

JAPONICA HUMBOLDTIANA 6 (2002)

Inhalt

MARKUS RÜTTERMANN Urbane Schreib-Anleitungen zu femininer Sanftheit Übersetzung und Interpretation eines Abschnittes aus dem japanisch-neuzeitlichen Frauen-Benimmbuch <i>Onna chôhôki</i>	5
MICHAEL KINSKI Talks about Teachings of the Past. Translation of the Third Part of Kaiho Seiryô's <i>Keiko dan</i> with a Short Introduction	57
HARALD SALOMON Movie Attendance of Japanese Children and Youth The Ministry of Education's Policies and the Social Diffusion of Cinema, 1910–45	141
KAYO ADACHI-RABE Unsichtbarer Tod. Mori Ôgais “Geschlecht der Abe” in der Verfilmung von Kumagai Hisatora Versuch einer Neubewertung	167
KLAUS KRACHT Nishida und die Politik. Zweiter Teil	183

Urbane Schreib-Anleitungen zu femininer Sanftheit

Übersetzung und Interpretation eines Abschnittes aus dem
japanisch-neuzeitlichen Frauen-Benimmbuch *Onna chôhôki*

Markus Rüttermann

1. Einleitung

“Nun – [ich] ergreife den Pinsel und wende mich [gen Schreibtisch], so ‘lasse ich Euch zukommen’ (— 筆とりむ可ひ參候 *Hitotsu. Fude torimukai mairasesoro*). Auch Yoshida Kenkô 吉田兼好 [1283?–1350?] geruhte zu schreiben, ‘der Frauen Natur (性 *shô*) pflegt allenthalben [von] verbogener [Anlage] zu sein (皆ひ可めり *mina higameri*). Tiefreichend ist ihr Eigensinn (人我 *ninka*), außerordentlich sind ihre Begierden (貪欲 *don'yoku*), und das Ordnungsprinzip [der Dinge] verstehen sie nicht (物乃理を志ら春 *mono no ri / kotowari o shirazu*). [...]”¹ Menschen von Ungeradlinigkeit und Unverstand, es sind dies die Frauen (直ならずして拙毛のハ女なり *sunao narazu shite tsutanaki mono wa onna nari*)! Des weitern heißt es in Morokoshi [China] laut den ‘Großen Studien’ (大学 *Daxue*, jap. *Daigaku*), daß ‘Gold und Perlen (金玉 *kingyoku* < chin. *jinyu*) nicht, wohl aber das Gute (善 *zen* < *shan*) [dem Menschen] zum Schatz (寶 *takara* / 穀 *hô* < *bao*) gereiche’.² Vom Guten möchte

1 Zitatkürzung des Textes bleibt im Vorwort unmarkiert; *Tsurezuregusa* 徒然草 (“Aufzeichnungen aus Mußestunden”); *Hôjôki*, *Tsurezuregusa* 方丈記 徒然草 (NKBT, Bd. 30), 81–290: 176.

2 Offensichtlich zieht der Autor hier zwei Satzfragmente unterschiedlicher Herkunft als *Daigaku*-Zitat zusammen. Tatsächlich schließt nur letzteres eine Passage aus dem auch als *Liji* 禮記-Abschnitt tradierten “Daxue” ab. Ersterer Satzteil indessen stammt aus dem Abschnitt “Ruxing” 儒行 (“Verhalten der Konfuzianer [i.e. der literarisch Gebildeten”]). “Litteratus non pretiosum ducit aurum nec gemmas” (儒有不寶金玉 *Ru you bu bao jinyu [kingyoku o takara to sezu]*) heißt es in diesem, und weiter dort *recte*: “sed sinceritatem ac fidem ducit pretiosas” (而忠信以爲寶 *Er zhongxin yi wei bao*) – an die Stelle der Güte bzw. des Guten rücken hier Treue und Vertrauen; COUVREUR (Übers.): *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Bd. 2b: 603 (Chapitre XXXVIII: Nr. 6). In dem letzteren

[ich] nun in diesen fünf Faszikeln den Frauen auseinandersetzen, jene verbo-genen [Anlagen] zurechtbiegen (可乃ひ可ミを揉な越し *kano higami o tamenaoshi*) und das, was sich zu beherzigen lohnt (*oboete yoki koto* お本へて よ記事), habe ich gesammelt und notiert, um jenen Unverstand zurichten zu lassen (拙を直ならし免申候 *tsutanaki o sunao narashimemôshisôrô*). Mithin gebe ich diesen [Heften] den Einband-Titel ‘Aufzeichnungen gewichtiger Schätze für Frauen’ (*Onna chôhôki* 女重宝記), so ‘lasse ich Euch zukommen’. Ehrfürchtig (可しこ *kashiko*).³

Mit diesen Worten setzt der erste Druck der “Aufzeichnungen gewichtiger Schätze für Frauen” von 1692 (Genroku 5) ein. Der Verfasser des epistularen Proömiums – er gilt als Autor bzw. Kompilator der gesamten Schrift – zeichnet als Sôden Sunbokushi 帆田寸木子. Gemeint ist die semantische Aufteilung der ersten beiden Schriftzeichen des damals noch sehr jungen Namura Jôhaku 苗村丈伯 / 常伯 (1674–1746), eines aus Hachiman in der Provinz Ômi stammenden Arztes, der als Kommentarautor weiterer Editionen mittelalterlichen Schrifttums, welches kanonischen Bildungsrang im Krieger-stand der frühen Neuzeit errungen hatte, bekannt ist.⁴ Bei keinem Geringeren als dem Sinologen Itô Jinsai 伊藤仁斎 (1627–1705) soll er Unterricht erhalten haben.

Jôhaku unterweist seine Adressatinnen – vermutlich nachgerade die jungen Leserinnen oder Lehrer/innen und Mütter seiner Schrift – unter der inzwischen schon zur Topik entwickelten Hinzuziehung⁵ der berühmten Miszellen des mediävalen Anachoreten in drei [veranlagten] Schwächen, die der “Natur”

Satzteil findet sich die auf das Land und eine weise, gütig-wohlmeinende Herrschaft von Chu 楚 (8.Jh.–223 v. Chr.) bezogene Aussage: “In Tch’ou regni annalibus dicitur: ‘Tch’ou regnum non habet in pretiosa [aurum nec gammas]; solum probitatem dicit esse pretiosam’” (楚書曰楚國無以爲寶惟善以爲寶 *Chushu yue Chuguo wu yi wei bao wei shan yi wei bao [zen motte takara to nasu]*); ebenda, Chapitre XXXIX: Nr. 28, S. 630.

- 3 *Onna chôhôki* 女重宝記, *Kinsei bungaku shiryô ruijû* 近世文学資料類從 Sankô bunken hen 參考文献編, Bd. 18: 3f.
- 4 Er besorgte die Ausgabe der Rechtsquelle “Artikel [über Urteile] aus der [Ära] ‘Recht und ewig’” (貞永式目頭書 *Jôei shikimoku tôsho*) sowie eines im Katalog “Register und Kompendium neuzeitlicher Sinologenschriften” (漢学者著述目録大成 *Kangakusha chojutsu mokuroku taisei*) nachweisbaren enzyklopädischen Werkes “Korrespondenzen der Haus-Lektionen” (家訓往来頭書 *Kakun ôrai tôsho*), das – wie der Name andeutet – die Briefform fingierend als Medium der Unterweisung nutzbar macht; *Nihonjinmei daijiten* 日本人名大事典, Bd. 4, Heibonsha 1979: s.v. Namura Jôhaku.
- 5 Siehe hierzu: SCHNEIDER: “Das Tsurezuregusa und die Edo-Zeit. Bemerkungen zur literari-schen Rezeption im 17. und 18. Jahrhundert”.

des Weibes eingewurzelt seien – eine Begriffswahl, die sich den abstrakteren anthropologischen Diskursen in der alten Kapitale verdankt, unter denen der Autor in die Lehre gegangen war.⁶ Soweit noch bliebe diese Anleitung allenfalls eine Warnschrift an Männer, der Autor verbreitet indessen Hoffnung: Frauen könnten Besserung erwirken, wollten sie nur einige “zu beherzigende Dinge” annehmen und die Gelegenheit ergreifen, sich der chinesischen Autorität der “Großen Studien” (*Daxue*, jap. *Daigaku*) gemäß die Schätze des Lebens durch erworbene tugendhafte Güte zu erwerben, mithin das Angebot des Lehrers anzunehmen, die Minderfertigkeit zu “richten”. Die Auffassung von der “Zurichtbarkeit” ist auch die allgemeine weltanschauliche Prämissse, die den Hintergrund der folgenden Einblicke in seine Schrift stiftet und der Wertschätzung der “Bildung der Persönlichkeit” (修身 *shūshin* < chin. *xiushen*) wie des “Rituellen [Anstandes]” 禮 (*ri* < *li*) (laut “Buch der Riten” 禮記, *Raiki* < *Liji*, erstere in den dort überlieferten obengenannten “Großen Studien”) geschuldet ist. Auf diese konfuzianischen, d.h. grundsätzlich im archaischen Herrschafts- und Ordnungsdiskurs entwickelten Grundlagen wie auch auf die Rezeption und Adaption des chinesischen Bildungs- und Ritenbegriffes insbesondere im politischen Denken der Neuzeit (Matsunaga Sekigo, Kaibara Ekiken, Ogyû Sorai) ist andernorts hingewiesen worden.⁷

Die “Frauen-Schätze” sind Gegenstand der japanischen Forschung zumeist mit Hinblick auf die sogenannte Frauensprache und publikationswissenschaftliche Analysen.⁸ Die auch unter dem metaphorischen Rückgriff auf “Maß-

- 6 Siehe hierzu LEINSS: *Japanische Anthropologie. Die Natur des Menschen in der konfuzianischen Neoklassik am Anfang des 18. Jahrhunderts. Jinsai und Sorai*.
- 7 KRACHT: “Anstand und Etikette in Japan. Ein Forschungsgebiet. Erster Teil”: 18–21; hiervon ausgehend dann RÜTTERMANN: “Die Briefregularien (Shorei kuketsu) des Kaibara Ekiken. Übersetzung und Kommentar. Erster Teil”: 104–107.
- 8 Ich folge dem Kommentar von OGAWA Takehiko 小川武彦 zu der von mir gewählten Faksimile-Edition in *Kinsei bungaku shiryō ruijū* 近世文学資料類從 Sankō bunken hen 參考文献編 (hg. v. Kinsei Bungaku Shoshi Kenkyūkai 近世文学書誌研究会), Bd. 18 (1981); Anhang; vgl. SUZUKA Sanshichi 鈴鹿三七: “Genroku jidai no hôgen no ichibu (ge)” 元禄時代の方言の一部(下), *Ritsumeikan bungaku* 立命館文学 3.8 (1936); KUNITA Yuriko 国田百合子: *Nyôbô kotoba no kenkyû* 女房詞の研究, Kazama Shobô 1964; INOKUCHI Yûichi 井之口有一 et al.: *Ama monzeki no gengo seikatsu no chôsa kenkyû* 尼門跡の言語生活の調査研究, Kazama Shobô 1965; SUGIMOTO Tsutomu 杉本つとむ: “Nyôbô kotoba no keifu” 女房詞の系譜, *Kokubungaku kenkyû* 国文学研究 14 (1959); INOUE Kazuo 井上和雄: “Onna chôhôki” 女重宝記, *Ukiyoe* 浮世絵 1916 (Sept.); ders.: “Genrokuban Onna chôhôki” 元禄版『女重宝記』, *Shomotsu tembô* 書物展望 1936 (Mai); SHIMADA Isao 島田勇雄: “Onna chôhôki no shobon ni tsuite” 女重宝記の初本について, *Kindai* 近代 1966 (Okt.).

richtlinien” (調法記 *chôhôki*) publizierten Hausbücher prägen generell den Markt der neuzeitlichen Etiketteschriften und wanderten in Form des Vertriebs und der Neudrucke die Kulturmagistrale entlang, wie das vorliegende Beispiel illustriert: Der Erstdruck erschien in Kyôto, wurde dann in Ôsaka vom “Ölladen” (油屋 Aburaya) unter geringen Veränderungen 1711 (Hôei 8) (mehrere Auflagen, ohne bzw. mit neuem Vorwort) wiederaufgelegt, schließlich (o.J.) unter Zusatz neuer Abbildungen in Edo herausgebracht; im “Krämerladen” (萬屋 Yorozuya), der schon die Kyôtoer Erstausgabe neben dem “Ise-Tango-Laden” (伊丹屋 Itan’ya) in Ôsaka vertrieben hatte.

Über Grundzüge der Aneignung des literarischen, unter Hofaristokraten und Kriegern sowie ihren klerikalen Vetttern und Basen herangereiften Bildungskanons durch Gemeinständische im 16. und 17. Jahrhundert wurde am Beispiel der Liederdichtung gehandelt.⁹ Über die hiermit korrespondierende Verbreitung der praxisorientierten Anwendung des Riten- und Bildungstheorems in den standardisierten enzyklopädischen Etikettesynopsen (in bezug auf das Briefeschreiben bzw. öffentliche, innerräumliche wie außerhäusliche Geselligkeit) ist mehrfach Bericht gegeben worden,¹⁰ wie auch Frauenbildungsschriften schon in einem Überblick beschrieben worden sind¹¹ und insbesondere die in Rede stehende Quelle auszugsweise (Abschnitt zur Mahlzeitetikette) übersetzt worden ist.¹²

Im folgenden gilt unser Augenmerk dem Kapitel über die schriftliche Kommunikation: “Über Handschrift-Übungen nebst Briefeschreiben” (*Tenarai no koto narabi ni fumi kaku koto*).¹³ Die Tatsache, daß die Briefetikette unverzichtbare Voraussetzung der Frauenbildung war, ist zum einen in dem oben

9 Vom Verfasser: “Pflege und Kritik der Tradierungen (denju). Zum Verhältnis zwischen Tradition und Strukturwandel der Öffentlichkeit im Japan der frühen Neuzeit”.

10 IKEGAMI: *Disciplining the Japanese*; KRACHT: “Anstand und Etikette in Japan. Ein Forschungsgebiet. Erster Teil”: 22–24; RÜTTERMANN: “Die Briefregularien (Shorei kuketsu) des Kaibara Ekiken. Übersetzung und Kommentar. Erster Teil”: 108–114; KINSKI: “Basic Japanese Etiquette Rules and Their Popularization”.

11 Siehe allgemein: RÜHL: “Frauenbildungsbücher aus der späten Edo-Zeit (1750–1868)”; zum “Großen Studium für Frauen” (*Onna daigaku*) s. CHAMBERLAIN: “Educational Literature for Women”; ders.: *Women and Wisdom of Japan (Greater Learning for Women)*; LANGE: “Das Onna daigaku”; KOIKE: “Onna daigaku. Ein Frauenspiegel der Tokugawa-Zeit”; SAKAI: “Kaibara-Ekiken and ‘Onna-Daigaku’”: 43–56.

12 KINSKI: “Eßregeln für Frauen in der japanischen Hausenzyklopädie *Onna chôhô ki* (1692). Einleitung, Transkription, Übersetzung und Analyse”.

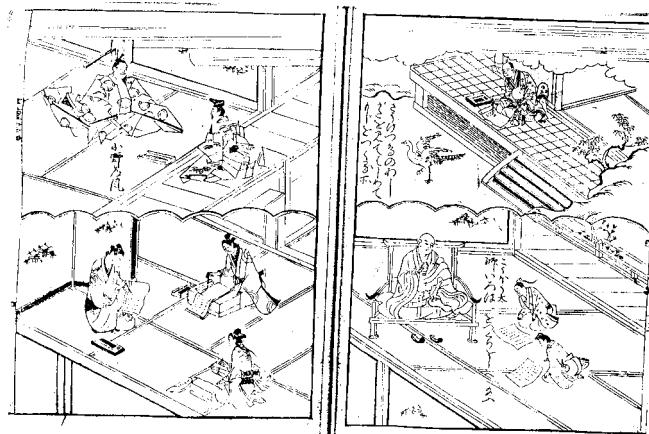
13 *Onna chôhôki* 女重宝記, *Kinsei bungaku shiryô ruijû* 近世文学資料類從 Sankô bunken hen 參考文献編, Bd. 18: 135–140.

zitierten briefsprachlichen Einstieg, des weitern im Rückgriff auf das höfliche frauensprachliche (Hilfs)verb *mairasesoro* ('lässe ich Euch zukommen' > es ist also), schließlich auch in dem unter und an Frauen zu sendenden Briefschlußwort (*kashiko*, "ehrfürchtig") am Ende der Einleitung paradigmatisch angelegt: Es ist hier wie in einer Großzahl genereller Bildungsschriften überhaupt der Korrespondenzstil didaktisch instrumentalisierte Kommunikationsform. Zweifach nun formuliert sich unsere Aufgabenstellung am ausgewählten Gegenstand: Wie stellt sich Namura Jôhaku das Zurechtabiegen der Frau in ihrer Eigenschaft als Briefabsender konkret vor und vor welcher tradierten Rollenerwartung breitet er in der Sprache des *Daxue* seine "Schätze" aus?

2. Quellentext

Um die erste der beiden einleitend gestellten Fragen zu beantworten, sei der Blockdruck im folgenden abgebildet und in Transliteration, Transkription sowie Übersetzung vorgestellt. Aus editorischen Gründen stellen wir die Abbildungsseiten voran:

[S. 138 Bildtext, oben] さうけつ鳥のあし可多を見て者じめてもじをつく累所 *Sôketsu* [*Sauketsu*] *tori no ashigata o [wo] mite hajimete moji o [wo] tsukuru tokoro*; [unten] こう本う太師いろはをつくりをしへ給ふ *Kôbô [Kouhou] daishi iroha o [wo] tsukurioshihetamau* [*tsukuriwoshihetamafu*]. [S. 138 Bildtext, oben] Cang Jie, wie er die Fußabdrücke der Vögel schaut und erstmalig Schriftzeichen erschafft; [unten] Kôbô Daishi, der die [kana-Schrift] *iroha* zu erschaffen und zu lehren geruht. [S. 139 Bildtext, oben] 小野道風 *Ono no Tôfû*. [S. 139 Bildtext, oben] Ono no Tôfû.



Japonica Humboldtiana 6 (2002)

女重宝記(をんなちやうへうき)四之卷(ま記)
Onna chôhôki [Wonna chiyauhauki] shi no maki

1. 手ならひの事ならび尔文(ふミ)可く事

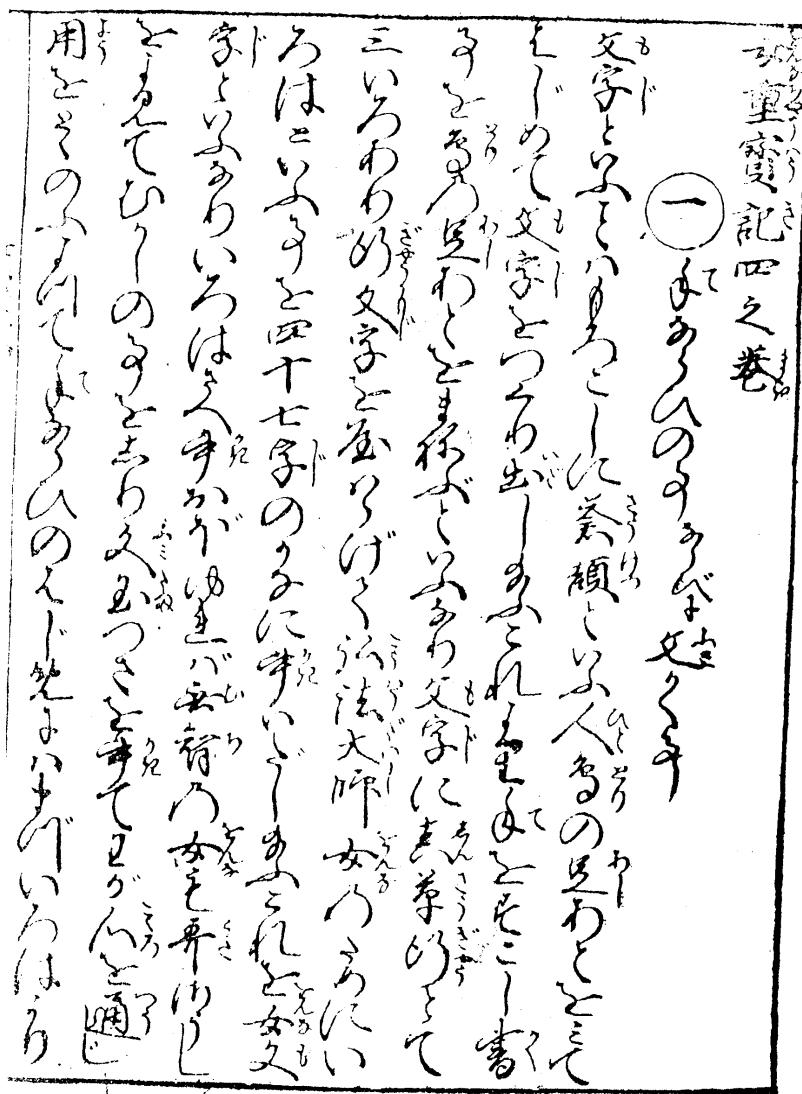
Tenarai [-narahi] no koto narabi ni fumi kaku koto

[Seite 135, Zeilen 1/2] 文字(もじ)といふことハもろこしに蒼頡(さうけつ)といふ人(ひと)鳥(とり)の足(あし)あとをみて者じめて文字(もじ)をつくり出(い多・)し給ふ *Moji to iu [ifu] koto wa [ha] Morokoshi ni Sôketsu [Sauketsu] to iu [ifu] hito, tori no ashia o [wo] mite, hajimete moji o [wo] tsukuri-idashitamau [-tamafu]* [Z. 2/3] これよ里手(て)を春こし書(可く)事を鳥(とり)乃足(あし)あとをま称ぶといふなり *Kore yori [ha] te o [wo] sukoshi kaku koto o [wo] tori no ashia o [wo] manebu to iu [ifu] nari* [Z. 3/4] 文字(もじ)に真草行(志んさうぎやう)とて三いろあり *Moji ni shin-sô-gyô [-sau-giyau] tote mitsuiro ari* [Z. 4/5] 行文字(ぎやうもじ)を屋へらげて弘法大師(こうはう多・いし)女乃多めにいろはといふ事を四十七字の可なに書(可記)い多・し給ふ *Gyômoji [gyaumoji] o [wo] yawaragete Kôbô Daishi [Kouhau Daishi] onna [wonna] no tame ni Iroha to iu [ifu] koto o [wo] yonjûshichi ji no kana ni kaki-idashitamau [-tamafu]* [Z. 5/6] これを女文字(をんなもじ)といふなり *Kore o [wo] onna [wonna] moji to iu [ifu] nari* [Z. 6-8] いろはさへ書(可記)お本ゆ連バ無智乃女(をんな)毛哥佐うしをよ見てむ可しの事を志り文玉(ふミ多満)づさを書(可記)て(王可)心(こゝろ)を通(つう)じ用(よう)をとゝのふ *Iroha sae [sahe] kakiboyureba mu-chi no onna [wonna] mo uta sôshi [saushi] o [wo] mite mukashi no koto o [wo] shiri, fumitamazusa [-tamadzusa] o [wo] kakite, wagakokoro o [wo] tsûji, yô [you] o [wo] totonou [totonofu]* [Z. 8] よ//て手(て)ならひの者じ免尔ハま//いろはト可リ *Yotte [Yotsute] tenarai [tenarahi] no hajime ni wa [ha] mazu [madzu] Iroha bakari*

“Aufzeichnungen gewichtiger Schätze für Frauen”, vierter Faszikel

1. “Über Handschrift-Übungen nebst Briefeschreiben”

[S. 135, Z. 1/2] Das, was wir Zeichenschrift nennen, ist in China erstmals von einem Manne namens Cang Jie geschaffen und entwickelt worden, indem dieser Krallenspuren der Vögel sich ansah. [Z. 2/3] Hierher stammt die Redewendung “Vogelkrallenspuren nachbilden”, sofern man ein wenig mit Hand[schrift] notiert. [Z. 3/4] Von dreierlei Art ist die Zeichenschrift: von wahrer, grasgrob[-kursiver] und [normal-kursiv] gängiger. [Z. 4/5] Die [normal-kursiv] gängige Zeichenschrift hat der Großpriester ‘Verbreitung der Dharma[lehre]’ sanft gemacht und für Frauen [das Lied] ‘Farbige [Blüten]blätter...’ [*iroha*] mit den siebenundvierzig ‘Borg’-Schriftzeichen geschaffen. [Z. 5/6] Dies nennt man Frauen-Zeichenschrift. [Z. 6-8] Sofern sie nur die [kana]-Schriftzeichen des *iroha* schreiben und erlernen, vermögen auch die unwissenden Frauen die Lieder und Hefte zu lesen und von der alten Zeit zu erfahren sowie Briefe [wie man einst die Katalpenbögen klingen ließ, um Geister zu erwecken] zu schreiben und, sich ihrer Sinne vollkommen bewußt, die Dinge zu verrichten. [Z. 8] Nun, in der Phase, in welcher man am Beginn der Schreibübungen steht und also zunächst nur die Schriftzeichen des *iroha*



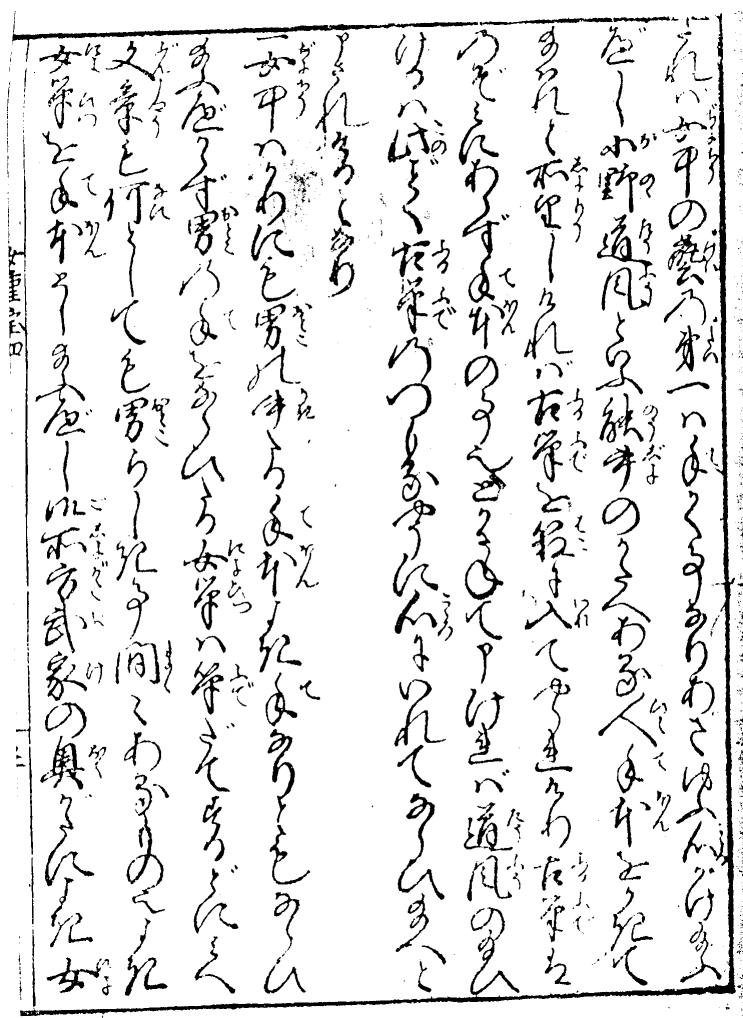
[S. 136, Z. 1] 書(可き)ならひのころにハ文章(ぶんしやう)を津ら祢男文字(おとこもじ)を毛お本ゆる也 *kakinarai [-narahi] no koro ni wa [ha] bunshô [bunshiyau] o [wo] tsurane, otokomoji o [wo] mo obooyurunari* [Z. 1/2] 満ことに人(ひと)とむまれて手(て)を書(可ゝ)ぬハ盲目(もうもく)明瞽(あきじひ)尔お那じ *Makoto ni hito to mumarete te o [wo] kakana wa [ha] mômoku-akiji [-akijih] ni onaji* [Z. 2-4] たとひ筆(ふで)うるハしから春(ともよ)く文章(ぶんしやう)をつら祢よく文字(もじ)をよむ事を第(多・い)一とすべし *Tatoi [Tatohi] fude uruwashikarazutomo [uruhashi-] yoku bunshô o [wo] tsurane, yoku moji o [wo] yomu koto o [wo] daiichi to subeshi* [Z. 4] 能書(のうしよ)尔て可く阿乱らんハ元(もと)乃事也 *Nôjo nite kaku aran wa [ha] moto no koto nari* [Z. 4/5] む可しの名(な)あ累女中(ぢよちう)手(て)を可記文をつくらぬハまれなり *Mukashi no na aru jochû te o [wo] kaki, bun o [wo] tsukuranu wa [ha] mare nari* [Z. 5-7] う流ハし記手(て)にて文章(ぶんしやう)おもしろく書(可記)多る文(ふみ)を見ればその人(ひと)を見ねども春可多心(こゝろ)者へまでやさし具艶(えん)尔おもひやら累(くわ)ものなり *Uruwashiki [Uruhashiki] te nite bunshô [bunshiyau] omoshiroku kakitaru fumi o [wo] mireba, sono hito o [wo] minedomo sugata kokorobae [kokorobah] made yasashiku en ni omoiyararuru [omohi-] mono nari* [Z. 7-9] 其ため尔手(て)ならひ給(さへ)といふ尔ハ阿ら祢ど水(ミツ)ぐ記乃あとを見て男(をとこ)乃心(こゝろ)をよせ多る多めしむかしも多(おゝき)事なり *Sono tame ni tenarai [tenarahi] tamae [tamahe] to iu [ifu] ni wa [ha] aranedo, mizuguki [mit/dzuguki] no ato o [wo] mite, otoko [wotoko] no kokoro o [wo] yosetaru tameshi mukashi mo ôki [ooki] koto nari* [Z. 9/10] みめか多ちうつくし具ても手(て)乃つ多那きハ人(ひと)の心(こゝろ)於とりせら累(くわ)もの也 *Mimekatachi utsukushikutemo te no tsutanaki wa [ha] hito no kokoro otori seraruru mono nari.*

[S. 136, Z. 1] schreibt, erlernt man dann auch beim Aneinanderreihen der Sätze die Schriftzeichen der Männer. [Z. 1/2] Wahrlich, als Mensch geboren zu sein und die Schrift nicht beherrschen zu können, ist als ob man sehen könne und doch blind sei, [gar] des Augenlichtes ganz verlustig gegangen sei. [Z. 2-4] Sollte die Schrift auch nicht graziös sein, gekonnt Sätze zu reihen und gekonnt die Schriftzeichen zu lesen lasse man vorn anstehen [Z. 4] Für diejenigen, welche die Schrift gut beherrschen, gilt dies ohnehin. [Z. 4/5] Unter den namenhaften Frauen früherer Tage gab es nur selten solche, die zwar schreiben, aber nicht Sätze formulieren können. [Z. 5-7] In Anbetracht eines Briefes mit einer schönen Schrift und interessant geschmiedeten Sätzen werden einem Sympathien in bezug auf die Sanftheit und den Reiz der eigenen Gestalt und Gemüthaltung zuteil, ohne als Person [dem Leser] je zu Gesicht gekommen zu sein. [Z. 7-9] Es soll freilich nicht heißen, daß dies der Zweck [der Übung] sei, gleichwohl hat es seit alters vielfach Beispiele dafür gegeben, daß Männerherzen in Anbetracht der Wasserstengelspuren [i.e. der Pinsel(schrift) im Briefe] angezogen wurden. Sei man auch von schöner äußerer Gestalt, es stellt dies das Herz eines Menschen geringer, sofern die Schrift ungenügend bleibt.

筆あらひのうちに文章と書体寫文字とを並べて
以てじれてよどまぬ文章と書字の體を
うりの筆をよく文章と書字とを
とせし筆字ふてくわんいえりかきひの
筆あらひの筆字とを
にええ筆字とを
もとくわんいえりかきひの筆字
たゞかくわんいえりかきひの筆字
て筆字とを
うつすくわんいえりかきひの筆字

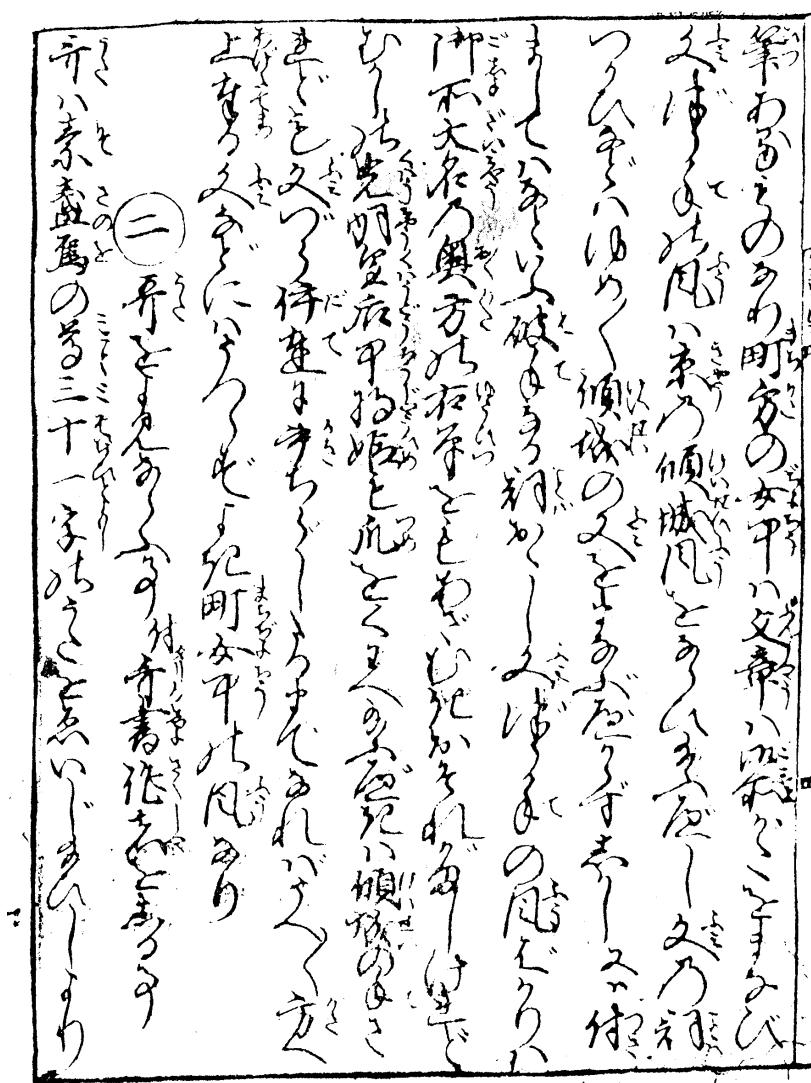
[S. 137, Z. 1] されば女中(ぢよちう)の藝(げい)乃第(多い)一ハ手(て)可く事なり *Sareba jochū [djochiu] no gei no daiichi wa [ha] te kaku koto nari* [Z. 1/2] あさゆふ心(こゝろ)可け給ふ遍し *Asa yū [yufu] kokoro kaketamaubeshi [-tamafubeshi]* [Z. 2/3] 小野(おのゝ)道風(たうふう)といふ能書(のうじよ)の可多へあ累人(ひと)手本(て本ん)を可記て給ハれと所望(志よもう)し多れば古筆(ふるふで)を箱(者こ)尔入(いれ)てやら連多り *Ono no Tōfū [Taufuu] to iu [ifu] nōjo no kata e [he] aru hito tehon o [wo] kakite tamaware [tamahare] to shomō shitareba furufude o [wo] hako ni irete yararetari* [Z. 3–6] 古筆(ふるふで)盤乃ぞミにあらず手本(て本ん)の事也と可さ年で申け連バ道風(たうふう)の給ひけるハ此(この)ごとく古筆(ふるふで)乃つも累やうに心(こゝろ)尔いれてならひ給へと申され多るとなり *Furufude wa [ha] nozomi ni arazu, tehon no koto nari to kasanete mōshikereba [maushi-] Tōfū [Taufuu] notamaikeru [notamahi-] wa [ha] kono gotoku furufude no tsumoru yō [yau] ni kokoro ni irete naraitamae [narahitamahe] to mōsaretaru [mausa-] to nari* [Z. 7/8] 一 女中(ぢよちう)ハ可りにも男(おとこ)乃書(可記)多る手本(て本ん)よ記手(て)なりともならひ給ふ遍からず *Hitotsu jochū [djochiu] wa [ha] kari ni mo otoko no kakitaru tehon yoki te naritomo, naraitamaubekarazu [narahitamafu-]* [Z. 8/9] 男(おとこ)乃手(て)をならひ多る女筆(によひつ)ハ筆多て春るどにて文章(ぶんしやう)も何(なに)としても男(おとこ)らし記事間々(まゝ)あ累もの也 *Otoko no te o [wo] naraitaru [narahitaru] nyohitsu wa [ha] fudedate surodo nite, bunshō [bunshiyau] mo nani to shite mo otokorashiki koto mama aru mono nari* [Z. 9/10] よ記女筆(によひつ)を手本(て本ん)とし給ふ遍し *Yoki nyohitsu o [wo] tehon to shitamaubeshi [tamafu-]* [Z. 10] 御所方武家(ご志よ可多ぶけ)の奥(おく)可多によ記女 *Goshogata buke no okugata ni yoki nyō-*

[S. 137, Z. 1] So ist denn die primäre Kunstmöglichkeit der Frauen das Führen der Schrift. [Z. 1/2] Morgens wie abends soll man sich darum befleißigen. [Z. 2/3] Einst kam einmal jemand zu dem Kalligraphen Ono no Tōfū [i.e. Michikaze (894–966)] mit dem Wunsch, dieser solle ihm doch bitte Muster schreiben, woraufhin [der Gebetene] alte [abgenutzte] Pinsel in eine Schatulle legte und ihm zuzusenden geruhte. [Z. 3–6] Wie er dann erneut vortrug, sein Wunsch sei nicht auf alte Pinsel bezogen, vielmehr auf [Schreib]muster, da geruhte [der Meister] zu sprechen: Wie sich die Pinsel hier ansammeln, also auch präge Dir's in Dein Gemüt ein, so sprach er. [Z. 7/8] Des weitern, wenn auch ein Muster der Männer-Hand[schrift], das Frauen [zur Hand] haben, auch gut sein mag, daran üben sollen [die Frauen] nicht! [Z. 8/9] Die Aneignung der Männer-Hand[schrift] im Frauen-Schreiben [= “-Pinsel”] erscheint scharfkantig, und auch die Sätze bleiben in jedem Falle ganz dem männlichen [Zuge verhaftet]. [Z. 9/10] Man soll sich gute Frauen-Schreiben als Muster heranziehen. [Z. 10] Unter den Ehefrauen [“Menschen, die hinten sind”] der Höflinge und Kriegerhäuser sind gute Frauen-



[S. 140, Z. 1] 筆(ひとつ)あ累ものなり *hitsu aru mono nari* [Z. 1/2] 町方(まち可多)の女中(ぢよちう)ハ文章(ぶんしやう)ハ御所(ご志よ)可・多をまなび文(ふみ)津・ら手(て)乃風(ふう)ハ京(きやう)乃傾城風をならひ給ふ遍・し *Machikata no jochū [djochiu] wa [ha] bunshō [bunshiyau] wa [ha] goshogata o [wo] manabi, fumizura [fumidzura] te no fū wa [ha] Kyō [Kyau] no keiseifū o [wo] naraitamaubeshi [narahitamafubeshi]* [Z. 2/3] 文(ふみ)乃詞(ことハ)つ可ひなどハゆめゝゝ傾城風(けいせいふう)の文(ふみ)をまなぶ遍・可らず *Fumi no kotobazukai [-dzukahi] nado wa [ha] yumeyume keiseifū no fumi o [wo] manabubekarazu* [Z. 3/4] 志可し又ハ付(つき)ましてハなといふ破手(者て)なる詞(ことバ)おゝし *Shikashi mata wa [ha] tsukimashite wa [ha] nado iu [ifu] hade naru kotoba ōshi [ooshi]* [Z. 4–6] 文(ふみ)津・ら手(て)の風(ふう)者・可りハ御所大名(ご志よ多・いミやう)乃奥方(おく可・多)乃右筆(ゆうひつ)をもあざむ記おそれ可・満しけ連どむかしの光明皇后中将姫(くハうミやうくハうごうちうじやうひめ)も爪(つめ)をく王へ給ふ遍・記ハ傾城の手(て) *Fumizura te no fū bakari wa [ha] gosho daimyō [daimyau] no okugata no yūhitsu o [wo] azamuki osoregamashikeredo, mukashi no Kōmyō kōgō Chūjō hime [Kuhaumyau kuhaugou Chiujiyau hime] mo tsume o [wo] kuwaetamaubeki wa [kuwahetamafubeki ha] keisei no te!* [Z. 6–8] さ連ども文(ふみ)づら伊達(だて)尔書(可き)ちらし多るまでなればうへゝゝ方(可多)へ上(あげ)奉(多てまつ)る文(ふみ)などにハうつら春・よ記町(まち)女中(ぢよちう)乃風(ふう)なり *Saredomo fumizura [-dzura] date ni kakichirashitaru made nareba ueuekata e [he] agetatematsuru fumi nado ni wa [ha] utsurazu, yoki machi jochū [djochiu] no fū nari.*

[S. 140, Z. 1] -Schreiben vorhanden [Z. 1/2] Frauen von seiten der Stadtplanquadrate erlernen besser die Sätze von seiten der Höflinge, für das Briefgesicht, den Stil [die Brise] der Hand[schrift], jedoch sollen sie sich an den Stil der Kurtisanen [“die eine Burgfeste zum Einsturz bringen (des Herrn Geist verwirren können)’’] gewöhnen. [Z. 2/3] In bezug auf den Wortgebrauch und dergleichen darf man keineswegs den Stil der Kurtisanen studieren! [Z. 3/4] Gleichwohl kommt es oft vor, daß etwa “in Betreff” und dergleichen [weiblich-]reizvolle Worte [geschrieben werden]. [Z. 4–6] Im [Falle von] Briefgesicht und Stil der Hand[schrift] ist es ganz besonders zu befürchten, daß man es den Skriptor[inn]en der Ehegattinnen unter Höflingen und Fürsten [“Großnamigen”] zum Verwechseln gleich tut [“sie betrügt”]; wenn nämlich in früherer Zeit die Souveränsgattin Kōmyō oder die Chūjōhime je etwas geneidet [“die Fingernägel gekaut”] haben, so die Freudenmädchen-Hand[schrift]! [Z. 6–8] Also, es geziemt nicht, es so weit zu treiben, in den Briefen, die an Höherstehende gesandt werden, die Zeilen elegant übers Briefgesicht zu streuen. So [mithin schlicht] ist er, der Stil der Frauen aus den Stadtplanquadraten.



3. Interpretation

3.1 Schrift und gestreute Zeilen

Das, was in den “Schätzen für Frauen” mit *fumizura* oder *te no fû* (“Text-Antlitz” bzw. “Hand-Brise”, also “Hand-Stil”) bezeichnet wird und die grafische Oberfläche meint, fand seit der Heian-Zeit ein ungebrochen starkes Interesse der Etikettekenner und derjenigen, die sich hierfür hielten.

Die frühesten Zeugnisse weiblicher Aufzeichnungen verdanken sich, wie das *Onna chôhôki* schon andeutet, der Hofssphäre und lassen sich bis in das frühe zehnte Jahrhundert datieren.¹⁴ Unser erstes Beispiel liefert das Kapitel vom “Aprikosenzweig” (“Umeeda”) aus den oft zitierten “Erzählungen vom Prinzen Genji”.¹⁵ Der strahlende Prinz, der den Liedertausch in Form von Zweig und Briefpapier mit “Frauenzimmern” pflegt, besorgt für die zum Palasteintritt bestellte Akashi die Auslage von einigen alten Heften (*sôshi*) und herausragenden Handschriften (*kami naki kiwa no ote*), welche der jungen Dame als Muster (*tehon*) dienen sollen. Dann setzt er Murasaki auseinander, daß die phonetisch verwandten und kursivierten Schriftzeichen (*kanna*) im Grunde das Letzte waren, das sich an Schönem in einer nur noch schlechter werdenden Endzeit (*sue no yo*) behaupten könne. Aus seinen eignen Schreibstunden weiß er zu berichten, daß er tadellose Schreibmuster zur Verfügung (*koto mo naki tehon*) hatte, und zwar solche mit der “Frauenhand[schrift]” (*onnade*) einer Mutter und einer Gemahlin des Souverän; hierunter wird gemeinhin die *kana*-Schrift-Verwendung verstanden. Die Schriftzüge seiner Lernzeit bewertet Genji auch: von Herausragendheit (*kado*), von Eigengeschmack (*okashige*) und Zierlichkeit (*komaka*) spricht er, Schrift kann mit seinen Worten “voller Anmut” (*keshiki fukashi*), von “graziöser Zeilenführung”

14 Berühmte Exempel gibt es in großer Zahl: angefangen bei den fragmentarisch überlieferten sogenannten “Aufzeichnungen über die SouveränsGattin” (大后御記 *Taikô gyoki*), die eine anonyme Hand über die Tennô-Gemahlin Fujiwara no Onshi (藤原穏子, 885–954) 907 niederlegte, verlaufend über eine Reihe ähnlicher Zeugnisse, die wahrscheinlich die Grundlage der von der Tochter des Akazome Tokimochi 赤染時持 notierten “Erzählungen über die Glorie [des Fujiwara no Michinaga]” (栄花物語 *Eiga monogatari*) boten oder an und für sich mit den “Tagesaufzeichnungen über Eintagsfliegen” (蜻蛉日記 *Kagerô nikki*), den “Tagesaufzeichnungen der Viola [Gattin] des Zeremonienministers” (紫式部日記 *Murasaki Shikibu nikki*) oder mit den von 1477 bis 1826 fortgesetzten “Tagesaufzeichnungen der Damengemächer beim höfischen Badehaus” (御湯殿の上の日記 *Oyudono no ue no nikki*) vorliegen.

15 “Umeeda” (jô) 梅枝, *Genji monogatari* 源氏物語, Bd. 3 (NKBT, Bd. 16): 169 f.; BENL (Übers.): *Die Geschichte vom Prinzen Genji*, Bd. 1: 861 ff.

(*namameitaru suji*), “schwächlich” (*yowashi*) und also in anderen Fällen auch robust, schließlich auch von geringer, und also andererseits auch gesteigerter Schönheit (*nyoi*) sein. Murasaki erntet von dem Höfling das größte Lob in seiner Feststellung, eine besonders “sanfte Schrift” (*nikoyaka naru kata*) (was dem *yawaragu* des späteren *Chōhōki* entspricht) für die sonst in der Welt ziemlich verworren wirkenden (*shidoke nashi*) *kanna* zu besitzen. Nicht nur dies. Sogar noch ihre *manna*, ihre nicht-kursive chinesische Schrift, erscheine gekonnt (*susumitaru hodo ni*)!

Die schließlich von Jōhaku übernommene Einschätzung, ausgefallen und unangemessen zu sein, die man der von Genji zuletzt skizzierten weiblichen Fähigkeit in der von Männern dominierten Wertewelt gemeinhin in der Heian-Zeit zusprach, demonstriert unser zweites Beispiel, das Kapitel “Der Hahaki-Baum” (“Hahaki no ki”), in dem insbesondere der Marschall (Uma no kami) ausschweifend über die Charaktere der Frauen Erörterungen anstellt. Hier wird unter den mehr oder minder lästigen und wohltuenden Eigenschaften auch das Briefeschreiben erwähnt. Shikibu, der Zeremonialamtsleiter, berichtet von einer Bekanntschaft, die ihm gute Etikette gelehrt hatte. In Briefen (*shōsoku*) sei ihre Schrift von sehr reinlicher (*ito kiyoge*) Art gewesen und ohne *kanna* ausgekommen (*kanna to iu mono o kakimazezu*).¹⁶ Uma no kami schließlich kommt auf die Halbgebildeten (*waromono*) zu sprechen, *explicite* Frauen und Männer, die auf ihr unreifes Wissen stolz seien und an den chinesischen Annalen wie an den fünf Klassikern in Hast nach Erkenntnis strebten und sich zu guter Letzt nur lieblos und ohne gebotene menschliche Bildung des Wissens bemächtigten. Es sei dies nachgerade auf Frauen zutreffend, die am Wissen aus dem chinesischen Kanon Gefallen fänden oder sich in fließender Schreibfertigkeit chinesischer nicht-kursiver Schrift übten (*manna o hashirikakite*).¹⁷

Entsprechend rät die Etiketteliteratur späterer Zeit dem Manne – z.B. im Kontext der Briefsiegel mit Tusche (封目 *fūjime*) die “Geheimen Exzerpte zu Botschaften [so, wie sie noch] im Ohr [gegenwärtig]” (*Shōsoku jitei hishō* 消息耳底秘抄) des Shukaku Hōshinnō (1150–1202) –, grundsätzlich solle er “den Strich kräftig durchziehen” (一筋ツヨク引ツムベシ *hitosuji tsuyoku hitsumubeshi*) und zierlich schwächlich auslaufende Aufträge (末細クヨハゲ

16 ‘Hahaki no ki’ 篠木, *Genji monogatari* 源氏物語, Bd. 1 (NKBT, Bd. 14): 82; BENL (Übers.): *Die Geschichte vom Prinzen Genji*, Bd. 1: 56.

17 ‘Hahaki no ki’ 篠木, *Genji monogatari* 源氏物語, Bd. 1 (NKBT, Bd. 14): 85; BENL (Übers.): *Die Geschichte vom Prinzen Genji*, Bd. 1: 58ff.

ニ引タルハ口惜コト也 *sue komakaku yowage ni hikitaru wa kuchioshiki koto nari*) unterlassen.¹⁸ Erst im Verkehr *mit* und *unter* Frauen war in Worten und Namen die chinesische Schriftoptik vermöge der *kanna* bzw. *kana* aufzuweichen. Bezogen auf Versandlisten (in der Form der Faltpapiere, *origami*) – die den Waren an Küchen und Wirtschaftsräume (御台 *midai*) gutgestellter Häuser (also an Damenpersonal) beigelegt und die im Artikel 32 eines Ogasawara-Faszikels mit dem Titel “Über die Schreibtafelchen” (書札之次第 “Shosatsu no shidai”) kommentiert werden –¹⁹ führt der Gruß “Send [Euch] nach oben” (*shinjō*) das zweite Schriftzeichen nur als nichtkursives “oben”: しん上. Die Gegenstände werden mit dem honorativen 御 *go / o / on* am Kopf, sonst indes mit *kana* geschrieben (ein Weihrauchgefäß, 御かうばこ [香箱] 一 こ *okōbako ikko*; ein Tablett, 御ほん [盆] 一 こ *obon ikko*). Zum Abschluß der Liste dient “soweit oben” (以上 *ijō*) als Briefschluß. Unten folgen Familienname, Hoftitel und Amtsfunktion, schließlich der Personenname des Adressanten, von dem es heißt, sein oberer Teil sei gemeinhin grundsätzlich (大略 *tairyaku*) mit *kana* zu schreiben, aber es habe auch Leute gegeben, die das untere Schriftzeichen mit *kana* geschrieben hätten (*mata, shita no ji o mo kana ni kakishi hito mo ari*); dieses halten die älteren, höfischen “Geheimen Exzerpte zu Botschaften [so, wie sie noch] im Ohr [gegenwärtig]” aus dem zwölften Jahrhundert auch als Norm fest.²⁰ Die “Exzerpte über mündliche Tradierungen zu den Briefriten und Schreibregularien” (簡禮書法口伝抄 *Kanrei shohō kudenshō*), die uns in einer Druckfassung von 1691 (Genroku 4) vorliegen, geben dieser Variante das Attribut, weniger formell (“leicht”, *karoshi*) zu sein, während die *kana* oben und das chinesische Piktogramm unten dem formellen Standard entsprächen.²¹

Teilweise scheint der Status die Reihenfolge bestimmt zu haben. Im “Unteren Abschnitt über Schreibtafelchen” (書札下 “Shosatsu no shimo”) wird die Anordnung von nicht-kursiver chinesischer Schrift oben und kursiver unten für *hottai* 法体, d.h. buddhistische Leiber = Kleriker, vorgesehen.²² Übrigens

18 *Shōsoku jitei hishō* 消息耳底秘抄, GR, Bd. 9: 580.

19 “Shosatsu no shidai” 書札之次第, *Dai shorei shū. Ogasawara ryū reihō densho* 大諸礼集 小笠原流礼法伝書, Bd. 1 (TB, Bd. 561): 47. Ebenso auch “Shosatsu no shimo” 書札下 (“Unterer Abschnitt über Schreibtafelchen”), ebenda: 65 f., Art. 29.

20 *Shōsoku jitei hishō* 消息耳底秘抄, GR, Bd. 9: 584: 上字ハ真名下字ハ假名ニ可レ書也 *Ue no ji wa mana, shita no ji wa kana ni kakubekinari.*

21 *Kanrei shohō kudenshō* 簡禮書法口伝抄, in: *Fudan Chōhōki taizen* 不斷重宝記大全, *Kinsei bungaku shiryō ruijū* 近世文学資料類従, Sankō bunken hen 参考文献編, Bd. 10: 39.

sagen die “Exzerpte der Etikette für Schreibtäfelchen” (書札作法抄 *Shosatsu sahôshô*), daß Knabenbriefe (兒ノ状 *ko no jô*) der *kana* wegen, die auch sie grundsätzlich zunächst zu studieren hätten, denjenigen der Frauen glichen (*onna no fumi ni nitari to iedomo*), daher auch Schreibhilfe bei unbedingt [pseudo]chinesisch zu notierenden Worten – am Briefschluß etwa – zulässig sei (*mana ni kaku toki wa [...] hito ni yorite kakitaru mo shisai nashi*).²³

Ein besonderes Charakteristikum ist neben dem der *kana*-Schrift die Anordnung der Zeilen. Aussagen hierzu sind den Briefstellern erst zu einem späten Zeitpunkt zu entnehmen: Die Ausprägung der *kana*-Graphik, *explicite* die seit dem 14., 15. Jahrhundert als Stil der Frauen (女房 *nyôbô*) aufgefaßte und im *Onna chôhôki* erwähnte “Streuschreibung” (散らし書 *chirashigaki*),²⁴ verdanken sich den “Diversen Aufzeichnungen des Sadatake” (貞丈雑記 *Teijô zakki*) zufolge der Lied-Kalligraphie:²⁵

[Kopfkommentar:] In gestreuter Schreibung Briefe zu schreiben, stammt daher, Lieder gestreut zu schreiben. Man schreibt gestreut in einer Schreibeinheit (*ichihen* [一へん (= 遍)] *chirashite kakubeshi*). Sollte eine solche noch Schriftzeichen erfordern, schreibe man in zwei Einheiten (*nihen mo kakubeshi*). Dreifältige und Fünffältige [Schreibeinheiten] kommen in heutiger Zeit nicht [mehr] vor. Es ist dieses mehrfache Springen in andere Schreibeinheiten schwer zu lesen, und das [wichtige] Anliegen bleibt unverstanden. [Wichtige] Anliegen sollen nicht in Streuschreibung notiert werden.

[Artikel:] Die “Streuschreibung” (ちらし書 *chirashigaki*) der Frauen (女房 *nyôbô*) ist das Schreiben im “Setzstein-Stil” (立石様 *tate'ishi yô*) sowie der “Glyzinien[alias: Wisterien]-Blüten-Stil” (藤花様 *fuji no hana yô*). [So] heißt es in den “Aufzeichnungen des Teijun” (貞順記 *Teijunki*) – das sind die Aufzeichnungen des Ise Rokurô Saemon 伊勢六郎左衛門 –. Der “Glyzinien[alias: Wisterien]-Blüten-Stil” nun besagt soviel wie, daß man die Zeilen oben in einer Höhe reiht und unten ungleich [auslaufen läßt], in der Weise [eben], wie die Glyzinien ausranken und

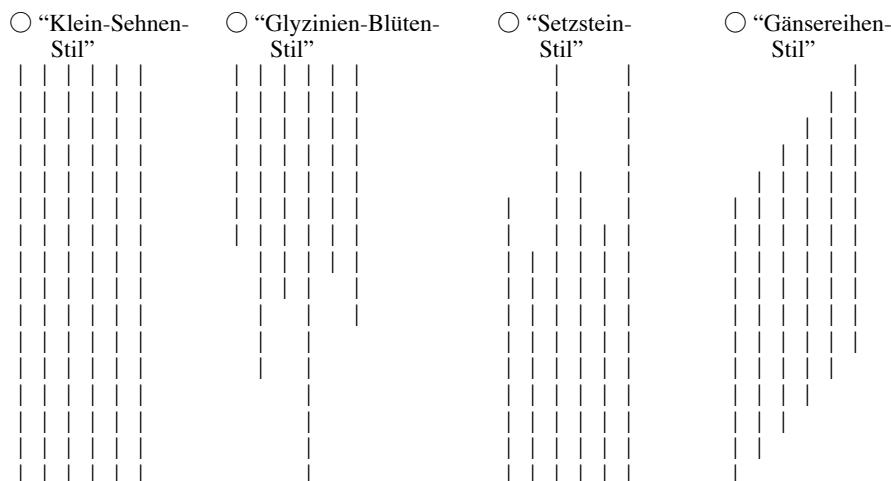
22 “Shosatsu no shimo” 書札下, *Daishoreishû. Ogasawararyû reihô densho* 大諸礼集 小笠原流礼法伝書, Bd. 1 (TB, Bd. 561): 60.

23 *Shosatsu sahôshô* 書札作法抄, GR, Bd. 9: 629.

24 Dies heißt: Zeilenansätze, deren Einheiten, Ebenen und Textanschlüsse, wirken fast wie “gestreut”. Ein Lied auf einer länglichen Kalligraphie-Pappe (*tanzaku*) war mit den Worten des Fushimi no miya Sadafusa 伏見宮貞成 (1416–1448) aus dem Jahre 1443 (Kakitsu 3, 1/16) “wie das Lied von einer Dame gestreut notiert” (*nyôbô uta no yô ni chirashite kore kakirari*); *Kammon gyoki* 看聞御記 (ZGR, Suppl. [hoi], Folge 2), Bd. 2: 638.

25 *Teijô zakki* 貞丈雑記, “Abschnitt Schreibtäfelchen” (書札之部 “Shosatsu no bu”), 319–55: 343.

blühen. Der “Setzstein-Stil” besagt soviel wie obenhin in unterschiedlicher Höhe anzusetzen und [umgekehrt] nach unten hin in einer Höhe abzuschließen, ganz so, wie die “Setzsteine” (*tate’ishi*) in den Berg-und-Wasser[-Gärten] (山水 *sansui*) [in denen Steine aus dem das Wasser symbolisierenden Kieselgestein herausragen]. Bei allem diesem handelt es sich um “Streuschreibung”. Es heißt, darüber hinaus gebe es noch den “Klein-Sehnen-Stil” (小筋書 *kosujigaki*), bei dem zwei Zeilen gleicher Länge parallel angeordnet sind usw. Den “Setzstein-Stil” und den “Glyzinien-Blüten-Stil” kann man auch im “[Großheft der] Drei Ratschlagungen [aus den drei Häusern Ise, Imagawa und Ogasawara] in einem Strange”²⁶ (*Sangi ittō [ōzōshi]*) antreffen. In einer Schrift steht noch von dem “Gänserihen-Stil” (鴈行様 *gankōyō* od. *gangyōyō*) geschrieben. Damit sind stufenweise niedriger ange setzte Köpfe einer Reihe von Zeilen gemeint, was ganz der Anordnung eines Geschwaders von Gänsevögeln gleichkommt.

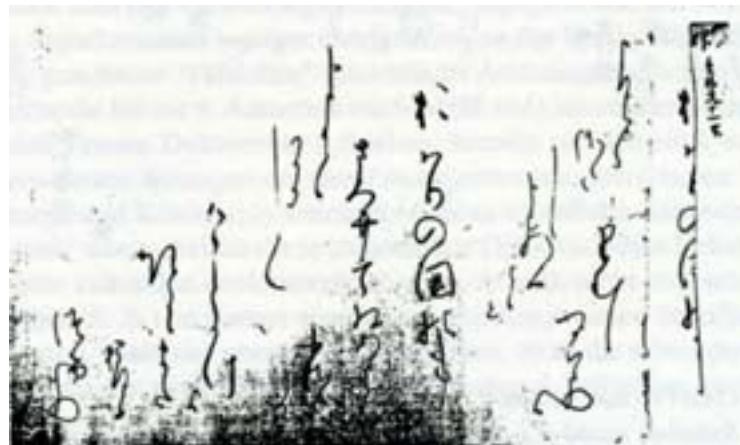


Die Ogasawaraschen Anmerkungen des “Hippōmon” illustrieren in ihrer überlieferten Gestalt am Beispiel einiger Lieder²⁷ den Glyzinien- sowie den Setzstein-Stil.²⁸

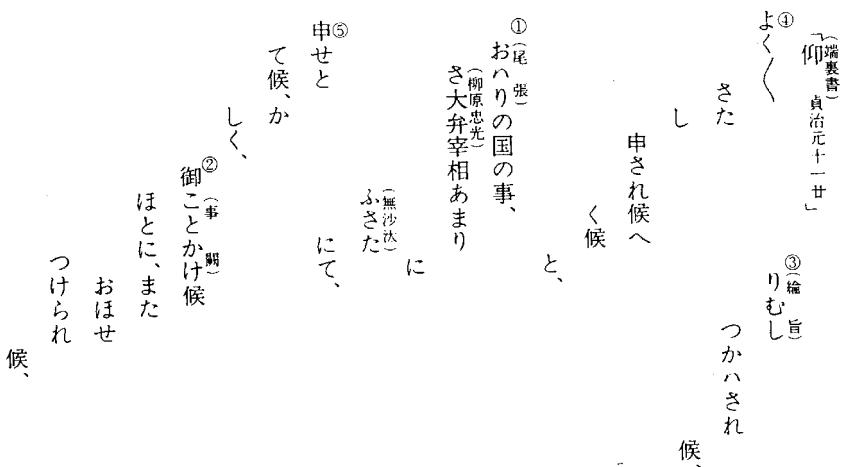
26 Abschn. “Portal zu den Pinselregularien” (筆法門 “Hippōmon”) im *Sangi ittō* 三議一統, *Daishoreishū. Ogasawararyū reihō densho* 大諸礼集 小笠原流礼法伝書, Bd. 2: 68; vgl. *Sangi ittō ōzōshi* 三議一統大雙紙, ZGR, Bd. 24 (jō): 332 (über Liederschreibungen mit *kana*).

27 Aus dem *Kokin wakashū* (Nr. 357) bzw. einer Vulgarversion aus dessen Nr. 343, die heute die Nationalhymne stellt, und aus dem *Shika wakashū* 詞花和歌集 (“Anthologie japanischer Lieder aus Wortesblüten”, Nr. 170).

Nehmen wir ein Dokument zur Hand, um eine weitere Quelle für die *kana*-Brief-Stilisierung, die das *Zakki* unerwähnt lässt, zu veranschaulichen. Neben der lyrischen sind es auch Amts-Mitteilungen, welche seit dem frühen Hofstaat durch Gemachsfrauen zwischen Audienz beim Tennô und den männlichen Amtsinhabern weitergetragen wurden. Aus Notizen gingen mit der Zeit die stilisierten Audienzschreiben der Gemachsdamen, die *nyôbô hôsho* 女房奉書, hervor. Ein Beispiel, welches uns der Amtsmann rückseitig auf Jôji 1, 11.M. / 20.T. (1362) datiert hat:²⁹



-
- 28 Wie Anm. 26. Oben anlegen und unten ungleich auslaufenlassen (*ue o totonoetemo, shita fudô* [下不同] *nari*) bezeichne ersteren, letzterer führt die Zeilen so auf, daß die eine ungleich hoch herausragt als eine benachbarte, unten jedoch in gleicher Höhe abschließt. Das letzte Zeichen des Oberstollens soll möglichst über dem Unterstollen stehen (*jôku no sue no ji o shimo no ku no ue ni okubeshi*), was man "Teiko-Schrift" oder "Teiko Seine Gemächer" nenne (*Teiko seki, Teiko dono*), vermutlich ist hiermit der berühmte Poetologe und Kalligraph Fujiwara no Teika gemeint. Den Oberstollen von 5-7-5 Silben verteilt man gern auf 9-7-1 Silben (zwei Zeilen und ein Zeichen, *nigyô ichiji* 二行一字). Den Unterstollen von 7-7 Silben solle man entsprechend, also mit 7-6-1 Silben anordnen. Diese Verteilung der Stollen nenne man auch *Yongyô no yô* 四行の様 ("Vierzeilen-Stil") oder *Matsuno no yô* 松野の様 ("Pinienheide-Stil") bzw., der Zoku *Gunsho Ruijû*-Ausgabe zufolge, *Kodachi no yô* 木立の様 ("Baumreihen-Stil").
- 29 *Enshû Komonjosen* 演習 古文書選, *yôshikihen* 様式篇: 22, Nr. 12; Kommentar S. 76 f. *Daigoji monjo* 醍醐寺, Dokument für Prinz Sambô-in Kenshun 三宝院賢俊, Bruder des Yanaihara Sukeaki 柳原資明, gegen den Sohn Tadamitsu 忠光. Von Gokôgon Tennô 後光嚴天皇, der hier im Stile der Audienznehmerinnen schreibt!



Owari no kuni no koto

Sadaiben saishō [i.e. Yanaihara Tadamitsu] amari ni busata nite

okoto kakesōrō hodo ni mata ôsetsukeraresôrō: Rim[u]ji tsukawasaresôrō.

Yoku yoku sata shimôsaresôrôbekusôrô to

môse tote sôrô.

ka

shiku

Da in bezug auf die Provinz Owari

der Rhetor zur Linken und Kanzler [Tadamitsu]

säumig bleibt und die Kompetenzen brach liegen, ist erneut verfügt worden:

Es ergeht ein Tennô-Dekret (*rim[u]ji*): "In Seinem Munde wie zu geknüpften Garnfäden gewordene Verlautbarung"). Er [Kenshun] soll, so heißt [der Souverän] uns mitzuteilen, den Verpflichtungen des Amtes nachkommen. Ehrfurchtsvoll

Den Notizen dieser Art, die mit der Zeit zum Teil urkundlichen Wert bekamen, fehlen Datum, Absender und Anschrift. Sie geben mithin sehr deutlich ihren ursprünglichen, d.h. privaten und kurzlebigen Charakterzug zu erkennen. Träger dieser Audienznotizkultur sind spätestens seit dem achten Jahrhundert die ranghohen Gemachsdamen unter dem Titel “Verwalterinnen des Inneren Palastes [der Hofdienerinnen]” (後宮十二司 *kōkyū jūnishi*) in der Nähe des Tennō, unter ihnen etwa die Gemachsfrauen des Souverän (内侍司 *naishi no tsukasa*) bzw. deren Schreiberinnen, die als *joshi* 女史 in den Quellen (in Amtseingaben über das Verwaltungs-Procedere) begegnen und mit denen die weiblichen Signurnamen weniger überliefelter, an das Reisig-Büro (主薪所 *Shushinsho*) gerichteter “Täfelchen” [persönliche Amtseingaben höherstehender Amtsleute, die bis zur 4. Amtsstufe reichen] (牒 *chō*) identifiziert werden.³⁰ Darüber, daß Frauen Dokumente schrieben, besteht mit Hinblick auf die eingangs erwähnten Aussagen des *Genji monogatari* u.a. literarischer Zeugnisse weitestgehend Konsens; in welchem Maße es männliche Amsschreiber oder diese *joshi* waren, welche die in chinesischer Optik verfaßten Dokumente schrieben oder zumindest doch unterzeichneten, ist z.Zt. nicht abzuschätzen. Über die frühen (8. Jh.) im Namen von Frauen verfaßten *privaten* Schriftstücke höfischer Damen³¹ läßt sich ebenso nur spekulieren, ob es die Absenderinnen selbst waren, die den grundsätzlich mit chinesischen Schriftzügen verfaßten Text schrieben.

Mit Einrichtung des Hofspeicheramtes (藏人所 *Kurôdodokoro*), das die formal-öffentliche Ritsuryô-Ordnung nun auch amtlich und offiziell zugunsten privater Herrschaftspraktiken des Souverän im 10. Jahrhundert zurückdrängte, wurden die Gemachsdamen-Verlautbarungen (内侍宣 *naishisen*), die vermutlich mündlich dem Amsschreiber und von diesem dann stellvertretend auch für Frauenämter geschrieben und signiert wurden, ebenfalls nach und nach aufgegeben und machten den halbamtlchen Privatnotizen in Form der *nyôbô hôsho* Platz.³² Schriftbrauch unter den Gemachsdamen und halbamtlche Frau-

30 Siehe grundlegend: YOSHIKAWA: “Nyôbô hôsho no hassei” 女房奉書の発生: 17–30, insbes. 18–20.

31 *Dai Nihon komonjo* 大日本古文書, Bd. 25: 75; 126.

32 TOMITA: “Migyôsho, inzen, rinji, tensô, hôsho, nyôbô hôsho” 御教書・院宣・綸旨・伝奏・奉書・女房奉書; YOSHIKAWA: “Nyôbô hôsho no hassei” 女房奉書の発生: insbes. 20 ff., 25f.; Gomi hat etwaige Voraussetzungen dieser Mitteilungsform vor dem 10. Jh. noch nicht gesehen und die Audienznotizen als verkürzte Briefform aufgefaßt; GOMI: “Hijiri, nakadachi, en. Onna no chikara” 聖媒 縁. 女の力, *Nihon josei seikatsu shi* 日本女性生活史, Bd. 2: insbes. 134 f.

enpositionen am Hof gingen in dieser neuartigen Dekretform auf. Aus der Literarizität der eingangs umrissenen höfisch-femininen Soziosphäre schimmern Beobachtungen über das Verfassen von Diktaten an sich heraus, die den hohen Stellenwert der zumindest kalligraphisch bestimmten Wertschätzung der *ars dictandi* indizieren. Die “Tagesaufzeichnungen der Gemachsdame Sanuki” (讃岐典侍日記 *Sanuki naishi no suke nikki*) aus dem frühen 12. Jahrhundert, verfaßt von Fujiwara no Nagako 藤原長子, erwähnen *passim* sogenannte kaiserliche Weisungen (*ôse*, *ôsegoto*), Weisungsnotizen (*ôsegaki*) zum Zwecke der Verlautbarungen (*senshi*) des Tennô bzw. seiner Gattin. Beide diktierten ihren Brief Gemachsdamen (*naishi*) und ließen auf diesem Wege Erkundigungen über den gesundheitlichen Zustand bzw. Zitationen wissen. Nagako selbst verfaßte solche Audienzdiktate. Schreiben imperativen Inhalts nennt sie bisweilen auch lediglich *ofumi* und ähnlich.³³ Sei Shônagon weiß in ihrer berühmten Miszellensammlung aus dem 10. Jahrhundert von der Auswahl unter den Hofdamen (*nyôbbô*) zu berichten, die “devant une personne d'un haut rang” (*yoki hito no omae ni*, wie etwa vor der Tennô-Gattin) Weisungsnotizen (*ôsegaki*) niederschreiben durften, wofür übrigens “les autres envient cette femme” (*urayamashi*) oder untereinander “avec jalousie” urteilten.³⁴

33 YOSHIKAWA: “Nyôbô hôsho no hassei” 女房奉書の発生: 21; *Sanuki naishi no suke nikki* 讃岐典侍日記, *Izumi Shikibu nikki*, *Murasaki Shikibu nikki*, *Sarashina nikki*, *Sanuki no Suke nikki* 和泉式部日記 紫式部日記 更級日記 讃岐典侍日記 (NKBZ, Bd. 18), 369–456, oberer Fasz., Nr. 9: 381 f.; unterer Fasz., Nr 25: 407; Nr. 26: 410; Nr. 29: 417. BREWSTER (Übers.): *The Emperor Horikawa diary. Sanuki no Suke nikki*: 64, 81, 83, 85.

34 *Makura no sôshi* 枕草紙, *Makura no sôshi*, *Murasaki Shikibu nikki* 枕草子 紫式部日記 [Ausz. der Sankambon-Variante] (NKBZ, Bd. 19), “Urayamashige naru mono”, Abschn. 158: 211; Ausg. der Variante *Nôimbon* als *Makura no sôshi* 枕草子 (NKBZ, Bd. 11), Abschn. 162: 305; BEAUJARD (Übers.): *Notes de chevet par Sei Shônagon*: 177 (unter Nr. 79, “Choses enviables”): “Quand de nombreuses dames se tiennent, attendant ses ordres, devant une personne d'un haut rang, et qu'il faut écrire un message pour l'envoyer à quelqu'un de distingué [kokoronikuki tokoro ni], on ne peut penser que toutes celles qui sont là aient une écriture semblable aux traces laissées par les pattes d'un oiseau [tare mo ito tori no ato ni shimo nado kawa aramu].” Es handelt sich hierbei um die Legende der chinesischen Schrifteinführung, die das neuzeitliche *Onna chôhôki* wieder aufgreifen wird; s.o. Allein hier scheint die Allegorie der Krallenpuren negativ Unreife zu konnotieren. “Si, pourtant, le maître fait appeler, exprès pour écrire cette lettre, une des dames qui se trouvent dans leur chambre, et lui donne son propre encier, les autres envient cette femme. Si celle que l'on a choisie parmi les dames de la maison n'est plus une toute jeune personne, elle s'y prend aussi bien que la chose l'exige, même si, vraiment, elle n'a pas cessé depuis longtemps de copier la poésie du << Bac de Naniwa >>. D'autres fois, elle n'est pas si novice, et quand il s'agit d'écrire à un haut dignitaire, ou de faire une lettre d'introduction pour une demoiselle que le seigneur envoie au Plais, où cette jeune fille va

Entsprechend scheint es plausibel, Einträge wie diejenigen in dem von 982 bis 1032 berichtenden “Aufzeichnungen des O[no no miya] U[daijin] [d.h. des Ministers zur Rechten O.]” (小右記 *Shôyûki*) von Fujiwara no Sanesuke 藤原実資 (957–1046, auch Ono no miya, Minister zur Rechten 小野宮右大臣) über Briefe (*shôsoku, shosatsu*) von Hofdamen (*nyôbô*), die den Willen des Souverän oder seiner Gattin übermitteln (*ôse*), als Audienznotizen zu deuten.³⁵ Offensichtlich pflegten auch weniger ranghohe Männer und Frauen per Audienzschreiben miteinander zu kommunizieren: Z.B. ließ in den “Erzählungen von der [Baumstamm-]Höhle” (宇津保物語 *Utsuho monogatari*) Onna Ichi no miya ihre Dienstdame Nakatsukasa no kimi eine Botschaft an den Gatten, den “Großen Heerführer” (大将 *daishô*), notieren, die zweimal die mündliche Urheberschaft mit der Zitatpartikel *to nan* ausweist und vom Empfänger als reizvoller Schreibstil der kaiserlichen “Verlautbarungen” (宣旨書 *senjigaki*) gewürdigt wird.³⁶

Wenden wir uns nun den vollends privaten Briefen zu. Ein Neujahrsbrief aus anonymer Frauenhand an einen Adressaten im Hofadel (vermutlich 12./13. Jh.), dient uns als Anschauung des kulturhistorischen Ergebnisses, das die Streuschreibung im Privatbrief gezeigt hat.³⁷ Deutlich heben sich zwei Ebenen der Zeilenkopfreihung ab, die zuerst zu lesende nach links hin wie nach unten hin gegen die Mitte eingerückt – sie verläuft im Ansatz zunächst eben (1, 2), dann abschüssig (3, 4) –, die zweite rechts und oberhalb davon – sie verläuft im Ansatz zunächst abschüssig (6, 7) und später eben (8–10). Dazwischen gibt es zwei charakteristische Sprünge: zum einen von der zuerst zu lesenden Ebene abschüssig vor ihren Beginn (5), zum anderen dann nach Notiz der Einheit hinauf direkt über sie.

demander à entrer en service, le maître, et l’Empereur lui-même le premier, veille avec une attention particulière à ce que tout, dans la lettre, soit élégant. Alors les autres dames se réunissent pour plaisanter, pour parler avec jalouse de leur compagne qui écrit.”

35 *Shôyûki* 小右記, *Shiryô taisei* 史料大成, Bde. 1–3: Kankô 8, 9/4; Chôwa 5, 2/25.

36 *Utsuho monogatari* 宇津保物語, Bd. 2 (NKBT, Bd. 11): 351.

37 KOMATSU 小松: *Tegami no rekishi* 手紙の歴史: 167ff.



⑩	⑨	⑧	⑦	⑥
候さ	た	な ②	せ ① □	□
たへか	め ③	そ をめ春	はん ち 御た	さ
き れはへ	おし し	かでの	んし お	いへ か
み も ④	ほな	おは すたし の	せう よ	のてにへ
の み	えく はは	くる つ	い は	もち
こ はま	こ候	こ しせ	しる	を
か ない	の も ま	うい か	し	⑤
け のら	よ りすす	つめ	た	よ
に せ	の の 又	れし も	ま	へ
あ 春候	か 御こよ	か	も ま	も
を は	す に	し	す せい	申
き よし 候り	まろ		へたのら	し
け かて み	こく		き せ	候
め ころにく	な口ま	そ	め候た	て
をひ	と て	の候	は せて御	・
			つ たす	
			のね さく	

Chiyo [千代] wo tamotase owashimasubeki hatsune [初音] no haru no shirushi itsu shika medetaku ureshiku sôrô. Kozo [去年] no shiwasu [師走] koro made, komori no osumai [] [籠りの住居] nado mimairasesôraishini, hana no haru yorokobi o yobe 夕べ mo môshisôraite, tada mairasesôrô. Osukuse [御宿世] no medetasa, sakae ni, [] taete, oinochi mo senshû banzei [千秋万歳] no tsuru kame [鶴亀] nimo, nao, kazu sowase, owashimasu. Mata, yo ni tameshi naku oboesôrô. Kono yo no kawarisôraite, kaku, sakaesôraeba, dare mo kimi no kokage [木陰] ni aogikeme.

Die Anzeichen für den Frühling [2/1], dessen erste Laute nun [zu vernehmen sind], mögen [Euch] ewiglich beschieden sein [1], dies [wünsche ich Euch] frühzeitig (*itsushika*) [zu Beginn dieses neuen Jahres], in Glück und mit [tiefer] Freude [für Euch im Herzen] [2/2]. Bis in den Monat der [geschäftig] herumlaufenden Lehrer (*shiwasu*) [i.e. der 12. M.] [1/1] des vergangenen Jahres [1/2] [habe ich] Euer Heim und Eure Wohnstätte (*komori no osumai*) und [viele] mehr [wahrhaftig oft um Gunst bemüht] [3], und um am gestrigen Abend [5] Euch zu sehen, [Euch dafür Dank zu sagen und] für den Blüten-Frühling [i.e. das Neue Jahr] alles freudige Mitempfinden [4] auszusprechen, suchte ich Euch kurz nur auf. [Hier nun gebt mir die Gelegenheit, aller Form gerecht zu werden:]

In Eurem Leben [sollen] weiterhin mehren sich (*nao kazu sowase owashimasu*) [8/1] Wohlstand und Gedeih [6/1] und Glück, das aus Euren tugendhaften Handlungen erwächst [5/2], restlos (*taete*) [6/2] [und dauerhafter] noch als die Tausend Herbste und Zehntausend Jahre [lebenden] Kraniche und Schildkröten (*senshû banzei no tsuru kame ni mo*) [7]. Nun, ich habe von dieser Welt [8] keinerlei Erfahrung (*tameshi naku oboesôrô*) [9/1], doch gemeinhin ist es wohl so, wie man sagt, daß [bisher] ein jeder [10/1] [inmitten] dieser Veränderungen unserer Welt [9/2], sofern Wohlstand und Gedeih herrschten, [in Dankbarkeit] zur Gunst (*kokage*) [lit. "Baumschatten"] des Herrn hinaufschauten [und mit allen erlaube auch ich mir, solches zu tun] [10/2].

Die Struktur der Zeilenverläufe, die sich nach Anschauung weiterer *kana*-Briefe aus der Phase vor der Neuzeit deutlich abzeichnet, erhellt sich aus unserem Beispiel wie folgt:

In der Mitte setzt der Text an (1).	↓	
Mit jeder numerischen Einheit, die jeweils	/ (6)	
leicht abschüssiger oder in gleicher Höhe ansetzt,	/ (7)	
reicht die Ebene im Gänseflug-Stil (10) — (9) — (8)		
bis Nr. 4, um nach rechts unten		
vor den Beginn zurückzusetzen,		
eine Einheit zu schreiben (5)		
und direkt darüber auf oberer		
Ebene (6) fortzufahren, / (2) — (1) □		
auf der sich die Ansätze / (3) ↓		
abschüssig und gleichhoch (4) (5)		
verhalten.		
←→	↑	
		U

Mit dem Artikel 47 des Ogasawaraschen „Großheftes“ beginnen Ausführungen über die Zeilenverläufe lyrischer Botschaften. Gemeint sind hier insbesondere *Liebesbriefe*. Die Zeilen konnten demnach in Form der Reihung einer unterschiedlich hohen Anzahl von Silben-Schriftzeichen differenziert werden.³⁸ Z.B. in der Folge von: 4-3-1-4-2-1. Diese Art, als „Streuung“ (*chirashi*) bezeichnet, galt dem Autor der Ogasawara-Schrift bereits als etwas altmodisch. Man solle nun, so notiert er, durchaus mehrere Silben in längeren Zeilen unterbringen. Zu vermeiden war es auf jeden Fall, den Text auf der Rückseite fortzusetzen (*ura made chirashisôraeba waroshi*), vielmehr solle man ihn auf einer Seite zum Abschluß bringen (*omote ni kikitometaru ga yoki nari*). In der Neuzeit war es eine Reihe von frauenspezifischen Briefstellern, die Mädchen kalligraphisch in der Streuschreibung unterrichteten.³⁹

38 Abschnitt “Portal zu den Pinselregularien” (筆法門 “Hippômon”), *Sangi ittô* 三議一統, *Daishoreishû*. *Ogasawararyû reihô densho* 大諸礼集 小笠原流礼法伝書, Bd. 2: 61. Vgl. für die folgende Nachzeichnung die in manchem mehr oder minder gravierenden Angaben in *Sangi ittô ôzôshi* 三議一統大雙紙, ZGR, Bd. 24 (jô): 328 f.

39 Siehe hierzu Abschnitte in Schriften wie *Onna bunrin takarabukuro* 女文林宝袋 (“Schatzbeutelchen aus dem Text-Hain für Frauen”, Kyōto: Zeniya Shōhei 錢屋庄兵衛 1738);

Mit der archaischen Gründungslegende des Schriftschöpfers Sôketsu (Cang Jie) beginnt unser Kapitel über “Schreibübungen und Briefeschreiben”. Dieser soll, so heißt es hier, seine Schrift den Krallenspuren der Vögel nachgebildet haben. Darauf folgt der japanische Gründermythos: Unter den drei Schreibformen des “wahren”, des “grasgrob-kursiven” und des “kursiven” Stils (*shin, sô, gyô*) – dies ist hier tatsächlich die Reihenfolge –, habe schließlich der Mönch Kôbô Daishi den kursiven Stil um weiteres “sanfter gemacht” (*yawaragete*) und die siebenundvierzig *iroha*-Silben-Zeichen geschaffen, und zwar *explicite* für Frauen (*onna no tame ni*), weshalb man auch von Frauenschriftzeichen (*onna moji*) sprechen könne.

So wenig das etwa um 1050 entstandene *iroha*-Lied ein Werk des berühmten Mönchs sein kann jedoch, so gering auch fällt die Wahrscheinlichkeit aus, daß dieser bedeutende Rezeptor chinesischer Schrift und Dichtung⁴⁰ auch der Schöpfer der *kana*-Schrift war. Die Kursivierung in Frauenhänden erfolgte vielmehr in einem Prozeß der privaten Schreibkunst. Privatheit und Weiblichkeit galten recht früh bereits als typische Eigenschaften der *kana*-Briefe. Die Schrift nun sei, schreibt Jôhaku, das Medium, in dem sich der Frau das Angebot der *explicite* im Vorwort genannten “Großen Studien” (*Daxue*, jap. *Daigaku*) darbot: nicht als blind gelten zu müssen, zur eignen Güte (*zen*) streben zu können, d.h. nichts anderes als die “Person auszubilden”, wie es der daselbst ausgeworfene Begriff des *xiushen* (jap. *shûshin*) bezeichnet.

Liederhefte zu lesen und Brieftexte zu schreiben, so heißt es, sei unter den Damen seit alters üblich gewesen. Man beginne mit den *kana* und merke sich auch die Männer-Schrift, diese aber verwende man nicht aktiv. Die Orientierung an maskulinen Vorbildern kennt der Autor als schlechte Sitte, und er sieht in ihr die Gefahr, daß sich in diesem Falle die Schrift scharfkantig (*fudedate surudo nite*) ausnehme. Das *Onna chôhôki* spiegelt die Erwartung gegenüber der Frau wider – trotz der Verneinung der Priorität dieser Eigenschaften –, in

[*Hiyô chôhô*] *Jokyô bunshô kagami* [*bumpô taisei*] [日用 重宝]女教文章鑑[文法大成] (“[Gewichtige Schätze für den täglichen Gebrauch] Spiegel der Frauenbelehrungen für Sätze [Systematik einer Methode des Satzbaus]”, Kyôto: Kikuya Kihê 菊屋喜兵衛 1742), *Ôraimono taikei* 往来物大系, Bd. 92. Bzw. komplette Briefmustersammlungen für Streuzeilenbriefe wie [*Tôryû*] *Onnayô bunshô* [当流]女用文章 (“Sätze für Frauengebrauch [im gegenwärtig üblichen Stil]”, Kyôto: Yamazakiya Ichihê 山崎屋市兵衛 / Yoshinoya Jirôhê 吉野屋次郎兵衛 1682); *Nyohitsu ôrai* 女筆往来 (“Korrespondenzen für Frauenpinsel [i.e. Frauenbriefe]”, 17./18. Jh.?); *Naniwazu [nyohitsu]* 難波津[女筆] (“Der Anleger von Naniwa [Frauenpinsel]”, Kyôto: Shibata Jûrôhê 柴田十郎兵衛 / Okamoto Hanshichi 岡本半七 1714), *Ôraimono taikei* 往来物大系, Bd. 91.

40 Siehe HAKEDA: *Kûkai: Major Works*; BODMAN: *Poetics and Prosody in Early China*.

der schönen (*uruwashi*) Handschrift (*te*) reizend (*en*) zu erscheinen. Das sanftmütige (*yasashi*) Wesen durfte, so das *Onna chôhôki*, sogar mit Bezug auf den formellen Frauenbrief durch die kalligraphische Mustergültigkeit der Unterhaltungsdamen repräsentiert werden. Dies galt indessen ausdrücklich nicht für das Vokabular.

3.2 Worte und Sätze

Orientierten sich die Frauen an Mustern aus Männerhand, sagen die “Aufzeichnungen gewichtiger Schätze für Frauen”, nehme sich früher oder später der Satzbau ihrer Botschaften männlich aus (*bunshô mo nani toshitemo otokorashiki koto mama aru mono nari*). Was füllte die spezifische Erwartung an die feminine Wortwelt konkret aus?

Frauenbriefe (Briefe *an* Hofdamen) kannten zum einen unterschiedliche Adressen des Einschlags, der zu den meistreglementierten Bezirken der Frauenbriefkommentare des Mittelalters gehört. Im Sinnzusammenhang mit dem in Rede stehenden Text gilt ihnen nicht speziell Aufmerksamkeit, weshalb wir sie von den folgenden Betrachtungen ausnehmen. Anders verhält es sich mit der spezifischen Briefoptik der Texte *an* und *von* Frauen.

Uma no kami, der Marschall, plaudert im obenerwähnten Passus des *Genji monogatari*, sino[japani]sche Worte seien in Briefen unter Frauen nicht üblich (*sarumajiki dochi no onnabumi*), und komme es vor, dächte die Umwelt von diesen “robust klingenden” (*kowakobashiki koe*) Briefen nur, sie mögen doch geschmeidiger nur sein (*taoyaka naramashikaba*), und dies gelte bisweilen sogar noch für die hohen Damen (*jôrô*).⁴¹ In den “Erzählungen von der [Baumstamm]Höhle” lässt der verwitwete Shigeno Masuge 滋野真菅 einen Masayori von seinem Interesse an dessen Tochter Ate no miya 貴宮 (etwa “Adliges Frauenzimmer”) – die spätere Fujitsubo 藤壺 – wissen,⁴² wird indes von der Amme eines der Söhne des Masayori, Nakado, aufgefordert, dies in einem Brief gegenüber der Tochter direkt zu tun. Sein Sohn “Schwertgürter” (Tachihaki), übernimmt die Dicht- und Schreibarbeit, während die Amme ihrer Enkelin (*mumago*) Tateki, die der Ate no miya dient, den Brief überreichen

41 ‘Hahaki no ki’ 篠木, *Genji monogatari* 源氏物語, Bd. 1 (NKBT, Bd. 14): 85; BENL (Übers.): *Die Geschichte vom Prinzen Genji*, Bd. 1: 58ff.

42 KYûSOJIN weist auf die Prosabriefe der Erzählung hin: KYûSOJIN 久曾神: *Heian jidai kana shojô no kenkyû 平安時代仮名書状の研究*: 23 ff.; unser Zitat: *Utsuho monogatari* 宇津保物語, Bd. 1 (NKBT, Bd. 10), “Fujiwara no kimi”, 205–208, Brieftext: 5.

läßt. Was die Tochter aus hohem Hause zu sehen bekommt, erschrickt sie, denn beide Wesensmerkmale des guten Briefes sind erfüllt: so gut die Schrift (手 *te*), die “glatt den Dämonen die Augen ausdrücken müßte” (*oni no me o tsubushikaketaru yô naru...*), so gelungen auch sind die Worte (詞 *kotoba*).

Die Varianten des strengen und minutiös differenzierten Briefschlusses, die Rodriguez *particula de honra* nennt und welche zu den wichtigsten Honosrativbezirken der Optik überhaupt zu zählen sind, fehlen in den *kana*-Briefen generell, worauf das Kapitel “Das cartas das molheres” hinweist (*nam tem cortesias*).⁴³ Im *kana*-Brief ist – so heißt es hier – die Briefschlußformel lediglich auf das einschlägige *kashiku* (*Caxicu*) beschränkt geblieben. Es ist dies eine Entsprechung des aus China stammenden, in einer Großzahl von öffentlich-amtlchen Varianten entwickelten, der Rangordnung (am Hofe, unter Kriegern) gemäß zu differenzierenden “Briefschlusses” (chin. 書末 *shumo* bzw. auch “Briefschlußwort” – 尾語 *weiyu* –⁴⁴, jap. heute “Letztes Skriptum” – 書留 *kakitome* –, “Zuschnür-Ort” – 結所 *musubidokoro*⁴⁵), der fast stets Furcht, Ehrfurcht, Demut und Respekt gegenüber dem Empfänger zum Ausdruck bringt.

Das uns bereits eingangs bei Jôhaku in der Variante *kashiko* begegnete “Ehrfürchtig” leitet sich aus der älteren Formel *anakashiku*, *anakashiko* (Emphase *ana* + Adjektivstamm von *kashikoshi*, d.h. “Ach, mit Ehrfurcht” = voller Ehrfurcht tun) und als Grußwort (“Entschuldigt mich!”) oder dem – so als Briefschluß – *anakashiko anakashiko* 穴賢々々 her.⁴⁶ Deren Belegstellen

43 *Arte da Lingoa de Iapam*, Kapitel “Tratado do Estilo da Escritura das cartas”: 202 v. (Faksimilepag. 404).

44 Begriffe der Positionen sind belegt in: “Schreib-Vorbilder für Glück[sangelegenheiten] und für Unglück[sangelegenheiten]” (吉凶書儀 *Jixiong shuyi*, Pelliot Nr. 3442), ZHAO (Hg.): *Dunhuang xieben shuyi yanjiu* 敦煌写本書儀研究: 184; “Neu festgelegter Schreib-Vorbilder-Spiegel” (*Xinding shuyijing* 新定書儀鏡, Pelliot Nr. 3637), ebenda: 358, 364. Beide Schriften werden Du Youjin 杜友晋 aus Jingzhao 京兆 zugeschrieben. Briefschlußwörter an sich lassen sich bereits in den Amtsregularien des Han-zeitlichen Schriftverkehrs als etablierte Position nachweisen; siehe: GIELE: *The Duduan and Imperial Communication in Early China*. Vielfach haben sich die Wörter in ihren Epigrammen bis in die japanische Neuzeit, sogar bis heute gehalten.

45 Siehe KOMATSU: *Tegami no rekishi* 手紙の歴史: 223–226; IGI: *Shojô no hensen* 書状の変遷: 49; NAGASHIMA: “Shojô. Shôsoku” 書状・消息: 243. In Japan ist es eine Großzahl von Schriften, welche die Übernahme der Briefschlußwörter bis zum achten, die Reformen im dreizehnten und die Entwicklung bis in das siebzehnte Jahrhundert belegen.

46 又仮名文ノ終ノ書止ヲバ大旨穴賢々々ト書也 *Mata kanabumi no owari no kakitome oba Ômune anakashiko anakashiko to kakunari; Shôsoku jitei hishô* 消息耳底秘抄, GR, Bd. 9: 584.

im “Großen Lexikon der Japanischen Landessprache” (日本国語大辞典 *Nihon kokugo daijiten*) können eine geschlechtsspezifische Verwendung noch nicht ausweisen.⁴⁷ Der erste der beiden Nachweise in den Mustern der “Briefe des [Provinzverwesers] von Izumo” (雲州消息 *Unshû shôsoku*) – von Männern an Männer, auf die Formel folgt abschließend das altchinesische Briefschlußwort “Mit [furchtsam] zurückhaltenden Worten” (謹言 *jinyan*, jap. *kingen*) – ließe sich noch als gewissermaßen spielerischer Umgang mit Geschlechtsattributen deuten (der Absender gibt seinem Freund Bericht über den Austausch von Liebesgedichten), das zweite Beispiel indessen (die intime Empfehlung, der Adressat möge seine Würfel-Leidenschaft bändigen) verbietet diesen Rückschluß. Da auch Rangunterschiede in diesen Fällen keine wichtige Rolle zu spielen scheinen (ein älterer “Mittlerer Gardeführer” – 中將 *chûshô* – etwa schreibt einem neueren – 新中將 *shin chûshô*), bleiben zwei Charakteristika, die Relevanz beanspruchen, da sie die Briefe gegenüber anderen vergleichsweise gut gemeinsam abheben: die Vertrautheit der Briefpartner sowie die Intimität der Botschaft. Auch das *kashiku* oder das “In Freude, ehrfürchtig” (*medetaku kashiku*) ist im späten Mittelalter noch vereinzelt mit der Konnotation intimer wie vertraulicher Nachrichten unter Männern verwandt worden, begegnet jedoch zunehmend auf Briefen *unter* und Briefen *an* Frauen. Den Aufwand, den die Prüfung des Phänomens wert ist, können wir an dieser Stelle nicht leisten, beschränken uns jedoch auf den Hinweis darauf, daß Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1536–98) überwiegend nur an Frauen seine eigenhändig notierten *kana*-Briefe schrieb, die ein *kashiku* beschloß, gleichwohl er aus einem nicht ohne nähere Prüfung zu erschließenden Grund einen intimen Mehrzeiler dieser Art an seinen jüngeren Freund Kodera Mototaka 小寺職隆 gerichtet hat.⁴⁸ Für Ise Sadatake 伊勢貞丈 (1715–84) war das “In Freude, ehrfürchtig” (目出度かしく *medetaku kashiku*) ein erst nach der Muromachi-Zeit, und zwar unter seinen Zeitgenossen aufkommender, d.h. wahrscheinlich nicht mustergültiger Vulgärbrauch (世の風俗になりしは御当代の事とおもはるゝ也 *yo no fûzoku ni narishi wa gotôdai no koto to omo-waruru nari*). Seine “Aufzeichnungen” geben das einfache *kashiko* oder *kashiku* als Frauen-Brief-Schlußwort (女の文留様 *onna no fumi tomyô*) an.⁴⁹

47 Erstmalig in der Hofdamenliteratur (*Taketori, Genji, Utsuho*) als Affektbeschreibung und Grußwort; schließlich auch als Briefgruß, z.B. im *Unshû shôsoku* 雲州消息, GR, Bd. 9: 406 (Nr. 62), 437 (Nr. 210); SCHARSCHMIDT: *Unshû Shôsoku oder die Briefsammlung des Unshû von Fujiwara Akihira*: 82 (Nr. 61), 153 (Nr. 204).

48 BOSCARO: *101 Letters of Hideyoshi*: xiv, 5 und *passim*; SOMEYA (Hg.): *Hideyoshi no tegami o yomu* 秀吉の手紙を読む: 58f., 185ff.

Sphären zwischen *kana*-Gebrauch (z.B. Ausbildung, Kinder) und weiblichem Bezug der Schrift und Sprache waren insbesondere an dem Briefschluß-Topos in der Neuzeit abzuklären, wie ein Beispiel demonstriert: In Briefen der kleinen Knaben des Kriegerstandes (*buke*), die – wie oben gesehen – zunächst nicht anders konnten, als die im Propädeutikum erlernten *kana* zu verwenden, wurde daher spätestens im 17. Jahrhundert einmal mehr *explicite* Wert auf die Differenz zum *anakashiku* gelegt, das hier als “unpassend” (不相応 *fusawashikarazu*) galt.⁵⁰ Jungen hatten zur Not Beistand zu erfahren, der ihnen das männliche Standardwort an den Briefschluß setzte: “Sehr ehrfurchtsvoll, mit zurückhaltenden Worten” (恐々謹言 *Kyôkyô kingen*).

Unter den *kana*-Briefen im strengerem Sinne wird von Rodriguez übrigens zwischen solchen, die Männer an Frauen und solchen, die Frauen an Männer schreiben, differenziert: Erstere weisen demnach durchaus noch Datum und Signatur bzw. Namensangabe auf, während letztere beides in der Regel entbehren. Die auf das fünf- bis sechzehnte Jahrhundert zu datierenden “Exzerpte der Etikette für Schreibtafelchen” (書札作法抄 *Shosatsu sahôshô*) relativieren diese Aussage: “Über Frauenbriefe. Von Männern und von Frauen, von allen sollen Tagesangaben regelrecht notiert werden! Männer sollen ihren Rufnamen zur Signatur geben. Bei Liebesbriefen etc. ist dies jedoch anders.”⁵¹ Frauen sollen nicht unterschreiben, meint der anonyme Autor vermutlich, in öffentlichen Schreiben aber durchaus nicht das Datum zu geben versäumen.

Der Artikel 26 des *Shosatsu no shidai* 書札之次第 (Fasz. 1) macht folgende Aussagen über das *Briefvokabular*⁵² des Brief-Haupttextes (chin. “Brief-Inneres” – 書内 *shunei* –, ⁵³ jap. heute “Mittelskript” – 中書 *nakagaki* –, “Sachskript” – 事実書 *jijitsugaki* – oder “Anliegen-Skript” – 用件書 *yôkengaki*):

49 *Teijô zakki* 貞丈雜記, “Abschnitt Schreibtafelchen” (書札之部 “Shosatsu no bu”), 319–55: 350.

50 *Shosatsu sahôshô* 書札作法抄, GR, Bd. 9: 629.

51 女性文ノ事。男ノ許ヨリモ女ノ許ヨリモ皆日付ヲバタタシク書コト也。男ハ名乗判ニテアルベシ。艶書等ノ事ハ別ノ事也。 *Joseibumi no koto. Otoko no moto yori mo, onna no moto yori mo mina hizuke oba tadashiku kaku koto nari. Otoko wa nanorihan nite arubeshi. Ensho nado no koto wa betsuo koto nari; Shosatsu sahôshô 書札作法抄*, GR, Bd. 9: 629.

52 *Daishoreishû. Ogasawararyû reihô densho* 大諸礼集 小笠原流礼法伝書, Bd. 1 (TB, Bd. 561): 10. Hinweise auf das frauenspezifische Briefvokabular gibt z.B. bereits IGI: *Shojô no hensen* 書状の変遷: 51. Zur Frauensprache generell siehe KUNITA: *Nyôbô kotoba no kenkyû* 女房詞の研究.

53 *Xinding shuyijing* 新定書儀鏡 (Pelliot Nr. 3637); ZHAO (Hg.): *Dunhuang xieben shuyi yanjiu* 敦煌写本書儀研究: 363 f.

Männer, die im Falle von Geschenksendungen etwa (so die hier exemplifizierte Briefsituation eines Begleitschreibens für Präsente: *bibutsu nado mairasesôrô ni* びぶつ[美物]などまいらせ候に) an Frauen (Empfangsdamen, Gemachsdamen) schreiben, sollen sich auf keinen Fall an deren Soziolekt (*nyôbôkotoba* 女房ことば) anschmiegen (*kakazaru ga shikarubeki nari* 書かざるがしかるべきなり); z.B.: Worte wie *akaomana* あか御まな [赤御真魚], das “Rotfischlein”, oder *ohira* 御ひら [御平] (< *hirauo* 平魚), das “Flachfischlein”, sollen wie herkömmlich *sake* 鮓 (Lachs) und *tai* 鯛 (Meerbrasse) heißen.

Auch Rodriguez gibt die Anweisung wieder, Männer (seine Mitbrüder) sollten sich in ihren Briefen an Frauen deren spezifischen Vokabulars enthalten (*nam usara de palauras proprias de que usam as molheres nas suas cartas*). Der Missionar charakterisiert das vielfach verwandte Frauenvokabular, auf dessen Erhalt er seine Mitbrüder vorbereiten muß, als “sanft” (*usam de muitas palauras brandas*) und gibt hierfür Beispiele: “Ich lasse Euch diesen Brief zukommen” (*Fumi xite, Mairaxesoro*), “Ich bin entzückt” (*Von urexiqu soro*), “Gewiß, ganz recht” (*Sazosazo*), “allerlei, dieses und jenes” (*Iroiro*).⁵⁴ An anderer Stelle derselben Seite erwähnt er die *moji*-Worte, jenen berühmten und bis heute nachwirkenden Ersatz der Schlußsilbe durch das Wort “Was man so nennt” (*moji, monji* 文字): *Fumonji* (“Fu, den man so nennt”) stehe für *fumi* (Brief), *Somonji* (“So, den man so nennt”) sei *sonata* (Ihr, Du), *Pamonji* (“Pa, den man so nennt”) schließlich sei der Padre (*padore*). Mit der zunächst nicht ganz als zwingend zu verstehenden und nur hier zu lesenden Hinzufügung, Worte zu nennen, die Frauen sowohl gegenüber Männern wie auch untereinander verwenden (*Alem disso tem muitas palauras proprias de que soomente usam as molheres entre si ou falando com os homens*), führt Rodriguez noch folgende Bezeichnungen auf: *cucón* [九献] (“Neun[mal] Serviertes”) für Sake (Saque), *Fiyaxi* (“Gekühltes”) für Trinkwasser (*Midzu*), *Muras aqui* (“Viola”) für Hering (*Iuaxi*), *Cachin* für die Reiskuchen namens *Mochi*. Man könnte sie um einige Worte erweitern. Das *Onna chôhôki* etwa bezeichnet, wie gesehen, ein Wort wie “betreffend” (*tsukimashite wa*) als reizvolles (*hade* 破手) Glossar des Frauenbriefes.⁵⁵

Allem Anschein nach bestand also die Möglichkeit, daß Männer sich der Frauenworte bedienten, sofern sie mit Frauen in Kontakt traten, ein Phänomen,

54 *Arte da Lingoa de Iapam* v. Ioão Rodriguez, Kapitel “Tratado do Estilo da Escritura das cartas”: 202 v. (Faksimilepag. 404).

55 *Onna chôhôki* 女重宝記, *Kinsei bungaku shiryô ruijû* 近世文学資料類從 Sankô bunken hen 參考文献編, Bd. 18: 140.

das zunehmend als unpäßliches Verhalten zurückgewiesen wurde. Folgen wir Rodriguez, so hatte Frauenvokabular auch bleibende Erfolge. In seinem Brieftraktat kennzeichnet er das *vonmōxi* (御申)⁵⁶ als einzige Flankengrußformel (*Sobadzuque*), die auf indirekten, d.h. auf den an Hausmeier oder an Vasallen ehrbarer Persönlichkeiten versandten sogenannten “Benachrichtigungsschreiben” (*hirōjō* 披露状) zulässig sei. Dieses “Auskunft für [Euch]” soll ursprünglich, so der Jesuit, aus der Frauensprache in die Anschrift (*Aetedocoro*) dieser männlichen Benachrichtigungsbitten eingegangen sein (*he tam-bem proprio das cartas das molheres*).

Grundsätzlich tritt das Gebot der sprachlichen Geschlechtertrennung in der formellen Briefetikette des 17. und 18. Jahrhunderts strenger und öfter in Erscheinung als zuvor. Der “Klare Spiegel einer neuen Auswahl von Gebräuchstexten” (新撰用文章明鑑 *Shinsen yōbunshō meikan*) hält es in bezug auf den “Frauenstil” (女子体 *joshitei*) – das ist der “feminine Satzbau” (女文章 *onna bunshō*) – allgemein mit dem Prinzip, daß “man acht geben solle vor derjenigen Fehleinstellung, daß die Differenzierung zwischen Frauenworten und Männerworten nicht aufrecht gehalten wird” (女詞男詞と以ふ王可ちを糺さざるゆへ此誤有る意を付べし *onna kotoba otoko kotoba to iu wakachi o tadasazaru yue, kono ayamari aru kokoro o tsukubeshi*).⁵⁷ Er merkt konkreter in seinem Glossar *passim* an, in welchen Fällen Vokabular Männern oder Frauen geziem sei, z.B. mit dem Kommentar, ein “[Vergangener] Abend” (夕 *yûbe*) käme zwar in Frauensätzen vor, Männern empfehle man jedoch die [sinojapanischen] Worte “Voriger Abend” (夜前 *yazen*) und “Gestriger Abend” (昨夜 *sakuya*).⁵⁸

Auch dem Ekikenschen *Shorei kuketsu* 書札口訣 zufolge steht der männliche Stil dem weiblichen gegenüber: Während der Mann durchaus noch in den Briefen an Frauen zu den *kana* greift, soll seine Wortwahl zwar, so das Entgegenkommen an die Weiblichkeit, “ein wenig” sanft ausfallen, gleichwohl nicht in den weiblichen Bezirk eindringen. So scheint – auf dem Briefbogen (?) – eine Form der rückseitigen Aufschrift deutlich Frauen als Absender zu markieren:⁵⁹ “In Briefen, die Männer schreiben (男の書状に *otoko no shojô*

56 Zu folgendem: *Arte da Lingoa de Iapam* v. Ioão Rodriguez, Kapitel “Tratado do Estilo da Escritura das cartas”: 192 (Faksimilepag. 383).

57 *Shinsen yōbunshō meikan* 新撰用文章明鑑, *Kinsei bungaku shiryō ruijū* 近世文学資料類從 Sankō bunken hen 參考文献編, Bd. 6: 57.

58 Ebenda: 76.

59 *Shorei kuketsu* 書札口訣, in: *Sanrei kuketsu* 三礼口訣, *Kaibara Ekiken zenshū* 貝原益軒全集, Bd. 1: 286; RÜTTERMANN (Übers.): “Die Schreibregularien (*Shorei kuketsu*) des

ni), darf rückseitig (*ura ni*) kein ‘von [N.N.]’ (より *yori*) stehen,” so heißt es, und: “Solches schreiben Frauen auf ihre Briefe” (*onna no fumi ni kaku koto nari*).

Die Brief-Unterweisungsliteratur für Frauen in der späteren Neuzeit liegt entweder in Abschnitten kompakterer Bildungsschriften oder in Form einschlägiger Briefsteller vor. Der Terminus “Korrespondenzschriften” (往来物 *ōraimono*) ist von der Forschung auf das Bildungsschrifttum schlechthin angewandt worden.⁶⁰ Ein Blick in die größte editorische Sammlung reicht bereits für die Feststellung, daß die zeitgenössischen Bezeichnungen eine Generalisierung in diesem Sinne zumindest als fragwürdig erscheinen lassen müssen. Beschränken wir uns auf die spezifisch Frauen adressierenden Lehrbücher, gewinnen wir zunächst folgende Titelstreuung: Von “Ermahnungen” (-訓 *kun*), “Schatullen” (-箱 *bako*), von “Webereien” (-織 *ori*), “Beutelchen” (-囊 *bukuro*), “Spiegeln” (-鑑 *kagami*) und nicht zuletzt von den durch unsere Quelle repräsentierten “Aufzeichnungen der Maßrichtlinien” bzw. “der wertvollen Schätze” (-調法記, -重宝記 *chōhōki*) ist zumeist die Rede.⁶¹

Kapitel wie die “Ewigen Regularien der Streuschreibung von Sätzen” (文 章 散 書 常 法 “Bunshō chirashigaki jōhō”) oder die “Ausschöpfung des Brief[wissens]” (婦 ミ 津 く し “Fumizukushi”) sind oft am oberen Rand oder mittig als separater Teil im Seitenlayout gesetzt.⁶² Abschnitte wie der lange Brief, der einem anonym bleibenden Aristokraten zugeschrieben wird, erhielten vielfach den Schmucktitel bezeichnet (z.B. der “Brief des Großen Thronrats soundso”, “Nanigashi Dainagon dono goshōsoku” 何某大納言殿御消息 zu Beginn des *Jokyō fudan bukuro* 女教補談囊; die “Korrespondenzen für den Handel durch Frauen”, “Onna shōbai ōrai” 女商売往来 im *Dōjosen'yō onna terako chōhōki* 童女専用女寺子調法記), eine briefliche “Nachricht” oder gar eine “Korrespondenz” zu sein, waren indessen ihrer Form nach – anders als die ebenerwähnten Kapitel – weder ein Briefwechsel – vielmehr ein einfacher Brief – noch waren sie für die Anwendung eines Propädeutikums im Briefe-

Kaibara Ekiken. [...] Zweiter Teil”: 115 (Art. 162).

60 Mit ISHIKAWA: *Kōrai ni tsuite no kenkyū* 古往来についての研究.

61 Siehe z.B. *Ōraimono taikei* 往来物大系, Bde. 88 u. 94.

62 Erstere in ebd., Bd. 88; [*Bunka hokoku*] *Onna gojōkun Yamato ori* [文化補刻] 女五常訓 倭織 (“[Supplementdruck der Ära ‘Zivilisierung’:] Japanische Weberei der Fünf ewigen Lektionen für Frauen”) (Ōsaka: Kashiwabara ya Seiemon 柏原屋清右衛門 / Kagaya Zenzō 加賀屋善蔵, Revision 1806 einer Ausgabe von 1729). Letztere in ebd., Bd. 88; *Jokyō fudanbukuro* 女教補談囊 (“Beutelchen ergänzender Plaudereien zur Belehrung von Frauen”) (Ōsaka: Murai Kitarō 村井喜太郎 1754).

schreiben oder einen Briefanlaß von Nutzen; es handelt sich vielmehr wie beim Vorwort zu unserer Quelle um eine moralische Unterweisung im Briefstil, in einem Stil gleichwohl, der seiner Leserschaft gemäß “weiblich” blieb (oft noch, wenn auch abnehmend häufiger *kana*-Gebrauch, Briefschluß *kashiko*).

Über deren didaktische Anwendung sagt die Literatur so gut wie nichts aus und hinterläßt nur Andeutungen darüber, daß im Einzelfall der Lehrer einer Schule (*terakoya*), ein/e Hauslehrer/in oder die Mutter (*haha*) das Material zu verwenden gedacht war. In den Briefpropädeutiken und Briefstellern im strengen Sinne lassen sich Muster und Anweisungen vieler Standardsituationen antreffen. Als repräsentativ, da vergleichsweise umfassend, können die Abschnitte “Briefschreibstil der Frauenzimmer” (女中文書やう “Jochū fumikakiyō”) und “Sätze für Frauengebrauch” (女用文章 “Joyō bunshō”) in den “Schatzwebereien zum Weisheitsspiegel für Frauengebrauch” (女用知恵鑑宝織 Joyō chie kagami takaraori) gelten. Unter den generellen Anweisungen zur *Art und Weise* des Briefeschreibens⁶³ steht folgende:

Freundlich-liebenswerte Worte zu schreiben, was einer von der direkten Ansprache verschiedenen, dem Pinsel anzüglichen Güte bedarf, wird jedem zur Pflicht. Allein dies soll man stets in gewöhnlichem Maße halten, auf einem Niveau der Grüße an irgendwelche Menschen. Wird man im Briefe vertraulicher als in gewöhnlichem Gruße, muß diese Unaufrichtigkeit ohnehin draußen bekannt werden und wird beschämend klingen wie bei den Unterhaltungsdamen. Dessen soll man sich enthalten. (*Nengoro no kotoba kaku koto, sashimu-*

63 Ōsaka: Kashiwabara ya Seimon 柏原屋清右衛門 1769 (Anweisungen S. 89a–104a, Zitat unten S. 101a, Briefmuster S. 104b–160a), rev. u. erg. Neudr. des “Weisheitsspiegels für Frauengebrauch” (女用知恵鑑 *Joyō chie kagami*), Ōsaka: Kashiwabara ya Seimon 柏原屋清右衛門 1720 (nicht pag.), der ersten Abschn. bereits zu einem Großteil wortgleich bringt; ebd., Bd. 94. Es geht um den mit Bedacht gewählten Wortgebrauch (*kotobazukai*) und die Lesung (*yomi*) der Zeichen, um die kräftige, gleichwohl nicht übertrieben intensive Tuschaufnahme (*sumitsugi*) mit dem Pinsel während des Schreibvorganges, der sich dem Leser bleibend darstellt, um die Trennung und Ausschreibung von Worten im Zeilenverlauf, insonderheit an Ehrbarkeiten, um Kürze und Sanftheit der Schrift und Worte, Achtsamkeit in den besonderen Charakteristiken der Glückwunschbriefe, Vermählungsbeglückwünschungen und Kondolzenzen (*shūgibumi, konrei no fumi, toburai no fumi*), Anschreiben an besonders exponierte Ehrbarkeiten in der Form von “Eröffnungsbriefen” (*hirobumi*), die sich an den Hausmeier richteten, Separata zur Kondolenz (Auftragen mit dünnerer Tusche), Beschriftung von Täfelchen und Faltfächern mit berühmten Liedern, schließlich Orthographie (*kanazukai*, die insbesondere in dieser Zeit längst gleichlautendes Vokabular – z.B. *koi* – in den älteren Lautwerten wie “*kohi*” / Liebe und “*kowi*” / Karpfen zu notieren anhält). Die Schrift von 1720 führt noch Konzepte für die Sendungen beigegebenen Verzeichnisse (*mokuroku*) auf, entbehrt jedoch der *kana*-Anweisung.

kaite iû yori mo fude ni wa iwase yoki mama tare mo kaku koto narubeshi. Saredomo tsunesama ni sono hito to no aisatsu hodo ni arubeshi. Tsune no aisatsu yori fumi nite mutsumajiki wa itsuwari hoka ni awarete, kokorone tsutanaku yûjo mekitari. Tsutsushimitamaubeki koto nari.)

Freundlich-liebenswerter Wortbrauch (*nengoro*) galt als erwünscht und zweideutig zugleich, allein er durfte über die Sprache des formellen durchschnittlichen Grusses nicht hinausgehen. Es galt vielmehr als verpönt, zwischenge-schlechtliche Zuneigung im Brief zu artikulieren. Frauen, die dies taten, gerieten leicht in den Ruf der Liederlichkeit der Unterhaltungsdamen – während die Nachahmung der kursiven Schriftgraphik dieser Frauen im *Onna chôhôki* empfohlen blieb. Muster für Liebesbotschaften sind unter den Briefsituationen mit Bezügen zum Lebenszyklus, zum Jahresbrauchtum, zu Unglücksfällen oder außergewöhnlichen Wechselfällen des Lebens (z.B. Umzug, Reise)⁶⁴ in

64 Es finden sich in dem von uns gewählten, 1769 datierenden Beispiel folgende Briefsituationen mit teilweise beziehungsbezogenen hierarchisch gestaffelten Varianten: 1a) Sätze zu Neujahr (正月之文章 *shôgatsu no bunshô*), 1b) Antwort hierauf (同返事 *onajiku henji*), 2a) Sätze zur [Kirsch]blütenschau (花見 *hanami no b.*), 2b) Antw., 3a) Brief zum 3. Monat / 3. Tag (三月三日の文 *sangatsu mikka no fumi*), 3b) Antw., 4a) Brief zum 5. M. / 5. T., 4b) Antw., 5a) Fürsorglicher Gruß zur heißen Jahreszeit [7. M.] (暑氣見舞 *shoki mimai*), 5b) Antw., 6) Sätze zum *tanabata* (t. 七夕 *no b.*), 7) Brief zum buddhistischen Fest Allerseelen (*bon* 盆 *no fumi*), 8a) Brief zum 9. M. / 9. T., 8b) Antw., 9) Sätze zum Tag des Wildschweins im 10. M. (i no ko 亥猪 *no b.*) [an dem zur Stunde des Wildschweins der Stampfkuchen aus frisch geerntetem Reis gefeiert und gespeist wird], 10) Brief fürsorglicher Gruß zur kalten Jahreszeit (寒氣見舞 *kanki mimai no fumi*), 11a) Sätze zum Jahresende (歳暮 *seibo no b.*), 11b) Antw., 12) [Glückwunsch-]Sätze zur Einfärbung mit “Zahnschwarz-Tinktur” (歯染 *hagurome no b.*) [Initiation der Mädchen], 13a) [Glückwunsch-]Sätze zur Vermählung (婚礼 *konrei no b.*), 13b) Antw., 14) Brief fürsorglicher Nachfrage um das Befinden nach Einkehr ins [Frauen]gemach (部屋見舞 *heyamimai no fumi*) [durch verwandte Damen der frischverheirateten Gemahlin, die Geschenke reichen], 15) [Brief zur] Heimkehr [zum Besuch bei den Eltern] am fünften Tage nach der Vermählung (*itsukakaeri* 五日かへり), 16a) [Glückwunsch-]Sätze zur leichten Geburt (平産 *heisan no b.*), 16b) Antw., 17a) Fürsorglicher Gruß mit Ankündigung der Abwesenheit [zum Zweck von Handelsreisen, Wallfahrten etc.] (留守 *rusu mimai no fumi*), 17b) Antw., 18) Fürsorglicher Genesungsgruß (病氣見舞 *byôki mimai no fumi*), 19) Kondolenzbrief (弔ひ *toburai no fumi*), 20) Glückwunschbrief zur Rückkehr [von einer Fernreise] (帰宅 *kitaku yorokobi no fumi*) [Dankesbrief für Mitbringsel], 21) [Glückwunsch]brief zum Rückzug in eine Tempelschule] (寺入 *tera'iri no fumi*), 22a) Fürsorglicher Genesungsgruß nach einer Thermalbadkur (湯治見舞 *tôji mimai no fumi*), 22b) Antw., 23) [Glückwunsch]brief zum Umzug in ein anderes Haus (家移 *yautsuri no fumi*), 24) [Glückwunsch]brief an ein [betagtes Ehepaar] zum Bezug des Ausgedinges [für den Lebensabend] (隱居乃方 *inkyô no kata no fumi*). Man erkennt hier die Altarschmückfeste wieder; sie wurden an [den aus China stammenden] Jahreszeiten-Festtagen abgehalten wie dem 1. M. / 7. T. (*jinjitsu*, “Wetterorakel für die individuellen Geschehnisse des Jahres”), dem 3. M. / 3. T. (*jôshi*,

Frauenlehrbüchern übrigens nicht enthalten, wie auch allgemeine Briefkunden und Modellbriefsammlungen keine Anweisungen für Liebesbrieftexte geben.⁶⁵ Sporadische Erwähnungen und Zitate bilden didaktisch motivierte, moralisierende Ausnahmefälle.⁶⁶

Die Literatur gibt uns hingegen Hinweise auf die Existenz einer ganzen Reihe von spezifischen Briefstellern und Briefen für Botschaften, die außerhalb der ehrbaren Formalität der neuzeitlich formellen Frauensozietät standen, Briefe also, die zwischen den Freudendamen, zunächst und zumeist vermutlich den bessergestellten unter ihnen, und den Kunden und Gönnern ausgetauscht wurden. Sie führten oft eindeutige, bisweilen auch nur schlichte Titel⁶⁷ und kannten eine Vielzahl standardisierter Briefsituationen.⁶⁸ In modernen Ausga-

“Erster Schlangentag des dritten Monats”, seit Wei (220–265) steht der 3. T. fest, an dem das Unglück vertrieben wurde, ihm wurde ein besonderes Bedenken der Frauen und Mädchen, ein Mädchenfest also, zugeordnet), dem 5. M. / 5. T. (*tango*, “Erster Tag des Pferdes [im fünften Monat]”, an dem man analog zum vorstehenden Feiertag Knabenfeste feiert), dem 7. M. / 7. T. (*tanabata*, “Fest der Sternenbegegnung beiderseits der Milchstraße, an dem die “Weberin”, die *shokujo*(sei) = Wega, dem “Rinderwagenknecht”, dem Altair = *kengyû*(sei), begegnet) und dem 9. M. / 9. T. (*chôyô*, Fest der “doppelten” “Sonnen” oder “Licht-Zahl” Neun, auch “Chrysanthemen[schau]-Fest”).

65 Man schaue in die “Aufzeichnungen der Maß-Richt[linien] für Schreibäfelchen” (書札調法記 *Shosatsu chôhôki*) oder in viele andere.

66 Die hingabevollen Zeilen der Gattin Kikuko 菊子 an ihren Guten, den Feldherrn Segawa Uneme 濑川采女, sind kein Werbebrief, vielmehr ein fingiertes Treue- und Liebesversprechen (*rembo*) für die Zeit der Trennung der Vermählten, das moralisch läutern soll; [*Shogaku tehon*] *Teijo Shimazufumi* [初学手本]貞女志満津文 (“[Lernbeispiele fürs Prädeutikum] Der Brief des Shimazu über keusche Frauen”), Edo (Tôto 東都): Yamaguchiya Tôhê 山口屋藤兵衛 19. Jh.? Darüber hinaus wird Liebeswerbung im lyrischen Stil noch über Erzählungen transportiert; *Yashinaigusa やしない草* (“Nährende Gräser”) (Kyôto (Rakuyô 洛陽): Umemura Yaemon 梅村弥右衛門 / Kanazawa (Gayô 賀陽): Tsukamoto Jibé 塚本治兵衛 u. [Tsukamoto] Hambé 塚本半兵衛1689), Liebesgeschichten und Lieder in Fasz. 2, Nr. 25–27. Ersteres *Ôraimono taikei* 往來物大系, Bd. 90, letzteres Bd. 89.

67 KOMATSU: *Tegami no rekishi* 手紙の歴史: 111; “Hain der Liebesbriefe für Frauen” (艶女筆林 *Enjohitsu no hayashi*), ca. 1673–81 (Ära Empô); “Wegweiser für Liebesbriefe” (艶書筆の葉 *Enshohitsu no shiori*), ca. 1688–1704 (Ära Genroku); “Kompendium für Liebesbriefe” (艶書大全 *Ensho daizen*), ca. 1688–1704; “Kompendium für Liebessätze” (艶章大全 *Enshô daizen*), 1716–38 (Ära Kyôhô); “Kompendium der tausend ‘Farb’[Liebes]-Bündel für Liebesbriefe” (艶書色の千束大成 *Ensho iro no senzoku taisei*), 1751–64 (Ära Hôreki); “[Kompendium der] Sätze und Texte für Freudendamen” (遊女文章大成 *Yûjo bunshô taisei*), 1804–18 (Ära Bunka).

68 Als typische Anlässe und Briefsituationen dieses Genres nennt KOMATSU folgende: *Tegami no rekishi* 手紙の歴史: 189; Neujahrabsbotschaft (初春祝儀文 *hatsuharu shûgibumi*), Neujahrabsbotschaft aus dem Liebeshotel [in welche Freier ihre Unterhaltungsdamen einladen] (揚屋よりおくる祝儀文 *ageya yori okuru shûgibumi*), Brief an einen Freier, der zu Neujahr kommt (正月かたの客へ遣るふみ *shôgatsukata no kyaku e yaru fumi*), Brief an

ben sind diese Briefsteller nicht verfügbar, geschweige denn als Faksimile in die “Korrespondenz”-Sammlung aufgenommen worden. Ein Musterbrief aus einer undatierten Vorlage der späten Edo-Zeit, dem *Fumi no tayori* 文乃たより,⁶⁹ illustriert, daß *Männer und Frauen* sich in dieser Sphäre weiblicher Sprache bedienen sollten. Als sprachliche Charakteristika der “weiblichen” Briefe können wir solche wiedererkennen,⁷⁰ die grundsätzlich Männern verboten waren; die zunehmende Setzung des Zeichens “Wagenlenker” (*go* 御) bzw. des einst ehrerbietig-höflichen Präfixes *o* vor den Handlungen des “Sprechers” oder Autors (*onarenareshiku*, “zu vertraut”, d.h. aufdringlich), das bescheidene “Tun” bzw. als Kopula wirkende *ma[w]irasesôrô* (“Und so möchte ich Euch [den Brief etc.] zukommen lassen” > höfliches “ich mache” und

einen erstmals getroffenen ‘Gast’ (初めて逢たる客へ遣るふみ *hajimete aitaru kyaku e yaru fumi*), Brief an einen gerade intim gewordenen ‘Gast’ (馴染に成たる客へ遣るふみ *Najimi ni naritaru kyaku e yaru fumi*), Brief an einen ‘Gast’, der zum zweiten Mal bewirkt wird (二度の客へ遣る文 *Nido no kyaku e yaru fumi*), Brief an einen [längere Zeit] intimen ‘Gast’ (馴染の客へ遣るふみ *Najimi no kyaku e yaru fumi*), Brief an einen ‘Gast’, der eine Weile nicht eingekehrt ist (しばし来ぬ客へ遣る文 *Shibashi konu kyaku e yaru fumi*), Brief an einen in Verwechslung bedienten ‘Gast’ (間違たる客へ遣るふみ *Machigaitaru kyaku e yaru fumi*), Brief am Tage nach einem Wortgefecht [Streit zwischen Frau und Mann] (口説の翌日やるふみ *Kuzetsu no yokujitsu yaru fumi*), Absage wegen Verhinderung zum Dienst[abend; wegen Krankheit u.a.] (不勤ことはりの文 *Fukin koto-wari no fumi*), Brief mit der Erklärung, sich vom ‘Gast’ zu entfernen, um zeitweise einen andern zu bewirken – “Brief zum Gang hinaus zur ‘Ausleihe’ durch den einen an einen andern” – (かしに行ふみ *Kashi ni yuku fumi*), Brieflicher ‘Tee-Laden’-Verweis an einen ‘Gast’, der “dazwischen gerät und stört”, d.h. zu einem anderweitig bereits bewirkenden Mädchen will (さす [= 差す]客を茶やへ断に遣る文 *Sasu kyaku o chaya e kotowari ni yaru fumi*), Bittbrief an Kolleginnen, die einen Brief mit aufsetzen sollen (連中へふみを頼遣る文 *Renchû e fumi o tanomiyaru fumi*), Absage bzw. “Zurückweisung” (のきふみ [= 退文] *nokibumi*), Brief am Tage nach der Liebesbewirtung (色仕立し翌日の文 *Iro shitanenashi yokujitsu no fumi*), Brief an einen ‘Gast’, der [zur Feier der Initiation in das Geschäft einer wohlfeilen Unterhaltungsdame im Alter von ca. 15–16, d.h.] zur “[Zahnschwärz]ung vermöge einer Eisenlösung” [Kleidergeschenke und weiteres stiftet] (鉄漿付の客へ遣る文 *Kanetsuke no kyaku e yaru fumi*), Bittbrief einer ‘Freuden-Kunst-Dame’ (芸子より頼ふみ *Geiko yori tanomu fumi*), Bittbrief um eine Wahrsage [für die Zukunft] (日がら [= 柄]頼みふみ *Higara tanomifumi*), Bittbrief um eine Wahrsage, noch bezogen auf den und den Tag (某日に成りて日柄頼文 *Bônichi ni narite, higara tanomu fumi*) und schließlich der Geldbittbrief bzw. “Herz-/Schamlose Brief” (無しんぶみ *mushinbumi* = 無心状 *mushinjô*).

69 Im Besitz des Verfassers. *Fumi no tayori* 文乃たより : 2b-4a.

70 Als Beispiel der Überlieferung der oben genannten Frauensprache des späten Mittelalters siehe z.B. die Wortlehre in der Frauenbildungsliteratur, etwa die Rubrik “Über Frauenworte” (女中詞乃事 “Jochû kotoba no koto”) in den “Belehrungen [durchmischter] Gräser: eine Kleine Schule für Frauen” (女小学教艸 *Onna shôgaku oshiegusa*), Ōsaka: Tsurugaya Kuhê 敦賀屋九兵衛 1763 (S. 88), *Ôraimonon taikei* 往來物大系, Bd. 86.

“es ist”) in seiner standardisierten Kurzform *mairasesoro*, die *moji*-Worte oder *mojikotoba* wie *sememoji* 先文字 (“vor einigen Tagen”) usw., schließlich noch das *kashiko*.

Dazu kommen Worte,⁷¹ die auch Frauen gemeinhin zu unterlassen hatten: *hitori namida ni kuremairasesoro* (“Einsam, zu Tränen bin ich betrübt, so möchte ich Euch zukommen lassen”). Liebes-, d.h. Kurtisanen-Worte dieser Art klammern das *Onna chôhôki* und die Schriften zum formellen Briefwechsel bewußt aus, und es kommt unsere Quelle daher auch gar nicht auf die dauerhafte Tradition der Liebesbriefliteratur zu sprechen.⁷²

Bereits die Ogasawara-Tradition verweist auf das *Genji monogatari* zurück mit der Feststellung, daß die Frau jener Zeit nicht grob (*araarashiku* bzw. *araara to*) zu schreiben lernte, wie dies die Kapitel “Zöpfe” (“Agemaki”), “[Dame] Ukifune” oder “Schreibübungen” (“Tenarai”) zeigten.⁷³ Dies fällt zusammen mit der Forderung aus dem Abschnitt “Über die Schreibtäfelchen”, Damen gegenüber ganz generell *ehrerbietig* begegnen zu müssen (*jochûgata no koto wa hitokiwa uyamaimôsu dan kojitsu nari*).⁷⁴ Sanftheit heißt auch Privatheit. Gewissermaßen nach innen hin, ohne Öffentlichkeit zu demonstrieren, entwickelte sich weibliche Form. Ioão Rodriguez kann daher zu dem Schluß kommen, daß es grundsätzlich zwei getrennte Briefstile gebe: *ha cartas pera molheres et pera homens*. Letzterer Stil gebe das Muster der allgemeingültigen offiziellen Etikette, während der Frauenbrief kein Teil dessen (*nem entrem em estilo*), mithin nicht relevanter Bezirk genereller Höflichkeitsformen sei (*nem correm com as cortesias*). In seinem *Tratado do estilo da escritura das cartas* der *Lingoa da Iapam* kündigt er daher für diesen Bezirk ein separates *capítulo por si* – das hernach folgende “Das cartas das molheres” – an.⁷⁵ Rodriguez fügt in diesem Abschnitt den genannten Attributen noch dasjenige der Allgemeinverständlichkeit oder des Üblichen hinzu (*lingoa corrente et branda*), worunter die gezieme Meidung der chinesischen Lesungen

71 *Fumi no tayori* 文乃たより: 4bff.

72 Siehe daher separat den Beitrag des Verfassers: “‘Epistel der Liebeswerbung’ (*yobaibumi*) im vormodernen Japan”.

73 Abschn. “Portal zu den Pinselregularien” (筆法門 “Hippômon”) im *Sangi ittô* 三議一統, *Daishoreishû. Ogasawararyû reihô densho* 大諸礼集 小笠原流礼法伝書, Bd. 2 (TB, Bd. 562): 60; vgl. *Sangi ittô ôzôshi* 三議一統大雙紙, ZGR, Bd. 24 (jô): 326.

74 “Shosatsu no shidai” 書札之次第, *Daishoreishû. Ogasawararyû reihô densho* 大諸礼集 小笠原流礼法伝書, Bd. 1 (TB, Bd. 561): 10.

75 Zu folgendem *Arte da Lingoa de Iapam* v. Ioão Rodriguez, Kapitel “Tratado do Estilo da Escritura das cartas”: 202 f. (Faksimilepag. 403 f.).

(*coye*, 声 *koe*; i.e. 漢音 *kan'on*) und in chinesischer Schrift geschriebenen Termini zu verstehen ist,⁷⁶ die entsprechend als weniger sanft gelten müssen. In der Brieflehre des Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714) wird denn auch für Männer, die an Frauen schreiben, festgehalten, sie sollten keineswegs den Schreibstil von Frauen (*onna no buntei* [文體]), gleichwohl jedoch mit *kana* schreiben und eine leichte weiche (*sukoshi yawaraka ni*) sowie männliche Prosa (*otoko no buntei*) verwenden.⁷⁷ Interessant (*omoshirosi*) sollten ihre Sätze (*bunshō*) wirken, um – so mit den Worten des *Onna chōhōki* – auch hierin sanftmütig (*yasashi*) und reizend (*en*) zu erscheinen.

4. Epilog: Weiblichkeit zwischen Kugifikation und urbaner Geziemheit

Im Begriff des Antlitzes (*tsura*) wird das Prinzip der Imagepflege von Jōhaku versinnbildlicht: Sanftheit mußte in graphischer Präsentation, d.h. in dem “Antlitz des Briefes” (*fumizura*) ihren Ausdruck finden. Die Korrespondenten/innen spielen so gewissermaßen ihre femininen “Rollen”⁷⁸ und nehmen einander auch in diesen wahr oder erwarten rollengemäßes Kommunizieren. In Japan spricht man gemeinhin – mit chinesischer Begrifflichkeit – von *memboku* 面目 und für den “Gesichtsverlust” eben auch von *memboku o ushinau*. Liu Xie 劉勰 (465–522) bereits unterlegt den vorbildlichen “Briefen” (書 *shu*) seiner Auslese die Geisteshaltung, “wie unter einander gegenüber befindlichen Antlitzten” (若對面 *ruo duimian*) geschrieben worden zu sein.⁷⁹ Wer will, kann hierin ein Goffmansches *face* erkennen,⁸⁰ mithin einen metaphorischen Rückgriff auf eine insbesondere für Kommunikation und Gespräch sinnträchtige Physiognomik, wenn sie auch ohne exzessive Ausdeutung und

76 *Arte da Lingoa de Iapam*, Kapitel “Tratado do Estilo da Escritura das cartas”: 202 (Faksimilepag. 403).

77 *Shorei kuketsu* 書礼口訣, in: *Sanrei kuketsu* 三礼口訣, *Kaibara Ekiken zenshū* 貝原益軒全集, Bd. 1: 268; RÜTTERMANN (Übers.): “Die Schreibregularien (*Shorei kuketsu*) des Kaibara Ekiken. [...] Erster Teil”: 132 (Art. 43).

78 LANGEHEINE “Bemerkungen zur Briefforschung”: 303.

79 Im 25. Kapitel (“Schreiben” und “Aufzeichnungen”, 書記 “Shuji”) des Werkes “Herz der Schriftstellerei” und [Bild]hauerei des Drachen” (文心雕龍 *Wenxin diaolong*); SHIH (Übers.): *The Literary Mind and the Carving of Dragons. A Study of Thought and Pattern in Chinese Literature* (Records of Civilization. Sources and Studies, Bd. 58), 144–54: 145; *Wenxin diaolong* 文心雕龍, *Guwen xulun. Shuoshi cuyu. Wenxin diaolong* 古文緒論 說詩晬語 文心雕龍 (SBBY), Fasz. 5, 19–27: 19.

80 GOFFMAN: *Verhalten in sozialen Situationen*.

Psychologisierung auskommt.⁸¹ Der Umgang der Männer mit Frauenzimmern, insbesondere jedoch das Verhalten der Frauen an sich erforderte, wie es in den Briefstellern oft heißt, Sanftheit (*yawaraka*), in deren Zeichen konkret die von unserer Quelle als sanft gemacht (*yawaragu*) apostrophierten *kana*, der Zeilenstil sowie die Sprache und am Ende gewiß der gesamte Habitus standen.

Sanftheit konnotiert, wie gesehen, zum einen die graphische Eigenschaft, sich gewissermaßen schwächlich (*yowashi*) auszunehmen.⁸² Zum andern bildeten die *kana* die Schrift der Knaben und ihrer Briefe, denen daher eine Ähnlichkeit zum Frauenbrief zugeschrieben wurde. Dies heißt im Umkehrschluß, daß Frauenbriefen der Beigeschmack der Infantilität anzuhafte drohte. Die Frau wurde als hübsch (*uruwashi*) und reizend (*en*) gewünscht, gern ermahnte man sie zu einem sanftmütigen (*yasashi*) und interessanten (*omoshiroshi*) Gestus. Erinnert sei daran, daß zur selben Zeit im Kabuki mit der Ausbildung spezifischer Darstellungen des Umgangs mit Frauen, insbesondere der Verhaltensstil in Liebesszenen begrifflich – in Abgrenzung zu den groben Szenen (*aragoto*) – als *wagoto* 和事, “Sanftheitsgenre”, aufgefaßt wurde.⁸³ Der kulturelle “Sprung” vom archaisch-chinesischen Sôketsu zur japanischen Ikone Kûkai läßt zudem, zusammen mit der weiblichen Ahnen-schaft japanischer Souveräne, eine nationale Identitätsstiftung aufleuchten: Das Sanfte assoziiert das weibliche Prinzip, und Weiblichkeit konnotiert gleichzeitig das Land der Sanftheit (和 Wa), ganz unabhängig zunächst von der Tatsache, daß im Berichtszeitraum grundsätzlich Männer in China wie in Japan politisch und kulturell dominiert haben. Sanftheit ist gleichwohl von sehr allgemeinem Sinn. Sie bedurfte gewisser Einschränkungen, die im Verzuge übergeordneter sozialer Prozesse verordnet wurden und dem *Onna chôhôki* zu entnehmen sind.

Guten Frauenmustern, sagt Jôhaku, gelte es nachzueifern, wie diese Hofleute und Krieger (*goshogata, buke*) hinterlassen hätten. Diese Orientierung teilte das allgemeine Rezeptionsverhalten der Neuzeit, die auf Traditionen der höheren Stände angewiesen war. Die Fähigkeit zur höfischen Kommunikationskunst in gemeinen oder sogar niederständischen Kreisen kündigt sich in der

81 Siehe generell: SCHMÖLDERS: *Das Vorurteil im Leibe*; mit Gender-Bezug: Henriette BURMANN: *Die kalkulierte Emotion der Geschlechterinszenierung*: 39, 100, 106, 141ff.

82 Dies erinnert an die Strategien und an die Ästhetik der schönen Kranken bzw. weiblicher Kränklichkeit; Henriette BURMANN: *Die kalkulierte Emotion der Geschlechterinszenierung*: 80.

83 BRANDON: “Form in Kabuki Acting”: 72.

spätmittelalterlichen Erzählliteratur (*otogizōshi*) bereits an. Ein Fronarbeiter vermag demnach eine kluge Hofdame (*nyōbō kashikoki hito nite*) in einem Wettstreit *qua* schriftlich zu lösender *waka*-Rätsel zu gewinnen und wird von dieser in der höfischen Etikette für Männer (*otoke no reihō* [礼法]) unterrichtet.⁸⁴ Umgekehrt werden die beiden unwilligen Töchter im “Heft über den [Salzsieder] ‘Schreiberecht’” (文正草紙 *Bunshō sōshi*) von den Großgrundbesitzern der Kantō-Ebene “endlos mit zahllosen Briefen und Juwel[hübschen] Schreiben / Katalpen[boten]” (文玉章限りなし *fumi tamazusa kagiri nashi*) umworben, am Ende bekommt ein hochrangiger Aristokrat, der den Töchtern gegenüber nur als ein Wanderhändler in Erscheinung tritt, wegen einer – zunächst gleichwohl unbeantworteten – “Herbstlaub-lagigen, auf Dünnpapier” (*momijigasane no usuyō*) beschriebenen Dichtung den Liebeseid geschenkt.⁸⁵ Die Anleitungsliteratur des 17. Jahrhunderts belegt die wachsende Nachfrage für Schreibetikette außerhalb der Höflinge und Krieger. In dem “Spiegel für Hand-Formulae in zehntausend Musterbögen” (万案紙手形鑑 *Yorozu anshi tegata kagami*) von 1693 sind Vertragsmuster für Geldkredite und Hausanstellungen (Ammen / 乳母 *ochi* bzw. *uba*, Knechte und Mägde / 奉行人 *hōkōnin*, 妾奉行人 *mekake hōkōnin*), Bergwaldverkäufe (山林賣状 *sanrin urijō*), Gültreduktionen (免帳 *menchō*) der Bauern aufgrund von Wasserschäden (水損 *suisō*) usw. enthalten.⁸⁶ Der zwei Jahre später datierende “Klare Spiegel einer neuen Auslese von Gebrauchstexten” (新撰用文章明鑑 *Shinsen yōbunshō meikan*),⁸⁷ wendet sich an – so die *explicite* Adresse in den Kapitelüberschriften – “Adel und Geringe, Kleriker und Gemeine” (貴賤僧俗 *kisen sōzoku*); mithin an möglichst “alle”, da, wie das Proömium sagt, das Schreiben von Briefen inzwischen “eine in der Gesellschaft weitverbreitete” (世に行もの多し *yo ni okonau mono ôshi*) Handlung sei.

Im Verzuge dieser Aneignung ist die geistige Orientierung am höfischen Erbe (Etiketteschriften der “Öffentlichen Häuser”, der 公家 *kuge*) durch Krieger (武家 *buke*) und schließlich Gemeine (庶民 *shomin*) auch mit Hinblick auf Frauen-Unterweisung unübersehbar. Die “Gewichtigen Schätze für Frauen” entfalten ihre Lehre vor dem Hintergrund der tradierten Krieger- und Hof-

84 RÜTTERMANN: “Monukusa [recte Monokusa] Tarō. Die Geschichte eines Fronarbeiters im japanischen Mittelalter”: 189–99; *Otogizōshi* 御伽草子 (NKBT, Bd. 38): 187–207.

85 *Otogizōshi* 御伽草子 (NKBT, Bd. 38): 29–57, 36, 49 u. 52.

86 *Yorozu anshi tegata kagami* 万案紙手形鑑, *Kinsei bungaku shiryō ruijū* 近世文学資料類從 Sankō bunken hen 參考文献編, Bd. 6: 233–344.

87 *Shinsen yōbunshō meikan* 新撰用文章明鑑, *Kinsei bungaku shiryō ruijū* 近世文学資料類從 Sankō bunken hen 參考文献編, Bd. 6: 3–173.

Damenkultur und adressieren schließlich ihrerseits die “guten Frauen aus den Stadtplanquadranten” (*yoki machi jochū*). Diese Orientierung ist in Anlehnung an die im Begriff “Zivilisationsprozeß” Ausdruck findenden Traditionssprozesse treffend als “Verhöflichung” im Sinne einer *Kugeifikation* und einer *Bukeifikation* der Gesellschaft bezeichnet worden.⁸⁸ Wer nicht von einer Affekt- und Verhaltensstilisierung sprechen will, kann im neuzeitlichen Schub dieser im antiken China wurzelnden und im japanischen Mittelalter gereiften Tradition auch eine “Disziplinierung” der japanischen Gesellschaft generell erkennen.⁸⁹ Orientierungen dieser Art heißen gleichwohl nicht, daß eine einfache Übernahme des Brauchtums beabsichtigt oder betrieben worden ist. Sublime Höflichkeit und soziale Proliferation der *verbalen* Botschaft werden in der Frauengesellschaftsschrift der “Gewichtigen Schätze” aus dem 17. Jahrhundert besonders deutlich als ein Spannungsfeld markiert.

Frauliche Standesgeziemtheit (*utsuri, fusawashi*) meint zweierlei Distinktion: Angemessenheit der Weiblichkeit wie auch Angemessenheit des sozialen Ranges. Erstere hatte sich auf der besseren Seite der sich deutlicher ausnehmenden Dichotomie des einerseits moralisch öffentlich-formellen und andererseits marginal-offiziösen Lebens in den Freudenvierteln zu positionieren. Dabei kam es jedoch zu einem merkwürdigen Kompromiß. Die Handschrift und die Briefgraphik könnten sich am Kurtisanen- und Unterhaltungsdamenstil der Kapitale orientieren, heißt es, das Vokabular indes solle die “gute Frau” sich auf keinen Fall zu eigen machen. Das prominente “Buch der Riten” (*Liji*, jap. *Raiki* 禮記) schon fordert ein, Männern die Nähe und die Namen der Frauen vorzuenthalten, wenn nicht eine Vermittlung bereits zur Darreichung des Verlobungsgeschenkes geführt habe.⁹⁰ Die Unterweisungsliteratur trägt diesen Grundsatz ins Volk⁹¹, und sie konkretisiert ihn, kommt somit

88 KRACHT: “Anstand und Etikette. Ein Forschungsgebiet. Erster Teil”: 22, 24; KINSKI: “Basic Japanese Etiquette Rules and Their Popularization”: 65; ursprünglich YOKOYAMA: “Some Notes on the History of Japanese Traditional Household Encyclopedias”: 248.

89 IKEGAMI: *Disciplining the Japanese*.

90 COUVREUR (Übers.): *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, Bd.1a: 30 (Petites règles de bienséance); *Liji* 禮記 (SBBY), Bd. 1, Fasz.1, Abschn. 1 (“Quili” 曲禮): 9b, Z.5f. Vir et mulier, nisi sit agens pronuba (aut pronubus), non invicem noscunt nomen. Nisi postquam accepta sunt dona sponsalia, non communicant, non amant (*Nannu feiyou xingmei fou xiangzhi ming. Feishou bi foujiao fouqin* 男女非有行媒不相知名非受幣不交不親).

91 So etwa die “Aufzeichnungen gewichtiger Schätze für das [Ins-Haus-]Holen der Schwiegereltern”; *Yometori chōhōki* 嫁娶重宝記, *Kinsei bungaku shiryō ruijū* 近世文学資料類從 Sankō bunken hen 參考文献編, Bd. 16: 216.

nicht in die Lage, „Begegnungsmodi der Zugänglichkeit“ wie Tanz und Begeitgesuche kommentieren zu müssen.⁹²

In der Erziehung japanischer Häuser des 18. Jahrhunderts – Mädchen gut gestellter Häuser nahmen ihren separaten Schreibunterricht im Alter von sieben, acht Jahren –⁹³ sollte man (vermutlich die Mutter) verstärkt darauf achtgeben,⁹⁴ Mädchen von klein an recht beizubringen, daß Männer und Frauen voneinander getrennt zu sein haben: Nicht einen Anflug von [amouröser] Neckerei solle man [dem Kinde] vors Augenlicht bringen, und seit alters werde gelehrt, wie Sitzplätze der Frauen und Männer nicht gemeinsam sind, die Kleidung nicht am selben Orte verstaut werde. Das Heißbad solle nicht am selben Ort bestiegen werden, und Gegenstände sollten nicht direkt von Hand zu Hand gegeben werden (*Joshi wa itokenaki yori nannyao betsu aru koto o todashiku shi, karisome ni mo tawaburetaru koto o mitsukarishimubekarazu. Inishie no oshie ni nannyao seki o onajiku sezu, ishō o mo onaji tokoro ni okazu. Onaji tokoro nite yami sezu. Mono no uketori watashi ni mo te yori te ni jiki ni sezu*).

Unter der Rubrik “Grazie und Schminke unserer Zeit” (当世艶おし路い “Tōsei tsuya oshiroi”) heißt es in den “Belehrungen [durchmischter] Gräser: eine Kleine Schule für Frauen” (*Onna shōgaku oshiegusa* 女小学教艸),⁹⁵ anmutig-schön zur Seite herabfallendes Haar lasse das ganze Angesicht wohlgestaltet erscheinen (*Kami no tsuya-utsukushiku hotsurekakaritaru wa kao-katachi yoku miyuru nare*), während das schlaf-krause Haar am Morgen dem Ehegatten vor Augen zu führen als vollkommen unpässlich galt (*Asane ni shite, midarekami o otto ni misuru koto yumeyume arubekarazu*). Haartracht wie Schminke seien nicht allein dazu da, die Augen der Umwelt zu erfreuen (*hito no me o yorokobasu tame bakari ni arazu*), es sei dies mehr noch – ob verheiratet oder unverheiratet – stets Zeichen der “Feierlichkeit” (*oya ni yashinawaruru toki yori otto ni kashite [嫁して] mo fudan oshiroi o taezu mochiyuru koto shūgi [祝儀] nari*), weshalb in allen Phasen, die Sorge und

92 Vgl. BURMANN: *Die kalkulierte Emotion der Geschlechterinszenierung*: 50.

93 Nur ein Beispiel von vielen ist die Aussage zu Beginn des Kopftextes in *Onna kyōkun iwanematsu* 女教訓岩根松 (“Belehrungen und Ermahnungen für Frauen: [Ein Fundament wie] Pinien im Felsen wurzelnd”), Edo (Tōto 東都): Tsuruya Kiemon 鶴屋喜右衛門 1766; *Ôraimono taikei* 往來物大系, Bd. 89.

94 *Joyō chie kagami takaraori* 女用知恵鑑宝織 (“Schatzwebereien zum Weisheitsspiegel für Frauengebrauch”): 17b; ebd., Bd. 94. Zur Quelle s.: RÜHL: “Frauenbildungsbücher aus der späten Edo-Zeit (1750–1868)”: 292 ff., Hinweis insbes. S. 295.

95 Ōsaka: Tsurugaya Kuhē 敦賀屋九兵衛 1763, ebd., Bd. 86: Quellenpag. 99b–102a.

Ungemach bringen (insbesondere im Falle der Trauer), auch jüngere Ehefrauen sich des Puders zu enthalten hatten (*Uree aru toki oshiroi tsukeru koto naki nari, moshi fukō [ふ幸] ni shite otto ni hayaku hanaruru toki wa, imada toshi wakaki mi to iedomo oshiroi o mochiyuru koto nashi*). Augenbrauentusche hatte vor allem die Meidung zweier Extreme zu bestehen: Zum einen sollte sie sich zierlich ausnehmen, wie der gespannte Bogen im Morgennebel, wie der blasse Mondschein (*Mayu wa kasumi no uchi ni yumi hari, tsuki no honobono to izuru gotoku usuku to hikitamaubeshi*), sie durfte nicht so fett aufgetragen werden wie die Frauen dies womöglich aus dem Soga-Repertoire des Puppentheaters abschauen mochten; dies galt dem Autor als nur schwer erträglich (*Futoku sumi koki wa Soga no fū no ningyō no mayu ni hitoshiku, keutoshi*). Zum andern sollte die ehrbare Frau zwar gern dem einen oder anderen Trend folgen (*tokidoki no hayari fū arite sono yō ni shitaru zo yoki*), hatte indessen den zu starken Bogenzug mit zu niedrig auslaufender Tusche, die sie in die Nähe des Kinder- und Kindertotenseelen-Patrons *Jizō bosatsu* 地蔵菩薩 (Kṣitigarbha, “Bodhisattva der Mutterschoßwelt”) brachte, wie auch den hohen Stirn-Ansatz, der den Kurtisanen und Freudenmädchen besonders eigen sei, zu meiden: Recht fein in der mittleren Höhe sollte das Make up ausfallen (*Amari kagamitemajiku, sagaritaru wa Jizō bosatsu mekitari, Tokaku hodo-takaku tsukuritamaubeshi. Keisei yūjo no mayu wa mata kakubetsu no koto nari*).

Die japanische Etiketteliteratur der Neuzeit empfiehlt, unter dem prinzipiellen Gebot indirekter Kommunikation und physischer Distanznahme stehend, reizend-anmutige (*en, tsuya*) Signale bemessen auszustreuen. Mit Hinblick auf Mädchen und Frauen, die vielfach gern Moden der Unterhaltungsgewerbe (Schaukunst, Kurtisanen) folgten, um wohlwollende Aufmerksamkeit der geschätzten Männer zu erregen, findet sie in bezug auf Haartracht und Schminke für ehrbare Frauen zulässige Formen der demonstrierten Schönheit, die Distinktion gegenüber Schamlosigkeit und Grenzen der Erotik zwar kennen, andererseits jedoch mit dem Verschleiern des Körpers so wenig gemein haben wie mit der extrovertierten Ausstreuung der Reize durch halbe oder gänzliche Nacktheit.⁹⁶

Das *Onna chōhōki* betreibt für die Zeichen des Briefes die Distinktion denn auch etwas anders: Der graphisch-verbale Reiz (*en*) galt ihm, in der fast ironischen Beschreibung der Beiläufigkeit des verführerischen Motivs, in Grenzen als akzeptabel und durfte sich die Kalligraphie der gut ausgebildeten

96 Vgl. BURMANN: *Die kalkulierte Emotion der Geschlechterinszenierung*:200.

Japonica Humboldtiana 6 (2002)

Unterhaltungskünstlerinnen noch als Vorbild nehmen, während die affektierte Wortwahl der Kommunikation in der Sondersphäre von Kurtisanen vorbehalten blieb. Mithin fehlt der Liebesbrief (*ensho*) im gemeinhin üblichen Frauen-Benimmbuch, bleibt Bestandteil der Kultur Edo-zeitlicher Vergnügungsviertel, die dem Genuss idealiter einen Platz an der “Hölle” außerhalb der ehrbaren Gesellschaftsordnung boten.

Unsere Quelle versieht ihre Maßgaben an die Städterinnen mit einer bezeichnenden Einlassung. Die “gute Frau” der Städte darf und soll zwar strebsam sein, muß sich jedoch nach außen hin bescheiden und – entgegen ihren etwaigen Fähigkeiten – sorgsam jedes Übermaß an raffinierter Gleichheit mit den ständisch übergeordneten Frauen, wie sie in Gestalt der Skriptorinnen der Hof- und Fürstenfrauen didaktisch repräsentiert werden, meiden. Schon die Souveränsgattin Kōmyō oder die legendäre Chūjōhime hätten neiderblaßt, “die Fingernägel kauend”, auf Kurtisanenschrift geschaut. Es sei eine solche ausgefeilte (*date*) Niederschrift jedoch insbesondere gegenüber Höherrangigen nicht angebracht. In dieser Selbstzurücknahme liegt, so Jōhaku, der gezieme Stil keiner anderen als nachgerade der Städtersfrau (*machijochū no fū*).

Literaturangaben

Quellen, Editionsreihen

Arte da Lingoa de Iapam v. Ioão Rodriguez. Nagasaki: Collegio de Iapão da Companhia de Iesv 1604; Faksimile-Ausgabe v. SHIMA Shōzō unter jap. Titel *Rodorigesu Nihon daibunten* ロドリゲス日本大文典, Tōkyō: Bunka shobō hakubunsha 1969. Kapitel “Tratado do Estilo da Escritura das cartas”: 189–206 v.

Dai Nihon komonjo 大日本古文書, Bd. 25, Tōkyō Daigaku Shuppankai 1968 (‘Tōkyō Teikoku Daigaku / Bunka Daigaku Shiryo Hensan Gakari 東京帝国大学文科大学史料編纂掛 1901).

Daishoreishū. Ogasawarayū reihō densho 大諸礼集 小笠原流礼法伝書, SHIMADA Isao 島田勇雄 u. HIGUCHI Motomi 樋口元巳 (Hg.), 2 Bde., Bd. 1 (TB, Bd. 561), Heibonsha 1993. Die Abschnitte “Über die Schreibtafelchen” (書札之次第 “Shosatsu no shidai”) und “Unterer Abschnitt über Schreibtafelchen” (書札下 “Shosatsu no shimo”) [Teile der “Schriften in sieben Heftungen” (七冊書 *Shichisatsu sho*)]: 3–55 und 56–81 [vgl. *Ogasawara ryū sahō hidensho* 1972: 93–159]; ferner Abschnitt “Shosatsu no koto” 書札の事 in

- dem “Großheft” (大双子 *Ōzōshi*), in: ebenda, Bd. 2 (TB, Bd. 562; 1993), daselbst 1993: 158–170; Abschnitt “Portal zu den Pinselregularien” (筆法門 “Hippōmon”), in: “Ein Strang der drei Ratschlagungen” (三議一統 *Sangi ittō*), in: ebenda, Bd. 2, 3–76: 52–72.
- Enshū Komonjo sen* 演習 古文書選, *yōshikihen* 様式篇, NIHON REKISHI GAKKAI 日本歴史学会 (Hg.), Yoshikawa Kōbunkan 1976.
- Genji monogatari* 源氏物語 (“Erzählungen vom [Prinzen] Genji”), NKBT, Bde. 14–18, 5 Bde., YAMAGISHI TOKUHEI 山岸徳平 (Hg.), Iwanami Shoten 1958–63 (Bd. 1 1958, Bd. 2 1959, Bd. 3 1961, Bd. 4 1962, Bd. 5 1963).
- Kammon gyoki* 看聞御記 (ZGR, Suppl. [hoi], Folge 2), Bd. 2, ZGR Kanseikai rev. ³1991 (¹1930).
- Kanrei shohō kudenshō* 簡禮書法口伝抄 (“Exzerpte über mündliche Traditionen zu den Briefriten und Schreibregularien”), in: *Fudan Chōhōki taizen* 不斷重宝記大全 (“Großes Kompendium der Einschlägigen Aufzeichnungen gewichtiger Schätze”), KINSEI BUNGAKU SHOSHI KENKYŪKAI 近世文学書誌研究会 (Hg.), *Fudan Chōhōki taizen, Manmin chōhōki* 不斷重宝記大全 萬民調宝記, *Kinsei bungaku shiryō ruijū* 近世文学資料類從 Sankō bunken hen 参考文献編, Bd. 10, Benseisha 1977: 17–43.
- Kōan reisetsu* 弘安禮節 (“Regeln rituellen [Anstands] der Ära ‘Allenthalben Friede’”), GR, Bd. 27, ZGR Kanseikai rev. ³1960 (¹1931): 36–43.
- Kokin wakashū* 古今和歌集 (“Kompilation japanischer Lieder aus alter und heutiger Zeit”), SAEKI UMETOMO 佐伯梅友 (Hg.), NKBT, Bd. 8, Iwanami Shoten 1958.
- Liji* 禮記, 2 Bde., SBBY, Taipei: Zhonghua Shuju o.J. [1965?].
- Makura no sōshi* 枕草紙 (“Nackenstützenheft”), IKEDA KIKAN 池田亀鑑 u.a. (Hg.), *Makura no sōshi, Murasaki Shikibu nikki* 枕草子 紫式部日記 (Ausg. der Sankambon-Variante, NKBT, Bd. 19), Iwanami Shoten 1958; Ausg. der Variante *Nōimbon* als *Makura no sōshi* 枕草子 (NKBZ, Bd. 11), Shōgakukan 1974.
- Man'yōshū* 萬葉集 (“Sammlung unzähliger Blätter”), 4 Bde., TAKAGI ICHINOSUKE 高木市之助 et al. (Hg.), NKBT, Bd. 4–7, Iwanami Shoten 1957–62 (Bd. 1: 1957, Bd. 2: 1959, Bd. 3: 1960, Bd. 4: 1962).
- Onna chōhōki* 女重宝記 (“Aufzeichnungen gewichtiger Schätze für Frauen”), KINSEI BUNGAKU SHOSHI KENKYŪKAI 近世文学書誌研究会 (Hg.), *Onna chōhōki, Kenai chōhōki* 女調宝記 家内調宝記, *Kinsei bungaku shiryō ruijū* 近世文学資料類從, Sankō bunken hen 参考文献編, Bd. 18, Benseisha 1981: 1–218.
- Ôraimono taikei* 往來物大系, ISHIKAWA MATSUTARÔ 石川松太郎 (Hg.), Ôzorasha 1994 (Bd. 86); 1995 (Bde. 88–94).

- Otogizôshi* 御伽草子, ICHIKO TEIJI 市子貞次 (Hg.), NGBT, Bd. 38, Iwanami Shoten 1958.
- Sangi ittô ôzôshi* 三議一統大雙紙 (“Großheft – Drei Ratschlagungen [aus den drei Häusern Ise, Imagawa und Ogasawara] in einem Strange”), ZGR, Bd. 24 (*jô*), ZGR Kanseikai rev. ³1959 (¹1925): 234–337; Abschnitt “Portal zu den Pinselregularien” (筆法門 “Hippômon”): 320–34.
- Sanuki no Suke nikki* 讃岐典侍日記 (“Tagesaufzeichnungen der Vizeleiterin der Gemachsdamen Sanuki”), FUJIOKA TADAMI 藤岡忠美 u.a. (Hg.): *Izumi Shikibu nikki, Murasaki Shikibu nikki, Sarashina nikki, Sanuki no Suke nikki* 和泉式部日記 紫式部日記 更級日記 讳岐典侍日記 (NKBZ, Bd. 18), Shôgakukan 1971: 369–456.
- Shinsen yôbunshô meikan* 新撰用文章明鑑 (“Klarer Spiegel einer neuen Auswahl von Gebrauchstexten”), KINSEI BUNGAKU SHOSHI KENKYÜKAI 近世文学書誌研究会 (Hg.), *Shinsen yôbunshô meikan, Yorozu anshi tegata kagami* 新撰用文章明鑑 萬案紙手形鑑, *Kinsei bungaku shiryô ruijû* 近世文学資料類從 Sankô bunken hen 参考文献編, Bd. 6, Benseisha 1976: 3–173.
- Shorei kuketsu* 書札口訣 (“Mündliche Tradierungen über den Rituellen [Anstand] des Schreibens”), *Sanrei kuketsu* 三礼口訣, in: Eiken Kai 益軒会 (Hg.): *Kaibara Eiken zenshû* 貝原益軒全集, Eiken Zenshû Kankôbu 益軒全集刊行部 1910, Bd. 1: 262–305.
- Shosatsu chôhôki* 書札調法記 (“Aufzeichnungen der Maß-Richt[linien] für Schreibtäfelchen”), KINSEI BUNGAKU SHOSHI KENKYÜKAI 近世文学書誌研究会 (Hg.) (= *Kinsei bungaku shiryô ruijû* 近世文学資料類從 Sankô bunken hen 参考文献編, Bd. 5), Benseisha 1976.
- Shosatsurei* 書札礼 (“Riten der Schreibtäfelchen”), GR, Bd. 9, ZGR Kanseikai rev. 1960: 590–621.
- Shosatsu sahôshô* 書札作法抄 (“Exzerpte der Etikette für Schreibtäfelchen”), GR, Bd. 9, ZGR Kanseikai rev. 1960: 622–35.
- Shôsoku jitei hishô* 消息耳底秘抄 (“Geheime Exzerpte zu Botschaften [so, wie sie noch] im Ohr [gegenwärtig]”), GR, Bd. 9, ZGR Kanseikai rev. 1960: 578–89.
- Shôyûki* 小右記 (“Aufzeichnungen des O[no no miya] U[daijin] [d.h. des Ministers zur Rechten]”), *Shiryô taisei* 史料大成, Bde. 1–3, Naigai Shoseki 1935–1936.
- Teijô zakki* 貞丈雑記 (“Diverse Aufzeichnungen des Sadatake”), Meiji Toshô Shuppan 1952, insbes. “Shosatsu no bu” 書札之部: 319–55.
- Tsurezuregusa* 徒然草 (“Aufzeichnungen aus Mußestunden”), NISHIO Minoru 西尾實 (Hg.), *Hôjôki, Tsurezuregusa* 方丈記 徒然草, NGBT, Bd. 30, Iwanami Shoten 1957: 81–290.

- Unshû shôsoku* 雲州消息 (“Briefe des [Provinzverwesers] von Izumo”) oder *Meikô ôrai* 明衡往来 (“Korrespondenz des Akihira”), GR, Bd. 9, ZGR Kanseikai rev. ³1960 (¹1928): 390–437.
- Utsuho monogatari* 宇津保物語 (“Erzählungen von der [Baumstamm-] Höhle”), Kôno Tama 河野多麻 (Hg.), 3 Bde., NKBT, Bd. 10–12, Iwanami Shoten 1959.
- Yometori chôhôki* 嫁娶重宝記 (“Aufzeichnungen gewichtiger Schätze für das [Ins-Haus-]Holen der Schwiegertochter”), KINSEI BUNGAKU SHOSHI KENKYÜKAI 近世文学書誌研究会 (Hg.), *Shonin chôhôki, Yometori chôhôki* 諸人重宝記 嫁娶重宝記, *Kinsei bungaku shiryô ruijû* 近世文学資料類從 Sankô bunken hen 参考文献編, Bd. 16, Benseisha 1979: 209–481.
- Yorozu anshi tegata kagami* 万案紙手形鑑 (“Spiegel für Hand-Formulae in zehntausend Musterbögen”), KINSEI BUNGAKU SHOSHI KENKYÜKAI 近世文学書誌研究会 (Hg.), *Shinsen yôbunshô meikan, Yorozu anshi tegata kagami* 新撰用文章明鑑 萬案紙手形鑑, *Kinsei bungaku shiryô ruijû* 近世文学資料類從 Sankô bunken hen 参考文献編, Bd. 6, Benseisha 1976: 233–344.
- Wenxin diaolong* 文心雕龍 [“Herz der Schriftstellerei und [Bild]hauerei des Drachen”], *Guwen xulun. Shuoshi cuiyu. Wenxin diaolong* 古文緒論 說詩 瞥語 文心雕龍 (SBBY), Taipei: Zhonghua Shuju 1967, Fasz. 5: 19–27.

Literatur und Übersetzungen

- BEAUVARD, ANDRÉ (Übers.): *Notes de chevet par Sei Shônagon* (Collection Unesco d’œvres représentatives, Série japonaise), Paris: Gallimard 1966.
- BENL, OSCAR (Übers.): *Die Geschichte vom Prinzen Genji. Altjapanischer Liebesroman, verfaßt von der Hofdame Murasaki*, 2 Bde., Zürich: Manesse 1992 (¹1966).
- BODMAN, RICHARD W[AINWRIGHT]: *Poetics and Prosody in Early China. A Study and Translation of Kukai’s Bunkyo Hifuron*, Cornell Univ. 1978 (Diss.) / Ann Arbor, Mi.: Univ. Microfilms 1978.
- BOSCARO, ADRIANA: *101 Letters of Hideyoshi. Translated and edited by [...] (MN Monograph*, Bd. 54), Tôkyô: Sophia University 1975.
- BRANDON, JAMES R.: “Form in Kabuki Acting”, ders., WILLIAM P. MALM, DONALD H. SHIVELY: *Studies in Kabuki. Its Acting, Music, and Historical Context*, [Honolulu:] The University Press of Hawaii 1978: 63–132.
- BREWSTER, JENNIFER (Übers.): *The Emperor Horikawa Diary. Sanuki no Suke nikki*, Honolulu: University Press of Hawaii 1977.

- BURMANN, HENRIETTE: *Die kalkulierte Emotion der Geschlechterinszenierung. Galanterierituale nach deutschen Etikette-Büchern in soziohistorischer Perspektive*, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz 2000.
- CHAMBERLAIN, BASIL H.: “Educational Literature for Women”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* N.S. 10-3 (1878): 325–43.
- DERS.: *Women and Wisdom of Japan (Greater Learning for Women)*, London: John Murray 1905.
- COUVREUR, SÉRAPHIN (Übers.): *Mémoires sur les bienséances et les cérémonies*, 2 x 2 Bde., Paris: Cathasia 1950.
- GIELE, ENNO (= JI ANNUO 紀安諾): *The Duduan and Imperial Communication in Early China (Communication in Early Imperial China, Part I: The Central Decision-Making)*, Berlin: Fachbereich Geschichte und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin 2001 (noch nicht veröffentlichtl. Diss.).
- GOFFMAN, ERVING: *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum* (OT: *Behavior in Public Places*, New York: Free Press 1963), Gütersloh: Bertelsmann 1971.
- GOMI FUMIHIKO 五味文彦: “Hijiri, nakadachi, en. Onna no chikara” 聖 媒 縁. 女の力, *Nihon josei seikatsushi* 日本女性生活史, Bd. 2, Tôkyô Daigaku Shuppankai 1990: 109–46.
- HAKEDA, YOSHITO S.: *Kûkai: Major Works. Transl., With an Account of his Life and a Study of his Thought* (Records of civilization, Bd. 87; UNESCO collection of representative works: Japanese series), New York: Columbia Univ. Press 1972.
- IGI HISAI'ICHI 伊木寿一: *Shojô no hensen* 書状の変遷 (Iwanami kôza Nihon bungaku 岩波講座日本文学, Bd. 5), Iwanami Shoten 1932.
- IKEGAMI, EIKO: *Disciplining the Japanese. The Reconstruction of Social Control in Tokugawa Japan*, Cambridge, Mass.: Harvard University 1989 (Diss.) / Ann Arbor: UMI 1998.
- ISHIKAWA KEN 石川謙: *Koôrai ni tsuite no kenkyû. Jôsei, chûsei ni okeru shotô kyôkasho no hattatsu* 古往来についての研究 – 上世・中世における初等教科書の発達, Kôdansha. 1949.
- KINSKI, MICHAEL: “Eßregeln für Frauen in der japanischen Hausenzyklopädie *Onna chôhô ki* (1692). Einleitung, Transkription, Übersetzung und Analyse”, *JH* 2 (1998): 59–101.
- DERS.: “Basic Japanese Etiquette Rules and Their Popularization. Four Edo-Period Texts. Transcribed, Translated, and Annotated”, *JH* 5 (2001): 63–123.
- KOIKE, KENJI: “Onna daigaku. Ein Frauenspiegel der Tokugawa-zeit”, *MN* 2 (1939): 254–63.

- KOMATSU SHIGEMI 小松茂美: *Tegami no rekishi* 手紙の歴史, Iwanami Shoten 1976.
- KRACHT, KLAUS: "Anstand und Etikette in Japan. Ein Forschungsgebiet. Erster Teil": *JH* 2 (1998): 5–58.
- KUNITA Yuriko 国田百合子: *Nyôbô kotoba no kenkyû* 女房詞の研究, Kazama Shobô 1964.
- KYÛSOJIN HITAKU 久曾神昇: *Heian jidai kana shojô no kenkyû* 平安時代仮名書状の研究, Kazama Shobô 1968.
- LANGE, R[UDOLPH]: "Das Onna daigaku", *Mitteilungen des Seminars für Orientalisches Sprachen* 1 (1898): 127–39.
- LEINSS, GERHARD: *Japanische Anthropologie. Die Natur des Menschen in der konfuzianischen Neoklassik am Anfang des 18. Jahrhunderts. Jinsai und Sorai* (Izumi. Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans, Bd. 2), Wiesbaden: O. Harrassowitz 1995.
- MAUCLAIRE, SIMONE: *Du conte au roman: un "cendrillon" japonais du x^e siècle. L'Ochikubo monogatari*, Paris: Maisonneuve et Larose 1984.
- NAGASHIMA FUKUTARÔ 永島福太郎: "Shojô. Shôsoku" 書状・消息, *Nihon komonjogaku kôza* 日本古文書学講座, Bd. 4 (*Chûsei hen* 中世篇 1), Yûzankaku 1980: 243–58.
- RÜHL, ESTHER: "Frauenbildungsbücher aus der späten Edo-Zeit (1750–1868). Versuch einer Charakterisierung anhand beispielhafter Werke", *Japanstudien. Jahrbuch des Deutschen Instituts für Japanstudien der Philipp-Franz-von-Siebold-Stiftung* 8 (1996): 287–312.
- RÜTTERMANN, MARKUS: "Monukusa [recte Monokusa] Tarô. Die Geschichte eines Fronarbeiters im japanischen Mittelalter", *OE* 37.2 (1994): 153–233.
- DERS.: "Pflege und Kritik der Tradierungen (denju). Zum Verhältnis zwischen Tradition und Strukturwandel der Öffentlichkeit im Japan der frühen Neuzeit", *NOAG* 165 / 166 (1999): 45–144.
- DERS.: "Die Briefregularien (Shorei kuketsu) des Kaibara Ekiken. Übersetzung und Kommentar. Erster Teil", *JH* 2 (1998): 103–63; "[...] Zweiter Teil", *JH* 3 (1999): 105–65.
- DERS.: "Anstand durch Abstand. Notizen zum 'Angleichen und Aussparen' (*heishutsu ketsuji*) in der sino-japanischen Briefetikette", *JH* 5 (2001): 5–62.
- DERS.: "‘Epistel der Liebeswerbung’ (*yobaibumi*) im vormodernen Japan. Notizen zur Kommunikation zwischen Männern und Frauen mit Augenmerk auf die Verschiebung von der Lyrik zur Prosa", Judit Árokay (Hrsg.): *Intertextualität in der vormodernen Literatur Japans*, Bd. 2 (MOAG), Hamburg: OAG 2002: 113–59.

- SAKAI, ATSUHARU: "Kaibara-Eiken and 'Onna-Daigaku'", *Cultural Nippon* 7-4 (1939): 43–56.
- SCHARSCHMIDT, CLEMENS: *Unshû Shôsoku oder die Briefsammlung des Unshû von Fujiwara Akihira. Der älteste japanische Briefsteller (11. Jahrhundert n. Chr.)*, Buch 1–2, Berlin: Reichsdruckerei 1917 / 18 (Diss.). Auch *MZOAS* (Abt. 1) 20 (1917): 20–114; Buch 3–6: *MZOAS* (Abt. 1) 21 (1918): 81–154.
- SCHMÖLDERS, CLAUDIA: *Das Vorurteil im Leibe. Eine Einführung in die Physiognomik*, Berlin: Akademie Verlag 1995.
- SCHNEIDER, ROLAND: "Das Tsurezuregusa und die Edo-Zeit. Bemerkungen zur literarischen Rezeption im 17. und 18. Jahrhundert", *OE* 26 (1979): 224–241.
- SHIH, VINCENT YU-CHUNG (Übers.): *The Literary Mind and the Carving of Dragons. A Study of Thought and Pattern in Chinese Literature* (Records of Civilization. Sources and Studies, Bd. 58), New York: Columbia University Press 1959.
- SOMEYA MITSUHIRO 染谷光廣 (Hg.): *Hideyoshi no tegami o yomu* 秀吉の手紙を読む (*NHK bunka seminâ, rekishi ni manabu* NHK文化セミナー 歴史に学ぶ), Nippon Hôsô Shuppan Kyôkai 1996.
- TOMITA MASAHIRO 富田正弘: "Migyôsho, inzen, rinji, tensô, hôsho, nyôbô hôsho" 御教書・院宣・綸旨・伝奏・奉書・女房奉書, NIHON REKISHI GAKKAI 日本歴史学会 (Hg.): *Gaisetsu komonjogaku* 概説古文書学 (*Kodai, chûsei hen* 古代・中世編), Yoshikawa Kôbunkan 1983.
- YOKOYAMA TOSHIO: "Some Notes on the History of Japanese Traditional Household Encyclopedias", *Japan Forum* 1.2 (1989): 243–55.
- YOSHIKAWA SHINJI 吉川真司: "Nyôbô hôsho no hassei" 女房奉書の発生, *Komonjo kenkyû* 古文書研究 44/45 (März 1997): 17–30.
- ZHAO HEPING 趙和平 (Hg.): *Dunhuang xieben shuyi yanjiu* 敦煌写本書儀研究 (*Dunhuang congkan* 敦煌叢刊), Bd. 2, Taipei: Xinwenfeng Chuban Gongsi 1993.

Talks about Teachings of the Past Translation of the Third Part of Kaiho Seiryô's *Keiko dan*

Michael Kinski, Berlin

As in the first two parts of *Keiko dan* 稽古談 Kaiho Seiryô 海保青陵 (1755–1817)¹ discusses a broad range of subjects thematically linked by the flow of narration. The opening issue is introduced by a situation of ‘social conflict’: the clash of interests between a warrior official sent to Osaka on a mission of money-raising, and a money-lender. Technically speaking, the third part of KD² divides into two sections shedding light from opposing perspectives on the positions of the parties involved who, despite conflicting motives, are mutually dependent. A short middle piece effects the transition between the two parts of argumentation.

Seiryô’s text lacks articulate theorizing and elaborate philosophical conceptions, and even gives short shrift to Confucian philosophy and its key concepts. Still, it succeeds in tackling long-standing problems of political philosophy that also had their place in the European history of ideas.

A central concern is reflexivity. This is contrasted with impromptu intelligence serving only the moment, observable not only in actual life, as exemplified by the warrior official’s dealings with his merchant counterpart, but also in Confucian classics where it is an outward sign for the interiorization of virtue and learning. Seiryô contends that one should investigate the inner sentiments of the other person before one can proceed to control social intercourse. At the same time, he professes that expertise or real knowledge can only be gained from a practical involvement in life. Reflexivity, perspective, and experimentation are some of the attitudes which have triggered developments in Europe since early modern times. In contrast, Confucianism,

1 For a general introduction to Seiryô’s life and thought, cf. KINSKI 1997: 115–42.

2 In the following, reference will be made to KD with page number for the text of the NST edition and to K 1 or K 2 with page and sentence number of the translations in KINSKI 1997 and KINSKI 2000.

as Seiryô characterizes it, strives for a spontaneity of scholasticism: to show off one's virtue or one's education. Seiryô holds that a prompt answer to the questions posed by the interlocutor does not take seriously what the other has learned from his life experiences, since life is a flux of ever changing phenomena that cannot be found in books. The same applies to social intercourse when he stresses the need to investigate psychologies and ways of thinking before trying to manipulate people.

The society Seiryô encompasses in his discourse is characterized by the relationship between warriors and merchants. The antagonism of different outlooks on human relations inherent in this relationship as well as the mutual dependency of the participants make this society a dynamic one.

Seiryô juxtaposes a society of gift-reciprocity and patronage based on status against a society of practicality and profit-making³ based on merit.⁴ The use

3 The word Seiryô uses for “profit” is written with the character 利 (Chin. *li*, Jap. *ri*), made up of the components “blade” on the right side and “rice plant/cereals” on the left (suggesting the mowing of cereals or “harvest”), or, in an older form, “breaking up the earth with a spade” on the right, and “rice plant/cereal” on the left (suggesting the meaning “to till the ground”, and, by extension, “returns/harvest”). MOROHASHI 2: 2932 lists twenty-five meanings for 利, among them: 1. sharp, to sharpen, 2. to pass (along, through), 3. to make sth. match, 5. fine, favourable, fortunate, 6. convenient, 7. smooth, 9. to covet, 10. to obtain, to take, 11. to rejoice, 12. good fortune, 13. to benefit, to profit, 14. wealth, 15. profits, private gains/earning, 16. skill, 17. working/function, 18. stronghold, 19. force, vigour, 20. victory, 21. to support/sustain sb., 22. interest (e.g. on money). The idea of “gain, profit, advantage” that is prevalent among these meanings also determines the usage of the word *ri* in Japanese. The NKDJ 20: 305b–c has the following six entries: 1. profit, gain(s), returns; used in a mental, material, or financial sense (in this meaning the character 利 appears also in the word *rieiki* 利益), 2. interest (e.g. on money) (in this meaning 利 is also part of the words *risoku* 利息 and *rishi* 利子), 3. being in a favourable/superior position, e.g. in a battle; to win, victor, 4. to be convenient, to be handy, 5. working, effect, 6. a knife cutting well, a human mind being sharp. The subject of “profit” first was acknowledged as a concern of philosophical discussion in Chinese antiquity, at a time when social development had become sufficiently complicated that material “profit” as well as the “advantages” of high social standing called for reflection during the 6th/5th century BCE. The *Analects* 論語 (*Lunyu* / *Rongo*) offer an approach to the question that served as one model answer in the Confucian tradition ever since. The opening passage of the ninth chapter reads, “The Master seldom spoke of profit, and also of the orders [of Heaven] and of benevolence.” SBBY 5.1a, L 1: 216. This aloofness from “profit” combines itself with more outspoken sayings about its incompatibility with morally correct behaviour to form a negative picture of “profit” for its own sake. “The Master said, ‘If one is guided by [considerations of] profit and acts accordingly, it will happen frequently that [others] hold a grudge [against oneself].’” SBBY 2.10a, L 1: 169. And in the same chapter the “Master said, ‘The superior man is well-versed in righteousness, the small man is well-versed in profit.’” SBBY 2.11a, L 1: 170 (for “superior man” and “small man” cf. n. 134 and 201). However, it can be argued that the imperative of morally exemplary conduct that is

of deception as a means of winning the merchant to the warrior's point of view, combined with the bestowal of gifts as a sign of lordly favour points out the fact, if only implicitly, that a gift-exchange society is on the whole as calculating as a money-based one. On the other hand, guard duty, that typical occupation of Edo-period warriors, is a task which is non-productive and

incompatible with an active pursuit of "profit" calls upon those who identify themselves with the ideal of the "superior man" (i.e. a small elite qualified by birth and/or their upbringing and learning), while the common people's concern with more mundane aims is viewed with tolerance. The following exchange can be read in this light. "Zizhang 子張 asked, 'What is meant by being generous without spending [anything]?' The Master said, 'When [the superior man] goes along and lets the people take profit from the things from which they [are accustomed to] take profit – is that not being generous without spending [anything]?"' SBBY 10.6b, L 1: 352–53. A more elaborate view that exerted influence beyond the scope of Confucianism can be found in the thought of Xunzi 荀子 (4th/3rd century BCE). For him the pursuit of "profit" is an integral part of "human nature" 性 (*xing / sei*). "Now, as for man's nature, from birth he is fond of profit." *Master Xun (Xunzi / Junshi)*, SBBY 17.1a. Unfettered, this and other inborn tendencies would issue in strife, disorder, and destruction. For men to live in peace and order, the influence of good teachers and of laws, the guidance through rules of propriety and "righteousness" is needed. This leads Xunzi to the conclusion that "human nature" originally is bad and that man's goodness is the result of his education and his deeds. But insofar as the energies of "human nature" (those related to the pursuit of "profit" among them) can be instrumentalized for the realization of an ordered society, he does not condemn them straight away. It is a mark of both the "superior man" and the "small man" to love "honour/fame" 荣 (*rong / ei*) and to detest "shame" 辱 (*ru / joku*) and "loss" 告 (*hai / gai*). Only their approach is different, the one esteeming virtue and the other using deception. SBBY 2.10a. In the same context it says, "Someone who places righteousness first and profit after will have honour/fame; someone who places profit first and righteousness after will have shame." SBBY 2.9a. Although the *Analects*' clear distinction between "righteousness" and "profit" remained influential, Xunzi's stance laid one of the foundations (others can be found in the thought of the Mohist school and that of the so-called "Legalists" who were influenced by Xunzi) for the tolerant view of the pursuit of "profit" in later ages and the development of such concepts as the "profit" of the whole polity (which was contrasted with private "profit" and ranked above it). It has to be noted that in all instances quoted above "profit" is used in an undifferentiated way, having connotations of "material gain", "benefit", "(abstract) advantage", as well as the "excess of returns over outlay". No theory existed yet to distinguish "profit" in its common-place meaning from a more specialized usage in economic thought. And this is true of Seiryô, too, who in his evaluation of "profit" is clearly in accord with Xunzi and the "Legalists" and even goes so far as to take for granted its congruence with the "principle of Heaven". KINSKI 2000: 78–79, n. 79. Seiryô uses 利, signifying the "margin" or "profit" earned by merchants who engage in trade as well as by money-lenders who specialize in loans to warrior houses, and he uses *risoku* 利息 to distinguish the "interest" or the "interest rate" from "profit" or "margin" in general. However, he is not consistent in this respect. In a number of sentences (e.g. [149], [155], [159], [168], or [172]) Seiryô writes 利 obviously in the sense of "interest" on money.

- 4 That both the strategies of gift-exchange and the mechanics of a market-oriented economy

thus a metaphor for the immobility of the ‘old’ society, while profit-making serves as a synonym for the work-ethic.

Because the merchants of Osaka have to strive hard to make profit to secure the future or to save up by rationalizing their working processes, the metaphor of profit-making is Seiryô’s way of showing how his age can cope with the vital problem of impoverishment – or better yet, of differential speeds in economic development – thereby avoiding conflicts. Even so, for both ‘ideological’ stances Seiryô delineates the risks incumbent in both pathologies: warriors fall back on deception in an attempt to impose upon merchants on the basis of status power, while money-lenders with their superior knowledge of trade and the market are prone to emerge as villains by exacting harsh terms.

The dealings between warriors and merchants highlight the problematic nature of the relationship between rulers and ruled. Seiryô shows clearly that as one of the ruled, the money-lender has to master a two-way knowledge: an understanding of his own stance and that of his social superior, the warrior, who, by contrast, can only employ the limited and parochial knowledge of a member of the ruling strata. By acting on this insight into the master-standpoint, the inferior can hold his own and manipulate his superior. The ‘trick’ brought into play by the inferior, as Seiryô repeatedly emphasizes, is the accounting of performance in terms of money-value. Profit is the incentive of performance and makes for the stability of social intercourse and continuous interdependency of society.⁵

Merchants of Osaka and Their Disposition of Mind

Up to [334] Seiryô deals with the warrior official setting out to Osaka in order to raise a loan. In this context he explains the mind-set of Osaka’s money-lenders, stressing again their economic acumen and their ascetic single-mindedness of purpose. The exposition of the method of accounting and reinvesting used by the merchants – whom Seiryô obviously admired – is highly suggestive when read against the background of Max Weber’s delineation

could exist side by side in other societies, too, is shown by Natalie Zemon Davis’ study on 16th century France. DAVIS 2000.

5 It is not possible to reconstruct the techniques of accounting (which differed among merchant houses) from Seiryô’s remarks. These had reached a high degree of complexity, with various types of account books for general or more specialized purposes in the care of distinct account sections 帳合方 (*chôai kata*). The reader wonders how much Seiryô understood of the technicalities involved.

tion of the ‘spirit of capitalism’ as a joining together of ascetism and instrumental rationality, with the craving for success and recognition in terms of profit-maximizing. If not in all aspects, at least with regard to their ascetic single-mindedness of purpose – which deliberately conceives of profit not as an additional boon to be consumed in self-gratification but as a result of efficient management to be reinvested for further maximization – the KD’s characterization of the merchant stratum’s disposition shows strong analogies to Weber.

Specializing in monetary loans to warrior houses, as many merchants in Osaka and in Edo did, was risky business. Warriors tended to feel that their obligation was cancelled once repayments had met the sum of the original loan, disregarding the terms of interest initially agreed to.⁶ To countervail this constant threat, the merchants of Osaka had devised a way of minimizing losses. Whereas other social groups – above all the warriors but Edo’s businessmen as well – would consider any perquisites as an extra boon to be used for personal indulgence⁷, the industrious men of Osaka calculated gifts and everything else a lord offered them in appreciation for services rendered, at their money value and then deducted this amount from the original loan [131–42]. With every bit of money reinvested, the money-lender is able to meet his own obligations towards other investors in his business [88–97]. The lengths to which such parsimony could go is vividly illustrated by a number of anecdotes, for example merchant houses conducting ceremonies to expel the “gods of poverty” 貧乏神 (*binbō gami*) from the house. As Seiryō explains, even if the master might not himself embrace the superstitious beliefs implied by such conduct, it left the household members and employees in no doubt whatsoever as to his loathing for poverty and, by extension, unnecessary expenses [269–83]. This antipathy might go so far that the master would devise ingenious methods for cutting back expenditure on lamp wicks by handing out new wicks to maid servants only in exchange for a certain quantity of pot soot scoured from cooking pots (thereby effecting a reduction in the fire wood used in the kitchen as well) [313–24].⁸ Thus an ascetic style

6 Seiryō draws attention to complaints of this kind among the money-lenders in Edo. Cf. [242–43]. For the money-lending business in general cf. n. 62.

7 Warriors on guard duty in Kyoto or Osaka receive double income for the term away from Edo, but instead of saving it they start to live in luxury already during the year preceding the period of distant service. Cf. [116–30]. And merchants in Edo, Seiryō suggests, are of a similar mind. Cf. [136–37].

8 Two other anecdotes in the same vein can be found in [284–99] (preventing maids from *Japonica Humboldtiana* 6 (2002)

of life is not only the mark of the master himself, but the members of his household, too, are imbued with the need for frugality – if only to curry favour with the master, for whom parsimony was an elemental attitude towards life if his business were to survive.

These remarks might justify to speak of a proto-capitalist attitude towards profit. This disposition, as Seiryô describes it, owes neither its existence nor its provenance to religious thought. And although Masuya Koemon 升屋小右衛門 (1748–1821), who figured so prominently in KD 2, is well known as a scholar under the name Yamagata Bantô 山片蟠桃, the attitude towards the workings of money he and his peers exemplify in Seiryô's account does not appear to be indebted to any Buddhist or Confucian tenets, but is based solely on the exigencies of money circulation. And these, as the reader has already learned in KD 1, are an expression of the “principle of Heaven” 天理 (*tenri*)⁹ as the guiding factor Seiryô sees at work behind the forces shaping the natural as well as the social world. If, then, there is a motivating disposition behind the attitude towards economic affairs in Osaka it is – either deliberately or due to circumstance – in accord with ‘rational’¹⁰ inner workings or laws of human as well as natural doings.

In some respects *Talks about Teachings of the Past* bears similarities to Bernard Mandeville's (1670–1733) *Fable of the Bees* (1724). Both advocate independent and self-interested economic activities among the members of society as being beneficial to a country's economy. There is a marked difference, however, when it comes to the evaluation of morally questionable habits. As the subtitle to Mandeville's work, *Private Vices, or Publick Benefits*, suggests, the author intended “to shew the Impossibility of enjoying all the most elegant Comforts of Life that are to be met with in an industrious, wealthy and powerful Nation, and at the same time to be bless'd with all the Virtue and Innocence that can be wish'd for in a Golden Age”.¹¹ For a state to achieve wealth and power the “private vices” of its inhabitants are not to be curbed but to be managed by the government in such a way that they are “turn'd into Publick Benefits”.¹²

squandering time and damaging brooms by shortening the handle of brooms) and [325–34] (devising weather resistant constructions for drying clothes).

9 Cf. KINSKI 2000: 78–79, n. 79.

10 In the sense of believing in and resorting to intelligible constants of a higher order for explaining observable and perhaps seemingly contingent facts and processes.

11 MANDEVILLE 1989: 54–55.

12 Ibid. 371.

Seiryô does not speak of “vices”, but he writes about “luxury” 奢侈 (*shashi*). This he does not outrightly condemn, but already in the context of warriors, who waste additional income for a life devoted to “luxury”, the author’s disapproval is palpable.¹³ And although strong critical words are avoided, the growth of “luxury” since the beginning of the Edo-period can be read as a process of degeneration.¹⁴ In the end, Seiryô concedes that at least impoverishment is no inevitable outcome so long as a luxurious way of life – even if it is unbecoming a person’s status – is balanced by a corresponding income [466–69]. But his sympathies unmistakably lie with the merchants of Osaka who, as it were, turn even pot soot into money by cultivating thriftiness in their household members.¹⁵

Interlude

The two paragraphs between [335] and [357] constitute a break. Up to this point, Seiryô has been unsparing in his criticism of the self-conceitedness and arrogance of the warrior officials who look down on the merchants of Osaka with a feeling of superiority and disdain. Full of confidence in their role as leaders of society and in their ability to steer persons of other status groups to their ends, a far from gullible merchant is beyond their imagining. Seiryô draws a picture of two uneven partners: the warrior official, with faith in his own resourcefulness, but who in fact knows nothing of the prevailing economic forces and who has not even made the slightest attempt to familiarize himself with the ways and means of Osaka’s business community¹⁶; and the

13 Lords, too, should show more concern for the tendencies of “luxury” among their retainers. Cf. [419].

14 Seiryô restricts himself to stating an imbalance between income and expenses. [442] More outspoken he could not have been, as, after all, he was talking about the “luxury” of the shogun himself, and direct critique of the government above was not viewed favourably (“luxury”, where it refers to the shogun, therefore, becomes “honourable/lordly luxury”).

15 Ramseyer drew attention to four main subjects that were heavily emphasized in the “house codes” 家訓 (*kakun*) of the Edo-period merchant families he studied: (1) diligence at work, (2) frugality of lifestyle, (3) obedience towards government, and (4) keeping ill-repute from their houses by stressing courtesy and honesty towards customers. RAMSEYER 1979: 210. On the whole, “house codes” betray a preoccupation with making sure of continued economic stability (later generations squandering the wealth painstakingly accumulated by their forbears being an established topos of Edo-period literature) instead of urging for an aggressive entrepreneurial ethic willing to take risks for the sake of rapid business expansion. Ibid. 214. This cautious approach fits in well with Seiryô’s representation of Osaka’s merchants as shrewd businessmen who pay meticulous attention to detail and build up wealth from even the most marginal earnings.

merchant, a master when it comes to the workings of money and who, wise to the ways of the world, is not taken in by clumsy attempts at manipulation.

Now, from [335] onwards, the clash between warrior and money-lender is depicted in terms of war, with the money-lender cast in the role of villain (albeit perhaps rhetorically, to show the social aspect from the perspective of the samurai) and the emphasis placed on knowing the mind of one's enemy. However, this exposition is only a prelude to the second half of KD 3, in which Seiryô (not for the first time) deals with the restricted mental framework to be encountered among the warriors, and proposes a strategem for overcoming this disposition and making samurai work for their upkeep.

Warriors: The Shortcomings of Appointment by Status

The warriors take it for granted, Seiryô repeatedly states, that they receive due income in rice on a yearly basis [398, 418]. The issue of hereditary privilege lies at the heart of the critique in the latter half of KD 3. This institution has led to a situation, in which warriors rest assured of their income without caring to earn it, thus living "at others' expense" [582]. Instead they idle away their time in boredom and take issue with the long days of summer, when the hours of sleep stretch further apart than in winter [580–81]. Even on days of guard duty warriors have next to nothing to do, and when off-shift squander away time with silly games [669].¹⁷ How can it be that income is paid without the receiver doing anything to earn it? In most cases warriors do not inquire into the reasons for their hereditary stipends [399–400, 409]. But they alone are not at fault. After all, they are of low rank and lack insight [623]. The lords are much to blame. Although their high position entails that they should be wise [621], they too take it for granted that rice be paid their retainers [403]. Afraid of their entourage's rancour should they seek to change the situation, lords let matters rest [627], and thus are responsible for turning good men into foolish simpletons [618] who do nothing but "thoughtlessly munch the rice they receive from above" [617].¹⁸

16 Clearly, this part is meant as an exposition of the inner workings of the money-lender's mind, making up for the failure on part of the warriors to learn more about their counterparts.

17 Gambling games, most likely, for money is involved, as Seiryô says. [670–71]

18 With dire consequences, for "Heaven" punishes those who do not make use of their talents with the loss of these gifts. Dexterity of hand, sturdiness of leg, and sharpness of mind will invariably wither away when not put to good use. [596–616]

The reason as to why retainers receive their stipend had already been given in KD 1, and in most trenchant fashion: “[The lord] gives a [rice] allotment to his retainer and lets him work [in return for it]. The retainer sells his [bodily] strength to his lord and takes rice [in exchange]” [186ab]. How then can the warriors of today be roused from their slothful state and made to apply their bodily strength to the service of their lords? Seiryô warns against outright orders, as this would only alienate the retainers [496–99, 631–34]. Instead he advises a policy which stimulates people to work of their own accord: the “privy council award” as he calls his scheme [427–39, 510–34]. By this measure, younger sons and brothers of trusted retainers who are not yet in direct service and receive no income of their own, are secretly set to work on weapons or harnesses and recompensed accordingly. The expectation of a reward will incite competition among retainers on the whole, and in the end even the off-shift guards will give up their games in favour of making weapons [672], with the result that these no longer need to be bought from artisans.¹⁹

If nothing else, this scheme bespeaks Seiryô’s belief in the manipulability of human beings by playing on their elementary (and not the least, material) desires. This approach to politics and people is the important lesson learned from the “privy council award”, and it is moot to speculate on the effectiveness of such a strategy.²⁰ Besides, Seiryô goes one step further, digging to the very foundations on which the system of warrior hierarchy rested, without, however, unsettling them.²¹

The *Various Ordinances for the Military Houses* 武家諸法度 (*Buke shohatto*)²² of 1615 (Keichô 慶長 20) had emphasized the importance of winning

19 As a reward, Seiryô suggests a sum of money below the current market price for the articles in question. [527]

20 It is difficult to share Seiryô’s optimism in the efficacy of his scheme as a solution to the strained circumstances in which the shogunal and the regional governments found themselves.

21 I am aware of the problem of “historical referentiality”. Suffice it to say that whatever the gap between the reality Seiryô thought to perceive and the manner in which he portrayed it, a number of scholars besides Seiryô recognized the topic of talent, merit, status, and appointment to office as worthy of discussion and addressed it within a comparable frame of reference: strained financial circumstances of the shogunal and regional governments, financial burdens of many warriors, status considerations versus personal talent, reform strategies for ensuring the prosperity of the state (including the warriors).

22 These “ordinances” were reissued several times during the first one hundred years of the Edo-period and formulated the basic tenets of warrior rule, specifying the relationship of regional lords to the shogunal government as well as to each other, covering the responsi-

“good men” 善人 (*zenjin, zennin*) for ruling the separate “states” 国 (*kuni*) – referring to the regional lordships.²³ In the following decades, however, neither the regional lordships nor the shogunal government itself seemed to heed this admonition. Instead, a close correspondence between a person’s status within the warrior hierarchy – most obviously expressed by the income measured in rice owed to a family – and the offices to which he could aspire was gradually taken for granted. This made it virtually impossible to promote talented men from low income groups to administrative positions of consequence.²⁴ So stifling had the trappings of status become by the end of the 17th century that the heavy reliance shown by the fifth shogun Tsunayoshi 繩吉 (r. 1680–1709) and his successor Ienobu 家宣 (r. 1709–12) on trusted personal retainers – men who had not risen through the administrative ranks due to their family’s status, but who came from low-ranking levels and were dependent on their personal relationship to the shogun for the influence they wielded – can be interpreted as an attempt to promote talent from below by circumventing the hierarchy of status.

The qualification for administrative positions through a system of examinations was not adopted in Japan, although the Chinese example was known there. Not even influential Confucian scholars called for its institution, although the need to promote able men was felt and expressed by them.²⁵ Kate Wildman Nakai draws attention to the fact that early in his career Arai Hakuseki 新井白石 (1657–1725), who served as Confucian lecturer to Tokugawa Ienobu and had influence as an unofficial advisor on politics during his reign and that of his son, had criticized the government for limiting the opportunities of employment for masterless samurai.²⁶ And although there are other instances

bilities of lords with regard to the government of their territories, and drawing up general rules of behaviour based on considerations of propriety or status.

23 “The lords of states should choose [men with such] talents [as necessary] for performing [the tasks of] government. Generally, the way of ruling lies in getting [the right] men. [...] If the state has good men, it will flourish all the more. If it has no good men, it will perish without fail. This is the illustrious admonition [bequeathed to us] by the wise men of old.” NST 27: 455.

24 Generally, service in an official position was considered to be reciprocal to rice allotments. According to this thinking, an office incumbent was expected to defray all expenses accruing from his service through his allotment. Offices with heavy expenses, therefore, lay out of reach for low income groups. There had been three attempts between 1665 and 1689 to make possible appointments of talented men to positions above their income qualifications by instituting a system of additional income allowance, but these measures were not as successful as the system which was practised since 1723 (Kyôhô 享保 8).

25 Even though it may have been themselves whom they thought to be qualified for appointment.

that can be interpreted as support for opening government to broader participation from below.²⁷ Hakuseki, in Nakai's words, "made little effort to develop means of recruiting and promoting talent". One might ask, of course, if this comment has not to be recast, since Hakuseki, in spite of his ambition, did not even succeed in making his own position an official one.²⁸ But it has to be noted, too, that when Muro Kyûsô 室鳩巣 (1658–1734), a Confucian scholar and friend of Hakuseki, suggested undertaking a wide search for talented men from the lower ranks among the shogunal governments retainers, the latter dismissed the idea since he considered these men to be ignorant and uninterested in learning.²⁹

A similar picture can be drawn of Ogyû Sorai 萩生徂徠 (1666–1728), Hakuseki's contemporary among Confucian scholars and one critical of the policy being shaped under the latter's influence. Basing his analysis of the political situation on the insight that the "way" 道 (*dô, michi*) is the "way for keeping the realm in peace"³⁰ and that it is best exemplified in the institutions designed for government by the "former kings" 先王 (*sennô*) of Chinese antiquity, namely "rites" 礼 (*rei*), "music" 樂 (*gaku*), "punishments" 刑 (*kei*), and "political measures" 政 (*sei*),³¹ Sorai offered concrete proposals for reform,

26 NAKAI 1988: 160.

27 The problem many warrior families faced in Seiryô's times – financial difficulties often caused by too extravagant a lifestyle – could already be discerned at the beginning of the 18th century. Hakuseki had proposed to ask the shogun's direct retainers for suggestions on how to ameliorate the situation and ease their burdens. *Ibid.* 159–60. This was an unsuccessful move to find a way of reflecting the opinion of lower levels of rank in the sphere of general policies, but at least it makes clear Hakuseki's dissatisfaction with the prevailing system of rank. He deplored how considerations of status that went with an office caused an untoward strain on individual resources. The prestige of many offices often called for a level of ostentation unwarranted by the actual income of the incumbent. Thus heads of guard units were expected to mount larger retinues than retainers of the same income group who did not hold an office. According to Hakuseki's proposal, such burdens should be reduced. *Ibid.* 160–61. Nakai is justified in concluding that Hakuseki "was more interested in challenging the *kakaku* [family status] structure as such than in finding ways to promote talent". *Ibid.* 161.

28 The bitterness he expressed in the autobiographical account *Told Round a Brushwood Fire* 折りたぐ柴の記 (*Oritaku shiba no ki*) surely must be seen in light of Hakuseki's disappointment that even though Ienobu left no doubt about his favour, he did not see fit to appoint the scholar to a position of consequence – with the result that his influence waned quickly during the short reign of Ienobu's infant son Ietsugu 家継 (1709–16).

29 *Ibid.* 162.

30 *Distinguishing the Way* 弁道 (*Bendô*), NST 36: 12.

31 *Ibid.* 13.

emphasizing “system” 制度 (*seido*) and pertinent “laws” or “methods” 法 (*hō*). However, for him government does not only imply ‘cold’ institutions and norms. In *Teacher Sorai’s Questions and Answers Correspondence* 徒徳先生答問書 (*Sorai sensei tōmon sho*) he states that more important than “laws” is the choice of the “right men” for official positions.³² But as in Hakuseki’s case, the positive attitude to the appointment of able men does not imply that Sorai would have endorsed a system of appointment based on formalized examinations. There is no indication that he regarded the Chinese example with reservations and thought it – as Nishio Kanji claims – the inevitable outcome of an examination system that petty men are successful while the best-qualified all too often fail, with the concomitant result that officials chosen in this manner prove to be morally deficient and irresponsible in their performance.³³ However, the absence of any reference to formalized examinations as a prerequisite for appointments is all the more conspicuous, as Sorai expressed the need for education as a means for developing talents. He explains the scarcity of able officials by citing deficiencies in the system of education and appointments. Nowadays, he says, the ruler himself makes use of people that are to his liking without leaving the making of appointments to subordinates. As a result, the latter have no means of drawing talented men into service. As this has been the situation for a long time, talented new men are no longer being produced. Even if someone with talent were to come along, he himself would be little aware of the fact, for there is scarce opportunity to apply that talent. Men of ability can only develop if they are furthered. Therefore, the ruler should leave the making of appointments to his subordinates who are in a position to recognize and promote talent. Sorai explicitly takes issue with favouritism on the part of the lords, but also with the teachers of his day who “saw the cattle’s horns and clip the birds’ wings”.³⁴

Even if an outspoken defense of meritocracy cannot be found, the latter days of Hakuseki and Sorai record some improvement during the reign of

32 OSZ 6: 184–87, YAMASHITA 1994: 55–63. Sorai discusses the question of talent at some length but he does not say anything about procedures of appointment nor the relationship between talent/merit and considerations of status.

33 NISHIO Kanji 西尾幹二 refers to the *Essays from the Reef-Garden* A園隨筆 (*Ken'en zuihitsu*) as the source where Sorai repeatedly took issue with the Chinese examinatory system. “Seiō no saki o mita kyōiku kaikaku” 西歐の先を見た教育改革 (The Educational Reform that Passed Beyond the Occident), Part Five, *Sankei shinbun* 25–11–1998. However, I could not verify any case in point. Cf. OSZ 1: 129–212, 461–94.

34 *Ten Scribblings from the Reef-Garden* A園十筆 (*Ken'en jippitsu*), OSZ 1: 340.

Tokugawa Yoshimune 德川吉宗 (r. 1716–45). In 1723 (Kyôhô 8), earlier attempts were resumed³⁵ and a system of additional income 足高 (*tashidaka*) introduced. The required income for all offices in the shogunal administration was fixed, and appointees who fell below the minimum were paid the difference in full,³⁶ regardless of their original income, for the whole term of service out of the coffers of the government.³⁷

But even then the question of “good men” did not lose its urgency. That not all were satisfied with the opportunities for service in responsible positions, despite the system of additional income, is shown by the example of another Confucian scholar, Katayama Kenzan 片山兼山 (1730–82). Kenzan did not enlarge on the political conditions of his age. But the disappointment that his hopes for service with the Hosokawa 細川 family in Kyûshû had been dashed may have been a motivating force in his treatment of the subject of “good men”. The last chapter of Part Two of *Master San's Beginning of a Work* 山子垂統 (*Sanshi suitô*) opens with a long exposition on “good men”.³⁸ Here as in other cases, Kenzan assumes a view contrary to Sorai’s. Whereas the latter had seen “political measures” as lying at the heart of the “way”, offering advice for reform in such writings as *Talks about Political Measures* 政談 (*Seidan*)³⁹, Kenzan implicitly dismisses the preoccupation with administrative minutiae. “If a lord only possesses good retainers 善キ臣 (*yoki keraî*) precious commodities will arise of their own accord; the enterprise of enriching the state and strengthening its army, he can undertake as his heart desires and the meritorious [deeds] of a king or a hegemon will be realized as he wishes. But he may accumulate as many precious commodities as he will, if he does not

35 Cf. n. 24.

36 In earlier versions of this system, the additional income amount had been fixed for each office so that in case the difference between stipulated income and original revenue plus additional income was too great, persons of low rank could not be appointed.

37 Similar examples can be observed in the regional lordships. According to one theory, the afore-mentioned Muro Kyûsô had a hand in the shaping of the additional income system. Providing a model for the course adopted in 1723 was an explanation of the practice of remuneration during the Zhou-period 周 (11th century BCE to 221 BCE) in Chinese antiquity that he had been ordered to write by Yoshimune.

38 NRI 9: 313–22. *Sanshi suitô* is not a coherent exposition of Kenzan’s philosophy, but a collection of longer and shorter discussions of sayings and phrases from different Chinese classical writings that have been – in Kenzan’s view – misinterpreted. Thus the subject of “able men” is not presented in a consistent manner with regard to the practices in the latter half of the 18th century.

39 For a translation into English, cf. LIDIN 1999.

possess good retainers and if he does not cultivate his virtue, calamities and damage will come forth [...], and they will be the root of [his] downfall.”⁴⁰ And as the lord must cultivate virtue, the mark of “good retainers”, too, is their morally distinguished character, not the possession of useful practical traits. Kenzan’s stance could not be further from Seiryô’s, with whom he shared the same teacher,⁴¹ Usami Shinsui 宇佐美瀧水 (1710–76), a former student of Ogyû Sorai.

Seiryô sees the “privy council award” as a means to incite the warriors as a whole. Under present conditions men’s hearts are turned into “dead hearts” [642]. This concerns not only payment of income irrespective of the services rendered but also the system of appointment to office by hierarchy of rank. If appointments are expected to be made according to a preordained order based on rank, people will consider it their just due to be raised to office when their turn comes. Lacking incentive for personal effort, the retainers will rest contented in their dull rice-munching lives [640–42]. A more scathing critique is hardly imaginable. This situation can be overcome by circumventing the established order of appointments with help of the “privy council award”. Already the possibility of being rewarded has stirred retainers out of their apathy and kindled the desire to make weapons in hope of personal gain [638]. If now the “award” were used to grant appointments to office without regard to the established order [638], it would be evident to all that individual efforts and merits will be honoured and promotion does not hinge on favouritism [656–58, 661–63]. It is a mark of “human feelings”, Seiryô knows, to strive for merits if endeavours pay off [664].

This insight is paired with another one, namely that personal strengths or talents – either those one displays from birth or those one has cultivated through extensive training – should be reflected in the kind of appointment one receives. Adopting an argument already found in Wang Anshi’s 王安石 (1021–86) memorial to Emperor Renzong 仁宗 (r. 1023–63),⁴² Seiryô criticizes the contemporary practice of promotions. Due to the habitual linking of status to office, promotions are made from among the positions fitting for a

40 NRI 9: 320.

41 Seiryô was still a child when he entered Shinsui’s school in 1774 (Hôreki 宝曆 14, Meiwa 明和 1). It probably was some years later that Kenzan was adopted by Shinsui, and it is uncertain whether he came to know Seiryô during the period up until the break with his adoptive father.

42 Cf. n. 241. Already in KD 1 Seiryô had written at length about Wang’s reform policies under the Chinese Northern Song 宋 dynasty (960–1126).

member of a certain status group [734–38]. Thus, someone who has distinguished himself in one area is transferred to a completely different domain for which he has no prior qualifications. “To rob him of this place where he fitted well and move him to a place he is not at all used to, is a bungling [method]” of personnel management [741]. Instead, Seiryô pleads for promotions along the lines of one’s prior occupation. A retainer who shows a gift for the management of finances or who has gathered vast experience in this profession should be raised to a higher position in the same field [733]. This, however, might conflict with considerations of status. Even the highest position in the finance management ranked low and was not considered suitable for the son of a “house elder” [745].⁴³ The answer Seiryô offers to this problem is simple: Appoint this son to a task in keeping with his talent and grant him the same status as more prestigious positions for which he would have been better qualified not by talent but by rank [746–49].

Seiryô retains the vestiges of an established system of warrior hierarchy and argues in terms of rank and status. But what he proposes, in fact, is something of an upheaval. Clearcut status divisions between offices are stripped away, and all tasks are placed on the same footing insofar as they should be assigned to retainers qualified either in terms of personal talent or experience – irrespective of the incumbent’s respective status. This leads to a disponibility of all offices on criteria of merit and talent alone, with the result that the lord can “appoint someone of very high rank to a lowly office, or someone of very low rank to an important office” as he sees fit [750].

The same conclusion offers itself as in the introduction to KD 2. Seiryô finds severe words of critique for the ingrained mindset of the warriors as well as for the governmental structures and the rules of conventions upon which they are based. He offers far-reaching proposals for reform, as in the case of introducing a system of appointment by merit. But at the same time the ramifications of warrior rule as such are not refuted, even though he calls for adaptation to prevailing trends by (1) developing a work ethic, (2) investigating the order of things, (3) examining the mindframe and conduct of people to know what lies at the core of social relations, and (4) economizing and rationalizing processes so that superciliousness will not be encouraged. Still, Seiryô argues within the limits set by present institutions and pays due respect to entrenched perceptions of status among the warriors.⁴⁴

43 Cf. n. 49.

44 The strongest argument countering a system of hereditary status and calling for appointment
Japonica Humboldtiana 6 (2002)

Talks about Teachings of the Past, Part Three⁴⁵

[1] Now, to engage in a conversation with a money-lender 銀主 (*ginshu*)⁴⁶ from Osaka without having the slightest inkling of his inner sentiments 腹中 (*fukuchû*) – this is bound to go extremely bad. [2] [Engaging in a conversation without knowing the other's intentions] is called “impromptu wisdom” 即答智惠 (*sokutô jie*).⁴⁷ [3] [Some people] answer the great lords' 大名 (*daimyô*)⁴⁸ and the ministers' 大夫 (*taifu*)⁴⁹ questions on the spot. [4] This is a behaviour that makes light of great lords and ministers. [5] It is a behaviour that belittles great lords and ministers as if they were big fools 大アホフ (*dai ahô*). [6] That Confucian scholars 儒者 (*jusha*) are unmindful of their own foolishness and belittle great lords and ministers [by giving ready-made answers] is despicable in the extreme. [7] If one were not to make light of others, one would not answer immediately. [8] One should work through one's thoughts thoroughly and then answer. [9] It seems that [Confucian scholars] answer

by merit can be found in Chinese antiquity. It was long hallowed by the traditions of Confucianism, and so Seiryô could make use of it expecting that it would be recognized as valid by his readers: According to tradition the legendary emperor Yao 堯 turned over his throne not to his son but to the man who had proved himself the most able and virtuous in the realm, Shun 舜. And likewise, Shun chose Yu 禹 as his successor instead of his incapable son. Cf. n. 145, 146. As Seiryô contends, in these early times, at the beginning of human history, when the institutions of society still had to be modelled and refined by sagely rulers, the principle of appointment by merit was practised. It was only when Yu named his son to succeed him that reservations about inheritance through blood or status (according to tradition, Shun came from a family of low standing) began to fade [411–17].

45 This translation is based on the edition of the *Keiko dan* in NST 44: 215–346. Numbers in square parentheses indicate sentences in the original. When a sentence in the original could not be equally rendered in one, I divided it into two or more parts, indicating the parts with small letters.

46 Literally “master of silver”. Cf. KINSKI 2000: 74, n. 66.

47 Literally “the wisdom of answers given on the spot”. This topic provides a link with the final passage of KD 2. There, Seiryô had criticized giving answers immediately when asked by regional lords or high-ranking officials on serious subjects. He suggested that after receiving such a question one should return to one's lodgings and put down one's reply in writing after having considered it thoroughly.

48 Literally “great name”. Cf. KINSKI 2000: 113, n. 207.

49 The Chinese expression *daifu* (literally “great man”) during Zhou times signified nobles or officials ranking above the larger group of “gentlemen” 士 (*shi*) but below the *qing* 卿 who held ministerial positions. Later, the word was used as an honorific expression for officials in general. In Japan, during the Edo period, *taifu* could mean the “house elders” 家老 (*karô*), the highest ranking retainers of a regional lord. Seiryô uses the word in this sense.

on the spur of the moment in imitation of Master Kong 孔子 (Chin. Kongzi / Jap. Kôshi; Confucius), because Master Kong always answered impromptu, as in his reply to Duke Jing 景 of Qi 齋 when the latter asked him about politics.⁵⁰ [10] [Master Meng 孟子 (Mengzi / Môshi; Mencius), too], always answered immediately, as in his reply to King Xuan 宣 of Qi's questions.⁵¹ [11] Probably only those conversations have been recorded when Kong and Meng answered on the spot. [12] [However], even Kong and Meng will have thought thoroughly, and pondered [matters] on return to their lodgings before giving the answer.⁵²

[13] Officials going down to Osaka to raise [money]⁵³ embark [on their assignment] immediately on receiving the order to raise funds. [14] This is [the same as] answering on the spot without having undertaken any [prior] investigations. [15] It is again strange that these lords and these ministers are comfortable in sending an impromptu-man 卽答男 (*sokutô otoko*) to Osaka.

50 *Analects* 12.11, SBBY 6.12b–13a, L 1: 256. “Duke Jing of Qi asked Master Kong about politics. Master Kong answered, ‘[It means that] the lord is lord, the retainer is retainer, the father is father, and the son is son.’ The Duke said, ‘That is good! Truly, if the lord were not lord, the retainer not retainer, the father not father, and the son not son, then even if there were grain, would I get to eat it?’”

51 Master Meng 孟子 (*Mengzi / Môshi*) 1A7.1–24, SBBY 1.7a–12b, L 2: 137–49. This conversation contains Master Meng’s answer to the king’s question on the kind of virtue a man must possess in order to become a true king and if he himself would qualify to attain this standard.

52 At the end of KD 2 Seiryô stated his distaste for those instances where Master Kong and Master Meng appeared to have answered their hosts right away. KD 268; K 2: 127 [755].

53 There were a number of merchant houses in large cities such as Edo, Osaka, and Kyoto catering to the financial needs particularly of regional lords, practising what is known as *daimyô gashi* 大名貸 or “borrowing to great lords”. After Osaka had established itself as the hub of a developing trade network during the 17th century, it was here that the banking and credit system concentrated. A large number of regional lordships shipped their rice to Osaka, sold it there and had the proceeds sent to their residences in Edo. However, discrepancies could occur between the exact timing when a lordship would require money and the arrival of its rice in Osaka. The same holds true for the amount of money needed and the amount of income from the rice sales. Whereas crop failures and a generally falling rice price led to a decrease in earnings, rising prices for other articles of daily life, growing expenses for construction projects that regional lordships had to participate in at the behest of the shogunal government, as well as an increasingly luxurious lifestyle caused an ever rising demand for money. As he made abundantly clear in KD 1 and KD 2, Seiryô found the explanation for this turn of events in the warriors’ mental disposition: a stubborn belief in the excellence of their traditions and a refusal to embark on new enterprises coupled with an ignorance in practical matters (i.e. mathematics and business affairs) and an indulgent lifestyle which they could ill afford.

[16] Procurement of money 銀子 (*ginsu*)⁵⁴ in Osaka is something extremely difficult. [17] Difficult does not mean that it is impossible. [18] There are any number of good methods that do not even entail expenses, but to embark [on the task] recklessly and go to Osaka – this is [as heedless as] impromptu-anwering. [19] It means to make light of Osaka. [20] This is a behaviour that considers Osaka to be foolish and oneself wise. [21] To set out on a lecturing trip 遊説 (*yûzei*)⁵⁵ without even knowing the inner sentiments of Osaka's money-lenders – this is ridiculous in the extreme.

[22] Generally, impromptu wisdom may cause harm, but it does not bring any benefits. [23] That is because it makes light of the other 先 (*saki*). [24] The mind of the money-raising official works in the following way: [25] “The money-lenders of Osaka are of the general populace 民 (*tami*). [26] As [they belong to] the general populace they are foolish 愚 (*oroka*). [27] Oneself is a warrior 士 (*shi*).⁵⁶ [28] As [one belongs to] the warriors, one is wise. [29] For a wise warrior there is nothing difficult at all in dealing with [one of] the foolish people 愚民 (*gumin*).⁵⁷ [30] One will eloquently explain [matters to him], reason him into compliance and [thus] make him give the money. [31]

54 Literally “silver pieces”. Like *kinsu* 金子 (“gold pieces”), the word also signifies ‘money in general’. The choice of the character for “silver” reflects the fact that in western Japan, including Osaka and Kyoto, where Seiryô lived during the latter part of his life, silver money was the prevalent currency, with copper for small denominations, whereas in eastern Japan gold money reckoning was established.

55 The word, as it was used in China, at first described the practice of scholars during the Period of “Warring States” 戰國 (*Zhanguo / Sengoku*) (403–221 BCE), who visited with the princely courts and lectured their hosts on their teachings. Later, the expression came to mean travelling around the country and explaining one’s views. Seiryô’s use of the word will become clear in the following paragraph.

56 In early Chinese usage the word denoted a person with the ability or talent to take care of things. Thus, a *shi* can be understood as an “able person”. The word meant the group of lower noblemen or “gentlemen” (cf. n. 49) who manned the chariots that formed the main body of ancient Chinese armies, and performed various administrative tasks. *Shi* thus could also mean “warrior” or “official” respectively. In Japan the word came to be used as an expression for the members of the warrior status group (as for example in “gentlemen/warriors, peasants, artisans, and merchants” 士農工商, *shi nô kô shô*). Besides *shi*, Seiryô uses *bushi* 武士 (“gentleman in arms”) or *buke* 武家 (“military house”) when he speaks of the warrior status group.

57 The word already appears as a fixed expression in ancient Chinese literature. MOROHASHI 4: 4524 cites two instances from pre-Han 漢 times (Former Han dynasty 206 BCE to 8 CE; Later Han dynasty 25–220 CE): *Master Mo* 墨子 (*Mozi / Bokushi*), SBBY 9.15a, and *Master Han Fei* 韓非子 (*Han Feizi / Kan Pishi*), SBBY 6.11b. In both instances the word is used without discussing its meaning, but the context implies that it is a major feature of the “foolish people” to be easily swayed by bad influences.

No difficulty at all. [32] In case one explains what is at stake but he does not comply, then one will make him give [the money] by deceiving⁵⁸ him with one's wisdom. [33a] It is not at all difficult for a wise warrior to deceive [someone of] the foolish people." [33b] In such a way he has decided [on things] in advance. [34] This argumentation, however, is the [same as the] argumentation [criticized] by Master Meng when he said, "Only compare the top parts [of things] without making their roots equal."⁵⁹ [35] To be sure, the money-raising official is probably wise. [36] [But] his wisdom likely lies in the learning of letters and arms 文武ノ学問 (*bunbu no gakumon*).⁶⁰ [37] The

58 The verb *damasu*, as such, which Seiryô uses in this context does not only imply persuading someone with clever words but outright deception.

59 Seiryô alludes to *Master Meng* 6B1.5, SBBY 6.13b, L 2: 423: "If one brings the top parts [of things] to the same level without measuring their roots, a piece of wood an inch square can be made to reach a greater height than a steep hill [or the pointed peak of a tall building, according to Zhu Xi's 朱熹, 1130–1200, interpretation in *ibid.*]."

60 Both literary and military training belonged to the accomplishments expected of a "gentleman" in ancient China (it has to be noted, that "letters" or "literary training" covers only one aspect of *wen / bun* 文; in a broader sense it means the degree of a person's "cultivation / refinement"). These were subsumed under the heading "six arts" 六芸 (*liuyi / rikugei*): "rites" 礼 (*li / rei*), "music" 樂 (*yue / gaku*), "archery" 射 (*she / sha*), "charioteering" 御 (*yu / gyo*), "writing" 書 (*shu / sho*), and "numbers" 數 (*shu / sô*). Cf. e.g. *Rites of the Zhou Dynasty* 周礼 (*Zhouli / Shurai*), SBBY 10.7b. Thus it does not surprise that the *Book of Poetry* 詩經 (*Shijing / Shikyô*) praises Ji Fu 吉甫 as a model for all countries because of his prowess in "letters/civil cultivation and arms" 文武 (*wenwu*). SBBY 10.7a, L 4: 283. In Japan, the tradition of literary and military accomplishments as requisites of a "gentleman" received new emphasis starting in the 17th century, when the concept was incorporated into what eventually became known as the "way of the warrior" 武士道 (*bushidô*). In order to rationalize the role of the warrior elite under conditions of lasting peace, Yamaga Sokô 山鹿素行 (1622–85) explained the eminent position of warriors in society not only by way of their military function but through their role as models and leaders of the other status groups, qualified for this task by both their military training and their literary as well as moral cultivation. "The gentleman must be endowed with the virtues and the knowledge of letters and the military [arts]. Therefore, outwardly he brings the functions of sword, halberd, bow, and horse [to perfection], inwardly he strives [to fulfil] the way 道 (*michi*) of lord and retainer, friend and friend, father and son, older and younger brother, and husband and wife; and if thus keeping the way of letters/civil cultivation in his heart and holding his weapons in readiness on the outside, the three people 三民 (*sanmin*) [i.e. peasants, artisans, and merchants] will of their own accord make [the gentleman] their teacher, respect him, follow his teaching, and thereby will come to understand the root and the end [i.e. the order of things]." Yamaga's Words Grouped [by Subject] 山鹿語類 (*Yamaga gorui*), FURUKAWA Kôichi 古川黄一 (ed.), vol. 2, 1910: 352. It might be questioned to what extent warriors in general identified with this ideal. To be borne in mind is Watanabe Hiroshi's 渡辺浩 evidence of the contemptuous manner in which warriors sometimes treated Confucian scholars. WATANABE 1985: 12. However, Seiryô himself cannot be wide of the mark when he refers to other members of this status

borrowing and lending of money 金銀カリカシ (*kingin karikashi*) is something warriors are not familiar with. [38] It is something warriors do not know at all. [39] It is something incomprehensible [to them].

[40] The people of Osaka, insofar as they are of the people, are indeed probably foolish. [41] Their foolishness has likely to do with the learning of letters and arms. [42] [But] what concerns the borrowing and lending of money, their forebears have been [engaged in] the lending of money for generations. [43] They are men who make the lending of money their profession. [44] They are men who have devoted themselves solely to the borrowing and lending of money since birth. [45a] As from morning to evening they handle the inner sentiments of the warriors from all over Japan, they are well used to [doing business with the warriors]. [45b] It is not even to be dreamed of that they are deceived into lending money by the likes of the warriors, or that they are [that much] taken in by the warriors' eloquence as to connive at a loss. [45c] They are [too] familiar with the manners and customs of this country [and its ruling warriors]. [46] Because talks will not go well if [the money-lenders] do not make a face as if they were deceived although they know [the warriors] through and through, they handle [the warriors] by making a face as if they had been deceived and by [apparently] going along [as hoped for]. [47] The impromptu-man is someone who all his life has never known anything about the workings of money. [48] That he sets out thoughtlessly ヤミクモニ (*yamikumo ni*) without having the faintest idea whether or not the money-lenders of Osaka can be deceived at all by a warrior, is absurd.

[49] This present argument that Osaka is foolish and oneself wise, is an argument that has compared [warriors and money-lenders on grounds of] the learning of letters and arms. [50] The business at hand [entrusted by] one's lord concerns the errand to raise money. [51] It concerns the workings of money. [52] This is a matter at which Osaka excels and of which oneself knows nothing. [53] It is a business at which oneself is exceedingly foolish and Osaka exceedingly wise. [54] This is a scheme where the exceedingly foolish one means to deceive the exceedingly wise one. [55] It is a situation where someone who knows absolutely nothing and someone who knows everything to the deepest depths measure their wisdom or foolishness against each other.

group, who "were loath of military arts and fond of letters". Cf. [686]. He, himself, is a case in point: a warrior who gave up a promising career as the high-ranking retainer of a regional lord and spent the better part of his life in literary pursuits and lecturing activities.

[56] Now, someone who raises money by making the request for [such and such] an amount [of money] while claiming that he does not know anything, and who does everything according to the rules of Osaka without showing his wisdom at all, [really] is a skilful man. [57] Although a man who brandishes his wisdom and thinks to bring his business to conclusion by deceiving [the other party], follows a doubly time-consuming and very circuitous route that makes for a lot of expenses, as many as nine out of ten belong to this [type of] impromptu-wisdom man. [58] And in [a lord's] residence, too, these men of impromptu-wisdom who brandish their wisdom are chosen and sent to Osaka⁶¹ as choice men. [59] They all neglect to investigate the inner sentiments of Osaka's [money-lenders], they recklessly jabber, and although intent on emerging victorious, they are on dangerous [ground]. [60] [Besides, their way of doing business] makes for a lot of expenses and causes great damage. [61] Therefore, when [such an impromptu-man] goes to Osaka and tries to raise money, everything goes against expectations. [62] When the official deceives, the money-lender is duped. [63] Duped does not mean that he really is deceived; it is only that the negotiations take a long time if he does not put on a face [as if duped]. [64] Although [the official] already thinks "It's done, it's done!", [talks] turn back again and again and do not come to a close. [65] [The reason why] at first he thinks "It is done!" is that he gets this impression because the money-lender puts on a face as if deceived. [66] However, because with this way of proceeding it does not pay off for the money-lender to give money, he turns back the talks again. [67] If he does not return to the start three or five times and build up [the conversation] again and again, it will not reach the point where interests meet. [68a] At first the talks go as the official had expected. [68b] Going as the official expected means that everything is exceedingly favourable to the [lord's] residence but unfavourable to the money-lender. [69] It is impossible that [the negotiations] come to a conclusion in this manner. [70a] When the official feels convinced that his eloquence has deceived the money-lender and when [he congratulates himself on] deceiving [the money-lender] at long last, [negotiations] again turn back and no settlement is reached. [70b] [The official] may think "Oh what a pity", but as a matter of fact [the money-lender] had not been duped [at all]. [70c] [Such] a man who feels convinced that he

61 Seiryô uses the expression *shuppan sasu* 出版サス (to let someone set out for Osaka), which contains the second of the characters used for writing "Osaka" in pre-modern times, 坂, in its Sino-Japanese reading.

has deceived [the money-lender] is called an impromptu-official. [71] This is [what is meant by] hasty conclusion. [72] This is jumping to a conclusion. [73] This is priding oneself on one's wisdom. [74] It is a miscalculation. [75] The gist is that one does not know anything about the inner sentiments of the other party. [76] This is thoughtlessness.

[77] [I] will now give a written exposition in general of the inner sentiments of a money-lender. [78] First of all, a money-lender is someone who makes his living by lending money and taking interest [on it]. [79] The reason is that the money-lender would starve to death if he were not to lend money. [80] Therefore he wants to lend money. [81] He wants to lend money, but if the interest were too low it would not be worth it for the money-lender. [82] Now, if he lends [money] to an untrustworthy place it will not return. [83] The original money may as well not return. [84] If it always remains at the residence it is even better. [85] As long as the interest is paid according to the law all is well.⁶² [86] As the original money is lent with the intention to

62 Perhaps this sentence refers to governmental proclamations concerning the treatment of lawsuits over debts. Starting in the middle of the 17th century, a number of “ordinances [calling for] settlements by mutual consent” 相対済し令 (*aitai sumashi rei*) are known. These were issued for several reasons, not least the conspicuous increase in disputes concerning the inability or unwillingness of warriors to pay back the debts they had incurred with merchant houses. The government ordinances distinguished between several groups of cases that either would or would not be received in government courts. Not in all cases were suits for debts dismissed from the courts and the litigants called upon to reach a mutually satisfactory agreement. But the 1719 (Kyôhô 4) “ordinance [calling for] settlements by mutual consent” decreed that the courts would receive no disputes over debts incurred in the past nor those over new debts. This could be interpreted as an attempt to make it easier for warriors to dismiss outstanding obligations. However, as the ordinance itself stated, the refusal to adjudicate any suits for debts did not mean that the debtor was thus exonerated and his obligation cancelled. The latter still remained, only the right of appeal to the courts being denied. After this ruling was revoked ten years later in order to facilitate the procuring of money, in the following years new “ordinances [calling for] settlements by mutual consent” had to be issued in order to curb the growing number of litigations, indicating cases that would be left to the goodwill of the disputants and fixing certain days on which only suits concerning recently incurred debts would be received. Still, these examples, too, did not deny the obligation of the debtor to come to terms with the creditor. In contrast, the “renouncement ordinance” 契捐令 (*kien rei*) of 1789 (Kansei 寛政 1), even though it did not concern all debts, ordered a partial cancellation of debts that direct retainers of the Tokugawa house in Edo had incurred with the agents (called “[rice receipt] tally inserters” 札差, *fudasashi*) who – in place of warriors using their services – received these warriors’ rice allowances out of the government’s storehouse, sold it to merchants, and issued loans (at an interest rate of more than fifteen percent). In the case of recent debts (those incurred after 1785, Tenmei 天明 5), the interest rate was fixed at six or twelve percent and the rate for future loans was officially settled at twelve

take interest on it, [the money-lender] after all wants it to be kept [at the residence] as long as the interest is paid. [87] As regards the interest, it cannot be taken continuously at the same rate as when [the loan] was first made. [88] The money handed out to a great lord, however, does not entirely consist of money that the money-lender has saved up [himself]. [89] A lot of it is transfer-money 振込金 (*furikomi kin*). [90] Now, concerning this transfer-money, in Osaka [money-lending houses] mutually deposit money with each other. [91] Money that has come in from another house is called transfer. [92] If oneself deposits money with another house this is also called transfer. [93] But it is not only money-lenders who make transfers. [94] Confucian scholars, doctors, painters, and even grandpa and grandma ジジババ (*jiji baba*) from the rear tenement or the backyard house ウラヤセ ドヤ (*uraya sedoya*)⁶³ in the neighbourhood bring their idle money and deposit it [with a money-lender]. [95] All this is called transfer. [96] As [the money-lender] in this way receives other people's money on deposit and lends it to a [lord's] residence, he could not lend it if the interest were so very low. [97] That is because he needs must make sure about the interest [to be paid back to] those people who have transferred [money to him].

[98] Now, someone who does not know Osaka at all thinks that Osaka can take in money as if it rained down [from the skies]. [99] This again is a big misunderstanding. [100] The interest [margin] is extremely slim. [101] Generally, money added up from many small amounts of money makes a big amount of money. [102] Money that one can grasp of a sudden at one stroke will not turn into a big amount of money. [103] People say that a draper 呉服

percent (an attempt to curb interest rates, without lasting success, had already been made in 1736 – Genbun 元文 1 –, when an edict ordered the reduction of existing high rates and fixed the interest on new loans at fifteen percent.

63 Especially the poorer segments among the population of densely settled cities like Edo and Osaka lived in so-called “long houses” 長屋 (*nagaya*), wood-frame and plaster-wall single-storey row houses, decked with wooden shingles, which were compartmentalized in several smaller lodging units all with separate entrances. Wells, privies, and dumping grounds were used by the inhabitants of several such buildings in common. “Long houses” that faced public roads were also called “front-facing long houses” 表長屋, 表店 (*omote nagaya, omotedana*) in order to distinguish them from those facing private back alleys/yards. These were known as “rear tenements” (*uraya* or *uradana* 裏店), inhabited by poorer people. Here the living space was even smaller (units measured between 2.7 and 3.6 metres at the front and 3.6 to 4.5 metres in depth) and living conditions even worse. The “backyard house” (literally “rear-entrance house”) Seiryô mentions, was another type of small house built on the grounds of front-facing wealthier city-houses and located to their rear.

屋 (*gofuku ya*)⁶⁴ makes a profit 利 (*ri*) of one percent. [104] And they say that a greengrocer [realizes] a tenfold profit. [105] Dealers in tea-utensils 茶道具屋 (*cha dôgu ya*)⁶⁵ and merchants of Chinese articles 唐物屋 (*tôbutsu ya*)⁶⁶ do not possess big fortunes. [106] That is because their profit is big. [107] Among rice merchants and drapers there are none of [only] a small fortune. [108] That is because their profit is slim. [109] In [the book] *Master*

- 64 The main item of the drapery business as it developed in the 17th century and later was silk cloth. Whereas the silk trade at the beginning of the Edo period still relied on imports from the continent, the production and processing of silk in and around Kyoto made rapid advances. Until the middle of the Edo-period, Kyoto's Nishijin 西陣 district was the centre of the silk industry and trade, the place whence drapers in other centres of consumption like Edo and Osaka received their deliveries. Starting in this period, a dissemination of Nishijin's techniques led to a growing silk industry in other parts of the country. As a result, in addition to the well-established drapers in Kyoto, Osaka, and Edo a larger number of middle and small drapers started up businesses. While the silk merchants in Kyoto had specialised in answering to the needs of the leading warrior strata, greater wealth among other social groups and changing trends in fashion led to an ever increasing demand.
- 65 There was a distinction made between utensils used in front of the guest or guests during a formal tea event (literally “hot water for tea” 茶の湯, *cha no yu*) and those used during the stage of preparations in the “kitchen”. Whereas the latter did not have to be extraordinarily refined and “new things” 新物 (*aramono*) could be used, it had become fashionable to employ exquisite “antiques” 古物 (*kobutsu / furumono*) for the formal part. This practice was reflected in the specialization of dealers in tea utensils. Of these, merchants selling antique articles for the preparation and drinking of tea enjoyed the highest prestige (there were others who specialized in other antique paraphernalia required for a formal tea event and used for decorative purposes, as well as merchants dealing in “new things”).
- 66 Articles of foreign manufacture had been held in high esteem since the beginning of recorded time. Although the word *tôbutsu ya* contains the character for “Tang dynasty”, *tô* – or *kara*, as it can also be read – does not necessarily mean only China but includes other East Asian countries as well. One of the etymological explanations for *kara* holds that it has its root in the name for the Korean principalities (*Kara* 伽羅 in Japanese), which maintained strong ties with the Japanese rulers during the sixth century and which served as one of the channels through which elements of continental (Chinese and Korean) culture entered Japan. Thus, *karamono* (or *tômotsu* as the corresponding characters could be read in the Edo-period – in contrast to *tôbutsu ya* as the name for dealers in such goods) could be foreign goods in general, and Chinese articles in particular. Records from the Heian-period show that items were inventoried according to their origin in Korea (or one of the Korean kingdoms) or in China (the appellation *tô* was kept even after the demise of the Tang dynasty). Chinese goods entered the country in considerable numbers during periods of intense trade relations, ranging from articles of everyday use to luxury items (a peak in this respect was the Muromachi-period). In Edo times, Chinese articles were in vogue, as were imported curiosities from other, even European countries, and so-called “merchants of Chinese articles” satisfied the demand for Chinese articles at first, and other foreign items later.

Han Fei it is recorded how Bo Le 伯樂 taught his apprentices to judge horses.⁶⁷ [110] Apprentices whom he loved Bo Le taught the method 法 (*hō*) of judging [horses good as] pack horses, and apprentices whom he disliked he taught the method of judging fast racing horses 千里ノ馬 (*senri no uma*).⁶⁸ [111] Of hacks one judges ten or twenty day in day out and therefore earns a lot in remuneration 謝物 (*shamotsu*); [but] as it is not sure whether one racer will appear in ten or [even] in a hundred years, [Master Han Fei] said that one may not receive any remuneration at all. [112] Trades at which a big profit is realized at a single stroke are in general [trades] where not much is to be earned. [113] [But] it is said that trades with a slim profit will carry on under any circumstances,⁶⁹ and therefore in many cases profit will accumulate. [114] The profit the money-lenders in Osaka [realize] from handling money is exceedingly narrow. [115] The one who has accumulated a lot of this slender profit is a big money-lender.

[116] Now, the disposition [of Osaka's money-lenders] in handing out money to great lords differs completely from the mental framework of those warriors. [117] It differs also from the mental framework of the merchants in Edo. [118] That the warriors and the merchants of Edo have no money is more than everything else proof [of this difference in attitude]. [119] That is the reason why warriors and merchants from the countryside cannot gain money even though they go to Osaka in order to make money. [120] First of all, if the warriors receive some money in reward, they consider it as something separate [from their regular income]. [121] They think, “This is [additional income] apart from my [regular] allotment 知行 (*chigyō*),⁷⁰ and they [immediately] use it up in buying fish or rice wine, for going to the theatre or for visiting a pleasure house.”⁷¹ [122] Since they consider it money apart from

67 SBBY 8.1b.

68 Literally the text speaks of “one-thousand-mile horses” (one Chinese *li* / *ri* 里 in antiquity equals about 405 metres, in Edo Japan nearly four kilometres). Ibid. “Bo Le taught someone whom he disliked how to judge fast-racing horses, and someone whom he loved he taught how to judge pack-horses. Fast-racing horses [appear] only once in a while and [thus] the profit is slow, [but] hacks sell every day and [thus] the profit is fast.”

69 Literally “whether [the sun] shines or [rain] falls” テリテモフリテモ (*terite mo furite mo*).

70 Literally “knowing/administrating and acting”. Cf. KINSKI 2000: 80, n. 83.

71 Literally “climbing up a green/blue tower” 青樓 (*seirō nado e noborite*). Originally this was another name for the “wood log tower” 井幹樓 (*jinggan lou* / *seikanrō*) built by Emperor Wu 武帝 (156–87 BCE) during Han times that had been painted green/blue. After the palace compound that Emperor Wu had built some years earlier – called the

their usual [income] they use it up [at once]. [123] It is common practice 例 (*rei*) that [warriors from] the Great Honourable Guard 大御番 (*ō goban*)⁷² who have been stationed away from Edo in Kyo[to] or Osaka receive double their [regular] amount [of income]. [124] A man with two hundred bags [of rice]⁷³ gets four hundred bags when he is stationed in Osaka for one year. [125] A man with four hundred bags receives eight hundred. [126] An Honourable Guard captain 御番頭 (*goban gashira*) [usually] has five thousand *koku*, [but] because this will be doubled, he is stationed [in Osaka] with ten thousand *koku*.⁷⁴ [127] As even the Honourable Guard members 御番衆 (*goban*

“pedestal of a hundred beams / oak beam pedestal” 柏梁台 (*bailiang tai / hakuryō dai*) – had been destroyed in a fire, the emperor followed the advice of his retainer and had a larger compound erected. Part of this was the “wood log tower” with a height of more than 120 metres, according to Sima Qian’s 司馬遷 (145?–85? BCE) account in the *Records of the Court Historian* 史記 (*Shiji / Shiki*). SBBY 12.18b–19b. In the course of time the expression came to mean pleasure houses. In Edo-period Japan, the word was used to distinguish licensed brothels in the Yoshiwara 吉原 district from unlicensed establishments.

72 Also known as “great guard” 大番 (*ōban*). The honorific prefix *go* 御 indicates that this guard served the shogun (in the following, words referring to the shogun and prefixed by 御, either read *go / on / o* and meaning “honourable” or “pertaining to the lord”, will be numerous, and I refrained from a translation, instead indicating its occurrence by an asterisk * – except where 御 forms part of an expression as in *ō goban*). The shogunal government kept a number of guard units in addition to the “great guard”: the “study/living-room guard” 書院番 (*shoin ban*), the “unit of pages/companions” 小性組 (*koshō gumi*, cf. n. 212), the “new guard” 新番 (*shinban*), the “retainer unit” 扈從人組 / 小十人組 (*ko jūnin gumi*), and others. Of these the “great guard” was the oldest, and its members were chosen from families of high rank who were among the direct retainers of the shogun. Since 1632 (Kan’ei 寛永 9) it was made up of twelve units, each headed by a “captain of the great guard” 大番頭 (*ōban gashira*) under whom served four “unit heads” 組頭 (*kumigashira*) and eighty warriors of different status. These units were charged with guard duties in the shogunal castle in Edo as well as in the city. According to a rotation system, two units each were stationed in Kyoto and Osaka for periods of one year (changing in the fourth month in the case of Kyoto and the eighth month in the case of Osaka). As the Kyoto-Osaka area was also known as “capital area” 上方 (Kamigata) – because of Kyoto’s status as seat of the emperor – these guard units were called “guard on station in the capital area” 上方在番 (*Kamigata zaiban*). For their service away from Edo, the members of these units received double their annual stipend.

73 Cf. KINSKI 2000: 80, n. 83.

74 At first, men of “great lord” status had been chosen for this position, but later “guard captains” were nominated from among the “bannermen” 旗元 (*hatamoto*), who received an additional revenue of two thousand bags of rice beginning in 1665 (Kanbun 寛文 5) and five thousand bags in 1692 (Genroku 元禄 5). In 1723 (Kyōhō 8), the system was changed again. Henceforth, the incumbents were “bannermen” with a nominal income of five thousand *koku* and if their hereditary revenue did not attain this amount they received an increase that brought their income up to the required five thousand *koku* for their period of service.

shû) view [this pay rise] as something apart from their [regular] allotment, they indulge themselves without restraint. [128] Saying that next year will be their year in the Capital Area 上方年 (*Kamigata toshi*) eight or nine men out of ten will [even start to] indulge themselves early on from the previous year. [129] They all view [the extra income] as something apart [from the regular one]. [130] Viewing this as something apart is [a habit] that in Osaka could not be found at all.

[131] First of all, because Osaka lends money and makes a living upon the profit [gained thereby], it is its trade that interest comes in. [132a] Now, from a [lord's] residence which [the money-lender] has given money to, a rice allowance 扶持米 (*fuchimai*)⁷⁵ is sent over. [132b] Even [on such trifling occasions as] when a pair of chopsticks has been dropped [in the money-lenders house, the lord's residence] sends a gift 目六 (*mokuroku*).⁷⁶ [132c] [The money-lender] goes for an audience [with the lord] to Fushimi 伏見;⁷⁷ [again]

75 A rice allowance that took the form of *fuchimai* (literally “support rice”) was usually paid to retainers of very low status or to members of specialized professional groups, such as physicians or Confucian scholars. In contrast to other rice stipends that specified the amount to be paid either in *koku* or in “bags”, in the case of *fuchimai* the number of people that could be supported with the allowance was stated. *Fuchimai* could also be granted (permanently or temporarily) to members of other status groups as a reward for certain services.

76 *Mokuroku* (generally written 目録) means the table of contents of a book or a written inventory of things. The word can also denote a written notice of gifts that are forwarded, a written notice of the name of a present or presents which is sent instead of the real items, but also a real present (in the form of money) itself. Here Seiryô uses the word to mean a real gift.

77 Modern Fushimi is part of Kyoto and makes up its most southern district. In 1592 (Bunroku 文祿 1), Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1536–98) had chosen the place as the location for his retreat at the end of his life, and in 1594, work on the construction of a castle and an accompanying castle town had commenced. The highway system was refurbished in order to strengthen Fushimi’s position as a political center. After Tokugawa Ieyasu’s 德川 家康 (1542–1616) rise to dominance, the place at first maintained its role. However, its status changed after its political function had been taken over by Edo and Sunpu 駿府 (modern Shizuoka 静岡). In 1633, the castle was demolished. However, although Fushimi no longer figured as a castle town, it prospered as a place of commerce connecting the economic centres of Kyoto and Osaka. Lying along the newly refurbished track of the East Sea Highway 東海道 (*Tôkai dô*), which linked Osaka with Ôtsu (on the main route between Kyoto and Edo), Fushimi established itself as a major post station town 宿場 (*shukuba*) where regional lords took lodging on their regular trips to and from Edo (in the middle of the Edo-period the town had 30,000 inhabitants). Seiryô’s allusion to money-lenders from Osaka being called to Fushimi may hint at these circumstances, as it was convenient for lords from western parts of the country to meet with merchants from Osaka in their quarters in Fushimi.

he receives a gift. [133] Well, [on one occasion] it is a ceremonial dress 上下 (*kamishimo*)⁷⁸ with a family crest fixed to it 紋付 (*montsuki*),⁷⁹ or it might be a dress appropriate to the season⁸⁰, [again] it might be a roll of cloth 端物 (*tanmono*), or [the residence sends special] products from the [lord's] state, or seasonal [thanks-giving] gifts 四時ノ付届 (*shiji no tsuketodoke*), or presents of well-wishing in the cold and hot seasons 寒暑ノ見舞 (*kansho no mimai*).⁸¹ [134] These [the money-lender receives] apart from the [regular] interest. [135] In case of a warrior, he would consider these as something [received] on the side and this would be reason for him to use them up freely. [136] A merchant from Edo would not be different from a warrior [in this respect]. [137] He would say, “[The things] received apart from the interest are something extra”, and he would squander them freely. [138] That is because they all know little of profit. [139] The inner sentiments of a well-calculating money-lender from Osaka have nothing in common with this at all. [140] [The money-lender from Osaka] considers all these [gifts] as [part of] the original money. [141] The interest, too, he considers as [part of] the original money. [142] All the money he takes in from this residence, all the articles he receives from there he considers as repayment of part of the original money.

[143] In general, lending money to a great lord is risky. [144] First of all, one never knows if one will not be deprived [of the money by the lord]. [145] Therefore one has to devise a method so that one will not be deprived of it. [146] As for having to come up with a method that one will not be

78 Literally *kamishimo* means “top and bottom” and in connection with clothing refers to the combination of a sleeveless broad-shouldered vest 肩衣 (*kataginu*) and skirt-trousers 裆 (*hakama*). The *kamishimo* was worn over a small-sleeve kimono 小袖 (*kosode*) and became part of the formal attire beginning toward the end of the Muromachi-period.

79 It was a privilege to bear a family name and a family crest, since these were usually restricted to members of the warrior strata. However, members of other status groups could be granted this right as a reward. Due to the deteriorating financial situation of many lordships it became common to sell the privilege to use status symbols, even the wearing of a set of swords.

80 Sets of clothes were bestowed by lords on their retainers and others whom they wished to reward at the change of seasons in appreciation for their service. The Confucian scholar Arai Hakuseki records that his lord, the future shogun Tokugawa Ienobu, presented him with two sets of seasonal clothes at the beginning of every year. *Told Round a Brushwood Fire*. Tr. by Joyce ACKROYD 1979: 77.

81 The sending of gifts in accord with the yearly cycle of seasons and on other such occasions was a valued social ritual in which gratitude was shown to persons to whom one felt an obligation. It still persists in contemporary Japan in the form of greeting cards exchanged during the first days of the year and in summer, as well as mid-year and end-of-year gifts.

deprived of the money even in case one is deprived of it, there is no better method than the one [described above]. [147] One considers everything [received as a gift] as if [part of] the original money had returned and therefore it does not happen that this repayment on the original money [which in fact was an additional boon] will be used [thoughtlessly]. [148] It is not something [received as] extra income, it is [part of] the original money. [149] The interest, too, is seen as [part of] the original money and added to the original money. [150] The rice allowance, too, is [part of] the original money. [151] The roll of cloth and [the dress with] family crest are all [part of] the original money. [152] Or if this money-lender is fond of tea, tea bowls of renown like Karatsu- 唐津, Ido- 井戸, Totoya- トトヤ, Hansu- ハンス, or Irabo- イラボ [bowls]⁸² will be sent from the residence. [153] These renowned bowls [the money-lender] will consider as [part of] the original money. [154] Upon appraising them rather cheaply he will fix them with a price, and then deduct [this price] from the original money.

[155] Generally speaking, nowadays the interest on money in Osaka has risen extraordinarily and differs much from [what it used to be in] former times.⁸³ [156] New loans are [given out at rates of] twelve or thirteen percent 一割二、三朱 (*ichiwari ni san shu*).⁸⁴ [157] Large states borrow large amounts of money. [158] The period [for repayment] extends over ten or twelve years. [159] And the interest, too, will be seven or eight percent. [160] During this period the interest of seven or eight percent is, without fail, paid

82 Karatsu is the name of a town in northern Kyūshū (Saga 佐賀 prefecture) known for its production of chinaware ever since the end of the 16th century (owing to the contributions by Korean potters who had been taken to Japan in the course of Hideyoshi's campaigns on the Korean peninsula) and gained high esteem among tea connoisseurs. "Ido" and "Irabo" 伊良保 / 伊羅保 (explanations for the origin of these names differ) and "Totoya" 魚屋 (supposedly this appellation draws on the name of a merchant house in the city of Sakai near Osaka) were the names for types of highly valued tea bowls of Korean manufacture known since the 16th century. "Hansu" 判司 / 判事 / 半使 tea bowls, too, came from Korea and were used in Japan as of the 17th century.

83 Unfortunately, Seiryō does not give any data concerning lower interest rates in "former times". According to the figures given in NSD 6: 1112, rates could have been much higher in the past – there was an attempt in the middle of the 15th century to fix the interest at five percent per month – than they were in Seiryō's day. A yearly interest rate of twelve percent seems to have been common since the beginning of the Edo-period. However, as the expression "one *bu* 分 [interest] on five *ryō* 両" (one *ryō*, the highest denomination of gold money, consisted of four *bu*) indicates, a rate of five percent per month – that is sixty percent per year – could be found in Edo times.

84 The unit *shu* can either be the sixteenth part of one *ryō* of gold or, in the case of interest, the equivalent of one percent.

in three or four installments per year. [161] [The money-lender] would not give out money at [such a cheap interest of] seven or eight percent were it not a house that had borrowed [from him] over several generations. [162] [What is more], he gets a very large rice allowance. [163] He receives many [thanks-giving] gifts. [164] Unless it were such an intimate relationship [between a lordly house and the money-lender] that [the lord] would [even] make him a gift of timber in case of a fire in [the money-lender's] second mansion 扣へ屋敷 (*hikae yashiki*),⁸⁵ [a loan of] money at seven or eight percent would not be possible. [165] For the money-lender's part, there is no particular difference [in how he treats what he receives from the lord's residence]. [166] Because he counts everything against the original money, he does not have to wait [the full] ten years before the whole [amount of the] original money has returned. [167] In the case of money that he lends anew, he collects the original money in as few as six years [due to the high interest rate]. [168] Thereafter the residence that has borrowed [from the money-lender] will consult [with him] about lowering the interest [rate].

[169] Now, although [the money-lender] has taken [back] the original money, the residence [in fact] is still bearing the loan. [170] [And] although it would seem justified if [the money-lender] considered [everything coming in] later as extra earnings after the original money had been completely cancelled out, he still will not use [this income freely]. [171] He lays this [money] in stock as original money in preparation for the next loan to a [lord's] residence. [172] And as moreover there is also [the matter of] the transfer-money, it is not as if he could take this interest money as his own. [173] And the original money also had not been all his own money. [174] [The money-lender] hands out a bit of his own money, and if he gives it to a residence that is lavish in the [rice] allowance and in the gifts [that it grants], this is the reason why his original money returns in a short time. [175] As this, after all, is something of mutual concern, it is the way things must be.

[176] There is no better method than this one of deducting [everything received] from the original money. [177] It is a method by which the original money is fully recovered before one realizes it, and [it ensures] that there will be no money for using up freely. [178] It is a method against money that is considered as an extra boon. [179a] If the warriors, too, would count unexpectedly received money or money granted as an extra boon – as if they had received next year's [rice] allotment earlier [than usual] –, or if they

⁸⁵ Literally “a mansion that one holds in reserve [in case of an emergency]”.

would consider it as advanced money and treat it accordingly, it should then [be possible] to save up the rice allotment for about one whole year. [179b] But as the warriors do not know Osaka's method of deducting [all receipts] from the original money, they treat things casually and do not show good sense.⁸⁶ [179c] As [a member of] the Great Honourable Guard receives double [income], he should be able to save the [rice] allotment for one whole year from being on guard duty two times.⁸⁷ [180] [But] because they consider this all as an extra boon, they can[not adopt] this technique 術 (*jutsu*).⁸⁸ [181] Osaka is a place wise in matters of profit. [182] The way [people there] make use of their good sense is different.

[183] In general, the warriors do not only know little of profit, they also know little of the principle 理 (*ri*)⁸⁹ [behind things]. [184] For a start, no one knows the method by which [the shogunal government in] Edo handles the various great lords. [185] Generally speaking, the method by which Edo handles the various great lords, *bannermen 御旗元 (*go hatamoto*) and *house retainers 御家人 (*go kenin*)⁹⁰ is the method of a ten percent interest 一割利息 (*ichiwari risoku*) already explained in the first part [of this book].⁹¹ [186] One might think it difficult to recognize this method by which an interest of ten percent is taken, but in [fact] it is well known. [187] It is [well] known, but since the warriors know little about profit, in general they are absent-minded

86 Literally the text says “they do not put to use their heart” 心ヲ用ヒズ (*kokoro o mochiizu*), “heart” being also the place of mental faculties.

87 This statement makes sense if one takes the sentence to mean that the first of two active years of guard duty spent in Edo is on a regular income and the second in the Kamigata area on a double rice stipend.

88 The original says “can [adopt] this technique” コノ術出来ル也 (*kono jutsu dekiru nari*). This appears to be a mistake, as it contradicts the intent of the text.

89 Cf. KINSKI 2000: 78–79, n. 79.

90 Both “bannermen” and “house retainers” were direct retainers of the Tokugawa family. Many of them had been in its service for several generations. The difference between the two groups consisted in income as well as in the right to be admitted to the presence of the shogun. “Bannermen” were a category of retainers that stood directly below the “great lords” in terms of income, i.e. below 10,000 *ku* of rice (down to 100 *ku*), but with the privilege to be received in audience. The “house retainers” could aspire to incomes of up to 260 *ku* and did not enjoy the right of audience. The status of the two groups and the positions to which they could be appointed, were accordingly different.

91 There, Seiryô had explained that taking “ten percent interest” (this was not restricted to “interest” only but applied to the annual land tax as well) conformed to “principle” (KD 228, K 1: 171 [375]) and was formulated in the teachings of Chinese antiquity (e.g. KD 222, K 1: 159–60 [177–83]; KD 224, K 1: 165 [251]).

when it comes to arithmetic. [188] The way the *Rites of the Zhou Dynasty* 周礼⁹² were devised differs greatly [from this careless attitude].

[189] [I said] that it is exceedingly easy to understand, but the fact that for everyone the money [contribution] for small-scale construction work 小普請金 (*ko bushin kin*) amounts to three *ryō* [of gold] per hundred *koku* [of income in rice]⁹³ is unknown to people from the countryside.⁹⁴ [190] Someone born in Edo, however, cannot but know about it. [191] Three *ryō* per hundred *koku* means that because every person who does not actively serve in an official function eats for free, he should be required to assist in construction work on the [shogunal] castle. [192] The *assistance money 御手伝金 (*o tetsudai kin*) [exacted in this case] is nothing but a ten percent interest. [193] A hundred [rice] bags of three *to* 斗 and five *shō* 升⁹⁵ each correspond to thirty-five *koku* of real rice 現米 (*genmai*),⁹⁶ and if one calculates one *koku* in *ryō* of gold this makes for thirty-five *ryō*. [194] Because [now we speak of]

92 Cf. KINSKI 1997: 148, n. 124. Seiryō had emphasized the importance of this classic as a model for government in well-ordered times in KD 218; K 1: 150 [64–8].

93 “Bannermen” and “house retainers” that did not hold any office (because of age, illness or as a consequence of punishment) were assigned to two different groups: “bannermen” with an income of more than 3000 *koku* were called “[bannermen] assembly [members]” 寄合 (*yoriai*), those below and the “house retainers” were allocated to a changing number of “small scale construction work [groups]” (*ko bushin*). At first, the shogunal government exacted levies of workmen needed for construction projects from both divisions depending on individual allotments, but from 1675 (Enpō 延寶 3) onwards this was changed to money contributions. (*Ko bushin* can mean “small scale construction work” as such, but it is also the name of a position in the administrative body of the shogunal government.)

94 Seiryō addressed himself to an audience away from Edo: those who attended his lectures in Kyoto (although he probably did not think of the imperial capital when he used the word “countryside”) and readers in regional lordships such as Kaga 加賀 (this territory comprised the modern prefectures Ishikawa 石川 and Toyama 富山) where Seiryō had a number of contacts. The intention to inform people in the “countryside” about the customs and institutions of Edo can be ascertained in his *Parting Gift [Before Travelling to the] East* 東驥 (*Azuma no hanamuke*), which he wrote as a kind of manual for a warrior from Kaga scheduled for service in the lordship’s residence in Edo.

95 The unit of one *to* corresponds roughly to eighteen litres, one *shō* to 1.8 litres. A nominal rice allowance of, say, one hundred *koku* is measured in rice and refers to the total harvest amount of a certain area. Of this amount only part is paid by the farmers as annual rice tax to the authorities (Seiryō’s example – three and a half out of ten parts – certainly fits the general situation). Thus, a retainer of one hundred *koku* will actually only receive thirty-five *koku* of already processed rice from the storehouse, paid in one hundred bags of 0.35 *koku* each, as Seiryō explains in the following.

96 This is the actual quantity of rice distributed among retainers out of the government’s storehouse.

an interest of ten percent on thirty-five *ryō*, one arrives at three *ryō*. [195a] Is not then a money [contribution] for small-scale construction work of three *ryō* tantamount to an interest of ten percent? [195b] Whether *koku* [of rice] or bags [of rice], it is the same thing. [196] *Koku* refers to the gross harvest amount 草高 (*kusadaka*).⁹⁷ [197] “Bags” is the name subsequent to getting the [real] rice by removing the husks. [198] What is meant by this is that where one *koku* could be harvested, one leaves it with the farmers and gets only three-and-a-half [parts] out of it. [199] Those with an allotment of more than three thousand *koku* and the descendants of men who served in official functions [that entitled them to wearing a courtly] dress of [plain] cloth 布衣 (*hoi*) or even better, do not enter the small scale construction work [group] but become [members of] the [bannermen] assembly.⁹⁸ [200] [Members of] the [bannermen] assembly contribute money. [201] The money [exacted from] the [bannermen] assembly again amounts to three *ryō* per one hundred bags. [202] Up to [an allotment of] 9900 bags one belongs to the [bannermen] assembly.⁹⁹

[203] It is strange [indeed] that the people who exceed 10,000 *koku* are under the impression, “As I neither belong to the small-scale construction work [group] nor to the [bannermen] assembly, I [have no need to] contribute money”. [204] There should be out of the question that those below 10,000 *koku* are not allowed to idle away their fortune [without any responsibilities], while for those above 10,000 *koku* it is all right to do so. [205] Except for the *Three Nobles 御三卿様 (*Go Sankyō sama*) and the *Three Houses 御三家様

97 *Kusadaka* literally means the “amount of grass”. However, *kusa* (“grass”) in this case is used for “[unhulled] rice” 稲 (*ine*). The expression refers to the sum total of rice produce of a certain territory according to the governmental land survey.

98 The hierarchically layered system of status distinctions among the warriors found expression in several ways. Two of these were the level of (imperial) court rank that a person could be awarded in keeping with the respective status level of his family, another concomitant sign was the type of dress he was allowed to wear on formal occasions. *Hoi*, i.e. “dress of [plain] cloth”, was another name for *kariginu* or “hunting dress” and had its origin in the fact that common cloth had been used for the latter’s manufacture in earlier times. The name was kept, however, even after more expensive material was used. It had developed out of the dress used on hunts, but since Heian times it had become common as everyday garb among members of the court nobility. Warriors since the Kamakura-period adopted it for formal occasions. In the Edo-period a line was drawn between warriors granted the courtly rank of the fifth degree or higher who were entitled to a “hunting dress” with decorative patterns, and those of the sixth rank and lower who had to rest content with the single-coloured “dress of [plain] cloth”.

99 Above this line (with 10,000 *koku* or more) one would already qualify as a “great lord”.

(*Go Sanke sama*),¹⁰⁰ it will not do if [the great lords] do not also pay an interest of ten percent. [206] Men of 100,000 *ku* and more receive a fortune of 100,000 *ku*; this has to be called a fortune of the highest order. [207] There is nothing wrong being [among those with a] fortune of the highest order, but that someone of 100,000 *ku* lives on the [the whole amount of] 100,000 *ku* is the same as if a man who has borrowed 100,000 *ryō* has only these 100,000 *ryō* at his disposal. [208] He only has the original money, but is short of [the means to pay] the interest. [209] That is the reason why a man who has borrowed 100,000 *ryō* of gold cannot cover his living [expenses] if he does not have 110,000 *ryō* at his disposal.¹⁰¹ [210] Someone with 3000 *ku* sets aside ten percent as the “[bannermen] assembly money”. [211] Someone with three hundred bags [of rice] sets aside nine *ryō* as a money [contribution] for construction work. [212] Therefore, this is the reason why someone with 100,000 *ku* has to set aside 10,000 *ku* as money for official service. [213] In case he does not set aside this [sum] he would behave in the same manner as someone who has borrowed money free of interest. [214] To borrow money at an interest of ten percent and behave in a manner as if one had borrowed money free of interest, – this is the reason why debts will accumulate. [215] From the great lords [the government] does not collect [their due] in money but in the form of service. [216] It does not collect on a yearly basis; instead it collects [a great lord’s due] all at once after it has accumulated over three or [even] five years.¹⁰² [217a] If one

100 In order to prevent future extinction of the Tokugawa family and as a means to broaden its power base, Tokugawa Ieyasu had established three of his younger sons as heads of collateral houses with substantial lordships of their own, i.e. the domains of Owari 尾張 (western half of modern Aichi 愛知 prefecture, 619,500 *ku*), Kii 紀伊 (present-day Wakayama 和歌山 prefecture and part of Mie 三重 prefecture, 550,000 *ku*), and Mito 水戸 (part of modern Ibaraki 茨城 prefecture, 350,000 *ku*). Because of their blood ties to the main line, they enjoyed an especially high status and were known as the “*Three Houses”. In the course of the 18th century, another three houses were set up with two younger sons of the eighth shogun Yoshimune (1684–1751) and the second son of the ninth shogun Ieshige 家重 (1711–1761) as their heads: the houses Tayasu 田安 (established in 1730), Hitotsubashi 一橋 (1741), and Shimizu 清水 (1759). Known as the “*Three Nobles”, these families were endowed with allotments of 100,000 *ku* each, but were not established as independent branch families (they were still reckoned as part of the main shogunal house) and did not have their own territorial power bases.

101 The additional money is necessary for paying back the interest of ten percent.

102 Regional lordships were obliged to take part in a variety of construction projects by contributing financial funds or labour force, e.g. for the building of bridges and roads, irrigation work, or repairs on dykes and castles. A famous example concerns the territory of Satsuma 薩摩. In 1753 (Hōreki 宝暦 3), the shogunal government had commissioned

habitually were to set aside ten percent [of the income], there would be no cause to get into an uproar. [217b] But as one's usual style [of living] differs [from such a circumspect attitude], one becomes very agitated if [asked] to *help with [repairs] on river [embankments and dykes] 川々御手伝 (*kawagawa o tetsudai*)¹⁰³ or with cleaning out the *[castle] moats 御堀サラヘ (*o hori sarae*); which [indeed] is strange. [218] The wardens of the *gates [of Edo castle] 御門番 (*go monban*) are on half duty 半役 (*hanyaku*).¹⁰⁴ [219] Therefore, the *announcers 御奏者 (*go sôsha*) serve [in this position], too.¹⁰⁵ [220] As for the gate wardens, on the Front 大手 (*Ôte*) [Gate] and the Bellflower 桔梗 (*Kikyô*) [Gate]¹⁰⁶ in the west men serve from houses that stand particularly close to the present [ruling] house; except for this, [guard duty at] the Cherryfield 桜田 (*Sakurada*) [Gate]¹⁰⁷ is [for families] next [in rank]. [221] All [these guards] require five *ryô* per shift 一ト番手 (*hito bante*) per day.¹⁰⁸

this lordship located in southern Kyûshû with construction work on the Kiso 木曾, Nagara 長良, and Ibi 摂斐 rivers in central Japan. For this work, which took two whole years, Satsuma had to send about 1000 men to the sites in question. This resulted not only in enormous expenses, but also in the death of more than eighty retainers who fell victim to the hard labour or committed suicide.

103 Literally the text speaks of “*help [with] the rivers”.

104 Gates in the outer circumference of Edo castle lay within the responsibility of the “[banner-men] assembly”, whereas guards for those within the castle precincts were posted by regional lords who traditionally had close relations with the Tokugawa family. Guard duties alternated according to a ten-day shift, which is why being on guard duty at the castle gates was not considered a full-time duty.

105 Officials in this function performed a variety of tasks on formal occasions like the New Year reception or other ceremonial events during the yearly cycle (e.g. at the turn of the seasons) when regional lords and “bannermen” paid their respects in the presence of the shogun. On such occasions the “announcers” would call out the names and titles of the visitors, display the presents that had been brought before the shogun, and carry back the return-gifts of those honoured in this way. Incumbents came from among the most trusted houses, for whom this position served as a stepping stone in their career leading to the highest echelons of the administrative hierarchy. The number varied between twenty and thirty lords who served together with a number of their retainers. As Seiryô indicates, the tasks of the “announcers” left time to perform guard duties in addition.

106 Both were prestigious gates, as regional lords and high officials of the shogunal government would pass through them. Both were situated along the inner circumference of Edo castle. Another name for the Kikyô Gate is “Inner Cherryfield Gate” 内桜田門 (*Uchi Sakurada mon*). Seiryô’s directions are misleading, as both gates are located east to the castle’s main building.

107 This gate, also called “Outer Cherryfield Gate” 桜田門 (*Soto Sakurada mon*), was on the southern side of the inner circumference of Edo castle and served as one of its most important gates. According to a count at the end of the Edo-period, the castle had ninety-two larger and smaller gates.

[222] This runs to seven or eight hundred *ryō* per year. [223] As someone with 50,000 *koku* probably needs 5000 bags for expenses, by all means he ought to set aside this ten percent interest.¹⁰⁹ [224a] Someone with 100,000 *koku* lives on 90,000 *koku*. [224b] If one considers this in the light of the method [explained] in the *System of Kingly Rule* 王制 (*Wangzhi / Ôsei*), [of this amount] he should lay aside 30,000 *koku* and live on [only] 60,000 *koku*.¹¹⁰ [225] Considered in the light of present [modes of living], such seems very painful, but to do it [nevertheless] is [like] being of a mind to drink a good [if bitter] medicine. [226] Dizziness precedes resolution.¹¹¹ [227] If one were to reduce [expenses] in this way, extend [the scope of one's reserve money], and in exchange [for cutting down the money at one's immediate disposal] deposit in Osaka the ten percent of money one has put aside, this would be an ingenious [scheme] for increasing [one's fortune].

[228] Nowadays Lord Shirakawa¹¹² and others have *money deposited 御預ヶ金 (*o azukerin*) with Masu Hei 升平,¹¹³ and [in the past] had *loan

108 The word *bante* can mean an individual soldier on a guard unit. It is improbable, however, that Seiryô uses the word in this sense, as it is quite inconceivable that a single warrior on guard would earn a daily wage as high as five *ryō* of gold. MINAMOTO translates the verb *iru* 入ル in this sentence as meaning “to have an income” 収入がある (*shûnyû ga aru*). NM 23: 410. This, I think, is misleading. In this case the verb is probably being used in the meaning “to require”. Cf. NKD 1: 1079. Interpreted in this way, the following two sentences, which deal with the expenses regional lords have to expect while serving as “announcer” – as well as gate wardens –, become plausible too.

109 Seiryô does not explain how this money is used. But it has to be considered that a lord serving as “announcer” and as guard officer provides a number of his retainers in order to fulfil his duty. Incidentally, if Seiryô follows the same computations as in [193], 5000 bags of rice should be roughly equivalent to 1750 *ryō*.

110 In KD 224, K 1: 166 [257] Seiryô explained that, according to the chapter *System of Kingly Rule in the Rites of the Zhou Dynasty*, it was the task of the “prime minister” 宰相 (*zhongzai / chôsai*) to “calculate the budget of the state, to allow for the state expenditure two-thirds of the whole revenue, and to keep one-third for savings” against times of dearth. This is implied in a passage in the chapter Seiryô refers to where it says that the state should lay in stock enough food for its people for one year out of the harvest of three years, for three years out of the harvest of nine years, and for nine years out of the harvest of thirty years. SBBY 4: 7b–8a.

111 Kuranami (KD 276) suggests that Seiryô alludes to the following sentence in the *Book of Documents* 書經 (*Shujing / Shokyô*): “If [on drinking] medicine one does not feel dizziness, the illness will not heal.” SBBY 5.8b.

112 Cf. KINSKI 2000: 85, n. 105, 107.

113 Cf. KINSKI 2000: 74, n. 65. Seiryô often mentions Masu[ya] Hei[emon] 升屋平右衛門 (1763–1838) and his head clerk Koemon, better known as the scholar Yamagata Bantô, as typical examples of Osaka’s merchants displaying their economic acumen.

money 御借用金 (*go shakuyô kin*) [from him] too. [229] In any case, it is a [good] strategem to deposit money in Osaka as well as to borrow [from there]. [230] If one deposits [money with the money-lenders in Osaka] and then borrows [from them], they will lend at a much cheaper interest [rate]. [231] One deposits [money] at three percent and borrows at five percent, or one makes a deposit at five percent and borrows at six percent. [232] [In this manner] all [loans] come off at low interest. [233a] For example, one deposits 10,000 *ryô* and one borrows 20,000 *ryô*. [233b] Because one has a deposit money of 10,000 *ryô*, one [can] cheaply borrow the 20,000 *ryô*. [234] Therefore, once a great lord's economy recovers [even] a little bit, it will recover [entirely] in short time. [235] And if one makes designs for one's fortune [even] a bit, it will recover shortly. [236] But [for this purpose] one has to thoroughly observe the methods of Osaka.

[237] Now, one should listen carefully regarding the customs of Osaka. [238] This is something that the warriors do not know at all. [239] One has to know that one will suffer a great loss if one goes [to Osaka] to raise money without even knowing these customs. [240] Generally speaking, to know about the method of deducting [everything received] from the original money and to take care as much as possible not to cause the money-lender any loss, – this is the [correct] technique [for raising money]. [241] If one advises the warriors not to cause any loss [for the money-lender] they will deem this to mean properly returning [in full] both the original money and the interest alike, but again this is not the case at all. [242] It seems that in Edo, [in case of a sum of] money which by paying the interest has arrived at [the same amount as] the original money, money-lenders will clamour that they suffer a loss. [243] If one hands over an interest of ten percent without delay for a period of ten years, [repayment of the] original money will have been settled.¹¹⁴ [244] Therefore, in Edo [the method of] deducting [all receipts] from the original money is adopted in the case of money [loans] from more than twenty-five years previous. [245] All these are methods for checking up the interest money with the original money. [246] Is not then Osaka's [method]

114 What Seiryô seems to suggest is that money-lenders in Edo, as would seem natural, expect money that they have advanced on a loan to regional lordships to be paid back in full and that they consider the interest on this money as the profit realized by the transaction. Therefore they feel deceived if the lordship considers the loan to be settled once the interest paid runs up to the amount of the original loan. That warrior houses actually did take such a stance and were engaged in lawsuits as a result, can be observed throughout the Edo-period. Cf. n. 62.

of deduction from the original money reasonable, too? [247] After all, pursuing a lawsuit will lead to nothing once [the money] taken in as interest has arrived at the amount of the original money. [248] Hence [money-lenders in Osaka] do not view the interest as an extra boon.

[249] If one interprets [the advice] not to cause the money-lender any losses in a strange manner [and tries to act accordingly], this will not be possible in our present age. [250] To ask for a reduction of the interest after all would cause him losses. [251] And to have [the money-lender] grant [repayment through] yearly installments would also cause losses [for him]. [252a] What is meant by [the advice] not to cause [the money-lender] any losses is [seen in the following]: [252b] One tries to reduce the [amount of the] original money [that one owes], calculates also the necessary expenses accruing in the course of time, and calculates how not to embarrass the money-lender. [253] The money-lender is not likely to incur any losses easily. [254] It may look as if one were unduly causing him losses if oneself were to meddle with the abacus without [having made exact] calculations 無算用二 (*mu zanyō ni*), but the money-lender is not someone to stagger that easily. [255] Therefore, there is no need to worry that [the money-lender] might have been deceived in the beginning. [256] Neither being deceived in the beginning, nor suffering any losses later on: that is Osaka. [257] That [the money-lender] puts on a face in the beginning as if being deceived and later on as if he had made a loss is all due [to the fact that] he is a refined [expert] at lending and borrowing and works well for the good of the great lords and the money-lender. [258] It is not that he cheats the warriors; but because the warriors' expectations are improper, it is the common style of Osaka to handle things in this manner. [259] Therefore, it is necessary to understand the style of Osaka very well.

[260] In the *Master Guan* 管子 (*Guanzi / Kanshi*) it says, “Think about it, and think about it [again]. If you have thought about it and still cannot understand it, the ghosts 鬼神 (*kishin*) will make you understand it.”¹¹⁵ [261] That [the people from] Osaka hate poverty and love wealth is [their] heavenly nature 天性 (*tensei*).¹¹⁶ [262] That [the people from Osaka] are well-versed in

¹¹⁵ *Guanzi*, SBBY 16.5a. *Master Guan* is a work ascribed to Guan Zhong 管仲 (trad. 7th century BCE), the famous minister of the state of Qi who helped his duke to a position of hegemony. In fact, the book probably was written during Han times and is based on the teachings of the so-called “Legalistic School” 法家 (*fajia / hōka*), counseling the reader how to make a state prosperous and strong in military terms.

¹¹⁶ Song-period (Northern Song 960–1127, Southern Song 1127–1279) Confucianism had

the method of becoming wealthy, indeed this does not seem to be thefeat of men; but because from the first they had a disposition to detest poverty single-mindedly, the ghosts probably have helped [them]. [263] Because [the people of Osaka] hate poverty, they count the interest as well as gifts and rice allowances as [part of] the original money. [264] A decrease of the original money would mean [to fall into] poverty. [265a] Therefore they take care that the original money does not decrease. [265b] To this purpose they return five *mon* 文¹¹⁷ or even three *mon* to the original money of tens of thousands of *ryō*; which [really] is a clever [thing to do].¹¹⁸ [266] The warriors do not [only] dislike poverty, they [even] choose methods that are [tantamount to] loving poverty. [267] That they invite the god of poverty 貧乏神 (*binbō gami*)¹¹⁹ into their own houses is still but a slight offense. [268] But that they

distinguished between an “original nature” 本然之性 (*benran zhi xing / honnen no sei*) and a “material endowment” (*qizhi / kishitsu*). In its interpretation, the former consists of the “principle” 理 (*li / ri*), that universal force which determines how this world and everything inside it should be. In the human context it takes the form of moral qualities that every human being ideally should recognize within himself so as to actualize them and thus attain the same degree of perfection as the “sages” 聖人 (*shengren / seijin*) of antiquity. The “material endowment”, on the other hand, is seen as an outflow of the second universal force, “matter/energy” 氣 (*qi / ki*). Not only a person’s bodily aspects but also his or her “feelings” 情 (*qing / jō*) and “desires” 欲 (*yu / yoku*) are owing to it. Seiryō does not discuss the philosophical aspects of human nature. But it can be surmised that when he spoke of “heavenly nature” he did not have in mind a distinction between two more or less independent components, one moral and the other physical. His view lay on the same line as that of Ogyū Sorai and others who had criticized Song-era Confucianism for just such a division; asserting instead the unity of human nature, which everyone receives at the moment of conception. *Distinguishing of Names* 弁名 (*Benmei*), NST 36: 136. This “endowment” and the “feelings” that naturally arise from it are different from person to person and cannot be altered. Both are neither good nor bad. However, they are not fixed either, but can go in different directions according to the influence exerted on them. Ibid. Seiryō’s sentence suggests that he saw “heavenly nature” as a kind of disposition with individual differences but the possibility of manifesting similar characteristics acquired by habituation or practice of the same occupation.

117 *Mon* (a copper coin with a hole in the middle so that a string could be passed through) is the lowest denomination of copper money with 1000 (or, in fact, 960) *mon* making up one *kan* 貫. Four *kan* were equal to one *ryō* of gold.

118 Since the money-lenders consider everything they receive from the debtor as repayment of the debt, “return to the original money” 元金ノ中へカヘシテオク (*motokin no naka e kaeshite oku*) should be understood as “count as repayment of the original money”.

119 Belief in the “god/gods of poverty” seems to have been common during the Edo-period, mostly in urban settlements. The house in which the “god/gods” took lodging was said to fall into poverty. In appearance, this character looked like an emaciated beggar in shabby clothes, with sallow face and deeply sunken eyes. In the following, Seiryō describes a rite for expelling the “god/gods of poverty” that was practised among merchants.

do not mind the god of poverty [abiding] in their lord's house and that they do not drive him out is contrary to loyalty indeed.

[269] The dislike for the god of poverty in Osaka is extreme. [270] First of all, in a money-lender's house on the last day of every month an exorcism of the gods of poverty 貧乏神ハラビ (*binbô gami harai*) is performed. [271] For this purpose the head clerk 番頭 (*bantô*) of the house first prepares a large quantity of baked bean paste (*yaki miso*)¹²⁰ and then bakes it. [272a] The idea is [as follows]: [272b] Because the gods of poverty are extremely fond of baked bean paste, [the head-clerk] prepares and bakes it, and he lets its smell pervade the whole house. [272c] [In this way he] gathers all the poverty gods without exception to the afore-mentioned baked bean paste, into which they will then [all] pass. [273a] Now, the instant he thinks that the gods of poverty without exception have passed into it, [the head clerk] will take up this afore-mentioned baked bean paste and again break it open. [273b] [By breaking it apart] he forms a quite large opening and makes it bigger yet [by widening the fissure], and as he runs from the master's living room 旦那ノ居間 (*danna no ima*) through the inner rooms 奥向座敷 (*okumuki zashiki*), the small sitting room 小座敷 (*ko zashiki*), the office room 見世 (*mise*), and the kitchen 台処 (*daidokoro*),¹²¹ this is a method by which the poverty gods [hiding] thereabouts will pass into the baked bean paste. [274] After he has run through all parts of the house he closes shut the opening in the baked bean paste firmly and lets a river carry it away. [275] Although this is very much like children's play, it is a method letting every member of the house [down] to the apprentices and manservants know unmistakably that [this] house is extremely loath of the gods of poverty.

[276] If [as a result] all family members and even the maids and manservants realize unmistakably that this house truly loathes the gods of poverty, this [seemingly childish method] appears a very [clever] strategem. [277] In the first place it is the disposition of all servants that in one way or another they wish to please the master, as it is the master who promotes employees 家来 (*kerai*).¹²² [278] If they thus [come to] think that the master hates the gods of

120 As the word suggests, this is *miso* or soy-bean paste, that has been baked or roasted.

121 *Ima* ("the room for being present") is the place where the most important person of the household spends his day, whereas *okumuki zashiki* serves for the more private aspects of life or as living quarters for other family members. *Ko zashiki* is a smaller sitting-room that is used for drinking tea when, for example, receiving a visitor, whereas *mise* is the room where business is done or, in the case of a merchant house, merchandise displayed and sold.

poverty and likes gold and silver to increase, it will happen of its own accord that [the servants] acquire a disposition to reduce the master's expenses in all ways possible. [279] Even if they lack the disposition to behave out of loyalty, they will not lack a disposition to establish themselves 立身 (*risshin*).¹²³ [280] But in order to establish themselves they must please the master. [281] [Once] they are conscious that the master loves nothing more than gold and silver and hates nothing more than the gods of poverty, they will keep this fact in their hearts [at all times], whether by day or night, by morning or evening, [and in all situations, even] when taking up their chopsticks or putting them down.¹²⁴ [282] As matters of arithmetic or of loss and gain, and questions of how to increase the income and how to curb expenses are constantly on their mind, this will become a household where all its members hate poverty. [283] If one guides the house members in this manner, and moreover [adroitly] handles control over one's house as well as contact with officials from the [lordly] residences that use its services, nothing careless will happen [that could be detrimental to this house].

[284] [In Osaka] where the Dobuike 丂池 [street crosses] Imabashi 今橋 [street],¹²⁵ there lives a certain man of [the house of] Izutsuya 井筒屋.¹²⁶

122 The word usually means the retainers in a warrior lord's household. But it could also be used for those dependent on men of high status in other social groups, e.g. a village headman or a landlord.

123 Literally “to set oneself up”. This expression has its root in the *Book of Filial Piety* 孝經 (*Xiaojing / Kôkyô*) where it says that “filial piety” 孝 (*xiao / kô*) is realized by “basing oneself [on virtue] and following the way 道 (*dao / dô, michi*)”. Thus, one leaves one's name behind for later ages and garners renown for the name of one's parents. *Shinshaku Kanbun taikei* 35: 81. While there are moral overtones to the expression in the *Book of Filial Piety*, it seems obvious that Seiryô uses *risshin* in a way similar to its modern meaning of “advancement / success in life”. This idea is especially strong in the expression *risshin shusse* 立身出世 (“to set oneself up and go out into the world”), which played a major role in Meiji times. Schoolbooks of this period (e.g. those used for moral instruction) not only stressed a number of virtues that had their place in service to emperor and nation, but also instigated the desire for learning as a means for success and advancement in society.

124 Taking up or putting down the chopsticks is used as an example of a very trifling act of everyday life.

125 Both streets are located in central Osaka. Imabashi runs from east to west and was known for the wealthy money-lender houses lining it. Dobuike extends from north to south, and it was here that until the Second World War wholesalers of furniture plied their trade.

126 There is a department store by this name in modern Osaka, not far from the place Seiryô describes. However, it was founded in the first year of the Meiji era and there is no

[285] This man is an altogether extraordinary man 豪傑 (*gôketsu*). [286] He thought, “From ancient times there was in Osaka a [certain] popular saying. [287] It had been handed down by tradition [as follows], ‘If one shortens the broom’s handle by one *sun* 寸¹²⁷ and sells lamp wicks [in exchange] for pot soot 鍋炭 (*nabezumi*), one’s fortune’s will recover.’ [288] This is indeed an interesting [saying]. [289] It is interesting, but one has never heard of someone who nowadays would try and put it into practice. [291] This is something one should like to put to the test. [292] If one were to put it into practice, all household members would surely think, ‘Our master indeed is a thrifty man.’ [293a] If [everyone in the house] down to the lowest were to think in this way, [all household members] down to the lowest would of their own accord become thrifty.” [293b] Thus he spoke and put it into practice. [294] First of all, in the case that a new broom was bought, he indeed cut the handle short by one *sun*. [295] After all, that hemp-palm 棕櫚 (*shuro*) brooms are damaged [is due to the fact that] the maids talk [with each other] while using the broom as a stick [to lean on], and because of this they spend a lot of time on the sweeping, too. [296] And the broom’s head is damaged in no time. [297] [But] as [the broom] will become extremely short if one cuts off one *sun*, [the maid] cannot [any longer] use it as a stick [to lean on]¹²⁸; as a consequence one has to carry it either by the middle or drag it along and thus lose [the leisure] for talking [with the other maids]. [298] As she now will think how to finish the sweeping quickly in order to rest her hands, the sweeping [of the house] will be finished [much] faster [than before]. [299] [At the same time] this is a scheme for preventing the broom being damaged.

[300] Because Osaka’s hate for poverty is extreme, [people] rack their brains and search their minds [for ways to escape it]. [301] Concerning the

indication that it may have had its roots in an earlier Edo-period merchant house. Also, I found no connection between Seiryô’s account and a famous merchant house named Izutsuya, which had its main seat in Kyoto and was engaged in the textile trade.

127 One *sun* is about 3.03 cm in length.

128 Pre-modern illustrations show brooms with long wooden handles of considerable length. Shortening these by one *sun* would not make much difference. Another type, however, did not have a separate stick fixed to it at all, but consisted only of twigs or leaves bound together at one end in order to form a handle. Brooms of this type could only be used by stooping, and the shorter the broom the more tiring it might be to keep a stooped position for a long time. According to the only useful written explanation I have found, the “hem palm broom” could be made in both ways, either with a bamboo handle fixed to it, or, a more recent variant, the leaves simply bound together. Cf. a quotation from the *Records from the Office of the Protective Province* [Yamashiro 山城] 雍州府志 (*Yôshû fushi*, 1684, Jôkyô 貞享 1) in KR 45.1: 720.

search of one's mind and the discovery [of appropriate methods] in it, there is no difference between the worthy men of old wishing to rule [well] and arriving at [the methods for peaceful] rule, and the people of Osaka wishing [to gain] wealth and arriving at [methods of attaining] it. [302] During the time of King Zhuang 莊 of Chu 楚 [a man called] Sun Shua 舒 was prime minister.¹²⁹ [303a] Now, among the people of Chu it was popular to ride in wagons [with the chassis lying very] low and the wagons throughout Chu had become low [after this fashion]. [303b] At that time, King Zhuang thought that the horses must suffer with the wagons being [constructed] so low and that they would be injured. [303c] Therefore, he thought to somehow induce the people to build the wagons higher, and he wanted to issue an official note and prohibit low wagons. [303d] Thereupon, Sun Shua told [the king], "In general, for ruling the state [in peace] it does not serve to frequently issue official notes [with prohibitions]. [304] If one frequently issues official notes the people will be thrown into confusion and create an uproar; this would be an awkward [way of] ruling. [305] If you should deign to make the wagons higher, it would be best if you would give the order to make the gate sills of the villages higher. [306a] By ordering to make the gate sills higher, this will cause no confusion and uproar among the people." [306b] Thus speaking, Sun Shua had the village gate sills made higher.

129 The following episode is based on a similar account in the *Records of the Court Historian*: "It was the custom of the people of Chu that they liked low wagons. The king considered this inconvenient for the horses of [these] low wagons, and he wanted to issue an ordinance and have the wagons made higher. The Prime Minister [Sun Shua] said, 'If one often issues ordinances, the people do not know what to follow; this is not good. If Your Majesty, by any means, wishes to make the wagons higher, your servant begs you, instruct the villages and let them make the gate sills higher. Those who ride the wagons are all superior men 君子 (*junzi* / *kunshi*) and superior men are not able [= not willed] to descend frequently from their wagons.' The king granted this [proposal]. After half a year had passed, the people all made their wagons higher of their own accord. This is [an example of] the people following the influence [from above] without instructing them [directly]." SBBY 119.1b–2a. Territorially, Chu was the largest and southernmost of the Chinese states during the Zhou-period. It was considered semi-barbarian by its northern neighbours, since its culture drew much on the traditions that had developed along the Yangtze river and that bore marked differences to northern cultures of the Yellow river area, traditionally considered the core of Chinese civilization. The protagonists of the episode quoted here were active during the Spring and Autumn Period 春秋 (*Chunqiu* / *Shunjū*; 722–481 BCE), with Sun Shua helping King Zhuang (trad. r. 613–591 BCE) attain to a position of hegemony. Sun Shua is introduced as the type of official who reveres the law and follows the principle of things, who is not proud of his achievements and boastful of his talents, who is not overly praised by the people but who, on the other hand, does not commit mistakes. SBBY 119.1ab.

[307] Now, it is said that all the people riding wagons abandoned the small wagons and [henceforth] rode high and big wagons, as they could not cross over the village gate sills with the [former] wagons being too small. [308] This is [an example of] an idea gained by searching one's mind and racking [one's brains]. [309] An order to do the sweeping faster and to prevent the broom from being damaged would be an irksome order. [310] [But] in cutting the broom's handle short by one *sun*, there is no difficulty [at all], and the maidservants, too, will finish the sweeping quickly without noticing anything amiss. [311] The people of Chu, too, inadvertently made the wagons higher. [312] All these are [examples of] the technique for controlling those below.

[313] Now, the method of exchanging pot soot for lamp wicks [has its basis in the fact] that the maidservants are in charge of the paper lamps 行燈 (*andon*).¹³⁰ [314] However, the maids do not come by the lamp wicks at will. [315] The head clerk of the shop sells them. [316] [But] when selling the lamp wicks to the maids he does so for pot soot. [317] He weighs the pot soot and sells a certain number of wicks for a certain amount [of pot soot] in *monme* 叔.¹³¹ [318] Lamp wicks are necessary every night. [319] If one does not scrape off the pot soot three times, one will not get a lamp wick. [320] [As this is hard work] the maidservants [now] will blow out every lamp that is idly [burning]. [321] This will make a great difference in the use of oil. [322] Now, as the charcoal [soot] will not [any longer] gather on the pot's bottom, things to be boiled will boil at once with only a little firewood. [323] [Thus] this is a scheme through which the consumption of firewood, [too], will differ greatly. [324] In Osaka these two examples from olden times have been said to be methods by which money grows; but I heard from someone that Izutsuya was the only one to try and really put them into practice.

[325] Among the men who attend my (Tsuru) 鶴¹³² [lecture] meetings is a master carpenter. [326] This carpenter said, "If nowadays there is someone

130 In its most basic shape this is a lamp made from a wooden frame covered with paper and with a vessel inside containing oil. Of Chinese origin, it spread in portable form during Muromachi times. In the Edo-period, lamps of this type developed into the most commonly used source of illumination for interiors and were mostly placed on the floor.

131 One *monme* weighs about 3.75g.

132 Seiryō talks of himself as "Tsuru", meaning "crane". "Tsuru" is the second part of Seiryō's personal name, "Takatsuru" or "Kōkaku" 雉鶴. "Kōkaku" is the name of a crane living on the fringe of marshes, but is also used as a metaphor for someone whose name becomes widely known despite his attempts to live in concealment. Wherever Seiryō talks of himself as "Tsuru", I will use personal or possessive pronouns in the translation and insert "Tsuru" in parenthesis behind.

who excels at reckoning [loss and gain] 勘弁 (*kanben*) this will be the master of Izutsuya. [327] I (*soregashi*) 某¹³³ executed the recent construction work [at Izutsuya's house]. [328] The drying platform on top of the roof is open to the rain as it lacks a roof [of its own]. [329] Out of whatever kind of incorruptible wood one may construct it, [the platform] will not last long. [330] If [the wood] rots [even] a little bit, it will be dangerous if one does not rebuild it at once. [331] Therefore it is difficult to calculate [the cost in advance]. [332] [But the master of] Izutsuya suggested that [the wood] probably will not undergo rotting if one were to wind copper around all the places where [the wood used for assembling] the drying platform had been cut and joined together. [333] The above-mentioned copper [has to be bought only] once and will be of use [thereafter, too]. [334a] Regardless of how often one reassembles the drying platform, the copper [has to be bought only] once. [334b] If one therefore looks at it on the average, I thought that it will greatly affect the calculation [of loss and gain]; and when I checked [figures] on the abacus it was [indeed the case] that not even half of the expenses hitherto would be needed.” [334c] Thus spoke the [master carpenter] and was full of praise for [the master of] Izutsuya.

[335] In general, Osaka’s versatility in [raising] profit, is not [such] a shallow thing [that it looks only for obvious earnings easily gained]. [336] It is common [for merchants there] to look [at periods of] ten or twenty years on the average. [337] Warrior houses 武家 (*buke*) on the other hand have a yearly income at their disposal, and therefore, to be sure, have no need to be well-versed in [raising] profit. [338] But now, if they are on an errand to Osaka to negotiate with someone well-versed in [raising] profit, they needs must know well the inner sentiments of a such a man. [339] Although it is not necessary for the superior man 君子 (*kunshi*)¹³⁴ to know the bad customs 悪風俗 (*aku fūzoku*) of those below, from the moment that he wishes to govern the bad customs of the people below, he could not succeed in doing so without after all being well acquainted with them. [340] Even though there might be no need at all for the superior man to know about thieves,

133 *Soregashi* (“a certain person”) at first served as a personal pronoun to denote the third person, someone whose name was not known. Then it was appropriated to refer to oneself among male speakers, with connotations of modesty/self-demeaning.

134 In a Confucian context the “superior man” denotes the ideal of a man, someone with high moral faculties who strives for learning and perfection of his behaviour based on ethical principles. In Japan this ideal of the “superior man” was identified with the warriors as leaders of society.

swindlers 山師 (*yamashi*), liars, or [other] frivolous people 軽薄モノ (*keihaku mono*),¹³⁵ if he does not know [about them] in the first place, he will commit oversights 拔目 (*nukeme*). [341] He will be prone to carelessness 油斷 (*yu-dan*).¹³⁶ [342] Thieves are his enemies. [342] Swindlers are his enemies. [343] Liars are his enemies. [344] Frivolous people are his enemies. [345] If he intends to make these enemies surrender to him and to make them reform their hearts, it stands to reason that first he has to know the inner sentiments of his enemies. [346] To govern the bad customs of those below [means] intending to put an end to them. [347] It is nothing else, after all, but trying to make the enemies change their hearts and surrender to [one's own] side. [348] The vicious 悪風 (*akufū*) [people] below look out for chinks in [the wariness of] those above and aim to deceive them. [349] If one does not want to be deceived, this is [tantamount to] war 戰ヒ (*tatakai*). [350] This is the reason why people are hurt, reputations are damaged, and things are not achieved.

[351a] The official who sets out for Osaka, thinks that he will borrow money by easily cajoling Osaka's [merchants] into compliance, concocts a scheme [to this end] and intends to make [the merchants] do as he tells them. [351b] In the end this is no different at all from trying to make one's enemies surrender. [352] Enemy means [that there is an] opposite party 相手 (*aite*). [353] It says nothing else but to confront someone and try with words to make him adopt what one tells him. [354] However, it is unreasonable that the official who sets out for Osaka recklessly unleashes attack after attack and wants to make the enemy surrender to him without knowing his battle formation at all. [355] In the *Old Master* 老子 (*Laozi / Rōshi*), too, it says, "There is no greater foolishness than making light of the enemy. [356] Accordingly, making light of the enemy is [very] near to losing my treasure."¹³⁷ [357] It is still more thoughtless to set out heedlessly without [even] sizing up the enemy.

[358] What is more, Confucian scholars do not understand the principle of things 事ノ理 (*koto no kotowari*).¹³⁸ [359] That they forbid insight into the

135 A more literal translation would be “superficial/shallow person”, implying someone with no moral standards and ties to the life of a social group and its rules of conduct.

136 Making “oversights” and “carelessness” are recurrent subjects in Seiryō's account. Cf. e.g. KD 263–65, K 2: 115–20 [581–639].

137 Seiryō cites from § 69 in the *Old Master* or *Book of Way and Virtue* 道徳經 (*Daode jing / Dōtoku kyō*), “There is no greater disaster than making light of the enemy. Making light of the enemy is [very] near to losing my treasure.” SBBY 2: 19b.

feelings 情 (*jō / nasake*) of villains 悪人 (*akunin*) is completely incomprehensible. [360] But what is even more extreme is that they prohibit insight into the feelings of the people.¹³⁹ [361] If one knows the feelings of vulgar people 下賤ノ人 (*gesen no hito*) one will turn vulgar [oneself]. [362] Knowing the feelings of villains, one will become a villain, too; thus they seem to think. [363] This is utterly foolish 大キニタワケナル (*ōki ni tawake naru*). [364] Good people do not cause harm for oneself. [365] To know the feelings of people who do not cause harm to oneself is well, but not knowing them is of no harm [either]. [366] What one needs to know most of all are the feelings of villains. [367] If by chance one fails to size [them up correctly], if by chance one commits an oversight, it is possible that [the villains] will use this opportunity and cause harm to oneself. [368] This is proof that one needs to know [the feelings of villains] most of all.

[369] Now, as the superior man is someone who well appreciates 嘘ミワケテオル (*kamiwakete oru*)¹⁴⁰ principle, if one tells him [something that accords

138 Cf. KINSKI 2000: 78–79, n. 79.

139 It is not altogether clear what Seiryō is alluding to in this and the preceding sentence. In Song-period Confucianism the human feelings, differences among them, and the phenomenon of morally bad people had been explained by reference to the material side of human nature. Cf. n. 116. Differences in the purity of the “matter/energy” a person is equipped with make for stronger or weaker “feelings” and “desires”. If they go unrestrained, in some cases the latter might be so strong as to eclipse the moral qualities originally inherent in every human being. This might be an all too general explanation of differences among human beings that does not take into account concrete characters and aspects of their socialization, but at least it offers a rough method for understanding the phenomenon of differing human “feelings”. Arguing from this kind of ontological standpoint supersedes a more empirical look at human “feelings”. But I am aware of no outright “prohibition” of such a view. However, Seiryō’s critique might be justified insofar as the Song-Confucian conception of human nature called for recognizing the “original nature” – not the “feelings” arising out of the physical side of “nature” – human beings are endowed with and causing the “virtues” placed there to flourish. A possible explanation of what Seiryō meant with his comment might be found in a passage in his *Talks about the Great Rule* 洪範談 (*Kōhan dan*, cf. n. 210), where he criticizes Song-period Confucian scholars for only turning to the study of books instead of delving into actual “affairs and things” 事物 (*jibutsu*). “Now, most important for learning is to know the feelings of the Ten Thousand Things 万物 (*banbutsu*) between Heaven and Earth 天地 (*tenchi*). The learning of China in later ages, [however], thought that [learning] amounts to reading books, and it just consisted of investigating [written] characters. People who read ancient books turned to reading [these] books because they wanted to know them fully, as [in their opinion] it was in books that the feelings of the Ten Thousand Things between Heaven and Earth were recorded; out of this the Chinese school of character/letter [investigation] arose, but because it does not search for the feelings of affairs and things, it troubles itself with useless matters [...].” Ibid., KURANAMI 1976: 585–86.

with] reason, he will understand. [370] [However], because principle is not the business of the vulgar people, they do not bother with it. [371] One cannot know what act of absurdity they will commit. [372] As for ruling the superior man, one does so on grounds of principle, there is nothing especially difficult about it. [373] For ruling the vulgar people, [on the other hand], one has to size up their feelings. [374] What must be known in the first place are the feelings of the vulgar [people]. [375] If one looks at what later Confucian scholars say in the context of war, [it amounts] to putting a ban on knowing the enemy's strategy. [376] "When it comes to the enemy, not to know about him in the least respect, that is a [worthy] lord"; "knowing [about him] is nothing a superior man would do"; these are utterly foolish arguments. [377] If the vulgar people were as exceedingly foolish as the people of Ge Tian 葛天 and Wu Huai 無懷,¹⁴¹ if they were people like trees and stones, then it might be that there is no need indeed to know [their feelings]. [378] [But] to put a ban on knowing the sentiments of the cunning 奸猾 (*kankatsu*) people of later ages, of those who aim for chinks [in the wariness] of those above and think of nothing but to deceive them, that surely invites to be deceived to the full of one's desire and to carelessly proceed into peril.

[379] In the *Master Meng* it says, "To gauge one's own feelings first and know them is the beginning. [380] Knowing one's own feelings, one also knows those of other people. [381] Knowing the feelings of others, one knows the feelings of things. [382] Knowing the feelings of things, one knows the principle of Heaven."¹⁴² [383] For this reason the sages and worthy

140 Literally "tell apart by chewing".

141 Ge Tian and Wu Huai both were legendary rulers of Chinese antiquity. Without deliberately instructing the people, they instilled trust in them and ruled in peace while the people were trusting and enjoyed a carefree life.

142 Kuranami (KD 281) points out that Seiryô in this passage mixes two separate sayings in the *Master Meng*. One is to be found in 7A1.1: "Master Meng said, 'Someone who exhausts his heart knows his nature. Knowing his nature, he knows Heaven.'" SBBY 7.1a, L 2: 448. The other in 5B1.2 reads: "It was as if he himself [Yi Yin 伊尹, one of the worthies of antiquity] pushed them [the common people] into a ditch." SBBY 5.13a, L 2: 370. It might be that Seiryô thought of the first of the two passages Kuranami quotes, but the second does not meet either in wording or in context with Seiryô's allusion (besides, 己推 in the original should not read 己レヲ推シテ / *onore o oshite* – "to investigate / know oneself" – as Kuranami interprets, but 己レガ推シテ / *onore ga oshite* – "to push [the people] by one's [own hand]"). I assume that Seiryô had a passage in mind and quoted from memory. This makes it difficult to ascertain the original passage, as Seiryô's memory does not seem to have been infallible. Cf. e.g. KD 1: 224, K 1: 164 [243], or KD 1: 237, K 1: 188 [657–59].

men 聖賢 (*seiken*)¹⁴³ of antiquity considered only knowing the feelings as learning. [384] That later Confucian scholars forbade the knowledge of feelings was the seed for the loss of peaceful government 治平ニナラヌ種 (*chihei ni naranu tane*). [385] Although [these scholars] said that superior men are easily made to grasp reason 諭シヨイ (*satoshiyoi*), as reason¹⁴⁴ is their inborn strength 持チマヘ (*mochimae*), this is [wholly] dependent on the superior man himself. [386] It does not necessarily follow that superior men without fail are men with whom reason is an inborn strength. [387] What is more, although the more familiar someone is with reason the less need there is to make him see reason 諭ス (*satosu*), [the expression] “make someone see reason” implies that one has to make the other side see reason because he is wrong about something. [388] Being wrong about something, [however, means, that] he is either a liar, someone frivolous, a villain, or a fool. [389] When making this man see reason, one will not succeed without knowing his heart. [390] Knowing the heart of villains and fools, therefore, is the most urgent need. [391] As in the saying, “When the madman runs east the pursuer, too, runs east”, one first has to run in the same direction as the madman when trying to catch someone who is mad. [392] At present, when one tries to take the madman west, he runs east. [393] Although one has nothing to do in the east, as the madman runs east now, first one has to run east too, after all, catch him and then take him west. [394] Thinking to turn the villain and the fool into good men, [the one] will run in the direction of evil. [395] [The other] will run in the direction of foolishness. [396] Therefore, although oneself has nothing to do with evil or foolishness, first one has to run in the direction of evil and foolishness, [too], catch the villain and the fool, and take them in the direction of goodness. [397] Thus, if one does not know the foolishness and evil of warriors, one cannot make them see reason.

[398] First of all, each and every warrior takes it for granted that because ever since [the time of their] ancestors from generation to generation they received rice from their lord 旦那 (*danna*) year after year, they are men who by definition ought to get rice. [399] On what grounds do they receive rice from their lord? [400a] On what grounds does a retainer get rice? [400b] There are many [warriors] who do not know the source of this. [401] Many

143 For “sages” cf. KINSKI 2000: 117, n. 216. “Worthy men” ranked below “sages”, and like Yi Yin include persons of wisdom and high moral character who served the “sages”.

144 Here I translated 理 (*ri, kotowari*) with “reason” instead of “principle”, as this seemed closer to what Seiryô is alluding to.

of them have a frame of mind that makes them a burden to [their] lord. [402] Without the reason being too clear, lords for some reason [put up with] losses in their rice [revenue] in order to sustain their followers; [self-complacently] they make do with some such haphazard 中ズマシ (*chûzumashi*) [manner of explanation]. [403] Therefore, lords, too, are under the impression that [being a lord means] simply sustaining retainers, without trying to guess at the reason [for such]. [404] “Sustaining” is the expression for allowing [the retainers] to lead their lives without letting them meet with hunger and cold. [405] Sustaining them without there being a reason for it – this is something quite impossible.

[406] The principle of Heaven implies that the arithmetics always meet. [407] As to the question why [someone] gives [something] and why [someone] receives [something], such will not come to pass without there being a reason. [408] It would be better if one gave [something] after knowing the reason [for giving] and if one received [something] after knowing the reason [why it was given]. [409] In general, those with hereditary allowances 世禄 (*seiroku*) are people who do not inquire into the reason [behind this]. [410] This [attitude] goes extremely against the principle of Heaven, and incurs the scorn of Heaven. [411a] And if one should explain how this ignorance about the reason [for giving and taking] came about, [one finds that up] until [the time that] Yao relinquished [the throne] in favour of Shun, and Shun relinquished [power] in favour of Yu, this reason was understood.¹⁴⁵ [411b] However, the origin [of this ignorance] is that starting [from the moment] when Yu turned [the throne] over to his son Qi 啓, it came about that [people] from generation to generation turned [power] over to their sons. [412] When Yao turned [the throne] over to Shun, there was a reason why he did so. [413] Yao was the wisest man in the whole realm. [414] That the wisest man in the realm should also be the wealthiest and noblest is in strict accordance with the principle of Heaven. [415] Looking at the [whole] realm, Yao turned [his position] over to Shun because the latter was the wisest man in the realm. [416] There is a reason as well for Shun’s receiving [the throne]. [417] That Shun turned [his power] over to Yu, and that Yu received [it] from Shun, all

145 The account of how the legendary emperor Yao left his throne to Shun, who in his turn chose Yu as his successor instead of his own son, can be found in the *Book of Documents*. SBBY 1.4a–5b, L 3: 25–32, KARLGREN 1950: 3–4; SBBY 2.2b, L 3: 57; SBBY 2.3a–4b, L 3: 60–64. Leaving the throne to someone worthy of it was idealized in the Confucian tradition as “[virtuous] transmission” 禅讓 (*shanrang* / *zenjô*).

this did not happen without there being [sufficient] reason for receiving [the throne].¹⁴⁶

[418] Generally put, that retainers are under the impression they [should] take what is for the taking without close investigation [of the reasons] is due to a similar disposition [of giving without asking why] on the part of the lord. [419] Therefore, if he who is to be lord were to know this reason, the [indulgence in] luxury going on day and night would weigh on his mind somewhat. [420] If the lord were concerned about the ongoing [indulgence in] luxury, the retainers, too, would be forced to be concerned about the reason for this. [421] Now, because there will be no carelessness if one opens one's mind to these arithmetics, even if the arithmetics of lord and retainers will not meet exactly, for a start [retainers] will be of a mind not to treat recklessly what they have received. [422] Now, at least they will be of a mind to work [vigorously] until the bones crack 骨キリ (*honekiri*) in their wish to make the arithmetics meet. [423] However, it would be clumsy, if this [making the] arithmetics [meet] were to be ordered [directly] by [the authorities] above. [424] [The best] method is to make [the retainers] notice [things] on their own 自然ニ (*shizen ni*). [425] This is precisely the way Heaven makes plants and trees blossom. [426] It is a way that stimulates 鼓舞スル (*kobu suru*)¹⁴⁷ the other side to become aware and to be of a mind [to behave as expected] on its own. [427] There is no better technique for this than the “privy council award” 枢密賞 (*sûmitsu shô*).¹⁴⁸

[428] The “privy council award” did not exist in ancient times either. [429] The name, too, has been invented by me (Tsuru). [430] [And] a “privy council award” does not exist [at the moment], either. [431] Even though the name may not exist, it [still] would be well if by this [measure] the behaviour of those below were reformed. [432] As [our] age is different from antiquity, so too the way to govern would be insufficient, if left as in antiquity. [433] As for governing customs that did not exist in ancient times, it stands to

146 The *Book of Documents* relates the merits Yu had acquired in service to the emperor, the most outstanding among them being his irrigation work. SBBY 2.3a–4b, L 3: 60–64; SBBY 3.1a–8a, L 3: 92–126, KARLGREN 1950: 12–18.

147 “Stimulation” by recognizing people’s disposition and working on it to arouse their interest in the pursuit of “profit” is a central concern throughout KD.

148 The “privy council” 枢密院 (*shumi yuan* / *sûmitsu in*) was an institution known in China since the Tang dynasty (618–907), and was responsible for handling important and secret military and political affairs until it was abolished by the Ming 明 dynasty (1368–1644). It was from here, probably, that Seiryô adopted the appellation.

reason that these cannot be governed if it is not with methods that were not [yet] known in ancient times. [434] The treadmill 踏車 (*fumiguruma*) of our days, the reel 糸クリ (*itokuri*), or the threshing machine 稲コキ (*inekoki*) are contraptions that did not exist in antiquity.¹⁴⁹ [435] That things that cannot be found in ancient times are all evil methods 邪法 (*jahō*) or are perverted teachings 邪道 (*jadō*) is something that Confucian scholars say. [436] This is something to be said if someone were to suggest doing away with benevolence 仁 (*jin*), righteousness 義 (*gi*), rites 礼 (*rei*), and wisdom 智 (*chi*) and put something else in their place, or to do away with [social differentiation according to a distinction between] lord and retainer 君臣 (*kunshin*), father and child 父子 (*fushi*), older brother and younger brother 兄弟 (*keitei*) and choose another order [instead]. [437] As the Five Constants 五常 (*gojō*) and the Five Relations 五倫 (*gorin*)¹⁵⁰ after all have been established by the sages in accordance with the principle of Heaven, they cannot be changed. [438] But as for converting allocated territories 封建 (*hōken*) into provinces and districts 郡県 (*gunken*), from the Qin 秦 [dynasty] onwards the change to [a system of] provinces and districts in any case was brought about in violation of antiquity.¹⁵¹ [439] To take care that the Five Constants and the Five

149 The devices mentioned in this sentence are examples of advancement in the mechanization of agricultural work during the Edo-period. The first was used for drawing up water and had its place in irrigation work. The second served to reel silk off cocoons and to spin cotton into yarn. The third was fashioned like a comb or a saw with teeth through which bundles of rice stalks were pulled in order to free the rice from the ears. I assume that Seiryō is thinking of the device called a “multi-gripping thrasher” 千把扱 (*senba koki*). This contraption, as well as the treadmill, made their appearance during the second half of the 17th century. The first spread throughout the country after the middle of the Edo-period, the second had reached many parts of Japan by the middle of the 18th century. The reeling device on the other hand saw essential improvements in its design during the first half of the 19th century.

150 Both terms are essential to the moral and social thinking of, in particular, Song-period Confucianism. The “Five Constants” consist of the four “virtues” mentioned in the previous sentence plus the “virtue” of “trustworthiness” 信 (*shin*). It is the “Five Constants” which lie at the heart of the “original nature” as envisioned by Song-Confucianism, and although the individual “virtues” had been central to Confucian ethics before, during the Song-period they were taken together under one heading. The expression “Five Relations”, too, was coined in later ages, but the five basic relationships that are signified by the word had already been distinguished in *Master Meng* 3A4.8. SBBY 3.9b, L 2: 251–52. In addition to the three relationships mentioned in the sentence before, the relations between “elder and younger” 長幼 (*chōyō*) and between “friends” 朋友 (*hōyū*) also belong to them. (“Five Constants” can also be used as another word for “Five Relations”, thus denoting the five central “ways” or social relationships that every human being must inevitably uphold).

Relations are practised, [while at the same time] thinking up methods that did not [yet] exist in ancient times – there is no harm in it at all.¹⁵²

[440] This “privy council award” can be used with the retainers 家中 (*kachû*) [as its object] as well as the villages 村方 (*murakata*).¹⁵³ [441] It is also convenient for making pupils 寺子 (*terako*)¹⁵⁴ in temple schools 寺子屋 (*terakoya*)¹⁵⁵ proceed [quickly] with their [learning] tasks. [442] This strategem

- 151 The word *hôken*, or *fengjian* in Chinese, was used to describe the system of government during the Zhou-period, when after the establishment of Zhou rule the king had entrusted important retainers and relatives with the military and political affairs of individual territorial units. Rule over these units became hereditary, so that local magnates developed into more or less independent rulers who nominally stood under the titulary overlordship of the Zhou kings. The expression in modern historiographical parlance is used as an equivalent/translation for “feudalism”/“feudal”, but it would be misleading to consider Zhou-period institutions as closely corresponding to those of “feudal” Europe. I therefore speak of “allocated territories” instead of “fiefs” as the literal meaning of *fengjian* / *hôken* is “[drawing boundary lines by] throwing up earth walls (*feng*) and setting [someone] up (*jian*) [as lord thereover]”. The system of “provinces and districts”, Chinese *junxian*, can be seen as a countermeasure against the independence of Zhou-period principalities. After the first emperor of the Qin dynasty (221–206 BCE) had brought the rival states under his sway, thereby uniting “China” under one rule, the division of the country in the principalities of old was abolished and the realm divided into new units administered by officials appointed by the evolving central government, a system which served as model for later dynasties.
- 152 The logic of this sentence in the original is not altogether clear. What Seiryô seems to suggest is that some things from antiquity like the constants of social order and ethics, are valid at all times while others – on a lower level perhaps – such as a change in the administrative organization of the territories under rule, can also be newly instituted parallel to what must unquestionably be preserved from antiquity.
- 153 But not the castle towns, it seems. Does this sentence perhaps presuppose that the group of retainers and the villages in the countryside are most readily accessible for control through a territorial lordship, whereas the cities and their merchant communities are somewhat removed from direct intervention? On the other hand, the merchant population in urban settlements present Seiryô time and again with a model for the required economical disposition. In their case, therefore, the need for stimulating them to raise “profit” is not so great as the need to bring their earnings back into circulation. Based on his insight that wealth has a natural tendency to descend to lower social echelons and to accumulate there, throughout KD Seiryô makes use of the concept of “hoisting up” マキアゲ (*makiage*) or “lifting up” 取揚 (*toriagu*) money from below to fill the coffers of the regional governments above and so guarantee the continuing circulation of money through all levels of society. Cf. KD: 318–19. How the “privy council award” can be applied in the countryside will be the subject of Part Four.
- 154 Literally “temple children”.
- 155 Literally “house of temple children”. This expression was used for a type of school during the Edo-period where the children of non-samurai families were taught reading, writing, and (at least in the economically most developed areas with a large merchant

is a method that originally had its roots in the [rice] income from a lord's allotted estates and the luxury of our age not striking a balance. [443] During the *time 御時代 (*on jidai*) of □ His Eminence the Buddha Incarnation 権現様 (*Gongen sama*)¹⁵⁶ [this balance still] would have been in place. [444] And as not much time had elapsed since □ His Eminence the Hall of My Virtue's 台徳院 (*Taitoku In sama*)¹⁵⁷ *entering of the country [of the eight provinces] 御入国 (*go nyûkoku*),¹⁵⁸ it is not surprising that [things were balanced] in a similar way. [445a] From the time of □ His Eminence the Hall of the Great

population) mathematical skills like the use of the abacus. Such schools were not necessarily affiliated with a temple (the name may have its origins in the education offered at Buddhist temples for members of the laity during the Middle Ages) but could be independently managed by (masterless) warriors, physicians, but also Buddhist monks or Shintô priests. Such schools rapidly spread starting around 1700 (some earlier examples are known from the first half of the 16th century), predominantly in the cities but also in villages. At the height of this development, between the beginning and the middle of the 19th century, there were said to have been some thirty to forty thousand schools in the whole of Japan varying in size mostly between twenty and sixty pupils (but some with several hundred). Pupils were mostly boys, but in the large cities of Edo, Osaka, and Kyoto there were also considerable numbers of female "temple children" (there being female teachers as well).

156 This is the name by which the founder of Tokugawa rule was called posthumously and revered in the shrine dedicated to him in Nikkô 日光. A fuller version of this name is the "Great Buddha Incarnation Shining in the East" 東照大權現 (*Tôshô Dai Gongen*). In those cases where there were names of persons of high status or of institutions requiring a respectful treatment, it was common practice to leave a blank space of one or two characters before the name 欠字 (*ketsuji*) or to terminate the line and continue the text on the next line at the point where the preceding line had left off 平出 (*heishutsu*). For this phenomenon cf. Markus RÜTTERMANN 2001. Here, the NST edition of KD inserted a symbol to indicate that either a blank space or line break occurred. Unfortunately, for lack of an Edo-period edition of KD, I could not ascertain if Seiryô chose either the one or the other. Following the rules found in RÜTTERMANN 2001 a line break should have been appropriate. This is true for the following cases as well. Here and in all other places such an occurrence will be marked by the symbol □.

157 Taitoku In is the posthumous name of the second Tokugawa shogun, Hidetada 秀忠 (r. 1605–23).

158 It is not entirely clear to which event Seiryô is referring. Tokugawa Ieyasu had been entrusted with the eight provinces of the Kantô 関東 area in 1590 (Tenshô 天正 18) by Toyotomi Hideyoshi. After he became shogun in 1603 (Keichô 8) construction on Edo castle and the surrounding settlement began. At that time both Ieyasu and his son Hidetada resided in Edo. In 1605 (Keichô 10) the former passed on the office of shogun to the latter and moved to the newly-built castle at Suruga two years later, Hidetada remaining in Edo. He took part in the campaigns against Osaka and the supporters of the Toyotomi family in the winter of 1614 (Keichô 19) and the summer of 1615 (Keichô 20). Perhaps Seiryô thinks of Hidetada's return to Edo after these campaigns and the situation during the last years of Hidetada's rule as shogun.

Plan 大猷院 (*Taiyû In sama*)¹⁵⁹ [the situation] changed completely. [445b] First the [system] of appointing [warriors] to imperial offices 公卿補任 (*kugyô funin*) was *deigned to be detached and was altered [to its present form]; [then] the various great lords were deigned to be made into *retainers 御家来 (*go kerai*) and were promoted from the fourth rank 四位 (*shii*) [onwards].¹⁶⁰ [446] From then on the warriors' [lifestyle] became affluent 立派 (*rippa*), and as no restraint was exerted [on it] from anywhere, before long it turned

159 *Taiyû In* is the posthumous name of Tokugawa Iemitsu 德川家光 (r. 1623–51).

160 The system of hierarchically-graded court ranks, which had been established during the reforms of the 7th and 8th century after the model of the Tang dynasty, had been extended to include the warriors insofar as even before the Kamakura-period court rank had been bestowed on leading members of the warrior aristocracy. For those thus honoured this meant an increase in prestige, whereas seen from the perspective of the emperor the warriors were brought into the fold of the imperial system of government by this act and thus, at least nominally, into positions subservient to the emperor. The right to grant court rank was one of the last, albeit symbolic, vestiges of power left to the imperial institution, and even this remnant of power was largely remodeled during the first decades of Tokugawa rule. Leading members of the warrior aristocracy still received court rank but the initiative for the bestowal passed increasingly from the emperor to the shogunal government. Originally, the emperor granted rank to certain persons as a prerogative. But already in 1604 (Keichô 9) Ieyasu had claimed the right to recommend someone for court rank for the shogunal government. In the seventh article of the *Rules for the Imperial Court as well as the Court Nobles* 禁中並公家諸法度 (*Kinchû narabi ni kuge sho hatto*) it said that henceforth court rank and offices bestowed on warriors were to be treated separately from the fixed number of ranks and respective offices in the structures of imperial government. During Iemitsu's rule this was taken one step further when warrior ranks were no longer listed in the imperial court rank register (the word *Seiryô* uses, *Kugyô bunin*, actually is the name of the register where nobles were annually listed with their names and their office career until 1868). At the same time it became more or less fixed which court rank a warrior or regional lord could aspire to (this was definitely fixed during the reign of the next shogun). Grades of rank corresponded intimately with a house's status within the warrior hierarchy. For a majority of regional lords this meant that they could be promoted up to "junior fifth grade" 従五位 (*jû goi*), whereas the fourth rank *Seiryô* mentions was reserved for a small number of lords possessing exceptionally large territories or close links with the shogunal house. Promotion beyond the fourth rank – excepting members of the shogunal family – was only possible in case of the "Three Houses" and the "Three Nobles" (cf. n. 100) as well as the *daimyô* family with the largest territory, the house of Maeda 前田. To bring this process to a conclusion, under the reign of the fifth shogun at the end of the 17th century the shogunal government did away with the last remnants of imperial independence by making the appointments itself and then informing the imperial institution. Thus, the system of court rank developed into another means to bind the regional lords completely to the shogunal authority (thereby severing the links between them and the emperor as the only competing source of superior authority) and turn them into "semi-public servants", as OOMS 1985: 169 says, or as *Seiryô* remarks, into "*retainers".

luxurious. [447] What counted as luxurious then, [however], has to be deemed very frugal when compared to present times. [448] From then on, □ *reign 御代 (*on dai*) after *reign, the [prevailing] habits advanced swiftly [in the direction of more and more luxury]. [449] Clothing, housing, food, and pastime activities became ten times, even twenty times [more luxurious] than in the past. [450] Already hearing about the times of □ His Eminence the Hall of the Great Plan today, one cannot help but think it a complete fabrication [in its simplicity]. [451] Even [hearing about the days of] □ His Eminence the Hall of Dignity Kept 嚴有院様 (*Genyû In sama*)¹⁶¹ it seems like a lie. [452] As the age of □ His Eminence the Hall of Constant Rules 常憲院様 (*Jôken In sama*)¹⁶² is a [...]¹⁶³ period, it is quite recent, but nevertheless, when looking at it from [the standpoint of] today, [the state of affairs then] seems completely unbelievable. [453] [The reigns] of □ His Eminence the Hall of Brilliant Letters 文昭院様 (*Bunshô In sama*)¹⁶⁴ and □ His Eminence the Hall of Being Refined 有章院様 (*Yûshô In sama*)¹⁶⁵ lasted only a short time, and during the times of □ His Eminence the Hall of Being Virtuous 有徳院様 (*Yûtoku In sama*)¹⁶⁶ the *luxury 御奢侈 (*go shashi*)¹⁶⁷ of [the reign of] His Eminence the Hall of Brilliant Letters was [discarded and] frugality restored.¹⁶⁸ [454] If then, one were to state the extent of luxury¹⁶⁹ during [the days of] □ His Eminence the Hall of Brilliant Letters, [one has to admit that] when seen from the standpoint of this age, there was no luxury worth mentioning at all. [455] Besides, as the people down below were well-mannered [and lived frugally], the realm on the whole was not given to luxury. [456] There only was the luxury of □ His Eminence in the *Main Tower [of Edo castle] 御本丸様 (*Go Honmaru sama*).¹⁷⁰ [457] Through [the days of] □ His Eminence

161 Genyû In is the posthumous name of Tokugawa Ietsuna 德川家綱 (r. 1651–80).

162 Jôken In is the posthumous name of Tokugawa Tsunayoshi.

163 Here, as in all following cases, empty square brackets indicate where one or several characters are missing in the original or are illegible.

164 Bunshô In is the posthumous name of Tokugawa Ienobu (r. 1709–12).

165 Yûshô In is the posthumous name of Tokugawa Ietsugu (r. 1712–16).

166 Yûtoku In is the posthumous name of Tokugawa Yoshimune.

167 Note that “luxury” here is prefixed with an honorific *go* as well, since it refers to the person of the shogun.

168 Yoshimune is known for the frugality of his personal lifestyle as well for his reform policy which attempted to tackle the financial difficulties of the shogunal government by bringing expenses and revenues once more into balance.

169 Here the absence of the honorific prefix can be noted. Seiryô’s use is not consistent.

the Hall of Unswerving Trustworthiness 慎信院様 (*Junshin In sama*)¹⁷¹ up until [the reign of] □ His Eminence the Hall of Deep Clarity 淳明院様 (*Shunmei In sama*)¹⁷² the manner of the *luxury of □ the [lord] above 上 (*ue*) changed as generally speaking it merely became extravagant without deserving to be called *luxury. [458] □ His Eminence the Hall of Brilliant Letters exhibited *luxury. [459] But since the habits [of the people below] did not turn to luxury, [the state of affairs] could be reformed when □ His Eminence the Hall of Being Virtuous *deigned to do so. [460] As this was a case of the *luxury of □ the one honourable person above 上御一人 (*kami go ichinin*),¹⁷³ when [another] □ honourable person above reformed manners, [the state of affairs still could be] fixed. [461] Because since [the time of] □ His Eminence the Hall of Deep Clarity the realm in its entirety was ruled by the habit of luxury, and because the luxury of those below is extreme, even though there is no *luxury to be found with the [lord] above, it is exceedingly difficult to reform [the present situation].

[462] It is an unchanging [feature] of all ages that when luxury is in vogue people will compete with each other in sagacity, fight a battle of ingenuity, and become cunning. [463] That is because without acquiring cunning they cannot afford luxury. [464] It is the artisans and merchants who become cunning and live in luxury. [465a] As these artisans and merchants turn to cunning without restraint, [this attitude] will infect the peasants before long, and they will plant and grow a [greater] number of different crops, sow seeds up to the peaks of the mountains, and then conceal this from the eyes of the officials in order to increase their income. [465b] For this reason the affluence of towns and the affluence of villages increases from month to month and from day to day without sign of surcease. [466] But because they have larger incomes than in the past and can afford luxury, they are able to live in an imposing manner that does not befit their status 自分不相応ニ立派ヲシテ (*jibun fu sôô ni rippa o shite*). [467] Now, they may live in an imposing manner [not befitting their status], but since they live in [such] luxury because they have taken care that their incomes will increase, it [only] accords with the principle of Heaven that they can afford luxury.

170 *Honmaru* or, literally, the “main round [building]” means the main keep of a castle complex. *Go Honmaru sama* refers to the shogun residing in the main keep.

171 *Junshin* In is the posthumous name of Tokugawa Ieharu 德川家治 (r. 1760–86).

172 *Shunmei* In is the posthumous name of Tokugawa Ieshige 德川家重 (r. 1745–60).

173 *Kami go ichinin* refers to the shogun.

[468] Luxury means heavy expenditure. [469] If the amount of money spent and the amount of income meet, one will eschew punishment 刑罰 (*keibatsu*). [470] However, present-day warrior houses are still on the same [rice] allotment as they received during the times of □ His Eminence the Buddha Incarnation and □ His Eminence the Hall of My Virtue, and their receipts did not increase in pace with the trend of times 世ノ流行 (*yo no ryûkô*). [471] As the receipts of peasants, artisans, and merchants increased in accordance with the trend of times, their income is large. [472] Since their income is large, they make ends meet even though they should incur heavy expenses. [473] The warrior houses have the same receipts at their disposal as in the past, but along with the trend of times their expenses grow, and therefore they do not make ends meet. [474] That is the reason why the debts of great lords grow. [475] It is the reason why the retainers bear their lord a grudge. [476] There is no better scheme now for helping the retainers than the privy council award. [477] And as matters will not go [as successfully for the] peasant houses [as for] artisans and merchants, it would be sound also, to use this privy council award with them as well.

[478] Now, if one states the reason why artisans and merchants are able to keep pace with the trend of times and why peasants and warriors cannot go with the trend of times, this is because [the latter] do not know how to work. [479] It would be bad to [simply] command them “Work!” in order to teach peasants and warriors the [proper way] to work. [480] Generally put, as the warriors receive rice from their lords every year, they cannot afford luxury, but they do not starve either. [481] And as the peasants eat what grows in their fields, they, too, do not starve. [482] Because there is no [danger of] starving, they think it burdensome to work assiduously. [483] The same also is said in the *Master Han Fei*.¹⁷⁴ [484] [Assuming] that now one wants to

¹⁷⁴ As Kuranami (KD 285) explains, Seiryô is probably alluding to a passage in the chapter *Inner Collection of Admonitions, Part One* 内儲説上 (*Nei chushuo shang / Nai chozei jô*), in which Master Han Fei explains “seven techniques” or strategies a ruler should follow, among them the use of awards. One episode deals with King Goujian 勾践 (trad. r. 496–465 BCE) of Yue 越 and his preparations for taking revenge on his rival, the kingdom of Wu 吳. After the king had made it clear that he valued vigour and courage, his retainers strove to meet his expectations and before long Goujian deemed the time right to attack Wu. “When setting fire to the palace hall and beating the drum [as signal for attack], what let people advance into the fire is [the fact] that there was an award for [moving into] fire. When facing the [Long] River and beating the drum [as a signal for attack], what let people advance into the water is [the fact] that there was an award for [moving into] water. When being on the verge of battle and beating the drum [as a signal for attack], what let people have their heads sliced off and their bowels scooped out

make [people] jump over a ravine that is only one *ken* 間¹⁷⁵ broad but which promises immediate death if one falls into it, among one thousand men there will not be one who jumps if one just orders them to do so without offering anything [in return]. [485] But if one tells them that one will present those who have jumped with one hundred *ryō* in gold, out of one thousand fifty or sixty men are likely to jump. [486] If from behind a wolf with its mouth wide open or an angry boar approaches, all one thousand will jump without giving them anything [for a reward]. [487] It is [a mark of] human feelings 人情 (*ninjō*) that under lenient circumstances [people] do not muster up all their vigour. [488] And it accords with human feelings also that they become vigorous if they find themselves in severe circumstances. [489] If they are not hungry they will not become vigorous. [490] If artisans and merchants, too, were to be lazy, they soon would starve. [491] Starving is [like the] wolf. [492] It is [like the] boar. [493] One will die shortly. [494] Because the word¹⁷⁶ “death” follows right on their heels, [people] jump even over a ravine of one *ken*. [495] It is [a mark of] human feelings that [people] will be loath even to jump over a ditch of [only] three *shaku* 尺¹⁷⁷ if the word “death” does not follow right on their heels.

[496] Therefore, if one wants to make lazy people [work] vigorously, there is nothing better than punishments. [497] Awards are the next [best method]. [498] To make use neither of punishments nor awards and just keep silent [will mean] that [people] do not feel any obligation 恩義ノナイ (*ongi no nai*). [499] As ours is an age in which [people] detest punishments extremely and feel an aversion [to them], it would be bad and in defiance of the times if one were to make use of punishments against the customs of this age. [500] Especially the general opinion 世ノ評 (*yo no hyō*) is something extremely important. [501] In general it should be the case that one uses punishments and awards in equal measure, but since there is general opinion [to take into consideration], one would do well to punish with the help of awards. [502] Meting out punishments with the help of awards, and making awards with the help of punishments is the same. [503] Making awards with the help of punishments means that one punishes the one who is guilty but does not

without having an urge to look back [for a way of retreat] is [the fact] that there was an award for [moving into] battle.” SBBY 9.12a.

175 One *ken* equals 1.818 metres in length.

176 Literally the original says “character” 字 (*ji*).

177 One *shaku* measures about one foot. Six *shaku* make up one *ken*.

punish the one who is innocent. [504] Not to punish the one who is innocent, in other words, is the award. [505] By meting out punishments with the help of awards is meant that one rewards someone who has gathered merits, and does not reward someone without merits. [506] Not to reward the one without merits, in other words, is punishment. [507] In the *Master Han Fei*, making awards with the help of punishments is written in the episode when Master Kong saved [the state of] Lu 魯 from fire.¹⁷⁸ [508] If one takes this as a hint for further deliberations, [I] think one would do well to mete out punishments with the help of awards. [509] The privy council award is [such] a method to punish by granting awards.

[510] Now, if one wants to practise the privy council award among retainers, at first one starts with the youngest sons of chamberlains 側用人 (*soba yōnin*)¹⁷⁹ and the youngest brothers of attendants 近習 (*kinju*).¹⁸⁰ [511] As both the

178 The episode Seiryō refers to can be found in the same chapter as the one in n. 173: “The people of Lu set the marsh of Jize 積沢 on fire. From Heaven [in this case “Heaven” stands for climatic conditions] a northerly wind blew, the fire turned south and threatened to burn the capital. Duke Ai 哀公 was filled with alarm, took people with him in person and urged them to quell the fire. But on all sides no one remained [near him]; everyone chased the game and the fire was not quelled. Therefore he called Zhongni 仲尼 [Master Kong] and asked [for his opinion]. Zhongni answered, ‘Chasing game is delightful and there is no punishment for it; quelling the fire [on the other hand] is trying [work] with no award [for it]. This is the reason why the fire goes unquelled.’ Duke Ai said, ‘I see.’ Zhongni went on, ‘The situation is urgent. There is no leeway for making use of awards. If one were to reward all those who quelled the fire, [the means of this] country would not suffice to reward [all the] people. I beg you, [therefore], only to mete out punishments [in the original it says, mistakenly (?), “awards”].’ Duke Ai replied, ‘I agree.’ Thereupon Zhongni gave out the following order, ‘Those who do not [help] in quelling the fire will be treated as if they had committed the crimes of capitulation and desertion. Those who [go on] chasing game will be treated as if they had committed the crime of trespassing on forbidden [grounds].’ After this order had been given, the fire was put out even before the order had spread widely.” SBBY 9.9ab.

179 The hierarchy of offices in the Edo-period not only consisted of those responsible for various administrative tasks but also those that had their function in seeing to the immediate personal needs of the shogun (or the members of his family) and who – in a system where direct access to a person of high standing was a highly-regulated privilege – were in charge of the communications between the shogun and the higher ranks of the government in day-to-day affairs. One of these was the office of “chamberlain”. Although the word *soba yōnin* (literally “someone who stays close by to be of use/service”) was used in a specialized sense since the time of Tsunayoshi to denote a close personal favourite of the shogun who – without having served in an administrative position – had risen from small beginnings from among the shogunal attendants to a position of trust and who virtually monopolized access to the person of his lord, Seiryō probably uses the word in the more general sense of a high-ranking group among those serving near the shogun.

positions of chamberlains and attendants all belong to the positions of innermost service 奥勤 (*okuzutome*),¹⁸¹ it is possible to pursue confidential talks. [512] As this is the business of the privy council award, it will not be possible to arrive at the right composition [of members on this council] if they are not men with whom confidential talks can be held. [513] If the composition is not right, [this scheme] cannot be put into practice. [514] Now, among those who are either the youngest sons of chamberlains or the youngest brothers of attendants and who have not yet been allowed an audience 目見モセズ (*memie mo sezu*) [with the lord], who do not receive anything,¹⁸² and who do not serve on any assistantship 助役 (*joyaku*), there will be someone who is dexterous [with his hands]. [515a] According to the privy council award [scheme] one sets this dexterous person to secretly making arms or harnesses, one lets him fletch arrows,¹⁸³ or bend bows into shape,¹⁸⁴ or make bowstrings. [515b] Now, among the inspectors 目付 (*metsuke*)¹⁸⁵ there will be someone who serves as a member of the privy council 枢密方 (*sûmitsu kata*). [516] Since chamberlains, attendants, and inspectors can generally hold confidential talks right in front of the lord, one entrusts them with the business of the privy council. [517] Now, the inspector [serving on] the privy council should discover the arms and harnesses mentioned above, show immense appreciation, and report [his discovery] to the lord. [518] Once the lord learns of this, he should have those arms and harnesses brought to him and inspect them. [519a] On inspection, he will be full of praise: [519b] “That warriors make [their own] weapons is extremely reasonable to the highest degree 至極尤千万ノコト (*shigoku mottomo senban no koto*). [520] During a siege, or when

180 *Kinju* or *kinjû* (literally “[those] having grown familiar”) is a name for a group of personal attendants that could already be found in the Heian-period at the imperial court and which later was incorporated into the hierarchy of offices of shogunal governments.

181 This refers to those officials performing tasks in the inner parts of the shogunal castle reserved for the lord’s private life.

182 This means young warriors who have not (yet) been granted a rice stipend of their own.

183 The verb *hagu* for “fletching/making arrows” has its roots in old layers of Japanese. Among the “groups of [different] article [producers]” 品部 (*shinabe*) known from pre-Nara times there already was one called “arrow-fletchers” 矢矧部 (*yahagi be*). *Hagu*, written with the character 矛, means to fix feathers to a bamboo stalk.

184 The verb *utsu* 打つ meaning “to beat”, is used in connection with making bows.

185 Literally “[someone who] fixes his eyes [on someone else]”. “Inspectors” were charged with surveilling the behaviour and service performance of the direct retainers of the Tokugawa family. Higher-ranking “great inspectors” 大目付 (*ô metsuke*) fulfilled the same function with respect to the regional lords.

frequently setting out on campaigns, it is not possible to order the artisans in each and every case [that something is needed]. [521] Besides, the warriors of old mostly fashioned arms and harnesses themselves. [522] Warriors [should] make arms and harnesses themselves and perform things like grooming the legs of [their] horses 馬スソ (*umasuso*)¹⁸⁶ on their own. [523] Nowadays, one orders artisans with the making of each and all, and there is nothing that one makes on one's own. [524a] This is something unbecoming 不嗜ノコト (*futashinami no koto*) [to warriors]." [524b] [The lord] should attach a document [of this sort] and without fail give an award to the man who made the above-mentioned arms and harnesses. [525] This is the privy council award.

[526] Well now, thereafter those of the above-mentioned articles that have been well crafted should be rewarded and presented [to the lord]. [527] In this way, according to the quality of these articles, one lets [the maker] have a reward that is [somewhat] cheaper than [the market price] had one bought them [from the artisans]. [528] The inspectors should also pay close attention, report to the lord all the arms to be found among the handiwork of foot soldiers 足輕 (*ashigaru*)¹⁸⁷ and petty officials 小役人 (*ko yakunin*),¹⁸⁸ and have them presented to him. [529] In the *Master Meng* it says, too, "If those above are fond of something, [love for it] among those below will be extreme."¹⁸⁹ [530] If four or five men are awarded this privy council award, it will become popular among all household retainers. [531] In fact, this is the way it should be with warrior houses. [532] Having the artisans make [what

186 *Suso* 補 itself, generally meaning the skirt or train of dresses, can signify horse legs and also the cleaning of a horse's legs/shoes.

187 *Ashigaru* or, literally, the "lightfooted" were of the lowest rank in the warrior hierarchy, considered more like employees than warriors of true "gentleman" status. In times of war "foot soldiers" served in units armed with firearms, bows, or pikes, while in peacetime they took part in construction work and other menial tasks of low profile. The distinction between full warrior and *ashigaru* was apparent in the fact that a full warrior was entitled to a fixed number of retainers accompanying him on excursions (even if only one), while the "lightfooted" themselves counted among those who only accompanied but were not entitled to a retinue of their own. The difference in status found expression, too, after the Meiji restoration 1868 when persons of true samurai status were classed as "gentlemen" (*shi*) while former *ashigaru* were known as "troopers" 卒 (*sotsu*, an expression implying people of servant or at least undistinguished status).

188 Besides "foot soldiers", there were other groups of low status on the bottom rung of the warrior hierarchy ("small persons" 小人 / 小者, *kobito* / *komono*, and others) performing menial types of work.

189 *Master Meng* 3A2.4; SBBY 3.3a; L 2: 238: "If those above are fond of something, [love for it] among those below will, without fail, be even more extreme."

is necessary] in each and every case and having them deliver [these goods] is irresponsible. [533] During a campaign [all wear] straw sandals ワランヅ. [534] Therefore, warriors have to learn how to make straw sandals, [too].

[535] Present-day warriors are just warriors of [peacefully-]governed times 治世 (*chisei*); they are not warriors [living] in an age of disorder 亂世 (*ransei*). [536] In [peacefully-]governed times warriors are not needed. [537] Warriors from an age of disorder are useful in an age of disorder. [538] Warriors of [peacefully-]governed times are [like] decorative bows 破魔弓 (*hama yumi*).¹⁹⁰ [539] Decorative bows are weapons [appropriate to peacefully-]governed times. [540] The arms of [peacefully-]governed times are of no use in an age of disorder. [541] One just hangs up decorative bows in [decorative] niches 床ノ間 (*toko no ma*)¹⁹¹ merely to offer prayers 御祈祷 (*go kitō*). [542] If a thief were to intrude into the [decorative] niche or enemies were to raid it, decorative bows fit for praying would be useless. [543] Present-day warriors, too, are just [like] prayers put up for show 見せカケノ御祈祷 (*misekake no go kitō*). [544] In general, decorative bow warriors 破魔弓武士 (*hama yumi bushi*) are not warriors of any real use.

190 Literally the word means “bow for destroying evil (ghosts)” (*hama* is a word with Buddhist background meaning the “destruction of evil” or the “vanquishing of worldly passions”). Originally, this bow had its role in ritual, but later it became more stylized, shrinking in size and losing its practical functions, as Seiryō suggests, or further evolving (as it still can be found today) into a decorative article or toy given to boys when it was fixed to a piece of wood together with the figure of a warrior (thereby hoping that the child would grow into a strong healthy man). The ritualistic function of the “bow for destroying evil” is still retained in the ceremony held on completion of the wooden framework of a house, when two such bows – together with arrows – are placed on the rooftop.

191 The “decorative niche” took shape together with developments in residential architecture since Muromachi times. Built into the wall, the niche’s floor lies a little higher than that of the room and reaches almost to the ceiling (other types of *toko no ma* appeared later that deviate from this pattern of construction). Its origin lies in an earlier type of wall decoration consisting of a painting with a Buddhist motif hanging on the wall and a low table placed beneath it on which either three items (incense burner, flower vase, candleholder) or five (one incense burner, two flower vases and two candleholders each) were displayed. The items on display later changed to hanging scrolls of a secular nature and more complicated flower arrangements. As a place for decorative purposes, the niche became an integral part of that room of a house or residence used for receiving and entertaining guests. Whereas during the Muromachi-period host and guest apparently sat on both sides of the niche facing each other so that both could look at the decoration, in the subsequent period the place directly in front of the *toko no ma* became the place of honour reserved for the lord or the most esteemed guest – as is still the case in modern Japan.

[545] In Sorai's *Records on Halberd Shafts* 鈴錄 (*Kenroku*)¹⁹² it is written, "Included in the art of war 軍術 (*gunjutsu*) [as taught] by the Yamagata school 山県流 (*Yamagata ryû*)¹⁹³ are men known as bearers of container boxes 挾箱持 (*hasamibako mochi*) and sandal-bearers 草履取 (*zôri tori*)."¹⁹⁴ [546] This is stupid. [547] As one wears straw sandals on campaigns, sandal-bearers should have no place [on campaigns]. [548a] Container boxes have appeared recently. [548b] When a great lord pays his visit to the castle 登城 (*tojô*),¹⁹⁵ it is out of the question to have the lord's raincoat 合羽 (*kappa*)¹⁹⁶

192 Of a number of works on military affairs by Ogyû Sorai, this work of twenty volumes is the most important and well-known. Sorai did not intend it for publication. Therefore it did not become widely known before it was put into print at the end of the Edo-period, in 1855 (Ansei 安政 2). Thus, it is interesting to note that Seiryô already had intimate knowledge of this work, which comments on military organization, equipment, and tactics among other things, and draws on Chinese military learning as well as the traditions of the period of internal warfare in 16th-century Japan.

193 That schools of military arts were numerous throughout the Edo-period is apparent in a perusal of KR 23. However, reference to a "Yamagata school" could not be found. Actually, Sorai did not talk of the "Yamagata" but of the "Yamaga" 山鹿 school. OSZ 6: 262. This, of course, represented one of the best-known traditions of military learning in Edo Japan. It had been founded by Yamaga Sokô, also known as a Confucian scholar, and together with Sorai counted among those who called for studying the texts of Chinese antiquity instead of relying on the commentaries written during the Song-period. One explanation for Seiryô's mistake could be that he miswrote "Yamaga" for "Yamagata", but I do not think so. This is indicated by reference to the "real Yamagata" in [551] and an expression of doubt whether the "Yamagata school" really was fashioned by the historical figure "Yamagata". A corresponding sentence, however, cannot be found in Sorai's text. Sorai even refers to a specific work on military affairs, *Excerpts on Victorious [Military] Preparedness* 雄備抄 (*Yûbi shô*), which could be Sokô's *Collection of Military Theory [Since the Times of Emperor] Divine Warrior for Victorious [Military] Preparedness* 兵法神武雄備集 (*Heihô Jinmu yûbi shû*) written in 1642 (Kanei 寛永 19). The whole passage gives the impression that Seiryô may have been thinking of a concrete person whose name took root in "Yamagata school" but whose age was remote from the peaceful times in which Sorai wrote. Perhaps Seiryô connected the school name to Yamagata Masakage 山県昌景 (?-1575) as the best-known bearer of the name Yamagata prior to Sorai's times. (Masakage was one of the leading retainers of the Takeda 武田 family of central Japan, which played an important role in the period of internal warfare and unification during the 16th century.) This instance might be an indicator of the degree to which Seiryô had the opportunity to become familiar with Sorai's still unpublished work. However, the mistake could also be a further example of Seiryô's lack of faithfulness to the works from which he quoted.

194 "Sandal-bearer" counted among the lowest positions within the warrior hierarchy in the broader sense. *Zôri*, literally "footwear [made from] weed", could be fashioned from straw, like "straw sandals", but other materials were used as well.

195 The literal translation would be "goes up to the castle". This probably refers to occasions

carried [openly], and therefore the raincoat is folded together and the [container] for which bamboo is split [in order to construct it] and into which [the coat] is inserted for transporting is called ‘bamboo container’ 梱竹 (*hasamitake*). [549] As these later became [shaped like] boxes they are called ‘container boxes’ 梱箱 (*hasamibako*). [550] On a campaign, container boxes should have no place either. [551] Therefore, it is doubtful that the Yamagata school was fashioned by the real Yamagata.”¹⁹⁷ [552] This has to be considered military learning 軍学 (*gungaku*) [as found] in [peacefully-]governed times. [553] One cannot but say that the military learning of [peacefully-]governed times is not military learning of any real use. [554] As more or less one hundred years have passed since Sorai’s death, [his work] conforms to a time when not yet one hundred years had elapsed since the [last] war¹⁹⁸ [...] had ended. [555a] Even then¹⁹⁹ the world had entered a stage, when in this way the matters of warfare already had been forgotten. [555b] Therefore, it is only to be expected that still another one hundred years hence the behaviour 行儀 (*gyōgi*) of warriors has even less in common with the behaviour of [true] warriors.

[556] One wants to assure that war preparedness 武備 (*bubi*) does not deteriorate. [557] Warriors without readiness for war are the same as a knife without an edge. [558] It only bears the name “knife”, but is a utensil of no use. [559] What is more, [these people] say, “I am a warrior” and [therefore] do not exert themselves in the field of letters 文学 (*bungaku*) nor are they trained in [the other] skills [useful in peacefully-]governed times. [560] Untrained in the skills of [peacefully-]governed times and unfamiliar with times of disorder [and their exigencies] – this is a good-for-nothing 無用ノ物 (*muyō*

when regional lords visited Edo castle in order to pay their respects.

- 196 Said to be an imitation of mantles worn by the Portuguese and other European visitors who came to Japan during the 16th century – cf. Sorai’s explanation in *Kenroku*, OSZ 6: 263 – such “raincoats” could be made from woolen cloth, cotton or oil paper. Bearers of boxes with a lord’s raincoats were a usual feature of the procession accompanying a regional lord on his way to or from Edo.
- 197 This quotation paraphrases Sorai’s words and preserves their intention. Sorai, too, had stated, “As this [container box] is an item of recent times, it did not yet exist [in the age of] Warring States [= period of internecine warfare during the 16th century]. Especially container-box bearers and sandal bearers should have no place on a battlefield.” OSZ 6: 262–63.
- 198 Seiryō probably refers to the Battle of Sekigahara when Tokugawa Ieyasu defeated his opponents, and the two campaigns against Osaka in 1614 and 1615 (cf. n. 158).
- 199 The author’s foreword to *Records on Halberd Shafts* dates from 1727 (Kyōhō 12).

no mono). [561] If one puts the award of the privy council [scheme] into practice now, little by little one will probably get true warriors.

[562] Now, once [those] weapons presented [to the lord] have accumulated, one should undertake a restocking of the arsenal. [563] In every [lordly] residence rattan-bound 重籠 (*shigetō*) bows of lacquered wood that are known as “field bows” 阵弓 (*jinkyū*)²⁰⁰ can be found. [564] There are also arrows. [565] But they are there only in name, as residences are numerous that have never put [bows and arrows] to any use at all. [566] Because armour for lending 借シ具足 (*kashi gusoku*), harnesses for lending 借シ馬具 (*kashi bagu*), long-shafted spears and so forth all are old, there are many residences that do not [even] know if [these items] really are still good for something or not. [567] One should restock the arsenals now, and by turns sell the weapons that had hitherto been stockpiled. [568] Items that no one buys are things that could not have been used even if one had kept them. [569] [Those] items that can still be used people will certainly buy without hesitation. [570] Since in this manner arms will be made by the retainers without any need to buy them from craftsmen, [a sum of] money amounting more or less to [the sum] that would have gone to the craftsmen will remain among the retainers. [571] The retainers, too, do not have to carelessly go idle [as before]. [572] At least one will have done justice to the principle of Heaven.

[573] In general, it is bad that people have nothing to do ヒマデオル (*hima de oru*).²⁰¹ [574] This is living at others’ expense 食ヒツブシ (*kuitsubushi*). [575] It is said, “The small man 小人 (*xiaoren / shōjin*) leading a quiet life 閑居 (*xianju / kankyo*) [without purpose] will do mischief.”²⁰² [576] As the

200 Such bows belonged to the equipment of army commanders and served more symbolic than practical purposes. They were made of wood lacquered in black, and in places they were wound with rattan. The number of these bindings became formalized. In the lower half of the bow there were twenty-eight, symbolizing the “twenty-eight stations” 二十八宿 (*nijūhachi shuku*) of the ecliptic, in the upper half there were thirty six representing the “thirty-six animals” 三十六禽 (*sanjūrokku kin*), which consisted of the twelve zodiac animals allocated to the twelve hours of the day (the day was divided into twelve hours in the Chinese system of timekeeping) and their companions. Both “stations” and “animals” had a place in Chinese astronomy and were important for purposes of divination.

201 The expression implies that people have time to spare, *hima* meaning the time that is not filled with work.

202 *Great Learning* 大學 (*Daxue / Daigaku*) 6.2, SBBY 5b, L 1: 366. The “small man” is the opposite of the “superior man” (note that the designation *kobito* for one of the lowest groups of the warrior hierarchy is written with the same characters) and can be understood in the sense of “morally imperfect person”. Legge translates *xiaoren* as “mean man”. Ibid. *Xianju / kankyo* can be understood in two ways, meaning either “leading a tranquil

superior man does not lead a quiet life, one does not speak of “the quiet life of a superior man”. [577] The warriors nowadays have nothing to do except standing guard 番ヲスル (*ban o suru*).²⁰³ [578] They lead quiet lives [without purpose]. [579] They do not think of anything serious. [580] When days in summer are long they feel bored and wait until it gets dark, which is something irreverent to Heaven as well. [581] The reason why they lament days being long is that they think that there is nothing for them to do. [582] Living with nothing to do means to live at others’ expense. [583] If in a country there are many living at others’ expense, it is only to be expected that the country will fall into poverty. [584] There is an old saying, “That a treasure 宝 (*takara*) is thrown into a pond should be detested.” [585] This means: Is it not deplorable – even if not for one’s own sake [than at least for the sake of others] – that a treasure is just thrown away? [586] [Let us assume the following]: On noticing a one *sen* 錢 piece [of money]²⁰⁴ lying on the road, one picks it up and gives it to a beggar 乞食 (*kojiki*). [587] This is [an example of] detesting a treasure being thrown away and – without benefit to oneself – [taking care that it] is not thrown away. [588] This is something everyone does. [589] One hates not being able to exert the strength 力 (*chikara*) in [one’s] body. [590] Strength is the treasure that lies in oneself. [591] One ought to exert it and put it to use. [592] To let it rest without exerting it, this is [the same as] throwing the treasure away. [593] This means: Is it not deplorable – even if not for one’s own sake [than at least for the sake of others] – that a treasure is just thrown away? [594] To strain one’s wisdom for other people, to think things over, and come up with some idea – again, this is something that everyone does. [595] “If only one’s wisdom is good for something without throwing it away”; [this thought rests on] the intention to polish one’s wisdom – even if it is not for one’s own sake – and leave the execution [of what one has come up with] to coming generations.

[596] Generally put, whether it is hands, feet, or wisdom, whether it is the sea or the mountains, these are things made in such a way that treasures will

life in retirement” or “having time to spare [and therefore nothing to do]”.

203 Warriors, if they did not perform specific duties in administrative positions, were allocated to diverse guard units. Moreover, regional lords (as well as the shogunal government) had to be able to field their warrior retainers at any time. Thus, although many warriors at any one time performed functions in the administration, they remained a standing army (at least in theory) that could be mobilized in emergency throughout the Edo-period. The centerpiece of the shogunal fighting force were units called *ban* or “guard”, as for example the “Great Honourable Guard” previously mentioned.

204 *Sen*, like *mon*, is the name for a piece of copper money. Cf. n. 117.

issue forth. [597] It only stands to reason that treasures will issue forth [from them]. [598] [In this respect] they are of the same kind as water [flowing] from a well. [599] If one does not use them, this is equal to throwing the jewel away, and therefore, if one does not use them, nothing will issue forth. [600] They will [just] go bad 腐ル (*kusaru*). [601] The hand will lose its strength. [602] As something that ought to be used is not used, there is no difference to someone with a withered hand. [603] Therefore, Heaven will afflict [this person] with atrophy 萎病 (*ibyō*). [604] The same holds true for the legs. [605] For this reason, someone who does not walk and comes and goes only by riding in a palanquin 駕籠 (*kago*) when on business away [from home] will tire quickly and be unable to walk [any further] if he has to walk a distance of three *ri*.²⁰⁵ [606] That he tires [quickly] and cannot walk any longer means that [his legs] have lost their strength. [607] There ought to be no doubt that he has been struck with atrophy by Heaven. [608a] If one does not use [one's] wisdom either, [one's] intelligence will dry up and [one's] mind will become like that of someone dead. [608b] Therefore, Heaven will visit death [upon such a person]. [609] The sea and the mountains, too, are supposed to bring forth [many] things. [610] If one throws away both the mountains and the sea, nothing will issue forth [from them]. [611] It is the same as in the case of a well not giving water [any longer] if one does not [constantly] draw water from it. [612] Even a well giving exceedingly good water will turn bad if one does not draw [water] from it. [613] Therefore, a man, too, who is endowed by birth with considerable wisdom will turn into a simpleton アホフ (*ahō*) if he does not make use of it. [614] This is the will of Heaven. [615] Someone exceedingly dexterous, too, will become clumsy if he does not use his hands. [616] Even a fool knows that someone with

205 At the beginning of the 8th century, one Japanese *ri* had been fixed at roughly 540 metres. Some years later, in 713 (Wadō 和銅 6), this was altered to roughly 650 metres. Thereafter, variants abounded. Since the Middle Ages it became common to reckon one *ri* as equivalent to a distance of about 3,927 metres, but although Tokugawa Ieyasu in 1604 (Keichō 9) ordered markers to be set on highways in intervals of this length, standardization was still not achieved. This took place in 1869 (Meiji 明治 2), when the measure equal to about 3,927 metres was made official. This situation does not make it easy to give an equivalent in metres to the “three *ri*” that Seiryō mentions. If one were to follow the common practice of calculating one *ri* at roughly four kilometres one would arrive at a distance of twelve kilometres. Despite what Seiryō says, this does not seem unconsiderable, but perhaps one has to take into account that people in the Edo-period commonly travelled long distances by foot. For example, the distance from Edo to Kyoto along the “East Sea Highway” measured a little over 126 *ri* (about 500 kilometres) and usually took about fifteen days to cover.

exceedingly sturdy legs will become like a cripple [unable to stand on his legs] コシヌケ (*koshinuke*),²⁰⁶ if he does not walk.

[617] That warriors nowadays thoughtlessly munch the rice they receive from above and lead [lives] without doing anything – this is the reason why they become stupid and clumsy. [618] And this lord, too, in full knowledge [of the situation], turns wise and worthy 智賢 (*chiken*) retainers into foolish and incompetent 愚不肖 (*gu fushô*) ones and uses these [in his service]. [619] Is this after all not the same as throwing away a treasure? [620] This means that the lord throws away a treasure. [621] It is deplorable. [622] As the lord is someone of high standing 大身 (*taishin*), he should be wise. [623] As the retainers are of low standing 小身 (*shôshin*), it is only to be expected that they are foolish. [624] It ought to be the case that the wise person extends his succour to the foolish ones. [625] As for the retainers just munching [their rice] and whiling away the whole long day in boredom: because they are foolish they do not know [any better]. [626] That one turns one's back²⁰⁷ on those who do not know [any better] and does not enlighten them [is a sign of the lord's] caring falling short [of what is required]. [627] Now, the reason why [the lord] leaves [them be] without enlightening them is that otherwise the retainers would bear a grudge against [the lord] above. [628] If they were to bear a grudge against [the lord] above, again this would understandably be something to fear. [629] From times past there are numerous [instances of] people whose houses were crushed because the retainers held a grudge against the lord, banded together and asserted fiercely [their claims against him].²⁰⁸ [630] Therefore, because [the lord] is afraid, he turns his back [on the retainers' ignorance], which is a case of artlessness 術ナキコト (*jutsu naki koto*). [631]

206 Literally “[someone who has] lost [the strength of] his hips” and therefore is unable to stand on his legs, i.e. someone with crippled legs.

207 Literally the text speaks of “throwing away” ステテオキテ (*sutete okite*), as in case of the “treasure”.

208 Cf. Kinski 2000: 77–78, n. 77. An instance of a regional lordship being “crushed” because of internal “*house dispute” 御家騷動 (*o ie sôdô*) is the case of house Ikoma 生駒, the lords of Takamatsu 高松 in northern Shikoku 四国 (173,000 *ku*), which concerned the suitability of Ikoma Takatoshi 生駒高俊 for rule. The strife ended in 1640 (Kanei 17) with both parties punished, one with death the other only lightly, and the lord being relocated to a small territory of 10,000 *ku* in northeastern Japan. The Mogami 最上 family (570,000 *ku*) from northern Japan had lost its status as *daimyô* under similar circumstances (1622, Genna 元和 8). In 1634 (Kanei 11) the shogunal government even disbanded the house Gamô 蒲生 from Matsuyama 松山 in Shikoku (240,000 *ku*), after internal discord had led to a situation whereby a successor could not be found after Gamô Tadatomo 蒲生忠知 had died.

It means artlessness to turn one's back because the retainers will bear a grudge if one were to reprimand them and try to see to the fulfilment of ordinances. [632] Just to fear the retainers without issuing any ordinances, without reprimanding [the retainers], without devising a scheme for making their hands and legs stir – if such were the case, learning would be of no use.

[633] To stimulate – that is the way by which ordinances are carried out, even though the former kings and sages did not reprimand the people and did not try by force to see to the fulfilment of the ordinances. [634] If one wants to hoist up money to [the government] above²⁰⁹ and thinks that there is no other way than to issue ordinances to those below ordering them to offer up money to [the government] above by force – this is a case of artlessness. [635] As for the method of hoisting up money from below to those above, I will make this clear in detail in the paragraph on [the passage] “Water is said to soak and descend; fire is said to blaze and ascend”.²¹⁰ [636] This is the matter of the privy council. [637] The privy council award in fact is a method of stimulating [the people].

[638] Now, on days on which [the lord] cultivates the retainers in this fashion,²¹¹ it stands to reason that the retainers cannot help but think, “I

209 Cf. n. 153.

210 This is a passage in the *Book of Documents*, SBY 7.2a, KARLGREN 1950: 30. My translation follows Karlgren's. The citation can be found in the chapter *Great Rule* 洪範 (*Hongfan / Kôhan*). Seiryô accorded this text great importance. Thus his explanation in his commentary on the text, that the “great rule amounts to compass and square [= measuring tools for gauging] the Ten Thousand Things 万物 (*banbutsu*) and Ten Thousand Affairs 万事 (*banji*) between Heaven and Earth”. *Kôhan dan*, KURANAMI 1976: 585. For the passage Seiryô refers to cf. ibid. 618–23. However, despite the promise to explain the method for “hoisting up” money, neither in this passage nor in other parts of the work is such an explanation forwarded. The commentary proceeds from a naturalistic view of the universe, with the forces of Yin and Yang and the “Five Phases” 五行 (*wuxing / gogyô*) at its center, and does not contain an application of the insights gained from the ancient text into the sphere of Edo-period society and politics. It is more likely that Seiryô here refers to a passage in KD 4 where he explicitly deals with “hoisting up” in the context of the same passage from the *Great Rule*. He explains that “water” stands in for all things which have form and therefore sink downward, while insubstantial things are represented by “fire” and rise up. KD 4: 314. Since “gold” and “silver” have form, they continuously move downward, where they would never stop accumulating if they were not lifted up again. Ibid., 315. Again, Seiryô draws a parallel with the movements of nature. Water, when boiled, rises up as vapour and falls down as rain. Ibid., 316. In like manner, “gold” and “silver”, too, should circulate. If their circulation were not ensured, the balance of human society would be shaken, with only one pole of society – the ruled or the rulers – benefitting to the detriment of the other. Ibid., 316–17.

211 This probably refers to days on which the industrious retainers are rewarded with the

would like to make weapons and be rewarded [as well]”. [639] On this occasion one should pass over the [exact promotion] order, call forth [some people] from among the youngest sons of chamberlains and the youngest brothers of attendants, and make them into middle-[section] pages 中小姓 (*chû goshô*).²¹² [640] “Now it is this one’s turn, and next it is that one’s turn” – if one calls forth [people into service] in [regular] order, [people] think that they are called forth since it is their due to be called forth [according to this order], and therefore they will not become aware of their just munching [rice without earning it]. [641] They are entirely thoughtless. [642] This means to turn men’s hearts into dead hearts 死心 (*shinigokoro*). [643] One has to cultivate [the retainers] in such a way that they have lively hearts 活心 (*ikigokoro*) and [consequently] are of a properly attentive disposition 心ヲチャント持ツ (*kokoro o chanto motsu*). [644] This, precisely, is what is meant by the lord showing caring for those below. [645] It is a big mistake to think that showing caring is tantamount to letting the retainers idle about with no need to stir their hands and legs and to exert their minds. [646] In such a way

“privy council award”.

212 *Koshô*, the word I translated as “page”, literally meant a retainer accompanying his lord on excursions and attending to his personal needs. The characters originally used – 扈從 (*koshô, kojû*), i.e. “someone who accompanies” – convey this idea. The position of *koshô* had existed in the warrior hierarchy of offices already during the later days of the Muromachi-period. At the end of the 16th century, these “pages” were organized into “pages unit” 小姓組 (*koshô gumi*) and numbered among the “guard” units into which samurai forces were grouped. When accompanying their lord, some of these were on horse (“mounted pages” 騎馬小姓, i.e. *kiba goshô*, or just “pages unit”), some on foot (“pages on foot” 徒行小姓, i.e. *kachi goshô*, or “middle pages”, i.e. *chû goshô*). By the Edo-period, the shogunal government knew two types of “pages”: those serving in the inner or private parts of the castle (“pages” or “inner pages” 奥小姓, i.e. *oku goshô*), and those in the front parts (“middle inner pages” 中奥小姓, i.e. *nakaoku koshô*, or “front pages” 表小姓, i.e. *omote goshô*). The first tended to the daily needs of the shogun, while the second performed tasks during official events such as serving eating tables. Apart from these “pages”, in a more or less true sense of the word, there were guard units, as before, called “pages units” (*koshô gumi*), which guarded various places inside Edo castle and accompanied the shogun on excursions as bodyguard. In the regional lordships similar distinctions between “pages” and “middle pages” – the word *Seiryô* uses – were current. The characters later adopted, 小姓 or 小性, imply someone of low standing (literally “small/low-office title/name”) but in fact in Edo times, at least in the shogunal household, members of the “bannermen” group served as “pages” inside the castle as well as members of the “page” guard units. In some regional lordships the position of “middle page” appears to have been quite low (reminiscent of the “pages on foot”), ranging above “foot soldiers” but below that of full warrior. However, the way *Seiryô* comments on this position seems to imply that he had an office of some prestige in mind, like that of “middle inner page” in the shogunal service.

one would let those below meet with a cruel fate. [647] This would be inhumanity 不仁 (*fujin*).²¹³ [648] In the *Master Meng* it says, “To say, ‘I am not able to abide by benevolence and to follow righteousness’ – this is what is meant by violating oneself.”²¹⁴ [649] [The character for] “violating” [originally] means to expose fresh fish in a sunny place and make them suffer.²¹⁵ [650] It has the meaning “to let someone meet with a cruel fate”. [651] Not to treat others with benevolence and righteousness, is consequently benevolence.²¹⁶ [652] Not to let [others] practise benevolence and righteousness, although there is a way of allowing them do so if only one wished to make them do so, is consequently inhumanity.²¹⁷ [653] It means to expose 暴眾 (*sarasu*) people [to a cruel fate]. [654] To turn one’s back on the retainers and raise them to be foolish and incompetent is the act of someone inhuman who turns his back on his own children, raises them to be foolish and incompetent, and in the end lets them starve and freeze to death. [655] This could not be anything else but inhumanity on the lord’s part.

[656] Now, if one sets up a method as described above, the result will be that [people] will gain positions quickly, dependent [solely] on their work. [657] This is, in other words, a method to turn men’s hearts into lively hearts. [658] What is more, it will be clearly known that [offices] are not dependent on favouritism 依怙ヒイキ (*eko hiiki*). [659] Warriors make weapons, these weapons are of use to [the government] above, and therefore it

213 Cf. KINSKI 1997: 164–65, n. 209; KINSKI 2000: 97, n. 135. As in KD 1: 224, K 1: 164–165 [243–44], here, too, “benevolence” in the ruler appears as a quality that has the good of people at heart and for this purpose does not shirk unpopular measures to further it.

214 Seiryō uses the character 暴 (*bao, pu / bō, baku*), meaning “to violate” and “to expose [to the sun or other climatic factors]”, among others. The original text of the *Master Meng*, however, in this place uses the character 棄 (*qi / ki*), i.e. “to throw away”. 暴 appears in the preceding sentence: “To act contrary to rites [= propriety] and righteousness in one’s conversation is what is meant by violating oneself. To say, ‘I am not able to abide by benevolence and to follow righteousness’ – this is what is meant by throwing oneself away.” *Master Meng* 4A.10.1; SBBY 4.7a; L 2: 302.

215 Older forms of the character suggest that it was in fact rice that was placed in the sun for drying. However, another version – is considered the fuller form of the one used today – shows an animal that has been cut open and exposed to the sun.

216 Seiryō clearly denies a commonplace understanding of “benevolence” as a form of ill-conceived kindness that shies away from conflicts. Here “benevolence” is found in forcing others to make the best of their inherent abilities and thus not to lose themselves.

217 This depends on Master Meng’s word that it means throwing oneself away if one were not able to practise “benevolence” and “righteousness”.

grants offices first of all to persons who are useful to [the government] above. [660] This is an open 公然タル (*kôzen taru*) [way of doing things]. [661] “Because this is the son of a house elder,²¹⁸ and since this is the son of a chamberlain 用人 (*yônin*),²¹⁹ [they will get this and this office]” – [deciding] on such grounds means that one grants offices without [respective] merits [on the part of the recipients]. [662] If offices are granted without merits, it means that even though someone had merits, these would be of no benefit to him. [663] If offices are granted on merit, then merits will consequently be of benefit to oneself. [664] It is [a mark of] human feelings to be of a mind to acquire merits, if merits are of benefit to oneself. [665] To let those below acquire merits is [a sign of] the lord’s benevolence and caring 仁恩 (*jin’on*). [666] It benefits those below. [667] It is good for those above as well as those below.

[668] Now, the front guards of the reception room 広間面番 (*hiroma omoteban*)²²⁰ are people whose hands, legs, and minds 心意 (*shin’i*)²²¹ are entirely at leisure. [669] It applies to all guards alike that even on guard-duty days they devise ways to while away the days with silly games タワヒモナキアソビ (*tawai mo naki asobi*), as they have nothing else to do. [670] As for games, if one does not little by little stake [copper] money 錢 (*zeni*) in them, one cannot play. [671] Whatever [games] one plays, one cannot play for free. [672] For this reason, [people in] offices that have nothing to do should be allowed to make weapons while it is their turn of duty. [673a] The front reception room of Edo [castle] is very formal, since [it is where] the arrival of visitors 客来 (*kyakurai*) and [others] paying their respects 参上 (*sanjô*) takes place. [673b] However, in the case of a formal occasion like [the arrival of] a visitor [or someone else] paying his respects, even though [the guards] quickly conceal [what they have been doing], there is nothing to be ashamed of at all if it is weapons [they have been making]. [674] On the contrary, the visitors who came or [the lord who arrived to] pay his respects

218 Cf. n. 49.

219 The *soba yônin* or “chamberlains” are an example of this office, which could also be found in regional lordships and whose incumbents were generally in a position to exert strong influence on politics – supported by their lord’s favour.

220 *Hiroma* is a room in the front part of a house or castle where visitors/guests could be received and official business conducted. As the name implies the *hiroma omoteban* were positioned in this front part open, so to speak, to the “public” (as opposed to the *oku* or inner/hidden part).

221 Literally “heart and will”.

will probably be impressed. [675] Besides, of the ten men [on guard], not all ten will really be sitting there [at the same time]. [676] If there are ten men [on guard], only five of them will line up [at any given time], which applies to all guards alike. [677] Half of them stay in the outfit room belonging to the reception room and play. [678] They have a lot of free time in which to make weapons. [679] In contrast to Edo in the [regional] states 国 (*kuni*),²²² there are no visitors.²²³ [680] Even if there were, one would know about them some hundred days in advance. [681] There are no visitors, and [thus warriors in the countryside] just have nothing to do. [682] Except for the retainers [accompanying their lord to Edo], there are none among them travelling [between Edo and the domain]. [683] That reception room [guards] [...], the various living room 諸書院 (*sho shoin*)²²⁴ [guards], front guard captains 面番頭 (*omoteban kashira*), [footmen] captains 物頭 (*monogashira*),²²⁵ body servants 小納戸 (*ko nando*),²²⁶ pages and attendants on service during absentee years 留守年 (*rusu doshi*)²²⁷ usually are poor, is due to their staking [copper] money in games. [684] That [men in] offices with nothing to do 閑官 (*kankan*) are generally poor, and [those occupying] busy posts 劇職 (*gekishoku*) are not poor, finds its explanation here.

222 Seiryō refers to the domains of regional lords.

223 Due to the system of alternate residence, regional lords spent half of the year or every other year in Edo (and even then periods away in their respective domains varied for different lords). Thus contact between *daimyō* houses took place predominantly in Edo (the *Diverse Ordinances for Military Houses* 武家諸法度 or *Buke sho hatto* starting in 1615, Keichō 20, had obliged regional lords to report on their neighbours “banding together” 結徒党, *totō o musubu*, if they should become aware of such movements in adjacent territories; cf. NST 27: 454).

224 A more literal translation of *shoin* would be “writing/study room”. The style of architecture that had been perfected around the 10th century for building the residences of the court nobility did not know the partitioning off of different rooms (even if different parts of, for example, the main hall were reserved for functionally different usages). Although screens came into use during the Heian-period, they served at first to partition the living space off from the veranda/corridor. This changed with the “study room” style of architecture becoming prominent as of the 15th century. Functionally different areas were now partitioned off from each other by making use of sliding doors. Thus fixed spaces took shape that could be further elaborated decoratively. For “guards” cf. n. 72.

225 This was the title of a captain leading units armed with bows or firearms and made up of “lightfooted” soldiers.

226 Literally “small back room/closet”. These were retainers that, like “pages”, served near a lord’s person, performing such tasks as doing his hair, serving food, looking after the gardens, the lord’s horse, and so forth.

227 This means years of the lord’s sojourn in Edo.

[685] Now, the outline for [the privy council award] concerning the men at arms 武人 (*bujin*)²²⁸ goes more or less as [explicated above]. [686] [But] if the method is set up in this manner, again those who are loath of military arts 武芸 (*bugei*) and fond of letters 文事 (*bunji*)²²⁹ will hold a grudge. [687] Methods for preventing those fond of letters from bearing a grudge are exceedingly [numerous]. [688] In general, the military houses consist entirely of men-at-arms. [689] The three dynasties 三代 (*sandai*)²³⁰ were [also characterized by] this atmosphere 気味 (*kimi*). [690] Rites and music, archery and wagonry, letters and numbers²³¹ [were arts that] men – whether a lettered official 文官 (*bunkan*) or military official 武官 (*bukan*)²³² – without exception practised during their childhood. [691] Men-at-arms practise archery and wagonry. [692] [But] this does not mean that men of letters have no need to practise archery and wagonry. [693] As our □ state 吾国家 (*waga kokka*) is entirely made up of military houses, [archery and wagonry] is something they have to do all the time throughout their whole life. [694] However, starting with house elders, chamberlains, inspectors, body servants, and bursars 元々 (*motojime*),²³³ all of them are lettered officials. [695] Therefore, people loath of military arts and fond of letters are much in demand as well. [696] Since in the entire realm there are ten times as many lettered officials as military ones, in the regional territories 諸藩 (*shohan*), too, lettered officials are numerous. [697] However, it is a mistake to think that “letters” means [only] reading block-type characters 四角ナ字 (*shikakuna ji*).²³⁴ [698] One

228 In the following, Seiryô distinguishes between warriors with literary proclivities and those of a more military orientation.

229 *Bunji* concerns matters of learning and the arts and is the opposite of *buji* 武事 or “matters of arms”.

230 These are the first three dynasties of Chinese history, the legendary Xia 夏 dynasty (trad. 2205–1766 BCE), the Yin 殷 dynasty (about 16th–11th century BCE, also called Shang 商), and the Zhou dynasty, idealized for the degree to which they were believed to have implemented the ideal institutions of social and political organization.

231 Cf. n. 60.

232 This distinction matches that between warriors fond of “letters” and those preferring “arms”, as discussed by Seiryô. Whereas military men tended to be held in slight esteem in imperial China, it can be argued at least for antiquity, as Seiryô obviously does, that men of literary and military orientation shared the same ideals and subjects of education, with military and literary training both belonging to the required background of the “superior man”.

233 This is one of several offices responsible for supervising the strong-room of the shogunal government.

234 Learned treatises, e.g. on Confucian subjects, were printed in “square” type as they can

does not have to read block type characters at all. [699] Reforming one's lord's finances, drawing up the laws of the lord's household 旦那ノ家法 (*danna no kahō*), [taking care that] products issue from the ground, supervising the retainers, methods of frugality, the curtailing of expenses in general, [prompting] money from other countries to enter one's own country, reforming the manners of the castle [town's] 城下 (*jōka*) people, the fostering of the morale of the countryside and the peasants, understanding the money-lenders of Osaka – a broad outline [of the tasks pertaining to lettered officials] is like this, but to go into greater detail, exceedingly trifling things like the buying and selling of horses and the building of a new hearth 竈ノ立方 (*kamado no tatekata*)²³⁵ number among the lettered officials' responsibilities.

[700] Generally put, those who are loath of military arts and fond of letters should be allowed to present [the lord] above with closed [letters of advice] 封事 (*fūji*). [701] "Closed [letter]" means that one offers it up after closing the paper and setting one's seal to it so that no one else can take a look at it. [702] As it is the office of the inspectors to report [to the lord] any wrongdoings 悪事 (*akuji*) of people, it will cause a fuss if one does not forbid informing on the vices 悪 (*aku*) of others [in these closed letters]. [703] Just the number of tasks enumerated above is enough [for them]. [704] Someone who wants to report the wrongdoing of someone else is a loyal retainer, of course. [705] To be sure, as things will go wrong if villains are at large, the misconduct of people is what one is most interested in hearing about, but if wrongdoing is reported in closed [letters] this will lead to an extremely tumultuous situation and turn into an obstacle to stimulating [the people]. [706] Therefore, one should severely forbid [informing on] the misdemeanors of others in closed [letters]. [707] However, knowing about the wrongdoing of others while not letting those above hear about it is disloyalty 不忠 (*fuchū*). [708] The blame [for this] is equal to that of the one who did something wrong. [709] Therefore, one should tender a closed [letter] on someone's misdemeanor to the inspectors. [710] Since it is the inspectors' office to report misdeeds to [the lord] above, people will hold no grudge if the inspecting officials 目付役人 (*metsuke*

be found in modern dictionaries. Reading books in this style was the mark of a lettered man. Other publications of more popular appeal (fiction and non-fiction alike) were printed in a cursive style reminiscent of or in fact modeled on handwriting. It appears that the majority found such cursive texts easier to read than those in "square" type.

235 *Kamado* is a hearth, and building a new hearth a metaphor for setting up a new household. However, I am not sure if Seiryō uses the expression in this metaphorical sense, since he speaks of "trifling things". I have therefore chosen a literal translation.

yakunin) report [such] misdeeds [to the lord]. [711] Things will not become tumultuous. [712] Therefore, it is strictly ruled out that in closed [letters] to [the lord] above the misdeeds of other people be mentioned. [713a] If one does not state that one should tell the inspectors if one wants to say [something about others' wrongdoing], closed [letters] will give an offensive impression and become something disreputable. [713b] Because of this, [the rule against informing on others] is a way to set the people [of one's household] at ease and prevent things from becoming tumultuous.

[714] Now, people who want to write their memorial 上書 (*jōsho*) in Chinese syntax 漢文 (*kanbun*),²³⁶ should be allowed to do so. [715] In general, [however], it should be written in Japanese syntax 和文 (*wabun*). [716] On the other hand, in the case of a Confucian scholar or someone proud of his stylistic prowess 文章ジマン (*bunshō jiman*), it causes no trouble at all to let them write in Chinese syntax. [717] This not only serves to put [people's] wisdom to the test, but they should [also] be raised [to office] on grounds of stylistic prowess. [718] Literary art 文筆 (*bunpitsu*) in our □ country 吾国 (*waga kuni*) is not something that common, but if one wants to know something about the facts of former times, [someone versed in literary arts] would be a good choice as archivist of cases of precedence 掌故 (*reikuri*)²³⁷. [719] This is another form of art, too. [720] A man who writes his closed [letter] in Chinese syntax is a man extremely fond of perusing books. [721] Although the Confucian scholars of the three dynasties all possessed wisdom, those of later times cannot be counted on in this respect at all. [722] Generally, they have none. [723] If they possess wisdom as well as broad knowledge 博識 (*hakushiki*), [they have a double advantage, as in the] saying “an ogre with an iron rod” 鬼ニ金棒 (*oni ni kanabō*).²³⁸ [724] There is nothing better than

236 Writing in Chinese syntax was the mark of the learned, especially among Confucian scholars.

237 The characters 掌故 are usually read as *shōko*. This word in Chinese (read *zhanggu*) means “customary/conventional practice” or “precedence”. It is also the name of an office in the Han-period that was responsible for managing “rites and music” (i.e. ceremonial, rules of etiquette, and musical performances on official occasions). Following the Chinese model, “cases of precedence” 古実 (*kojitsu*) concerning clothing, rules of behaviour, and the necessary paraphernalia for public events came to play not only an important role at the imperial court in Kyoto but among the warriors as well, where codification set in during the Muromachi-period. An office named *reikuri kata*, but written with the characters 例縁方 (Seiryō borrowed the reading for this word but used the characters for *shōko*) existed in the administrative setup of the Edo-period, where it formed a sub-section in the office of the “city commissioners” 町奉行 (*machi bugyō*) and was responsible for the keeping of records on lawsuits.

this. [725] Such a man cannot [even] be found once in a hundred. [726] Writing in Chinese syntax and, what is more, the contents of his closed [letter] being extremely interesting, this is a man to be used as a house elder or a chamberlain. [727] He is a man of talent whom one should promote and make use of in the highest manner. [728] Even though someone writes in an excellent style, if the contents of his closed [letter] are foolish, this is a man lacking wisdom. [729] Although someone lacks wisdom, but if one thinks that he will make do to be appointed as archivist of cases of precedence, then such a person can well be employed as a Confucian scholar.

[730] Generally speaking, be it in Japan or in China, it is a bad [habit] to [make distinctions of] high or low [rank] 貴賤 (*kisen*) between offices.²³⁹ [731] Wang Jinggong's 王荊公²⁴⁰ memorial says something about this.²⁴¹ [732] But the same holds true in this [country]. [733a] As the connection between *offices 御役筋 (*o yakusuji*) is obvious, if the controlling finance clerk 支配勘定 (*shihai kanjō*)²⁴² rises to *finance clerk [franchised for] audiences 御目見勘定 (*o memie kanjō*), then becomes *section head finance clerk 御勘定組頭 (*go kanjō kumigashira*), and from there rises to *surveyor of finances 御勘定吟味役 (*go kanjō gimmi yaku*), [finally] becoming *finance commissioner, he gradually rises to higher rank. [733b] Since he rises to higher rank within the same profession 茲 (*gei*), within the same bureau 局 (*tsubone*), this is fine. [734] [But] if he becomes a great inspector because of his distinguished service as finance commissioner, he then goes to a very different place of [occupation]. [735] If someone rises from *captain of the *vanguard archers 御先手御弓頭 (*o sakite o yumigashira*)²⁴³ to *inspector 御

238 This is a metaphor for a double advantage by which someone already strong will become even more formidable.

239 Seiryō is critical of the correspondence between a person's family status – most clearly expressed in the amount of rice granted – and the position in the hierarchy of offices he could aspire to.

240 Wang Anshi.

241 Here Seiryō refers to Wang's memorial addressed to Emperor Renzong, in which status distinctions between offices were criticized by pointing back to antiquity when such distinctions were still unknown and ability was decisive.

242 The “office of finances” 勘定所 (*kanjō sho*) was responsible for the collection of tax revenue from the territories under the direct control of the shogunal government, as well as the administration of finances and the adjudication of lawsuits arising from the shogun's territories. There were two such offices headed by four “finance commissioners” 勘定奉行 (*kanjō bugyō*) under whom a number of officials of different rank served. Below the “controlling finance clerk” stood the “controlling finance clerk apprentice” 支配勘定見習 (*shihai kanjō minarai*), above him came the offices Seiryō next enumerates.

目付 (*o metsuke*), becomes Nikkô commissioner 日光奉行 (*Nikkô bugyô*),²⁴⁴ moves on to *[commissioner of] constructions 御作事 (*o sakuji*)²⁴⁵ and then to Honourable Guard captain²⁴⁶ he will make a tour of places of entirely different colours and without [prior] experiences – setting out from a black place, on to a blue one, a white one, and a yellow one – only to return to the original black one.²⁴⁷ [736] In Wang Jinggong's opinion, going to another office once one has grown familiar with a [prior] office, and to change to still another one after acquiring a grasp of what the [second] office is about means that one never will become an expert [in any one office]. [737] If someone did very well [as captain of] the *vanguard and one wants to promote him to *inspector, one should [instead] accord him the same status as an *inspector 御目付格 (*o metsuke kaku*) but leave him on the *vanguard, granting him an *additional income allowance 御足高 (*o tashidaka*)²⁴⁸ on a par with that of an *inspector. [738a] If one wants to move him on to Nikkô commissioner, one [instead] grants him the status of a Nikkô commissioner, [but] leaves him with the *vanguard; and in case one wants to raise him to *commissioner of constructions, one increases his income with an additional allowance to two thousand *koku*²⁴⁹ and grants him the status of a *commissioner of constructions. [738b] If in this way he rises all the time [in the same line of occupation] and becomes Honourable Guard captain [in the end], he will be extremely well-versed in his profession, since he became Honourable Guard

243 The “vanguard archers” (including not only bow units but also firearm units) performed guard duties on the entrances of the main keep in Edo castle as well as police functions in the city and accompanied the shogun on excursions for his protection.

244 The two “Nikkô commissioners” were responsible for protecting the shrine dedicated to Tokugawa Ieyasu in Nikkô, the supervision of ceremonies performed there, the administration of Nikkô town and the adjudication of lawsuits in the vicinity.

245 As the name indicates, two or three commissioners in this position were in charge of all the construction work undertaken by the shogunal government.

246 Cf. n. 72.

247 The first and the last are both military offices, whereas the others have administrative functions. All were positions usually reserved for high-ranking “bannermen”, with that of “Honourable Guard captain” being the most prestigious.

248 Such a system had already been instituted during the reign of Tokugawa Yoshimune. In order to raise able men from lower income groups (and therefore lower status) into responsible positions for which a higher income (and therefore higher status) was nominally stipulated, the prospective incumbent was endowed with an additional revenue for the term of his appointment in order to fulfil the norm of status/income qualification.

249 In order to fill this position an income of at least two thousand *koku* of rice was required. The same is true for “Nikkô commissioner”.

captain after long years [of experience in] the handling of the guard troopers 組子 (*kumiko*), in strategy 戰法 (*senpō*), military law 軍法 (*gunpō*), and troop formation training 団連 (*danren*) – thus runs Wang Jinggong's argument.

[739] It is indeed regrettable that the various regional territories move people – who have distinguished themselves in their office – on to the most unexpected offices, a kitchen commissioner 台廁奉行 (*daidokoro bugyō*)²⁵⁰ becoming an intermediary 取次 (*toritsugi*),²⁵¹ or a stable steward 馬屋別當 (*umaya bettō*) moving on to the office of keeper 納戸役 (*nando yaku*).²⁵²

[740] That someone has distinguished himself in a certain office means that this office suited his personality and wisdom well. [741] To rob him of this place where he fitted in well and move him to a place he is not at all used to, is a bungling [way of doing things]. [742] One would do well to raise his status as well as his income but then leave him in his office, said [Wang Jinggong]. [743] Expert learning on China 漢ノ専門ノ学 (*Kan no senmon no gaku*) conforms to this. [744] As one reads one thing several thousand, or tens of thousands of times, one penetrates [its meaning].²⁵³ [745] It happens that although someone has the talent for [becoming a] finance commissioner, one cannot appoint him to this office because he is the son of a house elder.²⁵⁴ [746] If one thinks that in case of a chamberlainship he could be appointed, [then he should become a] finance commissioner with the rank of a chamberlain. [747] If again he does well, then finance commissioner with the rank of a great inspector. [748] Has he acquired merits again, then finance commissioner with the rank of guard captain. [749a] If upon this he does very well, one appoints him to an elder position 年寄役 (*toshiyori yaku*)²⁵⁵ of

250 Someone who supervises a lord's kitchen.

251 It was the task of such men to see to the contact between the inner chambers of the lord on the one hand and the more public administrative offices on the other hand, in addition to making appointments for visitors and such.

252 *Nando* took care of a lord's personal money, his clothes, and other items of his personal belongings as well as the handling of presents received or to be given.

253 A common way of mastering Chinese classics was to read and reread them until one knew them by heart and, hopefully, gained an understanding of their import. Confucian classics, for example, were used as reading primers. Written in Chinese, beginners had to read them and learn them by heart without receiving any elucidations of their meaning. This only came in the course of time, mostly for those who decided to concentrate on learning and who were chosen by a teacher for personal instruction.

254 As such, the position of "finance commissioner" would be too low in status for him.

255 Before the Edo-period "elders" were trusted retainers of long standing who were in control of groups of retainers of lower status. In the Edo-period, the name can still be

the exchequer 勝手方 (*kattegata*). [749b] Thus, he will polish [his expertise] all along the same line, and therefore become an expert finance commissioner. [750] In this manner, whomever one wants to make into a Confucian scholar; or if one wants to appoint someone of very high rank to a lowly office; or someone of very low rank to an important office – this becomes a matter of one's preferences スキシダイニナル (*suki shidai ni naru*). [751] This is an outline of the privy council award for retainers.²⁵⁶

Abbreviations

<i>KD</i>	<i>Keiko dan</i>
<i>KR</i>	<i>Koji ruien</i>
<i>L</i>	LEGGE, JAMES (transl.): <i>The Chinese Classics</i>
<i>NDHZ</i>	<i>Nihon dai hyakka zensho</i>
<i>NKDJ</i>	<i>Nihon kokugo dai jiten</i>
<i>NM</i>	<i>Nihon no meicho</i>
<i>NSD</i>	<i>Nihon shi dai jiten</i>
<i>NST</i>	<i>Nihon shisô taikei</i>
<i>OSZ</i>	<i>Ogyû Sorai zenshû</i>
<i>SBBY</i>	<i>Sibu beiyao</i>

Works of Reference

ACKROYD, JOYCE (transl.): *Told Round a Brushwood Fire. The Autobiography of Arai Hakuseki. Translated with an Introduction and Notes*, Tokyo: University of Tokyo Press 1979.

AOKI KAZUO 青木和夫 et al. (ed.): *Nihon shi dai jiten* 日本史大事典 (Great Dictionary of the History of Japan), 7 vols., Heibon Sha 1992–94.

DAVIS, NATALIE ZEMON: *The Gift in Sixteenth-Century France*, Madison: University of Wisconsin Press 2000.

found in the office of *waka toshiyori* 若年寄 ("junior elder") who together with the "seniors" 老中 (*rôjû*) oversaw all other retainers. Similar offices ("house elder" and the *toshiyori* Seiryô mentioned here) existed in the regional lordships.

256 In the following part, Seiryô will introduce a similar scheme with the farming villages as its object.

- FURUKAWA Kôichi 古川黃一 (ed.): *Yamaga gorui* 山鹿語類 (Yamaga's Words Grouped [by Subject]), 4 vols., Kokusho Kankô Kai 1910.
- HOSOKAWA JUNJIRÔ 細川潤次郎 et al. (ed.): *Koji ruien* 古事類苑 (Old Things Collected and Arranged According to Kind), 51 vols., reprint, Yoshikawa Kô Bunkan 1984.
- 23: *Heiji bu* 兵事部 (Military Affairs)
- 45: *Kiyô bu* 器用部 (Useful Items)
- Kaiho Seiryô zenshû* 海保青陵全集 (The Collected Works of Kaiho Seiryô), ed. KURANAMI SEIJI 蔵並省自, Hachiyo Shuppan 1976:
- (Incl.) *Azuma no hanamuke* 東驥 (Parting Gift [Before Travelling to the] East), pp. 357–424, *Kôhan dan* 洪範談 (Talks about the Great Rule), pp. 581–686.
- KARLGREN, BERNHARD: *The Book of Documents*. Reprint from the Museum of Far Eastern Antiquities, Bulletin 22, Stockholm 1950.
- KINSKI, MICHAEL: “Talks about Teachings of the Past. Translation of the First Part of Kaiho Seiryô’s Keiko dan with a Short Introduction,” *JH* 1 (1997): 115–98.
- : “Talks about Teachings of the Past. Translation of the Second Part of Kaiho Seiryô’s Keiko dan with a Short Introduction,” *JH* 4 (2000): 59–130.
- LEGGE, JAMES (transl.): *The Chinese Classics*, 5 vols., new ed., Hong Kong 1960 (1872).
- LIDIN, OLOF: *Ogyû Sorai’s Discourse on Government (Seidan). An Annotated Translation*, Izumi. Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans 5, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag 1999.
- MANDEVILLE, BERNARD: *The Fable of the Bees. Private Vices, or Publick Benefits*, Harmondsworth: Penguin Books 1989 (based on the editions of ¹1714, ²1723, ³1724).
- NAKAI, KATE WILDMAN: *Shogunal Politics. Arai Hakuseki and the Premises of Tokugawa Rule*, Harvard East Asian Monographs 134, Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press 1988.
- Nihon no meicho* 日本の名著 (Famous Works of Japan), 50 vols., Chûô Kôron Sha 1966–83.
- 23: *Yamagata Bantô, Kaiho Seiryô* 山片蟠桃, 海保青陵, ed. MINAMOTO RYÔEN 源了圓, 1971.
- Nihon rinri ihen* 日本倫理彙編 (Anthology of Japanese Ethics), ed. INOUE TETSUJIRÔ 井上哲次郎, 10 vols., Ikusei Kai 1901–03.

- 9: (incl.) Katayama Kenzan 片山兼山: *Sanshi suitō* 山子垂統 (Master San's Beginning of a Work), 1903.
- Nihon shisō taikei* 日本思想大系 (Great Collection of the Thought of Japan), 67 vols., Iwanami Shoten 1970–82.
- 36: *Ogyū Sorai* 荻生徂徠 (incl. *Bendō* 弁道), ed. YOSHIKAWA KōJIRO 吉川幸次郎, MARUYAMA MASAO 丸山真男, NISHIDA TAICHIRŌ 西田太一郎, TSUJI TATSUYA 辻達也, 1973.
- 44: *Honda Toshiaki, Kaiho Seiryō* 本多利明, 海保青陵 (incl. *Keiko dan* 稽古談), ed. TSUKATANI AKIHIRO 塚谷晃弘, KURANAMI SEIJI 蔴並省自, 1970.
- Ogyū Sorai zenshū* 荻生徂徠全集 (The Collected Works of Ogyū Sorai), 6 vols., ed. IMANAKA KANSHI 今中寛司, NARAMOTO TATSUYA 奈良本辰也, Kawade Shobō 1973–78.
- 1: (incl.) *Kenen zuihitsu* A園隨筆 (Essays from the Reef-Garden), *Kenen jippitsu* A園十筆 (Ten Scribblings from the Reef-Garden).
- 6: (incl.) *Sorai sensei tōmon sho* 徒徠先生答問書 (Teacher Sorai's Questions and Answers Correspondence), *Kenroku* 鈴録 (Records on Halberd Shafts).
- OOMS, HERMAN: *Tokugawa Ideology. Early Constructs, 1570–1680*, Princeton: Princeton University Press 1985.
- RAMSEYER, MARK: "Thrift and Diligence. House Codes of Tokugawa Merchant Families", *MN* 34.2 (1979): 209–30.
- RÜTTERMANN, MARKUS: "Anstand durch Abstand. Notizen zum 'Angleichen und Aussparen' (*heishutsu ketsuji*) in der sino-japanischen Briefetikette" *JH* 4 (2001): 5–62.
- Shinshaku Kanbun taikei* 新釈漢文大系 (Great Collection of Chinese Texts in New Commentation), 114 vols., Meiji Shoin 1960ff.
- 35: *Kōkyō* 孝經 (The Book of Filial Piety), ed. KURIHARA KEISUKE 栗原圭介, 1986.
- WATANABE HIROSHI 渡辺浩: *Kinsei Nihon shakai to Sō Gaku* 近世日本社会と宋学 (Early Modern Japanese Society and Song Learning), Tokyo Daigaku Shuppan Kai 1985.
- YAMASHITA, SAMUEL HIDEO: *Master Sorai's Responsals. An Annotated Translation of Sorai sensei tōmonsho*, Honolulu: University of Hawaii Press 1994.

Movie Attendance of Japanese Children and Youth The Ministry of Education's Policies and the Social Diffusion of Cinema, 1910–45

Harald Salomon, Berlin

In the early 1910s, Japanese newspapers directed the attention of their readers to a new societal phenomenon that allegedly exerted a powerful influence on the lives of urban children and youth. The popularity of motion picture exhibitions, they claimed, would result in harmful effects upon the minds and bodies of young people. Eyesight failure, headaches, and insomnia were some of the physical effects they pointed to. Even more serious, they reported, were the influences on morals and manners. Children were driven to reenact movie scenes in daily life and during times of play. In frequent cases they displayed delinquent behaviour or imitated crimes.¹

Whether the so-called “problem of youth motion picture attendance” 年少者活動写真觀覽問題 (*nenshō sha katsudō shashin kanran mondai*) was as widespread and serious as the contemporary press described, is questionable. The press activity does illustrate, however, that the developing practice of

An earlier version of this article was presented at the Annual Meeting of the Association for Asian Studies in Washington, D.C., 2002. I would like to thank the participants of the panel “Interactions of Public and Private: The Lives of Children, Youth and Women as Subjects of Governmental Policy in Early Showa Japan” and the readers of this article for their valuable comments. In particular, I would like to thank Robert Fish, Sheldon Garon, Mary Louise Grossman, Michael Kinski, Klaus Kracht, and Kathleen Uno.

1 The “Tokyo Morning Sun” 東京朝日新聞 (*Tōkyō Asahi shinbun*), for example, featured two series of articles in 1912. The first was titled “Motion Pictures and Children” 活動写真と児童 (*Katsudō shashin to jidō*) and appeared in February. The second focused on the popularity of the French crime and detective film Zigomar (directed by Victorin-Hippolyte Jasset, 1911). It appeared in October and was widely echoed in other newspapers. The wave of similar publications illustrates the establishment of a film prohibition movement that was based on cinema’s allegedly negative influence on children and youth. Cf. HASE Masato: “Cinemaphobia in Taisho Japan: Zigomar, Delinquent Boys, and Somnambulism”, *Iconics* 4 (1998): 87–101.

‘going to the movies’ disquieted the ‘intelligent’ public. Cinema did provide broad segments of society with opportunities for both social experience and participation outside of the private sphere. Among other audience groups, children and youth responded with enthusiasm.²

The integration of the new recreational practice into children’s life was subjected to governmental interference from the outset. These early regulations have received some attention in the growing literature on early Japanese cinema.³ In contrast to film historic approaches, this paper reviews public regulations as attempts to fashion the lives of children and youth, and follows these developments into the middle of the 1940s when they arguably reached a peak. In this way, the author hopes to contribute to the historiography of the relation between state and society in twentieth century Japan.⁴

-
- 2 The function of early cinema as an alternative public sphere has been illustrated by film historian Miriam HANSEN for the American case. See her “Early Silent Cinema: Whose Public Sphere?”, *New German Critique* 29 (Spring / Summer 1983): 147–84; *Babel and Babylon: Spectatorship in American Silent Film*, Cambridge, Mass., London: Harvard University Press 1991.
- 3 English language scholarship offers interesting views on perceived problems and counter-measures. See for instance the relevant parts in Aaron GEROW: *Writing a Pure Cinema: Articulations of Early Japanese Films*, Ph.D. diss., University of Iowa, 1996. While not focusing on children, the research of Jeffrey DYM offers equally important information on relevant aspects. Cf. *Benshi, Poets of the Dark: Japanese Silent Film Narrators and Their Forgotten Narrative Art of Setsuemei, 1896–1939*, Ph.D. thesis, University of Hawai‘i 1998. Japanese language research additionally provides accounts of the problem in the context of the development of film education. An example is TANAKA Jun’ichirō 田中純一郎: *Nihon kyōiku eiga hattatsu shi* 日本教育映画発達史 (A History of the Development of Japanese Educational Film), Kagyū Sha 1979. In this context NISHIMOTO Hajime 西本肇 focuses on the administrative aspect of the Ministry of Education’s activities: “Eiga to monbushō (jō). Tōsei jidai no ichi kōsatsu” 映画と文部省（上）統制時代の一考察 (English title: Movie, Audio-visual Education and The Ministry of Education, Science and Culture, Part I), *Hokkaidō Daigaku Kyōiku Gakubu kiyō* 67 (1995): 259–92. For an outline of the ministry’s activities as film producer see MURAYAMA Kyōichirō 村山匡一郎: “Mō hitotsu no Shōwa eiga – Monbushō eiga” もうひとつの昭和映画－文部省映画 (Another Aspect of Showa-Era Cinema: A Short History of Ministry of Education Films), Aaron GEROW & Abe Mark NORRIS (eds.): *In Praise of Film Studies. Essays in Honor of Makino Mamoru*, Yokohama, Ann Arbor: Kinema Club 2001: 176–83.
- 4 The article draws inspiration from a number of authors, most importantly Sheldon GARON. See his *Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life*, Princeton: Princeton University Press 1997; “Fashioning a Culture of Diligence and Thrift: Savings and Frugality Campaigns in Japan, 1900–1931”, Sharon A. MINICIELLO (ed.): *Japan’s Competing Modernities: Issues in Culture and Democracy, 1900–1930*, Honolulu: University of Hawai‘i Press 1998: 312–34; “Luxury is the Enemy: Mobilizing Savings and Popularizing Thrift in Wartime Japan”, *Journal of Japanese Studies* 26.1 (2000): 41–78. Cf. also Kathleen S. UNO: *Passages to Modernity: Motherhood, Childhood, and Social Reform in Early Twentieth*

Among public institutions that created policies dealing with cinema attendance such as the Ministry of Home Affairs and the Tokyo Metropolitan Police, the case of the Ministry of Education was chosen because available sources revealed continuous efforts to research and influence this aspect of children's lives. In examining the development of the ministry's policies, it is not my intention to provide a narrative of increasing governmental control. Such accounts are frequently employed in order to describe the relationship between state, media, and consumers.⁵ Obviously, top down control is a central issue that provides valuable insights. But exclusively focusing on this type of interaction, it is argued, limits our understanding of the relations under review. In order to demonstrate the potential of alternative approaches, the development of ministerial policy will be followed in a different context: the social diffusion of cinema businesses and the practice of going to the movies.

Distant Relations

Early Cinema Business and the Ministry of Education

Motion picture exhibitions started in Japan as early as 1896 when the Lumière brothers' and Edison's successful systems were presented in Kobe, Osaka and Tokyo. Largely perceived and marketed as fairground attractions, they continued to coexist with earlier imaging devices such as the magic lantern until the Russo-Japanese war. At that time, owing in part to the popularity of films on the war, movies began to compete with existing popular entertainment: "Vaudeville" 寄席 (*yose*) shows and theatre performances.⁶ The first permanent movie facilities such as the "Electricity Hall" 電氣館 (*Denki Kan*) in Tokyo (1903) and the "Sennichimae Electricity Hall" 千日前電氣館 (*Sennichimae*

Century Japan, Honolulu: University of Hawai'i Press 1999 as well as Simon PARTNER "Taming the Wilderness: The Lifestyle Improvement Movement in Rural Japan, 1925–1965", *Monumenta Nipponica* 56.4 (Winter 2001): 487–520.

- 5 Narratives of control and coercion are not only frequent in secondary literature. They also dominate at the level of source compilation. Consider, for instance, the two essential volumes edited by UCHIKAWA Yoshimi 内川良美: *Masu media tōsei* マス・メディア統制 (Mass Media Control), Misuzu Shobō 1975 (= *Gendai shi shiryō*, Vol. 40–1).
- 6 IWAMOTO Kenji 岩本憲児: *Gentō no seiki. Eiga zen'ya no shikaku bunka shi* 幻灯の世紀・映画前夜の視覚文化史 (The Centuries of the Magic Lantern. A History of Visual Culture on the Eve of Film), Shinwa Sha 2002: 198–9.

Denki Kan) in Osaka (1907) were established, and only a decade later (1912), as many as forty-three facilities could be found in Tokyo alone.⁷



Line-up of cinemas in Asakusa, Tokyo, around 1915 (*Katsudô shashin zasshi*
July 1915: n.p.)

A regular production of Japanese films began roughly five years after the exhibition business had established itself. Yoshizawa Shôten 吉沢商店, a company formerly dealing with magic lantern slides, set up its first studio in 1908. In the same year, the company M. Pathé, an established motion picture importer, set up production facilities in Tokyo's Ôkubo district.⁸ Until the

7 *Nihon eiga jigyô sôran. Shôwa go nen ban* 日本映画事業総覧・昭和五年版 (General Survey of Japanese Film Business in the Year 1930), Kokusai Eiga Tsûshin Sha 1930: 161. Other sources document more than seventy facilities as early as 1909. Cf. *Yorozu chôhô* 万朝報, July 31st, 1909. The differing numbers are explained by varying definitions of a permanent motion picture exhibition facility. The *Denki Kan* in Asakusa, a facility originally established in order to introduce aspects of the phenomenon of electricity, is considered to be the first cinema in Tokyo. More permanent facilities did not follow until 1907, when two movie theatres in Tokyo and the first Osaka facility began operations. TANIKAWA Yoshio 谷川義雄: *Nenpyô eiga hyaku nen shi* 年表映画百年史 (Chronology: History of One Hundred Years of Film), Fûtô Sha 1993: 22, 30, 34.

8 Ibid. 1993: 32.

middle of the 1910s cinema programs consisting of foreign and Japanese feature films as well as a variety of short films became frequent.⁹ A major attraction were *benshi* 弁氏, film narrators who acted as guides for the duration of a program and provided characteristic interpretations of its elements.

The cost of admission was comparable to the cheapest train fare – about five Sen – for early cinema audiences. For a longer period after this time, tickets amounted to about ten Sen,¹⁰ and sources suggest that admission of children was significantly cheaper. For neighbourhood cinemas in poorer areas of Tokyo, prices of two Sen, the equivalent of one sweet pastry, are documented until the early 1930s.¹¹ Therefore, going to the movies did not represent an exclusive form of entertainment. It was well within the means of children and youth of differing social backgrounds, and their response was enthusiastic. While contemporary documentation of large numbers of children in cinemas is consistent, their general share among audiences should not be overestimated. It seems appropriate, however, to assume that primary school children – alone, with friends, or accompanied by guardians – dominated in the later hours of the afternoon and in particular on Sundays.¹²

9 Aaron GEROW: "One Print in the Age of Mechanical Reproduction: Film Industry and Culture in 1910s Japan", *Screening the Past* 11 (November 2000), online journal: <http://www.latrobe.edu.au/screeningthepast/firstrelease/fr1100/agfr11e.htm>.

10 ISHIMAKI Yoshio 石巻良夫: "Honpô eiga kôgyô gaikan" 本邦映画興行概観 (An Outline of Film Exhibition in Japan), *Nihon eiga jigyô sôran: Taishô jûgo nen ban* 日本映画事業総覧・大正十五年版 (General Survey of Japanese Film Business in the Year 1926), Kokusai Eiga Tsûshin Sha 1926: 43.

11 See the report of Jesuit missionaries working in Tokyo: H. HELLWEG & J. SCHÜTTE: *In der Bannmeile Tokyos: Soziale Pionierarbeit junger Katholiken* (In the Precincts of Tokyo. Pioneering Work of Young Catholics), Saarbrücken 1933: 51.

12 A newspaper article of August, 1909, for instance, estimated that primary school-age children composed seventy percent of Tokyo's cinema audiences. Cf. "Katsudô shashin no eikyô (ge)" 活動写真の影響 (下) (The Influence of Motion Pictures, Part Two), *Yorozu chôhô*, August 9th, 1909. Four years later, a contribution to another newspaper suggested that fifty percent of audiences were primary-school children, while another forty percent were women and children. Cf. *Jiji shinpô*, June 30th, 1913. Quoted after TAISHÔ NYÛSU JITEN HENSAN IIN KAI 大正ニュース事典編纂委員会 (ed.): *Taishô nyûsu jiten* 大正ニュース事典 (Dictionary of Taisho [Era] News), Vol. 1, Mainichi Komyunikêshonzu 1986: 87. Generalizations based on contemporary sources are problematic because references to the composition of audiences and the 'unrefined' or 'infantile' nature of the form of entertainment under review are frequently conflated. The first statistical surveys undertaken during the late 1910s and early 1920s qualified earlier statements. See n. 20 for a study on the situation in Tokyo. Statistical evidence on the situation in Osaka is presented by ÔBAYASHI Sôshi 大林宗嗣: *Minshû goraku no jissai kenkyû. Ôsaka shi no minshû goraku chôsa* 民衆娯楽の実際研究・大阪市の民衆娯楽調査 (Studies on the

The large number of children represented was a frequent argument for governmental intervention in motion picture exhibitions almost as early as they began. Referring to legal measures used to regulate theatres, exhibitions and fairground attractions, prefectural police and administrative institutions restricted the operation of businesses as well as content, duration, and other aspects of programs individually or on a local scale. In contrast, circles associated with the Ministry of Education apparently saw no need to deal with the new medium independently for the first one and a half decades after its appearance. The decision to finally focus on the phenomenon was influenced by a public discussion of the problem of children's cinema attendance. At this time, alleged evidence for the causal relation between film consumption and delinquent behaviour was provided. The formal introduction of the ministry's involvement, however, arose in the context of the early 1910s efforts to promote "popular education" 通俗教育 (*tsūzoku kyōiku*) in addition to school education.¹³

Initiated by the contemporary Minister of Education, Komatsubara Eitarō 小松原英太郎, the "Popular Education Investigation Committee" 通俗教育調査委員会 (*Tsūzoku Kyōiku Chōsa Iin Kai*) was established in 1911 in order to develop new methods of aligning popular attitudes with basic assumptions of the political system. Among popular literature, public lectures, and lantern slides the committee began to investigate motion pictures as a medium whose educational potential was promising. Problems were numerous, however, including hygienic conditions and morals in theatres, exposure to 'improper' Western customs, uneducated film interpreters, and 'indecent' songs. Thus, the members of the committee concluded that cinema attendance of children should be prevented whenever possible.¹⁴

On a more positive note, the committee's work led to the adoption of the "Provisions for the Inspection of Lantern Slides and Motion Picture Films".¹⁵

Actual Condition of Popular Entertainment. An Investigation of Popular Entertainment in the City of Osaka), Ôhara Shakai Mondai Kenkyûjo 1922. Reprinted as Vol. 3 of ISHIKAWA Hiroyoshi (ed.): *Yoka / goraku kenkyû kiso bunken shû, dai ikki* 余暇・娯楽研究基礎文獻集・第 I 期 (Collection of Basic Literature on Leisure and Entertainment Research), Ôzora Sha 1989.

13 MAKINO Mamoru: "On the Conditions of Film Censorship in Japan Before Its Systematization", GEROW & NORNES 2001: 47–50.

14 The establishment of the committee by Imperial order had been stimulated by discussions of the topic in the diet, a few years earlier. It largely united bureaucrats, politicians and educators, among them contemporary Prime Minister Katsura Tarô 桂太郎. TANAKA 1979: 29–31.

These provisions entitled producers, distributors, and exhibitors to have the educational value of films investigated. The titles of suitable films were published by the “Official Gazette” 官報 (*Kanpō*), and the owners were authorized to advertise their products with the ministry’s seal of approval.¹⁶

The ministerial recognition of films deserves attention as a first measure to guide business practices and audience behaviour outside a framework of censorship and regulation. On the other hand, the initiative to approve certain products was left with businesses, and specific measures to promote cinema attendance as an educational experience among predominantly entertainment seeking audiences did not materialize. Even the approval of motion pictures itself confronted the ministry with problems. When the approval process first began in 1911, the ministry had neither adequate equipment nor relevant expertise. Screenings were made with a projector donated by the company M. Pathé. Acquiring the skills to operate the machine that used a gas lamp as a light source was reportedly a challenge.¹⁷

Focusing Children’s Cinema Attendance

While the Ministry of Education continued to devote minimal attention to the phenomenon, the spread of cinema businesses and the practice of moviegoing gained further momentum. Until the year 1920, an annual average of about

15 通俗教育調査委員会幻灯及活動写真フィルム審査規定 (*Tsūzoku Kyōiku Chōsa Iin Kai gentō oyobi katsudō shashin firumu shinsa kitei*), adopted by notification of the ministry as of October 11, 1910. MONBUSHŌ SHAKAI KYŌIKU KYOKU 文部省社会教育局 (ed.): *Honpō eiga kyōiku no hattatsu* 本邦映画教育の発達 (The Development of Film Education in Japan), Monbushō 1938: 53. For an English translation of the regulations, see MAKINO 2001: 52–3.

16 Approved films began to be announced in January 1912. According to TANAKA Jun’ichirō, the exhibition of “Noted Places of Japan: The Scenery of Kyushu” 日本の名勝・九州の山水 (*Nihon no meishō. Kyūshū no sansui*) was one of the first films advertised with the seal of ministerial approval. TANAKA 1979: 30.

17 Various mishaps such as an explosion on the property of the person in charge, Hoshino Tatsuo, are documented. He had been trained in the popular literature approval section and, as he later noted during an interview, had never been to the movies again since he had graduated from school. It was only after his new appointment that he turned to the study of the film exhibition situation in Asakusa. HOSHINO Tatsuo 星野辰男 & GONDA Yasunosuke 権田保之助: “Taidan kai: Monbushō no eiga taisaku no rekishi” 対談会・文部省の映画対策の歴史 (Conversation: The History of the Ministry of Education’s Film Policies), *Nippon eiga*, November 1939: 172.

forty additional permanent movie theatres began operating in Japan, while the age groups among audiences displayed increasing variety. In contrast, diversification did not occur as rapidly in relation to the social profile of film consumers. Due to reduced working hours and the introduction of holidays in stores, cinemas had become entertainment facilities for worker families and their children.¹⁸ The “class of the people’s masses” 民衆階級 (*minshū kaikyū*), reports an anonymous journalist, welcomed motion pictures enthusiastically. The “privileged class” 特權階級 (*tokken kaikyū*), on the other hand, despised them like “dog excrement” 犬糞 (*kenpun*) and considered them to be “particularly harmful” 殊に有害 (*koto ni yūgai*).¹⁹

The preoccupation with the problem of children’s cinema attendance became more systematic in early 1917. With authorization from the “Imperial Education Association” 帝国教育会 (*Teikoku Kyōiku Kai*) and financial support from the ministry, an investigation team was formed that included the noted social scientist Gonda Yasunosuke 権田保之助. The group conducted surveys on primary school-aged children’s film consumption in different areas of Tokyo. Roughly, it followed three directions: examining the general situation in cinemas, interviewing children in schools, and investigating supposed relations between film consumption and delinquent behaviour. Gonda and his assistants produced rich evidence for actual problems, and attributed it to the circumstances of movie exhibition which were exclusively guided by intentions to maximize profit.²⁰

Influenced by initial results of the survey, a proposal was presented to the Imperial Education Association that called for regulations and emphasized the need to clarify the relationship between children and motion pictures. Before the research project was concluded, the association decided to seek cooperation with officials from the Home Ministry and the Tokyo Metropolitan

18 HEIHOAN KACHÔ 平保安課長: “Katsudô shashin torishimari kisoku kaisei ni tsuite” 活動写真取締規則改正に就いて (Concerning the Revision of the Provisions for the Regulation of Motion Pictures), *Katsudô kurabu* 3.1 (January 1920): 66.

19 ICHI KISHA 一記者 (An Anonymous Journalist): “Puropaganda yô no katsudô shashin” プロパガンダ用の活動写真 (Films for Propaganda Use), *Katsudô kurabu* 3.5 (May 1920): 36.

20 HOSHINO & GONDA 1939: 173. The results of the study were published as part of his *Minshū goraku mondai* 民衆娯楽問題 (Problems of Popular Entertainment), Dôjin Sha Shoten 1921. At the age of 36, Gonda was noted as a survey-oriented social scientist and a film expert. He worked for the Ministry of Education in various functions, also involving the production of educational films. In 1923, he apparently left the ministry because of disagreements with superiors.

Police in order to work out a system of regulations. But, the latter, already under attack by the press and other figures of public life for not asserting their censorship function, single-handedly passed far-reaching regulations in August 1917.

Although the system of regulations for the Tokyo area was enacted by another institution, some officials in the Ministry of Education apparently took credit for their content. In fact, many of the regulations were modelled on German predecessors that Yuhara Gen'ichi 湯原元一, head of the Imperial Education Association at the time, had introduced to the Japanese context.²¹

Undoubtedly, comparing the “Provisions for the Regulation of Motion Picture Exhibition Establishments” 活動写真興行場取締規則 (*Katsudô shashin kôgyôjô torishimari kisoku*) with a proposal that the Imperial Education Association had presented to the Ministry of Education does reveal many similarities. This is true for the unification of censorship as well as for the introduction of a licensing system for film interpreters whose influence on audiences was considered particularly pernicious. Also in accordance with the ministry’s demands was the restriction of children’s admission to theatres. Additionally, separate seating sections for men and women were introduced, and among other regulations, the duty to reserve one seat during exhibitions for a police officer.²²

The restriction of children’s cinema attendance relied on the classification of featured movies. Type A (甲 *kô*) films were to be restricted to customers aged fifteen and older, whereas type B (乙 *otsu*) productions could be enjoyed by all age groups. The duration of entertainment programs was limited to four (A type) and three (B type) hours.

Representatives of film business explicitly welcomed the restriction of program duration as the end of ruinous exhibition practices that fierce compe-

21 A survey of the German situation was subsequently published by the ministry. *Kyôiku to katsudô shashin* 教育と活動写真 (Education and Motion Pictures), Monbushô Futsû Gakumu Kyoku 1918.

22 The proposition of the Imperial Education Association to the Ministry of Education is reprinted in MONBUSHÔ SHAKAI KYÔIKU KYOKU 1938: 13–4. The content of the “Provisions for the Regulation of Motion Picture Exhibition Establishments” is summarized in TANAKA Jun’ichirô: *Nihon eiga hattatsu shi* 日本映画発達史 (A History of the Development of Japanese Film), Chûô Kôron Sha 1993, Vol. I: 405–6. A more detailed summary and reactions by the film business are presented in *Jiji shinpô* of July 13, 1917. Cf. *Taishô nyûsu jiten*, Vol. 3: 84–85. In six sections, the provisions referred to the definition of cinemas, the design of exhibition facilities, censorship, licenses for film interpreters, conditions of film exhibition, and penal regulations.

tition among enterprises had brought about.²³ The age restriction, however, was not accepted as many cinemas registered decreases in the number of customers of up to fifty percent. At the same time, a new interest in opera houses among children was reported. In order to prevent the implementation of the regulations, Tokyo's exhibitors formed a lobby, the "Association of Like-minded People in Motion Picture [Business]" 活動写真同志会 (*Katsudō Shashin Dōshi Kai*).²⁴ Reacting to lasting opposition by exhibitors and obvious indifference to the production of B-films, the restriction was finally abolished in 1920.²⁵

The Introduction of the Film Recommendation System

One aspect that the regulations of the Tokyo Metropolitan Police largely ignored was the relation of movies to issues of social education. In contrast, officials of the Ministry of Education began to invent policies in order to make active use of the popularity of the medium. The introduction of a "film recommendation system" 映画推薦制度 (*eiga suisen seido*) in 1920 demonstrates a newly developing attitude towards the social relevance of entertainment in general, and cinema in particular. A public statement explained the introduction of the system as follows:

It is a matter of course now, that the purification of popular entertainment, the elevation of the taste of the nation, and the completion of its ways of recreation are some of the most important matters from the point of view of social education. This is the reason why this ministry has come to embark on the movement to improve popular entertainment. As, at the same time, the enormity of influence that, among popular entertainment presently operated, particularly the motion pictures exert on society is generally recognized, the planning of their improvement and development represents the pressing need of the hour.²⁶

23 *Jiji shinpō*, July 13, 1917.

24 ŌBAYASHI 1922, appendix: 36.

25 Examples of protest actions are provided by TANAKA 1993 I: 406–7. An official in the Metropolitan Police Office hoped that entrepreneurs in cinema business would reward the abolishment of restrictions by improving content of films and circumstances of their exhibition. Fathers and elder brothers, he argued, should be able to accompany children to the movies joyfully, also from an educational point of view. HEIHOAN KACHŌ 1920: 66.

26 「国民娯楽を純化し国民の趣味を向上し其の慰安の途を全からしむるは社会教育

By publicly recommending films, the ministry intended to guide production strategies of studios, the programming of cinema managers, and the viewing choices of audiences. Therefore two sets of labels were introduced that classified selected films as mainly “entertaining” 娯楽的 (*goraku teki*), “educational” 教育的 (*kyōiku teki*), or as “[aesthetically] pleasing” 鑑賞的 (*kanshō teki*), and specified their suitability for the age groups “adults” 成人向け (*sejin muke*), “youth” 青年向け (*seinen muke*), and “children” 児童向け (*jidō muke*). Additionally, an annual award (medal) for production excellence was established (優良映画賞牌 *yūryō eiga shōhai*).

The selection of films for recommendation was first taken over by the small “Social Education Investigation Committee” 社会教育調査委員会 (*Shakai Kyōiku Chōsa Iin Kai*). The members of the committee – including Gonda and, for example, a censor in the Metropolitan Police Office – actively contacted studios and screened entertainment programs in order to find relevant works. Recommendations were announced in the gazette of the ministry, and special screenings of promoted works were recorded even during the earliest phase.²⁷

As an important element of contemporary programs, the film narrators were another focal point of the ministry’s new activities. While the narrators were often criticized publicly for their extravagant lifestyle or their inclination to alcohol, officials in the ministry were particularly worried by their poor educational background. For this reason, lecture courses on topics such as the artistic value of films and the social influence that narrators exerted on audiences were introduced.²⁸

Recommendation activities and the training of film narrators were accompanied by attempts to communicate the ministry’s concerns to entrepreneurs and employees in movie business. An example is the “Motion Picture

上最も重要な事項の一つなることは今更言ふ迄もない。是即ち本省に於いて民衆娯楽改善運動に着手するに至った所以である。然るに現在行はれて居る民衆娯楽の中でも活動写真が一般社会に及ぼす影響の甚大なることは普く世の認める所で之が改善発達を企図することは刻下焦眉の急務である。」 Reprinted in GONDA Yasunosuke: *Goraku kyōiku no kenkyū 娯楽教育の研究* (The Research of Entertainment-Education), Shōgaku Kan 1943: 31.

27 MONBUSHŌ SHAKAI KYŌIKU KYOKU 1938: 31–2; HOSHINO & GONDA 1939: 178.

28 TANAKA 1993 I: 409–10. The educational background of film interpreters continued to be an object of ministerial surveys until the end of the period under review. See for example MONBUSHŌ SHAKAI KYŌIKU KYOKU 文部省社会教育局 (ed.): *Genkō eiga kōgyō to kyōiku to no kankei ni kan suru chōsa gaiyō 現行映画興行と教育との関係に関する調査概要* (Outline of the Investigation Concerning the Relation of Present Film Exhibition and Education), Monbushō 1928: 12.

Exhibition” 活動写真展覽会 (*Katsudō Shashin Tenran Kai*) which was organized under the auspices of the ministry during November and December of the year 1921. It also served as a way to campaign for acknowledgement of the ministry’s work relating to popular education by the political establishment. The fact that the Prince Regent was among the more than ten thousand daily visitors to the exhibition hall in Ochanomizu, Tokyo, was widely interpreted as a singular event that helped to advance the cultural status of cinema.²⁹

A detailed analysis of the question, how the early policies of the ministry interacted with the Japanese movie business of the 1920s remains to be undertaken. Interestingly, there is evidence that enterprises adopted elements of the popular education discourse as part of a strategy to further their particular business goals. The entertainment trust Shôchiku 松竹, for instance, announced in 1920 that, by moving into film business, it intended to “offer refined entertainment and a fresh taste to an even larger audience as well as to contribute as much as possible to the elevation of the nation’s thought and the enrichment of its life”.³⁰ Public statements such as this intersected with attempts to raise admission prices and to gentrify amusement districts in urban centres. Entrepreneurs, it can be concluded, had discovered the social formation of white collar workers as future clientele.

Expanding Business and Diversifying Audiences

In the following two decades until the late 1930s, the growth of cinema business and audiences continued. The annual increase in permanent movie theatres more than doubled. On average, ninety-six new cinemas opened doors to Japanese movie patrons annually until the year 1930, when economic crisis apparently affected the market and a decrease was registered. The years until 1940 witnessed the change from silent film to sound film and an

29 The visit was documented in a contemporary newsreel. Cf. IWAMOTO Kenji: “Eiga tenran kai no kiseki to eiga hakubutsu kan e no yume” 映画展覽会の軌跡と映画博物館への夢 (Traces of the Film Exhibition and Dreams of a Film Museum), KAWASAKI SHIMIN MYŪJIAMU 川崎市民ミュージアム: *Shinema no seiki. Eiga tanjō hyaku nen hakuran kai* シネマの世紀・映画誕生百年博覧会 (The Century of Cinema. An Exhibition on the Occasion of Film’s 100th Birthday), Kawasaki Shimin Myūjiamu 1995: 9–10.

30 「更に多数の看客に高尚なる娯楽と、清新なる趣味とを提供し、力めて国民思想の向上と、その生活の充実とに資し」, cf. “Shôchiku no eiga seisaku” 松竹の映画製作 (Shôchiku’s Film Production), *Shôchiku nanajū nen shi* 松竹七十年史 (A History of Seventy Years of Shôchiku), Shôchiku 1964: 238.

even faster increase. Climbing nationwide at a rate of more than 105 annually, a total of 2,362 cinemas was reached, employing more than 22,000 people and visited more than 405 million times.³¹

While this development was certainly fast-paced, an international comparison reveals that Japan lagged behind countries such as France, England, Germany, and especially the United States.³² The comparatively low number of permanent cinemas is explained in part by the fact that a large number of facilities continued to offer other forms of entertainment on the side. In 1927, for example, there existed 1,436 theatres that alternated movies with variety and stage attractions – often within the same program – in addition to 1,043 actual cinemas.³³ Already vanishing in Tokyo and Osaka, such facilities still formed the majority in other large cities and were typical in rural areas until the end of the reviewed period.

Another explanation for the modest total of cinemas lies in the fact that the majority of the Japanese population continued to live in rural settings that did not permit the profitable operation of permanent exhibition facilities.³⁴ The nationwide distribution of cinemas did in fact follow the patterns of urbanization. By the year 1927, the prefectures of Tokyo (191), Osaka (89), Fukuoka (61), Kanagawa (56), Hokkaido (56) and Aichi (41), having densely inhabited areas, occupied the first ranks in the hierarchy, representing nearly half (47.3%) of all cinema businesses. At the other extreme were the prefectures of Okinawa and Shiga with two and three cinemas respectively. A larger number of prefectures such as Fukui, Tokushima, Kagoshima and Ishikawa offered little more than five facilities.³⁵

The overrepresentation of cinemas in the most urbanized areas changed only gradually. In the year 1940, the six prefectures with the highest number of cinemas continued to register more than forty percent of all facilities

31 *Eiga nenkan. Shōwa jūshichi nen ban* 映画年鑑・昭和十七年版 (Film Yearbook 1942), Nihon Eiga Zasshi Kyōkai 1942: 6.19, 6.29.

32 As early as 1929, the number of cinemas in the US had reached 22,500. Germany, England, and France registered 5,266, 4,426, and 3,113 facilities respectively. *Nihon eiga jigyō sōran Shōwa go nen ban* 日本映画事業総覧・昭和五年版 (General Survey of Japanese Film Business in the Year 1930), Kokusai Eiga Tsūshin Sha 1930: n.p.

33 MONBUSHŌ SHAKAI KYŌIKU KYOKU 1928: 8–9.

34 According to the census of 1935, 66.2 % of the Japanese population were living in rural districts. The distribution of cinemas as of 1937 followed the opposite pattern, with only 35.4 % in rural districts. *Eiga nenkan* 1942: 6.14.

35 MONBUSHŌ SHAKAI KYŌIKU KYOKU 1928: 8–9.

(43.6%).³⁶ Film eventually became the most popular pastime, also among the rural population and especially its youth, but demand was not satisfied. The connection between cinematic entertainment and urban life becomes even more obvious, when the size of cinemas, the number of programs, and the number of actual customers are considered. Tokyo, for instance, not only boasted as many as seventeen picture palaces that could entertain more than a thousand people at a time, such as the “Japan Theatre” 日本劇場 (*Nippon Gekijō*). It also featured a higher number of cinema visits per person. The statistically average Tokyoite went to the movies nearly fourteen times per year, while his compatriot in distant rural Akita was seen in cinemas little more than twice per year.³⁷



Nippon Gekijō, middle of the 1930s (BUREAU OF SOCIAL EDUCATION 1937: 7)

36 Tokyo (316), Osaka (207), Hokkaido (182), Fukuoka (116), Shizuoka (111), and Hyogo (105). *Eiga nenkan* 1942: 6.11–6.13.

37 Ibid.: 6.19–6.21.

The spread of cinemas and the practice of moviegoing remained closely tied to the workers' milieus. Rapidly developed settlements of largely industrial workers attracted more movie facilities than older urban settlements with established entertainment structures. This characteristic does not only hold true when comparing greater urban areas such as Fukuoka and Kyoto, but also extends to so-called "provincial cities" 地方都市 (*chihô toshi*). An example is Kure 呉, close to Hiroshima. As one of the largest naval bases of the Japanese Empire, Kure had extensive dockyards and armories. In 1941, no less than seventy percent of about 270,000 inhabitants consisted of workers of those facilities and their families. According to a nationwide investigation of the entertainment situation in provincial Japan undertaken by a national newspaper in the same year, the city offered one small theatre featuring performances in the recital art of *Naniwa bushi* 浪花節 and one variety hall. The number of cinemas, on the other hand, amounted to eleven, one of them exclusively exhibiting newsreels. Another theatre had not been rebuilt after a fire years earlier – a fact related to the control of building materials as much as to insufficient demand. Instead of more cinematic entertainment, Kure's inhabitants were asking for children's playgrounds and adequate sports facilities, absent in the rapidly developed naval base.³⁸

Meanwhile, the entertainment districts of metropolitan Japan underwent changes that left cinemas with socially diversified audiences. A commentator on movie audiences presents the following observations in one of the first yearbooks dedicated to Japanese movie business, published in 1926:

There have been times, when motion pictures were perceived as nothing more than an entertainment for children. But before we knew it, also adults and even retirees began to attend cinemas joyfully, and today's audiences encompass various classes. The fact that [attending motion picture] is advancing from infantile to popular entertainment and that it is even aspiring to progress further into [a form of] artistic appreciation, entails that the quality of audiences is improving.³⁹

38 ASAHI SHINBUN CHÔSA IIN KAI 朝日新聞中央調査会: "Chihô goraku chôsa shiryô" 地方 娛樂調査資料 (Materials on Regional Entertainment), MINAMI Hiroshi 南博 et al. (ed.): *Kindai shomin seikatsu shi* 近代庶民生活史 8: *Yûgi to goraku* 遊戲と娛樂 (The History of Common People in the Modern Age 8: Play and Entertainment): San'ichi Shobô 1988: 149–50.

39 「活動写真は児童的娯楽に過ぎぬと見られてゐた時代もあるが、何時の間にか大人も隠居さんも喜んで常設館へ出掛けるやうになり、現在の観客は雑多な階級の人々を網羅するに至った。児童的娯楽より民衆的娯楽へと進み、更に又芸術的鑑賞にまで進まんとしてゐるのは、即ち観客の質の向上を意味する。」ISHIMAKI

Contemporary observers had various explanations why going to movies gained such popularity. An official in the Ministry of Education suggested that the practice was particularly suitable to the lifestyle of people in larger cities. “Modern people” 現代人 (*gendai jin*), he argued, demand excitement and variation. Both are supplied by cinemas at a comparatively inexpensive price. Staying for an hour or only for one’s favourite scene is still worth the expense. Thus, customers are able to make flexible use of their time. Moreover, he noted, the enjoyment of movies requires little education or previous knowledge. In contrast to theatre performances, movie patrons simply attend the program and enjoy.⁴⁰

While the age profile of audiences actually changed, children and youth continued to occupy an important share of audiences. According to the statistics of the Home Ministry, thirty-six percent of paid cinema visits in 1929 were made by children. By the year 1940, children still amounted to about fifteen percent of all paid cinema visits, which also represented an economically significant segment of contemporary audiences.⁴¹

Studying Popular Practice and Devising Alternatives

The Ministry of Education continued to investigate the social spread of movie-going and the expansion of cinema business. Reacting to a discussion in the House of Representatives on a proposal to ban the cinema admission of children under the age of fifteen, the Social Education Section undertook a survey of the film consumption patterns of children and youth in April 1927. In the course of the survey, more than 27,624 primary school students, 14,364 middle school students, and 11,795 senior girls high school students in and around Tokyo and Osaka were questioned. Although variations existed according to gender, age, and family background, the compilers concluded that movies were closely related to the lives of children, and called for related policies.⁴²

1926: 53.

40 MONBUSHÔ SHAKAI KYÔIKU KA 文部省社会教育課 (ed.): *Eiga kyôiku 映画教育*, Monbushô 1928: 10–14.

41 *Nihon eiga jigyô sôran* 1930: 4; *Eiga nenkan* 1942: 6.19–6.21.

42 MONBUSHÔ SHAKAI KYÔIKU KA 文部省社会教育課 (ed.): *Seishônen no eiga kôgyô kanran jôkyô chôsa gaiyô* (1) 青少年の映画興行観覧状況調査概要 (Summary of the Investigation of the Youth Film Attendance Situation), Monbushô 1929: 56.

The survey also recorded the opinions of educators at the 124 schools examined. It appears that about ninety percent of teachers noticed repercussions of movie attendance on their students. Their nature varied greatly. “I only notice bad influences”, wrote a primary school teacher in Tokyo and echoed claims of the early film prohibition movement by listing “losing sincerity”, “becoming impertinent”, “foolishly imitating film interpreters”, “boys acquire a special taste for adventures”, “being precocious in sexual matters”, “getting addicted to cinema”, “getting into bad company”, and lastly “decline of scholastic ability and destruction of scholastic ambition”.⁴³ Accusations such as these were contrasted by more sophisticated arguments. An educator working in a primary school in Osaka wrote:

As the projected motion picture scenes change so fast, a new situation already appears, before the previous one can be interpreted. In this way, it is almost impossible to judge correctly. Children that habitually attend movies are therefore knowledgeable, but lack clear judgment and settled opinions.⁴⁴

In the following year, a meeting was arranged that united educators, bureaucrats, and representatives of film business in order to discuss problems and to work out proposals for their alleviation (全国教育映画事務担任者講習会 *Zenkoku Kyōiku Eiga Jimu Tannin Sha Kōshū Kai*). The resulting proposals were formulated by the National Education Association and presented to the ministry. They recommended that children be forbidden to attend entertainment programs. Whereas film contact of children under the age of six was to be prevented in general, alternative opportunities for school-aged children to attend educational films were to be provided. To this end, public institutions and studios were to hold meetings. In addition, the establishment of children’s cinemas and the distribution of educational films were demanded.⁴⁵

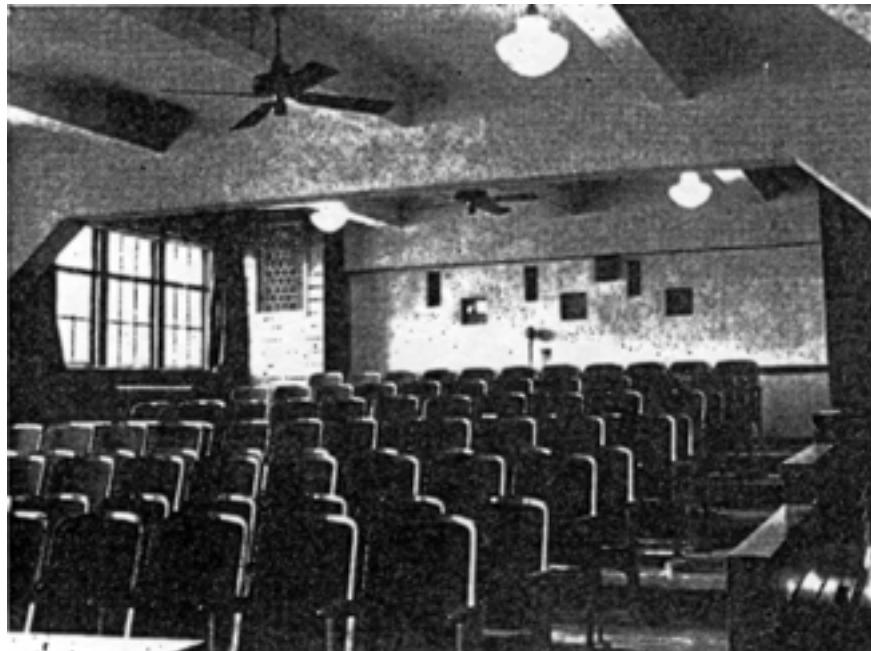
As a stimulus for a film education movement that united local officials and educators, the meeting was influential. The “Children’s Film Day” 児童映画日 (*Jidō eiga [no] hi*) in Tokyo illustrates that the movement sought to improve the so-called “evil practices of film exhibition” 映画興行の悪弊 (*eiga kōgyō no akuhei*), while recognizing the legitimacy of children’s “desire

43 Ibid.: 68–9.

44 「活動写真の光景は如何にも迅速に変転するから、一つの場面に対して判断を生じ得る前に、既に他の場面が現れるといふ風で正確に判断を作るといふことは殆ど不可能である。活動癖の児童は所謂物知りであるが、判断力微弱で定見がない。」 Ibid.: 74.

45 BUREAU OF SOCIAL EDUCATION 1937: 14–5.

for entertainment” 娯楽欲求 (*goraku yokkyū*) at the same time. The cooperation of private businesses, however, was lacking. Introduced by the Social Education Department of the municipality, the first Children’s Film Days took place on the second and forth Sunday mornings of May, 1928. The organizers initially secured the cooperation of thirty-nine motion picture theatres. In all likelihood due to unsatisfactory management and lack of profitability, the number of participating cinemas dropped sharply soon after. It was only following reorganization of the event that seven theatres could be convinced to cooperate in the middle of the 1930s.⁴⁶



Test-viewing room in the Ministry of Education (DEPARTMENT OF SOCIAL EDUCATION 1937: 27)

Further research represented one of the Ministry of Education’s official policies reacting to the expansion of cinema business and the practice of moviegoing.

46 MONBUSHŌ SHAKAI KYŌIKU KYOKU 1938: 47.

Areas of interest that surveys followed until the late 1930s were the exhibition situation in urban and rural Japan, the influence on social and school education, the content of entertainment programs, and the relation to delinquent or criminal behaviour.⁴⁷

Another core activity during that time was film recommendation. As of 1927, more than 250 theatrical movies had been recommended, the majority being foreign productions. The promotion system underwent a number of administrative changes. In 1931, for instance, recommendation was taken over by the “Popular Entertainment Investigation Committee” 民衆娯楽調査委員会 (*Minshū Goraku Chōsa I'in Kai*). In general, however, the line adopted in the 1920s was followed until the regulations of the film law redefined the relationship of the Ministry of Education to film business and audiences.

The Film Law and War Factor

The further development of the ministry’s policies intersected with demands for an active state policy towards the media that unfolded after the outbreak of the ‘Manchurian Incident’. Next to their colleagues in the Home Ministry, officials in the Social Education Bureau established themselves as principle actors in the movement for a “film law” 映画法 (*eiga hō*). The campaign for the law that was to regulate many of the problems identified since the 1910s followed a double strategy. The “Film Control Committee” 映画統制委員会 (*Eiga Tōsei I'in Kai*), on the one hand, coordinated efforts of the authorities, identified problems, and studied international film regulations. The “Greater Japan Film Association” 大日本映画協会 (*Dai Nippon Eiga Kyōkai*), on the other hand, served as a platform where bureaucrats, representatives of film business as well as film press could meet to debate the future of Japanese film. To this end, the association published the journal “Japanese Film” 日本映画 (*Nippon eiga*) and arranged round-table conferences on related issues.

Reviewing the course of these conferences – many of them were published in the journal of the association – reveals numerous intersections of ministerial goals and the intentions of businesses in the motion picture industry. Criticism of the Americanizing influence that Hollywood imports exerted on the younger generation, for example, were met with calls for the protection of Japanese

47 Extensive documentation of relevant surveys were published as *Eiga kyōiku kenkyū shiryō* 映画教育研究資料. Cf. *Shakai Kyōiku Kyoku*, 1928–37.

studios that had to compete with large-scale American productions on their home market.⁴⁸

Although consent between public and private actors emerged in many areas, the film law only received support among higher levels of the government, when the war with China further escalated in 1937. Finally enacted in October 1939, it introduced far reaching regulations such as a licensing system for all businesses and the pre-production censorship of scenarios. Most importantly, the responsible ministries were authorized to carry out future reorganization of production, distribution and exhibition of films.⁴⁹

In contemporary publications, the film law was widely welcomed as a contribution to the development of “national culture” 国民文化 (*kokumin bunka*). Officials of the involved ministries and representatives of the industry praised the regulations, as they promised a new level of social esteem and protection from competitors in the fast changing business environment.⁵⁰

One criticism, however, was that the guiding activity of the Ministry of Education remained obscure.⁵¹ Nevertheless, on the basis of the new regulations, the influence of the ministry on general entertainment programs and the cinema attendance of children took on a new dimension. The film law legislated the promotion activities and entitled the ministry to recommend works which contributed to the “elevation of national culture” 国民文化の向上 (*kokumin bunka no kōjō*). Recommended films now represented a pre-selection for the Minister of Education Prize and the Special Prize, awarded annually and granting a financial award to the producer. Combined with the prospect of higher attendance, attaining the ministerial recommendation be-

48 See “Monbu Daijin ni manekarete Nippon eiga o kataru” 文部大臣に招かれて日本映画を語る (Talking about Japanese Film at the Minister of Education’s Invitation), *Nippon eiga*, August 1936: 38–43.

49 The film law and the implementation regulations are reprinted in UCHIKAWA 1975, Vol. 2: 234–36 a. 251–58. For a detailed contemporary interpretation of the law see FUWA Suetoshi 不破祐俊: *Eiga hō kaisetsu* 映画法解説 (Commentary on the Film Law), Dai Nippon Eiga Kyōkai 1941.

50 SATŌ Tadao 佐藤忠男: “Kokka ni kanri sareta eiga” 国家に管理された映画 (State Administered Film), IMAMURA Shōhei 今村昌平 et al. (eds.): *Kōza Nihon eiga* 講座日本映画 4. *Sensō to Nihon eiga* 戦争と日本映画 (Lectures on Japanese Film. War and Japanese Film), Iwanami Shoten 1986: 4–5. See also SHIMIZU Akira: “War and Cinema in Japan”, Abe Mark NORRIS & FUKUSHIMA Yukio (eds.): *The Japan / America Film Wars: World War II Propaganda and Its Cultural Contexts*, Chur et al.: Harwood Academic Publishers 1994: 53.

51 SEKINO Yoshio 関野義雄: “Eiga kyōiku o ika ni haaku subeki ka” 映画教育を如何に把握すべきか (How to Grasp Film Education), *Eiga hyōron*, March 1939: 48.

came a production strategy that was advertised early on in new film projects. Based on the law, the compulsory integration of non-fiction “culture films” 文化映画 (*bunka eiga*) – documentaries whose educational value had to be certified – and newsreels in entertainment programs was decreed. Specifically related to children, the ministry began to screen films for their suitability for “general use” 一般用 (*ippan yō*). Children under the age of fourteen were prohibited to attend programs that featured unsuitable films. Thus, a significant share of entertainment programming was closed to students until they reached the third grade of middle school.⁵²

In 1940, for instance, 103 or roughly twenty percent of new releases of Japanese or foreign origin were labelled as unsuitable. The following years this percentage rose even higher. The reasons for banning juvenile audiences were various. In 1941, most cases (14) had aroused official disapproval because of the rather vague fear that the works might lead to misunderstandings in ethical or general questions on the part of the children. Other frequent reasons included improper portrayals of marriage and love (9), arousal of fear or horror (9), and promotion of disrespect towards seniors and superiors (8). Productions of Japanese origin dominated among these works, although some of the last American films shown before Pearl Harbor such as the Western *Arizona* were also included.⁵³

The ban of films was followed by promotion activities focusing on children. Starting in 1940, the ministry selected films whose theatrical consumption



“This week also children are admitted”
(*Eiga hyōron* March 1942: 57)

52 Based on § 17 of the law and the respective implementation regulations (no. 46 a. 47). Exempted were children until the age of five in the company of a legal guardian. *Masumedia tōsei*, Vol. 2: 257–58.

53 *Eiga nenkan* 1942: 3.26–3.27.

was considered beneficial for the education of primary and middle school students 児童生徒向け映画 (*jidō seito muke eiga*). The reasons for selection were published, targeted age groups specified, and consumption encouraged. As the generally recommended works (*Monbushō suisen eiga*), this group represented a diverse mixture of Japanese and foreign films, in fact they were identical to a large degree. Among the 38 productions selected in 1940, numerous shorter culture films were mixed with large scale feature films that had been awarded the prize of the Minister of Education. An example is the infamous “The Story of Tank Commander Nishizumi” 西住戦車長伝 (*Nishizumi sensha chō den*), recommended for the older grades in primary schools and middle school students for its convincing portrayal of Japanese soldiers in China and the capacities of the mechanized forces. Overt national policy films, however, were complemented by Hollywood productions such as *Young Tom Edison*, a work chronicling the inventor’s boyhood, and a film version of Miyazawa Kenji’s tale “Matasaburō the Wind Imp” 風の又三郎 (*Kaze no Matasaburō*).

In May 1941, following the reorganization of elementary schools as “National Schools” 国民学校 (*kokumin gakkō*), the ministry modified its promotion system by introducing labels that specified films suitable for youth, films suitable as teaching tools in National Schools, and films for use outside of class instruction. Thus, the demands of the film education movement – among them the promotion of cinema attendance as a rewarding activity complementary to class instruction – were officially recognized.

These developments took place against the backdrop of a further reorganization of the relationship between the state, film industry, and audiences. It was planned in the context of the establishment of an “Advanced National Defence State” 高度国防国家 (*kōdo kokubō kokka*) that reacted to the prolongation of the war against China. Soon after the “Information Bureau” 情報局 (*Jōhō Kyoku*) took over a leading position in coordinating and strengthening the propaganda and public information efforts late in 1940, the construction of a “New System for the Film [Industry]” 映画新体制 (*eiga shin taisei*) was undertaken. Enterprises producing feature films, documentaries, and newsreels were unified, and the vertical integration of the industry was targeted. A public corporation took over distribution, and the more than 2000 cinemas of the nation were divided into two chains that featured changing programs on a weekly basis.

In the framework of the “New System for the Film Industry”, a number of public organizations – some of which were guided by the Ministry of Education – established connections between studios and audiences. The goal was not

only to reform content and circumstances of film exhibitions. A deliberate effort was made to change the association of film consumption with urban lifestyles and to promote film consumption as an element of a national lifestyle, thus bridging the distinction between urban and rural Japan.⁵⁴

The sum of the ministry's activities relating to cinema attendance of children seems impressive at this point, but many factors subverted the implementation of policy. Since 1940, the number of theatrical movie releases decreased dramatically, while the number of promotions stayed relatively stable. Of 497 theatrical releases of Japanese fiction films, 18 were recommended. Of the 46 releases in 1944, ten were promoted. Early on, film educators complained that the decreasing number of theatrical releases contained few productions that actually qualified for promotion.⁵⁵ Conditional recommendations therefore became frequent. Rather than excellence, the label *Monbushō suisen eiga*, for instance, began to certify a certain sufficiency as film in times of decisive war.

Other hindrances to the policies' implementation included the viewing preferences of audiences and incompetent management on the part of the authorities. The reluctance of many audience segments to follow the ministry's recommendations is evidenced by the fact that films classified as unsuitable for general use, on average, drew larger audiences than officially promoted works.⁵⁶ Incompetent management can be observed in the arrangement of weekly programs where films unsuitable for children were combined with productions that were promoted for children. In effect, parents and their children were locked out, when works produced on their behalf played inside.⁵⁷

Most importantly, due to the rapidly changing war situation, the nature of urban life and cinema entertainment began to change. As early as 1943, the distribution corporation observed a decrease in cinema businesses.⁵⁸ The

54 GONDA Yasunosuke: "Kokumin bunka rinen no kōyō to bunka mondai no tenshin" 国民文化理念の昂揚と文化問題の展進 (The Raising of the Idea of National Culture and the Expansion of the Culture Problem), *Gonda Yasunosuke chosaku shū* 権田保之助著作集 (Selected Writings of Gonda Yasunosuke), Bunwa Shobō 1974: 393.

55 SEKINO Yoshio: "Eiga kyōiku to kyōiku eiga" 映画教育と教育映画 (Film Education and Educational Films), *Eiga nenkan* 1942: 5.2.

56 In 1943, for instance, they received 30% more spectators than the average of all releases.

57 OGAWA Ichirō 小川一郎: "Shō kokumin eiga no kōsatsu" 少国民映画の考察 (An Examination of Films for the Younger Nation), *Eiga hyōron*, April 1943: 12.

58 In the Kantō area fifty-four businesses had either closed doors or showed only theatre performances over the course of the year. TSUMURA Hideo 津村秀夫: "Shōwa jūhachi nen sōhyō: eiga seisaku" 昭和十八年総評・映画政策 (General Commentary on the Year

decline was accelerated by the “Emergency Measures for the Decisive War” 決戦非常措置 (*kessen hijō sochi*) that the Cabinet had passed in February 1944. Among other measures, the suspension of luxury entertainment was severely felt by the population.⁵⁹ As industrial workers were to become the new focus of film policy, the facilities close to factories were dramatically improved. In picture palaces such as the “Japan Theatre”, on the other hand, female volunteer corps took over the place of the spectators and began the production of balloon bombs.⁶⁰

Further regulations were invented to deal with the raw film shortage. As a result, about forty percent (731) of the remaining cinemas closed doors nationwide by the end of 1944. In the following year, air raids interfered seriously with film exhibitions. Thus, in June 1945, when the remaining businesses in film production and distribution were restructured into a single corporation – the “Public Film Company” 映画公社 – (*Eiga Kōsha*) – going to the movies was disappearing from urban life.

Conclusions

What can these observations contribute to our knowledge of the Ministry of Education’s policies towards the movie attendance of children and youth during the period under review? Examining the ministry’s policies in the context of the social diffusion of cinema businesses and the practice of moviegoing qualifies our idea of who the policies actually interacted with. In the beginning of the period, primary school children in urbanized areas of the country, and in particular those of families in the lower strata of society, represented the majority of individuals addressed. While the socioeconomic background diversified with the growing acceptance of moviegoing, governmental policy continued to deal with the lives of the smaller group of urban children and youth. Even when theoretically addressing the whole of the “younger nation” 少国民 (*shō kokumin*) or the “following nation” 第二国民 (*dai ni kokumin*), the rural component was excluded to a large degree, as their access to this form of entertainment did not change dramatically.

1943: Film Policy), *Eiga hyōron*, February 1944: 11.

59 TSUMURA Hideo: “Kessen hijō sochi to eiga kai” 決戦非常措置と映画界 (The Emergency Measures for the Decisive War and the Film World), *Eiga hyōron*, April 1944: 4.

60 SHIMIZU 1994: 53.

From another perspective, it is interesting to note that the ministry's policies were directed towards a segment of contemporary audiences whose relative importance (but not their absolute number) steadily decreased due to the diversification of the age groups attending cinema. Considering this fact, the continued preoccupation with children seems remarkable.

The invention and implementation of the ministry's policies suggest that the relations between governmental actors and society were more complex than narratives of increasing governmental control allow. Of particular interest is the process of interaction that developed between ministerial policy and contemporary urban lifestyles. In the course of this process, officials in the ministry were influenced by the increasing social acceptance of the practice of moviegoing and the rising cultural status of film business. Until the late 1910s, the Ministry of Education had been considered an adherent to movements advocating far-reaching restriction of cinema attendance by children. Equipment, a regular budget as well as expertise to deal with the diagnosed problem were virtually missing and the agents employed were bureaucrats and educators, distinguishing themselves from audiences. After only two decades, however, the same institution was valuing much more than the educational use of film alone. It screened the new releases of a year entirely in light of their suitability for children, published detailed recommendations for suitable works, and actively promoted their consumption by children and youth in schools and cinemas as an element of a new national life style. In order to accomplish its goals, the ministry did not only support film related activities with a growing budget. It had become a major producer and distributor of educational films in its own right, and had screening and reduplication facilities in the precincts of the ministry at its disposal. Officials of the Ministry of Education had become part of movie audiences and a growing number of committee-members were being hired from among people with cinema-related backgrounds.

A variety of interactions can be further observed on the level of policy implementation. The described relations between ministerial policy and business strategies of private enterprises, for instance, qualify patterns of coercion and unwilling cooperation that have been frequently used in order to describe the relation of public and private actors in early Showa Japan. Even when the Ministry of Education turned into an agent of a "system of film control" 映画統制 (*eiga tōsei*) in the 1940s, the implementation of policies relied upon private businesses. When room for private initiative was increasingly suffocated, public actors effectively curtailed their own scope of action. The

legally impressive tools of control were largely used in order to administrate the growing shortcomings of the system.

Unsichtbarer Tod

Mori Ôgais “Geschlecht der Abe” in der Verfilmung von

Kumagai Hisatora

Versuch einer Neubewertung

Kayo Adachi-Rabe, Berlin

Die im Jahr 1938 abgeschlossene Verfilmung von Mori Ôgais Erzählung “Das Geschlecht der Abe” 阿部一族 (*Abe ichizoku*, 1913) durch Kumagai Hisatora 熊谷久虎 (1904–86) ist ein unter Kritikern umstrittenes Werk. Im folgenden werden die einschlägigen Bewertungen überdacht und seine Charakteristika offengelegt, um schließlich das in der Rezeption sichtbar werdende Spannungsverhältnis zwischen politischen Positionen und künstlerischer Technik an einem Beispiel zu betrachten: Im Fokus steht die für die späten dreißiger Jahre besonders sinnfällige filmische Darstellung des Todes, die im Hinblick auf die generelle Problematik der Übertragung eines literarischen Stils in eine neue Kunstform eine angemessene Würdigung verdient.

1. Die Distanz des Erzählers: “Unsentimentalität” in filmischer Umsetzung

Kumagai kam 1937 anlässlich des im Jahr zuvor abgeschlossenen Antikommunistpaktes mit dem Auftrag, in Kooperation mit einer deutschen Produktionsfirma zwei Filme zu drehen, nach Berlin. Ein tiefgreifender Dissens um Filmhandlung und Arbeitsbedingungen ließ ihn jedoch auf den Abschluß eines Vertrags verzichten.¹ “Diese Reise war für mich ein großer Schock”,

1 Das erste Engagement war eine Ko-Regie mit dem italienischen Regisseur Carmine Gallone (1886–1973) nach einem Drehbuch des Bergfilmmeisters Arnold Fanck (1889–1974) unter dem Arbeitstitel *Die Tochter des Diplomaten* (jap. 外交官の娘 *Gaikôkan no musume*).

berichtete er später, „obgleich ich schon immer mit großem Zweifel und Widerspruch der modernen westlichen Kultur gegenüberstand. Aber sie bewirkte auch, daß meine Sehnsucht und Liebe zur östlichen Kultur vertieft wurden. In einem solchen Gefühlszustand bin ich zurückgekehrt, um den nächsten Film, ‘Das Geschlecht der Abe’, zu drehen.“²

Kumagai gilt als Propagandist. Nach „Das Geschlecht der Abe“ drehte er zwei Filme, die diesen Ruf begründeten: “[Marine]infanterie-Einheit Shanghai” 上海陸戦隊 (*Shanghai Rikusentai*, 1939) und „Geschichte einer Ausbildung“ 指導物語 (*Shidō monogatari*, 1941). Nach diesen Arbeiten pausierte der Absolvent eines Handels-Gymnasiums in der Stadt Ōita und gründete die nationalistisch gesinnte Sekte „Sumera-Akademie“ すめら塾 (*Sumera Juku*).³ Bereits „Das Geschlecht der Abe“ drehte Kumagai, wie es heißt, mit starkem patriotischem Engagement; die Sippensaga wird als Übergangsprodukt zu den Propagandafilmen gesehen.⁴ Die literarische Vorlage behandelt eine Tragödie um den „Folgetod“ 犹死 (*junshi*), die Selbsttötung nach dem Ableben des Landesherrn, welche sich in der Mitte des 17. Jahrhunderts in der Region Higo (in der heutigen Präfektur Kumamoto) zutrug. Dieses Ereignis bietet neben dem als sehr japanisch empfundenen nationalen Thema die gewünschte historische Kulisse. Bei der Auswahl und Konzipierung suchte und fand Kumagai Orientierung in einem Aufsatz des Filmkritikers Tsumura Hideo 津村秀夫 (1907–) aus dem Jahr 1937.⁵ Tsumura schlägt dort eine Neuschaffung

Aus diesem Projekt entstanden schließlich zwei Filme: *Die Tochter des Samurais* (jap. サムライの娘 *Samurai no musume*, 1937), die von Fanck selbst stammt, und *Die neue Erde* (jap. 新しき土 *Atarashiki tsuchi*, 1937) von Itami Mansaku 伊丹万作 (1890–1946); Peter B. HIGH: *Teikoku no ginmaku. Jūgo nen sensō to Nihon eiga* 帝国の銀幕. 15年戦争と日本映画, Nagoya: Nagoya Daigaku Shuppan Kai 1995: 135f.; ausführlich: Janine HANSEN: Arnold Fancks ‘Die Tochter des Samurai’. *Nationalsozialistische Propaganda und japanische Filmpolitik* (Iaponica insula, Bd. 6), Wiesbaden: O. Harrassowitz 1997.

- 2 KUMAGAI Hisatora: “Eiga no dokujisei o” 映画の独自性を, Kinema Junpô Sha キネマ旬報社 (Hg.): *Kinema junpô bessatsu Nihon eiga koten zenshû* キネマ旬報別冊日本映画古典全集, Bd. 4, wie Hg. 1966: 144.
- 3 *Sumera* ist ein vorangefügtes Wort für shintoistische und kaiserliche Begrifflichkeiten, wie z.B. *Sumera mikuni* 皇御国, das Land, das vom Kaiser regiert wird.
- 4 Als Kumagais Hauptwerk zählt neben „Das Geschlecht der Abe“ eine weitere Literaturverfilmung *Sôbô 蒼氓* (1937) nach dem gleichnamigen Roman (1935) von Ishikawa Tatsuzô 石川達三 (1905–85). Kumagai ist auch als Schwager der Schauspielerin Hara Setsuko 原節子 (1920–) bekannt, welcher er zu einer großen Filmkarriere verhalf. Über Kumagais Biographie: Kinema Junpô Sha (Hg.): *Nihon eiga jinmei jiten. Kantoku hen* 日本映画人名事典. 監督篇, wie Hg. 1997: 283.
- 5 TSUMURA Hideo: “Kinugasa Teinosuke shi e no tegami – Rekishi eiga no teishô” 衣笠貞之助氏への手紙 – 歴史映画の提唱 [erstmalig 1937], ders.: *Eiga to hihyô* 映画と批評,

der Gattung des “Historienfilms” 歴史映画 (*rekishi eiga*) vor, dem die Authentizität der Darstellung als erstrangige Aufgabe zufallen sollte. Dieses Konzept entstand als Antithese zu dem gängigen “Epochendrama” 時代劇 (*jidaigeki*)⁶, das den historischen Realismus außer acht ließ und wie ein Märchen dargestellt wurde. Als Vorlage empfiehlt Tsumura keine andere als die “historischen Erzählungen” 歴史小説 (*rekishi shōsetsu*) Ôgais, namentlich “Das Geschlecht der Abe”.⁷ Tsumura begründet ihre besondere Eignung mit ihrem Wesen als “unsentimentale Literatur” 非人情文学 (*hininjō bungaku*), in welcher der Autor eine strikte Distanz des wertenden Blicks zu den handelnden Figuren einhält, um deren Handeln sachlich zu beschreiben. Er sieht die Besonderheit von Ôgais Erzähltechnik darin, “ein Ereignis auf dem anderen aufzubauen, so daß das Schicksal eines Menschen sich in seiner Psyche und in seinem Charakter transparent macht”. In der Aneinanderreihung konkreter Einzelheiten in Ôgais Literatur sieht er eine Kunst der Montage, die eine optimale Voraussetzung für die filmische Umsetzung bietet.⁸ Tsumuras Ratschlag folgend bemühte der Filmemacher sich um die Authentizität der Darstellung, so daß diese als frühester Versuch eines japanischen Films bekannt wurde, welchem eine fachkundige Recherche voranging. Als Berater wurde der Historiker Hattori Shisô 服部之總 (1901–1956), als Leiter der künstlerischen Ausstattung der Maler Torii Seichû V. 五代目鳥居清忠 (damals Kotondo 言人, 1900–76) gewonnen. Durch die prachtvolle und originelle Gestaltung der Kulisse und Kostüme bildet der Film den Höhepunkt des Historienfilms. Aber er blieb Kumagais erste und letzte Arbeit dieser Art.

Ogawa Shoten 1942: 115–28. Tsumuras Vorschlag, die Gattung Historienfilm zu konstruieren, wurde direkt an den Regisseur Kinugasa Teinosuke 衣笠貞之助 (1896–1982) gerichtet, der vor allem für den ersten japanischen avantgardistischen Film “Eine verrückte Seite” 狂った一頁 (*Kurutta ichi pēji*, 1926) bekannt ist. Vgl. auch Mariann LEWINSKI: *Eine verrückte Seite. Stummfilm und filmische Avantgarde in Japan* (Zürcher Filmstudien, Bd. 2), Zürich: Chronos Verlag 1997. Hinweis auf die Verbindung zwischen dem Aufsatz und Kumagais Verfilmung in: Peter B. HIGH: *Teikoku no ginmaku*: 199.

6 Das *jidaigeki* unterscheidet sich vom “Gegenwartsdrama” 現代劇 (*gendaigeki*) und bildet ein Genre des historischen Films bzw. des Kostümfilms, dessen Themen bevorzugt in der Tokugawa-Zeit angesiedelt sind; Rainer ROTHER (Hg.): *Sachlexikon Film*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1997: 164.

7 Ferner führt Tsumura die folgenden Werke Ôgais unter den als besonders geeignet geltenden Vorlagen zu Historienfilmen auf: “Distriktvorsteher Sanshō” 山椒太夫 (*Sanshō Dayū*, 1915), “Die Wildgans” 雁 (*Gan*, 1911) und die mit den Protagonistennamen ausgezeichneten Erzählungen bzw. Romane *Kuriyama Taizen* 栗山大膳 (1914), *Saiki Kōi* 細木香以 (1917), *Izawa Ranken* 伊澤蘭軒 (1916) sowie *Shibue Chūsai* 滝江抽齋 (1916).

8 TSUMURA Hideo: “Kinugasa Teinosuke shi e no tegami – Rekishi eiga no teishō”: 126.

Der größte Beitrag zur authentischen Atmosphäre des Films, der sich ebenfalls einem Vorschlag Tsumuras verdankt, besteht in der Besetzung mit Schauspielern des “Theater Vorwärts” 前進座 (*Zenshinza*). Diese Gruppe, die 1931 von einigen jungen Kabuki-Schauspielern gegründet worden war, hatte bereits in sechs Filmproduktionen erfolgreich mitgewirkt. Unter diesen sind die Meisterwerke des Epochendramas von Yamanaka Sadao 山中貞雄 (1909–38) – “[Priester] Kôchiyama Sôshun” 河内山宗俊 (*Kôchiyama Sôshun*, 1936) und “[Mitgefühle [wie] Papierballons” 人情紙風船 (*Ninjô kamifûsen*, 1937) – zu nennen.⁹ Alle Darsteller, die in “Das Geschlecht der Abe” auftreten, waren geübte Künstler aus dem Historiengenre von Bühne und Lichtspiel. Bemerkenswert ist vor allem ihre Sprachkunst, mit der sie den Soziolekt der Samurai, welchem der Dialekt von Kumamoto untergemischt ist, lebendig und würdevoll artikulieren. Ihre Beherrschung der zeremoniellen und alltäglichen Verhaltensformen früherer Tage macht diesen Film sehenswert. Die Intensität des Schauspiels – gefördert durch die Teamarbeit der miteinander vertrauten Künstler – verhilft dem Werk zu einzigartiger Spannung in den typischen langen Einstellungen, die wie ein Bühnenstück inszeniert werden. Man empfindet auch heute, daß die authentisch wirkenden Abläufe und die Ästhetik der Darstellung in den Kinos Begeisterung auszulösen verstanden.

2. Formalismus versus Engagement: Objektivismus und Subjektivismus

Kumagais Film zeigt neben den erwähnten Aufnahmen der Vorschläge anderer eine Reihe eigener Annäherungsversuche an die von Tsumura so bezeichnete Ôgaische “unsentimentale Literatur”, die umstritten sind. Der Regisseur wählte zum Beispiel, um der Betrachtungsweise eines Historikers zu entsprechen, den Berg Aso als zentrale Perspektive. Am Anfang des Films wird der Tod des Fürsten Hosokawa Tadatoshi durch den Ausbruch dieses Vulkans dargestellt. Die Eruption wiederholt sich am Vorabend des Untergangs der Abe. Die Dynamik der Natur steht hier als Metapher für die Vergänglichkeit des

9 Das *Zenshinza* bekam durch seine hervorragende Leistung in den genannten Filmen 1937 einen Gruppen-Darstellerpreis vom Verein der japanischen Filmregisseure. Die Truppe ist für ihren linksorientierten Liberalismus bekannt. Über ihr Theater und ihre Mitwirkung in dem Film siehe: MIYAKAWA Masaharu 宮川雅青: “Abe ichizoku ni tsuite” 阿部一族について, Nihon Purodyûsâ Kyôkai / Iwanami Hôru 日本プロデューサー協会/岩波ホール (Hg.): *Eiga de miru Nihon bungaku shi* 映画で見る日本文学史, wie Hg. 1979: 62f. Später spielte “Vorwärts” in Mizoguchi Kenjis monumentalem Epochendrama “Die getreuen 47 Ronin der Genroku-Ära” 元禄忠臣蔵 (*Genroku Chûshingura*, 1941–42) mit.

Daseins. Der Filmkritiker Tanaka Takeshi 田中武 hält dem Regisseur hierauf bezogen die Tendenz zu einer “formalistischen” Inszenierung vor; sie habe den Standpunkt des Filmemachers verschleiert.¹⁰

Kumagai selbst sah seine Aufgabe darin, “die zeitgemäßen Randbedingungen der Handlung hervorzuheben und aus dem heutigen Bewußtsein einen Aspekt der Geschichte herauszustellen”.¹¹ Um diese Absicht zu verdeutlichen, entlehnte er dem Nachrichtenfilm (Wochenschau) die Methode, Titel in die Szenen einzublenden, welche die Ereignisse wie Glossen kommentieren.¹² Am Anfang des Films wird auf diese Weise Tadatoshis Tod angezeigt. Es folgen drei Episoden mit tugendhaften Beispielen für den “Folgetod”, die mit dem Untergang der Abe im Kontrast stehen. Nach jedem Fall bringen die Titel die Lebensdaten, die Namen des Beistandes und des Selbstopfers sowie die Höhe seines Vermögens bei. Durch diese Methode versuchte Kumagai, die Faktenaufzählungen der Vorlage zu komprimieren und gleichzeitig die dokumentarische Wirkung des Nachrichtenfilms in den Historienfilm zu integrieren. Tanaka, der diesen Effekt für oberflächlich hält, führt dessen Nutzbarmachung durch Kumagai auf die wachsende Nachfrage am Nachrichtenfilm kurz nach Ausbruch des Chinesisch-Japanischen Krieges (1937–45) zurück und merkt an, Kumagai hätte spüren müssen, wie wenig die formale Objektivität der Nachrichtendokumentation als Mittel der Kunst tauge.¹³

Ein weiteres originelles Konzept Kumagais besteht in der Einführung der Figuren: des Abe-Dieners Tasuke und der Dienerin des Nachbarn Tsukamoto namens Osaki. Tasuke wünscht anfangs Samurai zu werden, stellt aber die Wesensart des Kriegers zunehmend in Frage. Osaki möchte mit ihm schließlich aufs Land ziehen, um ein friedliches Leben zu führen. Durch diesen Entscheidungsprozeß zweier Figuren, die sich außerhalb der Samurai-Gesellschaft befinden, sollte die Ambivalenz des Kriegerstatus im feudalen System beleuchtet werden. Mit dem hier gezeichneten Blick auf den Charakter des Samurai hebt der Regisseur auf die Rolle der Soldaten von 1937/38 ab. Kumagai erläuterte später seine Absicht so:

10 TANAKA Takeshi 田中武: “Eiga kantoku ron – Kumagai Hisatora” 映画監督論 – 熊谷久虎, *Nihon eiga* 日本映画, August 1939: 67.

11 Zit. nach MIYAKAWA Masaharu: “Abe ichizoku ni tsuite”: 62.

12 Ebenda: 62.

13 TANAKA Takeshi: “Eiga kantoku ron – Kumagai Hisatora”: 69.

Zunächst glaubte ich ganz einfach, daß ein Soldat sein Leben dem Staat widmet. Dadurch hat er einen Beruf, der seine Familie auch finanziell absichert. Deshalb kann man von ihm mehr als von Zivilisten erwarten, z.B. auch, daß er diese konfuse, äußerst unangenehme Gesellschaft mit einer entschlossenen Haltung verändern kann. In diesem Sinn war ich völlig von einer Art Ehrfurcht und Vertrauen erfüllt. Aber nachdem ich bei verschiedenen Gelegenheiten Militärs kennengelernt hatte, entdeckte ich, daß sie doch Menschen sind [wie du und ich] und sich nicht sehr von den durchschnittlichen Zivilisten unterscheiden. Allmählich wurde mir dann auch klar, daß das Wichtigste für die Militärs ihre Karriere ist.”¹⁴

Kumagai versuchte, diese Sichtweisen auf die Samurai zu übertragen. Dieser Versuch gilt vielen als Mißlungen und mit dem Anspruch auf Objektivität nicht vereinbar. Die Figur Tasuke steht, so die Kritik, teilweise, jedoch nicht konsequent für Kumagais Geschichtsauffassung. Die Vagheit, die er in seiner Haltung zur Figur des Tasuke bis zum Schluß bestehen läßt, wird in ihrer Wirkung durch die Zensur noch verschärft. Peter B. High bewertet sie so: “Sagt man, der Regisseur sei ein Kommunist, so mag man davon überzeugt sein. Aber auch der Schluß, er sei Rechtsextremist, läßt sich ohne Probleme ziehen.”¹⁵ Die Mehrdeutigkeit der Botschaft bzw. der politischen Position des Films führt dazu, daß Kritiker auch vom Kunsturteil Abstand halten.

3. Filmische Darstellung und literarische Vorlage

Bereits die Proportion der Erzählung wurde zum Zweck der Verfilmung verschoben. In der ersten Hälfte der Vorlage werden die vielen Fälle des Folgetods dokumentiert. Kumagais Werk konzentriert sich hingegen lediglich auf die letzte Hälfte des Textes, die Tragödie der Familie Abe, und stellt die Geschichte der Freundschaft zwischen dem zweiten Sohn Abes, Yagobê, und seinem Nachbarn Tsukamoto Matashichirô noch stärker in den Mittelpunkt. Die narrative Dichte der Handlung fällt teilweise knapper aus als in der Vorlage. Dies läßt sich hauptsächlich auf den persönlichen Stil des Regisseurs zurückführen, den Tanaka im Positiven wie im Negativen “dynamisch” nennt.¹⁶

14 KUMAGAI Hisatora: “Eiga Abe ichizoku no omoide danpen” 映画「阿部一族」の思い出断片, Kinema Junpô Sha (Hg.): *Kinema junpô bessatsu Nihon eiga daihyô shinario zenshû* キネマ旬報別冊日本映画代表シナリオ全集, Bd. 2, wie Hg. 1958: 67.

15 Peter B. HIGH: *Teikoku no ginmaku*: 198.

Die psychologischen Erläuterungen menschlicher Handlungen bei Ôgai wurden von Kumagai kaum berücksichtigt. Die erste Episode erzählt von dem jungen Samurai Naitô Chôjûrô, der sich nach einem Mittagsschlaf in heiterer Stimmung zur Selbstaufopferung begibt. Fürst Tadatoshi hatte Chôjûrô sehr gern, trotz dessen Schwäche für den Alkohol: Das Privileg für den Folgetod erteilte er seinem Gefolgsmann daher bereitwillig. Während Ôgai die Gewährung des ehrenhaften Todes ausführlich darlegt, werden die Umstände im Film in einem bündigen Dialog zwischen Chôjûrôs Mutter und seiner Frau zusammengefaßt. Darrell W. Davis weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Kumagai die komplexe Zeitstruktur mit zahlreichen Rückblenden, wie sie die literarische Vorlage auszeichnet, gegenüber der zeitlichen Linearität zurücktreten ließ.¹⁷ Die vom selben Autor zusammen mit High getroffene Feststellung, daß eine Erklärung für die Ursache des Verfalls der Abe in der filmischen Nacherzählung grundsätzlich fehle,¹⁸ bestätigt die Kommentararmut, welche die übrige Handlung prägt; dieser Mangel ist gleichwohl bei Ôgai angelegt. Die Ursache der Tragödie scheint in der Apathie des Landesherrn gegenüber dem Oberhaupt der Abe, Yaichiemon, zu liegen, in einem Grundaffekt mithin, der nicht weiter auf seinen Kontext, hinsichtlich möglicher Begleitumstände oder weiterer Beweggründe durchleuchtet wird: "Jeder-mann", so Ôgai, "liebt die einen, die andern aber nicht. Wenn man tiefer über Liebe und Haß nachdenkt, ist es oft nicht leicht, deren Tiefe zu ergründen. Dies gilt auch für Tadatoshi."¹⁹ Aus einer unbestimmten Abneigung also erhält Yaichiemon die Erlaubnis zum Folgetod nicht, und das trägt ihm so manche Geringschätzung der sozialen Umwelt ein. Um den Stolz der Familie zu retten, begeht er schließlich eine eigenmächtige Selbsttötung durch das Schwert (*seppuku*), ein moralisch nicht eben leichtes Vergehen, für welches die Hinterbliebenen mit Diskriminierungen büßen müssen. Tsumura bemängelte schon kurze Zeit nach der Aufführung in einem weiteren Beitrag über den Historienfilm die psychologische Charakterisierung der Figuren und kritisierte ihre schablonenhafte Darstellung. Die Tragödie der Abe erscheine hier

16 TANAKA Takeshi: "Eiga kantoku ron – Kumagai Hisatora": 65.

17 Darrell William DAVIS: *Picturing Japaneness*, New York: Columbia University Press 1996: 195.

18 Peter B. HIGH: *Teikoku no ginmaku*: 201. Darrel W. DAVIS: *Picturing Japaneness*: 195.

19 MORI Ôgai: *Abe ichizoku* 阿部一族, Mori Ôgai zenshû 森鷗外全集, Bd. 11, Iwanami Shoten 1972: 328. Deutsche Ausgabe: *Das Geschlecht von Abe*. Übers. Koike Kenji, Tôkyô: Japanisch-Deutsche Gesellschaft 1960: 27.

so, als sei sie eine Folge der Schikanen und Intrigen des Beraters des neuen Herrn Mitsunao, Hayashi Geki, und des Samurai-Standesgenossen Hata Jûdayû.²⁰ Doch auch das deute sich nur vage an. Generell gelte, daß der Verfilmung das Ausschweigen ihrer Vorlage über die Gründe des Familien-dramas zur Hypothek wurde.

Die hier zum Ausdruck kommende Sinnarmut verstärkte sich noch wegen des Tributs, welcher der Zensur zu zollen war. Das Drehbuch enthält Passagen, in denen ganz gemäß dem Ôgaischen Werk die Selbstaufopferer ihr Anliegen lyrisch offenbaren. Auf dem Weg zum Tempel ruft Chôjûrô etwa erleichtert aus, daß seine Familie nach seiner Selbsttötung in Zufriedenheit leben könne. Oder der alte Samurai Ihara Tôzaburô sagt in der dritten Episode: "Alte Menschen stehen nur im Weg. Junge Leute warten schon sehr ungeduldig [auf meinen Tod]." Kumagai zitiert im Drehbuch in allen drei einführenden Episoden die letzten Gedichte des "Aus der Welt Scheidens" 辞世 (*jisei*), die Persönlichkeit und Gefühl der aus dem Leben tretenden Helden verewigen sollen.²¹ Allein im Film kommen die Zeilen nicht vor. Es ist möglich, daß nicht der Regisseur diese Stellen dem Zuschauer vorenthielt, sondern die Zensur sentimentale Passagen, die ihrer Ansicht nach der heldenhaften Art des Todes widersprachen, ausschneiden ließ.

4. *Stellungnahmen der Filmkritik*

Tsumura begreift "Das Geschlecht der Abe" im wesentlichen als dem Historien-film sehr nahestehend, aber er hält das Werk insgesamt nicht für gelungen. Der Fehler bestehe darin, daß ihm eine gewisse Wertung untergemischt worden sei. Das betreffe vor allem die Einführung der Figuren Tasuke und Osaki. Tsumura sieht die spezifische Qualität des Ôgaischen Prinzips der "Unsentimentalität" darin, daß es vermöge einer neutralen Beobachtungsweise die Tragödie wirklich als Schicksal erscheinen läßt. In der historischen Betrachtung gibt es daher öfter Stellen, die auf der Schwelle ungelöster Rätsel verharren. Ôgai versucht niemals, die lückenhaften Fakten durch Spekulation oder Fiktion auszufüllen. Bei Kumagai hingegen wird, so Tsumura, dieser historische

20 TSUMURA Hideo: "Rekishi eiga ni tsuite" 歴史映画について, ders.: *Eiga to hihyô*: 139 (erstmalig 1938).

21 KUMAGAI Hisatora u. ADACHI Nobuo 安達伸男: "Abe ichizoku" 阿部一族 [Drehbuch], Kinema Junpô (Hg.): *Kinema junpô bessatsu Nihon eiga daihyô shinario zenshû*, Bd. 2, wie Hg. 1958: 65–67.

“Positivismus” durch subjektive und leicht angedeutete Stellungnahmen beeinträchtigt.²²

Tsumura scheint damals der einzige Kritiker gewesen zu sein, der die Diskrepanz zwischen dem literarischen Werk und seiner Verfilmung aus einem angemessenen Kunstverständnis heraus zu beurteilen wußte. Shigeno Tatsuhiko 滋野辰彦 zum Beispiel beschreibt Kumagais Position mit folgenden Worten:

Man kann wohl davon ausgehen, daß Kumagai Hisatora sich im Stoff von *Abe ichizoku* von nichts anderem angezogen gefühlt hat als von dessen gesunden Naturell 健全な資質. Nicht anders ist Kumagai ein Filmemacher, der gesunde und kräftige Filme 健康な力強い映画 dreht. Aber ihm gebracht es an sozialem Gewissen 社会的良識. Was er besitzt, ist im positiven wie auch im negativen Sinne die Stärke egozentrischer Selbstgerechtigkeit. Und vor allem: Den kühlen und strengen 冷かで厳しい Ôgai und dessen perfektes Werk trennen von dem hitzigen und vielfach makelhaften 热っぽく破綻の多い Kumagai und dessen Film etwa soviel wie Schnee von Kohle.²³

Dagegen holt Sawamura Tsutomu 澤村勉, der seine starke Neigung zum Nationalismus nicht verbirgt, zu uneingeschränktem Lobpreis aus:

Kumagai Hisatora veröffentlichte wieder ein prächtiges Meisterwerk. Wie erfreulich! Diese Breite, dieses Gewicht, und wenn ich noch weiter gehe, diese Gewalt – das ist so erfrischend wie ein Windloch, das in die kleinliche Welt des japanischen Films gestoßen wurde.²⁴

So aggressiv und subjektiv wie in diesen Zitaten klingen die Stimmen der Kritiker Tanaka, Shigeno und Sawamura generell, unabhängig davon, ob diese gegen oder für den Film sprachen. Die zeitgenössische Reaktion enttäuschte Kumagai daher zutiefst: “Sicherlich ist der Mißerfolg dieses Streifens der wichtigste Grund dafür, daß ich meine Leidenschaft für das Filmemachen verlor”.²⁵

22 TSUMURA Hideo: “Rekishi eiga ni tsuite”: 129–57.

23 SHIGENO Tatsuhiko: “Abe ichizoku” 阿部一族, Kinema Junpô Sha (Hg.): *Kinema junpô bessatsu Nihon eiga shinario koten zenshû キネマ旬報別冊日本映画シナリオ古典全集*, Bd. 4, wie Hg. 1966: 166f. Erstveröffentlichung in *Kinema junpô*, März 1938.

24 SAWAMURA Tsutomu: *Gendai eiga ron* 現代映画論, Tôkei Shobô 1941: 204. Sawamura schrieb später die Drehbücher für Kumagais Propagandafilme.

25 KUMAGAI Hisatora: “Eiga no dokujisei o”: 144.

Dem überwiegend negativen Urteil der Zeitgenossen steht die hohe Anerkennung durch die Nachwelt gegenüber, die dem Werk einen festen Platz unter den künstlerischen “Epochendramen” zuweist. Einer der größten Filmer dieses Genres, Itô Daisuke 伊藤大輔 (1898–1981), nannte es sein Vorbild – neben den Arbeiten von Kurosawa Akira.²⁶ Davis hebt insbesondere den “monumentalen” Stil hervor, mit dem der Film die japanische Kunsttradition in die Filmästhetik eingeführt habe. Besonderes Lob erfährt bei ihm die Massenchoreographie wegen der stilistischen Vereinheitlichung der Bewegungen aller Figuren, als gelungen gelten ihm auch dauerhafte Einstellungen und fließende Kamerabewegungen.²⁷ Diese Ausdrucksmittel für Monumentalität waren sicherlich diejenigen Aspekte, an denen Itô besonderen Gefallen gewann und die er in seinen eigenen Schöpfungen zur Entfaltung brachte.²⁸

Trotz der inhaltlichen Zweideutigkeit, so lässt sich als Ergebnis der neueren Rezeption festhalten, besitzt der in Rede stehende Film besondere künstlerische Qualitäten, die auch fürderhin Analysen lohnen. Einer davon soll im folgenden unser Augenmerk gelten.

5. Beispiel einer Neubewertung: Unsichtbarer Tod

“Das Geschlecht der Abe” weist ein charakteristisches Verfahren auf, das weder in den früheren Kritiken noch in neueren Abhandlungen erwähnt wird: die Darstellung des Todes. Deren Eigenart besteht darin, das Sterben nicht der direkten Ansicht auszusetzen, sondern unsichtbar zu lassen. Darin sieht man Kumagais Art des Umgangs mit dem Hauptthema am deutlichsten. Die “Umgehung” der Todesszene hat nicht nur mit der Knappheit der filmischen Erzählweise, sondern auch mit der Absicht zu tun, den unmittelbaren Gefühlausdruck der Protagonisten zu vermeiden. Insbesondere gilt das für die Tabuisierung der Affektaußerungen in bezug auf den eigenen Tod.

26 ITÔ Daisuke: “Hone no zui made kiru jidaigeki” 骨の髓まで斬る時代劇, *Kinema junpô*, August 1959, Nr. 1: 81.

27 Darrell W. DAVIS: *Picturing Japaneseness*: 183.

28 Itôs bekannte Filme sind vor allem “Reisetagebuch des Chûji” 忠治旅日記 (*Chûji tabi nikki*, 1927), “Ein blanker herrenloser Vasall geruht zu passieren” 素浪人罷通る (*Surônin makaritôru*, 1947) und “Die Villa mit den Porzellantellern in Banchô – [Das Liebespaar] Okiku [‘Chrysantheme’] und Harima” 番長皿屋敷 – お菊と播磨 (*Banchô sarayashiki – Okiku to Harima*, 1954).

Ein typisches Versatzstück hierfür ist die Ablenkung des Blicks, fort vom Ort der Selbsttötung und hin auf ein anderes Objekt, oft auf ein Stilleben²⁹ oder eine menschenleere Szene. In der Episode um das Ende Chôjûrôs filmte Kumagai – in diesem Falle noch getreu der literarischen Vorgabe, die ansonsten nur wenige visuelle Informationen liefert – eine stille Gartenansicht mit einer Libelle.³⁰ Die alltäglich und friedlich anmutende Szene kontrastiert den außerdörflichen Tod, beides zusammen ergibt an dieser Stelle ein eindrucksvolles Sinnbild für Vergänglichkeit.

In der zweiten Episode gibt der Hundeführer Gosuke dem Hund des verstorbenen Herrn einen Reisball. Dieser verschmäht jedoch die Gabe und äußert damit seinen Willen, nun ebenfalls die Welt zu verlassen. Gosuke geht daraufhin – im Begriff, dem Wunsch des treuen Tieres zu entsprechen – mit einem Dolch auf ihn zu, gefolgt von einem Bild, das ein auf Reisbälle herabfallendes Blatt zeigt, während ein kurzes Bellen im Off auftönt. In der nächsten Einstellung schauen drei Männer in Richtung des aufheulenden Hundes und harren ihrer Aufgabe. Diese drei bittet der seinerseits todeswillige Gosuke aus dem Off-Bereich um Beistand. Daraufhin ist eine blitzartig rasche Neigung der Kamera aus der Höhe eines Baums fort auf ein Steinrelief einer weiblichen Gottheit (Kannon) zu beobachten, wozu eine Glocke geläutet wird. Die schnelle Kamerabewegung wird an dieser Stelle anscheinend mit dem Schwerthieb des Beistandes identifiziert, der Gosuke nach dessen *seppuku* enthauptet. Es handelt sich um ein bemerkenswertes Experiment mit einer vielleicht treffend als “Reiß-Neigen”³¹ zu bezeichnenden Kameratechnik, die unvermutet die Beobachterposition verläßt und eine Bewegung aus der Perspektive eines nicht belebten Agens (sich bewegendes Schwert) zeichnet.

29 Das Stilleben im Film bedeutet eine statische Einstellung, in der nur Gegenstände dargestellt werden. Diese Art der *mise en scène* gilt als typisch für die japanischen Filmklassiker vor allem für Ozu Yasujirô. Noël BURCH: *To the Distant Observer*, London: Scholar Press 1979: 160 ff.

30 “Am offenen Fenster hing ein Blatt des Tüpfelfarn mit dem Windglöcklein, das ganz fröhlich hin und wieder ertönte. Darunter stand ein hoher Stein, dessen oberer Teil zu einem Becken vertieft war und Wasser zum Waschen enthielt. Ein Schöpflöffel, aus einem Holzblatt gefertigt, lag umgekehrt darauf, auf dem Stiele saß eine Libelle; beide Flügel ließ sie hängen.” MORI Ôgai: *Abe ichizoku*, MOZ 11: 319; (KOIKE, Übers.) *Das Geschlecht von Abe*: 14.

31 Es gibt einen Terminus “Reiß-Schwenk” für die rapide horizontale Bewegung der Kamera. Da mir eine Bezeichnung für die vertikale “Reiß”-Bewegung der Kamera nicht bekannt ist, verwende ich das Wort “Reiß-Neigen”.

In der dritten Episode läutet dieselbe Glocke, mit welcher der Zuschauer aus der erwähnten Kamerabewegung bereits vertraut ist, und zwar diesmal nach der Szene, in der Tôzaburô auf den Steintreppen des Tempels immer höher steigt. Diese Episode teilt mit den anderen beiden des Prologs die Darstellung des Todes als rasches, fast flüchtiges Ereignis, eine Darstellungsweise, welche die Selbstverständlichkeit der Sichaufopferung unterstreicht. Die in diesem Kontext wiederholte Ausblendung der Todesszene ist offensichtlich schon ein konzeptionell stilisiertes Verfahren des Films.

Der Tod des Familienoberhaupts Abe Yaichiemon soll unter Ausschluß der Öffentlichkeit stattfinden: In der Nacht regnet es wie in der literarischen Vorlage. Anders jedoch als in dieser inszeniert Kumagai einen dramatischen Abschied frei hinzu. Aus einer Kürbisflasche³² schenkt Yaichiemon seinen fünf Söhnen Reiswein ein, spricht zu ihnen seine letzten Worte und, mit der Flasche in der Hand, singt und tanzt zum Lebewohl. So bewegt er sich aus dem Zimmer auf die Veranda am Garten. Die Szene wechselt ins Innere des Nachbarhauses zu Matashichirô, der mit seiner Frau Toe dem Gesang Yaichiemons (im Off) lauscht. Diese geht zu der Szene im Garten über, in der Osaki und Tasuke unter einem Regenschirm ebenfalls den Gesang genießen. Als dieser plötzlich aufhört, bemerkt Tasuke eine Unruhe im Haus und sieht von draußen die trauernden Familienangehörigen auf die papierbespannte Schiebetür ihre silhouettenhaften Schatten werfen. Dann folgt das Stilleben der auf der Tatami-Matte liegenden Kürbisflasche. Im Hintergrund einer totalen Aufnahme des Innenraums ruht der tote Yaichiemon, nach hinten gewandt. Da öffnet Yagobê die Schiebetür zu einem weiteren Raum und findet dort die leise schluchzenden Frauen und Kinder der Familie. In einer Totalen des Hauses und des Gartens wird auch die Dienerschaft gezeigt, die trauernd im Regen sitzt. Die Unterbrechung der Haupthandlung zugunsten mehrerer Nebenhandlungen erfolgt mittels des als *cut away* bekannten Schnittverfahrens: Die Todesszene wird im Ergebnis hinter Parallelszenen „versteckt“. Allein der Off-Ton erhält die Verbindung zum Hauptstrang der Handlung aufrecht.³³

32 *Hyôtan* 瓢箪. Die aus einem getrockneten Kürbis hergestellte Flasche kommt im Film oft vor; verwendet als Dekoration oder Sake-Karaffe oder dargestellt in einem Bild. Es handelt sich jeweils um Arten der Visualisierung des Textinhaltes. In der Vorlage wird der Kürbis in Zusammenhang mit einer Verspottung von Yaichiemon erwähnt, in der es heißt, daß dieser einen Bauch habe, den er mit einer geölten Kürbisflasche aufschneiden müsse. MORI Ôgai: *Abe ichizoku*, MOZ 11: 329. Der Kürbis ist eine Anspielung auf die „Feigheit“ Yaichiemons, durch die es ihm sowieso unmöglich sein soll, seinen Bauch selbst aufzuschneiden.

33 Der Off-Ton zeichnet sich dadurch aus, daß seine Quelle nicht im Bild erscheint. Noël

Durch diese Inszenierung wird in die jeweils eigenartige Stimmung verschiedener Sphären eingeführt (nahe Verwandtschaft, Dienerschaft, Nachbarn), mithin werden Stimmungsbilder gezeichnet, deren tragische Nachklänge auf das Ableben das Zuschauererlebnis vom heimlichen Tode prägen.

Einen weiteren unsichtbaren Tod stirbt Gonbê, der erste Sohn des Yaichiemon. Sein Protest aus Verzweiflung über die erniedrigenden Bedingungen seiner Erbschaft³⁴ auf der Feier des ersten Todestags von Tadatoshi – er schneidet seinen Haarknoten 髮 (*motodori*) ab, als Zeichen seines Entschlusses, einem Leben als Samurai zu entsagen – wird als Kapitalverbrechen gehandelt. In einer Totalen werden die Menschenschlangen auf dem Weg zur Hinrichtung aus großer Distanz gezeigt.

In der Nacht, in der die Familie Abe sich aus Empörung über die unwürdige Bestrafung zu einem Aufstand entscheidet, spielt der jüngste Sohn, Shichinojô, auf einer Flöte, deren Melodie – wiederum ins Off versinkend – alle Angehörigen, Diener und Nachbarn, die in verschiedenen Räumen sitzen, andächtig lauschen. Die Musik untermauert hier das Schweigen der Familienmitglieder angesichts der Ausweglosigkeit ihres Schicksals. Als alle Brüder versammelt sind, ahmt Yagobê das Abschiedsritual des Vaters nach. Die Kameraführung ist derjenigen nachgestellt, die für den Tanz Yaichiemons gewählt wurde, und betont auf diese Weise die Imitation des Darstellers mit filmischen Mitteln. Dieses Mal ist die Szene jedoch deutlich weniger belichtet. Als Yagobê auf der Veranda am Garten tanzt, erscheint er nur als Schattenriß im Gegenlicht, vom Innenlicht hinter der Schiebetür aus beleuchtet. Die Finsternis symbolisiert den nahen Untergang der Familie.

Erschreckend wirkt insbesondere das plötzliche Verschwinden der Frauen und Kinder der Abe. In der letzten Nacht beten alle Frauen, den Rücken dem Zuschauer zugewandt, vor dem Familienaltar. Von hinten grüßt Yagobê seine Mutter und seine Schwägerin. Diese erwidern seine Worte, ohne zu ihm bzw. zum Zuschauer zurückzublicken. Die Rückengestalten der Frauen lassen sich als Versinnbildlichung ihres gesichtslosen Schattendaseins in einer von Männern dominierten Welt deuten.³⁵ In derselben Nacht noch schickt Matashichirô

Burch sieht den Off-Ton als besonders effektiven Verweis auf eine Präsenz außerhalb der Einstellung. Noël BURCH: *Theory of Film Practice*, New Jersey: Princeton University Press 1981: 93.

34 Yaichiemons Vermögen wird nicht wie üblich direkt an den Haupterben (oft den ersten Sohn) – hier Gonbê – vererbt, sondern an alle Söhne gleich verteilt, um die Macht der Hauptfamilie Abes zu begrenzen. Dies bezieht sich auf Hayashi Gekis intriganten Vorschlag, das Haus Abe von den anderen Angehörigen der *junshi*-Opfer auszuklammern.

seine Frau zur Familie Abe, um den Kindern zum Trost Spielzeug-Geschenke zu machen. Die Stimme der spielenden Kinder – im Off – hören alle Familienmitglieder sowie, in einer Parallelmontage, nebenan Matashichirô. Die Szene wechselt dann wieder zur Dienerschaft der Abe im Garten. Osaki versucht gerade, Tasuke zum Fliehen zu überreden; mit ungewissem Ergebnis. Matashichirô, der zu diesem Zeitpunkt erst entscheidet, doch noch an der Niederschlagung der Abe teilzunehmen, erscheint als Schattenriß eines Kerzenlichtes hinter der Papierschiebetür, so daß seine Verwandlung vom Freund zum Feind fast unerkannt bleibt. Als Toe zu ihm zurückkommt und er der Botin – im Kontrast zur gerade erst gebrachten Gabe – den Entschluß mitteilt, „Barmherzigkeit ist Barmherzigkeit, Pflicht ist Pflicht“ 情は情, 義は義 (*nasake wa nasake, gi wa gi*), schwenkt die Kamera von beiden Figuren nach rechts in die Dunkelheit, und zwar in Richtung des Hauses der Abe. Dann, auf einen Schlag, wird ein „Stilleben“ zerstreuter und zerstörter Spielzeuge gezeigt. Im Hintergrund ist der Rezitationschor einer buddhistischen Sutrabeschwörung aus den Mündern der Abe-Männer zu hören: „In Verehrung angerufen [seiest du], Sutra des geheimnisvollen Gesetzes der Lotosblüte!“ 南無妙法蓮華經 (*Namu myôhô Rengekyô*). In der nächsten Einstellung erscheinen diese in ihren Kriegerrüstungen, und der Zuschauer wird spätestens jetzt dessen gewahr, daß alle Frauen sich ihr Leben genommen haben und die Kinder getötet worden sind.³⁶

In der Frühe des nächsten Tages beginnt die Schlacht, in der alle vier Brüder Abe heldenhaft sterben. Yagobê wird nach einem langen Lanzen-Duell von Matashichirô niedergeschlagen und begeht anschließend *seppuku*. Ichi-

35 Auch in der ersten Episode, die von Chôjûrô handelt, zeigt dessen junge Ehefrau lediglich ihren Rücken, nachdem sie ihren Gatten aufgeweckt hat, um ihn das Ritual vollziehen zu lassen. Das Drehbuch des Regisseurs merkt dazu an: „Die Ehefrau zeigt nur ihren Rücken und bewegt sich nicht. Ob sie weint?“ KUMAGAI u. ADACHE: „Abe ichizoku“ (Drehbuch): 66. Die Darstellung der Rückenansicht ist auch eine typische Inszenierung bei Ozu Yasujirô. Yoshida Yoshishige 吉田喜重 (1933–) interpretiert, daß die Rückenfigur von Ozu dazu verwendet wurde, aufzuzeigen, daß der Zuschauer ohnehin nicht alles im Film sehen könne. Nach diesem Ozu-Schüler ist die Rückengestalt ein Symbol für die Vergänglichkeit des Menschen, der sein Leben unbewußt lebt, ohne die geringste Ahnung davon zu bekommen, was die Welt ist; YOSHIDA Yoshishige: *Yoshida Yoshishige ga kataru Ozu san no eiga* 吉田喜重が語る小津さんの映画 (NHK Software) [Video], Nihon Hôsô Kyôkai 1994.

36 In der Blende vor dem „Stilleben“ der Spielzeuge muß sich eine Zeitelipse ereignet haben, da die Vernichtung der Kinder und Frauen erst nach Toes Heimkehr eingetreten sein kann. Dadurch, daß Kumagai diese Szenen durchgehend zeigt, wird der Schrecken des Zuschauers noch intensiviert.

dayû ersticht sich. Godayû wird erschossen. Als Shichinojô auf eine Gruppe von Feinden losstürmt, weicht die Einstellung einem anderen Bild, in dem das Anwesen der Abe aus der Vogelperspektive erscheint, so daß die weitere, für die Handlung schon überflüssige Beschreibung des Vorgangs ausgespart bleibt. Ein Schwenk zeigt eine Kürbisflasche auf dem Boden liegend, angerußte Hauspfosten und das Schwert, welches Tasuke einst von Yaichiemon voller Freude entgegengenommen hatte, und schließlich Osaki, die allein und verzweifelt vor dem Haustor der Unter- und Hinübergegangenen steht. An dieser Stelle drängt sich die Frage auf, wo Tasuke bleibt. Im Gegensatz dazu, daß der Tod der Brüder Abe am Ende vergleichsweise anschaulich dargestellt wird, scheint die Identifikationsfigur des Regisseurs plötzlich verschwunden zu sein. Das Drehbuch enthält einige Anmerkungen über Fluchtversuche Tasukes. Während der Kampfszene taucht er jedenfalls nicht mehr auf. Eindeutige Aussagen darüber, was mit ihm geschehen ist, lassen sich weder dem Drehbuch noch dem Film abgewinnen.³⁷ Es handelt sich darüber hinaus gerade an dieser Stelle um einen Passus, in den die Zensur vermutlich streng eingegriffen hat. Jedenfalls verfügen wir nur über eine lückenhafte filmische Umsetzung, die den Zuschauer über Tasuke im unklaren läßt. Es liegt eine ungewollte Ironie darin, daß in dieser Sentenz die Wirkung, die vom abrupten Verschwinden eines Protagonisten ausgeht, vielleicht am deutlichsten zu spüren ist.

6. Epilog

Der unsichtbare Tod bringt eine eigenwillige Auslegung des Leitgedankens "Wider das Mitgefühl" zur Anschauung, welche die Identifikation mit den handelnden Figuren ablehnt. Tatsächlich entbehrt auch Ôgais Text einer eingehenden Beschreibung des Folgetodes.³⁸ Die Sterbeszenen werden gewissermaßen durch Dokumente ersetzt, so wie Kumagai dies etwa mittels Einblendung der Titel vollzog. Die Methoden der Unsichtbarmachung bestehen jedoch zumeist im *cut away*, im "Stilleben", im Off-Ton, in der Kameraführung

37 Nach Sawamura war es Kumagais Absicht, daß Tasuke am Ende mit Osaki zusammen aufs Land geht; SAWAMURA Tsutomu: *Gendai eiga ron*: 211. Er behauptet diese These aufgrund des Drehbuchs, obwohl dort nicht eindeutig ist, ob Tasuke überlebt.

38 Ôgai schildert, wie Gosuke "sich den Leib kreuzförmig aufschnitt" (MORI Ôgai: *Abe ichizoku*: 137) und Yaichiemon "nach dem *seppuku* sich mit dem Schwert den Hals von links nach rechts durchschnitt" (ebenda:141–42).

(“Reiß-Neigen”) und im Abstand der Kamera zum Darstellungsobjekt. Diese Techniken gehen einher mit einem überraschend großen Ideenreichtum. Manche Experimente, mit denen Kumagai den Charakter des Historienfilms unterstreichen wollte, etwa die Vulkan-Einblendung und die Titelsequenzen, dienen ebenso dazu, den unmittelbaren Blick auf den Tod zu verhindern. Auch die Inszenierung der Schatten und die Darstellung der Rückenansicht fungieren als Betonung des trauernden Schweigens der Protagonisten. In Kumagais vielfältigen Versuchen, nicht nur den Inhalt, sondern auch den Stil der literarischen Vorlage in eine andere Kunstform zu übertragen, steckt eine bemerkenswerte Leistung dieses Klassikers der Literaturverfilmung. Doch scheint die Intention des Regisseurs – um es mit seinen Worten zu sagen –, “die Originalität des filmischen Ausdrucks zur Geltung zu bringen”³⁹, bei den zeitgenössischen Kritikern kaum Verständnis gefunden zu haben.

Bekanntlich entstand die Novelle auf Anregung durch den Folgetod des Generals Nogi Maresuke 乃木希典 (1849–1912) nach dem Ableben des Meiji Tennô. Nicht anders ist Kumagais Opus eine Spiegelung seiner Entstehungszeit, auch wenn in manchem nicht beabsichtigt. Die Tabuisierung der Todesszene versinnbildlicht die damalige Tendenz der Verherrlichung der Opferbereitschaft für den Staat und der Selbstbeherrschung, die darin bestand, das eigene individuelle “Schicksal” widerstandslos als das des Staatsvolkes insgesamt anzunehmen. Kumagais Inszenierung verleiht der historischen Atmosphäre des Erzählstoffes zwar einen authentischen Anstrich, jedoch werden der Geist des Samurai (Ehrenkodex) und eine nationalistisch gefärbte Hingabebereitschaft unzweideutig analogisiert.

Verglichen mit Todesszenen, die man in den heftigen Gewaltdarstellungen heutiger Kinoproduktionen erlebt, nimmt sich unser Beispiel ästhetisch anspruchsvoll aus. Bei Kumagai korreliert der Tod gleichwohl nicht mit Empfindungen wie Angst und Schmerz. So wie die Akteure verschwinden, so unausgesprochen bleiben auch ihre Wünsche und Gefühle. Diese Tendenz wurde durch die Kürzung der als sentimental eingestuften Passagen verschärft. Unabhängig davon, wie man den geistigen Gehalt des Filmes veranschlagt, liegt im ästhetischen Kunstgriff der “Unsichtbarkeit” des Todes und in der filmischen Umsetzung des Prinzips “wider das Mitgefühl” eine fragwürdige Konsequenz.

39 KUMAGAI Hisatora: “Eiga no dokujisei o”: 144.

Nishida und die Politik

Zweiter Teil

Klaus Kracht, Berlin

3. Öffentliche Äußerungen

1. *Fragen der Kultur Japans.* Die Monographie “Fragen der Kultur Japans” (*Nihon bunka no mondai*) (XII, 275–394) erschien im Frühjahr 1940 bei Iwanami in einer Auflage von 40 000 Exemplaren. Nishida hätte das Buch gern über Japan hinaus verbreitet gesehen (XIX, 126.4) — als Übersetzer hatte sich O. Benl bereits angeboten (XIX, 149, 158). Die Veröffentlichung geht zurück auf eine Vorlesungsreihe, die von der “Vereinigung Freunde der Wissenschaft” (Gakuyû Kai), Studenten der Kaiserlichen Universität Kyoto, organisiert wurde, die “Montagsvorlesungen” des Sommersemesters 1938. Vom ursprünglichen Vorlesungstext sind die Mitschriften zweier Studenten erhalten, die unter Mitarbeit Nishidas von der Fachschaft veröffentlicht wurden und in einer zweiten Auflage erschienen (XIV, 387–417). Abe Masao weist auf den Zusammenhang dieser Vorlesungen mit dem Erscheinen der im Mai 1937 vom Kultusministerium herausgegebenen Schrift “Grundbedeutung der Gestalt [unseres] Landes” (*Kokutai no hongi*) hin.¹

Ich danke Herrn AOYAGI Kôichi, Emeritus der Staatlichen Universität Tokyo, der mich erstmals auf Nishidas politisches Denken aufmerksam machte. Mein Dank gehört ebenfalls Frau ASAI Shôko, Staatliche Universität Kyoto / Humboldt-Universität zu Berlin, die in letzter Zeit einen Blick auf die zu Beginn der 1980er Jahre entstandenen Übersetzungen warf und mich auf Möglichkeiten der Verbesserung hinwies.

1 “Concerned over the rise of such tendencies, Kyoto Imperial University sponsored a series of lectures for the general public, which might check the growing anti-intellectualism of the times and give people a sounder understanding of Japan and the world. Nishida, the leading professor of philosophy at that time, was asked to give the first lectures. [...] These lectures reflect the later stages of Nishida’s philosophical development, marked by the strong historicism which prevailed in Japan during this period. What Nishida sees as best in the Japanese tradition is something, which unites it to the West, rather than setting

Die erste Vorlesung fand am 27. 4. 1938 statt, die weiteren am 2. 5. und 9. 5. (Tagebuch: "Heute Vorlesung abgeschlossen") Der Anhang, "Wissenschaftliche Methoden" (*Gakumonteki hôhô*) (XII, 385–394), der nicht zur Vorlesungsreihe an der Universität gehörte, enthält die Hauptpunkte eines Vortrags, den Nishida in der Hibiya-Halle (Hibiya Kôkai Dô) in Tokyo auf Einladung des Büros für das Erziehungswesen (Kyôgaku Kyoku), d.h. der im Juli desselben Jahres eingerichteten Informationsabteilung im Kultusministerium, am 9. 10. 1937 (Tagebuch: "Vortrag in Hibiya") gehalten hatte.² Hierüber schreibt er am 12. 10. an Horio Takashi: "Am Abend des neunten war ich sprachlos. Obwohl ein Lautsprecher da war, bin ich über solche Straßenreden überhaupt nicht froh. Ich wollte sagen, daß man mit äußerster Kraft die 'Wissenschaft' achten muß. Nachdem meine Redezeit vorbei war, ging ich sofort nach Hause, weshalb ich nicht weiß, wer da war." (XVIII, 621)

Nach Shimomura (XII, 469f.) wurde der Vortrag in der vom Kultusministerium herausgegebenen Reihe "Gesammelte Schriften zum Erziehungswesen" (*Kyôgaku sôsho*) veröffentlicht. Dieser Text sei auch unter die Zuhörer der Montagsvorlesung verteilt worden. Im Vorwort zum Gesamttext (XII, 277), verfaßt im Februar 1940, weist Nishida darauf hin, daß er in Umfang und Beschaffenheit den Text "gänzlich erneuert" habe. Das bezieht sich aber offenbar nicht auf den Anhang, von dem es heißt, daß er "mit Erlaubnis des Büros für das Erziehungswesen aufgenommen worden" sei (XII, 394). Den weniger mit philosophischen Fragestellungen vertrauten Lesern empfiehlt Nishida die Lektüre ab Abschnitt 5.³

Für den 4. 1. 1940 verzeichnet das Tagebuch: "'Fragen der Kultur Japans' fürs erste abgeschlossen." Am 13. 1.: "Revision von 'Fragen der Kultur Japans' begonnen." Am 2. 2.: "Manuskript an Iwanami geschickt." 3. 2.: "Vorwort geschrieben. Vorwort abgeschickt." Am 30. 1. an Fukawa Kakuzae-

it apart. To him the Japanese spirit is not merely emotional and illogical, as the nationalists declared, but has the basic character of 'going to the truth of things' beyond mere subjectivity." *Sources of Japanese Tradition*. Compiled by Ryusaku TSUNODA, Wm. Theodore DE BARY, Donald KEENE, New York, London: Columbia University Press, 1958: 858.

- 2 Am selben Tag hält Spranger seine Abschiedsvorlesung in Tokyo über "Kulturprobleme im gegenwärtigen Japan und Deutschland"; und kurz zuvor, am 5. 10. 1937, hatte ebenfalls in der Hibiya-Halle Fürst Okabe Nagakage gesprochen. Der Vortrag ist unter dem Titel "Culture is War" abgedruckt in: *Cultural Nippon* 5.3 (1937): 35–52.
- 3 An MUTAI Risaku schreibt Nishida am 1. 5. 1940: "Es wäre gut, Kapitel 2 bis 4 für Laien etwas leichter verständlich zu schreiben; und so etwas wäre, denke ich, auch wohl nicht unmöglich, aber da es wieder viel Mühe machen würde, habe ich dazu jetzt keine Zeit." (XIX, 112)

mon von Iwanami: "Seit dem Herbst des vergangenen Jahres habe ich die 'Fragen der Kultur Japans' auf 257 Seiten Manuskriptpapier zu zehn Zeilen à 25 Zeichen geschrieben. Nun habe ich keine Lust mehr, darüber hinaus noch mehr zu schreiben. Wenn es für das neue Buch in Ordnung geht, kann ich [das Manuskript] noch einmal durchzulesen versuchen und Ihnen in den nächsten Tagen schicken." (XIX, 99) An Yamamoto Ryôkichi am 30. 3.: "Da die erweiterte Fassung der von Iwanami seit langem [zur Veröffentlichung] erbetenen 'Fragen der Kultur Japans', die ich vor zwei Jahren an der Universität Kyoto als Vorlesung gehalten habe, fertig geworden ist, wird sie mir in zwei, drei Tagen zugeschickt werden. Es ist ein zeitweiligen Einfällen folgendes, nachlässig geschriebenes Buch. Überdies ist es für Laien 一般の人 schwer zu verstehen, wenn es nicht detaillierter geschrieben wird; aber ich habe keine Zeit mehr, mich darum ausreichend zu kümmern. Dazu gibt es auch die Leute der Clique (Minoda-Clique) die es auf uns abgesehen haben. Da man bei der Erörterung solcher Fragen selbst beim kleinsten Wort außerordentlich aufpassen muß (wegen unbedeutender Dinge zermartert man sich den Kopf), macht es mir keine Freude. Selbst dieses Buch wird man wohl als Material für Angriffe aller Art gebrauchen. Wirklich unangenehm ist mir die Frage, was aus Iwanami werden wird." (XIX, 110) Am 8. 4. beklagt sich Nishida gegenüber Iwanami Shigeo darüber, daß vor allem seit dem Zwischenfall um Amano Teiyû, dessen Buch "Sinn der Vernunft" (*Dôri no kankaku*) einen Sturm der Entrüstung ausgelöst hat, in der Kyotoer Polizei Tendenzen zur Einmischung in das akademische Leben bestehen, wobei er, Nishida, von dem "bewußten Minoda" als "Rädelsführer" angesehen werde. Nishida bedankt sich gleichzeitig dafür, daß Iwanami mit Konoe [Fumimaro] und Harada [Kumao] in seiner Angelegenheit gesprochen habe. Akamatsu, der gegenwärtige Gouverneur [von Kyoto], sei ein Klassenkamerad von Konoe und einst sein Schüler gewesen, aber das spiele derzeit wohl keine Rolle mehr. Nishida fährt fort: "Mein neues Buch 'Fragen der Kultur Japans' wird nach Mitteilung Ihres Geschäfts in diesem Monat hoffentlich herauskommen. 40 000 Exemplare sind aufgelegt worden. Das wird einem Teil der Leute Ohrenschmerzen verursachen, und ich frage mich darum, ob es nicht mehr und mehr solche Reaktionen verstärken wird. Es ist wirklich eine schlimme Welt, denke ich." Als Postskriptum: "Vor etwa einer Woche habe ich das Gerücht gehört, Miki sei verhaftet worden. Das ist doch nicht möglich, nicht wahr?" (XIX, 110f.)

Am 13. 4. an Yanagida Kenjûrô: "Was Sie gestern abend gesagt haben, habe ich hinterher überdacht, und ich frage mich, ob es nicht im großen und ganzen richtig ist, wie Sie es sagen. [...] Die Worte wie 'moralisches Subjekt'

usw., die in meinem jetzigen [Buch] ‘Fragen der Kultur Japans’ auf den Seiten 131, 138 u.a. auftauchen, sind vielleicht noch nicht wie Ihr ‘handelndes Subjekt’ [gemeint], aber vielleicht gleichen sie ihm. Eine Untersuchung des grundlegenden Problems verbleibt mir noch, aber ich habe keine Zeit, über diese Frage ausreichend nachzudenken. *Bitte denken Sie dariüber, ohne sich durch meine Worte einfangen zu lassen, RÜCKHALTLOS nach.* [Hervorhebungen N.K.] Wenn ich nicht, noch einmal wiedergeboren, eine Generation lang lebe, werden, so erscheint es mir, meine Gedanken unbestimmt bleiben. Ich denke von Herzen, daß sie durch die jungen Menschen [weitergedacht und präzisiert werden sollten].” (XIX, 111) Noch am selben Tag auf einer Postkarte an Yanagida die beiden Sätze: “Das Inividuelle bloß im Sinne der Vermittlung zu sagen, geht mir etwas zu weit. Das Inividuelle muß seinen Eigencharakter besitzen.” (Ebenda)

2. Entwurf einer Vorlesung am Kaiserhof. Die ‘Erste Erlauchte Schrift-Lesung [des Jahres]’ 御講書始 (*Gokōsho hajime*) ist eine der Neujahrszeremonien des Hofes, woran neben dem Kaiser und der Kaiserin die Verteter der Kaiserlichen Familie teilnehmen, um die erste Vorlesung im Jahre zu verfolgen, deren Textgrundlage in alter Zeit die Mythen-schriften, die konfuzianischen Klassiker und buddhistische Sutren oder auch Werke der Dichtkunst waren. Nach der Meiji-Restauration war es üblich geworden, Gelehrte zu den drei Bereichen ‘Landesschriften’, ‘chinesische Schriften’ und ‘westliche Schriften’ anzuhören. Am 14. 12. 1939 wird Nishida vom Kultusministerium (durch den Inspekteur für das Unterrichtswesen Hayakawa Tomimasa) gebeten, sich für die Neujahrslesung des Jahres 1940 bereit zu halten. Nishida erklärt sich einverstanden — “da ich denke, daß die Philosophie wohl zum ersten Mal vertreten ist” (XIX, 98.12) — und wendet sich am folgenden Tag “an Haneda und Kano”, um Näheres über die Zeremonie zu erfahren. Bereits am 18. 12. schickt er dem Hofministerium ein Exposé des Vortrags. Am 21. 12. erfolgt eine briefliche Antwort eines nicht namentlich genannten Beamten, woraufhin Nishida offenbar seinen Text weiter bearbeitet. 26. 12.: “Das Manuskript wieder an das Hofamt geschickt.” Am 23. 1. 1940 schließlich: “Nach neun Uhr vormittags zusammen mit Herrn Hiraga zum Palast gefahren. Ab zehn Uhr fand in der Phönixhalle die Erste Erlauchte Schrift-Lesung des Jahres statt.” Nishida nahm in diesem Jahr als Ersatzkandidat teil, trug m.a.W. nicht vor. Es las Hiraga Yuzuru 平賀譲 (1878–1943), Schiffbauingenieur, seit 1938 Präsident der Kaiserlichen Universität Tokyo. Ob es sich bei dem mitgebrachten Vortrag bereits um den Text “Über die Geschichtsphilosophie” (*Rekishi tetsugaku ni tsuite*) handelte, kann nicht beantwortet werden, denn weder im

Zusammenhang mit dieser Veranstaltung noch im Falle des *Gokôsho hajime* des Jahres 1941, als Nishida selbst zu Wort kam, macht er Angaben über den Inhalt des Vorgetragenen. Nishida hebt hervor, daß die Philosophie bei dieser Zeremonie erstmals vertreten sei (XIX, 145.9). Veröffentlicht wird der Text im April 1946 in den *PHILOSOPHISCHEN STUDIEN* der Kaiserlichen Universität Kyoto (XII, 267–272). — Kurz vor der Lesung erhielt Nishida als eine der höchsten staatlichen Auszeichnungen vom Kaiserlichen Hofministerium den seit 1937 verliehenen “Kulturorden”; Telegramm vom 8. 11. 1940. Während zahlreiche Glückwünsche eintreffen, ist Nishida erkrankt und schickt zu seiner Entschuldigung dem Ministerium ein ärztliches Attest (12. 11.). Da sein Zustand sich auch in den nächsten Tagen nicht bessert, muß er am 25. 11. der für den 27. 11. angesetzten feierlichen Übergabe des Kulturpreises absagen. Am folgenden Tag bringt ein Beamter des Ministeriums die Auszeichnung in Nishidas Haus. In den nächsten Wochen tut Nishida alles ihm Mögliche, um für die Vorlesung des 23. 1. 1941 wieder auf der Höhe zu sein (XIX, 141.2). Tatsächlich gelingt es, und Nishidas einzige Sorge bleibt, ob seine Ausführungen die Majestäten nicht vielleicht überfordert haben — da er sich an die vorgeschrriebene Zeit von dreißig Minuten zu halten hatte, mußte er in der zweiten Hälfte des Vortrags schneller sprechen (XIX, 146.9f, 147, 149).

3. Fragen der Staatsräson. In den “Gesammelten Aufsätzen zur Philosophie (IV)” aus den Jahren 1940/41 geht es nach Nishidas eigener Einschätzung darum, das in der vorangegangenen Folge dargestellte “grundlegende Denken” 根本的思想 der Abhandlung “Die absolut widersprüchliche Selbst-Identität” 絶對矛盾的自己同一 in Richtung auf eine “praktische Philosophie” 實踐哲學 zu konkretisieren, angesichts des hohen Alters [und des zu erwartenden Todes] an einigen “Sonderproblemen” 特殊問題 die praktische Bedeutung seines Denkens sichtbar werden zu lassen. Die vier Teile der Sammlung sind die Aufsätze “Prolegomena zu einer praktischen Philosophie” 實踐哲學序論 (X, 7–123)⁴, “Poiesis und Praxis. Supplement zu den Prolegomena zu einer praktischen Philosophie” ポイエシスとプラクシス 實踐哲學序論補説 (X, 127–176)⁵, “Künstlerisches Schaffen als geschichtlich formendes Tätigsein” 歷史的形成作用としての藝術的創作 (X, 177–264)⁶ und “Fragen der Staatsräson” 國家理由の問題 (X, 265–337)⁷.

4 Erstveröffentlichung: *Iwanami kôza Rinri gaku*, Bd. 2, Iwanami Shoten, August 1940.

5 *Shisô* 223 (Dezember 1940).

6 *Shisô* 228 (Mai 1941).

Für den 13. 4. 1941 verzeichnet das Tagebuch neben einem Besuch Tanabes: “Staatsräson begonnen.” Am 13. 6.: “‘Fragen der Staatsräson’ fürs erste abgeschlossen.” 24. 6.: “Das Manuskript ‘Fragen der Staatsräson’ an Iwanami geschickt.” 12. 7.: “Um 11 Uhr vormittags das Manuskript der vierten Aufsatzsammlung an Iwanami geschickt.” 1. 8.: “Vorwort verbessert.” 27. 8.: “Manuskript an Iwanami geschickt.” Die Abhandlung erscheint im September in dem “Kolleg Ethik” (*Rinrigaku kōza*) des Iwanami-Verlags, im November in der Ausgabe der “Gesammelten Aufsätze zur Philosophie (IV)”.

An Watsuji richtet sich Nishida am 1. 6. aus Kyoto: “Es ist ziemlich warm geworden. Ich hoffe, es geht Ihnen unverändert gut. Was ich Ihnen neulich, als Sie zu mir herauskamen, erzählte, schreibe ich gerade auf; Sie haben, denke ich, bei der Gelegenheit vorgeschlagen, [mein Manuskript] vielleicht in das ‘Kolleg [Ethik]’ aufzunehmen. Der Titel ist ‘Fragen der Existenzgründe des Staates’ 國家存在理由の問題, d.h. ‘Fragen der Staatsräson’; ich habe versucht, darüber nachzudenken, was, von meinem Standort aus gesehen, der ‘Staat’ sei. Ich kann es noch nicht genau sagen, aber ich habe vor, bis zur Mitte des nächsten Monats (Juli) fertig zu werden. Ich denke, daß mein Manuskript sich in allem auf etwa zweihundert Seiten zu zehn Zeilen à zwanzig Zeichen belaufen wird. Ich bin mir natürlich noch nicht ganz im klaren, aber da ich diesen Aufsatz in die Gesammelten Aufsätze (IV) einbringen möchte, die ich in diesem Herbst herausbringen will, hätte ich die Hoffnung, daß er möglichst bis Mitte August ausgedruckt wird. Ich hatte auch schon an [die Zeitschrift] DENKEN gedacht, aber wenn [eine Veröffentlichung im] ‘Kolleg’ möglich wäre, wäre es natürlich auch gut.” (XIX, 164)

Am 24. 6. wieder an Watsuji: “Mein Aufsatz, von dem ich neulich sprach, ist früher fertig geworden, ich habe ihn heute schon einmal an Iwanami geschickt. Würden Sie sich bitte darum kümmern? Als Titel habe ich ‘Fragen der Staatsräson’ vorgesehen. [Das deutsche Wort] *Staatsräson* ist in jedem Falle schwer zu übersetzen, man übersetzt wohl im allgemeinen ‘國是’, aber das hat, scheint mir, die Bedeutung ‘Richtung des Staates’ 國家の方針 und trifft nicht zu, nicht wahr? Existenzgründe des Staates 國家存在理由 [klingt] auch nicht [besonders] interessant. In letzter Zeit fühle ich mich wegen des regenzeitartigen Wetters überhaupt nicht wohl. Wie geht es Ihnen? Sie sind noch jung, und da stehen Ihnen trübsinnige Gedanken nicht an. Alles Gute.” (XIX, 165)

7 *Iwanami kōza Rinrigaku*, Bd. 8, Iwanami Shoten, September 1941.

Anfang Juli 1941 wird das Manuskript von “Gesammelte Aufsätze zur Philosophie (IV)” fertig (am 12. 7. an Iwanami). Dem Verlagslektor Fukawa teilt Nishida in einem Brief vom 8. 7. mit, daß er bei einer Neuauflage seiner Werke an die Vereinigung der “Grundfragen der Philosophie (II)” und “Gesammelten Aufsätze zur Philosophie (IV)” zu einem einleitenden Band für die “Gesammelten Aufsätze” denke (XIX, 169).

An Kimura Motomori, 5. 9.: “Die Fragen der Staatsräson werden, denke ich, demnächst herauskommen. Lesen Sie bitte einmal.” (XIX, 174) Auf einer Postkarte an Mutai, 13. 9.: “Wie geht es Ihnen in letzter Zeit? Lesen Sie doch, wenn Sie Lust haben, einmal das jetzt [erscheinende Manuskript] ‘Fragen der Staatsräson’. Ich denke, daß es sich kaum um eine Räson handelt, die als Liberalismus oder Individualismus bezeichnet werden könnte...” (XIX, 175) Am 25. 9. 1941 wieder an Mutai: “Ich danke Ihnen für Ihren Brief. Ihr tiefes Verständnis und Ihre Übereinstimmung in bezug auf meinen Aufsatz ‘Fragen der Staatsräson’ sind für mich eine unübertreffliche Freude. Da es sich um eine problematische Frage handelt, werde ich möglicherweise zur Zielscheibe irgendwelcher Kritik werden, aber es ist ermutigend, Ihre Sympathie zu erhalten.” (XIX, 177) Am 8. 10. an Watsuji: “Ob Sie die ‘Fragen der Staatsräson’ einmal gelesen haben? Es scheint auch Leute zu geben, die so Verschiedenes darüber reden; ich denke, daß kein Raum gegeben sein dürfte, den die ideologische Rechte mißbrauchen könnte, aber was denken Sie?” (XIX, 179) An Kimura, 9. 10.: “Haben Sie vielen Dank dafür, daß Sie die ‘Fragen der Staatsräson’ gelesen und mir Ihre Gedanken mitgeteilt haben. Ich denke, daß die künftige Staatsanschauung nicht allein auf das [ethnisch verstandene] Volk 民族 zentriert sein darf, sondern einen Schritt darüber hinaus gehen muß.” (XIX, 180) Am 20. 10. an Nishitani Keiji auf einer Postkarte: “Es ist kein guter [Aufsatz], aber ob Sie wohl die ‘Fragen der Staatsräson’ gelesen haben? Ich würde gern Ihre geschätzte Ansicht erfahren.” (XIX, 182)

Zwei Jahre später, am 9. 8. 1943, wieder an Nishitani: “Ihren Brief und Ihren [Aufsatz] ‘Weltanschauung und Staatsanschauung’ (*Sekai kan to kokka kan*) habe ich erhalten. [...] Ich denke, daß Ihnen in einer Reihe von Fällen meine in dem ‘Kolleg Ethik’ in diesem Monat wieder aufgenommene [Abhandlung] ‘Fragen der Staatsräson’ zugrundegelegen hat, habe ich recht? Mir scheint, daß man derartige Fragen nicht vom Standort einer Philosophie lösen kann, die nicht, was immer man zum Überkommenen sagen mag, ganz den Standort der abstrakten bewußtseinsmäßigen Subjektivität verläßt. Es muß geschehen, nachdem man den Standort der Selbst-Formung meiner sogenann-

ten widersprüchlich selbst-identischen Welt, der den Menschen an sich als Möglichkeit der Entwicklung ansieht, begriffen hat. Bitte stellen Sie tief-schürfend Ihre Studien zu meinem Standort an.” (XIX, 251)

4. Prinzip der Neuen Weltordnung. Die Entstehung des Texts “Prinzip der Neuen Weltordnung” 世界新秩序の原理 (XII, 426–434) ist komplex und nicht im einzelnen vollständig rekonstruierbar. Das liegt zum einen daran, daß von den Auftraggebern und zum Teil auch von Nishida selbst Wert auf eine diskrete Behandlung des Vorgangs gelegt wurde, zum anderen an dem Umstand, daß Nishida zu gleicher Zeit an einem Text über die “Gestalt der Nation” (s.u.) arbeitet, ferner an Vorlagen für politisch-programmatische Äußerungen des Premierministers. Somit läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, welche Texte zu welchem Zeitpunkt Gegenstand der Auseinandersetzung waren. Während die Werkausgabe von 1947–1953 den Text nicht enthält, ist er in der neuen Edition von 1965–1966 als “Anhang III” des “Supplements zu den Gesammelten Aufsätzen zur Philosophie (IV)” ausgewiesen, eine herausgeberische Entscheidung, die sich nicht auf Nishida berufen kann.

Für den 17. 2. 1943 verzeichnet das Tagebuch: “Besuch eines Herrn Ishida Isoji oder ähnlich von der Studienvereinigung für Nationale Politik (Kokusaku Kenkyû Kai).” In Klammern fügt er hinzu: “Vermittlung von Kanei”. Ishida ist der Sekretär von Yatsugi Kazuo 矢次一夫 (geb. 1899), dem geistigen Urheber der 1937 gegründeten politisch einflußreichen “Studienvereinigung” (bis 1945, neu 1953), die über enge Kontakte zum Generalstab des Heeres und Planungsbüro des Kabinetts (Kikaku In) verfügt, mit Niederlassungen in Nagoya, Osaka und Peking, eine Gruppierung hoher Beamter, Militärs usw. mit eigenen Publikationsorganen, wie den WOCHENNACHRICHTEN DER STUDIENVEREINIGUNG FÜR NATIONALE POLITIK 國策研究會週報; 1942 gründet die Vereinigung eine Kommission, deren Aufgabe in der Erörterung der Fragen einer ‘groß-ostasiatischen Gemeinschaft’ besteht. Kanei Shôji, an der Kaiserlichen Universität Tokyo ausgebildeter Bakteriologe und später ‘oberster Berater’ der von Japan bestimmten Föderativen Autonomen Regierung der Inneren Mongolei (Meng-chiang) mit Sitz in Tokyo, ist ein Anhänger Nishidas und zugleich gut bekannt mit Tanabe aus dessen Zeit als Rektor der Universität von Meng-chiang⁸. Am 5. 3. 1943 notiert Nishida: “Besuch von Yatsugi Kazuo von der Studienvereinigung für Nationale Politik.” Der Inhalt des Gesprächs dürfte

8 ÔYA Sôichi: “Nishida Kitarô no haiboku. Nishida tetsugaku to Dai Tôa sengen”, *Bungei shunjû*, Extra-Ausgabe Juni 1954: 33.

die Frage einer Mitarbeit an der Formulierung der geistigen Grundlagen einer ‘groß-ostasiatischen Gemeinschaft’ und konkret der Entwurf des Texts einer “Proklamation Groß-Ostasiens” 大東亞宣言 gewesen sein, der Yatsugi und Kanei vorschwebte. Auf der ersten Märzseite des Tagebuchs notiert Nishida: “Neue Weltordnung und Neue Ostasiatische Ordnung”. Das Gespräch mit Yatsugi verläuft allerdings nicht wie erwartet. Vielmehr gerät Nishida, so Ōya Sōichi, der sich auf Yatsugis Aufzeichnungen bezieht, derart in Zorn, daß er sich im Beisein von Yatsugi über die Kriegsführung von Militär und Bürokratie entrüstet, deren Absicht es darüber hinaus sei, im Sinne einer Legitimation des eigenen Handelns “die Gelehrten als Werkzeuge zu gebrauchen”⁹. Folgt man Ōya, der aus einem in der Gesamtausgabe nicht enthaltenen (da, nach Yatsugi, im Krieg verbrannten) Schreiben an Yatsugi vom 7. 3. referiert, so hat Nishida seine anfängliche Reaktion vom 5. 3. bedauert und Yatsugi ein (im Tagebuch nicht verzeichnetes) neues Gespräch angeboten, das wenige Tage später stattgefunden haben soll. Bei dieser Gelegenheit soll Nishida einer Beteiligung zugestimmt haben.¹⁰ In den folgenden Tagen schreibt er offenbar an einem ersten Entwurf der “Gestalt der Nation”, den er im April verschiedenen Schülern und Freunden zukommen läßt (s.u.).

Am 6. 5. berichtet Nishida Kimura Motomori von der Absicht der Studienvereinigung für Nationale Politik, seine Ansichten zu erfahren. Ein Treffen solle bis zum 20. 5. stattfinden (XIX, 238); und seinem Schüler Horio Takashi schreibt er, er habe eigentlich schon am 30. April nach Kyoto zurückkehren wollen, werde aber durch “die bewußte Angelegenheit” aufgehalten. Bis zum 20. müsse die Begegnung zustandegekommen sein (7. 5., XIX, 238). An Horio, 10. 5. 1943: Das Treffen werde am “18. oder 19.” stattfinden (XIX, 239). Eine Vorbesprechung wurde offenbar am 12. 5. 1943 abgehalten. Das Tagebuch nennt als Gesprächsteilnehmer u.a. die Namen Kanamori, Kanei, Tanabe und Ishida Isoji. Das eigentliche Gespräch kommt am 19. 5. im Yamatoya in Tsukiji, Tokyo, zustande. Da die Beteiligung Nishidas geheimgehalten werden soll, fahren Nishida und Tanabe mit Kanei im Dienstwagen der Tokyoter Vertretung der Regierung der Inneren Mongolei, deren Fahrzeuge ebensowenig kontrolliert werden wie die der ausländischen Diplomaten, zum Ort der Begegnung.¹¹ Neben Nishida, Tanabe, Kanei und Yatsugi nehmen führende Vertreter der Regierung, des Militärs und der Einheitspartei, der

9 Ebenda.

10 Ebenda: 34.

11 Ebenda.

“Vereinigung zur Unterstützung der Großen Regierung [des Himmlichen Erhabenen]” 大政翼賛会, teil, ferner Naigai Ryûtarô, Gotô Fumio u.a. (insgesamt etwa zwanzig Personen). Tanabe berichtet, wie Nishida entsetzt reagiert angesichts des Gebrauchs der Ausdrücke “heiliger Krieg” 聖戦 und “Kreis Gemeinschaftlicher Blüte” 共榮圈 durch den Generalmajor und Leiter des Büros für Militärische Angelegenheiten Satô Kenryô. Sie seien unvereinbar mit der Ausübung von Zwang und Gewalt, Zeichen einer Politik, für die Nishida das Wort “Imperialismus” gebraucht. Satô soll sich wegen seiner unbedachten Ausführungen auf der Stelle entschuldigt und die Belehrungen des Philosophen dem Anschein nach dankbar angenommen haben.

An seinen Verleger Iwanami Shigeo schreibt Nishida am 20. 5., die “Angelegenheit mit Kanei” sei nun “erledigt”, und eigentlich habe er vorgehabt, nach Kyoto zurückzukehren, was aber nicht möglich sei, da seine Frau mit Fieber erkrankt sei. — Einige Tage später erfolgt seitens des Militärs (Kanei, Yatsugi?) die Bitte, das während der Versammlung am 19. 5. Ausgeführte leicht “verständlich” niederzuschreiben. Am 25. 5. notiert Nishida: “Mit der Niederschrift des Entwurfs begonnen.” Allerdings sind die Auftraggeber, wie Tanabe erfährt, mit dem Ergebnis nicht ganz einverstanden. Mehr noch als die mündlichen Ausführungen Nishidas sei der jetzige Text nur schwer verständlich. Schließlich kommt Tanabe mit Nishida darin überein, “die Worte des Lehrers gebrauchend” etwas aufzuschreiben, das “den Militärs verständlich” sei. Das Tagebuch unter dem 28. 5.: “Tanabe kommt und überreicht das Manuscript ‘Prinzip der Neuen Weltordnung’.” Nach Shimomura Toratarô bestehen gegenüber der ursprünglichen Fassung Unterschiede, die nicht nur stilistische Vereinfachungen betreffen.

Am 30. 5. an Horio Takashi: “Da das, was ich in der Versammlung vom 19. vorgetragen habe, der [Regierungs]erklärung etwa in der Mitte des kommenden Monats vielleicht eine Hilfe sein wird 参考になる, sind in dieser Angelegenheit viele Leute gekommen und gegangen, so daß ich ziemlich beschäftigt war.” (XIX, 241) Das Tagebuch zeugt von dieser Hektik und nennt für die zweite Monatshälfte allein acht Besuche Tanabes. Dieser berichtet weiter, daß von dem gemeinsam erstellten Manuscript “unter strenger Geheimhaltung” einhundert hektographierte Exemplare hergestellt worden seien, wovon man dreißig Stück den Militärs habe zukommen lassen; der Rest sei an Personen gegangen, die Nishida, Kanei und er persönlich ausgewählt hätten¹². Ôya berichtet von “zwanzig Exemplaren”, die Yatsugi habe drucken

12 So TANABE in: *NKZ* XIII: 471 ff.

lassen. Diese seien dem Premierminister, dem Außenminister, dem Kriegsmi-
nister, dem Chef des Nachrichtendienstes u.a. zugegangen.¹³ Das Tagebuch
unter dem 9. 6.: "Tanabe bringt zwanzig Hefte 'Prinzip der Neuen Weltordnung'
mit."

Über die ihn bewegenden Motive äußert sich Nishida gegenüber Watsuji am 14. 6.: "Der beiliegende Text geht auf einen unerwarteten Kontakt zurück und wurde auf Bitten des Heeres geschrieben; die beiden Herren Kanei Shôji und Tanabe Hisatoshi haben ihn (um ihn dem Heer zu zeigen) nur nach einem Text geschrieben, den ich geschrieben hatte. Wenn er bekannt wird, wird alle Welt ihn zum Ausgangspunkt von Angriffen machen, denke ich. [...] Ich möchte gegen den engstirnigen Nipponismus 日本主義 aufrechterhalten, daß im Geist Japans Welt[gerichtet]heit 世界性 enthalten ist; aber ob es sich um einen guten Denkstoff handelt?" (XIX, 243) Von einer Beteiligung an der Vorlage für die Rede des Premierministers General Tôjô vor dem Parlament ist nur gegenüber Horio die Rede, den er, wie es scheint, als einzigen seiner Schüler (neben Tanabe Hisatoshi) ins Vertrauen zieht. Auch ihm gegenüber wird Nishidas Zweifel an den Wirkungen seiner Mitarbeit deutlich. Am 12. 6. schreibt er an Horio: "Ich wurde in der Angelegenheit, von der ich Ihnen zuvor schon einmal erzählt habe, aufgehalten; und nachdem das auch fürs erste erledigt war, wollte ich nach dem 10. wieder nach Kyoto zurückfahren; aber es gab wieder Leute, die mich unbedingt vor [Beginn] der Parlamentssitzung [vom 15. 6.] treffen wollten. Jetzt sitze ich müßig herum. Am 15. oder 16., wenn die Parlamentssitzung beginnt, möchte wenigstens ich¹⁴ unbedingt nach Kyoto zurückfahren. Tôjô und [seine Leute] haben ihre Rundreise durch die Philippinen usw. gemacht, und es ist anzunehmen, daß sich ihr Denken gewandelt hat. Es wäre schön, denke ich, wenn sie das zum Anlaß nähmen, um in eine helle Richtung zu gehen. Wie wird es wohl tatsächlich sein?" (XIX, 242) — Am 14. 6., dem Tag vor der Rede Tôjôs, in wachsender Spannung an Horio: "Welchen Einfluß wird [mein Manuskript] auf die morgige Erklärung ausüben? Ich frage mich hilflos, wieviel sie tatsächlich übernehmen... Wenn [meine Mitarbeit] bekannt wäre, würde das, denke ich, den Ausgangspunkt von Angriffen aller möglichen Leute bilden. Ich möchte [meine Ausführungen] irgendwie dahingehend erklären, daß im Geist Japans Welt[gerichtet]heit gegeben ist, aber bitte belehren Sie mich. Übermorgen, am 16. 6., werde ich nach Kyoto zurückfahren, aber etwa Mitte

13 ÔYA Sôichi 1954: 36.

14 Nishidas Frau war noch krank.

Juli werde ich wieder hierhin kommen. Dann möchte ich Sie gerne sprechen. Hatten Sie nicht bei sich zu Hause eine Broschüre von Nishi Shin'ichirô über den 'Weltbeginn als Landesgründung' (*Sekai kaibyaku soku chôkoku*)? Können Sie sie mir, falls Sie sie noch haben, einmal zeigen? Doch schicken Sie sie bitte nach Kyoto." (XIX, 243) Und schließlich, nach Kenntnis der Parlamentsrede, enttäuscht am 18. 6. aus Kyoto an Horio: "Haben Sie Dank für Ihren Brief und die Broschüre. [...] Es war mir wirklich unangenehm, die Zeitung zu sehen. Von meiner Idee ist nichts verstanden worden. Nichts ist eingegangen. Ich hatte, abgesehen vom Ausdruck, auf die Festigung der Grundidee Wert gelegt." (XIX, 244) Bemerkenswert für jeden, der an die politischen Verhältnisse in Deutschland zur gleichen Zeit denkt: Nishida schreibt dies auf einer Postkarte.

Inzwischen scheint Nishidas Beteiligung an der Erklärung Tôjôs aber bekannt geworden zu sein. In einem Brief an Watsuji vom 23. 6.: "Über Tôjôs Rede bin ich enttäuscht. Darin ist meine Idee auch nicht ein bißchen verstanden worden, denke ich. (Das ist zwar natürlich, aber...) Nur hatte merkwürdigweise das Heer um meine Gedanken gebeten. Ich wünsche, daß man nach und nach mehr oder weniger verstehen wird [...]." (XIX, 245)

Am 8. 7. auf einer Postkarte an Nishitani: "Nun will ich mich drei, vier Tage in die Revision der bewußten Abhandlung über die Neue Ordnung vertiefen [...]" (XIX, 246) Ob aus Enttäuschung über den Gebrauch seiner Ausführungen oder vielleicht auch aus dem Wunsche, klare Verhältnisse gegenüber Verdächtigungen zu schaffen, die angesichts der Geheimhaltung des Geschehenen unter seinen Schülern und Anhängern aufgekommen sein dürften, jedenfalls hat Nishida offenbar bereits jetzt den Plan, das "Prinzip der Neuen Weltordnung" zu veröffentlichen, allerdings in einer modifizierten Fassung. Am 11. 7. wieder an Nishitani: "Da ich mit dem 'Prinzip der Neuen Ordnung' (*Shin chitsujō genri*) fertig bin, würde ich gerne einmal hören, was Sie dazu zu sagen haben. Ich bin bis zum 15., 16. da." (XIX, 247) Danach hat sich offenbar vorerst nichts mehr in dieser Angelegenheit getan. Ein wenig Licht auf die gespannte Situation wirft eine Postkarte an Tanikawa Tetsuzô vom 11. 8.: "Gestern kam Herr Kanei zu Besuch. Er sagte, ich solle mein Bestes tun, aber ich frage mich hilflos, was das sein soll. Es ist sehr heiß geworden." (XIX, 251) Wie es scheint, hat Nishida tatsächlich nichts weiter unternommen. In einem Schreiben vom 25. 10. an Shimatani Shunzô beklagt Nishida sich darüber, daß nach und nach die Universitäten den Lehrbetrieb einstellen müssen, auch, daß das Kultusministerium mit "rechten Körperschaften" zusammenarbeite, und kommt auf seine "Neue Weltordnung": "Ich empfehle die Broschüre Ihrer Aufmerksamkeit, worin der Hauptinhalt

dessen aufgezeichnet ist, was ich mit dem Leiter des Büros für Militärische Angelegenheiten besprochen habe. Da andere den Text aufgeschrieben haben, ist er gemäßigt (*moderate*). Es scheint, daß selbst Fußsoldaten und Kader ihn verhältnismäßig gut verstehen.” (XIX, 268) — Nachdem jedoch am 5. und 6. 11. in einer Zusammenkunft Tōjōs und des Außenministers Shigemitsu mit Vertretern Chinas, Thailands, der Mandschurei, der Philippinen, Birmas und Indiens eine “Proklamation Groß-Ostasiens” (*Dai Tōa senzen*) verabschiedet worden ist und Nishidas Text offenbar eine gewisse Rolle gespielt hat, sieht Nishida den Zeitpunkt gekommen, sein “Prinzip der Neuen Weltordnung” (in der alten Fassung!) einer größeren Öffentlichkeit zugängig zu machen. Am 14. 12. auf einer Postkarte an den Philosophen Tanikawa Tetsuzō: “Heute kam Tanabe Hisatoshi und sagte, daß er mein bewußtes ‘Prinzip der Neuen Weltordnung’ fürs erste in DENKEN veröffentlicht sehen möchte. Was halten Sie davon? Das wird wieder alle Welt in Aufruhr versetzen, was ich nicht möchte. Bitte denken Sie gut und sorgfältig darüber nach. Was Herr Kanei wohl darüber denkt? Ob nicht er und [seine Freunde] dies ebenfalls wünschen?” (XIX, 275) — Am selben Tag an Iwanami im gleichen Sinne. Ferner bittet Nishida den Verleger, mit Kanei über die Frage der Veröffentlichung zu sprechen. Schließlich: “Könnten Sie nicht den Herausgebern von DENKEN schon einmal meine Absicht mitteilen?” (Ebenda) — Tatsächlich ist es zu der Veröffentlichung nicht gekommen. Über die Gründe hierfür kann nur spekuliert werden. Allerdings mag manches aus der im folgenden berührten Entstehung des Texts zur “Gestalt der Nation” (*Kokutai*) deutlich werden.

5. *Supplement zu den Gesammelten Aufsätzen zur Philosophie (IV)*. Am 10. 3. 1943 schreibt Nishida (in bezug auf Yatsugi?) an Nagata Shin in Hiroshima: “Der Parlamentarier, der mich neulich aufgrund Ihrer Vorstellung besuchte, hat mir vorgeslagen, unbedingt über die ‘Gestalt der Nation’ zu schreiben; und auch darüber hinaus gibt es Leute, die das vorschlagen. Ich bin jetzt noch nicht so weit, über solche Fragen zu schreiben, aber ich habe für später als Entwurf einmal einen Text von fünfzig Manuskriptseiten zu zehn Zeilen à zwanzig Zeichen geschrieben. Es ist ein höchst unvollkommener Text. Darüber hinaus denke ich heute, da es zur Zeit viele gibt, die es darauf abgesehen haben, mich in Schwierigkeiten zu bringen, nicht daran, [den Text] zu veröffentlichen. Aber ich hätte Lust, ihn als hektographierten Druck oder maschinell geschrieben einigen wenigen Leuten zu zeigen. Denken Sie, daß sich einige derjenigen, die im vergangenen Jahr bei Ihnen zu Gast waren, die sich zusammengetan haben und meine Texte studieren, da es sich um einen Text von etwa fünfzig pages¹⁵ handelt, die Hektographie oder das

maschinelle Schreiben für mich erledigen könnten? Und wäre es nicht möglich, daß Sie mir etwa zehn oder zwanzig Exemplare davon zukommen ließen? Ohne Frage ist auch so etwas heute, in einer Zeit, in der es auch kein Papier gibt, vielleicht schwierig. Dies zunächst nur einmal als eine Anfrage, wie Sie darüber denken.” (XIX, 230f.) Für den 30. 3. verzeichnet das Tagebuch: “Besuch von Nagata mit achtzehn, neunzehn Absolventen aus Hiroshima.” Das mag als Hinweis darauf angesehen werden, daß sich in der Sache etwas getan hatte und als Präsent möglicherweise die erbetenen Kopien bereits mitgebracht wurden. Einem Brief an Harada Kumao vom 8. 4. legt Nishida einen nicht näher bezeichneten Text bei, über den man im vergangenen Herbst in Hibiya gesprochen habe und der nun ausgedruckt sei. Denselben habe er auch Konoe zukommen lassen. (XIX, 236) Am 30. 4. an Kimura Motomori: “‘Die Gestalt der Nation’ habe ich Ihnen von Yanagida aus geschickt. Es ist ein noch nicht abgeschlossenes Skript, und mancherlei möchte ich verbessern. Ich möchte, daß Sie es auch Kôsaka, Kôyama und Nishitani zum Lesen geben.” (XIX, 237) Soweit zur Erstfassung der “Gestalt der Nation” (‘Kokutai A’).

‘Kokutai B’ wurde nach Nishidas Tagebucheintragung am 25. 2. 1944 beendet: “Die ‘Gestalt der Nation’ abgeschlossen.”¹⁶ In der Erstveröffentlichung ist als Zeit der Fertigstellung der Februar 1944 genannt.¹⁷ Unter dem 2. 3. teilt das Tagebuch mit: “Tanabe die ‘Gestalt der Nation’ ausgehändigt.” Am 7. 3. an Mutai: Es seien “verschiedene Leute gekommen, die mir sagten, ich solle über die ‘Gestalt der Nation’ schreiben; darum habe ich neulich etwas zu schreiben versucht. [Der Text] geht an Herrn Kanei Shôji. Ich hätte gerne, daß Sie ihn einmal ansehen.” (XIX, 294) Das Tagebuch am 8. 3.: “Habe Tanabe dringend um die Rückgabe des Manuskripts gebeten.” Am 9. 3. an Yanagida Kenjûrô: “Da mir ziemlich viele Leute empfehlen, ich solle über die ‘Gestalt der Nation’ schreiben, habe ich einmal einen Text ‘Die Gestalt der Nation’ geschrieben. Aber ich werde ihn einstweilen nicht veröffentlichen.” (XIX, 295) Das Tagebuch unter dem 13. 3.: “Tanabe hat das Manuskript zurückgegeben.” Am 15. 3.: “Habe Watsuji das Manuskript geschickt.” Gleichzeitig an Watsuji: “Bitte verzeihen Sie mein langes Schweigen. Ich hoffe, es geht Ihnen gut. Einige Leute sind gekommen und haben gesagt,

15 Im Original das englische Wort “pages”.

16 Kommentar des Herausgebers: “Die drei Schriftzeichen [‘Die Gestalt der Nation abgeschlossen’] sind mit Bleistift umrandet.”

17 *Tetsugaku kenkyû* 341: 13b2.

ich solle etwas über die ‘Die Gestalt der Nation’ schreiben; ich habe darum von meinem philosophischen Standort, wie im beiliegenden Umschlag, zu schreiben versucht. Nun frage ich mich, wie es mit einer [baldigen] Veröffentlichung steht, aber ich hätte gerne, daß Sie einmal einen Blick darauf werfen, um dann Ihre Meinung zu erfahren. Die Rechtsgelehrten scheinen sich darauf zu beschränken, die Gestalt der Nation einfach als familiengerichtet zu bezeichnen, aber woher schafft man das *Recht*¹⁸? Auch heißt es anscheinend, daß alles in der Wissenschaft und im Religiösen auf der Grundlage der Gestalt der Nation beruht und von der Gestalt der Nation ausgeht; aber ist es nicht notwendig, die ‘Gestalt der Nation’ zunächst begrifflich klar zu machen? Bildet die Gestalt der Nation die Grundlage der wissenschaftlichen Wahrheit?” (XIX, 296) — Tagebucheintragung vom 21. 3. “Watsuji und Tanikawa zu Besuch gekommen (Manuskript ‘Gestalt der Nation’ zurückgegeben).”

Am 21. 4. an Yanagida: “Heute kam Tanabe Hisatoshi (der Mann, der den bewußten Aufsatz hektographiert) und sagte, er möchte jenen Aufsatz noch einmal einsehen, da er in seiner Kopie eine Seite ausgelassen hat. Würden Sie mir entweder mein Manuskript oder Ihre Kopie zurückschicken?” (XIX, 304) Am 2. 5. wieder an Yanagida: “Da jemand sagt, er wolle das Manuskript dem Minister für Ostasien, Aoki, zeigen (doch die Polizei usw. heutzutage selbst in bezug auf das Hektographieren streng ist), sagt Tanabe Hisatoshi, er wolle davon noch einmal eine Handkopie anfertigen, um es dann vorzuzeigen; ich bitte Sie daher, es mir noch für eine kurze Zeit auszuleihen.” (XIX, 305) Am 19. 5. an Yanagida: “Es gibt Leute, die sagen, aus dem Umstand, daß ich Japan nicht als Familienstaat bezeichne, entstünden verschiedene Mißverständnisse. Darum habe ich einmal eine Anmerkung geschrieben. Ursprünglich muß die Familie an sich in ihrer Entstehung das Religiöse sein. Im nur ‘Familiengerichteten’ sind nicht die Bedeutungen des Göttlichen Versprechens 神勅 und der Landesgründung 肇國 enthalten.” (XIX, 306f.)¹⁹ Auf einer Postkarte an Yanagida vom 23. 5. spricht Nishida von der “Anmerkung” als “extension”, was den Charakter seiner Ausführungen (Anhang I) besser treffe (XIX, 306). Am 31. 5. bittet Nishida Nishitani Keiji um Kritik zum Kokutai-Manuskript: “Ich möchte unbedingt Ihre Kritik zur ‘Gestalt der Nation’ sehen. [...] Das Manuskript ist, vermute ich, gegenwärtig bei Suzuki Naritaka.”

18 Im Original das deutsche Wort “Recht”.

19 Das “Versprechen” der Sonnengottheit, in der Version von Karl FLORENZ: “Möge das Blühen und Gedeihen der Himmlischen Dynastie wie Himmel und Erde ohne Ende dauern.” *NKBT* 67: 147.

(XIX, 307) Er verspricht, Nishitanis Hinweise zu berücksichtigen; bekümmert sei er über jene, die es sich zur Aufgabe machten, die Texte anderer fehlzuinterpretieren (Postkarte vom 18. 6.; XIX, 308). Am 19. 6. an Yanagida: Wenn der “Anhang” 附録 des “bewußten [Texts] ‘Gestalt der Nation’ fertig” sei, bitte er darum, [ihm die Reinschrift zukommen zu lassen]. Er habe auch Maki [Kenji] getroffen. (XIX, 308)²⁰ Tagebucheintragung vom 22. 6.: “Mutai zu Besuch gekommen (Gespräch übers Kultusministerium).” Am 26. 6.: “Manuskript an Iwanami [Shigeo] und Mutai geschickt.” Zwei Tage später teilt Nishida Yanagida mit, Mutai wolle dem Kultusministerium über das Kokutai-Manuskript Bericht erstatten. Er, Nishida, wolle eine Gelegenheit finden, das Manuskript zu veröffentlichen. Allerdings gebe es im Kultusministerium verschiedene Veränderungen, so daß nicht abzusehen sei, wie die weitere Entwicklung verlaufe. (XIX, 309) Für den 26. 7. verzeichnet das Tagebuch einen Besuch Mutais. Zwei Tage später schreibt Nishida an Kôsaka Masaaki: Nach einer Auskunft Mutais sei im Mai ein “Ausschuß zur Prüfung des Denkens” 思想審議會 eingerichtet worden, der seinetwegen schon zwei-, dreimal getagt habe. Dabei sei unverständliche Kritik gegen ihn laut geworden. Nach Mutai, der selbst Mitglied dieses Ausschusses sei, gebe es aber keine Anzeichen zur Besorgnis. Tatsächlich verfolge das Kultusministerium, wie auch Kôsaka selbst gesagt habe, keine besonderen Absichten gegen ihn. (XIX, 317f.)

Am 2. 10. schreibt Nishida an Suetsuna Joichi, er wisse noch nicht, wann der Aufsatz erscheinen werde; er bittet ihn um die Überlassung seines Manuskripts, da er Änderungen vornehmen und auch eine Kopie anfertigen wolle (XIX, 334). Wie es scheint, wartet Nishida in dieser Zeit auf ein Zeichen des Kultusministeriums. In diesem Sinne schreibt er am 23. 10. an Mutai: Neulich sei Kôsaka zu Besuch gekommen und habe ihm davon erzählt, daß man im Kultusministerium den bewußten Aufsatz kenne, aber nicht davon angetan sei. Angesichts solcher Umstände sei er nun verwirrt und frage sich, was zu tun sei (XIX, 339f.). Für den 31. 10. verzeichnet das Tagebuch einen Besuch Mutais. Am folgenden Tag schreibt ihm Nishida: “Jener Aufsatz ist, denke ich, (da er philosophisch ist) für gewöhnliche Menschen 普通の人々に etwas schwer zu verstehen. Wenn in den Gesprächen, die Sie für mich führen, beim Vortrag der Hauptpunkte kein starker Widerspruch kommt, frage ich mich, wie es mit [einer Veröffentlichung] in den PHILOSOPHISCHEN STUDIEN wäre.” (XIX, 343) Am 10. 11. erinnert Nishida an sein Manuskript. Wenn es aber

20 S.u.; vgl. Anhang, Satz 12.

Probleme gebe, möge er die Sache vergessen (XIX, 346). In einem weiteren Schreiben vom 26. 11.: "Würden Sie mir bitte, da jemand das bewußte [Manuskript] 'Der Staat und die Gestalt der Nation' 國家と國體 einmal sehen möchte, nach Fertigwerden der *copy*²¹ und Gebrauch [die Unterlagen] mit der Post zuschicken?" (XIX, 352) Kurz darauf, am 1. 12., erscheint Mutai wieder bei Nishida: "Mutai zu Besuch gekommen (Gespräch über die 'Abhandlung zur Gestalt der Nation' 國體論)." Noch am selben Tag schreibt Nishida an Omodaka, den Schriftleiter der PHILOSOPHISCHEN STUDIEN, herausgegeben von der Vereinigung für Philosophie in Kyoto (Kyôto Tetsugaku Kai), einem Zusammenschluß von Wissenschaftlern der Philosophischen Fakultät der Kaiserlichen Universität Kyoto: "Ich möchte, daß Sie [einen Aufsatz] von siebzig Seiten zu zehn Spalten à zwanzig Zeichen [mit dem Titel] 'Supplement zu den Gesammelten Aufsätzen zur Philosophie (IV)' in die PHILOSOPHISCHEN STUDIEN aufnehmen. Wäre das möglich? Kann er in die nächste Nummer aufgenommen werden? Ich hätte die Hoffnung, daß es möglichst schnell geht." (XIX, 353)

Am folgenden Tag bedankt Nishida sich für den Besuch Mutais und kommt auf einen Vorfall zurück, der vermutlich Gesprächsgegenstand der Unterredung vom 1. 12. war: Lehrer einer staatlichen Schule in der Präfektur Nagano haben Nishidas Aufsatz in einer hektographierten Fassung gedruckt. Offenbar hat Yanagida etwas mit der Angelegenheit zu tun, und Nishida bittet Mutai, "Yanagida in freundlicher Weise ein wenig zur Vorsicht [zu] gemahnen. [...] die Lehrer einer Grundschule o.ä. erkennen vielleicht die Gefahr einer solchen Sache; Vorsicht ist notwendig. Daß man sogar gegen Watsuji etwas im Schilde führt, ob es Watsuji selbst bekannt ist?" (XIX, 354)

Am 5. 12. schreibt Nishida dem Schriftleiter der PHILOSOPHISCHEN STUDIEN, dessen Telegramm er am selben Tag bereits durch eine Postkarte bestätigt hat (XIX, 356), und legt die Gründe für die Verzögerung der Veröffentlichung, die Wahl des Titels und die Entscheidung für die Zeitschrift der Philosophischen Fakultät dar: "Heute habe ich Ihnen das Manuskript geschickt. Dieses Manuskript habe ich ursprünglich unter dem Titel 'Der Staat und die Gestalt der Nation' geschrieben, doch seit dem vergangenen Jahr hat es gegen mich von den Leuten einer Fraktion (dem bewußten Stab für Dankerweisung gegenüber der Nation durch das Wort 言論報國の幹部) Angriffe gegeben. Bis heute habe ich die Veröffentlichung aufgeschoben. In letzter Zeit scheint sich das Feuer ziemlich gelegt zu haben, aber immer noch hört man so dieses und

21 Im Original das englische Wort "copy".

jenes. Da der Zusatz eines Titels der Art ‘Gestalt der Nation’ ihre Aufmerksamkeit auf sich lenken würde und [sie] auf die eine oder andere Weise, indem sie aus dem Zusammenhang gerissene Worte aufgreifen, diese zum Ausgangspunkt von Angriffen machen würden, habe ich mich für den unauffälligen Titel entschieden. Ich denke, daß ich auch, um nach Möglichkeit nicht die Aufmerksamkeit der Dummköpfe, die es auf mich abgesehen haben, auf mich zu ziehen, das Manuskript ganz aufgeben könnte; aber ich frage mich, ob den wahrhaft über die Angelegenheiten des Staates nachdenkenden, unseren Staat gedanklich zu erhellen gedenkenden Menschen und den wissenschaftlichen Forschern nicht auch solche meiner Gedanken zur Lehre gereichen; und indem ich [den Aufsatz] in den PHILOSOPHISCHEN STUDIEN veröffentliche, einer rein akademischen Zeitschrift, wie jeder sieht, habe ich auch an eine gewisse Zahl von Absolventen der Universität Kyoto gedacht. Von anderen als den wahrhaft aufrichtigen Lernenden 真の眞面目な學徒 möchte ich auch nicht, daß sie [meine Ausführungen] kennenlernen. Ich bitte um Ihr Verständnis dafür, daß ich zahlreiche Einfügungen und Korrekturen angebracht habe, weshalb das Manuskript sehr verworren geraten ist. Ich bitte Sie vielmals, die Mühe auf sich zu nehmen und genau Korrektur zu lesen.” (XIX, 356f.)

In einem Schreiben an Kimura Motomori vom 6. 12. berichtet Nishida ebenfalls von seinem *Kokutai*-Manuskript, dessen Inhalt in Nagano unter den Lehrern einer staatlichen Schule in Umlauf sei; aus diesem Grunde habe er sich entschlossen, den Text in einer “rein akademischen Zeitschrift” zu veröffentlichen. (XIX, 357) An Mutai, Kamakura, den 8. 12. 1944 (Postkarte): “Das bewußte Manuskript habe ich an die PHILOSOPHISCHEN STUDIEN geschickt. Ich denke, daß es bald erscheinen wird. Mithin ist wohl hinsichtlich der Geschichte mit [den Lehrern] in Nagano nichts zu fürchten. Die Luftangriffe sind sehr häufig. Geht es Ihnen unverändert gut?” (XIX, 358)

Am 10. 12. bittet Nishida Omodaka um die Einfügung des Literaturhinweises “nach Dr. Maki Kenji: ‘Die Theorie der japanischen Gestalt der Nation, Erweiterte und korrigierte Ausgabe’” im Anschluß an Anhang I (Satz 12) (XIX, 477). Maki ist damals Dekan der Juristischen Fakultät der Kaiserlichen Universität Kyoto. Offenbar stammt der Text des Anhangs I vom Mai 1944. Für den 9. 11. verzeichnet das Tagebuch einen Besuch Makis in Kamakura, und am 26. 11. schreibt Nishida an ihn: “Verzeihen Sie bitte, daß ich Sie so schlecht bewirkt habe, wo Sie neulich eigens von weit her gekommen sind. Wenn die Gelegenheit dazu bestünde, würde ich Sie gerne wiedersehen, um von Ihnen verschiedenes zu hören.” (XIX, 352) Und am 21. 3. 1945 rück-schauend: “Daß Sie mit den Leuten aus dem Kultusministerium eine Unterredung hatten, ist wirklich erfreulich. Sie haben ihnen sicherlich zum Nachdenken

gegeben. Ich denke in der Tat, daß, wie Sie neulich sagten, heute im Verständnis der Gestalt der Nation eine grundsätzliche Wendung erfolgen muß. Ich frage mich, ob man nicht mit der jetzigen Haltung im Ergebnis das Volk dazu bringt, sein Selbstvertrauen aufzugeben.” (XIX, 406)

Gegenüber Kôsaka Masaaki äußert Nishida sich in seinem Brief vom 16. 12.: “Verzeihen Sie mein langes Schweigen. Ich hoffe, es geht Ihnen unverändert gut. In letzter Zeit kommen, wie Sie wissen, an jedem Abend Luftangriffe. Aber Kamakura ist fast ganz ruhig (wenigstens fürs erste). Mir geht es ohne Frage gut, aber da mein bewußtes [Manuskript] ‘Abhandlung über die Gestalt der Nation’ neulich zu den Lehrern einer staatlichen Schule in Nagano durchgesickert und als hektographierter Druck erschienen ist, habe ich mich meinerseits wegen der Gefahr (Gespräch mit Mutai), dazu entschlossen, es bald in den PHILOSOPHISCHEN STUDIEN zu veröffentlichen, und an Omodaka geschickt. Da Mutai [das Manuskript] Leuten des Kultusministeriums gezeigt hat und meint, daß, wenn das Wort Gestalt der Nation vorkäme, dies die Aufmerksamkeit der Leute einer bestimmten Faktion anzöge, so daß sie nach Wortfehlern suchten und in Aufregung gerieten, habe ich mich einstweilen in dem Sinne, daß nur wahrhaft auf die Forschung gerichtete Lernende 真の研究的學徒 [die Ausführungen] ansehen sollen, für den Titel ‘Supplement zu den Gesammelten Aufsätzen zur Philosophie (IV)’ entschieden. Ich möchte, daß ernsthaft nachdenkende Menschen [meinen Aufsatz] lesen. Wie Sie mir einmal erzählt haben, dürfte es auch im Kultusministerium usw. Leute dieser Art geben.” (XIX, 361; vgl. auch die Mitteilung an Nishitani vom 20. 12.) — Mit einer Postkarte vom 31. 12. bedankt Nishida sich für Omodakas Bemühungen. Gerade habe er das neue Heft der PHILOSOPHISCHEN STUDIEN erhalten (XIX, 372 f.). Sonderdrucke schickt Nishida an Tanabe Hisatoshi (2. 1. 1945), an Maki Kenji (3. 1.), Konoe Fumimaro, Kanei Shôji (10. 1.), an den Reichstagsabgeordneten Morita Jûjirô (7. 2.), Takizawa Katsumi (12. 2.) u.a.

6. Weitere Schriften. Die Entstehungsgeschichte des ebenfalls zur Lebenszeit Nishidas nicht veröffentlichten, in der alten Ausgabe des Gesamtwerks nicht enthaltenen und in der Edition von 1965–66 von Shimomura Toratarô als “Anhang II” zum “Supplement zu den Gesammelten Aufsätzen zur Philosophie (IV)” bezeichneten Textkonvoluts ist nicht bekannt. Tagebuch und Korrespondenzen geben keine Auskunft. Es besteht die Möglichkeit, daß wir es mit Etüden zu den politischen Texten der Jahre 1943–44 zu tun haben.

WISSENSCHAFTLICHE METHODEN²²

[1] Seit der Meiji-Zeit wurde die Kultur des Westens eingeführt, und durch ihr Studium haben wir im Osten eine großartige Entwicklung vollzogen. [2] Und wir haben viele Dinge, die wir auch künftig lernen müssen; wir müssen grundsätzlich die Kulturen der Welt absorbieren und uns [dadurch] weiterentwickeln. [3] Aber es versteht sich von selbst, daß wir nicht nur stets allein die Kultur des Westens absorbieren und verdauen, sondern vor dem Hintergrund der Kultur des Ostens, die uns seit Jahrtausenden aufgezogen hat, eine neue, weltgerichtete 世界的 Kultur schaffen müssen. [4] Japan, das lange Zeit nach außen abgeschlossen gewesen war, konnte, als es am Beginn der Meiji-Zeit mit der weltgerichteten Kultur der Moderne in Berührung kam, nicht umhin, diese schnell zu studieren und zu absorbieren. [5] Seit neuerer Zeit werden jene Stimmen immer lauter, welche die Meiji-Zeit verwerfen, und üble Seiten dürfte es wohl auch gegeben haben; aber wir müssen auch zutiefst die Bedeutung der Meiji-Zeit bedenken. [6] Die Gedankenlosigkeit jener, die heute ziellos und mit lauter Stimme die Meiji-Zeit verwerfen, und jener, die zu Beginn der Meiji-Zeit ziellos und mit lauter Stimme die alt überkommene Kultur unseres Landes zerstörten, ist die gleiche.

[7] Wie ist es möglich, ‘vor dem Hintergrund unserer geschichtlichen Kultur eine neue Weltkultur zu schaffen’?

[8] Die ‘Zeit’ bewegt sich nicht bloß linear von der Vergangenheit in Richtung auf die Zukunft. [9] Darin allein besteht nicht die Selbst-Identität der Zeit. [10] Die Zeit muß linear und zugleich kreisförmig sein. [11] Im Hintergrund der Zeit muß das Räumliche gegeben sein. [12] Die Zeit entsteht daraus, daß ‘die Gegenwart die Gegenwart selbst bestimmt’. [13] Daß ‘die Gegenwart die Gegenwart selbst bestimmt’, heißt, daß Vergangenheit und Zukunft sich in der Gegenwart zusammenschließen und (da [Vergangenheit und Zukunft =] das absolut Unverbundene sich verbindet) sich [in der Gegenwart] als widersprüchliche Selbst-Identität vom Gemachten zum Machen bewegen. [14] Darin ist die ‘Zeit’ gegeben. [15] Mit anderen Worten läßt sich eine solche sich wandelnd unwandelbare widersprüchliche Selbst-Identität zunächst als der geschichtliche Geist denken.

[16] Auch Japan, das sich, entfernt von der Bühne der Weltgeschichte, seit Tausenden von Jahren allein für sich entwickelte, hat sich als eine solche widersprüchliche Selbst-Identität lebendig entwickelt. [17] In jener Zeit dürfte

es mannigfaltige Widersprüche und Gegensätze gegeben haben. [18] Und von Zeitalter zu Zeitalter dürfte es vielartigen Wandel gegeben haben. [19] Aber es hat um das Haus des [Himmlischen] Erhabenen 皇室 als Mittelpunkt grundsätzlich seine Selbst-Identität bewahrt. [20] Darin war der ‘Geist Japans’ gegeben. [21] Aber das heutige Japan ist nicht mehr das von der Bühne der Weltgeschichte entfernt für sich allein lebende Japan. [22] Wir stehen auf der Bühne der Weltgeschichte. [23] Unsere Gegenwart ist eine weltgeschichtliche Gegenwart. [24] Mit anderen Worten, der bisherige Geist Japans war vergleichsweise linear. [25] Aber von nun an muß er grundsätzlich räumlich werden. [26] Vom Grunde 底 unseres geschichtlichen Geistes (vom Grunde unseres Herzens) muß das weltgerichtete Prinzip hervorgebracht werden. [27] Der Weg des [Himmlischen] Erhabenen 皇道 muß weltgerichtet werden. [28] Heute sagen viele Menschen, viele Übel kämen allein von der Einführung des ausländischen Denkens. [29] Aber die ‘Abwehr des ausländischen Denkens’ kann nicht durch das Besondere gegen das Allgemeine bewirkt werden, hierzu müssen wir vom Grunde unseres Herzens ein weltgerichtetes Prinzip schaffen.

[30] Aber wie vollzieht es sich, daß ‘der Geist Japans grundsätzlich zum Räumlichen wird, zum Weltgerichtet-Räumlichen wird?’ [31] Das heißt, daß er grundsätzlich zum Wissenschaftlichen werden muß, zum Rationalen werden muß. [32] Das heißt, daß er grundsätzlich nicht durch das Gefühl die Vernunft verwerfen darf, daß er nicht dogmatisch sein darf. [33] Er muß mit strengen wissenschaftlichen Methoden begrifflich aufgebaut werden. [34] Er muß ‘Logik besitzen’. [35] ‘Wissenschaftliche Methoden’ sind das im räumlichen Spiegel sich spiegelnde Sehen des zeitlichen Selbst (das Leben nach dem Sterben). [36] Darin muß grundsätzlich Selbst-Kritik gegeben sein. [37] Daß ‘der Geist zum Wissenschaftlichen wird’, heißt, daß als objektiven ihn jeder Mensch anerkennen muß, aber das heißt nicht, daß er zum ‘Kosmopolitischen’ würde. [38] Dieser Punkt wird von vielen Menschen mißverstanden.

[39] In neuerer Zeit werden die Kultur des Ostens und die Kultur des Westens von einander unterschieden: die Kultur des Ostens sei [eine Kultur] der [ethisch orientierten] Lehre 教, die Kultur des Westens eine der Wissenschaft 學. [40] Man kann nicht sagen, die Kultur des Westens sei bloß die Wissenschaft. [41] Aber die Kultur des Ostens, insbesondere die Kultur Chinas, war die Lehre, es gab nichts, was [im] heutigen [Sinne] ‘Wissenschaft’ hätte genannt werden können. [42] Ich schätze die Lehre keinesfalls gering. [43] Auf dem Wurzelgrunde 根柢 der Kultur des Ostens gibt es Verehrungswürdiges, das der Kultur des Westens überlegen oder nicht unterlegen ist, aber ihr

schwacher Punkt liegt, denke ich, darin begründet, daß sie sich als Wissenschaft nicht entwickelt hat. [44] Daß wir heute dazu neigen, von der Kultur des Westens unterdrückt zu werden, liegt daran. [45] Aus diesem Grunde wird in dieser Zeit von vielen Menschen ‘das Übergewicht der intellektuellen Erziehung’ 智育偏重 als Schlagwort gebraucht; doch ich denke, daß die wahre intellektuelle Erziehung künftig mehr und mehr geachtet werden muß. [46] Früher gab es noch keine wahre ‘intellektuelle Erziehung’. [47] Meistens handelte es sich bloß um die Schulung des Gedächtnisses. [48] Obwohl ‘geschichtliche Bildung’ genannt, war es nichts anderes als das auswendige Aufsagen der geschichtlichen Fakten.

[49] Viele sagen heute, daß Japan im Absorbieren und Verdauen der Kultur des Westens durch den japanischen Geist eine eigene japanische Kultur schaffe. [50] Und es werden wahrscheinlich nicht viele Menschen widersprechen, wenn gesagt wird, daß diese [Kultur] wissenschaftlich sein muß. [51] Aber mir scheint, daß auch unter den Gelehrten Menschen sind, die das Wissenschaftliche nicht wahrhaft verstehen. [52] Die Menschen denken oft den ‘Geist’ gleich einem Menschen, der [ihn] gebraucht, und denken das ‘Wissen’ gleich einem Werkzeug. [53] Mir scheint, daß auch ein Wort wie ‘japanische Seele, chinesisches Talent’ 和魂漢才 einen solchen Gedanken ausdrückt. [54] Aber die ‘Wissenschaft’ selbst besitzt den Geist. [55] Selbst mit den Naturwissenschaften verhält es sich so. [56] Was die ‘Wissenschaft’ anbelangt, lebt unser Geist in den Dingen. [57] Auf diese Weise entsteht erstmals die ‘japanische Wissenschaft’ 日本的學問. [58] Selbst im Falle der Mathematik sprechen wir vom ‘Englischen’, ‘Französischen’, ‘Deutschen’ usw. in jedem Falle in einem solchen Sinne. [59] Andernfalls wäre selbst der Geist nur ein abstrakter Begriff. [60] Im Falle der ‘Geisteswissenschaften’ gibt es [von den Naturwissenschaften] unterschiedliche Inhalte; aber auch sie müssen entstehen, indem wir in den geschichtlichen, objektiven Dingen leben. [61] Sie müssen in der vorgenannten Weise methodisch sein.

[62] Zum Beispiel haben wir seit der Meiji-Zeit das Recht des Westens angenommen. [63] Aber auch im Falle des ‘westlichen Rechts’ gibt es aufgrund seines geschichtlichen Hintergrundes manches, was sich nicht mit dem japanischen Geist vereinen läßt, der eine unterschiedliche geschichtliche Entwicklung genommen hat. [64] Darum entstehen verschiedene Probleme. [65] Mit welcher Haltung sollen wir dem begegnen? [66] Wenn wir zum Zustand vor der Aufnahme des westlichen Rechtsdenkens zurückkehrten, gäbe es keine Probleme. [67] Doch wenn wir davon ausgehen, daß das nicht möglich ist, gibt es nur die Möglichkeit, entweder, ungeachtet dessen, daß die westliche Geschichte den Hintergrund bildet, in das System des westlichen Rechts, das

ein logisches System besitzt, die japanischen Sitten einzufügen, so wie man Bambus an einen Baum bindet, oder es transzendentierend von außen zu verneinen. [68] Um wahrhaft ein ‘japanisches Recht’ zu organisieren, müssen wir tief in die Gründe der Geschichtsphilosophie eindringen, und von dort aus muß der Begriff eines eigenen Rechts hervorgebracht werden. [69] Das ist weder dadurch möglich, daß wir allein die Besonderheit [des Japanischen] geltend machen, noch dadurch, daß wir sagen, daß die Vergangenheit so oder so beschaffen war. [70] Hierum muß es einen theoretischen Kampf geben.

[71] Der lebendige Geist muß Theorie besitzen. [72] Selbst im Falle des Mythos muß, was ewiges Leben besitzt, theoretische Inhalte beherbergen. [73] Bloße Besonderheit 特殊性 ist nichts. [74] Daß wir die in der Vergangenheit geformten Formen als Geist denken und damit ein neues Zeitalter meistern wollen, heißt, daß wir im Gegenteil den Geist der lebendigen Entwicklung als toten Gegenstand behandeln. [75] Das Besondere steht nur dem Besonderen gegenüber. [76] Das bloße Besondere ist nur das als allgemeines Besonderes Gedachte. [77] Das Schöpferische muß konkrete Allgemeinheit besitzen. [78] Wenn wir allein die Besonderheit behaupten, sie aber mit anderem theoretisch fundieren, entsteht daraus nur ein anderes Besonderes.

[79] Was bedeutet es, daß wir ‘aus dem tiefsten innersten Grunde der Kultur des Ostens 東洋文化の深い奥底から die Sichtweisen und Denkweisen des Neuen entdecken und der Weltgeschichte neues Licht geben’? [80] Was heißt das, daß wir ‘der Welt theoretisch begegnen’? [81] Da ich denke, daß es schwierig ist, das [dem Leser] hier philosophisch zu sagen, und auch denke, daß es nicht Wege zu einem allgemeinen Verstehen gibt, will ich versuchen, es an einem Beispiel aus der Kunst darzulegen.

[82] Herkömmlich wurde in der westlichen Ästhetik das ‘Schöne’ gemäß der griechischen Kunst gedacht. [83] Das heißt, die klassische Kunst bildete den Maßstab des Schönen. [84] Sie ist eine anthropozentrische Kunst. [85] Lipps’ ‘Einfühlungstheorie’²³ erklärt am besten eine solche Kunst. [86] Doch ein Mann namens Riegl (1858–1905) dachte, ausgehend von seinen kunstgeschichtlichen Studien, hiermit zum Beispiel nicht die geometrische Kunst Ägyptens erklären zu können.²⁴ [87] Daraufhin dachte sich Riegl als Quelle der Kunst ein absolutes Kunstwollen. [88] Das kann man auch als formgerichteten Willen bezeichnen. [89] Und so gibt es den ‘auf Einfühlen gerich-

23 Vgl. Theodor LIPPS: *Ästhetik*, 2 Bde., Hamburg 1903–6.

24 Vgl. Alois RIEGL: *Die spätömische Kunstdustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn*, Wien 1901.

teten Trieb' und umgekehrt den 'auf abstraktes Tätigsein gerichteten Trieb'; eines ist die Freude angesichts des Menschlichen in der Natur, das andere die Richtung der Verneinung des Menschen, sozusagen die Richtung des Sichauflösens und Ablösens. [90] Ich habe hier nicht die Zeit, Riegls Kunsttheorie im einzelnen zu erklären. (Ich hoffe, Sie sehen sich die Texte von Riegl und Worringer²⁵ einmal an.) [91] Was ich sagen will, ist, daß die Kunst nicht der eine Pfad der sogenannten klassischen Kunst war. [92] Das heißt, am Wurzelquell der Entstehung der Kunst hat es noch entgegengesetzte Richtungen gegeben. [93] Es gibt herkömmlich eine Tendenz, der entsprechend die Europäer denken, daß ihre Kultur allein die am meisten fortgeschrittene und am höchsten stehende sei. [94] Es gibt eine Tendenz, der entsprechend sie denken, daß die anderen Völker, wenn sie sich ebenfalls fortschrittlich entwickeln, ihnen gleich werden müssen. [95] Doch ich denke, daß dies eine engherzige Selbstgefälligkeit ist. [96] Die Prototypen der geschichtlichen Kulturen müssen reicher sein. [97] So wie Riegl durch das Studium fremder Kunst einen tieferen und weiteren Begriff [der Kunst] erhellt, so dringen wir, indem wir tief in den Wurzelgrund der Kultur des Westens eindringen und sie ausreichend begreifen, tiefer in den Wurzelgrund der Kultur des Ostens ein und begreifen in ihrem innersten Grunde ihre von der Kultur des Westens unterschiedliche Richtung; und ich frage mich, ob wir nicht hierdurch imstande sind, das weite und tiefe Wesen der Menschheitskultur an sich zu erhellen. [98] Dies heißt weder, daß wir die Kultur des Ostens durch die Kultur des Westens verneinen, noch daß wir durch die Kultur des Ostens die Kultur des Westens verneinen. [99] Auch ist nicht in beiden Fällen in der einen die andere einbeschlossen. [100] Vielmehr wird durch die Entdeckung eines gegenüber früher noch tieferen und größeren Wurzelgrundes auf beide zusammen ein neues Licht geworfen. [101] Ich bin nicht befähigt, Erörterungen über die Kunst anzustellen; doch gibt es auf dem Wurzelgrunde der Kunst des Ostens, von der wir sagen können, daß sie die formlose Form zum Ausdruck bringt, nicht etwas, das, verglichen mit der Kunst Ägyptens, der Kunst der Gotik usw., eine noch größere Tiefe besitzt?

[102] Damit auch die Laien verstehen, was ich sagen will, habe ich es mit einem Beispiel der Kunst gesagt, aber auch in bezug auf die Philosophie und Religion will ich es in gleicher Weise sagen. [103] Wir müssen eine neue Logik haben. [104] Ich möchte versuchen, als ein Beispiel ein Wort über

²⁵ Wilhelm WORRINGER: *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie*, München 1908.

meine Gedanken zum Verhältnis von Wirklichkeit und Absolutem zu sagen. [105] Im Denken des östlichen Mahayana-Buddhismus sieht man weder das Absolute als das Transzendentale, noch denken wir das Absolute als die äußerste Grenze 極限 unseres grenzenlosen Voranschreitens. [106] Das heißt [der Satz] ‘Wirklichkeit ist das Absolute’ 現實即絶對. [107] Dieses Wort kann wirklich leicht mißverstanden werden. [108] Wenn man es ohne Anstrengung allein im Sinne des Denkens der gewöhnlichen Menschen versteht als ‘die Gegenwart ist so wie sie ist das Absolute’, ist dies ein großer Fehler. [109] Denkt man es nur in solcher Weise, so ist das nichts anderes als eine bloße Verneinung des Rationalen. [110] Aber wenn wir, wie auch eingangs gesagt, die ‘Zeit’ als Selbst-Identität des absoluten Widerspruchs 絶對矛盾の自己同一 denken, können wir darin wohl einen tieferen philosophischen und religiösen Sinn entdecken. [111] Neuerdings höre ich ein Wort wie “nakaima” 中今 (in den Kaiserlichen Erlassen [des Altertums] 宣命 *Semmyō*) soll dieses Wort bloß ‘jetzt’ bedeuten); müßte nicht, wenn wir mit einem solchen Wort den Geist Japans charakterisieren, das auf der Grundlage einer solchen Denkweise bezüglich der ‘Zeit’ geschehen? [112] Wie ich früher einmal geschrieben habe (“Grundfragen der Philosophie. Zweiter Teil”), frage ich mich, ob nicht auch die Beschaffenheit der ‘Zeit’ den vielartigen Kulturen ihren Charakter verleihen kann. [113] Ich frage mich, ob nicht innerhalb der Struktur der ‘Zeit’ vielartige Kulturen verteilt, in Beziehung gesetzt und vereint werden können. [114] Daß ‘die Zeit die Selbst-Identität des absoluten Widerspruchs ist’, besagt, wie ich anfangs gesagt habe, daß die Zeit, linear und zugleich kreisförmig und auf der anderen Seite, was der Vernunft zu widersprechen scheint, das Räumliche ist. [115] Die vernunftgerichtete 理智的 Kultur des Westens ist hauptsächlich räumlich. [116] Die Kultur Chinas ist nicht vernunftgerichtet, aber in einem anderen Sinne können wir sie noch als ‘räumlich’ bezeichnen (sie ist auf die Riten-Lehre gerichtet 禮教的). [117] Hingegen können wir sagen, daß die Kultur Japans ‘linear’ ist. [118] Darum nenne ich die Kultur Japans ‘rhythmisches’ リズミカル. [119] Die mit dem Haus der [Himmlischen] Erhabenen im Zentrum bestehende gefühlsgerichtete 情的 ‘Gestalt der Nation Japans’ erscheint mir wie eine rhythmische Einheit. [120] Die ‘Geschichte’ ist auf jeden Fall das Zeitliche, und wenn wir einmal die Prototypen der geschichtlichen Welt durch die Struktur der Zeit [vorgegeben] denken, können hierdurch die vielartigen Kulturen, die in vielartigen Richtungen ihre Schwerpunkte besitzen, gedacht werden; und es kann gesagt werden, daß sie in gegenseitiger Unterstützung eine Welt-Kultur bilden.

[121] Das, was ich nun, um zu erhellen, was ich sagen will, als Beispiel genannt habe, ist meine persönliche Aussage 一家言, und dazu mag es auch vielfältige andere Auffassungen geben. [122] Es soll allein gesagt werden, daß ‘vom Standort der Kultur des Ostens der Welt-Kultur neues Licht zu geben und zur Welt-Kultur beizutragen’ in dem erwähnten Sinne geschehen muß. [123] Und das ist auch ein Grund für die sogenannte ‘Abwehr des ausländischen Denkens’, von der heute viele Menschen sprechen. [124] Ohne Frage müssen wir, um unsere Kultur zu erhellen, in bezug auf die Geschichte unseres Landes unsere geschichtliche Kultur studieren, sie gründlich und wissenschaftlich studieren. [125] Und es erübrigt sich zu sagen, daß dies wohl die Grundlage unseres Denkens bildet. [126] Doch hierdurch bloß die Besonderheit [unserer Kultur] zu erhellen, führt nicht zu einem Geist, welcher lebendig auf der Bühne der heutigen Weltgeschichte wirkt. [127] Wir müssen Theorie besitzen. [128] Hierin, denke ich, muß der führende Geist 指導精神 der heutigen kulturellen Erziehung unseres Landes gegeben sein. [129] Weil wir seit der Meiji-Zeit bloß dem Laster der Einführung ausländischer Kultur verfallen seien, von nun an die Kultur des Ostens als Zentrum anzunehmen, ist nichts als eine bloße Reaktion. [130] Auch wird nicht tief darüber nachgedacht, wie es möglich sein könnte, die Welt-Kultur, ohne die ausländische Kultur mit Worten zu verwerfen, ‘durch den Geist Japans zu verdauen’. [131] In unserem Lande sind in allen Wissenschaften, denke ich, die grundlegenden theoretischen Studien noch klein und schwach.

[132] Die Philosophie ist nichts von der Politik Getrenntes. [133] Doch auch die Politik ist nichts von der Philosophie Getrenntes. [134] Die kulturelle Erziehung ist ein Jahrhundert-Unternehmen und darf nicht von den Maßnahmen der [praktischen] Politik her 政策上から gedacht werden. [135] Es muß stets, denke ich, ein tiefer und großer führender Geist die Grundlage bilden. [136] Heute gibt es zuweilen eine Tendenz, das theoretische Denken ohne jedes Verständnis als Individualismus oder Liberalismus zu verwerfen. [137] Es erübrigt sich zu sagen, daß ein Gedanke, der Staat und Gesellschaft bloß auf der Grundlage der Freiheit des Individuums denkt, verworfen werden muß. [138] Aber die bloße ‘Verneinung von Individuum und Freiheit’ ist ihrerseits nichts als eine bloße Zwangsherrschaft. [139] Auch der ‘Rationalismus’ wird leichthin verworfen. [140] Aber die bloße Verneinung des Rationalismus ist nichts als das bloß Irrationale. [141] Ohne die Freiheit des Individuums gibt es keine ‘Schöpfung’. [142] Das konkrete Prinzip einer lebendigen Entwicklung muß diese Dinge enthalten (in der Forschung muß die Freiheit anerkannt werden, in der Festlegung der Schlußfolgerungen von Anbeginn liegt keine ‘Forschung’). [143] In der heutigen Welt des Denkens dürfte es wenige

geben, die ein Denken des Rationalismus, Individualismus oder Liberalismus vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts besitzen. [144] Dagegen verwirft der Marxismus auf extreme Weise dieses Denken. [145] Zum Schluß noch eines: Es wird gedacht, das Studium der Gegebenheiten und Dinge Japans sei der Geist Japans, und vergessen, denke ich, daß ‘in der japanischen Sichtweise und Denkweise in bezug auf die Dinge der japanische Geist liegt’. [146] Es darf nicht vergessen werden, daß ‘auch im Studium der ausländischen Gegebenheiten und Dinge der Geist Japans in Erscheinung tritt’. [147] Und dieses [Studium] wirkt andererseits in den japanischen Gegebenheiten und Dingen. [148] Man lasse sich nicht durch Etikettierungen in die Irre führen.

ENTWURF EINER VORLESUNG AM KAISERHOF
ÜBER DIE GESCHICHTSPHILOSOPHIE²⁶

[1] Heute teilt sich im Westen die Wissenschaft 學問 in zahlreiche Verzweigungen und zahlreiche Arten der Spezialgebiete auf, aber was wir ‘Wissenschaft’ nennen, ist aus dem geschichtlichen und gesellschaftlichen Leben unter den Individuen, das heißt aus dem wirklichen Leben entstanden und muß grundsätzlich zu seinem Nutzen dasein. [2] Es gibt nicht eine davon entfernte ‘reine Wissenschaft’; in jenem Maße, wie sich die Wissenschaft in zahlreiche Verzweigungen und zahlreiche Arten aufgliedert und entwickelt, muß es eine Wissenschaft geben, welche diese Wissenschaften vereint und mit unserem wirklichen Leben verbindet. [3] Das ist die Wissenschaft, die wir Philosophie nennen.

[4] Im Altertum hatte sich die Wissenschaft noch nicht aufgegliedert, und die Philosophie wurde als die Wissenschaft gedacht, doch in der neueren Zeit hat sich die Wissenschaft in vielfältiger Weise aufgegliedert und entwickelt, und damit einhergehend hat sich eine Spezialwissenschaft namens Philosophie gebildet, die diese vereint.

[5] Von Griechenland und Rom bis heute hat, einhergehend mit den Zeitaltern, auch die Philosophie sich in vielfältiger Weise gewandelt. [6] Wenn wir die griechisch-römische Philosophie als eine polis-gerichtete Philosophie bezeichnen können, die das städtische Leben der Griechen und Römer als Mittelpunkt annahm, können wir die mittelalterliche Philosophie als eine religionsgerichtete Philosophie 宗教的哲學 bezeichnen, die das christliche Leben Europas als

26 NKZ XII: 267–72.

Mittelpunkt annahm, und können wir, so denke ich, die neuzeitliche Philosophie als wissenschaftsgerichtete Philosophie 科學的哲學 bezeichnen, welche die wissenschaftsgerichtete Kultur der Neuzeit als Mittelpunkt annahm.

[7] Im Osten ist die konfuzianische Lehre, welche die Lehren von Konfuzius und Menzius als Zentrum annimmt, sowie das, was wir die Gelehrsamkeit der Verschiedenen Meister und Hundert Häuser 諸子百家の學 nennen, die Philosophie. [8] Vor allem das Lehr-Prinzip der buddhistischen Lehre enthält, denke ich, ein tiefes Weisheits-Prinzip 哲理, welches der Philosophie des Westens weder überlegen noch unterlegen ist. [9] Und diese [Arten] des Denkens haben auf die Welt des Denkens unseres Landes einen großen Einfluß ausgeübt. [10] Allein, die Philosophie des Ostens hat sich nicht wie die Philosophie des Westens in ausreichendem Maße wissenschaftlich 學問的に entwickelt. [11] In diesem Punkte müssen wir unser Bestes geben, denke ich.

[12] Ich habe gesagt, daß die Philosophie sich im Westen wissenschaftlich entwickelt hat; im achtzehnten Jahrhundert empfing sie die Einflüsse einer außerordentlichen Entwicklung der Physik seit Galilei und Newton, dachte die Welt grundsätzlich naturwissenschaftlich, dachte auch die allen Staaten eigene geschichtliche Kultur als etwas, das nach der Art der Erscheinungen der Natur allgemeinen Gesetzen folge; und mit Eintritt in das neunzehnte Jahrhundert kam die Selbst-Reflexion der Staatskulturen auf. [13] Was wir Geschichtswissenschaft nennen, hat sich, denke ich, hauptsächlich im neunzehnten Jahrhundert entwickelt. [14] Daher wurde das Augenmerk auf die Unterschiede naturwissenschaftlicher Gesetze und geschichtlicher Gesetze gerichtet. [15] Heute, denke ich, neigen wir immer mehr dazu, die Grundstruktur der Welt statt naturwissenschaftlich eher geschichtsphilosophisch zu bedenken. [16] Aus diesem Grunde hat sich auch die Denkart der kausalen Gesetzlichkeit gewandelt. [17] Was wir die Quantentheorie der Physik nennen, hat, denke ich, eine solche Bedeutung.

[18] Eure Majestät besitzen, wie ich erfahren habe, tiefe Kenntnisse der Biologie; wenn ich daher in bezug auf die biologische Welt spreche, so entsteht das, was wir biologisches Leben nennen, aus der Wechselwirkung zwischen dem formenden Tätigsein der verschiedenen biologischen Arten und ihrer Umwelt. [19] Das ‘formende Tätigsein der biologischen Art’ ist ein zielgerichtetes Wirken, und eine Erklärung kann, denke ich, nicht ausgehen nur von einem mechanischen kausalen Tätigsein der Materie. [20] Wenn wir fragen, wie die biologische Art die Umwelt formt und wie die Umwelt die biologische Art, müssen wir sagen, daß [diese Vorgänge] auf der Vermittlung des Tätigseins der Zelle beruhen. [21] Durch die Vermittlung des Tätigseins

der Zelle formt die biologische Art die Umwelt und formt die Umwelt die biologische Art.

[22] Daß auch das Leben des Menschen als wechselseitiges Tätigsein von artgerichtetem formendem Tätigsein und Umwelt geformt wird, ist gleich dem biologischen Leben; doch im menschlichen Leben ist das Gemachte nicht bloß materiehaft, [sondern] besitzt seinen eigenen Geist, und umgekehrt ist es dasjenige, was den Menschen geistig bewegt. [23] Zum Beispiel sind jene Dinge, welche die Menschen des Altertums gemacht haben, nicht bloß Dinge der Vergangenheit; sie besitzen ihren eigenen Geist, und in der Gegenwart bewegen sie uns. [24] Ferner ist sowohl dasjenige, was ich selbst gemacht habe, auf mich selbst gerichtet, als ob es ein anderer gemacht hätte, als auch dasjenige, was ein anderer gemacht hat, auf mich selbst gerichtet, als ob ich es selbst gemacht hätte. [25] Darum besitzen wir stets eine gemeinschaftliche Tradition, und um diesen Mittelpunkt entwickeln wir unser Leben. [26] Unser Leben müssen wir im Unterschied zum bloßen biologischen Leben geschichtlich nennen. [27] Im geschichtlichen Leben des Menschen ist die Vergangenheit nicht das bloß Dahingegangene; Vergangenheit und Zukunft, so müssen wir denken, sind stets in der Gegenwart enthalten. [28] Um eine Gegenwart als Mittelpunkt, die Vergangenheit und Zukunft enthält, bewegt sich die geschichtliche Welt. [29] Die geschichtliche Welt bewegt sich weder mechanisch, wie die materielle Welt, noch bewegt sie sich bloß zielgerichtet, wie die biologische Welt. [30] Als Inhalt eines die Zeit überschreitenden Ewigen entwickelt sie sich. [31] Das heißt, die geschichtliche Welt ist auf die Kultur gerichtet.

[32] Die geschichtliche Welt beginnt damit, daß ein Volk in einer Region seine Wohnstatt nimmt. [33] Das Volk gestaltet die Umwelt so, daß sie seinem eigenen Leben gerecht wird, und zugleich wird es vom Wind und von der Erde [= den natürlichen Bedingungen] 風土 seiner Region geformt; ein und dasselbe Volk formt den Unterschieden der Umwelt entsprechend verschiedene Kulturen. [34] Am Anfang wohnen die verschiedenartigen Völker in verschiedenenartigen Regionen und formen jedes für sich ihre Kulturen, doch mit der allmählichen Entwicklung des Verkehrs treten die Völker in wechselseitige Beziehungen ein. [35] Daraus entsteht die ‘eine Welt’ und entwickelt sich die ‘Welt-Geschichte’. [36] Daß die verschiedenartigen Völker ‘in die eine Welt eintreten’, heißt, daß sie in eine [einzig] Umwelt eintreten. [37] Daher kommen hierin notwendigerweise zwischen Volk und Volk gegenseitige Unterwerfung und Reibung auf, und der ‘Krieg’ kann nicht vermieden werden; zu gleicher Zeit werden hierdurch die vielartigen Kulturen

der Völker zu einer synthetischen Einheit gebracht, und wird die Entwicklung einer überragenden Menschheitskultur möglich.

[38] Wie der große Historiker Ranke gesagt hat, daß die vorrömischen Kulturen alle in die Strömung ‘Rom’ einmündeten und die nachrömischen Kulturen alle von der Strömung ‘Rom’ ihren Ausgang nahmen, so wurden, denke ich, durch die Unterwerfung Roms die Staaten Europas zu einem Einen vereint und haben seitdem eine [einige] Welt geformt. [39] Aber heute ist durch die Entwicklung des weltgerichteten Verkehrs die ganze Welt zu einer einen Welt geworden. [40] Wir müssen bedenken, daß der heutige Staatsgedanke 國家主義 ein Staatsgedanke auf einer solchen Grundlage ist. [41] Er ist kein Staatsgedanke im Sinne einer ‘Rückkehr der Staaten zu sich selbst’, sondern ein Staatsgedanke im Sinne der Einnahme der eigenen Stellung [durch die Staaten] innerhalb dieser Welt. [42] Das heißt ein Staatsgedanke in dem Sinne, daß die Staaten ‘weltgerichtet’ werden müssen, so denke ich.

[43] In einer Zeit, da die vielartigen Völker auf solche Weise in weltgerichtete Beziehungen eintreten, ist das Aufkommen heftiger Kämpfe, wie heute zwischen den Staaten der Fall, ein natürlicher Verlauf 自然/勢ト存ジマス; aber ich denke, daß das Zeitalter zur Ruhe kommen wird, indem unter ihnen jener [Staat] in den Mittelpunkt tritt, welcher am meisten die weltgeschichtliche Neigung besitzt. [44] Wenn wir fragen, welche Bedeutung es hat, daß ein [einzig]er Staat einen weltgeschichtlichen Charakter besitzt, denke ich, daß er wohl grundsätzlich an einer auf das Ganze gerichteten Konzeption orientiert 全體主義的 ist und dabei das Individuum nicht einfach verneint, sondern grundsätzlich vermittelt ist durch den schöpferischen Akt des Individuums. [45] Heute werden der Individualismus und die auf das Ganze gerichtete Konzeption als einander zuwiderlaufend gedacht; der ‘Individualismus’ ist ohne Frage überlebt, doch die bloß ‘auf das Ganze gerichtete Konzeption’, die das Individuum verneint, gehört ebenfalls nur der Vergangenheit an. [46] Das Individuum wird aus der geschichtlichen Gesellschaft geboren, und sofern die geschichtliche Gesellschaft wiederum durch die schöpferischen Akte des Individuums vermittelt ist, besitzen sie als das Geschichtliche ewiges Leben. [47] Es verhält sich gerade so wie mit dem biologischen Leben, das durch das Tätigsein der Zelle vermittelt lebt.

[48] In der Geschichte unseres Landes steht weder das Ganze gegen das Individuum noch das Individuum gegen das Ganze, sondern haben sich das Ganze und das Individuum in der wechselseitigen Verneinung und indem sie das Haus des [Himmlischen] Erhabenen als den Mittelpunkt ansehen, wie ich denke, lebhaft entwickelt. [49] Bisweilen bildete einmal eine auf das Ganze gerichtete Kraft den Mittelpunkt, aber, so denke ich, stets kehrten [wir] wieder

zum Geiste der Landesgründung 肇國ノ精神 zurück und traten, indem wir das Haus des [Himmlischen] Erhabenen als den Mittelpunkt betrachteten, des weiteren hinaus in ein neues Zeitalter, erschufen ein neues Zeitalter. [50] Zuvor habe ich gesagt, daß die Geschichte sich stets voranbewegte, indem sie die Gegenwart, die Vergangenheit und Zukunft einschließt, in den Mittelpunkt stellte; und in unserem Lande hatte das Haus des [Himmlischen] Erhabenen stets die Bedeutung einer solchen Vergangenheit und Zukunft einschließenden Gegenwart. [51] Daher ist, so denke ich, in unserem Lande die Rückkehr zum Geist der Landesgründung nicht allein eine Rückkehr zum Altertum, sondern immer das Hinaustreten in ein neues Zeitalter. [52] Die ‘Rückkehr zum Altertum’ 復古 ist, so denke ich, stets eine ‘Erneuerung’ 維新.

GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR PHILOSOPHIE NR. IV
FRAGEN DER STAATSRÄSON²⁷

[1] Die geschichtliche Welt beginnt mit der Selbst-Formung der vielartige Traditionen besitzenden vielartigen Völker, das heißt sie beginnt mit der geschichtlichen, artgerichteten Formung. [2] Aber aus einer solchen wechselseitigen Formung von Subjekt und Umwelt, besonders aus der wechselseitigen Bestimmung der vielen Subjekte innerhalb der einen Umwelt, werden in der subjektgerichteten, das heißt weltgerichteten Selbst-Bewußtwerdung die vielartigen Staaten geformt. [3] Jedes Volk formt eine individuelle Welt. [4] Die ‘Gestalt der Nation’ bedeutet wohl eine solche individuelle Welt. [5] Von vielartigen geschichtlichen Grundlagen 歷史的地盤 ausgehend werden vielartige Gestalten der Nation geformt. [6] Sie heißen ‘demokratische Gestalt der Nation’, heißen ‘totalitäre Gestalt der Nation’; und sie alle müssen, indem sie ihren jeweiligen geschichtlichen Grundlagen folgen, geschichtlich geformt werden. [7] [Diese Gestalten der Nation] müssen so [einzigartig] beschaffen sein, daß eine nicht auf eine andere übertragen werden kann. [8] Ohne Frage kann man sie wohl nach [Ordnungs]klassen gliedern. [9] Aber als wirkliche Staaten müssen sie jeder für sich Individualität besitzen. [10] Wie Ranke sagt, muß der Staat ein [einziges] Leben, [eine einzige] individuelle Gestalt 個體 sein. [11] Ebenso sind der ‘demokratische Staat’ und der ‘auf eine ganzheitliche Konzeption gerichtete Staat’ nicht gewissermaßen verschiedene Arten von Ordnungsklassen. [12] Wie ich in “Fragen der Kultur Japans”

27 NKZ X: 333–37 (Teil 5).

gesagt habe, kann wohl die als widersprüchliche Selbst-Identität von auf das Ganze gerichtetem Einen und individuellem Vielen subjektgerichtet, das heißt weltgerichtet geformte ‘Gestalt der Nation unseres Landes’ als auf den Ausdruck des Absoluten gerichtete Selbst-Formung in einem überragenden Sinne ‘Staat’ genannt werden. [13] Das Haus des [Himmlischen] Erhabenen ist da als Vergangenheit und Zukunft umfassende absolute Gegenwart, und wir werden darin geboren, wirken darin und sterben darin. [14] Darum besitzt in unserem Lande, wie [der Grundsatz] des Einsseins von Kult und Regierung 祭政一致 besagt, die Souveränität einen religiösen Charakter. [15] Wie Coulanges in bezug auf das griechische und römische Altertum gesagt hat, wird wohl jeder Staat in seinen ersten Anfängen religiös organisiert. [16] Aber indem sich die Familie zum Geschlecht, das Geschlecht zur Stadt ausweitet, wird sie zum Demokratischen 民主的. [17] Sowohl im Falle der Zehn Beamten Roms als auch im Falle Solons war die Gesetzgebung von den Volksmassen 民衆 übertragen worden. [18] Aber in den Stadtstaaten war sie noch, da die Opferaltäre der Gottheiten der einzelnen Städte den Mittelpunkt bildeten, religiös. [19] Die neuzeitlichen Staaten im Westen entstanden indessen, nachdem solche Stadtstaaten zerstört waren. [20] Sie können aus sich selbst nicht anders als demokratisch sein. [21] Selbst der totalitäre Staat ist ein [ethnisch begründeter] Volksstaat 民族國家, dessen Mittelpunkt ein [ethnisch begründetes] Volksbewußtsein 民族意識 bildet. [22] Die Gestalt der Nation unseres Landes unterscheidet sich, denke ich, hiervon. [23] Die Gestalt unserer Nation beginnt mit dem Mythos der Begründung des Landes und hat sich, mannigfaltige gesellschaftliche Veränderungen durchlaufend, auf diesem Grunde bis heute entwickelt. [24] In der Gestalt unserer Nation ist das Religiöse der Anfang und das Ende. [25] Darin können wir die Gestalt unserer Nation wahrhaft als ‘Subjekt’, das heißt als ‘Welt’ bezeichnen. [26] Die ‘geschichtliche Welt-Schöpfung’ ist wohl die Grundbedeutung der Gestalt unserer Nation. [27] Aus diesem Grunde gilt im Innern [der Grundsatz] der Unterstützung des zahllosen Volkes und nach Außen [der Grundsatz] der Acht Ecken [des Kosmos] unter einem Dach 八紘一宇. [28] Auf der Grundlage einer solchen Gestalt der Nation die Formung der Welt zu unternehmen, muß die Sendung des Volkes unseres Landes sein.

[29] Ich besitze keine Kenntnisse der Rechtswissenschaften, aber angenommen, man könnte die ‘Grundlagen des Rechts’ 権利の基礎と云ふもの so denken, wie ich in dieser Abhandlung geschrieben habe, würde dann nicht daraus eine neue Idee des Rechts hervortreten? [30] Da die Gesellschaft als Subjekt, das heißt als Welt in ihrem Selbst selbst einen absoluten Willen 絶對意志 spiegelt, das heißt, da sie ihr Selbst selbst souverän bildet, wie es heißt, wird

die Gesellschaft als Selbst-Begrenzung einer auf Ausdruck gerichteten Welt rechtlich gebildet. [31] Läßt sich nicht sagen, daß das ‘Recht’ nicht durch einen Gesellschaftsvertrag entsteht, sondern vielmehr aus der Selbst-Formung der Gesellschaft als geschichtlicher Welt? [32] Verhält es sich nicht so, daß die Souveränität nicht eine [eigene] Art Recht ist, sondern jegliches Recht aus der souveränen Selbst-Formung der Gesellschaft entsteht? [33] Die englische Verfassung haben die Volksmassen vom Herrscher erkämpft, doch durch die Verfassung unseres Landes ist die unserem Lande ureigene 固有 Gestalt der Nation erhellt. [34] Das Gefühl 情 besteht zwischen Vater und Sohn, aber die Verpflichtung 義 muß zwischen Fürst und Untertan herrschen. [35] Ich behaupte nicht abstrakt ein ‘Recht um des Rechtes willen’, doch muß der Staat als Staat das Recht haben. [36] Wenn man davon ausgeht, daß der Begriff des Rechtes in der westlichen Rechtswissenschaft auf unseren Staat nicht anwendbar sei, müssen die Rechtsgelehrten unseres Landes wohl nach einem neuen Begriff suchen.

[37] Herkömmlich wurde der ‘Staat’, entfernt von seiner geschichtlichen Grundlage, allein subjektiv 唯主體的に gedacht. [38] Seine Welt[gerichtet]heit 世界性 wurde nicht in Erwägung gezogen. [39] Er wurde sozusagen bloß subjektiv 主語的に gedacht. [40] Aber der Staat muß als Subjekt, das heißt als Welt 主體即世界として von Grund auf das Peripheriebesitzende 周邊を有つたもの sein, muß örtlich gedacht werden. [41] Der Staat entwickelt sich aus den wechselseitigen Bestimmungen der vielartigen artgerichteten Subjekte in einer Umwelt, und in den Subjekten selbst muß die Umwelt enthalten sein. [42] In dem Maße, wie die vielen Staaten innerhalb der einen Welt entstehen, kann in solcher Weise gesprochen werden. [43] Das ist der Grund, warum heute etwas wie der ‘Lebenskreis’ 生活圈 oder ein ‘Kreis gemeinschaftlicher Blüte’ 共榮圈 gedacht werden kann. [44] Heute stehen die ‘Setzung der Grundlage des Staates auf das Volk’ 國家の基礎を民族に置くと云うこと und meine ‘Welt[gerichtet]heit’ 世界性 einander nicht gegensätzlich gegenüber. [45] Menschen, die [beides] als gleichsam einander gegenüberstehend denken, [tun dies], weil sie die ‘Welt’ gleich einer nur nicht-subjektiven, abstrakten Ebene 唯無主體的な抽象平面 denken. [46] Ich denke dagegen, daß in der Geschichte heute erstmals das [ethnisch begründete] ‘Volk’ 民族 subjektiv 主體的に zu wirken begonnen hat. [47] Ohne Frage haben die Völker zu allen Zeiten gewirkt. [48] Die Geschichte können [wir] als eine Aufzeichnung des Volkskampfes bezeichnen. [49] Aber als die Welt eine abstrakte Ebene war, war ihre Oberfläche vielmehr ein Machtkampf der politischen Führer. [50] Doch heute ist als Subjekt der wahren geschichtlichen

Formung der Welt das ‘Volk’ an die Oberfläche der geschichtlichen Welt getreten. [51] Die heutigen Helden sind wahrhaft der Selbst-Ausdruck des Volkes. [52] Die heutige Welt ist nicht flächenhaft 平面的, sondern raumhaft; die Welt besitzt Tiefe. [53] Daß die Welt zum ‘Volkhaften’ 民族的 wird, heißt nichts anderes als daß die Welt zum ‘Individuellen’ 個性的 wird. [54] Daß der Staat zum ‘Volkhaften’ wird, muß heißen, daß er zu einer ‘individuellen Welt’ wird. [55] Es ist nicht bloß ‘[angelegt] auf die biologische, die artgerichtete Richtung’. [56] Nicht das Blut ist verehrungswürdig, das die Kultur tragende Blut ist verehrungswürdig.

[57] Ich frage mich, ob nicht die heutige Zeit als eine Zeit der geschichtlichen Welt-Selbst-Bewußtwerdung 歷史的世界自覺 gedacht werden muß. [58] Der heutige Staatsgedanke 國家主義 kann vielmehr als Selbst-Bewußtwerdung der Welt bezeichnet werden. [59] Es hat ein Zeitalter der Selbst-Bewußtwerdung der Völker gegeben. [60] In der Geschichte Europas vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit kann man das wohl sehen. [61] Auch eine ‘Selbst-Bewußtwerdung der Klassen’ hat es gegeben. [62] Das war wohl die ‘Französische Revolution’. [63] Besonders die ‘Russische Revolution’ in neuerer Zeit dürfte das durchgreifendste Beispiel dafür sein. [64] Aber mir scheint, das heutige Problem besteht weder in der Selbst-Bewußtwerdung einer vertikalen Welt noch in der Selbst-Bewußtwerdung einer horizontalen Welt, sondern darin, daß in diesem Zeitalter alle auf ein [ethnisch begründetes] Volk gerichteten Gesellschaften 民族的社會 geschichtlich-weltgerichtet nach ihrer Selbst-Bewußtwerdung suchen. [65] Es wird wohl danach gestrebt, daß das vertikale Problem und das horizontale Problem als ein [einziges] Problem weltgeschichtlich gelöst werden können.

[66.1] Das achtzehnte Jahrhundert war das individualistische Zeitalter der individuellen Selbst-Bewußtwerdung. [66.2] Das neunzehnte Jahrhundert war das nationalistische Zeitalter der staatlichen Selbst-Bewußtwerdung, das heißt das imperialistische Zeitalter. [66.3] Aber heute sind wir in das weltgeschichtliche Zeitalter der weltgerichteten Selbst-Bewußtwerdung eingetreten. [66.4] Auf welche Weise wir eine neue Welt aufbauen, das [zu beantworten] ist die Aufgabe der Welt von heute. [66.5] Im achtzehnten Jahrhundert war man noch nicht zu einem ‘Gegensatz von Staat und Staat’ innerhalb des einen weltgerichteten Raumes gelangt. [66.6] Vereinfacht gesprochen, läßt sich wohl sagen, daß England die Meere beherrschte und Frankreich das Festland. [66.7] Mit Beginn des neunzehnten Jahrhunderts standen innerhalb des einen weltgerichteten Raumes ‘Europa’ Deutschland und Frankreich einander gegenüber. [66.8] Aber heute ist die ganze Welt wahrhaft ein [einiger] weltgerichteter Raum geworden. [66.9] Im neunzehnten Jahrhundert waren noch

koloniale Räume hinterlassen worden. [66.10] Darum wurde der ‘Imperialismus’ als Staatsidee gedacht. [66.11] Heute indessen muß ein Volk 或民族 zum Mittelpunkt werden und aus einer Ecke der Welt eine neue Welt aufbauen. [66.12] Darum spreche ich von einer ‘Zeit der geschichtlichen Welt-Selbst-Bewußtwerdung’. [66.13] Wir müssen jenseits der bloßen Idee antagonistischer Staaten [den Standpunkt] der Idee eines neuen Weltaufbaus einnehmen. [66.14] Vom Standort der einzelnen Staaten muß deren jeweilige weltgeschichtliche Aufgabe begriffen werden. [66.15] Andernfalls können die Probleme der heutigen Welt grundsätzlich nicht gelöst werden. [66.16] Die imperialistische Idee, deren Mittelpunkt ein [einziger] auf ein [ethnisch begründetes] Volk ausgerichteter Staat 民族的國家 bildet, dürfte bereits der Vergangenheit angehören. [66.17] Wir müssen uns zutiefst dieser geschichtlichen Aufgabe bewußt werden. [65.18] Bereits der Erste Weltkrieg, der als ein Krieg im Streit um die Hegemonialmacht zwischen Deutschland und England gedacht worden war, hatte einen solchen Charakter.

DAS PRINZIP DER NEUEN WELT-ORDNUNG²⁸

[1] Die Welt hat in jedem Zeitalter ihre jeweiligen Themen, und nach ihrer Lösung strebend bewegt sie sich von Zeitalter zu Zeitalter. [2] In Europa war das achtzehnte Jahrhundert das Zeitalter der individuellen Selbst-Bewußtwerdung, das Zeitalter des sogenannten Individualismus und Liberalismus. [3] Im achtzehnten Jahrhundert war noch nicht der Gegensatz von Staat und Staat innerhalb der einen geschichtlichen Welt aufgetreten. [4] Vereinfacht läßt sich wohl sagen, daß England das Meer beherrschte und Frankreich das Festland beherrschte. [5] Doch mit Eintritt ins neunzehnte Jahrhundert standen in der einen geschichtlichen Welt ‘Europa’ Deutschland und Frankreich einander gegenüber, und schließlich standen im Raum der gesamten Welt die beiden Großmächte Deutschland und England einander gegenüber. [6] Dies ist die Ursache des Ersten Weltkrieges. [7] Das neunzehnte Jahrhundert war ein Zeitalter der staatlichen Selbst-Bewußtwerdung, ein Zeitalter des sogenannten Imperialismus. [8] Die Staaten betrachteten es grundsätzlich als ihre geschichtliche Sendung, durch die Unterwerfung anderer ihr Selbst selbst

28 NKZ XII: 426–34. Vgl. die Übersetzungen von Yoko ARISAKA in “The Nishida Enigma. ‘The Principle of the New World Order’”, MN 51.1 (1996): 81–105, und Valdo H. VIGLIELMO in *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy. Selected Documents*. Translated by David A. DILWORTH and Valdo H. VIGLIELMO, with Augustin Jacinto ZAVALA, Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 1998: 73–77.

stark und groß zu machen. [9] Damit waren sie noch nicht zu einer *Selbst-Bewußtwerdung der weltgeschichtlichen Sendung des Staates* gelangt. [10] Sofern im Staat ein Selbst-Bewußtsein der weltgeschichtlichen Sendung fehlt und er den Standort des bloßen Imperialismus einnimmt, kann er auch umgekehrt auf der anderen Seite dem ‘Klassenkampf’ nicht entgehen. [11] Seit dem neunzehnten Jahrhundert befand sich die Welt, während sie auch im Zeitalter des Imperialismus war, in einem Zeitalter des Klassenkampfes. [12] Der ‘Kommunismus’ ist zwar eine ganzheitlich gerichtete Konzeption 全體主義的, aber er beruht grundsätzlich auf dem Denken einer abstrakten Welt-Idee 世界理念, die vom individuellen Selbst-Bewußtsein des achtzehnten Jahrhunderts abhängig ist. [13] Als Denken kann man ihn auch als Widerstand des vom achtzehnten Jahrhundert geprägten Denkens gegen das vom neunzehnten Jahrhundert geprägte Denken ansehen. [14] Zusammen mit dem imperialistischen Denken gehört er wohl der Vergangenheit an.

[15] Die heutige Welt denke ich als ein Zeitalter der weltgerichteten Selbst-Bewußtwerdung 世界的自覺. [16] Jeder Staat muß durch die Selbst-Bewußtwerdung seiner eigenen weltgerichteten Sendung die eine *weltgeschichtliche Welt, das heißt die weltgerichtete Welt*, aufbauen. [17] Das ist die geschichtliche Aufgabe von heute. [18] Seit der Zeit des Ersten [Welt]krieges ist die Welt bereits in dieses Stadium eingetreten. [19] Doch der Ausgang des Ersten [Welt]krieges hat eine solche Aufgabe zurückgelassen. [20] Damit gab es außer der alten abstrakten Welt-Idee kein neues Prinzip eines Welt-Aufbaus. [21] Das ist der Grund, warum heute der Weltkrieg wiederholt wird. [22] Der heutige Weltkrieg fordert von Grund auf eine Lösung dieser Aufgabe. [23] Wenn im Raum der einen Welt starke und große Staaten einander gegenüberstehen, kann die Welt nicht umhin, in einen heftigen Kampf zu geraten. [24] Als Ergebnis der Errungenschaften von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft sind heute die Völker aller Staaten in den dichtgedrängten einen Raum der Welt eingetreten. [25] Der Weg zur Lösung dieses [Problems] besteht in nichts anderem als im Aufbau der einen weltgerichteten Welt in der Selbst-Bewußtwerdung der jeweiligen weltgeschichtlichen Sendung und in der jeweiligen grundsätzlichen Befolgung des Selbst und darüber hinaus Transzen-denzerzung des Selbst. [26] [Das] ist der Grund, warum ich das gegenwärtige Zeitalter ein Zeitalter der weltgerichteten Selbst-Bewußtwerdung der Völker aller Staaten nenne. [27] Zu sagen, daß die Völker aller Staaten in der Transzen-dierung ihres Selbst die eine Welt aufbauen, ist keine Konzeption einer sogenannten ‘Selbstbestimmung der Völker’ 民族自決主義, die, wie in Wilsons Völkerbund, bloß alle Völker in gleichem Maße in ihrer Unabhängigkeit anerkennt. [28] Eine solche Welt ist nicht mehr als die vom achtzehnten

Jahrhundert geprägte abstrakte Welt-Idee. [29] Daß durch eine solche Idee die wirkliche Lösung der geschichtlichen Aufgabe nicht möglich ist, bezeugt der heutige Weltkrieg. [30] Jedes Staatsvolk 國家民族 entsteht auf seiner jeweiligen geschichtlichen Grundlage und hat seine jeweilige weltgeschichtliche Sendung, darin haben alle Staatsvölker ihr eigenes geschichtliches Leben. [31] Zu sagen, daß alle Staatsvölker in der Transzendierung ihres Selbst bei [gleichzeitiger] Befolgung ihres Selbst die eine weltgerichtete Welt aufbauen, muß heißen, daß sie *ihren jeweiligen regionalen Kulturen folgend* zunächst eine jeweils besondere Welt aufbauen. [32] Mithin wird durch den Zusammenschluß der aus solchen geschichtlichen Grundlagen aufgebauten besonderen Welten die ganze Welt zu der einen weltgerichteten Welt aufgebaut. [33] Indem jedes Staatsvolk in einer solchen weltgerichteten Welt sein eigenes individuelles geschichtliches Leben lebt, schließt es sich durch seine jeweilige weltgeschichtliche Sendung zu der einen weltgerichteten Welt zusammen. [34] Das ist die letzthöchste Idee der geschichtlichen Entwicklung des Menschen, und das muß das durch den heutigen Weltkrieg geforderte Prinzip der neuen Weltordnung sein. [35] Die Idee unseres Landes, wonach die Acht Ecken [des Kosmos] unter einem Dach [sein sollen], ist wohl in dieser Weise beschaffen. [36] Huldvoll geruht [der Himmlische Erhabene] zu verkünden, daß er die zehntausend Länder ihren [jeweiligen] Ort erlangen lassen wird 畏くも萬邦をしてその所を得せしめると宣らせられる. [37] [Ich] erlaube [mir], ehrfürchtig forschend [die Frage zu stellen], ob nicht auch [der wesentliche Sinn] der heiligen Weisungen [des gegenwärtigen Himmlischen Erhabenen] darin besteht. [38] Auch die auf dem vom achtzehnten Jahrhundert geprägten Denken beruhende Konzeption einer auf gemeinschaftliche Produktion gerichteten [= kommunistischen] Welt 共產的世界主義 muß in diesem Prinzip aufgelöst werden.

[39] Da die Aufgabe des heutigen Weltkrieges so beschaffen ist und das Prinzip der neuen Weltordnung so beschaffen ist, muß selbstverständlich auch das Prinzip des Ostasiatischen Kreises Gemeinschaftlicher Blüte 東亞共榮圈 von hier seinen Ausgang nehmen. [40] Früher wurden die Völker Ostasiens durch den Imperialismus der europäischen Völker unterdrückt, als Kolonien angesehen und ihrer eigenen weltgeschichtlichen Sendung beraubt. [41] Heute aber müssen die Völker Ostasiens sich der weltgeschichtlichen Sendung der Völker Ostasiens bewußt werden, in der Transzendierung ihres eigenen Selbst eine einzige besondere Welt aufbauen, um hierdurch die weltgeschichtliche Sendung der ostasiatischen Völker zu verfolgen. [42] Dies ist das Prinzip des Aufbaus des Ostasiatischen Kreises Gemeinschaftlicher Blüte. [43] Heute

müssen wir Völker Ostasiens uns die Idee der Kultur Ostasiens zueignen und weltgeschichtlich den begeisterten Aufbruch unternehmen. [44] Und damit die ‘eine besondere Welt’ aufgebaut wird, muß in ihrem Mittelpunkt jemand stehen, der diese Aufgabe auf sich nimmt. [45] In Ostasien ist dies heute niemand anderes als unser [Land] Japan. [46] So wie es heißt, daß in alter Zeit der Sieg Griechenlands in den Persischen Kriegen die Entwicklungsrichtung der europäischen Welt bis auf den heutigen Tag entschieden hat, wird wohl auch der heutige Ostasiatische Krieg eine Richtung der künftigen Weltgeschichte entscheiden.

[47] Die weltgerichtete Sittlichkeit 道義 von heute ist weder die christliche Konzeption der allseitigen Liebe 博愛主義 noch etwas wie der sogenannte Königliche Weg 王道 des chinesischen Altertums. [48] Es muß die ‘Formung der einen weltgerichteten Welt’ in der Transzendierung ihres Selbst durch alle Staatsvölker sein, muß das ‘zum Baumeister einer weltgerichteten Welt Werden’ sein. [49] Die Gestalt unseres Landes ist nicht bloß eine sogenannte ganzheitliche Konzeption 全體主義. [50] Das Haus des [Himmlischen] Erhabenen 皇室 ist als Vergangenheit und Zukunft umfassende absolute Gegenwart der Anfang und das Ende unserer Welt. [51] Darin, daß [wir] mit dem Haus des [Himmlischen] Erhabenen im Mittelpunkt eine einzige geschichtliche Welt geformt haben, liegt die Blüte der Gestalt unserer Nation, [wonach] zehntausend Generationen [des Hauses des Himmlischen Erhabenen] eine [ununterbrochene] Linie [bilden]. [52] Das Haus des [Himmlischen] Erhabenen unseres Landes ist nicht bloß der Mittelpunkt eines einzelnen ethnisch ausgerichteten Staates. [53] Im Weg des [himmlischen] Erhabenen 皇道 unseres Landes ist das Prinzip der Formung der Welt gemäß den Acht Ecken [des Kosmos, die sich] unter einem Dach [befinden], enthalten.

[54] Das ‘Prinzip der Formung der weltgerichteten Welt’ 世界的世界形成の原理 verneint nicht den Eigencharakter 獨自性 der [ethnisch begründeten] Staatsvölker, vielmehr ist das Gegenteil der Fall. [55] Als ‘Welt’ denken die Menschen heute noch die vom achtzehnten Jahrhundert geprägte abstrakte, allgemeine Welt. [56] Was ich die ‘weltgerichtete Formung der Welt’ nenne, heißt, daß die Welt, indem alle Völker aller Staaten grundsätzlich auf ihrer jeweiligen geschichtlichen Grundlage ihre jeweilige Sendung vollziehen, das heißt, indem sie in ihrem jeweiligen geschichtlichen Leben leben, auf konkrete Weise zum Einen wird, das heißt zur weltgerichteten Welt wird. [57] Daß die ‘Welt auf konkrete Weise zum Einen wird’, muß heißen, daß alle Staatsvölker grundsätzlich in ihrem jeweiligen geschichtlichen Leben leben. [58] Ebenso wie in einem Organismus bedeutet das zum Einen Werden des Ganzen, daß

das Einzelne 各自 zum Einzelnen selbst 各自自身 wird, bedeutet, daß das Ganze zum Einen wird. [59] Das ‘Prinzip der Formung der weltgerichteten Welt’ ist nichts anderes als das Zukommenlassen des jeweiligen Ortes [in bezug auf] die zehntausend Länder. [60] Der heutige Staatsgedanke 國家主義 muß auf einem solchen weltgerichteten Welt-Formismus 世界の世界形成主義 gegründet sein. [61] Er besagt nicht, daß jeder Staat jedem Staat bloß gegenübersteht. [62] Da in der heutigen Weltlage die Welt grundsätzlich zum Einen werden muß, müssen alle Staaten grundsätzlich für sich auf den Staatsgedanken gerichtet 國家主義的 sein. [63] Mithin wird als eine solche Vermittlung von Vielem und Einem die besondere Welt der Art des Kreises Gemeinschaftlicher Blüte gefordert.

[64] Die Grundrichtung der gedanklichen Führung sowie der Wissenschaft und Erziehung unseres Volkes muß überall tief in der Grundbedeutung der Gestalt unseres Landes ruhen und auf das Begreifen der geschichtlichen Wirklichkeit und das Prinzip der weltgerichteten Welt-Form gegründet sein. [65] Vom englisch-amerikanischen Denken muß zurückgewiesen werden, was im Imperialismus gegeben ist, demgemäß [die Staaten des Westens] mit dem Gefühl der Überlegenheit Ostasien als Kolonialgebiet ansahen. [66] Ferner muß als Führungsrichtung des Denkens innerhalb [unseres] Landes 國内思想指導の方針 keine ganzheitliche Konzeption [des Totalitarismus] gelten, die leicht ins Parteiische abgleitet, sondern grundsätzlich der gerechte und unparteiliche Weg des [Himmlischen] Erhabenen 光明正大なる皇道, welcher in der Einheit der Gestalt von Fürst und Untertanen 君民一體 und der gerechten und erhabenen Unterstützung [des Herrschers] durch das zahllose Volk 萬民翼賛 besteht.

* * *

[67] Das Vorstehende ist der Inhalt eines [Vortrags] über das Problem der neuen Weltordnung, den ich, einer Bitte der Studiengesellschaft für Nationale Politik 國策研究會 folgend, gehalten habe. [68] Zu sagen, daß alle [ethnisch begründeten] Staatsvölker 國家民族 in der Transzendierung ihres Selbst bei [gleichzeitiger] grundsätzlicher Befolgung ihres Selbst die eine Welt formen, heißt nicht, die einzelnen Staatsvölker zu verneinen oder geringzuschätzen. [69] Es bedeutet im Gegenteil, daß die einzelnen Staatsvölker in der Rückkehr zu [ihrem] Selbst selbst und in der Selbst-Bewußtwerdung der weltgeschichtlichen Sendung ihres Selbst selbst sich zusammenschließen und die eine Welt formen. [70] Eine solche synthetische Einheit 綜合統一 nenne ich ‘Welt’.

[71] Die ‘abstrakte Welt’, welche die einzelnen Staatsvölker verneint, ist nichts wirklich Existentes. [72] Folglich nenne [ich] sie nicht ‘Welt’. [73] Darum spreche ich eigens von einer ‘weltgerichteten Welt’ 世界の世界. [74] Früher war die Welt abstrakt, war nicht wirklich existent 非實在的. [75] Aber heute ist die Welt konkret, ist wirklich existent. [76] Heute kann kein Staatsvolk bloß durch sein Selbst selbst existieren; ohne den Eintritt in enge Beziehungen mit der Welt, nein, ohne die Einnahme einer Position des Selbst selbst innerhalb der ganzen Welt kann es nicht leben. [77] Die Welt ist nicht das bloß Äußere 外. [78] Daß die heutige Welt in einer solchen Weise wirklich existent ist, ist eine Ursache 原因 des heutigen Weltkrieges; und durch die Mißachtung dieses Problems kann das Problem des heutigen Weltkrieges nicht gelöst werden. [79] Da ich im vorstehenden Sinne von ‘Welt’ spreche, spreche ich von ‘der Formung der weltgerichteten Welt’ in Befolgung der regionalen Traditionen. [80] Andernfalls könnte keine ‘konkrete Welt’ 具體的世界 geformt werden. [81] Was ich ‘Konzeption der Formung der weltgerichteten Welt’ nenne, muß im Gegensatz zum englisch-amerikanischen Imperialismus oder Unionismus 聯盟主義, welche die anderen kolonisieren, eine Welt-Konzeption 世界主義 der Acht Ecken [des Kosmos] unter einem Dach sein, die auf dem Geist des Weges des [Himmlischen] Erhabenen beruht. [82] Der abstrakte Unionismus verbindet sich auf seiner Kehrseite dagegen mit dem Imperialismus.

[83] In der Formung der geschichtlichen Welt muß grundsätzlich das [ethnisch begründete] ‘Volk’ den Mittelpunkt bilden. [84] Es ist die Triebkraft der Formung der Welt. [85] Auch in einem ‘Kreis gemeinschaftlicher Blüte’ muß das seinen Mittelpunkt bildende Volk²⁹ nicht wie im Völkerbund abstrakt gewählt, sondern geschichtlich geformt werden. [86] Auf solche Weise entsteht ein wahrer ‘Kreis gemeinschaftlicher Blüte’. [87] Aber der bloße Ethno[zentri]smus 民族主義, der in seinem Selbst selbst nicht den wahren Welt-Charakter 世界性 enthält und, indem er bloß das eigene Volk als den Mittelpunkt annimmt, von daher die ganze Welt denkt, ist ein ethnischer Egoismus 民族自己主義; und was von dort ausgeht, kann selbstverständlich nicht dem ‘Expansionismus’ und ‘Imperialismus’ entgehen. [88] Heute ist der englisch-amerikanische ‘Imperialismus’ nichts anderes als eine auf deren ethnischen Egoismus beruhende [Einstellung]. [89] Dadurch, daß ein Volk in seinem Selbst selbst das Prinzip der Formung der weltgerichteten Welt enthält, wird es erstmals zum wahren

29 Alias: “müssen die seinen Mittelpunkt bildenden Völker”.

Staat. [90] Mithin wird es zum Wurzelquell der Sittlichkeit. [91] Der Staatsgedanke und der bloße Ethno[zentr]ismus dürfen nicht vermischt werden. [92] Was ich ‘Konzeption der Formung der weltgerichteten Welt’ nenne, steht dem ‘Staatsgedanken’ oder dem ‘Ethno[zentr]ismus’ nicht entgegen. [93] Für die Formung der weltgerichteten Welt muß das Volk der Wurzelgrund sein. [94] Mithin ist [das Volk], sofern es die Welt weltgerichtet formt, ein Staat. [95] Das Individuum hat als Mitglied des Staates in einem solchen Sinne eine sittliche Sendung. [96] Deshalb besitzt in der Konzeption der Formung der weltgerichteten Welt jedes Individuum an seinem einzigartigen geschichtlichen Ort und zu [einer einzigartigen geschichtlichen] Zeit eine eigene Sendung und Aufgabe. [97] Die Japaner besitzen als Japaner in dieser geschichtlichen Wirklichkeit Japans, das heißt in den heutigen Zeitumständen, eine einzigartige sittliche Sendung und Aufgabe.

[98] So wie das [ethnisch bestimmte] ‘Volk’ in beschriebener Weise als das die Welt weltgerichtet Formende den Wurzelquell der Sittlichkeit bildet, wird auch die ‘Familie’ durch dasselbe Prinzip zum Wurzelquell der Sittlichkeit. [99] Ein bloßer Familismus ist [noch] nicht unmittelbar das Sittliche. [100] In der Konzeption der Formung der weltgerichteten Welt ist auch der Familismus enthalten. [101] Zugleich wird andererseits innerhalb des ‘Kreises Gemeinschaftlicher Blüte’, wie zuvor gezeigt, ein ‘führendes Volk’ 指導民族 nicht gewählt, es muß durch das Prinzip der Formung der weltgerichteten Welt entstehen. [102] Hierin beruht der grundlegende Unterschied zwischen der Konzeption der Formung der weltgerichteten Welt und dem internationalen Unionismus [des Völkerbunds].

[103] In der nationalen Gestalt unseres Landes, von der die “Aufzeichnungen über die gerade Linie der Gottheiten und [Himmlischen] Erhabenen” 神皇正統記 sagen, Groß-Japan sei ein Land der Gottheiten, in anderen Ländern gebe es nichts dergleichen³⁰, ist die absolute geschichtliche Welt[gerichtet]heit enthalten. [104] Zu sagen, daß unser Haus des [Himmlischen] Erhabenen als eine Linie über zehntausend Generationen [angelegt ist] von der ewigen Vergangenheit auf eine ewige Zukunft, heißt nicht bloß, daß [seine Abstammung] linear [verläuft], sondern daß es als das ewige Jetzt 永遠の今 grundsätzlich als unser Anfang und Ende bezeichnet werden muß. [105] Auch das Prinzip, wonach der Beginn von Himmel und Erde das Heute als den Anfang ansieht, nimmt von dort seinen Ausgang. [106] Jihen sagt auch: Das Götter-Zeitalter liegt im Jetzt, man sage nicht, es sei dahingegangene Vergangenheit

30 NKBT 87: 41.

(“Dunkler Sinn der ‘Stammannalen vormaliger Begebenheiten’”, 舊事本紀玄義).³¹ [107] Das wahre Mark 眞髓 des japanischen Geistes besteht darin, daß grundsätzlich das Transzendentale das Immanente ist und das Immanente das Transzendentale. [108] Das Prinzip der Formung der weltgerichteten Welt, wonach die Acht Ecken [des Kosmos] unter einem Dach sein sollen, ist in seinem Innern das Prinzip der Einheit der Gestalt von Fürst und Untertan, der Unterstützung [des Himmlischen Erhabenen] durch das zahllose Volk. [109] Auch wenn man die Gestalt unseres Landes als Familien-Staat bezeichnet, darf sie nicht bloß familistisch gedacht werden. [110] Daß grundsätzlich das Innere das Äußere und das Äußere das Innere ist, ist wohl die feine Blüte der Gestalt [unseres] Landes 國體の精華. [111] Die Verpflichtung 義 betrifft Fürst und Untertanen, das Gefühl 情 verbindet Vater und Sohn.

[112] Indem die Blüte der Gestalt unseres Landes so beschaffen ist, bedeutet die Formung der weltgerichteten Welt nicht den Verlust der Autonomie 主體性 unseres Staates. [113] Vielmehr ist es eben das unserem Lande eignende autonome Prinzip, das Selbst 己 als leer anzusehen und das Andere 他 zu umfangen. [114] Gemäß diesem [Prinzip in der Welt] zu stehen, heißt, grundsätzlich die Blüte der Gestalt unseres Landes in der Welt zu entfalten. [115] Man kann sagen, daß die Lösung der heutigen weltgeschichtlichen Aufgabe durch das Prinzip der Gestalt unseres Landes vorgegeben ist. [116] Dem werden sich nicht nur England und Amerika fügen müssen, auch die Achsenländer werden sich schließlich danach richten.

SUPPLEMENT ZU DEN GESAMMELTEN AUFSÄTZEN
ZUR PHILOSOPHIE NR. IV³²

[1] Wir Menschen werden aus einer geschichtlichen Welt geboren, wirken in einer geschichtlichen Welt und gehen in Richtung auf eine geschichtliche Welt dem Tod entgegen. [2] Vielleicht kann man auch sagen, daß der Mensch aus einer biologischen Welt geboren wird und in Richtung auf eine biologische Welt dem Tode entgegengesetzt ist. [3] So verhält es sich [mit dem Menschen] als biologisch-körperlichem [Wesen]. [4] Aber unser Selbst 自己 wird nicht einfach biologisch-körperlich geboren. [5] Unser Selbst wird geschichtlich-gesell-

31 *Kuji hongi gengi* 4, ZZGR 1: 146a18.

32 NKZ XII: 397–416. Vgl. Viglielmos Übersetzung in *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy*: 78–95.

schaftlich geboren, das heißt geschichtlich-körperlich geboren. [6] Die ‘biologische Welt’ liegt nicht außerhalb der geschichtlichen Welt; nein, selbst die ‘materielle Welt’ liegt nicht außerhalb der geschichtlichen Welt. [7] Ich denke, das bezeugt die heutige Quantenmechanik. [8] Diese Welt ist eine schöpferische Welt, und unser Selbst wird als schöpferisches Element einer schöpferischen Welt geboren. [9] Die ‘Vernunft’ 理性 ist nicht das subjektive 主觀的 Tätigsein des Menschen, sie ist ein das Selbst der geschichtlichen Welt formendes Tätigsein 自己形成作用 der geschichtlichen Welt. [10] Das ‘Volk’ 民族 ist im eigentlichen Sinne nicht etwas bloß Biologisches. [11] Es muß die formende Kraft der geschichtlichen Welt sein; es muß eine [besondere] Art 種 der geschichtlichen Welt sein. [12] Jedes [Volk] hat für sich den Auftrag zur Formung der geschichtlichen Welt. [13] Andernfalls könnte man nicht von ‘Volk’ sprechen. [14] Die Bedeutung der geschichtlichen Formung zu besitzen, heißt, die Eigenschaft der einen schöpferischen Welt zu besitzen. [15] Als das Besondere, das heißt als das Ganze wird [das Volk] zum ewig Wertschöpfenden. [16] In solcher Gestalt 形態 wird die Gemeinschaft eines Volkes 民族社會 zum Staat. [17] Hierin liegt der Unterschied zwischen dem Staat und der bloßen Gemeinschaft eines Volkes. [18] Somit wird das [sich im] Staat [Ausdruck verschaffende] Volk 國家的民族 zum Ursprung der Sittlichkeit 道徳. [19] Die Ursache hierfür ist [der Umstand], daß wir Menschen als schöpferisches Element einer schöpferischen Welt geboren werden und das Leben unseres Selbst als einmaliger Person 唯一なる人格 hierin beruht (vgl. “Gesammelte Aufsätze zur Philosophie, Nr. 4”). [20] Unser Selbst besteht nicht darin, dem Sollen einer abstrakten Vernunft 抽象的理性の當爲 zu folgen. [21] Der Mensch ist kein logischer Mechanismus. [22] Auch bloße Willkür macht nicht das Selbst aus. [23] Darin verliert im Gegenteil unser Selbst 自己 sein Selbst 自己. [24] Unser Selbst wird geschichtlich-körperlich geboren. [25] Ohne das ethnische Subjekt 民族的主體 gibt es keine ‘geschichtliche Formung’. [26] Unser Selbst wird geschichtlich-körperlich geboren, ständig [im Vollzuge] des Gemachtwerdens und des Machens. [27] Das Volk formt als die formende Kraft der geschichtlichen Welt, vermittelt durch unser Selbst, die geschichtliche Welt. [28] Hierin besitzt unser Selbst sein geschichtliches Leben. [29] Vom Standpunkt der abstrakten Logik aus [betrachtet], stehen das Ganze 全 und [seine] Teile 個 einander grundsätzlich widersprüchlich gegenüber. [30] Demnach gibt es nur den Kampf. [31] Oder aber es gibt das wechselseitige Voneinander-Profitieren. [32] Jedoch vom Standpunkt der geschichtlichen Schöpfung aus [betrachtet] müssen beide Richtungen eins sein. [33] Man kann sagen, daß im Gegenteil die geschichtliche Schöpfung in dem

Maße an Größe gewinnt, wie beide sich zueinander widersprüchlich verhaltende Richtungen eins werden. [34] Von einem solchen Standpunkt ausgehend muß auch der ‘Klassenkampf’ aufgelöst werden. [35] In der Schöpfung der geschichtlichen Welt müssen beide eins werden. [36] Auch eine Fabrik ist eine Produktionsstätte für die Schöpfung der geschichtlichen Welt. [37] Sie darf nicht eine Produktionsstätte [im Dienst] bloßer materieller Ansprüche sein. [38]. Von einem solchen Standpunkt ausgehend, muß einhergehend mit der Auflösung des vertikalen ‘Klassenkampfes’ der horizontale ‘Kampf der Völker’ aufgelöst werden. [39] Der bloße Ethno[zentr]ismus 民族主義 ist nichts anderes als ein ethnischer Egoismus 民族利己主義. [40] Hieraus entstehen allein Imperialismus und Ausbeutertum. [41] Die Völker, die im Besitze ihrer jeweiligen Kulturen sind, haben jedes für sich den Auftrag der geschichtlichen Formung. [42] Wenn jedes Unabhängige sich zum Einen verbindet, gibt es die Schöpfung. [43] Das Individuelle 個性 ist in seiner Vielfalt 多 das Eine 一.

[44.1] An dieser Stelle möchte ich ein Wort vorausschicken über die Beziehungen zwischen ‘Volk’ 民族 und ‘Staat’ sowie ‘Wert’ und ‘Kultur’. [44.2] Ich denke, daß nicht, wie Nietzsche sagt, der Übermensch die Werte schöpft, sondern daß das [sich im] Staat [Ausdruck verschaffende] Volk die Werte schöpft. [44.3] Der ‘Übermensch’ ist sein Gipelpunkt. [44.4] Ohne das griechische Staatsvolk wäre weder Sokrates noch Platon erschienen. [44.5] Ohne das deutsche Staatsvolk wäre Nietzsche selbst ニーチェ自身 nicht erschienen. [44.6] So zu sprechen, bedeutet nicht zu sagen, daß der Staat [nur] ein Mittel 手段 im Dienste der Kultur sei. [44.7] Vielmehr verhält es sich umgekehrt. [44.8] Das heißt, der Staat ist eine wertschöpfende Kraft. [44.9] Der Staat ist kein bloßer Mechanismus zur Aufrechterhaltung der Ordnung, auch ist er nicht eine bloße Körperschaft im Besitze der Macht. [44.10] Solches könnte man nicht als ‘Staat’ bezeichnen. [44.11] Der wahre Staat muß als Subjekt der geschichtlichen Formung ein Wert-Schöpfer sein. [44.12] ‘Werte’ und ‘Kultur’ existieren nicht getrennt von der Wirklichkeit 實在. [44.13] Sie müssen der Inhalt der geschichtlichen Schöpf-Kraft sein, müssen Inhalt des Gemacht-Werdens und des Machens sein. [44.14] Andernfalls wären sie nichts als Spielerei. [44.15] Die Werte des Staates sind Werte des Schöpfens. [44.16] Deshalb sind sie die wahren sittlichen Werte. [44.17] Im Hintergrund besitzen sie das Religiöse.

[45] Die geschichtliche Welt ist nicht einfach eine als Verbindung einer Vielheit 多 [bestehende] mechanische Welt, auch nicht einfach eine als Entwicklung eines Einen 一 [bestehende] einfache teleologische Welt 目的的境界 [oder] biologische Welt. [46] Ebenso wie die Welt nicht einfach eine

materielle Welt ist, so ist sie auch nicht einfach eine biologische. [47] Sie ist eine Welt, die sich als widersprüchliche Selbst-Identität 矛盾的自己同一 von Vielheit und Einem vom Gemachten zum Machen 作られた物から作るもの～ bewegt. [48] In solcher Weise besteht die aus sich selbst daseiende und sich aus sich selbst bewegende konkrete Welt. [49] Die so-seiende Welt bringt innerhalb ihres Selbst selbst 自己自身 [ihr] Selbst 己 zum Ausdruck, besitzt in ihrem Selbst-Ausdruck 自己表現 ihr Selbst. [50] Durch die Spiegelung ihres Selbst in ihrem Selbst selbst gestaltet sie ihr Selbst. [51] Als widersprüchliche Selbst-Identität von Form 形相 und Substanz 質料 bestimmt die Gestalt 形 die Gestalt selbst. [52] Das Gestaltete wird unmittelbar wiederum zum Gestaltenden. [53] Als das Immanente, das heißt als das Transzendentale, als das Transzendentale, das heißt als das Immanente ist [die Welt] grundsätzlich das vom Gemachten zum Machen Seiende. [54] Die geschichtliche Welt besitzt grundsätzlich ihre Aufgabe 課題 innerhalb ihres Selbst selbst. [55] Darin besitzt sie ihre Selbst-Identität. [56] ‘Heute werden als Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung die horizontal und nebeneinander [lebenden] Völker zu einer einzigen Welt, in der sie vertikal und räumlich [gegliedert zusammenleben], und mithin muß das so beschaffene Wesen 本質 der geschichtlichen Welt tief ins Bewußtsein gehoben werden. [57] Die heutigen Probleme sind nicht Probleme eines Staates oder eines Volkes.’ [58] Hierdurch besitzt die geschichtliche Welt einen Brennpunkt der Selbst-Verwirklichung 自己實現, die das Selbst innerhalb ihres Selbst formt. [59] In der geschichtlichen Welt ist die ihr Selbst selbst formende, sich ihres Selbst bewußt werdende Welt 自覺的世界 inbegriffen. [60] Dies ist der ‘Staat’. [61] Die geschichtliche Welt gewinnt als Staat ein Bewußtsein ihres Selbst 自覺する. [62] Ohne die gedankliche Voraussetzung der ‘Staatsbildung’ gibt es keine ‘geschichtliche Welt’, ohne die Voraussetzung der ‘geschichtlichen Welt’ gibt es keine ‘Staatsbildung’. [63] Nichts anderes ist es, wenn ich sage, daß ein Volk als geschichtliche Form-Kraft weltschöpferisch 世界創造的に zum Staat wird. [64] Das in seinem Selbst selbst die Welt verwirklicht habende Volk ist der Staat. [65] Aus diesem Grunde formt die geschichtliche Welt ihr Selbst selbst nicht einfach ‘auf natürlichem Wege’ 自然的に. [66] Es muß geschichtlich-natürlich 歷史的自然的 geschehen. [67] In einem solchen Sinne ist es unbestritten, daß es im ‘Selbst-Bewußtsein der Welt’ 世界の自覺 Unterschiede von Tiefen und Untiefen gibt. [68] Aber die geschichtliche Welt ist als Selbst-Bestimmung 自己限定 der absoluten Gegenwart 絶對現在 im Wurzelgrunde ihrer Entstehung auf die Gestalt des Staates gerichtet 國家形態的; die biologisch-natürliche Welt kann man dagegen als ihre abstrakte Gestalt 抽象的形態 bezeichnen.

[69] Da die Selbst-Formung 己形成 der geschichtlichen Welt, das heißt das geschichtliche Leben an sich, im Grunde 固 auf die Gestalt des Staates gerichtet ist, ist die geschichtliche Welt schöpferisch, auf die Kultur gerichtet 文化的. ([70] Auch die Staatsanschauung Hegels geht nicht bis zu diesem [Punkt]. [71] Deshalb ist sie bloß idealistisch イデア的 und nicht im wahren Sinne auf die geschichtliche Formung gerichtet.) [72] Das ‘Volk’ [als Ethnos] 民族 ist im Grunde 固 die Kraft der geschichtlichen Formung, und zu der Zeit, da es ein Selbst-Bewußtsein der Welt[gerichtet]heit 世界性 seines Selbst als einer [einzig] Welt gewinnt, ist es darin als Immanentes, das heißt Transzendentes, als Transzendentes, das heißt als Immanentes das Religiöse 宗教的. [73] ‘Religion’ ist im Grunde nicht eine Angelegenheit des individuellen Bewußtseins. [74] ‘Religion’ liegt in der widersprüchlichen Selbst-Identität der geschichtlichen Welt als immanenter, das heißt transzenter, als transzenter, das heißt immanenter [begründet]. [75] Deshalb hat die geschichtliche Welt ihren Anfang in der religiösen Gestalt. [76] Geschichte, heißt es, hat ihren Anfang in der Mythologie. [77] Daß alle Urgesellschaften ihren Anfang im Religiösen haben, sagen die Soziologen (Durkheim). [78] Dies besagt nicht, daß die geschichtlichen Gesellschaften im Mysterium 神祕 entstehen; es besagt auch nicht, daß sie durch ein wie auch immer geartetes transzendenten Tätigsein 作用 in Erscheinung treten. [79] Die geschichtlichen Gesellschaften sind die Welt, in der das Subjekt 主體 die Umwelt 環境 und die Umwelt das Subjekt formt, die als wechselseitige Bestimmung 相互限定 von Subjekt und Umwelt [angelegt ist], die [sich] vom Gemachten zum Machen [bewegt] und in der grundsätzlich die Gestalt die Gestalt selbst formt. [80] Das ‘geschichtliche Subjekt’ ist nichts anderes als das Volk. [81] Als das ‘Religiöse’ bezeichne ich das vorstehend angeführte formende Tätigsein des Geschichtlich-Lebendigen 歷史的生命的. [82] Die geschichtliche Gesellschaft ist nicht, wie die sogenannten Materialisten denken, [das] aus bloßer Umwelt [Entstehende]. [83] Sie kann weder mechanisch noch teleologisch gedacht werden. [84] Mithin kann sie auch nicht einfach als das ‘Ethnische’ 民族的 bezeichnet werden. [85] Es ist nicht so, daß es ohne Umwelt einfach ein ‘Volk’ 民族 gäbe. [86] Als Gestalt der Selbst-Formung der im Widersprüchlich-Selbst-Identischen von Subjekt und Umwelt machenden und gemacht werdenden geschichtlichen Gesellschaft entsteht das Mythische 神話的なるもの. [87] In der Urgesellschaft sind die ‘Mythen’ nicht, wie wir heute denken, die Träume des Urmenschen. [88] Sie waren, heißt es, [Ausdruck] der gesellschaftlichen Produktionsform, waren [Ausdruck] der wirklichen Lebensweise. [89] Doch am Anfang ist es das Phantastische 幻想, und der Entwicklung der geschichtlichen Welt folgend, die — als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart

— grundsätzlich auf die Bewegung vom Gemachten zum Machen [angelegt ist], wird es zum Vernünftigen 理性的, wird es zum Individuellen 個性的. [90] Ich sage hiervon, es wird zum Staatlichen 國家的. ([91] Im volkhaften Glauben 民族的信仰 denkt das Volk subjekthaft 主體的に sein Selbst selbst als die Welt. [92] In der Staatsgestalt denkt es sein Selbst selbst als Selbst-Manifestation 自己顯現 der absoluten Welt 絶對世界.) [93] ‘Zum Vernünftigen werden’ heißt, daß das Besondere 特殊 zum Wurzelquell seines Selbst selbst zurückkehrt. [94] Das heißt, es wird wirklich zum Allgemeinen 一般的 und somit zum Individuellen 個性的. [95] Die abstrakten Logiker denken, das Besondere werde durch seine Verneinung zum Allgemeinen. [96] Die ‘Verallgemeinerung’ 一般化 denken sie sich als ein Aufgeben der Besonderheit 特殊性 aller [Erscheinungen] und ein einfaches Zu-einer-Art-Werden. [97] Jedoch vom Standpunkt der konkreten Logik 具體的論理 aus bedeutet das ‘Zum Allgemeinen Werden des Besonderen’, daß das Besondere — das Besondere als Allgemeines — die Teile 個 umfaßt, daß das Selbst selbst, indem es die individuelle Vielheit 個物的多 als Selbst-Bestimmung betrachtet, zum Allgemeinen 一般者, daß es zum schöpferischen Allgemeinen wird. [98] Es ist nichts anderes als das ‘Rückkehren des Besonderen zum Wurzelquell seines Selbst selbst’. [99] Denn als ‘wirkliche 實在的 ist ‘die Kraft des Besonderen an sich’ nichts anderes als die Selbst-Bestimmung eines solchen Allgemeinen. [100] Das bloße Besondere und das bloße Nicht-Rationale 非合理 sind [für sich] nichts. [101] Sie sind kaum mehr als ein inhaltsleeres abstraktes Allgemeines, was sich in bezug auf jede beliebige Sache sagen ließe. [102] Vom Standpunkt der konkreten Logik aus [gesehen], muß ‘der vermittelnde Akt der Verneinung’ stets ein ‘Zurückkehren zum Grunde des Selbst selbst’ heißen. [103] Dieser Punkt muß zutiefst verstanden werden. [104] Auch Hegels Logik gelangt noch nicht wirklich hierhin. [105] Das wahre dialektische Allgemeine 譙證法的一般者 muß ein schöpferisches Allgemeines 創造的一般者 sein.

[106] In der ‘geschichtlichen Welt’ formt, wie vorstehend gesagt, das Subjekt als Volk die Umwelt und zugleich die Umwelt das Subjekt; und als wechselseitige Bestimmung von Subjekt und Umwelt, [angelegt auf die Bewegung] vom Gemachten zum Machen, formt sie ihr Selbst selbst. [107] Die so beschaffene Welt ist als widersprüchliche Selbst-Identität von Form und Substanz, das heißt als widersprüchliche Selbst-Identität von Einem — und Vielheit 多, Ganzem 全 und Teilen 個 eine Welt, in der die Gestalt die Gestalt selbst formt. [108] Sie muß in ihrem Grunde grundsätzlich eine zeitliche und zugleich räumliche, eine räumliche und zugleich zeitliche, sich bewegende, das heißt

ruhende, ruhende, das heißt sich bewegende als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart ewig ihr Selbst selbst formende schöpferische Welt sein. [109] Das ethnische Subjekt ist, wenn es als Form-Kraft der geschichtlichen Welt die Gestalt 形 der Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart angenommen hat, die Gestalt der Nation 國體. [110] [Die Gestalt der Nation] ist grundsätzlich die Gestalt der Selbst-Formung der das Selbst selbst formenden geschichtlichen Welt. [111] Ein ‘universales Volk’ 普遍的民族 gibt es nicht. [112] Ein ‘Volk’ muß irgendeine Individualität 個性 besitzen. [113] Zu sagen, daß [das Volk] als gegenseitige Bestimmung von Subjekt und Umwelt im Machen und Gemachtwerden Selbst-Identität besitze, muß heißen, daß es seine Individualität als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart besitzt. [114] Im bloßen Sich-nicht-Bewegen und Sich-nicht-Verändern ist keine ‘Individualität’. [115] Auch im bloßen Sichbewegen und Sichverändern ist keine ‘Individualität’. [116] Der ‘Besitz der Individualität’ muß als Selbst-Bestimmung der Vergangenheit und Zukunft umfassenden absoluten Gegenwart von einer Gestalt sein, welche, sich bewegend und sich nicht bewegend, grundsätzlich das Selbst selbst bewahrt und das Selbst selbst formt. [117] Das ist die ‘Individualität’. [118] Daher ist, wenn ein Volk über ein bloß biologisches Volk hinausgeht und sich seiner selbst als einer einen Welt bewußt wird, das heißt, wenn es geschichtlich-formend wird, dieses [Volk] ein Individualität Besitzendes 個性的. [119] Und zu sagen, daß das Volk auf solche Weise zum Individualität Besitzenden wird, muß heißen, daß es geschichtlich-formend ist und Träger einer geschichtlichen Sendung. [120] Die ‘Gestalt der Nation’ ist eine solche Individualität des Staates. [121] Der Staat besitzt eine Gestalt der Nation, und was eine Gestalt der Nation besitzt, ist ein Staat. [122] Dem bloß besonderen Leben eines Volkes 民族的生命 kann man nicht den Namen ‘Staat’ verleihen. [123] Nur das individuelle Geschichtlich-Formende kann gegenüber der Welt als wahrer Staat das Recht der Souveränität verlangen. [124] Die bloß auf der Unabhängigkeit eines Volkes 民族的獨立 gegründete abstrakte Staatsanschauung muß im gegenwärtigen Zeitalter überdacht werden. [125] So zu sprechen, heißt nicht, die Unabhängigkeit eines Volkes zu mißachten. [126] Alle Völker sind geschichtlich-formend, doch muß es vom weltgeschichtlichen Standpunkt aus [gesehen] zwischen Volk und Volk von selbst 自ら eine Beziehung von Form 形相 und Substanz 質料 geben. [127] Den verschiedenartigen Neigungen 趨勢 des geschichtlichen Voranschreitens der Welt folgend, wird ein Volk zur Form, ein anderes zur Substanz. [128] Auch kann man sagen, daß ein Volk durch seine Substanz 質料的に den geschichtlichen Auftrag [seines] Selbst selbst 己自身の歴史的使命 besitzt. [129] Doch grundsätzlich bestimmt [in einem Prozeß,

der] von der Form zur Substanz und von der Substanz zur Form [verläuft], die Gestalt 形 die Gestalt selbst. [130] In der geschichtlichen Welt muß die Substanz auch grundsätzlich formgerichtet 形相的 sein. [131] In einem solchen Sinne besitzt jedes wie auch immer beschaffene Volk das Wesen des Staatlichen 國家性. [132] Der wahre Staat schließt sich gegenüber anderen Völkern vom Standpunkt der Selbst-Formung der zugleich ihr Selbst selbst formenden geschichtlichen Welt zusammen. [133] Was innerhalb seines Selbst selbst die Welt nicht zum Ausdruck bringt, das heißt, was nicht das Sittliche 道義的 darstellt, ist kein Staat. [134] Was nur von einem das Andere mißachtenden 排他的 Ethno[zentr]ismus 民族主義 ausgeht, ist nichts anderes als Expansionismus und Imperialismus. [135] Der ‘Imperialismus’ ist das Produkt des ethnischen Egoismus. [136] In einer Zeit, da die Welt ihr Selbst [in einem Prozeß] vom Gemachten zum Machen formt, kann sie naturgemäß nicht der Aufteilung in Zuständigkeitsbereiche entgehen 職分的たるを免れない. [137] Es können nicht alle Völker auf einem nur gleichen Standort 平等の立場 stehen. [138] Aber auch wenn man ein Volk als ‘substanzgerichtet’ 質料的 bezeichnet, muß es eine substanzgerichtete Form sein (wie die *materia secunda* bei Leibniz). [139] Aus dem wahren Staatsgedanken 國家主義 muß eine weltgerichtete Konzeption der Formung der Welt 世界的世界形成主義 kommen. [140] Die Neigungen der künftigen Welt dürften sich in einer solchen Richtung voranbewegen. [141] Die Völker werden sich in einer solchen geschichtlichen Formung der Welt zusammenschließen und in der Arbeit 仕事 eins werden.

[142] Der Wurzelgrund der praktischen Moral unseres Selbst liegt nicht im Sollen einer syllogistischen Logik 推論式的論理の當爲. [143] Unser Selbst ist aus dieser Welt heraus geboren, arbeitet in dieser Welt und geht in diese Welt hinein dem Tod entgegen. [144] Unser Selbst bringt als einzigartiges Individuum 個物 dieser geschichtlichen Welt die Welt der absoluten Gegenwart zum Ausdruck; darin verbindet es sich als Selbst-Bestimmung der Welt der absoluten Gegenwart einem grenzenlosen Sollen; das heißt, es verbindet sich der Selbst-Formung der geschichtlichen Welt selbst. [145] Aus diesem Grunde formt unser Selbst als schöpferisches Element einer schöpferischen Welt die geschichtliche Welt. [146] ‘Praxis’ 實踐 muß ‘geschichtliche Formung’ sein. [147] In der geschichtlichen Formung muß als ‘auf den Selbst-Ausdruck der Welt gerichtete Formung’ der ‘Ausdruck der Welt’ enthalten sein. [148] Hierin liegt der Wurzelgrund unserer praktischen Moral. [149] Bloßes blindes Handeln kann nicht ‘Praxis’ genannt werden. [150] Dieses weist keinen Unterschied zum tierischen Instinkt auf. [151] Unser Selbst und die Welt stehen

einander nicht, wie die sogenannte ‘subjektive Sicht’ 主觀 und ‘objektive Sicht’ 客觀, wissensmäßig gegensätzlich gegenüber; sie stehen in einer poetischen Beziehung 作為的關係, einer geschichtlich-praktischen Beziehung von Machen und Gemachtem. [152] Die ‘wirklich existierende Welt’ 實在的世界 ist eine [auf den Prozeß] vom Gemachten zum Machen [angelegte], das Selbst selbst formende geschichtliche Welt; und im Geschichtlich-Körperlichen liegt unser ‘Selbst’. [153] Ohne den ‘Körper’ gibt es kein ‘Selbst’. [154] Unser Selbst ist zunächst ein Biologisch-Körperliches. [155] Die machende und gemachte Welt formt zunächst als biologische Welt [ihr] Selbst selbst. [156] Auch darin ist sie bereits eine Welt, in der als wechselseitige Bestimmung von Subjekt 主體 und Umwelt die Gestalt 形 die Gestalt selbst formt. [157] Aber darin beruht das Subjekt bloß auf der Umwelt. [158] Indessen ist die geschichtliche Welt eine Welt, in der grundsätzlich die Umwelt das Subjekt und das Subjekt die Umwelt formt. [159] In einem solchen Sinne nenne ich die grundsätzlich das Selbst selbst formende Gestalt einen ‘geschichtlichen Körper’ 歷史的身體. [160] Als Element der Formung einer solchen Welt liegt im geschichtlich-subjektiven, das heißt im geschichtlich-körperlichen Wirken unser ‘Selbst’. [161] Wir besitzen geschichtlich-körperlich als einmaliges Individuum der geschichtlichen Welt die Existenz des Selbst selbst. [162] Das ‘Machen’ und ‘Gemachtwerden’ ist kein mechanisches und kein teleologisches. [163] Das Selbst wirkt aus seiner Widerspiegelung der Welt heraus und spiegelt [deren Widerschein] aus seiner Wirkung heraus; [das ‘Machen’ und ‘Gemachtwerden’] müssen ‘aktives’ und ‘intuitives Wirken’ sein. [164] Es muß grundsätzlich auf Ausdruck und Tätigsein gerichtet sein. [165] ‘Auf Ausdruck und Tätigsein gerichtet’ ist man vielleicht geneigt, für künstlich zu halten; doch alle unsere geschichtlichen Handlungen sind auf Ausdruck und Tätigsein gerichtet. [166] Die Kunst ist davon nur ein Sonderfall. [167] Der Gegensatz und die wechselseitige Beziehung der sogenannten ‘subjektiven Sicht’ und der ‘objektiven Sicht’ müssen beide von diesem Standort aus gedacht werden. [168] Unser Selbst ist als geschichtliches Individuum in der Widerspieglung der Vergangenheit und die Zukunft umfassenden Welt der absoluten Gegenwart auf das Bewußtsein gerichtet 意識的. [169] Als einmaliges Individuum bringt es den Selbst-Ausdruck der absoluten Gegenwart zum Ausdruck, wirkt durch den Ausdruck, das heißt, wirkt selbst-bewußt 自覺的, wirkt gedanklich-körperlich 思惟的身體的. [170] Darin ist unser Selbst das schöpferische Element einer schöpferischen Welt. [171] Das Tier ist als bloß auf das Ganze Gerichtetes 全體的 das Instinktive 本能的 im Geschichtlich-Körperlichen, während der Mensch als Individuelles 個物的 das Gedankliche im Geschichtlich-Körperlichen ist. [172] Wenn wir

sagen, daß unser Selbst als schöpferisches Element den Selbst-Ausdruck der absoluten Gegenwart zum Ausdruck bringt, verbinden wir uns darin mit dem grenzenlosen Selbst-Ausdruck des Absoluten 絶對者, verbinden [wir uns] sozusagen mit dem Wort Gottes 神の言葉. [173] In dem Maße, wie wir zum Individuellen 個人的 und Personalen 人格的 werden, trifft das zu. [174] Hier liegt der Wurzelgrund unseres sittlichen Sollens 道徳的當爲. [175] Die Grundlage des sittlichen Sollens ist nicht bloß objektiv durch die Umwelt gelegt, auch ist sie nicht bloß subjektiv durch eine syllogistische Logik gelegt. [176] Sie wird begründet, indem als widersprüchliche Selbst-Identität von Vielheit und Einem die Gestalt die Gestalt selbst bestimmt. [177] Hierfür muß die Gestalt der aktiven Intuition unseres Selbst vorhanden sein, die subjektiv, das heißt objektiv, objektiv, das heißt subjektiv, immanent, das heißt transzendent, transzendent, das heißt immanent, widersprüchlich-selbst-identisch das Selbst selbst bestimmt. [178] Die Gestalt der Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart ist [hier] sichtbar. [179] Sie wird in der normativen Gestalt 規範形 unserer sittlichen Akte als Gestalt der Nation gedacht. [180] Ich habe einmal in einem Aufsatz “Über die Objektivität des Wissens” 知識の客觀性 gesagt, wenn die [ethnisch begründete] Volksgemeinschaft 民族的社會 als die Welt widerspiegelnde zum Subjekt der geschichtlichen Formung geworden sei, sei sie die intuitive Gestalt 直觀體 der geschichtlichen Welt. [181] Die ‘Gestalt der Nation’ kann man in einem solchen Sinne eine Gestalt der aktiven Intuition unseres personalen Selbst 人格的自己 nennen. [182] Der Grund ist der, daß grundsätzlich das als geschichtliches Individuum 歷史的個 Einmalige und Schöpferische das wahrhaft Personale ist. [183] Ein Subjekt des Sollens, das niemandes Person ist und darum jedermanns Person sein kann, ist keine wahre Person. [184] Das bloße formale Sollen 形式的當爲 kann man dagegen als Verneinung der individuellen Person bezeichnen. [185] Es ist denkbar, daß in Kants “Reich der Zwecke” die Form 形式 der Akte unseres personalen Selbst bereits ausgedrückt wird, wonach der Umstand, daß die individuelle Vielheit 個物的多 überall zur individuellen Vielheit werde, umgekehrt heißt, daß ganzheitliche Einheit 全體的一 [überall] ganzheitliche Einheit sei. [186] Darin wird bereits die auf Handeln und Intuition gerichtete Einheit 行爲的直觀的統一 als widersprüchliche Selbst-Identität vorausgedacht. [187] Aber es ist nicht mehr als die abstrakte Gestalt der Selbst-Bestimmung des schöpferischen Allgemeinen 創造的一般者. [188] Die normative Gestalt 規範形 der konkreten Sittlichkeit 具體的道德 ist als ‘Gestalt der Nation’ zu bezeichnen.

[189] Ich denke, daß in dem vorstehend dargelegten Sinne die ‘Sittlichkeit’ von Anbeginn konkret überall und in jedem Zeitalter auf die Gestalt der

Nation gerichtet 國體的 war und daß dies auch immer so sein muß. [190] Eine universelle Sittlichkeit 普遍的道徳 im abstrakten Sinne hat es niemals gegeben. [191] Selbst die Sittlichkeitsanschauungen des Zeitalters der Aufklärung folgten dem Zeitalter und dem Volk (vor allem beim französischen Volk). [192] Die Behauptung einer formalen, universalen Sittlichkeit 一種の道徳内容 [in sich]. [193] Heute indessen sind [wir] als Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung wirklich in das Zeitalter der Welt-Selbst-Bewußtwerdung 世界自覺 eingetreten. [194] Die Völker können nicht bloß durch ihr Selbst selbst allein leben. [195] Eine Zeit ist gekommen, in der wir Menschen uns wahrlich [unserer] geschichtlichen Sendung als dem Wesen 本質 des menschlichen Lebens bewußt werden müssen. [196] Es ist wirklich eine Zeit gekommen, in welcher das Wesen der ‘Sittlichkeit’ geklärt werden muß. [197] Eine ‘Staats-Sittlichkeit’ und eine ‘Sittlichkeit [an sich]’ gibt es nicht als zwei [verschiedene] Dinge. [198] ‘Zum Sittlichen werden’ heißt, daß der Mensch zu seinen geschichtlichen Wurzeln und Quellen zurückkehrt. [199] Das heißt, daß er darin mit dem Absoluten in Berührung gelangt. [200] Er wird nicht bloß zu einem abstrakten Menschen. [201] Wir befinden uns stets im Angesicht des Absoluten. [202] Darin sind wir wahrlich das Rationale. [203] Das ‘Rationale’ entfernt sich, wie zuvor gesagt, nicht vom Wurzelquell des Selbst; es geht grundsätzlich darin ein. [204] Ja, das Selbst wird zum Bestandteil もの des Absoluten. [205] Der die Vernunft verneinende Mensch versteht die Bedeutung einer so beschaffenen Vernunft falsch. [206] Mithin ist ein solches ‘Eingehen unseres Selbst in den Wurzelquell’ unser Sichzusammenschließen zum Einen. [207] Die geschichtliche Welt ist eine Welt, in der die Gestalt die Gestalt selbst bestimmt. [208] Darum muß unser Leben grundsätzlich auf die Einteilung in Zuständigkeitsbereiche gerichtet 職分的 sein. [209] Alle Völker schließen sich plastisch 立體的に zusammen, und die Zehntausend Länder 萬邦 erhalten ihren Ort. [210] Der wahre Staatsgedanke muß eine weltgerichtete Konzeption der Formung der Welt enthalten. [211] Der bloße ‘ethnische Staatsgedanke’ 民族的國家主義 hat nicht den Standort eines Kampfes der Völker hinter sich gelassen. [212] Von daher kommt nicht das Wort vom ‘heiligen Kriege’ 聖戦.

[213] In der Geschichte unseres Landes, das auf dem Wurzelgunde des Staates die Mythen der Entstehung des Staates besitzt und transzendent, das heißt immanent, immanent, das heißt transzendent als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart geschichtlich-formend ist, wurde erstmals die Gestalt der Nation, in welcher der Staat das Sittliche ist 道徳の國體, ins Selbst-Bewußtsein gehoben. [214] Wie einst in “Fragen der Kultur Japans” 日本文

化の問題 gesagt, ist in der Gestalt der Nation unseres Landes das Haus des [Himmlischen] Erhabenen der Anfang der Welt und ihr Ende. [215] Die Blüte der Gestalt unseres Landes besteht darin, daß das Haus des [Himmlischen] Erhabenen Vergangenheit und Zukunft umfaßt und als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart sich alles um das Haus des [Himmlischen] Erhabenen als Zentrum lebhaft entwickelt. [216] Das Götter-Zeitalter ist im Jetzt, man sage nicht, es sei dahingegangene Vergangenheit, so heißt es (“Der verborgene Sinn der ‘Stammannalen alter Begebenheiten’” 舊事本紀玄義). [217] Grundsätzlich sind als das Geschichtlich-Bildende die Teile 個 das Ganze 全 und das Ganze die Teile. [218] Die Zehntausend Völker 萬民 sind gerichtet auf die [gegenseitige] Unterstützung 翼贊的. [219] Himmel und Erde sind nichts Äußeres, [ihr] Sichöffnen liegt im Selbst, so heißt es (ebenda).³³ [220] Heute nennen viele Menschen die Gestalt unseres Landes ‘familiengerichtet’ 家族的. [221] Auch ich denke in dieser Weise. [222] Darin liegen die Schönheit und Kraft der Gestalt unseres Landes. [223] Für unseren Staat, der sich seit dem Beginn der Geschichte als ein einziges Volk bis auf den heutigen Tag familiengerichtet entwickelt hat, gibt es kein weiteres Vergleichsbeispiel. [224] Aber ich denke auch, daß die nationale Gestalt unseres Landes etwas ist, das über das bloß Familiengerichtete hinausgeht. [225] Daß der Himmlische Erhabene [mit Namen] Göttliches Kriegertum (Jimmu Tennô) den Ahnen der [Himmlischen] Erhabenen opferte, hieß wohl nicht nur, daß er als Oberhaupt eines Hauses den Vorfahren opferte. [226] In der Gründung unseres Landes, dessen Mittelpunkt das Haus des [Himmlischen] Erhabenen bildet, liegt als Öffnung von Himmel und Erde, das heißt als Landesgründung der Sinn der geschichtlichen Formung der Welt. [227] Darum [gilt, daß] Zehntausend Generationen [der Himmlischen Erhabenen] eine einzige Linie [bilden] 萬世一系 und ihr Walten wie Himmel und Erde ohne Ende ist. [228] [Dies] ist der Grund, warum der ‘Götterland’-Glaube aufgekommen ist. [229] In den Erlassen [der Himmlischen Erhabenen], kann man sagen, hören [wir] die Worte von Gottheiten als in Menschen[gestalt] gegenwärtigen Gottheiten 現人神. [230] Darin werden Gesetz und Sittlichkeit rational begründet. [231] Auch das Wort von den Acht Ecken [des Kosmos] unter einem Dach muß von daher ausgesprochen werden. [232] Andernfalls könnte es auch als Expansionismus mißverstanden werden. [233] Andere bezeichnen unser Land auch als [Vertreter] eines produktiven Vitalismus 生成主義. [234] Ich widerspreche dem ebenfalls nicht. [235] Aber dies muß grundsätzlich geschichtlich-natürlich im

33 *Kuji hongi gengi* 4, ZZGR 1: 146b14.

Sinne einer historischen Bildung 生成 gemeint sein (vgl. "Die Tradition", 傳統).³⁴ [236] Was die Länder des Westens von heute 'Staat' nennen, ist durch Roms Vereinheitlichung ローマの統一, nachdem einmal alles Ethnisch-Religiöse zerstört worden war, umwelthaft 環境的に geformt worden. [237] Und ihr religiöses Element ist vom Christentum eingebracht worden. ([238] In jedem Staat muß das religiöse Element vorhanden sein.) [239] In einer Zeit des Mittelalters boten sie eine Zeitlang umgekehrt den Anblick eines christlich geeinten Kaiserreichs. [240] Darin stehen das Transzendentale und das Immanente, das Eine und das Viele [einander] gegenüber. [241] [Sie] waren entweder ethnisch oder christlich. [242] Als Staatsräson 國家理由 mußte ein abstraktes Sittliches 抽象的道徳 eingebracht werden [243] Die Anschauung von einem göttlich-heiligen Staat 國家神聖觀 wie in unserem Lande, welche transzendent, das heißt immanent, immanent das heißt transzendent innerhalb der ethnischen Formung 形成 an sich die weltgeschichtliche Formung selbst-transzendernd ansieht, hat sich nicht entwickelt. [244] Das ist der Grund, warum die Anschauung von der Gestalt der Nation, wonach der Staat das Sittliche sei, sich nur in unserem [Lande] Japan entwickelt hat. [245] Im strengen Sinne gesprochen, kann man sagen, daß eine 'Gestalt der Nation' außerhalb unseres Landes nicht existiert. [246] Aber das besagt nicht einen bloßen Sondercharakter 特殊性 der Gestalt unseres Landes. [247] Wir dürfen uns heute nicht bloß des Sondercharakters der Gestalt unseres Landes rühmen, sondern müssen unseren Blick auf ihre geschichtliche Tiefe und Größe richten und sie erhellen. [248] Und so müssen wir sie in der Praxis und in der Theorie in der Welt zum Strahlen bringen. [249] Denn heute ist in der Tat die Zeit der Selbst-Bewußtwerdung der Welt. [250] Es ist eine Zeit, in der wirklich das Wesen des 'Staates' als der normativen Gestalt des menschlichen Handelns innerhalb einer geschichtlichen Formung der Welt erhellt werden muß. [251] Und so wird die neue Weltordnung hierdurch aufgebaut werden.

[252.1] Der 'Eigencharakter' 獨自性 der Gestalt unseres Landes beruht, mit einem Wort gesagt, grundsätzlich darin, daß das Immanente das Transzendentale und das Transzendentale das Immanente ist. [252.2] [Aus diesem Grunde die absolut widersprüchliche Selbst-Identität] [252.3] Als Selbst-Formung einer Welt, deren Prinzip die Staatsräson an sich ist, beruht [der Eigencharakter der Gestalt unseres Landes] in seinem reinen Staats-Charakter 國家性. [252.4] Die Grundlage einer von keinem anderen Prinzip geleiteten Staats-Lehre kann im Begriff der Gestalt der Nation unseres Landes erfaßt werden. [252.5]

34 NKZ XI: 189–92.

Das ‘Familiale’ muß zeigen, daß das Transzendentale grundsätzlich das Immanente ist. [252.6] Die höchste Vollendung des japanischen Geistes liegt darin, daß [für ihn] die Wirklichkeit gleichzeitig das Absolute ist. 日本精神の極致は、現實即絶對にあるのである。

[252.7] Das ‘Über zehntausend Generationen hinweg eine einzige Linie [bildende] Haus des [Himmlischen] Erhabenen’ ist als der Wurzelgrund der Entstehung der ihr Selbst selbst formenden geschichtlichen Welt innerhalb der japanischen Nation eine absolute Tatsache 絶對的事實. [252.8] Von einem solchen Standort ausgehend sind die Dinge die Dinge des Hauses des [Himmlischen] Erhabenen, sind die Angelegenheiten die Angelegenheiten des Hauses der [Himmlischen] Erhabenen; alles können wir als ‘öffentliche’ おほやけ Dinge ‘auf das Haus der [Himmlischen] Erhabenen als Zentrum gerichtet’ 皇室中心的, auf die Familie gerichtet 家族的 bezeichnen. [252.9] Aber das heißt nicht ‘familiengerichtet’ in einem privaten 私的 Sinne, sondern als Immanentes, das heißt Transzendentales, geschichtlich-welt-formend, im letzten Sinne ‘staatsgerichtet’ 國家的. (Vgl. Anhang I.)

[253] Die geschichtliche Welt enthält, denke ich, als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart drei wichtige Momente (das Sittliche als das senkrecht Geradlinig-Formende 縦に直線的形成的, das Kulturelle als das waagerecht Kreisförmig-Intuitive 橫に圓環的直觀的, das Religiöse als die Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart an sich). [254] Senkrecht und zeitlich ist sie grundsätzlich das Formende, [angelegt] vom Gemachten zum Machen. [255] Darin ist die geschichtliche Welt grundsätzlich das Dynamisch-Staats-Formende. [256] Das ‘Volk’ 民族 enthält als das Geschichtlich-Formende bereits den Charakter des Staatlichen 國家性. [257] Dagegen ist als Selbst-Bestimmung der ewigen Gegenwart, in der die Gegenwart die Gegenwart selbst bestimmt, [die geschichtliche Welt] das Räumliche. [258] Sie wird als eine die Zeit Umschließende gedacht. [259] In dem Moment einer solchen Selbst-Bestimmung ist die geschichtliche Welt das Epochengerichtete. [260] Und der Inhalt jener Selbst-Bestimmung wird als Kultur gedacht. [261] Das ist das Überzeitliche 超時間的, das Ideenhafte イデア的. [262] Darin bringt die Welt als absolute Gegenwart den ewigen Inhalt ihres Selbst selbst zum Ausdruck. [263] Unser Selbst handelt als Teil einer geschichtlichen Welt [in einer Weise, die] auf die Gestalt der Nation gerichtet ist 國體的に行爲する. [264] Die nationale Gestalt ist die normative Gestalt unseres Handelns. 國體は我々の行爲の規範形である [265] Aber unser Selbst ist als [auf den Prozeß] vom Gemachten zum Machen [angelegtes] Wesen, als schöpferisches Element einer schöpferischen Welt, eine Erscheinung des ewigen Lebens, welche die Ideen handelnd-intuitiv [auf dem Wege] der Intuition versteht. [266] Darin

ist [unser Selbst] das Kulturelle. [267] Aktiv-intuitiv bringt es den Inhalt der Welt an sich zum Ausdruck. [268] Die Welt ist einerseits grundsätzlich selbst-formend dynamisch und staatsgerichtet. [269] Die gesellschaftliche Form 形態 einer solchen Selbst-Formung ist die Gestalt der Nation. [270] Ferner ist die Welt andererseits grundsätzlich auf den Selbst-Ausdruck, auf die Ruhe, auf die Kultur gerichtet. [271] Kunst und Gelehrsamkeit sind der Inhalt eines solchen Ausdrucks (sie sind zwei einander zuwiderlaufende Richtungen). [272] Hierin, so scheint es, tritt das ewig Daseinde in Erscheinung. [273] Im Staatlichen wird die geschichtliche Welt geformt, im Kulturellen wird ihr ewiger Inhalt zum Ausdruck gebracht. [274] Ein ‘geschichtliches Zeitalter’ wird kulturell-inhaltlich abgegrenzt. [275] Von diesem Standort aus wird auch die Form des Staates an sich kultur-phänomenhaft gesehen. [276] Im Staats-Formenden ist die Geschichte ursachengerichtet 因果的. [277] Im Kultur-Formenden ist die Geschichte metamorphosegerichtet メタモルフォーゼ的. [278] Hierin stehen die politische Geschichte und die Kulturge-schichte einander gegenüber. [279] Vom Standort der Politik wird auch die Kultur als Mittel [zum Zweck] 手段 gedacht, eine Politik ohne den Inhalt der Kultur ist auf ein [Handeln in] privatem Interesse gerichtet 私慾的, ist auf [die Geltendmachung] eines vorläufigen Behelfs gerichtet 方便的, und damit ist sie alles in allem eintagsfliegenhaft 蟬蝣的. [280] Da in der geschichtlichen Welt im widersprüchlich-selbstidentischen [Prozeß] von Form 形相 und Substanz 質料 die Gestalt 形 die Gestalt selbst bestimmt, stehen [in ihr] als einer auf grenzenlose Koexistenz gerichteten Welt Gestalt und Gestalt einander gegenüber und Staat und Staat einander gegenüber. [281] Die Welt der absoluten Gegenwart ist eine Welt des unbegrenzten Gegensatzes der Staaten. [282] Ein jeder einzelner Staat besitzt den Charakter einer auf Ganzheit gerichteten 全體的, auf Einheit gerichteten 一的 Welt. [283] Dagegen ist als Selbst-Ausdruck der absoluten Gegenwart die kulturelle Welt in ihrer Synthese-gerichtetheit das Eine, alles [in ihr] ist individuell 個性的. [284] ‘Individuell’ heißt, daß das Viele gleich ist dem Einen. [285] Von einem Zeitalter nimmt man an, daß es Individualität 個性 besitzt. [286] Es wird auch als Ausdruck einer identischen Idee gedacht. [287] Kunst und Gelehrsamkeit sind die ausdrucksmäßigen Inhalte, die in den beiden einander gegenüberstehenden Ex-tremen der Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart gesehen werden, und zwischen Gelehrsamkeit und Kunst eines Zeitalters wirkt von selbst eine Gestalt 形 (z.B. die griechische Kunst und Philosophie).

[288] Indem die Welt der absoluten Gegenwart, wie beschrieben, im Zeit-lichen und im Räumlichen, im Dynamischen und im Ruhenden zwei gegen-sätzliche Momente enthält, ist sie zugleich als Selbst-Bestimmung ihres Selbst

auf das widersprüchlich-selbstidentische Einssein von Bewegung und Ruhe gerichtet 矛盾的自己同一的に動靜一如的である。[289] Im Zeitlichen, das heißt im Räumlichen, im Räumlichen, das heißt im Zeitlichen, ist alles auf die momentane Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart gerichtet。[290] Die Dinge und das Herz [des Menschen] sind gleichsam eines 一如的。[291] Darin ist die Welt das Religiöse。[292] Die geschichtliche Welt enthält das Moment des Religiösen。[293] Das ist der Standort der Entstehung der Welt an sich。[294] Das ist der Standort, der entsteht, indem die Welt als Selbst-Identität von Vielem und Einem sich selbst spiegelt, das ist der Standort der Selbst-Bewußtwerdung der Welt。[295] Darin wird jedes Einzelne unseres Selbst als Teil der Welt einzeln für sich zum Punkte des Selbst-Ausdrucks des absoluten Einen 絶對的一者, wird jeder einzelne Teil zum Punkte des Ausgangs einer Welt。[296] Das ist der Standort der Welt-Religion。[297] Die Gestalt der Nation muß im Transzendenten, das heißt im Immanenten, im Immanenten, das heißt im Transzendenten als das Formende der weltgerichteten Welt das Religiöse sein。[298] Andernfalls kann sie nicht der Wurzelquell der Sittlichkeit sein。[299] Doch bezeichnet die Sittlichkeit nicht unmittelbar das Religiöse。[300] Der Glaube eines Volkes 民族信仰 ist nicht unmittelbar eine Welt-Religion。[301] Der Glaube eines Volkes schließt sich mit der Gestalt [seiner] Nation zusammen und bildet das Fundament der Gestalt der Nation; und die Weltreligionen schließen sich mit der Welt zusammen und bilden das Fundament der Welt。

[302] Heute sagen viele Menschen, daß man die ‘Staatslehre’ 國家學 von ihrem Wurzelgrunde her neu überdenken müsse。[303] Aber von welchem Standort und auf welche Weise soll sie neu überdacht werden? [304] Die überkommene Staatslehre war selbst als eine Lehre vom Staate in Nachahmung des Modells der Naturwissenschaften auf eine Lehre allgemeiner Gesetze gerichtet。[305] Vom Standort eines abstrakt-bewußtseinsmäßigen Selbst wurde sie objektiv-logisch gedacht。[306] Selbst das handelnde Selbst verließ [in dieser Lehre] nicht den Standort eines solchen Selbst。[307] Heute aber muß ein solcher Standort zutiefst kritisiert werden。[308] Als Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung hat sich heute eine solche Denkweise von der konkreten Praxis entfernt。[309] Heute ist das Zeitalter der Selbst-Bewußtwerdung der geschichtlichen Welt。[310] Alles muß vom Standpunkt der Geschichtsphilosophie neu überdacht werden。[311] Der Standort der sogenannten ‘[exakten] Geschichtswissenschaft’ 歷史科學 ist nicht mehr als ein grob naturwissenschaftlicher Standort。[312] Die ‘Selbst-Formung der geschichtlichen Welt’ muß heißen, daß die Gestalt die Gestalt selbst formt。[313] Als

widersprüchliche Selbst-Identität der Teile und des Ganzen wird sie vom Standort der Gestalt, die das Selbst selbst formt, gedacht. [314] Sie wird weder bloß umwelthaft gedacht noch bloß subjektiv. [315] Wenn man dächte wie ein Teil der überkommenen Soziologie, müßte die ‘geschichtliche Formung’ verneint werden. [316] Trotzdem ist die bloße Behauptung des Glaubens 信念 keine Wissenschaft 學問.

[317] Ich denke, daß alle ‘Wissenschaften’ 學問 als begrifflicher Selbst-Ausdruck der geschichtlichen Welt entstehen. [318] Die ‘Logik’ ist die Gestalt eines solchen begrifflichen Selbst-Ausdrucks. [319] Bei der Entstehung der Wissenschaft muß in ihrem Wurzelgrunde eine in unserem Selbst ‘aktive, intuitive, das Selbst formende Gestalt’ gegeben sein, das heißt, es muß das Geschichtlich-Körperliche gegeben sein. [320] Beispielsweise heißt das im Falle der Biologie, daß die ‘Intuition unseres biologisch-körperlichen Lebens’ eine solche Gestalt ist. [321] Sie wird zum Axiom der biologischen Wissenschaft. [322] Sie muß etwas auf andere Gestalten nicht zurückführbares Eigenes sein. [323] Andernfalls entsteht keine ‘eigenständige’ Wissenschaft. [324] Ohne Frage werden die biologischen Erscheinungen wohl grundsätzlich chemisch und physiologisch erklärt. [325] Aber hierzu muß auf dem Wurzelgrunde die intuitive Wirklichkeit 事實 des Lebens gegeben sein. [326] Wenn die aktive Intuition des Lebens nicht vorhanden ist, gibt es keine ‘Biologie’. [327] Auch im Falle der ‘Staatslehre’ denke ich, daß im Wurzelgrunde ihrer Entstehung im oben erwähnten Sinne eine ‘auf die Gestalt der Nation gerichtete Intuition’ 國體的直觀 vorhanden sein muß. [328] Andernfalls entsteht wohl keine ‘Staatslehre’ als eigene Wissenschaft. [329] Auch die staatlichen Erscheinungen werden wohl grundsätzlich soziologisch erklärt. [330] Aber grundsätzlich müssen sie eine nicht auf die Soziologie zurückführbare Wirklichkeit der aktiven Intuition sein. [331] Doch die ‘Grundbedeutung der Gestalt der Nation’ 國體の本義, die als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart geschichtlich-welt-formend ist, kann, wie oben gesagt, nur in der Gestalt der Nation unseres Landes begriffen und ins Selbst-Bewußtsein gehoben werden. [332] Für das Wort ‘Gestalt der Nation’ gibt es in dem Sinne, wie es unser Volk denkt, in den ausländischen Sprachen keine Übersetzung. [333] Das ‘Volkhafte’ 民族的 behaupten auch die heutigen Nationalsozialisten ナチス. [334] Was das ‘Familiale’ 家族的 anbetrifft, so waren auch die Staaten Griechenlands und der römische Staat in ihren Ursprüngen patriarchalisch 家長的 (Fustel de Coulanges). [335] Seit dem Beginn der Geschichte hat sich unser Staat als ein einziges Volk bis auf den heutigen Tag lebhaft entwickelt; in diesem Sinne kann man ihn einen wahrhaft ‘volkhaften Staat’ 民族的國家 nennen; und als einen Staat, der auf der Grundlage eines über zehntausend

Generationen hinweg eine einzige Linie bildenden Hauses des [Himmlischen] Erhabenen beruht, kann man unseren Staat einen wahrhaft ‘familiengerichteten’ nennen. [336] Aber ich denke, daß seine Einzigartigkeit als feine Blüte der Gestalt der Nation unseres Landes in seinem religiösen Charakter, seinem göttlich-heiligen Charakter als dem Formenden der geschichtlichen Welt liegt. [337] Mithin zeigt er heute im Zeitalter der Selbst-Bewußtwerdung der Welt das Muster eines Staates 國家の範, und ein solcher Staatsbegriff bildet den neuen Ausgangspunkt der Staatslehre. [338] Ich habe einst von einem solchen Standort ausgehend in [meiner Abhandlung] “Fragen der Staatsräson” 國家理由の問題 zum Wurzelgrunde des Rechts Erörterungen angestellt. [339] Nicht vom Standort der abstrakten Ökonomen, sondern als eine konkrete “Theorie der Bereicherung des Landes” 國富論 muß auch die Ökonomie von einem solchen Standort neu überdacht werden. [340] Wie oben gesagt, ist die Fabrik der Produktionsort der Schöpfung der geschichtlichen Welt.

[ANHANG I]³⁵

[1] Man kann sagen, daß die familienstaatliche Substanz 家族國家的實體 Japans aus der Geschichte des Altertums unseres Staates herröhrt, der auf dem Fundament von Sippen entstanden ist, die zu dem Haus des [Himmlischen] Erhabenen als Stammhaus 宗家 aufblicken. [2] Der Blick auf die Entstehungsgeschichte unseres Staates zeigt, daß es etwas wie den ‘Kampf’ und die ‘Unterwerfung’ verschiedener Rassen und verschiedener Völker nicht gab, und [die Sippen], indem sie sich unter dem Banner der Sippe des Himmlischen Enkels zu einer Einheit verschmolzen, schließlich den in sich abgerundeten Körper eines einzigen Volkes bildeten. [3] Durch die Tatsache des Zusammenschlusses der Sippen, die zum Haus des [Himmlischen] Erhabenen als Stammhaus aufblickten, und der Gefolgschaft der anderen Sippen und Völker, die sich mit ihnen vereinten, war die Substanz des Familienstaats im hohen Altertum vorgegeben; auch die den Sippen folgenden Teilstämmen 部民 waren nichts anderes als Mitglieder des gefolgschaftsmäßigen Aufbaus der Sippen; darum kann der Sippenstaat des Altertums auch als Familienstaat gedacht werden. [4] Ein solcher Staat ist die Urform Japans, und die spätere Entwicklung geschah auf dieser Grundlage, so heißt es. [5] Wenn man das Haus 家 als eine Körperschaft 團體 ansieht, sind in bezug auf das Haus vier Wesenszüge

35 NKZ XII: 416–19.

zu bedenken. [6] Erstens: Das Haus ist hinsichtlich seiner Entstehung etwas, das auf natürliche Weise hervorgebracht und nicht durch den Menschen [künstlich] geschaffen wird. [7] Zweitens: Hinsichtlich seiner Struktur besitzt es ein Zentrum, mit dem sich [alles andere] vereinen muß. [8] Drittens: Hinsichtlich seines Lebens betrachtet das Haus [verwandtschaftliche] Zuneigung 親 und Harmonie 和 als Hauptinhalt. [9] Viertens: Hinsichtlich seiner Lebensexistenz fährt das Haus über eine unendliche Zukunft hinweg fort zu bestehen. [10] Da der japanische Staat ein Familienstaat ist, müssen in ihm solche Eigenschaften enthalten sein, so lautet die Auffassung. [11] Der Staat betrachtet das Gesetz als eine Notwendigkeit; doch der Familienstaat fordert auf dem Grunde des Gesetzes das Sittliche 道徳; dieses Sittliche betrachtet die Verwirklichung eines Lebens der Zuneigung und Harmonie und des einen Körpers einer Gemeinschaft 共同一體 als Ziel, weshalb auch das Gesetz familiengerichtet 家族的 sein muß. [12] Der Grund, warum das Gesetz Gesetz ist, muß in der Verwirklichung des Sittlichen liegen, so lautet die Auffassung (nach Dr. Maki Kenji: "Die Theorie der japanischen Gestalt der Nation, Erweiterte und korrigierte Ausgabe").

[13] Die oben [beschriebene] Anschauung von der Gestalt der Nation unseres Landes bringt eine außerhalb der Gestalt unserer Nation beispiellose innere Einheit zum Ausdruck, weshalb ich nicht zögere, dem zuzustimmen. [14] In dieser [Einheit] liegen die Stärke und Schönheit der Gestalt unserer Nation, denke ich. [15] Aber ich möchte betonen, daß die Gestalt der Nation unseres Landes das Erhabene Haus als das Zentrale Haus 宗家 aller Geschlechter annimmt und 'familiengerichtet' ist, und daß darüber hinaus die Gründung unseres Landes im Glauben unseres Volkes vor dem Hintergrund der Mythen des Beginns von Himmel und Erde vom Göttlichen Versprechen [der Sonnen-gottheit] ausging. [16] Darin ist die Gestalt unserer Nation im Wurzelgrunde ihrer Entstehung angelegt auf die Formung der geschichtlichen Welt und enthält das auf die Weltgeschichte Gerichtete, so kann man denken, meine ich. [17] Von daher dürfte alles von der feinen Blüte der Gestalt unserer Nation ausgehen, welche besagt, daß als Selbstbestimmung der absoluten Gegenwart alles vom Erhabenen Hause [kommt] und alles auf das Erhabene Haus [gerichtet ist]. [18] Die Gestalt der Nation unseres Landes fördert nicht bloß eine Gestalt, welche auf das Zentrale Haus gerichtet ist; es muß [in ihr] etwas geben, was darüber hinausgeht. [19] Im Erhabenen Haus muß es über [seine Funktion als] Zentrales Haus hinaus etwas geben, was eine andere Dimension darstellt. [20] Was die geschichtlichen Tatsachen angeht, muß ich um Belehrung durch einschlägige Spezialisten bitten; aber vielleicht dachte

man, daß von der Zeit von Nara [710–784] bis zur Zeit von Heian [794–1185] [die Gestalt unserer Nation] hauptsächlich auf das Zentrale Haus gerichtet war. [21] Aber nachdem eines Tages das auf die Geschlechter [des Kriegeradels] Gerichtete stark und blühend geworden war, geschah es da nicht, daß es im Zeitalter der Mittleren Erhebung in der Ära “Richtet auf das Kriegertum!” 建武 [1334–1336] von diesen [Geschlechtern des Militäradels] klar getrennt wurde, und das Bewußtsein eines ‘Landes der Gottheiten’ kräftig in Erscheinung trat? [22] Das Erhabene Haus ist kein auf die Geschlechter [unseres Landes] gerichtetes Subjekt, sondern das Subjekt der Subjekte. [23] Daß unsere Nation sich um das Erhabene Haus im Zentrum, ungeachtet der verschiedenenartigen epochenmäßigen Wandlungen, bis auf den heutigen Tag in der Erneuerung, welche zugleich eine Rückkehr zum Altertum ist, und in der Rückkehr zum Altertum, welche gleichzeitig eine Erneuerung ist, lebendig entwickelt hat und einen Glauben besitzt, welcher unendlich ist wie Himmel und Erde, beruht auf jener Idee der Gestalt der Nation. [24] Darin, daß sie familiengerichtet ist und konservativ und zugleich auf die Weltgeschichte gerichtet und fortschrittlich, liegt die Eigenheit der Gestalt der Nation unseres Landes.

[25] Auf dem Wurzelgrunde dessen, was [wir] ‘Familie’ nennen, muß eine ‘Linie des Blutes’ gegeben sein. [26] Darin, so scheint es, entsteht auf natürliche Weise das ‘Familiengerichtete’. [27] Aber eine ‘bloß auf natürliche Weise entstehende Gruppe’ könnte auch für eine biologische gehalten werden. [28] Eine ‘Familie’ muß auf dem Wurzelgrunde ihrer Entstehung bereits auf Religion gerichtet sein (nach den Soziologen ist die ‘Familie’ in ihren Anfängen keine natürliche Gruppe, sondern vielmehr aus [der jeweiligen Form] der Gesellschaft auf die Familie gerichtet). [29] Ohne Verehrung der Ahnen entsteht keine ‘Familie’. [30] Bei der Entstehung der menschlichen Familie muß es zusammen mit ihrem biologischen und natürlichen [Wesen] etwas über dieses Hinausgehendes geben. [31] Aus diesem Grunde kann man die familiäre Gruppe als geschichtlich formende das ‘Sittliche’ nennen. [32] Und von dorther kommt das ‘Gesetz’. [33] Die ‘Besonderheit der Gestalt der Nation unseres Landes’ ist überall als immanente das Familiengerichtete und zugleich überall als transzendentale das auf die Religion Gerichtete (darum wird [das im Japanischen gebräuchliche chinesische Schriftzeichen für] Öffentlichkeit / Allgemeinheit 公 [im Japanischen mit der Lesung] Großes Haus おほやけ wiedergegeben). [34] ‘Natürlich erzeugend’ muß ‘weltgeschichtlich-natürlich’ heißen. [35] In unserem Lande ist der Himmlische Erhabene das Zentrum der Vergangenheit und Zukunft umfassenden absoluten Gegenwart.

[36] Darum ist er nicht bloß das Oberhaupt seines Hauses, sondern wird ‘gegenwärtige Gottheit’ / ‘gegenwärtiger Gott’ 現神 genannt. [37] Die Gestalt unserer Nation ‘auf das Götterland gerichtet’ 神國的 zu nennen, [geschieht] mithin nicht im mystischen Sinne 神秘的といふ意義でなくして, sondern im Gegenteil im Sinne der geschichtlichen Formung der Welt, weshalb [diese Feststellung] in einer überragenden Bedeutung rational ist.

[38] Die Gestalt der Nation unseres Landes bewahrt in ihrer Entstehung und Entwicklung, wie vorstehend [beschrieben], als schöpferische Gestalt der geschichtlichen Weltformung in ihrem Innern das auf die Formung der Welt gerichtete Prinzip; darum entsteht heute von daher auch das Prinzip der auf Ostasien gerichteten Weltformung. [39] Auch [der Satz] ‘Acht Ecken [des Kosmos] unter einem Dach’ muß von hieraus gedacht werden.

[40.1] Heißt es nicht, von einer abstrakten subjektiven Anschauung der Sittlichkeit auszugehen, wenn man denkt, ihr Ziel bestehe in der Verwirklichung der Liebe zu den Eltern und der Harmonie sowie einem mit der Gemeinschaft identischen Leben, wenn man denkt, das Recht sei das Mittel dazu? [40.2] Am Wurzelquell der Sittlichkeit muß eine auf geschichtliche Formung gerichtete Forderung gegeben sein. [40.3] Darin sind absolut das auf Befehl und Gesetz Gerichtete enthalten. [40.4] Darum werden in unserem Lande die ‘erlauchten Weisungen’ 詔 [des Himmlischen Erhabenen] als das Absolute gedacht [vgl. “Fragen der Staatsräson”]. [40.5] Blut, Haus usw. zu betonen, kann, so ist wohl zu befürchten, auch als [Relikt] des feudalen [Zeitalters] verstanden werden.

[ANHANG II]³⁶

[1.] Die Entstehung eines Staates

[1] Zur ‘Entstehung eines Staates’ muß ein [ethnisch begründetes] Volk zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Orte als Ergebnis der geschichtlichen Weltentwicklung eine geschichtliche Sendung haben. [2] Somit entsteht in zahlreichen Fällen der Staat, wenn durch einen Führer ein Volk zu einer geschichtlichen Kraft geformt wird. [3] Ein solcher Mensch wird Landesgründer. [4] Natürlich gibt es bei der Entstehung des Staates zahlreiche Prozesse. [5] In jedem Falle [aber] wird durch zahlreiche heldische Anstrengungen von

Volk und Volksführer 民族指導者 ein Staat gegründet. [6] Wenn durch heldische Anstrengungen eines Volkes zu einer Zeit an einem Ort der ‘nationale Geist’ 國民的精神 geformt wird, entsteht der Staat. [7] Der ‘nationale Geist’ ist nichts anderes als eine geschichtlich-körperliche Formkraft, welche als wechselseitige Bestimmung von Subjekt und Umwelt geformt wird. [8] Eine solche das Selbst selbst formende Form ist die Gestalt der Nation. [9] Von daher kommen Politik, Diplomatie und militärische Rüstung. [10] Der ‘nationale Geist’ ist kein abstrakter Geist. [11] Er muß in jedem Falle konkret und körperlich sein. [12] Er entsteht aus der Immanenz, das heißt aus der Transzendenz, aus der Transzendenz, das heißt aus der Immanenz. [13] Darum nenne ich den Staat im Wurzelgrunde seiner Entstehung das Religiöse. [14] Bei der Entstehung des antiken Staates gab es die Religion des [ethnisch begründeten] Volkes. [15] Bei der Entstehung der Staaten des modernen Europa war statt dessen die christliche Lehre beteiligt. [16] Aber daß ich so spreche, heißt nicht, daß eine nationale Religion gleichbedeutend mit Religion wäre, und es heißt nicht, daß der Staat die Kirche einer bestimmten Religion wäre. [17] Da gibt es Unterschiede des Standortes. [18] Zur Beziehung von Staat und Religion werde ich mich eines anderen Tages im einzelnen äußern.

[2.] *Der Staat als das ewig Wertschöpfende*

[1] Wenn, ausgehend von einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Ort der geschichtlichen Welt, ein [ethnisch begründetes] Volk als Art der geschichtlichen Welt eine besondere Welt formt, entsteht der Staat. [2] Das [ethnisch begründete] Volk ist eine dämonische geschichtliche Formkraft. [3] Der Staat ist als Selbst-Ausdruck der geschichtlichen Welt, welche [ihr] Selbst selbst auf den Ausdruck [ihres] Selbst gerichtet formt, eine besondere Welt. [4] Die ‘Welt, welche [ihr] Selbst selbst auf den Ausdruck [ihres] Selbst gerichtet formt’, ist eine Welt, in welcher, gerichtet auf die widersprüchliche Selbst-Identität von Vielem und Einem und gerichtet auf die widersprüchliche Selbst-Identität von Form und Substanz, die Form die Form selbst formt. [5] Die Idee イデア ist die Form, welche ein solches Selbst selbst bestimmt. [6] Sie ist die Gestalt, die dadurch sichtbar wird, daß unser Selbst als [ihre] individuelle Vielheit wirkt. [7] Von daher entsteht unser rationales Handeln. [8] Sie ist die normative Gestalt 規範形 unseres rationalen Handelns. [9] ‘Werte’ sind nichts anderes als der Inhalt der Selbst-Bestimmung einer solchen Gestalt, welche das Selbst selbst bestimmt. [10] Die geschichtliche Welt, in welcher die Gestalt die Gestalt selbst bestimmt, ist als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart stets angelegt auf [die Bewegung]

vom Gemachten zum Machen. [11] [Das] ist die schöpferische Welt. [12] Der ‘Staat’ ist die körperliche Formkraft einer solchen Welt. [13] So wie sich auch im biologischen Leben als Selbst-Bestimmung der Gestalt, angelegt auf [die Bewegung] vom Gemachten zum Machen, das Selbst selbst formt, so formt sich auch im geschichtlichen Leben, angelegt auf [die Bewegung] vom Gemachten zum Machen, das Selbst selbst. [14] Ebenso wie es ohne Körper kein ‘Leben’ gibt, gibt es ohne die auf den Staat gerichtete Gestalt 國家的形體 kein geschichtliches Leben. [15] Der ‘Staat’ ist ein selbst-formender Körper des geschichtlichen Lebens. [16] Ohne eine auf den Staat gerichtete Formung entstehen nicht ‘objektive Werte’. [17] Der Staat wird deshalb auch als der objektive Geist 客觀的精神 gedacht (Hegel).

[18] Was ich hier ‘Staat’ nenne, meint nicht allein den modernen Staat. [19] [Das Wort] wird in einem sehr weiten Sinne gebraucht, der sowohl den polis-gerichteten Staat, wie Griechenland oder Rom, als auch den despotischen Staat, wie Babylon oder Assyrien, beinhaltet. [20] Er meint eine Welt, welche als widersprüchliche Selbst-Identität von Einzelnen und Ganzem einen [ihr] Selbst selbst formenden geschichtlichen Körper bildet. [21] In einer solchen Körperschaft entsteht und entwickelt sich die ‘Kultur’. [22] Die griechische Kultur entwickelte sich in einem polis-gerichteten Staat. [23] Man kann die griechische Kultur den Selbst-Ausdruck der griechischen Welt nennen. [24] Und insofern sie als Selbst-Ausdruck der absoluten Gegenwart weltgeschichtliche Bedeutung hat, besitzt sie ewige Werte. [25] Natürlich passiert es von Fall zu Fall, daß die Politik die Kultur verneint und sie zerstört. [26] Aber das bedeutet nichts anderes als das Verlangen des geschichtlichen Lebens nach der Entstehung einer neuen Kultur in einer Übergangszeit von einem Zeitalter zu einem anderen Zeitalter; anderenfalls bedeutet es den Untergang eines Staates durch schlechte Politik. [27] Eine gesunde und großartige Kultur geht, denke ich, immer mit einer guten Politik einher. [28] Eine ewige Kultur wird als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart in einem wahrhaft individuellen geschichtlichen Raum, das heißt in einem staatlichen Raum 個性的なる歴史的空間即ち國家の空間 geformt. [29] Ein bloß materiell starker und großer Staat ist kein wahrer Staat. [30] Ein wahrer Staat muß auf das Individuelle gerichtet sein. [31] Ein solcher Staat ist wahrhaft stark und groß. [32] Wenn er den auf das Individuelle gerichteten Geist verliert und bloß physisch stark und groß ist, tritt der Staat dagegen in seinen Untergang ein.

[3.] Staat und Kultur

[1] Wenn ein [ethnisch begründetes] Volk zu einer Zeit an einem Ort im geschichtlichen Raum eine Welt 一つの世界 formt, ist das der Staat. [2] Der Staat ist eine individuelle Welt, welche, auf den Ausdruck des Selbst gerichtet, das Selbst selbst formt; er ist die Gestalt der Selbst-Bestimmung der geschichtlichen Welt. [3] Die geschichtliche Welt ist als Selbst-Bestimmung der grenzenlosen Gestalt grundsätzlich angelegt auf [die Bewegung] vom Gemachten zum Machen. [4] Der Staat ist ein Prozeß grenzenloser Formung. [5] ‘Gemacht’ heißt, daß das Machende, das Subjekthafte, gestaltet wird, objektiviert wird. [6] Als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart wird das Zeitliche zum Räumlichen. [7] Darin wird aktiv und intuitiv die Gestalt gesehen. [8] Die Kultur ist nichts anderes als der Inhalt einer solchen, das Selbst selbst bestimmenden Gestalt. [9] Und so ist der Prozeß der geschichtlichen Formung als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart angelegt [auf die Bewegung] vom Gestalteten zum Gestalten, vom Räumlichen zum Zeitlichen. [10] Er ist angelegt [auf die Bewegung] von der kinetischen Energie zur potentiellen Energie und zugleich von der potentiellen Energie zur kinetischen Energie. [11] Rankes ‘moralische Energie’ können wir in solchem Sinne als Energie der konkreten geschichtlichen Formung bezeichnen. [12] Der Staat formt auf der Seite der Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart, indem er kulturgerichtet sein Selbst selbst spiegelt, [sein] Selbst selbst. [13] Hierin muß man die substantielle Beziehung zwischen Staat und Kultur sehen. [14] Wenn [wir] die Kultur als die potentielle Energie in der absoluten Gegenwart ansehen, können [wir] den Staat als die kinetische Energie bezeichnen. [15] Ohne die staatsgerichtete Formung kann Kultur nicht geformt werden, aber der Staat ist keine bloße Kraft. [16] Weder ist der Staat der Kultur untergeordnet, noch ist die Kultur dem Staat untergeordnet. [17] Vielmehr müssen beide auf ein widersprüchlich-selbst-identisches Eines gerichtet sein. [18] Die geschichtliche Welt bewegt sich zeitlich, und zugleich bestimmt sie als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart immer [ihr] Selbst selbst auf räumliche Weise. [19] Darin besitzt sie [ihre] Zeitalter. [20] Das geschichtliche Voranschreiten geht von Zeitalter zu Zeitalter. [21] Geschichte wandelt sich. [22] Aber sie ist kein bloßer Wandel. [23] Ohne ‘Zeitalter’ ist ‘Geschichte’ nicht denkbar. [24] Von Zeitalter zu Zeitalter, darin besteht die Grundgestalt der Geschichte. [25] Das ist das Räumliche. [26] ‘Kultur’ ist nichts anderes als ein auf Zeitalter gerichteter Inhalt einer solchen geschichtlichen Welt. [27] Auch die Geschichte eines einzelnen Landes bewegt sich vom Gemachten zum Machen, ist gerichtet auf Zeitalter. [28] Darin besitzt

es seine eigene Individualität. [29] Die auf das Individuelle gerichtete Einheit 個性的統一 bezeichnet eine zeitliche und räumliche Einheit, in welcher das auf das Ganze gerichtete Eine in dem Maße zum Einen wird, wie individuelle Vielheit immer vielfältiger wird. [30] Vom Gemachten zum Machen und vom Machen zum Gemachten, in einer solchen widersprüchlichen Selbst-Identität ist geschichtliches Leben. [31] Der Staat ist in einem solchen Sinne ein räumlicher und zeitlicher geschichtlicher Körper. [32] Er ist grundsätzlich eigenständig. [33] Aber indem er als Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart auf Zeitalter gerichtet ist, verbindet er sich dadurch, daß er stets über [sein] Selbst selbst hinausgeht, mit dem Anderen. [34] Während die einzelnen Staaten Eigenständigkeit und Individualität besitzen, befinden sie sich, was die Geschichte der Zehntausend Länder angeht, immer in einem [bestimmten] Zeitalter. [35] Und der Inhalt eines solchen Zeitalters ist die Kultur; in einem solchen Sinne ist die Kultur universell. [36] Die Kulturen bewegen sich, was die Geschichte der Zehntausend Länder angeht, von Zeitalter zu Zeitalter, aber als Inhalt der Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart, besitzen sie jede für sich eine ewige Bedeutung. [37] Kulturen werden auf den Staat gerichtet geformt. [38] Wenn ein Staat untergegangen ist, verliert auch seine Kultur bald ihre generative Kraft. [39] Aber die Kultur ist [dann] nicht einfach untergegangen. [40] Als Inhalt der absoluten Gegenwart, worin die Gestalt die Gestalt selbst bestimmt, bildet sie wieder auch das Leben anderer Staaten. [41] Die Staaten Griechenlands und Indiens gingen vor Tausenden von Jahren unter, aber ihre Kulturen sind heute noch lebendig. [42] Als Staat ist gerade derjenige Staat, welcher eine grenzenlose Kultur in sich trägt und formt, der ewig lebendige weltgeschichtliche Staat.

[43.1] Allgemein gesagt, gibt es zwischen Kultur und Staat keinen Zusammenstoß der Widersprüche. [43.2] Ein Problem ist, zwischen welchem Staat und welcher Kultur es einen Zusammenstoß der Widersprüche gibt.

[4.] Staat und Gesellschaft

[1] In der geschichtlichen Welt, die eine widersprüchliche Selbst-Identität von ganzheitlichem Einen und individueller Vielheit ist, angelegt auf [die Bewegung] vom Gemachten zum Machen, bestimmt die Gestalt die Gestalt selbst; das heißt, sie ist eine Welt der Selbst-Bestimmung der absoluten Gegenwart. [2] Darum kann man sagen, daß die geschichtliche Welt als auf den Staat gerichtete ihr Selbst selbst bestimmt. [3] Die Form des Staates erscheint im letzten Stadium der geschichtlichen Welt, aber sie muß in ihrem ersten Beginn vorgedacht worden sein. [4] Von einem solchen Standort aus

wird die ‘Geschichte des Menschen’ gedacht. [5] Geschichte ist die Geschichte der Politik. [6] Der Staat ist die Gestalt der Selbst-Bestimmung der geschichtlichen Welt an sich, das heißt die Gestalt ihres Selbst-Bewußtseins 自覺形. [7] Wir begreifen die geschichtliche Welt durch den Staat. [8] Aber in der Selbst-Bestimmung der geschichtlichen Welt, denken wir gewöhnlich die Richtung vom Einen zum Vielen als auf den Staat gerichtet, und die Richtung vom Vielen zum Einen als auf die Gesellschaft gerichtet. [9] Gesellschaft ist die Gestalt, welche vom Vielen zum Einen geht. [10] Aber die wirkliche geschichtliche Gesellschaft entsteht nicht als etwas vom Vielen zum Einen Gerichtetes. [11] Sie ist angelegt auf [eine Bewegung] von der gemeinschaftlichen Gesellschaft 共同社會 [= Gemeinschaft] zur interesse[geleiteten] Gesellschaft 利益社會 [= Gesellschaft]. [12] In Tönnies’ Worten gesagt, geht sie vom *Wesenwillen*³⁷ aus. [13] Die wirkliche Gesellschaft ist stets gemeinschaftlich-gesellschaftlich ゲマインシャフトリッヒ・ゲゼルシャフトリッヒ. [14] Sie beginnt durch einen Mittelpunkt, welcher auf die widersprüchliche Selbst-Identität gerichtet ist. [15] Darum sage ich, daß darin der Staat vorgedacht wird. [16] Und als ihr Selbst selbst bestimmende Gestalt formt die wirkliche Gesellschaft als einzelne Welt, welche durch die wechselseitige Bestimmung von Subjekt und Umwelt, wobei das Subjekt die Umwelt und die Umwelt das Subjekt [bestimmt], ihr Selbst in [ihrem] Selbst selbst wider-spiegelt, [ihr] Selbst selbst. [17] Zweifellos ist [ihr Mittelpunkt] in seinen ersten Anfängen ohne Bewußtsein. [18] Die Urgesellschaft ist bloß gruppen-gerichtet. [19] Aber in der wechselseitigen Bestimmung im Verhältnis zur Umwelt wird im Gefolge des Individuellen, Vielheitlichen, das heißt des sogenannten gesellschaftlichen Fortschreitens ihr Subjekt sich seiner selbst bewußt, das heißt auf den Staat gerichtet. [20] Es gibt keine bloße unwesenhafte 非本質的 interesse[geleitete] Gesellschaft. [21] Aus diesem Grunde sage ich, daß die geschichtliche Welt wesentlich 本質的に auf den Staat gerichtet ist. [22] Und geschichtliche und gesellschaftliche Phänomene wie Politik, Recht, Wirtschaft usw. müssen wir als Prozeß der Selbst-Formung der geschichtlichen Welt als auf den Staat gerichtet bedenken. [23] Die ‘Gestalt der Nation’ ist die Gestalt seines Wurzelgrundes.

[24] Staat und Gesellschaft sind im obigen Sinne, gerichtet auf die widersprüchliche Selbst-Identität, einander einschließend 相即的. [25] Daher zeigen sie bisweilen die Tendenz, miteinander im Gegensatz zu stehen. [26] In Staat und Gesellschaft, wie sie wirklich existieren, entstehen vielfältige Formen.

37 Original japanisch und deutsch: “本質意志 Wesenwille”.

Liste der allgemein verwendeten Abkürzungen

AS	Asiatische Studien
BJOAF	Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
FEQ	Far Eastern Quarterly
GR	Gunsho ruijû
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies
JA	Journal asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JAS	Journal of Asian Studies
JH	Japonica Humboldtiana
JJS	Journal of Japanese Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
MN	Monumenta Nipponica
MOAG	Mitteilungen der (Deutschen) Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG)
MOS	Münchener Ostasiatische Studien
MSOS	Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen: Ostasiatische Studien
NKBT	Nihon koten bungaku taikei
NKT	Nihon keizai taiten
NM	Nihon no meicho
NOAG	Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG)
NST	Nihon shisô taikei
OE	Oriens Extremus
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OR	Ostasiatische Rundschau
OZ	Ostasiatische Zeitschrift
PhStJ	The Philosophical Studies of Japan
SBBY	Sibu beiyao
SNKBT	Shin Nihon koten bungaku taikei
TASJ	Transactions of the Asiatic Society of Japan
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZGR	Zoku Gunsho ruijû