

黒人奴隷と自由の帰趨

峯, 真依子
九州大学大学院比較社会文化学府

<https://doi.org/10.15017/4494656>

出版情報 : 比較社会文化研究. 21, pp.83-96, 2007-03-10. 九州大学大学院比較社会文化研究科
バージョン :
権利関係 :

黒人奴隷と自由の帰趨

ミネ
峯

マイ
コ
真依子

序 論 — 問題の所在と先行研究をめぐって —

本稿の目的はアンテベラム期にアメリカ北部でのアボリショニズム (Abolitionism)、つまり奴隷を即時に解放させようとする運動が行なわれていた時、奴隷は何をしていたかを明らかにすることにある。言い換えれば、奴隷自身は奴隷制度におかれている中で、実際どのような抵抗を行っていたかということである。さらに本稿ではその検討を通じて奴隷が得ようとしていた自由は、アボリショニストが奴隷に得させようとしていた自由と、どのように異なるものであったかを明らかにしたい。

すなわち、これまで北部のアボリショニズムに関する研究と、奴隷自身による抵抗は、全く別の歴史として捉えられてきた。北部のアボリショニズムはアメリカ史のメインストリームで語られ、一方で奴隷の抵抗運動は黒人史の中で位置付けられてきた。そして、このような両者の反奴隷制運動が分離して研究されてきたことには、以下のような理由があったと考えられる。

第一に、北部のアボリショニズムが奴隷を解放させようとした運動であったにもかかわらず、奴隷の抵抗とは実際に相容れない、全く別個の性格を持っていたという点である。したがって分離されて研究されてきたことには、そうせざるを得なかったという理由があった可能性がある。

第二に、奴隷制度の研究、とくに歴史研究がフィリップス史学によって出発したという点である。フィリップス史学は、奴隷制度が黒人にとって文明社会に適応するための学校の役割を果たしたという見解に達し、それは長くアメリカ史で影響力を保つものとなった⁽¹⁾。したがってその後の研究は、黒人に負荷された人種の劣等性を取り除くことに費やされ、奴隷の抵抗に関する研究も、フィリップス史学に対するアンチテーゼとして生まれた。つまり黒人は劣等ではない、ということを強調するあまり、奴隷制外部で流れていた歴史を考慮せず、閉鎖的な黒人史となつたうらみがある。

ところで、この奴隷の抵抗に関する論文のうち先駆的業績として最も引き合いに出されるのは、アブセカーによって集められた250件もの奴隷反乱と謀議にまつわる1937年

の⁽²⁾論文である。そのころはフィリップス史学による無力な奴隷像が権威を保っていたため、むしろ輝かしい抵抗の歴史を築いた果敢な奴隷像が打ち立てられた。

それに続く論文として挙げられるのは、1942年のパウワー夫妻の「日常の抵抗」論⁽³⁾である。彼らの業績は奴隷の「日常性」に気がついた点にある。それまでの奴隷制研究が表面的、いわば事件史に基づいて語られることが多かったことから、視線を奴隷制の内部、奴隷の日々の生活へ向かわせたという点に彼らの業績はある。奴隷時代、奴隷はどのような生活をしてきたかに注目が集まったのは公民権運動以後となるため、パウワー夫妻の「奴隷の日常」という視点はその意味で先駆的であったといえる。

しかしこれらの抵抗に関する研究や、またそれに続く研究も、フィリップス史学に対するアンチテーゼとして、もしくは現実の人種問題を反映してか、英雄的な奴隷、つまり白人と対等に渡り合う存在であったことに重きを置く一面を持たざるをえなかった。すなわち奴隷に関する研究は、一度これらのアンチテーゼ的視点から解放される必要があるだろう。なぜなら奴隷の中には、まさにフィリップス史学などが示唆したように、黒人が奴隷制度に馴致させられていたととれなくもない者は実際に多くいたと思われるからである。事実、後述する連邦作家計画で収集された約2900人の元奴隷の聞き書きでは、白人への剥き出しの抵抗心や際限ない憎悪はむしろ稀である。

以上をふまえて本稿では、北部でアボリショニズムが行なわれていたとき、奴隷は何をしていたかということ考察する。さらに本稿ではアボリショニストたちがどのような自由を奴隷に得させようとしていたのか、奴隷自身は抵抗を通じて (もしくは抵抗という意図はなかったにせよ)、自由をどのように捉えていたのかを明らかにする。ここで自由の問題を取り上げるのは、アンテベラム期においてまさに「自由」が彼ら共通のキーワードとなっていたと考えられるためである。

以上のことを明らかにするためにまず、第1章において白人アボリショニストの運動を主に1830年代から1840年代を中心に見ていく。次に第2章において1840年代以降の黒人アボリショニストの運動を中心に見ていく。以上の考察

をふまえてさらに第3章では、この時代に奴隷が何をしていたのか、またそこで求められた自由とはいったい何だったのかを明らかにしたい。

ここで、本稿で用いた資料の性格についてふれておきたい。奴隷の残した記録は大きく分けて以下のふたつに分けられる。ひとつは、アボリショニズムにおいてプロパガンダとして用いられた奴隷の自伝 (Slave Narratives) である。これは南部から北部へ逃亡した奴隷によって大量に残されている⁽⁴⁾。今回はプロパガンダ的な傾向の明らかな奴隷の自伝については使用しなかった。

もうひとつは、連邦作家計画 (The Federal Writer's Project of the Works Projects Administration) の行なった元奴隷に対する聞き書きである。これは大恐慌のおり深刻な失業状態にあった芸術家、作家、研究者を救済するためにルーズベルトが1935年に実施した連邦救済事業のひとつであった。それによって当時まだ存命中だった約2900人の元奴隷がインタビューを受け、奴隷の発話が可能な限り忠実に記録された⁽⁵⁾。本稿ではそれを使用したい。この聞き取り調査のなかでは、お互い全く接触のなかった奴隷たちが、まったく独立に類似した事例を述べており、本稿ではとくにその部分に注目して考察する。

- (1) Ulrich Bonnell Phillips, *American Negro Slavery: A Survey of the Supply, Employment and Control of Negro Labor as Determined by the Plantation Regime*, Louisiana State University Press, 1966.
- (2) Herbert Aptheker, *American Negro Slave Revolts*, International Publishers, 1993.
- (3) Raymond and Alice Bauer, "Day to Day Resistance to Slavery", *Journal of Negro History*, XXVII (1942)
- (4) Marion Starling, *The Slave Narrative: Its Place in American History*, Howard University Press, 1988.
- (5) George P. Rawick, *The American Slave: A Composite Autobiography*, Greenwood Press, 1972, Vol. 1, p.xvii.

第1章 白人アボリショニズムにおける「自由と進歩」

まず、アメリカにおける反奴隷制運動について簡単に確認しておきたい。それは一般的にいうとその相違性から次の三つに分類される。まず第1期が植民地時代から国家形成期にかけての時期で、クェーカーやメソナイトといった宗派の宗教的動機によって支えられていた。これは1807年の奴隷貿易禁止法成立によって終了する。次に第2期として1808年から1831年の空白期とよばれる奴隷制廃止運動が不活発な時期である。さらに第3期はウィリアム・ロイド・ギャリソンが反奴隷制協会を拠点として、それまでの運動が奴隷を漸次的に解放しようとする動きだったのに対し、アボリショニズムつまり即時解放を目指す動きを展開した

1831年から1861年が該当する⁽¹⁾。

この第3期のアボリショニズムはそれまでとは全く異質の即時主義をとったばかりか、過去の反奴隷制運動でも世論の支持も得て大きな社会的運動となった。なぜこの3期が過去最も隆盛したのかという問いに関しては、この時期がさまざまな対抗軸を基礎にして社会が動いていたために⁽²⁾、統一的な解釈が未だ示されないでいる。しかしアボリショニズムの隆盛が、1820年代に起こった第二次覚醒運動に由来した⁽³⁾という見解では大方の学説において一致している。では、第3期のアボリショニズムも第1期と同様に宗教的、人道的動機、つまり第二次覚醒運動によりその良心を目覚めさせられた人々によって担われたのだろうか。だとすると、なぜ奴隷解放後に南部では、奴隷制度とほぼ同じ差別やシステムが温存されたのであろうか。結論を先取り的に言うならば、アボリショニズムは道徳的、人道主義的な動機によって動かされた運動ではない。

アボリショニズムは1831年1月1日にギャリソンが『リベレーター』をニューイングランドで発刊したことから始まったとされる⁽⁴⁾。それにつぎ翌年「ニューイングランド協会」が設立され、活動の拠点として重要な役割を果たすようになった。それ以前の反奴隷制運動は、既存の奴隷制は認めた上で新しい土地への奴隷制拡大に反対するだけで奴隷解放も漸次的に行なうとし、奴隷制を消極的に是認するものであった⁽⁵⁾。しかし、その時のアボリショニズムは即時に奴隷を解放させようとし、奴隷制を完全に否定した。その点で過去の反奴隷制運動と明確に区別されなければならない。

当初この全く新しいアボリショニズムはその急進性によって奴隷暴動や人種間の紛争の誘因となる危険思想とみなされた。さらにはアボリショニストであることは社会的地位の喪失、ときには反感を抱く者たちによって身の危険にさらされることをも意味した⁽⁶⁾。にもかかわらず、徐々に北部の人々によって共感されるようになった。またその運動の方法として新聞、パンフレット、書籍などの印刷物による奴隷制批判を行なったが、武力による奴隷解放ではなく、奴隷の反乱を煽るのでもなく、あくまでも奴隷主に奴隷制の罪を訴えた結果、彼らの改心により奴隷の即時解放がなされることをめざした。

アボリショニストのひとりJ・G・ウィッターは、『リベレーター』で次のように述べている。「われわれは漸次的な解放は語りません。なぜならキリスト教徒として、われわれは漸次的な罪の放棄を弁護することに対して何の権威も見い出さないからです。われわれは奴隷主たちに言います。『悔い改めよ、今、今日、即時に!』……われわれの即時解放の原理、それは奴隷制という罪に対して先に延ばさない悔悟のことです。」⁽⁷⁾

まずここで注目したいことは、奴隷制は罪だと考えられていたことである。たとえばアボリショニストであったA・フィリップスは、奴隷制の本質は「単なる漠然とした悪とか災難、あるいは不幸といったものではなく、罪であり犯罪」⁽⁸⁾であると述べている。いわば彼らは奴隷制を単なる社会的な制度と捉えたのではなく、人間個人の（奴隷主の）罪がその制度に表面化したものだと考えた。したがって罪の表れである奴隷制、それを保持する奴隷主を罪人として攻撃したといえる。つまりアボリショニストにとって、奴隷の解放を通じて、奴隷主がまず、奴隷制の罪から解放されることが重要だったのである。

では、奴隷制は罪だという認識の根底にあったものは何だったのか。たとえばアボリショニストのウェルド夫妻の『ありのままの奴隷制』は何十万部も再版され当時最も影響力のあったプロパガンダであるが、そこでは奴隷制批判として「その家では4ヶ所に鞭が置かれてあり、奴隷、とくに若い奴隷は毎日何らかの理由をつけられては鞭で打たれていた……39回の鞭打ちが普通であった。この鞭打ちで通常、背中肉はもぎ取られた。」⁽⁹⁾と描写された。もちろんこれを人道上の問題として奴隷制度＝罪と解釈することは容易だが、一方で彼らが鞭打ちを取り上げたのには、別の文脈も存在したことも注意しておかなければならない。この点について宮井は次のように言う。

「アボリショニストの考えた奴隷が受けている残酷さは、奴隷所有の状態そのものを指していた。すなわち、奴隷制によって、『自由意志』および『自己を所有する権利』とが奴隷から剝奪され、それゆえに、人格的な人間としての存在と自己向上の機会が奪われている。そのこと自体が罪であり、残酷であるとしたのである。」⁽¹⁰⁾

アボリショニストにとって人間の自己実現や自己向上とは、自由意志や自己所有権を有した人間が、労働を行なうことによって達成されると考えられていた、ということである。したがって、労働が強制されることで、奴隷から自由意志に基づく労働による自己実現の機会を、奴隷主が奪っている。その点にアボリショニストたちは鞭の残酷性を見い出していたと考えられる。

以上からわかることは、アボリショニストが想定した奴隷の自由とは、自己実現や自己向上の為に自己を所有し、自己の意志によって働くことができるような自由労働を行える人間、と言うときの自由の意味においてであった⁽¹¹⁾。ところが奴隷を自由な人間にしようとするこの運動は、決して彼らの究極的な課題ではなかったのである。では、彼らがアボニショニズムを通じて実現しようとしていた究極的な課題とは何だったのか。それは端的にいえば「自由と進歩」である。辻内は次のようにいう。

「1839年には、初の反奴隷制政党となる自由党を結成し

た、ニューヨークの富裕な商人にしてアボリショニストのルイス・タッパンは、その三年前に『自由』について論じている。タッパンが重視したのは、まず、財を貯える自由であり、ついでに自己の意志にすたがって行動する自由であり、良心にしたがって行動する自由、自己の身の安全を確保できることなどを列挙した……ところが、奴隷制のもとではこれらの自由がない。そして、奴隷の原理が適用されるころでは、自由がないために進歩を求めるインセンティブははたらかず、経済的に停滞するほかないということになる……つまり、自由こそ進歩を約束してくれるものであり、進歩は自由の度合いによって計られたのである。」⁽¹²⁾

つまり自由は絶えざる進歩を導くものであると考えられた。人間個人の自由のないところに進歩はないと彼らは考えていたのである。また進歩とは、個人の不断努力によって得られる物質的な進歩であり、それは自由と同じく、産業革命を経験した自信に裏付けられた北部人のキータムであった。このような北部の「自由と進歩」に対する認識のなかで、南部奴隷制は逆に後進性を意味するようになった。つまり、鞭は無知の象徴だったのである。アボリショニストが奴隷主の良心に訴えるという方法によって奴隷を解放しようとしていたことは、奴隷主を改心させ、つまり後進性を悟らせ、自分達のような「自由と進歩」を彼らに享受させようとしたからであった。

一方奴隷自身にとって、それは上から降ってきた解放運動であった。奴隷の即時解放をうたうこの北部の運動は、奴隷にとってはまさに自らの進退の如何に関わる話であり、非常に興味を持つところであった⁽¹³⁾。また『リベレーター』は17号からは新スタイルをとっており、紙面の右側に字の読めない奴隷がひとめでその趣旨が理解できるように絵をつけるようになった⁽¹⁴⁾。そして、それらは貨物に紛れて南部へ輸送されたため、扇動的文書として南部では極めて警戒されることとなる。

次第にアボリショニズムは、ギャリソンが「1829年にはひとつもなかった奴隷制反対協会が1839年には自由州で2000近くつくられ、また定期刊行物は1829年でひとつだけだったが、今では14を数えるまでになった」⁽¹⁵⁾と語ったように、約10年間で全国的に拡大していった。とくに一貫してギャリソンがこだわりつづけたのは奴隷主の改心による奴隷解放であった。それは改心というプロセスを経なければ、奴隷制の後進性と「自由と進歩」の認識に奴隷主が至ることができないと考えたからであった。

1837年、牧師でアボリショニストだったラブジョイが、運動に反感を持つ暴徒によって暗殺されるという事件が起こる。このことは彼らに失望感を与え⁽¹⁶⁾、反ギャリソン派が生じた。反ギャリソン派は、従来の奴隷主の改心による

奴隷解放をめぐるま湯と捉え、むしろ現実的で政治的なコミットを選んだ。1839年には反ギャリソン派が協会離脱を表明し「マサチューセッツ廃止協会」を新たに結成したことで、ギャリソン派からは決別する。さらに自由党などの第三政党を結成し、政治的な活動を展開した反ギャリソン派が1840年代以降のアボリショニズムの運動をリードしてゆくようになる。

ところで、ギャリソン派の観念的な奴隷解放のビジョンに反対の意志を示したのは、反ギャリソン派のみではなかった。彼らと1833年から運動を共にしてきた黒人アボリショニストもまた、反ギャリソン派と同様に1840年代には独自の展開を始める。それについては第2章で詳しく論じたい。

- (1) A・D・アダムス『空白期における奴隷制廃止運動』福本保信訳、西南学院大学学術研究所、1993年、p.141。
- (2) 辻内鏡人『アメリカの奴隷制と自由主義』、東京大学出版会、1997年、p.31。
- (3) John R. McKivigan, *The War Against Proslavery Religion: Abolitionism and the Northern Churches, 1830-1865*, Cornell University Press, 1995, pp.20-21.
- (4) 宮井勢都子「奴隷の即時解放を求めて——一八三〇年代のアボリショニストの奴隷制認識」本田創造編『アメリカ社会史の世界』、三省堂、1989年、p.27。
- (5) Benjamin Quarles, *Black Abolitionists*, Oxford University Press, 1969, p.10.
- (6) 宮井勢都子、前掲書、p.28。
- (7) Anne C. Loveland, "Evangelicalism and Immediate Emancipation in American Antislavery Thought", *Journal of Southern History*, XXXII (1966), pp.187-188.
- (8) *ibid.*, p.181.
- (9) M・N・ザハロア『アメリカ奴隷解放運動史』、福本保信訳、九州・山口アメリカ研究会、1989年、p.77。
- (10) 宮井勢都子、前掲書、p.39。
- (11) Ronald G. Walters, *The Antislavery Appeal: American Abolitionism After 1830*, W.W.Norton & Company, 1984, pp.55-56.
- (12) 辻内鏡人、前掲書、pp.43-45。
- (13) George P. Rawick, *op.cit.*, vol.1, p.108. 奴隷の聞き書きには数多く、当時彼らがアボリショニズムに非常に興味を持っていたことが示されている。
- (14) M・N・ザハロア、前掲書、p.55。
- (15) 辻内鏡人、前掲書、p.40。
- (16) Ronald G. Walters, *op.cit.*, p.27.

第2章 黒人アボリショニストと市民権

かつてピーズ夫妻によって「二つの奴隷制廃止運動」と強調されてきたように、黒人アボリショニストらは奴隷解放という点では白人アボリショニストらと目的を同じにしていたが、実は全く別の運動を行っていた⁽¹⁾。とくに1840年代に入ると黒人独自の運動を展開するようになる⁽²⁾。これは、狭義の意味で黒人のアボリショニズムが始まったと言えるだろう。この章では彼らの運動が展開された1840年

代から1850年代を対象に考察する。そしてそこでの彼らの運動の独自性とは、第一に植民計画の打破であり、第二に選挙権の獲得であったことを明らかにしたい。

アメリカ北東部ではすでに18-19世紀にかけて奴隷制が消滅しており、解放された黒人が各地に組織を形成していた⁽³⁾。自由黒人らによる奴隷制反対運動は、1831年に勃興したアボリショニズム以前、古くは独立戦争以前からそれらの組織を通じて、州や連邦政府に対して奴隷制廃止を求める請願運動が行なわれていた⁽⁴⁾。そのような北部自由黒人による奴隷制反対運動とは、当初から自らを含んだ黒人全体の解放を意味した。すなわち、奴隷解放=黒人の社会的地位の向上を目指したものだ⁽⁵⁾。

さらにその活動で留意しておきたいのは、1827年に最初の黒人新聞としてニューヨークで『フリーダム・ジャーナル』が発刊されたことである。この新聞はアフリカへの植民に反対し、奴隷解放と黒人の市民権を主張した⁽⁶⁾。また1829年にはかの有名な『ウォーカーの訴え』が出版され、1830年には奴隷制反対運動を行なう組織は北部で50に達した。そのような自由黒人の組織は、初めは彼らのなかでも生活に余裕のあった、社会的にある程度成功した実業家、聖職者が中心として担っていたのが特徴だった⁽⁷⁾。

そうした黒人組織が、奴隷の即時解放のスローガンを掲げたギャリソンの『リベレーター』発刊によってアボリショニズムの幕が開いた時、黒人が総じて受けていた社会的抑圧に苦しむ北部自由黒人は、熱狂的な支持を寄せた⁽⁸⁾。1833年に「マサチューセッツ黒人総会」が最初に「ニューイングランド協会」に賛同し、以後その支部として機能するようになっていく⁽⁹⁾。このように各黒人組織は白人アボリショニストと、奴隷を解放するという目的は同じだったが、次第に決定的なズレが生じる。北部の黒人が陪審や選挙、学校や仕事などから締め出されるといった人種差別主義という社会的抑圧からの解放を性急に望んでいたことを、それらの抑圧を全く感じていない白人アボリショニストが理解するのは難しかったからであった⁽¹⁰⁾。

1843年の「全国黒人大会」で武力による奴隷解放を主張したことを機に、ギャリソン派からの決別が決定的となる⁽¹¹⁾。そこで1840年代以降は、より現実的な個々の人種にまつわる問題を解決すべく、黒人がいかにアメリカの市民になり得るか、生活し得るか、関心はそこにしぼられた。その後、具体的には市民権の獲得と、黒人を国外へ移住させようとする「アメリカ植民協会(American Colonization Society)」に対する抗議という、二つの大きな課題を有することになった。

「アメリカ植民協会」は1816年に民間で設立されたが、1819年には予算が合衆国議会を通過し、その後リベリアに土地を購入、21年から実際に入植が始まっている。1821年

から1860年の間に約15,000人がアフリカへ戻されており、1847年には正式にリベリア共和国として発足した⁽¹²⁾。そのねらいは、北部の自由黒人という新たな身分の登場が、様々な人種間の闘争を生み出す存在として懸念されたため⁽¹³⁾、彼らを国外へ追いやるということ、また南部の奴隷を国外へ移住させる条件で解放することが展望され、つまり奴隷制問題が植民によって解決されることであった。

とくに彼らが市民権を得る運動を展開する際に、この植民問題は避けて通れない問題だった。というのは、この植民問題がアメリカは白人の国であり、黒人がこの国で生きていくためには奴隷か召使以外であってはならないという、白人の人種観を反映したものであったからである⁽¹⁴⁾。したがって、黒人がアメリカ市民として生き市民権を得るためには、まず植民問題を打破しなければならなかったし、白人のそのような人種観を否定する必要があった。そこで黒人アポリショニストらは、自らがアフリカ人ではなく、あくまでもアメリカ人だと主張する必要があった⁽¹⁵⁾。

1847年ボストンで開かれた自由黒人の集会における声明において「植民協会が黒人国外追放機関であっても、われわれは故郷から引き離されないことを約束されている。生まれながらのアメリカ人たるわれわれを決して追放できないだろう。」⁽¹⁶⁾と主張され、また元奴隷でアポリショニストとなったフレデリック・ダグラスは1859年1月の『ダグラス・マンズリー』で「今も、いつまでも、われわれは主張する。『われわれはアメリカ人である。アメリカはわれわれの母国である。アメリカはわれわれのホームである。われわれはアメリカの市民である。われわれをアメリカ人と認めることはアメリカ人の義務である。』」⁽¹⁷⁾と、黒人がアメリカ人であることの正統性を主張した。

一方で、アメリカ人とはそもそも混血人の集まりであると、アメリカのカラークラインの無効性を訴える主張も見られた⁽¹⁸⁾。たとえば次の手紙はウィリアム・G・アレンがダグラスへ1853年6月20日に送った手紙である。「マン氏(植民主義者)がこの国の有色人種をすなわちアフリカ人とみなすことに賛同しません。この国において有色人種とは、本質的に混血人種であることをさすのです……マン氏がワシントンで見てきている数百人もの有色人種のあいだにあっては、その純粋性において、アフリカ人の色とか姿かたちを代表するような人々というのは、しかしながら極めて少数であり、極めて多数のいわゆる有色人種とは混血という点で白人と同様だったのであります。北部からの旅行者が南部の街を散策する時、顔を見てどちらが主人でどちらが奴隷かを判断するのにしばしば困惑することは決して珍しいことではありませんし、奴隷制度の本質を捉えている人は、この結果を聞いてそれほど驚きはしません。(括弧引用者)」⁽¹⁹⁾

実は選挙権はかつて自由黒人に与えられていたことがあった。ところが北部各州が奴隷貿易を禁じ奴隷制度を廃止するに伴って、自由黒人から剝奪された。自由黒人が人口のごく少数に過ぎなかったときはそれは特に意識されていなかったが、解放により黒人の人口が増えると、彼らの政治力を無効にしておくことが行なわれたという経緯があった⁽²⁰⁾。南北戦争後は、1870年の憲法修正第15条第1節によって保証されたが、1890年代には各州において選挙人の資格を人頭税などの制限によって再び黒人は選挙から締め出された⁽²¹⁾。

さらに市民権に関しては憲法修正第14条によって市民としての特権が彼らに認められ、1866年と1875年に「公民権法」(Civil Right Act)が制定された。この「公民権法」によって市民としての平等が黒人に保証されるようになったものの、1896年の「ブレッシー対ファガーソン」の事件において「分離すれども平等」の原則が最高裁判所で出され、これが覆されるまで約半世紀以上を費やした⁽²²⁾。普通選挙の実施の徹底、また公民権は共に第二次世界大戦後の公民権運動まで持ち越されることになる。一方で植民主義者による黒人移住計画は、リベリアに送られた自由黒人が、再び奴隷商人に捕えられアメリカで奴隷として売買される事件⁽²³⁾が生じたこともあり衰退していく。が、この黒人移住政策は根強い支持者を得たために、20世紀両大戦間まで完全に消滅しなかった。

以上のように、黒人アポリショニストの運動は、奴隷を含めた黒人全体の社会的向上のためにあった。その運動の焦点は、市民権の獲得ということであり、それはいかに黒人がアメリカの市民となり、生活し得るようになるかということであった。彼らが具体的に植民計画の打破と選挙権の獲得の運動に表れ、また奴隷解放とは黒人の受けている社会的抑圧からの解放であった。彼らが奴隷に得させようとした自由は、奴隷が解放されること、ひいては黒人がアメリカ市民となることだったといえる。

ところで、黒人アポリショニストの運動のひとつに逃亡奴隷の援助があった⁽²⁴⁾。逃亡奴隷は年間に数百も開催される奴隷制反対集会において講演を依頼された。そのような逃亡奴隷の存在は、アポリショニズムという運動にリアリティを持たせることとなった。彼らが集会に現れるということは、非常に可視的な効果をもたらしたと考えられる。

このように運動に加わった南部からの逃亡奴隷は、フレデリック・ダグラスのように協会内部での実力をつけ発言権を得る者もあらわれ、元奴隷ではなく黒人アポリショニストとして認められるようになる。また、その頃の北部では奴隷の自伝が非常に層の厚い読者を得ていたため⁽²⁵⁾、自伝を出版することによって経済的な自立の足掛かりを掴む者も出てきた。

さらに北部での生活がある程度安定した元奴隷のアポリシヨニストのなかには、「地下鉄道」として南部に舞い戻り奴隷の逃亡を手引きする者もいた。そしてその新たな逃亡奴隷が、同様に北部で黒人アポリシヨニストとなり、さらなる逃亡奴隷を手引きした。こうした逃亡、手引き、さらなる逃亡という循環の中で、初期の中心メンバーであった北部出身の比較的裕福な黒人事業家や聖職者をはじめとする黒人アポリシヨニストたちに、南部の奴隷出身者が加わっていった。つまり、黒人アポリシヨニストの活動とは、北部で展開されながらも、奴隷自身の視点が加わっていた運動だったといえる。

では次の章において、逃亡したのではなく、南部にとどまって暮らしていた奴隷たちの反奴隷制的な抵抗について論じたい。

- (1) Jane H. Pease and William H. Pease, *Bound with Them in Chains: A Biographical History of the Antislavery Movement*, Green Wood Press, 1972; Jane H. Pease and William H. Pease, *They Who Would Be Free: Blacks' Search for Freedom, 1830-1861*, Atheneum, 1974.
- (2) Benjamin Quarles, *op.cit.*, p.53.
- (3) John Hope Franklin, *From Slavery to Freedom*, McGraw-Hill, Inc., 1994, p.178.
- (4) *ibid.*, p.178.
- (5) C. Peter Ripley, *The Black Abolitionist Papers*, The University of North Carolina Press, 1991, p.7.
- (6) Benjamin Quarles, *op.cit.*, p.6.
- (7) ジェームス・B・スチュワート『アメリカ黒人解放前史—奴隷制廃止運動(アポリシヨニズム)—』、真下剛訳、明石書店、1994年、p.162。
- (8) John Hope Franklin, *op.cit.*, P.177.
- (9) 宮井勢都子、前掲書、p.32。
- (10) ジェームス・B・スチュワート、前掲書、p.156。
- (11) Jane H. Pease and William H. Pease, *Bound with Them in Chains*, p.314.
- (12) 猿谷要『アメリカン・ニグロの歴史』、アポロン社、1963年、p.41。
- (13) 辻内鏡人、前掲書、p.38。
- (14) 辻内鏡人、前掲書、p.39。
- (15) Kwando M. Kinshasha, *Emigration vs. Assimilation*, McFarland, 1988, p.4.
- (16) L. R. Mehlinger, "The Attitude of the Free Negro toward African Colonization", *the Journal of Negro History*, I (1916), pp.292-293.
- (17) H. H. Bell, "Negro Nationalism; A Factor in Emigration Projects, 1858-1861", *the Journal of Negro History*, XLVII (1962), p.49.
- (18) この考え方は、近年のポストコロニアルの「自己」と「他者」の二分法を克服する方法として、「雑種性」の概念によって両者の差異を曖昧にする切り口と酷似している。エスニック・マイノリティのアイデンティティを当時に遡って研究することは、人種観の歴史的な形成過程を発見し得るのではないだろうか。それはまた現代の人種問題を解明するための布石になるとも思われる。最近のアメリカにおける人種とアイデンティティの考察は、辻内鏡人『現代アメリカの政治文化—多分化主義とポストコロニアリズムの交錯—』ミネルヴァ書房、2001年を参照されたい。
- (19) Carter G. Woodson, *The Mind of the Negro as Reflected in Letters Written During the Crisis 1800-1860*, Negro Univer-
- (20) 猿谷要、前掲書、p.34.
- (21) 齊藤忠利「アメリカ合衆国憲法とアメリカ黒人」小川晃一・片山厚編『アメリカ憲法の神話と現実』アメリカ研究札幌クールセミナー第8集、1989年、p.297。
- (22) 同上、p.298。
- (23) これについては W. D. Boyd, "The American Colonization Society and the Slave Recaptives of 1860-1861", *the Journal of Negro History*, XLVII (1962) を参照されたい。
- (24) Jane H. Pease and William H. Pease, *Bound with Them in Chains*, pp.17-18.
- (25) Malion Wilson Starling, *op.cit.*, pp.1-2.

第3章 奴隷と自由

最後に本章では、奴隷と自由の関係について述べたい。まず、奴隷の抵抗に関するこれまでの学説について若干ふれておくと、先駆的業績として最も引き合いに出されるのが、序論でもふれた H・アプセカーである。彼は250件もの奴隷の反乱、謀議にまつわる記録を収集し発表した。それに続く抵抗を取り上げた論文として挙げられるのは、パウワー夫妻の「日常の抵抗」論である。アプセカーが武力的な抵抗に注目したのに対し、彼らは仮病や労働の怠業という方法で奴隷制度に対する抵抗を行なったとした。それ以降の抵抗に関する研究は、これら二つの業績に負ってなされた部分が大きい。

一方で、抵抗という具体的な行動をとらずに、宗教を通じて実現した自由の存在を指摘する研究もある。それは奴隷がキリスト教的経験の中でなんらかの自由を発見し、それにより奴隷が完全に破壊されることを免れたという視点である。たとえばアメリカの神学によって奴隷の宗教的世界観へのアプローチがなされ⁽¹⁾、またフォークロアなどの分野からは、奴隷が作った黒人霊歌 (Spiritual Songs) の内的世界観などが分析されてきた⁽²⁾。

以上のことを踏まえ本章では、「武力蜂起」「日常の抵抗」を通じて奴隷が得ようとした自由について考察すると同時に、最後の宗教を介した奴隷の自由についても取り上げたい。また、「逃亡」という北部へと逃げることで実現された自由についても本章では注目する。

(1) 武力蜂起

まず奴隷の抵抗のなかでとくに、組織をつくり武力を行使した抵抗について取りあげる。そのような抵抗の例として、ナット・ターナーの反乱に注目したい。それは奴隷制度における最大の反乱であり、さらには後で述べるように、この反乱が完結したものとして終わらずに、時代を画するような広がりをもっていったと考えられるからである。

ナット・ターナーの反乱の舞台となったのはヴァージニア州サンプトン郡で、1831年8月22日に説教師であった

ターナー率いる約70人の奴隷や自由黒人が、出会った白人はひとり残らず殺害しながら武器弾薬を得るためにジェルサレムという町まで進撃した。白人の犠牲者は55人以上といわれる。彼らの殆どがジェルサレムに到着する途中で捕えられ、48時間以内に鎮圧された。最終的にターナーのほか18人が絞首刑に処せられた。

彼は、反乱を企てる前に一度逃亡を試みている。しかし、30日間森に隠れた後、プランテーションに戻って来たという。このように、ターナーが逃亡をやめた理由を、真下は次のように解釈する。「現実の自己と内なる自己とは、ますます分裂しつつあった。もはや内なる自己を否定しえない以上、彼に残された道は二つしかない。すなわち、宗教と観念の世界である自己に投入するか、あるいは奴隷の現実から自己を解き放つことであった。」⁽⁹⁾ターナーの抱えていた分裂は逃亡にもよらず、内なる自己の否定にもよらず、すなわち奴隷制度を倒壊してしまうことによってしか解消されなかったといえる。

計画は最終段階に入り、新たに加わってきたウィルと次のような会話を交わしている。「……ウィルになぜ参加したのか、とたずねました。ウィルは、自分の命が他のものの命より貴いわけではないし、他のものの自由がかれらにとって大切であると同様に自分の自由が自分にとっては大切なのだと答えました。自由をえられると考えるかどうかとたずねますと、自由をえるつもりだし、えられなければ死ぬと申しました。これだけ答えてもらえれば、かれを十分信頼してよいことでした。」⁽¹⁰⁾このように、自由を「えられなければ死ぬ」ところまで彼らは突き詰めて、武力蜂起に踏み切った。

では、彼らが武力蜂起によって求めていた自由とはどういうものであったかを考えてみたい。興味深いことは、事件当日彼らが殺戮を行いながらジェルサレムに向かう道筋で、一軒だけあったブアホワイトと呼ばれる階層の家が、手をつけられなかったことである。これについてターナーの仲間のひとり「自分たちより上だとは思わなかったから」殺さなかったと述べている。また、別の家である者は「新しい身分の証拠」として、殺害後に主人の靴と靴下を履いて出ていった⁽¹¹⁾。

そこから考えられるのは、彼らにとって自由とは、主人である白人を完全に否定して初めて実現されるような自由だったのではないだろうか。ブアホワイトにはまるで見向きもしなかったことから、白人（主人）を殺して、自分の方が上に立つことが彼らの自由だったと考えられる。

ところで1831年というナット・ターナーの反乱が起きた時代的な意味を、特にアポリシヨニズムとの関連で考察しておきたい。ナット・ターナーの反乱後、北部のアポリシヨニストらが一斉に南部白人の怨憎的とされ、南部の政治

家、新聞社が反乱の責任を彼らに嫁した。特にヴァージニア州知事ジョン・フロイドは『リベレーター』紙をはじめ、北部で発行された種々の奴隷制反対を訴える印刷物や北部人からの私信の収集に務めている⁽¹²⁾。しかし、当時のアポリシヨニストの勢力や組織は、フロイドらが想定していたよりも実際は未熟だった。『リベレーター』は創刊間もなく、「ニューイングランド協会」にいたってはまだ結成さえできていなかったのである。

反乱後『リベレーター』とギャリソンの名が急速に全国に広まっていったのは、ターナーの反乱で動転した南部でのパラノイ的な騒ぎが、かえってアポリシヨニズムの存在を印象づけたからだといえる。北部の1831年8月29日の『ニューヨーク・デイリー・センチネル』紙は当時次のように報じた。「……蜂起は容易に鎮圧され、おそらく謀反者の多くは死刑に処せられるであろう。だがわれわれが思うのは、この黒人反乱発生によって奴隷の普遍的解放の友人（アポリシヨニスト）が目覚まし、影響力を高めるようになるだろうということである。」⁽¹³⁾ナット・ターナーの反乱がきっかけとなり、北部のアポリシヨニズムの知名度が上がり、その勃興に少なからず影響したという事実は興味深い。

その後、ナット・ターナーの反乱という奴隷制史上始まって以来の大惨劇は奴隷たちに、武力による抵抗の手段は成功しないという一種の教訓を提供した。事実この反乱以後、奴隷制の中で目立った武力による反乱は起きていない。ターナー以降、奴隷たちはもっと地味な形で抵抗を選択した。次節ではこれを「日常の抵抗」として論じたい。

(2) 日常の抵抗

「日常の抵抗」とは、奴隷制社会で奴隷が行なった「仮病」「労働の怠業」「自己毀損」「財産の破壊」という行為を指す。論文として挙げられるのは、パウワー夫妻の「日常の抵抗」論であるが、それが目指したのは「奴隷制史における全く華々しくない側面であるが、奴隷制下という日常の中で繰り広げられた抵抗の存在を明らかにすること」⁽¹⁴⁾であった。

ここで、「日常の抵抗」について言及する前にまず主人は奴隷をどのように支配していたかについて、明らかにしておく必要があると思われる。そもそも主人にとって第一義的な関心の対象は収益にあり、「奴隷制時代に白人は黒人を殺したりしなかった。少なくとも私の周りの白人はそうだった。黒人はお金だった。奴隷は財産だった」⁽¹⁵⁾と、奴隷が自分自身に主人の収入源としての価値を見い出していたことから、それは確認される。だが、主人が奴隷を働かせる方法とは、鞭などの体罰、物理的な強制力だけではなかった。

南部プランターが購読していた雑誌には、黒人管理の最も確実にして、最良の方法として、彼らに愛されることであると主張するものがある。「多くの奴隷は、鞭で罰する必要はない。彼らが権威を覚える者の顔色をうかがわせ、びくびくする状態におくだけで十分である。黒人は子供と同じで、権威ある者を抗し難い生理として愛さざるを得ず、彼らの当面の必要や願いをかなえてやる主人には、本能的になつてくるものである。」⁽¹⁰⁾という心得が記載されている。

それはまた、ジェノビーズによってパターンリズムと指摘されている⁽¹¹⁾。主人が自らの利益となる奴隷を、その為には自分に対して依存心を持つ奴隷を彼らが生まれてから死ぬまで完全に保護し、ときには処罰を与えながら育てるというものであった。この主人の目指したやり方は、さらに彼らの購読した雑誌の一節の次のような記事によっても説明される。ここで記載されたことは、奴隷への食料や衣類の配布の仕方の心得についてである。「あなたがたは、自分自身で彼に与えなければなりません。そしてそのような方法で彼があなたがたへ完全に依存する習慣をつくりださなければなりません。」⁽¹²⁾

一方で、奴隷にとっての家父長制的温情主義とは、「彼らは私たちにいい服をくれました」⁽¹³⁾「クリスマスに私たちはお酒を与えられました」⁽¹⁴⁾「彼らは私たちにたくさんのパンと肉とミルクとバター、そしてありとあらゆる野菜をくれました」⁽¹⁵⁾「われわれはどこへ行くにも通行証がありました」⁽¹⁶⁾「カップルはお屋敷に行き、主人と奥様の前で結婚するために、客間の扉に立ちました」⁽¹⁷⁾という奴隷自身の回想の一つ一つに要約的に表現されている。そのことは、生活の全てが主人の許可、認知のもとにあったことを示している。つまり、奴隷にとってパターンリズムとは、主人により全てを知られている、という支配のあり方を意味していたともいえる。

では具体的に「日常の抵抗」がどういう形態をとっていたか。奴隷制社会で奴隷が行なった「日常の抵抗」にはある共通性が示される。それは面従腹背的であったということである。主人に従いながら陰で逆らうという特徴を持った。たとえば農作業の合間に、奴隷は次のようなことを行なった。「奴隷監督はみんなの仕事の進み具合を見るために、馬に乗ってプランテーションをくまなく見張っていました。もしも誰かが休もうならば鞭をしっかりと受けたものでした」⁽¹⁸⁾「旗で合図をしてチャンスが見つければ休みました……ふつう彼らの仲間の一人が監督を見張る役にあてられ、監督が来るのを見つけると、彼らは合図を受け取りました。そして畑の奴隷全員がいちはやく仕事に取りかかったものでした。」⁽¹⁹⁾

以上のことからわかるのは、すべての怠業が表面上は服

従しているように行動しながらも、「監督の見ていない」ときにおこなわれたということである。これがこの「日常の抵抗」に特徴的なことである。この抵抗はある制約のもとに行なわれた。それは絶対にこちら側の意図、本意を悟られてはならないことであり、本心、たとえば敵意がメッセージとして相手に伝わってはならないことである。それはナット・ターナーのような正面对決を回避しながら、細々と続けられる抵抗であった。

さらに「日常の抵抗」では、奴隷に与えられた「劣等性」が逆に利用されることもあった。レスターは言う。「無知に見えるのは、じぶんの利益になるのだった。そして、奴隷が無知に見えれば見えるほど、かれは、わずかしか仕事をしなくてよいのだった。そして、じぶんのやるいいかげんな仕事が、あいつにはそんなことくらいしか出来ないのさ、として受けいられるのだった。」⁽²⁰⁾

また、意外にもそのような奴隷の「劣等性」は、当時のルイジアナ大学のカートライト博士の医学論文において「ディスエステジア・エティオピカ (Dysaesthesia Aethiopia 黒人特有の精神病)」という病名で報告されている。「この病気に罹っているものたちにみられる無頓着な行動からして、彼らは、大きな害をおこなう傾向がある。そのような害は、故意のものであるかのように見えるが、たいていは、この病気のために起こった精神的混迷状態と神経的無感覚のせいである。したがって彼らは自分たちの手に触れるあらゆるものを壊し、浪費し、破壊する……白人によって強制的に労働へと駆り立てられたときには、彼らは、自分に割り当てられた作業を、無鉄砲でぞんざいなやりかたで行ない、栽培することになっている植物を足で踏み付けたり、あるいは鋤で切断したり、自分が使う道具を壊したり、手に触れるあらゆるものを、不注意に取り扱えば損なわれるものであるにもかかわらず、台無しにしてしまう。」⁽²¹⁾

興味深いことに、この医学論文における南部の奴隷に見られる疾患の叙述は、転じて、奴隷による抵抗の記録となっている。奴隷たちは自分が能率的でないこと、あるいは愚鈍で仕事を覚えることができないようなふりをみせたりしたのであった。ただ、自分の劣等性を利用する方法は、ナット・ターナーの反乱のように自分の劣等性を真っ向から否定した抵抗のあり方と比較すれば、自分の劣等性に埋没したままであるという限界があった。しかし、奴隷制社会を大きく動揺させるものではなかったこの抵抗からは、毎日少しずつの満足を得ることができ、そのやり方こそがまさに「日常の抵抗」であったといえる。

このように仮病には、主人の裏をかくて自分が喜ぶという、主人を負かすのではなく、主人を出し抜く一つの方法であった。抵抗が抵抗であると相手には伝わらず、いわば

自己完結した方法であった。たとえばあるプランターは、自分の奴隷には「抜け目なくこうかつ」な者が多く、「当然の統制でも全て無視」⁽²²⁾しようとしていると述べている。奴隷が抜け目なくこうかつであるとはわかっている、実際それが意識された抵抗なのかどうか区別がつかないところにも、この抵抗の有用性があった。しかし同時に、奴隷の側だけで「大笑い」するだけであり、そこがこの抵抗の限界だったといえる。奴隷制の日常性を保ちながら自己の安全を確保しつつ行なわれる抵抗であった。

次のような聞き書きを見てみたい。「私の父さんは強い人でした。父さんは今まで決して鞭で打たれたことはありませんでした。父さんは主人を助けましたが、ある日、主人はこう言いました。『お前を鞭で打たなければならない。』と。父さんはこう答えました。『私は決して鞭で打たれたことはありません。旦那は私を打つことなんぞできっこありませんよ。』と。主人は『しかし、私はお前を殺すこともできるんだ。』といい、父さんを銃で打ち倒したのです。母さんが、父さんを小屋に運び、床に寝かせましたが、死んでしまいました。」⁽²³⁾

このように、「日常の抵抗」を行なったところで、主人と奴隷とのあいだには歴然とした、支配する者、される者の差があった。支配される者から支配する者への転換を望んだのがナット・ターナーであり、移動による自由を獲得したのが逃亡奴隷であったなら、「日常の抵抗」の抵抗を行なった者は、武力行使も逃亡も叶わない、大多数の奴隷であった。

1903年にデュボイスは、南北戦争後の黒人の社会的抑圧から身を守りうる手段について次のようにのべている。「デンマーク・ヴェシーや、ナット・ターナーの死は、ずっと以前に黒人にたいして物理的防禦が現在では望みのないことを証明した。政治的防禦は、ますます、得がたいものになりつつあり、そして経済的防禦は、いまなお、ほんの部分的にしか効果がない。だがしかし、手近かなところに、ひとつの利用できる防禦手段がある。一欺瞞と追従、巧言と虚言という防禦手段である……こんにちでは、成功しようと思っている南部の若い黒人は、腹藏なく、率直で、自己主張的である訳にはゆかない。むしろどちらかと云えば、毎日かれは、沈黙を守り、用心ぶかく、策略的で、ずる賢くあろうとする気持ちに誘われる……ひじょうに多くの場合に、ごまかしたり、嘘をついたりすることに、積極的な個人的な利益を、彼は認めるのである。」⁽²⁴⁾

これは、黒人が奴隷時代に行なっていた「日常の抵抗」に起源を求めることのできる自己防禦的な手段ということができる。奴隷制崩壊以降「日常の抵抗」が、デュボイスの時代を経て、南部の黒人がシカゴへと北上した1920年代、第二次世界大戦、そして公民権運動と、アメリカ社会の黒

人のなかでいかに変化していったのか、もしくはその抵抗の必要はなくなったかについては、別の機会で論じたい。またそれは、彼らの政治活動の発言や、芸術活動、文学作品の中において、追うことが可能であると考えている⁽²⁵⁾。

(3) 逃亡

ところで、奴隷制度に対する抵抗の形態として「逃亡」はもっとも奴隷制度に報復でき、なおかつ効果的な手段であった。というのは、場所の移動によって奴隷制下の強制力からのがれることができ、つまり「逃げる」ことによって戦う必要が消滅する。アンテベラム期に、逃亡した奴隷の数は6万人にのぼる⁽²⁶⁾。しかし、「逃亡」という手段は非常に困難であり、また逃亡奴隷の少なくとも80%が16歳から35歳までの男性であったように⁽²⁷⁾、ごく限られた者の手段であった。しかも奴隷の逃亡は財産の損失であり、南部社会にとってきわめて危惧される場所であった。したがって奴隷の逃亡は十分警戒されたところであり、パトロール・システムと「逃亡奴隷法」これら二つの逃亡予防策が、奴隷の逃亡をますます困難にした。

まずパトロール・システムであるが、これは州法化されるほど南部社会の安定にとって重要な制度であった。その実態は、ある奴隷によってつぎのように記憶されている。「次に私が覚えていることは巡回人たちのことです。なぜなら、彼らは通行証をもっていない私を捕まえるたびに鞭で打ったからです。夜われわれを家にとじ込めて、従順な黒ん坊にしたのです。」⁽²⁸⁾「彼が逃げた夜、巡回人たちが彼を探すために森にやってきました……昔、巡回人たちは、たいい悪質な連中でした。黒人が夜の8時以降戸外で捕まったり、また主人からの通行証を携帯していないとき、その黒人を鞭打ったものです。」⁽²⁹⁾

また、奴隷たちはパトロール・システムの監視をくぐり北部へ逃亡できたとしても、「逃亡奴隷法」(Fugitive Slave Law)によってまた連れ戻される可能性があった。「逃亡奴隷法」はまず1793年につくられ、1850年には「連邦逃亡奴隷法」(The Federal Fugitive Slave Law)とされた。1793年と1850年の「逃亡奴隷法」の違いは、前者は南部人が、逃亡した奴隷を自由州において捉えて再び所有者に戻す権利を有するものであり、後者はそれに加えて北部人も逃亡奴隷を捕まえることを義務化させたものであった。

以上のような状況下、とくに「逃亡奴隷法」の為、奴隷たちは「逃亡」しても都市で名前を変えて生きなければならず、奴隷時代の具体的な情報を秘匿して生きなければならなかったし、出自、固有名詞など、自己のルーツにまつわる事象を隠さなければならなかった。つまり、彼らの「逃亡」とは、単なる場所の移動による奴隷労働の放棄ということのみを表していたのではなく、北部に紛れ込むことで

ある匿名性を獲得したのであり、それは奴隷であった自己からの「逃亡」でもあった。

また、逃亡が成功した後は、都市の一賃金労働者として競争の直中に立たねばならなかった。さらには、北部の人種間で生じる様々な弊害に直面した。このような逃げてきたばかりの生活が困難な逃亡奴隷らを保護し援助したのが、北部のアポリショニストであった。一方で逃亡奴隷と実際に関わることで、北部のアポリショニズムはインスピレーションを受け、運動はより先鋭化していった。この点からすれば逃亡奴隷の存在は、南部の奴隷制度と北部のアポリショニズムを結び付ける経路そのものだったといえる。

(4) 「読み替え」「書き替え」

これまで様々な抵抗の様相を見てきた。そこで、最後に本節で考察したいのは、宗教を介して出現した「読み替え」「書き替え」という方法である。

白人の奴隷に対するキリスト教の宣教は、18世紀の後半から19世紀にかけて本格化し始める。そもそも白人による宣教は、現世の苦悩や窮乏に対する奴隷の不満を、来世への安楽と救済に向けさせるためになされたものであった。つまり、奴隷の不満やうらみをそらすものとして利用された⁽³⁰⁾。同時に、正直で忠実な召使、働き手としての価値を高めるものとしても、期待された⁽³¹⁾。奴隷用の教理問答をつくり、奴隷たちに暗記させた教会もあった。

このように主人の命じた説教は、主として奴隷に対する支配と規律維持が念頭に置かれたものであった。また、神は主人に不誠実で労働を怠ける者を罰する存在として教えられた。その聖書に関する情報の規制にもかかわらず、ひとたびキリスト教の神に対する認識を白人によって与えられると、ただちに奴隷自身の独自の宗教生活が始まったのである。というのは、興味深いことに白人の宣教が本格化し始めたときとされる18世紀後半時点にすでに、もっとも古い奴隷による秘密の祈禱集会「見えざる教会」(invisible church)の存在が確認されているのである⁽³²⁾。

この「見えざる教会」とは、各々のプランテーションの奴隷が人目のつかない場所に深夜集まり、開かれる宗教集会であった。週に2、3回開かれており、主人の家族や近隣の白人、パトロール・システムの目を盗み森や洞窟で開かれ、見つかったしてもやがては続行された。すなわち、主人に与えられた宗教は完全に拒否されたり、うわべだけで受容されるのではなく、そこでは極めて熱心に信仰されたといえる⁽³³⁾。

それは、次のような奴隷の聞き書きに表れている。「奴隷は『こっそりイエスのもとに(Steal Away to Jesus)』を歌ってまわるとき、それは今夜、宗教集会が行なわれるこ

との合図でした。主人は……これらの宗教集会を好まなかったのも、われわれは夜こっそりと窪地や、ある場所に抜け出したものです。時々、われわれは一晩中、歌ったり、祈ったりしたものです。」⁽³⁴⁾「時々、われわれは森の中にこっそりと入り、神に自由にしてくださいと祈りました。しばしば奴隷は興奮のあまり、主人の家に聞こえるような大声をあげました。すると、すぐに監督が現れて、われわれが自由になりますようにと神に祈ったという理由で鞭打ちました。」⁽³⁵⁾

このように奴隷は、主人に勧告された白人の教会にも通いながら「見えざる教会」に行き、そして白人牧師の説教を聞きながら仲間の牧師の説教を聞いた。ようするに、彼らは教会の二重生活を送っていたのである。A・T・ラポートが指摘しているように、白人教会と「見えざる教会」の間を彼らが往復し、白人教会で行なわれていたことを、彼らの「見えざる教会」に持ち込んだために、奴隷の宗教には、制度的なものと非制度的なもの、つまり正式に組織されたものと、自然発生的なものとのが、並列的に存在することになった⁽³⁶⁾。

また、奴隷たちは「見えざる教会」に行かずとも、真昼間の畑で突然、宗教的忘我状態に陥ることもあった⁽³⁷⁾。このような奴隷の宗教体験は、「白人に理解できないこと」⁽³⁸⁾であった。白人にとって奴隷の「見えざる教会」で何が行なわれていたのかを知ることは困難であったろうし、また目前でそのような奴隷の宗教的出来事を見たとしても不可解だったに違いない。奴隷の宗教体験とは、主人によって生活の大半を管理されていた奴隷にとって唯一、管理を免れることができたといえる領域であった。

では、ここで宗教と自由の関係について考察したい。そのためにまず取り上げたいのは、白人によって支配と管理の為に奴隷に与えられた宗教が、やがては奴隷独自の宗教へと転換した過程についてである。そのように支配者の宗教が奴隷に受け入れられる、そこに宗教と自由の関係が表れていると考えられる。

前述したように、支配のために白人によって教えられた宗教は、奴隷が支配されるどころか、奴隷によって熱狂的に信仰された。では、白人の宗教が奴隷に伝えられたとき、奴隷による受容の仕方とはいかなるものであったのだろうか。この宗教と抵抗との関係で注目すべきは、奴隷は白人の物を「取る」ということが常習的に行なわれたことである。奴隷仲間からなら厳密な意味で盗んだことになるが、主人のところからなら持ち去るだけであった⁽³⁹⁾。たとえば、次のような奴隷の聞き書きがある。

「われわれはただ子供たちが物を取るのを手伝ってやらなければならないし、子どものためにそれをやりながら、同時にわれわれのための食物も取得するのです。私は決して

てそれを盗みとはいいません。私はただ、ジャム、ジェリー、ビスケット、バター、糖蜜などを手に入れることを取得するというのです。(傍点引用者)⁽⁴⁰⁾これらの「取ること」と「盗むこと」との区別は、全て奴隷に見られる一定の価値観であった⁽⁴¹⁾。

次に注目すべきは、ある単語を同じ発音でありながら、「別の意味に仕立て上げる」という、奴隷たちが行っていた行為である。この行為は白人の支配のために準備された宗教が、奴隷によって熱狂的に信仰される宗教へと転換する経緯を説明すると思われる。この点について、レスターは次のように言う。「奴隷所有者は、黒に相当するポルトガル語の『ネグロ』を誤って用い、それを『黒んぼ』(ニガー)とした……しかし、奴隷たちはこの言葉を受け取って、白人の宗教と同様に、それを自分のものとした。奴隷たちが口にすると、この言葉は、親しみのある、心をひきつけるものになった。できるだけ、奴隷たちは、この言葉から、精神的にじぶんたちを不具にするちからを奪ったのである。」⁽⁴²⁾

ここであらためて確認したいのが、白人の奴隷たちへの宣教は支配と秩序維持のためであり、奴隷が歓喜しそうな、救済や自由につながるエピソードなどの聖書の話は極力省かれ、主人に忠実に従い労働に勤むことが説教されていたことである。そこで奴隷が教えられた神は、怠業と不誠実を罰する神であった。しかし、彼らは次のことを行なった。つまり、ある単語が同じ発音でありながら別の意味に仕立て上げられたのと同様に、白人によって宣教された奴隷を罰する神は、神という概念だけ残して、奴隷が自由と解放を祈る対象としての神に変換したのである。このように二つの過程において、支配者によって与えられた宗教が奴隷独自の宗教へと転換した。その過程において、支配のために白人によって教えられた宗教は、奴隷が支配されるどころか奴隷に取りかれて持ちかえられた。そして、脅しのために教えられた神は、奴隷が自由を祈るための神へと転換した。

つまり白人が支配のために宗教を与えたとき、奴隷は被支配者としてただ受容させられたのではなく、自ら進んで受け入れた。白人の意図したそのままの通りではなく、自らのものとして「読み替え」「書き替え」をして受容した。いや受容ではなく、むしろ奪取した。また彼らの宗教的熱心さ、すなわち夜な夜な集う「見えざる教会」や、宗教的法悦、トランス状態までに至ったそれらのことは、決して白人がそこまで要求していなかったことなのである。

これは、ある意味、奴隷による抵抗とはいえないだろう。むしろ、奴隷が奴隷としての人生をに肯定していたとすらいえる。にもかかわらず得られるとしたら、奴隷の勝利とは何であろうか。自由とはいかなる自由であったのか。そ

の点について、ローウィックは、次のように述べている。

「奴隷の聞き書きは、われわれが今まで入手したのものとしては、奴隷の人格描写にとってもっとも豊かな資料である。それらの中で、奴隷は同じ個人が客体であると同時に、『主体』としてじぶんを語っており、ある者から他の者へと自己転換をとげた結果を述べている。一方で彼は、『客体』である。すなわち、生きて行くための十分な衣・食・住が与えられず、無能力のゆえによく働かず、鞭打たれ軽蔑される人間であり、彼に同情する人々に、哀れみ、慈悲を乞う人間である。他方では、彼は『主体』として生きているのである。すなわち、彼は自分自身の要求や欲望をもつ人間であり、それらのものは、単に他人によって客観的に彼に必要なものとして認められたり、それを数量的に決められたりするものではない。彼は自分自身の要求や欲望を満たすために、精一杯努力する人間である。こうして彼はより良い、またより多くの衣・食・住を要求することができる。彼はまた、より高い社会的地位や威信、また浮気をしたり、笑ったり、踊ったり、恋をしたり、のらくら過ごしたり、子どもと遊んだり、自分で適当だと思ふ通りに子どもを育てたりする時間的余裕や機会を要求することもできるのである。彼は、鞭打たれる『客体』でなくなることを要求し、反抗の一形態としてあまり働かないことを自ら決めうる人間にもなりうる。」⁽⁴³⁾

ここでいわれているのは、一方で白人によって客体とさせられている奴隷が、他方で客体でなくなることを要求し、客体から主体への自己転換を奴隷が行なったということである。つまり、客体から主体への自己転換、すなわち主体を獲得することが、彼らの自由だったのである。

逆説的ではあるが、奴隷が奴隷の人生を否定している間は勝利が遠くにあり、それに対し様々な抵抗がなされている。しかし、奴隷が一端奴隷の人生を肯定、それも強い肯定をすると、自由は奴隷にとって身近なものとなる。奴隷が、いったん奴隷の人生を肯定し、それも強い肯定がなされたとき、結果的に主体的に生きることが可能となったといえる。そのような肯定の手段として、奴隷は「読み替え」「書き替え」を行なったのであった。

- (1) James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, J.B.Lippincott company, 1970.
- (2) Leroi Jones, *Black Music*, William Morrow & Company, Inc., 1967.
- (3) 真下剛「ナット・ターナーの乱について」『大阪音楽大学研究紀要』、17号、1978年。
- (4) 「トーマス・R・グレイの記録せるナット・ターナー告白原本」全集・現代世界文学の発見10『黒人と暴力』、学芸書林、1969年、p.14。(以下「ナット・ターナー告白原本」)
- (5) Kenneth M. Stampp, *The Peculiar Institution*, A Division of Random House, Inc., 1989, p.133. ケネス・M・スタンプ『アメリカ南部の奴隷制』足田三良訳、彩流社、1988年、p.130。

- (6) 真下剛、前掲書、p.132。
- (7) Philips S. Foner & Herbert Shapiro, *Northern Labor and Antislavery*, Greenwood Press, 1994, p.197. 福本保信『黒人奴隷制廃止思想の発生』西南学院大学学術研究所、1997年、p.73を参照。
- (8) Raymond and Alice Bauer, *op.cit.*, p.388.
- (9) George P. Rawick, *op.cit.*, vol.8, part2, p.337.
- (10) *De Bow's Review*, XI (1851), AMS PRESS, 1967, p.67.
- (11) Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, Vintage Books, p.5.
- (12) *ibid.*, p.119.
- (13) George P. Rawick, *op.cit.*, vol.2, part1, p.331.
- (14) *ibid.*, vol.2 part1, p.63.
- (15) *ibid.*, vol.12, part2, p.40.
- (16) *ibid.*, vol.4, part1, p.299.
- (17) *ibid.*, vol.12, part1, p.244.
- (18) *ibid.*, vol.13, p.180.
- (19) John Brown, *Slave Life in Georgia: A Narrative of the Life, Sufferings, and Essay of John Brown, a Fugitive Slave, Now in England*, Libraries Press, 1971, pp.196-97. quoted in Thomas L. Webber, *Deep Like the Rivers*, W.W.Norton & co., 1978, p.95.
- (20) ジュリアス・レスター『奴隷とは』、岩波新書1970年、pp.117-118。
- (21) Frederick Olmstead, *Journey in the Seaboard Slave States*, Negro University Press, 1968, p.192.
- (22) Kenneth M. Stampp, *op.cit.*, p.105. ケネス・M・スタンプ、前掲書、p.105.
- (23) George P. Rawick, *op.cit.*, vol.4, part1, pp.223-224.
- (24) W・E・B・デュボア『黒人のたましい』、木島始、鮫島重俊、黄寅秀訳、未来社、1975年、pp.247-248。
- (25) 小谷耕二『自伝のエクリチュールと黒人の自己形成に関する文化史的研究(課題番号: 15520186)』2006年、平成15~17年度科学研究費補助金基盤研究(c)、p.25。小谷は、1937年に出版されたりチャード・ライトによる自伝の小説『ブラック・ボーイ』において、白人世界に対する黒人の対処の仕方としてその面従腹背的な偽装のモチーフが作品の中で随所に見られることを指摘する。一方で作中のリチャードはそのような偽装に徹することができない人物として登場する。
- (26) 猿谷要、前掲書、p.52。
- (27) Kenneth M. Stampp, *op.cit.*, p.121. ケネス・M・スタンプ、前掲書、p.119。
- (28) George P. Rawick, *op.cit.*, vol.4, part1, p.149.
- (29) *ibid.*, vol.6, pp.417-418.
- (30) *ibid.*, vol.1, P.50.
- (31) Ulrich B. Phillips, *Plantation and Frontier*, Burt Franklin, vol.I, p.114.
- (32) 西川進『奴隷の宗教と抵抗』『福岡教育大学紀要』、第33号、第2分冊、1983年、p.33。
- (33) George P. Rawick, *op.cit.*, vol.5, part4, pp.198-199.
- (34) *ibid.*, p.198.
- (35) *ibid.*, vol.1. p.35.
- (36) Albert J. Raboteau, *Slave Religion*, Oxford University Press, 1978 p.212.
- (37) George P. Rawick, *op.cit.*, vol.19, pp.3-6.
- (38) *ibid.*, vol.4, part1, p.243.
- (39) *ibid.*, vol.1, p.69.
- (40) *ibid.*, vol.3, part4, p.2; *ibid.*, vol.13, part3, p.191他。『盗む』とは言わず『場所の移動』という考え方は、聞き書きの中で頻繁にあらわれる。
- (41) Kenneth M. Stampp, *op.cit.*, p.127. ケネス・M・スタンプ、前掲書、p.124。
- (42) ジュリアス・レスター、前掲書、p.98。
- (43) George P. Rawick, *op.cit.*, vol.1, p.101.

結 論 — 奴隷は何をしていたか —

これまで、様々な奴隷の抵抗を見てきたが、まず最初に考察した武力による抵抗は、明確な抵抗の対象を持つ抵抗であった。それは奴隷制を存続させている白人であり、彼らと直接対決し倒すことで、自らの自由を得られる抵抗の形であった。次に考察したのは「日常の抵抗」と呼ばれるものであり、主人に表面的には従っているように見せかけて実は従わないという面従腹背的な性質を持った。彼らの関心はいかに相手の裏をかくか、いかに僅かばかりでも休息を得られるかということであり「労働の怠業」「仮病」「自己毀損」「財産の破壊」を行なった。さらに取り上げたのは逃亡であった。逃亡は場所の移動によって抵抗の必然性が消失した。奴隷制度そのものから解放されるという意味においては、もっとも効果のある方法であった。

最後の抵抗は、決して奴隷たちが抵抗という自覚をもって行なったことではなかったが、自らに対して支配性のあるものを「読み替える」「書き替える」という行為である。それは奴隷が白人の宗教を受容（ある意味、奪取であったが）したことに原形を見ることができる。支配のために白人によって宣教されたキリスト教は、奴隷によって拒否されるどころか積極的に受容された。そこで行なわれていたのは、支配の為につかわれた宗教を全く別の意味に変化させることであった。たとえば、白人の教えた奴隷の怠業を罰する神は、奴隷によって自由を祈る神へと転換させられた。つまり、奴隷は支配のためのキリスト教を単に受容させられるのではなく、受容の過程でその意味を変え支配性を排除して、自分たちの宗教へと変化させた。この「読み替える」「書き替える」という行為においては、命令されてやらされるのではなく、進んで受け入れることによって、そこには彼らの主体性が表れたともいえる。

では、北部のアポリシヨニストがどのような自由を奴隷に得させようとしていたか。そしてさらに、アポリシヨニストの視点から再び、奴隷の様々な抵抗、そして奴隷の自由とは何であったか。

まず白人アポリシヨニストが1830-40年のアポリシヨニズム運動を通じて奴隷に自由を得させようとしたとき、彼らのいう自由とは、自由な意志を持ち、自分で自分を管理する、自己の向上のために労働する人間であった。つぎに黒人アポリシヨニストの目的は、奴隷も含む黒人全体がアメリカ人として市民になることにあった。彼らが奴隷に得させようとした自由とは、自らをも含む黒人全体の解放、すなわちアメリカの市民となることであった。

ではこれらの運動をふまえて、奴隷自身が行なった様々な抵抗、奴隷の希求した自由とは何であったか。南部で起きた奴隷の様々な抵抗のうち、最も北部のアポリシヨニズ

ムと接点を有したものは、「逃亡」であったといえる。黒人アボリショニストは逃亡奴隷、つまり北へ向かうことを自由と考えた奴隷たちが黒人アボリショニストとなり、ダグラスをはじめ、次第に彼らが運動の中核を担うようになってくる。つまり、その点において黒人のアボリショニズムは、奴隷の「逃亡」という抵抗の一形態の延長線上に位置したといえる。

また武力による抵抗を行なったナット・ターナーの反乱は、その事件の被害の大きさからアメリカ全土に知れ渡り、当時萌芽期あった北部のアボリショニズムにその責任が嫁された。それゆえに、事件とともにアボリショニズムにも注目が集まり、運動の影響力が結果的に強まることとなった。

しかし、「日常の抵抗」や「読み替え」「書き替え」は、奴隷制外部へと影響を与えたものでも、外部から与えられたものでもなかった。つまりアボリショニズムが起こっても起こらなくても、奴隷によって行なわれたことだったといえる。さらに、これらの行為を通じて得られる奴隷の自由は、アボリショニズムで北部の人々が得させようとした奴隷の自由とは別に、自律した形で存在していた。南北戦争後アボリショニズムが沈静化しても、さらに奴隷の「日常の抵抗」や「読み替え」「書き替え」は形を変えながら続けられた。

たとえば、「日常の抵抗」の本質は、奴隷制社会でいかにそうとはばれないように、主人の支配から逃れることができるかという点にあったが、相手をすっかり騙すというやり方は、解放されたのちの黒人が南部社会で白人の抑圧をかわし生き残るために最も効果的なやり方であると、1903年にデュボイスは言っている。つまり、奴隷が身につけた「日常の抵抗」の本質は、奴隷制度が終わった後も残っていった。

「読み替え」「書き替え」は、生活の全てが支配を受けるなかで、自ら進んで支配を受け入れてしまうときに、逆に「主体的である」という自由が表れた行為だった。それは白人の宗教が奴隷によって受容(むしろ奪取というべきか)されるときに原形を求めることができ、支配としてのキリスト教が、救いに「読み替え」られたことに見られた。そのような宗教を主体的に経験することを培った彼らの「見えざる教会」は、解放後可視的な教会となり、さらに1960年代の公民権運動では運動の基盤となった。またこの時の運動は、同時に1840年代の黒人アボリショニストらが展開した運動の延長にあったとも言える。さらにこの公民権運動において、自由のために死んだナット・ターナーはその象徴として人々に思い起こされることとなったのである。

Slaves and Freedom

Maiko MINE

The purpose of this paper is to clarify the concept of “freedom” in the internal world of slaves by their revolts. The word “freedom” was used as a very important element of political and social discourse during the Antebellum period, that is, from 1830 to the beginning of the Civil War. In my research, I wish to clarify what “freedom” the slaves searched for as well as what relationship existed between the liberation by the slaves and this abolitionism. In other words, I will compare the concept of “freedom” that the slaves had in mind with “freedom for slaves” formulated along the lines of the Abolitionist movement. My study consists of three separate parts, in which I will analyze: (1) “freedom” in the white abolitionist movement; (2) “freedom” in the black abolitionist movement; and (3) slaves’ idea of “freedom” and their anti-slavery revolts. Finally, I will attempt to show the originality of their idea of “freedom” in a new, expanded perspective: It will be an attempt to re-describe the world of the slaves from the view of the ideological roots of African Americans.