



Title	Cultural Formation Studies VI (冊子)
Author(s)	
Citation	言語文化共同研究プロジェクト. 2024, 2023
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/98080
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

言語文化共同研究プロジェクト2023

Cultural Formation Studies VI

小 杉 世

木 村 茂 雄

木 原 善 彦

Amin Ghadimi

Md. Mamunur Rahman

伊 勢 芳 夫

大阪大学大学院人文学研究科言語文化学専攻

2024

言語文化共同研究プロジェクト 2023

Cultural Formation Studies VI

目次

木村茂雄・小杉世	
はじめに	1
木原善彦	
Richard Powers の作品における危機と世界の分岐点	
——still という無時間性と時制の問題——	5
Amin Ghadimi	
The Globality of Suffering:	
Tokutomi Kenjirō Meets 'Abdu'l-Bahá in Palestine, 1919	15
Md. Mamunur Rahman	
The Politics of Representations:	
'Self-making' and 'Othering' in Rudyard Kipling and R. K. Narayan	37
伊勢芳夫	
1930 年代の日・中の「歴史」創作について (2)	
——「満洲国」言説の知の考古学的分析——	47
小杉世	
吳明益 『雨の島—The Land of Little Rain』	
——気候変動・障がい者文学と環太平洋的想像力——	61

はじめに

1. *Cultural Formation Studies VI*の刊行に際して

この報告書は、大阪大学大学院言語文化研究科が主催する「言語文化共同研究プロジェクト」のひとつとして 2023 年度に進めた共同研究 Cultural Formation Studies (CFS) の報告書である。CFS は、大阪大学大学院人文学研究科（旧言語文化研究科・旧文学研究科）教員と大学院生、名古屋外国語大学教員、バングラデシュのイスラム大学人文社会科学学部教員などを「正規」メンバーとする研究会だが、そこには旧言語文化研究科を修了して大学の教職についているものなど、「非正規」のメンバーも数多く参加している。そして、東京、名古屋、金沢、岐阜などから集まつてくるこれらのメンバーを抜きにして、この研究会は成り立たない。これらの OG / OB が現役の院生たちに与えるアドバイスや刺激も、たいへん有意義なことと感じている。

研究会のこのようなメンバー構成には過去の経緯もある。Cultural Formation Studies (CFS) は、26 年前にはじめた研究会の「後継」の「後継」にあたるからだ。その最初の研究会は、1996 年の春に開始したカルチュラル・スタディーズの研究会「カルチュラル・スタディーズ・サークル (CSC)」である。「言語文化共同研究プロジェクト」の制度がスタートしたのは 2000 年度なので、その 4 年前のことになる。その後、2005 年度から 2017 年度までは「ポストコロニアル・フォーメーションズ (PCF)」と研究会の名称を変え、どちらかといえばポストコロニアル研究に焦点を絞った研究を進めてきた。

研究会の名称をこのように変えてきたのは、ひとつには、その時々のメンバーの関心を反映させたためである。この数年は、とくにアメリカ文学・アメリカ文化を専門とする教員や院生のメンバーが増えてきたようだ。しかし、1996 年当時から現在にいたるまで、研究会の名称は変わっても、また、そのメンバーに多少の入れ替えはあっても、文化や文学の研究に対する私たちの基本的な姿勢や視点には、ある連続性が保たれてきたように思われる。簡単にいえば、ひとつには、文化や文学を社会に開かれたものとみなし、その相互関係や相互作用を（必要に応じて「学際的」に）捉えようとする姿勢、そのこととも関連して、もうひとつは、それらの文化や文学が形成されるプロセス（フォーメーション）を注視しようとする姿勢である。

そして、このような姿勢は、私たちがカルチュラル・スタディーズやポストコロニアル研究から学んできた姿勢にほかならない。2018 年度から研究会の名称を Cultural Formation Studies (CFS) と改めたのは、カルチュラル・スタディーズやポストコロニアル研究の基本

姿勢から学びつつも、特定の狭い「分野」に特化した研究会という印象を避け、その門戸を、より幅広く多様な領域を開いていきたいという意図が込められている。

2. 2023 年度の CFS の活動

CFS の研究会は従来、原則として毎月の最終土曜日を開催してきたが、2020 年度以降は新型コロナの影響により、しばらく Zoom 開催となり、2022 年度からはハイブリッド開催となった。本研究会では、たいていは文化や文学にかかわる英語文献を取り上げ、それぞれの担当者がその内容を紹介し検討した後、全体討論に入る。このようにして、先行研究の趣旨や意義、欠点や盲点などを議論していく。それはまた、私たち自身の批評意識や批評の言葉を鍛えていくプロセスでもある。

2023 年度の研究会は、昨年度からの継続で、北欧の人類学者を中心となって構成している批評書 *Anthropos and the Material* (2019) を読んだ。

以下に、研究会の記録を残しておきたい。開催日、章およびページ数、担当者の順に示す。研究科の修了生で大学の専任職についているものには、発表時点での現職の大学名も付記しておく。

1. 2023 年 6 月 3 日

Penny Harvey, Christian Krohn-Hansen, and Knut G. Nustad, eds.

Anthropos and the Material. Duke University Press, 2019.

pp. 59-80 Chapter 2 “Contemporary Capitalism and Dominican New Yorkers’ Livery-Cab Bases” 桑原拓也（追手門学院大学）

2. 2023 年 9 月 2 日

Penny Harvey, Christian Krohn-Hansen, and Knut G. Nustad, eds.

Anthropos and the Material. Duke University Press, 2019.

pp. 81-99 Chapter 3 “Anthropos and Pragmata” 小杉世

pp. 103-121 Chapter 4 “Tabu and Bitcoin” 安保夏絵（中部大学）

3. 2023 年 11 月 18 日

Penny Harvey, Christian Krohn-Hansen, and Knut G. Nustad, eds.

Anthropos and the Material. Duke University Press, 2019.

pp. 122-42 Chapter 5 “Sperm, Eggs, and Wombs” ガデミ・アミン

pp. 143-60 Chapter 6 “Lithic Vitality” 小倉永慈（名古屋外国語大学）

4. 2024 年 3 月 23 日

Penny Harvey, Christian Krohn-Hansen, and Knut G. Nustad, eds.

Anthropos and the Material. Duke University Press, 2019.

pp. 161-80 Chapter 7 “Traces of Pasts and Imaginings of Futures in St Lucia, South Africa” 加瀬佳代子（金城学院大学）

pp. 181-95 Chapter 8 “Matters That Matter” 稲垣健志（金沢美術工芸大学）

3. 本研究会の来し方、行く末（木村）

前にも述べたように、本研究会は1996年に開始された「カルチュラル・スタディーズ・サークル (CSC)」を出発点としている。いまの院生の会員の多くが生まれる前のことだ。ちなみにその当時は、1950年台のイギリスでレイモンド・ウィリアムズなどにより創始されたカルチュラル・スタディーズが、アメリカやオーストラリア、そして日本にも飛び火して、大きなブームを巻き起こしていた。CSCで最初に取り上げたのも、アメリカで開催された国際学会をもとに編集された *Cultural Studies* (Routledge, 1992) という論集だった。

40編の論考を収めた700ページを超えるこの本を完読したあと、1958年出版のレイモンド・ウィリアムズの出世作 *Culture and Society* に向かっていったことを覚えている。

これは「流行に乗った」といえなくもないだろう。じっさい、学外の聴衆も呼び込んだ「オープン CSC」なるシンポジウムを2回ほど企画し、かなりの活況を呈したことなども懐かしい。一方、この時期は、言語文化研究科が発足してから数年後のことでの、この新しい研究科の教育研究の方向性を模索していた時期でもあった。いわゆる「伝統的」な文学研究をどのように捉え直していくかという問題意識を、研究科の若手教員が共有していたことも CSC 発足の背景にあったのだ。

私事になるが、新しい文学研究という面でそのころ私が取り組みはじめていたのがポストコロニアル文学だった。この分野の古典的なガイドブック *Empire Writes Back* (Routledge, 1989) を『ポストコロニアルの文学』(木村茂雄訳、青土社) として翻訳刊行したのが1998年であり、2004年には、CSCのメンバーをおもな執筆者とする『ポストコロニアル文学の現在』(木村茂雄編、晃洋書房) を刊行した。2005年度からは、研究会の名称も「ポストコロニアル・フォーメーションズ」と改めて活動をつづけた。その成果のひとつが、2010年に刊行された『英語文学の越境—ポストコロニアル／カルチュラル・スタディーズの視点から一』(木村茂雄・山田雄三編著、英宝社) である。同書には、CSCと「ポストコロニアル・フォーメーションズ」の研究報告書を初出とする10編の論考が収められている。その執筆者の顔触れは、旧言語文化研究科の教員が4名、その院生と元院生が6名だった。

この本の出版から14年後の現在、研究会は Cultural Formation Studies (CFS) と改称され、新しいメンバーも次々と迎えてきた。現在は『英語文学の越境』の続編にあたる書物を『現代文化の冒険』というタイトルで編纂中である。この本も、CSCから現在にいたる研究会のメンバーをおもな執筆者としている。これまでの私たちの冒険の一端をお示しできるような本にできればと思う。

4. 2023 年度をふりかえって（小杉）

ここ数年オンラインやハイブリッドでの開催により研究会を継続してきたが、昨年度は久しぶりに懇親会も開催することができた。2000 年度に言語文化研究科で始まった言語文化共同研究プロジェクトは 20 年を超えて継続されたが、昨年度から電子版のみでの発行となり、貢献の制約が緩和された。研究会も新しいメンバーを迎えていた。

昨年度は定例の研究会に加えて、CFS 研究会および高度副プログラム「世界の言語文化とグローバリゼーション」の共催で、基盤研究(B)「環太平洋圏における核と原爆をめぐる想像力と植民地主義の研究」(松永京子代表)による招聘事業「ピーター・ブルウ監督『寡婦たちの村』上映会＆トーク」を 2023 年 12 月 13 日、大阪大学サイバーメディアセンター 4 階 PLS+C 教室において開催し、イギリス生まれカナダ在住の映画監督であるピーター・ブルウ氏のドキュメンタリー映画『寡婦たちの村』(Village of Widows) の上映と監督によるトーク、質疑応答、議論を行った。学内の教員、大学院生、学部生、および学外者など 35 名の参加者があった。広島・長崎に投下された原爆に使用されたウラン鉱石がカナダ北西部の先住民デネの土地で採掘され、ウラン鉱山での採掘労働に携わった先住民コミュニティや移民コミュニティに及ぼした影響、および広島における韓国人被爆者の存在にも焦点をあてるこのドキュメンタリーは、核をめぐるグローバルなサイクルを描いている。箕面キャンパスから学部生や院生を動員して、ご参加くださり当日質問やコメントをくださったアラスカ先住民コミュニティにおいて言語学のフィールド研究をされている田村幸誠先生、高度副プログラムのメンバーで同じく箕面から学生を動員くださったモンゴル遊牧文化の研究者でモンゴルのウラン鉱山調査の経験をお持ちの今岡良子先生、言語文化学専攻の映画研究の院生さんたちに参加をうながしてくださった山本佳樹先生、そして、その他ご参加してくださった人文学研究科の教員、院生の皆様、グローバリゼーション論の受講生、懇親会までお付き合いくださった CFS メンバーや学会関係の学外参加者に感謝申し上げたい。

この共同研究プロジェクトは、さまざまな関わり方のメンバーの貢献に支えられている。今年度もハイブリッド開催の研究会に遠方からオンラインで参加し活発な議論を支えてくださった教員、修了生、院生の皆さま、充実した論文を投稿してくださった方々に感謝する。昨年の春以降、ようやく新型コロナ以前の日常の生活と研究教育活動を取り戻せた。今後も Zoom 併用で遠方の参加者の便宜をはかりながら、対面での交流の機会を持てうこと、楽しみにしている。最後に RA として研究会の開催や編集作業を手伝ってくれた石倉綾乃さんにもお礼を申し上げたい。

木村 茂雄
小杉 世

Richard Powers の作品における危機と世界の分岐点

——still という無時間性と時制の問題——

木原 善彦

1. はじめに

この論文では、アメリカの現代作家を代表する一人であるリチャード・パワーズ(Richard Powers)の近年の作品をいくつか取り上げながら、それらの結末近くに見られる危機的・臨界的・決定的瞬間(critical moment)において語りの時制がどのように操作されているかを整理して論じる。そしてそれによっていわば世界分岐のようなもの、あるいは宙吊りにされた時間がどう表象されているかを確認したい。

取り上げる作品は *Generosity* (2009), *Orfeo* (2014), *The Overstory* (2018), *Bewilderment* (2021) の4作品である。

2. *Orfeo* の最後で凍りつく時間

まずは *Orfeo* を見よう。小説の舞台は、2001年の同時多発テロとその直後の炭疽菌事件の余波が残る2000年代のアメリカ。主人公はDNAに音楽を組み込もうとする非常に実験的な音楽家だ。彼はそのため家に実験室を作り、サーマルサイクルーや遠心分離機やPCR装置を使って、日々細菌を培養し、実験を重ねている。ところがひょんなことから警察にそのことが知られてFBIから逃げる羽目になり、逃亡生活を続ける中で、これまでの生涯を振り返るのが大まかに言うとこの小説の枠組みになっている。

主人公は最後にずっと会っていなかった愛する娘に会うが、あっという間に娘の家がFBIに包囲される。そして主人公はFBIの呼びかけに応じて外に出ていこうとする。その場面で小説が終わる。ある書評でこのエンディングは映画『明日に向って撃て!』(1969)の結末と比べられている。ストップモーションを効果的に使用した映画史に残るあのラストシーンにたしかに雰囲気がよく似ている。

次に引用するのが小説の結末部分だ。イタリックは元からあるもので、時制に注目していただるために論者が下線を加えた。セーラ(Sarah)というのが娘、youと呼ばれているのが父親である。

She goes to the window and lifts the curtain. A cry tears out of her. *Oh, shit.* Her body retreats

from the glass and her arms fend off the fact. *Shit!* Her eyes dull and dilate. Her face goes gray. *Daddy, she pleads. No. Oh, please, no.*

Sara, you say. Safe though all safety's lost. *Sar? Let's make something.*

She shakes her head, sick with terror. Her eyes search yours: Make what?

Something good. Good loud. Good lively. A rose no one knows.

When she nods, even a little, you'll head to the door and through it. Run out into a place fresh and green and alert again to whole new dangers. You'll keep moving, vivace, as far as you can get, your bud vial high, like a conductor readying his baton to cue something luckier than anyone supposes. Downbeat of a little infinity. And at last you will hear how this piece goes. (*Orfeo* 375; original italics; my underlines)

ここで娘は父親に「外に出るのはやめて」と言っている。その後、二人の間でちょっと分かりにくい会話があるが、これは娘が幼い頃に親子で「何か面白いもの、面白い曲を作ろう」と言ってゲームをしていたのを数十年ぶりに繰り返しているやりとりである。この引用の前半までずっと、小説は基本的に現在形で語られてくるが、最後の段落で突然、willという助動詞が用いられている。¹

この父親は今から両手を上げて投降するので、ひょっとすると穏やかに逮捕されるのかもしれない。しかし、実験器具に見える花瓶を掲げて出でていくので、怪しいと思われて狙撃される可能性もある。*Orfeo* はこのようにして、非常にクリティカルな場面でフリーズするように終わる。未来時制が用いられているのはこの最後の一段落だけなので、これは未来を物語っているというより、やはり未来の可能性の一つが垣間見えたという印象が残る。しかもこの最終段落全体が、「もしも娘がうなずいたら」というフレーズに導かれているため、この未来はまだ宙ぶらりんのままだと言えるだろう。それゆえ、あの有名な映画のエンディングに似たストップモーションの印象が生まれるのだ。こうして死と生を分ける瞬間に、この作曲家の最後の作品が完成するという鮮烈なイメージとともに作品は閉じられる。

3. *The Overstory* で分裂する世界と “still” という可能性

では次に、リチャード・パワーズが似たような臨界的・危機的瞬間の後をもっと長く物語る例として、*The Overstory* という作品を見よう。この小説ではたくさんの登場人物がそれぞれの形で樹木と関わり、樹木を守ろうとする。そのうちの一人がパトリシア・ウェスター・ワーフォード(Patricia [Patty] Westerford)という樹木学者である。彼女は次に引用する場面で大きな国際会議に招かれ、森を守る必要性を訴える基調講演をするが、その締めくくりが少し不思議な書き方になっている。ちなみにここで出てくる *Tachigali versicolor* という学

¹ will を用いた文を「未来時制」とするのは言語学的には正しくないが、便宜上、本論ではそう呼ぶ。

名の樹木は、生涯に一度だけ花を咲かせてそれから一年足らずで枯れてしまう木で、「自殺の木」という別名があることが直前で紹介されている。

講演の最後に起きる出来事を描写するのが次の引用だ。

Plant- Patty raises her glass. She scans her speech for the last line on the last page. To *Tachigali versicolor*. She looks up. Three hundred brilliant people watch her, awed....

[Patty] raises her glass, and the world splits. Down one branch, she lifts the glass to her lips, toasts the room—*To Tachigali versicolor*—and drinks. Down another branch, this one, she shouts, “Here’s to unsuicide,” and flings the cup of swirling green over the gasping audience. She bumps the podium, backs away, and stumbles into the wings, leaving the room to stare at an empty stage. (*The Overstory* 466; original italics; my underlines)

パトリシアはこの直前、衆人環視の中、グラスの水に毒のようなものを入れている。そしてここで演台に置かれたグラスを高く掲げる。するとここで、世界が二つに分裂する。そして一方の世界では毒の入った水を飲んでしまうが、もう一つの世界では「反自殺に乾杯」と言って水を捨て、舞台から下がる。そしてこの自殺しない方の分岐が「この世界」と呼ばれているので、おそらく彼女が聴衆の前で命を絶つという恐ろしい形の抗議行動は実行されなかったのだろう。

ともあれ、*The Overstory* では時制が切り替えられることはない。物語は最後まで現在形で語り続けられる。*The Overstory* は地球環境の臨界点にある現在を描く小説なので、この次の段階（つまり未来時制で描かれるべき段階）はまさに今を生きる私たちの手の中にあって、そこを小説にするのは困難なのかもしれない。

小説はこのあと章が改められて、「種子(Seeds)」という章に入り、まだ 30 ページほど続くが、そこにパトリシアが再登場することはないので、彼女が本当に無事かどうかは確かめようがない。しかしその 30 ページでは、何度か（正確には 21 回）印象的に *still* という単語が繰り返され、これが一種のキーワードとなって作品が閉じられる。

still という語が最も大きく取り上げられる場面を引用で確認しよう。

The transported pieces of downed wood snake through the standing trees. Satellites high up above this work already take pictures from orbit. The shapes turn into letters complete with tendril flourishes, and the letters spell out a gigantic word legible from space:

STILL

The learners will puzzle over the message that springs up there, so near to the methane-belching tundra. But in the blink of a human eye, the learners will grow connections. Already, this word is greening [...]. Two centuries more, and these five living letters, too, will fade back into the swirling patterns, the changing rain and air and light. And yet—but *still*—they’ll spell out, for a

while, the word life has been saying, since the beginning. (*The Overstory* 502)

ラーナー(learner)というのはネット上に撒き散らされた超知能を持つ強力なボットで、現在の地球が抱える環境問題に対する正しい対処法を見つける可能性がある存在である。ここでは一人のアーティストがツンドラの大地で倒木を集めて、人工衛星からも読み取れるほど大きな文字で STILL という単語を綴っている。そこにはまだ決定していない時間、パトリシアが分岐させた世界でまだ定まっていない未来があり、そこにある可能性が still という単語に凝縮している。そしてそれは引用の最後で、「生命が最初のときから言い続けている言葉」とされている。

4. *Bewilderment* に見る死と再生

次に見るのはパワーズの最新作 *Bewilderment* である。この作品はパワーズの小説には珍しく、ほぼ全編過去形で綴られている。彼の小説はここまで見たように現在形で書かれるのがデフォルトなので、こうして過去形の語りが採用されているのを見ると、語り手が未来のある時点から過去を振り返っているという一種の伏線のようなものが透けて見えてくる。

主人公の宇宙生物学者シーオ(Theo)は少し前に妻を亡くし、息子ロビン(Robin)を一人で育てている。ロビンはアスペルガー、ADHD など複数の診断名を与えられており、その症状を改善するために小説中では少し SF 的な神経療法が用いられる。次の引用では、シーオの知っている大物科学者カリアー(Currier)がその手法を説明している。

He [Currier] described what was involved. The scanning AI would compare the patterns of connectivity inside Robin's brain— his *spontaneous brain activity*— to a prerecorded template. "Then we'll shape that spontaneous activity through visual and auditory cues. We'll start him on the composite patterns of people who have achieved high levels of composure through years of meditation. Then the AI will coax him with feedback— tell him when he's close and when he's farther away." (*Bewilderment* 99)

要するに、さまざまな視覚や聴覚の刺激を用いて、被験者の脳波パターンを、すでに記録されたモデル脳波に近づけるということのようだ。この実験は成功する。そして今は亡き母の脳波をモデルに使うと事態はめざましく改善するが、同時にロビンの言動が母親に似てくるので、父親シーオは不安になる。

ロビンは母親と同様に地球環境を大いに憂えて、自分でも何かできることがないかと探る。ところが、ワシントン DC の連邦議会議事堂脇で横断幕を掲げたことがきっかけで父親が一時身柄を拘束され、先ほどの実験的神経療法の予算も打ち切られて、ロビンの精神状態は極限まで落ち込み、最後にロビンは環境を守ろうとする必死な努力の中で無茶な行動

を起こし、その結果、死んでしまう。

そして父シーオがロビンの死にショックを受け、立ち直れずにいるところにカリアーから連絡が入るのが次の引用の場面である。ここでは再び時制に注目するため、数箇所に下線を施した。

People brought food. The less I ate, the more they brought. I couldn't bring myself to pay a bill or cut the grass or wash a dish or watch the news....

I didn't answer my phone. Now and then I skimmed voice mails and glanced at texts. Nothing needed answering. I wouldn't have had answers, anyway.

Then one day, a message from Currier. *If you'd like to be with Robbie, you can be.*
(*Bewilderment* 276)

ここでページが改められる。この小説は章に区切られてはいないが、数ページごとに話が短く区切れている。そして次のページは次の引用のように始まる。そしてそのすぐ後にその次の引用が続く。

“OKAY,” SAYS THE MAN I NO LONGER HATE. “Relax and hold still. Watch the dot in the middle of the screen. Now let the dot move to the right.”

I don't know how. He says it's the easiest thing in the world. Wait until it starts to move itself. Then stay in that state of mind. (*Bewilderment* 277)

AND THEN ONE DAY, MY SON IS THERE, inside my head as sure as life. My wife, too, still inside him. What they felt, then, I now feel. Which is bigger, outer space or inner?
(*Bewilderment* 278)

こうしてシーオは息子と同じ実験を行い、脳波を共鳴させることで死んだ息子との再会を果たすことになるが、ここで時制が現在形に変わったことに注目しておこう。先に論じたようにこの作品はパワーズには珍しく、ずっと過去形で語られていた。それはいわば息子が死んだ時点から過去を振り返っていたということになる。そして同時に、シーオの「今」が現在形で語られていることも意味する。

ついでに言えば、この小説のところどころに挟まっている太陽系外惑星訪問物語の問題もある。それらは一応、息子が眠る前に父親が聞かせている寝物語として読むこともできるが、単なるお話として片付けるにはやや臨場感が過剰である、換言するなら、二人での惑星を探検しているように書かれていることを考えると、死後の息子と父親がシミュレーション空間の中で一緒に宇宙へ旅しているという解釈をすることも充分に可能だ。

いずれにせよ、ここでもやはり一人の人の死が時制を分け、世界を分けている。いや、

ここでロビンがある意味よみがえっていることも重要なことで、死と再生という一つのセットが時制を区切る両義的な境界、時制を切り替えるスイッチになっていると理解すべきだろう。*Orfeo* でも、主人公が FBI と対峙する瞬間が実験音楽の完成を意味することになっているし、*The Overstory* でも、パトリシアの講演を契機として地球が再生するための「種子」がまかれていると言える。

5. *Generosity* における死と再生、あるいは書き直し

では最後に、*Generosity* を見ていくことにしたい。この小説は先ほどまでに取り上げた3作と比べると少し語り方が入り組んでいる。この作品はある理由で小説を書けなくなった男が主人公で、彼は夜間の大学に非常勤でクリエイティブ・ライティングを教えに行くことになる。そして教室で、いつも幸福そうな留学生タッサ(Tassa)と会うが、タッサは幸福の遺伝子の持ち主としてメディアに取り上げられて追い回され、トラブルにも巻き込まれ、しまいに普通の暮らしができなくなってしまう。

この小説は全5章から成るが、4章まではほぼずっと現在形で書かれている。ところが第5章はいきなり未来形で書かれている。次がその場面である。

She'll rise early, before the sun, and for a moment won't know where she is. She won't even be sure of *who*. Then the hotel room, her notebook, her computer, the view of a mountain town from a window in western Tunisia, and Tonia Schiff rematerializes. (*Generosity* 243)

さらにもう一つ、その続きから引用する。

She'll look up from the page [...]. And there, working toward her down the sloping street, still two hundred meters away, will be the leisurely, reconciled, unmistakable silhouette of the figure she has come halfway around the world to learn from. (*Generosity* 246-247)

トニア・シフ(Tonia Schiff)というのは雑誌記者である。しかし、場所はなぜかチュニジアになっている。そして彼女の目の前に見覚えのある人影が現れる。これは誰か？ これはいつの話か？ そしてこの小説の現在と未来の境目にはどのような出来事があったのか？ いろいろ疑問が湧くが、ここで話は区切れて、別の話が始まる。

第5章はこの後、また現在の語りに戻って、さらに追い込まれていくタッサを描いていく。主人公はタッサを連れてカナダへ逃げようとするが、国境の手前で次の悲劇が起きる。次の引用がその場面だ。

He [...] heads into the bathroom. His Dopp kit sits by the side of the sink, wide open. He steps on a small, hard nub: a pill lodges in the sole of his foot. He looks down and sees three others on the

floor. One more on the sink counter, next to the open empty containers. Robert's Ativan. Russell's doxylamine. Old Darvons from a wisdom-tooth extraction he was saving for a rainy day. Every remedy his kit has to offer.

He slams back into the other room and crouches at her bedside. He grasps her shoulder and shakes, first briskly, then with real force. She's pliant, but makes no motion of her own. He shouts at her; the rage comes so easily. Her face stays composed, beatific. He tries to stand her upright and walk her on his arm. She will not stiffen into life. (*Generosity* 286)

タッサはここで主人公ラッセル(Russell)が持っていた薬をすべて飲み、自殺を図ったのである。この後、瀕死の彼女はヘリコプターで病院へと運ばれていく。

そしてまたそこで話が区切れて、別の話が始まる。それが次の引用だ。

The figure strolls down the hill, growing. But for a long time, Tonia Schiff will be unable to tell anything. Mood, health, mental state: impossible to determine. Not until the figure reaches the café will Tonia even be sure it's Thassadit Amzwar.

Greatly changed, of course. (*Generosity* 288)

ここではやや時制が揺れているが、基本的には先の引用の続きであることは明らかだ。他のところに書かれた情報から判断すると、これは 2 年後のことらしい。結局、何がどうなっているのかを整理すると、「タッサはカナダ国境近くで自殺を図るが、命を取り留め、自分の国に戻って生活している。そしてトニア・シフがそんな彼女を取材しに行く」ということのようだ。ハッピーエンドではないけれども、最悪ではない結末だった、という終わり方にも見える。

しかし果たしてそうなのだろうか。トニアとタッサとが出会うこの場面には、未来時制以外にもいろいろと不自然・不可思議な要素がちりばめられている。

次の引用を見てほしい。

She [Schiff] reaches in and pulls out the digital-video camera.

The Amzwar smile breaks free, matching North Africa's noon. "Oh, Miss Schiff! You know that's not possible anymore." She's in no way reluctant. In fact, her face is willing, if only film could still record her. (290)

トニアがビデオを撮ろうとすると、タッサは「それはもう不可能だ」と答えている。これは「ビデオはもう勘弁してください」と言っているだけなのか。それに加えて地の文にも、「いまだにフィルムが彼女を記録に収めることができるのなら」と書かれているのは不思議だ。

もう一つ引用を見よう。

She [Schiff] hands them[two small books] across to the apparition, a last temptation from life and the living. (292)

ここでタッサは *apparition* 「幽霊・亡霊」と呼ばれている。これはなぜなのか。「生と生者からの最後の誘惑」と言って二冊の本を手渡しているのも奇妙だ。

これらの謎を説明する解釈で充分な説得力を持つ読み方が一つある。実はタッサはあのまま死んだ（すなわち自殺は未遂に終わらなかった）のであり、付け足しのように未来形で書かれているこの部分は語り手の妄想・空想・希望に過ぎないという可能性だ。

しかしさらにここからもう一つひねりがある。小説の中ではこの後、この場面から次々にいろいろなものが消えていく。それが次の引用だ。消えていくものに下線を施した。

She slips the book back across the space between them. But just as Schiff takes it, the text disappears. Neither woman, I guess, will even flinch. The next to vanish off the table will be the camera, leaving only their two half-finished teas, a condiments rack, and a menu.

As the two look on, the menu's French fades. The Arabic follows it into white. So, too, do the sounds from the air around the café, until the only language running through the nearby streets is the one that existed in these parts long before the arrival of writing. (292-293)

もう一つ引用を見よう。ここも注目すべき箇所に下線を施した。

And I'm here again, across from the daughter of happiness as I never will be again, in anything but story. The two of us sit sampling the afternoon's slow changes, this sun under which there can be nothing new. She's still alive, my invented friend, just as I conceived her, still uncrushed by the collective need for happier endings. All writing is rewriting. (293)

下線部にある「幸福の娘と向き合う状況は、物語の中以外ではもう二度と起こらない」とはどういうことか？ 「彼女はここではまだ生きている」というのは、もちろん「やはり現実世界で彼女は死んでいる」ということを意味している可能性もあるが、タッサを *my invented friend* と呼んでいるということは、彼女が実は虚構の存在だと語り手も知っていることを意味するはずだ。

それゆえ、ここに書かれているように「書くことは常に書き直すこと」になる。これが本論考の結論でもある。少なくともこの 4 作品において、書くことはいつも死の記録になるのだが、同時に、どの作品でもその結末で書き直す可能性が示唆されていて、それが時制の切り替えで表現されているということである。

先ほどの引用では、still という語の反復も印象的だ。この語は生態系の危機を訴えるキーワードとして *The Overstory* の終盤で重要な役割を果たす語でもある。つまりパワーズの小説の中核にあるのは「まだ書き直せる」というまさにクリティカルな瞬間、still としか呼びようのない時間であり、そこではやはり「物語を書く、書き直す」ことが重要になるとということなのだ。

小説の最後は次の引用のように締めくくられている。

And for a little while, before this small shared joy, too, disappears back into fact, we sit and watch the Atlas go dark. (293)

最後に「アトラス山脈が闇の中に消えていく」とある。これは普通に読めばアトラス山脈なのだが、ひょっとすると地図帳の方のアトラス(atlas)なのかもしれない。これは考えすぎかもしれないが、この描写の下敷きにあるのはホルヘ・ルイス・ボルヘスの短編「学問の厳密さについて」なのではないか。あの短編では原寸大の地図が最後にぼろぼろになっていく光景が印象的だが、ここでもあらゆる文字が消えていく。これは黙示録的な闇の到来を意味しているわけではなく、常に書き直しが可能な still という無時間的な白紙を象徴しているのではないだろうか。

6. 終わりに

一つの論文中で 4 つもの作品を取り上げたためにやや散漫な論になったかもしれない。要するにポイントは、①パワーズはこれらの作品でしばしば、結末近くの重要なターニングポイント（あるいは世界の分岐点）において時制を操作しているということ、②そしてそこに必ず死と再生が関わっているということ（それが人間であれ、地球であれ）、③さらにその再生というところでは作家による書き直し・語り直しが重要になる。この 3 点である。

最後に一つ余談になるが、2024 年 9 月下旬にパワーズの新作 *Playground* の刊行が予定されており、そこでも死者の復活ということに関してここで論じた法則ないしはパターンが非常に印象的な形で、どんでん返し的に用いられている。これも本論を裏付けるものと考えたい。

（本論文は、2024 年 5 月 5 日に東北大学で開催された日本英文学会全国大会のシンポジウム「危機の時代と批評」における口頭発表に加筆・修正を加えたものである。）

引用文献

Richard Powers. *Generosity: An Enhancement*. Farrar, Straus and Giroux, 2009.
---. *Orfeo*. W. W. Norton, 2014.

---. *The Overstory*. W. W. Norton, 2018.

---. *Bewilderment*. W. W. Norton, 2021.

The Globality of Suffering:

Tokutomi Kenjirō Meets ‘Abdu’l-Bahá in Palestine, 1919

Amin GHADIMI

1. The Globality of Suffering

Suffering has a history.¹ The experience of it does and does not depend on time and space. The cultural and intellectual meaning ascribed to it has and has not changed over time and space.

If the present age is a global age, then it is an age in which suffering, too, has become global, painfully global, an age in which the entire world appears to suffer at the same time for the same root reasons, no matter how variegated the form that its suffering takes. Suffering thus occurs with consciousness that others across the world are also suffering, and this global consciousness of suffering, and the apparent impossibility of alleviating it, exacerbates and amplifies the original condition. The globality of suffering compounds suffering. It is a phenomenon perhaps unique to and characteristic of the modern and contemporary age.

That extant academic and intellectual frameworks have been found wanting at this global moment, battered and overwhelmed by crises whose scope is planetary, hardly needs mentioning. The globality of suffering deepens as foundational questions endure, unanswered. What does it mean to think and speak of the globalization of suffering, even the globality of suffering? How do we grapple with or apprehend suffering as a global phenomenon?

To contemplate this problem, let us turn to Tokutomi Kenjirō, perhaps the representative of Japanese suffering and Japan’s representative of suffering.² Let us turn back to one day in his life. And let us confront an essential question: Is the global condition, is globality itself, suffering? We then encounter an answer: On the contrary, it is the denial and rejection of the global condition that engender, that themselves constitute, suffering.

¹ This paper is the slightly expanded and adjusted, English-language version of Gademi Amin, “Kunō no gurōbarusei: Tokutomi Kenjirō to Abudoru Baha o chūshin ni,” forthcoming in *Gendai bunka no bōken*, ed. Kosugi Sei, Kimura Shigeo, and Yamaguchi Yūzō. Although the Japanese-language text will appear after this version, the Japanese is the original from which this text was adapted.

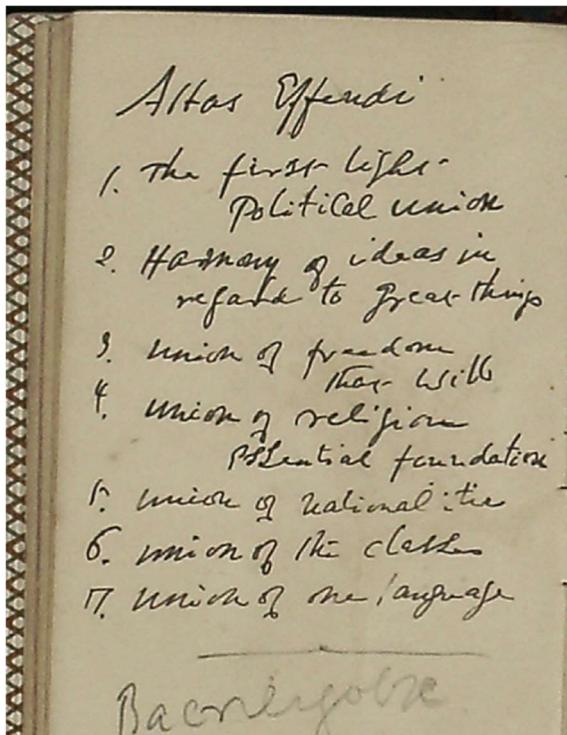
² e.g., Handō Hideaki, *Tokutomi Roka: Tensei ni shitagai, gankō ni irai seyo* (Kyoto: Mineruva shobō, 2022), 2.

2. Tokutomi Meets ‘Abdu’l-Bahá

Known more commonly by his penname, Roka, Tokutomi Kenjirō was born in present-day Kumamoto prefecture in 1868, the first year of the Meiji era, the dawn of Japanese modernity. Tokutomi and modern Japan grew up together. “My Life is the history of the new Japan,” he wrote.³

Like the life of what Handō Hideaki, a biographer of Tokutomi, calls the “half-century of suffering” that was Meiji-era Japan, the life of Tokutomi was a life of suffering.⁴ His torment, Handō continues, was quotidian, mundane, emerging from such unexceptional troubles as discord with his more famous, more influential brother Ichirō, or Sohō.⁵ Kenjirō expressed his distress, especially the anguish of family strife and of the friction between modernity and tradition, in his fictional oeuvre, including in such notable works as *The Cuckoo*, which earned him considerable fame. “To learn from the suffering [of] Roka—that must be the significance of tracing his life,” Handō has asserted.⁶ If indeed the purpose of studying Tokutomi Kenjirō is to contemplate suffering, then perhaps we should read his 1919 meeting with Abbas Effendi in Haifa, Palestine, in that light.

Kenjirō and his wife, Ai or Aiko, were circling the globe on a round-the-world voyage from January 1919 to March 1920 when they stopped at the home of Abbas Effendi, titled ‘Abdu’l-Bahá, in Haifa, on May 3. Tokutomi had first heard of ‘Abdu’l-Bahá in 1906 when visiting the home of Leo Tolstoy, of whom he was a devotee. Tolstoy had shown him, in Tokutomi’s account, a letter from ‘Abdu’l-Bahá that included a “several-point list of essential elements needed for the unification of the world.”⁷ An extant notebook belonging to



³ Handō, *Tokutomi Roka*, 180. Tokutomi’s Japanese writings include words in English script. I have rendered those English words in italics to differentiate them from translated text.

⁴ Handō, *Tokutomi Roka*, 5.

⁵ See, in English, e.g., Ken K. Ito, “The Family and the Nation in Tokutomi Roka’s *Hototogisu*,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60.2 (2000): 489–536. On Sohō in English: John D. Pierson, *Tokutomi Sohō, 1863–1957: A Journalist of Modern Japan* (Princeton: Princeton University Press, 1980); Kenneth B. Pyle, *The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity, 1885–1895* (Stanford: Stanford University Press, 1969).

⁶ Handō, *Tokutomi Roka*, 7.

⁷ Tokutomi Kenjirō, *Nihon kara Nihon e: Dai ichi maki* [Roka zenshū dai jūni maki] (Tokyo: Roka zenshū kankōkai, 1929, 386. All references will be to this text. This is an anthologized version; an original, which is basically identical, is Tokutomi Kenjirō and Tokutomi Ai, *Nihon kara Nihon e Higashi no maki* (Tokyo: Kanao bun’endō, 1921). For an English rendering of the account from 1906, see Laurence Kominz,

Tokutomi and containing sundry notes and jottings shows his transcription of that list (see image).⁸ More than a decade later, as Kenjirō was in Palestine for the second time on what he called “a leisure trip” with “no distinct purpose,” he “felt a desire to go and see” this person whom “he had had in mind for a while.”⁹ He published his account of the visit in the “Volume on the Orient” of his 1921 travelogue *From Japan to Japan*, which depicted his entire round-the-world journey.

In his published travel account, Tokutomi introduces ‘Abdu’l-Bahá and the religion he helmed in this way:

Bahaism is a teaching that tells of brotherhood across the four seas and of absolute peace. It was first taught by *Bab*, a Persian youth. After *Bab* was killed, *Bahaullah*, a Persian nobleman, became the second generation, and for that reason, he was exiled from Persia and incarcerated in Akka, Syria, and for forty years, he promulgated love and peace from his place of incarceration. After his death, his son, *Abdul Baha* succeeded him as the third generation, and *Abdul Baha* is also known as *Abbas Effendi*.¹⁰

Tokutomi sang the praises of ‘Abdu’l-Bahá and his religion inasmuch as they, in his depiction, sought to achieve peace as representatives of the “Orient.” He wrote:

In this day, when colored people remain subordinate to white people [lit., the heads of colored people (*iro aru hitobito*) do not rise before white people (*shiroi hitobito*)], the discernment of this black old man (*kurojii*), who is seeking to cast a wide net over existing religions, to build up a broad, unified group that transcends racial color, and to be enshrined over it, is no trifling matter. He seeks to incorporate both science and civilization; and in his capacity as the third generation, his audacity and ambition in trying to accomplish the spiritual unification of the entire world, and in any case, his placing of his abode at the bay of Akka, the place where the crusaders who tried to conquer the Orient in the past first landed, and from here seeking to go out all the way to Europe and America and, in reverse, to conquer the Occident—with this Eastern spirit of vigor (*tōhō kihaku*), he truly is an incredibly wonderful (*tsūkai*) old man.

But Tokutomi also cast acerbic aspersions. He had three general lines of attack. One came from the question of suffering. “It’s because he hasn’t suffered,” Tokutomi conjectured about the reason for

“Pilgrimage to Tolstoy: Tokutomi Roka’s *Junrei Kikō*,” *Monumenta Nipponica* 41.1 (1986), p. 93–94. On Tokutomi’s first visit to Palestine that year, Susanna Fessler, *Musashino in Tuscany: Japanese Overseas Travel Literature, 1860–1912* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004), ch. 4.

⁸ Archival image reproduced with permission from the Roka Kōshun’en Service Center.

⁹ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 375–376.

¹⁰ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 375–376.

the “not powerful” impression left on him by ‘Abdu’l-Bahá, who, 75 years old at the time of their meeting, had been exiled from Persia to Palestine as a child with his father. Tokutomi wrote, in connection to ‘Abdu’l-Bahá, “the brilliance of the crown is in proportion to the degree of the cross. Indeed, he who does not bear a cross cannot declare that the cross is of no use.”¹¹ The implication was that Tokutomi had suffered more than ‘Abdu’l-Bahá, granting Tokutomi a degree of authority that ‘Abdu’l-Bahá, in Tokutomi’s reading, could not match.

Tokutomi’s second vector of criticism was directed at ‘Abdu’l-Bahá’s attitude toward Jesus. Whether Tokutomi’s idiosyncratic beliefs can meaningfully be categorized under institutional Christianity remains an important historiographical question, but Tokutomi was at least in name a Christian.¹² He asked ‘Abdu’l-Bahá how he understood the person of Jesus. ‘Abdu’l-Bahá replied, “Jesus is a mirror in which God has been manifested.”¹³ Tokutomi lashed out in his retrospective account:

In past times, Paul asserted himself atop the cross still covered with the fresh blood of Jesus; *Abbas Effendi* has expropriated the outcome of 1900 years of Jesus and is blithely leaning on it, blithely tidying up Jesus and putting him in a corner by saying that Jesus himself was one divine mirror. And since no one objects, this old man is lounging cozily here and doing whatever he likes here in Haifa, not more than ten miles (*ri*) from the mountain village of Nazareth where the person of Jesus Christ lived some 1900 years ago—time will have to judge how much of a light he is against Jesus. Just as I told off Paul, I feel toward *Abbas*, too, this surging desire to bark, “Come off it!” (*zu ga takai*).¹⁴

Third was the question of “land” or “soil,” or the allegation that ‘Abdu’l-Bahá’s religion was not adequately anchored in delimited national territory.¹⁵ “*Bahaolla* was driven out of Persia, and his son *Abbas* should return to Persia but still has not done so,” Tokutomi wrote. “Buddha was born of the soil of India. Jesus was a Jew. *Socrates* was a Greek, and *Confucius* was a Chinese. Muhammad, too, was born of the desert. There is no way a religion that is not born of soil can have power,” he reasoned.

¹¹ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 387.

¹² Abe Gunji, *Tokutomi Roka to Torusutoi: Nichi-Ro bungaku kōryū no sokuseki* (Tokyo: Sairyūsha, 1989), 287. Also on Tokutomi’s Christianity: Tsujihashi Saburō, “Roka to Kirisuto-kyō,” *Kirisuto-kyō shakai mondai kenkyū* 1 (1958): 7–23. On the circumstances of the Tokutomi family’s encounter with Christianity: F. G. Notehelfer, *American Samurai: Captain L. L. Janes and Japan* (Princeton: Princeton University Press, 1985), esp. ch.9.

¹³ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 379.

¹⁴ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 388.

¹⁵ The idea of “soil” or “land” in Tokutomi’s thought also has other, naturalistic resonances: under the deep influence of Tolstoy’s agrarianism, Tokutomi himself moved to a remote part of Japan to engage with the land and become more connected with nature. The immediate context of this passage in the text makes no direct reference to those deeper ideological roots and remains confined to the question of geopolitical and cultural territoriality, but it is necessary to bear that deeper context in mind.

“*Bahaism* is a castrated religion,” he continued. “You can also call it a religion of vagabonds.”¹⁶

Tokutomi concluded, to encompass these criticisms, “When the sun comes out, there is no need for a torch. *Bahaism* is a torch for the time until the sun comes out.” That “sun” was Japan, he explained. ‘Abdu’l-Bahá was a “forerunner” for Japan, and his task, Tokutomi asserted, was to “civilize and unify the Muslims” until Japan would come to take his place. “Thanks a lot, old man,” Tokutomi wrote, closing his account with backhanded commendation. “The sun of Japan has already arisen. Hurry up and go on back to your country, Persia. We’re counting on you to civilize the red-hats [i.e., Muslims].”¹⁷

If the point of studying Tokutomi is to learn from his suffering, then what do these broadsides tell us of the suffering of Tokutomi and of suffering and its history more generally? Let us consider the problem first from the perspective of Tokutomi himself.

Days before visiting Haifa, while they were staying in Jerusalem, Kenjirō’s wife, Ai, had a “horrifying” dream in which someone, apparently Kenjirō, tried to murder her.¹⁸ The dream prompted a long digression in Kenjirō’s travel diary on what he described as the “curse” with which he was born. “After [an earlier book] *New Spring* came out,” Kenjirō explained,

my older sister came and explained to me the secret of my life. According to what she said, it was not that my mother’s curse germinated when I was five years old, but rather that it started from the very night when I was conceived in my mother’s womb. I lived in the womb of my mother’s curse. After 51 years, I was for the first time given the key to the secret of my life, to the secret curse that constricted me.¹⁹

“I was,” he continued,

the child of the drunkenness of my father and the curse of my mother. My mother’s hatred and contempt for my father burned ferociously, and at the moment it turned black with a curse against male sexual avarice, without even being conscious of herself, my mother became pregnant with me. A cursed womb welcomed me. I began a life enveloped in a curse, and that curse is, in other words, a cross. The curse of one’s mother—can a child have any greater curse than this? My life began with the cross. That’s why I say, ‘The life of Jesus ended with the cross. Mine began with the cross.’ I begin where Jesus left off. I am reliving what Jesus lived. My fifty years have been a life of the cross. I have borne the cross. And that is why I proclaim, ‘The era of the cross is over.’ Unless you have born the cross, you cannot proclaim ‘the era of

¹⁶ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 389.

¹⁷ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 389–390.

¹⁸ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 307.

¹⁹ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 308.

the cross is over.”²⁰

Tokutomi continued, “The reason my mother later came to believe in Jesus, and the reason she tried to guide me to believe in Jesus, was for no other reason than to overturn this curse.”²¹ And he wondered, “Did Mary curse Jesus when she became pregnant with him in the same way I was cursed by my mother? We know that Mary did not curse him by the way Jesus was able to abandon his mother.”²² After amplifying on this topic, Tokutomi arrived at a broader explication of this notion of the cross:

But when I think about it carefully, I have been in the thrall of the past, bearing the cross for fifty years already now, and my time in service of my mother’s curse should be over … [My wife and I] are done our past service, and we are Adam and Eve left in the creation of a new heaven and earth. The things of old are dead. ‘Let the dead bury the dead.’ Let he who clings to the cross perish with the cross. Let Adam and Eve begin their new life in the new heaven and earth. Yes, that’s right. ‘The era of the cross is over.’ Jesus has resurrected. His mother Mary has returned to his father Joseph. And his wife Mary is by his side.²³

This notion that “the era of the cross” is over and that Tokutomi has resurrected as a new Jesus, perhaps, or as Adam, forms the central argument of *From Japan to Japan*; indeed, in its opening pages, Tokutomi declared that the year 1919 is “Year One of the New Era.” He wrote,

The “New Spring” has already come. Adam and Eve have already been born. The creation of a new heaven and a new earth is right now in progress. What need is there for an old, rotting cross? With Jesus, there was already plenty by way of the cross. Did Jesus not declare ‘We have already prevailed over the world’ two-thousand years ago? Originally, the cross, for Jesus, who bore it, was not a happy thing in the least. For the man who then bears it, there is nothing more humiliating than it. That wretched cross—we’ve already had plenty.²⁴

This renunciation of the cross led to an attack on the very notion of the cross itself and offers background for Tokutomi’s hostility toward Paul especially.²⁵ “Why do Christians cling so

²⁰ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 308.

²¹ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 309.

²² Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 310.

²³ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 313.

²⁴ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 10.

²⁵ On Paul, see, e.g., Nakano Yoshio, *Roka Tokutomi Kenjirō dai 3 bu* (Tokyo: Chikuma shobō, 1973), 279–280: Tokutomi claimed, “Paul was the main culprit who kept Jesus suspended on the cross for almost two-thousand years. In this way, Paul was a Jew in disguise. The sin of Paul was far greater than that of

fastidiously to the cross?” he asked.

Why do they look only to the bloodied Jesus and not to Jesus as a source of vigor shining in the glory of his resurrection? The new era of humanity should not begin with an emphasis on the cross. I have already decided that I will no longer have any attachment to the cross.²⁶

Tokutomi closed with this declaration: “The era of the cross is now entirely over.” He declared his “solarism” (*taiyōshugi*): “We lost the cross and gained the sun,” he wrote, a reference, it seems, to a universalism and nationalism rooted in Japan. “The standard of humanity in the new heaven and earth must not be the cross. It must be that great sun that illuminates all places, that shares liberally, that burns the rootless, that melts the frozen, that gives life, that vitalizes, that is brilliant, fiery, bounteous, heat-giving.”²⁷ And he forgave himself, as he wrote in Jerusalem:

Sins have all vanished. In the days of forgiveness, they have vanished. The Judgment has passed, and today is the day of forgiveness and joy. In the half-century tragedy that has centered on me, I have lived through many, many difficult things, and ugly things, and shameful things. But those things, as Jesus said, ‘are not the sins of the father, not the sins of the mother, not the sins of myself, but they are the means by which the glory of the Heavenly Father might be made manifest.’²⁸

Interpreting what all this is supposed to mean is no easy task. Itō Yahiko, a scholar of Roka’s life, focuses on these and other writings of Tokutomi immediately before *From Japan to Japan* to conjecture that Tokutomi suffered sexual abuse when he was five years old and struggled with the psychological aftereffects of that trauma for the rest of his life. The “new era” and the “end of the cross” from this perspective imply Tokutomi’s determination to overcome the sexual trauma that tormented him through adulthood. And they suggest his commitment to reconciling with his wife, Ai, who had plunged into depression and teetered close to suicide when a seemingly abusive Kenjirō wrote a former-love-life tell-all *Black Eyes and Brown Eyes*, humiliating her.²⁹ Writing from the perspective of Tokutomi’s intellectual and personal relationship with Tolstoy, Abe Gunji emphasizes Tokutomi’s loss of his father in the 1910s and his ferocious discord with his brother, which led him to abandon Tolstoyan thought to a large extent and to turn toward self-gratification, an intellectual shift Abe

Judas Iscariot.” “Jesus liked women. It was Paul who was scared of women.” The apparent antisemitism here cannot go without mention.

²⁶ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 11.

²⁷ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 12.

²⁸ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 314.

²⁹ Itō Yahiko, *Meiji shisōshi no ichidanmen: Niijima Jō, Tokutomi Roka, soshite Sohō* (Kyoto: Kōyō shobō, 2010), 172–174.

summarizes as “a negation of pacifism and popular enlightenment and an affirmation of all sorts of indulgence, including sexual indulgence.”³⁰ The departure from Tolstoyan spiritualism offers another way of interpreting the abandoning of the cross.

As these and more scholars further indicate, the laying down of the cross meant more than just overcoming personal despair. In *From Japan to Japan*, Tokutomi wrote that the year before the New Era began, “suddenly, his eyes opened to self-identity as Adam and Eve.” He also wrote, “We give thanks that we were born in Japan, whose standard is the sun. We are the Sun-Child and Sun-Daughter born of the source of the sun [i.e., Japan].”³¹ Nakano Yoshio, the foremost authority on and biographer of Tokutomi, points to blurbs in advertisements for *From Japan to Japan* in which Tokutomi wrote, “Remember this: the previous incarnation of Jesus was born and died as a Jew, but the resurrected version of Him is a Japanese person born in Japan,” implying, as Nakano suggests, that Tokutomi saw himself as Jesus reincarnate.³² And indeed, as Abe indicates, in a diary entry from May 1916, Tokutomi wrote, “I live and I suffer. And I suffer and bear more sufferings. That makes me *Christ*. No, I am the *Christ* of the present age.”³³

“Honestly, there’s pretty much nothing as confusing and difficult as this”; “I, for one, have absolutely no idea what is going on,” writes Nakano, gobsmacked at Tokutomi.³⁴ As many scholars do, he questions the mental state of Tokutomi, turning to words Tokutomi wrote semi-facetiously in 1919 about a hospital he had gone to: “In the past, my qualification for admission was ‘depression.’ From now, I guess my qualification is megalomania [or, delusions of grandeur].”³⁵ Nakano takes this and other pieces of evidence as an indication that Tokutomi turned, at this juncture around 1919, from self-abnegation to self-aggrandizement, from one form of mental distress to another.³⁶

These apparent upheavals in the mind of Tokutomi over problems of gender and sexuality, family, emotional stability, and faith, inasmuch as they represented an intellectual and visceral shift to “self-affirmation” or even “delusions of grandeur” amid his declared “Year One of a New Era,” extended to expression in political thought. Tokutomi’s reckoning with his wife’s dream of being murdered and with his “curse” came during an effort to dispatch, from Jerusalem, at the moment of the Paris Peace Conference, a series of messages to heads of state and other leaders across the world, not least Woodrow Wilson of the United States. In those messages, Tokutomi proposed the adoption of a new worldwide calendar marking his New Era “to begin the history of mankind anew”: “The West shall cease the use of A.D., while The East shall renounce its Taishō, Hegira, etc., thus adopting universal calendar [*sic*] for all the world.” He called, too, for the implementation of a single

³⁰ Abe, *Tokutomi Roka to Torusutoi*, 232.

³¹ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 4, 9.

³² Nakano, *Roka*, 301.

³³ Abe, *Tokutomi Roka to Torusutoi*, 249.

³⁴ Nakano, *Roka*, 274–275.

³⁵ Nakano, *Roka*, 276.

³⁶ Nakano, *Roka*, 274.

international currency, disarmament, economic unification, and decolonization. And as a dimension of that decolonization, he proclaimed a principle in which people should necessarily affiliate with the land in which they were born, a principle he called “each to his own place”: “On the Earth, possession and dominion of land shall be based on the natural right of position; I. E., the fact of his or her being born and living there.”³⁷ Tokutomi’s notion that a religion must be based on soil, his criticism that ‘Abdu’l-Bahá cannot have any power or vigor if he is an exile from his homeland, appears to be related to this theory. But this theory does not in itself explain Tokutomi’s own notion of “solarism,” the seemingly evangelical, aggressive Japanese nationalism he then espoused. This ostensibly contradictory belief in anticolonial universalism and in Japanese nationalism was, of course, hardly unique to Tokutomi in this era.

When we consider Tokutomi’s ostensibly deviant, “confusing” notion of a new world era and the end of global suffering from this vantage point of global political thought, and not narrowly from the standpoint of his emotional and mental state or of Japanese literary history, he appears not confusing or deviant but utterly typical, even mundane.³⁸ Tokutomi was but one among many activists and thinkers across the world after the Great War and at the start of the Paris Peace Conference to write to world leaders, most of all Wilson, demanding national autonomy and global reconciliation. Tokutomi’s fixation on territory and territorial national autonomy, and his vehement anti-imperialism, appear to be but an expression of the worldwide Wilsonian moment, as Erez Manela has influentially called it.³⁹ The analytical potential of positioning Tokutomi and his visit to Palestine in broader intellectual and cultural history has been opened up by Usuki Akira and his pioneering scholarship, which suggests vast unexplored intellectual terrain.⁴⁰ Indeed, although the encounter between Tokutomi and ‘Abdu’l-Bahá is not unknown to other scholars of Tokutomi, Usuki appears to be the first scholar to examine it in depth.⁴¹

In any case, for our purposes here, this perplexing context suggests that we would do well to read Tokutomi’s account of his visit to Haifa and to ‘Abdu’l-Bahá as postcolonial scholars might read any travelogue: to tell us what it says about the author, not the authored. It seems clear that Tokutomi seeks to situate his encounter with ‘Abdu’l-Bahá within the broader argument of his travel diary, which of course, like any written text, is not simply a description but indeed an argument: a triumphal,

³⁷ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 328–330.

³⁸ See also Minegishi Hideo, “Daiichiji sekai taisen no ‘kioku’ to Nihonjin: Tokutomi Roka ‘Nihon kara Nihon e’ no haikei,” *Kōhyō* 50.9 (2013): 26–33.

³⁹ Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

⁴⁰ E.g., Usuki Akira, “Jerusalem in the Mind of the Japanese: Two Japanese Christian Intellectuals on Ottoman and British Palestine,” *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 19.2 (2004): 35–47.

⁴¹ Usuki Akira, *Nihonjin ni totte Erusaremu to wa nani ka: Seichi junrei no kingendaishi* (Kyoto: Mineruva shobō, 2019), 47–64. See also Usuki Akira, “Dōjidainin toshite no Naruse Jinzō: Amerikan bōdo, Bahā’-kyō, Puragumatizumu to no kanren de,” in *Naruse Jinzō to Nihon joshi daigakkō no jidai*, ed. Kira Yoshie (Tokyo: Nihon kaizai hyōronsha, 2021), 261–292.

personal proclamation that the era of suffering is over, that a new moment in world history has arrived, that that new moment enables or demands the global leadership of Japan but also the nationalization of sovereignty, and that Tokutomi himself, because of his experience of suffering, represents a matchless, Jesus-like prophetic inaugurator of this new moment. Tokutomi's remarks about cultural territory; about Japan itself, as the source of glory and prosperity; about the station of Jesus; about his own suffering; and about 'Abdu'l-Bahá's failure, in his interpretation, to return to Persia despite being an Iranian all signal his own understanding of his own life course and indeed the course of Japanese and global history. In this sense, his criticisms tell us more about himself than about anything else.

But this reading seems inadequate. If the point of learning about Tokutomi is to learn from his suffering, it seems unsatisfactory to truncate further analysis by dismissing Tokutomi's commentary as the outburst of a troubled individual and a reflection of his historical moment, even if that is what it is. If Tokutomi took this particular configuration of concerns all the way from Japan to the doorstep of 'Abdu'l-Bahá in Palestine, we surely must also ask what this moment of cultural encounter, if we choose to describe it in that way, tells us, what it reveals, about the thought of 'Abdu'l-Bahá.

In his yearning for peace and demilitarization, for the economic standardization of the world, and for a host of other means to bring about the unification of the planet, Tokutomi had little theoretical reason for dissent from 'Abdu'l-Bahá. Tokutomi himself was struck by the correspondence between their worldviews, writing, "I was stunned. I was totally blindsided (*ashimoto kara tobi ga tatta*). No, it was as if the thing that blindsided us had made it to our destination and was scoping it out before we did (*iya tori ga watashidomo yori sakimawari shiteita no da*)."⁴² The same resonance holds for Tokutomi's view of the inadequacy of received religions, including Christianity, in meeting the challenges of the global age: "Old religions must die away with the old age, and a new religion of the new heaven and earth must, like the sun, shed its light universally," he wrote.⁴³ The father of 'Abdu'l-Bahá, Bahá'u'lláh, proclaimed the advent of a new global religious dispensation to supersede all that came before it: the basic idea does not seem different.

Despite these seeming similarities, or precisely because of them, Tokutomi found differences to stress. Difference came primarily in the intellectual notion of "land." During his visit, Tokutomi turned to Shoghi Effendi, who was 'Abdu'l-Bahá's grandson, and Azizullah Bahadur, whom Tokutomi identified as a young believer who studied in Beirut, and described 'Abdu'l-Bahá to them as "a Spokesperson of the *East* who is speaking to the *West*."⁴⁴ He noticed that "the two youths appeared dissatisfied" with this characterization and countered that 'Abdu'l-Bahá was "a light of the world."⁴⁵ In Tokutomi's own "Autograph book," 'Abdu'l-Bahá left but one short message, translated by Shoghi Effendi into English: "His Holiness Baha'ullah addressing all mankind says: - 'O ye people the world!,

⁴² Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 382.

⁴³ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 386; quoted in Abe, *Tokutomi Roka to Torusutoi*, 267.

⁴⁴ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 377, 382.

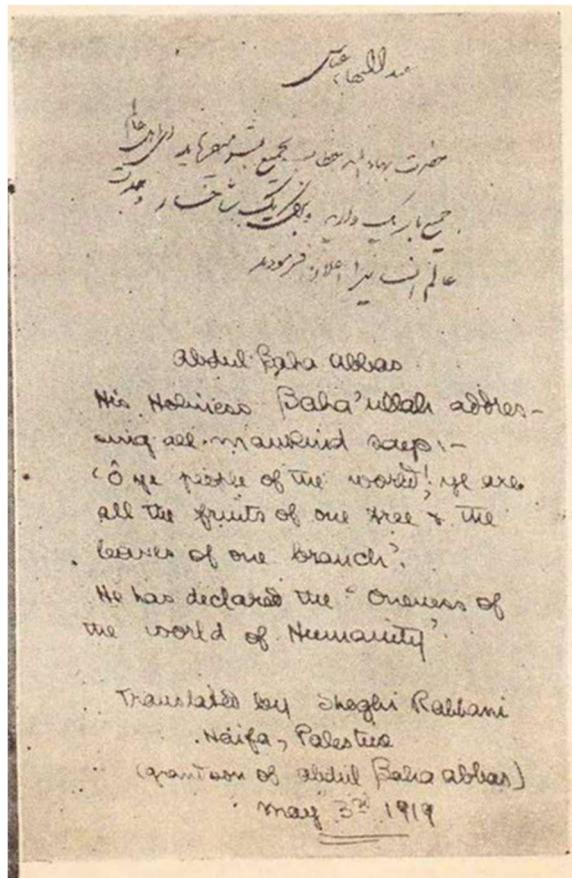
⁴⁵ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, 382.

ye are all the fruits of one tree & the leaves of one branch'. He has declared the 'Oneness of the world of Humanity.'" (See image to the right.)⁴⁶ (As 'Abdu'l-Bahá himself makes explicit in this short message, the "thought of 'Abdu'l-Bahá" cannot be dissociated from or discussed in isolation from that of his father; this paper refers to the "thought of 'Abdu'l-Bahá," but that is a rather inaccurate shorthand.) In any case, it seems clear from both sides that there appeared between them a difference of perspective on this question of "land" or "earth," on the problem of geopolitical and cultural space.

To begin to answer that question, to begin to interpret this encounter in 1919 Palestine, let us turn to the deeper background of the encounter: to what ‘Abdu’l-Bahá said during what Tokutomi called ‘Abdu’l-Bahá’s “reverse conquest” of the “Occident,” when he, in the words of Tokutomi, went from Akka “all the way to Europe and America” for the “spiritual unification of the entire world.”

3. Jesus and Suffering

Let us depart, then, from a consideration of Tokutomi’s first two concerns, Jesus and suffering, and let us link those to the question of “oneness.” Let us consider how suffering, in the public discourse of ‘Abdu’l-Bahá, functions as an epistemological mechanism, a means by which humans recognize that they are “fruits of one tree” and that humanity is “one.” And let us see how Jesus relates to this



⁴⁶ Tokutomi, *Nihon kara Nihon e*, image from insert between 380–381.

epistemology. It is only from here that we can then take on the central problem of “land” that Tokutomi raises.

In Paris, on November 1, 1911, ‘Abdu’l-Bahá expatiated on the ontology of the human and on the means by which this ontology can be known. “In man there are two natures; his spiritual or higher nature and his material or lower nature. In one he approaches God, in the other he lives for the world alone,” he explained. That “every good habit, every noble quality belongs to man’s spiritual nature, whereas all his imperfections and sinful actions are born of his material nature,” as he put it, appears as a logical corollary of this notion of the dual natures inherent to the human.⁴⁷ We might enter this logic in the opposite direction, departing not from being but from knowing. If we can know the duality of human nature through the empirical experience of “good habits” and of “imperfections and sinful actions,” if those function as products of the higher and lower natures of the human, respectively, then a question arises: how do we know what “good habits” and “sinful actions” are?

It is here that suffering can come in as an epistemological expedient. On November 22, ‘Abdu’l-Bahá explained: “[A]ll the sorrow and the grief that exist come from the world of matter—the spiritual world bestows only the joy! If we suffer it is the outcome of material things, and all the trials and troubles come from this world of illusion.”⁴⁸ We develop here a syllogism: the lower nature = imperfections = the material world = the world of illusion = the source of suffering. Suffering, as an experiential mode of knowing, enables us to enter this chain equation. And if we follow this equation, then there rather obviously appears a solution to the problem of suffering: ‘Abdu’l-Bahá states, “Let us turn our hearts away from the world of matter and live in the spiritual world!”⁴⁹

To put the matter another way, then, without suffering, there appears no reason to “turn our hearts away from the world of matter.” Humans have little reason even to imagine the world of the spirit, which is, by definition, a world free from suffering. And so humans have no reason to seek to know a world beyond the material world—to know, in a word, themselves.

That such an experiential and rather stark epistemological entryway into the dual nature or ontology of the human is necessary is because the human, inasmuch as it belongs partly to the world of matter or the material world, cannot fully know the spiritual realm or its own spiritual being. This, too, appears to be a necessary corollary to ‘Abdu’l-Bahá’s notion of spiritual being. ‘Abdu’l-Bahá defined the spiritual nature of the human on November 1 as “approaching God.” But then what is “God”? The previous day, October 31, he stated: “The Divine Reality is Unthinkable, Limitless, Eternal, Immortal and Invisible,” whereas “the world of creation is bound by natural law, finite and mortal.”⁵⁰ This depiction necessarily reflects the distinction between the dual natures inherent in the

⁴⁷ ‘Abdu’l-Bahá, “Paris Talks,” Bahá’í Reference Library, accessed May 21, 2024, <https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/abdu'l-baha/paris-talks/paris-talks.pdf>, 19.

⁴⁸ ‘Abdu’l-Bahá, “Paris Talks,” pdf 37.

⁴⁹ ‘Abdu’l-Bahá, “Paris Talks,” pdf 38.

⁵⁰ ‘Abdu’l-Bahá, “Paris Talks,” pdf 18.

human. Yet because “God” or “the Divine Reality” is an absolute, noncontingent reality, it is not possible for that reality itself to inhere in the human, a contingent being, and the human can therefore do little more than “approach,” in a metaphorical sense, that divine reality. The divine reality thus exceeds the limits of human, finite representation and “cannot be described in terms which apply to the phenomenal sphere of the created world” inasmuch as the human itself belongs to that sphere.⁵¹ Only signs of the divine reality can appear.

To summarize, then: the material world is limited and transient; the spiritual world is unlimited and eternal. Both natures or both realities inhere in the human, who, by its own volition, can choose which nature to tend toward. Suffering compels the human, which bears the characteristics of the imperfect, contingent material world, to “approach” the “divine reality,” which is noncontingent, unlimited, and therefore inscrutable to humans. This means, then, that suffering compels humans to think earnestly about the possibility of a realm of “good” free from suffering and to choose that realm consciously.

It is from this departure point that we can then move to ‘Abdu’l-Bahá’s characterization of Jesus as “one mirror in which the Divine manifested itself,” which seemed to infuriate Tokutomi. Within the context of the above logic, “a mirror in which the Divine has manifested itself” suggests an entity that is material and thus, in its materiality, transient and limited, yet that reflects the attributes of limitlessness and eternity associated with the Divine. Of course, as we have just seen, because it is not possible for the absolute, noncontingent Divine to appear as a material form within the material and contingent mirror, the reflection is a reflection of but attributes. By reflecting the attributes of absoluteness, eternity, and perfection, the mirror renders metaphorically “visible” or, more precisely, thinkable or imaginable, the existence of those qualities. And if we pursue the logic above, then it must follow that inasmuch as it renders imaginable the eternal and the unlimited, the mirror also illuminates the possibility of an emancipation from suffering. That Jesus was “one” such mirror is a characterization, as Tokutomi seemed to recognize, that at once sacralizes and universalizes Jesus. That Jesus was a mirror means he was capable of reflecting these attributes of nonmateriality more clearly than any regular human could. But that Jesus was one mirror suggests that other mirrors could and did exist.

‘Abdu’l-Bahá himself spoke in detail in Paris about the relationship between this dual meaning of the notion of “one mirror” and the question of suffering. Jesus “suffer[ed] the fearful death on the cross”; Muhammad bore “persecutions”; the Báb made “the supreme sacrifice”; Bahá’u’lláh passed “the years of His life in prison”—“Why should all this suffering have been, if not to prove the everlasting life of the spirit?” he asked. “Christ suffered, He accepted all His trials because of the immortality of His spirit,” ‘Abdu’l-Bahá averred, referring equally to other “mirrors” with the same

⁵¹ ‘Abdu’l-Bahá, “Paris Talks,” pdf 18.

function as Jesus.⁵² The suffering of these mirrors is integral to their function as mirrors, which is to lift the human up from the transient material world, mired in suffering, to the eternal spiritual world, which abounds in joy. That the physical dimensions of the “mirrors” or the material reality and historical contingency of Jesus and Muhammad and Bahá’u’lláh differ is obvious. This variegation is a consequence of their material existence in time and space. But inasmuch as they reflect a reality that is noncontingent, nonmaterial, immortal and absolute, that materiality is ancillary if nonetheless real. The absolute quality comes prior in significance to any contingent differences. It is to this realm of prior significance that suffering directs the human, from the “lower” nature of the material to the “higher” nature of the spirit.

And here we arrive at the critical point. If the higher nature of the human tends toward the nonphenomenal, nonmaterial, noncontingent, or, in a word, the “spiritual,” then the higher nature of the human, though it is not God itself, bears the qualities associated with “God,” which then means that the higher nature cannot be delimited by time and space and is universal. Therefore, all humanity is in its essence of one nature. If suffering and the mirrors who experience it point to the higher nature of the human, they also necessarily point to the essential oneness of humanity.

It is from the “therefore” above that a real exploration of Tokutomi and the distinctiveness of his encounter with and criticisms of ‘Abdu’l-Bahá at his particular historical juncture can at last begin. There is very little novel or original in the foregoing description of the duality of human nature or of the function of Jesus and his suffering as a mirror. The concepts are not unique to Bahá’í thought; they appear in intellectual systems from millennia ago to the present. Tokutomi himself long anguished over this duality: having pledged, under the influence of Tolstoy, to depart from what he called his *“Animal Ego”* to the *“Spiritual,”* he declared, just before departing on his round-the-world voyage, “I was incapable of bearing the heavy burden of the spirit even more than that of the flesh. And so I set the flesh free.”⁵³ It is the next step that reveals something novel, at least in Tokutomi’s specific historical context.

4. Land

We have now explored the relationship in the worldview of ‘Abdu’l-Bahá between suffering as an epistemological means and the identity of Jesus, two aspects of ‘Abdu’l-Bahá’s thought that Tokutomi’s encounter with him subjects to scrutiny. What, then, does this relationship have to do with the third aspect of Tokutomi’s criticism, which concerns the problem of “land” or “soil”?

In the thought of ‘Abdu’l-Bahá, “land,” here meaning a geopolitically and culturally demarcated span of territory that commands or solicits primary and exclusive allegiance, can function as a contingent material phenomenon that obstructs apprehension of the noncontingent, necessary

⁵² ‘Abdu’l-Bahá, “Paris Talks,” pdf 32.

⁵³ Abe, *Tokutomi Roka to Torusutoi*, 261, 264

oneness of the human spiritual essence, and inasmuch as land functions as this epistemological obstruction, it has the potential to abase or degrade the human from its higher, spiritual nature to its lower, material nature. Land thus potentially functions as a source of suffering.

Having transferred from Europe to the United States, ‘Abdu’l-Bahá visited Stanford University on October 8, 1912, where he delivered a searing lecture on, among other themes, the geopolitical and historical implications of his concept of the spiritual. He expatiated on what he called “the fundamental principle of the teaching of Bahá’u’lláh,” that is, “the oneness of the world of humanity” or “the intrinsic oneness of all phenomena,” the same point he made to Tokutomi.⁵⁴ ‘Abdu’l-Bahá embarked from the premise that human beings are, biologically, “members of one great universal family” and “belong to one progeny”; he made the ostensibly simple remark, “We are all human.”⁵⁵ He linked this organic unity of the human species—“unity” in the sense of being a single unit—to the spiritual notion that “we are all servants of God,” tracing the origins of organic human unity to humans having been created by an absolute, non-contingent source. From here, he asked, “Why, then, all these fallacious national and racial distinctions?” and provided an answer: “These boundary lines and artificial barriers have been created by despots and conquerors who sought to attain dominion over mankind, thereby engendering patriotic feeling and rousing selfish devotion to merely local standards of government.”⁵⁶ ‘Abdu’l-Bahá thus suggested a contradiction between the historical contingency of the nation-state or of territorial boundedness and the essential, immortal non-contingency that inheres in the human being inasmuch as it is created by and endowed with that quality by a non-contingent being. The historical contingency of territory acts as a “barrier” to seeing the non-contingency of the human essence. He offered, thus, a critique of “land” based on the problem of time, a contrast between the historically contingent quality of human geopolitics and the extrahistorical quality of human spiritual identity.

Inasmuch as this temporal incongruity produces a barrier to knowing inherent oneness, it becomes a source of suffering. “God created one earth and one mankind to people it,” ‘Abdu’l-Bahá continued:

Man has no other habitation, but man himself has come forth and proclaimed imaginary boundary lines and territorial restrictions, naming them Germany, France, Russia, etc. And torrents of precious blood are spilled in defense of these imaginary divisions of our one human habitation, under the delusion of a fancied and limited patriotism.⁵⁷

⁵⁴ ‘Abdu’l-Bahá, “The Promulgation of Universal Peace,” Bahá’í Reference Library, accessed May 21, 2024, <https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/abdul-baha/promulgation-universal-peace/promulgation-universal-peace.pdf>, pdf 212.

⁵⁵ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 215.

⁵⁶ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 215.

⁵⁷ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 215.

Thus the “delusion” of clinging to imaginary divisions, imaginary in the sense that they are a product of the contingent world, produces suffering to the extent of spilling “torrents of precious blood.” To ‘Abdu’l-Bahá, there is tragic irony in humans disregarding the essential, supramaterial quality endowed in them by the absolute, illimitable good, “God,” and instead attaching themselves to transient, delusory, “limited” forms and “restrictions” created by, as he stated, “despots and conquerors who sought to attain dominion over mankind,” even murdering each other for the forms that their conquerors created for them, for the very people who made them suffer in the first place.⁵⁸

And thus, if we follow the foregoing logic, the contradiction between, on the one hand, the historical and metaphysical contingency of nations and territories and, on the other, the essential oneness of humankind necessarily maps onto, indeed originates in, a contradiction between the contingency of the material world and the noncontingency of the spiritual world. It necessarily follows, too, that the contingency of the national being relates to the metaphysical contingency and transience of the material dimensions of the human being as well. And to turn insistingly to the contingency or transience of this material realm engenders suffering, necessarily. “After all, a claim and title to territory or native land is but a claim and attachment to the dust of earth,” ‘Abdu’l-Bahá stressed: “We live upon this earth for a few days and then rest beneath it forever. So it is our graveyard eternally. Shall man fight for the tomb which devours him, for his eternal sepulcher? What ignorance could be greater than this? To fight over his grave, to kill another for his grave! What heedlessness! What a delusion!”⁵⁹ In Paris, as we have seen, ‘Abdu’l-Bahá referred to the material realm as the world of “illusion”; here, to submit to the “delusion” of fighting over the dust of the earth is, it follows, a consequence of the epistemological obstruction that that “dust” or “illusion” creates before the realm of the spirit. And as we have seen, ‘Abdu’l-Bahá asserted that the meaning of the suffering of Jesus and Muhammad was to demonstrate the eternity of the spirit and the transience of material life. It appears, in that context, that his reference here to the foolishness of suffering and rancor over the dust of the earth, as represented by national land, forces in a similar way a contemplation of the need to transcend, epistemologically, the world of contingency and contemplate the inherent oneness of all phenomena.

‘Abdu’l-Bahá in fact discussed this conception of suffering rooted in the epistemological obstruction of excessive nationalism with explicit reference to Japan. In his encounter with Tokutomi, he expressed his wish to visit Japan in person, but he died two years after that meeting. The visit did not occur. But ‘Abdu’l-Bahá did speak to a group of Japanese people, or people with roots in Japan, at the Japanese YMCA at the Japanese Independent Church in Oakland just the day before his address at Stanford. At that gathering, ‘Abdu’l-Bahá spoke of Japan and explored the relationship between suffering and the nation through the epistemological problem of “prejudice.” And indeed, he spoke of

⁵⁸ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 215.

⁵⁹ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 216.

precisely another issue that preoccupied Tokutomi: the question of Jesus, his station, and his suffering.

“Ye must shine as stars radiating the light of love toward all mankind. May you be the cause of love amongst the nations,” ‘Abdu’l-Bahá enjoined his Japanese listeners; he deployed the sun as a metaphor for a universalism not bounded by territory; associated that universalism with the concept of “joy”; and contrasted that joy and universalism with prejudice, which he then, necessarily, associated with suffering. “I am joyous and happy, for here in these western regions I find Orientals seeking education and who are free from prejudice,” ‘Abdu’l-Bahá stated to conclude his remarks.⁶⁰ In context, the statement does not appear merely as words of flattery or encouragement. Rather, ‘Abdu’l-Bahá appears to be reaffirming his definition of the concepts of “joy” and “happiness.” Joy means “education” and “freedom from prejudice.” During the speech, which came about three months after the death of the Meiji Emperor, ‘Abdu’l-Bahá remarked, “For a long time I have entertained a desire to meet some of the Japanese friends,” describing the fulfilment of that desire as “a great happiness.” He continued, “According to report the people of the Japanese nation are not prejudiced. They investigate reality. Wherever they find truth, they prove to be its lovers. They are not attached tenaciously to blind imitations of ancient beliefs and dogmas,” referring implicitly but clearly to the Meiji era and offering a historical appraisal of what he described as “extraordinary progress in a short space of time—a progress and development which have astonished the world.”⁶¹ Asserting elsewhere in his speech that if “we abandon these timeworn blind imitations and investigate reality, all of us will be unified,”⁶² ‘Abdu’l-Bahá explained that it was “therefore”—meaning, because of the “reported” successes of the Meiji era and the lack of prejudice that appeared to underlie it—that he sought to “discourse with them [Japanese people] upon a subject in order that the unity and blending together of the nations of the East and the nations of the West may be furthered and accomplished.” Inferring that “inasmuch as they have advanced in material civilization, they [Japanese of the era] must assuredly possess the capacity for spiritual development,” ‘Abdu’l-Bahá suggested, then, that “spiritual development” itself is the “blending together of the nations.”⁶³ The sun, a metaphor for freedom from prejudice and love for all nations, implies an investigation of reality unfettered by national or historical impediments; that investigation and that blending of nations induce, in turn, universalism and unity and produce joy.

Let us recapitulate the logic of why—that is, why spiritual development means the blending together of the nations and the elimination of “prejudice” and thus “joy.” As we saw above, in a different context, ‘Abdu’l-Bahá explained the concept of spiritual development as “approaching God,” which means to approach an absolute, non-contingent entity, which in turn means, like the metaphorical sun, to transcend the contingent divisions that separate the essentially united

⁶⁰ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 211–212.

⁶¹ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 209.

⁶² ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 210.

⁶³ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 209.

phenomenon that is human existence. In this way, the “spiritual” or “higher nature” of the human demands that knowledge and truth, too, be necessarily sought and shared universally, and their pursuit or investigation must therefore necessarily be free from obstructions of “land.” That Meiji Japanese had “according to report” transcended the epistemological obstruction of territory in this pursuit of truth and proved to be the lovers of reality, in ‘Abdu’l-Bahá’s phrasing, wherever they found it, meant, in other words, an escape, through “education” in a broad sense, from narrow confines of prejudice and toward progress and development. This is an act, if we follow the logic, befitting of the transcendental spiritual nature of humans, and inasmuch as the spirit is the world of joy, whereas the material is the source of illusion and suffering, as we saw in the previous section, then the pursuit of knowledge free from prejudice must also be a source of joy, or perhaps it is joy itself. To state the point otherwise, joy is to abandon the prejudices emerging from contingent divisions or “delusions” in the material world and thus to abandon the suffering that they necessarily produce and, instead, to investigate reality free from “blind imitations” and “prejudices” through an educational process. This educational pursuit generates a phenomenal unity that reflects the nonphenomenal ontological unity of the spiritual realm. And thus, in the realms of both thought and geopolitics, to strive for the “blending of nations” means an escape from prejudice and necessarily an escape from suffering, particularly in war, perhaps its most egregious manifestation. It is this point, it appears, that ‘Abdu’l-Bahá made to his Japanese audience using the case of Japan.

To ‘Abdu’l-Bahá, this was not merely a matter of theory or philosophy but also a matter of history. In the same speech at the YMCA, he asserted, “all war and conflict, bloodshed and battle, every form of sedition has been due to some form of prejudice.”⁶⁴ And he took what he described as “thirteen hundred years” of “warfare and hostility” between Muslims and Christians as evidence. He exposed what he deemed the irony of the followers of various prophets—“mirrors”—hating and killing each other when Muhammad himself praised Jesus. The “joy,” then, of becoming lovers of reality wherever it may be found applied to religious concepts in history, and the rejection of that joy, turning not to the light in the mirror but only to the physical mirror itself, is the historical source, in ‘Abdu’l-Bahá’s reasoning, of various forms of suffering.

We have thus returned to the question of Jesus as a “mirror.” In this same Japanese address, ‘Abdu’l-Bahá contrasted prejudice, “destructive to the body politic,” to religion, which he described as “the cause of love in human hearts,” “conducive to life,” and “ever constructive, not destructive.”⁶⁵ He implied, then, that religion and prejudice are antonyms. We find here again perhaps not an ideal but a definition in the thought of ‘Abdu’l-Bahá: “religion indicates the oneness of the world of humanity,” he explained, a notion which again follows from the conception of the spiritual nature of the human approaching an absolute, unitary God. And so any system of thought that interrupts truth,

⁶⁴ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 209.

⁶⁵ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 209.

and interrupts the inherent oneness of humanity, by segregating it into territorial pieces or into material divisions cannot be religion. That ‘Abdu’l-Bahá asserted, “If religion becomes the cause of enmity and bloodshed, then irreligion is to be preferred,” follows, too, from this logic: if it causes enmity and bloodshed, it is not religion; it is prejudice.⁶⁶ To cling to the illusory division of the territorial frame without seeing the universal oneness of humans within that frame is the same, intellectually, as clinging to the illusory division that is the material frame of “Jesus” without seeing the universal light that Jesus reflected. It is, in ‘Abdu’l-Bahá’s reading, “blind imitation” and “prejudice,” an act that contradicts the inherent spiritual nature of the human and thus induces suffering. Conversely, to investigate reality through education, and to understand that inherent oneness, is joy.

The very fact that ‘Abdu’l-Bahá invoked “the Orient” and even Japan itself in his address suggests that his critique of “land” as an epistemological obstruction and a source of suffering does not imply a wholesale condemnation or rejection of the nation or of a sense of national belonging individuals might carry. Rather, the notion of approaching “God,” or that universal entity that metaphorically sheds light on all humanity, demands a subordination of territorial partiality to a greater unity, an effort to prevent boundedness from becoming an obstruction. And here, we at last move from thought to the history of thought. For even if the “sun” that appears in the “mirror” that is Jesus and the “mirror” that is Bahá’u’lláh is the same sun, the world that that sun is illuminating is, in each case, patently not the same.

As we have seen, the reason Tokutomi visited ‘Abdu’l-Bahá in the first place was that Tolstoy had shown him, in 1906, a letter from ‘Abdu’l-Bahá delineating a series of points needed for the unification of humanity. The same set of points that appears in Tokutomi’s personal notebook is extant in published records as a letter ‘Abdu’l-Bahá wrote to a Christian woman from Scotland around the same time. It is not clear if the content of that exchange reached Tolstoy, who then showed it to Tokutomi, or if ‘Abdu’l-Bahá wrote a separate letter with similar content to Tolstoy. In the Scotland communications, ‘Abdu’l-Bahá asserted, “In cycles gone by, though harmony was established, yet, owing to the absence of means, the unity of all mankind could not have been achieved,” and indeed, “even among the peoples of one and the same continent association and interchange of thought were wellnigh impossible.”⁶⁷ The global universalism ‘Abdu’l-Bahá suggested was not possible because of practical, perhaps technological limitations. Yet because, in the modern era, “the five continents of the earth have virtually merged into one,” the unchanging and absolute “spirit” is able to take a new, different form in a new era. “All the members of the human family … have become increasingly interdependent,” ‘Abdu’l-Bahá observed. “Hence the unity of all mankind can in this day be achieved.

⁶⁶ ‘Abdu’l-Bahá, “Promulgation,” pdf 211.

⁶⁷ ‘Abdu’l-Bahá, “Selections from the Writings of ‘Abdu’l-Bahá,” Bahá’í Reference Library, accessed May 21, 2023, <https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/abdu'l-baha/selections-writings-abdu'l-baha/selections-writings-abdu'l-baha.pdf>, p. 14. H. M. Balyuzi, *‘Abdu’l-Bahá: The Center of the Covenant of Bahá’u’lláh* (Oxford: George Ronald, 1972), 355–362.

Verily this is none other but one of the wonders of this wondrous age, this glorious century.”⁶⁸ In a world in which the global condition had already become a lived reality, he suggested, to eliminate the prejudice of “land” and to renounce the suffering that emerges from material contingency, rising instead to a spiritual suprateritoriality, is to rise to joy. Suffering impels that ascent.

5. Conclusion

Humans have suffered at all times and in all places, but at in an era in which suffering, like so many other historical phenomena, bears a global quality that seems without precedent, we have here turned back a century to an encounter between Tokutomi and ‘Abdu’l-Bahá in Palestine, a land of historical suffering, a land to which the experience of suffering itself propelled Tokutomi. And we have explored this idea: that the negation of global oneness is suffering, whereas the unfettered pursuit of the truth of the inherent oneness of all phenomena and the transcendence out of prejudice enabled by the global condition of the present day are joy. Of course, many problems remain here unresolved. We have stopped at an exploration of the logic of ‘Abdu’l-Bahá’s thought, and we have not considered its origins or its relationship to other systems of thought or its positioning within intellectual history. Nor have we directly linked the full range of Tokutomi’s personal experience of suffering with the thought of Abdu’l-Bahá, although matters of family and gender, from which Tokutomi’s “quotidian” suffering emerged, are indeed addressed elsewhere in the public remarks of ‘Abdu’l-Bahá. And we have not directly explored the problem of imperialism and colonialism implicit in some of the remarks of Tokutomi. Yet for now, perhaps it suffices at least to have begun looking at the global problem of suffering and land through the eyes of a, or the, representative of Japanese suffering, who departed from his own land and from his own suffering to visit another land of suffering, one where historical suffering has engendered ever deeper, ever wider suffering. For indeed, the globality of suffering endures.

Works Cited

‘Abdu’l-Bahá. “Paris Talks.” Bahá’í Reference Library. Accessed May 21, 2024.
<https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/abdul-baha/paris-talks/paris-talks.pdf>

‘Abdu’l-Bahá. “Selections from the Writings of ‘Abdu’l-Bahá.” Bahá’í Reference Library. Accessed May 21, 2024.
<https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/abdul-baha/selections-writings-abdul-baha/selections-writings-abdul-baha.pdf>

‘Abdu’l-Bahá. “The Promulgation of Universal Peace.” Bahá’í Reference Library. Accessed May 21, 2024. <https://www.bahai.org/library/authoritative-texts/abdul-baha/promulgation-universal-peace/promulgation-universal-peace.pdf>

⁶⁸ ‘Abdu’l-Bahá, “Selections,” pdf 14.

peace/promulgation-universal-peace.pdf

Abe Gunji. *Tokutomi Roka to Torusutoi: Nichi-Ro bungaku kōryū no sokuseki*. Tokyo: Sairyūsha, 1989.

Balyuzi, H. M. 'Abdu'l-Bahá: *The Center of the Covenant of Bahá'u'lláh*. Oxford: George Ronald, 1972.

Fessler, Susanna. *Musashino in Tuscany: Japanese Overseas Travel Literature, 1860–1912*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

Handō Hideaki. *Tokutomi Roka: Tensei ni shitagai, gankō ni irai seyo*. Kyoto: Mineruva shobō, 2022.

Itō Yahiko. *Meiji shisōshi no ichidanmen: Niijima Jō, Tokutomi Roka, soshite Sohō*. Kyoto: Kōyō shobō, 2010.

Ito, Ken K. "The Family and the Nation in Tokutomi Roka's *Hototogisu*." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60.2 (2000): 489–536.

Kominz, Laurence. "Pilgrimage to Tolstoy: Tokutomi Roka's *Junrei Kikō*." *Monumenta Nipponica* 41.1 (1986): 51–101.

Manela, Erez. *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Minegishi Hideo. "Daiichiji sekai taisen no 'kioku' to Nihonjin: Tokutomi Roka 'Nihon kara Nihon e' no haikei." *Kōhyō* 50.9 (2013): 26–33.

Minegishi Hideo. *Tokutomi Roka no shisō genryū*. Yokohama: Emu kōporēshon, 2003.

Nakano Yoshio. *Roka Tokutomi Kenjirō dai 3 bu*. Tokyo: Chikuma shobō, 1973.

Notehelfer, F. G. *American Samurai: Captain L. L. Janes and Japan*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Pierson, John D. *Tokutomi Sohō, 1863–1957: A Journalist of Modern Japan*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Pyle, Kenneth B. *The New Generation in Meiji Japan: Problems of Cultural Identity, 1885–1895*. Stanford: Stanford University Press, 1969.

Tokutomi Kenjirō and Tokutomi Ai. *Nihon kara Nihon e Higashi no maki*. Tokyo: Kanao bun'endō, 1921.

Tokutomi Kenjirō. *Nihon kara Nihon e: Dai ichi maki [Roka zenshū dai jūni maki]*. Tokyo: Roka zenshū kankōkai, 1929.

Tsujihashi Saburō. "Roka to Kirisuto-kyō." *Kirisuto-kyō shakai mondai kenkyū* 1 (1958): 7–23.

Usuki Akira. "Dōjidainin toshite no Naruse Jinzō: Amerikan bōdo, Bahāī-kyō, Puragumatizumu to no kanren de." In *Naruse Jinzō to Nihon joshi daigakkō no jidai*, edited by Kira Yoshie, 261–292. Tokyo: Nihon kaizai hyōronsha, 2021.

Usuki Akira. "Jerusalem in the Mind of the Japanese: Two Japanese Christian Intellectuals on Ottoman and British Palestine." *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 19.2 (2004): 35–47.

Usuki Akira. *Nihonjin ni totte Erusaremu to wa nani ka: Seichi junrei no kingendaishi*. Kyoto: Mineruva shobō, 2019.

The Politics of Representations:

‘Self-making’ and ‘Othering’ in Rudyard Kipling and R. K. Narayan

Md. Mamunur Rahman

1. Introduction

This paper aims to undertake a comparative study between Rudyard Kipling (1865-1936) and R. K. Narayan (1906-2001) with a view to tracing their respective colonial and postcolonial perspectives in their attempt to represent the ‘self’ as against the ‘other’ in the context of the Indian subcontinent. Kipling is generally regarded as a signature colonial writer, whose poetry and novels aptly provide the imaginative backing for the British Empire, commenting, prophesying and encouraging colonial territorial expansion and consolidation. Kipling’s writing career kicked off during the Victorian period of high imperialism. However, as the years rolled on to the 20th century, postcolonial writers started to oppose the colonial hegemonic ideology, offering instead an alternative nationalist vision for the colony. R. K. Narayan, whose pre-independence novels are focused on the social and political upheavals in India generated by more than a hundred years’ colonial rule, effectively challenges the colonial discourse of ‘the White Man’s burden’. His novels reverse the colonial subjectivity and agency in favor of the colonized. Therefore, a study of the select works of Rudyard Kipling and R. K. Narayan is likely to deliver a fresh understanding of the operation of the colonial discourse which is later subverted by the postcolonial writers. For discussion, this paper opts for Kipling’s *Kim* and R. K. Narayan’s *Swami and the Friends* and *The Bachelor of Arts*.

Kipling forwarded the idea of ‘the White Man’s burden’ as the nucleus of the British colonial project. In doing so, he appears to conform to the colonial discourse that validated Empire-building. Edward Said shows how the British colonizers, in their attempt to legitimize imperial rule, took recourse to the long-established Western notion about the Orient. ‘Orientalism’, to Said, is the discourse, the “corporate institute” which constituted the Orient in the consciousness of the West “by making statement about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it”, it is “a Western style for dominating, restructuring, and having authority over the Orient”.¹ For centuries, the West, fed by generations of writers and scholars, had defined the Orient as their inferior other, a trend which had confirmed the Western superiority over the East.

¹ Edward W Said. *Orientalism* (London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978) p. 3.

The idea of civilizing the natives was integral to the rise and growth of the British Empire in the Indian subcontinent. For instance, Thomas Babington Macaulay, an influential member of the British colonial government in India, considered the Indians as “a race debased by three thousand years of despotism and priest-craft and sunk in slavery and superstition.”² Even the liberal philosophers like James Mill and John Stuart Mill believed in the superiority of the West and supported enlightened imperialism as the system of government in colonial India. There were many British settlers and rulers who were radicals at home and were attracted by India’s glorious past, yet they advocated an authoritarian rule for India.³ The missionaries seemed to possess the most unfavorable opinion towards India; they denounced the worship, ritual and beliefs of the Hindus, their caste system and treatment of women. The British colonists tended to circulate the idea that Indian people, especially Bengalis, possessed an inherent antipathy to work, preferring rather to lead a lazy, passive life – Bengali males were effeminate compared to the energetic and proactive Western males.⁴ The simultaneous ‘effeminization’ and ‘hypersexualization’ of Bengali people by British colonizers were an effort to naturalize British patriarchy: by drawing a parallel between the characteristics of British women and Bengali men both were deemed incapable of public and political participation.⁵

Therefore, Kipling’s imperial ideology seems to be an outgrowth of his working experiences in India whereby he considered colonial rule in the Indian subcontinent as ‘natural’. Besides, Kipling proves to be the bearer of the long-held English tradition that utilized English literature to promote the idea of the racial superiority of the British people. He and other colonial writers contributed to creating an image of the Englishman as a benevolent and altruistic member of the ruling class undertaking the duty of improving the lot of the native people. Edward Said writes:

For the British writer, ‘abroad’ was felt vaguely and ineptly to be out there, or exotic and strange, or in some way or other ‘ours’ to control, trade in ‘freely’, or suppress when the natives were energised into overt military or political resistance. The novel contributed significantly to these feelings, attitudes, and references and became a main element in a consolidated vision, or departmental cultural view, of the globe.⁶

Said contends that the English novel in the nineteenth-century was basically a cultural form which voiced the political hegemony of the British Empire.

² Qtd. in Tara Chand. *History of Freedom Movement in India*, Vol.2 (New Delhi: Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, Govt. of India, 1992) p. 235.

³ K. Ayyappa Paniker. *Spotlight on Comparative Indian Literature* (Calcutta: Papyrus, 1992) p. 69.

⁴ Elleke Boehmer, *Colonial & Postcolonial Literature*. (Oxford & New York: OUP, 1995) p. 86.

⁵ Partha Chatterjee. *The Nation and its Fragments*. Omnibus ed. (New Delhi: OUP, 1999) pp. 35-40.

⁶ Edward W Said. *Culture and Imperialism* (London: Chatto & Windus, 1993) p. 88.

2. ‘The White Man’s burden’ and Kipling’s *Kim*

Kipling’s theory of ‘the White Man’s burden’ came at a time which witnessed instability and tension among the colonialists. Just at the time when the British faced humiliating defeat in South Africa, Kipling came forward to defend the Empire not as a source of profit but as a means to carry out the English nation’s responsibility. Kipling was particularly nervous about India, the most precious jewel of the British Empire. His largely autobiographical novel, *Kim* reveals his considerable understanding of and attraction to India, the place in which he was born and passed a fair portion of his life. In *Kim*, Kipling appears ambivalent with regard to his attitude towards India. The protagonist Kim’s identity remains partially undefined because of his hybrid personal background – he is born in India, but from Irish parents. Kim’s nursing by a “half-caste” woman facilitates his indoctrination into Indian customs, manner, and language. For all these, his boyhood identity encompasses both Irish-ness from his parents’ side and Indian-ness out of his complexion, language, and early enculturation into Indian bazar culture:

Though he was burned black as any native; though he spoke the vernacular by preference, and his mother-tongue in a clipped uncertain sing-song; though he consorted on terms of perfect equality with the small boys of the bazar; Kim was white – a poor white of the very poorest.⁷

Kim often enjoys the third space of this hybrid existence, drifting frequently in and out between his colonial and Indian identities. The fluidity with which his identity is shifted across the novel is the result of his personality trait and aptitude – he seems to be agile and quick-witted. In their first meeting, the Lama considers him a Hindu. He is addressed as “Little Hindu” by Mahbub Ali (p. 30) and “a casteless Hindu” by the Kulu woman (p. 90). On the other hand, he often swears according to the Muslim customs. Kipling also makes Kim confuse his Irish identity with that of English. In the beginning of the novel, Kim kicked the Muslim boy Abdullah off from the cannon because, “the English held the Punjab and Kim was English” (p. 9). However, he is not a ‘pure English’, rather an Irish whose country was once colonized by Britain. His father, Kimball O’Hara had once served the Mavericks, an Irish regiment in the British Army. Noticeably, the Irish troops in the British Army were rather inferior in status, they were “used simply as mercenaries, with scant regards paid to their national sensibilities”.⁸ In his short story “The Incarnation of Krishna Mulvaney”, Kipling portrays

⁷ Rudyard Kipling. *Kim* (1901). Rptd. (New Delhi: Fingerprint Classics. 2019) pp. 9-10. All references to the text are from this edition.

⁸ Terence Denman, “‘Ethnic Soldiers Pure and Simple’: The Irish in the Late Victorian British Army.” *War in History* 1993 (3) 3. pp. 253-73. <https://www.jstor.org/stable/26004358>.

the character of the Irish private soldier, Mulvany who is not refined enough to have a place in the gatherings of the decent folks.

Kim is forced into adoption by the Irish regiment because of his ‘pedigree’ – he is the son of Kimball O’Hara, a one-time soldier of the regiment. As the years roll by, Kim has to encounter desperation because of his identity vacuum. There are times when he seriously contemplates his identity crisis. Here is one instance: “No, I am Kim. This is the great world, and I am only Kim. Who is Kim?” He considered his own identity, a thing he had never done before, till his head swam.”⁹ Kim’s schooling at St. Xavier’s is aimed at making him a ‘Sahib’, but, ironically, it is the ‘Oriental’ Lama who finances his education there. From St. Xavier’s he learns his European taste, vaunting his being “a student of Nucklao” (p. 189). From then on he seems to be more conscious of his superior identity, as he threatens Lurgan Sahib’s boy, “I will beat thee in the morning. I do not love Hindus”.¹⁰

It seems Kim’s ‘Sahib’ identity is rather forced upon him by the design of Colonel Creighton and his associates with the purpose of making him fit for the’ Great Game’, an euphemism for spy mission. Several times Kim says that he does not want to be a Sahib, he would rather stay as a disciple of the Lama. He feels quite at ease while roaming about Indian countryside and mixing with Indian people. His sense of superiority is not his own doing, rather it is injected by the whole process of his grooming. His subsequent entry into the British secret service in India in charge of curbing an uprising in the Northern Frontier provoked by the Russian agents gradually thrusts him towards his colonial identity. Even then, Kim feels loyal to the Lama, admitting, “I am not a Sahib. I am thy *Chela*, and my head is heavy on my shoulders”.¹¹ Therefore, the issues related to Kim’s identity are so complex that it remains unsettled, a factor which reveals the author’s ambivalent attitude towards India.

The hybridity that is hinted in Kim’s character is also evident in Gora, the protagonist of Rabindranath Tagore’s novel *Gora* (1910). Gora’s English father is killed during the 1857 Sepoy uprising, and his Irish mother dies while giving his birth, leaving him under the care of his Hindu foster parents. In his youth, truth dawns upon the nationalist Gora that he is not an Indian. Tagore, however, resolves the crisis with his typical belief in internationalism *sans* nationalism. The novel ends with Gora’s declaration that “Today I am really an Indian, in me there is no longer any opposition between Hindu, Mussulman, and Christian. Today every caste is my caste, the food of all is my food”.¹² In contrast, Kim is unsure and perplexed of his own identity – he is working for the Sahib’s Great Game without losing his unquestionable loyalty to the ‘Tibetan’ Lama who himself does not represent the majority Hindu creed of India.

⁹ p. 150.

¹⁰ p. 189.

¹¹ p. 334.

¹² Rabindranath Tagore (1910), *Gora* (New Delhi: Rupa Publications India Pvt. Ltd., 2002) p. 568.

The novel's plot largely revolves around the theme of journey across the Indian landscapes, depicting Kim's trip with the Lama, which facilitates Kipling's commentary on Indian life and society. Kipling admires Indian landscape with all its beauty and variety. However, his gaze seems to be that of the colonial one – his fascination with India's physical nature stems from his desire to possess it.¹³ In the novel, the general people of India are not represented, only those who are cohorts of the imperial interest are given a space – like Mahbub Ali and Huree Babu, the Indian associates of Colonel Creighton. Even the simple-hearted and gullible Lama on his search for the great river of healing is utilized to make the colonial spy mission a success.

In *Kim*, Indian people or Orientals are explicitly presented as 'others', and this 'othering' is mostly done in terms of set stereotypes. For instance, the laziness of the Indian people are highlighted. It is also said that "an Oriental tends to lie" (p. 36). The caste and superstition-ridden Asians are prone to take commissions, whereas Kim "was Irish enough by birth to reckon silver the least part of any game" (p. 51). Mahbub Ali is a Pathan horse-dealer, who must not be believed at any rate. Huree Babu, a hollow Spencerian, is a typical Bengali plot-hatcher: "no Sahib in his senses would follow a Bengali's advice" (p. 295). Conversely, there are ample hints within the text that colonial modernism is contributing to the betterment of the Indian society, facilitating communications and eroding rigid caste system. There is a sweeping reference to the government feeding its prisoners well, confirming the benevolence of the colonial rule.

Kipling's treatment of the Sepoy Rebellion of 1857, when Indian soldiers in the British Army rebelled against their officers, may be taken as an evidence of the influence of the colonial gaze on the author. The retired Indian soldier of the British Army recounts the event as a 'madness' deserving immediate suppression. Although Kim and the Lama do not subscribe to this narrative, revealing Kipling's rather ambiguous attitude to it, the novel appears to fail to identify the 'silences' in the account of the event by the British historians – there is no reference to the horrors and brutality with which the British Army suppressed the uprising.

3. From self-doubt to self-assurance and challenge

Kipling's writings represent a period when settlers and travelers from the imperial center used to write on the colonies while retaining the sense of superiority of their home, as if, they were pronouncing their statement about 'native' life and customs from a vantage position. Subsequently, the English-educated people from the colony began to produce literature in which they tended to glorify their indigenous cultural heritage. With the rise of the anti-colonial nationalist movement,

¹³ See Nick Scott, "The Representation of the Orient in Rudyard Kipling's *Kim*." AAA: Arbeiten aus Anglistik und Amerikanistik, 2014, Vol. 39, No. 2 (2014), pp. 175-184. <https://www.jstor.org/stable/24329449>.

Indian ‘postcolonial’ writers started to challenge the Eurocentric claim on knowledge and power. They wrote in English, the colonial language, to express the cultural experience of the colonized, “learning how to curse in the master’s tongue”.¹⁴ This moment of appropriation coincided with the decline in faith in imperialism in the mainstream British literature, as is evident in the works of E. M. Forster, Graham Greene, George Orwell and others. While Kipling’s writings deliver the message that the British are ordained to rule, George Orwell questions the very ethics of one nation governing another and describes the British Raj as an “unbreakable tyranny”.¹⁵

In this respect, the First World War was a turning point, bringing in its wake disillusionment among the Indian people with the colonial government. Later, the great wave of anti-colonial movement inspired by Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) in the thirties of the 19th century produced a group of Indian writers in English who explicitly wrote about Indian people’s desire for self-rule and self-identity. R. K. Narayan, considered as the father of the Indian Fiction in English, is one such novelist. A number of his novels were written in a period when the British were still ruling India, but English people do not represent much in those works, in other words, they are marginalized. Narayan creates an imaginary Indian town, Malgudi, where the signs of the colonial modernity are visible, yet the basic structure of the society remains quite untouched by the colonial influence. Traditional mythic conception of Indian life and identity feature in Narayan’s novels, and it is this larger conception that, as if, incorporates the little phenomenon of British rule.¹⁶

Indian postcolonial writings invariably challenge the cultural assumptions reflected in the colonial literature. For one thing, Kipling and Narayan tend to see Indian history from opposite angles. Narayan, in many of his works, repeats his reservations about colonial historiography. In his essay “When India was a Colony”, he writes:

Indian history was written by the British historians – extremely well-documented and researched, but not always impartial. History had to serve its purpose: Everything was made subservient to the glory of the Union Jack. Later-day Indian scholars presented a contrary picture.¹⁷

Narayan claims that the colonial representation of India is aimed at consolidating the British Empire and, therefore, history should be re-written to dismantle this Eurocentric claim on truth. Similarly, in his essay “After the Raj”, Narayan questions the very idea that colonial writers have the ability to

¹⁴ Leela Gandhi. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction* (New Delhi: OUP, 1998) p. 148.

¹⁵ Saroj Cowasjee. *Studies in Indian and Anglo-Indian Fiction* (New Delhi: INDUS, 1993) p. 110.

¹⁶ Elleke Boehmer, p. 177.

¹⁷ R. K. Narayan, “When India was a Colony.” *A Writer’s Nightmare: Selected Essays 1958-1988* (New Delhi: Penguin Books, 1988) p. 231.

represent true India. Colonial fiction writers never address the seamy side of Empire building; rather they deal with elements of adventure and melodrama. Narayan contends that India is too big and varied to be generalized under a single category. Even a native writer with a proper understanding of his or her national heritage, tradition and culture is bound to fumble when attempting to represent India, and it is far more difficult for a foreign writer to accomplish the task. Writers like Kipling and E. M. Forster showed only a narrow understanding of India. Kipling's view about India was confined within barracks, bazars, domestic servants and some bureaucrats. Forster, in his *A Passage to India*, tries honestly to understand this country, yet his novel is "limited in perspective". Therefore, Narayan feels "more amused than angry" when an English writer claims to have presented the picture of the whole India. There was a time when the simpleton's view of India persisted in England: India was the land of snakes, magic and *sadhus* or Hindu saints. Portraying such an image amounts to denial and distortion of the reality of India's past and present. In this way, Narayan calls attention to the limitations of the colonial writers in representing India.

4. R. K. Narayan and the postcolonial politics of representations

Narayan's first novel, *Swami and Friends* (1935), like *Kim*, is considerably autobiographical – the experience of the protagonist Swaminathan corresponds to that of Narayan himself. In this novel, the novelist records the contemporary social reality of India seen through the eyes of a schoolboy. The novel captures the very Indian scenes, characters and events with which Narayan was familiar. In this way, Narayan depicts real India, not its exotic aspect. Graham Greene writes that the novel *Swami and Friends* "first brought India, in the sense of the Indian population and the Indian way of life alive to me . . . with a humour strange to our fiction, closer to Chekov than to any English writer, with the same underlying sense of beauty and sadness".¹⁸

The novel dramatizes the conflict between the native tradition and the colonial culture.¹⁹ For instance, it delineates the religious tension that stems from the colonists' attempt to spread Christianity. At Albert Mission School, the scripture teacher Ebenezar is a fanatic whose only task is to denounce Hinduism. Here is a specimen of his lecture: "Oh, wretched idiots!" the teacher said, clenching his fists. 'Why do you worship dirty, lifeless, wooden idols and stone images? Can they talk? No. Can they see? No. Why? Because they have no life.'²⁰ Ebenezar's talks are not only disparaging to Hinduism but also meant to incite religious tension between Hindus and Muslims. His lecture sounds offensive to the Hindu students represented by Swaminathan who protests against it.

By the time *Swami and Friends* was published in 1935, Indian struggle for freedom got

¹⁸ Graham Greene, Int. to *Bachelor of Arts* 1937. Rpt. in *The Magic of Malgudi*. Ed. S. Krishnan (New Delhi: Penguin Books, 2000) p. vii. All references to the text are from this edition.

¹⁹ See Ahmed Reza and Md. Mamunur Rahman. "Postcolonial ambivalence in R. K. Narayan's *Swami and Friends* and *The Bachelor of Arts*." *The Islamic University Studies*, Vol. 12, No. 2. 2009, pp. 269-271.

²⁰ R. K. Narayan. *Swami and Friends*. 1935. Rpt. in *The Magic of Malgudi*. Ed. S. Krishnan (New Delhi: Penguin Books, 2000) p. 5. All references to the text are from this edition.

considerable momentum. The novel reveals the social upheaval inspired by Gandhi's non-violent protest against the British rule. The people of Malgudi are much agitated by the Civil Disobedience Movement.²¹ One of the protesters glorifies India's past: "Our ships sailed the high seas and we had reached the height of civilisation when the Englishmen ate raw flesh and wandered in the jungle nude" (p. 71). The rise of nationalistic sentiment is evident in the people's perception that they are now "slaves of slaves" and dominated by a country far smaller than India (p. 71). People also take a vow to abjure English goods. As a schoolboy, Swaminathan feels agitated by the nationalist movement, he flings his foreign-made cap into fire. Swaminathan is punished at school for taking part in the protest, but he exhibits a flush of courage as he leaves Albert Mission School forever, saying, "I don't care for your dirty school" (p. 80). The incident seems to epitomize the whole anti-colonial movement, revealing Indian sentiment at the defining moment of national history.

However, the hybridity that Kipling hints in his novel *Kim*, in the mentality and behavior of the Indian characters, has by now irreversibly ingrained in Indian society. While Indian people detests colonial rule, they are simultaneously attracted to some aspects of the colonial culture. Swaminathan, for instance, has a fascination with cricket, a colonial icon; he admires great British cricketers Hobbs, Bradman, and Duleep. Such enthusiasm for the cricket game signifies the gradual Westernization of Indian society. Again, the colonial English language becomes the signifier of power and prestige. At School, English is the most prestigious subject; Rajam is respected because he speaks very good English, "exactly like a 'European'" (p. 12). While people resist colonial rule, they are also being drawn to some of its attractions, and the society gradually gets a new shape out of this interaction.

Like *Swami and Friends*, Narayan's second novel, *The Bachelor of Arts* (1937) shows Indian society in ferment because of the anti-colonial movement.²² It registers Indian reaction to the British rule through the character of Chandran, a college student. The protagonist's attitude to Principal Brown reflects the attitude of the Indians to the English people. Chandran thinks that the Europeans are in no way friends to the Indians. Although Principal Brown, an Englishman, attends the debate arranged by Indian students and professors, his thoughts are at the tennis court and the card-table in the English Club. As Chandran says:

He is here not out of love for us, but merely to keep up appearances. All the Europeans are like this. They will take their thousand or more a month, but won't do the slightest service to Indians with a sincere heart. They must be paid this heavy amount for spending their time in the English Club. Why should not these fellows admit Indians to

²¹ Civil Disobedient Movement started in 1930 under the leadership of Gandhi on the principle of defying select British colonial regulations and its aim was to paralyze the colonial administration.

²² See Ahmed Reza and Md. Mamunur Rahman. 2009, pp. 272-275.

their clubs? Sheer colour arrogance.²³

Chandran's statement confirms the presence of the racial sensitivity between the two races – the English and the Indian, with the latter beginning to think that the colonists are unjustly wasting Indian taxpayers' money. Chandran also resents the behavior of the Europeans who deny the Indians access to the English Club. The incident is reminiscent of E. M. Forster's *A Passage to India*, where Aziz expresses his anger and despair that "Indians are not allowed into Chandrapur Club even as guests".²⁴ In Forster's novel, the possibility of true friendship and mutual understanding between over-sensitive Aziz and extremely rational Fielding is marred by individual attitudes and values. However, Narayan's Chandran is much ahead of Forster's Aziz in ruminating the possibility of self-rule. Like Chandran, many Indian students and teachers are roused by the anti-colonial sentiment. In the meeting of the Historical Association, Gajapathi, an Indian History professor, seeks to prove how Indian history is distorted, misrepresented and then taught to the Indian students. Gajapathi challenges the British version of Indian history and stresses the need to frame an alternative historiography purified of the colonists' ideologically-charged methods. This urge to record one's own history is an aspect of nationalism: a primary sign of nationalistic consciousness is that "it will not find its own voice in histories written by foreign rulers and that it will set out to write for itself the account of its own past".²⁵

In *The Bachelor of Arts*, the extreme reaction to the British rule finds its expression in Veeraswami's violent paper presented to the Historical Association: "It pilloried Great Britain before the action, and ended by hoping that the British would be ousted from India by force" (p. 174). Veeraswami thinks that the colonists have deliberately sickened Indian people so that they may sell their drugs. He believes that violence is the only means of attaining independence. He, like Jagadish in Narayan's another novel, *Waiting for the Mahatma* (1955), rejects Gandhi's non-violent opposition to the British rule and calls for a sweeping armed resistance after the manner of Netaji Subhash Chandra Bose.

However, although anti-colonial sentiment is rampant among the people, Indian society is already drawn to the colonial influence in some select areas. The impact of colonial education is visible among young people, as is manifested in Chandran himself. Chandran, the hater of the British, enjoys English films. He wishes to go to Britain for higher studies. He is born in a traditional Eastern home, but attends the colonial "Albert Mission College", thus becoming exposed to "colonial educational influences as well as its cultural influences".²⁶ Chandran's situation is typical of the

²³. *The Bachelor of Arts*. p. 142.

²⁴ E. M Forster. *A Passage to India*, 1924 (New Delhi: Surjeet Publications, 1999) p. 24.

²⁵ Partha Chatterjee in *Subaltern Studies VIII*. Eds. David Arnold, and David Hardiman (New Delhi: Oxford University Press, 1994) p. 4.

²⁶ Mary Beatina, O. S. M. Narayan: *A Study in Transcendence* (New York: Peter Lang, 1993) p. 43.

middle-class Indians during the colonial time. English education was appealing to the new middle class to whom it “promised to be the talisman which could open new vistas of wealth and influence, of material gain, and, therefore, of advancement in social status and personal dignity”.²⁷

The Bachelor of Arts focuses on how Western influence has given birth to the clash of cultures exemplified in the tension between generations. Chandran’s love for Malathi is an example of it. He wants to marry Malathi, a girl from different caste, thinking that by marrying her, he would be an example of a modern man denouncing traditional caste system that strictly prohibits inter-caste marriage. Yet Chandran faces opposition from his own family. In the Indian context, family remains a strong institution where women represent “Custom and Reason” and know “what is and what is not proper”.²⁸ In *The Bachelor of Arts*, Chandran’s mother is the embodiment of long-cherished tradition. She declares that as long as she lives she will insist on respecting the old custom. Like Chandran’s parents, Malathi’s father, Mr. Krishnan Iyer stands firm against violating tradition. He maintains that the horoscope must be matched. As he writes in his letter, “Since I have great faith in horoscopy, and since I have known from personal experience that the marriage of couples ill-matched in the stars often leads to misfortune and even tragedy, I have to seek a bridegroom elsewhere.”²⁹ Evidently, the conflict between tradition and modernity unleashed by the colonial cultural impact is quite visible in the society. Some people begin to ignore the age-old customs, but there are others, especially of earlier generation, who remain diehard conservatives.

5. Conclusion

This paper, after discussing Kipling’s *Kim*, and R. K. Narayan’s *Swami and Friends* and *The Bachelor of Arts*, finds that these two writers stand poles apart with regards to their ideological underpinnings, cultural assumptions, and views on identity formation and subjectivity. While Kipling defines British identity by ‘othering’ the Indians, Narayan defines Indian identity by ‘othering’ the British. Kipling shows considerable vigor and mastery in detailing Indian scenes and manners, yet he presents India by bracketing it with colonial stereotypes. His outlook is filtered through colonial ideology. However, the situation got changed only within decades, when decolonization appeared as a feasible possibility. Narayan assumes new subjectivity and power for the Indian people who oppose the British politically, wishing them to quit India that would lead to their independence. Narayan foregrounds Indian identity by pitting India against the colonizer Britain, showing the English as oppressors, not welcome rulers. Kipling’s Indian ‘others’ are inferior while Narayan tends to present Indian people on equal term with their colonial ‘others’.

²⁷ Tara Chand, p. 180.

²⁸ William Walsh. *Indian Writing in English* (London and New York: Longman, 1990) p. 74.

²⁹ p. 207.

1930 年代の日・中の「歴史」創作について (2)

——「満洲国」言説の知の考古学的分析——

伊勢 芳夫

1. はじめに

前回の「1930 年代の日・中の『歴史』創作について (1)」においては「歴史」創作とその「正典化」のメカニズムを中心に理論的に考察したのであるが、その考察の有効性の検証として、「1930 年代の日・中の『歴史』創作について (2)」においては、1920 年代末から 1945 年までにプロパガンダのために作成された中国側の英語による印刷物と、次回の「1930 年代の日・中の『歴史』創作について (3)」においては日本側の英語（及び日本語）による印刷物の幾つかを比較分析することで、中国人による「満洲国の歴史」創作と、日本人による「満洲国の歴史」創作を通して戦われた日・中の情報戦（言説レベルの覇権争い）の様態を詳らかにする。

2. TANAKA MEMORIAL

最初に取り上げるのは、1927 年に上奏された『田中上奏文』の英訳といわれる *TANAKA MEMORIAL: Memorial presented to the Emperor of Japan on July 25, 1927, by Premier Tanaka, Outlining the positive policy in Manchuria* である。¹この上奏文の大まかな特徴を可視化するために、1945 年 2 月 14 日に上奏された「近衛上奏文」と比較してみよう。まず分量に関して、日・英語の違いもあり大体の目安でしかないが、「近衛上奏文」の方は本文 2,992 文字（A4 のワードファイルにして 2.5 頁相当）に対して、²*TANAKA MEMORIAL* の方は英文で本文 14,634 単語（A4 のワードファイルにして 27 頁相当）にわたり、かなりの分量の隔たりがある。上奏文の内容に関しては、近衛文麿が「共産革命」というキーワードで国の内外の情

¹ *TANAKA MEMORIAL* は『田中上奏文』の英語翻訳小冊子として出版されているのであるが、そもそも『田中上奏文』の日本語原典の存在は確認されていない。また中国語訳とされているものについては、筆者が中国語文のテクスト分析ができない理由により本稿では取り扱わない。*TANAKA MEMORIAL: Memorial presented to the Emperor of Japan on July 25, 1927, by Premier Tanaka, Outlining the positive policy in Manchuria* (*TANAKA MEMORIAL*). (Reprinted from THE CHINA CRITIC Vol. IV No. 39, Sept. 24, 1931). 以下の *TANAKA MEMORIAL* からの引用は筆者による日本語訳を記載し、この版の引用箇所の頁数を本文に記入する。

² 本稿では、「近衛上奏文」に関して、立野信之、『太陽はまた昇る：公爵近衛文麿 下』、(六興出版社、1952)、pp. 92-6 を参照した。

勢や日本の国体の行く末を単純な論理で説明しているのに対して、Tanaka³の方はあまりにも微細なデータを列挙して満州等の植民地化がいかに日本の国益に必要か、そして日本の「世界征服」の足掛かりになるかを延々と説明している。文体に関しては、「近衛上奏文」の方は「何とも申譯無之深く責任を感じる次第に御座候」や「非常の御勇斷こそ願わしく奉存候」のような言い回しや、文末に「候」を多用していることから天皇と臣下の立場がはっきりと表れているのに対して、TANAKA MEMORIALの方は——英語への翻訳の未熟さの可能性も否定はできないものの——Tanaka の国策や世界観を滔々と語り天皇への上奏文という極めてフォーマルな文章であるにもかかわらず露骨な本音がしばしば散見されるところなど、両者は著しく異なっている。もちろん作成した人物やその時の情勢が異なるのであるから、多少の違いはあることは当然であるが、その懸隔があまりにも甚だしいのである。そして、この「懸隔」が異なったパーソナリティの 2 人の日本の首相——そのブレインも含めて——によって生み出されたものなのか、それとも異なった言説編成の下で生じたものであるかが重要であると思われる。

3. TANAKA MEMORIAL の「知層」構造——“Our First Principle of Cultural Structure”

上記の 2 つの上奏文のはなはだしい「懸隔」からも推察できるように、TANAKA MEMORIAL は一般に「偽書」とされている。一方で、上奏文作成後の歴史を見れば、田中=関東軍（日本政府）の「意図」がまぎれもなく吐露されており、その意味で「偽書」ではないという見方もある。⁴しかしながら、たとえ田中=関東軍（日本政府）の「本音」が書かれていたとしても、作者が田中義一でないのなら、文章全体に田中=関東軍（日本政府）ではない「眞の作者」の意図が当然反映されているはずである。本稿では「知の考古学的」方法論によるテクスト分析の手法を用い、TANAKA MEMORIAL の中で、天皇への上奏文という極めてフォーマルな文章であるにもかかわらず露骨な本音が散見される点、語られることが十分に予想されるにもかかわらず語られない=隠蔽されたと思われる事柄、そして、田中義一という政治家・軍人にはそぐわない複雑な社会分析が披瀝される点に着目して、文章のテクスチュアの表層の下に隠れた「知層」を発掘し、田中=関東軍（日本政府）ではない「眞の作者」の痕跡をあぶりだすことを試みる。

天皇への上奏文においては、いかに臣下の真摯さや衷心さが表現されるかが重要になるであろう。当然のことながら露骨な本音は秘匿されるはずであるが、TANAKA MEMORIAL では以下のように“pretending to”/ “ pretence of”という語句と共に、露骨な本音が吐露されている。

且中双方に恩恵があると装った(pretending to)計画としてのわが国の鉄道、船舶、鉱山、林

³ 存在が確認されていない「田中上奏文」 v と実在した田中義一を紐づけできないのであるから、本稿では、その英語訳の想定される語り手を「Tanaka」と表記する。

⁴ 新名丈史、『昭和政治秘史：その一断面』、(三一書房、1995)、pp. 81-3 を参照。

業、製鉄、農業、畜産事業に関するすべての投資は4億4千万円を下らない。（下線筆者、p. 2）⁵

満蒙において権益を確保するは、これらの地を拠点として使い、貿易と商業の偽装(pretend[c]e of)の下それ以外の中国全土へ侵攻することにある。（下線筆者、p. 5）

「装う/偽装(pretending to / preten[c]e of)」というような言い方は、料亭での政治家同士の密談の中でならあるかもしれないが、上奏文はおろか、日本の公式の文章で使用されることは考えられないであろう。もちろんこれらの表現だけでは捏造された「偽書」なのかそれとも英訳者が自らの解釈を反映させたのかは判断できないが、少なくとも満州における投資や商業活動が日本的一方的な権益や中国全土への侵略の足掛かりになるという Tanaka のあからさまな説明は、「大義」をして本旨とする天皇の言説からは忌避/排除されるべきものであり、実在した田中がそのような言辞を弄することは憚れたであろう。したがって、*TANAKA MEMORIAL* には当時の日本の価値観とは異質な言説が挿入されていると考えるのが自然であろう。

次に、*TANAKA MEMORIAL* では満洲への朝鮮半島からの移民に対して「抑圧民(the suppressed peoples)」という表現が使われていることに着目する。

朝鮮併合以来、ほとんどといっていいほど揉め事はなかった。しかしながら、第1次世界大戦 (the European War)後の威尔ソン大統領の民族自決の宣言は抑圧民(the suppressed peoples)にとって天の啓示となった。朝鮮人も例外ではない。（下線筆者、p. 9）

*TANAKA MEMORIAL*において、Tanaka は既成事実として日本が朝鮮民族を「抑圧」していることを認めているのであるが、しかしながら、たとえば以下の太田清文の『日本の敵』や鎌田研一の『五色旗』においてのように、朝鮮半島出身の人々は日本によって保護される人々であって、「上奏文」において「抑圧民」という表現が使われるのは極めて奇異であろう。

そして、日本人、朝鮮人に對する流血沙汰の暴行、殊に青島事件、満寶山事件、中村大尉虐殺事件、等々、次ぎ次ぎに惹起される支那側の挑戦的不法行為には、今まで耐へ忍んで抑へてみた民族的公憤と正義感、そして敵愾心は、すでに絶頂に達してゐた。⁶

日本領事館は城外にあつた。領事の田代重徳は、この地方に住んでゐる朝鮮半島人と内

⁵ 脚注1に記したように、*TANAKA MEMORIAL* からの引用は筆者による日本語訳を記載しているのであるが、その文体に関しては、謙譲語等を多用した「近衛上奏文」の文体にあえて寄せることはせずに、*TANAKA MEMORIAL* の英語の文体を再現することに努めた。

⁶ 太田清文、『日本の敵』（日本主義文學叢書）、（同盟ペンクラブ、1938）、pp. 2-3。

地人の生命財産を保護するためには、どのやうな努力も惜しまない人であつた。⁷

建前であったにしろ「同胞」であるべき朝鮮半島出身者を「抑圧民」と表現し、「民族自決」を不都合なイデオロギーと捉える Tanaka は、当時国際連盟の常任理事国であった国の首相である田中義一という人物というよりかは、日本の対中国政策を侵略的であると考える勢力の言説の中で生み出されたペルソナである可能性は高いであろう。

さらに朝鮮民族に対する日本の抑圧と搾取の策略の極めつけは、以下の引用に見られる。

彼ら[朝鮮民族]を中国に帰化させるのは一時的便法のためにすぎない。彼らの人口が 250 万以上に達したら、必要な時にはいつでも扇動して武装蜂起をさせることができる。そしてその武装蜂起の中で朝鮮人が迫害されているという名目で(under the pretence of)、日本は朝鮮人を支援することができるであろう。すべての朝鮮人が中国に帰化しているわけではないので、世界は騒動を起こしているのが“the Chinese Koreans”[中国に帰化した朝鮮人(=中国人)]なのか、それとも“the Japanese Koreans”[日本國の臣民である朝鮮人]なのか判別することは出来ないだろう。我々はいつでも羊頭を掲げて狗肉を売る(sell dog's meat with a sheep's head as sign-board)ことができるのだ。(下線筆者、p. 10)

「羊頭を掲げて狗肉を売る」という、日本語(もしくは中国語)の英語への直訳が使用されているが、「中国に帰化させた朝鮮人」を扇動し武装蜂起させ、それを鎮圧するという名目(=羊頭)で日本軍を介入させ、中国に侵攻する(=狗肉)という陰謀を臣下の首相が天皇に向かって説明しているのである。

一方、ソビエト・ロシア(ソ連)に対して Tanaka はどのような見方をしているのだろうか。以下の引用では、対ソビエト・ロシア関係について言及されている。

一方、中国の影響力の増大を阻むため、われわれはなお密かにロシアと友好関係にあるべきだ。加藤[友三郎]内閣の後藤[新平]男爵がわが国に[Adolph] Joffe を招いてロシアとの国交を再開することを推奨したのは、主にこの目的が念頭にあったからだ。

東清鉄道(the Chinese Eastern Railway)が 45%を取り、55%をわが国が取るという運賃料金表に関する東清鉄道との合意にもかかわらず、南満州鉄道に不利益になるような優先運賃を東清鉄道はいまだに認めている。その上、ソビエト・ロシアの秘密厳守誓約によれば、彼ら[ソビエト・ロシア]は領土的野心を全く持っていないが(although they have no territorial ambition)、中ロ国境線の北側では厳寒のため鉄道が使えないことから、東清鉄道に関与し続けざるを得ないのである。(下線筆者、p. 15)

中国の影響力の増大を阻止するためにソビエト・ロシアを利用しようとする Tanaka が、

⁷ 鎌田研一、『五色旗：満洲建國物語』、(吐風書房、1944)、p. 4。

ソビエト・ロシアに対して比較的寛容で、東清鉄道への関与も厳しい気候環境ゆえであると説明するのだが、そもそも、屈辱的な三国干渉、そして、苛烈な日露戦争を切り抜けてきた田中義一が、たとえロシア留学の経験があるとしても、「彼らは領土的野心を全く持っていないが」という言辞を発するだろうか。むしろ、この引用箇所は中国大陸における「侵略国」は日本だけであるという含意をもつ言表であり、田中≠Tanaka を暗示する言説ではないか。

上記の引用箇所のように、*TANAKA MEMORIAL*においては田中義一の言動をコントロールする言説編成からは生まれてこないような言表が発せられているが、一方で、当然田中が語るであろう事柄でありながら、この*TANAKA MEMORIAL*の全体を通して語られない=隠蔽された事柄として、中国・中国人に対する誹謗中傷的な言表が見当たらない、いやそれどころか、東北辺防軍司令長官・陸海空軍副司令である張学良や「匪賊」に対する非難めいた言葉が全く見られないことである。この当時の満州に関する日本語による記録文章において、張学良の「悪政」や「匪賊の暴虐」的行為は枕詞のように使われており、Tanaka がそれらに言及しないのは極めて奇妙であるのだ。なぜなら、まさにそれこそが日本の満州地域における軍事行動の「大義」の1つであるからである。すなわち、日本の軍事行動は「侵略行為」ではなく、中国大陸の「民衆」を悪政から解放し、安寧をもたらす「正義の行為」であるというのが日本の立場である。

このように「田中=関東軍（日本政府）」の侵略的野心が前景化された*TANAKA MEMORIAL*であるが、その中でもこの小冊子の「真の作者」が読者に最も雄弁に伝えていることは、「田中=関東軍（日本政府）」のさらなる壮大な侵略目的である。Tanaka によれば、日本=大和民族は、明治天皇の遺訓に従って、満州、蒙古、中国、東アジア、そして世界を征服する責務があり、そのためまず台湾を征服し、その次に朝鮮半島を併合した。そのようにして今や日本=大和民族は「世界征服の羈旅」の緒についたという。

しかしながら、中国を征服するためには、まず満蒙を征服しなければならない。世界を征服するためには、まず中国を征服しなければならない。中国を征服したのなら、他のアジア諸国や南洋諸国はわれらを怖れ降伏するであろう。そうなれば世界は東アジアがわが国のものであることを認め、あえてわが国の権益を犯すことはしないであろう。これこそが明治天皇のわれらに残されたご計画であり、その成功こそがわが国の存在にとって最重要事項なのである。（p. 4）

大輸送網をわが国の支配下に置いた時、明治の国計の第3段階として満蒙計画を明らかにする必要がある。こうして、大和民族は世界征服の羈旅の緒につくのである（*The Yamato Race is then embarked on the journey of world conquest!*）。明治の遺訓に従って、第1段階として台湾を征服し、第2段階として朝鮮半島を併合した。これら2つを成し遂げたことで、第3段階に着手することが残されており、それは満州、蒙古、そして中国の征服である。

これを成し遂げた時、南洋諸国を含む他の東アジアはわが国にひれ伏すであろう。これらの遺訓が今なお成し遂げられていないのは、われら小生どもの違背である。(下線筆者、pp. 20-1)

そして、その「明治の遺訓」を遂行する過程で、日本はいつかアメリカと戦争をしないといけないと Tanaka は語る。

自存のため、そして中国、及び、それ以外の世界の国々への警鐘として、われわれはいずれアメリカと戦わねばならない。(pp. 21-2)

上掲の引用から、1927 年に上奏されたという *TANAKA MEMORIAL* は、満洲事変から第 2 次世界大戦までの日本軍の軍事作戦のシナリオを的確に予想している、つまり、日本を戦線拡大へと突き動かした「力=言説」の影響の下で Tanaka は語っていると読み取れるのである。そしてその「力=言説」の根源にあるのが、「明治の遺訓」ということになる。ただし現実の歴史においては、アメリカとの戦争で日本は惨敗し「明治の遺訓」は達成されなかったのであるが、ここで注目すべきことは、「明治の遺訓」の第 3 段階、つまり、中国を征服するとともに南洋諸国を含む東アジアが日本にひれ伏した後の日本の最終目的が「世界征服」であるということである。⁸この「明治の遺訓」の第 4 段階ともいべき日本による「世界征服」というのは、前回の「1930 年代の日・中の「歴史」創作について (1)」で取り挙げた「黄禍論」と見事に接合する。もっとも接合といっても、主・客は逆転されている。「黄禍論」は西欧を主体とした見方であり、「世界征服」は「田中=関東軍（日本政府）」を主体とした見方である。ただし繰り返しにはなるが、本稿で問題にしているのは、*TANAKA MEMORIAL* の語り手である Tanaka の正体である。その点について、さらに別の角度から検証してみよう。

「1930 年代の日・中の「歴史」創作について (1)」において解説したとおり、ドイツ帝国の皇帝 Wilhelm II が広めた「黄禍(yellow peril)」のスローガンにより、それまで「従順」・「不活発」・「消極的」と考えられてきた黄色人種に対して、西欧諸国に対する潜在的「侵略者」としての新たな「黄色人種」イメージが 19 世紀末から 20 世紀初頭にかけてロシア帝国を含む西欧圏に広まつたのであった。新興の軍事国家としての日本の台頭が、この「西欧への侵略者」イメージの拡散の主要な要因であったことは間違いないだろうが、この「黄禍」という造語が示すように、「黄禍論」の対象は日本という特定の国家ではなく「異教徒の黄色人種」に向けられたものであった。つまり、日本人や中国人という「下位区分」はさほど重要ではなく、自分たちとは異なる宗教や文化を持つ「黄色人種」の無数の個が近代化し団結して誕生するかもしれない「総体」、そしてそのような潜在的な「総体」に対する

⁸ *TANAKA MEMORIAL* に記述されているのはあくまでも第 3 段階までで、その後の「世界征服の羈旅」に関する具体的な言及はなされていない。

る恐怖こそが「黄色人種」に「侵略者」イメージを付与し、「黄禍論」を生み出したといえるだろう。しかしながら、1930年代の後半になると、西欧人にとって、容姿も、言語も、文化も区別のつかない「黄色人種」という巨大な塊の中から、「日本・日本人」が「侵略者」として特化されてイメージ化されていったのである。この *TANAKA MEMORIAL* という小冊子は、もちろん「黄禍」に警鐘を鳴らすプロパガンダではなく、「侵略」を鼓舞するプロパガンダとして書かれているのである。しかし、主・客を逆転して西欧人から見れば、黄色人種による「侵略」、すなわち「黄禍」ということになる。ただし、前述のように Tanaka は、「世界征服」の原動力が「明治の遺訓」としており、その意味で、無数の個が近代化し団結して誕生した「総体」としての「黄色人種」から、その「下位区分」としての「日本・日本人」を差別化している。すなわち *TANAKA MEMORIAL*においては、世界征服を行う主体的実行者は総体としての黄色人種ではなく、「日本・日本人」に限定されているのである。裏を返せば、「黄禍論」の対象が「日本・日本人」に特定されたということである。さらに、Tanaka によるとソビエト・ロシアには「領土的野心」はないのであるから、中国大陆における「侵略者」は日本だけだということになる。このように見てくるとき問題となるのは、「世界征服=明治の遺訓」と「黄禍論」の接合を演出し、欧米諸国に訴えようとした *TANAKA MEMORIAL* の「真の作者」が、誰、あるいは、どのようなグループであったのかということだ。その「真の作者」に近づくための手立てとして参考になるのが、*TANAKA MEMORIAL* の末尾で語られる内容であろう。

病院、学校、そして慈善施設のような文化事業(the cultural undertakings)に関しては、それらは満蒙に進軍するわれらの信号指令塔となる。それらはわが国の威信と支配力を広めるための施設なのだ。より具体的に言えば、それらは権益と特権を獲得するための餌(the baits for rights and privileges)なのだ。これらの施設と南満州鉄道とは切り離してそれぞれに力を尽くし、北満州へと前進してその大富源を取り戻すのだ。（下線筆者、p. 37）

満州における病院や学校は南満州鉄道から独立させておかなければいけない。というのは、人々はこれらの施設を帝国主義の施設(institutions of imperialism)と見なし関わることを拒絶することが往々にしてあるからである。これらを切り離し独立した施設とするなら、人々はわれわれの善意を理解し感謝することになるであろう。（...）しかし学校を開設するにあたり、男女共学の普通学校であることを力説すべきである。これらの育英事業によって、住民の中に日本に対する確固とした友好の感情を薰陶することができるだろう。これこそがわれわれの文化構造の第1法則なのだ(our first principle of cultural structure)。（下線筆者、p. 42）

Tanaka は、満州の天然資源を日本のものにするために、満蒙における病院、学校、そして慈善施設といった文化事業の重要性を説く。その際、それらの文化施設と南満州鉄道を切

り離すことの必要性を述べている。なぜそれらを切り離す必要があるかというと、人々は南満州鉄道と同類の施設として文化施設を「帝国主義の施設」と見なし関わることを拒絶することが往々にしてあるのであるが、「これら[文化事業]を切り離し独立した施設とするなら、人々はわれわれの善意を理解し感謝することになるであろう」と Tanaka は説明する。さらに、「しかし学校を開設するにあたり、男女共学の普通学校であることを力説すべきである。これらの育英事業によって、住民の中に日本に対する確固とした友好の感情を薰陶することができるだろう。これこそがわれわれの文化構造の第 1 法則なのだ(our first principle of cultural structure)。」という文章で、唐突に *TANAKA MEMORIAL* は終わっている

ここで注目すべきは、「文化」戦略に対する Tanaka の洞察力である。通常、社会の物理的な暴力装置によってのみ言論の自由が抑圧されたり奪われたりするのであり、もしそのような暴力装置による抑圧がなければ心から信じる主義や価値に基づいた意見や感想を自由に述べることができると考えられているが、しかしながら、いかなる社会においてもその構成員がその社会で使用される言語の語彙と文法を駆使して自分の考えを自由に発話することを抑制するのは、権力者の暴力装置だけではない。たとえ剣やピストルで脅かされる心配がない場合でも、人は「言わされる」、あるいは、「言えない」というような状態に常に置かれているのである。このような文化装置——アントニオ・グラムシ (Antonio Gramsci) のいう「文化的ヘゲモニー」にあたる⁹——によって、社会に警察や軍隊というような暴力装置が機能しているだけではなく、家庭や学校やマスコミといった社会的制度によって刷り込まれる、言語（記号）やイメージ（象徴）という媒体を通して個人がコントロールされているのだ。したがって、侵略者が完全かつ永続的に被支配民を自己の支配下に組み込むためには、「文化施設」をいかにうまく活用するかが重要になってくるのであるが、正にその重要性を、Tanaka は十分に理解しているといえるだろう。

もちろん日本の植民地政策を支持する言論において、優れた民族として、アジアの「盟主=父親」として、未熟で無分別な「子供」の中国人やインド人を日本精神の優越性によって感化することを大義とするいわば和製オリエンタリズムの言説はしばしばみられるのだが、¹⁰Tanaka はむしろ貪欲な侵略者を自認している一方、*TANAKA MEMORIAL*においては、日本民族及び日本精神の優越性への言及が 1 度もなされていない。つまり、Tanaka の言説からは、本来大義となるべき日本・日本精神の優位性が捨象され、侵略者の卑俗な方略だけが前景化されているのである。

それと、オリジナルの「日本語原文」が存在しないので調べようがない事柄であるが、最後から 3 つ目のセンテンスの前にある中略記号 (...) は何を意味しているのであろうか。可能性として考えられるのは、もちろん英語翻訳の際に何かが省略されたということである。あるいは、実はこの中略記号は日本語原文にもあり、田中=Tanaka の黙考を表すため

⁹ 文化的ヘゲモニーに関しては、Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979) の pp. 6-7 を参照。

¹⁰ 例えば、大川周明、『新亞細亞小論』、(日本評論社、1944)、p. 12 を参照。

の「中略」なのであろうか。しかしながらもしそうだとするのなら、天皇に対して極めて不遜ではないだろうか。

「近衛上奏文」が「それは兎も角としても、この一味を一掃し軍部の建直しを實行することは共産革命より日本を救う前提、先決條件なれば、非常の御勇斷こそ願わしく奉存候。」というように共産革命を画策する「軍部内一味」を一掃することを天皇に提言しているのに対して、*TANAKA MEMORIAL*は何を提言しようとしているのだろうか。全体のコンテクストから考察すれば、関東軍に満蒙へ侵攻することを命じるよう進言しているのであろうが、しかしながら *TANAKA MEMORIAL* はその体をなしてはいない。そのような上奏文としての体裁の不自然さ以上に、国籍はどうであれ左翼知識人による日本帝国主義批判の文章ならともかく、南満州鉄道、及び、日本が建設する満州における病院や学校などの施設を「帝国主義(imperialism)」と結びつけるだろうか。また、日本の支配する地域において日本国臣民を養成するための教育は重視されていたとしても、その理論的根拠として「わが文化構造の第1法則(our first principle of cultural structure)」を持ち出しているが、そもそも大日本帝国の軍人・政治家である田中義一がそのような文化理論に精通していたのであろうか。

以上のように、*TANAKA MEMORIAL* がどのような「知層」の中で形成されたかを検証するために、この英文小冊子を「知の考古学的」方法により分析することを試みたのであるが、分析の結果として、たとえ日本語オリジナルが存在したとしても、戦前の日本のドミナントな言説/知層とは異なった言説形成=編成の下で根本的に翻案・改変されたか、もしくはまったくの捏造された文章であると結論付けられるであろう。その目的は、関東軍の目論見を暴くこと、そして日本が「世界征服」を企む侵略国家であることを英米に警告するプロパガンダとして英文翻訳（翻案）がなされたか、あるいは捏造されたとみるべきであろう。

次に、上記の *TANAKA MEMORIAL* の分析結果——関東軍の目論見を暴くこと、そして日本が「世界征服」を企む侵略国家であることを英米に警告するプロパガンダとして英文翻訳（翻案）がなされた、もしくは、捏造された——の有効性を補強するために、中国人の署名がされた別のプロパガンダのための小冊子を取り上げ、*TANAKA MEMORIAL*とのテクストレベルの比較を行い、それらの類似点・相違点を検証する。もし類似点の割合が非常に高ければ同じ言説編成の下で紡ぎだされた言表であると考えられ、そのことは逆にそれらの言表から言説編成の特質を炙り出すことが可能になると考えられる。

関東軍が南満洲鉄道の線路を爆破し、これを中国側の仕業として満洲における軍事侵攻の口実としたと戦後の「日本史（正典）」において記述される柳条湖事件は、1931年9月18日に起こった。その柳条湖事件から1月も経たない1931年10月14日には、福建省にある廈門大學教職員により柳条湖事件及びその後の関東軍の満州侵攻に対する英語訳によるマニフェスト *A Manifesto on the Japanese Invasion of Manchuria* が発表された。その概要は以下の通りである。¹¹

¹¹ *A Manifesto on the Japanese Invasion of Manchuria*, issued by The Faculty and Staff of the University

藪から棒に 9 月 18 日の丑三つ時に南満州鉄道の爆破が「日本人の南満州鉄道警備隊(the Japanese guards of the South Manchurian Railway)」(p. 1)によって故意になされたものであったにも関わらず、[柳条湖]事件が中国軍の仕業だと不当で偽りの非難をし、奇襲攻撃の口実にし、侵攻する際に満州一帯の中国人に対して残虐行為を行った。信頼できる目撃証人によれば、日本兵の大軍が満州内部に北進した跡には、「放火、略奪、非戦闘員に対する無慈悲な殺害、様々な筆舌に尽くしがたいような残虐行為(burning, pillaging, ruthless massacring of non-combatants, and many other atrocities that beggar description)」(p. 2)がなされたというのだ。一方、「詭弁を弄することでよく知られている日本外交(the well-known sophistry of Japanese diplomacy)」(p. 2)を懸念した張学良は、日本人という「これら現代の野蛮人(these modern barbarians)」(p. 2)に軍事侵攻の口実を与えないよう、日本軍の残虐なる殺戮のままに完全なる無抵抗と平和的撤退を自らの部隊に強いたのであった。この撤退は、毫も中国軍の「絶望的な弱さや異常なほどの勇敢さの欠如を示す(a sign of hopeless weakness or unnatural lack of courage)」(p. 2)ものではなく、「パリ不戦条約 (the Kellogg-Briand Treaty)」(p. 2)の締結国の 1 つとして、ひたすら条約の文言と精神に忠実であろうとしたからである。

また *A Manifesto on the Japanese Invasion of Manchuria* では、中村（震太郎）大尉事件に言及し、この件についてはいまだ事実関係が不明であり、客観的調査に基づいた外交交渉でもって解決すべきを、今回の関東軍の暴挙の口実にしようとしていること、さらに「万宝山事件(the incident of Wan Pao Shan)」(p. 4)についても、朝鮮半島の住民を利用して不当に土地を開墾せしめるとともに灌漑用水のことで中国人農民を困らせた挙句、抗議を行った中国人の農民に対して兵を派遣するだけではなく、朝鮮人の中に反中意識を吹き込み、中国人を襲わせたにもかかわらずそのような事実を捻じ曲げ、責任もすべて中国に押し付けて侵略の口実に使っていると訴えている。

そもそも中国に対して何ら最後通牒もなく青天の霹靂のように奇襲を行った今回の行為は、「国際法と国際慣用の最も基本的な原理(the most fundamental principles of international law and usage)」(p. 6)の 1 つに違反しており、したがって日本軍に極東アジアの平和を破った全責任があるのだという。そして中国とともにパリ不戦条約締結国である日本の締結後の国際連盟と条約を無視した傍若無人なる振る舞いに言及した後、*TANAKA MEMORIAL* と共に鳴する次のような文言がはめ込まれている。

当面は、単に地理的に隣接しているがゆえに直近の犠牲国はたまたま中国なのであるが、日本という島国の帝国は長い間世界征服の夢(dreams of world conquest)を抱いており、満州侵攻はそのほんの一歩であるのだから、欧米諸国もこの状況を深刻にとらえざるを得ない。
(pp. 7-8)

of Amoy, Amoy, China, October 14, 1931. (廈門大學教職員全體爲日本侵佔滿洲敬告各友邦人士書) このマニフェストは、中国語の英語訳以外にドイツ語とフランス語にも訳され、小冊子に綴じられている。以下の *A Manifesto on the Japanese Invasion of Manchuria* からの引用は筆者による日本語訳を記載し、この版の引用箇所の頁数を本文に記入する。

このように *A Manifesto on the Japanese Invasion of Manchuria* では、「日本という島国の帝国は長い間世界征服の夢を抱いており、満州侵攻はそのほんの一歩である」と、欧米に警告している。そしてその根拠として、「田中元首相から天皇への上奏文(former Premier Tanaka's memorial to the Mikado)」(p. 8)から引用するという形で、中国を征服するためにはまず満蒙を併合することが必須であり、さらに世界へと征服を拡大していくためには中国の征服が要になるという内容の一節を挙げている。そして、海外の新聞から「公憤とともに『文明人を装ったけだもの』と非難された(was moved to righteous indignation and stigmatized them as "brutes in the guise of civilized human beings")」(p. 9)とする 1894 年の「忌まわしい旅順大虐殺(the infamous Port Arthur massacres)」(p. 9)の時代とまったく変わらず、今回も、軍事作戦に限定し早期に占領地から撤退すると日本は繰り返し断言しているにもかかわらず、無防備な町や村を空爆し、その中でも京奉（北京-瀋陽）鉄道列車爆撃により中国人や外国人の乗客を無差別に殺戮するとともに、国際条約により使用を禁止されている「ダムダム弾(dum-dum bullets)」(p. 9)でもって占領地域の非戦闘員を虐殺していると確かな筋から報道されているといった事例を挙げ、過去と同様、いやそれ以上に、今日でも日本人が極めて残酷な民族であることの証左とする。

そして最後に、欧米に向けて次のように訴えるのである。

「公然の秘密(an open secret)」(p. 9)として、朝鮮半島を併合したように自らの宗主権の下に置きやがては併合する目論見で「日本の工作員(Japanese agents)」(p. 9)は満蒙をけしかけ中国から独立させるのに躍起になっているのであり、それは、それによりさらなる侵略への足掛かりとするためである。日本人は偽りを述べ事実を捻じ曲げることに長けていることを自分たち（中国人）はよく心得ているが、それに対してこの小冊子は正義と公平の名において十分に確認された事実のみを公正に述べるものであり、「あくどい隣国（の）狡猾なプロパガンダ(the insidious propaganda of our unscrupulous neighbour)」(p. 11)の嘘を十分に証明しようと期待する。そして、日本の野蛮で不当な行為に対して中国に速やかで効果的な援助をしてくれるよう懇願する。文明国の人々の良心はこのような悪行に顰蹙し、苛まれた側が原状回復されるまでは心が安らぐことがないことを確信するとともに、正義と公平さが国際関係の根本理念であることに対して搖るぎない信念を持っていると力説し、*A Manifesto on the Japanese Invasion of Manchuria* を締めくくっている。

以上の概要からみてとれるように、小冊子には、日本が世界征服を企む野蛮で嘘つき国家であるのに対して、国際社会の正義と公平さを信じ不戦条約を順守する中国は日本の野望の最初期の犠牲者であるという構図が描かれているとともに、その犠牲者は中国にとどまることはなく広く世界へと拡大していくのだという未来図が提示されている。そして、*A Manifesto on the Japanese Invasion of Manchuria* は、そのような構図と未来図を英語一及び、フランス語とドイツ語——により世界に発信しているのである。

本稿においては、この小冊子の提示する「事実」の信憑性について検討することが目的ではなく、問題にしているのは、この小冊子の言表形成と、その形成を促した言説的「土

壤」である。しかしながら、この小冊子が柳条湖事件から 1 カ月足らずで出版されている事実に関しては、いささか疑問が生じるところであろう。この小冊子が柳条湖事件以前の歴史的背景を踏まえながら、しかも英語、ドイツ語、フランス語へ翻訳していることも考えれば、分量はさほど多くないといつても出版までの期間があまりにも短すぎないか。短いというのは執筆にかかる時間の事ではない——大勢で徹夜して作業をすればかなり短くなるだろう——、そうではなくて執筆するための情報収集の時間である。満州で大掛かりな軍事衝突が勃発し、当然ながら中国軍側は大混乱を起こしただろうし、情報はかなり錯綜していたと想像されるので、廈門大学の教職員が中国軍の関係者から情報を収集し事態を把握するまでにかなりの日数を要したであろう。そもそも、廈門大学の教職員がどのようにして張学良の戦術「完全なる無抵抗と平和的撤退」を知り得たのであろうか。日本側＝関東軍にそのような情報が洩れれば、さらに一層関東軍を勢いづかせるのであるから、中国側の極秘情報ではなかったのか。

柳条湖事件の勃発から当該小冊子の出版までの期間の疑問に対して、考えうる 1 つの仮説として、1929 年の段階ですでに関東軍の不満のエントロピーが相当なまでに臨界点に達していて、その内部情報が中国側に伝わっており、それに対応するある種の言説的「土壤」が中国側に築かれていたのではないかという想定ができるのである。それは今日「台湾有事」がしきりにメディアで取り上げられ、その影響や対応策が議論されているように、当時においても関東軍の満州侵攻が予想され、その対応策が検討されていたのではないか。もしそうだとするなら、なぜ関東軍の「奇襲」を許したのかという疑問は残る。筆者としては中国語による当時の「知層」の考古学的分析ができないのでそれには深く立ち入らないが、少なくともその 1 つの対応策が、欧米へ日本の「世界征服への野望」を喧伝することであったことはこの英文資料から明らかである。そのためかねてから宣伝文の草稿が作られていて、柳条湖事件の後間髪を入れずこの小冊子を世に出して、日本軍の満蒙への侵攻が「世界征服」の端緒でありやがては欧米諸国に牙をむくとする言説を広めようとしたのではないだろうか。その結果——これが中国側の確信的意図かどうかはわからないが——、この日本脅威論は欧米に流通する「黄禍論」言説と見事に共振したのであった。

確かに柳条湖事件以降の日本軍の戦線拡大の歴史事実を踏まえれば、上記の小冊子の「日本という島国の帝国」の「世界征服の夢」の主張は単なるプロパガンダではなく、非常に精度の高い日本軍の戦略分析であると考えられるかもしれない。しかしながら、「大東亜共栄圏」というプロパガンダの下で東アジアの覇権を掌握する日本の野望は否定できないものの、公的文書から少年向け冒険小説に至るまでの日本語資料において、アメリカ大陸やヨーロッパ大陸への日本軍の侵攻を鼓舞するような言説の存在を筆者は知らない。もっとも、日本の主張する「アジアの解放」とは欧米列強のアジア植民地に侵攻することであり、その意味で欧米の植民地既得権を侵害したことになるのであるが、そのことが日本による「世界征服」の事業の一環であり、「大東亜共栄圏」を確立した後、ヨーロッパ大陸やアメリカ大陸まで果てしなく戦線を拡大していくことを日本軍が画策したといえるのであろう

か。これに対する客観的な解答は、日本が第 2 次世界大戦で完膚なきまでの敗北を喫したために知ることは出来ない。ついでながら、完膚なきまでの敗北によって日本軍や国土が壊滅的に破壊されただけではなく、日本語の言説編成そのものも破綻の危機を迎えたのであった。幸か不幸か、日本語の言説編成が完全に崩壊することはまぬかれたものの、GHQ による占領期に外国語による優勢な言説が滲入したことにより、満州事変から敗戦に至る日本の歴史正典は書き換えられることとなった。まさに、*A Manifesto on the Japanese Invasion of Manchuria* での上記のシナリオの骨子が戦後の日本の歴史正典に組み込まれることになったのである。

4. おわりに

本稿において、*TANAKA MEMORIAL* と *A Manifesto on the Japanese Invasion of Manchuria* という中国で出版された英語による 2 つの印刷物を考察したのであるが、次回の「1930 年代の日・中の『歴史』創作について (3)」においては、日本側の英語（及び日本語）による印刷物の幾つかを「知の考古学的」方法により分析することで、1930 年代から敗戦に至るまでの日本の「歴史正典」を再・現前化することを試みる。そして、本稿で分析した中国側の「歴史」創作と比較することによって、日・中両国の満洲国に関する「歴史」創作を通して戦われた情報戦（言説レベルの覇権争い）の様態を詳らかにする。

※本稿は、2020-2023 年度日本学術振興会科学研究費助成事業による基盤研究 (C) 「「近代」の反復と多様性——「東と西」の知の考古学的解体に関する研究」(研究課題: 20K00388) の研究成果の 1 つである。

呉明益 『雨の島—The Land of Little Rain』

——気候変動・障がい者文学と環太平洋的想像力——

小杉世

1. はじめに

台湾の現代作家である呉明益 (Wu Ming-Yi) の小説 *The Man with the Compound Eyes* (原題『複眼人』2011年) については、オーストラリアの中国系アボリジナルの作家アレクシス・ライト (Alexis Wright) の2つの長編小説 *Carpentaria* (2006)、*The Swan Book* (2013) との比較において、論じたことがある。この度、呉明益の短篇小説集『雨の島—The Land of Little Rain』(原題は『苦雨之地』) を翻訳本で手に取り、この短篇集が台北ビエンナーレ 2018 (Post-Nature—A Museum as an Ecosystem) において、2018年11月から2019年3月まで台北市立美術館で展示された作品『苦雨之地』であることに興味を覚えた。日本語版の訳者あとがきによれば、展示会場では、壁に展示された6つの博物誌画 (うち5点は呉自身の作品) の前にベンチが置かれ、展覧会場を訪れる人たちは、短篇を1篇ずつ綴じた冊子を手にとり、読むことができる (243) というものであった。アレクシス・ライトの『地平線の叙事詩』(原題 ‘Odyssey of the Horizon’) もまた、2017年開催のヴェネツィア・ビエンナーレのオーストラリア部門の展示作品、ブリズベン生まれのアボリジナルのアーティスト Tracey Moffatt の *My Horizon* に対するリスペクションとして創作された短篇である¹点で、この2人の作家の創作活動にはどこか呼応するものがある。

日本語訳に付された呉明益の「後記」によれば、『雨の島』はアメリカのネイチャー・ライティング作家、メアリー・オースティンの *The Land of Little Rain* (1903) から取ったタイトルであり、翻訳本にも原書にも、副題としてこの英語タイトルがついている。原題の「苦雨」は雨が少ないせいでも、また多すぎるせいでもあるという(236)。アレクシス・ライトの近未来ディストピア小説 *The Swan Book* は、気候変動の影響でスワンが地上に残されたわずかな水を求めて難民となる未来を描いたが、『雨の島』では、人間も雑草や作物、人間以外の種の生物も生きづらい未来世界を描いている。『雨の島』の1頁の短いプロローグでは、次に続く短篇「闇夜、暗い大地と黒い山」の主人公とも少し重なるイメージの「作家」が登場し、

¹ 小杉世「アレクシス・ライト『地平線の叙事詩』——先住民文学と難民文学をつなぐ水平（地平）線」『Cultural Formation Studies V——言語文化共同研究プロジェクト 2022』大阪大学大学院人文学研究科、2023年、pp. 46-52。

「雨の多い島にはもう雨が降らず、畠も死にかけている」(5)と語る。プロローグに端的に表れているように、この短篇集には、草、鳥、魚、ミミズ、ヒトの間の区分がない。「顔見知り」のタカサゴモズにご馳走するバッタもいないと嘆く語り手は、「自分の作物を抜いてしまうと、心臓が飛び出しそうになる。ああ、自分で育てたものを殺してしまったなんて」(5、下線引用者)と述べるように、根の絡んだ雑草と間違えて作物を引っこ抜き、枯らしてしまうのを、育てた子供を不注意で殺してしまうのと同様に感じている。

原題の『苦雨之地』は、また「黒い雨」「苦い雨」=放射性降下物を含んだ雨も連想させる。The Man with the Compound Eyes (『複眼人』)は、閃光の後に押し寄せるゴミの渦の津波(島民は隕石の落下だと思う)に呑まれて瞬時に消滅する太平洋の小さな島の描写が太平洋核実験を想起させ、台湾の南部に核廃棄物を運搬する道路が建設されるという描写から台湾の南東にある蘭嶼島の核廃棄物施設のことが婉曲的にほのめかされる。一方、『複眼人』と同じく近未来を舞台にした『雨の島』の「とこしえに受胎する女性」には『複眼人』の登場人物が再び登場し、タオ人の母をもつ青年の視点から、蘭嶼島の核廃棄物処理場とタオ人の詩人で活動家のシャマラン・ラポガンなども関わった住民運動のことが言及され、政府が核廃棄物を島外に移動するという約束を実現しないまま数十年も経って、青年は二度と故郷に帰ることのない「ツバメ」となったこと(196)が語られる。互いに絡み合う6つの短篇からなる『雨の島』には、泥土からメダカを目覚めさせる水、ミミズ(雨虫=Regenwurm)、「クラウド(雲)の裂け目」とよばれるコンピュータウイルスなど、様々な雨のイメージと結びつく言葉に満ちている。

本稿では、『雨の島』の2つの短篇「闇夜、暗い大地と黒い山」(原題:「黑夜、黒土興黒色的山 Black Night, Black Earth, Black Range」)と「人はいかにして言語を学ぶか」(原題:「人如何學會語言 How the Brain Got Language?」)をとりあげ、スコットランド系ニュージーランド人作家ジャネット・フレイム(Janet Frame)の短篇「ハリエニシダは人じやない」や、聴覚障がい者の視点から原爆投下時の広島を描いたロンドン在住日系人アーティスト Chisato Minamimura(南村千里)のイギリス手話による一人芝居 *Scored in Silence*²とも比較しながら、障がい者文学として読む。

2. 「闇夜、暗い大地と黒い山」とフレイムの「ハリエニシダは人じやない」

スコットランド系ニュージーランド人の作家ジャネット・フレイムの小説は、統合失調症、失語症、発達障がい、癲癇患者など、障がいをもつ登場人物たちが、健常者の言語空間の外、すなわち、「アルファベットの外縁」に生存するさまを描いている(小杉 2017)。フレイムの短篇小説「ハリエニシダは人じやない(‘Gorse is Not People’)」の主人公の少女ナイーダは、その一人である。幼い頃から精神病院で育ち外の世界を知らないナイーダは、知的障害

² Auckland Arts Festivalにおいて、2023年3月12~26日、英語字幕付のオンライン上演(舞台を録画した映像をストリーム配信)が行われた。3月11日には Aotea Square での上映と post-show talk もオンラインで行われている。

をもつだけでなく「小人」であり、日常生活の行動にも困難を伴う（小杉 2017:155）。そのナイーダは護送の車の窓から野原一面に甘い香りを漂わせて咲く黄色いハリエニシダ（繁殖力の強い外来種で「農夫の疫病神 (farmer's curse)」（Frame105）と呼ばれる）を見て、自分と同じく「誕生日のない」（Frame 105）この嫌われものの雑草とともにいたいと願う（小杉 2017:156）。フレイムの短篇のナイーダは結局一生、精神病院から出られないであろうことが読者に示唆されるが、呉明益の短篇の主人公ソフィーは、やがてミミズ（雨虫）学者になる。呉明益はこの短篇に自ら描いた「台湾固有のフクロフトミミズ」の手描きスケッチを挿絵としてついている。

呉明益の短篇「闇夜、暗い大地と黒い山」の主人公ソフィーは、捨て子で、軟骨無形成症（236）を患い、彼女の身体は成長せず「おちびさん」と呼ばれる。台湾で地元の人が「黒い山脈」（30）と呼ぶ地帯で遭難しかけたドイツ人の神話学の教授で福音教会の使徒であるマイヤー氏は、ブヌン人のダフ（『複眼人』に登場する人物）に救助され、黒い山脈の台湾原住民の村落の教会に近い乾いた水路に捨てられていた赤ん坊のソフィーと、英國に養子縁組されたが養父の「不適切な扱い」（32）を受けて再び養子に出されたコンゴの背丈の大きな男子の二人をマイヤー夫妻の子供として育てる。ソフィーは自分の体の大きさが周囲の子供たちと差が開き、彼女の体は元のままで、「どんどん奇妙なバランス」（36）になっていくのに悩み、小さすぎて「見えない」とほかの子供たちからいじめられ、虫のように踏みつけらえるのをいつも怖れている。

ソフィーが泥土に関心を持つようになったきっかけは、5歳のときマイヤー父さんからもらったプレゼントの「愛の土」（メダカの卵が保存された土）に泉の水を注ぎ、魚の稚魚を孵化させたときからだった。しかし、孵化した稚魚は3日後にして死んでしまい、「泥のなかにずっと眠らせておくほうがよかったのか、それとも起こしたほうがよかったのか」（15）と、目覚めさせた命を奪うことになったことに深く思い悩む。この短篇のソフィーは、フレイムのディストピア小説 *Intensive Care* (1970) の精神病患者が一層処分される悪夢（小杉 2017: 149）と同様に、「絶滅」の危惧を常にいだいている（Chang 245）。あるとき、雑誌でドードー鳥の絶滅について知り、ドードー鳥は「絶滅した」のか「絶滅させられた」（18）のかと考え込む。

子供のころから、空を見上げるのを嫌い、いつもうつむいて地面ばかり見てソフィーは、やがて、黒い大地の下に関心を寄せ、彼女自身ミミズ（雨虫）になって土に潜り込み、昆虫の幼虫や植物の種に出会うことを想像する（17）。長年、睡眠時無呼吸症候群を患っていた義父のマイヤー氏は、ソフィーが高校3年生のとき、「過去の症状が練習だったかのように」「闇夜のうちに呼吸を忘れて」（20）亡くなり、牛1頭を体の後ろに隠せるほど脂肪を蓄えていた義母も「免疫システム」の不全で、3分の1の体重になり、亡骸は「担架よりわずかに高いだけ」（23）になる。土を掘ることに専念し、ときに泥を口にいれさえするソフィーは、「暗闇の世界に適応」したミミズ（雨虫）の生態にとりつかれ、「雨虫娘」と呼ばれたが、やがて大学に進学し、「小さな科学者」となる。人間の出したあらゆるゴミを土と一緒に

緒に体内にとりこみ、「土を呑み込んで目に見えない栄養を体に蓄える」(18) ミミズは、「暗闇の世界」のゴミ清掃人で、ゴミを栄養分に変えるその営みは、闇の世界の体験を糧にして、他の生命体にまた自らに栄養分をもたらす作家の営みとも通じる。

ソフィーはこの後、次の短篇「人はいかにして言語を学ぶか」に登場する。聴覚を失った主人公の青年が暗いトンネルを 1 時間あまり手探りで歩き続けてやっとトンネルの出口に小さな銅貨ほどの光が見えた瞬間、「人間は音が聞こえなくとも生きてゆけるし、目が見えなくとも生きてゆける」(57) と感じるが、その光の出口からこちらに向かって歩いてくる人影に気づく。その「小さな」女の子 (58) がこのソフィーであり、この出会いが、後まで忘れえない印象を青年に与え、ポジティブな触媒となる登場人物でもある。

3. 「人はいかにして言語を学ぶか」—新しい言語の模索、手話言語と手話演劇

『雨の島』の 2 番目のこの短篇には、やはり呉明益が描いた色鮮やかな黄色の「コウライウゲイス」のつがいの手描きスケッチが挿絵としてつけられている。この挿絵は、聴覚を失った主人公の青年「深い目」(手話者のニックネーム) が、短篇の最後で恋心を抱く小翠との間に奇跡的に姿を現し、二人のコミュニケーションを成り立たせる、物語のなかで希望の象徴ともなっている稀有な鳥である。

主人公の青年、狄子は鳥類画家の母親のもとに生まれ、『複眼人』の少年のように、小さいころから言葉をあまり話さず、自閉スペクトラム症 (236) だが、「音に対しては非凡な記憶力」(43) を持ち、鳥の声を正確に五線紙に書きとめることができる。母親は息子は「病気なんかじゃなくて、ただ自分だけの星に暮らしている」(45) のだと思う。やがて、大学に進学し、「鳥の声の研究者」(236) になるが、母親の死をきっかけに、突然、聴力を失い、「ウイルスによる神経性聴力損失」(54) と診断される。

狄子はトンネルの出口近くで、前章の短篇の主人公ソフィーに出会い、細長いガラス管に入ったミミズをもらう。ミミズの入ったガラス管を手に、暗くて長いトンネルを出たとき、狄子は「様々な鳥の声に抱かれ」、彼の「記録し、記憶した声は去ってなどいない」(59) と気づく。長いトンネルを抜けて再び光のなかで得た視覚が彼の音の記憶を呼び覚ましたのだ。

狄子は手話を習おうと決意し、そのクラスで「そばかす」というサインネームの少年に出会い、「そばかす」は狄子に「深い目」という新しいサインネームを与える。この名前の変化は、主人公が別の世界でのアイデンティティを得たことを示唆している。狄子は新しい言語を獲得し、これまで「言葉が出ない」ことに悩んでいたが、今はこんなにたくさんの「言葉」が自分の体に潜んでいたこと、情緒や感情を伝えることもできることに気づく。先天的な聴覚障がい者に近い「そばかす」に、狄子は「聴覚障がい者のバードウォッチング」を提案し、鳥の声を聴いたことのない人たちに、鳥の声を表現する新たな「言語」を考案しようとする。その過程で主人公は、いかに手話で表せないことが多くあるか、また、いかなる言語でも表せないものがあることを確認する。この新しい言語の模索は、フレームなどの小説の言語の模索とも無関係ではない。

短篇の最後では、「深い目」はチームの「長い睫毛」(小翠)にひそかに想いをよせ、人が見ていないときに、そっと彼女の方向に向けて、コウライウグイスに与えた名前「水草／揺れる／溪流で／ゆるやか」のサインを送る。最後の場面は、深い目のサインに気づいた長い睫毛が、彼がコウライウグイスを見つけたと思い込んだその瞬間、「太陽のように黄色く輝く全身の羽毛」(72)を身にまとった幻のコウライウグイスが奇跡的に二人の間に現れ、二人をつなぐかのように、深い目のいる場所をちらと見ると、また小翠のほうをちらと見る。「鳥は幾度か尾羽を揺らし、くちばしを開き力をこめてはっきりと鳴いた。その声は石にも聞こえただろう。それから取りは羽を広げて空中に幾筋からの波を描き、午後の森のなかに姿を消した」(73 下線引用者)。小翠の「微笑み」はトンネルでミミズをくれたソフィーの「微笑み」を思はせたと深い目が語るのは、自分の信念や生命への愛情を疑わないソフィーの表情が、ソフィーのグロテスクな外観にも関わらず、希望の光を与えてくれるものであることを示唆している。

2023年3月にオーケランド芸術祭で、コロナ禍収束後の新しい観劇の形として、2つの舞台芸術の催し物がオンライン(ストリーミング)上演で開催された。そのひとつが、ロンドンに活動の拠点を置いている日系人アーティスト Chisato Minamimura(南村千里)の手話と身体表現、デジタル映像、アニメーションによる一人芝居 *Scored in Silence* であった。自ら聴覚障がいをもつ Minamimura はデジタル映像技術をうまく活用して、せりふのない手話と英語字幕による上映を行っていた。聴覚障がい者が原爆投下時の広島を音のない世界でどのようにとらえるか、ヒロシマの物語を国外の舞台で一般の観衆を対象にわかりやすく伝えるという教育的な意義と、そして、現代の社会において、聴覚障がい者が感じる不便や遭遇する社会的困難についても伝える舞台であった。日本でも北九州未来創造芸術祭で上演されたが、その日本語タイトルが『沈黙の記譜』であるのは、上で論じた呉明益の短篇の主人公、狹子の鳥の声の記譜のイメージと重なり、興味深い。障がい者と健常者が共同制作をしているダンスグループ Candoco Dance Company で活動してきた³ Minamimura の本作品はデジタル演劇・ダンスの新しい可能性を模索している。

4. おわりに

アレクシス・ライトが 2023 年 4 月に出版した新作の長編小説 *Praiseworthy* は Miles Franklin Literary Award 2024 ほか、3つの賞を受賞した。「地球温暖化と地球規模のウイルス感染によってもたらされる惑星的な大災害」('planetary catastrophes of global warming or global viruses' 3) (小杉 2023: 51) の近未来を描く 700 頁を超えるこの長編小説も含め、今後、オーストラリア、ニュージーランド、および太平洋島嶼部のアートと文学における様々な種の生命の共生のテーマについて考究していきたい。

³ 北九州未来創造芸術祭 (<https://www.city.kitakyushu.lg.jp/page/art-sdgs/artist/chisato-minamimura/>)

※本稿は基盤研究(C)「人新世の共生をめぐる文学—太平洋島嶼部の先住民・移民文化とグローバリゼーション」(代表者:小杉世、課題番号 22K00427) および、基盤研究(B)「トランス/ナショナルな視座からの核・原爆の〈表現〉の研究」(代表者:松永京子、課題番号 24K00057) の助成を受けている。

引用文献

Chang, Yi-Jen. Articulating Ecological Ethics and Politics of Life in Ming-Yi Wu's *The Land of Little Rain*. in Ananta Kumar Giri & Su-Chen Wu, editors., *Cross-Currents of Social Theorizing of Contemporary Taiwan: Self, Culture and Society*. Palgrave Macmillan, 2022, p. 241-273.

Frame, Janet. *Gorse is Not People: New and Uncollected Stories*. Penguin Books, 2012.

----. *Intensive Care*. 1970. George Braziller, 1994.

Kosugi, Sei. 'Trans-Pacific Imagination in the Anthropocene: The Work of Wu Ming-Yi and Alexis Wright', *The Southern Hemisphere Review* (『南半球評論』) vol. 34, March 2019, pp. 12-31.

Wright, Alexis. *Carpentaria*. Giramondo Publishing, 2006.

----. 'Odyssey of the Horizon.' In Tracey Moffatt, *My Horizon*. Edited by Natalie King. Thames & Hudson, 2017, pp. 114-21. [アレクシス・ライト『地平線の叙事詩』有満保江訳、現代企画室、2023年.]

----. *Praiseworthy*. Giramondo Publishing, 2023.

----. *The Swan Book*. Giramondo Publishing, 2013.

Wu, Ming-Yi, *The Man with the Compound Eyes*. Translated by Darryl Sterk, Vintage Books, 2014.
[吳明益『複眼人』夏日出版、2011年]

小杉世「ジャネット・フレイム——アルファベットの外縁から見た世界」『オーストラリア・ニュージーランド文学論集』彩流社、2017年、pp.135-179.

吳明益『雨の島—The Land of Little Rain』及川茜訳、河出書房新社、2021年。[吳明益『苦雨之地』新經典圖文傳播、2019年.]

執筆者紹介（掲載順）

木村茂雄（KIMURA, Shigeo）

名古屋外国語大学現代国際学部 教授

大阪大学人文学研究科言語文化学専攻 名誉教授

木原善彦（KIHARA, Yoshihiko）

大阪大学人文学研究科言語文化学専攻 表象文化論講座 教授

ガデミ アミン（GHADIMI, Amin）

大阪大学人文学研究科言語文化学専攻 超領域文化論講座 講師

ラハマン マムヌール（RAHMAN, Md. Mamunur）

イスラム大学人文社会科学学部 教授

伊勢芳夫（ISE, Yoshio）

大阪大学人文学研究科言語文化学専攻 名誉教授

小杉世（KOSUGI, Sei）

大阪大学人文学研究科言語文化学専攻 超領域文化論講座 教授

（2024年4月現在）

言語文化共同研究プロジェクト 2023

Cultural Formation Studies VI

2024年5月31日 発行

編集発行者

大阪大学大学院人文学研究科言語文化学専攻