

# リリアン・スミス——南部白人の心の闇を追究した作家

——ポストコロニアリズムの時代における再評価——

廣 瀬 典 生

## 序

### 人種分離に対する闘いの歴史の今

2005年10月24日、アフリカ系アメリカ人（以下、慣用的な表現である「黒人」を用いる）の女性ローザ・パークス（**Rosa Parks**）は92年の生涯を閉じた。1955年12月1日、アラバマ州モントゴメリー（**Montgomery**）で、デパートの裁縫師だったパークスは、帰宅するために乗った市バスの中で、人種分離（**segregation**）を定めたジム・クロウ法（**Jim Crow Laws**）に従って、彼女が座っている黒人専用席を立っている白人に譲ってバスの後方に移動するように、という白人の運転手の命令に従わなかったために、逮捕されて収監され、罰金刑を言い渡された。このような扱いを受けたことに対して、地元のバプティスト派教会の青年牧師だったマーチン・ルーサー・キング（**Martin Luther King, Jr.**[当時26歳]）の指揮のもと、黒人市民がバス乗車拒否運動を展開し、1年後の12月、連邦最高裁判所は、バスにおける人種分離を規定した州法や自治体規則に対して違憲判決を下した。以後、今日まで、パークスは人種差別撤廃・公民権確立・人権擁護のための闘いの象徴的・偶像的人物となってきた。

パークス事件が起こった1950年代から彼女が没するまでの黒人の闘いの歴史を振り返ってみると、半世紀以上の歳月を刻んでいるものの、人種問題の根深

さを改めて思い知らされることが少なくない。例えば、パークス事件の1年前（1954）、公立学校で人種別学制度をとるカンザス州トピーカ（Topeka）で、遠くて通学に不便な黒人の学校よりも、近くて通学に便利な白人の学校へ娘を入学させたいとする原告オリヴァー・ブラウン（Oliver Brown）の訴え（「ブラウン対トピーカ教育委員会事件」〔*Brown v. Board of Education of Topeka*〕）を連邦最高裁判所が認めて、人種別学制度に対して違憲判決を下したものの、それから37年後（1991）、いくつかの大都市における実態を明らかにしたノンフィクション作家・教育活動家のジョナサン・コゾール（Jonathan Kozol）は、公立学校ではなお人種別学が続いており、黒人の子供は劣悪な環境で教育を受けていると結論づけざるをえなかったし、この指摘からさらに16年を経た今日でも、改善されたとは言えないというのがおおかたの認識であると思われる（ノースカロライナ州ダラム〔Durham〕にあるデューク大学〔Duke University〕では、新世紀に入っても変わらない状況に目を向けて再考することの必要性を痛感し、この実態調査をまとめたコゾールの著書〔*Savage Inequalities*〕を2003年度入学生のための課題図書に選定した）。

また、当時の事件が再び法廷にもち出されるという事例もある。例えば、ジョン・F・ケネディ（John F. Kennedy）大統領が公民権法案の議会提出を確約する演説を行った翌日に当たる1963年6月12日の午前1時頃、ミシシッピ州ジャクソン（Jackson）で、「全米黒人向上協会」（NAACP〔National Association for Advancement of Colored People〕）の州支部代表であったメドガー・エヴァーズ（Medgar W. Evers）が、自宅前で待ち伏せしていたバイロン・デラ・ベックウィズ（Byron de la Beckwith）によって射殺されたのであるが、ベックウィズに対する死刑の求刑をめぐる2回の裁判でも陪審員の合意がなされなかった。彼が終身刑を言い渡されたのは、当時の陪審員に対して買収工作があったのではないかと疑念ゆえに再々審の道が開かれて行われた、31年後（1994）の3回目の裁判であった。そしてベックウィズは世紀も入れ替わった2001年1月に病死し、この事件によりやく幕が下りた。

さらに、1955年8月24日、ミシシッピ州のマニー（Money）という町で、

シカゴからやってきて、大叔父夫婦のもとで夏休みを過ごしていたエメット・ティル (**Emmett Till**) という14歳の黒人少年が、コンビニで店番をしていた白人経営者の妻に対して、注意を引くための口笛 (**wolf whistle**) を吹いたとされた出来事で、彼女の夫と夫の異父弟によって殺害されたのであるが、1ヶ月後の裁判で、全員白人からなる陪審員団から無罪評決が下された。しかし、それからほぼ半世紀後、ティル殺害を全米に知らしめるきっかけをつくった母親 (**Mamie Till-Mobley**) の死去 (**Jan. 6, 2003**) が事件をあらためて振り返る契機となり、ティルに関するドキュメンタリー放映 (**PBS [Feb. 2003]**) や母親の回想録出版 (**Oct. 2003**) があり、2004年5月10日には、2人の殺害者のほかに10人ほどの共犯者がいるとの情報が司法省を動かして捜査が再開されることになり、捜査のためにティルの遺体が墓地から掘り出される (**Jun. 1, 2005**) というようなことによって、再び注目を集めることになった。捜査は、2006年3月16日に司法省からミシシッピ州当局へ移って継続している。アメリカ初の黒人大統領を目指して1984年と1988年の大統領選挙戦に名乗りを上げたジェシー・ジャクソン (**Jesse Louis Jackson, Sr.**) は、2003年1月11日のティルの母親の追悼式で牧師として言葉を述べ、ティル事件は「われわれの骨の髄、われわれの威厳の **DNA** に触れた... 公民権運動のビッグバンとなった」ことを強調し、パークスが運転手の命令に従わなかった理由はエメット・ティルのことを思ったから、と彼女自身が語っていたことを紹介している (**Jackson xi-xiii**)。

そのほか、やり直し裁判の事例として、1963年にアラバマ州バーミングハム (**Birmingham**) で公民権運動の拠点となっていた教会が爆破され、黒人の女子小中学生4人が死亡した事件で、それから14年後 (1977) に元 **KKK** (**Ku Klux Klan**) のメンバーが終身刑の判決を受け (1985年に服役していた刑務所で死亡)、以後の再審で浮かび上がったもう1人の元 **KKK** メンバーの容疑者は31年後の1994年に死亡し、約40年後にさらにもう2人の元 **KKK** メンバーが逮捕され、それぞれ2001年と2002年に終身刑の判決を受けた (2002年に判決を受けた受刑者は関与を否定し続けたが、2004年に死亡)。また、1964年、黒人

の投票権登録数を増やすボランティア活動（「自由の夏」[Freedom Summer]と名づけられた）が展開されていたとき、ミシシッピ州メリディアン（Meridian）を活動拠点としていたニューヨーク出身の白人と地元の黒人、それに新加入することになったニューヨーク出身の若者の3人が近隣の町フィラデルフィア（Philadelphia）で殺害された事件で、それから41年後の2005年に80歳になっていた元 KKK メンバーが逮捕されて服役20年の判決を受けている。

しかし、このような審理やり直しの事例は、解決に至るまで長い歳月を要するほどの根深い問題を抱えていたことを示すものではあるが、人種・民族に対するアメリカ人の意識が確実に変化してきたからこそ、新たに出てきた疑惑・証言が見見過されることなく取り上げられることになった、とも言える。2000年に実施された国勢調査——この調査によって、これまで最大のマイノリティの位置を保ってきた黒人が若干ではあるが初めてヒスパニックにその座を譲ったことが判明した（黒人が総人口の12.3パーセントに対してヒスパニックは12.5パーセント）——では、人種・民族の項目につき、従来の択一回答方式に変わって、複数回答が可能になった。この変更は、1つの人種・民族で自分を定義づけることにますます違和感を覚えるようになったアメリカ人の声を反映したものであったが、新方式導入の背景には、「多様性の統一」(*e pluribus unum*) や「メルティング・ポット」(*melting pot*) といった大義が人種・民族の完璧な平等の標榜であったというよりも、現実には白人の権威・権力に収束させる論理がその根幹をなしていたことへの反発がある。白人と黒人の間に生まれた子供は黒人、いや、例えばヴァージニア州が定めた規定——ニグロ（Negro）の血を4分の1以上（1866）、また16分の1以上（1910）もつ者を「カラード」(Colored)、さらに祖先に1滴でもニグロの血が混じっていれば（1930）「カラード」(山田50-58) ——のようなものが、何ら疑問視されることなく受け入れられてきていたことに対して、少なくとも公には終止符が打たれたことになる。

もう1つ、事件ではない、違った話題を挙げておくと、1954年にサウスカロ

ライナ州選出の上院議員となり、半世紀後の2003年1月に百歳で引退して6月に死去した、過激な人種分離主義者ジェームズ・ストローム・サーモンド (James Strom Thurmond) は、実は22歳のとき (1925)、大農園を営む彼の故郷の家でメイドとして働いていた16歳の黒人女性との間に娘をもうけており、上院議員になってからも、その娘を陰で支えていたことが、78歳になっていた娘本人 (Essie Mae Washington-Williams) によって彼の没後に明かされ、公の姿とは正反対の個人の姿が知れ渡った。

### 「ブラウン判決」とリリアン・スミス

以上のような歴史を思い起こしながら、ここにさらにもう1つ、半世紀にわたる闘いの歴史の変化を刻んでいることを気づかせるものとして、リリアン・スミス (Lillian Smith) の『今こそその時』 (*Now Is the Time* [以下、*NT* とし、引用はこの2004年版〈University Press of Mississippi〉による]) という作品の49年ぶりの再版をつけ加えることができる。これは、「ブラウン判決」を高く評価したスミスが、アメリカ市民を啓発することを目的として、判決の翌年 (1955) に出版したエッセイ書である。再版はその歴史的判決を再読・再評価する機会を与えてくれるが、リリアン・スミスという「南部白人女性」——これは一般的な定義であって、以下で明らかにするように、スミスにとっては、この「南部」、「白人」、「女性」という枠組みが問題となる——の位置づけを再考する機会をも与えてくれる。

スミスが当判決を高く評価したのは、判決の根拠を黒人の子供の心理の問題に置いたことにある。アール・ウォーレン (Earl Warren) 首席判事は、「物理的設備や他の『有形』要素が平等である」ということ以上に、「無形の要因」、すなわち「人種の違いだけを理由に分離することは、地域社会における彼らの位置について劣等感を植えつけ、取り返しのつかない仕方では彼らの感情や意識に影響を与えるであろう...劣等感の子供の学習意欲を削ぐ。したがって、法の強制による分離は、黒人の子供の教育的、知的発達を阻害し、彼らが人種共学の学校制度でなら受けたであろう利益のあるものを、彼らから奪う傾向を

もっている」と述べたのである (*Brown v. Board of Education* 174)。しかし、執筆活動の出発点から一貫していたスミスの視座は、人種分離が黒人の子供に心理的な悪影響を与えるのはもちろんのこと、白人の子供に対しても心理的な悪影響を及ぼし、彼らの「教育的、知的発達を阻害する」というものであった。例えば1943年の段階で、「人種分離の様式のもとでは、北部であれ南部であれ、どの白人の子供も、傲慢さや心の頑なさや人間の基本的要求に対する無神経さから自由になることはできない…白人であれ黒人であれ、アメリカの子供たちは歪められ捻じ曲げられた人格を形成している」(*The Winner Names the Age* [以下、WNA とする] 30) と発言していた。スミスにすれば、「黒人と白人のそれぞれが直面する問題はあるが、それは『黒人問題』ではない。黒人にとっては、白人と共生できる何らかの方法を見つける (*finding some way to live with white people*) という問題であり、白人にとっては、自尊心を失わないで生きることができるようになる (*learning to live with themselves*) という問題である」というのである (WNA 38)。

上に列挙した昨今の事例に当てはめて言うならば、ほんの1滴の血によって黒人と定義づける根拠は何か、サーモンド上院議員に見られたような南部の権力者の矛盾はどうか、エメット・ティル殺害犯であった、いわゆる「貧乏白人」(*poor white*)、「白人の屑」(*white trash*) と呼ばれた下層階級の白人の深層構造はどのようなものだったのか、パークスやブラウンが闘った人種分離を突きつける白人の心理はどのようなものだったのか、といった問題を、白人がだれよりも自分自身に問いかける、ということである。白人にとっていわゆる「黒人問題」は自分の生き方を探る「白人問題」である。

2つの人種が共存する南部において、スミスは、法律的・政治的な観点から問題に迫るのではなく、自分も含めた白人の心の奥にある人種に対する意識・感情を探り、女性であることの問題も絡めて追究した文学者である。本論では、そのようなスミスの追究の仕方を明らかにするとともに、スミスの創作・言論活動に、今日のポストモダニズム、ポストコロニアリズムに繋がる視座・考え方を見いだすことを目的とする。

## I

## リリアン・スミスの視座

リリアン・スミスは、1897年12月12日、フロリダ州ジャスパー（Jasper）に、地域の実業家の家庭（南部全体の社会構造の中では上層中流階級と考えられる）に生まれた。1915年、父親の事業の失敗に伴い、ジョージア州クレイトン（Clayton）にあった自分たちのサマー・ハウスに引っ越すことになる。デモレスト（Demorest）にあるピードモント・カレッジ（Piedmont College）に入学したが、父親の仕事を手伝うために1年で退学。しかし1917年、メリーランド州ボルティモア（Baltimore）にあるピーボディ音楽院（Peabody Conservatory）に進む。1年後に帰郷した後、1919年にピーボディに戻るが、コンサート・ピアニストになる夢をあきらめ、1922年、中国・浙江省（Chekiang）の湖州（Huchow）にあった、裕福な階級の中国人子女のメソヂスト系ミッションスクールの音楽教師として赴任。1925年に帰国した後、父親が創設して運営していた「ローレル・フォールズ・キャンプ」（Laurel Falls Camp）——6歳から16歳のおおた南部の白人少女を対象に、乗馬やテニスや水泳といったスポーツ、彫刻や音楽やダンスや演劇といった芸術などを教えるサマーキャンプ——を引き継ぎ、1949年まで約25年にわたって続けた。「情緒的・知的発達を促し、南部女性の束縛から参加者を解放することを目指すプログラム…[スミスが参加者の1人の両親に送った手紙によれば]『英国系アメリカ文化が麻痺させてきた、あるいはむしろ厚く氷詰めにしてきた小さな眠れる美女たちの目を覚まさせようとする [プログラム]』（Loveland 191）を実行するこのキャンプを基盤として広がり深まったスミスの関心——すなわち人種や性が絡む人間の追究——が、1966年に病没するまで全身全霊を傾けて取り組んだ半生の課題となった。

1942年、スミスは、ポーラ・スネリング（Paula Snelling）——「ローレル・フォールズ・キャンプ」にカウンセラーとして加わって以来、スミスの最愛の

友（同性愛の関係）となった——といっしょにそれまで編集していた雑誌の名前を『今日の南部』（*South Today* [*Pseudopodia* <1936> ; *North Georgia Review* <1937>]）と変更し、春季号の編集者論説で、「南部の白人と黒人には互いを理解する重大な責務がある。今日、理解力のある白人には、できるだけ想像力を働かせて、黒人の立場に我が身を置いてみて、そこにいればどんな感じがするかということを知る必要がある。同様に、理解力のある黒人には、もっとも立派な南部白人まで歪めてしまう文化的・心理的要因を理解しようとする必要がある」（WNA 24）と訴えた。『今日の南部』は黒人の学者や芸術家の論説を掲載した、南部白人による最初の雑誌であり（Robinson 45）、この雑誌からさらに広がり深まり強まった南部の人種問題に対するスミスのあくなき追究をとらえて、スミスは編集活動を通して人種分離廃止を唱えた最初の南部白人として位置づけられている（Egerton 262）。8年後の1950年6月9日、ワシントン・D・Cにあるハワード大学（Howard University）からスミスの最初の名譽学位である人文学博士号を授与された際、賞状には、彼女は「危険な革命家」（a dangerous revolutionist）として、「生活のしきたりや制度化した道筋をまさに破壊したり置き換えたりする目的をもった言葉を話したり書いたりしてこの国と取り組んでいる」のであり、彼女の言葉には「人種分離された文明を吹き飛ばすのにじゅうぶんなダイナマイトがつまっている」（qtd. in Blackwell and Clay 22）と書かれていた。それから3日後の6月12日、オハイオ州オーバリンにあるオーバリン大学（Oberlin College）から文学博士号を授与された際の賞状には、「新しい南部改革者運動のために、力強く自分の考えをしっかりと述べる熱烈なスポークスマン [今日ではスポークスウーマンとすべき表現]（the forced, articulate and vehement spokesman）になることを自分で納得したうえで決断することによって、非常に厳しくて困難な生き方を自ら選択した」（qtd. in Blackwell and Clay 22-23）という言葉が添えられていた。しかし時代はまだそのような「危険な革命家」、「力強く自分の考えをしっかりと述べる熱烈な [スポークスウーマン]」を受け入れる素地を整えてはいなかった。南部ではなおさらのことだった。実際、『今こそその



時』の初版のペーパーバック版 (Dell Publishing Co.) (ハードカバー版 [Viking Press] と同時出版) についても、出版社自身も絡んで密かに販売禁止の措置が講じられた経緯がある (Loveland 131-35)。この作品を待つまでもなく、スミスの最初の小説『奇妙な果実』 (*Strange Fruit* <1944> [以下、*SF* とする]) についても、“fuck” (*SF*, 225-26) という言葉の使用や性的な刺激をかき立てる表現が目立つ猥雑な作品という烙印が押されて、ボストンでは発禁図書になったり、郵政省が郵便物として取り扱うことを禁止し、新聞や雑誌の広告掲載も控えるように通達した (もっともこの際には、エレノア・ルーズベルト <Eleanor Roosevelt> 大統領夫人が大統領に掛け合って数日後に禁止や通達が解かれた [Loveland 71-72]。以後、夫人はスミスの数少ない良き理解者となった)。またエッセイ集『夢を殺した人たち』 (*Killers of the Dream* <1949; rev. ed. 1961> [以下、*KD* とする]) も発禁にこそならなかったものの、密かに葬り去った図書館や書店があったという (Loveland 105)。スミスには過激論者、急進主義者、異端、さらにはコミュニストといったレッテルがつけられたが、スミスにとってはすでに機は熟していた——いつでも「今こそその時」だった。上で言及した1942年春季号の『今日の南部』の編集者論説でも、憲法で保障されたアメリカ市民としての権利の享受を認めない様々な条件を突きつけておきながら、第二次世界大戦が始まると、民主主義の戦いという大義を理由に市民の義務として徴兵を命じる——このことに対して疑問をつのらせた黒人が、この機に乗じて自分たちの権利をいっそう声高に要求する動きを示したことに對して、白人からは「時が『良くない』」という答えが返ってくる——それに対して、「それではいつが『良い』時で、だれにとって『良い』のか？」と黒人は尋ねたい、とスミスは黒人の疑問を代弁している (*WNA* 23-24)。

そしてスミスは、南部白人の中でも、「時が『良くない』」という言葉を使うのは、「煽動家や黒人嫌い (Negrophobes)」のような人種主義者よりも、「自由主義者」 (liberals) であるとする。「南部白人は自分たちの白さを信じるように厳しく訓練される。トイレの訓練を受けるように、区別、分離、特権について訓練される」のであるが、中でも「より高い知性を身につけ、経済的にも

安定した」自由主義者は、「常識や科学的知識の点検を受けるときは、子供時代の訓練によって条件づけられたことの多くを否定しようとする」。しかし、それらは消えてなくなるのではなく、奥に潜んでいるだけである——『『より優れている』という心地良い権威意識を忘れることはない』のであり、「白い皮膚の優越性」は常に存在している。そして、黒人の自己主張が強まる事態が起こってくると、心理的緊張が「幼児退化現象」を引き起こすように、子供時代の教えを思い出して、それにしがみつく。自由主義者にとって黒人は相変わらず「劣った人間」でしかないのであり、黒人のために「南部の制度の弊害を緩和しようとする…寛大さ」を示して黒人を「援助してきた」ものの、『『今回の〔第二次世界大戦の〕緊急事態』において、黒人が白人を当惑させるようなことを控えることによって、その援助へのお返しをしようとしないうちにに対して傷つく』というのであり、『『今は時が良くない』というお決まりの不満は、自由主義者が民主主義に対する黒人の基本的要求を『クリスマスの贈り物』と履き違えていることの表れである』。そして、彼らには常に「黒人の扱いに対する深い罪に間違いなく起因する、仕返しに対する漠然とした恐怖」がある。結局、自由主義者は現状維持を貫こうとするだけ、というのである（WNA 25-29）。

モントゴメリーのバス乗車拒否運動の1周年を記念しての演説（Dec. 5, 1956 [当日、スミスは病気のため、演説原稿は代読された]）でも、このような自由主義者を「穏健主義者」（*moderates*）と呼び、彼らの中には「誠実に知性の高い人たち」もいるのに、「穏健（*moderation*）とは安全と安定を意味する」と考え、「あまりにも怖がって、行動したり考えたりすることができない——あまりにも怖がって、正面から要求に応じるための新しい方法を求めようとしないう」と告発している。穏健主義者は「白人市民評議会」（*White Citizens Councils*）やKKKのような「暴徒」の「悪い過激主義者」（*bad extremists*）に対しても何もしようとしないうし、モントゴメリーで闘った人たちのような「静かに、知恵と機転と善意をもって、できるだけ素早く変化をもたらし、創造力をもった、非暴力主義の『過激主義者』」——すなわち「良い過

激主義者」——を「軽視したりしている」(belittling the good extremists) というのである (WNA 67-75)。『夢を殺した人たち』でも、「自称『穏健主義者』は法や秩序を擁護する人たちではあるが、法や秩序を脅かす人種分離には反論しようとはしない人たち」と定義し、そのような穏健主義者の数が増えるにつれて、「無関心が時代風潮となり、沈黙が健全と同意語になり、自分の現状に満足していることが、アイビーリーグの制服と同じように、成功や教養の高さをかなり示すことになる」としている (KD 231-32)。

スミスにとっては、ウィリアム・フォークナー (William Faulkner) がこのような自由主義者・穏健主義者の1人である。モントゴメリーでのバス乗車拒否運動が始まってから2ヶ月後の1956年2月、タスカルーサ (Tuscaloosa) のアラバマ大学の正門をくぐろうとした黒人の新入生オーザリン・ルーシー (Autherine Lucy) に対して、当然「ブラウン判決」など受け入れはしない KKK を中心とした暴徒が阻止の行動に出た。フォークナーは翌月の『ライフ』誌 (Life [Mar. 5, 1956]) に、『北部への手紙』(“A Letter to the North”) と題した記事を寄せ、フォークナー自身はこれまで公に人種分離に反対してきたものの、法律や警察の力で強制的に人種分離を止めさせるようなことは、事態を収めるところか、ますます悪化させることになっている、と指摘した。「南部の現状は単純で、そんなに複雑なものではないから、法律のバックアップで国の多数派の素朴な意思によって明日には変えられるだろう」と、南部以外の地域——とくに北部——は考えるだろうが、そういうわけにはいかない。むしろ南部ではフォークナーに対して強制的な人種不平等に反対するのを止めてほしいという声が多く、黒人からも上がっている。なぜなら南部人は「平等よりも平和を望んでいるからである」。そして、「もし区画線が人種的なものになれば、私のような白人の少数派も、どんなに不平等主義に反対しても、人種分離を支持する白人の多数派に加わらざるをえなくなる。また平和を欲する黒人の少数派も、どんなに平和を欲していても、力の行使を主張する黒人の多数派に加わらざるをえなくなる」と言い、「法的な手続きによって南部に人種統合を強制するような組織やグループ」に対して、「今はゆっくり進め」(“Go slow

now”）、「今はちょっと待て」（“**Stop now for a moment**”）と訴えた（“**A Letter to the North**” 51-52）。当然スミスはこのようなフォークナーに反発した。

スミスにとって、このような点で自分の考え方と同じと感じられるのは、黒人作家リチャード・ライト（**Richard Wright**）であった——実際、ライトに宛てた1944年6月12日付の手紙の冒頭でも、スミスは「共通したものが非常にたくさんあると感じる」と書いている（*How Am I to Be Heard?* 84-85）。ライトによれば、アメリカの黒人は「自己の問題、自己の立場をアメリカの白人に定義してもらわなければならない、白人の自由主義者たちの友情を受け入れねばならなかった」（*White Man, Listen!* <1957> [以下、**WML** とする] 141）。しかし同時に、白人の自由主義者にとっては、黒人は「一種の良心」（a kind of conscience [**WML** 149]）であったのであり、「[自由主義者は] 罪悪感に苦しめられていた。そして[黒人の] 嘆きは、自由主義者が自己とアメリカ社会との関係を定義するうえで役に立ったのである。今日では…実のところ、自由主義者は[黒人が] 示している自主独立の新傾向に多少腹を立てているような感じを与える」（**WML** 149）というのである。ライトにとって、黒人の自主独立とは「自分の足で立ち、人種的ではなく人間的な言葉で自己を表現することを学ぶ」（**WML** 149）ということの意味したのであり、黒人と白人はあくまでも平等・対等の関係にあり、黒人は「白人の自由主義者たちの友情を受け入れねばならない」という意識などまったく不在の存在になろうとしているのであった。そのような黒人の必至の思いを、ライトはすでに、『アメリカの息子』（*Native Son* [1940]）の主人公ビガー・トマスを始めとする「アンクル・トムの子供たち」（**Uncle Tom's Children**）——陽気な笑い声を上げて白人に従順に仕える父親の「アンクル・トム」とは違って、人種の壁に阻まれて自由に生きる道を完全に閉ざされてきた身の上であるという自意識を先鋭化させて、何よりもプライドをもった人間であることを自分で感じる事ができる生き方を求めて、白人の暴力には暴力で応戦することも止むなしと覚悟を決めた人間——を通して訴えていた。白人の自由主義者が「[黒人] が示している自主独立の新傾向に多少腹を立てているような感じを与える」というのも、スミスの

考えと重ね合わせて解釈すれば、「罪悪感に苦しめられていた」ことがあったとしても、結局、心の奥底ではなおも優越感をもち続け、黒人は常に「アンクル・トム」であることを願っている、ということを見透かしているライトの醒めたコメント、ということになる。そのような白人にとっては、ビガー・トマスのような黒人は同情や援助心あるいは多少の罪悪感を抱く対象とはならず、共感・密かな憧れを喚起させることもなく、恩着せがましい態度や見下したような振る舞いを示すような気分にもさせない、まったく可愛げのない、ただ腹立たしくて憎々しい存在、ということになる。だが、ライトは「黒人の希望は重々しい悲劇感にひたっている」(*WML* 146)としながらも、希望の性質を次のように明らかにしようと試みてもいる。

われわれ黒人、われわれの歴史、現在のわれわれの存在は、アメリカの雑多な経験の鏡である。われわれの望んでいるもの、われわれがあらわしているもの、われわれの耐えているもの、それがすなわちアメリカなのである。われわれ黒人が滅びるならば、アメリカも滅亡するだろう...われわれを熟視して、われわれを知ってくれ。そうすれば自分自身のことがわかるだろう。なぜならば、われわれは君たちであるからだ。君たち自身の映像が、われわれの生活という暗い鏡から、君たちを見返しているのだ (*WML* 146; *12 Million Black Voices* 146)。

スミスは『夢を殺した人たち』の中でライトと同じことを言っている——「私たち〔白人〕から黒人を締め出そうとするとによって、私たちは、人生における非常にたくさんの立派で、創造的で、誠実で、深い思いやりのあるものから、私たち〔白人〕自身を締め出していることになる...一方の人間の人格を乱暴に形づくってそれを損なうものは、他方の人間の人格をも乱暴に形づくってそれを損なうことになる」(*KD* 39) というのである。白人にとって黒人問題はあくまでも白人自身の問題であって、黒人を傷つけることは自分を傷つけることである。南部の白人はこれまで自分自身と向き合うことを怖がって、自分自身や黒人を「熟視」しようとはしなかった。スミスはそれを試みた

白人であったということになる。

スミスは南部白人として、人種分離社会の教え・掟を叩き込まれて育ったものの、クリスチャン、民主国家の人間であると同時に「厳格な人種分離様式」(KD 94)に従って生きるという、矛盾した態度を見せる両親の戸惑いをも敏感に感じ取りながら、父親が決して言うのを止めなかったこと——「人間にとって、人間であることのほかには、本当に重要なことはない。敵をつくるほど自分を卑しめるようなことをしてはいけない」(KD 94)——を言葉どおり真剣に受け取っていた。そのような言葉には「温情主義や中流階級の責務」(paternalism and middle-class oblige)——すなわち白人の恩着せがましい態度——が含まれているのは「知っている」(KD 94)とするのは、成人してからのスミスの分析であって、「おそらく下手な方法 (poor way) ではあっただろうが——両足を切断された子供に義足を与えるようなものだったが——しかしそれでも歩く助けにはなった」(KD 94)と語っていることからすれば、父親の言葉を素直に受け取って育ったことが、後のスミスの態度を決める大きな要因の1つになったと言える。「一夜にして南部をひっくり返すことなんてできない...黒人に対してなされることはどんなことでも...人種分離体制の中でなされなければならない」(KD 136-37)といった、いわば「脚の不自由な人間が松葉杖にしがみつくように、白人の文化にしがみついている」ような「疲れた自由主義者」(KD 137)とは違うことをスミスは強調している。そのようなスミスは「過激主義者」(extremist)というレッテルを貼られて批判された。しかしスミスはそのような反発をものともしないで自分の姿勢を最初から最後まで貫いたことになる。

つけ加えておくならば、スミスは「黒人を美化することはない」(I do not glamorize Negroes)。なぜならそれは黒人の実際の姿を見るのではなく、白人の密かな憧れを投影して見ることでしかないからである。彼女にとって黒人はあくまでも「私たち白人と同じ人間として受け入れるにすぎない」(I simply accept them as human beings like the rest of us) ののである (How Am I to Be Heard? 144)。

## II

### 『夢を殺した人たち』——人種分離の心理

「ローレル・フォールズ・キャンプ」を閉じた1949年に出版（1961年改定）した『夢を殺した人たち』は、「個人的回想録、寓話、直接的な社会批評を組み合わせ、告白・自伝様式で書かれた」（Gladney, “Introduction to the 1994 Edition” iv）ものであるが、スミスは、「ある意味では個人的回想録（personal memoir）だが、別の意味ではどの南部人にも当てはまる回想録（Every Southerner’s memoir）」（21）としている。しかし、回想録の様式をとっているものの、「書きながら、自分の故郷の町や子供時代や歴史や未来と対話し、自分自身と対話していた」（13）のであり、スミスにとって「書くことは水平そして垂直の探究」（13）である。つまり、書いている時点でも、南部の歴史や自分も含めた南部白人の心の中に深く分け入って人種分離の根拠を明らかにする思索を続行している。単に過去の記憶を辿るだけの回想録あるいは自伝の域を越えて、スミスの「人種的転向」（racial conversion）を確認すると同時に、「書く過程が転向の一部であり、古い考えをかなぐり捨てることの一部、変革の一部」（Hobson, *But Now I See* 24-25）というものである。フロイト（Sigmund Freud）やガンジー（Mahatma Gandhi）などに影響を受けた心理学的・哲学的・社会学的論考を披露しながらも、スミス自身の体験と思索を基点として自分探しと南部探究を行っている点で、「オーガスティン（St. Augustine）やルソー（Jean-Jacques Rousseau）の『告白』（*Confessions*）、またノーマン・メイラー（Norman Mailer）の『自分自身のための宣伝』（*Advertisements for Myself*）のような」（Brantley 50）告白の様式をとった文学書となっている。

スミスが皮膚の色の違いによる人種分離に対して、漠然としたものではあったが——いや、漠然としていたがゆえに、それだけいっそう深い疑念や戸惑いや不安に駆り立てられることになった最初のきっかけは、フロリダ州ジャスパーの町の黒人街に、スミスと同じ皮膚の色をした少女が黒人夫婦に連れられ

て豚小屋同然の家に引っ越してきたことが話題になったときであった。黒人夫婦が誘拐したのではないかと噂が白人婦人会に衝撃を与え、婦人会のメンバーの1人であったスミスの母親が彼女をいったんあずかることになったが、しばらくして、少女には黒人の血が混じっているということで、黒人夫婦のもとに帰された、という出来事であった。白人と見分けがつかない皮膚の色をした少女が黒人とされることに納得できず、両親に説明を求めても、両親は返答に戸惑い狼狽する姿を見せるだけであったが、そのような姿を通して、スミスは、敬虔なクリスチャンとして、また民主国家の誠実な市民として、「優しさや愛や思いやり」(27)や「人間はみんな兄弟である」(32)ことを説きながらも、同時に「黒人を彼らの『居場所』に留めておくという厳然とした儀式的慣習」(27)をも教えるという両親の矛盾を察知し、「両親は思っていたほど力が強くはないのではないかと感じた...外の世界には両親以上に力の強い何かがあって、そのことを信じるのは耐えられなかった」(37)というのである。そしてスミスは、3週間ものあいだ「黒人」と過ごすという、「白人の子供がしてはならないこと」をしてしまったことに対して「罪悪感に打ちひしがれた」(38)。しかし同時に心の奥では、「何かが間違っている」という「疑念」をめぐり去ることはできなかった(39)。だが、そうであったとしても、彼女に「再び自由になる方法」(94)を示してくれて、「疑念」を冷静にとらえて分析する視座を培ってくれたのは、やはり家族であった。

ともかくも、スミスが味わったこのような「[スミス個人の]良心と[南部社会の]慣習」との葛藤(42)は、南部全体の葛藤でもあった。フロイトの「無意識の中に隠れた恐怖」(42)やカフカ(Franz Kafka)の「不安の夢」(42)といった概念でとらえられるような、根拠がはっきりしないだけにますます深まる恐怖や不安に駆られた南部は、とらえどころのない恐怖や不安から逃れるために、何重にも心の扉を閉めきり、心の壁の上塗りを繰り返して、奴隷制度を当然のこととして受け取る生き方を身につけてきた、というのである。

南北戦争も、北部と南部のそれぞれの利害をめぐる「欲望」(greed; lust [59])のぶつかり合いであったが、「奴隷制度がなければ起こらなかつただろ



う」(59)。北部の攻撃に対して南部は神経過敏になって自己防衛の感情を強め、また自分の良心を欺かないようにするために、「黒人を『異なった人種』として神の掟の外側に置き、人間以下の存在と見なす」(61) ことによって、「奴隷制度を正当化せざるをえなかった」(61)。北部とて、「[北部自身の] 欲望や偽善的な虚偽や南部に与えた損害に対して罪悪感をもっていた」が、「自分たちを正当化するためには[南部の] 批判を続けなければならなかった」(62)。こうして「[北部と南部の] 2つの悪い良心がそれぞれ、それぞれの罪悪感や欲望を隠して、それぞれの方法で罪を犯す権利を主張し、そうすることに対して、それぞれが経済的・宗教的・心理学的な理由をもっていた」(62)。

そして、南部の敗北から1877年のラザフォード・ヘイズ (Rutherford B. Hayes [19代大統領] <共和党>) 政権発足までの12年にわたる、共和党急進派——南部の立場からすれば、南部再建にやってきた共和黨員は、黒人や一部の白人を利用して策を弄して私利を図ろうとする「貪欲な」(greedy [193]) 「政治家の渡り鳥」(carpetbaggers [64]) であった——が主導する連邦復帰を目指す再建期 (Reconstruction) が訪れるが、彼らの介入を喜ばない南部人は「この難局に際して、彼らの生活、意識、感情、良心を閉ざすことによって、現実を起こっていることを見ないように、また感じないようにした」(67)。つまり南部は「未来に向かって後戻りした」(68)。そして、奴隷制時代の人種関係を維持するための具体策として、奴隷制度に替わって「小作契約制度」(sharecropping) を導入し、次には「人種分離制度」(segregation) が考え出されたのである (61)。しかしそれによってますます「白人の南部全体が道徳的衰弱 (moral breakdown) に苦しむ」ことになり、「いつも南部の良心は傷つき、いつも疑いや戸惑いがあり...理想は死滅してしまったようだったが、少なくともその亡霊が人々の魂の中に出没した」(68) ——そのような不安で不安定な精神状態を吹っ切るために、南北戦争後80年にわたって、リンチを加えて5千人もの黒人を殺害するという、「白人優越の考えを心の中に保ち続けておくための象徴的な儀式」(68) を実行してきた、というのである。

以上のような南部白人の心理分析によれば、南部白人は、「個人の良心」と

はしっかり合わない戸惑い・ぎこちなさを伴う「南部の良心」、「慣習」、「南部の伝統」に拘束され、「自分たちの方から分離を強いた相手の人たち〔すなわち黒人〕との共感をむずかしくする、色つきの板ガラスを自分たちの想像力の上に備えておく」(69) ことによって、現実を凝視する目を曇らせ、自分たちに都合のいいように見る、といったかたちで、すでに自分でつくり上げた希望的イメージに従って南部人としてのアイデンティティを確認しようとした。エーリッヒ・フロム (Erich Fromm) の理論を適用して言うならば、そのような南部白人のアイデンティティ確認は、いわば「自由からの逃走」(escape from freedom) のメカニズムを示すものであった。ロバート・ペン・ウォーレン (Robert Penn Warren) の逆説的な定義を当てはめるならば、「南北戦争は南部諸州に連邦復帰を求めたが、逆説的には、同時に南部諸州をより南部的にした...敗北して初めて『強固な南部』が生まれた (In defeat the Solid South was born)...南部連合はその死の瞬間に不滅の状態にはいったのである (...in the moment of death the Confederacy entered upon its immortality)」(Warren, *The Legacy of the Civil War* 14-15)。つまり「強固な南部」を築くうえでの基盤として人種分離が考え出されたということになる。人種分離の強化によって南部のアイデンティティが確認されたことになるのである。

### III

#### 『夢を殺した人たち』——南部の宗教と白人

個人の良心と南部の良心・慣習・伝統との折り合わない戸惑いからくる不安や罪悪感を解消するために、南部の良心・慣習・伝統に自分をいっそう深く沈潜させてしまうのと同じく、そのような不安や罪悪感から逃れるために、南部白人は南部の宗教に身を委ねた、とスミスは分析する。個人の良心と南部の良心・慣習・伝統との折り合わない戸惑いは、慈愛の神は同時に怒りの神であるという「両面感情をもった力ある指導者」(the mighty protagonist of ambiva-

lence [85]) に対しても感じられたのであるが、その戸惑いを払拭するために、南部の子供たちは、成長するにつれて怒りの神へ急傾倒していく。つまり、南部の宗教はおおかた「許されざる罪」(Unpardonable Sin [86]) を背負わされた人間生来の堕落性と神の権威の絶対性を説くカルヴィン主義を基底としていた。毎年8月にやってくる巡回牧師(circuit rider)が野外テントで行う信仰復興伝道集会(Revival; camp meeting)において、福音主義者は、「政治的煽動家のように」(103) 聴衆を楽しませながら、怒りの神の教えを説得力ある言葉で徹底的に植えつけた。人間の体は「恥ずべきもの」(a Thing of Shame) で、裸体を人前に晒してはならず、体は本来「神の神聖な社」(God's holy temple) ゆえ、快楽や飲酒によって汚してはならない(87)、といった神の厳格な倫理に背くことはできず、人間の無価値性と徹底的弱さを思い知らされることになる。しかしそれでも南部白人は、自分では不可知とされる救いの証をほんのわずかであっても求めるべく、日夜、神に祈るという、いわば「敬虔主義」(pietism) を体現したのであるが、ただ1つ、彼らには救われていることを証明するものがあった——いや、救いの方策として自分たちで案出したものがあった。すなわちそれが皮膚の白さの論理であった。南部白人にとって白い皮膚は「栄誉であり、力や誇りの源泉であり」、皮膚の白さは「奇跡」であり、「清純と卓越の象徴」、「純潔のしるし」(a Badge of Innocence) と見なした(89)。スミスは、南部白人が救われていることを示す唯一の証としてカルヴィン主義的宗教が差し出した皮膚の色の論理は、白人の欲望や不安や、漠然としているがゆえにいつそう深まる罪悪感を解消するためにつくり出した理屈にすぎないことを喝破しているのである。

そして、「南部白人のささやかな一生において、クリスチャンとして、白人として、アメリカ人として、ピューリタンとして教えられたことが、それぞれ互いに矛盾するようになるまでは長く時間はかからなかった」(114) としていくように、スミスにすれば、博愛主義をとる敬虔な「クリスチャン」として、黒人よりも優れていると考える「白人」として、民主主義・平等主義を標榜する「アメリカ人」として、そして神の怒りを畏れて禁欲倫理に従うことを誓い、

白い皮膚は神によって救われている証であるというカルヴィン主義的選民意識を自分の中に植え込む「ピューリタン」としての南部白人の生活には、「白人優越主義と民主主義、兄弟愛と人種分離、愛とリンチ等々」(115)の矛盾が潜んでいた。しかし、このような矛盾が引き起こす「両面感情と呼ぶ魂の病氣」(that sickness of the soul we call ambivalence [119])から逃れるべく、南部の白人男性は「裏庭の誘惑」(back-yard temptation [116])にはけ口を求めた。前庭を支配するのは、厳格なピューリタン倫理が説く「罪やセックスや人種分離に関する教え」、それに「金銭に対する過大評価」(117)——すなわち働いて物質的富を築くことに営々とすること——であるのに対して、裏庭には、「自然で、活気に満ち、包み隠すこともなく、笑いや歌や踊りが満ち溢れ、セックスは『罪』だと意識することなく性的成熟に達した」(116)黒人の縛られない生活があった。白人男性は、前庭の「父権制」(117)が支配する場からそっと抜け出し、「誘惑、恐怖、自己嫌悪」(120)といった感情を交錯させながらも、結局、誘惑を抑えることができず、「母権制」(117)が支配する裏庭の主演である黒人女性と肉体関係をもつ。そして「人種混交」(mongrelizing [120])の結果として、皮膚の色が薄くなった混血児が誕生することになる。このようにして「人種—セックス—罪の悪循環」(121)が始まったのであり、スミスは、「南部の人種関係の秘史」(124)の結末として、『夢を殺した人たち』のエッセイの執筆時である1940年代には、6百万人以上の混血がいたと記している(124)。そして白人の父親から「拒絶された」(124)混血児たちは、「南部の記憶の端で遊んだり、笑ったり、泣いたりする小さな亡霊」として、「心の中にとりついて離れない存在」となったのである(125)。

しかし、裏庭の誘惑に駆られる理由として、抑えきれない性的衝動があっただけでなく、白人男性には、幼い頃から、両親による厳格なしつけや厳しい宗教倫理から裏庭に逃れ、豊満な体で温かく包んでくれて心身を癒してくれる黒人の「乳母」(old mammy [128])の存在があった。しかし、撚り合わさってしっかりと結びつけられていた自分の母親と乳母との2つの「へその緒」(132)が、大人になるにつれてそれぞれ反対方向に解き離され、白人の大人として白

人の良心に従って生きることになる。そしてその良心は2人の女性から与えられた子供時代の満ち足りていた愛情生活を分けて考えるようになる——それは、「純粋と不純、マドンナと売春婦、母親と乳母、妻と娼婦、白人の良心と黒人の快楽、結婚と肉欲、『正』と『悪』、信念と行動、人種分離と兄弟愛」(133)というようなものである。しかしそれでも、乳母が揺らす大きい膝の中で2つの乳首を乳母自身の子供（いわば乳兄弟〔姉妹〕〈foster brother/sister〉）と分け合いながら、子守唄で眠りに誘われていたときの記憶は消えることはない。そのように引き裂かれた愛に起因する喪失感・空虚感ゆえに、母親への優しさが妻への「突然の残忍さ」(134)として現れたり、ときには、黒人・白人を問わず、あらゆる女性に対する「サディスティックな感情」(134)を爆発させたり、「裏切られ、だまされたと感じ、子供のときからいつも敗者であるように感じる不安定な協調関係が原因で、自分自身や女性たちを憎む」(134)ことになり、「白人であれ黒人であれ、すべての女性を避けて、本当の気持ちを男性に注ぎ込み、男性といっしょに時間を過ごしたり」（スミスは同性愛関係を暗にほのめかしている）、仕事に没頭して金儲けに営々とすることで、鬱積した感情を解消しようとしたりする（134）。結局、南部の白人男性は、「人種分離が人種を分断するだけでなく、白人の子供の心をも分断する、この南部特有のトラウマ」(134)にとりつかれ、「白人男性と黒人女性、白人の父親と黒人の子供、白人の子供と彼の愛しい黒人の乳母、といった三種類の亡霊の関係が、南部の心につきまとい、私たちの生活や私たちの魂を形づくっている」(134-35)とするのである。

一方、南部の白人女性は、父権制社会の中で、「自分たちや子供たちの感情にコルセットをはめて『清く』あろうと務めながら、結局、だらしなく無知の状態に身を委ねてしまっている」(117)。彼女たちには男性の「裏庭の誘惑」のようなはけ口などなく、その誘惑に負けた夫からは、罪滅ぼしとして、「台座のより高い位置に置いて大事に扱う」(...he raised his white wife on her pedestal [121]) という待遇を与えられるが、そのような待遇は、「神聖な女性、純潔、家庭を守る」(145)、あるいは「南部のマドンナ」(170)といった名目

のもとに、不純な女性関係やリンチや KKK の活動などに耽る夫からの一方的な押しつけといった類のもので、妻が望んだものでは決してなく、台座は「ぐらつき、揺れ動いている」(145)。黒人男性は常に白人女性を犯そうと狙っている「強姦魔」(rapist [122])で「脅威」(menace [145])であるという通説も、黒人女性との関係に対する罪悪感が高じて、妻も黒人男性と同じような関係をもつのではないかとの疑念や嫉妬心に駆られた白人男性(121)の「猥雑でひねくれた空想」(an obscene, perverse imagery [145])にすぎない。そして、南部の白人女性が耐えてきた「屈辱的な経験」の中でも容易に受け入れることができないこと——それは、息子が幼いときにもう1人の女性、すなわち黒人の乳母に与えた愛情の「残り滓」しか受け取ることはできない、ということである(138)。そのことによって心についた「秘密の傷」(138, 150)は決して人に見せられるものではなく、人生で唯一の「屈辱的な傷」(139)となる。

結局、南部の白人女性は自由な生き方を許されず、「空虚」(emptiness [140, 142])、「虚ろ」(hollowness [141])の感情に支配されている。しかし、そのような感情を解消し、傷を癒す方法——それは、「[白人男性が] 神聖な女性という名のものと黒人街や州都のような [外の] 世界で大罪を犯してきたのと同じように、『正しいこと』という名目で家庭の中で大罪を犯す」(150)——つまり、子供にいつそう厳しいしつけを施して「南部の伝統」を堅守できる立派な南部白人に育て上げることである。しかし、「南部の伝統の警戒怠りない番人」(vigilant guardians of a southern tradition)になったとしても、彼女たちは「番をしながら、自分の心の中では気づくことなく、[ギリシャ伝説の女魔法使い] メディアのような憎しみを込めて、自分自身に復讐している」というのである(151)。父権制社会から、いわば性の分離を押しつけられた南部の白人女性が、そのことによる空虚・虚ろ感を、「南部の伝統」を守る方に向けて解消することによって、人種分離を強いる南部はいっそう「強固な南部」となっていくのである。

## IV

## 『夢を殺した人たち』——プアホワイト分析（1）

以上のように「白人優越の権威主義体制がキリスト教の根本主義と撚り合わさった」（192）南部を構成する白人を、スミスは2つに分類する。1つは「ミスター金持ち白人」（Mr. Rich White [175]）で、主に南部を支配する農園主階級出身の人間を指し、もう1つは「ミスター貧乏白人」（Mr. Poor White [175]）で、貧しい開拓農民のプアホワイトを指す。前節で取り上げたスミスの白人分析は、スミスが属していた上層中流階級の南部白人をも代表して、南部のあらゆる範を垂れる役目を担っていた「ミスター金持ち白人」に関するものであった。その分析には、黒人女性と関係をもって1人の子供をもうけ、その子供を陰で支えていたことが没後に明らかとなった、過激な人種分離主義者 J・S・サーモンド上院議員にもどこか当てはまるところがあるのかもしれない。本節では、「ミスター貧乏白人」、すなわちプアホワイトに関してスミスがどうとらえているかをまとめることにする。

スミスによれば、1861年の南北戦争勃発時に、「[マーガレット・ミッチェル (Margaret Mitchell) の『風と共に去りぬ』 (*Gone with the Wind* <1936>) の主人公] スカーレット・オハラと同じ数の黒人奴隷を所有していた」農園主階級は0.1パーセントにすぎず、またほんの2.5パーセントが4人以上の奴隷を所有していただけで、南部白人5百万人のうち2百万人が所有していた黒人奴隷はせいぜい1人だった。プアホワイトはおおかたこの最下層の階級の南部人であったが、元は「ヨーロッパで拒絶された人たち」であり、「彼らを痛めつけた勢力に反抗して」逃れてきた「難民」(refugees)——多くはヨーロッパ、イギリスの都会のスラム街に住んでいて、新しい土地でどのように生計を立てればいいのかわからなかった。ほかには、少し遅れてアイルランドのジャガイモ飢饉から逃れてやってきた——であった（166）。しかし、新たな土地でも、「マラリア、チフス、野生動物、インディアン、孤独、それに、1619年、ヴァー

ジニア植民地の港 [ジェームズタウン (Jamestown)] で、最初の [20人の] アフリカ人がオランダのフリゲート艦から降りたときに芽を出し始めた文化衝突」といった「新しい敵」が待ち受けていた (166)、というのである。

このプアホワイトは、“crackers”；“red necks”；“hill billies”；“pecker-woods”とも呼ばれ (171)、1860年にすでに、南部諸州の社会構造を分析したダニエル・ハンドレイ (Daniel R. Hundley) によって「貧乏白人の屑」(poor white trash) として最下層に分類されていた存在である。ハンドレイによれば、「貧しい白人の屑」(poor white trash) と名づけたのは、彼らよりはるかにまともな生活をしていると考える黒人奴隷であった (Hundley 257)。「2足歩行動物の中ではもっとも怠け者に近い存在」(Hundley 262) であり、「不潔で反吐が出るほどの悪習に溺れており」(Hundley 264)、「古い南部から南西部へ独りで移住できるエネルギーや独立独行の精神はほとんどもたず」(Hundley 271)、黒人奴隷に対する「まったくの羨望と憎しみ」から強く奴隷制度を支持する存在 (Hundley 273) であった。しかし、スミスがとらえるプアホワイトは、「完全な崩壊をかわうじて食い止めてくれる『魔よけ』」(165)——「回りくどい、ひねくれた方法で、狂気じみた社会で正気を保つのを助け、自分を償ってくれる」(165) ものをもっていた。すなわちそれが「皮膚の色の白さ」(164) であった。自分の状態が悲惨なものであるにもかかわらず、「自分の『白人の血』が『ニガー』や『外国人』(furriners [外国人 <foreigners>) を軽蔑する南部人の言葉づかいをそのまま綴っている」やユダヤ人よりも優れていると自分に信じ込ませ」(165)、仕事や食べ物がなくなるときは「白い皮膚にしがみついて、自分には何か価値があるのだと信じ込もうとした」(172)。

しかし、プアホワイトに皮膚の色の優越性を入れ知恵して彼らの虚栄心をくすぐったのは、人種分離を基盤とした「強固な南部」を維持したい支配者層に属する少数の「ミスター金持ち白人」であった。つまり、彼らは「[自分たちの] 動揺する良心を鎮めてくれるイエスマン、道徳的追従者 (moral henchmen)」(164) としてプアホワイトを必要とし、彼らを「取引」(bargain [175]) に引きずり込んで、「強固な南部」を堅守する、いわば実労部隊に仕立



て上げた。南部の指導者たちは、「黒人よりはましだ」というプアホワイトの考えを支持して自信をもたせたり、また疑心暗鬼にさせたり、不安に陥れるような態度をとったりして、黒人に対するプアホワイトの憎しみや恐怖や不安を巧みにかき立てることによって、彼らを黒人のリンチに煽り立て、また、ジム・クロウは大事だということを忘れたり、南部の慣習に従うことを心情的に拒否したり、慣習を実行しようとしないう白人 (181)、あるいは組合を組織したり、そこに黒人を加入させることを提唱したり、投票権のことについて口出ししたりする白人仲間がいれば (177-78, 182)、彼らに思い知らせるために黒人を使って脅したり (178)、暴力による見せしめ行為に走らせたのである (182)。

もちろんこのような支配階級とプアホワイトとの「取引」がスムーズにいくわけがなかった。「取引」の政治的側面について言えば、二つの白人グループの「取引」というよりも、「戦い」(battle [193]) の様相をも呈していた。とくに「中西部 [ネブラスカ州オマハ (Omaha)] から大竜巻のようにやってきたポピュリズム運動——コモンマンの田舎覚醒運動のようなもの (a kind of common-man rural awakening)」(193) を利用して、「煽動家のような巧みな言葉づかいで田舎の白人たちを『味方につけた』」(193) 白人優越主義の政治家が登場したり、「ミスター金持ち白人の政治家」が黒人を注ぎ込んで投票させて「一般庶民」(common people) の政治的台頭を食い止めようとしたり、それに対して「ミスター貧乏白人の政治家」も同様の手法を使ったり、黒人から投票権を取り上げたりして対抗した (193)。いわば、南部の政治は、人種分離を堅守しようとしながら、自分の利益のためならば黒人を利用することも厭わない「日和見主義」(193) をいつも生み出していたのである。さらにまた「ミスター金持ち白人の政治家」は、「人頭税」(poll tax) を設けてプアホワイトの投票を制限しようとしたり、「祖父条項」(grandfather clauses) によって黒人の投票を排除しようとした (193)。しかしそれでも2つの白人グループは争っている場合ではなく、互いに「白い皮膚」をもっていることから、力を合わせて『平和』と『統一』を実現して南部を強固にする」(193-94) ことの必要性を再認識し、その方策として、本選挙の前に「白人予備選挙」(white

primary [193]) —— 「南部で唯一の真の政党である民主党の白人メンバーだけで候補者に投票する」(194) —— を導入し、それによって南部に「統一」だけでなく「強大な権力の政治的全体主義」すなわち「一党体制」を打ち立てることを目論んだのである(194)。

そして、彼らの立場をさらに安定化させるためにとった方策が、南部と北部との「取引」であった。それは、「1876年の妥協」(**Compromise of 1876** [194]) —— すなわち、「北部に対して政治的、経済的譲歩をすることへの見返りとして、奴隷を自由にした戦争から11年後に白人優越の権利を南部に返してもらう」というものであった(194)。具体的には、北部の共和党と南部の民主党との間で、「黒人問題」はあくまでも「南部白人の『問題』」(194)であり、今後その取り扱いには南部に任せる——その見返りとして、1876年の大統領選挙では、当選がかなり有力視されていた民主党のサミュエル・ティルデン (**Samuel J. Tilden**) ではなく、共和党のヘイズを支持することを約束し合ったのである(194-95)。共和党との「政治的取引」によって南部から出ていってもらい、南部民主党の一方独裁体制を築くという「見事なパラドックス」(196)は、まさに「立派なアリスの不思議の国を思わせるような意味合い」(**a fine Alice-in-Wonderland flavor** [196]〈信じがたいことが起こってあっけにとられるという意味〉)を帯びていたが、こうして南部は、だれからも攻撃されない、人種分離を基盤とした白人優越の「どこにもありえない土地」(**never-never land** [219])を築き上げたのだった。

ただ、『風と共に去りぬ』のスカーレット・オハラと同じ数の黒人奴隷を所有していた階級は0.1パーセントにすぎない、というスミスの指摘を今一度思い起こしてみれば、「ミスター金持ち白人」として、白亜の大邸宅を中心にして広がる大農園に何百人もの黒人奴隷を所有していた南部貴族階級の白人をスミスが念頭に置いていたとはいいがたい。「ミスター金持ち白人」は、むしろ **W・J・キャッシュ** (**W. J. Cash**) が指摘する「ヌーボー」(**nouveaux** [キャッシュは、北部のジャーナリストのフレデリック・オルムステッド〈**Frederick L. Olmsted**〉がミシシッピ州ヴィックスバーグ〈**Vicksburg**〉で軽蔑的に観察

した“the vulgar rich... the immoral, vulgar, and ignorant newly-rich”を踏まえて使用している表現])、「コットン・スノブ」(Cotton Snobs [Hundleyの用語])といった、「卑しい生まれで、育ちは中流階級」の農民の成り上がり者に相当すると解釈できる(Cash 20-21 [Olmstead 416-17; Hundley 163-90])。キャッシュによれば、彼らは、個人主義、ロマン主義や快楽主義(hedonism [快楽主義とは、権威に対する嫌悪、古い束縛からの解放、五感を満足させること])や、ピューリタン主義を分かち合うことによって、白人の間では上下の階級意識をもたない存在であった(Cash 43-60)。もっとも、奴隷と土地を所有することに「過大な自尊心」を抱き、それらを所有しない者たちを蔑む「俗物根性」(snobbish feeling)をもつ者たちであった(Cash 35-36)。そして時の経過とともに農園貴族の神話は減びていくものの、北部のヤンキーに対抗するうえでの「ほぼ完璧な防御機構」(a nearly perfect defense-mechanism)としての南部貴族の伝統は、そのような「ヌーボー」、「コットン・スノブ」によって強く意識されることになったのである(Cash 61-102)。

「ミスター金持ち白人の政治家」と「ミスター貧乏白人の政治家」というスミスの表現(193)も、キャッシュが指摘したような南部白人を指していると思われる。とくに「ミスター貧乏白人の政治家」という表現からは、スミスが「南部の煽動家の印象的な描写... 鋭く大胆な筆づかいで、南部の政治的全体主義の姿を描いた」(WNA 124)と指摘するロバート・ペン・ウォーレンの『すべて王の民』(*All the King's Men* [1946])の政治家ウィリー・スタークを思い起こさせる。スタークはメイソン郡なるブアホホワイト地域の生まれで、地元の役所のしがない会計主任から弁護士を経て知事にまで上り詰めるものの、政敵との争いに身をやつした結末として殺害される。スタークの言葉——「人間は罪を犯して生まれ墮落のうちに生まれ、おしめの悪臭から経帷子の臭気へと移っていく。いつも何かあるものだよ」(49, 157, 191)——は、政敵のあら捜しをすれば相手を貶める何かが見つかる、という文脈で使われているが、この言葉は、政敵のみならず、スターク自身にも跳ね返る言葉である。人間の情念・欲望の渦巻く政治の世界において、表では、ブアホホワイトとの仲

間・連帯意識を強調して群衆を引きつける力を発揮しえたとしても、自分自身にも自分を裏切って自分を貶める罠があることをじゅうぶん承知していることによるスタークの孤独感や孤立・疎外感や不安や恐怖が、ウォーレンからスタークについて語る任務を与えられたジャック・バーデンなる人物の観察を通して感じ取れる。しかし、スタークはそのような自分を冷静に受け止めて自分の進む方向を見据え直す、というよりも、結果として自らそのような罠にはまり込む自殺行為に駆り立てていることになる運命に絡め取られている。このようなとらえ方をスミスの南部白人の分析に当てはめてみれば、「ミスター貧乏白人の政治家」と「ミスター金持ち白人」の区別なく、強固な南部の堅守に身をやつす「すべて王の民」なる南部白人は、生涯にわたって、人種分離・差別に頑迷固陋になることによって体に染みついた「おしめの悪臭」から「経帷子の臭気」に至る臭いに反吐を催しながら、いつもその臭いを嗅いでしか生きられなくなっている自分の醜悪さに薄々気づいているからこそ、それによって余計に増幅される孤独感や孤立・疎外感や不安や恐怖そして自己嫌悪感にいつそう締めつけられる、ということになる。スミスにとって（あるいはウォーレンにとっても）、それは南部白人の悲劇というよりも、黒人分離・差別を自らに課している自己像が映る鏡を前にして、その自己像が発する臭気に顔を歪めてみせながら、自分のよって立つ場を強固なものにするためには、そのような自己像を演じ続けなければならないことの苦々しさを嘔みしめたうえで、身なりを整えて表舞台に向かう——そういう南部白人が自ら監督兼主役を務める皮肉なファルス（笑劇・茶番劇）なのである。

## V

### 『夢を殺した人たち』におけるスミスのプアホワイト分析（2）と 後世のプアホワイト分析への援用

皮膚の色の意味づけ、白人優越主義、宗教的選民意識、奴隷制度に替わる小作契約制度そして人種分離制度、それに黒人との取引、さらには北部との取引

などは、黒人と顔を突き合わせて生きることを運命づけられた南部白人が、意識しているのかいないのか、自分でも所在や根拠がはっきりしないゆえに、ますます増幅される罪悪感、不安、恐怖に駆られることから逃れるべく、自己正当化して溜飲を下げるためにつくり出した、心理的・社会的・宗教的・政治的理屈である。その理屈がアイデンティティ確認の装置として南部白人の魂の奥深くに埋め込まれた。そして、その装置の機能に対する疑いが生じたとき、機能回復の手段として、例えば黒人にリンチを加える行為に走る。その行為は「乱れた人種関係の表徴というよりも、それを実行するすべての人間を破壊する脅威に駆り立てる乱れた生活様式の表徴」(163)である。

だが、そのような装置を埋め込まれていることに違和感を覚えて我慢できなくなり、その装置を意識レベルまで引っ張り出し、恐れることなく向き合い、その狂った装置を壊す必要があることに気づいて声を上げる南部白人も、時代が進むに連れて現れてきた——スミスはこのことを指摘するのを忘れていない。例えば、1930年、南部の女性が「リンチ防止のための南部女性協会」(Association of Southern Women for the Prevention of Lynching [146])を組織し、白人男性によって埋め込まれた「南部のマドンナ」、「神聖な女性」といった、服従・従順を強いる意識操作のための装置を壊すことを試みた。煽動家たちからは「コミュニスト」あるいは「ボルシェビキ」(147)と攻撃されながら、「南部の言葉の中でもっとも汚いもの」とされてきた「変化」という言葉(221)を、汚いどころか、非常に大切な言葉であると初めて認識した人たちであった。

また、スミスは「ミスター金持ち白人」のエゴを満足させる取引に加担したプアホワイトの「逃避のメカニズム」(Fromm 139)を分析しながら、プアホワイトのことを全面否定していないことをつけ加えておかないといけない。南部に生まれ育ち、南部を生活そして活動の場としてきたスミスにとって、彼女と「田舎の人たち」——すなわちプアホワイト——との間に「大切にしている絆」(174)ができていたことも指摘している。「彼らを操ろうとする人間」——すなわち農園主を始めとする南部の指導者層の「ミスター金持ち白人」——によってつくられたプアホワイトの「固定観念」は「もちろん部分的には正しい

が、部分的には間違っている」(174)とし、次のように分析している。

彼らにはほとんど学がないし、ロバのように頑固な態度をとりうる。しかし彼らには良心がある。彼らは自然と接しているが、だからこそ変化のある生活を身近に感じる。彼らは大きな集団や類似性を都会人ほど気づくことはないが、生きとし生けるものの違いや予知できないことに対しては都会人以上に気づくことができる。彼らはまた信心深い——ときどき原始的に信心深いのだが、イエスの教えを深く感じることができる。彼らにはまた、骨の髄まで響く粗野なユーモアがある。人がもっている変化の能力を評価するとき、このユーモアを無視することはできない。私にはこのような「ウール・ハットの男女 [wool-hat boys and girls (プアホワイトを指す)] はあまり怖くない——彼らを怖がることから、彼らが困っているときに彼らを見捨てる大学卒の指導者や、彼らを親しそうに担ぎ上げておきながら、容赦なく彼らを食いものにする煽動家の指導者の方が、私にははるかに怖い。

世界を見渡してみると、私たちの国だけではなく、中国、インド、ビルマ、キューバ、ラオス、アフリカの田舎出身者が、彼らの新しい力で、地球の巨人のようになっているのを見る。観察を通して、彼らが主張する信念が私たち自身の未来をつくるか、それとも破壊するかは、すでにわかっている。(174 [傍点は廣瀬による])

スミスは別のところでも傍点を施した箇所の内容と関連することに言及している——「自分自身を笑う」という「本当のユーモア」をもっていたのは「奥地住民」(the backwoodsman [すなわちプアホワイト])であったとする。しかし「彼らの声は聞かれなかった」(63)というのである。つまり、距離を置いて自分を見つめることによって、自分のよって立つ場を冷静に見極めて進む方向を模索するためのユーモア——いわゆる「旧南西部ユーモア」の伝統を引き継ぐユーモア——が忘れられていたということである。元来、旧南西部ユーモアは、「白人の屑」として見下されるところにあるユーモアというよりも、見下す側を逆にからかって打ち負かす力をもっていたのであり、「白人の屑」という類型化された自己像を壊して、人格・個性をもった一個の人間としての自

分の存在を自覚する原動力ともなりえた（廣瀬）。しかし、そのようなユーモアが忘れられて、スミスが「豚の内臓の煮込みのようなきつい風味をもっている」（...the humor has a strong chitlin' flavor [From the Mountain 11]）とする、同郷〔ジョージア州〕の作家アースキン・コールドウェル（Erskine Caldwell）のプアホワイトのユーモアの性格を色濃くすることになった、ということである——すなわちそれは、変化に対応できる柔軟性や活力（生活力）、純粋さ、批判精神、だれよりも自分自身に対する誠実さ、自己充足感によって培われた自尊心・自負心、といったものを失い、そのようなものを失った自分を恥じる意識も薄れ、自虐的になっているのではないかという自己内省もなく、結局、人種分離を堅守する南部の実労部隊として利用されることに身を任せ、そのような役割を担うことによって表層的な自尊心を満足させて引きつった笑い声を上げている、というものである。実際、スミスは、コールドウェルの『タバコロード』（*Tobacco Road* [1932]）のプアホワイト——タバコや綿花産業の凋落によって、乾燥させたタバコの葉の束を川まで転がして運んでいた道路（すなわちタバコロード）沿いにあった土地が荒れ果てているにもかかわらず、何の手立ても考えず、ただその土地に這い蹲るようにしてその日暮らしの身の上に甘んじているプアホワイト——を念頭に置いて、彼らの物質的・精神的に不毛な土地から伸びる「タバコロード」が「南部からワシントンへ、さらにウォールストリート街、アフリカ、インドや中国、中世主義の時代にまで及び、また戻ってきて、奴隷制度、州都、メインストリート、モスクワ、投票箱、銀行、教会、裁判所、さらに、子供時代、そしてその子供のもっとも大きい恐怖へと伸び、曲がったりよじれたりして、次から次へと延々と続く」（203-04）と語って、南部に見るような人種主義が世界にはびこり、人間の魂の奥深くまで食い込んでいることを指摘している。

公民権闘争に関わる白人と黒人の独白（独白は実際のものではなく、スミスの虚構）と写真で構成した、1964年出版の『われらの顔——われらの言葉』（*Our Faces—Our Words*）でも、「文化的枯渇...魂の空虚さ」を露にしていっそう恐ろしい暴徒と化したプアホワイトを観察し、彼らが「金銭的に貧<sup>ブ</sup>しい<sup>ア</sup>の

ではなく、人類文化、精神的豊かさ、洗練された道徳といった観点から貧<sup>ブ</sup>しい<sup>ア</sup>存在になったのは、「[農園主や企業経営者や工場主が]白人優越<sup>・</sup>の麻薬<sup>・</sup>以外のものは何もかも彼らから取り上げた。プアホワイトが体に必要なパンや、魂になくてはならない価値観といったものを要求しないようにするために、権力を握った者たちがプアホワイトにこの麻薬<sup>・</sup>を与えた」(99-100 [傍点は廣瀬による]) ことによる、と分析している。

鬱屈した不安・恐怖を黒人への暴力によって解消しようとするプアホワイトが人種主義の南部の権化となったことを示すこと——言い換えれば、そのようなプアホワイト像が南部の神話となって定着したこと——を示す1つの例を、メドガー・エヴァーズがパイロン・バックウィズによって殺害されたニュースを見た夜に、ユードラ・ウェルティ (Eudora Welty) が一夜にして書き上げたという短編《その声はどこから聞こえてくるのか?》(“Where Is the Voice Coming From?”) にかがえる。ウェルティは、バックウィズの正体がわからない段階——実は彼はプアホワイト階級ではなかった——で、殺害犯をプアホワイトと決めつけて描いたのである。「おれはまったく自分の満足のためにやったんだ」(I done what I done for my own pure-D satisfaction) と繰り返すプアホワイトは、ローランド・サマーズ (この作品でメドガー・エヴァーズに当たる) を背後から撃ち殺したとき、「あなたは救われているか?」(Are you saved?) と叫び声を上げるローランドの背中が「牧師の目ん玉のように」自分をにらみつけているという感覚に襲われる。殺害の瞬間に「世界の頂点にいる」恍惚感を味わったとしても、帰宅してみれば、テレビ画面に映し出されている殺害報道を見ている妻から、黒人の主張がさらに強まるような不首尾なことを仕出かしたと皮肉られ、拳銃を捨ててきたという報告に対しては「ろくでなし」(no-’ count) とやじられているように感じる。そしてテレビに映し出されるのはローランドの顔ばかりで、自分の存在感のなさを痛感させられる。とらえどころのない不安・恐怖や欲求不満、もっていることをはっきりとは確認できないがゆえに余計に苛立ちをつのらせることになる罪悪感、後悔・呵責の念に苦しめられながら、何かにしがみつきたい思いに駆られて手にした



と思われるギターをかき鳴らして「ダウン、ダウン、ダウン、ダウン」と歌声を上げる場面でこの作品は終わる。この時点では、ローランドが銃弾を浴びてもだえながら倒れていく姿——“He was down. He was down”——がいつも鮮明によみがえってきて、殺害によって満足が得られるどころか、鬱屈した感情のはけ口はもはやなく、自分は破滅するしかないという思いにさらに強く締めつけられているのである。「その声はどこから聞こえてくるのか？」の声とは、単数扱いのタイトル（“the Voice”）どおり1つだけの声、というわけには決していけない。サマーズの臨終での叫び声、サマーズを殺した後に静まり返ってしまったマネシツムギの鳴き声、妻の小言といったものだけではない。黒人や黒人を支持する白人に向かって投げつけられる政治家や扇動家や群衆の怒号・罵声、南部の伝統や良心の声、怒りの神の声、それに何よりもプアホワイト自身の心のどこかにあるとかすかに感じ取る自分自身の良心の声など、それらの声が一斉に押し寄せてきて彼を苦しめるのである——<sup>ポリフォニー</sup>多声・<sup>アンティフォニア</sup>交唱をかき消すためには「ダウン、ダウン、ダウン」という自分の声に意識を集中させるしかない（Welty 727-32）。

スミスそしてウェルティのプアホワイトはまた、エメット・ティル事件を扱った黒人作家ジェイムズ・ボールドウィン（James Baldwin）の戯曲『ミスター・チャーリーへのブルース』（*Blues for Mister Charlie* [1964]）に描かれているティル殺害犯のプアホワイトとも繋がっている。『ミスター・チャーリーへのブルース』につけられた序文におけるボールドウィンの次のような分析は、「皮膚の色の牢獄」（the prison of his color）に監禁された「貧乏白人」（peckerwood）の心理的不安定さを浮き彫りにしており、スミスやウェルティがとらえるプアホワイトの深層構造をも要約している。

どの人間も自分の目には自分は悪人ではない。しかし自分の中のどこかで、自分のやっていることが悪であると知っているし、また知らないといけな。しかしそのことを受け入れるためには、人は変わらなければならないだろう。今、われわれの人種的状況において恐ろしいくらい本当にほとんど望めないことは、われわ

れの犯した罪があまりにも大きくて言葉にもならないくらいのもので、そのことを受け入れれば文字通り気が狂ってしまうことになる、ということだ。そこで、自分を守りたいがために、目をつぶって衝動的に犯罪を繰り返すことになり、客観的にとらえて説明することなどできない精神的暗闇に入り込んでしまう (xiv-xv)。

この分析は黒人女性作家ベーベ・ムーア・キャンベル (Bebe Moore Campbell) の小説『あなたのブルースは私のものと同じではない』(*Your Blues Ain't Like Mine* [1992]) におけるティル殺害犯にも当てはまる。ムーアも、1955年のティル事件から90年代に至る公民権確立の闘いや人種統合の歴史を背景に、アメリカ社会の中で完全によりどころを失い行き場のなくなったティル殺害犯とその家族のサーガと、忍耐強く力強く挑戦して自分たちの居場所を固めていくティルの家族と黒人仲間のサーガを対置させて、人種分離社会の凋落を描いている。

しかし、ルイス・ノーダン (Louis Nordan) の『ウルフ・ホイッスル』(*Wolf Whistle* [1993]) に登場するプアホワイトは、スミスが感じ取ったユーモアを取り戻すプアホワイトとして描かれている。事件の舞台となるミシシッピ州はもっとも人種差別の激しい地域として、北部の批判の的となっていた。ミシシッピ州のデルタ地域を走る車には「ミシシッピ州——合衆国の中で、状況についてもっとも嘘を語られる」(219) と書いたバンパーステッカーが見られるように、犯罪州に仕立て上げられてきたことに対して州民は意識過剰になっており、奴隷制度や人種差別の歴史を背負っていることからくる罪悪感や、南北戦争の敗北感を拭い去ることはできないのではないかという疑念にさいなまれて自らを追い込む姿は、北部によってデフォルメされて攻撃や嘲笑の的となっていた。しかし、ノーダンのプアホワイトはデフォルメされた自分の姿から目をそむけることなく凝視し、自分自身を卑しめる、自分自身を笑うことによって、外の人間に笑われる前に「自己防衛」(219) することを考える。しかしそれは外からの揶揄・批判攻撃に対して自分の立場を守るといふのとは意味合いが異なる。もちろん南部が背負う歴史の重荷を回避しようとする姿勢でもな

い。自分の立場が不安定なものであることを痛切に感じ取っているからこそ、あえて自分の方から自分をデフォルメして投げ出し、だれよりも自分自身の目で自分を客観的にとらえることによって、何よりもまず、重荷を背負う自分の姿をまるごと受け止めようとする。南部の神話が自分のアイデンティティとされることに対するぎこちなさを感じながら、自分で神話の実態を見極めようとする。そのような視座をもたないで、批判攻撃に対してただ自己防衛しようとする事ほど、自分の姿をいっそう醜くさらけ出すことになるものはない。南部神話の実態と、それに呪縛されている自分、その2つを同時に見つめる視座を与えるのがノーダンのユーモアであり、スミスが指摘した「自分自身を笑う」というプアホワイトの「本当のユーモア」である。

実際のティル殺害犯はプアホワイト2人であるが、『ウルフ・ホイッスル』では、殺害を指揮する農園主階級の人間1人と実行犯のプアホワイト1人——いわば「ミスター金持ち白人」と「ミスター貧乏白人」の「取引」によって決行される。農園主階級のポインデクスター・モントバークレアが、プアホワイトのソロンに向かって、「上流の白人（Decent whitefolks）はいつもあんたのような人間を必要としているんだ...ニガーに自分たちの位置を保たせておく役として、あんたのような連中が必要なんだ...それが、あんたのような下層階級の白人の屑連中（you lower classes, you white-trash boys）に与えられた存在理由というものではないのか、そうだろう？」(118)と迫り、それに対してソロンも、「あんたのような金持ちのために、ニガーに自分の位置を保たせておくのがおれの生涯の役割だ」(120)と応じている。しかもポインデクスターにとっては、白人の屑の役割は「金の話ではなく...質の話だ」(120)というのである。しかし、このポインデクスターとて夫婦関係が破綻しているし、「しばらくのあいだ、自分ではなくなっている」(54)と、繰り返して自分の不安定な内面を吐露している。そのようなポインデクスターの弱みを見抜いているソロンは、ボボ（ノーダンはティルのニックネームを主人公の名前に使っている）に対する懲らしめを実行するために金銭上の取引を迫っているように、これまでの両者の関係は崩れている。南部貴族の神話の崩壊というよりも、貴

族階級という存在の誇示によって南部の威厳を保たせようとした神話のからくりが見え透いたものになっているのである——スミスが、「ミスター金持ち白人」と「ミスター貧乏白人」という名称を使つてのアレゴリー形式の対話編で南部の取引を語っているところ（*KD* 175-90）には、ノーダンと共通するスミスの醒めた視座が含まれていると解釈することができる。

ノーダンが描くティル殺害犯や周りのプアホワイトではなく、実際の殺害犯についてつけ加えておくならば、ティル事件と裁判の翌年（1956）、ウィリアム・ブラドフォード・ヒューイ（William Bradford Huie）というアラバマ州のジャーナリストが、無罪になったティル殺害犯に4千ドルを払ってインタビューし、殺害したという事実を聞き出したのであるが、『*ルック*』（*Look* [Jan. 24, 1956]）という雑誌に掲載されたそのインタビュー記事によれば、犯人は、ティル殺害の動機について、「彼の環境、彼の周りのほとんどの白人の考え方からすれば、[彼の妻が黒人少年にからかわれたことに対して] 何もしなければ、臆病者でアホウであるという烙印を押される」（203 [傍点は廣瀬による]）ことに対する不安を感じたからであったという——まさにスミスの分析が援用できるところである。

エメット・ティル事件とは別の事例をもう1つ挙げておくとすると、1960年、ニューオーリンズ（New Orleans）の小学校に入学した6歳の黒人少女ルビー・ブリッジズ（Ruby Bridges）を追い出そうと押し寄せた群衆を見物したノーベル賞作家（1962年に受賞）ジョン・スタインベック（John Steinbeck）は、『チャーリーとの旅』（*Travels with Charley* [ノーベル賞を受賞した1962年に出版]）の中で、その時の印象について、「猥欲的で、汚らしく、墮落した言葉」を張り上げる白人の女たちに対して、「怒り狂った激怒などから自然に発せられるような叫び声ではない」ことが、スタインベックが「たぶんムカムカとする吐気で気分が悪くなった」（195）理由だと述べ、さらに次のように続けている。

ここには、善とか悪といった原則もなければ、方向性もない。小さな帽子をか

ぶって、新聞の切り抜きを手にした下品な女たちは、注目の的になりたがっていた。賞賛されたいのだ。彼女たちは拍手喝采を浴びると、幸せそうに、ほとんど無邪気な勝利に酔って、愚かしく笑っている。そこには、自己中心主義的な子どもの痴呆的な残酷さがあった。このため、その愚かな残忍さが、いっそうわれわれの心を痛めるのだ。彼女たちは母親でもなく、女性でさえもない。彼女たちは狂気の観客の前の狂気の芸人にすぎない。(195 [傍点は廣瀬による])

スタインベックが観察した白人女性の姿には、人種分離に対してとる自分の姿勢に対して自分では何の根拠も見出しえない不安・恐怖ゆえに、仲間に取り入ることによってそのような感情を解消しようとする、というスミスの分析が当てはまる。

ロックあるいはブルースの歌手であり、1960年代の「反文化」(counter-culture)の旗手とされたボブ・ディラン(Bob Dylan)が、エヴァーズ殺害犯をウェルティと同様にプアホワイトとしてとらえ、彼は「ゲームの歩にすぎない」(He's only a pawn in their game [Dylan 90-91])と歌うが、結局、プアホワイトは南部の人種差別・人種分離の巨大な装置の中で、その装置の一部として操られて動いていたにすぎない。しかし、「ミスター金持ち白人」こと南部支配者層としてその装置の一部であり、歴史の濁流に飲み込まれて流されてきていたのである。スミスはそのような南部白人の姿を大きく映し出していることになる。

## VI

### 『奇妙な果実』

スミスの2つの小説、『奇妙な果実』と『1時間』(One Hour [1959])は、ポーラ・スネリングとの共同編集の雑誌や『夢を殺した人たち』やそのほかのエッセイ・講演などで分析した南部社会の全景を創作してスミスの考えを具体的に展開している。

まず、『奇妙な果実』は、白人男性と黒人女性の、人種の境界線を越えた禁断の愛を描く。ただ、2人の愛が人種の壁を壊して新しい世界を切り開くというものではない。禁断の愛によって2人が変わることはないし、南部社会に転機をもたらすこともない。南部の政治的、経済的、社会的、宗教的価値観や伝統が瓦解の一途を辿っているのにもかかわらず、現実にも目を向けることを避けて古い価値観や伝統の亡霊にとらわれた姿を浮き彫りにしている。

白人男性トレーシー・ディーンは、第一次世界大戦で、フランスのマルセイユ (Marseille) での2年間の従軍を終え、ジョージア州マクスウェル (小説上の町だが、スミスが生まれ育ったフロリダ州ジャスパーだと考えられる [Blackwell and Clay 38 ; Brantley 43-44]) なる南部社会に帰還した。戦地で出会った北部出身の兵士による「戦争は民主主義のため」という大義の講釈を聞いたりしていると、黒人を解き放たない南部の人種分離主義や他民族を受け入れようとはしないアメリカの鎖国主義 (48-49)、また、天国を信じるのは黒人だけで、白人は地獄しか信じられず (49)、信仰復興伝道集会では恐怖や罪悪感が残るだけで、牧師の口を通してイエスの教えや人の生き方など学ぶことは少しもなかった (45) ——いわばカルヴィン主義的な怒りの神の宗教の強要だけだった——といったことを思い起こし、大義と大きくかけ離れたアメリカそして故郷の南部の現実に対する疑問・反発がトレーシーの中で増幅することから、ヨーロッパではずっと、「自分から南部を押しつけていた...それまで知っていたことや、恐れたり憎んだり信じていたことなど、すべて自分から遠ざけていた」(53)。戻ってきた南部には「物事、人々、臭い、行動、音は溢れていた。しかし感情がなかった」(53) のであり、経済も衰退し、黒人も北部へ移っていき、働き手がなくなった状況の中で、「自分だけが真実で、残りはすべてつくられている (The rest was made up [傍点・下線は廣瀬による])...自分だけが真実で、残りはすべて自分から閉ざされている」(53) という思いに駆られる。いわば、トレーシーは南部社会への再適応に戸惑う「失われた世代」(the Lost Generation) の青年である。

ただ、そのような虚脱感に襲われながら、黒人女性ナニー・アンダーソンの

存在だけが救いであった。昔、ナニーが少女のころ、白人少年にいたずらをされそうになっているところを助けてやり、彼女が15歳（トレーシーは19歳）になったとき、かつて黒人女性が住んでいた朽ち果てた空き家で密会し、マルセイユからも手紙を送り、故郷へ戻るやいなや、同じ場所で再会してときめく。そして「エネルギー、これまで感じたことのなかった力、絶対的な確実さに満たされる」（57）。しかし、ナニーから妊娠したことを告げられた夜、帰宅途中に黒人牧師夫婦に出くわし、黒人であっても牧師ならば握手をするというディーン家のしきたりに従って手を差し出し、夫婦から「マクスウェルへ戻ってきてくれてとてもうれしい」という社交辞令を受けたとき、「[黒人夫婦は]忘れられるために黒人街へ向かい、[トレーシーは]忘れるために白人街へ向かう」という兩人種の暗黙の了解どおりにいくはずのところ、会話が途切れて互いに向きを変える間にできる、まさに瞬時の空白時間を感じ取り、そのときトレーシーは「血の気が引くのを感じた」（58-59）。つまり、しばらくトレーシーの心の奥に押し込められていた南部の人種分離体制の掟の存在が突如として意識によみがえったのである。それによって、マルセイユで初めて感じ（50）、ナニーとの再会によってさらに強さを増した彼女に対する考え方が逆戻りする——ナニーは「彼が愛した女」から「ナニーという名前の黒人女」になってしまったのである（59）。「戦闘疲労」（shell-shock）を起こしていたのか、「単なる健忘症」だったのか、「白人の感情」を忘れていたのだが、夢から覚めてみれば、南部社会に帰ってきたことをはっきりと思い出し「正気に戻る」（60）。すなわち、人種分離社会の中で、「白人優越主義」をよりどころとする「南部の良識」を身につけた南部白人としての自分を取り戻したのである。そしてナニーと、家向かいのピュージ家の令嬢で「南部のマドンナ」になる要件を満たした幼馴染のドロシーとの間でトレーシーの心は揺れる。

トレーシーは、父親が医者であり、雑貨店も営む地元の有力者の家庭に育った。裏庭にはディーン家の黒人の家政婦が住む小屋があり、家政婦の子供であり、トレーシーの乳兄弟であるヘンリーと共に彼女の愛情や庇護を受けて育った。ヘンリーが8歳でトレーシーが7歳のとき、自転車で突っ込んできた白人

少女を止め、倒れて脚を擦りむいたその少女を2人でからかったことに対して、ヘンリーは母親にベカンの木の非常に重そうな若枝で叩かれ、白人にはぜったい逆らわないように、「はい、ありがとうございます」(...yes mam and thanky mam) 以外の言葉は使わないようにと厳しく諭され、トレーシーは自分の家族のところへ帰るようにと、追い払うように諭された(“Go! ...go to your own folks!” [109])。そのことが引き金となって訳のわからぬまま乳母から拒絶されたという思いに締めつけられ、「人生の空虚な次元 (empty dimension)...空虚さ (emptiness)」(110) が体じゅうに広がる。『夢を殺す人たち』の分析にもあったように、トレーシーにとっては、白人と黒人には違いがあるという意識が突如として芽生えたときに襲われた空虚さ、喪失感、孤独、孤立・疎外感、不安、恐怖といった、まさに負の感情が南部白人として世に出るイニシエーションに作用したのである。すなわち、負のイニシエーションが南部白人のアイデンティティを形成したのである。さらに言えば、南部白人のアイデンティティは、逆説的だが、黒人を引き離すだけではなく、白人をも引き裂き、全人的な存在になる可能性を自ら放棄することによって確立されたのである。結局、トレーシーは、ナニーとの関係を断ち切る方向へ気持ちが揺れ動いたとき、「南部の伝統の警戒怠りない番人」(KD 151)である母親の願いを聞き入れて教会に通い始めることになる。

その母親とて、最初から、『奇妙な果実』の全体に散りばめられた形容詞——「尊敬に値する」(respectable; respectful) や「礼儀作法をわきまえた」(decent) ——を冠せられるにふさわしい良妻賢母で敬虔なクリスチャンであったのではなく、娘のローラ(トレーシーの妹)が分析するように、「彼女自身の生活を捨ててしまった」(244) 結果であって、トレーシーが南部へ戻ってきたときの感想——「[自分以外のものは] つくられている(The rest was made up) ——を当てはめて言えば、母親も自分自身の存在を自分で選択して自己確立する人生を送ってきたのではなく、南部の伝統によって「つくられた」姿を受け入れてきたのである。自分に誠実で、自分にとって自然で心地良いと感じる良心や自我を押さえ込む必要があったからこそ、彼女の「南部の伝



統の警戒怠りない番人」としての自意識はいっそう強固で頑ななものとなったのである。しかし他方、娘のローラは、トレーシーとは違って、自立心・自尊心の強い人間として描かれていて、コロンビア大学で学び、芸術家になる夢をもっており、粘土で裸身像をつくり、そのモデルとなった年上の女性とは同性愛（レスビアン）の関係にある。母親は、この娘は自分の期待とはまったく違った人生を歩んでいくだろうと薄々気づいていて、自分から離れていくことを致し方のないことだとあきらめている——「たぶんお前は去って行って、ぜったい戻ってこないだろう」（247）と。ローラは、母親・家族や社会との内的確執を通して、「南部の伝統の警戒怠りない番人」としての南部女性の役割に逆らう態度を頑なにとっている、反時代的そして超時代的な存在である。ただ、南部の伝統には陰りが生じているのではないかという疑いをかき立てて動揺を引き起こす大胆な存在ではあるが、それでも南部の根幹を揺るがすには至っていない。

トレーシーは、母親から借りた300ドルのうち、200ドルを手切れ金としてナニーに押しつけ、残りの100ドルをヘンリーに渡して、ヘンリーをナニーの結婚相手にする画策を講じようとするものの、事実を知ったナニーの兄エド——彼は5年間南部を離れて北部ワシントンで暮らしていたが、今、北部で暮らすことをナニーに説得する目的で戻ってきていた——によって殺害される。しかし、その殺害犯としてヘンリーに白羽の矢が立つ——というよりも、製材や農業に携わるプアホワイトの群衆によって、殺害犯に仕立て上げられる。白人女性の電話交換手ミス・サディが耳にした町の男たちの会話によると、「気違いカール」（Crazy Carl）という名前を通っている浮浪者が、彼らから質問攻めにされて、訳がわからないまま「ぜんぶつくったことなんだろう」（Crazy Carl may be makin it all up [269]）ということであった。つまり、プアホワイトたちがヘンリーを殺害犯に仕立てたいがために、カールを脅して殺害現場を目撃したと証言させたのであった。ミス・サディにすれば、「黒人種は自然が白人種に仕掛けた1つのばかでかい計略（a mammoth trick）で…白人はその責務を忍耐強く引き受けないといけない」のであり、「クレージー・カール」の

ように利用される人間が「千万人もいる」ことから、白人の胸の中にある「残忍さ」から守ってやる必要がある、というのである (271)。実際、ミス・サディやローラや、プアホワイトの雇用主である製材所経営者のトム・ハリスらによってヘンリーをかくまう努力がなされる。しかし暴徒を止めることはできず、見つかってしまったヘンリーは糸杉の木に吊るされ、死体は焼き払われる。『奇妙な果実』という題名は、スミスがこの場面をとらえて、ビリー・ホリデー (Billie Holiday) が1939年にニューヨークのナイトクラブ「カフェ・ソサエティ」(Café Society) で初めて歌ってから空前の大ヒット曲となった同名のブルース (Margolick) ——「南部の木々は／奇妙な果実をつける／したたり落ちる血が葉をぬらし／根もとを染める／黒い体がゆらゆらと／南部のそよ風に吹かれ／奇妙な果実は／ポプラの木にぶら下がっている」(Holiday 7-9) ——からとってつけたものである。「糸杉の古木にぶら下がった黒い体...それが揺れたり、炎を上げて燃える光景が目に焼きついている」(347) サディには、「まるでバーベキューみたいだった」(349) というのである。暴徒が彼らの使用人である父親を攻撃してくるのではないかと心配するトム・ハリスの息子チャーリーと娘ハリエットは、現実に対して批判的な目を向け、チャーリーは「今は皮膚の色に邪魔されずにもものを見ることができる」と語っているものの、将来はそうできないのではないかという恐怖・不安を交錯させている。「流砂みたいなもので、[人種分離社会の中で] もがけばもがくほど、ますます深く沈んでいく。だから南部に留まるのはとても怖い」(356) と言うのに応じて、妹が「だれもが怖がっているわ...白人はこれまで自分を膨らませてきて、今じゃその自分の影に怯えているのよ」(356) と分析して白人の「偏執症」(paranoia [357]) と定義するところにもうかがえるように、人種分離に対する白人の傲慢なエゴイズムにつきまとう、とらえどころのない不安や恐怖や罪悪感が増幅して対処の術を失ったとき、猛り狂う人間に豹変してリンチという残忍極まりない行為に走る。実際、暴徒の中には、前夜の伝道集会に出席して「救われることを祈っていた」のにもかかわらず、翌日には別人となって「男を灰になるまで焼いた」者たちもいた、というのである (357)。

ナニーたち3姉妹の「生涯の友」(28)である黒人の医者で、エドを北部へ逃がす作戦を実行したサム・ペリーにすれば、「人生には皮膚の色以上のものがある...白人にも悩みはある...自分たち自身や愛する者たちのことで悩んでいる」(293)のであり、黒人に「ミスター」をつけて呼ぶといった「小さなこと」など、「白人を辱めるようなことではない」のにもかかわらず、そのような「小さなこと」が、「皮膚に染み込んで...[白人の]心に作用して...礼儀をわきまえた人間、真面目で礼儀正しい人間を狂った獣にしてしまう」(340)のである。

町の新聞『マクスウェル・プレス』の編集者であるプレントイス・リードは、熱心な女性信徒たちに「ラディカルで異教徒」(45)と呼ばれるように神を信じず、「町の宗教的懷疑主義者、トマス・ペインの崇拜者、禁酒法と闘った人間、1917年に外国人迫害[おそらく2月5日成立した「移民法」——移民に読み書き能力の検査を要求し、アメリカとの特別協定あるいは条約を結んでいる国以外からのアジアの労働者の入国を認めない——]のことに言及していると思われる」について疑問の声を上げた人間」(365)であるものの、「[ヘンリーに対するリンチ事件があった]翌日の新聞の社説の内容が思いつかない」(365)。その理由は、批判の声を上げれば「状況を良くするよりも悪くするし、トラブルになる」(365)から、というものである。もちろんプレントイスは「トラブル」や「無知」ゆえに批判の声を封じ込んでしまうことが「感覚を蝕んできた」(366)ことを知っており、「だれかが勇気をもつべきだ」(366)とわかっているのにもかかわらず、いざとなったときにはプレントイス自身にもその勇気がない。プレントイスを通してスミスは、フォークナーなどに見てとった自由主義者の姿を描いていると読み取ることができる。

ナニーの姉ベスは人種分離社会の掟に逆らわないことこそ唯一の生き方であることを知っているおおかたの黒人女性の1人である。白人女性が南部伝統に従って、人種分離社会のルールを守る、「尊敬に値する」(**respectable**; **respectful**)、「礼儀作法をわきまえた」(**decent**)人間であるのと同様・同等に、ベスにとっても、黒人も、白人には逆らわない生き方をする、「尊敬に値

する (respectable)...礼儀作法をわきまえた (decent) 人たち」(124) であるべきだと考えている。しかし、実際は、善良な白人家庭の通いの家政婦として働きながら、白人家庭では白人のルールのもとで白人としての時間を送らなければならないことについて、「2つの人間でいることに疲れて、ときどき自分が混乱してしまって、[白人家庭の] ベスなのか[黒人の] 自分なのかを忘れてしまう」(293)。そして「白人の男は黒人の女を着古した服のように扱う」(40) のであり、「自分から白人への憎しみを取り去ったら何も残らない」(293) と吐露せざるをえない。また、兄のエドについて言えば、彼が南部を去った理由として、彼の心には黒人を虐げる「300年の歴史」が重くのしかかっていることが暗示されている (13, 229)。

しかし、そのような兄姉の中で、ナニーはどうかと言えば、彼女には、人種分離に対する不安や憎しみや恐怖といった感情はまったくない。ナニーにすれば、トレーシーとの関係は純愛だったのであり、捨てられても、「私はトレーシーが白人の世界に住んでいることはわかっている。彼にとってそれがどういう意味かわかっている...彼が[白人の] 生活を生きなければならないことはわかっている」のであり、最初は辛かったものの、今では「理解できる」と淡々と受け止めている (123)。ベスがナニーに、いつも2つの人種のことが頭から離れず、「怒り、誇り、絶望」といった感情が交錯する胸の内を説明しようとすると、ナニーはそのようなベスを「『人種』女」(a “race” woman) と笑顔を向けて応じるだけである (34-35)。ベスにとっては、そのようなナニーの態度は、「[人種を] やんわりと否定することによって、自分で自分を孤立させようとしている。ナニーがそんなものはないと言ったら本当にならないことになる」と思えてくるのであり、そのようなナニーの「攻撃しようのないところ」(invulnerableness) が「腹立たしかった」と思い巡らせている (35)。また、「バカなことだけど、ナニーはこれまで生きてきて、自分を黒人だと思ったことがないように思える」(293 [傍点は廣瀬による]) とも語っている——ベスにとっては世間知らずの妹を思うあまりに込み上げる腹立たしい気持ちと同時に、おそらく羨望の感情をも交錯させていると受け取ることもできる、このよ

うなベスの感想は正しい。なぜならば、ナニーにとって人種は「つくられた」もの以外の何ものでもないからである。

私には、人種って何か——つくられたものみたいに思えるの (Race is something —made up, to me)。本当のものではない、って。私には必要ないわ——そんなものを信じないといけないなんて。社会の立場——野心とかもつくられているように思えるの (Social position—ambition—seem made up, too)。人たちが自分たちの面倒なことを忘れる——そのためのゲームだわ (Games for folks to—forget their troubles with)。 (95 [傍点・下線は廣瀬による])

確かに、ベスから「現実の生活はどんなものかお前は知らない！」(122)と言われるように、ナニー自身も、「たぶん私が間違っていたのかもしれない。たぶん私がぜんぶ勝手に作り上げていたのかもしれない (Maybe she had made it all up)。たぶん何も真実ではなかったのだろう、私の生活とトレーシーの生活もいっしょに」(122)という思いにも駆られるものの、「トレーシーが私を必要とし、私もそれをしっかりとつかんでいなければならなかった... 何ものもそれを変えることはできなかった... バカバカしい空想的なこと、ベスのように、自分が怖がるような危険を自分で勝手に作り上げる (making up dangers [122]) ことなど、気にしてはいけなかった」と思い直す。ナニーは、ベスとは違って、「ものごとによきもきししないで放っておくという気慰みの方法」(the relief of letting things be [120])をわきまえているのである。そして今でも「幸せ、とても幸せ」で、トレーシーは今でも愛してくれているという思いを抱き続けている (123)。このようなナニーに対して、ベスも最後には「ナニーの頑固さ」(Nannie's stubbornness)を受け入れ、「自分の子供を生みたい」というナニーの言葉によって「地震や嵐と同じように思いがけなく、大きな障壁が未来の向こう側に放り投げられた」という印象をもつのである (369)。

いわば、ナニーからは、黒人であることの辛さ、後ろめたさ、悲観、恨み、

白人に対する憎しみは何も感じられない。そのような心境に達するために、様々な苦渋・苦難を味わい、葛藤を経験した結果、ついに克服した、というようなことをうかがわせるものもない。時代の荒波を男勝りの気性で乗り越えていくような、たくましさを感じさせるような女性でもない。それよりも、人間の自然な感情・思いをありのままに表現して、ありのままに自由に生きる人間としての姿があるのみである。上で引用したベスの言葉を再引用すれば、ナニーは「自分を黒人だと思ったことがない」(293)のである。黒人と白人の違いはあくまでも「つくられたもの」であって、人種の違いは変えられない現実ととらえてベスのように苦しい人生を送るか、それともナニーのように「つくられたもの」として受け流し、違いが意識に上ることなく自由な生き方をするかどうかだけである。色素による皮膚の色の違いを見るだけで、さまざま解釈・意味が書き込まれた皮膚の色は見ない——意識して見ようとしなのではなく、ナニーには本当に見えないのであり、しかも、そのような自分をまるごと自分で受け入れ、自分という存在に満足している、自然で繊細で感情豊かで純真無垢な存在である。言ってみれば、人種の分離線を意識しないで素通りしているという点で、人種分離社会の軋轢の中でもまれる南部ルネサンス期の南部文学に登場する女性が多い中、異例の存在である。ただ、例えばゾラ・ニール・ハーストン (Zora Neale Hurston) の『彼らの目は神を見ていた』(*Their Eyes Were Watching God* [1937]) の冒頭の言葉——「女たちは、思い出したくないことはすべて忘れ、忘れたくないことはすべて覚えている。夢が真実なのである。だから彼女たちは、夢が叶うように動き、生きる」(1)——を体現する主人公の黒人女性ジェイニー・クロフォードとは分かち合うものがある。またケイ・ギボンズ (Kaye Gibbons) の『エレン・フォスター』(*Ellen Foster* [1987]) の主人公、プアホワイト階級の11歳の少女エレン・フォスターにも繋がるものがある。エレンは、どんな状況に直面しても、人間の営みをすべて「ビジネス」としてとらえる、きわめて醒めた視座を用意していて、それによって、自分に降りかかるあらゆることを相対化して衝撃を柔らかく受け止めようとする。南部に巢食う人種意識、貴族意識・階級意識、父親に象徴され

る男のエゴイズム・暴力、閉塞した血縁・地縁関係、閉鎖的な地方主義といったものが、いかに時代錯誤的でくだらないものであるかということを浮き彫りにする。そして、「[黒人の女友達の] 唇が触れたコップに見えない菌がついて...それに口をつけたら私たち白人の唇が痛んだり、黒人に変身してしまうことなんかないということを知っている」(85)。

そしてナニーはもちろん『奇妙な果実』のローラとも共鳴する。ただ、ローラは、母親によって示される南部の良心・伝統との確執を経て、自分の立場を確立しようとする大胆さを示しているのに対して、ナニーにはそのような確執経験はない。ローラと同じく超時代的な生き方をしているものの、ローラの反時代的側面はなく、むしろ時代を意識させない、言ってみれば非時代的・脱時代的な存在としてとらえることができるのである。

『奇妙な果実』では、黒人差別300年の歴史の重荷が2つの人種にのしかかっており、「黒人には真実はない。真実は力の強い者たちのもの」(338)という枠の中で、また混血を産むことや、ローラの生き方であると暗に示されている同性愛が絶対的なタブーとされる中で、ナニーの生き方は、そのような枠は白人が勝手に作り上げた人為的なものであることを暴き出す。そして黒人が黒人ではなくて、「自然が白人種に仕掛けた1つのばかでかい計略」(271)であり、白人がその計略の罠に自ら絡まってもがいている姿を浮き彫りにしている。混血がタブーでありながら、例えばエドは「薄茶色 (light brown) の黒人」(8, 27)であり、ナニーは「驚くほど色白」(startlingly white [14])、「白色に近い」(pale [27])、「混血の女」(mulatto girl [301])、「琥珀色の皮膚」(amber skin [322])であり、ベスは「黄金色」(golden yellow [27])であり、サム・ペリーは「[ナニーたち3兄妹] よりも黒い (darker)...暗褐色 (dark brown)」(27)、「褐色 (brown) の男」(343)というように、これらの黒人も混血であることを示している。混血の南部でありながら、白い皮膚の色に白人支配が正当であることの意味をもたせる——そのような白人南部の欺瞞を見透かすことになっているのである。

『奇妙な果実』考察の締めくくりとして、トレーシーとナニーとの関係につ

いて一言つけ加えておくならば、トレーシーがナニーを求める姿勢はあくまでも「支配人種」(master race)と「奴隸人種」(slave race)との関係に基づくものであるのに対して、ナニーが求める姿勢はあくまでも対等な「人間関係」(human relationship)に基づくものであったのであり、このような認識のずれに基づく人種関係のアイロニーが『奇妙な果实』全体の主調音として響いているのである。

## VII

### 『1時間』

スミスの2つ目の小説『1時間』では、南部内陸部の町ヴァージニア州ウィンザーヒル(小説上の町)において、癌研究所の所長を務めるマーク・チャニングが、ショッピングセンターの端にある改装中の空店舗でスーザン・ニューウェルズという8歳の少女をレイプしたということを、スーザンの母親レニーが告発したことに端を発して、裁判沙汰にまで発展する大騒動を巻き起こす。話は、マーク夫妻の友人であり、聖公会派の「諸聖徒教会」(All Saints Church)の牧師(rector)デービッド・ランドラムの一人称の語りによってなされるのであるが、この事件をプロットとして、それに反応する様々な人間の信条・考え方や行動が網目状に展開される、という様式をとっている。そしてその網目からほころび出てくるもの——それは、この事件は「つくられた」(made up)もの、ということである。次のような表現が小説全体に散りばめられ、その点がたえず強調される——The emptiness and half-darkness [in the vacant store] and the pain [maybe scratched by a cat] were enough to scare [Susan] and she imagined or made up the rest of [her story] (55) ; The story was made up (102) ; Susan made it all up (104) ; [Renie Newell] was making up a daydream of a tabooed kind (112) ; You knew Susie's story was made up. Somebody made it up—if she didn't (189) ; ...the whole thing was made up (198) ——全体の要旨は次のような



一節にまとめられている。

ある日の午後、5時から6時の〔1時間の〕間のことだが、スーザンという名前の少女がローラースケートをしており、一方、マークという名前の科学者がマッシュューズの店にコカコーラを買いに出かけた。そして2人は古びた暗い場所に奇妙にも入り込んでぱったり出くわした。〔少女の母親の〕レニーは、邪悪な占い師のように、腐敗した願望を自分の心の中から取り出し、それを最初の嘘につくり変えたと、解き放たれて、他人の頭の中に仲間を見つけ、次から次へと広がって行って、われわれすべての頭の中に取りついた。そして密接に寄り集まっていた嘘から1つの怪物が現れ、われわれの共同体やわれわれの心の中を徘徊し始めた。(387-88)

つまり、レニーがスーザンの腕にある引っかき傷——デービッドにすれば、猫に引っかかれたものとしか思えないもの（〔Susan〕 **made up nine-tenth of what she says happened in the store. She was certainly there, she picked up that cat, all right, and he scratched her** [115]）——を見たとき、レイプされたという話をつくり上げ、「スーザンが母親と協力して全体を空想で思い描いた」（Susan **had fantasied the whole thing with her mother's collaboration** [172]）。そして、「実際に起こった真実ではなく、事が起こってほしいと思ったとき、あるいは起こるかもしれないと恐れるときに、話をつくり上げる（**we make up stories**）」(94) というのが人間の常であるように、それぞれ人種や家族や社会の関わりに起因する、不安、恐怖、孤独・孤立感、欲求不満、ストレスといった感情を抱えたウィンザーヒルの住民の間にたちどころに感染していった、というのである。

人種の関わりについて言えば、レニー自身、生まれ育ったミシシッピ州デルタで、十代の中ごろ、夕暮れ近くになって畑にオクラの摘み取りに出かけて出会った黒人少年に対して、大農園主であった父親がレイプ事件に仕立て上げた、という苦い記憶を抱えていた(28-34)。また、レニーの双子の兄ロニーがレニーの夫に語ったことや、その話から夫が推測したところによれば、国会議

員でもあった彼らの父親には黒人女性をレイプする「特権」(his special privilege)があったのであり、「裏庭」での父親の振る舞いがおそらく彼らの母親を15年間も口の利けない人間にしてしまった理由であり、ロニーはそのトラウマを抱えており、もちろんレニーもロニーから聞いて知っていただろうし、実際、レニーは父親が議会や選挙遊説で行っていた「人種差別演説 (race speech) を恥じていた」。しかし、夫にすれば、レニーは「今ではときどき父親が言っていたのとまったく同じことを言っている」というのである (251-54)。

マークの研究所には黒人の研究者もいて、マークは彼らといっしょに食事をしたりしており、マークの妻のグレースがニューヨーク時代に所属していたダンスグループの写真には1人の黒人男性がいっしょに写っていた (118, 126, 313, 317, 325) といったことに対して、ウィンザーヒルの住民は目ざとく、「まともな夫婦」(decent folks [313]) にはあるまじき振る舞いだと槍玉に挙げ、「マークは人種を混ぜて白人を黒人に変えることに賛成で、人種統合を支持している」(397) と警戒心を露にすることによって、そのような人間だからこそ、少女に悪戯をするような「いやらしい、汚い人間」(325) だったこともうなずけると決めつける。しかし、そのような告発をすることによって、住民たち自身の「間違った、卑しい、残忍な、見境のない」所業をすべてマーク夫妻に転嫁し、「自分たちは浄化された、ほとんど許されたと感じて」溜飲を下げ、「マークが罰せられることを願う」というのである (325-26)。

しかし、『1時間』は人種の関わりを中心の問題にしているのではなく、むしろ、次のようなデービッドの懸念に表明されているような、人種問題も絡んで町に蔓延する「匿名性という病気」(150) の追及をテーマとしている——「われわれの社会の活動がますます、『議会』、『教会』、『政党』、『新聞』、『官庁』の匿名の仮面の裏側に忍び込み、仮面をつけた『上層部の人間たち』は、身元を決して明かすことなく、多くの人々の生命に影響を及ぼす決定をし」、われわれはもはや「名前をもった人間」ではなくなり、われわれの身元証明や責任を引き受けることを拒否したとき、身分の高低に関係なくわれわれ各人が集まっ

て「暴徒」が形成され、「全体主義」の社会が生まれることになるのではないか、というものである (340)。そのような「溢れ出した恐怖に怯える山間部の町」(just a big overflowing scared country town [326]) と化したウィンザーヒルの見えない敵によって、黒人と繋がるマーク夫妻には「コミュニスト」というレッテルが貼られ (126-27)、デービッドも「コミュニストや汚い背教者」を弁護する牧師は不要という匿名の電話攻撃を受けたりする (327)。

この「匿名性の病気」の追及を通して、スミスは1950年代にアメリカを席捲したマッカーシズムの全体主義的総意衝動を照射していることは容易に理解できる。コミュニズムが全国の官庁の隅々まで入り込み、民主体制を侵食しているという、ウィスコンシン州選出の上院議員ジョセフ・マッカーシー (Joseph R. McCarthy) による告発が、アメリカを恐怖の渦に巻き込んだ。しかし彼の告発の根拠はまったく不十分で曖昧なものであった。しかし、そうだからこそ、その恐怖は膨らんだ。彼を煽動家と非難しようものなら、たちどころにコミュニストのレッテルが貼られたのである。

第二次大戦後の増長した匿名の権力体制の「全体主義」を告発した代表的作家の1人にノーマン・メイラーがいる。『大統領のための白書』(*The Presidential Papers* [1963]) におけるメイラーの次のような説明はデービッドの状況分析と重なっている——アメリカの全体主義は「特殊な政治的顔」や「強制収用所」(Mailer 204) をもたなかった。それは、「[[アメリカ人] ひとりひとりの体細胞と精神の中へしのびこんだ」(Mailer 204)。よって、「全体主義的な自由主義者がおり、保守主義者、急進主義者、右翼主義者、狂信家、無数の順応主義者がいる」(Mailer 204)。その本質は、「個性、多様性、異見、極大な可能性、ロマンチックな信念を打ち首にし、ヴィジョンを盲目にし、直感を殺し、過去を抹殺する」(Mailer 204)。アメリカでは「平和主義者も全体主義的」(Mailer 139) なのであり、「現代の民主主義は境界線がはっきりしない<sup>ティラニー</sup>圧制」(Mailer viii) である。アーサー・ミラー (Arthur Miller) は、『るつぽ』(*The Crucible* [1953]) において、マッカーシズムをセイレムのピューリタン社会における魔女狩りと結びつけた。魔女狩りは、秩序と自由の「平衡」において、

「個人のより大きい自由を求め始めるときにすべての階級に起こる恐慌のねじれたあらわれ (a perverse manifestation of the panic)」(Miller 350) であった。魔女狩りやマッカーシズムは、セイレムの神政政治も第二次大戦後の民主政体も幻想でしかないという不安の投影であった。赤狩りのパニックは、一時の麻疹のごとく終息したにもかかわらず、それが植えつけたコミュニズムに対する恐怖は、アメリカ人の中枢神経を侵してコミュニズム神経症を蔓延させることになった。そしてその苦痛を最小限に食い止めておく術は、さらに深く全体主義的総意機構の中へ潜り込んでいくことであった。1950年代の「イデオロギーの終焉」はこのような状況の中から起こったものであり、それは後の「声なき大多数者」を生み出すことになるのである。スミスもメイラーやミラーと同じ視座で1950年代のアメリカの全体主義的総意衝動の様相をとらえたことになる。ウィンザーヒルは必ずしも南部の町に限られる必要はない。「ナサニエル・ホーソン (Nathaniel Hawthorne) のニューイングランドでも、シャーウッド・アンダーソン (Sherwood Anderson) の中西部でもかまわなかったのである」(Hobson, *Tell about the South* 320)。

ただ、『1時間』においては、スミスはそのような全体主義的社会を映し出すだけでなく、それに対して対抗する手立てを模索する言動をも差し挟んでいる。確かに、ウィンザーヒルの騒動は、北部の学校で寄宿生活を送っているマーク夫妻の13歳の息子アンディに父親のことを密告する匿名の手紙がそのことを報じる新聞の切抜きを同封して送りつけられ、それによってアンディを自殺に追い込み、結局、裁判も中止となって決着はつけられず、暴徒によって研究所が破壊されて癌を発症させた実験動物が放たれ、マーク夫妻は町を離れるかたちでうやむやのうちに終息する。しかし、デービッドはアンディの死を悲劇とはとっていないのである。「どんなに卑劣なことが[アンディを死に追いやった]としても、彼は威厳をもって死んだのだ」とアンディの母親に語り、さらに次のように続ける——「彼は何か素晴らしいことのために、それなしには人間は生きていくことができないことのために亡くなったのだ。われわれほかの人間のもつ臆病さ、愚かさ、欲深さ、無分別、権力志向によって引き起こ

される闘いの中で勇敢に死んでいく若者と同じように、アンディも亡くなったのだ。しかし、彼を愛するわれわれは彼を称えはしなかった。彼の死を何か殺人者と同じように邪悪なこととして押しのけてきた」(406) というのである。

実際、このように考えるデービッドの神の概念は、スミスが『夢を殺した人たち』で提示したような「怒りの神」とは異なっている。デービッドにとって「神は、優しさ、思いやり、愛、犠牲、赦しを実現できる人間の未知の能力を意味し、また過去や未来を明るくしたいという願い、善と悪、そしてその間の永遠の緊張を理解したいという願いを意味する」(78) のであり、「イエス・キリストがわれわれの罪のために死んだだけでなく、われわれが希望をもち、勇気を見つめることができるように、人間の善性の輝かしい手本として生きていることを忘れるならば、われわれは永遠に滅びるだろう」(78) としている。また「神は、われわれ個々人によって、心身や精神が再生されるのと同じように間断なく再生されなければならない真実のシンボル——真実は発見されることはないので、再生せざるをえない」(179) というのである。

何事も自分なりの答えを引き出そうと真剣に思索に耽る教会員のケティ・スナイダーには、「人間の善性を信じ…人間はより良い存在になりうる」と信じるデービッドは「19世紀的な古風な」考え方をする「楽天主義者」(73) と映る。ケティは「東部の大学を卒業したばかりで、ベシミズムで身構える」女性であり、実存主義哲学に傾倒して、「希望をもつことからの身の安全」を望んでいる。というのも、「もし希望的になれば、人類が自ら陥った混乱に対する責任を自分も引き受けなければならないからである」。しかしそれでも、恐怖や不安の束縛からの逃避のメカニズムとして全体主義的総意の中にますます深く埋没するウィンザーヒルのほかの住民とは異なり、彼女は「現状に自己満足するのは息苦しいと感じて、少なくともそれに抵抗している」のであり、デービッドはそのような彼女を評価している(72-73)。実際、彼女はいつも母親から聞かされていた次のようなことを次第に理解するようになる——「自分を大きく開かせなさい。そうすれば、あなたがほかの人たちやあなた自身の中に見たことも感じたこともないことや、好きじゃないことを、見たり感じたりでき

るようになります。そうすることによって、あなたは一人前の人間、自由人になれるのです。あなた自身の憎しみがあなたを破壊しているのを感じたときのみ、憎しみとは何かを理解できるのです。何でも進んで捨てる覚悟で情熱的に愛せるようにならない限りは、愛とはどんなものか理解できないのです」(134)。つまり、スミスはこのような発言を差し挟んで、アメリカの全体主義に対抗する手立てとして、その状況を避けることなく凝視して声を張り上げる勇気の大切さを訴えているのである。

実際、1952年の『ニューヨーク・タイムズ・マガジン』(*The New York Times Magazine* [Sep. 21, 1952])に掲載した《アメリカへの信頼宣言》(“A Declaration of Faith in America”)と題するエッセイで、スミスは初めてマッカーシズムを批判し、その中で、アメリカ人がもっている「基本的な品位」(basic decency)や「アメリカの道徳的力に対する確信」や「私たちの過ちを認めて、それを正すだけのじゅうぶんな強さ」を信頼することによって、「大切に<sup>イズム</sup>して行動に移せる信念はどんな『主義』にも対抗できる」と「宣言」していたが、そのようなスミスの一貫した考えが『1時間』の基調となっているのである。

文芸評論家レズリー・フィードラー (Leslie Fiedler) による、『ニュー・リパブリック』(*The New Republic* [Jan. 4, 1960])掲載の《品位だけではじゅうぶんではない》(“Decency Is Not Enough”)と題した『1時間』に対する酷評——「この本は、近代の自由主義的ヒューマニズムにおいて、社会的そして倫理的にも称賛されているものすべて——しかし、芸術の観点からすれば、活力のない、独りよがりの、見かけだけの、どうしようもなく退屈のものである、その動向のすべて——の手本であり、それらすべてを体現するものであるように思える」——は、デービッドの発言を通してのスミスの「楽天主義者」的な側面とらえてのことだと思われる。「お上品で自由主義的な寛容の範囲が、セックスや政治的自己批判だけでなく、昨今のアバンギャルドの芸術にまで及び、『1時間』はモダニズムが死んだことの確かな表れとなっている」。つまり、「フロイトやキルケゴールや激しい苦痛を味わった現代芸術の作

り手たちの教訓、そして恐ろしい自由の主唱者たちの曖昧さ、そして恐怖・苦悩の利用——これらすべてが、ありふれた敬虔主義、如才のない俗物主義のレベルにまで成り下がっている」というのである（Fiedler 15-16）。

道徳的曖昧さ、恐怖・苦悩や反逆・戦闘姿勢を前面に押し出すモダニストにとっては、人間の素直な良心、声を上げる勇気を説くスミスは、迫力を欠く道徳的感傷主義者ということになるのかもしれない。しかし、これまで見てきたような、人種の問題と関わるスミスの熱情からすれば、全体主義と取り組むスミスの精神はモダニストの精神と同等であると見なすことができる。ただモダニストとは視座が異なる。モダニストが全体主義を目の前に立ちはだかる巨大な壁ととらえるのに対して、スミスは、それぞれの人間が自分の心を閉ざすために自分の中につくった壁としてとらえる。そして時代の脅迫観念に絡め取られた中で苦闘するというのではなく、時代を素通りして超えたところから、全体主義的総意衝動を引き起こすからくりをすべて醒めた目で見透かしている、といったものになっているのである。

スミスは、ワシントン・D・Cのアメリカ・ユダヤ人議会婦人会の「クイーン・エステル・スクロール」（Queen Esther Scroll）賞の最初の受賞者になることを受諾する際の、『煽動家の世界における詩人の役割』と題したスピーチ原稿——スピーチは1965年3月17日であったが、スミスは癌による闘病生活のためにジョージア州クレイトンの自宅を離れることはできなかったので原稿を送った——で、全体主義的衝動を煽り立てる煽動家たちはアメリカ南部や北部、それに国際連合、さらには新旧諸国、新旧組織など至るところにだけでなく、「おそらくもっとも危険な煽動家は私たち自身の心の中にうずくまって…嘘をささやきかけてくる者」と述べている。そして「私たちの時代の破壊物の破片をすくい取って、人間の精神が未知のものや未見のものと繋がることができるという巨大な輪郭を示すのが詩人の役割」とする。しかし今日の小説家や劇作家は「広大な今日の可能性をつかむことができるだけの詩人にはなっていない」。むしろ彼らは「大きな歪みを利用することによって、無用の恐怖や絶望感をかき立てる罪を犯しているのであり…彼らが宣告する彼ら自

身の不安を用いて現在を密閉する。希望という言葉を、ぜったい使ってはいけない1つにして唯一の4文字語として扱っている」。「彼らは今なお19世紀の古いニヒリズムのことを語っていて、そのニヒリズムは近代の服に着替えさせられただけで、内容はまったく変わっていない古いものである...病んだ人々の断片的な素描を提供する劇や物語を通じて、哀れで非常に孤独な精神分裂的状况の尽きない展望を私たちの前に提示している」というのである。スミスにとっては、全体主義的混乱は1つの「些細な問題」にすぎず、それを「現代生活のすべてであるかのように」とらえるのは、結局、詩人も「煽動家の身に墮してしまうことになる」のであり、スミスは、そのような1人としてノーマン・メイラーの名前も挙げている。つまり、スミスにとっては、メイラーも、フィードラーがスミス批判のよりどころとしているモダニストの視座で、時代の閉塞した状況の中で苦悶する「哀れで非常に孤独な」人間を描いているだけ、ということになる。そのようなモダニストに対して、スミスは、「私たち1人ひとりが自分たちの内に詩人を生き返らせる」ことが必要であり、私たちの「詩的ヴィジョン...詩的真実」でもって「私たちの道徳的性質だけでなく、私たちの創造的な想像力」を働かせて時代に挑戦し、人類の未来を切り開かなければならない、と結論づけるのである（WNA 160-65）。

### 『旅』に表明されたスミスの未来志向の視座

『1時間』やユダヤ人議会婦人部会へのスピーチ原稿に見られるスミスの未来志向の側面がもっとも明確に表明されているのが、スミスが生まれ育ったジョージアやフロリダの各地を巡って思い巡らした心の動きを綴る、いわば心の旅のエッセイとも呼べる『旅』（*The Journey* [1954]）である。スミスは、「政治的相違、皮膚の色、そして見かけの正常さの仮面の後ろに隠れて、人間がまったく見えなかった」のであるが、「かなり昔にそれらの仮面を壊していた。私の目には安っぽい仮面だった」と語っておきながら、すぐに「仮面の後ろの人間は？ 時折は一瞥以上に姿をとらえていたのだろうか？」という問いかけに移行している。そして自分たちの心の中で「人間のイメージ」が「気づ



くことなく保有している全体主義的考えによって踏みつぶされてぺしゃんこにされ、私たちの恐怖を糧にして肥る検閲官によって引き裂かれてきた」と告白する。したがって今回の旅の目的は「私が誇りに思える人間のイメージを見つける」ことであった、というのである（6）。そして「過去の古い道」（87）を行く旅から学び取ったこと、というより、再確認したこと——それは、過去は常に未来と密に繋がっている、いや、ほとんど重なり合っている、というような基本認識であった。過去の傷を癒し、「未来に橋を架ける…破壊されたものを回復し、壊れたものを元通りにし、人間と宇宙の間の割れ目を狭めておく、といったことの必要性」（48）。「いろいろな国がそうであるように、未来に対する信頼を失ったときには家族も崩壊する」ということ（53）。大きな不幸（disaster）も運命（fate）としてではなく「チャレンジ」としてとらえ、信念を「新しいフロンティア」に移植する「永遠のパイオニア」を自分の中に見つけることが必要のように、自由と責任、信頼と疑い、危険と安全、奇跡と必然、苦痛と喜び、セックスと愛、夢と現実、勝利と敗北、人間と神などと同じように、過去と未来も切り離すことなく「2つのパートナー」として受け入れることの必要性（56）。素早い変化の時代が訪れたときには、新旧の生活様式の間のギャップに橋を架けることに貢献できる「未来の作り手」（future-makers）になればならないこと（61）。「真実であるとはまだ証明されていない何かの存在を信じ、私たちの生活においてそれを引き受けること——それは未来を開かれたものにしておく唯一の方法である…推測や本能的ひらめきや素晴らしい仮定などを大胆に試みようとしなくて、事実ばかりに取り囲まれているだけならば、独房に閉じ込められていることになる。私たちの仮定したものと事実とが出会う点、夢と現実とが微妙に釣り合う点…未来への信頼が過去の知識となる瞬間を見つける…こういうことが人間の旅というものである、と思う」とするスミスの視座（256）——つまり、スミスは、過去・現在・未来の時間をそれぞれ切り離してとらえるのではなく、未来までの1つの共時的な空間とでも言えるものを意識することによって、それぞれの時代に拘束されることのない自由にして柔軟な視座を獲得していたことになる。

確かに、南部の良心や宗教や社会構造や伝統について、黒と白、明と暗、光と影、善と悪、生と死、個人対社会といった二元論のかたちで迫られた際のスマスには、近代実存主義的な苦悩・苦闘の表白もある。クリスマスを迎えるに当たって毎年12月に行う「豚殺し」(hog-killing)という食糧備蓄のための行事についても、「お祭り騒ぎであると同時に虐殺行為、最高の楽しみ事であると同時に恐怖でもあった」というように、2つに引き裂かれたことを告白しているが(*Memory of a Large Christmas* [1961] 23)、そこにも、単に子供の自然な反応というよりも、2つの人種が向き合う暴力社会の緊張の中で生きることを余儀なくされた子供の感情の反映があると読み取ることを否定しきれないものがある。しかし、時代を先取りしたスマスの視座は、そのような二元論に絡め取られることを意識させることによって、二元論を生み出すからくり——あくまでも人為的なからくり——を見透かして回避したり抜け出す術を与えることができるようになったのである。

以上のような点、スマスは、モダニズムの時代に生きた人間であるにもかかわらず、きわめて今日のなとらえ方——ポストモダニズム的、ポストコロニアリズム的とも言える視座——を兼ね備えていたということになってくる。次節では、スマスと対局をなしたとされる『アトランタ・コンスティテューション』(*The Atlanta Constitution*)の大物編集者ラルフ・マクギル(Ralph McGill)との比較を踏まえながら、これまで指摘したことを今一度とらえ直し、スマスにうかがえるポストモダニズム的、ポストコロニアリズム的な視座——スマスが提示する内容からして、以下では主にポストコロニアリズムの方を使用する——をまとめることにする。

## VIII

### ジョージア州の2人の自由主義者、スマスとラルフ・マクギル

『夢を殺す人たち』が出版されたとき、ラルフ・マクギルは、「フロイト的偏りのような歪んだ論述で埋め尽くしている…狂信者のような熱狂さと誤った

事実認識でもって南部に精神病学の拡大鏡を当て、彼女自身の結論を拡大して提示している...あまりにも論拠のお粗末な本。スミス女史は自分の精神の修道院の囚人」(*How Am I to Be Heard?* 129)と痛罵した。また『今こそその時』についても、『ニューヨーク・タイムズ・ブック・レビュー』(*The New York Times Book Review*) [Feb. 13, 1955]に掲載の書評で、『『変化』——すなわち最高裁判所が示した方針の受け入れ——がゆっくりとなされるのか、それとも素早くなされるのかは、人にかかっている」とするスミスの主張は正しいが、「態度というものは本当に『変わらない』」のであり、[マクギルが]知っている限り、態度が急に変わったというようなことは歴史上の記録にはない。それらは何度も薄められたり、すり減らされたりして、時の経過とともに力や意味を失っていく。また人間の問題は公式どおりには決して解決されない...深刻な問題がすべてなくなるまで、改善され、さらに改善し直されていく」(7)。つまり、これまでも「長い年月をかけて人種分離が侵食の過程 (a process of erosion) を経てきた」(7)ように、きわめて漸進的に解決されるのであって、スミスが言うようにたちどころにすべてを解決できるようなことではない、とする。マクギルとスミスとの不和はジョージア州の白人自由主義者の「右派」と「左派」という立場の相違からくるもの (Egerton 491) というのであるが、スミスにしてみれば、マクギルも本質的に変化を望まない「穏健主義者」ということになる。

確かに、1963年に出版されたマクギルの『南部と南部人』(*The South and the Southerner*)を読めば、スミスとの違いが見えてくる。マクギルはテネシー州生まれの南部人で、「[彼の] 血管や心の中にいつも南部があり、南部の川、松林、赤土の田舎道、丘陵地や田園、そしてそこに住む人々——それらがいつも [彼の] 一部となっていた」(196)。『南部と南部人』はそのようなマクギル自身の体験を基にして展開する南部論であり、南北戦争後の再建期から1960年代初期に至る様々な南部の姿をとらえている。まず、「綿花の南部」(Cotton South)、「農園の南部」(the plantation South) や「アパラチア山地の南部」(the Appalachian South) など (14-15)、「多くの南部がある」

(“There Are Many Souths” [第1章の表題]) ことを指摘しておいて、以降、象鼻虫などの被害による綿花の不作、綿花地帯が松林に変わる風土変化、不景気・不況による経済破綻、また機械の導入による経済変化や労働環境の変化、1945年以後の「奮い立って勢いが加速された産業発展」(206)、「ブルドーザーによる進歩」(208)などによって、「南部の『魅惑的な美しさ』(charm)や『風変わりなおもしろさ』(quaintness)の気風」(24)もろとも、刻々と姿を変えていく様子を、ときにはノスタルジックに、また現実主義者として状況を冷静に受け止める視座で、そしてジャーナリストとしての厳格にして客観的な視座を通して物語っている。時間的・空間的に多面的な南部の姿を浮き彫りにするマクギルの視座——時の推移の中で直面する様々な現実との試行錯誤・衝突・格闘を繰り返しながら手探りで進む、といった時代認識に基づいたもの——は、スミスの視座——時代に束縛されることのない自由にして柔軟な視座であることから、南部の歴史や現状について、過去・現在・未来の時間軸を押し縮めて一つの空間あるいは面になった現在の位置で俯瞰的・包括的あるいは普遍的にとらえる、といった意味合いを帯びたもの——とは異なっている。

もちろんスミスとの共通点は多くある。論述の中核をなす人種問題について、「ブラウン判決」が下された1954年時点では人種分離廃止に疑念を抱いていたマクギルではあるが (Hobson, *But Now I See* 19)、この本の結論はスミスと同じものになっている。黒人にも市民権を認めた憲法修正14条や人種を理由とする投票権の制限を禁じる修正15条を回避するために、「黒人法」(Black Codes)や「祖父条項」など「様々な策略が考案された」(219)といった指摘は、「小作契約制度」そして次には「人種分離制度」によって、奴隷制度に替わる人種分離・差別正当化の方策を次々と案出していった南部白人のエゴイズムをとらえたスミスと共通する。人種分離制度は「黒人から選挙権を剥奪し、経済的に押さえつけて搾取するという、あまりにも非情な実利機構」というようなものではなく、「白人と黒人それぞれを保護する」うえで、両者にとって「最善」で、それによって黒人も「より幸せ」になる、というように、その制度を「南部の生活様式を守る盾」として「南部の伝説、慣習、伝統の一部」に

してきた。しかし、そうしてきたことは南部白人の「明らかに狡猾にして不名誉な策略」であった、と喝破している (219-20)。マーチン・ルーサー・キングがバーミングハムの獄中から牧師仲間宛に宛てた1963年4月16日付の手紙の中で、「社会革命の意味をしっかりと理解してそれに深く関わり...説得力のある預言的な言葉でわれわれの闘いのことを書いてきた」(King 77) 南部白人として、スミスとマクギルの名前を並べて挙げているのも、おそらくこのような点をとらえてのことだと考えてみることもできる。ただ、マクギルの場合はやはり、時代の推移を辿りながらの分析である。例えば「温情主義 (paternalism)」や「純粋なノブレス・オブリージュ (*noblesse oblige* : 高い身分に伴う義務)」(26, 27, 166, 188, 195) に基づく白人の態度について、まず「立派で誠実な温情主義、純粋なノブレス・オブリージュの精神で...『分離しても平等』(separate but equal) の決まりを正当化しようとする」人々や、その「詭弁」に気づいている人々や、「現状維持がもっとも適切であると信じてはいるものの、そのためには、黒人を保護して『面倒をみる』義務を厳守することの必要性を感じている」人々がいたことを指摘する (26)。しかし、不景気やニューディール以後は、「古い温情主義や古い感情はほとんど残っていないかった」のであり、「社会保障や老齢年金...すなわち政府が『面倒をみる』ことになり、親切で思いやりのある心がノブレス・オブリージュとともに消えていった」(27)。1950年代には、「ノブレス・オブリージュの古い伝統が急速に衰退の一途を辿っていることは明らかで、高潔さ (nobility) もほとんどなくなっていて...それには黒人を劣った存在と見なす意味合いがあったことから、黒人が拒絶するのは当然のこととなった」(188)。そして、このような変遷を辿りながら、マクギルは、再三再四にわたって1954年の「ブラウン判決」——「晴天の霹靂」(22) の判決、「第二の解放宣言」(28) ——がすべてを変えたと力説して、「われわれ南部人に『異なっている』と思わせていた『南部主義』(Southernism) の古い遺物が崩壊しつつある」(234) と確信するに至る。マクギルにとっては、「分離しても平等」は「人をバカにしたような作り事」(the cynical fiction [182]) という認識をもつに至るまで南部が変わ

るには、それなりの時間を要した、ということである。

### サザニズム 南部主義、オリエンタリズムそしてアフリカニズム

#### ——スミスのポストコロニアリズム、ポストモダニズムの視座

以上のようなマクギルに対して、時代の推移・隔たりを意識させるのではなく、常に「今」という観点でとらえるスミスについては、両親の影響、早熟な個性、中国滞在、インド旅行などを通してかき立てられたアジア・アフリカへの関心——とくにヨーロッパ列強国によるアジア・アフリカのコロニアリズム、1911年と12年の中国革命の余波、ガンジーの非暴力主義による独立運動など（Loveland 11-12）——を通して学んだ世界観に基づいて南部を見渡す巨視的な視座——例えば、コロニアリズムとアメリカの奴隷制度、コミュニストとアメリカの煽動家とを重ねて見る視座——の獲得、またフレッド・ホブソンが指摘するように、女性は男性中心の政治や経済やジャーナリズムの領域から離れていたことから、社会批評や道徳的考察では明らかに有利な立場にあったこと（Hobson, *But Now I See* 18）、そのうえスミスは個人的には同性愛者（ポーラ・スネリングとの関係。スミスとスネリングの関係は『奇妙な果実』のローラ・ディーンとジェーン・ハーディとの関係に描かれているというのが一般的になされる解釈である）であることをカミングアウトしなかったものの、その分、人種統合についていっそう大胆に発言することができ、女性であるとともに同性愛者であるという、南部の中心からの2倍の隔たりによって、白人男性の異性愛者の自由主義者には決してできないような物腰で、あらゆる種類の偏見の痛みを感じることができた（*But Now I See* 21-22）、といったことなど、さまざまな要因が考えられるであろうが、南部の変化を望むスミスの必至の思いを込めた熱い語り口とは別に、まさに一刀両断という修飾語がふさわしいと言えるような断定的な語り口と、南部を突き放して見るきわめて醒めた視座をもっていたスミスの態度は、2000年の国勢調査の段階において、自分のアイデンティティを今更ながら単一人種で決めなければならないことに違和感を覚えていた、ポストコロニアリズムの時代に生きるアメリカ人と繋がってい

るとも思えてくる。

上で言及したように、『1時間』において、1950年代の全体主義的総意衝動は、個々の人間の不安、恐怖、罪悪感、欲求不満、ストレスなどの感情から逃れるべくつく<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>く<sup>・</sup>り<sup>・</sup>上<sup>・</sup>げ<sup>・</sup>た<sup>・</sup>実<sup>・</sup>体<sup>・</sup>の<sup>・</sup>な<sup>・</sup>い<sup>・</sup>も<sup>・</sup>の<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>を<sup>・</sup>突<sup>・</sup>き<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>け<sup>・</sup>る<sup>・</sup>と<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>ろ<sup>・</sup>に<sup>・</sup>作<sup>・</sup>用<sup>・</sup>し<sup>・</sup>て<sup>・</sup>い<sup>・</sup>る<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>ミ<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>の<sup>・</sup>視<sup>・</sup>座<sup>・</sup>が<sup>・</sup>ポ<sup>・</sup>ス<sup>・</sup>ト<sup>・</sup>コ<sup>・</sup>ロ<sup>・</sup>ニ<sup>・</sup>ア<sup>・</sup>ル<sup>・</sup>な<sup>・</sup>意<sup>・</sup>味<sup>・</sup>合<sup>・</sup>い<sup>・</sup>を<sup>・</sup>帯<sup>・</sup>び<sup>・</sup>た<sup>・</sup>も<sup>・</sup>の<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た<sup>・</sup>よ<sup>・</sup>う<sup>・</sup>に<sup>・</sup>、<sup>・</sup>奴<sup>・</sup>隸<sup>・</sup>制<sup>・</sup>度<sup>・</sup>に<sup>・</sup>替<sup>・</sup>わ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>小<sup>・</sup>作<sup>・</sup>契<sup>・</sup>約<sup>・</sup>制<sup>・</sup>度<sup>・</sup>や<sup>・</sup>人<sup>・</sup>種<sup>・</sup>分<sup>・</sup>離<sup>・</sup>制<sup>・</sup>度<sup>・</sup>、「人頭税」、「祖父条項」や「白人予備選挙」などを、白人の支配体制を強化し維持していくために考え出した方策・計略であったことを浮き彫りにしたり、『奇妙な果実』におけるナニーに「人種はつくられる」と当然のように語らせる、といったところに作用しているスミスの視座も、政治・支配体系の<sup>・</sup>か<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>く<sup>・</sup>り<sup>・</sup>、人種分離・人種差別、白人優越主義の<sup>・</sup>か<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>く<sup>・</sup>り<sup>・</sup>を見透かすポストコロニアルなとらえ方であると言える。さらに、1963年6月3日にアトランタ大学の卒業式で行った《勝者が時代を名づける》（“The Winner Names the Age”）と題した講演で、その演題の内容について、「どの時代にも暗い裏面、人間の敵や誤りがはびこる不快な悪臭漂うスラムがある。しかし、時代は、そのような敵や誤りによって記憶されるのではなく、地平線を大きく切り開き、人間に素晴らしい雰囲気をもたらすような、時代が脚色した特質によって記憶される」（WNA 114）と分析しているところにも、歴史はあくまでも勝者の視座で書かれてきたことを大前提として再思考するポストコロニアルな姿勢がうかがえる。また、《昔の南部連合国の紙幣で新世界を買う》（“Buying a New World with Old Confederate Bills”）と題した『今日の南部』（Winter, 1942-43 [7-30]）のエッセイでも、人種分離制度を維持したまま自由獲得のための闘いをしようとする自由主義者の行動はタイトルどおり「昔の南部連合国の紙幣で新世界を買うようなもの」（8）と批判するとともに、今や独立を勝ち取ろうとしているアジアやアフリカ諸国のことも取り上げ、「南部の過去の窮屈でこわばった枠の中では『真実』だと思える古い答えも、もはや効力のない仮定に基づいている。白人はもはや宇宙の中心にいないことは大いにありうる」（11）と述べている。『夢を殺した人たち』の中でも、ポストコロニアリズムの基底にあるような説明を括弧づけ

で挿入している——「南部の子供たちは、何年も後になるまで、3世紀前あるいは4世紀前にヨーロッパの白人が世界大陸探検に乗り出すまでは皮膚の色のことはだれもあまり考えなかったということを教えられなかった。また、欧米人がそのことについて本を書き、白人が宇宙の中心にいるというプトレマイオス的説明を『証明する』それらの本から人種哲学が広まったことを、大きくなるまで知らなかった」(89)と分析している。さらに『今こそその時』でも、ヨーロッパによるアジア・アフリカ地域のコロニアリズムは「白い〔皮膚の〕色を旗のように使って」行われたものであり、「白人の植民者 (White colonial) は〔現地住民が〕感情をもっていることを忘れていたのであり、また人類にとってもっとも大切な真実——食べ物や住まいや仕事をどんなに必要としても、それ以上に人間同胞の評価や承認を渴望していること——を忘れていた」(61)と指摘したり、アジア・アフリカからヨーロッパ列強国を追放した коммуニストは、南部の煽動家と同じように「皮膚の色」を巧みに抜け目なく使って「白人のコロニアリズム (white colonialism) …白人支配の民主主義 (white democracy)」を槍玉に挙げて人々の不安や傷ついた感情を煽り立てた結果、人々は、まだ人種分離を続けているようなアメリカとは外交を拒むべく「心理的な壁」を築いている、と指摘するところ (115) にも、スミスのポストコロニアリズムの視座が見てとれる。

あるいはまた、「神聖な女性、純潔、家庭を守る」(*KD* 145)、「南部のマドンナ」(*KD* 170) という、いわば南部白人女性の「女らしさ」は、彼女たちの中に生まれつき備わった自然の属性ではなく、あくまでも白人男性が自分たちの支配体系を保つためにつくり上げたもの、という分析も、ポストコロニアルな考え方になっている。いや、何も南部の白人女性と白人男性との関わりに限ったことではなく、例えば《女から生まれる男》(“Man Born of Woman” [*South Today* <Winter 1941>]: スネリングとの合作) や、《男から生まれる女》(“Woman Born of Man” [An Informal speech at Stetson University, Deland, Florida <May 1963>]) では、あまねく男と女の関係について、今日のフェミニズムの考えを打ち出している。



私たち [女] の性の罪の情状を酌量するに際して、私たちは抑圧されたグループであり、男が私たちの心を投獄したことを思い起こす。しかし、私たち自身、私たちを縛る鎖を気に入ってしまったのだ。ほかのマイノリティ・グループがするように、私たちは私たちの「弱さ」を利用することを学んだのだ（男がまったく自己防衛のために女にそのようなお粗末な嘘のラベルをつけたのだ!）（“**Man Born of Woman**” [WNA 185]）

男は女をつくっていた。何度も繰り返して男の夢や要求や希望に適う女を産み出していた。しかし、女の現実の姿がいつも立ち現れて、何か男が否定したり見たこともなかったようなものを垣間見せていた。非常にたくさんの優しさや、非常にたくさんの賛美のあとで、男は女に襲いかかって、魔女として火あぶりの刑に処すことが避けられないこととなった。（“**Woman Born of Man**” [WNA 203-04]）

つけ加えておくと、以上のようなスミスの考え方には、1869年の作品でありながら、ポストコロニアルな女性論を展開していると思えるジョン・スチュアート・ミル（**John Stuart Mill**）の『女性の隷従』（*The Subjection of Women* [1869]〈邦訳は『女性の解放』〉）の中の次のような指摘を当てはめることができる。

現在女性の性質とよばれるものは、はなはだしく不自然なもの（an eminently artificial thing）であって、それは一方における無理強いされた抑圧と、他方における不自然な（unnatural）刺激との結果であるといえよう。われわれは躊躇なく、支配者との関係によってその自然の性を完全にゆがめられている隷従階級は、女性の場合が一番だということができる…女性の場合となると、その生来の能力のあるものは、支配者の利益と快楽のために、つねに温室的な育成をほどこされてきた。（**Mill 46** [傍点・下線は廣瀬による]）

スミスは、啓蒙思想、道徳哲学、合理主義、人道主義など、近代思想への認識の深まりによって培われた、いわば近代自由主義者であっただけでなく、ミ

ルが「[不正な権力の形は] 恣意にもとづき、たんなる篡奪の結果としてできたもの (...[the forms of unjust power] are arbitrary, and the effect of mere usurpation)」であり、「アメリカの南部諸州の奴隷所有者たちは、人間が自己の感情と利益とを正当化する理論に執着するときに示すあの熱狂振りをもって (with all the fanaticism with which men cling to the theories that justify their passions and legitimate their personal interests)、いかにこの種の主義を擁護していたことであろうか」(Mill 24-25 [傍点・下線は廣瀬による])と指摘するところにもうかがえるような、支配のからくりを照射するポストコロニアリズムのアプローチの仕方をももち合わせていたと言えるのである。

また、スミスの最初の南部の記憶が「震える土地」(a trembling earth [WNA 121]) というものであり、「木々の重さに耐えられるほど地面は固くて強いけれども... 小さな子供がその上に足を乗せただけで震え動く... 表面の下地盤は固い岩はなく、未知の水源から未知の目的地に向かって流れている神秘的な水があるだけと教えられた... この考え方やこれらのイメージが私の想像力の中心にゆっくりと浸透して、そこで根づいた」(WNA 122) といった言葉からも読み取れるように、流動的な南部という感覚が付着している。したがって「アメリカ合衆国には強固な白人の意見はないし、強固な南部はないし、白人も黒人も、人種分離に対する感情の強さの程度は千差万別」(NT 78) ということにもなる。実際、人種分離のために考え出す根拠が個々の白人によって異なる——「ある人にとっては、『ニグロ』は彼らの憎しみを自由に吐けるスケープゴートであり、ある人にとっては、『人種問題』というのは、不安を表現するうえで使いたくなる上品な表現であり、ほかの人にとっては、白人の優越は、ほかではもつことのできない特権、権力、金銭であり、また、少数の人にとっては、暗さや黒い皮膚の人間というものとは自分たちの本性の禁じられた神秘的な部分と一致するようになったのであって、そのような邪悪なものを締め出すために壁を作る必要がある」(NT 77) —— というのである。人種分離の壁に正面から突き当たっていく近代戦法ではなく、人種分離に対する

白人の多面的な自己解釈を見透かすことによって、その意味の曖昧さを際立たせて自壊を誘発するというポストコロニアリズム的——ここではポストモダニズム的という表現の方がふさわしいかもしれない——な戦略をとっているのである。またスミスの次のような文化観は、エドワード・サイード (Edward Said) のポストコロニアリズムの文化観——「いかなる文化も単一で単純ではない。すべての文化は<sup>ハイブリッド</sup>・<sup>ヘテロジェニアス</sup>雑種・異種混淆的で、異様なまでに差異化され、一枚岩ではない」(*Culture and Imperialism* xxix) ——と共通している。

人種あるいは宗教にのみ基づく文化はこの世界のどこにもない。地球上のいろいろなところに住む人々の集団があり、それぞれ、多くの点で異なる文化をもっている。しかしそれらはすべて人類文化の諸相であって (All are phases of the human culture [英語の語法ではこの the は不要であると思われるが、文化は人類の文化ただ1つ、ということを強調するスミスの思いがこもった用法であると考えることができる])、人類文化は人間の歴史の始まりにまでさかのぼっている。すべて、今日では自分たちのものと言っている多くはほかの諸文化の恩恵を受けている。合衆国の黒人も白人もアメリカ文化の所産であるが、その文化についても、「アメリカ的」と高らかに称賛する多くは、ヨーロッパ、アジア、アメリカ・インディアン、アフリカ、カリブの様々なグループの恩恵を受けている (NT 99)。

そして『純血の』人種はいない。皮膚の色に対応する血液型はない。ただ1つの人種、つまり人類種 (the human race [この the も “the human race” の the と同じスミスの用法と考えることができる]) がいるだけである」(NT 100-01) とするのである。

このようなスミスの目には、引き裂かれた南部白人のトラウマや不安や恐怖や孤独・孤立感や疎外感や罪悪感や強迫観念や欲求不満を拭い去りたいがために、ご都合主義の道徳や価値観を押しつけて状況をしのごうとする——そのような南部白人のエゴイスティックな意識構造が透けて見えてくる。サイードが、ポストコロニアリズムの視座を通して、「オリエンタリズム」(Orientalism)

とは「オリエントを支配し再構成し威圧するための西洋の様式」(*Orientalism* 4)と分析したように、スミスにとって、「温情主義」や「純粋なノブレス・オブリージュ」から「分離主義」に至る「南部主義」(<sup>サザニズム</sup>Southernism)は、南部白人が理想とした騎士道精神に則って黒人を守り、南部の安寧秩序を堅持して、いっそう「強固な南部」にする、といった意味合いのものではなく、あくまでも南部白人自身の保身のために、「自分たちの白さに非常に高いプレミアムをつけて」(put such a high premium on their whiteness [NT 113])自分たちを自己正当化することによって南部支配の安定化を図るための様式——からくり——であったとすることができるのである。

さらに、このようなサイドの「オリエンタリズム」と重なるスミスの「<sup>サザニズム</sup>南部主義」は、トニー・モリソンが指摘する「アフリカニズム」(Africanism)とも分かち合うものがある。モリソンによれば、「アフリカニズム」とは、「アフリカ民族が表すようになった表示的かつ暗示的な黒さ、それから、これらの人々についての意見、思いこみ、理解の仕方、ヨーロッパ中心の学問につきものの誤解の総体をさす言葉として使っている」(Morrison 6-7)のであり、アメリカ合衆国においては、「隷属を正当化するイデオロギー的、帝国主義原理の圧力のもとで、アフリカ人やアフリカ系アメリカ人についての真の知識もなければ率直な問いかけもしないまま、アメリカ式ブランドのアフリカニズムが出現することになった。つまり、強力に推進され、徹底的に役に立ち、白人のエゴ強化に協力的で、浸透力のあるアフリカニズムが」(Morrison 8)ということである。それは「『でっちあげられたアフリカ』(invented Africa)のある面に関わり、またでっちあげに寄与してきた」(Morrison 7)のであり、「自由の概念は、真空状態からは生まれてこないのだ。奴隷制ほど自由を際立たせるものはない...黒人奴隷制度が、アメリカの創造力の可能性をゆたかにした。というのは、黒人性と結びついた奴隷制度の構造のなかには、自由でない状態のみならず、肌の色が作り上げた劇的な両極性のため、自己でない者の投影が見られるからだ。その結果は、想像力の運動場となっている。内的恐怖を鎮め、外的搾取を合理化するという集団的な必要性から立ち現れたのは、ア

メ・リ・カ・の・ア・フ・リ・カ・ニ・ズ・ム——暗闇、他者性、警戒心、アメリカ独特の欲望など、  
 一・種・の・で・っ・ち・あ・げ・の・醸・造・物 (an American Africanism—a fabricated brew of  
 darkness, otherness, alarm, and desire that is uniquely American) ——で  
 ある」(Morrison 38 [傍点・下線は廣瀬による])。この「でっちあげの神話  
 的アフリカニズム」(fabricated, mythological Africanism [Morrioso 47])  
 は、「罪と絶望の心理的代償を払わなくてもすむように愛と想像力を調整する  
 道具…アメリカ人が自分は奴隷ではなくて自由なのだと自覚する道具」  
 (Morrison 51-52) として利用されたというのである。このようなモリソンの  
 「アフリカニズム」は、これまで見てきたスミスの南部白人による人種分離の  
 正当化のからくりを言い当てている。例えばウィラ・キャザー (Willa  
 Cather) 著『サファイラと奴隷娘』(*Sapphira and the Slave Girl* [1940])  
 についてのモリソンの次のような分析は、スミスの南部白人女性にも当てはま  
 る。

[奴隷娘] ナンシーは、サファイラの邪悪で気まぐれな策略の犠牲者というばかり  
 ではない。作家にとって何よりも重要な問題にたいするキャザーの独自の探求の  
 専有物となっている。すなわち、完全にかしずき、用を足してくれるアフリカニ  
 ストという他者の人格をわが手に掌握しようとする白人女性の、いやまさる無謀な権  
 力という問題…この小説は、意地悪で、復讐心に富む女主人の物語ではない。絶  
 望した女主人の物語である。これは、うちひしがれた肉体という牢獄に閉じこめら  
 れた、悩める、失望した女の話だ。彼女の社会的基盤は、人種の蔑視という不屈の  
 背骨の上におかれている。特権的なその性は、肌の色のほかに自らを高めてくれる  
 ものではない。そして、その倫理的姿勢は、自尊心という、より大きな必要性の前で  
 は泣き声もあげずに崩れてしまう。たとえそれが幻想からきた自尊心であろうと  
 も。この小説ではサファイラもまた逃亡者であって、逃亡の運命にあるからだ。成  
 熟した人格と感受性を発展させる可能性からの逃亡、女性性から、母性から、女の  
 共同体から、そして、自らの肉体からの逃亡 (Morrison 25-26)。

「すべての白人の男たちは〔黒人を〕尺度として特権を作りあげ、特権化されたこれらの差異をはかる」(45) というアフリカニズムによってアイデンティティを確認した、というモリソンの分析は、『黒人がいなければアメリカはどのようなになるか』(“What America Would Be Like Without Blacks”) と題したエッセイにおける黒人作家ラルフ・エリソン (Ralph Ellison) の次のような指摘とも繋がってくる。

この国の初めから、白人のアメリカ人は、自分たちはいったいだれなのかということについて、深い内面の不確かさに苦しんできた。その答えを簡単にするために使われてきた方法の1つが、黒人のアメリカ人が存在することをとらえて、彼らを標識、限界のシンボル、「アウトサイダー」のメタファーとして使うことだった。多くの白人は、黒人の社会的な位置を見て、皮膚の色は、自分たちはどの程度アメリカ人であるのかないのかを決める、簡単に信頼の置ける尺度になる、と感じることができた。(Ellison 110-11)

モリソンとエリソンの分析には、白人は黒人の存在を抜きにしては生存できないことを見透かす、きわめてアイロニカルな視座が見てとれるのであるが、スミスも、「南部主義」や「アフリカニズム」のような負のアイデンティティ確認様式に頼っている限りは、不安や空虚感がたえず心の奥を占拠し続けるのであり、南部白人は永遠に自立することはできないことを説いているのである。代々の白人によって長い歳月にわたって繰り返して黒人の皮膚に刷り込まれてきた固定観念の根拠を悟ることによって、「南部主義」や「アフリカニズム」の堅い殻から抜け出し、黒人と真剣に向かい合って自分と変わらない一個人の人間であることに気づいたとき、だれよりも白人自身のよって立場や存在感を手堅く確認することができる、ということを、スミスは訴えているのである。モリソンによれば、「この奴隷の民族が特別な肌の色をしていたということではなく、この色が『何かを意味していた』ということ... 肌の色に価値と意味をもたせるというこの自己中心的な性向については、20世紀のこれほど晩

い時期にいたるまで、問題にもされなかった」(49) というのであるが、モリソンの指摘からおおよそ半世紀前にスミスはすでにこのポストコロニアリズムの視座を兼ね備えていたと言えるのである。

本節の締めくくりとして、この最後の点についてつけ加えておくとするならば、モリソンは、「罪と絶望の心理的代償を払わなくてもすむように愛と想像力を調整する道具... アメリカ人が自分は奴隷ではなくて自由なのだと自覚する道具」(Morrison 51-52) という「アフリカニズム」の定義を、ハーマン・メルヴィル (Herman Melville) やナサニエル・ホーソーンと共にマーク・トゥウェイン (Mark Twain) にも適用しており、トゥウェインの『ハックルベリー・フィンの冒険』(*Adventures of Huckleberry Finn*, 1885) について、「ジムをはっきり目に見える他者として描いているのは、許しと愛に対する白人の憧れとして読むことができる。しかし、この憧れはジムが自分の劣等性を認めて (奴隷としてではなく、黒人として)、それを軽蔑する場合にしか可能でない」(Morrison 56-57) とし、次のように結論づけている——「わたしたちが注意しなければならないのは、ジムの様子ではなく、マーク・トゥウェインや、ハックや、とくにトムが、[ジム] から授けてもらう必要があったものだ。その意味で、この書物は、本当に「偉大」なのかもしれない。というのは... 白人の自由がもつ寄生的性格 (the parasitical nature of white freedom) の模擬実験をして、それを描写しているからだ」(Morrison 57) というのである。しかし、この指摘を行うモリソンの『白さと想像力』の翌年に出版されたトゥウェインに関する研究書 (Fishkin [1993]) では、トゥウェインは彼の周りにいた黒人の深い影響を受けて成長し、ハックの話し言葉も実は黒人の話し言葉 (black vernacular speech) であり、またアフリカの伝統を引く風刺のレトリック——発する言葉の裏に発言内容を皮肉る本当の意味を忍ばせること (signifying) ——や、無邪気で無能な黒人を演ずるとされてきた白人のミニストレルとは異なった性格をもつ黒人の民話の力の再評価などを踏まえて『ハックルベリー・フィンの冒険』の読み直しを行い、さらにまた19世紀末から新世紀初頭にかけて、生物学的に劣っているという黒人種劣等論が支配する

時代風潮の中で、トウェインはそのような人種の優劣の考えに深い疑問を抱いていたことを浮き彫りにしており、トウェインについてのアフリカニズムの解釈に抜本的な修正を迫ることになっている——白い皮膚の黒人が白人として生きをテーマにした「パッシング・ノベル」(passing novel)である『のろまのウィルソン』(*Pudd'nhead Wilson* [1894])についても、トム・ドリスコルの臆病さや意志の弱さなど、人間として失格者であるのは、トムに「1滴の血」が流れている黒人(32分の1の黒人の血が流れている黒人)であったことに起因する、というトウェインの考えが働いていたからではなく、削除された手稿には、トムが、自分の「卑しさ」は白人が何年にもわたって黒人に対して残忍な仕打ちを加えてきた、その白人の血を引いていることによる、と悶々とする箇所があり、これまでとは異なった解釈を迫ることになっているのである(Fishkin 122-23)。

また、上で見たように、ルイス・ノーダンやケイ・ギボンズといった新しい南部作家によって新しい人種関係のとらえ方がなされている状況にあるが、ほかにもクライド・エジャートン(Clyde Edgerton)や黒人作家ランドール・キーナン(Randall Kenan)などが挙げられる。時期が彼らより早い作家として、上で言及したユードラ・ウェルティのほかに、『裏口での声』(*The Voice at the Back Door* [1956])の作者エリザベス・スペンサー(Elizabeth Spencer)も加えることができる。あるいはまた、ゾラ・ニール・ハーストンの発掘があったように、トウェインの『のろまのウィルソン』とも繋がる『パッシング』(*Passing* [1929])の作者ネラ・ラーセン(Nella Larsen)の発掘が混血の意味の問い直しをさらに迫っている——リリアン・スミスは、新しい解釈を迫っているマーク・トウェインも含めて、昨今の文学動向を反映しているこれらすべての人物たちと繋がる存在であったということになるのである。



## IX

## フォークナーとアグレリアンに対するスミスの批判的視座

これまで述べてきた論点から、フォークナーや、「脱走者」(Fugitives)あるいは「農本主義者」(アグレリアン [Agrarians])と呼ばれた南部の文学者・文芸批評家グループに対するスミスの批判の根拠が見えてくる。つまり、マクギルの認識がスミスにはきわめて遅々としたものであると感じられたように、まずスミスのフォークナー批判も、時代を先取りしたスミスの視座に基づいている、と解釈することができる。スミスにすれば、上で言及したフォークナーの『ライフ』誌の記事に見るように、「フォークナーは...私たち[南部人]を実際の姿よりも悪いものになっている。私たちはみんなスノープス家の人間である...強く迫られれば彼自身もそうなる」とほめかしているものであり、それは「暴徒の考え方である」ということになる (*How Am I to Be Heard?* 198)。スミスは、「みんな、あきらめろ。できることは何もない。白人と黒人は互いに好きにはなれないのだ」と言わせしめるような「フォークナー氏の神秘的な心」(Mr. Faulkner's mythic mind)からは「偉大な文学は生まれない」(WNA 86-87)と批判し、「[フォークナーの作品の]登場人物は自分たち自身や自分たちの社会とは決して葛藤しない。彼らは神を夢見ない、したがって、神と対話しようとはしない。彼らは道徳的夢中歩行者 (moral sleepwaker) であり、フォークナーは、夢に出てきた人物から脳や知性を取り去り、思いやりや希望やあこがれを抜き取った後になってやっと生命を与えることができるように思える...夢を奪われた愚かな小人族に落ちぶれさせることによってのみ、フォークナーは彼らを使ってすごいことができるのであるが、そのようなことをする価値があるのかどうか、私にはまったくわからない」とも言っている (WNA 123)。また、「現代芸術が神経症的なものとなっている理由は、芸術が歪められているからであるとは思わない...[フォークナーの作品は] 歪められているだけでなく制限されていて...この制限が[作品に]病的な臭いを与え

ている...それは意図的に歪めること以上に何の展望ももっていないということだ」(*How Am I to Be Heard?* 205)とし、「フォークナーは彼自身の神秘的な心の中に住んでいて...彼の作品は未来と接触していない」のであり、「神秘的な心と理性的な心の両方を併せて使わないで、どうして一流の作家たりえようか! 過去と未来の両方を見ないで、どうして重要な作家でありえようか! フォークナーの世界には未来がない!」——「そのことが[スミスを]うんざりさせる (*It sickens me*)」と突き放している(*How Am I to Be Heard?* 282)。スミスが繰り返して言う「フォークナーの神秘的な心」とは、自ら南部主義<sup>サザニズム</sup>の罫をつくっておきながら、そのことに気づかないで罫に絡め取られて引き裂かれ、底なしの不安や恐怖や孤独や罪悪感にさいなまれ、南部の過去の亡霊にとりつかれている南部人の心を言い当てた表現である。いわば、フォークナーの作品に登場する白人はスミスによる南部批判の恰好のモデルなのである。

アグレリアンに対する批判も、時代を先取りしたスミスの視座に基づいたものであると言える。スミスにすれば、彼らは「柔らかに突き刺す程度の批判で、機械産業の喧噪としてとらえられる未来に抵抗する態度を示す。彼らの答えは中世の様式のようなものに戻ることだと感じており、中世の悪弊、さらに悪いことには、その時代をつくった文化的・政治的力学を無視した」。彼らが指導した大学生に対しては「困難で、錯綜して、曖昧なものでしかない未来と関わり合うことを止めるように、と説き...文学理論の勉強に没頭するように、新しい生 (*a new life*) の代わりに『新批評』(*New Criticism*) を支持するように、と促した」。「小作契約と人種分離の二重制度 (*the dual system*) のことは知っていたが、何かが彼らの想像力を鈍らせた」のであり、「制度ではなく、人間関係と関連する20世紀の対話の重要なポイントを見逃していた。つまり哲学的な意味で、彼らは19世紀の残滓」と決めつける (*KD* 223-25)。

スミスにすれば、フォークナーは過去に呪縛されて今の時代に対処する術を見いだせず悶々とする南部人に執着しすぎているのであり、またアグレリアンは「芸術家の役割は社会的関心と行動を受け入れない」という「誤った」(*KD*

225) 考えのもと、今の時代から完全に逃避してしまっていることになる。時代を先取りした視座で未来を志向しながら今の時代と向き合うことを強く意識したスミスとは異なるところである。いや、フォークナーやアグレリアンに言及するまでもなく、南部のアイデンティティ確認の様式がおおかた過去との関わりを掘り下げること絡んでいたことからすれば、未来志向のスミスが見過ごされてきたのも当然のことだったのかもしれない。

ただ、ここでフォークナーについてつけ加えておくならば、『今こそその時』の初版に、ポーラ・スネリング作成による「あなたが読みたいかもしれない本」のリストが掲載されており、その小説部門の1冊として、フォークナーの『墓地への侵入者』(*Intruder in the Dust* [1948]) が挙げられているが(NT [1st ed.] 122)、この本はおそらく以上のようなスミスのフォークナー批判の対象外になるのではないかと思われる。すなわち、黒人ルーカス・ビーチャム——白人の前で卑屈になって無邪気に振舞う、いわゆる「サンボ」(Sambo)になることを毅然たる態度で拒否し、自分に対する誇りをもち、一個の独立した人間であることを自覚していることから、白人にすれば「罰当たりの、でけえ面した、生意気な、ぶんぶんにおう、強情な、[ルーカスの地主の] エドマンズんとこの豚野郎め」(You goddamn biggity stiffnecked stinking burrheaded Edmonds sonofabitch [297]) ということになる——の描き方は、スミスが共感する黒人像であろうし、白人の殺害犯に仕立て上げられたルーカスを弁護するギャヴィン・スティーヴンズがルーカスを「われわれ[白人]と同質の人間」(...he's a homogeneous man too [401]) と見なし、次のように甥のチャールズ・マリソン・ジュニアに語り聞かせるところには、スミスと共通の視座が見てとれる。

ルーカスの生命、息吹き、食べること、眠ることは、お前さんやわしのそういったものが大したものではないと同様に大したものじゃない、しかしだ、彼がその平和と安全の中で生命を守る権利、これは何人といえども挑戦することはできないのだ...人間の生命というものは、どんな膚の色だろうと肺はふくらみ、鼻は空気を

呼吸して、息吹きつづける権利があるんだからという、それだけで貴重なものであるということを他の何人かが信ずること、どんな代償を払ってもその権利を守ろうとする人間が何人かいることが前提なんだ。(467)

### ポストコロニアリスト、ポストモダニストとしてのスミス評価の可能性

スミスは南部で生まれ育ち、南部を活動の場とし、南部に骨を埋めた、といった点では、生粋の南部人である。ボルティモアでの大学生生活、3年間の中国滞在とインドへの2度の短期旅行（6週間 [Jun.-Jul. 1946] と半年 [Dec. 1954-May 1955]）。2度目の旅行ではネール首相 [Prime Minister Jawaharlal Nehru]）とも会見している）や数度の国内旅行はあるものの、人生のほとんどをジョージア州山間部の町クレイトンにある自宅で送り、2つの人種が共存する南部の課題を追究した、いわば「南部の作家・思想家・活動家」とするのが自明とされる存在である。実際、あらゆる分野においてスミスは「南部人」として取り扱われている。しかし、フォークナーやアグレリアンといった代表格の南部人とは異なって、南部の歴史や運命の重荷からはまったくと言っていいほど柔軟にして自由な態度を貫いた。アグレリアンが南部の地を離れながら（あるいは離れることによって）南部に執着し続けたのとは異なり、スミスは南部の地に留まりながらも、「南部」という枠に縛られることはなかった。そして自分の心を素直に素朴に表現したい衝動に駆り立てられたスミスは、自分の作品や直接の言動が「抗議文学」や「人権活動家」といった枠で分類されることを嫌った。実際、「共通したものが非常にたくさんあると感じる」としたためた1944年6月12日付のリチャード・ライト宛の手紙（手紙の冒頭のこの言葉は上ですでに引用した）で、「作家の責任」について次のように主張している——「人種は[文化の]問題のほんの一部であって、それを文化や人間のほかの側面と分離するのは非常にむずかしいと思う」としたうえで、「私は政治運動にはまったく関心がないし、改革者あるいは政治指導者のようなものになることにもまったく関心がない。だから...いろいろな組織に属することを避けている。ただ私の信じていることを私独自のやり方で伝えたいだけ」と言い、

ライトと力を合わせてほかの作家たちにも働きかけて、「私たちの文化について、もっと創造的な思索と創作をすること」、しかし「どんなイデオロギー的な繋がりからも自由であること」を促そうと提案をしているのである (*How Am I to Be Heard?* 84-85)。

この手紙の中で、「猛攻撃」(blitz)に悩まされていたので、「心の平静を取り戻せる」ジョージアの山(自宅)に引きこもっているという近況報告をしている (*How Am I to Be Heard?* 84)。これは、1944年2月に『奇妙な果実』を出版した後、異人種間の禁じられた愛や同性愛(ポーラとジェーンの同性愛関係だけでなく、シャニ・モットはトレシーと乳兄弟のヘンリーとの同性愛関係を指摘している [Mott 183-96])を扱っているし、猥雑な表現がある、といったことによって、文壇や出版界や政治の世界を巻き込んだ大騒動が起こって、さまざまな批判攻撃を受けたことに言及していると思われるが、スミスは人種問題を煽り立てる意図で創作しているのでは決してなく、人と人との創造的な繋がりを模索していることを強調しているのである。スミスはウェルティが分析するような「改革運動家の小説家」(crusader-novelist)——「クライマックスの代わりに審判を下したり」、「見せたり開示したりする」のではなく「議論」したり、「小説家自身の道義(moral principles)に深く関わる」のではなく「[人に]判断を下す」ことをしたり、「[小説を書くことは内面の仕事であり、小説や物語は、必要な時間をかけてまったく独りで直に体得された個人の感情や個人の信念から少しずつ書き留められる]」というのではなく、「大衆の声」として「ひととき大きな声を上げなければならない」——とは性格を異にする。ウェルティは、偉大な作品は、「私たちの行動の仕方を示すのではなく、どのように感じるかを示す」のであり、「私たちの感情とどのように向き合い、私たちの行動とどのように向き合い、それらが意味するものについて新しい暗示をどのように獲得するか、を示すのであり、どんな時代のものであっても優れた文学は、私たちを私たち自身の新しい経験に導いてくれる」としているが(Welty, “Must the Novelist Crusade?” 803-14)、スミスにもこのウェルティの言葉が当てはまる。

スミスは、表現をする際には、表現を行っている自分がいることを、常に自分から距離をとって意識することによって、自ら独断主義者あるいは煽動家に陥ってしまう危険性から自分を守っていた。スミスの《私をイシュメルと呼んでくれ》と題した文——スミスが新しく企画していた本のプロローグになる予定だったが、その企画は実現せず、しかもプロローグの断片としてしか残存していないし、また書かれた時期もわかっていない——の次のような箇所は、自分という存在は複数で流動的であり、絶対的な自分はないゆえに、1つの自分に固執することは危険で無意味でもあることを承知していたことをうかがわせる。

自伝の諸神秘はあまりにも深く根を張り、隠れていて手に入れることは非常に困難なので、それらの神秘を簡単に名指しすることはできない。おそらく神秘よりいい言葉はパラドックスであろう。つまり、はっきりしていることは次のようなことである——人が本当の自分を熱心に探し求めたとしても、いつ私という言葉で呼べるのだろうか？ たちどころに、6つ、7つ、あるいは8つの声がここにいるぞ！と答えることになる... 私たち自身の物語の最終章の知識がなければ、私たちはだれなのかを知ることはまったくできない——最終章に何もかも変化してしまうのだから... 私たちの宇宙や故郷の町や秘密の自分や生きている時代や神や善悪について「私たちが信じていること」、あるいはまた時間や空間や岩や慈悲や慈善や群衆や音楽や苦痛やセックスについて知るようになったと信じていることに、私たちがどれほど確信をもったとしても、どれほど探し求めたり問いかけたりしたとしても、これらの信念は私たちが死んでしまえば灰になる——そしてその灰の中から、私たちが決して見つけられなかった不死鳥、本当の自己が立ち現れるのだ... 人は決して真実を見つけることはできない、それは創るものだというのを覚えておくのは何とむずかしいことか。こういう訳で、小説家は自分自身の生活の中では決して明かすことができなかった知恵を豊かにもっている人物を創るのだ。小説家自身の生活における複数の自己が行動から行動へと、時から時へと狂ったように信念を変えていくのに対して、彼が創った人物は不変のものであるかのような何か

を「信じる」ことができるのだ。(WNA 199-200)

スミスが15歳以来、人種分離追及などの社会的正義に駆り立てられる自分 (Martha) と、芸術的創作に駆り立てられる自分 (Mary) の2つに引き裂かれた、と語るところ (qtd. in Loveland 13, 181) にうかがえるような実存的苦悩といった意味合いではなく、自己の多様さや流動性、真実のつかみどころのなさを熟知して、それをそのまままるごと受け入れるところにあるポストモダンな意味合いを含んでいるとも読み取れる言葉である。「考えや感情の偏狭な田舎主義 (narrow provincialisms of thought and feeling) を拒否して、知的精神的に磨かれ、人間味溢れる、見識の広い世界市民 (a civilized, humane, informed world-citizen) として生きることを学ばないといけない」 (“Man Born of Woman” [WNA 186]) というスミスの言葉とも併せてみれば、スミスは「南部人・南部作家」、「白人」、「女性」といったレッテルで均質化・類型化されることに対して距離を意識しながら自分をとらえようとしていたかがさらに明確になってくる。本論の題目を、「南部白人の心の闇を追究した南部作家」とはせず、ただ「南部白人の心の闇を追究した作家」とした所以である。

フレッド・ホブソンは、マクギルとスミスの違いについて、マクギルは「黒人の窮状に対して同情を感じる」 (feel sympathy for the plight of the black southerners) ことができたけれども、スミスは「黒人の南部人と同一視する」 (identify with black southerners) ことができたと分析し、その理由を、スミスも『『のけ者』 (pariah) であり、自分の疎外の理由を説明することさえできないことから、いくつかの点では黒人の南部人以上に疎外されていた」としているが (Hobson, *But Now I See* 22)、以上見てきた点からすれば、スミスの黒人との「同一視」は、白人と黒人との間に上下意識・優劣意識が潜んでいる可能性もある「人道主義」、「博愛主義」という言葉では規定できない。黒人の皮膚の色に対する意味づけがまったく白人のエゴによるものであるということを見透かし、だれよりも白人自身が真に自立して生きていくためには黒人との対等な繋がりを築くことが絶対要件であることを知り尽くしているという

ことで「同一視」しているのである。『純血の』人種はいない。皮膚の色に対応する血液型はない。ただ1つの人種、つまり人類種がいるだけである」(NT 100-01)としているスミスの「人類種」(the human race)という言葉は敷衍すれば、スミスの意識の中では「人種」という言葉がもはや意味をなさない不要な言葉となっている、あるいは不要なものとなって死語となっていく可能性がある、と希望的に考えている、と解釈することも可能となってくる。

2度にわたる自宅放火(1944, 1955)に見舞われて、中国体験を基にした『城壁』(Walls)と題した小説の手稿や、インド滞在を基にした小説を書くための取材ノートをはじめ、多くの手紙類や所蔵本や書類などが焼失するという惨事を乗り越え、亡くなるまでの13年にわたる癌との闘いにも最後までひるまず、自分の活動がまったく理解・評価されず、痛烈に批判されたり無視される孤立感・孤独感に耐えながら、時代を先取りしたポストコロニアルな、ポストモダンな姿勢を貫いたスミスの強靱な精神力を感じる次第である。

マクギルは、上で取り上げた『今こそその時』についての書評の冒頭で、スミスのことを「アモス、ホセア、イザヤ、ミカといった古代ヘブライの預言者に相当する現代の女性」(“A Matter of Change” 7)と位置づけている。「きわめて残念なことだが、今は、アモスやイザヤの時代と同じように、人間は完全に道徳人になろうとすることはできない」ということから、人種別学を違憲とする最高裁判所の判決を直ちに受け入れることはできない(“A Matter of Change” 32)と、スミスの観測が楽観的すぎることを批判する中でのスミスの位置づけである。しかし、スミスに聖書の預言者になぞらえるという格式の高い比喩を用いての位置づけは、マクギルが「分離しても平等」は「人をバカにしたような作り事」(*The South and The Southerner* 182 [傍点は廣瀬による])と、スミスと同じ考えを同種の表現で表明するに至った、といったことを考え合わせてみれば、スミスがあまりにも速い速度で時代を先取りしていたゆえに、彼女の時代にはなかなか受け入れられなかったことを心底から惜しむ、マクギルの率直にして真摯なスミス評価であるとも思えてくるのである。

スミスの評価は、彼女の没後、時代を経るにつれて、人種の関わりやそれに



対する南部そしてアメリカ全体の状況変化やそれに伴う意識変化、さらには国際情勢・国際関係の変化とそれに伴う歴史認識・時代認識の変化などとともに高まってきたのであるが（とくにグレース・ヘイル [G. E. Hale] は白い皮膚を特化することを通して、またダーリーン・オーデル [D. O'Dell] は南北戦争の失われた大義 [Lost Cause] の儀式化を通して、人種分離の南部を堅守しようとする南部白人のアイデンティティが再確認されてきたことを照射し、そのようなものに対するスミスの批判的な視座を指摘している）、スミスにうかがえる以上見てきたようなポストコロニアリズム、ポストモダニズムの姿勢は、スミスの再評価をさらに促すことになるのではないだろうか。

## 引用・参考文献

- “The American Experience: The Murder of Emmett Till.” Produced and Directed by Stanley Nelson. Written by Marcia Smith. Edited by Lewis Erskine. Boston: WGBH Boston (PBS Home Video), 2003.
- Baldwin, James. *Blues for Mister Charlie: A Play*. New York: The Dial Press, 1964; rpt. New York: Vintage International (Vintage Books, A Division of Random House, Inc.), 1995.
- Blackwell, Louise and Francis Clay. *Lillian Smith*. New York: Twayne Publishers, Inc., 1971.これは“Twayne’s United State Authors Series”の1冊であるが、著者はとくにスミスの時代告発者・警鐘者としての姿を浮き彫りにしている。『奇妙な果実』と『1時間』については、人種分離社会やマッカーシズム旋風に席卷される戦後社会の閉塞状態を「社会決定論」(social determinism) 的にとらえた「自然主義文学」と位置づけている。
- Brantley, Will. *Feminine Sense in Southern Memoir: Smith, Glasgow, Welty, Hellman, Porter, and Hurston*. Jackson: University Press of Mississippi, 1993.
- Caldwell, Erskine. *Tobacco Road*. New York, C. Scribner’s Sons, 1932; rpt. Athens: University of Georgia Press, 1995.
- Campbell, Bebe Moore. *Your Blues Ain’t Like Mine: A Novel*. New York: The Ballantine Publishing Group, 1992.
- Cash, W. J. *The Mind of the South*. New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1941; rpt. New York: Vintage Books, 1969.
- Cather, Willa. *Sapphira and the Slave Girl*. New York: Alfred A. Knopf, 1940.
- Dylan, Bob. “Only a Pawn in Their Game.” New York: Warner Brothers, Inc., 1963; renewed New York: Special Rider Music. In his *Bob Dylan: Lyrics, 1962–2001*. New York: Simon and Schuster, 2004: 90–91.

- Edgerton, Clyde. *Raney: A Novel*. Chapel Hill, NC: Algonquin Books of Chapel Hill, 1985. 廣瀬典生訳. 『レイニー—ある新婚夫婦の物語—』. 大阪: 大阪教育図書. 1996.
- Egerton, John. *Speak Now Against the Day: The Generation Before the Civil Rights Movement in the South*. New York: Knopf, 1994; rpt. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995.
- Ellison, Ralph. "What America would be like Without Blacks." *Time* (Apr. 6, 1970). In *Going to the Territory*. New York: Random House, Inc., 1986; rpt. New York: Vintage Books (Vintage International), 1995: 104-12.
- Faulkner, William. *Intruder In the Dust*. New York: Random House, Inc., 1948. In *William Faulkner: Novels 1942-1954*. Ed. Joseph Blotner and Noel Polk. New York: Literary Classics of the United States, Inc. (The Library of America), 1994: 283-470. 引用箇所への翻訳については、鈴木健三訳『墓地への侵入者』(東京: 富山房, 1969)を使用した。以下、翻訳書を併記しているものについては、引用箇所にその翻訳を使用あるいは参照した。
- \_\_\_\_\_. "A Letter to the North." *Life* (March 5, 1956): 51-52.
- Fiedler, Leslie A. "Decency Is Not Enough." *The New Republic* (Jan. 4, 1960): 15-16.
- Fromm, Erich. *Escape from Freedom*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1941; rpt. New York: Henry Holt and Company, 1994.
- Fishkin, Shelley Fisher. *Was Huck Black? —Mark Twain and African-American Voices*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Gibbons, Kaye. *Ellen Foster*. Chapel Hill: Algonquin Books of Chapel Hill, 1987; rpt. New York: Vintage Books, 1990. 廣瀬典生訳. 『エレン・フォスター』. 大阪: 大阪教育図書, 2006.
- Hale, Grace Elizabeth. *Making Whiteness: The Culture of Segregation in the South, 1890-1940*. New York: Pantheon Books (A Division of Random House, Inc.), 1998; rpt. New York: Vintage Books (A Division of Random House, Inc.), 1999.
- 廣瀬典生. 『アメリカ旧南西部ユーモア文学の世界——新しい居場所を求めて——』. 東京: 英宝社, 2002.
- Hobson, Fred. *But Now I See: The White Southern Racial Conversion Narrative*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Tell About the South: The Southern Rage to Explain*. Baton Rouge: Louisiana State University, 1983; paperback ed., 1998.
- Holiday, Billie. "Strange Fruit." In *The Best of Billie Holiday: Songs Recorded and Made Famous by Lady Day*. Milwaukee, WI: Hal Leonard Corporation, 1984: 7-9.
- Huie, William Bradford, "The Shocking Story of Approved Killing in Mississippi."

- Look* (January 24, 1956). In *The Lynching of Emmett Till : A Documentary Narrative*. Ed. Christopher Metress. Charlottesville : University of Virginia Press, 2002 : 200–08.
- Hundley, Daniel R. *Social Relations in our Southern States*. New York : H. B. Price ; rpt. Baton Rouge : Louisiana State University Press, 1979.
- Hurston, Zora Neale. *Their Eyes Were Watching God*. Philadelphia : J. B. Lippincott, Inc., 1937 ; rpt. New York : Harper and Row, Publishers (Perennial Library), 1990. 松本昇訳. 『彼らの目は神を見ていた』. 東京 : 新宿書房, 1995.
- Jackson, Jesse L. “Foreword.” In *Death of Innocence*. By Mamie Till-Mobley and Christopher Benson : xi–xiii.
- Kenan, Randall. *Let the Dead Bury Their Dead and Other Stories*. New York : Harcourt Brace and Company (A Harvest Book), 1992.
- . *Walking on the Water: Black American Lives at the Turn of the Twenty-First Century*. Alfred A. Knopf, Inc., 1999.
- King, Martin Luther, Jr. “Letter from Birmingham Jail.” *Christian Century* (June 12, 1963) : 767–73. In his *Why We Can't Wait*. New York : Harper and Row, 1964 ; rpt. New York : New American Library, a division of Penguin Group (USA) Inc. (A Signet Classic), 2000.
- Kozol, Jonathan. *Savage Inequalities : Children in America's Schools*. New York : Harper Perennial (A Division of Harper Collins Publishers), 1991.
- Larsen, Nella. *Passing*. New York : Alfred A. Knopf, Inc., 1929 ; rpt. New York : Penguin Books, 2003.
- Loveland, Anne C. *Lillian Smith : A Southerner Confronting the South*. Baton Rouge : Louisiana State University Press, 1986.
- McGill, Ralph. “A Matter of Change.” *The New York Times Book Review* (Feb. 13, 1955) : 7, 32.
- . *The South and the Southerner*. Boston : Little, Brown and Company, Inc., 1963 ; rpt. Athens : The University of Georgia Press (Brown Thrasher Books), 1992.
- Mailer, Norman. *The Presidential Papers*. New York : Putnam, 1963 ; rpt. New York : Dell Publishing, 1982. 山西英一訳. 『大統領のための白書』. 『ノーマン・メイラー全集』第6巻. 東京 : 新潮社, 1969.
- Margolick, David. *Strange Fruit : Billie Holiday, Café Society, and an Early Cry for Civil Rights*. Philadelphia : Running Press Book Publishers, 2000.
- Miller, Arthur. *The Crucible : A Play in Four Acts*. 1953. In *Arthur Miller : Collected Plays 1944–1961*. Ed. Tony Kushner. New York : Literary Classics of the United States, Inc. (The Library of America), 2006 : 343–455. 菅原卓訳. 『るつぽ(4幕)』. 『アーサー・ミラー全集』第4巻. 東京 : 早川書房, 1969 (第6版) : 131–338.

- Mill, John Stuart. *The Subjection of Women*. 1869. New York: Frederick A. Stokes Company, 1911. 大内兵衛・大内節子訳。『女性の解放』。東京：岩波書店（岩波文庫），1957；rpt. 1978.
- Mitchell, Margaret. *Gone with the Wind*. New York: Macmillan, 1936；rpt. New York: Scribner, 1966. スミスにすれば、南北戦争から再建期に至る時代背景に関するミッチェルの知識は素晴らしいが、今日のアメリカ生活を解釈する「資本主義的（あるいはマルクス主義的）イデオロギーの観点」からではなく、「古い農園主のイデオロギーを表すノスタルジックな言葉で70年前の南部生活をとらえている」のであり、世界には餓死や殺戮といった現実があるのに、南部上流社会の「争いや因習や紳士気取りや野心を真剣に扱っている」といった点からして「退屈さを感じないで読むことはむずかしい」。またフロイトたちによって見いだされた「無意識層のダイナミックな力」を認識・理解していないうえでの人物描写は「率直に言って幼稚（naive）」とする。以上のような点から、「古き良き南部に対してもう1つのため息をつかせる」（“One More Sigh for the Good Old South” [これは *Pseudopodia*, I < Fall, 1936] に掲載されたこのスミスの『風と共に去りぬ』の書評のタイトルになっている）もので、「本質的に平凡な小説」（essentially mediocre fiction）と結論づけている（*From the Mountain* 28-30）。このようなスミスの書評は必ずしも的を得ているとは言えない。例えばスミスはミッチェルを「芸術家」と呼んでいるが、「女性通信記者」（『アトランタ・ジャーナル』[*The Atlanta Journal*] の日曜版雑誌部門『アトランタ・ジャーナル・マガジン』[*The Atlanta Journal Magazine*] の記者）であったミッチェル自身は自分を「本格的な小説家」と見なしていたのでは決してなく、「歴史ロマンス」を書いただけという認識しかもっていなかった（Blackwell and Clay 28）。実際、デービッド・セルズニック（David Selznick）による映画版（1939）に見るような「大農園の大邸宅」は舞台となるジョージア山間部には不自然であり、「マゲノリアと陽気に歌う黒人奴隷」のイメージを喚起する南部のロマンと異なる様相——そのような南部が瓦解していく様相——をミッチェルはとらえているのであって、その点、スミスの書評は「旧南部神話に対するミッチェルの批判と南部白人女性の立場に対するミッチェルの曖昧さを完全に見落としている」（Hale 241-79）。しかしスミスの書評はスミスの視座を確認するうえで参考になる。
- Morrison, Toni. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992. 大社淑子訳。『白さと想像力——アメリカ文学の黒人像』。東京：朝日新聞社，1994.
- Mott, Shani Tahir. *Masquerade Narratives: Writing Race and Imagining Democracy in American Literature, 1930-1955* (Willard Motley, George Samuel Schuyler, Sinclair Lewis, Lillian Smith, Ann Lane Petry). Diss. Ann Arbor, MI: The University of Michigan, 2005. Reproduced Ann Arbor: ProQuest Information and Learning Company (UMI), 2005.
- Nordan, Louis. *Wolf Whistle: A Novel*. Chapel Hill: Algonquin Books of Chapel

Hill, 1995.

O'Dell, Darlene. *Sites of Southern Memory: The Autobiographies of Katharine Du Pre Lumpkin, Lillian Smith, and Pauli Murray*. Charlottesville: University Press of Virginia, 2001.

Olmsted, Frederick Law. *The Cotton Kingdom: A Traveller's Observations on Cotton and Slavery in the American Slave States*. New York: Mason Brothers, 1861; reprinted edition by Arthur M. Schlesinger. New York: Da Capo Press, 1996.

Robinson, Jo Ann. "Lillian Smith: Reflections on Race and Sex." *Southern Exposure* vol. 4 (Winter, 1977): 43-48.

Said, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred A. Knopf, 1993; rpt. London: Vintage, 1993. 大橋洋一訳. 『文化と帝国主義』2巻. 東京: みすず書房, 1998 (第1巻), 2001 (第2巻).

\_\_\_\_\_. *Orientalism*. New York: Georges Borchardt Inc., 1978; New York: Vintage Books, 1979. 板垣雄三・杉田英明監修; 今沢紀子訳. 『オリエンタリズム』. 東京: 平凡社, 1986.

Smith, Lillian. "A Declaration of Faith in America." *The New York Times magazine* (Sep. 21, 1952): 13, 39, 41-42.

\_\_\_\_\_. "Buying a New World with Old Confederate Bills." *South Today* 7 (Winter, 1942-43): 7-30.

\_\_\_\_\_. *From the Mountain: An Anthology of the Magazine Successively Titled Pseuopodia, the North Georgia Review, and South Today*. Ed. Helen White and Redding S. Suggs, Jr. Memphis: Memphis State University Press, 1972. スミスとスネリング共同編集の雑誌の記事・エッセイを集めたものであるが、本論では、出典や日付については必要なもの以外は明記していない。

\_\_\_\_\_. *How Am I to Be Heard?: Letters of Lillian Smith*. Ed. Margaret Rose Gladney. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Journey*. New York: The World Publishing Company, 1954.

\_\_\_\_\_. *Killers of the Dream*. New York: W. W. Norton, 1949; rev. ed. 1961; rpt. 1994. With a New Introduction by Margaret Rose Gladney.

\_\_\_\_\_. *Memory of a Large Christmas*. New York: W. W. Norton and Company, 1961.

\_\_\_\_\_. *Now Is the Time*. New York: Dell Publishing Company, Inc. 1955. 本論ではこのペーパーバック版を参照した。これは同時に Viking Press からハードカバー版が出版されている。

\_\_\_\_\_. *Now Is the Time*. Ed. and Afterword by Will Brantley. Jackson: University Press of Mississippi, 2004. 本論ではこの版を使用した。

\_\_\_\_\_. *One Hour*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1959; rpt. with new Introduction by Margaret Rose Gladney, 1994.

- 
- \_\_\_\_\_. *Our Faces—Our Words*. New York : W. W. Norton and Company, Inc., 1964.
- 
- \_\_\_\_\_. *Strange Fruit*. New York : Renyal and Hitchcock, 1944 ; rpt. Orland, Fla. : Harcourt, Inc. (A Harvest Book), 1992.
- 
- \_\_\_\_\_. *The Winner Names the Age : A Collection of Writings by Lillian Smith*. Ed. Michelle Cliff. New York : W. W. Norton & Company, 1978. スネリング共同編集の雑誌の記事・エッセイ、それ以外の雑誌などに掲載した記事・エッセイ、講演・演説を集めたものであるが、本論では、演題・タイトルや日付については必要なもの以外は明記していない。
- Spencer, Elizabeth. *The Voice at the Back Door*. New York : McGraw-Hill Book Company, Inc., 1956 ; rpt. Baton Rouge : Louisiana State University Press, 1994.
- Steinbeck, John. *Travels with Charley in Search of America*. New York : The Viking Press, 1962 ; rpt. New York : Penguin Books, 1997. 矢野重治・上優二訳。『チャーリーとの旅——アメリカを求めて——』。『スタインベック全集』16。大阪：大阪教育図書，1998。
- Till-Mobley, Mamie and Christopher Benson. *Death of Innocence : The Story of the Hate Crime that Changed America*. New York : Random House, Inc., 2003.
- Twain, Mark. *Adventures of Huckleberry Finn*. 1885. Ed. Walter Blair and Victor Fischer. The Works of Mark Twain. Berkeley : University of California Press, 1988.
- 
- \_\_\_\_\_. *Pudd'nhead Wilson*. 1894. In *Pudd'nhead Wilson and Those Extraordinary Twins*. Ed. Sidney E. Berger. New York : W. W. Norton and Company, Inc., 1980.
- Warren, Earl. *Brown v. Board of Education of Topeka* (1954). In *Black, White, and Brown : The Landmark School Desegregation Case in Retrospect*. Ed. Clare Cushman and Melvin I. Urofsky. Washington, D. C. : CQ Press, 2004 : 171-79. 藤倉皓一郎訳。『『ブラウン対教育委員会』事件判決』。アメリカ学会編。『原典アメリカ史』第6巻。東京：岩波書店，1981：437-443。
- Warren, Robert Penn. *All the King's Men*. New York : Harcourt Brace Javanovich, Inc., 1946 ; rpt. New York : Bantam Books, Inc., 1971. 鈴木重吉訳。『すべて王の臣』。東京：白水社，1966。
- 
- \_\_\_\_\_. *The Legacy of the Civil War : Meditations on the Centennial*. New York : Random House, 1961. 田中啓史・堀真理子訳。『南北戦争の遺産』。東京：本の友社，1997。
- 
- \_\_\_\_\_. *Segregation : The Inner Conflict in the South*. New York : Random House, Inc., 1956 ; rpt. Athens : The University of Georgia Press (Brown Thrasher Books), 1994. これは、ウォーレンが、「ブラウン判決」から約2年後(1956)、生まれ故郷の南部を訪ね、白人や黒人、人種分離主義者 (segregationist)、

人種分離廃止主義者 (desegregationist)・人種統合主義者 (integrationist) を問わず、多くの南部人に直接インタビューしたルポルタージュである。ウォーレンが浮き彫りにしていることは、法律に照らし合わせて人種分離廃止が確認されたとしても、祖先の時代から、子孫にはわからない理由によって続いてきた人種の軋轢が南部人に強いてきた「〔南部の〕歴史の囚人」(the prisoners of our history [62])の運命から容易に逃れることはできず、さまざまな感情が交錯して、「深い知的摩擦、道徳的摩擦、不治の自己分裂、アイデンティティを見いだせない多少の失敗にも深く苛立つこと」(54)といった「内面的葛藤」に苦しんでいる、ということである。したがって、南部では人種分離廃止の実現はなお先のことだという感情や意識が支配的、というのである。そしてウォーレン自身も自分を「漸進主義者」(gradualist [65])だと認めている。しかし、このことについて、ウォーレンはスミスが批判するような自由主義者・穏健主義者とは異なる趣旨の発言をしている——「漸進主義者」というのが「遅らせるために遅らせるようにするような人間のことを指すならば」、ウォーレンは決してそんな人間ではない、ということである。彼にとって「漸進主義者」とは、「教育に要する時間...黒人と白人を相互に教育するための時間」をじゅうぶん考えて実行する人間のことである。「歴史は自然と同じように飛び跳ねることを知らない——過去へ向かって飛び跳ねること以外は」と語って、歴史は常にこのような問題には時間を要したことを強調している (65)。そして、このようなウォーレンの考え方の論拠は決してスミスと異なるのではなく、かなり重なる部分がある。例えば、問題は「黒人と共生できるようになる (to learn to live with the Negro) ということではなく...われわれ自身が自尊心を失わないで生きることができるようになる (to learn to live with ourselves) ということ」とするが、その論拠の根底にあるのは、「自分の隣にいる人間を傷つけているときに、自尊心を失わないでいることができるとは思わない」というものである (63)。また、「人種分離廃止は正義のための長い努力の中で1つの小さな出来事ということがわかったとき...その見方は...解放をもたらすものとなる。自分を自分自身から解放してくれる...われわれみんな、たえず無数の未解決問題と共に生きているのであるが、それらをたくさん認識することさえできない。今われわれに与えられている問題とだけ取り組めばよい...われわれが子孫のためにできることは、われわれ昔の人間が、正義のために最善を尽くした、と彼らに思わせるようなやり方で努力することだけだ」(64-65)とする。そして「南部が南部自身とその状況に敢然と立ち向かうことができたならば、南部は、アイデンティティ、道徳的アイデンティティを確立することができる」(65)としている。これらはいずれもスミスが発言していたことである。

Washington-Williams, Essie Mae and William Stadiem. *Dear Senator: A Memoir by the Daughter of Strom Thurmond*. New York: Harper Collins Publishers, Inc., 2005.

Welty, Eudora. "Must the Novelist Crusade?" *Atlantic Monthly* (Oct. 1965). In *Eudora Welty: Stories, Essays, and Memoir*. Ed. Richard Ford and Michael

Kreyling. New York : Literary Classics of the United States, Inc. (The Library of America), 1998 : 803–14.

\_\_\_\_\_. “Where Is the Voice Coming From?” *The New Yorker* (July 6, 1963). In *Eudora Welty : Stories, Essays, and Memoir*. 727–32.

Wright, Richard. *Native Son*. New York : Harper and Row, 1940.

\_\_\_\_\_. *12 Million Black Voices*. New York : Viking Press, 1941 ; rpt. New York : Thunder’s Mouth Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Uncle Tom’s Children*. New York : Harper and Brothers, 1938 ; rpt. New York : Perennial, 2004.

\_\_\_\_\_. *White Man, Listen!*. New York : Doubleday, 1957 ; rpt. Westport, Conn. : Greenwood Press, Publishers, 1978. 海保真夫・鈴木主税訳. 『白人よ聞け』. 東京 : 小川出版, 1969.

山田史郎. 『アメリカ史のなかの人種』. 東京 : 山川出版社, 2006.