

植民地主義／帝国主義の歴史悪とアウトサイダー文学

——内面の歴史を求めるアナーヤとボウルズ——

林 康次

序 〈世界の響き〉へ

——グリッサンとレリスの「知」をめぐる

前稿「アメリカ南西部の関係性からカリブ海の関係の詩学へ——アナーヤとグリッサンの〈カオス〉をめぐる——」（二〇〇八年）では、以下の前提から、アナーヤとアナーヤ後の南西部の文学性とグリッサンとグリッサン後のカリブ海の文学性との比較を通して、両被征服者たちの世代間における〈カオス〉表象を議論した。その前提を再録することから本稿を始めたい。

アメリカ合州国の「明白なる運命」によって歴史を奪われたチカーノの悲惨とその歴史の回復を語ったルドルフ・アナーヤの最近作、四季四部作は、サニー対レイヴンの物語において、四季の頂点、〈春〉に帰郷を果たすチカーノ・ユリシーズたるサニーの「カオスの王」レイヴンに対する輝かしい勝利で結ばれる。英雄サニー／ソニーは歴史のなかで、ピリー・ザ・キッドとパンチ・ヨ・ヴィージャとの対話を通して、その英雄性をコリード風に補強され、現代アメリカの〈カオス〉に対し、〈コスモス〉の凱歌をうたう。

だが、アナーヤの〈カオス〉表象は後のチカーノ詩人や作家た

ちの〈カオス〉世界とは少々趣を異にする。この経緯はエドゥアール・グリッサンの『関係』の詩学（一九九〇）やグリッサン後のカリブ文学における〈カオス〉と比較すると、アナーヤの〈カオス〉表象の意図と達成の意味は一層明らかになるだろう。

アナーヤの〈カオス〉表象の問題点をめぐり、本稿は、「アメリカス」への南北の視点に加え、別の南北の視点から、ミシエル・レリスを参照軸にし、アメリカ・アウトサイダー文学者ポール・ボウルズの〈カオス〉表象を対象にし、南北を総合する試みに挑む。アメリカスの問題はアメリカとアフリカの問題と重なる。アナーヤの〈カオス〉の問題はボウルズが肉薄した〈カオス〉との比較を通して、一層鮮明になるかもしれない。世界の歴史は内面の個人史に照らして一層私たちの問題に近づくことがありえる。

アメリカスの問題の一環として、アナーヤはチカーノ運動を拡充することを自己の文学の使命とした。その帰結としての『ヘメスの春』（二〇〇五）は連帯への公的な叫び、「チカーノ・ユリシーズ」の勝鬨の声を挙げる事ができた。だが、同時に、私的な叫びの所在をめぐって不満を残すことにもなった。サニーの声には回収されえない女性の叫びの所在がアナーヤ後のチカーノ文学では既に顕在化していたのだ。例えば、ペレス・トーレス¹が説いているように、「私的領域」

でのチカーノ、チカーナの展開は一九七〇年代と一九八〇年代のチカーノ文学を分かつものだ。一九七一年のレオ・ロメロによる「『ぼくもアメリカだ』と一九八六年のパット・モラーによる「時折、アメリカよ」との対比のなかで、ペーレス・トーレスは公的なるものから私的なるものへとチカーノ文学の重心の移動を注視し、叙事詩から抒情詩への転回を跡づけている。

レイヴンなるものをリオ・グランデで鎮魂し、帰郷を果たす集団の英雄サニの〈春〉を寿ぐアナヤの立場に対し、モラーやバカヤカステイージョなど後続のチカーノ詩人たちの抒情詩的発想は、私的領域の深化過程に精力を費やすものであった。アナヤの「黄金の太陽」という神話表象の世界に対し、カステイージョたちは真赤な夕日を求める立場にあった。

カステイージョは、アナヤには十分な評価を受けていたが、アナイス・ニンに傾倒し、ジュリオ・コルタサルを範に、ゲーム世界を展開する程、アナヤの探偵小説ゲーム世界から離れていった。

以上のように、本稿は、アナイス・ニンの『未来の小説』(一九六八)が主張する「主観の文学」という面から、夜のアメリカ文学者ポウルズとアナヤ後のチカーノ文学との接近を視野に収め、南北と東西の角度から、世界史において歴史を奪われた人々へのまなざしを取り上げることにより、南北と東西からグローバリズムと地方の諸問題の一端を明らかにすることをめざす。

そこで、本序では、西欧の「知」と「眼」に関する以下の二つの前提を冒頭的前提に加え、今後の議論の基礎とすることにする。第一はウォルター・D・ミニョロー^③による地方史とグローバルな構想に関する論及からのものである。

私の主張するところは、グローバリゼーションとは文明化過程

を空間化する諸条件を創造するものである。しかし、同時に、植民地主義的／帝国主義的拡張の主たる認識論的戦略の一つとして時間共有性の否定を否定するものでもある。(ミニョロー、三一〇頁)

ここで問題となるのは、グローバルとローカルの交錯のなかでの「時間共有性」なる観念であり、それは次の第二の前提とも重なり合うものである。ユグノーの宣教師ジャン・ド・レイイの想像力の質を問うたアンソニー・バグデン^④は、「私は見た」、「私は聞いた」、「私は現場にいた」ことのみ依存したレイイの想像力についてこう規定している。

レイイの主張は古代のレトリックで「檢視・分析」と呼ばれる範疇に属する。それは目撃証人の権威に訴えるものであり、ただ読んだり、その話を聞かされた者全てに対して現場に居合わせた者のみが有する特権的な理解力に訴えるものである。レイイがその読者に述べたように、「私は見た」、「私は発見した」、「こんなことが私の身の上で起こった」というような言葉を使うことは「自己を誇示する」策略ではなかった。それは、以上の事柄が私の理解の及ぶところ、即ち、以上は私が経験し、見たことからのものであり、以前、誰も見たこともなく、いわんやそれに書いた者もないということが確実であることを話しているゆえに私が証人たる証拠となるものだった。(バグデン、五一頁)

第二のこの前提は、後述するレリスとポウルズの文学がレアリスムではなく、非レアリスムに向かい、アメリカスの文学の魔術的レアリスムの特徴を帯びるかの説明にもなる。第一の前提での「時間共有

性」も、実は、このことと大いに関連があるだろう。

植民地主義的／帝国主義的歴史悪に対し、西欧的「知」の迷走と距離を置いたアウトサイダー文学の想像力は、グローバルとローカルとの接点で、グリッサン⁵⁾が主張した、「時間共有性」の否定の否定の態度たる〈全一世界〉という考えを共有している。世界Mondeという名詞にその限定を受け付けない無冠詞の〈全一世界〉Tout-Mondeの標榜の発想こそ、南北のアウトサイダーたちを結ぶ絆となりうる。〈全一世界〉とは冠詞の限定を不必要とする、複雑さそのものを受容できる「知」のあり方を示している。

その「知」にとつてのアポリアは「時間共有性」をめぐる態度表明であった。デシプリンに基づいたヘゲモニー的「知」に対するローカルでの「知」は分解不可能な「世界」、原因と結果が同一物であるところ、分析はそこに接近するには役立たぬと今福龍太⁶⁾は解説する。

民族誌のタブロー化を促進したが、フィールドの経験の直接的な時間性を、帰郷した人類学者が彼の文明の時間のなかで再編成するときに起こる、二種類の時間のあいだの断絶である。人類学者がフィールドにおいて住民たちと共有している相互主観的な世界に流れる時間を、最近の民族誌論では「時間共有性」^{コイヴァルネス}などと呼ぶ。ところが、民族誌のレトリックは、このコイヴァルネスを否定し、対象をフィールドの流動的な時間から体系的に隔離することで学問としての実証的立場を手に入れていた。フィールドの時間は、いわば客観的な視点で「鳥瞰」されねばならなかったのだ。これこそが、近代の科学に特徴的な時間の空間化という現象であり、それはすなわち「時間のタブロー」を作りあげることでもあった。(今福、二一八三頁)

「時間共有性」の否定の地、アメリカ合州国でのアナトーヤ、マルティニック島でのレリス、北アフリカのタンジールでのポウルズが、各々の「眼」を通して、その否定を挙行した経緯を本論で辿ろうと思う。本序を結ぶにあたり、三者の現実接触の共通項として、あるいは、アナトーヤと後二者とを分類するものとして、セゼールの「ネグリチュード」後の「アンティユー性」論を引用しておくことにする。星椋守之⁷⁾は〈世界の響き〉としてのアンティユー諸島の文学の現状を以下のよう整理している。

記述のさなかで語りと記述との弁証法を探求する、あるいはせざるをえないフランス領アンティユー諸島の文学は、そのことによって、存在と存在者との（そしてヨーロッパ文化と「南」の文化との）新たな対話を可能にする、そう、グリッサンは考えるのである。

繰り返そう。シャモワゾーラの言うところの「クレオール」とは、カリブ海の旧フランス植民地の歴史的社会的現実^{レアル}に深く結びついている。しかしそれはまた、「起源(origine)」ではなく「生成(venir)」^{レアル}、「純粹性(pureté)」ではなく「混血性(métissage)」^{レアル}、「普遍性(universalité)」ではなく「多様性(diversité)」に基づく新たな世界観を担っているという意味で、いたるところで「起源」、「純粹性」、「普遍性」が隘路に陥り、悲劇をもたらしている現代の世界全体へと開かれているのだ。(星椋、三〇〇―一頁)

(二) グリッサン／レリスの「眼」と「地方」

(1) グリッサンとレリスのマルティニック島

グリッサンは、アンティユー諸島のマルティニックを訪れた詩人・

民族学者レリスの観察者としての〈眼〉に注目し、その文化接触の研究態度を高く評価する。文化接触のあり方として、このフランスの文学者に匹敵し、多くを共有するアメリカ文学者としては、北アフリカ・タンジールに渡り、「異郷」と「アメリカ」、砂漠と文明を見続けたボウルズの名が挙げられよう。以下、アメリカ文学におけるアウトサイダーの系譜を辿る参照軸として、レリスの文化接触の「距離」を考えしてみる。

エメ・セゼール「故郷復帰のノート」で標榜されている〈ネグリチユード〉を越え、アンテューノ／列島思考を確立したグリッサンから見たレリス像、あるいは、レリスを介したグリッサン像に近づくため、私たちは、まず、マリーズ・コンデの講演「エドゥアル・グリッサンとアンテューノの奪還」中の雄弁な語りを聞くことにする。

その中で、「私を知的に豊かにしてくれたグリッサン8の複雑な作品世界」に、「私たちの土地を私たちの手に取り戻してくれた」ことに、コンデは感謝の念を表わしている。とりわけ、彼女は、評論集『意識の太陽』（一九五六）におけるグリッサンの四季の規則性への嫌悪と作品『マアゴニー』（一九八七）の重要性を指摘した。

グリッサンにとって、風景は、人間の意識を特異な太陽で照らし出し、存在のもつとも内密な自然を基礎づけるものです。自己認識は、自分を支える地理的宇宙を自分のものとして領有することなしには不可能です。グリッサンは評論集『意識の太陽』（一九五六年）で、歴史的モニュメントを中心に作られたヨーロッパの風景は自分のものではない、と再三繰り返しています。ヨーロッパ的な配置の風景や四季の規則性は、彼に居心地の悪ささえ感じさせます。「私の風景は激昂であり、シンメトリーは私に不快感を与える」（一九ページ）。反対に、グリッサンの作品で、出身

地の概念が拡大し次第に重要性を帯びるなかで、彼はルイジアナでは自分をよそ者と感じないと言います。（コンデ、一三二頁）

『マアゴニー』の冒頭は非常によく知られています。

木は一つの国9全体だ。それがどんな国かと尋ねれば、われわれは根こそぎにできない時間の闇に沈んでしまう。われわれは時間の闇を苦勞してかき分けるが、木の枝に傷つき、消えることのない痕跡が脚と腕に残る。（二三頁）

私は『レザルド川』と並んで『マアゴニー』が、グリッサンの作品の中でもっとも重要だと考えています。たしかに、グリッサンの作品は細分化されてはならず、それぞれの要素が多様な光をもつ一つのサイクルとして読まれねばなりません。しかし私は、この二つのテキストのあいだにより密接な関係を読みとります。二つの小説には、マチュー、タエル、ミセアという同じ人物が、位置づけは違うものの登場します。さらに、「この話から生れた子ども」である語り手も再登場します。そして二つの小説には、集団の「歴史」における人生を象徴する「風景」が、他のどの作品よりも重要性をおびているのが見て取れます。（コンデ、一三五頁）

「起源」、「純粹性」、「普遍性」の隘路の悲劇から集団の〈歴史〉における生として、「生成」、「混血性」、「多様性」の〈風景〉を主張するコンデ／グリッサンの世界にレリスは如何に対峙していったのであろうか。グリッサンは、その『全一世界論』（一九九七）のなかで、レリスの文化接触のエクリチュール9を以下三点から解説する。

まず、グリッサンは、「現実とは不斷に横糸を繰り出す全体性」と現実把握の態度におけるレリスとの親近性を確認する。両者の対現実の姿勢は一般化／普遍化に抗し、未決定に滞留するものであった。したがって、レリスの『マルティニックとグアドループにおける文明の接触』（一九五五）の意義は、グリッサンによれば、「複合的でクレオール的な社会であるフランス語圏アンティルの複雑な現実を前にして、まず彼の関心を引くのは、その現実の（捕捉すべきあるいは『理解すべき』）根底ではなく、根底としての複雑さそのものであるということだ。我々は〈関係性〉の民族学、〈他者〉との関係の民族学のただ中にいる」（二二〇―二二二頁）と、ころにある。

「現実」の複雑さそのものを前にしたグリッサン／レリスの関係性の追究という両者の共通の関心を確認した後、グリッサンはレリスにおける〈眼〉の行方、〈死〉の領域に注目する。これが第一点である。

文化接触の研究とは、かかる接触の本質は流動的で、期待を裏切るものである以上、そこから引き出す訓練など存在しないことをすでに決定していることである。我々としてはそれについて（この現実観察あるいはその解説報告の質の高さを観察者自身に送り返して）次のように言いたい。レリスは自己分析にいかなる結論をもたらすことも考えていなかった。彼が日々直視していたのは彼にとりついていたいま一つの結論、もう一つの未決定、すなわち彼自身の死の瞬間であった。それはあり得べき恐怖としての死（モンテーニュが先手を打って封じ込めようとしたような）ではなく、生というもう一つの不可解事、神秘に終止符を打つ神秘あるいは不可解事としての死である。「夜となく昼となく、死が私の上に陰鬱な脅威のごとくのしかかっていた」（グリッサン、二二二頁）

成る程、グリッサンの指摘通り、レリスの『文明の接触』に流れているエクリチュールの精神は、「根底としての複雑さそのもの」を追う、その態度の表現であり、誠実に裏付けられたものだ。それは、後述する岡谷公二のレリス像、「民族学者にならねばならなかった詩人であり、詩人にならねばならなかった民族学者」レリスの双方向性に発する〈死〉の精神からのものだ。グリッサンの第一の指摘は以上のように、エクリチュールにおける「自己分析」に「結論」がないことと「もう一つの未決定、すなわち彼自身の死の瞬間」が相即不離であったということである。このレリスの「自己分析」は第二の指摘、「レリスにおける告白の原理」と直結しているのである。グリッサンはレリスの『文明の接触』と初期の『オローラ』との照応を続けて、第二、第三の指摘をする。

ここ（告白）とあそこ（民族学の実践）において課されているものは、同じ真実（真実性）への容赦ない欲求である。世界に注ぐ注意力を、レリスはこの真実性の強大な力へしっかりと結びつける。真実性を満足させるのは、こと告白に関しては一層困難である。レリスにおいて、最も要求が高いのは眼である。それは単に現在を見る眼ではなく、身を切られるような表現、はるか遠方からやってきた言葉、さまざまな決まり文句、格言、紋切型を聞く集団の眼である。

ここまでくると、我々はこれまでなかなか理解するのに骨が折れたレリスにおける告白の原理を捕捉するにいたる。それは一つのレトリックの横糸の運動と協動することである。（生きることを言うこととの間の関係を作る）そのレトリックだけが人間の条件。つまりレリスの条件の不可解事に対して申し開きをすること

を可能にするのだ。「人がこの地上にやって来たからにはとがめられずにすまずことはできない。逃亡はいつさい不可能である」。

(グリッサン、一二二頁)

レリスを未決定と死のエクリチュールへと導いていったものは「眼」であると評価するグリッサンは、彼の「綿密な眼」を「聞く眼」、「話す眼」と資格づけ、こうした〈眼〉こそ、第三点として、「実存の皺つくりとエクリチュールの皺のぼしとの相関関係」をレリスに追求させ、そこに「連帯感」を発見させる、大きな契機と認めるに至る。

「なぜなら私にとって生はいつもぐにやぐにやして、生温かくて、節度のないものと同じ視されてきたと言わざるを得ないからである。触り得ないもの——ということは生の外にあるもの——しか愛せない私は、固いもの、冷たいもの、あるいは幾何学的なものいつさいを、恣意的に、この不変数と同一視した。だから私は星座を見るために眼球が天空に描くごつごつした図形、モニュメントの神秘的なまでに考えぬかれた配置、そしてあらゆる形象の平面場を構成する大地そのものを愛するのだ。」(八三頁)

こうした幾何学的図形や平面、地形図など、人間的と言われるものとはかけ離れたものに対する情熱を越えて、ミシェル・レリスの作品は最後まで切れずに残る唯一の横系、関係性を確立し、明晰な連帯感によつてぐにやぐにやしたものの、生温かなもの、節度のないものを克服させてくれる横系の執拗な探求であることを我々は知っている。(グリッサン、一二六―七頁)

現実把握における死の意識と告白の原理の実践を通して、「明晰な

連帯感」発見へと至るレリスのエクリチュールにグリッサンが見出したものは「世界の響き」への共鳴であった。グリッサンの「風景」を捉えた「眼」は、今、「ぐにやぐにやしたものの、生温かなもの、節度のないものを克服させてくれる横系の執拗な探求」をし続けてきたレリスの「眼」と重なり合う。

(2) レリスの「知」と「眼」

植民地主義を前にしたレリスとボウルズのロマン主義／エグゾテシズムには「距離」がつきまとっている。調査者レリスは詩人であった。グリッサンが発見したレリス像の「眼」と「知」とはどのように結びついているのであろうか。岡谷公二の「レリスの民俗学」(一九八二)に依拠し、彼の「眼」と「知」のあり方を探ることにする。

レリスにとって、調査者＝被調査者の従来の関係に安住することとは、植民地支配を間接的に支持することになる。それゆえそのような関係は、一旦御破産にしなければならない。それでは、そのあとはどうなるのか。彼は、「おのれを他者に変えようとする偽りの試みなどではなく、行動共同体のなかでの自己の拡大と忘却」の中に道を求めようとする。つまり、「自らの状況のなかにある承服しがたいものを明瞭に意識し、それを改善するために最も積極的な手段を尽す人間たち」(『幻のアフリカ』序)のあいだに生れる連帯を信じようとするのである。道は見出されたか？しかしここでもレリスは引き裂かれる。彼は反抗と革命を支持する民族学者となるが、反抗者でもなく、革命家でもないからである。『ゲームの規則』の最終巻「力ないひびき」(一九七六)の中で、彼は、自分の一生を回顧して、すべての面で失敗であると断じ、反抗者として失敗した理由を、「ブルジョワ的安寧から決し

て逃れることができなかつたからであり、革命を支持する気持を持ちつづけながらも、暴力も犠牲も嫌悪しているので、闘士としての素質が全くないことを認めなければならなかつたからである」と書いている。

この袋小路から抜け出るため、彼は、書くという行為に助けを求める。彼は他人に刃を擬することができず、そうかといって、他人に刃を擬する人々と戦うこともできない。残された道は、自分に刃を擬することだけだ。彼は、加害者と被害者、原告と被告、刑事と処刑者を一身に兼ねようとする。彼は、民族誌学の対象として自分自身を選ぶのである。

アフリカから帰国した直後から本格的に書きはじめ、一九三五年に完成した『成熟の年齢』、それにつづく『ゲームの規則』四巻、つまり彼の自伝的、告白的作品の成立と、一面ではこのように捉えることができる。

「私は、三十四歳、人生の半ばに達したところだ。肉体的に言つて、私は中背、いやむしろ小柄である。髪は栗色で、波立たないようにするため、また、はじめはじめて禿がひろがるのを怖れて、それを短く刈っている」

『成熟の年齢』のこの冒頭の文章からは、自己を懲罰しようとする身構えている作者の姿勢がはつきりと感じられる。アフリカで調査者の立場に身を置いたことに対する贖罪の気持があきらかに働いている。ここでは科学の持つ厳密さ、徹底性、冷酷さ、破壊力のすべては、あげて自分自身に向けられるのだ。(岡谷公二、二一四―一五頁)

レリスの生と死との間の文章は『文明の接触』(一九五五)を経て、詩人と民族学者の往復運動のなかで研ぎ澄まされていった。生と死との往復は距離を置いた「眼」と「知」の形影の運動であった。詩人・民族学者は、観光客ではなく、旅人の〈眼〉で、反抗者・失敗者として生に対峙する。「ブルジョワ的安寧」から逃れることのできないレリスは、「闘士としての素質」の欠如を意識しつつ、決して、死に直面する闘士への憧憬を捨てなかつた人なのだ。

安寧、以前のアフリカでの調査者の立場に身を置いたことに対する、贖罪の気持から、一層、闘士としての生を書くことにより失敗を償おうとする「書く」ことへの情熱がグリッサンのマルティニックを包んでいたともいえる。『角笛と叫び』(一九八八)^①からの次の一節はこの経緯を窺わせてくれる。

マルティニック島では、フランス語の《fosse》(堀)にあたるこの *pit* という英語の単語は、どこでもこうした種類の闘いがおこなわれる、すり鉢状のかたちをした粗末な木造の建造物のことをいう。その底辺にあたる部分には、周囲が観客席になった小さな闘技場があり、長い尾をもつ二羽の雄鶏がこのうえなく洗練された剣闘士の姿に飾り立てられて対決する。とさかは切り取られ、腿の毛は抜かれ、尾には剣のように長く震える羽根が残され、けづめは異様に伸びて残酷なまでに先が尖っている。

戦いのさまざまな局面にもなつて起きる動きは、証券取引所における付け値の変動にも似たものがあり、格闘の目まぐるしい変化に応じて短い言葉が投げかけられるのだが、喚き立てるのは賭を張るひとたちであり、格闘するものどうしのいづれが優勢か劣勢か、そのみきわめをしめす言葉なのである。(四二―三頁)

〈他者〉とこれ以上ない程誠実に向きあうレリス文学の〈眼〉と〈知〉は、「闘牛」として考察された文学」であると同時に「闘牛」として考察された民族学」¹²でもあり、「時間共有性」という貴重な体験は、レリスにあっては、決して、文明に回収されないものであった。

その〈眼〉と〈知〉の根源にレリスのクラナハ作「ルクレティア」と「ユディット」体験があった。相矛盾するエロティシズムを体现する、両理想的な女性像、ルクレティアとユディットの原体験、また、ポウとボードレル文学の継承がレリスの「告白」と「書く」行為を決定づけていた。『成熟の年齢』（一九三九）¹³から、闘牛士に身を置く必要と告白の意義を述べた箇所を最後に引用しておこう。

ぼくはいつも具体的な出来事の上か下かにいるので、（ユディットのよう）に）苦しみと怖れによつてぼくを支配しぼくをむさぼり食う、現実的な対象である世界が、さもなくば、ぼくの手のなかで溶けてしまい、（刺し殺されるルクレティアのように）それをけつして手に入れることなく破壊してしまう純粋な幻影である世界が、そのいずれかのとりこにされたままである。たぶん、世界とぼく——つまり客体と主体——が、闘牛の前に立ちはだける闘牛士のように、お互いに同一の平面に立つような手段を見つけることによつて、そのディレンマから脱出することがとくにぼくには問題となるだろう。（レリス、二五五頁）

「告白」は——そこに含まれるスキヤンダルの露出症的なものだけでなくその屈辱的な側面によつても——ぼくの精神に圧倒的な魅力を及ぼしたが、それと同時に、いかなる罪の感情の結果として（マスターベーション）や近親相姦といった可能な結果にかんする幼児表象にもとづくそのような、隠された感情として

ではなく、いわば実際の感情として）、ぼくは永久にその懲罰によつて追いかけられ、それを苦しみながらもその呪いを絶頂にまで押し上げることしか願わない、一種の「呪われ人」として行動してきたかということを理解するだろう、そして、その呪いこそは、激しいけれど鋭いよるこびをそこからぼくが引き出した態度なのだ、というのも、ぼくにとつてエロティシズムは、必然的に責苦、不面目、さらには恐怖——そういったものは、そこに含まれる辛さによつて、ぼくが自分の十分の一税を支払い終わったと見なすことを可能にしてくれるし、また、自分の借財を支払って原罪という愚かな盲執を消しさり、自由に享樂する権利をぼくに分配してくれるから、ぼくのもつとも激しい興奮の要素であるが、——の徴表の下に置かれていいるから。（レリス、二五六頁）

（二）ポウルズの狂熱と傷と「眼」

（一）文明の早すぎた埋葬

文明化過程の空間化「時間の共有性の否定」を「否定」することによつて、〈地方〉という場で、「世界の響き」に共鳴音を奏する呪われた宿命のアウトサイダーたちの試みとして、合州国でのアナヤとポウルズを位置づけるため、前章では、カリブ海域でのグリッサンとレリスの場合を概観してきた。前者は、「ネグリチユード」との距離を保つため「風景」の複雑さそのものを掲げた。後者は西欧ブルジョワの安寧との距離を維持すべく、闘牛士世界の位置に見合うアンティエユの生を言説化した。

では、アメリカ人ポウルズは合州国との距離を意識しつつ、旅を重ね、アフリカ・タンジールで、いかに自己のエグゾティシズムを実現できたのであろうか問うことにする。シユルレアリストの「眼」を持

ち、ポウに傾倒したレリス同様、ポウ文学の悪夢を出発点としたポウルズの観察も眼球を超えた、カオスの領域に及んだ。

ポウルズの「眼」は砂漠という場で自己の文体を解き放つことを可能にしたようだ。まず、彼の文学をアメリカ文学のなかに位置づけておこう。「早すぎたポストモダニスト——ポール・ポウルズと現代アメリカ作家たち」（一九九〇）で、越川芳明¹⁴はポウルズ文学をポウからピンチョンの伝統に位置づけている。その根拠として、越川は、ポウルズ文学の本質を、「眼から見たこと」と「幻覚ビジョンが見たこと」との間に横たわる「狭間を縫うように突き進む文章」に認める。

このポウルズの文体と後述する、彼のエグゾティシズムの核心が「砂漠」にあるという見方とどう相関関係を見出すことができようか。この問いを念頭に越川のポウルズの位置づけを確認する。

また「コールド・ポイントからの断章」において、現地の黒人女からいわれた了解不可能な言葉をめぐって、語り手の「わたし」は思案した結果、ある怖ろしい警告の意味にとるが、その時の言葉に「見ることに」に関するポウルズ一流の逆説が窺われるように思える。すなわち、語り手いわく、「黒人女のいつた言葉の響きが、まるでまわりを黒く縁どられた明るいかたちが頭の眼に焼き付くように、わたしの頭の中に留まった。ちょうど眼を閉じると、その輪郭がはつきり見えるように」（CS八九頁）。ここに窺われるのはいうまでもなく、敢えて見ようとしないうちに、時にはかえってはつきりと鮮烈に見えてしまうこともあるという、「見ること」をめぐる逆説にほかならない。

いくら歴史の浅いアメリカ文学だといっても、こうした眼球によって「見ることに」と想像力の眼で見る「幻覚」との狭間を突き進む文章を書く作家、いふなれば、「見ることに」（あるいは「幻覚」）

の逆説を意識した作家はもちろんポウルズだけにとどまらない。

（中略）ポーを創始者の一人とするアメリカの「ゴシック文学」の書き手たち、たとえば、チャールズ・ブロックデン・ブラウンや、コンラッド・エイキン、カポーティといった人たちは大かれ少なかれそうした「見ることに」の逆説という特徴を共有しているといえるのであり、かれらとポウルズの近親性も大方の批評家の認めるところだろう。しかし、いまその中に、「ゴシック文学」とはいえないかもしれない現代アメリカ作家たちを若干くわえることを許されるなら、まず『重力の虹』のピンチョン、『タイムズ・スクウェアの火刑』のクローヴァー、『レターズ』のバース、『F』のウィリアム・ギャデイスなどといったポストモダニスト作家たちは当然忘れてはならないだろう。というのも、かれらは、通常人の眼には見えないが厳然と存在する社会システムという巨大な網の目と対峙するような小説を目指したからだ。（越川、二四三頁）

アメリカ・ゴシック作家たちの、眼球の見た「真実」も想像力の眼が見た「真実」も共に書く作家たちの曖昧性・両義性は西欧なるものとの距離に由来するだろう。「社会システムという巨大な網の目」を看過したエマソンとは異質のポウの死から宇宙への〈眼〉はポウルズの砂漠への〈眼〉と共通のものである。ポウルズの文体上の曖昧な、両義的な特質と旅先の砂漠との結びつきは作家自身の「他者」に対する冷静な傍観者の理性があるものに侵食される場面を予期させる。管啓次郎¹⁵はポウルズのエグゾティシズムの核心にある「砂漠」というトpos発見を文明に毒されていない、幼年時代の回復と捉えている。

ポウルズのエグゾティシズムの核心にあるのは砂漠だった。地

表のある場所には、他の場所には見られないような力がある、と彼はいう。それは理性を介在させることなく自然界が人間の意識に直接働きかける、秘密の連結力のことだ。「すべてのロマン主義者たちとおなじく、私は自分の人生のある時点で魔法の土地へとたどりつくにちがいない」ということを、ほんやりと確信していた。その場所はずからさまざま秘密を開示することにおいて、私に英知とエクスタシーを与えてくれる——おそらくは死、さえも」(『止まることなく』)。アルジェリアの山並みを海上からはじめて目にした夜明け、彼はいいしれぬ幸福感に水びたしになりながら、この大陸のマジックを予想する。もつとも海から見えるのはせいぜい青くけむるアトラス山脈までだ。そのむこうに、アメリカ合衆国がすっぽりと入るほどの広大なもうひとつの海、砂の大洋サハラが広がっている。この広漠こそ無限のマジックの地帯、人の過去の感受性を瞬時に蒸発させ、まったく別の存在へと人がみずからの輪郭をはみ出してゆくことを進める、変革の土地だった。

そして、空があつた。その空に比べるなら他のすべての空は気弱な努力にすぎないといえるほどの。堅く、光にみち、空はつねに風景を支配する。日没には正確な曲線をもつ大地の影が地平線からすみやかに立ちのぼり、空を光の部分に切断する。すべての陽の光が去り、空間が濃密に星々でみだされた後も、空はある強烈に燃える青で、それは頭上でもっとも濃く、大地にむかうにつれて薄い色となるので、夜が本当に暗く暮れきってしまうことはいちどもない。(『孤独の洗礼』)

この広大で、徹底して静かで、光にみちた闇がもたらすのは、

ある絶対性の感覚だ。青空とは神の眼なのだ、と砂漠の人々はいう。「世界」という想像的な、せいぜいさまざまな物語によって織りなされた一個の目に見えない全体ではなく、こんな土地では人は剥き出しになった、あまりに広大な空という一個の物質性に、ただひとりでむきあうことになる。それが神であろうとなかろうと、この絶対性の感覚が人を訪れ、人の「個」を解消し、ただいちどの、そして最終的な、救済をもたらす。かつてフレームの充満を架空の地理学によって欲望する子供だったポウルスは、世界をめぐる現実の遍歴の果てに砂漠へとたどりつき、輝く闇の砂漠で孤独の洗礼を受けることにより、空白の真実を学んだ。マジックは空白に宿る。何もないことが力だ。(管、二六一―二頁)

眼球による真実と想像力による真実との間から、さらに、(『砂漠』)での「空白の真実」を学ぶポウルズ文学に私たちは、傍観者の理性と抗う狂熱の瞬間を読み取るようになる。それは文明と死を意味し、「傷」として表現される。前掲の管による「砂漠」と共に「傷」の指摘はポストモダンのな(眼)が捉えたカオスⅡコスモスの特に重要な要素を成すところであるので、再び、管から引用しておく。

けれどもこの傍観者の冷静には狂熱が秘められている。彼の想像力の宇宙は、たしかに熱と暴力と血の匂いにみちている。彼の作品に息を飲むような強烈さを与えているのが、まず何よりも、肉体に加えられる傷の描写であることは疑えないだろう。例はいくらでもあげられる。あのスキャンダラスな「優雅な獲物」の殺人とその報復がただちに思い出されるし、キフをあたえてかわいがっていた蛇の内面に入りこんでしまった少年の断頭へとゆきつく「アラル」も戦慄を誘う。たんたんとした語りの中からその部

屋を支配する血なまぐさい狂気の過去が不気味に浮上する「赤い部屋で」も忘れたいし、イスラム世界の歴史譚として構成された「さまざまな時々」にはとりわけ激しい傷のエピソードがあふれている。あるいは「友情の時」で主人公の中年のスイス女の指にささった刺は、強い血の匂いには欠けるが重要な役割をはたしていた。(管、二五八頁)

幼年時代後の文明への参入期以来、傍観者の「冷静」に秘められた「狂熱」、異質物の共存がポウルズの生と文体を包み込んでいる。旅先でのエスニック・グループの一員たんとすることを拒否するポウルズのロマン主義は時に「狂熱」に襲われる。そこは砂漠という神の眼たる青空が支配する地でのことであり、ここでポウルズは自らのロマン主義を裏切ってしまう一瞬に襲われるのだ。それはポウルズの「カオス」体験だった。

砂漠とは、管の発言を復習すれば、ポウルズにとつて、「理性を介在させることなく自然界が人間の意識に直接働きかける、秘密の連結力」を持った場である。この「無限のマジックの地帯」は「人の過去の感受性を瞬時に蒸発」させ、人を「別の存在」へと進める「変換の土地」だ。そこで、ポウルズは、文明が与えてくれなかった「孤独の洗礼」を受け、「救済」へと導かれる。「空白の真実」を学んだポウルズは旅へと再出発を繰り返す。

幼年期と文明期との間で、早すぎた埋葬を強いられたポウルズは、それ以来、自ら傍観者として、自ら文明それ自体に早すぎた埋葬を課していくことになった。換言すれば、幼年時代——文明化過程——輝く闇の砂漠時代／幼年期の回復というポウルズの砂漠彷徨は幼くして文明／理性と距離を置いてきたアウトサイダーの想像力の辿り着いたところだった。以下、次節で、「友情の時間」¹⁶に表わされた、ポウル

ズの想像力の「眼」が、神の眼たる青空の下、とらえた「空白の真実」の一瞬を問題にしていくな。冷静がいかに狂熱の「傷」を帯びていくのであろうか。(カオス)の表現を辿ろう。

(2) 〈友情〉の傷と〈眼〉

アメリカから離れば離れる程幸福感が増すというポウルズの文明からの逃避は作家にアウトサイダー文学が成し遂げたものを要求するだろう。つまり、アウトサイダー文学者は文明からの逃避の意味を問う作品を残さねばならないのだ。それに応える作として「友情の時間」(一九六二)は存ずると言ってもよからう。

その冒頭は文明の残酷さを示唆し、結末の文明像に女主人公ウインドリング嬢と原地の少年スリマンとの「友情」過程の破綻の「傷」が織り込まれ、文明と砂漠との悲惨なドラマは完結する。

戦争が終わって以来、事態は年々深刻化していった。ウインドリング嬢は、その事態には気づいていたが、最初から、気にとめるのはやめようと決めていた。はじめは、大規模の逮捕があったという噂だけだった。人々は口々にこう言った。「何千人ものイスラム教徒がフランスの牢獄に送られてしまった」やがて彼女の友達の何人が消えはじめた。それは年の若いバシールや、ティムミンの郵便局長のオマール・ベン・ラクダールのような人たちであった。彼らは、ある朝消えてしまった。また消えてしまったと彼女は聞かされた。(九七頁)

数年に及ぶ二人の友情は異文化間での宗教と習慣、ひいては、文明と砂漠との対照のなかで吟味される。その吟味のうちに、〈友情〉という相互理解から相互信頼の可能性というポウルズのエグゾティシズ

ムのロマン主義の意義が問われる。無邪気な幸福から真の幸福への変化は次の二箇所場面から読み取れるだろう。

それはおそらく、砂漠のなかでの彼女の一番幸福な季節であった。その季節とは、友情をかため、いっしょに深谷へ数えきれないほど巡礼をした冬であった。何週間も過ぎていくうちに、旅の範囲は広がり、出発の時間は彼女が朝食を終えたすぐ後にまで繰り上げられた。一日中、むきだしの太陽のもと、川床に広がる、ばらばらに生えた椰子の木陰にときおり入りつつ、とぼとぼと歩きながら、彼女は少年と熱っぽく言葉を交わした。ときたま彼女には、彼が自分の頭に浮かんだことを話したがっているのがわかった。そしてしばしば彼に情熱が続くだけ話をさせてやるのだった。そんなときは、最後に注意深く選んだ質問をして、情熱をまた蘇らせるのだった。(中略) 彼女はスイスのことをたくさん話した。日常の生活に関する短い寓話の形で、なにげなく故郷の人々の清潔さや、正直さや、すぐれた健康を強調したりした。彼女は少年に、イエスや、マルチン・ルターや、ガリバルデイのことを話した。彼女は救世主はムスリムとするイスラム教の教義にまったく同意できなかったため、議論のために必要だったとしても、イエスをイスラム教徒の予言者シドナ・アイツサから遠ざけておくよう気を配った。あこがれに近いスリマンの彼女に対する尊敬の態度は、彼女がうっかりイスラム教の問題とからみ合うことがなければ、けっして変らなかつた。いったんからみ合ってしまうと、彼女がどんなことを言っても(この時点で、彼は反射的に話を聞くのをやめていた)、いつまでも首を振り、大声を張り上げた。「違う、違う、違うっつらら! キリスト教徒はイスラム教のことなんて何も分かつちやいなんだ。黙っててくれよ、奥さま、

お願いだから。だつて奥さまは自分が何を言っているのかなにもわかつちやいなんだから。だめ、だめ、だめなんだ!」(一〇三頁)

「スリマン! 何をしているの?」と彼女は怒りをむきだしにして叫んだ。「模型に何をしたの?」彼女は部屋の隅まで歩み寄り、覗いて見た。立ち並ぶろうそくと、タンジュリンの皮や棗椰子の種がまき散らされた砂の山以外のものは実際なかつた。注意深く折りたたまれた薄紫色や桃色をした四角い銀紙がここかしこに砂の上に散らばっていた。東方の三博士は全員、床の上でのスリマンの戦争に協力していた。テントは、なかに積まれたアーモンドを救い出すための軍事行動が行なわれた際に壊されていた。そして宝の袋からはチョコレート・リキユールが分捕られていた。幼な児イエスやその金のラメでできた服はあとかたもなく消えていた。彼女は目に涙があふれてくるのを感じた。それから彼女はさりげなく笑い、こう言った。「ところで、もうこれでおしまいよね。それでしょ?」

「うん、奥さま」と少年は穏やかな調子で答えた。「いま、写真をとるつもりなの?」彼は立ち上がって、壊れた駱駝を他の破片といっしょに砂のなかにある台の上に置いた。

ウィンドリング嬢は平静に話した。「私はキリスト生誕の像の写真がとりたかつたのよ」(一一五頁)

キリスト教文化とイスラム教文化両精神風土との対照のなかで、前者の文明が仕掛けた戦争を暴露しつつ、スリマンの「戦争」と「軍事行動」の比喻によって示された行動に傷つく女主人公の夢を照らし出す作家の〈眼〉は鮮やかだ。ウィンドリング嬢が用意したクリスマス

の飾り、象徴としてのクリスマスはスリマンの攻撃によって侵略される。又、家の主人からは「お嬢様」と呼ばれ、スリマンからは「奥さま」と呼ばれるスイス女性の語りにおいても、文明が砂漠に課した力の無力さを暴露する。女主人公のアイデンティティは砂漠の中で問い直されることになる。

アメリカから離れる距離に比例して幸福感が増すボウルズの反文明感情は、ウインドリング嬢の砂漠の認識度が試金石になっている。「友情の時間」の十五年前の作品「コールド岬の記録」（一九四七）^①以来、ボウルズは他者の不可解性に「心眼」で対処してきた。この初期の作品は「心眼」の文体と砂漠との対峙に至るボウルズ文学を十分窺わせるもので、反文明論的立場は「友情」の戦争への言及につながっている。両作における作家の「カオス」表象を追ってみよう。

「コールド岬」の冒頭では、「文明」の「短命」を「その構成部分があまりに異成分からできていること」に求め、語り手自身のアウトサイダー性が表明される。つまり、主人公は、文明のアウトサイダーとして、自己をも巻き込む「崩壊の過程」のなかに、幼年時代の目覚め後の兄弟の分裂、そして現在の父子間の不可解な関係を文明への「爆弾」と捉えた。爆弾は「友情」での「傷」と表象されるものであった。文明での生ではなく、カオスの生に作者は「真実」への契機を見出す。

急いで横に入って、開いているかもしれない小さな店に行つた。そこは開いていて、私はタバコを買った。角へ戻る途中、大柄な黒人女がごく小さな家の門に腕をついてもたれ、通りを見つめているのに気づいた。そのそばを通るとき、彼女はまっすぐ私の顔を見すえて、鳥の奇妙な訛りで何ごとか言った。敵意ある口調と思われる言い方で、明らかに私に向けて言ったのだが、何と言ったのか見当もつかなかった。私は車に戻り、運転手は発進し

た。しかし、さっきの言葉の響きは頭に残っていた。暗い色にちどりされた明色の形状が心眼に残るようなもの、目を閉じても、その形の輪郭が正確に見えるのと同じようなものだ。車はすでに岡を横断道路に向かつて音を立てて登っていたが、ふいにあの女の言葉が私の口をついて出た。「あんた、息子は家からだしなさんなよ」というのだった。広げた田園風景が飛び去って行くが、しばしば私は硬直状態であった。（中略）

昨夜は着替えもせず、天井の灯りがざらざらと直射している中で眠りかけると、あの黒人女の声がまた聞こえた。きのうの車の中よりもっと鮮明だった。今朝、なぜか、こうして聞こえた言葉は彼女の言ったままの言葉だということに心中何の疑いも感じない。私はそれを受け入れ、それを出発点とする。彼女がじつさいラッキーを家から出すなど言ったと考えよう。とすれば、その意味は彼女か、オレンジ・ウオークの他の人間が彼と子供じみた口論をやったとしか考えられぬ。ラッキーがこうした人たちといかなる種類の議論なり喧嘩なりに加わるなぞ、およそ考え難いことだといわねばならぬが。心を静めるために（というのが、私は確かにこうしたことをついてたいへん真剣に考えているようなのだ）、午後、家に行くまえに、あの村に寄って、あの女に会うようにするつもりだ。彼女はどのような意図で言ったのか、私はひどく知りたいのである。（四八一―九頁）

妻ホープと息子ラッキーというアイロニカルな呼称は主人公の「未開地」での不吉な出来事を予期させるものであった。植民地主義／帝国主義の洗礼を受けた現地の大人とこれから洗礼を受ける子供から「お嬢さま」と「奥さま」と語られるスイス女性の場合同様、「コールド岬」でも、文明と未開との間で「硬直状態」に陥りながらも、黒

人女の不可解な声を透視し、その正体を知りたがる主人公を作家は語るのである。それは、レリスやポウの〈死〉への凝視を共有するポウルズの〈眼〉のあり方であった。

「コールド岬」の十五年後の「友情」は、〈友情の傷〉と〈砂漠〉とのとりあわせのなかに、スリマンの発する「違う、違う、違うったらー」（一〇三頁）という言葉を十分認識しえなかった女主人公の反文明性を徹底的に吟味するところにクライマックスを用意している。

スイス女性ウィンドリング嬢とタンジールの少年スリマン、キリスト教とイスラム教、教師と戦場に赴く少年、自己と他者との間にあるさまざまな「異成分」の構成のなかで、作者は、逃亡と個体化という自らのエグゼシズムを賭け、女主人公に〈傷〉を負わせる。作者は、今、西欧とアフリカとの間で、冷静と狂熱との間で、逢着している問題を〈傷〉として呈示する。ウィンドリング嬢が現地で育んできた筈の「友情」は、今、「ここは砂漠なんだわ」という認識と共に問題化する。砂漠とは西欧の個人主義の個が破壊され、個体として人間が生きねばならぬところなのだ。

彼女がいなかった数分のあいだにスリマンが起こした大混乱が、彼女を動揺させたからだ。友情を深めてきた月日を通して、彼をかなり自分に近い存在と考えるようになってきていた。たとえ彼女が、最初に会ったときはそんなふうではなかったと知っていたとしても。いまになって彼女はその幻想の核心に潜む危険な虚栄というものがわかった。彼女は、ともかくふたりの交際は、無条件に彼のこの上ない幸せのためであって、少年は彼女との出会いを通じて、必然的に改善されたと決めこんできたからだ。彼が変るのを見たいがために、彼女はスリマンが本当はどんなふうだったのか忘れはじめていた。「あの子を理解するなんてことは

できないわ」と彼女は考え、やりきれない気持ちになった。少年に近づきすぎたと感じたことから、けっして彼を冷静に見ることはできないだろうと思った。

「ここは砂漠なんだわ」と彼女はひとりごとを言った。当地では、食べ物に飾りものではない。それは食べられるものを意味しているのだ。彼女は食べ物を散らし、それを彼が食べてしまったというわけだ。非難をこめたどんな言い分もまぢがつているかもしれない。彼女は横たわって、自分を責めていた。「頭でっかちで、考えが高邁だったのね。おまけに心が十分こめられていなかった」と思い返した。だがしまいには、風の音に誘われ、眠りの世界へと旅立った。(一一六頁)

信仰に達する筈の「詩的真實」に依存していたウィンドリング嬢の幻滅は砂漠の現実にも容易に訪れた。傍観者が傍観者でいられなくなった彼女の幻想と作者の砂漠認識との亀裂を示す上掲の残酷な場面は後者にも自己のエグゼシズムの破綻の危機であった。他を他として受け止めてきた冷静を襲う狂熱の「傷」は痛ましい。

ウィンドリング嬢は驢馬の御者にいくらからお金を与えてから、ジープに乗りこみ、兵士のそばに坐った。スリマンは、荷物を運び出すのを終え、ジープのそばでタイヤを蹴りながら立っていた。「全部出した？」と彼女は少年に声をかけた。「全部？」彼女は自分で確かめたかったが、部屋に戻るのがいやだった。プーフエリヤは姿を消していたが、そのとき古い雑誌を一束かかえながら急いで出てきた。「それはいらないわ」と彼女は言った。「だめ、だめ！わたくしはいりません」ジープはすでに丘の方へ進んでいた。あつという間に、彼らは巨礫きよれきのあるところに着いた。ウィン

ドリング嬢は、折り靴を持ち上げた。すると、細い破片のささった爪の下が痛み、目に涙がにじんだ。だが、涙を止めようとはしなかった。スリマンはちらっと彼女を見て、そして驚いた。「手を傷めたのよ」と彼女は説明した。「なんでもないわ」(一二〇頁)

「ゴールド岬」後の「友情」における作者の「心眼」は今や〈砂漠〉の只中で、友情過程の崩壊に立会い、文明悪の現実を凝視する。「友情」結びは、冒頭の文明の冷酷の呈示と呼応しつつ、文明の残酷さと他の不可解性とが身に沁みた女主人公の〈傷〉とを生々しく伝え、閉じられる。砂漠に「戦争」を持ち込んだ文明の「傷」をかかえた彼女の「眼」はようやくカオスの〈真実〉を見ることができた。

ウインドリング嬢の親指は熱く、腫れ上がっていた。その親指は脈打ち、客車の端から端までの揺すぶりと連動しているかのようになどか思われた。彼女は空にある無彩色の光の斑点をいくつも見つめた。遅かれ早かれ、あの子は戦闘に参加することになるわね、と彼女は考えた。

「おそらく何年かたって」と指揮官は言っていた。彼女は自分の顔が歪み、絶望的な笑みを浮かべているのをそばの暗い窓ガラスのなかに見た。たぶんスリマンは運のいい人たちのなかに入るわ。早く死んでしまう人たちのなかに。「死だけが戦時であって完全に確かなものであれば、待つことはそれほど苦痛ではないわ」と彼女は皮肉っぽく考えた。汽車は傾き、唸り、高原への長い道のりを登りはじめた。(一二四頁)

(三) アナーヤの歴史と「眼」

(1) アナーヤによる「時間共有性」の主張

レリスを経由したボウルズにおける「時間共有性」の否定の否定のドラマの読者にとって、南北のまなざしからのアナーヤの「眼」はアウトサイダーの系譜のなかにどう位置づけることができようか。ニューメキシコ作家が『ヘメスの春』(二〇〇五)¹⁸で果たした〈カオス〉を〈コスモス〉に転じるドラマにボウルズのまなざしの冷静と狂熱のドラマに私たちが覚えた感動を覚えることができようか。

問いを言い換えよう。二つの南北のまなざしとが一致して、〈世界の響き〉として二十一世紀に問うているものは何なのか。両者の接点を求め、〈世界の響き〉に共鳴する文学のあり方をしばらく模索していこう。

アナーヤは主人公サニーの最大の敵レイヴンを「カオスの王」としてリオ・グランデでの鎮魂を果たし、帰郷した。サニーの帰郷というチカーノ・ユリシーズの冒険の叙事詩は探偵小説のプロットとして、カオス対コスモスの対立的構図の下、解決をめざすことになった。

こうしたアナーヤの設定に対して、私たちは、アナーヤを代表とするチカーノ文学の状況を踏まえつつ、一方で、「レイヴン」から連想されるボウ世界とアナーヤ文学との内的関連を、他方で、チカーノ文学における世代間の「影響の不安」を問題視しない訳にはいくまい。

以下、本章では、アナーヤ文学の意義をめぐって、歴史悪と対峙したアナーヤの「眼」とその帰結である鎮魂の川の意味を考えることにしたい。さしあたって、アナーヤ世界のユング的側面に注意を払うことから始める。アナーヤの四季四部作において、アナーヤは新旧のメキシコ文化の「時間」として、因果律の否定を作品随所に盛りこんでいる。それがアナーヤなりの「時間共有性」の否定の否定作業であり、

その対象として、スペインと合州国によるマニフェスト・デステニイに深く巻き込まれた〈歴史〉を選び、〈歴史〉に〈眼〉を対峙させた。

サニーの〈眼〉である、アングロ社会の価値の転換を図るサニーのシャーマンとしての〈眼〉は内なる歴史を透視する。その〈眼〉の人が作品結びで、鎮魂の儀式を挙行することになるのだ。そこで、シャーマンと鎮魂に関し、ユングのヴィジョンに注目すれば、次の二つの事例はアナヤ文学と無関係ではないことが納得されよう。一つはフランチの『ユング現代の神話』、他は、湯浅泰雄の『ユングとキリスト教』¹⁹からのものである。以下、シャーマン世界とより近い古メキシコ神話との親近性の下で展開されるアナヤの〈眼〉の世界を確認することになろう。

シャーマンが秘儀に参入する過程で与えられる象徴的な体験内容は、今日の人間が固体化の過程で体験する象徴的な経験内容と同一である。それ故、シャーマンや呪術師は彼らの属する集団の中でもっとも個的で意識的な人間であった、ということが出来る。この事実こそ、集団の中の他の成員たちに対して、彼らが多く自然にそなわった、おのずからなる権威を示すことができた理由なのである。しかし当初から、すでにこのような初期の段階において、シャーマン人格の影が姿を現していた。すなわち自分の内的経験（霊界体験）を個人的な権力目的のために濫用する精神的な黒魔術師が出現した。真のシャーマンは意図なき権力をもっている。そこでは霊たち、特に霊我原型が彼の背後に立っている。黒魔術師の場合は、自我が集合的権力を獲得しようとするため、真理的に病的状態に陥っている。ラスプーチン、ヒトラーその他がその近代における代表例である。しかし、個体化過程はいずれにせよ自我の社会的権力要求とは結びつかない。黒魔術師の人

間がたとえどれ程善良さを装い、中庸を心得た集団指導者であり、「父親のような魂の牧師」であるようなふりをしたところで、今述べた点には変わりないのである。(フランチ、二七三頁)

共時性原理を探求したユングにとつて、個人主義の個人ではなく、個体と社会との有機的連関を促進させることが重要であり、そのための「集団治療」には「指導者」が要請される。指導者の役割は、原始民族のシャーマンや呪術師のそれを帯びていなければならない。上掲にあるように、黒魔術師と峻別されるべき「真のシャーマン」サニー像が厳密に考察されねばならぬ所以である。

西洋の教会が「内なる霊的人間」に呼びかけるというその本来の使命を忘れたところで、アウトサイダー文学がその代理を務めてきた訳だが、アングロ社会に対峙し、その奪われた「歴史」の回復に努めるチカーノ作家アナヤは被支配者側からシャーマン神話を喚起し、その境界を超え、〈アストラン〉を伝えようとした。アナヤの場合、過去との連続性を喚起すべく、〈真のシャーマン〉サニーを代表とする「集団」の問題として、叙事詩の主人公チカーノのユリシーズ像を構築してきたのである。

では、サニーが作品結末で挙行了した「黒魔術師」レイヴンの鎮魂の意味はどこにあつたのであろうか。西欧近代の精神史に照らして、湯浅はユングの業績をこう評価した。アナヤ文学の意義を確認するため、アナヤの癒しとユングの方法とを考えてみる。

西欧近代の精神史は、その表面をみれば理性と自我意識の勝利の歴史を意味するが、裏面からみれば、そういう暗黒の情念の理性に対する復讐の歴史なのである。ユングは、近代ヨーロッパ世界は宗教改革以来、民衆の集団的情念の噴出をコントロールする

手段を次第に失っていったと言う。近代史におけるヨーロッパの力の優位は、そういう暗黒の情念の世界支配であるとも言える。彼は、近代ヨーロッパは二つの顔をもっていると言う。「われわれ（ヨーロッパ人）の視点から植民地化とか異教徒への宣教、文明の拡張などとよんでいるものは別の顔をもっている。つまり残忍なほどの集中力で遠くの獲物を探索する猛禽類の顔つきであり、海賊、夜盗といった悪人どもにふさわしい相貌である。」今や近代世界を支配しているのは、キリスト教世界のわくの外に逃れた異教的魂である。それはあの「金髪の野獣」Blond beastたちが崇拜していた古代ゲルマンの闘いの神ヴォータンの叫びである。ヴォータンはついにヒトラーにのり移った。殺せ！ 悪魔と肉をたたえよ！ それがキリスト教の神の名によってその存在を圧殺された異教的魂の復讐なのである。ユングは第二次世界大戦終了直後に書いた「破局のあとで」と題する文章の中で、キリスト教とヨーロッパ的人間は不可分の運命共同体なのであり、キリスト教は彼女の子が犯した罪に対して、頭に灰をまき、上衣を引きさいて悔い改めねばならない、と説いている。（湯浅、二八四頁）

ヴォータン／ヒトラーたち、死者たちの鎮魂のための精神史を、ユングは、「キリスト教は彼女の子が犯した罪に対して、頭に灰をまき、上衣を引きさいて悔い改める」べく書いたのであった。他方、アナヤは、ユングの世界と同調しながら、アストランのヴィジョンを四季四部作開始の一九九五年以前の一八九九年にこう述べていた。

近代の国民国家の競争と自己本位に従事する者は自由を奪われている者であり、競争と物質的利益を誤って世界の真の価値と名

づけてきた。恐らく今こそ統一を考える時なのだ。アストランはアングロ・アメリカとラテン・アメリカを仲介する国になることができる。我々は両アメリカの人間の問題に人間の答えを提出する指導者になることができる。世界的視野から述べると、国境地帯の真の問題は、人間の言葉で、家族と隣人の言葉で対処すべきであって、決して利益やイデオロギーの言葉で扱ってはならないのだ。統一と潜在能力が我々を導くべきであって、決して市場価値や国民総生産が指標であってはならないのだ。我々の世代の挑戦とは、人間の精神の開化を促進させる意識を創造することであって、決して人間の乱用に向かう意識を創造することではないのだ。我々は我々の世界のコミュニニティの癒しを必要としている。それはアストランから始まりうるのだ。（二四一頁）

アナヤの文章は両アメリカにおける「我々の世界のコミュニニティ」に「癒し」を与えるシャーマンの存在を訴え、後日、アストランの心をもつ指導者サニー像を造型したチカーノ作家の使命を語っている。こうした「癒し」のヴィジョンは四部作の結末での鎮魂の場を必然のものとする。支配と被支配／征服と被征服の二項対立の清算は（カオス）から（コスモス）への転換のドラマで明快に語られていくことになる。

その際、アナヤ後のチカーノ文学との関連で留意することは、アナヤのコスモス創造上で、〈アストラン〉という神話の現実的有効性が問題であることだろう。アナヤは一九七〇年代より、アストランの神話の現実的有効性を神話としてではなく、〈心〉の問題として活用できるものと信じていた。したがって、この文章の「意識」とは、「心」の問題として捉え、〈アストランの心〉を「世界の響き」への共鳴音として響かせるという意図からのものであった。

それゆえ、アナーヤは「近代の国民国家」が奪った歴史から（アストランの心）を回復し、それをチカーノへの遺産として、コスモスの核として呈示するのである。もはやカオスに対する敵対心は問題視せず、鎮魂へと赴く平安の心が四季四部作完結時のアナーヤの心境とも読める。その平安を作者にもたらしたものは、シャーマンとしての透視力を備えたサニーの（眼）と「知」との連結の成果を喜ぶ作家の達成感であろうか。

近代の国民国家と歴史という公けの事件に対する個体サニーの癒しのドラマ後、アナーヤ後のチカーノ文学の継承と発展には幾多の課題があるだろう。しかし、この問題解決にあたり、アナーヤ文学対フェミニズムという対立的な見方で議論を進めてしまうのは、正確な態度でもなく、生産的でもないだろう。集団としての公的なアナーヤの整理の成果を踏まえてはじめて、そこから私的、内的、主観の文学の成果が問われるべきなのである。

(2) アナーヤ後の「眼」のゆくえ

アナーヤ文学の意義を正当に認めてはじめて私たちはアナーヤ後のチカーノ文学の吟味に取り組むことができる。そこで、「序」で触れたニンの『未来の文学』に立ち戻ることができるのだ。「ひとりひとりの内面の歴史が世界への貢献なのである」（二八七頁）を前提とするニンの未来文学論は、夜を描く作家たちを問題にしていた。前章で扱ったポウルズ文学について彼女はこう述べている。

ポール・ボウルズは彼の小説『天蓋』*The Sheltering Sky*を次のように終わらせている。「彼は殺人行為による以外にはだれとも関係をもてなかった」。エドワード・オルビーは『動物園物語』でおなじことをいっている。親密さへの要求は、抑圧されれば、

爆発して犯罪にいたることもありうるのだ。わたしが言及した夜を描く男性作家のうちふたりが、サディズム、残酷さ、殺人を問題にしているのは興味ぶかいことである。わたしが名をあげた女性作家たちはそうはしない。今日書かれる小説には、なにかを感じるために洋服に火をつけた分裂病の女性についてオイゲン・ミンコフスキーが書いたことを想起させるものはいくつかある。（二一、六一頁）

夜を描く男性作家の「殺人行為」、「爆発」に言及するニンの「主観の文学論」は（アメリカ）の社会性と文化性に依拠したリアリズム文学と反アメリカ的な、内面の文学とを分類する。後者を主張するニンは「男らしさ」と「眼」を次のように問題にしている。

自然を決定的に征服した男性、アメリカの男性は、自然として、女性を、彼自身の中の女性的要素を、だれよりも恐れている人間である。アメリカ人は男らしさの一枚岩的イメージを創りあげたが、それは男らしさの戯画、男らしさの誇張（感受性がなく、屈強さ、論理、事実性だけである）にすぎない。ヨーロッパ人はそのような自然支配はなし遂げなかったので、自然から全面的に疎隔されていると感じたことはなく、女性や女性的自然と神話的な状態で、アメリカ人より居心地よく生活しているのである。（六一頁）

眼にみえるものだけを信じようと決心したとき、わたしたちはありうることを感知する機能を失ったのであった。現にあるものについてのそのように歪んだ見解から、ポップ・アートという奇形児が生れた。現にあるものを受容すること（博物館に陳列した

実物さながらのガソリン・スタンド、キャンベル・スープのラベルの絵、居間においた広告版²¹)は、受動性の行為、諦念の、不能の行為、創意と変容の欠如、さらには現にあるものを捨てて、ありうるものを創造する能力の欠如にはかならない。(二五四頁)

男性優位社会という虚構とその文明を凝視する「眼」とに深く関わったポウルズのアウトサイダー文学はニンが高く評価する「未来の小説」への可能性を有するものであった。だが、私たちが今ポウルズの〈眼〉を問題にしているのは、アナーヤのメキシコ系の男尊女卑の傾向を断罪するためではない。一九八四年の『泣き女の伝説』²²)以来、アナーヤはチカーノの遺産を合州国の価値に代わるべきものと見なし、集団的行動への文学を展開しているのだ。

ポウルズが「心眼」で捉えようとしたものは、レリスとアナーヤが各々の〈眼〉で捉えたもの、即ち、ユングが診断した、西欧近代が人間性にとって何か本質的なものを見失ってしまったという歴史的事実だった。ニンが述べたところは、その歴史的帰結の現象面だったのである。何か本質的なものを失い、その代わり、得たものは近代世界において西欧精神がその優越を非ヨーロッパに立証した、普遍的妥当性のみであった。その西欧の文明に抗する、南北の視線からのアウトサイダー文学は本質的なものの回復に努めてきたのである。こうした見地からアナーヤ後のチカーノ文学の〈眼〉を一瞥して本章を結びこにする。

アナーヤが「国民国家」の近代エゴと対峙し、人間性にとって本質的なものの欠如を叙事詩世界のレベルで語っていた間、グロリア・アンサルドゥーア²³)も又ユング的発想からチカーナの立場を表明していた。彼女の抒情詩の内面世界は「意識」のあり方を問うていた。アナーヤの「意識」転換の文章と共にアウトサイダー文学を考える上で重

要な指摘をしている。

「客観的」になろうとして、西欧文化は、物事や人々から距離を置いてはそういうものを「対象」として、「接触」を失っていた。この二分法こそ全ての暴力の根源なのだ。

頭脳が二つの機能に分裂するばかりでなく、現実も分裂した。かくして二つの現実に住む人々は両者の中間面に生きざるをえない。様式を交代することが上手にならざるをえない。インディオの女や混血の女の状況はこんなものなのだ。

制度上の宗教は霊的世界との交渉を恐れ、それを魔術の烙印を押すのだ。こうした類の内なる知を厳しくタブー視するのだ。宗教はユングの言う〈影〉、わたくしたちのぞつとする面を怖れるのだ。しかしそれ以上に宗教は超人間的なもの、わたくしたちのなかの神を恐れているのだ。(アンサルドゥーア、五九頁)

アンサルドゥーアの〈眼〉は、アナーヤの〈眼〉と同じ方向に赴き、更に、チカーナの立場からアナイス・ニンの「未来の小説」を深く開拓していった。アナ・カステイリョ、パット・モラー、サンドロ・シスネロスたち、後続のチカーナ文学への道はアンサルドゥーアと共にアナーヤの先駆的成果の上に築かれたのである。今後、未来のチカーノ、チカーナ文学の〈境界〉への〈眼〉を南北の方向から見続けていきたい。二つの南北のまなざしの総合の果てに、二十一世紀文学における「時間共有性」の否定の否定の成果を見極めることが可能である。ここにアウトサイダー文学の意義が見出せる筈である。

結 び

本稿では、アウトサイダー文学における二つの南北の視線研究の一環として、アナーヤとボウルズのグローバリゼーションに対するローカルの立場を中心に論じてきた。その過程で、アナーヤの〈カオス〉表象は、対アメリカ社会の価値観に取って代わるべき価値としてチカーノ伝来の〈コスモス〉像を「解決」をめざす探偵小説の形式と叙事詩の枠組の下で、チカーノ・ユリシーズたる英雄サニーを造型することに腐心した作家の努力の上で不可欠であった。そのため、勢い、アナーヤ世界では、アナーヤ後の抒情詩の領域、とりわけ、サニーとリタとの愛の内面化は語りえぬところとなってしまう。そのアナーヤの姿勢は、南西部の「泣き女」^{ジョコナ}を扱った一九八四年の『ジョローナの物語』から一九九九年の『わが大地はうたう——リオ・グランデ地方の物語』まで一貫している。その流れのなかで、四季四部作は書かれている。アナーヤ文学にとつては、春を寿いだ『アルブルケケ』（一九九二）後、夏、秋、冬の三作、『シアの夏』（一九九五）、『リオ・グランデの秋』（一九九六）、『シヤーマンの冬』（一九九九）が、二〇〇一年の九・一一以前に書かれ、最終の春の巻、『ヘメスの春』が、九・一一後の二〇〇五年の出版の意味が重要であろう。

というのも、九・一一というチカーノにとつても大事な、公的事件の後、春の帰郷を果たしたチカーノ・ユリシーズの〈コスモス〉を前景化する上でも〈カオス〉としての植民地主義／帝国主義の悪が強調されなければならなかった作家の意識は了解できよう。アナーヤにとつて前期の自伝的な作品世界からより普遍的な作品を創造する必要から、〈春〉と〈帰郷〉は「カオス」対「コスモス」の構図に頼ったのである。

二〇〇一年、九・一一後、アストラランの心と大地との結合は作者の

なかで切迫度が増し、『アルブルケケ』（一九九二）後の〈春〉再論の必要性が高まるにつれ切実なものになっていった。元来、アナーヤは、『わが大地はうたう』（一九九九）中の「コヨーテとレイヴン」や「シバの選択」に見られる如く、カオス⇨コスモスの認識を有していた。「カオスの王」を僭称するレイヴンをコスモスの敵として探偵小説のなかで打破したのは、そのフォルムに従って、歴史悪を暴くことに重心があったからであって、自身のカオス⇨コスモスの信念を裏切ったためではない。叙事詩的発想の要請が抒情詩を上回ったためであろう。『わが大地』の「コヨーテとレイヴン」と「シバの選択」はこうしたサニーの英雄性に根拠を与えている。かつて非敵対的だったトリクスターのコヨーテとレイヴンは近代知の到来と共に敵対し、現在に至っている。その近代史に対し、サニーの眼と知はレイヴンの鎮魂を果たすことにより、神話のコスモスを招来させた。サニーのシヤーマンの知は、太陽神の下、太陽の川を糧に「自然に」生きるべく、人々を飢えから救ったシバの英雄的行動に源を見出すことができる。チカーノ・ユリシーズたるサニーの「自然」への敬虔とシバの選択はコスモス⇨カオスの世界観に発するものなのだ。

以上のアナーヤ的状况からチカーノ文学は、アナーヤ後、バカ詩の場合のように抒情詩と叙事詩の融合を示すもの、抒情詩を主音としたものへと展開していく傾向にあるようだ。そうしたチカーノの営みとレリス／ボウルズの内面の文学との比較検討を通して、私たちはアメリカにおけるアウトサイダー文学の総体を捉えることができよう。

さしあたり、〈レイヴン〉とのかかわりで、アナーヤとポウ、更に、〈ユリシーズ〉との関連で、アナーヤとウォレス・ステイブンスなどの内的関係を吟味することで、前者の四季四部作の正当な評価に近づくことができるのではなからうか。カリブ海文学の〈カオス〉とは異なるアナーヤの〈カオス〉戦略を今後も検討していきたい。

次稿以降は、レリスやボウルズやアナーヤなど南北の視線を有する文学のアウトサイダー性を追究するため、ポウにおける作者と主人公との共謀関係の議論から始める。アウトサイダーの共謀関係は西欧との亀裂を示すカオス世界を操る意識の起源にあるものだ。ポウからレリス／ボウルズを辿り、三者とアナーヤとの比較を通して、アウトサイダー文学の本質を成す共謀関係を読み取っていく。

注

- (1) R. Pérez-Torres, *Movements in Chicano Poetry Against Myths, Against Margins*, Cambridge UP, 1995.
- (2) アナイス・ニン『未来の小説』柄谷真佐子訳、晶文社、一九七〇年。
- (3) W. D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton UP, 2000.
- (4) A. Pagden, *European Encounters with the New World From Renaissance to Romanticism*. Yale UP, 1993.
- (5) エドゥアール・グリッサン『全一世界論』恒川邦夫訳、みすず書房、二〇〇〇年。
- (6) 今福龍太『荒野のロマネスク』、岩波書店、二〇〇一年。
- (7) 星椋守之『テキサコ』（シャモアン）「あとがき」、平凡社、一九九七年。
- (8) 『越境するクレオール マリーズ・コンデ講演集』三浦信孝編訳、岩波書店、二〇〇一年。
- (9) グリッサン「皺つけと皺のばし」（『全一世界論』）Michel Létis, *Contacts de Civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Unesco/Gallimard, 1955.
- (10) 岡谷公二「ミッシェル・レリス論レリスの民俗学」、『シユルレアリスムの詩』思潮社、一九八一年。
- (11) レリス『角笛と叫び』千葉文夫訳、青土社、一九八九年。
- (12) レリス『闘牛鑑』須藤哲生訳、現代思潮社、二〇〇七年。
- (13) レリス『成熟の年齢』松崎芳隆訳、現代思潮社、一九六九年、一九九〇年。
- (14) 越川芳明「早すぎたポストモダニスト——ポール・ボウルズと現代アメリカ作家たち」、『ポール・ボウルズ』、思潮社、一九九〇年。
- (15) 管啓次郎『トロピカル・ゴシップ混血地帯の旅と思考』、青土社、一九九八年。
- (16) ボウルズ「友情の時間」木村恵子訳、『ポール・ボウルズ』
- (17) ボウルズ「コールド岬の記録」志村正雄訳、『ポール・ボウルズ』
- (18) Rudolfo Anaya, *Jemez Spring*, Univ. of New Mexico P, 2005.
- (19) M-L・フォン・フランツ『ユング現代の神話』高橋巖訳、紀伊國屋書店、一九七八年。湯浅泰雄『ユングとキリスト教』、人文書院、一九七八年。
- (20) Anaya (ed.) *Azlan Essays on the Chicano Homeland*, Univ. of New Mexico P, 1989.
- (21) Anaya, *The Legend of La Llorona*, Berkeley, 1984. *My Land Sings: Stories from the Rio Grande*, N. Y. 1999.
- (22) Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, 1987.