

『万里の長城』における「男性」と「労働」の位置 — カフカのシオニズム理解を手がかりに —

川島 隆

序. 「民族の輪舞」

二十世紀の初頭には、ヨーロッパ全域で民族主義が一大潮流をなしていた。プラハのユダヤ人たちのシオニズム運動もまた、その流れの中に位置づけられる。当時この町に住んだユダヤ人作家フランツ・カフカが第一次世界大戦末期の1917年3月ごろ書いたとおぼしき『万里の長城が築かれたとき』(*Beim Bau der chinesischen Mauer*)は、架空の「中国民族」が「長城」(壁)の建設運動に沸くありさまを描き出した大部の断片である。そのうち、とりわけ次の一箇所が、作者身辺でのナショナリズムの高まりをいかにも髣髴とさせる。

全ての同国人は兄弟なのだ。我々は同胞のため防壁を築いているのであり、そのことに彼らは全身全霊で、一生涯にわたって感謝を捧げつつけることだろう。統一！ 統一だ！ 胸と胸とが合わさる。民族の輪舞。血は、もはや貧弱な体内の循環に閉じこめられてはおらず、甘美に沸きかえり、果てしない中国全土をめぐって流れるのだ。(NI 342)

ところが、これを書いたカフカ本人は、民族主義に対して抜きがたい疎外感を抱いていた。彼は1914年1月8日、「僕はユダヤ人と何を共有しているというのか？」と日記に記している。「僕には、ろくに自分自身と共有するものもないというのに。ひっそりと、息をされているだけで満足して片隅に引っこんでいるべきなのだ」(T 622)。この慨嘆は、1911年ごろからシオニズムへ傾倒した友人マックス・ブロートとの軋轢に苦しんだすえに記されたものであったようだ。¹

カフカ作品からの引用は、書簡を除き Kafka, Franz: *Kritische Ausgabe der Schriften, Tagebücher, Briefe*. Frankfurt am Main による。略号には、それぞれ「NI」= *Nachgelassene Schriften und Fragmente* I. Hrsg. v. M. Pasley (1993); 「NII」= *Nachgelassene Schriften und Fragmente* II. Hrsg. v. J. Schillemeit (1992); 「T」= *Tagebücher*. Hrsg. v. H-G. Koch / M. Pasley / M. Müller (1990)を用いる。複数回参照する書簡集の略号は、「Br」= *Briefe, 1902-1924*. Hrsg. v. M. Brod (1958); 「F」= *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit*. Hrsg. v. E. Heller / J. Born (1976).

¹ Brod, Max: *Über Franz Kafka*. Frankfurt am Main 1966, S.100f.

自民族に対する距離感・疎外感は、カフカの生涯を通じて解消されることはなかった。ただし、その彼も徐々にシオニズムへ接近したというのが、現在ではさしあたり研究上の定説となった観がある。² 生の「地盤喪失」に悩む同化ユダヤ人カフカにとって、集団への没入を促す民族主義は、西洋的な個人主義の隘路からの脱出口として魅惑的であった。しかし彼は同時に、他者との共同性には結局どこまでも馴染めない人間でもあったのである。この分裂の結果、カフカのシオニズムへの態度は、単なる肯定でも否定でもない揺らぎを含むものとなったのだと言える。

その事情をおそらく最もよく特徴づけているのは、1916年の夏から秋ごろにかけて書かれた、当時の恋人であったユダヤ人女性フェリーツェ・パウアー宛の手紙であろう。1914年の一度目の婚約とその破局を経て二人の関係がまた急接近したこのころ、カフカはときに強圧的とさえ思える調子で、シオニズム運動への参加、特にベルリンの「ユダヤ民族ホーム」でのボランティア活動をフェリーツェに勧めている。彼は、彼女がそこで働くことにより二人のあいだに「精神的な絆」が育まれることを期待していた。最初のうち決して乗り気でなかったフェリーツェも、度重なるカフカの熱心な促しに負けて「ホーム」でヘルパーとして働くことに同意する。そして、彼女がようやく施設に通いはじめたころ、カフカは次のように書き送るのである。

私に関して言うと、あなたはこの労働によって個々の点ではある程度、私からは離れていっているということをご勘案ください。というのも私には、少なくとも今は — ここで例えば自分の健康状態のことを言っているわけではありません — そんな労働は無理ですし、そんな労働に身を捧げる気もないからです。[··] いつかあなたが自分のことをシオニストだと感じるようになり、[··] そうして私がシオニストでないと — 試験してみたらそういう結果が出るでしょうから — 気づくことになろうとも、恐れはしません。シオニズムは、善意をもつ人々のあいだを裂くものではないのです。(F 696ff)

もっとも、ここに見られる態度の二律背反的な性格を確認することは、カフカ作品中で民族問題がどのように扱われているかを論じる上でいわば大前提をなすに過ぎない。例えば、先の「民族の輪舞」を謳い上げた箇所をどのように受け取ればよいのだろうか。そこでは一見、民族の統一感情というものが手放して礼賛されているようである。そこに批評家ギュンター・アンダースは、

² カフカは（教条的な意味合いにおいてではないにせよ）最終的に「シオニストになった」のだとプロートは主張している。Ebd., 270f. カフカのシオニズム受容の問題に関しては、以下の各論を参照のこと。Binder, Hartmut: *Kafka und die Wochenschrift „Selbstwehr“*. In: DVjs 41 (1967), S.283-304; ders (Hrsg.): *Kafka-Hanbuch*. Bd.1, Stuttgart 1979, S.370-376, 435ff, 503-508; Robertson, Ritchie: *Kafka. Judentum, Gesellschaft, Literatur*. Stuttgart 1988 [Cambridge 1985], S.227-234; マルト・ロペール『カフカのように孤独に』（東宏治 訳）平凡社ライブラリー1998年、156~164頁。

ファシズムにもつながりかねない危険な要素を見た。³ 大戦中の 1914 年から数年間をカフカの「シオニズム期」⁴ と位置づける Hartmut Binder は、同箇所をカフカのシオニズムへの転向を画す指標として扱っている。⁵ だが語り手の、どこか輪舞曲ですらある口ぶりは、それがカフカ作品には稀有なものであるだけに、ただちに自民族へのシンパシーを示す言明と見なすことには躊躇を感じさせる。かといって逆に、それをアイロニカルな誇張でしかないものと片づけるのも難しい。⁶ そこには、簡単には割り切ることのできない余剰が残ってしまうのだ。

この不可解な余剰分を解きほぐす糸口をつかむためには、作品の背後に隠れた歴史的・個人史的連関を発掘する作業に接続し、その上でテキスト解釈へと立ち戻ることが必要となるだろう。『万里の長城が築かれたとき』は、カフカ文学の中にあつて例外的なまでにアレゴリー色が濃厚な作品である。長城の建設に人間精神そのものを重ね見た Wilhelm Emrich 以来、同作から人間の実存一般を読み取るような解釈は広く定着している。⁷ しかし一方で、この中国物語にユダヤ民族へのカフカの関心を見る⁸ 解釈の系譜もまた、脈々と存在する。

1. シオニズムの隠喩としての「長城」

これまでユダヤ人問題との関連で同作を分析した研究のうち、まず注目に値するのは、私見では Giuliano Baioni の議論である。⁹ Baioni は、カフカが描いた「中国」においてユダヤ人の伝統的世界と現代的な市民社会の双方が重ね合わされているという洞察を示したが、ただ「長城」の像それ自体はほとんど扱っていない。少し遅れて Ritchie Robertson は、やはり民族離散下のユダヤ人の状況を描いたものと同作を解釈しつつ、ユダヤ教の形成される歴史が長城建設の図に

³ G・アンダース『世界なき人間』（青木隆嘉 訳）法政大学出版局 1998 年、122 頁。

⁴ Binder (1967), S.293.

⁵ Binder (1979), Bd.1, S.505.

⁶ 上の Binder の見方を反駁したものとしては、Baioni, Giuliano: *Kafka. Literatur und Judentum*. Stuttgart 1994 [Torino 1984], S.145f また近年、やはり Binder の説に留保をつけ、民族共同体への憧れと恐れとの矛盾を示した一例として「輪舞」モチーフを位置づける議論がなされている。Liska, Vivian: Neighbors, Foes, and Other Communities. *Kafka and Zionism*. In: *The Yale Journal of Criticism* 13 (2000), S.343-360, hier S.352. 同様の多義的な「輪舞」の像が他のカフカ作品にも並行して見られることを Liska は指摘するが、『万里の長城』の作品分析自体には立ち入らない。

⁷ エムリッヒ『カフカ論 I 蜂起する事物』冬樹社 1971 年、315~345 頁。この流れを汲むうち比較的新しいものに Nicolai, Ralf R.: *Kafkas „Beim Bau der Chinesischen Mauer“ im Lichte themenverwandter Texte*. Würzburg 1991 がある。近年おそらく最も徹底した内在解釈は、「現象学的」アプローチを標榜して (Emrich の場合にはまだ考慮に入っていた) 社会的な背景への連関を視野から排除しようとする次の研究であろう。Rettinger, Michael L.: *Kafkas Berichterstatter. Anthropologische Reflexionen zwischen Irritation und Reaktion, Wirklichkeit und Perspektive*. Frankfurt am Main 2003, S.71-130.

⁸ アンダースはすでに 1951 年のカフカ論で、作中の「中国人」とは「ユダヤ人」を言い換えたものに他ならないと述べた。『世界なき人間』、97 頁。

⁹ Baioni, S.144-168.

投影されていると見なした。¹⁰ ただし Robertson は同時に、建設事業の描写が同時代のシオニズム運動の空気を伝えるものだと認めており、解釈内部にやや齟齬が生じているようだ。これに対し、中澤英雄の一連の論考¹¹ は、きわめて首尾一貫した解釈を打ち出すことにひとまず成功した。中澤は、Emrich の普遍主義的な読み方を誤読として退けつつ、Robertson の説にも修正を加え、長城建設とは（ユダヤ教の歴史一般ではなく）もっぱら同時代のシオニズムを指すと考えたのである。ただし、中澤が Robertson と同様、基本的に当時のネオ・ロマン主義的な思潮に掉さず「宗教思想家」としてカフカの本質を把握している¹² ことは、その作品解釈の前提をなすところの時代状況の理解をとすれば曇らせているように思われる。その点を詳らかにするため第一段階として、以下ではまず、カフカ周辺のシオニズムの状況を概観することにしよう。

1-1. 東方ユダヤからパレスチナへ — 文化シオニズムの展開

1905 年ごろから各国で高揚したナショナリズムの特徴とは、民族共同体への個々人の帰属の倫理的な根拠を求め、宗教的なものを強く希求していたことであったという。¹³ カフカの周囲で盛り上がりを見せていたシオニズムも、当初はやはり精神的・宗教的色彩の濃いものに他ならなかった。当時、プラハのユダヤ人青年たちに大きな影響を与えたのは、ユダヤ人国家の樹立を目標としていたテオドル・ヘルツルの「政治シオニズム」に抗してユダヤ文化の精神復興を説いた「文化シオニズム」の指導者、マルティン・ブーバーである。彼はプラハの学生シオニスト組織「バル・コホバ」の招聘に応じ、1909 年から 11 年にかけて三度にわたりユダヤ民族についての講演を行った。その内容は、1911 年に最初に出版されるや、幅広く熱狂的読者を獲得することになる。¹⁴ 初期ブーバーの民族思想には同時代に勃興しつつあったドイツ民族至上主義と多く

¹⁰ Robertson (1988), S.228-234. この読解は、アメリカの美術評論家 C・グリーンバーグの示唆にもとづく。ユダヤ教の伝統において「トーラー」（律法）は「柵」や「壁」の隠喩で表されるという。Greenberg, Clement: At the Building of the Great Wall of China. In: Flores, Angel / Swander, Homer (Hrsg.): *Franz Kafka Today*. Madison 1958, S.77-81. また G・アンダースも同様の見解を提示している。アンダース『世界なき人間』、329 頁、注 4。

¹¹ 中澤英雄「カフカの『万里の長城』における民族、国家、宗教」：『思想』796 号（1990 年）、112~127 頁所収；同左「ユダヤの非合理的な伝承 カフカの『万里の長城』における〈指導部〉の問題」：『思想』816 号（1992 年）82~108 頁所収；同左「民族統合の空虚なる記号 カフカの『万里の長城』における〈皇帝〉の形象」：『思想』854 号（1995 年）、128~151 頁所収。

¹² 中澤英雄「カフカにおける〈ユダヤ人〉問題」：『へるめす』25 号（1990 年）54~63 頁所収；Robertson, Ritchie: Kafka als religiöser Denker. In: Sandberg, Beatrice / Lothe, Jakob (Hrsg.): *Franz Kafka. Zur ethischen und ästhetischen Rechtfertigung*. Freiburg im Breisgau 2002, S.135-149.

¹³ Kohn, Hans: *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas, 1880-1930*. 2. Aufl. Köln 1961, S.94ff. ウォルター・ラカー『ユダヤ人問題とシオニズムの歴史』（高坂誠 訳）第三書館 1987 年、238~252 頁、特に 244 頁以下。

¹⁴ デイヴィッド・ピアール『カバラと反歴史 評伝ゲルショム・ショーレム』（木村光二 訳）晶文社 1984

の共通点があるが、¹⁵ それまでユダヤ人に欠けていた民族の神話の源泉として「東方ユダヤ人」を発見したことに、当時のブーバーの主な業績はある。上の一連の民族講演に先立つ数年間、しばらく公の場でのシオニスト活動から離れていたブーバーは、集中的に「ハシディズム」（東方ユダヤの敬虔主義運動）研究に従事していた。¹⁶ フェルディナント・テニエスの「社会」（Gesellschaft）と「共同体」（Gemeinschaft）の区別に依拠して思考するブーバーにとって、世俗化した同化ユダヤ人社会において失われた宗教性・根源的生命力が保存されている共同体の理念的モデルを提供したのが、東方ユダヤ人の伝統的生活のイメージだったのである。その研究の成果が、二冊の東方ユダヤ伝説集、『ラビ・ナハマン物語集』（1906）および『パールシェムの伝説』（1908）に結実する。大きな反響を呼んだこの二冊の伝説集の著者として、すなわち民族神話の発見者として、学生団体「パル・コホバ」はブーバーを講演に招いたのである。

そのうち最初の講演でブーバーは、外的な環境世界と「血の共同体」としての内なる民族性のあいだの分裂状態に苦しまねばならない「西方ユダヤ人」たちの状況を批判的に総括した上で、彼らが自身の民族性を実存的に選び取るにより自民族との一体感を獲得すべきことを説いた。¹⁷ これに続く講演においては一つの飛躍が企てられ、根源的な二元論的分裂にあるがゆえの「統一性」渴望により、かえって人類に融和をもたらすのがユダヤ人の歴史的使命であるというテーゼが打ち出された。つまり、シオニズムは個人と民族の融合から先へ進み、さらに諸民族と人類全体への和合にまで至るべきであるとの筋道が示されたのである。¹⁸ 独我論とも見紛う強固な個人主義と、唐突とも思える普遍主義への志向。その結合が、若きブーバーのシオニズム思想の一つの特色であったと言えよう。

こうして理念的な「民族＝民衆」（Volk）を介して個人と人類とを接続する一方で、ブーバーは近代的な「国家」（Staat）の権力に対しては否定的であった。ブーバーの思想には、資本主義社会の秩序を否定して人間の直接的な共同性を求めるアナキズム的傾向がそなわっていたのである。これには最初期の神秘主義研究時代からの盟友グスタフ・ランダウアーが決定的影響を

年、96頁以下を参照。初期ブーバー思想と「パル・コホバ」の関連については、Friedman, Maurice: *Martin Buber's Life and Work. The Early Years 1878-1923* New York 1981, S.124-147; Kieval, Hillel J.: *The Making of Czech Jewry: National Conflict and Jewish Society in Bohemia, 1870-1918*, New York 1988, S.124-153などに詳しい。

¹⁵ ジョージ・L・モッセ『フェルキッシュ革命 ドイツ民族主義から反ユダヤ主義へ』（植村和秀 他訳）柏書房 1998年、93頁以下、234頁；レニ・ブレンナー『ファシズム時代のシオニズム』（芝健介 訳）法政大学出版局 2001年、32-44頁。

¹⁶ Kohn, S.68-85; Friedman, S.94-123; Robertson, S.192-202.

¹⁷ Buber, Martin: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. 2.Aufl. Gerlingen 1993 [Köln 1963], S.9-18.

¹⁸ Ebd., S.18-27.

及ぼしたとされる。¹⁹ メシア主義的な宗教性とユートピア社会主義の結合は、フランスの社会学者 Michael Löwy によると、このころ中欧のユダヤ人思想家に多く見られた傾向であるという。その代表者の一人がブーバーであった。²⁰ この思想潮流の焦点をなすものと Löwy が位置づけるのは、ブーバーが大戦のさなかの 1916 年に創刊し、中欧のユダヤ人社会において多大な影響力を誇った雑誌『ユダヤ人』(Der Jude) である。²¹ 同誌にはカフカの友人マックス・プロートやギムナジウム時代の学友フーゴー・ベルクマンなどが寄稿しており、カフカ自身の短篇も二度にわたって掲載された。²² これは一度寄稿を断られた末のことであり、彼は自作掲載に際して強い感激を味わったことを書き記している (NII 30)。

だが一方、この『ユダヤ人』誌創刊は、戦争中に文化シオニストたちのあいだで一つの「意識変容」²³ が起こったことにも対応していた。Steven Aschheim も指摘するように、『ユダヤ人』でのブーバーの活動は戦前とは別次元のものとなるのである。²⁴ ドイツ軍のポーランド占領やロシア軍のガリツィア侵攻にともなう難民流入は、ドイツ文化圏で現実の東方ユダヤ人への強い関心を巻き起こすと同時に、それまで通用していた観念的な像を不可能にした。従軍中のベルクマンが戦場から創刊号のために書き送った論説が、このパラダイム転換を如実に示している。かつて学生団体「バル・コホバ」を率いブーバー思想受容の急先鋒であったベルクマンは、今や「我々は結局、東方ユダヤの生活は我々の生活ではないと認識せざるをえなかった」と述べ、より現実的・現世的なシオニズムの基盤の創出の必要性を訴える。彼はその際、「勘違いして」ブーバー宗教思想に支えを求めていた学生運動家たちを(自己)批判するのである。²⁵ なお、同箇所には一言「編注」が付されており、「ひどく勘違いをして」だと修正されている。いわば本人のお墨つきで「ブーバー主義批判」が行われた背景には、すなわち東方ユダヤ人の伝統的・宗教的共同体に範をとりつつユダヤ文化の復興を唱えていたブーバー思想が、大戦の現実に直面して求心力を低下させていたという事情があったのだろう。

¹⁹ Kohn, S.186-210, hier 195. ランダウアーの無政府主義＝社会主義とブーバーの「共同体」思想との関係については他に、Link-Salinger (Hyman), Ruth: *Gustav Landauer. Philosopher of Utopia*. Indianapolis 1977, S.99-103; Friedman, S.232-258; Mendes-Flohr, Paul: *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*. Detroit 1989, S.97-101, 108-113, 124ff.

²⁰ Löwy, Michael: *Erlösung und Utopie*. Berlin 2002 [Paris 1988], S.72-86.

²¹ Ebd., S.71.

²² カフカ周辺の人々と『ユダヤ人』の関わりについては、Friedman, S.203-230.

²³ Robertson (1988), S.210. 大戦中のプラハのシオニストたちの軌道修正については、Kieval, S.163-169.

²⁴ Aschheim, Steven E.: *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*. Madison 1982, S.137, 169f.

²⁵ Bergmann, Hugo: *Der jüdische Nationalismus nach dem Krieg*. In: *Der Jude* 1 (1916/17), S.7-13, hier S.11. ベルクマンはすでに大戦初期の 1915 年、自分たちの東方ユダヤ人崇拜が早くから「終わっていた」とブーバー宛の書簡で主張している。Buber, Martin: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Heidelberg 1972-75. Bd.1, S.388.

そこで、文化シオニストたちのあいだで東方ユダヤの「宗教性」に代わって新たに範例として浮上するのが「労働」の理念であった。切実さを増す東方ユダヤ人問題への対処のため現状改善活動（Gegenwartsarbeit）が推進される²⁶ かわら、パレスチナ移住運動にも新たな光が当てられることになる。ブーバーは、移住の先駆者であるアーロン・ダヴィッド・ゴールドンの存在を偶像視した。このロシア生まれの人物は、開拓者団体「ハポエル・ハツァイル」（若き労働者）の精神的指導者として、移民たちのあいだで広く影響力をふるったカリスマである。²⁷ 『ユダヤ人』誌の創刊号には、ゴールドンの1911年の論考『労働』が転載された。そこでは、パレスチナでの大地に根ざした肉体労働という理想が、強制された疎外労働との対比で述べられている。²⁸ カフカ作品の、本稿の序で引用した「民族の輪舞」の記述には、「民族」「統一」「血」などブーバー思想の術語がちりばめられているとともに、明らかにゴールドンの労働賛美の影響が認められる。²⁹ カフカにとってシオニズムにおける「労働」が重要な意味をもっていたことは、先に見たフェリーツェ宛の書簡からも窺えよう。『万里の長城』がシオニズムの「労働」を描いた寓話であったならば、そこには、この同時代の事業をめぐる錯綜した言説へのカフカなりの応答が見られるはずだ。そのことを以下では検証していきたい。

1-2. 「東西」の融合

物語の冒頭近くで語り手は、ちょうど自分が二十歳のころ初めて長城建設の事業が始まったと回想している（NI 340）。現実世界で「第二次アリヤー」（帰郷）と呼ばれる本格的なパレスチナ移住の波が起こったのは1904年のことである。³⁰ これにカフカが1883年生まれである事実を考え合わせると、彼が長城を描く際、何らかの同時代の現象を念頭に置いていた可能性は高いと言えよう。第二次アリヤーの入植者たちは、それまでの移民の大勢とは異なり、高度に理想主義的な青年集団であったという。それだけに、当地の厳しい現実と直面して途中で挫折する者も後を絶たなかった。³¹ カフカ作品における建設事業は、故郷からはるか遠く「人里離れた山岳地帯」（NI 341）で行われる、ともすれば労働者たちの熱意を挫くような性格のものであったとされている。ここに、作者が思い描いていたパレスチナ入植活動の表象を読み取るのは容易である。

しかしながら、民族主義のテーマが『万里の長城』の作中でどのように扱われているのを見

²⁶ Kieval, S.169-174.

²⁷ ラカー『シオニズムの歴史』、406頁以下。ブーバーのゴールドン受容については、Kohn, S.175ff Friedman, S.264ff Avnon, Dan: *Martin Buber. The Hidden Dialogue*. Lanham 1998, S.189ff

²⁸ Gordon, A. D.: Arbeit. In: *Der Jude* 1 (1916/17), S.37-43.

²⁹ Robertson (1988), S.211f, 230.

³⁰ ラカー『シオニズムの歴史』、396-410頁。このアリヤーは大戦の勃発まで継続した。

³¹ 同上、401頁。

定めるのは決して簡単ではない。語り手によると、長城の建設には「分割工事」(Teilbau) という奇妙な方式が採用されていた。二組に分かれた少数の労働者が五百メートルずつを分担し、両方がつながると一応の完成とするが、一単位を五カ年計画で完成させたのち各労働部隊は遠く離れた別の現場に移される (NI 337f)。この方式のせいで長城は、工事がひとまず終了したあとも実際には隙間だらけであり、北方の「遊牧民」(Nomaden) に対する防衛という所期の目的に役立つかには大いに疑問があるという (NI 338f)。作品前半の語り手の考察は、なぜこのような不合理かつ非効率的な工事方式が行われたのかという疑問に集中している。

この方式を定めたのは、どこからともなく建設作業を統括している「指導部」(Führerschaft) なのだという (NI 344)。カフカが求めるものは「宗教性に根ざした民族共同体」に他ならないと考える Ritchie Robertson は、この「指導部」が何か超越的な存在であるらしい点を重視する。

指導部の部屋 — それがどこにあって誰がいるのかは、私が尋ねてみた中で知っている人はいなかった — この部屋の中では、おそらく人間のあらゆる思想と願望が渦を巻き、それと逆向きに人間のあらゆる目的と遂行が渦巻いていたのであろう。しかし窓からは神の世界の残光が射しこみ、図面を引く指導者たちの手を照らしていたのだ。(NI 344f)

ここから Robertson は、カフカがシオニズムの政治的实践そのものへ批判的距離を維持する一方で、ブーバー流の宗教的共同体の理念には全面的に賛同していたと解釈する。³² しかしカフカの語り手は、「分割工事」の有効性に対してと同様、「指導部」の実体性・超越性に対してもごく懐疑的である。上の言葉からは、もはや微かな「残光」でしかない宗教的なものを無条件に肯定する立場など読み取りようがない。『万里の長城』にシオニズムの政治面への留保づけと「宗教性」希求とを見ようとした Robertson の視線は、実はカフカを素通りしてブーバーの宗教思想のみを見ていると言わざるをえない。それも、戦前に東方ユダヤ人の共同体を理念化し、賛美していた段階での。³³ しかし実際には、この思想家に対してカフカは一貫して批判的な姿勢を維持していた³⁴ のであり、二人の立場を同一視するのには無理がある。

³² Robertson (1988), a.a.O., S.230.

³³ なお Robertson は議論の前提として、上述の Michael Löwy の提唱した「ロマン主義的反資本主義」概念をカフカの政治性を否定する文脈で援用し、やはり「ロマン主義的反資本主義」の思想家であるブーバーとの共通点としてカフカの宗教的傾向を強調する。Ebd., S.189f, 202-208. これに対して、概念利用が偏っていると Löwy 本人が批判している。Löwy, S.108, Anm.2.

³⁴ カフカはブーバーの人柄こそ高く評価していたものの、その民族思想に対しては、「全てに何かかかっている」(F 252)、「生ぬるい」(F 257)、「身の毛がよだつ」(Br 224) など、くりかえし不快感を表明している。また彼はブーバーの二冊のハシディズム伝説集を、「耐えがたい」潤色が施されているとして退けた (F 260)。

たしかにカフカは大戦中の一時期、東方ユダヤ人への関心を強めていた。この件を Robertson は、カフカが社会の「宗教的基盤の再発見」を東方ユダヤの宗教生活において模索していたのだと見なすべく苦心している。³⁵ これに反して Giuliano Baioni は、カフカの関心をブーバー的な「宗教性」希求と結びつけることを明快に否定する。³⁶ 先に見たようにブーバーは、東方のハシディズム再発見を通じてユダヤ教の「伝承」を復興させようとした。その操作に寄与することに西方ユダヤ人作家の使命を見た文化シオニストたちへの「応答」³⁷ として、そうした伝統創出がまさに不可能であることをカフカは『万里の長城』、特に作中に織りこまれた寓話『皇帝の使い』（NI 351f）において実演してみせたのだと Baioni は論じる。東方ユダヤの宗教的権威者である「ツァディク」（義人）を神と人との仲介者として提示したブーバーとは異なり、ツァディクの存在自体に「深遠な意味」があるとカフカは認めなかった（Br 145）。³⁸ 神との直接的つながりを断たれ、無根拠なツァディクの権威に服した（と思われた）東方ユダヤ人の生活と、官僚制・父権的秩序の支配する西方ユダヤ人社会とのあいだにカフカが相似性を見出していた可能性を、Baioni は鋭く指摘している。³⁹ ただ、彼の考察は作品後半のみに集中しているため、もっぱら作品前半で語られる長城の形象をシオニズムとの関連で分析するには至らなかった。⁴⁰ だが、上のような東西ユダヤ人のアナロジーの発見こそは、双方を包括した「民族の統一」に関わる案件としてのシオニズムを『万里の長城』で扱うことを、カフカにとって可能にしたものだったのでないだろうか。そもそも、「東西」の「労働部隊」が一つになるという図でもって物語が語りはじめられていた（NI 337）ことは象徴的である。

1-3. ブーバーのシオニズム思想と「バベルの塔」

『万里の長城』のシオニズム寓話としての側面に焦点を絞った中澤英雄は、やはりブーバー思想との「対決」を示したものとして同作を位置づける。⁴¹ その際、中澤が特に注意を促すのは、作中で言及される「バベルの塔」のモチーフ（NI 343）である。建設が始まった当初、ある「学者」が著した書物がベストセラーとなった。そこで学者は、建設中の長城が完成したあかつきには「新たなバベルの塔」の礎となるはずだと主張したのだという。この、「まず長城、次に塔」

³⁵ Robertson (1988), S.233ff

³⁶ Baioni, S.148-152.

³⁷ Ebd., S.165.

³⁸ カフカは大戦中に、西方ユダヤ人でありながら東方ユダヤの宗教に帰依していた知人ゲオルク（イジー）・ランガーの導きで、実在のツァディクを目の当たりにした。T 751f Br 142ff

³⁹ Baioni, S.152ff.

⁴⁰ 「民族の輪舞」の場面にシオニズム肯定を読み取った Binder の解釈を Baioni は批判するが、その像に東方ユダヤ性への憧ればかりを見る点は同じである。Binder (1979), Bd.1, a.a.O., S.505; Baioni, a.a.O., S.145f

⁴¹ 中澤「カフカの『万里の長城』に…」、120~124頁。

という学説を、語り手は明らかに批判的に提示する。学者が何を考えていたのかよく分からないと彼は告白し、長城が塔の基礎になりうるという発想を否定しつつ次のように述べる。

壁はそもそも円形ですらなく、四分の一円か半円みたいな形をしているだけなのに、塔の基礎になど使えるはずがあるだろうか？ (NI 343f)

中澤の読解によれば、一方のバベルの塔とは(旧約聖書の文脈とは違って)「ユダヤ教」の理想を表しており、他方にある長城の建設が「ユダヤ人国家」樹立をめざすシオニストの政治行動に対応する。そして作中の学者への批判は、後者(政治)を前者(宗教)に優先させたブーバーへの批判だった、ということになる。例の「民族の輪舞」を謳った箇所はアイロニーに過ぎないと中澤は断定し、「分割工事」に対する語り手の懐疑に、ユダヤ人に土地を約束した1917年11月のバルフォア宣言もいまだ出されぬ時点でシオニズムが統一的目標を見失い「ナショナリズムの発揚」の道具となっていたことに対する、作者カフカの非難を見ている。

これは興味深い仮説であるが、ただし多少の修正および精緻化を要するものと思われる。特に、そこでは作中の「バベルの塔＝形而上学的なもの」が積極的な、「長城＝政治的なもの」が消極的な意味を帯びると想定されているが、実のところ、カフカの語り手は塔を建てるということを好意的に述べてなどいない。問題の学者の説を紹介するに先立ち、語り手自身が塔と長城を対比した箇所を見直してみよう。その言葉は、バベルの塔が(聖書の文脈どおり)「神のお気に召す」事柄でないことを自明の前提としている。

まず言うておく必要があるのは、あのころ成就されたのはバベルの塔の建設にも引けをとらない事業であった、ということだ。しかも、神のお気に召すという点では、少なくとも人間の思惑からすると、ちょうど塔の建設の正反対であるような。(NI 343)

語り手は長城を、バベルの塔にも匹敵する大事業であると位置づけるとともに、それが塔のように不遜な企てではないことを強調する。ただ注意すべきことに、「神」という審級を持ち出したことについては、それが実は「人間の思惑」なのかもしれないという矛盾した言い回しによって、すぐさま一定の留保がつけられる。そして、そこで言われた「人間の思惑」の代表例として、学者の主張が作品内に導入されるのである。その学説について語り手は言う。

それは、ただ精神的な意味合いで述べられただけのこともかもしれない。だがそれなら、長城とは何のためのものだったのか。何かしら事実的なものであり、何十万人もの努力

と生命の結晶であるところのものは？ […] あの当時は、— この書物はその一例に過ぎないが — 頭の混乱した話も多かった。おそらく、できるだけ多くの人々が一つの目的へと集まってこようとしていたからだろう。(NI 344)

語り手の冷ややかな眼ざしは、バベルの塔の再建を謳う学説の「精神的な」面へと向けられはしても、「事実的な」ものとしての長城それ自体には決して適用されていない。何のためのものかすら定かでない無益とも思える建設作業によって多くの人々が結び合わされることに、この人物はむしろ賛嘆の念を禁じえないように見える。つまり、ここでは塔の「宗教」の高みから長城の「政治」が批判・断罪されているわけではないのだ。カフカの語り手は、絶対的根拠や到達目標を欠いたまま行われる「ナショナリズム発揚」の事業を何ら否定しない。かえって、そこに形而上学的意味を付与しようとする思惑にこそ、彼の否定的評価は向けられている。

したがって、バベルの塔のモチーフに作者のブーバー批判が投影されていたとすれば、それを単純にシオニズムの政治イデオロギーへの批判と同一視することはできない。先述の論文で中澤は、シオニズムの政治的側面を漠然とブーバーに代表させた上で、⁴² そのプロパガンダをブロートやベルクマンなどが無批判に受け容れていたと誤認しているが、実態はもう少し複雑である。先に述べたように大戦中、ベルクマンらの批判を浴びて方向転換を迫られた結果、ブーバーの思想的立場は一種のねじれを抱えこむようになっていた。その屈折ぶりは、シオニズムを批判した新カント派の哲学者ヘルマン・コーエンとの論争からも見て取ることができる。⁴³ 論争の渦中でブーバーが述べた、「我々はパレスチナを『ユダヤ人のために』求めるのではない。人類のために求めるのだ」⁴⁴ との言葉が、現在から回顧してみれば植民地主義者のグロテスクな自己正当化の響きを帯びて聞こえることは否めない。しかしながら、「ユダヤ人国家」設立の企てとしてのシオニズムをドイツ愛国の立場から批判していたコーエンに対し、ブーバーは、自らの求めるのが何ら近代の意味における「国家」ではなく、その対極物となるべきことを強調していた。⁴⁵ 彼はそうすることで、後年ゲルショム・ショーレムに「宗教的アナーキスト」⁴⁶ と呼ばれた自身の傾向と、パレスチナ入植を推奨する代表者と見なされざるをえない現実との調整を図っていたの

⁴² おそらく中澤はブーバー思想のアナーキズム的側面を見落としており、そのため、宗教を重視する国家主義イデオログの言説だと同思想を見なすことになっている。同上、116頁以下。

⁴³ この論争は1916年、『ユダヤ人』誌上で公開書簡の形で行われた。Buber (1993), S.273-297。コーエン思想の文脈中に同論争を位置づけたものとしては、Nordmann, Sophie: Hermann Cohen et la question du sionisme. In: *Études germaniques* 59 (2004), S.327-342, hier S.328ff

⁴⁴ Buber (1993), S. 283, 292.

⁴⁵ Buber (1993), S.291f。中澤は、コーエン＝ブーバー論争において「国家」の理解の差異が争点となっていたことを看過し、両者の思想的立場は大差ないと結論づける。中澤「ユダヤの非合理的な伝承」、99-104頁。

⁴⁶ G・ショーレム『ユダヤ主義の本質』（高尾利数 訳）河出書房新社1972年、166頁以下。

である。そのブーバーの立場を政治的な国家主義であると批判する視点を、ユダヤ人国家の実現の見通しがなかった1917年春の時点でカフカが持ちあわせていたとは考えにくい。むしろ彼は、『ユダヤ人』誌に集ったシオニストたち、つまり自分の友人・知人たちが行っていた「事実的な」活動と、そこから生じる「民族の統一」感情とを最大限に評価していたのであろう。だからこそ彼はフェリーツェにその事業への参加を強く勧めたのである。

では、「新たなバベルの塔」の寓意とは何か。言うまでもなく、バベルの塔がもたらした災厄とは諸民族の分裂という事態である（創世記 11: 1-9）。この塔を建て直して完成に至らしめるとは、とりもなおさず人類を再統合することに他なるまい。これは、ブーバーが民族主義と全人類の統一とを結びつけてみせた、戦前の講演における主張を思わせる。（コーエンとの論争において「人類」が言及されるのは、その主張の名残りである。）また、塔の学説が提唱されたのは建設運動のごく初期のことだったという（NI 343）。ここから判断すると、「まず長城、次に塔」の学説でもって諷刺されているのは、ブーバーの政治性というより、「人類統合への第一歩」なる形而上学的根拠をシオニズムに与えることに主眼があった彼の初期思想である可能性が高い。つまりカフカは学友ベルクマンらによるブーバー批判に同調していたのであり、大戦中の文化シオニストの「現世的な」方向への軌道修正に対しては、好意的に応じていたのだと見るべきである。

1-4. ランダウアーのアンアーキズム思想と「分割工事」

ここで、カフカの立つ位置をより明確にするため、ブーバー思想に加えてもう一つの参照項を導入することにしよう。それは、ブーバーの師友であったランダウアーの思想である。この無政府主義者の思想にカフカが1917年の時点ですでに触れていたかは定かでないが、触れる機会があったとしても不思議はない。⁴⁷ つい前年、彼がフェリーツェに労働奉仕を勧めていたベルリンの「民族ホーム」の設立には、ランダウアーが大きな役割を果たしていたのである。⁴⁸ 遅くとも

⁴⁷ カフカは早くから社会主義への関心を有し、1910年前後には一時プラハのアンアーキストたちと多少の交流があったと言われている。ハンス＝ゲルト・コッホ編『回想のなかのカフカ 三十七人の証言』（吉田仙太郎 訳）平凡社1999年、129～139頁。チェコ人活動家のミハル・マレシュが行った証言の信憑性については、カフカ研究の二人の大御所のあいだで意見が割れている。Wagenbach はマレシュの回想を、カフカの社会主義志向の根拠として重視する。クラウス・ヴァーゲンバッハ『若き日のカフカ』（中野孝次／高辻知義）ちくま学芸文庫1995年、242～247頁。これに対しBinder は、マレシュ証言は捏造であると見なす。Binder (1979), Bd.1, S.361-364. なお、カフカの宗教性を強調する立場のRobertson も同様の見解を述べ、カフカの無政府主義傾向は「伝説」であるとしている。Robertson (1988), S.188f.

⁴⁸ その事情について「ホーム」の主宰者ジークフリート・レーマンの回想する文章が、上述のシオニスト組織「ハボエル・ハツァイル」の機関紙のランダウアー追悼特集号に掲載されている。Lehmann, Siegfried: Gustav Landauer und das jüdische Volksheim. In: *Arbeit* 2 (1920), Juni, S.44-47. 他に、Link-Salinger, S.77; Aschheim, S.193ff を参照。

1920年までに、この革命家の著作にカフカは親しんでいた。⁴⁹ 資本主義社会では失われている「土壌」(Boden)の回復による「民族=民衆」の再生を謳った点で、ランダウアー思想には当時の新ロマン主義的な民族主義とも親和性がある。ただ、このユダヤ人思想家は、『ユダヤ人』誌の寄稿者ではあったものの、シオニズム自体には距離を置く。ユダヤ民族の「ガルト」(離散)をもっぱら否定的に捉えたブーバーとは異なり、ガルトの状態にあることこそ、ランダウアーにとっては社会主義の実現に、国家なき共同体の創出に寄与しうる条件だったのである。⁵⁰ 彼は、マルクス主義批判を繰り広げた主著において、「都市」と「農村」の融合した極小の共同体「コロニー」(Siedlung)を現地で創設することを当座の目標として掲げていた。⁵¹

ランダウアーが未来の共同体の見取り図を描いてみせた三本の『楸文』(Flugblatt)のうち、コロニー概念を説明した第三のもの(1910)⁵²には、「分割工事」を描いたカフカ作品と、用語・モチーフ上で共通点がいくつか見られる。まず、冒頭で言及される「男、女、子ども」と同じ言葉の連続が、『万里の長城』にも現れる(NI 339)。また一つは、流れはじめる「血」のイメージである。新たに建設されるべき共同体での労働において、「都市のプロレタリアは、自らの血がまた己れの中で音を立てて流れたすのを感じ、それが農民の血であることを感じるようになる。」⁵³ この直前の箇所、ランダウアーは以下のように自らの思想を定式化しているが、そこにはプラハの哲学者フリッツ・マウトナーの言語懐疑の影響⁵⁴が顕著である。

我々人間と自然一般においては、完成したもの、丸いもの、完結したものなどは存在しない。丸く閉じているのは、ただ言葉・形象・記号・空想だけだ。現実にあるものは、絶えず動いている。現実の社会主義とは常に「始まりつつある」ものでしかありえず、

⁴⁹ Kafka, Franz: *Briefe an Milena*. Hrsg. v. J. Born / M. Müller. Frankfurt am Main 1986, S.114, 227f. 他にも Brod, S.342 を参照。なお、ランダウアーらユダヤ系の社会主義者が主導したミュンヘン革命について、後年カフカは批判的な口調で評している。にもかかわらず、革命の瓦解時に虐殺されたランダウアー本人に関しては同情的であったらしいことが目を引く。Br 274f. Kafka, Franz: *Briefe an Otila und die Familie*. Hrsg. v. H. Binder / K. Wagenbach. Frankfurt am Main 1981, S.116.

⁵⁰ ベルリンで1912年に行われた講演による。その講演内容はブーゴー・ベルクマンが速記してプラハの『自衛』(*Selbstwehr*)誌に掲載され、後に上述のランダウアー追悼号に再録された。Landauer, Gustav: *Judentum und Sozialismus*. In: *Arbeit* 2 (1920), Juni, S.51f. ランダウアーが非シオニストとしての立場を展開したものと、以下の講演(1913)がある。Landauer, Gustav: *Sind das Ketzergedanken?* In: Ders.: *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schritttum*. Hrsg. v. M. Buber. Potsdam 1921, S.120-128. この思想家とユダヤ性の関わりについては、Link-Salinger, S.72-82; Löwy, S.190-205.

⁵¹ Landauer, Gustav: *Aufruf zum Sozialismus*. 2.Auf. Berlin 1919 [1911], S.147ff

⁵² Landauer, Gustav: *Das dritte Flugblatt. Die Siedlung*. In: Ders.: *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*. Hrsg. v. M. Buber. Köln 1924, S.105-111.

⁵³ Ebd., S.108.

⁵⁴ Link-Salinger, S.82ff.

常に「途上にある」ものなのだ。

この言語批判的な言明を、カフカ作品中、決して「円形ではない」長城を塔の礎石と見なそうとしたという学説が批判される箇所（NI 343f）と見比べてみよう。そもそも「バベル」とは言語にまつわる表象に他ならないことを鑑みると、カフカの語り手の姿勢にはランダウアーの『檄文』と見逃しがたい類似点のあることが分かるであろう。たとえ自らのうちに「神の世界の残光」を感じるがあったにせよ、この語り手がそれを絶対化することはない。彼はランダウアーと同じく、永遠に完結することのない作業を支持したのであり、ある究極目標の達成を想定することではじめて目に映じてくるような形而上学的基盤を、「閉じた円環」を否定したのである。

1-5. 「農耕民」対「遊牧民」

そしてカフカは自作において、「離散の民」のモチーフをランダウアーに劣らず重要視している。『万里の長城』は建設運動を扱った前半部と、語り手の関心が長城そのものから離れて中国の地誌一般へと向かっていく後半部（NI 348ff）とに大きく分かれるが、あまりの広大さに国民相互の交通が断絶した地としての中華帝国には、おそらくユダヤ人の離散状態が重ね合わされているのだ。⁵⁵ ここで、長城建設の際に敵として想定されるところの「遊牧民」について考えてみたい。その脅威の実体性には、バベルの塔に関する学説と並んで、語り手により厳しい疑いの目が向けられる。「ぱっくり開いた口」に「尖った歯」など怪物めいた姿をしているという北方民族のことは、「古人の書物」でしか読んだことがないとさえ語り手は述べる（NI 347）。この像を理解するには、再度ブーバーの民族思想を参照するのが有益である。ユダヤ民族の東洋的起源を強調した講演でブーバーは、定まった土地を持たない「遊牧民である」とユダヤ人を位置づけていた学者たちの説に反対し、本来のユダヤ人は大地に根ざした「農耕民であった」はずだと主張した。⁵⁶ 「ユダヤ民族は、元いた東洋の地から引き剥がされると同時に、精神の連続性からも引き剥がされた。[...] その時期に、ユダヤ人は遊牧民に『なった』のである。」これと同じ対比が、遊牧生活を営む北方民族と、村落に定住した中国民族とを描くカフカ作品にも見出される。ならばそこでの遊牧民とは、ブーバーの用語法における否定的なユダヤ人像、すなわち故国喪失の民としてのユダヤ人の現状に対応していると想定することができよう。

もともと、村落共同体に暮らす「中国人」たちがユダヤ人の望ましいありようを表しているかという点、必ずしもそうではない。作中の中国自体がすでに民族離散を表すとすれば、中国人と

⁵⁵ Robertson (1988), S.232f 中澤「民族統合の空虚なる記号」、139~150頁。

⁵⁶ Buber (1993), S.45-63, hier S.57ff

遊牧民とは、いわば鏡に映ったように相補的な関係にある。すなわち両者は二つ併せてディアスポラ下にいるユダヤ民族の隠喩となっているのであり、遊牧民はその特に否定的・攻撃的な側面を代表するに過ぎないと言えよう。『万里の長城』に続いて書かれたとおぼしき短篇『一枚の古文書』(Ein altes Blatt)では、恐るべき遊牧民の形姿がより具体的に描かれている(NI 358ff)。これは、『万里の長城』の語り手が読んだという「古人の書物」のうち一ページを実際につけてみたものであろう。この自己パロディーにおける、牡牛を生きたまま食らう群衆の図では、カフカは一步先に進み、自ら「悪しきユダヤ性」へと積極的に同一化を試みているかのようだ。「カラスのような」音で意思疎通する(NI 359)という遊牧民の姿は、他ならぬ作者の自画像でもあるのだから。57 この遊牧民的な要素を「壁」の彼方に排除しおおせることへの語り手の懐疑は、ユダヤ人は結局のところ「悪しきユダヤ性」を内に抱えこんだまま根なし草として生きていくしかない、作者カフカが意識していたことを示しているのではないだろうか。

『万里の長城』の後半の記述は、中国人たちが生の絶対的中心を見失って互いにも分け隔てられた状況を、中華帝国の制度上の問題点として提示するが、この問題と作品前半で描かれる建設事業とは「本質的に関係している」(NI 348)とされる。つまり長城は中国そのものと相似形をなしており、長城建設という名の民族運動がどこまでも細分化された「分割工事」でしかありえないことは、民族のディアスポラ状況により宿命づけられた事態でもあるのだ。しかし「他ならぬこの弱点こそ、我々の民族にとって最も重要な統合手段」の一つであり、「我々が生きる地盤」(Boden)なのだと言語手は最後に述べる(NI 356)。この国では、各人がコミュニケーション断絶を共有するという状況により、人々は切り離されつつ結び合わされるのである。

*

作中で語り手は、建設の事業が行われた時代に生まれ合わせたことを、身の「幸運」(NI 340)であったと言う。この物語は、おそらく建設運動の客観的・中立的な傍観者による報告ではなく、かつて心に疑いを抱きながらも自ら長城の石を積んだ石工の一人の回想として提示されているのだ。そこに、民族主義者の「政治」に対する「宗教性」希求などという二項対立を見るのは難しい。カフカの語り手が何かを対立関係で捉えているとすれば、それは遊牧民の排除やバベルの塔の再建といった目的の最終的達成と、未完のままではしかありえない長城の建設作業とのあいだに存在する。その際、語り手の同情は、明瞭に後者の作業へ寄せられていた。その構図から導き出されるものは、決して民族の離散状態の解消にはつながることなく、かえって離散を必須の前提として行われつつけた民族運動に向けて表明された賛意である。言い換えるなら、カフカは

57 Politzer などが早くから指摘するように、カラス(Dohle)はチェコ語では「カフカ」(kavka)である。Politzer, Heinz: *Franz Kafka, der Künstler*. Frankfurt am Main 1965, S.144.

この寓話作品により、ユダヤ人の民族性の再生を究極目標に据えたブーパーの「理論」は否定しつつも、シオニズムという「実践」は評価したのである。ただし、それが永遠に未完の、断片的な「分割工事」である限りにおいて。

2. 結婚とシオニズム

カフカが自作でくりかえし「目的地に到達しない」というテーマを扱い、のみならず彼の文学そのものも常に断片的なもの以外ではありえなかったことが、ここで思い浮かぶ。⁵⁸ 現実の政治活動にはコミットするのを避けつづけ、シオニストであるか否かの「試験」があれば自分は落第する (F 698) と思っていたカフカが、『万里の長城』でシオニストの実践を肯定し、しかもそこに自分自身が参与する契機すら描いたのだとしたら、それは他でもなく、ともに終わりの見えぬ不毛な作業に従事した者としての共感ゆえであったのではないだろうか。その一点において、彼は、自分がユダヤ人と「何かを共有している」と感じることができたのかもしれない。

このように複雑なユダヤ民族との関係は、異性関係へ、とりわけ結婚へのカフカの態度の二律背反性とも密接に関わっている。⁵⁹ カフカが性愛に関する事柄に強い不安を抱き、そこにユダヤ人問題を絡めて考えがちであったことは、同時代に知識人・芸術家を中心に広く見られた「男性の危機」と呼ぶべき風潮の文脈中に位置づけられるという。⁶⁰ 西洋社会においては伝統的に、性欲の過剰や性病、身体の奇形など、あらゆる規範からの逸脱がユダヤ人男性の身体属性として表象されてきた。この世紀転換期、そこに、現代文明のもたらす心身の「病氣」の像が付け加わる。ユダヤ人は、都市生活にまつわる（否定的な）現代性を体現する存在として捉えられていたからである。こうした経緯で「病んだ」自己像を内面化したユダヤ人男性の典型としてのカフカ像を

⁵⁸ 草稿研究の立場から「八つ折版ノート」を分析した研究者が、中国物語群を書いたカフカの執筆活動それ自体も「分割工事」に他ならなかったと想定しているのは示唆的である。Schütterle, Annette: *Franz Kafkas Oktavhefte. Ein Schreibprozess als „System des Teilbaues“*. Freiburg im Breisgau 2002, S.140-162. また Baioni も『万里の長城』から、作家カフカの自己の文学への意識をテーマとして読み取る。Baioni, S.166ff.

⁵⁹ 近著でカフカ周辺のプラハの文化状況を詳論した Spector は、カフカ本人とシオニズムの間わりを総括し、カフカにおいて「シオニズム」と「結婚」とが一種の平行関係にあったことを指摘している Spector, Scott: *Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*. Berkeley 2000, S.142-147. この論者によると、結婚およびシオニズムは（従来なされてきたように）カフカの孤獨な文学活動と単純に対置すべきものではなく、かえって双方ともカフカ文学を「弁証法的に」可能とするようなものであったとされる。

⁶⁰ Le Rider, Jacques: *Modernité viennoise et crises de l'identité*. Paris 2000 [1990], S.99-203, hier S.116f, 182ff. この文化現象を Le Rider は、西洋近代における個人主義の一つの帰結として追った。いわゆる女性嫌悪および反ユダヤ主義の言説は、ともに近代的なものへの反発、特にリベラリズムの流れへの反動としてあったという。Ebd., S.207-229. 両言説の共犯関係を、Le Rider はその古典的なオットー・ヴァイニンガー論において分析している。Le Rider, Jacques: *Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und Antisemitismus*, Wien 1985 [Paris 1982].

Sander Gilman は提示する。⁶¹ また、当時のプラハにおける反ユダヤ主義をめぐる状況を社会史研究の立場から概観した Christoph Stözl も、大戦末期から頭在化するカフカの肉体労働への憧憬を、反ユダヤ主義的言説の内面化という観点から論じている。⁶²

しかし、カフカがユダヤ民族の否定的ステレオタイプを受容していたという事実を、ひたすらネガティブにのみ捉えることはできないだろう。かろうじて他者と「何かを共有している」と感じるための経路として、ユダヤ性の否定的側面は彼にとってポジティブに志向されるものとなりうる。そのことは、序で引用したフェリーツェへの手紙からも見て取ることができる。そこで彼は彼女にシオニストとして働くことを求め、「この労働を通じて生まれてくるものより堅い精神的な絆は、私たちのあいだには生じない」はずだと述べたのだった (F 696)。もちろんカフカ自身は文字どおりの「シオニスト」には決してならない。それと同様、彼が文字どおりの「男性」になることも、おそらくないだろう。結婚相手の女性との「精神的な」つながりを確保することが、彼にとっては、物理的に彼女が「離れていく」(F 696) ことと表裏一体をなすというのだから。このような不即不離の関係をフェリーツェと維持するためにこそ、二人のあいだに民族問題を介在させようとかフカが試みているふしがあることに注意せねばならない。

フェリーツェが「民族ホーム」に通いだしたばかりのころ、彼女は、その主宰者レーマン博士が行った講演に出席した。その際、やや否定的な感想を書いてよこした彼女にカフカは反論し、その講演がシオニズムの「核心の問題」(Kernfrage) を扱っていたはずだと強調する。カフカの意見によると、その問題は

決して落ち着くことがなく、何度でも勢いづき、何度でもシオニズムの地盤を不安定にすることでしょう。けれども、ここで何より、あなたにとっても問題となっているのは労働であって、まさに労働こそ、相対的にはまだ最もよく、その不安定さの妨害から守られているものなのですし、それにもしかすると — もしかするとを言い過ぎですね。もうこの言葉が出口にくくなりました。ともあれ、あそこで当面なすべき労働のためには、いつかお送りした例の回想録⁶³ の中で活動していた精神状態の息吹だけでも十分です。

⁶¹ Gilman, Sander L.: *Franz Kafka, the Jewish Patient*. New York 1995, S.101-168. そこで Gilman が理論的に依拠する Mosse は、当時「ユダヤ人」や「同性愛者」などのマイノリティーが科学言説によって規定し直されたことに着目し、そうした新たな枠組みによる他者の排除を通じて、従来のヨーロッパ社会の男性理想が危機を克服して延命しおおせた事情を論じている。Mosse, George L.: *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*. New York 1996, S.75-106. なお、同著者の次の記述を参照。ジョージ・L・モッセ『ナショナリズムとセクシュアリティ』(佐藤卓巳/佐藤八寿子 訳) 柏書房 1996年、167~189頁。

⁶² Stözl, Christoph: *Kafkas böses Böhmen*. München 1975, S.108-136, hier S.126ff.

⁶³ リリー・ブラウンの自伝『ある女性社会主義者の回想』(1909-11)。これをカフカは、家族や友人・知人に手当たり次第に贈っては読ませていた。F 638, 695; Br 282.

あれをずっと心にかけていてほしいと願っています。(F 694)

ここでの言葉は、『万里の長城』の建設運動が抱える「核心の問題」(NI 342)と、すなわち長城が「分割工事」で建設されねばならないことと明らかに関係がある。カフカの宗教的傾向を重視する論者は、「核心の問題」とはシオニズムに宗教的な基盤を与えることであると解釈しているが、⁶⁴むしろシオニズムが絶対的基盤なしに行われる作業でありつづけることのほうが、カフカにとってはその「核心の問題」だったと考えることもできよう。『万里の長城』で描かれているような、互いに離散したまま統合される中国人たちの関係とは、彼がフェリーツェとのあいだに築くことを夢想していた当の関係でもあったのではなからうか。そういった関係の前提をなす「統合手段」が、長城=シオニズムに捧げられた「労働」に他ならないのだ。

3. 「労働者」カフカ

この「労働」というモチーフに焦点を当てることで、カフカの中国物語について新たな理解が得られる。実は、カフカは長城のそれに似た「建設」の事業を何度もくりかえし作品化しており、そこでの「労働」の像には驚くほどの一貫性が見て取れるのである。カフカが『万里の長城』で行った民族主義への文学的コミットメントの試みは、彼の全作品中で決して孤立してはいない。そのことを確認するべく、以下では、大戦期のカフカ文学を貫く通時的な連関に目を移したい。

3-1. 「カルダ鉄道」と「万里の長城」

最初に取り上げる『カルダ鉄道の回想』は、ドイツがロシアに宣戦布告して間もない1914年の8月に書かれた大部の断片である(T 549-553, 684-694)。この物語は、「ロシアの奥地」を舞台として一人の鉄道駅長の孤独な暮らしを描き出している。⁶⁵このロシア物語には、後年の中国物語『万里の長城』といくつかの見逃しがたい共通点がある。まず両作品はともに一人称の回想形式で綴られており、カフカの断片のうちでは長い部類に属する。そして両者は、シオニズムを連想させる類いの形象を含んでいるのである。W. J. Doddは、「カルダ鉄道」(Kaldabahn)なる字面が「カナン」(Kanaan)を連想させることを指摘し、それが何かしら宗教的な次元を指すものと推測している。⁶⁶だがこの暗合こそは、「カルダ鉄道」の敷設事業というものが他ならぬ

⁶⁴ Robertson (1988), S.228, a.a.O., S.230; 中澤「カフカの『万里の長城』に…」、115頁以下、既出120頁。

⁶⁵ 同作には、鉄道職員であったカフカの母方の伯父たちの像が投影されているという。アンソニー・ノーシー『カフカ家の人々 一族の生活とカフカの作品』(石丸昭二 訳) 法政大学出版局1992年、61~73頁。

⁶⁶ Dodd, W. J.: *Kafka and Dostoyevsky: The Shaping of Influence*. London 1992, S175-181, hier S.177f. なおDoddは、『カルダ鉄道』をドストエフスキーの『罪と罰』のエピローグに触発されたものと考えている。

パレスチナ移住運動のメタファーであることを仄めかしているのではないか。物語の冒頭、語り手である駅長は、自分が勤務する鉄道の実用性について以下のような疑問を口にする。

この小さな鉄道は、元々はおそらく何か経済的な理由から敷設されたものだったのだが、資本が足らず建設は滞り、カルダ、ここから馬車で五日かかる大きめの隣町まで通じる代わりに、線路は、ある小さな入植地のところで、荒野のただ中で行き止まっていた。そこからカルダまでは、まる一日の旅が必要だった。もともと、たとえカルダまで路線が延びていたとしても、やはり測り知れないほど長いあいだ採算が取れないままだったことだろう。なぜなら計画全体が間違っていたからだ。[...] だが、この路線をすっかり廃線にする予定はないようだった。運転を続けていることによって、路線延長のために資本を誘致できるという希望があったからだ。この希望も、私に言わせれば希望というより絶望と怠惰なのだったが。(T 549f)

ここで言われている「カルダ」を、一つずつ「カナン」すなわち約束の地と読み換えてみたならば、その寓意はごく明瞭なものに見えてくるだろう。荒野の「入植地」で行われた無益な作業としての鉄道建設のイメージは、そのまま『万里の長城』における壁の建設につながっていくものである。また『カルダ鉄道』の中で、ただ一度ながら言及される (T 685) 鉄道の「管理部」(Verwaltung) の存在は、その姿がまさに不可視であるという点において長城建設の「指導部」に対応している。

さらには、このロシア物語が、たびたび襲来する「奇妙な大きなネズミ」から食料を守るための闘いの描写に一つの焦点を当てていることも特筆に値する。その大ネズミたちは「大群をなして風に吹かれたように草原を走っている」(T 689) とされ、「イナゴのように」迅速に移動している (NI 339) という中国物語の遊牧民像を思わせるからだ。そこで敵対的に提示された「中国人」と「遊牧民」が、実は双方合わせて一つのユダヤ民族の隠喩をなしている可能性については先に確認しておいた。そして先行するロシア物語においても、敵であるはずの大ネズミの存在は、人間側の鉄道建設の営みとあるレベルにおいて重ねられているのである。語り手の駅長は、夜中になると起き出すのを習慣としており、大ネズミが小屋に穴を開けようとして「熱に浮かされたように」働いているのを観察する。

それは全く無益な労働だった。というのも、自分が通るのに十分な穴を掘るためには、そいつは何日も仕事をせねばならなかっただろうに、少しでも夜が白んでくると、すぐさま逃げ出してしまうのだから。にもかかわらず奴は、自分の目的を心得ている労働者

のように働いていた。(T 690)

鉄道建設への駅長の懐疑的姿勢が、中国物語の語り手のスタンスとごく似通っていることは言うまでもない。ただ、ロシア物語における建設事業への批判は、はるかに苛烈であり全否定に近い。何より、それが「経済的な」理由から行われたとされているのは、もし実際にシオニズムに向けられた言葉であるなら、恐るべき皮肉に他なるまい。『万里の長城』の語り手を民族主義運動の批判的な傍観者として把握した中澤英雄の読解⁶⁷は、『カルダ鉄道』にならよく当てはまるように見える。「小さな」鉄道の運営方針への罵倒と、長城建設をさしあたり偉大な事業として讚える視座から書かれている中国物語との相違に、1916年の『ユダヤ人』誌創刊をあいだに挟んでカフカのシオニズム観が好意的な方向へと推移したことが反映していると見ることもできよう。

ところが駅長は、実際には鉄道事業の「傍観者」ではない。彼はその鉄道の職員なのである。すなわち「万里の長城」も「カルダ鉄道」も、それが現世的に何ら実利性の期待できるものではないとの基本的理解が示されているにもかかわらず、ともに語り手自らが参加したものとして回想されているのだ。駅長はロシア奥地の鉄道駅において、生涯で「いまだ味わったことのない」ほどの孤独 (T 549) を体験するが、自分が「完全な孤独には耐えられない」ことを自認している。「孤独とは何よりも力強いものであり、一人の人間を再び人々のほうへと駆り立てる」(T 551)。ロシア物語に導入された入植活動の像は、孤独を必要とする人間が他者と断絶しつつも共同性を維持する生活のモデルとして描かれているようである。ここで想起したいのは、フェリーツェとの文通を始めてまだ間がない1912年、自らの文学活動を「夜」に行われる「労働」(Nachtarbeit)として提示していた (F 118) ことである。約束の地に到達せぬまま挫折する「無益な労働」としての鉄道敷設事業の形象には、それをさらに戯画として縮小した大ネズミの「夜間労働」像を介して、長城建設の事業にと同様、カフカ自身の文学活動が投影されていると推測できるのではないだろうか。「カルダ」の音が「カフカ」を思わせる⁶⁸ことは、おそらく偶然ではあるまい。

3-2. 「分割工事」におけるジェンダー役割

なおカフカは上の手紙で、「夜間労働」としての文学が「男のもの」であるべきことを、フェリーツェに対して主張していた。そして『カルダ鉄道』における「ロシア」も、やはり男だけの世界として描かれている。⁶⁹ 女性との関係の代わりに示されるのが、例えば鉄道の上司「検査官」

⁶⁷ 中澤「カフカの『万里の長城』に…」、既出120~124頁。

⁶⁸ ノーシー『カフカ家の人々』、65頁。

⁶⁹ 作品の源泉として想定される『罪と罰』エピソードと比較した場合、カフカのロシア物語からは女性の存在が抹消されていることを W. J. Dodd は指摘している。Dodd, S.176.

と駅長との、男同士の奇妙な友情である。仕事で顔を合わせた当初、二人のあいだには緊張関係が生じるのだが、それは融和の方向で調整されていく。そして最後に「我々は抱き合ったまま板床に倒れこみ、しばしば十時間も離れずにいた」(T 684f)。

この男同士の抱擁のモチーフが、あの「民族の輪舞」の場面では継続されている。しかも、同じ血を共有する「兄弟」たちの抱擁として、はるかにパセティックな描写において。さらに注目には値するのは、その描写を準備する箇所、長城建設への参加者の性別に大きな意味が担われていることである。

下級の労働になら、平民出の無知な日雇い人夫を、男でも女でも子どもでも、金払いがよければ志願してくる連中を使うことができた。しかし四人の日雇い人夫を指揮するにも、すでに一人の分別のある、建築部門の教養をつんだ男が必要であった。ここで行われていることが何であるかを、心の奥底から共感できるような男が。(NI 339)

建設事業に責任を負うのは、もっぱら「男性」でなければならないというのだ。そもそも「分割工事」方式というものが選ばれた理由とは、上のような責任ある地位の「男たち」が、自己目的化した建設作業に絶望しきってしまわないためだとされている (NI 341)。

これに関連して、シオニズムの青年運動としての側面に着目したい。ユダヤ性愛史を研究した David Biale は、シオニズム運動を「エロスの革命」と位置づけている。⁷⁰ この運動は当初から、マックス・ノルダウが展開したラマルク主義的な議論に見られるように、種全体の「退化」(Entartung)の危機に瀕しているとされたユダヤ人が性的な「健康」を取り戻すためのものとして想定されていたという。⁷¹ また Daniel Boyarin も、特にフロイトの精神分析とヘルツルのシオニズムとを、「女性的な」人種としてユダヤ人を規定するような言説への反動と見なしている。⁷² すなわち、ユダヤ人の体操運動やユダヤ人国家建設への促し、古代ユダヤ民族史上の英雄バル・コホバやマカベアなどを再発見する動きは、心身を「病んだ」現代人の権化として表象された「ユダヤ人男性」が男性理想と健康を回復すべき手立てとしてあった面があるのだ。

カフカの『万里の長城』においては、男性支配の場として提示される建設現場と、中国民族の習俗一般が扱われる作品の後半とが明瞭なコントラストをなす。後者では、後宮で飽食して淫蕩

⁷⁰ Biale, David: *Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America*. Berkeley 1997, S.176-203. 同書によると、実際にパレスチナへの移民の中心をなしていたロシア・東欧のユダヤ人よりも、中欧の同化ユダヤ人たちにとって、性愛に関するシオニズムの側面はより切実な問題であったとされる。

⁷¹ Ebd., S.177ff

⁷² Boyarin, Daniel: *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*. Berkeley 1997, S.271-312.

に耽る「妃たち」や、夫の血をうまそうに飲み干すという「女帝」などが言及される (NI 353)。そうしたファム・ファタールの戯画は、「中国社会」において何らかの女性原理が支配していることを感じさせる。この社会から脱出し、悲しみにくれる妻子をあとに残して (NI 347) 荒野へと旅立つ労働者たちの図は、上で見たような男らしさ回復運動としてのシオニズム像と、一定の方向性を共有していると言わねばならない。

しかしながら、カフカ自身がシオニズム一般を何ら男性の占有物として考えていなかったことは、フェリーツェ宛の手紙において、彼女にシオニストになるよう促していたことから明らかである。この点からすると、(フェリーツェが参加した「民族ホーム」など現地での活動を含む) 広義のシオニズムと、パレスチナ移住運動との区別が、カフカにとって大きな意味があったものと考えられる。カフカが長城建設の労働者たちを一種の男性結社として描いたことは、当時の入植地の実情⁷³ に即しているのだ。そもそも当初の移住者はほとんどが未婚の青年男性であった。当地の集団農場「キブツ」やその先駆形「クヴツァー」における男女比はきわめて不均衡であり、大抵の場合、女性は全体の一割にすら満たなかったようである。後年には徐々に増えてはいったものの、大戦後に起こった移住の波においてもまだ三割以下であったという。パレスチナ移住を「性のユートピア」の探求として位置づける Biale は、戦後の第三次アリヤーにおいて性解放の機運が高まっていたのに対し、戦前の第二次アリヤーの入植者のあいだでは性についての事柄を忌避するような傾向がむしろ支配的だったと総括している。⁷⁴ そのような状況にカフカは、男女がパレスチナとヨーロッパに分離されて別々の「労働」に従事しつつ、全体としては統合されているという生活の理想形式を見ていたのかもしれない。

ここで、ジェンダー化された「分割工事」モチーフの特徴をより明確にするため、イスラエル建国を扱った作品とプロットが見なした⁷⁵ 1920年のテキスト (NII 302ff) と対比してみたい。そこでは、一人称の語り手のもとに「若くて強壮な」男たちが来訪し、町を建設するよう要求する。しかし、男たちが「古い伝承」に則して選んだという建設予定地に同行してみると、そこはどう見ても居住に不向きな荒野の岩山の上である。語り手は、みなが眠っているすきにこっそり抜け出そうとするが、不寝番をしていた見張りに見とがめられて連れ戻される。そして結局のところ「町を建設する」と約束せざるをえない。断片は、喜んだ男たちが語り手にキスするという

⁷³ Klein, Uta: *Militär und Geschlecht in Israel* Berlin 2001, S.79-89. シオニズムにおける女性の役割を研究した Klein によると、男女平等は当時の社会主義的シオニズムの目標の一つであったが、それは男性理想の回復としてのシオニズムの側面 (Ebd., S.54-69) と衝突し、多くは挫折せざるをえなかった。入植地の男女比については、他にラカー『シオニズムの歴史』、398頁、440頁を参照。

⁷⁴ Biale, S.182-192, hier S.184.

⁷⁵ Kafka, Franz: *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß* Hrsg. v. M. Brod. Frankfurt am Main 1983 (Anmerkungen), S.332.

場面で終わっている。この小品が『万里の長城』と類縁関係にあることを Baioni は指摘した。⁷⁶ また同作のシオニズム寓話としての側面は、中澤英雄がきわめて説得的に論じている。⁷⁷ この、中澤が『町の建設』と名づけた物語の冒頭の部分に注目してみよう。

何人かの人たちが私のところにやって来て、自分たちのために町を建ててくれと頼んだ。私は言った。君たちはあまりにも数が少なく、家が一軒あれば十分だろうから、君たちのために町を建ててやる気などない。しかし彼らは言った。まだ他にあとから来る人々がいるし、その中には夫婦者も混ざっており、また子どもが生まれてくるだろう。それに町は一度に建ててしまう必要はなく、まず輪郭を定めて、それから少しずつ仕上げしていけばいいのだ。

上で「夫婦者」と「子ども」が言及されていることは、移住者のあいだで女性の比率が増加し、生まれてくる子どもの養育の問題が大きく浮上しつつあった⁷⁸ 事実と符合する。こうした点からは、カフカがシオニズム運動をめぐる状況の変遷を的確に視野に収めていたことが分かるであろう。また、この町の建設方法は明白に「分割工事」モチーフを継続してはいるが、扱われているのがもはや「壁」ではなく「町」という居住空間であることから、1917年11月のバルフォア宣言を経て、さらには大戦後に加速した民族自決の流れの中で、ユダヤ人国家を樹立する企てがもはや完全に絵空事では済まなくなってきた事情もまた窺える。

だが、シオニストの国家建設が現実味を帯びてきた事態は、カフカにとっては必ずしも歓迎すべきこととは言えなかったはずである。もしシオニズムの事業が「完成」してしまったなら、彼がそこに己れの文学活動とのアナロジーを見出すことは困難になってくるだろうから。⁷⁹ その状況変化への対応を示したのものとして、『無産労働者団』(*Die besitzlose Arbeiterschaft*) とカフカが題したテキスト (NII 105ff) を最後に一瞥しておきたい。

3-3. 『無産労働者団』と「神殿の建設」

これは、八冊ある「八つ折り版ノート」のうち最後(校訂版全集では「ノート H」、プロート版の「第四冊」)に含まれる、団体の参加規約の草案、あるいはそのような体裁をとった小品で

⁷⁶ Baioni, S.154.

⁷⁷ 中澤「ユダヤの非合理的な伝承」、82~87頁。

⁷⁸ Klein, S.86f.

⁷⁹ 事実、上で見た『町の建設』や、同様に1920年に成立した、プロートが『町の紋章』(*Das Stadtwappen*) と呼ぶベルの塔物語 (NII 318ff) においては、語り手が「町」に対して置く批判的視座は顕著である。

ある。同作が書かれたのは、1917年8月の肺結核の発病をきっかけとして12月にフェリーツェとの関係を清算してから数ヶ月後、翌1918年の3月から5月のあいだと推定されている。この草案の中では、まず最初にメンバーの五箇条の「義務」、次に二箇条の「権利」が列挙される。

義務：1.) 金銭、貴重品は所有せず、受け取りもしない。ただ以下の所有物だけは許可する：簡素な衣服（個々に定める）、労働に必要なもの、書物、自分のための食料。他は全て貧民のものとする。

2.) ただ労働によってのみ生計を立てる。健康を害することなく力が足りている限りいかなる労働も忌避してはならない。自力で仕事を選ぶか、それが不可能な場合は政府の管轄下にある労働評議会の指示に従うこと。

[…]

権利：1.) 最大労働時間は六時間、肉体労働については四から五

2.) 病気、および労働に耐えない高齢にある場合は、国立老人ホームか病院に収容

この、何かの政治綱領であるかのようなスタイルは、カフカの全作品の中でも異彩を放つ。この草案をマックス・ブロートは、カフカが「労働者災害保険局」での勤務などを通じて社会的弱者への関心を内に育てていたことを示す一例として、カフカ伝で全文引用した。⁸⁰ また Klaus Wagenbach は、カフカにとって社会主義が決定的な意味をもっていた証拠の一つとして同作を扱っている。⁸¹ これに Hartmut Binder は反発し、草案の社会主義的な意味合いについては留保を加えつつ、パレスチナ移住者ゴールドンの労働賛美思想の影響を強調する。⁸² しかしカフカの無政府主義＝社会主義傾向をシオニズムから分離して否定しようとするには、あまり意味がない。ブーバーやランダウアーの影響圏内にいたカフカが、もとよりシオニズムと社会主義とを別々に考えることができたはずがないからだ。

カフカにおける「政治」を考察した Dušan Glišović はこの『労働者団』を大きく扱っており、その内容が政治的には支離滅裂なものでしかない結論づけている。⁸³ その際 Glišović は、草案の源泉として想定可能なものに、トルストイをはじめクロボトキンやラサール、ランダウアー、サン＝シモンにプリードンやバクーニンなど数多くの無政府主義者の思想、およびヘルツルの

⁸⁰ Brod, S.78f.

⁸¹ ヴァーゲンバッハ『若き日のカフカ』、92頁、244頁。また Baioni, S.221, Anm.2 を参照。

⁸² Binder (1979), Bd.1, S.506f. もっぱらパレスチナ植民計画を念頭に置きカフカが『労働者団』を書いていたことは、Stölzl が指摘したように、「義務」の第四条で、メンバーに許される必要最小限の食物の例として、パンと水に加えて「ナツメヤシ」が挙げられている (NII 106) ことから推察できる。Stölzl, S.129.

⁸³ Glišović, Dušan: *Politik im Werk Kafkas*. Tübingen / Basel 1996, S.36-45.

シオニズム言説を数え上げているため、かえってカフカのテキストの固有の文脈を見失っている観がある。ただ Glišović は、カフカの中国物語に言及した箇所、本稿の考察にとって有益な指摘を行ってゐる。すなわち、長城建設にいそむ「労働部隊」(NI 337)の像が、『労働者団』に関連していると示唆したのである。⁸⁴あるいは1918年の草案のほうが「長城」をめぐる物語世界に組みこまれたものと言ったほうが正確だろうか。草案に続けて書かれたとおぼしき短い断片(NII 107f)が疑いもなく『万里の長城』サイクルに連なるものであり、⁸⁵またしてもシオニズムを思わせる寓意を含んでいるからだ。この断片は、「異郷の労働者」が運んできた大理石によって築かれた「神殿」についての回想を語っている。その建設作業は非常に手際よく進んだが、そこで用いられた石材には一つ残らず、「野蛮な山岳民」が鋭利な刃物でつけたと思われるひっかき傷が「なぐり書き」(Gekritzeln)として残っているという。この、「神殿そのものより永く残る」傷とは、中国物語の遊牧民や『カルダ鉄道』の大ネズミが代表していた要素に他なるまい。それがただの痕跡にまで縮小される一方、あの「隙間だらけ」だった長城とは異なり緊密に組み上がった完成体として寺院が提示されたのは、バルフォア宣言後ならではのことであろう。

おそらくこの時点では、実際にパレスチナへ移住する可能性がカフカの意識に上ってきている。それに応じて、中国物語の「労働部隊」のコンセプトを『労働者団』において一挙に具体化させる必要性が生じていたのだろう。約一年の間隔において書かれた二つの労働者同盟の像の共通項は、またしてもジェンダーに関するものである。そのことは、草案の「義務」と「権利」の項目のあとに付け加えられた但し書きらしきもの(NII 106f)において如実に表れている。

良心の問題および仲間への信頼の問題としての労働

持参した所有財産は病院・ホームの設立のため国家に寄付すること

さしあたり、少なくとも自営業者・既婚者・女性は除外

[..]

五百名の男性が上限

一年の試用期間

ここでは、女性の存在および男女の結婚生活を排除したあとの、男性のみからなる共同体の理想が謳われているわけである。もっとも草案の最後に、つい「試用期間」という逃げ道を設けざるをえなかった点に、いかにもカフカらしい、ためらいの身ぶりも見えて取ることができるのだが。

*

⁸⁴ Ebd., S.90.

⁸⁵ Baioni, a.a.O., S.154.

以上で扱った複数の作品を通じ、カフカは、文学を「労働」化することを一貫して試みていた。その試みにより、彼は自身の作家としてのあり方とシオニズムとのあいだで折り合いをつける方途を探っていたのである。上で引用した草案の「義務」第一条 (NII 105) で例外的に「書物」の所有が認められていることに注意したい。これを Glišović は理解しかねたらしく、草案の他の部分の無政府主義または共産主義的な要素にそぐわぬ個人的願望だとして切って捨てている。⁸⁶ しかし自らの描くユートピア構想のうちに精神労働者のための居場所を用意しようとしたのは、何もカフカ一人に限ったことではない。草案の「権利」第一条、多くても「四、五時間」の肉体労働という発想は、おそらくピョートル・クロボトキンに由来するものであろうが、⁸⁷ この革命家は精神的・文化的な事柄を大いに重視していた。そして、特に文学者の位置づけに触れ、本を物理的に作り出すプロセスに作家が自ら参与することによって、文学と「手仕事」を融合させるべきことを説いていたのである。⁸⁸ 晩年のカフカがしばしばパレスチナ移住計画を口にし、当地で「製本工」として生きる計画を温めていた (Br 277, 512) のは、何ら唐突な現象ではなく、本稿で概観してきた関心の連続体の必然的帰結としてあったものに他ならない。

さらに、グスタフ・ランダウアーが共同体建設を呼びかけた『檄文』を再び取り上げてみたい。このパンフレットで提示された理想社会には、ランダウアーが「精神の日雇い人夫にして売春者」と呼ぶところの「芸術家」「学者」「蟄居者」(Stubenhocker) の居場所も用意されている。そういった人々は、共同体の内部で知的労働に従事すると同時に、孤独を守る時間を一定量もつことも許されるべきであると。⁸⁹ カフカは、まさにそのような孤独を必要とする存在として自らを理解しており、フェリーツェとの文通では「蟄居者」である「中国人学者」を自称しつつ異性との共同生活への不安を表現していた。⁹⁰ 他者との関係性から疎外された人間として自己を規定しながらも、共同体参入への契機をカフカは絶えず模索しており、その矛盾した二つの方向性を統合する可能性の一つと意識されていたからこそ、シオニズムの「労働」はカフカの関心の的でありつづけたのである。『万里の長城』をめぐる物語群とは、その可能性の追求の過程で産み落とされたものであったと言える。

⁸⁶ Glišović, S.41, 45.

⁸⁷ クロボトキン『飛砲の略取』(幸徳秋水 訳) 岩波文庫 1960年、133~137頁。

⁸⁸ 同上、142頁以下。なお、クロボトキンの思想にカフカは早くから関心を寄せていたらしい。1913年の日記には「クロボトキンを忘れないこと!」との書きこみ (T 585) がある。

⁸⁹ Landauer (1924), a.a.O., S.108.

⁹⁰ F 158, 249f, 256f, 261ff. なお拙論「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」: 京都大学大学院独文研究室『研究報告』17号、27~43頁所収を参照のこと。

Kafkas Auseinandersetzung mit dem zionistischen Arbeitskult in dem Zyklus *Beim Bau der chinesischen Mauer*, 1914-1918

KAWASHIMA Takashi

Im Prosafragment *Beim Bau der chinesischen Mauer* (1917) berichtet der Erzähler über ein sehr unzweckmäßiges „System des Teilbaus“, das das Bauwerk als Ganzes immer lückenhaft bleiben läßt, doch zugleich das pathetische Gefühl der Volkseinheit evoziert. Daß dieses Motiv in engem Zusammenhang mit den zeitgenössischen Diskursen des Zionismus steht, hat die bisherige Forschung bereits festgestellt. Ritchie Robertson interpretierte es als eine ironische Distanzierung vom Kult der Arbeit, wie er damals unter den Zionisten weit verbreitet war. Auch Hideo Nakazawa sah in dieser Erzählung, vor allem im Bild eines „Gelehrten“, der die Mauer als ein Fundament für einen „neuen Babelturm“ betrachtet haben soll, eine Satire auf die zionistische Ideologie des Kulturzionisten Martin Buber, der als letztes Ziel des jüdischen Nationalismus die Einigung der ganzen Menschheit setzte.

Zwar erinnert das Motiv des „Teilbaues“ stark an die schwierige Lage der zionistischen Kolonisationsbewegung während des ersten Weltkrieges. Aber die Annahme der beiden Interpreten, daß Kafkas Kritik hauptsächlich auf die politische Tätigkeit der Zionisten ziele, ist wenig überzeugend. Während Kafkas Erzähler die Lehre vom „Gelehrten“ als bloße Fiktion zurückweist, verwirft er merkwürdigerweise den unnützen Mauerbau als solchen nicht; er kann nicht umhin, die Mauer als „Ergebnis der Mühe und des Lebens von Hunderttausenden“ zu bewundern. Der Autor, der sich Bubers Theorie gegenüber immer kritisch verhielt und niemals mit dem Zionismus völlig übereinstimmen konnte, negiert auch keineswegs die praktische Arbeit der Zionisten – allerdings handelte es sich dabei weniger um das Bestreben nach der Gründung des jüdischen Staates in Palästina, sondern eher um die „Arbeit“ an sich. Dem Schriftsteller Kafka, dessen literarisches Werk immer ein fragmentarischer Charakter anhaftete, könnte insofern die Tätigkeit der Kolonialisten

sympathisch gewesen sein, als die zionistische Bewegung zu einem Zeitpunkt, an dem die Auswanderungswelle nach Palästina durch den Weltkrieg abgebrochen worden war, wie ein konsequenzloser „Teilbau“ erschien.

Bei den „Arbeitsheeren“, die sich mit dem Bau der *chinesischen Mauer* beschäftigten, sollten nur „gebildete Männer“ verantwortlich für die Arbeit sein. Es könnte sein, daß sich in dieser Vorstellung die realen Sozialstrukturen bei den jüdischen Ansiedlungen in Palästina vor dem Krieg (vgl. dazu W. Laqueur, 1972; U. Klein, 2001) widerspiegeln. Auch die kurz nach dem Ausbruch des Krieges entstandene Rußland-Geschichte *Erinnerung an die Kaldabahn* (1914) stellt eine ähnliche Situation dar: Hier geht es um den ins Stocken geratenen Bau einer Bahn, die aller Wahrscheinlichkeit nach nie ihre eigentliche Destination – die Stadt Kalda – erreichen wird. Es ist auffällig, daß in dieser Erzählung, die eine homoerotische Beziehung zwischen männlichen Angestellten der Kaldabahn schildert, Frauen ganz ausgeschlossen sind.

Das Thema des männlichen Arbeiterbunds setzt die anarchistisch-kommunistische Programmskizze *Die besitzlose Arbeiterschaft* (1918) fort, deren Mitglieder „kein Geld, keine Kostbarkeiten“ besitzen und „vor keiner Arbeit sich scheuen“ sollen – und auch ausschließlich Männer und Junggesellen sein müssen. Der dabei ausnahmsweise erlaubte Besitz von „Büchern“ und die höchstens „vier bis fünf“ Arbeitsstunden beziehen sich wahrscheinlich auf die Theorie des Anarchisten Peter Kropotkin, der in seinem Hauptwerk *Die Eroberung des Brotes* (1892) von Literaten verlangte, ihre geistige Arbeit mit dem „Handwerk“ zu verknüpfen. Max Brod zufolge hegte Kafka in seinen letzten Jahren einen Plan, nach Palästina zu übersiedeln und dort als „Buchbinder“ zu leben, was durchaus im Sinne Kropotkins zu verstehen ist.

Mit den obengenannten Fragmenten versuchte Kafka, seine jüdische und männliche Identität zu rekonstruieren, und zwar als ein geistiger „Arbeiter“, wie ihn Bubers Freund Gustav Landauer in einem seiner sozialistisch-anarchistischen *Flugblätter* (1910) definiert hatte.