導者の孤立

明らかなことであるが、指導者が国民の自発的総動員を求める場合、重要になるのは、指導者と国民の相互信頼に基づく関係性である。国民が各自の自覚に基づいて国家に貢献するためには、指導者の意識と国民の意識が一体となってなければならない。クリストフもルムンバもその点を理解してはいたが、両者とも、その方法論において失敗を犯した。

新興黒人国家における民衆と指導者の理想的な関係について、セゼールは、1959年にプレザンス・アフリケーヌ誌上に発表した、ギニア共和国初代大統領セク・トゥーレの政治思想に関する論文の中で言及している。セゼールはセク・トゥーレの次の言葉を引用する。「党は、ギニアの人民こそ、ギニア共和国の名においてなされるべきあらゆる行動について考える主脳であると考えている<sup>304</sup>。」セゼールによれば、ギニアの旧体制においては共同体の運営に関する「あらゆる決定は人民の参加の枠外でなされていた」のに対し、セク・トゥーレ体制においては、「人民」こそが国の「主脳」であり、彼の政治は国家の「根本的<sup>イニシアチブ</sup>主導権を人民に与える」ものであると考えられる。

しかしながら、セゼールは『クリストフ王の悲劇』において、「セク・トゥーレの政治思想」とは対照的な態度をクリストフの思想として設定する。すなわち、クリストフにとって、国家の「主脳」は民衆ではない。第3幕において手足が麻痺状態に陥ったクリストフは、自らの存在を王国の象徴である「城塞」に同一化させながら、周囲の者たちに向かって、「自然が私に手足を拒んだのなら、お前たちが私の手足となれ。私が頭脳だ<sup>305</sup>」と

<sup>303</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, p. 35

<sup>304</sup> Aimé Césaire, « *La Pensée politique de Sékou Touré* » in *Présence africaine*, n°29 décembre 1959-janvier 1960, p. 70 : « Le Parti entend considérer le peuple de Guinée comme le cerveau auquel revient la conception de toute action qui mérite d'être engagée au nom de la République de Guinée. »

<sup>305</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 131 : « Vous serez mes membres, puisque la nature m'en refuse. Moi la tête »

宣言する。クリストフの王国においては、王が常に国の中心であり、彼自身が国家そのものを象徴していた。超越的な王の存在こそが、「口をもたない諸々の不幸」たる民衆を代表しうる国家の主体であり、民衆は「頭脳」たる王の思想を現実化するための媒体であった。劇の終盤で、民衆の反乱が起こり、側近らがボワイエ將軍側に寝返った事実を知った時も、クリストフは次のように問いかける。

王はここにいるのだぞ！王の四肢がその奉仕を拒むというのなら、いったい誰が彼に従うというのだ？[……]お前たちは、お前たちを守ってくれる家を、お前たちの守護の樹を、お前たちの王を守ろうとしないのか？<sup>306</sup>

しかしながら、この王の考えの誤りを指摘したのは、道化のユゴナンであった。「陛下、民は彼らの歩幅で進むのです。彼らの秘密の歩幅で<sup>307</sup>。」クリストフは、民衆には「彼らの歩幅」があり、「彼らの秘密の歩幅」は彼が要求するそれとは一致していないことを知る時、王と民衆の一体性が既に崩壊していることを理解する。そして、自らが超越的立場に立ってその民衆を代表しているという考えが幻影だと知り、その時点で初めて、自らの民衆からの乖離と、その孤立を悟る。

一方『コンゴの一季節』におけるパトリス・ルムンバは、クリストフのような独裁者の孤立の過ちには陥らない。彼の理想はセク・トゥーレのそれと同じく、国家の中心は人民自身であり、指導者の人民への信頼こそが強固な国家の基盤を作りうると信じている。ルムンバは人民への信頼を、憚ることなく明言する。「人民こそ私の保護者なのだ[……]！我々は革命のさなかにある。そして革命において重要なのは人民なのだ！<sup>308</sup>」

しかしながら、彼の失敗は、彼の「信頼」を彼の政敵にも向けてしまったことであった。留保なき信頼の態度こそが、ルムンバの政治を特徴づけていた。ルムンバはコンゴの政治指導者たちが、一体となって共闘できることを信じ続ける。彼は、「忠実な友」と

---

<sup>306</sup> *ibid.*, pp. 141-145 : « Roi que voilà! et qui lui obéira si ses membres lui refusent service? [……] Est-ce que vous ne défendez pas la batîsse qui vous abrite, votre arbre titulaire, votre roi? »

<sup>307</sup> *ibid.*, p. 139 : « Les peuples vont de leur pas, Majesté ; leur pas secret. »

<sup>308</sup> Césaire, *Congo, op. cit.*, p. 72 : « c'est le peuple! ma sauvegarde[……]! Nous sommes en révolution, [……] et en révolution, c'est le peuple qui compte! »

「同じベッドに横たわるように」「ひとつのチーム」を作っているのだと主張する<sup>309</sup>。しかしながら、妻のポーヌが警告し、その「チーム」は 10 に分裂していて、ルムンバの取り巻きたちは常に彼を「付け狙っている」のだと主張することは正しく、彼は自らの信頼によって窮地に陥ることになる。ルムンバは、政敵のモクツに関して、「私の信頼が、彼が目覚ますことの手助けをするだろう」と主張するが<sup>310</sup>、正にこの信頼の態度が彼の政治の本質であり、同時に決定的な誤りであった。

セゼールと同様に、ルムンバの弱点を指摘したのは、フランツ・ファンであった。ジャン＝ポール・サルトルによれば、深い部分でルムンバの良き理解者であったファンは、ただ一点において彼を非難していたと言う。その一点とは、ルムンバの「人間に対する変わることなき信頼」であり、ファンによれば、この「信頼」こそが彼の「偉大さ」と同時に彼の「死」をもたらしたのだ。ルムンバは、背信の疑いのある大臣に対しても、一貫して信頼の態度を崩さない。ファンは彼のこの特質を、「有害」なものを見なしていた<sup>311</sup>。

そしてセゼールの戯曲においても、ルムンバの信頼の態度が、裏腹に彼の政局での孤立を招くことになる。セゼールによれば、ルムンバは「とても早い時期から彼を裏切ることになる卑劣な連中に囲まれていることを知っていた<sup>312</sup>。」しかしながら彼は、自らの政治的孤立を予見しながらも、その立場を変えなかった。そして彼の一貫した信頼の態度が、大統領カと軍部のモクツのクーデターを可能にし、彼の運命は不可避免的に、孤立と失脚と処刑へと方向づけられることになる。

このように、クリストフとルムンバは、共通して、自らの孤立を招く状況に至るという失敗を犯した。両者の孤立の性質は、決して同一のものではない。クリストフは、民衆の主体性を認識することができず、王の超越性によって国民を導こうとするが、それはその民衆によって拒絶され、孤立へと運命づけられることになる。一方ルムンバは、周囲の権力者の謀略を正しく見極め、制御できなかったことから、コンゴの国家統一に失敗し、自らの政治的孤立と死を招くことになる。いずれにせよ、黒人指導者たちは、その政治的理想にも関わらず、国家の統一、国民の意識の統一に失敗する。そしてそれ

---

<sup>309</sup> *ibid.*, p. 72

<sup>310</sup> *ibid.*, p. 73

<sup>311</sup> Jean-Paul Sartre, « *La Pensée politique de Patrice Lumumba* » in Jean Van Liedre (éd.), *La Pensée politique de Patrice Lumumba*, Présence africaine, 1963, p.II

<sup>312</sup> <http://www.potomitan.info/atelier/cesaire.php> : « très tôt il a su qu'il était entouré par une bande de crapules, par des gens qui allaient le trahir »

は、指導者の孤立と国家の分裂を招くと同時に、黒人指導者の死という宿命をたぐり寄せてゆくことになる。

### 3-4: 黒人指導者の死

我々は、本論文の第1章第4節で、『そして犬たちは黙っていた』における叛逆者の死の意味を詳細に分析してきた。そしてセゼールの戯曲における黒人の英雄の死というモチーフは、『クリストフ王の悲劇』『コンゴの一季節』において、黒人の政治指導者の死に踏襲される。叛逆者の死は彼の「拒絶」の精神と深く結びついていて、クリストフとルムンバの死は、現実レベルでの彼らの政治的失敗に結びついていて、しかしながら同時に、彼ら黒人指導者の死は、叛逆者の死と同様に、民族の誕生と再生に関わる象徴的な意味を持っていた。

『そして犬たちは黙っていた』の冒頭において木霊によって「もちろん叛逆者は死ぬだろう」と予言されたのと同様に、『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』においても、黒人指導者の死は作品の始めに既に予言されている。『クリストフ王の悲劇』では、プロローグの場面においてクリストフとペティオンと名付けられた二羽の鶏の闘鶏の場面があるが、そのうちの一羽はその場で「即死する」<sup>313</sup>。同様に『コンゴの一季節』では、第1幕第8場において、ルムンバ自身が自らの死を予言することになる。「権力とはそういうものだ、裏切りと、おそらく死。[……]それがコンゴなのだ<sup>314</sup>。」そして、これらの予言通り、指導者たちは自らの失敗の必然的結果として、死の宿命を受け入れなければならない。クリストフは民衆の反乱と臣下の裏切りによって自殺を選択し、ルムンバは政敵の謀略にかかり処刑される。

しかしながらセゼールは、彼ら黒人指導者の死で帰結するこれらの戯曲を「トラジエディ・オブ・テイミスト楽観的悲劇」であると定義する<sup>315</sup>。『そして犬たちは黙っていた』において我々が確認した叛逆者の死の象徴的意味と同様、セゼールによれば、クリストフとルムンバの死も、彼らの現実レベルでの失敗を乗り越え、未来における再生のイメージへと象徴的に結びつくのだ。政治指導者の個人的な死は、民族と国家の生と再生に貢献する。

セゼールはあるインタビューで、クリストフの死について次のように解説している。

---

<sup>313</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 13

<sup>314</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, p. 35 : « C'est ça, le pouvoir : la trahison, la mort peut-être. [...] Et c'est ça le Congo! »

<sup>315</sup> *Le Monde*, 7 octobre 1967, p. 14

英雄は本当に死んだわけではありません。というのも[……]彼の武器は欠けることがないので。[……]そして灰から蘇る不死鳥のモチーフがあります。それゆえ[……]クリストフは短期的には死にますが、未来において勝利を収めるのです。彼は未来をもたらす者なのです<sup>316</sup>。

実際、クリストフの死が「不死鳥」のイメージに結びつけられるのは、正に作品の最終の3行の台詞においてである。すなわち、終劇の直前でヴァステは「鳥たちよ、花粉を運ぶ者よ、彼[クリストフ]に描くのだ、黄金の冠を頭に頂く不死鳥の飛ぶ空の、欠けることなき彼の武器を<sup>317</sup>」という台詞を言うのだが、ここで彼が王に向けて発する「花粉」「不死鳥」「欠けることなき武器」などの語は、王の死を、不死と再生のイメージへと結びつけている。また、王の埋葬の場面においても、クリストフがその個人的な死の中に安眠することができない宿命が表される。クリストフの埋葬は、王国の強固さの象徴である城塞の壁の中に王を塗り込める形で行われる。しかしながらこの埋葬の場面で、ヴァステは遺体運搬人に次のように指示を出す。「彼を立たせておくのだ。溶けたモルタルの中に入れて。[……]そうだ、寝かせてはいけない。立たせておくのだ<sup>318</sup>。」クリストフはその個人的な失敗と死を超越して、彼の作った堅固な建造物と一体化しながら、ハイチが未来において国家と民族としての生を確立するための象徴として、立ち続けなければならない存在であったのだ。

同様に『コンゴの一季節』も、その終結部において、ルムンバの死が再生のイメージと深く結びつく。最終幕最終場はコンゴの独立記念式典の広場に設定されており、そこで、ルムンバの排除に成功しクーデターにより政権を奪取したモクツが演説をすることになっている。しかしながら、広場の群衆はモクツの演説に対し、「ルムンバに不死の栄光あれ！くたばれ、新植民地主義！ディパンダ、万歳！ウフル、ルムンバ。ウフル！

---

<sup>316</sup> <http://www.potomitan.info/atelier/cesaire.php> : « Le héros n'est pas vraiment mort car [.....] ses armes ne sont pas ébréchées. [.....] Et [.....] Le motif du phénix qui renaît de ces cendres [.....]! Donc [.....] Christophe meurt dans l'immédiat mais il triomphe dans l'avenir. Et il est porteur d'avenir. »

<sup>317</sup> *Christophe, op. cit.*, p. 153 : « Oiseaux essaimeurs de pollens / dessinez-lui ses armes non périssables d'azur au phénix de gueules couronné d'or. »

<sup>318</sup> *ibid.*, p. 151 : « Qu'on le mette debout. Dans le mortier gâché. [.....] C'set bien. Non pas couché, mais debout. »

<sup>319</sup>」と応えることになる。モクツが政局における最終的な勝利を収めた後でも、ルムンバは、民衆の内でコンゴの「独立(デパンダ)」と「自由(ウフル)」と象徴となって生き続けている。独裁者は、そのようなルムンバに不死のイメージに常に脅かされることになる。それゆえモクツは「うんざりだ！」と嘆き、ルムンバを讃える群集に向かって発砲の命令を出すところで劇は終幕する。しかしながら、観客はすでに、このモクツの独裁の向こう側にルムンバの理想の復活を見ているのだ。

セゼールは、『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』において、ともに脱植民地化の過程の弁証法的な歴史展開を想定している。政治的独立を達成しただけでは、その国家と国民はいまだ完全な自己意識の確立の段階には至っていない。そこで第 2 の契機として必要になるのが、政治指導者の失敗、孤立、死という契機である。『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』は、このアンチテーゼの段階で終結している。しかし、観客はその先に、セゼールが用意した第 3 の契機、すなわちアンチテーゼの時期を乗り越えて、黒人国家が完全に自立した主体的存在としての自己意識を確立する段階を予感できる。黒人指導者の理想は、かれの失敗と死を媒介として、国民の未来のなかに実現する。そして、黒人国家の真の確立をその未来に想定しているがゆえに、セゼールの演劇は「教育的」効果をもたらす。すなわち、舞台上に想定されている未来の理想は、それを観た観客によって、現実世界に還元して実現されなければならないものなのだ。観客は、舞台上の政治指導者の失敗を見、そこから何かを学び、彼らの誤りを未来において現実社会で矯正することを求められるのだ。

これらのことは、セゼールが 1966 年に行ったインタビューの内容から、より明確になるであろう。彼はルムンバの失敗と死についてこう説明する。

一時的な死は問題ではありません。クリストフとルムンバは、彼らの周りのあらゆるものが廃墟と化しても、立っている勝利者なのです。パトリスは[……]神話の中に入っていました。そして今日、彼の神話はアフリカにつきまっています[……]。「彼は帰ってくるだろう」、草原の農民たちはそのことを信じて疑いません<sup>320</sup>。

---

<sup>319</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, p. 117 : « Gloire immortelle à Lumumba! A bas le néo-colonialisme! Vive Dipenda! Uhuru Lumumba. Uhuru! »

<sup>320</sup> cité in Frédéric Mégret, « Pour Aimé Césaire / Lumumba fut un héros tragique » in *Le Figaro Littéraire*, n°1044, le 21 avril 1966, p.7 : « l'échec temporel n'est rien. Lumumba comme Christophe, ce sont des vainqueurs qui se dressent alors que tout s'écroule en ruine autour d'eux. Patrice [……] est entré dans son mythe. Son mythe hante aujourd'hui l'Afrique [……]. « Il

農民たちのルムンバへの信頼は、彼の個人的な死を乗り越える。ルムンバの生は、彼の個人的な死によって、アフリカの運命そのものと象徴的に一体化する。そして、民衆のルムンバへの信頼が、彼らの行動へとつながる。民衆の行動によってこそ、脱植民地化の試みはその完遂の段階へと至る。

セゼールの演劇は、黒人指導者たちの理想と失敗を民衆に提示することで、指導者たちの生を鮮やかに描くと同時に、彼らの問題を分析的に見る力を養う。そしてそれが、民衆が、指導者たちの理想を引き継ぎ、正しい行動に移ることに貢献する。セゼールの定義する「楽観的悲劇」の意味は、正にこの点にあったと言えよう。

#### 第 4 節:『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』の相違点

セゼールは、『クリストフ王の悲劇』が出版された 2 年後の 1965 年に『コンゴの一季節』を書き始め、翌年にはそれを完成させている。本作品執筆のためには現在コンゴで起きていることの綿密な調査と分析が必要であったことを考えると、この完成は驚異的なスピードでなされたと言えよう。なぜセゼールは、『クリストフ王の悲劇』の後に、もう一人の黒人指導者の悲劇を執筆しなければならなかったのか。我々は前節において、『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』の共通点に関して、黒人指導者の理想、失敗、死という観点から分析してきたが、本節においては、この 2 作品の差異を確認することによって、セゼールの戯曲作品の中で、この 2 作品の位置関係をより明確で立体的なものにしてゆきたい。

##### 4-1: 独裁者と、豹の皮を辞退する者

###### 4-1-1: 独裁者としてのクリストフ

我々が前節で確認したように、クリストフにとって指導者と民衆の関係は、「超越的な頭脳とその手足」という関係で理解されていた。戯曲の中で、クリストフの指導者としての特性は、その理想の高さとは裏腹に、独裁者のそれとして描かれている。それゆえ、クリストフが「ああ！何て仕事なのだ！この民族をしつけるということは！私はまるで、

---

reviendra », les paysans dans la brousse n'en doutent pas. »

怠け者の国民に鞭を振るう学校の教師のよう！<sup>321</sup>」と嘆く時、彼は「鞭」という方法論以前に、その「教師と生徒」の比喻で表される関係性そのものが誤りであることに気づいていない。このようなクリストフの独裁者的特質と対照的に描かれているのが、政敵ペティオンの立場である。ペティオンは、独裁者クリストフに対して「民主主義者」の立場を強く主張する。「私は[……]首長になりたいのではなく、自由な国民の案内者になりたいのです。[……]決断を下すのは国民で、国民が決断を下したら[……]ペティオンは行動するのです！<sup>322</sup>」ペティオンは、国家の決定主体が国民自身にあることを強調する。指導者とは、彼自身が決定主体となるのではなく、国民主体による決定、すなわち民主主義のシステムが適切に運営されるために献身する存在でなくてはならない<sup>323</sup>。

このことは、フランツ・ファノンがアフリカにおける新興独立国家の政治指導者の責務について論じていることに通じる。ファノンは、政治決定の主体が人民全体であることの必要性に関して、「後進国において[……]重要なことは、300 人の人間が構想し、決定するのではなく、その2倍、3倍の時間がかかろうとも、全体が理解し、決定することであるということである<sup>324</sup>」と説明している。そして、そのような状況下で、政治指導者に託される役割とは、民衆自身が「すべてを担う」国家の主体なのであり、彼らには引き受けるべき「役割」と「責任」があることを「理解させる」ことにあると主張する。それゆ

---

<sup>321</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 86 : « Ah! Quel métier! Dresser ce peuple! Et me voici comme un maître d'école brandissant la férule à la face d'une nation de cancre! »

<sup>322</sup> *ibid.*, p. 47 : « Je [……] me veux non le chef, mais le guide d'une nation libre. [……] c'est la nation qui décidera et quand la nation aura décidé, [……] Pétion agira! »

<sup>323</sup> ただし、歴史的な事実からすれば、アレクサンドル・ペティオンも無垢の民主主義者とは言えない。例えばロナルド・シーガルが、ペティオンが「権力の集中を抑制しようとした」のは「ムラートの特権を守る体制」を作ろうとしていたためであったと主張しているように、ペティオンの目指したものは、民主主義の体裁をとりながらも、実際のところはムラート階層による独裁的ハイチ支配であった( Ronald Segal, *The Black Diaspora*, Faber and Faber, 1995, p. 202 )。『クリストフ王の悲劇』においても、このようなペティオンの本質を、反乱軍の首領メテリユスは、クリストフの「獣の専制」に対して「傲慢な懷疑論者の専制」と表現している。p. 43 : « Christophe! Pétion! je renvoie dos à dos la double tyrannie, celle de la brute, celle du sceptique hautain »

<sup>324</sup> Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 184 : « Dans un pays sous-développé, [……] l'important n'est pas que trois cents personnes conçoivent et décident mais que l'ensemble, même au prix d'un temps double ou triple, comprenne et décide. »

え、ファンは次のように断言する。「もし一つの橋の建設が、そこで働く人々の意識を豊かにしないのなら、その橋は建設されるべきではない[……。]。橋とは[……。] デウス・エクス・マキナ 機会仕掛けの神様から押し付けられるものではなく、それとは反対に市民の筋肉と頭脳から出てくるものでなければならない<sup>325</sup>。」

翻って、『キリストフ王の悲劇』におけるラ・フェリエール城塞の建設について考えてみた場合、その建設の決定は国民の総体的意思から生じたものでもなければ、キリストフがこの城塞建設に託した理想が国民に十全に理解されていた訳でもない。新生ハイチの象徴となるはずであった城塞の建設において、指導者の意識と国民の意識は乖離していた。その建設の構想は、決して「ハイチの民衆の筋肉と頭脳から出てきたもの」ではなく、そのようなものとしての城塞の存在はハイチ人の「意識を豊かにする」ために貢献するものとはならなかった。第2幕第1場において、農民は次のような不満を言う。

石を山の上まで運ぶのが仕事だ。やれやれ、あの忌々しいロワイヤル=ダオメ[キリストフ王の私兵]がいては、「プチ・セレモニー[アフリカの神々を崇める儀式]」だっ  
てできやしない。[……。]神様たちにも人間にも、自由なんてありやしないんだ<sup>326</sup>。

ハイチの民衆は、「石を運ぶ」という城塞建築のための労働の必要性を自らの問題として理解していなかった。キリストフが想定する「ハイチの象徴」は、民衆の意識の外部にあった。そして同時に、アフリカの神々を祀る「プチ・セレモニー」こそハイチ人の精神性そのものに関わる日常的宗教行為であったが、城塞建築の労働は、そのようなハイチ人の日常における精神的本質を疎外する要因ですらあった。このように城塞建設の作業は、民衆レベルでのハイチ人の意識から乖離したところで進んでいたのであり、そこからくる強制労働の不条理さが、キリストフの政策に独裁的性格を与えていったのである。

---

<sup>325</sup> *ibid.*, p. 190 : « Si la construction d'un pont ne doit pas enrichir la conscience de ceux qui y travaillent, que le pont ne soit pas construit [.....]. Le pont [.....] ne doit pas être imposé par un *deus ex machina* [.....] mais il doit au contraire soitir des muscles et du cerveau des citoyens. »

<sup>326</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 75 : « Le travail est de faire grimper la pierre. Hé! hé! avec ces damnés Royal-Dahomets, pas moyen de faire un « petit service ». [.....] A croire qu'il n'y a pas plus de liberté pour les dieux que pour les hommes. »

#### 4-1-2: 豹の皮を辞退する者としてのルムンバ

一方、クリストフとは対照的に、ルムンバは、民衆との関係性においては、指導者のあるべき本質を十全に理解していたと言える。彼は、自らがコンゴ国民の超越的頭脳となろうとは思わない。

『コンゴの一季節』の第3幕第2場において、ルムンバが、王の象徴たる豹の皮をどのように民衆に求められたのに対して、それを拒否する場面がある。セゼールはこの場面に関して、ルムンバの運命は、彼が豹の皮を拒否した時から、不可避免的に破滅へと結びついていたと言う<sup>327</sup>。この場面では、民衆の象徴であるサンザ弾きが、ルムンバこそ「我々の正当な王」にふさわしく、「天啓を受けた我々の導き手」であり、「我々のメシア」であり、「シモン・キンバング<sup>328</sup>の再来」であると断言し、豹の皮と法衣をルムンバに贈ろうとする。豹の皮は王の象徴であり、民衆を支配する権力の象徴である。一方法衣は、宗教的指導者の象徴で、コンゴの予言者シモン・キンバングの力を継承するものであることを象徴する。しかしながら、ルムンバはその双方を拒絶して、自らの立場を明確に説明する。

私は、メシアになることもマフディになることも望まない。私は武器といえ私の言葉しか持っていない、私は話し、私は目覚めさせる、私は[……]奇跡を起こす者ではなく、人生を再建する者だ、私は話す、そして私はアフリカをそれ自身に返す！<sup>329</sup>

ここにおいて、ルムンバの「言葉」は、『帰郷ノート』において話者が持っていた口なき民衆の代弁能力、すなわち「口なき諸々の不幸たちの口」の言葉でもなく、クリストフが主張する「王の手足たる民衆を超越的に代表する頭脳」から発せられる声でもない。ルムンバが「話す」のは、民衆を代弁するためではなく、ファノンが主張したように、民衆自身が国の決定主体であるということを彼らに理解させるためなのだ。それゆえルムンバの声は、支配する王の声でもなければ、「奇跡」によって民衆を導びく予言者<sup>マフディ</sup>の声

<sup>327</sup> Thomas A. Hale, *Les Ecrits d'Aimé Césaire, op. cit.*, p. 455

<sup>328</sup> 1920年代のベルギー領コンゴに表れた黒人予言者。白人による植民地主義の終焉を予言し、多くのコンゴの黒人に影響を与えたことから、コンゴの独立運動の先駆的存在として象徴的に扱われる。

<sup>329</sup> Césaire, *Congo, op. cit.*, p. 94 : « je ne me veux ni messie ni mahdi. Je n'ai pour arme que ma parole, je parle et j'éveille, je ne suis pas [……] un faiseur de miracles, je suis un redresseur de vie, je parle, et je rends l'Afrique à elle-même! »

ではない。それは、「話し」、理解させることによって、アフリカの運命の決定権を「アフリカ自身に返す」ための声なのだ。フランツ・ファノンが「現在、人民を導く者はもはや存在しない。人民はもはや羊の群れではなく、彼らは導かれることを必要としていない<sup>330</sup>」と主張していることに呼応するように、セゼールの描くルムンバは、超越的に人民を導くことはしない。ルムンバは、自らの「言葉」によって、人民の主體的意識を「目覚めさせる」存在なのだ。

それゆえ、ルムンバは、自らの存在を象徴するものとして、王の象徴たる「豹の皮」ではなく、「新たな時代へ入るための飛翔」を象徴する「金褐色の翼のフラミンゴ」を選ぶ。ルムンバは、アフリカそれ自身の未来への「飛翔」を助ける存在として、自らの存在理由を規定しているのだ。

しかしながらそのようなルムンバの特質にも関わらず、我々が本章第3節の3において確認したように、彼はその分け隔てなき「信頼」のために、他の政治指導者の謀略にかかり失脚する運命にあった。そして、彼の失脚と処刑は、彼にとって代わる別のタイプの政治指導者の台頭を意味していた。それは独裁的指導者、すなわち民衆を超越的立場から支配する指導者である。終幕の場である第3幕第8場において、ルムンバから権力を奪取したモクツは、「豹の皮」をまとって登場する。豹の皮を辞退したルムンバの選択は、豹の皮を受け入れる別の支配者の出現を許した。コンゴにおいて、ルムンバの「季節」が終わり、新しい「季節」、モクツによる独裁の時代が始まったのだ。

\*\*\*

以上見てきたように、クリストフとルムンバでは、指導者と民衆の関係性において決定的な相違点があった。クリストフは、正に「豹の皮」を象徴する存在であったのに対して、ルムンバはそれをまとうことを決然と拒否する存在であった。そして、2人の指導者はともに失敗をすることになる。この「豹の皮」を求める者の失敗と、「豹の皮」を辞退する者の失敗は、それぞれ異なる要因に由来していた。しかしながらそれぞれの失敗は、補完的に、指導者は彼を取り巻く環境にどのように対峙してゆかなければならないかを教示している。そして観客は、それらの指導者の失敗と死から、指導者に何を求め、どのように自らの所属する国家と関わってゆかなければならないを考えることになるのだ。

---

<sup>330</sup> Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 176 : « Le conducteur du peuple ça n'existe plus maintenant. Les peuples ne sont plus des troupeaux et n'ont pas besoins d'être conduits. »

#### 4-2: アフリカとの距離、ヨーロッパとの距離

我々が本章第3節の1で確認したように、1960年代に書かれた三つの戯曲は、それぞれアンティューク(ハイチ)、アフリカ(コンゴ)、アメリカ合衆国という、黒人の歴史が関係してきた3つの地域にまつわる演劇であった。しかしながら、これら3つの地域は、それぞれ独立して並行的な位置関係にある訳ではない。当然のことながら新大陸の黒人は、アフリカという母胎に結びつけられるのだが、同時に、常にヨーロッパによってもたらされた影響につきまとわれている。

『クリストフ王の悲劇』では、ハイチの置かれた状況が「背後は太平洋にはりつき、眼前にはヨーロッパとアフリカ、両側にはそれぞれ両アメリカ！世界のあらゆる潮流の合流点、あらゆる入り潮と出潮の結節点<sup>331</sup>」と表現されているように、そこは複数の文明とその勢力がせめぎあう場所であり、正に世界化の複雑な流れの合流点であった。そのような場所にあって、クリストフの人格は、ヨーロッパ的価値に従属する側面と、アフリカという本質を志向する側面に分裂していた。この背反する二つの世界観は、クリストフの中で総合的和解に至ることなく、矛盾のままに留まり続けていた。そして、クリストフ自身、この矛盾を弁証法的に乗り越えるのではなく、最終的に純粋なアフリカへの回帰を選択することになる。クリストフは、アフリカ回帰という選択によって、自らの死を矛盾からの解放として受け入れることができたのだ。

一方、ルムンバの目指したものは、一貫したコンゴのアフリカ化であった。それは「ベルギー領コンゴ」を「アフリカ人のためのコンゴ」に作り替える試みである。ルムンバは、常に揺らぐことなく、植民地制度により分断され細分化されたアフリカの諸地域を、アフリカという統一かつ普遍的な概念の下に再構築することを試みる。ルムンバの目指すものはあくまで統一コンゴの建設であり、彼はその先に常に統一アフリカの姿を見据えていた。それは、徹底したヨーロッパ勢力の排除と、全アフリカの一貫した連帯によってのみ実現するものである。

##### 4-2-1: クリストフの場合: ヨーロッパ的価値観とアフリカ的価値観の分裂

では、まず『クリストフ王の悲劇』において、クリストフがヨーロッパとアフリカという二つの世界といかに関係していたかを見てゆこう。国家建設の指導者として、クリストフは、

---

<sup>331</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 118 : « Le dos collé au Pacifique, devant nous L'Europe et l'Afrique; à nos côtés, de part et d'autre, les Amériques! Au confluent de toutes les marées du monde, au nœud de tous les flux et tous les reflux. »

国家が自立的な存在として成立するためには、その自立性を支えるための「形式」が必要だと考えた。奴隷制社会では、プランテーション経済を中心として、植民地体制の強制的秩序が社会を制御していた。しかしながら、独立によってその強制から解放された状況では、社会は容易に無秩序と混乱に陥りかねない。そこでクリストフには、自立国家としてのハイチの堅固な骨格をなすような、国家の「形式」が必要であった。クリストフの臣下ヴァステは、「形式」こそが「文明」であり「存在と実体が生まれる母胎」であると主張している<sup>332</sup>。

しかしながら、そのような要請からクリストフが導入した「形式」は、実際にはヨーロッパ文化からの借用物であった。すなわち、クリストフはハイチ北部に「王国」を建設し、そこにヨーロッパ風の「宮廷」を組織したのだ。そのような文化の借用からハイチの真正な形式を作り出そうという王の試みがいきつくところは、結局のところ統一的価値観の分裂と矛盾であった。

国家に「形式」を与えるべく、宮廷が組織され貴族の称号が作られることになるのだが、そのような状況に対して、クリストフの側近らは次のような本音をもらす。「レモネード公爵、マーマレード公爵、トゥル・ボンボン伯爵、こんなたいそうな爵位をもらっては、俺たちは間抜け面もいいところだ！ [……]これにはフランス人も腹を抱えて笑っているぞ！」<sup>333</sup> 実際クリストフの作り上げた王国と宮廷は、ヴァステが言うように、ヨーロッパのその「黒いレプリカ<sup>334</sup>」であった。

それに対して、クリストフ自身は「私は盲従的な模倣だけは憎むのだ」と言い、ハイチの「ジェニー・ナショナル民族の特性」について語るのだが、彼の想定する「民族の特性」とは、せいぜい「ヴェランダ」に出て、「三ツ星のバルバンクール」を飲むという行為に象徴される程度の、形式的かつ表層的なものであった<sup>335</sup>。結局のところ、クリストフの作り出した「形式」は、一貫してヨーロッパ文明に従属したものであり、それは常に、彼の内に本質的に存在するアフリカの要素を外在化し、疎外していた。

クリストフの中の分裂と矛盾は、彼の宗教観におけるカトリック的要素とヴードゥー的要素の混在にも顕著に現れている。歴史的に見れば、クリストフの宗教政策はカトリッ

---

<sup>332</sup> *ibid.*, p. 32

<sup>333</sup> *ibid.*, p. 31 : « Avec nos titres ronflants, duc de la Limonade, duc de la Marmelade, comte de Trou Bonbon, nous avons bonne mine! [……] Les Français s'en tiennent les côtes! »

<sup>334</sup> *ibid.*, p. 31

<sup>335</sup> *ibid.*, p. 53. ヴェランダは、熱帯植民地建築で典型的に見られる、庇のついた屋外部分。バルバンクールは、ハイチ産の高級ラムの銘柄。

クを偏重したものであった<sup>336</sup>。しかしながらセゼールの戯曲では、公的にはカトリックを擁護、信仰し、ヨーロッパ人の大司教を重用する一方で、深く本質的な部分でヴードゥー的宗教観を持ち続けいているキリストフ姿が、その矛盾のままに描かれている。

その最も象徴的な場面は、リモナードで行われる聖母被昇天祭のミサの場面であろう。「ローマ教会で最も重要な儀式の一つ<sup>337</sup>」であるとされる聖母被昇天祭において、スペインから招かれた大司教ファン・デ・ディオス・ゴンザレスはラテン語でミサを執り行う。この場面でデ・ディオス・ゴンザレスが読むのは聖母マリアの連祷である。しかしながらそのミサの中でキリストフが祈りを捧げるのは、ヴードゥーの女神に対してであった。その場面を見てみよう。

ファン・デ・ディオス・ゴンザレス：「サンクタ・マリア、オラ・プロ・ノビス／サンクタ・デイ・ジェニトリクス、オラ・プロ・ノビス  
[聖母マリアよ、我々のために祈りたまえ／聖なる神の母よ、我々のために祈りたまえ][……]」

キリストフ：「エルジュリ・フレダ・ダオメ／オラ・プロ・ノビス  
[ダオメのエルジュリ・フレダよ／我々のために祈りたまえ]<sup>338</sup>」

大司教が聖母マリアを讃えるかたわらで、キリストフはヴードゥーの愛の女神エルジュリ・フレダに祈りを捧げる。エルジュリ・フレダはヴードゥーの中ではしばしば聖母マリアの存在に結びつけられて祀られる存在である。すなわちカトリックとヴードゥーの世界においてマリアとエルジュリは表裏一体の存在であり、この場面で2人の女神への祈りが対位法のごとく混在して進んでいることは、正にキリストフの宗教観の分裂した二面性を表していると言えよう。カトリックの重要行事である聖母被昇天祭のミサにおいてヴードゥーの女神の名を唱えるキリストフは、既に彼の世界観がアフリカ的な場所にいる

---

<sup>336</sup>。例えばキューバ人作家アレホ・カルペンティエールは、ハイチを扱った小説『この世の王国』において「数々の改革を行ったキリストフは、ヴードゥー教を黙殺し、カトリック教徒からなる貴族階級を作り出そうとした」と書いている(アレホ・カルペンティエール, 『この世の王国』, 木村栄一, 平田渡訳, 水声社, 1992, p. 124)。

<sup>337</sup> *Christophe., op. cit., p.124*

<sup>338</sup> *ibid., pp. 125-126* : « Juan de Dios Gonzales : Sancta Maria, ora pro nobis / Sancta Dei genitrix, ora pro nobis [.....] / Christophe : Herzulie Freda Dahomey / ora pro nobis »

ことを示しているが、それでも彼のヴードゥーの神々への祈りは、カトリックのミサの形式の内側でなされ、読み上げられたヴードゥーの神々は、ラテン語の「オラ・プロ・ノビス」の一節によってその祝福が求められる。ここでは明らかに、クリストフの宗教観、しいては彼の価値観全体の矛盾を見ることができよう。

クリストフは、その背反する二つの世界観の矛盾を解決できないまま、自らが作り出した王国の崩壊を迎えることになる。そしてその最期の瞬間に至って初めてクリストフは、自分が最終的に解放されるのは母なるアフリカの手によってでしかありえないということを告白する。彼は次のような言葉を残してピストル自殺をする。

アフリカよ！私の帰還を手伝え[……。]。私のこれらの服を脱がせてくれ[……。]。私の貴族たちを、私の貴族の身分を、私の王杖を、私の王冠を私から取り除いてくれ。そして[……。]私を洗って、私から、やつらの化粧、やつらの口づけ、私の王国を取り去ってくれ！<sup>339</sup>

この場面において初めてクリストフは、自らの王国の基盤とすべくヨーロッパから借用した形式そのものが誤りであり、それは黒人としての自己の本質を疎外する要因でしかあり得なかったことを理解する。そして彼は、それらの借り物の形式から完全に解放されたところに唯一「残ったもの」、すなわち純粋なアフリカの価値観の方向へ「帰還」してゆくことになる。生涯クリストフにつきまとっていた、ヨーロッパとアフリカの間の価値観の分裂は、彼の死の場面において、初めてその解決を迎えることになるのだ。

#### 4-2-2: ルムンバの場合: 「脱ヨーロッパ化」としての一貫したコンゴの「アフリカ化」

一方、ルムンバの政治思想においては、ヨーロッパ的価値観への無意識的な従属も、ヨーロッパとアフリカの間での価値観の分裂も見られない。ジャン＝ポール・サルトルは「パトリス・ルムンバの政治思想」の中で、「[独立コンゴにおいて]間違いなく行政幹部をアフリカ化する必要があった。彼[ルムンバ]は常にそれを望んでいた<sup>340</sup>」と分析しているが、ルムンバのこの立場は、セゼールの戯曲においても矛盾するところはない。ル

---

<sup>339</sup> *ibid.*, p. 147 : « Afrique! Aide-moi à rentrer [.....]. Défaismoi de tous ces vêtements [.....]. De mes nobles, de ma noblesse, de mon sceptre, de ma couronne. Et lave-moi [.....] de leur fard, de leurs baisers, de mon royaume! »

<sup>340</sup> Jean-Paul Sartre, « *La Pensée politique de Patrice Lumumba* », *op. cit.*, p. XXX : « Il fallait sans aucun doute africaniser les cadres : il l'avait toujours voulu »

ムンバにとって、新生コンゴの国家建設は、徹頭徹尾、コンゴの「アフリカ化」の実現によってなされなければならない。「アフリカ化」とは、換言すれば、独立後もなお国内で強い影響力を持つベルギー勢力を完全に排除し、純粋にアフリカ人のみによる自国の運営を実現する試みである。すなわちルムンバの求める「アフリカ化」とは、コンゴの「脱ベルギー化」、「脱ヨーロッパ化」の徹底である。

ベルギー政府はコンゴに政治的独立を与えたが、それは決してベルギー勢力のコンゴからの無条件な撤退を表しているのではなく、そこには、あからさまな直接統治の形態は避けながらも、間接的に依然変わらぬ影響力をコンゴに対して持ち続ける意思が隠れていた。そのことは、ベルギーの銀行家がコンゴに独立を与えることに関して「奴らに餌を与えるのだ。[……]我々は共犯関係を結ぶことができるぞ<sup>341</sup>」と発言していることから理解できよう。ここで言う「我々の共犯関係」とは、ヨーロッパ人資本家と、独立コンゴの黒人権力者の共謀の可能性を指している。

それゆえルムンバは、この独立の裏に隠された欺瞞をまず暴かなければならない。ルムンバは、カタンガの分離運動が、「我々の独立の初日から企まれていた」「ベルギーの陰謀」であることを明らかにする<sup>342</sup>。そしてコンゴ国民に向かって、「あなた方はかくも高い犠牲を払って獲得した独立を、殺し屋たちの手に委ねるつもりか？」と語りかけ、独立の裏になお狡猾に存続するこの「ベルギーの陰謀」こそ、新生コンゴの人民の手によって「叩き潰さ」なければならないと主張する<sup>343</sup>。

ルムンバの中で、独立コンゴと、そこに残存するベルギー勢力の間関係は、純粋な善悪のそれで表される。だからこそルムンバにとって徹底した「脱ベルギー化」こそが、独立国家コンゴが成し遂げなければならない究極的な課題なのである。ルムンバは、独立後も国民軍の司令官にベルギー人のマッサンス将軍が就いている現状を鋭く批判し、「我々の善意が、マッサンス将軍の悪意と偏見によって妨げられている」のだからからこそ、我々は「急進的なアフリカ化という措置」を一瞬たりとも躊躇できないのだと主張する<sup>344</sup>。軍隊の「全面的かつ即時のアフリカ化」とは、いかなる例外もなくアフリカ人のみによって全ての軍が構成されることを意味している。ルムンバは、マッサンス将軍の追放と、モクツの大佐の任命を毅然と宣言することによって、自らがコンゴの「アフ

---

<sup>341</sup> Césaire, *Congo, op. cit.*, PP. 22-23 : « qu'on les gave! [……] Nous savons nouer les nœuds de la complicité. »

<sup>342</sup> *ibid.*, p. 43

<sup>343</sup> *ibid.*, p. 44

<sup>344</sup> *ibid.*, p. 36

リカ化」の絶対的な推進者であることを主張し、兵士たちの「ルムンバ万歳！」の喝采を勝ち取る。

このようにセゼールの戯曲においては、ルムンバは一貫して、揺るぎないアフリカ化、脱ヨーロッパ化の信念の下に新生コンゴを導いてゆく存在として描かれている。しかしながら実際の歴史に照らせば、ルムンバの内にも、妥協なきアフリカ化の信念とは矛盾する、ヨーロッパの影響力から逃れられない側面は存在した。例えばキャサリン・ホスキンスの『コンゴ独立史』では、前述したコンゴ国民軍のアフリカ化の問題に関して、興味深い指摘がある。すなわちホスキンスの分析によれば、実際に、独立直後にベルギー人であるジャンセン将軍(セゼールの戯曲のマッサンス将軍のモデルと想定される人物)がコンゴ国民軍の指揮官として残留することを許したのは、他ならぬルムンバ自身なのである。70年以上ベルギー人によって指揮されてきたコンゴ国民軍の主脳部を、即時かつ全面的にコンゴ人将校に委任することへのルムンバためらいが、『コンゴ独立史』においては次のように紹介されている。「国家に有能な軍隊を与えることはきわめて大切なことはよく分かっているが、経験も浅く、しかも[国家よりも]各部族に忠誠を誓う連中の寄せ集めであるアフリカ人将校が、果たして現在のヨーロッパ人ように効果的な指揮をとることが可能だろうか?<sup>345</sup>」このルムンバの現実主義に即した逡巡が、独立後であっても、軍部にベルギー人への絶対的服従を強要するジャンセン将軍の独裁的実権の存続を許すことになる。

しかしながら、セゼールの戯曲においては、このような逡巡するルムンバの姿は描かれておらず、「アフリカは私の非妥協性を必要としているのだ!<sup>346</sup>」と叫びながら、首尾一貫したアフリカ化政策を押し進める指導者の姿のみが強調される。

ところでセゼールの戯曲において、ルムンバに妥協なきアフリカ化の推進者のイメージが与えられなければならなかったのには、ルムンバの「アフリカ化」が、「脱ヨーロッパ化」としての側面とともに、「統一的アフリカの完成」を実現するための運動として機能しなければならなかった事情がある。『コンゴの一季節』を通じてセゼールが描きたかったアフリカの問題とは、アフリカがいまだヨーロッパによって直接、間接に支配されているという現状以上に、アフリカが、ヨーロッパの植民地主義によって分断されているとい

---

<sup>345</sup> Catherine Hoskyns, *The Congo since independence / January 1960 - December 1961*, Oxford University Press, 1965, p. 60 : « Given the state of the country efficient armed forces were absolutely vital ; would inexperienced African officers with mixed tribal loyalties be as efficient as the present European command? »

<sup>346</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, p. 100 : « L'Afrique a besoin de mon intransigence! »

う点にあった。セゼールの戯曲でルムンバは、国内のバルバ人とルルア人の抗争に関して「一体誰が、この二つの部族に、一方の部族の存在は他方の部族の存在とは相容れないのだと信じ込ませたのだ？」<sup>347</sup>と問いかける。そして彼は、コンゴの部族間抗争の問題を、こう結論づける。「ヨーロッパがやって来た、そしてコンゴは潰されたのではない、そうではない！もっと悪い！コンゴは分断されたのだ。」<sup>348</sup>それゆえルムンバにとって、アフリカ化とは、ヨーロッパ勢力を駆逐しただけで完遂されるものではない。ヨーロッパによる植民地化が残した最悪の影響であるアフリカの分裂と民族紛争の問題を解決しなければ、最終的な解決には至らない。

それゆえルムンバは、ヨーロッパを拒絶するとともに、コンゴ国内の諸部族のエゴイズムもまた拒絶しなければならない。ルムンバが「このベルギーの番犬ども」<sup>349</sup>と形容するコンゴの部族長たちは、植民地主義の歴史の中で、その多くがヨーロッパ人植民者との共犯関係にあった。それゆえ部族長の支配領の廃止を主張するルムンバの立場は、コンゴの「脱ヨーロッパ化」を進める上で、必然的に不可欠なものであった。第1幕においてサンザ弾きが「我々に間には、もはやベンガラ族もバコンゴ族もバテトゥラ族もなく、ただ自由で統一され組織されたコンゴ人だけがあるべきだ」<sup>350</sup>と語るように、新生コンゴは一貫した統一コンゴでなければならなかったのだ。

ところで、ルムンバの偉大な点のひとつは、コンゴ国内の部族間抗争の問題を、常にアフリカ全体の国家と民族の分裂の問題に結びつけながら考えていた点にある。彼にとってコンゴが統一コンゴとしてしか考えられなかったように、アフリカは統一的かつ総合的なアフリカとして存在しなければならない。コンゴの問題を、常にアフリカ全体の本質的問題として捉えるルムンバのこの態度は、ジャン＝ポール・サルトルによっても明確に指摘されていた点である。少し長くなるが、サルトルの分析を引用してみよう。

彼 [=ルムンバ] にはコンゴがアフリカの分離主義を永続させるあらゆる対立の縮図のように見えたのだ。そこには地方の境界線があり、民族的、宗教的紛争があり、

---

<sup>347</sup> *ibid.*, p. 66 : « Qui a fait croire aux uns et aux autres que l'existence des uns était incompatible avec celle des autres? »

<sup>348</sup> *ibid.*, p. 52 : « L'Europe vint, et le Congo ne s'est pas effondré, non! pire! Le Congo est entré en décomposition. »

<sup>349</sup> *ibid.*, p. 58

<sup>350</sup> *ibid.*, p. 24 : « Qu'il n'y ait plus parmi nous de Bengalas, de Bacongos, de Batételas, mais seulement des Congolais! libres, unis, organisés »

経済的格差がある。[……]それゆえ、彼の目にはたった一つの努力しか映らなかった。すなわち独立のために戦うとは、国家的統一のために戦うことだった。しかしながらそれはまた同時に、自由アフリカのために戦うことでもある。逆に言えば、[……]唯一の[アフリカ]連邦形成に向けて多様な諸国家の統合を促すことこそ、植民地化された最後の人々が、最後の植民者を追い払う時期を早めることになるのだ<sup>351</sup>。

すなわちサルトルにとって、コンゴの分裂とアフリカの分裂は完全に結びついた問題であり、「コンゴの国家統一のために闘うこと」と、統一的な「自由アフリカのために闘うこと」は同一の意義を持つことなのだ。そして、アフリカの完全な脱植民地化は、アフリカの「多様な諸国家の統合」としての「アフリカ連邦」の成立の段階を迎えて、初めて実現する。

一方セゼールの戯曲においては、「アフリカ連邦」の具体的な構想までは言及されていないが、それでもルムンバが諸部族の分離運動を糾弾しコンゴ統一の必要を叫ぶ時、その先には常に総体的かつ統一的なアフリカの姿が想定されている。アフリカ諸国の解放は、アフリカの統一的解放に繋がらなければならない。戯曲の中で、ルムンバは、アフリカ諸国の独立が大陸の統一的解放運動の内に取り込まれ、諸国家の連帯の中でアフリカが発展することを予言し、次のように叫ぶ。

アフリカは希望を持つ！ガーナ[の独立]があり、ギニアがあり、セネガルがあり、マリがあった、枚挙に暇がない…ダホメだ！カメルーンだ！…一昨日はトーゴ、昨日はコンゴ！そして囚われのアフリカは自らに言い聞かせる。「明日は、私の番だ！そして明日は遠くない！」<sup>352</sup>

---

<sup>351</sup> Jean-Paul Sartre, « *La Pensée politique de Patrice Lumumba* », *op. cit.*, pp. XVII-XVIII : « le Congo lui paraît un condensé de toutes les différences qui perpétuent les séparatismes africains : on y trouve des frontières provinciales des conflits ethniques et religieux, des différenciations économiques [.....]. Il n'y a donc à ses yeux qu'une seule tâche : lutter pour l'indépendance, c'est lutter pour l'unité nationale. Mais, du même coup, pour l'Afrique libre ; inversement [.....] tout ce qui hâte l'intégration des Etats multiples en une seule fédération avance l'heure où les derniers colonisés se débarrasseront de leurs derniers colons. »

<sup>352</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, P. 82 : « elle [=l'Afrique] espère! [.....] Il y a eu le Ghana, la Guinée, le Sénégal, le Mali et j'en passe... Dahomey! Cameroun!... Avant-hier, le Togo! Hier, le Congo!

このようにセゼールの戯曲において、コンゴの固有の問題は、アフリカの普遍的な問題系の内に取り込まれながら捉えられる。それゆえルムンバは、コンゴの国内問題について話す時であっても、「我が兄弟マリよ、ギニアよ、ガーナよ、コンゴの国境を越えて、我々は君たちに向かっても叫ぶのだ<sup>353</sup>」と主張するのだ。

そしてルムンバの中で、分裂と矛盾を超克し一貫した総体としてのアフリカの成立を求める態度と、ヨーロッパ植民地主義の価値体系を排除した純粋なアフリカを再建する意思とは、常に強く結びついている。すなわちルムンバの「アフリカ化」の理想とは、畢竟、この 2 つの条件、すなわちヨーロッパ植民地主義の排除と、アフリカの分裂から統合への道のりが、同時に満たされることの要求なのである。

#### 4-3: クリストフの超越的な声と、多声的なコンゴの混沌

次に我々は、『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』に登場する 2 人の黒人指導者の立場が、その他の登場人物たちの声といかなる関係にあるかについて分析してゆきたい。『クリストフ王の悲劇』では、冒頭の登場人物表によると全部で 29 の登場人物が存在するのに対し、『コンゴの一季節』では 41 の登場人物が存在する。また、両戯曲はともに全 3 幕で構成されているが、その中の全場数は、『クリストフ王の悲劇』が全 24 場に 2 つの幕間が加わるのに対して、『コンゴの一季節』は全部で 32 の場を持つ。もちろんこれだけの情報ではいかなる断定的結論も導きだすことはできないが、『クリストフ王の悲劇』に比べて『コンゴの一季節』ではより多数の声が絡み合っており、そこではより複雑で錯綜した人物関係の中でストーリーが展開していることは推測はできよう。

##### 4-3-1: クリストフの声の超越性

\* クリストフの声を補完する二人の登場人物

---

Alors la prisonnière Afrique se dit : « Demain, c'est mon tour! et demain n'est pas loin! ». ちなみに、アフリカ諸国の独立の年月はそれぞれ、ガーナ 1957 年 3 月、ギニア 58 年 10 月、セネガル 60 年 8 月、マリ 60 年 9 月、ダオメ(現ベナン) 60 年 8 月、カメルーン 60 年 1 月、トーゴ 60 年 4 月、コンゴ 60 年 6 月である。

<sup>353</sup> *Ibid.*, P. 44 : « mes frères, Mali, Guinée, Ghana, vers vous aussi, par-delà les frontières du Congo, nous crions. »

まず、『クリストフ王の悲劇』の登場人物について分析してゆきたいが、この戯曲で全編を通じて頻繁に舞台に登場する登場人物は、クリストフの他に 2 人存在する。それは、「男爵であり、クリストフの秘書」を務めるヴァステと、「幫間と道化と官吏を兼任」するユゴナンの 2 人であるが、我々はここで、この 2 人は、それぞれ、クリストフのある種の分身の役割を担っていると仮定したい。観客は、クリストフ自身の声にこの 2 人の声を重ねて聞くことによって、クリストフの抱える問題、すなわち彼の理想と失敗の本質を、より立体的に理解することができるのだ。この 2 人の声は、クリストフの声を補完し、彼の統一的人格を完成させるために貢献する。

\* ヴァステ、王の代弁者

まずクリストフの「秘書」であるヴァステに関してであるが、彼はクリストフの理想の代弁者としての役割を引き受ける。王の誠実な臣下であるヴァステは、時に王に対し意見や異議を呈することもあるが、一貫してクリストフの思想をその究極的なところで理解し、王の意図とその行動を正当化する。

第 2 幕第 2 場において、過酷な強制労働によって進められる城塞建設の意義に疑問を呈する婦人に向かって、ヴァステは次のように説明する。「あなた方の言う王の獰猛な気まぐれ、気違いじみたこの労働は、これから先、自分の肌に恥じ、その肌の色に胸の願いの実現を妨げるものを感じている黒人の女の子が世界中からいなくなるようにするためのものなのです<sup>354</sup>。」この場面においてヴァステは、クリストフが国民に強制する過酷な労働すらも、王の理想の持つ射程を見極めれば、その必然性を国民によって理解され、支持されなければならないことを理解していると同時に、自らが、その王の真の意図の伝達者、代弁者としての役割を引き受けなければならないことも自覚している。彼は、王の理想を、可視化し、理論化し、説明する。そしてヴァステは、その的確な理解によって、クリストフの政治の絶対的な擁護者となるのだ。

一方クリストフ自身も、ヴァステの存在は、クリストフの意思を継承すべく用意された、自らの分身であることを理解している。だからこそ、クリストフはその自殺の直前の場面で、「小さき混血<sup>グリッ</sup>」であるヴァステに向かって、次のように宣言する。「私はおまえをニグロとして洗礼し、ニグロと名付け、ニグロと聖別してやろう…。さて、小さきニグロよ、おま

---

<sup>354</sup> *ibid.*, p. 82 : « ces lubies féroces, comme vous dites, ce travail forcené... c'est pour que désormais il n'y ait plus de par le monde une jeune fille noire qui ait honte de sa peau et trouve dans sa couleur un obstacle à la réalisation des vœux de son cœur. »

えは血の中を歩いてゆく勇気を感じているか？<sup>355</sup>」ここでの「洗礼」「名付け」「聖別」という語には、黒人王の意思を踏襲する者としてのヴァステに対するクリストフの信頼が示されている。実際混血のヴァステは、人種的には彼の政敵であるペティオンの側に属する人間であるのだが、クリストフは、自らの死の直前に彼を「真正なニグロ」として聖別することで、自らの分身を完成させるのだ。

\* ユゴナン、王の道化にしてその死を告げる者

一方ユゴナンの役割は、ヴァステのそれと正反対である。彼は「道化」として、クリストフの意見や思想を茶化し、批判し、混乱させる。例えばクリストフの戴冠を記念する晩餐会の席上で、宮廷詩人シャンラットがラム酒を「民族的飲み物」として讃える詩を披露したのに対して、クリストフが感銘を受け、「確かにラムのことを言っている。これはとても民族的だ。学校でそれを習うようにさせよう」と言う場面がある。それに対し、ユゴナンは王をからかうように、「ビールもシャンパンも出てこないのですか？[……]わたしは全く人並みに愛国者で、反白人主義者ですが、シャンパンしか認めませんぜ！<sup>356</sup>」とおどけて言う。この場面でのユゴナンの台詞は、「ラム礼賛」という極めて表層的なレベルからハイチの「民族的なもの」を立ち上げようとする王の形式主義の浅薄さを、軽妙に批判していることになる。そう考えると、ユゴナンの台詞は、王位や宮廷や貴族の称号によって国家の基盤を作ろうとするクリストフの形式主義が、真のハイチの魂、ハイチに根付くべき真の国民意識のレベルとはかけ離れたところにあることへの痛烈な皮肉として機能していると考えられる。

セゼール自身が、クリストフとユゴナンの関係は「王と道化という古典的シェイクスピア的組み合わせ」であると言うように<sup>357</sup>、この2人は、互いに「補完的な二つの側面」を表す存在である。セゼールは、王と道化の関係性について、『ダカール・マタン』紙上のインタビューにおいて、硬直性と流動性の概念を用いて説明している。セゼールによると、クリストフ王は「権力」を象徴するが、その権力は「自らの重みによって圧迫を強い」「世界を不動性の中に閉じ込めてしまう。」それゆえ、クリストフの傍らに、道化として、あるいは「トリックスター」としてのユゴナンの「ユーモア」が必要であった。ユゴナンの

---

<sup>355</sup> *ibid.*, p. 146 : « je te baptise; te nomme; te sacre nègre... Alors, petit nègre, te sens-tu le courage de marcher dans le sang? »

<sup>356</sup> *ibid.*, p. 54 : « Plus de bière? Plus de champagne? [.....] je suis patriote tout comme un autre. Antiblanc tout comme un autre, mais j'avoue que le champagne! »

<sup>357</sup> *Le Monde*, 12 mai 1965, p. 16

「ユーモア」こそが、クリストフの「硬直した」世界に「流動性」と「変化」をもたらすものなのだ<sup>358</sup>。

ところでユゴナンは単なる「道化」の役割に留まらない。我々がすでに見てきたように、セゼールの悲劇では、未来において黒人社会の抱える諸矛盾が超克されるための前提として、「王の死」という契機が必要であった。そして『クリストフ王の悲劇』において、ユゴナンは、道化としてと同時に、「王の死を告げる者」としての象徴的役割を果たす存在でもあった。

第3幕第6場は王の自殺の直前の場であるが、この場はクリストフとユゴナンの長い対話によって構成されている。ここでユゴナンは、病床に伏せる王に対して、「王の兵士がマンドゥクマンの太鼓を叩いている」ことを告げる<sup>359</sup>。ヨーロッパ式に組織された王の近衛兵が、ヴードゥーの太鼓の様式であるマンドゥクマン<sup>360</sup>を叩くということは、第一義的には、クリストフの王国の西洋的形式への拒絶であり、アフリカ的な世界観への回帰の意思を示している。しかしながらそれは同時に、王への反乱の象徴であり、「古き王が眠りにつく時間を表して」いた<sup>361</sup>。ここでのユゴナンの台詞によって導入されたマンドゥクマン太鼓の存在こそが、民衆の反乱とクリストフの死を導き、舞台を力動的に展開させる契機となる。

同様に第3幕第8場においては、ユゴナンは、ヴードゥーの死を司る神であるバロン・サムディの格好をして現れ、民衆に王の死を告げる役割を担っている。このようにユゴナンの存在は、硬直化したクリストフの王国を一旦転覆させ、そこに「流動性」と「変化」をもたらすべく、「王の死」を告げる役割を担うのだ。

#### \* 三者の声の統合

以上見てきたように、『クリストフ王の悲劇』では、クリストフとヴァステとユゴナンという三本の縦糸が交差し合い、相互に補完的に関係し合いながら、一本の大きな物語の流れを紡いでゆく。クリストフの理想を真の「民族の偉大さ」に昇華させるためには、その個人的失敗と限界を超克すべく、王の企図を補完する他者の声が必要であった。

---

<sup>358</sup> *Dakar-matin*, 16 avril 1968, p. 6

<sup>359</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 139

<sup>360</sup> 王の近衛兵は、通常西洋式のバチで太鼓を叩くのだが、マンドゥクマンの様式では、三つの異なったリズムに分散しながら、素手で太鼓が叩かれる。この特徴は、ヴードゥーのダホメ太鼓、あるいはラダ太鼓の特徴である。

<sup>361</sup> Césaire, *Christophe*, *op. cit.*, p. 140

そこで要請されたのが、王の理解者であり、その代弁者としてのヴァステと、王の権威を茶化しながら批判し、王の死を告げることで世界に新たな展開をもたらす「道化」あるいは「トリックスター」としてのユゴナンの存在であった。このことを逆に考えれば、ヴァステとユゴナンの声とは、決して自立的にそれだけで存立しうるものではなく、クリストフの企図を補完するために用意された声であったといえることができる。

ヴァステとユゴナンは、いわば王の声の分身である。彼らの声は、王の声と対話し、王の意図を補完するものとして王の声に統合されることによって、民族の偉大さに向かう一本の太い中心軸を構成することになる。観客は、一点に集中するその透明なパースペクティブを見ながら、新興独立国家が孕む脱植民地化の問題の構図を見て取り、その問題を超越しうる黒人王の理想を心に刻むのである。そこでは黒人指導者の個人的天才と民族の運命が究極的に一体化し、強力な磁場に貫かれた統一的な展望が形成されているのだ。

#### 4-3-2: コンゴにおける複数の声の多元性

\* ルムンバの声に対立する複数の他者の声

一方、『コンゴの一季節』も、黒人指導者パトリス・ルムンバを中心に展開してゆく。しかしながら、この作品の性質上『クリストフ王の悲劇』と異質な点はいくつかある。

まず第一に、『コンゴの一季節』においては、『クリストフ王の悲劇』におけるヴァステやユゴナンのような、黒人指導者の意図を補完し強化するような役割、すなわち指導者と対話しながら、究極的に指導者の声と同一化して、その企図の自己超越の契機となりうるような声は存在しない。

そして第二に、『クリストフ王の悲劇』においては、クリストフの政敵であるペティオンやボワイエの声は、決定的な重要性を持つ存在として作品の前面には出てこず、周辺的な位置に留まっていた。それゆえ観客は、常にクリストフという絶対的中心軸に重点をおきながら、作品の全体性を把握することになった。しかしながら『コンゴの一季節』においては、主人公であるパトリス・ルムンバの声をかき消しうる、複数の他者の声が強力に存在する。しかも、ルムンバに対立して存在する他者の声は、『クリストフ王の悲劇』におけるクリストフ対ペティオンのような単純な二項対立の図式では表せず、より複雑で重層的、多項的な相関関係を織りなすことになる。

ジャン＝ポール・サルトルは、現実のルムンバは「完全に孤独」で、「全ての者に対抗

して権力を握らなければならなかった」と分析しているように<sup>362</sup>、『コンゴの一季節』においてルムンバは、一人であらゆる立場の敵に対応しなければならない。ルムンバの理想は、唯一、彼自身の声のみによってしか説明され得なく、彼の声に根本的に対立して立ち現れる他者の声は、複数の位相において存在する。それら複数の他者の声とは、具体的には、コンゴ大統領カラ=ルブ、軍部のモクツ、カタンガ州の分離独立を目論むムジリとツンビ、国連事務局長のハマルシヨルド、大西方国大使、ベルギー王バジリオ、ベルギー人将軍マッサンス、ヨーロッパの銀行家らである。彼らは、それぞれが、内的に一貫した独自の論理を持っており、彼らの論理は、それぞれの立場において、ルムンバに対立する圧倒的な他者として立ち表れてくる。

いくつか具体例を見ていこう。『コンゴの一季節』は、ルムンバ、カラ=ルブ、モクツという3人の黒人指導者を軸にストーリーは展開してゆく。三者は、各自の立場から新生コンゴの建設のために行動する。彼らの行動は、それぞれの政治的信条に従うものである。しかしながらそれでも最終的に、カラとモクツの立場は、ルムンバのそれと決定的な断絶を生み、彼らの対立は、ルムンバの虐殺という悲劇に収斂することになる。

戯曲ではこの3人の他に、ムジリとツンビという黒人指導者が登場するが、彼らは私的利益のためにベルギー勢力と結託してカタンガ地方の分離独立を企て、最終的にはルムンバの虐殺に手を下す絶対悪として描かれている。それに対して、この3人の政治指導者は、それぞれの立場においてその独自の正当性を認めることができる。

#### \* 大統領カラ=ルブ、「ゆっくりと」進む者

まずコンゴ大統領カラ=ルブについて分析してゆきたい。カラはコンゴ独立の主導者の一人であるが、セゼールの戯曲において彼は保守主義者として描かれる。彼は、急進的な革命に対しては常にその弊害を警戒している。カラは、独立が決定的な断絶になることを嫌い、歴史にゆるやかな連続性を求める。そのことは、コンゴの独立記念式典での大統領の演説に現れている。彼は国民に向かって「独立は、その片手を<慣習>とつなぎ、もう片手を<文明>とつなぎながら、やってきたのです。独立は、旧きものと新しきものを和解させるためにやってきたのです<sup>363</sup>」と説明する。この立場は、独立を植民地主義の過去からの決定的な断絶の契機としてとらえるルムンバの立場とは、

---

<sup>362</sup> Jean-Paul Sartre, « *La Pensée politique de Patrice Lumumba* », *op. cit.*, pp. XXXVI-XXXVII

<sup>363</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, p. 28 : « L'indépendance est venue, tenue par la main, d'un côté par la coutume, de l'autre par la Civilisation. L'indépendance est venue pour réconcilier l'ancien et le nouveau. »

明らかに対照的である。

しかしながら、ここでのカラの主張は、コンゴの独立の性質を考慮すれば、ある種の正当性を持っている。すなわち我々は、コンゴの独立はベルギーによって与えられた独立であったということを考慮しなければならない。ベルギー国王バジリオは、コンゴの独立式典の席上で、コンゴは独立後も常にベルギーの「助力」を得られる状態にあるのだということを強調するが、そのことは逆に言えば、何らかの不測の事態、すなわち「機械の故障」があった場合、ベルギーはすぐさまコンゴに介入する意図があることを示唆していた。この場合、コンゴ人のとりうる選択肢は 2 つである。すなわち、ルムンバが主張するように、コンゴの徹底したアフリカ化、脱ベルギー化の政策を推し進めるのか、カラの主張するように「ベルギーが示してくれた友愛」を尊重しながら「旧きものと新しきものの和解」としてのコンゴを建設してゆくかである。

ところで、前者の選択には、決定的な困難がつきまとう。ベルギーは、コンゴの間接支配を続けるために最も合理的かつ経済効率のよい選択として、コンゴに独立を与えることを決断した。すなわちサルトルが指摘するように、コンゴにおいて「独立は、ヴェトナムやアルジェリアのように、ずっと以前から始まっていた実践の一契機」ではなかったのだ<sup>364</sup>。革命的な脱植民地化の「実践」は、継続的かつ徹底した闘争の中で準備されなければならないのだが、突然に独立を与えられたコンゴにとって、新興国家の基盤のアフリカ化を徹底するためには、あまりに時間が不足していた。

我々が本章第 3 節の 3 において既に確認したように、クリストフとルムンバは共通して、時間の欠乏に対する脅迫観念を持っていた。ルムンバは、一貫して徹底的なアフリカ化の政策を推進するが、「50 年の歴史の遅れ取り戻すためにを 3 ヶ月しか与えられていない<sup>365</sup>」状況の切迫感、クリストフが独裁に走ったように、ルムンバを過剰な中央集権化へと走らせ、国際世論の批判を招く。

カラはルムンバのそのような性格を次のように分析する。「真の首長とは、行動しないのだ。首長は存在する。首長は留まる。首長は自らを凝縮する。首長は存在の凝縮であり、国の凝縮だ。[……] 奴 [=ルムンバ] は激情家だ。奴は火をつける。奴は火をおこすのだ<sup>366</sup>。」カラにとって、ルムンバの性急な行動の激烈さは、その理想と裏腹に、指導者としての不安定さの象徴であり、国に混乱をもたらす元凶であった。彼は、自分こ

---

<sup>364</sup> Jean-Paul Sartre, « *La Pensée politique de Patrice Lumumba* », *op. cit.*, p. XXVIII

<sup>365</sup> Césaire, *Congo*, *op. cit.*, p. 34

<sup>366</sup> *ibid.*, p. 70 : « le vrai chef ne s'agite pas. Il est. Il demeure. Il se concentre. C'est un concentré d'être. Le concentré du pays. [……] Celui-ci est un emporté. [……] Il allume, il met le feu! »

そがコンゴの将来のための「正しい方向=意味」を知っていることを強調し、「わたしはゆっくりと進むのだ」と主張する<sup>367</sup>。

我々は、ルムンバの理想がその妥協なき情熱ゆえに新植民地主義の巨大な陰謀の前に失敗したことを知るにつけ、「ゆっくりと」の政治を主張するカラの政治的立場の老練と柔軟さの中にも一抹の真理を見てとることになる。ルムンバの立場とカラの立場は、二者択一的なものでも、正誤の問題でもない。それは圧倒的な政治的アポリアとして立ち現れる。そして、観客は、この二者の相容れない立場とそこから生じる矛盾を見ることによって、方法論的に何が正しい道であるのかを教えられるのではなく、独立コンゴの現実の前に脱植民地化の試みがいかに困難な状況におかれているかという事実を知ることになる。観客は、解決ではなく、状況のアポリア自体を提示されるのだ。

#### \* 軍人モクツ、暴力の革命家

以上見てきたように、カラとルムンバの政治的立場は明確に対照的なものとして描かれていたが、モクツとルムンバの間には別の対照性が存在する。『コンゴの一季節』は、ある意味、ルムンバとモクツの友情と裏切りの物語であるとも言える。同じコンゴ民族運動の党员であったルムンバとモクツは、その政治思想も非常に共通したものを持っている。それは、民族紛争とベルギーによる再支配の危機にあるコンゴにおいて、強力な国家統一とそのための中央集権化の必要性を疑わない信念である。しかしながら、ルムンバとモクツの対照性を際立たせるものは、その方法論の相違である。

ルムンバは基本的に非暴力の人であった。第3幕第2場においてルムンバが逮捕される直前の場面で、「あなたは非暴力と言う。それは言い換えれば自殺だ」と指摘するムポロに対して、ルムンバは「もし私が死ななければならないのなら、ガンジーのように死にたい」と応えるルムンバは、一貫して自らの非暴力の信念に忠実である<sup>368</sup>。そのようなルムンバの立場に対して、モクツは、その目的の実現のためには手段を選ばない人間として描かれている。

第1幕第2場において「現在のコンゴでは、すべての道は革命に繋がっているんだ、さあ、どの道でもいいから進むのだ、とにかく進めだ！」<sup>369</sup>と主張するモクツの台詞は、彼もまた真摯に「革命」を志す指導者であるが、同時にその革命の実現のためなら暴

---

<sup>367</sup> *ibid.*, p. 70

<sup>368</sup> *ibid.*, p. 98

<sup>369</sup> *ibid.*, p. 16 : « à l'heure actuelle au Congo, tous les chemins mènent à la révolution, alors prenez n'importe lequel, mais prenez! »

力的手段に頼ることを辞さない人間であることを暗示している。コンゴの政局の混乱の元凶が大統領カラと首相ルムンバの対立にあると理解したモクツは、自らの軍隊を率いてルムンバを逮捕し、彼の権力を中立化=無力化<sup>ヌト ラリゼ</sup>することを決断する。そして彼はルムンバの身柄をカタンガの臨時政府に引き渡し、そこでルムンバは惨殺されることになる。戯曲は、軍隊と暴力に象徴されるモクツの権力の掌握によって終結するのだが、同時に彼の軍人としての実行力は、ルムンバが解決し得なかったカタンガの分離問題に解決をもたらすだけの効果を持っていた。

『コンゴの一季節』において、最終的に「新しい季節」を始める権利を手に入れたのはモクツである。セゼールはあるインタビューにおいて、モクツは「彼自身に正当性がないため奪取した権力が保証されていると感じることができず」、反対にルムンバの偉大さとは「すべての現実を払いのけ、今は彼の意識の裡にしかないが、明日の現実となるであろう驚異的なコンゴの姿を見据えていた」点にあると説明している<sup>370</sup>。セゼールは『コンゴの一季節』を「楽観的悲劇」と定義するが、観客は、ルムンバの死が未来に託した希望と、モクツの専制的支配の現実の間に、いかなる折り合いを見いだすことができるだろうか。ルムンバの理想に対して、モクツの独裁政権の成立は、コンゴの過酷な社会的現実の側面を示している。そしてセゼールの舞台において、この理想と現実の間の矛盾は、コンゴの状況が提示する克服困難な究極的問題として観客の前に立ち表れてくる。

#### 4-3-3: クリストフの超越的な声から多声的なコンゴの混沌へ、あるいは神話から現在へ

##### \* 総合に至る複数の声、総合に至らない複数の声

我々は、再度『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』の比較に戻ろう。この二つの戯曲において、クリストフとルムンバという 2 人の黒人指導者は、いずれも首尾一貫した自らの立場を表す強力な声を持っていた。しかしながら、『クリストフ王の悲劇』においては、クリストフの声は超越的な声として機能しており、ヴァステ、ユゴナンをはじめとする王の周囲の声は、王の理想を最終的に補完するものとして存在していた。一方、『コンゴの一季節』においては、ルムンバの声の周囲には彼に対立して現れる複数の声が存在したが、それらの対立の構図は何らかの解決に至ることなく、矛盾のうちに留まるような状況を作り出していた。

ところで、佐々木健一は『せりふの構造』の中で、演劇における対話のしくみを説明し

<sup>370</sup> *Le Figaro littéraire*, 21 avril 1966, p. 7

ている。彼によれば、「演劇におけるディアローグはディアレクティークとは無縁で」あり「対立する人物たちは、その対立をとことん生き抜く」のである<sup>371</sup>。それはすなわち、演劇における複数の声の対話が「弁証法的総合の可能性を持たないこと」を表しているのであるが、この状況は、正に『コンゴの一季節』におけるルムンバを取り巻く声たちの状況に合致していると言えよう。この作品には、複数の声の間の矛盾は解決に至らないし、舞台を大団円に導くデウス・エクス・マキーナも存在しない。ルムンバの死によってストーリーは劇的に展開するが、そこに待っているのは更なる混沌である。

第3幕第6場のルムンバの銃殺の場面の直後、暗転した舞台が明転し、サンザ弾き、ハマーショルド、銀行家、ツンビ、カラ、モブツの6人がそれぞれの独白を行う。彼らの声は、それぞれが独自の論理の軸を持っているが、それらは相互に響き合いながらより高い総合に至ることはない。サンザ弾きは、セゼールが説明するように、正に「民衆の象徴」であるし、ハマーショルドは「中立」の立場にある国際的な調停者としての役割を自覚している。カラとモブツも、それぞれの立場からコンゴの将来を考える政治指導者であったが、彼らの声の不調和は、各自の論理がコンゴの状況に決定的な解決をもたらすにはあまりに無力であることをさらけ出す。真実でありかつ無力であるこれらの声は、互いに溶け合うことなく、不協和音のごとく断片化しながら舞台上に留まる。そして最終的に、これらの矛盾はモクツの暴力的独裁の実現の中に収斂し、モクツの民衆への発砲の場面で舞台は終わりを迎える。この終幕は、『クリストフ王の悲劇』の終幕の場面、すなわち王の死を乗り越えて未来の希望を予感させる、山頂での王への呼びかけの場面とは、あまりに対称的ではないだろうか。

#### \* 独白と長台詞

ところで我々は、これまで確認してきたこの二つの戯曲の差異を、各登場人物の台詞の性質と量の比較によって、再確認することができるように思われる。『クリストフ王の悲劇』の台詞で特徴的なのは、クリストフの独白と、対話中の長台詞の多さである。対話中の長台詞とは、対話のための「妥当な量」の「限界をはみ出し」て、劇の「内的世界に収まり切れずに、客席にむけての効果としてあふれ出てくる」ものである<sup>372</sup>。このことは、例えば、第2幕第6場のクリストフと農民の対話の場面に典型的に見られる。この場面では、クリストフはに農民という対話者が存在するのだが、「よろしいですか、皆さん。真の問題とは…」で始まるクリストフの長台詞に至っては、二者の対話として適当

<sup>371</sup> 佐々木健一、『せりふの構造』、講談社、1994、p. 218

<sup>372</sup> *ibid.*, p. 125

なバランスを逸して、ただクリストフの声のみが一方向的に発信される。クリストフの発する声の過剰な力によって、その対話者の声はかき消される。実際、農民の台詞には民衆の真理が隠されているが、その「ぶつぶつ声」はクリストフの耳に届くことはない。そのように考えると、クリストフに与えられた独白と長台詞の圧倒的な量ゆえに、他の諸々の登場人物の声は、多くの場合、超越的な王の声にかき消されるか、あるいはそこに回収されている。

それに対して、『コンゴの一季節』では、複数の登場人物が、同様に長台詞や独白を持つ権利を与えられている。その顕著な例としては、第1幕第12場のハマーショルドの独白、第13場の大西方国大使の独白、第2幕第7場でのカラの独白、そして随所に登場するサンザ弾きの歌などがあげられよう。彼らの台詞は、その量と質から見て、それぞれ独立した論理を持つ声として存在し得た。そしてそれらの登場人物の独白は、ルムンバに意図に対立しながら、状況の矛盾を生み出す存在として、多元的に劇中に留まり続けた。

この状況は、ミハイル・バフチンによって「それぞれに独立して融け合うことのないあまたの声と意識<sup>373</sup>」と表現された状況に繋がるかもしれない。バフチンによれば、このような調和をもたらさない登場人物の多声的併存状況において、「それぞれの矛盾した関係は[……]、社会の状況を表している」のであり、「時代の客観的事実」としての「社会的現実の多次元性と矛盾性」を示している<sup>374</sup>。そのことは換言すれば、『コンゴの一季節』において示されていることとは、パトリス・ルムンバの個人的な政治的理想以上に、彼を囲むコンゴの「社会の状況」の「矛盾性」それ自体であると理解することができよう。

#### \*『クリストフ王の悲劇』の神話性と、『コンゴの一季節』の現在性

『クリストフ王の悲劇』の舞台は150年近く前のハイチである。その状況が、現在の脱植民地化の現状と深く繋がっているとはいえ、その時間的な隔たりによって、物語は神話的な象徴性を帯びていることは否めない。そしてそのような作品内世界において、伝説的な黒人王の政治理想は、戯曲の中核をなす要素として確固たる一貫性を持った問題系となり得た。既に過去の歴史となった物語において、状況の構図は明晰に定立し得る。黒人王の理想をテーゼ、その失敗をアンチテーゼとして、その死がその理想の自己超越の契機になるよう、明確な弁証法的展開を舞台上に再現することが可

<sup>373</sup> ミハエル・バフチン、『ドストエフスキーの詩学』、望月哲男、鈴木淳一訳、筑摩書房、1995、p. 15

<sup>374</sup> *ibid.*, p. 56

能であった。この 150 年前の黒人王の物語は、一つの象徴的な比喻であり、だからこそ観客は、そこから脱植民地化のための明確かつ「有用な教訓」を引き出すことができた。

一方、『コンゴの一季節』の舞台背景は、あまりに歴史的に接近しすぎている。セゼールは、わずか 4 年前に起きた出来事を戯曲に仕立て上げた。それは正に、生でむきだしの現在性の荒々しく統御困難な断面を、戯曲という完結した作品世界に結晶化する作業である。しかしながら、状況の荒々しい現在性が、ルムンバの悲劇の客観的な把握に抵抗する。不断に変化する現実、状況の混沌を増幅することこそあれ、明確な展望の下に何らかの可視的な教訓を導くことに貢献はしない。わずか 4 年の隔たりしか持たずに現実と戯曲の間に連続的に実在する複数の声たちのは、ルムンバの理想の絶対性を、容赦なく相対化する。観客の意識は、複数の登場人物の立場の間に分裂することになる。そこにあるのは正誤の問題や、成功と失敗の二分法ではなく、複数の錯綜した多元的立場である。このような状況にあっても、ルムンバの声はひときわ輝く理想を持ったものであることは事実であるが、観客は、ルムンバの理想の持つ可能性以上に、状況それ自体の混沌を提示される。ルムンバを巡る複数のポリフォニックな声たちによって紡がれるこの戯曲は、同時代の独立コンゴの「社会状況」が生み出すアポリアを、むき出しのままに観客に提示する。

そして最後に、はたしてセゼール自身は、この二つの戯曲の差異を意識して創作したのだろうかという疑問が残る。セゼールは、この二つの戯曲を共通して「楽観的悲劇」と捉え、2 人の黒人指導者の理想は、ともにその失敗と死を乗り越えて、未来に結実するものだと言っている。しかしながら、我々がこれまで確認してきたこの 2 作品の質的差異は、これらの戯曲に対する作者セゼールの意図そのものが、1960 年代の現実の社会状況にさらされることによって、ある種の限界を内包していることを示していると考えられないだろうか。

そう考えた時、我々は、戯曲作家セゼールから、再び政治家セゼールへと目を転じたい。我々は次章において、アフリカ諸国の現実の独立を目の前にしながらも、フランスの制度的枠内での自治を主張し続ける、1958 年以降のセゼールの政治的業績の可能性とその限界を分析してゆくことになる。

## 第4章:エメ・セゼールの政治思想 2

### 1950年代半ばから1960年代まで

#### 第1節:フランスの転換期:第五共和制誕生と、アフリカ諸国およびマルチニックの状況

我々は本論文では、セゼールのキャリアを、彼の文学者としての側面と政治家としての側面の双方から分析しながら、それぞれ2つの時期に分けて論じてきた。すなわち文学者としては、シュールレアリスム詩人期、戯曲作家期に分けることができ、その転機は『キリスト王の悲劇』の執筆を開始したとされる1959年周辺であると考えられた。一方政治家としての転機は、明確に1956年の共産党離党とその翌々年のマルチニック進歩党の設立の時期であったと考えられる。ところで、このセゼールのキャリアにおける転換期は、そのまま戦後のフランス体制の最大の転換期と期を一にする。すなわち1958年のド・ゴールの権力掌握とそれに伴う第五共和制への移行である。

ド・ゴール体制は、海外フランス政策に関して、第四共和制のフランス連合を構成していた海外の諸地域に対して、2種類の選択を用意することになる。すなわち、共和国の制度的枠組みから外れて政治的独立を達成するか、共和国の枠内で海外県・海外領土としての地位を保持するかである。

そして1960年までに多くのアフリカ諸地域は前者の選択をとることになり、1946年の法で新たに海外県となった4つの地域は後者の立場に留まることになる。我々は本節では、第五共和制への移行に伴って海外フランスに与えられた、この2つのオプションについて分析していきたいと思う。

#### 1-1:第五共和制の誕生とアフリカの諸地域

##### \* 第四共和制の海外フランス政策、実質的不平等と高まる不満

フランス第四共和制の崩壊を導いた主要な原因のひとつは、フランス政府と海外フランスとの関係性にあった。戦後、第四共和制憲法下で、かつてフランス植民地であった海外諸地域には「海外領土」と「海外県」という地位を与えられ、フランス帝国は「フランス連合」と呼び名を変えた。グザビエ・ヤコノは『フランス植民地帝国の歴史』の中で、

第四共和制の政府は、「フランス市民としての完全な政治的権利はフランス海外領土の全ての出身者に与えられる」という「原則」を実際の「適用」に移すことには常に「慎重であった」と指摘している<sup>375</sup>。同様に、エメ・セゼールが 1940 年代から 50 年代にわたって戦ってきたものこそ、この原則と現実の間の矛盾を修正しないフランス政府の態度の無責任と欺瞞であった。フランス本国と海外フランスの間には、常に明らかな制度的不平等が存在し、海外領土の諸地域は、その現状に対して間断なく激しい直接的抵抗を展開した。第四共和制の 10 年余りの間に、フランス政府は、マダガスカルの蜂起を鎮圧し、インドシナ戦争を戦い、次いでアルジェリアの独立戦争に対峙しなければならなかった。そして、このアルジェリア問題こそが、第四共和制を実質的な崩壊に導くことになる。

1950 年代を通じて、フランス国内では、海外領土の問題を巡って様々な論争が繰り広げられる。1954 年のディエン=ビエン=フーにの戦いにおける敗戦と、次いで開催されたジュネーブ会議でのインドシナ三国の独立の承認は、フランスの海外領土政策に大きな影響を及ぼした。次いでフランスが直面したしたアルジェリアの解放闘争は、地中海の対岸に位置するすでにフランスの一部と認識されていた地域における問題であり<sup>376</sup>、それは、遠方のインドシナ領土の問題に比べて、フランス人の生活により密接に関係した問題であった。1954 年 11 月 12 日、時の首相であったマンデス=フランスは、「アルジェリアの諸県はフランス共和国の一部を構成している。[……]アルジェリアとはフランスである<sup>377</sup>」と明言し、国内世論もまた、この時点では、「フランス人のアルジェリア」という伝統的な考え方を支持していた。

しかしながら、拡大する民族解放戦線の反乱と相次ぐテロリズムの多発、そしてそれに対するフランス政府の激しい弾圧、そしてフランス軍による拷問の現実の露呈などにより、アルジェリア問題に対する世論も二分してゆく。フランス国民が共通して感じていることは、アルジェリア問題が日ごと加速度的に深刻な問題となってきたという危機意識であり、この問題が引き起こす財政的かつ社会的負担の大きさの認識であった。

---

<sup>375</sup> Xavier Yacono, *Histoire de la colonisation française*, Presses universitaires de France, 1973, p. 113

<sup>376</sup> アルジェリアの植民地化は 1830 年代に始まるが、19 世紀後半には、アルジェリアはフランスの「県」と規定され、その行政管轄はフランス内務省となった。すなわち、その当時からアルジェリアは、フランスの「国内」であると認識されてきた。

<sup>377</sup> cité in Raymond Dronne, *Vie et mort d'un empire / La décolonisation*, Editions France-Empire, 1989, p. 201

そして、第四共和制の歴代政府は、この問題に対して「ひたすら迷い続けるしかなく」、「その不決断は最もみじめな形でさらけ出された<sup>378</sup>。」50年代後半のフランスでは、このような状況下で、強力な求心力を持つド・ゴールの政界復帰が待望されることになる。

実際に武力行使によって大規模な紛争を展開したのは、マダガスカル、インドシナ、アルジェリアといった地域であったが、その一方で、その他の海外領土においても、第四共和制の対応への不満は年を追うごとに深刻なものとなってきた。実際海外領土においては、海外県以上に深刻な制度上の不平等が多数存在した。一例を挙げれば、第四共和制憲法においては、その第80条で「フランスの海外領土の住民はフランス国民と同一の資格の市民権を有する」と規定されていたにもかかわらず、実際には「その市民権の行使の条件は特別法が定める」とされており、そのことが事実上の二重選挙母体体制を作り出していた<sup>379</sup>。このような状況下、ブラックアフリカの諸地域でもまた、民族自決と独立へと向かう道を歩み始めていた。

ブラックアフリカの海外領土では、セネガルで1947年から、センベヌ・ウスマンの小説『神の森の木々』でも扱われた鉄道労働者の大規模なストライキが起こり、カメルーン<sup>380</sup>では、1948年に、当局の激しい弾圧を受けながらも、急進的民族主義政党「カメルーン人民同盟」が設立されている。50年代に入ってから、英領の諸地域、とりわけゴールド=コースト(現ガーナ)とケニアにおいて大規模な独立運動が展開されたことが、フランスの海外領土にも少なからぬ影響を与えた。また、1955年にインドネシアのバンドンで開催されたアジア=アフリカ会議の成功は、いまだ独立を達成していない全アフリカ地域において脱植民地化の大きな精神的支柱となる。そのような流れを受けて、翌年の1956年、エンクルマ率いるゴールド=コーストがブラックアフリカで最初の独立を獲得する。一方フランスの海外領土においても、直接的な政治的独立の主張を明言する段階にはいまだ至ってはいなかったものの、民族自決と自己統治<sup>セルフ・ガヴァメント</sup>への要求は不可避的に高まっていった。

その結果、1956年、ギ・モレ内閣下でドゥフェールの提出した6月23日の基本法は、海外領土における完全普通選挙の実施と、二重選挙母体の廃止を規定しており、また同時に、海外領土の現地問題に関して現地議会に一定の権限を与えることを認め

<sup>378</sup> Carles de Gaulle, *Mémoires*, Gallimard, 2000, p. 890

<sup>379</sup> 例えば François Luchaire, *Le Statut constitutionnel de la France d'outre-mer*, op. cit., p. 24 参照。ちなみに、1946年の方で海外県となった4地域は、本国と同一の選挙制度が適用されていた。

<sup>380</sup> カメルーンの当時のステイタスは、正確には「海外領土」ではなく、「協同領土」であった。

るものでもあった。すなわちこの基本法は、海外領土に一定の自治権を認めるものであり、1957年にルネ・プレヴァンが言及しているように、「フランス連合に対して、一にして不可分の共和国という伝統的考え方よりもより柔軟な立場を可能にし」、「連邦的共和国という考え方への道」を切り開くものとして評価されるものであった<sup>381</sup>。この時点でアフリカの海外領土が要求していたものは、即時の完全な分離独立というよりは、レオーポール・セダール・サンゴールが主張したように、「自己統治」を可能とする「フランスと海外地域の連邦的国家連合」の形であったといえる<sup>382</sup>。

#### \* 第五共和制と「共同体」の誕生、アフリカ諸国の独立

このような流れの中で、フランス第四共和制はその崩壊に至る。この時点でのフランス国民の関心の中心は、主にはアルジェリア問題にしばられていたが、ド・ゴール自身の構想の射程は、フランス連合の在り方の全面的改正にまで及んでいた。ド・ゴールの用意した第五共和制憲法草案においては「フランス連合」に代わって「コミュニテ共同体」が海外フランスを構成する組織として用意されていた。同草案は、1958年9月28日の国民投票に付託され、約80%の賛成を得て承認されることになるが、海外領土の諸地域においては、同憲法草案の承認の是非と同時に、「海外領土」のステイタスを保持するか、「海外県」、あるいは「共同体の構成国家」というステイタスに変更するかの選択についても問われることとなる。その結果、憲法草案自体を否認したのは「隷属の中の豊かさよりも貧困の中の自由を選ぶ」と宣言したギニアだけで、セネガル、スーダン、オート・ヴォルタ、モーリタニア、ニジェール、コート=ジボアール、ダオメ、チャド、ウバンギ=シャリ、コンゴ、ガボン、マダガスカルの12のアフリカ地域は「共同体」の構成国家となることを選択し、仏領ソマリ、サン=ピエール・エ・ミクロン、ニューカレドニア、仏領ポリネシアは海外領土のステイタスを維持することを選択した。ギニアは、即時の独立を選択した結果、その後フランスからの支援を受ける上で著しく不利な状況に陥った。

第五共和制の憲法においては、その前文において、海外領土のリーブル・デテルミナシオン・デ・プーブル「諸民族の自由な自決権」が保証されているにもかかわらず、同憲法は実際には共和国大統領の強力な権限を認める非常に中央集権的なもので、前述の「共同体の構成国家」のステイタスを選んだ場合でも、個別の地域問題に関する自治は認められてい

---

<sup>381</sup> Charles-Robert Ageron, *France coloniale ou parti colonial?*, Presses universitaires de France, 1978, p. 291

<sup>382</sup> *ibid.*, p. 291

でも、外交、防衛、通貨、財政等の中心的政策の権限は「共同体」の中央政府の管轄と定められており(第 77、78 条)、また「共同体」の長は共和国大統領が兼任する(第 80 条)と定められていた。すなわち同憲法の「共同体」に関する定義において、その構成地域に対するフランス中央政府の優位は明白であった。このような状況に対して、「共同体」の構成国家となったアフリカの諸地域の関心は、いかにギニアのようにフランスと決定的な断絶することなしに、国家的独立を達成するかという点に移っていった。彼らは、完全な政治的独立と、有利な経済的条件(すなわちフランスからの援助を継続的に受けること)を同時に望んでいた。

最初に行動に出たのはマリ連邦であった。マリ連邦は、主権の委譲による完全な国家的独立と、「共同体」には残りフランスとの協同体制を維持することを同時に要求した。このマリの要求を認める為には憲法の修正が必要であり、その修正は 1960 年 6 月 4 日になされた。この憲法修正によって「改正共同体」が生まれたが、同時にこの修正は、アフリカ諸地域の相次ぐ政治的独立を招く結果となった。こうして「改正共同体」が誕生すると同時に、アフリカの 12 の地域が政治的独立を達成し、「共同体」はひとつの均質なまとまりを持った集合体とはほど遠い状況になった。フランスは最終的に、個別の協定によって、それぞれの「共同体」の構成地域と協同体制を確立せざるを得ない状況となり、その結果、1961 年 3 月、ド・ゴール自身「共同体」の崩壊を宣言することとなる。ジョルジュ・ビドーは、「共同体」の崩壊を「フランス帝国の消滅」として嘆いたが、ド・ゴールは「彼らの独立を拒絶することは、我々の理想に反し、果てしない紛争を積み重ねるだけである」と説明した<sup>383</sup>。

こうして、1960 年の時点でフランスは、アジアとアフリカのかつての植民地地域のほとんどを失ったことになる。ド・ゴールは、いまだ解決せず泥沼化の様相を呈しているアルジェリア問題に対応しなくてはならなかったが、それも 1962 年には、エヴィアン協定を経て、国民投票による最終的なアルジェリアの独立の承認を与えることになる。

このように、第五共和制の誕生は、同時にアフリカの海外領土における脱植民地化と政治的独立が飛躍的に達成された時期でもあり、300 年にわたるフランス帝国主義がわずかな例外を残して崩壊した時期でもあった。しかしながら、「わずかな例外」として旧帝国の枠内に留まり、アフリカ諸国の脱植民地化の流れとは別の歴史をたどったのが、マルチニックを含むフランス海外県の諸地域であった。我々は次に、これまで見てきたようなアフリカ諸国の動向に比較して、同時期のマルチニックが政治的にどのような道筋をたどったのかを見ていくことにする。

---

<sup>383</sup> *ibid.*, p. 294

## 1-2: 第五共和制の誕生とマルチニック

### \* マルチニック進歩党の設立と、1958年の国民投票

ラファエル・コンフィアンは、「今日のフランスのアンティューユは、一つの原因、すなわち同化という原因に苦しんでいる<sup>384</sup>」と主張し、その責任をセゼールが成立させた県化法に求めているが、その考え方からすると、セゼールは少なくとも二つの大きな「原因」に関わっていると言わざるを得ない。すなわち、1946年の県化法成立と並んで、1958年の第五共和制の是非を問う国民投票においてセゼールが「是」を支持したこともまた、コンフィアンのような立場の知識人の批判の対象となるものだった。セゼールのこの2つの業績は、双方ともにその後のマルチニックの運命を大きく左右することになる。

コンフィアンは、セゼールによる第五共和制承認の選択が、「マルチニックの自治論を、当初からド・ゴールのジャコバニズムの庇護の下に置く」結果になったと分析している<sup>385</sup>。また、ギ・カボル・マソンのように、歴史の仮定法に基づいて、「もしあの時セゼールが独立を望んだなら、マルチニックは独立していただろう」と考え、「彼は国民投票で否を投票するように言いさえすればよかったのだ」と主張するマルチニックの知識人も少なくない<sup>386</sup>。いずれにせよセゼールは、マルチニック進歩党を設立した半年後に、ド・ゴールの第五共和制を承認するか否かという、島の将来を左右する重要な問題に直面することになるのだ。

1958年のマルチニック進歩党設立は、結果的に、それまでの盟友であったマルチニックの共産党との対立を引き起こすことになる。セゼールが共産党を脱退後、マルチニックでの初めてのセゼール派と共産党の直接対決は、1957年の市議会議員選挙において実現する<sup>387</sup>。実際、それまでセゼール個人のカリスマによって支持を得てい

---

<sup>384</sup> Raphaël Confiant, *Aimé Césaire / Une traversée paradoxale du siècle, op. cit.*, p. 27

<sup>385</sup> *ibid.*, p. 169

<sup>386</sup> Guy Cabort Masson, *Martinique comportements & mentalité / Créolisation assimilation nationalisme*, Laboratoire de recherches de l'AMEP, 2003, p. 180

<sup>387</sup> 同年、マルチニックの共産党はその名称を共産党同盟 *Fédération Communiste* からマルチニック共産党 *Parti communiste martiniquais* と改名しており、同選挙もマルチニック共産党として戦っている。

たマルチニックの共産党にとって、セゼールと対立する形で選挙を戦うことは著しく不利な状況であった。その結果、首都フォール＝ド＝フランスにおいては 17186 票対 862 票という極端な惨敗を招き、島全体でも共産党勢力の衰退は目に見えて明らかだった。また、1958 年のフランス国民議会選挙でも、第四共和制下では常にセゼールを含む 2 名の代表を出していた共産党からは、1 人も代表を出せない状況となる<sup>388</sup>。

しかしながら、それではマルチニック進歩党とマルチニック共産党の政策の相違はどこに認められるのであろうか。結論から言えば、この 2 つの左翼政党の政策の間に決定的な違いがある訳ではなかった。1957 年 9 月、マルチニック共産党書記長カミーユ・シルヴェストルは、「今日も我々の国は偽の県であり[……]植民地地域であり続けている」と主張し、マルチニックが独自の「言語と領土と経済活動と文化」から成る固有の「ナシオン」であることを強調している<sup>389</sup>。しかしながら、ここでのシルヴェストルの主張は、当時のセゼールが主張してきた問題意識と何ら変わるところはない。

唯一の相違点は、マルチニック共産党は、今なお本国のフランス共産党の後見の下に置かれていたのに対して、マルチニック進歩党の場合は、すでにフランス共産党の束縛から離れ、より自由にマルチニック固有の問題を扱える立場にあったということだ。しかしながら、ここで我々が見誤らずに確認しておかなければならないことは、セゼールのマルチニック進歩党は、共産党という後見人との断絶を果たしたにもかかわらず、1958 年の時点でド・ゴールと約束を交わすことによって、ド・ゴールという新たな後見人を生み出してしまったという点である。その結果、その後展開されるセゼールの自治論は、必然的に、第五共和制のカリスマの影響力につきまとわれることになる。

実際、セゼールとド・ゴールの関係は、常に曖昧で両義的なものであった。1951 年の時点でセゼールは、明らかにド・ゴール主義を糾弾する発言をしている。彼によれば、ド・ゴールは「フランスに独裁制を敷こうと目論む植民地主義者であり人種主義者であり」、彼のフランス国民連合に投票することは「我々の状況を更に深刻なものにし、工場主や、大地主や、大商人の勝利を保証する」ことことになるという<sup>390</sup>。

しかしながら、1958 年 6 月にド・ゴールが首相に就任した時点で、マルチニック進歩党は、ド・ゴールは「現実主義的な脱植民地化推進者」であるとして、基本的路線としてはド・ゴール支持を表明することになる。共産党から脱退しマルチニック進歩党の党

---

<sup>388</sup> マルチニックの国民議會議員定員は 3 名である。1958 年の第五共和制下の最初の選挙においては、マルチニック進歩党はセゼールを含む 2 名の議員を出している。

<sup>389</sup> cité in Armand Nicolas, *Histoire de la Martinique 3*, op. cit., pp. 174-175

<sup>390</sup> Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire*, op. cit., p. 51

首となったセゼールは、ド・ゴールという存在に対してより自由な自由な立場で接触することができるようになったのだが、そのことは、彼の政治的選択の幅を広げるとともに、その政治決断にまつわるの苦悩を増すものでもあった。

実際のところ、ド・ゴールが首相に就任した6月1日から第五共和制憲法の国民投票が行われる9月28日までの四ヶ月間、セゼールのド・ゴールに対する態度は、信任、不信任の間で目まぐるしく揺れることになる。同年6月、セゼールは、「将来の展望を奪われた[マルチニックの]労働者階級は[……]ド・ゴールを最小限の悪として許容する<sup>391</sup>」ことになるだろうと主張し、積極的ではないにせよド・ゴール支持の立場を明らかにしている。しかしながらその後、ド・ゴールが準備した憲法草案を見たセゼールは、同草案における海外県の規定の不備に関して<sup>392</sup>、「まさしく我々をこの帝国の不可触賤民にするものである」と判断し、一転してド・ゴールに対する不信感を表明することになる。このような迷走の果てに、最終的にセゼールをド・ゴール支持の側に落ち着かせた要因は、アンドレ・マルローを介して伝えられたド・ゴールの「約束」であった。

マルローはド・ゴールの命を受け、同年9月にマルチニックに来島する。彼の目的は、憲法草案中の海外県のステイタスに関するふたつの条項を改善して、海外県の自決権を増大し、島の社会的、経済的発展の促進を約束するというド・ゴールのメッセージを島民に伝えることであった。この約束を受けてセゼールは、「ド・ゴールはマルチニック進歩党党员になった」と評価し、最終的に、国民投票におけるド・ゴール支持を確約する。彼は島民に「是」の投票を呼びかけ、その結果マルチニックでは、73580票対4975票という大差での第五共和制への「是」の勝利がもたらされた。

#### \* マルチニックにおけるド・ゴールの印象、不信感と期待の交錯

しかしながらド・ゴールと交わされたこの約束は、その後守られることはなく、海外県のステイタスに関する憲法条項の改正はついに行われなかった。ここであまりに安易にド・ゴール支持を選択したセゼールの態度について、砂野幸稔は、「あまりにたやす

---

<sup>391</sup> cité in Tomas A. Hale, *Les Ecrits d'Aimé Césaire*, op. cit., p. 377. 同引用を紹介したトマス・A・ヘイルは、この時期のセゼールが「必要悪」としてド・ゴールを容認した態度を、古代ローマ人が政情危機に陥った時、秩序回復のための「必要悪」として、期間限定の独裁統治を許容した例を挙げて説明している。

<sup>392</sup> 同草案では、海外領土にはフランス本国との関係の在り方を自ら決定する選択権があったのに対して、海外県にはその権利は認められていなかった。

く騙されたセゼールの無邪気さの方が、むしろ理解しがたい」と切り捨てている<sup>393</sup>。

しかしながら、我々はむしろ、ここでのセゼールの態度の両義性の中に、本質的にマルチニック人に固有の精神性が確認されると仮定したい。すなわちセゼールは、ド・ゴールに対して、不信感と同時に大きな期待を抱いていた。実際、当時のセゼールの最大の関心事は海外県のステイタスの改善であったが、フランス共産党に海外フランスの脱植民地化を推し進める能力が皆無であることを告発したばかりのセゼールにとって、海外県のステイタス変更のための最後の期待を繋ぐ対象としてド・ゴールに頼ることは、最も現実的な選択肢だったのだ。彼にとって、フランスから完全に分離するという選択肢は、ありえなかった。

セゼールは、マルロー来島の際、このゴーリスト知識人に対して偽りない友情の意を示し、「偉大なフランスから小さきマルチニックに対して、偉大な契約が、友愛の契約が提案されたのです」と、ド・ゴールの提案を最大限に評価している。ロジェ・トゥムソンは、この時セゼールの心境について、彼はマルローを「共和制と友愛のフランス、ロベスピエールとグレゴワールとシェルシェールとユーゴーのフランスを代表する者」として迎えたと分析しているが<sup>394</sup>、ここでのトゥムソンの指摘は非常に重要である。すなわち、セゼールにとって、マルローを介して映し出されるド・ゴールという人物像は、「独裁者」となる危険性を持った人物であると同時に、ロベスピエールやヴィクトル・シェルシェールといった現実的共和主義者、マルチニックの解放者の列に名を連ねる可能性を持ちうる人物として、現実レベルで最大限の期待をかけられた存在でもあったのだ。コンフィアンが的確に分析していたように、セゼールは、「ド・ゴールのジャコバニズム」に一抹の期待を抱いていたこともまた、事実なのである。

そして、ここでセゼールがド・ゴールに対して抱いていた、不信感と信頼の両義的感情は、マルチニックの一般大衆によってもまた共有されているものであった。

実際、当時のマルチニックにおいて、「県化」が失敗であったことは、明白な住民たちの共通理解であった。そして彼らの間には、何かしらの現実的な社会変革への強い希求が存在した。その変化への希望は、不信感と期待の混淆の中で、ド・ゴールというカリスマに託されることになった。国民投票のキャンペーン中、マルチニックにおいても、共産党主導によるド・ゴールに対する「否」の声は存在したが、島の一般大衆はド・ゴールに賭けるという方向に流れていった。

マルローは後に、マルチニック来島の際に住民から受けた熱狂的歓迎に関して、「島

<sup>393</sup> 砂野幸稔、「エメ・セゼール小論」 in 『帰郷ノート／植民地主義論』, p. 249

<sup>394</sup> Roger Toumson, *Simonne Henry-Valmore, Aimé Césaire, op. cit.*, p. 173

の群集の熱狂は、共和国の大統領としてド・ゴール将軍に与えられた超自然的人格に対して向けられていた。[……]私はかつて、ヨーロッパでは、政治的な高揚がこれほどの超自然的陶醉に至る場面を見たことがない」と書いている<sup>395</sup>。実際この瞬間、マルチニックの一般大衆は、ド・ゴールの第五共和制への期待に陶醉していた。そして、この住民意識を決定づけていた要因にこそ、マルチニックの英雄であるセゼールが、共産党を見限りマルチニック進歩党を設立したこと、そしてそのマルチニック進歩党がド・ゴール支持を表明したことが深く関わっていた。それらの影響が総合的に作用して、国民投票の瞬間においては、マルチニックを「偽りの県化」の現状から解放してくれる存在は、自由フランスの英雄であり、フランス第五共和制の創始者たる人物であるという期待感が、独裁者への不信感に勝っていた。マルチニックは再び、フランスの「共和制」に信頼と期待を置くことになったのだ。

しかしながら一方で、マルチニック人の間にあったド・ゴールへの不信感と不満も、消えたわけではない。我々は次に、第五共和制成立直後のマルチニックにおける、フランス政府への不満と反発について見ていくことにする。

## 第 2 節:反発と依存、1958 年以降のマルチニックにおける、フランスへの相反する 2 つの感情

アルマン・ニコラやラファエル・コンフィアンは、第五共和制の成立以降のマルチニックにおいて、50 年代 60 年代を通じて最も重要な社会的事件として、1959 年 12 月のフォール＝ド＝フランスにおける暴動と、1963 年のマルチニック反植民地主義青年組織 OJAM (Organisation de la Jeunesse Anticolonialiste de la Martinique) の事件をあげている<sup>396</sup>。これらの事件は、マルチニック人のフランス本国に対する否定的感情が最も直接的に表面化したという意味で、極めて重要な意味を持っていたと言える。リチャード・バートンは、これらの事件は、「初めて、地方のルサンチマンとフラストレーションが、明確かつ直接的に、本国に向けられた」出来事であり、その結果「母国の力は [……]、初めて、その息子や娘たちからの深刻な挑戦を受けた」と分析している<sup>397</sup>。

<sup>395</sup> André Malraux, *Les Miroir des limbes*, Gallimard, 1976, p. 131

<sup>396</sup> Armand Nicolas, *Histoire de la Martinique 3*, op. cit., p. 180 et p. 213 あるいは Raphaël Confiant, *Almé Césaire*, op. cit., p. 183 参照。

<sup>397</sup> Richard D. E. Burton, « "Maman-France doudou" : Family images in French West Indian

確かにこれらの事件は、マルチニック人の反フランス感情が明確に示された最初の契機のひとつであったが、その一方で、われわれはこれらの事件の意味を、その直前の国民投票においてマルチニック人は第五共和制に対して大きな「是」の意思を表明したという事実と、併せて考えなければならない。二つの相反する精神構造が、マルチニック人の矛盾を示していた。60年代のマルチニックにおいては、反フランス感情が社会的事件と結びついて顕在化する一方で、その政局において、ド・ゴール派が劣勢にまわることはなかった。

## 2-1: フランスへの反発

### 2-1-1 ふたつの事件: 1959年12月の暴動と、1963年のOJAM事件

われわれはまず、上記の2つの事件のあらましについて概観してゆくことにする。すでに確認してきたように、1958年の国民投票の結果は、マルチニックの住民の現状への強い不満が、ド・ゴールへの現状改善の期待という形をとって表れたものだった。しかしながらその同じ不満は、わずか一年後に、全く逆の形で表面化することになる。マルチニックの人々は、島の社会の現状に対する憤りを、暴動というよりラディカルな形で、本国人に向けて表明した。

#### \* 1959年12月の暴動

1959年12月の暴動のきっかけは、首都フォール＝ド＝フランスの路上で、スクーターに乗ったマルチニック人の若者と自動車を運転していた本国の白人が接触事故を起こし、口論を始めるという、ごく些細な出来事であった。しかしながら、マルチニック人と本国の白人という組み合わせによるこの口論は周囲の関心を呼び、混乱は次第に周囲に波及しながらその規模を増してゆく。この街角の混乱が、制御不能の暴動に発展した直接的契機は、共和国保安機動隊の介入であった。機動隊の過剰な鎮圧行動に対して、市内の各所で民衆による報復行動が起き、混乱は無秩序な暴動に発展する。ついには機動隊が民衆に向かい実弾を発砲する事態となり、死者3名、負傷者50余名という大惨事を引き起こした。

ところでこの暴動において特徴的であったのは、リチャード・バートンが、暴動の際ク

レオール語を話す白人は襲撃されにくかったと指摘しているように<sup>398</sup>、地元住民の暴力行為の標的になったのが、専ら本国出身の白人であったという点であった。

このことには、いくつかの理由が考えられる。まず、暴動の拡大を誘発した直接的原因が、機動隊の過剰な鎮圧行為であったことがあろう。本国から派遣される「共和国保安機動隊」は、正にフランスの国家権力の象徴であった。そのため、機動隊の過剰な暴力的鎮圧への報復行為として、本国の白人を標的にした暴力行為が展開されたと考えられる。

また当時、フランス本国の白人官僚や、アルジェリア戦争による政情不安定によりアルジェリアから引き上げてきたピエ・ノワールの高級官僚が、大量にマルチニックに赴任してきて、地方行政の要職を占めていた。彼らがマルチニック人に対して示す特権者意識は、地元住民、とりわけ島の公務員の大きな反感を招くものだった。

いずれにせよ、この暴動において、マルチニックの民衆が直接的な敵意を示した対象が、ベケのような島の白人ではなく、本国出身の白人であったということは象徴的である。すなわち、1959年の時点までにマルチニック人の内に潜在的に蓄積されてきたフランス共和国への「反発」が、この暴動を介して一気に顕在化したと考えられるからである。

#### \* 1963年の OJAM 事件

一方、1963年の OJAM メンバー逮捕の事件も、マルチニック人に大きな衝撃を与えるものであった。1962年に発足した OJAM は、「マルチニックをマルチニック人へ」をスローガンとして掲げ、「マルチニック人が自らの問題を管理する権利」を主張してきた団体であった。しかしながら OJAM は、その発足当初から当局の介入を受け、その活動は常に弾圧され続けてきた。

当局は 1963年までに、計 18名の OJAM 構成員を逮捕者し、彼らの裁判は、同年 12月にパリで開廷されることになった。検察側の主張は、OJAM が、国家離脱のための「陰謀」を企む非合法的かつ反政府的集団であり、マルチニックからフランスの主権を奪おうと目論み、「マルチニックをマルチニック人へ」と主張することによって「国家の領土の全体性 *intégralité du territoire national*」を侵害したというものであった。この裁判にはミシェル・レリスやエメ・セゼールらも証人として参加し、彼らの逮捕の不当性と、背景にあるマルチニックの社会問題の深刻さを強く主張した。結局、同裁判の判決では、OJAM による国家当局への「陰謀」は証明できないとされ、同組織の「マルチニック

---

<sup>398</sup> *ibid.*, p. 87

をマルチニック人へ」という「自己管理」の主張も、憲法によって海外県に保証されている権利に合致するということが確認された。

しかしながら、3年にわたって展開した同事件は、マルチニック人の間に極めて大きな関心を呼び、その世論にも少なからぬ影響を与えることになる。

### 2-1-2: ポスト・セゼールの世代の行動

ところで、これら 1959 年の暴動と OJAM の事件に共通して確認できることとして、これら 2 つの暴動や事件の中心には、常に新しい世代の若者たちがいたということをあげることができよう。

#### \* 1959 年 12 月の暴動の中心世代

まず 1959 年の暴動は、マルチニック史の中で、首都フォール＝ド＝フランスで起きた最初の大規模な暴動であったという意味で、大きな意味を持つ。それ以前の社会運動の形態としては、主に、地方や農村部での農業、工業労働者、公務員らのストライキなどによる抵抗運動が主体であったのに対して、都市部で初めての大規模な暴動が起きたことは、この時期、マルチニックの社会構造が大きく変化し始めていることを示している。

植民地時代からのマルチニックの伝統的産業であるサトウキビ栽培と製糖、およびラムの製造は、この時代致命的な打撃を受ける。それに伴い、農村部のプランテーションを中心とした共同体の在り方は崩壊し始め、職を失った人々の都市部への流入が進む。エドゥアール・グリッサンが「口実としての生産<sup>399</sup>」と呼んだように、農村部での産業は半ば形骸化し、フォール＝ド＝フランスには無職の若者が溢れるようになる。マルチニック経済の構造的フラストレーションは、都市部に集中するようになり、1959 年 12 月の暴動が起きたのは、そのような状況下でのことであった。

フォール＝ド＝フランスの若者たちは、「県化」以降の社会構造の変化が生みだした歪みの直接的犠牲者であり、彼らの不満は、それまで農村部の労働者が実践してきた、組合運動、ストライキなどの手段によって労働条件の改善を要求するという方法論をこえて、社会の秩序そのものを否定するというアナーキーな段階に達していた。この暴動の直接的きっかけは些細な交通事故であったが、その潜在的原因のひとつとして、島のプランテーション産業が危機的状況にあること、その影響として、人口の半数以上を占める 20 歳以下の層に就職口がなく、彼らは就職のための専門教育も、基本教育も

---

<sup>399</sup> Edouard Glissant, *Le Discours antillais*, Gallimard, 1997, p. 103

受けられない状況にあることなどがある。そのような彼らにとって、怒りの矛先は、このような状況の改善に積極的姿勢を示さない政府であり、この暴動においては、過剰な行為で彼らの鎮圧に出た共和国保安機動隊の存在は、正に彼らを見捨てた政府を象徴するものとして、彼らの憎悪の直接的対象となった。

いずれにせよ、1959年の暴動は、そのような特殊な社会状況に対する、都市部の若者による、直接的かつ暴力的な異議申し立てとして理解することができる。

#### \* 新世代の知識人の思想

そして、これらの若者の不満は、同世代の学生や知識人の思想と共鳴する。上で確認したように、ラファエル・コンフィアンが、ポスト・セゼールの世代の知識人として、彼らの立場から59年の暴動と62-63年のOJAM事件の重要性を特権的に扱っていることは象徴的であろう。後年コンフィアンは、セゼールに宛てた手紙の中でこれらの事件に言及しながら、「あなたは私の世代と、それに続く世代について何を知っているのですか？[……]私たちの生活、私たちの希望について何を知っているのですか？」と訴えているが<sup>400</sup>、このことから象徴されるように、この時代、セゼールよりも若い世代が中心となった、新しい思想と運動が台頭してきていた。

彼らの世代の政治思想は、もっぱらフランス本土から輸入される形でマルチニックに入ってきた。OJAMの組織自体も、フランスに留学中であったマルチニックの学生によって結成されたものであったし、1961年にはパリで、エドゥアール・グリッサンも参加したアンティューク・ギュイアンヌ戦線が組織されている。彼らは、本国で共産主義と脱植民地化の運動を吸収し、それを島に持ち帰った。彼らの闘争理論の最大の参照先は、当時世界規模で展開していた共産主義運動、とりわけキューバ革命の影響と、アルジェリアの独立運動とフランツ・ファノンの思想であった。新しい世代の若者にとってこれらの思想は、セゼールが主張してきた「自治」の構想よりも、実際の社会変革を導くための、遥かに新しくラディカルなものとして映った。そしてそのような運動に参加した学生や知識人たちが、マルチニック帰郷して、地元の高校生や労働者らを中心に、その解放の思想を広めていくことになるのだ。

彼らは当時のマルチニックにおいて、1959年の暴動のような「混乱してアナーキーで、自然発生的出来事」を「明確な展望を持ち、人民の深い希求に合致したスローガン」を備えた、大衆の運動に変えることが必要であると考えていた<sup>401</sup>。島の若者たちのやり

---

<sup>400</sup> Raphaël Confiant, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 320

<sup>401</sup> Armand Nicolas, *Histoire de la Martinique 3, op. cit.*, p. 182

場のない不満は、無秩序な暴動として爆発する前に、明確な指針と方向性を持った政治的運動によって導かれなければならない。そのような意図から、1962年にOJAMが発表した『宣言文』は、59年の暴動についての言及から始まり、「マルチニックの若者」に「マルチニックの解放」の為の「団結」を呼びかけることで終わっている<sup>402</sup>。

ここで確認しておかなければならないのは、OJAMの政治的立場の革新性は、マルチニックの歴史上初めて、「独立」という選択を考慮に入れていたということである。1963年の時点で、セゼールのマルチニック進歩党は「自己管理」を、マルチニック共産党は「自治」をそのスローガンとして掲げていたが、明確に「独立」を主張する政党は存在しなかった。それゆえ、「マルチニックの独立は不可避なものと確信し」、「マルチニックのナショナルな闘争」の必要性を宣言する<sup>403</sup> OJAMの立場は、当時の既存政党にはない革新的なものであったと言える。すなわち彼らの主張は、セゼールのそれとは異なり、「母国」たる共和国フランスの存在そのものの否定にまで繋がる射程を持っていた。インドシナ、ブラックアフリカ、アルジェリアと、かつての植民地が次々とフランスという「家族」からの離脱を表明してゆく時代状況にあって、海外県マルチニックは、「母国フランス」とどのような政治的関係性を構築するかを決断を迫られている時期であった。

## 2-2: フランスへの依存

### 2-2-1: マルチニックの近代化と、フランスによる援助

1959年の暴動が契機となり、OJAM事件を経て、マルチニックの新世代の極左知識人と学生は、明確にド・ゴール体制に対して「否」を突きつけた。この構図は、正にその数年後にフランス本土で起こる「68年5月」を先取りしていたと理解することもできよう。しかしながら我々は、「68年5月」が決してド・ゴール体制に最終的な引導を渡すまでの政治運動には発展せず、結局のところ、その後も10年以上は、新世代の左翼が第五共和制の右翼勢力にとって替わることはなかったことを思い起こさなければならない。OJAM事件も同様に、マルチニックの政治の構図を根本的に革新するにたる、住民の全体的な運動に発展することはなかった。すなわち、マルチニックにおいて「独立」という選択肢は、決して一般化された社会運動にはならなかったのである。

---

<sup>402</sup> cité in Raphaël Confiant, *Aimé Césaire, op. cit.*, pp. 313-316

<sup>403</sup> cité in *ibid.*, p. 203

OJAM の組織は、親フランス派のメディアからは、本土への留学が可能な経済状況にあるブルジョア知識人階級によって先導された極左運動という宣伝がなされた。それは、マルチニックの人々に「独立」という選択肢の可能性について実際に考える契機を与える役割は果たしたが、そのことと、マルチニック人が現実にもその選択肢を選択することとは別問題である。OJAM の運動は、結果的に、マルチニックの真のプロレタリア階級との連帯を実現するには、現実的な障壁が多すぎた。この時代のマルチニックの低所得者階級は、実際には、フランスの援助に依存せざるを得ない状況に追い込まれていた。

第五共和制の政府は、海外県に対する政策に関しては、第四共和制のそれに比べて、遥かに合理的な性格を持っていた。いわゆる「飴と鞭」の政策と呼ばれるように、60年代前半、マルチニックにおける反体制的な社会運動に対しては数々の弾圧が行われた一方で、マルチニックの生活水準を底上げするための諸々の改革も同時に行われてきた。

「鞭」の側面而言えば、悪名高き 1960 年 10 月の政令は、反抗分子とみなされた公務員を、知事の裁量で、本国に送還することが可能であることを定めたものであった。それによって、実質上マルチニックにおいて公務員の抗議活動と社会的要求が著しく困難になる。また、海外県移民促進事務局の設立によって実施された政府によるマルチニックの住民の移民奨励策は、セゼールが「人口入れ替えによる民族抹殺 *génocide par substitution*」と呼んだものだが、それはマルチニックの若者層をフランス本土に移住させることによって、人口過剰と失業率の増加による社会負担を軽減するとともに、若い世代の先導するナショナリズムの運動を弱体化させる狙いがあった。また、頻繁に行われるストライキなどの労働運動は厳しく取り締まられ、その度ごとに逮捕者がでた。そのような運動を先導しているとみなされたマルチニック共産党の機関誌『ジュスティス』は何度も発禁処分を受けている。

しかしながら、その一方で第五共和制政府は「飴」の政策を効果的に示しており、それは「偽の県化」たる第四共和制体制下では無視されてきたマルチニックの社会水準の向上に関わるものであった。この時期から重点的に行われた、都市化の推進、建築業界への公共投資、農地改革、新産業の育成、公共衛生の改善、教育施設の整備、テレビ・ラジオなどのメディアの充実などの政策は、マルチニック社会に急激な近代化の波を引き起こした。マルチニック社会の経済構造は、プランテーション農業を中心としたものから、都市部の第三次産業を中心としたものに移行し、生活水準の向上と消費型社会の実現がなされた。しかしながらこれらの社会変化は、専らフランス政府の公

共投資と設備拡充の政策によるものであったため、マルチニック社会の近代化は、本質的にフランス本国に依存していたと言える。要するに、生活水準の向上と近代化を実現し、それを維持するためには、マルチニックの一般大衆は、フランスとの関係を維持せざるを得ない状況にあったのだ<sup>404</sup>。

## 2-2-2: マルチニックの政治と第五共和制

第五共和制下のマルチニックの政治において、右派だけでなく、左派諸勢力の多くがゴーリズムとの協調路線を選択してきた。

1958年の国民投票でマルチニック進歩党がド・ゴール支持に回ったことは前述の通りであるが、マルチニック社会党連合もまたド・ゴールの支持・不支持をめぐる分裂し、マルチニック社会党連合の多数派はド・ゴール支持を表明した。結局当時ド・ゴール不支持を表明したのは、マルチニック社会党連合内の少数派とセゼールを欠いて弱体化したマルチニック共産党のみであった。

またフランス国会への代表に関しても、当時3名の代表枠のあった国民議会議員と、2名の代表枠のあった上院議員の中に、第五共和制のド・ゴール体制そのものに根本的な異議を唱える者は、1人もいなかった。第五共和制下の50年代、60年代にかけては、上院議員は、マルチニック社会党連合のポール・サンフォールと、マルチニック進歩党のジョルジュ・マリ=アンヌが務めているが、サンフォールは常に新共和国連合寄りの路線をとっていたし、マリ=アンヌはもともと右派からマルチニック進歩党へ入党した政治家であり、1960年代にはマルチニック進歩党を脱退して再び新共和国連合に合流することとなる。国民議会議員も同様に、マルチニック進歩党党员であったマルチニック南部地区代表の議員ヴィクトール・サブレは、マルチニック進歩党脱退と右派への合流を宣言する。また北部地区代表のカミーユ・プティはもともと新共和国連合党员である。残る中部代表のセゼールのみが、国民議会において、第五共和制に対する孤軍奮闘の異議申し立てを続けるが、彼自身もまた58年の国民投票においてはド・ゴール支持を表明した一人であったことは前述の通りである。

一方、地方政治の中心である県議会においても、1964年以来県議会議長を務めて

---

<sup>404</sup>フランス政府の立場からしてみると、政府による公共投資は、マルチニックの自立的な経済と産業を育成するためのものというよりは、助成金を与えることによって、マルチニックを経済的に本国に従属させる効果を期待していた部分が多い。更には、マルチニックを、プランテーション作物の「生産の地」から、本国の製品の「消費の地」へと変化させることで、むしろフランス本国の産業に有利な状況を実現している。すなわち、フランス政府の投資は、十分本国にとっての見返りのあるものであったのだ。

いるフランソワ・デュヴァルはマルチニック社会党連合から新共和国連合に移った保守派の人物である。

このように、同時代のマルチニックの政治状況を概観してみると、政治的な実権を握っていたのは、常にド・ゴール派の政党である新共和国連合の議員か、新共和国連合との協調路線を模索する左派の政治家(ほとんどがマルチニック進歩党かマルチニック社会党連合の議員)であったことが確認できる。第五共和制成立から1960年代を通じて、マルチニックの政局においては、左派の政治家であってもド・ゴール派との協調路線を選択する者は多かった。もちろん当時のマルチニックには完全な普通選挙制が敷かれていたので、これらの政治状況は、住民の意思の表れであると言わざるを得ない。すなわち当時のマルチニックにおいては、1959年の暴動から63年のOJAM事件へとつながる一連の社会的動向が存在した一方で、その住民感情において、ド・ゴール体制への信頼が失われることはなかった。

島民のド・ゴールに向けられる感情が最も象徴的に表れたのは、1964年3月にド・ゴール来島した際に、島民が示した熱狂的な歓迎であろう。同年3月24日の『ル・モンド』紙は、前日ド・ゴールがフォール＝ド＝フランスで演説を行った際、「ポワン＝タ＝ピトルの十倍の歓迎を受けた」と報じている<sup>405</sup>。同紙によると、左翼の政治団体からはド・ゴール来島に対するいかなるデモも組織されず、首都では熱狂的な歓喜だけがこの中央集権主義者の将軍を迎えていたと説明し、「この真の熱狂をどのように説明すればよいのか？」と結んでいる。

この64年のド・ゴール歓迎の熱狂ぶりは、マルチニックにおいても後年まで語り継がれる象徴的な出来事となっているが、ここでの熱気と、同時代に起きた社会的事件との間の温度差は、正にマルチニックの持つ根源的な矛盾、すなわち「母国フランス」に対する二つの相反する感情を示している。エメ・セゼールが、その政治家としてのキャリアの第2期を送ったのは、まさにこのような社会状況下においてのことであった。

### 第3節:エメ・セゼールの政治思想、第2期

マルチニック進歩党設立から1960年代にかけてのエメ・セゼールの政治思想、政治実践は、次の3点に集約できる。すなわち、脱植民地化の途上にある黒人の連帯の呼

---

<sup>405</sup> *Le Monde*, 24 mars 1964. ちなみに、ポワン＝タ＝ピトルはグアドループの首都。当時ド・ゴールは、メキシコへの表敬訪問を果たした帰りに、アンティューユの海外県への訪問を行っていた。

びかけ、マルチニックの特殊性の主張、マルチニックとフランス第五共和制の政治的関係性の維持の3点である。このようなセゼールの政治的立場は、1960年を中心としたアフリカ諸国の独立および1962年のアルジェリア独立という世界的な脱植民地化の流れの中であって、それらの動きへの連帯意識を示すが、同時にマルチニックに独自の立場を貫いてゆく意思も示している。

我々は、当時の政治家セゼールの思想と行動を分析するために、前述の3つの点を、それぞれ以下のような角度から分析してみたいと思う。すなわち、まずセゼールの主張する世界的な黒人の連帯、すなわちネグリチュードの連帯を文化的側面から分析し、次にネグリチュードの連帯におけるマルチニックの政治的限界を指摘し、最後に第五共和制下でのマルチニックの立場の特殊性を明らかにしてゆきたいと思う。

### 3-1: ネグリチュードの連帯、その文化的可能性

#### \* ネグリチュードにおける文化と政治: 文化の優位

セゼールにとってネグリチュードという概念は、第一義的には、文化的価値として提起されるものであった。しかしながら同時に、セゼールのネグリチュードにおいて、「文化」の問題は「政治」の問題と決して切り離すことのできない関係にあることもまた事実である。セゼール自身が後年、「ネグリチュードとは、確かに文学であり、知的思索」の運動であったが、同時にそれは「60年代のアフリカ諸国の独立」における「誘因と触媒の役割」を果たしていたと説明しているように<sup>406</sup>、文化運動としてのネグリチュードは、脱植民地化の流れの中で政治的意味を帯び、実際の社会変革のための「触媒」としての役割を果たすべきものとしても捉えられてきた。ネグリチュードは、決して教条的イデオロギーと化し政治的道具として利用されるべきものではないが、「無垢な<sup>407</sup>」文化的概念に留まることのできるものでもなく、そこでは文化と政治が補完的な影響関係を結ばなければならないものとされる。

しかしながら、より詳しくセゼールのネグリチュードにおける文化と政治の関係を分析すると、彼の思想の中では常に、文化が、政治の前提として捉えられていたことが分かる。別の言い方をすれば、彼は、政治家はその資質の前提として文化人としての役割も担いうることの必要性を主張してきたとも言えよう。

---

<sup>406</sup> Aimé Césaire, *Le Discours sur la négritude*, op. cit., p. 20

<sup>407</sup> *ibid.*, p. 19

セゼールにおける政治と文化の関係性の問題は、我々が本論文第2章第4節の4で確認したように、1956年の「文化と植民地化」と題された講演において既に明らかにされていた。同講演においてセゼールは、「あらゆる文化」は、その「開花」のための「環境と構造」を必要としており、「ある民族に自由に与えられる政治組織」こそが、彼らの「文化」の構造化を可能にすると主張するが<sup>408</sup>、一方で植民地社会においては、排他的な政治構造が、植民地化された人々の「文化の開花」を徹底的に阻害してきたことを確認している<sup>409</sup>。

それゆえ、セゼールが「革命」について言及する時、彼が重要視するのは、単なる政治体制の革新ではなく、その政治体制の転換が、自立的な民族文化の誕生と発展によって補完されることであった。セゼールにとって、新たに自由な民族文化の創出を伴わない政治革命は、不完全なものとする。

\* 民族の「形式」を創造するものとしての「文化人」

このことは、1959年に行われた「文化人とその責務」という講演において、より明らかになる。そこで彼は、「革命」すなわち「真の脱植民地化」を導く主体は「文化人」であると、明確に定義している<sup>410</sup>。セゼールによれば、「文化人」とは「創造によって、形式を表現し、提供する」役割を担う人間である<sup>411</sup>。ここで言われる「形式」とは、民族が自立的に存在するための形式を指しているのだが、そのような存在の「形式」を規定するものが「文化」である。そしてその「形式」とは、言い換えれば、「固有の民族文化の開花」のために必要とされる「環境と構造」のことを指している。

ところで、「民族の形式」に関しては、同時期に執筆が開始された『キリスト王の悲劇』において、「形式こそが文明」なのであり、「形式とは、存在が、本質が、人間が生まれる母胎なのだ」と主張されていたことを思い起こさなければならない<sup>412</sup>。我々が本論文第3章第4節の2で確認したように、キリストは、「ハイチ人」という民族の「形式」を創り出すことを求められた指導者であった。そのような意味で、セゼールは、キリストに、政治指導者の役割と同時に、文化的な指導者としての役割も与えていた。

---

<sup>408</sup> Aimé Césaire, « Culture et colonisation », *op. cit.*, p. 194

<sup>409</sup> *ibid.*, p. 203

<sup>410</sup> Aimé Césaire, « Homme de culture et ses responsabilités » in *Présence africaine*, n°24-25, fev.-mai 1959, p. 119

<sup>411</sup> *ibid.*, p. 117

<sup>412</sup> Aimé Césaire, *La Tragédie du roi Christophe*, *op. cit.*, p. 32

このように、セゼールにとって「文化」とは、植民地体制下で抑圧され、その主体性を失っていた黒人が、自立的な「民族」として、再生し、飛躍するための、「形式」と「構造」を提供するものであった。その「形式」は、「文化人」の創造行為によって与えられる。セゼールは、この「文化人とその責任」の講演において、黒人文学こそが、黒人世界の解放のための「超越」と「再構造化」を可能にすることをと強調し、「芸術とは、構造以外の何者であろうか？」と問っている<sup>413</sup>。

ところで「文化人とその責任」の講演が行われた「第二回黒人作家芸術家国際大会」は、原則的には各国の黒人文化人が集った大会であったが、実際にはエリック・ウィリアムズ、フランツ・ファノン、セク・トゥーレ、レオーポール・セダール・サンゴールといった、錚々たる政治指導者、政治思想家が出席していたことを看過してはならない。このような出席者の中にあつて、セゼールは一貫して、「私」と「我々」の立場を「文化人」あるいは「芸術家」として規定し、脱植民地化の解放闘争は、常に文化人によって先導されるべきだと説いたのである。

アキュルチュレーション  
\* 文化変容に対する戦いとしての、ネグリチュードの連帯

セゼールは、その7年後、1966年にダカールで開催された「第一回ニグロ芸術国際フェスティバル」においても、「今日、かつてないほどに、世界は芸術を必要としている」と主張し、「文化的独立によって補完されない政治的独立」の陥りうる危険について説明している<sup>414</sup>。セゼールによれば、すでに政治的独立を達成したアフリカ諸国にとって、最大の危険は、アキュルチュレーション文化変容の問題、すなわち文化的には依然旧支配者の価値観に影響され、旧支配者の文化に飲み込まれてしまう状況にあつた。

これまで見てきたように、セゼールにとって、真の脱植民地化を達成するために第一に重要視されるべき点は、あくまで文化である。彼は、たとえある人民が「エタ国家」としての独立を獲得したとしても、あくまで「ナシオン民族=国民」を作り出す本質的要素は「文化」なのだ<sup>415</sup>。そしてネグリチュードの戦いは、常に「アキュルチュレーション文化変容とデキュルチュレーション文化根絶に対する」黒人諸民族の戦いとして定義されてきた<sup>416</sup>。

このようなセゼールの立場を見た時、脱植民地化のための黒人の連帯は、文化的意

---

<sup>413</sup> Aimé Césaire, « L'Homme de culture et ses responsabilités », *op. cit.*, p. 120

<sup>414</sup> Aimé Césaire, « Discours sur l'art africain » in *Etudes littéraires*, volume 6 n°1 avril 1973, p. 100

<sup>415</sup> Aimé Césaire, « Société et littérature dans les Antilles » in *Etudes littéraires*, *op. cit.*, p. 10

<sup>416</sup> Aimé Césaire, *Le Discours sur la négritude*, *op. cit.*, pp. 24-25

識を媒介とした連帯によって実現される。そしてその文化的連帯は、政治的なステータス、すなわち独立を達成しているかして否かを問わず、可能となるであろう。しかしながら同時に、文化的側面ばかりを特権化することは、政治的な問題の根深さを見誤る危険性も同時に持ち合わせている。

ここにきて我々には、ネグリチュードの文化的連帯の可能性は、果たして 1960 年代のマルチニックが抱えていた政治的ステータスの問題を解決し、「同化か独立か」のアポリアを超越し得るだけの力を持っていたのかという疑問が残る。そしてそのことは、ネグリチュードの文化的連帯の可能性の一方で、いまだ海外県のステータスに留まるマルチニックと、政治的独立を達成したアフリカ諸国の間に生じうる、政治的・社会的な立場上の溝の問題に、再び我々の関心を向けさせる。

### 3-2: 「独立」をめぐる議論、その政治的矛盾

#### \* 1957 年から 62 年: 世界的な脱植民地化の時期

1957 年から 62 年の間の 5 年間は、脱植民地化の歴史の中で最も重要な時期であったことは、否定できない。そしてその時期は、我々が、エメ・セゼールの政治キャリアの第 2 期と呼ぶ時期の最初の 5 年間とほぼ合致している。この時期、世界では、数多くの地域が国家的な独立を達成している。

ブラック・アフリカでは、1957 年のガーナ独立が契機となり、翌年にはギニアが独立、さらに 1960 年には、17 のアフリカ諸国が独立を達成することになる。一方カリブ諸地域でも、1958 年にイギリス領の西インド諸島連邦が成立し、具体的な独立への動きが具体化し始める。西インド諸島連邦は結局 4 年しか続かなかったが、連邦崩壊の 1962 年に、ジャマイカとトリニダード・トバゴがそれぞれ単独での独立に踏切り、英領カリブ海諸地域の独立の流れを作り出した。更に、忘れてはならないのが、1959 年のキューバ革命と、1962 年のアルジェリア独立である。この 2 つの出来事は、多大な犠牲を払いながらも、脱植民地化の潮流の中で、英雄的な行為を達成した象徴的な出来事として、世界的な注目を集めた。そして、これらのいずれの出来事も、脱植民地化の流れと国家的独立がひとつのセットとなって実現したものである。

#### \* セゼールの政治思想と、独立の否定

まさにそのような時期に、フランツ・ファノンは、アルジェリアの地から、故郷マルチニ

ックを思って、次のような問いを放っている。「フランス領アンティューの独立は今日可能だろうか？これがセゼールの前にある問題である。彼は、肯定的に答え、アンティューの独立を選択し、カリブ連邦への加入を強く求めることが可能であった<sup>417</sup>。」最後の「可能であった」には、多分にファノンの個人的期待が込められていたのであろうが、結局マルチニックにおいてその期待が実現することはない。セゼールは、マルチニックの政治家として、常に一貫してマルチニックの独立を否定し続けてきた。

セゼールは 1944 年の時点で、『トロピック』誌において「私はあらゆるアンティューの独立の考えを非難する<sup>418</sup>」と自らの立場を明確に表明しているが、その立場は、その後いかなる場合も変ることではない。1961 年にフォール＝ド＝フランスで行われた演説でも、セゼールは、「マルチニックの独立について真剣に考えているマルチニック人がひとりでもいるとは思えない<sup>419</sup>」と強調しているし、1974 年のマルチニック進歩党大会の席上でも彼は、マルチニック進歩党は「独立というスローガンを、不適切で、非現実的で、無責任で、危険ですらあるものとして、拒絶してきた<sup>420</sup>」と宣言する。

もちろんセゼール自身、フランスの法制度の下でマルチニック独立という選択肢をとりうることの可能性そのものを完全に否定している訳ではない。例えば 1968 年の GONG のメンバーの裁判<sup>421</sup>の際、証人席に立ったセゼールは、「もしこの場所で、独立が重要なのだと説得できる者がいたら、私は、憲法に照らせば、それは法に適合していると考える<sup>422</sup>」との見解を明らかにしている。すなわち彼は、第五共和制憲法

---

<sup>417</sup> Frantz Fanon, *Pour la révolution africaine / Ecrits politiques*, La Découvert, 2006, p. 157 : « L'indépendance des Antilles françaises est-elle possible aujourd'hui? Telle est la question devant laquelle s'est trouvé Césaire. Il pouvait répondre par l'affirmative, choisir l'indépendance des Antilles et solliciter l'entrée dans la fédération caraïbe. »

<sup>418</sup> Aimé Césaire, « *Panorama* » in *Tropiques*, *op. cit.*, n°10, p. 10 : « je condamne toute idée d'indépendance antillaise. »

<sup>419</sup> cité in Confiant, *Aimé Césaire*, *op. cit.*, p. 196 : « L'indépendance de la Martinique, je ne crois pas qu'il y ait un seul Martiniquais pour y penser sérieusement »

<sup>420</sup> cité in Thomas A. Hale, *Les Ecrits d'Aimé Césaire*, *op. cit.*, p. 479 : « [ Le PPM a ] rejeté le mot d'ordre d'indépendance, comme inadéquate, irréaliste, irresponsable, dangereux même »

<sup>421</sup> 1967 年のグアドループのポワン＝タ＝ピトルとバス＝テールで起きた暴動の煽動の容疑で GONG (グアドループ民族組織グループ)のメンバーが逮捕された事件の裁判。

<sup>422</sup> cité in *Le Monde*, 28 février 1968, p. 9 : « si [...] certains ici ont pu laisser croire qu'il

はその前文において「諸民族の自己統治と、彼らに固有の問題の管理の自由」を保証しているという事実には異議を持ってはいない。セゼールは、1962年に北アフリカの「県」に起きたこと<sup>423</sup>が、将来的にカリブ海の「海外県」においても起きる可能性は否定しないが、その可能性は、彼自身が政治家として選択する立場とは明確に異なる。

#### \*セゼールの歴史観、ハイチの独立の場合

しかしながら、一貫してマルチニックの独立の可能性を否定する政治家セゼールのこの立場は、彼の政治思想の根本と矛盾する部分はないのだろうか。この問題を考える上で、有用な参照点となるのは、彼の歴史観であろう。彼の政治思想と「国家的独立」の問題の関係を考える時、ハイチの独立戦争の歴史を彼がどう見ていたかは、非常に重要な意味を持つ。セゼールが歴史家としてハイチ革命について分析した研究書『トゥサン・ルヴェルチュール』が出版されたのは、1962年のことである。

正にアルジェリア独立が達成された年に出版されたこの著作において、セゼールは、サン=ドマングの黒人指導者と「独立」の問題に関して、詳細な分析を行っている。セゼールは、トゥサン・ルヴェルチュールの革命指導者としての資質に関して、「スローガンの欠如」という点において批判的であった。セゼールによれば、ハイチ革命の最終局面において、フランス軍最高司令官ルクレール将軍は、「黒人の自由と平等を尊重する」という宣伝を流すことで反乱軍の士気を弱めようとしたのに対して、トゥサンはこの「敵の欺瞞を大衆の目の前に暴くことに成功しなかった」<sup>424</sup>。セゼールは、実際のところフランス軍の提案する「自由」は偽の自由であり、サン=ドマングの民衆の取るべき道はひとつしかなかったと主張する。そして、トゥサンの戦略的な弱さとは、その唯一の道を取るための「スローガン」を、民衆に明確に示せなかったことだった。セゼールは、彼の失敗を、次のように説明する。

トゥサンが常に口にすることを拒んできた魔法の言葉がある。それは独立という語だ。すなわち彼はスローガンを欠いていた。[……]スローガンとは、[……]大衆の

---

s'agissait de l'indépendance, je pense que cela est licite au regard de la Constitution »

<sup>423</sup> アルジェリアは当時、マルチニックと同様に「県」のステイタスを持っていたので、その独立のためには、現地の住民投票とフランス本土の国民投票という2段階のプロセスが必要であった。一般的に言って、「海外県」の場合「海外領土」よりは「独立」のためのプロセスが複雑になるが、「独立」の可能性自体は憲法によって保証されているという解釈は、前述の憲法前文を根拠に成立する。

<sup>424</sup> Aimé Césaire, *Toussaint-Louverture, op. cit.*, p. 304

目の前で、困難を生み出す状況の構造の欺瞞を暴き、同時に、その状況から抜け出すための大衆による戦いを構造化するものなのだ。[……][トゥサンが]フランスへの帰属を主張したこと、[……]すなわち独立の要求を否定したことは、形式上の戦略だったかもしれない。しかし、実際には、それは誤った戦略であった<sup>425</sup>。

ここでセゼールが行っているトゥサン・ルヴェルチュールの政治行動に関する分析は、的確ではあるが、その批判的態度は、当時のセゼール自身が政治家としてとっていた立場と行動に、完全に矛盾している。別の言い方をすれば、セゼールがトゥサンの中に見ている政治的な失敗と欠点が、そのままセゼール自身の政治家としての選択に重なるのだ。

セゼールは、『トゥサン・ルヴェルチュール』の中で、フランスの提案する「自由」の欺瞞を大衆に理解させる為に、黒人指導者は、いかなる曖昧さも捨て、明確に「独立」という指針をサン＝ドマングの民衆に示すべきだったと主張する。しかしながら我々は、セゼール自身の政治実践について考える時、第四共和制、第五共和制を通じて、彼の「母国フランスへの帰属」の立場を、決して否定することがなかった事実を思い起こさざるを得ない。セゼールにとって、マルチニック人の「自由」は、いかなる場合もフランスの制度的枠組みの外側へと踏み出したところにあるものではなかった。セゼール自身、一貫して「独立というスローガンを決定的に欠いた」政治家であった。そして、セゼールのこの政治的立場は、ポスト・セゼールの知識人によって、「誤った戦略」として批判の対象になるものであった。セゼールのトゥサン分析は、彼の意図せぬところで、彼の自己分析としての意味を持っていた。

#### \*セゼールの歴史観、ギニアの独立の場合

セゼールが、実在の政治指導者と「独立」の問題を分析したもうひとつの論文に『セク・トゥーレの政治思想』がある。この論文は 1959 年に『プレザンス・アフリケーヌ』誌上に掲載されたものだが、ここでセゼールは、セク・トゥーレの政治思想の中に、トゥサン

---

<sup>425</sup> *ibid.*, pp. 304-305 : « Il y a un mot magique que Toussaint refusa toujours de prononcer : le mot *indépendance*. Autant dire qu'il manqua de *mot d'ordre*. [……] Le mot d'ordre [……] est celui qui dévoile aux yeux des masses la *structure* d'une situation embarrassante et structure en même temps la lutte que mènent les masses pour sortir de cette situation. [……] Protester de son attachement à la France, [……] bref, nier sa revendication de l'indépendance, tactique de style sans doute. Mais, en réalité, faute tactique. »

のそれとは対照的な性格を見いだしている。セク・トゥーレは、その政治闘争において、一貫して「独立」という具体的な目標を持っており、それを「スローガン」として、常に明確に民衆に伝えた。セク・トゥーレにとって、そのスローガンはその闘争と一体化していた。セゼールは、敬意を込めて、このギニアの政治指導者の資質を賞賛する。

彼を特徴づけているものとは[……]その意図の一貫性である[……]。彼は常に明確な目標を提示し、ヨーロッパ人の相手にも、アフリカ人の同志にも、その明確な目標を隠すことはしない。その目標とは、彼の国の〈独立〉である。彼は生涯この目標に向かい、また彼の人民全体を、この目標に向かわせたのだ<sup>426</sup>。

このようにセゼールにとって、セク・トゥーレの政治指導者としての資質は、ギニアにおけるフランスの主権に対する明確かつ妥協なき「否」の姿勢、すなわち明確な政治的「独立」の意図を打ち出した点において評価されるべきものであった。そしてセゼールは、トゥーレの「従属の中の豊かさより、自由の中の貧困を選ぶ」という有名な演説の一節を引用することをためらわない。

しかしながら我々は、同時に以下のことも理解しなければならない。すなわちセゼール自身にとって、マルチニックの「独立」をためらわせる最大の原因が「自由の中の貧困」の状況にあったことを。ギニアの非妥協性は、結果的に、その後長い間、フランス政府からのいかなる援助も受けられない状況を作り出した。マルチニック人が何より恐れたのは、フランスと決定的に決裂した場合に陥り得る、貧困状態である。

#### \* 60年代のマルチニックの現実

60年代は、マルチニック社会が飛躍的な近代化を達成した時期でもある。そして、本章第2節において確認したように、マルチニックは、その「近代化」の多く部分をフランス本国の援助に負っている。ネグリチュードの作家セゼールにとって、ハイチとギニアは、特権的に、英雄的行為を成し遂げた地であった。しかしながら同時に、これらの地は、貧困と後進の決定的なイメージを喚起させるものでもある。それは、今正に近代

---

<sup>426</sup> Aimé Césaire, « *La Pensée politique de Sékou Touré* », *op. cit.*, p. 66 : « Ce qui le caractérise [……] : la continuité du dessein [……]. Oui, de tout temps, il s'est donné un but net, qu'il n'a jamais caché ni à ses partenaires européens, ni à ses partisans africains : l'Indépendance de son pays. C'est le but vers lequel il a été durant toute sa vie tendu, comme il y a tendu tout entier son peuple. »

化の途上にあるマルチニック人に対して、ある種の強迫観念を与えるものであった。政治家セゼールは、ハイチとギニアへの敬意と同時に、マルチニック人が抱くこのような強迫観念についても、よく理解していた。そのことは、彼の『ヌーヴェル・オブセルヴァトゥール』誌におけるインタビューに確認できる。セゼールは、次のように語っている。「[フランスによるマルチニック人への]経済的な脅迫があるのです。「あなたがたは[現状に]満足しているべきです。さもなくば、ハイチやギニアのようになりますよ…」と。恥ずべきことです…<sup>427</sup>」

このように、思想家としてのセゼールと現実の政治家としてのセゼールの間には、「独立」という問題をめぐって深い自己分裂があったことを、我々は理解しなければならない。それは、セゼール自身の存在論的矛盾である。後にセゼールが、あるインタビューにおいて、自らの立場の矛盾について、次のような本音をもらしていることは象徴的である。「もし私が、静かな書斎にいる詩人であったなら、こう答えているでしょう。さあ、即刻の独立を、と。しかし私は、私の人民の中心に立って、活動する者なのです<sup>428</sup>。」

### 3-3: アイデンティティの確立と経済発展

再度、1958年の国民投票時にマルローがセゼールに提示した、第五共和制支持をめぐる提案を確認してみよう。マルローは、セゼールがド・ゴール支持に回る見返りとして「地域共同体の決定権を拡大し」「経済的社会的発展を促進するための憲法条項の修正<sup>429</sup>」を保証すると約束した。

マルローを介して提案されたこの2つの「約束」は、当時セゼールが抱えていた2つの問題、すなわちマルチニックにおけるナショナル・アイデンティティの問題と経済問題の双方に深く関わるものであった。政治家セゼールにとって、地域のアイデンティティの問題と経済問題は切り離して考えられるものではない。そして、その両方の問題を同時に解決するためには、制度的に共和国の一員であり続けながら、県化がもたらす

---

<sup>427</sup> *Le Nouvel Observateur*, n°329, le 1er mars 1971, p. 35 : « c'est encore le chantage économique [.....] : « Il faut bien que vous vous en contentiez, sinon vous serez comme Haïti, comme la Guinée... » C'est honteux... »

<sup>428</sup> *Le Nouvel Observateur*, n°528, du 22 au 28 décembre, p. 19 : « Si j'étais un poète dans le silence de son cabinet, je répondrais : oui, l'indépendance immédiate. Mais je suis au milieu de mon peuple, dans l'action. »

<sup>429</sup> Roger Toumson, Simonne Henry-Valmore, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 173

弊害を是正し、新たな地域共同体の体制を模索する必要があった。セゼールが第五共和制に「是」の票を投ずるとい賭けに出たのは、そのような二重の思惑をもってのことであった。

### 3-3-1: ナショナル・アイデンティティ確立の必要性

「一にして不可分な」共和国にあって、ナショナルな連帯とは、唯一で均質な「ナシオン・フランセーズ」の連帯に他ならない。フランスの公共圏において、「ナシオン・フランセーズ」の下位区分としての諸々のナシオンは存在し得ない。それゆえ、セゼールが主張してきた「ナシオン・マルチニケーズ」の概念は、基本的に共和国の原則に反する。なぜなら、マルチニック進歩党の設立以降セゼールが主張してきた「ナシオン・マルチニケーズ」の概念は、文化的アイデンティティの問題としてだけでなく、公共空間の制度的内部においても有効なものとして、提起されるからだ。

我々が本論文第2章第4節の4において、マルチニックにおける「ナショナルな感情」の誕生について分析した時、それは第一にマルチニック人のアイデンティティに関わる問題であった。しかしながら1950年代後半以降のセゼールの政治思想においては、マルチニックの「ナショナル・アイデンティティ」の問題は、マルチニックの「政治制度」の問題に直接的に関わってくることになる。県化が、均質な共和国の内部での制度的平等の要求であったのに対し、この時期のセゼールは、「ナシオン・マルチニケーズ」の特殊性が公的空間において認知され、承認されることを要求するのだ。

ド・ゴールにとって「強いフランス」の実現のためには、より強力な中央集権化が不可欠であったことは言うまでもない。それゆえ、マルローを介してセゼールに約束された「地域共同体の決定権の拡大」は、基本的にド・ゴールの政治方針に矛盾する。そのためセゼールには、マルチニックがより強い「地域共同体の決定権」を持つための正当性が必要だった。そしてこの地方の裁量の拡大を保証する正当性こそ、「ナシオン・マルチニケーズ」という概念の正統性に他ならなかった。マルチニック人は正統な民族集団を形成しているが故に、共和国の普遍性よりも、民族の特殊性を考慮した政治を必要としているという論理である。

ところで、セゼールが「ナシオン・マルチニケーズ」について言及する場合、そのほとんどが政治的問題系に関連しているが、このことは、セゼールが「ネグリチュード」の概念を文化的価値として提唱したことと対照的である。ネグリチュードが、アフリカという起源と奴隷制の歴史と記憶を共有する黒人たちの文化的アイデンティティであったのに

対して、ナシオン・マルチニケーズは、公共空間においてマルチニックの特殊性を機能させるために政治的に発明された概念である。ここで「発明された」という言葉を使ったことには、意味がある。「ネグリチュード」は歴史的概念であるが、「ナシオン・マルチニケーズ」はいまだ歴史を持たない。セゼールにとって「ナシオン・マルチニケーズ」はこれから誕生すべき新しい概念であり、それは「ポピュラシオン・マルチニケーズマルチニックの住民」から固有の意識に基づく自立的価値を持った「グループ・ユマン人間集団」を作り出すために発明されるべきものであった<sup>430</sup>。

そして、この正に今生まれつつある「マルチニックのナショナルな感情」は、その直観的段階から客観的段階への成長を必要としていた。1959年にセゼールが、「直観的に存在しているサンチマン・ナショナル民族感情」からひとつの正統な「コンシアンス・ナショナル民族意識」を作り出さなければならないと主張したのは<sup>431</sup>、誕生しつつある「ナシオン・マルチニケーズ」の概念に客観的実体を与えることの必要性を意味していた。ところで、フランツ・ファノン<sup>432</sup>は、セゼールを「魂を作り出す者」と形容したが、それは彼が、民族の「精神を開かせ、覚醒させる」ことこそが、民族の「政治化」へと直接繋がることを知っていたからに他ならない<sup>432</sup>。マルチニックのナショナル・アイデンティティの客観的な確立は、マルチニック人のための「政治体制」を確立するためにの根拠となるものであった。

しかしながら、今まさに誕生しつつあるナシオン・マルチニケーズとは、同時にいまだその誕生を確立していない民族でもある。マルローの「約束」、すなわち「地域共同体の決定権の拡大」が結局は実現しなかった原因は、そこにあった。このナシオン・マルチニケーズという存在は、ド・ゴールによって認識されなかった。

ド・ゴールは、1964年の来島の際、「固有の文明と言語を持つアフリカ」と「フランスによって文明をもたらされたアンティューユ」との間の相違を強調し、「マルチニック人の感情、趣味、本能はフランス的である」と断言する。それゆえド・ゴールにとって「マルチニックの唯一の可能性は、フランスにある」ことは自明である<sup>433</sup>。彼の目には、マルチニック人の「ナシオン」としての固有性は認識されない。

### 3-3-2: 産業育成と経済発展の必要性

そのような状況下で、セゼールは1968年、マルチニック進歩党の党大会において再

<sup>430</sup> Thomas A. Hale, *Les Ecrits d'Aimé Césaire*, op. cit., p. 458

<sup>431</sup> Aimé Césaire, « *L'Homme de culture et ses responsabilités* », op. cit., p. 117

<sup>432</sup> Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, op. cit., p. 187

<sup>433</sup> *Le Monde*, 24 mars 1964, p. 8

び、マルチニックが「ナシオン」として認識されることの必要性について強調し、マルチニック人に「自らの共同体の生活を運営し、自己管理する能力」が付与されなければならないことを主張する<sup>434</sup>。ところでここで言う「自己運営」と「自己管理」の能力とは、具体的レベルにおいては、マルチニックの社会的・経済的問題を適切に管理し解決する能力に他ならない。「ナシオン」としてのマルチニックが、本土のそれは別個の自立的人間集団を形成していたように、マルチニックの社会的・経済的問題の構造は、フランス本土のそれとは異なる性質を持っている。そしてその問題は「ナシオン・マルチニケーズ」自身によって扱われなければならない。ここでセゼールは、アイデンティティの問題と社会的・経済的問題を結び付けて説明する。セゼールは、マルチニックには、「尊厳」と「パン」を同時に与えてくれる解決策が必要なのだと主張し、そのような二重の解決を与えてくれるものこそ、「ナシオン・マルチニケーズのための自治」であるとする立場を明確にする。

ところでセゼールは、1958年のマルチニック進歩党設立の大会時に、すでにマルチニックの経済問題について明確に説明している。彼によれば、1946年にもたらされたフランスの「県というステイタス」そのものが、マルチニックの産業育成を妨げている。マルチニックは、制度上は、一般的な「フランスの県」となったが、事実上は、本土と比べて明らかな「開発途上地域」である。このような状況のギャップのもとで、「海外県」の産業は、圧倒的な競争力を持つ本国の「県」を相手に対等の交易を強いられる。「平等」であるがゆえに、後進地域が抱えるあらゆるハンディキャップは考慮されない。それが、「県化」すなわち「制度的同化」がマルチニックに与えた経済状況の現実であった。そのような状況に照らして、マルチニック人が、この「同化への不満」を募らせることは必然である。そして、セゼールは最終的に、「地方の産業保護のために必要な関税障壁の設立と、県のステイタスとは、両立しない」と断言するに至る<sup>435</sup>。すなわち、マルチニックの産業の保護と育成は、県化=同化の否定から始めなければならない。

1961年にセゼールが、「海外県の危機とは県化それ自体の危機以外のなにものでもない<sup>436</sup>」と断定した時も、そこには上記のようなマルチニックの産業育成に関わる社

---

<sup>434</sup> Aimé Césaire, « Allocution pour le dixième anniversaire de fondation du P.P.M. » in *Œuvres complètes*, 3, *Œuvre historique et politique / Discours et communications*, Désormeaux, 1976, p. 521

<sup>435</sup> Aimé Césaire, « Rapport présenté au congrès constitutif du Parti Progressiste Martiniquais » in *Œuvres complètes*, 3, *op. cit.*, p. 480

<sup>436</sup> Aimé Césaire, « Crise dans les départements d'Outre-Mer ou crise de la

会的・経済的事実が大きく関わっていた。「県体制の現実」が、マルチニックにとっての「経済発展のための障害」でしかない以上、「見せかけの県体制をこれ以上存続させてはならない」のだ<sup>437</sup>。

さらに 1962 年の選挙キャンペーンでは、セゼールは、「地方分権化なくして産業育成はありえない」と主張し、有権者に向かって、マルチニックの産業育成のためには「マルチニック人に、自らの地域の利益に応じて、必要な経済的選択をする権利が認められなければならない」と呼びかける<sup>438</sup>。ここでセゼールは、マルチニックの「産業育成」と「フランスの制度的枠内での自己管理<sup>オートジェスチョン</sup>」が、セットで実現されることの必要性に言及している<sup>439</sup>。

このようにセゼールにとっては、経済問題と政治の問題は常にリンクしており、その政治と経済という現実的問題を解決するための絶対的前提として、マルチニックのナショナル・アイデンティティの問題があった。1968 年の国民議会の席上では、セゼールは「合理的な経済空間と、正確な民族的=文化的認識の双方に対応する」新しい地域共同体の制度が必要であると発言し、経済問題と民族アイデンティティの問題の関連性をより明確に示すことになる<sup>440</sup>。

このように、セゼールが「ナシオン・マルチニケーズ」の存在と、そのアイデンティティの問題を主張する時、それは文化的問題であるのと同時に、一貫して、社会的・政治的・経済的問題に繋がる射程を持っていた。1968 年のマルチニック進歩党設立 10 周年の党大会で、セゼールが、「この 10 年のアンティーユの政治史とは、アンティーユのナショナルな意識の誕生と深化の歴史」にほかならず、マルチニック進歩党はそれを「啓発し、導き、活気づける存在として決定的な役割を果たしてきた」と総括するしたのは、まさにそのような意味においてである<sup>441</sup>。マルチニックにおける「ナショナルな意識」の確立は、社会的・政治的問題に貢献するものであるゆえに、それがマルチニック進歩党の基本方針となり得た。そして、同大会においてセゼールは、「ナシオン・マルチニケーズの承認」とマルチニック社会の「後進の構造との戦い」を同時に可能にして

---

départementalisation » in *Présence africaine*, n°36, 1961, p. 109

<sup>437</sup> *ibid.*, p. 111

<sup>438</sup> Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire*, *op. cit.*, p. 85

<sup>439</sup> *ibid.*, p. 86

<sup>440</sup> Tomas A. Hall, *Les Ecrits d'Aimé Césaire*, *op. cit.*, p. 464

<sup>441</sup> Aimé Césaire, « *Allocution pour le dixième anniversaire de fondation du P.P.M.* », *op. cit.*, p. 520

くれる制度こそが、マルチニックの「自治」であるという結論を、明確に導きだすことになるのだ<sup>442</sup>。

### 3-4: 「自治」と「地域圏」<sup>レジョン</sup>

これまで見てきたように、マルチニック人のアイデンティティの問題と、マルチニック社会の政治的・経済的構造の問題の双方を同時に解決する為には、「県化」の現状を抜本的に改革する具体的な制度改正案を示す必要があった。そのような状況下で、一貫して「独立」という選択肢を退けてきたセゼールにとって、唯一のスローガンは、マルチニックの「自治」であった。そして、より強い自治権を持つ地域共同体として、「県」の代わりにセゼールが主張した行政単位こそ「地域圏」という単位であった。それゆえ、「自治」と「地域圏」は、第2期のセゼールの政治キャリアを通じて、繰り返し主張される中心的なキーワードとなる。

#### 3-4-1: 自治

1967年のマルチニック進歩党大会において、セゼールは「自治とはマルチニック進歩党の類義語であり」、マルチニック進歩党に入党する際に要求される唯一の宣誓は「自治の為に闘うことの宣誓である」と主張し<sup>443</sup>、「自治」の概念について、「フランスの枠組みに留まりながら、我々に関する問題を、マルチニック人として自由に決定し、我々自身はその決定を実行すること」であると、再度その定義を確認する<sup>444</sup>。すなわちセゼールにとっての自治の概念は、「自己決定」に関わる問題、すなわち「民族自決」の権利の主張に連続している。そしてその場合、マルチニック人自身が、自民族の問題の決定主体であると同時に、その決定の実行主体でもなければならない。それゆえ、セゼールの自治構想で最低限必要とされるものは、マルチニックに独自の「立法府」と「行政府」の存在である<sup>445</sup>。このことは換言すれば、県議会に一本化された地方議会体制の改革要求であり、中央政府から派遣される知事に諸権限が集中する地方

---

<sup>442</sup> *ibid.*, pp. 521-522

<sup>443</sup> Aimé Césaire, « Discours de clôture du III<sup>e</sup> Congrès du P.P.M. » in *Œuvres complètes*, 3, *op. cit.*, p. 495

<sup>444</sup> *ibid.*, p. 506

<sup>445</sup> *Le Nouvelle Observateur*, n°528, *op. cit.*, p. 19

行政の在り方の根本的改善の要求であった<sup>446</sup>。

ところで、セゼールの「自治」の主張は、「是」か「非」かの明確な二者択一を避けるところに、その特徴がある。このことは、セゼールの政治的態度の「曖昧さ」として、常に批判の対象となってきた。しかしながら同時に、セゼールの自治論の柔軟さこそ、彼の政治家としての機智であるとも考えよう。セゼールは、政治家としてマルチニックの現実的諸問題に関わる時、「是」か「否」かの単純な二者択一的な立場を取ることは、そのまま「同化」か「独立」の極論に繋がる危険性を十分に理解していた。そしてこれらの極論は、どちらもマルチニックに現実的な幸福をもたらすものではない。

それゆえ、第 2 期のセゼールが必要と考えてきたことは、フランスとの適当な距離を保つことであり、マルチニックが適当な大きさの自治権を持つことである。フランスに近づきすぎれば吸収、同化され、離れすぎれば分離、孤立する。マルチニックの産業育成と経済発展をもたらすためには、地域の自己決定権、特に税制に関する裁量は必要であるが、同時に、海外県として制度的にフランス国民として恩恵に与れる部分を切り捨ててはならない。このように、セゼールの「自治」構想とは、「独立」と「同化」という二つの極論の中間の段階に、微妙なさじ加減で最適な位置をとることの追求であったと言える。

セゼール自身、自らが提唱する自治構想に、完全に固定した概念を与えてはいない。1958 年の時点では、セゼールは、「自治」という形態自体に懸念を示している部分もあった。彼は、マルチニック進歩党の設立大会において、「現状では[……]全面的な自治は、貧困の自治になるかもしれない<sup>447</sup>」と認めている。この場面でセゼールが使用した「自治」という言葉は、極めて「独立」に近い立場を示していたと言えよう。それゆえ、この時点で、セゼールが全面的な自治への躊躇を示したということは、当時のマルチニック人が、「自治」がそのまま「独立」へ繋がりはしないかという恐れを抱いていたことへの配慮であったとも言える。

セゼールにとって、「自治」の概念をマルチニック進歩党のスローガンとしてマルチニックの民衆に浸透させるためには、「自治」は「独立」とは別の選択肢であり、「独立」と

---

<sup>446</sup> 当時の地方行政のトップは、中央政府によって任命された知事 *Préfet* であった。地方行政における中央政府の優位をあからさまに示すこの状況は、80 年代のミッテラン政権下での制度改革において、県における行政執行権が知事から県議会議長に移譲されるまで続いた。

<sup>447</sup> Aimé Césaire, « *Rapport présenté au congrès constitutif du Parti Progressiste Martiniquaise* », *op. cit.*, p. 480 : « Une autonomie omnilatérale [……] serait, dans l'état actuel des choses, une autonomie de la misère. »

は別の結果を、少なくとも「独立」よりも社会的・経済的に有利な現実もたらず選択であることを、理解させる必要があった。それゆえ、当初のセゼールは、「自治」という用語より、「自己管理」という用語を好んで使った。

61年のフォーール＝ド＝フランスでの演説の際、セゼールは、マルチニックには「自己管理に基づく、新しい政治的ステイタス」が必要であると主張し、「自己管理」とは、フランスからの「分離」ではなく、「フランスとの全き同胞愛の下に」「マルチニック人が固有の問題を自由に管理することであると説明している<sup>448</sup>。ここでの「自己管理」の概念には、すでにセゼールの構想する「自治」の概念へと直接的につながっていると見えよう。地域共同体による「自己管理」は、すでに共和制の「不可分性」への抵抗である。しかしながらその抵抗は、共和国からの分離の方向に進むのではなく、フランスとの「全き同胞愛」によって制度的に保証されるべきものである。この、抵抗と同胞愛のバランスの中にマルチニックの政治的立場を定めることこそが、セゼールの「自己管理」、あるいは「自治」の主張の本質である。

実際セゼール自身、同じ1961年の国民議会の席上で、「[現行の制度を]新しい枠組みに置き換えることが必要なのであって、地方分権化にせよ、自治にせよ、自己管理にせよ、呼び名は全く重要なのではないのです<sup>449</sup>」と発言している。このことから分かるように、セゼールにとっては、用語自体が重要なのではなく、問題はあくまで、「同化」も「独立」も拒絶しながらも、適切なバランス感覚に基づいて、ナシオン・マルチニクーズのための決定的な制度改革を行うことであった。

しかしながら我々は、セゼールの使用する「自己管理」と「自治」というスローガンを比較した場合、やはり「自治」という用語の方が的を射ていることを確認できる。というのも、我々が上で確認したように、セゼールは、「我々の地域に対する責任を遂行しうる」「立法府」と「行政府」を必要としているということを明言している。このことは、彼が、マルチニックが独自の法を持ちそれを施行する必要性を想定していることを示している。ところで「自治」とは、語義通りには「自己の法を持つ」ことである。セゼールは、民族が自己を「管理」する為に、まず前提として自己の「法」を持つことの必要性を十全に理解していた。そのような立場の下でセゼールは、1958年の時点で既に、地域共同体が独自の「立法権」と「行政機関」の双方を持つことの重要性を指摘している<sup>450</sup>。それはす

<sup>448</sup> Thomas A. Hale, *Les Ecrits d'Aimé Césaire*, op. cit., p. 412

<sup>449</sup> *ibid.*, p. 413 : « Il faut lui substituer un cadre nouveau - peu m'importe le nom, décentralisation, autonomie ou autogestion »

<sup>450</sup> Aimé Césaire, « Rapport présenté au congrès constitutif du Parti Progressiste

なわち、地域共同体が、共和国の内部で、自らの社会・経済状況に臨機応変に対応した独自の法を作り、それを運営する権利を持つことを意味する。そしてそのような在り方こそ、セゼールの「自治」概念にとって、最も理想的な形態であった。

### 3-4-2: <sup>レジオン</sup>地域圏

それでは次に、「自治」と並んで、セゼールの第 2 期の政治的立場を表す代表的キーワードである「地域圏」の概念について確認していくことにする。

「自治」が立法と行政に関わる地方の政治形態であるのに対し、そのような形態を可能にする地域共同体の単位が「地域圏」である。一般のフランス人にとって「地域圏」の制度は、1981 年のフランソワ・ミッテランの社会党政権誕生を受けて、翌年「地方分権法」が成立して以来、「県」の上位に位置する地方行政単位として認知されてきた。1982 年以前のフランスには、「共和国」の下位に位置する地域共同体としては「<sup>デパルトマン</sup>県」と「<sup>コミューン</sup>市・町・村」が存在したが、これらの共同体の裁量は大きく制限されていた。それに対して、新しく誕生した「地域圏」は、「共和国」と「県」の中間に位置し、地方分権化を推進する地域単位として、「県」よりもより大きな自主決定権を持つ共同体と定義された。

フランス本国において「地域圏」の成立への議論が本格的に俎上に載せられるのは、地方制度改革に積極的であった 70 年代のジスカール・デスタン政権以降のことであるが、セゼールは、1958 年の時点ですでに、「海外県」に替わる政治単位として「地域圏」の導入を主張していた。セゼールにとって「県」の制度が中央集権的フランスの象徴であったなら、「地域圏」は地方分権的フランスの象徴であった。セゼールは常に、フランスが「<sup>イニシアチブ</sup>地方の主体性」を尊重することを訴えてきた。

セゼールは、1958 年のマルチニック進歩党設立大会で、イタリア憲法の中に認められた地域圏制度について紹介しながら、共和国と地域圏の理想的な関係性について説明している。「[イタリア憲法の] 条文はイタリア共和国は「一にして不可分である」と断言していますが、イタリア共和国は、多様性を承認し、地方分権的でもあります。このことは、憲法に「地域圏」の概念が導入されているおかげなのです<sup>451</sup>。」そして、セゼールは次のように結論する。「現在、我々の特殊性の問題を最もよくカバーしてくれる

---

*Martiniauqise* », *op. cit.*, p. 490

<sup>451</sup> *ibid.*, p. 489 : « La République Italienne est « una e indivisible » affirme le texte. Mais [.....] la République Italienne est *diversifiée et décentralisée* et cela grâce à l'introduction dans la Constitution de la notion de « *région* ». »

概念は、地域圏と言う語でしょう。私は、この語とこの概念がフランス憲法の中に存在しないことを遺憾に思います<sup>452</sup>。」

この演説が行われたマルチニック進歩党の設立大会は 1958 年 3 月に開催されている。すなわちそれは、セゼールがド・ゴールの作成した第五共和制憲法の草案を見る数ヶ月前のことである。このような経緯を考えると、セゼールが、第五共和制の新憲法において、「海外県」と「海外領土」という地域単位に替わる「地域圏」という行政単位が導入されることを強く希望していたことが理解できる。

結局、ド・ゴールが新憲法の中でセゼールのこの希望を取り入れることはなかった。セゼールはその先、ミッテランによる地方分権法の成立まで、共和国における地域圏の概念の有用性を主張し続けることになる。実際、1965 年 10 月の国民議会の席上で、再びセゼールはサルディニアとシチリアの例をあげて「地域圏」の導入の必要性を訴えているが、同年 12 月に実施された大統領選挙の第一回投票では、ド・ゴールの勝利を非難している。すなわちこの時点で、既にド・ゴール政権による海外県政策が適切に機能しないことはセゼールの目には明らかになっていた。それ以降、国政におけるセゼールの支持は、この選挙で初出馬を果たしたミッテランの社会党の方向に傾いていくことになる。海外県の問題まで視野に入れた地方分権化の改革に積極的なのは、社会党であった。

このような経緯を経て、セゼールはド・ゴールの海外県政策を批判し続けながら、同時に、マルチニック、グアドループ、ギューアンヌで統一地域圏を作る構想など<sup>453</sup>、進歩的な地域圏設立の主張を展開してゆくことになる。

しかしながら我々は、1982 年にミッテラン政権によって成立した地域圏の制度が、1958 年の時点でセゼールが主張していた地域圏の概念と完全に同一のものではないという点を見逃してはならない。フランス大統領による地域圏構想に関して言えば、ド・ゴールも、地域圏という制度の導入自体には肯定的な立場を取っていた<sup>454</sup>。しかしながら、ド・ゴールからミッテランに至るフランス歴代大統領が構想してきた地域圏の概念と、セゼールのそれとは、同一の立場から構想されたものであるとは言えない。

---

<sup>452</sup> *ibid.*, pp. 488-489 : « la notion qui, à l'heure actuelle, recouvrirait le mieux le champ de notre singularité, serait le mot de région et pour ma part, je regrette qu'on ne trouve pas ce mot et cette notion dans la Constitution Française. »

<sup>453</sup> 1968 年の国民議会での発言。cité in Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 105

<sup>454</sup> ド・ゴールは、1969 年に地域共同体としての「地域圏」の設立に関する法案を国民投票にかけているが、結局のこの法案は国民の賛同を得られることはなかった。

すなわち、1958年の時点でセゼールが地域圏の設立を主張した時、彼の主張する地域圏の適用範囲は、フランス連合の全体、すなわちかつての植民地地域の全体が含まれていた。セゼールの「地域圏」構想は、「フランス連合」の総体から作られる「連邦制共和国フランス」の構想へとつながる射程を持つものであった。我々は次に、セゼールの抱いていた「連邦制」の構想について分析してゆくことにする。

### 3-5: 「連邦制」と「<sup>アソシエーション</sup>協同」

#### 3-5-1: 連邦制

##### \* 連邦制化の要求とフランス革命

第2期のセゼールの政治思想において、「連邦制」も大きなキー概念のひとつである。この時期のセゼールは、海外県化が実際にもたらした現実への失望から「平等化要求」に見切りを付け、マルチニックの「特殊性」が認知されることを明確に要求するようになる。その必然的結果として行き着いたのが、「一にして不可分なフランス」から「連邦制フランス」への体制変換の要求であった。セゼールにとって連邦制とは、フランス本国と海外フランスの間の新しい関係の可能性を象徴するものである。

1958年のマルチニック進歩党の設立大会において、セゼールはフランス共和国の連邦制化の構想を主張する。そこでセゼールは、「連邦的な考えとは、分離に反するものであるとともに、同化に反するものでもあり、この考えこそが、アンティューユの問題の正しい解決を可能にする<sup>455</sup>」と主張し、マルチニック進歩党は「<単一的フランス>から<連邦制フランス>への変更<sup>456</sup>」を要求すると宣言している。セゼールによれば、この連邦制化の要求とは、「共和国が、その構成要素の多様性を尊重すること<sup>457</sup>」の

---

<sup>455</sup> Aimé Césaire, « Rapport présenté au congrès constitutif du Parti Progressiste Martiniquaise », *op. cit.*, p. 487 : « l'idée fédérale qui est le contraire de la séparation et en même temps le contraire de l'assimilation, permet seule de résoudre correctement le problème antillais. »

<sup>456</sup> *ibid.*, p.492

<sup>457</sup> *ibid.*, p.492

要求なのだ。この時期のセゼールにとって、フランス本国と海外フランスの間に同胞愛の原則とアイデンティティの多様性の尊重の両立を可能にする新しい関係性の在り方を模索することは、優先すべき課題であった。そして「連邦制」の考えこそが、その新しい可能性を示すものであったのだ。

しかしながら、当然のことながら、セゼールの主張する連邦主義は、「一にして不可分」を唱える共和国のジャコバニズムの原則に反する。歴史的にたどれば、革命当初のフランスにおいてジャコバン派は、早急な国内統一の完遂を第一の課題としていた。そして、そのために強力な中央集権体制を敷くことは、革命の要求に合致する。その際、各地方の特殊な利害に基づく要求に対しては、常に「不可分の共和国」の中央政府の利益が優先されなければならなかった。

そのような革命の経緯を経てきたジャコバニズムの伝統において、モナ・オゾーフが「フランスの政治はつい最近になるまで「連邦主義者」という敵をでっちあげてことをやめなかった<sup>458</sup>」と説明するように、フランス共和制にとって、連邦主義の考えは、常に共和国の不可分性と統一性をおびやかす有害なものとして危険視されてきた。

#### \*セゼール、レーニン、連邦制

しかしながらここで、セゼールの主張する連邦制の構想は、本当に共和主義に反する思想なのだろうか、という疑問が湧いてくるかもしれない。ここで我々が正しく認識しておかなければならないことは、セゼールの連邦制の構想は、フランス本国と、諸海外フランス、すなわちかつてフランス植民地であった地域を包括した連合体の構想であったという点だ。そして浜忠雄が「フランス革命の自決主義の[……]植民地・従属国への適用は予定されていなかった<sup>459</sup>」と指摘しているように、共和制の原則の植民地への適用は、革命以降のフランス史を通じて、常に不完全かつ不十分なものであった。たとえ第二共和制下で奴隷解放が実現し、第三共和制下で教育によって共和主義の思想が植民地に伝播したといえ、1961年の時点でなおセゼールが「フランス領アンティューユは[……]数少ない植民地化の土地であり続けている<sup>460</sup>」と断言しているように、

---

<sup>458</sup> François Furet, Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française / Evénements*, Flammarion, 1992, p. 175 : « La politique française n'a cessé que depuis peu de s'inventer des ennemis « fédéralistes » »

<sup>459</sup> 浜忠雄、『ハイチ革命とフランス革命』, *op. cit.*, p. 206

<sup>460</sup> Aimé Césaire, « Crise dans les départements d'Outre-Mer ou crise de la départementalisation », *op. cit.*, p. 109

海外フランスにおいては、共和制の理想は常に植民地の現実によってねじ曲げられていた。セゼールにとって、第四共和制の政府がフランス連合の諸地域を包含した「平等原則」の完全な実現を保証してくれない限り、海外フランスの諸地域は、今までとは違う新しい本国との関係性の在り方を模索する必要があった。そのような状況下でセゼールが選択したのが、連邦制の構想であった。

セゼール自身は、連邦制の構想を持ち出すにあたって、レーニンの政治思想を参照している。彼は 1958 年 8 月の『プログレシスト』誌において、レーニンが、プロレタリア革命の原則からすると民主的中央集権体制が好ましいが、特殊な状況下においては「連邦的共和制」も「前進の一步」となると主張していることを引き合いに出して、連邦制の正当性を強調している<sup>461</sup>。実際、一般にはレーニン主義は強い中央集権主義者として知られているが、レーニン自身、1912 年には「民族の相違にしたがった国境を持つべき多くの地域の広範な自己統治と自治」を許容しているし、1917 年には連邦制自体をボルシェヴィキの方針として容認している<sup>462</sup>。

セゼールは、フランス共産党とは袂を分かったものの、マルクス=レーニン主義自体には依然強い信頼を寄せていた。彼は、「私が求めるのは、マルクス主義と共産主義が黒人諸民族に奉仕することであって、黒人諸民族がマルクス主義と共産主義に奉仕することではない<sup>463</sup>」と主張しているように、マルクス=レーニン主義が植民地化された人々の解放に貢献することを常に願っていた。そして、レーニンによって正当化されている連邦制の構想が、海外フランスとフランス本国の理想的な関係を築き上げるための最善の方法であるという結論に至ったセゼールにとって、フランスの連邦制共和国への体制変革は、必然的な要求であった。

### 3-5-2: <sup>コミュニテ</sup>共同体の崩壊と、連邦制化構想の挫折

\*セゼールの連邦制化構想と、サンゴールの連邦制化構想

ところで、上記の連邦制化の構想を持っていたのは、何もセゼールに限られるもので

---

<sup>461</sup> Thomas A. Hall, *Les Ecrits d'Aimé Césaire*, op. cit., pp. 379-380

<sup>462</sup> Horace B. Davis, *Nationalism & Socialism / Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*, Monthly Review Press, 1967, p. 191

<sup>463</sup> Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, op. cit., p. 12 : « ce que je veux, c'est que marxisme et communisme soient mis au service des peuples noirs, et non les peuples noirs au service du marxisme et du communisme. »

はない。ネグリチュードの盟友であるセネガルのレオーポール・セダール・サンゴールもまた、強い連邦制の支持者であった。サンゴールは、1946年の時点で、すでに連邦制について言及している。同年9月18日の国民議会で、フランス連合の問題に関してサンゴールは、「民主主義の原則に則ったフランス共和国とフランス連合を作り出す」べきであり「この民主主義は連邦制のレベルで確立されなければならない」と発言している<sup>464</sup>。ここで重要なことは、第四共和制発足当初の時点ですでにサンゴールは、フランス連合を基礎にした連邦制の構想を明確に打ち出していたことである。このことは、同時期のセゼールの政治的要求がマルチニックの制度的同化に向けられており、彼にとっては、本国との制度上の平等性が最大の問題であったことと対照的である。地方の特殊性と自主性を尊重する連邦制の考え方は、当時のセゼールの頭の中にはなかった。同じく1946年2月の国民議会において、セゼールは逆に、「永遠の共和主義的ドクトリンに忠実である我々」は「連邦制の考え方に与する形式」を「同化の否定」として退けることを宣言している<sup>465</sup>。

第四共和制発足当時の時点では、いまだ2人の政治的立場の差は大きい。セゼールが連邦制の構想を唱え始めるのは、第四共和制下で県化の構想が現実的に失敗したことを受けた結果であった。すなわちセゼールは、1958年のマルチニック進歩党の設立と同年のフランスの第五共和制発足に際して、同化政策から自治政策への転換を明言することになるのだが、その時点で初めて、連邦制の構想についても言及し始めるようになる。

しかしながら一方、この時点でサンゴールの連邦制の構想は、セゼールより更に革新的な段階にまで進んでいた。すなわち、セゼールは常にフランス共和国の制度的枠内で自己管理と自治を保証する連邦制を要求していたのであり、そのような状況を可能にする地域単位として地域圏を想定していたが、サンゴールは1958年には、フェデラシオン連邦に代わるコンフェデラシオン国家連合という概念を提唱している。

同年5月13日の国民議会においてサンゴールが主張したのは、フランス連合をフランス共和国の国家的枠内にとどめるのではなく、フランス連合に属する諸地域は自由意志によって独立の選択肢を持ち、その上で、独立を選択した諸国と、フランスの海外領土であることを選択した諸地域と、フランス本国の間に、あらたな国家連合を形成しようという構想である。「連邦制」においては、常に主権はフランス共和国に属する。一方、サンゴールが新たに提唱した「国家連合」の形態では、フランスから独立した諸

---

<sup>464</sup> Léopold Sédar Senghor, *Liberté II, nation et voie africaine du socialisme*, Seuil, 1971, p. 28

<sup>465</sup> Ernest Moutoussamy, *Aimé Césaire, op. cit.*, p. 21

国家も、それぞれの主権を保持しながら、フランスとの同盟関係を維持することが可能になる。彼は、第四共和制下では植民地帝国のカムフラージュでしかなかったフランス連合の問題を解決する為には、フランス連合に代わる「諸国家からなる連合」<sup>ユニオン・デタ・コンフェデレ</sup>を新たに設立するしかないと主張する。サンゴールが要求するのは、「独立という考え方に積極的な内実を与える」一方で、「フランス的集合体」<sup>アンサンブル・フランセーズ</sup>と呼べる集合体は維持し、その一員であり続けることである。サンゴールにとっては、海外フランスの諸地域は、独立を選択した後でも、そのような「集合体」の中でフランスとともに発展してゆくことの可能性を残すことが重要であった<sup>466</sup>。

同年、セゼールは「県化は、我々とアフリカの進歩的な人々の間に溝を作ってしまった。連邦制の考え方に賛同することこそが、我々に、アフリカの兄弟たちと同じ要求と闘争の場に立つための更なる力を与えてくれるのだ<sup>467</sup>」と告白している。しかしながら、セゼールのフランス連合を共和国の枠内で連邦制化するという構想自体において、すでに国家的独立の選択肢と国家連合という構想を視野に入れているサンゴールの立場とは齟齬が生じてきていることは否めなかった。そして、その齟齬はそのまま、海外県のステイタスに留まり続けるマルチニクと、独立への胎動を感じ始めているアフリカ諸国の状況の相違に結びつく。

#### \* 共同体の誕生と崩壊、連邦制化構想の挫折

そして、第五共和制発足に至って、ド・ゴールは、旧フランス連合から「共同体」<sup>コミュニテ</sup>という新しい集合体を作り出したが、それはセゼールの構想していた、本国と海外フランスの対等な関係性からなる「連邦制」の実現とはほど遠いものであった。ジャック・ビノシュ＝ゲドラは、第五共和制の海外フランスに対する政策に関して、「1958年の憲法は連邦的なものとはならず」、新しく規定された「共同体」においても実質的なフランスの支配的優位は変らなかったと説明している。彼によれば、「共同体」は「フランスに依存した集合体でありつづけた<sup>468</sup>。」

実際、本章第1節の1において確認したように、1958年の憲法では、共同体の外交、防衛、財政等多くの分野で実質的決定権を握る共同体大統領はフランス共和国大統領が兼任するものであると規定されていた。また、共同体の構成地域の議員から構成

<sup>466</sup> Léopold Sédar Senghor, *Liberté II*, op. cit., p. 221

<sup>467</sup> Aimé Césaire, « Rapport présenté au congrès constitutif du Parti Progressiste Martiniquaise », op. cit., p. 492

<sup>468</sup> Jacques Binoche-Guedra, *La France d'outr-mer, 1815-1962*, Masson, 1992, p. 206

される共同体上院は、諮問機関としての権限しか持たない組織であった。このように、共同体を構成する諸地域は、多くの場面においてフランス共和国に従属しなければならない立場にあることは明らかであった。

そのような状況下で、サンゴールのセネガルをはじめとするアフリカ諸国がとった選択は、フランス共和国との協力関係は維持し続けながら、国家的な独立を達成することであった。1958年当初の憲法では、国家的分離を選択し共同体からの離脱を宣言した地域は、その後フランスとの協力関係を築くことを認められていなかったが、アフリカ諸国の強い要望によって1960年にこの条項は改正され、国家的独立を達成しても共同体の枠内でフランスとの協力関係を維持することが可能になる。この制度改変を受けて、同年、アフリカにおいて14の共和国が、フランスから独立を表明することとなるが、このことは同時に、ド・ゴールが当初抱いていたフランス共和国の枠内で共同体を構成するという構想が完全に挫折したことを意味していた。そして、それはまた、セゼールの抱いていた、共同体から連邦制の共和国を作り上げるという構想の挫折でもあった。

1960年のアフリカ諸国の独立を受け、共同体は主権国家の連合体となったが、その総体は曖昧なもので、共同体はその後統一的な組織として機能することはなかった。そして、翌年ド・ゴール自身が共同体の消滅を宣言することになる。このように共同体は、セゼールの目指した「連邦制共和国」にも、サンゴールの主張した「諸国家からなる連合」にも発展することもなく、歴史の表舞台から姿を消すことになった。そしてマルチニクは、依然「海外県」として、第五共和制の制度的枠組みの内部で、その特殊な問題に向き合っていかなければならなかった。

### 3-5-3: アソシアシオン 協同

#### \* 協同体制の構想

1960年のアフリカ諸国の政治的独立と、それに次ぐ共同体の崩壊は、セゼールに連邦制の構想をあきらめさせるものであった。セゼール自身は、後年になっても連邦制化への期待は捨てておらず、1994年のインタビューでも、「国民国家という考えから抜け出し、諸民族の連邦という別の考えに移行する必要がある<sup>469</sup>」と改めて強調している。しかしながら、地方分権の問題に関して現実的にフランス政府が許容し得たの

---

<sup>469</sup> *Le Monde*, 12 avril 1994, p. 2 : « il faut sortir de l'idée de l'Etat-nation et passer à une autre idée, [...] une fédération de nations »

は、1980年代の地域圏の設立が限界であり、フランスにおける連邦制の導入は事実上不可能な構想であったと言える。そこで、「独立」を選択したアフリカ諸国と「自治」を要求するアンティュー地域とフランス本国との間に新たな連帯を築くために、セゼールが新たに構想したのが、「協同」という概念であった。

この時期のセゼールには、「自治」のキーワードの下に、3つの課題を同時に解決することが求められていた。1つめは、抑圧的同化としての「海外県化」がもたらした現実の改善であったが、同時に、マルチニックのフランスからの分離・独立を回避することも重要な課題とされていた。そしてこれらの課題は、必然的に、アフリカの独立諸国とフランス本国との連帯を維持することの必要性に結びついていた。そのような状況下においてセゼールは、協同体制こそ、フランスへの同化とフランスからの分離を同時に回避しながら、フランスやアフリカ諸国との友情を保つことができる在り方であると考えているに至っていた。

セゼールは、1961年に『プレザンス・アフリケーヌ』誌上で「協同体制」について言及しているが、ここで彼は、植民地体制下において「本国と植民地の関係性は、<sup>ドミナシオン</sup>支配、<sup>アソシアシオン</sup>協同、<sup>アシミラシオン</sup>同化という三つの形態」に分類できると定義し、その中でも、「支配」と「同化」は同一のことを意味している、あるいは「同化」とは「支配」の最も強力な形態であると主張している<sup>470</sup>。この主張は、植民地と本国との関係性に関する旧来の考え方において、「同化」が最も進歩的な形式とされていたことと対照的である。一般には、「支配」とは奴隷制に象徴される植民地の経済的社会的搾取を表していたのに対して、「同化」は植民地の文明を本国のレベルまで引き上げてやることを意味していた。しかしながら、15年にわたる「同化政策」の現実を経験してきたセゼールにとって、「同化」こそ「支配」の究極的な形式であるという結論に至るのは必然のことであった。

ここでセゼールによって注目されるのが、「協同」という考え方である。「協同」は、一般に「支配」と「同化」の中間形態と考えられている。従来のフランスの海外政策の思想においては、「同化」は植民地の住民をフランス化させ本国人と同質化させるための用語であったが、19世紀に重視されるようになった「協同」という体制は、植民地化された人々の伝統や文化がフランスのそれとあまりにも違い、彼らのフランス化が不可能な場合、その植民地の伝統や文化を存続させながら本国と植民地の関係性を維持してゆく方法を指していた<sup>471</sup>。それは、植民地を「均質」で「一にして不可分な共和国」の

---

<sup>470</sup> Aimé Césaire, « Crise dans les départements d'Outre-Mer ou crise de la départementalisation », *op. cit.*, p. 110

<sup>471</sup> 例えば、Jacques Binoche-Guedra, *La France d'outr-mer, 1815-1962*, *op. cit.*, p. 52、あるいは

枠外に置きながらも、非人道的搾取に象徴される「支配」の形態は避け、植民地との共存共栄を図るといふ、新しい海外政策の方法であった。

セゼールは翌年 1962 年 4 月、『プログレスリスト』誌上で、再び「協同」の考えを取り上げる。ここで彼は、「支配されることと見捨てられることという両極端の間に、より人間的な在り方のための場所があり、それは〈協同〉と呼ばれている<sup>472</sup>」と書いている。ここでのセゼールの指摘は、アルジェリア問題にからんでなされたものであったが、ここでは、フランスとアルジェリアの新しい関係こそ「協同的」な関係となるべきだと主張されている。そしてセゼールは、かつての「県」であるアルジェリアとフランスの間に認められるべき「協同」という関係性が、「海外県」マルチニックとフランスとの間にも認められることを要求するのだ。

#### \* 協同体制の要求と、アンティューユの固有性の確認

ところで、上に説明したように、「協同」とは、アジアやアフリカなど、フランス本国と明確に異なったの文化と伝統を持っている地域の原住民族に対して、政治的同化と同時に文化的同化が不可能な場合にとられた方式であった。一方「旧来の植民地」に属するマルチニックは、フランス植民地主義の歴史上最も文化的同化が進んだ地域の一つであった。

それゆえ、ここでのセゼールの協同体制の要求は、同時期のセゼールの最大の主張のひとつであった「ナシオン・マルチニケーズ」の存在の確立と、その固有性の認識に大きく関わるものであった。すなわち、「ナシオン・マルチニケーズ」の文化的小よび政治的問題系は、フランスのそれに同化され得ない固有の性質を持っている。だからこそマルチニックにはフランスのそれとは異なった「自治」が認められるべきであり、その上でフランスと「協同的」な関係を築き上げることができるのだという主張である。

そのためには、セゼールには、マルチニックとアンティューユの文化と歴史の固有性と独自性を立証する必要があった。1962 年の歴史書『トゥサン・ルヴェルチュール』は、正にそのような、アンティューユの歴史の固有性の発掘の作業であったとも言える。セゼールは『トゥサン・ルヴェルチュール』の冒頭において、「最大の誤りとは、サン=ドマン

---

Xavier Yacono, *Histoire de la colonisation française*, op. cit., pp. 53-54 参照。

<sup>472</sup> cité in Thomas A. Hall, *Les Ecrits d'Aimé Césaire*, op. cit., p. 419 : « entre les deux extrêmes de la domination et de l'abandon, il y a place pour une formule plus humaine [...] qui s'appelle l'Association »

グの革命を、単純かつ素直にフランス革命の一章であるとみなすことである<sup>473</sup>」と断言している。そしてセゼールは次のように続ける。「我々は理解しなければならない。フランスの諸植民地に＜フランス革命＞はなかった。フランスの各植民地にあったのは、フランス革命の時期に生まれ、そこに接ぎ木されながらも、独自の法則に従い、固有の目的をもって展開した、特殊な革命なのだ<sup>474</sup>。」

セゼールはもちろん、サン＝ドマングの革命がフランス革命と密接な影響関係にあることを認めるが、それでもなお、それはフランス革命の歴史の内に吸収されるものではなく、アンティュー地域の独自で固有の問題系のうちに展開したものであることを、本著作の中で繰り返し強調する。この時期のセゼールの作業は、正にアンティューの歴史の固有性と独自性を、発掘し、発見し、発明することに重点が置かれていた。『トゥサン・ルヴェルチュール』の翌年に出版された戯曲が、やはりハイチの歴史を題材にした作品であったということも、そこにはアンティューの歴史の固有性の探求するという同様の意図があったことを示しているであろう。

この時期のセゼールにとって、マルチニックの固有性とは常にアンティューという地域の固有性に同一化されるものであった<sup>475</sup>。それは、アフリカの文明から派生しながらも、現在のアフリカ諸国の固有性とは別個のものである。また同時に、それはフランスの文明の影響を常に受けながらも、決してフランスの文明に同化・統合されるものではない。マルチニックはあくまで制度的に共和国の枠内に留まるが、その歴史的文化的政治的固有性ゆえに、「同化」ではなく「自治」の体制を要求し、アフリカ諸国およびフランス本国と、同胞愛に基づく「協同的」関係を構築してゆくというのが、当時のセゼールが至った結論であった。

---

<sup>473</sup> Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, op. cit., p. 24 : « la pire des erreurs serait de considérer la révolution de Saint-Domingue purement et simplement comme un chapitre de la Révolution française. »

<sup>474</sup> *ibid.*, p. 24 : « Il faut bien qu'on le comprenne ; il n'y a pas de « Révolution française » dans les colonies françaises. Il y a dans chaque colonie française une révolution spécifique, née à l'occasion de la Révolution française, branchée sur elle, mais se déroulant selon ses lois propres et avec ses objectifs particuliers. »

<sup>475</sup> このことは、セゼールが「地域圏」の構想を展開する時、一貫してマルチニックとグアドループと仏領ギユイアンヌを包括したの統一的な「アンティュー＝ギユイアンヌ地域圏」を念頭に置いていたことから明らかである。例えば 1968 年 11 月 9 日の国民議会での演説において、セゼールはこのことを明言している。



## 結論

### \*セゼールの死

2008年4月17日、エメ・セゼールが永眠した。享年94歳であった。木曜早朝に亡くなったセゼールの葬儀は、3日間の追悼期間を経て20日日曜に、国葬として、フォーール＝ド＝フランス市郊外のディロン・スタジアムでしめやかに行われた。葬儀には共和国大統領ニコラ・サルコジを始め、錚々たるメンバーが顔を揃え、マルチニックの偉大な作家＝政治家の死を悼んだ。

セゼールは1945年以来、1993年までフランス国民議会議員を続け、2001年までフォーール＝ド＝フランス市市長を務め続けた。また、1957年にマルチニック進歩党を設立して以来、2005年まで同党の党首であり続けた。およそ半世紀に及ぶ彼の政治生活は、それだけでも驚嘆に値するものである。そしてセゼールは、マルチニックにとつてと同様に、フランスにとつても、偉大なる公人であった。

ニコラ・サルコジは17日、セゼールの死に際して「今日精神的父親を失ったマルチニックやアンティエユの人々の深い悲しみは慮るが、実際には、すべてのフランス国民が喪に服している」という声明を出している。また、20日の『ル・モンド』紙は、セゼールの葬儀が「国葬」として行われたことから、フランスはセゼールの死に対して、ヴィクトル・ユーゴーやポール・ヴァレリー、コレットといったフランスの偉人と同様の敬意を払ったと報じている。またTF1によれば、若き日のセゼールが通ったパリのルイ・ル・グラン高校には、エメ・セゼールの名を冠した教室が作られることになるという。更には、社会党のセゴレーヌ・ロワイヤルをはじめとする政治家、知識人の間から、セゼールの遺体をパンテオンに安置しようという運動が起きている。ロワイヤルは「多様性のフランスの優れた象徴」であるセゼールこそ、パンテオンに入るにふさわしい資格をもっていると主張するが、海外県政務次官のイヴ・ジェゴが、セゼールにとって「もっとも美しいパンテオンは、彼のマルチニック島だ」と反論しているように、セゼールの永眠にふさわしいの場所についてはひとつの議論をひきおこしそうだ。

これらセゼールの死にまつわる一連の動きを見ていると、この作家＝政治家が、マルチニック人にとっての大きな精神的支柱であったと同時に、フランス共和国にとつてもかけがえのない存在であったことを再認識させられる。しかしながら同時に、セゼールの死に対するこれらのフランスの反応を確認していくうちに、我々の頭にはひとつの疑念がよぎることになる。そして、その疑念は、砂野幸稔が「エメ・セゼール小論」と題され

た論文の冒頭で主張していることに重なる。砂野は同論文を次のように始めている。

1991年、セゼール78歳。コメディイ・フランセーズは『キリスト王の悲劇』を演目として取り上げた。エメ・セゼールの名がラシーヌ、コルネイユと並んで掲げられた。  
1994年、セゼール81歳。[……]セゼールの『帰郷ノート』と『植民地主義論』がバカロレアのフランス文学の課題図書に加えられた。[……]セゼールの名は「記憶されるべき」名前となった。

そして、砂野は次のように続ける。

しかし、実はこれはフランス的「普遍」へのひとりの「反逆者」の「回収」を意味するものにすぎない<sup>476</sup>。

2008年、セゼール94歳。もし仮にセゼールのパンテオン入りが実現するなら、それもまた、反植民地主義を貫いたひとりの「反逆者」の「普遍への回収」の完遂を意味するのだろうか。『そして犬たちは黙っていた』は、「もちろん彼は死ぬだろう、反逆者は」という一節で始まる<sup>477</sup>。そして、セゼールは死んだ。我々は、この「反逆者」の死の意味について、正確に理解しなければならない。

我々は本論文を結ぶにあたって、これまで分析してきたセゼールの思想を再び概観しながら、我々の分析してきた作家=政治家としてのセゼールの立場を正確に再確認する必要があるであろう。

#### \* 反逆者、あるいは植民地主義の糾弾者としてのセゼール

セゼールは常に、既存の秩序への反逆者であり続けた。マルチニックにおいて既存の秩序とは、一貫して植民地主義体制と密接に結びついていた。セゼールはそれゆえ、フランスの共和制への信頼を失うことはないが、同時に、共和制の原則のマルチニックへの適用が常に不十分であることを告発し続ける。セゼール自身が明言しているように、フランス革命において植民地政策は、利益重視の政策と原則重視の政策という2つの政策に分裂しており、植民地において革命をリードしてきたのは常に前者の政

---

<sup>476</sup> 砂野幸稔、「エメ・セゼール小論」, *op. cit.*, p. 191

<sup>477</sup> Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, *op. cit.*, p. 7 : « Bien sûr qu'il va mourir le Rebelle. »

策であった<sup>478</sup>。すなわち植民地においては、革命はその当初から植民地主義体制と共犯関係にあった。セゼールが糾弾の対象としてきたのは、その歴史的事実であり、その帰結としてのマルチニックの不条理な現状なのだ。

それゆえセゼールは、『そして犬たちは黙っていた』の叛逆者に、植民地主義と奴隷制の歴史を追体験させ、その歴史の闇を再確認することを強いる。我々が本論文第 1 章第 2 節で確認したように、叛逆者とは「夜」と「闇」の層を自らのものとして受け入れる者であったが、同時に彼は「闇に対して否と言う者」でもあった。それは、植民地の歴史を自らが経験してきたものとして引き受ける態度であると同時に、その歴史に対して頑なな叛逆を企てる態度である。

『そして犬たちは黙っていた』において、叛逆者は、その抵抗の態度に一部の妥協もない。「抗議し、憤る力を失った<sup>479</sup>」奴隷の精神を徹底して否定し、「私は受け入れがたきことを拒絶する者になりたい<sup>480</sup>」と叫ぶ叛逆者の態度は、そのまま国民議会の壇上で、フランスの植民地主義と海外県政策の不備を糾弾するセゼール自身の姿に重なる。

セゼールが 1946 年に提出した海外県化法案とは、フランスが共和制の原則を守らないことへの、すなわち植民地を「例外の地」に留め続けることへの抗議と抵抗の精神から生まれたものであった。セゼールは常に、フランスの共和制を参照し、その精神への敬愛を失わないゆえに、植民地主義体制を許容し、維持し続けるフランスに対して叛逆者となるのだ。1950 年 3 月に国民議会の壇上で、保守派の議員の「フランスなくして君は何者たり得たというのだ？」という質問に対して、「あなた方によってその自由が奪われることがなかったであろう人間です<sup>481</sup>」と答えたセゼールは、かつて奴隷制という「人道に反する罪<sup>482</sup>」を犯したフランスの植民地主義に対して敢然と異議を唱える叛逆者そのものであった。そして、叛逆者としてのセゼールの政治思想は、同年に出版される『植民地主義論』に結実することになる。

---

<sup>478</sup> Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, *op. cit.*, p. 342

<sup>479</sup> Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, *op. cit.*, p. 102

<sup>480</sup> *ibid.*, p. 58 : « Je veux être celui qui refuse l'inacceptable »

<sup>481</sup> cité in Roger Toumson, Simonne Henry-Valmore, *Aimé Césaire*, *op. cit.*, p. 112 : « « Que seriez-vous sans la France? » / « Un homme à qui on n'aurait pas essayé de prendre sa liberté. » »

<sup>482</sup> フランスは、2001 年 5 月に制定されたトビラ法によって、奴隷制を「人道に対する罪」と公式に認めた。

しかしながらここで我々が確認しておかなければ成らないのは、セゼールの叛逆の精神が、決して「憎悪」に結びつくものではないということである。そのことは、セゼール自身が繰り返し強調していることである。それゆえ彼は叛徒をして「怨みだって？違う。憎悪とは、なお従属しているということだ<sup>483</sup>」という台詞を言わせることになる。セゼールは、フランスの植民地主義の不正義への叛逆の精神の向こう側に、常に正しき共和制フランスとの同胞愛の精神を展望していた。我々が本論文第2章第4節3-2で確認したのは正にそのことであつた。すなわち『植民地主義論』目的は、ヨーロッパ一般の糾弾ではなく、ヨーロッパのキリスト教文明とブルジョア階層の糾弾であり、より正確に言えば、このパンフレットの究極の目的とは「ヨーロッパの救済<sup>484</sup>」のための方法論を提示することであつたのだ。

『帰郷ノート』に見られる「世界のあらゆる息吹の同胞愛の場<sup>485</sup>」という一節からも分かるように、セゼールは既存の秩序への叛逆者であつたと同時に、同胞愛の擁護者でもあつたことを、我々は忘れてはならない。そしてその同胞愛の対象は、マルチニックから、フランス、そして世界へと常に開かれていたのだ。

\* 建設者、あるいはナシオン・マルチニケーズの発明者としてのセゼール

1940年代から50年代前半にかけてのセゼールが、既存の秩序への叛逆者として特徴づけられるとすると、1950年代後半以降のセゼールは、新しい秩序を創造する者、新世界の建設者として捉えることができよう。実際1960年代に発表された『クリストフ王の悲劇』と『コンゴの一季節』においては、西洋の植民地主義への叛逆というよりは、一つの民族が政治的独立を獲得して以降の国家建設の問題がその中心的主題に据えられている。また、同時期セゼールは政治家として、『モーリス・トレーズへの手紙』でフランス共産党に決別し、マルチニック進歩党という新たな政党を設立することになるのだが、この行為もまた、フランス共産党の普遍主義への叛逆であると同時に、新たな政治秩序の確立の試みを示していた。

しかしながら創造者、あるいは建設者としてのセゼールの性格はこの時期に確立した訳ではない。『そして犬たちは黙っていた』において既に、叛逆者の「私は建ち上げ

---

<sup>483</sup> Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, op. cit., p. 55 : « Rancune? Non. Haïr c'est encore dépendre. »

<sup>484</sup> Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, op. cit., p. 59

<sup>485</sup> Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, p. 47 : « aire fraternelle de tous les souffles du monde »

るだろう[……]ひとつの世界をわたしたちの世界を<sup>486</sup>」という台詞に象徴されるように、セゼールの叛逆の精神の裏には、常に世界建設の精神が表裏一体となって存在していた。とはいえ、1950年代後半から、セゼールがより具体的に、新たな社会秩序の確立の構想を打ち出してきたことには、1960年周辺のアフリカ諸国の政治的独立が大きく影響していることは事実であろう。『コンゴの一季節』においてパトリス・ルムンバが「人々は、コンゴが独立国であり、完全な独立国でありたいと望んでいることを理解しなければならない<sup>487</sup>」と言う時、彼が問題にしているのは、象徴的な世界創造ではなく、より具体的な独立国家の建設の意思であった。我々が本論文第3章第2節の1で確認したように、1960年代のセゼールは、「アフリカ諸国の独立の獲得」によって黒人は「責任の時代」に入ったこと、それゆえ黒人は「自らの歴史を作る作業」に従事する必要性に迫られていることを、具体的な問題として十全に理解していた。

セゼールはこの時期、作家として『キリスト王の悲劇』と『コンゴの一季節』という2本の戯曲を書くことによって、黒人諸民族の「歴史を作る作業」のための教訓を伝えることを試み、同時に政治家としてナシオン・マルチニケーズという概念を発明することで、マルチニックを固有の人格を持った共同体として確立しようと努めた。独立国家と海外県というステイタスのギャップにも関わらず、セゼールは常に、アフリカの新興独立国家の問題と、自治権を持ちうるナシオンとしてのマルチニックの問題をリンクしたものとして考えていた。

そして、これらのセゼールの新たな社会建設の意思は、より大きな同胞愛によって結ばれる連邦的共同体の建設の構想へと結びついていた。ド・ゴールの構想した「共同体」は結果的に崩壊するが、それでもセゼールは、その生涯をかけて、マルチニックとフランスとアフリカ諸国との協同的連帯、更には世界の黒人諸民族の同胞愛による連帯の理想を捨てることはなかった。セゼールの構想したナシオン・マルチニケーズとは、畢竟、我々が本論文第2章第2節の2で確認したように「全ての者たちのための勝利の会合の場」に参加する一要素として成立するものであった。セゼールは常に、「あらゆる特殊なるものに満ち、あらゆる特殊なるものの深化と共存である普遍<sup>488</sup>」の下での連帯を展望していたのだ。

---

<sup>486</sup> Aimé Césaire, *Et les chiens se taisaient*, op. cit., p. 41 : « Je bâtirai [……] un monde notre monde »

<sup>487</sup> Aimé Césaire, *Une saison au Congo*, op. cit., p. 97 : « Il faut bien que l'on comprenne que le Congo est un pays indépendant, qui veut rester pleinement indépendant »

<sup>488</sup> Aimé Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, op. cit., p. 15

\* 結び、あるいは同胞愛とアイデンティティの賞揚者としてのセゼール

インターネット上にアクション・メディア・カライブという組織の作成したエメ・セゼールのサイトがあるが、このサイトは「エメ・セゼール、普遍なる同胞愛の詩人」という一節から始まっている<sup>489</sup>。我々は本論文において、彼が植民地主義に基づく古い秩序への叛逆者であるとともに、新しい世界秩序の構築を試みる者であったことを確認してきた。そして、彼が構想する新しい世界秩序とは、常に「同胞愛」の精神に基づくものであったことを、再度ここに確認しておきたい。

セゼールはその生涯を通じて、共和制の精神を象徴する「自由・平等・同胞愛」の概念に敬意を払ってきたが、その中でも「同胞愛」に特別な思い入れを持っていた。セゼールが 1987 年の「ネグリチュード論」と題された講演の最後を「新しく、より大きな同胞愛の[……]獲得が問題とされるのでなければ、我々のアンガージュマンは意味がないのです<sup>490</sup>」という一節で締めくくっていることが、そのことを象徴している。1946 年の県化法によって実現するはずであった「平等」の原則は、共和国内における制度的な均質性を保証するものであった。しかしながら、セゼールの擁護する「同胞愛」の原則は、制度的な均質性ではなく、連帯のための倫理的公準を要請する。そしてそれは「均質性」を強要するものではないがゆえに、共和国内での「多様性」の許容する。すなわち「同胞愛」とは、「多様な特殊性の共存」を保証し得るものでもある。それゆえ、上にあげた「あらゆる特殊なるものに満ち、あらゆる特殊なるものの深化と共存である普遍」の実現のために、セゼールは何より「同胞愛」の精神を重視した。

ところで、セゼールの亡くなった今日のフランスにおいても、セゼールの展望した「同胞愛に基づく多様性の連帯」は実現しているとは言えないように思われる。例えば現在なお続くライシテに関する論争、共和国における「普遍性か差異か」の問題はそのことを象徴しているであろう<sup>491</sup>。再度、この結論部の冒頭にあげた、セゼールの遺体をパンテオンに入れるべきかという問題を考えてみよう。現在のフランスの現状を鑑みる限り、セゼールをパンテオンに入れるということは、砂野の言うように、セゼールという特殊な思想家の「普遍への回収」を意味してしまうことであるように思われる。もしフランスが、

---

<sup>489</sup> <http://www.cesaire.org/> : « Aimé Césaire, Poète de l'Universelle Fraternité »

<sup>490</sup> Aimé Césaire, *Discours sur le négritude*, op. cit., p. 27 : « Notre engagement n'a pas de sens que s'il s'agit [……] de la conquête d'une nouvelle et plus large fraternité. »

<sup>491</sup> ライシテの問題に関しては、例えば林瑞枝、「イスラム・スカーフ事件と非宗教性／問われる共和国的統合」 in 三浦信孝編、『普遍性か差異か／共和主義の臨界、フランス』、藤原書店、2001 参照。

公的空間においてナシオン・マルチニケーズの固有性を認識し、開かれたアイデンティティを認めたのなら、更に敷衍して言えば、公的空間においてあらゆる宗教、あらゆる民族、あらゆる人種の固有性を認め、彼らのアイデンティティを開かれたものとして認識したのなら、ネグリチュードの作家として、そしてマルチニックの政治家として、セゼールがパンテオンに入ることも可能かもしれない。しかしながら、いずれにせよ現在のフランスにおいて、フランスの偉人としてセゼールをパンテオンに入れることは、セゼールがその生涯をかけて為し遂げた業績の真の意味に反するように思われる。

セゼールは、フランス共和制の揺るぎない擁護者であったが、同時にその共和制への叛逆者でもあった。より正確に言うなら、セゼールは、歴史的に常に共和制の原則の「周辺」に位置づけられてきたマルチニック人や黒人について、彼らにも十全に共和制の原則が適用されるようにするため、共和制の原則自体に新たな要素を盛り込むこと、すなわち共和制の原則自体の更新を提案してきたということだ。そして、彼の要求してきた新たな原則とは、一言でまとめれば、民族の特殊性に基づくアイデンティティの問題が共和制の公的空間において認知されることに他ならなかった。セゼールは常に、普遍的な「人間」の存在を信じていたが、彼にとって普遍的な「人間」とは、その特殊なアイデンティティに立脚して初めて成立する存在であった。

セゼールは晩年、あるインタビューで次のように語っている。我々は本論文を、セゼールのその言葉を引用することによって締めくくりたいと思う。

問題となるのは、我々が人間という存在を、そして人間の諸権利と呼ばれるものの存在を信じているのかということを理解することなのです。私は常に、自由、平等、同胞愛に、アイデンティティ[の概念]を付け加えます。というのも、ええ、我々にはその権利があるのです。[……]海外の諸地域では諸々の特殊な状況が課せられてきました。[しかしながら]私は、人間はどこにしようと、人間としての諸権利を持っていると思うのです。人間の尊厳とは、私にとって根源的なことのように思われるのです<sup>492</sup>。

---

<sup>492</sup> Aimé Césaire, *Nègre je suis, nègre je resterai*, op. cit., p. 69 : « Il s'agit de savoir si nous croyons à l'homme et si nous croyons à ce qu'on appelle les droits de l'homme. A liberté, égalité, fraternité, j'ajoute toujours identité. Car, oui, nous y avons droit. [……] Dans les régions d'outre-mer, des situations spéciales ont été imposées. Je crois que l'homme où qu'il se trouve a des droits en tant que l'homme. Le respect de l'homme me paraît fondamental. »

セゼールのネグリチュードとは、そして彼の政治思想とは、畢竟、「人間」としての地平に存在するために、自らの「アイデンティティ」の固有性を掘り下げることであったと言えるであろう。

## 参考文献

1:エメ・セゼールの著作<sup>493</sup>

1-1:戯曲

- *Et les chiens se taisaient*, Editions Présence africaine, 1956
- *La Tragédie du roi Christophe*, Editions Présence africaine, 1963
- *Une Saison au Congo*, Editions du Seuil, 1973
- *Une Tempête*, Editions du Seuil, 1969 (邦訳:エメ・セゼール, 「もうひとつのテンペスト」, 砂野幸稔訳 in 本橋哲也編, 『テンペスト』, インスクリプト, 2007)

1-2:詩

- *Cahier d'un retour au pays natal*, Editions Présence africaine, 1983 (邦訳:エメ・セゼール, 『帰郷ノート／植民地主義論』, 砂野幸稔訳, 平凡社, 1997)
- *Les Armes miraculeuses*, Editions Gallimard, 1946
- *Soleil cou coupé*, Editions K., 1948
- *Corps perdu*, Fragrance, 1949
- *Ferrements*, Editions du Seuil, 1960
- *Cadastre*, Editions du Seuil, 1961
- *Moi, laminaire...*, Editions du Seuil, 1982

1-3:政治的言説、その他

- « *L'Appel au magicien. Quelques mots pour une civilisation antillaise* » cité in Thomas A. Hale, *Les Ecrits d'Aimé Césaire / Bibliographie commentée (Etudes françaises, 14/3-4)*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1978
- *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*, Editions Le Capucin, 2004
- « *Lettre ouverte à Monseigneur Varin de la Brunelière / Evêque de Saint-Pierre et de Fort-de-France* » in Aimé Césaire, René Ménénil(éd.), *Tropiques*, n°11, Jean-Michel Place, 1978

---

<sup>493</sup> 複数の版がある場合は、本論文で参照したものを掲載する。ただし、並び順は初版の出た順としてある。

- *Discours sur le colonialisme*, Editions Présence africaine, 1955 (邦訳:エメ・セゼール, 『帰郷ノート／植民地主義論』, 砂野幸稔訳, 平凡社, 1997)
- « *Sur la poésie nationale* » in *Présence africaine*, n°4, octobre-novembre 1955
- *Lettre à Maurice Thorez*, Editions Présence africaine, 1956 (邦訳:エメ・セゼール, 「モーリス・トレーズへの手紙」, 砂野幸稔訳 in 『現代思想／クレオール』, 青土社, vol.25-1, 1997)
- « *Culture et colonisation* », in *Présence africaine / Le 1er congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris Sorbonne 19-22 septembre 1956)*, n°8-9-10, 1956
- « *Introduction* » in Daniel Guérin, *Les Antilles décolonisées*, Editions Présence africaine, 1956
- « *Rapport présenté au congrès constitutif du Parti Progressiste Martiniquaise* » in Aimé Césaire, *Œuvres complètes*, 3, Désormeaux, 1976
- « *L'Homme de culture et ses responsabilités* » in *Présence africaine*, n° 24-25, 1959
- « *Crise dans les départements d'Outre-Mer ou crise de la départementalisation* » in *Présence africaine*, n°36, 1961
- « *La Pensée politique de Sékou Touré* » in *Présence africaine*, n°29, 1959
- *Toussaint-Louverture / La Révolution française et le problème colonial*, Editions Présence africaine, 1962
- « *Hommages à Frantz Fanon* » in *Présence africaine*, n°40, 1962
- « *Discours de clôture du IIIe Congrès du P.P.M.* » in Aimé Césaire, *Œuvres complètes*, 3, Désormeaux, 1976
- « *Allocution pour le dixième anniversaire de fondation du P.P.M.* » in Aimé Césaire, *Œuvres complètes*, 3, Désormeaux, 1976
- « *Discours sur l'art africain* » in *Etudes littéraires*, volume6 n°1 avril 1973
- « *Société et littérature dans les Antilles* » in *Etudes littéraires*, volume6 n°1 avril 1973
- *Le Discours sur la négritude, Miami 1987*, Conseil Général de la Martinique, 2003
- *Nègre je suis, nègre je resterai / Entretiens avec Françoise Vergès*, Editions Albin Michel, 2005

## 2: 参考文献

### 2-1: セゼールの戯曲作品に関する研究

- Almeida, Lilian Pestre de, « *Les Deux Textes de Et les chiens se taisaient* », in *Œuvres et Critiques*, III, 2-IV, 1, 1978-1979
- Antoine, Régis, « *Une tragédie de la Caraïbe* », in *Europe / Revue littéraire mensuelle / Aimé Césaire*, n°832-833, août-septembre 1998
- Antoine, Régis, « *Transe et Régence dans La tragédie du roi Christophe* » in Jacqueline Leiner (éd.), *Soleil éclaté / Mélanges offerts à Aimé Césaire à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par une équipe internationale d'artistes et de chercheurs*, Gunter Narr Verlag · Tübingen, 1984
- Bouelet, Rémy Sylvestre, *Espace et dialectique du héros césairien*, Editions L'Harmattan, 1987
- Hale, Thomas A., « *Dramaturge et publique : La nature interactive du théâtre d'Aimé Césaire* », in *Aimé Césaire ou l'athanor d'un alchimiste / Actes du premier colloque international sur l'œuvre littéraire d'Aimé Césaire, Paris 21-22-23 novembre 1985*, Editions Caribéennes, 1987
- Houyoux, Suzanne, *Quand Césaire écrit, Lumumba parle / Editions commentée de Une saison au Congo*, Editions L'Harmattan, 1993
- Klaffke, Claudia, « *La Tragédie dans l'œuvre théâtrale d'Aimé Césaire* » in *Aimé Césaire ou l'athanor d'un alchimiste / Actes du premier colloque international sur l'œuvre littéraire d'Aimé Césaire, Paris 21-22-23 novembre 1985*, Editions Caribéennes, 1987
- Lagneau-Kesteloot, Lyliane, « *La Tragédie du Roi Christophe ou les Indépendances africaines au Miroir d'Haïti* », in *Présence africaine*, n°51, 1964
- Leiner, Jacqueline, « *A la mémoire d'Antoine Vitez / Actualité et universalité de la Tragédie du roi Christophe d'Aimé Césaire* » in *Comédie-Française. / Aimé Césaire / La Tragédie du roi Christophe*, n°192, juin 1991
- Leiner, Jacqueline, « *La Tragédie du roi Christophe au Festival d'Avignon ( été 1989 )* in *Autre Sud*, n°29, juin 2005

- Mbom, Clément, « *Aimé Césaire : Poète ou dramaturge?* » in Jacqueline Leiner (éd.), *Soleil éclaté / Mélanges offerts à Aimé Césaire à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par une équipe internationale d'artistes et de chercheurs*, Gunter Narr Verlag · Tübingen, 1984
- Mbom, Clément, « *La Périlleuse parturition des démocraties en Afrique au prisme de La Tragédie du Roi Christophe* » in Christian Lapoussinière (éd.), *Aimé Césaire / Une pensée pour le XXI<sup>e</sup> siècle / Actes du colloque en célébration du 90<sup>e</sup> anniversaire d'Aimé Césaire*, Editions Présence africaine, 2003
- Mbom, Clément, « *Une Tempête d'Aimé Césaire ou le dilemme du « jamais plus » et du « pas encore »* » in Christian Lapoussinière (éd.), *Aimé Césaire / Une pensée pour le XXI<sup>e</sup> siècle / Actes du colloque en célébration du 90<sup>e</sup> anniversaire d'Aimé Césaire*, Editions Présence africaine, 2003
- Megevand, Martin, « *Une tragédie du Morcellement* » in *Comédie-Française. / Aimé Césaire / La Tragédie du roi Christophe*, n°192, juin 1991
- Métellus, Jean, « *La citadelle exemplaire* » in *Comédie-Française. / Aimé Césaire / La Tragédie du roi Christophe*, n°192, juin 1991
- Moreau, Alain, « *Eschyle et Césaire : Rencontres et influences dans Et les chiens se taisaient* » in Jacqueline Leiner (éd.), *Soleil éclaté / Mélanges offerts à Aimé Césaire à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par une équipe internationale d'artistes et de chercheurs*, Gunter Narr Verlag · Tübingen, 1984
- 本橋, 哲也, 「ネイティヴィズムの詩学／二つの『テンペスト』とアメリカ」 in 複数文化研究会編, 『<複数文化>のために／ポストコロニアリズムとクレオール性の現在』, 人文書院, 1998
- 本橋, 哲也, 「『ザ・テンペスト』から『ア・テンペスト』へ／編者解説」 in 本橋哲也編, 『テンペスト』, インスクリプト, 2007
- Owusu-Sarpong, Albert, *Le Temps historique dans l'œuvre théâtrale d'Aimé Césaire*, 2002, Editions L'Harmattan
- 尾崎, 文太, 「エメ・セゼールの戯曲『クリストフ王の悲劇』における黒人指導者の状況／国家建設と脱植民地化の問題をめぐって」 in 『フランス語フランス文学研究』, n°83, 2003
- 尾崎, 文太, 「エメ・セゼール『あるテンペスト』- シェイクスピア演劇の新大陸・新植民

地主義的問題系への翻案の意味」 in 『日本フランス語フランス文学界関東支部論集』, 第 14 号, 2005

- Pageaux, Daniel Henri, *Images et mythes d'Haïti*, Editions L'Harmattan, 1984
- Pageaux, Daniel Henri, « La tragédie du roi Christophe : de la tragédie au mythe » in *Aimé Césaire ou l'athanor d'un alchimiste / Actes du premier colloque international sur l'œuvre littéraire d'Aimé Césaire, Paris 21-22-23 novembre 1985*, Editions Caribéennes, 1987
- Ruhe, Ernstpeter, « Aimé Césaire et Janheinz Jahn / Un dialogue important pour le théâtre césairien » in *Aimé Césaire ou l'athanor d'un alchimiste / Actes du premier colloque international sur l'œuvre littéraire d'Aimé Césaire, Paris 21-22-23 novembre 1985*, Editions Caribéennes, 1987
- Ruhe, Ernstpeter, *Aimé Césaire et Janheinz Jahn / Les débuts du théâtre césairien*, Königshausen & Neumann, 1990
- Ruhe, Ernstpeter, « Mokutu et le coq divinatoire » in Jacqueline Leiner (éd.), *Soleil éclaté / Mélanges offerts à Aimé Césaire à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par une équipe internationale d'artistes et de chercheurs*, Gunter Narr Verlag · Tübingen, 1984
- 砂野, 幸稔, 「『もうひとつのテンペスト』解題」 in 本橋哲也編, 『テンペスト』, インスタクリプト, 2007
- Warner, Keith Q., « De l'écrivain devenu leader politique : à la recherche d'un héros antillais » in Jacqueline Leiner (éd.), *Soleil éclaté / Mélanges offerts à Aimé Césaire à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par une équipe internationale d'artistes et de chercheurs*, Gunter Narr Verlag · Tübingen, 1984

## 2-2: セゼールの政治思想に関する研究

- Confiant, Raphaël, *Aimé Césaire / Une traversée paradoxale du siècle*, 1996, Editions Stock
- Cuénot, Alain, « La Réception d'Aimé Césaire par la presse de gauche communiste et non communiste ( 1946-1966 ) » in Jacques Girault, Bernard Lecherbonnier (éds), *Aimé Césaire / Un poète dans le siècle*, Editions L'Harmattan, 2006
- Darsinières, Camille, « Aimé Césaire, du Parti communiste française au Parti

*proressiste martiniquaise* » in Jacques Girault, Bernard Lecherbonnier (éds), *Aimé Césaire / Un poète dans le siècle*, Editions L'Harmattan, 2006

•Degras, Priska, « *Aimé Césaire, écrivain politique* » in Jacques Girault, Bernard Lecherbonnier (éds), *Aimé Césaire / Un poète dans le siècle*, Editions L'Harmattan, 2006

•Hale, Thomas A., *Les Ecrits d'Aimé Césaire / Bibliographie commentée (Etudes françaises, 14/3-4)*, Les Presses de l'Université de Montréal, 1978

•Lefebvre, Denis, « *Aimé Césaire, de la revue Tropiques à la mairie de Fort-de-France* » in Jacques Girault, Bernard Lecherbonnier (éds), *Aimé Césaire / Un poète dans le siècle*, Editions L'Harmattan, 2006

•M'bokoko, Erika, « *Césaire, penseur du politique* » in Tshitenge Lubabu Muitubile K. (éd), *Césaire et Nous / Une rencontre entre l'Afrique et les Amériques au XXIe siècle*, Cauris Editions, 2004

•Moutoussamy, Ernest, *Aimé Césaire / Député à l'Assemblée nationale 1945-1993*, Editions L'Harmattan, 1993

•尾立, 要子, 「エメ・セゼールの「脱植民地化」における理念／分権化と自治政策の検討を通して」 in 『*相関社会学*』, 第11号, 2001

•尾立, 要子, 「エメ・セゼールの文明と文化」 in 『*立命館言語文化研究*』, 15巻4号, 2004年3月

•Roure Jean-Claude, « *Aimé Césaire, Fort-de-France, Martinique, l'Etat. Témoignage d'un préfet* » in Jacques Girault, Bernard Lecherbonnier (éds), *Aimé Césaire / Un poète dans le siècle*, Editions L'Harmattan, 2006

•Toumson, Roger, Henry-Valmore, Simonne, *Aimé Césaire / Le nègre inconsolé*, Syros, 1993

•Warner, Keith Q., « *De l'écrivain devenu leader politique : à la recherche d'un héros antillais* » in Jacqueline Leiner (ed.), *Soleil éclaté*, 1984, Gunter Narr Verlag, Tübingen

### 2-3:セゼール研究一般

•Arnold, A. James, *Modernism and negritude / The poetry and poetics of Aimé Césaire*, Harvard University Press, 1998

•Bernabé, Jean, « *La Négritude césairienne et l'Occident* », in *Négritude*

*africaine négritude caraïbe*, Editions de la Francité, 1973

- Bernabé, Jean, « *Négritude césairienne et créolité* », in *Europe / Aimé Césaire*, n°832-833, août-septembre 1998
- Breton, André, « *Un grand poète noir* » in Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Présence africaine, 1983
- Delas, Daniel, *Aimé Césaire*, Hachette, 1991
- Combe, Dominique, *Aimé Césaire / Cahier d'un retour au pays natal*, Presses Universitaires de France, 1993
- Hénane, René, *Glossaire des termes rares dans l'œuvre d'Aimé Césaire*, Jean Michel Place, 2004
- Juin, Hubert, *Aimé Césaire / Poète noir*, Présence africaine, 1956
- Kesteloot, Lilyan, Kotchy, Barthélemy, *Comprendre Aimé Césaire / L'homme et l'œuvre*, Editions Présence africaine, 1993
- Lapoussinière, Christian (éd.), *Aimé Césaire / Une pensée pour le XXIe siècle / Actes du colloque en célébration du 90e anniversaire d'Aimé Césaire*, Centre Césairien d'Etudes et de Recherches / Editions Présence africaine, 2003
- Laroche, Maximilien, « *Aimé Césaire et Haïti* » in M. a M. Ngal et Martin Stein (éds.), *Césaire 70*, Editions Silex, 1984
- Leiner, Jacqueline (éd.), *Soleil éclaté / Mélanges offerts à Aimé Césaire à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par une équipe internationale d'artistes et de chercheurs*, 1984, Gunter Narr Verlag · Tübingen, 1984
- Leiris, Michel, « *Qui est Aimé Césaire?* » in Lilyan Kesteloot, Barthélemy Kotchy, *Aimé Césaire / L'homme et l'œuvre*, 1993, Présence africaine
- Louis, Patrice, *A, B, C...ésaire / Aimé Césaire de A à Z*, Ibis Rouge Editions, 2003
- Louis, Patrice, *Aimé Césaire / Rencontre avec un nègre fondamental*, Arlea, 2004
- Lubin, Maurice A., « *Aimé Césaire et la République d'Haïti* » in *Aimé Césaire ou l'athanor d'un alchimiste / Actes du premier colloque international sur l'œuvre littéraire d'Aimé Césaire, Paris 21-22-23 novembre 1985*, Editions Caribéennes, 1987
- Ngal, M. a M., Stein, Martin (éds.), *Césaire 70*, Editions Silex, 1984

- Ngal, Georges, *Aimé Césaire / Un homme à la recherche d'une patrie*, Editions Présence africaine, 1994
- Sartre, Jean-Paul, « *Orphée noir* », in Léopold Sédar Senghor (éd.), *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Presses Universitaires de France, 1948
- 砂野, 幸稔,「エメ・セゼール小論」in エメ・セゼール『帰郷ノート／植民地主義論』, 平凡社, 1997
- Trouillot, Henock, « *La présence d'Aimé Césaire en Haïti* » in Jacqueline Leiner (éd.), *Soleil éclaté / Mélanges offerts à Aimé Césaire à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par une équipe internationale d'artistes et de chercheurs*, Gunter Narr Verlag · Tübingen, 1984
- Tshitenge Lubabu, Muintubile K. (éd), *Césaire et Nous / Une rencontre entre l'Afrique et les Amériques au XXIe siècle*, Cauris Editions, 2004
- ヴェルジェス, フランソワーズ, 「私はニグロであり、ニグロであり続ける」, 尾崎文太訳 in 三浦信孝, 松本悠子編, 『グローバル化と文化の横断』, 中央大学出版, 2008
- Aimé Césaire ou l'athanor d'un alchimiste / Acte du premier colloque international sur l'œuvre littéraire d'Aimé Césaire / Paris-21-22-23 novembre 1985*, Editions Caribéennes, 1987
- Autre Sud / Cahiers trimestriels / Aimé Césaire*, n°29, juin 2005
- Europe / Revue littéraire mensuelle / Aimé Césaire*, n°832-833, août-septembre 1998
- Présence Africaine / Aimé Césaire*, n°151-152, 3e et 4e trimestres 1995

2-4: マルチニック研究、植民地主義研究、黒人問題研究

- Ageron, Charles-Robert, *France coloniale ou parti colonial?*, Presses universitaires de France, 1978
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities / Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, 1991
- Adotevi, Stanislas Spero, *Négritude et Négrologues*, Le Castor Astral, 1998
- Antoine, Régis, *La Littérature Franco-antillaise / Haïti, Guadeloupe et Martinique*, Editions Karthala, 1992
- Binoche-Guedra, Jacques, *La France d'outr-mer, 1815-1962*, Masson, 1992

- Bernabé, Jean, Chamoiseau, Patrick, Confiant, Raphaël, *Eloge de la créolite / In praise of creoleness (édition bilingue)*, traduction de M. B. Taleb-Khyar, Editions Gallimard, 1993
- Breton, André, *Martinique charmeuse de serpents*, Editions du Sagittaire, 1948
- Burton, Richard D. E., « "Maman-France doudou" : Family images in French West Indian colonial discourse » in *Diacritics*, 23, 3, fall 1993
- カルペンティエール, アレホ, 『この世の王国』, 木村栄一, 平田渡訳, 水声社, 1992
- Césaire, Aimé et Ménil, René (éd.), *Tropiques*, Jean-Michel Place, 1978
- Chamoiseau, Patrick, *Ecrire en pays dominé*, Editions Gallimard, 1997
- Patrick Chamoiseau, *Texaco*, Editions Gallimard, 1992
- Chamoiseau, Patrick, Confiant, Raphaël, *Lettres créoles / Tracées antillaises et continentales de la littérature / Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane 1635-1975*, Editions Gallimard, 1999
- De Gaulle, Carles, *Mémoires*, Editions Gallimard, 2000
- Daguillard, Fritz, *Mystérieux dans la gloire / Toussaint Louverture (1743-1803)*, Musée du Panthéon National Haïtien, 2003
- Depestre, René, *Bonjour et adieu à la négritude*, Seghers, 1980
- Dronne, Raymond, *Vie et mort d'un empire / La décolonisation*, Editions France-Empire, 1989
- ダオメ, ジャッキー, 「アンティルのアイデンティティと<クレオール性>」, 元木淳子訳 in 複数文化研究会編, 『<複数文化>のために／ポストコロニアリズムとクレオール性の現在』, 人文書院, 1998
- Davis, Horace B., *Nationalism & Socialism / Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*, Monthly Review Press, 1967
- Fanon, Frantz, *Les Damnés de la terre*, Editions La Découverte & Syros, 2002
- Fanon, Frantz, *Peau noire masques blancs*, Editions du Seuil, 1952
- Fanon, Frantz, *Pour la révolution africaine / Ecrits politiques*, La Découvert, 2006
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic / Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, 1993

- Glissant, Edouard, *Le Discours antillais*, Editions Gallimard, 1997
- Groupe de Recherche et d'Etude des Littératures et Civilisations de la Caraïbe et des Amériques Noires (éd.), *La période révolutionnaire aux Antilles / Images et résonances*, Groupe de Recherche et d'Etude des Littératures et Civilisations de la Caraïbe et des Amériques Noires, 1986
- Guérin, Daniel, *Les Antilles décolonisées*, Editions Présence africaine, 1956
- 浜, 忠雄, 『ハイチ革命とフランス革命』, 北海道大学図書刊行会, 1998
- 林, 瑞枝, 「イスラム・スカーフ事件と非宗教性／問われる共和国的統合」 in 三浦信孝編, 『普遍性か差異か／共和主義の臨界、フランス』, 藤原書店, 2001
- 平野, 千果子, 「「文明化」とフランス植民地主義／奴隷制廃止をめぐる議論から」 in 『思想』, 岩波書店, 915, 2000年9月
- 平野, 千果子, 『フランス植民地主義の歴史／奴隷制廃止から植民地帝国の崩壊まで』, 人文書院, 2002
- Hoskyns, Catherine, *The Congo since independence / January 1960 - December 1961*, Oxford University Press, 1965
- Hurbon, Laënnec, *Comprendre Haïti / Essai sur l'Etat, la nation, la culture*, Editions Karthala, 1987
- James, C. L. R., *The Black Jacobins / Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*, Allison & Busby, 1980
- Kesteloot, Lilyan, *Les Ecrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*, Université Libre de Bruxelles Institut de Sociologie, 1965
- Leiris, Michel, « *Martinique, Guadeloupe, Haïti* » in *Les Temps modernes*, n°52, février 1950
- Luchaire, François, *Le Statut constitutionnel de la France d'outre-mer*, Economica, 1992
- Lumumba, Patrice, *La Pensée politique de Patrice Lumumba*, Editions Présence africaine, 1963
- Malraux, André, *Les Miroir des limbes*, Editions Gallimard, 1976
- Masson, Guy Cabort, *Martinique comportements & mentalité / Créolisation assimilation nationalisme*, Laboratoire de recherches de l'AMEP, 2003
- Nicolas, Armand, *Histoire de la Martinique / De 1939 à 1971*, Tome3, Editions L'Harmattan, 1998

- 尾立, 要子, 「フランスの海外領土・海外領・特別共同体」 in 『六甲台論集』, 法学政治学編, 第47巻, 第2号, 2000年11月
- 尾立, 要子, 「ミッテラン大統領時代の海外県政策」 in 『六甲台論集』, 法学政治学編, 第47巻, 第3号, 2001年3月
- Roumain, Jacques, « *Eloge à la cruauté de Christophe* » in *Œuvres complètes*, Ediciones UNESCO, 2003
- Said, Edward W., *Culture and imperialism*, Vintage Books, 1994
- Sartre, Jean-Paul, « *Préface* » ( l'édition de 1961 ) in Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Editions La Découverte & Syros, 2002
- Sartre, Jean-Paul, «*La Pensée politique de Patrice Lumumba*» in Patrice Lumumba, *La Pensée politique de Patrice Lumumba*, Editions Présence africaine, 1963
- Schœlcher, Victor, *Esclavage et colonisation*, Presses Universitaires de France, 1948
- Schœlcher, Victor, *Vie de Toussaint Louverture*, Karthala, 1982
- Segal, Ronald, *The Black Diaspora*, Faber and Faber, 1995
- Senghor, Léopold Sédar, *Liberté II, nation et voie africaine du socialisme*, Editions du Seuil, 1971
- Serva, Cyril (éd.), *Etudes guadeloupéennes / De l'abolition de l'esclavage à la départementalisation / Les vérités difficiles*, Editions Jasor, 2001
- Soyinka, Wole, *Myth, literature and African world*, Cambridge University Press, 1976
- Soyinka, Wole, *The Burden of memory, the muse of forgiveness*, Oxford University Press, 1999
- Thorin, Jacques, « *La Problématique de la Sécurité Sociale dans un département d'outre-mer : Le cas de la Guadeloupe* » in Serva, Cyril (éd.), *Etudes guadeloupéennes / De l'abolition de l'esclavage à la départementalisation / Les vérités difficiles*, Editions Jasor, 2001
- Yacono, Xavier, *Histoire de la colonisation française*, Presses universitaires de France, 1973
- Dictionnaire encyclopédique et pratique de la Martinique / Madras / Les hommes, les faits, les chiffres*, Editions Exbrayat, 1996

- 『現代思想／クレオール』, 青土社, vol.25-1, 1997
- Négritude africaine, négritude caraïbe*, Editions de la Francité, 1973
- Présence africaine / Le 1er congrès international des écrivains et artistes noirs (Paris Sorbonne 19-22 septembre 1956)*, n°8-9-10, 1956
- Présence africaine / Deuxième congrès des écrivains et artistes noirs (Rome : 26 mars-1er avril 1959)*, n°24-25, 1959

## 2-5:その他

- バフチン, ミハエル, 『ドストエフスキーの詩学』, 望月哲男, 鈴木淳一訳, 筑摩書房, 1995
- Barthes, Roland, « *Brecht* » in Roland Barthes, *Œuvres complètes*, tome 1, Editions du Seuil, 1993
- Barthes, Roland, « *Essais critiques* » in Roland Barthes, *Œuvres complètes*, tome 1, Editions du Seuil, 1993
- Bachelard, Gaston, *La terre et les rêveries du repos / Essai sur les images de l'intimité*, Librairie José Corti, 1948
- Bachelard, Gaston, *La terre et les rêveries de la volonté / Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, 2004
- Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, 1, Editions Gallimard, 1966
- Breton, André, *Manifestes du Surréalisme*, Jean-Jacques Pauvert éditeur, 1962
- Corvin, Michel, *Dictionnaire encyclopédique du théâtre*, Bordas, 1995
- Ducrot, Oswald, Todorov, Tzvetan, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Editions du Seuil, 1972
- Furet, François, Ozouf, Mona *Dictionnaire critique de la Révolution française / Événements*, Flammarion, 1992
- Furet, François, Ozouf, Mona *Dictionnaire critique de la Révolution française / Idées*, Flammarion, 1992
- ヘーゲル, 『精神現象学』(世界の大思想 12), 檜山鉄四郎訳, 河出書房, 1969
- ニーチェ, 「悲劇の誕生」, 西尾幹二訳 in 『世界の名著 46/ニーチェ/ツァラトゥストラ/悲劇の誕生』, 中央公論社, 1966
- Rimbaud, Arthur, « *Une saison en enfer* » in Arthur Rimbaud, *Œuvres*

*complètes*, Editions Gallimard, 1972

•佐々木, 健一, 『せりふの構造』, 講談社, 1994