



BUNRON

Zeitschrift für
literaturwissenschaftliche
Japanforschung

Inhaltsverzeichnis

Heft 8 (2021)

AUFSÄTZE

Maria Natalia Seidel-Hirose (Berlin)

Kain no matsuei von Arishima Takeo:

Eine intertextuelle Analyse im Kontext des Taishō-zeitlichen Vitalismus 1 – 33

Tarik Merida (Berlin)

Die Übersetzung eines heiklen Konzepts:

„Rasse“ in Fukuzawa Yukichis *Sekai kunizukushi* 34 – 58

Veronica De Pieri (Bologna)

Itō Seikō's mourning voice(s) 59 – 84

Arthur DeFrance (E.P.H.E., C.R.C.A.O.)

Okazaki Tōmitsu: Germany, the *Man'yōshū* and World Literature 85 – 134

Daniela Moro (Turin)

The Multiple Role of the Mask in Kurahashi Yumiko's Works.

A Focus on "The Witch Mask" (1985) 135 – 167

ÜBERSETZUNG

Raji C. Steineck (Übers.)

„Diskurs zur Klärung des Weges“

Das Bendōwa von Dōgen 168 – 209

REZENSION

Christopher Schelletter (Kōbe)

Shishōsetsu from left to right – Maßgeschneidert für das literarische Feld der USA.

Eine Übersetzungskritik von An I-Novel 210 – 229

PROJEKTBERICHT

Kuno Jotaro (Kyōto)

ヴァイマル期ハイデルベルク大学への

日本からの留学状況とその歴史的背景 230 – 274

Kain no matsuei von Arishima Takeo: Eine intertextuelle Analyse im Kontext des Taishō-zeitlichen Vitalismus*

Maria Natalia Seidel-Hirose (Berlin)

Abstract

The interpretation of the novel *Kain no matsuei*, considered to be one of the major works of Arishima Takeo (1878–1923), is controversial. The dominant interpretation views the work as a tragedy depicting the protagonist's defeat by society. However, the dominant interpretation of the text as a mere naturalistic study or pessimistic and moralistic novel ignores both essential elements of the narrative itself (such as the work's title and epigraph) and its textual environment. Through an intertextual reading of the narrative, the present study offers a new, more plausible interpretation that locates its intellectual-historical background in the so-called "vitalism" of the Taishō period, to which Arishima also adhered. This is particularly reflected in the vigorous, vital, and instinct-driven portrayal of the central figure Nin'emon. By means of an intertextual-historical examination of the narrative, this study therefore shows that, contrary to the common interpretation, the novel *Kain no matsuei* can indeed be read as an aggressively life-affirming narrative and was conceived as such by Arishima himself. This reinterpretation and the intellectual-historical insights gained in turn shed new light on Arishima's overall work and life itself, whose influence extends beyond the realm of literature.

1 Einleitung: „Der Held, der keine Sympathie erweckt“

Die Interpretation der Erzählung *Kain no matsuei* カインの末裔 („Ein Nachkomme Kains“, 1917), die als eines der Hauptwerke von Arishima Takeo 有島武郎 (1878–1923) gilt, ist umstritten.¹ Obwohl Arishima der Meinung war, dass er als Autor keine Selbstdeutung geben sollte, war er unzufrieden mit den erhaltenen Kritiken² und konnte deshalb nicht

* Ich bedanke mich bei Herrn Prof. Dr. Urs Matthias Zachmann für wertvolle Anregungen zu einer frühen Version dieses Artikels, zwei anonymen Gutachter/innen sowie den Herausgeber/innen der Zeitschrift *Bunron* für konstruktive Kommentare und Verbesserungsvorschläge. Außerdem möchte ich Peter Seidel für das mehrmalige Korrekturlesen und für hilfreiche Diskussionen danken, die wesentlich zur sprachlichen Überarbeitung des Textes beigetragen haben.

¹ Vgl. UCHIDA 1967: 30.

² Vgl. YAMADA 1980: 675. Eine Reihe von Kritikern interpretierte das Werk als eine objektive und moralisch belehrende Erzählung und beurteilte Arishimas kritische Haltung gegenüber dem gewalttätigen Protagonisten als nicht ausreichend. Positive Kritiken lobten die kraftstrotzende und

darauf verzichten, hier Stellung zu beziehen. Konkret nimmt er in einem Essay³ Bezug auf seine Absicht hinter dem Werk und die Motive der Erzählung. Jedoch behaupten Literaturwissenschaftler, dass darin das Wesen des Werkes undeutlich erläutert sei, und dass keine klare Korrespondenzbeziehung zwischen dem Essay und der Erzählung bestehe.⁴

Die Erzählung beginnt damit, dass der arme Wanderarbeiter Hirooka Nin'eemon 廣岡仁右衛門 inmitten der Natur Hokkaidōs auftaucht und als Pächter auf die Matsukawa-Farm zieht. Er geht dort fleißig seiner landwirtschaftlichen Arbeit nach, bricht aber alle Regeln des Pachtvertrages und wird zum Geächteten der Gemeinschaft. Nachdem Nin'eemon von der Verwaltung aufgefordert worden ist, die Farm zu verlassen, schlägt er auch das letzte Ultimatum des Grundbesitzers, sich der Norm der Gemeinschaft anzupassen, aus, setzt sein Wohnhaus in Brand und zieht sich in die Wälder zurück.

Die bisher vorherrschenden Interpretationen von *Kain no matsuei* können in drei Kategorien eingeteilt werden:⁵ Die erste Sichtweise behauptet, dass das Werk als eine objektive Erzählung eines Bauern im naturalistischen Sinne konzipiert ist.⁶ Diese zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dominante Lesart lehnt Arishima im oben erwähnten Essay explizit ab.⁷ Die zweite Sichtweise beruht auf der Annahme, dass das Werk ein Geständnis darstellt und Arishima sich selbst auf den Protagonisten projizierte.⁸ Diese Lesart ist sowohl in Japan als auch in der internationalen Forschungsliteratur gängig, führt aber zu einer spekulativen und psychologisierenden Deutung.⁹ Die dritte Sichtweise betrachtet das Werk als eine Tragödie, in der die Niederlage des Protagonisten gegenüber der Gesellschaft dargestellt wird. Diese Lesart ist ebenfalls in der heutigen Forschungsliteratur weit verbreitet.¹⁰ Eine Reihe von zeitgenössischen Kritikern interpretiert das Werk als eine Erzählung über die Niederlage eines Barbaren und zugleich als eine moralisch belehrende Erzählung.¹¹ Auch die Verfilmung des Regisseurs Oku Shūtarō 奥秀太郎 (geb. 1975) von 2006

vitale Darstellung des Protagonisten, die beim Leser einen starken Eindruck hinterlässt (vgl. UCHIDA 1967: 30–33; YAMADA 1978: 57).

³ Es handelt sich um den Essay „*Ein Nachkomme Kains*, nichts anderes als eine Selbstdarstellung“ (*Jiko o egakidashita ni hoka naranai „Kain no matsuei“* 自己を描出したに外ならない「カインの末裔」, 1919), auf den im Abschnitt 5 eingegangen wird.

⁴ Vgl. NISHIGAKI 1971: 185; TSUKAMOTO 1977: 87; YAMADA 1978: 47.

⁵ Vgl. SHIN 1999: 18.

⁶ Vgl. YAMADA 1978: 47. Yamada Shunji listet die zeitgenössischen Kritiken dieser Kategorie auf (vgl. YAMADA 1978: 57).

⁷ Siehe dazu Abschnitt 5.

⁸ Z.B. AGATSUMA DAY 2012: 68; KUWASHIMA 1956: 270; MORTON 1988: 132; ODAGIRI 1980: 99f; SAKAMOTO 1954: 88; SATŌ 1978: 7; UCHIDA 1967: 48; YAMADA 1976: 121.

⁹ Vgl. MENZEL 2019: 223f.

¹⁰ Z.B. AGATSUMA DAY 2012: 68; GREGORY 2009: 144; KAMIMAKISE 2012: 57f; NISHIGAKI 1971: 176; OGASAWARA 1982: 15f; SATŌ 1978: 2; UCHIDA 1967: 47; YOSHIDA 1998: 28, 30.

¹¹ Vgl. UCHIDA 1967: 31f; YAMADA 1976: 118.

wählt die Form der Tragödie (Abb. 1).¹² Dieser Film gilt als eine originalgetreue moderne Adaptation der Erzählung. Er sei „völlig anders als das Original, aber gleichzeitig völlig identisch“, weil die Geschichte in den heutigen Kontext verlegt wird, aber deren Ablauf und Details dem Original entsprechen.¹³ Der Film beginnt mit der Ankunft des gerade aus einer Besserungsanstalt entlassenen Protagonisten in einem Industriegebiet, und endet damit, dass er von der Gemeinschaft liquidiert wird. Eine „düstere Erzählung, die weder Liebe, Traum noch Hoffnung hat“ zu filmen, motivierte Oku nach eigener Aussage zur Verfilmung von *Kain no matsuei*.¹⁴ Zudem sei „der Held, der keine Sympathie erweckt“ eine Gemeinsamkeit zwischen beiden Werken.¹⁵



Abb.1: Ein Ausschnitt aus dem Film *Kain no matsuei* („Ein Nachkomme Kains“, 2006) von Oku Shūtarō, nach der 1917 erschienenen gleichnamigen Erzählung von Arishima Takeo.

Es gibt aber Buchbesprechungen, die ihre Aufmerksamkeit auf das Streben nach Selbstverwirklichung des Protagonisten richten und darauf hinweisen, dass der Protagonist die Gemeinschaft aus eigenem Willen verlässt.¹⁶ Wenn man dazu andere relevante Elemente, etwa das dazugehörige Epigraph und Essays Arishimas, einbezieht, führt dies zu einer kohärenten Interpretation des Werkes. Daher kommt in dieser Arbeit die

¹² Vgl. RAYNS 2007: 85. An dieser Stelle wird kurz auf diesen Film eingegangen, um ein aktuelles und prominentes Beispiel zu zeigen, in dem das Werk als eine Tragödie betrachtet wird. Die Abbildung der Szene der Hinrichtung stellt exemplarisch die Lesart des Werkes dar, in der der Protagonist von der Gemeinschaft liquidiert wird. Außerdem zeigt der Umstand, dass die Kommentare und Kritiken zum Film im Kontrast zum Ergebnis dieses Aufsatzes stehen, dass man aus einer intertextuellen Analyse eine völlig andere als die gängige Lesart des Werkes ableiten kann.

¹³ KAMIMAKISE 2012: 48.

¹⁴ KAMIMAKISE 2012: 49, 50.

¹⁵ KAMIMAKISE 2012: 58. Das Vorbild für die Figur Munakata 棟方, dem Film-Äquivalent des Romanprotagonisten Nin’emon, soll der „Schülermörder von Kōbe“ sein, der 1997 unter dem Pseudonym Sakakibara Seito 酒鬼薔薇聖斗 bekannt wurde (vgl. KAMIMAKISE 2012: 49).

¹⁶ Z.B. MENZEL 2019: 249; SHIN 1999: 24f; EGUSA 1983: 8f; SASAKI 1973: 5. An dieser Stelle sei auf Martha-Christine Menzels Dissertation zum Hokkaidō-Topos in der modernen japanischen Erzählprosa verwiesen, die ein ganzes Kapitel der Analyse von *Kain no matsuei* widmet und sich für diese Arbeit als besonders wertvolle Quelle erwiesen hat.

intertextuelle Methode zum Einsatz. Die Intertextualität als einen Begriff, der alles umfasst, was den Text „in eine manifeste oder geheime Beziehung zu anderen Texten bringt“¹⁷, ersetzt Gérard Genette (1982–1993) durch den Überbegriff Transtextualität und unterteilt diesen in fünf Typen.¹⁸ Für diese Analyse ist vor allem die Paratextualität relevant. Genette definiert den Paratext als Texte, die als Zubehör eines literarischen Werkes angesehen werden können und hermeneutisch von wichtiger Bedeutung sind, weil sie ein Bezugssystem zu diesem bilden.¹⁹ Den Paratext unterteilt er in *Peritext* und *Epitext*. Zu Ersterem gehören paratextuelle Elemente, die als Anhang desselben Bands eines literarischen Werkes stehen: Titel, Untertitel, Motti (Epigraph), Vorworte, Illustrationen, usw. Letzterer umfasst paratextuelle Elemente, die zwar nicht zu demselben Band des Werkes gehören, aber eine Beziehung zu diesem besitzen, teils auch nur eine indirekte oder versteckte. Das sind z.B. Selbstkommentare des Autors zu seinem Werk in Form eines Artikels oder Buches, Interviews, Briefes oder Tagebucheintrags.²⁰ Paratextuelle Elemente, die hier für die Interpretation von *Kain no matsuei* betrachtet werden, sind erstens das Motto, das zwar zum Werk gehört, aber bisher bei literaturwissenschaftlichen Untersuchungen vernachlässigt wurde, und zweitens der oben erwähnte Essay bzw. Selbstkommentar des Autors, in dem Arishima seine Absicht und die Motive der Erzählung andeutet. Drittens wird auch auf den Titel des Werkes eingegangen. Bei der Analyse der paratextuellen Elemente und des Werkes insgesamt werden zudem weitere relevante Essays von Arishima miteinbezogen und in deren geistgeschichtlichem Kontext betrachtet.

Nach einem kurzen Überblick zum Autor und zum Werk *Kain no matsuei* im zweiten und dritten Abschnitt wird im vierten Abschnitt der Bezug zwischen dem Werk und dem vorangestellten Motto analysiert. Zweitens wird im 5. Abschnitt der Selbstkommentar des Autors behandelt. Um dem in diesem Essay dargelegten Motiv des Werkes näherzukommen, wird dieses im 6. Abschnitt im Kontext der zeitgenössischen Geistesströmung des Taishō-zeitlichen Vitalismus (*Taishō seimei-shugi* 大正生命主義) und im 7. Abschnitt zusammen mit einem Essay, in dem sich Arishima ausführlich zum Thema Leben und Instinkt äußert, betrachtet.

¹⁷ GENETTE 1993: 9.

¹⁸ Das sind: Intertextualität (Übernahme von Texten in Form von Zitaten, Plagiaten oder Anspielungen), Paratextualität, Metatextualität (Kommentar oder Kritik zu einem Text), Hypertextualität (strukturelle oder stilistische Nachahmung sowie Transformation eines Textes) und Architextualität (Gattungsbezüge) (vgl. GENETTE 1993: 10–16).

¹⁹ Vgl. GENETTE 1993: 11f; GENETTE 1989: 18, 391.

²⁰ Vgl. GENETTE 1989: 12f, 328f; GENETTE 1993: 11f.

2 Zum Autor: Arishima Takeo



Abb. 2 (links): Arishima (Zweiter von rechts) vor dem Verwaltungsgebäude der Arishima-Farm.

Abb. 3 (rechts): Der Eingang der *Kaributo kyōsei nōdan*.

Arishima Takeo ist in Tōkyō geboren und aufgewachsen, hat aber gleichzeitig eine enge biographische Verbindung mit dem Schauplatz der Erzählung, Hokkaidō.²¹ Als Absolvent der renommierten kaiserlichen Adelschule Gakushūin traf er die ungewöhnliche Entscheidung für ein Studium an der Landwirtschaftsschule Sapporo (*Sapporo nōgakkō* 札幌農学校)²², weil das Leben in Tōkyō seiner Gesundheit abträglich sei und er Sehnsucht nach der freien Atmosphäre Hokkaidōs habe.²³ Durch die Beschäftigung mit dem Christentum schärfte sich Arishimas Bewusstsein für soziale Ungerechtigkeit, und er litt zunehmend unter Schuldgefühlen, weil er zur Oberschicht gehörte.²⁴

Nach dem Studienabschluss ging Arishima in die USA, um am Haverford College und in Harvard zu studieren. Enttäuscht davon, dass in ihm keine spirituelle Entwicklung stattgefunden hatte, und ebenso enttäuscht von der Haltung der Christen in der westlichen Welt gegenüber dem Russisch-Japanischen Krieg (1904–1905), entfremdete er sich vom

²¹ Vgl. MENZEL 2019: 200.

²² Vgl. MENZEL 2019: 203, 205. Heute Universität Hokkaidō (*Hokkaidō daigaku* 北海道大学).

²³ Vgl. ARISHIMA 1980c: 363.

²⁴ Vgl. MENZEL 2019: 203–204; AGATSUMA DAY 2012: 61; YAMADA 1976: 127. In einem autobiographischen Essay erzählt Arishima, dass die enge und langjährige Freundschaft mit seinem Kommilitonen Morimoto Kōkichi 森本厚吉 (1877–1950) ihn dem Christentum nähergebracht habe (Vgl. ARISHIMA 1980c: 363; WATANABE 2010: 385). 1901 veröffentlichten Arishima und Morimoto gemeinsam eine Biographie des schottischen Missionars und Forschungsreisenden David Livingstone (1813–1873), *Ribingusuton-den* リビングストーン伝. Für deren vierte Auflage schrieb Arishima ein Vorwort (*dai yonpan jogen* 第四版助言, 1919), das als sein eigener autobiographischer Essay gilt. Darin erzählt Arishima unter anderen von seiner Annahme des christlichen Glaubens bis zu seiner Entfremdung von diesem (vgl. ARISHIMA 1980c; UCHIDA 2010b). Es gibt auch die Annahme, dass seine Konvertierung zum Christentum, die Arishimas Eltern ablehnten, einer der ersten Versuche des Widerstands gegen seine Eltern war (vgl. EGUSA 2010: xvii).

christlichen Glauben und näherte sich dem Sozialismus an.²⁵ Aber weil er unter anderem auf die absolute Freiheit jedes Individuums pochte, wird seine politische Sichtweise eher mit dem Anarchismus verglichen.²⁶ Vor der Rückkehr nach Japan reiste er durch Europa und besuchte in London Pjotr Alexejewitsch Kropotkin (1842–1921), einen russischen Vertreter des Anarchismus, der Arishima nachhaltig beeinflusste.²⁷ Neben dem Gedankengut Kropotkins ist in Arishimas anarchistischen Ideen auch der Einfluss des französischen Philosophen Henri Bergson (1859–1941) zu beobachten, der für die japanischen Anarchismusströmungen in der Taishō-Zeit (1912–1926) von großer Bedeutung war.²⁸ Obwohl Arishima behauptete, dass er keine feste politische Position einnehme,²⁹ machten seine sozialistischen und anarchistischen Ideen ihn zum „Häretiker“ innerhalb der humanistisch ausgerichteten *Shirakaba*-Gruppe (*Shirakaba-ha* 白樺派), die meist abseits der gesellschaftlichen und politischen Probleme stand.³⁰

²⁵ Vgl. EGUSA 2010: xix–xx. Arishima besuchte sozialistische Versammlungen, las und schrieb Beiträge für die sozialistische Zeitung *Heimin shinbun* 平民新聞 („Volkszeitung“) (vgl. TANABE 2010: 262).

²⁶ Vgl. KAMEI 1970: 589; ASABA 2004: 33.

²⁷ Vgl. KAWAKAMI 2012: 3–4. Arishima blieb in Kontakt mit Kropotkin. Am 8. Oktober 1908 trug Arishima in seinem Tagebuch ein, dass er eine Postkarte von Kropotkin erhielt (vgl. ARISHIMA 1982: 32).

²⁸ Vgl. AYAME 2010: 87. Siehe dazu Abschnitt 6.

²⁹ Vgl. ARISHIMA 1981g: 203. Er behauptete zwar, dass die japanische Gesellschaft von Sozialisten geführt werden sollte, aber weigerte sich, in eine sozialistische Vereinigung einzutreten, weil sein Leben als Teil der Bourgeoisie hierfür ein Problem sei und die Vereinigung beschmutzen würde. Außerdem wollte er aus beruflichen Gründen frei von jeglicher politischen Position sein (vgl. ARISHIMA 1980b: 247–248).

³⁰ Vgl. MÜLLER 2016: 584; KŌNO 1968: 54; SCHAMONI 1980: 77; KEENE 1984: 442. Der Unterschied der Ideen drückt sich auch in den unterschiedlichen Vorstellungen aus, die Arishima und einer der Vertreter der *Shirakaba*-Gruppe Mushanokōji Saneatsu 武者小路実篤 (1885–1976) mit den von ihnen gegründeten Kommunen („Genossenschaftliche Landwirtschaftsorganisation Kaributo“ und „Neues Dorf“) verfolgten. Bei Arishima war die Übereignung seines Landgutes an Pächter ein Akt des Widerstands gegen den Kapitalismus. Er war von Anfang an pessimistisch und kommentierte, dass er zufrieden sein werde, wenn durch das Scheitern des Projekts ersichtlich würde, wie mächtig und schädlich der Kapitalismus ist und dass die Pächter in diesem System nie glücklich sein können (Vgl. ARISHIMA 1981f: 365–366). Außerdem war für Arishima sein Privateigentum ein Hindernis für sein literarisches Schaffen, und er wollte sich deshalb davon befreien (Vgl. ARISHIMA 1981e: 372). Als Mushanokōji die Gründung des „Neues Dorfes“ (*Atarashiki mura* 新しき村) öffentlich machte, schrieb Arishima in einem an ihn adressierten offenen Brief, dass sein Projekt wegen der Kapitalisten scheitern werde. Mushanokōji wandte ein, dass Erfolg oder Misserfolg von der Herzlichkeit (*magokoro* 真心) der Mitglieder der Siedlung abhängen werde und nicht von den Kapitalisten. Fernerhin äußerte er, dass er dieses Projekt nicht als ein Schriftsteller, sondern als ein religiöser Führer (*shūkyōka* 宗教家) ins Leben gerufen habe. Mushanokōjis Interesse lag in der Gründung einer alternativen und idealen Gesellschaft, die auf dem Glauben an die Menschlichkeit des Einzelnen basiert und nach der Entfaltung der Persönlichkeit strebt. Arishimas Motivation für die Gründung seiner Gemeinschaft hingegen war die Reform des Gesellschafts- und Wirtschaftssystems (vgl. TERASAWA 1995: 178, 180, 182).

Während seiner Studienzeit erwarb sein Vater große Ländereien südwestlich von Sapporo, die er später auf Arishima überschrieb (Abb. 2).³¹ Seine Rolle als Grundbesitzer der Arishima-Farm (*Arishima nōjō* 有島農場), die ihm als Vorbild für den Schauplatz von *Kain no matsuei* diente, wurde Arishima zu einer großen Last.³² Beim Besuch der Farm erschütterte ihn das armselige Leben der Pächter, das sich mit der Zeit nicht verbesserte.³³ 1922, ein Jahr vor seinem Doppelselbstmord mit der Journalistin Hatano Akiko 波多野秋子 (1894–1923), versammelte Arishima seine Pächter vor dem Schrein der Farm und erklärte, dass er ihnen das Land unentgeltlich übereignen würde. Dieser Plan wurde gemäß dem Prinzip der gegenseitigen Hilfe (*sōgo fujo* 相互扶助), das auf Kropotkin zurückgeht, und unter der Voraussetzung, dass das Land nicht zum privaten Grundstück, sondern zum Gemeinschaftsbesitz werden sollte, ausgeführt.³⁴ 1924 entstand die „Genossenschaftliche Landwirtschaftsorganisation Kaributo“ (*Kaributo kyōsei nōdan* 狩太共生農團) (Abb. 3)³⁵, die 1949 durch die große Landreform aufgelöst wurde. 1978 eröffnete das Arishima-Gedenkmuseum (*Arishima kinenkan* 有島記念館) auf der ehemaligen Landfläche der Arishima-Farm.³⁶

³¹ Vgl. MENZEL 2019: 203; UCHIDA 2010a: 191.

³² Vgl. ARISHIMA 1981d: 407.

³³ Vgl. ARISHIMA 1981e: 371.

³⁴ Vgl. IIDA 2010b: 107. Im Essay „Umstände der Befreiung der Farm“ (*nōjō kaihō tenmtasu* 農場解放顛末, 1923) gibt Arishima die Lektüre von „Kropotkins Werke[n] u.a.“ als Grund dafür an, dass er das Konzept des Privateigentums in Frage gestellt hat (ARISHIMA 1981e: 371f). Einen Einfluss Tolstois (1828–1910), der ebenfalls Privateigentum ablehnte, erwähnt Arishima weder in diesem Essay noch in anderen Essays über die Befreiung der Farm (vgl. ARISHIMA 1981b; ARISHIMA 1981e; ARISHIMA 1981f). In seinem autobiographischen Essay „Vorwort für die vierte Auflage“ erzählt Arishima, dass zwar Tolstois Werke ihm „die wahre Menschlichkeit und den dazugehörigen Lebensstil“ offenbart hätten, aber dass er Tolstois Schlussfolgerungen nicht zustimmen könne. Würde er zustimmen, wäre die Menschheit aus seiner Sicht am Ende. Mit welchen von Tolstois Schlussfolgerungen er sich nicht identifizieren kann, erläutert Arishima hier nicht, aber vermutlich bezieht er sich auf Tolstois Rigorismus (vgl. ARISHIMA 1980c: 377). Zur Rebellion gegen den Rigorismus Tolstois der *Shirakaba*-Gruppe für die individuelle Entfaltung vgl. SCHAMONI 1980: 62f.

³⁵ Arishima wollte diese Organisation „Kommunistische Landwirtschaftsorganisation“ (*kyōsan nōdan* 共產農團) nennen, weil sie unter anderen den Widerstand gegen das kapitalistische System zum Zweck habe. Aber er musste einen Kompromiss eingehen und diese Bezeichnung aufgeben, weil die Behörden sie nicht akzeptiert hätten (vgl. ARISHIMA 1981f: 365, 367; WATANABE 2010: 385).

³⁶ Vgl. IIDA 2010a: 186.

3 Kain no matsuei (Ein Nachkomme Kains, 1917)



Abb. 4 (links): Die erste Seite der Erstfassung von *Kain no matsuei* in der Zeitschrift *Shinshōsetsu*.

Abb. 5 (mittig): Das doppelseitige Literaturverzeichnis der Zeitschrift.

Abb. 6 (rechts): Der Buchdeckel des dritten Bandes der *Gesammelten Werke Arishima Takeos*.

Die Erstfassung der Erzählung *Kain no matsuei*, die Arishima am 13. Juni 1917 vollendete, erschien am 1. Juli 1917 in der renommierten Literaturzeitschrift *Shinshōsetsu* 新小説 (Abb. 4, 5).³⁷ Der Autor war mit seinem Werk jedoch nicht zufrieden und veröffentlichte daher im Februar 1918 eine umfassend überarbeitete und ergänzte Fassung³⁸ im dritten Band der *Gesammelten Werke Arishima Takeos* (*Arishima Takeo chosakushū* 有島武郎著作集), betitelt nach der Erzählung *Kain no matsuei* (Abb. 6).³⁹ Diese Sammelbände, die sechzehn Bände umfassen und die Arishima selbst herausgab, waren die einzige Publikation seiner Werke als Buch zu seinen Lebzeiten.⁴⁰

Der Titel *Kain no matsuei* geht auf die biblische Figur Kain zurück, die Gemeinsamkeiten mit dem Protagonisten der Erzählung, Nin'eemon, aufweist.⁴¹ Die in sieben Kapitel unterteilte Erzählung spielt in Hokkaidō und dort hauptsächlich auf der Matsukawa-Farm (*Matsukawa nōjō* 松川農場), die sich zwischen den Bergen Makkarinupuri マッカリヌプリ⁴² und Konbudake 昆布岳 befindet.⁴³ Die topographischen Angaben zur Matsukawa-Farm stimmen zum großen Teil mit der geographischen Lage der historischen Arishima-Farm (Abb. 7, 8) überein.⁴⁴ In

³⁷ Vgl. ARISHIMA 1917: 48; KUNINAKA 2009: 9.

³⁸ Diese gilt heute als die Standardfassung (Vgl. MENZEL 2019: 200). 1925 übersetzte Yasotaro Morri und 1955 John W. Morrison sie ins Englische (Vgl. MORRI 1925; MORRISON 1955: 117–160). 1992 übersetzte Jürgen Berndt sie ins Deutsche (Vgl. BERNDT 1992: 110–158).

³⁹ Vgl. ARISHIMA 1984: 485; ONISHI 2010: 94.

⁴⁰ Vgl. SASAKI 1973: 1; MIYANO 2010: 32.

⁴¹ Auf den Titel und den biblischen Bezug wird in Abschnitt 5 eingegangen.

⁴² Auch Yōtei-zan 羊蹄山 oder Shiribeshi-yama 後方羊蹄山.

⁴³ Vgl. ARISHIMA 1980h: 88–89; MENZEL 2019: 213, 226.

⁴⁴ Vgl. MENZEL 2019: 227.

einem Interview gab Arishima bekannt, dass seine Farm das Modell für die Matsukawa-Farm war.⁴⁵

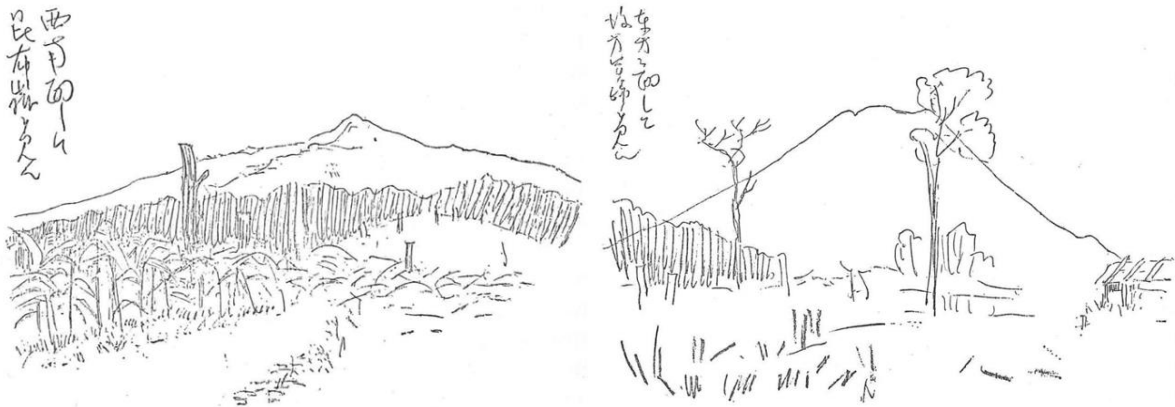


Abb. 7 (links): Von Arishima skizzierte Ansicht des Konbudake von der Arishima-Farm aus.

Abb. 8 (rechts): Von Arishima skizzierte Ansicht des Makkarinupuri von der Arishima-Farm aus.⁴⁶

Nin’emon, „der soeben erst aus der Natur herausgeschnitten zu sein scheint“⁴⁷, taucht eines Tages im Spätherbst inmitten der Natur Hokkaidōs auf, zusammen mit seinem dünnen Pferd und seiner hinkenden Frau, die ihren schwächlichen Säugling auf dem Rücken trägt.⁴⁸ Am Abend erreicht er das Verwaltungsgebäude der Matsukawa-Farm und unterschreibt den Pachtvertrag, obwohl er weder die darin enthaltenen Regeln lesen kann noch vorhat, sie einzuhalten. Seine einzige Priorität ist es, für sein Überleben zuerst seinen Hunger zu stillen.⁴⁹ Auf dem Feld arbeitet er fleißiger und energischer als die anderen Pächter und hat einen guten Verdienst, aber im Verlauf der Erzählung bricht er jede einzelne Regel des Pachtvertrags. Außerdem ist er dreist und aggressiv gegenüber seinen Mitmenschen und wird zum Geächteten der Gemeinschaft. Seine Brutalität steigt nach dem Tod seines Kindes und führt ihn weiter in die Isolation.⁵⁰ Als er von der Verwaltung der Farm verwiesen wird, reist er nach Hakodate, um direkt mit dem Grundbesitzer zu verhandeln. Konfrontiert mit dem dominanten Auftreten und dem sehr hohen Lebensstandard des Grundbesitzers erkennt Nin’emon seine wirtschaftliche und hierarchische Unterlegenheit. Zwar könnte er unter der Bedingung auf der Farm bleiben, dass er seine Einstellung ändert und sich der Ordnung der Gemeinschaft anpasst, aber er entscheidet sich aus eigenem Willen, die Farm

⁴⁵ Vgl. [Anonymus] 1919: 5.

⁴⁶ Die Aufschriften lauten: „Westwärts blickend. Ansicht des Konbudake“ (*seihō menshite konbudake min* 西方面して昆布嶽見ん, Abb. 7) und „Ostwärts blickend. Ansicht des Shiribeshi-yama“ (*tōhō menshite shiribeshiyama min* 東方面して後方羊蹄山見ん, Abb. 8) (ARISHIMA 1981h: 550).

⁴⁷ ARISHIMA 1980h: 124, BERNDT 1992: 124.

⁴⁸ Vgl. ARISHIMA 1980h: 87.

⁴⁹ Vgl. ARISHIMA 1980h: 92, 112.

⁵⁰ Vgl. MENZEL 2019: 213.

zu verlassen.⁵¹ Er setzt seine Hütte in Brand und verschwindet mit seiner Frau in den Wäldern Hokkaidōs.

4 Das Motto im dritten Band der Werksammlung, *Kain no matsuei*

“O you shunn’d persons! Ieat least do not shun
you,
I come forthwith in your midst—I will be your
poet,
I will be more to you than to any of the rest.”
—Walt Whitman—

Abb. 9: Das Motto im dritten Band der *Gesammelten Werke Arishima Takeos*.

Im Februar 1918 erschien der dritte Band der *Gesammelten Werke Arishima Takeos* mit dem Titel *Kain no matsuei*.⁵² Der Band enthält ein Motto auf der übernächsten Seite nach dem Titelblatt (Abb. 9),⁵³ das in bisherigen literaturwissenschaftlichen Untersuchungen vernachlässigt wurde.⁵⁴ Unter Motto oder Epigraph versteht man ein Zitat, das am Anfang eines literarischen Textes oder eines Buches als eine Art Bezugspunkt oder Interpretationsleitfaden steht.⁵⁵

4.1 Das Motto und Walt Whitman

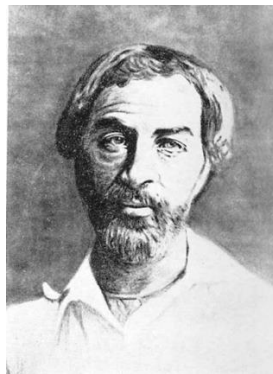


Abb. 10: Von Arishima gemaltes Portrait von Walt Whitman.

⁵¹ Vgl. SHIN 1999: 24.

⁵² Neben *Kain no matsuei* enthält dieser Band folgende Kurzgeschichte: *Triumph (Gaisen 凱旋, 1917)*, *Labor (Jikken-shitsu 実験室, 1917)*, *Claras Eintritt ins Kloster (Kurara no shukke クララの出家, 1917)*.

⁵³ Vgl. ARISHIMA 1918: o.S.

⁵⁴ Einzig Miyano Mitsuo 宮野光男 geht auf das Motto von *Kain no matsuei* ein, aber nur beiläufig in seinen Aufsätzen zu anderen Werken Arishimas (vgl. MIYANO 1977: 15–19; MIYANO 1993: 137).

⁵⁵ Vgl. GENETTE 1989: 141; BUURMA 2019: 167.

Arishima war ein großer Verehrer des US-amerikanischen Dichters Walt Whitman (1819–1892) (Abb. 10). Er hielt Vorträge und schrieb Essays über ihn, gründete den Lesezirkel „Der Klub der Grashalme“ (Kusa no ha kai 草の葉会)⁵⁶, bei dem er wöchentlich in seiner Wohnung Gedichte Whitmans vortrug, und veröffentlichte zwei Sammlungen von ihm übersetzter Gedichte des Autors.⁵⁷

Das Motto im Band *Kain no matsuei* stammt aus der Gedichtsammlung *Leaves of Grass* von Whitman.⁵⁸ Arishima besaß ein Exemplar einer Gedichtsammlung von Whitman, die er während seines Auslandstudiums in den USA erworben hatte.⁵⁹ Daraus wählte er als Motto seiner dritten Werksammlung die letzten drei Zeilen des Gedichtes „Native Moments“ aus:

O you shunn'd persons! I at least do not shun you,
I come forthwith in your midst—I will be your poet,
I will be more to you than to any of the rest.⁶⁰

Das lyrische Ich richtet sich hier an die „Gemiedenen“ („shunn'd persons“). Als Gemiedene werden im Anfangsteil des Gedichtes „dancers“, „drinkers“, „prostitutes“ und „low persons“ aufgezählt. Die Charakteristika der Letztgenannten werden dabei genauer beschrieben: „He shall be lawless, rude, illiterate – he shall be one condemn'd by others for deeds done.“⁶¹ Die Gemiedenen sind also eine aus der Gesellschaft ausgeschlossene und marginalisierte Gruppe. Das lyrische Ich bringt Sympathie für und Nähe zu diesen Personen zum Ausdruck. Dass Arishima diese drei Zeilen als Motto in die Werksammlung *Kain no matsuei* einbaute, lässt sich als Hinweis auf seine Haltung gegenüber den Gemiedenen in seinen Werken interpretieren. Nin'emon, der Protagonist von *Kain no matsuei*, passt zu dem Bild der Gemiedenen: Er ist ein armer heimatloser Wanderarbeiter, bricht alle Regeln, ist unhöflich, Analphabet und der Geächtete der Gemeinschaft aufgrund der Taten, die er begangen hat, und die ihm zur Last gelegt werden. Arishimas Sympathie und Nähe zu den Gemiedenen lässt sich anhand seiner Essays bestätigen.

4.2 Arishimas Sympathie für „Loafer“ und „Rebellen“

Arishima zeigt gegenüber den Gemiedenen, die er in seinen Texten als „Loafer“ (*rōfā* ローファー) oder „Rebellen“ (*hangyaku-sha* 叛逆者) bezeichnet, eine ähnliche Haltung wie das

⁵⁶ *Kusa no ha* 草の葉 („Grashalme“) ist der japanische Titel der Gedichtsammlung Whitmans, *Leaves of Grass*.

⁵⁷ Vgl. YOSHIDA 1998: 23.

⁵⁸ *Leaves of Grass* ist das Hauptwerk von Whitman, das erst im Jahr 1855 erschien. Whitman überarbeitete und erweiterte dieses sein ganzes Leben hindurch, und 1892 publizierte er die neunte und letzte Auflage (vgl. KODAMA 2010: 364).

⁵⁹ Vgl. KAMEI 1970: 546.

⁶⁰ ARISHIMA 1918: o.S.; WHITMAN 1900: 114.

⁶¹ WHITMAN 1900: 113–114.

lyrische Ich des Gedichtes „Native Moments“. In den Essays „Über Whitman“ (*Hoittoman ni tsuite* ホイットマンに就いて, 1921) und „Der Einzelgänger“ (*Hitori yuku mono* 獨り行く者, 1922) definiert er den Loafer als „eine Person, die nichts versprechen kann und nichts schwören wird. Eine, die keine Prinzipien hat und schrankenlos ist. [...] Er tut nur, was er will. Er hasst den Druck von außen.“⁶² Zugleich sei der Loafer „Anarchist des Lebens“ (*jinsei no museifu-shugi-sha* 人生の無政府主義者), „Gewohnheits-Rebell“ (*jōshū-teki hangyaku-sha* 常習的叛逆者)⁶³ und „eine unterirdische Strömung der Geschichte, die störrisch als Verfolgter vorwärtsgeht.“⁶⁴ Arishima beurteilt die Loafer dahingehend, dass ihre „Lebensströmung“ (*seimei no ryūdō* 生命の流動) „das einzige Juwel“ (*yuiitsu no hōseki* 唯一の寶石) der Geschichte sei.⁶⁵ Sie würden unfair behandelt, weshalb Arishima sein Mitgefühl und seine Anerkennung zum Ausdruck bringt:

Ich denke, dass diese Art von Menschen nicht wie bisher behandelt werden sollte. Ich empfinde eine tiefe Sympathie zu dem ihnen eigenen Wesen, das sie durch Zeiten der Verfolgung hindurch sorgsam von Generation zu Generation bewahrt haben und ihren Nachkommen weiter zu überliefern versuchen. Deshalb möchte ich auf ihre Errungenschaften anstoßen und ihnen die höchste Ehre erweisen.⁶⁶

Den Rebellen⁶⁷ beschreibt er im Essay „Die ewige Rebellion“ (*Eien no hangyaku* 永遠の叛逆, 1923) als dem Loafer ähnlich:

Sie sind nicht nur als Individuen, sondern auch als Mitglieder der Gesellschaft einsam wie ein wildes Tier. [...] Außer von der blinden Macht abhängig zu sein, die sich an das Leben klammert, haben sie keinerlei Normen. Sie sind entweder wilde oder ruhige Erscheinungen. Aber sie gleichen sich in dem Punkt, dass sie das System ignorieren. Sie werden als Störer der Zeit gehasst, als Träumer vertrieben und als hinterlistige Flüchtlinge verachtet. [...] Seit Menschengedenken wurden die ewigen Rebellen ständig von der Mehrheit oder von Verfechtern des Systems gesteinigt. Es scheint, dass die Menschheit immer auf die Ausrottung ihrer Existenz sinnt. Aber ihre Nachkommen leben ununterbrochen bis heute fort, ohne auszusterben. [...] Der

⁶² 約束の出来ない人間、誓ふ事をしない人間だ。主義と節度とを所有しない人間だ。[...] 彼れは自分の欲することしかしない。外から強ひられることを極端に厭ふ。(ARISHIMA 1981c: 438). Im Folgenden werden die Zitate in Fußnoten in Originalsprache angeführt.

⁶³ ARISHIMA 1980e: 542, 557.

⁶⁴ ローファーは何處迄も被迫害者として進んで行く一團で歴史のソコにひそんで居る一つの流れである。(ARISHIMA 1981b: 247).

⁶⁵ 此生命の流動が歴史のうちにあることが唯一の寶玉である。(ARISHIMA 1981b: 247).

⁶⁶ この種類の人は今までのやうに取り扱はるべきではないと思ひます。私は彼等が迫害の中に、大事に一つの代から一つの代へと抱きかかへて来て、更らに後代に傳へて行かうとする彼等獨特の所有物に深い愛着を感じ、その為めに彼等の業績に對して祝杯を擧げ、最上の敬意を捧げたいと思ひます。(ARISHIMA 1980e: 542).

⁶⁷ *Le Révolté* („Der Rebell“) ist der Titel einer anarchistischen Zeitung, die Kropotkin mitgründete (vgl. KAWAKAMI 2012: 3).

kleinen Schar, die die ewige Rebellion bejaht, begegne ich auch heute noch. Ich reiche ihnen meine Hand in Verbundenheit.⁶⁸

Arishimas Ansicht nach sind Rebellen instinktgesteuerte Menschen, die das Leben (*seimei* 生命) an sich als das oberste Gebot befolgen, aber die gesellschaftliche Norm und Ordnung missachten. Das führt dazu, dass die vernunftgesteuerte Gesellschaft sie als gemeingefährlich verfolgt. Arishimas Hochschätzung der Rebellen liegt darin begründet, dass sie trotz ihrer widrigen Umstände keine Kompromisse machen und ein selbstbestimmtes Leben führen.⁶⁹

4.3 Nin'emon als Loafer und Rebell

Aus der Beschreibung von Loafer und Rebell ergibt sich eine Figur wie Nin'emon, ein Nachkomme Kains:⁷⁰ Er ist ein Einzelgänger, weil sein Charakter, der mit einem wilden Tier verglichen wird, sich nicht mit dem Gemeinschaftsleben vereinen lässt.⁷¹ Der Gedanke daran, essen zu müssen, um zu überleben, ist sein einziges Gebot. Von den sonstigen Regeln, wie denen im Pachtvertrag, hält er keine einzige ein. Er setzt sich für niemanden ein und ist auf anarchistische Weise frei von Klassenbewusstsein.⁷² Diese Bedingungen führen dazu, dass er zum Gemiedenen der Gemeinschaft wird und der Farm verwiesen wird. Nin'emon hätte zwar die Option, seine Einstellung zu ändern und sich der Ordnung der Gemeinschaft anzupassen, aber er entscheidet sich für die „ewige Rebellion“. Er steckt seine Hütte in Brand und verlässt die Farm aus seinem eigenen Willen heraus.⁷³

Zwar gibt es die Ansicht, dass man Nin'emon nicht als Rebell bezeichnen könne, weil er nicht als ein zielbewusster Revolutionär zu der Gemeinschaft stößt und deren Ordnung keinen Schlag versetzt.⁷⁴ Aber legt man Arishimas Verständnis des Rebellenbegriffs zugrunde, ergibt sich ein anderes Bild. Aus den oben zitierten Beschreibungen davon, was Arishima für Rebellen und Loafer hält, entsteht nämlich kein Bild von Revolutionären,

⁶⁸ 彼等は個性としても社会の一員としても野獣の如く孤独だ。[...] 生命に嗜りつく盲目な力に倚る外に、一つの規範をだに有してゐない。それは或は荒びた姿を取つて現はれるだらう、或は穏やかな形を取つて現れるだらう。然しながら制度を無視するといふ點に於ては變りがない。時代は彼等をその時代の妨害者として憎む。一箇の夢想者として排斥する。卑怯なる回避者として輕蔑する。[...] 有史以来、彼等永遠の叛逆者は絶えず多數者によつて、或は制度の擁護者によつて石もて搏たれた。人類は常に彼等の存在を根絶しようと企てているやうに見える。然しながら彼等の子孫は連綿として絶滅することなく今日に生き延びてゐる。[...] 永遠不斷の叛逆を肯ふもの小さな群れは今日も私の前を行く。私はその群れに向つて私の好意を込めた握手の手をさし延ばさう。(ARISHIMA 1981a: 155–156).

⁶⁹ Auf Arishimas Wertvorstellung, die die Treue zum Instinkt der Moral überordnet, wird in Abschnitt 7 eingegangen.

⁷⁰ Vgl. YAMADA 1976: 34; AGATSUMA DAY 2012: 68.

⁷¹ Vgl. YAMADA 1978: 47, 49.

⁷² Vgl. MENZEL 2019: 216, 240, 243.

⁷³ Vgl. EGUSA 1983: 8.

⁷⁴ Vgl. SASAKI 1973: 6; UCHIDA 1967: 46.

sondern eher von politisch gleichgültigen Menschen, die nichts anderem als der Stimme der Natur folgen. Die vorherrschende Lesart ordnet Nin'emon als das Urbild eines Rebellen nach Arishimas Vorstellung ein.⁷⁵ Denn so wie Nin'emon aufgrund seiner Ordnungswidrigkeit ins Wanderleben zurückkehrt, ertragen Loafer und Rebellen das Schicksal, Gemiedene der Gemeinschaft zu werden und verfolgt zu werden.⁷⁶ Für Gemeinschaften sind die instinktgesteuerten und rücksichtslosen Egoisten die Verkörperung des Bösen, weil sich in ihnen die große Gefahr verbirgt, die öffentliche Ordnung zu erschüttern.⁷⁷ Arishima drückt in den oben zitierten Essays seine Sympathie und Anerkennung für Gemiedene – Loafer und Rebellen – deutlich aus. Diese Haltung ist vergleichbar mit Whitmans „Native Moments“.⁷⁸ Indem Arishima seiner Erzählung die letzten drei Zeilen des Gedichtes voranstellte, konstruierte er bewusst einen Bezug zwischen beiden Werken. Das Motto deutet seine Haltung zu dem Gemiedenen in der Erzählung – Nin'emon – an.

5 Der Essay „Ein Nachkomme Kains, nichts anderes als eine Selbstdarstellung“ (*Jiko o egakidashita ni hoka naranai „Kain no matsuei“, 1919*)

Arishimas Sympathie zu Nin'emon offenbart sich nicht nur im Motto, sondern auch in einem seiner Essays, in dem er erklärt, dass es sich bei *Kain no matsuei* um eine Selbstdarstellung handelt. Darüber hinaus erläutert er darin die Motive des Werkes. Er war der Meinung, dass er als Autor nicht die Bedeutung und den Zweck seiner Werke erklären sollte, weil eine Selbsteutung die Empfänglichkeit und Interpretationsmöglichkeit der Leser beschränke.⁷⁹ Er behauptete, dass literarische Werke mehr als nur die Absichten des Autors enthalten können.⁸⁰ Aber etwa anderthalb Jahre nach der Veröffentlichung der Erzählung *Kain no matsuei* widersprach Arishima der öffentlichen Meinung über das Werk und erklärte seine Absicht und die in der Erzählung behandelten Motive in einem Essay mit folgendem Titel: „Ein Nachkomme Kains, nichts anderes als eine Selbstdarstellung“ (*Jiko o egakidashita ni hoka naranai „Kain no matsuei“* 自己を描出したに外ならない「カインの末裔」, 1919).⁸¹ Dieser

⁷⁵ Vgl. YAMADA (1976): 34; AGATSUMA DAY 2012: 68; MENZEL 2019: 249; KUWASHIMA 1956: 270; ISHIBASHI 2010: 278; KAMEI 1970: 584.

⁷⁶ Vgl. KUWASHIMA 1956: 270.

⁷⁷ Vgl. SHIBATA 2019: 7.

⁷⁸ Außerdem bewertete Arishima die Liebe Gottes für die untersten und geächteten Teile der Gesellschaft als die Grundidee des Christentums. Das Kapitel 8 des Evangeliums nach Johannes, die Erzählung von der Barmherzigkeit Jesu gegenüber der Ehebrecherin, war eine von Arishimas Lieblingspassagen des Neuen Testaments. Zudem schreibt Arishima im Essay „Über Whitman“, dass auch Jesus einer der größten Loafer gewesen sei und dass er die christliche Kirche kritisieren würde (vgl. ARISHIMA 1980e: 541; SANDA 2010: 231).

⁷⁹ Vgl. ARISHIMA 1980n: 173.

⁸⁰ Vgl. ARISHIMA 1980l: 250.

⁸¹ Vgl. YAMADA 1980: 675.

erschien im Januar 1919 in der Zeitschrift *Shinchō* 新潮 zusammen mit Essays von anderen Schriftstellern⁸² unter dem Gesamttitel „Bis ich mein Erfolgswerk veröffentlicht habe“ (*Shusse-saku o dasumade* 出世作を出すまで).⁸³ Obwohl Literaturwissenschaftler immer diesen Essay bei Analysen von *Kain no matsuei* zitieren, gibt es Ansichten, dass darin das Wesen des Werkes undeutlich erläutert sei, und dass keine klare Korrespondenzbeziehung zwischen dem Essay und dem Werk bestehe.⁸⁴ Aber weil es sich um die Selbstdeutung des Autors handelt, ist diese Beziehung für die intertextuelle Interpretation von *Kain no matsuei* unverzichtbar.

Arishima eröffnet den ersten Abschnitt des Essays mit einer kurzen Einführung über seinen Werdegang und geht im zweiten Abschnitt zum Hauptthema über: sein erstes Erfolgswerk, *Kain no matsuei*. Dabei widerspricht er der öffentlichen Meinung, dass seine Werke in zwei Arten zu unterteilen seien: subjektive Werke über sich selbst und objektive Werke, in denen er andere Menschen thematisiert. Kritiker ordneten *Kain no matsuei* in die letztere Kategorie ein, aber Arishima stellt fest, dass es sich bei beiden Arten von Werken um eine Form von Selbstdarstellung handele. Seine Werke seien künstlerische Darstellungen verschiedener Aspekte von ihm, die er durch eine aufmerksame Selbstbeobachtung entdeckte.⁸⁵ Die Behauptung, dass seine Werke eine Selbstdarstellung seien, taucht wiederholt in seinen Essays auf.⁸⁶ Daher gilt Arishima als einer der Schriftsteller, der die Beziehung zwischen dem Leben des Autors und den Werken als eng und untrennbar ansah.⁸⁷

Im dritten Abschnitt des Essays thematisiert Arishima einen der Konflikte des Lebens, nämlich die Beziehung zwischen dem Menschen und der Natur: Vor der großen Kraft namens Natur sind sich Menschen darüber im Unklaren, wie sie diese erobern oder mit ihr in Einklang leben können.⁸⁸ Diese antithetische Gegenüberstellung von Natur und Menschen ist ein durchgängiges Motiv im Werk.⁸⁹ Durch die Anthropomorphisierung der Natur hebt Arishima die Mächtigkeit und Lebendigkeit derselben gegenüber dem Menschen hervor.⁹⁰ In der Anfangsszene wird dieses Machtverhältnis gleich betont: Im Kontrast zu dem massiven Berg, Makkarinupuri, der sich gegen den wie wilde Wogen stürmenden Wind auflehnt, werden Nin'eemon und seine Frau mit „zwei schwankenden, beweglichen

⁸² Z.B. Kikuchi Kan 菊池寛 (1888–1948), Satō Haruo 佐藤春夫 (1892–1964) und Akutagawa Ryūnosuke 芥川龍之介 (1892–1927).

⁸³ Vgl. SASAKI 1980a: 557.

⁸⁴ Vgl. NISHIGAKI 1971: 185; TSUKAMOTO 1977: 87; YAMADA 1978: 47.

⁸⁵ Vgl. ARISHIMA 1980f: 424.

⁸⁶ Z.B. ARISHIMA 1980n: 174; ARISHIMA 1980j: 187; ARISHIMA 1980m: 246; ARISHIMA 1980g: 414.

⁸⁷ Vgl. UCHIDA 1967: 46.

⁸⁸ Vgl. ARISHIMA 1980f: 424.

⁸⁹ Vgl. MIYANO 1968: 6.

⁹⁰ Vgl. MENZEL 2019: 231; Die Anthropomorphisierung der Natur ist auch ein häufiges Stilmittel in Arishimas Erzählung *Umarezuru nayami* 生れ出づる悩み („Qualen des Geborenwerdens“, 1918) (vgl. WUTHENOW 1999: 16).

Bäumen“ verglichen.⁹¹ In der Schlusszene sind sie „winzig wie Ameisen“ und werden von dem durch stürmischen Wind dröhnenden Tannenwald verschluckt.⁹² Dieses Machtverhältnis zwischen Mensch und Natur betrifft nicht nur Nin’emon und seine Frau, sondern auch die Pächter. Sie führen einen „verzweifelten Kampf gegen die Natur“ um die Feldfrüchte, aber am Ende des Jahres bleibt auf den Feldern nur die „Spur des traurigen Ruins der Menschen“.⁹³

Ein weiteres Gegensatzverhältnis in der Erzählung besteht zwischen Individuum und Gesellschaft.⁹⁴ Nin’emon befindet sich im Dilemma zwischen menschlicher Gesellschaft und Natur. Hierzu schreibt Arishima über Nin’emon:

Hier gibt es einen Mann, der gerade von der Natur herausgegraben worden zu sein scheint. Da er bereits ausgegraben ist, ist er ein Mensch, der das Schicksal auf sich nimmt, sich mit der Natur auseinandersetzen zu müssen, die sein Ursprung ist. Gleichzeitig muss er, von einem Leben als Mensch entfremdet, sich mit der menschlichen Gesellschaft arrangieren. Er ist sowohl unkundig in der Kunst, mit Menschen zu harmonisieren, als auch darin, die Natur zu erobern. Obwohl er sich in diesem Dilemma befindet, wird er von dem heftigen Impuls getrieben, leben zu müssen. Das Ergebnis ist eine qualvolle Existenz, vernachlässigt sowohl von den Menschen als auch von der Natur. Das ist Nin’emon, der Nachkomme Kains.⁹⁵

Dass er eine enge Verbindung sowohl zur Natur als auch zu den Menschen hat, wirkt sich nicht positiv, sondern negativ auf seine Lebensumstände aus. Seine Urwüchsigkeit ist ein Hindernis, um sich der menschlichen Gesellschaft anzupassen. Aber als ein Mensch kann er auch nicht in der Natur heimisch werden, weil diese eine Bedrohung für das Überleben ist. Somit nimmt er das Schicksal auf sich, als ein heimatloser Wanderer zu leben. Arishima stellt dabei einen intertextuellen Bezug zwischen Nin’emon und der biblischen Figur Kain her. Kain, der erste Sohn von Adam und Eva, gilt als der erste Ackerbauer und Rebell: Er tötet seinen Bruder Abel aus Neid und belügt Gott, als er nach Abel gefragt wird. Zur Strafe kann er keine Ernte mehr einbringen und muss für immer als ein Wanderer leben.⁹⁶ Arishima zitiert einen Vers aus *Genesis* 4.14 (Kains Anklage zu Gott), der ihn zum Schreiben von *Kain no matsuei* inspirierte: „Siehe, du treibst mich heute vom Acker, und ich muss mich vor deinem

⁹¹ よろよると歩く二本の立木 (ARISHIMA 1980h: 87).

⁹² 蟻のやうに小さく (ARISHIMA 1980h: 128).

⁹³ 自然に刃向かう必死な争闘 (ARISHIMA 1980h: 111); 人間の哀れな敗残の跡 (ARISHIMA 1980h: 123).

⁹⁴ Vgl. MENZEL 2019: 228.

⁹⁵ 茲に一人の自然から今掘り出されたばかりのやうな男がある。而も掘り出された以上は、それが一人の人間であつて、その母胎なる自然と噛み合はなければならない運命を荷ふと同時に、人間生活に縁遠い彼は、又人間社會とも噛み合はなければならない。彼は人間と融和して行く術に疎く、自然を征伏して行く業に暗い。それにも拘らず彼は、そのディレンマのうちに在つて生きねばならぬ激しい衝動に驅り立てられる。それは人からは度外視され、自然からは繼子扱ひにされる苦しい生活の姿を描き出すであらう。カインの末裔なる仁右衛門は、その人である。(ARISHIMA 1980f: 424–425).

⁹⁶ Vgl. UCHIDA 1967: 31.

Angesicht verbergen und muss unstedet und flüchtig sein auf Erden. So wird mir's gehen, dass mich totschrägt, wer mich findet.“⁹⁷ Dass er Menschen als eine Bedrohung und als Feinde ansieht, ist, neben dem Beruf als Ackerbauer und dem Wandererleben, eine der Gemeinsamkeiten zwischen Kain und Nin'emon.⁹⁸ Im Unterschied zu Kain tötet Nin'emon zwar keinen Menschen, aber seine Übeltaten sind für den Leser offenkundig. Nin'emon, der als ein instinktgesteuerter und rücksichtsloser Egoist zu kennzeichnen ist, wird aus der Sicht der Moral des Gemeinschaftslebens als Verkörperung des Bösen betrachtet, die die öffentliche Ordnung erschüttern könnte.⁹⁹ Aber wie im Abschnitt 4 anhand der Analyse des Mottos und der Essays über Loafer und Rebell ersichtlich wurde, schätzt Arishima diese als Zeichen des kompromisslosen und selbstbestimmten Lebens trotz widriger Umstände hoch.

Mehrere zeitgenössische Kritiker rezensierten *Kain no matsuei* als eine Erzählung über die Niederlage eines Barbaren und als eine moralisch belehrende Erzählung.¹⁰⁰ Aber nach Arishima ist das, was im Mittelpunkt der Darstellung steht, weder Nin'emon als ein Übeltäter noch als ein gesellschaftlicher Versager:

Die Gestalt eines Menschen, der sich gezwungenermaßen an das Leben anklammert, ist das, von dem ich möchte, dass es in diesem Werk betrachtet wird. Menschen haben einen sonderbaren Eigensinn gegenüber dem Leben, egal ob das ihnen gegebene Schicksal ein schlechtes ist. Aber diesen Eigensinn müssen wir als unsere Stärke sehen. Sollten wir nicht jede Manifestation des Lebens ausgiebig im Licht dieser Stärke betrachten?¹⁰¹

Was Arishima in den Vordergrund stellen will, ist die Gestalt und Lebensweise eines instinktgesteuerten Menschen, der auch unter widrigen Umständen von einem heftigen Lebenstrieb ergriffen wird. Dieses Motiv taucht wiederholt in seinen Werken auf.¹⁰² Denn nach Arishima liegt der einzige Wert und Zweck der Literatur in der Mitteilung und Darstellung der „Gestalt des Instinkts“ (*honnō no sugata* 本能の姿), die im Alltagsleben verborgen und kaum zu erfassen sei.¹⁰³ Dass Arishima dem Instinkt große Bedeutung

⁹⁷ 「視よ汝今日斯地の面より我を逐出したまふ我汝の面を觀ることなきにいたらん我地に吟行ふ流離子とならん。凡そ我に遇ふ者我を殺さん」 (ARISHIMA 1980f: 425).

⁹⁸ Vgl. YOSHIDA 1998: 29.

⁹⁹ Vgl. MENZEL 2019: 250.

¹⁰⁰ Vgl. UCHIDA 1967: 31–32; YAMADA 1976: 118.

¹⁰¹ 私はあの作のうちに、人間の巴むに已まれぬ生に對する執着の姿を見て貰ひ度いと思ふ。それが人に與へられたどういふ運命であれ、悪い運命であれ、人は生に對する不思議な我執をもつてゐる。それが然し乍ら私達の力であらねばならぬ。その力を私達は凡ての生活の現はれに於て、徹底的に考へて見るべきではあるまいか。 (ARISHIMA 1980f: 425).

¹⁰² Vgl. UCHIDA 1967: 34.

¹⁰³ ARISHIMA 1980k: 386. Im Essay „Wie Literatur genossen werden soll“ (*Bungaku wa ika ni ajiwaubeki ka* 文学は如何に味わふべきか, 1919) erklärt Arishima, dass zwar der Naturalismus Wert auf den Instinkt lege, aber diesen nur von einem rein objektiven Standpunkt aus betrachte. Arishima positioniert seine Werke nicht in dieser literarischen Strömung, sondern in dem, was er als

beimisst, lässt sich aus der zeitgenössischen Geistesströmung, dem „Taishō-zeitlichen Vitalismus“, erschließen, die einer der im Werk nicht explizit erwähnten, aber im Hintergrund mitschwingenden Bezüge ist.

6 Taishō-zeitlicher Vitalismus (*Taishō seimei-shugi*)

Um der Einstellung Arishimas zur Gestalt und Lebensweise eines instinktgesteuerten Menschen näher zu kommen, ist es notwendig, ihn im Kontext der zeitgenössischen Geistesströmung des Taishō-zeitlichen Vitalismus zu betrachten.¹⁰⁴ Wie im letzten Abschnitt erwähnt, liegt nach Arishima der zentrale Wert und Zweck der Literatur in der Darstellung der „Gestalt des Instinkts“. Diese sei im Alltagsleben verborgen und kaum zu erfassen. Der Leser solle die Werke mit einem von Moral und Regeln befreitem Herz lesen, um die „Kraft des Instinktes“ (*honnō no chikara* 本能の力) wahrzunehmen und dadurch eine Inspiration zu empfangen, die seinen „Lebensschwung“ (*seimei no yakushin* 生命の躍進) anrege.¹⁰⁵ Der Begriff „Lebensschwung“, frz. *élan vital*, geht auf Henri Bergson zurück.¹⁰⁶ Arishimas intensive Beschäftigung mit den Gedanken über „Instinkt“ (*honnō* 本能) und „Leben“ (*seimei* 生命, *sei* 生) lässt einen deutlichen Einfluss von Bergson erkennen.¹⁰⁷

Der Ausgangspunkt seiner Faszination mit der Philosophie dieses Autors war eine vom Philosophen Nishida Kitarō 西田幾多郎 (1870–1945) geschriebene Einführung in die Philosophie Bergsons, „Die philosophische Methodologie Bergsons“ (*Bergson no tetsugakuteki hōhō-ron* ベルグソンの哲学的方法論, 1910), die in Japan einen regelrechten Bergson-Trend und zahlreiche Veröffentlichungen zum Thema nach sich zog.¹⁰⁸ In einem Essay mit dem Titel „Die Essenz der Schönheit“ (*Bi no honshitsu* 美の本質, 1920) wendet Nishida die Theorie Bergsons aus der *L'évolution créatrice* („Schöpferische Evolution“, 1907) an und behauptet, dass der Ursprung der künstlerischen Schöpfung im *élan vital* liege.¹⁰⁹ Die Anwendung der Philosophie Bergsons fand sich nicht nur in Essays über Kunst wieder, sondern auch in Essays über Liebe (*ren'ai-ron* 恋愛論) und Gesellschaft (*shakai-ron* 社会論). Arishimas Essay „Liebe plündert freigebig“ (*Oshiminaku ai wa ubau* 惜みなく愛は奪ふ, 1920) ist eines dieser von Bergson inspirierten Werke. Dessen Inhalt erstreckt sich von Arishimas

„Humanismus“ (*jindō-shugi* 人道主義) bezeichnet. „Humanismus“ sei eine Hauptströmung der slawischen Kunst und versuche den Wert der Subjektivität wiederherzustellen. Als Vertreter dieser literarischen Strömung nennt er z.B. Henrik Ibsen (1828–1906), Maxim Gorki (1868–1936), Fiodor Dostojewski (1821–1881), Tolstoi und Whitman (vgl. ARISHIMA 1980a: 461–465; MIYAKOSHI 2010: 155).

¹⁰⁴ Vgl. ABE 2010b: 234–235.

¹⁰⁵ ARISHIMA 1980k: 386.

¹⁰⁶ Vgl. YASUKAWA 1978: 214–215.

¹⁰⁷ Vgl. SCHAMONI 1992: 76; KEENE 1984: 482. Laut Arishima sei Bergson die erste Person, die den Begriff „Instinkt“ korrekt verwendete (vgl. ARISHIMA 1980j: 172).

¹⁰⁸ Vgl. MIYAYAMA 2005: 83.

¹⁰⁹ Vgl. SUZUKI 2012: 58.

Lebensanschauung über seine Philosophie der Liebe und Kunst, bis hin zu seiner politischen Sichtweise.¹¹⁰



Abb. 11: Arishima (in der Mitte der mittleren Reihe) im Theater „Élan vital“.¹¹¹

Dieser Trend der Philosophie Bergsons ist ein Teil der Geistesströmung in der Taishō-Zeit, die den Begriff „Leben“ als ein den Rationalismus, Utilitarismus und Daseinskampf transzendierendes Prinzip für Kulturschöpfung und Sozialreform hochhielt. Dieses Prinzip beinhaltet die Vorstellung eines allumfassenden Lebens, das als der Ursprung aller Dinge

¹¹⁰ Vgl. UESUGI 2010: 89. In Essays über Loafer und Rebellen (siehe Abschnitt 4.2), aber auch im Essay „Liebe plündert freigebig“ (siehe Abschnitt 7) preist Arishima das instinktgesteuerte und von gesellschaftlichen Normen befreite Leben. Im Abschnitt 22 des letztgenannten Essays legt er seine politische Meinung dar und kritisiert den schädlichen Einfluss der gesellschaftlichen Normen auf das Individuum. Hierbei präferiert er den Anarchismus gegenüber dem Sozialismus, weil Ersterer nach der absoluten Freiheit des Individuums strebe (vgl. ARISHIMA 1980j: 204). Die Tatsache, dass von dem Innenministerium ca. zehn Zeilen aus diesem Abschnitt zensiert wurden (vgl. ARISHIMA 1980j: 205), zeigt, dass es einen gewissen Spielraum für solche Äußerungen gab, aber dass sie nicht ohne Risiko waren. Nach der Hochverratsaffäre (*taigyaku jiken* 大逆事件, 1910/11) bis zur Russischen Revolution von 1917 war Arishima vorsichtiger mit politischen Äußerungen (vgl. YAMAGUCHI 2010: 185). Obwohl Werke und die Person Kropotkins ihn nachhaltig beeinflussten, hinterließ Arishima sehr wenige Schriften über ihn (vgl. KAWAKAMI 2012: 3). Als vergleichbar zum Denken Arishimas gilt die Anschauung des Anarchisten Ōsugi Sakae 大杉栄 (1885–1923), die ebenfalls von der Philosophie Bergsons beeinflusst war und in dessen Essays der Begriff „Instinkt“ einen wichtigen Stellenwert einnimmt (vgl. KAWAKAMI 2012: 4).

¹¹¹ Eine Gruppeneaufnahme vom November 1918, als eine Theateradaption der Erzählung *Der Tod: davor und danach* (*Shi to sono zengo* 死と其前後, 1917) von Arishima aufgeführt wurde. Die Erstaufführung wurde von Shimamura Hōgetsu 島村抱月 (1871–1918) inszeniert und die Hauptrolle wurde von der Schauspielerin und Sängerin Matsui Sumako 松井須磨子 (1886–1919) übernommen (vgl. SENUMA 1955: 38; INOUE 2010: 116).

unter Einschluss des individuellen Innenlebens betrachtet wird.¹¹² Der Literaturwissenschaftler Suzuki Sadami 鈴木貞美 prägte für diese Geistesströmung den Begriff Taishōzeitlicher Vitalismus.¹¹³ Nach Suzuki entstand dieser gleich nach dem Russisch-Japanischen Krieg (1904–1905) aufgrund der zahlreichen Gefallenen und Kriegsgeschädigten sowie der plötzlichen und drastischen Industrialisierung und Urbanisierung Japans.¹¹⁴ Der Taishōzeitliche Vitalismus, für den Arishima als einer der prominenten Vertreter gilt, verbreitete sich nicht nur in den Bereichen der Philosophie und politischen Ideen, sondern auch in der Kunst und Literatur (Abb. 11).¹¹⁵ Die in dieser Geistesströmung verbreitete Vorstellung eines allumfassenden Lebens, das das Individuum transzendiert, kann laut Suzuki wiederum den Gegenbegriff zum Leben, den Tod, einschließen.¹¹⁶ Arishima interpretierte die Selbstvernichtung als eine „von der Vernichtung des Leibs begleitete Vollendung des Ich“ und diese Anschauung führte zu der Bejahung des Suizids.¹¹⁷ Auf dem Gedenkstein am Sterbeort Arishimas ist das folgende Gedicht von Suita Junsuke 吹田順助 (1883–1963), einem Germanisten und engen Freund Arishimas, eingraviert:

Die große Möglichkeit, *élan vital*
 Das Herz der Gesellschaft, du bist tot
 Verdammt, das Schicksal hat etwas Schreckliches getan!¹¹⁸

¹¹² Vgl. SUZUKI 1996: 162, 166–167. Suzuki erklärt hierzu: „This idea does not point to any religious gods. It is an expression that upholds the notion of ‚life‘ (‚true life‘, ‚the great life of the universe‘) and places this idea at its centre“ (SUZUKI 2012: 47).

¹¹³ Vgl. SUZUKI 1995: 3.

¹¹⁴ Vgl. SUZUKI 2012: 42.

¹¹⁵ Vgl. SUZUKI 1996: 169.

¹¹⁶ Vgl. SUZUKI 1996: 170.

¹¹⁷ 肉體の破滅を伴ふ永遠な自己の完成 (ARISHIMA 1980i: 144).

¹¹⁸ 大いなる可能性 エラン・ヴィタル 社会の心臓 さういふ君は死んちゃった 運命の奴 凄い事をしやがったな (FUKUDA 1981: 1).

7 Über das instinktive Leben im Essay „Liebe plündert freigebig“ (*Oshiminaku ai wa ubau*, 1920)



Abb. 12: Arishimas schematische Darstellung seiner Theorie im Essay „Liebe plündert freigebig“.

Im Juni 1920 veröffentlichte Arishima den Essay „Liebe plündert freigebig“, der von der Philosophie Bergsons inspiriert ist. Darin stellt er das instinktgesteuerte Leben als ideale Lebensweise dar und zeigt einen Zusammenhang zum Hauptmotiv von *Kain no matsuei* auf.¹¹⁹ Der Essay besteht aus 29 Abschnitten und erschien direkt im elften Band der Werksammlung Arishimas mit dem gleichen Titel, „Liebe plündert freigebig“ (*Oshiminaku ai wa ubau* 惜みなく愛は奪ふ). Kurz vor der Veröffentlichung schrieb Arishima an einen seiner engen Freunde, dass er darin seine Lebensanschauung mit der Hoffnung darstellte, die Haltung der Menschen gegenüber dem Leben (*sei* 生) neu zu gestalten.¹²⁰ Er soll mindestens fünf Jahre gebraucht haben, um seine Idee im Essay in Worte zu fassen.¹²¹ Genau drei Jahre zuvor, während er *Kain no matsuei* schrieb, veröffentlichte er eine kürzere Version mit dem gleichen Titel in der Zeitschrift *Shinchō*. Diese übersetzte er selbst ins Englische und veröffentlichte sie zwei Monate später, im August 1917, unter dem Titel „Love the Plunderer“ in der Zeitschrift *The New East*.¹²²

In den Abschnitten 10 bis 13 der 1920 veröffentlichten Version erklärt Arishima schriftlich und grafisch seine Anschauung zum menschlichen Leben (Abb. 12). Dabei preist er das instinktgesteuerte Leben, und dessen Beschreibung zeigt Relevanz für das in der

¹¹⁹ Vgl. SAKAMOTO 1954: 85; ONISHI 2008: 28.

¹²⁰ Vgl. ARISHIMA 1985: 194.

¹²¹ Vgl. SASAKI 1980b: 661.

¹²² Vgl. SASAKI 1980a: 519–520.

Erzählung behandelte Hauptmotiv.¹²³ Arishima unterteilt das menschliche Leben in drei Ebenen: Die erste ist das „gewöhnheitsmäßige Leben“ (*shūsei-teki seikatsu* 習性的生活), in dem Individuen die Reize der Außenwelt (*gaikai no shigeki* 外界の刺戟) so wie sie sind annehmen und mit der Wiederholung des gewöhnlichen Alltags zufrieden sind.¹²⁴ Die zweite ist das „intellektuelle Leben“ (*chi-teki seikatsu* 知的生活), in dem die Individuen im Gegensatz zur ersten Ebene ein klares Selbstbewusstsein besitzen. Deren Individualität (*kosei* 個性) reagiert auf Reize der Außenwelt und gerät mit ihnen in Konflikt. Bevorzugt wird in diesem Leben aber eine friedliche Existenz gegenüber der Entwicklung der Individualität. Wissen (*chishiki* 知識) und Moral (*dōtoku* 道徳) stammen aus dieser Ebene.¹²⁵ Die dritte und ideale Ebene ist nach Arishima das „instinktive Leben“ (*honnō-teki seikatsu* 本能的生活), das auf einem inneren Impuls (*shōdō* 衝動) basiert und bei dem Individuen nicht von Reizen der Außenwelt abhängig sind.¹²⁶ Im Gegensatz zum intellektuellen Leben, in dem Individuen sich der Außenwelt anpassen, sind Individuen hier frei von sozialen Aufforderungen und Normen.¹²⁷ Den Wert einer Tat bestimmt nicht die vorherrschende Moral, sondern die Treue zum Instinkt.¹²⁸ Individuen brechen eventuell die Regeln der Moral, um sich zu entwickeln und etwas Neues zu erschaffen.¹²⁹ Um dem Leser das Bild eines instinktiven Lebens näherzubringen, gibt Arishima ein Beispiel:

Ich denke, dass man die einfache Manifestation eines instinktiven Lebens in einem unschuldigen Kind beim Spielen beobachten kann. Dabei bewegt es sich ohne Zeitgefühl und unabhängig von den Meinungen anderer, und hat keine Absichten außer dem Spielen in sich. [...] Dabei gibt es weder Anstrengung noch Pflichtbewusstsein. Wenn ich einen solchen reinen Ausdruck des Lebens beobachte, beneide ich das so sehr, dass es mich zu Tränen rührt. Wenn mein Leben gelegentlich einen solchen Moment hätte, würde ich zum ersten Mal zu voller Schaffenskraft finden.¹³⁰

Hier drückt Arishima seine starke Sehnsucht nach dem instinktiven Leben aus und bekennt zugleich, dass er diesen Zustand noch nicht erreicht hat. Seiner Ansicht nach ist das

¹²³ Vgl. SAKAMOTO 1954: 85; ONISHI 2008: 28.

¹²⁴ ARISHIMA 1980j: 158–159.

¹²⁵ ARISHIMA 1980j: 159–160.

¹²⁶ ARISHIMA 1980j: 165.

¹²⁷ Vgl. ARISHIMA 1980j: 167.

¹²⁸ Vgl. ARISHIMA 1980d: 449.

¹²⁹ Vgl. AYAME 2003: 4.

¹³⁰ 私は又本能的生活の素朴に近い現れを無邪氣な小兒の熱中した遊戯の中に見出すことが出来ると思ふ。彼れは正しく時間からも外聞からも超越する。彼れには遊戯そのものの外に何等の目的もない。[...] そこには何等の努力も義務も附帯してはゐない。あの純一無雜な生命の流露を見守つてゐると私は涙がにじみ出るほど羨ましい。私の生活がああいふ態度によつて導かれる瞬間が偶にあつたならば、私は甫めて眞の創造を成就することが出来るであらうものを。(ARISHIMA 1980j: 170).

instinktive Leben die Grundlage für wahres Schaffen.¹³¹ Aber das lebendige und instinktgesteuerte Leben könne tragisch und widerspruchsvoll ausgehen:

Der Anblick eines Blitzstrahls, der, finstere Wolken zerreißend, den Himmel von einer zur anderen Ecke durchzieht, lässt mich über die Kraft und Schärfe der Sturzflut des Instinktes nachdenken. Es kommt vor, dass, so wie Äste eines großen Baumes, sich hier und dort Zweige von dem kräftig und bogenförmig strömenden Blitzstrahl abzweigen, die vom Hauptstrom forteilend zu ihrem Zielpunkt fließen. Diese Zweige verschwinden oft in den finsternen Wolken. Kann man nicht oft dasselbe Phänomen beim menschlichen instinktiven Leben beobachten? Wenn einer sich rein an der Richtung des Instinktes orientiert, versucht er fälschlicherweise, weiter zu eilen als der Instinkt selbst. Folglich weicht er vom Hauptstrom des Instinktes ab und verläuft sich, ungestüm in Richtung der Selbstvernichtung eilend. Und schließlich verschwindet er als ein Niemand. Das ist ein tragischer Widerspruch mit sich selbst. Seine schöpferische Tendenz lässt ihn sich ruinieren.¹³²

Sich dem Fluss des Instinktes hinzugeben ist demnach das Ideal, aber gleichzeitig läuft das Individuum Gefahr, Exzessen anheimzufallen und sich selbst zugrunde zu richten. Trotzdem wirkt es sich für Arishima in keiner Weise nachteilig gegenüber dem intellektuellen Leben aus:

Es mag sein, dass, wenn man dieses Phänomen von der Welt des intellektuellen Lebens aus betrachtet, es als ein dummes Versagen ins Auge fällt. In der Tat ist es irrational. Außerdem ist es, wenn sich ein solches Phänomen in der Mitte des intellektuellen Lebens ereignet, unmoralisch. Aber das Individuum, das ein solches Leben erlebt, hat keinen Platz für den Konflikt zwischen Gut und Böse oder rational

¹³¹ Arishimas Unterteilung des menschlichen Lebens in drei Ebenen lässt einen Einfluss von *Also sprach Zarathustra* (1883–1885) von Friedrich Nietzsche (1844–1900) erkennen. Hier beschreibt Nietzsche die drei Stadien, die der menschliche Geist auf dem Weg zum Übermenschen durchläuft. Das erste Stadium ist das Kamel (Symbol der Folgsamkeit etc.), das zweite der Löwe (Symbol der Selbstbestimmung etc.) und das dritte das Kind. Das Kind ist „Unschuld“, ein „Neubeginnen“ und ein Ja-Sager zum „Spiele des Schaffens“ (vgl. NIETZSCHE 2000: 29–31). Arishima setzt sich in seinen Tagebüchern und Essays mit Nietzsches Philosophie auseinander und es wird deutlich, dass im Lauf der Entwicklung seiner eigenen Ideen der Einfluss Nietzsches groß war (vgl. ABE 2010a: 348).

¹³² 黒雲を劈いて天の一角から一角に流れて行く電光の姿はまた私に本能の奔流の力強さと鋭さを考へさせる力ある弧状を描いて走るその電光のここかしこに本流から分岐して大樹の枝のやうに目的點に星馳する支流を見ることがあるだらう。あの支流の末は往々にして、黒雲に吞れて消え失せてしまふ。人間の本能的生活の中にも屢かかる現象は起らないだらうか。ある人が純粹に本能的の動向によつて動く時、誤まつて本能そのものの歩みよりも更らに急がうとする。而して遂に本能の主潮から逸して、自滅に導く迷路の上を驀地に馳せ進む。而して遂に何者でもあらぬべく消え去つてしまふ。それは悲壯な自個矛盾である。彼れの創造的動向が彼れを空しく自滅せしめる。(ARISHIMA 1980j: 168–169).

und irrational. Entscheidend ist, dass ein solches intensives Leben mit Selbsterfüllung gelebt wurde.¹³³

Die Selbstvernichtung aufgrund der Hingabe zum Instinkt ist beim instinktiven Leben eine moraltranszendierende Tat. Die selbstvergessene Treue zum Instinkt und die Selbstzufriedenheit sind gleichzeitig das, was das instinktive Leben dem intellektuellen Leben und dessen Werten – Rationalität und Moral – überordnet.¹³⁴ In Abschnitt 18 romantisiert Arishima die Selbstvernichtung als „die Expansion des Ichs, das bis zur Vernichtung des Leibs gewachsen und frei geworden ist“.¹³⁵ Arishima weist auf den Fehler des intellektuellen Lebens folgendermaßen hin:

Tendieren wir nicht, die wir auf Basis des intellektuellen Lebens leben und an dessen Normen gewöhnt sind, dazu, alle Phänomene ausschließlich vernunftgemäß anhand dieser Maßstäbe zu betrachten? Übersehen wir nicht, dass dort, wo man aus dem intellektuellen Leben einen Schritt hervortritt, ein intensives und rein instinktgesteuertes Leben dahintersteckt? [...] Eine Gesellschaft, die sich selbst nicht einmal eine undeutliche Vorstellung von dem Instinktiven machen kann, ist nur eine Gesellschaft, die gesund wie ein Schwein ist.¹³⁶

Arishima bezeichnet die Gesellschaft, die auf dem intellektuellen Leben basiert und keinen Raum für das instinktive Leben lässt, als „gesund wie ein Schwein“. Das heißt, dass sie nur oberflächlich prosperiert, aber eigentlich ohne wahren Fortschritt und Schaffenskraft stagniert.¹³⁷ Arishima schließt den Abschnitt zum instinktiven Leben mit der Feststellung, dass dieses Leben definitiv eine höhere Stellung als das intellektuelle Leben habe. Aber da es die Vernunft transzendiere, könne er sich noch nicht genau vorstellen, wie das instinktive Leben inhaltlich aussieht.¹³⁸

In den letzten Abschnitten des Essays plädiert Arishima für die Befreiung der sozial Schwachen von den Einschränkungen und Unterdrückungen, die das intellektuelle Leben

¹³³ 知的生活の世界からこれを眺めると、一つの愚かな蹉跌として眼に映ずるかも知れない。たしかに合理的ではない。又かかる現象が知的生活の渦中に発見された場合には道徳的ではない。然しその生活を生活した當體なる一つの個性に取つては、善惡、合理非合理の閑葛藤を挿むべき餘地はない。かくばかり緊張した生活が、自己満足を以て生活された、それがあるばかりだ。(ARISHIMA 1980j: 169).

¹³⁴ Vgl. YAMADA 1970: 387.

¹³⁵ 肉體の破滅を伴ふまで生長し自由になつた個の擴充 (ARISHIMA 1980j: 170).

¹³⁶ 知的生活を基調として生活し、その生活の基準に慣された私達は動もするところの基準のみを以て凡ての現象を理智的に眺めてゐはしないか。而して知的生活を一步踏み出した所に、更らに緊張した純真な生活が伏在するのを見落すやうなことはないか。[...] この本能的に對しておぼろげながらも推察の出来ない社界は、豚の如く健全な社會だといひ得る外の何者でもあり得ない。(ARISHIMA 1980j: 170).

¹³⁷ Vgl. YAMADA 1970: 388.

¹³⁸ Vgl. ARISHIMA 1980j: 170.

hervorgebracht habe. Sein Vorschlag: ein Umbau der Gesellschaft in eine, die auf dem instinktiven Leben basiert.¹³⁹

8 Schlussbetrachtung: *Kain no matsuei* als Lob des instinktiven Lebens

Im letzten Abschnitt wurde die im Jahr 1920 veröffentlichte und vollständigere Version von „Liebe plündert freigebig“ analysiert. Schon in der ersten Version, die einen Monat vor der Veröffentlichung von *Kain no matsuei*, im Juni 1917, erschien, ist der Grundgedanke – Lob der Hingabe zum Instinkt – präsent. Zwischen diesen zwei Werken, die nacheinander erschienen, besteht ein inhaltlicher Zusammenhang.¹⁴⁰ Wie Arishima in dem in Abschnitt 5 behandelten Essay „*Ein Nachkomme Kains*“, nichts anderes als eine Selbstdarstellung“ erläutert, ist das Hauptmotiv von *Kain no matsuei* das Leben eines instinktgesteuerten Menschen. Nin’emon, dessen Taten und Entscheidungen instinktgeleitet sind und der sich nicht an gesellschaftliche Normen und Moral anpasst, passt in dieses Bild.

Ebenfalls entspricht er den im Abschnitt 4.2 behandelten Beschreibungen von Loafer und Rebell, die trotz ihrer widrigen Umstände keine Kompromisse eingehen und ein selbstbestimmtes Leben führen. Entgegen dem Befehl des Grundbesitzers, seine Einstellung zu ändern und sich der Ordnung der Gemeinschaft anzupassen, verlässt Nin’emon die Farm. Denn dieser Befehl fordert ihn auf, die Normen der Dorfgemeinschaft seinem Instinkt überzuordnen. Gleichzeitig heißt es für Nin’emon, sich an die Pächter anzupassen, die er mit Vieh – Schweinen und Pferden – vergleicht.¹⁴¹ Die gehorsamen Pächter werden zwar nicht wie Nin’emon aus dem Dorf vertrieben, aber sie müssen aus der Sicht des instinktiven Lebens ein charakterloses und verlorenes Leben führen, das Arishima im Essay kritisiert.¹⁴² Dadurch, dass Nin’emon keine Kompromisse eingeht und ein instinktgeleitetes Leben führt, läuft er Gefahr, ein großes Risiko einzugehen, das ihn sogar zur Selbstvernichtung führen kann. Aber Arishima ordnet die durch die Treue zum Instinkt gewonnene Selbsterfüllung und Selbstentfaltung dem stabilen, aber stagnierenden und unzufriedenen Leben über. Dabei ist von großer Bedeutung, dass Nin’emon die Farm aus eigenem Willen verlässt. Aus diesem Blickwinkel ist die in der Einleitung erwähnte Behauptung, dass der Film *Kain no matsuei* von Oku Shūtarō nah an der Buchvorlage sei, fragwürdig, weil der Protagonist hier von der Gemeinschaft einseitig liquidiert wird. Zwar äußerte Oku, dass es ihn zur Verfilmung des Werkes motivierte, eine „düstere Erzählung, die weder Liebe, Traum noch Hoffnung hat“ auf die Leinwand bringen zu können, aber man kann argumentieren, dass Liebe (Sympathie gegenüber Gemiedenen), Traum (ein zufriedenes und treuherziges Leben) und Hoffnung (die Haltung der Menschen gegenüber dem Leben neu zu gestalten) wohl wichtige Elemente

¹³⁹ Vgl. UESUGI 2010: 89; ARISHIMA 1980j: 200–214.

¹⁴⁰ Vgl. SAKAMOTO 1954: 85; ONISHI 2008: 28; KUWASHIMA 1956: 268.

¹⁴¹ Vgl. YOSHIDA 1998: 28; ARISHIMA 1980h: 91.

¹⁴² Vgl. UCHIDA 1967: 47.

in der Erzählung *Kain no matsuei* sind. Diese aus der intertextuellen Analyse gewonnene Erkenntnis ermöglicht eine neue und innovative Interpretation der Erzählung, bei der bislang die Lesart vorherrschend ist, die Schlusszene als Niederlage Nin'emons zu betrachten. Die Tatsache, dass Nin'emon beim Verlassen nicht als ein niedergeschlagener und lebloser Mensch dargestellt wird, stützt die in dieser Arbeit erarbeitete Interpretation.¹⁴³ Im Gegensatz zu dem blassen und unbestimmten Eindruck von den Pächtern hinterlässt Arishima den Lesern einen unübersehbaren und überwältigenden Eindruck von Nin'emon mittels einer kraftstrotzenden und vitalen Darstellung.¹⁴⁴ Dies erfüllt den im Abschnitt 6 erwähnten zentralen Zweck der Literatur nach Arishima: Die Darstellung der „Gestalt des Instinkts“, die im Alltagsleben verborgen und kaum zu erfassen sei.

Obwohl er ein einflussreicher Autor war, der nicht nur literarische Werke, sondern auch seine Sichtweise über das Leben und die Gesellschaft aktiv verbreitete und in enger Verbindung mit politischen Aktivisten stand, wird Arishima im Vergleich zu anderen zeitgenössischen Schriftstellern weniger Aufmerksamkeit geschenkt.¹⁴⁵ Weitere intertextuelle Analysen seiner Werke und Aktivitäten in Hinblick auf die Strömung des Taishōzeitlichen Vitalismus, als deren Vertreter er von japanischen Literaturwissenschaftlern oft genannt wird, ohne dass hierzu eine ausführliche Untersuchung vorhanden wäre, könnten neue Möglichkeiten für weiterführende Forschung eröffnen, die auch Arishimas politische Aktivitäten und deren Einfluss auf die japanische Gesellschaft umfassen.

¹⁴³ Vgl. SASAKI 1973: 5.

¹⁴⁴ Vgl. UCHIDA 1967: 45.

¹⁴⁵ Ein möglicher Grund dafür liegt in der ganz Japan erschütternden Nachricht des Doppelselbstmords im Jahr 1923, die eine große Debatte auslöste. Die Kritik seitens der Gesellschaft daran war groß, so dass Arishimas Werke nach und nach aus Lehrbüchern verschwanden (vgl. IKEUCHI 2010: 221–222; TANIGUCHI 2018). Eine Neubewertung begann erst mit der Veröffentlichung der Gesamtausgabe *Arishima Takeo zenshū* 有島武郎全集, die von 1979 bis 1988 in 16 Bänden erschien. 1987 wurde der Forschungskreis *Arishima Takeo kenkyūkai* 有島武郎研究会 gegründet (vgl. UCHIDA 2010c: 188). Ein zweiter möglicher Grund für die Missachtung von Arishimas Werken ist der Umstand, dass seine Werke viel Kritik an gesellschaftlichen Normen und positive Darstellungen einer anarchistischen Lebensform enthalten. Drittens sind Arishimas zahlreiche Essays, in denen er seine Gedanken vermittelt, sowohl inhaltlich als auch sprachlich schwer verständlich, was bis heute ein Hindernis für die Rezeption sein mag.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

ATJ	<i>Arishima Takeo jiten</i> 有島武郎事典. Arishima Takeo kenkyūkai 有島武郎研究会 (Hg.): Tōkyō: Bensei shuppan, 2010.
ATZ	<i>Arishima Takeo zenshū</i> 有島武郎全集. 16 Bde. Tōkyō: Chikuma shobō.1971–2007.
NDLDC	<i>National Diet Library Digital Collections</i> (https://dl.ndl.go.jp).

Primärquellen

- [Anonymus] (1919): „Sakuranbō ga sakari no kokyō e. O-kodomo-shū o tsurete hokkaidō e iku Arishima Takeo-shi [In die Heimat, in der die Kirschsaison ihren Höhepunkt erreicht hat. Arishima Takeo fährt zusammen mit seinen Kindern nach Hokkaidō] 桜桃が盛りの故郷へ お子供衆を連れて北海道へ行く有島武郎氏“. In: *Asahi Shinbun* 朝日新聞, 18.07.1919 (Morgenausgabe): 5.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1917): *Kain no matsuei [Ein Nachkomme Kains]* カインの末裔. In: *Shinshōsetsu* 新小説 22 (8). Tōkyō: Shunyōdō: 1–48.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1918): *Kain no matsuei [Ein Nachkomme Kains]* カインの末裔 (*Arishima Takeo chosakushū dai san-shū* [Der dritte Band der *Gesammelten Werke Arishima Takeos*] 有島武郎著作集第三輯). Tōkyō: Shinchōsha.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980a [1919]): „Bungaku wa ika ni ajiwaubeki ka [Wie Literatur genossen werden soll] 文学は如何に味わふべきか“. In: ATZ 7: 452–465.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980b [1920]): „Bungeika to shakaishugi dōmei ni tsuite [Die Literaten und das sozialistische Bündnis] 文藝家と社会主義同盟に就て“. In: ATZ 8: 247–248.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980c [1919]): „Dai yonpan jogen (Ribingusuton den jo) [Vorwort der vierten Auflage (Einleitung der „Biographie David Livingstones“)] 第四版序言 (『リビングストーン傳』序)“. In: ATZ 7: 363–381.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980d [1919]): „Geijutsu wa honnō-teki seikatsu no hatsuro [Kunst ist die Manifestation des instinktiven Lebens] 藝術は本能的生活の発露“. In: ATZ 7: 447–452.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980e [1921]): „Hoittoman ni tsuite [Über Whitman] ホイットマンに就いて“. In: ATZ 8: 534–595.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980f [1919]): „Jiko o egakidashita ni hoka naranai ‚Kain no matsuei‘ [Ein Nachkomme Kains, nichts anderes als eine Selbstdarstellung] 自己を描出したに外ならない「カインの末裔」“. In: ATZ 7: 424–425.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980g [1917]): „Jiko no kōsatsu [Überlegungen zum Ich] 自己の考察“. In: ATZ 7: 409–415.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980h [1917]): *Kain no matsuei [Ein Nachkomme Kains]* カインの末裔. In: ATZ 3: 85–148.

- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980i [1917]): „Oshiminaku ai wa ubau [Liebe plündert freigiebig] 惜みなく愛は奪ふ“. In: ATZ 7: 141–146.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980j [1920]): „Oshiminaku ai wa ubau [Liebe plündert freigiebig] 惜みなく愛は奪ふ“. In: ATZ 8: 126–216.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980k [1920/21]): „Seikatsu to bungaku [Das Leben und die Literatur] 生活と文學“. In: ATZ 8: 315–387.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980l [1918]): „Shi to sono zengo [Der Tod: Davor und danach] 『死と其の前後』“. In: ATZ 7: 250–251.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980m [1918]): „Yo ni taisuru kōkaijō no kotae [Meine Antwort auf den an mich gerichteten offenen Brief] 予に對する公開狀の答“. In: ATZ 7: 243–247.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980n [1917]): „Yottsu no koto [Vier Angelegenheiten] 四つの事“. In: ATZ 7: 173–175.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1981a [1923]): „Eien no hangyaku [Die ewige Rebellion] 永遠の叛逆“. In: ATZ 9: 153–156.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1981b [1922]): „Hitori yuku mono [Der Einzelgänger] 獨り行く者“. In: ATZ 9: 245–247.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1981c [1923]): „Hoittoman shishū dai ni shū [Gedichtsammlung Whitmans. Der zweite Band.] ホヰットマン詩集 第二輯“. In: ATZ 6: 438–456.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1981d [1923]): „Kaributo nōjō no kaihō [Befreiung der Kaributo-Farm] 狩太農場の解放“. In: ATZ 9: 405–407.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1981e [1923]): „Nōjō kaihō tenmatsu [Umstände der Befreiung der Farm] 農場開放顛末“. In: ATZ 9: 370–373.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1981f [1923]): „Shiyū nōjō kara kyōsan nōdan e [Von der Privatfarm zur kommunistischen Landwirtschaftsorganisation] 私有農場から共產農團へ“. In: ATZ 9: 365–369.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1981g [1922]): „Shugi wa nai [Ohne Grundsätze] 主義はない“. In: ATZ 9: 203.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1981h [1901]): „Techō ichi (Meiji sanjūyōnen) [Notizbuch 1 (Meiji 34)] 手帖一 (明治34年)“. In: ATZ 10: 548–569.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1982 [1908]): „Kansōroku dai jūyon-kan [Aufzeichnung der Kontemplation. Der vierzehnte Band.] 觀想錄 第14卷“. In: ATZ 12: 3–43.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1984 [1917]): „Shokan ichi. Taishō roku nen (senkyūhyaku jūshichinen) [Briefe 1. Taishō 6 (1917)] 書簡一大正6年 (1917年)“. In: ATZ 13: 458–532.
- ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1985 [1920]): „Taishō kyūnen (senkyūhyaku nijūnen) [Taishō 9 (1920)] 大正九年 (1920年)“. In: ATZ 14: 142–275.
- WHITMAN, Walt (1900): *Leaves of Grass*. Philadelphia: David McKay.

Sekundärquellen

- ABE, Takahiro 阿部高祐 (2010a): „Nische [Nietzsche] ニーチェ“. In: ATJ: 348.
- ABE, Takahiro 阿部高祐 (2010b): „Seimei-shugi [Der Vitalismus] 生命主義“. In: ATJ: 234–235.
- AGATSUMA DAY, Noriko (2012): *The Outside Within: Literature of Colonial Hokkaidō*. Los Angeles: University of California.

- ASABA, Michiaki 浅羽通明 (2004): *Anākizumu* [Anarchismus] アナーキズム. Tōkyō: Chikuma shinsho.
- AYAME, Hiroharu 綾目広治 (2003): „Arishima Takeo to Ōsugi Sakae. Honnō, kosei, shakai [Arishima Takeo und Ōsugi Sakae. Instinkt, Individualität, Gesellschaft] 有島武郎と大杉栄—本能、個性、社会—“. In: *Arishima Takeo kenkyū* 有島武郎研究 3: 1–10.
- AYAME, Hiroharu 綾目広治 (2010): „Eien no hangyaku [Die ewige Rebellion] 永遠の叛逆“. In: ATJ: 87.
- BERNDT, Jürgen (1992): *Träume aus zehn Nächten. Japanische Erzählungen des 20. Jahrhunderts*. Zürich, München: Theseus Verlag.
- BUURMA, Rachel Sagner (2019): „Epigraphs“. In: DUNCAN, Dennis, Adam SMYTH (Hg.): *Book Parts*. Oxford: Oxford University Press: 165–176.
- EGUSA, Mitsuko 江種満子 (1983): „*Kain no matsuei to Heibonjin no tegami*. Arishima Takeoron [Ein Nachkomme Kains und „Der Brief einer gewöhnlichen Person.“ Über Arishima Takeo.] 『カインの末裔』と『平凡人の手紙』—有島武郎論—“. In: *Bunkyo daigaku kyōikugakubu kiyō* 文教大学教育学部紀要 17: 1–17.
- EGUSA, Mitsuko 江種満子 (2010): „Hito to bungaku. Arishima Takeo [Der Mensch und die Literatur. Arishima Takeo] 人と文学・有島武郎“. In: ATJ: xi–xxviii.
- FUKUDA, Kiyoto 福田清人 (1981): „Arishima Takeo no dōwa [Märchen Arishima Takeos] 有島武郎の童話“. In: *Arishima Takeo zenshū. Geppō hachi. Dairokkan furoku* 有島武郎全集 月報 8 第6巻付録. Tōkyō: Chikuma shobō: 1–3.
- GENETTE, Gerard (1989 [1987]): *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Übers. von Dieter Hornig. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- GENETTE, Gerard (1993 [1982]): *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*. Übers. von Wolfram Bayer und Dieter Hornig. Frankfurt: Suhrkamp.
- GREGORY, Marcella Sharon (2009): *Inscriptions of Labor, Gender, and Class on the Naturescape of Hokkaido: Arishima Takeo and Kobayashi Takiji's Fictional Works*. Berkeley: University of California.
- IIDA, Katsuyuki 飯田勝幸 (2010a): „Arishima kinenkan [Arishima-Gedenkmuseum] 有島記念館“. In: ATJ: 186–187.
- IIDA, Katsuyuki 飯田勝幸 (2010b): „Kosakunin e no kokubetsu [Abschied von Pächtern] 小作人への告別“. In: ATJ: 107.
- IKEUCHI, Teruo 池内輝雄 (2010): „Jisatsu to hōdō [Selbstmord und Meldung] 自殺と報道“. In: ATJ: 221–222.
- INOUE, Rie 井上理恵 (2010): „Shi to sono zengo [Der Tod: Davor und danach] 死と其前後“. In: ATJ: 115–116.
- ISHIBASHI, Noritoshi 石橋紀俊 (2010): „Rōfā [Loafer] ローファー“. In: ATJ: 277–278.
- KAMEI, Shunsuke 亀井俊介 (1970): *Kindai bungaku ni okeru Hoittoman no unmei* [Das Schicksal Whitmans in der modernen Literatur] 近代文学におけるホイットマンの運命. Tōkyō: Kenkyūsha.
- KAMIMAKISE, Kaori 上牧瀬香 (2012): „Ta-media-ka suru Arishima Takeo sakuhin. Oku Shūtārō kantoku eiga ‚Kain no matsuei‘. ‚Domomata no shi‘ kō [Verarbeitung der Werke Arishima Takeos in anderen Medien. Überlegungen zu Oku Shūtārōs Filmen *Ein Nachkomme Kains* und „Der Tod Domomatas“] 他メディア化する有島武郎作品—奥秀太郎監督映画「カインの末裔」・「ドモ又の死」考—“. In: *Arishima Takeo kenkyū* 有島武郎研究 15: 43–63.

- KAWAKAMI, Minako 川上美那子 (2012): „Arishima Takeo. Sono ‚aiko shugi‘ to ‚sōgo fujo‘ no rinen ni tsuite [Arishima Takeo. Sein Prinzip der „Selbstliebe“ und der „gegenseitigen Hilfe“] 有島武郎・その「愛己主義」と「相互扶助」の理念について“. In: *Arishima Takeo kenkyū* 有島武郎研究 15: 1–9.
- KEENE, Donald (1984): *Dawn to the West: Japanese Literature of the Modern Era*. New York: Holt, Rinehart, and Winston.
- KODAMA, Shōichi 小玉晃一 (2010): „Hoittoman [Whitman] ホイットマン“. In: ATJ: 364–165.
- KŌNO, Toshiro 紅野敏郎 (1968): „Nobiyuku Shirakaba [Die Entfaltung der *Shirakaba*-Gruppe] 伸びゆく白樺“. In: *Nihon bungaku no rekishi* 日本文学の歴史 11. Tōkyō: Kadokawa shoten: 28–57.
- KUNINAKA, Osamu 國中治 (2009): „*Shinshōsetsu* ni tsuite [Über *Shinshōsetsu*] 『新小説』について“. In: *Ōtani daigaku toshokan/hakubutsukan hō* 大谷大学図書館・博物館報 26: 9.
- KUWASHIMA, Shōichi 桑島昌一 (1956): „*Kain no matsuei* ni tsuite [Über *Ein Nachkomme Kains*] 『カインの末裔』について“. In: *Nihon bungaku* 日本文学 5 (4): 264–271.
- MIYAKOSHI, Tsutomu 宮越勉 (2010): „Bungaku wa ika ni ajiwaubeki ka [Wie Literatur genossen werden soll] 文学は如何に味わべきか“. In: ATJ: 154–155.
- MENZEL, Martha-Christine (2019): *Flucht in den Norden. Der Hokkaidō-Topos in der modernen japanischen Erzählprosa*. München: Iudicium.
- MIYANO, Mitsuo 宮野光男 (1968): „Arishima Takeo kenkyū. Kyōkai taikaigo no shizenkan o megutte (2) [Untersuchung über Arishima Takeo. Über sein Naturverständnis nach seinem Austritt aus der Kirche (2)] 有島武郎研究—教会退会後の自然観をめぐって (二)—“. In: *Kindai bungaku shiron* 近代文学試論 5: 1–10.
- MIYANO, Mitsuo 宮野光男 (1977): „Arishima Takeo kenkyū. *Shi e no itsudatsu* o megutte (3) [Untersuchung über Arishima Takeo. Über „Abweichung ins Gedicht“ (3)] 有島武郎研究—『詩への逸脱』をめぐって (三)—“. In: *Nihon bungaku kenkyū* 日本文学研究 13: 13–24.
- MIYANO, Mitsuo 宮野光男 (1993): „Arishima Takeo chosakushū dai jūyon-shū *Seiza ron* josetsu. Epigurafu kaishaku o chūshin ni shite [Einleitung zur Abhandlung über „Sternzeichen“ aus dem vierzehnten Band der *Gesammelten Werke Arishima Takeos*. Auf Grundlage der Interpretation des Epigraphs] 有島武郎著作集第十四輯『星座』論序説—エピグラフ解釈を中心にして—“. In: *Nihon bungaku kenkyū* 日本文学研究 29: 131–140.
- MIYANO, Mitsuo 宮野光男 (2010): „Kirisuto-kyō [Das Christentum] キリスト教“. In: ATJ: 25–34.
- MIYAYAMA, Masaharu 宮山昌治 (2005): „Taishōki ni okeru Beruguson tetsugaku no juyō [Die Rezeption der Philosophie Bergsons in der Taishō-Zeit] 大正期におけるベルグソン哲学の受容“. In: *Jinbun* 人文 4: 83–104.
- MORRI, Yasotaro (1925): *The Descendant of Cain*. Kobe: Ri Bun Kaku.
- MORRISON, John W. (1955): *Modern Japanese Fiction*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- MORTON, Leith (1988): *Divided Self. A Biography of Arishima Takeo*. Sydney, Wellington, London, Boston: Allen & Unwin.
- MÜLLER, Simone (2016): *Zerrissenes Bewusstsein. Der Intellektuellendiskurs Im modernen Japan*. Berlin, Boston: De Gruyter.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000): *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag.
- NISHIGAKI, Tsutomu 西垣勤 (1971): *Arishima Takeo-ron* [Über Arishima Takeo] 有島武郎論. Tōkyō: Yūseidō.

- ODAGIRI, Hideo 小田切秀雄 (1980): „Kaisetsu. Kono yutaka na hyōgensha no saku ni tsuite [Kommentar. Über die Werke dieser reichen Schaffenden] 解説—この豊かな表現者の作について—“. In: ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1980): *Kain no matsuei; Kurara no shukke* カインの末裔; クララの出家. Tōkyō: Iwanami shoten: 95–103.
- OGASAWARA, Masaru 小笠原克 (1982): „Kobayashi Takiji. ‚Bōsetsurin‘ no isō [Kobayashi Takiji. Die Topologie des Werkes „Schutzwald“] 小林多喜二・「防雪林」の位相“. In: *Nihon bungaku* 日本文学 31 (6): 12–21.
- ONISHI, Yasumitsu 尾西康充 (2008): „Arishima Takeo ni okeru <kaitaku-chi/ shokumin-chi> bungaku [Kolonialliteratur Arishima Takeos] 有島武郎における<開拓地/植民地>文学“. In: *Arishima Takeo kenkyū* 有島武郎研究 11: 18–31.
- ONISHI, Yasumitsu 尾西康充 (2010): „Kain no matsuei [Ein Nachkomme Kains] カインの末裔“. In: *ATJ*: 94–95.
- RAYNS, Tony (2007): „Kain no matsuei“. In: *Berlinale Forum Programm*: 85–87, <https://www.berlinale.de/external/programme/archive/pdf/20070525.pdf> (zuletzt aufgerufen: 30. Juni 2020).
- SAKAMOTO, Hiroshi 坂本浩 (1954): „Kaisetsu [Kommentar] 解説“. In: ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1954): *Kain no matsuei* カインの末裔. Tōkyō: Kadokawa shoten: 85–90.
- SANDA, Noriko 三田憲子 (2010): „Seisho [Die Bibel] 聖書“. In: *ATJ*: 231–233.
- SASAKI, Yasuaki 佐々木靖章 (1973): „Arishima Takeo ‚Kain no matsuei‘ ni okeru kaikō no igi [Die Bedeutung der Überarbeitung des Werkes *Ein Nachkomme Kains* von Arishima Takeo] 有島武郎「カインの末裔」における改稿の意義“. In: *Ibaragidaigaku kyōikugakubu kiyō* 茨城大学教育学部紀要 22: 1–12.
- SASAKI, Yasuaki 佐々木靖章 (1980a): „Kaidai [Kommentar] 解題“. In: *ATZ* 7: 509–560.
- SASAKI, Yasuaki 佐々木靖章 (1980b): „Kaidai [Kommentar] 解題“. In: *ATZ* 8: 651–712.
- SATŌ, Masamitsu 佐藤政光 (1978): „‚Kain no matsuei‘ ron. Arishima Takeo no riarizumu [Über *Ein Nachkomme Kains*. Realismus Arishima Takeos] 「カインの末裔」論——有島武郎のリアリズム“. In: *Meijidaigaku daigakuin kiyō bungakuhen* 明治大学大学院紀要 文学篇 16: 1–12.
- SCHAMONI, Wolfgang (1980): „Die *Shirakaba*-Gruppe und die Entdeckung der nachimpressionistischen Malerei in Japan“. In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 127–128: 57–92.
- SCHAMONI, Wolfgang (1992): „Arishima Takeos ‚Ein Manifest““. In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 151: 63–79.
- SENUMA, Shigeki 瀬沼茂樹 (1955): *Arishima Takeo* 有島武郎 (*Nihon bungaku arubamu* 日本文学アルバム 9). Tōkyō: Chikuma shobō.
- SHIBATA, Shōji 柴田勝二 (2019): „Bi to seimei no aida. Tanizaki Junichirō no nimen-sei [Zwischen der Schönheit und dem Leben. Die Zweiseitigkeit Tanizaki Jun’ichirōs] 美と生命の間—谷崎潤一郎の二面性“. In: *Tōkyō gaikokugo daigaku nihon gakuin kenkyū hōkoku* 東京外国語大学国際日本学院研究報告 9: 3–11.
- SHIN, Jisuku 申智淑 (1999): „Arishima Takeo *Kain no matsuei* shōkō. Nin’emon no yominaoshi no tame no shiron [Kurze Überlegung zu *Ein Nachkomme Kains* von Arishima Takeo. Versuch einer neuen Interpretation des Nin’emon-Bildes] 有島武郎『カインの末裔』小考：仁右衛門像の読み直しのための試論“. In: *Gobun* 語文 72: 18–27.

- SUZUKI, Sadami 鈴木貞美 (1995): „Taishō seimei shugi’ to wa nani ka [Was ist „Taishō-zeitlicher Vitalismus“?] 「大正生命主義」とは何か“. In: Ders. (Hg.): *Taishō seimei shugi to gendai* 大正生命主義と現代. Tōkyō: Kawade shobō shinsha: 2–15.
- SUZUKI, Sadami 鈴木貞美 (1996): „Tōzai no seimei shugi. Nijusseiki shotō no datsu kindai shisō [Der Vitalismus des Ostens und des Westens. Die Idee der Postmoderne zu Anfang des 20. Jahrhunderts] 東西の生命主義: 20世紀初頭の脱近代思想“. In: YAMAORI, Tetsuo 山折哲雄; NAKANISHI Susumu 中西進 (Hg.): *Shūkyō to bunmei* 宗教と文明 (*Kōza bunmei to kankyō* 講座文明と環境 13). Tōkyō: Asakura shoten: 151–171.
- SUZUKI, Sadami 鈴木貞美 (2012): „Rewriting the Literary History of Japanese Modernism.“ In: STARRS, Roy (Hg.): *Rethinking Japanese Modernism*. Leiden; Boston: Global Oriental: 37–61.
- TANABE, Kenji 田辺健二 (2010): „Heimin shinbun [„Volkszeitung“] 平民新聞“. In: ATJ: 261–262.
- TANIGUCHI, Masaharu 谷口雅春 (2018): „Arishima nōjō no tanjō to shūen [Die Gründung und das Ende der Arishima-Farm] 有島農場の誕生と終焉“. In: *Hokkaido Magazine KAI*, http://kai-hokkaido.com/feature_vol41_sidestory1/ (zuletzt aufgerufen: 19. Sep 2021).
- TERASAWA, Hiroki 寺澤浩樹 (1995): „Arishima Takeo to ‚Atarashiki mura‘ [Arishima Takeo und „Neues Dorf“] 有島武郎と「新しき村」“. In: Arishima Takeo kenkyūkai 有島武郎研究会 (Hg.): *Arishima Takeo to shakai* 有島武郎と社会. Tōkyō: Yūbun shoin: 171–185.
- TSUKAMOTO, Noriko 塚本規子 (1977): „Kain no matsuei no ichi kōsatsu [Eine Überlegung über *Ein Nachkomme Kains*] 『カインの末裔』の一考察“. In: *Komazawa tandai kokubun* 駒沢短大国文 7: 84–95.
- UCHIDA, Maki 内田真木 (2010a): „Arishima nōjō [Arishima-Farm] 有島農場“. In: ATJ: 190–194.
- UCHIDA, Maki 内田真木 (2010b): „Dai yonpan jogen [Vorwort der vierten Auflage] 第四版序言“. In: ATJ: 131–132.
- UCHIDA, Maki 内田真木 (2010c): „Arishima Takeo kenkyūkai [Arishima-Takeo-Forschungskreis] 有島武郎研究会“. In: ATJ: 188–190.
- UCHIDA, Mitsuru 内田満 (1967): „Kain no matsuei no seiritu katei shiron [Entwurf des Entstehungsprozesses von *Ein Nachkomme Kains*] 『カインの末裔』の成立過程 試論“. In: *Doshisha kokubungaku* 同志社国文学 2: 30–48.
- UESUGI, Yoshikazu 上杉省和 (2010): „Oshiminaku ai wa ubau [Liebe plündert freigiebig] 惜みなく愛は奪ふ“. In: ATJ: 89–90.
- YAMADA, Akio 山田昭夫 (1970): „Arishima Takeo shū chūshaku. Oshiminaku ai wa ubau [Kommentar zur Werksammlung Arishima Takeos. Liebe plündert freigiebig] 有島武郎集注釈 惜みなく愛は奪ふ“. In: *Arishima Takeo shū* 有島武郎集 (*Nihon kindai bungaku taikei* 日本近代文学体系 33). Tōkyō: Kadokawa shoten: 335–444.
- YAMADA, Akio 山田昭夫 (1976): *Arishima Takeo. Shisei to kiseki* [Arishima Takeo. Seine Haltung und sein Vermächtnis] 有島武郎・姿勢と軌跡. Tōkyō: Yūbun shoin.
- YAMADA, Akio 山田昭夫 (1980): „Kaidai [Kommentar] 解題“. In: ATZ 3: 671–692.
- YAMADA, Shunji 山田俊治 (1978): „Kain no matsuei’ no kōzō ni tsuite [Über die Struktur von *Ein Nachkomme Kains*] 「カインの末裔」の構造について“. In: *Kokubungaku kenkyū* 国文学研究 66: 47–58.
- YAMAGUCHI, Tadayoshi 山口直孝 (2010): „Anākizumu [Anarchismus] アナーキズム“. In: ATJ: 184–185.

- YOSHIDA, Toyoko 吉田とよ子 (1998): „Arishima Takeo to Hoittoman. Tanpen shōsetsu ‚Kain no matsuei‘ ni tsuite [Arishima Takeo und Whitman. Über die Kurzgeschichte *Ein Nachkomme Kains*] 有島武郎とホイットマン –短編小説「カインの末裔」について–“. In: *Sophia International Review* 20: 21–30.
- YASUKAWA, Sadao 安川定男 (1978): „Arishima Takeo to Beruguson [Arishima Takeo und Bergson] 有島武郎とベルグソン“. In: KODAMA, Kōichi 小玉晃一 (Hg.): *Hikaku bungaku kenkyū. Arishima Takeo* 比較文学研究 有島武郎. Tōkyō: Yūkōsha: 182–247.
- WATANABE, Chieko 渡邊千恵子 (2010): „Morimoto Kōkichi. Shizuko 森本厚吉・静子“. In: ATJ: 384–386.
- WUTHENOW, Asa-Bettina (1999): „Qualen des Geborenwerdens‘: Arishima Takeos Erzählung *Umarezuru nayami*“. In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 165–166: 1–30.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Die Abbildung wurde zur Verfügung gestellt von der Filmproduktionsagentur NEGA Co. (©M6 TRANCE PICTURE WORKS). Ich danke dem Präsidenten und CEO Okumura Sennosuke 奥村千之介.
- Abb. 2: Die Abbildung wurde zur Verfügung gestellt von dem Arishima Gedenkmuseum (*Arishima kinenkan* 有島記念館) in Niseko, Hokkaidō.
- Abb. 3: SENUMA, Shigeki 瀬沼茂樹 (1955): *Arishima Takeo* 有島武郎 (*Nihon bungaku arubamu* 日本文学アルバム 9). Tōkyō: Chikuma shobō: 55.
- Abb. 4: ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1917): *Kain no matsuei [Ein Nachkomme Kains]* カインの末裔. In: *Shinshōsetsu* 新小説 22 (8). Tōkyō: Shunyōdō: 1.
- Abb. 5: „Shinshōsetsu dai nijūnin dai-hachi-gō mokuji [Inhaltsverzeichnis von *Shinshōsetsu*, Band 22, Nummer 8] 新小説第二十二年第8号目次“. In: *Shinshōsetsu* 新小説 22 (8). Tōkyō: Shunyōdō: [o.S].
- Abb. 6: ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1918b): *Kain no matsuei [Ein Nachkomme Kains]* カインの末裔 (*Arishima Takeo chosakushū dai san-shū* 有島武郎著作集第三輯). Tōkyō: Shinchōsha: [o.S., Buchdeckel].
- Abb. 7: ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1981h [1901]): „Techō ichi (Meiji sanjūyonen) [Notizbuch 1 (Meiji 34)] 手帖一 (明治34年)“. In: ATZ 10: 550.
- Abb. 8: ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1981h [1901]): „Techō ichi (Meiji sanjūyonen) [Notizbuch 1 (Meiji 34)] 手帖一 (明治34年)“. In: ATZ 10: 550.
- Abb. 9: ARISHIMA, Takeo 有島武郎 (1918b): *Kain no matsuei [Ein Nachkomme Kains]* カインの末裔 (*Arishima Takeo chosakushū dai-san-shū* [Der dritte Band der *Gesammelten Werke Arishima Takeos*] 有島武郎著作集第三輯). Tōkyō: Shinchōsha: [o.S]. In: NDLC. <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/947597?tocOpened=1> (zuletzt aufgerufen: 01.05.2020).
- Abb. 10: ATZ 7: [o.S].
- Abb. 11: SENUMA, Shigeki 瀬沼茂樹 (1955): *Arishima Takeo* 有島武郎 (*Nihon bungaku arubamu* 日本文学アルバム 9). Tōkyō: Chikuma shobō: 38.
- Abb. 12: ATZ 8: 171.

Die Übersetzung eines heiklen Konzepts: „Rasse“ in Fukuzawa Yukichis *Sekai kunizukushi*

Tarik Merida (Berlin)

Abstract

The aim of this paper is to retrace the early history of the concept of “race” in Meiji Japan (1868–1912). Similar to numerous other new concepts that were imported in the process of the Meiji Restoration, “race” was also translated into the Japanese language. It was, however, not merely a lexical matter: it meant translating a hegemonic discourse, that under the cover of scientific legitimation was offering a rationale for imperialism. Obviously on the losing side of this discourse, the Japanese translators engaged with it faced a dilemma: “Race” was, after all, part of the “modern” Western knowledge that was eagerly being imported. Yet, it also implicated the inferiority of the Japanese. The Meiji thinker Fukuzawa Yukichi (1835–1901) managed, through a process of translation and adaptation, to resolve this dilemma by rejecting the determinism implied by the notion of “race” without negating the existence of differences between humans. Thereby, he asserted that the Japanese were able to reach the level of civilization displayed by the Western powers.

1 Einleitung

Im Jahre 1868 unterzeichneten die Vertreter der neuen Meiji-Regierung den „Fünf Artikel-Eid“ (*gokajō no go-seimon* 五箇条の御誓文). Damit sollte der zukünftige Kurs Japans festgelegt und das Land in die „Moderne“ geführt werden. Der letzte Punkt des Eids forderte den „Erwerb von Wissen aus aller Welt, um die Fundamente des Kaisertums umfassend zu festigen (智識ヲ世界ニ求メ大ニ皇基ヲ振起スベシ).“¹ Jenes Wissen wurde für Japan schnell zur Priorität: Nach den aufgezwungenen „ungleichen Verträgen“ wurde die Aneignung von Information über westliche Nationen als entscheidend für den Erhalt der Unabhängigkeit deklariert.² Die Wahrung der Selbstbestimmung des Landes sollte über drei Strategien erfolgen: Zum einem lud die Meiji-Regierung westliche Berater und Lehrer (*o-yatoi gaikokujin* お雇い外国人) ein, um von ihrem Wissen zu profitieren. Zum anderen wurden Abgesandte und Austauschstudierende ins Ausland geschickt, damit sie mit neuen Erkenntnissen heimkehrten. Zusätzlich wurden Informationen über den Westen durch Übersetzungen von Werken zusammengetragen. Diese translatorische Praxis galt nicht in erster Linie als schöngeistige Beschäftigung, sondern sie entstand aus einer politischen

¹ SCHEID 2001.

² Für Details über die „ungleichen Verträge“, siehe AUSLIN 2004.

Notwendigkeit. Texte über westliche Institutionen, Geschichte und Bräuche wurden zu einem Werkzeug, um die fernen Nationen zu verstehen und die politische Souveränität des Landes zu bewahren. Übersetzung war somit eine wichtige Treibkraft zur Modernisierung Japans.³

Dieser Artikel befasst sich mit einem jener zahlreichen Konzepte, die zu Beginn der Meiji-Zeit (1868–1912) durch die Übersetzung von westlichen Werken verbreitet wurden. Im Jahre 1869 führte der Intellektuelle⁴ Fukuzawa Yukichi 福沢諭吉 (1835–1901) mit seiner kommentierten Übersetzung *Sekai kunizukushi* 世界國尽 (*Weltgeografie*) eine neue Weltanschauung ein, die für seine Leserschaft sonderbar gewirkt haben muss.⁵ Diese basierte auf „modernem“ geografischem Wissen des „Westens“ und teilte die Menschheit in verschiedene „Rassen“ ein: die europäische „weiße Rasse“, die asiatische „gelbe Rasse“, die amerikanische „rote Rasse“, die afrikanische „schwarze Rasse“ und die „braune Rasse“ im pazifischen Raum.⁶

Der Glaube, dass die Menschheit aus verschiedenen „Arten“ bestünde, existierte in Japan bereits vor Fukuzawa. So wurde in der Tokugawa-Zeit (1603–1868) die Welt nach der „Ordnung der zivilisierten Mitte und der barbarischen Peripherien“ (*ka-i chitsujo* 華夷秩序) aufgefasst. In diesem Sinne wurde von der Tokugawa-Regierung postuliert, dass die Welt aus einem zivilisierten Zentrum (Japan) bestünde und von „barbarischen Völkern“ umgeben sei. Die Barbaren sollen durch ihre Tributleistungen die japanische „Überlegenheit“ anerkannt haben. Eine zivilisierte Menschengruppe sollte sich u.a. dadurch

³ Zur Bedeutsamkeit von Übersetzungen im Modernisierungsprozess Japans siehe HOWLAND 2001, KAMEI 1994, MARUYAMA/KATŌ 1998 und WAKABAYASHI 2018.

⁴ Fukuzawa Yukichi war u.a. Übersetzer, Publizist und Erzieher. Er ist auch als Gründer der *Keiō Gijuku* 慶應義塾 (die heutige Keiō Universität) bekannt. Zu seinen zahlreichen Publikationen zählen u.a. politisch-theoretische Schriften, die für die Meiji-Zeit prägend waren. Besonders nennenswert sind *Bunmeiron no gairyaku* 文明論之概略 (*Abriss einer Theorie der Zivilisation*; 1875) und *Datsu-A ron* 脱亜論 („Asien hinter sich lassen“; 1885). Empfehlenswert ist Fukuzawa Yukichis Autobiografie, die einen unterhaltsamen Überblick über sein Leben liefert (s. FUKUZAWA 2007).

⁵ Schwerpunkt dieses Aufsatzes ist Fukuzawas früher Text *Sekai kunizukushi*, da dieser bereits 1869 veröffentlicht wurde. Zu diesem Zeitpunkt galt das Konzept der „Rasse“ in Japan als neu. Daher war dieses Werk für die Übersetzung des Konzepts ausschlaggebend gewesen. Spätere Texte von Fukuzawa, wie beispielsweise jene zur „Verbesserung der japanischen Rasse“ (1880er), wurden hier bewusst ausgeschlossen. Dies liegt am historischen Kontext: Da in den 1880er-Jahren das Konzept der „Rasse“ bereits Bestandteil der gesellschaftlichen Debatte in Japan war, kann zu diesem Zeitpunkt nicht mehr von der Einführung und Übersetzung des Konzepts gesprochen werden, denn es hatte eine eigene Entwicklung genommen. Für weitere Informationen zur „Rasse“ in den späteren Schriften Fukuzawas siehe AMEDA 2000. Als Lektüre über weitere Intellektuelle der Meiji-Zeit, die sich mit der Übersetzung und Adaptierung des Konzepts der „Rasse“ beschäftigt haben, siehe TAKEZAWA 2015.

⁶ Vgl. FYZ: 591.

auszeichnen, dass sie Kenntnisse von konfuzianischen Schriften und Ritualen hätte.⁷ Hierbei ist wichtig zu betonen, dass nach dieser Weltanschauung die Attribute „zivilisiert“ und „barbarisch“ nicht auf angeborenen Eigenschaften beruhten, sondern dass die für die Zivilisation entscheidenden Faktoren durchaus angeeignet werden konnten. Fukuzawas Werk ersetzte somit die damals vorherrschenden Normen, da Menschen nun nicht mehr als „überlegen“ oder „minderwertig“ galten, weil sie nicht über konfuzianisches Wissen verfügten, sondern weil sie als „überlegen“ oder „minderwertig“ geboren waren. Aus der vorliegenden Untersuchung geht hervor, dass dieses neue Weltbild nicht unreflektiert in Japan angenommen wurde. Die Kategorisierung der Menschheit, die in der Übersetzung *Sekai kunizukushi* vorgestellt wurde, war hierarchischer Natur mit der „weißen Rasse“ an der Spitze. Alle anderen „Rassen“ waren ihr unterlegen; inklusive der „gelben“, zu der Japan im Bewusstsein der „westlichen Nationen“ zählte. Daher erscheint die Einführung eines Konzepts, das die Minderwertigkeit Japans implizierte, zurecht als unvorteilhaft. Dieser Umstand war den japanischen Übersetzern westlicher Werke durchaus bewusst.

Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es, Fukuzawa Yukichis Übersetzung des westlichen Konzepts der „Rasse“ in einem Spannungsfeld zwischen dem rassistischen Diskurs im globalen Kontext und dem Bestreben nach einem „modernen Japan“ zu positionieren. Die Frage lautet, wie Fukuzawa durch seine Adaption des Begriffs einen Kompromiss finden konnte und ihn in den japanischen Diskurs einführte, ohne die Fähigkeit Japans zur Modernisierung in Frage zu stellen.

2 Die Einführung des Begriffs der „Rasse“

Im gegenwärtigen Japan werden die chinesischen Schriftzeichen 人種 (*jinshu*) für den Begriff der „Rasse“ benutzt.⁸ Das Kompositum war bereits vor dessen moderner Bedeutung in Gebrauch. Den einzelnen Schriftzeichen sinngemäß entsprechend (人 *jin/hito*: „Mensch“, 種 *shu/tane*: „Samen/Art“) wurde es eingesetzt, um Begriffe wie „Menschen“ oder „Samen der Menschheit“ darzustellen.⁹ Die Einführung der „modernen Rassentheorie“ fand durch einen Prozess der Übersetzung statt, der nicht nur ein lexikalisches Äquivalent im Japanischen, sondern auch eine kontextuelle Erklärung notwendig machte. Hierbei handelte es sich nicht um einen Einzelfall, da alle eingeführten „modernen“ Konzepte der Meiji-Restauration (wie

⁷ Vgl. WAKABAYASHI 1992a. Diese Weltanschauung entstand ursprünglich in China und diente dazu, die „barbarische“ Peripherie um das chinesische Kaiserreich durch ein Tributsystem an sich zu binden. Die dem chinesischen Hof Tribut leistenden Staaten sollen somit die chinesische „Überlegenheit“ anerkannt haben (vgl. FAIRBANK 1968).

⁸ In diesem Aufsatz wird nicht auf die Unterschiede zwischen *jinshu* („Rasse“) und *minzoku* (öfters mit dem deutschen Begriff „Volk“, manchmal jedoch auch mit „Rasse“ übersetzt) eingegangen, da der Unterschied für diese Studie irrelevant ist. Für Details über die Diskrepanz zwischen den beiden Konzepten siehe WEINER 1997 und MORRIS-SUZUKI 1998.

⁹ Vgl. TAKEZAWA 2015: 6–8.

auch etwa die Begriffe der „Freiheit“ und „Rechte“)¹⁰ sowohl an den politischen als auch den gesellschaftlichen Rahmen des damaligen Japan angepasst werden mussten. Hierzu äußerte sich der Japanologe Florian Coulmas in seiner Einführung zu Yanabu Akiras Buch *Modernisierung der Sprache* (1991) wie folgt:

Das Übersetzen westlicher Schriften war eine unerhört schwierige Aufgabe, eine Aufgabe mit zwei Seiten. Es ging einerseits darum, bisher völlig unbekannte Begriffe und Zusammenhänge auf Japanisch auszudrücken; aber bevor das geschehen konnte, musste andererseits die japanische Sprache dazu instandgesetzt werden, diese neuen Begriffe und Zusammenhänge verkörpern zu können.¹¹

Als Grundlage für das westliche Konzept der „Rasse“ dienten in erster Linie europäische sowie amerikanische Werke der Geografie. Der Begriff wurde jedoch auch als „wissenschaftlicher“ Vorwand für Sklaverei, Kolonisierung und Imperialismus benutzt, was die Übersetzung des Konzepts in die japanische Sprache schwierig gestaltete, denn es setzte ein hegemoniales Verständnis von der Weltordnung voraus. Paul Gordon Lauren sagt hierzu, dass sich im 19. Jahrhundert internationale Beziehungen längst zu „Beziehungen zwischen Rassen“ entwickelt hätten.¹² Oder wie es der Mediziner Robert Knox (1791–1862) in seinem Werk *The Races of Men* (1850) ausdrückte: „I ... am prepared to assert that race is everything in human history. ... Literature, science, art, in a word, civilization depend on it.“¹³ Obgleich diese Aussage auf die persönliche Einstellung von Knox zurückzuführen ist,¹⁴ lag er in einem Punkt richtig: „Rasse“ war längst zu einem weltweiten Phänomen geworden, das wissenschaftliche, gesellschaftliche, und politische Sphären durchdrungen hatte.

Abenteurer, Missionare und Händler aus den aufstrebenden europäischen Nationen waren während des „Zeitalters der Entdeckungen“ in Kontakt mit zahlreichen Menschen bisher unbereister Länder gekommen. Für die einheimische Bevölkerung der „neuen Welten“ hatten jene Treffen mit den Europäern jedoch verheerende Folgen: Wenige Generationen nach der Ankunft Columbus' auf dem amerikanischen Kontinent waren bis zu 98 Prozent der indigenen Bevölkerung ausgerottet, was etwa 80 Millionen Ermordeten entspricht.¹⁵ Nachdem die einheimische Bevölkerung Amerikas zur Gänze versklavt oder ausgerottet worden war, wurde die afrikanische Küste als neues Ziel für Sklaven anvisiert.

¹⁰ Wolfgang Seifert hat sich ausführlich mit der Rezeption der Begriffe „Freiheit“ und „Rechte“ im Prozess der Meiji-Restauration befasst (s. SEIFERT 1999).

¹¹ YANABU 1991: 8.

¹² Vgl. LAUREN 1996: 10.

¹³ KNOX 1850: 7.

¹⁴ Robert Knox wird häufig als „Vater des britischen Rassismus“ bezeichnet. Zu seiner Einstellung in dieser Hinsicht siehe BIDDISS 1975. Im Kontext dieses Aufsatzes ist es nennenswert, dass Knox sein Werk *The Races of Men* drei Jahre vor der Ankunft von Commodore Perry in Japan veröffentlicht hat.

¹⁵ Vgl. ebd.: 13. Für eine Studie in deutscher Sprache über die europäische Expansion und deren Folgen siehe BITTERLI 2004.

Jene Versklavung von „Nicht-Weißen“ schien die damals vorherrschende Vorstellung der Überlegenheit der „weißen Rasse“ (*white supremacy*)¹⁶ zu bestätigen. Der amerikanische Historiker Georges M. Fredrickson stellte in diesem Zusammenhang fest, dass sich Vorstellung und Gegebenheiten gegenseitig verstärkten und somit der Idee einer „natürlichen Ordnung“ mit der „weißen Rasse“ als Herrscher über die „nicht-weißen“ Menschen Glaubwürdigkeit verlieh.¹⁷

Die geopolitischen und gesellschaftlichen Entwicklungen infolge der europäischen Begegnung mit „neuen“ Völkern verlangte nach rigorosen Veränderungen in der Wissensordnung. Die bis dahin noch verbreitete mittelalterliche Vorstellung von der Welt wurde obsolet, weshalb eine neue Klassifizierung der Menschheit notwendig wurde.¹⁸ Den ersten wesentlichen Schritt in diese Richtung tat der schwedische Botaniker Carl von Linné (1707–1778), der 1735 das Werk *Systema Naturae* veröffentlichte. Linnés Taxonomie umfasste vier „Rassen“, denen er gewisse Eigenschaften zuwies. Ihm zufolge seien Afrikaner kindlich und faul, Asiaten gierig und einheimische Amerikaner jähzornig. Europäer seien hingegen zivilisiert, intelligent und gesetzesorientiert.¹⁹

Linnés Taxonomie der Menschheit wurde im wissenschaftlichen Diskurs aufgegriffen und adaptiert. Der französische Naturforscher George-Louis Leclerc de Buffon (1707–1788) zweifelte in seiner *Histoire naturelle, générale et particulière (Allgemeine Naturgeschichte; zwischen 1749 und 1804 in vierundvierzig Bänden herausgegeben)* Linnés Kategorisierung der Menschheit an. Dennoch schrieb auch er den verschiedenen „Rassen“ sonderbare Eigenschaften zu und sah die „weiße Rasse“ an der Spitze einer Hierarchie.²⁰ Ferner ist der Anatom Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840) zu nennen, der im Werk *De generis humani varietate nativa (Über die natürlichen Verschiedenheiten der Menschheit)* aus dem Jahre 1775 die „mongolische Rasse“ als „Degeneration der Kaukasier“ bezeichnete und mit der afrikanischen Bevölkerung gleichstellte.²¹

Ob die eben vorgestellten Klassifizierungen bereits als biologischer Determinismus gelten, wird heute noch debattiert. Gleichmaßen wird hinterfragt, ob die Urheber dieser

¹⁶ George M. Fredrickson beschreibt *white supremacy* als „attitudes, ideologies, and policies associated with the rise of blatant forms of white or European dominance over ‘nonwhite’ populations. In other words, it involves making invidious distinctions of a socially crucial kind that are based primarily, if not exclusively, on physical characteristics and ancestry“ (FREDRICKSON 1982: ix). Ferner fügt dem Fredrickson hinzu, dass *white supremacy* auf „systematische und selbstbewusste Bemühungen“ hindeute, um „Rasse oder Hautfarbe als eine Qualifikation für die Mitgliedschaft in der bürgerlichen Gemeinschaft“ zu etablieren (ebd.).

¹⁷ Ebd.: 93.

¹⁸ Für mehr Details über Menschen- und Weltbilder im europäischen Mittelalter sowie die Auswirkungen des Zeitalters der Entdeckungen auf ebenjene siehe FREDRICKSON 2004.

¹⁹ Vgl. KRENN 2006: 4.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. KEEVAK 2011: 62. Der Begriff der „mongolischen Rasse“ wurde von Blumenbach geprägt, wie auch der Begriff des „Kaukasiers“ (ebd.: 64).

Klassifizierungen als Begründer des wissenschaftlichen Rassismus bezeichnet werden können.²² Diese Überlegungen scheinen in Hinblick auf die bereits beschriebenen politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen ab dem 16. Jahrhundert nur bedingt relevant. Es war kein wissenschaftlich begründeter Rassismus notwendig, um der einheimischen Bevölkerung des amerikanischen Kontinents inhärente Eigenschaften zuzuschreiben, die ihre Unterwerfung in den Augen der europäischen Siedler rechtfertigten. Dasselbe galt für die Versklavung von Afrikanern. In vielen Fällen wurde die Andersartigkeit (wie etwa das Aussehen, die Bräuche, Sprache und gesellschaftliche Organisation) der „nicht-weißen“ Bevölkerungen als eine unüberwindbare Kluft angesehen. Um Andersartigkeiten zu erkennen und als vererbbar zu betrachten, waren keine „wissenschaftlichen Ansätze“ notwendig. Die Idee des biologischen Determinismus war daher keine Voraussetzung dafür, deterministisch zu denken. Die Entwicklung des „wissenschaftlichen“ Konzepts der „Rasse“ muss daher im Kontext der soziopolitischen Situation betrachtet werden. Zudem ist zu beachten, dass dies nur eine von zahlreichen Erscheinungsformen des Konzepts ist.

Die Internationalität der vorgestellten Wissenschaftler bezeugt, dass die Klassifizierung der Menschheit in verschiedene „Rassen“ ein transnationales Bestreben war und nicht auf die individuelle Entwicklung einzelner Länder beschränkt werden kann. Das Resultat war eine imaginäre Gemeinschaft²³, die durch die Zugehörigkeit zu einer „weißen (oder europäischen oder kaukasischen) Rasse“ ausgezeichnet wurde. Obgleich diese Gemeinschaft gewiss nicht frei war von politischen Rivalitäten, war die Grundannahme, dass sie zumindest den „nicht-weißen“ Menschen überlegen war. Wie Michael Keevak schrieb: „In taxonomic texts it has nearly always been implicit that the European race, whether or not it was specifically identified as white, represented the highest or most civilized or most perfect human form.“²⁴

Bedenkt man diesen historischen Kontext, liegt die Frage nahe, weshalb das Konzept der „Rasse“ überhaupt von japanischen Übersetzern übernommen wurde. Ein Ansatz für eine

²² Siehe GOULD 1981 und MONTAGU 1997. Es existiert eine beeindruckende Fülle an Forschungsliteratur über die Thematik der „Rasse“, deren Erwähnung den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen würde. Für einen umfassenden Überblick über die Entwicklung und Auswirkung des Konzepts der „Rasse“ sind die Lektüren von FREDRICKSON 2004 (auch in deutscher Übersetzung erhältlich), KRENN 2006 und LAUREN 1996 empfehlenswert. Zwei weitere bekannte Übersichtswerke sind MALIK 1996 und MILES/BROWN 2003. Für eine ideengeschichtliche Studie über „Rasse“, die sich vorwiegend mit dem wissenschaftlichen Rassismus auseinandersetzt, siehe HANNAFORD 1995. Es gibt erstaunlich wenig gute japanischsprachige Literatur über diese Thematik im japanischen Kontext, mit Ausnahme von OGUMA 1995. Für englischsprachige Werke siehe unter anderem KOWNER/DEMEL 2013, MERIDA 2020, MORRIS-SUZUKI 1998, WEINER 1997 und ZACHMANN 2011.

²³ Ich lehne mich hier an Benedict Andersons Begriff der „*imagined community*“ an (s. ANDERSON 2006).

²⁴ KEEVAK 2011: 62.

Antwort kann in der Allgegenwärtigkeit des Konzepts gefunden werden: Die meisten der in der frühen Meiji-Zeit übersetzten geografischen Werke enthielten einen Abschnitt über „Rassen“. Dieser Umstand muss den Übersetzern jener Schriften deutlich gemacht haben, wie wichtig dieses Konzept im „Westen“ war: Fukamauchi Motoi 深間内基 (1847–1901) betonte gar in seiner Übersetzung im Jahre 1874, dass die Klassifizierung in „Rassen“ Teil einer Wissenschaft namens *jinruigaku* (Anthropologie) und daher „wichtig zu lernen“ sei.²⁵

Ein weiterer Faktor mag zur Akzeptanz des Konzepts beigetragen haben. Wie bereits in der Einführung erwähnt, existierte in der Tokugawa-Zeit ein an den Konfuzianismus angelehntes System, nach dem Menschen verschiedener Völker klassifiziert wurden. Zwar wurden die Kategorien nicht anhand biologischer Faktoren gerechtfertigt, der Kern der Idee war jedoch ähnlich: Es herrschte der Glaube vor, dass die Menschheit aus verschiedenen Gruppen bestünde, die sich hierarchisch anordnen lassen. Louise Young schrieb dazu, dass in Japan „westliche Rassenkategorien gerade deshalb Sinn machten, weil sie mit den einheimischen Vorstellungen von Hierarchie in Einklang standen.“²⁶ Diese Beobachtung erklärt, weshalb in den japanischen Übersetzungen das Konzept der „Rasse“ mit wenig Widerstand angenommen wurde. Das Denken in „Rassenkategorien“ wurde nach derselben elitären und diskriminierenden Ideologie fortgeführt, die bereits seit der Tokugawa-Zeit herrschte.

Ein letzter Aspekt muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Die hier behandelte Annahme eines westlichen hierarchischen Konzepts war nicht das erste Mal, dass Japan eine eingebürgerte Weltanschauung ersetzt hat. Die aus China stammende *ka-i chitsujo* der Tokugawa-Zeit hatte bereits eine ältere Vorstellung abgelöst, laut der die Welt in zwei Reiche – in die der Menschen und Dämonen – unterteilt war.²⁷ Die Übernahme einer neuen Weltanschauung war daher kein Sonderfall. Die Aufnahme und Anpassung des Konzepts der „Rasse“ kann somit als eine unmittelbare Folge davon bezeichnet werden, dass in Japan nicht mehr China als Referenz galt, sondern die westlichen Nationen.

Die Einführung einer westlichen „Rassentheorie“ in Japan ist beispielhaft für einen Wissenstransfer im Kontext des Imperialismus, der nicht zur Gänze erzwungen war. Trotz seiner problematischen Inhalte wurde das Konzept aufgenommen, weil es gut in die bereits etablierten Vorstellungen von Andersartigkeit passte. Wie bereits angedeutet, war eine Modifizierung der Theorie notwendig, da die japanische Empfängerseite das neue Wissen als unerlässlich für ihr Überleben betrachtete. In der Tokugawa-Zeit hatten konfuzianische Gelehrte Probleme mit der Vorstellung einer chinesischen Hegemonie, die das Konzept der *ka-i chitsujo* implizierte.²⁸ Nun mussten die Intellektuellen der Meiji-Zeit die eurozentrischen Annahmen über die verschiedenen „Rassen“ umgehen. Das Problem war nicht die Idee

²⁵ Vgl. FUKAMAUCHI 1874: 18.

²⁶ YOUNG 1997: 160.

²⁷ Vgl. HOWELL 2005: 131.

²⁸ Vgl. WILDMAN 1980.

selbst oder gar die Prämisse, dass es eine „überlegene Rasse“ gäbe. Inakzeptabel war die Auffassung, wonach die Attribute einer „Rasse“ vererbbar und unveränderbar waren: Denn dies implizierte, dass die japanische Bevölkerung dazu verdammt war, für immer Teil einer „minderwertigen Rasse“ zu bleiben. Daraus entstand die Notwendigkeit, den Determinismus zu überwinden, um den Begriff den japanischen Ansprüchen anzupassen.

Lydia H. Liu's Ansatz der „*transligual practice*“ kann als Hilfestellung zur Analyse jener Aneignung dienen. In ihrer klassischen Studie über die Übersetzung westlicher Werke in die chinesische Sprache stellt Liu die Vorstellung in Frage, dass außereuropäische Sprachen stets einen Raum des Widerstands gegen europäische Sprachen darstellen würden. Ferner bezweifelt sie, dass bei Interaktionen zwischen dem „Osten“ und dem „Westen“ Zerstörung oder Widerstand unumgänglich wären. Liu sieht die Rezeption und Übersetzung westlicher Werke in außereuropäischen Kontexten als einen komplexen Raum, in dem auch eine freiwillige Aneignung stattfinden kann.²⁹ Um den Raum einer Übersetzung erfassen zu können, sollte man sich daher weniger auf die technischen Aspekte der Translation fokussieren, sondern vielmehr die Bedingungen der Übersetzung untersuchen, die sich aus den ersten Kontakten zwischen den Sprachen ergeben.³⁰ Dieser Ansatz, den Liu als *transligual practice* bezeichnet,

examines the process by which new words, meanings, discourses, and modes of representation arise, circulate and acquire legitimacy within the host language due to, or in spite of, the latter's contact/collision with the guest language. Meanings, therefore, are not so much “transformed” when concepts pass from the guest language to the host language as invented within the local environment of the latter. In that sense, translation is no longer a neutral event untouched by the contending interests of political and ideological struggles. Instead, it becomes the very site of such struggles where the guest language is forced to encounter the host language, where the irreducible differences between them are fought out, authorities invoked or challenged, ambiguities dissolved or created, and so forth, until new words and meanings emerge in the host language.³¹

Obwohl Liu diesen Ansatz vorwiegend für ihre eigene Studie über Übersetzungspraktiken in China entwickelt hat, ist dieser für die vorliegende Untersuchung hilfreich: Wie bereits ausgeführt, barg das westliche Konzept der „Rasse“ für Japan ein beträchtliches Bedrohungspotenzial, da es die japanische Bevölkerung als „minderwertige Rasse“ definierte. Allein diese Tatsache hätte es zu einem Ziel des Widerstands machen müssen. Doch während einige Aspekte der „Rassentheorie“ abgelehnt wurden, ist sie zum

²⁹ Vgl. Liu 1995: 25.

³⁰ Vgl. ebd.: 26.

³¹ Vgl. ebd.

Großteil angeeignet worden. Wie genau dieser duale Prozess stattfand, soll nun anhand von Fukuzawa Yukichis Ausführungen erläutert werden.

3 Fukuzawa Yukichi und das Konzept der „Rasse“ im *Sekai kunizukushi*

Fukuzawa Yukichi war nicht nur als Gelehrter, sondern auch als Übersetzer bekannt. Beliebtheit erlangte er durch seine besonders zugänglichen Werke, die mit dem Ziel publiziert wurden, der Bevölkerung Japans modernes „westliches“ Wissen zu vermitteln. Auch in offiziellen Kreisen fanden die Werke des Übersetzers Anklang und wurden als Lehrbücher für das neue Bildungscurriculum der Meiji-Regierung herangezogen.³² Heutzutage herrscht unter Wissenschaftlern kein Konsens darüber, wer das Konzept der „Rasse“ in Japan eingeführt hat: Tessa-Morris Suzuki plädiert für Fukuzawa,³³ während Takezawa Yasuko den Tokugawa-Gelehrten Watanabe Kazan 渡辺崋山 (1793–1841)³⁴ nennt. Bedenkt man jedoch den Einfluss Fukuzawas im Japan der Meiji-Zeit, ist es plausibler, ihn als Urheber der „modernen Rassentheorie“ in Japan zu betrachten.³⁵ In der Forschung über Fukuzawas Texte wird häufig seine Sicht der „Zivilisation“ untersucht, jedoch meist übersehen, wie ausgeprägt der Einfluss des Konzepts der „Rasse“ auf seine Weltanschauung war. Um dies zu illustrieren, soll die bereits in der Einführung erwähnte Schrift *Sekai kunizukushi* ausführlich untersucht werden. Bei dieser Publikation handelt es sich um eine kommentierte Übersetzung mehrerer westlicher Texte.

Als Hauptquelle nutzte Fukuzawa das Buch *A System of Modern Geography (Ein System moderner Geografie; 1843)* des amerikanischen Geografen und Unternehmers Samuel Augustus Mitchell (1790–1868). Bekannt wurde Mitchell durch seine Landkarten im Taschenformat, die er in seinem eigenen Verlag drucken ließ.³⁶ Jene Landkarten waren jedoch nicht nur auf topografische Aspekte beschränkt, sondern bildeten auch politische und soziale Vorurteile der Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts ab.³⁷ Mitchells voreingenommene Sicht der Geografie lässt sich auch an seinem Schulbuch *A System of Modern Geography* nachvollziehen: So lassen sich nicht nur Informationen über die verschiedenen Länder und ihre Bewohner ablesen, sondern auch Mitchells Überzeugung

³² Vgl. UCHIYAMA 2009: 67–68.

³³ Vgl. MORRIS-SUZUKI 1998: 85.

³⁴ Vgl. TAKEZAWA 2015: 8.

³⁵ Watanabe Kazan schrieb bereits in den 1830ern über „westliche Rassenkategorien“. Jedoch erlebte er die Meiji-Restauration nicht mehr, da er 1841 verstarb. Im Gegensatz zu Fukuzawas *Sekai kunizukushi* wurden die Schriften Kazans für das 1872 eingeführte öffentliche Schulsystem nicht berücksichtigt. Daher hatte Kazan keinen Einfluss auf die neue „moderne“ Bildung der Meiji-Zeit.

³⁶ Vgl. MCFARLAND 2002: 4.

³⁷ Vgl. ebd.

von der Überlegenheit der „weißen Rasse“ (*white supremacy*). Im Vorwort erläutert der Autor seinen Gedanken, dass Geografie nicht nur durch Natur definiert werde:

Geography is twofold: Physical and Political. Physical Geography is valuable mainly because it makes Political Geography more intelligible. We study the natural features of the Earth, in order that we may better understand Man who inhabits it, – his political, social and religious condition. If Physical Geography is the foundation, Political Geography is the political superstructure, without which the foundation is of little account. ... First the Natural features are described, including the locality and size. ... Secondly, the Political features are described, including the population, as to race and descent, as well as to numbers; the manners and customs of the people ... the government and, occasionally, important historical statements: – all of these coming under the head of Political geography.³⁸

Diese Aussage suggeriert der Leserschaft, dass nach Mitchells Definition die Geografie und Politik (inklusive der „Rasse“) eng miteinander verknüpft wären. So ist auch das Unterkapitel „Die Rassen der Menschheit“ („The Races of Mankind“) unter dem Abschnitt „Zivile oder politische Geografie“ aufzufinden. Mitchell legte den Grundstein für Fukuzawas Aussage, dass die Menschheit in fünf „Rassen“ einzuteilen sei: So definierte der amerikanische Geograf die europäische „weiße Rasse“, die mongolisch/asiatische „gelbe Rasse“, die amerikanische „rote Rasse“, die afrikanische „schwarze Rasse“ und die „braune Rasse“ im Pazifik. Er fügte dem hinzu, dass sich diese „Rassen“ nicht nur in ihrer Hautfarbe, sondern auch in ihren intellektuellen Fähigkeiten grundlegend unterscheiden würden.³⁹ Wie bereits in der Einführung angemerkt, übernahm Fukuzawa eben jene Kategorisierung für sein eigenes Werk.

Nach Mitchell soll auch eine Hierarchie unter diesen Menschengruppen bestehen: Die „weiße Rasse“ wird nicht nur als die schönste, sondern gar als „die fortgeschrittenste und intelligenteste der menschlichen Familie“ definiert. Sie hätte „die Möglichkeit, den höchsten Grad an Fortschritt und Zivilisierung“ zu erlangen.⁴⁰ Personen der „gelben Rasse“, mit einer „gelben Hautfarbe“, wären „geduldig und fleißig, jedoch limitiert in ihrer Intelligenz (*genius*) und langsam im Fortschritt“.⁴¹ Mitchell kategorisiert explizit die chinesische und japanische Bevölkerung als Teil jener „gelben Rasse“.⁴² Sowohl die „schwarze“ als auch die „braune Rasse“ werden als „physisch stark“ bezeichnet, sollen aber „nicht in der Lage [sein], ein

³⁸ MITCHELL 1865 [1843]: 3.

³⁹ Vgl. ebd.: 32.

⁴⁰ Vgl. ebd.: 33.

⁴¹ Ebd.

⁴² Vgl. ebd.

höheres Niveau an Zivilisierung zu erreichen“. Die amerikanische „rote Rasse“ soll wiederum „kriegerisch“ sein.⁴³

Zusätzlich zur Kategorisierung von Menschengruppen postulierte Mitchell die Existenz zweier „Zivilisierungsgrade“: „Wild“ und „zivilisiert“, welche er wiederum in die Unterkategorien „wild“, „barbarisch“, „halbzivilisiert“, „zivilisiert“, und „aufgeklärt“ unterteilte. Eine Gesellschaft galt als zivilisiert, wenn sie Städte baute und die Bevölkerung in festen Häusern wohnte. Solch eine Gesellschaft soll laut Mitchell „die Segen von Ordnung, Industrie, Sittlichkeit und Religion genießen“. ⁴⁴ Im Sinne der *white supremacy* konnten Geografen zufolge nur Länder mit einer „weißen“ Bevölkerung „zivilisiert und aufgeklärt“ sein, während alle weiteren Menschen als „wild, barbarisch, oder halbzivilisiert“ bezeichnet wurden. Die Begriffe der „Rasse“ und „Zivilisation“ waren daher eng miteinander verbunden. Japan wurde als eine „halbzivilisierte Nation“ angesehen, was als „deutliche Verbesserung gegenüber den barbarischen [Nationen galt], sowohl in der Lebensweise als auch in ihren Bräuchen.“ ⁴⁵ Als Charakteristika einer solchen Nation galten das Vorhandensein von landwirtschaftlicher Technik, der Bau von Städten und eine Alphabetisierung der Bevölkerung. Mitchell fügte dem hinzu, dass „halbzivilisierte Nationen eifersüchtig auf Fremde“ seien und „ihre Frauen wie Sklaven behandelten“ und bezeichnete „China, Japan, die Türkei und Persien“ als „die wichtigsten Länder dieser Kategorie“. ⁴⁶

Dieser Argumentation zufolge wäre die japanische Bevölkerung nach Mitchells *System of Modern Geography* eine Gesellschaft mit „eingeschränkten Fähigkeiten“ und „langsamem Fortschritt“. Für die heutige Leserschaft mögen Mitchells Annahmen zu Recht als rassistisch gelten. Als Fukuzawa *Sekai kunizukushi* veröffentlichte, war jedoch die Idee der *white supremacy* eine geopolitische Realität. Rassismus war Teil des Alltags, da zeitgleich amerikanische Ureinwohner ermordet und Afrikaner versklavt wurden. China wurde im Zuge der Opiumkriege (1839–1842; 1856–1860) von westlichen Mächten besiegt, was Japan mit Sorge auf seinen Nachbarn blicken ließ. ⁴⁷ Die offensichtliche technologische Überlegenheit Europas und Amerikas flößte Japan Furcht ein und diente gleichzeitig als Ansporn zur Modernisierung. Fukuzawa Yukichi war sich dieser Situation unter anderem auch deshalb bewusst, weil er diese mit eigenen Augen erlebt hatte: Vor der Restauration war er dreimal ins Ausland gereist. 1860 war er Mitglied der „Ersten Japanischen Gesandtschaft in den Vereinigten Staaten“, 1861 fuhr er als Beobachter für eine weitere Gesandtschaft nach Europa. 1867 reiste er erneut nach Amerika. Während seiner ersten Reisen im Jahr 1860 beobachtete Fukuzawa die Problematik der Rassendiskriminierung in den Vereinigten Staaten und dem Rest der Welt. Fukuzawa und die übrigen Mitglieder der

⁴³ Vgl. ebd.: 34.

⁴⁴ Ebd.: 35

⁴⁵ Ebd.: 37.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. WAKABAYASHI 1992b.

Gesandtschaft wurden Zeugen der Unterdrückung „nicht-weißer Bevölkerungsgruppen“ auf Hawaii, in Panama und in den Vereinigten Staaten.⁴⁸

Die japanische Gesandtschaft war von ihrem Aufenthalt in den Vereinigten Staaten beeindruckt. Allerdings wurde ihnen das Land von Personen nähergebracht, die in höheren politischen Kreisen verkehrten und „weiße Amerikaner“ waren. Der „nicht-weißen Bevölkerung“ kam somit in den Augen der Delegierten nur eine marginale Rolle zu. Aus den Tagebüchern der Gesandtschaft geht hervor, dass ihnen die Dominanz der „weißen Amerikaner“ nicht verborgen blieb, und ganz im Sinne der Gastgeber lehnten die Japaner die „nicht-weiße Bevölkerung“ konsequent ab.⁴⁹ *A System of Modern Geography* wurde also zu einer Blütezeit der *white supremacy* in die japanische Sprache übersetzt. Dieser Umstand deutet darauf hin, dass Fukuzawa Yukichis Beobachtungen der globalen Konsequenzen von Diskriminierung seine Übersetzung stark beeinflusste. Der Umstand, dass er in *Sekai kunizukushi* eine „rassische Klassifizierung“ nach Mitchell vornimmt, kann daher auch als Verarbeitung seiner Erfahrungen im „Westen“ angesehen werden.

Im Vergleich zum Originalwerk fällt jedoch in Fukuzawas Übersetzung eine Diskrepanz auf: Obwohl Mitchell die chinesische und japanische Bevölkerung als Mitglieder der „mongolischen/asiatischen Rasse“ kategorisiert, wird Japan in der Übersetzung nicht genannt.⁵⁰ Laut dem *Sekai kunizukushi* zählen zu Asien nur China, Indien, Persien, die Türkei und Russland.⁵¹ Zahlreiche Illustrationen, die direkt aus dem Originalwerk übernommen wurden, sind ebenfalls in Fukuzawas Text abgebildet. Darunter findet sich die Abbildung eines chinesischen Mannes mit der Bildunterschrift „Die asiatische Rasse: Ein Diener aus China“.⁵² Japan wird jedoch an keiner Stelle erwähnt. Dies ist nicht die einzige auffällige Abwesenheit Japans: Im Anhang von *Sekai kunizukushi* greift Fukuzawa Mitchells Definition der politischen Geografie und die damit verbundene Kategorisierung in „zivilisierte“ und „unzivilisierte“ Menschen auf. Auch die Unterteilung in „Wilde“, „Barbaren“, „Halbzivilisierte“ und „Aufgeklärte“ übernimmt er. In der Kategorie der „halbzivilisierten Nationen“, in die Mitchell Japan einordnete, bleibt das Land jedoch erneut unerwähnt.⁵³

⁴⁸ Vgl. RUSSEL 2009.

⁴⁹ Miyoshi Masao hat die „Erste Japanische Gesandtschaft in den Vereinigten Staaten“ detailliert in seinem Werk *As We Saw Them: The First Japanese Embassy to the United States* (1994) beschrieben. Er notierte, wie sich japanische Gesandte abfällig über die Situation der Afroamerikaner äußerten. So kommentiert einer etwa wie folgt: „Die Gesetze dieses Landes trennen die Schwarzen vom Rest der Bevölkerung. Sie sind genauso wie unsere *eta*. Jedoch stellen die Weißen Schwarze als ihre Diener ein. Die Weißen sind intelligent und die Schwarzen dumm. Deshalb ist das Mischen von Intelligenz und Dummheit nicht erlaubt“ (MIYOSHI 1994: 61).

⁵⁰ Uchiyama erwähnte bereits diese Beobachtung und vertrat die Meinung, dass die Abwesenheit Japans in *Sekai kunizukushi* weder ein Zufall noch ein Fehler gewesen sein kann (vgl. UCHIYAMA 2009: 70).

⁵¹ Vgl. FYZ 1969–1971: 591–600.

⁵² Ebd.: 592.

⁵³ Vgl. ebd.: 664.

Diese auffällige Exklusion Japans in der Übersetzung ist umso erstaunlicher, da die Beschreibung der anderen Nationen all jene Informationen enthält, die sich im englischen Original finden. So ist Fukuzawas Beschreibung Afrikas alles andere als schmeichelhaft: Im Norden sollen einige Europäer leben, jedoch auch „Schwarze“, deren Sitten „extrem barbarisch“⁵⁴ seien. Ferner führt er aus, dass der Süden Afrikas von „Hottentotten“ bevölkert sei, die „unglaublich dumm“ seien und „zu den niedrigsten Rängen der Menschheit“⁵⁵ gehörten. Fukuzawa merkte dazu an, dass das Innere des Kontinents von den Europäern nicht gut erkundet sei. Es soll bekannt sein, dass „die Äthiopier keine Bildung hätten“ und „rohen Geistes“ seien, während die „Schwarzen“ aus einem Ort namens „Nyam Nyam“ Menschen töteten und ihr Fleisch aßen.⁵⁶

Diese klare Unterscheidung zwischen „Schwarzen“ und „Weißen“ in Fukuzawas Beschreibung Afrikas zeugt von seiner Akzeptanz der „Rassentheorie“ Mitchells. So betont er, dass europäische Länder zu 90% aus „Weißen“ bestünden:⁵⁷ England sei voller Weisheit und Preußen habe keine Analphabeten in seinem Volk.⁵⁸ In Bezug auf Nordamerika trennte Fukuzawa die einheimische Bevölkerung deutlich von den „weißen“ Siedlern: Im Norden soll eine „Rasse“ namens „Eskimo“ leben, die „keine Schrift besaß“ und „extrem dumm“⁵⁹ sei. Er beschreibt die amerikanischen Ureinwohner als „grausam“. Dem fügt er hinzu, dass sie „keine Schrift“ hätten und „wilde Tiere jagten, um ihre Haut zu tragen“. ⁶⁰ Fukuzawa merkt jedoch auch an, dass die „weißen“ Siedler die einheimische Bevölkerung aus ihren Städten ausgrenzen und immer weiter vertreiben würden, so dass ihre Zahl sukzessive zurückginge.⁶¹

Inhaltlich geht aus dem *Sekai kunizukushi* hervor, dass Fukuzawa das rassistische Weltbild von Augustus Mitchell in unveränderter Form in Japan einführte. Seiner Leserschaft stellte er eine Welt vor, die hierarchisch geordnet war, mit „Weißen“ an der Spitze und „nicht-weißen Menschen“ unter ihnen. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob und inwiefern *Sekai kunizukushi* als eine Reflexion von Fukuzawas persönlicher Meinung über „Rasse“ zu betrachten sei. Da es sich bei dem hier behandelten Werk um eine Übersetzung handelt, ist offensichtlich, dass die ursprünglichen Ideen nicht von Fukuzawa selbst stammen. Tatsächlich merkt er an, dass der Inhalt, den er in die japanische Sprache übertrug, nicht seine eigene Meinung widerspiegelt. Diesen Umstand verdeutlicht er durch den ständigen Gebrauch der Zitatsformel „*to iu*“ („es heißt, dass“) am Ende seiner Sätze. Man kann daher davon ausgehen, dass der Inhalt von *Sekai kunizukushi* in der Tat nicht mehr

⁵⁴ Ebd.: 601.

⁵⁵ Ebd.: 604.

⁵⁶ Vgl. ebd.

⁵⁷ Vgl. ebd.: 630.

⁵⁸ Vgl. ebd.: 631.

⁵⁹ Ebd.: 632.

⁶⁰ Vgl. ebd.

⁶¹ Vgl. ebd.

als eine bloße Übersetzung ist und Fukuzawa die darin postulierten Thesen nicht persönlich vertritt.⁶² Die auffällige Abwesenheit Japans innerhalb der fünf „Rassen“ spricht ebenfalls dafür.

Dennoch darf nicht aus dem Blick geraten, was Fukuzawa als Ziel seiner Übersetzung benennt: die Erziehung des japanischen Volkes. Das Buch wurde dazu geschrieben, um „Frauen und Kindern beizubringen, wie die Welt aufgebaut ist“.⁶³ Dies setzt voraus, dass er sich als Übersetzer mit dem Inhalt identifiziert und es für sinnvoll hält, die „Rassentheorie“ zu verbreiten. Selbst wenn die Ideen des Buchs nicht zur Gänze (oder gar nicht) Fukuzawas persönliche Ansicht widerspiegeln, wurde der Inhalt durch seine Autorität untermauert. Uchiyama stellte ebenfalls fest, dass „regardless of the fact that Sekai kunizukushi is a translation of Western sources and Fukuzawa’s focus is on the progress of civilization, Fukuzawa, as the translator of the book, played a significant role in propagating a negative image of non-Western cultures“.⁶⁴

Wichtig ist es, hierzu anzumerken, dass Fukuzawa nicht der Einzige war, der eine solche Weltsicht durch Übersetzungen in Japan einführte. Der bereits erwähnte Fukamauchi Motoi (1847–1901), der Schüler an Fukuzawas Schule *Keiō gijuku* war, veröffentlichte ebenfalls eine kommentierte Übersetzung von Mitchells *A System of World Geography*. In *Yochi shōgaku* 輿地小学 („Eine kurze Studie der Geografie“; 1874), merkte er an, dass die in seiner Übersetzung vorgestellte Klassifizierung anhand von „Rassen“ in zahlreichen westlichen Werken vorzufinden sei. Zu Mitgliedern der „weißen Rasse“, schrieb Fukamauchi wie folgt: „Ihre Skelettstruktur ist gut, ihr Gesicht ist äußerst schön und obendrein sind sie geschickter als die anderen Rassen.“⁶⁵ Interessant ist hier zu beobachten, was Fukamauchi zur „gelben Rasse“ anmerkte. Im Gegensatz zu Fukuzawa Yukichi schloss er die japanische Bevölkerung als Teil dieser Gruppierung ein. Auch wenn Mitchell die „gelbe Rasse“ nicht in der Lage sah, den Status einer „aufgeklärten“ Nation zu erreichen, war sie laut Fukamauchi „auf dem Weg zur Aufklärung“.⁶⁶ Die Beschreibung anderer Bevölkerungsgruppen übernahm Fukamauchi jedoch unverändert. Wie es im Originalwerk dargestellt wird, sollen laut seiner Übersetzung Äthiopier „faul“ sein und sich „nicht weiterentwickeln“, während die „braune Rasse“ einen „sehr niedrigen Zivilisierungsgrad“ hätte und die einheimische Bevölkerung Amerikas „am Aussterben“ sei.⁶⁷

Eine ähnliche Strategie, Japan besser darzustellen als in den Originalquellen, wurde von einem weiteren Zeitgenossen Fukuzawas angewandt. Horikawa Kensai 堀川建齋 (Lebensdaten unbekannt) übersetzte das Werk des französischen Geografen Eugène Cortambert

⁶² UCHIYAMA 2009: 71.

⁶³ FYZ 1969–1971: 581.

⁶⁴ UCHIYAMA 2009: 74.

⁶⁵ FUKAMA 1874: 16.

⁶⁶ Vgl. ebd.: 17.

⁶⁷ Vgl. ebd.

(1805–1881), *Cours de Géographie comprenant la Description Physique et Politique et la Géographie Historique des Diverses Contrées du Globe* („Einführung in die physische und politische Beschreibung sowie die historische Geografie der verschiedenen Gegenden der Erde“; 1846). In der Übersetzung namens *Chikyū sanbutsu zasshi* 地球産物雑誌 („Zeitschrift über die Erzeugnisse der Erde“; 1872) übernahm der Autor die Aufteilung der Menschheit aus dem Originalwerk.⁶⁸ Die Übersetzung des Abschnitts über die „gelbe Rasse“ unterscheidet sich jedoch wesentlich von dem ursprünglichen Manuskript. Das Original beschreibt diese wie folgt: „Einige der gelben Völker, insbesondere die Chinesen, stammen aus einer alten Zivilisation und beherrschten viele Künste bereits vor den Weißen. Sie entwickelten sich jedoch nicht weiter, weshalb ihnen heute die weiße Rasse weit überlegen ist.“⁶⁹ Der japanische Übersetzer adaptierte jene Beschreibung der Eigenschaften der „gelben Rasse“ wie folgt: „Die Menschen dieser Rasse, die im östlichen Teil Asiens leben, haben bereits seit dem Altertum eine Kultur entwickelt. Jedoch wird den Menschen in den nördlichen Teilen nachgesagt, dass sie immer noch barbarische Sitten hätten.“⁷⁰

Die Analyse von Fukuzawas *Sekai kunizukushi* hat sich somit in mehrfacher Hinsicht als aufschlussreich erwiesen: Zunächst hat sie deutlich gemacht, dass Fukuzawa (wie auch Fukamauchi und Horikawa) die Existenz einer hierarchischen Anordnung von Menschengruppen als Tatsache ansah. Wie auch das Originalwerk enthält die Übersetzung einen Abschnitt über das Konzept der „Rasse“. Zudem verbreitete er den Glauben, dass die „weiße Rasse“ an der Spitze der Menschheit stehe. Der Grundsatz einer *white supremacy* wurde somit akzeptiert. Jedoch konnten Fukuzawa, wie auch Fukamauchi und Horikawa, nicht mit allen Prämissen der *white supremacy* übereinstimmen. Die Idee, dass nur die „Weißen“ die Voraussetzung erfüllten, um zivilisiert zu sein, war für die Gelehrten der Meiji-Zeit aus offensichtlichen Gründen problematisch. Um Japan in der Übersetzung nicht minderwertig erscheinen zu lassen, wurde dem Land als Teil der „gelben Rasse“ die Möglichkeit gegeben, sich weiterentwickeln zu können. Auch eine Exklusion Japans aus dem Diskurs war eine Strategie, um sich nicht als „schlechter“ als die westlichen Mächte darzustellen. *Sekai kunizukushi* zeugt daher vom Dilemma, mit denen die japanischen Übersetzer konfrontiert waren: Zum einen basierten die Werke auf einer westlichen „Wissenschaft“ der Geografie und galten dementsprechend als wichtig für Japans Modernisierung. Zum anderen wollte man sich nicht als schwache Nation positionieren. Solange jedoch das Konzept der „Rasse“ als Übersetzung westlicher Quellen verbreitet wurde, war es schwierig, sich von diesem Dilemma zu lösen.

Ein Teil der Sekundärliteratur ignoriert jedoch dieses Problem der Übersetzung. Manche Forscher schätzen gar den Begriff der „Rasse“ für Japan der frühen Meiji-Zeit als irrelevant

⁶⁸ Vgl. HORIKAWA 1872: 4.

⁶⁹ CORTAMBERT 1876 [1846]: 42.

⁷⁰ HORIKAWA 1872: 6.

ein: In seiner Studie über die Transformation des „Rassenbegriffs“ im modernen Japan versteht der Wissenschaftshistoriker Yonaha Jun den Begriff *jinshu* als eine bloße Übersetzung für „Einwohner“. ⁷¹ Er argumentiert zudem, dass das Konzept von *jinshu* in dieser Zeit keine wissenschaftliche Definition gehabt hätte und dass er nicht mit dem als „wissenschaftlich“ aufgefassten Begriff der „Rasse“ im „Westen“ gleichgesetzt werden könne. ⁷² Ferner meint Yonaha, dass Fukuzawa Yukichi *jinshu* als einen allumfassenden Begriff verwendet hätte, um Menschen nach Hautfarbe und Regionen zu unterscheiden. Er schließt daraus, dass Fukuzawa somit weder eine „Rasse“ noch eine ethnische Gruppe gemeint haben kann. ⁷³ Sakano Tōru, ein weiterer Wissenschaftshistoriker, schließt sich seiner Einschätzung an, wenn er behauptet, dass *jinshu* seine „wissenschaftliche Bedeutung“ erst zur Zeit der Gründung der „Japanischen Anthropologischen Gesellschaft“ im Jahr 1884 erhielt. Davor konnte der Begriff eine Reihe an unterschiedlichen Bedeutungen wie etwa „Einwohner“, „Klasse“, oder „Gruppe von Menschen“ tragen. ⁷⁴ Beide stützen sich in ihrer Argumentation explizit auf Fukuzawas *Sekai kunizukushi*.

Diese Behauptungen müssen kritisch hinterfragt werden. Die Aussage, dass der Begriff der „Rasse“ in der frühen Meiji-Zeit kein „wissenschaftliches“ Konzept wie im „Westen“ gewesen sei, da es nur als Bezeichnung für die Hautfarbe und den Lebensort von Menschen verwendet wurde, ist unglaubwürdig. Das Ziel hinter der damaligen Weltsicht (sowohl im „Westen“ als auch in Japan) war es, die Menschheit nach eben jenen Faktoren zu kategorisieren. Dies war auch einer der Gründe weshalb „Rassen“ stets nach Kontinenten, Ländern oder Hautfarben benannt wurden. Yonahas Argument impliziert, dass das Konzept in Japan aus diesem Grund nicht als „wissenschaftlich“ aufgefasst worden sei. Dies würde jedoch bedeuten, dass der Begriff der „Rasse“ auch im „Westen“ seine „wissenschaftliche“ Bedeutung verlieren müsste. ⁷⁵

Yonahas wie auch Sakanos Argumentation ist äußerst limitiert und oberflächlich, da beide sowohl den politischen als auch den gesellschaftlichen Kontext der Idee von „Rasse“ ignorieren. Die vorangehende Diskussion belegt, dass diese Art der Kategorisierung von Menschen nicht in einem Vakuum entstanden war. Da die Übernahme des Begriffs durch gesellschaftliche, politische und „wissenschaftliche“ Dimensionen beeinflusst war, ist eine isolierte Betrachtung verschiedener Facetten der „Rasse“ nicht förderlich. Es wäre sicherlich falsch, *jinshu* als ein Konzept zu bezeichnen, das aus der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dieser Frage in Japan hervorging: Wie diese Untersuchung zeigt, war *jinshu* in erster Linie ein Übersetzungswort für einen „wissenschaftlichen“ Begriff. Der

⁷¹ Vgl. YONAHA 2003: 86.

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Vgl. ebd.

⁷⁴ Vgl. SAKANO 2005: 95–96.

⁷⁵ Takezawa kritisiert ebenfalls die Einschätzungen von Sakano Tōru. Sie meint, dass sich beide ausschließlich auf die Schriften von wenigen Intellektuellen stützten (vgl. TAKEZAWA 2015: 7).

„wissenschaftliche“ Wert dieser Publikationen war der Grund, weshalb diese als Informationsquelle für die Modernisierung Japans ausgewählt wurden. Daher war *jinshu* kein japanisches Konzept, sondern ein westlicher „wissenschaftlicher“ Begriff, der ins Japanische übertragen wurde. *Jinshu* muss daher auch mitsamt der Voreingenommenheit untersucht werden, die den Begriff im „Westen“ bestimmte.

4 *Bunmei* oder *jinshu*?

Es lässt sich beobachten, dass der Begriff der „Rasse“ in Fukuzawas frühen Schriften nicht den gleichen Stellenwert hatte wie in einem Großteil der westlichen Werke, die dem Übersetzer als Quelle dienten. Dieser Unterschied liegt in der bereits erwähnten Verknüpfung zwischen „Rasse“ und „Zivilisation“. In westlichen Werken galt „Rasse“ als eine biologische Kategorie des Menschen und die „Zivilisation“ als ein Zustand der Gesellschaft. Beide Begriffe waren jedoch unzertrennlich: Ob eine Gesellschaft zivilisiert war oder nicht, war auf die „Rasse“ ihrer Mitglieder zurückzuführen. So soll es nach Mitchell nur für die „weiße Rasse“ möglich gewesen sein, den höchsten Zustand der Gesellschaft zu erreichen. Aus diesem Grundsatz geht die diskriminierende Annahme hervor, dass „nicht-Weiße“ nicht in der Lage wären, „zivilisiert“ zu sein. Für japanische Gelehrte war es somit nicht möglich, diesen Vorurteilen zur Gänze zu entkommen, solange sie ihr Verständnis über die Begriffe der „Rasse“ und „Zivilisation“ auf westliche Werke stützten.

Es ist somit nicht verwunderlich, dass Fukuzawa Yukichi seine eigene Auffassung von „Zivilisation“ entwickelte, die es ihm ermöglichte, den rassistischen Determinismus der westlichen Werke zu umgehen. Diese umschrieb er mit dem Begriff *bunmei* 文明⁷⁶ (im Englischen mit dem Begriff „*civilization*“ übersetzt) und definierte diesen in einem seiner bekanntesten Werke, in *Bunmeiron no gairyaku* 文明論之概略 („Abriss einer Theorie der Zivilisation“; 1875).⁷⁷ Das Werk ist keine Übersetzung, sondern Fukuzawas eigene

⁷⁶ Der Historiker und Fukuzawa-Forscher Albert M. Craig äußerte die Vermutung, dass Fukuzawa das Wort *bunmei* nicht allein aufgrund seiner Bedeutung, sondern wegen des angenehmen Lautes (*pleasant sounding*) als japanische Übersetzung für den englischen Begriff *civilization* auswählte. *Bun* wird als „Schrift/Text“ und *mei* als „Licht“ oder „leuchtend“ übersetzt. So gab Fukuzawa einem alten japanischen Begriff einen neuen Sinn (CRAIG 2009: 39–40).

⁷⁷ In diesem Aufsatz wurde die kommentierte englische Übersetzung des Werkes (FUKUZAWA 2008 [1875]) herangezogen. In Japan existieren unzählige Studien zu Fukuzawa und seinem *Bunmeiron no gairyaku*. Als bekanntestes davon kann die dreibändige Studie *Bunmeiron no gairyaku o yomu* von Maruyama Masao (MARUYAMA 1986) genannt werden. Im englischsprachigen Raum ist der bereits erwähnte Craig für seine Forschung über Fukuzawa Yukichi angesehen. Erstaunlicherweise thematisieren weder Maruyama noch Craig die ausgeprägte „rassistische“ Dimension von Fukuzawas Zivilisationskonzept. Als ergänzende Lektüre verweise ich auf die bereits erwähnten TAKEZAWA 2015, UCHIYAMA 2009 und UCHIYAMA 2012.

Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Zivilisation“.⁷⁸ Trotzdem konnte sich Fukuzawa nicht gänzlich vom Einfluss westlicher Werke lösen, weshalb *Bunmeiron no gairyaku* die Gültigkeit einer „Rassentheorie“ nicht abstreitet. So vermerkte er zum Entstehungsprozess der Vereinigten Staaten folgendes:

Young men of the Caucasian race (persons of white skin), uniting their efforts to cast off the shackles of injustice, opened up a new world; population and wealth increased; ever new frontier beckoned the pioneers of civilization; the rights of independence and freedom were universally proclaimed.⁷⁹

Diese Aussage verdeutlicht, dass Fukuzawa unter der „Zivilisation der Vereinigten Staaten“ nicht die gesamte Bevölkerung des Landes, sondern nur die dort lebenden „weißen“ Menschen meinte.

Ein kritischer Blick auf seine Definition von *bunmei* offenbart jedoch, dass er mit seinem Werk mehr als eine einfache Kopie seiner westlichen Vorbilder anfertigte. Obwohl er die Existenz von „Rassen“ nicht bestritt, sah er diese nicht als Hindernis für die Entwicklung einer zivilisierten Gesellschaft. Auch „Zivilisation“ war für ihn keine finite Kategorie: Er definierte sie als „den Prozess, durch den sich die Gesellschaft allmählich zum Besseren verändert und eine definitive Form annimmt“.⁸⁰ Es soll daher ein „Konzept einer geeinten Nation im Gegensatz zu einem Zustand primitiver Isolation und Gesetzlosigkeit“ sein.⁸¹ Jener „Prozess der Zivilisation“ war für Fukuzawa somit relativ und dynamisch.

Diese Aspekte sollen auch für die Nationen im „Westen“ gelten: „Although we call the nations of the West civilized, they can correctly be honored with this designation only in modern history. And many of them, if we were to be more precise, would fall well short of this designation.“⁸² Dem fügt er hinzu, dass in der Zukunft „the present condition of the nations of the West will surely seem a pitifully primitive stage“, was erneut seine Auffassung einer „Zivilisation“ unterstreicht, die stets Veränderung durchläuft.⁸³ Fukuzawa schließt daraus, dass „Zivilisation“ ein Prozess mit offenem Ende sei.⁸⁴

⁷⁸ Während *Bunmeiron no gairyaku* zweifellos Fukuzawas eigenständige Abhandlung über den Begriff der „Zivilisation“ ist, geht seine Anerkennung für drei westliche Autoren und deren Werke daraus hervor: *Histoire de la Civilisation en Europe (Geschichte der Zivilisation in Europa; 1828)* von François Guizot, *History of Civilization in England (Geschichte der Zivilisation in England; 1857)* von Henry Thomas Buckle sowie drei Werke von John Stuart Mill (*Considerations on Representative Government (Betrachtung der repräsentativen Regierung; 1861)*, *On Liberty (Über die Freiheit; 1859)* und *Principles of Political Economy (Prinzipien der politischen Ökonomie; 1844)*). Für weitere Details siehe CRAIG 2009.

⁷⁹ FUKUZAWA 2008 [1875]: 57.

⁸⁰ Ebd.: 46.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.: 19.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Vgl. ebd.

Der Autor bezeichnet die Länder des „Westens“ als Vorbild der japanischen „Zivilisation“.⁸⁵ Er betont jedoch auch, dass es im „Westen“ Nationen gäbe, die nicht als „zivilisiert“ bezeichnet werden können. Dies lässt darauf schließen, dass Fukuzawa die „Zivilisation“ nicht als Monopol „weißer Menschen“ verstand. Folglich wurde auch nicht zwingend das Dasein als „westliche“ Nation vorausgesetzt, um als „zivilisiert“ zu gelten. Die Schlussfolgerung Fukuzawas war daher, dass auch „nicht-weiße“ Menschen in der Lage seien, sich zu „zivilisieren“, weil „Zivilisation“ nicht biologisch determiniert war. Sie war ein Prozess, der erlernt werden konnte:

Civilization is not a dead thing; it is something vital and advancing. As such, it must pass through sequences and stages; primitive people advance to semi-developed forms, the semi-developed advance to civilization, and civilization itself is even now in the process of advancing forward.⁸⁶

Die Begriffe der „Rasse“ und „Zivilisation“ waren in Fukuzawas Schriften durchaus miteinander verknüpft, da er beschrieb, welche Menschen „zivilisiert“ seien und welche nicht. Konträr zu den „westlichen“ Vorstellungen, welche die Grundlage von Fukuzawas Weltansicht bildeten, bedingen sich jedoch die Begriffe der „Rasse“ und „Zivilisation“ nicht gegenseitig. In der frühen Meiji-Zeit galten die „Weißen“ als die am meisten „zivilisierte Rasse“, weil sie die von Fukuzawa beschriebenen Stadien bereits durchlaufen hatten. Damit galt nicht die Hautfarbe als ausschlaggebendes Kriterium, da jeder Menschengruppe die Fähigkeit zur Entwicklung eingeräumt wurde. Fukuzawa erläutert hierzu wie folgt:

Though we here describe the Western nations as civilized and Asian countries as only semi-civilized, if we were to take only two or three individuals as samples, then there would be boorish and stupid people in the West, too, and outstandingly wise and virtuous persons in Asia, too.⁸⁷

In Fukuzawas Schriften war das Konzept der „Rasse“ eine legitime Kategorisierung der Menschheit, die neutral war. Sie legte nicht fest, ob Menschen die Fähigkeit hätten, „zivilisiert(er)“ zu werden. Sie war aus taxonomischen Gründen nützlich, aber in ihrer Bedeutung dem Konzept der „Zivilisation“ untergeordnet. Mit dieser Anpassung zerschlug Fukuzawa die Idee einer festen Dichotomie zwischen „Weißen“ und „nicht-Weißen“ und bevorzugte eine fließende, nicht durch „Rasse“ eingeschränkte Auffassung von „Zivilisation“. Dies ist eine wesentliche Abkehr von der starren Sicht von „Rasse“ und „Zivilisation“, die er in *Sekai kunizukushi* vertrat. Craig beschreibt die in *Bunmeiron no gairyaku* dargestellte

⁸⁵ Es ist hier anzumerken, dass im Gegensatz zu *Sekai kunizukushi* Fukuzawa in *Bunmeiron no gairyaku* Japan explizit als „halb-zivilisiert“ einstuft.

⁸⁶ Ebd.: 20.

⁸⁷ Ebd.: 59.

Relativität gar als grundlegende Veränderung in Fukuzawas Vorstellung von *bunmei*: „Earlier it [*bunmei*] was concrete and embodied to a great extent in European society. ... Now, the very notion of civilization becomes relative.“⁸⁸

Die Gegenüberstellung von *Sekai kunizukushi* und *Bunmeiron no gairyaku* hatte das Ziel, Fukuzawas Akzeptanz der *white supremacy* in seinen Werken verständlicher zu machen. So konnte festgestellt werden, dass es nicht die „Weißen“ an sich waren, die der Übersetzer bewunderte, vielmehr war es der Grad an „Zivilisation“, der den „Weißen“ zu diesem Zeitpunkt zugeschrieben wurde.⁸⁹ Solch eine Entwicklung legte er Japan nahe, als Vorbild heranzuziehen:

Europe also had to pass through these phases [from primitive to semi-developed to civilized] in its evolution to its present level. Hence present-day Europe can only be called the highest level that human intelligence has been able to attain at this juncture in history. Since this is true, in all countries of the world, be they primitive or semi-developed, those who are to give thought to their country's progress in civilization must necessarily take European civilization as the criterion in making arguments, and must weigh the pros and cons of the problem in the light of it. My own criterion throughout this book will be that of Western civilization, and it will be in terms of it that I describe something as good or bad, in terms of it that I find things beneficial or harmful.⁹⁰

Fukuzawas Herangehensweise an die *white supremacy* war zweifellos sinnvoll: In Anbetracht der geopolitischen Situation der Zeit, seiner Erfahrungen im Ausland und der japanischen Unabhängigkeit als Ziel, traf er die einzig pragmatische Entscheidung.

5 Schlusswort

Heutzutage könnten Fukuzawas Versuche zur Adaptierung des Konzepts der „Rasse“ als naiv empfunden werden. Wenn auch pragmatisch, war seine Auffassung der westlichen „Rassentheorie“ als neutrale Taxonomie der Menschheit äußerst großzügig und kann sogar als avantgardistisch bezeichnet werden. Doch waren seine Adaptionsversuche der harten Realität geopolitischer Verhältnisse unterworfen, da „Rasse“ ein politisches Instrument des „Westens“ war. Fukuzawas Idealismus war daher machtlos gegenüber der Tatsache, dass die japanische Bevölkerung in den Augen der westlichen Nationen minderwertig war. Die

⁸⁸ CRAIG 1968: 123.

⁸⁹ Eine ähnliche Beobachtung macht Craig bezüglich Fukuzawas Sicht der „Zivilisation“: „It should be stressed ... that while Fukuzawa admired the West and believed that Japan should emulate its achievements, he was not infatuated with it. His concern was always with the ‚civilization that had first appeared in the West,‘ and not with ‚Western civilization.‘“ (CRAIG 2009: 102).

⁹⁰ FUKUZAWA 2008 [1875]: 20.

frühe Geschichte der „Rasse“ in Japan, wie sie sich in den Schriften Fukuzawas widerspiegelt, kann somit als reines Gedankenspiel bezeichnet werden, das keinen konkreten Einfluss auf die Beziehungen zwischen Japan und dem „Westen“ hatte. Dennoch weist es einige faszinierende Merkmale auf. Es war ein hybrides Konzept, dessen Ansätze im „Westen“ entstanden waren und definiert wurden. Ihr Grundsatz – die Differenzierung und Bewertung von Menschen – war der japanischen Weltsicht so ähnlich, dass sie relativ problemlos in den bereits vorherrschenden ideologischen Diskurs übernommen werden konnte. Die Übertragung bedeutete jedoch mehr als nur die bloße Übersetzung eines Wortes ins Japanische; sie glich einem Prozess der Anpassung, der schließlich zu einem schwachen Widerstand wurde. Ein Widerstand entstand dadurch, dass Fukuzawa die Idee des biologischen Determinismus durch seine Übersetzung in Frage stellte. „Schwach“ ist dieser dennoch gewesen, da er die Vorstellung der *white supremacy* nicht ablehnen konnte. Im Gegenteil: Fukuzawa akzeptierte diese, genauso wie er auch annahm, dass „nicht-weiße Rassen“ minderwertig seien.

Trotz ihres liberalen Inhalts hatten Fukuzawas Schriften einen tragischen Nebeneffekt. Indem er das Konzept der „Rasse“ übersetzte und für eine breite Masse zugänglich machte, führte er auch den Glauben an eine „Rassenhierarchie“ ein. Diese war der Grundbaustein für eine Ideologie des Rassismus. Damit soll nicht behauptet werden, dass Fukuzawa ein Vertreter jener Ideologie war. Er war schließlich nur der Übersetzer eines Konzepts und nicht dessen Urheber. Dennoch hat er verschiedene Menschengruppen hierarchisch abgebildet und über sie geurteilt. Der Leserschaft seiner Werke wurde damit der Glaube vermittelt, dass „Weiße“ überlegen und andere „Rassen“ minderwertig seien. Unserem modernen Verständnis zufolge kann dies nur als diskriminierend aufgefasst werden. Es ist jedoch wichtig, zwischen dem damaligen „westlichen rassistischen Denken“ und Fukuzawas Übersetzung zu unterscheiden. Während das Konzept der „Rasse“ im „Westen“ als Rechtfertigung für die Ausbeutung anderer Länder und Menschen diente, hatte Fukuzawa nur ein einziges Ziel: Japan vor dieser Ausbeutung zu bewahren. Durch seine Erfahrungen, die er auf seinen Reisen sammelte, wurde ihm das Gefälle zwischen den westlichen Nationen und Japan bewusst. Daher vertrat er bereits vor der Meiji-Restauration die Meinung, dass westliches Wissen dem Japans überlegen war.⁹¹ Vor diesem Hintergrund müssen auch seine Definition der „Rasse“ und „Zivilisation“ verstanden werden. Fukuzawas strategische Übersetzung von „Rasse“ in der frühen Meiji-Zeit kann somit als integraler Bestandteil von Japans Modernisierungsprozess bezeichnet werden.

⁹¹ Vgl. CRAIG 1968: 104.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

FYZ	<i>Fukuzawa Yukichi zenshū</i> 福沢諭吉全集. 22 Bände. Tōkyō: Iwanami shoten, 1969–1971.
-----	--

Primärquellen

- CORTAMBERT, Eugène (1876 [1846]): *Cours de Géographie comprenant la Description Physique et Politique et la Géographie Historique des Diverses Contrées du Globe* [Einführung in die physische und politische Beschreibung sowie die historische Geografie der verschiedenen Gegenden der Erde]. Paris: Librairie Hachette et Cie.
- FUKAMAUCHI, Motoi 深間内基 (1874): *Yochi shōgaku* 輿地小学 [Eine kurze Studie der Geografie] (Bd. 1). Tōkyō: Meizankaku.
- FUKUZAWA, Yukichi (2007): *The Autobiography of Fukuzawa Yukichi*. Übers. von Kiyooka Eiichi. New York: Columbia University Press.
- FUKUZAWA, Yukichi (2008): *An Outline of a Theory of Civilization* (Bd. 3). Übers. von David A. Dilworth & G. Cameron Hurst. Tōkyō: Keiō University Press.
- HORIKAWA, Kensai 堀川建斎 (1872): *Chikyū sanbutsu zasshi* 地球産物雑誌 [Zeitschrift über die Erzeugnisse der Erde]. Tōkyō: Izumiyahanbee.
- Keiō Gijuku 慶應義塾 (Hg.) (1969–1971): *Fukuzawa Yukichi zenshū* [Fukuzawa Yukichi: Gesamtwerk] 福沢諭吉全集 (Bd.1). Tōkyō: Iwanami shoten.
- KNOX, Robert (1850): *Races of Men: A Fragment*. Philadelphia: Lea and Blanchard.
- MITCHELL, Samuel Augustus (1865 [1843]): *A System of Modern Geography: Political, Physical and Descriptive*. Philadelphia: E.H. Butler and Co.

Sekundärquellen

- AMEDA, Eiichi (2000): „Fukuzawa no ‚maruhadaka no kyōsō‘ to ‚jinshu kairyō‘ no shisō [Fukuzawas Ideen des ‚maruhadaka no kyōsō‘ und der ‚Verbesserung der Rasse‘] 福沢の「丸裸の競争」と「人種改良」の思想“. In: *Tōyō bunka kenkyū* 東洋文化研究 2: 385–418.
- ANDERSON, Benedict (2006 [1983]): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- AUSLIN, Michael R. (2004): *Negotiating with Imperialism: The Unequal Treaties and the Culture of Japanese Diplomacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- BIDDISS, Michael Denis (1975): „The Politics of Anatomy: Dr Robert Knox and Victorian Racism“. In: *Journal of the Royal Society of Medicine* 69, no. 4: 245–250.
- BITTERLI, Urs (2004 [1976]): *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München: C.H. Beck.

- CRAIG, Albert M. (1968): „Fukuzawa Yukichi: The Philosophical Foundations of Meiji Nationalism“. In: WARD, Robert E. (Hg.): *Political Development in Modern Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- CRAIG, Albert M. (2009): *Civilization and Enlightenment: The Early Thought of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge: Harvard University Press.
- FAIRBANK, John K. (Hg.) (1968): *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge: Harvard University Press.
- FREDRICKSON, George M. (1982): *White Supremacy: A Comparative Study of American and South African History*. Oxford: Oxford University Press.
- FREDRICKSON, George M. (2004): *Rassismus: Ein historischer Abriss*. Hamburg: Hamburger Edition.
- GOULD, Stephen Jay (1981): *The Mismeasure of Man*. New York: Norton.
- HANNAFORD, Ivan (1995): *Race: The History of an Idea in the West*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- HOWELL, David L. (2005): *Geographies of Identities in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- HOWLAND, Douglas R. (2001): *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- KAMEI Shunsuke 亀井俊介 (Hg.) (1994): *Kindai Nihon no hon'yaku bunka* [Die Übersetzungskultur des modernen Japan] 近代日本の翻訳文化. Tōkyō: Chūō kōron sha.
- KEEVAK, Michael (2011): *Becoming Yellow: A Short History of Racial Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- KRENN, Michael L (2006): *The Color of Empire: Race and American Foreign Relations*. Dulles: Potomac Books.
- KOWNER, Rotem, Walter DEMEL (Hg.) (2013): *Race and Racism in Modern East Asia: Western and Eastern Constructions*. Leiden: Brill.
- LAUREN, Paul Gordon (1996): *Power and Prejudice: The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination*. Boulder: Westview Press.
- LIU, Lydia (1995): *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity – China, 1900–1937*. Stanford: Stanford University Press.
- MALIK, Kenan (1996): *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society*. New York: New York University Press.
- MARUYAMA, Masao (1986): *Bunmeiron no gairyaku o yomu* [Bunmeiron no gairyaku lesen] 文明論之概略を読む. 3 Bände. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- MARUYAMA, Masao, KATŌ Shūichi (1998): *Hon'yaku to Nihon no kindai* [Übersetzungen und die japanische Moderne] 翻訳と日本の近代. Tōkyō: Iwanami Shoten.
- McFARLAND, Brian James (2002): „From Publisher to Pocket: Interpreting Nineteenth Century American History through the Pocket Maps of Samuel Augustus Mitchell“. MA-Arbeit, University of Texas at Arlington.
- MERIDA, Tarik (2020): „A Japanese Anomaly: Theodore Roosevelt and Japan's Racial Identity at the Turn of the Twentieth Century“. In *The Asia-Pacific Journal* 18, no. 20: 1–16.
- MILES, Robert, Malcom BROWN (2003 [1989]): *Racism*. London: Routledge.
- MIYOSHI, Masao (1994): *As We Saw Them: The First Japanese Embassy to the United States*. New York: Kodansha International.

- MONTAGU, Ashley (1997 [1942]): *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- MORRIS-SUZUKI, Tessa (1998): *Re-inventing Japan: Time, Space, Nation*. New York: Sharpe.
- OGUMA, Eiji (1995): *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen [Über den Ursprung des Mythos der homogenen japanischen Nation]* 単一民族神話の起源. Tōkyō: Shin'yōsha.
- RUSSEL, John G. (2009): „The Other Other: The Black Presence in the Japanese Experience“. In: WEINER, Michael (Hg.): *Japan's Minorities: The Illusion of Homogeneity*. London: Routledge: 84–115.
- SAKANO, Tōru 坂野徹 (2005): *Teikoku Nihon to jinruigakusha: 1884–1952 nen* [Das imperiale Japan und die Anthropologen: 1884–1952] 帝国日本と人類学者 – 一八八四-一九五二年. Tōkyō: Keisō shobō.
- SCHEID, Bernhard (2001). „Der Fünf-Artikel-Eid (1868).“ In: „*Religion-in-Japan: Ein digitales Handbuch*“. Universität Wien: https://www.univie.ac.at/rel_jap/an/Geschichte/Staatsshintō/5-Artikel-Eid (zuletzt aufgerufen am 29.05.2021).
- SEIFERT, Wolfgang (1999): „Westliches Menschenrechtsdenken in Japan. Zur Rezeption einer ‚ausländischen Idee‘ zwischen 1860 und 1890“. In SCHUBERT, Gunter (Hg.): *Menschenrechte in Ostasien: Zum Streit um die Universalität einer Idee II*. Tübingen: Mohr Siebeck: 297–344.
- TAKEZAWA, Yasuko (2015): „Translating and Transforming ‚Race‘: Early Meiji Period Textbooks“. In: *Japanese Studies* 35 no. 1: 5–21.
- UCHIYAMA, Akiko (2009): „Translation as Representation: Fukuzawa Yukichi's Representation of the ‚Others‘“. In MILTON, John, Paul BRANDIA (Hg.): *Agents of Translation*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company: 63–83.
- UCHIYAMA, Akiko (2012): „Assimilation or Resistance? Yukichi Fukuzawa's Digestive Translation of the West“. In SATO-ROSSBERG, Nana, Judy WAKABAYASHI (Hg.): *Translation and Translation Studies in the Japanese Context*. London: Continuum: 73–91.
- WAKABAYASHI, Bob Tadashi (1992a): *Anti-Foreignism and Western Learning in Early Modern Japan: The New Theses of 1825*. Cambridge: Harvard East Asian Monographs.
- WAKABAYASHI, Bob Tadashi (1992b): „Opium, Expulsion, Sovereignty: China's Lessons for Bakumatsu Japan“. *Monumenta Nipponica* 47, no. 1: 1–25.
- WAKABAYASHI, Judy (2018): „The Meiji Government's Strategic Deployment of Non-Fiction Translation as a Vehicle of Modernization“. In: WONG, Lawrence Wang-chi (Hg.): *Translation and Modernization in East Asia in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Hong Kong: Chinese University Press: 2–30.
- WEINER, Michael (1997): „The Invention of Identity: Race and Nation in Pre-war Japan“. In: DIKÖTTER, Frank (Hg.): *The Construction of Racial Identities in China and Japan: Historical and Contemporary Perspectives*. Hong Kong: Hong Kong University Press: 96–116.
- WILDMAN, Kate Nakai (1980): „The Naturalization of Confucianism in Tokugawa Japan: The Problem of Sinocentrism“. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* (40.1): 157–199.
- YANABU, Akira (1991): *Modernisierung der Sprache: Eine kulturhistorische Studie über westliche Begriffe im japanischen Wortschatz*. Übers. von Florian Coulmas. München: Ludicum.
- YONAHARA, Jun 與那覇潤 (2003): „Kindai Nihon ni okeru ‚jinshu‘ kannen no hen'yō: Tsuboi Shōgorō no ‚jinruigaku‘ to no kakawari wo chūshin ni [Die Veränderung des Konzepts

- der Rasse im modernen Japan: Die Anthropologie von Tsuboi Shogorō] 近代日本における「人種」観念の変容“. In: *Minzokugaku kenkyū* 民族学研究 (68.1): 85–97.
- YOUNG, Louise (1997): „Rethinking Race for Manchukuo: Self and Other in the Colonial Context“. In: DIKÖTTER, Frank (Hg.): *The Construction of Racial Identities in China and Japan: Historical and Contemporary Perspectives*. Hong Kong: Hong Kong University Press: 158–176.
- ZACHMANN, Urs Matthias (2011): „Race without Supremacy: On Racism in the Political Discourse of Late Meiji Japan, 1890-1912“. In: BERG, Manfred, Simon WENDT (Hg.): *Racism in the Modern World: Historical Perspectives on Cultural Transfer and Adaptation, edited by Manfred Berg and Simon Wendt*. New York: Berghahn Books: 255–279.

Itō Seikō's mourning voice(s)

Veronica De Pieri (Bologna)

Abstract

Two years after the 2011 Tōhoku earthquake and tsunami or 3.11 as it is more commonly known, Japanese author Itō Seikō とうせいこう achieved a resounding success with his novel *Sōzō Rajio* 想像ラジオ, an atypical story of a radio program whose main protagonists are the deceased. Ten years later, on the occasion of the tenth anniversary of the disaster, the nonfictional work entitled *Fukushima monorōgu* 福島モノローグ makes its appearance on the bookshelves. This late publication brings back the voices of the 3.11 survivors in a specular fashion in comparison with the previous work and elicits the misleading juxtaposition of fiction and death, and non-fiction and life.

This study explores the representational power of Itō's literature when it comes to mourning death and loss in the wake of the 3.11 disaster. By applying a psychological reading of his works, the article pursues the main objective, which is to investigate the role of literature in dealing with psychological trauma and examine how trauma is represented, thus emphasizing the value attributed by the writer to the victim's mourning voices.

1 Introduction

The three-fold catastrophe of earthquake, tsunami, and nuclear meltdown, which occurred in Japan on March 11, 2011, has inspired both documentary accounts and fictional representations of the traumatic event. Some authors have focused their attention on the Tōhoku earthquake in terms of natural disasters, paying respects to a large number of casualties. Others have preferred to give voice to the resentment and indignation of Japanese people as a whole by denouncing the mismanagement at the Fukushima Daiichi nuclear power plant and the consequent danger of radioactivity contamination.

Itō contributed to this field of study by providing his very own interpretation of grief and human hardship in coping with the aftermath of 3.11. A broader definition of mourning includes a period of deep sorrow following the loss of close relationships and the feeling of grief, melancholia, and regret which often is associated with that loss. Nonetheless, mourning also came to identify a wide range of customs and habits concerning the ritual of death, including the particular dress code required during the rites. This paper explores the two sides of the concept of mourning: death in a strict sense, along with the privation of emotional ties associated with bereavement and the loss as a temporary or lifelong impairment of everyday individual and social life. In doing so, the

focus turns to Ito's literary production and his novels, *Sōzō Rajio* and *Fukushima monorōgu*, which serves as an example of mourning the living and a way to mourn the dead, respectively.

This paper borrows the definitions of bereavement, mourning, and grief from Neimeyer, to avoid using them as synonymously. According to Neimeyer, bereavement refers to the “psycho-social-biological state and experience of the loss of an important other person to death”,¹ while mourning concerns “the psychological response to bereavement”.² The author defines grief as “the emotional, affective component of mourning”.³ From this perspective, bereavement is associated with the event of loss, mourning as the first psychological reaction to death, and grief as the most intimate, emotional turmoil.

After introducing the author and his two literary works, the article adopts a psychological approach that intersects the anthropological field to shed light on the complexity of the mourning process, its cultural codifications, and its literary representation according to the authorial viewpoint of the 3.11 disaster. The final aim is to investigate the role of literature in dealing with the psychological trauma of mourning and its representation, thus emphasizing the value attributed by the writer to the victim's mourning voices. The multidisciplinary approach responds to a holistic and comprehensive methodology that considers the declinations collective trauma assumes in different cultural contexts, as relevant. The literature on psychological struggles of death and loss now refuses to understand mourning as a process-oriented scheme and considers it as a non-standard course that includes variables, such as the social, cultural, and historical context. In this regard, studies on the concept of mourning have become a cross-disciplinary research, open and flexible to new perspectives. The ethnopsychiatry study which merges psychology, cultural anthropology, and sociology studies is a common example in this sense.

Itō was already an established author long before 3.11. His career started in the 1980s and ranged from literature to acting, music, and television appearances. He is considered a *tarento* タレント (talent) and his versatility is mirrored by his creative productions. His reputation as a novelist was affirmed in 1988 when he gained the Mishima Yukio Prize and the Noma Literary Prize for his work *Nō raifu kingu* ノーライフキング (No-life King) and again in 2013 thanks to *Sōzō Rajio*, which was awarded the Mishima Yukio Prize, the Akutagawa Prize, and the Noma Literary Prize for literature.

Among the prolific panorama of literary responses that the so-called 3.11 disaster has prompted, authors like Kawakami Hiromi 川上弘美 and Takahashi Gen'ichirō 高橋 源一郎 have turned their attentions to the theme of death and loss in a distinctive fashion, which

¹ NEIMEYER 2016: xii.

² NEIMEYER 2016: xii.

³ NEIMEYER 2016: xii.

should be discussed before jumping into Itō's vision of death. In the dystopian short story *Kamisama 2011* 神様2011 (2011), a remake of the critically-acclaimed *Kamisama* 神様 (1994), the absence of children in the novel illustrates the threat that the Fukushima accident and the resulting radioactivity fallout represent for the future generations: the author made them disappear from the story. The implications are significant: the dystopian novel refers to future children, who were never born. Nuclear energy becomes as much of a problem for the next generations as it does for the current one, who is unable to cope with the crisis.⁴ Otherwise, in his irreverent and provocative parody *Koi suru genpatsu* 恋する原発 (2011), Takahashi reunites the dead and the living, as well as commoners and celebrities from both the entertainment and the political worlds in the final love-making scene. The collective orgasm resolves in a phallic explosion, metaphorically mimicking the fallout at the Fukushima Daiichi. With this parody-like strategy, the author diminishes the significance of those mourning the 3.11 disaster by transforming society's grief into a show. This may be perceived, at first glance, as desecrating the victims' grief. However, it also serves as a cathartic expedient to relieve people from mourning anguish. Moreover, the final love-making scene also represents the pretext to reflect on the ontological meaning of the disaster and the very significance of life and death that exists in everyday life.

In contrast to these novels, Itō considers the deceased so important that he gives them leading roles in *Sōzō Rajio*. At the same time, in *Fukushima monorōgu*, the author pays respect to the victims by creating a space in which readers can mourn.

2 *Sōzō Rajio*: Plot and First Critique

The publication of *Sōzō Rajio* in 2013 received positive reviews from writers, such as Kawakami Hiromi and Murakami Ryū⁵ and achieved a resounding success among Ito's own readership. His success can be attributed to his own authorial talent, which shuffles tragedy and humor. His work first appeared in the spring issue of *Bungei* literary review (文藝) and received the Akutagawa Prize, the Mishima Yukio prize, and the Noma Literary Prize.⁶

The Tōhoku disaster stands for the starting point of the plot; the protagonist, who has moved into his hometown by the seaside a day before 3.11, has been swept away by the tsunami. He launches his radio program almost unconsciously while hanging upside down from a cryptomeria. His particular point of view is expressed through a metaphorical stance: "Really, it's a strange world, everything seems overturned".⁷

⁴ For further reading, please refer to DE PIERI 2017.

⁵ Akutagawa prize Official Site.

⁶ KIMURA 2013: 43.

⁷ ITŌ 2015: 19.

His words resemble a stream of consciousness or a monologue that takes the shape of a proper radio program hosted by a DJ with jungles, cutaway gags, and broadcasted music. The narrator introduces themselves by the nickname DJ Ark, who is the main creator of the radio program called “Imagination Radio”, a broadcasting network that is a mere figment of DJ Ark’s imagination. His nickname is taken from the *Epic of Gilgamesh* and the *Bible*, which follows the tales of an ark beached over a mountain’s peak after the flood. The epical flood and the Tōhoku tsunami seem to merge together to give birth to different epic stories.

The choice of radio as a means to convey the discourse of the dead, reflects an authorial interest towards this medium and, at the same time, influenced by the crucial role the radio assumed in the wake of 3.11, which was a tool to share information about the disaster.⁸ Wagō Ryōichi⁹ and Yū Miri¹⁰ are among those who were actively engaged in radio broadcasting in the aftermath of the disaster.

In addition, the narratological expedient of centering the plot around the radio program enables the author to pay homage – *homāju* オマージュ in Japanese – to pop culture hits and idols, a technique commonly used by contemporary Japanese authors, such as Murakami Haruki and Yoshimoto Banana. The radio program lends itself well in mentioning the world of pop culture, which includes musicians, boy bands, and popular songs. Finally, as news regarding the earthquake is broadcasted too, “Imagination Radio” is evaluated as a testimonial record of facts regarding the days in the wake of March, 11.

The reader follows DJ Ark’s thoughts and speculations in his attempt to figure out what happened, but his soliloquy is interrupted when the audience intervenes. These appear to be real testimonies of the disaster; some share their traumatic experiences in search of empathy and mutual understanding, while others take this as an opportunity to call for missing relatives. For instance, a widowed man can be heard saying, “My wife disappeared and I can’t get in touch with her”.¹¹ Sometimes, the “Imagination Radio” proves useful as a wireless phone to get in touch with beloved ones.

Of course, DJ Ark peculiar broadcasting runs without electricity or radio waves: the live streaming is carried out through a telepathic connection among listeners. Both DJ Ark and the audience gradually come to understand that since the radio program is only imagined, the telepathic skills they are taking advantage of to communicate and convey feelings with one another must find their source in their own experience of death. In this sense, the radio program stands for the locus of a therapeutic session between the therapist, DJ Ark

⁸ WADA-MARCIANO 2019.

⁹ “*Shi no tsubute – Ryōichi Wagō no akushon poeiji* (詩の磔一和合のアクション・ポエジー)”. Podcast for RFC Radio Fukushima:

http://www.rfc.jp/podcast/podcast_program.php?program_id=4 (accessed: 31.01.2022).

¹⁰ “*Yū Miri no Futari to Hitori* (柳美里の二人と一人)”. Podcast for Minamisōma Hibi FM: <http://hibari-fm.blogspot.com/search/label/柳美里のふたりとひとり> (accessed: 31.01.2022).

¹¹ Itō 2015: 32.

and the patient, and the listeners of the radio. All the testimonies are stories of death relating to the earthquake and tsunami. It is only after confronting DJ Ark and the audience that the witness boosts his self-confidence and can move on.

The radio not only overcomes spatial boundaries by putting in contact victims from all over the Tōhoku region, but also through the temporal frame. Interestingly, “Imagination radio” goes on air at 2:46 in the morning and evening, which is precisely when the earthquake hit to stress how the victims are stuck in the evenemential time of the catastrophe. It reminds the readers of *genbaku bungaku* 原爆文学 (literature on the atomic bombing) whose literary testimonies revolve around the time of the bombing. Hayashi Kyōko, who was a *hibakusha* from Nagasaki, represents a much-cited example of this sort, starting from her *Matsuri no ba* 祭りの場 (*Ritual of Death*, 1975) later on. Notwithstanding, *Sōzō Rajio*’s timespan is completely out of sync. In the following passage, a radio listener expresses his perplexity on the topic:

From your point of view, or better, according to your temporal perspective, I am listening to Imagination Radio during tomorrow’s afternoon and my call comes exactly from the next future. Can you follow me?¹²

The protagonist’s viewpoint is reversed due to his peculiar location, hanging upside-down from the cryptomeria. Moreover, the story portrays the world of the dead and not that of the living, although it takes some time for the readers to acknowledge it. Last but not least, spatial and temporal frameworks are completely mismatched, which emphasize the estrangement conveyed by the novel. This arrangement mirrors the unpredictability of mourning, which is not shaped by time – that is the fact that a progression into healthy mourning may suddenly lead to a regression. In *Sōzō Rajio*’s surreal and dreamlike universe, the only limit of the radio is the wall between the world of the dead and the world of the living. Nevertheless, as DJ Ark states, “I’ll tell you soon: I am persuaded that we can reach even the most stubborn and narrow-minded friends thanks to the extensive power of imagination”¹³ and in so doing, even the line of demarcation between life and death is overcome.

Another narrator makes its appearance in *Sōzō Rajio*. It is specular to DJ Ark’s utterance and it belongs to the living world. While DJ Ark’s radio program is the main voice through chapters one, three, and five, the other chapters are dominated by a different narrator. This narrator is conscious about “Imagination Radio” but is unable to tune in:

¹² Itō 2015: 36.

¹³ Itō 2015: 87.

I can't hear that voice. The vivid image of that man on the top of a tree exists inside me, I can feel it clearly and I do nothing to deny it; on the contrary, I can admit I am even obsessed by it, yet his words are still voiceless.¹⁴

This narrator, who is a writer, is simply called S. He has volunteered to help in Miyagi and Fukushima Prefectures six months after 3.11. By frequently switching between the radio program hosted by DJ Ark, which is more novel-like, and the discussion among the volunteering equipe which is more essay-like, the author counterbalances the fictional and nonfictional elements of the narrative.

One fellow traveler seems to be able to hear DJ Ark's voice and connects the world of the dead with the world of the living, although this connection looks frail. There are different episodes where the two worlds seem to communicate, such as in chapter four, where a dialogue occurs between S and his deceased girlfriend, or when S intercepts DJ Ark's program and makes a musical request at the end of the novel. These interferences between the living world and the afterworld are ambiguous:

Well, let me say more: when I was listening to you earlier, I had the strong feeling to hear a far-away voice inside my head, exactly as seven years ago in Hiroshima. Yet, in contrast to seven years ago, this time it was clearly the voice of a single man. I can't explain it, but I was able to hear it in flashes, as when it happens to speak to somebody on the phone and there's a very bad line. But I can tell you it had an astonishing, pleasant and joyful tone.¹⁵

The 3.11 literature repeatedly returns to the topic of the atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki to connect Fukushima to the two cities that have experienced radioactive contamination. *Sōzō Rajio* too does not miss the chance to express authorial criticism towards the peaceful usage of nuclear energy. However, Hiroshima and Nagasaki are not the only catastrophes to be mentioned in the novel. Pearl Harbour, the bombing of Tōkyō during WWII, the Kōbe Earthquake, and the Yugoslav Wars are some of the historical events that have been taken into consideration by the volunteering team to reflect on human suffering, man-made catastrophes, and their irrationality. According to the author, these events are worthy of discussion.¹⁶

The radio program finds its completion when DJ Ark has nothing more to say. In fulfilling his task as the director of the radio program, he finally conceives the meaning of it. The chief of the volunteering troop called Nao affirms in a resolute tone:

Listen carefully: in my opinion, our first task is thinking about the living. I know that mourning the dead's souls it's important, but the bereaved and local people are

¹⁴ Itō 2015: 45.

¹⁵ Itō 2015: 57.

¹⁶ Itō 2015: 137.

there for that; every day they do not forget to convey their prayers to the deceased in the gyms, in the refugee shelters and wherever. You have seen that with your own eyes, haven't you? They have built tombstones by cardboard boxes and they gather to pray more than once a day.¹⁷

For Nao, volunteering means to devote oneself to reconstruction and social support, without being overwhelmed by cheap emotionalism. Mourning is crucial, but it deserves time and space, which are the prerogative of the bereaved. With this claim Itō clarifies his stance that prioritizes empathy for the victims in the form of labor instead of pleasantries often expressed by the general public, especially through social media:

To make matters worse, there is somebody on the Internet who criticizes us and lets loose, blaming us without a reason even though he has nothing to do with us.¹⁸

Eventually, the author leaves no room for doubt when he condemns the false respectability that is often demonstrated towards the Tōhoku region by high-profile people, who are unable to comprehend the real suffering of the survivors. Nao takes the floor again:

Although it's not his fault, I don't believe that a person like him can grasp fully the tragedy nor to speak about the dead, not with logic neither with imagination. Moreover, I am sure that by no means he can hear voices coming from the afterworld. It's unfair to take it lightly and to state that everyone can emotively relate to disaster's victims. The risk is to offend the dead.¹⁹

At first, the reader is induced to believe that the person to blame – 'he' – is the author himself. Notwithstanding, S comes from Hakata, which is in Fukuoka Prefecture, while Itō is from Kamakura which is in Tōkyō. Nonetheless, the authorial critique goes as far as to reprehend his literary work:

Me too, like you, I am convinced that to sympathize with your neighbour by assuming an altruistic attitude at all costs and making profit from other people's misery in order to trigger your own's imagination and even to deceive yourself about the fact that in doing so, you are commemorating the dead's souls..that equals to take advantage of others to your one and only benefit.²⁰

Kimura straightforwardly discloses his thoughts by trotting out a well-known ethical dilemma concerning the legitimacy of producing a piece of art regarding human suffering

¹⁷ Itō 2015: 67.

¹⁸ Itō 2015: 71.

¹⁹ Itō 2015: 70.

²⁰ Itō 2015: 72.

and psychological trauma. For the record, other contemporary authors, such as the above mentioned Kawakami Hiromi or Takahashi Gen'ichirō have claimed otherwise with their *Kamisama 2011* and *Koi suru genpatsu*, respectively. Kimura also feels the immediate urge to add some extenuating circumstances regarding S' writing, such as justifying the two-year delay in the publication of this literary production by advocating that writing needs time to convey into words the traumatic experience of the victims.²¹ Likewise, DJ Ark judges his radio program as "the classical two-bit novelette by a pathetic and self-appointed writer",²² later adding the attribute of "mediocre".²³ Again, S and the author seem to have a lot in common.

Eventually, as anticipated before, it is only at the end of the novel that DJ Ark and the readers discovers that the crucial requirement, that enables the connection which the program is dead:

You know it, DJ Ark, but maybe you don't want to admit it... As a general rule, your brave program, Imagination Radio, can be heard only by those who belong no more to the living world... And you, who are the host, you should accept this truth once and for all. Because you too, pardon, a good half of you, is an afterlife's soul.²⁴

This represents the turning point of the novel, since becoming aware of being dead enables the protagonists to move on and perform the cathartic finale of the story.

For the record, references to another novel by the author, *Back 2 Back* (2012) may be seen as well. Both novels are based on an imaginary radio program; the first comes from the future while the latter originates from the afterworld. Although *Back 2 Back* is focused on the theme of the 3.11 disaster, it is officially described as an improvised, two-handed literary work with Sasaki Ataru and whose profits were notated to charitable organizations.

3 The Radio: A Virtual Locus Between a Counselling Room and a Deathscape

A brief insight into the psychological conceptualization of mourning may help the audience read *Sōzō Rajio* with a different approach that emphasizes the role of literature in performing mourning. In particular, the novel allows the power of imagination to depict the afterworld where the dead mourn the living.

According to Bowlby's review of case studies concerning grief following death or loss, four phases of mourning can be detected as follows:

²¹ Itō 2015: 75.

²² Itō 2015: 88.

²³ Itō 2015: 161.

²⁴ Itō 2015: 106.

1. Phase of numbing that usually lasts from a few hours to a week and may be interrupted by outbursts of extremely intense distress and/or anger.
2. Phase of yearning and searching for the lost figure lasting some months and sometimes for years.
3. Phase of disorganization and despair.
4. Phase of greater or less degree of reorganization.²⁵

These phases revised in Neimeyer's *Standard Model*²⁶ are not clear cut, although they underline the adaptive function of the mourning process and how its symptomatology is individualized, multidetermined, and highly influenced by collective influences.²⁷ As Gaines states, "All mourners are not expected to fit the linear model of loss, acute grief, detachment and reinvestment".²⁸

The first pages of the novel dominated by DJ Ark's monologue in his attempt to figure out his new condition can be easily associated with the phase of mourning described as numbing. The protagonist is confused and disoriented and his perception of reality is endangered and weakened, which is evident from the quote, "By the way, no matter what is going on, I am sure that this is not normal".²⁹ Talking to himself serves as a way to shed light onto his situation and to defeat apathy. Eventually, the root cause of the launch of "Imagination Radio" program can be identified in its attempt to tackle both social and emotional isolation – that is a lack of emotional investment (cathexis). The official narrative of 3.11 has given much attention to the rediscovery of *kizuna* 絆 (emotional bonds)³⁰ among people as a powerful source to enhance the rebuilding of the original community, thus promoting an attitude of endurance and perseverance rather than exploitation of grief. The slogan *Ganbarō Nippon!* (頑張ろう、日本!) became the "newly fortified metaphor for national solidarity"³¹ based on concepts like *gaman* 我慢 or self-control, and *ganbarism* or enduring hardship.³² This social plea found a literary representation in *Sōzō Rajio*. For DJ Ark, listening to one's voice becomes a form of psychological support to deal with his new condition and to restore a self-narrative:

Over there, in the upside-down town, there's not a soul around. To tell the truth, I started blurting things out in hopes of beating the current panic. Imagination Radio is the ultimate, desperate countermeasure to defeat my loneliness. What the hell

²⁵ BOWLBY 1982: 85.

²⁶ NEIMEYER 2016: xvi-xvii.

²⁷ HAGMAN 2016: 15.

²⁸ GAINES 2016: 144.

²⁹ ITŌ 2015: 42.

³⁰ TAMAKI 2015; SUZUKI 2016: 33.

³¹ SAMUELS 2013: 43.

³² GEBHARDT/MASAMI 2014: 13.

happened and in which world am I? If I put the question in these terms, I'll get mad.³³

Moreover, as the radio program is generated automatically by the necessity to give concrete form to his thoughts, they would prove DJ Ark's existence, which can be connected to Neimeyer's 'imaginal dialogue'.³⁴ At the same time, expressing his feelings to an invisible audience acts in favor of keeping tension and apprehension under control.³⁵ Despite the hauntingly calm of the protagonist, his quietness is sometimes broken by an outburst of intense emotion like overwhelming attacks of panic or, less frequently, episodes of elation.

As seen before, the second phase of psychological mourning is related to the yearning and search for the lost figure. Although DJ Ark plays the role of the radio program host, this research of the beloved ones is very important, so much so that the "Imagination Radio" becomes an essential tool to find each other:

Misato, where are you?! Can you hear me? Please answer...! I must apologize but, given the situation, I cannot help but shuffling social and private life, even though we are on Imagination Radio. Speaking of which, I take the chance to disseminate another request on air. Sōsuke, please show up sometimes, give me a call.

Here DJ Ark is trying to get in touch with his wife and his son, who lives abroad.

As the program works through telepathic power, the only obstacle in encountering the missing ones is the feeble barrier between the world of the dead and the world of the living. If people have not died, they cannot answer the call of the dead, which in turn contributes to their long-lasting grief. In *Sōzō Rajio* we do not assist to the restless searching, intermittent hope, and repeated disappointment normally felt by the subjects due to the impossibility to reunite with the lost figures.³⁶ While the living may choose suicide to accomplish their desire to rejoin the departed one, the only option for the dead would be to wish the death of the beloved ones. This choice is more unacceptable than surrendering to the truth that reunification is an unrealistic chimera. In the first case, suicidal thoughts are a clear symptom of pathological mourning; in the latter, Itō's dead protagonists become examples of healthy mourning by managing a redefinition of the self.

Notwithstanding, the grieving process may be difficult, especially at the beginning when the victim cannot grasp the fact that they are dead. They may experience outbursts of anger and may be provoked by frustration of going through a fruitless search, like in the quote:³⁷ "You bastard, by what right did you do all that?"³⁸ In this sense, the radio stands

³³ ITŌ 2015: 22.

³⁴ HAGMAN 2016: 193.

³⁵ BOWLBY 1982: 86.

³⁶ BOWLBY 1982: 92.

³⁷ BOWLBY 1982: 87.

for the symbol of DJ Ark's fight to integrate the reality of death into his autobiographical memory and 'experiential avoidance',³⁹ the denial of his death is overcome through 'situational revisiting' of his actual conditions and 'restorative retelling'⁴⁰ achieved through the radio program.

After the first reaction of despair, the victims have no choice but to accept their new condition to be free from any limits/restrictions and move on. Finally, mourning turns into a healthy process, conveyed with sorrow and nostalgia for the lost figures, like in the following example: "Listening to your voices from above, without being able to stare at you, puts an unutterable anxiety and sadness into me".⁴¹ The ambiguity of the term 'above' restores the eschatological configuration of the afterworld, for which the deceased observe the living from a paradise-like realm. Grief pushes DJ Ark to realize the nature of "Imagination Radio":

Now, if I try to reflect on it, I shall correct myself: it is sadness, rather than imagination, which enables the existence of this program. Yeah, these radio waves stem out from the powerful energy of grief.⁴²

As briefly anticipated before, the radio plays the role of a virtual space where a therapeutical session between DJ Ark in the guise of the therapist, and the listener as the patient, take place. Although there is no assumption of competencies in the psychotherapy field between the parties, speaking and being listened to seem to be equally effective. Working out of the traumatic experience acquires a cathartic value – the victim grasps the ultimate truth about his death and becoming aware of this new condition enables a peaceful departure from our world.

The multiple testimonial voices of *Sōzō Rajio* belong to the victims who have been diagnosed with a form of psychopathological mourning. In the upside-down world staged by Itō, the dead are mourning the living. Not only are they looking for their beloved ones, but they feel an overwhelming longing for them. As in the natural world, the living perceives the emptiness provoked by death which separates individuals, so in DJ Ark's imaginary world, the dead realizes the loss of these emotional ties to the point of feeling inconsolable.

It is not by mere chance that some testimonies convey an anxious a depressive mood and show character disorders⁴³ often related to fear and anger as explained before:

³⁸ Itō 2015: 97.

³⁹ NEIMEYER 2016: xxvii.

⁴⁰ NEIMEYER 2016: xxviii.

⁴¹ Itō 2015: 99.

⁴² Itō 2015: 157.

⁴³ BOWLBY 1982: 23.

Who is responsible for this? If somebody knows it, tell me, please! I want to give this anathema back to them and make them pay for it, at any cost!⁴⁴

The grieving process can entail a sense of guilt and a fear of retaliation, which are the expression of an emotional crisis. These, of course, deal with a lost object.⁴⁵ The mourner becomes able to move on with his life along lines he finds meaningful. This process is possible through the first step of a gradual detachment of emotional investment in the lost figure, often referred to as 'philosophical resignation'.⁴⁶

The virtual radio program also offers the chance to answer to the victims' plea for a final resting place. 3.11 claimed over 19,700 deaths and more than 2500 people are still currently missing. Due to sanitary regulations, collective graves proved necessary along the seaside, thus depriving the survivors of proper burial rituals. Hence, the aftermath of the disaster was dominated by the absence of a place to mourn and pray for the deceased, as well as by the symbolic separation between the living and the dead that funeral rites create.⁴⁷

[The survivor] is deprived of opportunity to prepare for his loss, to experience a gradual process of "anticipatory mourning". Nor can he later cope with the totality of the loss.⁴⁸

The phenomenon of the 'missing grave' represents an impairment to mourning and is the main cause for psychopathological sequelae in the form of unresolved mourning. Tong acknowledges burials in the following way:

[A]s a means to mediate the constant tension between the desire of an individual to achieve egocentric ends and the individual's attempt to fulfill his social obligations to family group and community.⁴⁹

At the same time, the magnitude of the 3.11 earthquake was so extreme that it compromised an individual's identity now subdued to mass celebrations. What lacked was a dignified death. Weisman and Hackett, quoted by Lifton, speculated four principal requirements for an appropriate death:

Conflict is reduced; compatibility with ego ideal is achieved; continuity of important relationships is preserved or restored and consummation of wish is brought about.⁵⁰

⁴⁴ ITŌ 2015: 97.

⁴⁵ BOWLBY 1982: 29.

⁴⁶ BOWLBY 1982: 119.

⁴⁷ COHEN 2018: 7.

⁴⁸ LIFTON 1968: 484.

⁴⁹ TONG/SCHILLER 1993: 9.

These elements are unachieved in the case of a violent and abrupt death like the ones that occurred after the earthquake. The very nature of the 3.11 disaster was unexpected and instantaneous. Many deaths came way too suddenly. According to Kernberg,

[t]he function of gravestones, memorial monuments, pictures and photographs and works of art symbolically representing the lost person derive their consoling function from the assurance that the dead person is still out there, somewhere, in the external world.⁵¹

The relevance of artworks and literature exists in the capacity to symbolically reproduce what is gone, and in doing so, to develop a language – brushstrokes or words – that enables the working through trauma. Itō gives voice to these soundless deaths by making some victims talk and verbalize their traumatic experience on the radio program. In this perspective, the author goes against the grain by making the dead the protagonists of his novel. Moreover, this authorial choice to recover special room for grieving the earthquake victims implicitly criticizes the mainstream media, which forced Japanese people to show a disimpassioned, almost de-humanized behavior following the catastrophe.

In this double reading, “Imagination Radio” provides the means to reassess the place for the eternal slumber of the dead. It evokes a ‘deathscape’, understood as a notional landscape associated with death imaginary as well as sociocultural practices that concerns it.

It describes living with death, locating burial spaces and negotiating sites of mourning while linking historical and contemporary funerary trends across wide geographical tracts. This imaginative collection builds a powerfully integrated picture of human mortality.⁵²

Sōzō Rajio works as the emblem of the dead agency. While DiNitto states that the “missing bodies are an important literary absence for Fukushima fiction”,⁵³ Itō fills the literary void with his imaginative storytelling of *Sōzō Rajio*, where the dead mourn the living from a fictitious deathscape. In this alternative fashion, by interpreting the voice of the aphonic dead,⁵⁴ he re-establishes the social order in the aftermath of 3.11 and simultaneously ensures that both the dead and the living receive the consolation they deserve.

⁵⁰ LIFTON 1968: 489.

⁵¹ KERNBERG 2016: 162.

⁵² SIDAWAY 2016: cover.

⁵³ DINITTO 2019: 33.

⁵⁴ KIMURA 2013: 45.

4 *Fukushima monorōgu* and the Monologue as an Oxymoron: Multiple Voices of Distress

Fukushima monorōgu 福島モノローグ (2021) has not received as positive of a review as *Sōzō Rajio* has. The author was criticized for having ridden the wave of *Sōzō Rajio*'s success by making a profit from the theme of 3.11 again.⁵⁵ Notwithstanding, many readers were encouraged to read *Sōzō Rajio* precisely because of the release of *Fukushima monorōgu*.⁵⁶ It is not by mere chance that this work was published on the tenth anniversary of 3.11; the release of *Fukushima monorōgu* seems at first glance to counterbalance the fictionalized world of the dead in *Sōzō Rajio* by juxtaposing to it the real world of the survivor in *Fukushima monorōgu*, as to say, the experiences of real-life survivors.

As stated by the author himself in the afterword, his intention is “to listen to Fukushima citizens’ words”,⁵⁷ in contrast to his previous literary work, where he devoted himself to the theme of 3.11. If *Sōzō Rajio* can be described, without hesitation, as the novel of the dead, in *Fukushima monorōgu*, the author gives room to the living, as expressed by his statement: “I have already talked in an arbitrary fashion. This time it’s my turn to listen”.⁵⁸ In doing so, Itō experiments with a hybrid style of writing, as argued by the author in the afterword when he writes, “Actually, it’s unclear if this book is fiction or nonfiction.” Notwithstanding, *Fukushima monorōgu* aims to create a nonfictional collection of reportage by interviewing Fukushima’s citizens in person. For the record, a farmer’s monologue was the only testimony directly given to Itō, while the other interviews were performed ‘in remoto’ by a disclaimer included at the end of the book. The interviewee was from Nihonmatsu, 50 km away from the Fukushima Daiichi nuclear power plant.

Although the title stresses the relevance attributed to the ‘monologue’ by the survivors, it is the author who holds the reins throughout the reportage. The interviews he conducted were edited to remove the authorial presence from the equation, which helped transform the question-and-answer session into a proper ‘monologue’.⁵⁹ Despite authorial inference in the testimony, for which Itō claimed responsibility for in the afterword,⁶⁰ the reader perceives the material as authentic and trustworthy. Again, this perception is the fruit of Itō’s writing, which responds to the so-called ‘therapy news’ style popular

⁵⁵ Random users at Dokusha mētā 読者メーター.

⁵⁶ *ibidem*.

⁵⁷ Itō 2021: 1. Digital version. Page number starts all over again at the beginning of each chapter.

⁵⁸ Itō 2021: 1.

⁵⁹ Itō 2021: 2.

⁶⁰ Itō 2021: 2.

nowadays. This style conceives interviews with survivors as a confessional locus for their traumatic experience and intends to sensitize the public towards the issue in question.⁶¹

The work is divided into eight chapters of various lengths. The titles are always in English, sometimes written in capital letters, although the intended audience is a Japanese-speaker readership.

The testimonies collected in this reportage are characterized by the leitmotif of mourning. The loss was experienced in a strict sense as the death of beloved ones, but it also took the shape of a lack of opportunities, sometimes manifested in the form of regrets, especially concerning the past or disillusion for future expectations. The multiple voices gathered here became a univocal one, which is precisely a monologue.

One can advocate for the plural translation of the title in its English version – ‘monologues’ – and how it emphasises the plurality of voices included in the collection. Notwithstanding, this distinction does not affect the Japanese language for which the term *monorōgu* – singular or plural – only places the accent on its original meaning of “speech of a singular character on the stage”. In this way, Itō’s presence is put aside, as stressed by the author himself in the afterword. There is no evidence to assume that authorial intention was to subdue an individual’s experience to the collective trauma of 3.11 by adopting the univocal stance of the ‘monologue’. The emphasis on the singular noun highlights, on the contrary, is that there is a wide room for singularity and individuality in the selection of testimonies.

All the interviewees showed, to some degree, a resilient perspective of life and a positive attitude towards everyday life, which may enhance a ‘post-traumatic growth’ response to the 3.11 disaster.

This chapter attempts to stress the psychological burdens suffered by Itō’s interviewees from the 3.11 experience, and in doing so, re-evaluates *Fukushima monorōgu*, despite the harsh criticism it has received, as a work contributing to the denouncement of the survivors’ hardship in coping with death and loss. In particular, the analysis is organized around common threads to explain how bereavement may go beyond death to embrace the living sphere of the issue of evacuation, radiophobia, insecurity, and precarity of everyday life.

Mercy for homeland (Carità del natio loco)

A recurrent topic in *Fukushima monorōgu* is the issue related to farmers and cattle after the Fukushima Daiichi nuclear accident, which forced inhabitants to evacuate the area within a 30-km radius of the power plants. Fukushima has always been a crown jewel for the agricultural sector in Japan. Citizens who decided to remain in the proximity of the

⁶¹ CHAMBERS *et al.* 2004: 218.

restricted zone had to deal with farming issues. These included bringing back cattle that had escaped from the abandoned farms in search of food and water; feeding them with possibly contaminated fodder; solving troubles related to the water supply; and facing concerns regarding adverse meteorological conditions such as the strong and windy weather.⁶²

This non-exhaustive list of issues was worsened by the high likelihood that nobody would pay to buy Fukushima's products given the risk of radioactivity contamination, thus nullifying the effort to encourage farming activity. Hence, some farmers were forced to find other jobs, which was the case of the speaker of the WITH COWS monologue, who says,⁶³ "It was the inferno. There are a lot of farmers who say they won't breed cows anymore".⁶⁴

From an anthropological perspective, the desire to remain in loco despite the risk, has been defined by Ligi as *carità del natio loco* (mercy for homeland)⁶⁵ and it is conceived as the wish to protect one's belongings – their home, fields, and farms – even in the event of an imminent disaster. Although this attitude is more common among the older generation, it points to the commitment towards the preservation of an extensive network of symbols and it is not confined to a mere materialistic sensibility addressed to an individual's property. Leaving everything behind and starting a new life are not simple choices, especially for the elderly; it essentially means abandoning one's past life and the connections they have with their achievements – farms and fields for example. In short, the loss is as great as compromising the self-identity construct. The literature on this theme includes loss of jobs and the enforced abandonment of one's home, which both entail mourning.⁶⁶

I'll never forget it. I can't. I can't forget. The cows became very emaciated but they died also for different and more important reasons. First of all, the earthquake occurred. They died due to the tsunami. Since it's a natural disaster, I believe there's nothing to do with it. As for the rest, it's different. Moreover, they do not fault at all.⁶⁷

Sometimes, the farmers had to come to the decision, alone or together with NPO organizations, to kill cattle in critical conditions. The psychological burdens suffered by the local farmers, both influenced by financial and ethical issues, find room in *Fukushima monorōgu*, especially in *WITH COWS* and *a farmer* monologues. The interviewees also encounter difficulty in communication that are worth mentioning. One example is, "At that

⁶² Itō 2021: 3.

⁶³ Itō 2021: 18.

⁶⁴ Itō 2021: 20.

⁶⁵ LIGI 2009: 76.

⁶⁶ BOWLBY 1982: 255.

⁶⁷ Itō 2021: 19.

moment, it was so chaotic that the Japanese language couldn't convey it well",⁶⁸ which illustrates the inability to handle the situation; in these moments, suicidal ideas break through, like the following confession: "I thought I really did want to die many times, but I did my work anyway".⁶⁹

Evacuation

Another topic related to the theme of loss is reflected by the lack of freedom in raising children in post-disaster Fukushima and in the fragmentation of family ties due to the dislocation of family members. In *THE MOTHERS* monologue, for example, attention is drawn to the lack of safe open-air spaces for children to play and the impossibility of improve human relationships through interactions with other children. One mother states: "Gradually he grew up, so I wondered about going outside but was it safe? I tried to put him in the baby car, but I wondered if it was good for him to breath outside air".⁷⁰ Although not all mothers agreed on this point, the concern became so compelling that mothers would purchase Geiger counters.⁷¹

This distress, directly linked to the theme of radiophobia, was exacerbated by the issue concerning *jishu hinan* 自主避難 (independent evacuation), which resulted in citizens being left with no choice, but to provide for themselves, including accommodation.⁷² Eventually, the evacuation of wives – sometimes pregnant women – and children left many families divided and deprived people of the opportunity to share time with one another. Another mother declared: "My husband came to visit and we had fun, but when it came the time to say goodbye it was hard".⁷³

In *THE LAST PLACE* monologue, the ninety-six-year-old narrator, originally from Namie city, conveys feelings of grief linked to loneliness and soaked in sorrow:

If it comes here again, anything will make me worry about. I won't get worried about the tsunamis, neither about anything else. I'm here alone, so lonely.⁷⁴

Here, the theme of loss makes its appearance through the death of both citizens and cattle and, for the first time, religious beliefs are brought to light, so the magnitude of these

⁶⁸ Itō 2021: 11.

⁶⁹ Itō 2021: 23.

⁷⁰ Itō 2021: 5.

⁷¹ Itō 2021: 29.

⁷² Itō 2021: 4.

⁷³ Itō 2021: 24.

⁷⁴ Itō 2021: 12.

casualties can be emphasized.⁷⁵ The traumatic experience of the earthquake and the tsunami was somehow worsened by the forced cohabitation in the refugee shelter.

The *a dancer* monologue, too, reflects redundantly on the psychological burdens related to social distancing and isolation, loneliness, fragmentation of social tissue, and the need for a restoration of an individual, as well as collective identity. All these themes can be included in the list of losses, although of a psychological reference.

Radiophobia

The theme of radiophobia may, to some extent, couple the evacuation topic. While loss manifested through the fragmented families following the evacuation measures, the fear of radiation sickness was caused by social distrust and the impairment in social life that resulted from the disruption of community ties. In *THE MOTHERS* monologue, the psychological burden related to radiophobia is mainly addressed to children's life; the radioactive contamination of air, food, and water was a source of distress often verbalized by the interviewees, which also implied isolation and social discrimination linked to radioactivity exposure. One witness refers: "To tell the truth, I thought half of my children, half of the fact I didn't want to be considered bad by anyone".⁷⁶

In *a dancer* monologue, a woman in her seventies shares her experiences as a depressed subject, although the depression had not been a recent onset. Eventually, this forces her to attend counseling therapy.⁷⁷ Interestingly, her thoughts develops into a comparison between different catastrophes on a larger scale, such as the Chernobyl disaster and the COVID-19 pandemic. The red thread that connects these traumatic circumstances is represented through the problem of *sabetsu* 差別 or discrimination and social distancing measures that involves both radioactive substances and the COVID-19 virus.⁷⁸

A LIFE OF A LADY monologue refers, though implicitly, to an economical profit which emerged from the choice to convert the whole country to use nuclear energy. The woman reflects about the topic in these terms: "We employ the nuclear power, everybody makes use of electricity but there's no reason because we can continue like this. Because bad things happen, right?"⁷⁹ The interviewee also mentions the protests led by some citizens who opposed the construction of the Fukushima Daiichi, but those complaints went unnoticed: "They told they didn't want the nuclear energy".⁸⁰

⁷⁵ Itō 2021: 10.

⁷⁶ Itō 2021: 31.

⁷⁷ Itō 2021: 4–5.

⁷⁸ Itō 2021: 7.

⁷⁹ Itō 2021: 14–15.

⁸⁰ Itō 2021: 15.

In the *a farmer* monologue, the theme of radioactivity concern is implied once again by the *naibu hibaku* 内部被曝, an epitome for radiophobia regarding the ‘internal radiation exposure’ of the inhabitants.⁸¹ It also shares the apprehension towards the unmarketability of Fukushima products in the wake of the nuclear catastrophe.⁸² In the case of the Fukushima Daiichi nuclear accident, the aggravating circumstances of the radioactive contamination of the nearby area reflects psychological burdens that are not merely retroactive, but proactive. In other words, it is less about the loss of what is achieved and realized and more about the loss of a future life expectancy, which has been taken for granted.

Mourning (in a strict sense)

In *a flower* monologue, grief is described as the first reaction of shock and incapacity to accept the situation, which is compared to a dream-like state. The testimony represents a detailed account of the violent and untimely death of the interviewee’s father, who was first declared missing. When his corpse was finally found a week later, the narrator discovers that he had been swept away by the tsunami. The family finally manages to provide the funeral service one month later.⁸³ This death is perceived by the survivor as ‘irregular’, evident from when he says, “I had the feeling that only my father came home in an irregular way”.⁸⁴ Eventually, the woman writes a piece of literary work she defines as ‘novel’, but that resembles a testimonial account of her loss. This account implicitly stresses the universality of the mourning experience, thus providing a source for help for other survivors. This is a powerful example of how narrativization may assume a crucial role in integration and meaning-making. In often cases, empirical justifications for bereavement are not admissible and the meaning structures are compromised by the unaccepted loss to the point that even verbalization of feelings is difficult to perform. Creativity, imagination, and inventiveness are resilient qualities that enable the new symbolization of death and consequent progress into healthy mourning.

In *A LIFE OF A LADY* monologue, grief takes the shape of melancholia that may fit Kimura Saeko’s definition of ‘hauntological melancholy’.⁸⁵ While ‘hauntology’ is a portmanteau of ‘haunting’ and ‘ontology’ coined by Jacques Derrida in 1993, melancholia refers to a psychopathological status first explored by Freud in his book, *Mourning and melancholia* (1917), where he defines it as the first phase of painful dejection followed by an abrogation of interest towards the surrounding environment. Eventually, it impedes

⁸¹ Itō 2021: 7.

⁸² Itō 2021: 8.

⁸³ Itō 2021: 14.

⁸⁴ Itō 2021: 18.

⁸⁵ KIMURA 2018: 172.

loving and inhibits activities.⁸⁶ These characteristics have a lot in common with the 'typical' mourning process described by Bowlby. However, the neologism 'hauntology' calls for the return or the persistence of past elements, such as the recurring theme of ghost-related images. In Kimura's perspective, with the term 'hauntological melancholy':

Basically, the voice makes its appearance today in a ghostly way. Thereby, precisely because of the idea that the dead are living beings who can't be buried and leave this world as do subjects who are definitely dead, it is possible to have margin where ghosts manifest themselves.⁸⁷

Hence, the form of melancholia can be seen as an enduring attachment to death, or better, the deceased. The content of *Sōzō Rajio* perfectly reflects this idea and is echoed by the living voice of the interviewee in *A LIFE OF A LADY*.

Resilient attitude and post-traumatic growth behavior

A film *rouge* in *Fukushima monorōgu* is the importance of loving bonds, or the *kizuna* mentioned earlier, which serves as a source to cope with the 3.11 disaster. For example, *THE MOTHERS* monologue stresses the importance of social support in the refugee shelters to promote 'post-traumatic growth' behaviors and positive changes following an encounter with a threatening environment.⁸⁸

In *a farmer*, this cognitive-emotional processing of the narrator seems to step out from the happiness of others, despite the uncertainty regarding his farming activity in the post-Fukushima market. He states: "As far as we manage to deliver [the products] and we are welcomed with a smile, I am encouraged to work hard".⁸⁹ The farmer reacts resiliently to the contingent situation, as illustrated by adding: "The population of Namie city became zero, but I thought that if nobody starts, you can't proceed on".⁹⁰

Art seems to be another effective source for resiliency, as proved by *a dancer* and *a flower* monologues. In the first monologue, the interviewee shows a resilient attitude she shares with her dancing students, thus giving birth to a sort of knock-on effect that involves the audience. Actually, by teaching dance to young children, the lady set in motion a first educational attempt on the theme of disasters and calamities: "Those children almost don't know the disaster so they don't understand",⁹¹ she explained. In her perspective, the reconstruction is only possible by making profits from their efforts. Dancing, like literature or other art forms, becomes a vehicle to keep the memory of the

⁸⁶ HAGMAN 2016: 3.

⁸⁷ KIMURA 2018: 172.

⁸⁸ TEDESCHI 1998.

⁸⁹ ITŌ 2021: 8.

⁹⁰ ITŌ 2021: 10.

⁹¹ ITŌ 2021: 14.

event alive and, at the same time, to sensitize young people regarding the delicate topic of death and loss.

In the latter monologue, the young woman finds relief in writing a brief novel entitled *Shiroi hanabira* 白い花弁 (“White petal”), which is brought to completion in a *flower monologue*:

I wrote with to console the spirits of the dead who had died due to the disaster, starting from my father, but when I finished writing I had the feeling I was the one to have been comforted.⁹²

These considerations advocate for a therapeutical role of writing and art in general, which is at the core of some ongoing psychopathology-related clinical studies.

Another form of performing art is keeping the radio program, which becomes the subject of the *RADIOACTIVITY* monologue. This wordplay also reminds the reader of the “Imagination radio” program. The interviewee volunteers as a radio speaker for the stricken zones,⁹³ sharing information regarding governmental aids, mutual assistance, and refugee-shelter life in the aftermath of 3.11. By devoting herself to the ‘radio activity’, she creates a virtual locus of contact among the survivors to find mutual support with a psychotherapeutic quality. According to her words, “I broadcast information so that everybody has fun in spending time in this area”.⁹⁴ And again: “Radio means to broadcast information to become happy, to stay healthy, to live wealthy, to safeguard life”.⁹⁵

The source for these ‘post-traumatic growth’ behaviors is still debated among clinical psychology researchers; however, individuals, as well as cultural factors, are believed to be at the core of a more efficient expression of resiliency.

Readers do not recognize any rule in the order of these monologues’. One can speculate that the final considerations regarding the therapeutical value of art are not chosen as the perfect conclusion by mere chance. An ultimate authorial message can be read between the lines.

For the record, it is worth mentioning that *Fukushima monorōgu* also draws attention to what I have elsewhere defined as ‘media witness’.⁹⁶ This term refers to the psychological sequelae connected to a massive exposition to the information spread by social media, from TV to social networks, sometimes also providing threatening broadcasting of disaster-related images in real-time.⁹⁷ This topic has become a crucial concern, since 9.11 and it is now a central interest in the field of psychotraumatology.

⁹² Itō 2021: 21.

⁹³ Itō 2021: 3.

⁹⁴ Itō 2021: 29.

⁹⁵ Itō 2021: 30.

⁹⁶ DE PIERI 2018.

⁹⁷ Itō 2021: 2.

5 Conclusion

Sōzō Rajio represents Itō's literary response to the communal plea of answering the unsolved dilemma of mourning the meaningless death provoked by the disaster. By giving a voice to the dead (*Sōzō Rajio*) and the living (*Fukushima monorōgu*), Itō succeeds in reconciling the controversial stances of the Japanese government, who urged for the reconstruction of the stricken areas, and the survivors, who demanded a proper commemoration of the 3.11 disaster victims.

As for *Sōzō Rajio*, Chiba, quoted by Sugie, makes a very effective comparison among the homophones *hanashi* 話, 放し and 離し, which sheds light on the relationship between discourse and loss.⁹⁸ *Hanashi* 放し means to 'release' or to 'emit', which refers to the transmission of the radio program; *hanashi* 離し stands for 'detachment' and 'separation' and reminds readers of the concept of loss that is pivotal to the literary work in question; and finally, *hanashi* 話 refers to 'discourse' and 'dialogue', which is a communal denominator that connects the living and the dead.

Neimeyer reflects on the crucial role of verbalizing trauma and grief in terms of restoring/re-storying the self.⁹⁹ As stated before, mourning enables the re-establishment of self-cohesion through the re-integration of the painful memories connected with death and loss, which forces a reevaluation of any testimonial account according to a therapeutic perspective. Furman quoted by Hagman stresses that "mourning alone is an almost impossible task"¹⁰⁰ and in this sense, the dialogic agency of writer/reader may serve as a cathartic mourning exchange. The importance of emotional ties and a supportive milieu central to healthy mourning may find in literature a valuable ally, or, to borrow Hagman's words, a "facilitating medium".¹⁰¹

Sōzō Rajio may be evaluated as Itō's genuine literary (read: fictional) response to the 3.11 disaster because of the innovative leitmotiv of mourning that was a countertrend when the work was first published in 2013. In regards to *Fukushima monorōgu*, the artificial escamotage adopted by the author to arbitrarily arrange the interviews around the keyword, 'monologue', reveals the attempt to present itself in a more appealing and trustworthy (read: nonfictional) way for the general public, thanks to the journalistic-like reportage. Notwithstanding, as broadly discussed before, neither of the works can be described as fiction or nonfiction, since both fictional and nonfictional elements are intertwined in the writing. The line of demarcation between the two is quite feeble.

As previously observed, the two authorial works counterbalances in several aspects. These include life and death; the predominant representation of an imaginary and fictional

⁹⁸ SUGIE 2018: 2.

⁹⁹ NEIMEYER 2016: xxxii.

¹⁰⁰ HAGMAN 2016: 16.

¹⁰¹ HAGMAN 2016: 93.

world of the dead and the living world; the non-victim and the victims; writing and talking or listening; and the singular point of view of the author and the multiplicity of viewpoints of the interviewees.

The question naturally arises: to what extent does *Fukushima monorōgu* reflect Itō's wish to turn people's attention to the burdens of the 3.11 survivors and – implicitly or not – to complete *Sōzō Rajio*'s description of the triple disaster by giving room for living voices? The publication of this literary work on the 10th anniversary of 3.11 casts doubt on authorial goodwill, which seems to comply with market rules reliving 3.11 again. In this case, it would be, of course, a far cry from a demonstration of empathy towards the victims. The previous paragraph attempted to answer, although partially, this question by re-evaluating *Fukushima monorōgu* as a work that provokes public opinion about sensitive topics, such as discrimination, radiophobia, and the importance of social bonds to enhance individual, as well as collective resiliency.

A final remark turns exactly to the themes of resiliency and post-traumatic growth, which finds wide room in both works. In *Sōzō Rajio*, DJ Ark prepositive attitude in directing the radio program appeals to the radio listeners, who are encouraged to move on and embrace their afterlife destiny, whereas *Fukushima monorōgu* presents numerous cases of post-traumatic growth, such as through the farmer, the dancer, the radio speaker, who are all models of resiliency to potentially imitate.

As frequently stated in this brief article, the final aim is to investigate the power of literature in representing adult mourning after a violent loss connected with 3.11 trauma. The scope is pursued by adopting an interdisciplinary approach focused on Itō's literary works. As argued by Iwata-Weickgenannt and Geilhorn in their introduction to the volume *Fukushima and the Arts*, the Fukushima nuclear disaster challenges the “problem of positionality” in dealing with 3.11, as to say the particular authorial stance towards 3.11 catastrophe and its legitimacy to represent it as a victim, non-victim, or visitor of the stricken zones:

Itō reminds us that while the ultimate *tōjisha* [witness] are dead and thus unable to speak, any individual can engage with the disaster if only she/he is willing to be led by imagination and human empathy.¹⁰²

This is a compelling ethical debate that is always brought to the foreground when dealing with testimonial literature – that is the fact that language and artistic representation may compensate for documentary portrayal or discredit the truthfulness of the events through a fictitious rearrangement of the facts. By creating an imaginary deathscape that does not meet the rules of the real world, Itō successfully overcomes this obstacle and turns his attention to the protagonists of the 3.11 tragedy and its victims. Especially in *Sōzō Rajio*,

¹⁰² IWATA-WEICKGENANNT/GEILHORN 2017: 10.

the stratagem to adopt the radio as a vehicle for the dead's dialogues stands as a bridge between the living world and the afterworld so that – to borrow Sontag's words – the aesthetic view of destruction and violence portrayed in the novel assumes the connotation of a technological view.¹⁰³ The radio is a medium that mitigates “the symbolic representation of social suffering”.¹⁰⁴ Similar emphasis may be found in *Fukushima monoorogu* when individual experiences of death and loss contribute to the cultural construction of collective trauma.

This study attempts to demonstrate that literary production can provide a valuable means to express and verbalize trauma and distress by the power of representation (imagination/monologue). The therapeutic validity of *Sōzō Rajio* is confirmed by its readership, as in the comment given by the young lady of *a flower* monologue: “I didn't know how my father died but after reading ‘Sōzō rajio’ I could imagine it”.¹⁰⁵

In dealing with the literary enactment of the collective mourning of 3.11, the author, as well as the reader, have to engage in the representability of massive trauma and unresolved loss, which may exacerbate the struggle to write and read about bereavement. In the case of Itō, the arduous writing was complicated by the loss of effectiveness that the author perceived in regards to word usage in the wake of the catastrophe. The author affirmed in a special interview released in 2013: “After the disaster, I found myself continually watching the broadcasted images and I didn't know what to do; I felt not a single word would have been useful”,¹⁰⁶ and again, “Words are deprived of power”.¹⁰⁷ This first aphasic reaction was shared by many Japanese authors soon after 3.11. Notwithstanding, it was soon counterbalanced by a prolific literary production on the topic. As for Itō's 3.11 literary responses, the voice assumes a primary role both in the guise of a *shisharon* 死者論 (discourse of the dead) – as defined by the author himself regarding *Sōzō Rajio*¹⁰⁸ – and a plurality of monologues in *Fukushima monorōgu*. If the loss of words' power was experienced by the author too, then it is not hazardous to affirm that the literary works here explored are the result of authorial mourning agency.

Reference list

Primary sources

ITŌ, Seikō とうせいこう (2015 [2013]): *Radio Imagination*. Italian transl. by Gianluca Coci. Vicenza: Neri Pozza.

¹⁰³ SONTAG 1966: 216.

¹⁰⁴ ALEXANDER 2016: 14.

¹⁰⁵ ITŌ 2017: 122.

¹⁰⁶ ITŌ 2013b: 121.

¹⁰⁷ ITŌ 2013b: 124.

¹⁰⁸ ITŌ 2013: 126.

ITŌ, Seikō いたうせいこう (2021): *Fukushima monorōgu* [Fukushima monologue] 福島モノローグ. Tōkyō: Kawaden shobō shisha.

Secondary sources

- ALEXANDER, Jeffrey C. (2016): “Cultural Trauma, Morality and Solidarity: The social Construction of ‘Holocaust’ and other Mass Murders”. In: *Thesis Eleven*, Vol. 132(1): 3–16.
- BOWLBY, John (1980): *Attachment and Loss. Volume III: Loss, sadness and depression*. New York: Basic books.
- CHAMBERS, Deborah, STEINER, Linda, FLEMING, Carole (2004): *Women and Journalism*. New York: Routledge.
- COHEN, Milton (2018): *Death Ritual: Anthropological Perspectives*. In: Queensborough Community College.
https://www.qcc.cuny.edu/socialsciences/ppecorino/deathanddying_text/Death%20Ritual.pdf (accessed: 14.05.2021).
- DE PIERI, Veronica (2017): “Literature remakes: how catastrophe influences the communication of trauma in literature – An inquiry on Nakamori Akio and Kawakami Hiromi 2011 short novels”. In: *Conference Proceedings of the 22nd Current Issues in Literary and Cultural Research Conference*. Liepāja: Liepāja Universitāte Press.
- DE PIERI, Veronica (2018): *Fukushima testimonies* (Doctoral thesis). Venezia: Cafoscarina.
- DINITTO, Rachel (2019): *Fukushima Fiction. The Literary Landscape of Japan’s Triple Disaster*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- FREUD, Sigmund (1915): *Lutto e melanconia* [Mourning and melancholia]. In: Uniroma.
<https://www.lettere.uniroma1.it/sites/default/files/2238/lutto-e-malinconia.-S-Freud.pdf> (accessed: 11.05.2021).
- GAINES, Robert (2016): “Detachment and continuity. The two tasks of mourning (1997)”. In: HAGMAN, George (ed.): *New Models of Bereavement Theory and Treatment*. London: Routledge: 130–147.
- GEBHARDT, Lisette, MASAMI, Yuki (2014): *Literature and Art after Fukushima. Four Approaches*. Berlin: EB-Verlag.
- HAGMAN, George (ed.) (2016): *New Models of Bereavement Theory and Treatment*. London: Routledge.
- HAYASHI, Kyōko 林京子 (1975): *Matsuri no ba* [Ritual of death] 祭りの場. Tōkyō: Kōdansha.
- ITŌ, Seikō いたうせいこう (2017): “Itō Seikō, Sendai de kataru [Itō Seikō talks from Sendai] いたうせいこう、仙台で語る”. In: TOHOKU GAKUIN DAIGAKU (eds.): *Shinsai to bungaku* 震災と文学. Sendai: Tōhoku gakuin daigaku: 119–140.
- ITŌ, Seikō いたうせいこう (2013): *Bungei tokushū Itō Seikō* [Special Itō Seikō] 文藝特集いたうせいこう. Tōkyō: Kawaden shobō shisha.
- IWATA-WEICKGENANNT, Kristina, GEILHORN, Barbara (2017): “Negotiating Nuclear Disaster. An Introduction”. In: GEILHORN, Barbara, Kristina IWATA-WEICKGENANNT (eds.): *Fukushima and the Arts. Negotiating Nuclear Disaster*. London: Routledge: 1–20.
- KAWAKAMI, Hiromi 川上弘美 (2011): *Kamisama 2011* [God Bless you 2011] 神様2011. Tōkyō: Kōdansha.

- KERNBERG, Otto (2016): "Some observations of the mourning process (2010)". In: HAGMAN, George (ed.): *New Models of Bereavement Theory and Treatment*. London: Routledge: 148–166.
- KIMURA, Saeko 木村朗子 (2013): *Shinsaigo bungakuron. Atarashii nihonbungaku no tameni* [A post-disaster Literary Theory. For a new Japanese Literature] 震災後文学論。新しい日本文学のために。Tōkyō: Seidosha.
- KIMURA, Saeko 木村朗子 (2018): *Sono ato no shinsaigo bungakuron* [After a post-disaster literary theory] その後の震災後文学論。Tōkyō: Seidosha.
- LIFTON, Robert J. (1968): *Death in Life. Survivors of Hiroshima*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- LIGI, Gianluca (2009): *Antropologia dei disastri* [Disaster Anthropology]. Bari: Editrice Laterza.
- NEIMEYER, Robert A. (2016): "Introduction". In: HAGMAN, George (ed.): *New Models of Bereavement Theory and Treatment*. London: Routledge: xxiii–xxxix.
- SAMUELS, Richard J. (2013): *3.11 Disaster and Change in Japan*. Ithaca: Cornell University Press.
- SIDAWAY, James D. (2016): *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*. London: Routledge.
- SONTAG, Susan (1966): "The Imagination of Disaster". In: SONTAG, Susan: *Against Interpretation and other Essays*. New York: Farrar, Straus & Giroux: 209–225.
- SUGIE, Fumiko 杉江扶美子 (2018): *Mukou kara no koetachi to shōsetsu wo koete. Itō Seikō 'Sōzō rajio' to Kimura Yūsuke 'Isa no hanran' ni oite* [Going beyond the far-away voices and the novels – Sōzō rajio by Itō Seikō and Isa no hanran by Kimura Yūsuke] 向こうからの声たちと小説をこえて—いとうせいこう『想像ラジオ』と木村友祐『イサの氾濫』. In: HAL. <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-03133928/document> (accessed: 14.05. 2021).
- SUZUKI, Akira 鈴木斌 (2016): *Bungaku ni egakareta daishinsai – chinkon to kikyū* [The Daishinsai depicted by literature – Spiritual quietude and longing] 文学に描かれた大震災 —鎮魂と希求—. Tōkyō: Seishidō.
- TAKAHASHI, Gen'ichirō 高橋源一郎 (2011): *Koi suru genpatsu* [A love-making nuclear reactor] 恋する原発。Tōkyō: Kawade bunko.
- TAMAKI, Tokita (2015): "The Post-3/11 Quest for True Kizuna – Shi no Tsubute by Wagō Ryōichi and Kamisama 2011 by Kawakami Hiromi" In: *The Asia-Pacific Journal Vol. 13, Issue 7, No. 7*: <https://apjif.org/2015/13/6/Tamaki-Tokita/4283.html> (accessed: 19.03.2015).
- TEDESCHI, Richard J., PARK, Crystal L., CALHOUN, Lawrence G. (1998): *Posttraumatic Growth. Positive changes in the aftermath of crisis*. London: Taylor & Francis.
- TONG, Chee Kiong, SCHILLER, Anne L. (1993): "The Anthropology of Death". In: *Southeast Asian journal of Social Science Vol.21, No. 2*: 1–9.
- WADA-MARCIANO, Mitsuyo ワダ・マルシャーン・ミツヨ (2019): *Posuto 3.11 Media gensetsu saikō* [Post 3.11 Reconsidering the Media Discourse] <ポスト3.11>メディア言説再考。Tōkyō: Hosei Daigaku Shuppan.

Okazaki Tōmitsu: Germany, the *Man'yōshū* and World Literature

Arthur Defrance (E.P.H.E., C.R.C.A.O.)

Abstract

The little-known Okazaki Tōmitsu (1869–1912) left very few traces in the history of Meiji literature, although he is, by all account, the first man to ever write a history of Japanese literature in a Western language, his *Geschichte der japanischen Nationallitteratur*, written in German. Convinced as he was that Japanese literature was condemned to be misrepresented in books written by Westerners, he took it upon himself to elaborate what he deemed to be a fair account, which, he thought, was the necessary precondition to allow Japanese literature to take its rightful place within “world literature” (*Weltliteratur*). The aim of this paper is to situate Okazaki’s endeavour within the current of the 1890s literary history, especially in relation with the reappraisal of the *Man’yōshū* which comes to be viewed as the first monument of a properly “national” literature. For Okazaki who dedicated his doctoral thesis, also written in German, to this anthology, it becomes the model for all posterior literature.



Okazaki Tōmitsu (1869–1912)¹

¹ Picture in KEIJŌ DENKI KABUSHIKI-GAISHA, 1929: 18; <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1188151> (accessed: 01.06.2021).

Introduction

In the introductory chapter to his *Ten Lessons on the History of National Literature* 国文学史十講, Haga Yaichi 芳賀矢一 (1867–1927) takes stock of the development of literary history in the 1890s, arguably the most decisive decade in the history of the field in Japan:

The word “History of Japanese Literature” has recently gained currency and publications [on this topic] have progressively appeared. In Meiji 17 or 18, I had seen something in the Shigaku Kyōkai 史學協會 review written by the professors Kurita Hiroshi 栗田寛 and Kimura Masakoto 木村正辭 titled “Literary History” 文學史, but if we talk about the works that appeared as one book, the *History of Japanese Literature* 日本文學史 by Mikami Sanji 三上參次 and Takatsu Kuwasaburō 高津鯨三郎 is the first one ever published. Later on, the same authors wrote an abbreviated version under the title *Short History of Japanese Literature* 日本文學小史, Konakamura [Ikebe] Yoshikata 小中村義象 and Masuda Ushin 増田于信 wrote a *History of Japanese Literature* 日本文學史, after which Ōwada Takeki 大和田建樹 wrote his *History of Japanese Literature* 日本文學史. Apart from those, there is also Suzuki Hiroyasu’s 鈴木弘恭 *Abridged History of Japanese Literature* 日本文學史略, Shinbo Iwaji’s 新保磐次 *Middle-School History of National Literature* 中學国文学史 and Imaizumi Teisuke’s 今泉定介 *Short History of Japanese Literature* 日本文學小史. Other ones were released one after the other, such as Ōwada Takeki’s *Great History of Japanese Literature* 日本大文學史, Sassa Seiichi [Seisetsu]’s 佐々政一 *History of Japanese Literature* 日本文學史, Utsumi Kōzō’s 内海弘蔵 *History of Japanese Literature* 日本文學史, Fujioka Sakutarō’s 藤岡作太郎 *Manual of History of Japanese Literature* 日本文學史教科書, Fujii Otoo 藤井乙男 and Takahashi Tatsuo’s 高橋龍雄 *History of Japanese Literature* 日本文學史, Okai Shingo’s 岡井慎吾 *History of Japanese Literature* 日本文學史 and Ikebe Yoshikata’s 池邊義象 *History of Japanese Literature* 日本文學史. During his studies in Germany, Okazaki Tōmitsu 岡崎遠光 wrote a small book on literary history in German.²

The 1890s had witnessed the flourishing of a new genre of scholarly works, the literary histories. Some of the titles cited above have gained a reputation as classics (it is undoubtedly the case of the *History of Japanese Literature* by Mikami and Takatsu), while others are nowadays only known to specialists. The very last item on the list, on the other hand, seems not to be read by scholars of literature. It is simply titled *Geschichte der japanischen Nationallitteratur. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart* (“History of Japan’s National Literature from the most ancient times to the present”) and it was written in German and published in Leipzig in 1899 by an almost completely forgotten figure, Okazaki Tōmitsu 岡崎遠光 (1869–1912).

² HAGA 1899:1–2.

The fact that Okazaki's work has been skipped over in the larger flow of history is in no way surprising, as the 1890s have been rife with developments in the field of literary history and more broadly, in all forms of knowledge pertaining to Japan's history and culture. The end of the 1880s and beginning of the 1890s have often been defined as period of "Japanisation", in the words of Donald Shively.³ This "Japanisation" was a consequence of the backlash against the indiscriminate importation of Western culture into Japan in early Meiji, but also of the anti-foreign resentment fostered by the unequal treaties. The drive to "Japanisation" manifested itself very evidently in intellectual circles, where writers, scholars and artists called for the preservation of "national essence" (*kokusui hozon* 国粹保存).⁴ This willingness to defend Japanese culture against Western imperialism triggered the compilation of scholarly works on Japanese culture, notably on its history of art and history of literature, two fields that have received a great deal of scholarly attention.⁵ Along with such an interest for Japanese culture came a willingness to showcase it to foreign powers, in an attempt to convince them of the legitimacy of Japan's position among cultured – and hence respectable – nations. Nowhere is this more eloquently illustrated than in the Hōō-den 鳳凰殿 pavilion, designed for the 1893 Chicago World Fair and built right across the American pavilion.⁶ This showcasing of Japan's cultural heritage was also a scholarly one and many intellectuals were moved to take up their pen to write directly for the Western public, using Western languages. Such was of course the case of Okakura Tenshin 岡倉天心 (1863–1913),⁷ but also of lesser-known figures, such as Fujishima Ryōon 藤島了穩 (1852–1918), the author of a short history of Japanese Buddhism in 1889,⁸ and Hayashi Tadamasu 林忠正 (1853–1906) and Kuki Ryūichi 九鬼隆一 (1852–1931), who authored the first history of Japanese art written in a foreign language, in anticipation of the 1900 Paris Universal Exposition.⁹ All these texts constitute attempts to articulate the perceived expectations of a Western readership with a Japanese narrative on Japanese culture that is itself the product of negotiations between native scholarly traditions and intellectual innovations.

In this respect, Okazaki's work is interesting as object for a case study, especially because of the central role played in his reflection on Japanese literature by the *Man'yōshū* 万葉集, to which he had devoted his doctoral thesis, also written in German.

³ SHIVELY 1976.

⁴ The expression was the motto of the journal *Nihon-jin* 日本人, founded in 1888 by Miyake Setsurei 三宅雪嶺 (1860–1945), Shiga Shigetaka 志賀重昂 (1863–1927), Inoue Enryō 井上円了 (1859–1919) and others (SHIVELY 1976:102).

⁵ BROWNSTEIN 1987; SUZUKI 2006; LOZERAND 2005; CONANT 2006a.

⁶ CONANT 2006b.

⁷ CHARRIER 1999; MITTEAU 2013.

⁸ Under the title *Les Douze sectes bouddhiques du Japon* ("The Twelves Buddhist Sects of Japan"). On this work, see FRANK 1983.

⁹ Titled *Histoire de l'Art du Japon* ("History of Japanese Art"). See MARQUET 1999: 153–159.

The wide-ranging anthology, compiled during the Nara period (710–794), had occupied a peripheral position in the Japanese literary canon, before its revaluation by the Edo period scholars of the school of National Learning (*kokugaku* 国学), who were eager to reinstate this “pre-classic” in its rightful place as the true literary expression of Japaneseness.¹⁰ The *Man'yōshū* also became the common ground for many heated discussions regarding the definition of a “national poetry” (*kokushi* 国詩) and, as such, it was reinterpreted within the new “national” framework as an expression of Japan’s national character. The anthology thus crystallised many of the cultural dynamics that the young generation of literary historians found itself confronted with.

Therefore, we shall try to show how Okazaki gave shape to an image of the Japanese literary tradition in a time where this tradition was constantly being reassessed and where writers of literary histories were facing a variety of oftentimes contradictory injunctions coming from within Japan and from the perceived necessity of engaging with the Westerners. The first part of our text will essentially be an attempt at a biographical sketch of Okazaki Tōmitsu, in which we shall highlight his ties to intellectual figures of Japan and Germany. We will then shift our focus to his works on literature that predate the *History of Japan’s National Literature*, in order to show how Okazaki elaborated his conception of literature, especially in his thesis on the *Man'yōshū*. We will finally try to propose an analysis of the overall structure of Okazaki’s *History of Japan’s National Literature* and show how it attempts to construe a full-length history of Japanese literature from the vantage point of the *Man'yōshū*.

1 Okazaki and his Environment

Biographical Sketch

One might expect that Okazaki Tōmitsu 岡崎遠光 would not be a complete stranger, as he is mentioned by such a commanding figure as Haga. Yet it is extremely difficult to retrieve any biographical information from dictionaries or databases. As a consequence, the most comprehensive account of his life might well be that of his gravestone, which is to be found in Yanaka Cemetery 谷中 in Tōkyō. The text, presumably written by his first-born son, reads:¹¹

先考遠光舊水戸藩士下野遠重之長子、明治二年九月二十三日生於水戸。自幼好學、弱冠負笈肄于東京帝国大学文科。卒業後爲岡崎惟素之嗣、配長女幸子。尋而遊學獨逸淹留三星霜、得哲学博士之稱稱號而歸奉職于日本銀行爲調査役。未幾辭之、企劃日韓瓦斯電氣株式會社創立。

¹⁰ We borrow the expression of “pre-classic” applied to the *Man'yōshū* from DUTHIE 2009.

¹¹ We would like to express our gratitude to Mr. Yanis Deschamps and Mr. Davide Chiamonte, who were kind enough to provide us with high-quality pictures of the stele. Our thanks also go to Mr. Alain Briot for his help in deciphering its characters.

時值日露戰役之後、財界益多艱。先考乃東奔西走、投私財、竭全力。事成而被撰爲專務取締役。名重於京城後、被推爲商業會議所會頭、將大有所爲、會獲病。永眠時大正二年十一月十九日也。享年四十有五。先考爲人、明敏剛毅、裁斷如流、最好讀書、能詩文殊長。國風所著書有數種、爲世所重。晚年信基督教、爲教會盡瘁多矣。有二男、四女。不肖以長嗣後。

滝之助

大正三年十一月建

My late father Tōmitsu was the first-born child of Shimonotsuke Tōshige, retainer of the former domain of Mito. He was born on the 23rd day of the ninth month of the second year of Meiji. Since childhood, he loved learning and, after his coming of age, he left to seek education and he studied at the faculty of letters of Tōkyō Imperial University. After graduation, he became the heir to Okazaki Koremoto and married his daughter Sachiko. Soon after, he went to study abroad in Germany, where he remained for three years, before obtaining the grade of doctor in philosophy, after which he returned [to Japan] and occupied the position of assistant to a head of department at the Bank of Japan. After a short while, he resigned and made plans for the creation of the Nippo-Korean Gas and Power Company. In the aftermath of the Russo-Japanese War, the financial world was facing more and more difficulties. My late father made every effort he could, investing his personal funds and exhausting his own forces. The company was [finally] established and he was appointed as its executive managing director. Once his name has become well-known in Keijō [Seoul], he was elected as head of the Chamber of Commerce. He set about accomplishing great things when he was struck by an illness. He died on the 19th day of the 11th month in the second year of Taishō, at the age of forty-five. My late father was a very astute and quick-witted man, with a strong will and an ability for judging things promptly. He enjoyed reading above all things and was very skilled at composing Sino-Japanese prose and poetry. He also wrote numerous books in the national style [in Japanese], which earned him general respect. In his later years, he became a Christian and he made great expenses for the Church. He had two sons and four daughters who, unworthy as they may be, will take up his succession.

Takinosuke

Erected in the eleventh month of the third year of Taishō

We obtain further information from a short text appended by Okazaki himself to the doctoral thesis he wrote in German at the University of Leipzig. The thesis, which presents itself as a relatively general study on the *Man'yōshū*, was given the title “The *Man'yōshū*: a critical-aesthetical study” (*Das Manyōshū. Eine kritisch-ästhetische Studie*) and was submitted in 1898. The final „*Lebenslauf*“ (“*curriculum vitae*”) reads:

Geboren bin ich am 26. September 1872 in Tōkyō und gehöre keiner Konfession an. Bis zu meinem elften Lebensjahre erhielt ich in der höheren Elementarschule zu Mito Unterricht. Dasselbst wurde ich durch Privatunterricht mit der chinesischen Litteratur vertraut gemacht und besuchte später drei Jahre lang dort das Gymnasium. Von meinem fünfzehnten bis zum siebzehnten Lebensjahre bildete ich mich auf dem Dōniusha-Privatgymnasium [sic] zu Tōkyō in Mathematik, Geographie, Geschichte, Physik, Chemie, Litteratur u.s.w., hauptsächlich in der englischen Sprache, weiter aus. Nach bestandener Reifeprüfung im Jahre 1890 bezog ich die kaiserliche Universität zu Tōkyō als Senkasei, wo ich bis Juli 1894 hauptsächlich die japanische Litteratur und Geschichte studierte und die Prüfungen bestanden habe. In meiner Universitätszeit verfasste ich folgende Bücher: „Der populäre Kommentar des Hyakunin-issu“ und „Die Geschichte der japanischen Frauenlitteratur“.

Im Jahre 1895 habe ich mit dem Oberlehrer N. Kumada „Die moderne Geschichte von China“ bearbeitet, welche auf seinen Namen herausgegeben wurde. In demselben Jahre habe ich eine japanische Elementargrammatik verfasst und herausgegeben. Hier in Deutschland hörte ich im Wintersemester 1895 und im Sommersemester 1896 die Vorlesungen der Herren Professoren Haym, Conrad, Erdmann, Diehl und Schultze an der Universität zu Halle a. S. Im Wintersemester 1896 ließ ich mich bei der philosophischen Fakultät zu Leipzig immatrikulieren und hörte die Vorlesungen der Herren Professoren Heinze, Wundt, Volkelt und Conrady.

28 Mai 1897

I was born on the 26th September 1872 in Tōkyō and do not belong to any religion. Until my eleventh year, I was educated at the elementary school of Mito. There, I also became acquainted with Chinese literature through private classes and I later attended high-school for three years. From the age of fifteen to the age of seventeen, I completed my education in mathematics, geography, history, physics, chemistry, literature and so on, mostly in the English language, at the Dōniusha private high-school (Dōjinsha 同人社) in Tōkyō. After graduating from high-school in 1890, I enrolled at the Imperial University of Tōkyō as a special course student (*senkasei* 選科生). At this university, I mainly studied Japanese literature and history and took the exams. During my time at university, I authored the following books: *A Popular Commentary on the Hyakunin-Isshu* (百人一首略解) and a *History of Japanese Women's Literature* (日本女學史).

In 1895, I worked with Prof. N. Kumada [Kumada Nenoshirō 熊田子之四郎] on the *History of Modern China* [*Shina-kinsei-shi* 支那近世史], which was published under his name. The same year, I wrote and published an elementary Japanese grammar. Here in Germany, during the winter semester of 1895 and the summer semester of 1896, I attended the lectures taught at the University of Halle by Professors [Rudolf]

Haym,¹² [Johannes] Conrad,¹³ [Benno] Erdmann,¹⁴ [Karl] Diehl¹⁵ and [Alfred] Schultze.¹⁶ During the winter semester 1896, I enrolled at the University of Leipzig and attended the lectures given by Professors [Max] Heinze,¹⁷ [Wilhelm] Wundt,¹⁸ [Johannes] Volkelt¹⁹ and [August] Conrady.²⁰

28th May 1897²¹

It should be noted that this German biographical sketch doesn't give the same birth year and birthplace of Okazaki as the gravestone and that no mention is made of his adoption by Okazaki Koremoto.

On the basis of both texts and with the combined help of the catalogue of the National Diet Library and two "company histories" (*shashi* 社史),²² it becomes possible to retrace the main events of Okazaki's short life as follows :

- He was born between 1869 and 1872, presumably in Mito, the son of Shimotsuke Tōshige 下野遠重, retainer of the Mito domain.
- He studied at Dōjinsha High School 同人社²³ in Tōkyō, before enrolling in the faculty of letters at Tōkyō Imperial University.²⁴

¹² Philosopher (1821–1901). All information on the teaching staff of the University of Halle draws from MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG.

¹³ Economist (1839–1915).

¹⁴ Philosopher (1851–1921).

¹⁵ Economist (1864–1943).

¹⁶ Law historian (1864–1946); Information on the teaching staff of the University of Leipzig comes from UNIVERSITÄT LEIPZIG (2011).

¹⁷ Philosopher (1835–1909).

¹⁸ Philosopher and physiologist (1832–1920).

¹⁹ Philosopher (1848–1930).

²⁰ Linguist and specialist of Indian and Nepalese languages (1864–1925).

²¹ OKAZAKI 1898: 69.

²² CHŌSEN DENKI JIGYŌ SHI HENSHŪ IINKAI 2005; KEIJŌ DENKI KABUSHIKI-GAISHA 1929; KEIJŌ DENKI KABUSHIKI-GAISHA SHOMU-KA 1935. The immense utility of the *shashi* database curated by the Shibusawa Eiichi Foundation (SHIBUSAWA EIICHI MEMORIAL FOUNDATION) for the research into Japanese companies' personnel should be underlined here.

²³ The Dōjinsha school 同人社 was founded in Tōkyō in 1873 by Nakamura Masanao 中村正直 (1832–1891), who had been one of the students sent to England by the *bakufu* in 1866. On the influence exerted by the British education system on Meiji Japan, see COBBING (1998: 166–170).

²⁴ It should be mentioned that the faculty of letters underwent numerous changes of name and status at the end of the 19th century: in 1877, the newly established University of Tōkyō 東京大学 features a faculty of letters 文学部, further divided into a department of history, philosophy and politics 史学、哲学及政治学科 and a department of Sino-Japanese literature 和漢文學科. In 1885, this department is split up into the department of Chinese literature 漢文學科 and the department of Japanese literature 和文学科, in anticipation of the creation of the Imperial University 帝国大学 in 1886. In 1889, this department will then be further divided into a department of national history 国史学科 and a department of national literature 国文学科, the latter being, in all likelihood, the one

- Tōmitsu is then adopted by Okazaki Koremoto 岡崎惟素 (1840–1905), retainer of the Okayama domain, who, after the Restoration, went to work at Mitsubishi 三菱商会, before being elected as a trustee of the Tōkyō Stock Exchange 東京株式取引所.²⁵ Tōmitsu marries his daughter Sachiko 幸子 and takes the name of Okazaki.
- In 1895, Tōmitsu goes to Germany, where he enrolls at the University of Halle, then at the University of Leipzig. He studies economy and philosophy and obtains his PhD in philosophy in 1898.
- In 1899, he enters the Bank of Japan 日本銀行 (where he assumes the position of assistant 調査役 to the head of the National Debt Bureau 国債局).
- In 1908, along with Shibusawa Eiichi 渋沢栄一 and Takamatsu Toyokichi 高松豊吉, he sets up the Nippo-Korean Gas Company 日韓瓦斯株式会社.²⁶ On Sone Arasuke's 曾禰荒助 invitation – then Resident-General of Korea under Japanese rule – Okazaki moves to Korea to assume his functions as executive managing director 専務取締役 at the newly created company, which is run by Shibusawa himself until the following year. The same year, the company buys the Korean-American Power Company 韓美電気株式会社,²⁷ to become the Nippo-Korean Gas and Power Company 日韓瓦斯電気株式会社.
- In 1911, Okazaki founds the Daejeon Power Corporation 大田氣電氣株式會社 and becomes its president.
- In 1912, he falls ill and is repatriated. He dies in Japan on the 24th of November.

We shall conclude this short biographical account by a succinct list of Okazaki's works, which are, for the most part, accessible through the National Diet Library database. The names of the authors of forewords and prefaces – who are often quite illustrious – are included alongside the titles when they are relevant to the description of the literary milieu Okazaki evolved in:

Works published under the name of Shimotsuke:

- *Hyakunin-isshu ryakuge* 百人一首略解 (*Popular Commentary to the Hyakunin-isshu*²⁸), Tōkyō, Hakubun-kan 博文館, "Complete Works for Women's Education Series" 女学全書, 1892.
- *Nise-genji* 似而非源氏 (*Pseudo-Genji*), Tōkyō, Keigyō-sha 敬業社, 1892.

Okazaki enrolled in. The Imperial University changed its name in 1897 and became Tōkyō Imperial University 東京帝国大学. For practical reasons, we shall refer to this institution as "Tōkyō University" throughout this article.

²⁵ As his gravestone, located in the same lot as Tōmitsu's, informs us. Koremoto is also a man of culture, well-versed in poetry and calligraphy, and the author of a book on tea ceremony: *The Methods for Infusing Tea: a Comparison of the Various Traditions* (点茶活法: 各伝比較).

²⁶ CHŌSEN DENKI JIGYŌ SHI HENSHŪ IINKAI 2005: 14–17; 46.

²⁷ The company is the Hanseong Electric Company 漢城電氣會社, established by Henry Collbran in 1898 and renamed in 1904.

²⁸ The name 略解 signifies "abbreviated commentary", but we translated it as "popular commentary" in keeping with Okazaki's German translation as „populärer Kommentar“ in his „Lebenslauf“.

- *Nihon-bungaku-shūran* 日本文学集覧 (*Collection of Japanese Literature*), coauthored with Yamazaki Kōgorō 山崎庚午郎, Tōkyō, Hakubun-kan 博文館, 1892. With corrections by Takatsu Kuwasaburō 高津鯨三郎. Japanese preface by Naitō Chisō 内藤恥叟, Sinitic preface by Masuda Ushin 増田于信.
- *Nihon-jogaku-shi* 日本女學史 (*History of Japanese Women's Literature*²⁹), Tōkyō, Keigyō-sha 敬業社, 1893. Sinitic preface by Inoue Tetsujirō 井上哲次郎.
- *Shina-kinsei-shi* 支那近世史 (*History of Modern China*) co-authored by Kumada Nenoshirō 熊田子之四郎, Tōkyō, Hakubun-kan 博文館, 1895.

Works published under the name of Okazaki:

- *Yesu-kyō no kiki* 耶蘇教の危機 (*The Christian Peril*), Tōkyō, Inoue Sokichi 井上蘇吉, 1893.
- *Nihon-shōbunten* 日本小文典 (*A Short Japanese Grammar*), amended and revised by Kumada Nenoshirō 熊田子之四郎, Tōkyō, Shōeidō 松榮堂, 1895.
- *Das Man'yōshū. Eine kritisch-ästhetische Studie* (*The Man'yōshū: a critical-aesthetical study*), Leipzig, Duncker & Humblot, 1898.
- *Geschichte der japanischen Nationalliteratur. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart* (*History of Japan's National Literature from the most ancient times to the present*), Leipzig, Brockhaus, 1899.
- *Keisei-hyōron : bungaku, bijutsu, keizai, seiji no kansatsu* 警世評論: 文学・美術・経済・政治之觀察 (*Essays to Caution the Time: observations on literature, the arts, economy and politics*), Tōkyō, Hakubun-kan 博文館, 1899.
- *Chochiku-yōron* 貯蓄要論 (*The Essentials of Saving*), Tōkyō, Keizai-shoten 經濟書店, 1901.
- *Fujin-mondai* 婦人問題 (*The Woman Question*), Tōkyō, Keigyō-sha 敬業社, 1902.
- *Ginkō-seisaku* 銀行政策 (*Banking Policies*), Tōkyō, Hakubun-kan 博文館, 1902.
- *Kin, Gin, Kawase* 金・銀・為換 (*Gold, Silver, Exchange*), self-published, 1906.
- *Chōsen-kin'yū oyobi sangyō-seisaku* 朝鮮金融及産業政策 (*Financial and Industrial Policies in Korea*), Tōkyō, Dōbun-kan 同文館, 1911.

One cannot help but notice that the man who, so his epitaph tells us, converted to Christianity in his old age started off as a vehement critic of the dangers posed by the very same faith to the Japanese state (in his *Christian Peril*).

Okazaki and the literary milieu of Meiji Japan

In many respects, Okazaki resembles other better-known figures of the Meiji era's literary milieu. He is also only slightly younger than the generation of scholars who authored the

²⁹ The word 女學 usually refers to “women's education”, as in the name of the “Complete Works for Women's Education Series” 女学全書. Here, however, it very clearly refers to the literature written by women, hence the German translation „Frauenlitteratur“ in Okazaki's „Lebenslauf“, quoted above.

first literary histories of Japan, such as Ochiai Naobumi (1861–1903), Ueda Kazutoshi (1867–1937), Haga Yaichi (1867–1927), Mikami Sanji (1865–1939) and Takatsu Kuwasaburō (1864–1921).³⁰ He shares a great number of the common characteristics of this generation described by Emmanuel Lozerand:³¹ he belongs to the first generation of students at Tōkyō University (even if he entered it as *senkasei* 選科生 – limited status student, rather than as regular student) who grew up in the aftermath of the turmoil caused by the Restoration, he has a keen interest in *waka*³² and in linguistic issues.³³ He has experienced Western-style education, first at Dōjinsha, where classes were taught in English, then during his time in Halle and Leipzig.

Above all, his enrolment in the faculty of letters at Tōkyō University allowed him to come into contact with numerous intellectuals of the time. On the side of the faculty members, one thinks first and foremost of Inoue Tetsujirō, author of a short preface to Okazaki's *History of Women's Literature*. Also a returnee from Germany, where he studied for seven years (1884–1890), Inoue will go on to teach philosophy at the faculty of letters. Then comes Naitō Chisō, author of a short preface to Okazaki's *Collection of Japanese Literature* (1893), who, like him, came from Mito and who taught Chinese literature.³⁴ Okazaki also presumably followed the classes of Kimura Masakoto (1827–1913) on the *Man'yōshū*, in which Kimura seems to have mostly dealt with phonetics and prosody („Laut- und Reimlehre“).³⁵ On the side of the students, it is noteworthy that Okazaki was acquainted with Takatsu Kuwasaburō, co-author of the first *History of Japanese Literature* 日本文学史 (1890), who corrected and amended the *Collection of Japanese Literature*. Lastly, Kumada Nenoshirō (1864–1945), whom Okazaki assisted in the writing of his *History of Modern China*, was also a student at the same faculty.

At this end of this brief overview of the literary milieu whose atmosphere Okazaki was steeped in during his time at Tōkyō University, we shall remark that he was involved in a number of publishing projects led by Hakubunkan 博文館, a publishing house well-known

³⁰ On these figures, see LOZERAND 2005: 73–140.

³¹ LOZERAND 2005: 88–89.

³² As evidenced by his commentary on the *Hyakunin-isshu*, his doctoral thesis on the *Man'yōshū* and the prominent position of *waka* in his *History of Women's Literature* and his *Collection of Japanese Literature*. In the foreword to his thesis on the *Man'yōshū* (OKAZAKI 1898: v), Okazaki also recounts how, in his childhood back in Mito, he studied Japanese and Chinese poetry under the guidance of a private tutor, as was often the case (one thinks of Masaoka Shiki or Ochiai Naobumi).

³³ The *Short Japanese Grammar*, as its preface makes clear, aims at correcting the many faults that Okazaki finds with the quality of his contemporaries' writings. The style for which he proposes a set of rules is the literary style (*bungo* 文語) and not, as could be expected, the Sinitic register (*kanbun-chōshi* 漢文調子), which he adopts in most of his works.

³⁴ LOZERAND 2005: 101–103. Okazaki's *Christian Peril* repeatedly alludes to Inoue's idea of fundamental contradiction between Christianity and the loyalty to the sovereign, which he developed in his *Conflict of education and religion* 教育と宗教の衝突 (1893).

³⁵ OKAZAKI 1898: 9. Okazaki also mentions Kimura's commentary on the *Man'yōshū* at the end of his list of the various Edo and Meiji commentaries.

for the instrumental role it played in the constitution of literary history. Its founder Ōhashi Sahei 大橋佐平 (1835–1901) had established the company in 1887 and he attempted to foster his own image as a patron of Japanese letters by starting several series of major literary works of the Japanese literary tradition, such as the “Complete Works of Japanese Literature” 日本文学全書 (1890–1892) and the “Complete Works of Japanese Poetry” 日本歌学全書 (1891–1893). Hakubunkan also launched the literary magazine *The Sun* 太陽 (from 1894 onwards), which was to become a major forum for cultural and literary debates in later years.³⁶

Okazaki thus was in close proximity to the leading figures of literary history, although he himself played but a small role in the movement, which he followed rather than spearheaded.

Okazaki in Germany: August Conrady and Karl Florenz

As mentioned above, Okazaki studied economics and philosophy at the universities of Halle and Leipzig. Yet it should be noted that none of his professors in both disciplines are cited in his German writings, even though he cites contemporary German philosophical references, especially in his thesis.

On the other hand, the *History of National Japanese Literature* is explicitly dedicated to August Conrady (1864–1925). Conrady is the second professor of East-Asian languages („ostasiatische Sprachen“) at the University of Leipzig, taking over in 1897 after Georg Conon von der Gabelentz (1841–1893), one of the originators of German Sinology.³⁷ Conrady habilitated in 1891 and taught in Leipzig as *Privatdozent* since 1892.³⁸ A specialist of the Indian, Austronesian and Tibeto-Burman languages, Conrady authored the first-ever grammar of the Newari language.³⁹ Conrady seems to have shown some degree of interest for Chinese. Although he had taught a “reading class on a Sino-Japanese text” (the *Great Learning*, which was presumably read in *kundoku* 訓読) between 1895 and 1897, he had on the whole little curiosity for the Japanese language,⁴⁰ whose teaching he gladly relegated to André Wedemeyer a decade or so later. Thus, it seems hardly likely that Okazaki would

³⁶ On Hakubun-kan, see RICHTER 1997 and LOZERAND 2005: 297–319. Lozerand calls attention to the fact that many of the classical works in the series are made available in type set for the first time and that the volumes’ affordability (one volume costs 25 *sen*) ensures a large circulation.

³⁷ On this towering figure of German Sinology, author of an extraordinarily rich *Chinesische Grammatik*, see LEIBFRIED 2003: 25–49. On Conrady, LEIBFRIED 2003: 51–59.

³⁸ In Germany, Austria and Switzerland, the *Privatdozent* is a habilitated professor without tenure. Conrady was *Privatdozent* of Indian languages and of Tibetan from 1892 onwards. In 1895, he became *Privatdozent* of Indian languages, Tibetan and East-Asian languages.

³⁹ *Das Newâri. Grammatik und Sprachproben*, 1891.

⁴⁰ Von der Gabelentz, on the other hand, had apparently written a classical Japanese grammar in 1890, which was never published.

have received any influence regarding Japanese language and Japanese literature from Conrady, who seemingly made every effort to keep away from these subjects.

If we are to look for an influential figure in the German landscape, whose works on Japan would have exerted influence on the critical production of Okazaki, Karl Florenz (1865–1939), the father of German Japanology is undoubtedly a better candidate than Conrady. Through the good offices of von der Gabelentz, Florenz had met Inoue Tetsujirō 井上哲次郎 (1856–1944) in Leipzig in 1885.⁴¹ Later on, Florenz would stay in Japan for an extended period of time, between 1888 and 1914, during which he taught at Tōkyō University. Once in Japan, Florenz devoted considerable time to his research on the history of Japanese literature, whose outcome would be published in 1906 in the form of a voluminous *Geschichte der japanischen Litteratur*.⁴² Florenz also undertook a German translation of the *Man'yōshū* with the help of Fujishiro Teisuke 藤代禎輔 (1868–1927), whom he sent to attend the lectures of Kimura Masakoto on the anthology from 1891 onwards. The definitive translation was presumably started around 1909 and completed in 1914, the year Florenz left Japan to take up a position at the Kolonial-Institut in Hamburg.⁴³ The first complete draft having been lost in the course of the return journey to Europe,⁴⁴ Florenz undertook a second translation at the end of World War I, which was interrupted by his death in 1939. At this point, the hopes to see the completion of the German translation had vanished and the fate of Germany dealt the final blow to Florenz' endeavours as the manuscript kept by his wife Therese fell prey to the flames during the Allied bombing of Hamburg in July 1943. It appears from all this that Florenz shared many of Okazaki's interests, but yet it doesn't seem that the former had any knowledge of the latter's works. Florenz' *Geschichte* makes no reference to the literary history written by Okazaki a few years before, nor does it allude to his thesis on the *Man'yōshū*.⁴⁵ Okazaki doesn't allude to Florenz' *Geschichte* either, but in his thesis he does make a repeated use of Florenz' German translations of the *Man'yōshū* which he published 1894 in the short anthology *Dichtergrüsse aus dem Osten* ("Poetic Greetings from the East"), whose title is unambiguously cited. Okazaki also cites other translations by Florenz, of which one is without any doubt not borrowed from the *Dichtergrüsse*.⁴⁶ If this is not an error on Okazaki's part, it might mean that he had an early access to some of the translations

⁴¹ SATŌ 1995: 133. Inoue studied at the universities of Heidelberg (two semesters), Leipzig (one semester, during which he heard the lectures of Wilhelm Wundt, as did Okazaki), then Berlin, where he was recruited to teach Japanese within the *Seminar für orientalische Sprachen*. Concerning Inoue's first encounter with von der Gabelentz and Florenz, see INOUE 1943: 217–221.

⁴² On this seminal work, see SATŌ 1995: 10–44 and NAUMANN 1985.

⁴³ SATŌ 1995: 46–7; 143.

⁴⁴ INOUE (1943: 227–228) relates that the piece of luggage containing the complete manuscript of Florenz' German translation of the *Man'yōshū* was seized in Russia, as Florenz was returning to Germany via the Trans-Siberian railway.

⁴⁵ SATŌ 1995: 11–12.

⁴⁶ OKAZAKI 1898: 48. Compare with Florenz' translation in FLORENZ 1915: 48.

started by Florenz in 1891, which would in turn entail some degree of closeness between the two. It is nevertheless completely impossible to decide one way or another in this respect and we cannot assume a detailed knowledge of Florenz' scientific contributions on Okazaki's part. However, it must be reminded that Florenz taught at Tōkyō University when Okazaki was studying there and that he might have exerted an influence on Okazaki through the content of his lectures. Many of Florenz' early manuscripts on the history of Japanese literature were destroyed and it is therefore difficult to know the exact content of Florenz' teaching, but suffice to say that he encouraged the students in his German class to write their thesis on Japanese literature and that he had introduced them to Hermann Kluge's *Geschichte der deutschen National-Literatur* (1869), whose title bears a striking resemblance to that of the short book the young Okazaki was to compile a few years later.⁴⁷ It is therefore not completely unlikely that Florenz should have – directly or indirectly – influenced the young Okazaki's vision of literature and of the problems of literary history.

2 Before the History of Japan's National Literature

The *History of Japan's National Literature* is by no means Okazaki's first opus on Japanese literary history. It is not even his first work on the matter in a foreign language, since he has already published his thesis on the *Man'yōshū* as the *History* comes out. The small amount of works written before the *History*, most prominent among which the thesis written during Okazaki's period in Germany, allows us insights into Okazaki's intellectual progression, most notably into his reflection on literary history. It also enables us to discern his ideological positions regarding literature, which is to a great extent rendered possible by the intellectual centrality of the *Man'yōshū* in the era's reflection and reappraisal of literature. Okazaki's evolution is most evident in four areas: the definition of literature (and of national literature), the position of Japanese literature within the world's culture, the nature of the determining factors of literary history and the periodization of literary history.

The definition of literature and national literature

Okazaki's *History of Japan's National Literature* is quite remarkable in that it offers no definition of the very subject it sets out to deal with, as if the question of the nature of literature was a settled one. As Suzuki Sadami and Emmanuel Lozerand – among many others – have shown, though, in Meiji Japan, the question of the nature of literature is very much a pressing one, one that is being thoroughly discussed and sometimes fiercely

⁴⁷ BABA 2020: 127.

debated. Accordingly, Mikami Sanji's and Takatsu Kuwasaburō's *History of Japanese Literature* devotes a great number of pages to the elucidation of this particular question.⁴⁸ We should keep in mind that their definition is confined to what they call "pure literature" (*junbungaku* 純文学):

文學とは或る文体を以て、巧みに人の思想、感情、想像を表はしたる者にして、実用と快楽とを兼ねるを目的とし、大多数の人に大体の智識を傳ふる者を云ふ

'Literature' is that which expresses skillfully and in a certain style the thoughts, the feelings and the imagination of man. It refers to that whose purpose is at the same time utility and pleasure and which conveys general knowledge to the majority.⁴⁹

One can see clearly that the concept of "utility" (*jitsuyō* 実用) employed here entails some compromises with a more general perception of literature, which would not be limited to the *belles-lettres*, but also encompass scientific, journalistic writings and knowledge in general.⁵⁰

The earlier *Collection of Japanese Literature* 日本文学集覧, co-authored with Yamazaki Kōgorō 山崎庚午郎 in 1892, was in fact built upon such a comprehensive conception of literature. This goes to show how the exact extension of the field was a matter of contention at the time, as is evidenced by the collection's table of contents:⁵¹

1. Japanese prose 和文
 1. History of Japanese prose 和文史
 2. Study material in Japanese prose 和文教草
2. Japanese poetry 和歌
 1. History of Japanese poetry 和歌史
 2. Study material of Japanese poetry 和歌教草
3. National history 国史
 1. Summary of our national history 国史要略
 2. Study material of national history 国史教草
4. Law 法制
 1. Law history - general remarks 法制史・総論
 2. Study material of law 法制教草

⁴⁸ SUZUKI 2006; LOZERAND 2005.

⁴⁹ MIKAMI/TAKATSU 1890: 13.

⁵⁰ See BROWNSTEIN (1987: 447–452) on the delineation of literature within the field of knowledge (*gakumon* 学問) in Mikami and Takatsu's *History of Japanese literature*.

⁵¹ YAMAZAKI/OKAZAKI 1892: 13–24.

It should be noted that this table of contents makes no allusion to the existence of a Sino-Japanese literature, which is made up of texts composed in Sinitic – *kanbun* 漢文 – and of Sino-Japanese poetry – *kanshi* 漢詩, without completely excluding from the field of “Japanese literature” 日本文学 texts that were written down in Sinitic, such as the “study materials” of history and law. In this respect, Okazaki construes “Japanese” literature markedly less narrowly than his forerunners Ueda Kazutoshi (*National Literature* 国文学, 1890) or Haga Yaichi and Tachibana Senzaburō (*National Literature Reader* 国文学読本, 1890), from whose books Sino-Japanese literature is altogether left out,⁵² while it is not entirely the case with Mikami and Takatsu’s *History of Japanese Literature* or with Okazaki’s *Geschichte der japanischen Nationallitteratur*.

That Okazaki omitted to define “literature” in his 1899 *Geschichte der japanischen Nationallitteratur* does not indicate that he was contented by a vague and comprehensive vision of literature. Rather, he was very conscious of the necessity of this definition, as becomes clear from the following characterization of literature, found in his 1893 *History of Women’s Literature*, which is worded in terms that strikingly resemble those of Mikami and Takatsu (which would hint that Okazaki had very probably read it):

文学の定義は如何にといふに、才学ある男、或は女が一定の方法によりて、読者に快樂を與へんが為に、想像、感情及推理等を書き現はしたるもの、即ち是なり。或は、文字を以て書かれたるものは、總て文学なりとの説もあれど、著者は美文学と名くべきもののみ、文学といふ。

What is the definition of literature? It is nothing else than the imagination, the feelings and the reasoning put down in writing by men and women of talent according to a certain method, in order to give pleasure to the readers. There is also the opinion that everything that is committed to writing is literature, but the author of these lines only calls “literature” the things that can be dubbed “belles-lettres”.⁵³

This one definition forms the basis of all the ensuing ones and Okazaki will elaborate very little on it. Nor will he attempt to adapt it to the particular cases he is dealing with: “women’s literature” is solely the literature written by women rather than by men,⁵⁴ while “national literature” is but the body of literature written in a given country,⁵⁵ the idea of

⁵² On these works, see LOZERAND 2005: 251–272 and 272–282.

⁵³ OKAZAKI 1893: 2.

⁵⁴ OKAZAKI (1893: 8): “When I speak of the history of women’s literature, I speak of the evolution of what is written in either verse or prose, in which only the thoughts, emotions and reflections of the women of this country manifest themselves in the writing or the style.” (予の女學史といふは、国民中の女性のみ思想、感情、及推理等が文字上、或は文字様のものに現れて、韻文、又は散文となりたるもの沿革をいふなり)。

⁵⁵ OKAZAKI (1893: 6): “When I speak of the literary history of a country, I speak of the evolution of this country’s own literature, written in either verse or prose, in which its people’s thoughts,

“nation” being left undefined. Rather than postulate a complete disinterest for these theoretical matters on Okazaki’s side, it is probably wiser to argue that he did not see the necessity to define both, since both concepts had already begun to carry some weight. Whereas Mikami and Takatsu had to appeal to Taine’s theory of the three causal factors determining the character of a nation (which is in turn reflected in its literature)⁵⁶ to lay out the conceptual groundwork of their *History of Japanese literature*, Okazaki seems to regard the idea of the uniqueness of the Japanese people as self-evident, the intellectual foundation of which seems to be provided by older ideas on the distinctiveness of Japanese culture, most notably *vis-à-vis* China.⁵⁷ The fact that he was writing in German, for a Western readership, could also account for the lack of definition. When writing for Japanese readers, as in the *History of Women’s Literature*, Okazaki would feel compelled to follow in the footsteps of Mikami and Takatsu and provide a working definition of literature, but it is likely that he did not feel the same necessity to do so as he was sketching his account of Japanese literature for Westerners, since he probably estimated that it was the Japanese element rather than the idea of literature they needed to be introduced to.

That Okazaki should elect to write his doctoral thesis on the *Man'yōshū* is also very significant with respect to the definition of a Japanese “national literature”. As Shinada Yoshikazu has eloquently shown, in the Meiji era, the vast anthology from the Nara period came to crystallise a great number of issues pertaining to the debate on “national literature”, just as Japan looks to the past for quintessentially Japanese models of the “national poetry” (*kokushi* 国詩) to come. A particular vision of the *Man'yōshū* takes shape from the third decade of Meiji onwards, a vision which Shinada dubbed the “vision of *Man'yōshū* as national anthology” 万葉集国民歌集観. This vision manifests itself under two forms, of which the latter will eventually supersede the former: the *Man'yōshū* is first viewed as an anthology of poems written by the entirety of the people – and as such, it

emotions and reflections manifest themselves in the writing or the style.” (一国の文學史といふは、其国人民の思想、感情、及推理等が文字、或は文字様のものに現れて、韻文、又は散文となりたる、一国固有の文學の沿革をいふなり). Here again, the definition given by Okazaki borders on plagiarism from MIKAMI/TAKATSU (1890: 29): “What we call the literature of a country should be defined as what its people express in the national language of its peculiar thoughts, feelings and of its imagination” (一国の文學といふものは、一国民が其国語によりて、その特有の思想、感情、想像を書きあらはしたる者なりといふべきなり).

⁵⁶ See TAINE 1866: XXIII and MIKAMI/TAKATSU 1890 :25–29. The three factors are the “national characteristics” (国民固有の特性), the external phenomena (*i.e.* geography and climate 身外の現像) and the current of the time (時運).

⁵⁷ OKAZAKI (1893: 7): “Our Japanese literature is rich with thinking and it possesses a great artistic beauty” (我日本人は文學の思想豊に、且つ美術の妙を獲たり). He acknowledges “elegance” 優美 as a quality unique to Japanese literature, a quality which is also alluded to in MIKAMI/TAKATSU (1890: 26): “Japanese literature is elegant, Chinese literature is majestic, Western literature is elaborate” (日本文學を優美といひ、支那文學を雄壯といひ、西洋文學を精緻といふ). The same qualification is also applied to Japanese literature by Haga Yaichi in his *Ten Lessons* (HAGA 1899: 13).

gives a unity and coherence to the nation as a whole (*kokumin* 国民); the *Man'yōshū* is then perceived as a work where a properly national and uniquely Japanese character finds its expression (*minzokuteki* 民族的).⁵⁸ Both aspects of this vision play out in Okazaki's work on the *Man'yōshū*. The first one is very clearly put in the following pronouncement, highly reminiscent of Mikami and Takatsu:

Da die Dichter und Dichterinnen im *Man'yōshū* den verschiedensten Klassen, vom Kaiser bis zum Arbeiter angehörten, so ist auch der Inhalt, die Form und der Stoff sehr verschieden.

As the poets of the *Manyōshū*, male as well as female, belonged to very diverse social classes – from the emperor to the worker, the content, the form and the subjects [of the poems] are very diverse.⁵⁹

The idea of an essentially national character unmarred by Indian or Chinese influence is also present. Okazaki repeatedly alludes to a “fundamental character of the Japanese people” („Grundcharakter des japanischen Volkes“),⁶⁰ of which Japanese literature offers a reflection (as “a mirror of national characteristics”, „ein Spiegel der nationalen Eigentümlichkeiten“).⁶¹ As was often the case at the end of the 19th century, this national character is presented here as a force capable of absorbing the external elements it needs without risking adulteration:

Doch muss angenommen werden, dass sich ein guter Teil [der japanischen Ideen] unverfälscht daneben erhalten hat, denn die ungesunden oder schwachen Denker bald ganz in chinesischen und indischen Anschauungen aufgingen, während die stärkeren japanischen Elemente aus letzteren nur ihre Nutzenwendungen zogen und sie somit völlig japanisierten und sich zu eigen machten. Wir finden infolgedessen noch heute im japanischen Volke eine Menge Grundideen aus jener Zeit, die sich als kostbarer Schatz von Generation zu Generation geerbt haben.

One must however admit that a large part [of the Japanese ideas] have maintained themselves unaltered because the unsound or weak thinkers soon lost themselves completely in Chinese and Indian conceptions, while the stronger Japanese elements among them only drew the use values of those conceptions, which they completely japanized and appropriated. Thus we still find in the Japanese people of

⁵⁸ See SHINADA (2001). The main points of the book are summed up in English in SHINADA (2002), they are further developed in SHINADA (2018).

⁵⁹ OKAZAKI 1898: 36. MIKAMI/TAKATSU (1890: 137): “Nara court was the age of waka. From the [emperor] to the man of the people, every one composed poetry.” (奈良の朝は和歌の時代なり。上は万乗の貴きより、下匹夫に至るまで、皆歌を詠まざるなし).

⁶⁰ OKAZAKI 1898: 61.

⁶¹ OKAZAKI 1898: 65.

the present day a host of fundamental ideas from this time, which have been passed on like a precious treasure from generation to generation.⁶²

It thus appears clearly that Okazaki writes on the *Man'yōshū* within the framework of the debate on Japan's national literature. This particular Japaneseness, nevertheless, is not so much embodied by the literary content of the anthology, but by the philosophical, religious and ethical notions that it comprises, which, according to Okazaki, have been undeservedly neglected by his predecessors. Even Sengaku 仙覚 (1203–1273) and Kamo no Mabuchi 賀茂真淵 (1697–1769), whom Okazaki speaks very highly of, have allegedly disregarded it, an oversight which Okazaki sets out to correct:

Doch wer hat bis jetzt die darin enthaltenen philosophischen, religiösen und ethischen Gesichtspunkte genau und richtig aufgesucht und kritisiert?

However, who, as of today, has accurately and justly examined and critiqued the philosophical, religious and ethical views [the *Man'yōshū*] contains?⁶³

The value of the *Man'yōshū* as national literature is thus clearly predicated upon its conceptual value and Okazaki levels unsparing criticism at those among his predecessors who got carried away by what he views as aesthetic musings.⁶⁴ His definition of the national literature is therefore a rather ambiguous one: it is more or less coterminous with an aesthetic field, which it constantly threatens to leave for the sake of other non-aesthetic values.

⁶² OKAZAKI 1898: 59. This brand of assimilationist nationalism was especially conspicuous in the pages of the journal *Imperial Literature* 帝国文学 (see chapter II.3 in SHINADA 2001). One will find a very telling example in the following pronouncement featured in an article written by Inoue Tetsujirō in 1895 ("The Past and Future of Japanese Literature" 日本文学の過去及び将来): "it is through the melting and appropriating of various forms of thoughts that we shall nurture the characteristics of our own national literature" (各種の思想を鎔鑄して以て我が者とすれば、自ら国民文学の特質を養成する; cited in SHINADA 2001: 68). See also OKAZAKI 1899b: 51.

⁶³ OKAZAKI 1898: 9. The thesis mainly revolves around the elucidation of the various "contents" of the *Man'yōshū* (see the "Table of contents" translated in the appendix).

⁶⁴ OKAZAKI (1898: 9): "Now I dare say it: the former critics and commentators, who still had not been trained in the modern thinking, allowed themselves to be carried away on the wings of their poetic fantasies and feelings more often than is permitted. Therefore, they could not analyse or synthesise well, so that they could not exercise good critique. They had acknowledged beauty as such but had barely any knowledge of how, where and whence it came to be, in short, they read less into the work than was actually there." („Ich wage jetzt zu behaupten, dass sich die früheren Kritiker oder Kommentatoren, welche die Schulung des modernen Denkens noch nicht besaßen, öfters dem Fluge ihrer dichterischen Phantasie und Empfindungen mehr hingaben, als es gestattet werden kann. Deshalb konnten sie nicht gut analysieren oder synthetisieren und somit auch nicht richtig kritisieren. Sie hatten das Schöne als das Schöne gut beurteilt, doch wussten sie kaum "wie", "worin" und "woher", kurz, sie lasen weniger in dem Werke, als darin steht“).

The position of Japanese literature vis-à-vis Western literature

The issue of the rightful position of Japanese literature in relation to other (Western) literatures is never taken up in Okazaki's Japanese works. On the other hand, the very last chapter in his doctoral thesis, entitled "The trends of the time in *Man'yōshū* compared to those of our time" („Die Zeitströmungen im *Man'yōshū* im Vergleich zur Neuzeit“) grapples with it constantly. Okazaki draws a parallel between the introduction of Indian and Chinese cultures in the 7th and 8th centuries and that of Western cultures into Meiji Japan.⁶⁵ The first moments in this opening-up of Japan were, according to him, a period of indiscriminate cultural importation, which he judges severely.⁶⁶ Against this, he defends the notion that the Japanese national character is capable of adapting what must be adopted and rejecting what cannot be adapted. Thus, he favours what he calls a "sound eclecticism" („gesunde[r] Eklektizismus“), which he contrasts with the thoughtless adoption of foreign thinking, which he calls "syncretism" („Synkretismus“).⁶⁷ In his opinion, Germany provides an excellent example of this eclecticism, so much so that Japan should take it as its model:

So oft ich die Geschichte der modernen Philosophie studiert habe, habe ich mich stets darüber gewundert, wie die Deutschen es verstanden, das enthusiastische, phantasievolle Denken der Franzosen mit dem besonnenen, vorsichtigen Kritizismus der Engländer zu vereinigen und völlig in ihr eigenes Wesen aufzunehmen. Dieselbe Gabe muss ich auch den heutigen Japanern zugestehen, wie es sich denn überhaupt mehr und mehr herausstellen dürfte, dass die Japaner ihrer ganzen Charakter- und Geistesanlage nach berufen sein werden, dereinst im fernen Osten eine ähnliche Stellung in wissenschaftlicher Beziehung ausfüllen, wie die Deutschen im Westen.

⁶⁵ OKAZAKI (1898: 60): "To a larger degree, in the same way that India and China made themselves noticed with their cultural influence, in the modern times, Europe and America, with their advanced cultures, have penetrated Japan like a strong current breaking a dam, which is prominently visible in science and society" („In noch höherem Masse, wie sich schon zu jener Zeit Indien und China mit ihren Kultureinflüssen in Japan bemerkbar machten, sind in der neueren Zeit Europa und Amerika mit einer vorgeschrittenen Civilisation, wie ein gewaltiger Strom den Damm durchbrechend, eingedrungen. Das tritt hauptsächlich auf wissenschaftlichem und sozialem Gebiete hervor.“).

⁶⁶ OKAZAKI 1898: 65. He evokes a vogue of English authors that allegedly overshadowed Japanese literature completely (mentions are made of Chaucer, Shakespeare, Milton, Addison, Raleigh, Swift, Hume, Gray, Macaulay and Herbert Spencer).

⁶⁷ OKAZAKI 1898: 63. "Syncretism" is characterized as the "collation of heterogeneous thoughts without criticism or method" („ei[n] Zusammentragen heterogener Gedanken ohne Kritik und Methode“).

Whenever I studied the history of modern philosophy, I would constantly wonder how the Germans had understood how to combine the enthusiastic and imaginative thinking of the French with the prudent and cautious critical philosophy of the English and how to adopt them as an integral part of themselves. I must concede that the Japanese of today are endowed with the same gift, as it should become clear that the Japanese, for the entirety of their characters and mental dispositions, will be destined to occupy a similar position in the Far East in relation to science as the Germans in the West.⁶⁸

Here is probably one of the key motivations for Okazaki to write his works in the German language. It is common knowledge in the Meiji era, that Germany is a literary latecomer compared to the two nations that boast uninterrupted literary traditions, namely England and France.⁶⁹ Germany, nevertheless, managed to overturn the *status quo* in order to build a literary tradition worthy of respect, as Mikami and Takatsu imply:

今の日耳曼の如きも、近代こそは其文學燦然として、觀るべきもの多けれども、耶蘇紀元千五百五十年頃より全千七百五十年ごろまで、大約二百年の間は殆ど文學無かりき。

As for contemporary Germany, its literature has only started to shine brightly in the modern era, and although there are many things worthy of note, it has been almost deprived of literature for a period of two hundred years, from around 1550 to 1750.⁷⁰

In the 1890s, the opinion that Germany arrived at this through its positive valuation of folk literature becomes a prevailing one. The Japanese have by then progressively adopted Johannes Gottfried Herder's idea that folk literature, and especially folk songs, are a reflection of the profound *Volksgeist* of every nation and Germany is painted as the one country which succeeded in acting upon this conception to give rise to a truly national literature that is at the same time worthy of consideration. Such a conception, based upon the terrain of German romantic philosophy, will exert a great deal of influence on the second period of the vision of *Man'yōshū* as national anthology.⁷¹ Okazaki, rather

⁶⁸ OKAZAKI 1898: 62.

⁶⁹ OKAZAKI 1898: 62. The notion of English and French literature as being the only two continuous literary traditions is of course a European idea (see for example the preface to TAINE 1866). The perceived continuity of a literary tradition is a central focus of debate in Japan and MIKAMI/TAKATSU (1890: 4) show a tremendous ingenuity to prove that, despite appearances, Japanese literature has never experienced an interruption (断絶せし事なし).

⁷⁰ MIKAMI/TAKATSU 1890: 3.

⁷¹ See SHINADA (2001: 188ff.) for an overview of the Japanese understanding of "folk songs" and on the context of the translation of the German term *Volkslied* as *min'yō* 民謡.

unsurprisingly, will come to express his fondness for Japanese folk songs in later writings, but it is not yet the case in the works that we are dealing with.⁷²

For Okazaki, Japan's situation is relatively close to that of Germany, save for one crucial element: contrary to Germany, Japan doesn't lack literature, it is just that the literature it possesses is not admitted into "world literature" („Weltliteratur“), as an anonymous German – whose words Okazaki conjures up in his discussion – rightly points out:

Jetzt hat sich Japan zwar zu einer ansehnlichen Stellung unter den Kulturländern emporgehoben, aber seine Literatur ist zurückgeblieben. Sie ist zwar schon sehr alt und die Stoffe sind sehr reich, aber in der Weltliteratur nimmt sie nur eine untergeordnete Stellung ein.

There is no doubt that Japan has raised itself to a respectable position among the cultured nations, but its literature is lagging behind. It is very ancient and its subjects are very rich, but it only takes up a subordinate position within world literature.⁷³

Okazaki goes on to explain why this perception presumably originates in the fact that Europeans and Americans only apprehend Japanese literature through Western works that do not do it justice, hence the necessity to write on Japanese literature in a Western language. Okazaki has therefore a very keen sense of the existence of a world literature, of a literary world order. Yet, literary production alone does not guarantee a place within this order and the ability to produce a critical and historical discourse on literature seems to play an equally significant role. In this respect, Okazaki's production and especially his *History of Japan's National Literature* are to be viewed in the continuity of this reflection and it aims at raising Japan's literature to its rightful place in the concert of literary nations. Paradoxically, though, for this participation of the Japanese in world literature to materialise, Okazaki has to admit to the existence of a form of universality of literature that goes beyond the national characteristics that he expended so much effort on seeking out in the *Man'yōshū*.⁷⁴ The place of Japan among the cultured nations is indeed

⁷² See for example OKAZAKI 1899b: 174. By contrast the only mention of "popular songs" (*rika*, *zokuyō*) to be found in the *History of Japan's National Literature* (OKAZAKI 1898: 103) is a rather negative one: OKAZAKI (1898: 103) indeed calls them "popular songs of low value, that are sung in every street" („Volkslieder von geringem Wert, die auf allen Strassen gesungen werden“). In all fairness, those "songs" are the one composed by *jōruri* 浄瑠璃 authors, which might account for our author's reservations. It must also be added that songs composed in cities – as opposed to those of the countryside – are not always admitted into this category of "folk songs" (see for example the case of Ueda Bin 上田敏 in SHINADA 2001: 208).

⁷³ OKAZAKI 1898: 63.

⁷⁴ OKAZAKI (1898: 65): "One must see the belles-lettres as the outpouring of human feelings and impressions. As they rely on the same foundations in all civilised peoples, one will have to admit

predicated on this admission to there being a common denominator, which in turn entails a universal character of literature.

The determining factors of literary history

It is a fact worthy of note that Okazaki's *History of Japan's National Literature* makes no explicit references to literary histories, neither in Japanese nor in German. This absence of German models is all the more remarkable as Okazaki has chosen a title, *Geschichte der japanischen Nationallitteratur*, that is highly reminiscent of that of the widely read sum written by Georg Gottfried Gervinius, the *History of the Poetic National Literature of the Germans* (*Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen*, 1835–1842), which had by then established itself as a reference. As we touched upon earlier, it is also very similar to the title of a lesser-known work, Hermann Kluge's *Geschichte der deutschen National-Literatur* (1869), which Karl Florenz purportedly used in his German classes at Tōdai. Yet, Kluge's text is not cited as a reference. Neither do we find any mention of Wilhelm Scherer's *History of German Literature* (*Geschichte der deutschen Literatur*, 1883), which would later play a decisive role in the shaping of the narrative of Karl Florenz' literary history.⁷⁵ The *History of Women's Literature*, on the other hand, alludes briefly to the works of a certain "Spalding" (presumably William Spalding, author of a *History of English literature*, published in 1853) to touch upon the correlation between literature and political history, without however giving any details regarding this work.⁷⁶ Finally, Okazaki does not even mention any preparatory stage of reading of Western literary histories. This could have been expected, since the mention of such preparations is found in the introduction to Mikami and Takatsu's *magnum opus*.⁷⁷

In these circumstances, one can wonder what theoretical foundation Okazaki's retracing of Japan's literary history might be based upon. Indeed, no counterpart to Taine's theory of the three causal factors is to be found, as was the case with Mikami et Takatsu, nor do we see any quotation from the works of a critic or a thinker in the *History of Japan's*

that every people understands more or less and is able to appreciate the belles-lettres of another." („Man muss die schöne Litteratur als Ausfluss der menschlichen Empfindungen und Gefühle betrachten. Da diese nur bei allen zivilisierten Völkern auf derselben Grundlage ruhen, so wird man auch zugeben müssen, dass jedes Volk mehr oder weniger die schöne Litteratur eines anderen versteht und würdigen kann.“).

⁷⁵ See BABA 2020. Baba argues that Florenz, far from imposing an external narrative on Japan's literary history, borrowed from both Scherer and Kamo no Mabuchi (via Haga Yaichi) to construct a hybrid narrative of literary history, that owes to both the German and the Japanese intellectual tradition.

⁷⁶ OKAZAKI 1893: 8.

⁷⁷ LOZERAND 2005: 76ff.

National Literature,⁷⁸ even if the prominent role played by the proponents of National Learning in advancing the research on national literature is acknowledged in a passage on the literary production of the Edo period.⁷⁹ Okazaki's work on the *Man'yōshū*, on the other hand, alludes repeatedly to the works of thinkers of the National Learning conviction and to those of German philosophers, notably to the German treatises on aesthetics, which have found considerable favour among the intellectual elite of the 1880s and 1890s.⁸⁰ In a rather characteristic fashion, one finds an indiscriminate amalgamation of National Learning thinkers who originally belong to opposite trends within the movement, like Kamo no Mabuchi and Kagawa Kageki.⁸¹ Such a coexistence of various tendencies no doubt reflects the synthesis that was operated in the crucible of the philosophy classes at Tōkyō University. Many professors there had indeed a National Learning background and viewed themselves as heirs to this intellectual tradition, against which Haga Yaichi will eventually voice a full-throated criticism in his 1900 *Outline History of National Learning* 国学史概論.⁸² This purported continuity also explains why, in Okazaki's text, some professors at Tōkyō University (such as Toyama Masakazu 外山正一) are cited after and in the same train of thought as National Learning thinkers. Regarding German philosophy, one must admit that most references are second-hand ones, that owe a great deal to Richard Falckenberg's *History of modern philosophy* (*Geschichte der neueren Philosophie*, 1885), which Okazaki

⁷⁸ That is, if we except a first judgement passed by Kamo no Mabuchi on the love poems of the *Man'yōshū* and a second one on the poet Yamabe no Akahito (OKAZAKI 1899a: 22; 26).

⁷⁹ Of the Mito School, OKAZAKI (1899a: 90) writes that it was its wistful desire for locating a Japanese national character („Nationalität“) that spurred its interest in literature (see below, III.1). Of Motoori Norinaga, he states that he was “the greatest national literatus, the true Messiah of Japanese national literature” („der grösste Nationallitterat, der eigentliche Messias der japanischen Nationallitteratur“, OKAZAKI 1899a: 98).

⁸⁰ On this aspect, see LEWIN 2001, especially regarding the introduction into Japan of the philosophy of Eduard von Hartmann, an exponent of Hegelian idealism credited with writing a *Philosophy of Beauty* (*Philosophie des Schönen*, 1888) which will be of great influence on Mori Ōgai.

⁸¹ On these two figureheads of the National Learning movement, especially Kagawa, see ÁROKAY 2014. Kamo no Mabuchi (1697–1769) is cited time and again, mostly through his *New Learning* 新学 (OKAZAKI 1898: 22; 27; 35; 36; 39; 42). The *Objection to the New Learning* 新学異見 (written in response to Mabuchi) by Kagawa Kageki 香川景樹 (1770–1843) is also cited several times (pp. 36, 38, 39). Kamo no Mabuchi had formed a poetic group, Agatai-ha 泉居派, which the Keien-ha 桂園派 came to oppose. The Agatai-ha and Mabuchi's successors viewed the *Man'yōshū* as the unsurpassed model of poetry, while the Keien-ha was led by some of Kagawa's disciples and it proclaimed the superiority of the *Kokinshū* (which was not what Kagawa intended). Mabuchi's belief in the superiority of *Man'yōshū* would be passed on by his disciples such as Tachibana no Chikage 橘千蔭 (1735–1808; author of a very popular *Abbreviated Commentary on the Man'yōshū* 万葉集略解 [1796–1812]) and Murata Harumi 村田春海 (1746–1812).

⁸² On this text, see LOZERAND (2005: 132). More than the department of literature, the Classics training course 古典講習科, which only graduated two classes of students between 1882 and 1886, was steeped in the spirit of National Learning: 13 out of 17 professors had indeed a National Learning background. On this course, see LOZERAND (2005: 105) and SHINADA & SAITŌ (2012).

unambiguously cites several times.⁸³ The reference to German philosophy doesn't provide the basis for Okazaki's aesthetic reflection, rather, it is merely used to back up already formed conceptions, that are grounded in National Learning. Page 37 of Okazaki's work on the *Man'yōshū* presents us with a very telling example of this. Okazaki gives two characterizations of the *Man'yōshū*'s poetry, namely what he perceives as its naïveté⁸⁴ and the genuineness of the feelings that are expressed. In both cases, one finds a list of quotations meant to serve as basis for those claims, in which quotations from books by National Learning scholars are followed by similar pronouncements by Tōkyō University professors, which are then followed by concepts taken from the German philosophical tradition. Here are, for example, the quotations used to justify this characterization of the *Man'yōshū* as a poetry expressing genuine feelings:

[Kamo no Mabuchi, *New Learning*]:⁸⁵ Die Leser werden nie sexuell erregt, wenn sie die Liebeslieder im *Man'yōshū* lesen, sondern nur Bewunderung erfüllt sie, weil sie durch die Lauterkeit und Innigkeit der Gedichte ergriffen werden.

The readers are never sexually aroused when they read the love poems in the *Man'yōshū*, they are rather filled with amazement, because they are captivated by the sincerity and the depth of the poems.

[Fujitani Mitsue 富士谷御杖 (1768–1823),⁸⁶ *Sack of Poems* 歌袋]:⁸⁷ Es entspricht nicht der alten Dichtungsmethode, dass die in den Gedichten ausgedrückten Gedanken oder Gefühle andere sind, als die wirklichen der Verfasser.

The fact that the feelings and thoughts expressed in the poems should be other than the actual ones harboured by the writer does not conform to the ancient compositional method.

⁸³ The work is cited in OKAZAKI (1898:14).

⁸⁴ OKAZAKI (1898: 36) cites Murata Harumi's *Utogatari* to this effect: "the poems resemble those flowers that bloom in plains and mountains and that gleam in the mist and are wet with dew. They give themselves in an unaffected manner. In this, they resemble the blameless children who play there innocently" („Die Gedichte gleichen den Blumen, welche im Felde oder auf Bergen durch Thau glänzend gemacht wurden; sie geben sich ungekünstelt wie die Natur. Sie gleichen darin harmlos spielenden, unschuldigen Kindern“). Original text : 時にふれて心よりよみいでたる歌は野山にさき出でたる花の、霞にほひ露に潤へるが如し。[...] 古の歌はあるがままをいひ出でて、幼くはかなきが如くにして心深し(SASAKI 1972 : 152).

⁸⁵ We did not find this exact passage in the *New Learning*.

⁸⁶ It should be noted that Mitsue authored a commentary on the *Man'yōshū* entitled the *Man'yōshū's Lamp* 万葉集灯, cited by OKAZAKI (1898: 9). On this character and his aesthetics, see MARRA (2010: 398–415).

⁸⁷ We did not find this particular citation in Fujitani Mitsue's text.

[Toyama Masakazu]: Die Gedichte enthalten nur Wahrheit, nur die innersten Empfindungen der Dichter. Er [Toyama] wählt das Gleichnis: „kein Wasser, sondern Alkohol, also Heißblut“. Deshalb wirken sie auf den Leser so majestätisch und tragisch, dass er sich gepackt und hingezogen fühlt zu hoher Bewunderung.⁸⁸

The poems contain only truth, only the most intimate feelings of the poets. Toyama chooses the following simile: “no water, only alcohol and hot blood”. This is why they make such a majestic and tragic impression upon the reader, to a point where he feels gripped and attracted to a higher level of amazement.

This sequence is finally tied – with no obvious relevance – to the concept of the “morally beautiful” („das sittliche Schöne“) developed by the philosopher Johann Friedrich Herbart (1776–1841), whose pedagogical works are introduced by the Meiji government in the 1890s.⁸⁹ Herbart borrows from Kant the idea of a disinterested and purely formal aesthetic judgement, which he connects to the – Kantian – idea of an *a priori* moral judgement. Upon this basis, he attempts to detail the characteristics that shape this formal moral judgement, this “morally beautiful”.⁹⁰ Therefore, it seems that the only common trait between Okazaki’s demonstration and Herbart’s aesthetic thinking is the rather vague idea

⁸⁸ Okazaki doesn’t indicate the origin of the citation, which we nevertheless managed to retrieve in an 1896 article published in *Imperial Literature* and entitled “Poems in the New Style and the Methods for Reading Poetry Aloud” 新體詩及び朗讀法. The original passage reads: 万葉集の歌には、作者の実意が表はれて居ります、作者の赤心が表はれて居ります、水は一滴も雑て居りませぬ、全くアルコールであります、全く熱血であります、其れ故に、万葉集の歌は莊嚴であります、非常であります。其れ故に、読む者をして実に感動せしむるのであります (TOYAMA 1909: 30–31).

⁸⁹ Herbart has theorized the fostering of civic virtues in children through education. His works and those of his disciples (G.A. Lindner, T. Ziller, W. Rein) will be introduced into Japan by Emil Hausknecht (1853–1927), who taught at Tōkyō University, and later by the pedagogue Tanimoto Tomeri 谷本富 (1867–1946), who will pen an *Applied Pedagogy and Teaching* 実用教育学及教授法 (1894) and a *Course on Scientific Pedagogy* 科学的教育学講義 (1895) both inspired by Herbart (KAIGO *et al.* 1999: 85–88).

⁹⁰ In this matter, we shall refer to FALCKENBERG (1898 [1885]: 439): “the most important among these [doctrines of art], which deals with moral beauty, moral philosophy that is, must also ask what the most simple relations between the wills [of subjects] are, relations which call for a positive or negative moral evaluation (which is independent from the beholder’s interest) and which ask what the practical ideas and conceptual models are, from which the moral taste judges – without will and with absolute clarity – the values or lack thereof in the will (be it actual or presumed). Herbart enumerates five such primitive ideas and ground judgements of consciousness” („Die wichtigste derselben [*i.e.* ‘der Kunstlehren’], welche das sittlich Schöne behandelt, die Moralphilosophie, hat also zu fragen nach den einfachsten Willensverhältnissen, welche eine (vom Interesse des Beobachters unabhängige) moralische Billigung oder Missbilligung hervorrufen, nach den praktischen Ideen oder Musterbegriffen, nach denen der sittliche Geschmack über Wert und Unwert des (wirklich geschehenden oder nur vorgestellten) Wollens willenlos und mit unbedingter Evidenz urteilt. Herbart zählt fünf solcher primitiven Ideen oder Grundurteile des Gewissens auf“).

of an unmediated aesthetic emotion. This disjunction between National Learning thought and German aesthetics also probably accounts for the relatively modest number of references to the latter, which remain punctual and are mostly not elaborated upon.⁹¹ In this respect, it should also be noted that in every instance of juxtaposition of these Japanese and German references, it is the National Learning understanding of the concept that prevails.

One can already discern, in Okazaki's utilisation of National Learning references, the principles that will drive his *History of Japan's National Literature*. Like Toyama, Okazaki builds on the National Learning nationalist thought, most notably on their conception of a purely Japanese character. This idea is itself founded upon an idealisation of a purported simplicity and purity of Antiquity, which our scholars view as being under the threat of foreign culture and influence. This corresponds exactly with the conception of Kamo no Mabuchi, as can be seen at the opening of his *New Learning* にひまなび (1765), which Okazaki cites at the end of his *History*:⁹²

古の歌は調を専らとせり。うたふ物なればなり。その調の大よそは、のどにも、あきらにも、さやにも、遠をくらにも、己がじし得たるまにまになる物の、貫くに、高く直き心をもてす。且つその高き中に雅びあり。直き中に雄々しき心はあるなり。[...] 然れば古の事を知る上に、今その調の状をも見るに、大和國は丈夫國にして、古は女も丈夫に習へり。故、萬葉集の歌は、凡そ丈夫の手振なり。山背國は手弱女國にして、丈夫も手弱女を習ひぬ。[...] それが上に唐の國ぶり行はれて、民、上を畏まず、よこす心の出で來こし故ぞ。

Ancient poetry is mainly concerned with melody. This is because ancient poetry was originally sung vocally. Generally speaking, the melody of poetry was tranquil, clear, pure and slightly melancholy; a variety of human emotions produced numerous melodies, but the common factor among all these was that the poetry was lofty and straightforward. A sense of elegance exists within this loftiness, while a feeling of

⁹¹ In a similar fashion, OKAZAKI (1898: 15) cites a *Critique of the philosophical pessimism of the modern era* (*Kritik des philosophischen Pessimismus der neueren Zeit*) by a certain Weygoldt, which he uses to level criticism at Schopenhauer and, through Schopenhauer, at Buddhism, in terms that are reminiscent of the attacks directed against Buddhism by National Learning proponents, such as Hirata Atsutane 平田篤胤 (in his *Shitsujō-shōgo* 出定笑語). He also makes use of the Leibnizian idea of the "best of all possible worlds" to preclude the any notion that the world as it is is deficient (OKAZAKI 1898: 13). In this understanding, evil is not a part of creation, but it is rather caused by a "god of evil" („Gott des Bösen“), Makatsuhi, which Motoori Norinaga evokes in his *Naobi no mitama* 直毘靈 (1771).

⁹² OKAZAKI (1899a: 117): "In his *New Learning*, which was released in 1765, he has put his vision of Japanese poetry into writing and he criticises the other ancient poetry collections. In his view, Japanese poetry must preach the sublime and the natural, as the *Man'yōshū* does. The sublime comprises beauty, the natural comprises strength and the poem must not become too effeminate" („In seinem *Nihimanabi*, das im Jahre 1765 erschien, hat er seine Ansicht über das Uta niedergelegt und die alten Gedichtsammlungen kritisiert. Nach ihm soll das Uta Erhabenes und Natürliches predigen, wie es das *Man'yōshū* thut. Das Erhabene wird das Schöne, das Natürliche die Kraft in sich einschließen, und das Uta darf nie zu weibisch werden“).

masculinity underlies its straightforwardness. [...] Therefore, to come to an understanding of the ancient state of life, when one experiences the structure of ancient poetry, we come to see that the ancient capital in the province of Yamato was masculine in nature, and women followed the style of men. Thus, the poetry in *Man'yōshū* is for the most part masculine in nature. The next era, when the capital was in the province of Yamashiro, was feminine in nature, and men followed the style of women. [...] Add to this the popularity of Chinese learning, and the common people lost their respect for their rulers, and an increasingly wicked disposition only worsened.⁹³

It is worthy of note for our later developments on the *History of Japan's National Literature* that this idea of a loss of poetic authenticity is framed in gendered terms: the *Man'yōshū* is the reflection of an authentic and masculine temper which is then “corroded” by the advent of feminine affectation. This gendered opposition is in turn founded on a geographic one, that contrasts the perceived masculinity of Yamato with the effeminacy of the Yamashiro region, a geographic divide that is also relevant – although not in the same form – for the comprehension of Okazaki's writings. It should be remarked that such criticism of Heian poetic effeminacy becomes quite common in the years 1880–1890, notably in the poetic milieu. Robert Tuck has eloquently shown how in this decade poets such as Hagino Yoshiyuki 萩野由之 (*On Reforming National Learning and Waka* 国学和歌改良論, 1887) or Yosano Tekkan 与謝野鉄幹 (“Women and National Literature” 女子と国文, 1893 ; “Sounds of the Nation's Ruin” 亡国の音, 1894) took it upon themselves to sound a note of caution against what they perceived as the *waka's* femininity, which, they argued, was debilitating for the nation as a whole.⁹⁴

In the *Man'yōshū*, Okazaki praises more or less the same qualities as Mabuchi. In a section aptly titled “Where does the value of the *Man'yōshū* lie?” („Worin besteht nun der Wert des *Man'yōshū*?”) he avers that it resides first and foremost in the collection's “simplicity” („Einfachheit”) and in the “primitiveness of [its] conceptual world” („Ursprünglichkeit der Gedankenwelt”).⁹⁵ Other positive attributes include the *Man'yōshū's* “sublimity and beauty” („Erhabenheit und Schönheit”) and its (presumably thematic) “richness” („Reichhaltigkeit”). However, as in Mabuchi's text, the qualities of spontaneity and purity seem to be perceived as residual, as remnants of an earlier state of greater, unadulterated primitiveness. The *Man'yōshū* era is indeed viewed as already contaminated by Chinese influence. This does not appear as clearly in Okazaki's thesis as in his later *History of Japan's National Literature*, but it can be perceived in statements such as the

⁹³ KAMO 1975: 585–586. Translation in BENTLEY 2019: 250–251.

⁹⁴ See the fifth chapter of TUCK (2018).

⁹⁵ OKAZAKI 1898: 10.

following, which describes the era as a time of “language reform” („Reformation der Sprache”) where Chinese influence comes to pervade the Japanese language :

Vor der *Man'yōshū*-Zeit sprach man die ursprüngliche, reine japanische Sprache. Nach dieser Zeit war sie sehr mit der chinesischen vermischt.

Before the *Man'yōshū* era, the primitive, pure Japanese language was spoken. After this era, it was very much blended with Chinese.⁹⁶

As in Mabuchi's *New Learning*, there is a geographic element to such an idea of cultural contamination. There are indeed areas of Japan where the original culture maintained itself. Those are the regions where Chinese influence has not penetrated too deeply and where something of the pre-Chinese culture can be retrieved. In Okazaki's case, this untouched area is the North-East, where the “Poems of the East” (*Azuma-uta* 東歌) originate from:

Da die Bewohner des nördlichen Teiles sehr wenig mit den anderen Nationen in Berührung kamen, so findet man dort ohne Zweifel die alte japanische Sprache, welche vor der *Man'yōshū*-Zeit gesprochen wurde.

Since the inhabitants of the northern part [of Japan] came very seldom in contact with other nations, one doubtless finds there the old Japanese language, which was spoken before the *Man'yōshū* era.⁹⁷

Okazaki goes on to elaborate on this particularity of the language of Eastern Japan (of which he gives several instances, contrasted with words taken from the *Kokinshū*) and of the singularity of its customs and of its people's mentality, as reflected in the *azuma-uta*.⁹⁸ In his description, one already finds the characterization of the *Azuma* people as warriors, but it is by no means their dominant characteristics, as will be the case in the *History of Japan's National Literature*.⁹⁹ The parallel drawn by Okazaki between East Japan's culture and mentality and that of Ancient Japan is a very self-serving one, as he explicitly depicts

⁹⁶ OKAZAKI 1898: 23.

⁹⁷ OKAZAKI 1898: 24. The *azuma-uta* are poems attributed (not without reservations) to people from the North-East of Japan, written in a distinct variety of Old Japanese (called “Eastern Old Japanese” by the linguists, as opposed to “Western Old Japanese”, the language of the *Man'yōshū*). The small corpus is made up of 238 poems featured in Book XIV, to which should be added the 93 *sakimori-uta* 防人歌 (“poems of the frontier guards”) in Book XX, which are allegedly the works of Eastern Japanese soldiers stationed in Kyūshū. A short linguistic description of the language they use can be found in VOVIN (2012: 6–11) and VOVIN (2013: 6–13). A short English summary of the reservations harboured by some researchers regarding the attribution can be found in DUTHIE 2014: 213–214.

⁹⁸ OKAZAKI (1898: 23–25; 53–58).

⁹⁹ OKAZAKI (1898: 55).

himself as their descendant and as the potential heir to the ancient virtues they have passed on to the present.¹⁰⁰

It is therefore evident that Okazaki borrows heavily from the particular synthesis of National Learning that gained currency under the Meiji regime. He cites the main figures of this current and give a nationalist spin to their pre-national ideas. In this, he finds himself at the pivotal point between the first and the second vision of the *Man'yōshū*, as put forward by Shinada: he sees it as a work that embodies the nation as a whole (with poets coming from all walks of life), but also as the locus where a properly national character is enshrined. In this respect, he resembles very much a nationalist such as Haga Yaichi, even if he will not progress as far as him in his investigation into the Japanese national character. Haga had indeed directed his attention to the popular aspect of the *Man'yōshū*'s poetry in his 1902 class on "Japanese Poetics" 日本詩歌学 at Tōkyō University, in which he praised *Volkspoesie* as more fundamental than *Kunstpoesie*.¹⁰¹ Many of Haga's students at Tōkyō University will go on to become folklorists and one of them, Shida Gishū 志田義秀 (1876–1946), will theorise the idea of the *Man'yōshū* as a collection of *Volkslieder* 民謡.¹⁰²

Periodisation

We shall close this second part by noting that the *History of Japan's National Literature* adopts a division of literary history into eras, which is the result of a rather long reflection on the periodisation of Japanese history, especially of Antiquity (called in Japanese *jōko* 上古 or *jōdai* 上代). The *History* distinguishes a pre-Nara period, that spans the beginnings of Japanese history to the year 600 (Chapter I), an extended Nara period (600–800, Chapter II) and a period that stretches from the 9th to the 11th century, which corresponds roughly to the Heian period (Chapter III).¹⁰³ Such a division is nevertheless far from being self-evident. The *History of Women's Literature*, for example, adopted a wholly different approach to chronology: it divided the Ancient History into High Antiquity (*jōko* 上古), a period which

¹⁰⁰ OKAZAKI (1898: 58): "How could the *Azuma* people have ever imagined so many upheavals or that one of their descendants might critique their poems and translate them into German! May our excellent ancestors rest sheltered in their cold graves for many thousand years! For they have bequeathed to us their strength of character, their bravery and perseverance as their valuable inheritance!" („Wie hätte das alte Azumavolk je an solche Umwälzungen gedacht, oder gar daran, dass einer ihrer Nachkommen ihre Gedichte kritisieren und ins Deutsche übertragen würde! So mögen unsere ausgezeichneten Vorfahren noch viele Jahrtausende wohlgebettet im kühlen Grabe ruhen! Haben sie uns doch ihre Charakterfestigkeit, Tapferkeit und Ausdauer als wertvolles Erbe hinterlassen.“).

¹⁰¹ SHINADA (2001: 210).

¹⁰² In his *Introduction to Japanese Folk Songs* 日本民謡概論 (1906).

¹⁰³ They are then followed by a fourth chapter that spans Kamakura and Muromachi periods (13th–16th centuries) and a fifth one that starts with the establishment of the Edo shogunate and runs to the first half of the 19th century.

went from the “age of the gods” to the reign of empress Suiko 推古 (r. 592–628) and Middle Antiquity (*chūko* 中古), which followed on to the reign of emperor Horikawa 堀河 (r. 1087–1107).¹⁰⁴ We can therefore see that, at this point, the Nara period was not characterized as the period of the “*Man'yōshū* compilation” and that it was not viewed as particularly distinct from the Heian period.

A similar division was already playing out in an earlier work by Taguchi Ukichi 田口卯吉 (1855–1905), the *Short History of Japanese Civilisation* 日本開化小史 (1877), which, in its own way, foreshadowed the flurry of literary histories of the 1890s.¹⁰⁵ Taguchi opposes two periods, which more or less overlap with the *History of Women's Literature's* distinction between a primitive period unmarred by foreign influence and the period where this influence makes itself felt. The first chapter tells of the span of time between “the birth of the Way of the Gods until the spread of Buddhism” 神道の濫觴より佛法の弘まりしまで, while the second one covers the period that extends “from the arrival of Chinese learning to the decline of Kyōto” 漢學の渡りしより京都の衰へしまで. The first period is one of purity, which the absence of writing *de facto* excludes from civilisation, whereas the second one is characterized by an imitation of China.¹⁰⁶ The same goes for Haga Yaichi and Tachibana Senzaburō's *National Literature Reader* 国文学読本 (1890), but a discernible shift in Haga's perception of Ancient History takes place with the passage of time, as is evidenced by the chronology of his 1899 *Ten Lessons on the History of National Literature* 國文學史十講. Indeed, whereas the 1890 Reader construed “High Antiquity” 上古 as the period of time running until the Taika Reforms 大化 (645), the *Ten Lessons* published almost ten years later draw a clear line between Nara and Heian poetry. As in Okazaki's thesis, the Nara period is defined as an era of preservation of national language and national culture, even if it has admittedly already lost the simplicity of the “ancient times” 太古 (*taiko*).¹⁰⁷ It should be noted here that Mikami and Takatsu's *History of Japanese*

¹⁰⁴ OKAZAKI 1893: 1–3.

¹⁰⁵ LOZERAND (2005: 153–154) notes that the short work comprised a chapter on the history of Japanese literature. The work draws heavily from Nagamine Hideki's 永峰秀樹 translation of François Guizot's *Histoire de la civilisation en Europe* (“History of Civilisation in Europe”, 1828), published in 1874.

¹⁰⁶ Regarding the use of the concept of “civilization” in the context of Japanese literary history, see SHINADA 2012.

¹⁰⁷ Nara, as HAGA (1899: 19–20) asserts it, represents the “infancy of [Japanese] civilisation, where foreign influence has not yet penetrated too much” (我国文明の揺籃時代、外国の影響が余り這入って居らぬ時代). Yet, this period of infancy differs markedly from an even earlier period: “in the Nara period, Chinese cultural influence gains currency, to a point where it differs greatly from the simplicity of ancient times.” (奈良の朝では、支那の文物の影響も盛んに現はれて來まして、太古の簡単な有様とは余程の相違になりました). Nevertheless, the thought and the language have partially maintained their purity: “on the whole, the thought from the age of the gods is expressed in writing in pure *yamato-kotoba*.” (大体においては神代以来の思想を純粋な大和詞で書現したるものであります).

Literature (1890) had already singled out Nara as the *Man'yōshū* era and devoted a great number of pages to the anthology.¹⁰⁸

Such a chronology is only possible within the framework of the 1880s and 1890s debates on the *Man'yōshū* and on its position within Japanese literature. It is clear that the anthology occupies a central position in the new vision of Japanese literary history, as the embodiment of the perceived national characteristics of the Japanese people. In this respect, Okazaki's *History of Japan's National Literature* is rendered possible by these debates that attach a high value to the *Man'yōshū* within Japanese literature.

3 The *History of Japan's National Literature*: literary history through the lenses of the *Man'yōshū*

Having laid out the intellectual foundations of Okazaki's reflection on literature, we can now dive into the short *History of Japan's National Literature*, written in 1899 in German by Okazaki himself. We will show how Okazaki attempted to write an entire history of literature from the perspective of the values he sees embodied by the *Man'yōshū*. His vision of the *Man'yōshū*, however, is fraught with ambiguities, as the vast anthology represents the last monument of a now lost past and, at the same time, the first moment in the history of Japanese literature under Chinese influence. Okazaki's perception of the *Man'yōshū* owes a great debt to the school of National Learning, as will become apparent, but at the same time, our author cannot completely reshape the literary canon that is being given its fixed form in the same period. We will therefore see how Okazaki distorts his own vision to allow authors already sanctioned by tradition (Murasaki Shikibu, Saigyō, Bashō, among others) into his *Man'yōshū*-centered narrative.

Okazaki's project and its structure

As was hinted at in his book on the *Man'yōshū*, Okazaki is keenly aware of the fact that Japanese historians of literature have a critical role to play in order for Japanese literature to earn its place within "world literature" („Weltliteratur"). Only a Japanese national, in his view, might give a fair account, that would not misrepresent Japanese literature to the general public. The declaration at the opening of the *History of Japan's National Literature* is to be interpreted in this sense:

Die Kenntnis der reichen japanischen Litteratur, die mit ihren Anfängen noch weit über das ehrwürdige Alter der griechischen klassischen Litteratur hinausreicht, ist

¹⁰⁸ MIKAMI/TAKATSU 1890: 137–197.

im Abendlande noch so gering, dass es fremden Gelehrten bisher nicht möglich war, sich ein Urteil über sie zu bilden. Aus diesem Grunde fasste ich seit langem schon den Plan, in einer europäischen Sprache eine umfassende Geschichte der japanischen Litteratur zu schreiben, ohne dass ich bisher dazu die Zeit gefunden hätte. So will ich denn, ehe ich das mir durch einen dreijährigen Aufenthalt lieb und teuer gewordene Deutschland verlasse, wenigstens einen kurzen Abriss der Geschichte unserer Nationallitteratur veröffentlichen, in der Hoffnung, damit wenigstens in Deutschland, dessen Interesse und Achtung zu gewinnen und zu erhalten uns Japanern von ganz besonderer Wichtigkeit ist, etwas mehr Licht über die geistige Arbeit meines Volkes und die Entwicklung seiner Ideen im Strome der Zeit zu verbreiten.

The knowledge of the rich Japanese literature, whose origins reach back to a time long before the venerable age of classical Greek literature, is still so limited in the West, that until now it was impossible for foreign scholars to form a judgement about it. For this reason, I have had the long-standing plan to write a comprehensive history of Japanese literature in a European language, without ever finding time to do it. Therefore, before leaving Germany, a country that my three-year stay has rendered dear to my heart, I want at least to publish a short summary of the history of our national literature, in the hope to throw some more light onto the spiritual workings of my people and the development of its ideas in the course of time, at least in Germany, whose interest and respect the Japanese care particularly to attract and to retain.¹⁰⁹

Okazaki, however, is not only driven by outward motivations, but also by an inner necessity, which he touches upon when dealing with the Mito school and with Tokugawa Mitsukuni 徳川光圀 (1626–1701), who ordered Shimokōbe Chōryū 下河辺長流 (1627–1686) and Keichū 契沖 (1640–1701) to compile a commentary on the *Man'yōshū* (the *Man'yō-daishō-ki* 万葉集代匠記, “Hatchet-Job Writing on the *Man'yōshū*”). Okazaki highlights the fact that it was the interest for the “national character” („Nationalität”) that spurred the interest for national literature:

Wer aber so viel Liebe zu seiner Nationalität und der Majestät seines Kaisers [wie Mitsukuni] hat, der hat auch das geistige Bedürfnis, einzudringen in die Tiefen der Nationallitteratur.

Those who bear so much love for their national character and the majesty of their emperor[, as Mitsukuni did,] also have the spiritual need to dive into the depths of national literature.¹¹⁰

¹⁰⁹ OKAZAKI 1899a: ix.

¹¹⁰ OKAZAKI 1899a: 90.

The idea of literature as reflection of national character is very wide-spread in the Meiji era, as we have already touched upon, but this short passage also gives us an insight into Okazaki's reasoning and his decision to write a literary history to showcase the production of the Japanese spirit. In this respect, Okazaki is very close to the ideology of national character described by Shinada, according to which literature is above all the vehicle of this character (which is a completely new notion in Japan at this time).

Okazaki intends to sketch out a short outline of the history of Japanese literature from its inception to the present era (as the subtitle indicates: „von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart“). He divides his text into five chapters, whose titles are strictly chronological:

1. From the oldest times to the year 600
2. From 600 to 800
3. From the 9th to the 12th century
4. From the 13th to the 16th century
5. From the 16th century to the first half of the 19th century

We have already seen how Okazaki has come to adopt a new vision of periodisation for ancient history, which made him distinguish Nara and Heian periods. As for the rest, one finds a high degree of resemblance with other literary histories of the time, such as that of Mikami and Takatsu. The two Tōdai graduates divide Japanese history into: the age of origins, the Nara period, the Heian period, the Kamakura period, the Northern and Southern Courts period grouped together with that of Muromachi and the Edo period. Haga Yaichi also adopts a similar division, except for the fact that he ties together the age of origins and that of Nara and distinguishes the contemporary period (*gendai* 現代) from Edo, which Okazaki doesn't.¹¹¹ Okazaki is nevertheless very close to Haga in his characterization of each period:

	Haga Yaichi		Okazaki Tōmitsu
Antiquity (including Nara) 上古	Period of purity 純粹 and simplicity 簡單 of the national style, which still remains to some extent in the <i>Man'yōshū</i> . ¹¹²	From the oldest times to the year 600 600–800	Age characterized by naturalness („natürlich“) and unaffected simplicity („ungeschminkt“). ¹¹³ Complete moral transformation caused by the introduction of Chinese culture (with the

¹¹¹ HAGA (1899: 17–25) distinguishes Antiquity 上古 (from the origins to Nara), an Ancient Period 中古 (from Heian to the founding of the Kamakura *bakufu*), a Late Ancient Period 近古, which encompasses the Kamakura and Muromachi periods, the modern period 近世 (Edo) and the contemporary period 現代 (starting from Meiji).

¹¹² HAGA 1899: 20.

¹¹³ OKAZAKI 1899: 11.

	Haga Yaichi		Okazaki Tōmitsu
			<i>Man'yōshū</i> remaining almost unaffected) : the people becomes “enlightened” („aufgeklärt”), “with delicate manners” („fein gesittet”), “literary” („literarisch”), “weak” („schwach”), “patient” („geduldig”), “pessimistic” („pessimistisch”), “unnatural” („unnatürlich”). ¹¹⁴
Heian 中古	Period of elegance 閑雅優美 and delicacy 繊麗艶美, whose general atmosphere is decried as weak (弱弱しい) and effeminate (女らしい). ¹¹⁵	9th–12th c.	High point of women’s literature („Glanzpunkt der Frauenlitteratur”), golden age of Sinitic literature, then of the vernacular literature, which is however plagued by an excessive sensuousness („Sinnlichkeit”). ¹¹⁶
Kamakura-Muromachi 近古	Period of melancholy 幽鬱 and sobriety 質素儉約. ¹¹⁷	13th–16th c.	Spread of the “Buddhist, pessimistic worldview” („buddhistisch-pessimistische Weltanschauung”). ¹¹⁸
Edo 近世	Period where “the spirit of literature is to be found in Confucianism” (文学の精神は儒教にあり). An “obscene and frivolous literature” 猥褻な軽文學 also exists as a reflection of the general atmosphere of frivolousness. ¹¹⁹	16th–19 th c.	Age of literature under the influence of Confucianism, along with the development of studies on vernacular literature. ¹²⁰
Meiji 現代	Age of national literature 国民文学, that takes its rise after the abolishing of social strata. ¹²¹		

¹¹⁴ OKAZAKI 1899: 15.

¹¹⁵ HAGA 1899: 20.

¹¹⁶ OKAZAKI 1899: 45; 55.

¹¹⁷ HAGA 1899: 21.

¹¹⁸ OKAZAKI 1899: 63.

¹¹⁹ HAGA 1899: 23.

¹²⁰ OKAZAKI (1899: 83) quotes the words of Fujiwara Seika 藤原惺窩 (1561–1619) to Tokugawa Ieyasu 徳川家康 regarding the centrality of the *Great Learning* 大学 for government and for the customs.

¹²¹ HAGA 1899: 24.

We shall conclude this section with one of the very rare comments on Okazaki's work, that of Edwin Reischauer. In his English translation of the *Izayoi Nikki* (十六夜日記), Reischauer observes that Okazaki "follows the traditional Japanese approach to literature by putting primary emphasis on poetry".¹²² It is certainly true to some extent, as Okazaki places the *Man'yōshū* at the center of his reflection on literature, as will become clear in the next section. Prose, however, is not completely neglected, be it only because Okazaki has to include some already canonical prose texts (such as the *Tale of Genji*) into his recounting of Japan's literary history. As will be seen in the last section, Okazaki finds himself obliged to make certain compromises with the already existing canon and with some of the new insights born in the Meiji era. It must be pointed out that the *History of Japan's National Literature* is concluded by a short section where writers from the last period are sorted by scriptural style and genre. Okazaki distinguishes authors using the "mixed Japanese-Chinese style" (*wakan-konkō-bun* 和漢混交文) from those using the "vernacular style" (*wabun* 和文) and composing Japanese *uta*. He further adds "playwrights and novelists" („Dramatiker und Novellisten"; *gikyoku* 戯曲, *shōsetsu* 小説), who form a single category, and "haikai poets" („Haikai Dichter"), with whom he ends his book.¹²³ This short section reads like an appendix added in afterthought to the general structure of the book and which maintains a certain degree of independence. The emphasis laid on form rather than on the values embodied by the various works makes it stand out from the general flow of Okazaki's narrative.

Literary history seen from the *Man'yōshū*

We have already seen that Okazaki's vision of literary history owed a great deal to the reevaluation of the *Man'yōshū* performed by National Learning scholars and inherited by Meiji intellectuals. This becomes evident in his *History of Japan's National Literature*, which puts forward a conception of Japanese literary history that is conspicuously influenced by Kamo no Mabuchi and his companions. Such a general orientation is not developed upon in the *History's* preface, however, the long paragraph that serves as an introduction to the fourth chapter could as well have functioned as a paratext for the entire work, for it makes Okazaki's understanding of literary history very clear, even if it somewhat distorts the general framing of the argument:

Die Litteratur ist ein Spiegel des Zeitgeistes. Im *Man'yōshū* kann man die damaligen Zeitströmungen verfolgen und nicht bloß das Leben, sondern auch das Denken, Wollen, Empfinden des Volkes kennen lernen. Jedes Gedicht im *Man'yōshū* erzählt eine wahre Begebenheit, die Phantasie quillt aus dem innersten, heißen Herzen,

¹²² REISCHAUER 1947: 377.

¹²³ OKAZAKI 1899: 112; 116; 124; 134.

und die Form und Klangweise ist natürlich, nicht gesucht. Die Dichter folgten den Eingebungen und Empfindungen des Augenblicks; sie sprachen ihres Herzens Leid und Freud' in ihren Gedichten aus; nie schrieben sie andere Gefühle nieder, als ihre eigenen, im Gegensatz zu den Dichtern späterer Zeiten. Die Dichter der *Man'yōshū*-Zeit waren niemals Poeten von Profession, und sie schrieben nicht, um sich ihr Brot zu verdienen, sondern nur, wenn sie ihr Inneres dazu antrieb. Im 9. Jahrhundert wurde es anders. Die fremdländischen Ideen und Gewohnheiten verdrängten in Japan die alte Einfachheit, Männlichkeit und Reinheit. Durch die Eitelkeit, Weichlichkeit und Äußerlichkeit, die jetzt zu herrschen begannen, wurde das Volk und das Leben verändert; an die Stelle des Majestätischen und Erhabenen trat das Schöne und Zierliche. Im 10. und 11. Jahrhundert wurden infolgedessen die Litteraturerzeugnisse im allgemeinen schon weniger wertvoll. Äußerlich zwar verfeinert, waren sie doch in der Form wie im Inhalt beschränkter. Der litterarische Himmel Japans wurde von Nebel verhüllt, durch den nur gedämpft noch die Strahlen der Sonne drangen. Je weiter die Zeit fortschritt, desto mehr wurde die Dichtkunst herabzogen und die eigene Art vergessen. Die Ruhmgier, die Prahlerei, der Pomp und die Heuchelei des 12. Jahrhunderts ließen die Litteratur zur Affektion und Ostentation hinneigen.

Literature is a mirror of the spirit of the times. In the *Man'yōshū*, one can retrace the trends of this past era, not only the people's life, but also their thinking, their will and their feelings. Each poem in the *Man'yōshū* tells of a true event, imagination wells up from the warm, innermost heart and both the form and sound of poems are natural, rather than polished. The poets followed their inspirations and their emotion of the moment. They expressed their sufferings and their joy in their poems and they never committed to writing emotions that were not theirs, contrary to poets of the later ages. The poets of the *Man'yōshū* era were never professional poets and they did not write to fulfill a commission, but only because they were compelled to by an inner necessity. In the 9th century, this changed. Foreign ideas and habits coming into Japan pushed back the old simplicity, the masculinity and the purity. The people and life in general were transformed by the vanity, the weakness and the shallowness that began to prevail. The beautiful and the delicate took the place of the majestic and the sublime. Consequently, in the 10th and 11th centuries, literary production became of lesser value on the whole. Refined as they might outwardly seem, they were more limited in both form and content. The skies of Japan's literature were overcast by clouds with only dim sunrays shining through. As time went by, the art of poetry decayed more and more and the original style was forgotten. The lust for glory, the conceit, the pompousness and the hypocrisy of the 12th century made literature prone to affectation and ostentation.¹²⁴

¹²⁴ OKAZAKI 1899a: 60.

It must first be pointed out that the above description seems to contradict the general economy of the *History*. As mentioned above, the great cultural shift experienced by the Japanese people is supposed to have taken place with the introduction of foreign (mostly Indian and Chinese) culture into Japan in the 7th century. Here, however, the *Man'yōshū* era is still presented as a period of unmarred purity, which the 9th century proclivity for things foreign perverted. This disjunction between the overall structure and the tenor of the above paragraph might indicate that the latter corresponds to an earlier stage of Okazaki's reflection.

Contrary to the views expressed in Okazaki's thesis, the *Man'yōshū* era is not depicted as a period of pristine purity in this *History*. Rather, it is already described as having shifted away from the primitive manner of ancient poetry, which is reflected in the poems from the *Kojiki* and the *Nihon-Shoki* (what the specialists now call *kiki-kayō* 記紀歌謡, "the poems of the records and chronicles").¹²⁵ Yet, the Japanese poems seem to have retained parts of their original form amidst the era of cultural upheavals ushered in by the missions to the Tang, for reasons that Okazaki omits to clarify.¹²⁶ As a result, the poems have been tainted by the foreign creeds of Buddhism and Confucianism and thus lost their "innate naiveté" („angeborene Naivität“).¹²⁷

Was die Verschmelzung dieser Elemente an schönen litterarischen Erzeugnissen hervorgebracht hat, sehen wir im *Man'yōshū*.

What the fusion of these elements has yielded of beautiful literary productions can be seen in the *Man'yōshū*.¹²⁸

Seen in this light, the *Man'yōshū* already represents an intermediary stage in the history of Japanese poetry, remotely reminiscent of a now lost authenticity. It has however succeeded in preserving the "fresh, uncontrived and yet fitting expression of natural and purely human feelings" („der frische und ungekünstelte, aber entsprechende Ausdruck des

¹²⁵ OKAZAKI (1899a: 11): "The songs from this period are all as natural and unadorned as the people was and they are as upright and true as their feelings and thoughts were. Yet, for a long period, there were no classical poems. Foreign ideas had also not yet penetrated into literature" („Die Lieder dieser Zeit sind alle so natürlich und ungeschminkt wie die Menschen, und diese sind gerade und treu wie ihr Gefühl und ihre Gedanken. Es gab jedoch noch lange Zeit kein klassisches Gedicht. Auch fremde Ideen waren in die Litteratur noch nicht eingedrungen.“).

¹²⁶ OKAZAKI (1899a: 20): "As the Chinese and Indian beliefs arrived into Japan and, raging like typhoons, shattered the old rotten constructions, the Japanese saved for themselves a valued treasury from this chaos: the gem of their poetry, the Japanese poem!" („Während die chinesischen und indischen Anschauungen in Japan einzogen und, wie Taifune wütend, die alten morschen Gebäude zertrümmerten, retteten sich die alten Japaner einen kostbaren Schatz aus diesem Chaos: das Kleinod ihres Uta, das japanische Lied!“).

¹²⁷ OKAZAKI 1899a: 21.

¹²⁸ OKAZAKI 1899a: 21.

natürlichen und rein menschlichen Gefühls").¹²⁹ This ideal, as we touched upon earlier, is framed in gendered terms and Okazaki praises the *Man'yōshū* for the "manly and forceful wind" („den männlichen und kraftvollen Zug") that blows throughout its pages.¹³⁰

By comparison, on a relative scale, all further developments of literature are made out to be consecutive shifts away from this epitome of perfection that the *Man'yōshū* incarnates. Everything thereafter is but a debased form of authenticity, that inclines towards the cult of pure form and mannerism.¹³¹ Furthermore, for Okazaki, not only is the ancient purity irretrievably lost, but there are also numerous other causes of decline still at play, whose effects are equally inimical to the development of "true" Japanese literature. These factors of spiritual decadence are first and foremost cultural ones, such as the encroachment of foreign modes of thought, such as Confucianism and above all of Buddhism – depicted as a pessimistic („pessimistisch"),¹³² "idealist and speculative" („spekulativ und idealistisch")¹³³ mode of thinking, altogether alien to the Japanese national temperament. Accordingly, certain authors, eras and even entire genres are depicted negatively on account of perceived Buddhist undertones or of a purported espousal of Buddhist values. This point is exemplified by the disqualification of the works of Kamo no Chōmei 鴨長明¹³⁴ (1155–1216), of the entire literature of the 9th century¹³⁵ and of genres such as *nō* 能 or *renga* 連歌.¹³⁶ The other determining factors of literary decadence are moral, geographical and sociological and they are more or less the necessary corollaries of foreign influence. For this reason, all three causes are very much linked to one another. Immorality derives from the introduction of foreign culture, as we saw in the last section, since it is this foreign culture that alters the original naïveté for the worse. One social class in particular strikingly embodies this cultural shift and the era of immorality it brings about: the nobility, whose licentiousness and dissipation Okazaki chastises repeatedly.¹³⁷ There is of course a political sense to this indictment of the nobility,

¹²⁹ OKAZAKI 1899a: 21.

¹³⁰ OKAZAKI 1899a: 22.

¹³¹ OKAZAKI 1899a: 69. See the above translation of that paragraph.

¹³² OKAZAKI (1899a: 63) speaks of a "Buddhist, pessimistic worldview" („buddhistisch-pessimistische Weltanschauung") prevailing in the 12th century.

¹³³ OKAZAKI 1899a: 16.

¹³⁴ OKAZAKI 1899a: 76.

¹³⁵ Which is depicted as the "flowering period of Chinese literature and philosophy and of Buddhist idealists" („Blütezeit chinesischer Litteratur und Philosophie und zugleich buddhistischer Idealisten"; OKAZAKI 1899a: 34).

¹³⁶ OKAZAKI 1899a: 64; 81.

¹³⁷ Speaking of the Heian era, OKAZAKI (1899a: 47) states that "the salons were marketplaces of sensuality, the noble's estates were the stages of a drunken love frenzy. Unfettered by any moral, people viewed sensuous pleasures as the greatest good" („Die Gesellschaften waren die Märkte der Sinnlichkeit, die Edelsitze die Stätten trunkener Rasereien der Liebe; ohne innern moralischen Halt, betrachtete man schließlich den sinnlichen Genuss als das Höchste"). The work that most

as they are also criticized for the Fujiwara clan's confiscation of the imperial household's power.¹³⁸ As in Mabuchi's writings, this foreign culture heralded by nobility is associated with a particular area in Japan, the south-western part of the country,¹³⁹ which Okazaki contrasts with the north-eastern region, viewed much more positively. The North-East, as was the case in Okazaki's thesis, is described as more primitive and as untouched by foreign influence and overall more representative of Japan's ancient values of simplicity and sincerity.¹⁴⁰ The area is also clearly associated with the warrior class, which is therefore implicitly opposed to the nobility.

In this history of decline, the only works of literature to find favour should be those reminiscent of the *Man'yōshū* and of the positives qualities it epitomises. It is the case to a large extent and one finds for instance the expected praise of Minamoto no Sanetomo's 源実朝 (1192–1219) "primitiveness, strength of will and bravery" („Urwüchsigkeit“, „Willenstärke“, „Tapferkeit“), inherited from Mabuchi's *New Learning*. Okazaki also lavishes praise on the Mito school and the National Learning school, credited with initiating research into national literature, especially into the *Man'yōshū*.¹⁴¹ Yet he reserves his highest praise not for Keichū or Mabuchi, but for Motoori Norinaga, the "true Messiah of Japanese national literature" („eigentliche Messias der japanischen Nationallitteratur").¹⁴² However, the literary perfection exemplified by the *Man'yōshū* is represented as unattainable, be it only because foreign culture and its tendency for unnaturalness have irremediably percolated into Japanese culture. As a result, even attempts by the warrior class to replicate the ancient glory in the form of temples such as the Kinkakuji 金閣寺 and the Ginkakuji 銀閣寺 are deemed to "lack the grandeur and majesty, that characterized those of the *Man'yōshū* era" („es fehlte [...] das Grosse und Majestätische, das denen der *Man'yōshū*-Zeit eigen ist").¹⁴³ Again, such failures can be ascribed to the fact that the warriors of the Ashikaga period lost their "simplicity" and their "roughness" („Einfachheit und Rauheit")¹⁴⁴ as they adopted aristocratic tastes and devoted their energy to the practice of *renga* or tea ceremony.

eloquently depicts this atmosphere of immorality and licentiousness, in Okazaki's view, is the *Tales of Yamato* (OKAZAKI 1899a: 44).

¹³⁸ OKAZAKI 1899a:48.

¹³⁹ He repeatedly alludes to the high degree of penetration of Tang culture in the South-West, especially in the capital of Heian (OKAZAKI 1899a: 70). Towards the end of the work, as Okazaki discusses Edo culture, he writes of the corrosive influence of south-western culture on the development of *jōruri* and of the nefarious influence exerted on *ukiyo-e* by the "frivolous air from Kyōto and Ōsaka" („frivole Luft von Kyōto und Ōsaka"; OKAZAKI 1899a: 103–105; 107).

¹⁴⁰ Which is evidenced by the *azuma-uta*'s closeness with "colloquial language" („Umgangssprache"), viewed as a proof of their sincerity and unadorned character (OKAZAKI 1899a: 22).

¹⁴¹ OKAZAKI 1899a: 90. See above III.1.

¹⁴² OKAZAKI 1899a: 98.

¹⁴³ OKAZAKI 1899a: 74.

¹⁴⁴ OKAZAKI 1899a: 73.

Negotiating with the canon

In some respects, Okazaki's wide-ranging argument for the *Man'yōshū* as embodiment of all Japaneseness precludes any admission into the rightful canon of works that stray from this unparalleled model or even of any other work at all. Indeed, there does not seem to be anything to expect from further developments in literature, in so far as, in the best of cases, later works will only bear some degree of resemblance to the source-model and, in every case, they are not likely to usher in a new flourishing period of "primitive literature". In this sense, Okazaki's *History* differs markedly from that of Mikami and Takatsu in its almost complete identification of Japaneseness with a single work and a single period. Whereas, as Michael Brownstein points out, the narrative of Mikami and Takatsu's *History* unfolds like a "romance of *kokuta*" ("national essence"), where after many twists and turns a rebirth of this essence can be expected, in Okazaki's work, this essence is too exclusively tied to the Nara period and its literature for anything of the sort to happen.¹⁴⁵ This way, even if the Edo period is presented positively by Okazaki, who apprehends it as a time of Confucian learning and as the inception of Japanese learning, it cannot be viewed as a period of literary revival of great magnitude. Mikami and Takatsu, on the other hand, describe Edo as period where native creativity asserts itself after a Confucian revival, most notably in the works of Edo prose writers and novelists.¹⁴⁶ In this respect, Okazaki leans more towards the conception of literature of National Learning school than to the one rearranged around the national essence in a modern sense. His perception of the *Man'yōshū* is also quite traditional in the sense that, although he locates a distinctly Japanese character in the anthology – which aligns with the second aspect of the vision of *Man'yōshū* in the Meiji era according to Shinada, he doesn't move beyond that point to look for contemporary manifestations of this character, as later generations of folklorists inspired by Haga will.

Yet, Okazaki manages to salvage works of literature that stand outside his grand narrative of decline. He presumably does so for two reasons: the necessity to justify the inclusion of some already canonical works into the corpus and the need to justify new linguistic practices that emerged in Meiji. Among those already canonical works are for example the *Kokinshū* 古今集 (905), the *Tale of Genji* 源氏物語 (11th century), the poems of Saigyō 西行 (1118–1190), Fujiwara no Teika 藤原定家 (1162–1241), the *Shin kokin wakashū* 新古今和歌集 (1205) and Bashō 芭蕉 (1644–1694). In some cases, their place in the canon is justified by Okazaki with relative ease and mostly based on their perceived closeness to the characteristics of the *Man'yōshū*: that is the case of the *Kokinshū*, which Okazaki describes as a manifestation of "sound national sentiment" („gesundes Nationalgefühl"),¹⁴⁷ but also,

¹⁴⁵ BROWNSTEIN 1987: 452.

¹⁴⁶ BROWNSTEIN 1987: 455.

¹⁴⁷ OKAZAKI 1899a: 39.

in a more subtle way, of Bashō's *haiku* 俳句. Bashō, whom Okazaki calls a “king or god of *haikai*” („König oder Gott der Haikai”),¹⁴⁸ is already a canonical figure and he is praised here for his emphasis on the observation of nature as compositional principle. The sincerity of feelings of his poetry is furthermore described as a common poetic good that can be shared by all in society, which is also a characteristic of the *Man'yōshū*.¹⁴⁹ This characterization of *haiku* goes hand in hand with a more general depiction of it as a total genre, that unites all social strata and is unlimited in its creative resources, even if, at the very end of his *History*, Okazaki laments that the genre has devolved into a superficial (and commercialised) pursuit.¹⁵⁰ Such a view of *haikai* as a genre that spans all walks of life is widely held in the 1890s amidst the group of Tōkyō University students who will participate in the reshaping of the *Man'yōshū* as popular anthology during this decade.¹⁵¹ Others, such as Saigyō and Teika, are spared for their own merits, which only remotely overlap with the characterization of the *Man'yōshū*: Saigyō, who represents the 12th century Buddhist pessimism („Vertreter der buddhistischen, pessimistischen Litteratur im 12. Jahrhundert”) is still celebrated for the “moving truthfulness” („rührende Wahrheit”) of his poems and for the “simple popular language” („einfach[e] Volkssprache”) of his poetic diction;¹⁵² Teika is redeemed by his being “well-versed in the ways of the world” („weltklug”),¹⁵³ as opposed to the pessimist Chōmei who remains aloof from it, which earns him the comparison with Kakinomoto no Hitomaro, for reasons difficult to fathom.¹⁵⁴ The case of Heian female literature is slightly more complex. Okazaki is forced

¹⁴⁸ OKAZAKI 1899a: 93.

¹⁴⁹ OKAZAKI (1899a: 135–136): “The ever so wonderful nature was his ideal and his motto was: ‘Follow nature!’. His heart was able to feel the warmth of its wonders and he was certainly more imbued than others with the notion that the enjoyment of the beauty of creation was the shared feeling of all humanity, through which we all become siblings, by which all of us are linked, from the emperor down to the beggar.” („Die ewig wunderbare Natur war sein Ideal, und sein Wahlspruch hiess: ‚Folge der Natur!‘ Sein Herz konnte ihre Wunder warm nachempfinden, und er war gewiss mehr als andere davon durchdrungen, dass der Genuss der schönen Schöpfung das gemeinschaftliche Gefühl der ganzen Menschheit ist, durch das wir verbrüdet werden, ja, durch das wir alle, vom Kaiser bis zum Bettler, unaufhörlich zusammengekettet sind“).

¹⁵⁰ OKAZAKI (1899a: 138): “*Haikai* really was a poetic genre that contained all aesthetic elements. Unfortunately, because of greed, other genres branched off, like *senryū*, *mikasazuke* and other worthless frivolities and *haikai* collapsed.” („Haikai war wirklich eine Dichtungsart, die alle ästhetischen Elemente enthielt. Aber leider zweigten sich verschiedene Arten, wie *Senryū*, *Mikasatsuke* und andere wertlose Spielereien, um des Geldes willen davon ab, und das Haikai sank in sich selbst zusammen“).

¹⁵¹ See the fourth chapter in TUCK (2018).

¹⁵² OKAZAKI 1899a: 57–58.

¹⁵³ OKAZAKI 1899a: 76.

¹⁵⁴ Could this be a reminiscence of the fact that retired emperor Reigen 靈元 (1654–1732) had ordered that Fujiwara no Teika's portrait be substituted for that of Hitomaro in *Hitomaro eigū* 人麻呂影供 ceremonies? On this, see COMMONS 2009: 194–196.

to admit that the Heian period, which he decried for having slid into effeminacy and immorality, is “the most beautiful period of ancient Japanese literature” („die schönste Periode der älteren japanischen Litteratur”).¹⁵⁵ In this context, the only way to clear the name of such a commanding figure as Murasaki Shikibu is to sever all ties between her and the general atmosphere of the period. Murasaki is therefore recast as an “image of pure Japanese morality, of complete innocence, restraint and piety, full of natural charm” („Bild reiner japanischer Sitte, ganz Unschuld, Zucht und Frömmigkeit, voll natürlicher Anmut”).¹⁵⁶ Lady Murasaki, however, is the only one to be so diligently rescued and, surprisingly for the author of a book on women’s literature, no attempt is made by Okazaki to connect her being a woman with a sense of Japaneseness, as was clearly the case in the *History of Women’s Literature*¹⁵⁷ and will be the case in the writings of later *kokubungaku* scholars.¹⁵⁸ Murasaki does incarnate Japanese virtues, but it is not by virtue of being a woman. The last topic of negotiation with the canon is the “mixed Japanese-Chinese style” (*wakan-konkō-bun* 和漢混交文), which forces Okazaki to reconsider many aspects of his discourse on literature. The term “mixed Chinese-Japanese style” is an invention of the early years of the Meiji era and it is used to describe the written style, heavy with Chinese borrowings, exhibited by such works as *Konjaku-monogatari-shū* 今昔物語集, *Heike-monogatari* 平家物語 and the works of many Edo prose writers (e.g., Arai Hakuseki 新井白石, Kaibara Ekiken 貝原益軒).¹⁵⁹ It is very unlikely that these writers had any notion that they were using a distinct mixed style (as there was more of a continuum of different mixed styles), but the *wakan-konkō-bun* is nevertheless promoted, from the second decade of Meiji onwards, as a retroactive ancestor to the officially sponsored “universal style” (*futsū-bun* 普通文), i.e. the “Sinitic register” (*kanbun-chōshi* 漢文調子) in its standardized and simplified form.¹⁶⁰ Okazaki’s take on this style is ambiguous: he views it as an expression of

¹⁵⁵ OKAZAKI 1899a: 45.

¹⁵⁶ OKAZAKI 1899a: 48.

¹⁵⁷ See for example the preface to OKAZAKI (1893: i) by Inoue Tetsujirō : “If we look into the past and present times, if we inquire about East and West, [it becomes clear that] no country has seen women achieve such glory as Japan has. The fact that the excellent works of our national literature are of pure beauty and profound elegance and possess a distinct style originates in the Heian court and women are the true source of it. [...] All these have come down to us and are still viewed as literary models. How would Japan not be the country of women?” (考之古今、徴之東西。女子之盛。未有如日本者也。蓋國文之佳者、清麗幽雅。有一種氣韻。是起于平安朝。而女子實爲其本源。[...] 皆傳于今日。屹爲國文模範。日本豈非女子之國耶)。

¹⁵⁸ Like Fujioka Sakutarō 藤岡朔太郎 or Tsuda Sōkichi 津田左右吉 dealt with in detail by SUZUKI 2000.

¹⁵⁹ The term was arguably coined by Konakamura Kiyonori 小中村清矩 (professor of Japanese literature at the University of Tōkyō and initiator of the classics training course in 1882) in a 1878 article (“The nature and history of national literature” 国文の性質並沿革). See NISHIDA 1982: 191.

¹⁶⁰ The “universal style” borrows heavily from Sinitic vocabulary and syntax, to a degree where, theoretically at least, a sentence in “universal style” can be directly “reverted” to Sinitic. The highly demanding nature of this style, which requires a training in Sinitic from readers and writers, will

the simplicity of taste of North-East Japan's warrior class, but towards the end of his book, he redefines it as a blend of the linguistic virtues of both Chinese and Japanese, in complete contrast to his narrative of literary decline caused by Chinese influence. Early in the book, the mixed style was depicted as that of the warrior tales (*gunki* 軍記) and was viewed positively due to its perceived ties with the poetry of Minamoto no Sanetomo (1192–1219), infused with the poetic diction of the *Man'yōshū*.¹⁶¹ On the other hand, in Okazaki's own words, this style embodies the "beauty and brevity of the Chinese and the delicacy and charm of Japanese scripts and languages" („Schönheit und Knappheit der chinesischen und Zierlichkeit und Anmut der japanischen Schrift und Sprache").¹⁶² In this depiction, the negative foreignness of Sinitic seems to fade from view, to leave room for its positive stylistical characteristics, while the "delicacy" („Zierlichkeit") of Japanese, rather than being singled out for criticism, is depicted as a positive attribute of the language. Miscegenation, which seemed to draw strong criticism, is now celebrated as a precondition for a balanced style, in terms that seem very far remote from the "sound eclecticism" advocated by Okazaki in his thesis on the *Man'yōshū*. It is quite remarkable that a great deal of Okazaki's negotiation with the canon is relegated to the final pages,¹⁶³ which, as has already been hinted at, classifies late Edo period works into scriptural styles and genres. This last part reads like an admission of the limits inherent to Okazaki's narrative, especially because it adopts a descriptive rather than ideologically informed approach. Authors are succinctly presented rather than judged on the ground of their relative position to the spirit of the *Man'yōshū*. This allows for a much more wide-ranging discussion of different genres and for the inclusion of female poets and of comical literature into the scope of worthy literature.¹⁶⁴ In this way, even if Okazaki concludes his book on the decline of *haiku*, he does so after having escaped for a minute the

spur Meiji officials to simplify it, under a form that will be definitively fixed in the 1890s (OKAMOTO 1982: 60–70).

¹⁶¹ OKAZAKI (1899a: 112): "Later on [...] Shōgun Sanetomo, the champion of the North, sought to imitate the strength and grandeur of the *Man'yō* era in his poetic diction. In a time when Sanetomo's poetry was acclaimed, it was but natural that a similar prose should develop, in order to meet the people's tastes. In this sense, famous works appeared soon, such as the *Heike-monogatari*, the *Genpei-jōsui-ki* etc..." („Späterhin suchte [...] der Vertreter des Nordens, Shōgun Sanetomo, die Kraft und Grösse der *Man'yō*-Zeit in seinen Dichtungen nachzuahmen. In der Zeit, als man den Poesien Sanetomo's Beifall spendete, musste sich natürlicherweise auch eine gleichartige Prosa entwickeln, um den Geschmack des Volkes zu befriedigen. Bald erschienen denn auch in diesem Sinne berühmte Werke, z. B. das *Heike-Monogatari*, das *Genpei-Seisui-Ki* u. a.(").

¹⁶² OKAZAKI 1899a: 112.

¹⁶³ OKAZAKI 1899a: 112–135. They comprise the section on mixed style and that on *haikai*.

¹⁶⁴ OKAZAKI (1899a: 123–124) mentions the female poets [Yuya] Shizuko 油谷倭文子 (1733–1752), [Kada no] Tamiko 荷田民子 (1722–1786), Koran-joshi (Yanagawa Kōran 梁川紅蘭 [1804–1879]) and Arakida Rei[jo] 荒木田麗女 (1732–1806), whom he speaks highly of. Among comical writers, Okazaki speaks particularly fondly of Kyokutei Bakin 曲亭馬琴 (1767–1848).

characterization of the period as an age of decline. In this sense, this final twenty pages exemplify the fact that Okazaki was aware, to a degree, of the imperfection of the narrative he had developed and of the disjunction it exhibited with his experience as a reader of late Edo works.

Conclusion

We have attempted to paint a portrait of Okazaki Tōmitsu, an almost completely unknown figure, who was nevertheless very representative of his time and of its reflection on national literature. Okazaki found himself in contact with many of the young intellectuals who participated in the construction of the Japanese discourse on literary history, such as Takatsu Kuwasaburō or Inoue Tetsujirō. Being a student at Tōkyō University, he was steeped in this particular atmosphere of National Learning and Western ideas that shaped the first generation of literary historians. Under their influence, Okazaki set out to write his first works on Japan's literary tradition, in which he progressively elaborates his conception of literature as a distinct field of knowledge. His first publication on literary history, the *History of Japanese Women's Literature* bears witness to his first attempt at characterising Japanese literature *vis-à-vis* other literary traditions, but it is his thesis on the *Man'yōshū*, written while in Germany, that will set the course for his further writings on literature. Influenced by the school of National Learning and its emphasis on Nara period as the source of Japanese culture, Okazaki will go on to develop a vision of literature centered on the *Man'yōshū*, which parallels in many respects the conception of *Man'yōshū* as a national anthology that emerges towards the end of the 19th century. Thus, Okazaki comes to construe the *Man'yōshū* as an emanation of the entire body of the nation and as an embodiment of its unique Japaneseness. In this perspective, the whole history of Japanese literature is viewed through the lens of the *Man'yōshū*, which represents its highlight, but also an unparalleled model, which any later literature can only hope to replicate. It is on this basis that Okazaki structures his *History of Japan's National Literature*. In this respect, his conception of Japanese literature embodies the inherent contradiction of *Man'yōshū*-centric visions of literature: the search for an essence of ancient and a model for future literature precludes the possibility of further developments in literature. Such an obsession for a hypothetical essence of Japanese literature is in no way unusual among Japanese intellectuals of the time. Nevertheless, while Okazaki negotiates with the preexisting literary canon to include the works his system has *de facto* excluded, other literary historians work on a more fundamental level in order to find a way around the aporia encountered by Okazaki. For example, Mikami and Takatsu chose not to locate Japaneseness in a single piece of literature, thus allowing other works to embody a Japaneseness of their own. Similarly, former students of Haga such as Fujii Otoo 藤井乙男 (1868–1946) and Takagi Toshio 高木敏雄 (1876–1922) will locate new forms of this essence

in folk culture. The very last section of the *History*, which shifts away from the general *Man'yōshū*-centric framework to offer a list of works simply categorized in terms of scriptural style and genre reads like an admission of the book's own theoretical limitations as literary history.

In this sense, it would seem that Okazaki's attempt to position Japanese literature within "world literature" was unsuccessful. His *History* seems to have attracted very few readers, although he had ties to the very same literary and academic milieu as Karl Florenz,¹⁶⁵ the author of the first authoritative history of Japanese literature in the German language. Reading Florenz' work, whose perspective is quite different to that of Okazaki, one still finds that his characterization of Kakinomoto no Hitomaro as a "patriot" and defender of the "national character" is far from alien to Okazaki's perception of the *Man'yōshū*.¹⁶⁶ It is also well-known that Florenz used Japanese literary histories for the compilation of his own work, so that it is in a way remarkable that he should not even mention Okazaki's books on the *Man'yōshū* and on literary history.¹⁶⁷ If the two men had been acquainted and worked hand in hand, surely Okazaki's ambition of representing Japanese literature for the Western public might have been fulfilled. One could argue that Okazaki's project didn't succeed because it lacked the support of an institution, as in the case of the officially sponsored *Histoire de l'art du Japon* (1900), or of an influential foreign intellectual, such as Sylvain Lévi who penned a preface for Fujishima Ryōon's 1889 *Les Douze sectes bouddhiques du Japon*. But on the other hand, the simple fact that a history of Japanese literature could be written in a foreign language amounts to a success of some kind. The fact that it could be written shows that Japanese literature can be articulated in terms similar to other literary traditions. In this light, we might want to reconsider the fact that Okazaki's *History of Japan's National Literature* was solely written for a foreign audience. It might well be that the existence of such a book was more important for Japanese people such as Haga – who mentions it in the closing of his outline on the flourishing of Japanese literary history – and that this possibility, in and of itself, positioned Japan within the field of world literature, even if the actual work was not to be widely read.

¹⁶⁵ SATŌ 1995: 12.

¹⁶⁶ FLORENZ (1906: 93–94): "[Hitomaro] is the one who maintains the national character the most visibly, he is a fervent patriot, a worshipper of the gods, a pure shintoist and royalist" („[Hitomaro] bewahrt überhaupt die nationale Eigenart am deutlichsten, ist ein glühender Patriot und Verehrer der alten Götter, ein Schintoist und Royalist vom reinsten Wasser”).

¹⁶⁷ SATŌ (1995: 12) notes that Florenz made use of Haga's *Ten Lessons* (HAGA 1899), of Fujioka Sakutarō's *Manual of National Literature* 日本文学教科書 (1901) and of Wada Mankichi 和田万吉 and Nagai Hidenori's 永井一孝 *Short History of National Literature* 国文学小史 (1899).

Appendix: Table of contents of *Das Man'yōshū: Eine kritisch-ästhetische Studie*, 1898

I. Einleitung [Introduction]

II. Der Zusammensteller des *Man'yōshū* [The *Man'yōshū*'s compiler]

III. Textgeschichte [Text history]

IV. Worin besteht nun der Wert des *Man'yōshū*? [Where does the *Man'yōshū*'s value lie?]

V. Die philologischen Erscheinungen im *Man'yōshū* [Philological phenomena that appear in the *Man'yōshū*]

VI. Die geschichtlichen Erscheinungen im *Man'yōshū* [Historical phenomena that appear in the *Man'yōshū*]

VII. Geographisches im *Man'yōshū* [Geography in the *Man'yōshū*]

VIII. Die Hinweise des *Man'yōshū* auf Mode und Sitten [Indications contained in the *Man'yōshū* regarding fashion and customs]

1. Die Form des Haares [Hairstyle]
2. Die Kleidung [Clothing]
3. Hausrat und Schmuck [Furnitures and jewelry]
4. Die gesellschaftlichen Beziehungen [Social relations]
5. Familie [Family]

IX. Überblick über die Gedichte [Overview of the poems]

X. Azumavolk und Azumagedichte [The Azuma people and the Azuma poems]

XI. Die Zeitströmungen im *Man'yōshū* im Vergleich zur Neuzeit [The trends of the time in *Man'yōshū* compared to those of our time]

XII. Schluss [Conclusion]

Reference list

Primary sources

CHŌSEN DENKI JIGYŌ SHI HENSHŪ IINKAI 電気事業史編集委員会 (2005): *Chōsen denki jigyō shi 1* [History of Electricity in Korea 1] 電気事業史 1. “Kankoku chiri fūzokushi sōsho 韓国地理風俗誌叢書“, 351. Seoul: Kyōngin munhwasa.

FALCKENBERG, Richard (1898 [1885]): *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart*. Leipzig: Verlag von Veit & Comp.

- FLORENZ, Karl (1915 [1894]): *Dichtergrüsse aus dem Osten: Japanische Dichtungen*. Leipzig: C.F. Amelangs Verlag.
- FLORENZ, Karl (1906): *Geschichte der japanischen Litteratur*. Leipzig: C.F. Amelangs Verlag.
- HAGA, Yaichi 芳賀矢一 (1899): *Kokubungaku-shi jikkō* [Ten Lessons on the History of National Literature] 國文學史十講. Tōkyō: Fuzanbō.
- INOUE, Tetsujirō 井上哲次郎 (1943): *Kaikyū-roku* [Remembrances of the Past] 懷旧録. Tōkyō: Shunjū-sha Sōhaku-kan.
- KAMO, Mabuchi 賀茂真淵 (1975 [1765]): *Niimanabi* [New Learning] にひまなび. In: HASHIMOTO, Fumio 橋本不美男 *et al.* (ed.): *Nihon koten bungaku zenshū Karonshū* 日本古典文学全集 歌論集. Tōkyō: Shōgakkan: 585–604.
- MIKAMI, Sanji 三上参次, TAKATSU Kuwasaburō 高津鍬三郎 (1890): *Nihon bungaku shi* [History of Japanese Literature] 日本文学史, 2 vol. Tōkyō: Kinkōdō.
- OKAZAKI, Tōmitsu 岡崎遠光 (1898): *Das Manyōshū. Eine kritisch-ästhetische Studie*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- OKAZAKI, Tōmitsu 岡崎遠光 [Shimotsuke Tōmitsu 下野遠光] (1893): *Nihon jogaku shi* [History of Japanese Women's Literature] 日本女學史. Tōkyō: Keigyōsha.
- OKAZAKI, Tōmitsu 岡崎遠光 [Shimotsuke Tōmitsu 下野遠光] (1895): *Nihon shōbunten* [A Short Japanese Grammar] 日本小文典. Tōkyō: Shōeidō.
- OKAZAKI, Tōmitsu 岡崎遠光 (1899a): *Geschichte der japanischen Nationallitteratur. Von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*. Leipzig: Brockhaus.
- OKAZAKI, Tōmitsu 岡崎遠光 (1899b): *Keisei hyōron: Bungaku, Bijutsu, Keizai, Seiji no kansatsu* [Essays to Caution the Time: observations on literature, the arts, economy and politics] 警世評論: 文学・美術・経済・政治之觀察. Tōkyō: Hakubunkan.
- KEIJŌ DENKI KABUSHIKI-GAISHA 京城電気株式会社 (ed.) (1929): *Keijō denki kabushiki-gaisha Nijūnen enkaku-shi* [Twenty years of History of Keijō-Denki Kabushiki-gaisha] 京城電気株式会社二十年沿革史. Keijō [Seoul]: Keijō-denki.
- KEIJŌ DENKI KABUSHIKI-GAISHA SHOMU-KA 京城電気株式会社庶務課 (ed.) (1935): *Nobiyuku Keijō denki* [The Ever-Growing Keijō-Denki] 伸び行く京城電気. Keijō [Seoul]: Keijō-denki 京城電気.
- SASAKI, Nobutsuna 佐佐木信綱 (ed.) (1972): *Nihon kagaku taikei* 日本歌学大系 8. Tōkyō: Kazama Shobō.
- TAINE, Hippolyte (1866 [1863]): *Histoire de la littérature anglaise*. Vol. I. Paris: Hachette.
- TOYAMA, Masakazu 外山正一 (1909 [1896]): “Shintaishi, oyobi Rōdoku-hō” [Poems in the New Style and the Methods for Reading Poetry Aloud] 新體詩及び朗讀法. In: TOYAMA, Masakazu: *Sanzon-kō* 山存稿, 2. Tōkyō: Maruzen.
- YAMAZAKI, Kōgorō 山崎庚午郎, OKAZAKI Tōmitsu 岡崎遠光 [Shimotsuke Tōmitsu 下野遠光] (1892): *Nihon bungaku shūran* [Collection of Japanese Literature] 日本文学集覽. Tōkyō: Hakubunkan.

Secondary sources

- ÁROKAY, Judit (2014): “Discourse on Poetic Language in Early Modern Japan and the Awareness of Linguistic Change”. In: ÁROKAY, Judit, Jadranka GVOZDANOVIĆ, Darja

- MIYAJIMA (ed.): *Divided Languages? Diglossia, Translation and the Rise of Modernity in Japan, China, and the Slavic World*. Berlin: Springer: 89–103.
- BABA, Daisuke (2020): "Analogisches Denken zur Hybridität: Karl Florenz' *Geschichte der japanischen Litteratur* im Austausch der deutschen und der japanischen Literaturforschung". In: *Neue Beiträge zur Germanistik* 19(161): 119–137.
- BENTLEY, John R. (2019): *An Anthology of Kokugaku Scholars: 1690–1868*. Ithaca: Cornell University Press.
- BROWNSTEIN, Michael C. (1987): "From *Kokugaku* to *Kokubungaku*: Canon Formation in the Meiji Period". In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 67(2): 435–460.
- CHARRIER, Isabelle (1999): "La réaction nationaliste dans les milieux artistiques: Fenollosa et Okakura Tenshin". In: TSCHUDIN, Jean-Jacques, Claude HAMON (eds.): *La Nation en marche: Etudes sur le Japon impérial de Meiji*. Arles: Picquier: 163–180.
- COBBING, Andrew (1998): *The Japanese Discovery of Victorian Britain: Early Travel Encounters in the Far West*. "Meiji Series", 5. London: Routledge.
- COMMONS, Anne (2009): *Hitomaro: Poet As God*. Leiden: Brill.
- CONANT, Ellen P. (ed.) (2006a): *Challenging Past and Present. The Metamorphosis of Nineteenth-Century Japanese Art*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- CONANT, Ellen P. (2006b): "Japan 'Abroad' at the Chicago Exposition, 1893". In: CONANT, Ellen P. (ed.): *Challenging Past and Present. The Metamorphosis of Nineteenth-Century Japanese Art*. Honolulu: University of Hawai'i Press: 254–280.
- DUTHIE, Torquil (2009): "The *Man'yōshū* as a Pre-classic". In: SHIRANE, Haruo (ed.): *Ekkyō suru Nihon bungaku kenkyū* 越境する日本文学研究. Tōkyō: Benseisha: 20–23.
- DUTHIE, Torquil (2014): *Manyōshū and the Imperial Imagination in Early Japan*. Leiden: Brill.
- FRANK, Bernard (1983): "Postface". In: FUJISHIMA, Ryōon 藤島了穩 (1983 [1889]): *Les Douze Sectes bouddhiques du Japon*. Paris: Éditions Trismégiste: 161–176.
- KAIGO, Tokiomi 海後宗臣, NAKA, Arata 仲新, TERASAKI, Masao 寺崎昌男 (1999): *Kyōkasho de miru kingendai Nihon no kyōiku* [Modern and Contemporary Japan through Textbooks] 教科書でみる近現代日本の教育. Tōkyō: Tōkyō Shoseki.
- LEIBFRIED, Christina (2003): *Sinologie an der Universität Leipzig: Entstehung und Wirken des Ostasiatischen Seminars 1878–1947*. "Beiträge Zur Leipziger Universitäts- Und Wissenschaftsgeschichte", 1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- LEWIN, Bruno (2001): "Mori Ōgai and German Aesthetics". In: MARRA, Michael F. (ed.): *A History of Modern Japanese Aesthetics*. Honolulu: University of Hawai'i Press: 68–92.
- LOZERAND, Emmanuel (2005): *Littérature et Génie national: Naissance d'une histoire littéraire dans le Japon du XIX^e siècle*. "Collection Japon". Paris: Belles Lettres.
- MARRA, Michael F. (2010): "Nativist Hermeneutics: The Interpretative Strategies of Motoori Norinaga and Fujitani Mitsue". In: MARRA, Michael F.: *Essays on Japan: Between Aesthetics and Literature*. Leiden: Brill: 365–416.
- MARQUET, Christophe (1999): "Conscience patrimoniale et écriture de l'histoire de l'art national". In: TSCHUDIN, Jean-Jacques, Claude HAMON (eds.): *La Nation en marche: Etudes sur le Japon impérial de Meiji*. Arles: Picquier: 143–162.
- MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG: "Catalogus Professorum Halensis Philosophi (Catalogue of Professors at the University of Halle)": <https://www.catalogus-professorum-halensis.de/> (accessed: 01.06.2021).

- MITTEAU, Arthur (2013): “L’universalisme de l’esthétique chez Okakura Kakuzō (dit Tenshin) et Ernest Fenollosa: critique et actualité”. In: *Ebisu* 50: 95–133.
- NAUMANN, Wolfram (1985): “Karl Florenz Als Literaturgeschichtsschreiber.” In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 137: 49–57.
- NISHIDA, Naotoshi 西田直敏 (1982): “*Wakan-konkō-bun no buntai-shi* [Stylistic History of the Japanese-Chinese Mixed Style] 和漢混淆文の文体史”. In: MORIOKA, Kenji 森岡健二 *et al.* (eds.) (1982): *Kōza Nihongogaku 7 Buntai-shi 1* 講座日本語学 7 文体史 1. Tōkyō: Meiji-Shoin: 188–214.
- OKAMOTO, Isao 岡本勲 (1982): “*Genbun-itchi-tai to Meiji-futsū-buntai* [The *Genbun-itchi* Style and Meiji *Futsū-bun* Style] 言文一致体と明治普通文体”. In: MORIOKA, Kenji 森岡健二 *et al.* (eds.) (1982): *Kōza Nihongogaku 7 Buntai-shi 1* 講座日本語学 7 文体史 1. Tōkyō: Meiji-Shoin: 47–72.
- REISCHAUER, Edwin O. (1947): “The Izayoi Nikki (1277–1280)”. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 10 (3–4): 255–387.
- RICHTER, Giles (1997): “Entrepreneurship and Culture: The Hakubunkan Publishing Empire in Meiji Japan”. In: HARDACRE, Helen, Adam L. KERN (eds.): *New Directions in the Study of Meiji Japan*. Brill: Leiden: 590–602.
- SATŌ, Masako (1995): *Karl Florenz in Japan: Auf den Spuren einer vergessenen Quelle der modernen japanischen Geistesgeschichte und Poetik*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V., MOAG, 124.
- SHIBUSAWA EIICHI MEMORIAL FOUNDATION: “Shibusawa Shashi Database”: <https://shashi.shibusawa.or.jp/> (accessed: 01.06.2021).
- SHINADA, Yoshikazu 品田悦一 (2001): *Man’yōshū no hatsumei: Kokumin kokka to bunka sōchi to shite no koten* [The Invention of *Man’yōshū*: the Nation-State and the Classics as Cultural Device] 万葉集の発明: 国民国家と文化装置としての古典. Tōkyō: Shin’yōsha.
- SHINADA, Yoshikazu 品田悦一 (2002): “*Man’yōshū*: the Invention of a National Poetry Anthology”. In: SUZUKI, Tomi, SHIRANE Haruo (eds.): *Inventing the Classics: Modernity, National Identity, and Japanese Literature*. Stanford: Stanford University Press: 31–50.
- SHINADA, Yoshikazu 品田悦一 (2012): “Haijo to hōsetsu: kokugaku, kokubungaku, Haga Yaichi [Exclusion and Subsumption: National Learning, National Literature, Haga Yaichi] 排除と包摂: 国学・国文学・芳賀矢一”. In: *Kokubun to kokubungaku* 国語と国文学 89(6): 3–20.
- SHINADA, Yoshikazu 品田悦一, SAITŌ, Mareshi 斎藤希史 (2012): *Kindai Nihon no Kokugaku to Kangaku: Tōkyō daigaku Kōten-kōshū-ka wo megutte* [National Learning and Sinology in the Modern Era: On the Classics Training Course] 近代日本の国学と漢学: 東京大学古典講習科をめぐる. Tōkyō: UTCP.
- SHINADA, Yoshikazu 品田悦一 (2018): “*Man’yōshū* no kindai wo sōkatsu shite posuto-Heisei ni oyobu [Summing up of the situation of *Man’yōshū* in the modern era until Heisei] 万葉集の近代を総括してポスト平成に及ぶ”. *Nihon bungaku kenkyū Jānaru* 日本文学研究ジャーナル 5: 95–107.
- SHIVELY, Donald (1976): “The Japanisation of the Middle Meiji”. In: SHIVELY, Donald (ed.): *Tradition and Modernization in Japanese Culture*. Princeton University Press: Princeton: 77–119.

- SUZUKI, Tomi (2000): "Gender and Genre: Modern Literary Histories and Women's Diary Literature". In: SHIRANE, Haruo, Tomi SUZUKI (eds.): *Inventing the Classics*. Stanford: Stanford University Press.
- SUZUKI, Sadami 鈴木貞美 (2006 [1998]): *The Concept of "Literature" in Japan*. Transl. by Royall Tyler. Kyōto: International Research Center for Japanese Studies.
- TUCK, Robert (2018): *Idly Scribbling Rhymers. Poetry, Print, and Community in Nineteenth-Century Japan*. New York: Columbia University Press.
- UNIVERSITÄT LEIPZIG (2011): „Professorenkatalog der Universität Leipzig – Catalogus professorum lipsiensium“: <https://research.uni-leipzig.de/catalogus-professorum-lipsiensium/> (accessed: 01.06.2021).
- VOVIN, Alexander (2012): *Man'yōshū. Book 14. A New English Translation Containing the Original Text, Kana Transliteration, Romanization, Glossing, and Commentary*. Folkestone/Leiden: Global Oriental/Brill.
- VOVIN, Alexander (2013): *Man'yōshū. Book 20. A New English Translation Containing the Original Text, Kana Transliteration, Romanization, Glossing, and Commentary*. Folkestone/Leiden: Global Oriental/Brill.

The Multiple Role of the Mask in Kurahashi Yumiko's Works. A Focus on "The Witch Mask" (1985)

Daniela Moro (Turin)

Abstract

In this paper, I analyze the peculiar use of the mask in relation to the face in the works of Kurahashi Yumiko 倉橋由美子. The mask in her literature functions as a metaphor for the construction of identity, and yet it is often distinct from the idea of the mask as concealment. Rather, the passage from mask to face and vice versa acquires multiple nuances as the mask adheres to the face both in a metaphorical sense and as an extra layer of skin. I will concentrate on one short story in particular, which stands out among Kurahashi's works dealing with the mask: "The Witch Mask" (*Kijo no men* 鬼女の面, 1985). By reflecting on the extensive use of allusions, and by taking the concept of *jouissance* into consideration, I will explore how the notion of identity in "The Witch Mask" is investigated and what possibilities this transformation offers in terms of the narrative. In my reading, this work deepens Kurahashi's meta-level reflection on the act of writing, suggesting new possibilities for understanding the construction of (gender) identity.

Introductory Remarks

The mask as a narrative device has often been used in Japanese postwar literature. Other authors, prior or contemporary of Kurahashi, such as Mishima Yukio 三島由紀夫 (1925–1970), Enchi Fumiko 円地文子 (1905–1986), and Abe Kōbō 安部公房 (1924–1993), had already reflected upon different facets of the role of the mask in their literature; these were explored before many of Kurahashi's essays and works I will consider in this article. Despite their differences, all the aforementioned authors share an extensive use of allusions in their work, as well as a conceptual use of the mask, which they often employ to challenge the notion of identity. Similarly, as we will see, Kurahashi's role of the mask is not simply limited to suggest the conventional dichotomy between true and false, or the concealment of one's inherent self. By highlighting her different approaches to the concept of identity through the role of the mask, and how they differ from the previous authors, I wish this article to be a contribution to demonstrate the relevance of Kurahashi's theoretical concerns in the context of modern Japanese literature. In order to do so, I will initially give some examples of other authors that explored the topic, in order to provide a conceptual frame that can be used as a reference for my investigation.

The title of Mishima Yukio's *Confessions of a Mask* (*kamen no kokuhaku* 仮面の告白, 1949) shows an evident metaphor in itself. This can be superficially interpreted as the protagonist's attempt, from a young age, to hide his real (homosexual) self through a "reluctant masquerade".¹ Some readings, however, suggest that the protagonist intentionally shows an attempt to hide his homosexuality behind the quest for romantic, heterosexual love despite not being really interested in hiding it; this can be considered a performance in itself.² Another possible view is Graham Parks' argument that highlights the Nietzschean approach to life of *Confessions of a Mask*, where "the drama is all – and it is no more possible to separate the faces from the masks than the players from the play".³ This concept of having no actor behind the mask can also be seen under the lens of Butler's performativity of identity, that, as we will see, can be traced also in Kurahashi's works.

Enchi Fumiko has started using the *topos* of the noh mask even before Kurahashi. This is not limited to her work *Masks* (*Onnamen* 女面, 1958)⁴, but applies also to other writings, as Enchi notably continued engaging with noh-related topics until the very end of her life. The deadpan expression of a woman, whose state of mind cannot be understood from the outside, is conventionally compared to a female mask in different works such as *Masks* and *The Waiting years* (*Onnazaka* 女坂, 1957), among the others.⁵ At the same time, in *Masks*, additionally, the element is used as a metaphor for a spectrum of various feelings conveyed through the same expression, which can be interpreted differently depending on the point of view, similarly to a noh female mask that changes according to its inclination.⁶ A different example is the later *Kikujidō* (菊慈童, 1984),⁷ which I analyzed in my book on Enchi Fumiko's works dealing with the world of theatre: here the male protagonist Yūsen, in his last moments before dying on the stage, experiences the blurring of identities through the mask in a sort of Buddhist enlightenment.⁸

Like Enchi, also in Kurahashi's works the mask is often similar or correspondent to the noh mask. This object becomes a peculiar device, which not only hides the face of the wearer, but also encourages the actor to reveal aspects of his/her own identity which they are not aware of. For this reason, the act of donning the mask before the scene becomes a moment of externalization of the actor's self, rather than a full identification with the character.

¹ MISHIMA 1949: 29.

² RHINE 1999.

³ PARKES 1987: 78.

⁴ ENCHI 1958.

⁵ ENCHI 1957.

⁶ This is stressed for instance by one of the scholars who engaged most with the author, Noguchi Hiroko. See: NOGUCHI 2003: 119.

⁷ ENCHI 1984.

⁸ MORO 2015: 110.

Konparu Kunio explains what happens in the mirror room when the actor wears the mask before going on stage:

The actor awakens the awareness of himself as other and then goes a step further to develop this awareness into a consciousness of that other (the character) as himself. This transformation is the magic of recognizing on two levels the externalized self. The mirror in the mirror room is not there for the actor's last-minute grooming: using the mirror as an instrument of transformation brings life to and function to a space, and thus the true meaning of the term *kagami no ma* kagami-space, a place of god, of self and other, of reflection, and of truth.⁹

I argue that also Kurahashi's frequent use of the noh mask in her literature is not by chance. As implied in Konparu's words, the fixity of modern dichotomies self/other and true/false does not fit the noh stage, born in premodern context. Therefore, Kurahashi might have appreciated the noh mask precisely for its fluidity, in opposition to the rigidity of the modern Japanese literary canon and in a more defiant way than Enchi.

In regard to Abe Kōbō, it is worth noting that the affinities Kurahashi's works share with him are especially due to the adherence to some of the *nouveau romans* anti-classical principles of both authors. Among these, the focus on the mask represents one of their common traits. Abe's protagonist of *The Face of Another* (*Tanin no kao* 他人の顔, 1964) finds a new social self,¹⁰ however, he cannot embrace his new identity completely, thus resulting in a tragic ending caused by the supposed conflict between self and other. An interesting angle on this work is proposed by Margaret Key, who highlights a metafictional impulse underlying the act of writing described in the narration.¹¹ Another reading is suggested in an article by Atsuko Sakaki who compares Abe's *The Face of Another* to a work by Kurahashi, "The Trade" (*Kōkan* 交換, 1985), where the (noh) mask is central.¹² She writes: "One observes the pain of the collapse of normative quotidian life by the loss of the 'real' face that proved so essential to the male protagonist's sense of identity and relation to his wife. With Kurahashi's 'The Trade', one is compelled to believe that identity is nothing but performance, the face only a mask with which to perform another act".¹³ Both works explore the connections between face and self-identity, showing "how crucial the former [appearance] is in the formation of one's self-consciousness and sense of identity",¹⁴ therefore challenging

⁹ KONPARU 1983: 126–127.

¹⁰ ABE 1964.

¹¹ KEY 2011: 142.

¹² KURAHASHI 1985b.

¹³ SAKAKI 2018: 180.

¹⁴ SAKAKI 1998: xviii.

the dichotomy of surface and essence. In both works, the existence of a supposedly true self beneath the mask of the social self is firmly denied.¹⁵

The introduction above, inspecting Kurahashi's works in comparison with examples by other authors, has outlined the literary frame in which Kurahashi's theoretical use of the mask is embedded. Kurahashi's work is particularly linked to Mishima and especially Abe, in the way it denies the idea of a fixed identity, represented by the many declinations of the mask. Moreover, similarly to Enchi's *Kikujidō*, the idea of the mask as something that reveals unexpected sides of the identity of the wearer can be traced also in Kurahashi's "The Witch Mask", published just one year after Enchi's work. Like the donning of the noh mask described by Komparu which allows to be self and other at the same time, in Kurahashi's work the externalization of the self provocatively happens through the mask of Hannya (般若), overlapping the human self and the demonic self.

As it is common for many writers, Kurahashi's thoughts have undergone many twists and variations throughout the years. A fundamental element in Kurahashi's poetics, the topic of the mask in connection with the fluidity of identity, has been explored in several writings during her whole career, assuming in turn different nuances. For the purpose of this article, I chose to refer to essays and works from the 1960s onwards. I believe that her fiction and non-fiction mirrors the multifaceted phases and aspects of her thought, developed during the years by challenging conventions. For this reason, I believe that analyzing her writings from different decades can be extremely helpful in understanding how earlier concepts transform and recur throughout the years. I will be dealing with some of the possible interpretations of Kurahashi's works, however, I do not aim to outline a definitive, preferable one among the others. Indeed, due to the complexity of the author's thought and style, the same motif can imply different meanings throughout the same text or across different works. I will focus in particular on the short story "The Witch Mask" (*Kijo no men* 鬼女の面, 1985), which stands out among Kurahashi's works dealing with the topic.¹⁶ My aim is to analyze how, in this narrative, the relation between sexuality, death, and the mask is developed and metaphorically associated with the act of writing, especially for the postwar female writer. By comparing it with other works using the trope of the flesh-adhering mask, and reflecting on the use of intertextuality, I will present my perspective on "The Witch Mask" as a reflection on the act of writing.

There are many other writings by the same author that present the *topos* of the mask as a crucial element. Nevertheless, in this article I choose to focus particularly on the author's literary works which are characterized by the strong connection between the mask, the

¹⁵ KEY 2011: 137.

¹⁶ KURAHASHI 1998: 59–65.

sexual ecstasy, and the otherworld. Before that, in the upcoming section, I would like to contextualize these works and Kurahashi's theoretical frame through her essays.

1 The "anti-world" and the Mask in Kurahashi's Works and Essays

The works of Kurahashi Yumiko are often considered to be a meta-level reflection on the very act of writing. That of the "anti-world" (*hansekai* 反世界) is a founding concept of Kurahashi's works and is formulated in the essay "The Labyrinth and Negativity of Fiction" (*Shōsetsu no meiro to hiteisei* 小説の迷路と否定性), written in 1966. Here the author declares that "fiction is a magic which gives a form to the 'anti-world' by using words and all non-literary factors freely".¹⁷ In her contribution to the seminal volume *Ōe and Beyond: Fiction in Contemporary Japan* (1999), Atsuko Sakaki explains that Kurahashi has famously expressed the idea of literature as the creation of an anti-world, which should shatter every orthodox idea of mimetic representation, morality, or originality through the construction of completely unrealistic worlds, a strategic use of transgressive sexuality, and the systematic employment of intertextuality.¹⁸ Sakaki argues that for Kurahashi "The 'Anti-World' is governed by a logic of 'dreams' or 'nightmares'. Leaps and twists which are inherent to dreams transform this world into a grotesque form (...) Thus the relationship between the 'anti-world' and the 'real' world is clarified. The former is not a representation of the latter, and yet it is a deformed version of the latter, and thus subject to it".¹⁹

Sakaki also underlines how Kurahashi's anti-world can be related to the subordinate position of women and therefore to the act of the female writer.²⁰ In the essay "Literature as Poison" (*Dokuyaku to shite no bungaku* 毒薬としての文学, 1966), Kurahashi explains the idea of writing for a woman as a "secretion",²¹ an empty act of imitation (*manegoto* 真似ごと), by analogy with the feminine body, but also with her own inner emptiness, which she defines as "an empty darkness which is probably large enough to accommodate the galactic system".²² Clearly, there is a strong essentialist stance at the base of this metaphor: Kurahashi often makes a strategic use of stereotypes adopted in an ironic context, which overturns them and creates an effect of distance.

¹⁷ KURAHASHI 1966a: 289.

¹⁸ SAKAKI 1999: 156.

¹⁹ SAKAKI 1992: 9.

²⁰ SAKAKI 1999: 159.

²¹ KURAHASHI 1966b: 301.

²² SAKAKI 1999: 161. The translation is of a passage in: KURAHASHI 1963: 100.

A strong ironic tone is also present in the essay “Diary” (Nichiroku 日録, 1965), which speaks of the role of the writer and is related to this idea of Kurahashi’s inner void, which I find crucial for understanding the use of the mask in her works. She writes:

The act of writing and publishing a novel is similar to stripping the skin from my own face and selling it. When I imagine that one day my face, vividly painted with the color of blood, might appear in every library at the same moment – my recent book happens to have a crimson illustration on the cover – I am haunted by a surreal fear. And at the same time what delights me is the fantasy that this facial skin of mine could stick as a witch mask to the face of those people without them having the possibility of tearing it off again, leading them to insanity. Of course, this is just the powerless, megalomaniacal dream of a criminal. In any case, the fact of writing and selling a novel is nothing less than a crime (...), but the essence of this crime lies in the fact that while selling an enormous amount of skin stripped off from my face, on my very face there is not the slightest sign of change. In fact, it means that I do not have a “real face”, something which is supposed to appear at the bottom, after my skin has been stripped off.²³

In this case the mask clearly embodies the negation of a unique, real self beneath the mask.

A famous work by Kurahashi that denies the uniqueness of the self is *Blue Journey* (*Kurai tabi* 暗い旅, 1961).²⁴ The novel functions as an essay as well, and it is fundamental for my analysis of “The Witch Mask”. Written much earlier than “The Witch Mask”, *Blue Journey* lacks the connections between the mask and sexual ecstasy which are at the core of my article; nevertheless, I will dedicate some space to this work as it is generally considered a literary precursor of the contemporary idea of performativity of identity.²⁵

The protagonist “you” (*anata* あなた) is a young woman who, while searching for her companion around Japan, reflects on her life and her femininity. The interior journey she embarks on leads her to the decision of writing a novel. The relationship with “him” (*kare* かれ), which is based on the transgression of social morals, is perceived as something that has contributed to the preservation of her masquerade in front of the society. In *Blue Journey* the mask reveals the continuous transformations undergone by human identity, as well as the construction of the self in line with societal constrictions. This element is similar to the quest in the aforementioned *The Face of Another* by Kōbō. In the passage “This is a body with fake flesh, the mask which, like a *noh* mask, changes its multiple expressions to perform the role of a woman”, the expression “change multiple expressions” (*senpenbanka* 千変万化)

²³ KURAHASHI 1965b: 232–233.

²⁴ KURAHASHI 1961.

²⁵ See: SAKAKI 1992; SAKAKI 1999; BULLOCK 2010; KATANO 2017.

is used to refer to a mask, the same one metaphorically donned by the protagonist. Similar to a noh mask, it changes according to the light:²⁶ therefore, the beholder can understand it in multiple ways. Quoting one of the main passages of *Blue Journey*, Bullock states:

This performance is so effective that not only does she convince her mother and others of her transformation, but she even loses sight of herself as the distinction between the masquerade and the actress collapses: “From then on you ceased being yourself and became increasingly proficient at donning the mask and playing the role of yourself. Even the word “self” came to mean to you nothing more than the crevice, the vacant passageway, between you and the mask, because from that time on you lost substance.”²⁷

With regard to this concept of the mask in *Blue Journey*, Atsuko Sakaki argues that Kurahashi parallels postmodern theories of the self, in particular the theory on the performativity of gender suggested by Judith Butler in works such as *Gender Trouble* (1990).²⁸ In this sense the mask, despite initially representing the concealment of a supposedly real self, after a closer inspection goes beyond this idea and leads to the gradual disappearance of any self behind the mask. This recalls the above-quoted essay suggesting that the layer of skin on Kurahashi’s face is stripped off, only to reveal the same face underneath, as behind it hides nothing but the feminine void created by the (gendered) masquerade.

In the narration of *Blue Journey* the mask is also connected to the idea of the objectifying gaze of society. Here the centrality of the scopic action is metaphorically emphasized, as the protagonist falls victim of a sort of group rape perpetrated through the gaze.²⁹ Bullock argues that the second-person narrative has the role of putting the reader in a “position of witnessing, and even identifying with, a protagonist who is victimized by society’s intrusive gaze”.³⁰ According to Bullock, feminine complicity is necessary to the societal hegemonic gaze: *Blue Journey* “demonstrates in its own way that feminine complicity is requisite in order for the process of engendering to be successful”. In this work the gaze is “wielded by one woman against another”, revealing the intrusiveness of the protagonist’s mother with respect to the development of her daughter’s identity.³¹

In Katano Tomoko’s crucial essay on *Blue Journey*, the “mask of woman” donned by the protagonist is further interpreted as similar to Butler’s idea of “agency” postulated in

²⁶ SAKAKI 1992: 67; KURAHASHI 1961: 106.

²⁷ BULLOCK 2010: 73; KURAHASHI 1961: 99.

²⁸ SAKAKI 1999: 167. See also: BUTLER 1990.

²⁹ KURAHASHI 1961: 98–99.

³⁰ BULLOCK 2010: 75.

³¹ BULLOCK 2010: 74.

Excitable Speech (1997).³² The woman performs her “womanliness”, acting and embodying the male desire, and this inevitably creates a gap between herself and what is being represented. Beyond the masquerade, what remains of her subjectivity is precisely this gap, which is perpetrated by the coexistence of the strong negation of the “reproductive body” (*haramushintai* 妊む身体) and her performed femininity. As per Katano’s essay, it is specifically thanks to this coexistence that the protagonist is able to avoid being objectified by patriarchy, as she is neither object nor subject.³³ On the other hand, she is released from the necessity to “regulate” her subjectivity, to define a preferable identity, and this gives her infinite possibilities.³⁴ This vision ultimately attributes an idea of agency to the object of the patriarchal gaze. Similarly, as explored below, I argue that in “The Witch Mask” the victims of the patriarchal gaze, forced to wear the deadly mask, are in actual facts not objectified, but rather empowered by it. This is because, as we will see, in the moment they lose their subjectivity they become one with the mask, which is the real and only holder of the agency.

2 Intertextuality and Extreme Sexuality in the Collection *The Passage of Dreams* (1989)

The common element shared by “The Witch Mask” and the three works I will deal with, is the specific role of the mask in providing a connection with the otherworld: the mask allows the wearer to experience extraordinary pleasure, impossible to explore in this world.³⁵

A strong intertextual connection to noh drama is explicit in the whole 1989 collection *The Passage of Dreams* (*Yume no kayohi ji* 夢の通ひ路).³⁶ One of its works, “Spring Night Dreams” (*Haru no yo no yume* 春の夜の夢, 1989),³⁷ alludes not only to noh: Fujiwara no Teika’s and Princess Shikishi’s ancient poems are directly interwoven in the text, and there is a strong – though not always explicit – reference to the figure of Genji’s mistress Lady Rokujō from the *Genji monogatari* (源氏物語). She is also the protagonist of the noh drama *Lady Aoi* (*Aoi no Ue* 葵上), on the possession of Lady Aoi by the spirit of jealous Lady Rokujō.

The story of “Spring Night Dreams” narrates of Saiko, an intellectual woman, who ends up becoming one of a statesman’s lovers. Almost hypnotized by the charm of the man, despite an initial resistance she falls for him and ends up waiting for him every night, experiencing extreme jealousy and feeling deprived of her previous life. At every jealousy attack, the protagonist’s features change into a mask-like demonic face similar to Hannya

³² KATANO 2017: 60; BUTLER 1997.

³³ KATANO 2017: 61.

³⁴ KATANO 2017: 62.

³⁵ KURAHASHI 1985a; KURAHASHI 1998: 59–65.

³⁶ KURAHASHI 1989a.

³⁷ KURAHASHI 1989b: 184–195.

– the mask representing a female demon in the second part of *Lady Aoi* noh drama. During the narration, one of her attacks becomes so intense that her spirit is able to reach one of the man’s lovers, a pregnant woman, and kills her. The mask of the witch at the end of the story emerges from under the woman’s skin, as if to imply that the protagonist’s real appearance, the witch mask, has been hiding underneath the whole time.

In both the works “The Witch Mask” and “Spring Night Dreams”, the two elements of the metamorphosis through the mask and the gaze are central. Diane Dubose Brunner suggests, citing Julia Kristeva and Trinh T. Minh-ha, that masking (similarly to unmasking) has the power of revealing and concealing, depending on the context.³⁸ I would argue that in both “Spring Night Dreams” and “The Witch Mask”, the concept of a true self in a way exists, but it differs from the conventional idea of concealing it under the mask. Nor is it transformed by changing mask or problematized as in other works by Kurahashi; in actual facts, it is revealed through the mask.

In both “The Witch Mask” and “Spring Night Dreams” the noh mask involved is Hannya, representing a physical transformation of a jealous woman or of a spirit that has momentarily left the body and taken another form.³⁹ In both works the use of intertextuality is very dense and meaningful, as it is typical of Kurahashi’s style. In “The Witch Mask” the first-person narrator cites a poem by the French poet Maurice Magre (1877–1941), which I will discuss fully later. Additionally, as explained above, in “Spring Night Dreams” direct and indirect references to classical poems appear as well.

The theme of transformation (*henshin* 変身) is common to both narratives, and the female character experiences the process through a mask. In “The Witch Mask” the transformation occurs through its donning, but in “Spring Night Dreams” it is the mask under the skin that comes to the fore, revealing the protagonist’s inner witch (*oni* 鬼). At the beginning, when she realizes that the face in the mirror has changed into one resembling the Hannya, the protagonist has the feeling that a mask or another person’s face has been stuck to her own. In this work too the mask is strictly linked to the idea of another world; indeed, it is considered to come from “the world beyond the mirror”:

It did not look like her face at all. It appeared that someone else’s face had intruded from the other world, the world beyond the mirror, and had stuck to her own – it was as if her face were covered by a mask. The more she looked at the “mask”, the more it became the mask of a **witch**. When she widened her eyes and distorted her mouth, her face in fact resembled nothing so much as that of a witch. “I have finally

³⁸ DUBOSE BRUNNER 1998: 94.

³⁹ PULVERS 1978: 136.

become a demon.” Mumbling this to herself, Saiko felt as if she were about to **be swallowed by the mirror**, and she tottered unsteadily before it.⁴⁰

At the end of the narration, the protagonist realizes that the mask is already inside her and it surfaces from under her flesh.⁴¹ Her lover admits: “I knew all along that your identity was a witch’s”.⁴² In that precise moment she receives confirmation of the fact that it is not only when she looks at herself in the mirror that her face changes. Thinking “it’s not bad to have a demon lover”, the man had continued to meet her without being disturbed by her face.

Considering the passages above, it could be argued that the otherworld in this work is inside the protagonist from the beginning and that the metamorphosis through the mask has the unique role of revealing her identity as a demon. That demonic identity is what triggers a strong sexual impulse in her which ultimately leads to a metaphorical mutual devouring of the two protagonists every time they meet.⁴³ They are both overcome by an animal yearning for the other’s body, to the point that despite the male protagonist’s sexual violence, she still continues to wait for him, craving sexual intercourse.⁴⁴ The dichotomy victim/predator is deconstructed in virtue of the woman’s sexual appetite brought to the fore by the mask, the embodiment of her demonic nature. The extremism of intercourse is therefore something possible in this life, in this world, thanks to the demonic nature of the female character, who not only accepts it, but desires it. Nevertheless, the image of rape and the waiting for his visit imply a certain passivity on the part of the female protagonist, despite her witch-like sexual hunger. Her sexual satisfaction (if there is any, but we do not have proof of this) is achieved through the male’s incursion into her life, which at the beginning she was not willing to accept. By contrast to this work, in “The Witch Mask”, as we will see, the sexual rapture is not due to intercourse and the mask provoking trance-like sexual ecstasy is the means of possession by the otherworld. Here the real world and the otherworld cannot coexist, except in the few moments of ecstasy before the wearer’s death.

The idea of a deadly mask linked to sexual ecstasy is also evident in the 1988 work “Autumn’s Hell” (*Aki no jigoku* 秋のお地獄), part of the same collection *The Passage of Dreams* and with the same female protagonist, Saiko.⁴⁵ In this work there is a direct reference to the story of the Heian-period poetess Ono no Komachi and Fukakusa no Shōshō. The latter was promised by Komachi that she would become his wife once he had visited her mansion for one-hundred consecutive nights – but he dies on the ninety-ninth

⁴⁰ KURAHASHI 1998: 74. Emphasis by D.M.

⁴¹ KURAHASHI 1985b: 195.

⁴² KURAHASHI 1985b: 194.

⁴³ KURAHASHI 1985b: 190.

⁴⁴ KURAHASHI 1985b: 190.

⁴⁵ KURAHASHI 1988a.

night. The female protagonist of Kurahashi's story, at the beginning, sees a noh representation of *Kayoi Komachi* (通い小町), where the ghost of Fukakusa painfully reenacts the visits. Outside the building after the event, she has a dream-like encounter with someone wearing a noh mask. The object in this case is not Hannya, but Magojirō (孫次郎), the typical woman's mask used by the Kongō School. The person's identity behind it remains unclear, as well as the wearer's voice; it is impossible for Saiko to understand whether the individual is an actor from the stage, or even Fukakusa or Komachi in person. However, what she immediately realizes is that all of a sudden they are in a different place, which she believes to be hell. At this point they start having sexual intercourse and at the peak of the climax the mask transforms into a dying woman's face, and again back to Magojirō. After the metamorphosis, it ultimately turns into a conventional wooden noh mask, and falls down. After the flesh-adhering mask falls from the wearer's face, his appearance becomes fluid, as he changes from the demon of old Fukakusa, covered in blood and flesh chunks, into a young handsome man, who could be young Fukakusa or the noh actor, or even both at the same time. In a brief dialogue, Saiko explains that the spirit of Fukakusa has returned in this world through the mask on the noh stage and, insisting that he must go back to hell, she puts the mask on his face again. Hoping to have properly closed the "lid" to hell, she then returns home. It is only towards the end of the piece that things become clearer: the mask, and the noh stage more in general, represent a door (or a lid, *futa* 蓋) to hell: a place where it is not necessary to put thoughts into words in order to find reciprocal enjoyment.⁴⁶

The story shares with "The Witch Mask" a connection that links sexual intense pleasure to the mask. The wearer and the protagonist have a dream-like sexual intercourse and the mask starts changing when they reach the climax of sexual pleasure, taking the form of a crazy woman: "Precisely speaking, it was a transformation into a woman about to die". After the orgasm, it turns into a simple wooden noh mask and falls down, revealing the demonic (male) face underneath. But ecstasy is not only the wearer's prerogative, in this work. It is also enjoyed by the female protagonist, who "had the extremely rare experience of proving orgasmic joy while observing in detail the transition from intercourse to death".⁴⁷ At that precise moment she probably has a taste of sexual pleasure so intense, it is possible only in the otherworld.

As for the mask and its connection to sex and the otherworld, the work "Dream of Jidō" (*Jidō no yume* 慈童の夢, 1988), included in the same collection, is also significant.⁴⁸ As it is clear from the title, this work is inspired by the Chinese legend of the "Chrysanthemum Youth" *Kikujidō* 菊慈童 and by its noh drama version. The same female protagonist, Saiko,

⁴⁶ KURAHASHI 1988a: 62.

⁴⁷ KURAHASHI 1988a: 61.

⁴⁸ KURAHASHI 1988b.

meets the phantom of Fujiwara no Teika, who comes often from hell to visit her. While dining together, she confesses that she has a dream of having a romantic encounter and savoring ecstasy with a young boy, so handsome that he could hardly be from this world.⁴⁹ She adds that he could be someone like the Prince Genji in his youth. Teika promises to find her such a person, and soon her wish is fulfilled by a young immortal boy, called Jidō from the legend of Kikujidō, who comes and visits her in a dream-like encounter. His face looks like the mask of an adolescent from the noh drama *Atsumori*, but somehow it is also similar to a seductive woman's mask. As Saiko knows, he became immortal by seeping the dew of a chrysanthemum on which the Lotus Sutra had been written.⁵⁰ The Jidō starts writing the Lotus Sutra's characters on her back, when all of a sudden the sensation she feels changes into being played like an instrument, and becomes an intense sexual stimulation permeating her whole body. Suspecting that this could be a plan by Teika to have intercourse with her, she takes his beautiful face off, like a mask. The maskface falls easily, but what's left underneath is a mass of darkness, or a blackhole. The black hole under the mask stands, in my opinion, for an explicit negation of the concept of self and makes it possible for the mysterious character to become a "nobody". It functions like an additional mask under the external one, which allows Saiko to have intercourse with an unidentified individual, who therefore could also be her own child and a glimpse of the otherworld in her dream.

The intercourse between Saiko "feeling like his mother" and this unknown "someone supposed to be a beautiful boy" goes on.⁵¹ In the ending scene, Saiko reflects on these incestuous desires. As it is well known, incest is one of the topics often explored by Kurahashi in order to break all the barriers of common sense and to "challenge the binary nature of self and other".⁵² Here the direct link of incest and the mask (or the lack of it and the revealing of the black mass behind) is similar to the rape scene in "Spring Night Dreams", as the mask becomes a bridge to the otherworld, where there are no common sense and no sexual rules.

⁴⁹ KURAHASHI 1988b: 42.

⁵⁰ In one version of the Chinese legend which is also at the base of the noh drama *Kikujidō*, the boy had been banished from the Court where he used to be the highly-favoured of the Emperor Zhou 周, since he had stepped on the Emperor's pillow. Being exiled in the woods, he copied the Lotus Sutra on the leaves of a chrysanthemum and he sipped the dew collected in it, becoming immortal.

⁵¹ KURAHASHI 1988b: 46.

⁵² ORBAUGH 1996: 128.

3 “The Witch Mask”: *Jouissance* as a Taste of the Otherworld.

“The Witch Mask” is a first-person narration that can be defined as homodiegetic, in which the main character speaks of events that directly affect his life. The story narrates of a mask that belongs to the protagonist’s family which is described as “strange” (*kimyō* 奇妙): it has no eye holes, but two fluorescent eyes “glimmering with other-wordly light” instead. It seems alive and its back is wet, as if it had been soaked in blood. Despite not being very valuable, it has been stored for years by the protagonist as a real treasure. The reader discovers the reasons behind the power of this scary mask only towards the end of the story: the protagonist puts it on the beautiful face of his sleeping fiancée, who is only referred to through her initial, K-ko. The girl tries unsuccessfully to take it off, when all of a sudden she starts dancing in an uncontrolled, obscene way, expressing a sexual ecstasy that results in an orgasmic convulsion and her subsequent death. Only after she dies the mask falls, showing a serene expression on her face, like a Buddha statue. After the initial shock, the man feels the desire to witness those obscene movements again and cannot resist the temptation to perpetrate what he defines as “‘sacrifices’ to the witch mask”: putting the mask on other girls’ faces again and again.

The first-person narrator of “The Witch Mask” refers to the poem “Le masque du Samourai” (1918) written by the largely forgotten and generally disdained 20th-century French poet Maurice Magre, which is at the core of the story. I will quote it here in my own translation and in the original:

The Samurai Mask

Tonight, the beloved had put the hideous Japanese mask on
and mimed a whimsical dance,
Showing to me as she laughed like a scarecrow,
desperation in the flame of the Samurai’s lacquer.
She was casting her bathrobe over her head,
Unveiling beauties and secret lines
With her narrow knees, her nervous bust
Which oddly surmounted the hideous mask.
But when she tried to remove it, the flaming lacquer
had become one with the woman’s face.
Her nails vainly dug into this horror
Glued to her, forever on the splendor
Of her beautiful pure face, there lived like a wound
The grimace of evil and true ugliness.
Beauty! Woe to those who forget you

My beloved screamed with fright, struggling,
 And her voice grew distant and mad
 Under the long silk hairs and the gleaming lacquer.

Le masque du samouraï

Ce soir, la bien-aimée avait mis l'affreux masque
 Japonais et mimait une danse fantasque,
 Me montrant en riant, comme un épouvantail,
 Le désespoir en laque feu du Samouraï.
 Elle faisait voler son peignoir sur sa tête,
 Dévoilait les beautés et les lignes secrètes
 De ses genoux étroits, de son buste nerveux
 Que surmontait bizarrement le masque affreux.
 Mais quand elle voulut l'ôter, la laque en flame
 Ne faisait qu'un avec son visage de femme.
 Ses ongles vainement labouraient cette horreur
 Collée à elle, pour toujours sur la splendeur
 Du bel ovale pur, vivait comme une plaie
 La grimace du mal et de la laideur vraie.
 Beauté! Malheur à qui t'oublie un seul
 La bien-aimée hurlait d'effroi, se débattant,
 Et sa voix devenait éloignée et démente
 Sous les longs poils de soie et la laque éclatante.⁵³

It is almost impossible to trace the origins of this poem's topic. The idea of not being able to take off a demon mask is rooted in folklore – in Japan it is called the “flesh-adhering mask” (*nikuzuki no men* 肉付きの面) legend – many versions of which also survive in Buddhist tales, or *setsuwa*. Magre was fascinated with Buddhism and may have come to know the legend from many sources.

But what interests us is what Kurahashi found in Magre's poetic rewriting of the Japanese legend, which she decided to mention in her short story. As explained by Sakaki, Kurahashi, with her strong tendency to take intertextual inspiration from previous works, was “at war with critics who put a premium on originality” and also with the need to acquire “literary citizenship, necessary to many critics in Japan who needed to construct the illusion of the

⁵³ MAGRE 1918: 247–248.

contrast between the West and Japan”.⁵⁴ I suggest that she provocatively cites Magre because he is not a famous European literary father and, in addition, his poem borrows a trope originally developed in Asia and introduces it in a different context.

Citing the work of a European male poet of the beginning of the century has different implications, especially considering the Asian origins of the concept of the flesh-adhering mask that Kurahashi refers to through Magre’s poem. At his time, Magre was famous for his inclinations to occultism and spiritualism, with a strong interest also in Buddhism and a tendency for orientalism. This aspect came to the fore especially while he was writing the collection *La montée aux enfers: poésies* (1918), which includes this poem. In this period he is said to have been in a continuous quest for wisdom, and he was defined – not in praising terms – as a “mystic” and a “delusional fantasist” (*visionnaire exalté*).⁵⁵ Magre is listed among many other writers active between the 19th and the 20th century who were inspired by “the Orient” and operated a constant mystification of Chinese and Japanese cultures in their literature.⁵⁶ I argue that by citing Magre’s poem rather than the original legend, thus othering the autochthonous trope of the flesh-adhering mask, Kurahashi can overcome both the Japanese/non-Japanese distinction and the very idea of “literary father”. At the same time, she ironically plays with the stereotypical image of the “samurai mask” as an exotic object, creating a sort of estrangement in the reader.

In my opinion, from Magre’s poem Kurahashi finds also her inspiration for the sexualization of the demon mask, as in the verse: “Dévoilait les beautés et les lignes secretes/De ses genoux étroits, de son buste nerveux” (Unveiling beauties and secret lines/With her narrow knees, her nervous bust). The mask cited by Magre is not a demon mask. Since he speaks of “long silk hairs”, the mask is probably a *menpō*, a facial armour, one of those masks donned by samurai together with their armour and often decorated with a mustache. This would also justify the title of the poem. Kurahashi takes Magre’s association of the legendary flesh-adhering mask with the sensuous movements performed by the girl after donning it, and changes the identity of the mask, from *menpō* (a human male) to something akin to Hannya, a female demon. In particular, Hannya is mainly explained as an expression of “female sexual obsession”.⁵⁷ The narrator at first thinks that it is a Hannya mask, but later understands that it is something slightly different:

I realized that it was not the face of a jealous woman such as Namanari or Hashihime in “The Iron Ring”, but that of a terrible witch [*kijo* 鬼女] – nothing more or less than

⁵⁴ COPELAND/RAMIREZ-CHRISTENSEN 2001: 311–313.

⁵⁵ BLIN 1960: 60.

⁵⁶ SCHWARZ 1927: 183.

⁵⁷ NOGAMI 2009: 713.

that. It looked like the witch in “The Autumn Foliage Hunt” for example – but even more like some witch older [*furui hannya* 古い般若] than the bloody witch [*aka hannya* 赤般若] of the Edo period. It was also a size bigger than a Noh mask – that is, it was just big enough to completely cover an adult's face. And there were no eye holes. In short, this mask was not for Noh plays.⁵⁸

With this introduction, we get a sense of greater strength and power compared to Hannya. Moreover, an image of redness is also conveyed to the reader by the mention of the red Edo Hannya. From the very beginning, therefore, we get an image of a terrifying mask, resembling a demon more than a woman.

Compared to Magre's poem, Kurahashi's work makes the girl's whimsical dance much more sexualized, to the point of describing it as “beastlike violence” and “raw obscenity”. Moreover, in the poem it is the girl who voluntarily dons the mask with an ironic intent, while in Kurahashi's work it is the narrator who decides to sacrifice his victim, even though he senses the danger of the mask. In my reading, this emphasis on eroticism is needed to convey the sexual ecstasy the girl feels before death. The erotic content of Magre's poem is light and limited to provoking the male gaze until he sees “the grimace of evil and true ugliness”, living “like a wound” on her “beautiful pure face”. What turns off the sexual arousal in Magre's poem is precisely the image of the wound, which reminds the blood in “The Witch Mask”. In the case of Kurahashi's work, the grace and the dissoluteness of the body movements are mixed with the terrifying image of the demon, which becomes one with the girls' beautiful face and gets “inflamed with bloody rapture”.⁵⁹ Precisely this clash leads the narrator to admit: “Completely out of my senses, I could not wrench my eyes away for an instant”.⁶⁰ The fear caused by the demoness' face is part of the fascination that steals his gaze. Nevertheless, when it comes to K-ko (and later victims too), even while she is arousing her male voyeur, the involuntary donning of the mask can be defined as a moment of pure Lacanian *jouissance* for her, surpassing pleasure because it is an ideal state of rupture of the symbolic order, which is impossible to reach in reality, in “the real world” (*genjitsu no sekai* 現実の世界).⁶¹

According to Bruce Fink, one of the major Lacanian theorists, the (Other) *jouissance* is “fundamentally incommensurate, unquantifiable, disproportionate and indecent to ‘polite society’”.⁶² In this sense, by representing pleasure coming from the otherworld (and partially manifest in the anti-world), “The Witch Mask” confirms the need to bring out our potential

⁵⁸ KURAHASHI 1998: 59.

⁵⁹ KURAHASHI 1998: 64.

⁶⁰ KURAHASHI 1998: 63.

⁶¹ KURAHASHI 1965a: 102.

⁶² FINK 1995: 122.

self, distant from social mores, in order to feel pure *jouissance*, which in most cases is never experienced in life. As postulated by Kurahashi's concept of anti-world, this is where literature can arrive: it can catch a glimpse of the other-worldly thanks to the mask. The narrator himself, being the cause of this *jouissance* strictly linked to death, can only imagine what is going on under the mask, because he cannot hear her (or him in the case of the male victim) scream. And it is likely that under the mask nothing is going on, because the mask has become one with the victim. The girl (or the boy) has become the witch and soon s(he) has joined the otherworld.

Another important aspect is that the donner of the witch mask loses both sight and voice, since the mask has no eyeholes and no sound is heard from the outside. (S)he has no privilege of seeing others while not being seen by them as in Abe Kōbō's *The Box Man (Hako otoko)*,⁶³ and on the other hand (s)he is deprived of the two most important senses in modern epistemology. Before dying, therefore, s(he) experiences an in-between state where (s)he is suddenly distant from the symbolic order and on her or his way to death, the metaphor for rupture. By being blind, one could also imagine that her/his tactile sense is even more enhanced, so that the sexual rapture becomes even more effective by the loss of sight.

Just before the donning of the mask, K-ko is described as "graceful", "intelligent and reserved. Yet she was capable of becoming unexpectedly passionate (...) in the bedroom".⁶⁴ In brief, she is the ideal beauty, comparable to the noh mask *Waka onna* (若女), the Eternal Woman with no identity (as the impersonality of the initial emphasizes) trained to serve her future husband. As such, she not only has the perfect qualities for being a prototype of the subservient wife, but she can also show a demonic side, so to speak, where needed, namely in the bedroom.⁶⁵ It is well known that on many occasions Kurahashi does not miss the chance to deconstruct the idea of marriage as a situation in which a woman can find her *raison d'être*. In some essays she goes so far as to speak of it as a "prison" (*ori* 檻).⁶⁶ One essay titled "Sexuality as the Key to Evil" (*Sei wa aku e no kagi* 性は悪への鍵) is particularly meaningful, in this respect, because Kurahashi speaks of the ideal feminine as "demonic" (*akumateki* 悪魔的).⁶⁷ She argues that although men are excited by the idea that in every woman there is the "evil" of "sex", and although at the beginning of a relationship a woman will often display it, over time her tendency to think about the family will transform her from an evil creature into "good wife, wise mother", leading her to distance herself from

⁶³ ABE 1973.

⁶⁴ KURAHASHI 1998: 62.

⁶⁵ KURAHASHI 1998: 62.

⁶⁶ KURAHASHI 1964a: 154.

⁶⁷ KURAHASHI 1964a: 151.

sexuality.⁶⁸ Therefore, the only chance for a man to see a woman embody pure erotic evil is to step outside the context of the couple, because it is not in the couple's sex that the demoness can emerge.

Probably in "Spring Night Dreams" the female protagonist with her mask under the skin expresses – if only 20 years later than the above-mentioned essay – this idea of a perfect combination of evil and sexuality, only possible outside marriage. Leaving aside the strong essentialist ideas at the basis of these concepts of marriage and female sexuality, which in 1964 Japan were still largely accepted but nowadays must be problematized, it is interesting to note the similarity with the female figure in our short story. She is the ideal future wife, but also embodies the ideal of the woman who shows her evil side in bed. But once she has donned the mask, the male narrator realizes that the erotic aspect he had been seeing until that moment was nothing compared to the pure erotic expression of the demon, no matter how uninhibited his girlfriend could be.

In order to move beyond the symbolic order, it is not sufficient to be liberal with regard to moral issues, like K-ko's father or the narrator himself; rather, it is necessary to step outside the order, something which is only possible through (anti-world) literature and/or death. Kurahashi in the above-mentioned essay directly links sexual pleasure and the death drive,⁶⁹ since extreme pleasure touches the subtle boundary between life and death. K-ko needs to enter another world to attain complete joy. The Buddha-like serene expression on her face, once the mask has fallen, reveals that probably she has reached that state, which is impossible in this world. The demon is not other with respect to the Waka onna-like beautiful woman. It is just something that normally would not emerge in this world. By revealing the demon hidden within, if only for a few instants, K-ko and later other women (as well as a young male lover) can embrace their evil side, which otherwise would not come out.

Here the Lacanian association of the (Other) *jouissance* with femininity comes to mind.⁷⁰ However, it must be said that, as suggested by many theorists of Lacanian thought, for Lacan the distinction between "female" and "male" is not a question of chromosomal sex. By explaining the difference between the "Other *jouissance*" and "phallic *jouissance*", Bruce Fink makes it explicit that "a man is someone who, regardless of chromosomes, can have one or the other (or at least thinks he can have the other by giving up the one), but not both; a woman is someone who, regardless of chromosomes, can potentially have both".⁷¹ By "phallic *jouissance*" we must understand the *jouissance* coming from genitalia and available

⁶⁸ KURAHASHI 1964a: 154.

⁶⁹ KURAHASHI 1964a: 153.

⁷⁰ BARNARD/FINK 2002: 40.

⁷¹ BARNARD/FINK 2002: 41.

in the real world as “the *jouissance* that fails us, that disappoints us. It is susceptible to failure, and it fundamentally misses our partner”. On the other hand, the Other *jouissance* is defined in the following terms: “What is the status of this unfailing *jouissance* that could never miss the mark? It does not exactly exist, according to Lacan, but it insists as an ideal, an idea, a possibility thought permits us to envision. In his vocabulary, it “ex-sists”: it persists and makes its claims felt with a certain insistence from the outside, as it were”.⁷²

Fink later adds that the Other *jouissance* can only ex-sist because “to exist it would have to be spoken”. He compares it to the writings of mystics, where “what they experience in moments of rapture and ecstasy simply cannot be described: it is ineffable. No words come at that moment. That is, presumably, why Lacan says women have not told the world more about this *jouissance*: it is inarticulable”.⁷³ It is interesting to note that we find a very similar definition of extreme sexual pleasure linked to religious rapture in Kurahashi’s essays: “pleasure is an illusion. What the woman wants is not sexual ecstasy, but communication with the ‘gods’”.⁷⁴

To return now to “The Witch Mask”, Andrew Ng Hock-Soon argues, quoting Nina Cornyetz,⁷⁵ that the male protagonist victimizes his partners by making them don the mask for his desire, a desire which leads to *jouissance*.⁷⁶ While I agree with Ng that this behavior will probably ultimately lead the male protagonist to other-worldly *jouissance*, I also think that it is important to underline that the *jouissance* in this text could not only be a mere supposition or possibility. In my opinion this presence does not exist in this world, but it belongs to the otherworld, persistent and ineffable. The wearer can partly experiment it through the mask for a few instants before death. The ejaculation of the only male partner the protagonist chooses and the Buddha-like serene expression of the women after the mask has fallen are concrete proof of that possible *jouissance*, making “its claims felt with a certain insistence from the outside”.

4 The Trope of “The Flesh-Adhering Mask” in *Onibaba* (1963) and “The Witch Mask”

When speaking about the peculiarity of Kurahashi’s vision of the mask, it is also worth looking back at the original legend of the flesh-adhering mask. We do not know exactly when it was born, but one of the channels by which it became popular was the preaching of Rennyō (1415–1499) – the Buddhist leader and patriarch of the Temple of Honganji in Kyōto

⁷² BARNARD/FINK 2002: 35.

⁷³ BARNARD/FINK 2002: 39–40.

⁷⁴ KURAHASHI 1965c: 200.

⁷⁵ CORNYETZ 1999: 9.

⁷⁶ NG HOCK-SOON 2009: 328.

– and especially his transposition of the story into a noh drama. Yasutomi Shin'ya argues that:

The story passed down in the Yoshizaki town of Kanazuchō in Fukui prefecture called *Yome-odoshi no oni no men* (The Devil Mask of Daughter-in-Law Intimidation) (...) The story is about an old woman who resents her young daughter-in-law's cherished desire to go to Yoshizaki every night to hear Rennyō. In order to stop her from going to hear the Dharma, the mother-in-law puts on a mask with the face of a devil and pops out along the road to scare her. But then the old woman finds that the mask has stuck to her face and she cannot remove it. Furthermore, after repeated encouragement from her daughter-in-law, she begins to recite the nenbutsu and then suddenly the mask falls off her face onto her lap.⁷⁷

This legend provided inspiration for Magre's poem, but also for all of Kurahashi's works exploring the same trope. In Rennyō's tale, the mask, as a possession, has economic and political value, as Yasutomi explains: "When the mother-in-law dons the 'mask that had been secretly held by her family since the time of her ancestors,' in essence she is holding up a shield against the daughter-in-law, asserting her own status and protecting her authority as head of the household". On the contrary, the narrator of "The Witch Mask" affirms: "It's not a memento by which our ancestors established the family's social or financial status. I am the only person who looks on this piece as a family treasure".⁷⁸ I would argue that this opening of the work emphasizes from the very beginning the lack of worldly power of the mask, thereby distancing it from the androcentric logic of authority and domination.

This story and many other versions of it convey a strong Buddhist message. But there is a famous cinematic rendition of the pattern of "daughter-in-law intimidation" which is based on the legend, yet carries strong sexual implications that make it very distant from the Buddhist message: the 1963 film *Onibaba* (鬼婆) directed by Shindō Kaneto 新藤兼人 (1912–2012). This film, set in Japan during the period of civil wars in the fourteenth century, begins with the image of a pit in the ground surrounded by reeds – "a hole, deep and dark, a reminder of ages past".⁷⁹ This pit is the key element of the whole film, together with a strong sense of sexual desire linked to death.

The two women protagonists are widows (a daughter-in-law and her mother-in-law living together in a hut) and their sexual desire is emphasized throughout the film. This unsatisfied desire leads the mother-in-law to feel a strong jealousy when a man of the village, Hachi, returns from the battlefield and the daughter-in-law starts visiting him at night to

⁷⁷ YASUTOMI 2006: 183.

⁷⁸ KURAHASHI 1998: 59.

⁷⁹ McDONALD 2006: 113.

have intercourse. The pit is where the two protagonists throw the corpses of soldiers they kill in order to sell their armors to survive. And it is also where the older woman (the mother-in-law) descends in order to get the (Hannya) mask donned by a samurai she kills by deceptively leading him into the pit. She plans to scare her daughter-in-law by wearing the demon mask when she visits the man at night, in order to put an end to her visits.

The older woman's jealousy is explained by her fear of being abandoned by her daughter-in-law, but at the same time it is clear that she would like to be the one visiting the soldier at night. In particular, there is one meaningful scene where the older woman spies on the two as they are having intercourse and is overwhelmed by a strong desire. McDonald describes the scene as follows: "She begins to massage her breasts. A medium shot shows her clinging to a tree, writhing lubricously. The camera slowly pans up to show the tree in silhouette. It is a leafless dead snag. (...) The barren tree confirms some earlier Freudian symbols of frustrated sexual energy".⁸⁰ Here sexual drive and death are clearly combined, since the tree she clings to is a dead one.

In *Onibaba* the Hannya mask embodying death-bringing jealousy and sexual drive – in accordance with its original role in noh dramas – is matched with the pit, where the older woman first finds the object, and where she risks her life. As John Petty notes, "In psychoanalytical terms, the pit might be read in terms of vaginal symbolism, in which the hole becomes an enveloping pit that literally swallows men, and into which they disappear forever, making explicit the male fear of female sexuality".⁸¹ By implicitly referring to the matching of sexual drive and death, Petty ultimately sees the pit as a passage into the otherworld:

It is, unmistakably, a gateway, literally and functionally separating the land of the living from the land of the dead. Following this reading, the scene in which the old woman descends into the pit to retrieve the mask and the armaments of the dead samurai takes on new meaning, as it emphasizes the fact that she enters Hell willingly, unlike the young woman and Hachi, who are caught up in a situation beyond their control.⁸²

In my view it is possible to consider *Onibaba* as another source of inspiration for "The Witch Mask", although Kurahashi never explicitly mentions the film. In her story it is not a pit but the mask itself which provides a passage into the otherworld; but exactly like the pit in *Onibaba*, the mask inevitably leads to death. The male protagonist in Kurahashi's work is attracted to the mask even though he knows that it brings death, just as the older woman,

⁸⁰ McDONALD 2006: 114.

⁸¹ PETTY 2011: 124 (footnote).

⁸² PETTY 2011: 124.

the protagonist of *Onibaba*, is attracted to the pit and risks her life to descend into it and retrieve the mask. Both endings are open and while there is no certainty that the protagonists will die, we are made aware of the risk that they might face and are left in doubt.⁸³

In my reading, the two protagonists' attraction to death is due to sexual desire, a desire which is unsatisfied. But there is one big difference in the outcomes of the two works: in *Onibaba* this desire is destined to remain unfulfilled because it depends on sexual intercourse with a man, and Hachi – the only available man – is dead by the end of the film. Indeed, the flesh-adhering mask does not fall from the face of the older woman, but it is broken by the daughter-in-law. She smashes it because it is the only way to free her mother-in-law from the mask, and hence from her deadly jealousy and desire. And when she takes it off, the mask has left many scars on the woman's face. On the other hand, in my reading of the "The Witch Mask" the protagonist's desire at least brings *jouissance* to his victims, a *jouissance* which is only possible thanks to the mask, which enables the characters to reach the otherworld. Therefore, the mask can fall naturally, once it has fulfilled its task.

Despite the fact that the legend of *nikuzuki no men* has been re-narrated and rewritten in different versions over the centuries, to the best of my knowledge, the wearer never finds death because of the mask. The only cases in which the flesh-adhering mask is directly connected to death is in Kurahashi's "The Witch Mask", "Spring Night Dreams" (even if the death is of someone else and not of the protagonist), "The Autumn Hell" and the essay "'The Rope-walking' and the Mask" ("*Tsunawatari*" to *kamen ni tsuite* 「綱渡り」と仮面について),⁸⁴ which I will speak about in the next section. In the same essay Kurahashi also makes it explicit that she sees the narration of sex as impossible without the experience of death or evil. For the above reasons, we could argue that in "The Witch Mask" Kurahashi borrows the sexualization of the mask from Magre, pushes it to an extreme, and finally connects its attractiveness to the deadly fear it causes. Moreover, the link between the flesh-adhering mask, death and the act of writing is entirely Kurahashi's own, and completes the quadrinomial mask-sex-death-writing.

5 The Passive Act of Writing Seen through Kurahashi's Essays and "The Witch Mask"

As is well known, the postwar context consolidated the separation of the two spheres of "female-style literature" (*joryū bungaku* 女流文学) and "(male standard) Literature", which confined the woman writer to the margins as intellectually and artistically inferior. Bullock

⁸³ McDONALD 2006: 120–121.

⁸⁴ KURAHASHI 1965c.

explains: “Keenly aware of these distinctions, the women writers who made their debuts during the 1960s boom in women’s literature explicitly sought to inhabit this ‘masculine’ sphere so as to disrupt it from within, challenging its privileged claim to artistic and intellectual authenticity”.⁸⁵ Kurahashi was one of the biggest contributors in this respect and she made a huge effort to problematize this categorization throughout her life.

Apart from this distinction, Kurahashi’s general idea is that the act of writing as she conceives it is “evil” (*aku* 悪), because it has no social usefulness whatsoever and therefore it is only useful to the writer as an act of “prayer” (*inori* 祈り) or “self-salvation” (*jiko kyūsai* 自己救済).⁸⁶ As she explains in the essay “The Labyrinth and Negativity of Fiction” (*Shōsetsu no meiro to hiteisei* 小説の迷路と否定性), the anti-world which is created in the novel is the imitation (*nisemono* 贋物) of the everyday world, but it could also be interpreted as “a god” (*kami* 神) or “void” (*mu* 無).⁸⁷

In the essay “The Medium and the Hero” (*Miko to hīrō* 巫女とヒーロー) Kurahashi imagines having two identities within herself, which metaphorically bring her paranoia and a sense of schizophrenia: the writer and the “normal” woman.⁸⁸ The normal woman is her outer layer or skin (*gaihi* 外皮) which has endured by virtue of her normality and attractiveness as “everybody’s friend” (*happō bijin* 八方美人). On the other hand, the writer is the “monster-like witch” (*bakemonojimita yōjo* 化物じみた妖女), or the *miko*, mediating between gods and humans at a Shintō shrine.⁸⁹ In my reading, this mediation is akin to the in-between position of the anti-world created by the writer and embodied by the mask in “The Witch Mask”, which separates the everyday world from the otherworld. To illustrate this point, Kurahashi refers to the tale of Archimedes and the golden crown story:

By counterfeiting the crown of “existence” of the real world through the acquisition of a time in the imaginary world different from the everyday-life time, this not only becomes another “reality”, but burns the world off through the fire of “evil” or “principle of death”, in opposition to “good”, or the principle of “endurance” which dominates the real world.⁹⁰

The image of the female writer as a witch or *yōjo*, a woman not feeling comfortable with her gender,⁹¹ or a person who only has the appearance of a woman but is not a real one,⁹² is

⁸⁵ BULLOCK 2010: 165.

⁸⁶ KURAHASHI 1964b: 150.

⁸⁷ KURAHASHI 1966a: 289.

⁸⁸ KURAHASHI 1965d: 180.

⁸⁹ KURAHASHI 1965d:180–181.

⁹⁰ KURAHASHI 1966a: 289.

⁹¹ KURAHASHI 1964b: 149.

⁹² KURAHASHI 1965a: 184.

frequent in Kurahashi's essays. In "Literature as Poison", the above-mentioned essay she wrote in 1966, at the age of 31, Kurahashi declares that in her thirties she has finally become an "elderly person" (*rōjin* 老人) – she is no longer a young witch,⁹³ nor is she an elderly woman.⁹⁴ In the same essay, she explains that she has always aspired to become a man, but since this is not possible, she at least hopes that becoming an elderly person will help her find freedom from her "femaleness", which confines her to the mere role of "secretion" or "imitation", compared to the "action" of male writers (the reference here is clearly to the discrimination of women writers).⁹⁵ These affirmations, taken as they are, are rather controversial from the perspective of contemporary feminism. Nevertheless, what she refers to is obviously not her idea of "woman". On the contrary, we are clearly in front of a strategic use of the sexist and essentialist concepts rooted in Japanese society of her period; Kurahashi uses these in order to defy them, denouncing the stereotype at the base of the powerless position of women at the time.

In this essay the change of perspective with respect to the concept of *yōjo* becomes clearer when she declares that when she was still in her twenties, she was obliged to perform the role of the young witch, since as a "hermaphrodite" (*han in'yōteki guyūsha* 半陰陽的具有者) she was writing from a position between "girl" (*shōjo* 少女) and "boy" (*seinen* 青年). But later she realized that the "girl" was an imitation and that the "boy" was something "other" inside her, turning into her desire to become a man. This "man" is the part of herself who is in charge to punish her when she, as a woman writer, behaves "falsely" and tries to communicate superficially with the external world, in order to cope with expectations. This device became the foundation of her literary career and she defines it as "the secret of her own literature seen from the point of view of psychology".⁹⁶

It must be said that Kurahashi's complex intellectual outlook and her view of identity as multiple and fluid does not allow us to interpret her definitions in a single, unambiguous way. The idea of the "him" within herself, like many other crucial concepts, appears more than once in her work, and in different forms. In another essay, for example, it is defined more broadly. Kurahashi confesses that just as an adolescent will masturbate to the ideal woman he has in mind, she writes by trying to communicate with an imaginary reader, or the "him" within herself (*watashi no naka no kare* わたしのなかのかれ).⁹⁷ Kurahashi's internal "him" is therefore the ideal "other" par excellence, yet it is part of her. On the one hand, this means that she is trying to communicate with a reader who is only ideal and therefore

⁹³ KURAHASHI 1966b: 301.

⁹⁴ KURAHASHI 1966b: 299.

⁹⁵ KURAHASHI 1966b: 301.

⁹⁶ KURAHASHI 1966b: 299; KURAHASHI 1964b: 149.

⁹⁷ KURAHASHI 1964b: 149; KURAHASHI 1966a: 296.

does not exist, and that she cannot really reach “him” beyond the darkness on the other side of her works: she can only reach the “him” within herself.⁹⁸ Moreover, speaking of the “world of fantasy” (*sōzōteki sekai* 想像の世界) in which the writer is supposed to accompany the reader, she declares: “the route to accompany the reader into this world is a ‘labyrinth’ similar to anguish itself, and at the end of it what awaits is not a golden ‘kingdom’, but only ‘death’ and ‘void’”.⁹⁹ On the other hand, this means that Kurahashi ultimately writes mainly for herself: a lonely onanistic act without any social impact – as already noted. In this case too, the idea she conveys is that she writes “lost in fantasies and shut up in her room”.¹⁰⁰

In “The Witch Mask” this passive act is embodied by the erotic and solitary ecstasy brought about by the mask. The latter brings out evil and is a means to communicate with the otherworld, just as the evil act of writing, as the creation of the anti-world, is a way to communicate with the other (or the reader) within oneself. Needless to say, the association of evil and literary writing is not unique to Kurahashi, as is clear from Julia Kristeva’s seminal *Powers of Horror* (1982). Here, referring to Bataille’s “Literature and Evil” (among other works), she states: “Because it occupies its place, because it hence decks itself out in the sacred power of horror, literature may also involve not an ultimate resistance to but an unveiling of the abject: an elaboration, a discharge, and a hollowing out of abjection through the Crisis of the Word”.¹⁰¹ Pointing at Kristeva’s idea of literature, Toril Moi explains that “the revolutionary subject, whether masculine or feminine, is a subject that is able to allow the jouissance of semiotic motility to disrupt the strict symbolic order”.¹⁰²

The act of writing is not only frequently linked to evil, but also to *jouissance*, as Gustavo Restivo notes: “Lacan’s frequent recourse to writers and to literature concerning which, and in differing from Freud, he did not so much seek to recapture the message of the unconscious, but rather its very materiality, that is, its letter. The letter does not represent *jouissance*, it is *jouissance*”.¹⁰³ Bruce Fink also stresses the connection of the *jouissance* of the Other with writing, for instance in the following passage, where he refers to *Finnegans Wake*:

The sacrifice involved in castration is to hand over a certain jouissance to the Other and let it circulate in the Other, that is, let it circulate in some sense “outside” of ourselves. That may take the form of writing, for example, or of the establishment of

⁹⁸ KURAHASHI 1966a: 296.

⁹⁹ KURAHASHI 1966a: 295.

¹⁰⁰ KURAHASHI 1964b: 149.

¹⁰¹ KRISTEVA 1982: 208.

¹⁰² MOI 1985: 169.

¹⁰³ RESTIVO 2013: 161.

a “body of knowledge”, knowledge that takes on a “life of its own,” independent of its creator, as it may be added to or modified by others.¹⁰⁴

Getting back to “The Witch Mask”, the male protagonist is here invested with a peculiar role. It is true that the male is victimizing women to satisfy his voyeuristic desire, as underlined by Andrew Ng Hock-Soon,¹⁰⁵ but I argue that in this case it is not a hegemonic act, because he is not superimposing a moral and controlling gaze. In a way he is liberating those women from their yoke of family and society constrictions. It is the male gaze to be satisfied, but in this case the narrator’s desire ends up helping the woman catching a taste of real freedom. If we take death and access to the otherworld as a metaphor in “The Witch Mask” for escaping the symbolic order through literary writing, we can also explain why the male protagonist thinks that sooner or later he will write about that experience and then don the mask himself, knowing that it will mean the death of social mores and entrance into another world of unknown (Other) and ineffable *jouissance*, a *jouissance* “that cannot be said” like the darkness of the otherworld.¹⁰⁶ This probable act will lead to the shattering of the symbolic order and to the “feminization” of the male protagonist, whose dominating role is threatened by his attraction to the deadly mask, as a bridge to the unknown, a world which cannot be controlled by the symbolic and which one can only passively embrace. Nevertheless, the male protagonist has the crucial role of allowing women to know an unknown part of the self. Without him the mask would not accomplish its task.

I argue that the male protagonist of “The Witch Mask” could be interpreted as the metaphoric “him” inside the woman writer. The “him” inside is the traditional holder of the objectifying gaze, but at the same time “his” control is paradoxically necessary for the woman writer, so that she may not be tempted to follow *bundan* expectations in order to gain legitimation and to be accepted, as mentioned before.¹⁰⁷ With the “him” inside her, she can continue expressing herself and showing her dark side, which she could not do if she were to unveil every fragile part of herself. The mask, as in *Blue Journey*, is only a temporary device, useful not to show too much to the real world, or society, and to continue with the painful and lonely activity of writing the anti-world.

As mentioned before, I argue that the act of wearing the mask is an act of agency on the part of the victim. It is initiated by the male protagonist; however, the narration reveals that the male is not free to act as subject. The mask is the real holder of the agency. Indeed, at the beginning of the narration the mask stares at the protagonist with its golden eyes. The

¹⁰⁴ FINK 1995: 99.

¹⁰⁵ NG HOCK-SOON 2009: 327–328.

¹⁰⁶ BARNARD/FINK 2002: 83.

¹⁰⁷ KURAHASHI 1964 b: 149.

protagonist confesses: “Gleaming with phosphorescence in the darkness were the two eyes of the witch [...] as I contemplated the mask in my hands, I was tempted, perhaps by that mysterious gleam, to put the mask on”.¹⁰⁸ At the very end, he is aware that he will eventually succumb to the temptation of wearing the mask, surrendering to its dangerous and seductive gaze: “All that remains in my mind, a clearly drawn picture occupying a corner of my brain, is the thought of putting the witch mask on my own face. I feel as if the golden eyes of the witch smile at me seductively every time they see me”.¹⁰⁹ The victim is referred to as “witch” (*kijo* 鬼女) after donning the mask and, as soon as the victims wear it, they become one with it. It is therefore arguable that the agency is perpetrated by the mask together with the spirits of the past and present victims it collected. I believe that the temptation felt by the protagonist, who cannot resist putting the mask on the victim’s face and look at them dancing despite knowing that they will die, is the mask’s wish, transmitted through the gaze. It is a sacrifice to the witch mask more than a crime committed for his own pleasure. Moreover, the protagonist admits that he took inspiration from the film *The Collector*, based on the homonymous novel by John Fowles (1963), for the seriality of the crime and the idea of not engaging emotionally with the victims anymore.¹¹⁰ He clearly says: “Since then, I have become a ‘collector’ who catches and chloroforms ‘prey’ – my ‘sacrifices’ to the witch mask now occur approximately once a year”.¹¹¹ In both *The Collector* and in “The Witch Masks” there is premeditation, but the urge comes from a different source. In *The Collector* the male protagonist fully embodies the objectifying gaze of patriarchy, but in Kurahashi’s work, while objectifying the girls, he is victim of the gaze himself. In an article on Hitchcock’s films and assuming as his starting point Laura Mulveys’ theories on the male objectifying gaze, Michael Walker argues that the gazer’s power is undermined by the “forthright returning of the look”.¹¹² And the mask’s gaze is much more powerful, since it comes from the otherworld, therefore it is even stronger in defying the male’s sense of power.

From Kurahashi’s perspective, writing and masquerading are intertwined not only for women, as in *Blue Journey*, but also for male writers. In the 1965, in the essay “‘The Rope-walking’ and the Mask”, she explained why she did not appreciate Ōe Kenzaburō’s 大江健三郎 (born 1935) latest essays collection, “The Solemn Rope-walking” (*Genshuku na tsunawatari* 厳肅な綱渡, 1965), by stating that she could not perceive his mask. I will quote her words:

¹⁰⁸ KURAHASHI 1998: 60–61.

¹⁰⁹ KURAHASHI 1998: 65.

¹¹⁰ FOWLES 1963.

¹¹¹ KURAHASHI 1998: 64.

¹¹² WALKER 2005: 166; MULVEY 1975.

My irritation with Oe's "rope-walking" is linked to the impossibility of finding a solid mask. By mask I mean that the darkness of the otherworld dons in facing this world and which, when reversed reveals on its back side an idea of death which is as sticky as blood. But in the case of Ōe, this sensation of death is almost always lacking. At a glance, this could be seen as a strange (or even unique) way of thinking, like, for instance, narrating sex without having yet encountered death or evil.¹¹³

In Kurahashi's opinion, the mask is not a tool to hide the writer's real self; by contrast, it can reveal his or her hidden sides, something that seems to be possible only through literary writing and not through essays. The mask, therefore, a metaphor for fictional writing, helps to explore multiple facets of the self and "entering in communication with the him inside her". Instead, when writing non-fiction she is tempted to show an "I" that does not exist – or "if it existed, it should be killed".¹¹⁴ The risk when writing essays is that the author shows a "soft and vulnerable" side, as in Ōe's case. For Kurahashi this revealed fragility forces the reader to accept a sort of "congestion of the self". She argues that the words expressed by this side, revealing and protecting the fragile self, have an ambiguous essence, at once aggressive and complicit.¹¹⁵ For this reason, as a reader of Ōe, Kurahashi wishes his writings could transform into a powerful mask, stable like the moon in the sky, and reveal the writer's (and probably also the reader's) dark self.¹¹⁶

Clearly, Kurahashi's words refer to the *shishōsetsu*, a very well-established genre in the postwar Japanese literary scenario, which was supposed to reveal the writer's inner thoughts and frailties. Here, by implicitly comparing essays to *shishōsetsu*, she encourages the readers not to look for a "real self" in non-fiction. Regardless of how complex and full of metaphors Kurahashi's essays could be, the dichotomy surface/depth she is implying here might look in apparent contrast with the idea of fluidity of identity I mentioned above. Nevertheless, in my opinion it is not. Indeed, she plays with the same dichotomy used by supporters of *shishōsetsu* and brings an opposite theory: when showing a fragile side, rather than revealing a deeper self, the result is actually superficial. The "I" that is being narrated is inevitably fake, as there is no real and unique "I". On the contrary, by using the mask of fiction, the writer can explore much deeper (and darker) aspects of reality, revealing a potential self that was initially hidden and is neither unchangeable, nor inherent.

¹¹³ KURAHASHI 1965c: 209.

¹¹⁴ KURAHASHI 1965c: 208.

¹¹⁵ KURAHASHI 1965c: 208.

¹¹⁶ KURAHASHI 1965c: 208–209.

6 Concluding remarks

In Kurahashi's works the mask is often compared to an extra layer of skin and therefore perceived as being one with the face. But we have seen that, depending on the work, the mask can take on many different roles. It can show the fluidity of the self; it can conceal a supposed "self" which in the end is found to be the same as the mask itself; or it can deconstruct the very concept of self, revealing an aspect of identity which without the mask would remain forever suppressed, as in "The Witch Mask".

In this paper I have shown how in "The Witch Mask", a short story published in 1985, Kurahashi offers a reflection on the act of writing. I have analyzed the trope of the flesh-adhering mask, used in many works and essays by the writer, and I have shown how this work could be considered a metaphor of the (female) writer's exploration of the submerged (or evil) side of herself through the painful act of writing. The mask is a bridge to the extreme or to the otherworld, and it is possible for the wearer to explore his or her interiority thanks to the superimposing gaze of a male counterpart, representing in my view the "him" inside, necessary in order for the female writer to avoid over-exposing her vulnerability in response to external expectations. If the mask is a prerogative of the writer, this is because the void or death can be hidden beneath it, and for Kurahashi these are the only things worth representing in literature: the anti-world, a glimpse of the otherworld which otherwise could not be explored, and which is embodied by the deadly reverse of the mask. The anti-world is indeed the closest place to the otherworld (or our deep dark side) that we can get to know in this life, and literary or poetic writing (in Kristevian terms) is a painstaking way to get an idea of it, as are the hole in *Onibaba*, the noh stage in "Autumn Hell" and the mask in "The Witch Mask", "Spring Night Dreams" or in "Dream of Jidō". For a postwar woman writer the task is even more difficult, insofar as she is subjected to the demanding gaze of society, which relegates her to the rank of "female writer". But probably it is worth the effort, since through the anti-world of the mask or literature what we can grasp from this side is a taste of *jouissance*, a complete and extreme freedom from the constrictions of this world, unattainable without facing "death" and the "void".¹¹⁷

¹¹⁷ KURAHASHI 1966a: 295.

Reference list

Primary sources

- ABE, Kōbō 安部公房 (1964): *Tanin no kao* [The Face of Another] 他人の顔. Tōkyō: Shinchō bunko.
- ABE, Kōbō 安部公房 (1973): *Hako otoko* [The Box Man] 箱男. Tōkyō: Shinchōsha.
- ENCHI, Fumiko 円地文子 (1957): *Onnazaka* [The Waiting Years] 女坂. Tōkyō: Kadokawa Shoten.
- ENCHI, Fumiko 円地文子 (1958): *Onnamen* [Masks] 女面. Tōkyō: Kōdansha.
- ENCHI, Fumiko 円地文子 (1984): *Kikujidō* [The Chysantemum Youth] 菊慈童. Tōkyō: Shinchō bunko.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1961): “Kurai tabi [Blue Journey] 暗い旅”. In: *Kurahashi Yumiko zensakuhin* [Kurahashi Yumiko's Complete Works] 倉橋由美子全作品 3. Tōkyō: Shinchōsha: 29–171.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1963): “Aru hakaitekina musō [A Destructive Dream] ある破壊的な夢想”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Watashi no naka no kare e* [For Him inside Me] わたしのなかのかれへ. Tōkyō: Kōdansha: 99–102.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1964a): “Sei wa aku e no kagi [Sexuality as the Key to Evil] 性は悪への鍵”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Watashi no naka no kare e* [For Him inside Me] わたしのなかのかれへ. Tōkyō: Kōdansha: 151–155.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1964b): “Sei to bungaku [Sexuality and Literature] 性と文学”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Watashi no naka no kare e* [For Him inside Me] わたしのなかのかれへ. Tōkyō: Kōdansha: 149–150.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1965a): “Yōjo de aru koto [Being a Witch] 妖女であること”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Watashi no naka no kare e* [For Him inside Me] わたしのなかのかれへ. Tōkyō: Kōdansha: 183–184.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1965b): “Nichiroku [Diary] 日録”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Watashi no naka no kare e* [For Him inside Me] わたしのなかのかれへ. Tōkyō: Kōdansha: 232–237.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1965c): “‘Tsunawatari’ to kamen ni tsuite [The Rope-walking and the Mask] 「綱渡り」と仮面について”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Watashi no naka no kare e* [For Him inside Me] わたしのなかのかれへ. Tōkyō: Kōdansha: 206–209.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1965d): “Miko to hīrō [The Medium and the Hero] 巫女とヒーロー”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Watashi no naka no kare e* [For Him inside Me] わたしのなかのかれへ. Tōkyō: Kōdansha: 177–181.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1966a): “Shōsetsu no meiro to hiteisei [The Labyrinth and Negativity of Fiction] 小説の迷路と否定性”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Watashi no naka no kare e* [For Him inside Me] わたしのなかのかれへ. Tōkyō: Kōdansha: 285–296.

- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1966b): “*Dokuyaku to shite no bungaku* [Literature as Poison] 毒薬としての文学”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Watashi no naka no kare e* [For Him inside Me] わたしのなかのかれへ. Tōkyō: Kōdansha: 299–304.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1985a): “Kijo no men [The Witch Mask] 鬼女の面”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Kurahashi Yumiko no kaiki shōhen* [Kurahashi Yumiko’s Mysterious Short Stories] 倉橋由美子の怪奇掌篇. Tōkyō: Shinchō Bunko: 101–108.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1985b): “Kōkan [The Trade] 交換”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Kurahashi Yumiko no kaiki shōhen* [Kurahashi Yumiko’s Mysterious Short Stories] 倉橋由美子の怪奇掌篇. Tōkyō: Shinchō Bunko: 129–138.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1988a): “Aki no jigoku [The Autumn’s Hell] 秋の地獄”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Yume no kayoi ji* [The Passage of Dreams] 夢の通ひ路. Tōkyō: Kōdansha: 55–62.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1988b): “Jidō no yume [The Dream of Jidō] 児童の夢”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Yume no kayoi ji* [The Passage of Dreams] 夢の通ひ路. Tōkyō: Kōdansha: 40–46.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1989a) *Yume no kayoi ji* [The Passage of Dreams] 夢の通ひ路. Tōkyō: Kōdansha.
- KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子 (1989b): “Haru no yo no yume [Spring Night Dreams] 春の夜の夢”. In: KURAHASHI, Yumiko 倉橋由美子: *Yume no kayoi ji* [The Passage of Dreams] 夢の通ひ路. Tōkyō: Kōdansha: 184–195.
- KURAHASHI, Yumiko (1998): *The Woman with the Flying Head and Other Stories by Kurahashi Yumiko*. Transl. by Atsuko Sakaki. New York: Sharpe.
- MAGRE, Maurice (1918): *La montée aux enfers: poésies*. Paris: Bibliothèque-Charpentier.
- MISHIMA, Yukio 三島由紀夫 (1949): *Kamen no kokuhaku* [Confessions of a Mask] 仮面の告白. Tōkyō: Shinchō bunko.

Secondary sources

- BARNARD, Suzanne, Bruce FINK (eds.) (2002): *Reading Seminar XX. Lacan’s Major Work on Love, Knowledge, and Feminine Sexuality*. New York: State University of New York Press.
- BLIN, René (1960): “La Chanson des Hommes de Maurice Magre”. In: *Littératures* 8, 51–79.
- BULLOCK, Julia C. (2010): *The Other Women’s Lib: Gender and Body in Japanese Women’s Fiction*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- BUTLER, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- BUTLER, Judith (1997): *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York and London: Routledge.
- COPELAND, Rebecca L., Esperanza U. RAMIREZ-CHRISTENSEN (eds.) (2001): *The father-daughter plot: Japanese literary women and the law of the father*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- CORNYETZ, Nina (1999): *Dangerous Women, Deadly Words: Phallic Fantasy in Three Japanese Writers*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- DUBOSE BRUNNER, Diane (1998): *Between the Masks: Resisting the Politics of Essentialism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- FINK, Bruce (1995): *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- FOWLES, John (1963): *The Collector*. Boston and Toronto: Little, Brown and C.
- KATANO, Tomoko 片野智子 (2017): "'Onna no kamen' wo yaburu toki. Kurahashi Yumiko 'Kurai tabi' to shoki tanpen [Wearing the 'Mask of Woman'. Kurahashi Yumiko's 'Kurai tabi' and Early Short Stories] 〈女の仮面〉を破るとき—倉橋由美子『暗い旅』初期短編". In: *Modern Japanese Literary Studies* 97(0), 49–64.
- KEY, Margaret S. (2011): *Truth from a lie: documentary, detection, and reflexivity in Abe Kōbō's realist project*. Lanham, Maryland: Lexington Books.
- KONPARU, Kunio (1983): *The Noh Theatre: Principles and Perspectives*. New York; Tokyo; Kyoto: Weatherhill/Tankōsha.
- KRISTEVA, Julia (1982): *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Transl. by Leon Roudiez. New York: Columbia University Press.
- MAWATARI, Kenzaburō 馬渡憲三郎 et al. (eds.) (2011): *Enchi Fumiko jiten [Enchi Fumiko Dictionary]* 円地文子事典. Tōkyō: Kanae Shobō.
- MCDONALD, Keiko I. (2006): *Reading a Japanese Film. Cinema in Context*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- MOI, Toril ([1985]2004): *Sexual/Textual Politics. Feminist Literary Theory* (second edition). London and New York: Routledge.
- MORO, Daniela (2015): *Writing Behind the Scenes: Stage and Gender in Enchi Fumiko's Works*. Venezia: Edizioni: Ca' Foscari: <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-057-0/> (accessed: 30.01.2022).
- MULVEY, Laura (1975): "Visual Pleasure and Narrative Cinema". In: *Screen*, 16 (3), autumn: 6–18.
- NOGAMI, Toyochirō 野上豊一郎 (2009): *Nō to wa nani ka. Nogami Toyochirō hihyō shūsei (2) [What is Noh? Collection of Essays by Nogami Toyochirō]* 能とは何か。野上豊一郎批評集成 (下). Tōkyō: Shoshi shinsui.
- NOGUCHI, Hiroko 野口裕子 (2003): *Enchi Fumiko no kiseki [Enchi Fumiko's Trajectory]* 円地文子の軌跡. Ōsaka: Izumi Shoin.
- NG HOCK-SOON, Andrew (2009): "Confronting the Modern: Kōbō Abe's 'The Box Man' and Yumiko Kurahashi's 'The Witch Mask'". In: *Criticism* 51 (2): 311–331.
- ORBAUGH, Sharalyn (1996): "The Body in Contemporary Japanese Women's Fiction". In: SCHALOW, Paul Gordon, Janet A. WALKER (eds.): *The Woman's Hand. Gender and Theory in Japanese Women's Writing*. Stanford: Stanford University Press: 119–164.
- PARKES, Graham (1987): "Facing the Mask: Persona and Self in Nietzsche, Rilke and Mishima". In: *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 20(3), summer: 65–79.
- PETTY, John E. (2011): *Stage and Scream: The Influence of Traditional Japanese Theater, Culture, and Aesthetics on Japan's Cinema of the Fantastic*. Master's Thesis, University of North Texas.
- PULVERS, Solrun Hoaas (1978): *The Noh Mask and the Mask Making Tradition*. Master's Thesis, Australian National University.

- RESTIVO, Gustavo (2013): *Jouissance & The Sexual Reality of the (Two) Unconscious*. Ph.D. Dissertation, Auckland University of Technology.
- RHINE, Marjorie (1999): "Glossing Scripts and Scripting Pleasure in Mishima's 'Confessions of a Mask'". *Studies in the Novel* 31 (2), summer: 222–233.
- SAKAKI, Atsuko (1992): *The Intertextual Novel and the Interrelational Self. Kurahashi Yumiko, a Japanese Postmodernist*. Ph.D. Thesis, University of British Columbia.
- SAKAKI, Atsuko (1998): "Introduction". *The Woman with the Flying Head and Other Stories by Kurahashi Yumiko*. Transl. by Atsuko Sakaki. New York: Sharpe: xiii–xxii.
- SAKAKI, Atsuko (1999): "(Re)canonizing Kurahashi Yumiko: Toward Alternative Perspectives for "Modern" "Japanese" "Literature". In: GABRIEL, Philip, Stephen SNYDER (eds.): *Ōe and Beyond: Fiction in Contemporary Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press: 153–176.
- SAKAKI, Atsuko (2018): "Atsuko Sakaki on 'The Trade' By Yumiko Kurahashi". In: *The Scofield* 3(1): 179–180.
- SCHWARZ, William Leonard (1927): *The Imaginative Interpretation of the far East in modern French literature, 1800–1925*. Paris: H. Champion.
- TSËELON, Efrat (2001): *Masquerade and Identities: Essays on Gender, Sexuality and Marginality*. London and New York: Routledge.
- WALKER, Michael (2005): "Exhibitionism/Voyerism/The Look". In: *Hitchcock's Motifs*. Amsterdam: Amsterdam University Press: 164–178.
- YASUTOMI, Shin'ya (2006): "The Tale of the Flesh-Adhering Mask". Transl. by Mark Blum. In: BLUM, Mark L., Shin'ya YASUTOMI (eds.): *Rennyō and the Roots of Modern Japanese Buddhism*. Oxford: Oxford University Press: 182–195.

„Diskurs zur Klärung des Weges“ Das Bendōwa von Dōgen

Übersetzt und eingeleitet von Raji C. Steineck¹

Abstract

In his first extensive doctrinal exposition, the “Discourse on Negotiating the Way” (Bendōwa), Dōgen (1200–1253) explained the virtues of seated meditation in light of his idea of the unity of practice and realization and defended it against possible objections. The text was written while he was living in relative obscurity on the grounds of a dilapidated monastery south of the capital Kyōto. It not only contains seminal elements of his later teachings, but also reveals how Dōgen sought to position himself within the Buddhist tradition. His claim to represent the single true understanding of the Buddha Way stands in a marked contrast both to his actual position at the time and the later identification of Dōgen as the founder of the Japanese Sōtō Line of Zen Buddhism. The text is presented with extensive annotation and comparing the final version with an earlier draft preserved at Shōbō-ji.

Einleitung

Der hier erstmals mit ausführlicher Kommentierung und im Abgleich verschiedener Versionen vorgelegte Text stellt gewissermaßen die doktrinäre Selbständigkeitserklärung seines damals 31-jährigen Autors Dōgen 道元 (1200–1253) dar.² Die zentrale inhaltliche Aussage ist, dass die Praxis der Sitzmeditation (*zazen* 坐禪) per se schon Verwirklichung der höchsten Einsicht bzw. Erleuchtung (skt. *anuttarā samyak sambodhi*, jp. *anokutara sanbyaku sanbodai* 阿耨多羅三藐三菩提) sei. Sie wird verbunden und begründet mit einer Version der Überlieferungsgeschichte, nach der einzig und allein die anerkannten Vertreter der Chan- bzw. Zen-Schule (eine Bezeichnung, die Dōgen allerdings ablehnt) als Garanten der echten, unverfälschten Überlieferung der Einsicht des Buddha Gautama Siddharta gelten dürfen.

1 Die vorgelegte Übersetzung entstand als Teil eines Projekts zur rhetorischen Analyse klassischer Texte des japanischen Buddhismus, gefördert vom Schweizerischen Nationalfonds (SNF, Projekt Nr. 100012_129591) und wurde überarbeitet im Rahmen des ERC-Advanced Grants TIMEJ (ERC ADG 741166). Der Verfasser dankt beiden Institutionen für die Förderung sowie Esther Fischer für die Erstellung einer Variantenliste und Jan Steiner für die redaktionelle Bearbeitung.

2 Zu Dōgen als Autor und seiner Autorkonzeption in *Bendōwa* vgl. STEINECK 2014.

Dōgen, auf den sich nach seinem Tod die Sōtō-Richtung der Zen-Schule als ihren Gründer beziehen sollte,³ ist im 20. Jahrhundert zuerst durch Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889–1960) auch als philosophischer Denker bekannt gemacht worden.⁴ Dabei spielten einzelne Aussagen aus dem hier übersetzten „Diskurs zur Klärung des Weges“ eine zentrale Rolle. Vor allem die Versicherung, man müsse sich neben der Sitzmeditation nicht noch auf kultische Praktiken wie die Niederwerfungen, Sūtrenrezitation, das Darbringen von Räucherwerk und ähnliches stützen, wurde als Beleg dafür angeführt, dass die Sitzmeditation und die mit ihr verbundene Einsicht philosophisch-rationalen Charakter hätten.⁵ Eine genaue Lektüre des Textes stützt solche Thesen nicht. Vor allem ist daran zu erinnern, dass die Sitzmeditation, wie entsprechende Anleitungen Dōgens zeigen,⁶ selbst als ein Ritual durchgeführt werden sollte, das von solchen Handlungen begleitet wurde. Daneben enthält schon die im „Diskurs zur Klärung des Weges“ vorgetragene Charakterisierung des Geschehens in der Sitzmeditation Elemente, deren rationale Erklärung ohne religiöse Voraussetzungen schwer denkbar ist, wie den zeitübergreifenden Kontakt der Meditierenden mit allen Buddhas und Patriarchen oder die Übertragung der Erleuchtungswirkung auf und durch die gesamte, auch nicht-lebendige Umwelt der Praktizierenden.

Aber auch auf die Einordnung Dōgens als Gründer der Sōtō-Richtung des Zen-Buddhismus wirft der Text ein erhellendes Licht; denn Dōgen hebt in den einschlägigen Passagen vor allem sein Studium bei Vertretern der Rinzai-Richtung hervor. Der Lehrmeister Rujing 如淨 (1163–1228), bei dem Dōgen zur entscheidenden Einsicht kam und von dem er auch entsprechend bestätigt wurde, wird im Text zwar genannt, aber seine Verbindung zur Caodong/Sōtō-Linie findet keine Erwähnung. Ansonsten lehnt Dōgen hier, wie erwähnt, die Bezeichnung „Zen-Schule“ überhaupt ab; der Anspruch ist, Vertreter der einzigen vollwertigen Überlieferung der Lehre und des Weges Buddhas zu sein.

Dieser hohe Anspruch kontrastiert auffällig mit der Lage, in welcher der Text geschrieben wurde. Dōgen stammte als Sohn von Minamoto Michitomo 源通具 (1171–1227) aus der obersten Schicht des Hofadels⁷; er hatte sich aber schon in jungen Jahren vom Gedanken an eine Karriere im Rahmen der etablierten monastischen Hierarchien verabschiedet und war aus dem Zentrum der Tendai-Schule in den von Eisai/Yōsai 榮西 (1141–1215) gegründeten Kennin-ji gegangen, wo er wohl ab 1217 von Eisais Schüler Myōzen 明全 (1184–1225)⁸ in

3 Zu dieser Entwicklung vgl. BODIFORD 2006.

4 Vgl. WATSUJI 1992; BEIN/WATSUJI 2011.

5 Für eine ausführliche Diskussion dieser These vgl. STEINECK 2009.

6 Vgl. vor allem *Bendōhō*, DZZ: II: 313–319.

7 Die aus der Edo-Zeit stammende Meinung, Dōgen sei ein Sohn des Minamoto no Michichika und von Ishi, der ehemaligen Geliebten des Minamoto Yoshinaka, ist nach dem ausführlichen Nachweis von Nakaseko ohne Halt in den Quellen (NAKASEKO 1979: 50–57; 73–77; NAKASEKO 2002: 40–62).

8 Deuteronym Butsububō 佛樹房. Entstammte dem Familienverband So (蘇氏) in Ise, lernte zunächst die esoterischen und exoterischen Lehren der Tendai-Schulen im Enryaku-ji und schloss sich dann Eisai 榮西 im Kennin-ji an. (*Zengaku daijiten* 1985: 1193).

Praxis und Schriften der Zen-Schule eingeführt wurde. Mit Myōzen reiste er 1223 nach China, um dort seine Kenntnis von Praxis und Lehre der Schule vor Ort zu vertiefen. Nach Reisen zu verschiedenen wichtigen Klöstern blieb er auf dem Tiandong-shan in der Provinz Zhejiang, einem der fünf Tempel in China, deren Äbte aus der Chan-Schule stammen mussten und vom Kaiser eingesetzt wurden. Ab 1225 war er persönlicher Schüler des dortigen Abtes Rujing (jp. Nyojō 如淨) aus der Caodong/Sōtō-Richtung, der ihn 1227, kurz vor seinem Tod, auch als Nachfolger in seiner Linie akzeptierte. Im Herbst des gleichen Jahres kehrte Dōgen mit einem entsprechenden Nachfolgedokument versehen nach Japan zurück.⁹ Da aber die Chan/Zen-Schule zu dieser Zeit in Japan vom Hof noch nicht offiziell akzeptiert war, bedeutete das keinen klaren Autoritätsausweis. Dōgen hielt sich die nächsten Jahre wieder im Kennin-ji auf, war aber mit den Zuständen dort anscheinend nicht zufrieden. Ab 1230 lebte er auf dem Grundstück des verfallenen Gokuraku-ji in Fukakusa, südlich von Kyōto, das vermutlich unter der Patronage des Konoe-Zweigs der Fujiwara stand.¹⁰ Dies und kleinere schriftliche Unterweisungen aus dieser Zeit dokumentieren, dass er bereits eine gewisse Gefolgschaft hatte.¹¹ Aber die im „Diskurs“ erhobenen Ansprüche dokumentieren mehr seinen Ehrgeiz als seine tatsächlichen Aussichten auf allgemeine Anerkennung. Auch wenn es Dōgen in den 1230er Jahren gelingen sollte, vermutlich am gleichen Ort¹² einen florierenden Tempel aufzubauen, konnte er nie so breite und prominente Unterstützung erreichen, dass seine Auffassung über den „richtigen Buddha-Weg“ sich allgemein durchgesetzt hätte. Sein im Herbst 1243 erfolgter Rückzug aus der Umgebung der Hauptstadt in die Berge von Echizen, der zur Gründung des Eihei-ji führte, ist wohl am besten als Neuausrichtung auf der Basis einer realistischeren Einschätzung der Lage zu verstehen.¹³ Der erwähnte Kontrast von Anspruch und realer Situation zeigt sich im „Diskurs“ vor allem am Ende: Dort sieht sich Dōgen veranlasst, zu rechtfertigen, warum er überhaupt eine neue Lehranschauung darlegt, ohne vom Kaiserhof dazu aufgefordert worden zu sein. Wenn der Text vorwiegend als Erklärung aus einer autoritativen Perspektive auftritt, handelt es sich dabei also um einen rhetorischen Kunstgriff, der dem „Sprecher“ eine bessere Position im Rahmen eines Arguments, der Vertretung einer keineswegs allgemein akzeptierten Auffassung, verschaffen soll. Denn die Anschauung, die Dōgen im „Diskurs“ darlegt, ist eben durchaus umstritten.¹⁴

Der Text ist heute in zwei Versionen überliefert. Die eine beruht auf der ersten Druckfassung von 1788, die von Gentō Sokuchū 玄透即中 (1729–1804) nach eigenem

9 Für die Chronologie seines China-Aufenthaltes vgl. HEINE 2006: 107–111.

10 NAKASEKO 1979: 288.

11 Vgl. die „Dharma-Worte“ (*hōgo* 法語) 2, 4 und 12 im 8. Band des *Eihei kōroku*, DZZ: II: 151–164.

12 Vgl. seinen Aufruf zur Unterstützung des Baus einer Mönchs-/Meditationshalle, DZZ: II: 400.

13 Vgl. dazu die ausführliche Diskussion in HEINE 2006: 156–72.

14 Vgl. dazu und zu den weiter untenstehenden Ausführungen zur Struktur des Textes ausführlich in STEINECK 2015.

Bekunden auf der Basis eines Autographs erstellt wurde. Sie wird, auch wegen der Übereinstimmung mit weiteren mittelalterlichen Abschriften, allgemein als authentische Endfassung akzeptiert und bildet die Grundlage der hier erstellten Übersetzung. Die zweite Version beruht auf einer Abschrift aus dem Jahr 1322, die zusammen mit der Endfassung 1515 nochmals kopiert und seither im Shōbōji 正法寺 (Präfektur Iwate) aufbewahrt wurde. Sie gilt allgemein als Entwurfsfassung und enthält neben abweichenden Schreibweisen auch bedeutende inhaltliche Abweichungen; diese wurden in die hier wiedergegebene Übersetzung ergänzend mit aufgenommen.¹⁵ Über die unmittelbaren Adressaten wie die frühe Rezeption des „Diskurses“ ist nicht viel bekannt. Die Existenz mittelalterlicher Abschriften zeigt, dass er zumindest innerhalb der Sōtō-Schule aufbewahrt und mit einer gewissen Kontinuität weitergegeben wurde. Erst mit der Aufnahme in die Edo-zeitliche Neuredaktion von Dōgens Opus Magnum *Shōbōgenzō* 正法眼藏 („Schatzkammer des Auges des rechten Dharma“) und dessen Druckfassung wurde der Text größeren Kreisen zugänglich.¹⁶ Heute wird er in der Regel mit diesem zusammengefasst (so auch in NKBT 81, der Iwanami bunko-Ausgabe des *Shōbōgenzō* und in zahlreichen neujapanischen Übersetzungen).

Die Existenz der Entwurfsfassung zeugt davon, dass der Text sorgfältig überlegt und ausgearbeitet war; es handelte sich also nicht um eine ad hoc erstellte Schrift. Das bestätigt auch der Inhalt, in dem sich zahlreiche Motive finden, die Dōgen in seinen späteren Lehrschriften weiter ausarbeiten wird – so neben der Einheit von Übung und Einsicht auch die damit einhergehende, zeitübergreifende Einheit der Übenden mit allen Buddhas und Patriarchen, die Dōgen später in seinen berühmten Überlegungen zur Zeit weiter ausdifferenziert.¹⁷ Andererseits verzichtet der „Diskurs“ auf rhetorische Elemente wie paradoxe Formulierungen oder die Einnahme verschiedener, auch gegensätzlicher Perspektiven auf ein Thema, die in späteren Texten Dōgens häufig die Identifikation einer eindeutigen Textaussage erschweren.¹⁸ Er eignet sich insofern als Einstiegs- wie Schlüsseltext für die Interpretation seines Denkens.

Inhaltlich besteht der Text aus sechs Einheiten, die sich gemäß der klassischen Struktur von Exposition, Weiterführung, Wendung und Schluss (*ki shō ten ketsu* 起承轉結)¹⁹ zu vier Teilen zusammenfassen lassen:

Die Exposition stellt zunächst die oben angesprochenen Hauptthese vor. Sie enthält als zweites einen autobiographischen Bericht, durch den sich Dōgen als autoritativer Sprecher

15 Zu den Textfassungen und der Überlieferungsgeschichte vgl. DZZ: I: 729, 747; MIZUNO 1965: 50–51; KAWAMURA 1988: 536.

16 Vgl. ENDŌ 1970.

17 Vgl. *Shōbōgenzō Uji* 正法眼藏有時, NKBT: 81: 255–266; DZZ: I: 189–194 und für verschiedene Interpretationen ARIFUKU 2002; STEINECK 2006; RAUD 2012.

18 Zur Entwicklung von Dōgens Rhetorik vgl. HEINE 2004: 156–72.

19 Vgl. dazu MAYNARD 1998: 33–39.

legitimiert und der in die Darlegung der kommunikativen Absicht mündet, diejenigen, die mit aufrichtigem Herzen danach verlangen, in der „richtigen Lehre im Hause Buddhas“ (*bukke no shōbō* 仏家の正法) zu unterweisen.²⁰

Die Weiterführung, die also zunächst den Kern der „richtigen Lehre“ darstellen soll, beginnt bemerkenswerter Weise nicht mit weiteren Erläuterungen zur Sitzmeditation, sondern mit der Darstellung von Dōgens Version der Überlieferungsgeschichte; dabei parallelisiert Dōgen seine eigene Stellung mit der des legendären Patriarchen Bodhidharma: durch diesen sei allererst die vollgültige Lehre und Praxis Buddhas in China angekommen; und es stehe zu hoffen, dass nun in Japan ähnliches geschehen werde.²¹ Erst danach folgt die geradezu hymnische Beschreibung der heilbringenden Wirkungen der Sitzmeditation.²²

Eine Wende bringt der folgende, umfangreiche Abschnitt, der nicht mehr allein Dōgens Sicht erläutert, sondern in 18 Fragen und Antworten mögliche Einwände gegen das bisher Dargestellte aufgreift und widerlegt. Es handelt sich nicht um einen fortgesetzten Dialog, sondern um Fragen verschiedener Art, die sich auch hinsichtlich der jeweils vorausgesetzten Kenntnisse unterscheiden: einige bringen anscheinend Anliegen interessierter Laien zur Sprache, während andere gewissermaßen in „Fachsprache“ gehalten sind und sich auf innerbuddhistische doktrinaire Auseinandersetzungen beziehen. Insgesamt sind sie aber so angeordnet, dass zunächst Zweifel am überlegenen Wert der Sitzmeditation aufgegriffen und zurückgewiesen werden (Fragen 1 bis 9).²³ Dann werden Nachfragen diskutiert, ob diese Praxis notwendig, hinreichend und für alle möglich sei (Fragen 10 bis 18).²⁴ Dabei ist vor allem Frage 10 von Bedeutung. Sie greift die Vorstellung einer dem Menschen innewohnenden, unveränderlichen „Geistnatur“ (*reishō* 靈性) auf, die von den Handlungen und Erlebnissen unberührt bleibt. Wer dieser Geistnatur innewerde, habe die höchste Einsicht erreicht und müsse sich darüber hinaus keinen weiteren Anstrengungen unterziehen. Diese Ansicht war als eine Variante der Vorstellungen einer dem Menschen oder sogar allen Wesen innewohnenden „Buddhanatur“ (*busshō* 仏性) oder „ursprünglichen Erleuchtung“ (*hongaku* 本覺) sowohl in der Zen-Schule als auch in esoterisch inspirierten Richtungen der Tendai-Schule verbreitet. Dōgen lehnt sie unter Verweis auf den Tangzeitlichen Zen-Lehrer Nanyang Huizhong 南陽慧忠 (675–775) als häretisch ab, geht in seiner Erwiderung aber auch auf Lehrkonzepte aus der Tendai-Schule ein, so dass nicht ganz eindeutig ist, wen er hier adressiert.²⁵ Zentral ist jedenfalls das Motiv, die Praxis der Sitzmeditation als unerlässlich darzustellen, und zwar unabhängig vom Grad der bereits erreichten Einsicht. Die antinomische oder quietistische Deutung von Konzepten wie

20 NKBT: 81: 71–73.

21 NKBT: 81: 73–74.

22 NKBT 81: 74–76.

23 NKBT: 81: 76–84.

24 NKBT: 81: 84–95.

25 Vgl. zu dieser Frage ausführlich: HE 1995.

Erleuchtung oder Buddhanatur wird damit deutlich zurückgewiesen. Diese Stoßrichtung geht auch aus den Antworten auf die Fragen 11 und 16 deutlich hervor.

Der Schlussteil erörtert nochmals Motivation und Status des Verfassers; dies nun, wie erwähnt, im Hinblick darauf, dass kein kaiserlicher Auftrag für die Erläuterung und Verbreitung dieser Lehrmeinung vorliegt.²⁶ Bemerkenswert ist noch, dass am Anfang dieses Abschnittes auf eine Meditationsanleitung aus Dōgens Hand verwiesen wird, die also bereits vorgelegen haben muss. Hinzu kommt der Hinweis auf die Klosterregeln, nach denen sich das Verhalten der Übenden jenseits der Praxis der Sitzmeditation zu richten habe. Das deutet darauf hin, dass der Diskurs schon mit Blick auf eine Klostersgemeinschaft geschrieben war, die Dōgen in den kommenden Jahren aufzubauen begann.

Konventionen

- 1 Die Umschrift des Japanischen folgt dem modifizierten Hepburn-System.
- 2 Die Übersetzung ist hinsichtlich Satzbaus und grammatischer Bildung *zielsprachenorientiert*. In Begrifflichkeit und Metaphorik versucht sie dagegen, so nah wie möglich am Original zu bleiben. Dies geschieht im Hinblick darauf, dass der Text von Dōgen für das eingehende Studium und die wiederholte Betrachtung und nicht als Einführung zur schnellen Erfassung formuliert worden sein dürfte. Zum Verständnis erforderliche Erläuterungen sind in den Fußnoten angefügt.
- 3 Textgrundlage ist die Ausgabe NKBT: 81, die sich nach der ersten Druckfassung von Gentō Sokuchū (1729–1807) richtet. Sie wurde mit der in DZZ: I: 747–762 wiedergegebenen Variante aus dem Shōbō-ji verglichen, die gewöhnlich als Entwurfsfassung gilt. Inhaltlich bedeutsame abweichende Stellen sind im Text eingerückt aufgeführt bzw. in den Fußnoten vermerkt. Eine vollständige Variantenliste wurde erstellt.

26 NKBT 81: 95–97.

Diskurs zur Klärung des Weges²⁷

Die Buddha-Tathāgatas²⁸ überliefern gemeinsam schlicht²⁹ den wundersamen Dharma, und in ihrem Erwahren³⁰ des *anuttara-bodhi*³¹ gibt es eine wundersame Kunst allerhöchster Bestimmungsfreiheit³². Das *samādhi*, das man aus sich selbst empfängt und genießt,³³ ist der Maßstab dafür, dass ein Buddha einen anderen Buddha darin eingeweiht hat und dabei keine Verdrehung vorliegt.

Das einfache Sitzen in Meditation ist das rechte Tor³⁴, um in diesem *samādhi* nach Belieben zu wandeln und andere anzuleiten³⁵. Die Menschen sind zwar in ihrem

27 *Bendōwa* 辨道話. Nach NISHIARI (1965: I: 15) ist *bendō* eine Kontraktion aus *jōben dōgyō* 成辨道業, was auf der Grundlage seiner Worterklärung als „vollendete Umsetzung des buddhistischen Weges“ zu verstehen ist. *Wa* könnte auch mit „Rede, Erläuterung, Erzählung“ wiedergegeben werden. Dies muss nicht bedeuten, dass die Schrift für den verbalen Vortrag konzipiert war; es ist eher in Übereinstimmung mit der Wahl des grammatisch an der Verbalsprache orientierten japanisch-sinitischen Kompositstils *wakan konkōbun* 和漢混淆文 als Hinweis darauf zu sehen, dass der Text nicht als formelle Erörterung auftritt.

28 Tathāgata: Traditionelle Ehrenbezeichnung des Buddha: „der zur Soheit (skt. *tathā*) Gegangene (skt. *gatha*)“ bzw. „der aus der Soheit Gekommene (skt. *āgatha*)“ – Selbstbezeichnung des Buddha in den späteren Sūtren und einer der zehn Ehrentitel des Buddha. Für Dōgen gelten auch die Patriarchen des Zen als Tathāgata.

29 *Tanden* 單傳: nach dem gleichnamigen Lemma in *Zengaku daijiten* (838) Überlieferung einer Sache unter Weglassung aller anderen. Die Sitzmeditation wird damit als Kern der wahren Überlieferung gekennzeichnet. Ob (und welche) anderen Praktiken wirklich „weggelassen“ werden sollen, ist allerdings zweifelhaft. In späteren Schriften greift Dōgen etwa Praktiken wie das rituelle Sutrenlesen affirmativ auf, vgl. Shōbōgenzō Kankin 正法眼藏看經, DZZ: I: 268–276 und STEINECK 2009.

30 *Shōsu* 証す – entsprechend der Denotation der *kun*-Lesung *akashi* („Beweis“) wurde hier auf das alte Wort „Erwahren“ im Sinne des Lateinischen *probare*: „wahr machen, bewähren, bewahrheiten“ (GRIMM/GRIMM 1854–1960: III: 1042) zurückgegriffen. Dōgen legt den Akzent auf den Nachweis der Einsicht durch die Übung und allgemein entsprechendes Verhalten gegenüber der im modernen Zen häufigen Hervorhebung von Erfahrung.

31 *Anoku bodai* 阿耨菩提: abgekürzte Transliteration von skt. *anut[tara] bodhi* = „die unübertroffene Erleuchtung“.

32 *Bu'i /mu'i* 無為 = chin. *wuwei*. Konnotationsreicher Begriff, ursprünglich aus dem Daoismus, wo er das Handeln im Einklang mit dem Dao bezeichnet. Im Buddhismus als Übersetzung von skt. *asaṃskṛta* gebraucht. Nach SBDJ anfänglich metonymisch für Nirwana, später allgemeiner Ausdruck für das Handeln und Sein der Erleuchteten, das nicht mehr durch karmische Bedingungen bestimmt ist.

33 *Jijuyū-zanmai* 自受用三昧. *Zanmai* ist Transliteration von skt. *samādhi*, einem geistigen Zustand tiefer Ruhe und vollkommenen inneren Friedens. Das von sich selbst empfangene und für sich selbst genossene *samādhi* wird unterschieden von dem *samādhi*, das der Buddha anderen mitteilt und sie spüren lässt (*tajuyū-zanmai* 他授用三昧).

34 *Shōmon* 正門. Shōbōji-Manuskript (Sh): der direkte Weg (*jikidō* 直道).

35 *Yukesu* 遊化す. Sh: *yugesu* 遊戯す („frei, nach Belieben umherwandeln“). *遊化す* ist Kontraktion von *遊戯す* und *kedōsu* 化道す („die Lebewesen auf den Weg Buddhas bringen“).

angeborenen Teil³⁶ reichlich mit diesem Dharma ausgestattet, doch er erscheint nicht, wenn er nicht geübt wird. Ohne ihn zu erwahren, ist er nicht zu erlangen. Er füllt die Hand, die ihn loslässt – wie könnte man ihn im Maß von Einheit und Vielheit fassen? In der Erläuterung füllt er den Mund – er ist in Höhe und Breite ohne Grenze. Alle Buddhas weilen permanent in ihm; sie lassen in keiner Gegend eine Wahrnehmung zurück.³⁷ Die Lebewesen handeln beständig in ihm; in keiner Wahrnehmung erscheint eine Gegend.³⁸ Die hier gelehrte, ausdauernde, mit allen Kräften vollzogene³⁹ Klärung des Weges⁴⁰ lässt die zehntausend Dharmas auf der Basis des Erwahrens erscheinen, und praktiziert in ihrem Auftreten das eine Sosein⁴¹. Wie sollte es in diesem Durchbrechen und Abfallen noch Abschnitte geben?

36 *Bunjō* 分上. *Bun*, chin. *wen* ist ein Grundkonzept der chinesischen Ethik; es bezeichnet den Teil an Rechten und Pflichten, der einem Menschen im Rahmen der gesellschaftlichen Ordnung von Geburt an oder qua Amt zukommt. Vgl. ZHANG 2002.

37 *Onoono no hōmen ni chikaku o nokosazu*. 各々の方面に知覚をのこさず. „*Chikaku*“ ist nach übereinstimmender Meinung von Nishiari und Mizuno im Sinne der „Gegenstandssphäre“ des Erkennens / Wahrnehmens zu verstehen. Man könnte also paraphrasieren: Sie bleiben mit ihrem Erkennen / Wahrnehmen nicht bei deren jeweiligen Gegenständen hängen.

38 *Onoono no chikaku ni hōmen arawarezu* 各々の知覚に方面あらはれず. Nach der Interpretation von NISHIARI (1965: I: 32) besagt diese Parallelkonstruktion, dass die „Gegenstandssphären“ (*hōmen*) nicht in der empirischen Erkenntnis auftreten. Liest man den Satz in der epistemologischen Tradition der Yogacāra bzw. vijñāna-vāda-Schulen, die großen Einfluss auf die Zen-Schule wie überhaupt auf den Buddhismus in Japan ausgeübt haben, so ließe sich spezifizieren, dass die Zuordnung zu einer solchen Sphäre Sache der Urteilsbewusstseins (skt. *manovijñāna*, jp. *ishiki* 意識) ist. Die Sphären als solche wären also nicht Sache der Wahrnehmung, sie werden dieser auf Basis einer durch karmische Dispositionen geprägten Einschätzung. Eine andere Interpretation, die dem Verfasser von Abe Hiroshi vorgeschlagen wurde, bringt die Stelle in Verbindung mit zwei Sätzen aus *Genjōkōan*, nach dem die unerleuchteten Wesen sich dadurch auszeichnen, dass sie „innerhalb der großen Klarheit in die Irre gehen“, während Klarheit / Einsicht dann realisiert wird, wenn die „zehntausend Dharma vorangehen und das Selbst in der Übung erwahren.“ (*manpō susumite jiko wo shushō suru* 萬法すすみて自己を修證する; DZZ: I: 7) Mit anderen Worten, bei den irrenden Wesen ist die Wahrnehmung durch eigene Wünsche und Abneigungen verzerrt, so dass die Gegenstände nicht als das auftreten, was sie sind. Diese Interpretation hat den Vorzug, dass in ihr *hōmen* im gleichen Sinne verwendet wird wie im vorangehenden Satz, und dass die Substruktion auf einem zeitlich nahe liegenden Text Dōgens beruht. Allerdings wäre vom Textfluss eher zu erwarten, dass der fragliche Halbsatz zum Ausdruck bringt, inwiefern auch die Wahrnehmung der Unerleuchteten bereits Wirkungsweise des selbst hervorgebrachten und verwendeten *samādhi* ist. Daher neige ich zur erstgenannten Deutung, zumal die darin vorkommende Bedeutungsverschiebung von *hōmen* innerhalb der *prajñāparāmīta*-Literatur, die ebenfalls großen Einfluss auf die Tradition der Zen-Schule ausgeübt hat, nicht ungewöhnlich ist.

39 *Kufū* 工夫.

40 *Bendō* 辨道. Ōkubo (DZZ: I: 729) liest *handō*. Dieser Ausdruck ist identisch mit dem im Titel gebrauchten.

41 *Ichinyō* 一如.

Ich⁴² habe, nachdem in meinem Herzen das Verlangen nach dem Weg entstanden war, in allen Gegenden unseres Reiches nach [Buddhas] Vertrauten⁴³ gesucht. Dabei traf ich auf⁴⁴ den Ehrwürdigen Zen⁴⁵ vom Kennin-ji. Im Nu schlossen sich Reif und Blüten neunmal aneinander.⁴⁶ Ich vernahm ein wenig vom Wind der Rinzai-Schule⁴⁷. Der Ehrwürdige Mönch Zen war der wichtigste Schüler des Patriarchen Abt Sai⁴⁸ und überlieferte als einziger den höchsten Buddha-Dharma; kein anderer Schüler konnte sich ihm gleichstellen.

In Sh steht anstelle des obigen Absatzes:

[Ich,] Dōgen, habe, nachdem in meinem Herzen das Verlangen nach dem Weg entstanden war, in allen Gegenden unseres Reiches nach [Buddhas] Vertrauten gesucht. Dabei traf ich auf den Ehrwürdigen Mönch Zen vom Kennin-ji und während im Nu Reif und Blüten neunmal [wechselten], vernahm ich ein wenig vom Wind der Rinzai-Schule. Wie wenn man beginnt, den Sand zu zählen, erkannte ich, dass dies [noch?] nicht das Wahre war. Der Ehrwürdige Mönch Zen war der wichtigste Schüler des Patriarchen Abt Sai und überlieferte als einziger den höchsten Buddha-Dharma. Das Siegel befand sich noch in seinem Zimmer. Er war einzeln in das Abtgemach gegangen; die anderen Schüler reichten nicht an ihn heran.⁴⁹

Ich wandte mich darüber hinaus ins Song-Reich, suchte zu beiden [Seiten des Flusses] Zhe⁵⁰ nach [Buddhas] Vertrauten und vernahm den Wind der fünf Tore⁵¹. Schließlich übte ich unter dem Meditationsmeister Jing⁵² auf dem Dabai-Gipfel, und die große Angelegenheit, die

42 Yo 予. Im Sh: Dōgen.

43 *Chishiki* 知識, skt. *mitra*. In den Sūtren häufig Anrede Buddhas an seine Schüler; Ausdruck für einen kompetenten Lehrer.

44 *Miru* みる.

45 Zenkō 全公 = Myōzen 明全. *Kō* ist eine Ehrenbezeichnung für bedeutende Mönche (NAKAMURA 2008: 386).

46 D.h., es vergingen neun Jahre.

47 *Rinzai no kafū* 臨濟の家風. *Fū* („Wind“) ist eine feststehende Metapher, die Tradition und Stil ebenso wie Aktivität, Wirken bezeichnet.

48 Soshi Sai oshō 祖師西和尚. Gemeint ist Myōan Eisai/Yōsai (1141–1215). Traditionelle Hagiographien machen Dōgen zum direkten Schüler Eisais, deswegen ist bemerkenswert, dass dieser hier nur als Lehrer Myōzens auftritt.

49 DZZ: I: 747.

50 *Ryōsetsu* 兩浙. Die Provinz Zhejiang 江浙省. Im fraglichen Gebiet befanden sich die fünf wichtigsten staatlich anerkannten *chan*-Tempel.

51 *Gomon* 五門, chin. *wumen*. Fünf orthodoxe Traditionslinien des Song-zeitlichen Chan: (chin./jp.) Fayen / Hōgen 法眼, Gueiyang / Igyō 滙仰宗, Caodong / Sōtō 曹洞, Yunmen / Unmon 雲門, Linji / Rinzai 臨濟. Vgl. unten.

52 Shin Zenji 淨禪師; Sh: Jō Oshō 淨和尚. Rujing.

Leben und Übung bestimmt⁵³, kam dort zur Vollendung. Danach kehrte ich zu Anfang der Ära Shaoding⁵⁴ der großen Song-Dynastie in unser Land zurück und sann sogleich auf die Verbreitung des Dharma und die Errettung der Lebewesen. Es war, als nähme ich eine große Last auf meine Schultern.

Während ich den Wunsch, den Dharma zu verbreiten, abzulegen versuche, weil ich auf die Gelegenheit warte, ihn eindrücklich hochzuhalten, ziehe ich einstweilen wie die Wolken dahin und lasse mich treiben wie die Schwimmpflanzen⁵⁵, um so den Wind der alten Weisen vernehmen zu lassen.⁵⁶ Wenn es aber einen wahrhaften Adepten gäbe, der, ohne an Ruhm und Gewinn zu hängen, das Streben nach dem Weg allem anderen voranstellte, wie könnte der den rechten Samen des *prajñā* zum Wachsen bringen und die Gelegenheit zur Erlangung des Weges bekommen, wenn er von falschen Lehrern in die Irre geführt wird und grundlos das rechte Verstehen verdeckt? Selbst wenn ein des Weges Bedürftiger⁵⁷ wie die Wolken dahinzieht und sich wie die Schwimmpflanzen treiben lässt, welchen Berg oder Fluss soll er denn aufsuchen? Bewegt von Mitgefühl für diese Lage stelle ich zusammen, was ich selbst im großen Song-Reich an Wind und Regeln der Zen-Wälder sah und hörte und was ich als tiefe Lehre der mit Buddha Vertrauten empfing, um es den Adepten des Weges zu hinterlassen und den rechten Dharma von Buddhas Haus zu verkünden. Es wird den wahren Sinn⁵⁸ nicht verfehlen. Das heißt:

Der große Lehrer, der Ehrwürdige Śākya⁵⁹, übertrug den Dharma bei der Versammlung auf dem Geierberg⁶⁰ auf Kāśyapa, und die Patriarchen überlieferten ihn unverfälscht, bis er

53 *Isshō sangaku no daiji* 一生参学の大事. Sh. hat nur *isshō no daiji* („die große Angelegenheit des ganzen Lebens“). Die Einfügung in der Endfassung ist bedeutsam; denn sie signalisiert, dass die Erleuchtung keine einmalige Erfahrung ist, die dann als fester Besitz zur Verfügung steht, sondern nach stetigem weiteren Bemühen verlangt.

54 Die Ära Shaoding 紹定 dauerte von 1228–1233, wurde aber schon im Dezember 1227 verkündet. Aus anderen Schriften geht hervor, dass Dōgen im Herbst 1227 nach Japan zurückkehrte. Nakaseko leitet aus einer genauen Prüfung des Materials die These ab, dass Dōgen nachträglich von der Ende 1227 umgesetzten Änderung des Äranamens erfuhr und diesen irrtümlich auch auf den Herbst des gleichen Jahres anwandte (NAKASEKO 1995: 3–11).

55 *Un'yū hyōki* 雲遊萍寄. Metaphorische Bezeichnung des Wanderlebens als Mönch.

56 Die verschiedenen Interpretationen dieses Satzes werden ausführlich diskutiert von NAKASEKO (2000, 123–131), dessen Deutung ich mich hier anschließe. Fraglich sind insbesondere der Bezug von *hōge semu* 放下せむ („... abzulegen versuche“; parataktisch oder hypotaktisch zu *matsu* まつ „warte“), und das Bezugswort / Subjekt zu *gekiyō* (hier: „eindrücklich hochhalten“). Nakaseko argumentiert mit dem Wortgebrauch Dōgens an anderen Stellen, dem syntaktischen Kontext und dem Inhalt seiner Doktrin für die hier wiedergegebene Deutung.

57 *Hindō* 貧道, im Gegensatz zu *tokudō* 得道, demjenigen, der den Weg erlangt hat.

58 *Shinketsu* 真訣.

59 Daishi Shakuson 大師釈尊. Die hier meist gebrauchte Ehrenbezeichnung für den historischen Buddha Gautama aus dem Geschlecht der Śākya.

60 Ryōzen 靈山, chin. Lingshan. Abkürzung für Ryōjusen 靈鷲山, skt. Ḡḍhrakūṭa „Geierkopfberg“. Dieser Berg, im altindischen Königreich Magadha gelegen, wird im Lotos-Sūtra und in den Amida-

den ehrwürdigen Bodhidharma erreichte. Dieser wandte sich aus eigenem Antrieb ins Shindan-Reich⁶¹ und übertrug ihn dem Großmeister Huike. Dies war der Beginn der Überlieferung des Buddha-Dharma in den östlichen Gefilden.⁶² Durch diese schlichte Überlieferung kam er ausschließlich⁶³ zum sechsten Patriarchen, dem Meditationsmeister Dajian.⁶⁴ Der sechste Patriarch dann hatte zwei würdige Nachfolger, nämlich Huairang vom Nanyue und Xingsi von Qingyuan. Gemeinsam erhielten sie das Siegel Buddhas, und sie waren gleichermaßen Lehrmeister der Menschen und Himmelswesen. Im Verlauf der Verbreitung dieser beiden Zweige erweiterten sie sich zu den fünf Toren, nämlich die Fayan-, die Gueiyang-, die Caodong, die Yunmen und die Linji-Schule. Gegenwärtig ist im Songreich davon nur die Linji-Schule im ganzen Land verbreitet.⁶⁵ Zwar sind die fünf Häuser unterschieden, aber sie sind das Siegel des einen Buddha-Herzens.⁶⁶

Im Großen Song-Reich⁶⁷ haben die [buddhistischen] Lehrschriften seit der späten Han-Zeit ihre Spuren hinterlassen und sich im ganzen Land verbreitet, aber über Sieg und Niederlage war noch nicht entschieden. Kaum kam der Patriarch⁶⁸ aus dem Westen, schnitt

Sūtren als der Ort genannt, an dem sie verkündet wurden. Auch eine populäre Gründungslegende der Zen-Schule spielt an diesem Ort. Sie berichtet, dass Śākyamuni einmal schweigend eine Blume in seiner Hand drehte, worauf sein Schüler Kāśyapa lächelte und daraufhin vom Buddha die Versicherung empfang, er habe „den Schatz des Auges der rechten Dharma“ von ihm erhalten. Damit wird die „besondere Überlieferung außerhalb der Sūtren“ (*kyōge betsuden* 経外別伝) begründet, die in der Zen-Schule angeblich direkt „von Herz zu Herz“ (*ishin denshin* 以心伝心) zwischen den Erleuchteten weitergegeben werde. Vgl. hierzu ausführlich FOULK: 1999.

61 *Shintan koku* 神丹國. China. Auch *Shindan* gelesen.

62 *Kore tōchi no buppō denrai no hajime nari* これ東地の仏法伝来のはじめなり。Sh. hat stattdessen: *Kore tōchi no buppō no shoso nari*. これ東地の仏法の初祖なり。 („Dies ist der erste Patriarch des Buddha-Dharma in den östlichen Gefilden.“)

63 *Onozukara* おのづから. Fehlt in Sh.

64 Rokuso Daikan Zenji 六祖大鑑禪師. Huineng (jp. Enō 慧能; angeblich 638–713). Ob es sich um eine historische Figur handelt, ist umstritten. Dazu und zur Entstehung der hier von Dōgen aufgegriffenen Version der Tradition des Zen vgl. YAMPOLSKY 1967, SCHLÜTTER 2008, NAKANO 2018. Zentral ist, dass sich Dōgen damit gegen eine graduelle Auffassung von Einsicht/Erleuchtung und gleichzeitig gegen die Trennung von Übung und Erleuchtung positioniert. Das wird auch an einem im Entwurfsmanuskript noch enthaltenen Zusatz deutlich, der sinngemäss lautet: „Zu dieser Zeit breitete sich der wahre Buddha-Dharma richtig im Staat der Tang aus, und es erschien die Lehre, die unabhängig von Abschnitten ist.“ (DZZ: I: 748).

65 Sh. hat hier sinngemäß: „Gegenwärtig sind davon im Song-Reich nur die Linji (jp. Rinzi)- und die Caodong (jp. Sōtō)-Schule im ganzen Land verbreitet.“ (DZZ: I: 748).

66 *Ichi busshin in nari* 一仏心印なり. In ist Übersetzung von Skt. *mudra*, was sowohl ein Siegel, das Erkennungszeichen einer bestimmten Doktrin (*hōin* 法印) als auch die symbolische Körperhaltung, die Kraft und Wesen einer Heilsfigur präsentiert (*insō* 印相), bedeuten kann. Hier soll wohl betont werden, dass die verschiedenen Schulen im Wesentlichen die gleiche Lehre – nämlich jene aller Buddhas und Patriarchen – vertreten und diese auch verkörpern.

67 Dai Sōkoku 大宋国. In der Literatur der Zeit werden häufig anachronistische Bezeichnungen für China gebraucht; an anderer Stelle in *Bendōwa* z. B. auch Tō 唐 (Tang).

68 Gemeint ist Bodhidharma.

er die Wurzeln der Schlingpflanzen ab, und der einzig wahre Buddha-Dharma verbreitete sich. Es steht zu wünschen, dass dies auch in unserem Land so sein wird.

Es heißt: Die Patriarchen sowie die Buddhas, die den Buddha-Dharma dauerhaft verweilen ließen, urteilten alle, dass die Übung des Sitzens im *samādhi*, das man aus sich selbst empfängt und genießt, der direkte Weg zur Eröffnung der Einsicht⁶⁹ sei. Die zur Einsicht Gekommenen in West und Ost⁷⁰ folgten alle diesem Wind. Dies geschah, indem Lehrer und Schüler getreulich und vertraulich die wunderbare Kunst überlieferten und den wahren Sinn empfangen und festhielten.

In der rechten Überlieferung des Tores der Lehre heißt es, dass dieser schlicht und unmittelbar überlieferte Buddha-Dharma das Höchste vom Höchsten ist. Sobald ihr die Unterweisung bei einem [damit] Vertrauten begonnen habt, begeben euch nur in die Sitzmeditation und erlangt das Abfallen von Leib und Herz, ohne euch noch auf das Verbrennen von Weihrauch, auf Verneigungen, Anrufungen Buddhas, Bekennen der Vergehen oder Lektüre von Sütren zu stützen.⁷¹ Wenn jemand, und sei es nur ein einziges Mal, in den drei Handlungsformen⁷² die Siegel Buddhas⁷³ zum Ausdruck bringt und einfach

69 *Kaigo* 開悟. „Einsicht“, im folgenden als fester Term für *go / satori* verwendet, meint das vollkommene Verständnis der buddhistischen Lehre bzw. der in ihr aufgezeigten Wahrheit.

70 Saiten Tōchi 西天東地. Gemeint sind hier: Indien und China.

71 *Sara ni shōkō, raihai, nenbutsu, shusan, kankin o mochiizu* ... さらに焼香・礼拝・念仏・修参・看經をもちゐず. In vielen Interpretationen ist diese Stelle so gedeutet worden, als halte Dōgen derartige rituelle Formen für überflüssig oder gar schädlich (vgl. die Übersetzungen ins Deutsche bzw. moderne Japanisch: LINNEBACH 2001: 29; TAMAKI 1993: 37) Schon NISHIARI (1965: I: 57) warnt allerdings vor dieser Interpretation. Zu beachten ist der Verweis auf die detaillierten Regeln für das Klosterleben am Ende von *Bendōwa* (MIZUNO 1965: 96), die genau derartige Akte vorsehen. Es kann sich hier daher nicht um ihren Ausschluss aus dem religiösen Leben handeln; vielmehr weist Dōgen, wie auch Nishiari meint, darauf hin, dass man nicht solche äußerlichen Handlungen für das Eigentliche nehmen soll. Vgl. dazu ausführlich STEINECK 2009.

72 *Sangō* 三業. Gemeint sind Handlungen des Körpers (*shin* 身), des Mundes / der Rede (*ku* 口) und des Bewusstseins (*i* 意). Nach einem Hinweis von Sueki Fumihiko (SUEKI 2016: 19) ist Dōgen hier durch die Vorstellung des esoterischen Buddhismus beeinflusst, dass durch die rituell herbeigeführte Übereinstimmung dieser drei Formen des Handelns mit entsprechenden emblematischen Handlungen bestimmter Heilsfiguren eine Art Resonanz erfolgt, durch die sich deren Eigenschaften auf die Übenden übertragen. Dōgen hatte nach seiner Ordination mehrere Jahre die Lehren und Praktiken der Tendai-Schule studiert, zu denen auch esoterische Rituale und Texte gehörten.

73 *Butsu in* 仏印. Zu *in* siehe oben, Fn. 66. NISHIARI (1965: I: 61) zitiert eine Erläuterung von Menzan Zuihō aus dessen *Shōbōgenzō monge* 正法眼藏聞解 die Bezug nimmt auf Dōgens Meditationsanleitung *Fukan zazen gi* 普勸坐禪儀 und sinngemäß besagt: „Zu den Buddha-Siegeln der drei Handlungsformen ist zu sagen, dass der Sitz mit verschränkten Beinen das Buddha-Siegel der körperlichen Handlung ist, das Anlegen der Zunge an den Gaumen ist das Buddha-Siegel der Handlung mit dem Mund, und die geistige Sphäre, in der man nicht darauf sinnt, ein Buddha zu werden und nicht denkt, ist das Buddha-Siegel der Handlung des Bewusstseins.“ Der Terminus „nicht denken“ (*hishiryō* 非思量) ist hier verkürzend wiedergegeben und daher problematisch; Dōgen spricht von „Denken am Boden des Nicht-Denkens“. Jedenfalls ist hier nicht notwendig „Abwesenheit von

im *samādhi* sitzt, werden die Dharma-Sphären überall zum Siegel Buddhas⁷⁴, und der ganze leere Raum wird zur Einsicht. Dadurch vermehren die Buddha-Tathāgatas die Dharmafreude an ihrem Urstand und erneuern die Pracht des Wegs des Erwachens.⁷⁵ Alle, bis in die Dharma-Sphären der zehn Himmelsrichtungen und bis zu den Wesen auf den drei üblen bzw. allen sechs Wegen⁷⁶ sind zusammen für eine Zeit leuchtend rein an Leib und Herz. Während sie den Grund des großen Abfallens erwarhen und ihr ursprüngliches Antlitz erscheint, kommen alle Dharmas im Erwarhen des rechten Erwachens zusammen. Die zehntausend Dinge setzen ihren Buddhaleib ein und überspringen geschwind den Bereich des Zusammenkommens im Erwarhen, um als Könige des Erleuchtungsbaums⁷⁷ zu sitzen, in einem Augenblick das unvergleichliche, große Dharmarad zu drehen und in die Vorführung des tiefen *samādhis* der äußersten Bestimmungsfreiheit einzutreten.

Da die so zugleich recht Erwachten darüber hinaus zurückkehren und sich unwahrnehmlich im Verkehr miteinander ausstatten,⁷⁸ wird der Zazen Übende Leib und Herz recht abfallen lassen, die zerstreuten und befleckten Ansichten und Gedanken der Vergangenheit abschneiden, im Erwarhen mit dem himmlisch wahren Buddha-Dharma zusammenkommen, bei der Erläuterung des Dharma an den wie die Staubkörner unzähligen Übungsstätten aller Buddha-Tathāgatas mithelfen, weithin die Wesen dazu bringen, das über Buddha Hinausgehen auf sich zu nehmen und den über Buddha hinausführenden Dharma wuchtig erheben. Weil zu diesem Zeitpunkt in allen zehn Himmelsrichtungen Erde, Gras und Bäume, Zaun, Mauer, Ziegel und Kies alle die Sache Buddhas vertreten, werden diejenigen, welche die Segenswirkung von Wind und Wasser⁷⁹ der Orte empfangen, wo dies geschieht, alle unwahrnehmlich mit der äußerst wunderbaren, unausdenklichen Belehrung durch Buddha ausgestattet⁸⁰ und bringen in Kürze die Einsicht hervor. Und weil diejenigen, die dies Wasser und Feuer empfangen und verwenden, ihrerseits alle Buddhas Belehrung

Gedanken“ gemeint, wie die neuzeitliche Sōtō-Schule im Gefolge Menzans interpretiert. Vgl. BIELEFELDT 1988.

74 *Butsu in to nari* 仏印となり. Vgl. oben, Fn. 66. Sh hat hier: *busshin to genji* 仏身と現じ, „sie erscheinen als Buddhaleiber,“ (DZZ: I: 749).

75 *Kakudō* 覚道. *Kaku*, hier als „Erwachen“ übersetzt, ist ein Synonym für *go*, „Einsicht“.

76 *Sanzu rokudō* 三途六道. Die „sechs Wege“ sind die Sphären der Daseinsformen, innerhalb deren sich der Kreislauf von Geburt und Tod abspielt, von denen die letzten drei als besonders leidvoll und unheilsam gelten: *tenjō / ningen / shura / chikushō / gaki / jigoku* 天上・人間・修羅・畜生・餓鬼・地獄 (Himmelswesen / Menschen / kämpfende Dämonen / Tiere / Hungergeister / Höllenbewohner).

77 *Kakujuō* 覚樹王. Gautama soll Einsicht bei der Meditation unter einem Baum erlangt haben.

78 *Myōshisuru* 冥資する. *Myō* 冥, wörtlich „dunkel“, verweist darauf, dass dieser Vorgang sich (in der Regel) der Wahrnehmung entzieht. Das Zeichen wird im Folgenden wiederholt verwendet und hier immer mit „unwahrnehmlich“ übersetzt.

79 *Fūsui* 風水. Stehender Term für alle Einflüsse aus der (natürlichen bzw. physischen) Umgebung. „Wind“ steht dabei für Aktivität, wie auch das im nächsten Satz an seiner Stelle verwendete „Feuer“.

80 *myōshi serarete* 冥資せられて. Sh. hat hier: *jyō suru yueni* 受用する故に „weil sie [die Belehrung Buddhas] empfangen und verwenden“ (DZZ: I: 749).

ringsum verbreiten, werden auch jene, die mit ihnen zusammenleben und mit ihnen sprechen, wiederum genauso im wechselseitigen Zusammentreffen mit den unerschöpflichen Verdiensten⁸¹ Buddhas versorgt und wirken weithin, indem sie den grenzenlosen, ununterbrochenen, unausdenklichen, unermesslichen Buddha-Dharma innen und außen in allen Dharma-Sphären verbreiten. Die stille Versenkung ist ohne aktives Machen unmittelbares Erwahren. Das verhindert, dass all diese Dinge den Wahrnehmungen der Betreffenden beigemischt sind.⁸² Wenn es so wäre, wie der gewöhnliche Verstand es sich vorstellt, dass nämlich Übung und Erwahren zwei Stufen darstellten, dann müsste jede einzeln wahrnehmbar sein. Was sich aber der Wahrnehmung beimischt, ist nicht der Standard des Erwahrens; denn an diesen reicht das irrende Gefühl nicht heran.

Weiterhin gibt es zwar gemeinsam für Herz und Umgebung in der stillen Versenkung das Eintreten des Erwahrens wie das Hervorkommen der Einsicht. Indem dies aber der Bereich des eigenen Empfangens und Verwendens ist, geschehen die weiträumige Angelegenheit und die äußerst tiefe und wundersame Belehrung Buddhas, ohne dass ein Staubkörnchen verrückt oder eine einzige Gestalt verzerrt wird. Gras, Bäume, Erde und Boden, die diese Belehrung zum Weg erreicht, werfen alle ein großes Licht, und das Erläutern des tiefen und wundersamen Dharma kommt niemals an sein Ende. Gras, Bäume, Zäune und Mauern preisen ihn zum Wohl der gewöhnlichen wie heiligen fühlenden Wesen, und diese erläutern ihn umgekehrt für Gras, Bäume, Zäune und Mauern. Der Bereich des eigenen Erwachens und Erweckens der anderen ist ursprünglich mit der Gestalt des Erwahrens ausgestattet, an der es niemals fehlt; und führt man das Prinzip des Erwahrens durch, so lässt dies kein Enden zu.

Aus diesen Gründen ist es so: Auch wenn gerade einmal ein Mensch eine Weile die Sitzmeditation vollzieht, kommt sie unwahrnehmlich mit allen Dharmas zusammen,

81 *Kudoku* 功德, skt. *puṇya*. Auf der Basis des Dogmas von der moralischen Kausalität (*karma*) bringen gute Taten entsprechende segensreiche Resultate im zukünftigen Dasein des Täters hervor. *Kudoku* / *puṇya* / Verdienst bezeichnet sowohl die verursachende gute Tat als auch die mit ihr zusammenhängende Segenswirkung. Die letztere kann vom Täter auch anderen Wesen zur Verfügung gestellt werden. Dies ist ein Weg, wie die Buddhas und Bodhisattvas die leidenden Wesen unterstützen.

82 *Kono moromoro no tōjin no chikaku ni konzezarashimuru koto* このもろもろの當人の知覚に昏ぜざらしむること. *Konzezarashimuru* ist kausativ, wörtlicher: „dass nicht beigemischt sein lässt.“ Sh. hat hier: *chikaku ni konzatsu sezu* 知覚に昏雑せず汗染せられぬことは („dass dies sich nicht der Wahrnehmung beimischt und sie nicht davon gefärbt / befleckt wird“; DZZ: I: 749). 昏 („Abend; dunkel, dämmerig“) wird hier also offensichtlich anstelle des gleichlautenden 混 („hineinmischen; sich vermischen“) verwendet; dafür spricht zudem, dass ein Manuskript das letztere Zeichen verwendet (DZZ: I: 732, Fußnote). Entsprechend deuten auch NISHIARI (1965: I: 79) und MIZUNO (1965: 75, Anm. 53) übereinstimmend den Satz in dem Sinne, dass die Wirkung der Sitzmeditation nicht in die Wahrnehmungen eingeht. Mit anderen Worten, es ist nicht entscheidend, ob der Meditierende die hier erläuterte kosmische Wechselwirkung seines Tuns wahrnimmt.

verkehrt rundum mit allen Zeiten⁸³ und bewirkt so in den unausschöpflichen Dharmawelten, in Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart⁸⁴, immerwährend die Belehrung Buddhas und die Angelegenheit des Weges. Gemeinsam mit allen anderen vollzieht er dieselbe Übung und dasselbe Erwahren. Es ist keineswegs nur eine Übung auf seinem Sitz, sondern schlägt den Himmel an und lässt ihn erklingen, und nach dem Anschlagen dauert der wunderbare Klang unaufhörlich fort. Wie könnte das auf diesen Ort beschränkt bleiben? Hundert Köpfe stellen mit ihrem ursprünglichen Antlitz die ursprüngliche Übung bereit: Das kann kein Messen ausmessen.

Man sollte folgendes zur Kenntnis nehmen: Auch wenn alle Buddhas in den zehn Himmelsrichtungen, so zahllos wie die Sandkörner des Ganges, gemeinsam ihre Kräfte anspannen und mit ihrer Buddhaweisheit die Verdienste der Sitzmeditation eines Einzelnen ermessen und vollständig kennenlernen wollten, sie könnten dem nicht einmal nahekommen.

Damit beende ich meine Erläuterung, wie hoch und groß die Verdienste der Sitzmeditation sind. Aber ein einfältiger Mensch mag das Gesagte bezweifeln und sagen: [1]⁸⁵ Im Buddha-Dharma gibt es viele Tore, wieso wird hier einzig die Sitzmeditation empfohlen?

Als Belehrung sage ich⁸⁶: Weil sie das rechte Tor⁸⁷ zum Buddha-Dharma ist.

[2] Darauf die Frage⁸⁸: Wieso hältst du dies allein für das rechte Tor?

Zur Belehrung sage ich: Der große Lehrer, der Ehrwürdige Śākya hat wahrlich die wunderbare Kunst zur Erlangung des Weges in rechter Weise überliefert. Weiterhin haben die Tathāgatas der drei Zeiten zusammen durch die Sitzmeditation den Weg erlangt.⁸⁹ Darum ist von ihnen überliefert worden, dass dies das rechte Tor ist. Aber nicht nur das: Alle Patriarchen unter dem westlichen Himmel und in den östlichen Gefilden erlangten den Weg durch die Sitzmeditation. Deshalb weise ich hier Menschen und Himmelswesen das rechte Tor.

83 *Shoji* 諸時. Sh. hat hier das gleichlautende 諸事 („[mit] allen Angelegenheiten“; DZZ: I: 750).

84 *Kyoraigen* 去来現. An anderer Stelle (z.B. in *Shōbōgenzō Baike*, DZZ: I: 462) verwendet Dōgen auch die konsekutive Folge *kagenrai* 過現来, so dass die hier verwendete Reihung wohl absichtlich gewählt ist.

85 In der Literatur werden die Fragen des folgenden Teils häufig nummeriert, um die Orientierung zu erleichtern. Darum wird auch hier die entsprechende Zählung angegeben. Vgl. z.B. SBGZ I, 19–47.

86 *Shimeshite iwaku* しめしていはく. Die japanische Formel enthält kein Subjekt, aus dem Kontext und dem Nachwort geht aber eindeutig hervor, dass Dōgen selbst spricht. *Iwaku* ist als Markierung zu verstehen, dass es sich bei dem folgenden um direkte Rede handelt.

87 *Shōmon* 正門.

88 *Tōte iwaku* とうていはく. Die japanische Formulierung benennt kein Subjekt, es handelt sich aber dem Kontext nach um eine Folgefrage zur vorigen.

89 *Sanze no nyorai, tomo ni zazen yori tokudō seri* 三世の如来、ともに坐禪より得道せり. *Sanze* meint Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; interessant ist hier die Verwendung des perfektiven Aspekts (Verbalsuffix *-ri*).

[3] Jemand fragt⁹⁰: Es mag ja sein, dass du die wunderbare Kunst der Tathāgatas getreulich überlieferst, oder die Spur der Patriarchen und Meister verfolgst – das geht wahrlich über den gewöhnlichen Verstand. Wie dem auch sei, das Lesen der Sūtren und die Anrufung Buddhas können gewiss von selbst zur Ursache der Einsicht werden. Aber wenn man unnütz herumsitzt, ohne anscheinend irgendetwas zu tun – wie soll man dadurch je Einsicht gewinnen?

Als Belehrung sage ich: Du meinst, das *samādhi* der Buddhas, der unübertreffliche große Dharma sei ein unnützes Herumsitzen, ohne irgendetwas zu tun. Damit gehörst du zu denen, die das Große Fahrzeug lästern⁹¹. Das ist eine tiefe Verirrung, als ob man mitten im Ozean sagte, hier gebe es kein Wasser. Die Buddhas sitzen dankenswerter Weise bereits ruhig im selbst hervorgebrachten und angewandten *samādhi*. Bedeutet das nicht, dass sie große und weite Verdienste vollbringen? Es ist bedauerlich: Du kannst die Augen noch nicht öffnen, dein Herz ist noch im Rausch befangen.

Überhaupt ist der Bereich der Buddhas unausdenklich. Herz und Denken können ihn nicht erreichen. Wie könnte jemand ohne Vertrauen und mit geringer Weisheit ihn jemals erkennen? Nur Wesen mit großem Potential⁹² von aufrichtigem Vertrauen können dahin gelangen. Menschen ohne Vertrauen können kaum etwas aufnehmen, auch wenn man sie belehrt. Auch auf dem Geierberg gab es jene, von denen es hieß, sie könnten sich ruhig zurückziehen.⁹³ Wenn im Herzen das aufrichtige Vertrauen aufkommt, soll man üben und den Weg studieren. Wenn es nicht so ist, sollte man es eine Weile auf sich beruhen lassen.⁹⁴ Von alters her gilt: Bedauere, wenn der Dharma etwas nicht benetzt!

90 Hier ist wieder kein Subjekt benannt; aus dem Kontext geht nicht hervor, ob Dōgen hier den gleichen Fragesteller auftreten lassen will. Es sei hier darauf hingewiesen, dass Dōgen auch weibliche Schüler hatte, der „jemand“ könnte also hier wie im Folgenden stets auch eine Frau sein.

91 *Hōzuru hito* 謗ずる人. Sh. hat hier *hōzuru tsumi* 謗ずる罪 („das Vergehen der Lästerung“; DZZ: I: 751). Buddha oder Dharma zu lästern gehört nach buddhistischer Auffassung zu den schlimmsten Verfehlungen, die den Weg zur Befreiung aus dem Kreislauf von Geburt und Tod versperren.

92 *Daiki* 大機. Im buddhistischen Kontext bezeichnet der Begriff *ki* das Potenzial, auf die Berührung mit dem Dharma zu reagieren.

93 Anspielung auf das Kapitel „Geschickte Mittel“ des Lotos-Sūtra, wo eine große Menge aus der Zuhörerschaft den Ort der Predigt verlässt, bevor Buddha die höchste Wahrheit kundtut, und der letztere dies gutheißt. (T 9 No 262: 7a, Z 8–13)

94 *Shibaraku yamu beshi* しばらくやむべし. Auf den ersten Blick liest die Stelle sich so, als sollte man mit der Übung aufhören; das ist aber nach NISHIARI (1965: I: 124) gerade nicht gemeint und passt auch nicht zum Kontext. In *Shinjin gakudō* spricht Dōgen an einer ähnlichen Stelle davon, man solle sich notfalls „die Nase der Buddhas und Patriarchen leihen“ (*Busso no bikū wo karite* 仏祖の鼻孔をかりて; DZZ: I: 37) und auf diese Weise weiterüben.

[Sh. hat anstatt der letzten zwei Sätze:] Wenn Verirrung und Zweifel übrigbleiben, soll man sie auf sich beruhen lassen und ihnen nicht nachgehen. Von alters her galt: man soll bedauern, was vom Wasser des Dharma nicht erreicht wurde.⁹⁵

Übrigens, kennst du etwa die Verdienste, die man durch Vollzug von Sütrenlesen oder Anrufung Buddhas erlangt? Es ist ganz eitel, nur die Zunge zu bewegen, die Stimme zu erheben und zu glauben, dies seien Verdienste um die Angelegenheit Buddhas. Man entfernt sich nur mehr und mehr vom Buddha-Dharma, wenn man ihn so nachäfft.

[Sh. hat statt des vorangehenden Satzes:] Sütrenlesen und Anrufung Buddhas werden empfohlen, um Menschen mit schlechten Wurzeln von unterlegener Einsicht dazu zu bringen, dass sie allererst den geistigen Bereich des *samādhi* ohne Tun und Machen erlangen. [Aber] auch wenn man nutzlos ohne Unterlass die Stimme erhebt wie die Frösche in den Feldern im Frühling, so ist das am Ende nicht ohne Nutzen. Solche Menschen sind weit entfernt vom Buddha-Dharma. Das Erlangen der Weisheit Buddhas ist [jedoch] keineswegs immer abhängig von der Kraft des eigenen Herzens, die man hat oder nicht.⁹⁶

Zum Öffnen der Sütrenbücher ist weiter zu sagen: Wenn man sich [an ihnen] klar verdeutlicht, wie Buddha die Prinzipien der plötzlichen und allmählichen Übung lehrt und der Lehre gemäß übt, dann wird man auf jeden Fall das Erwahren erringen. Das ist etwas anderes, als seine Kräfte mit vergeblichen Spekulationen zu vergeuden, um die Verdienste des Erlangens von *bodhi* zu imitieren. Wenn man stupide mit tausend, zehntausend Wiederholungen Werke des Mundes verrichtet, um damit den Buddha-Weg zu erreichen, dann ist das, als richtete man die Wagendeichsel nach Norden, um nach Vietnam⁹⁷ zu fahren. Es ist das gleiche, als würde man versuchen, ein eckiges Holz in ein rundes Loch zu stecken. Wenn man beim Lesen der Schriften blind für die Übung bleibt, ist das, als würde man medizinische Bücher konsultieren und darüber die Anwendung der Heilmittel vergessen. Was soll das für einen Nutzen haben? Und Mund und Stimme nicht ruhen zu lassen wie die Frösche im Frühling, die Tag und Nacht quaken, was soll das am Ende nützen? Natürlich, für Leute, die von Ruhm und Gewinn umgetrieben werden, sind diese Dinge schwer aufzugeben, weil eben ihre Gier nach Gewinn tief verwurzelt ist. Das hat es auch früher schon gegeben, wie sollte es in der heutigen Welt anders sein? Man kann es nur bedauern.

Über Folgendes sollte man sich klar sein: wenn der wunderbare Dharma der sieben Buddhas⁹⁸ von einem Lehrer mit klarem Herzen, der den Weg erlangt hat, sich in rechter

95 DZZ I: 751.

96 DZZ: I: 751.

97 *Echi ni* 越に. Wird hier als Beispiel für ein südliches Land gebraucht.

98 Gautama Buddha zählt als der siebte und vorläufig letzte Buddha in einer Reihe, die sich über das gegenwärtige und das vorangehende Weltzeitalter (*kalpa*) erstreckt.

Weise einem aufrichtigen Adepten mitteilt, der das Erwahren erfasst und ihm folgt,⁹⁹ dann erscheint auch der wahre Sinn und wird aufgenommen und festgehalten. Das ist nichts, was ein Dharma-Lehrer, der sich nur mit Schriftgelehrsamkeit beschäftigt, kennen könnte. Weil es sich so verhält, solltest du deinen zweiflerischen Irrtum aufgeben, gemäß der Unterweisung eines rechten Lehrers in der Sitzmeditation den Weg klären und das selbst hervorgebrachte und angewandte *samādhi* aller Buddhas durch Erwahren erlangen.

[Sh. hat anstelle „Wenn man beim Lesen der Schriften durch Erwahren erlangen“:] Die Lehre Buddhas hat zwar wunderbaren Sinn, aber er kann vor dem Auge, dass an seinen eigenen Ansichten haftet, nur schwer erscheinen. Empfängt man den tiefen Sinn von einem Lehrmeister und setzt ihn in der Übung um, so gelangt man auf jeden Fall zur Einsicht.

Auch im Gebiet der Han gab es früher solche Leute, die unabhängig von einem Lehrer ihr eigenes Verständnis entwickelten. Sie sind alle in fehlerhafte Ansichten verfallen. In jenem Land ist es jedoch so, dass es weise Lehrer gibt, die angemessene Mittel¹⁰⁰ anwenden, um die Leute von ihren fehlerhaften Ansichten zu befreien. In unserem Land gibt es diese Lehrer nicht, was soll man also tun? Die Lehre Buddhas wurde zwar schon vor drei- bis vierhundert Jahren¹⁰¹ hierher überliefert, aber es gibt keine Lehrer mit klaren Augen und nur selten Gelehrte, die die Schriften verstehen. Wenn man Heilmittel hat, aber nicht weiß, wie man sie anwenden soll, werden sie alle zu Gift: Wenn du den Nektar von Buddhas Lehre anwendest, muss er giftig werden. Du musst wissen: Wenn der wunderbare Dharma der sieben Buddhas durch einen Lehrer mit klarem Herzen, der den Weg erlangt hat, einem aufrichtigen Schüler in der richtigen Weise überliefert wird, dann kommt der treffende Sinn zum Ausdruck und wird aufgenommen. Das ist nichts, was ein Dharma-Lehrer, der sich nur mit Schriftgelehrsamkeit beschäftigt, erreichen könnte. Fege also diesen zweiflerischen Irrtum beiseite, richte dich nach der Lehre eines rechten Meisters und lerne die Ursache für das Erlangen des Weges kennen.¹⁰²

99 *Kaishin shōe no gakujin* 契心證會の學人. Es ist nicht klar, wessen Erwahren hier erfasst wird, ob dasjenige des Lehrers oder dasjenige des Adepten – siehe dazu die Stelle im Eingangsteil, die auf das „von sich selbst empfangene *samādhi*“ hinweist, das der „angeborene Teil“ aller Menschen ist, und nur ausgeübt werden muss, damit es Präsenz gewinnt. Mit Blick auf das oben beschriebene Geschehen in der Sitzmeditation ist die Frage auch müßig, weil dort ja die Übenden mit allen Erleuchteten zusammenkommen.

100 *Hōben* 方便.

101 *San'yonyakusai no zengo* 三四百歳の前後: Bei wörtlicher Lesung wäre damit das 9. und 10. Jahrhundert gemeint. Gewöhnlich wird die Überlieferung des Buddhismus nach Japan in das sechste Jahrhundert datiert; Dōgen selbst nennt später die Regierungszeit von Kinmei und Yōmei tennō (nach der Datierung des *Nihon shoki* 540–571 bzw. 586–587) als entsprechendes Datum. (DZZ: I: 762)

102 DZZ: I: 751–752. Die Betonung, dass der direkte Kontakt zu einem rechten Lehrer wichtig sei, kommt im Text wiederholt vor. Sie dürfte auch als Abgrenzung zur *Nihon Daruma-shū* zu verstehen

[4] Jemand fragt: Die Lotos-Schule¹⁰³ und die Kegon-Schule, die gegenwärtig in unserem Reich überliefert sind, stellen beide die Spitze des Mahāyāna-Buddhismus dar. Ganz zu schweigen von der Shingon-Lehre, die dem Vajrasattva unmittelbar vom Tathāgata Vairocana mitgeteilt wurde,¹⁰⁴ ohne dass es je eine Störung zwischen Lehrer und Schüler gegeben hätte. Deren Lehre spricht sich in den Worten „Das Herz ist Buddha¹⁰⁵“ und „Dieses Herz wird Buddha“ aus; [sie besagt,] dass man, ohne eine viele Äonen dauernde Übung zu durchlaufen, in einem Sitz¹⁰⁶ das rechte Erwachen der fünf Buddhas¹⁰⁷ erlangen könne. Dies ist das tiefste Geheimnis des Buddha-Dharma zu nennen. Was soll an der hier dargelegten Übung so überlegen sein, dass du all jene völlig beiseite lässt und nur diese eine empfiehlst?

Als Belehrung sage ich: Du solltest wissen, im Haus Buddhas werden nicht hohe und niedrige Lehren gegeneinander gestellt, genauso wenig wählt man zwischen einem tiefen und einem seichten Dharma; man muss nur in Erfahrung bringen, ob die Praxis wahrhaftig oder scheinhaft ist. Es kommt vor, dass jemand von Gräsern und Blumen oder einer Landschaft zum Buddha-Weg hingezogen wird; es kommt auch vor, dass einer Erde, Stein, Sand oder Kies ergreift und das Siegel Buddhas empfängt. Ganz zu schweigen davon, dass die großen Schriftzeichen in zehntausend Gestalten überquellen und überaus reichlich vorhanden sind, und dass das Drehen des großen Dharma-Rades in jedem Staubkorn enthalten ist. Insofern ist die Rede „dieses Herz [ist] dieser Buddha“ noch wie der Mond im Wasser, und der Lehrspruch „in diesem Sitz Buddha werden“ ist wiederum nur ein Abbild im Spiegel. Man hänge sich nicht an geschickt gewählte Worte. Wenn ich hier die Übung empfehle, die direkte Verwirklichung des *bodhi* ist, dann zeige ich den von Buddhas und

sein, deren Gründer Dainichibō Nōnin seine Einsicht aus der Lektüre von Zen-Schriften gewonnen hatte und sich diese nur schriftlich per Brief bestätigen ließ. Die Daruma-*shū* war die erste in Japan bekannte Zen-Schule und war verboten worden, Distnaz zu ihr war daher wichtig, vor allem weil Dōgen von Beginn seiner Lehrtätigkeit an mit ehemaligen Mitgliedern der Schule in Verbindung stand. Vgl. dazu FAURE 1987.

103 Gemeint ist die Tendai-Schule, der Dōgen selbst zunächst angehörte.

104 Nach der Überlieferung der Shingon-Schule stammt ihre Lehre unmittelbar vom kosmischen Buddha Vairocana und wurde in großen zeitlichen Sprüngen, aber trotzdem unmittelbar in acht Schritten bis auf Kūkai 空海 (774–836), ihren Begründer in Japan, überliefert.

105 *Soku shin ze Butsu* 即心是仏. Die später von Dōgen selbst aufgegriffene Formel wird hier ausdrücklich der Shingon-Schule zugeordnet.

106 Der umgangssprachliche Ausdruck wurde gewählt, weil er wörtlich mit seinem japanischen Äquivalent (*ichiza ni* 一座に) übereinstimmt.

107 *Gobutsu* 五仏. Gemeint sind entweder die fünf Buddhas, die sich im Zentrum des Mutterschoßwelt-Mandala (*Taizōkai mandara* 胎藏界曼荼羅) befinden (in Klammern: zugeordnete Himmelsrichtung/-position im gemalten Mandala): Dainichi nyorai 大日如来 (Mitte), Hōtō nyorai (Osten / oben), 宝幢如来, Kaifukeō nyorai 開敷華王如来 (Süden, rechts), Muryōju nyorai 無量寿如来 (Amida; Westen, unten), Tenku raion nyorai 天鼓雷音如来 (Norden, links), oder jene aus dem Diamantwelt-Mandala (so nach NISHIARI 1965: I: 132): Dainichi 大日, Fukūjōju 不空成就, Hōshō 法宝, Ashuku 阿闍, [A]mida [阿]弥陀).

Patriarchen einzig überlieferten wunderbaren Weg und versuche, dich zu einem wahren Menschen des Weges zu machen.

Außerdem sollte man, wenn man die Überlieferung des Buddha-Dharma empfangen will, auf jeden Fall jemanden als Lehrmeister wählen, der [dem Dharma] durch Verwirklichung entspricht. Es reicht nicht hin, einen Gelehrten zum Meister zu machen, der [nur] Schriftzeichen zählt. Das ist, als wollte ein Blinder die Blinden führen. Hier, an diesem Ort der rechten Überlieferung von Buddhas und Patriarchen, ehren alle den weisen Meister, der den Weg erlangt hat und seiner Verwirklichung entspricht, und erhalten so den Buddha-Dharma. Darum kommen auch die Geistwesen aus den sichtbaren und unsichtbaren Sphären hierher, um sich [dem Weg Buddhas] anzuvertrauen, und es kommen *arhat*¹⁰⁸, die bereits die Frucht der Verwirklichung haben, um Fragen zum Dharma zu stellen: wobei sie die Hand, die den Grund des Herzens öffnet und klärt, nicht zurückhalten. Das hat man von anderen Schulen noch nicht gehört. Schüler Buddhas sollten sich einzig und allein den Buddha-Dharma aneignen.

Weiter gilt es zu erkennen, dass es uns ursprünglich nicht am allerhöchsten *bodhi* fehlt. Aber obwohl wir es immer empfangen und verwenden, verfehlen wir sinnlos den großen Weg [Buddhas], weil wir nicht genau darauf achtgeben und stattdessen fälschlich irgendwelche Ansichten hervorbringen, uns zu eigen machen und durch sie [*bodhi*] zu erraten suchen. Durch diese Ansichten entstehen eine Fülle von Scheinbildern, wie Blumen am Himmel¹⁰⁹: So die Lehre von den zwölf Umläufen¹¹⁰, von den 25 Daseinsgebieten¹¹¹, von den drei oder fünf Fahrzeugen¹¹², vom Sein oder Nichtsein Buddhas, und so weiter, ohne Ende. Man sollte sich nicht diese Ansichten zu eigen machen und dies für das rechte Üben des Buddha-Weges halten — denn das besteht darin, hier und jetzt unter dem Eindruck Buddhas seine zehntausend Angelegenheiten aufzugeben, mit ganzer Hingabe die Sitzmeditation zu praktizieren und dabei das Gebiet von Irrtum und Klarheit, Gefühl und Abwägen hinter sich zu lassen, sich nicht an die Wege der Laien oder Heiligen zu hängen und unmittelbar ins Jenseits vorzustößen und das große *bodhi* zu empfangen und zu verwenden.

108 *Rakan* 羅漢. Menschen, die aufgrund der Belehrung durch einen Buddha und nachfolgende eigene Bemühung zur vollkommenen Einsicht gekommen sind.

109 *Kūge* 空花. Als „Himmelsblumen“ werden die Schatten oder Schleier bezeichnet, die bei bestimmten Augenkrankheiten im Sichtfeld auftreten, ohne dass entsprechende Objekte vorhanden sind.

110 *Jūni rinten* 十二輪轉. Gemeint ist die bekannte „zwölfache Kette von Ursache und Wirkung“.

111 *Nijūgo'u* 二十五有. Geburt und Tod in den drei Bereichen (*sangai* 三界; skt. *tridathu*): 14 in der der Sphäre des Begehrens (*yokukai* 欲界), 7 in jener der Formen (*shikikai* 色界) und 4 in jener des Formlosen (*mushikikai* 無色界).

112 *Sanjō gojō* 三乘五乘. Fahrzeug bezeichnet metaphorisch einen Weg zur vollendeten Einsicht. Die drei Fahrzeuge sind nach Anschauung des Mahāyāna der Weg des Hörers (unmittelbaren Schülers eines Buddha; *shōmon* 声聞; skt. *śrāvaka*), des Selbsterleuchteten (*engaku* 緣覺; skt. *pratyeka*) und des Bodhisattva. Hinzu kommen als viertes und fünftes Menschen und Himmelswesen.

Wie sollten dem Leute gleichkommen, die es [scil. *bodhi*] mit Schriftzeichen angeln und in eine Falle locken wollen?

Sh. enthält an dieser Stelle eine Nachfrage:

Er fragt: Im Falle des Lotos, Shingon und Kegon sind die lehrenden Autoritäten jeweils herausragend und nicht der Entsprechungskörper unter dem Baum¹¹³; auch was gesagt wird, ist überlegen. Was du jetzt sagst, bezieht sich auf den Ehrwürdigen Śākya und Kāśyapa. Dieser Buddha im Entsprechungsleib und das, was er zur Unterstützung seines Hörers¹¹⁴ sagt, reicht nicht an die vorgenannten Lehren des Mahāyāna heran. Was sagst du dazu?

Ich antworte: Wenn das Auge einmal getrübt ist, purzeln die Himmelsblumen wild durcheinander; da muss man genau hinsehen. Erst recht ist das so, wenn jemand von den esoterischen und exoterischen Sūtren des Mahāyāna, die du erwähnt hast, zu wissen meint, sie hätten noch eine andere lehrende Autorität neben Śākya; so jemand kennt einfach die lehrende Autorität noch nicht. Sucht man noch eine weitere, so wird damit das „den Vater Verlassen und in den Tod Fliehen“¹¹⁵ beginnen. Wer Kāśyapa in eine Reihe mit den Hörern stellt, gleicht einem Tölpel vom Land, der am Hof die Rangordnung der Würdenträger nicht ausmachen kann. Das bedeutet nicht nur, dass man den großen Weg des Buddha-Dharma durcheinanderbringt, sondern auch, dass man keine Ahnung von der Schriftgelehrsamkeit hat. Bist du ein Vertreter abwegiger Lehren¹¹⁶ oder ein Dämon? Gehe eine Weile zurück und erzähle

113 *Juge no ōjin* 樹下の応身. Figurativ für Gautama Buddha (Śākyamuni), der bei der Meditation unter einem Baum zur vollkommenen Einsicht (*bodhi*) gelangt sein soll. *Ōjin*, skt. *nirmāṇa-kāya* ist in der Dogmatik der Mahāyāna-Richtung einer der drei Leiber (*sanshin* 三身, skt. *trikāya*) des Buddha; die anderen beiden sind der Dharma-Leib (*hosshin* 法身, skt. *dharma-kāya*), sozusagen seine Essenz, und der Vergeltungsleib (*hōjin* 報身; skt. *sambhogakāya*), der Leib den er als Frucht aller Verdienste durch Wirkung des Karmas erworben hat. Der Buddha bildet nach dieser Lehre einen Entsprechungsleib mit bestimmten Eigenschaften aus, um den Bedürfnissen und Fähigkeiten der zu belehrenden Wesen entgegenzukommen. Demgegenüber steht der Dharma-Leib höher, der vollständig eins mit seiner Essenz ist. Das Lotos-Sutra beansprucht, vom Dharma-Leib des Śākyamuni gelehrt worden zu sein, die Sutren der Shingon-Schule gehen angeblich auf Lehren des kosmischen Buddha Dainichi zurück.
114 Siehe oben, Fn. 112.

115 *Shabutonza* 捨父逃逝. Anspielung auf eine Stelle aus dem 4. Kapitel des Lotos-Sūtra. 法華經信解品第四; T 9, N. 262. S. 16, Z. b26. Es handelt sich um das bekannte Gleichnis vom Sohn, der seinen Vater verlässt, um sein Glück zu suchen und nach 50 Jahren in seine Heimatstadt zurückkehrt, wo der Vater inzwischen reich geworden ist.

116 *Gedō* 外道. Bezeichnet traditionell unbuddhistische Lehren, aber auch innerhalb der buddhistischen Gemeinschaft auftretende Ansichten, die nicht mit der Orthodoxie übereinstimmen (*naidō no gedō* 内同の外道).

dies deinem Lehrer; wenn du dann wieder kommst, werde ich es dir erklären. Es steht mir nicht an, mit dem Dharma zu geizen.¹¹⁷

[5] Jemand fragt: Das Erlernen meditativer Konzentration¹¹⁸ ist Teil der drei Studien¹¹⁹, und zu den sechs Transzendentien¹²⁰ gehört die Vollkommenheit des *dhyāna*. Alle Bodhisattvas studieren diese vom Beginn ihres Bestrebens¹²¹ an, sie werden ohne Unterscheidung zwischen Einfältigen und Klugen geübt. Die hier angeführte Sitzmeditation dürfte eins von diesen sein. Wie kommst du zu der Aussage, dass in ihr der rechte Dharma der Tathāgatas versammelt sei?

Als Belehrung sage ich: Diese Frage rührt daher, dass der höchste große Dharma, der Speicher des Auges des rechten Dharma¹²², der die wichtigste Angelegenheit der Tathāgatas ist, heutzutage als Zen-Schule¹²³ bezeichnet wird.

Du solltest wissen, dass diese Bezeichnung nur in Shindan und östlich davon existiert. In Jikuken¹²⁴ selbst hört man sie nicht. Als der große Lehrer Dharma¹²⁵ im Shaolin-Tempel in den hohen Bergen neun Jahre lang der Wand gegenüber saß, nannten ihn Mönche und Laien, da sie den rechten Dharma Buddhas noch nicht kannten, den Brahmanen¹²⁶, der die Sitzmeditation zur Hauptsache macht. Die Patriarchen der folgenden Generationen konzentrierten sich stets ausschließlich auf die Sitzmeditation. Die einfältigen Laien sahen das, und weil sie den wirklichen Gehalt nicht kannten, sprachen sie von der Schule der

117 DZZ: I: 753.

118 *Jōgaku* 定学. *Jō* ist Übersetzungsterm für skt. *samādhi*, der stabile Zustand der Konzentration auf einen Gegenstand der Kontemplation.

119 *Sangaku* 三学. Drei grundlegende Gebiete der Lehre, die der buddhistische Adept sich zueigen machen muss: die das Verhalten regelnden Gebote (*kai* 戒), die Übung der meditativen Konzentration (*jō* 定), durch die das Herz ruhig und frei von störenden Antrieben wird, und die auf der Basis der ersten beiden beruhende rechte Erkenntnis bzw. Weisheit (*e* 慧).

120 *Rokudo* 六度. Sechs Tugenden, die der Bodhisattva bis zur Vollkommenheit entwickeln soll, um die Gebundenheit an Geburt und Tod zu transzendieren: Wohltätigkeit, Einhaltung der Gebote, Duldsamkeit, Strebsamkeit, meditative Versenkung (Konzentration), Weisheit.

121 *Shoshin* 初心, wörtl. „Herz des Beginnens“, will heißen, die geistig-seelische Disposition, die die Suche nach der Einsicht auslöst, bzw. der daraus resultierende Entschluss.

122 *Shōbōgenzō* 正法眼藏. Chiffre für die Essenz der Einsicht, die durch die Erleuchtung erlangt und in der buddhistischen Lehre weitergegeben wird. Zugleich Titel von zwei Hauptwerken Dōgens: einer Sammlung von 300 *kōan*-„Fällen“ und einer in verschiedenen Redaktionen vorliegenden Sammlung von Lehrreden und -schriften, häufig in Gestalt der Diskussion mehrerer solcher „Fälle“ zu einem Thema.

123 Zen-*shū* 禅宗.

124 Jikuken 竺乾. Indien. *Ken* steht für „Himmel“, es handelt sich also um einen Alternativterm zum geläufigeren Tenjiku 天竺.

125 Datsumo daishi 達磨大師 = Bodhidharma.

126 *Zazen wo shū to suru Baramon* 坐禅を宗とする婆羅門. „Brahmane“ steht hier für „gelehrter Inder“.

Sitzmeditation¹²⁷. Heutzutage wird das Wort „Sitz“ weggekürzt, und man sagt einfach Meditations- bzw. Zen-Schule¹²⁸. Ihr Sinn wird klar aus den weitläufigen Worten¹²⁹ der Patriarchen. Man kann ihn nicht den sechs Transzendenzien oder der meditativen Konzentration innerhalb der drei Studien ablernen.

Der orthodoxe Sinn dieser wechselseitigen Überlieferung des Buddha-Dharma war nicht für eine einzige Generation verborgen. Unter den Himmelswesen in den oberen Sphären leben heute noch solche, die mit eigenen Augen die Zeremonie gesehen haben, in der einst der Tathāgata auf dem Geierberg den allerhöchsten großen Dharma, das wunderbare Herz des Nirwana, den Speicher des Auges des rechten Dharma allein an den ehrwürdigen Kāśyapa weiterreichte.¹³⁰ Der Buddha-Dharma wird von diesen Himmelswesen auf lange Zeit hin schützend bewahrt. Ihr Wirken ist noch nicht veraltet. Man muss nur erkennen, dass dies¹³¹ der ganze Weg des Buddha-Dharma ist, dem man nichts zur Seite stellen kann.

Sh. hat statt der letzten drei Sätze: Dies ist nicht zu bezweifeln. Weiterhin ist der Buddha-Dharma keineswegs auf die drei Studien oder die sechs Transzendenzien beschränkt. Um die Tränen eines kleinen Kindes anzuhalten, streckt der Tathāgata unermessliche Hände aus und bringt seine angemessenen Mittel in Umlauf. Wenn aber das Weinen aufgehört hat, ist nicht ein Dharma vorhanden. Man muss nur erkennen, dass dieser wechselseitig überlieferte Dharma der ganze Weg ist. Bisher hat es im Gebiet der Han keine richtige Übertragung des Dharma außerhalb dieses Tores gegeben. Die Schriftgelehrten haben zwar die Übertragung des Dharma bis hinauf zum Ehrwürdigen Löwen¹³² verzeichnet, aber von damals bis jetzt haben sie noch nichts davon gehört, dass man dem Lehrmeister gegenübersteht und von ihm den Dharma unmittelbar übernimmt. Wie soll es da bei ihnen etwas geben, was der bis auf 28 Generationen reichenden richtigen Überlieferung von Patriarch zu Patriarch in diesem Tor gleicht, die vor Wasser und Wellen nicht Halt macht und in das östliche Land gekommen und dort den Dharma hinterlassen hat?¹³³

[6] Jemand fragt: Warum wird im Haus Buddhas unter den vier Haltungen¹³⁴ nur dem Sitzen diese Rolle auferlegt und die entsprechende meditative Konzentration der Zugang zum Erwahren genannt?

127 *Zazenshū* 坐禪宗.

128 *Zenshū* 禪宗.

129 *Kōgo* 広語. Der Begriff entstammt nach einem Hinweis von MIZUNO (NKBT: 81: 81 Anm. 52) dem *Dazhidu lun* 大智度論, Fasz. 25. (T 25 No 1509: 246c, Z. 14) Der Begriff steht im Kontext einer Passage, die die Möglichkeit erläutert, Einsicht durch Worte anzustoßen.

130 Anspielung auf die oben (Fn. 59) erwähnte Gründungslegende der Zen-Schule.

131 scil. der Weg der Sitzmeditation.

132 Shishi Sonja 師 (sic!) 子尊者. Gemeint ist Gautama Buddha.

133 DZZ: I: 754. Vgl. die oben wiedergegebene Überlieferungsgeschichte.

134 *Shigi* 四儀. Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen als Inbegriff aller Haltungen des menschlichen Körpers.

Als Belehrung sage ich: Es ist schwer, den Weg, den die Buddhas seit alters her geübt und dessen Erwahren sie erlangt haben, vollständig zu erfassen. Fragt man hier nach Gründen, so genügt es zu wissen, dass die Buddhas sich darauf verlassen haben. Weiter ist nichts zu erforschen. Allerdings sagt ein Patriarch: „*Zazen* ist unmittelbar das Dharma-Tor zu Ruhe und Wohlgefühl.“¹³⁵ Es ist nicht zu ermessen, wieso in den vier Haltungen dies Ruhe und Wohlgefühl ist. Und noch mehr, es ist nicht nur der Übungsweg eines oder zweier Buddhas, sondern der aller Buddhas und Patriarchen.

Sh. hat statt der letzten beiden Sätze: Es muss darum sein, weil es unter den vier Haltungen die stabilste und bequemste ist; und das hat man außer über das Sitzen im Diamantsitz noch nicht gehört.

Geht man der Sache nach, so muss man die Geschichte verstehen, in der sich Nanyue¹³⁶ und Daji¹³⁷ gegenseitig sehen, den Dharma erlangen und einander befragen.¹³⁸ Es liegt eine Lehre darin, dass beide in einem Augenblick den Kopf bewegen. Auch da wo sich die Einsicht außerhalb des Sitzens eröffnet, ist immer die Kraft des Sitzens gegeben. Man hat noch nicht gehört, dass jemand Reis geerntet hätte, ohne das Feld zu bestellen. Wenn man den tiefen Sinn dieses Dharma zu kennen wünscht, muss man ihn in der Übung kennenlernen. Wer sich nicht in Wasser und Wellen begibt, wird über das Spielen mit der Strömung im Dunkeln bleiben.¹³⁹

[7] Jemand fragt: Diese Übung der Sitzmeditation ist doch etwas, durch dessen Ausübung¹⁴⁰ diejenigen zur Wahrheit kommen, die das Erwahren des Buddha-Dharma noch nicht erlangt haben. Was könnten diejenigen, die schon zur Klarheit über den rechten Dharma Buddhas gekommen sind, noch von der Sitzmeditation erwarten?

135 Nishiari nennt als Quelle das *Anraku gyōgi* 安樂行儀 eines Keikei 荆溪. Möglicherweise ist das *Fahuajing anle xingyi* 法華經安樂行義 von Huisi 慧思, 6. Jh., T 46 Nr. 1926 gemeint. Dort ist aber nicht direkt davon die Rede, dass die Sitzmeditation das Tor zur Freude sei.

136 Nanyue Huirang, jp. Nangaku Ejō 南嶽慧讓.

137 Mazu Daoyi, jp. Baso Dōitsu 馬祖道一 (709–788), Schüler von Nanyue.

138 Vermutlich spielt Dōgen hier auf eine bekannte Episode aus dem 5. Faszikel des *Jingde chuan deng lu* an, die er später in dem Faszikel *Zazenshin* 坐禪針 („Nadel des *Zazen*“) ausführlich diskutiert (DZZ: I: 91–96): Nanyue sieht Mazu in Meditation und fragt, warum er Sitzmeditation betreibe. Als dieser antwortet, er meditiere, um Buddha zu werden, ergreift Nanyue einen Ziegel und reibt ihn an einem Stein. Auf die Frage, was er da tue, antwortet er: „Ich poliere den Ziegel, um einen Spiegel aus ihm zu machen.“ Mazu fragt, wie das möglich sein solle, und Nanyue entgegnet: „Wie kann man durch Meditation Buddha werden?“ und führt weiter aus, dass die Sitzmeditation lernen bedeute, als Buddha zu sitzen, und dies bedeute, nicht an der Form des Sitzens oder Buddhas festzuhalten. (*Jingde chuan deng lu*, Fasz. 5; T51, No 2076, S. 240c Z. 19–28)

139 DZZ: I: 755.

140 *Zazen bendō* 坐禪辨道. Hier aus sprachlichen Gründen abgekürzt.

Als Belehrung sage ich: Es heißt zwar, man soll vor Einfältigen keine Träume erläutern und Leuten vom Berg kein Schiffsruder in die Hand geben; aber eine Unterweisung ist noch hinzuzufügen.

Und zwar ist es nämlich eine abwegige Anschauung, zu glauben, Übung und Erwahren wären nicht eins. Im Buddha-Dharma gelten Übung und Erwahren als ein und dasselbe.¹⁴¹ Weil unsere Übung jetzt schon auf der Grundlage des Erwahrens geschieht, ist auch die Klärung des Wegs mit dem Anfänger-Herzen schon das Ganze des ursprünglichen Erwahrens. Aus diesem Grunde lehre ich, wenn ich jemanden bezüglich der zur Übung einzunehmenden Einstellung unterweise, nicht zu denken, man müsse über die Übung hinaus noch auf das Erwahren warten, weil sie eben schon unmittelbare Zuwendung zum ursprünglichen Erwahren ist. Wenn das Erwahren Erwahren in der Übung ist, dann hat es kein Ende, wenn das Üben Ausüben des Erwahrens ist, dann hat die Übung keinen Anfang. Daher gilt¹⁴²:

Śākya-Tathāgata und der Ehrwürdige Kāśyapa werden beide in der Übung auf der Grundlage des Erwahrens aufgenommen und zur Wirkung gebracht; der große Lehrer Dharma und der hohe Patriarch Daikan werden genauso in die Übung auf der Grundlage des Erwahrens hineingezogen und zirkulieren mit ihr. So verhält es sich mit allen Spuren der Aufrechterhaltung des Buddha-Dharma.

Die vom Erwahren ungetrennte Übung ist schon da, und glücklicherweise wird uns die wunderbare Übung ungeteilt schlicht überliefert, so dass die Klärung des Wegs vom Beginn des Bestrebens an auf der Grundlage der Bestimmungsfreiheit das ursprüngliche Erwahren ungeteilt erlangt. Du musst wissen: Um das von der Übung ungetrennte Erwahren nicht beflecken zu lassen, lehren Buddhas und Patriarchen so nachdrücklich, dass die Übung niemals nachlassen darf. Wenn man sich der wunderbaren Übung entledigt, füllt das ursprüngliche Erwahren die Hand, wenn man dem ursprünglichen Erwahren entschlüpft, erreicht man die wunderbare Übung.

Weiterhin habe ich selbst im Großen Song-Reich beobachtet, dass die Zen-Tempel in allen Gegenden jeweils eine Meditationshalle hatten, die fünf-, sechshundert bis hin zu ein oder zweitausend Mönche beherbergte, und dass dort Tag und Nacht die Sitzmeditation betrieben wurde. Als ich an den Leiter einer solchen Versammlung, einen Lehrmeister, der das Siegel der Überlieferung des Buddha-Herzens trug, die Frage nach dem wichtigsten Gehalt des Buddha-Dharma richtete, belehrte er mich, dass Übung und Erwahren nicht zwei Stufen bildeten.

Aus diesen Gründen empfehle ich, dass nicht nur die hier bei mir übenden Adepten, sondern auch hervorragende Anhänger des Dharma und alle, die im Buddha-Dharma die Wahrheit suchen, ohne Unterschied zwischen Anfängern und Erfahrenen, Gewöhnlichen

141 *Shushō kore ittō nari* 修証これ一等なり. Standardisiert als *shushō ittō*, das Dogma von der Einheit von Übung und Erwahren, das vielfach als Hauptlehre des vorliegenden Textes angesehen wird.

142 Im Folgenden greift der Text stark auf Formulierungen in der einleitenden Passage zurück; es lohnt sich, beide Absätze zur wechselseitigen Erläuterung gegenüberzustellen.

und Heiligen, gemäß der Lehre der Buddhas und Patriarchen dem Weg unseres Lehrmeisters folgen und in der Sitzmeditation den Weg klären.

Hört man etwa nicht, wie ein Patriarch sagt, „Übung und Erwahren sind nicht nicht vorhanden, sie erhalten keine Befleckungen.“¹⁴³ Du solltest wissen, dass man sich im Erlangen des Weges der Übung unterziehen muss.

[8] Jemand fragt: In früheren Generationen fuhren in der Lehre bewanderte Meister aus unserem Land ins Tang-Reich und überlieferten von dort den Dharma; warum ließen sie dabei diese [von dir vorgestellte] Lehre beiseite und tradierten nur Dogmen?

Zur Belehrung sage ich: Die Lehrer der Menschen in alter Zeit teilten diesen Dharma nicht mit, weil die zeitlichen Bedingungen dafür noch nicht gekommen waren.

[9] Jemand fragt: Hatten diese Lehrer des Altertums den Dharma denn erfasst?

Zur Belehrung sage ich: Wenn sie ihn begriffen hätten, hätten sie ihn auch verbreitet.

[10] Jemand fragt: Einer hat einmal gesagt: „Klagt nicht über Geburt und Tod. Es gibt einen schnellen Weg, um aus [dem Kreislauf von] Geburt und Tod herauszukommen. Ihr müsst nur erkennen, dass euer geistiges Wesen¹⁴⁴ immerwährend und dauerhaft ist. Die Hauptsache daran ist, dass zwar der Körper, wenn er einmal geboren ist, mit Sicherheit seiner Vernichtung entgegenwandert; aber das geistige Wesen kennt keine Vernichtung. Wenn wir einmal klar erkannt haben, dass in unserem Leib ein geistiges Wesen lebt, das nicht von Entstehung zu Vernichtung übergeht, dann sind wir, weil dies unser ursprüngliches Wesen ist und der Körper nur dessen zeitweise Erscheinung darstellt, nicht dazu bestimmt, mit dem Tode hier anderswo wieder geboren zu werden. Der Geist ist immerwährend und dauerhaft; er bleibt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unveränderlich. Wer das erkennt, der hat Geburt und Tod verlassen. Wer diese Lehre begreift, macht ein Ende mit seiner bisherigen langen Reise durch Geburt und Tod und geht mit dem Ende seines gegenwärtigen Körpers in das Wesensmeer¹⁴⁵ ein. Mit dem Eingang ins Wesensmeer werden ihm die wunderbaren Kräfte (Verdienste) der Buddhas und Tathāgatas zuteil. Nun ist man zwar, auch wenn man jetzt jene Erkenntnis hat, erst einmal noch nicht gleich mit allen Heiligen, weil man noch in dieser körperlichen Existenz verweilt, die aus dem verblendeten Karma der letzten Existenz entstanden ist. Wer aber die genannte Lehre gar nicht begreift, der muss noch lange Zeit in Geburt und Tod umherlaufen. Darum gilt es, eilends die wesentliche Lehre zu begreifen, dass die Geistnatur beständig ist. Was hat man

143 Zitat aus einem Lehrgespräch zwischen dem sechsten Patriarchen Huineng und seinem Schüler Nanyue Huirang (jp. Nangaku Ejō 南嶽懷讓), das im 5. Faszikel des *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 wiedergegeben wird. (T51, No 2076, S. 240 Z. c14: 曰修證即不無。污染即不得。)

144 *Shinshō* 心性. Hier ist ein völlig unkörperlicher Begriff von *shin* 心 impliziert, der die Übersetzung als „Geist“ rechtfertigt. „Wesen“ kann auch mit „Natur“ (im Sinne von lat. *natura*) übersetzt werden, die beiden Worte werden im Folgenden synonym verwendet.

145 *Shōkai* 性海.

davon zu erwarten, dass man sein Leben unnütz damit vergeudet, sich einzusperren und zu sitzen?“ — Entspricht eine derartige Lehre dem Weg der Buddhas und Patriarchen oder nicht?

Als Belehrung sage ich: Bei dieser Ansicht¹⁴⁶ handelt es sich ganz und gar nicht um den Buddha-Dharma, sondern vielmehr um die Ansicht der abwegigen Śrenika-Lehre¹⁴⁷. Es heißt¹⁴⁸, nach Ansicht dieser abwegigen Lehre gibt es in unserem Körper eine seelenförmige Intelligenz¹⁴⁹; wenn diese Intelligenz auf bestimmte Umstände trifft, dann unterscheidet sie zwischen gut und schlecht, ja und nein, sie erkennt Schmerz und Juckreiz oder Leid und Freude. All das geschieht durch die Kraft der seelenförmigen Intelligenz. Weil es sich damit nun so verhält, dass die Seelennatur¹⁵⁰ bei der Vernichtung des Körpers ihm entschlüpft und anderswo neu geboren wird, sieht es zwar hier so aus, als würde sie vergehen; soweit sie aber anderswo ein Leben hat, vergeht sie nicht und ist immerwährend und dauerhaft. Dies ist die Ansicht jener abwegigen Lehre.

Sich diese Ansicht anzueignen und sie für den Buddha-Dharma zu halten ist dümmer, als sich einen Ziegelstein zu greifen und zu glauben, das wäre ein goldener Schatz. Es ist eine beschämende Verblendung, die ihresgleichen sucht. Sie wurde schon von Huizhong, dem Reichslehrer im großen Tang-Reich, zutiefst getadelt.¹⁵¹ Ist es vielleicht nicht töricht, wenn jetzt jemand die Irrlehre von der Beständigkeit des Geistes und dem Zugrundegehen der Erscheinung¹⁵² aufstellt, sie mit dem wunderbaren Dharma aller Buddhas gleichsetzt, Geburt und Tod verursacht und [dann auch noch] glaubt, damit Geburt und Tod zu verlassen? Das ist doch wirklich höchst bedauerlich. Erkenne also, dass dies eine abwegige Irrlehre ist! Du solltest ihr nicht dein Ohr leihen.

Aber damit ist es nicht genug — ich will noch weiteres Erbarmen zeigen und dich von dieser irrigen Ansicht zu befreien versuchen. Du musst begreifen, dass nach dem Buddha-

146 Als „Ansicht“ (*ken* 見) werden in der buddhistischen Literatur allgemein einseitige bzw. unbegründete Anschauungen bezeichnet.

147 *Sennigedō* 先尼外道. Śrenika, p. Seniya ist einer der Brahmanen, der im 39. Kapitel des Großen Nirvāṇa-Sūtra (*Dai nehangyō* 大涅槃經) mit Buddha diskutiert und dabei die Lehre von einer unsterblichen Seele vorträgt. (T 12, No. 374, S. 594–596.)

148 Dōgens Erläuterung lehnt sich nicht an das Nirvāṇa-Sūtra an, sondern stimmt, wie MIZUNO (1965, S. 86, Anm. 3 und S. 444) belegt, weitgehend mit der Erklärung überein, die im *Jingde chuandeng lu*, Fasz. 28, unter den „Worten des Reichslehrers Nanyang Huizhong“ gegeben wird (*Nanyang Huizhong Guosi wu* 南陽慧忠國師語, T 51, No. 2076, S. 437–438) Schon dort geht es, trotz der Verwendung des Begriffs *gedō*, um eine schulinterne Kontroverse. Auch Dōgen richtet sich, wie schon NISHIARI (1965: I: 156–157) meint, wohl eher gegen vergleichbare Anschauungen von einem „großen Ich“ (*daiga* 大我), das nicht der Endlichkeit und dem Karma unterworfen sein soll, innerhalb der buddhistischen Schulen und nicht zuletzt innerhalb der Chan/Zen-Schule selbst. Einen Überblick über die Diskussion, auf wen seine Kritik zielt, gibt (He 1995), der selbst vermutet, die Kritik an der fraglichen Position innerhalb der Zen-Schule stehe im Vordergrund.

149 *Reichi* 靈知.

150 *Reishō* 靈性.

151 Vgl. die oben angeführte Stelle.

152 *Shinjō sōmetsu no jaken* 心常相滅の邪見.

Dharma Leib und Geist eine Einheit und Wesen und Erscheinung nicht zwei [getrennte Dinge]¹⁵³ sind. Dies wurde unter dem westlichen Himmel und in den östlichen Gefilden gleichermaßen anerkannt, und es geht nicht an, nun erneut daran zu zweifeln. Sogar wenn man den Zugang¹⁵⁴ [zum Dharma] wählt, dass die zehntausend Dharmas alle dauerhaft und beständig sind, dann sind eben alle zehntausend Dharmas dauerhaft und beständig, ohne Unterschied zwischen Leib und Geist. Wenn man den Zugang durch Erörterung von Stille und Aufhören sucht, dann sind alle Dharmas Stille und Aufhören, ohne Unterschied zwischen Wesen und Erscheinung. Wie könnten wir also sagen, dass der Leib sterblich, der Geist aber dauerhaft und beständig sei? Widerspricht das nicht dem rechten Prinzip¹⁵⁵? Und nicht nur das: Es gilt einzusehen, dass Geburt und Tod Nirwana sind, und dass nirgendwo ein Nirwana außerhalb von Geburt und Tod erörtert wird. Du magst auf Grund der Ansicht, dass der Geist beständig sei, wenn er vom Körper losgelöst werde, dir noch so sehr eine von Geburt und Tod losgelöste Buddha-Weisheit einbilden: der Geist, der diesem Verständnis, dieser Anschauung anhängt, ist dennoch einer, der entsteht und vergeht und keineswegs dauerhaft oder beständig. Ist das nicht eitel und nichtig?

Führe dir eingehend vor Augen, dass die Lehre von der Einheit von Leib und Geist stete Rede im Buddha-Dharma ist. Wie könnte da beim Entstehen und Vergehen des Körpers nur das Herz, vom Körper losgelöst, nicht entstehen und vergehen? Wenn es eine Zeit gäbe, in der beide eins wären und eine andere Zeit, in der sie nicht eins sind, dann wäre die Predigt Buddhas selbst blind und leer. Und außerdem bedeutet es, den Buddha-Dharma zu hassen, wenn man Geburt und Tod für Dharmas hält, die es zu beseitigen gelte. Diesen Fehltritt wirst du doch wohl vermeiden wollen?

Du musst wissen, wenn im Buddha-Dharma die Rede von dem Zugang zum Dharma durch die geistige Natur als die große, umfassende Gestalt¹⁵⁶ ist, dann schließt dies die ganze

153 *Shinshin ichinyo ni shite, shōsō funi nari* 身心一如にして性相不二なり。

154 *Mon* 門. Wörtlich „Tor“. Weiter unten ist ausdrücklich von einem „Dharma-Tor“ (*hōmon* 法門) die Rede. Mit dieser Bezeichnung ist klargestellt, dass die fragliche Anschauung eine Perspektive darstellt, die bestimmte Aspekte des Dharma eröffnen soll und nicht eine letzte oder höchste Wahrheit benennt.

155 *Shōri* 正理.

156 *Shinshō daisōsō* 心性大總相. Der Term geht auf einen Satz aus dem *Da cheng qi xin lun* 大乘起信論 zurück: 心真如者，即是一法界大總相法門體。 „Die [Anschauung vom] Herz als der Wahrheit ist die Substanz des Dharma-Zugangs der großen, allumfassenden Gestalt der ganzen Dharma-Welt.“ Dieser Satz wird im Abschnitt zu den „Interpretationen“ (jp. *kaishaku* 解釈) abgehandelt als einer von zwei untrennbaren Teilen des „offenen Aufzeigens des rechten Sinns“; sein Gegenstück ist die Anschauung vom „Herz, das entsteht und vergeht.“ Die Schrift betont, ganz im Sinne von Dōgens Aussage, dass beide Sätze sich jeweils auf alle Dharmas beziehen. (T 32, No. 1666, S. 576a, Z. 5–8) Allerdings wird dann in der Erläuterung des Satzes die „Herz-Natur“ deutlich abgeschieden von den verschiedenen „Gestalten“. (Ibd., Z. 9–15) Auch die Erörterung des Herzens, das entsteht und vergeht, scheint diese Unterscheidung nicht aufzuheben. Anscheinend nimmt Dōgen den Text bzw. die genannte Auffassung hier eher gewaltsam für sich in Anspruch, bzw. schlägt eine Interpretation

große Dharma-Welt ein, ohne zwischen Wesen und Erscheinung zu unterscheiden und ohne von Entstehen und Vergehen zu sprechen. Bis hin zu *bodhi* und Nirwana gibt es nichts, was nicht die Herz-Natur wäre. Die Gesamtheit aller Dharmas, der Dschungel der zehntausend Erscheinungen, alle werden als ein Herz aufgefasst, ohne dass irgendetwas unerfasst bliebe. All diese Zugänge zum Dharma sind das gleiche und derselbe eine Geist¹⁵⁷, ohne irgendwelche Unterschiede. Dies ist der Zustand, in dem man die geistige Natur kennenlernt, wie sie zum Haus Buddhas gehört.

Wer wird nun in diesem einen Dharma Leib und Geist voneinander trennen, Geburt und Tod und Nirwana auseinanderreißen¹⁵⁸? Du bist schon ein Kind Buddhas — neige dein Ohr nicht dem Gelall eines Verrückten zu, der abwegige Ansichten vertritt.

[11] Jemand fragt: Muss derjenige, der ausschließlich die Sitzmeditation übt, Gebote und Verbote achten und rein halten?

Als Belehrung sage ich: Das untadelige Verhalten gemäß der Gebote ist Standard für das Tor der Meditation und Hauswind der Buddhas und Patriarchen¹⁵⁹. Auch wer die Gebote noch nicht empfangen oder sie gebrochen hat, ist deswegen nicht ohne ihren Teil.¹⁶⁰

[12] Jemand fragt: Wenn jemand sich um die Sitzmeditation bemüht, kann es doch wohl kaum schaden, zusätzlich noch Mantra¹⁶¹ oder Anhalten und Betrachtung¹⁶² zu üben?

Als Belehrung sage ich: Als ich in Tang¹⁶³ einen Lehrer über die höchste Wahrheit befragte, sagte er bei der Gelegenheit, dass man früher wie jetzt von keinem der Patriarchen unter dem westlichen Himmel oder in östlichen Gefilden, die das Siegel Buddhas in rechter Weise überlieferten, gehört habe, dass er zusätzlich noch diese Praktiken übte. Und in der Tat, wenn man sich nicht an die eine Sache hält, wird man auch die eine Weisheit nicht erreichen.

vor, die sich gegen den wörtlichen Sinn des Textes richtet. Für eine englische Übersetzung des *Da cheng qi xin lun* vgl. HAKEDA 1967, JORGENSEN et al. 2020.

157 *Byōdō isshin* 平等一心. Eine andere mögliche Übersetzung wäre „sie sind gleich (*byōdō*) und ein Herz“.

158 *Shin to shin to wo bunbetsu shi, shōji to nehan to wo waku* 身と心とを分別し、生死と涅槃とをわく. Kritisiert wird hier offensichtlich nicht die semantische Differenzierung, sondern die ontologische Verteilung auf verschiedene Seinssphären.

159 *Busso no kafū* 仏の家風. *Fū*, wörtlich „Wind“ steht für Tradition, Sitte, Stil, aber auch Aktivität.

160 MIZUNO (NKBT: 81: 445) verweist zur Erläuterung auf eine Stelle aus *Shōbō genzō zuimonki*, nach der Dōgen gefragt haben soll: „Welches Gebot wird zur Zeit der Sitzmeditation nicht eingehalten?“ (vgl. *Zuimonki* 2.1, DZZ: II: 429).

161 *Shingon* 真言. Die (mit entsprechenden Körperhaltungen und geistigen Betrachtungen verbundene) Rezitation heiliger Formeln wird hier als Hauptübung der Shingon-Schule aufgeführt.

162 *Shikan* 止観, skt. *śamatha-vipaśyana*, bezieht sich hier auf das Meditationssystem der Tendai-Schule.

163 *Tō* 唐. China.

[13] Jemand fragt: Können sich auch Männer und Frauen dieser Übung widmen, die ihr weltliches Leben fortführen, oder ist sie den Hauslosen¹⁶⁴ vorbehalten?

Als Belehrung sage ich: Ein Patriarch sagte: Es heißt, in Bezug auf das Treffen des Buddha-Dharma wird nicht zwischen Frau und Mann oder Vornehmen und Gemeinen unterschieden.¹⁶⁵

[14] Jemand fragt: Wer sein Haus verlässt, entfernt sich damit sogleich von seinen Bindungen und seine Klärung des Weges in der Sitzmeditation erfolgt ungehindert. Wie kann der weltliche Mensch unter den wuchernden Pflichten mit ganzer Hingabe üben und dem bestimmungslosen Buddha-Weg entsprechen?

Zur Belehrung sage ich: Ganz allgemein haben die Buddhas und Patriarchen in der Fülle ihres Erbarmens große und weite Tore der Güte eröffnet. Dies geschah, um alle geborenen Wesen in das Erwahren eintreten zu lassen – und wer unter den Menschen und Göttern würde hier nicht hineingehen? Sucht man unter dieser Voraussetzung in der alten und der gegenwärtigen Zeit, so findet man hierfür viele Beweise¹⁶⁶. So klärten etwa Daizong und Shunzong¹⁶⁷, während sie wegen ihres kaiserlichen Ranges mit Angelegenheiten überhäuft waren, den Weg in der Sitzmeditation und kamen so auf den großen Weg der Buddhas und Patriarchen. Die Minister Li und Bo¹⁶⁸ waren beide in ihrem Rang als Ratgeber gleichsam die rechte Hand [des Herrschers] für alles unter dem Himmel, und sie traten in das Erwahren des großen Weges der Buddhas und Patriarchen ein, indem sie den Weg in der Sitzmeditation verwirklichten. Es hängt also bloß davon ab, ob die Ausrichtung des Herzens vorhanden ist oder nicht und hat nichts mit dem Stand als Laie oder Hausloser zu tun. Weiterhin kommt es vor, dass jemand, der tief die Besonderheiten und Nachteile der Dinge unterscheidet, von selbst darauf vertraut. Wer dagegen glaubt, dass die weltlichen Pflichten den Buddha-Dharma verrücken, der hat nur erkannt, dass in der Welt der Buddha-Dharma nicht zu finden ist, aber weiß noch nicht, dass es in Buddha kein Gesetz der Welt gibt.

164 *Shukkenin* 出家人. *Shukke* (das Haus bzw. die Familie verlassen) ist der Terminus für das Aufgeben säkularer Verpflichtungen und den Eintritt in den geistlichen Stand.

165 Die Bezugsstelle ist nicht identifiziert. Dōgen wendet sich an verschiedenen Stellen gegen eine Diskriminierung der Frau innerhalb der religiösen Gemeinschaft. Am berühmtesten sind seine Ausführungen im Faszikel *Raihai tokuzui* des Shōbōgenzō, vgl. DZZ: I: 246–257, wo er Beispiele von Frauen anführt, die höchste Einsicht erlangt hatten und entsprechend auch als Lehrmeisterinnen akzeptiert wurden. Für eine neuere Erörterung von Dōgens Haltung zur Stellung der Frauen vgl. YUSA 2018.

166 *Shō* 証. Hier sonst als „Erwahren“ übersetzt.

167 jp. Daishū 代宗 und Junshū 順宗. Kaiser der Tang-Dynastie 762–779 bzw. 805.

168 Ri Shōkoku 李相國, Bō Shōkoku 防相國. Zu Bō ist nichts genaueres bekannt, bei Li könnte es sich nach MIZUNO (1990: I: 38, Fn. 5) um Li Zunxu 李遵勗 (gest. 1032) handeln, den Verfasser des *Tian sheng guang deng lu* 天聖廣燈錄 (Z 135, S. 595–902).

Vor kurzem gab es im Großen Song den ehrwürdigen Minister Feng.¹⁶⁹ Er war ein hoher Beamter, der im Weg der Patriarchen herausragte. Später verfasste er ein Gedicht, in dem er von sich selbst sagte:

„Im Überfluss der Amtsgeschäfte liebe ich das Sitzen in Meditation. / Selten kommt es vor, dass ich den Körper auf das Lager niederlege und schlafe. / Auch wenn ich jetzt unter allen Würdenträgern herausrage, reicht mein Ruf als hervorragender Alter bis über die vier Meere.“¹⁷⁰

Dies ist ein Beispiel dafür, dass man trotz eines Standes, in dem einem die Amtspflichten keine Muße lassen, den Weg erreichen kann, wenn man den Geist¹⁷¹ ganz auf den Buddhaweg ausrichtet. Man sollte anhand anderer über sich selbst nachdenken und die Gegenwart im Licht der Vergangenheit reflektieren.

Im Großen Song-Reich gibt es gegenwärtig unter den Herrschern, Ministern, Edlen und Gemeinen, Männern wie Frauen gemeinsam niemanden, der sein Herz nicht fest auf dem Weg der Patriarchen halten würde. Sowohl die Krieger als auch die Gelehrten haben ihren Sinn auf das Studium des Weges in der Übung der Meditation gerichtet. Wo der Sinn ausgerichtet ist, wird der Grund des Herzens vielfach offen und licht. So ist von selbst bekannt, dass die weltlichen Pflichten den Buddha-Dharma nicht behindern.

Wenn sich im Reich der wahre Buddha-Dharma weithin verbreitet, dann ist die Herrschaft tugendhaft und das Land im Frieden, weil die Buddhas und Götter es ohne Unterlass beschützen. Ist die Herrschaft heilig und friedvoll, dann erlangt der Buddha-Dharma ihre Kraft.

Weiterhin erlangten zu Lebzeiten des Ehrwürdigen Śākya auch Verbrecher und Anhänger von Irrlehren den Weg. In den Gemeinschaften der Patriarchen kamen Jäger und alte Holzfäller zur Einsicht. Wie also nicht die anderen Menschen? Man muss nur nach der Belehrung durch einen rechten Lehrer fragen.

[15] Jemand fragt: Trifft auf diese Übung zu, dass man auch in der schlechten Welt der gegenwärtigen Endzeit¹⁷² das Erwahnen erlangen kann, wenn man sich ihr unterzieht?

Zur Belehrung sage ich: Bei der wirksamen Lehre¹⁷³ des Großen Fahrzeugs, die sich in Namen und Gestalt von den Scholastikern¹⁷⁴ unterscheidet, wird nicht zwischen den

169 Feng Yi (jp. Fū Itsu 馮揖, gest. 1153). Laienschüler von Dahui Zonggao (Daie Sōka 大慧宗杲; 1089–1163). MIZUNO (1990: I: 39, Fn: 10) hat darauf hingewiesen, dass es im *Jiatai pudenglu* 嘉泰普燈錄 23 (Z 137, S. 40–438) enthalten sei.

170 Das Gedicht besteht aus vier Zeilen mit je sieben Zeichen, enthält aber darüber hinaus keine auffälligen lyrischen Qualitäten – vielleicht wäre es besser als „gebundene Prosa“ zu bezeichnen.

171 „Geist“ (*shin* 心): im Folgenden wird manchmal als Übersetzungsterm auch „Herz“ verwendet; beides ist synonym zu verstehen.

172 *Matsudai akuse* 末代惡世.

173 *Jikkyō* 實教.

174 *Kyōke* 教家.

[Zeitaltern des] wahren, nachgeahmten und endenden Dharma¹⁷⁵ unterschieden. Alle, die üben, erreichen auch den Weg. Erst recht ist es bei dem schlicht überlieferten rechten Dharma so, dass man mit dem Eintritt in ihn und der Herkunft aus ihm¹⁷⁶ die Schätze des eigenen Hauses gleichermaßen empfängt und gebraucht. Wer sich der Übung unterzieht, erkennt von selbst, ob das Erwahren erlangt ist oder nicht, wie jemand, der Wasser benützt, unmittelbar zu unterscheiden vermag, ob es kalt oder warm ist.

[16] Jemand fragt: Manche behaupten, im Buddha-Dharma mangelt es denen, die die Lehre verstanden haben, dass das Herz unmittelbar Buddha¹⁷⁷ ist, auch dann nicht am Buddha-Dharma, wenn sie mit dem Mund keine Sūtren rezitieren und mit dem Leib nicht den Weg Buddhas üben. Man erkennt einfach, dass der Buddha-Dharma ursprünglich schon im Selbst vorhanden ist, und das ist die Vollendung des Erlangens des Weges. Es gibt nichts, was man darüber hinaus noch von anderen Menschen verlangen müsste, und erst recht wird man sich nicht mit der Übung des Weges in der Sitzmeditation quälen.

Zur Belehrung sage ich: Diese Worte sind völlig haltlos. Wenn es wäre, wie du sagst, wer, der bei Verstand wäre, würde andere in dieser Lehre unterweisen? Und so würde man nichts von ihr wissen.

Du solltest einsehen, dass man den Buddha-Dharma unter Aufgabe der Anschauung studiert, die zwischen Selbst und Anderen trennt. Wenn man den Weg erlangen würde, indem man erkennt, dass das Selbst unmittelbar schon Buddha ist, dann hätte sich der Ehrwürdige Śākya einst nicht mit der Belehrung über den Weg abgemüht. Dies ist im Folgenden durch einen wunderbaren Fall eines alten verdienstvollen Meisters zu beweisen.¹⁷⁸

Einst, als sich in der Gemeinschaft um Chan-Meister Fayan¹⁷⁹ ein als der ehrwürdige Tempelaufseher¹⁸⁰ Ze¹⁸¹ bekannter Mönch befand, fragte ihn der Meister: Tempelaufseher¹⁸² Ze, wie lange bist Du schon in unserer Gemeinschaft? Der ehrwürdige Ze sagte: Es sind schon drei Jahre, seit ich zur Gemeinschaft des Meisters gestoßen bin. Der

175 *Shōzōmappō* 正像末法. Die Lehre von vier Zeitaltern – zu den hier genannten kommt noch das „Zeitalter des untergegangenen Dharma“ (*hōmetsu* 法滅) – in denen der Dharma unterschiedliche Kraft besitzen sollte, war in Japan seit der Überlieferung des Buddhismus präsent und prägte insbesondere die späte Heian- und frühe Kamakura-Zeit, weil die „Zeit des endenden Dharma“ (*mappō* 末法) nach einer Berechnung 1052 begonnen haben sollte.

176 *Shusshin* 出身.

177 *Sokushin ze Butsu* 即心是仏. Oben wurde diese Formulierung der Shingon-Schule zugeordnet; im Folgenden bezieht sich Dōgen jedoch auf Diskussionen innerhalb der Chan/Zen-Schule.

178 Im Folgenden übersetzt Dōgen eine Episode aus dem *Hongzhi Chanshi guang lu* 宏智禪師廣錄 in den japanisch-sinitischen Kompositstil (*wakan konkōbun* 和漢混交文). Vgl. T 48 No 2001: 3a, Z 6–16.

179 Hōgen Zenji 法眼禪師 bzw. Hōgen Mon'eki 法眼文益. Fayan Wenyi 885–956, Patriarch der oben erwähnten Fayan-Schulrichtung. Z 110: 877ff. enthält seine Schrift *Zong men shi gui lun* 宗門十規論.

180 Jp. *Soku Kō kan'in* 則公監院. *Kō* ist eine Ehren-, *kan'in* eine Amtsbezeichnung.

181 Jp. *Soku* 則. Baoen Xuanze 報恩玄則. Genaue Lebensdaten unbekannt.

182 *Kansu* 監寺. Die gleiche Funktion wie *kan'in*.

Chan-Meister sagte: Du bist jünger als ich, warum hast Du mich in dieser Zeit nie nach dem Buddha-Dharma gefragt? Der ehrwürdige Ze sagte: Ich will Hochwürden¹⁸³ in dieser Sache nicht belügen. Ich bin schon zu einem Ort des Friedens und der Freude im Buddha-Dharma gelangt, als ich in früheren Jahren bei Chan-Meister Qingfen¹⁸⁴ war. Der Chan-Meister fragte: Durch welchen Ausspruch bist du dazu gekommen? Der ehrwürdige Ze sagte: Das war, als ich Qingfen einmal fragte: Was ist das Selbst des Menschen, der [den Weg] studiert? Qingfen sagte: Das Yang-Yin-Feuerkind¹⁸⁵ kommt und verlangt Feuer. Fayan sagte: Das ist ein guter Ausspruch. Aber du hast ihn vermutlich nicht verstanden. Der ehrwürdige Ze sagte: Yang- und Yin-Feuerphase gehören zum Feuer. Mit Feuer nach Feuer verlangen, das ist ganz ähnlich, als wenn man mit dem Selbst nach dem Selbst verlangt. So habe ich das aufgefasst. Der Chan-Meister sagte: Jetzt weiß ich, dass du es damals nicht getroffen hast. Wäre das der Buddha-Dharma, dann hätte er sich nicht bis heute mitgeteilt. Da wurde der ehrwürdige Ze ganz erregt und ging abrupt fort. Doch noch unterwegs dachte er: Der Chan-Meister ist einer der vertrautesten Kenner des Dharma im ganzen Lande und Lehrmeister von fünfhundert Menschen. Wenn er mich vor einem Fehler warnt, so wird er bestimmt einen hervorragenden Grund dafür haben. Er kehrte zum Chan-Meister zurück, bekannte und bedauerte seine Verfehlung, verneigte sich vor ihm und sagte: Was ist das Selbst des Menschen, der [den Weg] studiert? Der Chan-Meister sagte: Das Yang-Yin-Feuerkind kommt und verlangt Feuer. Auf dieses Wort hin erlangte der ehrwürdige Ze große Klarheit über den Buddha-Dharma.

Daraus ist klar zu ersehen, dass man auf der Grundlage der Überzeugung, das Selbst sei Buddha, nicht zur Erkenntnis des Buddha-Dharma kommen kann. Bestünde der Buddha-Dharma in der Überzeugung, das Selbst sei Buddha, dann hätte der Chan-Meister nicht die vorgenannten Worte zur Unterweisung gebraucht, und er hätte auch keine solche Warnung aussprechen müssen. Sobald man einen gut [mit dem Dharma] Vertrauten getroffen hat, soll man ihn zu Regeln und Art und Weise der Übung befragen und sich ganz und gar der Klärung des Weges in der Sitzmeditation hingeben. Man verankere keine halbfertige Überzeugung im Herzen, die auf bruchstückhaftem Wissen beruht. Die wunderbare Kunst des Buddha-Dharma ist nicht nichtig oder leer.

[17] Jemand fragt: Untersucht man Vergangenheit und Gegenwart in Kan und Tang¹⁸⁶, so gab es Menschen, die den Klang des Bambus vernahmen oder den Anblick der Blüten sahen und dabei zur Klarheit kamen.¹⁸⁷ Ganz zu schweigen von dem Großen Lehrer Śākya,

183 *Oshō* 和尚.

184 *Seihō* 青峰. Nicht genauer identifiziert.

185 *Heitei dōji* 丙丁童子. *Hei / hi no e* und *tei / hi no to* sind Yang- und Yin-Aspekt der Wandlungsphase / des Elements Feuer.

186 *Kantō* 乾唐. Indien und China.

187 Anspielung auf zwei Episoden aus der schuleigenen Tradition, die Dōgen ausführlich in *Keisei sanshiki* wiedergibt und diskutiert. DZZ: I: 216–217.

der den Weg erwarhte, als er den Morgenstern erblickte, oder von Ānanda, der zur Klarheit über den Dharma kam, als er den Predigtwimpel¹⁸⁸ einholte.¹⁸⁹ Nicht nur das, seit dem sechsten Patriarchen gab es in den fünf Häusern viele, die ihren Herzensgrund durch ein einziges Wort oder einen halben Spruch erhellten. Es haben doch nicht alle in jedem Fall davor den Weg in der Sitzmeditation geklärt?

Zur Belehrung sage ich: Du musst wissen, bei all diesen Menschen, die von alters her bis jetzt durch den Anblick sichtbarer Formen ihr Herz erleuchtet oder durch das Hören von Lauten zum Weg erwacht sind, gab es kein falsches Rasonieren über die Klärung des Weges [in der Sitzmeditation] und keinen zweiten Menschen über die unmittelbar Anwesenden hinaus.¹⁹⁰

[18] Jemand fragt: Unter dem westlichen Himmel und im Shindan-Reich sind die Menschen ihrem Wesen nach von aufrichtiger Beschaffenheit. Die Menschen in diesen Zentren der Kultur¹⁹¹ kommen daher schnell zum Verständnis, wenn man sie über den Buddha-Dharma belehrt. In unserem Reich verfügen die Leute dagegen von alters her nur über wenig Humanität und Einsicht¹⁹² und können daher nur schwer die rechten Samen ansammeln. Man kann nur bedauern, dass sie solche Barbaren sind. Weiterhin bleiben die Hauslosen hier noch hinter den Laien in den großen Reichen zurück. Die Welt ist einfältig, die Herzen sind eng und klein. Sie haften an zweckgerichteten Manipulationen und lieben die äußerlichen Güter. Können solche Leute, selbst wenn sie sitzend meditieren, wirklich gleich zum Erwahren des Buddha-Dharma kommen?

188 *Sekkan* 刹竿.

189 Dieser Satz stützt sich auf schuleigene Überlieferungen, die in den ersten Faszikeln des *Jing de chuan deng lu* (T 51 No 2076: 205b Z. 23) bzw. (nach Mizuno) *Zong men lian deng hui yao* (nicht identifiziert) wiedergegeben werden. Die Episode mit Ānanda ist klar anachronistisch, insofern der buddhistische Orden in den ersten Generationen noch keine Tempelklöster besaß. Für den Text beider Stellen vgl. MIZUNO 1990: I: 437–438.

190 ... *tomo ni bendō ni gigiryō naku, chokuka ni daininin naki koto o shirubeshi*. ともに弁道に擬議量なく、直下に第二人なきことをしるべし。NISHIARI Bokuzan (1965: I: 202) fasst die wichtigsten älteren Kommentare dahingehend zusammen, dass Dōgen hier die ausschließliche Praxis der Sitzmeditation lehre; dass es keinen „zweiten Menschen“ gebe, soll heißen, dass zu dieser Übung nicht noch andere Formen der Verwirklichung hinzutreten.

MIZUNO 1965: 94, Anm. 5 gibt dagegen dem Ausdruck *chokuka ni daininin na[shi]* eine weiter gehende Bedeutung, nämlich, dass es hier keinen Gegensatz von Subjekt und Objekt gebe.

Wenn man nicht der traditionellen Auffassung folgen will, nach der die zweite Phrase semantisch eine Verdoppelung der ersten darstellt, erscheint mir jedoch die näher am Wortlaut bleibende Deutung wahrscheinlicher, dass nach Dōgens Überzeugung alle wahrhaft Erleuchteten wussten, dass es nicht neben oder unter ihrem gegenwärtigen Dasein noch einen zweiten, „eigentlichen“ Menschen gebe, und dass sie daher den Weg Buddhas in der Übung klären müssten, um ihn für sich zu realisieren.

191 *Chūka* 中華. Für die hier gewählte Lesart vgl. MIZUNO 1965: 94, Anm. 9.

192 *Jin chi* 仁智.

Zur Belehrung sage ich: Es ist, wie du sagst. Humanität und Einsicht sind unter unseren Landsleuten nicht weit verbreitet, sie sind krumm und verdreht. Selbst wenn man ihnen den rechten und richtigen Dharma zeigt, ist es, als ob sich Nektar in Gift verwandelte. Sie sind leicht auf Ruhm und Gewinn bedacht, ihre Verwirrung und ihr Anklammern [an weltliche Güter] ist schwer zu lösen. Und dennoch: Beim Eingehen in das Erwahren des Buddha-Dharma braucht man nicht unbedingt die Weltweisheit der Menschen und Götter als Schiff zur Ausfahrt aus der Welt. Zu Lebzeiten Buddhas erlangte etwa einer die vier Früchte durch einen Ball,¹⁹³ und eine andere klärte den großen Weg durch das Anlegen der *kesa*.¹⁹⁴ Beides waren einfältige Leute, dumm und besessen wie Tiere. Aber es gibt eben die Rettung durch das rechte Vertrauen und einen Weg, die Verwirrung zu verlassen. Denkt man weiter an die gläubige Frau, die einen dummen alten Mönch mit Essen versorgte und zur Klarheit über den Weg gelangte, als sie ihn schweigend sitzen sah, dann wurde sie nicht durch Weisheit oder Schrift gerettet, noch brauchte sie auf Worte und Erklärungen zu warten, sondern allein ihr rechtes Vertrauen war der Grund dafür.¹⁹⁵

Im Übrigen erfolgte die Ausbreitung der Lehre Śākyas in dreitausend Sphären¹⁹⁶ innerhalb einer Spanne von wenig mehr als zweitausend Jahren.¹⁹⁷ Die fraglichen Länder waren von unterschiedlicher Beschaffenheit und keineswegs nur solche, in denen Humanität und Einsicht herrschten. Auch die Menschen waren wohl kaum alle klug und verständig. Und dennoch breitet sich der rechte Dharma des Tathāgata, der mit unausdenklich großer

193 Anspielung auf die 114. Episode aus dem *Za bao zang jing* 雜寶藏經 (jp. *Zōhō zōkyō*) (9. Faszikel) vom „Alten Mönch, der die vier Früchte erlangte“: Ein einfältiger alter Mönch vertraut auf das Versprechen eines viel Jüngeren, ihm die „vier Früchte“ (*shika* 四果): Nicht-Zurückfallen hinter den gegenwärtigen Stand der Einsicht / Existenz / Einmalige Wiederkehr / Nicht-Wiederkehr / Arhat) zu verschaffen, wenn er ihm köstliches Essen brächte. Der Jüngere befiehlt ihm nach und nach in verschiedenen Winkeln des Klosters (in Meditation) zu sitzen, schlägt ihm jeweils mit einem Lederball auf den Kopf und behauptet, ihm so je eine der vier Früchte zu übertragen. Erstaunlicherweise erreicht der Alte, der sich von den Schlägen im Sitzen nicht beirren lässt, tatsächlich jedesmal den versprochenen Stand. (T 04 No 203: 494a Z 22- 494b Z 29; *kakikudashibun* in MIZUNO 1990: I: 438–439;)

194 袈裟, Skt. *kaṣāya*, das Gewand der Mönche und Nonnen. Anspielung auf eine im *Dazhidu lun*, Fasz. 13 zitierte Episode einer Nonne, die zu Lebzeiten Buddhas den Stand eines Arhat erreicht hatte und dies darauf zurückführte, dass sie in einer lange zurückliegenden früheren Existenz einmal im Spiel ein *kesa* angelegt hätte. (T 25 No 1509: 161a Z 28- 161b Z 17)

195 Episode 115 aus dem oben bereits einmal angeführten 9. Faszikel des *Zōhō zōkyō*. Der Mönch, der sich unfähig sieht, der Frau, die danach verlangt, die buddhistische Lehre zu erläutern, rettet sich, indem er schweigend dasitzt und flieht, als sie endlich, vom Zusehen ermüdet, einschläft. Das Nachdenken über dieses Ereignis verhilft ihr zu einer ersten Einsicht. (T 4 No 203: 494c Z 1–16; *kakikudashibun* in MIZUNO: 1990: I: 439–440)

196 *Sanzengai* 三千界. Laut MIZUNO (1965: 95, Anm. 34) der Bereich, der jeweils von einem Buddha belehrt wird.

197 Nach der zu Dōgens Zeit akzeptierten Rechnung lebte der Buddha im 10. Jh. vor unserer Zeitrechnung.

Verdienstkraft ausgestattet ist, in einem Land aus, wenn die Zeit gekommen ist. Wenn die Menschen mit aufrichtigem Vertrauen sich der Übung unterziehen, werden sie den Weg erlangen, ganz gleich, ob sie scharfsinnig oder blöde sind. Denke nicht, weil unser Land kein Reich der Humanität und Einsicht ist und die Menschen hier es an Klugheit und Verständnis missen lassen, könnte man den Buddha-Dharma nicht treffen. Ganz zu schweigen davon, dass alle Menschen reich an rechten Samen der *prajñā* sind. Nur empfangen sie diese selten richtig und haben sie noch nicht in Gebrauch genommen.

Sh. hat anstelle der letzten beiden Sätze:

Wenn du dich deswegen zurückziehst, zu welcher Zeit wirst du dich dann jemals der Übung des Buddha-Dharma zuwenden?

Im Großen Reich der Song gab es jemanden namens Staatsminister Zhang Tian Jue¹⁹⁸, der einen „Traktat zum Schutz des Dharmas“¹⁹⁹ schrieb, in dem er sagt: Wenn man den Weg entlang geht, und nicht durchdringt, so bringt man doch die Ursache für den Buddha-Samen hervor. Wenn man studiert und nicht zur Vollendung kommt, so vermehrt man doch die Frucht für Menschen und Himmelswesen.²⁰⁰ Wahrlich, die Ursache für das Wachsen des Buddha-Samens ist mehr als alles andere die Bemühung um den Weg der Übung. Weiterhin sind die Menschen zwar alle reich am rechten Glauben an *prajñā*, aber nur wenige verstehen es richtig, und bis jetzt wird er nicht richtig aufgenommen.²⁰¹

Im Vorangehenden habe ich Fragen und Antworten ausgetauscht und bin dabei abwechselnd als Unwissender und Meister aufgetreten, was leicht zu Verwirrung führen mag. Damit habe ich in gewissem Maße Blumen am leeren Himmel hervorgebracht. Aber auch wenn das so ist, so ist doch der wahre Sinn in Bezug auf die Klärung des Weges in der Sitzmeditation in diesem Lande noch nicht überliefert, und man muss diejenigen bedauern, die ihr Herz darauf richten, ihn zu erfahren. Aus diesem Grunde habe ich gesammelt, was ich anderswo gehört und gesehen habe und die Essenz der Lehren der erleuchteten Meister festgehalten, damit ich sie den Adepten kundtue, die danach verlangen. Darüber hinaus gibt es die allgemeinen Regeln für die Übungsstätte sowie detaillierte Vorschriften für das Klosterleben, für die hier kein Raum ist, über die man aber nicht hinweggehen darf.

Überhaupt befindet sich unser Land zwar östlich des Drachenmeeres, und weit umher erstrecken sich Wolken und Nebel. Dennoch ist der Buddha-Dharma in der Zeit von Kinmei

198 Jp. Chō Tenkaku Jōshō 張天覺丞相; bekannt als Zhang Shangyin 張商英.

199 *Hu fa lun*, jp. *Gohōron* 護法論; T 52, No. 2114.

200 Freie Paraphrase von T 52, No 2114, S. 641b Z. 16–17: 聞而不信。尚結佛種之因。學而未成。猶益人天之福。

201 DZZ: I: 762.

und Yōmei²⁰² aus herbstlicher Richtung nach Osten vorgerückt. Das ist ein Glück für die Menschen. Dabei sind aber auch die Bezeichnungen, Lehren und Rituale ins Kraut geschossen, zum Schaden der Umsetzung in der Übung. Jetzt lebe ich mit zerrissenen Kleidern und einer geflickten Almosenschale und treibe Knospen auf blauen Klippen und weißen Felsen²⁰³: Bei der Übung des Zazen erscheint allsogleich die Sache des Hinausgehens über Buddha, und die große Angelegenheit, die Leben und Übung bestimmt, erreicht unverzüglich das Stadium der Vollendung. Das genau ist die Ermahnung des Drachenzahns²⁰⁴ und das am Hahnenfußberg²⁰⁵ hinterlassene Vermächtnis. Für die Regeln zur Ausführung der Sitzmeditation halte man sich an die *Regeln zur allgemeinen Förderung der Sitzmeditation*, die ich in der vergangenen Karoku-Ära zusammengestellt habe.²⁰⁶ Nun heißt es zwar, man solle auf einen Erlass des Herrschers warten, bevor man den Buddha-Dharma in einem Land verbreite. Bedenkt man aber noch einmal die am Geierberg hinterlassenen Lehren, so haben die Herrscher, Fürsten, Minister und Generäle, die allenthalben in der Welt auftreten, alle dankbar die Weisung Buddhas erhalten und sind geboren worden, ohne ihren ursprünglichen Wunsch zu vergessen, den Buddha-Dharma zu schützen und zu bewahren.²⁰⁷ Wie könnten ihre Machtsphären keine Reiche Buddhas sein? Aus diesem Grunde ist es nicht unbedingt nötig, bei der Verbreitung des Weges der Buddhas und Patriarchen einen bestimmten Ort auszuwählen und auf eine Verbindung²⁰⁸ zu warten. Man denke nicht, dass sie erst heute begönne.

Weil das so ist, habe ich dies hier zusammengestellt und hinterlasse es den Weisen, die nach dem Buddha-Dharma verlangen, gemeinsam mit jenem Strom wahrer Adepten, die auf

202 欽明 (reg. nach *Nihon shoki* 540–571) 用明 (reg. nach *Nihon shoki* 586–587).

203 Da Dōgen in Fukakusa in der Nähe der kaiserlichen Residenzstadt lebte und die Unterstützung prominenter Mitglieder des Hofadels hatte, handelt es sich hier um eine rhetorische Übertreibung.

204 *Ryūga no kaichoku* 竜芽の誡勅. MIZUNO (1965: 96, Anm. 20) verweist auf den Chan-Meister Longya Judun (jp. Ryūga Koton 竜芽居遁), der aber nach NISHIARI (1965: I: 211) hier gerade nicht gemeint ist; vielmehr stehe Ryūga hier für den historischen Buddha Gautama. Dies passt auch besser in den Kontext, da im Folgenden von dem Vermächtnis seines (laut Zen-Schule) wichtigsten Schülers Kāśyapa die Rede ist. (Vgl. o. die überlieferungsgeschichtlichen Abschnitte).

205 Keisoku[san] 鷄足[山]. Die Sterbestätte des Kāśyapa.

206 *Fukan zazen gi* 普勸坐禪儀. Die hier erwähnte Fassung wird wegen einer Bemerkung im *Fukan zazen gi senjutsu yūrai* gewöhnlich auf die Zeit nach der Rückkehr aus China im Herbst 1227 (Karoku 嘉祿 3) datiert. (DZZ: II: 6) Sie ist aber nicht überliefert. Die älteste erhaltene Version stammt von 1233. Vgl. dazu ausführlich Bielefeldt 1988.

207 Nach NKBT: 81: 97, Anm. 25 bezieht sich Dōgen hier auf Lehren aus dem dritten Kapitel des Nirwana-Sūtra (T 12, No. 374, 381a–b) und aus dem Sūtra der Wohlwollenden Könige (T 8, No. 246, 843a); im ersteren werden die Herrscher gemeinsam mit den ordinierten Mönchen und Laien aufgefordert, die Lehre Buddhas zu bewahren und zu unterstützen; im zweiten werden die Mächtigen explizit ausgezeichnet, weil ohne ihre Unterstützung die Lehre nicht gedeihen könne.

208 *En* 縁 (skt. *pratyaya*) Durch Wirkung des Karma auftretende förderliche Bedingung für ein Ereignis; hier etwa der entsprechende Befehl oder die Unterstützung eines Herrschers.

der Suche nach dem Weg mit den Wolken umherziehen und sich wie die Schwimmpflanzen treiben lassen.

Ära Kanki, Yin-Metall-Hasen Jahr, zur Herbstmitte²⁰⁹

Verfasst durch den Schüler Śākyas Dōgen, der ins Reich der Song gereist ist und den Dharma überliefert.

Diskurs zur Klärung des Weges

209 Die Ära Kanki 寛喜 begann 1229, das Yin-Metall-Hasen-Jahr entspricht 1231. Die „Herbstmitte“ (*chūshū* 中秋) verweist auf den 15. Tag des 8. Mondmonats – also den Tag des Herbstvollmonds. Nach den Umrechnungstabellen von Tsuchihashi 1952 und Zöllner 2003 entspricht das Datum dem 12.9.1231.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

DZZ	<i>Dōgen zenji zenshū</i> 道元禪師全集. (Hg. Ōkubo Dōshū) Tōkyō: Chikuma shobō, 1969–70.
NKBT	<i>Nihon koten bungaku taikei</i> 日本古典文学大系. 107 Bde. Tōkyō: Iwanami shoten, 1957–68.
SBDJ	<i>Sōgō bukkyō daijiten</i> 総合仏教大辞典. 3 Bde. Kyōto: Hōzōkan, 1987.
SBGZ	<i>Shōbōgenzō</i> 正法眼藏. 4 Bde. Tōkyō: Iwanami shoten, 1990.
Sh	Shōbō-ji-Manuskript des <i>Bendōwa</i> , DZZ: I: 747-763.
T	<i>Taishō shinshū daizōkyō</i> 大正新脩大藏經. 100 Bde. Tōkyō: Tōkyō Taishō Tripiṭaka Publication Association, 1924–1934.
Z	<i>Dai nihon zokuzōkyō</i> 大日本續藏經. 150 Bde. Kyōto: Zokuzō shoin, 1905–1912.

Primärquellen

DŌGEN 道元, EJŌ 懷奘, NISHIO, Minoru 西尾實 (Hg.) (1965): *Shōbō genzō; Shōbō genzō zuimonki* [Die Schatzkammer des Auges des rechten Dharma; Aufzeichnungen von Reden über die Schatzkammer des Auges des rechten Dharma] 正法眼藏; 正法眼藏隨聞記 (NKBT Bd. 81). Tōkyō: Iwanami shoten.

KAWAMURA, Kōdō 河村孝道, DŌGEN 道元 (1988): *Dōgen zenji zenshū* [Zen-Meister Dōgen: Gesammelte Werke] 道元禪師全集. Tōkyō: Shunjūsha.

MIZUNO, Yaoko 水野弥穂子 (Hg. u. Übers.), DŌGEN 道元 (1990): *Shōbōgenzō* [Die Schatzkammer des Auges des rechten Dharma] 正法眼藏 1. 4 Bde. Tōkyō: Iwanami shoten.

ŌKUBO, Dōshū 大久保道舟 (Hg.) (1969): *Dōgen zenji zenshū* [Zen-Meister Dōgen: Gesammelte Werke] 道元禪師全集. Tōkyō: Chikuma shobō.

Sekundärquellen

ARIFUKU, Kōgaku 有福孝岳 (2002): „Sein und Zeit bei Dōgen“. In: STEINECK, Christian, Guido RAPPE et al. (Hg.): *Dōgen als Philosoph*. Wiesbaden: Harrassowitz: 209–226.

BEIN, Steve, WATSUJI Tetsurō 和辻哲郎 (2011): *Purifying Zen: Watsuji Tetsurō's Shamon Dōgen*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

BIELEFELDT, Carl (1988): *Dōgen's manuals of Zen meditation*. Berkeley: University of California Press.

BODIFORD, William M. (2006): „Remembering Dōgen: Eihei-ji and Dōgen Hagiography“. In: *The Journal of Japanese Studies* 32/1: 1–22.

- ENDŌ, Kōjirō 遠藤孝次郎 (1970): „Eihei Bendōwa ryūtsū kō [Gedanken zur Verbreitung von Dōgens *Bendōwa*] 永平辨道話流通考“. In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* (Indogaku bukkyōgaku kenkyū 印度學佛教學研究) 18/2: 711–15.
- FAURE, Bernard (1987): „The Daruma-shū, Dōgen and Sōtō Zen“. In: *Monumenta Nipponica* 42 (1): 25–55.
- FOULK, Theodore Griffith (1999): „Sung Controversies Concerning the ‘Seperate Transmission’ of Ch’an“. In: GREGORY, Peter, Daniel Aaron GETZ (Hg.): *Buddhism in the Sung* (Studies in East Asian Buddhism Bd. 13). Honolulu: University Press of Hawaii: 220–94.
- GRIMM, Jakob, Wilhelm GRIMM (1854-1960): „Erwahren“. In: Deutsches Wörterbuch von 1854-1960, Bd. 3. Leipzig. Digitalisierte Fassung in: *Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities*: <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=E08972> (zuletzt aufgerufen: 25.05.2021).
- HAKEDA, Yoshito S. 羽毛田義人 (1967): *The Awakening of Faith. Attributed to Aśvaghosha*. New York: Columbia University Press.
- HE, Yangsheng 何燕生 (1995): „Dōgen no shinjōsōmetsuron hihan ni kansuru isshten [Ein Gesichtspunkt bezüglich Dōgens Kritik an der Doktrin, der Geist sei beständig und der Körper vergehe] 道元の心常相滅論批判に関する一視点“. In: *Shūkyō kenkyū* 宗教研究 69/3: 125–47.
- HEINE, Steven (2004): „Kōans in the Dōgen Tradition: How and Why Dōgen Does What He Does with Kōans“. In: *Philosophy East and West* 54/1: 1–19.
- HEINE, Steven (2006): *Did Dōgen Go to China? What Dōgen Wrote and When He Wrote It*. New York: Oxford University Press.
- JORGENSEN, John, Dan LUSTHAUS et al. (2020): *Treatise on Awakening Mahāyāna Faith*. New York, N.Y: Oxford University Press.
- LINNEBACH, Gertrud (2001): *Meister Dōgen: Shōbō genzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. Bd. 1. München: Kristkeitz.
- MAYNARD, Senko J. (1998): *Principles of Japanese Discourse. A Handbook*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MIZUNO, Yaoko 水野弥穂子 (1965): „„Shōbō genzō’ no shohon sono ta ni tsuite [Über die verschiedenen Ausgaben des *Shōbō genzō* und andere Fragen] 『正法眼藏』の諸本その他について“. In: NISHIO Minoru 西尾實 (Hg.): *Shōbō genzō ; Shōbō genzō zuimonki* 正法眼藏; 正法眼藏随聞記 (NKBT Bd. 81). Tōkyō: Iwanami shoten: 34–56.
- NAKAMURA, Hajime 中村元 (2008 [1981]): *Bukkyōgo daijiten* [Großes Begriffswörterbuch des Buddhismus] 仏教語大辞典. Tōkyō: Shoseki.
- NAGANO, Kunihiko 長野邦彦 (2018): „Dōgen no rokuso Enō kan: senkō goroku to no hikaku o tsūjite [Dōgens Sicht auf den sechsten Patriarchen Huingen: Im Vergleich mit älteren „aufgezeichneten Reden“] 道元の六祖慧能観：先行語録との比較を通じて“. In: *Hikaku shisō kenkyū* 比較思想研究, Nr. 45: 118–26.
- NAKASEKO, Shōdō 中世古祥道 (1979): *Dōgen zenji den kenkyū* [Studien zu den Überlieferungen über den Zen-Meister Dōgen] 道元禅師伝研究. Tōkyō: Kokusho kankōkai.
- NAKASEKO, Shōdō 中世古祥道 (1995): „Kennin-ji ryūshaku jidai [Die Zeit des Aufenthalts am Kennin-ji] 建仁寺留錫時代“. In: ISHII, Shūdō 石井修道, NAKAO Ryōshin 中尾良信 (Hg.): *Dōgen shisō taikai* 道元思想大系 3. Kyōto: Dōhōsha Shuppan: 3–23.

- NAKASEKO, Shōdō 中世古祥道 (2002): *Shin Dōgen zenji den kenkyū* [Neue Studien zu den Überlieferungen über den Zen-Meister Dōgen] 新道元禪師伝研究. Tōkyō: Kokusho kankōkai.
- NISHIARI, Bokusan 西有墨山 (1965). *Shōbō genzō keiteki* [Erläuterungen zum *Shōbō genzō*] 正法眼蔵啓迪. 3 Bde. Tōkyō: Daihōrinkaku.
- ŌCHŌ, ENICHI 横超慧日, SŌGŌ BUKKYŌ DAIJITEN HENSHŪ I'INKAI 総合佛教大辞典編集委員会 (Hg.) (1987): *Sōgō Bukkyō daijiten* [Allgemeines Lexikon des Buddhismus] 総合仏教大辞典. 3 Bde. Kyōto: Hōzōkan.
- RAUD, Rein (2012): „The Existential Moment: Rereading Dōgen’s Theory of Time“. In: *Philosophy East and West* 62/2: 153–73.
- SCHLÜTTER, Morten (2008): *How Zen Became Zen the Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. Studies in East Asian Buddhism 22. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- STEINECK, Christian (2002): „Philosophische Perspektiven von Dōgens Genjōkōan und Busshō“. In: STEINECK, CHRISTIAN, Guido RAPPE et al. (Hg.): *Dōgen als Philosoph*. Wiesbaden: Harrassowitz: 129–164.
- STEINECK, Christian (2006): „Fließende und stehende Zeit: Gedanken eines mittelalterlichen Denkers“. In: *Orientierungen* 2: 93–108.
- STEINECK, Christian (2009): „Rituale in der Bildung der Sōtō-Schule“. In: *Hōrin. Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 15: 277–94.
- STEINECK, Raji C. (2014): „Enlightened Authorship: The Case of Dōgen Kigen“. In: SCHWERMANN, Christian, Raji C. STEINECK (Hg.): *That Wonderful Composite Called Author*. Leiden: Brill: 195–219.
- STEINECK, Raji C. (2015): „Zen in der Kunst der Persuasion: Zur Rhetorik einer mittelalterlichen Lehrschrift“. In: BUCK-ALBULET, Heidi (Hg.): *Rhetorik im Vormodernen Japan*. München: Iudicium: 127–49.
- SUEKI, Fumihiko 末木文美士 (2016): „Shisō/Shisō shi/Shisō shigaku: futatsu no Nihon shisōshi kōza to Nihon shisōshi no toikata [Ideen/Ideengeschichte/Studium der Ideengeschichte: Zwei kursorische Darstellungen der japanischen Ideengeschichte und die Problemstellung des japanischen Ideengeschichte] 思想/思想史/思想史学：二つの日本思想史講座と日本思想史の問い方 (二〇一五年度大会シンポジウム 特集 思想史学の問い方：二つの日本思想史講座をふまえて)“. In: *Nihon shisōshi gaku* 日本思想史学 48: 13–21.
- TAMAKI, Kōshirō 玉城康四郎 (1993): *Shōbōgenzō jō* [*Shōbōgenzō*, Erster Teil] 正法眼蔵上. Tōkyō: Daizō shuppan.
- TSUCHIHASHI, Paul Yachita 土橋八千太 (1952): *Hōreki seireki taishōbyō* [Vergleichende Tabellen zum westlichen und japanischen Kalender] 邦曆西曆対照表. Tōkyō: Sophia University Press.
- WATSUJI, Tetsurō 和辻哲郎 (1992): *Nihon seishinshi kenkyū* [Studien zur japanischen Geistesgeschichte] 日本精神史研究. Tōkyō: Iwanami shoten.
- YAMPOLSKY, Philip (1967): *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tunhuang Manuscript*. New York: Columbia University Press.
- YUSA, Michiko (2018): „Dōgen and the Feminine Presence: Taking a Fresh Look into His Sermons and Other Writings“. In: *Religions* 9 (8): 232.
- ZENGAKU DAIJITEN HENSANJO 禪學大辭典編纂所 (1985): *Zengaku daijiten* [Großes Wörterbuch zum Zen-Studium] 禪學大辭典. Tōkyō: Taishūkan shoten.

ZHANG, Dainian 张岱年, Edmund RYDEN (Hg. u. Übers.) (2002): *Key concepts in Chinese philosophy / Zhang Dainian*. Beijing: Foreign Languages Press.

ZÖLLNER, Reinhard (2003): *Japanische Zeitrechnung. Ein Handbuch*. München: Iudicium.

Shishōsetsu from left to right – Maßgeschneidert für das literarische Feld der USA. Eine Übersetzungskritik von *An I-Novel*

Christopher Schelletter (Köbe)

Abstract

In her novel *Shishōsetsu from left to right*, Mizumura Minae writes about the experiences of growing up as a Japanese immigrant in the United States. The form of the bilingual narrative is innovative, but as far as the content is concerned, a simple scheme can be recognized, according to which the United States is largely represented negatively. Japan on the other hand appears in a positive light. In the English translation, however, passages that can be interpreted as chauvinistic have been diminished or deleted. From the standpoint of translation ethics, the present translation is controversial not only because the agenda of the book has been changed, but also because the translation adapts the original to the expectations of the American public. By juxtaposing the English translation with the original and my own German translation, the lack of equivalence between the Japanese original and the English translation will become apparent. Finally, the *modus operandi* of translation shall be critically discussed.

Einleitung

Der Erfolg eines Textes in einem anderen literarischen Feld hängt bekanntlich nicht allein von der Qualität des Textes und seiner Übersetzung selbst ab, sondern in hohem Maße auch von der Rezeption. Hohe Verkaufszahlen in dem einen literarischen Feld garantieren nicht automatisch auch hohe Verkaufszahlen in einem anderen. Lesekonventionen, Zeitgeist und andere Faktoren können dazu führen, dass sich der Text auch in einem anderen literarischen Feld bewährt; sie können aber auch dazu führen, dass der ursprüngliche Text, geschrieben für sein spezifisches Produktionsfeld und dessen Kontext, im Produktionsfeld des Ziellandes und seinem spezifischen Kontext nicht angenommen wird. Ein und derselbe Text kann darüber hinaus in zwei literarischen Feldern unterschiedlich interpretiert werden. Auch ist der Raum der möglichen Positionierungen von Feld zu Feld anders beschaffen.¹ Was in dem

¹ Zum „Raum des Möglichen“ vgl. BOURDIEU 2016: 371–378. Wenn ein Schriftsteller, Künstler, Intellektueller etc. eine Position vertritt, geht daraus nicht hervor, dass er sich auch dieser entsprechend positioniert. Die historisch gewachsene Konfiguration des Feldes diktiert, welche

einem Feld noch als akzeptabel gilt, könnte in einem anderen einen Aufschrei hervorrufen. Schriftsteller haben beim Verfassen ein Zielpublikum vor Augen, das heißt einen impliziten Leser wie auch eine implizite Literaturkritik. Zu einem gewissen Grad passen sich Autoren an den Publikumsgeschmack an, mögen viele Schriftsteller dies auch leugnen. Doch welche Übersetzungsethischen Implikationen hat es, wenn ein durch den Verfasser autorisierter Übersetzer, der mit dem Erwartungshorizont des Ziellandes gut vertraut ist, in den Originaltext eingreift, um so das Original an das literarische Feld des Ziellandes zu adaptieren? Mit der englischen Übersetzung von Mizumura Minae 水村美苗 *Shishōsetsu from left to right* (1995) durch Juliet Winters Carpenter und die Autorin selbst als *An I-Novel* (2021) soll ein Fall vorgestellt werden, bei dem Übersetzerin und Autorin das japanische Original gezielt an das US-amerikanische Publikum angepasst haben. Diese Übersetzung zeichnet sich, so meine These, durch eine Annäherung an das Publikum des Ziellandes auf Kosten der Treue zum Original aus.²

Eine solche Praxis des Angleichens mag grundsätzlich nicht überraschen; es kann als Gemeinplatz betrachtet werden, dass eine Übersetzung immer auch eine Anpassung an die Kultur des Ziellandes ist. Lawrence Venuti macht bezüglich der Voraussetzung der Übersetzung die Beobachtung:

Translation is not an untroubled communication of a foreign text, but an interpretation that is always limited by its address to specific audiences and by the cultural or institutional situations where the translated text is intended to circulate and function.³

Werner Koller berichtet von extremen Fällen der Abänderung des Originals. Koller schreibt, dass man

bei der Analyse von Übersetzungen [...] gelegentlich feststellen [kann], dass Übersetzer in den Text eingreifen, um (wirklichen oder vermeintlichen) Lesererwartungen zu entsprechen. Das kann so weit gehen, dass ganze Abschnitte, die nach Auffassung des Übersetzers (bzw. des Verlagslektors) inhaltlich gegen politische, ideologische oder moralische Normen verstoßen, in der Übersetzung weggelassen werden.⁴

Positionierungen überhaupt möglich, das heißt vertretbar sind, aber auch, welche Positionen wohlwollend aufgenommen werden. In Bezug auf die Übersetzung geht daraus hervor, dass das Gefälle zwischen den Feldern des Ursprungstextes und dem des Ziellandes zum Anstoß der Anpassung des Originals wird.

² Vgl. dazu DÍAZ-DIOCARETZ 1985: 38. Myriam Díaz-Diocaretz unterscheidet zwischen „source oriented“ und „receiver oriented translations“.

³ VENUTI 2008: 14.

⁴ KOLLER 2011: 108.

Myriam Díaz-Diocaretz unterscheidet zwischen vier Typen von Eingriffen:

- 1) *Didactic*: favoring explanatory notes which can be marginal or inserted within the text itself, assuming that the ST is obscure and should be made clearer to the readers.
- 2) *Corrective* concerns the desire to adapt the interpretation to the reader's 'literary competence'.
- 3) *Polemic* attitude which may be provoked by certain portions of the message in the ST which the TF anticipates will be in polemic with the taste and cultural presuppositions of the reader. The text is modified to 'protect' the reader from certain 'harmful' elements, and therefore accommodated to fit acceptable norms (either stylistic features, themes, topics) and/or social conventions.
- 4) *Preventive* attitude, which causes the **translator-function** to introduce modifications and changes, thus anticipating a possible censorship or total suppression of the work.⁵

Nun beschreibt diese Art der Adaption eines Textes an das literarische Feld des Ziellandes, auf die u.a. Venuti, Koller oder Díaz-Diocaretz hinweisen, freilich einen objektiven Ist-Zustand. Dieser steht jedoch im Widerspruch zu mehreren übersetzungsethischen Forderungen. Im Fall der Übertragung von *Shishōsetsu from left to right* ins Englische sollen primär die Implikationen einer Anpassung auf zwei normative Gesichtspunkte diskutiert werden: Zum einen auf die generelle Forderung nach Übertreue⁶ und zum anderen auf die Praxis der adaptierenden Übersetzung.⁷ Alle Übersetzungen mögen per se

⁵ DÍAZ-DIOCARETZ 1985: 38–39.

⁶ Zu den Äquivalenzbegriffen, die im Folgenden bei der deskriptiven Analyse der Übersetzung verwendet werden, vgl. KOLLER 2011: 218–277.

⁷ Mir ist bewusst, dass es unmöglich ist, wissenschaftlich eine Letztbegründung für normative Standpunkte zu formulieren. Die Forderung nach Äquivalenz ist normativ, insofern als Übertreue, ob nun in Form einer wortgetreuen oder freien Übersetzung, als wünschenswert betrachtet wird. Äquivalenz ist aber auch ein Merkmal, wegen dessen überhaupt von einer Übersetzung gesprochen werden kann. Auch die Frage nach einer adaptierenden oder verfremdenden Übersetzung ist normativ, da die adaptierende Praxis fordert, sich am Leser zu orientieren, während die verfremdende Übersetzungspraxis eine Beibehaltung der Fremdartigkeit einfordert. Es soll im Folgenden keine Stellung zwischen diesen Positionen bezogen werden, aber die Dichotomie von adaptierender und verfremdender Praxis in Bezug auf die vorliegende Übersetzung soll dennoch diskutiert werden, weil die Autorin Mizumura in dem Sachbuch *Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de* (MIZUMURA 2008) argumentiert, dass die Hegemonie der englischen Sprache die kulturelle Vielfalt bedrohe; entschiede sich die Autorin zusammen mit der Übersetzerin für ihren eigenen Text für ein adaptierendes Verfahren, wiese dies auf eine kognitive Dissonanz hin.

Anpassungen darstellen, aber im vorliegenden Fall geht dies so weit, dass einige Aussagen des Originals in ihr Gegenteil umgekehrt und essentielle ideologische Aussagen kaschiert werden. Wegen der fehlenden Äquivalenz wird auch die Frage diskutiert werden müssen, ob es sich im vorliegenden Falle überhaupt um eine Übersetzung oder vielmehr um eine überarbeitete Version für den US-Markt handelt.

Zweitens hat die Anpassung an das literarische Feld der USA auch Implikationen auf eine Problemstellung, die in den letzten Jahrzehnten verstärkt von der postkolonialen Literaturforschung diskutiert wird, nämlich den Einfluss der Hegemonie der englischen Sprache. In der Übersetzungswissenschaft wird zwischen adaptierenden und verfremdenden Übersetzungen unterschieden. Da verfremdende Übersetzungen im Allgemeinen zur kulturellen Pluralität beitragen und der Hegemonie des Englischen entgegenspielen, wird diese Übersetzungspraxis von Übersetzungswissenschaftlern wie Laurence Venuti präferiert.⁸ Dieser Aspekt ist im vorliegenden Fall von besonderem Interesse, denn in Japan ist es die Autorin Mizumura, die in einem Sachbuch mit dem Titel „Wenn die japanische Sprache untergeht – im Jahrhundert der englischen Sprache“ (*Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de* 日本語が亡びるときー英語の世紀の中で) auf die negativen Folgen der Hegemonie der englischen Sprache hinweist.

1 Shishōsetsu from left to right – An I-Novel

Shishōsetsu from left to right hebt sich im Original in erster Linie durch die Form von anderen Erzählungen ab. Schon im japanischen Titel „私小説 *from left to right*“ werden japanische und lateinische Schrift nebeneinander verwendet, was über den gesamten Text beibehalten wird. Anders als für japanische Literatur gewöhnlich wird *Shishōsetsu from left to right*, wie es der Titel schon wissen lässt, nicht von rechts nach links, sondern wie Bücher in lateinischer Schrift von links nach rechts gelesen. Dass japanische Autoren in ihren Texten *rōmaji* verwenden, ist keine neue Technik, und auch dass Textteile in einer anderen Sprache verfasst sind, ist nicht unbedingt neu. Diese Erzählform wird aber über den gesamten Text beibehalten und japanische Textteile gehen fließend in englische über. Im Gespräch changieren die Figuren zwischen den Sprachen, um ihre Aussagen so zu nuancieren. Die Bilingualität der Erzählung gibt der Hybridität der Lebenswelt der Schwestern zwischen der japanischen und US-amerikanischen Kultur Ausdruck. In der Regel werden in den

⁸ Zurückgreifend auf Schleiermacher unterscheidet VENUTI (2008) zwischen den Übersetzungspraktiken der „domestication“ und der „foreignization“. Die „domestication“ gleicht den Originaltext durch die Übersetzung an das Zielland an, so dass in diesem Prozess die Fremdartigkeit des Originals verloren geht. Eine „foreignization“ hingegen opfert ein flüssiges Leseerlebnis für die Beibehaltung der Fremdartigkeit des Originals.

japanischen Text einzelne englische Wörter, oft Eigennamen, eingewebt. Der japanische Anteil überwiegt dabei bei weitem.

Die Erzählung hat kein explizit intellektuelles Publikum als Zielgruppe, was das Experiment, Englisch zu benutzen, sehr gewagt macht. Für viele japanische Leser wird die Verwendung der englischen Sprache eher abschreckend sein, und nicht wenige werden bei der Lektüre ein Wörterbuch konsultieren müssen. In der englischen Übersetzung ist das hybride Schriftbild jedoch nur schwer zu vermitteln. Im Falle von anderen Sprachen, die das Alphabet benutzen, wäre zwar der Reiz der zwei Schriftsysteme verloren gegangen, man könnte aber wenigstens zwischen den zwei Sprachen unterscheiden. Nur in der englischen Übersetzung ist dies nicht möglich, was die Übersetzerin der Erzählung dazu veranlasst hat, eine Erklärung des Schriftbildes im Original voranzustellen. In der Übersetzung haben sich die Übersetzerin und Autorin dazu entschlossen, die englischen Textteile in Fettdruck zu stellen, um so zu markieren, welche Textteile im Original auf Englisch geschrieben wurden. Auf diese Weise wurde eine gut nachvollziehbare Verlegenheitslösung gewählt. Andererseits trägt diese Übersetzungspraxis auch zu einer „domestication“ des Textes bei. Es wäre beispielsweise auch möglich gewesen, in der englischen Übersetzung einzelne japanische Wörter in einer analogen Frequenz, wie englische Wörter im Original verwendet werden, auf Japanisch zu schreiben, um so der Zweisprachigkeit des Originals gerecht zu werden. Diese Praxis hätte zu einer „foreignization“ des Textes geführt. Es muss aber angemerkt werden, dass die japanischen Leser des Originals die Wörter auf Englisch prinzipiell verstehen müssten; US-amerikanische Leser hingegen sind mit der japanischen Schrift nicht vertraut.

Wie man es von der programmatischen Titelwahl erwarten kann, ist *Shishōsetsu from left to right* zu hohem Maße autobiographisch. Sogar der Name der Protagonistin, Mizumura Minae 水村美苗, stimmt mit dem der Autorin überein. In dem Essay *A Sentimental Journey 2 oder Fortsetzung: „Shishōsetsu von links nach rechts“* (*Senchimentaru jānī 2 arui wa, „Zoku shishōsetsu from left to right“* センチメンタル・ジャーニー2あるいは、『続 私小説 from left to right』) bestätigt die Autorin, dass in diesem Fall die Protagonistin Minae mit der Autorin gleichgesetzt werden kann.⁹

Die Autorin Mizumura Minae ist in den Vereinigten Staaten aufgewachsen und hat an der Yale University französische Literatur studiert. Nach Abschluss des Studiums kehrte sie nach Japan zurück, um Autorin zu werden. Die Erfahrungen in den USA setzte Mizumura in *Shishōsetsu from left to right* künstlerisch um. Die Erzählung spielt dabei auf zwei Zeitebenen: Die Jetzt-Zeit des Romans umfasst einen Tag, auf der anderen Zeitebene werden in der Retrospektive jene zwanzig Jahre vorgestellt, die Minae über ihre Kindheit und Jugend in den USA verbracht hat. Zum Ende der Erzählung kann Minae nach Japan, das Land, nach dem sie sich über zwanzig Jahre lang gesehnt hat, zurückkehren. Geschildert wird das

⁹ Vgl. MIZUMURA 2020: 293.

Privatleben der Protagonistin: Ihre Familie, die Bekanntschaften, die sie und ihre ältere Schwester Nanae 奈苗 gemacht haben, seit sie als Kinder in die USA gekommen sind, und allerlei Erlebnisse, wie ein Jugendcamp oder ein Blind Date der Schwester. Telefonate, Einkaufsbummel und ein Café-Gespräch mit der Schwester geben Anlass zur direkten Rede und zeigen zwei Schwestern, die sich unterschiedlich an das Leben im Ausland angepasst haben. Die jüngere Schwester Minae verweigert sich der Integration in die US-amerikanische Gesellschaft und wendet sich stattdessen umso intensiver der Kultur des Heimatlandes zu, das heißt insbesondere der japanischen Sprache und der klassischen und modernen japanischen Literatur. Die ältere Schwester Nanae hingegen assimiliert sich in die USA, was zur Folge hat, dass sich der Habitus der Schwestern stark unterscheidet. Das Auftreten der älteren Schwester wird dabei extrem negativ geschildert, was die USA und die Integration in diese Gesellschaft herabsetzt.¹⁰ Nanae hat ihre Kleidung an die USA angepasst, sie hat viele Beziehungen mit Männern unterschiedlicher Nationalitäten, sie spricht umgangssprachliches Englisch, raucht und spielt Lotto. Von Minae wird dieses Verhalten nicht gebilligt, und ihr kommt es so vor, als wolle Nanae „den japanischen Geist verraten“ (大和魂を裏切る *Yamato-damashii o uragiru*).¹¹

Falls die Autorin die Zeit in den Vereinigten Staaten wirklich so schlecht in Erinnerung behalten hat, wie sie es über ihr Alter Ego Minae schildert, ließe sich so die schlechte Repräsentation der Vereinigten Staaten erklären. Trotz der interkulturellen Thematik darf aber nicht vergessen werden, dass *Shishōsetsu from left to right* zunächst für den japanischen Markt geschrieben wurde. Wenn Japan für ein japanisches Publikum im Kontrast zu den USA positiv repräsentiert wird, handelt es sich um affirmative Literatur. Da viele japanische Leser die USA nicht besucht haben, gibt Mizumura ein problematisches Bild dieser fremden Kultur, indem sie durch ihre Erzählung ihre größtenteils negativen Eindrücke des Landes vermittelt.

In dem oben bereits angesprochenen Sachbuch *Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de* argumentiert Mizumura, dass Texte, die nicht im Original auf Englisch verfasst sind, strukturell benachteiligt sind. Wurde oben bereits eine Abneigung der Protagonistin beziehungsweise der Autorin gegenüber den USA festgestellt, betrifft dies auch die englische Sprache, die Lingua franca der internationalen Kommunikation. Jedenfalls ist Mizumura bewusst, dass man, wenn man eine weltbekannte Schriftstellerin werden will, ins Englische übersetzt werden muss, um Zugang zu einer globalen Leserschaft zu erhalten. So wurden bisher alle ihre Erzählungen ins Englische von derselben Übersetzerin, Juliet Winters Carpenter, übersetzt, zuletzt auch *Shishōsetsu from left to right* als *An I-Novel*.

¹⁰ In dem oben genannten Essay schreibt die Autorin Mizumura über das unterschiedliche Verhältnis der Schwestern zum Migrationsland: „Ich beharrte auf Japan und auf der japanischen Sprache, meine zwei Jahre ältere Schwester hingegen schien Amerika einfach wunderbar zu finden“ (MIZUMURA 2020: 293).

¹¹ MIZUMURA 1995: 121.

In der Übersetzung des Sachbuches *Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de* sticht die gegenseitige Beweihräucherung der Autorin und der Übersetzerinnen Juliet Winters Carpenter und Yoshihara Mari 吉原真里 ins Auge. Die Autorin schreibt im Vorwort zur Übersetzung über die Juliet Winters Carpenter, sie sei „struck by her utter mastery of the craft.“¹² Die beiden Übersetzerinnen im Gegenzug schreiben in ihrem Vorwort u.a., dass Mizumuras Analyse „breathtakingly innovative“ ist und verteidigen das Buch gegen seine Kritiker. Diese seien entweder wütend-irrational oder misogyn, wenn sie Mizumuras Buch als elitär oder chauvinistisch kritisieren. Die Literaturkritikerin Saitō Minako 齋藤美奈子, die Mizumura in einer Rezension in der *Asahi shinbun* eben jene Vorwürfe macht,¹³ wird von den Übersetzerinnen pejorativ „this woman“¹⁴ genannt, und ihre Kritik wird durch den Verweis auf die vermeintlich als linksliberal voreingenommene *Asahi shinbun* diskreditiert.

In dem Sachbuch setzt sich Mizumura für eine Ausbildung zunächst in der eigenen Landessprache statt der Ausbildung im Englischen ein. In *Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de* verteidigt Mizumura ihre Muttersprache und verweist auf einen unterstellten Sprachverfall. Dieser sei unter anderem auf den korrumpierenden Einfluss der englischen Sprache auf die eigene Nationalsprache zurückzuführen. Mizumura spricht sich gegen den Ausbau der Englisch-Ausbildung in Japan aus und steht so für einen kulturellen Protektionismus ein. Sie bedient sich also typisch konservativ-nationalistischer Themenfelder. Im japanischen Original schreibt sie, dass wegen des Zustandes der modernen japanischen Literatur (*Nihon kindai bungaku* 日本近代文学) eine „patriotische Besorgnis um das Heimatland‘ (*yūkoku no nen* ‘憂国の念’), die ansonsten nur einer schlechten Angewohnheit gleichkommt, immer weiter in mein Herz eingesickert ist.“¹⁵ In der Übersetzung ins Englische fehlt dieser Teil jedoch.¹⁶

Hier offenbart sich auch schon das Problem einer ungetreuen Übersetzung beziehungsweise einer überarbeiteten Adaption, die auf das literarische Feld des Ziellandes zugeschnitten ist. Im Vorwort zu der englischen Übersetzung von *Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de* schreibt Mizumura von den Gründen, warum das Original des Sachbuches für die englische Übersetzung abgeändert wurde:

¹² MIZUMURA 2015: XI.

¹³ Vgl. SAITŌ 2008: 31. Saitō Minako schreibt hier über die Kritik, die im Internet an Mizumuras Sachbuch geäußert wurde: „Selbstredend kommt es zu Kritik. Zum einen lassen sich diese [Vorschläge, Anm. C.S.] kaum von den Ansichten der Nationalisten abgrenzen, die fordern, ‚die schöne japanische Sprache zu verteidigen‘, sie bejaht einen Elitismus, der das japanische Erziehungssystem, das auf dem Grundsatz der Gleichheit aufbaut, zurückweist, ferner verehrt sie, ohne Werktitel zu nennen, die moderne Literatur überschwänglich und ist vorschnell davon überzeugt, dass der ‚Zustand der gegenwärtigen Literatur‘ ‚primitiv‘ ist“ (ebd.).

¹⁴ CARPENTER/YOSHIHARA 2015: 6.

¹⁵ MIZUMURA 2008: 56.

¹⁶ Vgl. MIZUMURA 2015: S. 45, wo der Passus stehen müsste.

Naturally some adjustments were expected from the start. Written for the general reader in Japan, the book is overflowing with concepts, proper nouns, and historical facts that would mean little to readers unfamiliar with that country. A straightforward translation would end up appealing only to Japanese specialists, who can always read the book in the original if they so wish. I wanted to make the book open to a wider readership, realizing that once the translation came out, my ideas could reach not just readers in the English-speaking world but readers everywhere in this age of English. Professor Juliet Winters Carpenter agreed to collaborate with me in revising the book for this purpose, adding explanations here, shortening or eliminating there, and recasting the discussion as necessary for a new readership.¹⁷

Durch die Änderungen, die Mizumura hier en passant als selbstverständlich darstellt, soll die Diskussion also an ein anderes Publikum angepasst werden. Da sich das Buch im Original explizit um den kulturellen Verfall Japans dreht, befürchtet Mizumura zudem, dass man sie missverstehen könnte:

[B]ecause this book is founded on that frustration of mine, it may end up sounding overly patriotic. Every ethnic group cherishes its language and takes pride in its literature. Some readers may protest that this book gives pride of place to Japanese, which is merely one language among many, and trumpets the brilliance of modern Japanese literature, which is merely one literature among many.¹⁸

Wenn Mizumura schreibt, ihr Text solle nicht als patriotisch missverstanden werden, dann betreibt sie aktive Rezeptionssteuerung und lässt vor allem wissen, wie sie wünscht, dass ihr Buch eben nicht verstanden werden solle. So überrascht es auch nicht, wenn der Verweis auf die „patriotische Besorgnis um das Heimatland“ (s.o.) in der Übersetzung fehlt.

Auch die Übersetzung von *Shishōsetsu from left to right* als *An I-Novel*, so liest man im Impressum, wurde in Kollaboration mit der Autorin verfasst. An der Übersetzung hat Mizumura mit Juliet Winters Carpenters in Kyōto gearbeitet, wo die Übersetzerin lebt.¹⁹ Im Fall von *Shishōsetsu from left to right* wurden die Eingriffe in das Original von der Übersetzerin Carpenter wie folgt gerechtfertigt:

Finally, I must point out that in the course of translating *An I-Novel*, as often happens in literary translation, a variety of changes to the text were made as, working closely with Mizumura, I tried to keep, paradoxically, to the truth of the original novel.²⁰

¹⁷ MIZUMURA 2015: IX.

¹⁸ MIZUMURA 2015: X.

¹⁹ Dies geht aus dem Essay „*Senchimentaru jānī 2 arui wa, „Zoku shishōsetsu from left to right“*“ hervor, wo sie beschreibt, wie sie mit Carpenter vor dem Computer an der Übersetzung arbeitet. Vgl. MIZUMURA 2020: 292.

²⁰ CARPENTER 2021: X.

Blickt man hinter die Semantik, sucht man vergeblich nach einem inhaltlichen Argument, das die Abänderung des Originals rechtfertigt. Die Übersetzerin ist eine Erklärung schuldig, warum fehlende Äquivalenz paradoxerweise zu Übersetzungstreue führen soll. Sie macht aus der Not eine Tugend, wenn Abweichungen vom Original als eine translatorische Notwendigkeit ausgelegt werden. Über das Ausmaß der Änderungen und die betroffenen Textstellen werden jedoch keine Aussagen getätigt, so dass der Leser zum einen die Änderungen nicht nachvollziehen kann und zum anderen lediglich von einer freien Übersetzung ausgehen könnte. Tatsächlich gehen die Eingriffe viel weiter, wie im Folgenden empirisch-deskriptiv anhand einiger Fallbeispiele vorgestellt werden soll.

2 Fallbeispiele von Übersetzungen

Da sich die Äquivalenzrelation nur empirisch aufzeigen lässt, werden exemplarisch fünf Fallbeispiele genannt und kommentiert. Die Fallbeispiele sind geordnet nach solchen Textstellen, bei denen das Original stark abgeändert wurde (Fallbeispiele #1 und #2), Textteile, die nicht übersetzt wurden (Fallbeispiele #3 und #4), und ein Fallbeispiel für einen Passus in der Übersetzung, der keine Entsprechung im Original hat, also für die Übersetzung hinzugefügt wurde (Fallbeispiel #5). Meine eigene Übersetzung ist absichtlich wörtlich gehalten, um so nur in geringem Maße von der Aussage des Originaltextes abzuweichen.

Abkürzungen:

O – Originaltext *Shishōsetsu from left to right*, hier: *Shishōsetsu*.

DÜ – Deutsche Übersetzung von Ch.S.

EÜ – Englische Übersetzung *An I-Novel* von Juliet Winters Carpenter in Zusammenarbeit mit Mizumura Minae.

Fallbeispiel 1:

Kontext: Der Schwester der Protagonistin, Nanae, wurde bei einem Blind Date ein unattraktiver Koreaner zugewiesen. Die Organisatoren wollten dem Koreaner eine Asiatin vorstellen, was zwar nicht per se rassistisch ist, aber doch von einer Mentalität zeugt, die in ethnischen Kategorien denkt. Nanae zeigt sich über diese Entscheidung gar nicht erfreut: Sie wollte einem attraktiven Weißen zugewiesen werden. Abfällig spricht sie nun über den Koreaner, was die jüngere Schwester Minae wie folgt kommentiert:

O: 東京の郊外に育った奈苗が韓国人あるいは朝鮮人というものに対して私以上に偏見を植え付けられているとは思えなかった。 (*Shishōsetsu* 246–247)

DÜ: „Ich konnte mir nicht vorstellen, dass Nanae, die in der Umgebung von Tōkyō aufgewachsen ist, Süd- oder Nord-Koreanern gegenüber größere Vorurteile eingepflanzt worden waren als mir.“

EÜ: „I knew that Koreans, perhaps even more than Chinese, were looked down upon in Japan, a prejudice from Japan’s imperial past; yet having grown up in Tokyo, where people were supposed to be more enlightened, and having parents who prided themselves on being liberal-minded, I had never felt that either of us was particularly prejudiced – at least, that’s what I’d always believed.“ (*An I-Novel* 178).

Diskussion: Die Sachverhalte, die das Original und die englische Fassung ausdrücken, unterscheiden sich. Es liegt keine denotative Äquivalenz vor. Das japanische Original drückt unmissverständlich aus, dass Minae Koreanern gegenüber von Vorurteilen behaftet ist. Wie groß diese sind, kann zwar nicht gesagt werden, aber sowohl Minae als auch Nanae diskriminieren Koreaner. In der englischen Übersetzung wurde dieser Sachverhalt jedoch nicht nur übergangen, sondern ins Gegenteil verkehrt. Hier lässt die Ich-Erzählerin wissen, dass sie eben nicht von Vorurteilen bestimmt ist. Durch den Zusatz „at least, that’s what I’d always believed“ wird die Aussage relativiert und gegen Kritik immunisiert. Auch weist sich Mizumura auf diese Weise als aufgeklärt-selbstkritisch aus. Der Verweis auf Japans Kolonialzeit wurde als eine Vorlage für die postkoloniale Literaturtheorie hinzugefügt, die eine solche Bemerkung sicherlich positiv beurteilen wird. Im Original ist dieser Zusatz jedoch nicht zu finden. Auch muss richtiggestellt werden, dass die Mutter in der Erzählung alles andere als „liberal-minded“ ist: Für ihre Töchter möchte sie einen gut situierten japanischen Mann finden; die Promiskuität Nanaes und ihr für Japanerinnen vermeintlich untypischer Habitus stören sie.

Fallbeispiel 2:

Kontext: Die Schwester Nanae hat sich, seit die Familie in die USA gezogen ist, stark an die Kultur der USA und den Habitus junger US-amerikanischer Frauen, wie sie in *Shishōsetsu from left to right* repräsentiert werden, angepasst. Sie färbt sich die Haare, bräunt ihre Haut und geht mit vielen Männern unterschiedlicher Nationalitäten aus. Die Mutter und die Schwester Minae können dies nicht gutheißen. Als die beiden Nanae in den Semesterferien

in Port Authority, dem Hafendistrikt um die Freiheitsstatue, vom Bus abholen, erkennen sie Nanae kaum wieder.

O: バスを降りてきた奈苗は **Port Authority** という、雑多な人種の入り混じった、俗を通り越して猥雑ですらある空間に、あたかもそこが生まれ落ちたときからの自分の棲家ででもあるかのように平然ととけこんでいた。(Shishōsetsu 127)

DÜ: „In Port Authority, einer Gegend, wo sich alle möglichen Rassen vermischt haben und wo das Maß des Ordinären so weit überschritten wurde, dass man ihn als vulgär bezeichnen kann, ging Nanae, nachdem sie aus dem Bus gestiegen war, ganz natürlich in der Menge unter, als sei dies ihre angeborene Wohnstätte.“

EÜ: “She blended into that boisterous crowd of people of different races as if born to it.” (*An I-Novel* 90).

Diskussion: In der Relation zwischen dem O und der EÜ liegt ein relativer Mangel an denotativer Äquivalenz vor. Die negative Schilderung der Atmosphäre von Port Authority wird in der EÜ nicht widergespiegelt, insbesondere weil „boisterous“ keine negative Denotation besitzt. Im Original hingegen wird Port Authority extrem negativ repräsentiert. Man kann davon ausgehen, dass es einer US-amerikanischen Leserschaft missfallen wird, wenn ein berühmter Stadtteil von New York von einer japanischen Schriftstellerin so stark abgewertet wird, zumal dieser Ort durch die Freiheitsstatue auch symbolischen Charakter hat. Dass in der englischen Übersetzung dieser Teil nicht übersetzt wurde, um die US-amerikanische Leserschaft nicht vor den Kopf zu stoßen, lässt sich wohl auf Opportunismus zurückführen. Auch wird angedeutet, dass einer der Gründe für den vulgären Charakter der Region der Umstand ist, dass hier Multikulturalismus herrscht. Multikulturalismus als Faktor kulturellen Verfalls darzustellen, mag für eine japanische Leserschaft, die sich gerne selbst als ethnisch und kulturell homogen ansieht, annehmbar sein, in den USA verstößt dies jedoch gegen die *political correctness*. Dies mag der Grund sein, warum dieser Teil in der Übersetzung übergangen wurde.

Darüber hinaus wird – im Original eindrücklicher als in der englischen Übersetzung – die normative Einstellung dargelegt, dass es schlecht sei, die nationale und kulturelle Identität aufzugeben. Dies ist eine neutrale Wertaussage, es wird jedoch auch vermittelt, dass es nachteilig sei, nicht mehr als Japanerin, sondern als Angehörige einer anderen Nationalität wahrgenommen zu werden, als ob Japanerinnen durch die Verwechslung mit anderen Asiatinnen abgewertet würden. Kritik an der Gesellschaft der Vereinigten Staaten, die nicht zwischen den Ethnien Asiens unterscheiden kann, wird im Laufe der Erzählung oft formuliert.

Auf diese Weise der Identität beraubt zu werden, ist bestimmt bedrückend, und doch ist es zugleich chauvinistisch, wenn man sich wie Minae durch die Verwechslung mit Chinesen oder Koreanern beleidigt oder abgewertet fühlt.

Fallbeispiel 3:

Kontext: In den ersten Jahren nach ihrer Ankunft in den USA spricht Minae noch nicht gut Englisch. Daher wird sie einer Klasse mit leistungsschwachen Schülern zugeteilt.

O: いづれにせよ生徒はひとりずつ別々に動いているので、誰が **honors class** に入り、誰が **dumb class** に入っているのかは判然としなかった。それに、もともと他人のことが日本人のようには気にならないアメリカ人の性癖に、並以下の人間を皆でおとしめるよりも並以上の人間に大げさに感嘆するのを好むという彼らの美徳が加わり、誰それが天才だという話はよく聞いたが、誰それが馬鹿だという話は聞かず、その **dumb class** に入られられた連中も平気な顔をしていたのである。
(*Shishōsetsu* 338-339)

DÜ: „Wie dem auch sei, die Schüler hatten ihre eigenen Laufbahnen, und wer in die honors class und wer in die dumb class kam, war nicht klar auszumachen. Außerdem kam der *Neigung der Amerikaner, sich von Natur aus nicht um andere Menschen zu kümmern, wie die Japaner es tun*, hinzu, dass es für sie eine Tugend ist, statt zusammen auf unterdurchschnittliche Menschen herabzusehen, überdurchschnittliche Leute übertrieben zu bewundern. So hörte man oft, dass dieser oder jener ein Genie sei, aber dass dieser oder jener ein Idiot sei, hörte man nicht, und so war es für solche, die man in die dumb class aufnahm, nicht weiter schlimm.“ (Kursiv Ch.S.)

EÜ: “Students each followed a different schedule throughout the day, and so who was in which class was not fully clear. Besides, my American classmates demonstrated a laudable quality: rather than putting down a dimwit, they preferred to offer exaggerated admiration to anyone who excelled, so that while I often heard people say that so-and-so was a genius, I never heard anyone call someone a moron behind their back. Perhaps that is why those assigned to a **dumb class** in English were not particularly embarrassed about it.” (*An I-Novel* 239-240)

Diskussion: Der in der DÜ in kursiv gesetzte Teil fehlt in der englischen Übersetzung. Ein ganz eindeutig chauvinistisches Vorurteil über US-Amerikaner wurde hier für die EÜ nicht übersetzt. Freilich folgt darauf ein Lob der Amerikaner, doch dass das Lob übersetzt wurde, aber die Verunglimpfung nicht, ist eine unmissverständliche Anpassung des Textes an den

amerikanischen Markt. Es muss der Übersetzerin und der Autorin bewusst gewesen sein, dass amerikanische Leser mit Sicherheit nicht von einer japanischen Autorin erklärt bekommen wollen, dass es ihnen an Empathie mangle.

Fallbeispiel 4:

Kontext: Während eines Gesprächs mit ihrer Schwester erwägt Minae, ob sie nach Japan zurückkehren soll, um Schriftstellerin zu werden. In der Erzählerstimme teilt sie ihre Gedanken mit.

O: アメリカに着いてしばらくたったころからだろうか、私は自分が爪先から頭のとっぺんまで日本人であることを深く感謝した。日本にいたころは空想のなかで「あいのこ」となり、母は美人だから良しとしてあの父はいただけないから抹殺してしまい、アメリカ人、いやもっと文化的な香りのするフランス人と取り替えてと、あとから考えればまさしくリカちゃん人形のように両親を設定していたのだが、そうすることによって私自身リカちゃん人形のように可愛らしくなったつもりで遊んでいた。ところがアメリカに着くやいなや、そのような不埒な考えは消し飛んでしまった。私は自分の父や母も、その父や母の父や母も、そのまた父や母も、みんなみんな日本人なのがひたすら嬉しかった。日の丸はちまきをしめ日本刀をヤアヤアと振りかざさんばかりの純血主義者となったのは、日本人の血以外のものが流されていないのを、日本人であることの証しにしたかったからであった。じきに私は日本人であることの証しは血にはないことを知るようになった。以来私は寝ても覚めてもそれを日本語に求めたのである。 (*Shishōsetsu* 440)

DÜ: „Es war wohl eine Weile nachdem ich in den Vereinigten Staaten angekommen war, dass ich tiefe Dankbarkeit dafür verspürte, durch und durch Japanerin zu sein. Noch in Japan war ich der Fantasie nachgegangen, ein „Mischling“ zu sein. Meine Mutter ließ ich durchgehen, weil sie schön war, meinen Vater aber akzeptierte ich nicht. Ich ließ ihn daher aus dem Spiel verschwinden und tauschte ihn gegen einen Amerikaner, nein gegen einen Franzosen aus, von dem ich ein größeres Maß an Kultiviertheit erwartete. Retrospektiv betrachtet, übertrug ich meine Eltern in das Setting der Licca-chan-Puppe²¹, aber in Wahrheit betrieb ich das Spiel, um selbst so niedlich wie die Licca-chan-Puppe zu werden. Doch sobald ich in Amerika angekommen war, verflogen mir solch unangebrachte Gedanken. Ich war aufrichtig glücklich darüber, dass mein Vater und meine Mutter, deren Väter und Mütter, ihre Väter und Mütter und auch wiederum deren Väter und Mütter alle Japaner waren. Dass ich zu einer Ideologin des reinen Blutes geworden war, die sich gewissermaßen

²¹ Eine japanische Puppe ähnlich der Barbie. Der fiktive Vater der Puppe Licca ist ein französischer Musiker.

ein Stirnband mit der Flagge der aufgehenden Sonne umgebunden hatte und „Yaa Yaa“²² schreiend ein japanisches Schwert schwang, lag daran, dass ich den Beweis für mein Japanersein einzig im japanischen Blut finden wollte. Doch schon bald verstand ich, dass der Beweis für das Japanersein nicht im Blut zu finden war. Seitdem suche ich es Tag und Nacht in der japanischen Sprache.“

EÜ: -/-

Diskussion: Dieser lange Absatz fehlt in der englischen Übersetzung (Vgl. *An I-Novel* 311–312)! Eine Äquivalenzbeziehung lässt sich nicht herstellen. Es wird hier nicht nur ein nationalistisches Bekenntnis abgelegt, sondern Minae eröffnet sogar, dass sie einstweilen über das „Blut“ ihre japanische Nationalzugehörigkeit, auf die sie ungemein stolz ist, definiert hat. So ironisch Mizumura sich hier auch geben mag, es lässt sich stark bezweifeln, dass die US-amerikanische Literaturkritik die rassistische Rhetorik unkritisch stehengelassen hätte. Wohl aus diesem Grund wurde dieser Absatz nicht in die englische Übersetzung übernommen; es handelt sich um eine „preventive attitude“ der Adaption des Originals.

Fallbeispiel 5:

Kontext: Von einer Mitschülerin wird Minae mit einer Chinesin, Cathy Tang, verwechselt. Sowohl explizit für die Chinesin Cathy als auch allgemein für eine Chinesin gehalten zu werden, fasst Minae zu dieser Zeit als eine Beleidigung auf (vgl. *Shishōsetsu* 221). Der Kontext vermittelt zu einem relativen Grade Reue und auch ein verändertes Bewusstsein zum Umgang mit Angehörigen von Japans Nachbarländern. Übrigens wird in diesem Zusammenhang die Bilingualität der Erzählung dazu genutzt, die Aussprache im Englischen von Chinesen zu karikieren („Wa yu wan?“ und „Yu Japanese, right?“; *Shishōsetsu* 219). Als Minae zur Schule geht, urteilt sie über die besagte Cathy Tang, diese sei eine „Beleidigung fürs Auge“ (*mezawari* 目ざわり). Cathy Tang wird von Minae als arm, unattraktiv und schlecht gekleidet heruntergesetzt. Auf diesen Absatz folgt allein in der EÜ folgende Erklärung:

O: -/-

DÜ: -/-

²² Schrei im *kendō*, einer modernen Form des japanischen Schwertkampfes, der sich auf die Ausbildung der Samurai zurückverfolgen lässt.

EÜ: “Until not so long before, Imperial Japan had sought equality with the West by looking down upon and attempting to colonize the rest of Asia. Was it a vestige of that wrongheaded era that led present-day Japanese, myself included, to somehow think of ourselves as not Asian? Or was it possible that all people everywhere more or less identified with Westerners, given that in modern times Westerners had come to represent a universal image of humankind?” (*An I-Novel* 158–159).

Diskussion: Dieser Passus fehlt im Originaltext und wurde für die EÜ hinzugedichtet (vgl. *Shishōsetsu* 221). Die Autorin Mizumura rechtfertigt hier die abfällige Haltung ihres Alter Egos Minae für das englischsprachige Publikum. Die Erklärung zu Japans kolonialer Vergangenheit macht den Eindruck eines didaktischen Zusatzes, ist aber meiner Meinung nach wohl eher zu der „polemic“ oder zu der „preventive attitude“ zu zählen. Es macht den Eindruck, dass Mizumura mit dieser Aussage gezielt die postkoloniale Literaturtheorie ansprechen will. Selbst wenn dieser Zusatz tatsächlich didaktischer Natur sein sollte, muss man sich fragen, warum er im japanischen Original fehlt. Diese Erklärung ist auch für das japanische Publikum nicht selbstverständlich, schließlich ist Japans Umgang mit der Vergangenheit als problematisch zu bezeichnen. Problematisch ist tatsächlich auch die obige Erklärung der EÜ, da Übersetzerin und Autorin hier die Schuld für den japanischen Kolonialismus auf den Westen abwälzen. Eine wirklich bekennende Aussage hätte stattdessen die japanische Eigenverantwortung betont. Übrigens ist der Teil, in dem Minae über Cathy Tang herzieht, in der englischen Übersetzung in kursiv gesetzt worden, was die Aussage auf eine unbestimmte Art relativiert.

3 Kommentar zur Übersetzungspraxis

Wie aus den Fallbeispielen deutlich geworden ist, wurde das Original für die englische Übersetzung in hohem Maße abgeändert. Während *An I-Novel* zum größeren Teil das Original reproduziert, wurde partiell und an kritischen Stellen zur alternativen Textproduktion übergegangen. Eine inhaltliche Äquivalenz ist nicht gegeben. Die obigen Beispiele für Abänderungen des Originals lassen sich als Ausdruck einer „polemic“ und der „preventive attitude“ (Díaz-Diocaretz, s.o.) beschreiben: Der US-amerikanische Leser wird von Beleidigungen verschont und chauvinistische Textstellen im Original wurden abgeändert, um der Zensur (im Sinne der „preventive attitude“) zuvorzukommen beziehungsweise das Erscheinen des Buches auf dem US-amerikanischen Markt überhaupt zu ermöglichen. Die Ergänzungen hingegen sind vermutlich als Geste des Entgegenkommens an das literarische Feld der USA zu verstehen, da die in ihnen vertretenen Positionierungen vom vermeintlichen Mainstream wohlwollend angenommen werden. Bei Eingriffen in diesem Umfang fällt es

schwer, überhaupt von einer Übersetzung zu sprechen.²³ *An I-Novel* müsste vielmehr als überarbeitete Version für das US-amerikanische Publikum bezeichnet werden. Als Autorin steht es Mizumura selbstredend zu, an ihrem Text Änderungen vorzunehmen, aber *An I-Novel* wurde unmissverständlich als Übersetzung ausgewiesen. Im Vorwort wurde zwar auf Änderungen hingewiesen, aber da der allgemeine Rezipient in den USA diese nicht nachvollziehen kann, muss von einer „manipulierenden Intervention“²⁴ im interkulturellen Austausch gesprochen werden. Durch die Textproduktion, die als Textreproduktion ausgewiesen wurde, findet schlussendlich auch eine Art von Betrug des Rezipienten statt. Werner Koller schreibt:

Der ZS-Leser [Zielsprachen-Leser, Anm. C.S.] geht beim Gebrauch einer Übersetzung davon aus, dass er sich, sobald ein Text als Übersetzung deklariert wird, darauf verlassen kann, dass der Übersetzer diese Verantwortung wahrnimmt.²⁵

Wie oben bereits angedeutet, lässt der Verweis auf die Übersetzungspraxis auch Schlüsse auf den Erwartungshorizont der USA und die Unterschiede zum japanischen zu. „Die Übersetzung“, schreibt Irmela Hijiya-Kirschner, „ist stets auch ein Spiegel der Erwartungen der Zielkultur an den Text, ihres ‚Weltbildes‘ und ihrer, wenn man so will, Ideologien.“²⁶ Da der Raum der möglichen Positionierungen anders gelagert ist, konnte Mizumura auf Japanisch Aussagen vertreten, die sie einem englischsprachigen, internationalen Publikum nicht zumuten wollte. Das betrifft besonders solche Statements, die auf ein US-amerikanisches Publikum beleidigend wirken. Betrachtet man die oben genannten Änderungen, fällt auf, dass primär Aussagen, die auf Chauvinismus hinweisen, in der Übersetzung abgeändert wurden, um so Kritik zu entgehen. Bei diesem Unterfangen waren die Übersetzerinnen auch durchaus erfolgreich. In einer Rezension von Benjamin Moser für die *New York Times* ist etwa zu lesen, im Gesamtwerk von Mizumura sei nicht „the slightest whiff of nationalism“²⁷ feststellbar. Man muss sich allerdings fragen, ob Moser nicht gegebenenfalls zu einem anderen Urteil gekommen wäre, hätte er das japanische Original gelesen.

²³ Vgl. dazu KOLLER 2011: 203: „Als Übersetzung im eigentlichen Sinne bezeichne ich nur, was bestimmten *Äquivalenzforderungen normativer Art* genügt.“ Wegen der Bearbeitung des Originals kann auch nicht von pragmatischer Äquivalenz gesprochen werden: „Obwohl die Grenze nicht einfach zu ziehen ist, gehören fremdsprachige Texte, in denen ein AS-Text für eine Empfängergruppe in der ZS bearbeitet wird, die in entscheidenden Merkmalen von der Empfängergruppe der AS abweicht, nicht zu den Übersetzungen, in denen pragmatische Äquivalenz realisiert wird“ (KOLLER 2011: 252).

²⁴ BOURDIEU 2004: 36.

²⁵ KOLLER 2011: 200.

²⁶ HIJIYA-KIRSCHNER 2001: 36.

²⁷ MOSER 2021: <https://www.nytimes.com/2021/03/02/books/review/minae-mizumura-inovel.html> (zuletzt aufgerufen: 20.05.2021).

Japanischkenntnisse sind auch notwendig, um Nuancen in der Wortwahl festzustellen. Wie aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden ist, legt die Erzählerin großen Wert auf die japanische Sprache und die japanische Literatur, die sich dieser bedient. Sie ruft gar die sogenannte „Seele der japanischen Sprache“²⁸ (*kotodama* 言霊) an und vertritt einen für Japan nicht untypischen Sprachnationalismus.²⁹ Mizumura verwendet im Original Begriffe wie *yamato-damashii* (s.o.) und *kotodama*, die dem nationalistischen Spektrum zuzuordnen sind. Diese nationalistischen Begriffe fehlen jedoch in der Übersetzung, weil sie hier umschrieben wurden. Die Praxis, diese Termini zu übersetzen, obwohl es sich bei ihnen um sogenannte unübersetzbare Wörter handelt, statt sie beispielsweise in einem Glossar zu erklären, ist Teil einer adaptierenden Übersetzungspraxis und führt tatsächlich auch zu einer Abänderung der ursprünglichen Aussage; schließlich führt die Übersetzung dieser Ausdrücke zwangsweise zu fehlender konnotativer Äquivalenz. Auch der Umgang mit der Bilingualität und der generellen Anpassung des Originals an das Zielland resultieren zum einen in einer „domestication“ des Originals und zum anderen zu fehlender formal-ästhetischer Äquivalenz. Mal abgesehen von einer normativen Beurteilung der ideologischen Positionierung der Autorin, die ohnehin nicht Aufgabe der Wissenschaft ist, wirft die Übersetzungspraxis im Fall Mizumura ein schlechtes Licht auf den Zustand der (interkulturellen) Meinungspluralität. Leser, die japanische Literatur erwarten, auch in der Hoffnung, vom US-amerikanischen Mainstream heterodoxe Meinungen zu lesen, werden enttäuscht, wenn sie eine auf den westlichen Markt zugeschnittene, normgerechte Literatur serviert bekommen. Eine Übersetzung, die einem Programm des „foreignization“ entsprochen hätte, hätte zur Wertepluralität beigetragen, statt im Einklang mit der Echokammer des Ziellandes zu stehen. Auch dies ist schlussendlich eine normative Beobachtung, es muss aber konstatiert werden, dass diese Einsicht im Widerspruch zu den Forderungen aus Mizumuras Sachbuch *Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de* steht.

Mizumura ist Absolventin der Literaturwissenschaft der Yale University, die bekannt ist für die sogenannte Yale School der Dekonstruktion mit Vertretern wie Paul de Man und Harold Bloom. Man muss annehmen, dass die Autorin Mizumura mit dem literarischen Feld der USA gut vertraut ist. *Shishōsetsu from left to right* lässt sich der Postmoderne zuordnen, und Mizumura bedient sich postmoderner Stilmittel, um ihren Text zu entschärfen und sich gegen Kritik zu immunisieren. In diesem Sinne wird dargestellt, wie das erzählte Ich diskriminierende Dinge sagt, aber ob diese Standpunkte auch denen des erzählenden Ichs entsprechen, kann nicht eindeutig festgestellt werden. Auch nimmt jede Aussage durch den von der Autorin zur Verfügung gestellten Interpretationsrahmen der Erzählung als

²⁸ MIZUMURA 1995: 235.

²⁹ In diesem Zusammenhang sei noch einmal auf Mizumuras Sachbuch *Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de* verwiesen.

shishōsetsu, dem metatextuellen Umgang mit dieser in Japan als klassisch wahrgenommenen Gattung, die Form eines Bekenntnisses an. Nach Nakai Asako 中井亜佐子 ist es diese Art der Selbstreferentialität des Textes, die den Text „knapp vor den Abgründen des nationalen/rassistischen Chauvinismus rettet“. ³⁰ Ohnehin bezieht sich Minaes Chauvinismus nicht auf das reale Japan, sondern auf ein imaginiertes, also ein gedankliches Konstrukt, das Minae sich aus der Lektüre klassischer japanischer Literatur und aus Trotz gegen die abweisende US-amerikanische Gesellschaft erdacht hat.

Identitäres Denken hat zurzeit Konjunktur, und das nicht nur in den amerikanischen *humanities*. Müsste man *Shishōsetsu from left to right* zwischen linken *identity politics* und nationalistisch-identitären Bewegungen einordnen, wäre dies nicht einfach. Viele Forderungen decken sich, wie etwa die Stellungnahme gegen den „Sprach-Imperialismus“ des Englischen. In Japan, wie auch in Deutschland, ist der Verweis auf den schlechten Einfluss des Englischen auf die Nationalsprache und den vermeintlichen Sprachverfall, der sich insbesondere anhand des Jugendjargons zeige, ein typisch konservativer Standpunkt. In den Vereinigten Staaten hingegen wird Kritik am Englischen als Weltsprache als progressiv verstanden. Indem der Text den Kontext seines Ursprungslandes nicht mittransportiert, ³¹ kann es zu dem Phänomen kommen, dass ein links-progressives US-Publikum einen Text, der im japanischen Original zum Nationalismus neigt, für seine Agenda übernimmt. Im vorliegenden Fall heißt das, dass die Autorin Mizumura, die wegen ihrer Forderung nach Sprachprotektionismus in Japan in der Kritik steht, rechte Standpunkte zu vertreten, in den USA als progressiv verstanden wird. Für diese Annahme spricht sowohl das „Selektionsverfahren“, das heißt, dass dieser Text überhaupt übersetzt wurde, als auch das „Verfahren der Markierung“, ³² also u.a. die obige Rezension Benjamin Mosers ³³ wie auch der Umstand, dass die Übersetzung bei der *Columbia University Press* erschien (die Columbia University steht im Ruf, besonders „woke“ zu sein). Ein weiteres Missverständnis, das durch die fehlende Berücksichtigung des japanischen Kontextes entstanden ist, betrifft die Darstellung von Rassismus. Kritik an Rassismus ist zwar für linke Positionen typisch, der Repräsentation von *Shishōsetsu from left to right* zufolge ist er aber ein Problem, das mit Multikulturalismus einhergeht. Auf diese Weise wird der *melting pot* der USA abgewertet, während die innenperspektivistische Darstellung Japans als ein ethnisch homogenes Land bejaht wird. In *Shishōsetsu from left to right* schreibt Mizumura über Japan: “[T]he notion of race was as abstract as the notion of winter for people living near the equator.” ³⁴ Durch das Ausblenden der Probleme der Migration und der Ethnien im Falle Japans, die es selbstredend auch hier gibt, findet sich kontrastiv eine Kritik am Multikulturalismus der USA.

³⁰ NAKAI 2005: 28.

³¹ Vgl. dazu und auch zu den Missverständnissen, die daraus resultieren, BOURDIEU 2004: 37–38.

³² Zu diesen beiden Verfahren vgl. BOURDIEU 2004: 38.

³³ Benjamin Moser wurde für seine Biographie von Susan Sontag der Pulitzer-Preis verliehen.

³⁴ MIZUMURA 2021: 190. Es wurde hier absichtlich aus der englischen Übersetzung zitiert.

So kommt es wegen dieser „Missverständnisse“ dazu, dass der Text in zwei unterschiedlichen literarischen Feldern zwei heterogene Lesergruppen anspricht. Es lässt sich die These aufstellen, dass sich Übersetzerin und Autorin dieses Umstandes bewusst waren und daher den Text gezielt an das Zielland angepasst haben. Die US-amerikanische Rezeption hingegen reinterpretiert den Text allein entsprechend der Logik, die ihr spezifisches literarisches Feld vorgibt, und die Darstellung der Diskriminierung einer Migrantin durch die Majorität lässt sich für die Standpunkte einer progressiven intersektionalen Literaturtheorie gewinnen. Wie aus der Einführung der englischen Übersetzung von *Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de* hervorgeht, steht Mizumura indessen in Japan in der Kritik, eine konservativ-chauvinistische und elitäre Autorin zu sein. Vor diesem Hintergrund ist es ironisch, dass Mizumura im literarischen Feld der USA von einem „progressiven“ Publikum für sich eingenommen wird. Begünstigt wurde dieser Umstand aber sicherlich durch die manipulierende Übersetzung selbst.

Durch ihr Sachbuch *Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de* versucht Mizumura, sich genau dieser Hegemonie der englischen Sprache zu widersetzen. Paradoxerweise führt Mizumura aber gerade durch die hybride Form der Erzählung *Shishōsetsu from left to right* die englische Sprache nach Japan ein. Auch sind gute Englischkenntnisse eine Voraussetzung für die Lektüre des Buches. Mizumura beklagt in ihrem Sachbuch unter anderem, dass Texte, die nicht auf Englisch geschrieben sind, kein globales Publikum finden. Auch *Shishōsetsu from left to right* wurde durch die Übersetzung einem globalen Publikum zugänglich gemacht, allerdings nur in der auf den amerikanischen Markt zugeschnittenen Version. Es ist im höchsten Grade ironisch, dass Mizumura, die so stolz auf ihre moderne japanische Literatur ist, sich selbst der Hegemonie des Englischen unterwirft, indem sie zwei Versionen von *Shishōsetsu from left to right* veröffentlicht: eine für den Heimatmarkt und eine fürs Ausland. Abänderungen des Originals bringen schließlich auch eine gewisse Beliebigkeit mit sich. Es ließe sich beispielsweise eine Übersetzung von *Shishōsetsu from left to right* ins Chinesische vorstellen, in der die unvorteilhaften Kommentare über die USA beibehalten, aber die diskriminierenden Kommentare gegenüber Chinesen gelöscht werden.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

CARPENTER, Juliet Winters (2021): „Translator’s Note“. In: MIZUMURA, Minae 水村美苗: *An I-Novel*. Translated by Juliet Winters Carpenter in collaboration with the author. New York: Columbia UP: VII–X.

- CARPENTER, Juliet Winters, YOSHIHARA, Mari 吉原真里 (2015): „Introduction“. In: MIZUMURA Minae 水村美苗: *The Fall of Language in the Age of English*. Translated by Mari Yoshihara and Juliet Winters Carpenter. New York: Columbia UP: 1–7.
- MIZUMURA, Minae 水村美苗 (2021): *An I-Novel*. Translated by Juliet Winters Carpenter in collaboration with the author. New York: Columbia UP.
- MIZUMURA, Minae 水村美苗 (2008): *Nihongo ga horobiru toki – eigo no seiki no naka de*. [Wenn die japanische Sprache untergeht – im Jahrhundert der englischen Sprache] 日本語が亡びるとき—英語の世紀の中で. Tōkyō: Chikuma shobō.
- MIZUMURA, Minae 水村美苗 (2020): „Senchimentaru jānī 2 arui wa, ‚Zoku shishōsetsu from left to right‘ [A Sentimental Journey 2 oder Fortsetzung: ‚Shishōsetsu von links nach rechts‘] センチメンタル・ジャーニー 2あるいは、『続 私小説 from left to right』“. In: *Shinchō* (117.1): 291–302.
- MIZUMURA, Minae 水村美苗 (1995): *Shishōsetsu from left to right* [Shishōsetsu von links nach rechts] 私小説 from left to right. Tōkyō: Shinchō bunko.
- MIZUMURA Minae 水村美苗 (2015): *The Fall of Language in the Age of English*. Translated by Mari Yoshihara and Juliet Winters Carpenter. New York: Columbia UP.

Sekundärquellen

- BOURDIEU, Pierre (2004): „Die gesellschaftlichen Bedingungen der internationalen Zirkulation der Ideen“. In: JURT, Joseph (Hg.): *Forschen und Handeln – Recherche et Action*. Freiburg: Rombach: 35–48.
- BOURDIEU, Pierre (2016): *Die Regeln der Kunst – Genese und Struktur des literarischen Feldes*. Übersetzt von Bernd Schwibs und Achim Russer. 7. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DÍAZ-DIOCARETZ (1985): *Translating Poetic Discourse: Questions on Feminist Strategies in Adrienne Rich*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing.
- HUIYA-KIRSCHNEREIT, Irmela (2001): „‚Stille Post‘ – Ein Rundgang“. In: Dies. (Hg.): *Eine gewisse Farbe der Fremdheit – Aspekte des Übersetzens Japanisch-Deutsch-Japanisch*. München: Iudicium: 17–44.
- KOLLER, Werner (2011): *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. 8., neubearbeitete Auflage. Unter Mitarbeit von Kjetil Berg Henjum. Tübingen, Basel: A. Francke.
- MOSER, Benjamin (2021): „Translating a Book Caught Between Two Languages“. In: *The New York Times*, datiert 02.03.2021: <https://www.nytimes.com/2021/03/02/books/review/minae-mizumura-inovel.html> (zuletzt aufgerufen: 20.05.2021).
- NAKAI, Asako 中井亜佐子 (2005): „Hybridity and contemporary Japanese-language literature“. In: *Hitotsubashi journal of arts and sciences* (46.1): 19–29.
- SAITŌ, Minako 齋藤美奈子 (2008): „Bungei jihyō [Literarische Revue] 文芸時評“. In: *Asahi shinbun* 朝日新聞, 26.11.2008 (Morgenausgabe): 31.
- VENUTI, Lawrence (2008): *The Translator’s Invisibility – A History of Translation* [1995]. Second edition. London, New York: Routledge.

ヴァイマル期ハイデルベルク大学への 日本からの留学状況とその歴史的背景

久野 譲太郎 (京都)

Abstract

In this paper the situation of Japanese students studying at Heidelberg University in the first half of the twentieth century will be discussed. Heidelberg University had a major impact on the scholarly evolution of Japan, especially from the Taishō period (1912-1926) onwards. It is therefore important to get an idea of the modes and concrete circumstances of academic exchange with this university for understanding the process of formation of scholarship in modern Japan. This preliminary investigation seeks to introduce the facts, that is the concrete numbers, names and the major of regularly enrolled students from Japan at the given time, and statistically discloses the scale of study abroad and trends of its evolution. By comparing these numbers with those of other universities and those of Heidelberg University during the period of the Second Empire, the rapid increase of the number of Japanese students at Heidelberg University during the Weimar Republic becomes clear and a change in the characteristics of study abroad can be observed. An explanation for these circumstances is provided through a closer look at the historical background in both countries. Four primary factors can be detected here: the spread of higher education in Japan, the expansion of the inflation in post First World War Germany, the reception of the play “Alt Heidelberg” by Japan's intellectual class, and the flourishing of Neo-Kantianism in the academic world. The fourth factor seems especially significant, as the “Südwestdeutsche Schule”, being based in Heidelberg, had a major influence not only on Japan's modern philosophy but also on the formation of social sciences. As a conclusion, the paper confirms the far-reaching influence and historical significance of academic exchange with Heidelberg University, especially in the field of social sciences and Neo-Kantianism, while also addressing some important issues that are left for further examination.

1 はじめに

よく知られるとおり、明治期以来、法制や軍制の整備から医療技術の導入に至るまで、近代日本の形成に対しドイツとの交流が果たした役割は非常に大きかった。それはもちろんその基礎となる学術や文化面でも例外ではなく、近代を通じ日本からの留学生たちはドイツの各大学において当時最先端と見做された様々な科学や知識を学び、自国へと持ち帰ってはその近代化と発展に寄与した¹。

¹ 留学の定義についてはこれまでの留学史研究においても多くおこなわれているが、ここではひとまず、先進的な外国の学術や文化を学び輸入することを目的として現地の研究・教育機関に身を置く、いわゆる「直流

そして当時、そのような留学生が数多く学んだ大学のひとつに、ルプレヒト=カール大学 (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg)、通称ハイデルベルク大学があった。1386年に創設された当大学は現ドイツ連邦共和国最古の大学として著名であるが、1868年、ドイツの大学に学籍を登録した初めての日本人である小松済治 (旧姓・馬島) (Komatsu Seiji, 1848–1893, ursprünglich: Majima)²が学んだのもこの大学であった。爾来多数の日本人が当大学で学び、なかでも日本では大正から昭和初期にあたる第一次世界大戦前後の時期には相当数の日本人がここハイデルベルク大学を目指し、籍を置いていたと考えられる³。そして周知のように、まさに日本の人文・社会科学はこの時期にこそ幕末・明治期以来の萌芽的段階を脱し、発展期を迎えている⁴。その意味では、近代日本の学知形成や文化振興に対しハイデルベルク大学との学術交流が担った役割は特に大きかったと見られるべきであろう。事実、当時期留学した留学生のなかにはその後著名な学者や知識人となって日本の学界や思想界を牽引した者も少なくない。したがってこれを逆に言うならば、近代日本の学知形成のあり方や思想的特質を内在的に問い直し、正確に描くためには、ハイデルベルク大学との学術交流の実態とその影響を精密に解明しておくことはまさに必須の課題と言わなければならない。

しかしながらこれまでの日独の文化交流史研究では、主として時期的には第二帝政期あるいは明治期の交流と影響に焦点を当てるものが圧倒的に多かったため⁵、それに比べると、近年研究が進みつつあるとはいえ、未だヴァイマル期ないし大正・昭和初期の交流実態については研究の蓄

型」留学を念頭に置くこととする。辻直人による簡潔な定義を借用すれば、「一定期間を海外の教育機関で研究ないし教育を受けてくる行為」ということになろう (辻 2019: 1。同 2010 も参照)。

² 江戸 (東京) 生。会津藩より派遣された日本人最初のドイツ留学生。1868年にハイデルベルク大学で医学を学び、帰国後は司法省民事局長、横浜地方裁判所長等を務めた (Vgl. ARAKI/SCHAMONI 1999. 荒木 2003)。なお、小稿では、本文に登場する日本人のうち、ヴァイマル期ハイデルベルク大学への留学生以外の人物についてのみ脚注で簡潔に触れる。ヴァイマル期当大学の留学生については後掲表 2 を参照されたい。

³ 加藤 1972: 180–195、生松 1980: 221–239、内田 1996: 54–55、山田 2005: 124–139、和田他編 2006: 41–43、シュヴェントカー (野口他訳) 2013: 81 など。

⁴ 石田 1984。

⁵ ここでは明治期を主題としないため当時に関する研究文献にまでは言及しないが、一部を紹介すればたとえば以下の文献がある。RAUK, Michael, YANAGISAWA, Osamu (1994): *Japanese in the German language and cultural area. 1865-1914. A general survey*. Tōkyō: Tōkyō Metropolitan University. KIM, Hoi-Eun (2014): *Doctors of Empire. Medical and Cultural Encounters between Imperial Germany and Meiji Japan*. London: University of Toronto Press. KREBS, Gerhard (Hg.) (2002): *Japan und Preußen*. München: Iudicium Verlag. 堅田剛『独逸学協会と明治法制』木鐸社、1999年、瀧井一博『ドイツ国家学と明治国制-シュタイン国家学の軌跡-』ミネルヴァ書房、1999年、荒木康彦『近代日独交渉史研究序説-最初のドイツ大学日本人学生馬島済治とカール・レーマン-』雄松堂、2003年、森川潤『ドイツ文化の移植基盤-幕末・明治初期ドイツ・ヴィッセンシャフトの研究-』雄松堂、2005年、同『明治期のドイツ留学生-ドイツ大学日本人学籍登録者の研究-』雄松堂、2008年、林正子『博文館「太陽」と近代日本文明論-ドイツ思想・文化の受容と展開-』勉誠出版、2017年、堅田智子他「ドイツに留学した日本人物理学者たち-1893年から1914年までの滞在・在学状況の集団的分析-」『国立科学博物館研究報告 E 類 (理工学)』2018年など。また近年では基礎法学分野でこの方面の研究が盛んであり、堅田剛『独逸法学の受容過程-加藤弘之・穂積陳重・牧野英一-』御茶の水書房、2011年やハンス・ペーター・マルチュケによる諸論考 (MARUTSCHKE, Hans-Peter: *Rezeption und Austausch im japanischen Gesellschaftsrecht in der Meiji-Zeit*. 『同志社法学』2016年4月。DERSELBE [同]: *Dissertationen japanischer Juristen an deutschen Universitäten in der Meiji-Zeit (Teil 1). Beispiele aus dem Bereich des Gesellschaftsrechts*. 『同志社法学』2020年3月。DERSELBE: *Dissertationen japanischer Juristen an deutschen Universitäten in der Meiji-Zeit (Teil 2). Beispiele aus dem Bereich des öffentlichen Rechts (1)*. 『同志社法学』2020年11月)があるほか、石部雅亮編集の新刊雑誌 (石部雅亮編『法の思想と歴史』2020年12月)が特集を組み、マルチュケ論考の一部日本語訳版を含め、その他以下の論考を収録している (石部雅亮「明治初期における日独学問的交流政策」、高橋直人「「独逸法学博士」と明治期における日独間の法学交流」、的場かおり「1980年代の大学教育・大学行政とドイツ国法学-文部省特派留学生・末岡精一(1855–94)を中心に-」、大中有信「忘れられた裁判官の日記(1886–1933)その再発見と概要-大審院長富谷銈太郎日記のこと-」)。

積が少ない状態にある⁶。またそれに加え、明治期以来日本にとってベルリン（特にベルリン大学）こそが常に最大の留学先であったという事情も手伝い、従来は必然的に首都ベルリンとの交流を中心に両国の関係を描く傾向が強かった⁷。そのため、その他大学に関する留学や交流については、人物史研究の一環として取り上げられる事例を除けば、網羅的研究がさほどは進んでいない⁸。しかしたとえ明治期の交流が日本の近代化にとり決定的な位置を占め、またそこではベルリン大学が最も重要な留学先であったとしても、当然ながら近代日本は明治期にのみ、ましてひとりベルリンにのみ留学生を送ってきたわけではなく、その後もその他多数の大学や都市に留学生を送りそこから多くを学んできた。そしてその影響もまた、それは時代や都市によって多様性や特色を有するものであったと考えられるのである。それゆえ、従来のような部分的議論をもって両国の関係あるいは文化的影響関係そのものを完結させることには問題がある。

そして先にも触れたように、とりわけ 1920 年代を中心とした大正・昭和初期日本の学界や思想界にとり、ハイデルベルクもまた非常に強い引力を有する重要な大学都市であった。それにもかかわらず、この時期ハイデルベルク大学との学術交流を主題的に論じた研究は、現在までのところヴォルフガング・ザイフェルトとその学生たちの手による調査を除いては存在していない⁹。しかもこの貴重な仕事もザイフェルト自身述べるように彼のゼミナールで編まれた小冊子であることも手伝って、時間と資料的制約の都合上、簡単な紹介の域を出るものではない¹⁰。そのため、その詳細については未だほとんど不明の状態にあるといってもよいであろう。

したがって以下小稿では、如上の問題状況と課題をふまえて、そのいわば基礎的研究として、ヴァイマル共和政期に当大学へ学籍を正規登録した日本人に焦点を当て¹¹、その規模と性格なら

⁶ Z.B. FRIESE 1990. KREINER/MATHIAS (Hg.) 1990. usw. また、加藤 2008、八木 2018 など。なお、ドイツとの交流ではないが、同じくドイツ語圏であるオーストリアとの両大戦間期における交流については近年、ウィーン大学の日本学科・日本学研究所が研究書を発表している（Vgl. GETREUER-KARGL/LINHART (Hg.) 2013）。

⁷ Z.B. FRIESE 1980. HAASCH (Hg.): 1996. HARTMANN 2000. DERSELBE 2003. usw. また、和田他編 2006、葉 1998、加藤 2008 など。なお、ここでは主に学術・文化交流の視点から両国の関係を扱ったもののみを取り上げる意図から、外交や政治的観点からの交流史研究に関しては原則除外をしている。

⁸ 代表的な網羅的研究として、ルードルフ・ハルトマンの研究がある（Vgl. HARTMANN 2005. DERSELBE 2005: <https://themen.crossasia.org/japans-studierende/> (zuletzt aufgerufen [最終閲覧]: 21.05.2021))。そのほかライプツィヒ大学公文書館による調査研究も公開されていた（UNIVERSITÄTSARCHIV LEIPZIG (Hg.) 2011: Darin enthalten [次の論文を含む]: BLECHER 2011: <http://www.archiv.uni-leipzig.de/ual/150-jahre-deutsch-japanische-beziehungen/> (zuletzt aufgerufen: 13.09.2018))。加えて、たとえば以下のごとき研究が存在している。林正子「明治期ライプツィヒ大学留学生によるドイツ思想・文化受容の意義」『岐阜大学 国語国文学』2004 年 12 月、松尾展成『日本＝ザクセン文化交流史』大学教育出版、2005 年、森川潤「ドイツ医学の受容過程-ミュンヘン大学留学生を中心に-」『教育学研究』1985 年 12 月、同『明治期のドイツ留学生-ドイツ大学日本人学籍登録者の研究-』雄松堂、2008 年、グルンヴァルト・エアハルト「ミュンヘン大学を中心とした医学における独日関係（1883 年から 1914 年まで）」『広島大学大学教育センター 大学論集』（別府昭郎訳）1991 年、朝治啓三「世紀転換期ミュンヘン大学で医学学位を取得した日本人」『関西大学文学論集』2016 年 12 月など。なお、以上のほかにも、望田幸男編『近代日本とドイツ-比較と関係の歴史学-』ミネルヴァ書房、2007 年や工藤章/田嶋信雄編『日独関係史』東京大学出版会、2008 年、また日独交流史編集委員会編『日独交流 150 年の軌跡』雄松堂書店、2013 年、あるいは日本独学史学会による各研究をはじめ、日独文化交流の全般的な研究ないし留学生個人をめぐる個別研究としてはすでに多くの研究成果が存在することは言うまでもない。

⁹ SEIFERT 2013. Vgl. auch DERSELBE 2011: 308f.

¹⁰ SEIFERT 2013: 7f.

¹¹ 小稿ではまずは当時期ハイデルベルク大学に正規学生として学籍を登録した日本人のみを取り上げている。しかしそれ以外にも同時期に聴講生として学籍を登録していた者も 21 名存在していた。そのなかには、たとえばドイツ文学者の高橋健二 (Takahashi Kenji) や法哲学者の廣濱嘉雄 (Hirohama Yoshio)、それに当大学へ学籍を登録した初めての日本人女性と考えられる伊原彌生 (Ihara Yayoi) などの名前もみえる（Vgl. Gasthörer-Verzeichnisse von SS1918 bis WS1944/45. (UAH)）。なお、さらには、留学生たちの日記や回想を見る限り、こ

びに歴史的背景といった基本的事柄についてのみ、詳細を明らかにしておくこととしたい。もって、当時期留学の全体像をまずは事実的レヴェルで把握し整理しておくことがここでの目標である。なおその際、やはり新カント派 (Neukantianer) との関係が重要な論点として浮上するであろうが、ここではザイフェルトの問題意識もひきつぎ、特にこれと社会科学との関係に対して注意を喚起しておくこととする。けだし、当時日本の哲学思想のみならず、社会科学領野での目覚ましい発展動向に眼を向けるならば、そこにこそ、ヴァイマル期ハイデルベルク大学との学術交流が近代日本の学知形成に対して有した特異な歴史的役割と意義もあったと考えられるからである。

2 ヴァイマル期ハイデルベルク大学への留学の規模

2.1 ヴァイマル期における日本人正規学籍登録者の総数と推移

そこで、まずはヴァイマル期ハイデルベルク大学に正規学生として学籍登録をおこなった日本人学生の総数とその推移を統計的に確認することから始めよう。ここに言うヴァイマル共和政期とはもちろん、年代的には十一月革命によって第二帝政が倒れその後ヴァイマル憲法が制定される 1918 年 11 月からナチスが政権を掌握する 1933 年 1 月までのおよそ 15 年間を指すが、これは大学のゼメスターで換算するならば WS1918/19 から WS1932/33 の 28 学期間に相当する。ではこの間、当大学に学籍を登録した日本人学生の総数と推移はどのようなものであったのであろうか。この点、先行するザイフェルトの成果も大いに参照しつつ、あらためてハイデルベルク大学公文書館 (Universitätsarchiv Heidelberg: UAH) に保存される学生名簿 (Verzeichnis der Studierenden: VdS) と新規学生の学籍登録簿 (Immatrikulationsbuch: IMB) ならびに適宜、各学生の個人情報書類 (Studentenakten: SA) を用いてより詳細な調査をおこなっておくこととしよう。その結果、まず WS1918/19 から WS1920/21 の期間には、第一次世界大戦期の国交断絶の影響によって学籍を登録した者は未だ存在していない¹²。そもそも、大戦後ドイツにふたたび留学生を送れるようになるには、1921 年 1 月のヴェルサイユ講和条約発効を俟たねばならなかったから、これは当然の結果であろう。しかるに講和条約発効後の SS1921 には早速、北吟吉 (Kita Reikichi, 1885–1961) が哲学部に、つづいて島田武夫 (Shimada Takeo, 1889–1982) が法学部に登録をおこなったのを皮切りに、20 年代初頭には一気に日本人留学生が増加することとなる。ただし、登録者のなかには当初登録だけをおこない、実際にはその後の受講を放棄あるいは中途放棄した者も存在する¹³。そのためゼメスターによっては実際に当該ゼメスターに終了時まで在籍した学生数が当初の登録総数とは大きく異なる場合がある。しかし通常、大学側は登録総数を公的数値として公表しているため¹⁴、ここでもゼメスターの修了、すなわち事実上の修学ではなく、登録行為をもって在籍者と見做すこととする。そのうえで、留学生の存在しない講和条約以前を割愛した登録数を表にすると次の表 1 のようになる。またこれに基づきヴァイマル期を通じた登録総数と新規登録数の推移をグラフにしたものが図 1 である。

のような学籍登録をおこなわずに当地に滞在していた者も相当数いたと考えられる。ただしこれら学籍の登録がなされていない者の正確な数については大学側の資料をもって把握することは困難であろう。

¹² ただし、ヘルマン・グロックナーの回想によれば、1920 年の夏に「若き経済学者」である「ハナト」という日本人とハイデルベルクの古書店で出会い、1921 年 3 月までドイツ語の家庭教師をおこなったという。これはおそらく、SS1922 に大学に学籍登録をする花戸龍蔵 (Hanato Ryōzō) のことであろう (GLOCKNER 1969: 229)。

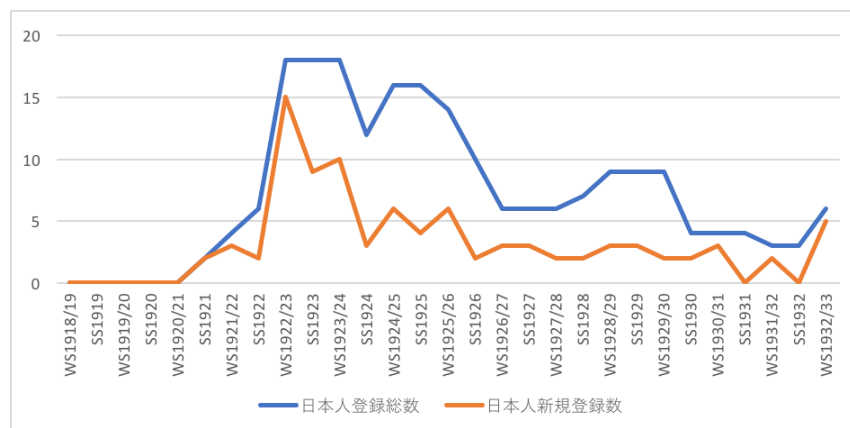
¹³ S. VdS. (UAH). MINISTERIUM DES KULTURS UND UNTERRICHTS 1920: 8. par.20. (UAH).

¹⁴ 大学はゼメスターごとに講義および教員一覧を作成しており、その末尾には前ゼメスターでの登録総数と国・地域別の専攻登録者数を掲載している (s. BADISCHE RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT ZU HEIDELBERG 1918–1933. (UAH))。ただし、実際に VdS で日本人学生の登録数を数えてみると大学側の数値には誤りが見られる場合もある。したがってここで挙げた数値はすべて VdS に基づき久野が数えたものである。

表 1、ヴァイマル期ハイデルベルク大学への日本人正規学籍登録状況

ゼメスター	登録総数 (旧植民地 出身者を 除く)	新規登録 数(旧植民 地出身者 を除く)	ゼメスタ ー終了時 在籍者数	旧植民地 からの新 規登録数
WS1920/21	0	0	0	0
SS1921	2	2	2	0
WS1921/22	4	3	4	0
SS1922	6	2	6	0
WS1922/23	18	15	18	0
SS1923	18	9	16	1
WS1923/24	18	10	9	3
SS1924	12	3	12	0
WS1924/25	16	6	13	0
SS1925	16	4	12	0
WS1925/26	14	6	10	0
SS1926	10	2	7	0
WS1926/27	6	3	6	0
SS1927	6	3	6	0
WS1927/28	6	2	6	1
SS1928	7	2	7	0
WS1928/29	9	3	9	0
SS1929	9	3	9	0
WS1929/30	9	2	8	0
SS1930	4	2	4	0
WS1930/31	4	3	4	0
SS1931	4	0	4	0
WS1931/32	3	2	3	0
SS1932	3	0	3	0
WS1932/33	6	5	6	0
計	-	92	-	5

図 1、ヴァイマル期ハイデルベルク大学における日本人正規学籍登録数の推移



見てのとおり、ここからはヴァイマル期を通じて総計 92 名（帝国日本の旧植民地出身者を含めれば 97 名¹⁵）の日本人が正規学生として学籍登録をおこなっていたこと、ならびにその推移では 20 年代前葉に急激に登録者数が増加した事実を再確認できる。ちょうど日本における大正デモクラシーの最盛期¹⁶とも重なる WS1922/23 には一挙に 15 名の新規登録者を迎えている¹⁷。SS1924 には一時的に登録数が落ちるがこれはハイデルベルクに限らず当時日本の外国留学事情全般ともある程度通ずる傾向であり、直前に起こった関東大震災の影響であろう¹⁸。その後はふたたび登録総数は増加傾向をみせ、日本では昭和期に入る WS1925/26 ころからは減少、以後ゆるやかな増減を描きつつも国際状況や世界経済が逼迫する 30 年代初頭には概して低い水準に留まるようになる。とはいえ 20 年代には毎ゼメスター新規登録者を迎えており、ヴァイマル期末期にも数名は常に在籍という状況であった。ちなみに、それではこうした数値とは当時日本からのドイツ留学としてはどの程度の規模であったのであろうか。次にはこの点をもう少し詳しく明らかにしておくため、当データを第一次大戦以前のハイデルベルク大学への留学状況、およびその他大学での状況と若干の比較をおこなっておくこととする。

2.2 第一次世界大戦以前（第二帝政期）および他大学との比較

すでに言及しておいたとおり、戦前を通じて日本からドイツに留学する場合、その最大の留学先は常にベルリン大学（フリードリヒ・ヴィルヘルム大学、現フンボルト大学 Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, die heutige Humboldt-Universität zu Berlin）であった。それではこのベルリン大学の場合、同じくヴァイマル期における学籍登録状況はどの程度であったのであろうか。この点、ルードルフ・ハルトマンによる調査に依拠しつつ確認しておきたい¹⁹。もっとも、ベルリン大学では SS1921 ならびに SS1922 の正確なデータが欠落している。そこでここでは便宜上 WS1922/23 から WS1932/33 の 10 年間での数値を見ておくと、この間、ベルリン大学には 163 名の日本人が正規学生として学籍登録をおこなっている（旧植民地からの留学生を除く）。先の表 1 を確認すればわかるとおり、ハイデルベルク大学における同期間での登録者数は 85 名であったから、これはハイデルベルク大学の 2 倍近くの数ということになる。ベルリン大学はやはり依然日本人にとっては最も重要な留学先であったといえようか。しかしながらそれ以外の大学となると事情をやや異にし、当時期ハイデルベルク大学と比べた場合、その数は比較的少数であったと考えられる。たとえば、第一次世界大戦以前には同じく多くの日本人が学んだ大学として知られるライプツィヒ大学（Universität Leipzig）の場合では、同 10 年間に学籍登録をおこなった日本人学生の総数は 15 名であった²⁰。この数値はハイデルベルク大学への留学数に比して半分以下（-5.5 倍）の値であり、ハイデルベルクを大きく下回っていることがわかる。また、残念ながらいくつかのゼメスターでデータの欠落が見られるために通時的な比較ができないものの、ミュンヘン大学（ルートヴィヒ・マックスミリアン

¹⁵ 留学生のなかには中国人や韓国人でありながら、出身国を日本として登録した者が 5 名存在している。ただしここでは原則、これら旧、帝国日本の植民地学生は日本人学生には含めないこととする。

¹⁶ 松尾 1987: 777。

¹⁷ 大学はこれに、旧、帝国日本の植民地からの学生を含めた 22 名を公的数値として記載しているが、これは当ゼメスター全登録学生数の約 0.09 割、また全登録外国人学生数の約 0.9 割に相当している（s. BADISCHE RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT ZU HEIDELBERG 1918. Sommersemester 1924 (UAH): 24f. Vgl. auch SEIFERT 2011: 308）。

¹⁸ 辻 2010: 33、八木 2018: 213。

¹⁹ Vgl. HARTMANN 2005. なお、和田他編 2006: 9-13、加藤 2008: 24-33 も参照。

²⁰ Vgl. UNIVERSITÄTSARCHIV LEIPZIG 2011. <http://www.archiv.uni-leipzig.de/ual/150-jahre-deutsch-japanische-beziehungen/> (zuletzt aufgerufen: 13.09.2018).

大学 Ludwig-Maximilians-Universität München) においては、大戦以前、当地はベルリン大学に次ぐ第二の留学先であったにもかかわらず²¹、20年代では、基本的に多いゼメスターでも3名以内という低水準に留まっており、ハイデルベルクで急激に日本人登録者数が増加する WS1922/23 でもわずか1名の日本人が獣医学に登録したのみであった²²。したがってベルリン大学以外の大学と比べると、当時期ハイデルベルク大学への留学率は比較的高かったことがここからはある程度推察されえるであろう。

ただし、ここで問題としたいのはこうした単純な登録総数の比較ではなく、むしろ大戦以前と比べた場合の留学生数増加の比率である。というのも、ヴァイマル期ハイデルベルク留学の特色の一端もまたそこにこそ表れていると考えられるからである。そこで今度は今取り上げた大学のうち、通時的比較が可能なベルリン、ライプツィヒおよびハイデルベルク三大学の大戦以前の登録数を確認すると、データの残存状況から開始年には数年のばらつきはあるものの、たとえばベルリン大学の正科では、WS1870/71-SS1914の43.5年で717名の日本人が、またライプツィヒ大学ではWS1873/74-SS1914の40.5年で157名が学んでいる。これに対してハイデルベルク大学ではWS1868/69-SS1914の45.5年で94名が学籍登録をおこなっていた。ここからさらにそれぞれの計数を年数で割った1年ごとの平均登録者数を割り出すならば、ベルリンでは1年で平均16.48名、ライプツィヒでは3.87名の日本人学生が登録をおこなっていたのに対し、ハイデルベルクでは平均2.06名の学生が登録をおこなっていたことになる。つまりは、大戦以前においてはハイデルベルク大学への留学率は、ベルリン大学は言うに及ばず、ライプツィヒ大学と比較しても下回っていたのである。各界の知識人が多く籍を置いたことで知られる大学とは言いながらも、しかし第一次世界大戦以前の段階ではハイデルベルク大学への留学率は他大学に比べてそれほど際立って高いものではなかったといえよう。事実ハルトマンやヴォルフガング・シャモニの指摘によれば、ドイツ全大学中、大戦前でのハイデルベルク大学への留学率は未だ6番目にすぎなかった²³。

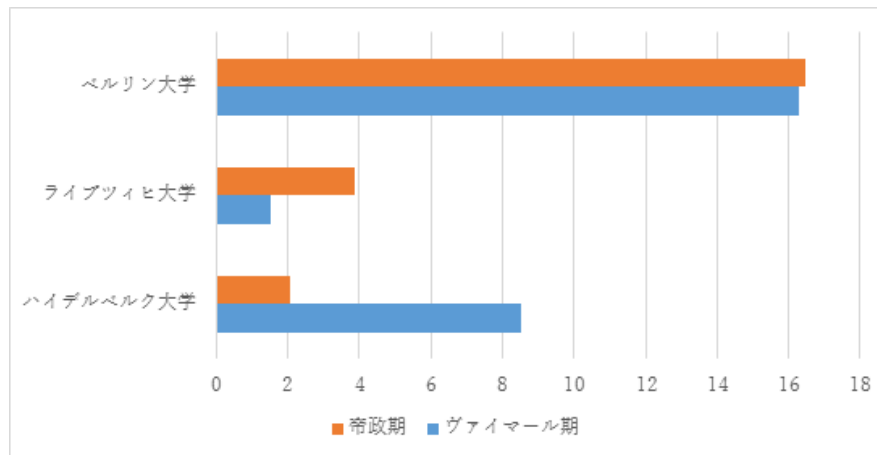
しかしこれに対して、先に見た大戦後のヴァイマル期では数値が大きく変動している。すなわち、ベルリン大学正科におけるWS1922/23からWS1932/33の10年間の1年ごとの平均登録者数は16.3名、またライプツィヒ大学では1.5名であるのに対し、ハイデルベルク大学は8.5名であった。つまりベルリン大学においては、依然最大の留学先であることには変わりないながらも、大戦以前と以後で数値はほぼ同一でまったく変動していない。またライプツィヒ大学にいたってはおよそ半数以下(-2.58倍)と大きく減少している。対して、ひとりハイデルベルク大学のみは約4.5倍の増加率に跳ね上がっている。言い換えるならば、わずか15年に満たない期間しかないにもかかわらず、ヴァイマル共和政期のハイデルベルク大学にはそれまでの帝政期を通じた過去45.5年間分の留学生総数(94名)とほぼ同数の日本人留学生(92名)が一挙に押し寄せていたのである。事態をより見易くするため、参考までにこれら三大学における第二帝政期を中心とした大戦以前とヴァイマル共和政期での年平均日本人登録数の増減を可視化しておくくと図2のようになる(ヴァイマル期はいずれもWS1922/23からWS1932/33の10年間分)。

図2、三大学における第一次世界大戦以前(第二帝政期)と
ヴァイマル期での年平均日本人正規学籍登録者数の増減

²¹ HARTMANN 2005: 235.

²² Vgl. LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN 1922/23. https://epub.ub.uni-muenchen.de/view/lmu/pverz.html#group_1922 (zuletzt aufgerufen: 08.05.2021).

²³ HARTMANN 2005: 235. SCHAMONI 2011: 307. SEIFERT 2013: 10.



以上、十分な検討ではないながらも、ここからもハイデルベルク大学への留学とは他大学と比しても、とりわけ 1920 年代を中心としたヴァイマル期に急激な増加をみせたという特徴をあらためて確認することができるであろう。それでは、このような急増現象はなぜ起こったのであろうか。以上の事実をふまえつつ、次にはその歴史的背景を、既知の事柄の確認をも含めて順次指摘してゆくこととしたい。

3 ヴァイマル期ハイデルベルク大学における留学生数増加の歴史的背景

3.1 大正期日本における高等教育機関の拡充

そこで以下、早速この時期に日本人留学生が急激に増加した理由を探り整理しておく、そこには主として四つの歴史的要因が存在したことを指摘できるかと思われる。

まずひとつ目として挙げられるのは、よく知られた大正デモクラシー期日本における高等教育の拡充という、当時日本の外国留学全般に関わる政策的事由である²⁴。大正後半から昭和前半期に相当する 1920 年代とは、日本にとってはまさに高等教育機関全体の著しい拡充期にあたっていたのである。

もはや周知の史実ながら、立憲政友会を与党とする原敬内閣は、組閣と同時にいわゆる四大政綱を掲げ、積極政策によるその実現を試みた。そして、なかでも教育の拡充は原自身、その施政方針演説において、「第一は根本的方针として教育の改善を要す、方今数万の学生が教育機関不足の爲め方向に迷ふあり、又国民教育の根本方針に於ても改善を必要とするあり、之に対して最善の方法を探らざるべからず。」と述べているように四大政綱中第一の目標として掲げられていた²⁵。もちろんこうした政策展開の背景には第一次世界大戦の勃発によって日本経済が一時的に好景気へ転じたという事情もひかえていたが、このような国内状況や経済事情に後押しされる形で、大正期高等教育の拡充は推進されていった。具体的には 1918 年、文部省臨時教育会議答申に基づいて大学令、ならびに高等学校令が公布されたことを機縁として、前者により新たに公・私立大学および単科大学が認可されると同時に、後者によって帝国大学予科としての機能を担う高等学校の整備拡充が図

²⁴ 加藤 2008: 21-23、辻 2010、竹内 2018: 276-279 など。

²⁵ 小林 1926: 503。

られる²⁶。この結果、1920年代を挟む10年間で旧制高校の数は従来のナンバー・スクール8校から32校へと飛躍的に増加した。またそればかりか、かかる増加はその卒業生の収容先たる帝国大学の増設をも促す事態となり、おおよそこの時期に四つの帝大が新設、既存の帝大でも新学部が増設されるに至っている²⁷。さらに言えば、これに専門学校やその他大学予科といった文部省直轄学校の増設も含めればその拡張の規模は一層大きなものであったといえよう。

そしてこのような急激な高等教育機関の増設は、当然ながらそこに配属される教員の増員をも急務として要請することとなる。そのためこの時期、学校ごとに留学生の国外派遣を通じた教員の養成・充実が盛んにおこなわれることになったのである。かような事態は文部省による在外研究員派遣人数の推移からもある程度は窺い知ることができるであろう。毎年文部省専門学務局が作成していた『文部省在外研究員表』の巻末統計によれば、1918年までは50名強以下で例年推移していた在外研究員の数、1919年以降倍増し、ピークとなる1922年では200名を超えている²⁸。また実際、1921年から1922年にかけて、マルティン・ディベリウス (Martin Dibelius, 1883–1947)²⁹やハンス・フォン・シューベルト (Hans von Schubert, 1859–1931)³⁰に学ぶべくハイデルベルクを目指した石原謙 (Ishihara Ken, 1882–1976) も、当時を回想して次のように述べている。

大正八年以来中橋徳五郎文部大臣の高等諸学校増設拡張案が具体化して、既存の帝国大学には新しく学部乃至学科が増設され、同時に大学及び高等学校、専門学校の増設改善の案も実施を見るようになり、そのために若い教授の養成が急務とせられ、各大学が留学生を海外に派遣してこの計画に対応することになった。我々とほぼ同期の友人の中にも選に入って留学の途に上る者が相続いた。³¹

しかもこうした教員養成のための留学生派遣という動向は単に官立の大学や高等学校のみに限らず、この時期新たに大学に昇格した私学においても同様盛んにおこなわれていた。内閣統計局による『日本帝国統計年鑑』を見ると、修学を目的とした国外渡航用の旅券下付件数は1922年には急増して総勢526名を数えているが³²、単純に計算して、そのうち200名強が今見た文部省からの官費派遣留学生であるとしても、残りの多くは官費によらない留学生ということになるであろう。そしてそのなかには私学からの派遣留学生も数多く含まれていたのである。一例として1920年に大学昇格を果たした日本大学を挙げれば、当大学では昇格と前後して、大学令に定められた専任教員の定数を満たすための留学生派遣が積極的におこなわれており、1923年2月の時点で在外研究の任にあったものは11名、さらに5名の追加派遣が決定されている³³。

²⁶ 旧制高等学校資料保存会 1982: 27–35。なお、この時期は学校自体の増設以外に、旧制高校のカリキュラムにおいても人文・社会科学系の科目が新たに設置され、これが旧制高校における文科系教員の増加につながっていたという。当時のいわゆる旧制高校教養主義が、このような制度的裏づけを持っていたという指摘は重要であろう (竹内 2018: 113 & 277–278)。

²⁷ なお、東北帝大の法文学部創設に際しては、京都帝大とともにハイデルベルク大学の文科系学部が主要参考例とされた (東北大学 1960: 191)。

²⁸ 1924年版では216名となっている (文部省専門学務局 1924: 66)。辻 2010: 33 も参照。

²⁹ ドレスデン生。神学者。チュービンゲン大学やベルリン大学等で神学を学び、1915年より1947年までハイデルベルク大学神学部正教授。WS1927/28 は同大学学長。新約聖書の研究者で、とりわけ福音書の様式史的批評の研究で知られる。Vgl. DRÜLL-ZMMERMANN 1986: 47。

³⁰ ドレスデン生。神学者。ライプツッヒ大学やボン大学等で歴史や文学史、法学・国家学等を学び、チュービンゲン大学等で神学を修めた。1906年より1928年までハイデルベルク大学神学部正教授。聖書研究と歴史学を専門とし、教会史家としても知られる。Vgl. DRÜLL-ZMMERMANN 1986: 247。

³¹ 石原 1979b: 31。安酸 2016: 261 以下。

³² 内閣統計局 1924: 58–59。季武 2012 も参照。

³³ 日本大学百年史編纂委員会 2000: 122–128。

もともと、これらの数値はあくまで外国留学全体の数値であるが、しかし先に示した表1および図1から、20年代ハイデルベルク大学における日本人学生の増加もおおよそではこれに対応していることがわかる。そしてヴァイマル期を通じた彼ら92名の全学籍登録者のうち、3分の1弱に相当する30名は帝大や旧制高校、高商等から派遣された官費による文部省在外研究員であった（なお、そのほかに外務省や朝鮮・台湾各総督府から派遣された官費留学生も存在している）。同様、上で例示した日大からも同時期やはり4名の登録者を迎えているほか、慶応義塾や早稲田、立命館などその他私学から公的に派遣された留学生の姿も確認することができる。しかも、彼らはその大半が20代前半から40代前半までの年齢であり、文部省在外研究員総勢30名の平均留学時年齢は34.9歳、また学籍登録者92名全員の平均留学時年齢は31歳であった。ここからも当時、石原が言うように、いかに「若い教授の養成が急務」とされていたかを理解することができるであろう。

したがって、当時期ハイデルベルク大学の日本人急増に対し、かくのごとき大正期における高等教育拡充による国外派遣者数全体の底上げという事情が大きく与っていたことは間違いない。

3.2 ヴェルサイユ体制下ドイツにおけるインフレーション

またつづいて今度はドイツ留学全体に関して考えられる事由を指摘しておけば、これもまた従来言われてきたように、そこではやはりヴェルサイユ体制下での壮絶なハイパーインフレーションという経済的要因も忘れることはできない。今さら絮言を要すまでもなく、大戦後ドイツは総額1320億ゴールドマルクという巨額の賠償金の支払いや、フランスおよびベルギーによるルール地方の占領とドイツ側の非協力・賠償不供与による消極的抵抗、それに相次ぐ政府要人の暗殺と政権交代などといった政情不安によって物価が急騰し、未曾有のインフレを体験することになった。かかるインフレの凄まじさは当時ドイツの対外貨相場指数がこれをはっきりと示しているが³⁴、それによれば1922年1月の段階では対ドル相場、45.7であったマルクの価値は、翌年の11月には1兆マルクという天文学的数字にまで加速度的に下落している。なお、かようなマルクの急速な減価状況は、同時期留学中であった日本人学生たちの日記や書簡にも多くは対ポンド相場において克明に写し取られており、なかでも銀行口座からの出金記録という形でそれを記録した阿部次郎（Abe Jirō, 1883–1959）の日記はよく知られている³⁵。しかしここでは、当時イギリスでの生活費との比較も交えながらハイデルベルクの物価を具体的に誌している安井誠一郎（Yasui Seiichirō, 1894–1962）の報告を聞いておくこととしよう。1923年8月10日、現地からの便りである。

独逸は十日計り以前より又々マルク暴落致し昨今は一ポンドが五百万マルクに相成候。去年入国当時は一ポンドが千マルク余りなりしに比し大変なることに御座候。電車賃が片道伯林は九千マルク、ハイデルは六千マルクに候。郵便も昨日より外国は三千マルク、国内は千マルク、一度散髪すれば六万マルク、アイスクリーム一杯が二万五千マルク、一寸極まりたる夕飯を食へば三四十万マルクに有之、毎日物価変動する為内国人の定額収入者は大いに困り居候。（中略）戦前の一マルクが日本の五十銭なりし事を考へると気の毒のものに候。従ひて外国人にとりては生活費なども極めて安く百円もあらば日常の生活は贅沢に暮し申し候。（中略）之に引き換

³⁴ Vgl. STATISTISCHES REICHSAMT 1925. STOLPER *et al.* 1964. JÜRGEN JAKSCH 1994. usw.

³⁵ 阿部 1933: 13–14。なお、阿部の留学期やその思想的影響の検討には、北住敏夫『阿部次郎と斎藤茂吉』上巻、桜楓社、1984年や田中祐介「教養主義とノスタルジア-阿部次郎『徳川時代の芸術と社会』における江戸郷愁との訣別-」『季刊日本思想史』2010年などがある。

へ英国にては一ヶ月只食ふだけにて下宿の払ひが二百四五十円に相成る由にて、三百六十円貰ひ居る文部省の留学生は皆本も碌々買へず閉口致し居る由にて、結局英国の借金を独逸に来て埋め合せ致居り候。³⁶

ここからは当時ドイツの不安定な物価変動の様子とともにドイツ国民、とりわけ中産階級の経済困窮がよく伝わってくるであろう。こうした壮絶なインフレが、ただでさえ大戦中、食糧危機にも喘いできた彼らの生活をいかに窮迫させたかは想像するに余りある。一方、これに対して安井の書簡でも言及されていたとおり、かかる通貨価値の下落は外国からの留学や外貨での生活に対しては必然的にきわめて有利に作用することとなった。そしてこのような経済事情が、官費私費を問わず日本からの留学生の渡独を促進するとともに、現地での多量の文献収集をも容易くしていたのである³⁷。またそればかりか、たとえば九鬼周造（Kuki Shūzō, 1888–1941）がハイデルベルクにて新カント派の領袖、ハインリヒ・リッカート（Heinrich Rickert, 1863–1936）に個人授業を受けてリッカート家の家計を援けたように、当時経済的に窮乏していた大学教授や私講師に日本人が家庭教師を依頼し、個人的教授やドイツ語の訓練を直接受けるということも一般的であった³⁸。したがってこれを三木清（Miki Kiyoshi, 1897–1945）の言葉を借りて要するならば、それはまさに「外国人にとっては天国の時代であつたが、逆にドイツ人自身にとっては地獄の時代であつた」³⁹といえよう。

なお、同様の報告や証言は北吟吉や大内兵衛（Ōuchi Hyōe, 1888–1980）、天野貞祐（Amano Teiyū, 1884–1980）など、同時期、特にレンテンマルクの導入とシュトレゼマン外交におけるドーゾ案の採択によってインフレが終熄へと向かう以前に当地に学んだ留学生には数多く見受けられ、そこからは彼らがかようなドイツの惨状と自らの恵まれた身分を享受しつつも、同時に強い罪悪感をもまた覚えながら修学していたことが窺われる。

暖かな室のなかで、好きな書物を耽読して、自分の与へられたムーセを味ひつつある静寂な私のいまの生活の中から、纏ふ衣は破れ、暖を取るすべもなく、この寒い空にふるえてゐる周囲の人々を顧みる時、私の魂は、ひとりイデーの世界に安住するに堪えずして、彼等の苦しみを苦しむやうに自己を責めることがしばしばであります。⁴⁰

³⁶ 安井 1986: 345。

³⁷ 加藤 2008: 28。東北大学 1960: 189 & 232–233 & 1010。なお、大内兵衛によれば、この時期マルク安を利用してドイツに多くの日本人経済学者が赴き、ドイツの経済学関連の文献を大量に収集したことが、以後の日本でのマルクス主義隆盛の一因にもなったという（大内 1960: 122–123）。

³⁸ GLOCKNER 1969: 232f。ちなみにグロックナーはそこで、自身が個人教授をした者として数名の日本人の名前を挙げている（ebd: 228f）。グロックナー自身はその大半をアルファベット表記で名字のみを誌しているが、それらは VdS と併せて考えるならば、花戸龍蔵（Hanato Ryōzō）、大峽秀栄（Ōhazama Shūei）、松原寛（Matsubara Hiroshi）、世良寿男（Sera Kazuo）、田岡嘉寿彦（Taoka Kazuhiko）、久禮田益喜（Kureda Masuki）、羽仁五郎（Hani Gorō）、赤松要（Akamatsu Kaname）、大江精一（Ōe Seiichi）、大江精三（Ōe Seizō）、岩崎勉（Iwasaki Tsutomu）と考えて間違いない。またそのほか、三木清（Miki Kiyoshi）もグロックナーの個人教授を受けている（加藤 1972: 178）。

³⁹ 三木 1966b [1942]: 412。内田 1996。なお、三木の留学時代については、柴田隆行「三木清のドイツ留生活」『井上円了センター年報』1997年や、Yusa Michiko (1998): “Philosophy and Inflation. Miki Kiyoshi in Weimar Germany, 1922–1924”. In: *Monumenta Nipponica*. Spring, 1998 なども詳しい。

⁴⁰ 小尾 1923: 98。

そして当時ベルリンに留学していた森戸辰男 (Morito Tatsuo, 1888–1984)⁴¹の証言にもあるように、かかる悲惨な経済状況や、そこで展開される活発な政治運動あるいは労働運動といった激動のドイツ社会の目撃から多大な刺激を受けた日本の社会学者は数多く存在したことであろう⁴²。しかしそれは今は措くとしても、多数の留学生の証言に徴する限り、このようなヴェルサイユ体制下のインフレーションというドイツ特有の歴史的事情が、とりわけ 1920 年代前半におけるハイデルベルクを含むドイツでの日本人の留学生生活全般を容易ならしめていたことは疑いえない。

3.3 戯曲『アルト・ハイデルベルク』の受容を通じた神話化

さて、以上挙げた 2 点は直接・間接に該時期日本人留学生の増加を促した大きな要因であった。ただしわかるとおり、これらは留学者数全体ないしはドイツへの留学者数全体の増加に関わる事由とは見做せても、それだけで特にハイデルベルク大学への留学者数が急増した理由を説明することはできない。実際先にも確認したように、同時期のドイツであっても平均増加率という点で見れば事情は同様でなく、ハイデルベルクのみが突出していた。それではなぜこの時期にとりわけ当大学に日本人が集中したのか。以下ではこの点をいささか事実的なレベルではあるが、簡単に探っていくこととしよう。するとまずそこには、ひとつの間接的な要因として、当時旧制高校を中心とした青年知識層にヴィルヘルム・マイヤー・フェルスター (Wilhelm Meyer-Förster, 1862–1934) の戯曲『アルト・ハイデルベルク』 („Alt Heidelberg“) が浸透したという事実を指摘できるかと思われる。

すでに人口に膾炙しているごとく、当作品はハイデルベルクに遊学したザクセン・カールスブルク公国の皇太子カール・ハインリヒ (カール・ハインツ) と下宿先の可憐な少女ケーティーとのみじかくも美しい恋と学生生活を描いた物語である。これはもと『カール・ハインリヒ』 („Karl Heinrich“) という題の小説であったものを作者自ら戯曲に書き直し、1901 年ベルリンにて初演させて成功を博したものであった。爾来世界中で愛され、1922 年にはすでに映画化もおこなわれている。現在では原題よりもむしろ、その後当作品に準拠しつつ作られたオペレッタ『学生王子』 („Der Studentenprinz“) の名前で広く知られているといえようか。日本では 1913 年に文藝協会が題名を『思ひ出』として最初の上演をおこなったが、その後大正期に入ると、この作品はもとよりドイツ語やドイツ人文学の修学をその教養主義文化の必須要素とした旧制高校で教科書に使用されるなど、知識青年の間に必読書のひとつとなって広い普及をみせることとなる⁴³。

しかもその際重要なことは、彼ら旧制高校生たちがそれを単にドイツ語やドイツ文学のテキストとしてではなく、主人公カール・ハインリヒの青春に自らの学生生活を重ね合わせる形で受容していたことである⁴⁴。したがってそこでは、ハイデルベルクという名前はただ風光明媚な異国の地名であるに留まらず、彼ら自身の学園や自治寮での生活の代名詞ないし象徴的符号としてこそ用いられた。つまりそれは彼らにとり、まさに自らの「白線帽の青春」そのものにほかならなかったの

⁴¹ 広島生。経済学者、社会思想家。1916 年、東大助教授に就任。クロポトキンの翻訳をめぐる森戸事件で辞職ののち大原社会問題研究所に勤務。戦後、日本社会党の設立に参画してのち文部大臣となる。1950 年には政界を退き、広島大学学長を務めた。東大助教授時代と大原社会問題研究所時代にそれぞれドイツ留学を経験。

⁴² 森戸 1972: 119。八木 2018: 220 も参照。

⁴³ なお、当作品は番匠谷英一 (Banshōya Eiichi) によってよく訳されたが、そこに登場するケーティーの詩には、のちの 1941 年、旧制水戸高等学校の和田瑞男 (Wada Tamao) によって曲が付され、「アルト・ハイデルベルク」という題で全国の旧制高校生をはじめとする多くの青年子女に愛唱されることとなった (石井 1992: 96–97)。

⁴⁴ この点に関しては、依岡 2013: 335–339 も参照。

である。典型的な例をひとつだけ挙げておけば、旧制浪速高等学校の記念祭歌の一曲である「吾等の歌（I）」（1930年）では次のように謳われる。

池の水蒼む五月 我等が時ぞ 緑深き樹蔭こそ 夢多き我等が樂園ぞ 待陵我等のハイデルベルヒ⁴⁵

ここにはハイデルベルクを青春の故郷として理想視し、そこへ母校、浪高での学生生活を同定する姿勢が顕著に表れている。歌詞の背後に「諸君、人生を享樂したまへ。時は五月だ。我等は若い。そしてこゝはハイデルベルクだ。」⁴⁶という『アルト・ハイデルベルク』における華やかな青春のイメージがひかえていることは明らかであろう。

そして、かような当作品に描かれた青春の情景への憧れは、当時ドイツ本国においてもそれが「ロマンティックなハイデルベルク」というイメージ形成に大きく寄与したように⁴⁷、自然、彼らにその舞台たる美しい南ドイツの古都や、また作中カール・ハインリヒも学んだハイデルベルク大学に対する憧れをも連鎖的に喚起せずにはおかなかった⁴⁸。1920年代当時、東京帝大の学生であった映画評論家・制作者の岩崎昶（Iwasaki Akira, 1903–1981）⁴⁹が羽仁五郎（旧姓・森）（Hani Gorō, 1901–1983, ursprünglich: Mori）の当地留学について語った文章はこの事実をはっきりと物語っている。

一高を出て、森五郎がドイツへ留学したということは、私はもちろん知っていた。彼が三木清とともにハイデルベルク大学でリッケルト教授のもとで哲学を勉強して、すぐれた業績を上げていることはすでに東京でも喧伝されていた。ベルリン大学でもミュンヘン大学でもなく、ハイデルベルク大学だということがこの場合、大切であった。これは日本では特別な大学であった。手っ取り早くいえば、すべての高等学校や大学生のあこがれの大学であった。というわけは、『アルト ハイデルベルヒ』（『思ひ出』とも訳されていた）という芝居のせいであった。⁵⁰

さらにつけ加えれば、このように、当作品の受容を通じてなれば神話化された形で育まれた当地へのメルヒェン的なまでの憧れとは、決して現役の学生だけに限られたものではなく、同様の学生時代を経てきた石原謙の言う「若い教授」たちの間でもある程度共有されていたと言える。それは次のようなある旧制高校教授によるハイデルベルク便りひとつをとっても瞭然であろう。

ハイデルベルク—この名をきくと、私は昔から一種の憧憬を感じないではゐられませんでした。その名だけが已に私には、一つの詩であつたといつてもいい位です。緑なす山々の姿、紺碧なネッカーの流れ、南独逸の青い空、綺麗な感じのいい町、リンデンの並木路、ひくい柴垣でも両側にあり相な静かな散歩道、「アルト ハイデルベルク」のケーテのやうな可憐な少女、ヘーゲルやクノーフィッシャーのゐた古

⁴⁵ 浪高歌集編集委員会 2000: 39。なお、待陵（Tairyō）とは大阪の待兼山麓にあった浪高の愛称である。

⁴⁶ MEYER=FÖRSTER 1903: 35。マイヤー・フェルスター（番匠谷訳）1935: 54。

⁴⁷ Vgl. FINK 2002. Vgl. auch SCHNEIDER 1994: 75。

⁴⁸ 瀧川幸辰（Takikawa Yukitoki）も「ハイデルベルクといへば、若い人達は直ちに W・マイヤー・フェルスターの『アルト・ハイデルベルク』という芝居を思出すであらう。（中略）若い時代にあの脚本を読むと（中略）ハイデルベルクはどんなに美しい町だらうと一種のあこがれを感じる。」と述べている（瀧川 1937: 162）。

⁴⁹ 東京生。左翼的映画人として知られる。一高、東大を経て、のちプロレタリア映画同盟に参加。1940年には唯物論研究会事件で治安維持法抵触の嫌で検挙される。1946年、日本映画社の製作部長に就任。GHQのページ後は1950年に新星映画社を数名で創設、多数の映画を作成した。

⁵⁰ 岩崎 1980: 228–229。

い学都、自分に「詩」や哲学への愛を培ってくれた「^{プレリューディエン}序曲」の著者（ヴィンデルバントー引用者）—さういふ想像によつて、私は勝手にハイデルベルクといふ、一つの形象をこしらえ上げてみたのです。⁵¹

このように見てくるならば、実に『アルト・ハイデルベルク』の作品世界こそは、当時旧制高校生を中心とした若き知識層にハイデルベルクやハイデルベルク大学への憧憬を育む培養基であったことは明らかといえよう。ハインリヒ・ヤーコプ（Heinrich Jacob, 1889–1967）⁵²もまたその同時代小説『ジャクリーヌと日本人』（„Jacqueline und die Japaner“）のなかで活写していたように、それはまさしく、当時の「日本人にとってはすばらしい作品」⁵³であったのである。そして前にも指摘したとおり、1920年代とは折しもこの旧制高校をはじめとする高等教育機関の拡充期にあたっており、その教員や卒業生も多数ドイツへと赴いていた。その意味では、当時期当大学への留学者数の増大という現象を考える場合、ひとつの遠因として、以上のような大正期日本における当作品の受容をめぐる特異な精神的土壌の存在を無視することはできないであろう。

ただし、もちろんそうは言いながらも、留学が仮にも学問研究を目的とするものである以上、単にこうした夢想的な憧れやイメージだけで多くの日本人が当地を目指したわけでは決してあるまい。むしろより直接には一層学術的な要因が強く働いていたはずである。そしてとりわけこの時期の当地留学者数増加に大きな影響を与えた最大の要因こそは、岩崎や吹田順助（Suïta Junsuke, 1883–1963）⁵⁴による記述にも登場していたように、クーノ・フィッシャー（Kuno Fischer, 1824–1907）からヴィルヘルム・ヴィンデルバント（Wilhelm Windelband, 1848–1915）、そしてハインリヒ・リッカーあるいはエミール・ラスク（Emil Lask, 1875–1915）へと受け継がれたハイデルベルクにおける新カント派、すなわち西南ドイツ学派（Südwestdeutsche Schule）（バーデン学派、ハイデルベルク学派）の学統にはかならない⁵⁵。

3.4 大正期日本における新カント派の隆盛

もっとも、明治末から大正期日本における新カント派の受容と興隆については、これまでも近代史研究や思想史研究においていわゆる大正デモクラシーを彩る思想として頻繁に言及をされてきたところであり、とりわけ近年では哲学研究の分野にて多くの研究蓄積と近代日本での役割再評価の動きが見られる⁵⁶。したがってここでは斯学派の学問的内容につき縷説することは差しひかえたい。ただし、先験的認識論と価値関係主義に基づくその文化哲学、そしてこれによって基礎づけられる

⁵¹ 吹田 1921: 80-81。

⁵² ベルリン・フリードリヒシュタット生。ジャーナリスト、作家。ベルリン大学にてドイツ学や文学等を学んだのち主にベルリンやヴィーンで活動を展開。のち、反ナチス思想のために著作が発禁となり拘束される。釈放ののちには家族とともにアメリカ合衆国に移住して活動した。

⁵³ ヤーコプ（相良訳）1952: 85。なお、当該作品の日本語訳出版時には、1923年当時フリードリヒ・グンドルフに学ぶべくハイデルベルク大学に留学中で作者とも交際のあった成瀬無極（Naruse Mukyoku）が尽力した。実際成瀬は1952年の日本語訳再刊に際してもその解説を執筆し、留学時におけるヤーコプ夫妻との交流を回想している（成瀬 1952）。

⁵⁴ 東京生。ドイツ文学者。東大卒業後、北海道帝国大学予科や山形高等学校、東京商科大学等の教授を歴任。ヘルダーリンやヘッペルの研究で知られる。山形高等学校教授時代にドイツ留学を経験。

⁵⁵ Vgl. WIEHL 1985: 413f. 天野 1971b も参照。なお、ここではハイデルベルクと近代日本の関係を扱う関係から、便宜上、特に「西南ドイツ学派」を指して新カント派と称することとする。

⁵⁶ 近年では大橋容一郎らによる研究により再評価が進められている。大橋 2008、同 2015、同 2016a、同 2016b、同 2017、同 2018a、同 2018b、宮島 2019、同 2020 など。なお、門脇 1989、清水 1994 も参照。

文化科学という方法論が、当時ドイツにおける人文・社会科学の自然科学からの自律と個別的発展に対して大きな役割を果たしていたことについては再度ここで強調しておいてもよいであろう。そのような動向は近代日本の学知形成に対してもまた多大な影響を及ぼしたからである。

よく知られるとおり、19世紀後半のヨーロッパとは、産業革命に呼応した重工業や化学への需要の高まりを契機とする自然科学諸学の発展が目覚ましかった時期にあたり、そこでは実証主義的な自然科学の方法論こそが科学全般の普遍的モデルと見做されるに至る。同時に、これと相牽連する形で資本主義が急速に発達し、市民層が抬頭する一方、それがもたらす社会的矛盾が顕在化するという状況も迎えていた。そしてかような状況を背景として、すでに一連の大学史研究が詳らかにしているように⁵⁷、この時期以降ドイツの大学では、自然科学を専修する学生の数が増大、その結果、総合大学において神・法・医・哲という従来の伝統的な四学部編成体制が動揺を来してゆくこととなる。すなわち、新たに理学部（自然科学部）が設置されることにより、とりわけ19世紀を通じて数学・自然科学諸講座をも内に含みながら拡大を遂げてきた哲学部が縮小、再編されるという事態に直面するのである。しかもこうした動向は、1863年、ドイツで初めて四学部体制を脱却して理学部を設置したヴュルテンベルクのテュービンゲン大学（エバーハルト・カール大学 Eberhard-Karls-Universität Tübingen）を筆頭に、西南ドイツ地方の大学に顕著であった。バーデンのハイデルベルク大学でもまた同様に、テュービンゲンやシュトラスブルクにつづいて1890年代には自然科学諸講座が従来の哲学部から独立、新設された理学部へと再編成されることで哲学部は縮小を余儀なくされた。そのため、人文・社会科学の側では、一方で資本主義的な諸矛盾の克服を自己の新たな課題として課するとともに⁵⁸、他方、このような自然科学の著しい発展と大学の構造変革といういわば人文知の危機に際し、自然科学にあらざる自らの学問的価値と権利の基礎づけを試み、独自の方法論を追求するという実際上の必要に迫られたのである。かような状況において当時ドイツでは実証主義や経験主義に対抗する理想主義の復権が目指されるとともに、方法をめぐる活発な論争も展開されることとなるわけである。19世紀末葉のハイデルベルク大学における西南ドイツ学派や、これと密接な影響関係にあって、「ハイデルベルクの神話（Heidelberger Mythos）」などとも称されたマックス・ヴェーバー（Max Weber, 1864–1920）らによる旺盛な活動と業績もまた、まさにこうした文脈のなかで把えることができるといえよう。

一方、かかるドイツ側の事情に対して、当時日本においてもまた、日本独自の歴史的事情からやはり人文・社会科学への関心が著しく高まっていた。その事情とは、通説的な理解に従って一言で言い表すならば、かつて飯田泰三によって提示された、「社会の発見」あるいは「社会と人間（自我）の発見」と称される現象である⁵⁹。周知のとおり、日露戦争の勝利によって日本は西欧列強に比肩するための富国強兵と近代化という国家目的を達成、かくて一応は近代国家としての離陸を果たすこととなった。そしてこれにより、明治期以来の国家主義的で対外膨張的な志向性は一旦弛緩し、結果、それは青年層を中心とした知識階級に、国家的価値とは異なる、個人の自我や内面、あるいは自由、生命、恋愛、生活などといった、いわゆる人間に眼を向けさせてゆくこととなったのである。旧制高校における内省的な「大正教養主義」の生成もこれに伴ってのことであり⁶⁰、ひ

⁵⁷ 潮木 1973、別府 1973、同 1974、同 1975、同 1977、同 2016。

⁵⁸ 岸川 1983a、同 1983b。

⁵⁹ 飯田 1997: 194–221、同 2017、有馬 1999: 272–326。

⁶⁰ ここで言う「大正教養主義」とは、大正期に知識層の間に形成され流行した、哲学や文学を特に重視した人文学の古典遍歴と思索によって人格の陶冶を目指す思想・態度を指す。その前提には日本独自の修養主義があるとも言われる。かかる潮流は主としてラファエル・フォン・ケーベルの影響を受けた、漱石門下の阿部次郎（Abe, Jirō）や和辻哲郎（Watsuji, Tetsurō）らによって広く伝播されたが、これはもとより人格や文化価値といったものを通じて人格主義や文化主義、ひいては新カント派思想とも強い親和的性格を有していたと言える（筒井 1995、竹内 1999、同 2003 参照）。

いては、かの『アルト・ハイデルベルク』の浸透もまた、かような心性の変化と無関係には考えがたい。しかも、これにつづく第一次世界大戦においては、日本は大戦特需による空前の好景気等を通じて今度はかつてのドイツ同様、国内の資本主義経済を急速に成長させた。しかしこうした資本主義の急成長は当然ながら格差や貧困、あるいは労働問題といった深刻な社会問題を顕在化させ、それは知識層をして国家とは異なり、それを相対化するものとしての社会の存在を本格的に発見せしめることとなったのである。飯田によればこの二つの発見によって以後、従来の「明治ナショナリズム」は解体へと向かうわけであるが、まさにこの「社会と人間の発見」こそが、当時日本のアカデミズムや思想界に人間を対象とする人文科学や、あるいは社会を問題化して主題に据える社会科学へと新たに注目させるための歴史的かつ思想的な条件を用意したといえよう⁶¹。そのため、かような背景と関心、また社会変革への志向性を広く共有した日本の知識人たちが、既述の事情から文化科学独自の意義を唱導していた新カント派の方法論に注目をしたことは、その理想主義哲学の側面とも相俟ってごく自然な成りゆきであったとも言える⁶²。そしてその際、西南ドイツ学派ないしバーデン学派という呼称がすでに表しているとおおり、その震源地の一角こそはまさしくここハイデルベルク大学にほかならなかったのである。

かくして、大正期に入ると、斯学派の修学を求めてその拠点たる学都ハイデルベルクに多くの留学生がなだれ込む、いわゆる、ハイデルベルク詣でと称される現象が起こることになる。そしてそれはまずなにより、リッカート自身、「数年来、日本の学者たちが私とともに哲学を学ぶべく、毎学期ハイデルベルクにやって来た。」⁶³と述べているように、広く西洋哲学から仏教学⁶⁴までを含む、哲学・思想の分野でこそ著しかった。ただし、こうした新カント派と特に日本の西洋哲学研究との関係についてはすでに比較的よく知られたところでもあるので、さらなる検討の余地があるとはいえ、紙幅の都合上ここでは敢えて深くは立ち入らない。

その代わり今ここで注目しておきたいことは、それが有した社会科学領野に対する影響力である。上でも見ておいたように、このリッカートと新カント派は、単に哲学を学ぶ者のみならず、「社会の発見」を経た若き日本の社会学者たちからも大いなる関心をもって迎えられていた。その先鞭をつけたのは早くも大戦前に渡独して西南学派の理論を経済学に適用していた左右田喜一郎

⁶¹ 川合 2016、同 2017。

⁶² このような要因に加えてさらに、石田雄は、「新カント派隆盛の原因ともみられるものとして、知識人における大正教養主義と、その中にみられる哲学的志向が新カント派方法論の輸入に有利な精神的雰囲気醸成していたことが指摘できる」と述べている(石田 1984: 100)。ここで石田の言う、新カント派に先立つ哲学的志向とは、上でも見たケーベル、オイケン、ベルクソンの影響を受けた当時の思想潮流、すなわち、大橋の言葉を借りれば、「広義の教養主義」(大橋 2018b: 220-223)と重なるものであろう。また西南学派の方法論に限らず、当時新カント派全般が日本の知識層に浸透した理由として、たとえば、宮川透は、新カント派の認識論哲学を、ビスマルクによる国家統一を通じて飛躍的發展を遂げた後進資本主義国ドイツにおける中産階級の哲学と性格づけたうえで、ドイツと同様、日清・日露戦争の勝利を通じ帝国主義的国家として抬頭しつつあった日本の中産階級の側にもそれを自己の哲学として受け入れる物質的根拠と客観的基盤があったことを挙げている(宮川 1956: 203)。さらに広川禎秀は、当時日本の知識人たちが直面していた問題として、「市民的自由と資本主義的矛盾への同時的解決」という課題を挙げ、こうした時代状況と問題意識こそが、日本における社会思想としての新カント派受容の背景をなしたという指摘をおこなっている(広川 2004: 104、同 2006: 77)。

⁶³ RICKERT 1924: vii.

⁶⁴ 仏教学、東洋思想研究に関して言えば、この時期、インド学的方法や文献学を学ぶことで直接原典を研究するという、いわゆる近代仏教学を習得するため多くの仏教学者がヨーロッパに赴いている。そのためハイデルベルクにも多数の仏教学徒を見出すことができるが、彼らにとって当地での最大の目的は当時著名な仏教学者であったマックス・ヴァレザーであった(大江 1982: 1、谷口 2008: 40-44、西村 2013)。しかし彼ら仏教学徒にしてもやはり同時にリッカートや新カント派には強い関心を有しており、実際その講義にも出席をしていた(友松 1989)。

(Sōda Kiichirō, 1881–1927) ⁶⁵であったが、爾来その影響下、三木清が「左右田博士の影響によって、その頃からわが国の若い社会学者、特に経済学者の間で哲学が流行し、誰もヴィンデルバント、リッカートの名を口にするようになった」⁶⁶と指摘するように、経済学を中心として諸社会科学を学ぶ学生や若き研究者たちの間でも新カント派は絶大な支持を受けるようになっていたのである⁶⁷。土田杏村 (Tsuchida Kyōson, 1891–1934) ⁶⁸に言わせれば、「左右田の企図以後、それに刺激せられて、これらの諸社会科学の研究に随ふものは、争うてその方法論的基礎をリッカートの哲学に得ようと努めた」⁶⁹といえよう。そして事実、石田雄も評価しているとおりに、かかる新カント派方法論の導入は当時日本の社会科学界に対して、以後、個別の諸社会科学が自律的に分化発展することを可能にしたばかりか、さらにはそうして分化してゆく諸社会科学に共通の認識論的基礎を提示することで諸学間の交流を可能にするという重要な貢献までもなしたのであった⁷⁰。

したがってこの時期、多くの社会学者もまた同じく当地を目指すこととなり、これを裏づけるように 20 年代のハイデルベルクにおいては、随所で彼ら日本の社会学者たちとリッカートを中心とする新カント派との接点を見出すことができる。一瞥を与えただけでも、たとえば 20 年代初頭、エミール・レーデラー (Emil Lederer, 1882–1939) ⁷¹のもとで国民経済学を修学していた大内兵衛は、統計学者の糸井靖之 (Itoi Yasuyuki, 1893–1924) とともに現地の原書講読会でマルクスやエンゲルスなどとならびまはらずにリッカートの著作を取り上げて精読している⁷²。同じく経済学者の藤田敬三 (Fujita Keizō, 1894–1985) は経済学のレーデラーや社会学のアルフレート・ヴェーバー (Alfred Weber, 1868–1958) の講義とならべてリッカートの講義を聴講希望講義として大学へ申請し⁷³、同様、赤松要 (Akamatsu Kaname, 1896–1974) もまた左右田の源流を訪ねてリッカートらのゼミナールに熱心に参加していた⁷⁴。ほかに、自らは商法や会社法を専門とする法学者であった岡岡嘉寿彦 (Taoka Kazuhiko, 1894–1985) や、あるいは同様に法科生としてゲアハルト・アンシュッツ

⁶⁵ 神奈川生。経済学者。東京商科大学卒業後、ヨーロッパに留学。ドイツではフライブルク大学やテュービンゲン大学に学びリッカートらに師事した。1909 年、テュービンゲン大学にて国家学博士の学位を取得。帰国後は講師として東京商大や京大の教壇に立つかわら、家業である左右田銀行の頭取も務めた。日本における経済哲学の創始者、また大正期文化主義の理論的旗手として著名。

⁶⁶ 三木 1966b [1942]: 74。

⁶⁷ 当時自由主義的思潮の中心にあった 1910 年代末葉から 1920 年代初頭の京都帝大法科でも、恒藤恭 (Tsunetō Kyō) や栗生武夫 (Kuryū Takeo)、田村徳治 (Tamura Tokuji)、森口繁治 (Moriguchi Shigeharu) ら若き法学者の間で、西南ドイツ学派・マールブルク学派の両学派を含めた新カント派の方法論とその理想主義に対する高い関心が広く共有されていた (広川 2004: 112–113)。

⁶⁸ 新潟生。哲学者、評論家。京大卒業後、雑誌『文化』を発行して文化、思想から社会問題まで多方面にわたる評論、著作活動を展開。大正期文化主義の理論的旗手のひとりとして見做される。また長野県での自由大学運動を主導したことで知られる。画家の土田麦僊 (Tsuchida Bakusen) は実兄にあたる。

⁶⁹ 土田 1935 [1926]: 145。ただし杏村はそこでそれがもたらした学問の官僚的弊風という問題も指摘をしている。

⁷⁰ 石田 1984: 100。

⁷¹ ピルゼン (ブルゼニ) 生。経済学・社会学。ヴィーン大学で経済学ならびに法学を学び、1912 年にハイデルベルク大学で教授資格を取得、のち同大学にて正教授として 1931 年まで社会政策学等を講じる。1923 年から 1925 年までは東京帝大に招聘されて渡日。帰国後はアルフレート・ヴェーバーとともにハイデルベルク大学社会・国家学研究所の所長を務めた。1933 年アメリカへ移住し、ニューヨークで教壇に立った。20 世紀前半において最も重要なドイツの経済学・社会学者に数えられる。Vgl. DRÜLL-ZIMMERMANN 1986: 158。

⁷² 大内 1948 [1925]: 135、同 1960: 129。

⁷³ SA: Fujita Keizō (1922): „Antrag auf Zulassung zum Studium an der Universität Heidelberg“. 12. September 1922. (UAH).

⁷⁴ 赤松 1975 [1967]: 27。なお、赤松の留学期の理論的影響に関しては、ほかに池尾愛子『赤松要-わが体系を乗りこえてゆけ-』(『評伝 日本の経済思想』) 日本経済評論社、2008 年や、平川均「赤松要と名古屋高等商業学校-雁行形態論の誕生とその展開に関する一試論-」『経済科学』2013 年 3 月などが詳しい。

(Gerhard Anschütz, 1867–1948)⁷⁵やリヒャルト・トーマ (Richard Thoma, 1874–1957)⁷⁶に学んだ憲法学者の清宮四郎 (Kiyomiya Shirō, 1898–1989) にしても、その回想においてリッカートについては特別に言及をおこなっている⁷⁷。これらを要するに、20年代当時、哲学を主専攻とはしない社会科学修学生たちでもやはりその著書には目を向け、あるいは一度は留学中その講筵に列するほど、リッカートと新カント派の名は日本の社会科学界においても広く知れ渡っていたと言えるであろう。

そのため次には、如上の事態を数値のうえでも確認すべく、VdS ならびに IMB によって当時期留学の全体的な性格を概観しておくことにしたい。そのうえでそれらをふまえつつ、最後にあらためてその歴史的意義についても指摘をおこなっておくこととしよう。

4 ヴァイマル期ハイデルベルク大学留学の性格とその意義

4.1 日本人留学生の属性と学部分布に見られるヴァイマル期留学の性格

先にも少し触れたように、これまでも、大戦を挟んだこの時期、多くの日本人が当地に学んだであろうことについては度々言及をされてきた。しかしながらその正確な実態、すなわち、では具体的にはどのような人物がなにをここで学んだのかという段になると、ザイフェルトらによる紹介以上のことは従来まったく不明であった。そこで今回、VdS ならびに IMB の調査に基づいて正規登録学生の全容と属性を一覧にしたものが、本論末尾に掲載しておいた表 2 である。

見てのとおりそこには多彩な顔ぶれが見受けられるが、新カント派の引力という事実とも吻合して、西洋・東洋の分野を問わず、哲学・思想研究を主専攻とする者の数がきわめて多いことはここでもまず眼に留まる。しかし、かような事態とならんでここで止目すべき重要な点は、やはりそこには経済学や法学といった社会科学専修の学生が数多く見受けられるというもうひとつの事実であろう。とりわけ哲学や官房学において経済学を専攻する者はかなりの数にのぼっている⁷⁸。むしろこれには、高等教育の拡充に伴ってこの時期、日本に高等商業学校が増設されたという事情も大きく関係しているであろう。高商の増設は経済学や商学の教員充足を要請し、結果、当分野においては帝大以上に高商からの留学が多く見受けられた⁷⁹。ハイデルベルク大学においても花戸龍蔵 (Hanato Ryōzō, 1891–?) や藤田、赤松など留学前後に高商の教員であった経済学あるいは財政学者たちの姿を容易に見出すことができる。しかしそうした事情を抜きにしても、すでに指摘したとおり、当時経済学分野でも新カント派は多大な影響力を有しており⁸⁰、それがここには直截な形で反

⁷⁵ ハレ生。公法学者。ライプツィヒやベルリン、ハレ大学等で法学を学び、1900年より1908年、および1916年から1933年までハイデルベルク大学法学部正教授。WS1922/23は同大学学長。その他テュービンゲン大学やベルリン大学等でも教鞭を採った。ヴァイマル期ドイツを代表する公法学者であり、ヴァイマル憲法ならびにヴァイマル自由主義の理論的支柱の一人に数えられる。Vgl. DRÜLL-ZIMMERMANN 1986: 4.

⁷⁶ トートナウ生。公法学者。フライブルク、ベルリン、ミュンヘン各大学で法学を学び、テュービンゲン大学を経て1911年より1928年までハイデルベルク大学法学部正教授。アンシュッツとともに、ヴァイマル期ドイツの指導的公法学者としてヴァイマル自由主義を擁護した。Vgl. DRÜLL-ZIMMERMANN 1986: 268f.

⁷⁷ 田岡 1960: 12。清宮 1979: 92。なお、清宮のハイデルベルクおよびヴィーン留学時代とその理論的影響については、石川健治「コスモス-京城学派公法学の光芒」酒井哲哉編『「帝国」日本の学知』1巻、岩波書店、2006年、同「「京城」の清宮四郎-『外地法秩序』への道」酒井哲哉/松田利彦編『帝国日本と植民地大学』ゆまに書房、2014年などが検討をおこなっている。

⁷⁸ なお、ハイデルベルク大学においては1920年代後半以降になって新たに Staats-und wirtschaftswissenschaftliche Fakultät (国家・経済学部) が創設される (別府 2016: 213)。

⁷⁹ 八木他 2018: v。

⁸⁰ 西南学派の経済学方面への影響について、たとえば山本英一 (Yamamoto Eiichi) は次のような証言をおこなっている。「私が仙台の大学に入学したのは、昭和のはじめ、二年の春である。その頃はフッセルの現象学

映をしていると言える。そもそも、リッカートに学び西南学派の理論を体系的に導入した左右田その人からして彼は経済哲学者であった。そのため彼ら経済学や財政学専攻の学生にしても同じく、花戸や赤松らがリッカートやオイゲン・ヘリゲル (Eugen Herrigel, 1884–1955)、あるいはヘルマン・グロックナー (Hermann Glockner, 1896–1979)⁸¹の勉強会やゼミに熱心に参加したように⁸²、多くは当地にて新カント派との深い関わりを有していたのである。

さらに言うならば、かような事情は、つづいて多く見られる法学や国家学を専修する法科生に関してもやはりある程度は同様であった。もっとも、法学部に関して言えば登録者数が多いことは大戦以前から一貫する傾向であり、その背景にはもとより当地がヨハン・カスパー・ブルンチュリ (Johann Caspar Bluntschli, 1808–1881) やゲオルク・イエリネック (Georg Jellinek, 1851–1911) らを擁したドイツ公法学のメッカであったという事情が大きく与っている⁸³。しかし同時に、この時期には田岡や清宮がリッカートに注目し、刑法学の久禮田益喜 (Kureda Masuki, 1893–1975) が哲学の高橋里美 (Takahashi Satomi, 1886–1964) や務台理作 (Mutai Risaku, 1890–1974) らとともにアウグスト・ファウスト (August Faust, 1895–1945)⁸⁴やグロックナーの勉強会に参加していたごとく⁸⁵、その多くは新カント派という磁場とも決して無関係ではなかったといえよう。

なお、厳密なものではないが、如上の事態をより視覚的に示すため、自然科学と人文・社会科学の登録比率を示す目的で、便宜上全登録者の専攻別割合を図示したものが図3である⁸⁶。また図4は同様に、当時実際の学部編成にはとらわれず、大戦以前における各登録専攻の分布を示したものである。特に既述のとおり当大学では1890年までは数学・自然科学の諸講座 (nat-math.) は哲学部に包摂されていることから、ここでは敢えて便宜上それらを哲学部から独立させ理学部 (自然科学部) に数え入れている⁸⁷。

図3、ヴァイマル期日本人正規学籍登録者の登録専攻比率

が次第に注目され、東京や京都の大学では現象学の講義や演習が始まっていた。しかしそれまで私の通っていた神戸高商 (いまの神戸大学の前身) あたりでは、経済学方法論との連関で、まだ新カント派、とくに西南ドイツ派の思想が全盛であった。私もそうした風潮のなかで経済学から次第に哲学に関心をもつようになり、ヴィンデルバントやリッケルト、さらにはカントの書物をよむようになった。」(山本 1973: 2)。

⁸¹ フェルト生。哲学者。ミュンヘン大学やエアランゲン大学等で哲学を学び、1924年にハイデルベルク大学にてリッカートのもとで教授資格を取得、以後1933年まで教鞭を採る。1933年よりその著書の思想がナチス思想に適合的との理由からギーゼン大学に招聘された。ヘーゲル全集の編纂でも知られるとおり最も重要な新ヘーゲル主義の哲学者として著名である。ただしもともと的人的な系列としてはリッカートに学んだように、新カント派の圏内から出た学者と言える。Vgl. GLOCKNER 1969. Vgl. auch DRÜLL-ZIMMERMANN 1986: 84f.

⁸² GLOCKNER 1969: 225f. GÜLBERG 1997: 41f.

⁸³ このイエリネックからトーマおよびアンシュツツヘというハイデルベルク公法学の伝統は、哲学における新カント派とともに近代日本の学知、とりわけ立憲主義的な公法学理論の発展に多大な影響を有していた。事実、美濃部達吉 (Minobe Tatsukichi) も佐々木惣一 (Sasaki Sōichi) も当地に学んでいる。よって本来、近代日本の学知形成に対する当大学の影響を考える以上、こうした公法学を中心とする帝政期からヴァイマル期にかけての法学部の役割も無視することはできない (Vgl. LAUFS/ACKERMANN 1994. ULMER (Hg.) 1998.)。

⁸⁴ ヴィルヘルムスハーフェン生。哲学者。キール大学にて哲学とドイツ学を修学後、第一次世界大戦を経て1919年よりハイデルベルク大学でリッカートに学ぶ。1920年代初頭、日本人留学生の大峯秀栄 (Ōhazama Shūei) と共編でドイツ語で初めての禅論集を刊行した。のちナチスに入党し、ペーメを研究。1945年自死。

⁸⁵ 務台 2000 [1964]: 290。

⁸⁶ ただし学生によっては当然数年にわたって修学をつづける者もあり、その際に、ゼメスターによって修学専攻を変える場合がある。ここではその場合、当該人物は両方の専攻に算入している。ここで示された数値が実際の留学生総数である92名を上回っているのはこのためである。

⁸⁷ 1890年まで哲学部に編成されている自然科学系諸講座への登録学生をそれと見分け、便宜上、理学部 (自然科学部) に分類するため、ここでは登録の年代およびハイデルベルク大学以外のドイツ他大学での登録専攻 (Vgl. HARTMANN 2005)、そして後年職業の属性を判断材料とした。

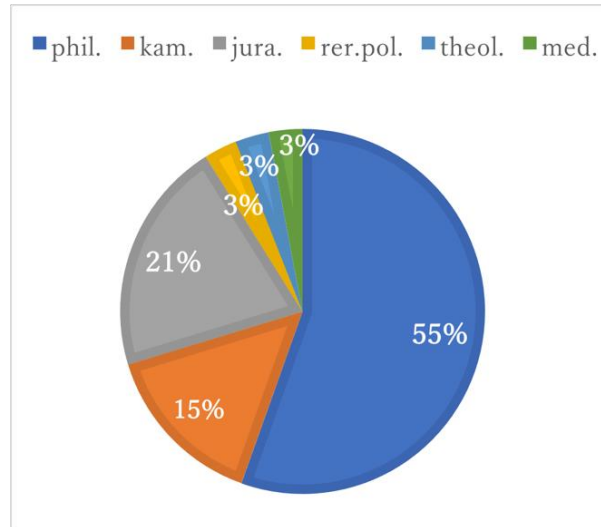
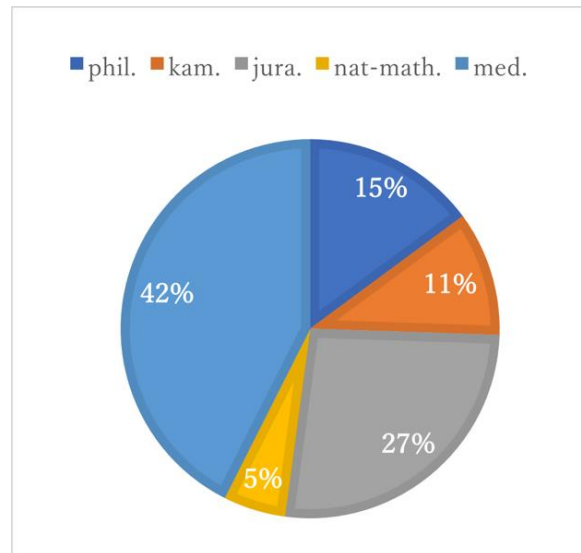


図 4、帝政期日本人正規学籍登録者の登録専攻比率
(HARTMANN 2005 に基づいて久野作成)



一見してここからは、帝政期にはヴァイマル期に比して理科系学科への登録比率がかなり高いことがわかる。すなわち、大戦以前においては医学（med.）と数学・自然科学（nat-math.）の修学生が合わせて 47%と全体の半数近くを占めていたのに対し、哲学（phil.）は未だ 15%に留まっていた。それに対して大戦後では両者の割合がほぼ反転し、経済学を含む哲学部の割合が 55%と半数を超えている。さらに、これに法学（jura.）や官房学（kam.）、政治学（rer.pol.）などその他社会科学系専攻の登録者数を加えれば、その合計は全体のおよそ 9 割以上を占めることになる。逆に医学はわずか 3%、数学・自然科学は 0%にまで落ち込んでいる。このような需要の変化からも、大正から昭和初期日本においては、いかに人文・社会科学分野の発展が目覚しかったかを垣間見ることができよう。そしてなかでも、たとえば当地に学んだ全文部省在外研究員 30 名における哲学者と社会科学者の割合比が 9:13 となっていることから推察できるとく、斯学派の社会科学に対する影響が哲

学でのそれに決して劣らぬものであったということはやはり注目に値する事実である⁸⁸。これまでは主として哲学領野との関係が焦点化され、ザイフェルトら一部の論者による指摘⁸⁹を除いては社会科学方面への影響はそれ自体として主題的に考察されることはほとんどなかったが、しかし見てのとおり、近代日本の学知形成を総体として考える以上、新カント派と日本の社会科学との密接な関係は決して看過することのできない重要な論点と言わなければならない⁹⁰。

さて、それでは以上のような事実と傾向をふまえたとき、ヴァイマル期ハイデルベルク大学への留学体験の意味とは、近代日本の学知形成にとってどのようなところにあったと見るべきなのであろうか。以下では最後に、新カント派の影響に対する従来の評価にまで若干配視しつつ、これまで見てきたところを簡潔に整理、もってその意義をあらためて確認しておくこととする。

4.2 ヴァイマル期留学の歴史的意義

これまで縦覧してきた統計や証言からも明らかなように、1920年代を中心としたヴァイマル期には、リッカートをはじめとする新カント派理論の習得を求めて多数の日本人留学生がここハイデルベルク大学に学び、その後の日本の学知形成・発展に寄与したと考えられる。その点では、明治末から昭和初期における日本の学問や思想文化の歩みとは、ベルリンとならび、まさにここハイデルベルクとともにあったと言っても過言ではないであろう。

だがそれにもかかわらず、これまでの理解では意外にも、それが有した重要性についてはほとんど省みられることがなかった。当大学との交流に関するまとまった研究がまったく存在していないことはそのなよりの証左であろう。そしてその理由は何と言っても、よく知られるとおり当の新カント派が20年代になるとまもなく、ドイツ本国でも、そして日本でもにわかに衰退し時代をリードする力を失っていったという事情にあったと思われる。したがって従来の哲学史においても、新カント派は1910年代を中心に爆発的流行をみせるものの、やがては現象学や実存哲学、論理実証主義、哲学的人間学、あるいはマルクス主義などといった次世代思想によって乗り越えられてゆく過渡的思潮として描かれることが多かった。そしてそれはたしかに、当時留学した若き哲学者たちの証言や動向に鑑みる限り間違いというわけではない⁹¹。しかしながら、たとえそれが事実である

⁸⁸ 文部省在外研究員30名に限って見た専攻分野の比率はそれぞれ、神学:2 哲学:9 その他人文科学:6 (文学:5・歴史学:1) 社会科学:13 (経済学:9 法学:4) である。なお、ヴァイマル期ハイデルベルク大学における人文・社会科学分野への傾斜は同時期のベルリン大学と比しても強い (Vgl. HARTMANN 2003)。

⁸⁹ SEIFERT 2012: 308. DERSSELBE 2013: 11f. また、広川 2006: 61、芝崎 2009: 68-69、大橋 2017: 131 など。

⁹⁰ ちなみに、近代日本における社会科学の発展を見る場合、当然ながら新カント派とも密接な影響関係にあったマックス・ヴェーバー、あるいはその実弟アルフレート・ヴェーバーやカール・マンハイムら社会・国家学研究所の学者たちの存在を無視することはできない。そのため、当大学の近代日本社会科学への影響を考察するにあたっては、実際には新カント派の方法論的影響だけでなく、先にも触れたドイツ公法学の伝統とともに、こうした社会・経済学者との交流全体までを視野に入れて勘案する必要がある (Vgl. BLOMERT 1994. ULMER (Hg.) 1998.)。

⁹¹ その原因として、大橋容一郎は当時ドイツにおける人的資源の転換や昭和期日本における天皇制ファシズムの抬頭といった歴史的事情の存在を鋭く指摘している (大橋 2017: 140-145、同 2008: 22-26)。しかし同時に、三木や羽仁らの事例を見る限り、彼らの主体的な問題意識によるところもかなり大きかったに相違ない。羽仁の場合、当時日本を含め世界が新たに動きつつあることを強く感ずるなか、自らの生き方と時代への応答の仕方に疑問を持ち、その答えを求めてリッカートを目指していた。そして当地にて相当の研究をおこなったうえで、結果として時代を批判する力を持たないリッカートに見切りをつけたのである (羽仁 1950: 2、同 1966: 137-138)。同じく三木にしても単に新カント派の理論研究のために渡独したのではなく、その背後には歴史に対する彼独自の問題意識がひかえており、それは日本の思想的発展を阻害する歴史的要因としての天皇制の問題とも深く触れ合っていた。彼が当地を去るにあたりリッカートに捧げた論説はそうした背景

としても、この一事をもってすぐさま当地との学術交流が日本の学知形成やその後の展開・変容に対して意味僅少になったと臆断することはいささか早計であろう。なぜなら近代日本において新カント派が果たした役割とはそれほど単純なものではなかったはずだからである。

と言うのも、まずそもそもの問題として、従来新カント派は後続思想によって乗り越えられたという側面が強調される傾向が強かったが、専門的な哲学界に限らない、より広い近代日本の思想的文脈で考えた場合、ただちにそう言い切ってしまうかは疑問と言わざるをえない。なるほど、たしかに 20 年代後半以降、哲学界においてはドイツ本国同様、日本でも新カント派は往年の勢いを失ってゆく。しかしこと日本に関する限り、新カント派は思想としても、これと密接なつながりを有する文化主義や人格主義、教養主義などといった独自の文化思潮に変奏されつつ、その後も知識層の思想的基底に受け継がれていたのではなかったか⁹²。紙幅の関係上ここではこの点については論ずることができなかつたが、しかしこのようにアカデミーや哲学界の外にまで視圏を拡げるならば、松沢弘陽の言う「文化自由主義」の問題までも含め⁹³、新カント派の影響力とはより広範囲かつ長期に及んでいたと考えるほうが妥当的であろう⁹⁴。しかも、文化主義者あるいは「大正教養派」などと言われて如上の文化を牽引した人びとの多くは、第一次大戦前後においてそれぞれハイデルベルク大学への留学を経験した者たちであったのである。

そして、なによりここで強調しておきたい点は、これまでも述べてきたとおり、新カント派が学問上の方法論として、近代日本の社会科学の成立と発展に対しても強い衝撃を与えていたという事実である。当時ドイツにおいて資本主義の発達と自然科学パラダイムの隆盛、そして大学の構造変革といった背景が西南学派をして社会科学独立の機運を牽引せしめたように、1920 年代の日本でも「社会の発見」の自覚を通じて社会思想や社会科学への注目が高まっていた。「往昔の青年が時とすると殉教者のやうな態度で文学に就いたやうに、現今の才能ある青年は社会科学の研究に走るやうになった。」と木下杢太郎 (Kinoshita Mokutarō, 1885–1945)⁹⁵をして語らしめたのは 1927 年の

をひそかに物語っている (三木 1966a [1923])。こうした問題意識と時代へのアンガージュマンが彼らをして純粋な規範主義や先験的論理主義の立場に留め置くことを許さなかつたことは十分に理解できる事態である。

⁹² たとえば 1920 年代を回顧する座談会で生松敬三は次のように述べている。「旧制高等学校の教養主義というものはぼくらまで、戦争中までずっとつづいてきているわけで、そうすると必読書は朝永三十郎であり阿部次郎の『三太郎の日記』であり何でありというような、まずほんとうに新カント派的な人格主義、教養主義、理想主義みたいなものが主流としてきている」。同じく荒川幾男も、「マルクス主義者の大部分は知識人としてみればみんなやはり教養主義、文化主義で育った人たちで、そういう意味では教養主義はずっとこんどの大戦の前まで続いたと言えます」と述べている (荒川他 1981: 30–31)。ただし、ドイツ本国における文化哲学や文化科学と、日本で展開した実践的な文化主義や、あるいは内省的な教養主義とはただちに同一のものではない。したがって両者の連続と断絶を含めた関係性については今後、個別的事象に即して詳しく解明してゆく必要がある (この点についてはさしあたり大橋 2018b、大木 2017、同 2019 などを参照のこと)。

⁹³ 松沢弘陽によれば、新カント派の影響下、大正期日本に展開したこの文化主義や人格主義が、いわゆる「文化自由主義」と称される思潮となって近代日本における自由主義思想の生成に対しても一定の役割を果たしたという (松沢 1994: 249–250)。それは換言するならば、近代日本における自由主義がその思想的水源としてイギリスやフランスとともに、ドイツの理想主義を有していたということでもある。とするならば、新カント派の受容や克服のあり方を思想的に検証することは、戦前日本における自由主義の性格とその問題性を歴史的に見定めるためにも重要な意味を持つてくると言えるであろう。

⁹⁴ なお、仮に新カント派が以後乗り越えられたという枠組みを認めるとしても、斯学派が後続思想の展開にあたって大きな礎石の役割を果たしていたことは看過すべきでない。たとえば石田雄も指摘しているとおり、まさに「新カント派はマルクス主義の弁証法的前提であった」 (石田 1984: 100)。そしてその際、生松敬三が三木の留学について、「ハイデルベルクへの留学は、新カント派からの脱却のためにこそ必要な一階梯であった」と述べているように、ヴァイマール期ハイデルベルク大学への留学体験とは、新たな思想的立場へと移行するための転機ないし跳躍台としても重要な意味を持っていたといえよう (生松 1980: 226)。

⁹⁵ 静岡生。詩人、劇作家、医師。東大入学後、「パンの会」を立ち上げて多くの文学者とともに文芸活動に従事。1921 年よりフランス留学を経て 1926 年、東北大学教授となる。皮膚科の医師として活動する一方、自ら多くの文学作品を発表するとともに、森鷗外研究についても大きな足跡を遺した。

ことである⁹⁶。そのため、杏村や三木が同時代人としての的確に評価していたとおり、左右田の試み以降、多くの社会学者が挙ってリッカートにその方法論的基礎を索めるといふ風潮が発生したのであった。つまりは、ドイツとは多少背景を異にしつつも、しかし類似した問題関心と要請を持つことにより、日本の社会科学界でも、文化科学的概念構成の方法論を導入することで自然科学からの差異化と諸学の自律的発展の達成を目指すという、いわば学知の連鎖反応が起こっていたのである。かかる事情こそが表 2 でも見たように多数の社会学者をして当時期ハイデルベルク大学へと赴かしめることになるのであるが、それは別様に表現するならば、当地留学によって多くの社会学者たちが、まさにドイツ本国における社会科学独立の機運と現場を直に目撃し体験することを意味していたとも言えるであろう。これは大戦後ドイツの社会状況や社会運動の目撃と併せて、大正期以後の日本の社会科学発展にとり、重要な知的経験であったに相違ない。

しかもこの点で留目すべきことは、この社会科学領野においては、その影響がより持続的であったとも考えられることである。たとえば 20 年代前半のハイデルベルク大学に政治・経済学を学んだ法哲学者の恒藤恭 (Tsunetō Kyō, 1888–1967) の場合、たしかに彼は当地留学期にはカール・ヤスパース (Karl Jaspers, 1883–1969) らの講義に惹かれ⁹⁷、以後、従来定位した新カント派からは雁行的な後退をみせるようになる⁹⁸。しかしその後も新カント派的な価値理念を重視するなど、その思考様式を最後まで完全に手放すことはなかった⁹⁹。そればかりか蠟山政道 (Rōyama Masamichi, 1895–1980)¹⁰⁰に言わせれば、近代日本における経験科学としての政治学の成立と国家学からの自律に対して「特大大書に値する」多大な貢献をなしたのもまた恒藤の研究業績であったのである¹⁰¹。同様、ヴァイマル期終盤の当大学にて、新カント派的方法論に基づく法理論を講じていたグスタフ・ラートブルフ (Gustav Radbruch, 1878–1949) に師事した常盤敏太 (Tokiwa Toshita, 1899–1978) は、その後もラートブルフを終生師と仰いで日本に紹介するとともに、自ら民法や刑法、あるいは法哲学や経済法の分野にまでわたって足跡を遺した¹⁰²。そしてさらに言うならば、たとえこのようなハイデルベルクへの直接の留学経験は持たなかった場合であっても、たとえばヴェーバー兄弟やラートブルフ、ゲオルク・ジンメル (Georg Simmel, 1858–1918)、またはマックス・エアンスト・マイヤー (Max Ernst Mayer, 1875–1923) あるいはハンス・ケルゼン (Hans Kelsen, 1881–1973) などといった、リッカートと西南学派の方法論的影響圏にあった社会学者の学説にその後多くの日本人が取り組んだことを思うならば、社会科学の方面においては、新カント派の理論的影響とは、その後のマルクス主義の全盛等を経ながらもなお一定程度残存しつづけたと見做すことは可能ではなかろうか。少なくとも、飯田が指摘するように日本の社会学者たちが「社会の発見」を理論的に自覚し始めたのがむしろ第一次世界大戦後の 1920 年ないしは 21 年ころからであるとするならば¹⁰³、その受容と展開の時期およびあり方は、従来言われてきた哲学領野におけるそれとはまたやや異なる位相にあったと見なければならぬであろう。そして敢えて繰り返せば、当時ここハイデルベルク大学は新カント派最大の中心地の一角と見做されていたのである。これまで哲学領野での影響と比べ

⁹⁶ 木下 1982 [1927]: 142。

⁹⁷ 恒藤 1952: 75、同 1955: 224、同 2013。

⁹⁸ 久野 2013、同 2018。

⁹⁹ 加藤 1969: 486。笹倉 2018: 18。

¹⁰⁰ 新瀉生。政治学者。東大卒業後、イギリス留学ののち 1928 年より東大教授。戦時中は近衛内閣のブレーンとして東亜協同体の建設に参画。戦後は公職追放を経て、お茶の水大学学長や憲法調査会委員、国際基督教大学教授等を歴任した。

¹⁰¹ 蠟山 1949: 149–152。なお、蠟山自身も新カント派には多大な影響を受けており、1925 年の『政治学の任務と対象』ではリッカートの方法論に基づいた政治学の概念構成を試みている。

¹⁰² 団法研究所編 1976。

¹⁰³ 飯田 1977: 206。

て強調されることの少なかった事実ではあるが、しかし実はこの点にこそ、近代日本の学知形成とその航跡にとって、ヴァイマル期ハイデルベルク大学との学術交流が有したもうひとつの大きな歴史的意義もあったといえよう。

5 結びにかえて

さて、以上小稿では主として学籍登録状況の分析を通じ、ヴァイマル期ハイデルベルク大学への留学状況とその背景について詳しく通覧してきた。これにより、従来ザイフェルトによる指摘以上のことは不明であった当時期留学をめぐる事実関係についてはほぼ明らかになったことと念う。そして明治末から大正期以後の近代日本における学術振興や思想形成に対して当大学が大きな役割を果たしたとされる以上、こうした基礎的事実の具体的解明と整理はそのまま、近代日本の学知形成過程とその性格をより多面的かつ総合的に理解するための重要な前梯をも供与するであろう。

見てきたとおり、当時期のハイデルベルク大学には、国内外の政治・社会状況、あるいはまた青年知識層への『アルト・ハイデルベルク』の浸透などの諸条件にも後押しをされる形で、多くの「若い教授」をはじめとする日本人留学生が一挙に押し寄せていた。なかでも当時最大の引力となっていたものは、当地を拠点とする西南ドイツ学派の存在であったが、しかもその影響とは決して狭く哲学界に限られたものではなく、思想界全般や教育学あるいはときに文学¹⁰⁴までも含めたより広範囲に及ぶものであった。そしてそれはとりわけ社会科学の発展に対しては、哲学領野にも劣らない強い影響力を及ぼしていたのである。当時期ハイデルベルク留学における社会科学者の割合の高さはこうした事実を数値的にも裏づけているといえよう。加えて、かかる留学生たちのなかには、その後第二次世界大戦中から戦後までを含め、日本の社会科学界を牽引してゆくこととなる者の姿も多く見出すことができる。この意味ではザイフェルトも指摘するように、ハイデルベルク大学（新カント派）とはまさしく彼ら日本人知識人たちの学問的な出発点あるいは修行時代として重要な位置を占めていたと言えよう¹⁰⁵、したがって当時期、当大学との学術交流が近代日本の学知形成に対して有した独自の思想史的意義と衝撃はきわめて大きかったと言わなければならないであろう。

しかるに、従来の研究では、かつて広川禎秀が「日本のアカデミズム哲学の新カント派に関する研究はあるが、社会科学全体への新カント派の影響については研究が進んでいない」¹⁰⁶と指摘したように、こうした社会科学と西南学派を含む新カント派全体との関係についてはほとんど本格的な考究がなされてこなかった¹⁰⁷。よって今後は、社会科学領野との関係をもひとつの柱に据えたより幅広い文脈のなかでこそ、新カント派と近代日本の関係を把えなおす必要があるであろう。そしてその際、ハイデルベルク学知との接触がひとつの重要な役割を担っていた以上、当大学との学術交流の実態と影響を精細に解明しておくことは、両者の関係を考査するうえでも不可欠の作業と位置づけられるはずである。そのため小稿ではまずもってその事実的事象を明らかにして整理をおこなったわけであるが、今後はこれを受け、聴講生も含めた留学生たちの知的体験の思想史的検討を通じた、より動態的かつ総合的な解明がなされる必要があるだろう。については最後にこのための大まかな課題の提起をおこないつつ、稿を閉じることとしたい。

まず、第一に、留学生たちの思想体験を歴史的に検討する場合、当然のことながら、彼らが当時直面していた社会状況や思想状況、そしてドイツ側の学問事情との主体的関わりに積極的に配視

¹⁰⁴ たとえば西南学派の「価値哲学」は哲学や教育学あるいは社会科学に限らず、文学の方面にまで及んでいた（位田 2014、同 2015）。

¹⁰⁵ SEIFERT 2013: 7.

¹⁰⁶ 広川 2006: 61.

¹⁰⁷ ただし、ごく最近になって、伊藤貴雄を中心とする研究グループにより、これと類似した問題意識に基づく研究が開始されつつある（伊藤他 2021）。このため今後はその研究成果も俟たれるところである。

する必要がある。とりわけここハイデルベルクでは、「ハイデルベルク精神 (Heidelberger Geist)」¹⁰⁸などと称される従来の知的伝統をふまえた、当地独特の精神的雰囲気やそれに伴った学知が形成されていた¹⁰⁹。しかもこの時期は絮語するまでもなく、ナチズムの抬頭も含め激動する政治的、社会的不安の時期にあたっており、当地でもエミール・グンベル (Emil Gumbel, 1891–1966)¹¹⁰の地位をめぐるグンベル事件等によって大学全体が揺れつつある状況であった¹¹¹。三木清の証言にもあるように¹¹²、多くの日本人留学生たちもまた当時期のドイツに学んでいた以上、多かれ少なかれこうした時代の雰囲気や精神状況に触れ、刺戟を受けていたことは間違いないであろう。したがって彼らがどのような問題意識のもと、いかなる学知や知的クライスと接触し、またその過程でどのようにかかるドイツ社会や学知の状況と日本側のそれとのずれや時差を体験したのか、そのプロセスを両国の思想的ダイナミズムのなかで検証することは必須の課題となるはずである。この検証は結果的に双方の学知の異同や連鎖関係それ自体を具体的に見定めることにもつながるであろう。

また第二に、かかる西洋社会や学知との出会いのみならず、現地での日本人同士の交流にも目配りしておく必要がある。留学においてはときに同国人同士の密接な交流こそが学問的交響を奏でるという場合がありうるからである¹¹³。実際、当時ハイデルベルクでも日本人留学生の間には広いネットワークが存在していた。その例を彼らの現地での住居にとれば、VdS を通覧する限り、日本人が一旦居住した下宿先には、その後も代々日本人が下宿するという場合が数多く見受けられる。戦後インフレによって大きな経済的打撃を受けたドイツ中産階級、なかでも特に未亡人の家庭は生活を支えるために多くの日本人を受け入れており¹¹⁴、そうした下宿を日本人たちが留学生間のネットワークを使って受け継いでいったものと考えられる。たとえば阿部次郎がその家族との美しい交流を描いて知られる「山腹の家」シュヴァルツ家にしても、それはもとは石原謙の下宿先であったし¹¹⁵、逆に阿部の後には立澤剛 (Tatsuzawa Tsuyoshi, 1888–1946) や安部能成 (Abe Yoshishige, 1883–1966) らが居住している¹¹⁶。これは留学生同士の交流やネットワークが強く存在したことを物語るひとつの証拠といえよう。そして事実、日記や書簡、回想録など彼らの記録を繙けば、そこには彼らが現地で専門や年齢の差を超えて日常的にも学術的にも大変濃密な交流をおこなっていた様子を容易に確認することができる。ヘリゲルやグロックナーを囲んでの研究会はその代表であろうが、こうした日本人同士の交流が有した意味は、たとえば羽仁五郎にとってリッカートの演習よりも糸井靖之や大内兵衛、三木清らとの日々の議論こそが有意義であったことや¹¹⁷、あるいは清宮四郎が一時期、憲法学の哲学的研究を志向したことに高橋里美や務台理作との交流が手伝っていた事例¹¹⁸等に徴しても、その学問的遍歴にとっては無視しえない。

¹⁰⁸ ラートブルフ (山田訳) 1962: 81–82。

¹⁰⁹ Vgl. HEPP 1994. DOERR (Hg.) 1985. BUSSELMEIER. *et al.* (Hg.) 1985. FIX 1994. ULMER (Hg.) 1998. BITTEROLF *et al.* (Hg.) 2014. usw.

¹¹⁰ ミュンヘン生。統計学者。ミュンヘン大学を卒業後、1923年の教授資格取得から1932年までハイデルベルク大学にて教鞭を採るもナチスのユダヤ人迫害により大学を追われる。その後フランスのリヨン、戦後はアメリカのスタンフォードやコロンビア大学等の教壇に立ち極値理論の開拓に貢献した。第一次大戦を痛烈に批判した平和主義者としても知られる。Vgl. DRÜLL-ZIMMERMANN 1986: 95. Vgl. auch WOLGAST *et al.* (Hg.) 1993.

¹¹¹ Vgl. WOLGAST *et al.* (Hg.) 1993. また、杉浦 1996、マン (林部他訳) 1993 [1986]: 101–137 も参照。

¹¹² 三木 1966b [1942]: 424。

¹¹³ 石川 2016: 229–235。

¹¹⁴ 北吟吉 (Kita Reikichi) の証言によれば、「当時ハイデルベルヒに於ては、外国人の室を求める者には、生活困難なる寡婦の家が優先権を認められてゐた」という (北 1925: 304)。実際、留学生たちの下宿先住所を通覧しても、何某夫人宅と誌されている場合が多い。なお、留学を通じた北の哲学研究の推移に関しては、大庭大輝「北吟吉の哲学研究-ベルクソンと新カント派をめぐって-」『史境』2017年3月がある。

¹¹⁵ 石原 1961: 69。

¹¹⁶ 安倍 1944 [1934]、同 1966 [1965]: 541。

¹¹⁷ 大内 1996: 1–3。

¹¹⁸ 清宮 1979: 94。

そして最後に、当地との関係を学術交流とその影響として検討する場合、単に留学という一方的なベクトルのみならず、ドイツから日本へという逆のベクトルをも視野に入れる必要がある。というのも、当地に留学した日本人との交流を介して、その後当地の学者が渡日して教鞭をとり、両国の学問文化振興に寄与するという例がいくつか見受けられるからである。東北帝大の教壇に立ちつつ弓や禅の体験を通じて日独哲学交流に貢献したヘリゲルや¹¹⁹、東京・京都両帝大の草創期経済学部で教鞭をふるうことで日本の経済学界のみならず自らの日本研究をも進展させたレーデラー¹²⁰、あるいは旧制高校や戦後の東大などで教鞭をとりつつドイツ語の辞書を編纂し、日本におけるドイツ語教育の促進と普及に貢献したロベルト・シンチンガー (Robert Schinzing, 1898–1988)¹²¹などはその代表例といえよう。そのため、このような渡日学者の動向についても詳しく検討し明らかにしておくことは、学術交流としての全体像とその相互影響を考える場合重要となるはずである。

とまれ、これらの課題についてはあらためて他日を期し、ここではいわばその前梯となるべきヴァイマル期留学に関する事実に限った説明とその意義づけをもって、ひとまず筆をおくこととしたい。

表 2、ヴァイマル期ハイデルベルク大学の日本人正規学籍登録者一覧*

登録氏名(留学時年齢), 生没年, 出身地

登録学期, 登録専攻 (主専攻/副専攻) / その他登録専攻, 初回登録現地住所, 留学時身分もしくは留学直前の動向, 後年職業・身分, 備考 (主要補足参考資料)

【A】

ABE Yoshinari, 安倍 能成 (42), 1883–1966, 愛媛県松山 = ABE Yoshishige

SS1925–WS1925/26, 哲学, Schloss-Wolfsbrunnenweg 12.(b/Frau Schwarz), 法政大学予科教授, 哲学者・京城帝国大学教授、文部大臣他(助川徳是「安倍能成年譜」『香椎瀉』1968年8月)

ABE Zirō, 阿部 次郎 (39), 1883–1959, 山形県 (= 現表記では ABE Jirō)

WS1922/23, 哲学(哲学/文学), Schloss-Wolfsbrunnenweg 12.(b/Frau Schwarz), 慶應義塾大学嘱託講師, 美学者・東北帝国大学教授他(『阿部次郎全集』17、1966年)

AKAMATSU Kaname, 赤松 要 (29), 1896–1974, 福岡県久留米

SS1925–SS1926, 哲学, Handsch'h.Ldstr.35.(b/Frau Mann), 名古屋高等商業学校教授, 経済学者・東京商科大学教授他(小島清編『学問遍歴』1975年)

AMAKAWA Tamotsu, 天川 保 (32), 1891–1925, 兵庫県姫路

WS1922/23–SS1923, 医学, Scheffelstr.3.(b/Frau Dr. Schattländer), 岡山医学専門学校卒業後に留学, 医師・明石海浜病院院長(『岡山医学会雑誌』1925年10月)

AMANO Teisuke, 天野 貞祐 (39), 1884–1980, 神奈川県 = AMANO Teiyū

WS1923/24–SS1924, 哲学, Wredeplatz 4 II.(b/Frau Dr. Vogtherr), 学習院教授, 哲学者・京都帝国大学教授、文部大臣他(独協学園百年史編纂室編『回想 天野貞祐』1986年)

AOYAMA Enbin, 青山 延敏 (39), 1888–1974, 千葉県 = AOYAMA Nobutoshi = AOYAMA Kōtei, 青山 郊汀

SS1927, 哲学(文学/文献学), Neuenh.Ldstr.52.(b/Frau Voss), 北海道帝国大学予科教授, 独語学者・北海道帝国大学予科教授(『文化人名録』1978年版)

ARASAWA Yūtarō, 荒澤 雄太郎 (28), 1895–1962, 北海道西島牧 = TSUBAKI Yūtarō, 椿 雄太郎

¹¹⁹ Vgl. GÜLBERG 1997. DERSELBE 1998. 山田 2005。

¹²⁰ SEIFERT 2011: 308. DERSELBE 2013: 12f. SCHWENTKER 1991. シュヴェントカー (野口他訳) 2013: 74–80。

¹²¹ フライブルク生。ドイツ文学・哲学者、ドイツ語教師。ベルリンやマールブルク、ハイデルベルク大学等で哲学および文学を修めたのち、1923年に渡日。旧制大阪高等学校、東北帝大等で教鞭を採り、戦後は学習院や東大で専任を務めた。日本の哲学や文学を翻訳を通じてドイツに紹介するとともに、ドイツ語辞書の編纂をはじめ、日本におけるドイツ語教育に大きな足跡を遺した(寺脇 1986: 139–177)。

WS1923/24, 哲学, Handsch.h.Ldstr.60.(b/Frau Kirsch), 国学院大学派遣留学生, 歴史哲学者・宮城学院女子大学教授 (益井邦夫「大学昇格後初の留学生荒澤(椿)雄太郎氏」『校史』2016年)

【F】

FUJITA Keizō, 藤田 敬三 (28), 1894–1985, 香川県

WS1922/23–WS1923/24, 官房学(国民経済学), Kronprinzenstr.17.(b/Frau Derichsweiler.), 京都帝国大学副手, 経済学者・大阪商科大学教授他 (『大阪経大論集』1986年11月)

FURUKAWA Jiryō, 古川 慈良 (31), 1900–?, 神奈川県横浜

WS1931/32–SS1933・SS1934・SS1935–WS1935/36, 哲学(印度学/哲学), Schloss-Wolfsbrunnenweg12-14., 大正大学・東洋大学講師, 仏教学者・大正大学講師他, WS1930/31–SS1931 は聴講生として登録(Jiryō FURUKAWA: Samurai und Bodhisattva. Tokyo 1933 / 『新亜細亜』1942年6月)

【G】

GOTŌ Tomio, 後藤 富夫 (23), 1899–?, 東京

SS1922–WS1922/23, 哲学, Anlage 15., 東京帝国大学学生, 不詳 (『三木清著作集』2、1949年)

【H】

HANATO Ryōzō, 花戸 龍蔵 (31), 1881–?, 広島県尾道

WS1922/23, 官房学(国家学), Uferstr.16.(b/Frau Krauss), 神戸高等商業学校教授, 財政学者・神戸商業大学教授他 (花戸龍蔵博士古稀記念論集刊行会『財政学の課題』1962年)

HARA Kumakichi, 原 熊吉 (38), 1885–?, 東京

SS1923, 法学(法学/官房学), Alb.Maysstr.9., 不詳, 運送計算所社長、明治大学講師, 戸籍は新潟 (『人事興信録』1937年版)

HIRATA Norio, 平田 憲夫 (44), 1879–?, 和歌山県

SS1923/24–WS1924/25, 法学および官房学, Unt.Neckarstr.36.(b/Dr. Rech), 名古屋高等商業学校教授, 林業経済学者・京都帝国大学教授他 (日本林業技術協会編『林業経済研究』1961年)

【I】

ICHIJIMA Chōmatsu, 市島 長松 (24), 1901–?, 新潟県

WS1925/26–SS1926, 哲学, Mönchhofplatz 1., 不詳, 市島酒造四代目経営者 (『産経日本紳士年鑑』1969年版)

IKEDA Kiyoshi, 池田 潔 (26), 1903–1990, 東京

SS1929–WS1929/30, 哲学(独語), Leopoldstr.55., ケンブリッジ大学を経て留学, 英文学者・慶応義塾大学教授他, 1920年に麻生中学を中途退学して渡英 (『日本人人名大辞典』2001年)

INOUE Kakutarō, 井上 角太郎 (30), 1900–1967, 北海道余市

WS1930/31–SS1931, 官房学, Bergstr.53., 京都帝国大学卒業後、東洋経済新聞社勤務後に留学, ジャーナリスト・朝日新聞ニューヨーク通信員, 「ベルリン反帝グループ」メンバー (加藤哲郎『ワイマル期ベルリンの日本人』2008年)

ISHIWARA Ken, 石原 謙 (39), 1882–1976, 東京 = ISHIHARA Ken

WS1921/22–SS1922, 神学, Bergstr.29., 東京帝国大学助教授, 神学者・東北帝国大学教授他, 1973年ハイデルベルク大学名誉神学博士 (『中世思想研究』1976年2月)

ISOZAKI Tatsugorō, 磯崎 辰五郎 (27), 1898–1990, 香川県三豊

WS1925/26, 法学, Schillerstr.5.(b/Frau Dr. Ohler), 京都帝国大学卒業後に立命館大学派遣留学生として留学, 憲法/行政法学者・立命館大学教授他 (『甲南法学』1968年11月)

ITOI Yasuyuki, 糸井 靖之 (29), 1893–1924, 東京

WS1922/23–WS1923/24, 官房学/哲学, Mönchhofplatz 1.(b/Frau Kraemer.), 東京帝国大学助教授, 統計学者・東京帝国大学助教授, 1924年にハイデルベルクにて客死 (大内兵衛「彼のこと」『経友』1924年12月)

ITOWI Seigo (24), 1900-?, 京都 (= 現表記では ITOI Seigo)

SS1924-SS1925, 法学, Mönchhofplatz 1.(b/Frau Kraemer.), 東京帝国大学学生, 不詳 (SA)

IWASAKI Tsutomu, 岩崎 勉 (23), 1900-1975, 和歌山県広村

WS1923/24-SS1926, 哲学, Kaiserstr.12.(b/Frl. Klara Betz), 早稲田大学卒業後に留学, 哲学者・早稲田大学教授 (『20 世紀人名辞典』2004 年)

【 K 】

KAKU Kurazō (26), 1900-?, 韓国

WS1926/27, 哲学(哲学/神学), Klingenteich 15b.(b/Frau A.Hahn), ハーヴァード大学を経て留学, 留学前は京都聾啞学校非常勤講師, 不詳 (SA)

KANDA Tateo, 神田 盾夫 (32), 1897-1986, 東京

WS1929/30, 神学, Hirschgasse 20.(b/Dr. Föhrenbach), 京都帝国大学学生、京都女子高等専門学校講師、オックスフォード大学クライスト・チャーチを経て留学, 神学者・東京帝国大学教授他 (『神田盾夫著作集』5、1981 年)

KITA Reikichi, 北 吟吉 (36), 1885-1961, 東京 = KITA Ōko, 北 鴨湖

SS1921-SS1922, 哲学, Kronprinzenstr.17., 早稲田大学講師, 哲学者・大東文化学院講師、民政党議員他, 本来の出身は新潟県両津 (大庭大輝「北吟吉の哲学研究」『史境』2017 年 3 月)

KITAYAMA Jun'yū, 北山 淳友 (25), 1902-1962, 静岡県

SS1927-SS1929, 哲学, Fr.Ebertstr.14a., 浄土宗派遣留学生, 日本語教師・ベルリン大学日本研究所副主事他, 1930 年ハイデルベルク大学で博士号取得 (小川誉子美「日本語講師北山淳友の事績」『日本学刊』2011 年)

KIYOMIYA Shirō, 清宮 四郎 (27), 1898-1989, 埼玉県浦和

WS1925/26, 法学, Bergstr.10.(b/Richter), 京城帝国大学予科嘱託講師、朝鮮総督府派遣留学生, 憲法学者・京城帝国大学教授他 (清宮博士退職記念論文集刊行委員会編『憲法の諸問題』1963 年)

KOKUSHŌ Iwao, 黒正 巖 (28), 1895-1949, 岡山

WS1923/24-WS1924/25, 哲学(国民経済学), Schillerstr.5III.(b/Dr.Ohler), 京都帝国大学講師, 経済史学者・京都帝国大学教授他 (徳永光俊他編『社会経済史学の誕生と黒正巖』2001 年)

KOMAKI Takeo, 小牧 健夫 (39), 1882-1960, 東京 = KOMAKI Bochō, 小牧 暮潮

WS1922/23, 哲学, Bergstr.76a.(b/Dr.Kraumann), 水戸高等学校教授, 独文学者・九州帝国大学教授他 (菅藤高德他編『ゲーテとその時代』1959 年)

KUBO Masaru, 久保 勉 (44), 1883-1972, 愛媛県群中村

WS1927/28-SS1928, 哲学, Häusserstr.34., 留学前は東京帝国大学にてラファエル・フォン・ケーベルの助手, 哲学者・東北帝国大学教授他 (『白山哲学』1973 年 7 月)

KUKI Shūzō, 九鬼 周造 (34), 1888-1941, 東京

WS1922/23-SS1923, 哲学, Grand Hotel Heidelberger Hof., 文部省嘱託, 哲学者・京都帝国大学教授 (『九鬼周造全集』別巻、1982 年)

KUMASHIRO Isao, 熊代 猪三雄 (27), 1895-?, 和歌山県

WS1922/23, 哲学(哲学/国民経済学), Anlage 15.(b/Frl. Seebach), 早稲田大学卒業後に留学, 不詳 (『三木清著作集』2、1949 年)

KUNO Motosi, 久野 元治 (?) (27), 1899-?, 東京

SS1926, 法学(法学), 現地住所記載なし, 軍事法廷弁護士, 裁判官、東京芝浦電気(東芝)代表取締役会長他 (R.Hartmann 2003: Japanische Studenten an der Berliner Universität 1920-1945.)

KUREDA Masuki, 久禮田 益喜 (32), 1893-1975, 高知県高岡

WS1925/26-SS1927, 法学, Goethestr.6.1(b/Frau Pfander), 東北帝国大学助教授, 刑法学者・裁判官、東北帝国大学教授他 (『創価法学』1975 年 10 月)

【 M 】

MASE Kintarō, 馬瀬 金太郎 (26), 1898–1984, 東京

WS1924/25–SS1925, 哲学, Handschuhsh.Ldstr.40., 外務省外交官補, 外交官・ベルリン総領事他, 本来の生年/出身は 1897 年/富山市 (『昭和人名辞典』4、1943 年/『朝日新聞』1984 年 6 月 5 日朝刊)

MASUDA Jiryō, 増田 慈良 (35), 1887–1930, 茨城県結城町

SS1922–SS1925, 哲学, Anlage 5.(b/Frau Petters), カルカッタ大学講師を辞して帰国後に留学, 仏教学者・大正大学教授, 1925 年ハイデルベルク大学で博士号取得 (『大正大学学報』1930 年 8 月)

MATSUBARA Hiroshi, 松原 寛 (32), 1892–1957, 東京 = MATSUBARA Kanpei, 松原 寛平

WS1924/25–WS1925/26, 哲学, Blumenstr.17., 日本大学教授、日本大学派遣留学生, 哲学者・日本大学教授、毎日新聞記者 (『20 世紀人名辞典』2004 年)

MATSUMOTO Kaoru, 松本 馨 (26), 1901–1990, 福岡県若松

WS1927/28–SS1930, 哲学, Schloss Wolfsbrunnenweg 12., オックスフォード大学を経て留学, 政治学者・京城帝国大学教授他, 1930 年ハイデルベルク大学で博士号取得 (『東海大学紀要』1990 年)

MATSUMOTO Tokumyō, 松本 徳明 (31), 1898–1981, 広島 = MATSUMOTO Tokumei

SS1929–WS1929/30, 哲学(文献学/哲学), Kronprinzenstr.21., 不詳, 仏教学者・ボン大学教授他 (『20 世紀人名辞典』2004 年)

MIKI Kiyoshi, 三木 清 (24), 1897–1945, 京都

WS1922/23–SS1923, 哲学, Bergstr.29.(b/Prof. Lemme.), 龍谷大学講師, 哲学者・法政大学教授他, 本来の出身は兵庫県龍野 (『三木清全集』19、1968 年)

MIYAMOTO Wakichi, 宮本 和吉 (40), 1883–1972, 山形県

WS1923/24–SS1924, 哲学, Kleinschmidtstr.44.(b/Frl. Kreitmaier), 新潟高等学校教授, 哲学者・京城帝国大学教授他 (『日本人人名大辞典』2001 年)

MORI Gorō, 森 五郎 (22), 1901–1983, 東京 = HANI Gorō, 羽仁 五郎

WS1922/23–WS1923/24, 哲学, Rohrb.Str.80.(b/Frau v. Winning), 東京帝国大学学生, 歴史学者・日本大学教授、参議院議員, 本来の出身は群馬県桐生 (『20 世紀人名辞典』2004 年)

MURAI Yūgo, 村井 勇吾 (28), 1904–1988, 東京

WW1932/33, 哲学(独文学/哲学), Hauptstr.222.(b/Herrn Denbert), 東京帝国大学卒業後、第 49 歩兵連隊従軍後に留学, 独文学者・関西学院大学教授 (『独逸文学研究』1970 年)

MUTAI Risaku, 務台 理作 (36), 1890–1974, 長野県温村

SS1926, 哲学, Philosophenweg 6.(b/G.Herrigel), 大谷大学教授、台湾総督府派遣留学生, 哲学者・台北帝国大学教授他 (『務台理作著作集』9、2002 年)

[N]

NAKANO Tomio, 中野 登美雄 (31), 1891–1948, 北海道札幌

WS1922/23, 法学(国家学), Anlage 15.(b/Frl. Seebach), 早稲田大学派遣留学生, 憲法学者・早稲田大学教授 (清水望「中野登美雄」『早稲田大学史紀要』1983 年)

NAKASHIMA Shin'ichi, 中島 慎一 (29), 1894–1943, 東京

SS1923, 哲学, Neuenh.Landstr.40.(b/Frau Wankel.), 東京帝国大学卒業後、コロンビア大学、シカゴ大学を経て留学, 哲学者・九州帝国大学教授 (『哲学年報』1944 年 3 月)

NARUSE Kiyoshi, 成瀬 清 (39), 1884–1958, 東京 = NARUSE Mukyoku, 成瀬 無極

SS1923–WS1923/24, 哲学, Wredeplatz 4.(b/Frau Dr. Vogtherr.), 京都帝国大学助教授, 独文学者・京都帝国大学教授他 (『20 世紀人名辞典』2004 年)

NISHIMURA Isamu, 西村 勅 (28), 1904–?, 大阪府岸和田

WS1932/33, 法学(法律学), Neuenh.Ldstr.66., 東京帝国大学大学院生、同志社大学嘱託講師, 不詳 (『同志社社報』1930年5月・8月)

NISHIURA Seiichi, 西浦 清一 (42), 1881-?, 大阪

WS1922/23-SS1923, 医学, Rosenbergweg 8.(b/Riet), 緒方病院補助医, 不詳, SS1922 はハイデルベルク大学薬学科研究協力者 (SA)

NOZAKI Sadataka, 野崎 貞孝 (21), 1902-1965, 東京

WS1923/24, 哲学(文学), Handsch'h.Ldstr.60.(b/Frau Kirsch), 学習院高等科を中途退学して留学, 不詳, 帰国後は築地小劇場等にて演劇活動に関与(遠山清子『ことばといのち』1999年)

【o】

OBI Hanji, 小尾 範治 (37), 1885-1964, 東京

WS1922/23-WS1923/24, 哲学, Kleinschmidtstr.44.(b/Frl. Kreitmaier), 小樽高等商業学校教授, 教育/哲学者・小樽高等商業学校教授、文部省官僚(小川利夫編『現代社会教育の理論』1977年)

ŌE Seizō, 大江 精三 (23), 1905-1992, 兵庫県御影

WS1928/29-SS1931, 哲学, Untere Neckarstr.28., 不詳, 哲学者・日本大学教授, 大江精一実弟 (『20世紀人名辞典』2004年)

ŌHAZAMA Shūei, 大峽 秀栄 (38), 1883-?, 山形県米沢 = ŌHAZAMA Chikudō, 大峽 竹堂

WS1921/22-WS1922/23, 哲学(純正哲学), Kronprinzenstr.20.(b/Frau Bornhansen), 明治専門学校教授, 哲学者・成蹊高等学校教授他(山田奨治『禅という名の日本丸』2005年/H.Glockner 1969: Heidelberger Bilderbuch, S.229-231. & 233-237.)

ŌHE Seiitzi, 大江 精一 (25), 1898-1992, 兵庫県御影(= 現表記では ŌE Seiichi) = ŌE Seishirō, 大江 精志郎

WS1923/24-SS1926, 哲学, Uferstr.48a., 不詳, 哲学者・関西学院大学教授, 大江精三実兄 (『早稲田大学百年史』別巻I、1990年/大江精一『哲学的価値論の研究』1967年)

OKAMOTO Shinjirō, 岡本 信二郎 (41), 1885-1942, 千葉県銚子

WS1926/27-SS1927, 哲学(法哲学), Kronpr.Str.17.(b/Frau Derichsweiler), 山形高等学校教授, 独語/哲学者・山形高等学校教授 (『蜂鳥』1942年12月)

ŌUCHI Hiōye, 大内 兵衛 (33), 1888-1980, 兵庫 (= 現表記では ŌUCHI Hyōe)

WS1921/22-SS1922, 官房学(国家学), Mönchhofplatz 1.(b/Frau Dr.Kraemer), 大原社会問題研究所研究員(1921)/東京帝国大学助教授(1922), 経済学者・東京帝国大学教授他, 1921年は森戸事件により東京帝大を離職中/1922年より官費留学に切替え (『大内兵衛著作集』12、1975年)

【s】

SAITŌ Masataka (20), 1908-?, 福井県羽生村

WS1928/29-SS1929, 医学(細菌学/病理解剖学), Untere Neckarstr.44., 不詳, 不詳 (SA)

SAKADO Chikai, 坂戸 智海 (31), 1894-1963, 東京

WS1925/26-WS1927/28, 哲学, Neue Schlosstr.26., 不詳, 仏教学者・大正大学教授(塩入亮忠「坂戸智海教授を悼む」『大正大学学報』1964年3月)

SASAKI Jūzō, 佐々木 重蔵 (37), 1885-1951, 宮城県登米町

WS1922/23, 法学, Werderstr.44.(b/Frl. Erbslöh), 不詳, 憲法/軍制学者・海軍経理学校校長、海軍主計中将 (R.Hartmann 2003: Japanische Studenten an der Berliner Universität 1920-1945.)

SERA Kazuo, 世良 寿男 (38), 1888-1973, 広島県口北村

WS1926/27, 哲学(倫理学/哲学), Kussmaulstr.3.(b/Frau Schopfer), 大谷大学教授, 倫理学者・台北帝国大学教授他(馬本勉「明治期の英語授業過程に関する一考察」『英学史論叢』2005年)

SUZUKI Munetada, 鈴木 宗忠 (42), 1881-1963, 愛知県二川 = SUZUKI Sōeki, 鈴木 宗奕

SS1923, 神学, Uferstr.48a.(b/Frau Riedel), 不詳, 宗教学者・東北帝国大学教授他 (『20世紀人名辞典』2004年)

SHIMADA Takeo, 島田 武夫 (32), 1889-1982, 広島

SS1921, 法学, Blumenthalstr.6.(b/Frau Dr.Challenor), 弁護士、日本大学教授、日本大学派遣留学生、
刑法学者・日本大学教授他 (『日本大学百年史』2、2000年)

SHIMADA Yoshiji, 島田 福司 (?) (41), 1882-?, 東京

SS1923, 法学, Werderstr.29., 不詳, 不詳 (R.Hartmann 2003: Japanische Studenten an der Berliner
Universität 1920-1945.)

SHIMIZU Takeshi, 清水 武 (26), 1904-?, 神奈川県横浜

WS1930/31-SS1932, 哲学(宗教哲学), Anlage 44., 1928年に青山学院卒業後、パシフィック・スク
ール・オブ・レリジョンを経て留学, 不詳 (SA)

SHIOMI Saburō, 汐見 三郎 (28), 1895-1962, 大阪

SS1923-SS1925, 法学(国家学), Schillerstr.5.(b/Dr. Ludwig Ohler), 京都帝国大学助教授, 財政学者・京
都帝国大学教授他 (『経済学論叢』1961年3月)

SHIRAI Seiichi, 白井 晟一 (25), 1905-1983, 京都

WS1930/31-SS1931, 哲学, Unt.Neckarstr.26., 京都高等工芸学校卒業後に留学, 建築家, 「ベルリン
反帝グループ」メンバー(加藤哲郎『ワイマール期ベルリンの日本人』2008年)

【T】

TAKAHASHI Satomi, 高橋 里美 (39), 1886-1964, 山形県上郷村

WS1925/26-SS1926, 哲学, Kronpr.Str.17.(b/Frau Derichsweiler), 東北帝国大学助教授, 哲学者・東北
帝国大学教授他 (『高橋里美全集』7、1973年)

TAKESHIMA Tomisaburō, 竹島 富三郎 (31), 1893-1979, 大阪

WS1924/25-WS1925/26, 哲学/官房学/政治学, Untere Neckarstr.36., 大阪商科大学助教授, 財政学
者・大阪商科大学教授 (『恒藤記念室叢書』7、2018年)

TANAKA Jirō, 田中 次郎 (26), 1906-1968, 長野県須坂

WS1932/33-SS1935, 哲学(美術史/文学史), Unt.Neckarstr.34.(b/Happold), 慶應義塾大学卒業後に留
学, 独文学者・慶應義塾大学教授 (訳者略歴『ドイツ社会民主党』1960年/『読売新聞』1968年
4月29日朝刊)

TANAKA Masaru (25), 1899-?, 東京

WS1924/25-SS1925, 哲学(独文学)/官房学, Rosenbergweg 7.(b/Herrn Huber), 不詳, 不詳 (SA)

TANITA Giichi, 谷田 義一 (34), 1895-1931, 広島

WS1929/30, 官房学(国民経済学/哲学・古語), Helmholtzstr.4.(b/Gebhard), 長崎高等商業学校教授,
経済学者・長崎高等商業学校教授, SA記載の登録学部は哲学/SS1930は聴講生として登録 (『神
戸高等商業学校一覧』1928年/辻直人『近代日本海外留学の目的変容』2010)

TAOKA Kazuhiko, 田岡 嘉寿彦 (30), 1894-1985, 香川 = TAOKA Ganraikō, 田岡 雁来紅

WS1924/25-WS1925/26, 法学及び官房学, Alb.Maysstr.7.(b/Frau Horch), 大分高等商業学校教授, 商
法学者・裁判官、彦根高等商業学校教授他 (『大阪経大論集』1986年7月)

TATSUZAWA Tsuyoshi, 立澤 剛 (36), 1888-1946, 福岡

SS1924-WS1924/25, 哲学(独文献学), Schloss Wolfsbr.Weg 12.(b/Frau Schwartz), 第一高等学校教授,
独文学者・第一高等学校教授 (立澤剛随筆集刊行会『立澤剛随筆集』1957)

TERAKAWA Suejirō, 寺川 末治郎 (28), 1895-1966, 奈良

WS1923/24, 哲学, Albert Maysstr.9.(b/Wolfermann), 朝鮮総督府派遣留学生、東京高等商業学校専
攻部卒業後に留学, 経済学者・神戸商科大学教授他 (『龍谷大学経済学論集』1966年2月)

TOKIWA Toshita, 常盤 敏太 (33), 1899-1978, 九州

WS1932/33, 法学(刑法学/法哲学), Hauptstr.236.(b/Frau Dr. Drach), 裁判官、東京商科大学教授, 民法/刑法/法哲学者・東京商科大学教授他, 出身県は大分県 (団体法研究所編『人間・空間・時間』1976年)

TOMITA Kumao, 富田 熊雄 (47), 1880-?, 福岡

SS1927-WS1928/29, 政治学/官房学(政治経済学/地理学・歴史学), Anlage 51., 中央大学教授, 独語学者・中央大学教授 (『中央大学学員名簿』1927年/『中央大学誌』1935年/沖田哲雄「昭和戦前期の教員と担当科目」『中央大学史紀要』1996年)

TOMOMATSU Entai, 友松 圓諦 (33), 1895-1973, 愛知県名古屋

SS1928-WS1929/30, 哲学(仏教学/社会学), Goethestr.10.(b/Frau Pfeiffer), 慶應義塾大学教員、慶應義塾大学派遣留学生, 仏教学者・大正大学教授他 (友松圓諦『圓諦日記』真理舎、1989年)

TSUKIMURA Masao (31), 1901-?, 東京蒲田

WS1932/33, 法学(商法), Schloss-Wolfsbrunnenweg 12-14., 鉄道学校教授, 不詳 (SA)

TSUNETŌ Kyō, 恒藤 恭 (36), 1888-1967, 島根県松江

WS1924/25-SS1925, 官房学(政治経済学), Handsch'h.Ldstr.25.(b/Frau Scherenberg), 京都帝国大学助教授, 法哲学者・京都帝国大学教授他, IMB 記載登録学部は哲学 (『恒藤記念室叢書』5、2015年)

【 U 】

UCHIDA Fujio, 内田 藤雄 (22), 1909-1992, 熊本

WS1931/32-SS1932, 法学(国際法/政治諸学), Neuenh.Ldstr.46.(b/Hilger), 外務省派遣留学生, 外務省官吏 (『現代物故者事典 1991-1993』1994年)

UEDA Kōtarō, 上田 好太郎 (?) (31), 1894-?, 大阪

SS1925, 官房学(国民経済学), Marktplatz 4.(b/Schartiger), 不詳(明治大学卒業), 社会主義運動家・日本社会主義同盟発起人か? (R.Hartmann 2003: Japanische Studenten an der Berliner Universität 1920-1945.)

UNO Kiyonosuke, 宇野 喜代之介 (35), 1894-?, 茨城県水戸

SS1929-WS1929/30, 哲学(独語学/哲学), Kronprinzenstr.17.(b/Frau Derichsweiler), 山形高等学校教授, 小説家・府立高等学校校長、文部省官僚他 (『20世紀人名辞典』2004年)

【 W 】

WAKAYAMA Junshirō, 若山 淳四郎 (22), 1902-?, 愛知県三河

SS1924-WS1929/30, 官房学(国家学)/政治学/哲学, Bergstr.53.(b/Knauber), 慶應義塾大学学生, 日本語教師・チューリヒ大学教授、毎日新聞チューリヒ特派員他 (俵元昭「スイスに日本を講義する」『三田評論』1968年11月)

WATANABE Shōkō, 渡辺 照宏 (23), 1907-1977, 東京

SS1930, 哲学(東洋文献学/哲学), Unt.Neckarstr.28. II.(b/Kühner), 東京帝国大学卒業後に留学, 仏教学者・東洋大学教授他 (宮坂宥勝「渡辺照宏先生の略歴と業績」『渡辺照宏著作集』8、1982年)

【 Y 】

YAMAMOTO Mikio, 山本 幹夫 (28), 1902-2001, 広島 = YAMAMOTO Kūgai, 山本 空外

SS1930, 哲学(哲学/文献学), Goethestr.6. I., 広島文理科大学助教授, 倫理学者・広島文理科大学教授他 (龍飛水編『空外の生涯と思想』2003年)

YAMANAKA Kenji, 山中 謙二 (35), 1893-1974, 長野県上諏訪

WS1928/29, 哲学(歴史学), Goethestr.6.(b/Pfander), 東京帝国大学講師, 歴史学者・東京帝国大学教授, SS1928 は聴講生として登録 (『日本人名大辞典』2001年)

YAMASHITA Hiroaki, 山下 博章 (24), 1898-1980, 岡山

WS1922/23, 法学(法哲学), Kaiserstr.12.(b/Frl. Betz), 日本大学派遣留学生, 民法学者・日本大学教授 (『日本大学百年史』2、2000年)

YAMASHITA Shōichi (28), 1895-?, 香川県琴平町

SS1923-WS1923/24, 法学および官房学, Werderstr.39.(b/Hamann.), 不詳, 不詳 (SA)

YAMAZAKI Shin'ichi, 山崎 新一 (28), 1895-?, 三重

SS1923, 法学, Kronprinzenstr.17., 弁護士、日本大学助教授、日本大学派遣留学生, 商法学者・日本大学教授 (『日本大学百年史』2、2000年)

YASUI Seiichirō, 安井 誠一郎 (29), 1894-1962, 東京

SS1923, 法学, Kuno Fischerstr.7.(b/Bujard), 茨城県庶務課長兼社会課長, 内務省官僚、東京都知事、衆議院議員他 (安井誠一郎『第一次大戦後のドイツ』1986年)

YOSHIDA Takewo (26), 1899-?, 東京 (= 現表記では YOSHIDA Takeo)

SS1925, 哲学, Zähringerstr.33.(b/Frau Dr. Planer), 不詳(獨協学園卒業), 不詳 (SA)

YOSHIOKA Satarō, 吉岡 佐太郎 (25), 1898-?, 福井

WS1923/24-WS1924/25, 哲学, Rohrb.Str.53., 不詳, 哲学者・明治大学講師 (『専修大学百年史』下、1981年)

YUASA Seinosuke, 湯浅 誠之助 (23), 1905-?, 兵庫県神戸

SS1928-WS1928/29, 哲学(哲学/古語・独語学), Unt.Neckarstr.15.(b/H. Bennewitz), 第一高等学校を中途退学後、アイゼナハ・ギムナジウムを経て入学, 哲学者 (内山稔「求道の士パスカル」『理想』1981年7月)

* 当該名簿の各登録者に関する情報は原則 2021年5月現在での調査結果に依拠している。したがって今後も適宜更新される余地がある。また当該情報は基本的に UAH 所蔵の VdS、IMB ないし SA に基づくが、後年の職業・身分等に関しては参考資料等によって補った(登録氏名および初回登録現地住所については原則として VdS および SA に掲載された表記をそのまま記載している)。なお、氏名に下線のある者は文部省在外研究員である。

文献目録

略号一覧

UAH	Universitätsarchiv Heidelberg
VdS	<i>Verzeichnis der Studierenden</i>
IMB	<i>Immatrikulationsbuch</i>
SA	<i>Studenten Akten</i>
WS	Wintersemester
SS	Sommersemester

一次文献

ABE, Yoshishige 安部能成 (1944) [1934]: „Shinryoku no Haideruberuhi 新緑のハイデルベルヒ“.
In: ABE, Yoshishige 安部能成: *Saiyū shō* 西遊抄. Tōkyō: Oyama shoten: 198-207.

- ABE, Yoshishige 安部能成 (1966) [1965]: *Waga oitachi: Jijoden* 我が生い立ち: 自叙伝. Tōkyō: Iwanami shoten.
- ABE, Jirō 阿部次郎 (1933): *Yūō zakki Doitsu no maki* 游欧雑記 独逸の巻. Tōkyō: Kaizōsha.
- AKAMATSU, Kaname 赤松要 (1975) [1967]: „Gakumon henro 学問遍路“. In: KOJIMA, Kiyoshi 小島清 (Hg.): *Gakumon henro: Akamatsu Kaname sensei tsuitō ronshū* 学問遍路: 赤松要先生追悼論集. Tōkyō: Sekai keizai kenkyū kyōkai: 9–27.
- AMANO, Teiyū 天野貞祐 (1971a) [1931]: „Haideruberuku no omoide ハイデルベルクの思い出“. In: AMANO, Teiyū 天野貞祐: *Amano Teiyū zenshū: Dōri no kankaku* 天野貞祐全集: 道理の感覚. Bd.1. Tōkyō: Kurita shuppankai: 11–17.
- AMANO, Teiyū 天野貞祐 (1971b) [1938]: „Haideruberuku-gakuha no hitobito ハイデルベルク学派の人びと“. In: AMANO, Teiyū 天野貞祐: *Amano Teiyū zenshū: Gakusei ni atauru sho* 天野貞祐全集: 学生に与うる書. Bd.2. Tōkyō: Kurita shuppankai: 97–102.
- BADISCHE RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT ZU HEIDELBERG (1918–1933): *Verzeichnis der Vorlesungen sowie der Dozenten, Behörden und Institute der Badischen Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg*. Heidelberg: Buchdruckerei Paulbraus.
- FUJITA, Keizō 藤田敬三 (1974): „Aru jissō kenkyūsha no urabanashi ある実証研究者のうら話“. In: *Keizai shiryō kenkyū* 経済資料研究. Nr. 8: 29–34.
- GLOCKNER, Hermann (1969): *Heidelberger Bilderbuch: Erinnerungen von Hermann Glockner*. Bonn: Bouvier Verlag.
- HANI, Gorō 羽仁五郎 (1948): „Waga ani waga shi Miki Kiyoshi わが兄・わが師 三木清“. In: SANICHI SHOBŌ HENSHŪBU 三一書房編集部 (Hg.): *Kaisō no Miki Kiyoshi* 回想の三木清. Kyōto: Sanichi shobō: 123–153.
- HANI, Gorō 羽仁五郎 (1950): „Tsuda Sōkichi hakase つださうきち博士“. In: *Tosho* 図書. Nr. 7: 2–5.
- HANI, Gorō 羽仁五郎 (1966): *Watakushi no daigaku: Gakumon no susume* 私の大学: 学問のすすめ. Tōkyō: Kōdansha.
- ISHIHARA, Ken 石原謙 (1922): „Haideruberuku no machi nite ハイデルベルクの町にて“. In: *Tōkyō joshi daigaku gakuyūkai zasshi* 東京女子大学学友会雑誌. Nr. 1: 4–7.
- ISHIHARA, Ken 石原謙 (1961): „Sanpuku no ie ハイデルベルクの「山腹の家」“. In: *Abe Jirō zenshū Geppō* 阿部次郎全集 月報. Nr. 9. Tōkyō: Kadokawa shoten: 68–70.
- ISHIHARA, Ken 石原謙 (1979a) [1924]: „Kaisō (1 Doitsu ryūgaku no tabi kara) 回想 (1 ドイツ留学の旅から) “. In: YAMATANI, Seigo et al. 山谷省吾他 (Hg.): *Ishihara Ken chosakushū* 石原謙著作集. Bd.11. Tōkyō: Iwanami shoten: 117–149.
- ISHIHARA, Ken 石原謙 (1979b) [1959]: „Gakkyū seikatsu gojūnen 学究生活五十年“. In: YAMATANI, Seigo et al. 山谷省吾他 (Hg.): *Ishihara Ken chosakushū* 石原謙著作集. Bd.11. Tōkyō: Iwanami shoten: 3–115.
- ISHII, Sadao 石井定雄 (1992): „Suikō to aruto Haideruberuku 水高と「アルト・ハイデルベルク」“. In: ASAHI SHINBUN NAGOYA HONSHA HENSHŪ SEISAKU SENTĀ 朝日新聞名古屋本社編集制作センター (Hg.): *Ore no Gakkō : Dai sanjukkai tōkai gakushikai ryōkasai kinenshi* おれの学校: 第三〇回東海学士会寮歌祭記念誌. Nagoya: Tōkai gakushikai: 96–97.
- IWASAKI, Akira 岩崎昶 (1980): *Eiga ga wakakatta toki* 映画が若かったとき. Tōkyō: Heibonsha.
- JACOB, Eduard, Heinrich (1928): *Jacqueline und die Japaner: Ein kleiner Roman*. Berlin: E. Rowohlt.
- JACOB, Eduard Heinrich (1952): *Jakurīnu to nihonjin* ジャクリーヌと日本人. Übers. von SAGARA, Morimine 相良守峯訳. Tōkyō: Iwanami shoten.

- JASPERS, Karl (1965) [1958]: *Yasupāsu senshū: Tetsugakuteki jiden* ヤスパーズ選集: 哲学的自伝. Übers. von SHIGETA, Hideyo 重田英世訳. Bd.14. Tōkyō: Risōsha.
- KINOSHITA, Mokutarō 木下杢太郎 (1982) [1927]: „Wareware no toottekita jidai 我々の通つて来た時代“. In: NODA, Utarō et al. 野田宇太郎他 (Hg.): *Kinoshita Mokutarō zenshū* 木下杢太郎全集. Bd.13. Tōkyō: Iwanami shoten: 136–142.
- KITA, Reikichi 北吟吉 (1925): *Tetsugaku angya* 哲学行脚. Tōkyō: Shinchōsha.
- KIYOMIYA, Shirō 清宮四郎 (1979): „Kenpōgaku shūhen gojūnen (Zadankai Kiyomiya Shirō sensei o kakonde) 憲法学周辺五〇年 (座談会 清宮四郎先生を囲んで) “. In: *Hōgaku seminā* 法学セミナー. Nr. 23–8: 90–99.
- KOBAYASHI, Yūgo 小林雄吾 (Hg.) (1926): *Rikkenseiyūkaishi* 立憲政友会史. Bd.4. Tōkyō: Rikkenseiyūkaishi hensanbu.
- KOMAKI, Takeo 小牧健夫 (1936): „Haideruberuku ハイデルベルク“. In: *Sangoju* 珊瑚樹. Tōkyō: Hakusuisha: 90–92.
- KUBO, Masaru 久保勉 (1959/60): „Omoidasu hitobito(10–11) 思ひ出す人々 (10–11)“. In: *Kokoro* 心. Nr. 12–11/13–2: 101–106/64–68.
- KURUMA, Samezō 久留間鮫造 (1975): „Haideruberuku de no omoide ハイデルベルクでの思い出“. In: *Ōuchi Hyōe chosakushū Geppō* 大内兵衛著作集 月報. Tōkyō: Iwanami shoten. Nr. 6: 1–4.
- KYŪSEI KŌTŌ GAKKŌ SHIRYŌ HOZONKAI 旧制高等学校資料保存会 (Hg.) (1982): *Shiryō shūsei Kyūsei kōtō gakkō zensho* 資料集成 旧制高等学校全書. Bd.5. Tōkyō: Shōwa shuppan.
- MANN, Golo (1993) [1986]: *Doitsu no Seishun* ドイツの青春. Übers. von HAYASHIBE, Keiichi et al. 林部圭一他訳. Bd.2. Tōkyō: Misuzu Shobō.
- MEYER=FÖRSTER, Wilhelm (1903): *Alt=Heidelberg*. Berlin: Augst Scherl.
- MEYER=FÖRSTER, Wilhelm(1935): *Aruto Haideruberuku* アルト・ハイデルベルク. Übers. von BANSHŌYA Eiichi 番匠谷英一訳. Tōkyō: Iwanami shoten.
- MIKI, Kiyoshi 三木清 (1966a) [1923]: „Rickerts Bedeutung für die japanische Philosophie“. In: ŌUCHI, Hyōe et al. 大内兵衛他 (Hg.): *Miki Kiyoshi zenshū* 三木清全集. Bd.2. Tōkyō: Iwanami shoten: 42–49.
- MIKI, Kiyoshi 三木清 (1966b) [1942]: „Dokusho henreki 読書遍歴“. In: ŌUCHI, Hyōe et al. 大内兵衛他 (Hg.): *Miki Kiyoshi zenshū* 三木清全集. Bd.1. Tōkyō: Iwanami shoten: 369–432.
- MINISTERIUM DES KULTUR UND UNTERRICHTS (1920): *Akademische Vorschriften für die Badischen Universitäten zu Heidelberg und Freiburg*. Karlsruhe: C. F. Müllersche Hofbuchhandlung.
- MONBUSHŌ SENMON GAKUMU KYOKU 文部省専門学務局 (Hg.) (1924): *Monbushō zaigaikenkyūin hyō* 文部省在外研究員表. Tōkyō: Monbushō senmon gakumu kyoku.
- MORITO Tatsuo 森戸辰男 (1972): *Shisō no henreki: Kuropotokin jiken zengo* 思想の遍歴: クロボトキン事件前後. Bd.1. Tōkyō: Shunjūsha: 195–201.
- MUTAI, Risaku 務台理作 (2000) [1964]: „Ryūgaku jidai no Takahashi Satomi san 留学時代の高橋里美さん“. In: FURUTA, Hikaru et al. 古田光他 (Hg.): *Mutai Risaku chosakushū* 務台理作著作集. Bd.1. Tōkyō: Kobushi shobō: 286–294.
- NAIKAKU TŌKEI KYOKU 内閣統計局 (Hg.) (1924): *Nihon teikoku tōkei nenkan* 日本帝国統計年鑑. Tōkyō: Naikaku tōkei kyoku.
- NAMIKŌ KASHŪ HENSHŪ IINKAI 浪高歌集編集委員会 (Hg.) (2000): *Namikō kashū* 浪高歌集. Ōsaka: Kyūsei Naniwa kōtō gakkō dōsōkai: 39.

- NARUSE, Mukyoku 成瀬無極 (1924): *Yume tsukuru hito* 夢作る人. Kyōto: Naigai shuppan.
- NARUSE, Mukyoku 成瀬無極 (1940): „Haideruberuku no omoide ハイデルベルクの思ひ出“. In: NARUSE, Mukyoku 成瀬無極: *Kinomi o hirou* 木の実を拾ふ. Tōkyō: Hakusuisha: 36–40.
- NARUSE, Mukyoku 成瀬無極 (1952): „Yākopu to Jakurīnu to no omoide ヤーコプとジャクリーヌとの思ひ出“. In: JACOB, Eduard Heinrich: *Jakurīnu to nihonjin* ジャクリーヌと日本人. Übers. von SAGARA, Morimine 相良守峯訳. Tōkyō: Iwanami shoten: 143–168.
- OBI, Hanji 小尾範治 (1923): „Haideruberuhi yori ハイデルベルヒより“. In: *Shisō* 思想. Nr. 17: 89–98.
- ŌE, Seizō 大江精三 (1982): „Doitsu ryūgaku no enishi ドイツ留学のえにし“. In: *Watanabe Shōkō chosakushū Geppō* 渡辺照宏著作集 月報. Nr. 7. Tōkyō: Chikuma shobō: 1–3.
- ŌUCHI, Hyōe 大内兵衛 (1948) [1925]: „Kare no koto: Itoi kun o omou 彼のこと: 糸井君を憶う“. In: *Kyūshi Kyūyū* 旧師旧友. Tōkyō: Iwanami shoten: 132–140.
- ŌUCHI, Hyōe 大内兵衛 (1951): *Watakushi no rirekisho* 私の履歴書. Tōkyō: Ōdosha shoten.
- ŌUCHI, Hyōe 大内兵衛 (1960): *Keizaigaku gojūnen (Zen)* 経済学五十年 (全). Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- ŌUCHI, Hyōe 大内兵衛 (1966): „Haideruberuku ni okeru deai ハイデルベルクにおける出会い“. In: *Miki Kiyoshi zenshū Geppō* 三木清全集 月報. Nr. 1. Tōkyō: Iwanami shoten: 1–3.
- ŌUCHI, Hyōe 大内兵衛 (1975) [1947]: „Infurēshon no jidai no Doitsu インフレーションの時代のドイツ“. In: ARISAWA, Hiromi *et al.* 有澤広巳他 (Hg.): *Ōuchi Hyōe chosakushū* 大内兵衛著作集. Bd.12. Tōkyō: Iwanami shoten: 195–201.
- STATISCHES REICHSAMT (Hg.) (1925): „Zahlen zur Geldentwertung in Deutschland 1914 bis 1923“. In: *Sonderhefte zu Wirtschaft und Statistik*, H.1. Berlin: Hobbing.
- STOLPER, Gustav *et al.* (Hg.) (1966): *Deutsche Wirtschaft seit 1870*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- SUITA, Junsuke 吹田順助 (1921): „Haideruberuku yori ハイデルベルクより“. In: *Shisō* 思想. Nr. 14: 80–86.
- TAKIKAWA, Yukitoki 瀧川幸辰 (1937): „Haideruberuku no omoide ハイデルベルクの思出“. In: *Zuisō to kaisō* 随想と回想. Kyōto: Ritsumeikan shuppanbu: 161–169.
- TAOKA, Ganraikō 田岡雁来紅 (1960): „Rikkeruto sensei リッケルト先生“. In: *Uma no ashiato* 馬の足跡. Tōkyō: Kōran tankakai: 12–13.
- TOMOMATSU, Entai 友松円諦 (1989): „Entai nikki: Ryūgaku nikki 円諦日記: 留学日記“. In: YAMAMOTO, Sachiyo 山本幸世 (Hg.): *Tomomatsu Entai Nikki shō: Michi o kikite kokoro yasuraka nari* 友松円諦日記抄: 道をききてころやすらかなり. Tōkyō: Shinrisha: 37–57.
- TOKIWA, Toshita 常盤敏太 (1933): „Saikin no Doitsu tsūshin: Haideruberuku yori 最近の独逸通信: ハイデルベルグより“. In: EIMOTO, Shigeru 栄本茂 (Hg.): *Ikkyō shinbun* 一橋新聞. Tōkyō: Tōkyō shōka daigaku ikkyōkai. Nr. 175: 4.
- TSUCHIDA, Kyōson 土田杏村 (1935) [1926]: „Nihon Shina gendai shisō kenkyū 日本支那現代思想研究“. In: TSUNETŌ, Kyō *et al.* 恒藤恭他 (Hg.): *Tsuchida Kyōson zenshū* 土田杏村全集. Bd.4. Tōkyō: Daiichi shobō: 13–269.
- TSUNETŌ, Kyō 恒藤恭 (1946): „Banshū no Haideruberuku kara 晩秋のハイデルベルクから“. In: *Jiyū bunka* 自由文化. Nr. 6: 47–50.
- TSUNETŌ, Kyō 恒藤恭 (1952): „Gakuto seikatsu no omoide 学徒生活の思ひ出“. In: *Dōmei jihō* 同盟時報. Nr. 114/115: 84–86/75–77.

- TSUNETŌ, Kyō 恒藤恭 (1955) [1953]: „Gakkyū seikatsu no kaiko 学究生活の回顧“. In: TSUNETŌ, Kyō *et al.* 恒藤恭他: *Gendai zuisō zenshū* 現代随想全集. Bd.27. Tōkyō: Tōkyō sōgen sha: 215–241.
- TSUNETŌ, Kyō 恒藤恭 (2013): „Ōshū ryūgaku nikki (1924) 欧州留学日記 (1924) “. In: ŌSAKA SHIRITSU DAIGAKU TSUNETŌ KINENSHITSU 大阪市立大学恒藤記念室 (Hg.): *Tsunetō kinenshitsu sōsho* 恒藤記念室叢書. Bd.3. Ōsaka: Ōsaka shiritsu daigaku daigakushi shiryōshitsu: 5–120.
- RADBRUCH, Gustav (1962) [1951]: *Rātoburufu chosakushū: Kokoro no tabiji* ラートブルフ著作集: 心の旅路. Übers. von YAMADA, Akira 山田晟訳. Bd.10. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- RICKERT, Heinrich (1924): *Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- YAMAMOTO, Eiichi 山本英一 (1973): „Shōwa no hajime koro no sensei 昭和のはじめ頃の先生“. In: *Takahashi Satomi zenshū Geppō* 高橋里美全集 月報. Bd.5. Tōkyō: Fukumura shuppan: 3–6.
- YASUI, Seiichirō 安井誠一郎 (1986): *Daiichiji taisen go no Doitsu: Yasui Seiichirō Doitsu ryūgaku nikki yori* 第一次大戦後のドイツ: 安井誠一郎ドイツ留学日記より. Tōkyō: OHIRA Katsue.

二次文献

- ARAKAWA, Ikuo *et al.* 荒川幾男他 (1981): „Zadankai 1920nendai o kangaeru 座談会・1920年代を考える“. In: *Shisō* 思想. Nr. 689: 2–31.
- ARAKI, Yasuhiko 荒木康彦, SCHAMONI, Wolfgang (1999): *Komatsu Seiji 1848–1893: Der erste japanische Student an der Universität Heidelberg*. Heidelberg: Japanologisches Seminar der Universität Heidelberg.
- ARAKI, Yasuhiko 荒木康彦 (2003): *Kindai Nichi-Doku kōshōshi kenkyū josestu: Saisho no Doitsu daigaku nihonjin gakusei Majima Seiji to Kāru Rēman* 近代日独交渉史研究序説: 最初のドイツ大学日本人学生馬島済治とカール・レーマン. Tōkyō: Yūshōdō.
- ARIMA, Manabu 有馬学 (1999): *Nihon no Kindai: Kokusaika no naka no teikoku Nihon* 日本の近代: 「国際化」の中の帝国日本. Bd.4. Tōkyō: Chūōkōron shinsha.
- BEPPU, Akirō 別府昭郎 (1973): „Kindai Doitsu ni okeru gakubu kōzashi kenkyū (2): Tyūbingen daigaku kokkakeizaigakubu no setchi 近代ドイツにおける学部・講座編成史研究 (2): Tübingen 大学国家経済学部の設置“. In: *Kyōikugaku kenkyū kiyō* 教育学研究紀要. Nr. 18: 19–21.
- BEPPU, Akirō 別府昭郎 (1974): „Jūkyūseiki Doitsu daigaku tetsugakubu ni okeru kenkyū kyōiku taisei no hen'yō 十九世紀ドイツ大学哲学部における研究教育体制の変容“. In: *Rekishi hyōron* 歴史評論. Nr. 301: 76–89 & 24.
- BEPPU, Akirō 別府昭郎 (1975): „Tetsugakubu no rekishiteki hen'yō: Tyūbingen daigaku no rigakubu no setchi o megutte 哲学部の歴史的変容: テュービンゲン大学の理学部の設置をめぐる“. In: *Kyōikugaku kenkyū* 教育学研究. Nr. 42–1: 12–20.
- BEPPU, Akirō 別府昭郎 (1977): „Myunhen daigaku ni okeru kokkakeizaigakubu no keisei katei ミュンヘン大学における国家経済学部の形成過程“. In: *Meiji daigaku jinbunkagaku kenkyūjo kiyō* 明治大学人文科学研究所紀要. Nr. 15: 1–14.

- BEPPU, Akirō 別府昭郎 (2016): *Daigaku kaikaku no keifu: Kindai daigaku kara gendai daigaku e* 大学改革の系譜: 近代大学から現代大学へ. Tōkyō: Tōshindō.
- BITTEROLF, Markus *et al.* (Hg.) (2014): *Intellektuelle in Heidelberg 1910–1933: Ein Lesebuch zu 32 Porträts*. Heidelberg: Buchhandlung Stefan Schöbel.
- BLECHER, JENS (2011): „Tokyo-Leipzig-Tokyo. Die Weltuniversität Leipzig zwischen 1870 und 1909“. Online verfügbar unter [下記 URL にて閲覧可]: <http://www.archiv.uni-leipzig.de/ual/150-jahre-deutsch-japanische-beziehungen/> (zuletzt aufgerufen [最終閲覧]: 13.09.2018).
- BLOMERT, Reinhard (1994): „Sozialwissenschaften in Heidelberg“. In: BAHNS, Jörn (Hg.): *Zwischen Tradition und Moderne Heidelberg in den 20er Jahren*. Heidelberg: Kurpfälzisches Museum der Stadt Heidelberg: 167–177.
- BUSELMEIER, Karin *et al.* (Hg.) (1985): *Auch eine Geschichte der Universität Heidelberg*. Mannheim: Edition Quadrat.
- DANTAIHŌ KENKYŪJO 団体法研究所 (Hg.) (1976): *Ningen Kūkan Jikan: Tokiwa Toshita hakase kiju kinen ronshū* 人間・空間・時間: 常盤敏太博士喜寿記念論集. Tōkyō: Wakō shuppan.
- DOERR, Wilhelm (Hg.) (1985): *Semper Apertus: Sechshundert Jahre Universität Heidelberg 1386-1986*. Bd. III. Berlin, Heidelberg, New York, Tōkyō: Springer Verlag.
- DRÜLL-ZMMERMANN, Dagmar (1986): *Heidelberger Gelehrtenlexikon 1803–1932*. Berlin, Heidelberg, New York, Tōkyō: Springer Verlag.
- FINK, Oliver (2002): *„Memories vom Glück“: Wie der Erinnerungsort Alt-Heidelberg erfunden, gepflegt und bekämpft wurde*. Heidelberg, Ubstadt-Weiher, Basel: Verlag Regionalkultur.
- FIX, Karl-Heinz (1994): *Universitätstheologie und Politik: Die Heidelberger Theologische Fakultät in der Weimarer Republik*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- FRIESE, Eberhard (1980): *Japaninstitut Berlin und Deutsch-japanische Gesellschaft Berlin: Quellenlage und Ausgewählte Aspekte ihrer Politik 1926–1945*. Berlin: Ostasiatisches Seminar, FU-Berlin.
- FRIESE, Eberhard (1990): „Kontinuität und Wandel: Deutsche-Japanische Kultur und Wissenschaftsbeziehungen nach dem Ersten Weltkrieg“. In: VIERHAUS, Rudolf, VOM BROCKE, Bernhard (Hg.): *Forschung im Spannungsfeld von Politik und Gesellschaft: Geschichte und Struktur der Kaiser-Wilhelm-Max-Planck-Gesellschaft*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt: 802–834.
- GETREUER-KARGL, Ingrid, LINHART, Sepp (Hg.) (2013): *Die Republik Österreich und Japan während der Zwischenkriegszeit 1918–1938 (1945)*. Wien: Abteilung für Japanologie des Instituts für Ostasienwissenschaften der Universität Wien.
- GÜLBERG, Niels (1997): „Eugen Herrigels Wirken als philosophischer Lehrer in Japan (1)“. In: *Waseda-Blätter*. Nr. 4: 41–66.
- GÜLBERG, Niels (1998): „Eugen Herrigels Wirken als philosophischer Lehrer in Japan (2)“. In: *Waseda-Blätter*. Nr. 5: 44–59.
- HAASCH, Günther (Hg.) (1996): *Die Deutsch-japanischen Gesellschaften von 1888 bis 1996*. Berlin: Berlin Ed. Colloquium.
- HARA, Hideo 原秀男 (1979): „Shin-Kanto-gakuha 新カント学派“. In: NODA, Yoshiyuki *et al.* 野田良之他 (Hg.): *Kindai Nihon hō shisōshi* 近代日本法思想史. Tōkyō: Yūhikaku: 271–313.
- HARTMANN, Rudolf (2000): *Japanische Studenten an der Berliner Universität 1870–1914*. Berlin: Mori-Ōgai-Gedenkstätte.

- HARTMANN, Rudolf (2003): *Japanische Studenten an der Berliner Universität 1920–1945*. Berlin: Mori-Ōgai-Gedenkstätte.
- HARTMANN, Rudolf (2005): *Japanische Studenten an deutschen Universitäten und Hochschulen 1868–1914*. Berlin: Mori-Ōgai-Gedenkstätte.
- HARTMANN, RUDOLF (2005): *Lexikon Japans Studierende. Japans Studierende in Deutschland 1868–1914*. Online verfügbar unter: <https://themen.crossasia.org/japans-studierende/> (zuletzt aufgerufen: 21.05.2021).
- HEPP, Frieder (1994): „Zwischen lebendigem Geist und deutschem Ungeist: Der ‚Heidelberger Geist‘ in den zwanziger Jahren“. In: BAHNS, Jörn (Hg.): *Zwischen Tradition und Moderne Heidelberg in den 20er Jahren*. Heidelberg: Kurpfälzisches Museum der Stadt Heidelberg: 245–264.
- HIROKAWA, Tadahide 広川 禎 秀 (2004): *Tsunetō Kyō no shisōshiteki kenkyū: Sengo minshushugi · heiwashugi o junbi shita shisō* 恒藤恭の思想史的研究: 戦後民主主義・平和主義を準備した思想. Tōkyō: Ōtsuki shoten.
- HIROKAWA, Tadahide 広川禎秀 (2006): „Yoneda Shōtarō no shakai shisō oyobi Shin-Kanto-ha shisō no kenkyū 米田庄太郎の社会思想及び新カント派思想の研究“. In: ŌSAKA SHIRITSU DAIGAKU BUNGAKU KENKYŪKA KENKYŪ SŌSHO HENSŪ IINKAI 大阪市立大学文学研究科叢書編集委員会 (Hg.): *Ōsaka shiritsu daigaku bungakukenyūka kenkyū sōsho* 大阪市立大学文学研究科叢書. Bd.4. Ōsaka: Seibundō shuppan: 61–79.
- HUGHES, Henry Stuart (1970): *Ishiki to shakai: Yōroppa shakai shisō 1890–1930* 意識と社会: ヨーロッパ社会思想 1890–1930. Übers. von IKIMATSU, Keizō, ARAKAWA Ikuo 生松敬三, 荒川幾男訳. Tōkyō: Misuzu shobō.
- IIDA, Taizō 飯田泰三 (1997): *Hihan seishin no kōseki: Kindai Nihon seishinshi no ichiryōsen* 批判精神の航跡: 近代日本精神史の一稜線. Tōkyō: Chikuma shobō.
- IIDA, Taizō 飯田泰三 (2017): *Taishō chishikijin no shisō fūkei: Jiga to shakai no yukue* 大正知識人の思想風景: 「自我」と「社会」のゆくえ. Tōkyō: Hōsei daigaku shuppankyoku.
- IKIMATSU, Keizō 生松敬三 (1980): *Haideruberuku: Aru daigaku toshi no seishinshi* ハイデルベルク: ある大学都市の精神史. Tōkyō: TBS Buritanika.
- INDEN, Masashi 位田将司 (2014): *Kankaku to Sonzai: Yokomitsu Riichi o meguru konkyo e no toi* 「感覚」と「存在」: 横光利一をめぐる「根拠」への問い. Tōkyō: Meiji shoin.
- INDEN, Masashi 位田将司 (2015): „Bungaku no kachi: Yokomitsu Riichi to geijutsuteki kachi ronsō 「文学」の「価値」: 横光利一と「芸術的価値論争」“. In: *Gobun* 語文. Nr. 152: 31–44.
- ISHIDA, Takeshi 石田雄 (1984): *Nihon no shakai kagaku* 日本の社会科学. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- ISHIDA, Takeshi (2008): *Die Entdeckung der Gesellschaft: Zur Entwicklung der Sozialwissenschaften in Japan*. Übers. von SEIFERT, Wolfgang. Frankfurt a. M: Suhrkamp.
- ISHIKAWA, Kenji 石川健治 (2016): „Kaisetsu 解説“ In: SASAKI, Sōichi 佐々木惣一: *Rikken hirikken* 立憲非立憲. Tōkyō: Kōdansha: 223–253.
- ITŌ, Takao et al. 伊藤貴雄他 (2021): „Kindai Nihon ni okeru kachi-tetsugakusha no gunzō (1) 近代日本における価値哲学者の群像 (1)“. In: *Tōyō gakujutsu kenkyū* 東洋学術研究. Nr. 60-1: 78–149.
- JAKSCH, Hans Jürgen (1994): „Inflation und Ruhrbesetzung 1923: Die deutsche Wirtschaft in den ersten Jahren der Republik“. In: BAHNS, Jörn (Hg.): *Zwischen Tradition und Moderne*

- Heidelberg in den 20er Jahren*. Heidelberg: Kurpfälzisches Museum der Stadt Heidelberg: 25–33.
- KADOWAKI, Takuji 門脇卓爾 (1989): „Nihon ni okeru Shin-Kanto-ha no juyō 日本における新カント派の受容“. In: *Risō* 理想. Nr. 643: 63–66.
- KAEGI, Dominic (1994): „Zur Tradition der Moderne: Die Heidelberger Philosophie in den zwanziger Jahren“. In: BAHNS, Jörn (Hg.): *Zwischen Tradition und Moderne Heidelberg in den 20er Jahren*. Heidelberg: Kurpfälzisches Museum der Stadt Heidelberg: 179–196.
- KATŌ, Masayuki 加藤将之 (1972): *Haideruberuku no shinwa* ハイデルベルクの神話. Tōkyō: Tanka shinbunsha.
- KATŌ, Shinpei 加藤新平 (1969): „Atogaki あとがき“. In: TSUNETŌ, Kyō 恒藤恭: *Hō no kihon mondai* 法の基本問題. Tōkyō: Iwanami shoten: 479–493.
- KATŌ, Tetsurō 加藤哲郎 (2008): *Waimāru ki Berurin no nihonjin: Yōkō chishikijin no hantei nettowāku* ワイマール期ベルリンの日本人: 洋行知識人の反帝ネットワーク. Tōkyō: Iwanami shoten.
- KAWAI, Daisuke 川合大輔 (2016): „Senkyūhyaku nijū nendai Nihon ni okeru shakai kagakuron no bunmyaku: Kagaku shakaigaku no shiten kara yomitoku 1920 年代日本における社会科学論の文脈: 科学社会学の視点から読み解く“. In: *Nenpō Kagaku Gijutsu Shakai* 年報 科学・技術・社会. Nr. 25: 49–75.
- KAWAI, Daisuke 川合大輔 (2017): „Senkyūhyaku nijū nendai Nihon ni okeru jinbun kagakuron no dōkō: Kagaku no bunrui to keitō ni tsuite no genron o chūshin to shite 1920 年代日本における人文科学論の動向: 科学の分類と系統についての言論を中心として“. In: *Kagakushi kenkyū* 科学史研究. Nr. 283: 176–195.
- KISHIKAWA, Fujio 岸川富士夫 (1983a): „Shin-Kanto-ha(Seinan-Doitsu-gakuha) to kindai shakai: Wēbā Rasuku Sōda 新カント派 (西南ドイツ学派) と近代社会: ウェーバー・ラスク・左右田“. In: *Keizaikagaku* 経済科学. Nr. 30–3: 123–158.
- KISHIKAWA, Fujio 岸川富士夫 (1983b): „H, Rikkāto no risōshugiteki kachi tetsugaku to shakaishugiron: Kindaiteki shutai no dōshutsu o megutte H・リッカートの理想主義的価値哲学と社会主義論: 近代的主体の導出をめぐる“. In: MIYAMOTO, Kenichi *et al.* 宮本憲一他 (Hg.) (1983): *Shiminshakai no shisō* 市民社会の思想. Tōkyō: Ochanomizu shobō: 447–469.
- KOHNLE, Armin, ENGEHAUSEN, Frank (Hg.) (2001): *Zwischen Wissenschaft und Politik: Studien zur deutschen Universitätsgeschichte: Festschrift für Eike Wolgast zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- KONNO, Hajime 今野元 (2018): *Yoshino Sakuzō to Uesugi Shinkichi: Nichi-Doku sensō kara Taishō demokurashī e* 吉野作造と上杉愼吉: 日独戦争から大正デモクラシーへ. Nagoya: Nagoya daigaku shuppankai.
- KREINER, Josef, MATHIAS, Regine (Hg.) (1990): *Deutschland-Japan in der Zwischenkriegszeit*. Bonn: Bouvier Verlag.
- KUNO, Jōtarō 久野譲太郎 (2013): „Haideruberuku ryūgaku o tsuujite miru Tsunetō Kyō to Shin-Kanto-ha: Senkyūhyakunijūyonen todokuji shiryō o tegakari to shite ハイデルベルク留学を通じてみる恒藤恭と「新カント派」: 1924 年渡独時資料を手がかりとして“. In: *Ōsaka shiritsu daigakushi kiyō* 大阪市立大学史紀要. Nr. 6: 20–46.
- KUNO, Jōtarō 久野譲太郎 (2018): „Haideruberuku ni okeru Tsunetō Kyō no shūgaku to seikatsu: Zai genchi・shin shiryō no shōkai o kanete ハイデルベルクにおける恒藤恭の修

- 学と生活: 在現地・新資料の紹介をかねて”。In: *Ōsaka shiritsu daigakushi kiyō* 大阪市立大学史紀要. Nr. 11: 41–59.
- LAUFS, Adolf, ACKERMANN, Markus Rafael (1994): „Die Juristische Fakultät in den zwanziger Jahren“. In: BAHNS, Jörn (Hg.): *Zwischen Tradition und Moderne Heidelberg in den 20er Jahren*. Heidelberg: Kurpfälzisches Museum der Stadt Heidelberg: 197–203.
- LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN (1919–1933): Personen- und Studentenverzeichnisse. Universitätsbibliothek. Online verfügbar unter: <https://epub.ub.uni-muenchen.de/view/lmu/pverz.html> (zuletzt aufgerufen :08.05.2021).
- MATSUO, Takayoshi 松尾尊兌 (1987): „Taishō demokurashī 大正デモクラシー“. In: KOKUSHI DAIJITEN HENSHŪ IINKAI 国史大辞典編集委員会 (Hg.): *Kokushi daijiten* 国史大辞典. Bd.8. Tōkyō: Yoshikawakōbunkan: 775–778.
- MATSUZAWA, Hiroaki 松沢弘陽 (1994): „Jiyūshugiron 自由主義論“. In: ASAO, Naohiro *et al.* 朝尾直弘他 (Hg.): *Iwanami kōza Nihon tsuushi* 岩波講座 日本通史. Bd.18. Tōkyō: Iwanami shoten: 239–288
- MIYAJIMA, Mitsushi 宮島光志 (2019): „Bunka to kachi: Binderubanto no isan 文化と価値: ヴィンデルバントの遺産“. In: *Risō* 理想. Nr. 703: 22–36.
- MIYAJIMA, Mitsushi 宮島光志 (2020): „Kindai Nihon tetsugaku to chi no seidoka: Kuwaki Gen’yoku no jiseki o tadoru 近代日本哲学と〈知の制度化〉: 桑木巖翼の事績を辿る“. In: *Risō* 理想. Nr. 704: 68–84.
- MIYAKAWA, Tōru 宮川透 (1956): *Kindai Nihon no shisō kōzō* 近代日本の思想構造. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- NIHON DAIGAKU HYAKUNENSHI HENSAN IINKAI 日本大学百年史編纂委員会 (Hg.) (2000): *Nihon daigaku hyakunenshi* 日本大学百年史. Bd.2. Tōkyō: Nihon daigaku.
- NISHIMURA, Minori 西村実則 (2013): „Haideruberuku no Baresā to Tomomatsu Entai ハイデルベルクのヴァレザーと友松円諦“. In: *Taishō daigaku sōgō bukkyō kenkyūjo nenpō* 大正大学総合佛教研究所年報. Nr. 35: 113–120.
- ŌHASHI, Yōichirō 大橋容一郎 (2008): „Taishō ki ni okeru Kanto kenkyū no dōkō: Kuwaki Gen’yoku to Shin-Kanto-gakuha 大正期におけるカント研究の動向: 桑木巖翼と新カント学派“. In: *Nihon no tetsugaku* 日本の哲学. Nr. 9: 19–36.
- ŌHASHI, Yōichirō 大橋容一郎 (2015): „Kindai Nihon no ninshikironshi to Kanto tetsugaku 近代日本の認識論史とカント哲学“. In: *Nihon no tetsugaku* 日本の哲学. Nr. 16: 63–80.
- ŌHASHI, Yōichirō 大橋容一郎 (2016a): „Shinrigakuteki ninshikiron to tetsugakuteki ninshikiron: Biruherumu Bunto o tegakari ni 心理学的認識論と哲学的認識論: ヴィルヘルム・ヴントを手がかりに“. In: *Shisō* 思想. Nr. 1106: 104–125.
- ŌHASHI, Yōichirō 大橋容一郎 (2016b): „Junsei tetsugaku to shite no keijijōgaku: Rottse, Busse to meiji tetsugaku 「純正哲学」としての形而上学: ロッツェ、ブッセと明治哲学“. In: *Shisō* 思想. Nr. 111: 155–172.
- ŌHASHI, Yōichirō 大橋容一郎 (2017): „Shin-Kanto-gakuha to kindai Nihon: Kuwaki Gen’yoku to Miki Kiyoshi o tegakari to shite 新カント学派と近代日本: 桑木巖翼と三木清を手がかりとして“. In: *Shisō* 思想. Nr. 1118: 130–147.
- ŌHASHI, Yōichirō 大橋容一郎 (2018a): „Kuwaki Gen’yoku ni okeru Shin-Kanto-shugi to Shin-Kanto-gakuha: Rīru to Binderubanto ni yoru shinrishugi no chōkoku 桑木巖翼における「新」カント主義と「新カント学派」: リールとヴィンデルバントによる心理主義の超克“. In: *Shisō* 思想. Nr. 1126: 105–126.

- ŌHASHI, Yōichirō 大橋容一郎 (2018b): „Bunkashugi no Kisū: Shin-Kanto-gakuha no tetsugaku to bunkashugi 文化主義の帰趨: 新カント学派の哲学と「文化主義」“. In: *Shisō* 思想. Nr. 1135: 220–238.
- ŌKI, Yasumichi 大木康充 (2017): „Kindai Nihon ni okeru bunkashugi no tōjō to sono tenkai: Kuwaki Gen'yoku, Kaneko Chikusui, Tsuchida Kyōson 近代日本における「文化主義」の登場とその展開: 桑木巖翼・金子筑水・土田杏村“. In: HAGIWARA, Minoru, ITŌ, Shin'ya 萩原稔, 伊藤信哉 (Hg.): *Kindai Nihon no taigai ninshiki* 近代日本の対外認識. Bd.2. Tōkyō: Sairyūsha: 109–152.
- ŌKI, Yasumichi 大木康充 (2019): „Sōda Kiichirō ni okeru ,Bunkashugi no ronri' to Shin-Kantoha-shakaishugi 左右田喜一郎における「文化主義の論理」と新カント派社会主義“. In: *Daitō hōsei ronshū* 大東法政論集. Nr. 28: 63–77.
- RŌYAMA, Masamichi 蠟山政道 (1949): *Nihon ni okeru kindai seijigaku no hattatsu* 日本における近代政治学の発達. Tōkyō: Jitsugyōnotomoshia.
- SASAKURA, Hideo 笹倉秀夫 (2018): „Tsunetō Kyō santen no kōsatsu: Kōsakuteki heizon no shikō zentaishakairon seiteihōshugi 恒藤恭 3 点の考察: 「交錯的並存」の思考・全体社会論・制定法主義“. In: *Ōsaka shiritsu daigakushi kiyō* 大阪市立大学史紀要. Nr. 11: 1–18.
- SCHAMONI, Wolfgang (2011): „Japanische Studenten 1868 bis 1914“. In: MEUSBURGER, Peter, Thomas SCHUCH (Hg.): *Wissenschaftsatlas der Universität Heidelberg*. Knittlingen: Bibliotheca Palatina: 307–308.
- SCHNEIDER, Jutta (1994): „Heidelberger Alltag in den zwanziger Jahren“. In: BAHNS, Jörn (Hg.): *Zwischen Tradition und Moderne Heidelberg in den 20er Jahren*. Heidelberg: Kurpfälzisches Museum der Stadt Heidelberg: 49–85.
- SCHWENTKER, Wolfgang (1991): „Die Japan-Studien Emil Lederers“. In: *Rikkyō keizaigaku kenkyū* 立教経済学研究. Nr. 44–3: 107–127.
- SCHWENTKER, Wolfgang (2013): *Makkusu Wēbā no Nihon: Juyōshi no kenkyū 1905–1995* マックス・ウェーバーの日本: 受容史の研究 1905–1995. Übers. von NOGUCHI Masahiro et al. 野口雅弘他訳. Tōkyō: Misuzu shobō.
- SEIFERT, Wolfgang (2011): „Heidelbergs Wirkung auf japanische Studenten in den 1920er Jahren“. In: MEUSBURGER, Peter, Thomas SCHUCH (Hg.): *Wissenschaftsatlas der Universität Heidelberg*. Knittlingen: Bibliotheca Palatina: 308–309.
- SEIFERT, Wolfgang (Hg.) (2013): *Japanische Studenten in Heidelberg: Ein Aspekt der deutsch-japanischen Wissenschaftsbeziehungen in den 1920er Jahren*. Heidelberg, Ubstadt-Weiher, Neustadt a.d. W, Basel: Verlag Regionalkultur.
- SHIBASAKI, Atsushi 芝崎厚士 (2009): *Kindai Nihon no kokusai kankei ninshiki: Tomonaga Sanjūro to ,Kanto no heiwaron'* 近代日本の国際関係認識: 朝永三十郎と『カントの平和論』. Tōkyō: Sōbunsha.
- SHIMIZU, Tarō 清水太郎 (1994): „Kanto-gakuha to taishō ki Nihon no tetsugaku: Nishida Kitarō to Sōda Kiichirō カント学派と大正期日本の哲学: 西田幾多郎と左右田喜一郎“. In: *Gendai shisō* 現代思想. Nr. 22–4: 210–229.
- SUETAKE, Yoshiya 季武嘉也 (2012): „Taishō ki no kaigai tokō 大正期の海外渡航“. In: *Kindai Nihon kenkyū* 近代日本研究. Nr. 29: 105–123.
- SUGIURA, Tadao 杉浦忠夫 (1996): „Gunberu jiken kō: Kyōran no Haideruberuku daigakushi 1924-1932 (Sono 1) グンベル事件考: 狂乱のハイデルベルク大学史 1924–1932 (その 1) “. In: *Meiji daigaku Kyōyōronshū* 明治大学教養論集. Nr. 287: 67–97.

- TAKEUCHI, Yō 竹内洋 (1999): *Nihon no kindai: Gakureki kizoku no eikō to zassetsu* 日本の近代: 学歴貴族の栄光と挫折. Bd.12. Tōkyō: Chūōkōron shinsha.
- TAKEUCHI, Yō 竹内洋 (2003): *Kyōyōshugi no botsuraku: Kawariyuku erīto gakusei bunka* 教養主義の没落: 変わりゆくエリート学生文化. Tōkyō: Chūōkōron sha.
- TAKEUCHI, Yō 竹内洋 (2018): *Kyōyō-ha chishikijin no unmei: Abe Jiro to sono jidai* 教養派知識人の運命: 阿部次郎とその時代. Tōkyō: Chikuma shobō.
- TANIGUCHI, Maya 谷口摩耶 (2008): *Sofu kara no sazucarimono: Tomomatsu Entai to gekidō no jidai* 祖父からの授かりもの: 友松円諦と激動の時代. Tōkyō: Asahi shinbunsha.
- TERAWAKI, Motonobu 寺脇丕信 (1986): „Yakusha atogaki ni kaete: Sannin no tetsugakusha 訳者あとがきに代えて: 三人の哲学者“. SCHINZINGER, Robert: *Kāru Yasupāsu no omoide* カール・ヤスパースの思い出. Übers. von TERAWAKI, Motonobu 寺脇丕信訳. Tōkyō: Hokuju shuppan: 137–177.
- TILITZKI, Christian (2014) [2001/02]: *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Berlin: Akademie Verlag.
- TŌHOKU DAIGAKU 東北大学 (1960): *Tōhoku daigaku gojūnenshi* 東北大学五十年史. Sendai: Tōhoku daigaku.
- TSUJI, Naoto 辻直人 (2019): „Ryūgaku no Nihon kindai ni hatashita yakuwari 留学の日本近代化に果たした役割“. In: *Kindai Nihon kenkyū* 近代日本研究. Nr. 36: 1–35.
- TSUJI, Naoto 辻直人 (2010): *Kindai Nihon kaigai ryūgaku no Mokuteki hen'yō : Monbushō ryūgakusei no Haken jittai ni tsuite* 近代日本海外留学の目的変容: 文部省留學生の派遣実態について. Tōkyō: Tōshindō.
- TSUTSUI, Kiyotada 筒井清忠 (1995): *Nihongata kyōyō no unmei: Rekishi shakaigakuteki kōsatsu* 日本型「教養」の運命: 歴史社会学的考察. Tōkyō: Iwanami shoten.
- UCHIDA, Hiroshi 内田弘 (1996): „Haideruberuku to Miki Kiyoshi ハイデルベルクと三木清“. In: ISHIZUKA, Masahide et al. 石塚正英他 (Hg.): *Toshi to Shisōka* 都市と思想家. Bd.2. Tōkyō: Hōsei daigaku shuppankyoku: 53–73.
- ULMER, Peter (Hg.) (1998): *Geistes- und Sozialwissenschaften in 20er Jahren: Heidelberger Impulse*. Heidelberg: C. F. Müller.
- UNIVERSITÄTSARCHIV LEIPZIG (2011): *Japaner an der Universität Leipzig*. Online verfügbar unter: <http://www.archiv.uni-leipzig.de/uai/150-jahre-deutsch-japanische-beziehungen/> (zuletzt aufgerufen: 13.09.2018).
- USHIOGI, Morikazu 潮木守一 (1973): *Kindai daigaku no keisei to hen'yō: Jūkyūseiki Doitsu daigaku no shakaiteki kōzō* 近代大学の形成と変容: 一九世紀ドイツ大学の社会的構造. Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- WADA, Hirofumi et al. 和田博文他 (Hg.) (2008): *Gengo toshi Berurin: 1861–1945* 言語都市・ベルリン: 1861–1945. Tōkyō: Fujiwara shoten.
- WAKI, Keihei 脇圭平 (1973): *Chishikijin to seiji: Doitsu 1914–1933* 知識人と政治: ドイツ・1914–1933. Tōkyō: Iwanami shoten.
- WATANABE, Minoru 渡辺實 (1978): *Kindai Nihon kaigai ryūgakuseishi* 近代日本海外留學生史. Tōkyō: Kōdansha.
- WEISERT, Hermann et al. (Hg.) (2007): *Rektoren-Dekane Prorektoren-Kanzler-Vizekanzler der Universität Heidelberg 1386–2006*. Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag.
- WIEHL, Reiner (1985): „Die Heidelberger Tradition der Philosophie zwischen Kantianismus und Hegelianismus: Kuno Fischer, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert“. In: DOERR,

- Wilhelm (Hg.): *Semper Apertus: Sechshundert Jahre Universität Heidelberg 1386–1986*. Bd. II. Berlin, Heidelberg, New York, Tōkyō: Springer Verlag: 413–435.
- WOLGAST, Eike *et al.* (Hg.) (1993): *Emil Julius Gumbel 1891–1966: Akademische Gedächtnisfeier anlässlich des 100. Geburtstages*. Heidelberg: C. F. Müller.
- YAGI, Kiichirō *et al.* 八木紀一郎他 (2018): „Kindai Nihon no chishiki shakai no naka de no keizaigaku: Tayōsei to bōkyaku 近代日本の知識社会の中での経済学: 多様性と忘却“. In: YAGI Kiichirō *et al.* 八木紀一郎他 (Hg.): *Umoreshi kindai Nihon no keizaigakusha tachi* 埋もれし近代日本の経済学者たち. Kyōto: Shōwadō: x–xix.
- YAGI, Kiichirō 八木紀一郎 (2018): „Ryōtaisenkan ki Doitsu de no zaigai kenkyū: Keizaigakusha no kyōwakoku taiken 両大戦間期ドイツでの在外研究: 経済学者の共和国体験“. In: YAGI Kiichirō *et al.* 八木紀一郎他 (Hg.): *Umoreshi kindai Nihon no keizaigakusha tachi* 埋もれし近代日本の経済学者たち. Kyōto: Shōwadō: 208–241.
- YAMADA, Shōji 山田奨治 (2005): *Zen to iu na no Nihon-maru* 禅という名の日本丸. Kyōto: Kōbundō.
- YASUKATA, Toshimasa 安酸敏眞 (2016): *Ōbei ryūgaku no genfūkei: Fukuzawa Yukichi kara Tsurumi Shunsuke e* 欧米留学の原風景: 福沢諭吉から鶴見俊輔へ. Tōkyō: Chisen shokan.
- Yō, Teruko 葉照子 (1998): „Daiichiji taisen go no Nichi-Doku kankei shūfuku katei ni okeru bunka kōryūshiteki ichisokumen: Kanokogi Kazunobu o megutte 第一次大戦後の日独関係修復過程における文化交流史的一側面: 鹿子木員信をめぐって“. In: *Kyūshū Doitsu bungaku* 九州ドイツ文学. Nr. 12: 43–67.
- YORIOKA, Ryūji 依岡隆児 (2013): „Kyūsei kōkō kara mita seishun gainen no keisei 旧制高校からみた「青春」概念の形成“. In: SUZUKI, Sadami *et al.* 鈴木貞美他 (Hg.): *Higashi-Ajia ni okeru chiteki kōryū: Kī konseputo no saikentō* 東アジアにおける知的交流: キイ・コンセプトの再検討. Kyōto: Kokusai Nihon bunka kenkyū sentā: 327–342.

謝辞 Dankesworte

当該調査の遂行に際しては、ドイツ滞在中、ハイデルベルク大学日本学科、クラスターオブエクセレンス（Asia and Europe in a Global Context）、大学公文書館、学長事務室各機関の研究者や職員のみならず、さらには日本からの客員の研究者の方々より多大なご厚意とご助力とを頂戴致しました。また、テュービンゲン大学日本学科のエミリ・ビショフさんからは常日頃よりドイツ語全般についてのご親切なご教示をいただきました。お世話になりましたすべての方々に対し、ここに誌して感謝の微衷を申し添えたく思います。なお本研究は、ハイデルベルク大学国際アルムニ（HAI）より客員研究員用の研究再訪助成を受けるとともに、JSPS 科研費の交付を受けたものです（課題番号: 16K16915、課題番号: 19K13349）。

Bei der Ausführung dieser Forschung habe ich während meines Aufenthaltes in Deutschland von zahlreichen Wissenschaftler/innen und Mitarbeiter/innen des Instituts für Japanologie, des Clusters „Asia and Europe in a Global Context“, des Universitätsarchivs und des Rektorates der Universität Heidelberg sowie von Gastprofessoren/rinnen aus Japan freundlicherweise Unterstützung erhalten. Des Weiteren war mir Frau Emily Bischof, Studierende am Institut für Japanologie der Universität Tübingen, immer wieder eine Hilfe beim Erlernen der deutschen Sprache. Ich möchte mich herzlichst bei allen bedanken. Außerdem habe ich für diese Forschung von Heidelberg Alumni International der Universität Heidelberg das Stipendium für Gastwissenschaftler/innen und vom JSPS in Japan das staatliche Stipendium KAKENHI (科研費, Zuschuss Nummer 16K16915, sowie Zuschuss Nummer 19K13349) erhalten.