

セゼールを回収する権利は誰にあるのか？

－ジェイムズ・クリフォードの『文化の窮状』とエメ・セゼールの文化論⁽¹⁾

砂 野 幸 稔

0. はじめに

セゼールをクレオールやハイブリッドというコンテクストの中に位置づける考え方があることを初めて知ったのは、今福龍太の『クレオール主義』を通してだった。今福が描くセゼールは、彼の言う「クレオール主義」のヒーローとしてのセゼールである。彼によれば、セゼールは「カリブ海における『主体性』の意識をクレオールの脱構築してゆこうとする行為にはじめて踏み出した（今福、1991、p.213）」のであり、「錬金術的な自己変成を繰り返す主体というテーマ（同書、p.214）」が彼のネグリチュードの根源にあるという。

植民地主義的似非普遍に対する拒否としてネグリチュードの叫びを發し、第二次大戦後のアフリカにおける反植民地主義独立闘争への連帯を明確に表明し続けた反植民地主義の旗手としてのセゼールや、反植民地主義ナショナリズムとしての汎アフリカ文学の起源に位置づけられるセゼールではなく、西欧ポストモダンの香りのするセゼールがそこにはいた。私には見慣れないセゼールだった。

一読した印象として、彼の言う「<ノン・エセンシャルイズム>的認識論のもっとも力強い実践としての<クレオール主義>（同書、p.209）」という主張は基本的には了解できるものであるとしても、そのコンテクストに埋め込むために今福が作り出すセゼールの像には違和感を抱いた。本当にセゼールを読んだ上でのことなのだろうか、というのが率直な疑問だった。

私が今福のこの本を読んだのは1991年の発売直後だったが、実はその直前まで在外研修でソルボンヌの「フランコフォニー国際研究所」に一年間籍を置き、そこでリアン・ケステロートのカリブ・アフリカ文学のゼミに出席していた。十数名の学生の多くはマルティニックやギアナ出身の学生とアフリカ人留学生で、当然のことながら前年の89年に出たコンフィアンらの『クレオール性礼賛』（Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1989）について議論が

あった。しかしそこでの議論は、カリブ海のアイデンティティ・ポリティックスのコンテクストの中にセゼールを位置づけるにしても、ネグリチュードの「克服」としてのクレオール性を支持するのか、それともやはりネグリチュードをいまも有効な立場として擁護するのかということが問題とされるものだった。少なくともコンフィアンらの語る「クレオール」的展望の中にセゼールはおらず、むしろ「エセンシャルイズム」の側に位置するものとしてとらえられていた。そうしたコンテクストから見ても、今福の語るセゼールは奇異に見えたのだ。

今福の議論が、実はアメリカ合州国のポストコロニアル論のコンテクストに大きく依存し、とりわけジェイムズ・クリフォードの『文化の窮状』(Clifford, 1988) が今福のセゼール論の主要な背景のひとつであることを知ったのはそれからしばらくしてからのことだった。ただ、英語で全部を読み通す気になれず、一部に目を通しただけで放置することになってしまい、今福を通して知ったクレオールやハイブリッドというコンテクストでとらえられるセゼール像については、その後正面から検討することをしなかった。

今回『文化の窮状』の日本語訳が、太田好信によるクリフォードへのインタビューと批判人類学の系譜についての詳細な解説とともに出版されたことは、私にとっては放置していた問題を再度正面から考え直すきっかけとなった⁽²⁾。全体を通して実に読みやすい日本語に置き換えられていることは、それが容易になしえるものでないことを知る者にとっては、とりわけありがたいことだった。

本稿の目的は『文化の窮状』が示すセゼール像の批判を通じたクリフォード批判である。実は『文化の窮状』では、セゼールについては短い一章があげられているだけで、セガレンやレリスについての章と異なり、セゼールが正面から論じられているわけでもない。セゼールの「新語法／ネオロジスム」と彼が呼ぶものにある象徴的な意味を担わせようとしているようではあるが、そこで明示的に何かが語られているわけでもない。

しかし、翻訳に付された太田好信とのインタビューで、クリフォードは、セゼールに関するこの章が、この本の中で枢要な位置を占めていることを示唆している。彼によれば「『文化の窮状』で新たに浮かび上がった問題意識は、エメ・セゼール像のなかに焦点化されて(『文化の窮状』、p.497)」いるのである。私なりに理解すると、これは「民族誌的シュルレアリスム」から、マシュピーのアイデンティティの問題を経て次の『ルーツ』(Clifford, 1997)に到る、ひとつの捻れ目、転回点として、セゼールが重要な意味を持ったと

いうことだろう。

この本の中でセゼールにあたえられた位置のこうした重要性を考えれば、セゼールを出発点としてこの本全体を照射するという私の試みも、あながち的はずれではないだろう。

本題に入る前に、まず、この書物の持つ、すぐれて問題提起的な意味について、私なりの考えを述べておきたい。

私が高く評価するのは、まず第一に、クリフォードが、文化的他者との対峙における「眼差しのコンテクスト」とでも言うべきものを提示したことである。この書物は、「他者」についての解釈学的議論の背景にある植民地主義的権力関係を、「眼差し」のコンテクストを提示することで可視化したと私は考えている。この書物には、文化的「他者」の隠された真実を暴こうとする揺るぎない一方的な視線としてのグリオールから、見つめ返すイロンゴットの男性の眼差しを経て、眼差しの錯綜するレリス、そしてセゼールに到る「交差する眼差し」のコンテクストが、実にあざやかに示されている。いわゆるフィールドワークについてのどのような解釈学的議論よりもわかりやすく可視的に、「文化について語ること」が孕む問題が示され、さらにそうした「文化の窮状」の乗り越えの可能性が探られているのである。

第二に、そしてとりわけ、私は彼が語る「文化の変成」あるいは「未来になりつつある現在」という視点に共感する。サバルタン化された人々が抑圧と排除に対抗する「われわれ」を再組織し、その「われわれ」の文化を主体的に生成し、変成していくことの正当性を主張したものと私は受け止めている。そうしたことについて語ったのはクリフォードが最初ではなく、それは、これまで幾度となく、さまざまな場所でさまざまに異なった形で語られてきたことだが、「帝国」のマクドナルド的普遍性による文化的画一化と、それに一見対抗しているかのように見える排他的ナショナリズムによる別の文化的画一化が、同時に、暴力的に押し進められる現代世界においては、これは何度でも繰り返し主張される必要のあることである。

1. セゼールの位置

しかし、セゼールに焦点を合わせてこの書物を見ると、ある根本的な違和感が浮かび上がって来る。まず何よりもそれは、グリオール、コンラッド、マリノフスキー、モース、セガレン、レリスといった人々とセゼールが、同じ線上にあまりにも自然に並べられていることに対する違和感である。

支配者白人が客体として語っていた被支配者の文化が、支配者白人の本質化する眼差しをかわして自己を再組織化し、文化を変成する主体として登場することによって、支配者白人の眼差しが逆照射されはじめる結節点、捻れ目としてセゼールを位置づけようとする意図はとりあえず了解できる。そうしたコンテクストの中で、コンラッド、マリノフスキーの「他者性」に着目したことも十分に理解できる。ちなみにクリフォードは触れていないが、セザンヌもブルトン人としての他者性を自らの内に保持していた⁽³⁾。彼らの内なる「他者性」が『文化の窮状』の前半の導きの糸なのである。

しかし、セゼール以外はすべて、彼らの自意識がどうであれ、ファノンが「マニ教的善悪二元論」の世界と呼んだ植地的秩序⁽⁴⁾のなかで支配者の側に位置し、外部の「他者」としての被支配者に対峙していた人々であり、他方セゼールは、一貫して客体化されてきた奴隷の子孫であり、植地の被支配者であり、ランボアの「他者」の構えに誘われながらも、それを突き抜けて西欧世界における「全き他者」としての自らを見出した存在である。そして何よりもそうした植地的秩序に対して憤怒の叫びをあげ、他者による表象を拒絶し、新たな「われわれ」について語ろうとした人物である。

この間の巨大な断絶をクリフォードはあまりにも簡単に捨象してしまっているように、私には思える。

この断絶を乗り越えるために召喚されているのが、シュルレアリスムとセゼールの友人としてのレリスである。

ヨーロッパのシュルレアリストたちが「未開」へのロマンティックな惑溺によって自らも「他者」の眼差しを持ち得たと思いこんでいたかのように思えることに、私は釈然としないものを感じているが、シュルレアリスムに帰依し、自らの足場をこの白い反逆に委ねたメニルらと異なり、そもそもセゼールは自らの「他者性」を西欧の意識の物語としてのシュルレアリスムのコンテクストに委ねたりはしていない⁽⁵⁾。

セゼールのコンテクストは、数世紀にわたる奴隷としての過去、そしてマダガスカルからアルジェリアまでの何十万の死の重みを背負った、アフリカにおける非植地化の過程のなかにこそある。それゆえ「文化的・政治的批判としてのシュルレアリスムがその発祥の地パリに、今度はネグリチュード訛りで戻ってきた（『文化の窮状』、p.224）」というような安易なクリシェを目にすると、ファノン、カブラルというアフリカの非植地化の闘いのコンテクストの起源に位置し、後に南アフリカのソウエト蜂起を導いた黒人意識運動にもつながるネグリチュードの、西欧の意識の物語としてのシュルレア

リズムへの回収、最近よく用いられる用語を借りれば「領有 (appropriation)」であると私には映る。シュルレアリストとして語られるセゼールは客体化されたセゼールにはほかならない。西欧シュルレアリストの語った「驚異」に自己同一したカルペンティエールやラムら「第三世界モダニスト」と、西欧の眼差しを拒絶したセゼールが同一視されることも、私には乱暴に見える。

ミシェル・レリスについては後にセゼールの友人となったということだけが言及されている。確かにレリスが民族誌と植民地主義の関係について自覚的であったことは付言されているが、本質的な問題として扱われているようには思えない。この問題については後でもう一度立ち戻ることになるだろう。

もうひとつの違和感は、いわばハイブリッドのチャンピオンとしてセゼールが扱われることに対するものである。

クリフォードは「さまざまな不純さを通して作用し、文化的ダイナミズムを、そして植民的ヘゲモニーへの抵抗の一形態を生み出す、変成する文化の観念（『文化の窮状』、p.497）」をセゼールから学んだとしている。また、太田好信の解説でも、クリフォードはセゼールから「文化的雑種性をとおして文化的ダイナミズムや植民地支配に対抗する形態を作り出すことの重要性を学んだ（『文化の窮状』、p.537）」とされている。

私の疑問は、いったいセゼールは果たしてそのようなことを本当に言ったのか？ということにある。いや、むしろ、ここで語られているセゼールは、私の知っているセゼールとはまったく別人にしか見えない、というのが正直な感想なのである。

この問題を少し掘り下げて見るために、セゼールが文化についてどのような考え方をしていたか、まずそれを見ておこう。

2. セゼールの文化論：「文化と植民地化」

私の考えでは、文化についてのセゼールの考え方が最も明示的に示されているテキストは、1956年にパリで開かれた第一回黒人作家芸術家会議における「文化と植民地化」という講演である⁽⁶⁾。

この講演の冒頭でセゼールはまず、この会議に集ったブラックアフリカ、マダガスカル、北米、カリブの人間たちを結ぶ共通項は何なのか、という確認を行っている。後にフランツ・ファノンが『地に呪われた者』の中で指摘するように、「文化はナショナルなものである。汎ニグロ文化は存在しない」という批判が、すでに存在していたからである。

セゼールは言う。「私には答えは明白に思える。共通項とは、植民地状況

である。(中略)望むと望まざるに拘わらず、今日、黒人文化について語るためには、同時に、植民地主義の問題について語らないわけにはいかない。なぜなら、今日、あらゆる黒人諸文化は、植民地状況、半植民地状況、あるいは擬似植民地状況という、この特殊な条件のもとに置かれているからである (Césaire, 1956, p. 190)」と。彼はそれを「水平的連帯」と名付けるが、さらにもうひとつの理由を示している。「垂直的連帯—時間軸上の連帯」と彼が呼ぶものである。それは根っ子としてのアフリカ文明であり、彼はまず文化がナショナルなものであるという主張に理解を示しながらも「ある原初の一体性、アフリカ文明の一体性がある、そこから一連の黒人諸文化が分化してきたのであり、すべての黒人諸文化は、程度の差こそあれ、この原初の文明の賜物なのである (ibid., pp. 192-193)」とする。「この会議は、すべての黒人諸社会が危機に際して行う源泉への回帰であり、同時に、同じ厳しい現実に向かわねばならない人々が、それゆえ同じ希望を持ち、同じたたかいをたたかう人々が一同に会する集会なのである (ibid., p. 193)」とセゼールは言うのである。

まずこの時点で、クリフォードの語るセゼールとはまったく異なったセゼールがわれわれの前にいる。セゼールのカリブ海的ネグリチュードは起源というものにとらわれない、というクリフォードのセゼール像とは異なり、セゼールは起源について語っているのである。後にベルナベヤコンフィアンら『クレオール性礼賛』の著者たちが批判したのはまずこの点だった。実際、1950年代、アフリカにおける独立運動のうねりのなかで、アフリカの非植民地化に希望を託し続けたセゼールは、明確にアフリカに強く傾斜していた。

しかし、この講演におけるセゼールの主張の中心をなすのは文化の「自己更新能力」の問題である。セゼールはヘーゲルを引いて「文化は政治的条件によって規定される」と言う。重要なことは、諸民族が歴史的主体性を持ち、自らの文化を更新、再生していけるということである。植民地化は諸民族の文化を空洞化した。なぜ空洞化したか。それは歴史的主体性が奪われたからである。植民地化は諸民族から歴史的主体性を奪い、自信を打ち砕き、生きる意志を失わせる。「そのもっともよく知られた例はヴィクトール・セガレンが『記憶なき人々』で描いたタヒチ人の例である (ibid., p. 203)」。そして、あとに残されるのは衰弱した「文化もどき」にすぎない、と言うのである。

クリフォードはルネ・メニルの言葉を援用して、セゼールは、サンゴールのアフリカ本質主義的ネグリチュードとは異なるカリブ海的ネグリチュード

を主張したとして、カリブ海的雑種性に彼があたえる肯定的な響きとセゼールのネグリチュードを同調させている（『文化の窮状』、pp. 231-232）。

サンゴールのネグリチュードとセゼールのネグリチュードを区別することには何の異論もないが、セゼールがそうした雑種性をよりどころとしたカリブ海的ネグリチュードを主張した、と受け取られかねないような記述には異議を唱えざるを得ない。私の知る限りセゼールがそのようなことを言ったことはなく、むしろセゼールはカリブ海の文化的現実について否定的なイメージを持ち続けていた。『帰郷ノート』の冒頭で描かれる「座礁した」マルティニックのイメージを引くまでもなく、「まがい物の」マルティニックの文化に対する嫌悪は彼の発言に繰り返し表れるものである。セゼールにとって、マルティニックの文化は、ひとつの「衰弱した文化もどき」だった。セゼールのネグリチュードはそうした否定的なカリブ海の現実を乗り越えるための跳躍台だったのである⁽⁷⁾。

「文化と植民地化」におけるセゼールの議論に戻ろう。

水平的連帯、垂直的連帯という黒人文化の二重の連帯について語った後、セゼールは、植民地支配下における文化の可能性についての検証に取りかかる。

まず否定されるのは、植民地支配が植民地原住民に文明をもたらすという考え方である。植民地原住民が自らの社会を自律的に組織し得ず、社会を編成するすべての権力が植民地支配者の手にある差別と排除のシステムのもとでは「文明の移植」などということはありません、とセゼールは言う。

次いで、原住民の文化と支配者の文化の融合した「新しい文化／混血文化」が生まれているという考え方が批判される。植民地化は植民地原住民から文化の更新、再生能力を奪った。植民地原住民は取り込んだものを同化し、統合するための自律的システムを破壊されている。それゆえ、そこに生まれるのは異なった文化要素が調和することなく併存する「文化的アナーキー」にすぎない、とセゼールは言うのである。

しかし、植民地原住民が、植民地支配という新しい経験を、新たな資源として自らの内に取り込み、新しい全体性を構築するということは本当に考えられないのか？という問いを重ねて発した後、セゼールはこう言う。「いいだろう。だがよく覚えておきたまえ。植民地支配下ではそれは不可能だ。なぜなら、そのような混淆、再混淆は、その人々が歴史的主体性を保持している限りにおいて期待し得るものだからだ」（Césaire, *op. cit.*, p. 202）と。

確かにセゼールはクリフォードが「文化の変成」と呼ぶものに近い考え方

も示している。この講演でも、文明と文化の定義を行おうとしながら、文化について次のように語っていた。文化とは、「外部からとらえると、それはひとつの社会がその歴史の過程で生み出してきた物質的、精神的諸価値の総体だが、(中略)合目的性から定義し、そのダイナミズムからとらえると、それは、人格的豊かさをわがものとするための人間共同体の努力の総体である」と (ibid., p. 191)。

そしてこれから形成されるべき新しい黒人文化についても次のように語っている。土着文化か西欧文化かという二者択一があるのではない。そうした二項対立は克服されなければならない。そして「どの社会においても新しいものと古いもの間には常にある均衡がある。常に危うく、常に作り直される均衡であり、実践においては各世代によって常に作り直される均衡である」と (ibid., p. 204)。

だが、結論部分で、再びセゼールは冒頭と同じ確認を行う。そのような新しい文化の形成が可能になるのは、人々が歴史的主体性を回復したときである。その時になって初めて新しい文化の形成が可能になるのだ。まず歴史的主体性の回復、植民地支配からの解放が第一になければならない、というのである。しかもこのときセゼールの意識にあったのは、まず何よりもアフリカの脱植民地化とアフリカ文化の再生であり、カリブ海の文化的現実ではなかった⁽⁸⁾。

クリフォードの語る、「文化的雑種性を梃子にして植民地的文化編成、言説編成に抵抗する」というセゼール像はまったくの虚偽である。さらに言えば、セゼールは、太田好信の分類を用いればむしろ「下部構造決定論者」だった (太田、1998、p. 129)。セゼールが主張したのは植民地主義の解体であり、歴史的主体性の回復なのである。

ここで、さきほど先送りにしたセゼールとレリスの関係に立ち戻りたい。『幻のアフリカ』が1950年に再刊された際に付け加えた序文で、レリスは次のように言っている。「きわめて異なった風土のもとに生まれた人間の間の接触が単なる神話でないとするなら、それはわれわれの二十世紀資本主義社会で古い奴隷制を代表している者を敵とする共同作業を通してのみ実現されるもの」だということに、第二次大戦後のコートジボワールとマルティニクへの旅行の後に気づいたのだ、と (レリス、1995、p. 20)。つまり、植民地主義に対する戦いにおいて被支配者の側の陣営に身を置くことを、レリスは明確に選択したのである。『幻のアフリカ』のレリスとセゼールの友人としてのレリスの間には、レリスが「展望の変化 (あるいは背信) (ibid.,

p.21)」と呼ぶものが横たわっていることをクリフォードは無視している。

3. 「イロンゴットの男性」：クリフォードの「困惑」とサルトルの「戦慄」

セゼールの『帰郷ノート』の一部が掲載され、ネグリチュードという言葉がフランスおよび西欧世界のなかではじめて広く知られる契機となったのは、L.S. サンゴールの編集で1948年に出版された『ニグロ・マダガスカル新詩歌集』だった。その序文として書かれたサルトルの「黒いオルフェ」⁽⁹⁾という文章は、見つめ返す文化的他者のまなざしを正面から受け止める、今も色あせない優れた文章であると思っている。

クリフォードの『文化の窮状』の中に、象徴的な、しかしはっきりと重要な意味をあたえられている「イロンゴットの男性」というキャプションのついた写真がある（『文化の窮状』、p.210）。この写真を見たとき、即座に思い出したのがこの文章だった。

クリフォードはこの写真についてこう書いている。「私たちが彼の顔をしみじみと覗き込むとき、私たちの背後にどのような困惑が出現してくるだろう。振り向いてはいけない（『文化の窮状』、p.211）」と。とまどい、

disturbance?

サルトルは「黒いオルフェ」の冒頭でこう言っている。「願わくば私同様、この見られているという戦慄 / *saisissement* / を君たちも感じて欲しい。それというのも白人は、相手に見られずに見るという特権を三千年にわたって享受し続けてきたからだ。白人は純粋な眼差しだった。（中略）今日では、これらの黒い人々がわれわれを見つめており、われわれの眼差しはわれわれ自身の眼に送り返されてくる。今度は黒い松明が世界を照らし出す番だ



Igorot man, philippines, exhibited at the 1904 St. Louis World Fair

(サルトル、1964、p.159. 訳文を一部変更)」と。

サルトルは「見られているという戦慄を感じる」と言った。「見られているという戦慄」、これは、客体として封じ込め対象化してきた相手が、思いがけず見つめ返してきたとき、その見つめ返すという動作が、これまで自分に一方的に見る側に身を置くことを許してきた秩序、関係そのものを不安定化し、自分の位置が足下から突き崩されることを予感させることから来るものだ。特権を失うだけでなく、自らが相手の眼差しの客体となるような関係の逆転、支配秩序の解体がそこには含意されている。

さてクリフォードがこのイロンゴットの男性の眼差しに感じる「困惑／disturbance」とは何なのだろうか？この眼差しにサルトルが感じたような戦慄は感じられるだろうか？「振り返ってはならない」と書かれている。後ろにいるのは何なのだろうか？私には、カメラを構える自分の後ろに、銃を持った警備員や私と同じ立場の観客の姿が見える。

あなたは、同じ立場の人々の中にながらも、一方的に好奇の眼差しをなげかける他の人々のように無邪気にはなれないため、見つめ返す眼差しを感じ、自分の立場に居心地の悪さを感じている。しかしながら、あなたの立場を保証している権力関係が転覆するという心配はあなたにはない。セントルイスの世界博で一人白人の観客の前に立たされたイロンゴットの男性に、戦慄を感じさせられるいわれはないのだ。相手に眼差しを発する主体を認めたあなたは、あなたと彼の間にある権力関係に居心地の悪さは感じるが、この秩序、この関係の安定性にあなたは安住している。すくなくとも相手が襲いかかってくる不安は感じていない。この関係を変革し得る主体としては相手は存在していないのだ。

フィリピンのイロンゴットの村にあなたが一人でカメラを構えて入っていったときに、そのような安心感を感じるためには、あなたの背後には武装した兵士をおかなければならないだろう。

最後の「マシュピーにおけるアイデンティティ」という章はたいへん魅力的な章である。「文化の変成」、あるいは「未来になりつつある現在」という彼の考え方が、それがはらむさまざまな問題を踏まえながら、重層的な語りをとおして示されている。その意味での魅力は十全に認めた上で、やはり、この章についても同様の疑問を感じざるを得ない。クリフォードは「白人マジョリティが、いったいどうやって、われわれが部族であるかどうかを決めることができるのでしょうか。われわれが誰かを知っているのは、われわれなのです」という最高族長の言葉を引いているが（『文化の窮状』、p.443）、こ

れがあくまでも象徴的な問いかけにすぎず、彼らに歴史的な決定権が移行するような権力関係の変革を想定していないことは明らかなように思える。マシュピーの人々が歴史的主体として「われわれ」を形成していくために必要なのは、アメリカ合州国の裁判所が文化についての考え方を換え、「部族」としての認定を行うことなのか、それとも政治的な権力関係の変革なのか、という問いを發する必要があるのではないだろうか。

4. 結論

セゼールをとおしてたどり着いた私の結論は、クリフォードについてすでに言われてきたこととも重なるかもしれない。

「セゼールの新語法」という短い章で語られているのは、客体として断片化されたセゼールとそのネグリチュードである。クリフォードは『帰郷ノート』のなかに客体としてのハイブリッドなセゼールを見出したのだろう。しかし現実の植民地的権力関係に闘いを挑むセゼールの主張には耳を傾けていない。クリフォードはセゼールを切り取り、自らのコンテクストに回収したのである。「逃亡奴隷する *marroner* という動詞」という詩についても、白い普遍に屈服しようとするデベストルに白い普遍の呪縛からの離脱を呼びかける詩が、なぜ文化的変成の物語に変貌させられるのか、私にはよく理解できない（『文化の窮状』、pp. 234-236）。これも私には回収のための切り取りに見える。

また、クリフォードの本の中では、植民地主義や脱植民地化という言葉が繰り返し使われているが、個々のコンテクストの中での歴史的リアリティーをそぎ落とされたのっぺりした抽象名詞のように感じられる。具体的な歴史的コンテクストは操作困難だが、抽象化された概念は無限に操作可能である。

クリフォードは『文化の窮状』において、セゼールを彼自身が主体的に形成しようとしたコンテクストから引き剥がし、客体としてのセゼールをハイブリッドとして回収することによって、主体としてのセゼールの「変革」の意志、すなわち、ファノンが後に「マニ教的二元論の世界」と呼んだ植民地世界の秩序を解体しようとする意志——それは結局流産することになったのだが——を捨象し、無効化している。つまり、文化的秩序を規定している現実の権力関係を捨象しているのである。そしてそうしたクリフォードの姿勢は、イロンゴットの男性の眼差しについても、マシュピーのアイデンティティについても、やはり通底しているように思える。サイードの『オリエンタリズム』について論じた章において、この書物を「たんなる反=帝国主義

という観点」から救い出そうとするクリフォードの姿勢にも（『文化の窮状』、p.323）、帝国主義的世界秩序を正面から問題化する姿勢をできる限り周辺化しようとする傾向を私は感じる。

セゼールと彼のネグリチュードを、カリブ海のコンテクストに引き戻し回収しようとしたデペストルやメニルには、『クレオール性礼賛』の著者たちがセゼールの息子を名乗るのと同様に、セゼールの兄弟として、その動機を明確に了解することができる。アフリカとは異なったカリブ海の「われわれ」の物語を語る必要があったからである。

しかし、クリフォードは何のために、どのような立場で、セゼールを自らの「反省的な作者たち」あるいは「民族誌的シュルレアリスム」のコンテクストに回収しようとするのだろうか？

私には結局のところ、クリフォードが西欧の知と人類学を救済しようとしているように思える。

クリフォードは、西欧の知と人類学を救済するために、セゼールという毒を必要としたのではないだろうか。しかしそれは、毒を医薬品に変換するように、致命的な要素を取り除く操作を経た上のことだった。致命的な要素とは何だろうか。それは変革への意志、現在の秩序を転覆しようとする意志である。レリスとセゼールを結びつけていたのは、植民地主義に対する現実の闘いに連帯し、植民地主義の解体に参画するという意志だった。この意志はフランツ・ファノン、アミルカル・カブラルらの革命家、そしてエドワード・サイードにも共通する意志である。

外部に立ち上がった危険な他者を、自らのコンテクストの内部に回収することによって、危険な外部、危険な他者を解毒し無力化しようとする、西欧的知の自己防衛反応をここに見出すのは、クリフォードに対して酷にすぎるだろうか。

少なくとも言えることは、他者としてのセゼールを、ハイブリッドとして客体化し、自らの文化概念についてのコンテクストに回収しようとするクリフォードは、セゼールと彼の思想を不当に appropriate 領有／横領しているということである。

【註】

- (1)本稿は、日本民族学会第37回研究大会（2003年5月24日－25日、於京都市文教大学）において熊本大学文学部の慶田勝彦氏によって組織された分科会『『文化の窮状』の未来』＜発表者：太田好信（九州大学）、江戸淳

子（杏林大学）、川橋範子（名古屋工業大学）、慶田勝彦（熊本大学）、吉田憲司（国立民族学博物館）、砂野幸稔（熊本県立大学）、星埜守之（白百合女子大学）>で行った口頭発表「セゼールを回収する権利は誰にあるのか？—ジェイムズ・クリフォードの『文化の窮状』とエメ・セゼールの文化論」を、その分科会での討議を踏まえて発展させたものである。また、それに先だって3月29日に京都大学楽友会館で行われた複数文化研究会第36回例会でも、「クリフォード『文化の窮状』を読む—セゼールを回収する権利は誰にあるのか」という口頭発表を行っており、本稿はその際の立命館大学文学部の西成彦氏によるコメントと参加者による討議にも示唆を受けている。

- (2) 註(1)参照。以下、『文化の窮状』の邦訳からの引用は、タイトルと邦訳のページ数のみを記す。
- (3) 木下、1997. 参照。
- (4) ファノン、1969、p.26. 参照。
- (5) 砂野、2001. 参照。
- (6) Césaire, 1956. 以下、引用はすべて拙訳による。
- (7) 砂野、1997、pp.228-233. 参照。
- (8) *ibid.*, pp.247-248. 参照。
- (9) サルトル、1964.

【文献】

- 今福龍太、1991、『クレオール主義』、青土社
- 太田好信、1998、『トランスポジションの思想—文化人類学の再想像』、世界思想社
- 木下誠、1997、「『記憶なき民』の記憶—ヴィクトル・セガレンの<エグゾティスム>と<多様性>」、『現代思想—特集<クレオール>』vol.25-1、青土社
- クリフォード、ジェイムズ、2003、『文化の窮状—20世紀の民族誌、文学、芸術』、太田好信他訳、人文書院 (Clifford, J., 1988, *The Predicament of Culture : Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Mass., Harvard University Press)
- 、2002、『ルーツ—20世紀後期の旅と翻訳』、毛利嘉孝他訳、月曜社 (Clifford, J., *Routes — Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Mass., Harvard University Press)

- サルトル、ジャン＝ポール、1964、「黒いオルフェ」、鈴木道彦、海老坂武訳、
『サルトル全集第10巻 シチュアションⅢ』所収、人文書院、pp.159-
207.
- 砂野幸稔、1997、「エメ・セゼール小論」、エメ・セゼール『帰郷ノート／植
民地主義論』、平凡社、所収、pp.189-262.
- 、2001、「＜黒人シュルレアリスト＞の戦後—セゼールとシュルレ
アリズム」、『現代詩手帖—特集＜シュルレアリズムと戦争＞』、2001年
4月号、所収、pp.80-88.
- セゼール、エメ、1997、『帰郷ノート／植民地主義論』、平凡社
- ファノン、フランツ、1969、『地に呪われたる者』、鈴木道彦、浦野衣子訳、
みすず書房
- レリス、ミシェル、1995、『幻のアフリカ』、岡谷公二他訳、河出書房新社
- Bernabé, J., Chamoiseau, P., Confiant, R., *Eloge de la Créolité*, Paris,
Gallimard. (邦訳『クレオール礼賛』、恒川邦夫訳、平凡社、1997)
- Césaire, Aimé, 1956, "Culture et colonisation" in *Présence Africaine, N°.*
Spécial, Le 1^{er} Congrès International des Ecrivains et Artistes Noirs,
pp. 190-205, Paris, Présence Africaine.