

Rezensionsartikel

SHIBATA Jun 柴田純: *Shisô shi ni okeru kinsei* 思想史における近世 [Die Frühe Neuzeit in der Geistesgeschichte], Shibun kyaku 1991, V, 290, 11 S.

Shibatatas *Shisô shi ni okeru kinsei* besteht aus sieben Artikeln, die zwischen 1980 und 1988 in verschiedenen akademischen Zeitschriften erschienen sind, eingerahmt von der Einleitung und dem Schlußkapitel, die für die Buchveröffentlichung geschrieben wurden.¹ Geringfügige Korrekturen hätten ausgereicht, um die ursprünglichen Artikel für die Veröffentlichung in Buchform aufzubereiten. Wie der Autor, Professor an der Kyôto gaikokugo daigaku, erläutert, reflektieren sie das Interesse ihres Verfassers und folgen derselben Gedankenlinie. (13) Diese Konzeption des Buches führt zu der Frage nach seiner strukturellen und systematischen Geschlossenheit.

Zielsetzung

Shibata verfolgt zwei Ziele. Zum einen möchte er den spezifischen Charakter des Denkens in der „frühen Neuzeit“ (*kinsei*) herausarbeiten und die Distanz zum „Mittelalter“ (*chûsei*) aufzeigen. Zum zweiten geht es ihm um die Beziehung von Gesellschaft und Geisteshaltung, um das Erscheinungsbild der edozeitlichen Gesellschaft unter geistesgeschichtlichen Aspekten. (3)

Am Anfang steht eine kritische Betrachtung solcher Studien, die bislang zu dieser Problemstellung erschienen sind. Shibata bemerkt, daß sich in diesen zwei Ansatzweisen unterscheiden lassen. Entweder seien mit den „feudalen“ (*hökenteki*) oder „status-orientierten“ (*mibunseiteki*) Aspekten die „Unzuläng-

1 Die Titel der Einleitung und Kapitel lauten: „Kinsei shisô shi kenkyû no kadai to hôhôteki“ [Aufgabe und Methode der Forschung zur Geistesgeschichte der frühen Neuzeit], 3–16; „Kinsei zenki ni okeru gakumon no rekishiteki ichi“ [Die geschichtliche Stellung des Lernens in der ersten Hälfte der frühen Neuzeit], 17–48; „Nawa Kassho no shisô“ [Das Denken des Nawa Kassho], 49–83; „Nawa Kassho to Tokugawa Yorinobu. Kishû han kyôgaku no seiritu o megutte“ [Nawa Kassho und Tokugawa Yorinobu. Zur Etablierung der Erziehungspolitik des Fürstentums Kii], 84–108; „Tokugawa Yorinobu no han kyôgaku shisô. Kinsei ni okeru ‚gakumon‘ no seikaku“ [Das erziehungspolitische Denken des Tokugawa Yorinobu. Der Charakter des ‚Lernens‘ in der frühen Neuzeit], 109–40; „Kinsei ni okeru hô to ri“ [Recht und Prinzip in der frühen Neuzeit], 141–63; „Kinsei shotô no shakai to jusha“ [Die Gesellschaft zu Beginn der frühen Neuzeit und die konfuzianischen Gelehrten], 164–202; „Shisô shi ni okeru kinsei. Nawa Kassho no ‚ningen gaku‘ kara“ [Die frühe Neuzeit in der Geistesgeschichte. Ausgehend von der ‚Menschenlehre‘ des Nawa Kassho], 203–47; „Sômei gaku no juyô to Nihon kata chûka ishiki“ [Die Rezeption der Song-Ming-Gelehrsamkeit und ein Nationalbewußtsein japanischer Prägung], 248–86. Die Kapitel werden hier nicht einzeln vorgestellt sondern thematisch aufgearbeitet. Verweise auf Stellen in Shibatas Buch erfolgen durch Zahlen in runden Klammern im Haupttext.

lichkeiten“ der edo-zeitlichen Gesellschaft herausgearbeitet worden. Ober aber es seien vom Standpunkt der Modernisierungstheorie her solche Aspekte mit positiver Wertung belegt worden, die der Ausformung einer „modernen“ Gesellschaft gedient hätten. Beide Herangehensweisen, so Shibata, interpretierten Geschichte im Licht eines spezifisch modernen Problembewußtseins und neigten zu einer Überbewertung von Teilaspekten. Unvermeidbar seien die historischen Bedingungen des edo-zeitlichen Denkens verdunkelt worden.² (3–4)

Die Gesellschaft, die sich zu Beginn der Edo-Zeit ausformte, kennzeichnet für Shibata anhaltende Stabilität, die einen Bewußtseinswandel ermöglicht habe. Die Menschen des Mittelalters seien im Vertrauen auf die verschiedenen Gottheiten bzw. Buddhas oder die Figur des „Himmels“ (*ten*) auf die jenseitige Welt ausgerichtet gewesen. Demgegenüber sei nun das Leben in dieser Welt in den Brennpunkt getreten, geprägt vom Vertrauen in die Fähigkeit des Menschen, Probleme zu lösen und sein Schicksal selbst zu bessern. Stabilität und aktive Lebensausrichtung hätten sich auf das Verhältnis der verschiedenen gesellschaftlichen Schichten ausgewirkt und eine Suche nach neuen Normen ausgelöst, um die Beziehungen zwischen den sozialen Gruppen zu regulieren. (5–6)

Diese Überlegungen führen Shibata zu zwei Fragen: 1. Wie war das Bewußtsein der Menschen zu Beginn der Edo-Zeit beschaffen, das aus den gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Strukturen des 17. Jahrhunderts resultierte? 2. Welche Ausrichtungen im Vorstellungshorizont der Angehörigen verschiedener Statusgruppen rief der spezifische Charakter dieses Bewußtseins hervor? Von der Beantwortung dieser Fragen verspricht sich Shibata, bestimmen zu können, welche „Stufe“ (*dankai*) die geistesgeschichtliche Entwicklung der Edo-Zeit erreichte. (9)

Die Achse des Denkens im Untersuchungszeitraum macht Shibata im Konfuzianismus der Song- (960–1279) und Ming-Zeit (1368–1661) aus. Diese zentrale Stellung läge nicht allein begründet in der „unzweifelhaften“ Tatsache, daß der Konfuzianismus als „Herrschaftsideologie“ (*shihai ideorogi*) der edo-zeitlichen Regierung den „feudalen“ und „statusorientierten“ Rahmen der Gesellschaft legitimiert habe. Vielmehr habe dieser Konfuzianismus gelehrt, daß der einzelne in seiner Beziehung zur Gesellschaft durch innere Kultivierung ein subjektives Selbst ausbilden müsse und damit eine Sichtweise begünstigt, die eine Formbarkeit des Menschen als möglich ansah. (10)

Es seien diese Aspekte gewesen, die dem Konfuzianismus zu Verbreitung und Akzeptanz in der edo-zeitlichen Gesellschaft verholfen hätten. Er habe Leitlinien für Menschen angeboten, die begonnen hätten, auf einer bestimmten Stufe der geschichtlichen Entwicklung nach der Bedeutung ihres Lebens zu fragen.

2 Shibatas Betonung des geschichtlichen Hintergrunds als grundlegend für die Entwicklung von „Denken“ (*shisô*) ist nicht neu. Als er seine Ansichten schrieb, waren die Arbeiten Bitôs, Watanabes u. a. längst erschienen, ohne daß sie an dieser Stelle des Buches Erwähnung finden. Durch den Unterlaß eines Verweises erweckt der Verfasser zunächst den Eindruck, als halte er seine Gedanken für neuartig gegenüber jenen, die er erst später in knapper Form abhandelt; vgl. S. 18.

Unter seiner Anleitung habe eine Subjektformung der einzelnen Statusgruppen in Entsprechung zu ihren jeweiligen gesellschaftlichen Aufgabenbereichen stattfinden können. (10–1)

Zu Beginn der Edo-Zeit sei der mittelalterliche Gemeinschaftstypus auf der Basis von Verwandtschaftsbindungen aufgeweicht worden. Statt dessen habe das freie Individuum im Bestehen auf den persönlichen Fähigkeiten die Ausformung seiner Lebenswelt in die Hand genommen. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts sei in allen Kreisen der Gesellschaft die Erwartung auf Wiederherstellung der sozialen Ordnung gewachsen, einhergehend mit der Forderung nach gesellschaftlichen Normen, die den neuen Formen des sozialen Zusammenschlusses Bestand verleihen konnten. Diese Situation habe dem konfuzianischen Denken einen Platz in der edo-zeitlichen Gesellschaft eröffnet. (12–3)

In Shibatas Aufsätzen kommen verschiedene Bezugsebenen zur Sprache. Zum einen sind da die allgemeinen Lebensorientierungen und Vorstellungen der beginnenden Edo-Zeit, die der Verfasser von denen des Mittelalters abgrenzen möchte, und die Verbindung mit dem Konfuzianismus in seiner song-ming-zeitlichen Ausformung. Verschiedene hierarchische Ebenen des Sozialkörpers werden deutlich: Bauern, Krieger, Regionalfürsten, Bakufu, konfuzianische Gelehrte. Hier stellt sich die Frage nach den Beziehungen dieser Gruppen zueinander und ihrem jeweiligen Verhältnis zum konfuzianischen Gedankenangebot. Allgemeine Orientierungen stehen gegen partikuläre. Es wird zu beachten sein, wie Shibata die verschiedenen Bezugsverhältnisse handhabt und gewichtet, und ob es ihm gelingt, sie zu einem ausgewogenen Bild der edo-zeitlichen Gesellschaft und der Rolle des Konfuzianismus zusammenzufügen. Dabei gilt zu fragen, auf welches Material der Verfasser sich stützt und ob dieses angemessen ist, dem Anspruch zu genügen, die Stellung der „Frühen Neuzeit“ innerhalb der japanischen Geistesgeschichte zu erhellen.

Geschichtlicher und geistesgeschichtlicher Hintergrund

Die Leitmotive aus der Einleitung »Diesseitsorientierung und Vertrauen in die Fähigkeit des Menschen, die Belange des Lebens aus eigener Kraft bewältigen zu können, die Suche nach Normen für die Persönlichkeitsformung unter veränderten Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenschlusses und Austausches und die Rolle des Konfuzianismus« erscheinen wiederholt in den einzelnen Aufsätzen. (203, 215) Ohne daß der Verfasser geschlossen auf sie eingeht, prägen seine Vorstellungen vom gesellschaftspolitischen und geistesgeschichtlichen Wandel zu Beginn der Edo-Zeit den Gang der Untersuchungen. Eine Zusammenfügung der Aspekte, die in verschiedenen Kapiteln angesprochen werden, ergibt folgendes Bild:

Die Zentralmacht³ der Edo-Zeit etablierte sich über die Auseinandersetzung mit den Bauern in den Aufständen des späten Mittelalters (*ikkô ikki*). Die Überwindung des Problems bestand in der Absonderung von Kriegern und Bauern (84) durch die Ansiedlung der Samurai in den Burgstädten. Veränderungen in den sozialen Beziehungen waren die Folge.⁴ (215) Den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen stellten sich nun neue Verpflichtungen, die sich aus veränderten Verantwortungsbereichen ergaben und die den Erwerb von Bildung erforderten. Durch die Trennung von Kriegern und Bauern konnten die Dörfer Aufgaben der Selbstverwaltung übernehmen, die Kenntnisse des Lesens, Schreibens und Rechnens unerlässlich machten. Mehr noch gilt das für die Städte, in denen die berufsbedingte Notwendigkeit einerseits, die gesetzliche Vorschrift andererseits eine Verschriftlichung der Geschäfte in Handel, Transport etc. gebot. (20–2)

Die Regionalfürsten schließlich standen vor dem Problem, ihre persönlichen Regimenter in ein hierarchisches, sich als „öffentlich“ (公 *kô*) verstehendes System, mit der Regierung des Shôgun an der Spitze, zu überführen und die eigene Herrschaft als Teil dieses Systems in Form einer „öffentlichen Autorität“ (公儀 *kôgi*) zu legitimieren. Dafür mußten die Bauern an die neue Herrschaft angebunden und ihre Bereitschaft zu verstärkter Produktivität unterstützt werden, um eine Rationalisierung der Steuererhebung zu erreichen. (51)

Shibata legt nahe, daß auf allen Ebenen der Gesellschaft eine Neuorientierung stattgefunden habe, die sich in einem Verlangen nach Bildung ausdrückte, aus der sowohl pragmatische Kenntnisse als auch Normen für die Begründung der eigenen Existenz und des gesellschaftlichen Umgangs gewonnen werden konnten. So ist es zu verstehen, wenn der Verfasser feststellt, daß der Bildungszuwachs Auswirkungen auf das Selbstverständnis und den Umgang der einzelnen Schichten miteinander gehabt habe. Beispielhaft ist für ihn das selbstbewußte Auftreten der Bauern gegenüber den Verwaltungsautoritäten.⁵ (22–6)

Der Leser würde erwarten, daß Shibata die Verbreitung konfuzianischen Geddankensguts als Ergebnis des allgemeinen Verlangens nach neuen Normen in-

3 Shibata spricht stets von Bakuhan-System (*bakuhan seido*), ein Ausdruck, der von vielen japanischen Wissenschaftlern zur Bezeichnung der Herrschaftsstrukturen der Edo-Zeit verwendet wird. Um die Implikationen des Ausdrucks „Systems“ als eines geschlossenen und sinnvoll geordneten Ganzen zu vermeiden – denn es ist zumindest fraglich, wie weit diese Herrschaftsstrukturen einem solchen Anspruch gerecht werden –, habe ich auf diese Bezeichnung verzichtet.

4 Shibata nennt die Abnahme der Selbstverwaltung in den Städten (*machi*) durch das Anwachsen der Mieterschicht, die Ausdehnung des gesellschaftlichen Beziehungsgeflechts durch ein wachsendes großflächiges Handelsnetz und die Differenzierung der sozialen Gruppen z. B. unter den Bauern. (215)

5 Die Bauern erwarben während des 17. Jahrhunderts die Fähigkeit, selbst die Rechnungsbücher der Dorfbeamten zu prüfen. Beim Eindruck von Unstimmigkeiten stellten sie ihre eigenen Berechnungen gegen die der Landverwalter des Bakufu oder der Fürsten. Die neu erworbenen Fähigkeiten setzten sie ein, um Probleme (Betrug etc.) aufzuarbeiten. Hier tritt dem Betrachter, so Shibata, eine „rationale Gegenwartsbewältigung“ (25) als Anzeichen für das verstärkte Selbstbewußtsein der Bauern entgegen. (22–6)

terpretiert. Statt dessen verstärkt der Verfasser zunehmend die Tendenz, die den Konfuzianismus in seiner song-zeitlichen Ausprägung den Bedürfnissen der Regierenden nach einem ideologischen Instrument zur Normierung bzw. Disziplinierung der Gesellschaft unterordnet. Shibata bestätigt am Ende die strittige Meinung, der edo-zeitliche Konfuzianismus sei als „feudale Morallehre“ von oben propagiert und durchgesetzt worden.⁶

Das Anliegen der regionalen Machthaber, ein gedankliches Bildungsrüstzeug zu erwerben, begründet Shibata nicht ganz widerspruchsfrei. Im ersten Aufsatz heißt es allgemein, daß die Trennung von Kriegeren und Bauern für die Regionalfürsten die Notwendigkeit bedeutete, ein neues Gedankensystem zu formulieren, um sich der Treue der Gefolgsleute bzw. Untertanen zu versichern. Dem versuchten sie durch die Rationalisierung der eigenen Herrschaft als einer Institution, die Ruhe und Ordnung für alle Mitglieder garantiert, nachzukommen. Als Mittel, diesen Gedanken an die untergebenen gesellschaftlichen Gruppen zu vermitteln, deutet Shibata die Erziehungsbemühungen der Fürsten. (26) Im dritten Aufsatz geht er von den Bauernaufständen des späten Mittelalters aus. Zur Festigung der fürstlichen Macht wurde die Absonderung von Samurai und Bauern verfolgt und die Einsicht erbracht, die „Sorge für Krieger und Volk“ (士民の撫育 *shimin no buiku*) als wichtigste Aufgabe des Fürsten anzusehen. In dieser Verpflichtung sieht Shibata die Bedeutung, die dem „Lernen“ (*gakumon*) zugemessen wurde, denn bei der „Sorge für Krieger und Volk“ konnte im Bewußtsein der Machthaber eine „ideologische Manipulation“ (*ideorogîteki sôsa*) der Untergebenen nicht fehlen. (84)

Erscheinen die Regionalfürsten als verantwortlich für eine Verbreitung von Bildung, modifiziert Shibata diesen Eindruck im sechsten Aufsatz. Dort bezieht er sich auf die „Anweisungen für Kriegerfamilien“ (武家諸法度 *Buke shohatto*) von 1615 (Keichô 20). Aus dessen Vorschriften präpariert er als vorrangige Aufgabenstellung der Regionalfürsten den Erhalt ihres Territoriums unter dem Stichwort „Befriedung des Volkes“ (安民 *anmin*) heraus. (178–9) Fürsten, die dieser Aufgabe nicht gerecht wurden, drohte Entmachtung (改易 *kaieki*) oder Versetzung (転封 *tenpô*). Der Erlaß spricht zunächst für das Bewußtsein des Bakufu. Die Anweisung, daß Landverwalter Bauern nicht grundlos töten dürften, ist Ausdruck der Sorge, daß bei unrechtmäßiger Behandlung die Bauern ihr Land verlassen und fliehen. Die Einsicht, eine Politik der „Sorge für das Volk“ zur eigenen Verantwortung zu machen, findet Shibata bei Fürsten wie Kuroda Nagamasa 黒田長正 (1568–1623) von Chikuzen (Präfektur Fukuoka), der deshalb empfohlen hätte, „Lernen“ zu betreiben. (180)

Shibata leitet daraus verallgemeinernd ab: Die Regierenden zu Beginn der Edo-Zeit „fühlten schmerzlich“ (*tsûkan shita*), daß sie sich „subjektiv“ (*shutai-*

6 Für diese konventionelle Sicht mag ausschlaggebend gewesen sein, daß Shibata fast ausschließlich Quellen verwendete, die mit einem Fürsten, Tokugawa Yorinobu 徳川頼宣 (1602–71) von Kii, und seinem konfuzianischen Berater, Nawa Kassho 那波活所 (1595–1648), in Zusammenhang standen. Er unternahm keinen Versuch, den Vorstellungen größerer Bevölkerungsgruppen und ihrer Beziehung zu konfuzianischen Gedanken nachzugehen.

teki) dem „Lernen“ widmen mußten, um die Sicherheit ihres Fürstentums aufrechterhalten und der Sorgepflicht für das Volk nachkommen zu können.⁷ Als Teil der „öffentlichen Autorität“ waren sie verpflichtet, das Ziel des Bakufu als Spitze der Autoritätspyramide richtig auszulegen, ihre Gefolgschaft zu kontrollieren und die Herrschaft über das Volk entsprechend durchzuführen. Um dieser Pflicht gerecht werden zu können, mußten sie sich ausbilden, um sich als „herrschende Subjekte“ (*tôchiteki shutai*) konstituieren zu können. (180) Aus dieser Eigenverpflichtung folgten die Erziehungsbemühungen gegenüber den anderen Schichten der Gesellschaft.

Als konkretes Beispiel für die Bildungsforderung eines Fürsten gegenüber seinen Gefolgsleuten dient Shibata das Fürstentum von Kii und sein Herr, Tokugawa Yorinobu:⁸ Bildung wurde als notwendig für die ordentliche Führung der Amtsgeschäfte betont und sollte sich in der Internalisierung von ethischen Normen auswirken wie auch in der Befolgung von „Riten“ (*rei*) oder Vorschriften, die das Verhalten anleiten. Die Erziehungsbemühungen des Fürsten setzten sich über die dörfliche Oberschicht bis zu den gewöhnlichen Bauern fort, deren Verantwortungsbewußtsein als Produzenten für das Fürstentum als Ganzheit angeregt werden sollte. (27–8)

Eine Antwort auf die Suche nach Normen und das Verlangen nach Bildung auf allen Ebenen der Gesellschaft boten, so Shibatas Gedankengang, die konfuzianischen Gelehrten. (215–7) Der Grund, warum zu Beginn der Edo-Zeit eine ernste Beschäftigung mit dem Konfuzianismus der Song-Ming-Zeit begann und dessen Vorstellungen Verbreitung fanden, war demnach das Zusammentreffen bestimmter gesellschaftlicher Bedingungen mit Gelehrten, die akut die Probleme ihrer Zeit wahrnahmen und Antwort auf sie geben wollten.⁹

7 Kurz zuvor sprach Shibata verschwommen davon, daß die Regierenden zu Beginn der Edo-Zeit „irgendein inneres Verlangen“ (*nanraka no naiteki yokkyû*) besaßen, das sie antrieb, ein „subjektives Selbst“ zu konstituieren. (178)

8 Um die Allgemeingültigkeit dieser Aussage zu unterstreichen, bezieht der Verfasser sich auf Maeda Mitsutaka 前田光高 (1615–45) von Kaga (heute Präfektur Ishikawa) und Kuroda Nagamasa. (26–7)

9 Shibata macht betreffs der Position konfuzianischer Gelehrter zur Gegenwartsproblematik Unterschiede. In seiner Einschätzung erlagen Hayashi Razan 林羅山 (1583–1657) und Hori Kyoan 堀杏庵 (1585–1642) einer „naiven Realitätswahrnehmung“, weil sie die Tokugawa-Herrschaft verherrlichten. Fujiwara Seika 藤原惺窩 (1561–1619) und Kassho dagegen seien kritisch (*kibishii*) gewesen. (172) Shibata stellt dar, wie Seika die grausamen Verhältnisse der Zeit um 1600 und die Verwilderung der menschlichen Beziehungen beklagte: Die Menschen seien abgestumpft und hätten die Regung des Herzens verloren. Seika bedaure den Verlust der „Kindespietät“ (*kô*), denn diese sei die Grundlage der ursprünglich im Menschen angelegten Liebesdisposition und bilde den Stamm für die übrigen „Tugenden“ (*toku*). Es ergibt sich ein Bild, nach dem die Menschen selbst die grundlegendste Tugendhaftigkeit verloren hatten. Eine Gesellschaft, die diesen Zustand als gewöhnlich empfinde, habe das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das sich über die gemeinsame Tugendhaftigkeit verwirklichen sollte, verloren. (172–3) Die Frage, was zu unternehmen sei, um die Gemeinschaft wiederherzustellen, habe Seika zu einem „ernsthaften“ (*honkakuteki*) Studium der Song-Ming-Gelehrsamkeit geführt. (173) Bisher, so wiederholt Shibata, beschäftigte man sich mit

Shibatas Bewertung der Rolle konfuzianischen Denkens zu Beginn der Edo-Zeit verspricht eine Neueinschätzung, bei der die Rezeption der Song-Gelehrsamkeit als Phänomen erscheint, das auf einer allgemeinen Grundlage basierte und nicht vom opportunistischen Bestreben der Regierenden abhing, Legitimation für ihr Herrschaftssystem zu finden. Shibata ergreift diese Gelegenheit nicht. Schon in der Einleitung verschreibt er sich der konventionellen Sicht des edo-zeitlichen Konfuzianismus als einer Herrschaftsideologie. Diesen Standpunkt bewahrt er auch in seiner Einschätzung der Edo-Zeit überhaupt, ohne daß er eine Überprüfung der gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Strukturen für geboten hält: Es sei eine „unumstößliche Tatsache“ (*genzen taru jijitsu*), daß die Gesellschaft der Edo-Zeit eine „feudale Ständegesellschaft“ war. Die Menschen hätten unter dem Druck einer strengen ständischen Ordnung gelitten und seien der „grausamen Ausbeutung“ (*kakoku na shûdatsu*) durch die Landesherren ausgesetzt gewesen. (203)

Kasshos Werk und seine Wirkung

Shibatas Überlegungen zur Geistesgeschichte der Edo-Zeit stützen sich größtenteils auf seine Untersuchungen zu Leben und Werk des Nawa Kassho, eines Schülers des Fujiwara Seika. Die Aufsätze sind so geordnet, daß zunächst das Wirken Kasshos im Fürstentum Kii und sein Einfluß auf Tokugawa Yorinobu vorgestellt werden. Auf grundsätzliche Positionen des Gelehrten geht Shibata erst in späteren Kapiteln ein.

Kassho wird als ‚Ideologe‘ eingeführt, der das theoretische Muster für die Herrschaft Yorinobus lieferte, gleichzeitig als Erzieher des Fürsten wirkte, den er bei seinen Bemühungen um Persönlichkeitsformung anleitete. Kasshos Betonung der „menschlichen Beziehungen“ (人倫 *jinrin*) als „Prinzip des Himmels“ (天理 *tenri*) und damit als „öffentliches [Prinzip]“ sieht Shibata als einen logischen Ausdruck für die Statusrangordnung des edo-zeitlichen Herrschaftssystems, dem sie die philosophische Basis geboten habe. (62)

Als Besonderheit hebt der Verfasser die Einstellung Kasshos gegenüber der Ungerechtigkeit in der Realität hervor: In Zeiten des gesellschaftlichen Verfalls wirke das „Prinzip des Himmels“ nicht. An seiner Stelle herrschten die „Kräfte der Zeit“ (時勢 *jisei*) sowie das Prinzip von „Glück und Unglück“ (幸不幸 *kô Fukô*), die eine relative Autonomie gegenüber dem „Prinzip“ besäßen. (62–7) Unter solchen Bedingungen betrachte Kassho das „Gesetz“ (法 *hō*) als ein legitimes Mittel zur Regierung, das von den Weisen zusammen mit den Sechs Leitfäden (六經 *rikkei*) überliefert worden sei. Denn das „Gesetz“ als Bestandteil der „Riten“ basiere auf dem „Prinzip“, was ihm Unwandelbarkeit verleihe. Unter

Razan und bewertete ihn als Enzyklopädisten, der zwar Gedanken der Zhuxi-Schule verbreitete, aber nichts an Inhalt zu bieten hatte. Das gab Grund ab für die Einschätzung, es habe in dieser Zeit nur eine geringe Akzeptanz des Konfuzianismus stattgefunden. Um dem entgegenzutreten, untersucht Shibata die gesellschaftliche Wirkung Fujiwara Seikas und seines Schülers Kassho. (164–5)

„Gesetz“ versteht Kassho nicht nur Strafgesetze, sondern überhaupt die Prinzipien für die Stiftung der gesellschaftlichen Ordnung unter Einschluß von „Zeremonievorschriften“ (儀式 *gishiki*) und „Verhaltensmaßregeln“ (典礼 *tenrei*). In dieser Gesetzessicht macht Shibata die Verknüpfung zum „Legalismus“ (法度主義 *hatto shugi*) des edo-zeitlichen Herrschaftssystems aus und geht soweit, in Kasshos Denken die ideologische Grundlage dafür zu sehen.¹⁰ (68)

Daß Yorinobu Kasshos Vermittlung des Konfuzianismus als dienlich für die Regierung seines Territoriums anerkannte (75), versucht der Autor über die Schilderung der Wirkung des Gelehrten auf Denken und Verhalten seines Fürsten zu belegen.¹¹ Die Früchte dieser Beziehung, ein Herrschaftsmodell, das die

10 Shibata beläßt es bei der apodiktischen Feststellung, das edo-zeitliche Regierungssystem habe in einer Herrschaft durch gesetzliche Verordnungen bestanden, und belegt den Einfluß Kasshos auf eine solche Sicht der Politik nicht.

11 Kassho belehrte Yorinobu über die „Tugenden“, die für einen Fürsten unerlässlich sind: „Weisheit“ (*chi*), „Mitmenschlichkeit“ (*jin*) und „Tapferkeit“ (*yû*) mit zehn untergeordneten Qualitäten, die er in seinem *Jinkun meian zusetsu* [Schematik über erleuchtete und tölpelhaftige Fürsten] erläuterte. (91) Um die Wirkung dieser Qualitäten auf das Verhalten Yorinobus einschätzen zu können, vergleicht der Verfasser die „Schematik“ mit den *Taikun genkû roku* [Aufzeichnungen der Worte und Taten des großen Fürsten]. Er findet zu jeder Eigenschaft eine Begebenheit aus dem Leben des Fürsten, die sich ihnen zuordnen läßt. Shibata gesteht zu, daß man aufgrund dieser Korrespondenzen noch nicht auf einen Einfluß der „Schematik“ auf das Handeln Yorinobus schließen darf. Allerdings lasse sich eine Tendenz ablesen. (92–3) Den Einfluß der Schrift versucht er anhand von Schriften zu erhärten, die mit den Nachfolgern Yorinobus in Zusammenhang stehen. Sowohl in zwei Werken, die Tokugawa Yoshimune 徳川吉宗 (1684–1751) zugeschrieben werden (*Seiji kusa* [Gras der Regierung] und *Seiji kagami* [Spiegel der Regierung]), als auch solchen, die mit dem neunten Fürsten, Harusada 治貞 (1728–89), in Verbindung stehen (*Goshin kyô kai* [Erklärung der Lehre von den fünf Vorsichtsregeln] und *Dôji kun* [Ratgeber für Knaben]), findet er inhaltliche Übereinstimmungen mit den zehn Punkten Kasshos. (105–6) Eindeutig werde deren Bedeutung durch die Schriften des Gelehrten Niida Kôko 仁井田好古 (1772–1848) für den Fürstensohn Nariyuki 齊順 (1801–46) (*Chotoku ryakkun* [Kurzer Ratgeber zur Ansammlung von Tugend]; *Jinkun meian zusetsu wakai* [Erklärung zur Schematik über erleuchtete und tölpelhaftige Fürsten in japanischer Sprache]; *Môshi hoden* [Ergänzender Kommentar zu den Liedern Maos]; *Zenaku jûji zu narabi ni kaigi* [Schematik der zehn guten und schlechten Taten mit Erklärung]; *Hachiron* [Acht Erörterungen]), von denen die zweite und die fünfte bereits im Titel Anspielungen auf Kasshos Werk enthalten. Daraus geht für Shibata hervor, daß die „Schematik“ als Text zur Unterweisung der Fürstenerben geschätzt wurde. Er sieht diesen Umstand als Beweis der nachhaltigen Wirkung des Kassho-Werks auf Yorinobu. (93) Kassho habe sich dem Fürsten gegenüber als „mahrender Gefolgsmann“ (*chokkan no hito*) erwiesen, dem bei seinen Ermahnungen jeweils eine Qualität der „Schematik“ als Referenzpunkt gedient habe. (94) Das ergebe sich aus der Beziehung zwischen Anekdoten aus den *Aufzeichnungen der Worte und Taten des großen Fürsten*, in denen über das Verhältnis zwischen Fürst und seinem Berater berichtet wird, und der „Schematik“: Einmal testete Yorinobu die Schärfe eines Schwertes und fragte Kassho, ob es auch in China hervorragende Schwerter (*riken*) gegeben habe. Kassho zitiert die klassischen Beispiele der tyrannischen Könige Jie 桀 von Hsia 夏 und Zhou 紂 von Yin 殷, die zur eigenen Erheiterung ihre Schwerter an lebenden Menschen ausprobiert hätten, und bezeichnet ihr Tun als „Werk von wilden Tieren“ (*kinjû no waza*), nicht als das von Menschen. Diese Ermahnung, so Shibata, treffe sich mit Kasshos Warnung vor den Grausamkeiten „tölpelhaft-

konfuzianische Morallehre zur Grundlage macht, die für alle Glieder der Gesellschaft als verbindlich gilt – vom Fürsten, über seine Gefolgsleute bis zu den Bauern – liest Shibata am politischen Handeln Yorinobus ab.

Wenige Jahre nach seinem Herrschaftsantritt erließ Yorinobu¹² größtenteils in eigenem Namen eine Reihe von Vorschriften zur Regulierung der Krieger (1641), der Städte (1641) und der Bauern und Dörfer (1645). (111–2) Welche Vorstellungen über die Aufgaben und das Wesen eines Regionalfürsten diesen Erlassen zugrundelagen, untersucht Shibata anhand von Yorinobus Ermahnungen des Südlichen Drachenherzogs (南龍公訓諭 *Nan ryûkô kunyu*) an seinen Sohn. Er unterscheidet die Positionen des Fürsten, der Gefolgsleute und der übrigen Bevölkerung. (112) Shibata folgert, daß „Lernen“ die Grundlage der Regierung ausmache und der Bildungserwerb gerade auch für den Herrscher verpflichtend war.¹³ (113–4) Die Aufgabe der Krieger in hohen Ämtern bestand für Yorinobu in der Kenntnis bzw. der richtigen Einsicht in die Absichten und Ziele des Fürsten und in der Wahrung von „Aufrichtigkeit“ im Dienst. Yorinobu fordert dazu auf, die notwendige innerliche Einstellung zu erwerben, um dann das äußere Verhalten zu berichtigen.¹⁴ (114–5) Dem Gefolge wird richtiges Verhalten im Dienst vorgehalten und die Pflicht auferlegt, diesem Ideal zu entsprechen.¹⁵ An die Landbevölkerung richtete der Fürst schließlich 1660 den Erlaß [über die Pflege von] Vater und Mutter (父母状 *Fubo jô*). Darin wurde zu

ter Herrscher“ in der „Schematik“. In der Folge habe Yorinobu das Testen von Schwertern aufgegeben. (93–4)

- 12 Shibata stellt diesen als einen Herrscher vor, der die Regierung nicht seinen Gefolgsleuten überließ, sondern sich aktiv involvierte. Welche Richtlinien die Politik verfolgen sollte, das erhelle aus der Anstellung Kasshos, die Shibata geradezu als eine Willensbezeugung Yorinobus in bezug auf die Regierung seines Territoriums deutet. (111)
- 13 Neben der moralischen Kultivierung muß er auch praktisches Wissen erwerben, sich z. B. mit Landwirtschaft als der „Wurzel des menschlichen Lebens“ auskennen. (113)
- 14 Shibata sieht hier den Einfluß der Stelle im *Großen Lernen* (chin. *Daxue*; jap. *Daigaku*) über die harmonisch regierte Gesellschaft als Folge der Kultivierung der Einzelpersönlichkeit. Kultivierung betrifft für Yorinobu die innere Ebene des „Herzens“ (*kokoro*) und die äußere der „Form“ (*katachi*). Beide sowie das als Grundlage wirkende „Wegsprinzip“ (*dôri*) könne jeder sich aneignen, wenn er sich an konfuzianische Gelehrte halte. (116–7) „Form“ besteht in „Zeitgemäßem, Passendem und Diszipliniertheit“ (*jigi shitsuke*) und erscheint von selbst, wenn im Inneren ein „Herz der Vertrauenswürdigkeit“ (*shin no kokoro*) aufgezogen wird. „Herz“ wie auch „Form“ sind in „Treue“ (*chû*) vereint. (120) Das Motiv für die Forderung des Fürsten nach Persönlichkeitsformung macht Shibata in der Notwendigkeit aus, einerseits die Gefolgschaft kontrollieren, gleichzeitig aber den Kriegern die direkte Herrschaft über das Volk anvertrauen zu müssen. (116)
- 15 „Treue“ zählt zu den „Fünf Konstanten“ (*gojô*), Dispositionen des Verhaltens, mit denen die Menschen von Geburt an ausgestattet sind. In Yorinobus Worten: Treue Gefolgsleute sind „voll Mitleid“ und besitzen „Weisheit, die das Wegsprinzip versteht“, sie zeichnen sich durch „Rechtschaffenheit“ (*gi*) und „Vertrauenswürdigkeit“ aus und schätzen die „Riten“. „Mitleid“ (*jihî*) drückt das Verhalten der Gefolgsleute gegenüber dem Volk aus, „Weisheit“ betrifft ihr Amtshandeln und die Einsicht in die Absichten des Fürsten. „Rechtschaffenheit“, „Vertrauenswürdigkeit“ und „Riten“ bestimmen das Verhalten der Gefolgsleute. (120–1)

„Kindespietät“, Gesetzesbewahrung, Absage an den Luxus, Einsatz bei der Arbeit und „Ehrlichkeit“ (*shôjiki*) gemahnt. Auch hier ging es um Normierung des ethischen Verhaltens im Alltag, abgestützt durch die Androhung von Strafe. (126–30)

Shibata ist daran gelegen zu zeigen, daß Yorinobu nicht aus opportunistischen Gründen handelte. Was der Fürst anstrebte, sei die Aufstellung der „frühneuzeitlichen Beziehung von Fürst und Gefolgsmann“ (*kinseiteki kunshin kankei*). Seine Ermahnungen an das Gefolge stimmten mit dem überein, was er über das „Lernen“ für sich selbst gewonnen habe.¹⁶ Diese Erkenntnisse erscheinen, in den Worten Shibatas, in ideologischer Form bei der Kontrolle der Gefolgsleute.¹⁷ (120–1) Von diesen sei ein bedingungsloses Aufgehen im Dienst gefordert worden, um den Idealzustand, den Yorinobu anstrebte, zu erreichen, unter Aufgabe des Ichs.¹⁸ (126)

Vom sechsten Aufsatz an ändert Shibata seinen Ansatz. Im Vordergrund steht nun nicht mehr Kasshos Wirken für Yorinobu als ‚Ideologe‘, sondern humanistische Positionen in den Schriften des Gelehrten, die der Autor vor dem Hintergrund einer allgemeinen Suche nach Normen und Sinnorientierungen betrachtet.

- 16 Wenn Yorinobu von „einem Fall in tausend“ (*sen ni hitotsu*) spricht, in dem er von seinen Grundsätzen abwich, bedeutet dies, so interpretiert Shibata, daß der Fürst gewöhnlich in seinem Handeln strengen Prinzipien unterlag, die sich aus einem „System der öffentlichen Autorität“ (*kôgi taisei*) ergäben. Anstelle dieses Ausdrucks könne man auch „öffentliche Ordnung“ (*kôteki chitsujo*) sagen oder „Prinzip-geleitete Ordnung“ (*riteki chitsujo*), wo das „Prinzip des Himmels“ (*tenri*) identisch mit dem „Öffentlichen“ sei und sich aus der Song-Schule als ideologischer Grundlage herleite. (118) Das „Prinzip“ ist für Shibata das Moment, das die hierarchische Ordnung des „Öffentlichen“ garantiere. (136) Kassho sage, daß die „Treue“ gegenüber dem Fürsten schwerer wiege als die Familie, und der Dienst für den Staat fordere, die eigene Person zu vergessen. (136–7) „Treue“ und „Kindespietät“ werden, so Shibata, als Ideen zur Legitimierung des Systems des „Öffentlichen“ eingesetzt.
- 17 Für die konkrete Arbeit der Gefolgsleute steht das Beispiel der Landverwalter (*daikan*). Von diesen fordert Yorinobu unabhängige Entscheidungskraft, die das „Herz“ zur Grundlage hat und mit der Absicht des Fürsten in Einklang steht. (123) Die Verwalter müssen Sorge tragen, daß sowohl die Speicher voll sind als auch die Bauern in Wohlstand leben können. Zu diesem Zweck ist eine Anleitung der Bauern, sich bei der Arbeit anzustrengen, wichtig. (124)
- 18 Shibatas Behandlung des Themas „Lernen“ als eine auf den gesellschaftlichen Bezug ausgerichteten Persönlichkeitsformung und die Bindung an die politischen Absichten oder Notwendigkeiten der Regionalfürsten verallgemeinert stark. Der Autor betrachtet seine Erkenntnisse aus der Analyse der Verhältnisse im Fürstentum Kii als symptomatisch für die Regionalfürsten zu Beginn der Edo-Zeit überhaupt. Indiz ist ihm die Zahl der konfuzianischen Gelehrten, die nachweislich in Diensten verschiedener Fürstentümer standen: Die Bildung, die von den Fürsten der Edo-Zeit gefordert worden sei, habe dem praktischen Zweck der Regierungsausübung gedient. Darauf führt Shibata die Zahl von fünfzig Fürstentümern für die Zeit vor 1650 zurück, für die konfuzianische Gelehrte belegt sind (wiewohl die Zahl der Fürstentümer fünfzig um ein Vielfaches übersteigt). Die Position des konfuzianischen Gelehrten als eines „Mannes von Wissen“ (*monoshiri*) im Dienst der regionalen Herrschaft, so das Fazit, konnte sich in vielen Territorien etablieren und war Ergebnis des Strebens nach Subjektformung. (27) Wie die Bedingungen aussahen, unter denen konfuzianische Gelehrte in anderen Gebieten als Kii wirkten und wie sie von ihren Zeitgenossen wahrgenommen wurden, thematisiert Shibata nicht.

Zunächst versucht Shibata solche Komponenten aus den Werken Kasshos herauszuarbeiten, die den Großteil der Menschen als verbesserungsfähig im Sinn der konfuzianischen Selbstkultivierungslehre ausweisen und den Wert des einzelnen Menschen mit den Konnotationen von Selbstverantwortung und moralischer Autonomie betonen. Diese Sicht steht konträr zu der Forderung Kasshos nach unbedingter Treue und Ich-Aufgabe, wie sie an die Krieger des Fürstentums von Kii erging. Shibata möchte diesen Widerspruch ausräumen: Zwischen dem selbstlosen Dienst gegenüber dem Fürsten einerseits, der ethischen Menschensicht andererseits, die den Eigenwert des Menschen verfolgt, läge keine Diskrepanz, wenn man sie als Ergebnis einer Zeit begreife, die beide geistigen Ausrichtungen in sich barg. Die eine Tendenz Kasshos habe sich bei seiner Formulierung eines politischen Denkens im Dienst bei Yorinobu ausgebildet, die andere bei seinem Nachdenken über die Lebensweise des Menschen innerhalb der Gesellschaft der Edo-Zeit. Doch lasse sich noch nicht genügend abgrenzen, wie beide Standpunkte in der Person Kasshos in Beziehung standen. (193) In den beiden letzten Aufsätzen widmet Shibata sich ganz der anthropologischen Linie, die er als Reaktion auf die allgemeinen Orientierungen der Zeit versteht. Das ungeklärte Verhältnis zum ersten Gedankenkomplex wird nicht weiter erörtert.

Shibata entwirft ein Bild, nach dem die konfuzianischen Gelehrten bereits zu Beginn der Edo-Zeit ihre eigene Rolle im Angebot von Antworten zur Lösung gesellschaftlicher Probleme sahen und sich konkret mit zeitgeschichtlichen Fragestellungen auseinandersetzten. (217) Eine detaillierte Verifizierung dieser Verallgemeinerung findet nicht statt. Jedoch bemüht Shibata sich, Fujiwara Seika und in dessen Nachfolge Nawa Kassho in diesem Licht erscheinen zu lassen.¹⁹ (217) Der Verfasser geht dabei so weit, letzteren als Vorreiter einer Entwicklung darzustellen, die song-konfuzianische Standpunkte an Betrachtung der spezifischen Bedingungen Japans zu Beginn der Edo-Zeit modifiziert und ihre Vollendung im Werk Itô Jinsais 伊藤仁斎 (1627–1705) gefunden habe. In diese Rolle sei Kassho, so scheint Shibata zu suggerieren, durch seine Auseinandersetzung mit den Fragen der Zeit und der Suche nach Antworten auf die Bedürfnisse der Zeitgenossen hineingewachsen.

Kritische Tendenzen

Diese Schwergewichtsverlagerung bei der Darstellung von Kasshos Denken ist im Zusammenhang mit einer anderen Tendenz zu sehen, die Shibatas Aufsätze von Beginn an durchzieht. Nach der Einleitung geht es darum, aufzuzeigen, warum die Song-Gelehrsamkeit zu Beginn der Edo-Zeit Akzeptanz fand und

¹⁹ Im Zusammenhang mit Kassho nennt Shibata das Problem der Krieger und ihres Selbstverständnisses unter veränderten Gegebenheiten (Umsiedlung in die Burgstädte, Dienst als Verwaltungsbeamte und nicht so sehr als Spezialisten der Kriegsführung, ausschließliche Betonung des Treueverhältnisses und damit der Abhängigkeit vom Dienstherrn). Dieses Bewußtseinsproblems habe sich Kassho angenommen. Shibatas Argumentationsweise wird in einem späteren Abschnitt noch zu behandeln sein.

sich schnell verbreitete. Da wirkt es paradox, daß der Autor gleich vom ersten Aufsatz an bemüht ist, eine kritische Rolle gegenüber dem song-zeitlichen Konfuzianismus einzunehmen und auch im Denken seines Protagonisten Kassho Ansätze aufzuzeigen, dieses Denken zu modifizieren und zu „überwinden“, das gerade jetzt erst begann, sich zu etablieren.

Zwei Momente spielen bei der kritischen Einstellung eine Rolle. Zum einen unterscheidet Shibata zwischen solchen Momenten, die den allgemeinen Fragestellungen der Zeit entsprachen, und solchen, die unmittelbar aus den Erfordernissen der Regierenden stammten. So stellt der Autor fest, daß bei der „Sorge für Krieger und Volk“ im Bewußtsein der Machthaber eine „ideologische Manipulation“ der Untergebenen nicht fehlen konnte. (84) Das zweite Moment hat mit der Reaktion der so Manipulierten zu tun. Letztere waren aus den dargestellten Gründen für konfuzianische Vorstellungen empfänglich geworden. Doch stellt Shibata fest, daß Bildung zu Beginn der Edo-Zeit noch rudimentär und vereinzelt war. Selbst wenn konfuzianische Schriften studiert wurden, sei das Volk noch nicht soweit entwickelt gewesen, diese auch kritisch aufzunehmen. So hätten die Regionalfürsten eine Erziehung der Untertanen über die idealistischen Tugenden des Konfuzianismus und des Buddhismus betreiben können, ohne daß die Beherrschten dem etwas hätten entgegenstellen können. Der Charakter der Gesellschaft bedingte, daß die einzelnen Statusgruppen sich jeweils eine Form von Bildung in Übereinstimmung mit ihrem jeweiligen sozialen Aufgabenbereich im Sinne der Regierenden aneigneten. (42)

In Shibatas Sicht etablierte sich eine „feudale Ständegesellschaft“, die auf den Menschen lastete. Und es ist eine Tatsache, teilt der Autor mit, daß der Konfuzianismus dieses politische System „rationalisierte“ und die Funktion einer „feudalen Ideologie“ ausübte, indem er dem politischen System ständische ethische Normen bereitstellte. (203) Das ist der Ausgangspunkt für kritische Betrachtungen. Shibata möchte die Rezeption der Song-Gelehrsamkeit in einen Prozeß der Bewußtseinerhöhung einordnen. Aus diesem Grund fragt er an verschiedenen Stellen nach dem „Niveau“ des Denkens.²⁰ (185)

Die Weiterentwicklung macht Shibata an Kassho fest. Wenn man die Elemente einer ethischen Menschensicht in dessen Werk geistig vertiefe, böten sie eine Möglichkeit zur Relativierung der „feudalen Menschensicht“. (193) Doch für Shibata ist Kasshos Denken nicht nur von Bedeutung, weil darin Ansätze für Gesellschaftskritik versteckt waren, sondern weil es den einfachen Kriegern und dem Volk, Gruppen also, die begonnen hätten, über die eigene Lebensweise „subjektiv“ nachzudenken, einen Wegweiser geboten habe. Daß es Kassho gelang, diese Tendenzen des Denkens aufzugreifen, ist ein Grund, so urteilt Shibata, für das Eindringen des Konfuzianismus in die Gesellschaft der Edo-Zeit. (194) Einzig als Herrschaftsideologie, ohne diesen „geistigen Charakter“ (*shisô-sei*), der auf die Bedürfnisse der Menschen der frühen Edo-Zeit Sinn-Angebote

20 Die Frage nach den Maßstäben der Bewertung oder nach der Berechtigung einer solchen Wertfrage bleibt ungestellt.

haben bereitstellen können, wäre der Konfuzianismus nicht auf breiter Ebene rezipiert worden. (203)

Kasshos Denken besitze „humane Züge“, die es als Antwort auf „subjektive Erwartungen“ an neue Normen erscheinen lassen.²¹ (204) Konkret sucht der Autor nach solchen Aspekten, die sich in Entsprechung zum allgemein steigenden Selbstbewußtsein am Beginn der Edo-Zeit, zu den veränderten Formen des gesellschaftlichen Zusammenschlusses und zur Diesseitsorientierung deuten lassen. (204) Shibata begreift seinen Protagonisten als Vertreter einer ganz auf den Menschen orientierten Lehre,²² die sich durch Garantie der menschlichen Entscheidungsfreiheit²³, moralische Selbstverantwortung²⁴ und Anerkennung der natürlichen Neigungen und Triebe²⁵ auszeichnet. Er ist bemüht, Kassho vom Standpunkt der Song-Gelehrsamkeit abzuheben, wenn diese eine Men-

-
- 21 Die Maßstäbe für dieses Urteil ergeben sich aus dem Vergleich mit dem Denken Jinsais: Shibata stellt fest, daß dessen Ethik als Vollendung des japanischen Konfuzianismus betrachtet werde. Wenn Jinsais Werk als Modell eines Konfuzianismus gesetzt wird, das mit den Forderungen der Zeit korrespondierte und deshalb Wurzeln schlagen konnte, so genügt es, an anderen Gelehrten Züge aufzuweisen, die sie in Nähe zu Jinsai rücken, um sie in den Prozeß der Naturalisierung einreihen zu können. So jedenfalls scheint Shibatas Vorgehensweise zu wirken. Tatsächlich gelangt der Verfasser zu dem Urteil, daß es bereits vor Jinsai ein Denken gab, nämlich bei Kassho, das mit diesem Übereinstimmungen aufwies.
- 22 Shibata spricht hier gar von einer „Menschenlehre“ (*nin角度*), die Kassho formuliert habe.
- 23 Kasshos Sicht des Menschen, seiner Herkunft und Natur verdankt sich song-ming-konfuzianischen Vorstellungen. Zur Entstehung der Menschen steuern sowohl das „Prinzip“ als auch die „Materie-Energie“ (*ki*) ihren Teil bei. Beide Komponenten, so sagt Kassho, sind nur schwer zu trennen, ursprünglich sind sie eins. Aus dem „Prinzip“ stamme die „Weisheit“, aus der „Materie-Energie“ komme das Handeln. (211–2) In den beiden materiellen Kräften Yin und Yang gründe die „physische Ausstattung“ (*kishitsu*) des Menschen, aus der sich der Gefühlsapparat ergibt und durch welche die Natur des Menschen auf „Tätigkeit“ (*katsudō*) ausgerichtet ist. Diese Konstitution befähige zu einem „Mitfühlen“ oder „Einfühlen“ (*kantō*) in andere Menschen und die Dinge der Natur. (209–10) Der Besitz des „Prinzips“ und damit der „Weisheit“ ermöglicht es, die Seite der menschlichen Natur, die in der „Materie-Energie“ wurzelt, anzuleiten und aufzuziehen. (211–2) Dann nimmt diese Menschensicht eine Wende, die Kasshos Eigenständigkeit ausweise: Der „Himmel“ verliere bei Kassho seine beherrschende Rolle. Zwar verleihe er die „Tugend“ der „Weisheit“. Doch deren Anwendung stehe ganz im Verantwortungsbereich nun autonomer Menschen. (205) Seiner anthropomorphen Züge entledigt bleibe der „Himmel“ nur noch als Gesetzmäßigkeit, als „Prinzip-Gesetz“ (*rihō*) erhalten, das für seine Verwirklichung auf Menschen in Gestalt der „Weisen“ (*seijin*) angewiesen sei (etwa bei Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen). (206–10)
- 24 Dafür stehe die hohe Stellung der Sozaltugenden „Vertrauen“ und „Wahrhaftigkeit“ (*sonsei*). (217–20) Mit deren Hilfe kann der Mensch seine persönliche Integrität wahren und nach seinen eigenen Prinzipien sein Verhältnis zu anderen Menschen regulieren, etwa bei Streitigkeiten mit Mitmenschen (219), oder in der wichtigen Frage, ob ein Krieger bei einem Fürsten in Dienst tritt oder nicht. (221–6)
- 25 Shibata spricht zu diesem Zweck von der Anerkennung des Sexualtriebs bei Kassho. „Sinnliche Lust“ (*kōshoku*) sei für diesen ähnlich dem Sterben ein „ewiges Prinzip von Himmel und Erde“ (*tenchi no jōri*). (209–10)

schensicht unterstellt, nach der die Begierden und Gefühle, die sich aus der „physischen Ausstattung“ ergeben, als schlecht betrachtet werden und durch die Aktualisierung der im „Prinzip“ gründenden „ursprünglichen Natur“ (*honsei*) überwunden werden sollen. Der Argumentationsgang kann als Versuch gelesen werden, der Kassho in einer Position ausweist, die typische Standpunkte Jinsais – hier die Anerkennung des menschlichen Gefühlapparats – vorwegnimmt und ihn in Übereinstimmung mit dem Problembewußtsein der Zeitgenossen bringt.

Im abschließenden Kapitel erhält das Thema der Verselbständigung konfuzianischen Denkens und seiner Abkehr von song-konfuzianischen Grundlagen bei Kassho eine neuerliche Wendung. Wie sah Japan sich selbst unter den Veränderungen in der ostasiatischen Welt im 17. Jahrhundert? Shibata hält das für eine bedeutende Frage, denn dieses Selbstverständnis habe die Art bestimmt, wie die Song-Ming-Gelehrsamkeit rezipiert worden sei. (248) Er geht davon aus, daß die Aspekte, die in den vorausgegangenen Kapiteln zur Sprache kamen, durch die Entwicklung einer bestimmten Selbstsicht bestimmt gewesen seien. (249) Die Relativierung der Song-Ming-Lehre bei Kassho bzw. in seinem Umkreis spreche für Japans neues Selbstverständnis. (257)

Für das neue Thema sucht Shibata den Anschluß an Jinsai, in dem er, wie bereits angedeutet, einen Vertreter des naturalisierten zeitgerechten Konfuzianismus – und damit als ein Beispiel für den Versuch, die Song-Ming-Gelehrsamkeit zu relativieren – sieht. Im Mittelpunkt stehen kaum inhaltliche Erörterungen der philosophischen Standpunkte Kasshos und Jinsais.²⁶ Shibata sieht es als erwiesen an, daß sich im Denken seines Protagonisten Positionen herauskristallisiert hatten, die auf einer Linie mit denen der Jinsai-Schule lagen. Es geht nur um die Aufdeckung von Bindegliedern. Das führt den Autor zu einer Reihe von Spekulationen über einen indirekten Kontakt zwischen beiden (250–8), durch den Kassho in der Rolle des Vorreiters und Jinsais in der Rolle des Empfangenden herausgestellt werden kann.²⁷ (254)

26 Immerhin kommen einige Aspekte zur Sprache, wenn auch oberflächlich, die eine Übereinstimmung der Kassho-Gruppe und Jinsais nahelegen sollen: Gegenüber der Autorität der Song-Ming-Gelehrsamkeit habe Kasshos Sohn Mokuan die Wichtigkeit der „eigenen Erkenntnisse“ (*jitoku*) für solche Stellen in den Klassikern betont, die sich mit den Kommentaren der Song-Ming-Gelehrten nicht zur eigenen Befriedigung klären ließen. Mit der Betonung der eigenen Urteilskraft oder Ingenuität (*sôï kufû*) und der Relativierung der Autorität der song-zeitlichen Klassikerkommentare stehe er in der Tradition Seikas. Aber was ist gemeint, wenn der Autor behauptet, Kassho und Mokuan hätten Konfuzius und Menzius unter den Bedingungen ihrer Zeit gelesen und sich um Formung ihres Selbst bemüht? (257) Wie äußert sich die Zeitsituation in der Interpretationsarbeit und wie sah ihre Kommentierung dieser Klassiker aus?

27 Eine Vermittlerrolle habe ein Schüler Jinsais, Arakawa Kagemoto 荒川景元 (1652–1734), gespielt, der in einer Zeit in Dienst des Fürstentums Kii trat, als dort Kasshos Sohn Mokuan wirkte und Jinsai sich in einer Umbruchphase befand, die in das Reifestadium seines Werks einmündete. In dieser für Jinsai wichtigen Phase seien vielleicht Positionen Kasshos und Mokuans, wie z. B. die Vorstellung der „Gewöhnlichen“ (*chûjin*), die zum Guten geführt werden können, durch Kagemoto an seinen Lehrer vermittelt worden. Shibata gesteht, daß Werke Kagemotos, die über sein Denken Auskunft geben, kaum existieren. Er zitiert aller-

Bei Shibata durchläuft Kassho einen beachtlichen Wandlungsprozeß. War er anfangs als ein Gelehrter vorgestellt worden, der seinem Fürsten den begrifflichen Rahmen für die Formulierung einer Herrschaft bereitstellte, entwickelt er sich immer mehr zu einem Kritiker dieser Form des Konfuzianismus, des Gesellschaftsaufbaus, der vermeintlich auf ihm beruhte, und der Sozialmoral, die er begründet haben soll. Dieser Zwiespalt ergibt sich aus der Beziehung, in der die allgemeine Suche nach Normen zu den Bemühungen der Regionalfürsten um Etablierung ihrer Herrschaft gemäß konfuzianischen Grundsätzen steht. In der Einleitung hatte Shibata noch nicht diesen Gegensatz ausgemacht. In den Aufsätzen treten beide Ansätze auseinander und erscheinen in immer stärkerem Widerspruch. Hinderlich war hier wohl Shibatas vorbehaltlose Übernahme traditioneller Positionen, nach der keine Zweifel am „feudalen“ und „ausbeuterischen“ Charakter der Tokugawa-Herrschaft sowie des Song-Konfuzianismus als begründender Ideologie bestanden. Um Kassho vor diesem Stigma zu bewahren, werden solche Aspekte seiner Werke mosaiksteinartig zu einem Bild zusammengesetzt, das ihn als Vorreiter der Entwicklung zu einer eigenständigen Anthropologie zeigt, die dem Verständnis einer „feudalen Morallehre“ entgegensteht.

Quellenlage

Shibatas Quellenlage, sowohl die primäre wie die sekundäre, weist Probleme auf, besonders da, wo der Verfasser spekulative Aussagen über den Charakter der geistesgeschichtlichen Situation oder des Gesellschaftssystems zu Beginn der Edo-Zeit trifft, ohne diese durch genügende Belege abzusichern.²⁸

dings eine Stelle, an der es seiner Meinung nach möglich sei, den Einfluß von Kasshos Ideen über die Erziehbarkeit der meisten Menschen zum Guten aufzudecken. Wie dieser lege Kagemoto nahe, daß eine Großzahl von „gewöhnlichen“ Menschen sowohl gute wie schlechte Seiten aufweisen und zum Guten hingeführt werden können. (254–5) Diese Vorstellung war eine Grundidee verschiedener Richtungen innerhalb der konfuzianischen Tradition, die kein besonderes Merkmal darstellt. Hier von einem möglichen Einfluß Kasshos auf Jinsai zu sprechen ist gewagt. Ähnliches gilt auch für die anderen Versuche Shibatas, eine Verbindung zwischen beiden herzustellen.

- 28 Zu Kassho bzw. seinem Verhältnis zu Tokugawa Yorinobu liegen nur wenige Untersuchungen vor. Für die rechtliche Situation bezieht Shibata sich auf zwei Arbeiten HIRAYAMA Kôzôs: „Kinsei shoki ni okeru Kishû han hanpô no seiritsu“ [Entstehung der Gesetzgebung im Fürstentum Kii zu Beginn der frühen Neuzeit], in: *Wakayama daigaku gakugei gakubu kiyô, jinbun kagaku* 7; *Kishû han nôson hô no kenkyû* [Studien zur Dorfgesetzgebung im Fürstentum Kii], Yoshikawa kôbunkan, 1972; (133) Mit Kassho sowie den Erziehungs Bemühungen im Fürstentum Kii hat sich MATSUSHITA Tadashi beschäftigt. Von dessen Arbeiten nennt Shibata: „Kishû hanshu no kanbun gakuteki kyôyô“ [Die chinesische Bildung der Fürsten von Kii], in: *Wakayama daigaku gakugei gakubu kiyô, jinbun kagaku* 2, (106); „Kishû han kanbun gaku no zenbô“ [Erscheinungsbild der China-Studien im Fürstentum Kii], in: *Gakugei kenkyû II*, (108); *Edo jidai no shifû shiron* [Dichtstil und Dichttheorie in der Edo-Zeit], Meiji shoin, 1969; *Shika shû Nihon kanshi* [Blumenwortsammlung. Gedichte im chinesischen Stil aus Japan], Bd.2, Kyûko shoin; (245). Hinweise auf die beiden folgenden Arbeiten Matsushitas zum fraglichen Thema finden sich allerdings nicht: „Nawa Kassho no

Für die Auseinandersetzung mit der verfügbaren Forschungsliteratur gilt das insbesondere. Bei der Vorstellung seines Problemansatzes in der Einleitung bemerkt Shibata, daß sich in der Literatur zwei Strömungen der Auseinandersetzung mit der edo-zeitlichen Geistesgeschichte feststellen lassen, ohne Studien oder Fachvertreter zu erwähnen. Gerade das Thema der Rezeption des song-zeitlichen Konfuzianismus zu Beginn der Edo-Zeit und der Bewertung des Stellenwertes konfuzianischen Denkens im weiteren Verlauf dieses Geschichtsabschnittes wurde in den vergangenen dreißig Jahren kontrovers diskutiert, will man nicht gar bis zu Tsuda Sôkichi zurückgehen, in dessen Werken bereits die meisten Ansatzpunkte vorgegeben sind.²⁹ Shibata hält es in den ersten fünf Aufsätzen auch nicht für notwendig, zu den Arbeiten Maruyama Masaos, Bitô Masahides, Tahara Tsuguo, Minamoto Ryôens, Kinugasa Yasukis, Watanabe Hiroshis, Tsujimoto Masashis etc. Stellung zu nehmen, ganz zu schweigen von nicht-japanischen Beiträgen.³⁰ Obwohl er Standpunkte vertritt, die in dieser Diskussion thematisiert worden sind, bringt er seine Argumente meist vor, als würde er Neuland betreten, und übergeht die konträren Meinungen.

Erst zu Beginn des sechsten Kapitels geht Shibata auf die unterschiedlichen Positionen Maruyama Masaos und Bitô Masahides ein. Er weist darauf hin, daß in der Nachfolge Bitôs die Vereinbarkeit des Zhuxi-Konfuzianismus mit den Verhältnissen der edo-zeitlichen Gesellschaft in Japan problematisiert und herausgearbeitet wurde, daß er in vielen Aspekten nicht zu den Umständen paßte, auf die er traf.³¹ (164) Im Anschluß spricht Shibata von den Fortschritten der

gakufû to shibun“ [Nawa Kasshos Wissenschaftsstil und Dichtung], in: *Wakayama daigaku gakuhei gakubu kiyô* 13, 1964; *Kishû no hangaku* [Offizielle Studien im Fürstentum Kii], Otori shuppan 1974.

29 TSUDA Sôkichi, *Bungaku ni arawaretaru waga kokumin shisô no kenkyû* [Untersuchungen zum Denken unseres Volkes wie es sich aus der Literatur erschließt], 4 Bde., Rakuyô dô 1918–21.

30 MARUYAMA Masao, *Nihon seiji shisô shi kenkyû* [Untersuchungen zur Geschichte des politischen Denkens in Japan], Tôkyô daigaku shuppankai 1952; BITÔ Masahide, *Nihon hôken shisô shi kenkyû* [Untersuchungen zum feudalistischen Denken Japans]. Aoki shoten 1963; TAHARA Tsuguo, *Tokugawa shisô shi kenkyû* [Untersuchungen zur Geistesgeschichte der Tokugawa-Zeit], Mirai sha 1967; MINAMOTO Ryôen, *Tokugawa gôri shisô no keifu* [Genealogie des rationalen Denkens in der Tokugawa-Zeit], Chûô kôron sha 1972; KINUGASA Yasuki, *Kinsei jugaku shisô shi no kenkyû* [Untersuchungen zur Geschichte des konfuzianischen Denkens der frühen Neuzeit], Hôsei daigaku shuppan kyoku 1976. WATANABE Hiroshi, *Kinsei Nihon shakai to Sô gaku* [Die japanische Gesellschaft der frühen Neuzeit und die Song-Gelehrsamkeit], Tôkyô daigaku shuppan kai, 1985; TSUJIMOTO Masashi, *Kinsei kyôiku shisô shi no kenkyû* [Untersuchungen zum Erziehungsdenken der frühen Neuzeit], Shibun kaku, 1990; Maruyama und Bitô werden zwar in einer Fußnote angegeben (44), doch findet keine Diskussion statt. Mit Tetsuo NAJITA / Irwin SCHEINER (Hg.), *Japanese Thought in the Tokugawa Period, 1600–1868. Methods and Metaphors*, Chicago: Univ. of Chicago Press 1978 hätte der Verfasser sich beschäftigen können. Das gilt auch für eine Arbeit, die durch ihre Thematik sein Thema eng berührt: Herman OOMS, *Tokugawa Ideology. Early Constructs, 1570–1680*, Princeton: Princeton Univ. Press 1985.

31 Erwähnung finden TAHARA 1967 und KINUGASA 1976.

Konfuzianismus-Forschung, die zu einer Schärfung des Problembewußtseins geführt habe. Er hebt Miyagi Kimiko hervor, die ihr Augenmerk auf die „Subjektivität“ (*shutaisei*) der konfuzianischen Gelehrten der Bakumatsu-Zeit richtete und dabei von einer Gesellschaft ausging, „in der der Konfuzianismus populärisiert“ (*taishûka sareta*) worden sei.³² (165) Die Frage nach dem „japanischen subjektiven Ich“ (*Nihonteki shutaiteki jiga*) findet Shibata auch bei Bitô wieder.³³ Seine eigene Arbeit sieht Shibata als Fortsetzung dieser Entwicklung. Es könne nicht mehr darum gehen festzustellen, ob der song-ming-zeitliche Konfuzianismus auf die Verhältnisse in Japan zu Beginn der Edo-Zeit paßte oder nicht. Es komme darauf an zu untersuchen, warum zu Beginn dieses Zeitraums ein „ernsthaftes“ Studium des Konfuzianismus begann, wie die Rezeption der Song-Ming-Gelehrsamkeit verlief und was sie bedeutete, welche Probleme verhandelt und welches „Niveau“ (*suijun*) dabei erreicht wurde.³⁴ Diese Fragestellung geht über in eine Auseinandersetzung mit Watanabe Hiroshi.³⁵ Dessen Beitrag gilt Shibata als Beispiel für die überwundene Stufe des Nachdenkens über die Kompatibilität des song-zeitlichen Konfuzianismus.³⁶ (166–71)

In diesem Zusammenhang betont der Autor die Wichtigkeit der neuesten Ergebnisse der sozial- und wirtschaftshistorischen Forschung sowie der politischen Geschichte für die Einordnung des Konfuzianismus am Beginn der Edo-Zeit. Wo er selbst diese einbezieht, bleibt unklar. In den Anmerkungen werden zwar gegenwärtig produktive Wissenschaftler wie Fujii Jôji und Asao Naohiro erwähnt, aber dort, wo Shibata auf historische Umstände eingeht, wirken seine Ansichten konventionell und werden dem Forschungsstand nicht gerecht. Das gilt für seine Charakterisierung der edo-zeitlichen Gesellschaft als einer „ausbeuterischen“ Feudalgesellschaft. Ein anderes Beispiel ist seine Behandlung des aufkeimenden Nationalbewußtseins bei Gelehrten wie Kassho. Wenn Shibata außenpolitische Gründe für die Abschließung Japans gegenüber dem Ausland anführt (261), z.B. die Möglichkeit einer Invasion durch Qing-China oder die katholischen Länder, bleibt er hinter dem Diskussionsstand unter Historikern

32 MIYAGI Kimiko, „Bakumatsu jugaku shi no shiten“ [Der Blickpunkt der Geschichte des Konfuzianismus in der Bakumatsu-Zeit], in: *Nihon shi kenkyû*, Nr.232, 1981; dies., „Seii no yukue“ [Das Verbleiben der ‚Aufrichtigkeit‘], in: ebd. Nr.285, 1986; dies., „Nihon no kindai ka to jukyôteki shutai“ [Japans Modernisierung und das konfuzianische Subjekt], in: ebd. Nr.295, 1987.

33 BITÔ Masahide, „Watanabe Hiroshi cho ‚Kinsei Nihon shakai to Sô gaku‘“ [Watanabe Hiroshis ‚Die japanische Gesellschaft der frühen Neuzeit und die Song-Gelehrsamkeit‘], in: *Rekishi hyôron*, Nr.440, 1986.

34 Auf diese Fragen böten MARUYAMA 1952, BITÔ 1963 und IMANAKA Kanshis *Kinsei Nihon seiritsu shisô no seiritsu* [Die Etablierung politischen Denkens im frühneuzeitlichen Japan], Sôgen sha, 1972; nicht genügend Antwort. (196, Anm. 19)

35 WATANABE 1985.

36 Zur Auseinandersetzung mit Watanabe vgl. den nächsten Abschnitt.

zurück.³⁷ Im fünften Aufsatz über die Rechtsgeschichte von der Muromachi-Zeit bis in die Edo-Zeit hinein, steht Shibatas Darstellung auf einer sicheren Grundlage.

Nicht überzeugend wirken seine Belegverweise zum chinesischen Konfuzianismus. Shibata bezieht sein Wissen über die Song-Ming-Schule überwiegend aus Shimada Kenjis Ausgabe der *Vier Bücher* (chin. *Sishu*, jap. *Shisho*)³⁸ und dessen Einführung in den Neokonfuzianismus,³⁹ über Zhuxi aus einem Aufsatz Araki Kengos zu Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714).⁴⁰ Er zitiert Zhuxis Betrachtungen über das unmittelbar Nahe 近思錄 (*Jinsi lu / Kinshi roku*) nach einer Taschenbuchausgabe.⁴¹ Um dessen Krisenbewußtsein zu belegen, stützt der Verfasser sich auf Wissen aus einer allgemeinen Geschichtsdarstellung.⁴²

Shibata bemüht sich, das Verhältnis Kasshos zu seinem Fürsten, detailliert zu dokumentieren⁴³ und berücksichtigt das relevante Material. Hier ergeben sich Schwierigkeiten bei den Quellen selbst. Der Verfasser gesteht, daß Kassho keine Werke zur Klassikerauslegung (*keigaku no sho*) hinterließ und insofern als Konfuzianer einer großen Beschränkung unterlag.⁴⁴ (193) Diesen Mangel versucht

37 Als Autorität beruft Shibata sich auf IWAKI Seiichi, „Sakoku“ [Die Landesabschließung], in: *Kyū Iwanami kōza, Nihon no rekishi, Kinsei II*, Iwanami shoten, 1963; (283). Auf differenziertere Ansichten aus jüngerer Zeit geht er nicht ein; vgl. ASAO Naohiro, *Sakoku, Nihon no rekishi* 17, Shōgaku kan, 1975; Ronald P. TOBY, *State and Diplomacy in Early Modern Japan. Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*, 1. Aufl., Princeton: Princeton University Press 1984.

38 SHIMADA Kenji, *Daigaku, Chūyō* (Großes Lernen und Maß und Mitte), 2 Bde., Shintei Chūgoku koten sen 4, Asahi shinbun sha, 1978; ; vgl. 47, Anm. 42; 80, Anm. 34; 243, Anm. 25.

39 Ders., *Shushi gaku to Yōmei gaku* [Zhuxi Schule und Yangming Schule], Iwanami shinsho, Iwanami shoten, 1967; Übersetzt von Monika Übelhör als: *Die neokonfuzianische Philosophie. Die Schulrichtungen Chu Hsi und Wang Yang-mings*, MOAG 74, Hamburg 1979; vgl. 78, Anm. 18; 79, Anm. 24; 196, Anm. 12; 197, Anm. 22 u. 23; 199, Anm. 51.

40 ARAKI Kengo, „Kaibara Ekiken no shisō“ [Das Denken Kaibara Ekikens], in: *Kaibara Ekiken, Muro Kyūsō* (Kaibara Ekiken und Muro Kyūsō), hg. v. Araki Kengo, Inoue Tadashi, *Nihon shisō taikai* 34, Iwanami shoten, 1970; vgl. 173/197, Anm. 23. Auch MIURA Kunio (Hg.), *Shushi shū* (Auszüge aus Zhuxis Werk), Chūgoku bunmei sen 3, Asahi shinbun sha, 1971 wird zitiert. 199, Anm. 51.

41 AKIZUKI Tanetsugi, *Kinshi roku* [Betrachtungen über das unmittelbar Nahe], Iwanami bunko, 1. Aufl. 1940, Iwanami shoten, 1977; vgl. 197, Anm. 22 u. 23; 242, Anm. 13. Bei einem Zitat aus *Daxue huowen / Daigaku wakumon* [Fragen zum Großen Lernen] finden sich keine Angaben zur Textausgabe, die herangezogen wurde. 78, Anm. 17.

42 MIYAZAKI Ichisada, *Sō to Min* [Song- und Yuan-Zeit], *Sekai no rekishi* 6, Chūō kōron sha, 1961; vgl. 197, Anm. 23. Menzius wird auf S. 70–1 nach der Iwanami-Taschenbuchausgabe zitiert. KOBAYASHI Katsundo, *Mōshi* [Meister Meng], Iwanami bunko, Iwanami shoten, 1968. Zu den *Lunyu*-Zitaten auf S. 198 (Anm. 35) und S. 200 (Anm. 64, 65, 67) finden sich keine Angaben.

43 Vgl. Anm. 11.

44 Zu seiner Hauptquelle, *Kassho bibō roku* [Kasshos Notizbuch] mit Aufzeichnungen aus dem Zeitraum von 1630 (Kanei 7) bis 1647 (Shōhō 4), schreibt Shibata, daß dieses Werk das Denken seines Protagonisten nicht in systematischer Form vorstelle. Doch vertritt er die An-

Shibata dadurch zu umgehen, daß er in seine eher aphoristischen Belege mehr an Inhalt hineinliest, als diese enthalten, und dadurch zu sehr weitreichenden Schlußfolgerungen kommt. Beispiele im nächsten Abschnitt werden das veranschaulichen.

Verallgemeinerungen oder Überinterpretationen ergeben sich auch an Stellen, wo es nicht um das Denken Kasshos geht und mehr Quellenmaterial hätte herangezogen werden können. Ein Beispiel ist der Versuch, das Bildungsstreben der Regionalfürsten in Abhängigkeit zu Vorgaben des Bakufu zu bringen. Shibata bezieht sich auf die Anweisungen für Kriegerfamilien von 1615. Aus dessen Geboten präpariert er als vorrangige Aufgabenstellungen der Regionalfürsten zu Beginn der Edo-Zeit die „Befriedung des Volkes“ (*anmin*) heraus. Dabei dient ihm das Urteil Hiramatsu Girô, dieser Erlaß habe bei der Kontrolle des Bakufu über die Regionalfürsten eine große Wirkung gehabt,⁴⁵ als Stütze, um von einer Verpflichtung zu sprechen, die von den Fürsten allgemein wahrgenommen worden sei. Der Ausdruck „Befriedung des Volkes“ findet sich im Text des Erlasses nicht. (178–9) Eine Untersuchung, wie der Erlaß von den regionalen Machthabern gelesen wurde, unterläßt Shibata. Für ihn stehen Fürsten wie Tokugawa Yorinobu, sowie Kuroda Nagamasa (26, 180) und Maeda Mitsutaka (26) als typische Beispiele für die übrigen Standesvertreter da, um zu belegen, daß die Forderung nach Bildungserwerb allgemein gewesen sei.

Eine Überinterpretation stellt auch die Verbindung zwischen Kassho und Jinsai und der frühe Beginn der textkritischen Behandlung der Klassiker dar. Shibata möchte zeigen, daß die Ablehnung der song-zeitlichen Kommentare und eine direkte Beschäftigung mit den Schriften des Altertums bei Jinsai keine neue Position war. Bei dem Gelehrten Ishibashi Seian 石橋生庵 (17./18. Jahrhundert) findet er die Mitteilung, daß Kumazawa Banzan bezweifelt habe, ob die *Lunyu*-Bücher 11 bis 20 authentische Worte des Meister Kong enthielten. (257) Shibata sieht das als Beweis, daß Jinsai nicht der erste gewesen sei, der *Lunyu* und *Mengzi* textkritisch behandelt habe. Eine kritische Untersuchung der Klassiker kann nach seiner Meinung aus diesem Vermerk und aus Worten Kasshos und Mokuans als allgemeine Tendenz der japanischen Konfuzianer dieser Zeit angenommen werden. (258) Bei diesem Urteil stört es den Autor weder, daß keine Kommentarwerke Kasshos oder seines Sohnes bekannt sind, noch die Tatsache, daß Banzans „Kleine Erläuterung zu den Erörterungen und Belehrungen“ (*Rongo shôkai*) hier nur durch einen Gewährsmann referiert wird.⁴⁶

sicht, daß es mit ihm möglich sei, Kasshos Vorstellungen zu erhellen, da besonders in seiner zweiten Hälfte Einträge häufig seien, die über diese Aufschluß geben. Ohnehin hätten bei den bisherigen Studien zur Geistesgeschichte der Edo-Zeit Kommentarwerke konfuzianischer Gelehrter im Vordergrund gestanden. Um das Bild abzurunden, komme man an einer Aufarbeitung unveröffentlichter Materialien wie dem *Notizbuch* nicht vorbei.

45 HIRAMATSU Yoshiro, „Kinsei hô“ [Das Recht der frühen Neuzeit], in: *Shinpan Iwanami kôza*, Nihon rekishi 11, Iwanami shoten, 1976; (336).

46 Banzans *Rongo shôkai* erschien in zwei Teilen 1679 (Enpô 7) und 1687 (Teikyô 4). Der zweite Teil, der die Kapitel 11 bis 20 der „Erörterungen und Belehrungen“ behandelt, ging

Arbeitsweise

Shibatas Vorgehen ist deduktiv. Die Motive der Einleitung, Bildungsstreben und Subjektformung auf der Grundlage konfuzianischer Vorstellungen, werden nicht aus den Quellen herauspräpariert, sondern dienen dazu, das aufgegriffene Material in das vorgegebene Argumentationsfeld einzuordnen. So genügen jeweils einige Indizien, um die Ausgangsthese zu bestätigen.

1. Typisch für Shibatas Argumentationsweise ist die Art, wie er spekulative Schlüsse aus dem Erlaß des Bakufu von 1649 (Keian 2) zieht, der sich an die Landbevölkerung wendet und die Regelung der inneren Angelegenheit dieser Bevölkerungsschicht betrifft. Shibata ordnet diesen Erlaß in das Schema der Subjektformung ein, sei sie selbstverantwortet oder durch Erziehungsmaßnahmen seitens der Behörden angeregt. (39–42) Problematisch ist der elfte Paragraph, in dem es heißt: „Bei den Bauern handelt es sich um Personen, denen es an Unterscheidungsvermögen mangelt und die nicht an Konsequenzen denken.“ Wie paßt diese Sicht der Bauern, die Shibata durch ein steigendes Selbstbewußtsein charakterisiert hatte, in das Argumentationsschema der gestärkten Autonomie? Der Autor beantwortet diese Frage, indem er den Urhebern des Erlasses ein stillschweigendes Vorverständnis unterlegt: Hätte das Bakufu wohl diesen Erlaß verkündet, wenn die Verfasser desselben nicht überzeugt gewesen wären, daß damit die Möglichkeit bestand, die Bauern anzuleiten und auf ein höheres moralisches Niveau zu bringen? Wenn die Autoren nicht von den Erfolgchancen und damit der Möglichkeit, die Beherrschten im Sinne der Regierenden zu formen, überzeugt gewesen wären, hätten sie das Unterfangen von vornherein unterlassen. (40)

In Shibatas Lesung bestätigt dieser Erlaß, was er gerade nicht aussagt: Das Bewußtseinsniveau der Bauern war bereits soweit angestiegen, daß die Regierung glaubte, auf die Landbevölkerung erzieherisch einwirken zu müssen, und mit dem Erlaß versuchte, den Trend zu steigendem Selbstbewußtsein aufzufangen und die Bauern innerhalb des vorgegebenen Rahmens zu halten. (41)

2. Das Urteil Watanabes, die Vorstellungen der Song-Lehre hätten in der ersten Hälfte der Edo-Zeit keinen entscheidenden Einfluß ausgeübt, nimmt Shibata zum Anlaß der Auseinandersetzung, da seinem Ansatz die Grundlage fehle, sollte Watanabe recht behalten. (166) Grundlage der Diskussion bildet das Argument, die Rezeption des song-konfuzianischen Gedankenguts sei durch die Verschiebungen beim Übergang vom Mittelalter zur Edo-Zeit bedingt worden.

bereits während der Edo-Zeit verloren, wie Shibata erklärt. (258) Kann so über seinen Inhalt nichts verlässlich ausgesagt werden, so hält der Verfasser es für möglich, daß zwischen dem Banzan-Werk und Jinsais Kommentar zum *Lunyu* eine Beziehung besteht. Die älteste Fassung des *Rongo kogi* [Alte Bedeutung der Erörterungen und Belehrungen] von ca. 1666 (Kanbun 6) ist nicht erhalten, aber die zweite Fassung sei nach 1673 und vor 1681 entstanden, falle somit in den Erscheinungszeitraum der Arbeit Banzans. 282, Anm. 38.

Am Argumentationsgang Watanabes konstatiert Shibata die „Unschärfe seines Geschichtsbildes“ (*rekishikan no amasa*).⁴⁷ (169) Nach Watanabe entstand die politische Ordnung ohne Beziehung zur Song-Gelehrsamkeit. Ihre Rezeption in dieser Zeit führte zu keinem Bewußtseinswandel. Das Weltbild der Krieger sei weiterhin durch die Erfahrungen der voraufgegangenen Bürgerkriegszeit geprägt gewesen.⁴⁸ An einer Fülle von Beispielen weist Watanabe nach, wie sich die Lehren der Song-Schule und die sozialen Voraussetzungen, unter denen sie in China entstanden waren, von der Lebenswelt Japans zu Beginn der Edo-Zeit unterschieden.⁴⁹ Zu behaupten, die Indienstnahme konfuzianischer Gelehrter durch die Regierenden sei Ausdruck der Äquivalenz der Song-Gelehrsamkeit mit der gesellschaftspolitischen Ordnung, bedeute, für die politischen Führer eine hohe Einsichtsfähigkeit anzunehmen. Wenn man den Song-Konfuzianismus, so Watanabes Argument, mit einer stabilen Ordnung in Zusammenhang bringen wolle, für die er eine ideologische Basis und Legitimation bereitgestellt haben soll, könne man schwerlich annehmen, daß er besser auf die noch instabilen Verhältnisse der Anfangszeit gepaßt habe als auf diejenigen der von „Frieden“ (泰平 *taihei*) geprägten mittleren Edo-Zeit.⁵⁰

Konfuzianismus, so Shibatas Gegenargument, sei nicht nur ein mit Autorität versehenes Kulturgut von außen. Ohne inländische Nachfrage hätte keine Rezeption stattgefunden. Wie immer die „frühneuzeitliche“ Gesellschaft auch das Produkt der Bürgerkriegszeit gewesen sein mag, so verdanke sie sich verschiedener Maßnahmen, die von Grund auf die Gesellschaftsform des Mittelalters verneinten.⁵¹ Daß die neue Ordnung sich nicht ohne Widersprüche etablieren konnte, sei unbenommen. Und daß die Rezeption der Song-Gelehrsamkeit Aspekte aufgewiesen habe, die nicht auf die Verhältnisse in Japan paßten, gehöre nach den Arbeiten von Bitô zum Allgemeinwissen. (169–71)

Shibata gesteht Watanabe zu, daß sich das „Bakuhan-System“ ohne engen Bezug zum Konfuzianismus entwickelt habe. Doch warum begann ein ernstzunehmendes Studium der Song-Gelehrsamkeit gerade in dieser Zeit, und warum wurde diese von den Machthabern hochgeschätzt? Watanabe habe recht, wenn er von der Unsicherheit und Instabilität der Zeit spreche, aber gerade in diesen Umständen liege der Grund, in einer ungeordneten Gesellschaft auf einer Festigung der Ordnungskräfte zu bestehen. Hier sieht Shibata eine Ursache für den Schulterschuß (結合 *ketsugô*) von konfuzianischen Gelehrten, die sich ernsthaft

47 Shibata wirft Watanabe nicht nur willkürliche Quellenauslegung vor. (195–6) Bei Watanabes Wissenschaftsverhalten sei weder ein Bestreben, die Gegebenheiten der Gesellschaft der Edo-Zeit nachzuzeichnen, noch ein Prozeß des ernstesten Lernens aus den Forschungsergebnissen der voraufgegangenen Wissenschaft zu erwarten. (170)

48 WATANABE 1985: 10–5, 68.

49 Als Beispiele dienen etwa das Familiensystem (ebd. 116–60) oder das Selbstverständnis der herrschenden Schicht (ebd. 61–115).

50 Ebd. 27–8.

51 Als Beispiel gibt er die Landvermessungsmaßnahmen zur Zeit des Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 (1536–98) an. (170)

an das Studium der Song-Gelehrsamkeit machten, und den Fürsten. Watanabe mißachte den Wandel der Zeit und fasse das Bewußtsein der Krieger seit dem Ende der Bürgerkriegszeit als festgefroren (*koteiteki*) auf. Er sehe nicht das veränderte Verhältnis von Fürst und Gefolgsmann nach der Etablierung der edo-zeitlichen Gesellschaft. (166–7)

Am Begriff der „mitmenschlichen Regierung“ (仁政 *jinsei*) zeigt Watanabe das Unverständnis für konfuzianische Kernvorstellungen in weiten Kreisen der Kriegerschaft auf.⁵² Dabei behandelt er die Regionalfürsten und die Krieger in ihrem Gefolge auf der gleichen Ebene. Er argumentiert, daß diese sich von den chinesischen Beamten wesentlich unterschieden. In der Zeit der Bürgerkriege war für sie nicht die „mitmenschliche Regierung“ das Ziel, sondern der Sieg im Krieg.⁵³ Er hält es daher für schwer vorstellbar, daß diese Einstellung mit Beginn der Edo-Zeit begraben worden und im politischen System wie auch im Bewußtsein der Fürsten und Krieger ein rascher Wandel eingetreten sein soll. Deswegen habe auch keine konfuzianisch verstandene Regierung für das Volk (*minpon shugi*), die das Ideal der „mitmenschlichen Regierung“ als Daseinsgrund des Fürsten angesehen hätte, verwirklicht werden können.⁵⁴

Shibata hält dagegen, daß wohl kein Forscher behaupte, das konfuzianische Ideal der „mitmenschlichen Regierung“ sei im vollen Sinn des Wortes in der Gesellschaft der Edo-Zeit verwirklicht worden. Gleiches sei aber auch für China anzunehmen. Der Irrtum Watanabes liege darin, daß er den Ausdruck „mitmenschliche Regierung“ wörtlich auffasse. Die Bedeutung der Vorstellung von der „mitmenschlichen Regierung“ liege darin, daß der Ausdruck als ein „Slogan“ (*surôgan*) in dieser Gesellschaft lebte. (168) Watanabes Argument sei nicht überzeugend, da sein Vergleichsobjekt nicht stichhaltig sei: Zuständig für die Regierung in der Edo-Zeit seien die Regionalfürsten gewesen, nicht die einfachen Krieger. Nur jene ließen sich mit den chinesischen Beamten vergleichen. Man müsse doch fragen, welche Aufgaben sich den Regierenden zur Zeit der Etablierung der edo-zeitlichen Gesellschaft stellten. Das sei der Anspruch einer „mitmenschlichen Regierung“ und das Bemühen um eine Sorge für das Volk gewesen. Fürsten, denen das nicht gelungen sei, hätten Verlust von Territorium und Status oder Versetzung gewärtigen müssen. Der Leitspruch der „mitmenschlichen Regierung“ habe als Vorwand (*tatema*) im Dienst der „öffentlichen Autorität“ nicht fehlen dürfen. Für die Herrschenden bestand bei dem Eindruck oder Vorwurf von „Unmenschlichkeit“ (不仁 *fujin*) die Furcht vor einem Sturz des Regierungssystems. Deshalb wurde Unfähigkeit, der Aufgabe zu einer „mitmenschlichen Regierung“ gerecht zu werden, als „Untreue“ (不忠 *fuchû*) gegenüber dem Shôgun betrachtet und bestraft. (168)

Shibatas Argumentation zum rhetorischen Einsatz des „Slogans“ „mitmenschliche Regierung“ ist nicht von der Hand zu weisen. Doch entkräftet er

52 WATANABE 1985:66–77.

53 Ebd. 68.

54 Ebd. 68–9.

damit Watanabes Argument nicht. Es spielt keine Rolle, ob in China der Anspruch einer „mitmenschliche Regierung“ verwirklicht wurde. Diese Formel übte in der Vorstellung chinesischer Vertreter des Konfuzianismus eine andere Rolle aus als bei den Regierenden in Japan. Während Shibata in deduktiven Schlüssen von den Aufgabenstellungen der Zeit her argumentiert und so einen Funktionsbereich für konfuzianische Begriffe (re)konstruieren möchte, geht Watanabe von einem prinzipiellen Standpunkt aus, der dem Grad an Verständnis für die aus dem chinesischen Kontext übernommenen Vorstellungen nachspürt. Für diese Art der Argumentation ist es unerlässlich, nach dem Selbstverständnis der Krieger zu fragen, die in ihrer Rolle als Amtsträger⁵⁵ von den konfuzianischen Gelehrten als Adressaten und potentielle Verfechter konfuzianischer Lehren angesehen wurden.

Zudem bedeutet Shibatas Sicht des opportunistischen Einsatzes von „mitmenschlicher Regierung“ als Versatzstück, daß er seinen eigentlichen Ansatzpunkt, die Subjektivierung bzw. Selbstformung der Rezipienten konfuzianischer Gedanken, *ad absurdum* führt. Diesem Argumentationsstrang ist mit der Behauptung eines machtpolitischen Einsatzes solcher Ideale, die von ihrem eigentlichen Kontext abgetrennt werden, nicht gedient. Unter der Perspektive, die Shibata hier entwirft, verlieren seine bisherigen Ausführungen über das Bemühen Kasshos, seinen Fürsten entsprechend dem Bild des idealtypischen Herrschers im Konfuzianismus zu formen und dadurch auf die Gesinnung des Kriegergelfolges und ihrer Amtstätigkeit einzuwirken, ihren Sinn.⁵⁶ Es stellt sich die

55 Insofern die Krieger mit konkreten Regierungsaufgaben betraut waren und zudem im Dienst einer Herrschaft standen, die nach Shibatas Argumentation vom Motiv der „mitmenschlichen Regierung“ Gebrauch machte, wenn vielleicht auch aus anderen Gründen als den in der konfuzianischen Tradition intendierten, drängt es sich auf, nach ihrem Verständnis für konfuzianische Prinzipien zu fragen. Daß Shibata sie als Vergleichsobjekt ablehnt, ist nicht nachvollziehbar, umso mehr, als er die Krieger in früheren Kapiteln bereits als Subjekte der Bildungsbestrebungen und der Selbstkultivierung herausgestellt hatte.

56 Das Eintreten für „mitmenschliche Regierung“ besitzt in diesem Zusammenhang lediglich Bedeutung als Mittel, die eigene Stellung zu bewahren und den Anforderungen gegenüber der Shogunatsregierung gerecht zu werden. Der instrumentelle Einsatz von Leitidealen als Slogan bedeutet, daß mit der Verkündigung einer Norm keine gesamthafte Verinnerlichung eines Persönlichkeitsideals gemeint sein kann, dem ein Regionalfürst sich als solchem verpflichtet fühlte. Diese Konsequenz scheint Shibata aber nicht ziehen zu wollen. Das legt folgende Erörterung nahe: Die Bedingungen, unter denen chinesische Beamte und japanische Regionalfürsten zu Beginn der Edo-Zeit wirken mußten, weisen, so Shibata, Übereinstimmungen auf. Wie erstere notwendigerweise ein „subjektives Selbst“ konstituieren mußten, um wandelnden Situationen gewachsen zu sein, gilt dies auch für letztere, die sich in ihrem Dienst auf keine ausgearbeiteten Regierungsstrukturen etc. verlassen konnten, mit mächtigen Gefolgsleuten und Kaufleuten zu tun hatten und bei der Regierung oft auf die eigene Fähigkeit zurückgeworfen waren. (180) Shibata geht hier wohl von Watanabes Darstellung des chinesischen Beamten aus (1985: 99) und entwirft den japanischen Regionalfürsten nach dem gleichen Muster. Aus der Möglichkeit der Darstellung des Fürsten nach ähnlichen Kriterien ergibt sich jedoch nicht, daß den Zeitgenossen ein solches Bild präsent war (das gilt umso mehr, als in der Anfangszeit der Edo-Zeit auch die Regionalfürsten ihre neue Rolle unter der Oberherrschaft des Tokugawa-Shōgun erst einmal gedanklich verarbeiten muß-

Frage, was unter Subjektformung zu verstehen ist, wenn dieses Unternehmen nicht mehr unter den Prämissen der Song-Gelehrsamkeit betrachtet wird, sondern selektiv in einen Rahmen machtpolitischer bzw. zweckrationaler Erwägungen eingeordnet wird. Das Eingangsmotiv einer Subjektformung als Ausdruck eines von allen Mitgliedern der Gesellschaft verspürten Bedürfnisses nach neuen Wertorientierungen verflüchtigt sich.⁵⁷

3. Unter dem Gesichtspunkt der Realitätswahrnehmung beschäftigt sich Shibata mit Kasshos Angebot einer Sicht des Menschen und der Gesellschaft, die den Orientierungen der Zeit entsprochen habe. (185) Dabei soll gezeigt werden, daß Kassho ein unmittelbares Interesse an der moralischen Besserung seiner Mitmenschen besaß und sich diesen als Wegführer anbot.

Im letzten Lebensjahr beklage Kassho, daß in seiner Zeit Menschen, die Dieben und Räubern glichen, überwögen. Diese würden nicht nur ihre eigene Verderbtheit verkennen, sondern keinerlei Ansatzpunkt bieten, sich zum Guten führen zu lassen.⁵⁸ (187–8) Diese Einschätzung der Zeitumstände widerspricht Shibatas Darstellung, daß sich die Edo-Zeit durch ein Vertrauen in die Fähigkeiten des Menschen und seine Erziehbarkeit zum Guten ausgezeichnet habe.

Wie geht Shibata mit der Klage um? Er löst den Widerspruch, indem er in die Äußerung einen Gehalt hineinliest, der sich nirgends verbalisiert findet: Anders gewendet, so Shibata, drückt Kasshos Klage die Ansicht aus, daß man einen Menschen zum Guten führen könne, sofern er nur ein wenig Neigung zu Selbstreflexion besitze. Wenn man nun annehme, daß viele Menschen in Wirklichkeit diese Neigung, wenn auch nur zeitweise, besäßen, so folge daraus, daß die „gewöhnlichen Menschen“ (中人 *chūjin*), die Kassho zum Guten führen will, zu einer großen Zahl anwachsen.⁵⁹ (188) Als Begründung für diese Inter-

ten), noch, daß sie sich nach diesem Bild umformten, noch daß sie sich umformen konnten, selbst wenn sie den in diesem Bild entworfenen Anspruch als relevant für sich selbst anerkannt haben sollten. Shibata tut jedenfalls nichts, um nachzuweisen, daß sein Modell Allgemeingültigkeit beanspruchen konnte. Sein Nachweis beschränkt sich auf Yorinobu und einige Bemerkungen von Regionalfürsten wie Kuroda Nagamasa, die als Beispiele für „aufgeklärte Fürsten“ (*meikun*) Ausnahmecharakter besaßen.

57 Shibata scheint keinen Widerspruch der Einschätzung des „Slogans“ „mitmenschliche Regierung“ zu dem Gedankengang wahrzunehmen, den er im Anschluß vorbringt: Wenn die Regierenden die Theorien der Song-Gelehrsamkeit anerkannten, ging es ihnen um die Hochschätzung der Innerlichkeit, m. a. W. die „Etablierung des subjektiven Ichs im politischen Handeln“ (*seijiteki jissen ni okeru shutaiteki jiga no kakuritsu*)! (169)

58 „Früher waren die Diebe weise. Denn sie wußten selbst um das Unrecht ihres Diebstahls. Heute sind die Diebe einfältig. Denn sie wissen nicht, daß Diebstahl etwas Schlechtes ist. Früher waren die Diebe aufrecht. Wenn jemand sie wegen ihres Diebstahls ermahnte, senkten sie den Kopf, weinten und sagten voll Scham: ‚Ich stehle nie wieder.‘ Die Diebe von heute sind verbogen. Wenn jemand sie wegen ihres Diebstahls ermahnt, [funkeln] ihre Augen zornig, sie fuchteln mit den Armen und sagen voller Ärger: ‚Ich stehle doch nicht.‘ Alles Reden hilft nicht. Ich habe selbst gesehen, wie in einigen Jahrzehnten [die Dinge] sich gewandelt haben.“ *Bibō roku* [Kasshos Notizbuch] Bd. 28 (188).

59 Kassho hatte fünf Typen von Menschen unterschieden: „Die höchsten Weisen besitzen keine Fehler. Die großen Würdigen berichtigen ihre Fehler. Die Gewöhnlichen drücken sich da-

pretation unterstellt Shibata, daß sein Protagonist die Ansicht der Song-Ming-Gelehrsamkeit geteilt habe, nach der alle Menschen zu „Weisen“ (聖人 chin. *shengren*; jap. *seijin*) werden können. (189) Mittels dieser Konstruktion, die Kasshos Worte in eine entgegengesetzte Richtung wendet, kann Shibata aus einer Klage über die Hoffnungslosigkeit (*kore o ikan to mo suru naki*) (187) folgern, daß Kassho die Menge der Verbesserungsfähigen erweitert habe.⁶⁰

Jetzt müssen noch Belege beigebracht werden, aus denen hervorgeht, daß Kassho sich selbst als verantwortlich für eine aktive Erziehungstätigkeit ansah. (190) Nun gibt es den konfuzianischen Allgemeinplatz, daß derjenige, der sich selbst aufstellen möchte, auch andere aufstellt.⁶¹ In der Schlußfolgerung Shibatas liegt nichts besonderes. Nur kann der Autor keine eindeutigen Stellen aus den Werken Kasshos anführen, sondern ist auf Vermutungen und Interpolationen angewiesen, um Kassho als Wegführer zu zeigen.

Kasshos Schriften bearbeiten nicht in geschlossener Form das Thema, um das es Shibata geht. Er muß versprengte Äußerungen im Sinn seiner Hypothese mit einem Sinngehalt ausstatten, der den Worten nicht zu entnehmen ist, und verliert so den Blick für die Reichhaltigkeit der konfuzianischen Tradition, auf die Kassho hätte zurückgreifen können. Welche Quellen benutzte Kassho? Worauf gründen seine Ansichten? Shibata gibt keine Antworten. Es bleibt unklar, aus welchem Kontext die einzelnen Bemerkungen aus unterschiedlichen Textpassagen stammen, die der Autor zusammenfügt.

Die nächste Runde der Erörterung ist ein typisches Beispiel: Zunächst zitiert Shibata eine Äußerung aus dem 28. Band des Notizbuchs, in der Kassho von der Freude an den Dingen spricht, an denen sich die „Weisen“ und „Würdigen“ des Altertums aufgerichtet hätten. Shibata versteht den hier benannten Zustand als Normziel, das mittels Selbstkultivierung zu erreichen ist. Einen Anhaltspunkt für die Richtigkeit dieser Sicht findet er in einer Stelle aus dem 23. Band, an der ein Wort Lu Xiangshan 陸象山 (1139–92), „Ich lege die Sechs Leitfäden aus, und die Sechs Leitfäden legen mich aus“, als „Ausdruck der Zielerreichung“ (*mokuyō tassei*) bezeichnet werde. (189–90) Doch vollziehe sich die Selbstkultivierung bei Kassho nicht nur über Selbstreflexion, sondern sei untrennbar verbunden mit gesellschaftlicher Praxis in Form der Erziehungstätigkeit gegenüber den „Gewöhnlichen“. Zur Begründung dieser Interpretation

vor, ihre Fehler zu berichtigen. Die Einfältigen übertünchen ihre Fehler. Die Dümmlen wissen nicht um ihre Fehler.“ Ebd., Bd. 26 (185).

60 Shibata deutet Kasshos Unterteilung der Menschen in fünf Gruppen (185) statt traditionell drei – *Lunyu* 17.3, SPPY 9.1b, spricht von den „Weisesten“ (上知 chin. *shangzhi* bzw. jap. *jōchi*) und den „Einfältigen“ (下愚 *xiayu* bzw. *kagū*), die nicht verändert werden können, und impliziert so eine Gruppe von lernfähigen Menschen – ebenfalls als Ausweitung in diesem Sinn, obwohl eindeutig von den „Gewöhnlichen“ der Tradition bei Kassho die „großen Würdigen“ (大賢 *daiken*) und die „Einfältigen“ abgespalten wurden und Kasshos Klage auf S. 187 eher für einen Überfluß an Menschen des Typs der „Einfältigen“ oder gar der „Dümmlen“ (至愚 *chigu*) sprechen würde.

61 *Lunyu* 6.28, SPPY 10.1b.

dienen zwei weitere Stellen: Wenn es im 19. Band als das Ideal Yaos 堯 und Shuns 舜⁶² erachtet werde, sich nicht aktiv in die Belange des Staats einzumischen (Reich Sache des Reichs sein lassen), sondern sich in Ruhe zu ergehen, bzw. die Rede davon sei, daß man vom Zustand des Volkes auf Ordnung oder Unordnung, Blüte oder Niedergang der Welt schließen könne, dann habe Kassho, der sich selbst einen Anhänger Meister Kongs und Yan Yuans 顏淵 nannte, die Erziehung der „Gewöhnlichen“ als seine Aufgabe wohl (*hazu*) betrachten müssen.⁶³ (190)

Das mache die zweite Stelle aus dem 27. Band deutlich: „Indienstnahme oder Entlassung, darin berühren Reich und Staat die eigene Person. Tätigkeit oder Sich-Verbergen, das ist die eigene Antwort auf Reich und Staat.“ Shibata liest in diese Äußerung die Absicht Kasshos zu Überprüfung der Ergebnisse der Selbstkultivierung in der gesellschaftlichen Praxis.⁶⁴ (190) Die Ermahnungen des Gelehrten gegenüber Yorinobu mögen in diesem Sinn gedeutet werden. Aber wenn der Autor zu erkennen meint, daß bei Kassho die Selbstkultivierung mit der gesellschaftlichen Praxis eng verbunden gewesen sei und eine Selbstüberprüfung auf der Basis gesellschaftlicher Praxis „für gewöhnlich ausgeübt worden sein dürfte“ (*fudan ni okonawarete ita darô*) (190), liegt nicht mehr als eine hypothetische Konstruktion vor, der wenige aphoristische Sätze, vier unterschiedlichen Kapiteln oder Kontexten entnommen und insofern ohne unmittelbaren Bezug, als Grundlage dienen.

Mit „gesellschaftlicher Praxis“ (*shakaiteki jissen*) ist die Führung der „Gewöhnlichen“ zum Guten gemeint. Warum muß Shibata hypothetisch davon sprechen? Die spekulative Sprache legt nahe, daß konkrete Beispiele nicht beigebracht werden können, entweder weil die biographischen Informationen zu spärlich sind oder aber weil ein konfuzianischer Gelehrter der Edo-Zeit sich nicht als vorbildlich Handelnden verstanden hat. Das ist nicht weiter verwunderlich, wenn man das konfuzianische Selbstverständnis betrachtet, wonach der Gelehrte Ratgeber des Fürsten sein will. Ermahnungen gegenüber diesem pas-

62 Weise Herrscher des Altertums, die sich durch moralische Perfektion und die Einrichtung der Institutionen menschlicher Gesellschaft auszeichnen.

63 Sicherlich geht es sowohl bei Yao und Shun als auch bei Konfuzius um die Führung der Menschen auf den rechten „Weg“. Doch Yao und Shun brauchten nichts zu tun, um das Volk zum Guten zu führen, als ein Vorbild abzugeben. Sie betrieben keine aktive Unterweisung. Konfuzius und sein Schüler Yan Yuan sind Vorbilder für Menschen, die noch in einer Zeit des Verfalls am „Weg“ festhielten, in der eine Besserung der Menschen schon illusorisch erschien. Wiewohl der Meister sich um die Verbreitung des richtigen Wegverständnisses bemühte, konnte er kein öffentliches Amt erlangen und mußte sich auf die Ausbildung von Schülern im Privaten zurückziehen. Wenn Kassho sich also mit letzteren verglich, konträrriert das entschieden Shibatas Absicht und seine konstruierte Deutung über die „Gewöhnlichen“.

64 Über die Selbstkultivierung sagt Shibata, daß sie unter Maßgabe ständiger Selbstüberprüfung der Motive und Resultate stattgefunden habe. Die Selbstinspektion, die den Bezug von Absicht und Resultat überprüft, sollte das Selbst auf eine innerlich höhere Stufe führen. (192)

sen gut ins Bild. Aber ein Lehrmeister des Volkes braucht er nicht zu sein. Im Idealfall wirkt der konfuzianische Gelehrte durch seinen moralischen Charakter auf das Volk, das sich an seinem Beispiel orientiert. Allerdings sind Konfuzianer der Edo-Zeit kaum als aktive Praktikanten ihrer moralischen Einsichten bekannt geworden.⁶⁵ Hier klafft eine Lücke zwischen Anspruch und Realität. Was ist also konkret gemeint, wenn Shibata von Unterweisung des Volkes spricht?

4. Realitätsbezug und Konkretheit setzt Shibata für Kasshos Denken voraus, mit Blick auf die zwischenmenschlichen Beziehungen.⁶⁶ Das verfolgt er am Thema der „Wahrhaftigkeit“ in konkreten Lebenssituationen. „Wahrhaftigkeit“ halte Kassho deshalb für so wichtig, weil im menschlichen Zusammenleben leicht Streitigkeiten entstünden. (219) Das richtige Verhalten im Dienst sei für die Krieger ein wichtiges Problem gewesen und daher nur natürlich, daß Kassho dem Thema Aufmerksamkeit schenkte. Ohne sich selbst und die anderen zu kennen, schreibt Kassho, könne man Integrität nicht bewahren. In der Frage nach dem Dienst entscheide sich die Klugheit oder Einfältigkeit eines Menschen. Kenntnis des Fürsten, der eigenen Person und der anderen Vorgesetzten sei wichtig.⁶⁷ (221)

Die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit ein Vertreter konfuzianischer Ideale in den Dienst tritt oder in diesem verweilt, sind ein wichtiges Thema der konfuzianischen Tradition, das sich schon in den „Erörterungen und Belehrungen“ findet.⁶⁸ Shibata geht der Frage nach der „Indienstnahme oder Entlassung“ (用舎 *yôsha*) durch den Fürsten bei Kassho nach. „Handeln oder Sich-Verborgnen-Halten“ (行蔵 *kôzô*) meine die eigene Reaktion auf Indienstnahme bzw. Entlassung durch den Fürsten, ob man einen Fürsten selbst aussuche und seine Fähigkeiten in der Gesellschaft verwirklichen könne oder nicht. Wenn es sich nicht lohne, sich für einen Herrn anzustrengen, könne ein Gefolgsmann den Dienst quittieren, so Kasshos Einstellung. (222)

Diese Sicht führt in zweierlei Hinsicht zu Problemen. Zunächst fragt es sich, wie sie zu dem Treuegebot paßt, das Shibata an früherer Stelle herausgestellt hatte. Weiterhin ist es zweifelhaft, ob der Autonomieanspruch auf die Lebenssituation der Krieger zugeschnitten ist. Shibata gibt selbst zu, daß Kasshos Ansicht „nicht unbedingt“ (*kanarazushimo*) mit der Wirklichkeit des Kriegerda-

65 Kassho tritt nirgends als Volksprediger wie Hosoi Heishû 細井平洲 (1728–1801) auf, sondern hat sich als Ratgeber des Fürsten betätigen wollen und daneben Schüler ausgebildet. Inhalt seiner Tätigkeit scheint dabei nicht eine Disziplin der tugendhaften Vervollkommnung gewesen zu sein, sondern Buchstudium und moralische Ermahnungen.

66 Das ist eine Feststellung, die für jede Form von Konfuzianismus gilt und nicht ein besonderes Merkmal Kasshos ist.

67 Für Shibata zeigt sich hier die fortgeschrittene Diversifizierung der Beziehungen innerhalb der Kriegerschicht. Verschiedene Ränge von Vorgesetzten hatte es jedoch schon früher gegeben, ebenso wie die Probleme, die sich aus menschlichen Hierarchien ergeben. Diese sind nicht ein spezifisches Merkmal der Edo-Zeit. Die Allgemeinheit des Problems zeigt sich an Kasshos Erörterungen, die nicht von konkreten Situationen ausgehen, sondern in einem allgemeinen Tenor gehalten sind.

68 *Lunyu* 7.10, *SPPY* 4.2b.

seins übereinstimmt. (222) Diese Einschätzung ist sehr vorsichtig, denkt man an die tatsächliche Abhängigkeit der Krieger von ihren Herren. Wenn der Autor im Anschluß darauf verweist, daß auch ein Kassho-Zitat die Irrealität des Anspruchs, der ein klassisch konfuzianischer ist und sich nicht aus der Situation der Kriegerschicht heraus erklärt, zu erkennen gibt, stellt sich die Frage um so dringlicher, wo Kassho konkret auf die Sorgen seiner Zeitgenossen eingeht, wenn er abstrakte konfuzianische Grundsätze anbietet, die deren Realität nicht entsprechen.⁶⁹

Im fraglichen Zitat vergleicht Kassho Krieger und begüterte Kaufleute mit körperbehinderten Bettlern. Wie diese nicht fähig sind, ihre Beine auszustrecken oder ihren Kopf zu heben, können weder die Krieger sagen oder tun, was eigentlich angebracht wäre, noch die Reichen ihr Geld so einsetzen, wie sie wollen oder sollten. (222–3) Shibata versteht Ausstrecken der Beine und Heben des Kopfes als Metaphern für die körperliche und geistige Freiheit und setzt diese wiederum in Bezug zur Sorge um die eigene Person bzw. zur sozialen Praxis. (223) Er interpretiert das Zitat als eine Feststellung Kasshos, daß Krieger und Kaufleute ihre gesellschaftliche Existenz und ihre daraus erwachsende Aufgabe aus den Augen verloren hätten. Kassho wolle diesen beiden gesellschaftlichen Gruppen ihre gesellschaftliche Verbundenheit vorhalten und sie an ein Handeln gemahnen, das ihren gesellschaftlichen Verpflichtungen entspricht. (223)

Unter den zeitlichen Umständen, so Shibatas Einschätzung, dürfte Kasshos Mahnung auf taube Ohren (馬の耳に念仏 *uma no mimi ni nenbutsu*) gestoßen sein. Doch obwohl kaum eine Möglichkeit für Krieger bestanden habe, sich den Herrn auszusuchen bzw. den Lebensunterhalt außerhalb eines Dienstes zu verdienen, habe Kassho von ihnen gefordert, daß sie ihre gesellschaftliche Verantwortung übernehmen sollten. (224)

Statt einer konkreten Antwort auf ihre Probleme, bietet Kassho den Kriegern, zumindest nach der Art, wie Shibata die fragliche Textstelle liest, prinzipielle Grundsätze an, die zwar Zustimmung verdienen, tatsächlich aber weder deren Lebensgefühl trafen noch in der Wirklichkeit zu verwirklichen waren.⁷⁰ Der

69 Dieser Zustand hatte Watanabe bewogen, die Übertragbarkeit des Konfuzianismus, zumindest in Form der Song-Gelehrsamkeit, auf die Verhältnisse zu Beginn der Edo-Zeit zu bezweifeln.

70 Shibata konstruiert einen Kontext – bestehend in der Autonomie und Verantwortlichkeit des Individuums, die stärker wirken als Eingebundenheit in reale Verhältnisse –, der sich aus den Worten Kasshos nicht zwangsläufig ergibt: „Am Kiyomizuzaka lebte ein Bettler. Seine Beine waren verkrüppelt, seine Hüfte schwach, er konnte nicht laufen und nicht kriechen. Er lag auf einer Tragbahre, konnte die Beine nicht strecken und den Hals nicht recken. Die Passanten hatten Mitleid mit seinem Zustand und schenkten ihm Geld. So kam sehr viel Geld zusammen. Die anderen Bettler nahmen das Geld, kochten Essen und gaben ihm davon. Aus diesem Grund konnte er lange Zeit sein Leben fristen. Ich dachte mir folgendes: Obwohl es viele Bettler gibt, spenden nur wenige Menschen Geld. Besagter Bettler erhielt [zwar] Geld, doch die Beine kann er nicht ausstrecken und den Hals nicht recken. Bei den Leuten, die heute in Diensten [eines Fürsten] stehen, oder denen, die Geld ansparen, verhält es sich ähnlich. Sagen, was man sagen will, tun, was man tun will – das entspricht dem

Autor hält fest, daß für seinen Protagonisten die Krieger Träger sozialer Verantwortung waren und selbstverantwortlich den Prinzipien von „Indienstnahme oder Entlassung“ bzw. „Handeln oder Sich-Verborgenen-Halten“ hätten entsprechen sollen. In dem Gewicht, das Kassho der „Wahrhaftigkeit“ beimesse, spiegele sich, daß in seiner Zeit nicht nur die zwischenmenschlichen Beziehungen im Brennpunkt standen,⁷¹ sondern die Menschen im Begriff gewesen seien, a) ihre soziale Verbundenheit zu vergessen, und b) gesellschaftlichen Problemen gegenüber das Interesse verloren hätten. Auf diese Tendenz habe der Gelehrte antworten wollen. (226)

Das ist eine weitreichende Interpretation. Shibata liefert keine Belege für die Abstumpfung gegenüber gesellschaftlichen Problemen, sondern stützt sich auf ein einziges Kassho-Zitat, das zudem eine andere Sprache spricht als sein Interpret. Wie ist Shibatas Einschätzung mit seinem Leitmotiv zu vereinbaren, daß die Menschen der beginnenden Edo-Zeit sich durch Realismus und Vertrauen auf die menschliche Praxis einerseits, die Suche nach neuen Normen für die Begründung menschlicher Beziehungen in einem entstehenden neuen Ordnungsgefüge andererseits ausgezeichnet hätten? Diese Frage erhebt sich umso mehr, als Shibata eine Seite später wieder meint, es habe sich um eine Zeit gehandelt, in der man an die Kraft des Menschen glaubte und dem Diesseits außerordentliches Interesse entgegenbrachte. (227)

Abschließende Bemerkungen

Shibata erhebt den Anspruch, die Geistesgeschichte der Edo-Zeit einzuordnen. Das zeigt der Titel der Aufsatzsammlung, und darauf verweisen die Bezüge zur Entfaltung des konfuzianischen Denkens und der gesellschaftlichen und politischen Ordnung des Landes. Die Abkehr von der personenorientierten Konfuzianismus-Forschung, die Shibatas Schilderung der Problemstellung in der Einleitung nahelegt, ist wichtig. Sie rückt seinen Ansatz in die Nähe mentalitätsgeschichtlicher Studien und verspricht, das Denken des behandelten Zeitraums nicht aus den Werken herausragender Persönlichkeiten zu rekonstruieren, sondern Zeugnisse heranzuziehen, die unmittelbaren Aufschluß über die Vorstellungswelt derjenigen Bevölkerungskreise geben, die ihren Gedanken nicht Ausdruck in Form philosophischer Abhandlungen verliehen. Die Lektüre der Aufsätze zeigte dagegen, daß der Autor seine Erkenntnisse überwiegend aus Untersuchungen gewinnt, die auf der Ebene eines Fürstentums liegen und in deren Mittelpunkt ein Fürst und sein Ratgeber stehen.⁷²

Strecken der Beine und dem Recken des Halses. [Geld] dafür ausgeben, wofür man [es] ausgeben will, an die etwas verteilen, an die man etwas verteilen will – [auch] das entspricht dem Strecken der Beine und dem Recken des Halses. [...]“ *Bibô roku* Bd. 10. (222–3)

71 Für welche Zeit gilt das nicht?

72 Gelegentlich werden andere Gelehrte, z. B. Fujiwara Seika, zitiert. Was Quellen anbelangt, die als Belege für Vor- und Einstellungen breiterer Bevölkerungskreise dienen können, besitzt Shibata wenig Material: Erlasse Yorinobus oder Schriften, die mit ihm in Verbindung stehen. Ergibt sich aus diesen Quellen ein nur schemenhaftes Bild der Vorstellungswelt im

Daß Shibata sich mit der Situation im Fürstentum von Kii in einem Zeitraum beschäftigt, für den bislang kaum Studien vorliegen, und besondere Aufmerksamkeit dem Verhältnis zwischen Kassho und Yorinobu widmet, ist sein großes Verdienst. Doch da er durch die thematischen Vorgaben genötigt ist, die Untersuchungsergebnisse in einen das gesamte Land umfassenden Rahmen einzuordnen, neigt er einerseits zu Verallgemeinerungen und liest andererseits seine Quellen in einer Weise, die sich aus seinen Erkenntnismotiven herleitet und nicht aus dem Material selbst entwickelt werden kann.

a. Reduktionen

Die lockere inhaltliche Verbindung der Aufsätze und der Mangel an systematischer Überarbeitung führt zu Wiederholungen. Das gilt besonders für die Grundpositionen des Argumentationsschemas. Die Motive einer veränderten Ausrichtung des Denkens der Edo-Zeit gegenüber dem Mittelalter oder der Suche nach Normativität für eine gewandelte Lebenswelt werden in mehreren Aufsätzen zum Ausdruck gebracht. Dabei geht Shibata von einer Reihe von Vereinfachungen aus. So finden sich globale Aussagen über den Charakter des hier als „Mittelalter“ bezeichneten Zeitraums, ohne daß dieser aus dem Quellenmaterial herausgearbeitet wird. Wenig vorstellbar ist es, daß der Übergang zur Edo-Zeit einen plötzlichen und vollständigen Wandel in den Lebenseinstellungen bedeutete. Watanabes Untersuchungen zur Vorstellungswelt der Krieger im 17. Jahrhundert belegen, wie sehr diese noch durch die Traditionen der Bürgerkriegszeit geprägt waren.⁷³ Diese Reduktionen komplexer Vorgänge stehen im Verbund mit dem Gebrauch von Schlagwörtern, deren Evidenz unterstellt wird. Obwohl Shibata im sechsten Aufsatz seine Kenntnis kontroverser Positionen in der Forschungsgeschichte zu erkennen gibt, spricht er ohne weitere Qualifikationen von der „unzweifelhaften“ Tatsache, daß es sich beim Konfuzianismus der Edo-Zeit um eine „offizielle Ideologie“ mit Legitimationsfunktion gehandelt habe. (10, 101) Es wird weder in Frage gestellt, ob die Bezeichnung als „Feudalgesellschaft“ die Verhältnisse der Edo-Zeit tatsächlich trifft, noch ob das Bild der Hierarchisierung von Statusgruppen als Ausdruck einer „öffentlichen Ordnung“ zulässig ist. Auch was eine „feudale Ideologie“ bzw. „ständische ethische Normen“ sind, teilt Shibata nicht mit. Um die Analyse des Quellenma-

Fürstentum Kii, so erst recht, wenn Shibata für Japan im 17. Jahrhundert generalisiert. In einigen Fällen zitiert der Autor Erlasse des Bakufu, doch zumeist beschränkt er sich auf apodiktische Feststellungen, die nicht durch Belege untermauert werden.

73 Naiv mutet es an, wenn der Verfasser gegenüber Watanabe argumentiert, daß die edo-zeitliche Gesellschaft, wie sehr sie auch das Produkt der Bürgerkriegszeit sein mag, ins Leben gerufen worden sei, indem verschiedene Maßnahmen, wie z. B. die Landvermessung durch Toyotomi Hideyoshi, durchgeführt worden seien, die von Grund auf die Gesellschaft des Mittelalters verneinten. (170) Daß sich soziale und politische Veränderungen zeitlich nicht in allen Teilen einer Gesellschaft gleichzeitig auswirken und unterschiedliche Tendenzen nebeneinander weiterbestehen, daß sich Wandlungsprozesse nicht den bewußten Machttakten einzelner herausragender Personen verdanken, scheint Shibata nicht bedenkenwert.

terials mit einer spekulativen Sinndimension auszustatten, unterstellt der Autor wiederholt einen Prozeß der Subjektkonstituierung, ohne zu erläutern, was es mit Formung des Subjekts oder „Subjektivität“ auf sich hat.⁷⁴

b. Verallgemeinerungen

In seinen Darlegungen zum Verhältnis zwischen Kassho und seinem Fürsten hält Shibata einen beträchtlichen Einfluß sowohl auf das persönliche Verhalten als auch die Regierungstätigkeit Yorinobus fest. Diese Ergebnisse dienen für verallgemeinernde Stellungnahmen zu den gesellschaftlichen Erfordernissen und den Positionen des Bakufu und anderer Regionalfürsten. Shibatas Schlußfolgerungen sind weitreichend und regen Widerspruch an.

Ermahnungen gehören zur selbstgestellten Aufgabe des konfuzianischen Gelehrten. Bei den Prinzipien, die Kassho gegenüber seinem Herrn vertritt, handelt es sich um allgemeine konfuzianische Grundsätze, die sich im Verhalten anderer konfuzianischer Gelehrter gegenüber Fürsten auffinden lassen. Das beste Beispiel ist die Beziehung zwischen Arai Hakuseki 新井白石 (1657–1725) und dem sechsten Shôgun Ienobu 家宣 (reg. 1709–1712).⁷⁵ Inwieweit blieben Kasshos Mahnungen Rhetorik? Shibata führt zwar Erlasse Yorinobus an und schildert Anekdoten aus seinem Leben. Doch bleiben die Ausführungen zu schematisch, als daß sich ein plastischer Eindruck der konkreten Regierungstätigkeit oder Rückschlüsse auf den persönlichen Lebenswandel des Fürsten gewinnen ließen.⁷⁶

Man braucht für die konfuzianischen Grundsätze, die aus Yorinobus Erlassen sprechen, nicht den Einfluß Kasshos verantwortlich zu machen, wiewohl es vorstellbar ist, daß letzterer seinen Fürsten über die Vorstellungen des Konfuzianismus zu tugendhafter Regierung belehrte. Diese Grundsätze gehören so sehr zum konfuzianischen Allgemeingut, daß man kaum von einer originären Leistung Kasshos sprechen kann.⁷⁷ Mit der Betonung von „Tugenden“ wie „Treue“

74 Es finden sich Hinweise auf konfuzianische Lehrformeln wie die Ausbildung einer aufrechten Gesinnung (177–8), aber die theoretische Fundierung des Konzepts fehlt.

75 Das gilt z. B. für Hakusekis Kritik im *Oritaku shiba no ki* [Aufzeichnungen an einem Reissigfeuer] an Ienobus Vorliebe für Nô-Theater und seine Aufführung von Tänzen; vgl. *Nihon koten bungaku taikai* 95, hg. v. Odaka Toshio, Matsumura Akira, Iwanami shoten, 1964: 250–1, 296.

76 Auch zwischen Hakuseki und Ienobu bestand ein Jahre überdauerndes Verhältnis, ohne daß Ienobu je zu einem Yao oder Shun geworden wäre, wie Hakuseki es beabsichtigte; ebd., 296. Die Wirkung auf Yorinobu mag stärker gewesen sein, wie sich an der späteren Rolle der „Schematik“ ablesen läßt, doch reichen Shibatas Ausführungen nicht, um das zu bestätigen.

77 Auch bei der Nachzeichnung des Einflußverhältnisses zwischen Fujiwara Seika, Kassho und Yorinobu geht es um so allgemeine Vorstellungen des Konfuzianismus zu Politik und Gesellschaft, daß eine Beschäftigung mit dem Song-Ming-Konfuzianismus für ihre Kenntnis nicht notwendig war. Immerhin war konfuzianisches Gedankengut auch unter den Regierenden vor der Edo-Zeit bekannt, wie z. B. die Bilder von Herrschern und Weisen aus der

und „Kindespietät“ oder der Vorstellung einer moralischen Fundierung der Politik wird man schon bei einer oberflächlichen Beschäftigung mit konfuzianischen Gedanken vertraut. Für einen an Bildung interessierten Fürsten, als der Yorinobu vorgestellt wird, bedurfte es nicht erst der Unterweisung durch Kasso, um diese Gedanken kennenzulernen, zumal es sich um so grundsätzliche Einstellungen handelt, die sich nicht dem song-konfuzianischen Kontext verdanken, daß man von einem allgemeinen Bekanntheitsgrad auch zu Beginn der Edo-Zeit ausgehen kann.⁷⁸ Ein Hinweis auf sie genügt nicht, um das Ausmaß der konfuzianischen Bildung Yorinobus noch den Ausbildungsgang des Fürsten zu erhellen. Um eine Kongruenz von politischen Nöten und konfuzianischen Antworten aufweisen zu können, konstruiert Shibata Abhängigkeitsverhältnisse und stilisiert konventionelle Gedankengänge hoch. Gerade der Verweis auf „irgendein inneres Verlangen“ (178) der Herrschenden zeigt, wie schwer es Shibata fällt, aus dem ihm zur Verfügung stehenden Material eine Motivationsbrücke zwischen der Konfuzianismus-Rezeption und dem politischen Handeln herauszupräparieren.⁷⁹

Wenn Shibata in diesem Zusammenhang argumentiert, daß die Song-Ming-Gelehrsamkeit geeigneter als der Zen-Buddhismus für die Subjektstituierung war, weil sie als eine praktische Lehre der menschlichen Beziehungen und des täglichen Handelns auf Probleme der Zeit eingehen konnte (181), schält er damit nur scheinbar den Grund heraus, warum gerade erstere rezipiert wurde. Auch der ältere Konfuzianismus konnte als praxisorientierte Lehre fungieren. In diesem Punkt liegt nicht die Eigentümlichkeit, welche die Song-Gelehrsamkeit gegenüber anderen Interpretationsformen des Konfuzianismus auszeichnet.⁸⁰ Mit Shibatas Belegen läßt sich lediglich argumentieren, daß konfuzianische Vorstellungen Verbreitung fanden, die aber nicht charakteristisch für die songzeitliche Ausprägung des Konfuzianismus sind. Warum jedoch wurde gerade die Song-Gelehrsamkeit aufgegriffen? Darauf gibt Shibata mit diesem Argumentationsstrang keine befriedigende Antwort.⁸¹

konfuzianischen Tradition, die Kano Eitoku 狩野永徳 (1543–90) für Oda Nobunagas 織田信長 (1534–82) Gemächer in der Burg von Azuchi malte, belegen.

78 Damit ist nichts über die Verfasserschaft der Erlasse und den Einfluß Yorinobus auf ihre Formulierung gesagt, noch umgekehrt über den konfuzianischen Einfluß auf den Fürsten.

79 Durch Shibatas Vorgehen wird die Rezeptionsproblematik auf wenige Personen beschränkt. Watanabes Frage, welche Bedeutung die Rezeption konfuzianischer Bildung durch einige exemplarische Personen für die Gesellschaft insgesamt hatte, bzw. wie symptomatisch diese Rezeption für die Gesellschaft war, verliert nicht an Bedeutung. Die Darstellung der Einstellung der Krieger zu Bildung zeigt, wie gering die Resonanz auf die Erziehungsbemühungen der Fürsten zumindest während des 17. Jahrhunderts ausfiel. WATANABE 1985:61–6.

80 Im Gegenteil: Später kritisierten die Vertreter der Alten Schule (*kogaku*) wie Itô Jinsai und Ogyû Sorai 荻生徂徠 (1666–1728), aber auch Katayama Kenzan 片山兼山 (1730–82) und andere gerade die Abgehobenheit der Song-Schule.

81 Er beschränkt sich auf pauschale Feststellungen: Das innere Rezeptionsverlangen war bei Gelehrten und Regierenden übereinstimmend. Die song-konfuzianische Ontologie und Ethik („Natur-Prinzip-Lehre“, 性理学 chin. *xingli xue*, jap. *seiri gaku*), deren Studium von den

c. Einseitige Gewichtungen

Die thematischen Orientierungen, denen Shibata in der Einleitung Raum verleiht, werden in den Aufsätzen nicht gleichgewichtig ausgearbeitet. Das Leitmotiv, der Zusammenhang zwischen einem die edo-zeitliche Gesellschaft allgemein kennzeichnenden Bedürfnis nach Normativität und die Rezeption der Song-Gelehrsamkeit, tritt in den Hintergrund.⁸² Statt dessen dominieren die Orientierungen, für die der Verfasser auf ein ausreichendes Quellenmaterial zurückgreifen kann. Dadurch ergibt sich die Stellung der Song-Lehre immer weniger aus einem allgemeinen Bedürfnis nach neuen Sinnformen, sondern als legitimatorisches Mittel in Händen der Regierenden.⁸³ Anstatt die Verbindung zwischen allgemeinen Bedürfnissen und Song-Konfuzianismus aufzuzeigen, tendiert die Argumentation des Autors immer mehr zu Ansätzen einer Kritik des song-konfuzianischen Gedankensystems von innen heraus.⁸⁴ Diese meint Shi-

konfuzianischen Gelehrten ernsthaft begonnen wurde, fand auch Akzeptanz bei den Regierenden. (181) Die Beispiele aus den Schriften Kasshos und aus der Regierungstätigkeit Yorinobus weisen keinen Bezug zur „Natur-Prinzip-Lehre“ auf. Ausdrücke wie „Sorge für das Volk“ etc. besitzen einen konventionellen Hintergrund, der sich nicht der Song-Gelehrsamkeit verdankt.

- 82 Exemplarisch zeigte sich das am Argument, im Zusammenhang mit der Subjektkonstituierung als Vergleichsobjekt zu den chinesischen Beamten nicht die Krieger allgemein, sondern die Regionalfürsten wählen zu müssen.
- 83 Die Song-Schule wird für Shibata zu einer Herrschaftsideologie. Dabei setzt er die Notwendigkeit der Regionalfürsten voraus, die eigene Persönlichkeit zu formen, um den Anforderungen durch das Bakufu gewachsen zu sein. Wenn ein Fürst die Kultivierung seiner Person als Verpflichtung für die Regierungsausübung anerkennt, ist es nur natürlich, daß auch seine Untergebenen dieser Verpflichtung unterzogen werden. Es geht also nicht um eine Ideologie, die konzipiert wird, um von ‚oben‘ auf die unteren Gesellschaftsschichten ordnend einwirken zu können, sondern um ein philosophisches Programm, das gerade bei der Person des Fürsten einsetzt und diesen in die Stellung des modellhaften Vorbildes bringt. Ein Konfuzianismus, der den Fürsten nicht involviert, sondern nur in dessen Dienst ein Erziehungsprogramm für das Gefolge formuliert, würde seinen ursprünglichen Anspruch aufgeben.
- 84 Shibata hebt hervor, daß Kaufleute und Bauern den Erziehungsbemühungen von oben ausgeliefert gewesen seien. Diese Kritik wirkt aufgesetzt, da der Verfasser an der sich etablierenden Gesellschaft der Edo-Zeit dokumentieren wollte, daß Bildung eigenständig nachgesucht wurde. Warum in dieser Situation auf seiten der Kaufleute und Bauern bereits ein autonomes Denken hätte vorliegen sollen, um dem Programm von oben Paroli bieten zu können, ist aus dem Gang der Argumentation uneinsichtig. Das wäre nur dann notwendig, wenn man einen Interessengegensatz zwischen Kriegern als den Regierenden und den anderen sozialen Gruppen annähme und unterstellte, diese hätten sich emanzipieren müssen. Daß die Annahme eines Interessengegensatzes anachronistisch ist, gibt Shibata selbst zu erkennen, wenn er von der Hoffnung auf Stabilität und der Suche nach Normen für das Zusammenleben aller gesellschaftlichen Schichten spricht. (5–6) Durch die Anbindung des Bildungsbestrebens an die Notwendigkeiten der Regierenden erscheint dieses nicht als ein selbstverantwortetes Unternehmen, sondern wird von einer opportunistischen Motivierung ihrer Betonung durch den Fürsten abhängig gemacht. Seine Erforderlichkeit aus den Bedingungen der Zeit besteht eher auf seiten der Herrschenden als im Selbstinteresse der Sich-Bildenden oder zur Bildung Aufgeforderten.

bata im Denken Kasshos ausmachen zu können. Gleichzeitig bewertet er sie als Versuch, die Song-Lehre so umzuformulieren, daß sie den sozialen Problemen der Epoche entsprechen konnte. Hier ist die Rückbindung an das Leitmotiv der Einleitung gegeben. Doch geht es dabei nicht um Konvergenzen, die sich unter wechselseitigen Einflüssen ergaben und die deutlich die Form der Bedürfnisse erkennen lassen, sondern um das idealtypische Werk eines einzelnen Gelehrten, ohne daß der interne Bezug zu den Orientierungen der Zeit sichtbar wird. Shibata räumt selbst ein, daß Kasshos (vermeintliches) Angebot eines auf Autonomie und Selbstverantwortung beruhenden Menschenbildes, sowohl seinem Treueverständnis widersprach als auch an der Realität der Krieger vorbeiging, die keine Möglichkeit besaßen, auf der Basis moralischer Prinzipien eigenständig Dienstverhältnisse einzugehen und zu gestalten.

Es drängt sich die Frage auf, ob die Diskrepanz, wie Shibata behauptet, generell in den widerstrebenden Ausrichtungen der Zeit angelegt war, oder ob sie nicht erst unbeabsichtigt als latente Fragestellung geschaffen wurde, indem soziale Orientierungen innerhalb der Kriegerschicht mit konfuzianischen Vorstellungen in Beziehung gebracht wurden. Der Konfuzianismus bietet den konzeptionellen Rahmen, um eine Lösung für den Widerspruch zu formulieren. Es hätte dazu bedurft, einen prinzipiellen Standpunkt zu beziehen, von dem aus bestehende Verhältnisse relativiert und dem selbstlosen Dienst gegenüber ein auf Selbstverantwortung gründender, moralische Prinzipien auch von den Herrschenden einfordernder Dienst konzipiert werden konnte. Indizien für ein solches Bewußtsein sind Kasshos Quittierung des Dienstes bei Katô Tadahiro 加藤忠広 (1601–53)⁸⁵, seinem ersten Dienstherrn, sowie seine Ermahnungen gegenüber Yorinobu. Doch entwickelt sich bei ihm daraus keine entsprechende Konzeption des Dienstverhältnisses der Krieger bzw. der gesellschaftlichen Austauschbeziehungen. In der Frage nach der persönlichen Autonomie zeigt sich eine fundamentale Diskrepanz zwischen den moralischen Ansprüchen der konfuzianischen Tradition und den Gegebenheiten der vom Kriegertum geprägten Edo-Zeit sowie der überkommenen Wertestruktur der Bürgerkriegszeit, deren Einrechnung Watanabe anmahnt. Der Widerspruch bleibt die gesamte Edo-Zeit über erhalten. Wenn auch in den Schriften eines Großteils der konfuzianischen Gelehrten der Anspruch auf eine prinzipiengeleitete Autonomie zugunsten des Motivs der „Treue“ im Dienst gegenüber dem Fürsten zurücktritt, verschwindet er doch nicht ganz. Einen Eindruck davon geben einige Vertreter der Wang-Yang-Ming-Schule, aber auch privat wirkende Gelehrte wie Katayama Kenzan, der im Motiv des „Edlen“ (*kunshi*), der „unten“ (*shita*), also außerhalb der politischen Verantwortung, lebt, eine Handhabe findet, um seine ungebundene, mehrere Dienstangebote ausschlagende Stellung zu behaupten.⁸⁶

85 Shibata schreibt „Takahiro“ 高広. (181) Das dürfte ein Schreibfehler sein, da der Herr des Fürstentums Higo (heute Präfektur Kumamoto) zu dieser Zeit Tadahiro hieß.

86 Vgl. Klaus KRACHT, *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse*, Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum Bd.31, Wiesbaden: Harrassowitz 1986:260–1. Michael KINSKI,

In dem Bestreben, seinen Protagonisten mit einer Dimension auszustatten, die ihn über die Rolle als Fürstenerzieher und -berater hinaus für die geistesgeschichtliche Entwicklung der Edo-Zeit bedeutsam macht, geht Shibata von hypothetischen Voraussetzungen aus und erstellt weitreichende Spekulationen über die edo-zeitliche Gesellschaft aus disparaten Fundstellen bei seinem Studienobjekt Kassho. Die schwierige Quellenlage macht es unumgänglich, überzogene Implikationen an unverbindliche Aussagen des Gelehrten zu heften, oder sie mit einem Sinn auszustatten, die über die Absichten des Urhebers hinausgehen.⁸⁷ Wie bei dem Versuch, aus Kasshos Werken eine zusammenhängende „Menschenlehre“, herauszupräparieren, werden Bruchstücke aus ihrem Kontext herausgenommen und aneinandergesetzt, ohne daß ein Bild entstünde, das über konventionelles konfuzianisches Allgemeingut hinausginge oder die zwingende Bedeutung für den gesellschaftlichen Kontext deutlich machte. Das Unternehmen des Autors wird durch seine eigene Erkenntnis in Frage gestellt: Daß Kassho keine Werke zur Klassikerauslegung hinterließ, bedeutet, daß er als Konfuzianer einer großen Beschränkung unterlag. (193)

Shibatats Buch stellt einen wichtigen Beitrag dar, insofern es die Arbeit eines konfuzianischen Gelehrten auf der Ebene eines Regionalfürstentums untersucht und Fragen aufwirft, die allgemein Bedeutung für die Beschäftigung mit edo-zeitlicher Geistesgeschichte haben. Gleichzeitig lehrt das Buch, daß sich der Autor auf die Untersuchung eines eingegrenzten Bereiches hätte bescheiden sollen, bevor er generelle Aussagen über den Charakter der edo-zeitlichen Geistesgeschichte macht. Die Einzelerkenntnisse selbst, der Rahmen, in den Shibata sie einordnet, und die spekulativen Voraussetzungen, auf die er sich für die Konstruktion seines Interpretationsschemas verläßt, stehen in einem unausgleichbaren Mißverhältnis.

Michael Kinski, Kyôto

Knochen des Weges. Katayama Kenzan als Vertreter des eklektischen Konfuzianismus im Japan des 18. Jahrhunderts, Izumi 4, Wiesbaden: Harrassowitz 1996: 146–7.

87 Die Anerkennung z.B. des Sexualtriebs, die Shibata im Denken Kasshos hervorhebt, ist ja eine Selbstverständlichkeit. Die Stoßrichtung des Gelehrten liegt in dem fraglichen Zitat auf einer konventionellen Ebene: Er spricht sich gegen Lüsterheit aus. Diese liege im „Prinzip“ von Mann und Frau nicht begründet. (209)