

## ユダヤ人と中国人

### — カフカにおける人種と性愛をめぐって —

川 島 隆

#### 0. 誰が「中国人」になれるのか？

中国の文化に深い関心と強い憧れを抱いていた作家ヘルマン・ヘッセは、己れの追いついていないものが一種の虚像に過ぎないことを、少なくとも一面では熟知していたように思われる。あるとき彼は自戒を込め、「我々は中国人になれないし、なってはならない」と日記に綴った。<sup>1</sup> ところがそのわずか数年前、フランツ・カフカは「基本的に私は中国人です」と恋人への手紙に書いていたのである。<sup>2</sup> この言葉一つにも端的に表れている彼の態度は、中国文化をある程度体系的に学んでいたヘッセの異文化への姿勢などとは根本的に異なっているように見える。<sup>3</sup> ある意味安易に過ぎるときさえ思えるカフカの自己同一視を可能にしたものとは何であったのか。この問いを問うにはまず、カフカの生きた時代にあつて「中国人」とは取りもなおさず何を意味していたか、最低限その内実を押さえておく必要がある。

カフカにおける中国人像の問題を総括した Weiyang Meng は、ヨーロッパ人から見た「他者」の記号としての機能に加えて、主に中国的・道教的な風景への憧れに由来する肯定的な含意に中国人像の意味を求めている。<sup>4</sup> しかし、そのような把握は完全な誤りではないにせよ素材に過ぎよう。若きカフカが体験した世紀転換期には、中国や日本など東アジア文化の受容気運が高まると同時に、いわゆる「黄禍論」に見られるような人種的憎悪もまた隆盛を見せていた。この時代の東洋人表象は、単なる肯定性・否定性といった枠組みでは捉えきれない錯綜したものであつたはずである。その複雑な状

---

カフカ作品からの引用は、主として *Gesammelte Werke in 12 Bänden*. Hg. v. H-G. Koch. Frankfurt am Main 1994 から行った。以下では「GW」と略記する。

<sup>1</sup> Hesse, Hermann: *Wanderung, Kurgast, Die Nürnberger Reise, Tagebücher. Sämtliche Werke* 11. Hg. v. Volker Michels. Frankfurt am Main 2003, S.646.

<sup>2</sup> Kafka, Franz: *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit*. Hg. v. E. Heller / J. Born. Frankfurt am Main 1976, S.657.

<sup>3</sup> ヘッセの中国文化への関わりについては Hsia, Adrian: *Hermann Hesse und China. Darstellung, Materialien, und Interpretationen* (Erweiterte Neuauflage). Frankfurt am Main 2002 を参照のこと。

<sup>4</sup> Meng, Weiyang: *China and Chinese in Kafka's Works*. In: Hsia, Adrian (Hrsg.): *Kafka and China*. Bern 1996, S.75-96, hier S.92.

況は、しかし道教思想の影響という観点からカフカ文学を解釈した Joo-Dong Lee の著作や、その立場を継承した Joseph P. Strelka らの研究においては問われることがない。<sup>5</sup> また「カフカと中国」のテーマを扱ったものでは他から抜きん出て良質な書物<sup>6</sup> を著した Rolf J. Goebel も、帝国主義者の侵略にさらされる「現実の中国人」の置かれた状況への共感という契機をあえてカフカに想定してみせることで、中国人という表象がカフカの生きた社会にあって実際どのようなものとしてあったかという問題を実質的に回避してしまっているばかりか、かえって隠蔽してしまったとさえ言える。文化的他者への関心は、突発的には我々の中に生じない。一人の人間が他者へと注ぐ視線は例外なく、その人間が生きる社会で支配的な言説によって、決定的に狭められているのである。この事実を上研究者たちは無自覚に過ぎるように思われる。

本稿は、カフカにおける中国人像を考察する上で前提となるべき観点を一つ提供することを意図したものである。その作業は、当時の社会における人種と性愛とをめぐる言説の絡み合いを視野に入れることでなされる。上に挙げた研究で Meng が、基本的にカフカと婚約者フェリーツェ・バウアー、すなわちカフカが自ら「中国人」を名乗った相手である女性との関係に限定しつつ中国人像の問題を考察していたのは示唆的である。そもそもカフカの生きた時代には、性愛の問題が個人的な領域を超え人種や民族といった集団のアイデンティティー問題と高度に結びついていたとされている。特に1910年前後は、カフカの属していたプラハのユダヤ人社会において民族問題と性愛の制度の見直しをめぐる議論が活発化してきた時期であった。<sup>7</sup> 1911年の、いわゆる「東方ユダヤ人」劇団との出会い以降に顕著に見られるユダヤ問題への接近に並行してカフカに「結婚」の可能性が急浮上してくるのは、その一つの反映であろう。以下ではまず、本稿での作業のさらに前提として、近年とみに研究が活況を呈した観のある「カフカにおける同性愛」の問題系に光を当てる。そこでは性愛と人種問題との相関関係が、他におけるより特に明瞭に輪郭づけられているように思われるからである。

## 1. カフカ文学における同性愛 —研究史概観

カフカの書いたものに一種のホモエロティックな雰囲気漂うものが多いことは周知の事実であろうが、カフカにおける同性愛が本格的な研究対象となったのは比較的遅い。そのうち早い例としては、還元主義的色彩の強い Ruth Tiefenbrun や Günther Mecke の研究がある。<sup>8</sup> 両者はともにカフカ

<sup>5</sup> Lee, Joo-Dong: *Taoistische Weltanschauung im Werke Franz Kafkas*. Frankfurt am Main / New York 1985; Strelka, Joseph P.: *Der Paraboliker Franz Kafka*. Tübingen: Basel 2001 S.71-89.

<sup>6</sup> Goebel, Rolf J.: *Constructing China. Kafka's Orientalist Discourse*. Columbia 1997.

<sup>7</sup> Voigts, Manfred: *Kafka und die jüdische Frau. Die Diskussion um Erotik und Sexualität im Prager Zionismus*. In: *Aschkenas* 8 (1998), S.125-177, hier S.130-139.

<sup>8</sup> Tiefenbrun, Ruth: *Moment of Torment. An Interpretation of Franz Kafka's Short Stories*. Carbondale

を抑圧された同性愛者であったと想定し、その体験こそがカフカの全作品の「秘密」を解く鍵であると考えた。この推測には何ら決定的な論拠はないものの、かといってその可能性が皆無であるとも断言はできない。このようにカフカの性愛問題をひたすら個人的なレベルに還元しようとする立場に対して、やはりカフカを同性愛者として位置づけることには変わりない Evelyn Torton Beck は、カフカにあっては性愛とユダヤ民族の問題とが密接に絡み合っていたとの見方を提示した。<sup>9</sup> 周知のように Beck は「イディッシュ演劇」の影響を論じた著作<sup>10</sup> によってカフカにおけるユダヤ性の研究領域に新境地を開拓したが、彼女はまたフェミニズムの立場からカフカを論じた先駆者であり、すでに1980年の論考<sup>11</sup> でも、父権的世界の中を「交通」するために女性をいわば乗り物として利用するカフカの生き方を批判的に捉えている。Beck はカフカ研究者自身のホモフォビアがカフカの同性愛の問題を隠蔽してきた事実を指摘し、「ユダヤ人」と「同性愛者」という二重のアウトサイダー性がカフカにとって疎外の源であったのみならず、父権的要素が特に強いユダヤ人家庭ならではの同性愛禁圧が重荷となっていたはずと想定したのである。

ユダヤ人の身体表象について精力的に研究を行ってきた Sander Gilman は、『ユダヤ人の患者』と銘打った近著においては自説をカフカに適用し、「ユダヤ人の身体は病んでいる」といった言説を己れの身に引き受けてしまった典型的な症例としてのカフカの姿を描き出そうとしている。ユダヤ性と「病気」のイメージの重なりに着目した Gilman の議論<sup>12</sup> は、カフカにおける性愛の問題に画期的な視点を導入した点で評価に値する。彼も Beck と同じく同性愛とユダヤ性との関係を重視するが、その二つの関係の捉え方は彼女とは大きく異なっている。上に挙げた論者たちが、現実には1960年代以降に成立した区分であるはずの「ストレート/ゲイ」といった二項対立図式を逆行してカフカに当てはめている点を Gilman は衝いた。前世紀転換期の代表的な性科学者マグヌス・ヒルシュフェルトは同性愛者というカテゴリーを先天的な「第三の性」とであると医学的に規定しようとしていたが、<sup>13</sup> 同性愛者に加えてユダヤ人男性も、やはり「第三の性」のヴァリエーションの一つとしてあったと Gilman は論じている。その根拠は、「割礼」が象徴的に一種の「去勢」と見なされていたことに求められる。例えば当時の人類学のフィールドでは、ユダヤ人男性の身体が女性的特徴を帯びるものと公然と主張

---

1973; Mecke, Günther: *Franz Kafkas offenes Geheimnis. Eine Psychopathographie*. München 1982.

<sup>9</sup> Beck, Evelyn Torton: *Kafka's Triple Bind. Women, Jews, and Sexuality*. In: Udoff, Alan (Hrsg.): *Kafka's Contextuality*. New York 1986, S.343-388.

<sup>10</sup> Beck, Evelyn Torton: *Kafka and the Yiddish Theater. Its Impact on His Work*. Madison 1971.

<sup>11</sup> Beck, Evelyn Torton: *Kafka's Traffic in Women. Gender, Power, and Sexuality*. In: Gottesman, Ronald / Lazar, Moshe: *The Dove and the Mole. Kafka's Journey into Darkness and Creativity*. Malibu 1987, S.95-107.

<sup>12</sup> Gilman, Sander L.: *Franz Kafka, the Jewish Patient*. New York 1995, S.156-168.

<sup>13</sup> サイモン・ルベール『クリア・サイエンス 同性愛をめぐる科学言説の変遷』(伏見憲明 監修、玉野真路/岡田太郎 訳、勁草書房2002年)、12~39頁を参照のこと。

されていたという。<sup>14</sup> さらに Gilman が視野に入れたのは、ハンス・ブリューアーが「ドイツ青年運動」を回顧して綴った『男性結社におけるエロスの役割』(1917)である。この書物でブリューアーは、望ましい共同体の創出に寄与すべきものとしてホモエロティックな要素を称揚した。異性と結婚して妻子を持つという規範的な男性性から疎外されていたカフカは、同性間の結びつきを重視するブリューアーの書に一度は強く引きつけられたものの、そのアーリア至上主義によって、同性愛的な共同体への参入をも再び拒絶されたと Gilman は想定する。<sup>15</sup>

Beck と Gilman は、論拠こそ異なるもののカフカにとってユダヤ性が持ちえた否定的な側面に光を当てた点では共通している。だがカフカにとって、またおそらくは同時代の多くのユダヤ人にとって、ユダヤ性とはむしろ一度すでに失われていたもの、回復されるべきものとしてあったのであり、それをユダヤ人に宿命的に刻印されたもののように捉えるのは行き過ぎであろう。Elizabeth Boa がフェミニスト的カフカ論『ジェンダー・階級・人種』で指摘するように、<sup>16</sup> 「自己嫌悪」なるものは決してユダヤ民族の本質を規定するものなどではなく、階級差や文化差など複数の要因が絡み合って構築されたものなのである。「健康な白人男性」という理想像の対極に置かれるものは、実は「同性愛者」や「劣等人種」、「女性」をはじめありとあらゆるものであって、そこに首尾一貫性など存在しないと Boa は喝破している。<sup>17</sup> また文化史的考察『カフカの衣装』(1992)<sup>18</sup> で大きな成果を上げた Mark M. Anderson は、Gilman の問題提起を承けつつ、カフカ作品に見られる男性同盟的な契機を改めて高く評価直した。<sup>19</sup> 事実として若き日のカフカは、ともにユダヤ人の作家であった友人のマックス・ブロートやフランツ・ヴェルフエルらとともに野山を散策する「青年運動」風の営みに親しんでいたのであった。<sup>20</sup> 都市生活から戸外の自然への脱出と、そういった場での異性を排除した男性同盟的活動は、家父長制的・異性愛的秩序の支配する「交通」<sup>21</sup> の領域からの脱出をも同時に意味していたがゆえに、この時代に特有の肯定的含意を持ちえたはずであると Anderson は論じている。そうすることで彼はカフカ作品の同性愛的なモチーフを可能な限り最大限に評価してみせた。Beck と同じキーワード「交通」を用い、かつ同じ現象を見ていながら、Anderson にあってはその「交通」の世界からの脱出への契機にアクセントが置かれている。彼の大胆な二分法がどの範囲まで有効であるかどうか

---

<sup>14</sup> Gilman, S.157.

<sup>15</sup> Ebd., S.158ff.

<sup>16</sup> Boa, Elizabeth: *Kafka. Gender, Class and Race in the Letters and Fictions*. Oxford / New York 1996, S.38f.

<sup>17</sup> Ebd., S.111.

<sup>18</sup> マーク・アンダーソン『カフカの衣装』(三谷研爾/武林多寿子 訳、高科書店 1997年)。

<sup>19</sup> Anderson, Mark M.: *Kafka, Homosexuality and the Aesthetics of "Male Culture"*. In: Robertson, Ritchie / Timms, Edward (Hrsg.): *Gender and Politics in Austrian Fiction*. Edinburgh 1996, S.79-99.

<sup>20</sup> Ebd., S.84f.

<sup>21</sup> 『カフカの衣装』、48 頁以下。

には議論の余地があるが、少なくとも初期カフカに関しては、カフカ研究にはつきものと言ってよい疎外論では捉えきれない一側面を巧みにすくい上げている観がある。

そしてカフカにとって中国人像が切実な問題となるのは、他でもなくこの「異性排除」という主題との関わりにおいてである。その方向性は、すでに最初期の『ある戦いの記録』において顕著に刻印されていると言ってよい。カフカの処女作とされるこの断片を Anderson は『カフカの衣装』で論じ、作中に描かれた都市の「交通」の世界、すなわち「衣装」や「ファンシー・グッズ」などに特徴づけられる異性愛的空間と、異性の存在を排除した上で男性のみの「裸体」が闊歩する野外とを対比させた。<sup>22</sup> この断片では全編を通じてホモエロティックな空気が支配的であり、Beck も作中の男性同士の絡み合いに同性愛行為の直接的表現を読み取っている。<sup>23</sup> そのエロティックな幻想の舞台となるのはプラハ郊外ラウレンツィベルクの丘であるが、その夢がきわまった場所に登場する、「裸の男たち」の担ぐ輿に乗った「太った男」に語り手は突発的にも「愛」を感じるとされる。<sup>24</sup> この場面の山野の風景描写にはハイルマンが詩集の訳者解説で引用している白居易の詩の影響が見られ、人物像については上述のハイルマン中国詩集の影響があると Klaus Wagenbach や Hartmut Binder らが指摘している。<sup>25</sup> ここでの一種の男性同盟的空間をカフカが中国的な風景で飾り、人物たちに「黄色い」中国人の扮装をさせたことは本稿での考察にとって興味深い。彼がそのようなイメージを選んだ背後には、いかなる事情が存したのか。その点を明らかにするため、以下ではカフカの時代の西洋社会が中国人という存在についてどのような想念を抱いていたかを素描する。

## 2. カフカの時代の中国人像 — セクシュアリティへの観点から

西洋社会における伝統的な中国人表象は、多かれ少なかれ性的なニュアンスを帯びている。これは必ずしも中国人像のみに限ったことではなく、ある支配的な文化から見られた文化的他者は往々にして、性の倒錯やジェンダー規範の揺らぎと関連づけられるのである。すでに16世紀、ドミニコ会宣教師のガスパール・ダ・クルスは、中国においては男色が罪悪視されないと憤懣を込めて述べているが、<sup>26</sup> カフカの同時代人である批評家カール・クラウスも、『炬火』誌に掲載(1909)して後に同名の単行本に収録した随筆『万里の長城』で、こちらはキリスト教道徳を批判する文脈で似たような中国

<sup>22</sup> 『カフカの衣装』、41~91 頁。

<sup>23</sup> Beck (1986), S.352f.

<sup>24</sup> Kafka, Franz: *Beschreibung eines Kampfes und andere Schriften aus dem Nachlaß* GW 5, S.61-70.

<sup>25</sup> Wagenbach, Klaus: *Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend 1883-1912* Bern 1958, S.220, Anm.462, 463; Binder, Hartmut: *Kafka-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen*. München 1975, S.51; 56f; Meng, Weiyun: *Kafka und China*. München 1986, S.68f.

<sup>26</sup> ガスパール・ダ・クルス『クルス「中国誌」』(日埜博司 訳、講談社学術文庫 2002 年)、299 頁以下。

社会像を描いている。<sup>27</sup>

このような、性風俗が混沌もしくは転倒した世界のイメージは、より広範な性役割の差異の観念に根差すものかもしれない。すなわち、中国人の男性には「男らしさ」が欠如しているという観念にである。思想家ヘルダーは『人類歴史哲学考』(1784-1791)の中国を扱った章で、中国人は「男性的な力や名誉心などが欠けており、その欠如は英雄や偉人の肖像にさえ認められる」と述べている。<sup>28</sup> これとほぼ同じ文言が実に百年以上後になって、カフカの愛読書のうちに数えられるハンス・ハイルマン訳『中国抒情詩集』(1905)<sup>29</sup> の訳者解説に姿を見せるのは注目に値する。それによると、中国人は

ヒロイズム・犠牲的行為・むこう見ずな猪突猛進などとは無縁である。逆に、欺瞞・陰謀・策略・不正行為は日常茶飯事である。人に賛美される英雄でさえもが、そういった手段を弄することになっている。(李太白の物語詩『侠客行』を見よ。)<sup>30</sup>

誤解のないよう断っておくと、ここでハイルマンは中国民族を貶めようとしているわけではない。この詩集が出版された当時は黄禍論の全盛期でもあり、中国人は「好戦的かつ残忍な野蛮人」であるとの人種の偏見が流布されていた。この見方をハイルマンは反駁しようと努めているのであり、上の引用は中国人の好戦性を否定し、その平和主義的文化を強調する文脈での発言である。いずれにせよ、上のような中国人の非・男性的性格についての固定観念はきわめて息の長いものであり、現代に至るまで衰えを見せていない。<sup>31</sup>

同じステレオタイプは、20世紀初頭に勃興した「性科学」の分野においても一定の役割を果たすことになる。試みに、当時一世を風靡したオットー・ヴァイニンガーの性科学書『性と性格』(1903)から、中国人についての記述を引用してみよう。

例えば、女性的な慎ましさをもって何事につけやる気のない中国人というものを、どう考えてやればいいのだろうか？ この場合、やはり民族全体が女性性に傾いていると思いたい誘惑に駆られるだろう。少なくとも、中国人がお下げ髪を結っていたりするのは、ただ国

<sup>27</sup> Kraus, Karl: *Die chinesische Mauer*. In: *Die chinesische Mauer. Schriften 2*. Hg. v. C. Wagenknecht. Frankfurt am Main 1987, S.280-293.

<sup>28</sup> Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Werke in 10 Bänden 6*. Hg. v. M. Bollacher. Frankfurt am Main 1989, S.437.

<sup>29</sup> Brod, Max: *Über Franz Kafka*. Frankfurt am Main 1966, S. 344ff. カフカの漢詩愛好を伝えるプロートの報告によると、カフカは特に同書の解説を熱心に読んでいたという。

<sup>30</sup> Heilmann, Hans: *Chinesische Lyrik vom 12. Jahrhundert v. Chr. bis zur Gegenwart*. München 1905 (*Einleitung*), S.IX.

<sup>31</sup> レイ・チョウ『女性と中国のモダニティ』(田村加代子 訳、みすず書房 2003 年)、22-75 頁。

民全員が気紛れを起こしただけということはあるまい。それに中国人のヒゲはごく薄い、ということもある。<sup>32</sup>

悪名高いヴァインガーの女性嫌悪は、ここでは一つの人種・一つの民族全体に対して転用可能なものとなっている。この時代は、急速な女性の社会進出など社会構造の変化により男性というアイデンティティーが危機に陥った時期とされているが、<sup>33</sup> それが典型的な症例として姿を現したものこそ、己れのうちに異質な要素が「混ざる」ことの不安であろう。ヴァインガーの想定した人間のラディカルな両性性も、その一例と言えるのかもしれない。そこで不安定な自己像を確立し直すこと、曖昧になった境界線を引き直すことは、自己の対照物としての他者像を定式化し、それを排除することに等しかったのである。例えば *Boa* はカフカ論で時代背景を概観しつつ、そこに見られる人種と性にまつわる混淆の不安を複合的なものとして捉えてみせている。<sup>34</sup>

この時代の黄禍論は実際しばしば黄色人種を性的な脅威として描き出した。それは、異物が混ざることによって自らの「血」が汚されるという神経症的な恐怖に他ならない。ゲシュタルト心理学の祖とも目される哲学者クリスティアン・フォン・エーレンフェルスは、『性倫理』(1907)などの優生学上の著作で、同時代の西洋社会における性風俗の乱れと出生率の低下に対して警鐘を鳴らし、白人種の「敵手」としての黄色人種の存在を根拠に性道徳改革の緊急性を訴えた。<sup>35</sup> Edward R. Dickinson は、ドイツ語圏における男性同盟的なものを論じた Nicolaus Sombart の著作<sup>36</sup> に依拠しつつ、ヴァインガーにも通じる「内なる女性性」への恐怖、すなわち広い意味での自らの男性性への不安にエーレンフェルスの優生思想の根を求めている。<sup>37</sup> 中国人男性という形象に付与された「生殖力が強い」(好色である)、「女性的」であるとの二つの特性は一見そう見えるほど矛盾したものではなく、むしろ表裏一体をなすと言ってよい。両者はともに、当時の社会で規範的な男性像の対極にあるという点で軌を一にしているからである。

そして以上のような中国人男性のイメージは、反ユダヤ主義的言説においてユダヤ人男性の表象と重なり合う。ともに伝統的な女性嫌悪と「ユダヤ人の自己嫌悪」とを並列的に語ったことが、何をおい

<sup>32</sup> Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. München 1997, S.404.

<sup>33</sup> Mosse, George L.: *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. New York 1996, S.77-106.

<sup>34</sup> *Boa*, S.36-44.

<sup>35</sup> Ehrenfels, Christian von: *Psychologie, Ethik, Erkenntnistheorie. Philosophische Schriften* 3. Hg. v. R. Fabian. München 1988, S.265-356, hier S.344ff

<sup>36</sup> ニコラウス・ゾンバルト『男性同盟と母権制神話 カール・シュミットとドイツの宿命』(田村和彦 訳、法政大学出版局 1994年)。

<sup>37</sup> Dickinson, Edward Ross: *Sex, Masculinity, and the "Yellow Peril". Christian von Ehrenfels' Program for a Revision of the European Sexual Order, 1902- 1910*. In: *German Studies Review* 25 (2002), S.255-284, hier S.268ff.

でも『性と性格』の最大の特徴の一つであった。George Mosse が示しているように、人種・民族上の他者と性的な他者(女性や同性愛者)は、しばしば同じような論法で語られたのである。<sup>38</sup> ユダヤ人に中国人と同じ「女性的」であるという特性を与えただけでなく、ヴァイニングァーはまた両者を直接に比較している。その同一視は身体のレベルにまで及ぶ。

ユダヤ人は人類学的に見ると、上で言及した二つの人種双方に、つまり黒人種とモンゴル人種に、ある一定の類縁性を保持しているように思われる。縮れがちな髪の毛は黒人の徴であり、ユダヤ人によく見られる全く中国的あるいはマレー的な頭蓋骨の形は、モンゴル人種の血が混ざっていることを示している。またユダヤ人は通常、黄色がかった肌の色をしているものだ。<sup>39</sup>

ユダヤ人の身体表象を研究する Gilman は、ユダヤ人が伝統的に「黄色い肌」の「東洋人」と位置づけられてきた事実を重視している。<sup>40</sup> カフカが中国人という形象への自己同一視を本格的に行うようになるのはフェリーツェとの文通が頻繁になって以降のことであるが、それ以前にカフカの書いたものにも、一種の自己像に「黄色」という特徴を割りふっている例が散見される。断片『ある戦いの記録』の語り手の外貌は、やや不可解ながら、「ぶらぶら振れている竿に黄色い肌に黒い髪を生やした頭蓋が下手くそに突き刺してあるみたいだ。体には、けばけばしく黄色っぽい布きれがベタベタ貼りついている」と描かれる。<sup>41</sup> 他に語り手の分身の一人「太った男」もまた、先に述べたように初稿(1904)では「黄色い肌」の東洋人として登場するのである。<sup>42</sup>

このモチーフの評価は容易ではない。ただ一つ確実に言えることは、その像がごく視覚的・戯画的に表現されている点のみである。Anderson の考えた反・父権的な男性同盟の構図は、確かに山野の自然を背景にした「裸の男たち」の場面には高度に当てはまるように思われる。しかしその反面、描かれた男性たちの身体が「健康的で美しい」男性身体の理想を体現しているとは言いがたい。それらの身体は過度に肥満し、あるいは過度に痩せており、異常な重荷によって押しひしがれ傷ついている。これらの特徴は、異性排除の契機をもつばら肯定的な方向から捉える Anderson の説に留保を加えることにもなる。多少勘ぐってみるなら、彼がせつかく『ある戦いの記録』における「交通」の領域と戸外の自然を対置させておきながら、後者の極致としてあるはずの「太った男」登場場面に『カフカの

<sup>38</sup> ジョージ・L・モッセ『ナショナリズムとセクシュアリティ 市民道徳とナチズム』(佐藤卓己/佐藤八寿子 訳、柏書房 1996年)、167~189頁。

<sup>39</sup> Weininger, S.405.

<sup>40</sup> Gilman, S.107f.

<sup>41</sup> *Beschreibung eines Kampfes*, S.53.

<sup>42</sup> Ebd., S.65f.



衣装』で考察を加えていないのは、そのあたりに原因があるのかもしれない。ここで、人種上の言説において中国人男性が「男らしさを欠いた」存在として伝統的に描き出されてきた事実を想起するのは、無駄ではあるまい。そのステレオタイプに接続しつつ、男性性の欠如した男性同盟とも言うべき高度にアンビヴァレントな像をカフカは描いたのである。本稿ではこれ以上詳細な作品分析には立ち入らず、このような中国人像の両義性を確認し、それが「ユダヤ人としてのカフカ」に一種の自己確認的な契機を与えた可能性を指摘しておくのみに留めたい。

さらに、カフカの初期代表作としてフェリーツェとの関係の始まりを飾る短編『判決』(1912)には、周知のように「ペテルブルグの友人」の「黄色い肌の色」が「病気の進行」の証しであるといった表現が見られる。<sup>43</sup> ここでカフカは「ロシアの革命」、おそらくは1905年の「血の日曜日」事件を舞台の遠景に据えた。<sup>44</sup> 奇しくもこの短編をカフカが書いたのと同じ年、カフカよりもわずかに数歳年長のロシア象徴派の詩人アンドレイ・ベールイは、長編小説『ペテルブルグ』<sup>45</sup> でやはり『判決』と同じく1905年の「革命」後の「政情不安」の社会を描いたのであった。この長編には日露戦争直後ならではの黄禍論の盛り上がりが生々しく反映されており、「黄色」のイメージが作中全編にちりばめられている。自らの内なる黄色人種の血により強迫観念に駆られる男性を主人公としたベールイ作品が、やはり『判決』と同じ父子の葛藤の一つのテーマとしているのは、少なくとも全くの偶然ではなからう。性的そして民族的なアイデンティティーを打ち立てること、特に父親世代の価値体系に対抗しつつそれを達成することは、同世代のヨーロッパの作家たちにとって時に国境を越えて共通の問題としてあったのである。中国人像へのカフカの自己同一視は、以上のような時代背景を視野に入れることなしには語ることできぬ性質のものであると言わねばなるまい。

その時代状況下で1912年、カフカはフェリーツェという女性との文通を開始する。その彼が彼女に対して「中国人」という人種上のレトリックを用いて語りかけるとき、そこに何らかの性にまつわる含意があったことは想像に難くない。二人の文通は、二度の婚約期間を挟んで数年間続いた。これはカフカという人物にとって結婚、および他者との共同生活とは何であったかを窺わせる一級の資料である。フェリーツェとの関係において当初から結婚を望んでいながらも、<sup>46</sup> カフカは自分とその文学が結婚や家庭生活といかに相容れぬものであるかを彼女への手紙で延々と説きつづけた。その彼にとって自己表現の絶好の器とも言うべきものを提供したのが、ハイルマン訳詩集に収められた、清代の詩人袁枚の短詩『寒夜』<sup>47</sup> であった。そこでは夜遅くまで読書に耽る学者らしき男から、しびれを切らした

<sup>43</sup> Kafka, Franz. *Ein Landarzt und andere Drucke zu Lebzeiten*. GW 1, S.39; 52.

<sup>44</sup> Ebd., S.40f. 47.

<sup>45</sup> アンドレイ・ベールイ『ペテルブルグ』(川端香男里 訳、講談社文芸文庫 1999/2000年)。執筆年については巻末の略年譜に拠った(下巻 313 頁)。

<sup>46</sup> *Briefe an Felice*, S.88.

<sup>47</sup> Heilmann, S.111.

「女友達」(原詩では「美人」)が灯火を取り上げるさまが歌われている。

寒夜読書忘却眠。	寒き夜に書を読みて眠るを忘却す
錦衾香燼炉無烟。	錦衾の香は燼き、炉に烟無し
美人含怒奪灯去。	美人怒りを含みて灯を奪いて去る
問郎知是幾更夫。 <sup>48</sup>	問う、郎はれ幾更なるを知るかと

1912年11月24日のフェリーツェ宛の手紙でカフカはこの句を引用し、「夜なべ仕事に至るところで、中国でさえ男たちのものである」ことを示したものと述べている。<sup>49</sup> この「証拠」を盾に、カフカは夜中には手紙を書かないようフェリーツェに頼んだのであった。「夜に書くのは私に任せてください。この小さな、夜に仕事しているというプライドを抱ける可能性を、私から取り上げないでください。これは私があなたに対して持っている唯一のものなのです」。

エリ阿斯・カネッティが『もう一つの審判』で触れて以来、<sup>50</sup> この詩句の引用箇所は研究者のあいだでも多く話題にされるが、近年はフェミニズム的な観点から取り上げたものが目立つ。ここにカフカの「男性中心主義」的な世界観が表れているという見方を Beck が早くから示しているし、<sup>51</sup> Boa は著作で特にこの箇所を「青ひげ」流の排他的な欲望と関連づけている。<sup>52</sup> 同様の視点を Goebel も引き継いでおり、「他者としての女性を支配する手段」として夜の仕事というモチーフが用いられていると見なした。<sup>53</sup> ここでカフカがその一端を垣間見せている不安感を同時代の「男性性の危機」一般と同一視することができるならば、それは確かに途方もない危機であったに相違ない。いずれにせよ、ここにある種の反フェミニスティックな異性排除の要素が見られるのは事実であり、その要素をカフカが中国人という形象と結びつけていること、その像に少なくともこの時点では比較的気軽に肯定的な色彩を帯びさせていることは一考に値する。

この後なおも数回にわたって言及を重ねる中で、<sup>54</sup> 袁枚の詩で歌われた情景はフェリーツェとの未来の共同生活を象徴する地位にまで高められていく。中国人像に感情移入するカフカは、特にここでは性生活にまつわるその像の側面を強く意識していた。この句に性的なニュアンスが含まれていること、または少なくともカフカがその点を意識していたことは、最初に引用するに際して彼が「この詩は

<sup>48</sup> 袁枚『小倉山房詩集』、『袁枚全集』1巻(王英志編、江蘇古籍出版社1993年)、106頁。漢字表記を一部改変。

<sup>49</sup> *Briefe an Felice*, S.118f.

<sup>50</sup> エリ阿斯・カネッティ『もう一つの審判』(小松太郎／竹内豊治訳、法政大学出版局1971年)、58頁以下。

<sup>51</sup> Beck (1987), S.97.

<sup>52</sup> Boa, S.62.

<sup>53</sup> Goebel, S.54.

<sup>54</sup> *Briefe an Felice*, S.158; 249f. 256f. 261ff.

ほんの少しばかり不適切かもしれませんが、お上品さの欠如を美しさが補って余りあるでしょう」と先にわざわざ断っていることから分かる。<sup>55</sup> 何がそもそもカフカに、中国人の性生活などというものへ関心を抱く契機を与えたのか。以下では、ハイルマンが訳者解説で紹介している中国の結婚制度についての話題を手がかりに、カフカとフェリーツェとのあいだに交わされた手紙のやりとりの時代背景を、いまま少し追ってみることとしたい。

### 3. 中国の結婚制度と文化シオニズム

中国社会の特徴を解説するハイルマンは、『詩経』の古詩には見られる男女の自由な恋愛が儒教道徳の定着以降は姿を消していく点に特に着目している。これを彼は、古代中国は単婚(一夫一婦)制の社会であり、周辺のアジアの国々から多婚(一夫多妻)制が流入するにつれて次第に女性の地位が低下したのであると理解した。<sup>56</sup> ハイルマンの訳者解説については例えば *Strelka* が、カフカに与えた影響を最大限に重視し、中国人が敬虔で家庭を重んじることや、文学への愛が基盤をなすという中国社会像が、理想的なものとしてカフカの目に映じていたと考えている。<sup>57</sup> カフカは確かにハイルマン詩集などに見られる文学上の形象から、自らの中国についての観念の多くを得ていたであろう。しかし文学のみに目を奪われていると、カフカが中国に寄せていた関心の根本的性格を見誤ることになる。*Strelka* が見るような文学の地位の高さと、文学および公共空間からの女性の排除とは、実は表裏一体のものとして、解説者ハイルマン自身によっても提示されていた。この事実を見落としてはならない。中国人女性の一生について、ハイルマンは次のように述べている。

子どもの頃に未来の夫と婚約させられ、年頃になると厳重な保護観察の下に置かれ、妻となっては夫の恣意に委ねられてしまう。行動の自由は制限され、世紀が下ると纏足という形で身体のレベルでも締めつけを受けるようになる。<sup>58</sup>

ここで解説者はおそらく批判的な口ぶりで語っているが、そのリベラルな理解とはまた異なる読みを許す可能性もまた、ここに潜んでいたのではないかと考えられる。先に触れた袁枚の詩句との関連で述べられた、愛する女性を気遣いつつも己れの文学の領域からは排除しようとするカフカの言葉が、ハイルマンの仲介した中国における女性排除の図の延長線上にある可能性はごく高いと言わざるを得ない。

---

<sup>55</sup> Ebd., S.119.

<sup>56</sup> Heilmann, S.XVI-XVII.

<sup>57</sup> *Strelka*, S.77ff

<sup>58</sup> Heilmann, S.XVII.

えない。さらには女性に対する抑圧的な社会制度すら必ずしも完全に否定的なものではなく、ある種の「希望」の色に染められてカフカの目に映じていた可能性がある。

当時の黄禍論の言説において、ユダヤ人は時に「ヨーロッパの中国人」と呼ばれた。<sup>59</sup> それは一つには、両者がともに、狡猾な商人であるとのステレオタイプに合致したからであろう。だがそもそも歴史的にユダヤ人はヨーロッパの中の「東洋人」として理解されてきた経緯がある。ただしそのようなユダヤ人観は、実のところ反ユダヤ主義やユダヤ人の「自己嫌悪」現象のみに見受けられるものではない。Ritchie Robertson によると、ヘルダー以来、19世紀全般にわたって綿々と続いてきたユダヤ人＝東洋人との関連づけは、20世紀への転換期にシオニズムの気運の中で肯定的意味のものに転化されたという。<sup>60</sup> 大地に根差した原始的農耕民族としての中国人の伝統的位置づけを、いわゆる「文化シオニズム」の指導者マルティン・ブーバーらが新ロマン主義的な観点から望ましいものとして読み換えたことを Robertson は重要な契機と位置づけている。<sup>61</sup> この価値転換は、19世紀を通じてごく低く見られてきた中国思想の再評価<sup>62</sup> と連動している。ブーバーはこの時期の中国思想紹介にも大きな役割を果たした人物であり、それまで代表的なものとして知られていた儒教に代わって道教（老荘思想）に光を当て、その神秘主義的色彩を強調することで、中国人像に従来と異なる新たなイメージを創り出すことに寄与した。Lee や Meng らの想定する「肯定的含意」<sup>63</sup> が、あながちに誤りとは言えない所以である。

ただし注意すべきは、ここで一種のパラダイム転換が起こったとはいえ、全てが単純に裏返ったのではないことである。そこには古いものと新しいものが混在していた。しかもその際、古いものが否定的で新しいものが肯定的であったわけでは決してない。しばしば全く同じ一つの特徴が、異なる文脈によって肯定・否定を含むきわめて多様な意味合いを帯びることとなったからである。カフカ研究者らが重視してきたような「肯定的な中国人像」とは、実のところ同時代におけるユダヤ人の民族アイデンティティ再構築の大きな流れに属する一部としてあったのであり、それは再び性愛にまつわる問題と深く関わってくる。

ヘルダーは中国人をユダヤ人と比較し、「中国人はユダヤ人と同じく、決して他民族と混淆しない」と述べている。<sup>64</sup> 皮肉なことに、カフカの時代はユダヤ人の「人種混淆」が問題化した時期であった。折しもプラハでは、ユダヤ純血主義者フェリックス・タイルハーバーが、都市生活において非ユダヤ

<sup>59</sup> ハインツ・ゴルヴィツァー『黄禍論とは何か』（瀬野文教 訳、草思社 1999 年）、184 頁以下。

<sup>60</sup> Robertson, Ritchie: „*Urheimat Asien*“. *The Re-orientation of German and Austrian Jews 1900-1925*. In: *German Life and Letters* 49 (1996), S.182-192.

<sup>61</sup> Ebd., S.186ff.

<sup>62</sup> Hsia, Adrian (Hrsg.): *Deutsche Denker über China*. Frankfurt am Main 1985, (*Nachwort*) S.386f.

<sup>63</sup> Meng (1996), a.a.O., S.92.

<sup>64</sup> Herder, S.436.

人との通婚の広がったことによるユダヤ人絶滅の危険性を訴えていたのである。<sup>65</sup> 1912年1月28日、タイルハーバーはプラハのユダヤ市庁舎で講演会を開き、いつもの持論を展開した。講演後の討論会には、本稿で先に触れた優生学者のエーレンフェルスも出席したが、その主張はどうやら聴衆には場違いに聞こえたらしい。この講演会を聴きに行ったカフカは2月4日の日記で、タイルハーバーの説を要約して箇条書きにしたあと、自分が目撃した「滑稽な場面」のことを報告している。

滑稽な場面だ。エーレンフェルス教授、どんどんきれいになっていく。光を浴びて、禿頭がふわふわした輪郭線上の方を区切られている。両手を組み合わせて押しつけながら、よく通る、何か楽器で変調させたみたいな声で、会衆を信頼しているので笑みを浮かべて人種混淆を弁護する<sup>66</sup>

1896年からプラハ大学の教授を務めていたエーレンフェルスには、カフカも直接学んだことがあるという。<sup>67</sup> カフカの友人プロートは自伝で大学時代を回顧し、アルフレート・ヴェーバーと双璧をなす偉大な存在、ただし「大昔のような服装」でプラハの街中を闊歩する孤独な「奇人」として、敬意を込めてエーレンフェルスの人物像を描き出している。<sup>68</sup> エーレンフェルスの優生学は、プロートの証言によると1910年頃、プラハで大きく取り沙汰されるようになった。彼の性理論上の学説は「抗議の嵐」を巻き起こし、さらにエーレンフェルスが自らユダヤ人の血を引いていることを認め、その事実を「誇りにする」と言明したために火に油を注ぐことになったという。<sup>69</sup> 元来エーレンフェルスは人種混淆についてはあまり肯定的には語っていなかったが、<sup>70</sup> 彼はそもそもユダヤ人を「人種」と見なすこと自体に慎重であった。自著『性倫理』の巻末に添えた索引、「性道徳の手引き」の「人種原理」の項で、彼は、「同じ指針がユダヤ問題の扱いにも適用される」と注釈をつけてはいるものの、「ユダヤ問題なるものが実際に体質的な相違にもとづき、— 現実には大抵そうであるように — 除去が相対的に容易な社会環境上の差異にもとづいているのでない限りは」<sup>71</sup> と留保をつけているのである。この言葉を Gilman は、人種論の背後に隠れているユダヤ問題を露見させるものと見なしている。<sup>72</sup> だがむしろ、反ユダヤ主義からは距離を取るエーレンフェルスの立場の一貫性を示すものと見るべきではないか。

<sup>65</sup> Voigts, S.136ff.

<sup>66</sup> Kafka, Franz: *Tagebücher 1912-1914*. GW 10, S.30.

<sup>67</sup> Wagenbach, S.243.

<sup>68</sup> Brod, Max: *Streitbares Leben, 1884-1968* (Neuaufgabe). Frankfurt am Main 1979, S.209-219.

<sup>69</sup> Ebd., S.211.

<sup>70</sup> 例えば1904年の講演「現代社会学へのダーウィニズムの影響」を参照のこと。Ehrenfels, S.255.

<sup>71</sup> Ebd., S.356.

<sup>72</sup> Gilman, S.198f.

いずれにせよ彼は、真の敵手たる黄色人種なる存在を引き合いに出すことで、「ユダヤ人／アーリア人」という対立項を想定することを避ける方向に進んだのである。カフカが上に引いた場面を「滑稽」であると感じた事情は、喜劇的な身ぶり・身体へのカフカ独特とも言える強い関心を差し引いても、「ユダヤ人種」という線引き自体を否定すればユダヤ問題が解消されると考えたエーレンフェルスに対して、ユダヤの「血」の側に多少なりともコミットし始めていたことを示すのかもしれない。

社会ダーウィニズムを信奉するエーレンフェルス最大の主張は、西洋社会の根幹をなす単婚(一夫一妻)制が現代社会の道徳的頹廃を生み、のみならず「性的淘汰における男性的要素」を機能不全に陥れ、あるべき淘汰のプロセスを阻害するためひいては種族全体の「退化」の原因となるというものであった。<sup>73</sup> 単婚制によって男性の行動が制限され、そのエネルギーが文化的な行為に振り向けられること、すなわちフロイトの言う性欲の「昇華」<sup>74</sup> がなされることを文化の発展のために不可欠なものと前提していたエーレンフェルスは、黄色人種の(中国および日本)文化を多婚(一夫多妻)制と高度な文明を両立させた唯一の例、もしくは例外と見なしており、<sup>75</sup> それゆえにこそ黄色人種は人種間の生存競争における最も恐るべき脅威と考えられたのである。

序で触れたように、この新ロマン主義的思潮の支配する時代において性愛という要素には、近代化された西洋社会からひとたび失われた個人と集団の絆を回復させる拠り所としての役割を期待される面があった。であるからこそ上のような非・西洋的社会の性秩序が、可能な別の選択肢のモデルを提供したのであろう。例えば西洋社会に同化したプラハのユダヤ人のあいだでは、彼らから見た東方ユダヤ人の伝統的かつ前近代的な婚姻形態が、未来に再建されるべき望ましい共同体の基盤として想定されることがあった。ただし、そのような見方が妥当かどうかには、当然のことながら賛否両論があったという。<sup>76</sup> 抑圧的なものとしてある現代社会に代わる新たな秩序を模索するカフカの同時代人たちの運動は、ともすれば再び抑圧的な、一種の先祖帰りに陥る危険性を孕みつつ展開していたのである。

カフカにとって結婚し家庭を築くことは、ある意味で自らのユダヤ性を身に引き受けることに等しかった。例えば彼がイディッシュ劇団熱のさなかにあった1911年、日記帳に書きつけられた有名なタルムードからの引用、「妻のいない男は人間ではない」<sup>77</sup> などがその事情を物語っている。本稿で考察してきたように多種多様な含意を担っていた中国人という形象なればこそ、ユダヤ人としての

---

<sup>73</sup> Ehrenfels, S.297-301.

<sup>74</sup> Ebd., S.295f.

<sup>75</sup> Ebd., S.344.

<sup>76</sup> Voigts, S.144-157.

<sup>77</sup> Kafka, Franz: *Tagebücher 1909-1912*. GW 9, S.207.

アイデンティティーへの関心と、ごく身近な他者である女性に対して線引きを行いつつ同じ他者との共同性を実現する可能性とを巧みに結びつけたのかも知れない。カフカが一時にせよ、「中国人の性生活」の像に安らうことができたのであるとすれば、もともと、それは可能であったとしても束の間のことに過ぎなかった。袁枚の歌ったささやかな情景は、実は何も保証してくれはしなかったのである。カフカは、問題の詩では「妻」でなく「女友達」と歌われているからこそ作中の場が魅力的に見えるのだと、フェリーツェに対して講釈してみせる。

しかしどうでしょうね、もしそれが妻であったなら。そして、あの夜が偶然の一夜ではなく、毎夜のことの一例であったとしたら。もちろん夜だけでは済まなくて、共同生活全体の縮図なのかも知れない。生活そのものが灯火をめぐる戦いなのかも知れない。だとしたらどんな読者がまだ、くすりと笑えるでしょうか？<sup>78</sup>

これは、男性が文学を独占しつつ異性とも心地よく共同生活を営む場として想定されていた「中国」が、カフカの中で破綻をきたした瞬間であったろう。所詮このトポスもまた、カフカにとって安住できる場所ではなかった。現実の他者フェリーツェを前にして「夜に書くこと」ただ一つを頼りに絶えず自他の境界線を引きつづけなければならなかったカフカにとっては、ひとたび魔法の解けた目で見えた袁枚の詩句は、もはや独身者の孤独な老後を暗示する「恐ろしい」ものでしかない。<sup>79</sup>

カフカが作家活動を行っていた20世紀の初頭は、従来のものに代わる新たな共同体の創設が強く求められた時期であった。その欲求は、住む者に確固としたアイデンティティーを与えない「交通」の世界にあって他者に侵食され「混ざる」ことの不安に根ざしているように思われる。そこで構想された共同体建設とは、多くの場合シオニズムなど民族集団の再構築であり、さらにそのうち無視しがたい部分が、ジェンダー役割の見直しや性モラルの再定義などを通じてなされるはずの作業と位置づけられていた。最終的に何らかの特定の共同性に無条件で身を投じることはなかったにせよ、カフカもまたその作業工程には一定の関心を寄せつづけていたのである。彼の描いた中国人像に光を当てることで、その関心の予想外なまでの持続性と一貫性が見えてくる。

---

<sup>78</sup> *Briefe an Felice*, S.262.

<sup>79</sup> *Ebd.*, S.263.

## Franz Kafkas Chinesenbild

– im Kontext der sexual- und rassentheoretischen Diskurse seiner Zeit –

KAWASHIMA Takashi

In einem Brief an seine Geliebte Felice Bauer zitiert Kafka eines seiner Lieblingsgedichte aus Hans Heilmanns *Chinesische Lyrik*, in dem eine schöne „Freundin“ einem bis in die späte Nacht lesenden Mann, wahrscheinlich einem „Gelehrten“, die Lampe wegnimmt. Dieses Zitat aus dem kleinen Gedicht *In tiefer Nacht* von Yan-Tsen-Tsai (Yuan-Mei) soll als Beweis dafür dienen, „daß die Nachtarbeit überall, auch in China den Männern gehört“. Diesen „Beweis“ führt Kafka in der Absicht zu erreichen, daß Felice nicht mehr in der Nacht schreibt. Evelyn Torton Beck und Elizabeth Boa kritisieren diese Haltung, die ihrer Ansicht nach seine „androzentralen“ Weltanschauung verrät. Doch warum sollte sich Kafka eben mit diesem „Gelehrten“ so stark identifizieren, daß er in den Briefen an Felice wiederholt dieses Gedicht erwähnt?

Unter Dem Stereotyp „Chinesen“ stellt man sich in der abendländischen Gesellschaft traditionell etwas „Nicht-Männliches“ vor, wie es z.B. Johann Gottfried Herder im Kapitel „China“ in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) formuliert hatte. Mehr als 100 Jahren danach rief der Antifeminist und Antisemit Otto Weininger in seinem sexualtheoretischen Werk *Geschlecht und Charakter* (1903) diese Vorstellung erneut hervor, um damit seine Hypothese über die Neigung des ganzen jüdischen Volks zur Weiblichkeit vorzubereiten. Die Gleichsetzung des Juden mit dem „gelben“ Orientalen im Hinblick auf den feminisierten Charakter beider, die übrigens eine lange Geschichte hat, könnte der Anstoß für eine Identifikation des Juden Kafka mit dem „chinesischen Gelehrten“ gewesen sein, da auch Heilmann in der „Einleitung“ zur *Chinesischen Lyrik* die nicht männliche, also nicht kriegerische Natur des chinesischen Volks betont, allerdings gemeint als Widerspruch gegen die damals weit verbreitete Meinung über die Grausamkeit der



chinesischen „Barbaren“.

Der Prager Philosoph Christian von Ehrenfels, dessen Schüler Kafka und sein Freund Max Brod eine Zeitlang gewesen waren, attackierte in seinem eugenischen Werk *Sexualethik* (1907) aus dem Blickpunkt des sozialen Darwinismus unerbittlich die monogame Ehe in der abendländischen Kultur, während er auf der anderen Seite die Polygamie der gelben Rasse hochschätzte. Die hier gezeigten beiden Konnotationen zum Bild des „Chinesen“ – das Feminisiertsein und die Fruchtbarkeit – scheinen auf den ersten Blick im Widerspruch zueinander zu stehen. Aber beide Ansichten sind, wenn auch verdeckte, Indizien für die Identitätskrise des weißen Mannes, verursacht von den raschen Veränderungen der gesellschaftlichen Struktur dieser Zeit, vor allem von der Frauenemanzipation. Dem scheinbar antifeministischen Element der Identifizierung Kafkas mit dem „Chinesen“ liegt dieselbe Angst zugrunde, die seine männlichen Zeitgenossen oft heimgesucht hat, und in der Literatur Kafkas besonders tief ausgeprägt ist.