

Sonderdruck

# ORIENTS EXTREMUS



23. JAHRGANG · HEFT 1

Juni 1976

Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, Wiesbaden

**„Name“ (mei) und „Anteil“ (bun)**  
**im politischen Denken der Späten Mito-Schule.**  
**Das *Seimeiron* des Fujita Yûkoku**

Von Klaus Kracht

(Bochum)

*Vorbemerkungen*

Sieben Jahrzehnte waren vergangen, seitdem die Frühe Mito-Schule Annalen und Biographien der „Geschichte Groß-Japans“ (*Dainihonshi*) abgeschlossen und Asaka Tanpaku seine „Würdigungen“ (*Dainihonshi-ronsan*) fertiggestellt hatte. Eine Zeit der Einfallslosigkeit und Lethargie ließ jene Schule fast in Vergessenheit geraten, deren Ansehen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Mito-Lehensfürst Tokugawa Mitsukuni (1628–1700), ihr Urheber, sein Lehrer, der chinesische Ming-Loyalist Chu Shun-shui (1600–1683), Kuriyama Senpô (1671–1703), Miyake Kanran (1673–1718) und später Asaka Tanpaku (1656–1737) begründet hatten<sup>1</sup>. Es ist unbezweifelbar das Verdienst des jungen Fujita Yûkoku (1774–1826), Sohn des Altkleider-Händlers Yoemon aus Mito, in einer sich über fünfzehn Jahre, von 1788 bis 1803, hinziehenden Auseinandersetzung mit seinem Lehrer Tachihara Suiken (1744–1823) durch die Entwicklung eines auf den Erfahrungen der frühen Periode ruhenden und weit darüber hinausführenden Ideengebäudes und die bewußte Politisierung des in philologischer Kleinarbeit zu verkümmern drohenden Shôkôkan die Schule zu jener Blüte geführt zu haben, wie sie am sichtbarsten durch die beiden Hauptvertreter der späten Phase, seinen Schüler Aizawa Seishisai (1782–1863)<sup>2</sup> und seinen Sohn Fujita Tôko (1806–1855), verkörpert wird<sup>3</sup>.

Die Yûkokus politisches Bewußtsein prägenden Jahre der Tenmei-Ära (1781–1789) waren gekennzeichnet von einem allgemeinen Bewußtsein der Depression und Hoffnungslosigkeit; die Zeichen des Ordnungsverfalls schienen sich auffällig zu mehren. Im Jahre 1783 war es zum gewaltigen Ausbruch des Asamayama gekommen, der tausende von Opfern forderte und in der an Zeichen des Himmels oder der Gottheiten glaubenden Bevölkerung ein tiefes Gefühl der Unsicherheit hervorrief. Die Jahre 1783 bis 1787 standen unter dem Zeichen der von Epidemien begleiteten verheerenden Tenmei-Hungerkatastrophe, die nahezu ganze Landstriche entvölkerte. Die wirtschaftliche Notlage ließ die sozialen Mißstände erst in vollem Maße zutage treten. Annähernd einhundertfünfzig Bauernaufstände zeugen von der verzweifeltsten Situation der Bevölkerung. Dem hatte das Bakufu, bis 1786 vertreten durch den von den *gosanke*, den Fürstenhäusern von Owari, Kii und Mito, als korrupten Empor-

---

<sup>1</sup> Vgl. Horst Hammitzsch: „Die Mito-Schule und ihre programmatischen Schriften Bairi sensei hiin, Kôdôkanki, Kôdôkangakusoku, Seiki no uta in Uebersetzung. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Tokugawa-Zeit“, in: MOAG 31 B (1939).

<sup>2</sup> Vgl. Horst Hammitzsch: „Aizawa Seishisai (1782–1863) und sein Werk Shinron“, in: MN 3 (1940).

<sup>3</sup> Vgl. Klaus Kracht: *Das Kôdôkanki-jutsugi des Fujita Tôko (1806–1855). Ein Beitrag zum politischen Denken der Späten Mito-Schule*. Studien zur Japanologie 12, Wiesbaden 1975. Die Arbeit führt die zur Mito-Schule erschienene westliche Sekundärliteratur (S. IX) sowie die vorhandenen Textübersetzungen (S. 196 ff.) an.

kömmling verachteten und dem Volk verhaßten Großkanzler Tanuma Okitsugu, nur eine repressive Politik entgegenzusetzen, was sich auch durch die unter seinem Nachfolger, dem von Mito zunächst hochgeschätzten Matsudaira Sadanobu, eingeleiteten Reformen keineswegs änderte. Das im Namen der neuen Ära Kansei (1789–1801, „mildtätige Regierung“) enthaltene Versprechen sollte nicht eingelöst werden, sondern in konservativ-autoritär orientierten und weitgehend unwirksamen Eingriffen untergehen, die umso weniger überzeugen konnten, als auf der anderen Seite die besonders von Mito kritisierten Verfallserscheinungen, „Luxus“, Korruption, Intrigen und Servilität, der herrschenden Kreise in Edo nicht verborgen blieben.

Zur Person des Yûkoku sind in der westlichen Literatur nur wenige Angaben zu finden<sup>4</sup>. Somit sei an dieser Stelle zunächst ein kurzer Abriß seines Lebens gegeben; anschließend sollen einige Fragen des *Seimeiron* abgehandelt werden; es folgen eine Übertragung des *Seimeiron* sowie eines Auszugs aus dem 1. Kapitel des *Tzuchih t'ung-chien*, worauf Yûkoku sich bei der Abfassung seines Traktats stützte.

#### *Fujita Yûkoku – eine biographische Skizze*

Yûkokus Familie führte ihre Herkunft auf den Mitautor des *Ryô no Gige* und Verfasser einiger Gedichte des *Kokinshû*, den Dichter und Staatsbeirat (*sangi*) Ono no Takamura (802–852), zurück. Die Vorfahren waren von der Provinz Musashi nach Hitachi ausgewandert, wo sie sich im Dorfe Iida des Naka-Bezirks niederließen. Aufgrund der wirtschaftlichen Notlage der Landbevölkerung hatte der Großvater das Dorf verlassen und in der Stadt Mito als Händler gearbeitet. Der Vater, Yoemon, hatte es als Altkleider-Händler bereits zu beachtlichem Wohlstand gebracht und eine Tochter aus der angesehenen Kaufmannsfamilie Nemoto geheiratet. Yoemon scheint in seinen Wertvorstellungen und Verhaltensformen kaum dem konfuzianischen Negativbild des Kaufmanns entsprochen zu haben. Er wird uns geschildert als ein Mann einfacher und bescheidener Lebensweise, orientiert an den Idealen des Samurai-Standes<sup>5</sup>.

Yûkoku wurde am 18. Tag des 2. Monats im 3. Jahr der An'ei-Ära (1774), zur Zeit des Go-Momozono Tennô (1758–1779, r. 1770–1779), unter der Regierung des To-

<sup>4</sup> Vgl. Oscar Benl und Horst Hammitzsch: *Japanische Geisteswelt. Vom Mythos zur Gegenwart*, Baden-Baden 1956, S. 258 f.; David Magarey Earl: *Emperor and Nation in Japan. Political Thinkers of the Tokugawa Period*, Seattle 1964, S. 87 f.; H. D. Harootunian: *Toward Restoration. The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*, Berkeley – Los Angeles – London 1970, S. 58 ff. – In der folgenden Darstellung werden die „Drei großen Dispute über das *Dainihonshi*“ (*Dainihonshi no sandaigi*), an denen Yûkoku entscheidend beteiligt war, nicht noch einmal abgehandelt. Vgl. hierzu meine Ausführungen in: *Kôdôkanki-jutsugi*, S. 9 ff.

<sup>5</sup> Während für Yûkokus Schüler Aizawa und bes. seinen Sohn Tôko eine ganze Anzahl von Lebensbeschreibungen in japanischer Sprache vorliegen (vgl. Tatebayashi Miyatarô: *Mitogaku kenkyû*, Tôkyô 1943, S. 315 ff.), gibt es bislang keine eigene für den Begründer der Späten Mitoschule. Allerdings wird ihm in verschiedenen Werken ein gewisser Raum zugebilligt. Für den folgenden Lebensabriß wurden neben den Texten *Yûkoku-idan* (in: *Yûkoku zenshû*, hg. v. Kikuchi Kenjirô, Tôkyô 1941, künftig: YZ, S. 808–824) von Ishikawa Dôkei, dem *Fujita-sensei boshimei* und *Yûkoku-sensei Fujita-kun bohî* (ebd., S. XV–XXIII) sowie dem *Kyûmon-ihan* (ebd., S. 781–791) von Aizawa Seishisai und ferner dem *Senkô Jirôemon Fujita-kun gyôjô* (ebd., S. I–X) von Fujita Tôko folgende Werke der Sekundärliteratur hinzugezogen: Ono Makoto: *Fujita Tôko no shôgai to shisô*, Tôkyô 1942, S. 5–24; Nishimura Fuminori: *Fujita Tôko*, Tôkyô 1942, S. 15–34; Takasu Yoshijirô: *Mitogakuto retsuden. Mitogaku nyûmon*, Tôkyô 1941, S. 77–100; ders.: *Yûkoku – Seishisai – Tôko*, Tôkyô 1936, S. 13–77; ders.: *Fujita Tôko den*, Tôkyô 1941, S. 12–47.

kugawa Ieharu (1736–1786, r. 1760–1786) und der Lehensherrschaft des Tokugawa Harumori (1758–1805, r. 1766–1805), als zweiter Sohn des Yoemon im Stadtteil Shitaya (auch: Naraya) von Mito geboren. An den Plänen des Vaters, nach dessen Wunsche er einmal in die Fußstapfen des Ono no Takamura treten sollte, scheint Yûkoku zunächst wenig Gefallen gefunden zu haben. Eine entscheidende Wende bewirkte angeblich der frühe Tod der Mutter am 23. Tag des 4. Monats im 3. Jahr der Tenmei-Ära (1783), die ihn noch auf dem Sterbebett eindringlich zum Studium ermahnt haben soll.

In der folgenden Zeit widmete er sich unter der Anleitung des Arztes Aoki Kansai der Lektüre der Vier Schriften und Fünf Klassiker; und schon wenige Monate später konnte er sich der Abfassung von Gedichten im chinesischen Stil zuwenden, so daß Kansai sich bereits 1784 an Tachihara Suiken, zwei Jahre später Dekan des Shôkôkan, richtete und ihm Yûkoku als Schüler empfahl. Im Alter von dreizehn Jahren verfaßte er das *Sekisui-sensei shichijû-jûjû*<sup>6</sup>, eine Gratulationsschrift zum siebzigsten Geburtstag des Mito-Geographen Nagakubo Sekisui (1717–1801), eine Arbeit, die in Mito allgemeine Bewunderung erntete und ihm den Ruf eines hervorragend begabten Schülers verschaffte. Im Alter von fünfzehn Jahren (1788) trat er auf Empfehlung des Tachihara an Tokugawa Harumori in das Shôkôkan ein. Dies ist auch das Jahr der Abfassung des *Shigakuron* („Diskurs über das Studium“)<sup>7</sup>, eines kurzen Essays, worin sich eines seiner künftigen Hauptthemen, die Verknüpfung von Theorie (*gakumon*) und Praxis (*jigyô*), ankündigt.

Die Möglichkeit, am Shôkôkan, dem Mittelpunkt der Gelehrtentätigkeit in Mito, arbeiten zu dürfen, sollte die Grundvoraussetzung für seinen weiteren Lebensweg sein. Hier bot sich ihm die Möglichkeit, mit den hervorragenden Köpfen des Lehens in unmittelbarer Nachbarschaft des Fürstenhofes zusammenzuarbeiten und schon innerhalb weniger Jahre Einfluß auf die Kompilationsarbeiten am *Dainihonshi* zu gewinnen. Mit sechzehn Jahren (1789) reiste er erstmals in Begleitung von Tachihara für einen Monat nach Edo und traf dort u. a. mit dem Shôheikô-Gelehrten Shibano Ritsuzan (1736–1807)<sup>8</sup> und Ôta Kinjô (1765–1825)<sup>9</sup> zusammen. In das folgende Jahr fällt die Niederschrift des *Anminron* („Diskurs über die Befriedung des Volkes“)<sup>10</sup>, einer kritischen Stellungnahme zur Chu Hsischen Regierungsauffassung von der Verwirklichung einer „humanen Regierung“ (*jinsei*, chin. *jen-cheng*) durch die Ausstrahlung der „sittlichen Tugendkraft“ (*toku*, chin. *teh*) des Fürsten, ein Traktat, das, wie das *Shigakuron*, Einflüsse der Sorai-Schule erkennen läßt.

Im Jahre 1791 veröffentlichte Yûkoku das *Seimeiron* („Diskurs über die Richtigstellung der Namen“), jene Schrift also, die künftig als der eigentliche Beginn der Späten Mito-Schule erkannt werden sollte. Die Umstände der Entstehung konnten bislang

<sup>6</sup> S. YZ, S. 261 f.

<sup>7</sup> S. ebd., S. 223 f.

<sup>8</sup> Konfuzianischer Gelehrter, geb. in Takamatsu (Sanuki), seit 1788 Lehrer an der Shôheikô in Edo, dem Zentrum der orthodoxen Staatslehre; zusammen mit Koga Seiri (1750–1817) und Bitô Nishû (1745–1813), beide ab 1791 Lehrer an der Shôheikô, als einer der „drei Gelehrten der Kansei-Ära“ (*Kansei no san hakase*) bekannt; hatte bedeutenden Anteil am Zustandekommen des „Verbots heterodoxer Lehren“ (*Kansei igaku no kin*) von 1790.

<sup>9</sup> Konfuzianischer Gelehrter, geb. in Daishôji (Kaga), als Schüler von Minagawa Kien (1734–1807), Kyôto, und Yamamoto Hokuzan (1752–1812), Edo, bedeutender Vertreter der Han- und Sung-Konfuzianismus vereinenden Eklektizistischen Schule (*Setchûgaku*).

<sup>10</sup> S. YZ, S. 224–226.

nicht hinreichend geklärt werden: Eine Eintragung des Yūkoku am Ende des Texts gibt als Datum der Fertigstellung den 14. Tag des 10. Monats des 3. Jahres Kansei (1791) an<sup>11</sup>. Dem widerspricht eine Bemerkung Tōkos in seinem *Senkō Jirōemon Fujita-kun gyōjō* („Die Taten meines verstorbenen Vaters Fujita Jirōemon“, 1835), wonach das Traktat bereits auf das 1. Jahr der Kansei-Ära (1789) zurückgeht<sup>12</sup>. Feststeht, daß Yūkoku zusammen mit Tachihara während seines Edo-Aufenthalts am 6. Tag des 10. Monats Kansei 1 im Hause des Nagakubo Sekisui zu Gast war und dort die Bekanntschaft des Takayama Hikokurō (1747–1793) machte<sup>13</sup>, der von dem Talent des jungen Mannes begeistert war. „In (dieser) einen Nacht“, so Takayama, „schrieb er den Entwurf eines längeren Texts nieder<sup>14</sup>“, eine erste Fassung des *Seimeiron*? Über den Anlaß zur Abfassung des vorliegenden Texts stimmen Aizawa, Tōko und Ishikawa Dōkei (1756–1837) darin überein, daß Yūkoku das Traktat einer Aufforderung des Matsudaira Sadanobu folgend verfaßte<sup>15</sup>. Tōko entdeckte hierin die Absicht, seinen Vater zu prüfen, um ihn gegebenenfalls in die Dienste des Bakufu zu stellen<sup>16</sup>. Dies sei schließlich nicht geschehen, so wurde vermutet, da die politischen Implikationen des Texts den Autor als zu unabhängigen Denker auswiesen<sup>17</sup>. Allerdings soll diese Zurückweisung dem Ruf Yūkokus, der im selben Jahr in den unteren Samurai-Stand (*kashi*) erhoben und zum Shōkōkan-Kompilator ernannt worden war, keinen Abbruch getan, sondern seine Anerkennung in Mito nur noch verstärkt haben.

Ebenfalls 1791 verfaßte Yūkoku das *Kengenron* („Diskurs über den Kalender“, 10. Monat)<sup>18</sup> und aus Anlaß des Todes seines Vaters (21. Tag des 12. Monats) das *Niren-ishō*<sup>19</sup>, eine Abhandlung über die Kindesliebe und das rechte Verhalten während der Trauerzeit, die über diesen Stoff hinaus eine wichtige Quelle zu seinem Denken darstellt.

Im Alter von zwanzig Jahren, im 5. Jahr der Kansei-Periode (1793), erarbeitete er eine Reihe von Vorschlägen zur Reformierung der Lehenspolitik in Mito, allerdings ohne damit bis zu Harumori durchzudringen. Die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen löste eine längere Phase der Resignation aus, die erst 1797 unterbrochen wurde, als er die Lehensregierung in einer Eingabe an Harumori, bekannt als *Teishi no fūji* („Ein-

<sup>11</sup> Hierzu und zum Folgenden vgl. Seya Yoshihiko: „Seimeiron“, in: *Nihon shisō taikai*, Bd. 53, hg. v. Imai Usaburō, Seya Yoshihiko u. Bitō Masahide, Tōkyō 1974 (künftig: *NSHT* 53), S. 473 f.

<sup>12</sup> Vgl. YZ, S. 3.

<sup>13</sup> Vgl. Takayamas *Edo nikki*, in: *Takayama Hikokurō zenshū*, komp. v. Hagiwara Susumu u. Chichiba Minoru, 4 Bde., Tōkyō 1943–54, Bd. 3, S. 39 ff. – Takayama Hikokurō, auch bekannt als T. Masayuki, geb. in Hosoya (Kōzuke), gilt zusammen mit Gamō Kunpei (1768–1813) und Hayashi Shihei (1754–1793) als einer der „drei Sonderlinge der Kansei-Ära“ (*Kansei no san kijin*). Er versuchte auf zahlreichen Reisen in der Bevölkerung ein Bewußtsein der hohen Bedeutung des Tennō-Hauses zu wecken. Takayama nahm sich 1793 aus Protest über den Zustand des Landes das Leben; er galt weit über seinen Tod hinaus als Vorbild an wahrer Kaiserstreue.

<sup>14</sup> S. ebd., S. 41.

<sup>15</sup> Vgl. YZ, S. II, 15, 810.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., S. III.

<sup>17</sup> Entscheidend für die Zurückweisung dürfte weniger Sadanobus persönliches Urteil gewesen sein als die enthaltenen Widersprüche zur Forderung des *Izaku no kin*. Sadanobus eigene politisch-philosophische Position war weit davon entfernt, dem Gebot der Reinheit der Lehre Rechnung zu tragen. (Hinweis v. Petra Rudolph, Bochum)

<sup>18</sup> S. YZ, S. 229–231. Yūkoku schlägt darin vor, die Praxis der *nengō*-Gebung zugunsten einer an den Regierungsjahren des Tennō orientierten Jahreszählung aufzugeben.

<sup>19</sup> S. ebd., S. 3–64. Zur Bedeutung des Titels s. ebd., S. 7.

gabe des Jahres Hinoto-mi", 11. Monat)<sup>20</sup>, einer scharfen Kritik unterzog, was seine sofortige Entlassung aus dem Shōkōkan zur Folge hatte. Von seinem Lehrer konnte er zu dieser Zeit keine Unterstützung mehr erwarten, da das Verhältnis der beiden mittlerweile durch verschiedene Meinungsverschiedenheiten, wie sie u. a. in dem im 10. Monat desselben Jahres abgefaßten *Shūshi-shimatsu* („Der Verlauf der Kompilationsarbeiten")<sup>21</sup>, einer Geschichte der Arbeiten am *Dainihonshi*, sichtbar wurden, ebenso in dem aufsehenerregenden „Schreiben an die Herren Gelehrten des Redaktionsbüros", das Yūkoku am 29. Tag des 8. Monats aus Edo an seine Kollegen vom Mito-Shōkōkan gerichtet hatte<sup>22</sup>, äußerst gespannt war.

Einer der bestimmenden Wesenszüge des Yūkoku war seine unbedingte und von Erwägungen der Opportunität freie Offenheit in Fragen politischer Kritik. Seine Haltung fand ihren wesentlichen Ausdruck in der kühnen Forderung der „Freiheit der Meinungsäußerung" (*genro wo hiraku koto*), ein Grundsatz, der im späteren Verlaufe der Mito-Schule zum festen Bestandteil ihres Lehrgebäudes werden sollte<sup>23</sup>. Aufgabe des Fürsten ist es, seinen Untertanen Gelegenheit zu geben, ihre Erfahrungen in die Politik einzubringen; die Aufgabe des Untertanen besteht in der Bereitschaft zu schonungsloser Kritik an der Regierung des Fürsten. Allerdings war Yūkoku im Gegensatz zu Tachihara, der neben seiner Tätigkeit als Dekan durch politische Ämter und besonders aufgrund seines freundschaftlichen Verhältnisses zu Harumori Möglichkeiten der Einwirkung auf die Lehenpolitik besaß, allein auf seine Stellung am Shōkōkan verwiesen. Dieses aber wurde von Tachihara als rein wissenschaftliche Institution angesehen, deren Aufgabe allein in der Kompilationsarbeit bestand. Yūkoku indessen betonte – und diese Auffassung sollte sich in den kommenden Jahren durchsetzen – den politischen Auftrag des Instituts, eine Haltung, die von Tachihara als anmaßende Übertretung des eigentlichen Aufgabenkreises, des *bun*, des Historikers angesehen wurde.

Die folgenden beiden Jahre verbrachte Yūkoku zurückgezogen in seinem Hause im Stadtteil Baikō. Die Summe der geistigen Erfahrung dieser Zeit bildet das *Kannō-wakumon* („Einige Fragen zur Förderung der Landwirtschaft", 1799), eine umfassende Untersuchung über die Lage der Bauern in Mito (1. Heft) mit zahlreichen Reformvorschlägen (2. Heft)<sup>24</sup>. In dieser Schrift, die im Verlaufe der Tenpō-Reformen von Mito<sup>25</sup> noch Bedeutung erlangen sollte, führte Yūkoku die erstmals im *Teishi no fūji* von 1797 vorgetragenen Vorstellungen weiter aus. Dort war nachzulesen:

„Die Konfuzianer der späteren Generationen plauderten zügellos über den Weg, die Tugend, die Menschlichkeit und Rechtschaffenheit und haßten es, über Wirkung (*kō*) und Nutzen (*ri*) zu sprechen. Die Bereicherung des Landes (*fukoku*) und die Stärkung des Militärs (*kyōhei*) wiesen sie als Mittel hegemonialer Herrschaft (*hājutsu*) zurück. Ihr ständiges Reden war: ‚Der Humane erhellte den Weg und macht sich keine Gedanken über seine Wirkung. Er richtet sich geradlinig nach der Rechtschaffenheit und plant nicht ihren Nutzen.' Nur wußten sie nicht, daß die Heiligen

<sup>20</sup> S. ebd., S. 561–74; *NSHT* 53, S. 26–47.

<sup>21</sup> S. ebd., S. 65–119.

<sup>22</sup> S. ebd., S. 257–261; *NSHT* 53, S. 16–23.

<sup>23</sup> Vgl. *Kōdōkanki-jutsugi* 35; *NSHT* 53, S. 332 ff.; Kracht: *Kōdōkanki-jutsugi*, S. 145 ff.

<sup>24</sup> S. YZ, S. 123–209.

<sup>25</sup> S. Fritz Opitz: *Die Lehensreformen des Tokugawa Nariaki nach dem „Hitachi-Obi" des Fujita Tōko. Ein Beitrag zur Lehensgeschichte der Tokugawa-Zeit*, Diss., Ludwig-Maximilians-Universität zu München 1960 (Druck: Sapporo 1965); Matthew V. Lambert: *A Political Study of Tokugawa Nariaki of Mito, 1800–1860*, Diss., Columbia University 1968, S. 82 ff.

des hohen Altertums, als sie den Weg begründeten und die Lehren aufstellten, den praktischen Nutzen (*riyō*) und die Bereicherung des Lebens (*assei*) der Richtigstellung der Tugend (*seitoku*) voranstellten . . .<sup>26</sup>

Man sollte diesen Angriff gegen die Shushigaku wohl nicht voreilig dahingehend interpretieren, als mache Yūkoku sich hier zum Fürsprecher der Interessen einer unterdrückten Landbevölkerung. Wie das meiste, was Yūkoku unternahm und dachte, hatte auch diese Betonung der wirtschaftlichen Stabilität ihre Grundlage in dem Bestreben, das Grundmuster des gesellschaftlichen status quo abzusichern. Yūkoku hatte durch die Bauernaufstände der Tenmei-Ära erfahren, daß es wenig sinnvoll war, an das sittliche Empfinden (*kokoro*) der Bevölkerung zu appellieren, wie dies eben zu jener Zeit die Shingaku mit wenig Erfolg versuchte<sup>27</sup>; notwendig waren vielmehr eine Reihe konkreter wirtschaftlicher Maßnahmen (*jutsu*), die allerdings auch in bestehende Interessen und Privilegien (*shiri*) zugunsten des „Gemeinwohls“ (*kokori*) eingreifen mußten<sup>28</sup>. „Sind Scheunen und Speicher voll, erkennen sie die Vorschriften der Riten; reichen Kleider und Nahrung aus, erkennen sie Ehre und Schande<sup>29</sup>.“ Dieses von Yūkoku zuweilen angeführte *Kuan-tzu*-Zitat kennzeichnet seine Auffassung treffend. Natürlich hatte sich das Wohlergehen der Bevölkerung in engen Grenzen zu halten: „Die Maßnahmen der Regierung haben so auszusehen, daß die Bauern weder Überschuß noch Mangel haben<sup>30</sup>.“

Am 6. Tag des 12. Monats Kansei 11 (1799), dem 100. Todestag des Mitsukuni, wurde Yūkoku wieder in das Shōkōkan aufgenommen. Suiken war kurz zuvor bei Harumori in Ungnade gefallen und stand zu diesem Zeitpunkt unter Hausarrest. Die Wende in den Beziehungen Tachiharas zu seinem Lehensfürsten sollte es Yūkoku und seinen Anhängern in den kommenden beiden Jahren ermöglichen, ihre Vorstellungen zunehmend zur Geltung zu bringen, so daß die Abberufung Suikens vom Amt des Dekans am 4. Tag des 2. Monats des 3. Jahres Kyōwa (1803) und der darauffolgende Auszug der Tachihara-Gruppe aus dem Institut nur noch den tatsächlichen Machtverhältnissen Rechnung trugen.

Im Jahr davor hatte Yūkoku auch eine Privatschule gegründet, der er den anspruchsvollen Namen Seiransha<sup>31</sup> gab. Hier erhielten bis 1826 u. a. Aizawa Seishisai, bereits seit 1791 sein Schüler, sowie sein späterer Schwiegersohn Yoshida Katsudō (1791–1844), die beide als Lehrer des jungen Nariaki entscheidenden Einfluß auf das politische Bewußtsein des späteren Lehensfürsten nahmen, ferner Toyota Tenkō (1805–1864, Dekan 1856–1864), Sugiyama Fukudō (1801–1845, Dekan 1843–1845), Toda Hōken (1775–1861), Okazaki Kaiin (1784–1838) und Fujita Tōko ihre Ausbildung. Über die Schule berichtet Aizawa anschaulich in seinem *Kyūmon-ihan* („Grundsätze aus meiner Schulzeit“, 1850)<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> S. YZ, S. 562.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu meine Ausführungen in: „Kyūō-dōwa – Predigten des Shibata Kyūō (1783–1839). Ein Beitrag zur Lehrpraxis der Späten Shingaku“, in: *Ostasienswissenschaftliche Beiträge zur Sprache, Literatur, Geschichte, Geistesgeschichte, Wirtschaft, Politik und Geographie*. Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum, Bd. 11, Wiesbaden 1974, S. 238–56.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung von Harootunian: *Toward Restoration*, S. 74 ff.

<sup>29</sup> S. *Kuan-tzu* 1, ch. 1:1a. – Bei chinesischen Quellen verweisen die Angaben von Heft (ch.) und Seitenzahl, soweit nicht anders vermerkt, auf die jeweilige SPPY-Ausgabe.

<sup>30</sup> S. *Kannō-wakumon* 1; YZ, S. 133.

<sup>31</sup> Vgl. *Hsün-tzu* 1, ch. 1:1a; Hermann Köster: *Hsün-Tzu*, Kaldenkirchen 1967, S. 1: „Die blau-grüne Farbtonung (*ch'ing*, jap. *sei*) kommt vom Färberknöterich (*lan*, jap. *ran*) und ist sogar blauer als der Färberknöterich (jap. *seiran*).“

<sup>32</sup> S. S. 88, Anm. 5.

Nachdem im Jahre 1805 Harutoshi (1773–1816, r. 1805–1816) die Nachfolge seines Vaters Harumori angetreten hatte, verbesserte sich die Situation für die Fujita-Gruppe zunehmend. Yûkokus Ernennung zum Prodekan im 4. Monat des 3. Jahres Bunka (1806) folgte im gleichen Monat des Jahres darauf die Berufung als Dekan des Shôkôkan, verbunden mit einem Einkommen von 150 *Koku* Reis. Yûkoku übte dieses Amt bis zu seinem Tode aus. Im 10. Monat des 5. Jahres Bunka (1808) erhielt er zusätzlich das Amt des Kreisverwalters (*kôri-bugyô*) von Hamada mit einem Gehalt von 200 *Koku*, ein für das Lehen unerhörtes Ereignis. Niemals zuvor hatte ein Dekan des Instituts, noch dazu als Sohn eines *chônin*, ein vergleichbar bedeutendes politisches Amt innegehabt. Allerdings fiel der Ausflug des Theoretikers in die praktische Politik recht enttäuschend aus. Yûkoku hatte sein Amt in der Absicht angetreten, die in seinem *Kannô-wakumon* sowie dem *Teibô no fûji* („Eingabe des Jahres Hinoto-u“, 1807)<sup>33</sup> entwickelten Vorstellungen nun endlich in einem kleinen geographischen Bereich in die Tat umsetzen zu können; doch mußte er am Widerstand der zahlreichen Einzelinteressen scheitern. Der Mißerfolg veranlaßte ihn, sein Amt bereits im Jahre Bunka 9 (1812) wieder aufzugeben. Hiermit zog Yûkoku sich für die restlichen vierzehn Jahre seines Lebens aus der praktischen Politik zurück; dies hielt ihn aber nicht davon ab, immer wieder, auch nachdem Narinobu (1800–1829, r. 1816–1829) die Nachfolge seines verstorbenen Vaters angetreten hatte, beratend auf das Fürstenhaus einzuwirken. Das Hauptgewicht seiner Tätigkeit lag allerdings nun auf seinen Lehraufgaben in der Seiransha und den *Dainihonshi*-Arbeiten am Shôkôkan<sup>34</sup>.

Yûkoku starb am 1. Tag des 12. Monats im 9. Jahr der Bunsei-Ära (1826), wie es heißt, an den Folgen einer im Laufe der Jahre zunehmenden Abhängigkeit vom Alkohol. Die starken psychischen Belastungen, denen er seit seiner Kindheit unterworfen war, der frühe Verlust der Eltern, der spektakuläre gesellschaftliche Aufstieg aus dem *chônin*-Milieu, begleitet vom Argwohn jener, die hierin eher den Ausdruck einer vermeintlichen Charakterlosigkeit entdeckten, das Spiel der Intrigen gegen ihn, der ständige Zwiespalt zwischen der theoretischen Erkenntnis des Möglichen und dem aus seiner Stellung heraus dann tatsächlich Machbaren, all dies hatte die Zerrüttung seiner Gesundheit zur Folge und ihn bereits frühzeitig altern lassen. Glücklicherweise war es Yûkoku gelungen, im Verlaufe seiner erzieherischen Tätigkeit in ausreichender Zahl Gelehrte heranzubilden, die imstande waren, seine Ideen zu vertreten und weiterzuentwickeln. Die Mito-Schule, wie sie sich in den dreißiger bis fünfziger Jahren darstellte, gekennzeichnet durch Begriffe und Schlagworte wie *sonnô-jôi*, *kokutai*, *shidô*, *taigi*, *meibun*, *chûkô-muni*, *bunbu-fugi*, *seikyô-itchi*, *shinju-itchi*, *gakumon jigyô sono kô wo koto ni sezu*<sup>35</sup>, ist – und dies sollte heute, da die Namen Seishisai, Tôko und Nariaki synonym für die Späte Mito-Schule stehen, nicht vergessen werden – in ihren grundlegenden Ideen wesentlich das Ergebnis der Bemühungen des Yûkoku als Philosoph und Pädagoge, Historiker und Politiker.

<sup>33</sup> S. YZ, S. 575–606.

<sup>34</sup> Eine zum Verständnis des Yûkoku wichtige Episode ist der Ôtsu-Zwischenfall, der auch den Anlaß zur Niederschrift von Aizawas *Shinron* gab. Vgl. hierzu Kracht: *Kôdôkanki-jutsugi*, S. 24 f.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S. 39 ff.



*kunshin-ittai*

„Der Meister verfaßte . . . das *Seimeiron*, um die Große Verpflichtung von Fürst und Untertan (*kunshin no taigi*) darzulegen<sup>36</sup>“, so umreißt Aizawa Seishisai die dem Traktat zugrundeliegende Leitidee. Hiermit sind dem heutigen Leser bereits zwei terminologische Probleme aufgegeben: Was ist unter der „Großen Verpflichtung“ (*taigi*, chin. *ta-i*) zu verstehen? Welches Feld decken die Begriffe „Fürst“ (*kun*, chin. *chün*) und „Untertan“ (*shin*, chin. *ch'en*) ab?

Für den Begriff *taigi* hat Herschel Webb bereits auf den locus classicus im *Tsochuan*, Yin-kung, 5. Jahr, hingewiesen<sup>37</sup>, wo der loyale Minister Shih-tzu dafür gelobt wird, seine „elterliche Zuneigung“ (*shin*, chin. *ch'in*) zurückgestellt und, der „Großen Verpflichtung“ folgend, seinen gegen den Herrscher rebellischen Sohn der Bestrafung zugeführt zu haben<sup>38</sup>. *Taigi* wird hier als die Tugend vorgestellt, die unter Hintanstellung anderer – „privater“ – Rücksichten und Gefühle das loyale Verhalten gegenüber dem Herrscher als oberste Maxime des Handelns versteht.

Wer aber gilt im *Seimeiron* als der „Fürst“? Der Tennō, der Shōgun, die Lehensfürsten? Wer sind die „Untertanen“? Die Krieger (*shi*), das „einfältige Volk“ (*gumin*), die „vier Volk(sschichten)“ (*shimin*)? Vergewenwärtigen wir uns das weite Bedeutungsspektrum von *kun* und *shin*, so bezeichnet *kun* im chinesischen Gebrauch zunächst den „Himmelsohn“ (*tenshi*, chin. *t'ien-tzu*), die Territorialfürsten (*shokō*, chin. *chu-hou*) sowie die Minister und Großwürdenträger (*kyō*, *taifu*, chin. *ch'ing*, *tai-fu*), all jene, die am Prozeß der Ordnung (*sei*, chin. *cheng*) des Reiches beteiligt sind; darüber hinaus dient es zur Kennzeichnung solcher Wesen, Menschen, Tiere, Pflanzen, Geistwesen, denen „Respekt“ (*kei*, chin. *ching*) oder „Verehrung“ (*son*, chin. *ts'un*) entgegengebracht werden muß<sup>39</sup>. *Shin* dagegen ist definiert als „die einem *kun* dienende Person“, „Vasall“, „Minister“, „Diener“, „Sklave“, „Gefangener“, das „einfache Volk“, und fungiert als bescheidene Selbstbezeichnung („Euer Diener“). Verbal wird es als „dienen“, „folgen“, „gehorschen“ und „als *shin* seinen Aufgabenkreis voll ausschöpfen“ wiedergegeben. *Shin* kennzeichnet somit den Menschen in seiner Eigenschaft als einem Höheren Untergeordneten und ihm Dienenden<sup>40</sup>. *Kun* legt die Assoziationen „Himmel“, „Yang“ und „Sonne“ nahe, *shin* die Komplementärsymbole „Erde“, „Yin“ und „Mond“<sup>41</sup>.

Gewiß weisen beide Ausdrücke zunächst konkret auf einen im üblichen Sinne regierenden „Herrscher“ und einen regierten „Untertan“ hin. Darüber hinaus aber deutet die *kunshin*-Idee in ihrer politisch-philosophischen Konsequenz auf ein umfassenderes Verständnis hin, auf die Konzeption eines gesellschaftlichen Grundmusters streng hierarchischen Organisationstyps, für das die *kunshin*-Beziehung eine symbolische Aussagekraft besitzt. Die alleinige Auslegung der *kunshin*-Beziehung als „der Herr-

<sup>36</sup> S. YZ, S. 15. So ebenfalls Fujita Tōko, vgl. ebd., S. 3.

<sup>37</sup> Vgl. Herschel Webb: *The Japanese Imperial Institution in the Tokugawa Period*, New York – London 1966, S. 193.

<sup>38</sup> Vgl. James Legge: *The Chinese Classics*, 5 Bde., London 1861–71, Neudruck: Taipei 1960 (künftig: Legge), Bd. 5, S. 15 ff.

<sup>39</sup> –Vgl. Morohashi Tetsuji (komp.): *Dai Kanwa-jiten*, 12 + 1 Bde., Tōkyō 1955–1960, Nr. 3323.

<sup>40</sup> Vgl. ebd., Nr. 30068.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., Nr. 3323, 30068.

scher und seine Untertanen" ist im vorliegenden Kontext ebensowenig sinnvoll wie die konkrete Festlegung des Begriffs der „Oberen“ (*jō*, chin. *shang*) und „Unteren“ (*ge*, chin. *hsia*) etwa im Sinne von „upper and lower classes“ (Harootunian). Jedem Individuum – vom „Himmlichen Erhabenen“ (*tennō*) bis zum „Nicht-Menschen“ (*hinin*) – kommt sowohl der „Anteil“ (*bun*, chin. *fen*) eines *kun* als auch der eines *shin*, eines „Oberen“ und eines „Unteren“, eines „Verehrungswürdigen“ (*son*, chin. *ts'un*) und eines „Gemeinen“ (*hi*, chin. *pei*), eines „Vornehmen“ (*ki*, chin. *kuei*) und eines „Niedereren“ (*sen*, chin. *chien*) zu. In diesem Sinne spricht die Mito-Schule vom „Einssein von Fürst und Untertan“ (*kunshin-ittai*)<sup>42</sup>.

Gleich dem Verhalten der chinesischen „Weisen des Altertums“, die „die Riten des Ahnentempels (ausübten), um den kaiserlichen Dahingeschiedenen als ihren Fürsten (*kun*) zu dienen“<sup>43</sup>, besitzt das Handeln des Tennō symbolischen Charakter für die gesellschaftliche und politische Struktur der Nation: In seiner Eigenschaft als „dienendes Wesen“ (*shin*) bringt er den Gottheiten, besonders seiner Ahnherrin Amaterasu, „Respekt“ entgegen (*keishin*); als „Respekt gebietendes Wesen“ (*kun*) empfängt er die „Verehrung“ des Shōguns (*sonnō*). Mithin ist es auch nicht widersprüchlich, wenn der Shōgun gleichzeitig als *kun* und *shin* fungiert. „Untertan“ ist er dem Tennō, als „Fürst“ übernimmt er die Führung der Lehensfürsten (*shokō*). Sein offizieller Titel „Großfürst“ (*taikun*) ist indessen deplaziert, ein Titel der strenggenommen selbst dem Tennō nicht zusteht und von der Mito-Schule für diesen auch nicht verwendet wird, da dieser seinerseits wiederum den Gottheiten untertan ist.

In diesem Zusammenhang gewinnt ein Terminus an Bedeutung, den wir wohl als eines der Schlüsselsymbole des Mito-Denkens bezeichnen dürfen: der Begriff des „Anteils“ (*bun*), eigentlich das „Los“, das „(vom Himmel) Zugeteilte“. Der „Anteil“ eines jeden Individuums erfährt seine inhaltliche Bestimmung durch den „Namen“ (*mei*, chin. *ming*) und seine Begrenzung am *bun* des über ihm Stehenden. Diese Grenze (*bungen*, chin. *fen-hsien*) darf nicht „überschritten“ werden (*kabun*, chin. *kuo-fen*). Ein jeder hat sich vielmehr mit seinem „Los (zu) begnügen“ (*anbun*, chin. *an-fen*) und den „Kreis seiner Aufgaben voll aus(zu)schöpfen“ (*shokubun wo tsukusu*, chin. *chin chih-fen*).

Somit vollzieht sich auch die Ausrichtung von *taigi*, *chū* („Loyalität“) und *sonnō* („Verehrung des Königs“) gemäß dem *bun* der am politischen Geschehen Beteiligten: Zwischen Tennō und Volk (*shomin*) kann es keine unmittelbare Loyalitätsbeziehung oder Verpflichtung geben, ebensowenig zwischen Shōgun und Volk. Eine unmittelbare Loyalitätsbeziehung mußte dem Ordnungsprinzip der Feudalgesellschaft grundsätzlich zuwiderlaufen<sup>44</sup>. Als eine solche sich in den sechziger Jahren des folgenden Jahrhunderts schließlich ideologisch durchsetzen konnte, war dementsprechend auch das Ende der alten Feudalhierarchie und des von ihr getragenen politischen Systems gekommen. Die Mito-Schule verstand jedenfalls das *sonnō* als alleinige Aufgabe des Shōguns. Dieses hierarchische Prinzip des *kunshin*-Gedankens findet in der viel zitierten und schon klassisch zu nennenden Formulierung des Yūkoku seinen Ausdruck: „Niemand versteht es besser (als der Himmliche Erhabene), Fürsten und Untertanen die Gesetze des Reiches beachten zu lassen. Wenn daher das Bakufu das Erhabene Haus verehrt, ach-

<sup>42</sup> Vgl. *Kōdōkanki-jutsugi* 36; *NShT* 53, S. 334 f.; Kracht: *Kōdōkanki-jutsugi*, S. 148 f.

<sup>43</sup> S. S. 23 (12 f.). – Die in Klammern angegebene Zahl weist auf die Seitenzahl in *NShT* 53 hin.

<sup>44</sup> Vgl. Kracht: *Kōdōkanki-jutsugi*, S. 54 ff.

ten die Lehensfürsten das Bakufu; wenn die Lehensfürsten das Bakufu achten, bringen die Minister und Großwürdenträger den Lehensfürsten Respekt entgegen. Dann schätzen die Oben- und die Untenstehenden einander, und alle Provinzen leben in einträchtiger Harmonie<sup>45</sup>."

Allerdings findet eben in seiner Bekräftigung der Grundsatz des *anbun* durch die „wenn-dann“-(-*ba sunawachi*) Formulierung seine Beschränkung, so daß eine – allerdings eher theoretische – Möglichkeit des Widerstands sichtbar wird. Diese bleibt jedoch wieder an das *bun* gebunden: Wenn das Bakufu dem Kaiserhaus nicht die schuldige „Verehrung“ (*son*) zuteil werden läßt, kann es von den Lehensfürsten keine Gefolgschaft bei einem solchen Verstoß gegen das *bun* erwarten. Wenn jene dem Bakufu (unberechtigterweise) die „Achtung“ (*sū*) versagen, dürfen sie nicht auf den „Respekt“ (*kei*) der Minister und Großwürdenträger zählen. Die Kette ließe sich bis zu einer imaginären letzten Stufe der Gesellschaftspyramide beliebig verlängern. Es gilt also der Grundsatz: Ein *kun* darf nur solange auf die Gefolgschaft der ihm Untergebenen zählen, wie er selbst seinen „Anteil“ als *shin* nicht überschreitet. Somit wird Aizawas Formulierung der Leitidee des Traktats verständlich: *Kunshin no taigi* erweist sich als das elementare Ordnungsprinzip der Gesellschaft, deren Bestand nur dann gewahrt werden kann, wenn jedes einzelne Mitglied seinen „Anteil“ als *kun* und *shin* realisiert.

#### *Seimei* und *meibun*

Wie die einleitenden Ausführungen des *Yūkoku* zu erkennen geben, bezieht sich der Titel des Traktats auf den berühmten Ausspruch des Konfuzius in den *Analekten*<sup>46</sup>, wo die „Richtigstellung der Namen“ (*seimei*, chin. *cheng-ming*) als Grundbedingung für die Aufrechterhaltung der menschlichen Ordnung beschrieben wird. Die Namen haben die „Wirklichkeit“ (*jitsu*, chin. *shih*) treffend zu kennzeichnen; andernfalls droht die gesellschaftliche Anarchie. Andererseits kommt den Namen auch eine normative Funktion zu, wie ein weiteres *Lun-yü*-Zitat besagt: „Der Fürst sei Fürst, der Untertan Untertan“<sup>47</sup>. Dahinter steht das Gebot der Übereinstimmung des „spekulativen Soll mit dem politischen Ist“<sup>48</sup>, die Vorstellung, der Träger eines Namens habe sich dieses Namens als würdig zu erweisen und die hiermit verbundenen Rollengebote zu erfüllen, ein „wahrer“ Fürst, Untertan, Vater, Sohn usw. zu sein. Wird diesem Gebot nicht entsprochen, so ist der Name irreführend und fehl am Platze.

Wären in den *Analekten* bereits auch die erkenntnistheoretische Dimension der Namen sichtbar wird<sup>49</sup>, die im Verlaufe der Sprachdebatte der ausgehenden Chou-Zeit im Vordergrund steht<sup>50</sup>, und die Notwendigkeit der Übereinstimmung von Zeichen (*mei*) und Bezeichnetem, der „Wirklichkeit“ (*jitsu*), erkannt wird, tritt im *Seimeiron* an die Stelle der „Wirklichkeit“ der Begriff des „Anteils“ (*bun*) und somit das Postulat der Übereinstimmung von *mei* und *bun*, häufig zusammengezogen zu dem Binom *meibun*. Der Terminus gehört, was von japanischen Autoren zumeist nicht

<sup>45</sup> S. S. 107 f. (13).

<sup>46</sup> Vgl. *Lun-yü* 13.3; Legge I, S. 263 f.; Arthur Waley: *The Analects of Confucius*, translated and annotated, London 1938 (künftig: Waley), S. 171 f.

<sup>47</sup> S. ebd. 12.11; Legge I, S. 256; Waley, S. 166.

<sup>48</sup> S. Peter Weber-Schäfer: *Oikumene und Imperium. Studien zur Ziviltheologie des chinesischen Kaiserreichs*, München 1968, S. 120.

<sup>49</sup> So in *Lun-yü* 13.3; s. auch ebd. 6.23.

<sup>50</sup> S. hierzu u. a. die Ausführungen von Weber-Schäfer in: *Oikumene und Imperium*, S. 119 ff.

zur Kenntnis genommen wurde und worauf Bitô Masahide hingewiesen hat<sup>51</sup>, nicht zum ursprünglichen Begriffsrepertoire der konfuzianischen Klassiker, sondern findet sich vornehmlich in den Schriften des Legalismus und Eklektizismus<sup>52</sup>. Indessen darf aber davon ausgegangen werden, daß seine dortige Verwendung und sein späterer Gebrauch in einem sich weniger spekulativ denn als Legitimationsgrundlage imperialer Politik verstehenden Konfuzianismus durch Hsün K'uang in seiner Auffassung von der Stabilisierung der oikumenischen Ordnung durch die Fixierung der als unabänderlich erkannten menschlichen Ungleichheit vorgeprägt wurde. Im *Hsün-tzu* wird den Kategorien *ming* und *fen* als Grundbegriffen der Erkenntnistheorie und Soziallehre ein bedeutender Rang zugemessen. *Fen* bezeichnet hier (1) das „Unterscheidungsvermögen“, eine Form der Erkenntnis, „die als Spezifikum des Menschen neben anderen Erkenntnisfunktionen auch die Einsicht in die – verschiedene Menschen voneinander unterscheidende – soziale Stratifikation der Gesellschaft durch institutionalisierte Verhaltensformen beinhaltet<sup>53</sup>“; (2) die „Unterscheidung“ als wesentliche Aufgabe des Menschen; (3) die in der Realität feststellbare „Unterschiedlichkeit“ der Dinge; (4) im sozialen Bereich die „Anteile“, Pflichten (und Rechte), der einzelnen Individuen der Gesellschaft kraft ihrer in ihren „Namen“ zum Ausdruck kommenden Stellung im Ordnungsgefüge. Der somit vorfindbaren Gleichheit oder Unterschiedlichkeit der „Dinge“ hat das *cheng-ming*, die „rechte Verleihung der Namen“, als spezifische Aufgabe des Herrschers zu entsprechen. Ihm allein als dem geistigen Hüter und rituellen Oberhaupt des *t'ien-hsia* obliegt die Aufgabe der Festlegung der Sprache. Die Usurpation des *cheng-ming* durch Untertanen stellt einen Eingriff in die Prerogative des Herrschers und damit in das geistige und politische Ordnungsgefüge des Reiches dar<sup>54</sup>. Die vierte der an-

<sup>51</sup> Vgl. „Mitogaku no tokushitsu“, in: *NSHT* 53, S. 571.

<sup>52</sup> Vgl. *Shang-chün-shu* 26, ch. 5:16 ff.: „That a hundred men will chase after a single hare that runs away, is not for the sake of the hare, for when they are sold everywhere on the market, even a thief does not dare to take one away, because their legal title (*ming-fen*) is definite (*ting*). Thus if the legal title is not definite, then even men like Yao, Shun, Yü, or T'ang would all rush to chase after it, but if the legal title is definite, even a poor thief would not take it. Now if laws and mandates (*fa-ling*) are not clear nor their titles definite, the men of the empire have opportunities for discussion: in their discussions they will differ and there will be no definiteness (*ting*). If above the ruler makes laws, but below the inferior people discuss them, the laws will not be definite and inferiors become superiors. This may be called a condition where rights and duties (*ming-fen*) are indefinite. When rights and duties are indefinite, even men like Yao and Shun will become crooked and commit acts of wickedness, how much more the mass of the people!“ Zit. nach J. J. L. Duyvendak: *The Book of Lord Shang. A Classic of the Chinese School of Law*. Translated from the Chinese with Introduction and Notes, London 1963, S. 331 f. Ähnliche Vergleiche finden sich im *Lü-shih ch'un-ch'iu* 17, ch. 17:14 ff., und *Shen-tzu*, I-wen: 4b. S. ferner *Shih-tzu*, Fa-meng, ch. 1:7b; *Yin-wen-tzu*, Ta-tao (hsia), ch. 1:13a; *Lü-shih ch'un-ch'iu* 17, ch. 17:2a: „Ein Herrscher, der seine Sache versteht (*yu tao shih chu*), hat auch Zügel, durch die er seine Beamten in der Hand hat. Was sind das für Zügel? Die Feststellung der Begriffe (*cheng-ming*) und die Begrenzung der Befugnisse (*shen-fen*) sind die Zügel der Herrschaft. Er setzt die wirklichen Leistungen (*shih*) fest und begrenzt danach die Bezeichnungen, so daß er den Tatbestand erfährt . . . Die Namen entsprechen häufig nicht der Sache und die Handlungen entsprechen häufig nicht ihren Zweck, darum muß ein Herrscher notwendig die Bezeichnungen und Befugnisse (*ming-fen*) festsetzen. Wenn die Bezeichnungen und Befugnisse nicht abgegrenzt sind, so ist es gerade, als wenn er Hemmungen hätte und dabei alles nur immer wieder hinderte. Die Verantwortung für solche Hemmungen liegt nicht bei den Beamten, sondern bei dem Herrscher.“ Zit. nach Richard Wilhelm: *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, Jena 1928, S. 263. S. ferner auch *Kuan-tzu* 9, ch. 3:12a; *Chuang-tzu* 33, ch. 10:13 ff.

<sup>53</sup> S. Peter Weber-Schäfer: „Hsün-tzu“, in: *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik*, hg. v. Peter-Joachim Opitz, München 1968, S. 122 f.

<sup>54</sup> Vgl. Weber-Schäfer: *Oikumene und Imperium*, S. 152 f.

geführten Bedeutungen von *fen* dürfte wohl dem Verständnis der Mito-Schule am ehesten nahekommen. Entscheidend für ihre Auffassung des *bun* und somit des *mei-bun*-Zusammenhangs ist, daß das *bun* der verschiedenen Ebenen der Gesellschaft „wie Himmel und Erde unveränderlich“<sup>55</sup> sein muß, mag sich auch die politische und gesellschaftliche „Wirklichkeit“ gewandelt haben. Im Gegensatz zur Variablen *jitsu* wird somit *bun* als feste Konstante angesehen; und während die Beziehung von *mei* und *jitsu* m. E. als eine dialektische beschrieben werden kann, ist das Verhältnis von *mei* und *bun*, bestimmt durch die allgemeine Ordnungsidee, charakterisiert als eines statischer Entsprechungen.

Diesem Umstand wird im vorliegenden Traktat, wie überhaupt in den Schriften der Mito-Schule, durch die strenge terminologische Abgrenzung, besonders von Tennô und Shôgun, Rechnung getragen. Unter dem Gesichtspunkt der Herleitung der Kaiserlinie von der mit dem konfuzianischen „Himmel“ (*ten*, chin. *t'ien*) praktisch gleichgesetzten Sonnengöttin Amaterasu Ômikami, der „Himmlischen Ahnherrin“ (*tenso*), werden für die Vertreter der „Himmelssonnen-Nachfolge“ (*amatsuhitsugi*) die Titel „Himmelsohn“ (*tenshi*, chin. *t'ien-tzu*) oder „Himmlischer Erhabener“ (*tennô*, chin. *t'ien-huang*) verwendet. Ebenfalls hierauf weist die Bezeichnung „Nachfahren der Göttlichen Heiligen“ (*seishi-shinson* = *shinsei no shison*) hin<sup>56</sup>. Darüber hinaus sind die Ausdrücke „Oberstehender“ (*kami*), „Höchst Verehrungswürdiger“ (*shison*) und „Alleinstehender“ (*ka*, chin. *kua*) gegeben, die auf die einzigartige Stellung des Tennô innerhalb des sozialen Ordnungsgefüges hinweisen. Die Einheit des theoretischen Anspruchs auf die Wahrnehmung der Geschäfte pragmatischer Politik und die Ausübung der geistigen Autorität verkörpert der Titel des „Königs“ (*ô*, chin. *wang*). Als neutrale Bezeichnungen, die ebenfalls für den Shôgun verwendet werden, kommen *kun* (chin. *chün*) und *shu* (chin. *chu*), „Herrscher“, vor<sup>57</sup>. Die Institution wird als „Himmlischer Hof“ (*tenchô*), „Erhabener Hof“ (*kôchô*), „Erhabenes Haus“ (*kôshitsu*), „Erhabene Linie“ (*kôtô*) und „Himmlischer Thron“ (*ten'i*) gekennzeichnet.

Bescheidener klingen dagegen die für die Militärrherrscher von Edo verwendeten Titel. Neben der Bezeichnung „Kommandierender“, „Heerführer“ (*shôgun*) oder vollständig „Barbaren unterwerfender Oberkommandierender“ (*sei'i-taishôgun*) steht ihnen in Anlehnung an die chinesische Tradition der Titel des „Hegemonen“ (*ha*, chin. *po*, *pa*) oder auch „Hegemon im Dienste des Herrschers“ (*hashu*, chin. *pa-chu*) oder „Hegemon im Dienste des Königs“ (*hâô*, chin. *pa-wang*) zu. Ihre Stellung im Gefüge der Feudalgesellschaft wird beschrieben durch den Titel „Herzog“ (*kô*, chin. *kung*). Darüber ist von ihrer Herrschaft als dem „hegemonischen Unternehmen“ (*hagyô*, chin. *pa-yeh*) und der Regierungsinstitution nicht, wie verschiedentlich bei anderen Autoren, als „Hof“ (*chô*, chin. *ch'ao*), sondern allein als „Zeltregierung“ (*bakufu*) die Rede.

#### Tennô und Shôgun

Wie wird nun das Verhältnis Tennô-Shôgun im einzelnen beurteilt? Zunächst stellt Yûkoku dem Leser den chinesisch-konfuzianischen Typ der Begründung kaiserlicher

<sup>55</sup> S. S. 104 (10).

<sup>56</sup> Als „Göttliche Heilige“ gelten in der Mitogaku allgemein die „Gottheiten des Himmels und der Erde“, besonders aber Amaterasu Ômikami.

<sup>57</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Herbert Franke: „Das Begriffsfeld des Staatlichen im chinesischen Kulturbereich“, in: *Saeculum* 4 (1953).

Herrschaft durch das „Mandat des Himmels“ (*tenmei*, chin. *t'ien-ming*) und deren Ablösung nach Aufzehrung der Herrschertugend (*toku*, chin. *teh*) durch die „Änderung des Mandats“ (*kakumei*, chin. *ko-ming*) vor. Eine solche Form dynastischen Wandels, getragen durch ein gleichsam als vox dei verstandenes Volk, ist für Japan undenkbar. Im Gegensatz zum chinesischen Verfahren empfangen die japanischen Kaiser seit dem Bestehen der Institution durch den Besitz der „göttlichen Geräte“ (*shinki*), Spiegel, Schwert und Krummjuwel, die „strahlende Tugend“ (*meitoku*, chin. *ming-teh*) ihrer Ahnherrin Amaterasu<sup>58</sup>. Das Problem des Tugendschwundes der Dynastie stellt sich somit überhaupt nicht. Dem Volk, in Hsün-tzischer Tradition eher als Element des Böartigen, Naturhaften verstanden, kommt in diesem Zusammenhang keine Bedeutung zu, wenschon grundsätzlich nicht verkannt wird, daß seine zustimmende Haltung eine wesentliche Bedingung für die Entfaltung des „kaiserlichen Einflusses“ (*kôka*) ist<sup>59</sup>.

Nun sahen sich natürlich auch die Mito-Gelehrten mit der Notwendigkeit konfrontiert, für die offenbare Unordnung des Landes in den verschiedenen Stadien seiner geschichtlichen Entwicklung eine Erklärung zu finden. Aus konfuzianischer Sicht konnte der sittliche und institutionelle Verfall der Gesellschaft letztlich nur durch die nachlassende Herrschertugend erklärt werden, deren Schwund sich negativ auf die gesamte Herrschaftshierarchie und so schließlich auch auf das Volk auswirkte. Die Lösung des Problems bestand nun darin, daß das Tugendproblem auf den Agenten des Tennô in Fragen der Wahrnehmung der Geschäfte pragmatischer Politik, den Shôgun oder – wie Yûkoku ihn titulierte sehen möchte – „Regenten“ (*sesshō*), verschoben wurde. Dieser war nicht qua Institution im Besitze der Herrschertugend, sondern hatte durch seine politische Praxis deren Fortbestand unter Beweis zu stellen. Hierdurch wird den Untertanen zwar kein Recht auf Widerstand oder gar Auflehnung gegen einen tugendlosen Shôgun eingeräumt, wie dies Yamagata Daini (1725–1767) vertrat<sup>60</sup>, der diese Auffassung mit seinem Leben bezahlen mußte; dennoch hat er mit dem Aufbegehren eines durch seine Schuld unzufriedenen Volkes zu rechnen.

Dem Begriff des Hegemonen (*ha*) kommt in diesem Zusammenhang eine besondere Stellung zu. Wenden wir uns deshalb, ohne noch einmal die unterschiedlichen, recht ambivalenten Beurteilungen dieses Herrschaftstyps im *Kuan-tzu*, *Lun-yü*, *Meng-tzu*, *Hsün-tzu* u. a., die von der Befürwortung bis zur emphatischen Ablehnung der Institution reichen, zu referieren<sup>61</sup>, der Frage nach Inhalt und Aussage des Begriffs zu, und vergegenwärtigen wir uns, wie durch seine Verwendung die Herrschaft der Tokugawa charakterisiert wird.

(1) Der Verfallscharakter der Herrschaft: Allen chinesischen Urteilen über die Institution des *pa* gemeinsam ist die Annahme, daß es sich beim vorliegenden Herrschaftstyp um eine Verfallserscheinung handelt, die allerdings den Vorzug hat, den

<sup>58</sup> Vgl. S. 105 (11).

<sup>59</sup> Vgl. Webb: *The Japanese Imperial Institution*, S. 187 ff.

<sup>60</sup> Vgl. *Ryûshi-shinron* („Neuer Diskurs des Meister Ryû“, 1763), in: *Nihon no shisô*, Bd. 17, hg. v. Nishida Ta'ichirô, Tôkyô 1970, S. 417 f. S. ebenfalls Ichii Saburô: *Dentôtteki kakushin-shisôron*, Tôkyô 1972, S. 40 ff.; ders.: „Kein Fortschritt ohne Tradition“, übers. v. U. Clemen, in: *Vom Sinn der Tradition*, hg. v. Leonhard Reinisch, München o. J., S. 107–31; Masao Maruyama: *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, transl. by Mikiso Hane, Tôkyô 1974, S. 276 ff. – Eine Reihe interessanter Vergleichspunkte zum *Seimeiron* bietet das *Seimei*-Kapitel des *Ryûshi-shinron*.

<sup>61</sup> S. Kracht: *Kôdôkanki-jutsugi*, S. 59.

Bestand der Ordnung, wenn schon nicht kraft der Ausstrahlung der Herrschertugend, so doch mit den „Mitteln“ (*jutsu*, chin. *shu*) von Gesetz und physischer Gewalteinwirkung zu sichern, dies zu einer Zeit, da die Autorität des angestammten Oberhauptes der Oikumene dies nicht mehr vermag und ein neuer „wahrer“ König nicht zu erwarten ist. Dies gilt mithin auch von der Herrschaft des Shôguns. Seine Regierung wird als Ergebnis des Verfalls des „kaiserlichen Einflusses“ (*kôka*) und somit als zweitbesten Typ der Herrschaft gekennzeichnet.

(2) Der Vasallencharakter der Herrschaft: Wie der Chou-König die Einsetzung des Herzogs Huan von Ch'i als Hegemon in der Fürstenversammlung von K'uei-ch'iu im Jahre 651 v. Chr. besiegelte und dessen Herrschaft durch sein Mandat (*mei*, chin. *ming*) die Legitimität verlieh, und Huan seinerseits, den Riten (*rei*, chin. *li*) entsprechend, dem König seine Ergebenheit bezeugte<sup>62</sup>, so üben auch die Tokugawa-Shôgune im Auftrage (*mei*) und Dienste des Tennô ihre Herrschaft aus. Ihren spezifischen Ausdruck findet ihr Verhältnis in der Praxis der „Verehrung des Königs“ (*sonnô*) auf Seiten des Shôguns.

(3) Der Vertragscharakter der Herrschaft: Wie Huan von Ch'i durch den vertraglich besiegelten Konsens seiner Bündnispartner zum Führer der Konföderation bestimmt wurde und sich an die gemeinsamen Abmachungen zu halten hatte<sup>63</sup>, so beruht auch die Stellung des Shôguns auf der Zustimmung seiner Verbündeten. Er selbst nimmt unter ihnen den Rang eines *primus inter pares* ein, ein Tatbestand, der auch darin seinen Ausdruck findet, daß der Shôgun wie die führenden Daimyô als „Herzog“ (*kô*, chin. *kung*) tituliert wird.

(4) Der pragmatische Charakter der Tokugawa-Herrschaft: Ebenso wie das Verdienst der Hegemonen der Ch'un-ch'iu-Zeit nach Konfuzius' Worten in der Bewahrung des äußeren Zusammenhalts des Reiches und der Abwehr der „Barbaren“ bestand<sup>64</sup>, weist der Titel *ha* im japanischen Gebrauch auf die spezifische Aufgabe des „Barbaren unterwerfenden Oberkommandierenden“ hin. Sie besteht im Schutze des Reiches, welches als der Besitz des Tennô (*tenka sunawachi heika no tenka nari*)<sup>65</sup> gilt. Dieser Schutz, die „Vertreibung der Barbaren“ (*jôit*), kann nach alter Erfahrung, wonach fehlende „Sorge (um Unruhen) im Innern“ (*naiyû*, chin. *nei-yu*) den Anlaß zu „Kummer (über Einfälle) von außen“ (*gaikan*, chin. *wai-huan*) bietet<sup>66</sup>, nur dann erfüllt werden, wenn die Herrschaftsorganisation des Reiches intakt ist. Die außen- und innenpolitischen Aufgaben des Hegemonen sind untrennbar miteinander verbunden.

(5) Die Gefahr des chinesischen Beispiels: Der Hegemon hat sich auf seinen „Anteil“ als Hegemon zu beschränken. Das Beispiel der Herrscher der Chan-kuo-Zeit, die schließlich den Titel des Königs für sich beanspruchten, weist darauf hin, daß die Gefahr des *kabun*, der „Überschreitung des Anteils“, groß ist.

Wie wird nun demgegenüber die Stellung des Tennô im *Seimeiron* beschrieben? Hier lassen sich im wesentlichen vier Funktionen seiner Herrschaft unterscheiden: die symbolische, die sakrale, die pragmatische und die spirituelle:

<sup>62</sup> Vgl. *Tso-chuan*, Hsi-kung, 9. Jahr; Legge V, S. 152 ff. – Zu Wen-kung von Chin s. ebd., 28. Jahr; Legge V, S. 210 f.

<sup>63</sup> Vgl. *Meng-tzu* 6B.7. – Zu Wen-kung s. *Tso-chuan*, Hsi-kung, 28. Jahr; Legge V, S. 211.

<sup>64</sup> Vgl. *Lun-yü* 14.18; Legge I, S. 282; Waley, S. 185.

<sup>65</sup> S. *Shigi-taisaku*; YZ, S. 315.

<sup>66</sup> Vgl. *Tso-chuan*, Ch'eng-kung, 16. Jahr; Legge V, S. 391.

(1) Seinen spezifischen Stellenwert für den Bestand der hierarchisch organisierten und statisch konzipierten Feudalgesellschaft gewinnt er in seiner symbolischen Funktion. Aus oberster und unangreifbarer Position heraus stellt er die Einheit von *kun* und *shin* als konstitutivem Ordnungsprinzip des Götterlandes dar<sup>67</sup>. (2) Seine sakrale Funktion besteht in der Bewahrung der „Göttlichen Geräte“ (*shinki*) und des „Schatzplans“ (*hōto*)<sup>68</sup>. Er verbreitet den Glanz der „strahlenden Tugend“ der Amaterasu, mit der er in mystischer Weise kommuniziert, „über die Vier Meere“<sup>69</sup>. (3) Seine pragmatische Funktion, die Ausübung der „Oberherrschaft“ (*ken*, chin. *ch'üan*) und die Wahrnehmung der Geschäfte pragmatischer Administration, wird einem „Regenten“ (*sesshō*) übertragen (*mei*), der „(zeitweilig) die Regierung(saufgaben) des Himmelssohnes übernimmt“ (*sei wo toru*, sinojap. *sesshō*)<sup>70</sup>. (4) Seine spirituelle Funktion, die Festlegung der Sprache, ist ebenfalls, wenschon mit gewissen Vorbehalten, entsprechend der traditionellen Gleichung „*sei* (= *matsurigoto*) *naru wa sei* (= *tadasu koto*) *nari*“<sup>71</sup>, dem „Regenten“ übertragen. Diesem wird nicht vorgeworfen, sich einen Titel selbst zugelegt zu haben; betont wird vielmehr die Gefahr, das *meibun* bei der Bestimmung des Titels außer Acht zu lassen oder auch die „Richtigstellung der Namen für zu weitschweifig (zu) halten“<sup>72</sup>.

Wichtig ist, daß der Tennō durch das Konstrukt der „(zeitweisen) Übernahme der Regierung(saufgaben)“ theoretisch im Besitze sowohl seiner pragmatischen als auch der spirituellen Funktion belassen wird. Zwar scheinen es gerade das „Fallenlassen (des Gewandes)“ und das „Kreuzen (der Hände)“ (*suikyō*, chin. *ch'ui-kung*) zu sein, was seine „Autorität“ (*ikioi*, chin. *shih*) absichert<sup>73</sup>, doch wird eben durch die Vorstellung der „zeitweisen Übernahme“ die – gewiß hypothetische – Möglichkeit sowohl einer Neuuzuweisung des Mandats als auch der Ausfüllung beider Funktionen durch den „König“ selbst nicht ausgeschlossen.

Worin ist nun der Grund zu sehen, der Yūkoku die Wahrnehmung der beiden letzteren Funktionen durch den Tennō wenig sinnvoll erscheinen läßt? In den Schriften der Mito-Schule ist immer wieder das Idealbild der alten Herrschaftsform, welche den Tennō in Ausübung aller seiner Funktionen als um das Wohl seines Volkes sich sorgenden Landesvater an der Spitze des Staates sah, zu finden. Dieses Bild kaiserlicher Herrschaft schimmert im *Seimeiron* nur schwer erkennbar durch, so, wenn es heißt: „Seit langem läßt der Himmelssohn sein Gewand fallen, kreuzt seine Hände und schenkt den Regierung(saufgaben) kein Gehör! Da dies schon lange so ist, wird es sich schwerlich ändern.“ Und wenn Yūkoku dem die Bemerkung „Auch ergibt sich aus dem Umstand, daß das Bakufu (zeitweilig) die Regierung(saufgaben) des Himmelssohnes wahrnimmt, ja nur dessen Autorität“<sup>74</sup> folgen läßt, so ist der kritische und zugleich resignierende Unterton unverkennbar. Die Wandlung der Herrschaftsverhältnisse unter dem System der Regentschaft und der Feudalherrschaft wird von der Mito-Schule, wie gesagt, als Verfallserscheinung angesehen, und eine „mittlere Blü-

<sup>67</sup> S. S. 94 f.

<sup>68</sup> *hōto*: S. S. 107, Anm. 33.

<sup>69</sup> S. S. 105 (11).

<sup>70</sup> S. S. 108 (13).

<sup>71</sup> S. *Lun-yü* 12.17.

<sup>72</sup> S. S. 108 (14).

<sup>73</sup> S. S. 108 (12 f.).

<sup>74</sup> S. ebenda.



te" (*chūkō*, chin. *chung-hsing*) wie die Kenmu-Restauration als Wiedererstarken des „kaiserlichen Einflusses" (*kōka*) gefeiert. Dennoch steht hinter dem Bedauern über den Gang der Entwicklung die Erkenntnis, daß nach dem Verlust der harmonischen Welt des Altertums, in welcher die Ausstrahlung kaiserlicher Tugend den Staat im Gleichgewicht halten konnte und die Barbaren „fügsam" machte, es nicht die Aufgabe des Tennō sein kann, in die gefährlichen Niederungen praktischer Politik hinabzusteigen, eine Erkenntnis, basierend auf einer Erfahrung, die Kuriyama Senpō und Asaka Tanpaku in ihren Werken *Hōken-taiki* („Großer Bericht über die Ären Hōan bis Kenmu", 1689) und *Dainihonshi-ronsan* („Würdigungen zur Geschichte Groß-Japans", 1716–20) am Beispiel des Go-Daigo Tennō zu Ausdruck brachten: Die Durchsetzung seiner Machtansprüche mit den Mitteln physischer Gewalt entspricht nicht dem Wesen der kaiserlichen Institution<sup>75</sup>. Yūkoku faßt diesen Gedanken in die Worte: „Es ist besser, als Hegemon den Königlichen Weg (*ōdō*, chin. *wang-tao*) zu praktizieren, denn als König sich der Mittel eines Hegemonen (*hajutsu*, chin. *pa-shu*) zu bedienen<sup>76</sup>."

Somit ist für den zweitbesten Herrschaftsentwurf eine interessante Perspektive gegeben: Der Hegemon muß sich nicht notwendigerweise der Machttechniken eines Hegemonen (*hajutsu*) bedienen; er kann kraft seiner Tugendausstrahlung (*toku*) seine Regierung gemäß dem „Königlichen Wege" praktizieren. Als Beweis führt Yūkoku das Beispiel des Ieyasu an, dessen „hohe Tugend" (*shitoku*, chin. *chih-teh*) nach seinem Urteil jener des Wen-wang nicht unterlegen war<sup>77</sup>. Er geht sogar noch weiter, und es mag in Anbetracht des eingangs Ausgeführten eher nach Zynismus klingen, wenn er der gegenwärtigen Regierung nach verschiedenen versteckten Ermahnungen gleichsam als versöhnende Ergebnheitsadresse bescheinigt, daß sie sich ebenfalls auf „dem Königlichen Wege" befinde<sup>78</sup>. Nach Meng-tzischer Auffassung müßte also konsequenterweise dem Shōgun – der Gebrauch des Titels *kokuō* (Landeskönig) durch das Ausland scheint dies zu bestätigen<sup>79</sup> – der Königstitel zustehen. Dies allerdings wäre ein eklatanter Verstoß gegen den *meibun*-Grundsatz.

Auffällig ist dagegen, daß die Verwendung des Titels „Großfürst" (*taikun*) durch den Shōgun hier nicht angesprochen und kritisiert wird<sup>80</sup>, obwohl er diesen auf eine Ebene mit dem so titulierten chinesischen „Himmelssohn" stellt. Nun war es eine harmlose Angelegenheit, noch ein weiteres Mal an eine Auseinandersetzung über den Titel *kokuō* zur Zeit des Arai Hakuseki anzuknüpfen und noch einmal ein Problem herauszustellen, welches seit langem ausdiskutiert war, und andererseits ein recht brisantes Unterfangen, gegen die von Hayashi Razan angeregte und seitdem mit kurzer Unterbrechung in den Jahren 1711–1719 gebräuchliche Verwendung des Titels *taikun*<sup>81</sup> mit dem Argument der „Richtigstellung der Namen" vorzugehen.

<sup>75</sup> Vgl. Webb: *The Japanese Imperial Institution*, 198 ff.

<sup>76</sup> S. S. 108 (13).

<sup>77</sup> S. S. 107 (12).

<sup>78</sup> S. S. 108 (13).

<sup>79</sup> S. ebenda.

<sup>80</sup> Yūkokus Bemerkung „... so war es doch beinahe so, daß ein Krieger der Oberherrscher (*taikun*) war", die sich auf die Militärherrscher der Ashikaga-Zeit bezieht, könnte möglicherweise als eine solche Kritik bewertet werden. Allerdings wurden die Tokugawa wegen ihrer Vereinigung der Elemente des „Zivilen" (*bun*) und des „Militärischen" (*bu*) – vgl. S. 106 (12) – von der Mito-Schule nicht mehr als „Krieger" angesehen.

<sup>81</sup> Vgl. hierzu Earl: *Emperor and Nation*, S. 27 ff.

Soweit wagte sich keiner der *sonnô*-Denker, und erst recht nicht die dem Bakufu bei aller Kritik im einzelnen doch wohlgesinnten Mito-Gelehrten, hervor<sup>82</sup>.

In der bisher sichtbar gewordenen Verwendung der „Namen“ wird deutlich, daß dem Grundsatz des *seimei*, dem ja hier laut Titel offensichtlich Geltung verschafft werden sollte, eine recht eigenwillige Auslegung widerfahren ist, eine Interpretation, die den im *Lun-yü* geprägten Grundsatz des *kun kun-tari*, *shin shin-tari* praktisch außer Acht läßt und die *kun-shin*-Beziehung im Sinne des *meibun* auf ein formalistisches System reduziert. Als inkonsequenter Ausbruch aus dem *meibun*-Gedankensystem im Sinne der *seimei*-Idee mag die im letzten Abschnitt des *Seimeiron* gezogene Schlußfolgerung erscheinen: „Nun, wenn er (zeitweilig) die Regierung(saufgaben) des Himmelssohnes übernommen hat, nenne man ihn ‚Regent‘. Ist dann nicht der Name richtig und die Sprache zutreffend<sup>83</sup>?“ Hier scheint nun unvermittelt der Gedanke der Übereinstimmung von Sprache und konkreter Wirklichkeit wieder eine Rolle zu spielen. Da der Titel ‚Feldherr‘ (*shôgun*) im spezifischen Sinne nicht den Administrator der Geschäfte pragmatischer Politik kennzeichnet, soll in Anknüpfung an die Heian-zeitliche *sekkon-seiji*-Tradition der Titel des *sesshō* als eines für den Tennō politisch handelnden Agenten verwendet werden. Allerdings beruht dabei die Verwendung des Titels wieder auf der fiktiven Konstruktion einer „zeitweiligen Übernahme“ kaiserlicher Machtbefugnisse und läßt somit wieder das formalistische *meibun*-Prinzip erkennen<sup>84</sup>.

Der Widerspruch zwischen der theoretischen Annahme eines *kun-shin*-Verhältnisses zwischen Tennō und Shōgun und der so anders beschaffenen politischen Wirklichkeit stellt sich somit für Yūkoku als sprachlich unlösbar dar. Die Sprache (*mei*) darf sich daher nicht nach der Realität (*jitsu*) richten und somit nachträglich das große Debakel der Geschichte, den Verfall des „kaiserlichen Einflusses“ und den Aufbau eines neuen politischen Ordnungssystems, legitimierend nachvollziehen. Sie hat sich vielmehr an den in der Ordnungsidee vorgegebenen „Anteilen“ (*bun*) zu orientieren und somit auf die Wirklichkeit günstigenfalls gestaltenden Einfluß zu nehmen. Der Herrscher, der seine Rolle als „König“ nicht oder nur unzureichend spielen will oder kann, muß dennoch weiterhin „König“ genannt werden.

Es heißt sicherlich nicht, den Einfluß der Mito-Schule überzubewerten, wenn man gerade in diesem Akt der Verweigerung auf der Ebene der „Namen“ einen entscheidenden Beitrag in Richtung auf die Weiterentwicklung des *sonnō*-Gedankens in der Bakumatsu-Generation erblickt. Die Mito-Schule verstand sich zwar nicht als Vorbereiterin einer Anti-Bakufu-Bewegung, doch lehnte sie es gleichermaßen ab, durch die Anpassung der Sprache an das Bestehende ihr vorsichtig gehütetes Idealbild einer wohlgeordneten Gesellschaft aufzugeben.

<sup>82</sup> Vgl. Nezu Masashi: *Tennō no rekishi*, 3 Bde., Tōkyō 1954, Bd. 3, S. 33 f.

<sup>83</sup> S. S. 108 (13).

<sup>84</sup> Vgl. Bitō: „Mitogaku no tokushitsu“, S. 574.

In hohem Maße müssen Namen und Anteile (*meibun*) im Reiche, (unserem) Lande<sup>2</sup>, richtig und streng sein, wie Himmel und Erde unveränderlich! Nachdem Himmel und Erde bestanden, gab es Fürsten und Untertanen. Nachdem es Fürsten und Untertanen gab, gab es Oben- und Untenstehende. Als es Oben- und Untenstehende gab, gab es Riten (*rei*) und Pflichten (*gi*), auf die sie sich stützten<sup>3</sup>. Wenn die Namen von Fürsten und Untertanen nicht richtig und die Anteile der Oben- und der Untenstehenden somit nicht streng sind, verändern die Verehrungswürdigen und Gemeinen ihre Positionen, verlieren Vornehme und Niedere den (ihnen gemäßen) Ort, tun sich die Starken hervor vor den Schwachen, erheben sich die Massen gegen den Alleinstehenden<sup>4</sup>, und in Tagesfrist ist der Untergang da! Daher hat Meister K'ung gesagt: „Vor allem nötig ist die Richtigstellung der Namen. Wenn die Namen nicht richtig sind, ist die Sprache nicht zutreffend. Wenn die Sprache nicht zutrifft, werden die Handlungen nicht vollendet. Werden die Handlungen nicht vollendet, gedeihen Riten und Musik nicht. Wenn Riten und Musik nicht gedeihen, verfehlen die Strafen ihr Ziel. Verfehlen die Strafen ihr Ziel, so weiß das Volk nicht, wohin es Hand und Fuß setzen soll<sup>5</sup>.“

Als die Chou-Dynastie ihren Niedergang erlebte, stiegen nach und nach mächtige Hegemonen (*ha*) auf, die Staaten lagen miteinander im Kampf; doch einem langen Faden gleich fand (die Herrschaft) des Königshauses kein Ende; noch blieben (die Chou-Könige) die gemeinsamen Oberherren (*kyōshu*) des Reiches. Und so schrieb Meister K'ung die *Frühlings- und Herbst-Annalen*, um Namen und Anteile darzulegen<sup>6</sup>. Den König bezeichnete er als Himmlischen (König) und zeigte dadurch, daß es nicht zwei Verehrungswürdige (*son*) gab. (Die Herrscher von) Wu und Ch'u, die den König(stitel) usurpiert hatten, degradierte er und bezeichnete sie als Barone (*shū*). Obwohl (die Macht) des Königs gering war, ordnete er ihn unbedingt über den Lehensfürsten (*shokō*) ein.

Doch nicht damit genug, daß er sich mit Sorgfalt um die Richtigstellung der Namen und die strenge Einhaltung der Anteile bemühte. So sprach er: „Am Himmel gibt es keine zwei Sonnen; auf der Erde gibt es keine zwei Könige<sup>7</sup>.“ Damit sagte er, daß sie durch (nur) einen (Herrscher) regiert werden müsse. Schaut man einmal auf die Spuren von Ordnung und Unordnung von einst und heute, so erblühten, da der Wille des Himmels (*tenmei*) nicht unabänderlich ist, jene, die der Tugend (*toku*) folgten, und jene, die sich der Tugend widersetzten, gingen unter. Chieh und Chou waren von

<sup>1</sup> Die Übersetzung folgt dem in *NShT* 53, S. 10–14 u. S. 370 f. (*kanbun*), wiedergegebenen Text. S. ferner *Mitogaku taikēi*, hg. v. Takasu Yoshijirō, 8 Bde., Tōkyō 1940–41, Bd. 3, S. 382–88; *YZ*, S. 227–29.

<sup>2</sup> *tenka-kokka* (chin. *t'ien-hsia kuo-chia*): Vgl. Franke: „Das Begriffsfeld des Staatlichen“, S. 232 ff.

<sup>3</sup> Vgl. *I-ching*, Hsü-kua-chuan; James Legge: *Book of Changes*. Ed. by Ch'u Chai and Winberg Chai, New York 1966, S. 435 f.

<sup>4</sup> *kajin* (chin. *kua-jen*): Der Herrscher.

<sup>5</sup> S. S. 96, Anm. 46.

<sup>6</sup> Vgl. *Chuang-tzu* 33, ch. 10:13b; Burton Watson: *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York – London 1968, S. 363.

<sup>7</sup> *S. Li-chi*, Tseng-tzu-wen; Séraphin Couvreur: *Mémoires sur les bien-séances et les cérémonies*, Paris 1950, Bd. 1, S. 431.

höchster Gewalttätigkeit, T'ang und Wu von höchster Menschlichkeit<sup>8</sup>. Durch Menschlichkeit verwandelten sie die Gewalttätigkeit und beseitigten für das Reich die Räuber und Schurken, als ob sie einen gemeinen Kerl töteten<sup>9</sup>. Doch war sich T'ang seiner Fehler bewußt<sup>10</sup>, und Wu verwirklichte auch noch nicht voll das Gute<sup>11</sup>. Warum sollten Lügen sein, was in den *Shang-Dokumenten*<sup>12</sup> und in den *Analekten von Lu*<sup>13</sup> verzeichnet ist? König Wen<sup>14</sup> war Graf Hsi. Sein Dienst an Chou bestand darin, daß er den Staatsumsturz gegen die Yin-Dynastie anführte. Ein Dichter drückte dies aus mit den Worten: „Das Königshaus ist wie in Flammen; und steht es auch gleichsam in Flammen, sind Vater und Mutter sehr nah<sup>15</sup>.“ Und es heißt auch: „Der treffliche Krieger, er ist Schild und Bollwerk des Fürsten<sup>16</sup>.“ Nun, Chou säte das Böse wie ein Feuer, das in der Ebene brennt, zu dem man sich nicht hinwenden darf. König Wen pflanzte die Tugend und sah das Volk wie einen Säugling an; und das Volk liebte und verehrte hin. Doch sprachen sie<sup>17</sup> noch (von Chou als) dem Königshaus und (Wen als) Lehensfürst. So richtig und streng verfahren sie König Wen und Chou betreffend mit Namen und Anteilen. Meister K'ung hat gesagt: „König Wen besaß zwei von drei Teilen des Reiches und diente mit ihnen der Yin-Dynastie. Das war die Tugend (des Gründers) des Hauses Chou. Von ihm kann man sagen, daß er die höchste Tugend erreicht hat<sup>18</sup>.“ Von daher betrachtet, kann man um die Auffassung des Heiligen<sup>19</sup> wissen.

Im strahlenden Lande der aufgehenden Sonne betrachten wir seit der Gründung durch die Erhabene Ahnherrin (*kōso*)<sup>20</sup> den Vater als Himmel und die Mutter als Erde; und die Nachfahren der Göttlichen Heiligen (*seishi-shinson*)<sup>21</sup> ererben Generation um Generation ihre strahlende Tugend (*meitoku*) und verbreiten ihren Glanz über die Vier Meere. Innerhalb der Vier Meere bezeichnet man sie ehrend als Himmlische Erhabene (*tennō*). Obwohl in der Weite der Acht Inseln<sup>22</sup> die Massen des zahllosen Volkes über unvergleichbare Kräfte und beispiellose Weisheit verfügen, hat es vom Altertum bis heute nicht einen (einzig) Tag gegeben, an dem die zahlreichen Familien sich gegen den Himmlischen Thron aufgelehnt hätten. Die Namen von Fürsten und Untertanen waren geordnet und streng, wie Himmel und Erde unveränderlich. Daher gibt es, wo immer Schiff und Wagen hingelangen, soweit die Kraft des Menschen reicht,

<sup>8</sup> Chieh (trad. 1818–1767 v. Chr.) gilt als der letzte tyrannische Herrscher der Hsia-Dynastie. Er wurde von T'ang (trad. 1766–1754 v. Chr.), dem Begründer der Yin-Dynastie, gestürzt. Der Tyrann Chou (trad. 1154–1123 v. Chr.) gilt als der letzte Herrscher der Yin-Dynastie, die von Wu-wang (trad. 1122–1116 v. Chr.), dem Begründer der Chou-Dynastie, vernichtet wurde.

<sup>9</sup> Vgl. Meng-tzu 1B.8; Legge II, S. 167; W. A. C. H. Dobson: *Mencius. A New Translation Arranged and Annotated for the General Reader*, Toronto 1963 (künftig: Dobson), S. 5.

<sup>10</sup> Vgl. *Shu-ching*, Chung-hui chih kao; Legge III, S. 177.

<sup>11</sup> Vgl. *Lun-yü* 3.25; Legge I, S. 164; Waley, S. 101.

<sup>12</sup> *Shang-shu*: Die über die Shang-Dynastie berichtenden Kapitel des *Shu-ching*.

<sup>13</sup> *Lu-lun*: Das *Lun-yü*.

<sup>14</sup> Der Vater des Begründers der Chou-Dynastie; vgl. H. A. Giles: *A Chinese Biographical Dictionary*, Cambridge 1898, Neudruck: Taipei 1971, Nr. 2308.

<sup>15</sup> *S. Shih-ching* 10; Legge VI. S. 18; B. Karlgren: *The Book of Odes*, Stockholm 1950 (künftig: Karlgren), S. 7.

<sup>16</sup> S. ebd. 7; Legge IV, S. 7; Karlgren, S. 5.

<sup>17</sup> Die Autoren der beiden Lieder des *Shih-ching*.

<sup>18</sup> *S. Lun-yü* 8.20; Legge I, S. 263 f.; Waley, S. 136 f.

<sup>19</sup> Konfuzius.

<sup>20</sup> Die Sonnengöttin Amaterasu Ōmikami.

<sup>21</sup> S. S. 98, Anm. 56.

<sup>22</sup> Japan.

auf den Inseln der Unsterblichen<sup>23</sup> und in den abgelegenen Regionen kein Land, das dem unseren hinsichtlich der Entfernung der Erhabenen Linie und der Dauer des Landesthrons gleichkäme. Ist das nicht bewundernswürdig?

Doch lange besteht das Reich! Es gab Generationen der Ordnung und der Unordnung, Zeiten des Niedergangs und der Blüte. Seit dem Mittelalter (*chûyô*) nahmen die Fujiwara die Oberherrschaft (*ken*) an sich und versahen ihre Unterstützung des jungen Herrschers mit der Bezeichnung „Regentschaft“ (*sesshō*). Doch übernahmen sie nur (zeitweilig) die Regierungsaufgaben und nicht dessen Thron. Wenn dann der Zeitpunkt kam, dem Himmelssohn die Regierung zurückzugeben, bezeichneten sie sich als „Berichterstatter“ (*kanpaku*)<sup>24</sup>. In den zahlreichen Staatsangelegenheiten erstatteten sie ihm Bericht. Doch wurde all dies vom Oberstehenden<sup>25</sup> befohlen; sie wagten nicht, sich die Titel widerrechtlich zuzulegen. Und daher kam auch die Autorität (*ikioi*) des Himmelssohnes, sein Gewand fallenlassen und seine Hände kreuzen zu können<sup>26</sup>.

Die Hegemonen aus den Familien von Kamakura begründeten ihren Regierungssitz in der Kantō-Ebene; und die Oberherrschaft über Krieger und Pferde des Reiches fiel ausschließlich in ihre Hände. Die Hegemonen aus den Familien von Muromachi wohnten in der Kaiserstadt<sup>27</sup> und regierten über ein zufriedenes Volk<sup>28</sup>. So geboten sie über (die Region) innerhalb der Meere; und die Macht über Leben und Tod, Belohnung und Bestrafung ging ganz von ihren Händen aus. Zu dieser Machtfülle kamen hohe Ämter und Ränge. Anmaßend und hochmütig waren sie und betrachteten die Hofadeligen als ihre Sklaven. Die Regenten und Berichterstatter besaßen zwar (wohlklingende) Namen, doch keine wirkliche (Macht). Wenn auch die Shōgun hinsichtlich ihrer Vornehmheit nicht jene zu übertreffen wagten, so war es doch beinahe so, daß ein Krieger der Oberherrscher (*taikun*) war.

Toyotomi erhob sich in den Tagen mühevoller und beschwerlicher Zeitumstände von selbst aus dem einfachen Volk; er widmete sich dem hegemonischen Unternehmen (*hagyō*), befehligte an der Seite des Himmelssohnes die Lehensfürsten, versetzte unter Anwendung hervorragender Taktiken das Reich in Trab, stahl den Fujiwara den Titel des Berichterstatters und hielt ihn fest<sup>29</sup>. So mächtig war er bereits; doch hielt er noch an den Riten eines Untertanen (*shinrei*) fest, um dem Erhabenen Hause zu dienen. Daß er sich nicht als König zu bezeichnen wagte, geschah, weil (das Gefühl für) Namen und Anteile noch bestand. Da Namen und Anteile von ihm bewahrt wurden, blickte das Reich zu ihm empor.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu E. T. C. Werner: *A Dictionary of Chinese Mythology*, Shanghai 1932, Neudruck: New York 1961, S. 372.

<sup>24</sup> *sesshō*, *kanpaku*: *Sesshō* ist der Regent für einen unmündigen Kaiser, *kanpaku* der für einen mündigen. Die von den Fujiwara geschaffene Regierungsform der Regentschaft (*sekkanshō*) bestand vom 9. bis 11. Jahrhundert. Beide Binome treten im Text auch in verbaler Funktion auf: *sei wo toru*, „(zeitweilig) die Regierungsaufgaben übernehmen“, und *kanpaku-su*, „beraten“, „Bericht erstatten“. S. U. Kemper: „Die Entstehung des *Kanpaku*-Amtes“, in: *NOAG* 103 (1968), S. 19–38.

<sup>25</sup> Tennō.

<sup>26</sup> Vgl. *Shu-ching*, Wu-ch'eng; Legge III, S. 316.

<sup>27</sup> Wörtl. „unter dem kaiserlichen Wagen“ (*renkoku no shita ni*).

<sup>28</sup> Vgl. *Meng-tzu* 7A13; Legge II, S. 454 f.; Dobson, S. 169. „Unter der Herrschaft der Hegemonen war das Volk zufrieden. Unter der Herrschaft der Könige war das Volk glücklich.“

<sup>29</sup> Hideyoshi ließ sich im Jahre 1585 zum *kanpaku* ernennen. Um das Privileg der Fujiwara auf das Amt des *sesshō* und *kanpaku* nicht zu verletzen, wurde der ihm schon verliehene Name Taira in Fujiwara umgeändert.

Die mächtigen Hegemonen gingen im Westen unter und nahmen im Osten ihren Aufstieg, doch die Verehrungswürdigkeit des Himmlischen Erhabenen blieb unverändert. Herzog Tōshō<sup>30</sup> wurde in der Zeit der Streitenden Provinzen geboren. Mit Schild und Speer befriedete er (die Region) innerhalb der Meere. Er besiegte das Verbrechen und bereitete dem Töten ein Ende<sup>31</sup>. Er unterstützte das Erhabene Haus. Als Barbaren unterwerfender Oberkommandierender (*sei'i-taishōgun*) ließ er sich am Ostmeer nieder, kontrollierte die Himmelsrichtungen und besänftigte das Reich. Seine in ziviler Bildung (*bun*) und Kriegerum (*bu*) hervorragenden Nachkommen verbreiteten Generation um Generation den Glanz seiner einstigen hervorragenden Taten. Nicht einen Fußbreit Land, nicht einen im Volke gab es, der nicht unter (seiner Herrschaft) gekommen wäre. Wie sollten da die Richtigkeit der Namen von Fürst und Untertan, die Strenge der Anteile der Oben- und der Untenstehenden und seine hohe Tugend König Wen unterlegen gewesen sein?

Die Weisen des Altertums ordneten die Riten für die Hofaudienzen und lehrten dadurch das Reich, wie sich Untertanen zu verhalten haben. Doch wenn es auch niemanden gab, vor dem der Himmelssohn in seiner höchsten Verehrungswürdigkeit sich hätte verbeugen müssen, so übten sie doch die Riten des Himmels- und Erdopfers (*kōshi no rei*) aus, um dem Himmel achtungsvoll zu dienen, und die Riten des Ahnentempels (*sōbyō no rei*), um den Erhabenen Dahingeshiedenen als ihren Fürsten zu dienen<sup>32</sup>. So erhellten sie, daß es selbst für den Himmelssohn jemanden gab, von dem er seinen Auftrag (*mei*) empfing. So sorgfältig kümmerten sich die Weisen um den Weg von Fürst und Untertan (*kunshin no michi*).

Aber um wieviel mehr trifft das für den Himmlischen Hof (*tenchō*) zu. Seit der (Reichs)gründung besteht die Erhabene Linie aus einer (einzigen) Familie, und unendlich setzt sie sich fort, hütet die Göttlichen Geräte und bewahrt den Schatzplan<sup>33</sup>. Den Riten, der Musik und den alten Regeln folgt man und ändert sie nicht. Einen Verehrungswürdigen wie den Himmlischen Erhabenen gibt es nicht zweimal in der Welt. Daher sind seine Verehrung und der Dienst an ihm in der Tat nicht mit jener obskuren (Verehrung) des Himmels und den fast schauspielhaften (Opfern) an die Erhabenen Dahingeshiedenen zu vergleichen. Niemand versteht es besser, Fürsten und Untertanen des Reiches die Gesetze beachten zu lassen. Wenn daher das Bakufu das Erhabene Haus verehrt, achten die Lehensfürsten das Bakufu; wenn die

<sup>30</sup> Posthumer Ehrenname des Tokugawa Ieyasu.

<sup>31</sup> Vgl. *Lun-yü* 13.11; Legge I, S. 267; Waley, S. 174.

<sup>32</sup> Vgl. *Chung-yung* 14; Legge I, S. 402 ff.; P. Weber-Schäfer: *Der Edle und der Weise. Oikumenische und imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung-yung, einer didaktischen Schrift des Frühkonfuzianismus*, München 1963, S. 44: „Die Riten beim Himmels- und Erdopfer dienen dazu, dem Höchsten Herrn zu dienen. Die Riten im Ahnentempel dienen dazu, den Vorfahren zu opfern. Wer den Sinn der Riten beim Himmels- und Erdopfer und bei den Ahnenopfern versteht, der kann einen Staat ebenso leicht regieren, wie man auf die Fläche einer Hand blickt.“

<sup>33</sup> *hōto*: Der mythische Auftrag der Sonnengöttin an ihren Enkel Ninigi no Mikoto anlässlich seines bevorstehenden Abstiegs zur Erde: „Dieses Land der eintausendfünfhundert herbstlichen frischen Ähren des Schilfgeländes ist die Region, welche meine Nachkommen als Herrscher beherrschen sollen. Gehe du, mein souveräner erlauchter Enkel, hin und regiere es! Möge das Blühen und Gedeihen der himmlischen Dynastie wie Himmel und Erde ohne Ende dauern!“ S. *Nihongi* 2; *NKBT* 68, S. 164 ff.; W. G. Aston: *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697*, London 1896, Neudruck: London 1956, Bd. 1, S. 77; K. Florenz: „Die historischen Quellen der Shintō-Religion“, in: *Quellen zur Religionsgeschichte*, Göttingen – Leipzig 1917, S. 189. Zum Wortlaut des *Kojiki* s. *NKBT* 1, S. 124 ff.; Florenz, S. 69. Zum Wortlaut des *Kogoshū* s. *GR* 25, S. 5; Florenz, S. 426.

Lehensfürsten das Bakufu ehren, bringen die Minister und Großwürdenträger den Lehensfürsten Respekt entgegen. Dann schützen die Oben- und die Untenstehenden einander, und alle Provinzen leben in einträchtiger Harmonie.

In hohem Maße müssen Namen und Anteile richtig und streng sein! Heute nun regiert das Bakufu das Reich, (unser) Land. Oben ehrt es den Himmelssohn, unten besänftigt es die Lehensfürsten. Das ist das Unternehmen eines Hegemonen im Dienste des Herrschers (*hashu no gyô*)<sup>34</sup>. Seine Regierung über das Reich, (unser) Land, ist die (zeitweilige) Übernahme der Regierung(saufgaben) des Himmelssohnes. Seit langem läßt der Himmelssohn sein Gewand fallen, kreuzt seine Hände und schenkt den Regierung(saufgaben) kein Gehör! Da dies schon lange so ist, wird es sich schwerlich ändern. Auch ergibt sich aus dem Umstand, daß das Bakufu (zeitweilig) die Regierung(saufgaben) des Himmelssohnes übernimmt, ja nur dessen Autorität. Unter Ausländern sagt man: „Der Himmlische Erhabene nimmt keinen Anteil an den Angelegenheiten seines Landes. Er empfängt nur die Dienste des Landeskönigs (*kokuô*)<sup>35</sup>.“ Das weist vielleicht auf die wirklichen Verhältnisse (*jitsu*) hin. Dennoch: Der Himmel hat keine zwei Sonnen und die Erde nicht zwei Könige. Der Erhabene Hof besitzt selbst den wahren Himmelssohn; somit steht es dem Bakufu nicht zu, sich als „König“ zu bezeichnen. Auch wenn es sich nicht als „König“ bezeichnet, entspricht seine Regierung über das Reich, (unser) Land, doch ganz dem Königlichen Wege (*ôdô*). Graf geblieben und nicht König geworden zu sein, das ist der Grund für die hohe Tugend König Wens. Es ist besser, als Hegemon den Königlichen Weg zu praktizieren, denn als König sich der Mittel eines Hegemonen (*hajutsu*) zu bedienen.

Das Land der aufgehenden Sonne nennt man seit dem Altertum „Land der Edlen“<sup>36</sup> und „Land der Riten und Rechtschaffenheit“<sup>37</sup>. Unter den Riten gibt es keine wichtigeren als (die Einhaltung) der Anteile; für die Anteile gibt es nichts Wichtigeres als die Namen. Man muß vorsichtig sein. Nun, wenn er (zeitweilig) die Regierung(saufgaben) des Himmelssohnes übernommen hat, nenne man ihn „Regent“ (*sesshō*). Ist dann nicht der Name richtig und die Sprache zutreffend? Erst wenn die Namen richtig sind und die Sprache zutrifft, gedeihen Riten und Musik. Erst wenn Riten und Musik gedeihen, ist das Reich geordnet. Wie könnten die Regierenden die Richtigstellung der Namen für zu weitschweifig halten?!

#### Anhang

Im folgenden sei zum besseren Verständnis des *Seimeiron* jene Passage aus dem *Tzu-chih t'ung-chien* des Ssu-ma Kuang (*SPPY*-Ausg., ch. 1:1b–3a), der Yûkoku eine Reihe von Denkfiguren und Zitaten entlehnte, ohne daß in der vorstehenden Übersetzung jeweils darauf verwiesen worden wäre, im Zusammenhang wiedergegeben<sup>1</sup>.

<sup>34</sup> Textvariante: *haô no gyô*, das „Unternehmen eines Hegemonen (im Dienste des Königs)“.

<sup>35</sup> Anspielung auf das *Liang-ch'ao p'ing-jang-lu* des Chu-ko Yüan-sheng (um 1600). Der Text ist nur in der Edition von 1606 überliefert. Vgl. Wolfgang Franke: *An Introduction to the Sources of Ming History*, Singapore 1968, S. 63.

<sup>36</sup> Vgl. *Shoku Nihongi* 3; *ShZKT* 2, S. 21.

<sup>37</sup> Vgl. *Nihon-sandai-jitsuroku* 50; *ShZKT* 4, S. 628.

<sup>1</sup> Die Übertragung der beiden ersten Abschnitte konnte in enger Anlehnung an einen vorliegenden Übersetzungsauszug von Werner Eichhorn erfolgen, dem an dieser Stelle für seinen freundlichen Hinweis gedankt sei. S. „Die Wiedererrichtung der Staatsreligion im Anfang der Sung-Zeit“, in: *MS* 23 (1964), S. 207 f.

Ich habe gehört, daß die höchste Obliegenheit des Himmelssohnes die Riten sind. Hinsichtlich der Riten gibt es nichts größeres als (die Bewahrung) der Anteile (*fen*), und hinsichtlich der Anteile gibt es nichts größeres als die Namen (*ming*). Was aber sind die Riten? Sie sind das Leitprinzip (*chi-kang*). Was sind die Anteile? Das sind (die Aufgabenbereiche von) Fürst und Untertan. Was sind die Namen? Das sind (die Bezeichnungen) Herzog (*kung*), Graf (*hou*), Minister (*ch'ing*) und Großwürdenträger (*tai-fu*).

Nun, wenn bei der Weite des Reiches und den Massen des zahllosen Volkes die Ordnung (*chih*) aus den Händen eines (einzig) Mannes empfangen wird, und selbst Männer von unvergleichlicher Kraft und überragender Weisheit ausnahmslos herbeieilen und Dienste leisten, wie bildeten dann die Riten nicht (dafür) das Leitprinzip? Darum kontrolliert der Himmelssohn die drei Herzöge, die drei Herzöge führen die Lehensfürsten (*chu-hou*), die Lehensfürsten regieren die Minister und Großwürdenträger und diese ihrerseits den Kleinadel (*shih*) und das zahlreiche Volk. Die Vornehmen wenden sich somit den Niederen zu, und die Niederen empfangen von den Vornehmen. Die Oberen wirken auf die Unteren ein wie Herz und Magen auf Hand und Fuß einwirken, oder wie die Wurzel Zweige und Blätter regiert. Die Unteren dienen den Oberen, so wie Hand und Fuß das Herz und den Magen beschützen oder Zweige und Blätter die Wurzel beschirmen. So sind die Oberen und die Unteren eine gegenseitige Gewähr, und das Land hat Ordnung und Frieden. Darum heißt es: Die höchste Obliegenheit des Himmelssohnes sind die Riten.

Als König Wen die Reihenfolge des *I* (*-ching*) festlegte, stellte er das Schöpferische (*ch'ien*) und das Empfangende (*k'un*) an seinen Anfang<sup>2</sup>. Meister K'ung schrieb hierzu ergänzend: „Der Himmel ist verehrungswürdig (*ts'un*) und gemein (*pei*) die Erde. Somit sind das Schöpferische und das Empfangende bestimmt. Diesem Unterschied zwischen Hoch und Gemein entsprechend, gibt es die Stellungen von Vornehmen und Niederen<sup>3</sup>.“ Damit sagte er, daß die Stellungen von Fürst und Untertan wie Himmel und Erde unveränderlich sein müssen. Im *Ch'un-ch'iu* hielt er die Lehensfürsten nieder und ehrte das Königshaus. Obwohl (die Macht) des Königs gering war, ordnete er ihn über den Lehensfürsten ein. Daraus ist zu ersehen, daß der Heilige mit der Abgrenzung von Fürst und Untertan stets sehr sorgfältig verfuhr. Auch ohne die Gewalttätigkeit des Chieh und des Chou und die Menschlichkeit von T'ang und Wu wären die Menschen ihnen zugeströmt und hätte der Himmel ihnen den Auftrag (*ming*) gegeben. Den Anteilen von Fürst und Untertan entsprechend, hatten sie nichts anderes zu tun, als die Treue zu bewahren und sich dem Tode zu beugen. Wenn der Baron von Wei<sup>4</sup> an die Stelle des Chou getreten wäre, hätte Ch'eng T'ang<sup>5</sup> dessen

<sup>2</sup> Vgl. *I-ching* 1 f.; R. Wilhelm: *I Ging. Text und Materialien*, Düsseldorf 1973, S. 25 ff.

<sup>3</sup> Vgl. ebd., Hsi-tz'u-chuan; Wilhelm, S. 260.

<sup>4</sup> Wei-tzu (trad. 12 Jh. v. Chr.), der älteste Sohn des Shang-Herrschers I (trad. 1191–1155 v. Chr.), dessen jüngster von ihm zum Nachfolger bestimmter Sohn Chou als letzter König der Shang-Dynastie gestürzt wurde. Vgl. *Shih-chi* 38:134c (Die Seitenzahlen der *Shih-chi*-Verweise beziehen sich auf die *Erh-shih-wu-shih*-Ausgabe des Hsiang-Kang wen-hsüeh yen-chiu-she, Hongkong 1959.); E. Chavannes: *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*, 6 Bde., Paris 1895–1905, Neudruck: Paris 1967, Bd. 4, S. 214 ff.

<sup>5</sup> König T'ang (s. S. 105, Anm. 8).



Vorfahren als Himmel verehrt. Wäre Chi Cha<sup>6</sup> der Fürst von Wu geworden, dann hätte T'ai-po<sup>7</sup> seine Opfer empfangen. Doch daß die beiden Barone ihr Land lieber dem Untergang überließen, als die Regierung zu übernehmen, geschah wahrlich, weil die große Angelegenheit der Riten nicht in Unordnung gebracht werden durfte. Darum sage ich: Hinsichtlich der Riten gibt es nichts größeres als (die Bewahrung) der Anteile.

Nun, die Riten unterscheiden zwischen Vornehm und Niedrig, sie bestimmen die Reihenfolge der (dem Herrscher) Nah- und Fernstehenden, ordnen die vielfältigen Dinge und regulieren die zahlreichen Angelegenheiten. Ohne Namen werden sie nicht offenbar. Ohne Gefäße (*ch'i*)<sup>8</sup> erhalten sie keine Form. Durch Namen benennt man sie, durch Gefäße trennt man sie. Dann herrschen in schönster Weise die rechten Beziehungen (*lun*) zwischen den Oben- und Untenstehenden. Dies ist das Große Gewebe der Riten (*li chih ta-ching*). Wenn Namen und Gefäße verdorben sind, wo können dann nur die Riten bleiben?

Einst erwarb sich Chung-shu Yü-hsi Verdienste um (das Volk von) Wei. (Als man ihn dafür mit einer Stadt belohnen wollte,) lehnte er die Stadt ab. Er bat darum, mit einem nach Art der Pferde eines Lehensfürsten geschmückten Pferd bei Hofe erscheinen zu dürfen<sup>9</sup>. Meister K'ung meinte dazu, es wäre besser gewesen, ihm viele Städte zu geben. Namen und Gefäße könne man keinem anderen (als ihrem wirklichen Träger) überlassen. Darauf müsse der Fürst besonders achten. Wenn die Regierung untergehe, werde das Land folgen<sup>10</sup>.

Wenn der Fürst von Wei auf Meister K'ung gewartet hätte, um die Regierung auszuüben, hätte Meister K'ung den Wunsch gehabt, zuerst die Namen richtigzustellen, da er der Auffassung war, das Volk wisse nicht, wohin es Hand und Fuß setzen solle, wenn die Namen nicht richtig seien<sup>11</sup>. Nun, Sattelgurte und Zügeltrödeln (eines lehensfürstlichen Pferdes) sind kleine Dinge. Doch Meister K'ung bedauerte (den Vorfall). Die Richtigstellung der Namen ist eine geringe Aufgabe, doch Meister K'ung stellte sie an den Anfang. Das hat er wahrlich deshalb getan, weil die Oberen und Unteren keine gegenseitige Gewähr mehr sind, wenn Namen und Gefäße in Unordnung geraten sind.

<sup>6</sup> Chi Cha (trad. 6. Jh. v. Chr.) galt als entfernter Nachkomme des Wu T'ai-po (s. Anm. 7) und war der vierte Sohn des Wu-Fürsten Shou-meng (trad. 585–561 v. Chr.), der ihn zum Nachfolger ausersah. Chi Cha lehnte dies jedoch ab, um nicht seinem ältesten Bruder, Chu-fan (trad. 560–548 v. Chr.), die Nachfolge zu bestreiten und somit gegen die *wu-lun* zu verstoßen. Vgl. *Shih-chi* 31:121c; Chavannes IV, S. 6 ff.

<sup>7</sup> Wu T'ai-po (trad. 13. Jh. v. Chr.) gilt als der Begründer des Staates Wu. Er war der älteste Sohn des Chou T'ai-wang, der an seiner statt Chi-li (Vater des Wen-wang), seinen jüngsten Sohn, zum Nachfolger bestimmte. Wu T'ai-po verließ daraufhin zusammen mit seinem jüngeren Bruder Chung-yung das Herrschaftsgebiet seines Vaters. Ihre Gräber befinden sich in Mei-li (sinojap. Bairi). In Erinnerung an Wu T'ai-po nahm Tokugawa Mitsukuni den Namen Bairi-sensei an. Vgl. *Shih-chi* 31:121b; Chavannes IV, S. 1 f.

<sup>8</sup> *ch'i*. Vgl. hierzu die Erläuterung von Wing-tsit Chan: "This is a technical philosophical term that should not be understood in its popular meanings of an instrument, an implement, or a vessel, or be distorted to mean matter, substance or material entity. Philosophically it means a concrete or definite object in contrast to Tao which has neither spatial restriction nor physical form. It also includes systems and institutions, or any thing or affair that has a concrete form." S. *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton 1963, S. 784.

<sup>9</sup> Wörtl. „Er bat um Sattelgurte und Zügeltrödeln.“

<sup>10</sup> Vgl. *Tso-chuan*, Ch'eng-kung, 2. Jahr; Legge V, S. 344.

<sup>11</sup> Vgl. S. 96, Anm. 46.