

# Leben und Werk des Nakae Tōju (1. Teil)

Von Oscar Kressler (Bühlertal/Baden)

## Einleitung

*Ursprung und geschichtliche Entwicklung der japanischen  
Philosophie. Ihr Stand beim Auftreten des Nakae Tōju.  
Die beiden Gegenpole Shushi und Ōyōmei.*

Philosophische Bestrebungen ganz allgemeiner Natur, im weitesten Sinne des Wortes Philosophie, erwachsen uranfänglich bei allen Völkern irgendwie aus Grundgegebenheiten religiösen Charakters. Erst im Laufe der Zeit entwickelt sich als Letztes rein spekulativ-philosophisches Denken und Forschen.

So ist nun auch für Nakae Tōju die letzte Grundlage, sozusagen der Mutterboden seiner Philosophie, das Religiöse. Und dies in zweifacher Hinsicht. Als überzeugter Konfuzianist unentwegter Anhänger der chinesischen Staatsreligion, als ein echter Japaner unbeirrbarer Shintoist: Kon-fuzianismus und Shintoismus sind die beiden sozusagen parallel wirksamen Komponenten seiner religiösen Grundeinstellung.

Was nun sein Verhältnis zur chinesischen Philosophie betrifft, so inauguriert er als autoritativer japanischer Vertreter die Richtung des Praktikers Wang Yang-ming (jap. Ōyōmei), unter strikter Ablehnung des Theoretikers Chu Hsi (jap. Shushi).

Eine stattliche Reihe von Jahrhunderten hindurch hat bekanntlich das geistige Chinesentum den niemals versiegenden Brunnen, den schlechterdings nicht zu erschöpfenden Nährboden gebildet für die Umgestaltung, Erweiterung und Fortbildung des durch eben diese ideelle Verschwägerung mit China aus der Enge des heimatgebundenen Primitivstadiums befreiten und in ganz neue Bahnen gelenkten Geisteslebens Japans. Und zwar haben die Japaner, rund gesprochen, so etwa um die Wende des vierten nachchristlichen Jahrhunderts den – sozusagen offiziellen<sup>1</sup> – Anfang gemacht, die hochentwickelte Kultur des Reiches der Mitte in aller Form zu übernehmen und sie nach bestem Vermögen den unverlierbaren

---

1 Die Auffassung, daß es sich bei jenen beiden, in der Tat vielleicht beispiellosen Umwälzungen – Einführung des Chinesentums und des chines. Buddhismus sowie, in moderner Zeit, der abendländischen Zivilisation und Kultur – um sozusagen über Nacht vom Himmel gefallene „Weltwunder“ handle, ist ein grober Irrtum, der sich allerdings in der abendländischen Literatur immer noch weitester Verbreitung erfreut. In jedem Falle bezeichnet vielmehr das festgesetzte Datum nur den Abschluß eines in Wahrheit über Jahrhunderte sich erstreckenden Vorbereitungsprozesses, es bedeutet nur die Fixierung des gewissermaßen offiziellen Anbruchs der neuen Zeit. Vgl. u. a. des Verfassers *Japan* in H. KINDERMANN'S *Handbuch der Kulturgesch.*, Lief. 39 S.61/2.

Grundbedürfnissen ihrer spezifisch japanischen Wesenseigentümlichkeit anzugleichen. Dadurch ist nun zu dem, was wir heute gemeinhin japanische Kultur nennen, der Grund gelegt worden: eine den Japanern ungeahnte Wirkungsmöglichkeiten erschließende Verschmelzung ihrer ganz eigenen, isoliert-insularen geistigen Seinswerte und der an sich wesensfremden ostasiatisch-kontinentalen Geistesart.

In dem Werdegang des japanischen Bildungswesens lassen sich ganz ungewundene drei größere Perioden gegeneinander abgrenzen. Am Anfang steht die altjapanische Zeit, das Primitivstadium der japanischen Geistesgeschichte, welches gewissermaßen eine Epoche der Vorbereitung darstellt: in dieser Urzeit hat sich die nationale Grundwesenheit des fernöstlichsten Volkes zu so ausgeprägter Selbstbewußtheit gefestigt, daß es schließlich reif war, unbeschadet der vollen Erhaltung und Betätigung seiner angestammten Eigenart fremdes Kulturgut in sich aufzunehmen und es mit unverfälscht Eigenem zu typisch japanischer Synthese weiter zu entwickeln. (Dieser im Laufe der Zeit zu immer höherer Vollkommenheit einer harmonisch abrundenden Verquickung des übernommenen mit eigenen Ideen sich ausreifender Absorption fremdvölkischen Geistesgutes haben die Japaner selbst schon früh den Namen *wakon-kansai*, „Japanische Seele – Chinesische Fertigkeit“, gegeben; (s. O. KRESSLER, *Japan*, in H. KINDERMANN'S *Handbuch der Kulturgeschichte*, Kultur d. Orient. Völker S. 69ff.)

Den ersten folgenschweren Anstoß zu höherem Aufschwung gab nun die Einführung der chinesischen Schrift und Literatur i. J. 378 (od. 379) nach Chr., welche zunächst eine kürzere Übergangszeit einleitete, die ihren Höhepunkt und zugleich Abschluß erhielt durch die Verpflanzung des indisch-chinesischen Buddhismus nach Japan (i. J. 552 unter Kaiser Kimmei). Erst dadurch wurde eine durchgreifende und allgemeiner sich auswirkende Einbürgerung des an sich vollkommen wesensfremden gewaltigen Bildungsbesitztums des Reiches der Mitte in die Wege geleitet. Mit dem Jahre 552 hebt dann die zweite Periode an, mit deren Beginn alsbald der allererste Grund zu erzieherisch-systematischer Pflege und Verbreitung der neuen Kulturgüter gelegt wurde. Allerdings stand der Zugang zu dieser höheren Geistesbildung zunächst nur den Prinzen und dem Hochadel offen. Der früheste Versuch, ein regelrechtes Unterrichtssystem in größerem Maßstabe aufzustellen, fällt in den Anfang des achten Jahrhunderts; es braucht wohl kaum besonders hervorgehoben zu werden, daß es ohne jeden Zweifel in uneingeschränkter Abhängigkeit von chinesischen Mustern ersonnen war. Doch wissen wir nichts darüber, wie sich die so bedeutsame Neuerung praktisch ausgewirkt hat. Aber auch hier handelte es sich um ein hocharistokratisches Unternehmen: in gleicher Weise wie früher hatten nur die Söhne der Vornehmen Zugang zu höherer Geistesbildung. Eine Änderung brachte darin erst das japanische Spätmittelalter, die Zeit der Tokugawa-Herrschaft (1603–1868). Als nach den jahrzehntelangen Bürgerkriegswirren des ausgehenden 16. Jahrhunderts die Einigung und Befriedung des Reiches errungen war, hob sich Hand in Hand mit der Besserung der materiellen Lage des Volkes unter dem Schutze der neuen, ausgesprochen volksfreundlichen Machthaber auch seine Erziehung und Bildung in

ungeahnter Weise. Es war dies vor allem der Gründung der sog. *terakoya*, „Tempelschulen“, zu verdanken. Sie standen allen Volksschichten unter rücksichtsloser Hintansetzung jeglichen sozialen Unterschiedes zur Verfügung; bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts soll ihre Zahl an die 15000 betragen haben. Der in diesen Volksschulen von buddhistischen Priestern erteilte Unterricht befaßte sich mit Lesen, Schreiben, Rechnen und konfuzianischer Ethik.

Die dritte Periode, äußerlich eingeleitet durch den Zusammenbruch des mittelalterlichen Feudalismus (1868) und die Berührung mit der abendländischen Zivilisation und Kultur – übrigens eine schlagende Parallele zu den Vorgängen bei der Übernahme der chinesischen Kultur –, hebt an mit dem Jahre 1872, dem Jahre der Veröffentlichung des ersten das ganze Volk ohne Unterschied der Stände erfassenden Schulgesetzes. Dadurch ist das moderne, durchweg von einheitlichen Grundsätzen beherrschte japanische Bildungs- und Erziehungswesen ins Leben gerufen worden. Zwei Gesichtspunkte sind es, die dem Schulwesen des Inselreichs eine bemerkenswerte Sonderstellung anweisen. Einerseits die völlige Abwesenheit religiöser Beeinflussung, die japanischen Bildungsinstitute sind durchaus „bekenntnisfrei“ (K. Murakami); an die Stelle der Religion tritt die Moral. Andererseits, aufs denkbar engste mit der Moral verquickt, die streng nationalpatriotische Tendenz der gesamten geistigen Schulung, in deren Mittelpunkt die Tugenden des *bushidō* stehen, in vorderster Linie Kaisertröue und Vaterlandsliebe. Einen Marktstein in der Geschichte des japanischen Bildungswesens bildet das sog. „Kaiserliche Reskript über die Erziehung“ vom 30. Oktober 1890 (auch in offizieller Übersetzung ins Chinesische, Englische, Deutsche und Französische veröffentlicht vom Unterrichtsministerium, Tōkyō 1931).

Die Absperrung des Reiches nach außen<sup>2</sup> wurde plötzlich aufgehoben und eine wahre Hochflut europäisch-amerikanischer Zivilisations- und Kulturideale überschwemmte das ganze Land.

Als Erzeugnis einer verhältnismäßig späten Periode der japanischen Geistesgeschichte hat die Lehre des Nakae Tōju zu ihrem letzten Verständnis wohl eine

---

2 Sinojap. *sakoku*. Im Jahre 1636 erließ der dritte Shōgun aus dem Hause Tokugawa, Iyemitsu, 1623–1650, das Edikt, daß alle überseeetüchtigen Schiffe zerstört werden sollten und fernerhin keine neuen Fahrzeuge dieser Art mehr gebaut werden dürften, so daß ein Verlassen der heimischen Gewässer für die Japaner einfach zur Unmöglichkeit wurde. Zwei Jahre später wurde auch den Portugiesen, die in Macao ihren Stützpunkt hatten, unter Androhung der Todesstrafe das fernere Betreten japanischen Bodens untersagt. Die Folge war eine über zwei Jahrhunderte dauernde Absperrung der japanischen Inseln, eine nahezu absolute Isolation von der übrigen Welt. Die einzige Lücke in dieser sonst undurchdringlichen Demarkationslinie war das winzige Inselchen Deshima bei Nagasaki, wo den Holländern Weiterführung ihres Handels in allerdings gewaltig beschränktem Umfange gestattet war. Der wahre Beweggrund zu dieser rücksichtslosen Maßnahme war Iyemitsu's unbeugsamer Wille, das i.J. 1549 durch Francis Xavier eingeführte (katholische) Christentum endlich mit Stumpf und Stiel auszurotten. Dieser Zweck wurde denn auch vollkommen erreicht, allerdings nur um den Preis brutalster Erdrosselung einer bereits in vielversprechender Weise angebahnten, äußeren und inneren Höherentwicklung Japans.

gewisse Kenntnis der großen Züge der vorangehenden Entwicklung zur Voraussetzung. Die Japaner zerlegen nun die Geschichte ihrer Philosophie gewöhnlich in vier größere Perioden, indem sie die sich zunächst als natürlichste ergebende Einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit durch die Abspaltung des sog. *kinsei* – eigentlich „moderne Zeit“, am besten durch „Spätmittelalter“ wiederzugeben – vom *chûsei*, eigentlich Mittelalter schlechthin, als dem Frühmittelalter, erweitern. Doch ist leicht zu ersehen, daß diese Abgrenzung des Spätmittelalters als relativ selbständiger Periode der Berechtigung nicht entbehrt: beginnt doch erst mit ihr die von der spezifisch religiösen Einstellung sich emanzipierende rein philosophische – genauer ethische; siehe später – Spekulation. In dem nun folgenden knappen Überblick über die großen Linien der Entwicklung der japanischen Geistesgeschichte von ihren Anfängen bis zum Anbruch der modernen, ganz europäisch-amerikanisch orientierten Forschung sind in Anlehnung an die einheimische Auffassung die vier großen Abschnitte Altertum, Frühmittelalter, Spätmittelalter und Neuzeit unterschieden.

Was nun den Stand der japanischen Philosophie beim ersten Auftreten des Nakae, des späteren Tôju, anbetrifft, so ist von größter Wichtigkeit die Tatsache, daß Tokugawa Iyeyasu die Philosophie des Chu Hsi (jap. Shushi) offiziell zur Staatsphilosophie erhoben hatte; diese bildete bis zum Ende der Tokugawa-Herrschaft (1868) die Grundlage des gesamten Erziehungswesens.

An der Spitze der mittel japanischen Philosophen steht zeitlich Fujiwara Seikwa (1565–1619), der als erster in Japan sich der Lehre Shushi's angeschlossen und diese sodann in Japan eingeführt und verbreitet hat. Ihn und Nakae Tôju, den Weisen von Omi (1608–1648), der die in mehreren wesentlichen Punkten von Shushi (chin. Chu Hsi) abweichende Lehre Ôyô-meî's (chines. Wang Yang-ming) in Japan eingeführt hat, kann man die Begründer der mitteljapanischen Philosophie nennen, denn Shushi und ôyômeî sind in der Hauptsache die der mittel japanischen Philosophie Japans das eigentliche Gepräge verleihenden Gegenpole. Fujiwara Seikwa, der ursprünglich nicht nur Buddhist, sondern sogar Priester und Vorsteher eines buddhistischen Tempels in Kyoto war, entsagte dem Buddhismus bald ganz, um Konfuzianist zu werden; das Hauptmotiv für seinen Übertritt ist vor allem in seiner unüberwindlichen Abneigung gegen das von ihm als vollkommen naturwidrig erachtete buddhistische Gebot des Verzichtes auf Familienbande zu suchen. Trotzdem ermahnte er seine Schüler stets, hie und da ein buddhistisches Buch zu lesen, damit sie nämlich den Angriffen und Versuchungen der buddhistischen Priester gegenüber besser gewappnet seien und, wie er wörtlich sagt, „nicht in ihre Schlingen gerieten“. Er war von der Superiorität des Konfuzianismus über den Buddhismus restlos überzeugt.

Es hatten sich übrigens unter der Ägide der bereits über anderthalb Jahrhunderte vor dem Buddhismus unaufhaltsam und stetig sich ausbreitenden Kultur Begriffe wie z. B. *rinne* (reinjap. *umarekawari* – Wiedergeburt) u. a. m. in das Geistesleben Japans eingeschlichen. Durch seinen geradezu unerschöpflichen Reichtum an tiefgründigen philosophischen Ideen hatte der Buddhismus so die Gemüter zum Teil mächtig aufgerührt, ja, es lag nur in der Natur der Dinge, daß

es im Laufe der Einbürgerung dieses ursprünglich so artfremden Geistesgutes in Japan da und dort zu außerordentlich lebhaften, nicht selten erbitterten Auseinandersetzungen bezüglich Interpretation solch bedeutsamer weltanschaulich-religiöser Fundamentalbegriffe gekommen war.

Sollte also dieser aus der Unvereinbarkeit der arteigenen und artfremden religiösen Weltanschauungselemente erwachsenden Divergenz, die nur zu deutlich zu einer dauernden Disharmonie, zu einer ausgesprochenen Spaltung des japanischen religiösen Charakters sich zuzuspitzen drohte, in wirkungsvoller Weise entgegengetreten werden, so gab es mit Rücksicht auf die Sonderart der japanischen Geistesveranlagung nur den Weg einer assimilatorischen Synthese: es mußten die nun einmal auf keine Weise mehr zu bannenden indisch-chinesisch buddhistischen Lehren japanisiert werden, das heißt, sie mußten in irgend einer Form mit den japanisch-shintoistischen Anschauungen in Einklang gebracht, sie mußten sozusagen dem Shintoisten mundgerecht gemacht werden.

So unbestreitbar nun auch, wie bereits angedeutet, eine innere Anpassung des Buddhismus an den Shintoismus eigentlich außerhalb des Bereiches jeder Möglichkeit lag, so überraschend zweckmäßig erwies sich doch eine rein äußerliche Fusion, die sich durch die unabsehbare Zahl von Buddhas und Bodhisattvas einerseits, sowie die kaum weniger ausgiebige Fülle der Göttergestalten des shintoistischen Pantheons andererseits geradezu von selbst aufdrängte: es galt nur, irgendwie rein äußerliche Beziehungen zwischen den beiden einander innerlich vollkommen fernstehenden religiösen Sphären des Shintoismus und Buddhismus zu schaffen. Da ging man einfach ganz radikal vor: man identifizierte kurzerhand die shintoistischen Götter mit den Buddhas, indem man die ersteren als *avatāras*, als temporäre Manifestationen, sinojap. *gongen*<sup>3</sup>, der in Wahrheit im Himmel wohnenden buddhistischen Prototype ausgab. Und dieser so naheliegende Weg, der einzige zugleich, der überhaupt zum Ziele zu führen versprach, wurde beschritten von einer Reihe japanischer Buddhapriester. Sehr bezeichnender Weise lag also die Initiative nicht auf shintoistischer Seite; es hat sich ja der Buddhismus stets und überall als ein Gebilde von ganz außerordentlicher geistiger Beweglichkeit und – zum mindesten äußerlicher – Anpassungsfähigkeit erwiesen. Daß bei diesem nicht wenig gewalttätigen Synkretismus letzten Endes der Buddhismus im allgemeinen so ziemlich die Oberherrschaft über den Shintoismus gewann, darf wohl in Anbetracht seiner geistigen Überlegenheit nicht weiter wundernehmen.<sup>4</sup>

---

3 Der Ausdruck *gongen* bezeichnet speziell die hier in Rede stehenden, als japanische *kami* auftretenden Manifestationen der Buddhas und Bodhisattvas, während *gongen* in ganz allgemeinem Sinne die Erlösungszwecken dienende zeitweilige Inkarnation eines Buddha oder Bodhisattva überhaupt bedeutet, ohne irgendwelche örtlich-nationale Beschränkung.

4 In Wirklichkeit handelt es sich um eine Synthese von drei verschiedenen religiösen Gebilden, insofern als der Shintoismus der hier in Frage kommenden Epoche – d.i. die Zeit vom achten nachchristlichen Jahrhundert an – bereits eine mehr oder weniger weitgehende Modifikation in konfuzianistischem Sinne erfahren hatte. Eine nicht unbedeutende Rolle spielen ja nun in diesem erweiterten Shintoismus mehr oder minder versteckt auch taoistische Anschau-

Man faßt die synkretistischen Systeme dieser Art gewöhnlich zusammen unter der Bezeichnung *shinbutsu-dôtai-setsu*, d. i. „Lehre (*setsu*) von der Gleich (*dô*)-Körperheit (*tai*) der [japanischen] Kami (*shin*) „Götter“ und der Buddhas (*butsu*)“, oder *shinbutsu-shûgô-setsu*, d. i. „Lehre von der Synkrasie der Kami und Buddhas.“ (sinojapanisch *shin-butsu* ist rein japanisch *kami-hotoke*.) Eine dritte Allgemeinbezeichnung endlich ist *zoku-shindô*, d. i. populärer Shintoismus. Als die bedeutendste Erscheinung auf diesem Gebiete der – um das Verhältnis richtig zu bezeichnen – Buddhistisierung<sup>5</sup> des Shintoismus ist zu nennen der Mönch Gyôgi Bosatsu, der „Vater des religiösen Synkretismus in Japan“. (REISCHAUER a. a. O. pg. 105) Sein System heißt *honji-suijaku-setsu*; *honji* ist gleichbedeutend mit *hontai*, „Urform, Urkörper“; der ganze Ausdruck bedeutet „Lehre vom Urkörper und seinen Erscheinungsformen.“ Die Urform ist der ewige, überweltliche Buddha, seine Erscheinungsformen sind die zahllosen unter den Menschen wirkenden Buddhas, japanisch *hotoke*. Diese letzteren werden kurzerhand mit den japanischen Shintogöttern, den *kami*, identifiziert; die Kami werden dann, wie schon gesagt, betrachtet als temporäre Manifestationen der indischen Buddhas und Bodhisattvas; Gyôgi Bosatsu, der im achten nachchristlichen Jahrhundert gelebt hat, gehörte zu der wahrscheinlich um die Mitte des 7. Jahrhunderts von

---

ungen, jedoch kann wohl von einer besonderen Namhaftmachung des etwa als unabhängiggleichberechtigtes viertes Religionssystem zu wertenden Taoismus, chinesisch *tao-kiao*, sinojap. *dôkyô*, füglich abgesehen werden, denn diese das nämliche Pantheon wie der Konfuzianismus aufweisende Naturreligion, deren Grundbuch dazu noch eines der Hauptwerke des konfuzianischen Kanons, das rätselhafte Handbuch der Naturdivination, das *I King*, sinojap. *Ekikyô*, ist, dürfte keinerlei berechtigten Anspruch darauf erheben, als selbständige religiöse Eigenform neben dem Konfuzianismus zu gelten. Der Taoismus ist in Wahrheit ursprünglich doch wohl weiter nichts als die dem Konfuzianismus zugrundeliegende, ihn zugleich völlig erfüllende und beherrschende, aus der Angst des primitiven Menschen geborene Überzeugung von der Unentrinnbarkeit der Naturalmacht, verbunden mit einer bis ins Feinste ausgeklügelten divinatorischen Technik zum Zwecke unzweideutiger Klarstellung des eben im Tao, dem „Wege“, d. h. dem Wege, den sozusagen der Ablauf des gesamten Weltgeschehens nimmt, sich kundgebenden Willens des Himmels oder der Natur, um so durch möglichst konforme Anpassung des menschlichen Handelns etwaigen aus Übertretungen der Naturgesetze erwachsenden Schädigungen nach bestem Vermögen auszuweichen. An diesen Grundverhältnissen ändert gar nichts die Tatsache, daß später der Taoismus, vor allem nach seiner Beeinflussung durch den Buddhismus, in ein sehr gespanntes Verhältnis zum Konfuzianismus getreten ist, so daß T. SUZUKI (a. a. O. pg. 84) mit Recht sagen kann, die Geschichte der chinesischen Philosophie sei „das Protokoll der Kämpfe der beiden Rivalen, des vom Buddhismus unterstützten Taoismus und des Konfuzianismus“. Ob dieser Autor jedoch mit gutem Grunde behaupten kann, der letztere sei „more indigenous to the Chinese mind“, möchte ich lieber dahingestellt sein lassen, wenigstens, soweit der ganz alte Taoismus in Frage kommt.

- 5 Man muß sich aber hüten, diesen Vorgang ganz einseitig aufzufassen: nicht nur hat (der Lage der Sache nach natürlich in bedeutend überwiegendem Maße) der Buddhismus auf den Shintoismus umgestaltend und vor allem erweiternd gewirkt, sondern es hat umgekehrt auch der Shintoismus nicht verfehlt, einen mehr oder weniger greifbaren japanisierenden Einfluß auf den (japanischen) Buddhismus geltend zu machen, was ja bei der Eigenart der japanischen Assimilationsfähigkeit (siehe weiter unten *Wakon-Kansai*) schon a priori nicht anders zu erwarten war.

China nach Japan gebrachten mahāyānistischen, einen subjektiven Idealismus („nur das Denken ist real“) vertretenden Yōga-Sekte Hossō-Shū, Sanskrit Dharma-laksana.

Sucht man nun zur Charakterisierung der durchaus praktisch orientierten Grundtendenz des gesamten philosophischen Wirkens Tōju's nach einer der ostasiatischen Gedankenwelt adäquaten speziellen Formel, so läßt sich als solche unschwer der von Tōju den philosophischen Lehren des Wang Yang-ming (Ôyōmei) und seines Lehrers Lu Hsiang-shan (eigentlich Lu Chun-yūan, jap. Riku Shōzan, 1140–1192) entnommene<sup>6</sup> und von ihm als erstem in Japan zum Range eines philosophischen Gattungsbegriffes erhobene Terminus *shingaku* erweisen: Shingaku ist sozusagen der Generalnenner, auf den sich Tōju's gesamte philosophisch-literarische Produktion bringen läßt, Shingaku ist der rote Faden, der sich unverlierbar durch sein ganzes Werk hindurchzieht.

Shingaku bedeutet wörtlich „Herzens-Wissen(schaft)“. In einheimischen Wörterbüchern finden sich erklärende Umschreibungen wie *kokoro no hontai wo mitomete mi wo osameru gaku*, etwa „Wissenschaft von der moralischen Selbstzucht aufgrund der Erkenntnis der Grundsubstanz des Herzens“, oder, mit besonderer Betonung des populären Charakters dieser Lehre, *kokoro wo tadashiku shi mi wo osamuru koto wo tsuzoku ni toku wo mokuteki to suru mono*, wörtlich „was sich als Ziel setzt, in populärer Weise darzutun, wie man sein Herz rein macht und moralische Selbstzucht übt“ u. a. m. Daraus erhellt, daß Shingaku sich am treffendsten mit „populäre Morallehre“ wiedergeben läßt; eine wissenschaftliche Begriffsbestimmung wird später bei Besprechung des *ryōchi*, ihre Stelle finden.<sup>7</sup> Die Shingaku-Lehre der Richtung Ôyōmei-Tōju kann man übrigens als die erste oder verhältnismäßig reine Stufe bezeichnen im Gegensatz zu der zweiten oder synkretistisch erweiterten, wie sie sich im Laufe späterer Entwicklung allmählich herausgebildet und in der Shingaku-Lehre des Ishida Baigan ihren Höhepunkt erreicht hat.

Rund achtzig Jahre nach Tōju's Ableben nämlich kam in Kyoto eine religiös-philosophische Strömung auf, in deren Mittelpunkt eine neue Interpretation des Begriffes Shingaku stand. Shingaku bezeichnet da nämlich eine Shintoismus, Konfuzianismus und Buddhismus vereinigende Lehre, in welcher durch leicht verständliche Predigten der gewöhnliche Laie zu praktischer Ausübung der Moral erzogen werden sollte. Der Begründer dieser synkretistischen Erweiterung des Lehrsystems war Ishida Baigan (1685–1744), der i. J. 1730 in Kyōto einen Lehrstuhl für seine „Philosophie“ errichtete. Zwar hat Ishida Baigan selbst für seine Neuerung den Namen Shingaku nicht gebraucht, dessen Inanspruchnahme für

6 Der, vielleicht früheste, rein literarische Beleg findet sich jedoch bereits in einem Gedicht einer Sammlung, die als gemeinschaftliches Erzeugnis des großen Dichters Han Yū (768–824) und seines Freundes Meng Chiao gilt, wo es heißt: „Wer sagt, daß ich meine Bekannten von mir entferne? Noch treibe ich Shingaku!“

7 Shingaku ist bei Tōju nämlich identisch mit *ryōchi no gaku*, „Lehre vom Ryōchi und Schlußbetrachtung). Mehr oder weniger ausführliche populäre Definitionen des Begriffes Shingaku finden sich sehr häufig in Tōju's Werken; vergl. die Übersetzung des *Okina-Mondō* (Index).

seine Lehre stammt vielmehr erst von seinen Schülern, von denen neben anderen besonders Teijima Toan und Nakazawa Dôji zu erwähnen sind. Aber man spricht heute stets von der Shingaku-Lehre des Ishida Baigan.<sup>8</sup> Der berühmteste, allerdings verhältnismäßig späte populär-literarische Niederschlag dieser Ideenwelt ist eine Geschichtensammlung wie das jedem Japaner aus eigener Lektüre bekannte Büchlein *Kyûô-Dôwa*, Moralische Erzählungen Kyûô's, geschrieben von SHIBATA Kyûô (1782–1839) oder das *Shôô Dôwa*, Moralische Erzählungen des Fuse Shôô, u. a. m. So interessant in mancher Beziehung diese Geschichten sind, alle stehen sie in einer auf die Dauer fast unerträglich wirkenden Monotonie unter der starren Herrschaft jenes für die spätmittelalterliche Belletristik Japans so charakteristischen ethischliterarischen Prinzips *kanzen-chôaku*, d. h. „das Gute empfehlen, das Böse strafen“, so daß seither *Shingaku* und *Kanzen-chôaku no Kyôgi* geradezu synonyme Begriffe geworden sind (vgl. z. B. T. UNO's *Meikai-Kanwa-Jiten* s. v.).

Etwa folgendes ist in Kürze die Quintessenz der Lehre des Ishida Baigan. Nach der Auffassung des *kyôron* (d. i. Zusammenfassung der *kyô*, Sanskrit *sûtra*, und *ron*, Sanskrit *shâstra* der buddhistischen Literatur) deckt sich *butsu* begrifflich mit *kaku*, Sanskrit *bôdhi*; dies bedeutet die Behebung des durch die Erscheinungswelt hervorgerufenen Irrwahns aller Geschöpfe, die Erleuchtung. Sobald aber der Irrwahn sich verflüchtigt hat, ist die Rückkehr zum *hon* d. i. Urgrund vollzogen. Daher spricht man von *sangai-yori-isshin*, „drei Welten – nur ein Geist“. Das ist die buddhistische Lehre, daß die drei Welten nichts anderes sind als die Spiegelung der Phänomene im menschlichen Geiste, „außerhalb des Geistes gibt es die drei Welten nicht.“ Der Zustand des Befreitseins vom Irrtum heißt *busshô*, „Buddha-Natur“, in der Erkenntnis dieser Buddhanatur erschöpft sich die Lehre des Buddhismus, darüber hinaus geht sie nicht. Charakteristisch für die Willkür seiner synkretistischen Methode ist seine Deutung *sangai sunawachi tenchi-jin*, „die drei Welten das heißt, Himmel, Erde und Mensch“, während der Buddhismus bekanntlich unter *sangai* die drei Bereiche der Lebewesen, Sanskrit *trilokya*, versteht, nämlich *yoku-kai*, Sanskrit *kâmadhâtu*, „Bereich der Begierden“, *shiki-kai*, Sanskrit *rûpadhatu*, „Bereich der Farbe, (Gestalt) d. h. der reinen Form“, und endlich *mu-shiki-kai*, Sanskrit *arûpa-dhâtu*, „Bereich der Nichtfarbe oder Gestaltlosigkeit, Bereich des rein Geistigen ohne Stoff und ohne Form“. Die ideelle Verbindung mit der konfuzianischen Lehre wird dann in Baigan's *Shingaku* bewirkt durch die Identifikation von *shô* (Urnatur, Substanz, gleich der Silbe *shô* in *bushô*) mit dem Willen des ‚Himmels‘, *ten no mei*, demzufolge das Tao aus dem Himmel zu den Geschöpfen herabgekommen ist, das heißt also in letzter Hinsicht *shô = tao*. Ebenso wie *sangai* wird das *shô* dann noch mit *tenchi-jin* auf dieselbe Stufe gesetzt, womit der Kreis der vagen Analogien sich schließt. Sozu-

8 Das in der Fachsprache meist *sekimon-shingaku* genannte *seki* ist die sinojap. Lesart für *ishi*, den ersten Teil des Namens Ishida als Abkürzung für den ganzen Namen, *mon* eigentlich Tor, dann etwa „Erlaubnis eines Lehrers, sein Tor (d. h. Haus) zu betreten, um seinen Unterricht zu genießen“, schließlich Unterricht, Lehre selbst.



sagen als Krönung des Ganzen wird endlich darauf hingewiesen, daß im Shintismus, Konfuzianismus und Buddhismus letzten Endes alles in gleicher Weise einzig auf die Erlangung des *satoru kokoro*, des zur „Erkenntnis gekommenen Herzens“, das heißt also, der inneren Erleuchtung, hinausläuft.

Als dritte und letzte Stufe in der Entwicklung des Shingaku wäre dann schließlich noch jene populäre Erbauungsliteratur moderner und modernster Gattung namhaft zu machen, welche die letzte noch mögliche Synkrase vollzogen hat, indem sie, bisweilen mehr oder weniger versteckt, auch dem Christentum sowie dem abendländischen Kulturkreise überhaupt entlehnte Anschauungen und Ideen in sich aufgenommen und verarbeitet hat. Die ursprüngliche, ausgesprochen moralische Tendenz ist meist ganz in den Hintergrund gedrängt oder überhaupt geschwunden, das Ganze hat sich zu bloßer Unterhaltungsliteratur von oft recht seichtem Charakter verflacht. Zwischen diesen populär-literarischen Erzeugnissen und den in gewissen Sinne ja auch durchaus populären Werken Tōju's, des, wie man ihn vielleicht nennen darf, Klassikers der japanischen Shingaku-Literatur, tut sich allerdings eine kaum überbrückbare Kluft auf.

## I. Das Leben des Nakae Tōju.

Im Jahre 1603 – drei Jahre nach seinem glänzenden Siege bei Sekigahara – nach der bedeutendsten Schlacht der japanischen Geschichte überhaupt – erhielt Iyeyasu aus dem Hause Tokugawa den Titel Shōgun „Oberbefehlshaber“. Er begründete den Tokugawa-Feudalismus, der bis zum Jahre 1868 Bestand hatte. Alle tatsächliche politische Macht war dem Kaiser vorenthalten, er nur rein nominelles Staatsoberhaupt. Die Periode des Tokugawa-Feudalismus heißt auch Yedo (Edo)-Periode, weil in späterer Zeit Iyeyasu diesen Ort, der ursprünglich nur ein bescheidenes Fischerdorf war, zu seiner Residenz erhob.

Solcher Art war, kurz umrissen, das innenstaatliche Milieu Japans zur Zeit, da Nakae das Licht der Welt erblickte.

Hinzugefügt sei hier noch, daß für die japanischen Philosophen alten Stils die Yedo-Periode als die klassische Periode der japanischen Philosophie gilt.

Über das nur wenig mehr als vier Jahrzehnte währende Leben des Konfuzianers Nakae Tōju unterrichten uns, in historischem Betracht mehr oder weniger authentisch, in erster Linie fünf einheimische Schriften aus der Tokugawa-Zeit (1603–1868), Spezialarbeiter die sich ausschließlich mit ihm beschäftigen. Es sind dies:

1. *Tōju Sensei Nenpu*, „Meister Tōju's Annalen“. Bei diesem Werke handelt es sich um mehrere Rezensionen, die sich auf drei Grundtexte zurückführen lassen: das *Okada-shi-hon*, so genannt, weil dieser sich in der von OKADA (*shi* bed. „Herr“, *hon* „Buch“) besorgten Gesamtausgabe der Werke Tōju's, der ersten Gesamtausgabe überhaupt, findet (vgl. II, Die Werke des N. T.); das *Kawada-shi-hon*, und das *Aizu denrai Tōju Sensei Nenpu*. Dieser sehr knapp gefaßte, aber verhältnismäßig außerordentlich inhaltreiche biographische Abriß ist die bei weitem wichtigste und wohl auch zuverlässigste Quelle für eine eingehendere Kenntnis der an sich ja nicht besonderes Interesse erweckenden

äußeren Lebensschicksale des in der Blüte seiner Jahre von tückischer Krankheit dahingerafften Philosophen. Aber auch seinem inneren Entwicklungsgange ist gebührend Rechnung getragen, wenn auch im allgemeinen mehr andeutungsweise, überhaupt trägt die Diktion im großen ganzen den Stempel nahezu formelhaft wirkender Prägnanz.

Die an erster Stelle genannte Rezension, *Okada-shi-hon*, ist in japanischer Schriftsprache, die gelegentlich in *Kanbun* übergeht, abgefaßt. Sie ist in einfachem, klarem und leichtverständlichem Stil geschrieben. Die Darlegung verfolgt offensichtlich die Tendenz, die ununterbrochene moralisch-ethische Höherentwicklung des Meisters ins rechte Licht zu setzen, ohne daß jedoch diese Tendenz störend wirkte. Die Einleitung bilden einige wenige Zeilen mit einer stichwortartigen Angabe der Personalien Tōju's, vor allem seiner Namen (s. u.); Hinweis auf seine Eltern und seine Geburt unter einem Glyzinienbaume (*Tōju*), seinen Auszug nach Iyo, seine Vorträge später unter eben diesem Glyzinienbaume, woraufhin seine Schüler ihm den Beinamen Tōju gaben. Der erste Abschnitt gibt dann nur das genaue Datum seiner Geburt (*Keichō jū yū sannen tsuchi no e saru sangatsu nanuka*, d. i. Ära Keichō, Jahr XIII, Monat 3, Tag 7, d. h. im Jahre 1608). Der zweite Abschnitt, mit dem die eigentliche Biographie beginnt, springt gleich auf das achte Lebensjahr Tōju's über, der dritte auf das neunte usw. Die Anordnung des Stoffes ist nämlich in der Weise getroffen, daß die Angabe des Kalenderjahres (natürlich stets nach dem alten japanisch-chinesischen Stil) und des entsprechenden Lebensjahres Tōju's jeweils die Überschrift eines größeren Abschnittes – diese sind von ganz verschiedenem Umfange – bildet. Einerseits haben nun aber nicht alle Lebensjahre Tōju's Berücksichtigung gefunden, andererseits zeigen die drei Rezensionen sowohl in dieser Hinsicht wie auch inhaltlich keine durchgängige Übereinstimmung. Alle drei gehen zwar (nach einer kurzen, inhaltlich mehr oder weniger abweichenden Einleitung) vom achten Lebensjahre aus und enden mit dem 41., dem Todesjahre. Während jedoch – um nur ein Beispiel anzuführen – im *Okada shi-hon* (abgesehen von drei anderen, dem 16., 19. und 24.) das 11. und 23. Lebensjahr fehlen, finden sich diese beiden in *Kawada-shi-hon* usw. Eine exakte textvergleichende Gegenüberstellung der drei Rezensionen – eine Untersuchung, die dann füglich auch die übrigen biographischen Quellen eingehend zu berücksichtigen hätte – ginge räumlich wie stofflich allzuweit über die der vorliegenden Betrachtung gesteckten Grenzen hinaus; sie erübrigt sich hier schon aus dem Grunde, da sie sowohl für das Gesamtbild, welches von dem Leben des Nakae Tōju entworfen wird, wie vor allem für das Verständnis und die Bewertung seines philosophischen Schaffens von so gut wie gar keiner Bedeutung sein dürfte. Am Schluß des das 39. Lebensjahr des Meisters (d. i. 1646) betreffenden Abschnittchens wird der Tod seiner Gattin berichtet, daran schließt sich ein unbeschriebenes Blatt; darauf folgen, unter der Zwischenüberschrift *watakushi no ki* „von mir (d. i. Okada) notiert“ einige wenige Bemerkungen über die beiden letzten Lebensjahre (40. und 41.). Daraus wird wohl mit Recht der Schluß gezogen, daß die Angaben bis

zum 39. Lebensjahre einschließlich nicht von Okada selbst stammen; aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich um Aufzeichnungen, die des Meisters Schüler zu seinen Lebzeiten niedergeschrieben haben. Dafür sprechen sowohl innere Gründe – die ganze Darstellung macht im allgemeinen den Eindruck der Unmittelbarkeit, des Miterlebthabens –, wie auch in völlig überzeugender Weise z.B. am Schlüsse des Berichtes über das 34. Lebensjahr der zeitlichaktuelle Hinweis *konnichi ni shite*, „heute“ (TSZ.V S.1). Darin bekundet sich zur Genüge der hohe Wert dieser biographischen Notizen.

Auf die unter dem Namen *Nakamura shi-hon* gehende, eng mit dem *Okada-shi-hon* verwandte, von ihm jedoch dann und wann abweichende Nebenrezension und ihre drei Ausläufer *Nanpō sōshō hon*, *Kasuga shi-hon* und *Higashi shi-hon* soll hier aus naheliegenden Gründen nicht näher eingegangen werden.

Der zweite Grundtext, *Kawada-shi-hon*, stammt aus einer ungleich späteren Zeit: Er wurde im 5. Jahre der Ära Ansei (d.i. 1859) auf Befehl des Schloßherrn von Ōmizo (in Zentraljapan, am Biwa-See), Wakebe Mitsusada Kō von Kawada Gō zusammengestellt. Wir kennen zwei Fassungen; die eine ist ein auf Kawada's eigener Niederschrift beruhender Holzdruck, die andere ein Typendruck aus dem Jahre 1894 (Ära Meiji, Jahr 26). Letztere stellt den Text in reinerer Form dar, es handelt sich bei ihr vielleicht um eine von Kawada selbst besorgte, verbesserte Ausgabe. Das nur wenige Seiten füllende Büchlein ist von Anfang bis Ende in Kanbun geschrieben.

Der dritte Grundtext, *Aizu Denrai Tōju Sensei Nenpu*, „Annalen Meister Tōju's (zu erg.: aufgrund der) Überlieferung von Aizu“ (Aizu ist ein Bezirk der Provinz Iwashiro im nördlichen Teil der Hauptinsel) hat zum Verfasser einen Anhänger der Lehre Tōju's aus Aizu, Taira. Was das geschichtliche Tatsachenmaterial anbetrifft, unterscheidet sich dieser Text in hohem Grade von den anderen Schriften. Er ist ebenfalls ganz im Kanbun-Stile verfaßt, im Gegensatz zum Okada-Büchlein jedoch durchweg mit der üblichen japanischen Lesehilfe (*kutō* und *kunten*) versehen.

2. *Tōju Sensei Gyōjō*, „Lebensführung Meister Tōju's“. Bezüglich der Verfasser-schaft besteht zwar ziemliche Unklarheit, eine Bemerkung auf dem Einbände der als Grundtext zu betrachtenden Rezension läßt jedoch mit kaum anfechtbarer Berechtigung darauf schließen, daß der ebenfalls nur wenige Seiten zählende biographische Abriß auf einen Schüler des Tōju-Jüngers Fuchi Kōzan (gest. 1687; siehe die Schlußbetrachtung, *Tōju-gakuha*) zurückgeht. Es heißt daselbst nämlich: *Fuchi Shi mondei Shiomi Eizō yori Ishikawa Bunsuke e tsutae shōji no yoshi nite kōre wo sha su*, wörtlich „Ich kopiere das nach dem, was, wie man sagt, das von dem Fuchi-Schüler Shiomi Eizō an Ishikawa Bunsuke übermittelte Eigentum (d.i. Exemplar) ist“. Hie und da lassen sich offensichtliche historische Versehen feststellen, aber die in wuchtigem Stil verfaßte Skizze, die besonders Gewicht legt auf die charakterlichen und geistigen Eigenschaften der Persönlichkeit des Meisters, bietet in mancher Hin-

sicht wertvolle Ergänzungen zu den Nenpu, besonders in bezug auf die alltägliche Lebensweise und das Ende Tōju's. Im allgemeinen herrscht die japanische Schriftsprache vor, daneben auch hie und da Kanbun.

3. *Tōju Sensei Jitō*, „Meister Tōju's Verhältnisse“. Auch bei diesem biographischen Abriß von ganz geringem Umfange ist über den Verfasser nichts Bestimmtes zu sagen; zudem hat die Schrift nur sehr geringe Verbreitung gefunden. Der moderne Herausgeber, der sich gewiß mit aller Gründlichkeit umgesehen hat, sagt, es seien ihm überhaupt nur drei Exemplare bekannt. Was das Jahr der Abfassung anbetrifft, so findet sich zwar auf der Einbanddecke des einen Exemplares die Jahreszahl Enkyō III d. i. 1747, in der Schrift selbst (am Ende des Textes) dagegen das Jahr Kyōhō XIII d. i. 1729; welches von diesen beiden Daten nun als Zeitpunkt der vollendeten Niederschrift anzusehen ist, kann natürlich nicht mit Bestimmtheit entschieden werden, vermutlich jedoch das frühere. Der Stil ist Kanbun, der Text der modernen Gesamtausgabe ist durchweg mit Lesezeichen versehen. Das mit den Nenpu und Gyōjō Hand in Hand gehende Werkchen gibt nicht selten in Hinsicht auf historische Fakta größere Klarheit als diese, aber es finden sich auch Angaben darin, welche zu berechtigter Kritik Veranlassung geben. Es sind dies zwei Punkte; der erste betrifft das Lebensjahr Tōju's, in welchem er seine Tätigkeit in Ōzu (s. später) aufgab. Sein Weggang von Ōzu wird nämlich hier in sein 26. Jahr vorverlegt im Gegensatz zu der Feststellung des Nenpu, wo er in das 27. Lebensjahr fällt. Aufgrund mehrerer noch vorhandener Briefe von Tōju's eigener Hand, worin er unter Angabe der Zeit seine Rückkehr in die Heimat in sichere Aussicht stellt, läßt sich mit hinreichender Gewißheit auf die größere Glaubwürdigkeit der Angabe der Nenpu schließen. Er schreibt da nämlich, daß er am 15. VII. des (nächsten) Schaltjahres (*urū*) zurückkommen werde; dieser Termin fällt aber in Tōju's 27. Lebensjahr. Der zweite Punkt betrifft die Herkunft der Gattin Tōju's. In den Nenpu ist ihr Familienname Takahashi, hier aber erscheint sie als die Enkelin des Kinoshita Chōshōshi, der ursprünglich Vasall des Toyotomi Hideyoshi (1536–1598) war, später aber seines Lehens beraubt wurde, worauf er sich als Dichter und Schöngest vom öffentlichen Leben zurückzog (1599–1650). Es steht jedoch als historisch erwiesene Tatsache fest, daß Chōshōshi keine Kinder gehabt hat, womit diese Behauptung des Jitō ohne weiteres erledigt sein dürfte. Nun existiert unter Tōju's hinterlassenen Briefen ein an einen Mann namens Kinoshita gerichtetes Schreiben. Will man aufgrund dessen den durch den Familiennamen Kinoshita entstehenden Widerspruch aufheben und die beiden Namen Kinoshita und Takahashi in Einklang bringen, so muß man, wie der moderne Herausgeber vielleicht mit Recht nahelegt (V, 69), die Sache so ansehen, daß die geborene Kinoshita Adoptivtochter eines Herrn Takahashi geworden war und als solche – d. h. also unter dem neuen Familiennamen Takahashi – die Gattin des dreißigjährigen Tōju wurde. Auf jeden Fall indessen war der Mädchenname der Gattin Tōju's nicht Kinoshita, sondern Takahashi; noch heute ist das sogenannte Totentäfelchen (gew.

*Ihai*, hier *Shin-i*) der verstorbenen Gattin Tōju's als einer geborenen Takahashi im *Shidō* des *Tōju-shoin* vorhanden.

4. *To Fushi Gyōjō Bunden*, „Auf Hörensagen beruhende Überlieferung der Lebensführung des Weisen To (d. i. Tōju)“. Es finden sich auch Variationen dieses Titels wie *Tōju Sensei Bunroku* (letzteres ist „auf Hörensagen beruhender Bericht“), *Tōju Kibun* („Tōju-Bericht“), *Jōkō-kibun* („Bericht des Jōkō“ s. u.), *Tōju Sensei Ki* („M. T.-Bericht). Diese unter den in Rede stehenden fünf Quellschriften ihrem Umfange nach die erste Stelle einnehmende Biographie Tōju's (sie ist mehr als anderthalbmal so umfangreich wie die bespr. Okada-Rezension der *Nenpu*) existiert in einer ganzen Reihe mehr oder weniger übereinstimmender Fassungen. Die als Grundtext geltende Fixierung trägt den erstgenannten Titel; als Verfasser ist angegeben Shimura Chūshō<sup>9</sup>, eigentlich Shimura Jizaemon Chūshō; sein Pseudonym (Gō, s. u.) ist Jōkō, daher die erwähnte Variation des Titels *Jōkō Kibun*. Er soll aus Ogawamura (dem Geburtsort Tōju's, s. u.) in der Provinz Ōmi stammen und ein Schüler des Nakae Jōsei, des dritten Sohnes Tōju's, gewesen sein; auch stand er in nahem Verwandtschaftsverhältnis zu Tōju selbst. Aus dem (vom Verfasser selbst herrührenden) Vorworte (*jobun*) erfahren wir zunächst, daß er ein einfacher Bauer war und sein Büchlein im Alter von vierundsiebzig Jahren geschrieben hat: er unterzeichnet sein Vorwort mit *Nō-ō Chūshō*, wörtlich „Landwirtschaftlich-Alter-Chūshō“, unter Hinzufügung seines Alters, am Ende des Werkes selbst mit *Yasō Chūshō*, was etwa dasselbe bedeutet (*ya* ist Feld, *ō* und *sō* sind beide jap. *okina* „alter Mann“). Am Ende des Vorwortes wie des Textes findet sich als Datum das Jahr 3 der Periode Hōreki, d. i. 1753.

In dieser Vorrede setzt er auch auseinander, was ihn dazu veranlaßt hat, unter so ungewöhnlichen Umständen und in so hohen Jahren noch zum Schreibpinsel zu greifen. In Ogawamura sei nämlich, so sagt er, Verständnis und Hochschätzung für Lehre und Persönlichkeit des großen Weisen Tōju etwas recht Seltenes. Da es aber doch sehr zu beklagen wäre, wenn der Nachwelt das Wissen um Tōju und seine Lehre verloren ginge, so habe man ihn gebeten niederzuschreiben, was ihm von Tōju und seiner Wirksamkeit bekannt sei. Weil er nun das siebzigste Lebensjahr bereits überschritten habe und keinen Tag wisse, ob er den Abend noch erleben werde (*yūbe mo hakarigataki inochi*), habe er es nicht über sich bringen können, sich diesem Wunsche zu versagen. Und so habe er eben alles, was er aus den *Nenpu* und durch Hörensagen kenne, nach nochmaligem überdenken aufgezeichnet, ohne sich seiner armseligen Schriftstellerei zu schämen (*chūhitsu wo hajizu*). Interessant sind in diesem Zusammenhange noch die den Abschluß des eigentlichen Textes bildenden Sätzchen, in denen Nakayoshi zum Ausdruck bringt, daß es für

9 Chūshō, nicht Nakayoshi, wie man rein japanisch die beiden Zeichen zunächst lesen würde, nach dem Index zu TSZ Bd. V, S. 680. Die Lesung solcher Namen ist bekanntlich im Japanischen nicht selten fraglich, wenn man nicht weiß, wie ihn sein Träger selbst ausgesprochen haben will; es gibt ja nur zu oft mehrere Möglichkeiten.

seine unzulängliche Feder (eigtl. „Pinsel“) nicht möglich sei, den Tugendwandel (*tokugyô*; die Übersetzung von Toku mit Tugend ist nur Notbehelf, vgl. dazu die genauere Definition dieses Grundbegriffes der konfuzianischen Lehre in Teil III) des Weisen To erschöpfend darzustellen; daß in einem künftigen Bändchen das noch übrigbleibende zu veröffentlichen sei; ferner schäme er sich, daß sein Büchlein wohl Fehler und Geplapper enthalte, was eben von seiner Altersschwäche herrühre, und er hoffe auf Nachsicht bei dem Leser.

Der außerordentlich holperige Satzbau sowie die nicht geringe Zahl unverständlicher Stellen erklären sich wohl zur Genüge aus den soeben angedeuteten persönlichen Verhältnissen des für eine solche Aufgabe doch gar nicht vorgebildeten Verfassers. Umsomehr verdient seine überall zum Ausdruck kommende unverfälscht naive Hingabe an die ethische Größe des Meisters höchste Anerkennung. Außerdem besitzen seine Aufzeichnungen besonderen Wert durch die Fülle von sonst nirgendwo zu gewinnenden Einblicken in das Leben Tôju's. Sie bilden vor allem eine reichhaltige Ergänzung des *Nenpu*.

5. *Tôju Sensei Betsuden*, „Besondere Biographie Meister Tôju's“. Diese kürzeste der fünf biographischen Schriften hat aller Wahrscheinlichkeit nach einen im letzten Absatzchen des Textes selbst genannten Nakagawa Zenbe Tokiyoshi aus Ôzu (an der Westküste der Insel Shikoku im japanischen Binnenmeer; Tôju lebte da längere Zeit, s. u.) zum Verfasser. Dieser Tokiyoshi ist, wie aus dem Geschlechtsregister der Familie Nakagawa zu ersehen ist, im Jahre 7 der Periode Anei, d. i. 1778, im Alter von 66 Jahren gestorben. Aufgrund dieser Angabe kann man sich über die Entstehungszeit des biographischen Abrisses ein ungefähres Bild machen. Was mitgeteilt wird, findet sich übrigens auch zum großen Teile in vier anderen Werken; es sind dies: *Ôzu-Kyûki*, „Alte Chronik von Ôzu“, zusammengestellt in Ôzu in der Periode K(w)ansei (1789–1801) von einem Dorfschulzen (*shôya*, entsprach in der Tokugawa-Zeit dem modernen *sonchô*) in Ôzu. Ferner *Zoku-kinsei-sôgô* „Fortsetzung der gesammelten Erzählungen neuer Zeit“, vom Jahre 2 der Periode Kôk(w)a d. i. 1845. Sodann *Kinsei-daijû-Betsuden* „Eine Reihe von Biographien großer Konfuzianisten neuer Zeit“. Endlich *Tôju Nakae-sensei-den*, „Biographie des Meisters Tôju Nakae“, aus der ebengenannten Periode Kôk(w)a (1844–1848). Mit Ausnahme des Ôzu Kyûki waren diese Bücher in vielen Drucken verbreitet. Der Inhalt des *Betsuden* gründet sich in der Hauptsache auf die zur Zeit seiner Abfassung (d. h. also rund 100 bis 150 Jahre nach Tôju's Ableben) in Ozu noch nicht erloschenen, vor allem mündlichen Überlieferung.

Dieser knapp gefaßte biographische Abriß bringt unter anderen Notizen – von denen einige wenige allerdings, wie der moderne Herausgeber (TSZ, V, 119) andeutet, beim Leser auf Widerspruch stoßen dürften, worauf hier jedoch nicht näher eingegangen werden kann – eine insofern nicht uninteressante Angabe, als sie wohl geeignet erscheint, das Gesamtbild der Persönlichkeit Tôju's durch einen charakteristischen Zug in gewisser Weise zu ergänzen. Wir erfahren da nämlich, daß der Meister die Reitkunst zwar auch erlernt, sie danach aber nie mehr ausgeübt hatte; eines Tages forderte man ihn auf, sein Können

zu zeigen, da machte er seine Sache gar nicht schlechter als die, welche im Sattel zu sitzen gewohnt waren. Ebenso bemerkenswert ist, daß er, wie im Anschluß daran mitgeteilt wird, eigenhändig eine Art Programm der Reitkunst in elf Punkten verzeichnet hat. Der Titel dieses nur zwölf ganz kurze Zeilen umfassenden Entwurfes lautet *Ôsubo-Ryû Ba-jutsu Jûika Jô*, „Elf Artikel der Reitkunst nach der Ôsubo-Schule“.

Sodann ist für ein erschöpfendes Studium der persönlichen Verhältnisse Tōju's sowie seiner Lehren und Anschauungen von unschätzbarem Wert das von den Kompilatoren der modernen Gesamtausgabe der Werke des Philosophen unter dem Titel *Tōju Sensei Hoden*, etwa „Ergänzungsbiographie Meister Tōju's“, zusammengestellte Material, welches aus allen möglichen Quellen, besonders auch mündlichen, vereinigt und kritisch bewertet, was nur irgendwie für die Beurteilung Tōju's von Bedeutung sein kann. Dabei ist u. a. in ausgiebigstem Maße Bezug genommen auf das für die Geschichte des Konfuzianismus in Japan wichtige Werk *Sentetsu Sôdan* „Sammlung von Berichten über die alten Weisen“ des HARA Nensai aus dem dritten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts. Dieses Buch behandelt Leben und Lehre von zweiundsiebzig mehr oder weniger berühmten konfuzianistischen Gelehrten Japans, unter denen (II, 8) natürlich auch Nakae Tōju seine Stelle hat.

Aus den vorangehenden Quellenwerken läßt sich nun ein ziemlich anschauliches Bild des vom Schicksal allzu knapp bemessenen und bedeutungsvoller äußerer Ereignisse so gut wie ganz entbehrenden Lebens des Nakae Tōju entwerfen.

Zunächst jedoch müssen wir uns mit dem Namen des Philosophen etwas eingehender befassen. Als etwas für unsere abendländischen Begriffe über Gebühr Wichtiges erscheint den Japanern, vor allem in vormodernen Zeiten, der Name des Einzelnen. Entsprechend nun den reichlich komplizierten Verhältnissen der japanischen Namengebung – denen wir hier natürlich nur insoweit Rechnung tragen können, als sie für unseren Philosophen von Bedeutung sind – verfügt auch Nakae Tōju über eine ganze Reihe von Namen.

Unserem Familiennamen entspricht das sehr alte und ursprünglich ausgesprochen aristokratische *sei* (oder, dasselbe Zeichen reinjap. gelesen, *kabane*, d. i. im vorliegenden Falle Nakae). Neben dem *sei* steht in der Regel ein zweiter Name, *imina*, auch bloß *na*, das *imina* Tōjus ist Gen. Dieses *imina* ist der eigentliche Name eines Mannes bei Lebzeiten. Nach seinem Tode jedoch wird er im allgemeinen aus Gründen abergläubischer Scheu nicht mehr gebraucht, daher die Bezeichnung *imi*, was Scheu bedeutet, *imina* ist etwa „Tabu-Name“. Doch hat außerdem *imina* auch einen weiteren Sinn und wird dann in bestimmten Fällen (z. B. bei Regenten) zum posthumen Namen. Als nächster Name kommt in Betracht *azana* oder *adana*, der „Beiname“. Nakae hat den Beinamen Korenaga (Korenaka bei Inoue). Endlich ist noch anzuführen *tsushô* oder *zokumyô* „gewöhnlicher Name“, auch *kemyô* „angenommener Name“ genannt, bei Nakae lautet er Yo-e-mon (eigentlich Yo-u-e-mon).

Weit wichtiger jedoch als alle diese Namen ist – außer dem Familiennamen *sei* – das Pseudonym, *gô*, auch *gago*. Jeder, der literarisch irgendwie hervortritt,

hat ein oder einige (meist selbstgewählte) Gô. Auch von Nakae kennen wir deren mehrere. Jedoch ist in der Regel in derartigen Fällen eines davon das Gô par excellence, und das ist in unserem Falle Tôju, „Glyzinienbaum“, rein japanisch *Fuji (no ki)*. Wie Nakae zu diesem Pseudonym gekommen ist, berichtet der Anfang des oben unter 1. genannten Tôju *Sensei Nenpu*. Es heißt dort folgendermaßen: „... unter dem Glyzinienbaum (d.h. natürlich in dem unter dem Glyzinienbaume stehenden Hause) wurde Nakae geboren ... Als er in der Provinz Iyo (auf der Insel Shikoku, siehe später) seinem Herrn den Dienst gekündigt hatte und in die Heimat zurückgekehrt war, hielt er unter dem Glyzinienbaum seine Vorlesungen. Daher nannten ihn seine Schüler Tôju Sensei „Meister Glyzinienbaum“. Zur Bezeichnung einer literarischen Persönlichkeit gebraucht man nun in der Regel den Familiennamen mit dem Schriftstellernamen, also hier Nakae Tôju, und im Verlaufe einer Abhandlung oder dgl. meist letzteren allein. Dazu setzt man dann eine Höflichkeits- oder Ehrenbezeichnung wie *shi* „Herr“ oder *sensei* (eigentlich „der früher Geborene“) „Meister“. Also Tôju Sensei „Meister Tôju“. Wir werden im folgenden im allgemeinen stets Tôju ohne weitere Bezeichnung gebrauchen.

Ein weiteres Pseudonym Tôju's ist Mokken etwa „der [den Verfehlungen seiner Untergebenen gegenüber] nachsichtig Schweigende“, über den Ursprung dieses nom de plume erfahren wir (ebenfalls aus Tôju Sensei Nenpu) folgendes. „Eines Morgens (der Meister stand in seinem 34. Lebensjahre) erzählte Tôju seinen Schülern, in der vergangenen Nacht sei ihm im Traume ein Mann erschienen und habe ihm das Pseudonym Kô mok-ken (*Kô* bedeutet Glanz) verliehen. Ihm selbst aber sei das zu lang, Mok-ken genüge schon. Und von da an habe er sich selbst Mokken genannt und habe sich seinen Untergebenen auch als solcher erwiesen. Als drittes GS Tôju's findet sich Koken. Das erste der beiden Zeichen bedeutet japanisch *kaerimiru, mimawasu*, „sich reflektierend umsehen nach, berücksichtigen“ usw. Die Bedeutung dieses Pseudonyms erhellt, wenn man seinen Ursprung kennt. Es bezieht sich wohl ohne Zweifel (vgl. das oben genannte *Tôju Sensei Hoden*, No.20, TSZ, V, 143) auf eine Stelle des *Shuking*, Buch *T'ai Kia*, wo es heißt: „*kono ten no meirei wo kaerimiru*“, in der Übersetzung von Couvreur (*Chou King* pg. 118, V, I, 2); „*Consultant toujours la lumière de la raison que le ciel lui avait donnée*“. Das Pseudonym bedeutet also etwa „Der sich immer (nach dem Himmelslichte der Vernunft) umsieht d.h. richtet“. Unter den Belegen für dieses Gô unseres Philosophen ist vielleicht der bekannteste das Wort, das seine Schüler nach seinem Tode beim Verlassen des Shidô<sup>10</sup>, geprägt haben (*Hoden*

10 *shidô* ist Synonym von (*mi*) *tamaya*, also Ahnentempel, Mausoleum. Im vorliegenden Falle bezeichnet es das ehemalige Studierzimmer des Meisters, welches zugleich der Raum war, wo er seine Schüler unterrichtete, das heute noch zu sehende Tôju-Shoin, an der Stelle, wo er das Licht der Welt erblickt hat. Allerdings ist das ursprüngliche Haus um die letzte Jahrhundertwende durch Feuer zerstört, jedoch bald darauf ebenda genau nach dem Plane der alten Anlage wieder errichtet worden. Dieses ehemalige Arbeitszimmer Tôju's ist zu einer Art shintoistischen Ahnentempels gestaltet worden, und alljährlich pilgern viele Verehrer des „Heiligen“ aus nah und fern zu dieser „Stätte, die eingeweiht ist, weil sie ein guter Mensch betreten hat“. Der alte Glyzinienbaum, dem er seinen Namen verdankt, ist auch heute noch erhalten.



20): „*fusō ni shite koken no monka koso*, Japaner seiend sind wir (zu dieser großen Vergünstigung) obendrein Koken's Schüler“. Im oben erwähnten *Sentetsu-Sōdan* findet sich einmal gleich am Anfang als Pseudonym Tōju's Iken und hat von dort aus eine gewisse Verbreitung gefunden. *I* ist aber wahrscheinlich eine falsche Lesung des *sōsho*-Zeichens<sup>11</sup> für das eben besprochene *ko*-, vgl. TSZ, V, 143.

Ferner wird in Werken wie z. B. *Taiju Retsuden* „Aneinandergereihte Biographien großer Konfuzianisten“, auch Seikō als Pseudonym Tōju's angeführt; diese Angabe scheint jedoch auf einem Irrtum zu beruhen. Man hält es nämlich für sehr wahrscheinlich, daß es sich hier um eine Verwechslung mit dem konfuzianistischen Gelehrten Nakae Josei (der dritte Sohn Tōju's), einem persönlichen Schüler Tōju's, handelt, der seinen Namen (nach der TSZ, V, 143 seinen „vollen Namen“, *seimei*, nach dem *Nihon Jimmei Jiten* seinen Jugendnamen, Shōji Bisaburō) in Enishi<sup>12</sup> Bunnai änderte.

Des weiteren wird in den oben unter 5. erwähnten Annalen *Tōju Sensei Bet-suden* eines Pseudonyms Funōso Erwähnung getan. Doch ist vorderhand nicht zu entscheiden, ob es sich hierbei wirklich um ein Gō unseres Philosophen handelt. *Funō* bedeutet Unfähigkeit, es ist dieselbe Art Ehrenbezeichnung wie *okina*, eigentlich der „Alte“; das Ganze würde also etwa „der unfähige Alte“ bedeuten.

Endlich wird in dem bekannten biographischen Wörterbuche *Nihon Jinmei Jisho* als Pseudonym Tōju's *tenkun* „Himmelsherr“ angegeben. Doch dürfte dies aller Wahrscheinlichkeit nach keineswegs den Tatsachen entsprechen; es scheint vielmehr durch mißverständliche Auffassung aus dem Vorworte zu Tōju's Hauptwerk *Okina Mondō* (s. später) herausinterpretiert worden zu sein. Dazu würde ein so anspruchvolles Pseudonym in allzu krassem Widerspruche zu Tōju's allgemein anerkannter Bescheidenheit stehen, als daß er sich selbst so hätte auszeichnen können. Vgl. TSZ Band V, S. 143.

Im Zusammenhange mit diesen Ausführungen bleibt noch übrig zu sagen, daß wir in der Literatur der Tokugawa-Zeit einer ganzen Reihe von Ehrennamen Tōju's begegnen, die ihm von Schülern und Anhängern beigelegt worden sind, so z. B. *Fusō Kokon no ichi kunshi* „der eine japanische Weise der alten und neuen Zeit“ oder *Tō Fushi* „Der weise Tō (= Tōju)“ u. a. m. Alle diese aber überragt an Bedeutung die heute, und das nicht nur unter den Gebildeten, allgemein verbreitete Bezeichnung *Ōmi Seijin* „Der Heilige<sup>13</sup> von Ōmi“. (Ōmi ist, wie wir weiter unten sehen werden, der Name von Tōju's Heimatprovinz). Wann dieser Ehrenti-

11 *sōsho*, „Grabschrift“, eine bisweilen sehr schwer zu entziffernde und daher leicht zu Irrtümern Anlaß gebende Art von Kursivschrift der chinesischen Zeichen. *ko* und *i* ist. Man wird ohne weiteres erkennen, daß die beiden Charaktere bei flüchtiger Schreibung sehr leicht zu wechseln sind.

12 Für das Ohr sind zwar Seiko und Enishi grundverschieden; beide Namen werden aber mit den gleichen zwei Zeichen geschrieben, nur ist Seiko die sinojap. gelesene Umstellung der beiden Zeichen für Enishi.

13 Nach unseren Begriffen besser „der Weise“, vgl. die Definition des Heiligen, wie ihn Tōju auffaßt, bei der Darlegung seiner Lehre (Teil II).

tel aufgekommen ist, läßt sich heute nicht mehr mit Sicherheit sagen, seine Schüler sollen ihn heimlich zuerst gebraucht haben. Der erste literarische Beleg findet sich, etwa 100 Jahre nach dem Tode Tôju's, in dem von KAWAGUCHI Seisai (oder KAWAGUCHI Shishin, einem Schüler des berühmten Shushi-Anhangers und Ôyômei-Gegners MURO Kyûsô verfaßten Werke *Shibun Genryû*.<sup>14</sup>

In dem schon des öfteren erwähnten *Sentetsu-Sôdan* (11,8) finden sich zwei auf diesen Ehrennamen Ômi Seijin anspielende, für Tôju's Charakter zwar sehr bezeichnende Anekdoten, denen jedoch ein historischer Kern abgesprochen wird. Die erste von ihnen erzählt folgendes Abenteuer Tôju's. „Eines Nachts kehrte Tôju von auswärts in die Stadt (Edo-Tôkyô?) zurück; da brachen plötzlich einige Räuber aus dem Walde hervor, versperrten ihm den Weg und riefen: „Wanderer, lockere deinen Beutel und gib uns Geld, daß wir essen und trinken können!“ Tôju sah sie sich an und gab ihnen dann 200 Mon<sup>15</sup>. Da aber zogen die Räuber das Schwert und schrien ihn an: „Wie sollten wir von einem Reisenden nur so wenig verlangen! Schleunigst lege Schwert und Kleider ab, wo nicht, schlagen wir dich tot!“ Ohne die Farbe zu wechseln (d.h. natürlich, ohne vor Schrecken zu erbleichen) erwiderte Tôju: „Wartet mal eben, ich will mir erst überlegen, ob es besser ist, diese Dinge herzugeben oder sie zu behalten.“ Darauf schloß er die Augen und kreuzte die Arme über der Brust. Nach einer Weile sagte er: „Ich habe mir die Sache überlegt. Wenn auch ein Kampf mit euch mir keinen Nutzen bringt, so ist doch wohl kein Grund vorhanden, so leichthin Schwert und Kleider abzulegen und sie euch zu geben.“ Dabei fuhr er jäh empor, indem er mit der flachen Hand auf sein Schwert schlug: „Wenn Männer miteinander kämpfen, so teilen sie sich zuerst ihren Namen mit. Ich bin Nakae Yoemon aus Ômi.“ Da erschrakten die Räuber gewaltig, fielen in einer Reihe vor ihm nieder und sagten: „In unserem heimatlichen Dorfe gibt es nur unreife Knaben, aber es ist dort niemand, der nicht wüßte, daß Meister Tôju ein Heiliger (*seijin*) ist. Unsere Leute gewinnen durch Raub ihren Lebensunterhalt, doch wie sollten wir im Stande sein, so etwas an einem Heiligen zu verüben? Wir bitten den Meister, ein Einsehen mit unserer Unwissenheit zu haben und uns zu verzeihen!“ Tôju erwiderte: „Welcher Mensch wäre frei von Irrtum? Wenn man einen Fehler begangen hat und ihn wieder gutmacht, so kann eines schönen Tages viel Gutes daraus entstehen.“ Sodann setzte er ihnen das Prinzip der Einheit von Wissen und Handeln<sup>16</sup> auseinander, und sie vergossen Tränen der Dankbarkeit. Schließlich gingen sie ihren Leuten voran und wurden mit ihnen gute Menschen.“

14 Der Ausdruck *shibun* stammt aus dem *Lun Yû (Rongo)*, IX, 5; Wilhelm übersetzt „Diese Kultur“ und erklärt „die auf der Wahrheit der Herrscher begründete Kultur“, was dann schließlich auf „die Kultur des Tao“ hinauslaufen dürfte. Der ganze Titel bedeutet so etwa „Die Quellströme der Tao-Kultur“.

15 Ein *mon* (oder *mô*) ist der zehnte Teil eines *rin*, ein *Rin* ist der zehnte Teil eines *sen*, ein *Sen* ist der hundertste Teil eines *en*. Ein *En* war früher etwas über zwei Mark; nach diesem Kurse berechnet, wären 200 Mon also etwas mehr als 4 Pfennig gewesen – auch für jene genügsamen Zeiten recht wenig, so daß die Unzufriedenheit der Räuber ganz begreiflich ist.

16 *chiko-gôitsu*. Vergl. Einführung, Gegensätze zwischen Shushi und Ôyômei.

Die zweite, gleich darauf folgende Erzählung ist in ganz anderem Tone gehalten, führt aber zu vielleicht noch wirksamerem Schlüsse, insofern die Missetäter nicht im Irrtum handeln, sondern vorher schon genau wissen, mit wem sie es zu tun haben, und zuletzt dennoch zum Guten bekehrt werden. Sie sei hier mit Auslassung einiger Nebensächlichkeiten gleichfalls wiedergegeben.

„Als Tōju in Edo (d.i. Tōkyō) war, ging er eines Abends ganz zufällig an einem Wirtshause vorüber, worin einige mit zwei Schwertern<sup>17</sup> bewaffnete wüste Gesellen gründlich dem Trunke huldigten. Als sie Tōju gewahr wurden, sagten sie unter sich: „Der da hat sich den Namen eines Heiligen (*seijin*) zu erwerben gewußt. Wie wird sich der Heilige wohl uns gegenüber verhalten? Um das einmal auszuprobieren, wollen wir ihm ins Gesicht speien und ihn so beleidigen.“ Sofort machten sie sich an ihn heran und brüllten mit rauher Stimme und wildem Gesichtsausdruck, indem sie, die Hände an ihren zweizinkigen Hellebarden, auf ihn eindringen: „Sollten blöde Landstreicher nicht auch sein können, was die Welt einen modernen Heiligen nennt?“

„Wie hast Du Dir denn diesen falschen Namen erkaufte, mit dem Du die Leute hinters Licht führst?“ Gelassen nannte Tōju seinen Namen und sprach: „Ich bin unter den Landleuten von Ōmi groß geworden, und da ich etwas vom Lesen verstand, wurde ich ausgesucht, die Knaben meines Heimatortes zu unterrichten; das ist alles. Wie kommt Ihr dazu, so mit mir zu reden?“ Seine Haltung wie seine Worte machten großen Eindruck auf die Gesellen, unwillkürlich demütigten sie sich selbst und sprachen: „Wii haben uns vergangen, wir haben uns vergangen! Wir bitten Euch, Meister, vergebt uns den Fehltritt unserer Rüpelhaftigkeit! Wir möchten von nun an in Ehrerbietung als Eure Schüler von Euch unterwiesen werden.“

Wenn nun auch, wie schon angedeutet, diese beiden Anekdoten einer gesicherten geschichtlichen Grundlage entbehren (in erster Linie ist es mehr als zweifelhaft, ob Tōju jemals nach Edo-Tōkyō gekommen ist), so legen sie doch in gewissem Sinne Zeugnis ab für die ganz außerordentliche Hochschätzung, deren sich Tōju bei der Landbevölkerung erfreute.

Betrachten wir nun in Kürze das Leben Tōju's in seinen Hauptgeschehnissen. Nakae Tōju erblickte das Licht der Welt im 13. Jahre der Periode Keichō (d. i. im Jahre 1608) in dem Dorfe Ogawamura, Kreis Takashima, in der Provinz Ōmi im mittleren Japan: sein Großvater Yoshinaga stand in Diensten bei Katō Kō<sup>18</sup> (oder Yonago Kō), während sein Vater Yoshitsugu in Ogawamura als gewöhnlicher Bauer der Landwirtschaft oblag.

Als Tōju neun Jahre alt war, kam sein Großvater nach Ogawamura und äußerte den Wunsch, seinen Enkel, der schon früh einen außerordentlich aufgeweckten Eindruck machte, zu sich zu holen, um ihn seinen Anlagen entsprechend erziehen zu lassen, in dem Gedanken, ihn später einmal zu seinem Erben zu bestimmen.

---

17 Die japanischen Ritter (Samurai) des vormodernen Japan trugen zwei Schwerter.

18 Katō bzw. Yonago ist der Name, Kō der Adelstitel, der seit der Neugestaltung der Adelsbezeichnungen vom 7. Juli 1884 dem abendländischen Titel Marquis entspricht.

Zunächst jedoch wollten seine Eltern unter keinen Umständen in die Trennung von ihrem einzigen Kinde einwilligen, und erst dem unablässigen Drängen des Großvaters gelang es, ihren Widerstand zu brechen.

So ging Tôju schließlich mit seinem Großvater in die Provinz Hôki, wo er lesen und schreiben lernte. Der Großvater, der seine eigene Unzulänglichkeit in diesen Künsten schon seit langem aufs tiefste bedauerte, konnte seinen Enkel nach ganz kurzer Zeit bereits zu seinem Briefschreiber machen. Allgemein war das Erstaunen über des jungen Nakae schnelle Fortschritte. Doch nicht lange blieb er in Hôki; als er zwölf Jahre alt war, zog der Großvater zuerst mit ihm nach Ôzu in der Provinz Iyo auf der Westküste der Insel Shikoku und, einige Zeit später, nach Kazahaya in derselben Provinz. Yonago Kô hatte nämlich seinen Sitz nach Ôzu verlegt und seinen Lehensmann, den Großvater Nakae's, zum *tsukasa*, etwa „Statthalter“, von Kazahaya gemacht. Hier erhielt nun der junge Nakae zum ersten Male einen richtigen Lehrer; dieser legte seinem Unterricht das Büchlein *Ta Hsiao (Daigaku)*, „die große Lehre“, (eines der *Szu Shu, Shi-sho*, der „Vier Bücher“ der klassischen chinesischen Literatur) zugrunde. Als nun jene Stelle<sup>19</sup> besprochen wurde, wo es heißt „Vom Himmelssohne bis zum gewöhnlichen Menschen hinab bildet die sittliche Selbstertüchtigung die Wurzel aller Dinge“, soll Tôju, sein Gewand mit Tränen benetzend, ausgerufen haben: „Wie glücklich sind wir, daß wir dieses heilige Buch besitzen; sollte nicht der Zustand des Heiligen durch Lernen erreicht werden können?“<sup>20</sup>

Im Alter von dreizehn Jahren kehrte er mit seinem Großvater nach Ôzu zurück, wo er sich aufs eifrigste dem Studium hingab. Aber schon nach einem Jahre verlor er die Großmutter und nach einem weiteren Jahre auch den Großvater. Er blieb nun zunächst allein in Ôzu und vertiefte sich besonders in das *Kongo (Lun Yü)*. Im Jahre 1624 nämlich berief ein Arzt in Ôzu einen Priester der Zen-Sekte<sup>21</sup> und ließ ihn Vorlesungen über das *Rongo* halten. Das war Tôju's zweiter und letzter Lehrer und Führer. Doch blieb Tôju der einzige Zuhörer, so gering war in ôzu das Interesse für Dinge, die nicht mit militärischer Tätigkeit und kriegerischer Tüchtigkeit zu tun hatten. Ja, Tôju kam bei seinen Kameraden geradezu in Verruf, so daß er, wie wir im *Sentetsu-Sôdan* (II, 8, Anfang) lesen, „während des Tages seine Bücher wohlversteckt hielt und sie erst in der Nacht wieder aufschlug“. Unter diesen Umständen hielt es natürlich der Zenpriester nicht lange in Ôzu aus, schon nach einem Monat verließ er diesen aller höheren geistigen Kultur so unzugänglichen Ort und wandte sich nach Kyôto.

Die genannten beiden Lehrer haben in Tôju den eigentlichen Grund zu seiner ganzen künftigen Entwicklung gelegt, einer Entwicklung, die in der ausschließlichen Hingabe an das Ideal des echten, unverfälschten Konfuzianismus gipfelte.

In seinem achtzehnten Lebensjahre verlor er seinen Vater: Als er die Todesnachricht erhielt, brach er in laute Klagen aus und faßte sofort den Entschluß, in

19 Der vorletzte Satz des sog. Grundtextes; vgl. GRUBE, *Geschichte der chin. Lit.* S.90/91.

20 *Sentetsu Sôdan* II, 8, am Anfang.

21 Zur zen-Sekte vgl. III, ITAN-RON.

die Heimat zu reisen und in treuer Erfüllung seiner Kindespflicht dem Dahingeschiedenen die letzten Ehren zu erweisen. Zu seinem tiefsten Schmerze jedoch war es ihm aus äußeren Gründen nicht möglich, sein Vorhaben auszuführen. Er setzte darum mit aller Energie seine Studien fort, indem er sich ganz besonders mit der von Shushi (Chu Hsi, siehe oben) befürworteten Interpretation des Konfuzianismus befreundete und sich dabei tagtäglich die redlichste Mühe gab, seine praktische Lebensführung bis zu den unbedeutendsten Punkten mit Shushi's rigoroser Theorie in Einklang zu bringen. Dieses übertriebene Bestreben ließ ihn alsbald das Opfer eines kleinlichen ethisch-praktischen Formalismus von denkbar pedantischstem Ausmaße werden, dessen Undurchführbarkeit im nüchternen Alltagsleben dem von ehrlichster Begeisterung restlos erfüllten Jüngling schwere Seelenkämpfe bereitete. Und, um dies gleich vorwegzunehmen: Bis zu seinem dreiunddreißigsten Jahre litt der äußerst gewissenhafte junge Mann unsäglich unter diesem inneren Zwiespalte; in diesem Alter erst geriet er eines Tages durch Zufall an das Werk *Wu Lu* (sinojapanisch *Goroku*), verfaßt von WANG Lung-ch'i (ÔRYÔ Kei), dem Schüler von Wang Yang-ming (Ôyômei). Daß in dieser Schrift durchgehends reichlicher Gebrauch von buddhistischen Termini festzustellen war, stieß ihn einerseits ebenso ab, wie es ihn andererseits doch wieder anzog, weil es ihm in weitestgehenden Maße ein mehr gefühlsmäßiges Verständnis für die Sache selbst ermöglichte. Wohl kam er erst vier Jahre später in den Besitz der Werke von Ôyômei selbst, dennoch aber ist man ohne Zweifel vollauf berechtigt, das dreiunddreißigste Lebensjahr Nakae Toju's als den so bedeutsamen Wendepunkt in seiner philosophischen Entwicklung zu bezeichnen. Denn unmittelbar durch die Lektüre des eben erwähnten Werkes *Goroku* ist bereits prinzipiell seine innere Umstellung von Shushi, dem Theoretiker, zu Ôyômei, dem Praktiker, entschieden; zugleich damit ist auch die oben angedeutete, durch die Unvereinbarkeit der starren Theorie mit den unausweichlichen Forderungen des nüchternen alltäglichen Lebens hervorgerufene seelische Notlage behoben.

Bis zu seinem siebenundzwanzigsten Jahre war Tôju in Ôzu; während dieser Zeit stattete er zweimal seiner Heimat einen Besuch ab. Er tat dies das zweite Mal hauptsächlich in der Absicht, seine in Ômi allein lebende Mutter zu bewegen, mit ihm nach Ôzu zu gehen. Wie man sich jedoch leicht vorstellen kann, war die alte Frau durch keine noch so eindringlichen Vorstellungen des Sohnes dazu zu bringen, ihre altgewohnte Umgebung mit ganz fremden Verhältnissen zu vertauschen; so mußte Tôju bekümmerten Herzens schließlich doch wieder allein nach Ôzu zurückkehren. Gelegentlich dieser Rückreise brach bei ihm nun auf dem Schiffe ganz plötzlich jene tückische Krankheit<sup>22</sup> aus, von der er sich nicht mehr erholen sollte.

Bald nach seiner Rückkehr nach Ôzu machte der Herr von Ôzu, der oben genannte Yonago Kô, seinen jüngeren Bruder als Niiya Kô zum neuen Herrn und

22 Diese Krankheit, *kôzen* in der chinesischen Terminologie der vormodernen japanischen Medizin, ist heute nicht mehr ganz genau zu identifizieren; die japanischen Sachverständigen sind im allgemeinen der Ansicht, daß es sich im vorliegenden Falle um eine gefährliche Art von Asthma bronchiale gehandelt habe.

übergab ihm auch Tōju. Aber der Gedanke an seine einsam und fern lebende Mutter, für die der einzige Sohn nicht sorgte, unter den obwaltenden Umständen eben nicht sorgen konnte, ließ ihm je länger desto weniger Ruhe. Mehrmals wandte er sich an seinen Gebieter mit der Bitte um Urlaub: als aber alle Gesuche stets ohne weiteres abgeschlagen wurden, gab er eines Tages, im Alter von siebenundzwanzig Jahren, seinen Posten auf und kehrte nach Ogawamura zurück, und zwar ausschließlich getrieben von dem auf keine Weise mehr zu beschwichtigenden, echt konfuzianischen Bewußtsein seiner Kindespflichten gegenüber seiner alleinstehenden Mutter. In seiner Heimat lebte er noch etwas über dreizehn Jahre, ganz der Sorge für die Mutter und der Wissenschaft im Kreise seiner Schüler lebend. Sein Gesundheitszustand verschlimmerte sich zusehends, bis ihn in der Blüte seiner Jahre, 1648, der Tod von seinem Leiden erlöste. Ohne Zweifel trägt an diesem so vorzeitigen Ende geistige Überarbeitung im Verein mit allzu bescheidener, wenn nicht geradezu kärglicher Lebensführung die Hauptschuld.

Er starb aufs tiefste betrauert von ausnahmslos allen, die einmal mit ihm in nähere Berührung gekommen waren. Die makellose Lauterkeit seines Lebens, die allen Leiden und Entbehrungen zum Trotze bewährte unbeugsame Stärke seines Charakters und sein unbeirrt klarer Blick für die Bedürfnisse des menschlichen Herzens geben ihm ein volles Anrecht darauf, von der Nachwelt „Der Heilige von Ōmi“ genannt zu werden. In seinem Geburtsorte steht ein seinem Andenken geweihter shintoistischer Tempel, zu dem alljährlich Hunderte aus der näheren und ferneren Umgebung pilgern. Und unwillkürlich denkt man dabei an das bekannte Wort aus Goethes Tasso, das Wort von der „Stätte, die eingeweiht ist, weil sie ein guter Mensch betreten hat“.

Von unschätzbarem Werte für ein möglichst erschöpfendes Studium der persönlichen Lebensverhältnisse des Philosophen und seiner Wirkung auf Mit- und Nachwelt ist sodann das von den Kompilatoren der modernen Gesamtausgabe der Werke des Nakae Tōju unter dem Titel *Tōju Sensei Hoden*, „Ergänzungsbiographie Meister Tōju's“, zusammengestellte Material.

Es erübrigt nun noch eine Bemerkung: Man könnte sich vielleicht auf den ersten Blick versucht fühlen, jene Äußerung Tōju's „... das göttliche Prinzip, daß, durchaus und soweit das Auge reicht, der kaiserliche Thron Bestand habe“<sup>23</sup> als sein Bekenntnis zu dem spezifisch japanischen, in der ganzen Welt wohl einzig dastehenden Ideal absoluter Kaisertreue und Kaiserverehrung zu interpretieren; bei kritischer Erwägung aller in Betracht kommenden Momente können wir jedoch nicht umhin einzuräumen, daß dieser Folgerung keine stichhaltigen Prämissen zugrunde liegen dürften.

Gewiß mag Tōju als rasseechter Japaner in der Tiefe des Unterbewußtseins seinem höchsten Landesherrn gegenüber es nicht an gebührender Hochachtung haben fehlen lassen, zum mindesten liegt von ihm auch nicht die leiseste Andeutung vor, die zur Annahme des Gegenteils berechtigen könnte. Andererseits aber darf man hier über zwei bedeutsame historische Tatsachen nicht hinwegsehen:

23 *Okina Mondō* IV, 22, A: „*manko mankoku ikkan kokyoku no shinri*“.

einmal stand gerade ein nicht geringer Teil der mittelalterlichen japanischen Philosophen mit, wie man wohl ohne Übertreibung behaupten darf, gutem Grunde in dem üblen Rufe, im allgemeinen von einer mit maß- und zielloser Überwertung alles Fremden – das heißt also in diesem Falle alles Chinesischen – Hand in Hand gehenden Geringschätzung alles Japanischen verblindet einen patriotischen Indifferentismus von geradezu erstaunlichem Ausmaße an den Tag zu legen. Und da schließlich doch jeder ein Kind seiner Zeit ist, so haben gelegentlich auch Tōju gegenüber erhobene Vorwürfe solcher Art ihn vielleicht, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, nicht so ganz unverdientermaßen getroffen. Sodann war es während der ganzen Feudalzeit (1185–1868) mit dem Ansehen des Mikado außerordentlich schlecht bestellt. Erst der Sturz des Tokugawa-Shogunats hat im Jahre 1868 den Kaiser im vollen Sinne des Wortes zum wahren und allein anerkannten Oberherrn gemacht, und erst seit diesem Zeitpunkte, der sogenannten Meiji-Restauration, sinojap. Meiji Goishin, datiert so recht eigentlich die Heiligung des japanischen Kaisers als eines Herrschers göttlicher Abstammung und göttlichen Wesens. Diese Äußerung Tōju's ist also schließlich doch wohl nichts weiter, als die persönlich ganz beziehungslose Wiedergabe eines chinesischen Zitates.<sup>24</sup>

Im Anschluß hieran dürfte eine kurze Betrachtung der implicite bis zu einem gewissen Grade doch auch für seine philosophische Lehre nicht ganz bedeutungslosen politisch-patriotischen Grundeinstellung Tōju's wohl nicht unangebracht sein; zwar liegen meines Wissens nennenswerte direkte Äußerungen in dieser Hinsicht von ihm selbst überhaupt nicht vor, nur indirekt läßt sich ein ungefähres Bild des Patrioten Tōju in einigen wenigen ganz großen Zügen entwerfen. In den *Tōju Sensei Nenpu* (vgl. d. Einl. z. Leben Tōju's) wird (Abschnitt 18 der Periode Kanei d. i. das Jahr 1624–44) berichtet, daß Tōju im Alter von 34 Jahren mit einigen Begleitern eine Pilgerfahrt nach dem Ise-Jingū, dem bedeutendsten japanischen Nationalheiligtum,<sup>25</sup> unternahm. Darin liegt doch wohl offensichtlich eine dem angestammten Kaiserhause dargebrachte Huldigung, auch wenn man zugibt, daß die Vermutung zu Recht besteht, Tōju habe dadurch ohne die Absicht einer besonderen Betonung und Hervorhebung seiner kaisertreuen Gesinnung nur einer für jeden Japaner althergebrachten Gewohnheitspflicht, mindestens einmal im Leben dieser heiligen Stätte einen feierlichen Besuch abgestattet zu haben,

24 Es handelt sich hier in Wirklichkeit wohl nicht um ein Zitat, sondern vielmehr um die Verschmelzung mehrerer.

25 Allgemein gelten in Japan drei große Tempel als die bedeutendsten Shintō-Heiligtümer des Landes (vgl. *Okina Mondō* IV, 18, A: *sansha no shintaku*, „die Orakel (Offenbarungen) der drei Shintō-Tempel“); unter diesen nimmt den unbestritten ersten Rang ein das hier erwähnte Ise-Jingū bei der Stadt Yamada in der Provinz Ise in Mitteljapan, das alljährlich weit über eine halbe Million Pilger besuchen soll. Dieser Tempel verdankt die bevorzugte Stellung seinem hohen Alter (der allerdings nicht zu kontrollierenden Tradition nach ist er im Jahre 4 vor Chr. gegründet!), sowie vor allem dem Umstände, daß er der Ahnherrin des göttlichen Kaiserhauses, der Sonnengöttin Amaterasu (oder sinojap. *tenshoko-daijin*), geheiligt ist. Die beiden anderen Tempel sind der Iwashimizu Hachimangu in Kyōto und der Kasuga-Jinja in Nara (an Stelle dieses letzteren wird auch der Kamo-Jinja in Kyōto genannt).

seinen somit selbstverständlichen Tribut gezollt. Dafür spräche ja bis zu einem gewissen Grade ohne Zweifel auch die Einmaligkeit dieser Handlung; Tôju hatte seinen endgültigen Wohnsitz auch für damalige Reiseverhältnisse schließlich nicht so sehr weit vom Ise-Jingû!

In diesem Zusammenhange sei noch einer nicht uninteressanten kleinen Polemik gedacht, die sich an eine dadurch zu einer gewissen Berühmtheit gekommene Stelle des *Okina Mondô* geknüpft hat. Dasselbst (*Okina Mondô* I,19,A) kommt nämlich bei der Erörterung der „falschen Wissenschaft“ (*nise-gakumon*) die Ortbestimmung „in China und in den nichtchinesischen Barbarenländern“ vor. Der japanische Ausdruck für die letzteren ist *yebisu-guni*, „Yebisu-Länder“, und er ist es, um den sich der Streit dreht. In dessen Mittelpunkt steht nämlich die Frage, ob Tôju ebenfalls zur oben genannten Klasse jener vaterlandsfremden Philosophen zu zählen sei, welche auch auf Japan den Begriff Yebisu-guni,<sup>26</sup> Barbarenländer, ausdehnten. Die Verteidiger Tôju's, darunter auch die Redaktion der großen Gesamtausgabe, machen mit, wie mir scheinen will, nicht restlos zwingender Argumentation dagegen geltend, daß Tôju im Gegensatz zu jenen anderen, wenn er von Japan spricht, sonst stets die Bezeichnung *Nihon*, *Honchô* „diese, d. h. die japanische Dynastie“, d. i. natürlich Japan, *Waga-chô* „unsere Dynastie“ (d. i. das Land unserer Dynastie) oder ähnliche Ausdrücke gebraucht. Die erwähnte, hier vorliegende Stelle des *Okina Mondô* ist die einzige, die, pedantisch-buchstäblich genommen, an sich durchaus zu diesem Vorwurf berechtigen könnte. Trotzdem aber dürfte sich m. E. diesem Vorwurfe ganz einfach und ohne jede Haarspalterei die Spitze abbrechen lassen durch die doch sehr naheliegende Erwägung, daß bei einer in der Hauptsache die mythischen Urzeiten der altchinesischen „Heiligen“ betreffende Erörterung Japan schon aus rein historischen Gründen von vornherein überhaupt nicht in Betracht kommen könnte. In *Okina Mondô* 111,17 nämlich bringt Tôju eine Zusammenstellung der chinesischen „Heiligen“ und „Weisen“, soweit sie seinem Urteil nach als solche anzuerkennen sind. Die Reihe der ersteren beginnt mit den mythischen, von der Tradition dem dritten vorchristlichen Jahrtausend zugewiesenen sogenannten san-ko (genauerer siehe d. Übers, des *Okina Mondô*, Anm.) und endet mit Konfuzius (sinojap. *Kôshi*)<sup>27</sup>, d. h. also

26 Die Bezeichnung *ebisu* (*yebisu*) ist entstanden aus *emiji* (*yemiji*), dem alten Namen für Ezo (*Yezo*); beide, *Emiji* und *Ezo*, werden gleich geschrieben. Das Wort bedeutet eigentlich „Krebs-Barbar“ und soll sich auf die großen, mit Krebsen verglichenen Bärte der im Norden Japans auch heute noch nicht ganz ausgestorbenen Ainu (siehe die Einführung) beziehen. Entsprechend den auch zu Tôju's Zeiten noch verhältnismäßig recht verschwommenen geographischen Begriffen ist der Bedeutungsumfang des Ausdrucks reichlich unbestimmt, ohne Zweifel aber geht dieser auf die China benachbarten, vom derzeitigen chinesischen Standpunkte aus betrachtet kulturlosen Länder; denn der Inbegriff aller weltgeographischen Kenntnisse des damaligen China gipfelte in der ebenso naiven wie selbstgefälligen Überzeugung, daß die ganze Welt nichts anderes sei als das von einem Kranze barbarischer Länder umrahmte Reich des Himmelssohnes, das „Reich der Mitte“.

27 Wie nicht anders zu erwarten, hegt Tôju Konfuzius gegenüber Gefühle der denkbar höchsten Verehrung. Bekanntlich ist die Wertung der Persönlichkeit des Konfuzius durchaus nicht einheitlich, neben solchen, die ihn mit Luther, ja selbst mit Goethe auf eine Stufe zu stellen, kein



in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts vor Chr. Nahezu ein volles Jahrtausend noch von diesem Zeitpunkte an befand sich Japan in dem unzugänglichen Dunkel seiner prähistorischarchaischen Periode. Allerdings findet sich im *Okina Mondō* noch eine Stelle (und zwar die oben erwähnte III, 17,A), welche sich als eine Art indirekten Gegenbeweises zum Nachteil Tōju's ins Feld führen ließe; es heißt da nämlich: „Nur in China erblicken Heilige das Licht der Welt (*seijin wa Morokoshi ni naradewa umaretamawazu*).“ Dieser Ausspruch legt auf den ersten Blick in der Tat ein vollgültiges Zeugnis ab dafür, daß auch Tōju ganz dem Banne ausschließlicher Anhängerschaft an das philosophische Chinesentum verfallen war. Denn die nicht wegzudisputierende logische Kehrseite dieses exklusiven Urteils ist doch eben eine Disqualifikation der einheimischen japanischen Geisteskultur, das heißt also, eine Einbeziehung Japans in den Kreis der in Rede stehenden E-bisuguni. Nun läßt sich aber dagegen folgendes geltend machen. Ohne Zweifel wäre es doch, wie die Fürsprecher Tōju's (vgl. *Zenshū* Bd. V, pg. 150) mit gutem Grunde hervorheben – eine beispiellose Ungereimtheit, einmal für das Vorhandensein einer zwischen denkbar höchster Vollkommenheit auf der einen Seite und prinzipieller Inferiorität auf der anderen gähnenden, unüberbrückbaren Kluft einzutreten, zugleich aber als reiner Japaner das letzte Ziel seines Strebens darin zu sehen, daß man nicht nur selbst ein Heiliger werde, sondern daß man auch eine der altchinesischen vollkommen gleichwertige „Heilige Wissenschaft (*seigaku*)“ im eigenen Lande ins Leben rufe. Und beides hat doch Tōju in unzweideutigster Weise als die unentwegt ersehnte Krönung seines gesamten „Studiums“ bezeichnet. Durch eine derartige ganz unleugbare Diskreditierung seiner eigenen, doch so ausschließlich auf rein praktische Ziele gerichteten Philosophie würde er sie ja selbst von vorneherein jeglichen vernünftigen Sinnes berauben. Erkennt man das an, so bleibt in der Tat schließlich nichts anderes übrig, als in der beanstandeten Äußerung Tōju's eine Unbedachtsamkeit, einen lapsus calami, zu sehen.

---

Bedenken tragen, finden sich auch kritischere Beurteiler, die bei aller Anerkennung dessen, was Konfuzius geleistet hat, sich doch dahin aussprechen zu müssen glauben, daß die Natur der Persönlichkeit des Konfuzius jede geniale Note, jeden geistesheroischen Einschlag durchaus vorenthalten habe, daß er in Wahrheit nur einer Laune der Geschichte seinen mehr als zweitausendjährigen Glorienschein als einer der ganz Großen der Menschheit verdanke. Ohne mir eine Entscheidung anmaßen zu wollen, kann ich doch nicht umhin zuzugeben, daß mir die letztere Ansicht der Wahrheit um ein gutes Stück näher zu kommen scheint. Man geht doch wohl nicht fehl, wenn man behauptet, daß Konfuzius jene leidenschaftgeborene Unmittelbarkeit, den mystischen Urquell und die unerläßliche Vorbedingung aller echten Genialität, in jeder Beziehung durchaus vermissen läßt. Wir dürfen natürlich nicht übersehen, daß wir über die privaten Lebensverhältnisse des Konfuzius herzlich wenig wissen; aber man kann doch wohl ohne Übertreibung sagen, daß seine Persönlichkeit, soweit wir sie aus seinem Werke zu erschließen imstande sind, zum mindesten an einem unverkennbaren Stich ins allzu Nüchterne, wenn nicht gar Philiströs-Pedantische krankt.