

Intellektuellenkritik und Utopie : die Wiederentdeckung von And Sheki, und Takeuchi Yoshimis Lektüre von Shekis Kritik der "Weisen"

Autor(en): **Müller, Simone**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **65 (2011)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-170102>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

INTELLEKTUELLENKRITIK UND UTOPIE – DIE WIEDERENTDECKUNG VON ANDŌ SHŌEKI, UND TAKEUCHI YOSHIMIS LEKTÜRE VON SHŌEKIS KRITIK DER “WEISEN”

Simone Müller, Universität Zürich

*Abstract*¹

Postwar Japanese critics lament the lack of a utopian as well as critical conscience among Japanese intellectuals, which is mirrored in reflections over failures committed during World War II. In their search for an earlier intellectual model, postwar intellectuals rediscovered the early modern utopian thinker Andō Shōeki 安藤昌益 (1703–1762). In his writings, Andō Shōeki draws the picture of an egalitarian and agrarian community without social hierarchies and class differences. This is why he was particularly popular among Marxist intellectuals, who saw him as a precursor of Marxist thought. Shōeki’s thinking does show parallels to orthodox Marxist theories of the intellectual. As a substantial number of Marxists both inside and outside Japan criticized the intelligentsia as watchdogs of the bourgeoisie and parasites, Shōeki in turn attacked Confucian and Buddhist “sages” as parasites exploiting common people in order to make a criticism of scholarship as a whole. This paper draws parallels between Andō Shōeki’s criticism of the sages, and Marxist theories of the intellectual in inter- and post-war Japan, focussing on a specific interpretation of Andō Shōeki’s work by the Sinologist and literary critic Takeuchi Yoshimi 竹内好 (1910–1977).

1. Einleitung: Kritik am Fehlen eines utopischen und gesellschafts- politischen Bewusstseins in der japanischen Intelligenz

In dem Aufsatz *Kindai nihon no chishikijin* 近代日本の知識人 (1977; dt. *Die japanischen Intellektuellen*, 1988) betont der Autor, Maruyama Masao 丸山眞男 (1914–1996), die japanische Ideengeschichte weise eine grosse Armut an utopischem Denken auf. Maruyama setzt diesen Umstand in Zusammenhang mit

1 Der vorliegende Beitrag entstand unter Mitarbeit von Jean Knutti, der im Rahmen einer Lehrveranstaltung zwei der hier angeführten Textstellen von Andō Shōeki übersetzt und weitere Informationen zusammengetragen hat.

seiner Kritik an den japanischen Intellektuellen, die ihm zufolge über ein schwach entwickeltes kritisches Gesellschaftsbewusstsein verfügen, weshalb ihnen auch utopisches Denken fern liege.² Maruyama führt dies an anderer Stelle unter anderem auf eine fehlende, als Koordinatenachse dienende geistige Tradition in Japan zurück, was die Herausbildung eines kritischen Bewusstseins verhindert und eine Instrumentalisierbarkeit seitens des Machtapparats begünstigt habe.³ Aus diesem Grund, so Maruyama, konnte sich ein moderner, selbständig denkender und gesellschaftskritisch handelnder Intellektueller in Japan nur schwer herausbilden.

Maruyama verwendet den Begriff „Intellektueller“ hierbei im Sinne des modernen französischen Intellektuellenkonzepts.⁴ Ein Intellektueller ist in diesem Begriffsverständnis, das auf Emile Zolas (1840–1902) Engagement in der Dreyfus-Affäre zurückdatiert, ein staatskritischer, politisch engagierter Vertreter eines Bildungsbürgertums, der aufgrund von universalistisch-humanistischen Idealen der Aufklärung und mittels seiner auf symbolischem Kapital beruhenden Autorität eine gewisse öffentliche Wirkkraft hat und für die Verwirklichung der von ihm postulierten Werte bereit ist, im Notfall auch seine eigene Sicherheit und Privilegien aufs Spiel zu setzen. Er verfügt zudem über das Bewusstsein und den Willen, die Gesellschaft verändern zu können, und solidarisiert sich in diesem Sinne mit Gleichgesinnten, mit denen er eine intellektuelle Gruppe bildet und sich gemeinsam mit diesen engagiert. Der Intellektuelle hat somit eine gesellschaftsmoralische Aufgabe: Anhand seines Wissens stellt er aktuelle Ereignisse in den Kontext übergreifender Ordnungen.⁵ In dieser Definition ist ein Intellektueller auch ein Utopist, da er sich für die Verwirklichung einer in seinen Augen besseren Gesellschaft, sprich: Wirklichkeit einsetzt. Diese Art des gesellschaftskritischen, verantwortungsvollen und engagierten Intellektuellen fehlt nun aber Maruyama zufolge in Japan und in Zusammenhang damit eben auch das utopische Denken.

2 Jp. MARUYAMA, 1996a (1977): 264; dt. 1988b: 128.

3 Jp. MARUYAMA, 1971 (1957): 5; dt. MARUYAMA, 1988a: 23.

4 Der Aufsatz war ursprünglich für ein Japan-Sonderheft des Jahres 1969 der von Jean-Paul Sartre (1905–1980) herausgegebenen Zeitschrift *Les Temps Modernes* geplant. Dieses wiederum war initiiert durch eine Reise von Sartre nach Japan im Oktober 1966, in deren Rahmen er die bekannte Vortragsserie *Plaidoyer pour les intellectuels* hielt (SARTRE, 1972). Aufgrund der Universitätskonflikte in Japan und einer schweren Krankheit vermochte Maruyama den Aufsatz jedoch erst später zu publizieren. Vgl. MARUYAMA, 1996a (1977): 266–267; SEIFERT / SCHAMONI, 1988: 15.

5 Vgl. JÄGER, 2000: 5.

Maruyama mag zur Erklärung der heutigen Zeit überholt sein. Sein Denken ist aber insofern aufschlussreich, als es ganz klar die Anliegen seiner Generation widerspiegelt, respektive der Nachkriegsintellektuellen, die sich nach 1945 der Frage von Kriegsschuld zu stellen hatten, und nach Gründen für ihr mehrheitlich konformistisches, angepasstes, oder bestenfalls passives Verhalten während des so genannten japanischen Faschismus suchten.

Maruyamas These einer überstürzten, unreflektierten und ideologisch nicht gefestigten Modernisierung als Grund für das Versagen der japanischen Intellektuellen im Zuge des Pazifischen Krieges hat sowohl innerhalb als auch ausserhalb Japans einige Berühmtheit erlangt, ist aber im Grunde genommen nicht originär. Sie ist einer, in der Nachkriegszeit weit verbreiteten Argumentationstradition zuzuordnen, wie sie auch von zahlreichen anderen Denkern in ganz ähnlicher Art formuliert wurde, um die Haltung der Intellektuellen während der 30er und frühen 40er Jahren zu erklären.⁶ Es handelt sich um ein Diskursmuster, das insbesondere nach 1955 aufkam. Der bekannte Aufsatz von Nakano Yoshio 中野好夫 (1903–1985), “Mohaya sengo de wa nai” もはや戦後ではない (Es ist nicht mehr Nachkrieg, *Bungei shunjū* 1956.2),⁷ in welchem der Autor forderte, den Blick nun in die Zukunft zu richten, und in diesem Sinne die Nachkriegszeit als beendet erklärte, löste unter den japanischen Intellektuellen erneut eine Reflexion über die Kriegsverantwortung der japanischen Intelligenz aus,⁸ was in einer Flut von Publikationen zum Ausdruck kam, die eben diesem Thema gewidmet waren. Genannt seien Aufsätze von Yoshimoto Takaaki 吉本隆明 (*1924)⁹, Katō Shūichi 加藤周一 (1919–2008)¹⁰, Tsurumi Shunsuke 鶴見俊輔

6 Maruyama weist indes bereits in einem Aufsatz aus dem Jahr 1946, anlehnend an Natsume Sōseki 夏目漱石 (1867–1916) Vortrag “Gendai Nihon no kaika” 現代日本の開化 (Die Öffnung des gegenwärtigen Japan, 1911), darauf hin, dass die japanischen Intellektuellen über keine endogene Kultur verfügten, und sich deshalb nicht von innen her ein modernes Denken entwickelt hätten. Vgl. MARUYAMA, 2007 (1946): 106.

7 NAKANO, 1956.

8 Die erste Reflexion über die Kriegsverantwortung der Intellektuellen erfolgte bereits in der unmittelbaren Nachkriegszeit. Zu nennen ist diesbezüglich eine im literarischen Feld ausgetragene Debatte, welche unter dem Namen “Bungakusha no sensō sekinin ronsō” 文学者の戦争責任論争 (Debatte über die Kriegsverantwortung der Literaten) bekannt ist. Die Debatte wurde insbesondere von Odagiri Hideo 小田切秀雄 (1916–2000) angeführt, der 1946 eine Liste mit Namen von Literaten publizierte, die das faschistische System aktiv oder passiv unterstützt hatten. Siehe ODAGIRI, 1972 (1946). Für eine Auswahl der an der Debatte beteiligten Publikationen siehe USUI, 1972: 115–167. Einen Überblick über die Debatte geben auch KOSCHMANN, 1995, SCHNELLBÄCHER, 2004: 72–77 und TAKAHASHI, 1961.

9 YOSHIMOTO, 1977a (1956); YOSHIMOTO, 1977b (1958).

(*1922)¹¹ oder von dem, in Kürze zu besprechenden Takeuchi Yoshimi 竹内好 (1910–1977).¹²

Maruyamas Argumentation findet ihre Entsprechungen indes bereits in den 30er Jahren. 1933 etwa thematisierte der Literaturkritiker Aono Suekichi 青野季吉 (1890–1961) die Besonderheit (*tokushusei*) der japanischen Intelligenz. In dem Aufsatz “Nihon interigenchiya no tokushusei o ronzu” 日本インテリゲンチヤの特殊性を論ず (Abhandlung über den besonderen Charakter der japanischen Intelligenzija, *Kaizō* 1933.11) stellte sich Aono, in Anlehnung an die kurz zuvor verstorbene Sozialistin Clara Zetkin (1857–1933), der zufolge der Faschismus ein Werk der kleinbürgerlichen Intellektuellen war, welche sich zunächst dem reformistischen Sozialismus zugewandt hatten, aber von dessen schleppenden Gang enttäuscht worden waren, die Frage nach der Besonderheit der japanischen Intelligenzija und der Massenkonzersionen (*tenkō* 転向) der Marxisten nach 1933. Die “Bekehrungen” lokalisiert er indes nicht in einer schwankenden Haltung einer aus dem Kleinbürgertum entstammenden Intelligenz, sondern in einem Widerspruch zwischen Ideologie und realem Lebensgefühl, die er auf eine überhastete Modernisierung Japans zurückführt. Dieses Zusammenspiel zeichnet ihm zufolge verantwortlich für den besonderen Charakter der japanischen Intellektuellen:

Meines Erachtens ist der lebendige Widerspruch (*mujun*) respektive die Diskrepanz zwischen Psyche und Bewusstsein der japanischen Intelligenzija, gleich wie bei der Intelligenzija als solcher, nicht vollständig auflösbar [...]. Dafür war der Weg, den die japanische Intelligenzija psychisch, bewusst und in ihrem alltäglichen Leben beschritten hat, zu überstürzt, und folglich ihr Reifeprozess zu unnatürlich.¹³

Der ewige Zweifel der Intellektuellen, welche die Dinge immer gegeneinander abzuwägen pflegen und deshalb ein zögerliches Verhalten an den Tag legen, gepaart mit einer überstürzten Übernahme westlicher Ideologien als Folge der Modernisierung, verhinderte Aono zufolge somit eine Festigung des und ein Festhalten am Marxismus unter der japanischen Intelligenz.

Es gibt indes auch andere Erklärungsmuster für das Fehlen eines gesellschaftspolitischen Bewusstseins der japanischen Intellektuellen. Tosaka Jun 戸坂潤 (1900–1945) etwa führte die Absenz eines gesellschaftlichen Engagements

10 KATŌ, 2000 (1959).

11 TSURUMI, 1956.

12 TAKEUCHI, 2005 (1959).

13 AONO, 1933: 89.

auf die negative Wertung der Intelligenz seitens der japanischen Marxisten zurück, respektive auf deren “pessimistische Intellektuellentheorie” (*hikanteki interi ron* 悲観的インテリ論)¹⁴, welche in der Folge zu einer Art Selbstboykott der japanischen Intellektuellen geführt habe.¹⁵ Tosaka stellt die japanischen Intellektuellen seiner Zeit somit als Menschen dar, denen ihre gesellschaftliche Funktion entzogen wurde, und die sich in der Folge in einen passiven Zustand des Leidens zurückzogen und dieses Leiden sogar als Charakteristik und Privileg ihrer Existenz als Intellektuelle hochhielten.

Der Literaturkritiker Itō Sei 伊藤整 (1905–1969) – ein Zeitgenosse Maruyamas – beklagt in Japan unter der Intelligenz ebenfalls das Fehlen eines Glaubens an eine bessere Gesellschaft, wobei er in erster Linie aus dem Blickwinkel der Literaten argumentiert: Ihm zufolge wird im Japan der Moderne, die sich seit der Meiji-Zeit durch eine Marginalisierung der literarischen Intelligenz von der Politik auszeichnet, dem Begriff Gesellschaft – mit dem lediglich Machtpolitik assoziiert werde, mit Argwohn begegnet. Man sei in Japan deshalb nicht in der Lage, an eine gute Gesellschaft zu glauben, an der man selbst konstruktiv mitwirken könne. Aus diesem Grund suche man traditionell Harmonie nicht in einer idealen politischen Gesellschaftsstruktur, sondern in einem gesellschaftlichen Rückzug, was in einem Mangel an sozialem Engagement und in einer gesellschaftspolitisch desinteressierten Literatur zum Ausdruck komme.¹⁶

Auch dieses Argumentationsmuster taucht bereits im Intellektuellendiskurs der späten 20er und insbesondere der 30er Jahre auf: Der Literat Tanizaki Seiji 谷崎精二 kritisiert im Jahr 1929 in dem Aufsatz “Chishiki kaikyū no mondai” 知識階級の問題 (Das Problem der Intelligenzklasse, *Asahi shinbun* 1929.12.25) die Literaten der japanischen Literaturszene (*bundan* 文壇), die sich in Selbstsezierungen und Selbstrechtfertigungen verlören, und darüber versäumten, ihre Widersprüche in Beziehung zu gesellschaftlichen Widersprüche zu bringen und das Glück des Volkes anzustreben. In diesem krankhaften Zwang zur Selbstinszenierung liegt Tanizaki zufolge die “Kraftlosigkeit” der japanischen Intelligenz.¹⁷

14 TOSAKA, 1968b (1935): 376.

15 TOSAKA, 1968a (1935): 372.

16 ITŌ, 1994 (1981); vgl. auch ITŌ, 1978: 202–203.

17 TANIZAKI, 1929.

Im Zuge der so genannten Aktionsliteraturdebatte (*kōdō shugi bungaku ronsō* 行動主義文学論争),¹⁸ welche sich Ende 1934 über Fragen des gesellschaftspolitischen Mandats und der sozialen Wirkkraft der literarischen Intelligenz entbrannte, beklagt der marxistische Sozialwissenschaftler Ōmori Yoshitarō 大森義太郎 (1898–1940) gleichfalls die Absenz eines gesellschaftspolitischen Engagements in der Literatur. In dem Aufsatz “Bungaku to shakaiteki kanshin” 文学と社会的関心 (Literatur und soziales Interesse, *Kaizō* 1935.4) macht er eine historische Herleitung seiner These: Aufgrund des traditionell asozialen Charakters der japanischen Literatur, des Mangels eines literarischen Verständnisses seitens der Behörden, sowie aus einem Mangel an wirtschaftlichem Überfluss, welche Ōmori zufolge die Grundbedingung für das Gedeihen der Literatur darstellt, fand die japanische Literatur als Teil der Geisteswissenschaften in der Meiji-Zeit seitens der Bürokratie wenig Schutz und Unterstützung – ganz im Gegensatz zur Technologie und den Naturwissenschaften – und wurde von jener als nutzlos abgetan. Die in der japanischen Literatur latente, passive Gesellschaftskritik, ausgedrückt durch eben diese Asozialität, wurde den Behörden nicht zum Problem, und die Literatur wurde seitens der Politiker deshalb einfach ignoriert. Hier entstand Ōmori zufolge ein Wechselverhältnis:

Weil die Literatur unseres Landes asozial (*hishakaiteki*) ist, haben die Staatsmänner diese nicht beachtet, und weil sie von den Behörden vernachlässigt und nicht beachtet wurde, – es sei betont, dass ich von der bürgerlichen Literatur spreche – wurden die japanischen Künstler zusehends asozialer.¹⁹

In der Folge koppelte sich der japanische *bundan* zusehends von der Gesellschaft ab und zeigte sich für politische und gesellschaftliche Belange desinteressiert. Gerade aufgrund ihres asozialen Charakters scheint die japanische Literatur aber auf den ersten Blick rebellisch zu wirken:

[...] der Widerstandscharakter der modernen japanischen Literatur ist äusserst schwach. Weshalb gibt die japanische Literatur bei flüchtiger Betrachtung aber dennoch den Eindruck, rebellisch zu sein? Meines Erachtens ist dies, weil die moderne Literatur Japans asozial (*hishakaiteki*) ist. Es ist eine klare Tatsache, die keines eigenen Beweises bedarf, dass die herkömmliche japanische Literatur individualistisch, eskapistisch und selbstgefällig ist. Die bisherige japanische Literatur stand ausserhalb der Bewegung der Gesellschaft als

18 Für eine Auswahl der an der Debatte beteiligten Aufsätze vgl. HIRANO / ODAGIRI / YAMAMOTO, 1967–1968 2: 229–261. Einen Überblick über die Debatte geben HIRANO, 1962; MURAMATSU, 1961 und USUI, 1972 2: 3–32.

19 ŌMORI, 1935b: 318.

Ganzes. Sie stand zu dieser in keinerlei Bezug und man könnte sie auch parnassisch nennen. Aus diesem Grund verlangte die bisherige Literatur zunächst nicht aktiv nach dem Schutz der Behörden. In diesem Sinne zeigte sie zwar keinen Widerstand, aber sie war auch nicht untergeordnet und pragmatisch. Und weil sie asozial war, verhöhnte sie die Bewegungen in der Gesellschaft und vertrat andere Meinungen als die Gesellschaft. Aus einem abgehobenen Standpunkt verachtete sie alles Weltliche. Innerhalb des Rahmens, dass die Bewegungen der Gesellschaft die Bewegungen der herrschenden Klasse waren, schien sie deshalb kritisch und rebellisch. Nicht nur das: Manchmal, allerdings vollkommen zufällig, kam es vor, dass sie mit der wirklichen Kritik des Standpunktes der beherrschten Klasse übereinstimmte, und da die Bewegung der gegenwärtigen, von der herrschenden Klasse angeführten Gesellschaft oft irrational und verachtenswert ist, führte dies zu einer Entlarvung und Hervorhebung von deren Irrationalität und erhielt dadurch einen rebellischen Ton.²⁰

Rebellion ohne gesellschaftliche Basis ist Ōmori zufolge aber wertlos: Wenn die Literatur zufälligerweise rebellisch ist, dann liegt dies nicht an einer Kritik an einer gefürchteten, zukünftigen Gesellschaft, sondern an einer Antipathie gegenüber der jetzigen Gesellschaft aufgrund einer nostalgischen Sicht einer früheren Gesellschaft. Die Utopie liegt nicht in einer *möglichen* Zukunft, sondern in einer *gewesenen* Vergangenheit. Das entspricht dem traditionellen Chinesischen Geschichtsverständnis der „umgekehrten Utopie“, und – wie in Kürze zu zeigen sein wird – auch demjenigen des frühneuzeitlichen Denkers Andō Shōeki 安藤昌益 (1702–1763).

An der japanischen Literatur der Moderne wird also eine Absenz von konkret politischem oder sozialkritischem Gedankengut und eine Fokussierung auf die subjektive Wahrnehmung des Protagonisten beklagt. Wenn zuweilen sozialkritische Züge zum Ausdruck kommen, dann meist in Form von Resignation an der Welt und einem Bedürfnis, sich von dieser zurückzuziehen. Itō Sei äussert sich diesbezüglich wie folgt:

In this way the main stream of modern Japanese literature becomes tied up with the personal experience of the writer. And I think that it is *this* aspect of the Japanese novel which must be appreciated if one is to grasp the special nature of Japanese prose-writing.²¹

Itō Seis, Tanizaki Seijis und Ōmori Yoshitarōs Beobachtungen können nicht ganz von der Hand gewiesen werden: Die moderne japanische Literatur zeigt tendenziell wenig Interesse, die eigene Person zu transzendieren und die Welt in einem grösseren gesellschaftspolitischen Zusammenhang zu sehen. In Japan gibt

20 ŌMORI, 1935a: 99.

21 ITŌ, 1978, zit. aus POWELL, 1983: 116.

es – mit einigen wenigen Ausnahmen, etwa Tanizaki Junichirōs *Sasameyuki* 細雪 (1942–1948, dt. “Die Schwestern Morioka”, 1964) oder Noma Hiroshis Werk *Seinen no wa* 青年の環 (Kreis der Jugend, 1949–1971) – kaum einen Roman, der seine Protagonisten in einen übergeordneten gesellschaftlichen Kontext stellt. Das Interesse – sowohl in der Dichtung als auch der Prosaliteratur – gilt der Darstellung der Innerlichkeit der Protagonisten, eine Tendenz, die sich bis heute erhalten hat, und im 20. Jahrhundert am prägnantesten in den so genannten Ich-Romanen, den *shishōsetsu* zum Ausdruck kommt, eines Zweigs des japanischen Naturalismus. Die Ich-Erzählungen sind geprägt durch eine introspektive in den Worten von Hijiya-Kirschnerreit “selbstentblössende”²² Darstellung des Gefühlslebens des Protagonisten und seiner privaten Probleme in einem gesellschaftlichen Vakuum. In Japan gibt es zwar bereits in der Meiji-Zeit Ansätze einer gesellschaftspolitisch engagierten Literatur, etwa der “Politische Roman” (*seiji shōsetsu* 政治小説) und die “Sozialistische Literatur” (*shakai shugi bungaku* 社会主義文学), diese wurden aber schon bald durch den japanischen Naturalismus verdrängt. Erst die proletarische Literaturbewegung (*pororetaria bungaku undō* プロレタリア文学運動) der Taishō-Zeit, die zur führenden Literaturströmung der 20er Jahre avancierte gab mit ihrem sozialpolitischen Mandat an die Literatur dem gesellschaftlich entkoppelten *bundan* eine grundlegende Wende. Iwamoto Yoshio äussert sich diesbezüglich wie folgt:

Through their preoccupation with the idea of class struggle and a class identity, proletarian authors brought to Japanese belles-lettres a social and political consciousness hitherto avoided by writers of the naturalist lineage. The social dimension that naturalist writers in the West had provided for their own literature had to be supplied to Japanese literature, not by their Japanese counterparts, who fashioned a naturalism distinctly their own, but by the proletarian authors. [...] proletarian literature made evident the possibility of and even the need for social and political themes in Japanese literature, thus broadening its once narrow scope.²³

Doch selbst bei der proletarischen Literatur Japans herrscht die Tendenz, die Protagonisten in ihrem privaten Umfeld unter Vernachlässigung einer grösseren gesellschaftlichen Kontextualisierung zu beschreiben. Was hat dies nun aber für Implikationen für den Begriff der Utopie?

22 HIIYA-KIRSCHNERREIT, 2005.

23 IWAMOTO, 1974: 180–181.

2. “Gesellschaftskritik” und der Begriff der “Utopie”

Obige Ausführungen machen klar, dass Gesellschaftskritik in einem engen Zusammenhang zum Glauben an eine bessere Gesellschaft steht und auf diese Weise eng an den Utopiebegriff geknüpft ist. Der Utopieforscher Richard Saage definiert politische Utopien in Anlehnung an Norbert Elias²⁴ als Fiktionen innerweltlicher Gesellschaften, die sich entweder zu einem Wunschbild (Utopie) oder Furchtbild (Dystopie / negative Utopie) verdichten.²⁵ Indem die positive Utopie das Bild einer besseren Gesellschaft vermittelt, ist sie immer zugleich auch ein Gegenbild, kritisiert also eine bestehende Wirklichkeit, “an deren Stelle sie jenes Andere als das Bessere setzt.”²⁶ Die politische Utopie sollte zudem realitätsangemessen sein. Politischen Utopien liegt schliesslich die Annahme zugrunde, die Menschen selbst seien in der Lage, diejenige Gesellschaft zu gestalten, in der sie ein gutes Leben führen können.²⁷ Utopien liegt also der Gedanke nach einer Selbstbestimmung des Menschen zugrunde. Kritik an einer bestehenden, als unbefriedigend empfundenen Wirklichkeit, bewirkt den Willen, eine bessere Wirklichkeit zu erdenken. Hier verbindet sich der Begriff der Utopie mit demjenigen des modernen Intellektuellen, der die als unbefriedigend empfundenen, bestehenden Verhältnisse im Namen von übergeordneten Werten von Wahrheit und Gerechtigkeit kritisiert, ihr gegenüber eine bessere Gesellschaft entwirft und mit der eigenen Person für die Verwirklichung derselben einsteht.

Der Utopiebegriff ist im 20. Jahrhundert verschiedentlich besprochen worden, man denke etwa an Karl Mannheims Abhandlung *Ideologie und Utopie* (1929) oder Ernst Blochs Werke *Geist der Utopie* (1918) oder *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959). Zur Charakterisierung des Intellektuellen und seinen Bezügen zu Utopievorstellungen soll hier indes der Aufsatz “Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa” (1992) sowie die Abhandlung *Melancholie und Gesellschaft. Mit einer neuen Einleitung: Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie* (1998) des Soziologen Wolf Lepenies herbeigezogen werden. Die Definition von Lepenies erweist sich trotz methodischer Vagheiten als nützlich, weil sie die Entwicklung vom vormodernen zum modernen Typus des europäischen Intellektuellen historisch herleitet und gleichzeitig Charakteristika des Intellektuellenbildes in Japan zu erklären hilft.

24 Vgl. ELIAS, 1985: 101–109.

25 SAAGE, 1991: 2.

26 KRINGS, 1974: 1572.

27 Siehe KRINGS, 1974: 1571.

Lepénies definiert den Urtypus des Intellektuellen als jemanden, der nicht aufhören kann zu denken, und der deshalb von Grund auf zur Melancholie neigt. „Der melancholische Intellektuelle,“ so Lepénies, „ist chronisch unzufrieden; er leidet aus Prinzip am Zustand der Welt [...]“²⁸ Das Problem, das Lepénies als ein europäisches definiert, entsteht, „als mit der Verbürgerlichung des Okzidents und mit dem Aufkommen der protestantischen Ethik die *vita activa* zum Verhaltensideal und die *vita contemplativa* rechtfertigungsbedürftig wird.“²⁹ Nun werden die Melancholie, und damit auch der Intellektuelle, verdächtig. Wenn er sich nicht anpassen will, aber auch nicht seine Existenz in der offenen Auflehnung riskieren will, dann muss er sich eine bessere Welt ausdenken. Hier setzt Lepénies die Geburtsstunde der Utopie an, jene Gattung, die ihm zufolge den Aufbruch Europas in die Neuzeit begleitet.³⁰ Der Intellektuelle ist seinem Wesen nach somit ein „konstitutioneller Melancholiker, der sich die Flucht in die Utopie offenhält.“³¹ Er leidet an der Welt – und leidend entwirft er eine bessere.

Wendet man Lepénies Typologie des Intellektuellen auf Japan an, so scheint in Japan traditionell der melancholische Intellektuellentypus zu dominieren, und auch die Melancholie als solche scheint in Japan bis heute gesellschaftlich weitgehend sanktioniert zu sein.

Die Wende vom melancholischen zum utopischen Intellektuellen, respektive die Geburtsstunde des modernen Intellektuellen wird in Japan im Allgemeinen in der Meiji-Zeit angesetzt. Ara Masahito 荒正人 (1913–1979) etwa macht Ende des 19. Jahrhunderts die Trennung der Intelligenz in einen „überflüssigen“ Intellektuellen in der russischen Tradition und einen „nützlichen Intellektuellen“ in der europäischen Tradition aus, wobei sich der tragische, überflüssige Intellektuelle in den 20er Jahren, im Zuge der marxistischen Intellektuellenbewegung und der proletarischen Literaturbewegung zu einem revolutionären Intellektuellen entwickelte.³² Maruyama Masao äussert sich ähnlich: Ihm zufolge verzeichnet die japanische Moderne drei Perioden, in denen sich die in abgeschlossenen Räumen zersplitterten Intellektuellen geistig verbanden: In der Meiji-Zeit, im Umkreis der Bewegung für Freiheit und Volksrechte und der so genannten „Meirokeisha“ 明六社, in der Taishō-Zeit, im Rahmen der marxistischen Intellektuellenbewegung, und schliesslich insbesondere in der Nachkriegszeit. Diese Zeit wird Maruyama zufolge als Befreiung der Intelligenz allgemein

28 LEPENIES, 1998: XVIII.

29 LEPENIES, 1992: 14–15.

30 LEPENIES, 1998: XX.

31 LEPENIES, 1992: 15.

32 ARA, 1972 (1948).

verstanden, die versuchten, über die Schranken ihrer Fächer hinaus miteinander solidarisch zu sein und ein Bewusstsein gemeinsamer Verantwortung zu entwickeln. Maruyama bezeichnet dieses Solidaritätsgefühl bekanntlich mit dem Begriff einer "Reuegemeinschaft".³³

Die existentielle Erfahrung des Zweiten Weltkriegs brachte nach 1945 somit eine Generation von Intellektuellen hervor, die nach ihrer individuellen Verantwortung in der Gesellschaft fragte und aktiv am Aufbau einer demokratischen Gesellschaft mitwirken wollte. Die Frage nach einer Kriegsverantwortung führte nach 1945 zu Forderungen nach einer politischen und gesellschaftlichen Partizipation der Intellektuellen. Den Neustart beschreibt Andrew E. Barshay wie folgt:

Postwar Japan was to be imagined anew: It was in this sense not only "a nation lying in utopia" but one whose *reality* was now to be created (Barshay, 1998: 285).

In der japanischen Nachkriegszeit entstand somit abermals ein politisch engagierter, aktionistischer und sozialkritischer Typus des Intellektuellen, der insbesondere in den gesellschaftlichen Unruhen in den 60er Jahren seine Blütezeit erlebte. Gesellschaftliches Engagement äusserste sich nicht nur in Form des Schreibens sondern auch in direkter Aktion: Genannt sei etwa der Schriftsteller Hirotsu Kazuo 広津和郎 (1891–1968), der sich zusammen mit anderen Schriftstellern wie Uno Kōji 宇野浩二 (1891–1961) oder Mushanokōji Saneatsu 武者小路実篤 (1885–1976) und Sata Ineko 佐田稲子 (1904–1998) im berühmten Matsukawa Zwischenfall (*Matsukawa jiken* 松川事件)³⁴ engagierte. Andere Beispiele sind Oda Makoto 小田実 (1932–2007) und Kaikō Takeshi 開高健 (1930–1989), die sich in der Friedensbewegung und Anti-Vietnam Bewegung stark machten, Ōe Kenzaburō 大江健三郎 (1935), der in der Anti-Atomkraftbewegung aktiv war sowie Yoshimoto Takaaki, der sich, zusammen mit zahlreichen weiteren Intellektuellen etwa Maruyama Masao oder der in Kürze zu besprechende Takeuchi Yoshimi 竹内好 (1910–1977) 1960 gegen die Verlänge-

33 Jp. MARUYAMA, 1996a [1977]: 238–266; dt. 1988b: 103–130.

34 Der Matsukawa-Zwischenfall war ein durch eine Entgleisung herbeigeführter Sabotageakt, der sich 1949 zwischen Matsukawa und Kanayagawa in der Provinz Fukushima ereignete. Die Schuld wurde den Gewerkschaften und der Kommunistischen Partei zugeschoben. In der Folge wurden 20 Verdächtige festgenommen und teilweise zum Tod verurteilt. Durch das Engagement zahlreicher Intellektueller sowie aufgrund mangelnder Beweise wurden die Angeklagten im Jahr 1961 schliesslich für nicht schuldig befunden. Bis heute ist der Fall nicht geklärt.

zung des japanisch-amerikanischen Sicherheitsvertrags einsetzte. Sie alle können, zumindest in Lepenies Definition, dem utopischen Typus des Intellektuellen zugerechnet werden.

3. Die Entdeckung von Andō Shōekis Utopie “Shizen no yo” (die natürliche Welt)

Im intellektuellen Feld Japans nach 1945 wurde somit einerseits über das Versagen der japanischen Intelligenz in der Vergangenheit reflektiert, andererseits nach Möglichkeiten gesucht, diese Fehler in der Zukunft nicht zu wiederholen: Neben der Kritik an der Passivität und Denkfähigkeit, sowie am mangelnden sozialen Bewusstsein des japanischen Intellektuellen wurde in der japanischen Nachkriegszeit auch nach Vorbildern eines Intellektuellen in der Vergangenheit gesucht, der diese Mängel nicht aufweist. Vor dem Hintergrund dieser Verhältnisse erstaunt es nicht, dass gerade Andō Shōeki 安藤昌益 (1702–1763), ein Arzt und Denker der Edo-Zeit, nach 1945 wieder Popularität erlangte. Zu diesem späten Ruhm verhalf dem lange “unbekanntem” (*shirarezaru* 知られざる) und “vergessenem” Denker (*wasurerareta shisōka* 忘れられた思想家) insbesondere der kanadische Historiker und Diplomat Egerton Herbert Norman (1909–1957).³⁵ Von ihm liegt eine Schrift aus dem Jahr 1949 mit dem Titel *Andō*

35 Normans Abhandlung wurde unter dem Titel *Wasurerareta shisōka – Andō Shōeki no koto* 忘れられた思想家 – 安藤昌益 (Der vergessene Denker – über Andō Shōeki) von Ōkubo Kenji 大窪 憲二 (1915–1986) in die japanische Sprache übersetzt (NŌMAN, 1950). Dies war der Anfang von Shōekis Attribuierung als “vergessener Denker”. Nach seinem Tod wurde Andō Shōeki wegen seiner verschlüsselten Sprache (SUGIYAMA, 1965, 46–47; YASUNAGA, 1968: 67) sowie aufgrund seiner radikalen Gesellschaftskritik (TANABE, 1943: 40) gebrandmarkt und seine Schüler vertrieben, weshalb seine Schriften in Vergessenheit gerieten (vgl. JOLY, 1996b: 89). Diese wurden erst im Jahr 1899 von Kanō Kōkichi 狩野亨吉 (1865–1943) wiederentdeckt und in der Folge in der Bibliothek der kaiserlichen Universität Tōkyō aufbewahrt. Kanō, der Shōekis Werke zunächst als diejenigen eines Verrückten bezeichnete, revidierte seine Meinung vor dem Hintergrund der Russischen Revolution im Jahr 1905 und las Shōekis Theorien in der Folge als “physiokratischen Kommunismus” (*nōhon kyōsan shugi* 農本共産主義) (vgl. DATE, 1993: 215). Im Jahr 1928 schrieb Kanō in dem Sammelband *Sekai shichō* 世界思潮 einen Aufsatz über Shōeki mit dem Titel “Andō Shōeki” 安藤昌益, in welchem er Shōeki als Marxisten darstellte (KANO, 1928). Dieser leitete die vorkriegszeitliche, wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Andō Shōeki ein. Im Jahr 1930 publizierte Watanabe Taitō 渡辺大濤 (1879–1958) die Monographie *Andō Shōeki to Shizen shineidō* 安藤昌益と自然真営道 (Andō Shōeki und Der wahre Weg der natürlichen

Shōeki and the Anatomy of Japanese Feudalism zu Shōekis Sozialkritik vor, dem einige Aufsätze vorangingen, etwa der Aufsatz “Andō Shōeki no shisō to sono hōhō” 安藤昌益の思想とその方法 (Andō Shōekis Denken und Methode, *Shisō* 1948.9). Norman war in Japan aufgewachsen und während der Okkupationszeit unter der Direktion von General McArthur als kanadischer Abgeordneter tätig. Während der Ära McCarthy geriet er unter Kommunismus-Verdacht und wurde als Botschafter nach Neuseeland abgeschoben. 1957 verübte er in Ägypten, wo er ebenfalls als Botschafter tätig war, Selbstmord, über den noch heute spekuliert wird.

Norman beschreibt Andō Shōeki in seinen Studien als Verehrer des einfachen Volkes und lobt ihn als Intellektuellen, der sich ins Volk begibt, um mit diesem zusammen für dessen Rechte zu kämpfen und sich gegen deren Ausbeutung durch das feudalistische Tokugawa-Regime auflehnt (Norman 1949). Normans Werk wurde bereits 1950 in die japanische Sprache übersetzt, entfachte eine rege Diskussion³⁶ und setzte in der Folge eine grundlegende Shōeki-Forschung in Gang.³⁷ Zu den führenden nachkriegszeitlichen Shōeki-Forschern zählen unter anderem Bitō Masahide 尾藤正英 (*1923), Naramoto Tatsuya 奈良本辰也 (1913–2001), Terao Gorō 寺尾五郎 (1921–1999) oder Date Isao 伊達功 (*1924). Heute zählt die Andō Shōeki Forschung bereits weit über 200 Studien.³⁸

Andō Shōekis Hauptschrift ist ein enzyklopädisches Monumentalwerk von einhundert Bänden mit dem Titel *Shizen shin'eidō* 自然真営道 (Der wahre Weg der natürlichen Lebensweise), von dem leider nur 12 Bände erhalten sind, da ein

Lebensweise). 1936 publizierte Hori Isao 堀勇雄 (1909–1988) den Aufsatz “Andō Shōeki to sono gakusetsu” 安藤昌益とその学説 (Andō Shōekis Thesen, *Rekishigaku kenkyū* 1936.6), in welchem erstmals Shōekis sozioökonomisches Denken vorgestellt wurde (HORI, 1936). Eine fundiertere Untersuchung von Shōekis sozioökonomischem Denken formulierte Tanabe Motoo 田辺元生 im Jahr 1943 in seinem Aufsatz “Andō Shōeki no shakai keizai shisō” 安藤昌益の社会経済思想 (Andō Shōekis sozioökonomisches Denken, *Keizaiishi kenkyū* 1943.3). Dort betont er Ähnlichkeiten von Andōs Denken mit denjenigen der Kokugaku-Gelehrten, kritisiert Shōekis Gesellschaftsmodell indes als illusorisch. Auch Maruyama Masao geht bereits im Jahr 1941, in seinem Aufsatz “Kinsei Nihon seiji shisō ni okeru ‘shizen’ to ‘sakui’” 近世日本政治思想における「自然」と「作為」 (Natur und Begehren im neuzeitlichen politischen Denken Japans, *Kokka gakkai zasshi* 1941.12) relativ ausführlich auf Andō Shōeki ein (MARUYAMA, 1996b [1941]: 50–83). Eine grundlegende Shōeki-Forschung nahm indes erst nach 1945 Gestalt an.

36 Vgl. u.a. IENAGA, 1950; SAKASAI, 1950; TSURU, 1950; WATANABE, 1950.

37 Vgl. u.a. IENAGA, 1951; NOHARA *et al.*, 1949; NARAMOTO 1948a; 1948b; 1949.

38 Vgl. DATE, 1993: 216.

Grossteil davon dem grossen Kantō-Erdbeben im Jahr 1923 zum Opfer fiel. Charakteristisch für dieses teilweise sehr fragmentarische Œuvre sind eine scharfe Gesellschaftskritik sowie egalitaristische Ideen. Shōekis Werk zeichnet sich durch einen weiteren bemerkenswerten Umstand aus: Aus seinen kritischen Schriften lässt sich der Entwurf einer Utopiewelt herauskristallisieren. Seine Werke zeugen ausserdem davon, dass Shōeki ein verklärtes Bild von Holland hatte und in Holland eine Art Verwirklichung seiner Utopievorstellungen hineinprojizierte.³⁹ Shōeki nennt seine Idealwelt *shizen no yo* 自然の世 (die natürliche Welt).⁴⁰ Diese ergibt sich aus einer zirkulären Geschichtsauffassung, die wie folgt verläuft:⁴¹

1. *shizen no yo* 自然世 (Die natürliche Welt)

Sie bezeichnet eine vorhistorische, archaische Idealgemeinschaft. In ihr lebten die Menschen Ackerbau betreibend, selbstgenügsam und in Eintracht mit der Natur. Shōeki macht hier ganz offensichtlich Anleihen aus China, etwa der Legende der Pfirsichblütenquelle (*táoyuán* 桃園) und insbesondere der Ackerbau-Schule (*nóngjiā* 農家).⁴²

39 Vgl. SATOMICHI, 1993; MARANDJIAN, 2000. Shōekis Philosophie wird in einigen Studien mit derjenigen von westlichen Denkern wie Schelling (NISHIKAWA, 1990), Rousseau (IIOKA, 1994; KOMIYA, 1974; JOLY, 1996a: 419–441), Quesnay and Winstanley (NORMAN, 1949), Nietzsche (SHINBO, 2000), Saint Simon (TANABE, 1943: 40), Locke oder Hobbes (DATE, 1994c: 18–26) und MORUS (Müller, 2005) verglichen. Aus diesen geht hervor, dass sich die von Shōeki entworfene Utopiewelt teilweise wesentlich mit westlichen utopischen Gesellschaftsentwürfen deckt. Auffallend sind zudem die Ähnlichkeiten von Shōekis *Shizen no yo* mit Thomas Morus' *Utopia*, was ich an anderer Stelle untersucht habe (MÜLLER, 2005).

40 Andō Shōeki beschreibt sein Ideal einer natürlichen Welt insbesondere in seiner Schrift *Shizen no yo no ron* 自然の世の論 (Abhandlung über die natürliche Welt) (ASZ 2: 99–105).

41 Die folgende Darlegung der zirkulären Geschichtsauffassung von Andō Shōeki beruht im Wesentlichen auf MÜLLER, 2005. Vgl. hierzu die Ausführungen von DATE, 1994b; 1994c.

42 Zur Legende der Pfirsichblütenquelle vgl. BAUER, 1971: 266–268; zur Ackerbauschule vgl. BAUER, 1971: 53–55.

2. *hōsei* 法世 (Die Gesetzeswelt)⁴³

Es handelt sich hierbei um die gegenwärtige, (Edo-zeitliche), zivilisierte und von der Natur entfremdete Welt. Es ist die Welt der Entzweiung, die Welt der von Menschenhand geschaffenen Gesetze und Institutionen, die Ursache für Machtkämpfe und Hierarchien sind. Sie ist gekennzeichnet durch Ausbeutung, Armut, Krieg, Wollust und Ehrgeiz. Gegen diese Welt wendet sich Shōekis Sozialkritik, wobei seine Pfeile insbesondere gegen das Tokugawa-Regime als Prototyp der entzweiten Welt gerichtet sind.

3. *shizen no yo* 自然世 (Die natürliche Welt)⁴⁴

Gemeint ist die zukünftige Rückkehr zur archaischen Utopiewelt, in der die Menschen in Einklang mit der Bestimmung ihrer Natur, gleichberechtigt und friedlich miteinander leben.

Shōeki postuliert die Wiederherstellung dieses vorzivilisatorischen Idealzustandes, wobei diese aufgrund einer zyklischen Geschichtsvorstellung prädestiniert ist. Durch eine Wiederherstellung des natürlichen Zustands kann seines Erachtens die soziale Ordnung wiederhergestellt werden. Diesen leitet Shōeki aus seiner Naturphilosophie ab, welche eine eigene Interpretation der daoistischen Elementenlehre von Ying und Yang darstellt und möglicherweise eine Beeinflussung durch die Wang Yangming-Schule verzeichnet. In diesem Naturzustand gibt es einen Kreislauf, nicht aber eine Veränderung. Die Menschen leben Ackerbau betreibend in Übereinstimmung mit den vier Jahreszeiten.

Shōekis Utopiewelt ergibt sich grundsätzlich aus der Negation der Gesetzeswelt und des sie repräsentierenden Tokugawa-Regimes. Da in der Gesetzeswelt alles falsch ist, kann das Ideal nur *ex negativo*, durch eine Spiegelwelt beschrieben werden. In Andō Shōekis Naturwelt gibt es deshalb keine Staatsgewalt, keinen Unterschied zwischen Mensch und Natur, kein Feudalsystem,

43 Die Gesetzeswelt elaboriert Shōeki in seiner in Form einer Fabel verfassten Schrift *Hōsei monogatari* 法政物語 (Erzählungen über die Gesetzeswelt; vgl. ASZ 6: 34–203). Für eine deutsche Übersetzung vgl. WEIDNER, 1999: 147–258. Ein Aufsatz zu Andō Shōekis Sicht der Tokugawa-Gesellschaft im Licht des *Hōsei monogatari* liegt vor von WEIDNER, 1993.

44 Den Prozess der Wiederherstellung der natürlichen Welt in der Zukunft beschreibt Andō Shōeki in seiner Schrift “*Shihō tōran no yo ni arinagara shizen kasshin no yo ni kanau ron*” 私法盜亂の世にありながら自然活真の世に契ふ論 (Abhandlung darüber, wie die gegenwärtige Welt der eigennützigen Gesetze, des Raubs und der Wirren mit der Welt des natürlich lebenden Wahren in Übereinstimmung zu bringen ist; ASZ 1: 267–303).

keinen Privatbesitz, keine Ausbeutung, kein Profit, kein Oben und Unten, keine Diskriminierung zwischen Mann und Frau, keine Religion, keine Händler, keine Polygamie, keinen Krieg, keine Stände, keine Steuern, keine Reichen und keine Armen, keine Krankheiten, und – und dies ist für die folgende Argumentation insbesondere von Bedeutung – keine Gelehrsamkeit.

Shōeki zufolge vollzieht sich der Wechsel zwischen den einzelnen Stadien durch evolutionäre Sprünge. Die Ursache für den Niedergang des Naturzustandes sieht er im Erscheinen von Buddha Shakyamuni und den chinesischen Heiligen, insbesondere Konfuzius. Diese hätten sich durch Wissensseifer und Ehrgeiz über die Masse gestellt und somit die Hierarchie als Ursache von Chaos und Unordnung geschaffen. Den Austritt aus dem Naturzustand stellt Shōeki als eine Art zufällig auftretende Abnormität, gewissermassen als punktuell auftretende Krankheitserscheinung – mit allerdings grossen historischen Folgen – dar. Hier zeigen sich ganz offensichtlich chinesische Einflüsse: Die Daoisten sahen im Auftreten der Heiligen ebenfalls den Beginn des Austritts aus einem natürlichen, egalitären Urzustand und den Anfang von Hierarchie und Unordnung.

Gleichermaßen kann auch die Wiederherstellung von *shizen no yo* (die zukünftige Utopie) nur durch eine zufällige Erscheinung erfolgen: Ein vernünftiger und selbstgenügsamer Machthaber, den Shōeki anlehnend an die chinesischen Daoisten *seijin* 正人 nennt, vermag die Wiederherstellung der Harmonie ins Rollen zu bringen, indem er freiwillig auf seine Privilegien verzichtet und sich auf dieselbe Stufe wie das Volk zurückversetzt. Der weise Herrscher qualifiziert sich nicht allein dadurch, seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen und somit auf die Bequemlichkeiten von Macht freiwillig zu verzichten, sondern durch seine Fähigkeit, gleichzeitig eine Regierung zu führen.⁴⁵ Durch dieses individuelle Vorbild kann sukzessive der natürliche Zustand wiedererlangt werden.

Zur Veranschaulichung von Andō Shōekis zyklischer Geschichts- und Naturauffassung soll hier das Vorwort zu den ersten neun Bänden von *Shizen shineidō* zitiert werden, welche den Übertitel “Gakumon tōkatsu” 學問統括 (Zusammengefasste [Kritik der] Wissenschaft) trägt. Die neun Bände enthalten in erster Linie Texte, in welchen sich Andō Shōeki kritisch mit der Wissenschaft und der chinesischen Schrift befasst. Das kurze Vorwort verdeutlicht in verdichteter Form die Hauptthesen von Shōekis Kosmologie:

45 Siehe BAUER, 1971: 191.

Dass die Welt⁴⁶ sich dreht, die Jahreszeiten sich wiederholen und die zehntausend Dinge unaufhörlich wachsen, das ist der wahre Vorgang der Natur⁴⁷, die ohne Anfang und Ende ist, und das ist die sich periodisch vor und zurück bewegende unmittelbare Produktion⁴⁸. Das Wesen⁴⁹ des Weltverlaufs ist die sich vor und zurück bewegende⁵⁰ Produktivität⁵¹.

Die Produktivität in der Welt ist der Erzeuger der Menschheit. Deshalb sind die Menschen die wahre Manifestation der Welt und die Nachkommen der Getreidesaat. So ist es in Japan und in den zehntausend Ländern die übliche Betätigung der Menschheit, dass der Mann den Boden bestellt und die Frau webt, und das ist der Verlauf der spontan aus sich selbst wirkenden Natur.

Deshalb weiss der Mensch nicht zu unterscheiden zwischen Geben und Nehmen, Gut und Böse sowie zwischen Oben und Unten. Ausser Ackerbau und Weben gibt es nichts. Das Wahre ist die spontan aus sich selbst wirkende Natur.

Doch dann entstanden seltsame Prinzipien⁵². In China entstanden Schrift und Bild und es entstanden Ordnung und Chaos⁵³. In Indien entstand das eigennützige Gesetz (mit der Unterscheidung) zwischen Buddha und Gefolge⁵⁴, und zwischen Verblendung und Erwa-

- 46 転定 *tenchi*: eigentlich 天地 (Himmel und Erde): Shōeki verwendet in seinem Werk teilweise Neologismen oder versieht Begriffe mit ungewöhnlichen Schriftzeichen, um ihnen eine spezielle Konnotation zu geben. Den Begriff *tenchi* gibt er mit den Schriftzeichen 転 (sich drehen) und 定 (fest) wieder. Damit versinnbildlicht er die Bewegung des sich drehenden Himmels um die feste Erde (vgl. WEIDNER, 1999: 83).
- 47 自然 *shizen*: Den Begriff *shizen*, der hier mit “Natur” übersetzt wurde, definiert Shōeki an anderer Stelle, gemäss der Bedeutung der beiden Schriftzeichen aus den sich der Begriff zusammensetzt respektive 自 *hitori* und 然 *su*, als “aus sich selbst machen”. Der Begriff “Natur” bezeichnet bei ihm, im Sinne der daoistischen Tradition, ein Prinzip des spontan aus sich selbst sich Entwickelnden und nicht, im europäischen Sinn, den Gegensatz zu dem vom Menschen Geschaffenen. Vgl. WEIDNER, 1999: 81. Eine detaillierte Untersuchung von Shōekis Naturbegriff findet sich bei DATE, 1994a: 114–122; und JOLY, 1996a.
- 48 直耕 *chokkō*: Eine Eigenschöpfung Shōekis aus den beiden Schriftzeichen 直 (direkt) und 耕 (Ackerbau). Für detaillierte Ausführungen zum Begriff *chokkō* siehe: DATE, 1994a: 122–127 und YASUNAGA, 1965: 70–75.
- 49 神行 *shinkō*: Könnte von den Schriftzeichen her auch mit “Weg der Götter” übersetzt werden.
- 50 進退 *shintai*: Setzt sich zusammen aus dem Schriftzeichen 進 (fortschreiten) und dem Schriftzeichen 退 (sich zurückziehen).
- 51 家穡 *kashoku*: Eine Eigenschöpfung Shōekis, setzt sich zusammen aus dem Schriftzeichen 家 (Haus/Haushalt) und dem Schriftzeichen 穡 (Ernte).
- 52 倫 *tomogara*: Gefährte. Aufgrund des Kontextes wurde der Begriff mit “Prinzipien” übersetzt.
- 53 治乱 *chiran*: Setzt sich zusammen aus den Zeichen 治 (Ordnung) und 乱 (Aufruhr).
- 54 仏衆 *bushū*: Wurde hier mit “(die Unterscheidung) zwischen Buddha und Gefolge” übersetzt. Der Begriff setzt sich zusammen aus den Schriftzeichen 仏 (Buddha) und 衆 (Menschenmenge/Volk).

chen⁵⁵. In Japan begann das Göttergesetz mit der Geburt von Mann und Frau⁵⁶ (Izanagi und Izanami). Seit dreiundzwanzig Tausend und einigen hundert Jahren konkurrieren [im Konfuzianismus] Ordnung und Chaos, [im Buddhismus] Verblendung und Erwachen und [im Shintoismus] Mann und Frau miteinander, und so kam es zu einer Welt der Glaubensverwirrung.

Zufällig kam ich, Kakuryū, nun aus einer entlegenen Ecke Japans, wünschte mir sehnlichst die alte Welt der spontan wirkenden Natur vor der Entstehung (der Gegensätze) von Ordnung und Chaos, von Verblendung und Erwachen und von Mann und Frau zurück und verfasste deshalb diese Schrift.

Ob diese Schrift beim Leser wohl die Götter fliegen lassen wird⁵⁷? Denn sie bringt wahrlich den Willen⁵⁸ des Himmels⁵⁹ zum Ausdruck.

Weil die Natur beraubt, ein eigennütziges Gesetz aufgestellt, das Volk betrogen und listige Lehren ausgeschmückt wurden, kam (der Buddhismus) zwar ein Mal auf, gedieh und schien ehrenswert und von tiefem Glauben zu zeugen, aber nach einigen hundert oder tausend Jahren sind die Listen des eigennütziges Gesetzes aufgebraucht, und die leere Konstruktion wird von selbst sichtbar werden. Das ist der wahre Verlauf der Natur.

Das in Indien entstandene, eigennütziges Gesetz kam nach China und verbreitete sich über die Drei Reiche Koreas bis nach Japan. Der Grund für sein zeitweiliges Aufblühen war, dass es verehrungswürdig wirkte und gute Wirkungen hervorzubringen schien, doch wegen seiner eigennütziges Anlage, ist es an seinem Entstehungsort rasch von selbst zerfallen und kommt kein zweites Mal auf. Auch da, wo es noch nicht blüht, wird es von selbst zu Ende gehen. Darin liegt der sogenannte Wille des Himmels. Kein religiöses Gesetz kann dem entkommen, denn das ist, was die Natur tut.⁶⁰

Obige Ausführungen lassen erahnen, weshalb Andō Shōeki auf die Intellektuellen der Zwischen- und Nachkriegszeit eine Faszination ausgeübt haben muss: Shōeki beschreibt eine klassenlose Gesellschaft ohne Ausbeuter und Ausgebeutete, und eine Welt, in welcher das ökologische Gleichgewicht hergestellt ist. Er beschreibt somit eine Gesellschaftsordnung, welche sowohl Ähnlichkeiten mit

55 感悟 *wakugo*: Setzt sich zusammen aus den Schriftzeichen 惑 (sich verirren) und 悟 (die Erleuchtung erlangen).

56 偶生 *gūsei*: Bezieht sich wohl auf die Geburt des ersten Geschwister- und Geschlechterpaars der japanischen Mythologie Izanagi und Izanami, wobei das Schriftzeichen 偶 das Gegenpaar Mann – Frau bezeichnet.

57 神を飛ばす *kami o tobasu*: Gemäss der Interpretation der Andō Shōeki Gesamtausgabe bedeutet die Metapher “in Erstaunen versetzen”. Vgl. ASZ 2: 38.

58 照助 *shōjo*: Eine Eigenschöpfung Shōekis, setzt sich zusammen aus den Schriftzeichen 照 (scheinen/vergleichen) und 助 (helfen).

59 転 *ten*: Shōeki verwendet hier zur Bezeichnung des Himmels das Schriftzeichen 転 (sich drehen), analog zu seiner Schreibweise von *tenchi* zur Bezeichnung des Kosmos, respektive von Himmel und Erde. Siehe Fussnote 46.

60 ASZ 2: 37–38. Übersetzung von Jean KNUTTI (unveröff.).

der marxistische Utopie aufweist, als auch ein ökologisches Idealsystem. Andō Shōeki wird deshalb zuweilen als erster Pazifist, als erster Ökologe, oder auch als erster Anarchist der Geschichte bezeichnet.⁶¹ Kanō Kōkichi 狩野亨吉 (1865–1943), der bereits Anfang des 20. Jahrhunderts Shōekis Denken als “physiokratischen Kommunismus” (*nōhon kyōsan shugi* 農本共產主義) entdeckt hatte⁶², bezeichnete im Jahr 1928 Shōeki als einzigen originären Denker, über den Japan verfüge.⁶³ Shōekis Denken wurde indes auch als träumerisch kritisiert. Tanabe Motoo 田辺元生 weist bereits im Jahr 1943 auf die bahnbrechende Rolle von Andō Shōeki hin und vergleicht Shōekis Position als sozio-ökonomischer Denker mit einem Kometen, betont jedoch auch den unrealistischen Charakter von dessen Gesellschaftsmodell. Er kritisiert, Shōeki habe sich zu wenig über die konkrete Verwirklichung der von ihm anvisierten Gesellschaft geäußert, bezeichnet die Realisierbarkeit von Shōekis Utopie als zweifelhaft,⁶⁴ und nennt ihn deshalb “illusorisch” (*kūsōteki* 空想的). In diesem Zusammenhang weist er auf Parallelen zu Robert Owen, Saint Simon oder Charles Ferrier hin und betont diesen gegenüber Andō Shōekis Vorreiterrolle.⁶⁵ Shōekis autarke, bedürfnislose Agrargesellschaft weise – so kritisiert Matsumoto Sannosuke 松本三之介 (*1926) keinerlei politische Züge auf und lasse keinen Fortschritt in Richtung Moderne erkennen.⁶⁶ Dies ändert allerdings nichts an der Tatsache, dass Shōeki selbst für seine Utopie Realisierbarkeit postulierte.

Es ist nahe liegend, dass Andō Shōeki gerade auf das von Marxisten dominierte intellektuelle Feld der Nachkriegszeit eine grosse Faszination ausübte: Shōeki entspricht dem Ideal eines engagierten, gesellschaftskritischen Intellektuellen, wie es in Japan nach 1945 gefordert wurde. Ideen einer egalitären, pazifistischen und kommunalen Gesellschaft, mit gleichberechtigter Güterverteilung in der das Wohl der Gemeinschaft Vorrang vor dem Wohl des Individuums hat, entsprechen in vielen Punkten den marxistischen Gesellschaftsideen. Watanabe Taitō, der bereits im Jahr 1930 eine Abhandlung über Andō Shōeki verfasst hatte⁶⁷, bezeichnet Andō Shōeki im Jahr 1950 als “grosse Persönlichkeit der japanischen Geistesgeschichte.”⁶⁸ Der Shōeki Forscher Terao Gorō 寺尾五郎

61 Vgl. WEIDNER, 1999: 31.

62 Vgl. DATE, 1993: 215.

63 KANŌ, 1928; zit. aus WATANABE, 1948: 70.

64 TANABE, 1943: 34–35.

65 TANABE, 1943: 40–41.

66 Zu Kritiken an Andō Shōekis Utopiewelt siehe WEIDNER, 1997: 26–32.

67 WATANABE, 1930.

68 WATANABE, 1948: 70.

sieht Shōeki als Vorreiter des Kommunismus und bezeichnet ihn deshalb als “Marx der Genroku-Periode.”⁶⁹ In dem Aufsatz “Andō Shōeki no kyōsan shugi shisō” 安藤昌益の共産主義思想 (Andō Shōekis kommunistisches Denken, *Gendai no me* 1968.9) interpretiert er Andō Shōekis Gesellschaftsutopie anhand einer marxistischen Terminologie. Er bezeichnet Shōeki als Materialisten, lobt ihn als herausragenden, originären Denker und als ersten “Philosophen der Arbeit”⁷⁰:

Andō Shōeki ist der erste Mensch, der über die “Arbeit”, welche die, [...] das Denken zu ihrem Beruf machenden Intellektuellen bisher noch nicht zum Gegenstand ihres Denkens gemacht haben, tief, ernsthaft und umfassend nachgedacht hat. Ihm gebührt die Ehre, der erste “Philosoph der Arbeit” zu sein, und zwar nicht lediglich in Japan, sondern weltweit.⁷¹

In den 60er Jahren wurde Shōekis Utopie zudem von Yasunaga Nobutoshi 安永寿延 (1929–1995) als Grundform einer japanischen Kommune bezeichnet.⁷² Shōeki gilt indes bis heute als beinahe einziger Utopist Japans.⁷³ In dieser Hinsicht muss Maruyama recht gegeben werden: Japan ist arm an utopischem Denken.⁷⁴

4. Andō Shōekis Kritik der “Weisen”

Terao Gorō weist in seinem Aufsatz “Andō Shōeki no kyōsan shugi shisō” insbesondere auf Parallelen von Andō Shōekis Kritik der “Weisen” zur marxistischen Klassentheorie hin. Tatsächlich steht Andō Shōekis Kosmologie in engem Bezug zu einer Herrschaftskritik, die an eine Gelehrtenkritik gebunden ist. Das Auftauchen der indischen und chinesischen Heiligen, respektive der Gelehrsamkeit, ist Shōeki zufolge die Ursache für die Entzweiung der Welt. Durch Wis-

69 TERAQ, 1996, zit. aus WEIDNER, 1999: 22–23.

70 Die Shōekis Rezeption verzeichnet somit Parallelen zur Mozi Rezeption in China.

71 TERAQ, 1975: 131.

72 YASUNAGA, 1968.

73 YASUNAGA, 1968: 11.

74 In Japan zeigen sich indes, wie Jennifer Robertson dargelegt hat, zahlreiche Beispiele gelebter Utopien in Minigemeinschaften (ROBERTSON, 1996). Auch Mushanokōji Saneatsus 武者小路実篤 (1885–1976) Idealgemeinschaft “Atarashiki mura” 新しき村 (Das neue Dorf), das im vorliegenden Band von Eduard Klopfenstein besprochen wird, ist ein typisches Beispiel einer solchen “gelebten Utopie”.

senseifer und Ehrgeiz stellten diese sich über die Masse und schufen somit die Hierarchie als Ursache von Chaos und Unordnung, Überheblichkeit und Neid. Buddha und die Heiligen symbolisieren somit den Austritt aus einer ursprünglich natürlichen, egalitären Gesellschaft. Da sie sich als Führer und Machthaber über das Volk setzten, entstanden oben und unten, und in der Folge alle sozialen Ungerechtigkeiten. Diese Übel manifestierten sich schliesslich im Tokugawa-Regime. Hier zeigen sich ganz offensichtlich daoistische Einflüsse.⁷⁵ Zum Vergleich sei eine Textstelle von Zhuangzi 莊子 zitiert:

[...] Im Zeitalter der höchsten Tugend hatte man die gleichen (*tong*) Behausungen wie die Vögel und Vierfüssler und man bildete mit den zehntausend Wesenheiten ein gemeinsames Geschlecht. Wie hätte man von einem Edlen und einem kleinen Mann etwas wissen wollen! Man war sich gleich (*tong*) im Nicht-Wissen, die Tugend hatte sich noch nicht gespalten; und man war sich gleich im Nicht-Wollen; das war es, was man als schlicht und einfach bezeichnete. In Schlichtheit und Einfachheit hatte das Volk seine Natur gefunden. Als aber die Heiligen erschienen und das Volk mit Liebe einengten und mit Pflichten gegenüber dem Nächsten Fesseln anlegten, schlichen sich Zweifel in die Welt. Und mit ihrem Gerede über Musik und ihrem Geschwätz über Ritual zerfiel das Reich in Streit.⁷⁶

Während die konfuzianischen und die mohistischen Schulen den Beginn der ordnenden Zivilisation im Auftreten der Heiligen sahen, die durch die Differenzierung der sozialen Plätze das Glück des ganzen Volkes ermöglichten, sahen die Daoisten im Auftreten der Heiligen den Beginn des Austritts aus einem natürlichen, egalitären Urzustand und den Anfang von Hierarchie und Unordnung. Andō Shōeki übernimmt ganz offensichtlich diese Geschichtsauffassung. Andō Shōekis Kritik gilt indes auch den Daoisten. Ihm zufolge waren die Thesen von Laozi 老子 eigenmächtige, trügerische Gesetze, welche nicht dem wahren Weg der Natur entsprachen. Mozi 墨子 und Zhuangzi 莊子 kritisiert er als versteckte Händler und Schmarotzer, die nicht selbst den Acker bearbeiteten, sondern lediglich gierig frassen.⁷⁷ In einem weiteren Text verdeutlicht Andō Shōeki seine Kritik an den indischen und chinesischen Gelehrten:

Gelehrte können Dao und Gesetz nicht auseinanderhalten.

Das Dao der Gelehrten der Nachwelt Chinas und Japans ist nicht das Dao der spontan aus sich selbst sich entwickelnden Natur, sondern das Dao der Heiligen. Damit will ich sagen,

75 Zu Parallelen zwischen Shōekis Kritik der chinesischen Weisen und daoistischen Gelehrtenkritiken siehe TANABE, 1943: 25–28.

76 Zitiert aus BAUER, 1971: 63.

77 Vgl. TANABE, 1943: 27.

dass auch das Volk mit dem Dao der Natur versehen ist, sich dessen aber nicht bewusst sein kann, und daher Vögeln und Bestien gleicht. Doch nachdem die Heiligen auf der Welt erschienen und ihre Predigten verkündeten, wurde das Dao unter dem Himmel durchgeführt. Daher nennt man es das Dao der Heiligen. Das ist doch ein armseliges Gerede. Die Heiligen haben, wie schon Zengzi⁷⁸ sagte, das Dao des Himmels gestohlen und essen begierig ohne selbst Ackerbau zu betreiben. Sie stellen sich mit selbstgemachten Gesetzen über die anderen und beuten durch die buddhistische Lehre das Volk aus. Sie sind grosse Verbrecher gegenüber dem Himmel. Das was die Heiligen also lehren, sind eigennützig, selbstgemachte Gesetze. Das Dao ist der Weg, der die tausend Lebewesen des Universums hervorbringt, und der durch den Ackerbau des Volkes die Fünf Getreide hervorbringt. Unter dem Himmel gibt es nur ein Dao. Das Gesetz aber ist das eigennützige Werk der Weisen und Heiligen, ein wahnhafte Täuschung. Deshalb kann man den Unterschied zwischen Gesetz und Dao nur kennen, wenn man die spontan aus sich selbst sich entwickelnde Natur offen legt. Dies ist nicht in Reichweite der kleingeistigen japanischen Gelehrten. Als die von den chinesischen Heiligen gesandten, eigennützig, die täuschenden und schädlichen Schriften und die von Buddha aus Indien gesandten irreführenden Gesetze und Schriften nach Japan kamen, brachten sie in das Land Täuschung und Verwirrung. Diese täuschenden Schriften sind samt und sonders nach China zurückzuschicken.⁷⁹

Andō Shōeki lehnt die Gelehrsamkeit als solche ab, ist sie seines Erachtens doch eine der Hauptursache für die Zweispaltung der Welt. Deshalb wird bei ihm eine Schicht von "Müssiggängern", die sich nur der Wissenschaft widmet, nicht geduldet:

Schriftzeichen, Bücher und Gelehrsamkeit sind die Wurzel dafür, nichts anzubauen und gierig fressend den Weg des sich drehenden [Himmels] sowie Reiche und Länder zu stehlen. Daher sind sie zuerst abzuschaffen. Den Kerlen, die [sie betreiben], ist Land zur Bewirtschaftung zuzuteilen. [...] Daher ist das Wort aus der Welt der Gelehrsamkeit ein Irrtum, das behauptet, in der aus-sich-alleine-machenden Welt knote man Schnüre, um etwas im Gedächtnis zu behalten. Da bei Geschäften niemand eigennützig nach doppeltem Gewinn giert, besteht keine Notwendigkeit, sich an etwas zu erinnern. Ist dies eine Welt, in der schon geknotete Schnüre zur Erinnerung überflüssig sind, so sind dort Schriftzeichen und Gelehrsamkeit noch viel bedeutungsloser.⁸⁰

Shōeki beschreibt die konfuzianischen Gelehrten und buddhistischen Heiligen als Missbildungen, wobei er diese anatomisch erklärt, verursacht durch das Gemüt und das Verhalten der Mutter während der Schwangerschaft: Die inneren Organe der Gelehrten sind einseitig nach oben gekrümmt. Deshalb sind ihre

78 Zengzi 曾子 (505–432 v. Chr.): Konfuzianischer Gelehrter der Zhou-Dynastie.

79 ASZ 4: 197–198. Übersetzung von Jean KNUITL.

80 ASZ 1: 280. Übersetzung zit. aus: WEIDNER, 1999: 268.

Körper in die Höhe gewachsen und ihre Köpfe lang und abgeflacht. Dies bewirkt ihre Überheblichkeit und ihr einseitiges Denken. Hierbei macht Shōeki je nach Vorlieben und Berufszugehörigkeit der Gelehrten physiognomische Nuancen aus: Die Eingeweide der Buddhisten sind nach oben geneigt und die Milz steht gleichfalls nach oben ab. Bei den Ärzten sind die inneren Organe nur leicht nach oben geneigt, die Milz ist aber fest. Bei den ungebildeten Bauern hingegen sind die Eingeweide in angemessener Weise ausbalanciert. Aus diesem Grund verfügen sie über ein richtiges Bewusstsein: Sie trachten nicht danach, über den anderen Menschen zu stehen und leiden auch nicht unter ihren einfachen Verhältnissen.⁸¹

Bemerkenswerterweise lehnt Shōeki auch den Berufsstand des Arztes ab. Diese verordnen, so meint er, durch ihre Ignoranz den Kranken die falsche Arznei und bereichern sich an ihnen. In Shōekis Gesellschaft sind Ärzte ausserdem überflüssig, da seines Erachtens Menschen, die gemäss ihrer natürlichen Bestimmung leben, nicht krank werden. Andererseits ist, wie oben angedeutet, die physiognomische Missbildung der Ärzte weniger ausgeprägt als bei den buddhistischen Gelehrten, wodurch erkenntlich ist, dass Andō Shōeki innerhalb der Gelehrten offenbar Hierarchien macht. Auch für die Berufe der Kalendermacher, Astronomen und Wahrsager hat Shōeki wenig übrig. Sie sollen sich gleichfalls dem Ackerbau widmen.

In Andō Shōekis Gelehrtenkritik verbirgt sich indes ein seltsamer Widerspruch: Die Entzweiung der Welt hat ihren Ursprung im Auftreten der indischen und chinesischen Heiligen und Weisen, respektive der Gelehrten, die Wiederherstellung der natürlichen Welt kann aber nur durch eben diese Weisen, also Gelehrten vollzogen werden. Andō Shōekis Entwicklung von einer natürlichen zu einer von Menschen gestalteten Welt und das Bestreben, wieder zum Urzustand zurückzukehren, vollzieht sich somit durch einen Fehler, der durch einen weiteren Fehler behoben wird. Maruyama Masao spricht hierbei von einer "Negation der Negation".⁸² Shōeki formuliert in seinen Schriften somit einerseits eine Kritik an den Gelehrten, gleichzeitig braucht es ihm zufolge aber genau diese Gelehrten, um den Zustand wieder herzustellen. Nur ihnen schreibt er das Vermögen zu, durch Denken, respektive Reflexion ihre eigenen Widersprüche zu erkennen und aufgrund eines Verzichts auf ihre eigenen Privilegien den natürlichen Zustand wieder herzustellen.

81 ASZ 4:190–191.

82 MARUYAMA, 1974: 263, zit. aus: WEIDNER, 1999: 27.

Die Gelehrten sind somit gleichzeitig das Symptom der gesellschaftlichen Widersprüche als auch deren Heilmittel. Hier verbindet sich Andō Shōekis Utopie mit vulgär-marxistischen Intellektuellentheorien. In der Folge sollen die Bezüge zwischen Shōekis Kritik der Heiligen und der marxistischen Intellektuellentheorie herausgearbeitet werden. Im Anschluss daran wird eine Shōeki Lesung von Takeuchi Yoshimi vorgestellt. Dieser nahm in einem Aufsatz aus dem Jahr 1951 Shōekis Gelehrtenkritik zum Anlass einer Kritik des japanischen Intellektuellen und bringt auf diese Weise Andō Shōekis Kritik der “Weisen” in Bezug zu japanischen Intellektuellenkritiken der Moderne.

5. Bezüge von Andō Shōekis Gelehrtenkritik zur marxistischen Intellektuellentheorie

Shōekis Symptom, dem Weisen, welcher sich durch sein Wissen über das Volk stellt, sowie dem Heilmittel, dem “Aufrechten Menschen”, der freiwillig auf seine Privilegien verzichtet, sich auf eine Stufe mit dem Volk stellt und auf diese Weise vorbildhaft die gesellschaftlichen Hierarchien wieder auflöst, eignen Parallelen zu marxistischen Intellektuellentheorien. Die Weisen bei Shōeki entsprechen in gewissem Sinne den bürgerlichen Intellektuellen, welche sich als “Geistesaristokratie” über das Volk stellen und als “Schmarotzer” der Bourgeoisie auf Kosten des Proletariats ein privilegiertes Leben führen. Sie sind das, was Sartre in *Plaidoyer pour les intellectuels* als “falscher Intellektueller” (*faux intellectuel*) brandmarkt.⁸³ Shōekis “aufrechter Mensch” auf der anderen Seite lässt Parallelziehungen zum bürgerlichen Intellektuellen zu, der aufgrund des Bewusstseins seines Widerspruchs zwischen Denken und Realität auf seine Privilegien verzichtet und sich dem Klassenkampf anschliesst. Sartre nennt dies den wahren Intellektuellen (*vrai intellectuel*).⁸⁴

Die marxistischen Intellektuellentheorien von Karl Marx (1818–1883) und Friederich Engels (1820–1895), Georg Lukacs (1885–1971), Karl Kautsky (1854–1938) oder Clara Zetkin (1854–1933) wurden in Japan spätestens seit Anfang der 20er Jahre rezipiert. Im Jahr 1922 entzündete sich in Japan eine Debatte um das Verhältnis zwischen den Intellektuellen und dem Proletariat, die sich bis zu einem Selbstboykott der japanischen Intellektuellen verdichtete. Die Intellek-

83 SARTRE, 1972: 408.

84 SARTRE, 1972: 397.

tuellen wurden der Bourgeoisie gleichgestellt, oder als deren “Wachhunde” (*banken* 番権)⁸⁵ und “Laufhunde” (*sōku* 走狗)⁸⁶ diffamiert; ihnen wurde ihr baldiger Untergang prophezeit. Nur dem Intellektuellen, der auf seine eigenen Privilegien verzichtet und sich dem Klassenkampf anschliesst, wurden eine Existenzberechtigung und eine Überlebenschance eingeräumt.⁸⁷ Diese negative Wertung des Intellektuellen zog sich in Japan bis Mitte der 30er Jahre durch den marxistischen Intellektuellendiskurs und wurde seitens der orthodoxen Marxisten auch nach 1945 noch postuliert, wobei in der Nachkriegszeit dem Intellektuellen nun doch auch seitens der Marxisten eine verantwortungsvolle Rolle im Aufbau eines demokratischen Systems zuerkannt wurde.⁸⁸

In Japan verband sich die marxistische Intellektuellenkritik nicht konkret mit einer Kritik der Gelehrsamkeit als solcher, sondern in erster Linie mit einer Beanstandung des Privilegienbewusstseins und Wissensmonopols der Intelligenz, ihrem Status, den Geistesadel der Gesellschaft zu verkörpern, sowie mit einer Anfechtung ihrer Rolle als Handlanger der Bourgeoisie. Der Hauptfokus der marxistischen Intellektuellenkritik seit den 20er Jahren galt allerdings der Distanzierung der Intellektuellen vom Volk. Bereits im Jahr 1916 entbrannte darüber die so genannte “Volkskunstdebatte” (*minshū geijutsu ronsō*, 民衆芸術論争), welche in die “Klassenkunstdebatte” (*kaikyū geijutsu ronsō* 階級芸術論争, 1920–1922) und schliesslich in die berühmte “Debatte um *Ein Manifest*” (“*Sengen hitotsu*” *o meguru ronsō* 「宣言一つ」を巡る論争, 1922–1923) überging.⁸⁹ Alle drei Debatten kreisten um das Verhältnis zwischen Intelligenz und Volk respektive um die Aufgabe der Literatur im Klassenkampf. Wegweisend im politischen Intellektuellendiskurs waren insbesondere die Schriften von Yamakawa Hitoshi 山川均 (1880–1958), erster Generalsekretär der im Jahr 1922 gegründeten, Kommunistischen Partei Japans. In der August-Ausgabe der Zeitschrift *Kaihō* 解放 schrieb er einen Beitrag mit dem Titel “*Rōdō undō ni taisuru chishiki kaikyū no chii*” 労働運動に対する知識階級の地位 (Die Position der Intelligenzklasse zur Arbeiterbewegung, *Kaihō* 1920.8), in welchem er die Passivität und Distanzierung der Intelligenz von der Arbeiterbewegung beklagte.⁹⁰ Weitaus bekannter ist indes ein Aufsatz aus dem Jahr 1922 mit dem Titel “*Musan kaikyū undō no hōkō tenkan*” 無産階級運動の方向転換 (Rich-

85 CHIBA, 1923: 176.

86 ARISHIMA, 1923: 51; SANO, 1923: 38; SAWADA, 1923: 78.

87 SAKISAKA, 1930; 1935.

88 KURAHARA, 1947; MIYAMOTO, 1946.

89 Einen kurzen Überblick über die Debatten gibt SHIBUNDŌ (Hg.), 1961.

90 YAMAKAWA, 1920.

tungswechsel der proletarischen Bewegung, *Zenei* 1922.8)⁹¹, der eine Selbstkritik der Methoden der Meiji-zeitlichen Sozialisten darstellt. Das grösste Defizit der Meiji-zeitlichen Sozialisten wird darin in deren Distanzierung vom Volk gesehen. Die Sozialisten hätten sich dem Volk lediglich durch Schreiben und Reden genähert und auf diese Weise die Entwicklung der Arbeiterbewegung behindert. Yamakawa kritisiert auf diese Weise die Passivität der aufgeklärten Intelligenz, welche ihm zufolge den Kapitalismus nur mit Worten kritisiert, also ideologisch revolutionär ist, dem jedoch keine Taten folgen lasse und sich politisch passiv zeige. Nun gelte es, einen "Richtungswechsel" zu beschreiten, und sich wieder mit der Masse zu verbinden, diese zu aktivieren und zu einer Massenbewegung zu organisieren. Yamakawa postulierte also im Sinne der russischen Narodniki Bewegung eine Verbindung der Intelligenz mit dem Volk und begründete somit den so genannten "Yamakawaismus".⁹²

Auch in den 30er Jahren kritisierten Marxisten wie der oben erwähnte Ōmori Yoshitarō oder auch Sakisaka Itsurō 向坂逸郎 (1897–1985)⁹³, Miki Kyoshi 三木清 (1897–1945)⁹⁴ oder Tosaka Jun⁹⁵ die Distanz der Intellektuellen zur Praxis und zum Volk und forderten diese dazu auf, sich mit dem Proletariat zu solidarisieren. In der Literatur manifestierten sich diese Forderungen in der proletarischen Literaturbewegung, welche diese Solidarisierung in Form einer Literatur für das Volk zum Ausdruck bringen sollte. Federführend waren hierbei insbesondere Kurahara Korehito 蔵原惟人 (1902–1991) und Nakano Shigeharu 中野重治 (1902–1079). Die Verbindung zwischen Intelligenzija und Volk wird in der orthodox marxistischen Theorie indes als schwierig taxiert. Sakisaka Itsurō, der in seinem Werk *Chishiki kaikyūron* 知識階級論 aus dem Jahr 1935 den schliesslichen Untergang der Intelligenzija prophezeite, äusserte sich diesbezüglich wie folgt:

Wenn wir all diesen Missmut und diese Unzufriedenheit betrachten, können wir daraus nicht schliessen, dass sich die Intelligenzija direkt dem Proletariat anschliessen wird. Das Proletariat ist der Feind der Privilegien. Deshalb sind sie auch gegen das Privileg des Wissens. Sie fordern von allen Leuten der Klasse der Intellektuellen ihre eigene Befreiung. Diese Forderungen bedeuten aus der Sicht der Intelligenzija die Zerstörung ihrer Privilegien. Wer unter der Intelligenzija kann mit dieser Zerstörung der eigenen Privilegien einverstanden

91 YAMAKAWA, 1922.

92 Vgl. MATSUDA, 1965: 50.

93 Vgl. SAKISAKA, 1930.

94 Vgl. MIKI, 1930.

95 Vgl. TOSAKA, 1968a (1935).

sein? Dies ist für das Problemverständnis sehr wichtig [...]. Wenn sie ihre privilegierte Position von selbst aufgeben, dann werden sie gerettet.⁹⁶

Eine Distanzierung zwischen Intellektuellen und Volk wurde in den 30er Jahren, insbesondere nach 1935, indes nicht nur seitens der Linken, sondern auch der, sich nach 1933 zusehends formierenden Rechten beklagt. Der Philosoph Tanikawa Tetsuzō 谷川徹三 (1895–1989) etwa monierte im Jahr 1938 in einem Artikel in der Asahi Zeitung die Isolierung der Intellektuellen vom Volk⁹⁷ und brach damit eine Intellektuellendebatte vom Zaun, an der sich zahlreiche Vertreter der Rechten wie Hayashi Fusao 林房雄 (1903–1975) oder Sugiyama Heisuke 杉山平助 (1895–1946)⁹⁸ beteiligten, aber auch Miki Kiyoshi, der nun zusehends einen patriotische Rhetorik entwickelte und nach einem, die ostasiatische Kultur repräsentierenden “humanistischen” Intellektuellen rief.⁹⁹ Nach 1937 verbindet sich der Diskurs mit einer Kritik am westlich gebildeten und ausgerichteten Intellektuellen.

In der japanischen Linken und der Rechten manifestieren sich somit zwei verschiedene Formen der Moderne- und Intellektuellenkritik: die eine richtet sich klar gegen den Kapitalismus und kritisiert deshalb den bürgerlichen Intellektuellen, die andere richtet sich gegen den westlichen Imperialismus und kritisiert deshalb die westlich gebildete Intelligenz. Gerade in der Intellektuellenkritik manifestieren sich indes auch grundsätzliche Parallelen zwischen der marxistischen und der faschistischen Argumentationsstruktur: Beide postulieren eine Verbindung der Intelligenz mit dem Volk und kritisieren ihr Privilegienbewusstsein. Die beiden Gruppierungen unterscheiden sich indes wesentlich in ihrer Zielsetzung: Während das rechte Lager eine Nipponisierung der Intelligenz und eine Aufopferung zugunsten der imperialistischen Staatsinteressen forderte, proklamierte die Linke eine Verbindung der Intelligenz mit dem Volk mit dem Ziel, das kapitalistische System zu stürzen und es durch ein sozialistisches zu ersetzen.

96 SAKISAKA, 1935, zit. aus ARA, 1972 (1948): 457.

97 Vgl. TANIKAWA, 1938. Tanikawa Tetsuzō war auch Initiator der so genannten “vorkriegszeitlichen Volksliteraturdebatte” (*senji kokumin bungaku ronsō* 戦時国民文学論争), die sich von 1937 bis 1943 erstreckte, und in deren Rahmen über eine “Literatur für das Volk” diskutiert wurde. Für eine Zusammenfassung der Debatte siehe IKIMATSU, 1961; USUI, 1975, 2: 109–148. Für eine Auswahl der an der Debatte beteiligten Texte siehe HIRANO / ODAGIRI / YAMAMOTO, 1967–1968, Bd. 3: 219–285.

98 SUGIYAMA, 1938.

99 MIKI, 1938a–b; MIKI, 1939; MIKI, 1967 (1938).

Auch nach 1945 wurde seitens von Marxisten wie Nakano Shigeharu, Kurahara Korehito¹⁰⁰ oder Miyamoto Yuriko 宮本百合子 (1899–1951)¹⁰¹ eine Solidarisierung der Intellektuellen mit dem Volk gefordert. Insbesondere Kurahara und Nakano kritisierten eine Distanz und eine Privilegienbewusstsein der Intellektuellen zum Proletariat, was zur bekannten “Subjektivitätsdebatte” (*shu-taisei ronsō* 主体性論争) zwischen der orthodox marxistischen Gruppierung “Shin Nihon bungaku kai” und der linksbürgerlichen Literaturvereinigung “Kindai bungaku kai” führte.¹⁰² Während die “Kindai bungaku kai”, angeführt von Ara Masahito einen “subjektiven Intellektuellen” forderte, der sich selbst als Teil des Volkes wahrnimmt,¹⁰³ sahen die Marxisten der “Shin Nihon bungaku kai” das Defizit der Intellektuellen in ihrer Spaltung respektive Isolierung vom Volk und forderten nach 1945 einen “Volksintellektuellen”.¹⁰⁴

Die Distanzierung zwischen den Intellektuellen und dem Volk wurde nach 1945 des Öfteren zur Erklärung für das Scheitern der Intellektuellen in den 30er Jahren herbeigezogen: Diese hätten, so wurde argumentiert, durch ihr elitistisches Verhalten kein Vertrauen im Volk hervorrufen können, was notgedrungen zu einem Scheitern des Marxismus führen musste und die Herausbildung einer wirksamen Widerstandsbewegung gegen den japanischen Faschismus verhindert habe.¹⁰⁵ Als positives Gegenbeispiel wurde hierbei mit Vorliebe die französische Intellektuellenbewegung angeführt.¹⁰⁶

Seitens der Marxisten äusserte sich insbesondere Kurahara Korehito detailliert zum Thema der Kriegsverantwortung der Intellektuellen. Kurahara formulierte seine Ansichten einer demokratischen Nachkriegsliteratur in dem Aufsatz “Shinbungaku e no shuppatsu” 新しい文学への出発 (Aufbruch zu einer neuen Literatur, *Asahi shinbun* 1945.10.10–11). Darin kritisierte er die Literatur nach 1932 aufgrund ihrer Tendenzen eines inneren Exils und eines Rückzugs in eine Subjektivität unter Vernachlässigung der Beschreibung der gesellschaftlichen Konditionen. Von den Literaten forderte er in der Praxis einen Kampf zusammen mit dem Volk, auf literarischer Ebene eine Sprechen mit ihrer Stimme und

100 KURAHARA, 1947.

101 MIYAMOTO, 2002 (1946).

102 Für eine ausführliche Darlegung der Subjektivitätsdebatte siehe KOSCHMANN, 1996. Für eine Zusammenstellung der wichtigsten, an der Debatte beteiligten Aufsätze siehe HIRANO / ODAGIRI / YAMAMOTO, 1967–1968 1: 13–111.

103 ARA, 1946; 1972 (1948).

104 KURAHARA, 1947.

105 TANIKAWA, 1945: 14; 16.

106 Vgl. u.a. ARA *et al.*, 1946.

eine Instruierung derselben.¹⁰⁷ In seinem Aufsatz “Bunka kakumei to chishikisō no ninmu” 文化革命と知識層の任務 (Kulturrevolution und Pflicht der Intellektuellen, *Sekai* 1947.6) stellt sich Kurahara die Frage, weshalb es die Intellektuellen in Japan – insbesondere im Vergleich zu Frankreich – versäumt hätten, eine Widerstandsbewegung gegen den Faschismus aufzubauen und äussert sich auch konkret zur Aufgabe des Intellektuellen in der zu verwirklichenden sozialistischen Revolution:

Ein wichtiger objektiver Grund, weshalb die fortschrittliche Intellektuellenschicht Japans sich nicht bis zuletzt gegen den Faschismus und den Krieg widersetzen konnte, ist, weil sie seitens der Volksmassen keine Unterstützung erhalten konnte. Das Volk unterstützte die Intellektuellenschicht nicht, weil erstens das kulturelle Niveau des Volkes niedrig ist, und dieses deshalb durch die feudalistische und imperialistische Propaganda der Faschisten leicht beeinflusst werden konnte, und weil zweitens die Intellektuellenschicht dem Volk den Rücken zugekehrt hatte, und sich einer selbstgefälligen Ausbildung und Kultur hingab. Deshalb sah die Volksmasse nicht die Notwendigkeit ein, diese als ihre eigene Kultur zu schützen. Um die kulturelle Isolierung und Rebellion zwischen Intellektuellenschicht und Volk zu beseitigen, muss einerseits das kulturelle Niveau des Volkes angehoben werden, und andererseits eine einheitliche Volkskultur errichtet werden, welche die Kultur der Intellektuellenschicht zu einer, den realen Bedürfnissen der Volksmassen entsprechenden Kultur macht. Genau dies muss das praktische Ziel der Selbstkritik sein, welche die japanische Intellektuellenschicht machen muss. Die so genannte Revolution der Kultur ist nichts anderes als dies.¹⁰⁸

Das Ziel ist also eine Volksbildung, welche als eine Auflösung der Grenzen zwischen Intelligenz und Volk anstrebt, respektive die Herausbildung einer organischen Intelligenz der Arbeiterklasse. Erst wenn alle Arbeiter und Bauern das kulturelle Niveau der Intellektuellenschicht erreicht haben werden, wird die kulturelle Revolution vollendet sein. Dies ist Kurahara zufolge natürlich nur in einem sozialistischen System möglich. Kurahara Korehito repräsentiert prototypisch den orthodox marxistischen Intellektuellendiskurs der unmittelbaren Nachkriegszeit. Dieser weist wesentliche Parallelen zu Andō Shōekis Kritik der Weisen auf, unterscheidet sich aber auch in einem wesentlichen Punkt: Im Marxismus verbindet sich die Intellektuellenkritik nicht, wie bei Andō Shōeki, direkt mit einer Gelehrtenkritik als solcher. Gefordert werden vielmehr eine Aufgabe des Wissensmonopols der Intelligenz und die Herausbildung einer “organischen” Intelligenz des Proletariats, welche die bourgeoise Intelligenz

107 NAKANO, 1945; vgl. auch SCHNELLBÄCHER, 2004: 47.

108 KURAHARA, 1947: 4.

abzulösen vermöge. In einer Idealgesellschaft muss sich der Intellektuelle deshalb im Volk auflösen. Ara Masato äussert sich diesbezüglich 1948 wie folgt:

In einer Utopie muss die Intelligenzija sich universalisieren, und wird dann nicht mehr von der Allgemeinheit unterscheidbar sein. Weil es letztlich ein kulturelles Gefälle gibt, wird die Intelligenzija zum Problem. Das kulturelle Gefälle ist in rückständigen Gesellschaften umso schlimmer.¹⁰⁹

6. Takeuchi Yoshimis Rezeption von Andō Shōekis Kritik der “Weisen”

Im Jahr 1951 entzündete sich im intellektuellen Feld Japans abermals eine Debatte, in der das Thema der Distanz zwischen Intellektuellen und Volk im Zentrum stand. Die Debatte, die unter dem Namen “Debatte um eine National-Literatur” (*kokumin bungaku ronsō* 国民文学論争)¹¹⁰ bekannt ist, wurde vom Sinologen und Literaturkritiker Takeuchi Yoshimi ausgelöst.¹¹¹ Dieser klagte in seinen Aufsätzen “Kindai shugi to minzoku no mondai” 近代主義と民族の問題 (Modernismus und das Problem des Volkes, *Bungaku* 1951.9)¹¹² und “Atarashiki kokumin bungaku e no michi – minzoku no katsuro ni kakawaru mondai 新しき国民文学への道 – 民族の活路にかかわる道” (Der Weg zu einer neuen Nationalliteratur – der Weg bezüglich der Wiederbelebung des Volkes, *Nihon dokusho shinbun*, 1952.5)¹¹³ über eine Distanz der japanischen Literaten zum Volk, wovon er selbst die Marxisten und die proletarische Literatur, respektive deren Nachfolger in der Nachkriegszeit, die “demokratische Literatur” nicht ausnahm. Er rief zu einer National-Literatur auf, “die das Wesen und die Erfahrungen der japanischen Nation zum Ausdruck bringen sollte, anstatt sich den

109 ARA, in: HIRATA *et al.*, 1972 (1948): 100.

110 Die Ausführungen zur National-Literaturdebatte entstanden unter Mithilfe von SAN MYINT PHYU, welche im Rahmen eines Seminars über “Literatur und Politik in der japanischen Nachkriegszeit” die Debatte untersucht und hier eingearbeitete Informationen zusammengetragen hat.

111 Für eine Auswahl der an der Debatte beteiligten Publikationen siehe USUI, 1972 2: 109–189. Einen Überblick über die Debatte gibt USUI, 1975 2: 305–333.

112 TAKEUCHI, 1972b (1951).

113 TAKEUCHI, 1972 (1952).

jeweils allerneuesten ausländischen intellektuellen Moden anzubequemen.”¹¹⁴ Deren Tradition sah er in Meiji-zeitlichen Literaten wie Futabatei Shimei 二葉亭四迷 (1896–1909)¹¹⁵ oder Vertretern der Japanischen romantischen Schule (*Nihon rōman ha* 日本ロマン派) der 30er Jahre. Letzteren, die sich während des Krieges der nationalen Sache verschrieben hatte, stand Takeuchi zwar kritisch gegenüber. Er hielt ihr allerdings zugute, “das Volk, respektive die Nation nicht einfach vergessen zu haben, wie die Linken der Nachkriegszeit.”¹¹⁶ Dem Schriftsteller schrieb er die Aufgabe zu, sich als Bestandteil des Volkes durch sein Schreiben mit dem Volk zu verbinden.¹¹⁷ Sich auf Lu Xun 魯迅 (1881–1936)¹¹⁸ berufend kritisierte Takeuchi den Modernismus der Intellektuellen, der ihm zufolge das Volk ignoriere, und postulierte eine das Volk einschliessende und für das Volk geschriebene Nationalliteratur. Die Literatur verstand er als “Totalität des Lebensgefühls des Volkes”:

Literatur [ist] die Totalität (*sōwa*) des Lebensgefühls eines Volkes (*minzoku*). [...] Ein einzelner Schriftsteller, ein einzelnes Werk ist als isolierte Gestalt nicht denkbar. Sie sind allein in der Übereinstimmung (*chōwa*) mit bzw. in der Differenz (*fuchōwa*) zum Ganzen (*zentai*) zu denken. Das Ganze bedeutet das Ganze des Lebens einer Gesellschaft. Aus diesem Grunde arbeitet, wenn ich über Literatur nachdenke, stets das in die Tiefe sich richtende Bewußtsein (*shitamuki ishiki*), will ich bis zur konkreten Wirklichkeit (*jittai*) des Lebens vordringen. Jede einzelne Auslegung von Literatur ist idealiter identisch mit dem Erfassen des Ganzen.¹¹⁹

Takeuchi nimmt mit seinen Forderungen einer National-Literatur einen Diskurs auf, der, wie oben erwähnt, bereits im Jahr 1916 seinen Ausgang nahm und zwischen 1937 und 1943 abermals ausgetragen wurde. Wie Richard F. Calichman hinweist, war Takeuchis Aufruf zu einer Nationalliteratur in erster Linie ein Widerstand gegen die westliche Hegemonie und die amerikanische Vorherr-

114 TAKEUCHI, 1972b (1951), zit. nach UHL, 2003: 23. Zu Takeuchis Begriff einer National-Literatur siehe UHL, 2003: 22–24. Zu Takeuchis Vorstellungen zum Verhältnis von Schriftsteller und Nation siehe UHL, 2009: 218–230.

115 Wie viele seiner Zeitgenossen, etwa Ara Masahito oder Odagiri Hideo, setzte Takeuchi den Schriftsteller Futabatei Shimei in die Genealogie des modernen – das heisst kapitalismus-kritischen Intellektuellen russischen Typs. Takeuchi äusserte sich hierzu in TAKEUCHI, 1980. Vgl. hierzu auch UHL, 2009: 224.

116 Christian Uhl, Email vom 7.3.2011.

117 Vgl. CALICHMAN, 2004: 70.

118 Takeuchi ist insbesondere bekannt für seine detaillierten Studien über den chinesischen Schriftsteller Lu Xun. Zu Takeuchis Rezeption von Lu Xun siehe UHL, 2003.

119 TAKEUCHI, 1981: 25, zit. aus UHL, 2003: 431.

schaft in Japan.¹²⁰ Takeuchi hatte in den 30er Jahren China für sich entdeckt und setzte China als Gegenmodell für seine Kritik an der am Westen orientierten japanischen Moderne.¹²¹

In diesem Zusammenhang entdeckte Takeuchi Yoshimi über Vermittlung von Herbert E. Norman nach 1945 auch Andō Shōeki und verband dessen Kritik der indischen und chinesischen Gelehrten mit einer eigenen Kritik an modernen Intellektuellen. Anfang 1951, also im selben Jahr, in welchem Takeuchi die “National-Literaturdebatte” vom Zaun brach, publizierte er einen Aufsatz mit dem Titel “Interi ron – Andō Shōeki no dentō ni tsuite” インテリ論 – 安藤昌益の伝統について (Intellektuellentheorie – zur Überlieferung von Andō Shōeki, *Tenbō* 1951.1). Darin betont Takeuchi Yoshimi die Aktualität des durch Herbert Norman wieder bekannt gemachten Andō Shōeki. Diese Aktualität lokalisiert er in Fragen nach dem Sinn von Gelehrtensamkeit und nach der Verantwortung der als Geistesarbeiter bezeichneten Intellektuellen. Zwar räumt Takeuchi ein, dass Shōekis Physiokratismus in der heutigen Zeit nicht geltend gemacht werden könne, lobt aber seinen Einsatz für “die direkt produzierende Bevölkerungsschicht” (Takeuchi 1951: 22), respektive die Arbeiterklasse, welche ihm zufolge auch heute noch – also im Jahr 1951 – vonnöten sei.

Gleich wie einst Andō Shōeki, bezeichnet Takeuchi Yoshimi die japanischen Intellektuellen als Missbildung, welche die gesellschaftliche Struktur Japans widerspiegeln. Er macht bei den japanischen Intellektuellen eine Gildenmentalität aus, welche eine Verbindung mit dem Volk verhindere:

Weil eine Kommunikation zur äusseren Welt fehlt, entsteht kein gemeinsames, auf der Grundlage des Volkes basierendes Problembewusstsein, wie die Errichtung einer Nationalsprache oder einer Volkskultur. Wenn sie das Wort Volk in den Mund nehmen, ist es nur, um vom Fenster aus auf die Welt unter sich herabzuschauen und dem Volk, welches sich

120 CALICHMAN, 2004b: 56.

121 Vgl. OLSON, 1981: 333–335. Bereits Ende der 40er Jahre setzte Takeuchi zu einer eigenen Kritik der westlichen Moderne an und postulierte eine asiatische Revolutionierung des Westens, um die universalen Werte, die der Westen hervorgebracht hatte, zu erhöhen. (BARSHAY, 1998: 270). Takeuchi Yoshimi kritisierte sowohl die Haltung der kommunistischen Partei als auch diejenige von Maruyama Masaos Modernismus als Übernahmen aus dem Westen. Ihm zufolge repräsentierten sie lediglich eine Sprache der intellektuellen Sklaverei. Zwar habe der Modernismus den japanischen Intellektuellen geholfen, den Albtraum des Nationalismus zu vergessen, nun aber würde der Modernismus die wahre Modernisierung behindern, welche nur anhand des chinesischen Modells des revolutionären Nationalismus erfolgen könne. Takeuchi zufolge erfordert dies eine Rückbesinnung auf die nationale Tradition (vgl. BARSHAY, 1998: 313–314).

dort scharf, mit Lautsprechern zu predigen und sich dadurch selbst zu befriedigen. Wenn sich einer von ihnen auf diese Welt herunter begibt, wird er durch die Regeln der Gilde im Nu aus der Gemeinschaft ausgeschlossen und deshalb geben die Mutlosen ihre Aktion auf, und selbst die Mutigen können vom Innern [ihrer Gemeinschaft] heraus keine Reform realisieren.¹²²

Als spezifische Manifestationen der Missbildung der japanischen Intellektuellen definiert Takeuchi ihr Privilegienbewusstsein (*tokken ishiki* 特権意識), Respekt vor den Behörden, ihre Verachtung des Volkes sowie ihr Karrierismus. Da die menschlichen Beziehungen alle durch Machtbeziehungen definiert sind, wird Ausbeutung nicht in Frage gestellt, jeder sucht seinen eigenen Vorteil. Selbst Gelehrte und Schriftsteller sind davon nicht ausgenommen.

Im Allgemeinen haben die Intellektuellen gegenüber dem Volk ein schwer abzulegendes Überlegenheitsgefühl. Das Volk auf der anderen Seite hat gegenüber den Intelli ein Minderwertigkeitsgefühl. Sie verachten die Gelehrten, Beamten, Direktoren und teilweise auch die Künstler und gleichzeitig fürchten sie sie. Sie betrachten die weisshändigen Arbeiter nicht als von gleicher Substanz wie sie selbst. Sie glauben nicht, dass mit dem Mehrwert ihrer Produktion in die Bildung investiert wird, um ihr eigenes Leben zu verbessern. Sie glauben nicht daran, dass Künstler ausgebildet werden, um Fürsprecher für ihr Lebensgefühl auszubilden. Wenn zufälligerweise Wissenschaft oder Kunst dem Volk dient, dann erachten sie dies nicht als Gegenwert für eine Bezahlung, sondern als Wohltat.¹²³

Durch die auf den Erfindungen der Intelligenz basierende Technologisierung der Produktion hat die Gesellschaft immer mehr Intellektuelle hervorgebracht, welche aber nach wie vor von der Arbeiterklasse distanziert sind. Die Distanz der Intellektuellen zum Volk ist Takeuchi zufolge ebenfalls massgeblich dafür verantwortlich, dass sich in den 30er Jahren keine Organisation gegen den Faschismus auszubilden vermochte. Als einzige Möglichkeit, dieses Dilemma zu lösen, sieht er eine Wiederherstellung von Andō Shōekis Konzept einer Mitarbeit aller Bevölkerungsschichten am Produktionsprozess. Takeuchi widersetzt sich in dieser Hinsicht der von Kurahara Korehito vertretenen marxistischen Ansicht, dass sich die Intelligenz durch ihre wirtschaftliche Verschlechterung dem Volk anschliessen und dadurch zu einer revolutionären Kraft wird, weil ihm zufolge Kuraharas Theorie das Proletariat nicht als Produzierende, sondern als Bedürftige betrachtet. Ohne weitere Bedingungen werden die gefallenen Intellektuellen Takeuchis Meinung nach nicht zu wahren Revolutionären, sondern höchstens zu

122 TAKEUCHI, 1951: 23.

123 TAKEUCHI, 1951: 24.

Faschisten, Übeltätern oder Halunken. Einen Anschluss an das Volk ist nicht durch eine wirtschaftliche Verschlechterung, sondern nur durch eine Aufgabe der Selbstbezogenheit möglich. Diese bedeutet für die Intellektuellen jedoch nicht, auf ihre Kopfarbeit zu verzichten, denn das von Andō Shōeki gezeichnete Leben eines reinen Ackerbaus unter Ausschluss jeglicher Bildung ist Takeuchi zufolge in der heutigen Zeit nicht mehr realisierbar. In der gegenwärtigen Gesellschaft, so der Autor, sind die Intellektuellen ein notwendiges Übel (*hitsuzen no aku* 必然の悪). Aus diesem Grund haben auch die Utopisten von Mushanokōjis Projekt “Atarashiki mura” 新しき村 (Das neue Dorf)¹²⁴ versagt:

[...] die Intelli sind ein notwendiges Übel, und zwar deshalb, weil sie auf den Überschuss der Arbeitsproduktion angewiesen sind und dementsprechend den Teil, der in den Prozess der Wiederproduktion investiert wurde, verringern. Aus diesem Grund sollte es von ihnen am besten so wenige wie möglich geben und in diesem Sinne sind sie schlecht. Aber weil sie die Möglichkeit haben, die gesellschaftliche Produktionskraft besser zu erhöhen, als wenn sie direkt an der Produktion beteiligt wären, und deshalb für den Fortschritt der Menschheit nötig sind, sind sie eine in der modernen Gesellschaft unentbehrliche Existenz.¹²⁵

Die Intellektuellen sind also ein notwendiges Übel, das möglichst klein gehalten werden sollte. Je kleiner die Anzahl an Intellektuellen, desto kleiner auch die Last der direkt Produzierenden, welche ja den Intellektuellen den von ihnen produzierten Mehrwert zur Verfügung stellen müssen. In Japan vergrößert sich indes dieser unproduktive Bevölkerungsteil zusehends, was sich an den Zahlen der Beamten und Studenten ablesen lässt. Dies ist nicht nur ein wirtschaftliches, sondern auch ein kulturelles Problem. Da hierdurch die Verbindung zwischen Produktionsaktivitäten und Kultur verlorengehen, führt dies, so der Autor, in der Folge zu einem Verfall der Moral. Das starke Anwachsen der japanischen Intelligenz führt Takeuchi auf die rückständige Struktur der japanischen Gesellschaft zurück. Die Hoffnung auf ein besseres Leben fordert die Abenteuerlust des Volkes heraus. Takeuchi führt diesen Missstand auf die Meiji-Zeit zurück, in deren Zuge die Regierung zur Förderung des Fortschritts die Bildung gefördert und begabte Elemente aus dem Volk rekrutiert hatte. Dies habe einen karrieristischen Intellektuellen hervorgebracht, der bestrebt war, sich die Produkte anderer anzueignen. Selbst bei den berufstätigen Revolutionären, respektive den Gesell-

124 Im Jahr 1918 vom Schriftsteller Mushanokōji Saneatsu auf Kyūshū gegründete Idealgemeinschaft. Das Projekt galt bereits in den 30er Jahren als gescheitert, das Dorf existiert indes heute noch. Siehe hierzu den Beitrag von Eduard Klopfenstein im vorliegenden Band.

125 TAKEUCHI, 1951: 2.

schaftsreformern, macht er diesen abenteuerlustigen und wetteifrigen Geist aus und appelliert, wieder einen Glauben an die Produktion zu entwickeln. Wie können die Intellektuellen sich aber dem Volk anschliessen, ohne ihre geistige Arbeit aufzugeben? Takeuchi postuliert in diesem Zusammenhang eine, sich an China orientierende, an die japanische Situation angepasste Form des V Narod und zieht diesbezüglich Parallelen zwischen Mao und Shōeki.¹²⁶ Takeuchi formuliert seinen Lösungsansatz des Problems wie folgt:

Die Intelli sind ein notwendiges Übel. Sie sind ein unvermeidlicher gesellschaftlicher Überschuss. Nicht nur das, sie sollten von ihrem Klassenstatus her einen neutralen Charakter haben, aber im gegenwärtigen Japan sind sie mit der Staatsmacht verbunden und haben die starke Tendenz, als Werkzeuge für Ausbeutung und Eroberungen gebraucht zu werden. Sie haben nicht nur eine Yakuza-hafte Moral, sondern vermindern die gesunde Moral des Volkes, indem sie dieses zu Wetten verführen. Wenn sich diese Art von Intelli jedoch selbst auf diese Weise wahrnehmen, dann wäre es möglich, dass sie durch eine Selbsterneuerung das "notwendige Übel" minimieren. Gerade hierfür sind die Privilegien da. Ist es letztlich nicht nötig, von Privilegien Gebrauch zu machen, um diese Privilegien abzuschaffen?¹²⁷

Eine Lösung des Problems ist also nur möglich, wenn sich der Intellektuelle seines eigenen Widerspruchs bewusst wird und sich sozusagen selbst erneuert. Takeuchi rekurriert hier an Andō Shōekis "aufrechten Menschen", der sich seiner Privilegien bedient, um gerade diese Privilegien, respektive sich selbst abzuschaffen und die Welt wieder in die natürliche Ordnung zurückzuführen. Takeuchi postuliert hierbei klar eine Führungsrolle des Intellektuellen: Der Intellektuelle ist sowohl das Symptom als auch das Heilmittel. Der Autor äussert sich indes nicht dazu, wie diese Erneuerung auszusehen habe und welche Art von Leben der Intellektuelle nach seiner Metamorphose führen soll.

Am Schluss seines Aufsatzes kommt Takeuchi nochmals konkret auf Andō Shōeki zurück. Andō Shōeki hatte in seinen Schriften ein müssiges Gelehrtenleben stets abgelehnt, selbst aber mehrheitlich als Arzt und Gesellschaftskritiker eine solches geführt. Wie legitimierte Andō Shōeki seinen eigenen Status als Intellektueller? Takeuchi führt abschliessend ein Zitat eines Schülers von Andō Shōeki namens Kamiyama Senkaku 神山仙確 an, in welchem dieser betont, Andōs direkte Produktionshandlung habe im Verfassen seiner Schriften als Ausdruck des wahren Wegs des Lebens bestanden. In diesem Zusammenhang zitiert er Herbert E. Norman:

126 TAKEUCHI, 1951: 28.

127 TAKEUCHI, 1951: 27.

Gegenüber dieser Frage gibt die obenerwähnte Textstelle eine Antwort. Senkaku zufolge hat Andō Shōeki gedacht, dass das Verfassen eines grossen Werks, in welchem der natürliche, gemeinsame direkte Weg beschrieben wird, ein nötiger und unentbehrlicher Teil für die Erfüllung einer natürlichen direkten Verwaltung darstelle. Wenn man den Vorschlag von Andōs Gesellschaftsreform ansieht, sind die Gelehrten und Literaten, welche das Volk lehren, den wahren Weg zu finden, "Die Ärzte der Gesellschaft" und Menschen, welche zum allgemeinen Wohlergehen beitragen. Aus diesem Grund muss man sie wohl der Volksmasse, welche sich dem direkten Anbau widmet, zurechnen.¹²⁸

Indem die Literatur eine bessere Gesellschaftsordnung lehrt, enthält sie Potential zu deren Verwirklichung und kann auf diese Weise als direkte Produktionsweise, respektive als Aktion angesehen werden. Literatur wird zum Mittel intellektuellen Handelns. Hier treffen wir auf ein Grundprinzip der französischen *littérature engagée* wie sie nach 1945 insbesondere von Sartre postuliert wurde: Dieser hatte den Akt des Schreibens ebenfalls als Handlung angesehen, mit dem Potential, die Gesellschaft zum Positiven zu wenden. Der Intellektuelle verbindet sich auf diese Weise durch den Akt des Schreibens mit dem Volk und macht somit einen Beitrag zur Verwirklichung der gesellschaftlichen Utopie.

Abschliessend kann deshalb konstatiert werden, dass Takeuchis Intellektuellentheorie sich trotz seiner Kritik an Kurahara Korehito nicht wesentlich von den orthodoxen, intellektuellenkritischen, marxistischen Intellektuellentheorien unterscheidet, welche eine Rettung der Intelligenz nur durch ein Bewusstsein ihres eigenen Widerspruchs und einen darauf basierenden Verzicht auf ihre eigenen Privilegien sieht. Takeuchis Kritik der Moderne richtet sich wie diejenige der Marxisten klar gegen den Kapitalismus. Sie richtet sich indes auch gegen die Marxisten selbst, die ihm zufolge die Bedürfnisse des Volkes ignorieren.

Takeuchi Yoshimi war indes kein Utopist und er sehnte sich auch nicht nach einer vormodernen Vergangenheit zurück. Im Einklang mit den Philosophen der Kyōto-Schule lehnte er utopisches Denken als unreal und nicht-verwirklichbar ab. Zur Veranschaulichung sei hier ein Zitat von Nishitani Keiji 西谷啓治 (1900–1990) angeführt:

As long as one does not have both feet firmly grounded in the consciousness of the past as well as in the practice of the present, any idea will remain a mere concept, a utopian ideal (*yūtopia-tekina-risō*); that is, it becomes an idea, which is not real.¹²⁹

128 NORMAN, 1950, zit. nach TAKEUCHI, 1951: 29.

129 NISHITANI, zit. nach UHL, 2006: 478.

Takeuchi Yoshimis Forderungen an die japanische Intelligenz war in erster Linie, ein eigenes, in der japanischen Kultur verwurzelttes Denken zu entwickeln und von der bisher praktizierten "Musterschüler-Kultur" Abstand zu nehmen.¹³⁰

In dem Aufsatz "Kindai Nihon no chōkoku" 近代の超克 (Die Überwindung der Moderne) aus dem Jahr 1959, im Zuge der so genannten Kriegsverantwortungsdebatte der späten 50er Jahre, setzt sich Takeuchi abermals mit dem Scheitern der japanischen Intellektuellen auseinander. Dort schreibt er: "Was ist die Logik eines Denkens, das in der Wirklichkeit Wirkung zeitigt? Eine solche Logik wurde während des ganzen Krieges nicht gefunden, und selbst heute verhält es sich noch immer nicht anders."¹³¹ Takeuchi appelliert an die japanischen Intellektuellen, mehr Wagemut zu entwickeln: "Soll Denken produktiv sein, darf es das Wagnis nicht scheuen, die Kastanien aus dem Feuer zu holen. Wer nicht ins Wasser springt, kann auch nicht Schwimmen."¹³²

7. Schlussbemerkungen

In Japan wird, ausgelöst durch eine Selbstreflexion über das Verhalten der Intellektuellen während des so genannten 15-jährigen Krieges, nach 1945 unter der Intelligenz ein Mangel an utopischem und gesellschaftspolitischem Bewusstsein beklagt. Gleichzeitig entsteht mit dem Aufkommen marxistischer Strömungen – zunächst in den 20er Jahren und dann insbesondere in der Nachkriegszeit – eine Intellektuellenschicht, die konkret nach ihrer gesellschaftspolitischen Verantwortung fragt. In diesem Zusammenhang wird in der Nachkriegszeit der frühneuzeitliche Denker Andō Shōeki wiederentdeckt, der in seinen Schriften die rückwärts gerichtete Utopie einer ackerbaubetreibenden, egalitären Gesellschaft zeichnete und diese an eine Gelehrtenkritik koppelte. Obwohl Shōeki seine Gesellschaftskritik, die in erster Linie auf das Tokugawa-Regime abzielte, stark kaschierte – er formulierte sie beispielsweise in Form von Tierfabeln – entspricht er nach 1945 dem Ideal eines engagierten, gesellschaftskritischen Intellektuellen, wie dies seitens der japanischen Intelligenz insbesondere mit dem Beginn des Kalten Krieges zunehmend gefordert wurde. Andō Shōekis Ideen einer egalitären, pazifistischen und kommunalen Gesellschaft, mit gleichberechtigter Güterverteilung, in der das Wohl der Gemeinschaft Vorrang vor dem Wohl

130 Vgl. TAKEUCHI, 1951: 29–34, 39–42.

131 TAKEUCHI, 2005 (1959): 102.

132 TAKEUCHI, 2005 (1959): 94.

des Individuums hat, entsprechen in wesentlichen Punkten den marxistischen Gesellschaftsideen, weshalb er insbesondere unter den Marxisten positiv rezipiert wurde.

Shōekis Kosmologie verbindet sich in einem weiteren Punkt mit den marxistischen Theorien, nämlich in seiner Kritik an den indischen und chinesischen "Weisen": Sie sind Shōeki zufolge der Ursprung der Entzweigung der Welt, da sie durch ihr Wissen ein Privilegienbewusstsein in die Gesellschaft einbrachten und auf diese Weise Klassenhierarchien schufen. Die Wiederherstellung der natürlichen Ordnung kann sich Shōeki zufolge nur durch einen aufrichtigen Menschen vollziehen, der durch Selbstreflexion seine eigenen Widersprüche erkennt, in der Folge auf seine Privilegien verzichtet und auf diese Weise vorbildhaft die Ordnung in der Welt wiederherstellt. Diese Aufgabe wird indes eben jenen Gelehrten zugeschrieben, welche den eigentlichen Austritt aus der Ordnung verursacht haben: die Gelehrten sind sowohl das Symptom als auch das Heilmittel. Hier verbindet sich Shōekis Kritik der Weisen mit den orthodox marxistischen Intellektuellentheorien, in welchen die Vertreter der Intelligenz als Wachhunde der Bourgeoisie und Schmarotzer kritisiert und ihnen nur eine Überlebenschance zuerkannt wird, wenn sie auf ihre Privilegien verzichten, ihrer Klasse entsagen und sich zusammen mit dem Volk dem Klassenkampf anschließen. In diesem Sinne wird Andō Shōeki nach 1945 als eine Vorreiterfigur des Marxismus rezipiert.

Shōekis Gelehrtenkritik wird in diesem Zusammenhang von Takeuchi Yoshimi vorbildhaft als Beispiel herangezogen, um eine Kritik am japanischen Intellektuellen, insbesondere an dessen Distanz zum Volk zu formulieren, und diesen dazu anzuhalten, mittels seiner Privilegien ebendiese Privilegien abzuschaffen, respektive ihr Wissen dazu zu verwenden, die natürliche Ordnung wiederherzustellen. Takeuchi Yoshimis spezifische Lesart von Andō Shōeki veranschaulicht auf diese Weise die Grundstruktur des marxistischen Intellektuellendiskurses in Japan, in welchem der Intellektuelle sowohl als Symptom der Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft, als auch als Heilmittel für deren Überwindung, respektive für die Schaffung einer sozialistischen Ordnung, mit anderen Worten: der "marxistischen Utopie" gesetzt wird. Die Intellektuellenkritik bei Takeuchi Yoshimi vollzieht sich in erster Linie als Modernekritik, die einer Kapitalismuskritik gleichkommt. Das Spiegelbild dieser Kritik wird in Andō Shōekis rückwärts gerichteter Utopie lokalisiert.

Gerade in diesem starken Hang zur Intellektuellenkritik verbirgt sich aber meines Erachtens auch das Problem des Fehlens eines gesellschaftskritischen und utopischen Denkens, das in Japan nach 1945 so beklagt wird: Der Intellektu-

elle, der ja eigentlich das Heilmittel sein müsste, um das Symptom zu beheben, boykottiert sich selbst, indem er sich gleichsam eine Existenzberechtigung abspricht und sich dadurch paralyisiert. Wie Tosaka Jun bereits in den 30er Jahren treffend bemerkte, ist diese zur Selbstboykottierung sich verdichtende Kritik der Marxisten an den Intellektuellen meines Erachtens der Hauptgrund für die Ohnmacht der Intellektuellen in den 30er Jahren. Erst nach 1945 wurde allmählich auch seitens der Marxisten den Intellektuellen eine verantwortungsvolle Aufgabe zur Formung einer neuen Gesellschaftsordnung anerkannt.

Wie Takeuchi Yoshimi richtig bemerkte: In der modernen Gesellschaft ist die Rückkehr zu der von Andō Shōeki postulierten, vorzivilisierten und vor-industrialisierten, wissenschaftslosen Ordnung nicht mehr denkbar. In einer modernen Welt braucht es aber Intellektuelle, die über die Gesellschaft und ihre eigenen Handlungen aufgrund von übergeordneten Werten reflektieren und regulierend in diese eingreifen. Intellektuellen eignet das Vermögen, Bewegungen und Tendenzen in der Gesellschaft vorauszusehen, Gegenentwürfe zu schaffen. Sie sind es, die Utopien formulieren. Sie erfüllen deshalb eine wichtige soziale Funktion. Eine Gesellschaft, in welcher der Intellektuelle kein Gehör findet, kann keine selbstverantwortliche Gesellschaft sein.

Seit der Krise des sozialistischen Projekts ist der Utopiediskurs beinahe vollständig verabschiedet worden. Bezeichnenderweise spricht man seit 1989 im gleichen Zug vom Ende der Utopie als auch vom Bankrott des Intellektuellen, was die enge Beziehung der beiden Konzepte veranschaulicht. Lepenies spricht denn in Bezug auf das Jahr 1989 auch vom "Ende der Utopie und der Rückkehr der Melancholie".¹³³ In Lepenies Typologie ist der melancholische Intellektuelle eine Voraussetzung für utopisches Denken. Führt man den Gedanken weiter, dann ist der engagierte Intellektuelle eine Folge des utopischen Denkens. Der melancholische Intellektuelle birgt in sich die Saat für Utopie und Engagement. Meines Erachtens sind deshalb die Abschiedserklärungen an die Intellektuellen und an die Utopie eine Fehleinschätzung, die offensichtlich von linkskritischer Seite herrührt. Die Niederlage des praktizierten Kommunismus bedeutet nicht zwingend, dass auch der Marxismus, der eine Theorie darstellt, die versucht, auf ökonomischer Basis Gerechtigkeit zu entwickeln, obsolet geworden ist. Wichtig wäre es indes, den Intellektuellen – wie dies etwa von Sartre getan wurde – einen grösseren Stellenwert einzuräumen.

Verfolgt man die Medien, dann scheint, dass gerade in letzter Zeit Nachfragen sowohl nach Utopien als auch nach dem Intellektuellen wieder wach wer-

133 LEPENIES, 1998.

den, respektive nach moralischen Instanzen, die regulierend auf die durch die freie Marktwirtschaft orientierungslos und teilweise masslos gewordene Gesellschaft einwirken. Auch in Japan zeigt sich ein steigendes Interesse am Intellektuellen. Vor kurzem erschien eine Aufsatzsammlung mit dem Titel *21 seiki no chishikijin* 21世紀の知識人 (Die Intellektuellen des 21. Jahrhunderts, 2009) die wohl nicht ganz zufälligerweise von Ishizaki Harumi 石崎晴美, einem führenden Sartre-Spezialisten, herausgegeben wurde, und in welchem die Aufgaben der Intellektuellen für das 21. Jahrhundert diskutiert werden.¹³⁴

Literaturverzeichnis

AONO, SUEKICHI 青野季吉

1933 “Nihon interigenchiya no tokushusei o ronzu 日本インテリゲンチヤの特殊性を論ず.” *Kaizō* 改造 15.11: 82–91.

ANDŌ, SHŌEKI 安藤昌益 (=ASZ)

1996–06 *Andō Shōeki zenshū* 安藤昌益全集. Andō Shōeki kenkyūkai henshū 安藤昌益研究会編集 (Hg.). 17 Bde. Tōkyō: Nōsangyoson bunka kyōkai.

ARA, MASAHITO 荒正人

1946 “Minshū wa dare ka 民衆はだれか.” *Kindai bungaku* 近代文学 1.3: 3–19.

1972 “Shutaiteki chishikijin 主体的知識人.” In: USUI Yoshimi 臼井吉見 (Hg.): *Sengo bungaku ronsō* (jō) 戦後文学論争(上). Tōkyō: Banchō shobō, S. 455–476 (1948).

ARA, MASAHITO 荒正人 *et al.*

1946 “Zadankai: Furansu bungaku o kataru 座談会: フランス文学を語る.” *Kindai bungaku* 近代文学 1.10 (Okt): 10–26.

ARISHIMA, TAKEO 有島武郎

1923b “Chishiki kaikyū to iu mono 知識階級といふもの.” *Kaihō* 解放 (tokushū: chishiki kaikyū no kenkyū 特集: 知識階級の研究) 5.4 (April): 50–51.

134 ISHIZAKI / TACHIBANA, 2009. Die neuesten Geschehnisse in Japan zeigen zudem allmählich auch wieder ein wachsendes Widerstandsbewusstsein und das Bedürfnis nach gesellschaftspolitischem Engagement.

- BARSHAY, Andrew E.
 1998 “Postwar Social and Political Thought, 1945–1990.” In: Bob Tadashi WAKABAYASHI (Hg.): *Modern Japanese Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 273–356.
- BAUER, Wolfgang
 1971 *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*. München: Carl Hanser Verlag.
- CALICHMAN, Richard F.
 2004 *Displacing the West*. Ithaca, NY: Cornell University (Cornell East Asian Series).
- CHIBA, Kameo 千葉亀雄
 1923 “Mohaya chishiki kaikyū naru mono wa sonzai sezu 最早や知識階級なるものは存在せず.” *Chūō kōron* 中央公論 (tokushū: chishiki kaikyū to musan kaikyū no sōgo hōgō ron 特集: 知識階級と無産階級の相互抱合論) 38 (Juni): 176–180.
- DATE, Isao 伊達功
 1993 “Andō Shōeki (1) – Yūtopia shishōshi no shiza kara 安藤昌益(1) – ユトピア思想史の視座から.” *Matsuyama daigaku ronshū* 松山大学論集 5.5 (Dez): 215–240.
 1994a “Andō Shōeki (4) 安藤昌益(4).” *Matsuyama daigaku ronshū* 松山大学論集 6.3 (Aug): 113–146.
 1994b “Andō Shōeki (5) 安藤昌益(5).” *Matsuyama daigaku ronshū* 松山大学論集 6.4 (Okt): 235–256.
 1994c “Andō Shōeki (6) 安藤昌益(6).” *Matsuyama daigaku ronshū* 松山大学論集 6.5 (Dez): 1–49.
- ELIAS, Norbert
 1985 “Thomas Morus’ Staatskritik.” In: Wilhelm VOSSKAMP (Hg.); *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. Bd. 2. München: Suhrkamp, S. 101–150.
- HIRANO, Ken 平野謙
 1962 “Kōdō shugi bungaku ron 行動主義文学論.” *Bungei shunshū* 文藝春秋 16.7 (Juli): 162–173.
- HIRANO, Ken 平野謙 / ODAGIRI Hideo 小田切秀雄 / YAMAMOTO Kenkichi 山本健吉 (Hg.)
 1967–68 *Gendai Nihon bungaku ronsō shi* 現代日本文学論争史. 3 Bde. Tōkyō: Miraisha, S. 115–119.

HORI, Isao 堀勇雄

1936 “Andō Shōeki to sono gakusetsu 安藤昌益とその学説.” *Rekishigaku kenkyū* 歴史学研究 6.6 (Juni): 630–662.

IENAGA, Saburō 家長三郎

1950 “E.H. Nōman cho; Ōkubo Kenji yaku ‘wasurerareta shisōka – Andō Shōeki no koto E.H. ノーマン著、大窪愿二訳「忘れられた思想家 – 安藤署駅のこと」.” *Shigaku zasshi* 史学雑誌 59.6 (Juni): 69–73.

1951 “Andō Shōeki no shisō 安藤昌益の思想.” *Shigaku zasshi* 史学雑誌 60.8 (Aug): 1–31.

IIOKA, Hideo 飯岡 秀夫

1994 “Jan Jakku Rusō to Andō Shōeki – ‘Shizen’ to ‘jin’i’ no mondai o chūshin ni ジャン・ジャック・ルソーと安藤昌益 – 「自然」と「人為」の問題を中心に.” *Keiō gijuku daigaku hiyoshi kiyō shakai kagaku* 慶応義塾大学日吉紀要社会科学 5 (März): 63–94.

ISHIZAKI, Harumi 石崎晴美 / TACHIBANA, Hidehiro 立花英裕

2009 *21 seiki no chishikijin* 21世紀の知識人. Tōkyō: Fujiwara shoten.

ITŌ, Sei 伊藤整

1978 *Shōsetsu no hōhō* 小説の方法. Tōkyō: Shinchōsha (1957).

1994 *Kindai nihonjin no hassō no shokeishiki* 近代日本の発想の諸形式. Tokyō: Iwanami bunko (1981).

IWAMOTO, Yoshio

1974 “Aspects of the Proletarian Literary Movement in Japan.” In: SILBERMAN, Bernard S. / Harry D. HAROOTUNIAN (Hg.). *Japan in Crisis. Essays on Taishō Democracy*. Ann Arbor (Center for Japanese Studies): Princeton University Press, S. 156–182.

JÄGER, Georg

2000 “Der Schriftsteller als Intellektueller. Ein Problemaufriß.” In: HANUSCHEK, Sven / Therese HÖRNIGK / Christine MALENDE (Hg.): *Schriftsteller als Intellektuelle. Politik und Literatur im Kalten Krieg*. Tübingen: Niemeyer, S. 1–25.

JOLY, Jacques

1996a *La nature selon Andō Shōeki: un type de discours sur la nature et la spontanéité par un maître-confucéen de l'époque Tokugawa: Andō Shōeki (1703–1762)*. Paris: Editions Maisonneuve et Larose.

1996b “Nature et sponanéité: L'exemple d'Andō Shōeki.” *Ebisu* 13 (April–Juni): 75–119.

- KATO, Shūichi 加藤周一
 2000 “Sensō to chishikijin 戦争と知識人.” In: “*Sensō to chishikijin*” o yomu. *Sengo nihon shisō no genten*. 「戦争と知識人」を読む. 戦後日本思想の原点. Tōkyō: Aoki shoten, S. 15–61 (1959).
- KANO, Kōkichi 狩野亨吉
 1928 “Andō Shōeki 安藤昌益.” In: *Sekai shichō* 世界思潮. Bd. 3. Tōkyō: Iwanami shoten.
 <http://www.aozora.gr.jp/cards/000866/files/2653_20666.html>
 (letzter Zugriff 20.2.2011).
- KOMIYA, Akira
 1974 “Andō Shōeki to Jan Jakku Rusō: bunmeiron to shite no hikaku kenkyū 安藤昌益とジャン・ジャック・ルソー: 文明論としての比較研究.” *Hikaku bungaku kenkyū* 比較文学研究 26 (Nov): 47–79.
- KOSCHMANN, Victor
 1995 “Victimization and the Writerly Subject: Writers War Responsibility in Early Postwar Japan.” *Tamkang Review* 26.1–2: 61–75.
 1996 *Revolution and Subjectivity in Post-war Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- KRINGS, Hermann / Michael BAUMGARTNER (Hg.)
 1974 *Handbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Bd 6. München: Kösel-Verlag.
- KURAHARA, Korehito 蔵原惟人
 1945a “新文学への出発.” *Asahi shinbun* 朝日新聞 (10.–11. Nov).
 1947 “Bunka kakumei to chishikisō no ninmu 文化革命と知識層の任務.” *Sekai* 世界 (Juni): 1–12.
- LEPENIES, Wolf
 1992 *Aufstieg und Fall der Intellektuellen in Europa*. Frankfurt / New York: Campus; Paris: Edition de la Maison des Sciences de l’Homme. (Edition Pandora 10).
 1998 *Melancholie und Gesellschaft. Mit einer neuen Einleitung: Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (1969).
- MARANDJIAN, Karine
 2000 “Unseen Paradise: The Image of Holland in the Writings of Andō Shōeki.” In: Bert EDSTRÖM (Hg.); *The Japanese and Europe. Images and Perceptions*. Richmond Surrey: The Japan Library, S. 1–6.

MARUYAMA, Masao 丸山真男

- 1971 “Nihon no shisō 日本の思想.” In: *Nihon no shisō* 日本の思想. Tōkyō: Iwanami shoten, S. 1–66 (Iwanami shinsho 434, 1957).
- 1974 *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. MIKISO Hane (Übers.). Princeton / Tōkyō. Princeton University Press / University of Tōkyō Press.
- 1988a “Denken in Japan.” In: SCHAMONI, Wolfgang / Wolfgang SEIFERT (Hg./Übers.): *Denken in Japan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 21–88.
- 1988b “Die japanischen Intellektuellen.” In: SCHAMONI, Wolfgang / Wolfgang SEIFERT (Hg./Übers.): *Denken in Japan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 89–134.
- 1996a “Kindai Nihon no chishikijin 近代日本の知識人.” In: *Maruyama Masao shū* 丸山正男集. Bd. 10. Tōkyō: Iwanami shoten, S. 223–268 (1977).
- 1996b “Kinsei Nihon seiji shisō ni okeru ‘shizen’ to ‘sakui’ 近世日本政治思想における「自然」と「作為」.” In: *Maruyama Masao shū* 丸山真男集. Bd. 2. Tōkyō: Iwanami shoten, S. 3–126 (1941).
- 2007 “Modernes Denken.” Wolfgang SCHAMONI (Übers.). In: Wolfgang SEIFERT (Hg.): *Freiheit und Nation in Japan. Ausgewählte Aufsätze 1936–1949*. Band 1. München: Iudicium, S. 105–112 (1946).

MATSUDA, Michio 松田道夫

- 1965 *Nihon chishikijin no shisō* 日本知識人の思想. Tōkyō: Chikuma shobō (Chikuma sōsho 44).

MIKI, Kiyoshii 三木清

- 1930 “Tokken kaikyū ishiki no hihan 特権階級意識の批判.” *Yomiuri shinbun* 読売新聞 (12.–14. März): 4.
- 1938a “Atarashii chisei no hitsuyō (ge): kakushin to kyōiku 新しい知性の必要(下): 革新と教育.” *Yomiuri shinbun* 読売新聞 (13. Nov): 2.
- 1938b “Saikin no chishiki kaikyū ron (jō): ikani kokusaku ni sou ka 最近の知識階級論(上): 如何に国策に沿ふか.” *Yomiuri shinbun* 読売新聞 (13.–14; 19. Mai): 4.
- 1939 “Bunkajin no shimei 文化人の使命.” *Yomiuri shinbun* 読売新聞 (18. Jan): 1.
- 1967 “Atarashiki chisei 新しき知性.” In: Iwanami Yūjirō 岩波雄二郎 (Hg.): *Miki Kiyoshi zenshū* 三木清全集. Bd. 14. Tōkyō: Iwanami shoten, S. 87–100 (1938).

- MIYAKE, Masahiko 三宅正彦 (Hg.)
 2001 *Andō Shōeki no shisōshiteki kenkyū* 安藤昌益の思想史的研究.
 Tōkyō: Iwata shoin.
- MIYAMOTO, Yuriko 宮本百合子
 2002 “Dare no tame ni – Interigentsia to minshushugi no kadai 誰のために
 – インテリゲンツィヤと民主主義の課題.” In: *Miyamoto Yuriko zenshū*. Bd. 16. Tōkyō: Shin Nihon shuppansha, S. 328–335 (1946).
- MORUS, Thomas
 1979 *Utopia*. Gerhard RITTER (Hg.); Eberhard JÄCKEL (Nachw.). Stuttgart:
 Reclam.
- MÜLLER, Simone
 2005 “Andō Shōeki und Thomas Morus: zwei Utopisten der frühen Neuzeit.” In: KÖHN, Stephan / Martina SCHÖNBEIN (Hg.): *Wayō: Europa und Japan im Zeitalter der Isolation – kulturelle Genuität zwischen Projektion und Wirklichkeit. Symposium des Arbeitskreises für Vormoderne Literatur Japans 4./5. Juni 2004 an der Universität Würzburg*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens: 35–75 (=MOAG 142).
- MURAMATSU, Sadataka 村松定孝
 1961 “Kōdō shugi bungaku ronsō 行動主義文学論争.” *Kokubungaku: Kaishaku to kanshō* 国文学: 解釈と鑑賞 (Tokushū: Kindai bungaku ronsōshi jiten 特集・近代文学論争史事典) 26.9 (Juli): 60–61.
- NAKANO, Yoshio 中野好夫
 1956 “Mohaya sengo de wa nai もはや「戦後」ではない.” *Bungei shunjū*
 文芸春愁 34.2 (Feb): 56–66.
- NARAMOTO, Tatsuya 奈良本辰也
 1948a “Andō Shōeki – sono shisō o chūshin to shite 安藤昌益 – その思想を中心として.” *Bunkashi kenkyū* 文化史研究 1 (Okt): 71–84.
 1948b “Tōdō shinden to Andō Shōeki 統道真伝と安藤昌益.” *Sekai no shakai kagaku* 世界の社会科学 1 (Okt): 71–84.
- NISHIKAWA, Tomio 西川 富雄
 1990 “Shutai to shite no shizen: Sheringu to Andō Shōeki 主体としての自然: シェリングと安藤昌益.” *Hikaku shisō kenkyū* 比較思想研究 16 (März): 45–52.
- NOHARA, SHIRŌ 野原 四郎 *et al.*
 1949 “Andō Shōeki no shisō to sono rekishiteki haikai 安藤昌益の思想とその歴史的背景.” *Sekai no shakai kagaku* 世界の社会科学 2 (Jan): 19–52.

- NORMAN, Herbert E. ハーバート・ノーマン
 1948 “Andō Shōeki no shisō to sono hōhō 安藤昌益の思想とその方法.”
Shisō 思想 291 (Sept): 1–14.
 1949 *Andō Shōeki and the Anatomy of Japanese Feudalism*. Tōkyō: Asiatic
 Society of Japan (The Transactions of the Asiatic Society of Japan,
 third series, vol. 2).
 1950 *Wasurerareta shisōka – Andō Shōeki no koto* 忘れられた思想家 – 安
 藤昌益のこと. ŌKUBO Kenji 大窪愿二 (Übers.). Tōkyō: Iwanami
 shoten.
- ODAGIRI, Hideo 小田切秀雄
 1972a “Bungaku ni okeru sensō sekinin no tsuikyū 文学における戦争責任
 の追求.” In: USUI Yoshimi 臼井吉見 (Hg.): *Sengo bungaku ronsō*
 (jō) 戦後文学論争(上). Tōkyō: Banchō shobō, S. 115–117 (1946).
- OLSON, Lawrence
 1981 “Takeuchi Yoshimi and the Vision of a Protest Society in Japan.”
Journal of Japanese Studies 7.2: 319–348.
- ŌMORI, Yoshitarō 大森義太郎
 1935a “Bungaku no hangyakusei ni tsuite 文学の反逆性について.”
Waseda bungaku 早稲田文学 (Nov): 97–102.
 1935b “Bungaku to shakaiteki kanshin 文学と社会的関心.” *Kaizō* 17.4
 (April): 316–327.
- POWELL, Irena
 1983 *Writers and Society in Modern Japan*. London and Basingstoke: The
 Macmillan Press.
- ROBERTSON, Jennifer
 1996 “‘Internationalisierung’ als Nostalgie im heutigen Japan.” In: Irmela
 HIJYA-KIRSCHNEREIT (Hg.): *Überwindung der Moderne? Japan am
 Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 172–
 193.
- SAAGE, Richard
 1991 *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buch-
 gesellschaft.
- SAKASAI, Takahiko 逆井孝仁
 1950 “E. Herbert Norman cho ‘Wasurerareta shisōka – Andō Shōeki no
 koto – ‘Andō Shōeki kenkyū ni yosete E・ハーバート・ノーマン
 著、大窪愿二訳「忘れられた思想家 – 安藤昌益のこと」 「安
 藤昌益」研究によせて.” *Keizai gakuronshū* 経済学論集 19.5
 (Mai): 57–77.

SAKISAKA, Itsurō 向坂逸郎

1930 “Gendai interigenchiya ron 現代インテリゲンチャ論.” *Chūō kōron*
中央公論 45.3 (März): 2–19.

1935 *Chishiki kaikyū ron* 知識階級論. Tōkyō: Kaizōsha.

SARTRE, Jean-Paul

1972 “Plaidoyer pour les intellectuels.” In: *Situations XIII* (autour de 68).
Paris: Gallimard, S. 375–455.

SATOMICHI, Norio 里道德雄

1993 “Andō Shōeki no shokokukan 1 安藤昌益の諸国観 (1).” *Ōkurayama
ronshū*, Nr. 34 (Dez): 1–33.

SAWADA, Ken 澤田謙

1923 “Seikatsusha to chishikisha to no mondai 生活者と知識者との問
題.” *Chūō kōron* 中央公論 38.7 (Juli): 70–88.

SCHNELLBÄCHER, Thomas

2004 *Abe Kōbō, Literary Strategist. The Evolution of his Agenda and Rhetoric in the Context of Postwar Avant-Garde and Communist Artists' Movement.* München: Iudicium Verlag.

SHIBUNDŌ 至文堂 (Hg.)

1961 “Tokushū: kindai bungaku ronsō jiten 特集: 近代文学論争事典.”
Kokubungaku: kaishaku to kanshō 国文学: 解釈と鑑賞 26.9 (Juli):
12–141.

SHINBO, Satoru 新保哲

2000 “Seiyō to no hikaku ni miru Andō Shōeki to Arai Hakuseki no shisō-
teki isō – sekai no naka no nihon: Edoki no futari no shisōka 西洋と
の比較にみる安藤昌益と新井白石の思想的位相 – 世界の中の日
本・江戸期の二人の思想家.” *Himeji dokkyō daigaku gaikokugo
gakubu kiyō* 13 (Jan): 23–39.

SUGIYAMA, Heisuke 杉山平助

1938 “Kiki ni okeru Nihon no interigencha o bunseki su 危機における日
本のインテリゲンチャを分析す.” *Kaizō* 改造 20.4 (April): 316–
335.

SUGIURA, Minpei 杉浦明平

1965 “Yūtopia shōsetsu to dōbutsudan – Fūrai Sanjin ‘Fūryū shidō kenden’
to Andō Shōeki ‘Hōsei monogatari’ ユトピア小説と動物譚 – 風
来山人「風流志道軒伝」と安藤昌益「法世物語」.” *Bungaku*
33.12 (Dez): 41–51.

TAKAHASHI, Shintarō 高橋新太郎

1961 “Bungakusha no sensō sekinin ronsō 文学者の戦争責任論争.”
Kokubungaku: kaishaku to kansho 国文学: 解釈と鑑賞 (tokushū kindai bungaku ronsō jiten 特集近代文学論争事典) (Juli): 130–132.

TAKEUCHI, Yoshimi 竹内好

1951 “Interi ron: Andō Shōeki no dentō ni tsuite インテリ論安藤昌益の伝統について.” *Tenbō* 展望 61 (Jan): 21–29.

1972a “Atarashiki kokumin bungaku e no michi – minzoku no katsuro ni kakawaru mondai 新しき国民文学への道 – 民族の活路にかかわる道.” In: USUI Yoshimi 臼井吉見 (Hg.): *Sengo bungaku ronsō (ge)* 戦後文学論争(下). Tōkyō: Banchō shobō, S. 115–120 (1952).

1972b “Kindaishugi to minzoku no mondai 近代主義と民族の問題.” In: Usui Yoshimi 臼井吉見 (Hg.): *Sengo bungaku ronsō (ge)* 戦後文学論争(下). Tōkyō: Banchō shobō, S. 109–114 (1951).

1980 “Rojin to Futabatei.” In: NUNOKAWA Kakuzaemon 布川角左衛門 (Hg.): *Takeuchi Yoshimi zenshū* 竹内好全集. Bd. 1. Tōkyō: Chikuma shobō, S. 243–246.

1981 “Sonbunkan no mondaiten 孫文観の問題点.” In: NUNOKAWA Kakuzaemon 布川角左衛門 (Hg.): *Takeuchi Yoshimi zenshū* 竹内好全集. Bd. 5. Tōkyō: Chikuma shobō, S. 25–42.

2005 “Die Überwindung der Moderne.” In: SEIFERT, Wolfgang / Christian UHL (Hg./Übers.): *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*. München: Iudicium, S. 55–120 (1959).

2005 “Was bedeutet die Moderne? Der Fall Japan und der Fall China.” In: SEIFERT, Wolfgang / Christian UHL (Hg./Übers.): *Japan in Asien. Geschichtsdenken und Kulturkritik nach 1945*. München: Iudicium, S. 9–54 (1948).

TANABE, Motoo 田辺元生

1943 “Andō Shōeki no shakai keizai shisō 安藤昌益の社会経済思想.” *Keizaishi kenkyū* 経済史研究 29.3 (161) (März): 18–41.

TANIZAKI, Seiji 谷崎精二

1929 “Chishiki kaikyū no mondai 知識階級の問題.” *Asahi shinbun* 朝日新聞 (25.–26. Dez): 5.

TERAO, Gorō 寺尾五郎

1975 “Andō Shōeki no kyōsan shugi shisō 安藤昌益の共産主義思想.” *Gendai no me* 現代の眼 16.9 (Sept): 130–139.

1996 *Zoku ronkō Andō Shōeki 続論考安藤昌益*. 2. Bde. Tōkyō: Nōsan gyoson bunka kyōkai.

TOSAKA, Jun 戸坂潤

1968a “Interi ishiki to interi kaikyū setsu – iwayuru ‘chishiki kaikyū ron’ ni taishite インテリ意識とインテリ階級説 – 所謂「知識階級論」に対して.” In: IMURA Juji 井村寿二 (Hg.): *Tosaka Jun zenshū* 戸坂潤全集. Bd. 2. Tōkyō: Keisō shobō, S. 371–376 (1935).

1968b “Interigencha ron ni taisuru gimon – gendai no interigencha ron wa mondai no teishutsukata o ayamatte inai ka インテリゲンチャ論に対する疑問 – 現代のインテリゲンチャ論は問題の提出方を誤っていないか.” In: IMURA Juji 井村寿二 (Hg.): *Tosaka Jun zenshū* 戸坂潤全集. Bd. 2. Tōkyō: Keisō shobō, S. 376–384 (1935).

TSURU, Shigeto 都留重人

1950 “Nōman hakase to Andō Shōeki ノーマン博士と安藤昌益.” *Tosho* 図書 3: 11–12.

TSURUMI, Shunsuke 鶴見俊輔

1956 “Chishikijin no sensō sekinin 知識人の戦争責任.” *Chūō kōron* 中央公論 71.1 (Jan): 57–63.

UHL, Christian

2003 *Wer war Takeuchi Yoshimis Lu Xun? ein Annäherungsversuch an ein Monument der japanischen Sinologie.* München: Iudicium (Japonia insula 11).

2009 “Displacing Japan: Takeuchi Yoshimi’s Lu Xun in Light of Nishida’s Philosophy, and Vice Versa.” *Positions* 17.1 (Spring): 207–237.

USUI, Yoshimi 臼井吉見 (Hg.)

1972 *Sengo bungaku ronsō* 戦後文学論争. 2 Bde. Tōkyō: Banchō shobō.

WATANABE, Taitō 渡辺大濤

1930 *Andō Shōeki to Shizen shineidō* 安藤昌益と自然真営道. Tōkyō: Mokuseisha shoin.

1950 “Wasurerareta shisōka – Andō Shōeki’ zakkan 「忘れられた思想家 – 安藤昌益」 雑感.” *Shisō* 思想 318 (Dez): 70–79.

WEIDNER, Claus

1999 *Einheit und Zweiteilung. Die sozialen Ideen des Arztes Andō Shōeki (1703–1762).* München: Iudicium-Verlag.

YAMAKAWA, Hitoshi 山川均

1920 “Rōdō undō ni taisuru chishiki kaikyū no chii 労働運動に対する知識階級の地位.” *Kaihō* 解放 2.8 (Aug): 19–36.

- 1922 “Musun kaikyū undō no hōkō tenkan 無産階級運動の方向転換.”
Zenei 前衛 7/8 (Aug).
<http://www5f.biglobe.ne.jp/~rounou/myweb1_290.htm> (letzter
Zugriff 24.01.2011).
- YASUNAGA, Toshinobu 安永寿延
- 1968 “Nihonteki komūn no genri – Andō Shōeki no shakai shisō 日本的コ
ミューンの原理 – 安藤昌益の社会思想.” *Shisō* 思想 533 (Nov):
67–84.
- YOSHIMOTO, Takaaki 吉本隆明
- 1977a “Bungakusha no sensō sekinin 文学者の戦争責任.” In: *Yoshimoto
Takaaki zenchosakushū* 吉本隆明全著作集. Bd. 13 (Seiji shisō
hyōronshū 政治思想評論集). Tōkyō: Keisō Shobō, S. 416–424
(1956).
- 1977b “Tenkōron 転向論.” In: *Yoshimoto Takaaki zenchosakushū* 吉本隆明
全著作集. Bd. 13 (Seiji shisō hyōronshū 政治思想評論集). Tōkyō:
Keisō Shobō, S. 5–27 (1958).