

“He killed a goddam *snake*!”
 N・スコット・ママデイ『夜明けの家』における
 「神話」構造と「小説」性

浅羽 麗

序.

アメリカン・インディアン¹ (近代) 文学は、1969 年にピューリッツァー賞を受賞した N・スコット・ママデイ (N. Scott Momaday, b. 1934) の『夜明けの家 *House Made of Dawn*』(1968) を以て本格的に始まったと一般的に了解されている。勿論、そのことは『夜明けの家』以前にアメリカン・インディアンの作者によって書かれた「文学」が存在しなかったということの意味する訳ではない²し、とりわけ近年、そのような見方に修整を加え、「ママデイ以前」の作品を評価する動きも多く見られる。しかしながら、それでも『夜明けの家』がアメリカン・インディアン文学というジャンルの中である種特権的な地位を占めているのは、この作品が初めて、小説という形式において、アメリカン・インディアンの口承伝統と現代のアメリカン・インディアンを取り巻く主題を意識的に接続する方法を編み出したからだといえるだろう。

『夜明けの家』は、Abel という戦争のトラウマを抱えた Jemez Pueblo 族の若者が先祖代々の土地に回帰することで自己を回復するというプロットを中心としながら、第二次世界大戦従軍のトラウマ、伝統的価値観に根ざした保留地 (reservation) での生活と現代アメリカ的生活の乖離、アルコール中毒、Indian Relocation Act (1956) などの連邦政策³といった、第二次世界大戦後のアメリカン・インディアンに共通する様々な問題を取り扱っている。だが同時に、ママデイは Jemez Pueblo 族の口承物語 (oral storytelling) の枠組みを用いることで、この物語を「神話」へと昇華しているのである。

この小説は、プロローグの “Dypaloh” (1) という単語によって始まり、“Qtsedaba” (185) という単語で幕を閉じる。これらは Jemez Pueblo 族の言語で、それぞれ物語の開始と終了を示すマーカーの役割を果たす (日本語でいえば、「昔々あるところに……」と「オシマイ、オシマイ」といったところだろうか)。Louis Owens は、この小説のプロローグを詳細に分析し、ママデイはこれらの単語によって「歴史」から隔てられた口承物語の「神話的時間」をこの小説に導入していると述べている (プロローグの場面は結末部において反復され、“Qtsedaba” で物語が終わることで、この小説が円環構造を持つことが示される)。

Owens はその上で、『夜明けの家』は主人公 Abel が先祖代々の土地に回帰することで、彼の崩壊をきたした自己が回復するまでを「語る」物語であると指摘する。

To be integrated into the pueblo—the people, the place—is to be timeless, outside of time and part of the endless cycles of nature. It is also to be removed from the experience of ephemerality, fragmentation, and deracination that characterizes the modern predicament and, most significantly, to be defined according to eternal, immutable values arising from a profound integration with place. (95)

「彼ら」（この文脈においては「アメリカン・インディアン」、「ネイティヴ・アメリカン」といった呼称は忌避されるべきであろう）を他者化し、周縁へと追いやる「歴史」的な時空間——「アメリカ」という場——を離れ、Jemez Pueblo 族の土地の「神話」的時空間に還ることで、Abel はその土地の全体性 (integrity) の一部となり、自己の同一性 (integrity) を回復する。

このような読みは、『夜明けの家』を論じる批評家の多くに共有されてきたし、“wholeness” や “integrity” といった単語はこの小説を論じる際のキーワードであり続けてきた。しかしながら、口承伝統の「神話的な時間」が、本質的に近代の媒体である「小説」において、「神話」の物語構造を単に当てはめるというだけに留まらないアクチュアリティを持つとすれば、それはどのように為し得るのだろうか。

本稿は、アメリカン・インディアンの口承伝統における「神話」が、彼らの世界認識 (indigenous epistemology) と密接に関わるものであることを確認しつつ、「神話」と「小説」という二つの物語形式が『夜明けの家』においてどのように交錯するのかを探究することを試みる。ここで用いた「世界認識」という言葉は、時空間や、人々、生物、土地などを広く含む、自己を取り巻く「現実」の把握の仕方を指すこととする。

その上で、本稿の前半では主人公 Abel の物語を中心に分析し、Abel という「個人」の物語がいかにして「神話」という共同体の物語に包摂されるかを論じる。一方、本稿後半の議論は、そのような「神話」に包摂されえない存在として Tosamah というもう一人の登場人物に注目することで、『夜明けの家』が単一の物語に収斂しない重層性をもった「小説」であることを論証する。

1. Walatowa : 「母体」としての土地

この物語の第 1 部および第 4 部はニューメキシコ州アルバカーキの北西に位置する Walatowa (Jemez Pueblo の別名) が舞台となっている。作者ママデイは Kiowa 族の生まれだが、両親がアメリカ南西部のいくつかの種族の保留地を転々としながら現地の学校で教

師をしていたという事情から幼少期に Jemez Pueblo の保留地で長く暮らした経験があり、Jemez Pueblo の共同体の描写はかなり実態に忠実である。そのため、この小説を理解するにはある程度の背景知識が不可欠であるといえる。

『夜明けの家』の文化的、民族的背景を詳述する Alan R. Velie は、Jemez Pueblo の社会の特徴を、Pueblo、Navajo、カトリシズムといった様々な文化の「混成」(syncretism)にあるとしている。地理的に閉鎖されたこの地に「外界」から流入してきた文化／宗教が、儀式 (ceremony) や伝承 (oral tradition) を通じて、プエブロ族の伝統的な宗教である「カチナ信仰」(Kachina Cult) ——カチナという精霊を中心とする多神信仰——の中に絶えず取り込まれてきた結果、Jemez Pueblo の文化／宗教はすぐれて「混成的」(syncretic) な様相を呈しているのである。そのようなダイナミズムの痕跡は、『夜明けの家』に描かれる様々な儀式にも克明に印されている。

その顕著な例として、Jemez Pueblo の「伝統的な」祭事や儀式、伝承の中に、スペイン人の宣教師たちによってこの地方にもたらされたカトリシズムの慣習の影響が見られることが挙げられる。例えば、聖ヤコブ (Santiago) はプエブロ族を救った聖人として彼らの伝承の中に語り継がれており (House 34-35)、この聖人を祝う祝祭 (“The feast of Santiago”) が毎年催されている。また別の儀式では、聖堂に奉られた “Porcingula, Our Lady of the Angels” (69) の彫像が町を行進し、牛に扮した男が道化や子どもたちに追い回されるという見せ物も行われる⁴。また、Abel の祖父 Francisco をはじめ、キヴァ (kiva) と呼ばれる宗教建造物でのダンスなどの伝統的な儀式とカトリック教会での礼拝を両立している者もいる。このような文化の混成を Velie は次のようにさらりとまとめている。

It is not so difficult to see why Pueblo Indians would accept Catholicism without thinking it necessary to relinquish their other beliefs. They were polytheistic to begin with, and if the Spanish missionaries insisted on the divinity of the Trinity, what harm in adding them to the pantheon? (138)

また、Jemez Pueblo の文化混成は、近隣の他の部族との関係においても生じている。先に挙げた儀式の場面では、Navajo 族の人々が彼らの保留地から参加しにやって来る。別の儀式の場面でも Navajo 族や Domingo 族が参加している様子が描かれる (13)。彼らは Jemez Pueblo の儀式において不可欠な一部を為すのである。このことは、Jemez Pueblo の共同体にとって、儀式は近隣の部族との文化的交通の場となっており、それを通じて彼らの文化は他部族の文化と互いに混じり合いつつ形成されてきたということを意味する。

また、『夜明けの家』における口承物語の「語り」の形式を考える上でも、Navajo 族との文化の混成はとりわけ重要である。物語の開始を告げる “Dypaloh” の直後には “There was a house made of dawn. It was made of pollen and of rain [...]” (1) という言葉が続く。そ

して、小説の結末では“*Qtsedaba*”の前に“*House made of pollen, house made of dawn*”(185)とほぼ同じような表現が繰り返されている。小説の題にもなっているこれらの言葉は、Navajo 族の“Night Chant”——第2部、第3部の舞台であるLAでNavajo 族の若者 Ben Benally が Abel の Walatowa への帰還の直前に歌う「治癒」の祈り——の一部である。このように、『夜明けの家』は Jemez Pueblo の口承伝統の発話と Navajo の祈りの「混成」が物語全体を包みこむという構造になっているのである。

以上に見られるように、Jemez Pueblo 族の文化伝統は——これはアメリカン・インディアンの部族全般に共通する話だが——決して太古の昔から不変の静的なものではない。むしろ、「外の世界」との文化的交通を通じて、絶えず自らを更新するようなダイナミズムを備えたものであり、その結果として彼らの混成的な信仰体系が形成されてきたのだといえる。

しかしながら、そのような伝統の根幹には、本質的に決して変化することのない核心が存在している、と『夜明けの家』は告げている。それは土地との関係である。この小説の語り手は、Walatowa の土地の一部を為す動物たち——ミチバシリ、ウズラ、ガラガラヘビ、コヨーテ、ワシなど——を描写した後、次のように述べている。

These—and the innumerable meaner creatures, the lizard and the frog, the insect and the worm—have tenure in the land. The other, latecoming things—the beasts of burden and of trade, the horse and the sheep, the dog and the cat—these have an alien and inferior aspect, a poverty of vision and instinct, by which they are estranged from the wild land, and made tentative. [...]

[...] man, too, has tenure in the land; he dwelt upon the land twenty-five thousand years ago, and his gods before him.

The people of the town have little need. They do not hanker after progress and have never changed their essential way of life. (52)

人間 (Jemez Pueblo) は、その地に古くから生息する動物たちと同様に、土地に根づいている。Jemez Pueblo 族の人々にとって Walatowa の土地はそのような生態系を育む「母体」(matrix) であり、彼らもまた生態系の一部として、太古の昔からその土地の調和を重んじて生きるための知恵を継承してきたのである。そのような「先住民の知恵」(indigenous knowledge) は『夜明けの家』の中で繰り返し描かれている。例えば、Abel が幼い頃、祖父 Francisco が Black Mesa を一望できる Campo Santo (スペイン語で「聖なる地」を意味する) に彼とその兄 Vidal を連れて行き、教えを授ける場面がある。

They [Abel and Vidal] must know it [the black mesa] as they knew the shape of their lands, always and by heart. [...] They must know the long journey of the sun on the black mesa, how

it rode in the seasons and the years, and they must live according to the sun appearing, for only then could they reckon where they were, where all the things were, in time. (173 斜字体原文)

この引用に表れるように、Jemez Pueblo の人々は、土地との具体的な関係を生きること、この世界における自らの位置を理解する。このような世界認識を基盤にすることで、Jemez Pueblo の共同体はその根幹にある生き方を変えずに守ってきたのである。

2. Abel : 「神話」と「小説」の交錯

一方、共同体の内部における差異を考えると、興味深いのは Bahkyush と呼ばれる人々の存在である。Jemez Pueblo の共同体には The Eagle Watchers Society という名の組織があり、その構成員は Bahkyush の直系の子孫であるとされている。彼らは共同体の中で高い地位を占めながらも他の人々から距離がおかれている。この Bahkyush と呼ばれる人々は、元々 Walatowa の東方にある Bahkyula という町に住んでいた人々の生き残りであり、その町が Southern Plain (テキサスやオクラホマ一帯) からやって来る白人の侵略や(恐らく白人がもたらしたと思われる)疫病によって壊滅したとき、生き残ったわずかな人々が逃げ延びてきて、この地の人々に庇護されることとなった⁵。彼らは Jemez Pueblo の社会で、占い師、預言者、メディシン・マン、雨乞い師、鷲狩りなどの異能者として特異な地位を占めており、儀式においても中心的な役割を担う。

このような Bahkyush の存在は、Jemez Pueblo 共同体の興味深い特徴を浮かび上がらせる。彼らはこの地に比較的最近やって来た新参者であり、彼らが「直系」の血を保持しているということは、Jemez Pueblo の人々に混じり合うことなく共同体の「異端者」(outsider)であり続けていることを示唆する。だが、同時に彼らは Jemez Pueblo 社会の宗教的生活の中心を占めている。この中心と異端の二重性は、Jemez Pueblo の儀式におけるカトリックの要素——「Pecos の牛や馬の仮面」や「María de los Angeles の彫像」など——が Bahkyush によってもたらされたこととも密接に関係しているといえる。既に述べたように、儀式は「外界」との接触によってもたらされた「新しい」文化／慣習を Jemez Pueblo の共同体内部に取り込む機能を果たしているものであり、「異端者」である Bahkyush はその「媒介」としての役割を担っているのである。

このような観点から見たとき、特筆すべきは主人公 Abel もまた Jemez Pueblo の共同体における「異端者」であるということである。Abel は物語内で一貫して、保留地での生活にも都会での生活にも馴染めない不適合者として描かれる。しかしながら、神話的なメタナラティブの次元においては、そのことが彼に物語の主人公たる資格を与えているとい

える。Susan Scarberry-Garcia は Navajo 族の神話／伝承における主人公の「異端者性」を次のように説明している。

Navajo story patterns reveal a hero or heroes (or occasionally heroines as in Mountainway and Beautyway), often “outsiders” from birth, forced by circumstances to leave home and combat numerous terrifying obstacles that confront them for reasons unknown. After undergoing a symbolic death experience and being reborn through the aid of the Holy People or spirit helpers, the heroes return home to their people to teach the healing ceremonial that remade him. (qtd. in Owens 97-98)

この神話の型⁶は、『夜明けの家』において Abel が辿るプロセスにはほぼそのまま当てはまるといってよい。Abel の幼年時代の回想からは、彼がそもそもの出自から共同体内の「異端者」(an “outsider” from birth) であったことが伺える：“He did not know who his father was. His father was a Navajo, they said, or a Sia, or an Isleta, an outsider anyway, which made him and his mother and Vidal somehow foreign and strange” (11)。さらに Abel は第二次世界大戦から帰還した後、アルビノの男を殺したことで逮捕され、保留地から出ていくこととなる。そして七年後に刑務所から仮釈放された後、LA で警官 Martinez から瀕死になるまで暴行を受けて「象徴的な死」を通過し、Ben Benally の “Night Chant” という「治癒の祈り」の助けを借りて、最終的に Jemez Pueblo の共同体に帰還する。

しかしながら、このような「神話」の構造が『夜明けの家』という小説に当てはまることを指摘しただけでは、何も説明したことにはならない。問題は、Abel という「個人」の物語と「神話」のメタナラティブ（口承物語の「語り」）がどのように交錯するか、である。そのために、まずは Abel の「心理」に焦点を当て、キャラクター・アナリシスを試みたい。

『夜明けの家』の中で最も謎めいているのは、Abel のアルビノ殺しであろう。Abel がアルビノの男を殺す場面は、まるで一種の儀式であるかのように淡々と描かれる⁷。その一週間前に行われた「サンチャゴの祝祭」の催物でアルビノの男に鶏で散々殴打されるという屈辱を味わっていたという前提はあるものの、実際に殺害を決意するに至る過程の心理描写が全くないため、彼がどのような心理状態を経てアルビノを殺害したのか、読者には詳らかにされないのだ。

しかしながら、そのヒントは第 2 部および第 3 部に現われる回想の中に散見される。Abel が回想する法廷での裁判で、彼は黙りながら “It was the most natural thing in the world. [...] For he knew what the white man was, and he would kill him if he could. A man kills such an enemy if he can” (91) と考えている。また、Abel は一人の人間ではなく「蛇」(snake) を殺したと法廷で供述していたこともわかる。それをリアリズムの見地に立ち、Abel の妄

言と切り捨てるわけにはいかないだろう。「蛇」は Jemez Pueblo の共同体において、「魔女」(witch) と並び、「悪」(evil) を体現する存在であると考えられている。また、Abel のことを “that poor degenerate Indian” と呼び、“And do you know what he said? I mean, do they have any *idea* what that cat said? A *snake*, he said. He killed a goddam *snake*!” (132) と嘲る Tosamah を思い返しなが、Benally は魔女が存在するということは保留地に育った人しか実感をもってわからない、と考える。

[...] about him being afraid of that man out there, so afraid he didn't know what to do. That, you know, being so scared of something like that—that's what Tosamah doesn't understand. He's educated, and he doesn't believe in being scared like that. But he doesn't come from the reservation. He doesn't know how it is when you grow up out there someplace. [...] You grow up in the night, and there are a lot of funny things going on, things you don't know how to talk about. [...] And then you *know*. Maybe your aunt or your grandmother was a witch. (132-33 斜字体原文)

ここには表面的なリアリズムでは量りえない共同体のリアリティがあると言うべきであろう。

『夜明けの家』のテキストはそのようなリアリティに貫かれているといえる。アルビノの男は筋骨隆々とした若々しい男だが、1885 年に生まれたとされている赤ん坊と恐らく同一人物であり、すると物語内現在の 1945 年の時点で 70 歳であることになる。そして、死の瞬間彼は一気に身体が年齢に追いついたかのように「萎んで、年をとったように見える」(74)。このような特徴はアルビノの男が「魔女」的な存在（性別が男であるとされているため、「魔女」という言葉を当てはめることはできないが、それに近い存在）であるという見方を裏書きする。また、「蛇」という言葉から直ちに想起されるのは Nicolás *teah-whau* という名の Bahkyush の老婆との類似である。彼女は「白い」口ひげを生やしたせむしの浮浪女であり、共同体の人々から「魔女」として恐れられている（Abel が幼い頃に Nicolás *teah-whau* と遭遇した際、彼の “snake-killer dog” が怯えるのも「魔女」と「蛇」が同一視されていることの傍証となる）。Nicolás *teah-whau* とアルビノの男に共通するのは、彼らの「白さ」に集約される異形であり、それはこの物語の中では（もしくは Jemez Pueblo の共同体の世界観の中では）、「悪」という繰り返し現われるモチーフと結びつけられている。

ママデイ自身、編集者に宛てた手紙の中で、アルビノの男の「白さ」について “He is a white man, or rather ‘white man’ in quotes, in appearance, but in fact he is neither white nor a man in the usual sense of those words. He is an embodiment of evil like Moby Dick, an intelligent malignity” (qtd. in Owens 102) とコメントしている⁸。Owens はそれを参照しつつ、“In

attempting to destroy the evil. Abel has become one with it, accepted its seed” (103) と指摘し、Abel は「悪」に対する対処の仕方を間違えたのだと論じている。その上で Owens は、「悪」への「正しい」対処法を知る存在として Francisco を Abel と対置させる。Francisco の「悪」に対する反応は次のようなものである。

He was too old to be afraid. His acknowledgement of the unknown was nothing more than a dull, intrinsic sadness, a vague desire to weep, for evil had long since found him out and knew who he was. He set a blessing upon the corn and took up his hoe. (59-60)

Owens はこの場面を取り上げ、“This is an important message of the novel: evil cannot be destroyed; to attempt to do so is to err seriously and dangerously. Particularly in the Navajo worldview, the universe from the time of creation has been a dangerous place balanced precariously between good and evil” (104) と論じている。このようなアメリカ南西部のインディアンに共通する世界認識に基づいた Owens の議論には説得力があるといえるだろう。

第2部で瀕死の Abel が幻視する “the old men running after evil” (91) もまた、「悪」の存在を認め、適切な関係をとるための Jemez Pueblo の伝統的な儀式の一つである。

They ran with great dignity and calm, not in the hope of anything, but hopelessly; neither in fear nor hatred nor despair of evil, but simply in recognition and with respect. Evil was. Evil was abroad in the night; they must venture out to the confrontation; they must reckon dues and divide the world. (92)

と描写される彼らの姿は、上に引用した Francisco の姿と重なる。この Abel の幻視が、先に引用した法廷の場面——Abel がアルビノの殺しを「最も自然なこと」だと考えている場面——の回想の直後であることは、彼が「悪」との関係のとり方を学ぶことが、彼の「治癒」にとって不可欠な過程であることを示している。事実、物語の結末で Abel は暁に「走る」ことで「治癒」を完遂する。

そのように考えるとき、(Scarberry-Garcia の指摘にある)「神話」としての Abel の物語の「教え」とは、このような「悪」との適切な関係の切り結び方であるといえるだろう。しかしながら、『夜明けの家』を「神話」と「小説」が交錯する地点から考えようとする本稿の立場において必要とされるのは、アメリカン・インディアンの世界認識の中における「悪」という概念を単に所与の前提とするのではなく、それが何を表象しているのか、そしてそれは Abel という「個人」の抱える問題——「戦争」のトラウマによる自我の分裂——とどのように関わり合うのかを考察することであろう。

その際、興味深いのは先に引用した発言において、作者ママデイ自身がアルビノの男をモービィ・ディックに比していることである。メルヴィルの『白鯨』におけるモービィ・

ディックは、それ自体「悪」の化身であるというより、人間にとって「意味づけられない」(inscrutable)ものを体現する存在であり、そこに「絶対的な悪意」を投影しようとするのは Ahab 船長であるといえる (Ahab にとって、モーヴィ・ディックはそのような「絶対的な悪」としての意味づけに決して応えてくれないからこそ、益々「絶対的な悪」でなければならないのであり、そうした循環論法に陥ることで Ahab の狂気は加速度を増していく)⁹。であるとすれば、アルビノの男もまた「悪」そのものというよりも、「意味づけられなさ」(inscrutability)を体現する存在であると考えることができるのではないだろうか。そのような観点から先に引用したいくつかの文章を眺め直してみると、「悪」という概念は「わからない」存在への恐怖と関わっていることが確認できる。Nicolás teah-whau やアルビノの男は、その異形ゆえに共同体にとって「わからない」存在——「他者」——なのである。つまり、Jemez Pueblo の世界認識において「悪」とは、実体を持つ対象——例えば、Nicolás teah-whau やアルビノの男そのもの——を指すのではなく、その「わからなさ」への人間の反応の中にこそ存在するものなのではないだろうか。ゆえに、「悪」に適切に対処する方法とは、「わからないもの」の存在を——その「わからなさ」を——認め、それに対する自身の恐れや敵意と折り合いをつけることで、共存していくことを意味すると考えられる。

そのことをふまえると、Abel のアルビノ殺しには彼の「意味づけられない」存在への心的反応が投影されているといえるだろう。であるとすれば、Abel は Owens が指摘するようにアルビノを殺したことで「悪の種」を受けとったのではなく、「悪」は Abel の中に既に胚胎していたのであり、アルビノの存在はそれを映し出すものであったといえる。

そのように考えると、「サンチャゴの祝祭」でアルビノの男に鶏で殴打されたことが重要となってくる。共同体の文脈において言えば、それは祝祭の中で牛やロバなど動物に乗った男たちが地面に埋められた鶏を競って取り合い、取った男が「生贄」を選んで鶏で殴打するという催物の一環であり、それ自体共同体内で「暴力」を馴致するための儀式の一種であるといえよう。しかしながら、それは Abel にとっては、「意味づけられない」暴力——この世界の不条理な暴力の顕現——として体験されたと考えられるのではないだろうか。

その根拠は、この時に Abel がおかれていた心的状態に求められねばならない。この「意味づけられない」暴力という言葉は、当然「戦争」を連想させる。戦争こそはそのような暴力が極限的な形で噴出する場であるといえよう。物語の冒頭で第二次世界大戦から帰還した Abel は、“It was the recent past, the intervention of days and years without meaning, of awful calm and collision, time always immediate and confused, that he could not put together in his mind”

(21) と描写されるように、自我が分裂した状態に陥っている。戦争という圧倒的な暴力は、それまで自我の基盤となっていた世界認識を崩壊させる。その結果、Abel は自己の

経験を系統立てて意味づけることができず、混乱した記憶の断片をトラウマ的に想起することしかできなくなっているのだ。

既に確認したように、Abel が生まれ育った Jemez Pueblo 共同体の世界認識は、土地の全体性との調和を重んじるものだった。先祖代々受け継がれてきた共同体の知恵は、土地を知り、そこに生きる生き物を知り、太陽の動きを知ることで、その中に自己の存在を位置づけることを教える。そのような世界と対比すると、「外の世界」——アメリカ社会——は過剰性を孕んだものに映る。Abel が共同体を出て戦争に赴く回想の場面において既にそれは示唆されている：“There was a lot of speed and sound then, and he tried desperately to take it into account” (21 斜字体引用者)。Abel は生まれて初めて乗った自動車のスピードと音を、それまで自身が培ってきた世界認識の内に「意味づけ」ようとするが、その速度に彼の認識は追いつくことができない。そして、車のエンジン音は彼が足を踏み入れようとしている世界の混沌——スピードと音の過剰な氾濫——を象徴する不吉な不協和音として鳴っている。そのような「混沌」の極致として戦争はある。それは Abel の回想の中で、そこら中に散らばる「死」を蹂躪しながら、ゆっくりと、けたたましい音を立てて近づいてくる戦車——“the machine” (22) ——のイメージに集約されている。その姿は Abel の記憶に、決して「意味づけることのできない」暴力に曝された瞬間として刻印されているのである。

戦争から帰還した Abel は、自分が経験したトラウマ的な「現実」を共同体の世界認識の枠組みの中に位置づけることができないため、“inarticulate” にならざるをえない。

Had he been able to say it, anything of his own language—even the commonplace formula of greeting “Where are you going”—which had no being beyond sound, no visible substance, would once again have shown him whole to himself; but he was dumb. Not dumb—silence was the older and better part of custom still—but *inarticulate*. (53 斜字体原文)

共同体の言語によって自らの経験——戦争という「現実」とそれによって引き起こされた自我の分裂——を語るすべを持たない Abel は、自らを共同体の世界に適応させることができない。彼が「サンチャゴの祝祭」における催物の儀式的な意義を理解し損なう理由はそこにあるといえよう。そのような Abel にとって、アルビノに殴打されることは、戦争という「意味づけることのできない」暴力のトラウマ的な反復に他ならない。祝祭の日からアルビノを殺すまでの一週間の間に、Abel の中に渦巻く混乱の感覚は徐々にアルビノの男の姿として焦点を結んでいったのだろう。このとき Abel は、この「蛇」を殺さねば、と決意したに違いない。この「悪」を根絶しなければ自分のバラバラになってしまった世界は元の姿に戻らない——と。しかし、アルビノの男は刺されても抵抗することなく、むしろ歓喜に震えながら Abel の耳に口づけをし、彼を強く抱擁しながら死んでいく。そし

て Abel は、「悪」を根絶するどころか、さらなる混沌に取り込まれることとなるのである。

この「意味づけられない」暴力の反復は、LA においても生じる。警官 Martinez が夜道で暗闇の中から現われ、ニヤニヤ笑いながら Abel と Banally を尋問し、理由もなく警棒で Abel の手を殴るという事件があったあと、Abel はしばらく黙ってアルコールに溺れる日々を過ごし、ある日唐突に「蛇 (*culebra*¹⁰) に借りを返す」と Benally に告げて家を出る (160)。このときも、Abel には Martinez の存在が「世界の悪意」を集約的に体現している存在に見えていたに違いない。しかし、Abel は Martinez に「借りを返す」ことはできず、逆に瀕死になるまで暴行を加えられる。彼が「悪を追い走る者たち」の儀式を幻視するのは、この生死の境を彷徨っている最中である。

そして、Walatowa に帰還した後、小説の結末において Abel もまた「走る」。そのとき彼は Benally から贈られた「治癒の祈り」を歌い始める：“He was running, and under his breath he began to sing. There was no sound, and he had no voice; he had only the words of a song. And he went running on the rise of the song. *House made of pollen, house made of dawn. Qtsedaba*” (185)。ここで Abel は声を出さずに歌っている。しかし、彼は「祈り」の言葉を得ており、もはや “inarticulate” ではない。先の引用で言えば、彼は “silence” すなわち “the older and better part of custom” の中にいる。このとき、彼はもはやバラバラになった過去の記憶の断片を想起し、それを「意味づける」必要がない。現在に——Walatowa の地を走り、歌うという行為のみに——意識を集中させる Abel は、「治癒」に向かい始めているのである。

以上は Abel を小説のキャラクターとして分析してきたものだが、ここで Abel がトラウマからの回復に至るプロセスが「神話」の型と一致するというメタナラティブ構造を備えていることを考えておくべきだろう。そのためにはまず、アメリカン・インディアンの共同体において「神話」を含む口承伝統が担う役割を確認する必要がある。Chickasaw 族の作家／詩人である Linda Hogan は口承物語の機能を “a poetic process of creation, transformation, and restoration” (qtd. in Owens 94) であるとしている。また、カナダの批評家 Penny Petrone はアメリカ大陸の先住民に共通する口承伝統を “Oral traditions have not been static. Their strength lies in their ability to survive through the power of tribal memory and to renew themselves by incorporating new elements” (17) と総括する。これらを考え合わせると、『夜明けの家』における口承物語の枠組みの重要性が浮かび上がってくる。

Hogan の説明は、Abel の物語が「語られる」プロセスそのものが、彼の「治癒」に寄与していることを示唆する。Abel は小説の結末に至るまで、“articulate” にはならない。彼は自身の経験を言語化することは決してできないだろう。しかしながら、Abel の経験は作者／語り手によって物語として「語られ」、「神話」のメタナラティブを与えられることで、太古の昔から共同体が受け継いできた口承物語の「型」の中に包摂されるのだといえる。

そして、そのプロセスは同時に、共同体の「治癒」のプロセスでもある。Petrone が指摘するように、口承物語はアメリカン・インディアンの世界認識——土地を中心としたこの世界と人間の関係の在り方——を伝えるための媒体であり、彼らを取り巻く「現実」が変化すれば、それを説明する「物語」も変化していく。これは本稿第1章で述べた儀式と同様の役割を口承物語が担っていることを意味する。アメリカン・インディアンの若者が戦争に従軍し、トラウマを抱えるという事態や、都会に出ていき、アメリカ社会の価値観と自己の乖離に苦しむといった事態は、戦後のアメリカン・インディアン社会全体の「現実」としてあった。Abel の物語を「語る」ことを通して、ママディは「神話」を更新し、読者／聞き手に対して「治癒」の方法を提示しているのだといえる。『夜明けの家』の語り手は Jemez Pueblo の儀式において中心的な役割を果たす Bahkyush について、“They had acquired a tragic sense, which gave to them as a race so much dignity and bearing” (15) と述べているが、同様のことが Abel についても言えるだろう。彼が経験する様々な「悲劇的」出来事の全体が、彼に「神話」の主人公たる資格を与えているのである。

こうして Abel という「個人」の物語を扱う「小説」は、「神話」という共同体の記憶 (tribal memory) と交錯する。それによって『夜明けの家』は、「小説」という形式を通して、「神話」に現代におけるアクチュアリティを与えているのである。

3. Tosamah : 「追体験」と「伝道」

この章では主に John “Big Bluff” Tosamah というキャラクターを中心に論じる。Tosamah は LA にあるビルの薄暗い地下に “HOLINESS PAN-INDIAN RESCUE MISSION” という名の胡散臭い教会（といってもガラクタの木材を集めて祭壇を作っただけの間に合わせのもの）を構えている司祭で、彼が中心となる場面は第2部に描かれる彼の二つの説教が主であり、それ以外には自身の教会でのペヨーテ儀式¹¹の場面と Benally の回想の中に幾度か登場するのみである。主人公である Abel と比べると、この小説の中で占める割合が大分少ない、ある意味では脇役の一人だといえる。にもかかわらず、Tosamah は、本稿第2章で述べた「個人の物語」が「共同体の物語」に包摂されるという『夜明けの家』の構造に収まらないばかりか、その構造そのものを問題化するような重要性を孕んだ人物であるといえる。

前章で触れたように、“And do you know what he said? I mean, do they have any *idea* what that cat said? A *snake*, he said. He killed a goddam *snake*! The *corpus delicti*, see, he threatened to turn himself into a *snake*, for crissake, and rattle around a little bit” (132) と皮肉たっぷりに Abel を嘲る Tosamah は、Abel の「共同体のリアリティ」を否定する近代的世界認識を代表し

ているように見える。しかしながら、Tosamah は、Benally が考えるような単にアメリカン・インディアンの世界認識におけるリアリティを「理解しない」人間ではない、というのも、彼は説教の中で Kiowa 族の語り部だった自身の祖母の話を例にとり、インディアンの口承伝統の意義を伝道する人物でもあるからである。さらにはママデイ自身がインタビューの中で、Tosamah はこの作品のメタメッセージを説教の形で直接読者に伝える、作者の「代弁者」としての役割を果たしていると繰り返し発言し、Tosamah の口承伝統についての「教え」の正当性を保証してもいる（*Conversations* 50, 62, 136, 187 など）。

Tosamah のこの両義性を、批評家たちは一様に「トリックスター」の性質と同定してきた¹²。確かに、滑稽な身振り、雄弁でありながら胡散臭くもある人物像、あらゆる対象を笑いものにする語り、教会の貼紙に “Be kind to a white man today” (80) と書くようなユーモアなど、彼はトリックスターとしての性質を多分に備えているといえる。しかしながら、本稿はこのような文化的祖型（cultural archetype）を当てはめ Tosamah を分析するのではなく¹³、(Abel の場合と同様) あくまで一人の登場人物として彼を捉え、キャラクター・アナリシスを試みる。それにより、『夜明けの家』の「小説」としての重層性が明らかになることを期待したい。

その際、まずは第2部を構成する二つの章の後半、「1月27日」と題された章に注目する。この章は、全体が「レイニー・マウンテンへの道」(The Way to Rainy Mountain) という Tosamah の説教で構成されており、他の人物は全く登場しない。その内容を鑑みても『夜明けの家』の Abel を中心としたプロットからは全く逸脱した「異質な」ナラティブであるといえる。このような章がこの小説に唐突に挿入されていることの意味を考えてみたいのである。

この章は、元々は雑誌『リポーター』(*The Reporter*) の1967年1月26日号に、独立した文章として掲載されたものが初出であり、その後1968年出版の『夜明けの家』に少々変更を加えて挿入され、さらには翌1969年に出版された『レイニー・マウンテンへの道』(*The Way to Rainy Mountain*) という作品に再び「序文」として挿入される、という些か奇妙な来歴を辿っている (*The Way to Rainy Mountain* iv)。『レイニー・マウンテンへの道』は、Kiowa 族の口承伝統の語りと歴史的パースペクティブ、そしてママデイ自身のメモワールという三つのナラティブを混在させる独特のスタイルで書かれた作品である。その「序文」の内容もまた、ママデイ自身の祖母の話を中心とした自伝的なものであり、基本的に『レイニー・マウンテンへの道』と一貫したナラティブ・スタイルで書かれているといえる（それはこの元々独立した文章が、基本的に『レイニー・マウンテンへの道』のようなナラティブに結実することを想定して書かれたものであることを示唆する）。しかし、『夜明けの家』に挿入され、一人の登場人物である Tosamah の口から語られるとき、それは『レイニー・マウンテンへの道』の「序文」とは違った意義を帯びることになる。ある

物語が一人の登場人物の発話として語られる場合、それは「語る主体」としてのその人物のキャラクターを映し出すからである。

そこでまずは、それがあくまで Tosamah の発話であるという点を重視しながら、この文章を検討していくことにする。Tosamah が語るのは、彼が Kiowa 族の語り部であった祖母の死の知らせを受け、レイニー・マウンテンを再訪したときの話である。彼は、祖母の墓があるレイニー・マウンテンを最終目的地として、Kiowa 族の歴史を辿る一種の「巡礼」の旅に出る。Kiowa 族は元々ロッキー山脈に位置する Yellowstone に住んでいた山岳の民であったが、他民族にその地を追われ、中西部の平原を通過して Black Hills / Devil's Tower に至り、そこから南下して Great Plains に定住するという一大移動を行う。彼らはその過程で Crow 族との交流を通じ、平原の文化や宗教を学び、神聖な儀式のアイテムである Tai-me を得る。Tosamah はこのような移動の足跡を実際に辿りながら、土地の描写と Kiowa 族の伝承物語を自在に混合させて語ることで、Kiowa 族の神話／伝承の中に民族の移動の歴史が全て刻印されていることを示してみせる（例えば、Tosamah は祖母から聞いた、Devil's Tower の成り立ちを説明する Kiowa 族の神話を語る）。このような Tosamah の鮮やかな語りはそれ自体、Walatowa の土地とその地に根づく Jemez Pueblo の人々の文化を描き出す『夜明けの家』の語り手の筆致に酷似しており、われわれ読者に部族間の差異を超えて共通するアメリカン・インディアンの世界認識の在り方を教えてくれるものに思える。

しかし、それを語る Tosamah の——LA という大都会の片隅で、故郷をなくした寄辺ないインディアンの若者たちを集めて集会を開くこの司祭の——姿を念頭におくと、違った状景が見えてくる。そこに前景化されるのは、伝統からの断絶という主題である。この説教には、具体的な西暦の年／日付が二つだけ現われる——「1887 年」、「1890 年 7 月 20 日」。これらは Kiowa 族の伝統的な世界認識に基づく「神話の時間」が西洋的「歴史意識」に侵略された瞬間を刻印しているといえる。前者はレイニー・マウンテン付近の Washita River のほとりで最後の Sun Dance——神々に祈りを捧げる Kiowa 族の神聖な儀式——が行われた年であり、後者は Sun Dance がアメリカ騎兵隊によって中止に追い込まれた日付である。かつて Great Plain に定住して以来、狩猟民族として広大な平原を治めていた Kiowa 族は、アメリカ騎兵隊の侵攻に追いつめられて Fort Sill で降伏し、レイニー・マウンテン周辺の限られた地域に暮らすようになっていた。Sun Dance の儀式に神聖な生贄として不可欠なバッファローも、白人バッファロー・ハンターによる乱獲でほとんど絶滅しかけ、後者の年には手に入らなかった。そして、儀式が始まると Fort Sill から騎兵隊が到着し、強制的に Sun Dance は解散させられる。この年は、Kiowa 族の伝統的な時間認識の中では “Ä'poto Etódä-de K'ádó, Sun Dance When the Forked Poles Were Left Standing” (117) として記憶されているが、同時に「1890 年 7 月 20 日」でもあるのである。Tosamah は当時わずか 10 歳だった祖母の記憶を次のような言葉で語っている：“My grandmother was there. Without

bitterness, and for as long as she lived, she bore a vision of deicide” (117)。彼の祖母にとって騎兵隊の行為は「神殺し」に他ならなかった。

それでも、祖母は土地に根ざし、Kiowa 族の世界認識に基づいて現実を把握しながら生を全うしたといえる。そのとき、儀式を奪われた彼女を含む Kiowa 族の人々と、彼らの民族としての記憶を繋いでいたのは物語を「語る」という行為だったといえる。Tosamah は「巡礼」の旅に出た動機を次のように述べている。

I followed their ancient way to my grandmother's grave. Though she lived out her long life in the shadow of Rainy Mountain, the immense landscape of the continental interior—all of its seasons and its sounds—lay like memory in her blood. She could tell of the Crows, whom she had never seen, and of the Black Hills, where she had never been. I wanted to see in reality what she had seen more perfectly in the mind's eye. (114)

Tosamah の祖母にとって、彼女が語り継いできた伝承の物語はそのまま彼女にとっての「現実」を構成するものであり、たとえ Crow 族に会ったことがなくても、Black Hills を見たことがなくとも、それらは彼女にとって生き生きとした「現実」として身近にある。彼女はそのような「神話の時間」を生きている。しかし、Tosamah は違う。彼は LA の片隅に暮らす司祭であり、そのような世界認識の在り方からは隔たっている¹⁴。ゆえに、彼は祖母が「心の目で」見ていた景色を見るために、実際に Kiowa 族の足跡を辿り、それらの地を訪れなければならないのだ。Tosamah の「巡礼」は、祖母の生——そこに Kiowa 族の全ての生が含まれている生——を追体験しようとするものであったといえる。

Tosamah の語り自体もまた祖母を「追体験」するための語りであるといえる。「追体験」小説という概念を提唱し、小説における歴史と家系の探求という主題を分析する平石貴樹は、「追体験」する作者とされる主人公のあいだには、そもそも両者の同型性を確認したいと作者がねがうような距離、異質性が存在しなければならないのだ。「追体験」の対象は、同質だけれども異質であり、一定程度まで「他者」であり、この曖昧な異質性のなかから、「追体験」のエネルギーはおそらく発生する」(167)と論じている。ここで述べられる「作者」と「主人公」の関係は、Tosamah と祖母の関係に当てはまるだろう。Tosamah の語りは、究極的には祖母の語りと一体化することを欲望しているといえるが、決してそれは成し遂げられない。ゆえに彼は「追体験」のエネルギーに突き動かされ、司祭として語り続けるのであり、そのとき彼は祖母の語りを継承しながら、同時にそこに断絶が存在することを見据え続けているといえる。

だが、Tosamah の語りは、「追体験」という極めて個人的な動機に突き動かされた語りであると同時に、「伝道」という性質を帯びた、「外」に向けられた語りでもある。それはもう一つの説教「ヨハネによる福音書」(The Gospel According to John) によりはつきりと

表れている。この説教は、「レイニー・マウンテンへの道」の比較的均整のとれた、落ち着いた語りとは異なり、まるで黒人の伝道師のような、熱っぽく、繰り返しの多い煽情的な語りになっている。Tosamah は “In the beginning was the Word” というヨハネの福音書の冒頭を引用しつつ話を始め、ヨハネはそのとき「真実」の啓示を受けたのだと語る。しかし、話はそこから一転、ヨハネへの批判に向かう。ヨハネの福音書が “In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God” と続くことを取り上げ、ヨハネは「はじめに言葉ありき」という絶対的「真実」に、「神」という余計な概念を付与したと Tosamah は批判するのである。そして、それはヨハネが白人だったからだで一蹴した上で、彼は Kiowa 族の語り部である祖母について “She had learned that in words and in language, and there only, she could have whole and consummate being” (83) と述べ、「真実」と「言葉」が一致する彼らの口承伝統について語る。聖書の一節を引用するという「説教」のスタイルを用いながら、それを換骨奪胎させて Kiowa 族の口承伝統について「伝道」する Tosamah の語りは、ここでも鮮やかである。

しかし、多くの批評家たちが気づいてきたように、Tosamah のこの説教は自己撞着をきたしてもいる。口承伝統の中に生きる人々は、このように口承伝統について「伝道」する／される必要がないのであり、Tosamah の「伝道」という語りの在り方自体、「真実」と「言葉」の間に「余計なもの」を介在させるヨハネと似てしまうのである (John という彼のファーストネームもまた、ヨハネとの類似を示唆している)。このような自己撞着に Tosamah は意識的であると思われる。それでも、彼が語り続ける理由は、彼の次のような言葉に表れている。

And, brothers and sisters, you have come here to live in the white man's world. Now the white man deals in words, and he deals easily, with grace and sleight of hand. (83)

Tosamah にとって、そして彼の集会に集まる都会のインディアンたちにとって、白人社会は厳然たる「現実」としてある。白人社会は彼らを定義し、「他者化」する。それに抵抗するためには、沈黙してはならない、その社会の中で自らの言葉を語り続けなければならない、と Tosamah は覚悟しているように思える。彼の根底にあるのはこのような社会への違和、怒りであり、それは「追体験」のエネルギーと不可分な形で、彼を語ることへ駆り立てている。““In the beginning was the Word. . . .’ Brothers and sisters, *that* was the Truth, the whole of it, the essential and eternal Truth, the bone and blood and muscle of the Truth. But he went on, old John, because he was a preacher” (82) という Tosamah の言葉は一義的にはヨハネを批判するものだが、彼が自己撞着を抱えながら、それでも自らの言葉を「伝道」するために語り続けていることを考えると、それはほとんど自己言及でもあるように思える。

そのような Tosamah の語りは必然的に過剰性を帯びる。「ヨハネによる福音書」の中で、

Tosamah は執拗なまでに同じようなフレーズを繰り返し続ける。その語りは、伝えている意味が変化しないまま、言葉だけが無限に自己増殖していくようである。これはそれ自体「白人の言語」への抵抗の身振りともみることができ、同時に、祖母との／口承伝統との同一化を願いながら、語れば語るほど乖離していくという分裂的なエネルギーの表出であるといえよう。説教壇に上っている Tosamah の姿は次のように描かれている。

Just then a remarkable thing happened. The Priest of the Sun seemed stricken; he let go of his audience and withdrew into himself, into some strange potential of himself. His voice, which had been low and resonant, suddenly became harsh and flat; his shoulders sagged and his stomach protruded, as if he had held his breath to the limit of endurance; for a moment there was a look of amazement, then utter carelessness in his face. Conviction, caricature, callousness: the remainder of his sermon was a going back and forth among these. (81)

このめまぐるしい変化もまた、高度な演技性といったものではなく、コントロールしがたい分裂的な感情の表出であると考えるべきである。

ママデイ自身が述べているように、Tosamah の語りはわれわれ読者にアメリカン・インディアンの口承伝統の豊かさを「教え」てくれる：“Tosamah in his sermon instructs the reader in the oral tradition to an extent. If you fail to understand that instruction, then you risk losing a part of the book” (*Conversations* 62)。われわれ読者はそのようにして垣間見える口承伝統の世界に魅せられ、また Tosamah の語り自体にも魅せられる。しかしながら、一人の登場人物として、伝統の継承と断絶の間で引き裂かれながら、それでも語り続ける Tosamah の姿を見るとき、われわれは同時に圧倒されざるをえないであろう。

結.

これまでの議論から、Tosamah が Abel のことを “He killed a goddam snake!” と嘲る理由は了解されうる。本稿第2章で詳述したように、「魔女」や「蛇」といった言葉は Jemez Pueblo の世界認識の中では意味をもつが、その共同体の「外」にある「アメリカ社会」においては全く理解されえない。にもかかわらず、そのような「共同体の言葉」だけを語り、「沈黙」する Abel に対して、「アメリカ社会」の中で生きていくしかないことを引き受け、語り続ける Tosamah は苛立っているのだと考えられる。

このような Tosamah の存在は、『夜明けの家』の「神話」としてのアクチュアリティの問題に複雑な屈折を与えている。それは、この小説が共同体の「治癒」の物語であるとするとき、その「共同体」には誰が含まれるのかという問題である。Jemez Pueblo の共同体の内部で語られる口承伝統と違い、この物語の聞き手＝読者はアメリカン・インディアン

である／なしにかかわらず、Walatowa という土地の「外」に存在している。そして、その中にはアメリカン・インディアンとしてのアイデンティティを持ち、Abel が抱える問題を共有しながら、回帰すべき土地を持たない者もいるであろう。Tosamah の語りは、『夜明けの家』の「神話」としての全体性に包摂されえない「声」としてこの小説の中に響いている。それは『夜明けの家』に単一の「神話的時間」の中に収めえないポリフォニックな重層性を与え、この作品をすぐれた「小説」にしているのである。

註

¹ 「インディアン」と呼ばれる人々について語る際には、常に呼称の問題がつきまとう。歴史的に、西洋人がアメリカ大陸に入植し、先住民に「インディアン」というラベルを貼るまで、大陸に散在する様々な部族 (tribe) を総称する名はなかったからである。「ネイティブ・アメリカン」という名称は 1960 年代以降に PC (政治的正義) への配慮からアメリカ政府側が使用し始めた呼称であり、自分たちでは「アメリカン・インディアン」、「先住民」(indigenous people) といった呼称を用いることが多いようである。本稿はそれに従い、基本的に「アメリカン・インディアン」という呼称を用いることとする。

² 例えば、Choktaw 族や Cherokee 族の血を引く混血のインディアン作家／文学研究者である Louis Owens は、アメリカン・インディアン文学研究の分野における代表的な研究書といえる *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel* (本稿でもたびたびこの著作に言及することになる) の中で、ママデイを論じる章の前に、二章を割いて John Rollin Ridge (1827-1867)、Mourning Dove (1888-1936)、Joseph Mathews (c. 1894-1979)、D'Arcy McNickle (1904-1977) という四人の作家について論じている。他にも「ママデイ以前」の代表的な作家として、Zitkala-Sa (1876-1938) や Ella Cara Deloria (1889-1971) などが挙げられる。

³ アメリカン・インディアンは、アメリカ合衆国の建国期からその連邦政策によって蹂躪されてきた歴史があり、アメリカン・インディアン文学を読む際には、インディアンへの連邦政策に関するある程度の背景知識が不可欠となる。Indian Relocation Act of 1956 は、保留地に住むインディアンの若者に、都会に移住して職を得るための交通費や職業訓練などのサポートを与えることを定めた法律であり、1950 年代の一連の Indian Termination Policy (インディアン保留地の廃止を目論んだ同化政策) の一環である。その結果、多くの若者が保留地での困窮した生活を離れて都会に移住したことで、保留地で伝統的な生活を守る多くの部族に破滅的な影響をもたらした。『夜明けの家』に登場する Navajo 族の若者 Ben Benally はこの relocation program の下で LA の靴工場で働いている。また、Tosamah がこれらの政策について批判的であることは、Benally の “He’s always going on about Relocation and Welfare and Termination and all” (159) という言葉からわかる。アメリカン・インディアンに対する連邦政策の概要については多くの研究書が書かれているが、アメリカン・インディアンの研究者によって書かれた代表的なものとしては、例えば Vine Deloria, Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto* (Norman: U of Oklahoma P, 1969) などがある。

⁴ Velie によれば、Porcingula は聖母マリアのことで、この名称は元を辿ればイタリアのポルティウンクラ (Portiuncula) のサンタ・マリア・デリ・アンジェリ教会 (the Church of Santa Maria degli Angeli) に行き着くらしい。また、牛追いの儀式は元来スペインの闘牛の慣習から転じたものだそうである (137)。

⁵ Velie は、史実として 1838 年に Jemez Pueblo に Pecos Pueblo 族の生き残りが亡命してきたことを指摘し、『夜明けの家』の Bahkyush は Pecos Pueblo 族のことでありと同一視している。

⁶ この引用において Scarberry-Garcia は Navajo 族の口承物語について説明しているが、本稿が指摘

するように、Navajo と Jemez Pueblo は近隣の部族であり、部族間の交流を通じて互いに深い影響を与えながら文化を形成してきたため、Jemez Pueblo 族の口承物語もまた同じような型を有すると考えることができる。

⁷ 例えば、“The two [Abel and the albino] spoke to each other, carefully, as if the meaning of what they said was strange and infallible” (72) という描写がある。このアルビノ殺しの場面の直後には、畑を耕している Francisco の耳に遠くから村で行われている祝祭の音が聴こえてくる場面が描かれ、“He had an old and infallible sense of what they [the dancers] were doing and had to do” (76) という一文が挿入されている。この二つの箇所では“infallible”という単語は響き合い、Abel によるアルビノ殺しは儀式的な「必然」性を帯びていることが示唆される。

⁸ 一方で、ママデイはあるインタビューにおいて、“There’s a strong strain of albinism at Jemez. The white man was an albino; that’s all. And I knew of a murder trial in which the defendant claimed that the man he killed had turned into a snake, so he had to kill him” (*Conversations* 219) と発言し、アルビノ殺しに対するリアリズム的な観点を提示している。ここでママデイは共同体における「魔女」や「蛇」の意義を否定してはいないが、アルビノが「悪の化身」(an embodiment of evil) であるという見方は Abel 自身の心的状態の投影である可能性を仄めかしていると言えるだろう。引用でママデイが言及している裁判は“Nash Garcia case”と呼ばれる実際の殺人事件の裁判のことである。“Nash Garcia case”と『夜明けの家』を比較した先行研究としては、Lawrence J. Evers, “The Killing of a New Mexican State Trooper: Ways of Telling a Historical Event,” *Wicazo Sa Review* 1.1 (1985): 17-21 を参照。

⁹ この点に関しては Owens も指摘している：“In accepting the author’s [Momaday’s] definition, however, it must be kept in mind that in Melville’s *Moby-Dick* the white whale is ‘an intelligent malignity’ only through the perception of Ahab” (102)。だが Owens の議論においては、「悪」(evil) という概念そのものは前提とされ、「悪」は根絶すべきものであるという Ahab のカルヴィニスト的世界認識とアメリカン・インディアンの世界認識が対比される方向へ話が進むため、『夜明けの家』の中で「悪」という概念によって表象されるものが何であるのかは問われておらず、われわれの議論とは文脈を異にする。

¹⁰ スペイン語で「蛇」の意。これは LA のインディアンの間での Martinez の通り名であり、彼のアルビノの男との反復性を傍証しているといえる。

¹¹ 主に Great Plains (中西部からテキサスにかけて広がる平原エリア) のアメリカン・インディアンの間に広く浸透している、ネイティブ・アメリカン教会 (Native American Church) で行われる儀式。サボテンからとれる幻覚剤ペヨーテを使用して陶酔状態で行われる。

¹² ママデイ自身、あるインタビューで “To exaggerate a bit, it is Tosamah whose speech seems to be a little convoluted” というインタビューアの発言に対して “Of course. He is a trickster figure” (*Conversations* 172) と率直に答えている。

¹³ トリックスターはアメリカン・インディアンの神話／伝承に共通して見られる中心的な文化的祖型であり、多くのアメリカン・インディアン小説にもその類型に属するキャラクターが登場する。このような文化的祖型の小説における形象化という問題を扱うことは本稿の手に余るが、ポストモダン小説とトリックスター物語の親近性を中心的な主題としてナラティヴそのものを「トリックスター化」しようとする Gerald Vizenor や、神話に登場するコヨーテをそのまま小説に登場させる Thomas King などの場合と比べ、『夜明けの家』の Tosamah はあくまで一人の人間／キャラクターとして扱うことが可能であるように思える。文化的祖型としてのトリックスターについては、Paul Radin, Karl Kerényi, and C G Jung, *The Trickster: A Study in American Indian Mythology* (New York: Schocken Books, 1956) や Barbara Babcock-Abrahams, “‘A Tolerated Margin of Mess’: The Trickster and His Tales Reconsidered,” *Journal of the Folklore Institute* 11.3 (1975): 147-186 を参照。日本においては山口昌男による紹介が有名。

¹⁴ 幼い頃は Kiowa の保留地に住んでいた彼がなぜ LA での現在の生活に行き着いたのかは詳らかにされないが、“He’s educated” という Benally の言葉から推察するに、両親が彼を連れ、保留地を出て都会で暮らし始めたのだろう。

引用文献

- Momaday, N. Scott. *House Made of Dawn*. 1968. NY: Perennial Classics, 1999.
- . *The Way to Rainy Mountain*. Albuquerque: U of New Mexico P, 1969.
- Owens, Louis. *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel*. 1992. Norman: U of Oklahoma P, 1994.
- Petrone, Penny. *Native Literature in Canada: From the Oral Tradition to the Present*. Toronto: Oxford UP, 1990.
- Schubnell, Matthias, ed. *Conversations with N. Scott Momaday*. Jackson: UP of Mississippi, 1997.
- Velie, Alan R. "The Return of the Native: The Renaissance of Tribal Religions as Reflected in the Fiction of N. Scott Momaday." *Religion & Literature* 26.1 (1994): 135-145.
- 平石貴樹「モリスン、キングストン、フォークナー、「追体験」小説」『小説における作者のふるまい——フォークナー的方法の研究』松柏社、2003年。151-171頁。

“He killed a goddam *snake!*”:
The Mythic and the Novelistic in N. Scott Momaday’s *House*
Made of Dawn

ASABA Rei

N. Scott Momaday’s *House Made of Dawn* (1968) is a landmark work in modern American Indian literature in that it employs the framework of American Indian oral storytelling while dealing with a variety of issues surrounding postwar American Indians. Bracketed by “Dypaloh” and “Qtsedaba”—the words that denote the opening and ending of Jemez oral storytelling—this novel, as Louis Owens argues, takes the reader away from the western concept of history into the mythic time of American Indian oral tradition. However, one should pause here and ask how a “novel,” a written and essentially modern medium, can give actuality to the “mythic time” of oral tradition. This paper examines how these two narrative forms—*myth* and *novel*—interact in *House Made of Dawn*. The first half of the paper focuses on the protagonist Abel, a young Jemez Pueblo Indian who suffers from the trauma of World War II, and demonstrates how the process of Abel’s “personal” recovery, achieved through his integration with the ancestral land, corresponds to that of Abel’s story becoming a “tribal memory” by being told according to the framework of Jemez Pueblo oral storytelling. The latter half discusses John “Big Bluff” Tosamah’s two sermons, and argues that Tosamah’s storytelling is driven by his desire to *relive* the experiences of his grandmother, who lived in the Kiowa oral tradition, as well as by his conviction that he needs to keep *preaching* the importance of the Kiowa oral tradition in order to resist the “white man’s” world that alienates American Indians, although he is well aware of his disconnection from his ancestral land and its tradition. Tosamah’s presence in *House Made of Dawn* is heterogeneous to its integral *mythic* structure, and thus renders it a polyphonic *novel*.