

『パープル・ハイビスカス』における「模倣」と「雑種性」
——「中間的」空間での自己変容——

田 崎 由 布 子

東京国際大学論叢 人文・社会学研究 第4号 抜刷
2019年（平成31年）3月20日

『パープル・ハイビスカス』における「模倣」と「雑種性」 —— 「中間的」空間での自己変容 ——

田 崎 由 布 子

“Mimicry” and “Hybridity” in Chimamanda Ngozi Adichie’s *Purple Hibiscus*: Self-transformation in the “in-between” Space

TAZAKI, Yuko

Abstract

Chimamanda Ngozi Adichie’s first novel, *Purple Hibiscus* (2004), is a coming-of-age narrative that focuses on fifteen-year-old Kambili as she tries to find her own voice in postcolonial Nigeria. Her narration with keen eyes exploring and describing the reality around her presents her suffering everyday life imbued with awe of her father, Eugene Achike, whose domestic abuse is attributed to his fanatic Catholicism. However, Kambili finds an outlet for change when, as things worsen in Nigeria due to a military coup, she is sent to live with her aunt, Ifeoma, and her children, who are liberal Catholics. Through the journey of Kamibili’s self-transformation, Adichie criticizes the Eurocentric and exclusive Catholicism embodied by Eugene’s “mimicry” of the white priests and offers alternatives to absolutism by endorsing respect, tolerance, and “hybridity” in the form of “inculturated Catholicism.” *Purple Hibiscus* provides the readers with a concrete example of a human being going through the “in-between” space defined in Homi K. Bhabha’s postcolonial theory to break away from binary opposition and the rigidity of stereotypes.

Keywords: Adichie; mimicry; hybridity; Bhabha; inculturation; *Purple Hibiscus*

目 次

- I. アフリカ文学におけるチママンダ・ンゴジ・アディーチェ (Chimamanda Ngozi Adichie, 1977 ~) の位置
- II. 狂信のカトリック教徒とその家庭：二項対立の世界

1. ユージン・アチケ (Eugene Achike) の信仰と言動
 2. 虐待と監視の意味
 3. 被支配者に内在する両価性 (ambivalence)
- III. 雑種の世界との接触
1. イフェオマ叔母さん (Aunty Ifeoma) の信仰と言動
 2. 福音の文化的受肉 (inculturation)
 3. 伝統的女性像の転覆とその後
- IV. アイデンティティ獲得の場: 「中間的」空間 (“in-between” space) の必要性

I. アフリカ文学におけるチママンダ・ンゴジ・アディーチェの位置

2013年3月、ナイジェリアの作家チヌア・アチェベ (Chinua Achebe, 1930 ~ 2013) が他界した時、ケニアの作家グギ・ワ・ジオンゴ (Ngugi wa Thiong'o, 1938 ~) は、その死をアフリカ文学の「一つの時代の終わりの始まり」¹⁾ だとして悼んだ。後輩作家であるグギは、アチェベに励まされ、その推薦により実質的デビュー作『泣くな、わが子よ』 (*Weep Not, Child*, 1964) の出版へと漕ぎつけたのだが、真のアフリカの声を響かせ、アフリカとアフリカ人のステレオタイプの打破のために闘ったという意味においては同志であった。グギが言った「一つの時代」とは、続々とアフリカ諸国が独立し、それらの国々がその後ポストコロニアルな状況下で、宗主国の影響力が及ぶなかの民族解放運動、内線、軍部政権によるクーデター、政治弾圧、財政危機、知識階層の海外流出、移民・帰国などを体験することとなった20世紀後半から今世紀に至る期間である。約半世紀のこの期間に、それまでほとんど認知されてこなかったアフリカ文学がまさに世界の檜舞台に登場し、さらに世界文学として読まれるようになったのである。その端緒となったのは、読者層拡大に貢献したアチェベの処女作『部族崩壊』 (*Things Fall Apart*, 1958) であろう。実際この作品は、「45言語に翻訳され1,000万部以上売れて、世界文学の古典そして学生の必読書となったのである。」²⁾ それは、1986年のウォレ・ショインカ (Wole Soyinka, 1934 ~) によるアフリカ人初のノーベル文学賞受賞と、その後の二人の南アの作家、ナディン・ゴードイマ (Nadine Gordimer, 1923 ~ 2014) 及びJ.M. クッツェー (J.M. Coetzee, 1940 ~) の同賞受賞に続いていく。アチェベが「アフリカ文学の父」と呼ばれる所以である。

そのアチェベに敬意を表すかのように、本論で取り上げるアディーチェの処女長編小説『パープル・ハイビスカス』 (*Purple Hibiscus*, 2004) は次のように始まっている。

兄のジャジャがミサに行かず、パパが部屋の中で荒々しくミサ典書を放り投げて飾り棚の上の小像をこわした時、家ですべてのものが崩壊し始めた。(傍線筆者)³⁾

小説冒頭の傍線部分 (“Things started to fall apart...”) で、アチェベを知る読者はすぐに『部族崩壊』 (*Things Fall Apart*) を想起するであろう。アチェベの小説は、イギリスの植民政策とキリスト教宣教師たちの影響下で、一人のイボ族長とその共同体が衰退していく過程を描いたものである。一方『パープルハイビスカス』は、イギリス人宣教師のもとで教育を受け、原理主義的カトリック教徒となった家父長の厳格な規律と道徳のもと、その家庭内虐待に苦しむイボ人家庭の崩壊と再生の物語である。アチェベを「一つの時代」における第一世代とすれば、第三世代にあたるアディーチェは、前の世代の創り上げてきたアフリカ現代文学の遺産を土台にして、彼女の世代の問題意識を作品化したのであり、その意気込みが冒頭一行に感じられる。

第一世代の作家たちがまず着手しなければならなかったのは、アフリカに生きる人間の視点で、アフリカ本来の社会と人間の姿を描くことであり、宗主国である西欧の既成概念——「歴史がなく、人間性が欠如し、希望のかけらもないアフリカの描かれ方」⁴⁾——に大胆に異議を唱えることであった。それは、ヨーロッパ人によるアフリカ植民に対する攻撃という形で、『部族崩壊』の主人公オコンクォと言葉をかわすオビエリカの次の会話に集約されている。

「白人は土地に関する慣習について分かっているのか。」

「われわれの言葉すら話せないのに分かるわけないだろ。だがここの慣習は悪いと言うのさ。その上、白人の宗教に乗りかえた同胞も、ここの慣習は悪いと言う。同胞がわれわれに背を向けているのに、どうやって闘えるって言うんだ。白人はものすごく賢い。宗教をひっさげて静かに平和裏にやって来た。その愚かしいところを面白がって、ここにいるのを許してやった。でも今じゃ、我ら一族は同胞を勝ち取られて、もはやひとつになって行動できない。白人はわれわれを結びつけていたものにメスを入れ、一族はばらばらになってしまったんだ。」⁵⁾

アディーチェはこの「白人の宗教に乗りかえた同胞」、しかも神の名のもとに、同胞の「慣習は悪い」と否定するばかりか「未改宗の」父親とまで縁を切り、家庭内においても徹底した白人カトリック教徒の価値観と生活様式を強要する男を作品に登場させる。アディーチェの育った1980～1990年代には、すでに西欧文化とキリスト教とは当然の環境として生活の一部になっていた。と同時に、サニ・アバチャ将軍のクーデターと実権掌握により、政治弾圧が激化していく。そのような状況では、宗主国の価値を受け入れて同化するか、それとも伝統的価値を守り続けて民族運動を起こし闘うかという二元論ではもはや解決のつかない、第一世代よりさらに複雑な問題に直面せざるをえなかったはずである。二元論とは、一方を取り他方を捨てる、または、一方を否定して他方を死守するという選択である。アディーチェはこのような選択方法では生きられない時代のイボ族出身の若者が、どのようにしてそのアイデンティティーを見いだしていくのかという問題に挑み、アチェベの世代の仕事に敬意を示しながらも、アチェベが筆をおいたところから出発しようとしたのではないかと思われる。

その試みを、作品の語り手である15歳の少女カンビリ (Kambili) の成長プロセスを辿り、その成長を阻んでいた父親ユージン (Eugene) の矛盾を孕んだ人格の意味を考察することをとおして解明してみたい。本論の目的は、その解明——『パープル・ハイビスカス』の作品解読——にあたって、ホミ・K・バーバ (Homi K. Bhabha, 1949～) のポストコロニアル理論において重要なアイデアとなっている模倣 (mimicry) と雑種性 (hybridity) を適用することで、個の実存の創造的変容には、宗教においても、言語においても、またジェンダーにおいても、二元論を脱却し、異なる価値観が混濁し相乗効果を生む「中間的 (in-between)」空間に立つ必要があることを示し、アディーチェの物語が、彼女自身のスピーチ「シングル・ストーリーの危険性」 (“The Danger of the Single Story”)⁶⁾ に展開された主張の具現化であることを立証することである。

II. 狂信的カトリック教徒とその家庭：二項対立の世界

1. ユージン・アチケ (Eugene Achike) の信仰と言動

『パープル・ハイビスカス』は、15歳の少女カンビリ・アチケ (Kambili Achike) による一人称

の語りで展開されるが、その時間軸は単純な時間順ではない。第1部「壊れゆく神々」(“Breaking Gods”)は、パームサンデー(復活祭直前の棕櫚の日曜日)にカンピリの語りの中で「パパ」と表されるユージンが、飾り棚の上に置かれた「ママ」=ベアトリス(Beatrice)の大切にしているバレリーナの小像をこなごなに壊してしまう家庭内の争いで始まる。パパの怒りはカンピリの兄ジャジャ(Jaja)によって引き起こされたもので、彼はミサに行くことを拒絶したのだ。小説の大半(2~13章)を占める第2部「われらが魂で語る」(“Speaking with Our Spirits”)は、パームサンデー以前へのフラッシュバックである。カンピリを驚愕させるジャジャの初めての反抗、つまり、パパという権威、そしてそのパパの信仰対象であるカトリックの神に対する真正面からの反発に至る第1部の時点までの経過が詳述される。第3部「神々のかけら」(“The Pieces of Gods”)は、パームサンデー以降、パパの非業の死(実はママによる密かな毒殺)というクライマックスまで読者を導いていく。最終章にあたる第4部「異なる沈黙」(“A Different Silence”)は「現在」に設定されており、ここではパパ亡き後の3年間の生活が描かれている。

第1部、第3部のタイトルに含まれる「神々」の言葉からも明らかなように、小説世界に通底するのは宗教である。母、ジャジャ、語り手カンピリ自身を苦しめるのは、厳格なカトリック教徒である家父長によって行使される家庭内虐待だが、それは神の名のもとに正当化され、恒常化する。その元凶となるユージンの矛盾を孕む人格とその信仰の由来を理解することは重要である。

ユージン・アチケは公的には、成功したビジネスマンとして富裕層の仲間入りをしており、その富を貧しい人々に分け与え、学校・教会に寄付するという形で熱心なカトリック教徒として徳を積み、ナイジェリアの民主主義擁護のために新聞発行人として軍部政権の腐敗を訴え続ける正義の人である。しかし私的には、自らの信条とそれに基づく規律とを完璧に踏襲することを家族に強いる家父長で、少しでもそこから逸脱すれば、肉体的虐待という罰を与える。その強権と家庭内暴力に怯える「ママとジャジャと[カンピリ]は、唇より魂で語りあっていた」(16)。

ユージンの非カトリック教徒に対する態度は、異常なほどに厳しい。伝統的宗教はもとより、土着のイボ(Igbo)文化と慣習のいかなる残余も許そうとしない。その強迫観念にも近いカトリック信仰は、自らの父親を「異教徒」(pagan)または「野蛮人」(heathen)として軽蔑し、縁を切らせるに至る。父親を自分の家の敷地内に入れただけでなく、子どもたちにも「おじいちゃん」(イボ語の“Papa-Nnukwu”で常時表される人物)との実質的交流を禁じているのだ。クリスマス休暇の形式的訪問にあたっては、「よく覚えておきなさい。どんな食べ物に触れてもいけない。どんな飲み物も飲んではいけない。それから、いつものように、15分以上いてはいけない。15分だ」(61)と、念を押す。自分自身は決して訪問することはなく、運転手のケビンをとおして、「はした金」(67)を渡しているだけだ。一方、5年前に亡くなった義父のもとには、クリスマスのたびに帰郷すると必ず訪問していた。義父は、「まるで白子のようにとても肌の色が薄く、それは、宣教師たちが彼のことが好きな理由の一つだったと言われていた。そして、いつも断固として、イボ語のなまりの強い英語を話していた。ラテン語もわかっていたし、第一バチカン公会議の憲章をよく引用し、自身最初の教理問答の教師となった聖パウロ教会でほとんどの時をすごした」(67)。皆に、イボ語の“Papa-Nnukwu”でなく英語の“Grandfather”で自分を呼ぶようにと言っていたこの義父のことを、ユージンは「自分自身の父親」であるかのように誇らしく熱狂的に語り、その写真を深いマホガニー色の額縁に入れて、エヌグ(Enugu)の家の壁に飾っているほどである(68)。義父はユージンにとって模範的カトリック教徒の象徴なのだ。

このあまりに対照的な二人の父親に対する態度は、彼のカトリック信仰の特質と由来とを如実に示している。ポストコロニアルなイボ社会において、貧しい生活に根ざす劣等感から、ミッ

ミッションスクールのイギリス人宣教師とシスターから学んだことを信条とし、生活様式・言語・価値観すべてにわたって、彼らを模倣することが正しいと思い込んだユー진은、それ以外の先祖から受け継いだ宗教、文化、慣習を自ら断ち切ったのであろう。それはカンビリやジャジャが何度も聞かされてきた次の引用に明らかである。

「どうしてこれほど、おまえとジャジャに最善のものを与えようと私が働いていると思うかね。おまえは、こういうあらゆる特権を持っているのだから、何かしなければいけないんだ。神様はおまえに多くをお与えになったのだから、神様も大いにおまえのことを期待しているのだよ。完璧を求めているんだ。私には最高の学校に送り込んでくれるような父親がいなかった。私の父親は木や石の神々をあがめて時を過ごしていたからね。ミッションスクールの宣教師やシスターの方々がいないければ、私は今日何者でもなかったろう。私は2年間教区神父のもとで下働きをしていた。そうだ、下働きだ。誰も学校へ車で送ってくれなかった。小学校を終えるまで毎日、二モまで8マイル歩いた。聖グレゴリー中学生のときは、神父様たちの庭師をしていたのだ。」(47)

苦勞しながらミッションスクールに通っていたユージンが、宣教師やシスターに認められたいという願望を抱き、貧しさから抜け出るために努力する過程で、イギリス人宣教師を模倣し、その模倣の精度を高め、習い性にしていく。それはまさに、ホミ・K・バーバによれば、「植民地的模倣」であって、被植民者が、「そっくりではないにしても、良く似た者」⁷⁾として再生される過程である。イギリス人宣教師は、経済的・社会的成功者である現在のユージンを作り上げたいわば救い主なのである。少なくともユージンはそう思い込んでいる。故に彼は、白人宣教師の信仰と価値観を学びとってきただけでなく、そのすべてを模倣し、それ以外の価値観を全面的に否定することとなったのである。

カトリック信仰のみならず、言語においても「彼はイボ語をほとんど話さず、ジャジャと〔カンビリ〕がたとえママとイボ語を家でしゃべっても、公の場では使ってほしくなかった。公の場では洗練されているように聞こえなければいけないと言った」(13)。英語で話すことが「洗練されている」(civilized)と考えること自体、すでにイギリス人植民者の発想である。これをユージンの妹、カンビリの叔母イフェオマ(Ifeoma)は、まさに「植民地時代の産物」(16)だと言う。ユージンのまわりで、故郷アッバ(Abba)の村人が英語で話そうと努力すると、「あの人たちには良識がある」(60)と言って好ましく感じるのだった。

生活全般においても、いまや富裕層のユージンは、白人の生活様式を模倣することが可能だ。車はメルセデスに乗り、子どもたちとモノポリーで遊ぶ。エヌグの家にある調度品や小物も、彼のイギリス風文化の志向を反映している。毎日習慣的に、「端にピンクの花模様のついた陶磁器の紅茶セット」(16)を使って紅茶を飲み、テレビや衛星放送用パラボラアンテナをも有する。彼の会社の工場も、「ウエハスやクリームビスケット、瓶詰めのジュースやバナナチップ」(12)などを製造し、地元の食物を西洋風の商品に加工し大量生産している。

こうして反復される模倣をとおして、ユージンは、強者／弱者、植民者／被植民者、ヨーロッパ文化／イボ人の文化、カトリック信仰／土着の伝統宗教、といった二項対立的思考方法を自己内部で固着化させてしまった。前者が優れていて、後者が劣っているという二項対立図式が強固な価値判断の基準となり、前者の範疇で完璧を目指そうとする。自らの罪を贖う唯一の方法が前者のやり方に従うことだと彼を信じ込ませたのは、後者に帰属していた自身の劣等感であろう。

「前者の範疇にみる『文明化する使命』（‘Civilized mission’）が、その対立物たる後者をあからさまに取り込むための口実になり」、「往々にして後者を隠蔽し、正当化しようとする。」⁸⁾ ユージンは、この構造に取り込まれた改宗者と言ってよいのかもしれない。

2. 虐待と監視の意味

ユージンは自らの価値基準を、イギリス人宣教師のそれと重ね合わせ、彼らを徹底的に模倣することで、より高次のカトリック教徒となり神の国に入れると錯覚した。イギリス人宣教師が、自らの教え＝普遍的な教えと等値することによって、白人の神のイメージを持ち込んだからである。

彼は、家族が皆、自分と同じような模範のカトリック教徒として選び抜かれたものであることを望んだ。少しでもその理想像から逸脱するふるまいが見受けられれば、それを罰することで罪が贖われると確信しているのである。彼の罰は外の社会と神の前で自分の子どもたちと妻が完璧であるようにするための、いわば「躰」の一環なのだ。

妻のベアトリスが悪阻で気分が悪く、ベネディクト神父（Father Benedict）を訪問することを辞退し車中で待っていると、有無を言わせぬ無言の凝視で訪問を強制し、帰宅後私室で虐待し、ベアトリスは出血してユージン自ら病院に運ぶことになるが、結果は悲惨な流産である。こうした妻に対する虐待は複数回繰り返されており、彼女の夫毒殺への舵を切らせる大きなきっかけになったのも、虐待が原因の小説中2度目に起こる流産である。

カンビリが月経痛に悩まされ、胃が空のまま鎮痛剤を服用することを避けるため、やむなく聖体拝領前の断食を破り軽食を摂っているのが発覚すると、カンビリのみならず付き添っていたジャジャにもベアトリスにも、ユージンの皮ベルトがムチとして振り下ろされる。その手がとまった時、彼は「どうしてお前たちは罪に足を踏み入れるのだ」、「なぜ罪が好きなのだ」（102）と詰問する。

こうした虐待は、小説の進行につれてその激しさを増す。面会時間が15分のみに制限されていた祖父が病にたおれ、イフェオマ叔母さん（Aunty Ifeoma）とその子どもたちが暮らす大学町スッカ（Nsukka）の家に連れてこられたことから、クリスマス休暇で叔母宅に滞在していたカンビリとジャジャは、偶然共に生活する機会を得ることとなる。それを報告せずにいたことが発覚した時も、異教徒と同じ屋根の下で眠るということが罪だと知りながら、その罪に自ら足を踏み入れたとして、二人は罰せられる。

「カンビリ、おまえはかけがえのない子だ。」パパの声は、お葬式でスピーチする人みたいに、感極まって喉がつまり、今や震えていた。「おまえは完璧を目指して懸命に努力しなければいけない。罪だとわかっている、そのど真ん中に足を踏み入れてはいけないのだ。」パパは浴槽の中で、やかんを下げ、私の足の方にそれを傾けた。私の足に、ゆっくりと、あたかも実験をやって何が起るかを見たいとでもいうかのように、熱湯を注いだ。今やパパは泣いていた。涙が頬の上を流れ落ちていた。私には、熱湯の前に、もわっとした蒸気が見えた。そしてその熱湯がやかんを離れ、まるでスローモーションのように弧を描きながら私の足に流れていくのを見つめていた。それがさわった時の痛みがまさに痛みそのもので、やけどするほど熱かったので、一瞬私は何も感じなかった。それから悲鳴を上げた。

「それこそが、おまえが罪に足を踏み入れた時、自分で自分自身に行なうことなのだ。おまえは自分の足に焼き印を押すのだ」と、パパは言った。（194）

読者の胸が痛くなるようなユージンのこの行為は、彼がミッションスクールで手淫を目撃された時、その当時一緒に住んでいた宣教師によって、桶の中の熱湯に手をつけさせられた体験の模倣なのだ。その後「二度と自分自身の体に罪を犯したことはない。よきお父様が、私自身の善のためにやってくださったことなのだ」(196)と彼は言う。

罪の浄化という形をとり、罪を犯したその肉体の部位に、感覚をとおして神に対する裏切りを実感させる、という懲罰である。聖書に暴力に関する言及はあっても、人間相互間の暴力や虐待を肯定する言葉はないはずである。しかし、「もし、右の目が、あなたをつまづかせるなら、えぐり出して、捨ててしまいなさい。からだの一部を失っても、からだ全体ゲヘナに投げこまれるよりは、よいからです。もし、右の手があなたをつまづかせるなら、切って、捨ててしまいなさい。からだの一部を失っても、からだ全体ゲヘナに落ちるよりは、よいからです。」(マタイの福音書、5:29-30)⁹⁾ というような強い表現で、どこまで本気で神を信じ、天国や地獄を信じているかという問い。つまり、信仰を知識だけの机上の空論にしておかない厳しさがそこにはある。ユー진은、その厳しさを強調する表現を、イギリス人宣教師同様歪め、あたかも虐待による罰が神の律法の一部であるかのように、家庭生活の中に取り込んだ。それは、神の名のもとに受け入れられ、儀式化していく。そこで「『犠牲者』はしばしば、自らに加えられた痛みを、受けるに値するものであり、名誉を回復するためのものだと読みとる。」¹⁰⁾ 故に、虐待者と犠牲者との間には共犯関係が生まれ、儀式としての虐待は習慣化する。

このような共犯関係において、カンビリは父に対する愛と神に対する愛を重ねあわせる。すべてが父ユージンの律法によって行なわれるアチケ一家で、彼は神格化された。クラスの首席であり続けたカンビリが二番になった時、説教を受けるために父親の部屋に呼ばれて、彼女はその部屋を見まわしながら次のように思う。

子どもの頃天国のことを考えるとき、私はパパの部屋を思い浮かべた。その柔らかさ、そのクリーム色の感じ、その果てしなさ。ハーマタン [西アフリカ地域に吹く砂混じりの季節風] の雷雨が戸外で猛威をふるい、窓にマンゴがぶつかり、電線が触れあってオレンジ色の火花を散らしているとき、私はパパの腕の中にぬくぬくとうずくまっていたものだ。パパはその膝に私をしばらくすわらせてくれるか、安全という香りのするクリーム色の毛布に私を包んでくれたものだ。(41)

父の部屋は、カンビリにとって天国＝神の場所であった。クラスで首席に返り咲いたその夜、彼女は「喜びで輝いたパパの顔のイメージと、どんなにかおまえのことを誇りに思っているか、どんなにおまえが神様の志に応えたことか、と言っているパパの声の響きとをしっかりと胸に抱いてぐっすりと眠る」(53)のだ。そして毎日ユージンが飲む紅茶を、「自分が愛するちょっとしたものを、自分の愛する人々と分かちあうため」、「愛のひとつ(A love sip)」と呼んで、カンビリとジャジャにくれるのを心待ちにしている。「紅茶はいつも熱すぎて、いつも舌をやけどした。ランチが何かピリッと辛いものだ」と舌が痛かった。でもそんなことはどうでもいいのだ。なぜって、紅茶で舌をやけどする時、それはパパの愛を私の中に焼きつけることだとわかっていたから」(8)。これらの引用から明らかなように、神格化された父親に、常に愛されたい、認められたい、誇りに思ってもらいたいという強い願望から、客観的には目をそむけたくなるほどの虐待までも、当然受けるべきものだと受け入れてしまう。かつてユージン自身も、同じような思いで宣教師の折檻を受け入れたのであろう。

この種の虐待者／犠牲者の共犯関係は、支配者／被支配者、植民者／被植民者のそれと共通である。前者は後者を何らかの意味で救い守るという口実のもとに、前者の価値観から逸脱した言動をとらないか、より正確には、前者の権力を脅かさないうか監視し、必要に応じて暴力を行使するのである。監視は、「帝国支配に伴う最も強力な戦略の一つ」¹¹⁾である。現状を分析し、対象を理解すると同時に、自分との主従関係を築き上げるために、対象を客体化し、自分との同一化を求める方法が、監視だからだ。そのプロセスにおいて、監視者が、監視される側のアイデンティティーの確立に多大な影響を与えることになるのは、ラカン (Jacques Lacan, 1901 ~ 1981) によって強調された注視の重要性を想起こそばすぐにわかる。幼児の発達における鏡像段階において、母親あるいは常に身近にいて子を育てる人物の注視は、個が己を客体化する過程で必須のものなのだから。

カンピリの自己形成において、アチケー家を起動させ、家庭内のすべてのスケジュールを管理し観察しているのが父親である以上、カンピリの洗脳が徹底したものになるのは言うまでもない。彼女は、そしてまたその兄と脆弱なる母とは、常にユージンの注視にさらされ、その中で「サバルタン性や無権力性を確認することになる。」¹²⁾

3. 被支配者に内在する両価性 (ambivalence)

共犯関係にあらうと、恒常化する虐待に対する恐怖感、犠牲者から自由な行動と言葉を奪い取る。カンピリとジャジャは、「魂」と「目」という言語によって互いの本音を伝えあう。だからこそ作者アディーチェは、カンピリに語り手の役割を与えることで、その感情と思考を表出させたのである。その語りを丁寧を追っていくと、一見習慣化し固定化されているかに見える監視者／被監視者、支配者／被支配者の関係性は、反転する契機を孕んでいることがわかる。

バーバは、「監視の一瞥が、逆に規制される側の視線として回帰するようなプロセス」¹³⁾に着目すべきだと述べている。監視者のみが観察するわけではないのだ。ユージンは注視している白人宣教師の意図に應えるために、逆にその一挙手一投足を観察していたはずであり、だからこそ模倣が可能なのだ。同じように、支配者／被支配者の関係性が持ち込まれたアチケー家において、カンピリは物心がつく頃から父の期待に應えその愛を求め、じっと観察し続けてきた。「規律に服する者に転位した注視によって、観察者は観察される者になる。」¹⁴⁾

観察者のまなざしを、カンピリによる父親の描写の中に見てみよう。ミサで聖体拝領を受ける時のユージンの様子は、次のように表される。

パパは目をものすごくしっかり閉じるので、その顔はぎゅっとしかめ面をしたようになり、それから、舌をできるだけ遠くまで突き出した。そのあとは、自分の椅子に深くこしかけ、ベネディクト神父が教えたまさにそのとおりに、一枚の受け皿を斜めにしたように、棕櫚の葉をぴったり押しつけ広げて持ちながら、のこりの会衆者が列をなして祭壇へ向かうのをじっと見ていた。(4, 傍線筆者)

単なる描写でありながら、ここでは、神父の言うことをまるで子どものように、そのまま守って行動に移し、それを誇張して実行しているかに見えるユージンの様子が、やや滑稽に見えてくる。それは傍線箇所の表現のなせる技ではないか。その読みが穿ちすぎであるというなら、この描写のすぐあとにあるベネディクト神父についての説明と組み合わせればよい。この神父は7年前に聖アグネス教会にやってきたにもかかわらず、未だに人々から「私達の新しい神父」と呼

ばれている。その理由は、彼が白人だからではないかと、カンビリは考える。

彼の顔の色、コンデンスミルクやトバゲンレイシ〔熱帯産の果実〕を切り開いたときの色、それは7回にわたるナイジェリアのハーマタンの猛暑のなかでも、全く、日焼けした小麦色にはならなかった。そしてその英国風の鼻は、今でも前と同じように、指でつまんだみたいに幅が狭くて、彼がはじめてエヌグに来たとき、この人は十分に息を吸えるのかしらと私を心配させたあの鼻のままだった。(8, 傍線筆者)

ユージンが崇めるように模倣している白人宣教師は、カンビリの視点からすれば、自分を含むイボ人とは異なる、未だに違和感のある存在として捉えられ、傍線の表現には揶揄のニュアンスさえ感じられる。換言するなら、ユージンの模倣 (mimicry) は、カンビリによってつぶさに観察され、嘲り (mockery) の対象になっているのだ。それを15歳のカンビリは表立って言うことはない。というより、言えるほどに意識化されてはいないのだが、作者アディーチェが15歳の時の現実を18歳になった「語り手カンビリ」に言わせている。¹⁵⁾

厳しい監視のなかで生活するカンビリは、何も考えずに、その状況に置かれていたわけではない。虐待が起こらないようにと願い、父の意に沿うように、父のようになれるよう、監視者であるユージンを注意深く観察していたのである。その観察のプロセスにおいて、模倣者ユージンと模倣の対象である白人キリスト教徒との差異が、おのずと明らかになったはずである。模倣が「有効であるためには、絶えず自らのずれ、過剰、差異を生産しなければならない。」¹⁶⁾ それを、ユージンは徹底して行なっているはずである。自らの出自と存在を否定し続けることによって、他者たるモデルに同一化しようとすることの反復が、彼の人生なのである。「模倣はそれ自体が否認のプロセスであるような差異の表象として現れる。」¹⁷⁾ だからこそ、己の存在に直結する父親までも否定する。模倣対象と己の差異を外の世界では常に意識しながら行動する。意識することが習慣となり、意識しているからこそその言動は、注意深い観察者の目には、不自然に誇張されているかに見える。ユージンがカンビリの通っている「清心女学校」(Daughters of the Immaculate Heart) のシスターに対して、「ベネディクト神父と話す時とまさしく同じように、英国風に響くようアクセントを変えて」(46) 話しているのを注視しながら、カンビリはその態度を次のように表現する。「[パパは], 信心深い人たち、特に白人の信心深い人たちを常に楽しませるあの喜ばせたくてたまらないというやり方で、丁重にふるまっていた」(46)。この観察は、カンビリが叔母一家との交流を通じての自己変容を遂げる前の段階のものだが、すでに父親の偽善を見抜く批判精神を内包していることが見て取れる。

アチケ一家の「神」たるユージンの存在は、いずれ批判され、打ち壊される種を孕んでいたことが、言葉を奪い取られ、常に口ごもり、喉をつまらせていたカンビリの観察と、可視化されない心の動きのなかに、明らかだったのだ。本論次章で詳述する別の価値観に触れる機会さえあれば、父が表象する一元的価値観と模倣へのカンビリの懐疑は明らかになる。

と同時に、ユージンの徹底した模倣が、常に自らの出自とその文化の強い否認と意識化に基づくものであることを考えると、外の世界での息詰まる連続的意識化によるストレスが、家庭内で爆発し虐待という形をとることも理論的には理解できる。激しい虐待場面において自ずとイボ語による発言が生まれ、涙を流しながら殴打を続け、その後ふと我に返って、カンビリやベアトリスの容態を気遣うという一連のユージンの言動は、明らかに心神喪失者のそれに近い。

さらに皮肉なことに、外の世界において、ユージンは逆に虐待や暴力の犠牲者であることにも

注目しなければならない。『スタンダード』紙 (*The Standard*) という新聞の発行人である彼は、その記者であるアデ・コーカー (Ade Coker) に腐敗した政府の内情と汚職の現状を自由に報道させ、ナイジェリアで唯一真実を語る新聞だと賞賛されている。それ故、アデ・コーカーは政府に目をつけられ、逮捕され、収監される。ユージンの尽力によって無事戻ってきたコーカーの背中に、いくつものタバコの焼焦げの痕があるのを目撃したユー진은、これを機に地下に潜伏して新聞発行を続けることを決めるのだが、間接的とはいえ、ユー진은虐待の犠牲者であると言ってよい。コーカーは後に、郵送物による爆破で非業の死を遂げるが、ユー진은彼の妻や子どもの援助をし、家族ぐるみで交流している。理不尽な虐待に対して、いわば命を賭して新聞発行を続けているユージンが、家庭内では反転して、虐待者になっている。もちろん、その虐待は理由のある、意味のあるもののだとして、ユー진은正当化しているのであろう。だが、それはアデ・コーカーのジョークをとおして、作者アディーチェによって皮肉られている。家の中でもおとなしいジャジャとカンビリについて、ユージンが「この子たちは、今時の家での躰もなければ神を恐れもしない喧しい子どもとはちがうのだよ」(58) と、自信ありげに説明したのに対して、コーカーは、「もし僕たちが皆おとなしくしていたら、『スタンダード』紙がどうなってしまうか想像してみてください」(58) と、冗談めかして笑いながら言う。これに対してユー진은全く笑わない。コーカーもユージンも、新聞を媒体にして腐敗政権に関する真実を述べている。公に真実を明らかにしているユージンが、自らの私生活について、家族全員に真実を伏せるよう暗黙の強制力を働かせている。そのことをわかっていて内心忸怩たるものがあるユージンが、コーカーのジョークを気軽に笑いとばせないのは当然であろう。

被支配者が支配者に反転すること、またその逆の反転も起こりうるものが、ユージンとその家族の関係性の中で暗示されている。それはまた、外の社会にも敷衍できる。ユージンという人間の矛盾を孕んだ危うさを語ることで、アディーチェはユージンの一元的価値観・二項対立的思考方法が、カンビリを中心に家族全員の自由を阻むと共に、人間的成長を止めていること、そしてその価値観の表象としての模倣 (mimicry) がその模倣の対象を茶化 (mockery) し、批判・抵抗する種を内包している極めて両価的な (ambivalent) 行為であることをも如実に示している。カンビリとジャジャは、異なる価値観——己の出自と文化を否定することなく、ポストコロニアルな現代社会の文化のなかに生きのびる生活信条——に触れなければならないのだ。そのような機会を持たねばならない運命にあったのだ。

Ⅲ. 雑種的世界との接触

1. イフェオマ叔母さん (Aunty Ifeoma) の信仰と言動

アチケ一家の崩壊が始まったその日、カンビリは以下のように過去のことに想いを巡らす。

ママが立ち去ったあと、私はベッドに横たわり、唇よりは魂でジャジャやママと語りあっていた過去の月日の、いろいろな出来事をかき集め想いを巡らしていた。スッカまで。スッカのイフェオマ叔母さんの家のベランダ脇にある小さな庭が、それまでの沈黙を取り除いてくれる出発点になったのだ。今や私には、ジャジャの公然たる反抗が、イフェオマ叔母さんが育てていた実験的なパープル・ハイビスカスに似ているように思えた。珍しい品種で香りのよい花。それには、クーデターのあと官邸広場で緑の葉をふりながら群集が連呼していた自由とは異なる自由が潜んでいた。存在と行動の自由が。(15-16)

カンビリが自らの声を見出し、ジャジャが公然と父親に抵抗する力を得る契機を与えたのは、大学町スッカであり、そこで三人の子ども——アマカ (Amaka, 15歳)、オビオラ (Obiora, 14歳)、チマ (Chima, 7歳)——を、夫の死後ひとりで大学講師をしながら育てているイフェオマ叔母である。

ユージンの唯一の妹であるイフェオマが小説に登場した途端に、その性格・態度・信条が兄とは全く異なることがすぐにわかる。同じカトリック教徒であっても、土着の伝統宗教を信じる父親に敬意を払い、夫に従うカンビリの母親ベアトリスとは対照的に、「恐れを知らず」(76)、ユージンに「軽々しい口調で」話しかけ(77)、その「大きな笑い声」(92)はカンビリの私室にまで聞こえてくる。「活力に満ちあふれていて、大胆不敵で、その声はよく響く」(95)のだ。彼女の解放的な資質がその家庭の雰囲気を作り上げ、子どもたちも自分の感情や思いを豊かに表現し、質問することを恐れない。しかし彼女は、単に賑やかな節度のない女性ではない。むしろ、周りの人間をよく観察し、その内面をも察知しようと努めながら、時宜に合った助言を与え行動する善き導き手であるところが特徴であろう。その配慮と力によって、ジャジャもカンビリも視野を広げ成長していくのだ。

まず手始めに、クリスマス休暇に二人を連れ出し、自分の子どもたちと交流させること、さらにはスッカの自分の家に滞在させることをユージンに提案する。そして、「異教徒の」慣習を認めない彼のことを念頭に置き、内緒で二人をアバガナ (Abagana) で行なわれる有名な精霊 (mmuo) の仮装行列——「アロフェスティバル」(Aro Festival) に連れていく。同時に、ユージンに接触を禁じられている祖父も同行者のひとりに加える。「おじいちゃんは異教徒なんかじゃないわ、カンビリ。伝統主義者よ」(81) という叔母の言葉に、カンビリは心の中で反発を感じるが、結局ジャジャと共に叔母が用意したこの機会を受け入れることになり、初めて祖父といとこ達の親しい会話を耳にしながら、精霊の行列を見物する。ユージンは精霊の仮装行列など「悪魔のような民間伝承」(85) だと馬鹿にしていたが、小説中初めて読者はここで、階級も男女も教育の差も関係ないあらゆる人々を含む文化的集団を目撃することになる。死を表象する仮面をつけた精霊がそばを通り過ぎると、祖父は「目をそらしなさい。女性はこれを見てはいけない」と言い、イフェオマはそれに対して英語で、「女の子たち、見ないで。おじいちゃんの機嫌をとりましょう」(86) と、反応する。この反応は、精霊の権威や仮面の意義に対して、ユージンのそれよりもむしろ懐疑的で冷静なのではないか。「悪魔のような」という表現で強く否定しているユージンは、少なくともこれらの伝統的精霊に、否定するような力を見ているわけだ。一方イフェオマが寛容におもしろがっている様子や、イボ語でなく英語を使って注意を与えているのは、自身と子どもたちを、仮面をつけた精霊を畏怖の対象にしている祖父や群集から引き離し、距離をとることにつながる。彼女の言動は、この仮装行列や精霊それ自体を、一風変わった面白い伝統の名残りだとして、今日のナイジェリアの現実社会でまともに取り組む信仰対象とは考えていないことを示してはいないか。しかし同時に、不思議な動きをする精霊について、仮装している人間はどうやって動いているのかを尋ねるジャジャに対し、「シーッ。あれは精霊なんだ。女みたいにしゃべるな」(87) と、仮装を本物の精霊と信じきっている祖父の言葉のあとに、イフェオマ叔母さんは笑って英語でこう言う。「あの中に人がいるなんて言うてはいけないことになっているのよ。知らなかった?」(87) と軽く叱責する。もちろんジャジャもイフェオマも仮装精霊の動きが人間によるものだとはわかっているが、その存在を信じ導ぶ人間の価値観や心までも傷つけてはならないという配慮が、この言葉には感じられる。

さらにそのあとイフェオマはジャジャをじっと見ながら、2年前息子のオビオラが「イマ・ムオ」(ima mmuo: 精霊世界への通過儀式、いわゆる日本における元服のような儀式) を自分の亡くなっ

た夫の郷里で体験したことを伝える。それを聞いたジャジャの反応を、カンビリは次のように語る。

私はジャジャを見て、その目のほの暗さが恥の現われではないかと思った。突然にして、彼がイマ・ムオをやっていればよかったのと思った。そのことについてあまりよくは知らない。なぜなら、それは成人男子への仲間入りの第一歩だから。女性はそれについて何も知らないことになっているのだ。でもジャジャは、少年たちはムチで打たれ、嘲る群集がいるところで水浴させられるということを耳にしたと、かつて私に語ってくれた。たった一度パパがイマ・ムオについて話したとき言ったことは、息子にそれをやらせたキリスト教徒たちは困惑して、業火で人生を終えたということだ。(87)

これはジャジャの意識改革の始まりにちがいない。クリスマス休暇をイフェオマ叔母と共に過ごし、密かに祖父とも一緒にいたことは、そのこと自体がイニシエーションの儀式のようなものだったはずだ。叔母のリベラルな信仰と祖父の伝統主義的信仰の双方をとおして、今までの一元的宗教観に基づいた生活とは異なる世界にさらされる。と同時に、自分よりやや年下のオビオラが、よくしゃべり成熟しているのを見ると、亡くなった父親の祖先と深い結びつきを得た通過儀礼を体験した彼と自分を比較して、祖父との交流さえ制限され、通過儀礼どころではなかった自分自身の幼さに対する恥の気持が生まれたのも当然であろう。それはおそらく、父親の権威を疑問視する契機になったはずだ。さらに、カンビリをとおして伝えられている通過儀礼の内容から判断すると、イフェオマは息子の自由意志を尊重して熟慮の上、この体験を許可しただろうと推察できる。オビオラはイボ族の精神世界への加入によって、父亡きあと、男として母親を守ろうと考えたのかもしれない。

しかし同時に彼は、カトリック信仰を捨てるどころか、家族と共に朝晩の祈りもかかさず、教区神父との交流も密である。イフェオマは、兄ユージンの父親に対する無視と軽蔑について、ベアトリスにこう言う。「ユージンは神様の仕事をやるのを止めなければいけない。神様はご自身の仕事をなさるだけ十分に偉大な方。もし神様が、私達の父親がご先祖のやり方に従うことを選択することに対して審判を下すなら、神様にその審判をさせなさい。ユージンではなくて。」(95-96) イフェオマの神は、異なる文化の宗教的境界線を超越しているのだ。自らはキリスト教を信仰しようと、ほかの人間の信仰に口を出さない。また、年配者に対する尊敬の念がイボ文化と慣習のなかで重要であることを認識した上で、父親の価値観と生活、自分の出自に直結する祖先とのつながりを志向する息子の意志も、尊重する。だからといって、土着のイボ文化・伝統宗教を盲目的に信仰の対象にはしない。認め、許容することと、信じることは違うのだから。また、彼女には現代世界に生きるが故の合理性や迷信にとらわれない知識と思考力がある。だからこそ、ユージンを批判しても、かつてのイボ族の伝統宗教に回帰しようとはしない。

このようなイフェオマの宗教観と言動とは、彼女の家庭全体に浸透しており、子どもたちは自分の気持を恐れずに言葉にすることができる。カンビリは、同い年のアマカの自信のある態度、探究心旺盛でしかも大人っぽい外見に対して、口には出せないまでも憧れを抱いており、内心理解されたいと思っているが、これまでの習慣で気持をそのまま言葉にすることができない。話そうとすると、どもり、咳き込み、恥ずかしくなってその場から離れトイレに逃げこんでしまう。そのようなカンビリについてアマカが愚弄する言葉を吐き出すと、イフェオマは「自分の意見を持つのは自由だけど、あなたのいとこには敬意を払わなきゃいけないわ」(142) と、窘める。しかしタイミングを見計らって、必要不可欠な時には決然とカンビリの背中を押すのだ。スプープ作

りの方法を知らないカンビリのかわりに、アマカに作ることを命じ、それに対して、金持ちは家で野菜スープの準備もしないのかとアマカが反発すると、イフェオマは、「カンビリ、あなたには口がないの？ 言い返しなさい」（170）と、けしかける。ついにカンビリは、「大声で叫ぶ必要はないわ、アマカ。」「オラの葉をどうしたらいいか私にはわからないけど、あなたならやり方を私に教えられるでしょ」（170）と、言う。どんな答えが返ってくるか心配なカンビリに対して、「あなたもそんなに大きな声が出せるのね、カンビリ」（170）とアマカは笑い、その後態度も変わって二人の仲は親密なものになっていく。この瞬間にカンビリは初めて、自分の声を見つけたと言っ
てよい。

同様にジャジャに対しても、オビオラがその名前の由来を尋ねた時、イフェオマは、その名前がオポボのジャジャ王に因んだものであると口添えし、イギリス人がやって来て、すべての貿易を自分たちの支配の下に行なおうとした時、彼がそれを拒絶し、他の王様たちとはちがって、わずかな火薬のために自分の魂を売らなかった「大胆不敵な」人物であることを説明する（144）。その時のイフェオマの次の言葉が、ジャジャのその後の態度に影響を与える「厳粛な口調」（144）で言われたとカンビリは語っている。

「大胆不敵なことは、時にはいいことになる場合があるの。」（…）「大胆さはマリファナのよ
うなもの—正しく使われれば、悪いことじゃないわ。」（144）

ジャジャの内部で徐々に育まれつつあった父親への懐疑、その父親の表象する白人至上主義と原理主義的カトリック信仰への反発は、叔母のこの言葉によってさらに強く意識化されていったはずである。

しかしそのあとに続くチマによる無邪気な子どもの質問——ジャジャのねじれた小指について、どうしたのかという質問——に対しては、「事故だったのよ」と言ってチマを早々に立ち去らせる（145）。ジャジャが10歳の折、教理問答のテストで2つ間違えて宗教クラスで一番になれなかった時の父ユーゲンによる虐待の痕跡であるその指について、ジャジャもカンビリも直隠しにしており、学校で聞かれてもジャジャはごまかしていた。だが、叔母に聞かれてジャジャは真実を告げたとカンビリに告白する（154）。言葉では説明できないイフェオマの懐の深さが、ジャジャに真実を告げさせたのであろう。それが証拠に、その後彼は初めて、自ら進んで叔母の車を洗うのだ。その様子を見ているカンビリには、「ジャジャの肩幅が広がったように思える」（154）。彼はたった一週間のうちに、イフェオマ叔母さん一家と祖父との交わりの中で、少年から青年へと変化を遂げていたのである。一見守られているかに見えて、実のところ父親の価値観と権力のなかで怯えていたジャジャは、物理的に母親もカンビリも守れなかった。しかし、ごく単純な日常的労働とは言え、いまや自ら叔母の役に立とうと力仕事を買って出ている。その姿勢はのちに、夫を毒殺した母ベアトリスを守るため、自ら犯人だと名乗り出て収監される彼の行動につながる。

めりはりのある時宜に適ったイフェオマの言動と解放的なその家庭の雰囲気は、ジャジャとカンビリにとって、安堵と救済の場であった。と同時に、新たな物の見方に触れる変化と成長の機会でもあった。二人を最も強い力で縛っていた宗教観に対して、イフェオマ一家とその環境が、どのような異なる視点を提示していたのかに焦点をあてて、次節で検討してみよう。

2. 福音の文化的受肉 (inculturation)

伝統宗教を信じる自分の父親に敬意を払い、息子のオビオラが夫の故郷で先祖伝来の通過儀礼

(イマ・ムオ)に参加することを許容しながらも、カトリック教徒であるイフェオマの信仰が、日常生活において破綻をきたさず、むしろ自らの子どもたちや姪、甥に、開かれた環境を提供していることを見てきた。このような立場は、作家アディーチェが自らを定義づけた「リベラルなカトリック教徒」(“Liberal Catholic”)¹⁸⁾の立場ではなからうか。それは、新しい知識や見方を広く受け入れながらも、自らの立場と異なる人間を尊重し、許容するカトリック教徒のことを指している。アディーチェは、「ルルドの奇跡も信じれば、避妊をよいことだとも考える」と言い、常に関心を抱いていることは、「植民地化された宗教、私のような人々が自らの土着の文化に対する崇敬の念を公言し説き勧めながら、それでも土着の文化のほとんどを悪だとみなす宗教に執拗にしがみつくなことができるか」¹⁹⁾ということだと、インタビューの中で述べている。また、自ら問い続けていることは、「信仰と見せかけて騙していると私が考える不寛容さの傾向と、自分たちにふさわしい神のイメージを創造する方法」²⁰⁾なのだと明かしている。前者の「不寛容さ」とは、権力や己の立場を保持するために、宗教の名を借りて、相容れない立場の者を排除しようとするやり方を指しているに違いない。歴史上起こった宗教戦争の多くが、政治権力との結びつきのもとで、領域支配を実現したことを考えれば、アディーチェが懐疑的にならざるをえない「不寛容さ」が、実は信仰そのものの問題に起因するのではないことがわかる。ユージンによる父親との絶縁は、キリスト教における神の信仰の有無というより、白人宣教師の持ち込んだヨーロッパ至上主義の観念と方法を受け入れるか否かの問題である。

さらに、アディーチェの問題にしている「自分たちにふさわしい神のイメージ」の創造とは、すでに植民者によって否応なく取り込まれた西洋型のキリスト教とその文化を、いかにして被植民者の土着文化に適合させ、その文化圏の人々にとって納得でき実感できる神のイメージに作り替えていくか、ということなのではないか。それは、宗教用語を使えば、インカルチュレーション (inculturation: 福音の文化的受肉) である。この言葉は、「1960年代から『カルチャー (文化 / culture)』と『インカーネーション (受肉 / incarnation)』の合成語として使われ始めたものである。」²¹⁾「インカルチュレーションとは、特有の文化的コンテキストの中でのキリストの生涯とメッセージの受肉であり、それが当該文化に適した原理原則によって表現されるばかりでなく、『新たな創造』を生み出すように変容させ作り変えながら、その文化を活性化させ、導き、一体化させる基準となるように行なわれることである。」²²⁾精神と肉体の双方で、自ら疑問の余地なく神の存在とその言葉を実感できる信仰を可能にするためには、文化・慣習の特徴を十分に把握しなければならないということになる。カトリック教会の教導職においてはヨハネ・パウロ2世の回勅「スラヴォールム・アポストリ」(1985)に、インカルチュレーションは初出する。²³⁾いかにも最近のこのように思われるが、もともと、「イエスキリストは、特定の文脈と文化の中で生まれ、生き、死んでいったのだ。彼はその言語と慣習を学び、その中でまたそれをとおして、神の愛と真実を表現したのである。」²⁴⁾従って、福音はあらゆる人間に備わっている神への憧憬に呼びかける形で伝えられなければならないはずだ。

ユージンに「異教徒」呼ばわりされたカンピリの祖父も、適切に呼びかけられれば改宗していたかもしれないのだ。その可能性は、イフェオマ叔母の導きによってカンピリが祖父の朝の祈りを観察し、彼が祈りのあとに心満たされた微笑を浮かべるのを目撃する場面に明らかだ。彼が祈りを捧げているのは、チネケ (Chineke: イボ族にとっての造物主である神) に対してではあるものの、自分自身やイフェオマのためと同様の熱意で、ユージンのためにも祈っているのに驚きを隠せないカンピリは、祈りのあとの祖父の微笑を見て思う。「家でロザリオの祈りを唱えたあと、私は今までに一度も微笑んだことがない。うちの家族の誰一人として」(169)と。イフェオマが

前日、「時には、違うものも、なじみのものと同じくらい良いことがあること」、「おじいちゃんの朝の純潔の祈りが私たちのロザリオの詠唱と同じであること」(166)をカンピリに伝えた時あまり気に留めなかったことが、ここで実感されるのだ。それは、これまで父の言うとおりに信じ込んできた「異教徒」としての祖父と、それに伴う彼に対する軽視が覆され、むしろ真の信仰の尊さ・気高さに打たれた瞬間だったのではあるまいか。それは、カンピリにとってのエピファニーで、彼女に祖先から繋がる祖父への強い結びつきに想いを致す端緒となり、ユージンの信仰に対する懐疑にも発展していく。この場面でイフェオマはカンピリに対して、父と祖父とが、信じるということにおいて、一枚のコインの裏表にすぎないことを示したと言える。と同時に、形式や律法にとらわれた知識としての宗教と、身をもって信じることとの違いが、自己充足の有無という形で現れることも感得させた。

こうした気づき、自己覚醒を可能にしているのは、イフェオマが信仰における異種の表現形態を示して見せたことにある。インカルチュレーションの真髄は、福音の伝え方、つまり方法論にあると思われる。「イエス・キリストは当時の諸文化に向けて話す際にきわめて敏感に対応した。インカルチュレーションの達人として、イエスは自らのメッセージが諸文化の『根源』にまで達する必要のあることを熟知していた」²⁵⁾からである。アディーチェの言う「[ナイジェリア人]にふさわしい神のイメージを作り上げる」際に、そのナイジェリア人の文化の「根源」(精神的特質)を知った上で、教会は福音を伝授しなければならず、それを日常生活の中に浸透させるにあたって、共同体と家庭は機能しなければならない。ナイジェリアの宣教に長期に亘って携わったピーター・シネラー(Peter Schineller)が注目しなければならないと述べているナイジェリアの文化的価値のうち、次の四つは特に、ジャジャとカンピリの成長過程における宗教観の変革にとって重要な要素だと考えられる。それらは、「一族の連帯」「儀式および祭りの意義」「神聖なるものの意味」「生[に対する意識]」である。²⁶⁾

ナイジェリア文化において、家族の結びつきは強い。その家族は叔父・叔母・いとこなどをも含む大家族を指し、祖父母にとどまらず祖先も、常日頃視野に入れられている。祖先は記憶と想像の中で生き続けているから、「生きている者と死んだ者との間には深い交流があり」²⁷⁾一族のうちの年配者に対しては、その知恵と体験故、特別の敬意が払われる。従って、家族からの離脱や家族の絆を断ち切ることは罪だと考えられるのである。「一族の連帯」という文化的価値に反する行動をとるユージンの信仰が、いずれは破綻する宿命にあったのも当然と言わなければならない。故郷アッバの共同体の非キリスト教徒の老人を、ユージンが「偶像崇拜者」故に家の敷地から追い出そうとした時、ひ弱なその老人は引き下がらざるをえなかったが、こう罵倒する。「お前は、墓の中の死体をむやみに追いまわす蠅と同じだ」(70)と。年老いて弱くなる自らの父親に対しても、ユージンは全く同じ態度をとっているのだから、彼のカトリック信仰が受け入れられるはずはない。

一方、イフェオマやその家族が懇意にする教区神父アマディ(Father Amadi)は、家庭や教会において、インカルチュレーションを実践している。教会や家庭の祈りにおいて、ラテン語と英語の使用のみを許すベネディクト神父やユージンに対して、アマディ神父もイフェオマも共に、イボ語はもちろんのこと、歌を取り入れ、そこに手拍子を加えることも辞さない。ナイジェリアにおいて、歌と踊りのない祝祭は、祝祭とは言えないという程、人々が集まれば、そこには喜びと祭りの要素がみなぎるのだ。その文化的特徴はそのまま、祈りの中に取り込まれている。特に、「伝統的なコスチュームを身に着けた伝統的な踊りは、現在と過去とを結びつけ、共同体全体を共有の儀式の中で、ひとつにまとめていく。」²⁸⁾

これは前節で取り上げた「アロフェスティバル」を彷彿とさせる。見物人をも巻き込む精霊の祭を初めて見たカンピリは、あらゆる人々が混じりあう集団の中で、伝統宗教における精霊の仮装行列を見ることが罪深いと思いつつも、目を離せずにいた。他の人々と共有する現実空間の中に、宗教的要素が溶け込んでいる。

これはナイジェリア文化の別の特徴に結びつく。聖なる世界と俗世間との間に明確な境界線がないということだ。換言すると、「神の影響力が、あらゆる時と場所で持続的に感じられる」²⁹⁾ということになる。日曜日や、その他の祝祭日、あるいは教会のような聖なる場所にだけ神の力が及ぶわけではないのだ。故に、あらゆるものに霊が宿っているという考え方が通用する。もちろん、「椅子が走る」とか「4本の椅子の脚が同時にガタガタいう」とか「籠の中の水がそのままこぼれない」(87)などの非科学的現象を、イフェオマの世代の人々が信じられるわけではないが、最高神であるチュク (Chukwu) が、個々の人間の内部に宿る守護神としてのチ (chi) を見守り、常に現存し続けるというアイデアは、多くの人々に受け入れられている。つまり、祈り信じるということは特別なことではないのだ。この文化的特徴に照らして考えると、ユージンの世界は選ばれた者だけが生きられる空間という意味で、常に彼が不適格者と考える者たちが排除され、周りの社会 (俗世間) と切り離される排他的世界であり、聖なる世界は現実社会から隔絶されることになる。彼の「敷地の塀は、そのてっぺんにらせん状の電線が張り巡らされていて、あまりにも高いから、そばの通りを車が走っていても見えなかった」(9) と描写されている。また、カンピリが通う「清心女学校」はその周りをかこっている「外壁が非常に高く、そのてっぺんにはギザギザの緑色のガラスの小片がついていて、先端が突き出ている」(45)。そのたたずまいは、自制と規律を象徴していると同時に、外の世界を厳しく遮断している。それらとは対照的に、カンピリの祖父のごく小さな家にはベランダがついていて、それは「錆びた鉄の横木」(63) でかこわれており、家の外にあるトイレは物置くらいの大きさで「ぱっくりと口を開けた表口の方に引っぱられるように」(63) 建っている。「錆びた鉄の横木」や「ぱっくりと口を開けた表口」は、貧困と老朽化を表しているが、同時に外の世界とつながっていることも示している。祖父の家はイボ族の八百万の神々とも、彼自身を含む貧しい共同体とも、つながっている。ユージンが家族と共に通う聖アグネス教会では、「天井から床まであるスタンドグラスの窓の虹のように色が変わる聖人たちが、神様が外に出て行かないようにしている」から、訪問司祭たちは、一人を除いて皆、他の教会に比べてより「神の存在」を感じると言う (28)。この一人の例外は、後にアマディ神父だとわかるのだが。ユージンの神は、選ばれた者と特定の場所にしか現れず、神聖なる世界は日常の世界と切り離されている。一方、祖父の守護神 (chi) は、彼の祖先や近隣の同胞の守護神 (chi) との結びつきを可能にする。

さらに、彼が病に倒れると、すぐにイフェオマ叔母によって、スッカの彼女の家に連れてこられ、彼女ばかりでなくその子どもたち (特に長女のアマカ) の手厚い世話のもと、死の前の最後の時を、家族の存在を感じながら終えるのだ。約一週間とは言え、カンピリとジャジャは、祖父と共に生活する機会を得る。これは、シネラーがナイジェリアの特徴的文化価値のうち最も中心的なものとしている「生 [に対する意識]」を示す具体例と言える。「生命に対する敬意と愛」³⁰⁾ は、ナイジェリアの社会共同体において、様々な具体的形をとって現れる。彼らは常に「生」を身近に感じながら生活している。故にそれは「死」も身近に感じているということで、「年配者は、養老院や病院に送り込まれるのではなく、できるかぎり家にとどまり、」³¹⁾ 親族の存在を感じながら最後の時を迎える。そのことによって、病や死を取り囲む周りの人間は、生と死の双方に日常生活の中で対面することになる。カンピリは、そのような体験をとおして、初めてイボ人の伝統

的宗教における精霊や祈りの姿に触れただけでなく、貧しいナイジェリア人の魂にも触れ、ナイジェリア社会に現存する貧富による階級差にも意識を向けることになるのだ。貧しい子どもたちにサッカーを教えるアマディ神父が、その子どもたちの顔に「キリストが見える」(178)と言った時、カンビリは、十字架上に磔になった「ブロンド」のキリストと「虫さされのある少年たちの脚」とが結びつかない。カンビリの教え込まれてきたキリストのイメージは、白人による神のイメージだったのだから。しかし、「[彼女に] ふさわしい神のイメージ」は、イフェオマの提供した環境と、彼女とアマディ神父のインカルチュレーションによって、徐々に作り上げられていく。

このプロセスにおいて、カンビリは父が押しつけてきたカトリック信仰と異なる宗教観や価値観を提示され続け、それらが拮抗し混合する中に身を置かねばならない。その体験の中で、彼女はユージンの神、換言するなら、イギリス白人宣教師の神に違和感を持ち始めるのだ。これは、バフチン (Mikhail Mikhailovich Bakhtin, 1895 ~ 1975) の主張を端的にまとめたヤング (Robert J.C. Young, 1950 ~) が説明する「雑種化」(hybridization) の具体例といえないだろうか。つまり、「異なった様々な視点を対抗させることで、『ある種の本質的で有機的な活力と開放性』が維持されるような一つの対立構造を生む」³²⁾ 過程である。バフチンにより提示されたこの「意図的雑種化」は、バーバによって、「支配的な植民地権力に対する挑戦や抵抗といった行動的契機」を生むと読み変えられてきた。³³⁾

現に、スッカの叔母の家からエヌグの父の家に戻る時、ジャジャは叔母の庭にあった「パープル・ハイビスカス」の莖をもらって持ち帰り、庭で育てようと考えている。前述したように、それはエヌグの庭に咲き乱れている一般的な赤いハイビスカスとは違って、珍しい品種であり、カンビリの言葉を借りるなら、「存在と行動の自由」を象徴している。また、アマカによって描かれた亡くなる前の祖父の肖像画も、アマカによってジャジャに託され持ち帰られる。アマカはカンビリが祖父を描いたその絵を欲しいだろうと察知していたのだが、案の定、カンビリは黒いセロファン紙に包まれたその絵を、父の目を盗んでこっそりと開いてはジャジャと共に見ている。しかしこれがユージンに発覚すると、小説中最も過激な虐待が行なわれる。ユージンが破り裂いたその絵が、あたかも「おじいちゃんの体が粉々に切り裂かれたかのように」(210) 感じたカンビリは、その破片にすがりつき、“No!” と叫び声を上げる。床の上に横たわって、彼女は「子宮の中にいる子ども」のように「きつく体をまるめていた」(210) と描写される。このあと金属のバツクルがついたスリッパでひどく蹴り続けられても、カンビリはそのままじっと動かず、母親が止めに入って病院に連れていく時には、すでに意識を失っており、瀕死の重体で入院することになる。カンビリのこの抵抗は、まさに権威に対する彼女の初めての「否」(ノン) であり、同時にその「まるまって」床に横たわっている彼女の形状は、再生を暗示している。病院で目覚めた彼女が求めたのは叔母イフェオマであり、意識を失っていた3日3晩寝ずに付き添っていた父のことを母から聞かされても、未だ動かすことも難しいその頭をひねって、母から顔をそむける。カンビリの傷が快癒し家に戻る時、ジャジャが庭に植えたパープル・ハイビスカスは花を開こうとしていた。その次の日はパームサンデーである。前述のように今度は、ジャジャによる父とその神に対する「大胆不敵な」反抗が始まるのだ。

しかしながら、物語はここで終わってはいない。ジャジャとカンビリは、「雑種的」世界である叔母一家との生活を通して、「有機的活力」を得、権威に「抵抗」したあと、彼らの出自につながる祖父の信じた伝統宗教に回帰するわけではないのだ。父の虐待に結びつく価値観の呪縛から解放され、自由意志にもとづいて自らの神のイメージを作り上げていく第一歩を踏み出したのである。ジャジャの主張により彼とカンビリは復活祭をイフェオマ叔母一家のもとで過ごす。この期

間、彼らはかつてイフェオマが提案していた「アオペ」(Aokpe)への巡礼の旅に出かける。聖母マリアの出現 (apparition) が評判になっている「ベニュー (Benue) にある小さな村」への旅が提案された時、ユージンは「教会がまだその信憑性を確認していないのでは」(199) と言って阻止しようとした。するとイフェオマはすかさず、「たとえ教会が異論の余地があると言っても、問題なのは、なぜ私たちが行くのかってことでしょ。信仰心からでしょ」(99) と言い、巡礼を認めさせる。ヨーロッパ至上主義の教会の権威は、イフェオマの主張する「信仰心」の前では力を持たない。その「信仰心」とは、精神と肉体の双方で「自ら全く疑問を抱かぬもの」(226) を実感し、畏敬の念を抱くことであろう。外の権威や、地獄への恐怖を促す外から与えられた観念や規律に従うのではなく、内からあふれでる「信仰心」の発露を、イフェオマ叔母とアマディ神父は、アオペで、カンビリの表情と言葉に認める。アオペの巡礼に向かうキリスト教徒の群れは、伝統宗教の祭 (アロフェスティバル) の群集を彷彿とさせる。多様な人間たちの肌も触れあふばかりの集団である。火炎樹の下に立ち、地面が絨毯のようにその赤い花卉に覆われている場所で、カンビリは聖母マリアのヴィジョンを見るときという啓示的瞬間を体験する。「その時私は聖母マリアを見た。青白い太陽、私の手の甲の赤い輝き、その腕が私の腕とすれあった数珠で飾り立てた男の顔の微笑、それらの中に彼女の姿を。彼女はあらゆるところにいたのだ」(274-275) と。「私は聖母マリアを感じたわ」(275) とカンビリは思わず口に出す。ここでカンビリは、カトリックの精神性——反射した太陽の美しさをとおして体感したあらゆる局面に存在する聖母マリアの神々しさに対する「信仰心」——を言葉にしたのである。それを直感したイフェオマは、「カンビリは正しいわ。(…) 神様に由来する何かがここで起こっていたのよね」(275) と言う。ここで示されるカンビリの直観的なキリスト教精神の把握は、アマディ神父がかつて述べた次の言葉に通底する。「聖母マリアを探しに、アオペにもどこにも行く必要はないと思うな。彼女はここにいる。僕たちの中にいる。そして僕たちをその息子のところに導いてくれる」(138)。カンビリは今、自信にあふれ幸せで、叔母一家とアマディ神父の配慮のもと花開いた。その成長は神様からの贈物であり、読者はイフェオマと共に、彼女の中に新しい命を見る。カンビリにとっての神は、世間から隔絶された特定の場所でなく、身近な日常の現実の中に顕現するのだ。

「インカルチュレーション」をとおして、また「雑種性」を有する空間に身を置くことで、カンビリは「[自分に] ふさわしい神のイメージ」をつかんだと言えるのではないかと。

3. 伝統的女性像の転覆とその後

カンビリとジャジャの変化が将来への希望を内包するものであるのに対し、ユージンはアデ・コーカーの爆死以後、次第に力を失うと共に、肉体的にも弱体化していく。偏頭痛、微熱、発疹などに悩まされるだけでなく、カンビリの目から見ても、体全体がひとまわり小さくなったように感じられる。アディーチェは、ユージンを家父長とする抑圧者／犠牲者の構造を持つ家庭生活を描きながら、同時に植民者／被植民者の社会構造をそこに読み取れるよう、ミクロ社会とマクロ社会とを重ねあわせている。それは換言すると、この小説が、ユージンの表象する権威の物語であると同時に、その権威＝ユージンの転覆の物語でもあるということにもなる。

この転覆の物語の中で、アチケー一家の一員であるベアトリスは、表面上ほとんど変化のない登場人物のように見える。しかし、終始虐待の対象であり、夫に沈黙を強いられていた彼女は、夫が毎日飲む紅茶に毒を盛ることによって、永遠に夫を沈黙させたのである。彼女にその引金を引かせたのは、直接的には二度目の流産の原因となった夫の虐待であったが、同性の立場で率直な忠告を与えてきたイフェオマの間接的影響力もあったにちがいない。

男尊女卑は、ポストコロニアルな現代アフリカ社会ばかりでなく、伝統的アフリカ社会にも蔓延している。自立し解放されているイフェオマでさえも、その父親との冗談まじりの会話の中で、根強い女性蔑視に対して苦言を呈さざるをえない。

「(…) わしは、息子をあの宣教師たちに従わせるべきじゃなかった。」

「お父さん」とイフェオマ叔母さんは言った。「宣教師たちのせいじゃないでしょ。私だってミッションスクールに行かなかった？」

「だがお前は女だ。数のうちに入らんよ。」

「エッ？私は数のうちに入らないの？ユージンが今までに、お父さんの痛む脚について何か尋ねたことある？もし私に何の価値もないっていうなら、お父さんに朝の目覚めがいいか訊くのはやめるわ。」

おじいちゃんはくすくす笑った。

(…)

「お前のために、チュク (Chukwu) がお前と子どもたちの面倒を見てくれる良い男を送ってくれるよう、わしの守護神にとりなしてやろう。」

「チュクが私の上級講師昇進を早めてくれるように、お父さんの守護神に私から頼ませて。」

(83)

軽妙な二人の会話の中に、伝統的アフリカ社会に生きてきた男の男女に関する既成概念が明らかに表されている。男は家族を養うために金を稼ぎ、女はそれに依存することが、当然のように語られ、それに対して、イフェオマは自らの昇進のために祈ると主張する。また、同じ共同体で同じような教育を受けて社会に出ても、重要な問題に関して考える時、女は度外視されている。

性差別主義が当然のように浸透している社会で、そこに生きる女たちも習慣的に、男性優位の考え方に染められていく。故に、カンピリを産んだあと、流産が続き子どもを授かることができないベアトリスのことを知る近隣の女たちは、「ユージンにもう一人妻を娶る」(75) ことを勧める。ユージンは、カトリック信仰に基づいて一夫一婦制を守りその勧めを拒絶するから、皮肉なことに、ベアトリスはそれ故夫を尊敬し、虐待を含むその権力にますます逆らうことはできない。

性差別主義の浸透する村の共同体——ベアトリスの場合はアッパの近隣の人々、イフェオマの場合は亡くなった夫の故郷の人々——は、心無いうわさ話で二人を苦しめる。イフェオマは、その知恵と言葉で、侮辱的言動をはね返すが、ベアトリスはそれを深く心に刻んでしまう。謹厳なカトリック教徒に育てられ、同じく厳格なカトリック教徒であるユージンと結婚したベアトリスは、他の生き方の内情には全く通じていない。だからこそ、彼女にはイフェオマとの忌憚のない会話が必要だったのだ。二人が話に夢中になっている時、ベアトリスがいかに通常より口数が多く表情豊かかを、カンピリは観察している。

「時に人生は、結婚が終わったところから始まるのよ」(75) と言うイフェオマに対して、「夫は女の人生に花を添えるわ」(75) と返すベアトリスは、典型的な伝統的アフリカ女性の考え方を提示している。イフェオマが教える現代アフリカの女学生たちも、学生のうちに結婚して養われながら、卒業すると結局、その学位も含めて全て夫の所有物となってしまう。その話を聞かされても「また大学の話ね」と意に介さないベアトリスだが、実は、「夫が女の人生に花を添える」というのは、普遍的事実ではなく、願望にすぎないと本能的にわかっている。それは上記の言葉のあとに「それは彼女たちが望んでいること」(75) と付け加えているところから推察できる。

社会共同体に浸透しているご都合主義の男性優位・女性蔑視は、ベアトリスによって感覚的に察知されても、明確な表現や行動という形をとることは難しかった。しかし、二度目の虐待による流産のあと、ベアトリスは自らタクシーでイフェオマのいるスッカへ向かう。「家に火がいたら、屋根が頭の上に焼け落ちてくるまえに、逃げ出さなきゃ」(213)というイフェオマの率直なアドバイスに、今度は耳を傾ける。その行動は逃亡ではなく毒殺という悲劇的な形をとったが、虐待者ユージンは永遠に葬られることになる。

ベアトリスという女性をとおして、従順かつ依存的で静かな伝統的アフリカ女性像の転覆が起こった。中心/周縁、支配/被支配、夫/妻、男/女の二項対立図式の反転である。家父長制度も帝国主義も共に、それに従属する人々に同じような形式の支配力を揮うので、フェミニズムは、ポストコロニアリズムと同じ文脈の中で語られることが多かった。そこでは、主体性の構築にとって、表現と言語がどれほど重要かが論じられてきた。従属する者たちに共通するのは、暴力や権力による表現の抑制である。アディーチェは、植民地化以前の言語であるイボ語を混交させ、女性同士の連帯につながる“Nwunye m” (=my wifeの意)でベアトリスとイフェオマに互いを呼びかけあうようにさせている。イボ社会においては、「妻と結婚するのは家族であって男だけではない」(73)というアイデアがあり、それに基づいて女性同士が「わが妻」と呼びあうのだ。ユージンはこの慣習を「神を汚す伝統の名残り」(73)だと一蹴するが、ベアトリスは後にカンピリの部屋で囁く様に、「私はあなたのお父さんの妻だから [イフェオマ] の妻でもある」(78)のだ、そして「わが妻」とイフェオマが呼びかけるのは、彼女が「自分を受け入れてくれている」(78)ことなのだと教える。

女性の連帯が、固定的女性観を打ち壊す土壌となっていたという意味において、ベアトリスにも伝統的価値観や家父長制とは異なる見解に触れられる「雑種の」空間に身を置く必要があったのだと言える。

『パープル・ハイビスカス』最終章のタイトル「異なる沈黙」の意味は、すでに明らかであろう。カンピリの視点からすると、かつての「沈黙」はユージンの虐待に対する恐怖感からの強制的表現禁止であったのに対し、今は表現の自由を持ちながらも語る必要のない静けさ・穏やかさからくる「沈黙」の中にいる。そこでは息を詰める必要はない。今こそ母親を守る時だと、毒殺の罪をジャジャがかぶり、収監される。ベアトリスが自身のためだけでなく、将来の子どもたちを守るために、罪を犯し夫を永遠に「沈黙」させたことを、自己変容を遂げたカンピリもジャジャもわかっている。ベアトリスは自分が殺したのだと公言するが、誰もが、それは母親が息子を守るための告白だと信じて疑わない。その精神的苦しみのために痩せていく母親をカンピリが介護するうち、ジャジャの釈放の知らせが届く。国家元首の死亡により、ユージンの死は、アデ・コーカーの時と同様、腐敗政府の真実を報道し続けた政府批判に対する、旧政府による言語弾圧の暗殺だとされた為である。

小説最終章は、ナイジェリアのポストコロニアル現代社会を具現化するように、人々は移動し、移住する。アマディ神父は宣教師としてドイツへ赴任し、国家財政の危機や政府と結びつく大学経営により、給料が支払われず、学生運動を支援したことにより解雇リストにも載っているイフェオマ叔母は、一家でアメリカに移住し、ユージンの死後カンピリは、アマディ神父が赴任前に在籍する聖アンドリュー教会に鞍替えする。そして、釈放されるジャジャを「まずスッカへ連れて行き、さらにイフェオマ叔母さんを訪ねてアメリカに行こう」(306)とカンピリは母に提案する。母の肩を抱きながら、「アメリカから戻ったら、アッパに皆でオレンジの木々を植え、ジャジャはパープル・ハイビスカスも植えて、私は花のジュースが飲めるようにイクソラを植えるわ」

(306-307) と言って、にこやかに笑い、読者は最後に、穏やかな希望の光を胸に本を閉じるのである。

Ⅳ. アイデンティティー獲得の場：「中間的」空間（“in-between” space）の必要性

アチケ一家の家父長ユージン・アチケによる、神の名のもとでの抑圧と虐待の中に生き、その価値観と規律によって洗脳されていた語り手カンビリが、どのようにその呪縛から解放され、自己変革を遂げたか、そのプロセスを辿ってきた。それは、ポストコロニアルな共同体に生きるイボ族出身の若者の成長過程の分析であるにとどまらず、ある一元的価値観と信条にからめとられている閉ざされた人間が、相対的視野を持ち解放されていく過程の普遍的分析にもなりうると思われる。

宗教的排他主義者、人種差別主義者、性差別主義者が自身の狭量さに気づかず、他者をしりぞけ、果ては支配し否定していく時、自らが共同体の分断化の元凶であることさえも見えなくなる。そうした人々の犠牲者が、弱者の立場から解放され、自らのアイデンティティーを獲得するために必要な要件は何か。それは、複数の価値観が出会い、相対立し、互いにつぶれあひ、時に混交する「雑種性」を有する時と場に身を置くことではないか。少なくともカンビリは、イギリス白人宣教師の持ち込んだカトリック信仰、ナイジェリアの伝統宗教、さらに、ナイジェリアの文化に適合した表現形態を有するカトリック信仰のすべてが体感できる空間で時を過ごした。その空間では、英語・イボ語・ピジン語が並存して使用され、男尊女卑の観念とフェミニストの立場の双方が共存し、西欧文化と伝統的な土着文化との混交が見られ、貧富の差異も目撃されうる。その「雑種の」空間は矛盾した両価的空間である。

バーバはこのような空間を「中間的」空間と呼び、そこは「自己の主体性についての戦略を磨く領域となり、その戦略によって、自己は単一なものだろうが共同体のものだろうが、新たなアイデンティティーのしるしを帯びるようになる」³⁴⁾と述べている。

カンビリのみならず、ジャジャやベアトリスも、彼らにとつての「中間的」空間である大学町スッカ——イフェオマ叔母一家の生きる場——において、葛藤しながらも、過去の自分を否定し、新たな己を作り上げていた。「文化のなれあひ状況が生んだ『現在』なる時の壁を壊したい」³⁵⁾というバーバの思いと響きあうフランツ・ファノン(Franz Fanon, 1925～1961)の見解をもって、バーバは「中間的」空間の特徴を説明する。

アイデンティティーを固定したものと考え、さらにフェティシズムの対象としてしまうことで、植民地体制における文化を硬化させてしまうことの危険性に、[ファノン]は、いやというほど気づいていた。それは、過去をことほぐロマンスや、現在の歴史を一元化してしまうことの中に「根っこ」を下ろすことになるからだ。一元化を否認する行為は、とりもなおさず、境界を作り出す「むこう」の介入に他ならない。³⁶⁾

ユージンは白人宣教師の導入した神のイメージを金科玉条のものとして崇め、それに固執した。彼はヨーロッパ至上主義に基づく文化と宗教を、一元的に取り込み硬化させていった。カンビリは、そのユージンを神格化し、さらに洗脳されることで、生気を失っていく。その一元的価値観を否認するには、それ以外の価値観に接触できる場所、つまり文化の「境界」線に立ち、両価的状态の中で、新たなアイデンティティー獲得の契機を待つことが必要である。両価的状态とは、

模倣 (mimicry) と嘲り (mockery) の変動的な関係だとも言ってもよく、それは一元的対象を揺るがすものとなる。ユージンは意識的模倣を徹底し、習い性にしていく中で、ある種のパロノイアを起こし、それが虐待という行動に現われ出た。カンビリはユージンを模倣しながらも、その途上で、「中間的」空間に身を置く機会を得、模倣は嘲り、批判に反転し、再生へとつながる。「文化に生まれる介入の空間が、実存に創造を導き入れた」³⁷⁾ ののである。

バーバがその著『文化の場所』序章のエピグラフに採用したハイデガーの次の言葉はまさに、カンビリの再生に必要な「中間的」空間の特徴を集約している。

境界とは何かがそこで止まる地点ではない。あらゆる境界とは、ギリシャ人たちも認識していたように、何かがそこから存在し始める地点のことである。

マルティン・ハイデガー 「建築・居住・思考」³⁸⁾

アディーチェは、処女長編小説において、キリスト教に焦点をあてはしたが、その後発表する小説・エッセイおよびスピーチの中で一貫して述べているアイデアを、すでに具現化している。それは、あらゆる人間は一面的でなく複雑で、傷を持っているということ、無欠の価値観や信条はあり得ないということ、そしてそれをすべての人間が自覚すべきだということである。彼女が主張した「シングル・ストーリーの危険性」、すなわち、物事をステレオタイプ化することの危険性を回避するためには、相対的な物の見方が必要であり、それを可能にする「雑種的な」文化の境界線である「中間的」トポスに自らを立たせることが肝要なのである。「文化が人々を作るのではない。人々が文化を作る」³⁹⁾ のだから。

注

*本文中の引用箇所は、以下の注にことわりのないかぎり、すべて筆者による拙訳である。

- 1) Ngugi wa Thiong'o, "Achebe's passing: Beginning of the end of an epoch in African Writing," *Vanguard News*, March 30, 2013.
http://www.vanguardngr.com/2013/03/achebe_passing_beg, (accessed April 15, 2016)
- 2) Jonathan Kandell, "Chinua Achebe, African Literary Titan, Dies at 82," *The New York Times*, March 22, 2013.
- 3) Chimamanda Ngozi Adichie, *Purple Hibiscus*, London: Fourth Estate, 2013 (2004), p. 3. 邦訳未刊。本書からの引用は、次の引用から引用箇所の頁数を本文中の括弧内に示す。
- 4) Adichie, "Introduction" in Chinua Achebe, *The African Trilogy*, Evedryman's Library, 2010, pp. viii-ix.
- 5) Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, New York: Fawcett Crest, 1959, p.162. 筆者による拙訳だが、粟飯原文子氏による名訳『崩れゆく絆』（光文社古典新訳文庫、2013）を参照させていただいた。
- 6) Adichie, "The Danger of the Single Story"
www.ted.com/talks/lang/english/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story. (filmed July 2009, accessed Dec.10, 2016)
- 7) Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994, p.122. この箇所以外の翻訳はすべて、本書については『文化の場所——ポストコロニアリズムの位相』（本橋哲也／正木恒夫／外岡尚美／阪元留美訳、法政大学出版局、2012）を使用。但し、頁はすべて原著のものである。
- 8) Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, *Postcolonial Studies: The Key Concepts*, Third Edition, London and New York: Routledge, 2013, p.27. 本書の翻訳については『ポストコロニアル事典』（木村公一編訳、南雲堂、2008）を使用。但し、頁はすべて原著のものである。
- 9) 『聖書』新改訳、東京：日本聖書刊行会、2000（1973）新訳聖書、p. 7.
- 10) Edgar Fred Nabutanyi, "Ritualized Abuse in *Purple Hibiscus*," in *A Companion to Chimamanda Ngozi Adichie* ed. Ernest N. Eneyonu, Suffolk and New York: James Currey, 2017, p. 74.

- 11) Ashcroft, *op.cit.*, p. 253.
- 12) *Ibid.*
- 13) Bhabha, *op.cit.*, p. 127.
- 14) Ashcroft, *op.cit.*, p. 255.
- 15) 読者は、アディーチェが巧みに設定したカンピリの語りに耳を傾ける時、注意しなければならない。叔母一家との交流や父の死を含む体験を経て、現在18歳になったカンピリが、15歳の時に起こった事柄を想い起こしながら、その時点での出来事に対する反応を、できる限り忠実に語っている。つまり、今18歳のカンピリが15歳の視点で表現しているという事を忘れてはならない。
- 16) Bhabha, *op.cit.*, p. 122.
- 17) *Ibid.*
- 18) Ike Anya, “In the Footsteps of Achebe: Enter Chimamanda Ngozi Adichie, Nigeria’s Newest Literary Voice”
<http://www.nigeransinamerica.com/articles/347/1/> (accessed July 31, 2018)
- 19) 同上サイト
- 20) 同上サイト
- 21) 岡光信子「カトリック教会のインカルチュレーションに関する一考察——普遍性と多様性のはざままで——」『中央大学政策文化総合研究所年報』第18号, 2014, p. 83.
- 22) Peter Schineller, S.J., *A Handbook on Inculturation*, New York: Paulist Press, 1990, p. 6.
- 23) 菅原裕二, 「インカルチュレーション」『岩波キリスト教辞典』2002, p. 105.
- 24) Schineller, *op.cit.*, p. 20.
- 25) Gerald A. Arbuckle, *Culture, Inculturation, and Theologians: A Postmodern Critique*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2010; “Introduction,” p. xx.
- 26) Schineller, *op.cit.*, pp. 76-79.
- 27) *Ibid.*, p. 76.
- 28) *Ibid.*, p. 77.
- 29) *Ibid.*
- 30) *Ibid.*, p. 79.
- 31) *Ibid.*
- 32) Robert J.C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London and New York: Routledge, 1995, p. 22.
- 33) *Ibid.*, p. 23.
- 34) Bhabha, *op.cit.*, p. 2.
- 35) *Ibid.*, p. 12.
- 36) *Ibid.*, p. 13.
- 37) *Ibid.*, p. 12.
- 38) *Ibid.*, p. 1
- 39) Adichie, *We Should All Be Feminists*, London: Fourth Estate, 2014, p. 46.

* 上記の直接引用箇所を含む文献に加えて、特に以下の参考文献からそのアイデアと情報とを学ばせていただいた。

- Chennells, Anthony, “Inculturated Catholicisms in Chimamanda Adichie’s *Purple Hibiscus*,” *English Academy Review*, 26:1, pp. 15-26.
<http://doi.org/10.1080/10131750902768374> published online: March 18, 2009 (accessed April 15, 2018)
- Duran, Jane. “Adichie & the West African Voice: Women & Power in *Purple Hibiscus*” in *A Companion to Chimamanda Ngozi Adichie* ed. Ernest N. Eneyonu, Suffolk and New York: James Currey, 2017, pp. 45-56.
- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Mask*, trans. Richard Philcox, New York: Grove Press, 2008 (1952).
- 古橋昌尚「インカルチュレーションの前提条件」『清泉女学院大学人間学部研究紀要』第9号, 2012, pp. 1-12.