

gezogen und ihre Arbeit, frei von alten Tabus, an den Erfordernissen einer kritischen Geschichtswissenschaft ausgerichtet zu haben.

Angesichts der neueren Mito-Studien der westlichen Japanologie wird allerdings in zunehmendem Maße das Fehlen von Übersetzungen ideengeschichtlich wichtiger Schriften der Schule deutlich: Außer den philologisch dürftigen Übersetzungen der Texte An'i-mondō, Gikō-meirei, Kairakuenki und Nankō no san in den Arbeiten Clements und den von Horst Hammitzsch übertragenen Grundsatzdokumenten Bairi-sensei-hiin, Kōdōkanki, Kōdōkan-gakusoku und Seiki no uta finden sich in der westlichen Literatur praktisch nur vereinzelte Textauszüge. Es war daher meine vornehmliche Absicht, durch die Vorlage einer größeren Schrift zu einer vertieften Diskussion über die Inhalte des Mito-Denkens beizutragen.

Das Kōdōkanki-jutsugi, der von Fujita Tōko verfaßte Kommentar zum Manifest der Lehensakademie von Mito, wurde in den Mittelpunkt dieser Arbeit gestellt, da es in klarer, systematischer und umfassender Weise das Denken dieser Schule zum Ausdruck bringt und wohl zu Recht neben den Schriften Seimeiron ("Diskurs über die Richtigstellung der Namen", 1791) des Fujita Yūkoku und Shinron ("Neuer Diskurs", 1825) von Aizawa Seishisai als die repräsentative Schrift der Späten Mito-Schule angesehen wird.

Die der Übersetzung vorangehende Studie erhebt nicht den Anspruch, das politische Denken des Fujita Tōko erschöpfend darzustellen und die vielfältigen Aussagen des Kōdōkanki-jutsugi unter allen sich anbietenden Aspekten auszuwerten. Erst recht kann sie nicht der vielseitigen Persönlichkeit des Autors, die in einer detaillierten Biographie eigens darzustellen wäre, voll gerecht werden. Es ist daher zu hoffen, daß die vorliegende Arbeit auch die Lücken in unserer Kenntnis der Mito-Schule und ihrer Hauptvertreter deutlich werden läßt und damit zugleich einen Anstoß zu weiteren vertiefenden Übersetzungen und Untersuchungen gibt.

Meinem Lehrer, Herrn Professor Dr. Horst Hammitzsch, aus dessen Gesamtdarstellung der Entwicklung der Mito-Schule die Anregung zu dieser in den Jahren 1971-1973 entstandenen Dissertation hervorging, möchte ich an dieser Stelle für seine fördernde Anteilnahme am Fortgang der Arbeit aufrichtig danken. Dank sagen möchte ich auch Herrn Dr. Walter Giesen für seine freundliche Hilfe bei der Beschaffung wichtiger Literatur.

K. K.

## I. DER GEISTESGESCHICHTLICHE HINTERGRUND

Ein neues Kapitel der japanischen Geschichte beginnt mit dem Jahr 1600. Es ist das Jahr der Schlacht von Sekigahara. Der Sieg des Tokugawa Ieyasu (1542-1616) setzte den Schlußpunkt unter die vier Jahrzehnte währenden Einigungsbemühungen des Oda Nobunaga (1534-1582) und Toyotomi Hideyoshi (1546-1598) und wurde zugleich der Beginn des über zweieinhalb Jahrhunderte anhaltenden Großen Friedens (taihei). Innerhalb weniger Jahrzehnte gelang es den Tokugawa-Shōgunen durch eine sich gleichermaßen durch Brutalität und Raffinesse auszeichnende Lehens- und Familienpolitik, die Institutionalisierung der strikten ständischen Gesellschaft der Samurai, Bauern, Handwerker und Kaufleute (shi-nō-kō-shō), durch einen allgegenwärtigen, die Gesellschaft bis in ihre kleinste Einheit durchleuchtenden Kontrollapparat, die Schaffung von Rechtskodizes, ferner die Förderung von Wirtschaft und Verkehr, Religionen, Wissenschaft und Künsten und schließlich durch die fast gänzliche Abschließung des Landes nach außen (sakoku) ihre Herrschaft zu festigen und zugleich einer kulturellen, institutionellen und wirtschaftlichen Entwicklung gewaltigen Ausmaßes den Weg zu bereiten.

Dies ist auch die Zeit der Entstehung jener Tradition, deren Endstadium den Gegenstand dieser Arbeit bildet. Zur Lokalisierung der Stellung der Späten Mito-Schule innerhalb der geistigen Szenerie der Tokugawa-Zeit (1600-1867) sollen im folgenden kurz jene vier philosophischen Schulrichtungen skizziert werden, die für das politische Denken Japans in dieser Periode in besonderer Weise bedeutsam wurden<sup>1</sup>.

Ieyasu war davon überzeugt, daß die kriegerischen Wirren der Sengoku-Zeit (1467-1590) einen Abfall von der natürlichen Ordnung bedeuteten und daß seine ihm vom Himmel übertragene geschichtliche Aufgabe darin bestehe, für ihre Wiederherstellung zu kämpfen. Die Begründung des Großen Friedens wurde somit von den Tokugawa und ihren philosophischen Apologeten als Sieg der Ordnung über das Chaos gefeiert. Diese Haltung, Ieyasus Bedürfnis nach geistiger Legitimation seines Herrschaftsanspruchs und die Notwendigkeit einer allgemein verbindlichen Ethik für die herrschende Schicht der Samurai, erklären die Förderung des Neokonfuzianismus, wie er sich durch Chu Hsi (1130-1200), den großen Systematiker, Kommentator und Interpreten der klassischen philosophischen Werke Chinas, präsentierte, jener philosophischen Schulrichtung, die in Japan unter dem Namen Shushigaku ("Chu-Hsi-Schule") bekannt wurde<sup>2</sup>.

Die Shushigaku sah die vernünftig geordnete Gesellschaft als das Spiegelbild der kosmischen Ordnung (shizen no dōri, chin. tzu-ian chih tao-li).

Menschliche (jindō, chin. jen-tao) und himmlische Ordnung (tendō, chin. t'ien-tao) waren von demselben Vernunftprinzip (ri, chin. li) durchdrungen. Der Hierarchie des Kosmos entsprach der streng hierarchische Aufbau der Gesellschaft. So wie natürlicherweise der Himmel "oben" und die Erde "unten" lagen, galt es auch im menschlichen Zusammenleben die Kategorien des Oben und Unten streng zu beachten, wollte man nicht von der zivilisierten Gesellschaft auf die Ebene des Tierreiches zurückfallen. Das menschliche Zusammenleben mußte daher durch die als Manifestationen des himmlischen Willens geltenden Fünf Beziehungen (gorin, chin. wu-lun) und die Fünf Grundtugenden (gojō, chin. wu-ch'ang)<sup>3</sup> geregelt werden.

Das gesellschaftliche Leitbild der Shushigaku fand seine notwendige Entsprechung in ihrer philosophischen Anthropologie. Die menschliche Natur (sei, chin. hsing) war mit dem Himmlischen Prinzip (tenri, chin. t'ien-li) ausgestattet. Alle Menschen waren einander gleich in Bezug auf diesen Tatbestand. Ihre faktisch feststellbare Ungleichheit hingegen war auf die qualitativ unterschiedliche Beschaffenheit ihrer Materie (ki, chin. ch'i) zurückzuführen, welche die der menschlichen Natur innewohnende Vernunft (ri) bis zur Wirkungslosigkeit verdunkeln konnte<sup>4</sup>.

Die Aufgabe des Menschen bestand nun darin, die Beschaffenheit seiner Materie (kishitsu, chin. ch'i-chih) durch das Studium der himmlischen Ordnung zur höchstmöglichen Reinheit zu entwickeln, um so zur höchsten Rationalität und Sittlichkeit zu gelangen. Dieser Prozeß der Erkenntnis, der "Ausdehnung des Wissens" (shichi, chin. chih-chih), mußte durch einen Vorgang befördert werden, den die Shushigaku als "Erforschung der Dinge" (kakubutsu, chin. ko-wu) und "Ergründung des Prinzips" (kyūri, chin. ch'iu-li) bezeichnete und der im geistigen Erleben des den Dingen, der Geschichte, Menschen, Pflanzen usw., innewohnenden Prinzips bestand. Wenn schon somit der Glaube an die Möglichkeit der Besserung des Menschen durch die Erkenntnis des Guten und Vernünftigen als ein grundlegender Wesenszug der Shushigaku angesehen werden kann, so darf dabei doch nicht verkannt werden, daß der Entwurf einer hierarchisch strukturierten Charakter-Typologie vom "Heiligen" (seijin, chin. sheng-jen) bis zum moralisch verkommenen Subjekt vornehmlich die Aufgabe erfüllte, die bestehende Gesellschaft in ihren Abstufungen als gleichsam sittlich geboten erscheinen zu lassen. Die Angehörigen der unteren Stufen, und dies war die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung, das "einfältige Volk" (gumin, chin. yūmin), wurde in diesen Optimismus nicht einbezogen<sup>5</sup>.

Für Fujiwara Seika (1561-1619) und Hayashi Razan (1583-1657), die beide - Razan als Begründer der langen Tradition der später als halbstaatliches Zentrum der neokonfuzianischen Lehre fungierenden Shōheikō - durch ihre Schriften die Voraussetzungen für die Entwicklung der Shushigaku zur orthodoxen Staatslehre schufen, wies die Politik der Tokugawa noch den

Weg zurück zur Wiederherstellung der ursprünglichen und zeitlosen Ordnung. Doch mußten die Vertreter der Shushigaku schon bald erkennen, daß die tatsächliche politische Praxis der Tokugawa weit entfernt von der konfuzianischen Theorie einer "humanen Regierung" (jinsei, chin. jen-cheng) in den Händen eines sittlich vollkommenen Herrschers war, dessen "Tugendausstrahlung" (toku, chin. teh) allein in der Lage war, die gesellschaftliche Ordnung im Gleichgewicht zu halten.

Eine kritische Position zur Shushigaku bezog die auf die Lehren des chinesischen Philosophen Wang Yang-ming (1477-1528) zurückgehende Yōmeigaku ("Yang-ming-Schule")<sup>6</sup>. Sie erklärte die von der Shushigaku beschriebene Gespaltenheit des menschlichen Wesens in Prinzip und Materie für irrelevant und lenkte ihr Augenmerk auf den Menschen in seiner unteilbaren Gesamtheit, wofür sie den Begriff "Herz" oder "Gemüt" (shin, kokoro, chin. hsin) wählte. Auch in der Yōmeigaku spielten "kakubutsu" und "shichi" eine zentrale Rolle. Allerdings bezogen sie sich hier nicht auf eine Art "additive Erforschung der Dinge"; für die Yōmeigaku bedeutete "kakubutsu" die Versenkung in das eigene Selbst und "shichi" die Erweiterung des intuitiven "guten Wissens" (ryōchi, chin. liang-chih), das dem Menschen von Geburt an durch die Beschaffenheit seiner Natur mitgegeben war. Die Menschen brauchten keine Gelehrten zu werden, um zu sittlicher Vollkommenheit zu gelangen. Auch der einfachste Mensch war in der Lage, zur höchsten Erkenntnis vorzustoßen und ein "Heiliger" zu werden. Daß diese Lehre ein gewisses Moment der Instabilität in sich barg, ist offensichtlich. Ein bekanntes Beispiel hierfür (s.u.S. 29 f.) lieferte der Krieger und Yōmeigaku-Gelehrte Ōshio Heihachirō (1792-1837).

Eine bedeutende Rolle spielte auch das Element der Verknüpfung von Theorie und Praxis, die von Wang Yang-ming postulierte "Einheit von Wissen und Handeln" (chikō-gōitsu, chin. chih-hsing ho-i). Rein theoretisches Wissen, Wissen um der Erkenntnis willen, lehnte die Schule ab. Wissen definierte sich für die Yōmeigaku als Absicht zum Handeln und Handeln als Ausführung des Wissens. Diese Orientierung an der Praxis, die verständlicherweise besonders die reformerischen Kräfte auf politischer Ebene ansprach, fand, um ein Beispiel zu nennen, in Kumazawa Banzan (1619-1681), einem Schüler des Begründers der Yōmei-Schule, Nakae Tōju (1608-1648), einen hervorragenden Vertreter. Als Gelehrter und Politiker unterbreitete er seinem Lehensherrn, dem Daimyō von Okayama, zahlreiche Reformvorschläge, die ihm viel Unwillen und schließlich für den Rest seines Lebens Gefangenschaft einbrachten. Kumazawa diente zahlreichen Reformern der ausgehenden Tokugawa-Zeit, so auch den Vertretern der Späten Mito-Schule, als leitendes Vorbild.

Um die Wende zum 18. Jahrhundert hatte das Bakufu bereits mit beträchtlichen wirtschaftlichen und sozialen Problemen zu kämpfen. Die ersten Ver-

fallerscheinungen des Tokugawa-Staats wurden sichtbar. Unter dem Eindruck dieser Zeitumstände entwickelte Ogyū Sorai (1666-1728) seine Lehre. Er war neben Itō Jinsai (1627-1705) und Yamaga Sokō (1622-1685) der bedeutendste Vertreter der konfuzianischen Kogakuha ("Schule der alten Lehre"), die, anders als ihre großen Schwesterschulen, unmittelbar auf die klassischen Schriften des K'ung-tzu, Meng-tzu und Hsün-tzu zurückgriff und die Kommentartradition des Neokonfuzianismus entschieden ablehnte<sup>7</sup>.

Sorai wandte sich gegen das neokonfuzianische Postulat der Einheit von Politik und Moral (seikyō-itchi, chin. cheng-chiao i-chih) und lehnte die Vorstellung eines zentralen, schöpferisch tätig und ordnenden Himmels ab. Für ihn ging die neokonfuzianische Gleichung "tendō gleich jindō" nicht mehr auf. Der konfuzianische Weg war von Menschen erdacht; er war der Weg der heiligen Könige des chinesischen Altertums (sen'ō no michi, chin. hsien-wang chih tao). Die gesellschaftliche Ordnung war also nichts vom Himmel Vorgegebenes, dem die Menschen zu allen Orten und Zeiten folgen mußten. In Anlehnung an Hsün-tzu verneinte er auch die Vorstellung einer guten "himmlischen Natur" (tensei, chin. t'ien-hsing) des Menschen und damit zugleich auch die Wirksamkeit neokonfuzianischer Methoden der Selbstvervollkommnung. Er sah in "Riten, Musik, Strafen und Regierungseinrichtungen" (rei-gaku-kei-sei, chin. li-yüeh-hsing-cheng) die Hauptgaranten einer stabilen und harmonischen Gesellschaftsordnung. In dem Maße wie sich im Verlaufe des 18. Jahrhunderts die Zeichen des Ordnungsverfalls mehrten, gewann die im Gegensatz zur quietistischen Grundhaltung der Shushigaku weitgehend pragmatisch ausgerichtete Soraische Lehre zunehmend an Bedeutung.

Die Vertreter der Kokugaku ("Schule unseres Landes")<sup>8</sup> konstatisierten den ständig zunehmenden Abfall der japanischen Zivilisation von all jenen Werten, die sie für konstitutive Bestandteile des japanischen Menschen hielten. Sie sahen die Geschichte als einen in drei Phasen verlaufenden Prozeß an: Im Götterzeitalter und Altertum gab es das ungetrübte, reine Japanertum. Im Mittelalter wurden die zerstörerischen Kräfte des Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus und der gesamten chinesischen Geisteshaltung (karagokoro) wirksam. Die Gegenwart wurde als Zeitalter einer möglichen Erneuerung der japanischen Zivilisation, als Epoche einer notwendigen Rückorientierung auf die verlorengegangenen ureigenen japanischen Wesenszüge, das ursprüngliche "wahre Herz" (magokoro), das Herz der Japaner des Altertums (yamatogokoro) angesehen.

Motoori Norinaga (1730-1801) ging in seiner Beurteilung des konfuzianischen Weges noch erheblich weiter als Sorai. Er stimmte mit ihm darin überein, daß er von den konfuzianischen Heiligen des chinesischen Altertums erschaffen worden sei. Allerdings sah er das zu seiner Entstehung führende Motiv nicht in ihrem Wunsch nach einer "humanen Regierung". Die

Heiligen waren für Motoori nur insofern von gewalttätigen "Hegemonen" (ha, chin. pa) zu unterscheiden, als sie genügend Raffiniertheit aufbrachten, dem Volk lautere Absichten vorzutäuschen. In Wirklichkeit aber hatten sie den Weg nur als Vorwand erfunden, um ihre selbststüchtigen Absichten zu vertuschen.

Die von der Kokugaku vertretene Therapie zur Überwindung der Sinisierung des japanischen Lebens bestand vornehmlich im intensiven an den Maßstäben des philologisch-quellenkritischen Vorgehens der Kogakuha orientierten Studium der bislang kaum beachteten Schriften des japanischen Altertums, besonders des Kojiki und des Manyōshū. Bereits der Mönch Keichū (1640-1701) hatte mit der Erschließung der altjapanischen Literatur begonnen. Kada no Azumamaro (1669-1736), der eigentliche Begründer der Bewegung, der in seinem Sōgakkōkei von 1728 die Ziele der Schule vorformuliert hatte, arbeitete über das Kojiki und das Manyōshū; Kamo Mabuchi (1697-1769) verfaßte seinen berühmt gewordenen umfassenden Manyōshū-Kommentar; Motoori Norinaga arbeitete vierunddreißig Jahre lang an seinem monumentalen Hauptwerk Kojikiden; und auch Hirata Atsutane (1776-1843), der die Phase der Politisierung und Ideologisierung der Kokugaku repräsentiert, hinterließ bedeutende philologische Arbeiten<sup>9</sup>.

## II. DIE MITO-SCHULE

### 1. Die Frühe Mito-Schule

An all diesen Entwicklungen nahm die Mitogaku<sup>10</sup> innerhalb ihrer über zweihundertjährigen Geschichte regen Anteil, und bedeutende Elemente der einzelnen Schulen wurden von ihr aufgegriffen. So sahen ihre Interpreten, je nach der Bedeutung, der sie bestimmten innerhalb der Schule vertretenen Anschauungen beimaßen, sie bald als Zweigschule der Shushigaku und bald als Ableger der Yōmeigaku an, zählten sie zur Kokugaku oder auch zur Kogaku und verliehen ihr die Namen Shintōgaku ("Schule des Weges der Gottheiten"), Jitsugaku ("Praxisorientierte Schule"), Kōkokugaku ("Schule des kaiserlichen Landes"), Tenchō-seigaku ("Wahre Schule der himmlischen Dynastie") oder auch Tempōgaku ("Schule der Tempō-Ära"). Alle diese Klassifizierungen und Benennungen heben gewisse Teilaspekte der Mitogaku hervor; in ihrer Anwendung auf den Gesamtzeitraum der Entfaltung der Schule sind sie jedoch irreführend<sup>11</sup>.

Die Anfänge der Frühen Mito-Schule<sup>12</sup> liegen in einer Zeit der politischen Konsolidierung und des Aufschwungs in allen Lebensbereichen des Tokugawa-Staats. Sie wurde im 3. Jahr der Meireki-Ära (1657) von Tokugawa Mitsukuni (1628-1700, r. 1661-1690)<sup>13</sup> durch die Gründung des Amtes für Geschichtsschreibung (Shikyoku)<sup>14</sup> ins Leben gerufen. Sie bestand aus einem Kollegium von Historikern sehr unterschiedlicher geistiger und geographischer Herkunft. Die führenden Köpfe hatte Mitsukuni aus den verschiedensten Landesteilen an das Shōkōkan berufen<sup>15</sup>.

Zu ihnen gehörten der chinesische konfuzianische Gelehrte Chu Shunshui (1600-1683)<sup>16</sup>, der Zen-Mönch Hsin Yüeh (1639-1695)<sup>17</sup>, der Taoismus-Spezialist Hitomi Bokuyū (1598-1670), der aus seinem Orden ausgeschiedene buddhistische Priester Sassa Jitchiku (1640-1698), Mori Genjuku (1653-1721), der in seinen Schriften eine Synthese von Konfuzianismus und Buddhismus vertrat, sowie Kuriyama Sempō (1671-1706) und Miyake Kanran (1673-1718), beide Schüler der Kimongaku<sup>18</sup>. Der einzige bedeutende in Mito selbst ausgebildete Gelehrte und nach dem Tode Mitsukunis führende Kopf der frühen Periode war Asaka Tampaku (1656-1737, Dekan 1693-1707), ein Schüler des Chu Shun-shui<sup>19</sup>.

Die sich in dieser Auswahl seiner Mitarbeiter offenbarende Toleranz und Offenheit gegenüber den unterschiedlichsten und widersprüchlichsten Geisteshaltungen kann wohl als kennzeichnend für die Frühe Mito-Schule angesehen werden. Diese Einstellung brachte Mitsukuni auch in seiner selbstverfaßten Grabinschrift (Bairi-sensei-hiin narabi ni mei, 1691) in

der ihm eigenen Schlichtheit zum Ausdruck: "Nicht hielt er engstirnig an einem Dinge fest, nicht verbohrt er sich in eine Sache. Shintō und Konfuzianismus verehrte er, und Shintō und Konfuzianismus lehnte er ab. Buddhismus und Taoismus schätzte er hoch, und Buddhismus und Taoismus lehnte er ab<sup>20</sup>."

Das Ziel der Schule war von Anbeginn klar definiert. Es bestand in der gewaltigen Aufgabe der Kompilation einer Geschichte des japanischen Reiches, die später einmal unter dem Namen Dainihonshi<sup>21</sup> als eines der bedeutendsten Werke japanischer Historiographie bekannt werden und deren Zustandekommen sich über einen Zeitraum von insgesamt zweihundertfünfzig Jahren erstrecken sollte. Das Geschichtswerk sollte vor allem folgende Aufgaben erfüllen:

(1) Die Bedeutung der Tennō-Linie in der japanischen Geschichte sollte hervorgehoben und die Stellung des Tennō als souveränem und durch den Herrschaftsauftrag der Sonnengöttin legitimierten Herrscher Japans bestimmt werden. In diesem Zusammenhang wurden von den Mito-Gelehrten zwei Kriterien herausgearbeitet, wonach über die Legitimität eines Herrschers entschieden wurde: Tennō konnte nur ein rechtmäßig zum Nachfolger bestimmtes Mitglied der kaiserlichen Familie werden. Darüber hinaus war nur derjenige legitime Herrscher, der sich im Besitze der drei kaiserlichen Insignien (sanshu no shinki), Spiegel, Schwert und Krummjuwel, befand. So wurde beispielsweise die Biographie der Kaiserin Jingū (r. 201-269) nicht in die Hauptannalen (hongi) aufgenommen, da sie von ihrem Gatten, Chūai Tennō (r. 192-200), nicht zur Nachfolgerin erklärt worden war und die notwendige Thronbesteigungszeremonie nicht vollzogen hatte. Das zweite Kriterium half in der Frage der Spaltung des Kaiserhauses in die Süd- und die Nord-Dynastie (1336-1392) die legitimen Herrscher zu bestimmen: Die Süd-Dynastie war im Besitz der kaiserlichen Insignien gewesen und somit die einzig rechtmäßige Linie. Dieses Urteil war eine aufsehenerregende Stellungnahme zu einer Zeit, da die allgemeine Auffassung die Nord-Dynastie als legitim anerkannte<sup>22</sup>.

(2) Das Geschichtswerk sollte die entscheidenden Kriterien für eine gute Regierung aufstellen: die Existenz eines legitimen Herrschers, die Herstellung einer starken Zentralgewalt, Frieden, Stabilität, wirtschaftliche Sicherheit, die Vergrößerung des Imperiums sowie die Befolgung der Riten und Zeremonien<sup>23</sup>.

(3) Ferner sollte das Dainihonshi durch die Darlegung der historischen Ereignisse die elementaren Grundsätze von "taigi" ("oberste Verpflichtung") und "meibun" ("Namen und Anteile"), die Prinzipien der Beachtung der Pflichten des Untertanen gegenüber seinem Herrscher und der Bewahrung der seiner gesellschaftlichen Stellung angemessenen Verhaltensformen, verbreiten und so zur sittlichen Aufrüstung der Nation beitragen.

Im 5. Jahr der Kyōhō-Ära (1720) konnte man dem Bakufu die seit 1715 fertig vorliegenden Annalen und Biographien überreichen. In den beiden folgenden Jahrzehnten ging die Kompilationsarbeit nur schleppend voran und wurde danach praktisch ganz eingestellt. Eine entscheidende Wende in der Arbeit der Schule und ihrem eigenen Selbstverständnis sollten erst die neunziger Jahre einleiten.

Kennzeichnend für die Entwicklung der Frühen Mito-Schule war, um es etwas zugespitzt auszudrücken, das Fehlen einer in sich geschlossenen Schultradition - ein Umstand, der auch darin seinen Ausdruck fand, daß die Schule bis in die frühen vierziger Jahre des neunzehnten Jahrhunderts weder ihrer Lehre selbst einen Namen gab, noch einen solchen von außen erhielt<sup>24</sup> - und damit zugleich einer von ihren Vertretern akzeptierten eigenständigen Theorie zur Interpretation ihrer zeitgenössischen politischen Szenerie. Die Lehren der Shushigaku wurden mehr oder weniger als selbstverständliche und nicht in Frage zu stellende Grundlage einer Institution angesehen, die sich selbst nicht als Philosophen-Schule, sondern - wie die Namen Shikyoku und Shōkōkan besagten - als geschichtswissenschaftliches Institut verstand.

Gegenstand der Auseinandersetzung waren historische Persönlichkeiten von der mythischen Gründung des Reiches bis zum frühen fünfzehnten Jahrhundert, die in den "hongi" und "retsuden" einer m.E. realistischen Darstellung und in den "Würdigungen" (ronsan) des Asaka Tampakū<sup>25</sup>, entstanden 1716 bis 1720, entsprechend der historischen Methode des "kanzen-chōaku" ("Förderung des Guten - Verurteilung des Bösen")<sup>26</sup>, einer kritischen Würdigung unter den Gesichtspunkten konfuzianischer Ethik unterzogen wurden. Nicht Gegenstand der Auseinandersetzung war die kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung des Landes, deren Darstellung den Monographien und Tabellen vorbehalten gewesen wäre. Der Umstand, daß die Arbeiten hieran zunächst nur zögernd vorstatten gingen, um schließlich ganz eingestellt zu werden, mag unter anderem als Indiz gelten für eine gewisse Blickverengung durch den Shushi-Konfuzianismus, dessen zentrales politische Thema eben das sittliche Individuum als wirkende Kraft in der Geschichte war und der somit den gesellschaftlichen und institutionellen Voraussetzungen politischen Handelns weniger Beachtung schenkte.

## 2. Die Späte Mito-Schule

Eben diesen Voraussetzungen wandte sich die Späte Mito-Schule - ausgestattet mit den Erfahrungen von Kokugaku, Kogakuha und Yōmeigaku - nachdrücklich zu. Die neuen Themen waren nun: die Besonderheit der japanischen Kultur, das gesellschaftliche System, die Organisation des Staates und die

nationalen Eigenschaften des japanischen Volkes im Vergleich zum Ausland. Dieses neue Interesse, begründet durch tiefgreifende politische und gesellschaftliche Veränderungen, fand schließlich seinen nachhaltigsten Ausdruck in dem durch Aizawa Seishisai (1782-1863, Dekan 1831-1839)<sup>27</sup> in seinem Werk Shinron ("Neuer Diskurs", 1825) geprägten und weit über die Mito-Schule hinaus wirksam gewordenen Begriff des "kokutai" ("Körper unseres Landes")<sup>28</sup>.

Im Mittelpunkt der Auseinandersetzungen der neunziger Jahre sowie der ersten Jahre des neuen Jahrhunderts sollten nun die "Drei großen Dispute über das Dainihonshi" (Dainihonshi no sandaigi) stehen, umschrieben durch die Schlagworte "Kompilation der Monographien und Tabellen" (shihyō-henshū), "Änderung des Werktitels" (shomei-kōgai) und "Streichung der Würdigungen" (ronsan-sakujo), ein Meinungsstreit, der schließlich zum sog. "Aufbruch im Historiographischen Institut" (Shikan-dōyō), dem dramatischen Wechsel in der Leitung des Shōkōkan im 3. Jahr der Kyōwa-Ära (1803), und zum Auszug einer Reihe von Mitgliedern führen sollte<sup>29</sup>.

Die eigentliche Initialzündung zur Weiterführung des Dainihonshi ging von Tachihara Suiken (1744-1823), dem Vertrauten des Mito-Lehensherrn Tokugawa Harumori (1751-1805, r. 1766-1805) und von den Ideen der Sorai-Schule geprägten Dekan des Shōkōkan (1786-1803), aus. Doch nachdem im 2. Monat des 7. Jahres Temmei (1787) ein Feuer im Institut großen Schaden angerichtet und eine Reihe von Manuskripten vernichtet hatte, gab dieser nach längerem Zögern seinen anfänglichen Plan im Sommer des 9. Jahres Temmei (1789) wieder auf, da ihm die Verbesserung und Vervollständigung der Hauptannalen und Biographien vorrangig und die Weiterführung eines in seinem Umfang noch kaum überschaubaren Projekts angesichts der unerfreulichen Finanzlage des Daimyats wenig ratsam erschienen. Allerdings fand er mit dieser Kehrtwendung unter einigen seiner Kollegen und Schüler wenig Beifall. Zu ihnen gehörte sein begabtester Zögling, der Sohn des Mitoer Altkleiderhändlers Yoemon, Fujita Yūkoku (1774-1826)<sup>30</sup>, der Begründer der Späten Mito-Schule, späterer langjähriger Dekan des Shōkōkan (1807-1826) und Vater des zusammen mit Aizawa Seishisai bedeutendsten Vertreters und Vollenders der späten Phase, Fujita Tōko.

Yūkoku hatte bereits im 5. Monat des 8. Jahres Temmei (1788) ein bittere Klagen über den Zustand des Instituts enthaltendes Schreiben an Tachihara Suiken (Hakuji-sensei ni tei-suru sho)<sup>31</sup> gerichtet und die Fortsetzung der Kompilationsarbeiten gefordert. Er vertrat die Auffassung, daß das eigentliche "Skelett der Geschichte" erst in den Monographien sichtbar würde<sup>32</sup>.

Eine Zuspitzung der Meinungsverschiedenheiten, von denen wohl angenommen werden darf, daß sie nicht ganz frei vom persönlichen Ehrgeiz des

Yūkoku waren, ergab sich durch das "Schreiben an die Gelehrten des Redaktionsbüros" (Kōseiikyoku no shogakushi ni atouru sho), das dieser am 29. Tag des 8. Monats im 9. Jahre Kansei (1797) aus Edo an das Mito-Shōkōkan richtete<sup>33</sup>. Es ging hierin um die zunächst nebensächlich erscheinende Frage der Titulierung des Geschichtswerks als "Dainihonshi" ("Geschichte Groß-Japans"), die auf einer Entscheidung des dritten Lehensherrn von Mito, Tokugawa Tsunaeda (1656-1718, r. 1690-1718), beruhte. Yūkoku erblickte in dieser Titulierung eine Respektlosigkeit gegenüber dem Tennō-Haus. Da es in Japan, anders als in China, keine Änderung des "Himmlichen Mandats" (temmei, chin. t'ien-ming) gebe<sup>34</sup>, dürfe ein japanisches Geschichtswerk keinesfalls den Namen des Landes tragen (eine Verlegenheitslösung in einem Lande häufig wechselnder Dynastien)<sup>35</sup>. Hiermit brachte Yūkoku seinen Aspekt wieder verstärkt in die Auseinandersetzung ein, den bereits im Seimeiron ("Diskurs über die Richtigstellung der Namen", 1791)<sup>36</sup> propagierten Gedanken des "sonnō" ("Verehrung dem Herrscherhause"), der künftig das Denken der Mito-Schule und ihre Einstellung gegenüber Tennō und Shōgun entscheidender noch als in der Vergangenheit prägen sollte.

Ebenfalls im Jahre 1797 richtete Yūkoku an Harumori eine Eingabe (Teishi no fūji)<sup>37</sup>, worin er die Lehenpolitik des Fürsten scharf kritisierte. Seine Offenheit, die von Suiken und dem ihm zugetanen Lehensfürsten als eklatanter Verstoß gegen Rang und Ordnung angesehen - immerhin war Yūkoku, wenn auch (1791) in den unteren Samurai-Stand aufgenommen, der Sohn eines chōnin - und mit der Entlassung aus dem Institut geahndet wurde, führte eben zu jener Zeit auch zum endgültigen und folgenreichen Bruch mit seinem Lehrer Suiken.

In den Auseinandersetzungen über die Fortsetzung der Kompilationsarbeiten sowie die Titulierung des Geschichtswerks, ferner dem Versuch einer direkten Einflußnahme auf die politische Praxis des Lehens zeigen sich die Grenzen zwischen Früher und Später Mito-Schule, wie sie auch in dem wegen der Konsequenz der Gedankenführung von Suiken wenig geschätzten Seimeiron sichtbar geworden waren, in aller Deutlichkeit. Die Fragen blieben allerdings noch eine Reihe von Jahren offen. Im Jahre 1799 forderte Suiken, das Institut nach der Fertigstellung der Hauptannalen und Biographien zum 100. Todestage Mitsukunis gegen Ende des Jahres zu schließen. Jedoch fiel er noch im Monat vor der feierlichen Darbringung der Reinschrifttexte im Ahnentempel Mitsukunis wegen einer Rechtsaffäre bei Harumori in Ungnade und wurde bis zum 21. Tag des 1. Monats des folgenden Jahres unter Hausarrest gestellt, während Yūkoku - ein für die weitere Entwicklung der Schule wahrhaft symbolisches Ereignis - zur gleichen Zeit in das Shōkōkan zurückkehren konnte. Tachiharas Vorschlag wurde im weiteren Verlaufe nicht wieder aufgegriffen. Vielmehr beauftragte der Lehensfürst am 16. Tag des

1. Monats im 3. Jahr der Kyōwa-Ära (1803) Yūkoku endgültig mit der Durchführung der Kompilationsarbeiten für die Monographien und Tabellen; und auch der von ihm geforderte Werktitel "Shikō" ("Historiographische Manuskripte") wurde seit jenem Jahr von Harumori favorisiert.

In engem geistigen Zusammenhang mit der Frage der Änderung des Werktitels steht auch die von Takahashi Tanshitsu (1771-1823, Dekan 1807-1820) im 1. Monat des 3. Jahres Kyōwa in Übereinstimmung mit Yūkoku geforderte und durch Harumori begrüßte Herausnahme der "Würdigungen" des Asaka Tampakū aus dem Geschichtswerk<sup>38</sup>. Unter dem Gesichtspunkt einer stärkeren Betonung des "sonnō"-Gedankens war das Anlegen der Elle konfuzianischer Moralkritik an die Vertreter des Tennōtums in einem amtlichen Geschichtswerk fehl am Platze<sup>39</sup>. Unter chinesischen Verhältnissen mochte es sehr sinnvoll, ja sogar notwendig sein, einen Herrscher unter moralisch-ethischen Gesichtspunkten zu kritisieren; den göttlichen Nachkommen der Amaterasu indessen schuldeten die Untertanen - ungeachtet der Realisierung göttlicher Prinzipien unter ihrer Regierung - ungeteilten Respekt.

Tachihara Suiken wurde, nachdem Yūkoku und Tanshitsu sich mit ihren Ansichten zunehmend durchsetzten, am 4. Tag des 2. Monats des 3. Jahres Kyōwa (1803) von seinem Amt abberufen. Mit ihm verließen nach und nach eine Reihe von Gesinnungsfreunden das Institut, die im folgenden als Tachihara-ha ("Tachihara-Gruppe") gegenüber der Fujita-ha eine feindliche Stellung bezogen und Yūkoku als zwar fähigen, aber skrupellosen und in erster Linie an seinem persönlichen gesellschaftlichem Aufstieg interessierten Emporkömmling verachteten<sup>40</sup>. Als Tokugawa Harutoshi (1776-1816, r. 1805-1816) im Jahre 1805 die Nachfolge des Harumori als siebter Lehensherr von Mito antrat, wurde die Lage für die Fujita-ha noch günstiger, da Yūkoku durch das besonders enge Verhältnis zu seinem Lehensherrn und m.E. auch zu dessen Nachfolger Narinobu (1800-1829, r. 1816-1829) über seine wissenschaftliche Position (1806 Prodekan, 1807 Dekan) hinaus, einem lange gehegten Wunsch entsprechend, im Jahre 1808 ein politisches Amt als Kreisverwalter von Hamada und ferner die Möglichkeit erhielt, künftig in zahlreichen Stellungnahmen auf die Lehenpolitik Einfluß zu nehmen<sup>41</sup>, ein Umstand, der den Gegensatz zur Tachihara-Gruppe, nun auch auf praktisch-politischer Ebene, nur noch vertiefte.

Stärker noch als die Wiederaufnahme der Arbeit an den Monographien wurde die im Jahre Bunka 6 (1809) von Harutoshi offiziell beschlossene Herausnahme der Würdigungen aus dem Gesamtwerk sowie die zwei Jahre zuvor erfolgte Wahl von Yūkoku und Tanshitsu zu Dekanen des Shōkōkan, ferner ihre Beteiligung an den Aufgaben praktischer Politik zum Signal für die Abwendung von der herkömmlichen Denkweise der Frühen Mito-Schule; und wohl zu Recht wurde Yūkoku und seinen Anhängern von der Tachihara-Gruppe die Aufgabe mancher Vorstellungen des Mitsukuni vorgeworfen. Dennoch beriefen

sich die Vertreter der Späten Mito-Schule, die das Jahr 1803 als "fukko no toshi", als Jahr der Rückbesinnung auf Mitsukuni, feierten, zur Legitimierung ihrer Auffassungen immer wieder auf den Begründer der Schule.

Ein Beispiel aus dem Kōdōkanki-jutsugi mag dies illustrieren: Zu den tragenden Prinzipien der frühen Phase, die von der Späten Mito-Schule aufgegeben wurden, gehört der im konfuzianisch-diesseitigen Denken begründete und an quellenkritischer Methodik orientierte, auf die historischen Fakten konzentrierte Verzicht des Mitsukuni auf eine Auseinandersetzung mit den schriftlichen Berichten über das "Götterzeitalter". Fujita Tōko scheint darauf hinzuweisen, wenn er zunächst davon spricht, daß in den Hauptannalen und Biographien die Berichte des Kojiki und Nihongi über diesen Zeitraum nicht als geschichtliche Tatsachen berücksichtigt wurden, diese jedoch in den Monographien aufzufinden seien<sup>42</sup>, ein Umstand, der, wie auch das Kōdōkanki-jutsugi noch zeigen wird, die Hinwendung der Späten Mito-Schule zum mythohistorischen Denken deutlich macht. Dennoch gibt Tōko die Aufrechterhaltung einer Kontinuität vor, die niemals bestanden hat, heißt es doch bei ihm weiter: "Am Anfang des Werkes führte er (Mitsukuni) einen Abriß des Götterzeitalters (Jindai no taiyō) an, um den Ursprung der kaiserlichen Linie zu erklären<sup>43</sup>." Bei dieser Feststellung handelt es sich allerdings um eine dem Wunschenken des Tōko entsprechende Fehlinformation des Lesers. Das Jindai no taiyō<sup>44</sup> stammt mitnichten von Mitsukuni, sondern wurde erst im Jahre 1803 auf die Initiative seines Vaters hin verfaßt und in das Geschichtswerk aufgenommen, wie Tōko angesichts der Wichtigkeit dieser Frage wohl bekannt gewesen sein dürfte<sup>45</sup>.

Diese Frage läßt in besonderer Weise die unterschiedliche Einschätzung der mythologischen Quellen des japanischen Altertums erkennen. Die Frühe Mito-Schule nahm - im Gegensatz zu den unter dem Einfluß der Kokugaku stehenden Vertretern der späten Phase - eine relativ kritische Stellung gegenüber diesen Quellen ein. So heißt es im Shiron-shiden ("Historische Diskurse und Biographien") des Asaka Tampaku: "Die Aussagen des Kujiki, Kojiki und Nihongi vermögen nicht allein als Beweis für die Angelegenheiten des hohen Altertums in unserem Lande zu dienen ..." Und über das Nihongi fährt er fort: "Die in ihm verzeichneten Angelegenheiten sind nicht vertrauenswürdig. Leere Erfindungen kommen in ihm zur Geltung, während wahre Tatsachen unterdrückt werden<sup>46</sup>." Demgegenüber entdeckten die Vertreter der Späten Mito-Schule den Fehler weniger in den als unbestreitbar und auf wunderbare Weise unerklärlich angesehenen heiligen Quellen des Shintō, sondern in törichten und vermessenen Auslegungen späterer Generationen<sup>47</sup>.

Der hier nur anzudeutende und im Verlaufe der Arbeit noch deutlicher werdende Prozeß der Wandlung von einer primär historisch orientierten, auf Kompilationsarbeit ausgerichteten Institution zu einer im vollen

Sinne des Wortes politischen Schule, repräsentiert durch ihre Akademie mit dem programmatischen Namen Kōdōkan, die an der theoretischen Bewältigung und praktischen Mitgestaltung der veränderten Verhältnisse arbeitete, vollzog sich unter den Regierungszeiten der Mito-Lehensfürsten Harumori, Harutoshi, Narinobu und ganz besonders unter Nariaki (1800-1860, r. 1829-1844)<sup>48</sup>. Die politische Situation jener Epoche war, im Gegensatz zur Zeit Mitsukunis, gekennzeichnet durch die ständige Verschlechterung der wirtschaftlichen Verhältnisse des Bauernstandes und der Samurai, die merkliche Auflockerung der ständischen Schranken, Bauernaufstände, Landflucht, wirkungslose Reformen und andererseits durch zunehmenden Wohlstand und Prachtentfaltung unter den Stadtbürgern (chōnin). Hinzu kam die wachsende außenpolitische Krise des Landes. Immer häufiger erschienen ausländische Schiffe an den japanischen Küsten, und ständig wuchs die Furcht vor der Unterwerfung durch die "ausländischen Barbaren".

Mit Fujita Yūkoku und seinem Schüler Aizawa Seishisai erhielt die Schule zwei Gelehrte von überragender Bedeutung. Sie waren es, die in ihren Schriften Seimeiron, Kannō-wakumon ("Einige Fragen zur Förderung der Landwirtschaft", 1799)<sup>49</sup>, Shinron und Tekiiken ("Buch der ewigen Grundsätze des Weges", 1833)<sup>50</sup>, basierend auf den Vorarbeiten der Frühen Mito-Schule, den politiktheoretischen Symbolapparat ausarbeiteten, der später im letzten Stadium der Mito-Schule von Fujita Tōko im Kōdōkanki ("Manifest des Kōdōkan", 1838) und Kōdōkanki-jutsugi ("Kommentar zum Manifest des Kōdōkan", 1849) systematisch zu einer politischen Theorie der Erneuerung verarbeitet wurde.

Die Mito-Schule begann allerdings nicht die grundlegenden Werte und Institutionen des Tokugawa-Staates in Frage zu stellen. Anders als Sorai, der durch die negativen Erfahrungen in seiner Zeit die Existenz eines endgültigen, universellen und allen historischen Situationen angemessenen Ordnungssystems verneint hatte, erblickte sie in der aktuellen Krise der japanischen Feudalgesellschaft gerade das Ergebnis der Vernachlässigung der traditionellen, ewig gültigen Grundwerte ihrer Gesellschaft. Eine Erneuerung konnte sich dementsprechend nur innerhalb dieses Rahmens vollziehen.

Für das Gelingen dieser von der Mitogaku angestrebten Erneuerungsbewegung war in der gegenwärtigen Situation die völlige Abschließung des Landes nach außen das höchste Gebot. Nur unter dieser Bedingung konnten Reformen die "ursprüngliche Lebenskraft" (genki) des japanischen Reiches stärken. Vor Perrys Ankunft (1853) konnten die Mito-Gelehrten noch an die Möglichkeit einer Aufrechterhaltung der Abschließungspolitik glauben. Das Jahr 1854 und die ihm folgenden Ereignisse mußten indessen ihre Hoffnungen zerschlagen. Aber trotzdem sollten, nachdem ihr Hauptziel nicht erreicht werden konnte, die Ideen der Mitogaku die Grundlage für die weitere

geistige Auseinandersetzung der Bakumatsu-Generation der fünfziger und sechziger Jahre mit der politischen Wirklichkeit ihrer Zeit darstellen und auf diese Weise auch zur Wiederherstellung der Tennō-Regierung in der Meiji-Restauration (1868) wesentlich beitragen, obschon weder die Abschaffung des Bakufu noch die Restauration der Tennō-Herrschaft zu ihren erklärten Zielen gehört hatten<sup>51</sup>.

### III. KŌDŌKAN - DAS INSTITUT ZUR VERBREITUNG DES WEGES

#### 1. Die Entstehung des Kōdōkan

Als Tokugawa Nariaki im 12. Jahr der Bunsei-Ära (1829) die Herrschaftsnachfolge antrat, besaß Mito - im Gegensatz zu den meisten Daimyaten vergleichbarer Größe - noch keine eigene Lehensakademie (hangaku)<sup>52</sup>. Zwar hatte es seit Mitsukuni immer wieder Bestrebungen in dieser Richtung gegeben, doch waren sie aus den verschiedensten Gründen erfolglos geblieben. Tōko war davon überzeugt, daß Mitsukuni, unter dessen von ihm als vorbildlich anerkannter Regierung eine solche Initiative eigentlich zu erwarten gewesen wäre, an der Gründung einer Daimyatsschule gelegen war. Allerdings habe er in seiner Regierungszeit nicht die Möglichkeit gesehen, ein seinen Vorstellungen entsprechendes Vorhaben zu verwirklichen, ohne dabei seine Regierungsgeschäfte zu vernachlässigen. Er habe deshalb größten Wert darauf gelegt, seine Untertanen zum häuslichen Studium zu bewegen, um dennoch sein Ziel, die Heranbildung guter "Konfuzianer" (ju), zu verwirklichen<sup>53</sup>.

Der Umstand, daß Mitsukunis Nachfolger ebenfalls auf die Gründung einer Lehensakademie verzichteten, führte Tōko auf den Einfluß der Lehensbürokratie zurück, die aus Gleichgültigkeit gegenüber dem Bildungsnotstand des Daimyats und in mißtrauischer Opposition gegen den Typ des konfuzianischen Intellektuellen, finanziellen Opfern ablehnend gegenüberstand. So schreibt er:

"So ist es offenbar: Daß Fürst Gi<sup>54</sup> keine Schule gründete, geschah aus der Furcht, der Weg könnte vielleicht in Verfall geraten; daß die späteren Generationen keine Schule gründeten, geschah aus der Furcht, der Weg könnte vielleicht aufblühen<sup>55</sup>."

Als offizielle Einrichtungen des Daimyats nahmen das Shōkōkan und das Shunsui-shidō, ein Tempel zur Verehrung des Chu Shun-shui, Schüler auf. Doch blieb ihre Zahl sehr gering. Die meisten Samurai-Söhne waren somit auf den Besuch privater Schulen (kajuku) angewiesen, die unterschiedlichen Denktraditionen folgten, nur jeweils einen Teil der notwendigen Fächer in ihrem Lehrprogramm vereinten und der Kontrolle der Daimyatsregierung weitgehend entzogen waren.

Als Nariaki im 4. Jahr der Tempō-Ära (1833) während seines ersten Aufenthalts in Mito Einblick in die Lage des Schulwesens gewonnen hatte, wurde ihm die Unhaltbarkeit der Zustände angesichts der kritischen Situation des Landes bewußt. Nur eine grundlegende, mit hohen finanziellen Aufwendungen verbundene Bildungsreform konnte die herrschende Schicht in die



Lage versetzen, Unruhen im Innern (naiyū) und der Bedrohung durch das Ausland (gaikan) durch eine von den Grundsätzen des Mito-Denkens geprägte Politik entgegenzuwirken<sup>56</sup>.

Im folgenden Jahr fanden erste Beratungen mit höheren Lehensbeamten und Gelehrten statt, unter denen sich nicht wenige wegen der schlechten Finanzlage des Lehens, besonders aber aus Furcht vor einer Stärkung der sich ihren Interessen widersetzenen reformerischen Kräfte, gegen Nariakis Vorhaben wandten. In den folgenden beiden Jahren konnte das Projekt nicht weiter verfolgt werden: Eine vom Bakufu erbetene Vergrößerung des Lehens um zehntausend Koku, die man bereits für die Finanzierung der Schule mit eingeplant hatte, wurde nicht gewährt. Dazu brachte das 7. Jahr Tempō weiten Teilen des Landes Mißernten und verheerende Hungerkatastrophen. Um nicht auf die Verwirklichung seines Plans verzichten zu müssen, entschloß sich Nariaki 1837, aus seinem persönlichen Vermögen Mittel für den Bau der Schule bereitzustellen. Im Jahr darauf schickte er Tōko nach Mito, um die sich noch ablehnend verhaltenden Regierungsbeamten umzustimmen. Tōko berichtet hiervon in seinem Hitachi-obi:

"Die Verhandlungen mit den Regierungsbeamten verliefen unterschiedlich. Einige waren dafür, andere dagegen. Und auch unter den Zustimmenden gab es verschiedenartige Auffassungen. Der Fürst nahm sie indessen genauestens zur Kenntnis, wägte ihre positiven und negativen Seiten ab und entschied sich. Im Jahre des Schweins in der Tempō-Ära<sup>57</sup> nahm der Fürst diese Aufgabe in Angriff<sup>58</sup>."

Im ersten Monat des 10. Jahres Tempō (1839) wählte Nariaki das etwa neunzehn Hektar umfassende Gebiet zwischen dem südlichen und nördlichen dritten Burggraben als Schulgelände aus. Nach der Verlegung der Wohnsitze zwölf einflußreicher Familien, die bislang dort residiert hatten, und nachdem Nariaki gegen den Widerstand der hohen Lehensbürokratie zu einem zweiten Besuch in Mito erschienen war, begann man im ersten Monat des 11. Jahres Tempō (1840) mit dem Bau der Schule. Am 1. Tag des 8. Monats des folgenden Jahres konnte das mit einem Gesamtkostenaufwand von 10.242 Ryō finanzierte Unternehmen abgeschlossen und das Institut eröffnet werden<sup>59</sup>.

## 2. Die Anlage des Kōdōkan

Nariaki hatte besonderen Wert auf die burgnahe Lage der Akademie gelegt, um bereits durch ihre geographische Position die Voraussetzungen einer intensiven Wechselwirkung von Politik (sei) und Erziehungswesen (kyō) - eine der Grundforderungen der Mitogaku - zu schaffen. Er hatte selbst erleben müssen, wie wenig bislang von den Grundsätzen der Mito-

Schule tatsächlich in die Regierungspraxis des Lehens eingegangen war, und wie praxisfern andererseits die Ausbildung in den Schulen verlief. Daher sollte das Lehrpersonal jederzeit Gelegenheit haben, mit den Regierungsbeamten zusammenzutreffen, während diese an der Leitung und den Prüfungen des Instituts aktiv teilnehmen sollten.

Wie die Lage und Organisation des Kōdōkan bereits die Ideen der Einheit von Studium (gakumon) und Praxis (jigyō), Erziehungswesen und Politik zum Ausdruck brachten, so sollte auch seine innere architektonische Gestaltung grundlegende Anschauungen der Mito-Schule verdeutlichen: die Untrennbarkeit von Zivilem (bun) und Militärischen (bu) sowie die Einheit von Konfuzianismus (ju) und Shintō (shin).

Betrat man durch das Hauptportal das Schulgelände<sup>60</sup>, so sah man vor sich die Hauptgebäude des Instituts mit den Räumen des Lehrpersonals und der Halle zum Höchsten Guten (Shizendō), wo Lehrer und Schüler sich von ihrer Arbeit erholten. In diesem zentralen Bereich wurden auch die Prüfungen abgenommen. Links davon lag der Bereich des Militärischen (bukan). Dort fand der Unterricht in Strategie (heigaku), Schwertfechtkunst (kenjutsu), Lanzenfechtkunst (sōjutsu), dem Jūdō (jūjutsu), der Geschützkunst (hōjutsu) und anderen Kampftechniken statt. Rechts von den Hauptgebäuden war der Bereich des Zivilen (bunkan), wo die Lektüreseminare abgehalten wurden und die Abteilungen für Dichtkunst (kagaku), Medizin (igaku), Astronomie (temmongaku), Mathematik (sūgaku) und Musik (ongaku) sowie die Abteilung für das Studium der Riten (shorei) lagen. Ferner gehörten zum "bunkan" die Abteilungen für Kompilation (henshūkyoku), die Sonderabteilung für das Quellenstudium (kōshū-bekkyoku) und die Haushaltsabteilung (keisankyoku). Hinter dem "bukan" lagen die Viehställe, das Gebäude mit den Abteilungen Holländische Wissenschaft (Rangaku) und Pharmazie (chōyaku), der Kräutergarten (yakuen) und die Krankenstation.

Im Zentrum des Kōdōkan befand sich der heilige Bereich der Akademie mit dem Kashima-Schrein<sup>61</sup>, der Divinationshalle (Hakkedō)<sup>62</sup>, dem Kaname'ishi<sup>63</sup>, dem Konfuzius-Tempel<sup>64</sup> und dem Glockenturm des Instituts<sup>65</sup>. Westlich davon erstreckten sich über ein weites Gebiet von mehr als einem Drittel der Gesamtfläche des Schulgeländes die militärischen Übungsplätze, die Pferderembahn, der Exerzierplatz usw.

Den zahllosen Pflaumenbäumen, die Nariaki auf dem Schulgelände anpflanzen ließ, kam ebenfalls eine besondere symbolische Bedeutung zu. Ihre zarten, sich gegen den Schnee zur Wehr setzenden Blüten verkörperten das Ideal der Einheit von "bun" und "bu". Ihr Duft war dem Geist von Mito vergleichbar, der dem noch in der Eisesstarre des Winters liegenden Reich den Frühling der Erneuerung künden sollte. Ein Gedicht (shi) Nariakis drückt dies aus mit den Worten:

"Die Blüten tausender Pflaumenbäume  
im Kōdōkan  
verbreiten ihren Duft  
überall.  
Verfeinerung und Kriegertum,  
sind sie nicht eins?  
Mitten im Schnee  
künden sie dem Reich den Frühling<sup>66</sup>."

### 3. Das Studium am Kōdōkan

Über die Zulassung zum Studium am Kōdōkan gab es genauere Bestimmungen. Sie lassen den ausgesprochen elitären Charakter dieser Institution deutlich hervortreten. Ein Erlaß des Nariaki vom 15. Tag des 7. Monats im 12. Jahre Tempō (1841) nennt den zugelassenen Personenkreis<sup>67</sup>:

(1) Söhne von Samurai mit einem Einkommen über dreihundert Koku. Erbsöhne: fünfzehn Schultage im Monat; die folgenden Söhne: zwölf Tage. (2) Erbsöhne von Samurai mit einem Einkommen ab einhundertfünfzig Koku studieren zwölf Tage im Monat. (3) Erbsöhne von Samurai mit einem Einkommen unter einhundertfünfzig Koku studieren zehn Tage im Monat; die folgenden Söhne: acht Tage. (4) Söhne von nicht zum Samurai-Stand gehörenden Beamten unterliegen einer individuellen Regelung. (5) Samurai im Alter von dreißig bis vierzig Jahren erhalten wegen ihrer beruflichen Belastung halb soviel Unterricht wie ihre Erbsöhne. (6) Samurai von über vierzig Jahren sollen ihre Kenntnisse auf dem Laufenden halten.

Der Erlaß gibt ferner Auskunft über den Studiengang am Kōdōkan. Im Alter von zehn bis fünfzehn Jahren besuchten die Söhne der Samurai Privatschulen, wo sie in erster Linie im Lesen chinesischer Klassiker, vornehmlich des Klassikers der Kindesliebe (Kōkyō, chin. Hsiao-ching), der Großen Lehre (Daigaku, chin. Ta-hsüeh) und des Tausend-Zeichen-Klassikers (Senjimon, chin. Ch'ien-tzu-wen) ausgebildet wurden. Die Lektüre beschränkte sich praktisch auf ein rein mechanisches Wiederholen der vom Lehrer vortragenen schwerverständlichen japanischen Lesung des chinesischen Texts (sodoku, suyomi)<sup>68</sup>.

Im Alter von fünfzehn Jahren besuchten die aus den Privatschulen in das Kōdōkan überwechselnden Schüler zunächst das Interpunktionsseminar (kutōryō), die Sektion für die Vervollkommnung der Lesefertigkeiten, und avancierten im Anschluß daran in das Quellenseminar (kōshūryō). Die Schüler dieser Sektion nahmen zunächst an den einfacheren gemeinsamen Klassikerlesungen und Diskussionen (kaidoku) teil, um später die anspruchsvolleren Textseminare (rinkō) zu besuchen, in denen es um die Erarbeitung

größerer Zusammenhänge, Textkritik und Diskussionen über historische, philosophische und gegenwartspolitische Fragen ging. Besonders qualifizierte Schüler konnten in die letzte Stufe des Kōdōkan aufgenommen werden, das Seminar für Heimstudien (kyogakuryō). Das Ausbildungsziel dieser Sektion bestand in der Vermittlung der Voraussetzungen zur Durchführung selbständiger Studien. Zweimal im Monat legten die Schüler ihren Lehrern Rechenschaftsberichte über den Fortgang ihrer Arbeiten vor. Eine weitere Einrichtung des Instituts bestand in dem Internat (kishukuryō), wo die Söhne der Samurai mit einem Einkommen von über dreihundert Koku von ihrem achtzehnten Lebensjahr an jährlich drei Monate lang lebten, um sich einer besonders intensiven Ausbildung zu unterziehen<sup>69</sup>.

### 4. Das Selbstverständnis des Kōdōkan

Im Zusammenhang mit der Symbolik der Pflaumenblüten des Kōdōkan wurde bereits deutlich, welch hohen Anspruch die Späte Mito-Schule vertrat: Das Kōdōkan von Mito war nach dem Verständnis seiner Gründer nicht irgendeine unter den über einhundertfünfzig Lehensakademien seiner Zeit. Es war vielmehr diejenige Institution, der die Aufgabe zufiel, als Hort der politischen Avantgarde die Grundlage für eine traditionell-konfuzianische Erneuerungsbewegung zu bereiten und so dem Reich "den Frühling zu künden".

In jenem Selbstverständnis des Kōdōkan, wie es in seinem Manifest und dessen Kommentar sichtbar wird, verwandelten sich die aus der Tradition der Dainihonshi-Kompilationsarbeit gesammelten geschichtlichen Erfahrungen in einen Katalog politischer Forderungen an das Bakufu, die Lehensfürsten, die Samurai und schließlich das gesamte japanische Volk. Die grundlegende Erkenntnis, aus der die Akademie ihren Namen bezog, wird als Fundamentalsatz am Anfang des Manifests formuliert:

"Was bedeutet 'kōdō'?"

Es bedeutet, daß die Menschen imstande sind, den Weg zu verbreiten<sup>70</sup>."

Die Höhen und Tiefen des geschichtlichen Dramas waren für die Mitogaku das Ergebnis der Erfüllung oder Vernachlässigung bestimmter Grundforderungen durch seine Handlungsträger. Das Kōdōkanki nannte diese Grundforderungen. Nach seinem Wortlaut bezogen sie sich zwar allein auf "die Fähigen und das Volk" von Mito; doch erläutert Tōko im Jutsugi, wer darüber hinaus angesprochen werden sollte:

"Das, wodurch er<sup>71</sup> den Weg und die Rechtschaffenheit erklärte und die Namenlehre bewahrte, kann wahrlich als Belehrung für die kommenden Generationen des Reiches angesehen werden. Wie dürften wir

da nur die Fähigen und das Volk einer einzigen Provinz das Rechte wissen lassen<sup>72</sup>?"

Das Versprechen des Manifests, daß im Falle der Erfüllung seiner Forderungen "der Geist der Göttlichen Herrscher" auf die Menschen "hernieder kommen" werde<sup>73</sup>, bedeutete nichts Geringeres als den Anspruch der Späten Mito-Schule, im Besitze des theoretischen Instrumentariums zu sein, welches die Verwirklichung einer Wiederherstellung der vollkommenen Ordnung des Altertums leisten könnte. Dieses aus dem Manifest und seinem Kommentar sprechende Selbstbewußtsein, das Motoyama Yukihiro als in der Tokugawa-Zeit einzigartiges öffentliches Verantwortungsbewußtsein für die gesamte Nation beschreibt<sup>74</sup>, hängt eng mit dem traditionellen Rollenverständnis der "Drei erlauchten Häuser" (gosanke), wie die Fürstenfamilien von Kii, Owari und Mito genannt wurden, und dem Mito innerhalb des "gosanke"-Verbands zusammen.

Unter den Daimyō der Tokugawa-Zeit genossen diese drei aufgrund ihrer direkten Abstammung von Tokugawa Ieyasu besonderes Ansehen, so daß nach Tōkos Worten "niemand unter den Fürsten des Reiches es wagte, sich mit der Blüte ihres Ruhmes und Ansehens auf eine Stufe zu stellen"<sup>75</sup>. Die genaueren Gründe dafür erfuhr Tōko von seinem Vater: Alle drei Prinzen brachten bereits durch ihre natürliche Ausstattung ungewöhnliche Qualitäten mit. Für Yūkoku war dieser glückliche Umstand nicht allein rational erklärbar. Der Himmel selbst hatte die Absicht gehabt, die Herrschaft der Tokugawa durch die Hervorbringung der drei Prinzen zu festigen und dem Tennō-Haus ein "Bollwerk" (hampei) zu schaffen<sup>76</sup>. So gesehen, handelten die "gosanke" gleichsam in himmlischem Auftrag, wenn sie Einfluß auf das politische Geschehen nahmen.

Der entscheidende Grund für die besondere Stellung der "gosanke" ergab sich aber aus dem besonders wohlwollenden Verhalten des Ieyasu gegenüber seinen Söhnen Yoshinao (1600-1650), Yorinobu (1602-1671) und Yorifusa (1603-1661), das nach den Worten Tōkos in hervorragender Weise dazu beitrug, die ihnen verliehenen Gaben auszubilden. Aus dieser besonderen Bevorzugung durch den Gründer des Tokugawa-Reichs entstand für die "gosanke" die Aufgabe und Legitimation, das Bakufu "gleich den Füßen eines dreifüßigen Kessels" zu unterstützen und seine "Federn und Schwingen" zu sein<sup>77</sup>. Ein solcher Anspruch stieß im Laufe der Tokugawa-Zeit natürlich immer wieder auf den energischen Widerspruch des Bakufu, so daß es nicht selten zu Konflikten mit den "gosanke" kam<sup>78</sup>.

Gegenüber Kii und Owari kam Mito eine Sonderstellung zu. Beiden Daimyaten war es wirtschaftlich weit unterlegen. Während Owari als viertgrößtes Daimyat des Landes über ein Gesamteinkommen von 619.000 Koku verfügte und Kii an fünfter Stelle mit 555.000 Koku folgte, stand Mito erst

an elfter Stelle mit einem Einkommen von 350.000 Koku. Auch der Rang der Mito-Daimyō war niedriger als der der Fürsten von Kii und Owari. Während jene regelmäßig zu Großen Staatsräten (dainagon) im zweiten folgenden Rang befördert wurden, mußten sich die Fürsten von Mito mit der Stufe eines Mittleren Staatsrats (chūnagon) im zweiten folgenden Rang abfinden. Dies wurde damit begründet, daß ihr Ahnherr, Tokugawa Yorifusa, der jüngste der drei Prinzen gewesen sei. Doch wurde der Umstand, ebenso wie die wirtschaftliche Ungleichheit, als Ungerechtigkeit empfunden.

Dem stand andererseits in Mito ein Bewußtsein besonderer Erwähltheit gegenüber. So erzählte man sich, Ieyasu habe seinen Nachfolger, Hidetada (1579-1632, r. 1605-1623), in seinem letzten Willen angewiesen, mehr dem Mito-Fürsten zu vertrauen als den anderen Prinzen<sup>79</sup>. Auch erwähnt Tōko den Auftrag des Ieyasu an seinen Nachfolger, Yorifusa "wie sein kleines Schwert an der Hüfte" zu behandeln, und interpretiert ihn: "Er meinte wohl, indem er ihn liebevoll behandle, werde er sich selbst schützen"<sup>80</sup>.

#### IV. LEBEN UND ZEIT DES FUJITA TŌKO

##### 1. Gedicht über die Wiedererlangung des Himmels<sup>81</sup>

Dreimal entschied ich mich für den Tod  
und fand nicht den Tod.

Fünfundzwanzigmal überschritt ich  
das Schwertgewässer<sup>82</sup>.

Fünfmal bat ich um einen Ort der Muße  
und fand keine Muße.

In neununddreißig Jahren zog ich  
an sieben Orte.

Blüte und Verfall unseres Landes  
waren nicht zufällig.

Sollten Gewinn und Verlust eines Menschenlebens  
vergeblich gewesen sein?

Ich erschrecke über den Staub und Schmutz,  
der auf meiner Haut sich niederlegt.

Und doch erfüllt ein Übermaß an Treue und Rechtschaffenheit  
das Mark meiner Knochen.

Auf einen Huo Ch'ü-ping und einen Pan Ch'ao<sup>83</sup>  
können wir nicht warten.

Ch'iu Ming und Ma Ch'ien erhoben sich  
von selbst aus der Nichtigkeit<sup>84</sup>.

Wenn wir, die Große Verpflichtung erhellend,  
die Herzen der Menschen geraderichten,

warum sollten wir dann fürchten,  
der kaiserliche Weg werde nicht aufblühen?

Mein Herz gibt begeistert

den Gottheiten sein Gelübde.

Ein Mann des Altertums sagte:

"Nimm deinen Tod auf dich, und dann ruh' dich aus."

##### 2. Kindheit und Jugend

Fujita Tōko<sup>85</sup> wurde am 16. Tag des 3. Monats im 3. Jahr der Bunka-Ära (5. V. 1806) zur Zeit des Kōkaku Tennō (1771-1840, r. 1779-1817) unter der Regierung des Shōguns Ienari (1773-1841, r. 1787-1837) und der Lehensherrschaft des siebten Lehensherrn von Mito, Tokugawa Harutoshi, in der Hauptstadt des Daimyats geboren. Er war der Sohn des Fujita Yūkoku und dessen

Frau Umeko, geb. Tan. Tōko hatte einen älteren Bruder, der bereits im Kindesalter starb, sowie eine ältere und drei jüngere Schwestern. Sein Kindesname war Takejirō, später Toranosuke; sein persönlicher Name war Takeki, sein Mannesname Hinkei und sein Pseudonym Tōko ("östlicher See"), eine Anspielung auf seinen Geburtsort. Sein Elternhaus lag im Stadtteil Baikō von Mito am östlichen Rand des Semba-Sumpfes. Tōkos Familie führte ihre Herkunft auf den Staatsbeirat und Dichter Ono Takamura (802-852) zurück. Der Urgroßvater, dessen Vorfahren aus der Provinz Musashi nach Hitachi gewandert waren und sich im Dorfe Iida des Naka-Bezirks als Bauern niedergelassen hatten, war in der Stadt Mito als Händler tätig geworden. Der Großvater, Yoemon, hatte es als Altkleiderhändler im Stadtteil Shitaya bereits zu einem gewissen Wohlstand gebracht und vermochte, sich selbst eher an den Idealen des Samurai-Standes orientierend, seinem begabten Sohn Yūkoku eine vortreffliche Ausbildung und damit seinen gewaltigen gesellschaftlichen Aufstieg zu ermöglichen.

Im traditionellen Stil chinesischer und japanischer Lebensbeschreibungen bedeutender Persönlichkeiten wird Tōko von seinen Biographen bereits für seine Kindheit eine hohe geistige und charakterliche Entwicklung bescheinigt. Die umfassende Bildung seines Vaters und dessen Entschlossenheit, seinen Sohn zu einem echten Samurai erziehen zu lassen, dürften ausschlaggebend für Tōkos Weg gewesen sein. So erzählt Tōko im Kaiten-shishi:

"Ich war wohl sechs Jahre alt. Da schenkte mir mein Vater den Klassiker der Kindesliebe; und von Horikawa Senzō erhielt ich Unterricht im Interpunktieren. Ich verstand es, mir die Dinge zu merken und sie auch wieder zu vergessen. Senzō ging geduldig voran und wurde nicht müde mit seinen Belehrungen. Häufig besuchte uns der alte Miyamoto. Er schnitzte mir aus Bambus Schwerter und machte sich einen Spaß daraus, mich gegen die Bediensteten kämpfen und sie unerwartet überumpeln zu lassen<sup>86</sup>."

Dem jungen Tōko pflegte Yūkoku abends, beschwingt vom Reiswein, das Cheng-ch'i-ko ("Lied von der wahren Lebenskraft") des patriotischen chinesischen Dichters Wen T'ien-hsiang (1236-1283) vorzutragen, nach dessen Vorbild er später einmal das Seiki no uta, eines der bedeutenden Dokumente der Späten Mito-Schule, schreiben sollte<sup>87</sup>. Bereits früh hatte Tōko auch Gelegenheit, in der Seiransha, der Privatschule seines Vaters, über deren Praxis uns Aizawas Schrift Kyūmon-inan ("Grundsätze aus meiner Schulzeit", 1850)<sup>88</sup> unterrichtet, die Grundzüge des Mito-Denkens kennenzulernen. Im Alter von dreizehn Jahren (1819) verbrachte er zusammen mit Toyota Tenkō (1805-1864), dem späteren Shōkōkan-Dekan (1856-1864), seinen ersten Studienaufenthalt in Edo bei den konfuzianischen Gelehrten Kameda Hōsai (1752-1826) und Ōta Kinjō (1765-1825) und trat in die Fechtsschule des Okada Tōmatsu ein.

Im 6. Monat des 7. Jahres Bunsei (1824) kam es zu einem Ereignis, das sich so prägend auf sein Leben auswirkte, daß Tōko es an den Anfang seiner Autobiographie stellte. Er schreibt hierüber:

"Im Jahre Kinōe-saru der Bunsei-Ära, neunzehn Jahre war ich alt, kam es, daß (zwei) Schiffe der englischen Barbaren immer wieder im Östlichen Meer erschienen. Schließlich ließen sie leichte Boote zu Wasser und kamen in das Dorf Ōtsu im östlichen Hitachi. Die Dörfler nahmen sie gefangen und erstatteten Bericht. Das Dorf Ōtsu gehörte zum Lehensbesitz von Senator Nakayama. Daher entsandte man von den Reitern unseres Daimyats die zu Nakayama gehörigen schnell dorthin, entsandte auch einen Truppenführer und Fußsoldaten, dazu einen Inspekteur und einen Boten. Die Angelegenheit wurde dem Bakufu bekannt. Es ließ die Umstände durch einen Beamten, einen gewissen Furuyama, und einen Übersetzer, einen gewissen Yoshio, untersuchen. Die öffentliche Meinung lautete einhellig, daß das Bakufu sich auf jeden Fall an die alte Regel halten, das Schiff in Brand setzen und die Barbaren hinrichten müsse, um seine Würde jenseits des Meeres erstrahlen zu lassen. Als Furuyama und der andere dann erschienen, wurde das Verhör äußerst mild. Man behandelte sie, als ob sie, auf dem Meer treibend, an unsere Küsten verschlagen worden wären.

Mein Vater hörte davon und sprach heimlich zu mir: 'In den letzten beiden Jahren haben die schädigen Sklavenhunde häufig böswillig unsere Meeresküsten bespitzelt und manchmal auch Kanonenschüsse ertönen lassen und unser Volk in Schrecken versetzt. Was soll man zu ihrer Arroganz und ihren Frechheiten sagen? Die gesamte Öffentlichkeit verhält sich jedoch schwankend und erfreut sich ihrer Sicherheit. Ich fürchte, man wird sich dafür entscheiden, sie freizulassen, um wenigstens für kurze Zeit Ruhe zu haben. Wenn dies wirklich so käme, gäbe es in unserem erhabenen Götterland nicht einen einzigen einsichtigen Menschen. Das beschämt mich sehr. Begib dich schnell auf den Weg nach Ōtsu, und beobachte ihr Verhalten. Wenn du ihren Entschluß, sie freizulassen, feststellst, betritt sofort die Hütte der Barbaren, nimm deine Kraft zusammen und strecke die Sklavenhunde nieder. Dann bittest du würdevoll einen Beamten um ein Gerichtsverfahren. Wenn dies auch nur auf eine augenblickliche Maßnahme hinausläuft, so wird sie vielleicht doch die wahre Lebenskraft des Götterlandes verbreiten. Unglücklicherweise habe ich viele Töchter und nur dich als einzigen Sohn. Wenn du stirbst, ist dies das Ende unserer Sippe! Dies ist die Zeit, da dein und mein Leben enden. Kümmere dich nicht darum!' Ich sprach ergriffen: 'Ich werde ehrerbietig befolgen, was Ihr mich gelehrt habt.' Dabei zeigte mein Gesichtsausdruck wohl meine Rechtschaffenheit. Mein Vater sprach weinend:

'Wahrlich, du bist mein Sohn!' Alsdann kümmerte ich mich um meine Marschkleidung.

Zufällig kam mein Onkel Komasa. Mein Vater forderte ihn daher zu einem Trinkgelage auf, das er mir insgeheim als Abschiedsgeschenk zgedacht hatte. Mitten in unserem Gelage erschien plötzlich ein Kurier aus Ōtsu und sprach: 'Ein gewisser Furuyama und ein anderer haben die Barbaren verhört und befunden, daß sie landeten, um Brennholz und Wasser zu erbitten, ohne andere Absichten. Man hat sie daraufhin mit Brennholz, Wasser, Reis und Früchten ausgestattet und ihnen erlaubt, auf ihre Riesenschiffe zurückzukehren. Wind und Wellen waren gerade sehr ungünstig, und man konnte nicht ausmachen, wo sich die Riesenschiffe befanden. Doch die Barbarenklaven bestiegen unbekümmert und frohgemut zwei leichtere Boote und fuhren davon, man weiß nicht wohin.' Alle Anwesenden waren verwirrt. Dies war das erste Mal, daß ich, zum Tod entschlossen, den Tod nicht fand<sup>89</sup>."

In diesen Aufzeichnungen, die Tōko zwanzig Jahre später, zu Beginn seiner Gefangenschaft, im 5. Monat des 1. Jahres Kōka (1844) niederschrieb, treten mehrere Grundmotive seines Lebens deutlich hervor: sein elementares Mißtrauen gegen die "westlichen Barbaren"<sup>90</sup>, seine kritische Distanz zum Bakufu, die hohe Einschätzung seiner eigenen Rolle im politischen Geschehen, die Bereitschaft, nötigenfalls unter Einsatz des eigenen Lebens gegen eine Politik anzugehen, die er für unvereinbar mit der "Würde des Götterlandes" hielt, und die Rechtfertigung seines Vorgehens mit der Notwendigkeit der Verbreitung der "wahren Lebenskraft des Götterlandes".

### 3. Sein drittes und viertes Lebensjahrzehnt

Am 1. Tag des 12. Monats im 9. Jahr der Bunsei-Ära (1826) starb Fujita Yūkoku. Einige Wochen später, am 26. Tag des 1. Monats des Jahres Bunsei 10, trat Tōko als Oberhaupt der Fujita-Familie die Nachfolge seines Vaters an. Sein Einkommen betrug zweihundert Koku. Damit gehörte er bereits zu der dünnen Oberschicht der durch ihre hohen Einkünfte privilegierten Samurai. Er erhielt das Amt eines Beauftragten für Geschenke (shimotsuban) und wurde gleichzeitig als Kompilator an das Shōkōkan berufen. Zwei Jahre später, am 29. Tag des 5. Monats im 12. Jahr der Bunsei-Ära (1829), wurde er bereits zum Prodekan des Instituts ernannt. In dieser Stellung meinte er gegen jene Mißstände vorgehen zu können, die nach seiner Auffassung eine effektive Arbeit verhinderten. In einem Schreiben an Aoyama Sessai (1776-1843), den Dekan des Edo-Shōkōkan (1823-1830), nannte er die "fünf großen Übel des Instituts" und forderte:

"Unaufrichtige Männer sollten keine Institutsämter besetzt halten.

Aufrichtige Männer sollten nicht auf ein praxisbezogenes Studium (jitsugaku) verzichten. Die Auswahl der Beamten (des Instituts) sollte nicht meine Aufgabe sein<sup>91</sup>. Die Aufgabe der Überprüfung der historiographischen Arbeiten sollte nicht übereilt durchgeführt werden. Leere Phrasen und verwirrende Ausschmückungen sollten nicht unterstützt werden<sup>92</sup>."

Doch konnte Tōko in Aoyama keine Unterstützung finden. Dieser wies dessen Argumente vielmehr als "jugendliche Ausschreitungen" zurück; und noch im selben Jahr resignierte Tōko wegen der Auseinandersetzungen mit den älteren Mitgliedern des Instituts, besonders dem von ihm wegen seiner Untätigkeit angegriffenen Kawaguchi Ryokuya (1773-1835, Dekan 1827-1830). Das Problem sollte sich erst nach dem Regierungsantritt Nariakis und der Ablösung von Sessai und Ryokuya durch Seishisai im 2. Jahr der Tempō-Ära (1831) lösen. Zu dieser Zeit hatte sich Tōko allerdings bereits fern vom Shōkōkan mit Fragen praktischer Politik auseinanderzusetzen.

Im 10. Monat des 12. Jahres Bunsei (1829) wurde wegen der sich zuspitzenden unheilbaren Krankheit des Narinobu die schon seit längerer Zeit im Raume stehende Frage der Lehensnachfolge akut. Da aus seiner im 11. Jahr der Bunka-Ära (1814) mit Mine, einer Tochter des Tokugawa Ienari, geschlossenen Ehe nach acht Jahren noch keine Kinder hervorgegangen waren, hatte ihn Yūkoku bereits im 5. Jahre Bunsei (1822) in einer Petition aufgefordert, mit einer Nebenfrau einen Stammhalter zu zeugen, um der Gefahr zu entgehen, eines Tages einen Shōgun-Prinzen an der Spitze des Mito-Lehens zu haben<sup>93</sup>. Narinobu hatte sich im darauffolgenden Jahr entschlossen, seinem Stiefbruder Keisaburō (später Nariaki) testamentarisch die Lehensnachfolge zu übertragen, jedoch die Entscheidung bis zu seinem Tod geheimgehalten<sup>94</sup>.

Tokugawa Nariaki wurde am 11. Tag des 3. Monats im 12. Jahr der Kansei-Ära (1800) als dritter Sohn des Harutoshi, des siebten Lehensherrn von Mito, in der Lehensresidenz in Koishikawa, Edo, geboren. Von seinem siebten Lebensjahr an blieb er zehn Jahre lang ein Schüler des Aizawa Seishisai. Ferner studierte er chinesische und japanische Literatur bei Yoshida Katsudō (1791-1844), einem Schüler und Schwiegersohn des Yūkoku. Nariaki befürwortete die Reformbestrebungen von Yūkoku und Seishisai und bewunderte das Verhalten Tōkos und seines Vaters anlässlich des Ōtsu-Zwischenfalls. Für die reformerischen Kräfte des Mito-Lehens eröffnete sich durch die Möglichkeit seiner Nachfolge erstmals die Perspektive einer Verwirklichung ihrer Bestrebungen<sup>95</sup>.

Als sich die Frage der Nachfolge zuspitzte, begann in Mito und Edo eine Kampagne gegen Nariaki, die besonders von der Mutter des Narinobu, dessen Frau und der höheren Lehensbürokratie zugunsten des Shōgun-Prinzen

Shimizu Tsunenotsuke unterstützt wurde, eines Mannes, von dem man sich die Fortsetzung des politischen Stils des Narinobu versprach, der die Lehenspolitik weitgehend seinen höheren Beamten überlassen und sich von den politischen Geschäften möglichst ferngehalten hatte. In seiner Autobiographie setzt sich Tōko noch einmal mit den Umständen auseinander:

"Bunsei-Ära, im Jahre Tsuchinoto-ushi<sup>96</sup>, vierundzwanzig Jahre alt: Fürst Ai<sup>97</sup> war schwer erkrankt. Die Herzen der Menschen waren beunruhigt. Da Fürst Bu<sup>98</sup> bereits früh Kyōboku, seine Gemahlin, verloren hatte, besaß er keinen Stammhalter. Er hatte vier Söhne von Nebenfrauen: Einosuke, Chōnosuke, Keisaburō und Sennosuke. Einosuke stellte er als Nachfolger auf. Dies war Fürst Ai. Chōnosuke wurde durch den Grafen von Takamatsu adoptiert, und Sennosuke ließ sich in Shishido nieder. Nur Keisaburō blieb in der Residenz unseres Daimyats. Das entsprach wohl dem Willen des Fürsten Bu. Zu jener Zeit wuchsen die Söhne des Shōguns einer nach dem anderen heran, und von den beiden Daimyaten Kii und Owari bis Echizen machten alle, wenn der Landes- oder Burgherr keinen Stammhalter besaß, Prinzen des Bakufu zu Nachfolgern. Unter ihren Landesältesten und deren Gleichgesinnten warteten manche nur auf Instruktionen dazu. Mein Vater hat dies stets bedauert und ist in Verfolgung seines Ziels, (die Nachfolge eines Mito-Prinzen zu sichern,) gestorben. Nun gab es ein Gerücht, welches lautete: Falls der Krankheit des Fürsten nicht abgeholfen werden könne, werde man Graf Shimizu bitten, die Nachfolge anzutreten. Auch der Graf war der Sohn einer Nebenfrau des Shōguns. Die ganze Provinz war in Schrecken versetzt. War doch der Grund, warum Tōshōgū<sup>99</sup> die drei Daimyate Owari, Kii und Mito gründete, der, daß er seine Nachkommenschaft verbreitern, zugleich das Bakufu unterstützen und das Land wie einen festen Fels in Frieden halten wollte! Unglücklicherweise waren bereits Nachkommen der beiden Fürsten Taitoku<sup>100</sup> und Taiyū<sup>101</sup> und des Fürsten Kei von Owari<sup>102</sup> nicht mehr vorhanden. Folglich wurde die Linie des Tōshōgū nur durch die Nachkommen des Fürsten Nanryō von Kii<sup>103</sup> und unseres Fürsten I<sup>104</sup> aufrechterhalten. Wenn überhaupt einmal die Linie des Fürsten I aussterben sollte, wäre es selbstverständlich, einen Nachkommen von Fürst Nanryō zum Nachfolger zu machen<sup>105</sup>. Gegenwärtig lebte Keisaburō. Wenn die Regierungsbeamten Shimizu (mit ihrer Wahl) ehren wollten, wohin wollten sie dann in Zukunft mit Keisaburō<sup>106</sup>?"

Als Tōko am 1. Tag des 10. Monats von der Kampagne gegen Nariaki erfuhr, begab er sich, zum zweiten Mal entschlossen, für die Durchsetzung seines Ziels sein Leben zu opfern, mit einer kleinen Gruppe von Samurai auf den Weg nach Edo, ohne jedoch die Erlaubnis zum Verlassen des Lehens

eingeholt zu haben. Es folgten weitere dreißig Samurai, entschlossen, den Intrigen gegen Nariaki nötigenfalls mit Waffengewalt zu begegnen<sup>107</sup>. Einen Tag nach ihrer Ankunft in Edo starb Narinobu. Am 6. Tag des 10. Monats wurde das Testament eröffnet, woraus sein Wille hinsichtlich der Erbfolge klar hervorging<sup>108</sup>. Tōko schreibt über die weiteren Ereignisse:

"Am 8. Tag, Tsuchinoto-mi, kam der Erlaß des Bakufu, der die Aufstellung von Keisaburō als Nachfolger erlaubte ... Die Samurai unserer Residenz schrieben diesen Erlaß um die Wette ab, gingen in die Wirtshäuser und zeigten ihn herum. Trauer und Freude stellten sich abwechselnd ein, und unwillkürlich flossen Tränen in Strömen. Die Zeit war bereits über die Doppelstunde des Schafes<sup>109</sup> hinausgeschritten. Alle wünschten am nächsten Tag abzureisen. Ich sprach noch einmal: 'Wir haben, ohne um Erlaubnis zu bitten, unsere Grenzen verlassen und haben ferner die Regierungsstadt in Schrecken versetzt. Diese Vergehen sind nicht geringfügig. Jedoch, daß wir bis heute hier blieben, geschah, weil wir jenen Fürsten nicht hatten. Nun haben wir den Fürsten und dürfen keinen Augenblick mehr zögern.' Der alte Kawase pflichtete meinen Worten zutiefst bei und folgte mir auf der Stelle. Mit etwa dreißig Kameraden verließen wir Kasuga-machi, gingen bis Shinjuku im westlichen Katsushika und kehrten dort ein. Am 10. Tag, Kanoto-hitsuji, kamen wir zu Hause an<sup>110</sup>."

Nachdem Tōko und seine Gesinnungsfreunde wegen unerlaubten Verlassens des Daimyats mehrere Monate lang unter Hausarrest gestanden hatten, wurde Tōko am 29. Tag des 4. Monats zum Bezirksverwalter (kōri-bugyō) von Yata, einem wirtschaftlich besonders schwachen Gebiet, ernannt, wo er sofort mit der Verwirklichung seiner aus dem Kannō-wakumon gewonnenen Reformvorstellungen begann:

"Ich hob sofort die alten Praktiken auf, verbot den Luxus und lehrte die Sparsamkeit, half den Schwachen und beaufsichtigte die Starken, achtete auf Falschheit und half den Bedrückten; außerdem forderte ich meine Amtskollegen auf, in ihren Dienstbereichen so etwas wie Belohnung und Bestrafung walten zu lassen, und betrieb noch viele Dinge<sup>111</sup>."

Am 11. Tag des 1. Monats des folgenden Jahres wurde er Bezirksverwalter von Ōta. Einen realistischen Eindruck von seiner dortigen Tätigkeit gibt sein Tagebuch Junson-nichiroku ("Tagesaufzeichnungen meiner Dorfrundreisen", 1831)<sup>112</sup>. In dieser Zeit kam es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Reformisten und hohen Lehensbeamten<sup>113</sup>. Tōko kennzeichnete sie u.a. als "engstirnige Menschen und gewöhnliche Schreiberlinge<sup>114</sup>", woraufhin ihn Nariaki, um einen Ausgleich zwischen den Gruppierungen bemüht, zur Ordnung rief: "Eine Regierung, in der die Untenstehenden die Macht

an sich reißen, kann man schwerlich eine gute Regierung nennen<sup>115</sup>."

Am 29. Tag des 5. Monats im 3. Jahr der Tempō-Ära (1832) wurde Tōko auf eigenen Wunsch seines Amtes enthoben und zum Leiter der Pagen (tsūji) der Mito-Residenzen in Edo bestellt. Seine neue, von ihrem Tätigkeitsfeld her gesehen, an sich wenig attraktive Stellung gab ihm indessen die Möglichkeit, in ständigem Kontakt mit Nariaki seine Ansichten vorzutragen und so im Verlaufe der Tempō-Reformen von Mito Einfluß auf die Lehenspolitik zu nehmen<sup>116</sup>. Dies gelang ihm umso besser, da, wie alle Biographen einhellig betonen, "Tōkos Gedanken Nariakis Gedanken und Nariakis Wünsche Tōkos Wünsche" waren<sup>117</sup>.

In der folgenden Zeit (1833) arbeitete Tōko neben seiner hauptamtlichen Tätigkeit an der Herausgabe shintōistischer Schriften, dem Shinsho-meikunkanki (nicht überliefert), dem Jingikō (6 Hefte), dem Shintō-bikō-sōron (3 Hefte) und dem Jingi-shishō (8 Hefte). Eine weitere Station in Tōkos beruflicher Laufbahn war seine Ernennung zum Fürstlichen Untersuchungsbeamten (goyō-shirabayaku) am 26. Tag des 6. Monats im 6. Jahre Tempō, eine Position, durch die ihm u.a. die Leitung des Privatsekretariats des Nariaki (osoba-yūhitsu) zufiel, das 1829 eingerichtet worden war, um eine zentrale Institution zur Kontrolle der Lehensbeamten zu schaffen<sup>118</sup>.

Im 4., 7. und 8. Jahr der Tempō-Ära (1833, 1836 u. 1837) kam es in Japan, besonders in der Kantō-Ebene, infolge ungünstiger Witterungseinflüsse zu verheerenden Mißernten, gefolgt von Hungerkatastrophen, die unter der Landbevölkerung und dem Stadtproletariat tausende von Opfern forderten und zugleich zu zahlreichen Bauernaufständen führten<sup>119</sup>. Zu Beginn des Jahres 1837 kam es in Ōsaka zum Aufstand des Kriegers und Yōmeigakusha Ōshio Heihachirō (1793-1837), der den Anstoß zu weiteren Erhebungen gab<sup>120</sup>. Wegen der katastrophalen Versorgungssituation und der offenkundigen Korruption hoher Beamter beabsichtigte Heihachirō, die Verantwortlichen zu töten und Geld und Reis unter das Volk von Ōsaka verteilen zu lassen. Als das Scheitern des Aufstands sichtbar wurde, zog er mit dreihundert Männern plündernd und brandschatzend durch die Stadt und unternahm den hoffnungslosen Versuch, die Burg zu stürmen. Daß es in Ōsaka, der "Küche des Reiches", zu solchen Geschehnissen kommen konnte, war für Nariaki und Tōko nur ein erneuter Beweis für die Unzulänglichkeit der militärischen Anstrengungen der Daimyō und des Bakufu:

"Ein Rebell Namens Ōshio Heihachirō hatte eine Bande gegründet und unter dem Vorwand, das hungrige Volk zu retten, Kanonen abgefeuert und mit brennenden Pfeilen die Stadt Ōsaka in Brand gesetzt. Vom 19. Tag des 2. Monats zur Doppelstunde des Hasen<sup>121</sup> bis zum 20. Tag zur Doppelstunde des Hundes<sup>122</sup> erfüllte schwarzer Rauch den Himmel, und der Klang der Kanonen war wie Donnergetöse. Ein Aufschrei ging

durch Kinai, und auch Kantō war natürlich beunruhigt<sup>123</sup>. Plötzlich kümmerten sich die großen und kleinen Lehensfürsten um Waffen. Doch nur die zu unserem Fürstenhaus gehörenden Männer hatten bereits ihre Vorkehrungen getroffen und waren bis zu den Bannerträgern bereit<sup>124</sup>."

Mito erlebte in jenen Jahren zwar ebenfalls Mißernten, konnte aber dank der Vorratswirtschaft des Lehens einer Hungerkatastrophe entgehen. So vermochte Tōko im Hitachi-obi nicht ohne Stolz darauf hinzuweisen, daß unter den "Hungertoten im Reiche kein einziger aus unserem Mito-Lehen vor Hunger starb<sup>125</sup>". Nach Augenzeugenberichten schrieb er zwei Monate nach den Unruhen sein Naniwa-sōjō-kiji ("Bericht über den Aufstand in Ōsaka")<sup>126</sup>. Ferner gab der Aufstand den Anstoß zur Abfassung seiner sozialpolitischen Schriften Jōge-fuyū no gi ("Vorschläge für den Wohlstand der Oben- und der Untenstehenden") und Dochaku no gi ("Vorschläge für die Einheimischen")<sup>127</sup> im 8. Monat desselben Jahres.

In den folgenden Jahren führte Tōko in Mito Verhandlungen über Fragen der Wirtschaft und des Schulwesens (4. Monat, Tempō 9; 5. Monat, Tempō 10), wurde mit der Leitung der Bodenreform beauftragt (22. Tag des 12. Monats, Tempō 9)<sup>128</sup> und zum Gründungsbeauftragten des Kōdōkan (gakkō-zōeigo-yō-gakari) ernannt (24. Tag des 11. Monats, Tempō 10). Vor der Rückkehr Nariakis nach Mito erhielt er am 11. Tag des 1. Monats des 11. Jahres Tempō (1840) die Position eines Persönlichen Beauftragten des Fürsten (osoba-yōnin), verbunden mit einer Erhöhung seines Einkommens auf vierhundert Koku (11. Monat, Tempō 12: fünfhundert Koku).

#### 4. Verfolgung und Rehabilitation

Im Jahre 1841 änderten sich die Machtverhältnisse in Edo. Ieyoshi (1793-1853, Shōgun 1837-1853) konnte nach dem Tode seines Vaters seine eigenen politischen Vorstellungen durchsetzen. Er schenkte sein Vertrauen besonders Mizuno Tadakuni (1793-1851), der im selben Jahr Vorsitzender des Ältestenrats wurde. Tadakuni war sich zwar im großen und ganzen mit Nariaki einig über die Notwendigkeit und Inhalte politischer Reformen, fürchtete jedoch, der Einfluß des Mito-Fürsten könnte seine Stellung innerhalb des Bakufu schwächen. Er veranlaßte daher, daß Nariaki während der nächsten Jahre in seinem Lehen bleiben mußte. In einer am 12. Tag des 4. Monats im 15. Jahre Tempō vor Beamten seines Lehens gehaltenen Rede äußerte sich Nariaki zurückschauend darüber:

"Im Jahre Kance-ne<sup>129</sup> kam ich in unsere Provinz. Normalerweise hätte ich im folgenden Jahr die Regierungsstadt besuchen müssen. Da aber die Ordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse und der Bau der Schule

sehr schwierig waren, bat ich darüber hinaus um ein Jahr Zeit. Da kam es, daß Fürst Bunkyo<sup>130</sup> starb; und ich bat darum, zu seinen Trauerfeierlichkeiten eilen zu dürfen. Aber vom Bakufu kam eine Anweisung, und mein Wunsch ging daraufhin nicht in Erfüllung. Kurze Zeit später verbreitete das Bakufu in großem Maße Regierungserlasse und erneuerte seine zahlreichen Regierungsangelegenheiten. Sie waren harmonisch und besaßen die Kraft zu einer Wiederbelebung. Ein bis zwei Monate später schickte mir der Ältere Staatsrat Ōta Bishū ein Schreiben, worin er mir zuredete, in die Regierungsstadt zu kommen. Ich dachte in meinem Herzen: 'Sollte etwa ich das Bakufu veranlassen, von mir Gebrauch zu machen? Die Älteren Staatsräte sollten mir in einem gemeinschaftlich unterzeichneten Schreiben den Befehl des Shōguns übermitteln. Wenn ich aber ihre Mißgunst erregte? Ich eilte schon nicht zu den Trauerfeierlichkeiten des ehemaligen Shōguns. Wenn ich aber gemäß den Worten des Bishū allein selbst darum bäte, in die Regierungsstadt kommen zu dürfen, würde ich mir vermutlich den Tadel zuziehen, übereilt vorgegangen zu sein. Es wäre das beste, in ruhiger Zurückhaltung und Selbstzucht den Befehl abzuwarten.' Daher erstattete ich Bishū wahrheitsgemäß Bericht. Nach etwa zehn Tagen legte er zu meiner Überraschung sein Amt nieder und quittierte den Dienst; und mir gewährte man einen (von Edo-Besuchen) freien Zeitraum von fünf bis sechs Jahren<sup>131</sup>."

Ein derartig langer vom Bakufu verordneter Aufenthalt eines Fürsten in seinem Lehen war ohne Beispiel in der Geschichte von Mito. Die Mito-Daimyō waren traditionell vom sankin-kōtai<sup>132</sup> entbunden und gehörten zur Gruppe der in Edo ansässigen Lehensfürsten (jōfu), die ihre Lehensgebiete nur in Ausnahmefällen aufsuchten. Nariakis Vorgänger hatte Mito während seiner Regierungszeit nicht einmal gesehen<sup>133</sup>. Für Nariaki bedeutete das von Mizuno Tadakuni bewirkte Verbot den langjährigen Ausschluß aus dem Zentrum der Macht.

In den folgenden Jahren kam es zwischen Nariaki und dem Bakufu in einer Reihe von Fragen zu Auseinandersetzungen<sup>134</sup>, so über die Behandlung der Besatzungen an die japanischen Küsten getriebener ausländischer Schiffe, die Nariaki als zu entgegenkommend empfand; ferner über den ihm zu kostspielig erscheinenden Bau eines Kanals, der Edo mit dem Tonegawa verbinden sollte. Nariaki setzte sich für die Erlaubnis zum Bau seetüchtiger Schiffe ein, die eine bewegliche Küstenverteidigung garantieren sollten, während das Bakufu an dem bestehenden Verbot festhielt, um seine Machtstellung gegenüber den Daimyō nicht zu schwächen. Als der Shōgun schließlich nach bald siebzehnjähriger Unterbrechung eine Pilgerfahrt zum Ahnenschrein des Ieyasu, dem Tōshōgū in Nikkō, unternehmen wollte, widersprach dem Nariaki mit dem Hinweis auf den gerade endenden Opium-Krieg (1839-



1842) in China und der Forderung, daß nun für die Daimyō des Landes die Zeit gekommen sei, ihre Anstrengungen ganz der militärischen Aufrüstung zu widmen<sup>135</sup>. Eine Pilgerfahrt sei unter diesen Umständen zu kostspielig<sup>136</sup>.

Zu diesen Auseinandersetzungen mit dem Bakufu kamen die Zwistigkeiten in Mito zwischen Reformisten und Konservativen. Die konservativen Kräfte, angeführt durch Yūki Toraju (1819-1856), benutzten u.a. die Unzufriedenheit der Buddhisten, um durch sie in Edo Gerüchte über angebliche umstürzlerische Absichten des Nariaki verbreiten zu lassen<sup>137</sup>. Eine nicht geringe Rolle in den Intrigen gegen Nariaki spielten auch die Frauen des Shōgun-Harems (ōoku), denen der Fürst von Mito wegen seiner gegen jeglichen "Luxus" gerichteten Reformen höchst unliebsam war<sup>138</sup>. So wurde zu einer Zeit, in der es für Nariaki nur geringe Möglichkeiten des Einflusses in Edo gab, systematisch auf seine Abdankung hingewirkt.

Als am 12. Tag des 4. Monats des 15. Jahres Tempō (1844) ein Schreiben der Älteren Staatsräte Nariaki zum Besuch Edos aufforderte, konnte es über die Absichten des Bakufu kaum noch Zweifel geben. In dieser für Nariaki und die ihm nahestehenden Gelehrten und Politiker verzweifelten Situation entschloß sich Tōko, durch seinen Tod den Argumenten seines Fürsten gegenüber dem Bakufu ein größeres Gewicht zu verleihen:

"Seit dem 28. Tag des 4. Monats lag ich krank danieder. Jetzt litt ich an Schüttelfrost und hatte besonders starke Kopfschmerzen. Die Ärzte beurteilten daher den Verlauf (der Krankheit) kritisch. Ich dachte in meinem Herzen, daß ich bei einem solchen Verlauf auf den Tod gefaßt sein müsse. Warum sollte da der kleine Schmerz der Beachtung wert sein? Empört raffte ich mich auf, sagte meiner Mutter und meiner Frau Lebewohl und schwor mir in meinem Herzen, daß es ein Abschied für immer sein würde. Zufällig kam ein Verwandter, Takeda Hikokurō, zu einem Abschiedsgelage. Als er von meinem Gemütszustand erfuhr, ertrug er es nicht länger, eine Sake-Schale in der Hand zu halten, und ging davon. Ich überlegte mir, daß meine Familie sich darüber wundern würde, lud daher einige Verwandte und Freunde ein und trank sehr viel. Es gelang mir nicht, mich zu berauschen. Schließlich verließ ich im Morgengrauen des 2. Tages des 5. Monats mein Haus. Ich marschierte wohl etwa vier Tage lang und aß kaum mehr als zwei oder drei Schalen Reis. Daran mag man meinen Kummer erkennen.

5. Tag, zur Doppelstunde der Schlange<sup>139</sup>: Ich folgte dem Fürsten in die Koishikawa-Residenz. Bislang war es so üblich gewesen, daß am selben Tag, an dem ein Fürst der Drei Daimyate die Regierungstadt besuchte, der Shōgun die Älteren Staatsräte zur Residenz schickte und seine Glückwünsche entgegenbringen ließ. An diesem Tag

blieben sie jedoch aus. In der Residenz verlor man die Hoffnung. Alle sagten: 'Der Fürst wird sicherlich strenge Vorwürfe zu hören bekommen.' Ich dachte heimlich für mich: 'Wenn die Dinge bereits ihren Lauf genommen haben, hilft es nichts, sich schwere Vorwürfe zu machen. Pläne schmiedet man am besten früher, solange die Dinge noch nicht ihren Lauf genommen haben. Doch wenn ein Untertan durch Selbsttötung sein Inneres anklagt, werden die Menschen vielleicht seinen Entschluß bedauern und seinen Worten Glauben schenken. Wenn er nur mit Worten kämpft, wird er immer mehr Zweifel erregen und so unvorhergesehenes Unheil auf sich laden.' Ich hatte einst von einem Inspekteur des Bakufu Namens Sakura Sōhei gehört. Jener Mann liebte das Gute und war von edler Gesinnung. Ich wollte daher würdevoll meinen Tod auf mich nehmen und einen Brief hinterlassen, worin ich gegen die Beschuldigungen des Fürsten Anklage erheben würde. Wenn ich ihn letztlich, da ich (auch) wegen meiner schweren Krankheit zum Sterben bereit war und keinen einzigen eigenen Wunsch mehr hatte, durch Sōhei dem Shōgun zu Ohren bringen könnte, dann könnte es mir vielleicht gelingen, (dem Fürsten) aus seiner Notlage zu helfen. Meine Absicht stand fest! ...

Da traf es sich, daß mir jemand aus dem Gefolge des Fürsten einen Befehl übermittelte, wonach der Fürst mich augenblicklich zu sich rief. Und als ich im Laufschrift beim Fürsten eintraf, saßen dort Senator Nakayama und der Regierungsrat Toda. Der Fürst äußerte sich mehrmals, und es war ganz wie wenn er in vergangenen Tagen mit den Regierungsbeamten von Mito sprach. Nakayama und (Toda) wollten zurücktreten. Der Fürst veränderte seinen Gesichtsausdruck und sprach: 'Daß ich Unwürdiger es nicht verstand, die Samurai und das Volk hegend aufzuziehen, und mich in anderen Dingen gegen das Bakufu verding, soll kein Grund für euren Rücktritt sein. Nur, wenn man mich verdächtigt, verräterische Absichten gehabt und ein auf Übles sinnendes Herz in mir getragen zu haben, betrifft die Schmach nicht allein mich. Die seit Fürst I überlieferte Idee (von Mito als den Federn und Schwingen des Bakufu) ist heruntergekommen! Wenn mir unglücklicherweise kein langes Leben beschieden sein sollte, werde ich, meine Reue in mich hineinfressend und Groll in meinem Busen hegend, sterben. Wenn aber der Himmel mir einige Jahre gewährt, dann werde ich erst sterben, nachdem ich mich von den Beschuldigungen reingewaschen und die Schmach von mir abgespült habe. Denkt an den Sinn meiner (Worte)! Sowohl seine Stimme als auch sein Gesichtsausdruck waren streng. Wir drei waren begeistert, und nicht imstande, zu ihm aufzublicken, zogen wir uns zurück.

Ich kehrte zu den Regierungsgebäuden zurück, und plötzlich dachte ich: 'Ich war im Begriff zu weit zu gehen, zu weit zu gehen! Die

Gründe, aus denen das Bakufu den Fürsten verdächtigt, liegen tief. Seine Maßnahmen sind vielleicht schon entschieden. Wenn ich den Fürsten dazu veranlaßt hätte, unter zehntausend eine unguete Tat zu tun, so wäre es natürlich meine Pflicht, meinen Körper in Stücke zu schneiden, um den Fürsten für seine schwierige Lage zu entschädigen. Aber heute strahlt die reine Loyalität des Fürsten im Wettbewerb mit Sonne und Mond. Unglücklicherweise ist er von Verleumdern beschuldigt worden. Wenn ich sie aber durch meinen Tod anklagte, würden jene sagen, dies sei keine Entschuldigung für das Mito-Lehen, und unter seinen Untertanen würden daher bestimmte Männer sich das Leben nehmen, um ihre Vergehen wiedergutzumachen. Deshalb will ich die Anschuldigungen des Fürsten aufklären und die Aussagen der Verleumder richtigstellen. Sich zu töten und so dem Lande Schaden zuzufügen, welche Pietätlosigkeit und Treulosigkeit wäre größer!<sup>140?</sup>"

Am folgenden Tag wurde die Lehensnachfolge dem ältesten Sohn des Nariaki, dem zwölfjährigen Yoshiatsu (1832-1868, r. 1844-1868), übertragen. Die Regentschaft über den jungen Fürsten erhielten bis Anfang des Jahres 1849 die Oberhäupter der Mito-Zweigfamilien von Takamatsu, Moriyama und Fuchū. Nariaki wurde während der nächsten sechs Monate in der Mito-Residenz von Komagome festgehalten und erhielt danach, da das Bakufu den Ausbruch größerer Unruhen in Mito befürchtete, möglicherweise auch aufgrund der Fürsprache des neuen Ältestenratsvorsitzenden, Abe Masahiro (1819-1857), wieder die Möglichkeit, sich in Edo frei zu bewegen. Allerdings mußte er in den kommenden fünf Jahren tatenlos hinnehmen, daß in Mito die Errungenschaften seiner Reformbemühungen nach und nach von der Yūki-tō, der politischen Gruppierung um Yūki Toraju, zunichte gemacht wurden. Viele der Nariaki nahestehenden Beamten und Gelehrten wurden entlassen und gefangengenommen.

Doch bereits kurz nach seiner Verhaftung begannen in Mito die Aktivitäten der Tengu-tō ("Kobold-Clique") zur Rehabilitierung Nariakis. Eine Reihe von Kriegern, darunter besonders Takeda Kōunsai (1803-1865) und Takahashi Ta'ichirō (1814-1860), ein ehemaliger Schüler des Tōko, verließen Mito, um in Edo Einfluß nehmen zu können. Ferner spielten Anenokōji, Ieyoshis Lieblingskonkubine, sowie Mine, die Witwe des Narinobu und Tochter des Ienari, eine bedeutende Rolle. Den ersten größeren Beweis der Zurückgewinnung der Gunst des Shōguns erhielt Nariaki durch die Adoption seines siebten Sohnes, Keiki<sup>141</sup>, als Erbanwärter für die Nachfolge in der Tokugawa-Zweigfamilie Hitotsubashi (1847), wodurch die Möglichkeit Gestalt annahm, daß eines Tages ein Sprößling des Hauses Mito Shōgun werden könnte. In der folgenden Zeit wurde das Versagen der Yūki-Clique immer deutlicher. Das Bakufu entschloß sich daher (1849), Nariaki wieder die Möglichkeit zur Einflußnahme auf die Regierungsgeschäfte des Mito-Lehens zu geben.

Yoshiatsu blieb zwar Oberhaupt des Lehens, akzeptierte aber die Führung seines Vaters. Bis 1851 gelang es Nariaki, die wichtigsten Ämter wieder mit Vertretern der Tengu-tō zu besetzen<sup>142</sup>.

Als exponierter Vertreter der politischen Position des Nariaki war auch Tōko seit dem 6. Tag des 5. Monats des Jahres 1844 in einer engen, schmutzigen Kammer der Mito-Residenz in Koishikawa gefangen gehalten worden. In seiner Autobiographie beschreibt er die zuweilen tragikomischen Umstände seiner Gefangenschaft:

"Als ich eingekerkert wurde, verschloß ich schon von selbst die Tür und blieb still sitzen. Ein wenig später kamen Beamte der Aufsichtsbehörde mit Zimmerleuten, inspizierten den Osten und Westen der Hütte und die im Süden und Norden angrenzenden Gebiete. Alle winzigen Ritzen verstopften sie mit Brettern, nagelten sie fest und zogen von dannen. Obwohl ein Diener vorhanden war, konnte er natürlich nicht ein und aus gehen. Jedoch, wenn ich ohne die Zuteilung von Reis und Salz, Brennholz und Wasser verhungert und verdurstet wäre, wäre dies vermutlich nicht im Sinne der Verhaftung gewesen. Ich bat daher Herrn Suzuki, einen Wirt aus der nördlichen Nachbarschaft, heimlich ein Loch in die Wand zu bohren, weit genug, um jemanden hindurchzulassen. Seitdem kann der Diener durch das Tor des Herrn Suzuki ein und aus gehen. Da aber die Inspektionsbeamten zuweilen draußen vor der Hütte ihre Runde machen, kann der Diener mir im allgemeinen nur ein- oder zweimal am Tag Wasser aus dem Brunnen schöpfen. Man gibt mir kaum das Nötige zum Kochen der Mahlzeiten morgens und abends ... Wegen des wenigen Wassers kann ich mir gerade die Hände säubern, den Mund ausspülen und das Gesicht waschen. In diesen Sommertagen bedrückt schwüle Hitze die Menschen. Ich triefe von Schweiß. Täglich wird die Kleidung schmutziger und stinkt. Wenn ich mich daher einmal kratze, kommen mir auch Läuse unter die Nägel ... Ein alter Spruch besagt, ein heißes Bad sei ein gutes Mittel gegen Läuse. Ich weiß nicht, wann ich ein heißes Bad haben werde. Da muß ich es schon hinnehmen, daß die Läuse miteinander ihren Spaß haben und die reiche Ernte zwischen Hüftgürtel und Gewand genießen! Es ist zum Lachen!<sup>143</sup>"

Angesichts dieser mißlichen Umstände mag wenigstens die Feststellung tröstlich erscheinen, daß wir wohl gerade dieser Zeit der Gefangenschaft jene Werke verdanken, die Tōko uns auch heute noch als einen der bedeutenden Beobachter und Denker des japanischen 19. Jahrhunderts ausweisen. Gleich in den ersten Wochen seiner fünfjährigen Haftzeit arbeitete er an den Tōko-zuihitsu ("Tōko-Essays")<sup>144</sup> und dem Kaiten-shishi; drei Monate später verfaßte er die Geschichte der Tempō-Reformen in Mito, das Hita-

chi-obi ("Hitachi-Gürtel")<sup>145</sup>. Im 2. Monat des folgenden Jahres (1845) brachte man Tōko in das Dorf Koume am nördlichen Stadtrand von Edo, wo die Haftbedingungen noch ungünstiger als in Koishikawa waren. In diese Zeit fallen die Abfassung des Seiki no uta ("Lied von der wahren Lebenskraft")<sup>146</sup> und die ersten Arbeiten am Kōdōkanki-jutsugi<sup>147</sup>.

Am 29. Tag des 12. Monats im 3. Jahr Kōka (1846) ging durch einen Befehl des Bakufu sein Arrest in Koume zu Ende; jedoch erhielt Tōko seine Freiheit nicht zurück. Wieder in Mito, wurde er für weitere zwei Jahre unter Hausarrest gestellt. Erst am 16. Tag des 2. interkal. Monats des 2. Jahres Ka'ei (1849) erhielt er durch die Fürsprache Nariakis die Erlaubnis, sich wieder frei in Mito zu bewegen. Noch im selben Monat eröffnete Tōko eine Privatschule, die er nach der von seinem Vater im Jahre 1802 gegründeten Seiransha benannte.

Am 3. Tag des 6. Monats im 6. Jahre Ka'ei (1853) gingen die "schwarzen Schiffe" des Kommodore Matthew C. Perry vor Uraga vor Anker. Das Bakufu war auf dieses Ereignis weder psychologisch noch militärisch ausreichend vorbereitet. Nun traten mit einem Male die von Nariaki seit den dreißiger Jahren kritisierten Versäumnisse in der Küstenverteidigung des Landes deutlich in Erscheinung. Von nun an (7. Monat, Ka'ei 6) wurde Nariaki ständig zu den Beratungen des Bakufu über die Verhandlungen mit den ausländischen Mächten hinzugezogen<sup>148</sup>. Seine so gefestigte Stellung erlaubte es ihm auch, eine allmähliche Rehabilitierung Tōkos einzuleiten. Am 30. Tag des 6. Monats desselben Jahres wurde Tōko mit der Organisation der Küstenverteidigung von Mito betraut. Am 24. Tag des 1. Monats des Jahres Ka'ei 7 erhielt er dazu seine alte Position als Persönlicher Beauftragter (osoba-yōnin) des Fürsten und im folgenden Jahr (19. Tag des 9. Monats) die Stellung eines Beauftragten für das Schulwesen (gakkō-bugyō) von Mito. Zwei Wochen später, am 2. Tag des 10. Monats (11. 11. 1855), kam Tōko, eines unter sechzigtausend Opfern, bei einem Erdbeben in Edo ums Leben, als er seine Mutter aus den Flammen seines brennenden Hauses retten wollte<sup>149</sup>.

## V. BEMERKUNGEN ZUM KŌDŌKANKI-JUTSUGI

### 1. Zur Entstehung des Texts

Als Nariaki sich zum Bau des Kōdōkan entschlossen hatte, beauftragte er zunächst Aizawa Seishisai in seiner Eigenschaft als Dekan des Shōkōkan mit der Abfassung eines Schriftstückes, woraus die mit der Gründung verbundenen grundlegenden Ideen und Zielvorstellungen hervorgehen sollten. Aizawa erklärte sich jedoch für inkompetent in dieser Angelegenheit und bat Nariaki, den Text nach seinen eigenen Vorstellungen abzufassen. Dieser schrieb daraufhin einen japanischen Entwurf (wabun), den er Kikuchi Hiroshi ins Chinesische (kambun) übersetzen ließ, und beauftragte am 10. Tag des 6. Monats des 8. Jahres Tempō (1837) Fujita Tōko, auf dieser Grundlage das Kōdōkanki auszuarbeiten. Nach der Fertigstellung am 3. Tag des 7. Monats legte Tōko den Text zunächst Satō Issai und seinen Kollegen Aizawa Seishisai und Aoyama Sessai zur kritischen Stellungnahme vor. Unter Berücksichtigung ihrer Anmerkungen unterbreitete ihm Nariaki eine Reihe stilistischer und in einigen Fällen auch inhaltlicher Änderungsvorschläge. Im 3. Monat des folgenden Jahres lag die endgültige Version des Kōdōkanki vor<sup>150</sup>.

In diesem knappen Schriftstück von 491 Schriftzeichen waren die Vorstellungen der Späten Mito-Schule derartig konzentriert und schwer verständlich zusammengefaßt, daß seine Kommentierung unerlässlich war, wollte man eine unmißverständliche Interpretation und eine möglichst weite Verbreitung der Ideen des Manifests erreichen. Nariaki entschloß sich daher, einen japanischen und einen chinesisch abgefaßten Kommentar in Arbeit zu geben. Mit dem japanischen Kommentar, der besonders den jüngeren Schülern eine Lektürehilfe sein sollte, beauftragte er Aizawa Seishisai. Auf diese Weise entstand das im Frage-und-Antwort-Stil (mondōtai) abgefaßte Taishoku-kanwa ("Mußevolle Tischgespräche nach den Amtsgeschäften")<sup>151</sup>. Aizawa beendete sein Manuskript (1 Heft) im 3. Monat des 13. Jahres Tempō (1842).

Mit der Abfassung des in erster Linie zum Gebrauch des Lehrpersonals und der Lehensbeamten gedachten Kambun-Kommentars bedachte Nariaki Fujita Tōko. Die Frage, wann Tōko zur Abfassung des Kōdōkanki-jutsugi aufgefordert wurde, ist nicht mit Sicherheit zu beantworten. Gewiß ist, daß dies vor 1845 geschah. In einem Brief an Toyota Tenkō vom 11. Tag des 9. Monats des Jahres Kōka 4 (1847) schreibt Tōko:

"Obwohl ich in den vergangenen Jahren den Auftrag erhielt, einen Kommentar zum Kōdōkanki zu schreiben, lehnte ich dies immer wieder entschieden ab. Inzwischen erhielt ich im Zusammenhang mit den Veränderungen des Jahres Kinōe-tatsu<sup>152</sup> und meiner Zeit der Muße<sup>153</sup>

noch einmal einen geheimen Auftrag und stellte unverzüglich den Entwurf zusammen<sup>154</sup>."

Vermutlich ist Kobayashis Annahme zutreffend, daß Aizawa und Tōko ihre Anweisungen etwa zur gleichen Zeit erhielten. Dies würde bedeuten, daß Nariaki Tōko bereits zu Beginn des Jahres 1842 zur Niederschrift des Jutsugi aufforderte. Die Beantwortung der Frage, warum Tōko sich gegen die Übernahme dieser Aufgabe so lange sträubte, bleibt ebenfalls Vermutungen überlassen. Kobayashi schreibt dies seiner Arbeitsüberlastung in der Position des Fürstlichen Beauftragten zu<sup>155</sup>.

So begann Tōko erst während seines Arrests in Koume am 11. Tag des 12. Monats des Jahres Kōka 2 (1845) mit der Arbeit und schloß seine erste Textfassung bereits am 30. Tag des 1. Monats des folgenden Jahres ab. Nach seiner Verlegung nach Mito wurde er erneut zur Beendigung seiner Arbeiten aufgefordert. Inzwischen schwer erkrankt, schrieb er in den nächsten acht Monaten an einem verbesserten zweiten Manuskript, von dem er am 11. Tag des 9. Monats des Jahres Kōka 4 (1847) den ersten und am 22. Tag desselben Monats den zweiten Teil abschloß.

Ebenso wie nach der Niederschrift des ersten Kōdōkanki-Manuskripts legte er den Text nun anderen Mito-Gelehrten zur Stellungnahme vor, um aufgrund ihrer Vorschläge Änderungen vorzunehmen. Zunächst erhielt Toyota Tenkō das Manuskript<sup>156</sup>, darauf Aoyama Haigen (1807-1871), Kunitomo Zen'an (1801-1861) und schließlich Ishikawa Akiyoshi (1819-1868), dessen Stellungnahme besonders kritisch und ausführlich wurde. In der ersten Hälfte des Jahres Ka'ei 2 (1849) - der genaue Zeitpunkt ist nicht bekannt - schloß Tōko das Kōdōkanki-jutsugi endgültig ab<sup>157</sup>.

Mit dem Kōdōkanki-jutsugi schuf Fujita Tōko zugleich eine Aufzeichnung und Analyse der historischen Entwicklung Japans gleich einem Drama in drei Akten, dessen letzten die Geschichte noch nicht zu Ende geschrieben hat und der daher die Möglichkeit bietet, seinen Verlauf im guten Sinne zu beeinflussen. Am Anfang des Geschehens stehen die Entstehung des Kosmos, die Begründung der Ordnung und der Bericht über eine nur noch in ihren Umrissen wahrnehmbare Welt "einfacher und ungeschmückter" Menschen, die in friedlicher Harmonie miteinander lebten und sich in natürlichem Einklang mit den göttlichen Prinzipien befanden. Sein zweiter Akt, das "Mittelalter" (ohūyō), zeigt die zunehmende Auflösung der ursprünglichen Ordnung, einen sich über vierzehn Jahrhunderte erstreckenden, anfangs langsamen und sich schließlich in immer stärkeren Konvulsionen vollziehenden Prozeß des Sittenverfalls und kriegerischer Auseinandersetzungen. Der letzte Akt ist zunächst der Ausgangspunkt einer gewaltigen Erneuerungsbewegung, eingeleitet durch Tokugawa Ieyasu, die jedoch immer mehr den Charakter eines kurzen Intermezzos anzunehmen scheint. Denn bereits wäh-

rend der Ära des "Großen Friedens" häufen sich erschreckende Anzeichen des Niedergangs in allen Lebensbereichen. Hier setzt der letzte Teil des Kōdōkanki-jutsugi ein, worin aus dem bisherigen Verlauf der Geschichte die theoretischen Konsequenzen gezogen werden, ein Katalog von Bedingungen, von deren Einhaltung die Wiederherstellung der Ordnung abhängen sollte. In den folgenden Kapiteln sollen einige der grundlegenden Vorstellungen der Späten Mito-Schule anhand des Kōdōkanki-jutsugi dargestellt werden. Dem Gang des Texts folgend, wird zunächst den beiden von ihr neu geprägten Symbolen "shidō" ("Dieser Weg") und "kokutai" ("Körper unseres Landes") Beachtung geschenkt werden müssen, um darauf diejenigen Grundforderungen des Kōdōkanki-jutsugi näher zu betrachten, die wir als die "vier Einheiten" der Späten Mito-Schule bezeichnen können: die Einheit von Shintō und Konfuzianismus, von Loyalität und Pietät, von Zivilem und Militärischen, Studium und Praxis.

## 2. Die Ordnungskonzeption der Späten Mito-Schule (shidō)

### a) Die Definition des Weges

Die Grundlage des theoretischen Konzepts der Späten Mito-Schule bildet ihre Definition des Begriffs "Weg" (michi, dō, chin. tao). Sie steht daher am Anfang des Kōdōkanki:

"Was bedeutet 'Weg'? Er ist das Große Gewebe von Himmel und Erde (tenchi no taikai, chin. t'ien-ti chih ta-ching)<sup>158</sup>."

Das philosophische Symbol "taikai" wurde erst nach längeren Auseinandersetzungen unter den Mitogakusha als definitiver Begriff eingeführt. Es ist dem Chung-yung entnommen<sup>159</sup>. Chu Hsi definierte es in seinem Chung-yung-Kommentar als die "fünf sozialen Grundbeziehungen" (wu-p'in chih jen-lun)<sup>160</sup>. Wie aus dem Jutsugi ersichtlich ist, folgte die Mitogaku der "taikai"-Definition des Chu Hsi. Tōko stellt fest, daß die Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Fürst und Untertan, Mann und Frau, die "drei Bindungen" (sankō, chin. san-kang), die wichtigsten unter den fünf Beziehungen, seit der Existenz der Gottheiten festgesetzt sind, daß die besondere Wertschätzung der den "gorin" entsprechenden "goten" ("fünf Regeln") den Japanern schon "immer eigentümlich" war, die Menschen ihre "Anteile" (bun, chin. fen) wahrten und somit nach dem "meibun"-Prinzip, dem Grundsatz der Einordnung des Individuums in die gesellschaftliche Hierarchie, lebten. So schreibt er:

"Die Obenstehenden befehlen, die Untenstehenden folgen; der Mann ergreift die Initiative, die Frau harmonisiert mit ihm, ebenso wie der Himmel (Licht und Wärme) gibt, während die Erde Leben schöpft

und so von allen Dingen ein jedes seiner Natur folgt<sup>161</sup>."

Der Begriff "meibun" (chin. ming-fen) besagt wörtlich "Name" und "Anteil". "Mei" bezieht sich auf die soziale Stellung des Individuums, seine Position innerhalb der Familie, seine Klassenzugehörigkeit usw., während "bun" auf sein Verhalten hinweist, das dem "mei" entsprechen soll. Der Sohn hat kraft seines Namens "Sohn" seinen Anteil wahrzunehmen und sich als "wirklicher" Sohn zu verhalten, die Frau als Frau, der Untertan als Untertan usw. Hinter der "meibun"-Idee steht die Vorstellung von der "Richtigstellung der Namen" (seimei, chin. cheng-ming), eine der Grundforderungen des Konfuzianismus. Die Menschen können nur dann den ihrem Namen entsprechenden Anteil wahrnehmen, wenn sie ihren wahren Namen kennen. Geraten die Namen aus dem rechten Gebrauch, so bedeutet das den Rückfall in die Ordnungslosigkeit<sup>162</sup>.

Die besondere Sicht Tōkos und der Mitogaku besteht allerdings in der Annahme, daß die Menschen des Götterzeitalters und des Altertums trotz des Fehlens von Namen<sup>163</sup> ihren Anteil selbstverständlich wahrnahmen und eine geordnete Gesellschaft bildeten. Die Übernahme der in der Zeit des Ordnungsverfalls und der Sprachkrise der ausgehenden Chou-Zeit entwickelten chinesischen "cheng-ming"-Praxis wurde erst mit der Einführung der "Namenlehre" (meikyō, chin. ming-chiao), des Konfuzianismus, und dem allmählichen Niedergang des Reiches zu einer der elementaren, unabdingbaren Voraussetzungen politischen Handelns.

#### b) Die Abgrenzung des Weges

Im Kōdōkanki-jutsugi wird die Chu-Hsische Weg-Konzeption, wie durch die "taikei"-Definition ersichtlich ist, auf ihren politisch wirksamen Kern reduziert. Die Mitogaku verzichtet auf den Symbolapparat der neokonfuzianischen Metaphysik zur inhaltlichen Beschreibung des Weges. Er ist nicht identisch mit einem zeitlosen, allumfassendem Absoluten Sein (tai-kyoku, chin. t'ai-chi), in dem und durch das alles Seiende seinen Ursprung hat, sondern er ist schlicht die der kosmischen Ordnung entsprechende, die sozialen Beziehungen innerhalb der menschlichen Ordnung bestimmende allgemeine Ordnungsidee.

Die shintōistische Komponente der Weg-Konzeption der Mito-Schule liegt in der Erklärung der Entstehung des Weges. Sein Ursprung liegt in den "Göttlichen Heiligen" (shinsei), den "unzähligen" Himmels- (amatsukami) und Erdgottheiten (kunitsukami)<sup>164</sup>.

Dieser Umstand erlaubte es, den Weg auch als "Weg der Gottheiten" (shintō) zu bezeichnen. Allerdings waren sprachliche Symbole wie "shintō",

"kodō" ("Weg des Altertums"), "daidō" ("Großer Weg") usw., die Tōko durchaus als aussagekräftige und zutreffende Namen für den von der Mito-Schule vertretenen Weg gelten läßt, bereits durch so unterschiedliche Schulen vereinnahmt, daß ihre Verwendung leicht Mißverständnissen Vorschub leisten konnte<sup>165</sup>. Um die spezifische Weg-Konzeption der Mitogaku zum Ausdruck zu bringen, führte das Kōdōkanki daher ein neues Symbol ein, das in keiner Weise vorbelastet war: den Begriff "shidō" (auch: kono michi, chin. ssu-tao), "Dieser Weg". Das Binom geht auf eine in den Analekten festgehaltene Bemerkung des Konfuzius zurück:

"Wer könnte sein Haus verlassen, ohne durch die Tür zu gehen?  
Warum nur verläßt sich niemand auf diesen Weg<sup>166</sup>?"

Legge hat in seinem Kommentar zu dieser Textstelle bereits darauf hingewiesen, daß "ssu-tao" sich nicht auf "deep doctrines" beziehe, sondern soviel wie "rules of life" bedeute, Verhaltensregeln also, die der Einsicht eines jeden vernunftbegabten Menschen ebenso zugänglich sind, wie die Erkenntnis, daß der Weg aus einem Haus durch seine Tür führt. Sie ergeben sich natürlicherweise aus der sozialen Erfahrung der Menschen. Das Kōdōkanki-jutsugi vertritt eben diese Auffassung, wenn es feststellt, daß unter den Menschen des Altertums "ein jeder um das Weg-Sein des Weges" wußte und ihn "heiter und ungezwungen" praktizierte. An späterer Stelle spricht Tōko im Zusammenhang mit dem Weg der Ahnenverehrung und der Verpflichtung zur Pietät gegenüber den Eltern und zum Respekt vor den Gottheiten auch vom "natürlichen Weg" (shizen no michi, chin. tzu-jan chih tao)<sup>167</sup>.

Zusammen mit seinen grundlegenden Aussagen über den Weg wendet sich Tōko gleichzeitig vehement gegen die Auffassung von Vertretern der Kogaku, welche die Existenz eines Weges im japanischen Altertum mit dem Hinweis auf die fehlende sprachliche Ordnungssymbolik im vorkonfuzianischen Japan verneinten. So schrieb beispielsweise der Sorai-Schüler Dazai Shundai (1680-1745) in seiner Schrift Bendōsho ("Buch von der Erkenntnis des Weges", 1717):

"In Japan gab es ursprünglich nicht den Weg. In neuerer Zeit spricht man zwar groß daher vom Weg der Gottheiten und rühmt ihn als Weg unseres Landes, doch ist all dies das Ergebnis leerer Reden und erzwungener Theorien späterer Generationen. Ein Beweis dafür, daß es in Japan den Weg nicht gab, ist das Fehlen der japanischen Lesung für die Schriftzeichen 'Menschlichkeit' (jin, chin. jen), 'Recht-schaffenheit' (gi, chin. i), 'Pietät' (kō, chin. hsiao) und 'Bruderliebe' (tei, chin. t'i). Für alles, was es ursprünglich in Japan gab, gibt es notwendigerweise die japanische Lesung. Wenn keine japanische Lesung existiert, dann, weil die betreffende Sache ur-

sprünglich in Japan nicht vorhanden war<sup>168</sup>."

Das Kōdōkanki-jutsugi weist diese Argumentation zurück mit dem Hinweis, daß im vorbuddhistischen Japan überhaupt nicht die Notwendigkeit bestand, den Weg mit einem Namen zu benennen, da es keine mit ihm konkurrierenden Ordnungsvorstellungen gab, von denen man ihn hätte unterscheiden müssen. Der Konfuzianismus führte in Japan kein neues Ordnungskonzept ein. Er diente vielmehr zur Unterstützung des von Anbeginn bestehenden Weges. Erst der Buddhismus machte es notwendig, ihn durch bestimmte Namen von "Irrlehren und bössartigen Theorien" (itan-jasetsu, chin. i-tuan hsieh-shuo) zu unterscheiden<sup>169</sup>. Ferner weist Tōko darauf hin, daß im japanischen Altertum die Ordnungsvorstellungen nicht wie in China durch Schriften überliefert wurden:

"Im hohen Altertum gab es noch keine Schriftzeichen. Dieser Weg wurde teils durch die gesprochene Sprache und Texte von Liedern überliefert, teils existierte er in den Sitten, der Regierung und der Erziehung, und teils lebte er in den Geschlechtern, den Ämtern, den berühmten Erzeugnissen (unseres Landes) und Institutionen<sup>170</sup>."

Die Weg-Konzeption der Mito-Schule weist aber nicht allein Abgrenzungen gegenüber der Shushi- und Kogaku auf. Mit der einleitenden Formulierung des Kōdōkanki distanzieren sich seine Autoren gleichzeitig von der Kokugaku. Die Definition des Weges als "tenchi no taikai" war erst das Ergebnis der zweiten Fassung des Manifests. Im ursprünglichen Text hieß es stattdessen: "Er ist das dem Götterland Eigentümliche ..." (Shinshū no koyū-suru tokoro ni shite ...) <sup>171</sup>. Nariaki empfahl die gegenwärtige Version, da die erste Formulierung eine vage Umschreibung der Position der Mito-Schule darstellte. Sie konnte, besonders ohne die Kenntnis der Kommentarwerke, als Andeutung einer wesensmäßigen Affinität zur Kokugaku interpretiert werden <sup>172</sup>.

Nun gibt es in der Tat zwischen Kokugaku und Mitogaku zahlreiche Berührungspunkte, welche die Feststellung einer Verwandtschaft beider Schulen nur berechtigt erscheinen lassen. In der Bestimmung des Weges, den beide Schulen u.a. als "Weg der Gottheiten" bezeichneten, wobei die Kokugaku die japanische Lesart "kami no michi" und die Mitogaku bezeichnenderweise die sinojapanische Aussprache "shintō" vorzog, gehen die grundlegenden Vorstellungen beider Schulen jedoch erheblich auseinander. Motoori und seinen Schülern kam es in erster Linie darauf an, der den Menschen des Götterlandes wesensmäßig eigenen Natur zum Durchbruch zu verhelfen. Der konfuzianische Weg war für sie nichts anderes als ein Mittel zur Versklavung ebener dieser Natur. Er war ein Werkzeug zur politischen Disziplinierung eines großen Reiches. Den Menschen konnte er letztlich nicht dienen. Im Gegensatz zum streng konfuzianischen Puritanismus, wie er besonders in der Mi-

togaku zu Hause war, betonte Motoori das legitime Lustbedürfnis der menschlichen Natur<sup>173</sup>. Die Menschen waren nicht wie die von kriegerischen Idealen bestimmte Gesellschaft der Tokugawa-Zeit sie sehen wollte. Ihre Natur war mehr von weiblichen als von männlichen Wesenszügen geprägt. Was Konfuzianismus und Buddhismus "menschliche Begierden" (jinyoku, chin. jen-yü) nannten, war nur die Manifestation der sich ihrer Mißhandlung widersetzen den wahren menschlichen Natur. Dieses "wahre Herz" (magokoro) machte für Motoori das Wesen der Japaner des Altertums (yamatogokoro) aus. Für Motoori wurde es beispielhaft in dem von Konfuzianern und Buddhisten gleichermaßen moralisch verdammt Genji-monogatari der Hofdame Murasaki Shikibu sichtbar. Zu dieser den wahren menschlichen Bedürfnissen entsprechenden hedonistisch betonten Grundhaltung der Japaner des Altertums galt es zurückzufinden<sup>174</sup>. Eine solche Haltung war, wie man sich leicht vorstellen kann, mit dem konservativ-autoritären Ordnungsverständnis der Mitogaku unvereinbar. Darum wandte sich Nariaki gegen die mißverständliche Definition des Weges als "das dem Götterland Eigentümliche". Für ihn gab es keinen spezifischen Weg, der dem japanischen Menschentyp entsprochen hätte, sondern allein den universal gültigen - allerdings von japanischen Gottheiten begründeten - Weg. Diejenigen Ordnungsvorstellungen, die nach der Auffassung der Mito-Schule nur für Japan zutreffend waren und dieses Land vor allen anderen auszeichneten, wurden nicht in die Weg-Konzeption aufgenommen, sondern unter dem neuen Symbol des "kokutai" (chin. kuo-t'i) zusammengefaßt<sup>175</sup>.

### 3. Das Wesen der japanischen Nation (kokutai)

#### a) Vorbemerkungen

Man darf wohl, ohne dabei zu übertreiben, den Begriff "kokutai" ("Körper unseres Landes") als eine der fundamentalen Kategorien des neuzeitlichen politischen Denkens in Japan ansehen und zugleich einen der vielschichtigsten und schillerndsten Begriffe seines theoretischen Symbolapparats. Welche Schwierigkeiten sich für westliche Autoren ergeben, die nach einer annähernd äquivalenten Übersetzung suchen, zeigen so verschiedenartige Wiedergaben wie "Nationalwesen" (Röhl), "Staatswesen" (Brüll), "national entity" (Gauntlett), "national essence" (Harootunian), "national polity" (Chang) u.a. In seiner zweihundertfünfzigjährigen Geschichte hat der Terminus, ausgehend von der ihm zugrundeliegenden Konzeption, so zahlreiche Bedeutungsnuancierungen erfahren, daß sein genauer Inhalt für viele Autoren jeweils neu bestimmt werden mußte.

Der "kokutai"-Begriff erscheint in der japanischen Literatur seit 1825 in fünf Grundbedeutungen. (1) Das gesellschaftliche und politische System

der japanischen Nation; (2) das gesellschaftliche und politische System eines jeden beliebigen Landes; (3) die grundlegende japanische Regierungspolitik, die sich zur Begegnung innerer und äußerer Krisen herausgebildet hat; (4) die Ehre der japanischen Nation; (5) die ständigen und fundamentalen Bestandteile und Wesenszüge der japanischen Nation seit ihrer Gründung<sup>176</sup>. Diese letzte Bedeutung ist die im allgemeinen gebräuchliche, um die es auch an dieser Stelle geht.

Über die Herkunft des "kokutai"-Begriffs herrscht in westlichen Publikationen zumeist Unklarheit. Die Verwirrung entsteht in erster Linie durch den Tatbestand, daß die mit dem Begriff verbundenen Ideen lange vor seiner Schöpfung virulent wurden. Ferner war die japanische "kokutai"-Literatur besonders der dreißiger und frühen vierziger Jahre von dem Bestreben gekennzeichnet, das "kokutai"-Denken (kokutai-shisō) in der gesamten japanischen Geistesgeschichte nachzuweisen, wobei die Autoren zumeist nicht erkennen ließen, daß "kokutai" als politisch-philosophisches Symbol erst in der Späten Mito-Schule entstanden war<sup>177</sup>. Im Shinron (1825), dem Hauptwerk des Aizawa Seishisai, erscheint der Begriff zum ersten Mal in seiner grundlegenden Bedeutung, die er bei allen späteren Gewichtsverlagerungen innerhalb der "kokutai"-Konzeption bewahren sollte und die auch in das Kōdōkanki eingegangen ist<sup>178</sup>. Über die Bedeutung und die Notwendigkeit der Kenntnis des "kokutai" schreibt Seishisai im Tekihei (1833):

"Was das Vorhandensein des 'kokutai' im Lande angeht, so ist es wie das Vorhandensein der fünf Gliedmaßen<sup>179</sup> am menschlichen Körper. Wenn das Volk unser 'kokutai' nicht kennt, so ist es dasselbe, wie wenn man das Vorhandensein der fünf Gliedmaßen am eigenen Körper nicht kennt<sup>180</sup>."

Wenden wir uns nun dem "kokutai"-Gedanken zu, wie er von Tōko im Kōdōkanki-jutsugi ausgearbeitet wurde, so fällt zunächst auf, daß der Text an keiner Stelle eine Definition des "kokutai" liefert, wie dies beispielsweise für den Begriff Weg geschieht. Statt dessen werden die Gründe und notwendigen Voraussetzungen für die "Erhabenheit des kokutai" (kokutai-songen) beschrieben. Hierbei sind drei Punkte von vorrangiger Bedeutung: die besondere Beschaffenheit des Landes und seiner Menschen, die Existenz des göttlichen Tennō-Hauses sowie das Vorhandensein spezifischer Verwirklichungsbedingungen für die gesellschaftliche Realisierung der ethisch-moralischen Grundwerte der japanischen Nation.

#### b) Das Land und seine Menschen

Nach der Auffassung der Mitogaku ist Japan keinem anderen Land vergleichbar, da es ein "Götterland" (shinshū) ist. Ein Götterland deshalb,

da alles in ihm Existierende auf den Willen der "Göttlichen Heiligen" zurückgeht, die den Gottheiten des Auslands "mit Rindskopf und Schlangengeleib" überlegen sind<sup>181</sup>. Ihre Verehrung gehört zu den obersten Pflichten aller Untertanen der "göttlich erleuchteten Region" (shimmi no iki)<sup>182</sup>. Japan ist das Land, von dem die "vitale Lebenskraft" (yōki) ausgeht<sup>183</sup>. Es ist die "Region des reinen, vitalen Lichts" (junyō-kōmei no iki), woher die Strahlen der Sonne ihren Ausgang nehmen<sup>184</sup>. Die Barbaren jenseits des Meeres sehen sehnsüchtig zu ihm empor<sup>185</sup>. Denn sie müssen im "Land der ewigen Nacht" (Tokoyo no kuni) leben. Hierunter versteht Tōko in Auslegung einer Textstelle des Kojiki alle Länder außer Japan und China<sup>186</sup>. Japan, das war bereits im Altertum das fruchtbare Land, wo die Menschen nicht hungern mußten, das "Land der eintausendfünfhundert herbstlichen frischen Ähren<sup>187</sup>", die Heimat vortrefflicher Menschen, die bereits aufgrund ihrer natürlichen Ausstattung die Veranlagung zu tugendhaftem Verhalten besaßen<sup>188</sup>, die sich in den "Wohltaten einer wärmenden Erziehung durch die Göttlichen Herrscher badeten" und so an deren Tugenden teilhaben durften<sup>189</sup>. Auch zeichnete es sich vor anderen Ländern durch seine militärische Überlegenheit aus, die ihm den Namen "Land schöner Speere tausend Fülle" eintrug<sup>190</sup> und die Barbarenhäuptlinge dazu brachte, sich "ehrfürchtig" zu unterwerfen<sup>191</sup>. Es gab keine Gegensätze zwischen den gesellschaftlichen Schichten. Die Oberen liebten das Volk, während die Untenstehenden ihren Pflichten nachgingen. Tōko faßt diese Tatbestände zusammen:

"Nun, die Heimat der aufgehenden Sonne war der Ort, von dem die vitale Lebenskraft ausging; das Land war wundervoll, die Menschen vortrefflich, die Nahrung reichlich, und Waffen waren ausreichend vorhanden. Die obenstehenden Menschen hielten die Liebe zum Volk für eine Tugend, und den untenstehenden Menschen lag am Herzen, den obenstehenden mit ganzer Kraft zu dienen; und ihr Heldenmut wurzelte ganz in ihrer himmlischen Natur. Dies waren die Gründe, warum der Körper unseres Landes erhaben war<sup>192</sup>."

#### c) Das Tennō-Haus

Die wichtigste Voraussetzung für die Erhabenheit des "kokutai" aber ist die Existenz des Tennō-Hauses. Daher sei ein kurzer zum Verständnis des "kokutai"-Symbols notwendiger Abriß der beiden in Japan konkurrierenden Auffassungen über den legitimen Herrscher gegeben.

Die chinesisch-konfuzianische Theorie ging aus von der großen Triade Himmel, Erde und Menschen. Während Himmel und Erde sich in einem Zustand natürlichen Gleichgewichts befanden, war der Mensch stets in Gefahr, zum Faktor der Disharmonie zu werden. Eine geordnete Gesellschaft konnte nur

verwirklicht werden, wenn er dem Willen des Himmels folgte. Übereinstimmung mit dem Willen des Himmels war dementsprechend auch das Kriterium für die Legitimität des Herrschers. Der "Himmelsson" (tenshi, chin. t'ien-tzu) erhielt seine Herrschaft über das Reich (tenka, chin. t'ien-hsia) durch den ihm vom Himmel verliehenen Auftrag (temmei, chin. t'ien-ming). Als weisester und tugendhaftester unter den Menschen war er dazu bestimmt, zwischen Himmel und Erde zu vermitteln. Mit einer solchen Auslese nach Weisheit und Tugend war eine mechanisch verlaufende dynastische Erbfolge theoretisch unvereinbar. Wohl konnte ein scheidender Herrscher dem Himmel einen geeigneten Untertan als seinen Nachfolger empfehlen. Man nannte diese Art der Thronübergabe "zenjō" (chin. shan-jang). Nach den Aussagen des Shu-ching wurde sie von den mythischen Herrschern Yao und Shun durchgeführt. In der Praxis wurde das Himmelsmandat jedoch als Herrschaftsauftrag gleich an eine ganze Dynastie verstanden<sup>193</sup>. Es galt allerdings nur so lange, wie der Bestand der "Tugend" (toku, chin. teh) der Dynastie nicht erschöpft war<sup>194</sup>. An ihrem sich durch Zeichen der Unordnung, wie Naturkatastrophen, Himmelszeichen und Aufstände, ankündigenden Ende stand die "Vertreibung und Unterwerfung" (hōbatsu, chin. fang-fa) des in den chinesischen Geschichtswerken stets als degeneriert und sittlich verkommen dargestellten letzten Herrschers der Dynastie. Dieser legitime dynastische Wechsel, der zugleich die Erneuerung der Ordnung durch einen tugendhaften Herrscher signalisierte, wurde als "kakumei" (chin. ko-ming), als "Änderung des Mandats", interpretiert. Somit läßt sich mit U. Kemper zusammenfassen: "Der Herrscher über das t'ien-hsia ist zwar Universalherrscher, aber nicht Gottheit. Er ist nicht absolut, sondern - wie alle Menschen - den ethischen Normen unterworfen. Besitzt er nicht Tugend oder verliert er sie, kann er nicht Herrscher werden oder weiter bleiben. Man kann also hier durchaus von einer Idoneität nach konfuzianisch-moralischen Kriterien sprechen, ohne die der Herrscher das Himmelsmandat und damit seine Legitimität als Herrscher verliert<sup>195</sup>."

Der chinesischen Mandatstheorie stand die japanisch-shintōistische Lehre vom legitimen Herrscher gegenüber. Sie basierte auf den mythologischen Aussagen des Kojiki, Nihongi und Kogoshūi. Nach mythischer Überlieferung war Japan von dem Ureltern- und Geschwisterpaar Izanagi und Izanami erschaffen worden. Als nächstes wurden die Gottheiten des Gefildes des Hohen Himmels (Takamagahara) geboren, unter ihnen die Sonnengöttin Amaterasu Ōmikami, das anthropomorphe Oberhaupt des Shintō-Pantheons. Sie beauftragte ihren Enkel Ninigi no Mikoto, von Takamagahara auf die Erde hinabzusteigen, um über das "Land der eintausendfünfhundert herbstlichen frischen Ähren des Schilfgefeldes" zu herrschen. Im Nihongi, wonach auch im Kōdōkanki-jutsugi zitiert wird, lautet die entsprechende Stelle:

"Daher gab Amaterasu Ōmikami dem Ama-tsu-hiko-hiko-ho-no-ninigi no

Mikoto die drei Schatzstücke, nämlich: den krummen Edelstein aus Yasaka-Juwel, sowie den achthändigen Spiegel und das Grasmäheschwert ... Sodann befahl sie dem souveränen erlauchten Enkel und sprach: 'Dieses Land der eintausendfünfhundert herbstlichen frischen Ähren des Schilfgefeldes ist die Region, welche meine Nachkommen als Herrscher beherrschen sollen. Gehe du, mein souveräner erlauchter Enkel, hin und regiere es! Möge das Blühen und Gedeihen der himmlischen Dynastie wie Himmel und Erde ohne Ende dauern<sup>196</sup>!'"

Jimmu Tennō (trad. 711-585, r. 660-585), der erste Herrscher der traditionellen offiziellen Geschichtsschreibung, war der mythische Urenkel des Ninigi no Mikoto. Er galt somit, ebenso wie alle seine Nachfolger, als direkter Nachkomme der Amaterasu. Die entscheidenden theoretischen Konsequenzen, die sich aus dem so überlieferten Regierungsauftrag der Amaterasu, dem "göttlichen Versprechen" (shinchoku), ergaben, wurden im Mittelalter in den Werken Gukanshō (1221) des Mönchsaristokraten Jien (1155-1225)<sup>197</sup> und Jinnō-shōtōki (1339) des loyalen Anhängers der Süd-Dynastie Kitabatake Chikafusa (1293-1354)<sup>198</sup> formuliert, um in der Tokugawa-Zeit besonders von Hayashi Razan, Kumazawa Banzan, Yamaga Sokō, Yamazaki An-sai, den Kokugaku-Gelehrten und der Mitogaku weiterentwickelt zu werden<sup>199</sup>. Ihre grundlegenden Aussagen über das Wesen der Tennō-Herrschaft lassen sich wohl in drei Punkten auf einen gemeinsamen Nenner bringen: (1) Als Nachkommen der Sonnengöttin Amaterasu sind die japanischen "himmlischen Herrscher" Gottheiten (kami). (2) Ihre Herrschaft ist legitim, da sie sich auf den Regierungsauftrag der höchsten Shintō-Gottheit gründet. (3) Gemäß dem "göttlichen Versprechen" ist ihre Herrschaft "wie Himmel und Erde" zeitlich unbegrenzt.

Diese drei Grundsätze waren für die Mito-Schule feste Bestandteile ihres Lehrgebäudes. Die Existenz eines göttlichen Herrschers und einer seit Jimmu Tennō ununterbrochenen legitimen Herrschaftslinie war für sie einer der unverzichtbaren konstitutiven Bestandteile des Götterlandes. Der "himmlische Thron" war also niemals auf einen Untertanen übertragbar, mochte er auch Weisheit und Tugend in vollendeter Weise in sich vereinigen. Er konnte bestenfalls vom Tennō mit Regierungsaufgaben beauftragt werden.

Die Tugend des Herrschers spielte ebenso wie in der chinesisch-konfuzianischen Theorie eine bedeutende Rolle. Nur gab es in Japan nicht das Problem des Tugendschwunds innerhalb der "himmlischen Dynastie", der schließlich zu ihrem Untergang geführt hätte. Wenn auch unter den "himmlischen Herrschern" des Mittelalters, wie das Kōdōkanki-jutsugi erkennen läßt, offensichtlich nicht wenige gegen elementare ethische Grundsätze verstießen, so blieb der Institution doch ihre Tugendsubstanz erhalten. Die Vertreter der Tennō-Linie waren, wie Tōko ausführte, imstande, die Tugend ihrer göttlichen Vorfahren zu ererben<sup>200</sup>. Durch den Besitz der "göttlichen



Insignien" (shinki), besonders des Schatzspiegels, nahmen sie in mythischer Weise die Tugend der Amaterasu in sich auf.

Die chinesisch-konfuzianische Theorie vom legitimen Herrscher war mit dem "kokutai" also völlig unvereinbar. In Japan konnte es weder eine freiwillige Thronübergabe (zenjō) noch die Änderung des Mandats der Sonnengöttin (kakumei) geben, da ihr Herrschaftsauftrag mit dem Versprechen verbunden war, daß "das Blühen und Gedeihen der himmlischen Dynastie wie Himmel und Erde endlos währen" sollte. In diesem Tatbestand lag einer der Gründe für die "Erhabenheit des kokutai". Hierdurch zeichnete sich Japan vor allen übrigen Ländern aus. Die "Verehrung des Königs" (sonnō) war somit oberstes Gebot. Ein Abweichen von diesem Grundsatz mußte den Untergang der japanischen Zivilisation zur Folge haben.

d) Die "wahre große Lebenskraft" (seidai no ki)

Im letzten Abschnitt des "kokutai"-Kapitels faßt Tōko die ethischen Bedingungen für die "Erhabenheit des kokutai" zusammen:

"Die Würde unseres Landes muß wohl auf der wahren großen Lebenskraft von Himmel und Erde (tenchi seidai no ki, chin. t'ien-ti cheng-ta chih ch'i) beruhen. Die große wahre Lebenskraft von Himmel und Erde muß auch teilhaben an den Sitten der Warmherzigkeit (jinkō, chin. jen-hou) und des rechtschaffenen Mutes (giyū, chin. i-yung)<sup>201</sup>."

In diesem Zusammenhang bereitet der Terminus "seidai no ki", ebenfalls eines der bedeutenden philosophischen Symbole der Späten Mito-Schule, das H. Hammitzsch als "wahrer großer Geist" übersetzt, und das an dieser Stelle, um seine Verwandtschaft mit dem von Menzius geprägten Begriff der "flutenden Lebenskraft" (hao-jan chih ch'i) anzudeuten, als "wahre große Lebenskraft" wiedergegeben wurde, gewisse Verständnisschwierigkeiten. Takasu Yoshijirō zweifelt wohl zu Recht an der Möglichkeit, "seidai no ki" überhaupt durch eine deutsche Übersetzung in seiner ganzen Dimension verdeutlichen zu können. In seiner Tōko-Biographie schreibt er: "Ich denke wirklich, daß 'seidai no ki' wegen der tiefen in ihm enthaltenen Bedeutung ein nicht ins Deutsche zu übersetzender Ausdruck ist. Man müßte ihn wohl von der neokonfuzianischen 'ri-ki'-Theorie her deuten<sup>202</sup>." Der Auffassung Takasus, daß "seidai no ki" als Symbol der neokonfuzianischen Metaphysik zu verstehen sei, scheint Tōko zunächst durch die zustimmende Zitierung der "seidai-no-ki"-Definition des Wen T'ien-hsiang, der den Ausdruck mit Menzius' "flutender Lebenskraft" gleichsetzt, zu widersprechen. Doch geht er über Wen T'ien-hsiang hinaus. So schreibt Tōko im Vorwort des Seiki no uta:

"T'ien-hsiang hat gesagt: 'Die flutende Lebenskraft ist die wahre Lebenskraft von Himmel und Erde.' Ich erweitere diese Auslegung und sage: Die wahre Lebenskraft ist das, wodurch der Weg und die Rechtchaffenheit anwachsen. Doch, was er die 'wahre Lebenskraft' nannte, wandelte sich unter den Dynastien Ch'in, Han, T'ang und Sung. Was ich die 'wahre Lebenskraft' nenne, bleibt über zehntausende von Generationen unverändert. Sie gelangt an alle Orte zwischen Himmel und Erde und wandelt sich nicht<sup>203</sup>."

Die "flutende Lebenskraft" wird im Meng-tzu mit folgenden Worten beschrieben:

"Es läßt sich schwer über diese Lebenskraft sprechen. Sie ist von höchster Größe und höchster Härte. Wird sie durch Aufrichtigkeit genährt und nicht geschädigt, so füllt sie den Raum aus zwischen Himmel und Erde. Sie paart sich mit Rechtlichkeit und dem Weg. Fehlen die, so verkümmert sie. Sie ist etwas, das (nur) durch wiederholtes Ausüben der Rechtlichkeit wachsen, nicht aber durch eine (einzige) rechte Tat im Sturm genommen werden kann<sup>204</sup>."

Zwischen beiden Versionen über scheinbar ein und denselben Gegenstand besteht dennoch ein interessanter Unterschied, der die Äußerung von Takasu in einem anderen Licht erscheinen läßt. Im Meng-tzu wird auf die Notwendigkeit sittlichen Verhaltens als Vorbedingung für den Bestand der "flutenden Lebenskraft" hingewiesen. Nach Tōkos Definition ist die alles durchdringende "wahre große Lebenskraft" nicht das Produkt, sondern das bereits von Anbeginn vorhandene und keinem geschichtlichen Veränderungsprozeß unterworfenen mystische Medium, durch das sich die den kosmischen Prinzipien entsprechende Ordnung erst verwirklichen kann. Während bei Meng-tzu "hao-jan chih ch'i" auf das Individuum beschränkt bleibt<sup>205</sup>, nimmt das ihm entsprechende "seidai no ki" der Späten Mito-Schule kosmische Ausmaße an. Es durchdringt die gesamte Nation. Das japanische Schwert, die Kirschblüte und der Gipfel des Fuji sind seine Verkörperungen. Auch in Zeiten größter Gefahren und Unruhen ist diese Kraft im Götterland wirksam. Anders in China, dessen Geschichte seit der ausgehenden Chou-Zeit als ein einziges Drama auf- und abwogender Ordnungslosigkeit beschrieben wird. Es besitzt nicht jenes mystische Medium, welches eine der Voraussetzungen für die "Erhabenheit des kokutai" ist. In den einleitenden Zeilen des Seiki no uta beschreibt Tōko, wie ganz Japan von dieser Kraft durchwinkt ist. Sie lauten in der Übersetzung von H. Hammitzsch:

"Von Himmel und Erde der wahre große Geist.  
Voll tönt allein im Land der Götter ER:  
Aufragend hoch ist ER des Fujis Gipfel,  
Gewaltig emporstrebend überdauert ER Ewigkeiten;

Hinwiegend ist ER des Weltmeers Wasser,  
 Unbegrenzt das Aichtinselland umflutet ER;  
 Sich weitend ist ER des Kirschbaums Zweiggewirr,  
 Unvergleichlich ist ER allen Blumen;  
 Erzen ist hundertfach geschmiedet Eisen ER,  
 Mit seiner Schärfe kann ER den Helm wohl spalten<sup>206</sup>."

Wie das eingangs angeführte Zitat besagt, kommt es allerdings darauf an, daß das Medium des "seidai no ki" genutzt und ihm durch Taten, die den Idealen der "Warmherzigkeit" (jinkō) und des "rechtschaffenen Mutes" (giyū) entsprechen, Geltung verschafft wird<sup>207</sup>. Was beinhalten nun diese beiden Forderungen, an wen sind sie gerichtet, und woraus werden sie abgeleitet?

Tōko verfolgt die Verwirklichung von "jinkō" zurück bis ins Götterzeitalter. Er beschreibt, wie die japanischen Gottheiten, den chinesischen Kulturheroen ähnlich, das Volk im Ackerbau, der Forstwirtschaft, der Seidenraupenzucht, der Medizin und Divination, den Riten und Künsten unterwiesen<sup>208</sup>. Im Altertum folgten die Vertreter der Tennō-Linie dem Beispiel ihrer göttlichen Vorfahren, indem sie das Wohlergehen des Volkes in den Mittelpunkt ihrer Regierung stellten und dazu politische (sei) und erzieherische Aufgaben (kyō) an dazu befähigte Untertanen delegierten, um dem Volk "Menschlichkeit" (jin) zuteil werden zu lassen, es zu beglücken und sein Leben zu "bereichern" (kō)<sup>209</sup>. Sie waren die einzigen Herrscher, die das Volk als ihren "großen erlauchten Schatz" (ōmitakara) ansahen und in ihm die "Grundlage des Reiches" (tenka no hon) erblickten. Ihr Beispiel sollte den Daimyō, den "Menschenhirten des Reiches" (tenka no jimboku), zum Vorbild dienen<sup>210</sup>. Die Forderung nach "jinkō" richtet sich also an all jene, die als Fürsten Herrschaft über das Volk ausüben. Ihnen ist aufgetragen, das Volk zu lieben (aimin) und in ihm den Mittelpunkt ihres Handelns zu sehen. Auf diese Weise leisten sie ihren Beitrag zur "Erhabenheit des kokutai".

"Giyū" darf wohl als identisch mit dem im Text näher beschriebenen "buyū" ("Heldenmut") angesehen werden. Über "buyū" heißt es, daß es in der "himmlischen Natur" der Menschen wurzelt, also ein ihnen vom Himmel verliehener fester Bestandteil ihres Wesens ist. "Buyū" ist jedoch nicht oberflächlich nur als "Mut" zu verstehen. Es ist die Manifestation grundlegenderer Werte: der Loyalität gegenüber seinem Fürsten (chū) und der Liebe zum eigenen Land (aikoku). Tōko führt auch hier das Beispiel der Gottheiten an, die sich ihrem Oberhaupt Amaterasu Ōmikami in Loyalität unterwarfen und sich zum Wohle des Landes verhielten. Sie wurden somit zum Vorbild des späteren Kriegerstandes, der dem Ausland in seinen charakterlichen Qualitäten weit überlegen war<sup>211</sup>. Die Forderung nach "rechtschaffenem Mut" richtet sich also an die Untertanen des Tennō und den

Samurai-Stand im besonderen.

Die Forderung nach den beiden Grundtugenden wird abgeleitet durch eine Zurückführung der beiden Begriffe auf ihren Ursprung. Die Tugend "jinkō" setzt Tōko mit "jin" gleich, um "jin" wiederum als Ausfluß von "on" ("Gnade") zu definieren. "On" findet seine höchste Realisierung in der mit Amaterasu identischen Sonne. So wie sie durch ihr Strahlen die Menschen und alles Existierende "wärmend aufzieht" und ihnen dadurch "Gnade" schenkt, lassen auch die göttlichen Herrscher durch ihre "strahlende Tugend" (meitoku) den Menschen "on" und damit "jin(kō)" zuteil werden<sup>212</sup>. Die Tugend "giyū" führt Tōko auf den Begriff "gi" ("Rechtschaffenheit") zurück, den er durch den Oberbegriff "i" ("Macht", "Würde") beschreibt. Auch "i" ist in seiner höchsten Form in der Sonne verkörpert. Ihr majestätisches Strahlen über den Menschen hoch oben am Himmel ist die reinste Verwirklichung von "Macht" und "Würde". Die Sonne symbolisiert also beispielhaft für die gesamte japanische Nation das Ideal der Einheit von Gnade und Würde, Menschlichkeit und Rechtschaffenheit, Liebe zum Volk auf der einen und Loyalität und Patriotismus auf der anderen Seite<sup>213</sup>.

#### 4. Die Einheit von Shintō und Konfuzianismus (shinju-itchi)

In den beiden vorangehenden Kapiteln wurde an den Symbolen "shidō" und "kokutai" bereits sichtbar, wie konsequent die Mito-Schule konfuzianische und shintōistische Elemente in ihrer Lehre vereint. Daher soll dieser Punkt hier nur noch einmal kurz berührt werden. Der Weg ist, wie wir gesehen haben, zugleich der Weg der Gottheiten und der Weg des Konfuzius. Seine Entstehung führt Tōko auf den Willen der "kami" zurück. Als das Verdienst des Konfuzianismus sieht er die Unterstützung der göttlichen Ordnung. Er bewirkte, daß "Dieser Weg immer größer und klarer wurde"<sup>214</sup>. Die Übernahme des Konfuzianismus ist für Tōko das Ergebnis einer bewußten, wohlüberlegten Entscheidung der Vertreter der Tennō-Linie, deren Wunsch es war, von anderen Völkern zu lernen, um Gutes tun zu können<sup>215</sup>. Sie betrachteten "die ganze Welt als eine Familie", um Japan an den Errungenschaften des Auslands teilhaben zu lassen<sup>216</sup>. Daher gilt auch für die Gegenwart die Forderung, die das ganze Kōdōkanki-jutsugi durchzieht, "dem Weg des Götterlandes (zu) folgen und sich auf die Lehren des Westlichen Landes (zu) stützen"<sup>217</sup>. Die Erfüllung dieser Forderung stößt allerdings auf große Schwierigkeiten, da, wie Tōko schreibt, heute "Dieser Weg im Dunkel versunken" ist und die konfuzianische Lehre "ihren Zusammenhang verloren" hat<sup>218</sup>. Für den Verfall des Weges macht er besonders vier Gruppen verantwortlich:

"Nun, was den Weg des Götterlandes anbetrifft, so bemächtigten sich

seiner die Bonzen, zerstörten ihn die Vulgärkonfuzianer und verkleinerte ihn die Strömung des Göttlichen Weges. Die Strömung der Altertumsgelehrten war nahe daran, ihn zu erhellen, aber schließlich verdunkelte sie ihn wieder<sup>219</sup>."

Auch das Studium des Konfuzianismus ist nach Tōko durch die Fehlinterpretationen zahlreicher Schulen nur noch unter größten geistigen Anstrengungen möglich. Während die Konfuzianer der Han-Zeit zwar bedeutende philologische Arbeiten leisteten, versagten sie in der Darstellung der grundlegenden Ideen der konfuzianischen Klassiker. Die Neokonfuzianer der Sung-Zeit waren zwar in der Metaphysik zu Hause, versagten aber im politischen Handeln. Die bisherigen Ergebnisse der Auseinandersetzung mit den einheimischen und chinesischen Klassikern weisen, so Tōko, auf die ständige Mißachtung zweier bedeutender Forderungen des Konfuzius hin: alle Dinge kritisch zu betrachten und über Zweifelhafes zu schweigen; das Studium zum Zwecke der Selbstvervollkommnung zu betreiben, nicht aber, um die Welt durch blasse Gelehrsamkeit zu beeindrucken<sup>220</sup>. Nur wer diesen Ansprüchen genügt, kann sich sinnvoll mit den Klassikern auseinandersetzen. Nur so können Shintō und Konfuzianismus zu ihrer ursprünglichen Form zurückfinden.

Auch stellt das Kōdōkanki die Forderung auf, "unparteiisch" gegen Shintō und Konfuzianismus zu sein<sup>221</sup>. Sowohl die Kangaku-Gelehrten als auch die der Kokugaku entsprechen nach dem Jutsugi dieser Forderung nicht. Die einen bringen "eine Art Buddhismus" hervor, indem sie China über ihr eigenes Land stellen und die heiligen Könige des chinesischen Altertums so verehren, wie dies nur den japanischen Gottheiten zukäme, die anderen verzichten in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber allem Chinesischen auch auf die konfuzianische Lehre und flüchten in den Bereich irrationaler Spekulation.

## 5. Die Einheit von Loyalität und Pietät (chūkō-muni)

### a) Die Begründung der Einheit

Das Postulat der Einheit von Loyalität und Pietät gehört mit zu den in nahezu allen Schulen der Tokugawa-Zeit akzeptierten politischen Grundvorstellungen, deren Richtigkeit und Notwendigkeit niemand ernsthaft anzweifelte. Dennoch verdient diese Idee hier besonders hervorgehoben zu werden, da sich hinter dem relativ nichtssagenden Schlagwort einige interessante Aspekte des politischen Denkens der Späten Mito-Schule verbergen.

Der Ausdruck "kō" (chin. hsiao), der auch als "Kindesliebe" übersetzt wird, birgt eine der grundlegenden aus China übernommenen Wertvorstellungen

gen der traditionellen japanischen Gesellschaft. "Hsiao" bezieht sich, wie aus seiner Verwendung im Shih-ching ersichtlich ist, ursprünglich auf die Verehrung der Geister der Ahnen und verstorbenen Eltern. Im Lun-yü wird eine Bedeutungserweiterung von "hsiao" sichtbar, das nun auch das ehrerbietige Verhalten der Kinder gegenüber ihren lebenden Eltern beschreibt. Während es dort noch ein Wert unter anderen ist, wird es gegen Ende des dritten Jahrhunderts v. Chr. in einigen Schulen zum obersten Wert der Tugendhierarchie erhoben, von dem alle anderen Tugenden abgeleitet werden. Im Hsiao-ching, dem Klassiker der Kindesliebe, erfährt "hsiao" eine wahre Apotheose. Es nimmt dort den Platz ein, den "jen" ("Menschlichkeit") innerhalb der Analecten innehatte<sup>222</sup>. Die Fähigkeit ein guter Ehemann, ein loyaler Untertan, ein ehrerbietiger jüngerer Bruder und ein vertrauenswürdiges Freund zu sein, hängen von dem Einüben der pietätvollen Haltung des Kindes gegenüber seinen Eltern ab. Die Familie ist der Staat im Kleinen. Dort müssen die von den zukünftigen erwachsenen Untertanen erwarteten Verhaltensformen entwickelt werden. Ein pietätloser Sohn kann unmöglich ein wertvolles Mitglied der Gesellschaft werden. Hierzu heißt es im Hsiao-ching:

"Seinen Fürsten einschüchtern, das ist Auflehnung gegen die Obrigkeit; einen Heiligen anprangern, das ist gesetzlos; die Pietät in Verruf bringen, das heißt seine Eltern zunichte zu machen. Das ist der Weg, der ins Chaos führt<sup>223</sup>."

Eine zivilisierte Gesellschaft kann also nur auf der Grundlage dieser Tugend bestehen. Der enge Zusammenhang von Pietät und Loyalität wird im Hsiao-ching ferner ausgeführt mit den Worten:

"Pietät hat ihren Anfang im Dienst an den Eltern, ihre Mitte im Dienst am Fürsten und ihr Ende in der Vervollkommnung der eigenen Person<sup>224</sup>."

Nach dem Kōdōkanki-jutsugi liegt der Ursprung der Kindesliebe und Ahnenerverehrung in der Sonnengöttin Amaterasu<sup>225</sup>. Bevor die "Himmliche Ahnherrin" (tenso) ihren Enkel Ninigi no Mikoto vom Gefilde des Hohen Himmels auf die Erde hinabsteigen ließ, überreichte sie ihm den Schatzspiegel als eines der drei Insignien und ermahnte ihren Enkel und damit stellvertretend die unendliche Kette seiner Nachfolger zur Pietät:

"Mein Kind! Wenn du diesen Schatzspiegel ansiehst, soll es so sein, als ob du mich ansähest. Laß ihn mit dir auf demselben Lager und in derselben Halle sein und betrachte ihn als heiligen Spiegel<sup>226</sup>."

Durch den Schatzspiegel kommunizieren die Vertreter der Tennō-Linie mit ihrer göttlichen Ahnherrin. Durch seine Verehrung demonstrieren sie vor der Nation ihren Willen, in kindlicher Pietät, den göttlichen Gesetzen folgend, ihre Herrschaft auszuüben. In ihrem Verhältnis zur Sonnen-

göttin ist gleichzeitig das Element der Loyalität enthalten, da Amaterasu nicht allein die Ahnherrin der Vertreter der Tennō-Linie, sondern auch in ihrer Funktion als Herrscherin über das gesamte Universum Empfängerin der Loyalität der irdischen Herrscher ist.

Neben der shintōistisch formulierten Fundierung der Pietät und der Einheit von Pietät und Loyalität liefert Tōko eine konfuzianisch argumentierende Begründung ihrer Bedeutung und Einheit. Er stellt zunächst fest, daß "chū" und "kō" die Grundlage der "Namenlehre" sind. Ihre Identität ergibt sich aus der Einheit ihres Ziels, der vollen Aktualisierung der eigenen "Wahrhaftigkeit" (sei, chin. ch'eng)<sup>227</sup>. Alle drei Begriffe, "kō", "chū" und "sei", stehen für eine bestimmte Art der Treue. "Kō" ist die Treue gegenüber Eltern und Ahnen, "chū" die gegenüber dem Fürsten. "Sei" hingegen ist nicht eine nach außen gerichtete Tugend, sondern die "Treue gegen sich selbst". Sie besteht darin, "daß der Mensch sein eigenes Selbst ständig mit der ihm von Geburt an eingepflanzten Verwirklichungsform zur Deckung bringt, daß er in jeder seiner Handlungen seinem echten eigenen Selbst gerecht wird, daß er sich immer wieder in sich selbst wiederfindet"<sup>228</sup>.

Tōko erläutert die Einheit von Pietät und Loyalität in der Wahrhaftigkeit ferner durch die eingehende Beschreibung dessen, was er unter "chū" und "kō" im eigentlichen Sinne versteht. "Kō" bedeutet hiernach für den Sohn nicht nur, seine Eltern "im Winter zu wärmen und im Sommer zu erfrischen"; auch ist darin nicht allein die Forderung zu erkennen, "nicht einmal Haare und Haut seines Körpers zu verletzen", um seine Eltern nicht zu betrüben. Die wahre "Große Pietät" (daikō) besteht vielmehr in der Erkenntnis der Großen Verpflichtung (taigi) des Untertanen gegenüber seinem Fürsten und der Hingabe des eigenen Lebens, wenn die eigene Menschlichkeit nicht anders gewahrt werden kann. "Chū" bedeutet nicht allein, dem Fürsten "von früh bis spät zu Diensten zu sein". Seine Erweiterung und seinen tieferen Sinn erfährt es als "Große Loyalität" (daichū) durch die Verbreitung von "Sitten" (fū) und "Erziehung" (kyō) zur Festigung der "sittlichen Prinzipien" (kōjō)<sup>229</sup>.

b) "chū" und "meibun"

Während die Zielrichtung der Pietät unproblematisch ist, entsteht im Zusammenhang mit der Forderung nach Loyalität die Frage, wer sich wem gegenüber loyal zu verhalten hat. Die konfuzianische Loyalität ist zunächst ganz allgemein die Treue des Untertanen gegenüber seinem Herrscher. Eine Schwierigkeit ergibt sich allerdings aus dem Umstand, daß der Tennō ausschließlich Untertanen hat, während diese es mit mehreren Herrschern zu tun zu haben scheinen: ihrem Lehensfürsten, dem Shōgun und dem Tennō.

Ein Mißverständnis ergibt sich in diesem Zusammenhang aus der im Nachhinein in die Mitogaku hineingetragene Idee vom Familien-Staat (kazoku-kokka), die nach der Meiji-Reform zum zentralen Bestandteil der "kokutai"-Idee wurde<sup>230</sup>. Sie besteht, kurz gesagt, in der theoretischen Reduzierung des komplexen politischen Systems der japanischen Nation auf die Idee der Volksfamilie als einer natürlichen organischen Einheit, vergleichbar den Ästen und Zweigen eines gewaltigen Baumes, dessen Stamm das Herrscherhaus darstellt. Alle Japaner sind mit der Herrscherfamilie durch Blutsbande verwandt. Der Tennō ist daher zugleich Vater und Herrscher der Nation. Die ihm entgegengebrachte Treue ist zugleich die Pietät von Kindern gegenüber ihrem Vater, wie auch die Loyalität von Untertanen gegenüber ihrem Herrscher<sup>231</sup>. Diese Denkweise der "kazoku-kokka"-Vertreter war der Späten Mito-Schule fremd.

Tōko vertritt einen ständischen Loyalitätsbegriff, der verschiedene Ebenen unterscheidet: Die Untertanen eines Daimyō verhalten sich loyal gegenüber ihrem Lehensfürsten; die Lehensfürsten sind die treuen Verbündeten des Shōguns; der Shōgun ist dem Tennō treu ergeben. Auf allen drei Ebenen besteht eine Loyalitätsbeziehung. Doch sind die Bereiche streng voneinander zu trennen. Tōko weist darauf hin, indem er schreibt:

"Wenn man seinen Fürsten und seinen Vater verachtet und dem Hofe oder der hegemonischen Regierung unmittelbar Loyalität entgegenzubringen wünscht, führt die Ungeheuerlichkeit, gegen seinen Anteil (bun) zu verstoßen und sich über seinen Stand hinwegzusetzen, nur unversehens dazu, Aufruhrverbrechen auf sich zu laden"<sup>232</sup>.

Die Herstellung eines direkten Loyalitätsverhältnisses zwischen allen Untertanen und dem Kaiserhaus oder dem Bakufu wäre also ein elementarer Verstoß gegen den "meibun"-Grundsatz und somit gegen die politische Grundordnung des Landes. Wie kommt es zu einer solch strikten Ablehnung einer über den Rahmen des Daimyats hinausgehenden Loyalitätsbeziehung der Untertanen? Die Antwort liegt in dem grundlegenden Selbstverständnis der Mitogaku als einer staatserhaltenden, dem feudalistischen System verbundenen und dem Tokugawa-Bakufu bei aller vehementen Kritik in zahlreichen Einzelfragen günstig gesinnten Schule. Eine Loyalitätsbindung der Untertanen an den Tennō wäre im bestehenden System des Tokugawa-Staats eine Quelle ständiger Instabilität gewesen. Welche Konsequenzen sich daraus ergeben konnten, war Tōko durch den Aufstand des Ōshio Heihachirō besonders deutlich geworden<sup>233</sup>. Jeder beliebige "Rebell" konnte sich wie Ōshio darauf berufen, trotz seines Widerstands gegen die Ordnungsmächte ein loyaler Untertan des Tennō zu sein. Ōshio hatte seinen Aufstand mit der Notwendigkeit einer auf den Grundsätzen der Herrschaft des Jimmu Tennō basierenden Restauration der Tennō-Regierung begründet<sup>234</sup>.

Die Ablehnung einer direkten Loyalitätsbeziehung des Volkes zum Tennō findet auch ihren Ausdruck in der Aufforderung zur Verehrung der Gottheit Takemikazuchi<sup>235</sup>. Die Mitogaku erkannte zwar die zentrale Bedeutung der Amaterasu für die Existenz des japanischen Volkes; sie war der Ausgangspunkt der göttlichen Ordnung und zugleich die Ahnherrin der Tennō-Linie. Trotzdem lehnte sie ihre Verehrung durch Untertanen des Tennō ab mit der Begründung:

"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 werden? Unser Fürst dachte sich wohl: 'Der Weg der Göttlichen Heiligen entspringt in der Himmlischen Ahnherrin. Doch nach den Regeln dieses Landes darf der göttliche Ahnenschrein von Ise nicht von Untertanen verehrt werden ...'<sup>36</sup>"

Der hinter diesen Argumenten stehende wahre politische Sachverhalt kommt in dem Zitat nur andeutungsweise zum Ausdruck. Die Realität entsprach nicht gerade der von Tōko aufgestellten Forderung. Im Verlaufe der Tokugawa-Zeit kam es zu sechs großen, eruptiven Pilger-Bewegungen, deren Ziel der Schrein der Amaterasu in Ise war (1650/1, 1705/6, 1771, 1830/1, 1855, 1867). Innerhalb des Jahres 1830 sollen nach gewiß übertreibenden Berichten etwa fünf Millionen Menschen, also ein Sechstel bis ein Fünftel der Gesamtbevölkerung, nach Ise gepilgert sein<sup>237</sup>. Die Gründe für diese Massenbewegungen sind vielfältig und können nicht unter politischen Gesichtspunkten allein gesehen werden. Doch spielte dabei die Unzufriedenheit der Bevölkerung mit den politischen Verhältnissen ihrer Zeit eine bedeutende Rolle. Die stets latent vorhandene feindliche Haltung gegenüber dem Bakufu fand in den Pilgerreisen zu bestimmten Krisenzeiten ihr Artikulationsmedium. H. Webb warnt wohl mit Recht vor ihrer politischen Überbewertung<sup>238</sup>, dennoch ist die ablehnende Haltung der Späten Mito-Schule gegenüber der Amaterasu-Verehrung des Volkshintō unter politischen Gesichtspunkten zu sehen. Eine Trennung der Bereiche Politik (sei) und Religion (kyō) war der Mito-Schule fremd. Beides stellte eine Einheit dar und stand in wechselseitiger Beziehung. Eine Ausweitung des Amaterasu- und des damit verbundenen Tennō-Kults unter den Volksmassen konnte in Zeiten schwerer Krisen, wie jener der Tempō-Ära und der ihr folgenden Zeit, die ideologische Grundlage für die Infragestellung des Feudalsystems überhaupt schaffen.

Die Hervorhebung der Gottheit Takemikazuchi als Gegenstand volkstümlicher Verehrung sollte diese Gefahr entschärfen. Takemikazuchi war in geringerem Maße als Amaterasu als potentielles Integrationssymbol für die Volksmassen gegen die Herrschaft des Bakufu geeignet. Er war die Gottheit, die im Shintō-Pantheon das Element "bu" ("Kriegertum") vertrat und die

durch die Vertreibung der "böartigen Gottheiten" die Gründung des Reiches unterstützt hatte. Takemikazuchi nahm im Verhältnis zu Amaterasu die Stellung ein, die dem Shōgun nach Auffassung der Mito-Schule gegenüber dem Tennō zukam. Auch seine Aufgabe war in erster Linie eine kriegerische: Er hatte das "Himmlische Unternehmen" (tengyō) als "Barbaren unterwerfen der Oberkommandierenden" (sei'i-taishōgun), wie sein voller Titel lautete, zu unterstützen. Ihm war die "Vertreibung der Barbaren" (jōi), die Sicherung des Reiches vor feindlichen Angriffen von außen, aufgetragen. Dazu hatte er für die ausreichende militärische Bereitschaft des Landes zu sorgen und darüber hinaus für die Aufrechterhaltung seiner inneren Ordnung. Beide Aufgaben waren unmittelbar miteinander verbunden, da nach der Erfahrung fehlende "Sorge (um Unruhen) im Innern" (naiyū) den Anlaß zu "Kummer (über Einfälle) von außen" (gaikan) bot. Die Pflicht der "Bollwerke" (han), der Daimyate, war es, den Shōgun in diesen Aufgaben zu unterstützen. Dazu bedurfte es nur eines Loyalitätsbündnisses zwischen Shōgun und Lehensfürsten. Die Samurai hatten allein treue Untertanen des Daimyō zu sein. Diesem Grundsatz wurde allerdings zur Regierungszeit des Nariaki nicht selten zuwider gehandelt, indem jene Kreise in Mito, denen an einer Lehensreform nicht gelegen war, unter Vorgabe umstürzlerischer Absichten ihres Fürsten in Edo gegen Nariaki agitierten.

#### c) Loyalität und Widerstand

Für die Mito-Schule war allerdings eine als Untertanengehorsam verstandene Loyalität kein absoluter, unumstößlicher Wert, der auf Kosten aller anderen Tugenden realisiert werden mußte. Das Ziel jeglichen Handelns war die Verwirklichung des Weges und die Bewahrung des "kokutai". Tōkos eigene Definition des Begriffs "chū" geht in ihrer Erweiterung zur "Großen Loyalität" ja bereits über den vordergründigen Begriffsinhalt hinaus. Die Große Loyalität besteht für ihn in der Festigung der "sittlichen Prinzipien" (kōjō). Der Ausdruck "kōjō" ist eine Kurzform der beiden Begriffe "sankō" ("drei Bindungen") und "gojō" ("fünf Konstanten"). Die "drei Bindungen" wurden bereits als die wichtigsten der "fünf Beziehungen" (gorin) erwähnt<sup>239</sup>. Sie sind der Inbegriff der gesellschaftlichen Ordnungsidee. Die "fünf Konstanten" sind die konfuzianischen Grundtugenden "Menschlichkeit" (jin), "Rechtschaffenheit" (gi), "Schicklichkeit" (rei), "Einsicht" (chi) und "Vertrauenswürdigkeit" (shin). Loyal verhält sich also derjenige Untertan, der diese Tugenden fördert. Ein Lehensfürst, der ständig gegen die "sittlichen Prinzipien" - und dazu gehört seine Loyalität gegenüber dem Bakufu - verstößt, muß mit dem Ungehorsam seiner loyalen Untertanen rechnen. Desgleichen muß der Shōgun, der sich den "sankō-gojō" - und dazu gehört sein respektvolles Verhalten gegenüber dem Tennō - widersetzt, mit

dem Widerstand der Lehensfürsten rechnen. Die Loyalitätsverhältnisse der Samurai zu den Daimyō und die der Daimyō zum Shōgun können nur dann Bestand haben, wenn diejenigen, die Loyalität erwarten, sich selbst an die "sittlichen Prinzipien" halten. Fujita Yūkoku brachte diesen Sachverhalt in seinem Seimeiron (1791) auf die Formel:

"Wenn das Bakufu das Tennō-Haus verehrt, achten die Lehensfürsten das Bakufu; wenn die Lehensfürsten das Bakufu ehren, bringen die Minister und Großwürdenträger den Lehensfürsten Respekt entgegen. Dann schützen die Oben- und die Untenstehenden einander, und alle Provinzen leben in einträchtiger Harmonie<sup>240</sup>."

Im selben Traktat fährt Yūkoku fort:

"Heute nun regiert das Bakufu das Reich, unser Land. Oben ehrt es den Himmelssohn, unten besänftigt es die Lehensfürsten. Das ist das Unternehmen eines Hegemonen im Dienste des Herrschers (hashu no gyō). Seine Regierung über das Reich, unser Land, ist die (zeitweilige) Übernahme der Regierung(saufgaben) des Himmelssohnes<sup>241</sup>."

Die Legitimationsquelle der Herrschaft des Bakufu ist der Tennō, der aufgrund des Herrschaftsauftrags der Sonnengöttin die "Oberherrschaft" (taiken) über das Reich besitzt. Er kann seine administrativen Machtbefugnisse an einen würdigen Untertanen delegieren, der dann im Sinne und zum Wohle des Tennō-Hauses die Aufgaben pragmatischer Politik wahrnimmt. Seine vorrangige Aufgabe besteht in der "Verehrung des Königs" (sonnō). "Sonnō" bedeutet nichts anderes als das respektvolle Verhalten des Untertanen gegenüber dem Tennō, das die Beachtung der göttlichen Gesetze einschließt, deren Repräsentant der Tennō ist. Läßt der Shōgun über einen längeren Zeitraum vom "sonnō" ab, so leitet er damit einen Prozeß des Zerfalls der gesellschaftlichen Ordnung ein. Innere und äußere Krisen suchen das Land heim. Damit ist die Legitimität seiner Herrschaft in Frage gestellt; und der Widerstand der Lehensfürsten gegen den Shōgun rückt in den Bereich des Möglichen, wird schließlich gar zur Pflicht.

Die Stellung des Shōguns gegenüber dem Tennō hat gemäß der "seimei"-Idee ihren Niederschlag in einer entsprechenden Titulierung zu finden. Während der Vertreter der "Himmelssonnen-Nachfolge" (amatsuhitsugi) im Kōdōkanki-jutsugi als "König" (ō), "Kaiser" (tei), "Oberstehender" (kami), "Himmlicher Herrscher" (tennō), "Göttlicher Herrscher" (jinnō), "Heiliger" (sei), "heiliger Kaiser" (seitei), "heiliger Weiser" (seichi), "heiliger Herr" (seishu) und "heiliger König" (seiō) tituliert wird und von seiner Regierung als "Himmliches Unternehmen" (tengyō) gesprochen wird, ist vom Oberhaupt der Feudalregierung in Edo als "Shōgun" ("Feldherr") oder "Fürst" (kun) die Rede. Seine Regierung wird als "Bakufu" ("Zeltregierung"), "hegemonisches Unternehmen" (hagyō) oder "hegemonische

Regierung" (hafu) bezeichnet.

Als besonders aufschlußreich erweist sich in diesem Zusammenhang die Verwendung des Begriffs des "Hegemonen" (ha, chin. po, pa), den Tōko sowohl für die Shōgune der Kamakura- und Ashikaga-Zeit als auch die Herrscher des Tokugawa-Bakufu gebraucht. Während dies, besonders gegenüber der Ashikaga-Herrschaft, einerseits in kritischer Absicht geschieht, scheint dem im zweiten Falle nicht so zu sein. Die hier zu Tage tretende Ambivalenz des Begriffs entspricht durchaus der zwiespältigen Beurteilung der Herrschaftsinstitution im traditionellen chinesischen Denken. Der Begriff entstammt der Ch'un-ch'iu-Periode, der Zeit der zerfallenden Konföderation der Chou-Zeit, als nacheinander die Fürsten mächtiger Einzelstaaten zum Schutze der "mittleren Staaten" gegenüber den neu entstehenden mächtigen Randstaaten unter der noch schattenhaften geistigen Oberherrschaft des Königs mit dessen ausdrücklicher Billigung als "Hegemonen" die politische Führung übernahmen<sup>242</sup>.

In der traditionell Kuan Chung (7. Jh. v. Chr.), dem Premierminister von Ch'i, zugeschriebenen Schrift Kuan-tzu gilt der Hegemon als kluger und gerechter Herrscher, dem es auf der Grundlage von Gesetzen gelingt, im Dienste des Königs das Reich zu ordnen und die anderen Fürsten anzuhalten, dem König als ihrem Landesherrn die schuldige Ehrerbietung zu erweisen. Die Untertanen bringen ihm Achtung entgegen, da er die Aufgabe seiner Regierung in der Schaffung eines zufriedenen Volkes erblickt<sup>243</sup>. Eine verächtliche Zurückweisung dieser Herrschaftsform lehnte, wenngleich nicht von ihr angetan, Konfuzius ab, da sie dazu beitrug, "das Reich zu einen und zu ordnen" und vor Barbareneinfällen zu bewahren<sup>244</sup>. Bei Meng-tzu, ebenso bei Hsün-tzu, der sie als die "Hervorragenden unter den Gemeinen" (hsiao-jen chih chieh)<sup>245</sup> disqualifiziert, erfahren die Hegemonen als eine Stufe des fortschreitenden Ordnungsverfalls eine ungünstigere Beurteilung. Meng-tzu räumt ein, daß die Ordnung der "Fünf Hegemonen" der Ch'un-ch'iu-Zeit den chaotischen Verhältnissen seiner Gegenwart überlegen war<sup>246</sup>, weist jedoch jeden Gedanken an eine Neubelebung dieser Herrschaftsform zurück, da sie nicht auf der sittlichen Wirkkraft des Herrschers (teh), sondern physischer Gewaltausübung (li) beruht habe<sup>247</sup>. - Wenn Tōko nun den Shōgun als "ha" bezeichnet, so deutet er damit die Ambivalenz des Herrschaftssystems der Tokugawa an. Der Shōgun konnte als weiser Herrscher unter der geistigen Führung des Tennō-Hauses dem Volk Glück und Frieden bringen. Er konnte aber auch zum Gewaltherrscher werden, dessen Herrschaftspraxis die elementaren Regeln konfuzianischer Ethik außer Acht ließ. Tōko schließt keineswegs aus, daß die Herrschaft der Tokugawa ähnlich enden könnte wie die des Ashikaga-Shōgunats<sup>248</sup>. Es gab dafür nicht wenige Anzeichen in seiner Zeit.

## 6. Die Einheit von Zivilem und Militärischen (bumbu-fugi)

Die deutsche Wiedergabe des Wortes "bun" (chin. wen) ist problematisch. Im Kōdōkanki-jutsugi wird es sowohl im Gegensatz zu "bu" (chin. wu) als auch zu "shitsu" (chin. chih) verwendet. Seine Grundbedeutungen sind "Muster", "Ornament" und "Schriftzeichen". "Bun" weist auf das hin, was verziert ist, im Gegensatz zu dem, was eine glatte Oberfläche hat<sup>249</sup>. In seiner erweiterten Bedeutung kann es "Form" im Gegensatz zu "Natur" oder "Gehalt" (shitsu) meinen, ferner "Literatur", "Zivilisation", "Kultur" und "Bildung". Auch ist die Wiedergabe als "Verfeinerung" im Gegensatz zu "Schlichtheit" (shitsu) zu finden. Als zentrales Begriffspaar der Mito-Schule wird "bumbu" in der Literatur als "das Zivile und das Militärische" (Opitz), "Feder und Schwert" (Hammitzsch), "civilian skills and military arts" (Harootunian), "civil and military orders" (Webb) und "literary and military training" (Lamberti) übersetzt. In der Übersetzung des Kōdōkanki-jutsugi wird "bun", entsprechend dem jeweiligen Bedeutungskontext, im Gegensatz zu "bu" als das "Zivile" oder "zivile Bildung" und als Komplementärbegriff zu "shitsu" mit "Verfeinerung" wiedergegeben.

Das Altertum wird im Kōdōkanki-jutsugi als Periode der Dominanz der Schlichtheit verstanden. Die bedeutende Leistung des Konfuzianismus und der chinesischen Kultur sieht Tōko in der Verstärkung des Elements des "bun" in der japanischen Lebensform. So schreibt er:

"Die Würde des Götterlandes war zweifellos unübertroffen unter den zehntausend Staaten. Doch während die Schlichtheit in reicher Fülle vorhanden war, reichte die Verfeinerung wohl nicht aus. Die Wirklichkeit war bereits vollendet, doch an Namen fehlte es uns wohl noch<sup>250</sup>."

Erst mit der Einführung der Festlandskultur wurde das ideale Gleichgewicht beider Elemente hergestellt<sup>251</sup>. Worin besteht nun das Wesen von "bun" im Gegensatz zu "shitsu"? Tōko faßt unter diesem Oberbegriff all jene handwerklichen Fähigkeiten, "Künste" (Schreiben, Rechnen usw.), politischen Institutionen, Gesetzkodizes und Ideen als "bumbutsu" zusammen, die durch die Ausbildung der Fähigkeiten von Fürsten und Untertanen der Mühseligkeit der menschlichen Existenz entgegenwirken und den Prozeß ihrer sittlichen Vervollkommnung vorantreiben<sup>252</sup>. Er betont jedoch, daß es nur darum ging, das "bun"-Element zu verstärken und dadurch die bereits vorhandenen guten Anlagen weiter auszubilden:

"Beispielsweise besitzen Pflanzen bereits die Veranlagung (sei, chin. hsing) zu keimen und zu wachsen. Wenn aber ihr Anbau Methode hat, werden ihre Wurzeln immer härter und die Zweige und Stämme immer

länger<sup>253</sup>."

So erklärt er beispielsweise die Vorzüge eines Herrschers wie Nintoku (trad. 257-399, r. 313-399) zunächst durch dessen "himmlische Natur" (tensei), um dann darauf hinzuweisen, daß seine "Wirksamkeit" (kō) ohne das Studium des Lun-yü nicht jenes Ausmaß erreicht hätte<sup>254</sup>. Die Taika-Reform ist für Tōko ein weiteres beweiskräftiges Beispiel für die Bedeutung der aus China eingeführten Verfeinerung; denn jene Erneuerung konnte allein durch die hohe aus dem Studium des Lun-yü gewonnene Bildung des Tenchi Tennō (626-711, r. 668-671) und des Nakatomi no Kamatari (614-671) verwirklicht werden<sup>255</sup>.

Der negative Einfluß des "bun"-Elements zeigte sich jedoch schon bald nach der Taika-Reform, als sich das frühere Verhältnis von "bun" und "shitsu" umkehrte, die Menschen ihre "Grundlage" (hon) vergaßen und in der reinen Verfeinerung Chinas "ertranken". Tōko zieht aus dieser Entwicklung jedoch nicht die Schlußfolgerung der Kokugaku, die darin nur den Beweis für die grundsätzliche Unzulänglichkeit der chinesischen Kultur entdeckte. Ihr wirft Tōko vor, in der bloßen Schlichtheit zu verharren und sich so zusammen mit den Taoisten auf das Niveau des Tierreiches zu begeben. Für ihn kommt es vielmehr darauf an, beide Elemente durch einen vernünftigen Bildungsprozeß wieder in ein ausgewogenes Verhältnis zu bringen<sup>256</sup>.

In enger inhaltlicher und historischer Beziehung zur Schlichtheit steht der Begriff des "Kriegertums": Auch "bu" ist ohne seinen Komplementärbegriff "bun" undenkbar. Wie "shitsu" besaß es im Altertum gegenüber "bun" ein Übergewicht. Seine Existenz war die Hauptvoraussetzung für die Gründung des japanischen Reiches<sup>257</sup>. Doch enthielt die Herrschaft der Tennō des Altertums auch das andere Element. Ihre "zivilen Tugenden" bestanden in der Verehrung der Gottheiten, der Liebe zum Volk und ihrer guten Regierungsführung. Daher gelang es ihnen, im Innern den Frieden zu gewährleisten und im Ausland die Barbaren zu unterwerfen<sup>258</sup>. Erst im Mittelalter ging die Einheit beider Elemente in der Person eines Herrschers verloren. Der Hofadel repräsentierte nur noch das "bun", während der Kriegeradel das "bu" vertrat. Hier sieht Tōko eine der Voraussetzungen für die große Krise des Mittelalters. Erst unter Tokugawa Ieyasu fand die Vereinigung beider Bereiche wieder statt<sup>259</sup>. Doch drohte sie infolge des langwährenden Friedens zugunsten des Elements "bun" wieder zerstört zu werden.

Wie wird nun die Notwendigkeit eines ausgeglichenen Verhältnisses beider Elemente begründet? Eine Ableitung des "bumbu"-Gleichgewichts aus den Klassikern des Konfuzianismus ist - im Gegensatz zur "bunshitsu"-Beziehung - kaum möglich. Seinen ursprünglichen Vertretern war alles Militärische verhaßt. Der Fürst sollte sich aufgrund der Ausstrahlung seiner Tugend durch eine "humane Regierung" Gehör verschaffen, nicht aber durch

militärische Maßnahmen. Dennoch meint Tōko die "bumbu"-Forderung unter Hinweis auf die Aussagen des Chou-li, Tso-chuan und des Shih-chi untermauern zu können<sup>260</sup>. Indessen versucht Tōko nicht "bun" und "bu" durch ihre Zurückführung auf die beiden Urkräfte Yin und Yang metaphysisch zu begründen, wie dies im Vorwort zum Bukun ("Unterweisungen über das Krieger-tum") des Kaibara Ekken (1630-1714)<sup>261</sup> geschieht. Er beschränkt sich auf einen Vergleich beider Erscheinungen, ohne die eine aus der anderen abzuleiten. Seine Argumentation ist politisch. Als Funktion des "Zivilen" sieht er die Herstellung geordneter Verhältnisse im Innern. Die Bedeutung des "Militärischen" liegt in der Unterwerfung von Aufständen und dem Schutz des Reiches nach außen. Beide Funktionen sind unmittelbar miteinander verbunden. Ohne die Einwirkung des Zivilen kann eine Regierung sich nur auf physische Gewalt (i) und Strafen (kei) verlassen. Ohne den Einfluß des Kriegerischen ist eine Regierung zur Hilflosigkeit verurteilt. Beide Kräfte müssen ihre spezifischen Schwächen ausgleichen. Ein Staat, der nur auf dem Krieger-tum basiert, schaltet die Einwirkung der Vernunft aus, da die Schattenseite des "bu" nach Tōko die Dummheit ist; während der Staat der Philosophen und Literaten an seiner Schwäche zugrunde gehen müßte<sup>262</sup>. Die Aufgabe des Untertanen besteht daher in der Vereinigung beider Kräfte in seiner Person. Bücherstudium und militärisches Training sind die Voraussetzungen dazu. Zum Zwecke einer solchen Ausbildung müssen notwendigerweise Schulen gegründet werden, die beide Bereiche in ihrem Erziehungsprogramm vereinen. Eine Trennung des Ausbildungswesens in die Bereiche "bun" und "bu" müßte zu einer Verselbständigung beider Elemente führen und ihre für die gesellschaftliche Ordnung notwendige Harmonie zerstören<sup>263</sup>.

#### 7. Die Einheit von Studium und Praxis

(gakumon jigyo sono kō wo koto ni sezu)

Eines der gravierendsten Probleme, mit dem sich die Späte Mito-Schule konfrontiert sah, bestand in der Umsetzung theoretischer Erkenntnisse in die politische Praxis. Tōko betrachtet diesen Fragenkomplex unter zwei verschiedenen Aspekten: dem Verhältnis der Gelehrten zur Politik und dem der Fürsten zu den Gelehrten. Während er Philosophen und Literaten vorwirft, den Menschen durch ihre unpolitische Grundhaltung zu schaden, hält er den Fürsten ihre mangelnde Bereitschaft vor, die Erkenntnisse der "Wissenschaft" in ihr Handeln mit einzubeziehen. Tōko richtet daher an die Intellektuellen und die Regierenden zwei Hauptforderungen. Den ersteren gilt der Aufruf, ihre Tätigkeit als "praxisbezogenes Studium" (jitsugaku) zu verstehen, den letzteren der Hinweis, ihre Regierung (sei) und die erzieherische Tätigkeit der Gelehrten (kyō) als eine notwendige Einheit zu be-

trachten, von der die Herstellung geordneter Verhältnisse im Reich abhängt.

Es ist gewiß einer der bedeutenden Beiträge der Späten Mito-Schule zur geistigen Auseinandersetzung der Bakumatsu-Zeit, der konfuzianischen Idee der Einheit von Wissen und Handeln (chikō-gōitsu), wie sie besonders von der Yōmeigaku vertreten wurde<sup>264</sup>, durch den Leitsatz der Einheit von Studium und Praxis besondere Geltung verschafft zu haben. Der Begriff "gakumon" wird von Tōko in seine Bestandteile "gaku" ("lernen") und "mon" ("fragen") zerlegt. Lernen bedeutet nichts anderes als das Erlernen des Weges, während Fragen das Fragen nach dem Wege ist. "Jigyō" ist die Umsetzung der durch Lernen und Fragen gewonnenen Erkenntnis in die Praxis, die Verwirklichung des Weges<sup>265</sup>. - Im 33. Kapitel seines Kommentars beschreibt Tōko jene Fehler der Gelehrten, die ihrem Einfluß in der Politik im Wege stehen:

(1) "Nach seinen Überzeugungen zu handeln versäumen" (kyūkō wo yurugase ni su): Wer den Anspruch erhebt, zur Schicht der Gelehrten zu gehören, muß sich besonders vorbildlich verhalten. Sehr groß ist die Gefahr, wie Kibi no Mabi (694-775) und Abe no Nakamaro (701-770), die Prototypen politisch unverantwortlich denkender und handelnder Intellektuellen und geistigen Väter der "Vulgärkonfuzianer" (zokuju) und "Winkelgelehrten" (kyokugaku), durch das eigene schlechte Beispiel das nicht konfuzianisch gebildete Volk, die "gewöhnlichen Menschen" (yōjin), irrezuführen<sup>266</sup>. Das Volk aber bedarf gerade der sittlichen Führung:

"Ach, in der Weite des Reiches befinden sich an törichtem, unwissenden Volk unter zehn Menschen sieben bis acht, und an Schlaun und Geschickten befinden sich noch einmal einer oder zwei darunter ... An aufrichtigen, weisen und standhaften Menschen aber existieren kaum zehn unter tausend, kaum einer unter hundert<sup>267</sup>."

Das "törichte Volk" (gumin) stellt eine ungeheure Gefahr für den Bestand der Ordnung dar, da es geneigt ist, mehr seinen "Begierden" (yoku) als der Vernunft (ri) zu folgen, und so, wie das Beispiel der Aufnahme des Buddhismus demonstriert, durch "Männer der Gier und Schamlosigkeit" beliebig manipuliert werden kann<sup>268</sup>. Diese Möglichkeit haben die Gelehrten zu erkennen. Durch ihr tugendhaftes Beispiel haben sie dazu beizutragen, die sittlichen Grundsätze im Volk zu verbreiten. Wer wie die "Vulgärkonfuzianer" und "Winkelgelehrten" nur über Buchwissen verfügt, ohne selbst nach seinen Erkenntnissen zu leben, ist im konfuzianischen Sinne ungebildet zu nennen. Wichtiger als die subtile Kenntnis der Literatur, ist ihr sittlich vorbildhaftes Verhalten Zeichen ihrer wahren Bildung<sup>269</sup>.

(2) "Sich eines praxisbezogenen Studiums enthalten" (jitsugaku wo haisu): Sowohl den "im Zivilen Gebildeten" (bunjin) als auch den "im Militä-



rischen Gebildeten" (bujin) wirft Tōko vor, die Beschäftigung mit ihren Bildungsinhalten als Selbstzweck zu betrachten. Das Studium muß auf die gesellschaftlichen Realitäten (jitsu) und die Bedürfnisse des Menschen ausgerichtet sein, wenn ihre Tätigkeit einen Sinn haben soll<sup>270</sup>.

(3,4) "An unveränderlichen Leitlinien festhalten, und im Strome der Opportunität schwimmen" (kei ni najimu, ken hi nagaru): "Leitlinien" sind für das gesellschaftliche Verhalten der Menschen von elementarer Bedeutung. Ihre Einhaltung garantiert ein dem Weg gerechtes Verhalten. Es ist jedoch die Aufgabe der Gelehrten festzustellen, ob die geltenden Normen die Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung fördern oder ob sie überflüssige Rückstände einer vergangenen Zeit sind, die den aktuellen Notwendigkeiten nicht mehr entsprechen und eine vernünftige Politik vielleicht sogar verhindern. Daher ist eine kritische Haltung der Gelehrten gegenüber all jenen notwendig, die sich ständig auf traditionelle Leitlinien berufen. Die andere Gefahr besteht indessen in der opportunistischen Anpassung an die Verhaltensweisen jener, die unter dem Vorwand von "Ausnahmesituationen" (ken) ständig gegen elementare Grundsätze der gesellschaftlichen Ordnung verstoßen<sup>271</sup>.

In diesen vier Punkten sieht Tōko die entscheidenden Kriterien, die von seiten der Gelehrten die Einheit von Studium und Praxis verhindern. Der andere Teil der Schuld liegt bei den Fürsten. Denn die unpolitische Haltung der Gelehrten ist für Tōko ebenfalls das Ergebnis der Abneigung der Fürsten, sie als ihre Partner zu akzeptieren. Während die Regierenden selbst geringfügige Arbeiten, wie den Bau einer Hütte, geeigneten Fachleuten überlassen, bedienen sie sich in den entscheidenden Fragen ihrer Regierung nur selten des Rats derjenigen, deren Metier das Studium des Weges, der Grundlage aller vernünftigen Politik, ist<sup>272</sup>. Hiermit greift Tōko einen Vorwurf auf, der wenigstens so alt ist wie der Konfuzianismus selbst. Er spielt auch auf das mit ähnlichen Erfahrungen verbundene Schicksal des Konfuzius an, der trotz seiner lebenslangen Bemühungen nie zu einem Amt gelangte, das ihm den gewünschten Einfluß auf die Politik eines Staates verschaffte, wenn er in Abwandlung eines Lun-yü-Zitats die Gelehrten auffordert, trotz ihrer Mißachtung durch die Fürsten nicht "den Menschen zu grollen" und nicht "wider den Himmel zu murren"<sup>273</sup>.

Tōko kommt es darauf an, die bestehende Kluft zwischen pragmatischer Politik (sei) und politischer Ethik (kyō) zu überwinden. Dazu müssen die Fürsten die Bedeutung der Gelehrten für die Bewahrung der Ordnung erkennen und "sei" und "kyō" als eine Einheit betrachten. Fürsten und Gelehrte erfüllen, wie Tōko durch Klassikerzitate nachweist, einander gleichwertige Aufgaben<sup>274</sup>. Im günstigsten Falle kann ein Fürst dank der Tätigkeit der Gelehrten, wie dies unter den Königen Wen und K'ang der Fall war, ganz auf seine Machtmittel verzichten. Tōko betont die Notwendigkeit, die Einheit

von "sei" und "kyō" bereits durch die Organisation der Lehensakademien institutionell abzusichern. Sie haben sich als politische Institutionen zu begreifen, in denen das Schicksal der Nation entscheidend vorherbestimmt wird.

:: :: ::