



BOCHUMER
JAHRBUCH
ZUR
OSTASIENFORSCHUNG
1978

STUDIENVERLAG DR. NORBERT BROCKMEYER · BOCHUM

ANTIMODERNISMUS ALS WEGBEREITER DER MODERNE

Einige Anmerkungen zur Dialektik feudalistischen Reformdenkens im Japan der ausgehenden Tokugawa-Zeit

Klaus Kracht

Zur Einführung

Den Gegenstand der folgenden Ausführungen bildet die Späte Mito-Schule und die unfreiwillige Rolle ihres politischen Denkens im Prozeß des Zerfalls der späten Feudalgesellschaft¹. Wir werden uns hierzu am Beispiel ihrer Buddhismus-Kritik zunächst ihrer - nach wie vor umstrittenen - politischen Zielsetzung widmen und im Anschluß daran den von ihr geprägten Begriff der "Nation" durch die Betrachtung der ineinander übergreifenden Konzepte vom "Reichsstaat" (tenka kokka), vom "Fähigen" (shi), "Untertan" (shin) und "Landeskörper" (kokutai) auf die Frage hin untersuchen, in wie weit er dazu geeignet war, die von der Schule angestrebten Ziele zu fördern.

Wer von "Moderne" und "Modernisierung" spricht, läuft angesichts der sprachlichen und konzeptionellen Verwirrung im Bereich dieses Komplexes Gefahr, mißverstanden zu werden. Deshalb seien einige wenige Vorbemerkungen vorausgeschickt. - Die Analyse des politischen Denkens der traditionellen japanischen Kultur hat im Kontext der Modernisierungsproblematik im wesentlichen zwei Ansätze zu unterscheiden: Einmal kann danach gefragt werden - und hier liegt der Kern des Problems -, ob jene Elemente innerhalb der traditionellen Denkweise vorgegeben sind, die im wesentlichen den geistigen Ausgangspunkt der westlichen Moderne ausmachen und dadurch auf die Möglichkeit der Hervorbringung einer der westlichen in ihrer Zielrichtung entsprechenden eigenständigen Moderne hinweisen. Hier stellt sich die Frage nach Struktur und Inhalt der Zeitbegriffe innerhalb der japanischen Traditionalität, die Frage, in wie weit wir ein dem Verständnis abendländischer Tradition von Zeit als Medium teleologischer Aszendenz entsprechendes Äquivalent entdecken können². Darüber hinaus - und hier liegt ein zweiter Problemkreis - sind jene Elemente, Strukturen und Entwicklungen innerhalb der traditionellen Denkweise von Belang, die zwar strukturelle und funktionale Analogien zur westlichen Entwicklung aufweisen und dadurch die Anknüpfung an die westliche Moderne in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erleich-

terten, jedoch nicht im Sinne einer historischen Endogenese Voraussetzungen für die Entstehung einer eigenständigen Moderne bildeten. Dieser Bereich ist in Japan in den vergangenen drei Jahrzehnten im Anschluß an Maruyama Masao auf wachsendes Interesse gestoßen. Allerdings erlagen zahlreiche Autoren wie Maruyama der Anziehungskraft ihres Gegenstands, indem sie bestimmte Struktur- und Wertgleichungen zur westlichen Entwicklung bereits zum Anlaß nahmen, sie als "moderne" (kindai-teki) Elemente in der japanischen Kultur zu interpretieren. Hier fallen bis heute japanische und westliche Autoren der optischen Täuschung einer Art kulturmorphologischen Fata Morgana zum Opfer, indem sie Elemente der städtischen Kultur der Edo-Zeit (Religionskritik, "Rationalismus", "Materialismus", "Pragmatismus" usw.) oder die Erscheinung des "Nationalismus" als Anzeichen der Möglichkeit oder gar Gegebenheit einer eigenständigen Moderne werten³. Einen uns hier beschäftigenden Sonderfall innerhalb dieses Bereichs stellen jene aus dem Stand der Samurai erwachsenen Anschauungen dar, die grundsätzlich auf den Erhalt der überkommenen gesellschaftlichen Ordnung abzielten, aber letztlich in ihrer dialektischen Wirkung auf deren Zerstörung hinausliefen und hierdurch ebenfalls - wenn auch unfreiwillig - den Weg für das Einfließen der westlichen Moderne bereiten halfen.

Der Begriff des "Antimodernismus" scheint vorauszusetzen, daß die Träger dieser Haltung, wie später die Vertreter der "Überwindung der Moderne", wenigstens eine vage Vorstellung davon besessen hätten, was die Moderne als politisch-gesellschaftliche und geistige Erscheinung ausmacht. Davon kann allerdings im Falle der Späten Mito-Schule und ihrer Zeitgenossen bis zum Ende der 1850er Jahre keine Rede sein. Eine vorsichtige Ahnung von westlicher Moderne als einem auch Japan bevorstehenden Phänomen gewinnt erst im Laufe der 1860er Jahre Raum. Insofern konnte sie sich nicht als Vertreterin einer antimodernistischen Position verstehen. Dennoch ist ihre politische Zielsetzung - und dies ist nicht als Werturteil gemeint - im wörtlichen Sinne "rückschrittlich" und objektiv antimodernistisch, als sie auf die Herstellung bzw. Wiederherstellung einer statisch gedachten und hierarchisch angelegten Gesellschaft ausgerichtet ist. Als unfreiwillige und, wie sich im Nachhinein herausstellen sollte, fragwürdige Wegbereiterin der westlichen Moderne können wir sie bezeichnen, da ein Teil ihrer Ideen in ihrer tatsächlichen Wirkung den Zerfallsprozeß der späten Feudalgesellschaft unterstützte, die Prinzipien dieser Gesellschaft aus der dialektischen Wirkung und inneren Ambivalenz ihres Denkens zerstörte und damit das Einfließen westlicher Moderne beschleunigen half.

Das Denkgebäude der Späten Mito-Schule ist Ergebnis der Erfahrung einer Krise: des Erlebnisses der Infragestellung der späten Feudalge-

sellschaft infolge innerer Unzulänglichkeiten, verbunden mit einer welt-historischen Konstellation, die Japan zum Gegenstand westlichen Expansionsinteresses machte. Es stellt den nachträglich tragisch zu nennenden Versuch der Aufrechterhaltung des Grundmusters einer gesellschaftlichen Ordnung⁴ dar, deren Träger diese als allgemeingültig verstanden und ihren Niedergang als möglichen Untergang der japanischen Zivilisation und, da sie Japan als wahren Repräsentanten der Menschheitskultur verstanden, folgerichtig als Zerfall der menschlichen Zivilisation interpretierten⁵.

Als tragisch müssen wir diesen in dem Bewußtsein hoher politischer Verantwortung unternommenen Versuch der Rettung der bestehenden Ordnung ansehen, da er aufgrund eines unzureichenden Befundes und einer entsprechend unzulänglichen Therapie an einem Patienten unternommen wurde, der bei lebendigem Leibe bereits im Prozeß der Verwesung begriffen war. Tragisch, betrachtet man den weiteren Verlauf der Geschichte, war dieser Versuch auch, da das von der Mitogaku entwickelte diagnostische und therapeutische Instrumentarium im Verlaufe der Meiji-, Taishō- und frühen Shōwa-Zeit erneut in der Auseinandersetzung mit Liberalismus und Marxismus verwendet und schließlich wesentlicher Bestandteil dessen wurde, was wir heute, entsprechend dem wissenschaftlichen Standort des Betrachters, als japanischen Faschismus, Ultra-Nationalismus, autokratischen Militarismus o.ä. bezeichnen. Hier liegt denn auch ein weiterer Schwerpunkt des historischen Interesses an der Späten Mito-Schule. Wenn wir die ideologischen Grundlagen des japanischen Faschismus in ihren historischen Bezügen verstehen lernen wollen, werden wir in ihr manche Aufschlüsse finden.

Einen nicht geringen Anteil an dieser Vereinnahmung hatten ihre wissenschaftlichen Interpreten, die einst sehr vorschnell die Parallele zwischen der Krise der Taishō- und der frühen Shōwa-Zeit und dem Japan der ausgehenden Tokugawa-Zeit zu ziehen bereit waren und so daran mitwirkten, daß sich das Trauerspiel der Späten Mito-Schule ein zweites Mal ereignete⁶.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der in Mißkredit geratenen Schule wenig beliebt; und wo eine grundsätzliche Diskussion am Platze gewesen wäre, herrschte eher betretenes Schweigen⁷. Die japanische "shisōshi" ("Geschichte-des-Denkens")-Forschung wandte sich im Bereich der "frühen Neuzeit" (kinsei) mit Nachdruck jenen Traditionen des politischen Denkens zu, die bislang weitgehend außer Acht gelassen worden waren und eher in eine Richtung zu weisen schienen, die der westlichen Entwicklung in gewisser Weise vergleichbar und somit als Argumentationshilfen in der Auseinandersetzung mit den Vertretern der "Überwindung der Moderne" (kindai no

chōkoku) einsetzbar waren⁸. Somit ergab sich ein Trend, der einem durchaus sinnvollen Nachholbedürfnis entsprach und als notwendig angesehen werden muß, jedoch zugleich, sieht man einmal von Tōyama, Sakata, Ueyama und Motoyama ab (s. Anm. 7), über Fehlentwicklungen der Vergangenheit in einer erstaunlich unbekümmerten Weise hinwegging, so daß Bitō Masahide noch 1973 feststellte, innerhalb der "shisōshi"-Forschung der Nachkriegszeit sei nicht eine einzige grundlegende Untersuchung des "kokutai"-Komplexes erfolgt⁹. Darüber hinaus sei das von den Kategorien der Späten Mitogaku noch unbewußt mitgeprägte Staatsbewußtsein des gegenwärtigen Japaners nicht Gegenstand eines Reflexionsprozesses geworden, wodurch nach dem Krieg eine entscheidende Chance vertan worden sei¹⁰.

Die Folge einer solchen Hilfslosigkeit und nicht selten auch Gleichgültigkeit einerseits und in die Nachkriegszeit hineinreichenden feudaltaditionalistischen politischen Haltungen andererseits ist eine nicht zu übersehende öffentliche Kurzsichtigkeit gegenüber den Wirkungen bestimmter Elemente einer einseitig verstandenen Tradition. So konnte es auch nicht verwundern, zu einem Zeitpunkt, da sich die "shisōshi"-Forschung immer noch von der Späten Mito-Schule und deren Auswirkungen fernhielt, erneut den Versuch einer Wiederbelebung des Mito-Denkens anzutreffen und diesmal durch Nagoya Tokimasa, Verfasser zahlreicher grundlegender Studien zur Mitogaku, Schüler von Hira'izumi Kiyoshi, die Auffassung vertreten zu finden, die Rückbesinnung auf die Grundsätze der Mito-Schule sei geboten angesichts der Verfallerscheinungen der modernen Nachkriegsgesellschaft¹¹. Am 27. 7. 1974 erfolgte im Shakai Sentā von Baikō in Mito unter Anwesenheit von etwa zweihundert Gründungsmitgliedern die Gründung der "Gesellschaft für die Geschichtswissenschaft von Mito" (Mito shigakkai), die nun bemüht ist, in Anknüpfung an die 1945 abgebrochene Tradition ihre eigene Sicht der Mitogaku zu verbreiten, und sich selbst, wie ihre geistigen Vorläufer und Vorfahren - nicht wenige der Mitglieder sind Nachkommen von Mito-Gelehrten - es auch beanspruchten, als Ausgangspunkt einer nationalen Bewegung zur geistigen und sittlichen Erneuerung Japans durch die Rückbesinnung auf seine "wahren" Werte versteht¹². Die somit verschiedentlich geweckte Aufmerksamkeit unter japanischen Historikern scheint nun zu einer gewissen Auseinandersetzung zu führen. Einen Anfang in dieser Richtung bildeten bereits 1973/4 die Ausführungen von Bitō und Seya Yoshihiko im Rahmen des Mitogaku-Bandes der Reihe "Nihon shisō taikai" sowie Hashikawa Bunzō in "Nihon no meicho", Bd. 29.

Somit wird sichtbar, daß die von der Späten Mito-Schule einst zur Stabilisierung des gesellschaftlichen Grundmusters der feudalen Ordnung vertretenen Ideen des "kokutai", "meibun"¹³ usw. auch im heutigen politischen Bewußtsein einen nicht vernachlässigbaren Stellenwert be-

wahrt haben; und die Möglichkeit, daß diese Denkkategorien, zumal in Zeiten politischer Desorientierung, in veränderter Gestalt wieder verstärkt wirksam werden, ist nicht von der Hand zu weisen. Deshalb erscheint auch heute die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Mitogaku geboten, und dies nicht in doxographischer Absicht, sondern im Sinne einer Teilnahme an einem Vorgang der politischen Reflexion über die Grundfragen einer gesellschaftlichen Ordnung, deren Struktur sich unabhängig von spektakulären Wandlungen ihrer administrativen Organisation gegenüber Zugriffen politischer Konzeptionen westlicher Prägung als erstaunlich widerstandsfähig erwiesen hat.

"Verderbliche Theorien" (jasetsu)

Die politische Zielrichtung der Späten Mito-Schule tritt besonders plastisch in ihrer Religionskritik gegenüber Buddhismus, Taoismus und Christentum hervor, deren soziale Wirkung, ungeachtet ihrer unterschiedlichen geistigen Inhalte, für vergleichbar schädlich erachtet wird; und da sowohl Taoismus als auch Christentum für ihre Gesellschaft keine unmittelbare Gefahr darstellen, konzentriert sich die Auseinandersetzung weitgehend auf den Buddhismus. Hiermit setzt sie eine Tradition fort, deren Anfänge innerhalb der Edo-Zeit auf die Phase der Herausbildung der frühen Shushigaku zurückgehen, die Zeit des beginnenden 17. Jh., als der Buddhismus seine Attraktivität für den Großteil der japanischen Intellektuellen verlor. Die Gründe hierfür waren damals allerdings anders gelagert als im Falle der Späten Mito-Schule¹⁴.

Für das 17. Jh. haben wir zunächst die Ausgangssituation der Tokugawa-Zeit zu berücksichtigen und uns dabei die Hoffnungen zu vergegenwärtigen, die auf die Neubegründung der japanischen Gesellschaft gerichtet waren nach einer Zeit, in der das Leben der Bevölkerung Gefahren und Entbehrungen ausgesetzt gewesen war. Angesichts der sich in jener Zeit auftuenden Aussichten mußte die realistische und mithin pessimistische Grundhaltung des Buddhismus gegenüber der zeitlichen politischen Ordnung, der "wechsellvollen Welt" (ukiyo), sein Skeptizismus gegenüber der Beständigkeit von Menschen gesetzter politischer und sittlicher Ordnungen dem gebotenen Optimismus grundsätzlich zuwiderlaufen und als unhaltbarer Defätismus erscheinen. Überhaupt schien in jener Zeit die alte Trennung der Gesellschaft in einen weltlichen, gefährvollen und unmoralischen Bereich und eine der Welt entsagende geistliche Sphäre der Unschuld ihre einstige Plausibilität verloren zu haben. Die intensive Einbeziehung des buddhistischen Klerus in die Auseinandersetzungen des 16. Jh. hatte gezeigt, daß das kontemplative Ideal sich nicht verwirklichen

ließ in einer Epoche, die ihre Zeitgenossen zur Parteinahme zwang. Wenn wir heute feststellen, daß der Buddhismus zwar als Volksreligion in der Tokugawa-Zeit seinen festen Bestand hatte, andererseits dieser Gesellschaft aber kaum neue geistige Impulse gab, so findet dieser Tatbestand seine Erklärung darin, daß eben die begabtesten Köpfe unter den Buddhisten jener Zeit sich von ihrer Vergangenheit abkehrten und damit eine Neudefinition ihrer gesellschaftlichen Rolle vornahmen. Hiernach war es die Aufgabe des Intellektuellen, sich als Mitglied der einen menschlichen Ordnung zu verstehen, die sich nicht in den Bereich der eigentlichen Welt des Religiösen und der uneigentlichen, phantomhaften Welt des Diesseitigen aufteilen ließ; und eben für diese konkrete, neue Gesellschaft mußte ihnen der Buddhismus als denkbar untaugliche Anschauung erscheinen.

Ein weiterer grundsätzlicher Vorwurf, den die Abtrünnigen gegenüber dem Buddhismus erhoben, war dessen vermeintliche Mißachtung der menschlichen Natur und der in ihr angelegten ethischen Grundwerte der "Menschlichkeit" (jin) und "Rechtschaffenheit" (gi), ferner der "Treue" gegenüber der politischen Autorität (chū) und der familialen Tugend der "Kindesliebe" (kō) in seiner Interpretation der menschlichen Beziehungen (jinrin) als "provisorische Verbindungen" (kegō).

Bekannt ist Hayashi Razans Begründung seines Rückzugs aus dem Ordensleben: "Wie könnte ich buddhistischer Priester werden? Sollte ich die Wohltaten vergessen, die ich von meinen Eltern empfangen? Ohne Nachkommen zu bleiben, zeigt einen großen Mangel an Kindesliebe¹⁵." Als abschreckendes Beispiel für den sittlich ruinösen Einfluß des Buddhismus nannte Razan unter anderem den Fall des Priesters Myōchō, der zwanzig Jahre lang unerkannt unter der Gojō-Brücke in Kyōto, "vom Winde sich nährend und auf Tau sich bettend", wie es bei Ikkyū heißt, lebte, nachdem er zum Beweise seiner Ablehnung des Vorrangs der familialen Liebe sein zweijähriges Kind am Bratspieß geröstet und z. T. verzehrt haben soll¹⁶.

Dennoch bedeuteten diese Gegensätze und auch die vereinzelt stattfindenden politischen Maßnahmen gegen den Buddhismus, so die Auflösung etwa der Hälfte aller Tempel in Mito unter Tokugawa Mitsukuni (1628-1700) um 1666¹⁷, keine radikale Feindschaft. Hierzu waren die Intellektuellen jener Zeit viel zu sehr in der eklektizistischen Denktradition ihres Landes verwurzelt, als deren Ergebnis sich ein Begriff von Toleranz entwickelt hatte, der auch bei grundsätzlichen Gegensätzen noch eine Gemeinsamkeit in den "letzten Dingen" erkennen ließ. Ein bekanntes Beispiel finden wir in der Grabinschrift des Mitsukuni, die er selbst neun Jahre vor seinem Tode verfaßte: "Er hielt nicht engstirnig an einem Dinge fest, verbohrt sich nicht in eine Sache, Shintō und Kon-

fuzianismus verehrte er, und Shintō und Konfuzianismus lehnte er ab. Buddhismus und Taoismus schätzte er hoch, und Buddhismus und Taoismus lehnte er ab¹⁸."

Darüber hinaus befindet sich die anti-buddhistische Kritik in ihrem frühen Stadium noch in einem gewissen Dilemma. Da die politische Wirksamkeit versprechenden Beraterposten an den Fürstenhöfen und auch am Bakufu traditionell den buddhistischen Priesterbeamten (sōkan) vorbehalten waren, konnte die aufstrebende konfuzianische Intelligenzija nur auf diesem Wege in die gewünschten einigermaßen einflußreichen Positionen gelangen und hatte so ihre dereinst verschlissenen Priesterroben wieder über dem neuen geistigen Gewand des Konfuzianers zu tragen. Razan selbst hatte diesen Kompromiß vorgeübt, als er 1607 in die Dienste des Bakufu trat, und sich angesichts dieses konfuzianischen Sündenfalls noch lange Zeit Kritik aus den verschiedensten ideologischen Richtungen, so von Nakae Tōju in seinem witzigen "Traktat über den Herrn Hayashi, der sein Haar abschnitt und einen (buddhistischen) Rang annahm", gefallen zu lassen¹⁹. Überhaupt geriet die Shushigaku durch diesen Kompromiß wieder verdächtig in die Nähe des Buddhismus, kaum nachdem sie mit Mühen den Prozeß ihrer geistigen Emanzipation von einer Strömung vollzogen hatte, der sie weitgehend ihre eigene Entstehung und dazu ihr Überleben in den vierhundert Jahren seit ihrer Einführung nach Japan verdankte²⁰.

Während der weite Toleranzbegriff der Frühen Mito-Schule unter Mitsukuni auch durchaus die Mitarbeit buddhistischer Gelehrter wie des Zen-Mönchs Hsin Yüeh, jap. Shin'etsu (1640-96), oder Mori Genjū (1653-1721), der in seinen Schriften eine Synthese von Buddhismus und Konfuzianismus vertrat, zuließ, konkretisierte sich das Verhältnis der Mitogaku zum Buddhismus mit der Verengung ihres Toleranz-Begriffs in der Zeit der gültigen Ausformulierung ihrer politischen Theorie unter Fujita Yūkoku, gefolgt von Aizawa Seishisai und Fujita Tōko. Diese Entwicklung kann als durchaus folgerichtig angesehen werden. Während in der frühen Tokugawa-Zeit der Buddhismus zwar aus den genannten Gründen auf die Ablehnung der konfuzianischen Intellektuellen stieß, befand sich die spätf feudale Gesellschaft in einem Stadium, da ihre Befürworter um ihre weitere Existenz fürchten mußten. Unter solchen Umständen mußte der Buddhismus als geistiger Feind ersten Ranges, als Verkörperung des Bösen schlechthin erscheinen. Die verschärfte Gegnerschaft äußerte sich nach Regierungsantritt des Tokugawa Nariaki (1800-60, r. 1829-44) in politischen Maßnahmen wie der Schließung von vierzig buddhistischen Tempeln im Jahr 1832, dem erneuten Verbot der Leichenverbrennung im darauffolgenden Jahr u. ä.²¹. Im Jahr 1842 ging Nariaki so weit, zahlreiche Tempelglocken und Buddhastandbilder einschmelzen zu lassen, um im Rahmen

seiner dem Grundsatz des "jōi" ("Vertreibung der Barbaren") gehorchenden Aufrüstungspolitik Metall für die Herstellung von Kanonen zu gewinnen, eine Maßnahme, die im Zusammenhang mit dem Vorwurf gesehen werden muß, die Buddhisten verstünden nicht die "Trennung von Innen und Außen" (naigai no bun)²², sie seien - nach deutschem Sprachgebrauch - "waterlandslose Gesellen". Gerade sie sollten nun ihren wertvollsten Besitz zur Bewahrung der "Erhabenheit des Landeskörpers" (kokutai songen), eines ihnen als fremd unterstellten Prinzips, hergeben.

Der Buddhist vertritt in den Augen des Mito-Gelehrten ein Prinzip, das dem Wesen des Japaners und den Anforderungen einer wohlgeordneten Gesellschaft nicht entsprechen kann, da es der "Weg Indiens" (Tenchiku no michi) ist²³. Er ist gleichsam Repräsentant einer unerlaubten geistigen Invasion, "barbarischen Geistern" ergeben²⁴. Somit entlarvt sich der Buddhismus bereits durch seine Herkunft - die "Zehntausend Staaten" neben China und Japan gelten als Länder "einseitiger Lebenskraft" (henki)²⁵ - als "Irrlehre" (itan) und "Krankheit" (shippei)²⁶; und es erübrigt sich eine eingehende Auseinandersetzung²⁷.

Die Schriften der Späten Mito-Schule lassen dementsprechend auch nur ein Minimum verallgemeinernder Frontalangriffe gegen den Buddhismus erkennen. Im Grunde kreist die Kritik um zwei zentrale Punkte des Anstoßes: Zum einen wird die buddhistische Entwertung der zeitlichen Existenz des Menschen als fundamentaler Angriff auf das konfuzianische Ordnungsbemühen, zumal in der Zeit der Krise, verstanden. Der individuelle Rückzug auf das persönliche Heil gilt dem Mitogakusha als Ausdruck einer tiefen Verantwortungslosigkeit. Darüber hinaus, und hier liegt der Schwerpunkt der Kritik, birgt der Buddhismus die Möglichkeit, als Legitimationsgrundlage für die Infragestellung der feudalen Ordnung zu dienen. Hier beruft sich die Mito-Schule auf die geschichtlichen Erfahrungen der Sengoku-Zeit, deren Wiederholung sie in Aussicht stellt²⁸, falls es nicht gelingt, der buddhistischen Einflußnahme Einhalt zu gebieten. Die Gefahr muß ihr umso größer gelten, als sie durch die Übernahme der politischen Anthropologie der Shushigaku²⁹ das "törichte Volk" (gumin), dessen Anteil sie auf "sieben bis acht" unter zehn schätzt wozu noch einmal "einer oder zwei" an "Schlaun und Geschickten", also ebenfalls politisch höchst fragwürdigen Elementen, kommen³⁰, bei allen hohen Bekenntnissen zu den "ewigen im Volke lebenden Prinzipien" (min'i) allein als Gegenstand manipulativer Absichten zerstörerischer politischer Kräfte zu sehen in der Lage ist, die es verstehen, die "Begierden" (yoku) Symbol der egalitären Hoffnungen des unmündigen Volkes, zu wecken, um es wieder auf die Ebene des Tierreiches zurückzustoßen³¹. Die buddhistische Unterstellung, "es gebe im Reiche einen Verehrungswürdigeren als den Herrscher mit zehntausend Streitwagen und einen Verehrungswürdigeren als

die Göttlich Erleuchteten des Großen Urbeginns³²", rückt den als "verderbliche Theorie" (jasetu) bezeichneten Buddhismus für die Späte Mitogaku in die unmittelbare Nähe der "Verderblichen Lehre" (jakyō), das Christentum. Die antibuddhistische Polemik unterscheidet sich von der antichristlichen denn auch bestenfalls in ihrer Intensität. Beide vertreten in offenbar bössartiger Absicht die Idee eines überlegenen Prinzips, um die bestehende Grundordnung, die "Erhabenheit des Landeskörpers", zerschlagen zu können.

Natürlich übersah die Späte Mito-Schule nicht die Gefahren, die sich aus der vermeintlich "eigenen" (koyū) Tradition Japans ergab. Denn wenn der Buddhismus die Idee des Buddha und das Christentum die Vorstellung Gottes als mögliche Berufungsinstanzen und Legitimationssymbole gegen die Gesellschaftsordnung gerichteter Aktivitäten zum Angebot machten, so stellte die Sonnengottheit Amaterasu ebenfalls ein gewisses Risiko dar, wie die Massenbewegungen zum Ise-Schrein (okagemairi) zeigten³³. Die Schule wandte sich dementsprechend auch gegen die Amaterasu-Verehrung im Volkshintō: "Oben vereint die Himmlische Ahnherrin ihren Körper mit der Sonne, unten läßt sie ihren Geist im Schatzspiegel weilen. Von den Himmlischen Herrschern wird sie als Ahnherrin angesehen, und vom Hof wird sie verehrt. Wie dürfte sie da von Untertanen privat gefeiert werden³⁴?" Auch Aizawa spricht diesen Komplex im "Taishoku kanwa" (Mußevolle Tischgespräche nach den Amtsgeschäften, 1842) in gleicher Weise an. Dennoch dürfte diese bei ihm schwach ausformulierte Textstelle eher auf Kritik seitens seiner Kollegen gestoßen sein. Immerhin schließt er den Gedanken der Beziehung des Volkes zu Amaterasu im Sinne einer dankenden Hinwendung im Gebet sowie auf mittelbarem Wege durch die Praxis der "Wahrhaftigkeit" (sei) und "Ehrerbietigkeit" (kei)³⁵ gegenüber dem Tennō-Haus nicht aus³⁶; dies möglicherweise in der Annahme, daß ein radikales Vorgehen gegen die Amaterasu-Verehrung im Volkshintō ohnehin ein hoffnungsloses Unterfangen war. Jedenfalls gilt das Angebot der Verehrung der Gottheit Takemikazuchi no Kami für das gesamte Volk³⁷; und die Mito-Schule ist nachhaltig bemüht, dieser Gottheit den Ruch des Provinziellen, der ihr durch die schriftliche Überlieferung von Kojiki und Nihongi anhaftet, zu nehmen. Diese Gottheit konnte kaum als mögliches Integrationssymbol für die Erhebung der Volksmassen gegen die feudale Herrschaft ins Spiel gebracht werden, dies, aus dem Blickwinkel der Formalistik der Mito-Schule gesehen, schon allein deshalb nicht, da die Beziehung der Amaterasu zu Takemikazuchi als "kunshin" (Fürst-Untertan)-Verhältnis gekennzeichnet war³⁸.

Der "Reichsstaat" (tenka kokka)

Als zentralen Vorwurf richtet Aizawa gegen den konfuzianischen Intellektuellen den des mangelnden Staatsbewußtseins. Er führt speziell Ogyū Sorai (1666-1728) an, dessen China-Verehrung ihm gegen den Grundsatz der "Trennung von Innen und Außen" (naigai no bun) verstößt³⁹. Aber eben diese durch den Konfuzianismus Chu Hsi'scher Prägung in den japanischen Konfuzianismus eingebrachte ethnozentristische Grundhaltung ist es, welche die Mitogaku als selbstverständlich für den Intellektuellen - gleich welcher staatlichen Zugehörigkeit - voraussetzt. Durch die Betonung dieses dem chinesischen Frühkonfuzianismus unbekanntem Elements weist sich die Mito-Schule als in der Shushigaku-Tradition stehend aus. So schreibt auch Tōko: "Das Götterland steht für sich allein, und das Westliche Land steht für sich allein. Jene bezeichnen uns als 'Ausland', und auch wir weisen jene als 'Untenstehende' zurück. Die Lehre des Westlichen Landes achtet streng auf die Anteile (bun) von In- (nai) und Ausland (gai). Da wir sie annehmen und zur Anwendung brachten, müssen auch wir in der Trennung von Oben (jō) und Unten (ge) richtig verfahren⁴⁰." Beachtenswert ist die Gleichsetzung von "Außen" und "Unten" sowie "Innen" und "Oben".

Der durch diesen mechanischen Ethnozentrismus in seinem Verhältnis zur frühkonfuzianischen Tradition des oikumenischen Gedankens vorgegebene Konflikt zeigt sich deutlich in der Verwendung des Symbols "tenka" (chin. t'ien-hsia). Bekanntlich weist der Begriff "t'ien-hsia" - "was unter dem Himmel ist", "die Menschheit" u.ä. - im Gegensatz zu "kuo" (sinojap. koku, jap. kuni), "Land", im frühkonfuzianischen Denken auf das Konzept einer nach den für den Menschen natürlich vorgegebenen sittlichen Normen lebenden Menschheit hin. Das "t'ien-hsia" bleibt zwar de facto jeweils an die Grenzen des chinesischen Reiches gebunden, beinhaltet de iure jedoch auch jene "Barbaren", die gegenwärtig noch im Stande der Unwahrheit, d.h. "wie Vögel und Vierfüßler" leben.

Die Aufnahme des chinesischen Reichsbegriffs bedeutete für den japanischen Konfuzianismus stets eine schwierige Herausforderung. Nahm man die Klassiker ernst, so konnte es nur ein "Reich" (tenka) und in diesem Reich nur einen obersten Herrscher geben, so wie der "Himmel nicht zwei Sonnen" (Li-chi) kennt. Unter dieser Voraussetzung konnte entweder der chinesische Kaiser Oberhaupt der Oikumene und der japanische Tennō König eines Teilstaates sein, eine Vorstellung die verständlicherweise den japanischen Souveränitätsanspruch in Frage stellen mußte; oder Japan mußte den Anspruch erheben, durch sein Tennō-Haus den Mittelpunkt der Oikumene zu bilden, wobei dann China als Teilstaat gelten konnte, eine angesichts des tatsächlichen Übergewichts des Nachbarreiches ab-

surde Vorstellung. Der Regelfall ist mithin der Konflikt zwischen der oikumenischen Idee und der staatlichen Wirklichkeit, der begrifflich durch die verwegene Gleichsetzung von "tenka" und "kokka" provisorisch gelöst wird, wie dies auch in der Mito-Schule geschieht. Der in dieser Schule vorfindbare Begriff des "tenka kokka" ist mithin in einer Weise ambivalent, daß er späteren Mißverständnissen offenstehen mußte. Während die Gleichsetzung von "tenka" und "kokka"⁴¹, einhergehend mit dem neokonfuzianischen "jōge-naigai-no-bun"-Ethnozentrismus und darüber hinaus ergänzt durch politische Symbole, die diesen Ethnozentrismus in die Nähe des modernen Nationalismus zu bringen geeignet sind (s.u.), offensichtlich in eine neue Richtung weist, können wir andererseits feststellen, daß der oikumenische Gedanke eines weltumspannenden "tenka", legitimiert durch den grundsätzlich "grenzenlosen Einfluß" (mukyō no ka) der Himmlischen Ahnherrin Amaterasu⁴², nicht aufgegeben wird.

Allerdings unterscheidet sich jene Oikumene in der zugegebenermaßen verschwommenen Vorstellung der Späten Mitogaku vom frühkonfuzianischen "t'ien-hsia" durch die Einbeziehung des "jōge"-Gedankens. Wenn die japanische Vorstellung der universalen "Völkerfamilie" bis in neuere Zeit an eine eher nach konfuzianischen Grundsätzen organisierte Familie erinnert und die Idee gleichberechtigter Staaten selbst als hypothetische Vorstellung sich nur schwer durchzusetzen vermochte, so dürften die edozeitliche Einbeziehung des neokonfuzianischen Hierarchie-Gedankens in den traditionellen Begriff der Oikumene eine der bedenkenswerten Ursachen sein. Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß der oikumenische Gedanke eher jener Schicht des Mito-Denkens angehört, in der sich die selbsteingestandenermaßen kaum realisierbaren politischen Träume der Mitogakusha abspielen. Der Gedanke der persönlichen Wahrnehmung aller seiner Funktionen durch den Tennō, also neben den von ihm ausgeübten symbolischen und sakralen auch die der delegierten pragmatischen und spirituellen Funktionen, gehört ebenfalls in diesen Bereich. Hier handelt es sich um eine "Unter"schicht des Mito-Denkens, der im politiktheoretischen Konzept dieser Schule von ihren Vertretern selbst aufgrund ihres fehlenden funktionalen Stellenwerts für die Aufrechterhaltung des politischen Ordnungsprinzips keine zentrale Stellung zugemessen wurde, die aber in der Rezeptionsgeschichte dieser Schule von der Bakumatsu-Zeit bis zum japanischen Faschismus eine erhöhte Bedeutung erfahren hat.

Wenn hier nun der "tenka-kokka"-Gedanke der Späten Mito-Schule als in der Nähe des modernen Nationalismus europäischer Prägung angesiedelt verstanden wird, so bedarf dies einer näheren Erklärung; dies um so mehr, als die traditionelle "kinsei-shisōshi"-Forschung sehr voreilig geneigt ist, ethnozentristische Phänomene (z.B. bei Yamaga Sokō, Motoori Nori-

naga usw.) als "nationalistisch" zu deuten. Hierbei wird leicht übersehen, daß der europäische Nationalismus, als Instrument gegen feudalistische Abhängigkeit eingesetzt, als Kind bürgerlicher Emanzipationsbestrebungen geboren wurde. Das sich selbst zur Nation erklärende europäische Bürgertum schuf sich in der Apotheose der Nation die Rechtfertigungsgrundlage für die Durchsetzung seines eigenen politischen Prinzips. Das fortschrittliche Bürgertum Europas anerkannte somit nicht mehr den Wert der Fürstentreue, sondern die Verpflichtung gegenüber der Nation, der Verallgemeinerung der Idee des bürgerlichen Subjekts.

Dagegen konnte der traditionelle Ethnozentrismus japanischer Prägung - wie er uns von den frühesten Quellen über das Gukanshō, das Jinnōshōtōki, den Yuiitsu-Shintō und in der Tokugawa-Zeit in der neokonfuzianischen Variante des "naigai jōge no bun" und selbst in der Motoori-Richtung der Kokugaku mit seiner spezifisch bürgerlichen Komponente entgegentritt - bis zur Bakumatsu-Zeit kaum als dysfunktionales Element im Feudalsystem wirksam werden. Der Grund hierfür war, banal gesagt, das Fehlen einer gesellschaftlichen Klasse, die sich des ethnozentristischen Gedankens des "tenka kokka" zur Durchsetzung ihrer eigenen politischen Interessen bemächtigt und mit Hilfe seiner Neuartikulierung unter Aufkündigung der Befolgung des "meibun"-Prinzips, sich selbst als Allgemeines verstehend, zur Nation erhoben hätte. Das Bürgertum der Edo-Zeit, von dem eine solche Anstrengung nach europäischen Erfahrungen zu erwarten gewesen wäre, erwies sich als nicht willens, sich über seine objektiv dysfunktionale Rolle im Feudalstaat hinaus als zur Durchsetzung ihrer eigenen politischen Interessen fähige Klasse zu begeben, und beschränkte sich im wesentlichen auf die Verfolgung seiner kurzfristigen wirtschaftlichen Interessen und sozialen Anerkennung. Die Gründe hierfür sind vielfältig und brauchen hier nicht angeführt zu werden. Jedenfalls blieb diese - aus dem Blickwinkel westlicher Erfahrung so erscheinende - "bürgerliche Verweigerung", diese Absage an den Verfolg seines eigenen Prinzips, für den Übergang der japanischen Gesellschaft in das Zeitalter des Kapitalismus im Verlauf der Meiji-Zeit und danach eine Belastung, deren Folgen der japanischen Politik bis heute Probleme aufgeben.

Von der Bauernbevölkerung konnte trotz des durch die annähernd dreitausend Bauernaufstände im Bereich der "kinsei"-Zeit und seit dem ausgehenden 18. Jh. in zunehmender Schärfe artikulierten Unbehagens unter der Feudalherrschaft allein schon deshalb keine nennenswerte Rolle erwartet werden, da in ihm das räumliche politische Bewußtsein kaum über die regionalen Daimyatsgrenzen hinaus entwickelt war und ein Begriff des "tenka kokka", wie er in der Erziehung der Samurai und "chōnin" (Stadtbürger) vermittelt wurde, nur in seltenen Fällen gegeben gewesen

sein dürfte.

Die bürgerliche Verweigerung mußte umso folgenreicher sein, als anstelle des Bürgertums eine gesellschaftliche Gruppe sich des Prinzips der Nation bemächtigte und ihm ihren geistigen Stempel aufpreßte, deren Untergang als gesellschaftlicher Stand bereits besiegelt zu sein schien, und sie damit in Gestalt der jüngeren Samurai der mittleren und unteren Schichten in der Bakumatsu-Zeit zu einem Selbstverständnis gelangen ließ, das sie vermeintlich vorbestimmt für die Übernahme von Führungspositionen im Meiji-Japan machte. Somit finden wir in Japan keine Anzeichen für die Herausbildung eines bürgerlichen Nationalismus, dafür aber einen originären Samurai-Nationalismus; und ebenso wie der neuzeitlich-westliche Begriff der Nation sich als instrumentale Kategorie zur Beförderung bürgerlicher Verselbständigung entwickelte, ist die aus dem Stand der Samurai erwachsene, strukturell anders geartete Idee der Nation in den Dienst der Durchsetzung der eigenen Interessen gestellt.

Der "Fähige" (shi)

Wenn wir heute feststellen, daß der Späten Mito-Schule an der Herausbildung dieses die feudale Grundordnung in Frage stellenden Samurai-Nationalismus eine nicht unerhebliche Rolle zukommt, so ist dies im einzelnen zu belegen. Von besonderem Interesse ist zunächst das von der Mitogaku geprägte Leitbild des "Fähigen" (shī, chin. shih). Sie übernahm damit zur Beschreibung ihres Konzepts einen Begriff mit einer langen Tradition und entsprechend vielfältigen Konnotationen. Ein "shih" ist in China der Chou-Zeit ein Krieger, der - im Gegensatz zum gemeinen Soldaten - mit dem Kampfwagen in die Schlacht zieht. In den Analekten bezeichnet Konfuzius im übertragenden Sinne die Verfechter seiner Lehre als "shih", als "Vorkämpfer" für den "Weg"⁴³. Die Besonderheit der Verwendung des Begriffs in der Tokugawa-Zeit liegt nun darin, daß die soziale Kategorie des "Kriegers" (bushi) mit der durch den Konfuzianismus inhaltlich ethisch vorgeprägten Kategorie des "shi(h)" in großzügiger Weise gleichgesetzt wird.

Hierin liegen nun gleich zwei grundsätzliche Widersprüche zum Konfuzianismus der Analekten. Einmal lag es Konfuzius fern, dem Krieger eine hervorragende Bedeutung oder gar Verantwortung für den Staat zuzusprechen. Der Krieger war für ihn ein Produkt des Verfalls der idealen politischen Ordnung und damit der Unfähigkeit der Regierenden, speziell des Herrschers, dessen Tugendausstrahlung nicht in der Lage war, die politische Ordnung aufrechtzuerhalten. Zum anderen war der Begriff des "shih" für Konfuzius eine Auszeichnung, die nur derjenige

mit Recht tragen durfte, der auch den sittlichen Ansprüchen seiner Lehre Rechnung trug und selbst zu ihrem Verfechter wurde. Der Gedanke an einen sich stets neu reproduzierenden Stand von erblichen "shih" ist den Analekten fremd.

Dagegen geht der Konfuzianismus der Tokugawa-Zeit von der Behauptung aus, der Samurai-Stand sei ein Stand von "shi", von "Fähigen" im Sinne der konfuzianischen Ethik. Wir finden hier eine Parallele zum chinesischen Beamtenliteraten, der sich ebenfalls, wenschon durch den Nachweis persönlicher Leistung, kraft seiner Zugehörigkeit zu eben dieser Schicht als "shih" verstand. Somit wird deutlich, daß offensichtlich eine der Möglichkeiten der Herrschaftslegitimation im Kontext einer konfuzianisch geprägten Kultur die Selbstinterpretation der Herrschenden als "shi(h)" war, die sich auf diese Weise mit dem Anspruch ausstatteten, für den Rest der Gesellschaft, die "drei Volk(sstände)" (sammin), "Bauern", "Handwerker" und "Kaufleute" (nōkōshō), die konfuzianischen Normen in beispielhafter Weise zu vertreten.

Der Stand der "shi" ist, wie Yamaga Sokō, der das Symbol für die Tokugawa-Zeit in beispielhafter Weise auslegte, sagt, von produktiver Arbeit befreit und kann sich deshalb voll dem Studium des "Weges" widmen. Bauern, Handwerker und Kaufleute haben hierzu nicht die nötige Muße, da sie ihrer körperlichen Arbeit nachgehen müssen⁴⁴. In einem Atemzug findet sich zumeist auch der Hinweis auf Meng-tzu (3A.4): "Der Edle (chün-tzu, jap. kunshi) arbeitet mit seinem Herzen. Der geringe Mann (hsiao-jen, jap. shōjin) arbeitet mit seiner Körperkraft. Die mit dem Herzen arbeiten, regieren die anderen; die mit ihrer Körperkraft arbeiten, werden von anderen regiert⁴⁵." Somit gilt, vereinfacht gesagt: "bushi" = "shi" = "kunshi"; "nōkōshō" = "shōjin". Was im Konfuzianismus der Analekten und bei Meng-tzu eine Kategorie der individuellen Charakterbeschreibung und ethischen Wertung war, wird hier mit all seinen ethischen Implikationen als Kategorie der sozialen Beschreibung bemüht und somit vom Symbol politisch-philosophischer Spekulationen auf die Ebene politischer Legitimationsdogmatik verlagert. Daß die vulgarisierende Aufnahme der Chu Hsi'schen politischen Anthropologie hier verstärkend in die gleiche Richtung wirkte, versteht sich von selbst.

Wenn die Späte Mitogaku den Begriff des "shi" als eines ihrer zentralen Symbole gebraucht, so verwendet sie ihn sowohl als unkritische Kategorie der sozialen Beschreibung als auch im Bewußtsein seines kategorischen Gehalts. In der Analyse der geistigen Verfassung des "shi" entdeckt sie den Schlüssel zum Verständnis der Krise ihrer Gesellschaft, die sie niemals, und dies trotz entsprechender Reformmaßnahmen, wirklich als wirtschaftlich-soziales Ereignis zu verstehen gelernt hat. So

kritisiert sie jene, die sich der "Windströmung" (fūryū) hingeben⁴⁶, "höhnisch auf den ländlichen Fluren und in ihren Felsenhöhlen" lachen⁴⁷ und den Rückzug aus der Politik in die Innerlichkeit angetreten haben, ebenso wie die Vertreter der Shushigaku, mit denen sie zwar ihre politischen Ziele teilt, sie aber aufgrund ihrer Methoden als hoffnungslose, zum Quietismus verurteilte Phantasten ansieht⁴⁸, und die sachlich unterkühlten "Wirtschaftler" (keizai no gaku)⁴⁹ ebenso wie das l'art pour l'art der "Philologen" (kōshō no gaku)⁵⁰. Erst recht wendet sie sich gegen das spekulative System der Kokugaku, speziell in seiner Ausprägung bei Motoori, das trotz seiner Verdienste um "naigai no bun" und "sonnō" in seinem antikonfuzianischen Duktus und bürgerlich-hedonistischen (was im Japan der Edo-Zeit kein Widerspruch ist) Infekt als ernste Bedrohung empfunden wird⁵¹.

Die Mito-Schule konfrontiert ihren idealen "Fähigen" im "Kōdōkanki" (Kōdōkan-Manifest, 1838) mit einer Reihe anspruchsvoller Forderungen: Er hat ständig lernbereit zu sein, den "Weg des Götterlandes" ebenso wie den "Weg des Westlichen Landes (=China)" zu kennen, einzusehen, daß familiäre (Pietät) und öffentliche Tugenden (Loyalität) weitgehend deckungsgleich sind, kriegerische und zivile Techniken und Tugenden gleichermaßen auszubilden, den Grundsatz der Einheit von Theorie (gakumon) und Praxis (jigyō) stets zu beachten, die Gottheiten seines Landes zu ehren und die konfuzianische Lehre hochzuachten⁵². An die Stelle des ständischen Hochmuts, der sich durch Geburt wie selbstverständlich im Besitz von Tugend und Privileg wähnt, setzt sie den Wert der "menschlichen Qualifikation" ((jin)zai, sai)⁵³.

Die Mitogaku enthebt den "shi" somit seiner partikularen sozialen Vergangenheit und stilisiert ihn zum Allgemeinen, zum repräsentativen Menschen schlechthin. Dies entspricht der persönlichen Erfahrung der Begründer der Späten Mito-Schule, die im Gegensatz zu den zumeist herkömmlichen Bildungsschichten entstammenden Angehörigen der frühen Periode ihr eigenes Leben als Aufstieg aus geistig wie materiell beengten Verhältnissen erlebt und damit die Möglichkeit erfahren hatten, ohne als "shi" geboren worden zu sein, durch die Erfüllung eines Kanons von Ansprüchen doch ein solcher zu werden. Das unter solchen biographischen Bedingungen nicht ungewöhnliche Maß an begeisterter Übersollerefüllung hinsichtlich der an sie gerichteten Erwartungen machte sie denn auch zu den schärfsten Kritikern jener, die, durch Geburt in ihren Stand hineingewachsen, sich ihrer Pflichten nicht bewußt zu sein schienen oder nicht über die "menschlichen Qualifikationen" verfügten.

Indem die Mitogaku in Einbeziehung des Sokō'schen Pragmatismus den "shi" somit wieder vom Kopf auf die Füße zu stellen versuchte, mußte sich vollends beweiskräftig herausstellen, daß jenem Stand, der sich

mit dieser anspruchsvollen Bezeichnung ausgestattet hatte, mittlerweile beide Füße lahm geworden waren. Andererseits mußte die von der Mitogaku zur Bewahrung des gesellschaftlichen Ordnungsprinzips in verwegener Weise gewagte Überschreitung der feudalen Struktur in der Schaffung dieses Idealtyps jenen jüngeren Samurai, die sich hieran mit vermeintlichem Erfolg maßen, durch ihr eigenes Selbstverständnis als wahre Repräsentanten des "shi" in Verbindung mit der Aufnahme des "kokutai"-Konzeptes sowie dem eigenwillig verstandenen "sonnō"-Gebot (s.u.) zu einem originären, in seiner sozialen Wirkung für sie emanzipativen Samurai-Nationalismus führen. Wenn allerdings im europäischen Zusammenhang von der Nation als Verallgemeinerung der Idee des bürgerlichen Subjekts die Rede war, so entwickelte sich der japanische Begriff der Nation innerhalb des Samurai-Nationalismus als Verallgemeinerung der Idee des Samurai-Untertanen im Sinne des "shi".

Der "Untertan" (shin)

Der Begriff des "Untertanen" (shin) in der Verwendung der Späten Mito-Schule, die gerade in der "richtigen Verwendung der Namen" (seimei) in Anlehnung an die konfuzianischen Analecten (13.3) die Grundbedingung für die Aufrechterhaltung der politischen Ordnung erblickte, ist ebenso komplex wie das System, dem er als Beschreibungskategorie dient. Grundsätzlich gibt es nicht "den" Untertan, sondern ein System von "Fürst" (kun) und "Untertan", das sich jeweils nach oben und unten ins Unendliche erstreckt. Jeder Mensch, jede Gottheit innerhalb dieses Systems ist unter zweierlei sozial bestimmenden Aspekten zu sehen: unter dem des "Fürstenanteils" (kun no bun) sowie dem des "Untertanenanteils" (shin no bun). Jedes Wesen ist zugleich "Fürst" und "Untertan": Die Sonnengottheit vollzieht das "Kosten des neuen (Reises)" und stellt "Götterkleider" her, um einer in den Quellen nicht näher bezeichneten Gottheit zu dienen⁵⁴. Der Dienst an dieser höheren Gottheit macht ihren "Untertanenanteil" aus. Als "Fürst" verehrt wird sie dagegen durch die "Himmlichen Erhabenen" (tennō), die ihrerseits im Dienst an der Gottheit ihren "Untertanenanteil" wahrnehmen, usw. "Fürst" ist also: Amaterasu für den Tennō, der Tennō für den Shōgun, der Shōgun für die Daimyō, die Daimyō für die "Großwürdenträger" (taifu), die "Großwürdenträger" für die "Fähigen", die "Fähigen" für die unter ihnen Stehenden usw.; Untertan: Amaterasu gegenüber der unbekannteren Gottheit, der Tennō gegenüber Amaterasu, der Shōgun gegenüber dem Tennō usw. Einen "taikun" ("Großfürst"), wie sich der Shōgun nach Anregung Razans⁵⁵ offiziell zu nennen beliebt, kann es nach Auffassung der Späten Mito-Schule aus den vorstehenden Gründen nicht geben. Die Verwendung des Titels stellt vielmehr

einen eitlen und inkonsequenten Ausbruch aus dem "kunshin"-System dar.

Der Untertan-Begriff im Zusammenhang feudalistischer Ordnungskonzeption entspricht also durchaus dem komplexen hierarchischen Aufbau der Gesellschaft. Der Tennō verfügt zwar über ein Volk (vgl. "tenka sunawachi heika no tenka nari"⁵⁶), aber im strengen Sinne nur über einen Untertan (shin): den Shōgun, dessen "Verehrung" (son) er erfährt. Durch den paradigmatischen Akt der "Verehrung des Königs" (sonnō) gibt der Shōgun das Prinzip des "kunshin"-Verhältnisses als Konstruktionsprinzip der Gesellschaft zu erkennen. In diesem Sinne ist der locus classicus der Mitogaku in Yūkoku: "Seimeiron" (Diskurs über die Richtigstellung der Namen, 1791) zu verstehen: "Wenn daher das Bakufu das Erhabene Haus verehrt, achten die Lehensfürsten das Bakufu; wenn die Lehensfürsten das Bakufu achten, bringen die Minister und Großwürdenträger den Lehensfürsten Respekt entgegen. Dann schätzen die Oben- und die Untenstehenden einander und alle Provinzen leben in einträchtiger Harmonie⁵⁷." Die "wenn-dann"-(-ba sunawachi) Formulierung weist darauf hin: Falls der Shōgun dem Tennō nicht "Verehrung" widerfahren läßt, ist es die Aufgabe der Lehensfürsten, dem Shōgun die Gefolgschaft ("Achtung") zu versagen.

Die exakte Abstufung der Abhängigkeitsverhältnisse scheint den Mißbrauch des "sonnō"-Gedankens auszuschließen. Der ambivalente Charakter der Späten Mitogaku, der sie eigenwilligen Auslegungen zugänglich machte, ergibt sich allerdings aus dem Umstand, daß sie nicht immer in der von Yūkoku wenigstens sprachlich vorgeübten Präzision verblieb⁵⁸. Wenn Tōko beispielsweise die "Verehrung des Königs und die Vertreibung der Barbaren wahrlich (als) die Große Verpflichtung bei der Ausübung der Loyalität und der Vergeltung der Wohltaten unseres Landes durch die entschlossenen Fähigen und Humanen⁵⁹" bezeichnete, so ist hier selbstverständlich eine - im Gegensatz zum offenkundig antifeudalistischen "sonnō"-Begriff z. B. des Yamagata Daini (1725-67)⁶⁰ wie er sich beim späten Yoshida Shōin wiederfindet⁶¹ - sehr vermittelte Vorstellung von der Verwirklichung des "sonnō" durch die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Grundregeln nach den Prinzipien von "taigi" und "meibun", also das genaue Gegenteil dessen, was Daini darunter verstand, gemeint. Tōko äußert sich in dieser Frage durchaus klar, wenn er warnend feststellt: "Wenn man seinen Fürsten und seinen Vater verachtet und dem Hofe oder der hegemonischen Regierung unmittelbar (tadachi ni) Loyalität entgegenzubringen wünscht, führt die Ungeheuerlichkeit, gegen seinen Anteil zu verstoßen und sich über seinen Stand hinwegzusetzen, nur unversehens dazu, Aufruhrverbrechen auf sich zu laden⁶²."

Auf diese Feinheiten zu achten waren die "entschlossenen Fähigen" (shishi) der Bakumatsu-Zeit nicht mehr gewillt, wenn sie sich auf

Schriften der Späten Mito-Schule beriefen, der mithin ein gehöriger Anteil an dieser Möglichkeit willkürlicher Verallgemeinerung zukommt. Indem nun der von der Mitogaku arglos entworfene "Fähige" sich das Prinzip des "sonnō" mit der Begründung zueigen macht, daß seine Verwirklichung durch den bestehenden Herrschaftsapparat nicht mehr gewährleistet sei, stattet er sich als "sōmō no shishi" (Yoshida Shōin) - "unattached patriot" (Harootunian) - mit einer Rechtfertigungsgrundlage aus, die Ausgangspunkt seiner politischen Verselbständigung und damit eines neuen, den feudalistischen transzendierenden Untertanenbegriffs wird.

Der "Landeskörper" (kokutai)

In diesem Zusammenhang kommt dem von der Mitogaku entworfenen Komplex des "kokutai" ("Körper (unseres) Landes") als symbolischem Ausdruck der ethnozentristisch formulierten und ihrer semantisch kompakten Ausbildung der Neuinterpretation leicht zugänglichen "tenka-kokka"-Konzeption und dem feudalistischen Untertanenbegriff ebenso kongruente wie seiner beschriebenen Weiterentwicklung offene Struktur ein bedeutender funktionaler Stellenwert zu.

An der Bildung dieses Begriffs fällt zunächst die Verwendung des Terminus "koku" (Land) auf, der im Verlaufe der japanischen Geschichte, vergleichbar der chinesischen Tradition, vornehmlich auf regionalpolitische Gebilde unterschiedlicher Ordnungsstruktur und in variierenden Abhängigkeitsverhältnissen seine Anwendung fand und dessen Gehalt - nach seiner für die Einheit des Reiches gefährlichen Überhöhung im Verlaufe der Muromachi- und besonders der in Anlehnung an das chinesische Beispiel von Arai Hakuseki mit Bedacht so benannten Sengoku-Zeit der einander "bekämpfenden", sich, wünschenswertenfalls als Teil des "tenka", so doch autonom verstehenden "Lande" (koku) - durch die Neubegründung der politischen Ordnung und die Schaffung einer neuen Ordnungskategorie in Gestalt des "han" ("Bollwerk")⁶³ praktisch obsolet geworden war. Wenn somit der Begriff des "koku" allein oder in binominalen Zusammenhang, etwa in "kokuō" ("Landeskönig"), "chūgoku" ("Land der Mitte" = Japan), "shinkoku" ("Götterland") u.ä., zur Anwendung kommt, so ist er aus seiner Tradition als partikuläre Regionalkategorie stets unausgesprochen pluralisch (also: "der König über die Lande", "die Lande der Mitte", "die Götterlande") zu verstehen, ein Umstand, dem in der Tokugawa-Zeit auf der Ebene der praktischen Politik eine Mischung aus zentraler und dezentraler staatlicher Organisation sowie auf der Ebene des politischen Bewußtseins ein im wörtlichen Sinne zu verstehender "han"-Provinzialis-

mus entsprechen. Das Verdienst der Überwindung dieses räumlich begrenzten politischen Horizonts ist selbstverständlich nicht auf die Späte Mito-Schule zu begrenzen. Hieran waren die zentripetalen Kräfte des "bakuhan"-Systems und die zentralisierende Wirkung des wirtschaftlich-sozialen Prozesses der frühen und mittleren Tokugawa-Zeit ebenso beteiligt wie die Ausbreitung konfuzianischer Gelehrsamkeit, die Aktivitäten der Koku-gaku u.ä.

Die Rolle der Mito-Schule bestand hier in der Zentrierung des im Rückgriff auf traditionelle Konzepte entworfenen ethnozentristischen Komplexes in einem Symbol, das geeignet war, die zuvor pluralisch und partikular gedachte Kategorie des "koku" auf die Ebene des Einmaligen und Allgemeinen anzuheben. Hiernach ist Japan ein einziges "koku", dessen Existenzprinzip sich in seiner "Gestalt" (tai) offenbart. Die unveränderlichen Merkmale dieser "Gestalt" sind vorgegeben durch a) den Charakter Japans als "Götterland" (shinshū), b) die Existenz des Tennō-Hauses sowie c) durch die Gegebenheit des mystischen Mediums der "wahren großen Lebenskraft" (seidai no ki), wodurch sich die den kosmischen Prinzipien entsprechende menschliche Ordnung erst erfolgreich und dauerhaft verwirklichen läßt⁶⁴. "Kokutai" bezeichnet mithin die ewigen und fundamentalen Bestandteile und Wesenszüge des "Landes" Japan. Hiernach ist die politische Grundordnung durch die paradigmatische Repräsentanz des "jōge no bun" als hierarchisch angelegter Struktur in Gestalt der als Dienst an den Ahnengottheiten charakterisierten Regierung des Tennō (saisei itchi) institutionell vorgegeben. Die Frage, in welcher administrativ-organisatorischen Form sich diese Grundordnung jeweils geschichtlich verwirklicht, ist nicht von grundsätzlicher Bedeutung und kann damit zum Gegenstand pragmatischer Erwägungen erklärt werden⁶⁵. Wenn die Mitogaku sich angesichts der Infragestellung der "Erhabenheit des 'kokutai'" (kokutai songen) durch die Krise ihrer Gesellschaft zum Verteidiger eines organisatorisch reformierten⁶⁶ und sich zu seinen vermeintlichen geistigen Ausgangsprinzipien zurückorientierenden "bakuhan"-System erklärt, so deshalb, weil die noch unmittelbar greifbare geschichtliche Erfahrung seine Wirksamkeit offenbar unter Beweis gestellt hat; und allein durch den Beweis ihrer Effizienz kann eine "hegemonische Regierung" (hafu) die Legitimität ihres Herrschaftsanspruchs aufrechterhalten⁶⁷.

Wenn nun die hierarchische Struktur des den Kern der "kokutai"-Konzeption ausmachenden "jōge no bun" als dem feudalistischen Untertanenbegriff (shin) kongruent und in ihrer Weiterentwicklung gleichzeitig offen beschrieben wird, so kennzeichnet die Eigenschaft der Kongruenz gewissermaßen ihre "äußere" Konturierung, während sich die Weiterentwicklung bzw. Veränderung der Struktur im Bereich dieser Konturen nach innen vollziehen kann, indem innerhalb der hierarchischen Leiter der

"kunshin"-Beziehungen einige durch die bestehende administrativ-institutionelle Ordnung vorgegebenen Zwischenstufen für nichtig, da der Erhaltung des "Ganzen" (kokutai) in Anbetracht ihrer Brüchigkeit für abträglich, erklärt werden. Nichts anderes geschieht, wenn der "shi" der Bakumatsu-Zeit sich als "entschlossener Fähriger" (shishi) zum unmittelbaren Untertan (shin) des Tennō (kun) erklärt und sich in der selbstauferlegten Pflicht des "sonnō" die Rechtfertigung für den Verfolg seiner eigenen Autonomie verschafft. Die durch die weitere historische Entwicklung unter Beweis gestellte Fragwürdigkeit dieser Selbständigkeit ergibt sich aus dem Umstand, daß sie die Autonomie eines Untertanen blieb, der seine Verselbständigung letztlich nur als Schein-Auslegung des Tennō-Willens zu rechtfertigen imstande war und sie nicht als natürliches Recht des Menschen zu begreifen lernte.

Zusammenfassung

Die lapidare Behauptung des Titels "Antimodernismus als Wegbereiter der Moderne" hat provokatorischen Charakter. Weder war die Späte Mito-Schule ihrem Selbstverständnis nach antimodernistisch, noch enthielt sie das Element der Modernität; und dennoch kommt ihrem Denken ein Stellenwert in diesem Entwicklungszusammenhang zu, der es uns erlaubt, von "Antimodernismus" und von der Schule als "Wegbereiterin der Moderne" zu sprechen.

Verantwortlich hierfür ist die ihrer politischen Symbolik innewohnende Dialektik. Wenn sie den Shōgun als "Hegemon" (ha) bezeichnete, so, um Mißdeutungen des politischen Systems und sich daraus ergebenden Möglichkeiten seiner Infragestellung entgegenzuwirken; trotzdem wird die Kennzeichnung als "Hegemon" in der Endzeit des Shōgunats eben zu diesem Zweck verwendet. Wenn sie den Grundsatz der "Verehrung des Königs" (sonnō) vertrat, so als Auftrag an den Shōgun. Soweit er sich an die Samurai richtete, bestand "sonnō" eben in der gesellschaftlichen Einordnung im Sinne der "kunshin"-Formalistik Yūkokus. Trotzdem wurde "sonnō" in den Jahren des Kampfes gegen das Bakufu als legitimatorischer Aufruf verstanden, das genaue Gegenteil zu tun: "sonnō" als Tauologie für das selbstauferlegte Gebot des "tōbaku" ("Stürzt das Bakufu"). Den neuen Idealtyp des "Fährigen", der sich durch Talent, "menschliche Qualifikation" (jinzai), auszeichnete, entwarf die Schule und muß zusehen, wie er ihrer politischen Zielsetzung entwuchs und sich dabei das von ihr vertretene Konzept der "Nation" in einer seinen politischen Interessen dienenden Weise aneignete.

Die Dialektik des politischen Denkens der Späten Mito-Schule ist

Ausdruck einer den historischen Prozeß der Edo-Zeit allgemein kennzeichnenden Dialektik. Die Kriegerherrschaft, die sich mit dem bürgerlichen Element, wenschon nicht in Form einer aggressiven Bereitschaft zur Durchsetzung eines in der eigenen Lebensform vermeintlich angelegten Prinzips, so doch durch die Anziehungskraft der Lebensweise des "chōnin" ebenso wie durch die dysfunktionale Wirkung der von ihm vertretenen Wirtschaftsform konfrontiert sah, ließ sich auf diese Weise "Waffen" aufzwingen, die nicht nur dem bürgerlichen Element gewachsen, sondern den Charakter der traditionellen Kriegerherrschaft zu überschreiten geeignet waren.

Diesem Tatbestand entspricht im politischen Denken der Späten Mito-Schule die Notwendigkeit, sich auf die neuen, für verhängnisvoll gehaltenen gesellschaftlichen Entwicklungen im Sinne einer geistigen Abwehr einzustellen. Die intellektuellen Waffen, die ihr in diesem Prozeß von den gesellschaftlichen Tatbeständen aufgezwungen und zur Bekämpfung eines das Stadium der Kriegerherrschaft überschreitenden historischen Phänomens geformt wurden, sind gleichzeitig mitbestimmt von der den Geschichtsprozeß der Edo-Zeit kennzeichnenden Dialektik und weisen deshalb, von der Späten Mito-Schule unbeabsichtigt und bis Anfang der 1860er Jahre auch unbemerkt, in eine neue Richtung: die den gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnissen entsprechende geistige Auflösung des spätfeudalen Ständestaats.

Die Dialektik ihres politischen Denkens weist nicht etwa, wie die Modernisierungsdiskussion glauben machen und das Beispiel der Ausbildung des Nationbegriffs nahelegen könnte, in die Richtung einer Herausbildung "moderner" Elemente auf dem Wege endogener Erzeugung vermittels der Wirkung historischer Dialektik. Wenn wir die Mito-Schule als Wegbereiterin der Moderne bezeichnen, so, weil sie als ein Element der Beschleunigung des Verfalls der spätfeudalen Ordnung den Prozeß des Einfließens westlicher Moderne förderte.

Die Schwierigkeit der Interpretation des politischen Denkens der Späten Mito-Schule, die der wissenschaftlichen Analyse bis heute Probleme aufgibt und zu kontroversen Auffassungen in der japanischen "shisōshi"-Forschung führt, dürfte neben den unterschiedlichen weltanschaulichen Standpunkten und entsprechend variierendem Erkenntnisinteresse ihrer Interpreten nicht zuletzt die hier skizzierte Diskrepanz von ordnungskonzeptioneller Zielsetzung, hervorgebrachtem gedanklichen System und tatsächlicher politischer Wirkung zur Ursache haben. Darüber hinaus bleibt Tatbestand, daß die Späte Mito-Schule bislang noch auf eine grundlegende Aufarbeitung ihres verfügbaren Materials und eine breite wissenschaftliche Diskussion wartet.

Anhang I: Nagoya Tokimasa über die "Rechte Lehre des gegenwärtigen Zeitalters"

Die folgenden Zitate geben die wesentlichen Aussagen des Kapitels "Gendai no seigaku - Mitogaku wo okosu ni atatte -" aus Nagoya Tokimasas Schrift "Mitogaku no dōtō" ("Die Weg-Tradition von Mito"), Mito 1971, S. 6-16, wieder:

"Heute, da der treffliche Geist, auf den unser Land stolz sein konnte, durch die achtjährige Besatzungspolitik nach der Kriegsniederlage fast aufgegeben wurde, und nach Wiedererlangung der Unabhängigkeit revolutionäre Bewegungen mehr und mehr vorangetrieben werden, die auf der Grundlage des zunehmend Verbreitung findenden materialistischen Denkens die traditionelle Ordnung insgesamt zerstören wollen, ist (die Möglichkeit) eines wahren Wiederaufblühens (makoto no fukkō) Japans in einem äußerst kritischen Stadium. Ja selbst das Wort 'Wiederaufblühen' hat man bedauerlicherweise in den vergangenen Jahren kaum mehr vernommen. Gebäude, Einrichtungen usw. blühen durchaus nach und nach wieder auf. Luxus, Vergnügungen usw. sind mehr denn nötig wiederaufgeblüht. Aber ist deshalb das Wiederaufblühen Japans vielleicht bereits abgeschlossen?"

Zahlreich sind die Verbrechen, und keinen Tag gibt es, an dem die Zeitungsartikel nicht voll von Gesetzesmißachtungen wären. Privatinteresse und Eigennutz werden zügellos befriedigt, so daß es kaum eine Gesellschaft gibt, die nicht durch die Verwirrung der Moral (dōtoku no midare) verschmutzt wäre. ... Ein schreckliches Zeitalter wie heute, da man im Volk keinen Sinn für Moral und keine Ideale und im Lande keinen bestimmten Weg für die Zukunft entdecken kann, hat es bislang nicht gegeben. Wie könnte man angesichts dieser Tatbestände davon sprechen, daß das Wiederaufblühen unseres Landes bereits vollendet sei?"

Im folgenden geht Nagoya auf die schwierige Stellung Japans zwischen den beiden Großmächten ein und auf die Notwendigkeit nationaler Anstrengungen, um "wirklich als unabhängiges Land wiederaufzuleben".

Der nächste Abschnitt ist "Die rechte Lehre aus Mito" überschrieben: "Wenn man über den gegenwärtigen Zustand Japans entrüstet und über seine Zukunft bekümmert ist, muß man den rechten Weg (nasubeki michi) suchen und nach dem rechten Weg handeln; und dieser Weg muß auf dem rechten Weg des Japaners, den unveränderlichen und ewigen rechten Weg (seidō) beruhen. Dann muß man ohne die Anerkennung des geringsten Kompromisses oder der geringsten Zurückhaltung in seinem Innern seinen Sinn auf die rechte Lehre richten, um den Weg zu finden."

Bildung (gakumon) hieß ursprünglich, den Weg des Menschen, Mensch zu

sein (hito no hito taru michi), zu erlernen. Heute aber hat die Bildung Grundlage und Ziel verloren; was in den Schulen gelehrt wird, läßt den Weg unberücksichtigt und beschäftigt sich mit Unwesentlichem; und jene, die 'Gelehrte' (gakusha) genannt werden, sind keineswegs mehr Meister der Kenntnis des Weges. Im Gegenteil, die Bildung von heute flüchtet sich auf verderbliche Wege (jadō) und verliert sich im Trivialen, so daß trotz des Lernens Unkenntnis hinsichtlich des Weges besteht und trotz Forschens der Weg immer mehr in Verwirrung gerät. Aus diesem Grunde empfinden wir immer mehr die Notwendigkeit einer 'rechten Lehre'.

In unserem Lande gibt es aus der Edo-Zeit, in der einst die Bildung die höchste Blüte entfaltete, unter den zahlreichen ausgezeichneten Gelehrten und hervorragenden Schulen, besonders was jene entschiedenen Schultraditionen anbetrifft, die streng vom Meister auf die Schüler übergingen, die Schultradition der Ansai-Schule, die Yamazaki Ansai als Stammvater betrachtet, die Schultradition der Kokugaku, die mit Keichū ihren Anfang nahm und von Motoori Norinaga vollendet wurde, und die Schultradition von Mito mit Fürst Gi (Tokugawa Mitsukuni, N.T.) als geistiger Quelle. Alle diese (Schultraditionen) waren als japanische Lehren rechte Lehren, die aus (den Auffassungen) der Vulgärkonfuzianer und Winkelgelehrten (zokuju kyokugaku) würdevoll emporragten. Die Beantwortung der Frage, wie die Bildung des gegenwärtigen Zeitalters beschaffen sein soll, muß mit der bescheidenen Frage beginnen, wie die Vertreter dieser Schultraditionen den Weg gesucht und wie sie ihn gefunden haben.

Besonders was unsere Gelehrsamkeit von Mito anbetrifft, so haben, wie einst Yoshida Shōin von Chōshū ... bewundernd feststellte, seit Fürst Gi zahllose Gelehrte den Weg des Meisters voll Achtung und Bescheidenheit weiter verfolgt und in Weisheit und Forschergeist vollendet. Über das ganze Land verstreut waren es unzählige Menschen, die durch diese Gelehrten ihre (geistige) Grundlage festigten, die Lehren der Gelehrsamkeit (von Mito) in die Praxis umsetzten und den Staat auf diese Weise vor der Gefahr des Niedergangs und des Vasallendaseins retteten. Der Gelehrsamkeit von Mito müssen wir in der heutigen Zeit klar und deutlich als rechter Lehre Japans die höchste Hochschätzung entgegenbringen. Das Wesen der Mito-Schule, mit anderen Worten, das Wesentliche, worauf die Gelehrten von Mito in besonderer Weise ihren Sinn richteten, was sie mit ganzer Seele klarmachten, sind die folgenden drei Punkte:

Erstens: Sie erkannten klar die das Land Japan vom Altertum bis heute durchdringende Gestalt (sugata), den Körper unseres Landes (kokutai). Zweitens: In der Erforschung des Zustandes der Welt begriffen sie klar den Standort Japans. Drittens: In der Erwägung der Zustände im Innern und im Ausland entdeckten sie deutlich den Weg, den Japan beschreiten

mußte, und zeigten den Weg, wie die Japaner handeln sollten."

Im folgenden geht Nagoya hierzu erklärend auf historische Tatbestände ein, um im Abschnitt "Voraussetzungen für die rechte Lehre" fünf Forderungen aufzustellen:

"Erstens: Niemals die Festigung der eigenen Person vergessen. Stolz auf die Heimat Erde von Mito sein und sie nicht verraten. Die niedrige Gesinnung, sich anderen gegenüber zu rühmen und (die rechte Lehre) zu einem Werkzeug eigener Mission zu machen, vollständig wegspülen. Wie könnte man den Weg verbreiten, ohne sich selbst um Bildung zu bemühen und selbst nach dem Weg zu suchen? Zweitens: In bescheidener Haltung emporschauend zu den vormaligen Weisen, muß man streng an sich feilen. Für jene, die wahrhaft um die vormaligen Weisen wissen, gibt es keine Gründe, von einem erhabenen Standpunkt aus leichtfertige Kritik üben zu können; ohne die eigenen Schwächen und Vorurteile geändert zu haben, kann man den Weg nicht ergründen. Drittens: Gründliche Forschung als Notwendigkeit ansehen. In dem Maße, wie man die Sorgen und Vorkehrungen der vormaligen Weisen detailliert erforscht, gelangt man zur Kenntnis der Höhen und Tiefen. Um selbst den Weg zu erkennen, ist es notwendig, in der unmittelbaren Erforschung der hinterlassenen Schriften der vormaligen Weisen und in der Erhellung ihrer Taten die Zeiten kennenzulernen. Viertens: Stets müssen wir (die rechte Lehre) als Lehre der Praxis erlernen. Die Mito-Schule ist selbst als abstraktes ethisches Denken keineswegs allein ein moralisches System (der Vergangenheit). Die hinterlassenen Schriften der vormaligen Weisen dürfen nicht als bloße historische Quellen und literarische Schriftwerke behandelt werden. Sofern in den Lernenden und sie Lesenden nur der Wille vorhanden ist, werden (die Schriften) eine Grundlage bilden für die Beurteilung der uns heute konfrontierenden Probleme und die Bestimmung der einschlagenden Richtung und uns selbst die Kraft geben, die uns auf dem wahrhaft zu praktizierenden Weg mutig voranschreiten läßt. Unter dieser Bedingung kann der Weg verbreitet werden.

Die Mito-Schule ist einst, von Mito ausgehend, zum führenden Prinzip Japans, zur wahren Lehre Japans geworden. Die heutige rechte Lehre nimmt wiederum von Mito ihren Ausgang; doch darf sie nicht eine Privatangelegenheit von Mito bleiben. Als der Weg, wonach der wahre Japaner handeln soll, und als Fundament Japans muß sie heute ganz und gar zur rechten Lehre des gegenwärtigen Zeitalters werden. Dies eben ist die dringende Aufgabe unserer Zeit. Jene Mito-Schule war keineswegs eine leichte, dem Trend der Zeit sich anpassende Lehre; sie war die Lehre sich gegen widrige Umstände durchsetzender Führerpersönlichkeiten. Sich angesichts des heutigen Trends der Zeit trotz vorhandener Bedenken ruhig zu verhalten, den Strömungen der Zeit sich anpassend, untätig zu ver-

harren, offenbart nichts anderes als das Fehlen des wahren Willens. Wir, die wir den Willen besitzen, laßt uns hier und jetzt gemäß der wahren Lehre den Weg suchen, unsere Persönlichkeit bilden und Hand in Hand den Aufbruch beginnen!"

Anhang II: "Gründungs Memorandum der Gesellschaft für die Geschichtswissenschaft von Mito⁶⁸"

"Der Entschluß des Fürsten Gi von Mito⁶⁹, als er in den Tagen seiner Jugend entrüstet seinen Sinn auf die Kompilation von Geschichtswerken richtete und damit den Entschluß faßte, durch die Erhellung der Vergangenheit (den Weg) in die Zukunft zu eröffnen⁷⁰, war, wenn wir bedenken, der Auftakt zu einem großartigen Zeitalter. Seitdem wurde das Institut zur Erleuchtung (des Vergangenen) und Erforschung (des Kommenden) (Shōkōkan) eine Quelle der Wissenschaft, in deren Mittelpunkt die historische Forschung stand; zahlreiche hervorragende Gelehrte erhellten in der Kompilation zahlloser Werke die Gestalt Japans, und als in späteren Generationen die Zeit der inneren Unruhen und äußeren Gefahren (naiyū gaikan) heranrückte, zeigten sie den Weg der Japaner (Nihonjin no michi) auf, brachten durch ihre Pläne zur Lenkung der Gesellschaft (keisei) die Kräfte zur Abwendung jener Gefahren hervor und warfen darüber hinaus ihr Licht auf das neuzeitliche Japan.

Die Gelehrtenwelt im heutigen Japan indessen, besonders die Gelehrtenwelt der Historiker, hat seit der Kriegsniederlage noch nicht von der Zeitströmung abgelassen, vor dem Ausland ihr Knie zu beugen und auf die eigene Wissenschaft und Kultur unseres Landes verächtlich zu blicken; und so ist zu bedauern, daß sich Zweifel und Verwirrung mehr und mehr vertiefen durch zerstörerische Geschichtsanschauungen, allen voran der Historische Materialismus, durch die Mode dogmatischer Geschichtshandlungen, in denen der universalhistorische Blickpunkt (sekaishiteki shiya) vergessen und eine auf die Erbringung positiver Beweise abzielende Forschung übersehen wird.

Glücklicherweise ist in letzter Zeit hinsichtlich der Geschichtswissenschaft von Mito und der Mito-Schule eine lebhaft Hinwendung zu wissenschaftlichen Studien entstanden; aber wir können nicht umhin zu beobachten, daß sich darunter auch unwissenschaftliche und willkürlichen Antrieben folgende Studien befinden, die dem Geist der Geschichtswissenschaft von Mito grundsätzlich zuwiderlaufen. Natürlich gibt es unter den Werken der Geschichtswissenschaft von Mito wie auch unter den Mito-Studien der uns Vorgegangenen zahllose Probleme, die wir heute noch einmal untersuchen und darüber hinaus aus einem weiten Blickwinkel er-

forschen müssen. Aber vor allem notwendig wäre, um diese Studien voranzutreiben, so denken wir, der Geist der Geschichtswissenschaft von Mito, der, ausgehend von dem großen Ziel der Erleuchtung des Vergangenen und Erforschung des Kommenden (shōō kōrai) einen weltgeschichtlichen Blickwinkel einnimmt und sich auf der Grundlage positiver Beweismethoden um die Erforschung der geschichtlichen Wahrheit bemüht. Seit langen bedauern wir den Zustand der geschichtswissenschaftlichen Kreise und wünschen aufrichtig die Begründung einer rechten Sicht der Geschichte. Wir sind der Auffassung, daß zu keiner Zeit ein Wiederaufleben der Geschichtswissenschaft von Mito so nötig war wie heute; und von diesem Standpunkt ausgehend, haben wir die Bildung einer Forschungsorganisation beschlossen, welche die Ergebnisse der modernen Geschichtswissenschaft prüfen und sich für die rechte Erforschung der japanischen Geschichte einsetzen wird.

Indessen hegen wir, die wir über nur oberflächliche Bildung verfügen, den aufrichtigen Wunsch, das Verständnis und die Anleitung möglichst zahlreicher Persönlichkeiten zu erlangen, ohne die wir (unsere Aufgabe) kaum verwirklichen können. Indem wir an dieser Stelle zum Zeitpunkt der Gründung der 'Gesellschaft für die Geschichtswissenschaft von Mito' unser Bestreben darlegen, bitten wir um Ihre Mitarbeit."

Anmerkungen

- 1 Eine Aufstellung der zur Mito-Schule erschienenen westlichen Sekundärliteratur sowie der vorliegenden Übersetzungen findet sich in meiner Arbeit: Das Kōdōkanki-jutsugi des Fujita Tōko (1806-1855). Ein Beitrag zum politischen Denken der Späten Mito-Schule (Studien zur Japanologie, Bd. 12), Wiesbaden 1975 (künftig: KKKJ), S. IX f., 196 ff. Ergänzend sind zu nennen: Julia Ching: Chu Shun-shui. A Chinese Confucian Scholar in Tokugawa Japan, in: MN 30 (1975), S. 177-91; Klaus Kracht: "Name" (mei) und "Anteil" (bun) im politischen Denken der Späten Mito-Schule. Das Seimeiron des Fujita Yūkoku, in: OE 23 (1976), S. 87-110 (künftig: KSFY); Helen Pui-king Ku: Chu Shun-shui. His Life and Influence, Diss., St. John's University 1971; Motoyama Yukihiro: Political Thought of the Late Mito School, in: PhStJ 11 (1975), S. 95-118. Japanische Neuerscheinungen s. Anm. 7.
- 2 Vgl. hierzu meinen Vortrag "Zur Problematik der Endogenese von Modernität in der japanischen Geschichte. Einige Überlegungen unter Berücksichtigung der Struktur der Zeitbegriffe", gehalten auf dem 4. Deutschen Japanologentag in Tübingen, 30. März - 1. April 1978; der Vortrag wird in den Akten des Kongresses erscheinen.
- 3 Ein prominentes Beispiel ist die mit Recht gerühmte Studie von Minamoto Ryōen: Tokugawa gori shisō no keifu, Tōkyō 1972; vgl. auch das vielgelesene Büchlein desselben Autors: Tokugawa shisō shōshi, Tōkyō 1973. Es soll hier nicht versucht werden, auch nur die wichtigsten Titel zu nennen. Die Existenz "neuzeitlicher Elemente" im Denken der Tokugawa-Zeit ist mittlerweile in der japanischen Forschung als "teissetsu" ("gültige Theorie") anerkannt

und wird von kaum jemandem bestritten. Die Gründe hierfür dürften nicht zuletzt in der wissenschaftshistorischen Genese der Hypothese begründet sein, die ihre Bestreiter - wenigstens optisch - in die gefährliche Nähe des sowohl antimodernistischen als auch antidemokratischen Lagers zu bringen geeignet war.

- 4 Wenn an dieser Stelle vom "Grundmuster" der gesellschaftlichen Ordnung gesprochen wird, so in Abgrenzung zu ihrer aktuellen administrativ-institutionellen Ausprägung. Dieser Unterscheidung, deren Mißachtung in der traditionellen Mitogaku-Interpretation bis heute zu Mißverständnissen geführt hat, kommt ein entscheidender Stellenwert zu.
- 5 Hierbei ist zu betonen, daß die Späte Mito-Schule diesen Verfallsprozeß nicht, wie vergleichbare westliche Kulturverfallstheorien, als endgültigen und irreversiblen Vorgang deutete. Eine solche Interpretation ermöglichte das traditionelle japanische Geschichtsverständnis in keiner seiner spezifischen Ausprägungen. Während westliche Verfallstheorien sich offensichtlich als negative Umkehrungen des Geschichtstelos der Moderne zu erkennen geben, erlaubt das traditionelle durch Shintō, Buddhismus und Konfuzianismus vorgegebene Verständnis der Zeit keine "end" gültigen Aussagen über den Gang der Geschichte, da sie - im Gegensatz zum westlichen Verständnis - als Phänomen ohne "Ende" interpretiert wird.
- 6 Hier ist nicht der Ort für eine detaillierte Analyse der faschistischen Rezeption und Uminterpretation des Mitogaku-Komplexes, eine Aufgabe, die indessen unbedingt aufgegriffen werden sollte. Die japanische akademische "shisōshi"-Forschung zeigt bislang wenig Neigung, sich mit diesem Komplex auseinanderzusetzen. Die führenden Mitogaku-Interpreten vor 1945 waren Kikuchi Kenjiro u. Takasu Yoshijirō. Vgl. z.B. Kikuchi Kenjiro: Fujita Tōko den, Tōkyō 1899; ders.: Mitogaku ronso, Tōkyō 1943; Takasu Yoshijirō: Yūkoku - Seishisai - Tōko, Tōkyō 1936; ders.: Fujita Tōko den, Tōkyō 1941; ders.: Mitogaku jiten, Tōkyō 1942; ders. (Hrsg.): Fujita Tōko zenshu, 6 Bde., Tōkyō 1936; ders. (Hrsg.): Mitogaku taikai, 8 Bde., Tōkyō 1940. Weitere Literatur s. in KKKJ, S. 202 f. Eine neue Studie über Kikuchi Kenjiro ist die Arbeit von Morita Yoshikita: Kikuchi Kenjiro, Mito 1976. S. ebenfalls die Arbeit über den späten Mitogakusha und Vollender des Dainihonshi, Kurita Kan (Kaishitsu) (1857-1930), Teranuma Yoshifumi: Kurita Kan no kenkyū, Mito 1974.
- 7 Von einigen Ausnahmen abgesehen. So bewirkte Maruyamas in den Jahren 1940-1944 entstandenes Werk Nihon seiji shisōshi kenkyū, Tōkyō 1952 (21 1976), eine gewisse Klärung. Allerdings wird die Mito-Schule, wie in verschiedenen anderen breiten Darstellungen des Denkens in der Tokugawa-Zeit, nur kursorisch abgehandelt. Zu nennen wäre hier auch die viel beachtete, das Bild der Späten Mitogaku als "feudale Reaktion" (hōken handō) in den fünfziger Jahren wesentlich bestimmende Studie von Tōyama Shigeki: Meiji ishin, Tōkyō 1951 (vgl. hierzu Harry D. Harootunians Ausführungen in: Toward Restoration. The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan, Berkeley - Los Angeles - London 1970, S. xiff.); ferner Sakata Yoshio: Meiji ishinshi, Tōkyō 1960. Im Gegensatz zu Tōyama betonte Sakata die von der Mitogaku am - grundsätzlich bejahten - Feudalsystem geübte Kritik und deren Bedeutung für die ideologische Vorbereitung der Meiji-Restauration. Ueyama Haruhiro geht in seinem Werk Meiji ishin no bunseki shiten, Tōkyō 1968, über Sakatas Position hinaus, indem er den Nachweis eines "revolutionären Charakters" (kakumisei) der Späten Mito-Schule versucht, um auf diese Weise eine Erklärung für den Widerspruch zu finden, der sich für ihn aus dem von ihm vertretenen "revolutionären Charakter" der Meiji-Restauration und dem von Tōyama behaupteten feudalistischen Charakter der Späten Mito-Schule ergibt. Zwischen den beiden Extremen Tōyama und Ueyama zu vermitteln unternahm Motoyama Yukihiro in seiner Studie Meiji shisō no keisei,

Tōkyō 1969, indem er den "innovativen Charakter" (henkakusei) der Schule in Gestalt des von ihr gegen den Daimyats- und Tokugawa-Haus-Partikularismus vertretenen "Nationalismus" und in Form eines sich aus ihrem Eklektizismus ergebenden "praktischen Charakters" (jissensei) herausstellte. Darüber hinaus weist Motoyama auch auf ein Problem der bisherigen Einschätzung der Mitogaku hin, die vor-eilig von einem unmittelbaren Zusammenhang von Später Mito-Schule und Meiji-Restauration ausgegangen war und dabei die Denkmodelle in der Endzeit des Shōgunats praktisch nicht als eigenständigen Faktor zur Kenntnis genommen hatte. In dieser Hinsicht dürfte die Studie von Harootunian (1970, s.o.) in ihrer Darstellung der im Anschluß an die Späte Mito-Schule auf die Meiji-Restauration hin-führenden Formen des politischen Denkens das Verständnis der Schule verbessert haben. Die genannten Beiträge stellen allerdings keine Grundlagenstudien an. Diese Aufgabe wird weitgehend von Autoren aus dem Kreis der 1974 gegründeten Mito shigakkaï (Gesellschaft für die Geschichtswissenschaft von Mito) wahrgenommen, die seit Beginn der siebziger Jahre in schneller Reihenfolge Untersuchungen veröffentli-chen. Zu nennen ist hier vor allem Nagoya Tokimasa mit seinen Stu-dien Mitogaku no dōtō, Mito 1971; Fujita Yūkoku no kenkyū, Hrg., Mito 1974; und Mitogaku no kenkyū, Tōkyō 1975. Ferner die genannten Arbeiten von Teranuma (1974) und Morita (1976) (Anm. 6). Seit Grün-dung der Mito shigakkaï erscheint halbjährlich die Zeitschrift Mito shigaku, in der sich vornehmlich der Gesellschaft angehörige Regio-nalhistoriker zu Wort melden. Hier findet man sowohl ausgezeichnete Spezialstudien zu Fragen, die von der "shisōshi"-Forschung lange vernachlässigt wurden, als auch in Sinne der politischen Zielsetzung der Gesellschaft verfaßte Grundsatzartikel. Sehr hilfreich sind die Quellenbiographien sowie die Überblicks- über neuerschienene Litera-tur. Darüber hinaus sind nur noch wenige Grundlagenstudien anzu-führen. Die nennenswerteste ist sicherlich die von der Mito shishi hensan iinkai unter Mitarbeit zahlreicher Historiker kompilierte Stadtgeschichte von Mito, Mito shishi, die in Mito seit 1963 in mittlerweile vier Bänden erscheint. Ferner Maeda Kōkei: Tachihara Suiken, Tōkyō 1963; Yamaguchi Muneyuki: Bannen no Aizawa Seishisai, in: ders.: Bakumatsu sei-ji shisōshi kenkyū, Tōkyō 1968; Bito Masa-hide, Imai Usaburō, Seya Yoshihiko, Hrg.: Mitogaku (Nihon shisō taikai, künftig: NSHT, Bd. 53), Tōkyō 1973; Hashikawa Bunzō: Mito-gaku no genryū to seiritsu, in: Nihon no meicho, Bd. 29, Tōkyō 1974, S. 7-60; Yamakawa Kikue: Oboegaki Bakumatsu no Mitohan, Tōkyō 1974; Seya Yoshihiko: Mitohan gōkō no shiteki kōsatsu, Tōkyō 1976. Über nach dem Krieg erschienene Quellen und Sekundärliteratur zur Wirt-schafts- und Sozialgeschichte von Mito, die hier nicht eigens ange-führt werden sollen, berichtet Seya Yoshihiko in: Kinseishi handō-bukku, hrg. v. Kodama Kōta, Tōkyō 1974, S. 66 ff.

- 8 Vgl. hierzu Maruyamas selbstkritische Einführung in die englische Version von Nihon sei-ji shisōshi kenkyū (s. Anm. 7), erschienen unter dem Titel Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan, translated by Mikiso Hane, Princeton - Tōkyō 1974; hier: S. xxx ff. Zur englischen Ausgabe vgl. die Rezensionen von Harold Bolitho, in: MN 30 (1975); James L. Huffman, in: The Japan Foun-dation Newsletter 3 (July 1975); Kate Nakai, in: HJAS 36 (1976); Robert N. Bellah, in: JJS 3 (1977). - Den Titel "Überwindung der Moderne" trug eine Sammlung von Aufsätzen, die 1942 in der Septem-ber- und der Oktober-Ausgabe der Zeitschrift Bungakkaï ("Welt der Literatur") und in leicht veränderter Zusammensetzung im Juli des folgenden Jahres als Buch unter demselben Titel im Sogensha-Verlag erschienen. Als Schlagwort kennzeichnet "kindai no chōkoku" in der intellektuellen Diskussion der vierziger und auch noch der fünfzi-ger Jahre eine ganze Skala heterogener antimodernistischer Konzepte. Vgl. hierzu Fukuda Tsuneari (Hrg.): Han kindai no shisō (Gendai Nihon shisō taikai, Bd. 32), Tōkyō 1965, S. 37-49; Takeuchi Yoshimi:

Kindai no chōkoku, in: Kindai Nihon shisōshi kōza, Bd. 7: Kindaika to dentō, hrg. v. Chikuma shobō, Tōkyō 1959, S. 225-281.

- 9 S. Mitogaku no tokushitsu, in: NSHT 53, S. 559. Zum "kokutai"-Begriff s. KKKJ, S. 43-51.
- 10 S. ebd., S. 560.
- 11 S. Anhang I: Nagoya Tokimasa über die "Rechte Lehre des gegenwärtigen Zeitalters".
- 12 S. Anhang II: "Gründungs memorandum der Gesellschaft für die Ge-schichtswissenschaft von Mito".
- 13 Zum "meibun"-Komplex s. meinen Aufsatz in OE 23 (Anm. 1).
- 14 Vgl. hierzu Oscar Kressler: Die mittel-japanischen konfuzianischen Philosophen und ihr Verhältnis zum Buddhismus ihres Landes, in: ZDMG 88 (1934), S. 65-82. Auch heute noch sehr erhellend ist der aus marxistischer Sicht entworfene Überblick von Nagata Hiroshi, in: Nihon hōkensei ideorōgi (Nagata Hiroshi shisōshi kenkyū, Bd. 2), Tōkyō 1968, S. 71-138. S. ferher Imai Jun: Bukkyō shisō no taisei, in: Kinsei no shisō, Bd. 1, hrg. v. Ishida Ichirō (Nihon shisōshi kōza, Bd. 4), Tōkyō 1976, S. 278 ff.; Imanaka Kanshi: Seika Razan no haibutsu kiju wo meguru shōmondai, in: ders.: (Shintei) Nihon bunkashi kenkyū, Tōkyō 1975 (1967), S. 195-209; Karaki Junzō: Zen kara Ju e, in: ders.: Nihonjin no kokoro no rekishi (Chikuma sōsho 230), Tōkyō 1976, S. 53-87; Kashiwahara Yūsen: Kinsei no haibutsuron, in: Kinsei Bukkyō no shisō, hrg. v. dems. u. Fujii Manabu (NSHT 57), Tōkyō 1973, S. 517-32; Morimoto Jun'ichirō: Nihon shisōshi no kadai to hōhō, Tōkyō 1975 (1974), S. 309 ff.
- 15 Zitiert nach Robert Cornwell Armstrong: Light from the East. Studies in Japanese Confucianism, Toronto 1974, S. 48.
- 16 Vgl. ebd., S. 52; J. B. Duthu: Hayashi Razan. Un Confucianiste du XVII^e siècle, in: Mélanges Japonais 6 (1909), S. 488.
- 17 Vgl. hierzu die Studie von Tamamuro Fumio: Shimbutsu bunri (Kyōi-kusha rekishi shinsho, Nihonshi 113), Tōkyō 1977, die einen guten Überblick über die Maßnahmen gegen die Buddhisten in Mito von Mitsukuni bis zur Endzeit des Shōgunats gibt und auch ihre Aus-wirkungen auf die Religionspolitik der Meiji-Zeit untersucht. Vgl. auch Mito shishi hensan iinkai (Hrg.): Mito shishi, Bd. 2, Mito 1968, S. 853 ff.
- 18 S. Mitogaku taikai, hrg. von Takasu Yoshijirō, 8 Bde., Tōkyō 1940-1941, hier: Bd. 5, S. 46; Horst Hammitzsch: Die Mito-Schule und ihre programmatischen Schriften Bairi sensei hin, Kōdōkanki, Kōdōkangakusoku, Seiki no uta in Übersetzung. Ein Beitrag zur Geistesge-schichte der Tokugawa-Zeit, in: MOAG 31B (1939), S. 65. Zu Ikeda Mitsumasa (1609-1682), Fürst von Okayama, s. John Whitney Hall: The Confucian Teacher in Tokugawa Japan, in: Confucianism in Action (Standford Studies in the Civilizations of Eastern Asia), hrg. v. David S. Nivison u. Arthur F. Wright, Standford, Cal. 1959, S. 291. Zu Seika s. Armstrong, a.a.O., S. 41; zu Amenomori Hōshū (1668-1755) s. ebd., S. 58.
- 19 Vgl. NSHT 29, S. 13-15. Zur sozialen Situation des konfuzianischen Intellektuellen in der frühen Tokugawa-Zeit vgl. Hall: The Con-fucian Teacher in Tokugawa Japan, a.a.O., S. 268-301.
- 20 Vgl. z.B. Sorai, der sich zum Anti-Buddhismus der Shushigaku be-lustigt äußert: "Die Lehren der Sung-Konfuzianer stammen ursprüng-lich vom Buddhismus ab. So würde es vernünftig erscheinen, mit ihm Verwandtes abzulehnen und es zu bekämpfen." Vgl. Tōmonsho 1; Nihon rinri ihen, hrg. v. Inoue Tetsujirō u. Kanie Yoshimaru, 10 Bde., Tōkyō 1901-1903, Bd. 6, S. 160.

- 21 Vgl. Matthew V. Lamberti: A Political Study of Tokugawa Nariaki of Mito (1800-1860), Diss., Columbia University 1968, S. 134 ff.; Tamamuro: Shimbutsu bunri, a.a.O., S. 80 ff.
- 22 Vgl. KKKJ, S. 98 (13.4); NSHT 53, S. 287.
- 23 Vgl. ebd., S. 145 (34.2.3); NSHT 53, S. 332.
- 24 Vgl. ebenda.
- 25 Vgl. Taishoku kanwa; NSHT 53, S. 252.
- 26 Vgl. KKKJ, S. 95 (12.5); NSHT 53, S. 285.
- 27 Vgl. ebd., S. 94 (12.5); NSHT 53, S. 284.
- 28 Vgl. ebd., S. 95 (12.6); NSHT 53, S. 285.
- 29 Vgl. hierzu meine Ausführungen in: Kyūō-dōwa - Predigten des Shibata Kyūō (1783-1839). Ein Beitrag zur Lehrpraxis der Späten Shingaku, in: Ostasienswissenschaftliche Beiträge zur Sprache, Literatur, Geschichte, Geistesgeschichte, Wirtschaft, Politik und Geographie (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum, Bd. 11 Wiesbaden 1974, S. 238-56.
- 30 Vgl. KKKJ, S. 95 (12.6); NSHT 53, S. 285.
- 31 Vgl. ebd. (12.6); NSHT 53, S. 285.
- 32 Vgl. Taishoku kanwa; NSHT 53, S. 243.
- 33 Vgl. hierzu die Arbeit von Carmen Blacker: Millenarian Aspects of the New Religions, in: Tradition and Modernization in Japanese Culture, hrsg. v. Donald H. Shively, Princeton, N.J. 1971, S. 563-600; Herbert Norman: Origins of the Modern Japanese State. Selected Writings of E.H. Norman, edited by John W. Dower, New York 1975, S. 349 ff.; Fujitani Toshio: Okagemairi to Eijanaika, Tōkyō 1968; Yasunaga Toshinobu: Nihon no Yūtopia shisō. Komyūn e no shikō (Kyōyō senshō 13), Tōkyō 1974 (1971), S. 218 ff.
- 34 S. KKKJ, S. 128 (27.3); NSHT 53, S. 316; vgl. Taishoku kanwa; ebd., S. 250.
- 35 Eine gründliche Studie zu den Begriffen "Wahrhaftigkeit" (sei) und "Ehrerbietigkeit" (kei) im politischen Denken der Edo-Zeit ist Sagara Tōrus Werk Kinsei no Jukyō shisō, Tōkyō 1966. Zum Begriff "sei" vgl. den aufschlußreichen Aufsatz von Johannes Laube: Zur Bedeutungsgeschichte des konfuzianischen Begriffs "Makoto" ("Wahrhaftigkeit"), in: Helga Wormit (Hrsg.): Fernöstliche Kultur, Wolf Haenisch zugeeignet von seinem Marburger Studien-Kreis, Marburg 1975, S. 100-57.
- 36 Vgl. Taishoku kanwa; NSHT 53, S. 250.
- 37 Vgl. KKKJ, S. 129 (27.5); NSHT 53, S. 316.
- 38 Zur Takemikazuchi-Legende vgl. Cornelius Ouwehand: Namazu-e and their Themes, Leiden 1964, S. 57 ff.
- 39 Vgl. Taishoku kanwa; NSHT 53, S. 234.
- 40 S. KKKJ, S. 114 (43.2.2); NSHT 53, S. 331.
- 41 Vgl. hierzu auch den einleitenden Satz des Seimeiron; NSHT 53, S. 10; KSPY, S. 104.
- 42 S. KKKJ, S. 75 (4.6); NSHT 53, S. 267: "Oh, die Nachfahren der Göttlichen Heiligen vermögen deren strahlende Tugend zu ererben. Der Hofadel, die Pähigen und das zahlreiche Volk, alle prägen sich deren unermessliche Wohltaten tief in die Seele ein. Pietät! Respekt! Durch sie verbreiten sie den erhabenen göttlichen Geist. Sollte sich da etwa allein das Volk der Acht Großen Inseln in ihrem grenzenlosen Einfluß (ka) baden? Auch jenseits der fernsten Meere

- und der weiten Ozeane gibt es unter den Siedlungen der Barbaren des Südens, des Ostens, des Westens und des Nordens keine, die nicht im Begriff wäre, sich nach dem Glanze unserer Tugend zu sehnen, und nicht emporblickte zu unserem Überfluß an Licht. Ist das nicht großartig?"
- 43 Vgl. Arthur Waley: The Analects of Confucius. Translated and annotated, London 1938, S. 33 f.
- 44 Vgl. NSHT 32, S. 32.
- 45 Vgl. James Legge: The Chinese Classics, 5 Bde., London 1861-1872 (Neudruck: Hongkong 1960), Bd. 2, S. 249 f.; W.A.C.H. Dobson: Mencius. A New Translation Arranged and Annotated for the General Reader, Toronto 1963, S. 117. Vgl. hierzu auch Matsumoto Sannosuke: Nihon seiji shisōshi gairon, Tōkyō 1975, S. 5.
- 46 S. KKKJ, S. 142 (33.2.3); NSHT 53, S. 329; Taishoku kanwa; NSHT 53, S. 244.
- 47 S. KKKJ, S. 142 (33.2.3); NSHT 53, S. 329.
- 48 Vgl. Taishoku kanwa; NSHT 53, S. 244.
- 49 Vgl. ebenda.
- 50 Vgl. ebenda.
- 51 Vgl. ebd., NSHT 53, S. 243.
- 52 Vgl. NSHT 53, S. 231.
- 53 Vgl. hierzu die Arbeit von Harry D. Harootunian: Jinsei, Jinzai, and Jitsugaku. Social Values and Leadership in Late Tokugawa Thought, in: Modern Japanese Leadership. Transition and Change, hrsg. v. Bernhard Silberman u. Harry D. Harootunian, Tucson, Arizona 1966, S. 83-116.
- 54 Vgl. KKKJ, S. 76 (4.1a); NSHT 53, S. 265 f.
- 55 S. z.B. Nakamura Hidetaka: Nissen kankeishi no kenkyū, 3 Bde., Tōkyō 1965-1969, Bd. 3, S. 482. Vgl. dagegen Ronald P. Toby: Reopening the Question of Sakoku: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu, in: JJS 3 (1977), S. 348 ff.
- 56 Vgl. das Shigi taisaku des Fujita Yūkoku; Yūkoku zenshū, hrsg. v. Kikuchi Kenjirō, Tōkyō 1941, S. 315.
- 57 Vgl. KSPY, 107 f.; NSHT 53, S. 13.
- 58 Von Interesse im Hinblick auf den ambivalenten Charakter der Mitogaku ist der Widerspruch zwischen der "kunshin"-Formalistik und dem politischen Handeln in verschiedenen Ausnahmesituationen. Wenn Yūkoku seinem Sohn Tōko anlässlich des Ōtsu-Zwischenfalls von 1824 (Vgl. Richard Taiwon Chang: From Prejudice of Tolerance. A Study of the Japanese Image of the West, 1826-1864. Monumenta Nipponica Monograph, Tōkyō 1970, S. 22 f.; Ernest W. Clement: Mito Samurai and British Sailors in 1824, in: TASJ 33 (1905); KKKJ, S. 24 f.) den Auftrag gibt, die Ausländer zu töten, da das Bakufu offenbar nicht bereit ist, die Eindringlinge zu betrafen, so setzt er sich um eines höheren Prinzips willen - die Aufrechterhaltung der "Würde des Götterlandes" und die Verbreitung der "wahren Lebenskraft (seiki) des Götterlandes" - über das von ihm selbst aufgestellte "meibun"-Postulat hinweg. Minamoto Ryōen (Tokugawa shisō shōshi, a.a.O., S. 211) erklärt mithin Yūkoku aufgrund dieses Vorfalls zum Prototyp des "shishi" der Bakumatsu-Zeit. Hierbei ist allerdings zu berücksichtigen, daß - im Gegensatz zum "shishi" und seiner Geschlossenheit von Theorie und Praxis - ein Handeln wie im Falle des Ōtsu-Zwischenfalls einen Ausbruch aus dem selbst entwickelten System bedeutete. - Vgl. hierzu auch Tōkos Verhalten im Falle der Entscheidung der Lehensnachfolge im Jahre 1829 (KKKJ, S. 26 ff.).

- 59 S. KKKJ, S. 106 (18.1); NSHT 53, S. 296.
- 60 Vgl. hierzu z.B. Dainis Ryūshi shinron (Neuer Diskurs des Meister Ryu, 1763), in: Nihon no shisō, hrsg. von Nishida Tai'ichirō, Tōkyō 1970. Ferner Ichii Saburō: Dentōteki kakushin shisō ron, Tōkyō 1972, S. 40 ff. Tetsuo Najita: Restorationism in the Political Thought of Yamagata Daini (1725-1767), in: JAS 31 (1971), S. 17-30.
- 61 Zum Einfluß Dainis auf Shōin s. Saburō Ichii: Key Persons in the Revolutionary Phases of Japanese Modernization, in: The Philosophical Studies of Japan 10 (1969), S. 41-59.
- 62 S. KKKJ, S. 149 (36.3); NSHT 53, S. 335. - Ein Beispiel für die Erzeugung von Mißverständnissen ist auch das Seiki no uta (Lied von der wahren Lebenskraft), von Tōko während seiner Gefangenschaft 1845 in einer Phase tiefer Entmutigung verfaßt, das Ueyama, dem das Verdienst nicht bestritten werden kann, wie einst Tōyama die gängige Mitogaku-Interpretation gegen den Strich gebürstet zu haben, in seiner Auffassung über den vermeintlich "revolutionären Charakter" (kakumeisei) der Mito-Schule (s. Anm. 7) bestätigt, indem er unter Verweis auf den Synonymgebrauch von "seiki" und der Meng-tzu'schen "flutenden Lebenskraft" (hao-jan chih ch'i, jap. kōzen no ki) bei Tōko die Parallele zum bürgerlichen Liberalismus der frühen Meiji-Zeit in Gestalt von Nakae Chōmin aufweist, der die Rousseau'sche "liberte morale", die den Menschen durch "Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selbst vorgeschrieben hat", erst zum "Herrn seiner selbst macht" (Contrat social, I.6), originell als "kōzen no ki" übersetzte (s. Ueyama, S. 35 ff.). Ueyama hätte auch das vielleicht noch kuriosere Beispiel des "citoyen" anführen können, der sich bei Nakae als "shi" (!) wiederfindet. Aber was kann ein solcher Tatbestand beweisen? Doch kaum mehr als das zähe Fortleben einer aus der traditionellen politischen Sprache übernommenen und von der Mitogaku transportierten Begrifflichkeit im Stadium ihrer Obsoleszenz. Andererseits weist Ueyamas Argumentation, die zugegebenermaßen an die Grenzen vertretbarer Interpretation stößt und diese in der Ableitung eines von ihm marxistisch verstandenen "revolutionären" Gehalts kühn überschreitet, deutlich auf die Ambivalenz einer politischen Symbolik hin, deren Kompaktheit sie damals wie heute der willkürlichen Ausdeutung verfügbar macht(e), sofern sie ihrer kontextuellen Einbettung in den Gesamtzusammenhang des Mito-Denkens entblößt wird. - Das Seiki no uta ist kommentiert und übersetzt in Hammitzsch: Die Mito-Schule, S. 74 ff. Zur Vorlage, dem Cheng-ch'i ko des Wen T'ien-hsiang (1236-1283), s. KKKJ, S. 158, Anm. 87. Zum Seiki no uta des Yoshida Shōin s. H. Van Straelen: Yoshida Shōin as a Poet, in: Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan, Bd. 5 (Tōkyō 1960), S. 33-47.
- 63 Han, magaki (chin. fan): Wörtl. "Hecke"; metaphorischer Ausdruck für halbautonome Staaten an der Peripherie des Reiches. Im Japan des 17. Jh. wurde der Begriff auf die Daimyate übertragen.
- 64 Vgl. KKKJ, S. 49.
- 65 Vgl. ebd., S. 100 (14.6); NSHT 53, S. 289 f.
- 66 Zu den Lehensreformen von Mito vgl. Lamberti, S. 82 ff.; Mito shishi hansen iinkai (Hrsg.): Mito shishi, Bd. 5, S. 3-905; Fritz Opitz: Die Lehensreformen des Tokugawa Nariaki nach dem "Hitachi-Obi" des Fujita Tōko. Ein Beitrag zur Lehensgeschichte der Tokugawa-Zeit, Diss., Ludwig-Maximilians-Universität zu München 1960 (Druck: Sapporo 1965).
- 67 Vgl. KSFY, S. 99 ff. Vgl. auch die Anklänge an die Mandatstheorie in KKKJ, S. 106 (17.6); NSHT 53, S. 295.

- 68 Der Text des Memorandums ("Mito shigakkai" sōritsu shūisho) findet sich auf der Umschlagrückseite des ersten Hefts der Zeitschrift Mito shigaku (vgl. Anm. 7).
- 69 Tokugawa Mitsukuni.
- 70 Vgl. KKKJ, S. 6 ff., 118 ff. Eine kritische Darstellung der zur Kompilation des Dainihonshi führenden Gründe gibt Bitō Masahide: Genroku jidai (Nihon no rekishi, Bd. 19), Tōkyō 31977 (1975), S. 186 ff.